

بسم الله الرحمن الرحيم

متن جامع درس خارج اصول

موضوع: احتیاط

حضرت استاد شب زنده دار دام ظلّه

سال تحصیلی : ۹۸-۹۹

«متن اولیه» (متن موجود برخی از جلسات نظارت پژوهشگر بر آن اعمال نشده است)



موسسه فقهی ذکر

www.Feghahat.ir

@Feghhat_ir

فهرست

۵.....	جلسه ۱.....
۱۴.....	جلسه ۲.....
۲۴.....	جلسه ۳.....
۳۵.....	جلسه ۴.....
۴۸.....	جلسه ۵.....
۶۱.....	جلسه ۶.....
۷۶.....	جلسه ۷.....
۹۳.....	جلسه ۸.....
۱۰۴.....	جلسه ۹.....
۱۱۵.....	جلسه ۱۰.....
۱۲۸.....	جلسه ۱۱.....
۱۴۰.....	جلسه ۱۲.....
۱۵۳.....	جلسه ۱۳.....
۱۶۹.....	جلسه ۱۴.....
۱۸۸.....	جلسه ۱۵.....
۱۹۹.....	جلسه ۱۶.....
۲۱۱.....	جلسه ۱۷.....
۲۲۶.....	جلسه ۱۸.....
۲۳۳.....	جلسه ۱۹.....
۲۴۶.....	جلسه ۲۰.....
۲۵۸.....	جلسه ۲۱.....
۲۷۲.....	جلسه ۲۲.....
۲۸۵.....	جلسه ۲۳.....

۲۹۸.....	جلسه ۲۴.....
۳۱۲.....	جلسه ۲۵.....
۳۲۳.....	جلسه ۲۶.....
۳۳۲.....	جلسه ۲۷.....
۳۴۴.....	جلسه ۲۸.....
۳۵۶.....	جلسه ۲۹.....
۳۶۷.....	جلسه ۳۰.....
۳۸۱.....	جلسه ۳۱.....
۳۹۰.....	جلسه ۳۲.....
۴۰۵.....	جلسه ۳۳.....
۴۱۵.....	جلسه ۳۴.....
۴۲۷.....	جلسه ۳۵.....
۴۳۷.....	جلسه ۳۶.....
۴۵۰.....	جلسه ۳۷.....
۴۶۱.....	جلسه ۳۸.....
۴۷۵.....	جلسه ۳۹.....
۴۹۰.....	جلسه ۴۰.....
۵۰۲.....	جلسه ۴۱.....
۵۱۴.....	جلسه ۴۲.....
۵۲۳.....	جلسه ۴۳.....
۵۳۴.....	جلسه ۴۴.....
۵۴۵.....	جلسه ۴۵.....
۵۵۴.....	جلسه ۴۶.....
۵۶۶.....	جلسه ۴۷.....

جلسہ ۴۸.....	۵۷۷.....
جلسہ ۴۹.....	۵۸۹.....
جلسہ ۵۰.....	۶۰۰.....
جلسہ ۵۱.....	۶۰۹.....
جلسہ ۵۲.....	۶۲۰.....
جلسہ ۵۳.....	۶۳۳.....
جلسہ ۵۴.....	۶۴۵.....
جلسہ ۵۵.....	۶۵۹.....
جلسہ ۵۶.....	۶۷۳.....
جلسہ ۵۷.....	۶۸۴.....
جلسہ ۵۸.....	۶۹۲.....
جلسہ ۵۹.....	۷۰۱.....
جلسہ ۶۰.....	۷۱۳.....
جلسہ ۶۱.....	۷۲۵.....
جلسہ ۶۲.....	۷۳۲.....
جلسہ ۶۳.....	۷۴۴.....
جلسہ ۶۴.....	۷۵۳.....
جلسہ ۶۵.....	۷۶۵.....
جلسہ ۶۶.....	۷۸۱.....

جلسه ۱

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابا القاسم محمد(ص) و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقية الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف

«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 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 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 جَمِيعًا»

ایام سوگواری و اسارت آل الله را خدمت حضرت بقية الله الاعظم ارواحنا فداه و حضرت فاطمه معصومه(ع) و همه شیعیان و موالیان خاندان عصمت و طهارت و شما گرامیان بالاخص تسلیت عرض می‌کنم و امیدوارم که همه‌ی ما جزء شیعیان و موالیان و تابعین راستین اهل بیت لا سيما سیدالشهداء سلام الله عليه بوده باشیم. خدای متعال را شاکر هستیم که فرصت دیگری در اختیار قرار داد که إن شاء الله در راه تعلّم احکام الهی و مقدمات آن موفق باشیم و بتوانیم قدم صدقی با سیدالشهداء سلام الله عليه داشته باشیم. قدم صدق با سیدالشهداء(ع) این هست که اهداف آرمان‌ها و مسائلی که آن بزرگوار تعقیب می‌فرموده آن‌ها را به این انقلاب عظیم خودش و این ایشار حیرت‌آور خودش نسبت به خودش و اهل بیتش علیهم السلام؛ این را در بستر تاریخ و طول تاریخ دنبال کنیم. و دنبال کردن آن اهداف قهراً متوقف است بر دریافت درست احکام الهی و معارف الهیه و دریافت درست احکام الهی و معارف الهیه هم متوقف است بر یک مقدماتی که از اهم آن مقدمات؛ علم اصول هست. بنابراین می‌توانیم با اشتغال به این علم آلی، (آلی با همزه) و درست در او تعمق کردن و پی به واقعیت‌ها بردن قصد قربت کنیم إن شاء الله و با لون و رنگ وفاداری به حضرت سیدالشهداء(ع) اباحت را دنبال کنیم. خب چند امر این جا قابل توجه است که بد نیست که به آن توجه کنیم.

مطلب اول این هست که خب سلائق در طرح مباحث علم اصول مختلف است. بین کسانی که بسیار به ایجاز و گذرا بودن مسائل علم اصول معتقد هستند و از طولانی شدن مباحث منتقد هستند و یا این که ملول و کسل هستند. حتی دیدم، اعلامیه‌ای دیدم پارسال بود ظاهراً؛ نوشته بود یک دوره اصول در یک ماه، خب، این یک نظر هست.

نظر ثانی این هست که نه باید آن چنان بسط داد مثل مرحوم میرزا حبیب‌الله رشتی رضوان‌الله علیه که در بحث مقدمه واجب شاید می‌فرموده من علوم اولین و آخرین را می‌خواهم در این مبحث بیان بکنم و یک نظر هم نظر متوسط است که نه به آن تفصیل و نه به آن ایجاز؛ حد وسط و اعتدال لازم هست. نکته‌ای که در این جا وجود دارد این هست که خب گفته می‌شود بعضی اوقات که حالا بیست سال مثلاً انسان صرف اصول بخواد بکند، یک دوره اصول بیست سال ممکن است طول بکشد یا بیشتر یا یک مقداری کمتر، آیا این درست است؟ عرض می‌کنم به این که من وجهی برای این که گفته بشود یک دوره اصول باید دید فلذا به خاطر این جهت باید از عمق مسائل و گسترش مسائل کاهید تا این که طول نکشد؛ این را قبول ندارم. آن چه که ما در درس‌های خارج و پژوهشی لازم داریم این است که قوه استنباط و قدرت استنباط و عمق در انسان پیدا بشود و این توقف ندارد به این که یک دوره اصول دیده بشود. همان طور که در فقه؛ مگر ما یک دوره فقه می‌توانیم ببینیم؟ یک دوره فقه قابل این نیست که انسان شرکت در دروس یک دوره فقه بکند. اما وقتی که ابحاثی از فقه را، کتاب‌هایی از فقه را به نحو متقن ملاحظه کرد و تدریس کرد و تعلم جست قهراً آن قوه در او پیدا می‌شود و خودش خودکفا می‌شود برای سایر ابواب، دیگر خودش به سایر ابواب می‌پردازد. کدام فقیهی شما سراغ دارید که یک دوره فقه را تلمذ کرده باشد در مقام درس خارج؟ بله، سطح خب شرح لمعه خوانده می‌شود یا ریاض خوانده می‌شده؛ اما درس خارج چنین چیزی میسور نیست. کتاب‌های مهمی را در فقه استاد می‌بینند و بعد دیگر خودکفا می‌شوند برای بقیه ابواب فقه، در اصول هم همین طور است. یک دوره اصول دیدن موضوعیت ندارد تا ما بگوییم یک دوره اصول چه قدر می‌خواهد طول بکشد بعد می‌آییم برای این که خیلی طول نکشد از عمق ابحاث بکاهیم بلکه مهم این است که مقداری که انسان در اصول شرکت می‌کند؛ با تعمق، با امعان کافی، با دقت همراه باشد تا این که این حالت و این ملکه تدقیق و ژرف‌نگری در او پیدا بشود. این مسئله که پیدا شد خب بعد دیگر خودش باید به مطالعه بپردازد و ابواب دیگری را هم که در درس‌ها حضور پیدا نکرده خودش استنباط کند، مبنا پیدا بکند. بنابراین این استدلال که یک دوره اصول چه مقدار طول می‌کشد؟ پس باید... این تمام نیست بلکه لازم هست آن ابحاثی که دیده می‌شود همان ابحاث به نحو دقیق مورد بررسی قرار

بگیرد. اما در عین حال لازم نیست که «کلّ ما قیل أو یمكن أن یقال» هم در هر مسئله‌ای باز گفته بشود بلکه اقتصار به اهم مطالب وقتی بشود قهراً آن نتیجه حاصل خواهد شد إن شاء الله. علاوه بر این که اقتصار بر مباحث و مطالب معمولاً این چنین است که از پیشرفت علم یا بگوئیم جلوگیری می‌کند یا موجب می‌شود که آن جرعه‌های نو در اذهان کمتر پیدا بشود. این جرعه‌های نو معمولاً در مواردی پیدا می‌شود که اشخاص مطالب را تعمیق می‌کنند، به عمق مطالب فکر می‌کنند و زودگذر از مباحث نیستند. بنابراین برای این که علم تقویت بشود و بالنده بشود و جلو برود نیاز به این مطلب وجود دارد.

مطلب دیگری که باید به آن توجه کرد این هست که خب قهراً خدماتی که از فضلاء و طلاب و روحانیت متوقع است مختلف است و اشخاص هم در این که چه هدفی را تبیین کردند و اتخاذ کردند مختلف هستند. بعضی ممکن است رشته‌ای را که واقعاً می‌خواهند دنبال کنند رشته تبلیغ احکام اسلام و معارف اسلام هست؛ نمی‌خواهند صاحب نظر بشوند، می‌خواهند سخن‌گوی مباحث باشند. عده‌ای نه، می‌خواهند اهل نظر باشند و مجتهد در فقه یا سائر معارف باشند. این‌ها هم که می‌خواهند مجتهد باشند و صاحب نظر باشند خب دارای مراتب است. بعضی‌ها اصل اجتهاد و اصل صاحب نظری را می‌خواهند ولی بعضی می‌خواهند در حقیقت پشتوانه علمی مباحث حوزوی باشند. این‌ها باید، هر شخصی باید در اتخاذ راه و روش و شرکت در بحث‌های مختلف؛ این مقصد را نگاه کند، به تناسب او فعالیت خودش را در علوم مختلفی که باید تحصیل کند و در آن‌ها تبیین مبنا کند برگزیند. خب اگر کسی واقعاً می‌خواهد شخصی بشود که صاحب نظر است و ملجأ و پناه علمی حوزه در این ابواب هست این قهراً احتیاج دارد به این که تدقیق بیشتری کند، حرف‌های بیشتری را ببیند، مسائل مختلف را بررسی کند، آراء مختلف اصولیون، اساطین فن را مدنظر قرار بدهد. اما کسی که این جهت را دنبال نمی‌کند و رشته‌اش همان است که می‌خواهد مبلغ مثلاً باشد یا در علوم دیگری که رشته‌های دیگر حوزوی می‌خواهد فعال باشد که همه‌ی آن‌ها محترم هست و همه‌ی آن‌ها لازم هست. خب قهراً دیگر در مباحث علم اصول دیگر لازم نیست آن معطلی ویژه را داشته باشد و آن تدقیقات را داشته باشد. بنابراین این جهت هم باید مورد دقت و ملاحظه واقع بشود. من بعضی از دوستانی که می‌آیند با من مشورت می‌کنند مثلاً مؤسسه بقیة الله می‌خواهند شرکت کنند؛ بیایم یا نیاییم؟ من عرضی که خدمت آن‌ها عرض می‌کنم گاهی همین است که شما باید آن هدف‌تان را مشخص کنید. برای بعض اهداف آمدن آن‌جا تضییع وقت است و لازم نیست این جور حالا در کلمات و این‌ها تعمیق کردن و پرداختن؛ اما برای بعضی‌ها نه معین

است، برای بعضی‌ها لازم است. بنابراین باید اهداف را مشخص کرد و بر اساس آن اهداف طرق را انتخاب کرد. و مسئله آخری که به عنوان تذکر به خودم و شما عزیزان عرض می‌کنم که (ماقبل آخر است) این است که حتماً و حتماً ما نیاز داریم به این که پیش مطالعه داشته باشیم و مباحثه داشته باشیم. این دو سنت مهم حوزوی که از سلف ما به ارث رسیده و متأسفانه در حوزه‌های علمیه کم‌کم دارد کم‌رنگ می‌شود، بسیار مؤثر در شکوفایی استعداد علمی و بالندگی انسان هست. حتماً هم مباحثه لازم است. حتماً مباحثه لازم است و شما مباحثات سه نفره که استانداردش سه نفر است؛ حالا اگر نشد دو نفر هم ... ولی سه نفر بودن خیلی خوب است که؛ سه نفر از دوستان با هم بشوند؛ حتماً مباحثه داشته باشند، مطالب را مطرح کنند، اشکال به ذهن‌شان می‌آید، این قلت به ذهن‌شان می‌آید، در جمع مطرح می‌کنند مسبقاً بالمطالعه و حتماً ملخص آراء و حرف‌هایی که به ذهن‌تان می‌آید یا تلقی می‌کنید حتماً بنگارید و بنویسید که این متمم کار تحصیلی انسان است. یعنی باعث می‌شود که انسان بازنگری می‌کند مسئله را، حلاجی می‌شود در ذهنش، به نقاط ابهام، اشکال یا خلل یا مستدرک پی می‌برد. بنابراین این شاءالله همه‌ی برادران محترم امیدواریم که این جهت را هم ملاحظه بفرمایند. حتماً مباحثه داشته باشند، حتماً پیش مطالعه داشته باشند، حتماً مقید باشند که مطالب را این شاءالله به نوشتار در بیاورند و تقریرات داشته باشند.

و آخرین مسئله‌ای که عرض می‌کنم این است که بالاخره هر کار مهمی و هر کاری تنها و تنها باید با اتکاء به خدای متعال باشد و توکل به خدای متعال باشد و با استیثاق به کمک خدای متعال باشد که توکل به خدای متعال باعث می‌شود که انسان این شاءالله ترقی کند، تکامل پیدا بکند و تا می‌شود، و تا می‌شود این شاءالله همه‌ی ما باید کوشش کنیم که برای خدا باشد و الا هباء منثور خواهد شد. زحماتی خواهد بود که بالاخره معلوم نیست در آخرت و جهان بعد از این برای ما آثاری داشته باشد. بنابراین اگر برای خدا بود این شاءالله مرحوم آقای فرید رضوان‌الله علیه یکی از بزرگان علماء بودند. هم‌شاگردی مرحوم امام، مرحوم آیت‌الله گلپایگانی، از شاگردان آقای حاج شیخ رضوان‌الله علیه بودند و بعد از این که امام تبعید شدند، بسیار، عده‌ای از شاگردان امام از ایشان تقاضا کردند و ایشان درس شروع کردند. روزهای پنج شنبه ایشان یک درس اخلاقی داشتند در همین کوچه‌ای که حسینیه آیت‌الله نجفی هست. ما هم گاهی می‌رفتیم پنج شنبه‌ها که ایشان درس اخلاق می‌فرمودند. یک داستانی ایشان دارد؛ من حالا داستان را نمی‌خواهم عرض کنم. کلاً ایشان نقل می‌فرمودند و نقل فرمودند از بعض علماء مدفون در قبرستان نو، قبرستان آقای حاج شیخ که در همین خیابان اراک هست که افراد بزرگی در این جا مدفون هستند. آن‌ها در یک رؤیای

صادقه‌ای به ایشان می‌گویند علماء در این جا خیلی ارج و قرب دارند؛ در عالم برزخ، اما به شرط این که آخرت‌شان را به دنیا نفروخته باشند. عالمی که آخرتش را به دنیا نفروخته باشد این جا خیلی ارج و قرب دارد. إن شاء الله همه‌ی شما جزء همین کسانی هستید که این صفت ارزشمند را دارید و إن شاء الله مورد عنایات حضرت بقیة الله ارواحنا فداه و حضرت معصومه علیها السلام خواهید بود.

خب، بحثی که داریم در شکّ در مکلف‌به بود که شکّ در مکلف‌به گفتیم دارای انقساماتی است. این قسمش را مورد بحث قرار دادیم که اگر مکلف‌به مردد بین متباینین شد. یعنی تکلیف روشن است، وجوب روشن است یا حرمت روشن است اما مکلف‌به آن مردد شد بین متباینینی که اقل و اکثر هم نیستند؛ مثل این که نمی‌دانیم نماز... نمی‌دانیم این حرام است یا آن حرام است؟ نمی‌دانیم این شیء حرام است یا آن شیء حرام است؟ یا این امر واجب است یا آن امر واجب است؟ خب در این جا در دو مقام بحث داشتیم، یکی آیا در این مواردی که ما علم اجمالی این چنینی داریم، اصل تکلیف را می‌دانیم، مکلف‌به مردد است به این شکل، آیا مخالفت قطعیّه جایز است یا جایز نیست؟ که نتیجه این شد که مخالفت قطعیّه جایز نیست.

بحث دوم این بود که آیا موافقت قطعیّه واجب است یا واجب نیست؟ نتیجه این شد که موافقت قطعیّه هم واجب هست، ادله‌ی این مطالب به طور تفصیل بیان شد و دو نظریه‌ی مهم در مقام بود؛ یکی این که در این موارد علم اجمالی علیّت تامه دارد برای وجوب موافقت قطعیّه و حرمت مخالفت قطعیّه، به جوری که به هیچ وجه شارع هم نمی‌تواند ترخیص در انجام هر دو طرف یا یکی از اطراف بدهد.

نظر ثانی این بود که نه، وجوب موافقت، علیّت تامه‌ای در این جا وجود ندارد، بلکه از دو راه یا از راه احتمال یا از راه عمل گفته می‌شد که اگر مرخصی از طرف شارع نبود بلکه وجوب موافقت قطعیّه و حرمت مخالفت قطعیّه هست؛ اما اگر مرخصی از طرف شارع بود این جا لا بأس به. خب بحث‌های این ها تفصیل داشت مفصلاً این ها را بحث کردیم.

و آن چه که تقویت شد مسلک ثانی بود که اگر مرخصی در کار نبود بلکه، در این جا هم از رهگذر احتمال، هم از رهگذر علم باید بگوییم که حرام است مخالفت قطعیّه و واجب است موافقت قطعیّه. اما شارع، للشارع این که این کار را بکند، حالا شارع چه جور می‌تواند این کار را بکند دو راه وجود داشت، یک راه این است که بیاید بدل قرار بدهد

یا یکی از اطراف را به جای آن حکم واقعی قبول کند. مثلاً بفرماید که اگر یقین داری یا نماز قصر واجب است یا نماز تمام واجب است در سفری که ذهابش مثلاً کمتر از چهار فرسخ است و ایابش بیشتر است، علم اجمالی پیدا می‌کنیم، من نماز قصر را بدل قرار دادم آن‌چه که در واقع هست، بدل او قرار دادم، از این راه، مثل آقای نائینی قدس سره می‌فرماید این شارع می‌تواند این کار را بکند. و یا این‌که نه، با اصول عملیه بیاید در هر دو طرف یا یک طرف ترخیص بدهد. بنابراین مثل آقای نائینی می‌فرماید ترخیص نمی‌تواند بدهد، می‌تواند جعل بدل کند؛ یک طرف را بدل قرار بدهد یا یک چیز دیگر را بدل قرار بدهد، عده‌ای هم می‌گویند که نه می‌تواند. این مطالبی بود که قبلاً گفته شد. حالا از این به بعد برای روشن شدن خصوصیات اباحت سابقه تنبیهاتی را بزرگان علماء مطرح فرمودند که بحث ما طبق کفایه بود اما کفایه در این موارد، در این جاها خیلی به اجمال مباحث را گذرانده و بسیاری‌اش را طرح نفرموده از مباحث لازم، این است که بنایمان امسال بر این شد که از این جا به بعد را طبق مصباح الاصول مشی کنیم. چون ایشان دوازده تنبیه در این جا مطرح فرمودند و بحث بحث خوبی است که ایشان در این موارد ایفاد فرموده می‌تواند محور باشد برای ابحاثی که ان‌شاءالله در پیش رو داریم؛ یک منبع مطالعه‌ی خوبی هم هست برای آقایان که بر اساس او مطالعاتشان را دنبال بفرمایند. دوازده تنبیه محقق خوئی رضوان‌الله علیه در این جا بیان فرموده.

تنبیه اول راجع به همین مسأله هست که یک مسأله‌ای در مکتب محقق نائینی قدس سره فرموده شده است و من تبعه و آن این است که آقای نائینی فرموده است که در اطراف علم اجمالی همان‌طور که گفتیم شارع می‌تواند ولو وجوب موافقت قطعی وجود دارد، اما شارع می‌تواند بیاید و یکی از اطراف را بدل قرار بدهد از آن حکم واقعی که در بین وجود دارد، بگوید من این را بدل او قرار می‌دهم، اگر این خود او بود که فیها و نعم، نبود این به جای او، من قبول دارم. بعد فرموده که این مطلب نیاز دارد به دلیل خاص و ما از رهگذر ادله‌ی اصول عامه، ادله‌ی برائت، ادله‌ی استصحاب، ادله‌ی اصالة الحل، ادله‌ی اصالة الطهارة و امثال ذلک، از آن‌ها نمی‌توانیم استفاده بکنیم؛ باید دلیل خاص بیاید بگوید من این را بدل قرار دادم و الا ادله‌ی اصول عملیه طراً برائتش، استصحابش، اصالة الحلش یا قاعده‌ی طهارت که درواقع این هم اصلی از اصول عملیه هست منتها برای باب خاصی، این‌ها فایده‌ای ندارد. چرا؟ فرموده است که علتش این است که ادله‌ی اصول عملیه نسبتش به همه‌ی اطراف علم اجمالی یکسان است، اگر بخواهد با توجه به این‌که نسبتش یکسان است، این ادله در تمام اطراف جاری بشود این موجب ترخیص در معصیت است و

قبیح است که شارع ترخیص در معصیت بدهد؛ مثلاً الان می‌داند یا نماز قصر واجب است یا نماز تمام واجب است، هم برائت از قصر جاری بشود هم برائت از تمام جاری بشود، نتیجه این باشد که نه قصر بخواند نه تمام بخواند، خب این مخالفت قطعی کرده با این که می‌داند این جا یک تکلیفی هست. یا می‌داند یکی از این ده تا کاسه یکی اش خمر است، در همه‌ی این‌ها اصالة الحل جاری بکند و بیاشامد، خب این هم این ترخیص به مخالفت قطعی می‌انجامد. بنابراین اصول عملیه در همه که نمی‌تواند جاری بشود، وقتی در همه نتوانست جاری بشود می‌خواهیم بگوییم در بعض معین دین دیگری جاری بشود ترجیح بلا مرجح است، بخواهیم بگوییم در احدهمای لا علی التعیین جاری می‌شود این هم احدهمای لا علی التعیین اصلاً موضوع ادله‌ی اصول نیست، برای این که احدهمای لا علی التعیین ما نداریم. پس بنابراین ما نه به دلیل برائت می‌توانیم تمسک کنیم این جا و در همه‌ی اطراف برائت جاری بکنیم یا در احدهما جاری بکنیم یا در احدهمای لا علی التعیین جاری بکنیم، نه به ادله‌ی استصحاب و نه و نه و نه هیچ کدام از این‌ها.

س: لکن لسان بدلیت داشته باشند دیگر.

ج: بله

س: چون بحث بدلیت ...

ج: حالا آن مطلب دیگری است که ...

س: نه چون توی آن تنبیه لسان بدلیت است می‌خواهم مثال استصحاب بهتر

ج: نه خود ایشان بقیه را هم فرموده دیگر، حالا آن حرف دیگری است، یک مناقشه‌ای است به فرمایش ایشان که حالا چطور شما اصلاً نام او را این جا می‌آورید؟ ولی ایشان فرموده است.

این مطلب را در فوائد الاصول جلد چهارم، صفحه‌ی بیست و چهار و بیست و پنج، بعد از این که می‌فرماید موافقت قطعی لازم و واجب هست می‌فرماید: «نعم للشارع الإذن فی ارتکاب البعض والاكتفاء عن الواقع بترك الآخر» در شبهات تحریمیه اکتفا بکند عن الواقع به این که آن را ترک بکنی کأن همه را ترک کردی، کأن آن چیز واقعی را ترک کردی. «كما سیأتی بیانہ و لکن هذا یحتاج إلی قیام دلیل بالخصوص علیہ غیر الأدلة العامة المتکفلة لحکم الشبهات، من قبیل قوله علیہ السلام: «کلّ شیء لک حلال» أو «کلّ شیء طاهر» و قوله «لا تنقض الیقین بالشک» و قوله (ص)

«رفع ما لا يعملون» و غیر ذلک من ادلة الاصول العملية» چرا؟ «لأن نسبتها الى كل واحد من الاطراف على حد سواء و لا يمكن ان تجرى فى الجميع لانه يلزم المخالفة القطعية و لا فى الواحد المعین، لأنه يلزم الترجيح بلا مرجح و لا فى الواحد لا بعينه لأن الاصول انما تجرى فى كل طرف بعينه. و مقتضى ذلك هو سقوط الأصول العملية بالنسبة الى جميع الأطراف» این فرمایشی است که محقق نائینی و این مکتب می فرموده.

مقصود محقق خوئی از این تنبیه اول این است که ایشان می فرمایند که این مطلب تمام نیست که ما بگوییم به اصول عملیه مطلقاً در اطراف علم اجمالی نمی شود تمسک کرد؛ بلکه در آن تفصیل است. بنابراین هدف از تنبیه اول این است که این مطلب و این گزاره‌ی اصولی که در مکتب محقق نائینی نهادینه کأنّ شده بوده و گفته می شده است که اصول عملیه در اطراف علم اجمالی قابل جریان نیست به هیچ وجه. چه بنابر مسلک کسانی که می گویند ترخیص اشکالی ندارد مطلقاً، چه بنابر مسلک مثل محقق نائینی که می گوید نه، ترخیص نمی تواند بدهد ولی جعل بدل می تواند بکند. این ها این حرف را می زنند. محقق خوئی می فرماید نه، این مطلب، این گزاره‌ی اصولی که در این مکتب کأنّ نهادینه شده لا اساس له، بلکه این جا باید چه کار کنیم؟ تفصیل بدهیم.

تفصیلی که ایشان بیان می فرمایند این است که می فرمایند مجموعاً مواردی که اصول عملیه ممکن است در اطراف علم اجمالی بخواهد جاری بشود سه حالت دارد و این سه حالت را ما باید بررسی کنیم. حالت اول... که فقط حالاتش را عرض می کنیم بقیه‌ی بحث ان شاء الله از فردا.

حالت اول و صورت اول این است که مفاد اصول عملیه که از اطراف جاری می شود متغایر باشد نسبت به هم، این یک مفادی داشته باشد، آن یک مفادی دیگری داشته باشد. و صورت ثانیه این است که نه، مفاد اصول عملیه‌ای که در اطراف جاری می شود هم سنخ باشد، مفاد واحدی باشد، همه اش مثلاً برائت باشد، همه اش استصحاب باشد، همه اش قاعده‌ی طهارت باشد این جوری. در این صورت ثانی خودش دو قسم است؛ تارةً یکی از اطراف دارای یک اصل طولی نسبت به آن اصل هایی که در هر دو طرف جاری می شود و مسانخ است. تارةً یک طرف یک اصل طولی نسبت به آن بقیه دارد و آخری چنین چیزی وجود ندارد. پس قسم ثانی شد دوتا، یکی هم که قسم اول بود مجموعاً می شود سه قسم. ما این جا سه قسم داریم باید این ها را بررسی کنیم ببینیم حرف آقای نائینی و من تبعه در این سه قسم درست است یا نه که ان شاء الله بحث خواهد شد و روشن خواهد شد که ...

س: ???

ج: در طول باشد قهراً سببی مسببی، حاکم و محکوم خواهد شد دیگر وقتی در طول باشد.

حالا یک مثالی عرض بکنم برای این، فرض بکنید که اگر ما دوتا کأس داریم و می‌دانیم که یکی از این دوتا متنجس شده، خب در این جا اگر هردو مسبوق به طهارت هستند قهراً همین استصحاب طهارت دارد هم آن استصحاب طهارت دارد، هم این قاعده‌ی طهارت دارد هم آن قاعده‌ی طهارت دارد، هم این اصالة الحل دارد هم آن اصالة الحل دارد، این‌ها همه چی هستند؟ اصولی هستند که در هر دو طرف دارد جاری می‌شود و مسانخ هستند، هردو استصحاب هستند، هردو قاعده‌ی طهارت هستند، هردو اصالة الحل هستند. گاهی این‌ها این‌جوری نیست یکی یک کأس آب هست و یک ثوب هست، می‌داند یکی از این دوتا نجس شده. خب این‌جا اصول در ثوب استصحاب طهارت دارد، در آب هم استصحاب طهارت دارد؛ در آب قاعده‌ی طهارت هست در ثوب هم قاعده‌ی طهارت هست، کل شیء طاهر این را می‌گیرد، کل شیء طاهر آن را می‌گیرد؛ اما این‌جا یکی از این دو طرف یک اصل طولی دارد که طرف دیگر ندارد و آن کی هست؟ آب. آب اصالة الحلیه هم دارد، الان شک می‌کنیم این آب حلال است نوشیدنش یا نه؟ «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام». این یک طرف از این علم اجمالی ما که آب باشد اصالة الحل دارد اما ثوب دیگر اصالة الحل ندارد، برای این‌که پوشیدن ثوب حرام نیست، ثوب نجس پوشیدنش حرام نیست. ثوبی که مقطوع النجاسه باشد پوشیدنش حرام نیست فکیف به آن‌که مشکوک النجاسه باشد. پس در این‌جا ما دوتا اصل داریم، یعنی در هر اطراف اصولی که جاری می‌شود مسانخ هم هستند اما یکی از اطراف دارای اصلی است و مختص به اصلی است که در طول اصل قبل است؛ چرا می‌گوییم در طول؟ برای خاطر این‌که شک در این‌که حلال است نوشیدنش یا نه، مسبب از چی هست؟ از این‌که پاک است یا پاک نیست. اگر استصحاب طهارت جاری بشود ما دیگر شک‌مان برطرف می‌شود، اگر قاعده‌ی طهارت جاری بشود شک‌مان برطرف می‌شود که آیا حلال است یا حلال نیست. اما چون آن‌ها تساقط می‌کنند، تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند، از بین می‌روند ما الان شک می‌کنیم که آیا حلال است این آب را بنوشیم یا نه؟ قاعده‌ی حلّ و اصالة الحل را می‌توانیم جاری کنیم. مرحوم محقق خوئی قدس سره تحقیقی که در این‌جا فرموده‌اند این است که این موارد با همدیگر تفاوت می‌کند، این سه قسم هم تفاوت می‌کند و آن مطلب مکتب محقق نائینی تمام نیست، ان شاء الله این فرمایش ایشان را فردا بیان کنیم و ببینیم حق در مقام چیست؟

و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابالقاسم محمد(ص) و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه 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 لَيْتَنَّا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا»

«اللَّهُمَّ اَلْعَنُ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ اَلْعَنِ الْعَصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ اَلْعَنَّهُمْ جَمِيعًا»

بحث در تنبیه اول بود که عرض شد بنابر مسلک مثل محقق خوئی که قائل هستند به این که تنجیز در موارد علم اجمالی به خاطر تساقط اصول است و الا خود علم موجب تنجیز نمی شود و یا این که مثل محقق نائینی قدس سره می گویند که علم اجمالی علت برای وجوب موافقت قطعیه هست اما شارع می تواند بدل قرار بدهد برای آن امتثال آن تکلیف واقعی که در بین وجود دارد. حالا علی کلام المسلکین یک مطلبی از محقق نائینی نقل شده که ایشان فرموده است که به هیچ وجه به واسطه ادله عامه مرخصه ما نمی توانیم اثبات بدلیت بکنیم و یا این که نمی توانیم اثبات کنیم که در اطراف علم اجمالی ولو در طرف واحد اصل جاری بشود. بله، به واسطه ادله خاصه این قابل تحقق است اما به واسطه ادله عامه نمی شود. محقق خوئی این تنبیه اول را در حقیقت برای تحقیق این مسئله و پاسخ به این مسئله منعقد فرموده اند. خب ایشان می توانستند یک جواب مختصری بفرمایند و آن این است که نه، ما مواردی داریم که حالا اثبات خواهد شد که به ادله عامه می توانیم اثبات کنیم ترخیص را در بعض اطراف علم اجمالی؛ و همین یک مورد را ذکر می کردند. اما برای این که این مسئله ضابطه مند بشود و در فقه به طور ضابطه مند بتوانیم از آن استفاده بکنیم از این جهت به تفصیل این جا مطلب بیان فرمودند و حاصل کلام ایشان این است که فرمودند که موارد علم اجمالی به سه قسم تقسیم می شود. ۱- آن مواردی که اصول جاری در هر طرف از اطراف علم اجمالی

مسانخ نیست با طرف آخر، مثلاً فرض کنید که علم اجمالی پیدا کردیم که یا این آب متنجس است یا این آب مغضوب است. خب، این آب را می‌دانیم طاهر است ولی احتمال غصبیت در آن می‌دهیم. این آب احتمال می‌دهیم متنجس باشد. در این جا صرف نظر از این علم اجمالی ما؛ اصلی که در این آب جاری است استحباب بقاء طهارت است یا قاعده طهارت است که آن هم اصل است دیگر؛ اگر چه به عنوان قاعده از آن نام می‌برند در حقیقت آن هم اصل است. اما اصلی که در آن طرف جاری است اصالة الاستصحاب نیست، یقین به پاکی آن داریم. قاعده طهارت نیست. در آن جا چیست؟ اصالة الحل است که آیا نمی‌دانیم آشامیدن این آب حلال است یا نه؟ اصالة الحل می‌گوید حلال است. این جا اصلی که در این طرف جاری می‌شود با اصلی که در آن طرف جاری می‌شود مسانخ نیستند. مضامین‌شان، مضمون‌شان با هم اختلاف دارد و تارة نه، اصلی که در این طرف هست و اصلی که در آن طرف هست این مسانخ هم هستند. مثل این که این دو آب یقین داریم یکی از این دو تا آب متنجس شده، خب این آب را نگاه می‌کنیم؛ حالت سابقه‌اش طهارت بوده، استحباب بقاء طهارت دارد، آن آب را نگاه می‌کنیم؛ حالت سابقه‌اش طهارت بوده، استحباب بقاء طهارت دارد. بنابراین اصل‌ها مسانخ هستند در دو طرف، و یا اگر از استحباب هم چشم‌پوشیم این قاعده طهارت دارد «کلُّ شیءٍ طاهر» این هم قاعده طهارت دارد «کلُّ شیءٍ طاهر» اصل‌ها مسانخ هستند با همدیگر، پس بنابراین به یک تقسیم‌رئسی تارة اصل‌هایی که جاری می‌شود در اطراف علم اجمالی؛ غیر مسانخ هستند مثل مثال اول و تارة مسانخ هستند مثل مثال ثانی، حالا آن جایی که مسانخ هستند را ایشان به دو قسم تقسیم کردند. فرمودند تارة (این دو اصلی که مسانخ هستند) تارة یک طرف از این علم اجمالی ما دارای یک اصل طولی است و تارة این چنین نیست. اصل طولی می‌دانید در مباحث اصول خواندیم که گاهی اصول در عرض هم هستند و گاهی اصول در طول هم هستند؛ به خاطر این که یکی مثلاً اصل سببی است یکی مسببی است. یکی حاکم است یکی محکوم است. مثلاً همین قاعده طهارت و استحباب طهارت، استحباب طهارت در رتبه قبل از قاعده طهارت است چون آن اصل محرز است؛ اگر مستصحب الطهاره بود معمولاً گفته شده است که قاعده طهارت جاری نمی‌شود چون استحباب وضع را برای ما روشن می‌کند و دیگر مشکوک نیست که قاعده طهارت که برای آب مشکوک است جاری بشود. البته این مسئله که رائج است و حالا إن شاء الله بعداً خواهد آمد که مثل شهید صدر در مواردی که توافق دارند مضامین ولو سببی مسببی باشند این‌ها را در دو رتبه ایشان نمی‌بینند و آن‌ها را هم در عرض هم می‌بینند. و لکن حالا علی‌المسلك المتعارف بین الاصولیین این چنین است. یا مثلاً اصالة الحل در جایی که نمی‌دانیم این آب یا این شیء پاک است یا نجس است؟ خب این جا از نظر این که حلال

است آشامیدن یا حلال نیست آشامیدن؟ ما می‌توانیم به اصالةالحلّ مراجعه بکنیم ولی این اصالةالحلّ قبلاً یک اصل دیگری وجود دارد که اگر آن جاری بشود نوبت به اصالةالحلّ نمی‌رسد و آن اصلی است که روشن می‌کند برای ما که این آب پاک است یا پاک نیست؟ چون شک ما در این که این آب را می‌توانیم بیاشامیم یا نه؟ فرض این است که برای خاطر این است که نمی‌دانیم نجس است یا پاک است؟ جهت دیگری ندارد. بنابراین اگر اصلی اثبات می‌کند که این آب پاک است دیگر نوبت به اصالةالحلّ نمی‌رسد. خود موضوع برای حلیّت با آن اصل تمام می‌شود. خب، حالا بعد از توجه به این امر که اصول این چنینی هستند، دارای رتبه هستند، بعضی در طول دیگری هست، محقق خوئی فرموده است آن جایی که اصول متساخ هستند، اصلی که در اطراف علم اجمالی جاری می‌شود متساخ هستند؛ این دو صورت دارد. تارةً یکی از اطراف؛ دارای اصل طولی است که دیگری این اصل طولی را ندارد و آخری این چنین نیست. حالا مثال برای آن جایی که اصول متساخ باشند و یکی اصل طولی داشته باشد دون دیگری؛ مثالش مثل این که علم اجمالی پیدا کردیم؛ یا این لباس متنجس است یا این آب متنجس است. خب، در این جا یا این لباس متنجس است یا این لباس متنجس است. این جا از نظر اصول متساخه با هم برابر هستند. این لباس قبلاً که پاک بوده؛ استصحاب بقاء طهارت دارد. این آب قبلاً پاک بوده، استصحاب بقاء طهارت دارد. علاوه بر این، این قاعده طهارت دارد، از استصحاب هم چشم پوشیم این قاعده طهارت دارد آن هم قاعده طهارت دارد. اما آن آب علاوه بر آن اصل مسانخ با آن طرف یک اصل طولی دارد که ثوب ندارد و آن اصالةالحلّ است. این آب الان ما شک داریم که می‌توانیم آن را بیاشامیم یا نه؟ خب اصالةالحلّ این دارد. اما دیگر ثوب شک در حلیّت پوشیدن او نداریم چون بالضرورة در شرع؛ ثوب متنجس پوشیدنش اشکال ندارد. بنابراین یک طرف علم اجمالی در این جار شما می‌بینید که یک اصل طولی دارد، مختص به یک اصل طولی است که دیگری ندارد که این جا اگر شما بگویید، اگر شما بگویید که آن اصل‌های متساخ با هم تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند می‌روند کنار، شما با این آب نمی‌توانید وضو بگیرید چون شرط مائی که با آن وضو می‌گیریم طهارت است، اثبات طهارت این نشده، با آن لباس هم نمی‌توانید نماز بخوانید چون شرط لباس مصلی طهارت است. اما ممکن است بگوییم این آب را می‌توانید بیاشامید. طهارت این را نمی‌توانیم بگوییم طاهر است. طهارت آن را هم نمی‌توانیم بگوییم طاهر است اما اصالةالحلّ شک دارم آقا این آب ... و اصالةالحلّ اثبات طهارتش را نمی‌کند چون اصل مثبت است. می‌تواند بیاشامد اما نمی‌تواند با آن وضو بگیرد. برای این که اثبات طهارتش نمی‌شود، شرط مائی که با آن می‌شود وضو گرفت یا تطهیر کرد، غسل کرد، امثال ذلک طهارت، اثبات طهارت نمی‌شود. خب، و تارةً این چنین نیست. هیچ کدام از طرفین

مختص به یک اصل طولی نیستند. پس بنابراین صور شد چندتا؟ شد سه تا، برای این که آن جا که مسانخ بودند علی قسمین، آن جایی که مسانخ اصلاً نیستند آن هم یک قسم، پس مجموعاً می شود سه قسم، فلذا فرموده «فهمه اقسام ثلاثة»، خب قبل از این که حالا وارد بیان حکم اقسام ایشان بشویم همین جا عرض می کنم به این که؛ این که ایشان فرموده است اقسام ثلاثة هست «لا وجه له» بلکه باید گفت اقسام چیه؟ اربعة است. چون همان طور که خود ایشان بعداً می فرمایند؛ آن جایی هم که اصل در اطراف علم اجمالی متسانخ نیستند؛ آن جا هم دو قسم است؛ تارةً یکی از آن ها یک اصل طولی دارد تارةً ندارد. همین دو قسمی که ایشان برای جایی که متسانخ هستند تصویر فرمود؛ همین مطلب در جایی که متسانخ هم نیستند در آن جا هم چنین مطلبی وجود دارد که بعداً خواهد آمد. خود ایشان تقسیم می فرمایند و احکامش را ذکر می کنند. پس بنابراین باید گفت که یا متسانخ هستند یا متسانخ نیستند «و علی کلا التقديرين تارةً أحدهما» یکی از اطراف؛ مختص به یک اصل طولی هست و تارةً نیست. پس بنابراین اقسام می شود اربعة و باز عرض می کنیم به این که کما یأتی إن شاء الله خود ایشان آن صورتی که متسانخ نیستند را به دو قسم تقسیم فرموده که حکمش با همدیگر تفاوت می کند. بنابراین اگر او را هم به حساب بیاوریم و ملاحظه بکنیم اقسام از چهارتا هم بیشتر خواهد شد. بنابراین حالا بعضی از مقررین بحث ایشان البته مصباح الاصول همین طور است؛ فرموده اقسام ثلاثة، دراسات هم فرموده اقسام ثلاثة، ولی بعضی از مقررین بحث ایشان مثل مصابیح الاصول؛ آن جا گفته «هنا مسائل ثلاثة» یک مسئله برای آن جا که متسانخ است و در یک طرف اصل وجود دارد اصل طولی؛ یک مسئله هم برای آن جا عنوان کردند که متسانخ هستند و چنین چیزی وجود ندارد، یک مسئله هم مال آن جا که متغایر هستند. اقسام را ...، گفته ما در سه مسئله بحث می کنیم. حالا این اشکالش کمتر است؛ این جور اگر مثل مصابیح الاصول بگوییم. و بعضی از مقررین ایشان هم مثل مرحوم ایروانی قدس سره در غایة المأمول که در حاشیه غایة المأمول، چون غایة المأمول مال دوره های قبل ایشان است. این دوره ای که ایشان این مطالب را فرموده؛ ایشان به عنوان حاشیه استدراک فرموده، ایشان جور دیگر اصلاً فرموده، فرموده «هنا انحاء» این دیگر بهتر است. «هنا انحاء» حصر در عدد نفرموده که حالا سه تا می شود؟ چندتا ...؟ انحاءی وجود دارد؛ یکی یکی این انحاء را ذکر فرموده و برای آن ها که به نظرم می آید چهارتا نوع شان و نحو ذکر فرموده باشند. علیّیّ حال بالاخره چون هم مصباح الاصول و هم دراسات هر دو فرمودند «هنا اقسام ثلاثة» بعید نیست که خود آن بزرگوار رضوان الله علیه در درس فرموده باشد.

س: غایة المأمول را فرمودید مال کیست؟

س: آقای؟؟

ج: محقق ایروانی

س: جواهری نوشته؟

س: آقای جواهری؟

ج: بله؟ جواهری است؟ بله، شاید

س: آشیخ محمدتقی

ج: درست می فرمایید. بله، خب آن وقت ایروانی ندارد؟

س: ایروانی استاد آقای خوئی است. مرحوم معین؟؟

س:؟؟

ج: بله، حالا من احتمال، حالا الان به خدمت چیزی عرض نمی کنم. توی ذهنم این بود که این جواهری ایروانی هم هست. ولی ایشان درست ...، آقای بالاخره آشیخ محمدتقی جواهری بله، عرض می کنم به این که حالا، بالاخره حالا طبق روالی که این محقق بزرگوار تقسیم فرموده است پیش می رویم. قسم اول؛ قسم اول در کلام ایشان آن جایی است که متسانخ هستند و یکی از اطراف دارای یک اصل طولی است مثل همین مثالی که عرض کردیم که علم اجمالی پیدا کردم یا این لباس متنجس است یا این ثوب متنجس است که اصل متسانخ این جا دارند. در مصباح الاصول اصل متناسخ را در این جا اصالة الطهارة قرار داده؛ فرموده است که «هو اصالة الطهارة» که این هم محل ... یعنی مثال تمام نیست چون این جا استصحاب طهارت باید بفرماید نه اصالة الطهارة و قاعده طهارت را، حالا این مهم نیست خیلی، بنابراین این طرف استصحاب طهارت دارد، این ثوب قبلاً پاک بوده، استصحاب طهارت دارد. این ثوب هم قبلاً پاک بوده استصحاب ...، یعنی این آب قبلاً پاک بوده استصحاب طهارت دارد، این ثوب هم قبلاً پاک بوده استصحاب طهارت دارد. اگر از این هم غمض عین کنیم این قاعده طهارت دارد، آن قاعده طهارت دارد. در این جا بحثی که وجود دارد این است؛ آقای نائینی فرموده این جا این، همه ی این اصولی که این جا شما می بینید وجود

دارد درگیر هستند و تساقط می‌کنند. چه آن اصل‌های عرضی چه آن اصل طولی، همه با هم درگیر هستند؛ تساقط می‌کند و از بین می‌رود. فلذا فرموده نمی‌توانیم چیزی را با این اصول عامّه اثبات بکنیم. قاعده طهارت در این جا با قاعده طهارت در آن جا، استصحاب طهارت در این جا، استصحاب طهارت در این جا و اصالة الحلّ که فقط مال ماء بود، این‌ها همه با هم تعارض می‌کنند. در عرض هم هستند. بنابراین نمی‌توانیم حتی به اصالة الحلّ تمسک کنیم و بگوییم جایز است آشامیدن این آب، همین طور که نمی‌توانیم با این آب وضو بگیریم، با آن ثوب نمی‌توانیم نماز بخوانیم که همه قبول دارند، این آب را هم نمی‌توانیم بیاشامیم استناداً به چی؟ به اصالة الحلّ، محقق خوئی قدس سره می‌فرماید نه، این جا ما به اصالة الحلّ می‌توانیم تمسک کنیم ولو از اصالة الحلّ من الدلّة العامّة المرخصه است و دلیل خاص نیست. چرا؟ دوتا بیان دارد. بیان اول این است که می‌فرمایند ما باید به دلیل این اصل‌ها مراجعه کنیم. به دلیل اصالة الحلّ و به دلیل قاعده‌ی طهارت یا دلیل استصحاب مراجعه بکنیم. وقتی به دلیل‌های‌شان مراجعه می‌کنیم می‌بینیم دلیل استصحاب در مقام یا دلیل قاعده‌ی طهارت در مقام قابلیت جریان ندارد، پس بنابراین دلیل این دو اصل متساخت می‌رود کنار؛ اما دلیل اصالة الحلّ هیچ مشکلی ندارد. پس بنابراین آن وجود دارد، مشکلی ندارد نأخذ به و می‌گوییم حلال است.

توضیح ذلک: توضیح این است که خب دلیل استصحاب چیست؟ لا تنقض الیقین بالشک، این لا تنقض الیقین بالشک همین یک دلیل واحد، هم منطبق می‌شود بر این مورد که آب باشد، چون یقین سابق داریم شک لاحق داریم می‌گوید لا تنقض الیقین بالشک؛ و منطبق می‌شود همین دلیل به چی؟ به ثوب، حالات سابقه دارد منطبق می‌شود. شمول این دلیل لا تنقض، دلیل استصحاب نسبت به هردو در عرض هم، با هم بخواد هردو را بگیرد ممکن نیست، چرا؟ چون ترخیص در معصیت می‌شود، شارع می‌گوید هم این پاک است، هم این پاک است، بنابراین إعمل با این معامله‌ی طهارت، إعمل با این معامله‌ی طهارت، این با آن علم قطعی وجدانی که من دارم یکی از این دوتا نجس شده نتیجه‌اش این می‌شود که شارع ترخیص می‌دهد در چیزی که می‌دانم نجس است و خودش گفته اجتناب کن از آن. پس این دلیل استصحاب بخواد هم این را بگیرد هم آن را بگیرد در عرض هم معاً ممکن نیست. بخواهیم بگوییم یکی را بگیرد مثلاً آب را بگیرد ولی ثوب را نگیرد یا بگوییم ثوب را بگیرد آب را نگیرد تا ترخیص در معصیت قطعیه پیش نیاید این هم ترجیح بلامرجح است، خب این چه فرقی با آن می‌کند؟ آن چه فرقی می‌کند؟ چه میزری دارد که بگوییم این هذا منطبق بر آن باشد، آن نباشد؟ پس بنابراین این را هم نمی‌توانیم بگوییم، هردو را

بگیرد ترخیص در معصیت است، احدهمای معین را بخواهد بگیرد دون آخر، ترجیح بلا مرجح است. یک حالت سوم وجود دارد که در کلام ایشان این جا نیست ولی در کلام استادشان دیروز خواندیم بود و آن این است که بخواهیم بگوییم احدهمای لا علی التعیین را بگیرد تا این که ترجیح بلا مرجح لازم نیاید دیگر، لا علی التعیین است. آن هم گفتیم که احدهمای لا علی التعیین وجود خارجی ندارد اصلاً چنین چیزی، هر چیزی وجود دارد علی التعیین است، ما احدهمای لا علی التعیین نداریم.

خب پس بنابراین دلیل استصحاب این جا اصلاً قابل تطبیق نیست بخاطر این مشکله‌ای که دارد.

س: احدهما به اختیار خود هم که توی مفاد دلیل نیست، درست است؟

ج: آن هم ترجیح بلا مرجح است.

س: به احدهما نه لا علی التعیین، آن به اختیار خودش، چون تعین پیدا کند آن هم که توی ...

ج: آن بحث‌هایی که، بله. این هم دلیل بر....

س: حداقلش این است که توی مفاد دلیل نیست.

ج: نیست.

اما دلیل اصالة الحل را بیایم مراجعه کنیم؛ آن چه مشکلی دارد که این جا آب را بگیرد؟ آن مشکلی که آن جا بود این بود که هردو موضوع برای آن دلیل در هردو طرف بود، می‌خواست هردو را بگیرد آن مشکله را لازم می‌آید، بخواهد احدهما دون دیگری بگیرد ترجیح بلا مرجح است؛ اما اصالة الحل دلیلی که می‌گوید «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه» او اگر بخواهد این جا آب را بگیرد چه مشکلی دارد؟ اگر آب را بگیرد ترخیص در معصیت قطعی است؟ نه؛ آیا ترجیح بلا مرجح است؟ نه؛ چون این طرف اصلاً موضوع ندارد. ثوب موضوع اصالة الحل برایش نیست، موضوع اصالة الحل فقط در مورد آب است. پس وقتی ما به ادله‌ی این اصول نگاه می‌کنیم می‌بینیم آن اصولی متناسخه این‌ها به خاطر این که دلیلش قابلیت تطبیق ندارد می‌رود کنار؛ اما دلیل اصالة الحل مشکلی ندارد، پس این که آقای نائینی قدس سره می‌فرمایند که این‌ها همه با هم تعارض می‌کنند لا وجه له. چون ملاک این است که ما به دلیل مراجعه کنیم، این یک بیان. بیان دیگر که حالا قریب به همین بیان است این است که

ایشان فرموده است که ما نسبت به دلیل مثلاً لاتنقض یقین، آن اصول متسانخه، یقین داریم این دلیل لا تنقض اش تخصیص خورده، این را می دانیم حتماً آن تخصیص خورده، مخصص اش هم حکم عقل است. تخصیص خورده به این که باید از این ترخیص در معصیت لازم نیاید. خب حالا که تخصیص خورده بگوئیم نسبت به هردو تخصیص خورده یا نسبت به یکی دون دیگری تخصیص خورده؟ بخواهیم بگوئیم نسبت به یکی تخصیص خورده دون دیگری ترجیح بلا مرجح است، پس این را نمی توانیم بگوئیم، لا محال باید بگوئیم لا محال باید بگوئیم نسبت به هردو تخصیص خورده. عبارت شان این است «أنّ دلیل أصالة الطهارة نعلم بتخصیصه، فلا بدّ من رفع الید عنه إمّا فی كلا الطرفين او فی احدهما و حیث إنّ الثانی مستلزم للترجیح بلا مرجح فتعیّن الأوّل» که رفع ید از هردو بکنیم. البته این جا دقت می فرمایید رفع ید باید بکنیم نه این که می گوئیم نسبت به هردو تخصیص خورده؛ یعنی معین نمی توانیم بکنیم ولی ما عملاً این جوری است که نمی توانیم تمسک بکنیم، چون می دانیم این جا تخصیصی خورده؛ بخواهیم بگوئیم این از دون آن دیگری یا آن از، این نیز ترجیح بلا مرجح است. قهراً به هیچ کدام نمی توانیم تمسک بکنیم، به این دلیل در هیچ کدام نمی توانیم تمسک بکنیم و چون به خصوص این جا قدر متیقنی هم وجود ندارد که بگوئیم این قدر متیقن است در این اخذ می کنیم در مازاد به دلیل تمسک می کنیم، این هم ممکن نیست. پس بنابراین به این بیان ایشان می فرمایند که در این صورت ما به «کل شی لک حلال حتی تعلم انه حرام» به این نمی توانیم تمسک کنیم و این یکی از ادلهی مرخصه ی عامه هست. پس این که آقای نائینی فرمود ما به ادلهی مرخصه ی عامه در اطراف علم اجمالی هیچ جا نمی توانیم تمسک بکنیم، احتیاج به دلیل خاص داریم، نه تبیین که این جور نیست، در این جور جایی که قسم اول هست ما می توانیم به ادلهی عامه تمسک کنیم، چون به برکت آن تعارضی که در ادلهی مسانخه پیش می آید آن ها از بین می روند، می روند کنار، برای آن دلیل دیگر معارضی نمی ماند که با او بخواهد بجنگد، با او معارضه بکند؛ پس بنابراین به آن اخذ می کنیم و می گوئیم.

بعد ایشان در این جا می فرمایند که این یکی از آن مواردی است که ما به اصل محکوم مراجعه می کنیم بعد از سقوط اصل حاکم. ما در فقه مواردی داریم که فقیه متضلع باید توجه داشته باشد که گاهی این جوری است که فوراً نیاید بگوید این کبرای کلی تا اصل حاکم هست، ما به اصل محکوم نمی توانیم مراجعه کنیم، نه ما یک مواردی داریم که به اصل محکوم می توانیم مراجعه کنیم ولو این که آن اصل محکوم است، چرا؟ چون اصل حاکم است اشکال پیدا می کند، از گردونه خارج می شود و به اصل محکوم مراجعه می کنیم، یکی از آن جاهایش همین جا هست؛ اصالة

الطهاره در این و اصاله الطهاره در این، استصحاب طهاره در این، استصحاب طهاره در این، هر دو اصل حاکم هستند نسبت به اصاله الحل؛ چرا؟ برای این که شک ما در این که حلال است یا حرام است فرض این است که در این مثال از حیث این است که نجس است یا نجس نیست، متنجس است یا متنجس نیست. هر چیزی وضعیت تنجس را روشن می کند می شود اصل حاکم، چه استصحاب چه قاعده ی طهارت. ولی در این جا ما می توانیم به اصل محکوم که اصاله الحل باشد مراجعه کنیم، چرا؟ چون اصل حاکم ما به آن بیانی که گفتیم کأن لم یکن شده و اصل محکوم مراجعه می کنیم. فلذا در این جا یک امر غریبی هم هست تقریباً برای افهام عرفیه که می گوید آقا با این آب نمی توانی وضو بگیری، غسل نمی توانی بکنی ولی می توانی بخوری، آشامیدنش لا بأس به؛ چرا؟ لإصاله الحل. وضو نمی توانی بگیری چون شرط آبی که با آن وضو می گیری طهارت است، شما مثبت طهارت نداری، با اصاله الحل هم نمی توانی اثبات طهارت بکنی، چرا؟ چون اصل مثبت است. و این همان جاهایی است که گاهی اصول با همدیگر بله، این غیر از موارد امارات است که مثبتاتش، بله اصلی جاری می شود آن اصل جاری نمی شود، این آثار بار می شود، آن آثار بار نمی شود و این تفرقه ها در فقه موارد فراوانی دارد. حالا یکی دو سه تا مثال ایشان زدند باز در این جا که در مصباح الاصول دوتا مثال هست، در دراسات سه تا مثال هست. فرض کنید که علم داریم به این که این آب یک وقتی پاک بود یک وقتی نجس شده، اما نمی دانیم اول نجس بود بعد پاک شد یا اول پاک بود بعد نجس شد؛ دوتا حالت سابقه وجود دارد. این جا هم استصحاب است، دوتا استصحاب ها با هم تعارض می کنند، استصحاب بقاء طهارت، استصحاب بقاء نجاست، چون دوتا حالت سابقه هست، این دوتا استصحاب ها تعارض می کنند، تساقط می کنند، ما الان شک داریم آب را بالاخره می شود آشامید یا نه؟ خب می گوئیم قاعده ی حل جاری می کنیم می گوئیم بله می شود آشامید. یا این که یک چیزی می دانیم سابقاً حلال بوده، حلال واقعی، لاحقاً حرام واقعی شده، به این معنا لاحقاً که می گوئیم تعبیرم شاید تمام نبود، این دوتا حالت دارد یک وقت حلال بوده یک وقت حرام بوده، عقب جلویش را نمی دانیم، حرام واقعی؛ مثلاً یک وقتی صاحب این ملک راضی بوده یک وقت هم راضی نبوده که ما در آن تصرف بکنیم، خب استصحاب بقاء اذن بخواهیم بکنیم و حلیت واقعی تصرف از یک طرف داریم، از آن طرف هم حرمت داریم از یک طرف، دوتا حالت سابقه داریم، این ها تساقط می کنند تعارض می کنند؛ حالا نمی دانیم بالاخره ما توی این زمین می توانیم تصرف کنیم یا نه؟ استصحاب ها که تساقط کردند نوبت به اصل محکوم می رسد که بگوئیم چی؟ بگوئیم حلال است تصرف، کل شیء لک حلال، می توانی تصرف بکنی در این جا.

خب این به خدمت شما عرض شود که یک تنبیهی می‌خواهد که خیلی این چیزها پیش می‌آید مردم مسأله سؤال می‌کنند، باید ذهن‌های ما این تمرین را کرده باشد که فوراً این‌جاها بتواند جواب بدهد که بله، این اصول چه‌جور می‌شود، الان به کدام اصل مراجعه کنیم جواب چی می‌شود؟! این فرمایش ایشان مال صورت اول.

اما صورت ثانیه:

صورت ثانیه خیلی حرف ندارد آن را هم عرض می‌کنم حالا داوری نسبت به این فرمایشات را می‌گذاریم برای بعد تعالیقی که این‌جا وجود دارد. صورت ثانیه این هست که متسانخ هستند اصول جاریه‌ی در اطراف ولی هیچ‌کدام مختص به یک اصل طولی نیست، خلافاً لصورة قبل. این‌که هیچ‌کدام مختص به یک اصل طولی نیست خودش به دو نقل قابل تحقق است، یکی این‌که اصلاً اصل طولی وجود ندارد در هیچ‌کدام؛ مثل این‌که می‌دانیم یکی از این دو ثوب یا این ثوب الف یا ثوب ب متنجس شده، خب این‌جا ثوب الف و ثوب ب، این استصحاب طهارت دارد، این استصحاب طهارت دارد، این قاعده‌ی طهارت دارد، این قاعده‌ی طهارت دارد، هیچ‌کدام اصالة الحل ندارد، این یک صورت.

صورت دوم این است که هر دو دارند، صورت قبل چی بود؟ این بود که یکی‌شان دارد، این صورت دوم این است آن آن نیست، آن نبودن به این می‌شود که یا هر دو داشته باشند یا هیچ‌کدام اصلاً نداشته باشند. مثل همین فرض کنیم دوتا آب هست، می‌دانیم یکی از این‌ها متنجس شده، خب استصحاب این دارد، استصحاب این دارد، قاعده‌ی طهارت این دارد، قاعده‌ی طهارت این دارد، هر دو هم اصالة الحل دارند، آب هم دیگه؟؟. خب حکم در این صورت ثانیه چی هست؟ روشن شد حکم در صورت ثانیه این‌جا چی هست، این‌جا بله قبول داریم، حرف آقای نائینی این‌جا درست است، در این صورت ثانیه حرف آقای نائینی درست است، چرا؟ برای این آن اصول اولی که متسانخ هستند، این‌ها که چی؟ تعارض می‌کنند تساقط می‌کنند. به همان بیانی که گفته شد چون جریانش در هر دو که ممکن نیست چون ترخیص در معصیت قطعیه هست، احدهما دون دیگر ترجیح بلا مرجح هست، یک احدهمای لا بعینه هم که وجود ندارد. خب آن صورت اول از این صورت ثانیه فرض این است که اصل طولی هم ندارد اصلاً که بخواهیم به آن مراجعه کنیم و اما صورت ثانیه، خب اصل‌های عرضی به همین بیان تساقط می‌کنند، اصل‌های طولی هم به همین بیان تساقط می‌کنند دیگر. اصالة الحل این و اصالة الحل او این دلیل اصالة الحل هر دو را اگر بخواهد شامل بشود ترخیص در معصیت می‌شود، احدهما دون دیگر ترجیح بلا مرجح است، احدهمای لا بعین هم که وجود

ندارد. پس بنابراین نه اصول عرضیه، نه اصول طولیه هیچ کدام در این صورت ثانیه جاری نمی شود. پس فرمایش آقای نائینی در این صورت ثانیه تأم و قابل قبول؛ اما فرمایش ایشان در صورت اولی از صور، از این صورت تسانخ اصول فرمایش ایشان آن جا قابل قبول نبود. این حکم قسم اول و قسم ثانی. اما القسم الثالث که اصول مفادشان متغایر است آیا آن جا چه خواهد شد فردا ان شاء الله.

و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابالقاسم محمد(ص) و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیه الله فی الارضین ارواحنا فداه 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 الْعَنَهُمْ جَمِيعًا»

بحث رسید به قسم سوم که قسم سوم این هست که اصلی که در یک طرف علم اجمالی جاری می شود متغایر است با اصلی که در طرف دیگر جاری می شود. اصول جاریه در اطراف متجانس نیستند بلکه متغایر هستند. مثل این که یکی از دو شیء ای که داریم؛ یکی از آن آب است یکی از آن ثوب است. یقین پیدا کردیم و علم اجمالی پیدا کردیم که یا این آب متنجس است و یا این ثوب متنجس است؟ خب در این جا یک استصحاب بقاء طهارت در ثوب داریم و یک استصحاب بقاء طهارت در ثوب داریم که این دوتا تساقط می کنند و از بین می روند. چون دو استصحابی که منجر به این می شود که مخالفت قطعی لازم بیاید یا دو اصلی که می دانیم یکی از آن ها مخالف با واقع است جاری نمی شود علی الاختلاف المسالک که قبلاً داشتیم. بعد از سقوط استصحاب ها در دو طرف؛ این طرف قاعده طهارت

دارد و آن طرف هم قاعده طهارت دارد. این دوتا هم تساقط می‌کنند از بین می‌روند. این طرف اصالة‌الحل دارد، این طرف هم دیگر اصالة‌الحل ندارد چون پوشیدن ثوب اشکال ندارد. این مثال، مثال مال قبل بود البته، من باید می‌گفتم غصبیت ثوب، یکی این، یا این آب متنجس است یا این ثوب مغضوب است؛ می‌دانیم پاک است. خب استصحاب طهارت در این و استصحاب عدم غصب در این، این‌ها تساقط می‌کنند. می‌ماند که این آب اصل طهارت دارد و این ثوب اصل إباحه دارد. بنابراین اصولی که در اطراف دارد جاری می‌شود تغایر دارند. این اصالة‌الطهاره دارد که مضمونش طهارت این ماء است. این اصالة‌الإباحه دارد که پوشیدن این لباس لا بأس به، خب در این جور مواردی که این چنین هست، محقق خوئی قدس سره این را به دو قسم تقسیم کردند، فرمودند که یا باز یکی از طرف‌ها اصل طولی مختص دارد یا ندارد؟ به همین وجه هم ما عرض کردیم آن جا فرموده است «ثلاثة اقسام» درست نیست. چون همان طوری که وقتی متسانخ بودند ایشان فرمودند یا یکی اصل طولی مختص دارد یا ندارد، خب در صورتی هم که مضمون‌شان متخالف باشد باز همین جور است. یا اصل طولی مختص دارد یا ندارد، پس باید بگویید اقسام می‌شود اربعه نه بفرمایید ثلاثة. حالا همین صورتی که مضمون اصول جاریه در اطراف مختلف هستند، در همین صورت گفتیم تارةً یکی اصل طولی مختص دارد تارةً ندارد. آن جایی که اصل طولی مختص دارد می‌فرمایند دو قسم است. تارةً آن اصل طولی مختص با اصل عرضی از نظر مضمون متحد هستند. تارةً نه، از نظر مضمون متحد نیستند. اما آن جایی که از نظر مضمون متحد هستند مثالش این؛ «كما إذا علمنا بنجاسة أحد الماءين أو غصبية الآخر» دوتا آب داریم؛ می‌دانیم یا این آب متنجس است یا آن آب غصب است، علم به طهارتش داریم ولی احتمال می‌دهیم غصب باشد. یا پس این آب متنجس است یا آن آب مغضوب است. در این جا، خب، اصل جاری در این آب چیست؟ قاعده طهارت است. اصل جاری در آن آب قاعده طهارت نیست چون علم به طهارتش دارد. اصل جاری در آن آب اصالة‌الإباحه هست. پس مضمون اصل‌ها با هم مختلف شده، البته توجه دارید که قبل از این اصالة‌الطهاره در این و اصالة‌الإباحه در این قبل از این ما یک اصل دیگری داریم که ایشان نام از آن نبردند و آن استصحاب است. این آب استصحاب بقاء طهارت سابق را دارد من حیث هو هو، این هم استصحاب عدم غصبیت دارد. اما این دوتا با هم تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند فلذا دیگر آن را به میدان نیاوردند ایشان و اصلی که الان جاری می‌شود این است که در این آب اصالة‌الطهاره جاری می‌شود.

س: استاد ببخشید؛ این‌ها مقصودشان این است که اصل طولی با حاکم خودش موافق است نه این که با عرض

ج: من که نگفتم با ...، من گفتم آن اصل مختص با آن اصلی که جاری می شود مضمونش یکی است.

س: اصل؟؟ یک طرف؟؟

ج: بله، بله، خب آن طرف هم چیست؟ آن طرف هم اصالة الإباحه داریم. حالا این جا این آبی که محتمل النجاسه هست، احتمال نجاستش می دهیم که قاعده طهارت در آن جاری می شود، اصالة الطهارة در آن جاری می شود؛ یک اصل مختص طولی هم دارد و آن چیست؟ اصالة الإباحه هست. شک داریم که این آب نوشیدنش جایز است یا جایز نیست اصالة الإباحه دارد که این در طول اصالة الطهارة هست. چرا؟ چون شک در این که آیا شربش جایز است یا نه؟ مسبب است از این است که پاک است یا پاک نیست؟ احتمال نمی دهیم که حرمت نفسی داشته باشد لولا نجاسه، پس بنابراین اگر یک اصلی آمد گفت این پاک است، این طاهر است، می شود اصل سببی، اصل حاکم و دیگر نوبت به جریان اصالة الإباحه نمی رسد.

س: در این مثال دو طرف اصل طولی داشتند.

ج: بله؟ نه، نه، ندارند.

س: آن هم مادامی که استصحاب است

ج: آن که تمام شد. گفتیم آن استصحاب ها را ایشان در میان نیاورده چون استصحاب عدم نجاست این با استصحاب عدم غصبیت او تعارض می کنند، تساقط می کنند می روند کنار،

س: این اصالة الإباحه در ثوب مسبب از آن استصحاب نیست

ج: چه استصحابی؟

س: استصحاب، اگر ثابت می شد با استصحاب که حلال است دیگر ما شک نداشتیم که بگوییم اصالة ال ...

ج: می دانم. آن در اثر تعارضش با آن از بین رفته، استصحاب ها را به کار نیاوردند چون استصحاب عدم نجاست این ماء و استصحاب عدم غصبیت این ماء؛ این ها تعارض کردند، تساقط کردند رفتند، دوباره حقیش بود در عبارت می آوردند و این را می گفتند. چون در ذهن می آید که خب استصحاب هر دو دارند. خب این دوتا چرا نیاوردند؟

چون مفروغ عنه بوده، واضح بوده که استصحاب موضوعی او با استصحاب موضوعی این تعارض دارند تساقط می‌کنند از بین می‌روند

س: این عدم غصبیت را از کجا فهمیدیم؟ استصحاب کردیم عدم غصبیت را؟

ج: بله؟

س: این که غیر مغضوب هست را ما داریم استصحاب می‌کنیم، این حالت؟؟

ج: چون شیء لدی الوجود که مغضوب است

س: عدم اولی؟

ج: نه، عدم محمولی است بالاخره مال کسی بوده، کسی آمده عدواناً آن را برداشته، مثلاً تصرف کرده مگر یک جا احتمال بدهید لدی الحدوث اصلاً مغضوباً حادث شده که استصحاب عدم ازلی آن وقت بشود. خب این جا بالاخره این جوری شد. این ماء اصالة الطهارة دارد، آن ماء اصالة الإباحه دارد، این طرف که ماء محتمل النجاسة باشد یک اصل مختص طولی دارد که آن همان اصالة الإباحه باشد که این اصل طولی با آن اصل عرضی خودش و اصل مشترک با اصل عرضی خودش که عبارت باشد اصالة الطهارة باشد از نظر مضمون یکی هستند. مقصود از این که می‌گوییم از نظر مضمون یکی هستند یعنی اگر طهارت هم جاری می‌شد نتیجه‌اش چه بود؟ إباحه شرب بود. مقصود از این که این جا یک مقداری عبارت ممکن است غلط‌اندازی داشته باشد که مضمون یکی است؛ نه، مضمون خود اصلی که در آن جا جاری می‌شود طهارت است. اصل طولی مختص اصالة الإباحه است اما اصالة الطهارة نتیجه‌اش چیست؟ حکم مترتب بر او چیست؟ إباحه‌ی شرب است. فلذا گفته می‌شود که هم مضمون هستند، مؤدای آن‌ها یکی است. حالا در این جا سؤال این است. در این صورت سؤال این است که آیا در این جا هر سه‌تای این اصل‌ها تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند، از بین می‌روند؟ فلذا نمی‌شود در آن آب تصرف کرد چون محتمل غصب باشد و نمی‌شود این آب را آشامید چون محتمل است نجس باشد. یا این که نه، بگوییم که اصل إباحه در این آبی که محتمل الغصبیه هست با اصل طهارت در آن آبی که محتمل النجاسة هست این‌ها چون در عرض هم هستند تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند از بین می‌روند و می‌ماند آن اصل مختص طولی در مورد این آب محتمل النجاسة، آن می‌ماند بلامعارض؛ می‌گوییم پس این آب جایز است آشامیدنش ولو با آن وضو نمی‌شود گرفت، ولو با آن تطهیر

نجاست خبثیه نمی شود کرد. نه تطهیر عن الحدث و نه تطهیر عن الخبث، هیچ کدام نمی شود چون طهارتش ثابت نمی شود. اصالة الطهارة آن در اثر معارضه با اصالة الإباحة آن طرف تساقط کردند و از بین رفتند. خب حالا شک می کنیم بالاخره نوشیدن این آب چه طور است؟ «کل شیء لک حلال» می گوید حلال است بنوش! این را بگوییم مانند صورت قبل، صورت اول

س: آن طرف هم یک اصالة الحلّ چرا؟؟ نمی کند؟

ج: بله؟

س: آن طرف هم یک اصالة الحلّ

ج: آن اصالة الحلّ که آن طرف داشت با اصالة الطهارة این تعارض داشت یا نداشت؟

س: داشت؟؟ علم اجمالی داشت؟؟

ج: داشت دیگر. اصالة الحلّ آن طرف با اصالة الطهارة این طرف تعارض داشتند. چرا؟ چون نتیجه اصالة الطهارة این طرف این بود که می توانی بیاشامی، اصالة الحلّ هم که می گوید می توانی بیاشامی، خب این دوتا نتیجه اش این است که مخالفت قطعی، ترخیص در مخالفت قطعی است. اگر هم او را بیاشامد هم این را بیاشامد یقین دارد که مخالفت قطعی کرده با حکم واقعی خدا، یا با حرمت غضب مخالفت کرده یا با شرب نجس، می داند. پس بنابراین این جور بگوییم یا این که نه، این جا باید گفت که تمام این ها با هم تعارض می کنند تساقط می کنند. نمی شود با این آب و آب ها وضو گرفت و این ها و نمی شود آشامید. هیچ کدام نمی شود. خب در مقام دو نظر هست. مرحوم محقق خوئی قدس سره در این جا؛ در این فرض می فرمایند که نه، این جا این اصالة الإباحة این طرف هم با اصالة الطهارة آن طرف معارضه می کند هم با اصالة الإباحة ای که در طول آن اصالة الطهارة است و همه ی این ها ساقط می شوند در این صورت، چرا؟ بیان ایشان قدس سره این است که بالاخره ما در این جا می دانیم که حرام واقعی وجود دارد. اگر شارع بیايد هم اصالة الإباحة را در این ماء محتمل الغصبیه جاری بفرماید هم در آن آب؛ حالا چه به اصالة الطهارة اش چه به اصالة الإباحة اش، ترخیص بدهد قهراً چه خواهد شد؟ منجر به مخالفت قطعی خواهد شد. بالاخره ما می دانیم حرامی در این جا هست. اگر شارع بیايد اصالة الإباحة را در این جا، در این ماء جاری بفرماید و ترخیص بدهد به خاطر، با اصالة الإباحة اش، آن طرف را هم ترخیص بدهد؛ حالا چه به اصل حاکم چه به اصل

محکوم؛ یعنی چه با آن اصاله الطهاره که اصل محکوم است، حاکم است، چه به اصاله الإباحه که اصل حاکم است در آن جا، چه به اصاله الطهاره که اصل حاکم است چه به اصاله الإباحه که اصل محکوم است. بالاخره شما چه کار کردید؟ ترخیص در معصیت دادید دیگه، و ترخیص در معصیت جایز نیست. بخواهی بگویی آن طرف اصل جاری می شود، این طرف جاری نمی شود، ترجیح بلامرجح است. بگویی این طرف جاری می شود آن طرف جاری نمی شود ترجیح بلامرجح است. پس بنابراین در این جا باید گفت که اصل ها هیچ کدام جاری نمی شود و بعبارة آخری؛ ایشان می فرمایند که این اصاله الإباحه ای که در طرف غضب داریم، این اصاله الإباحه در طرف غضب چه منضم بشود با اصاله الطهاره آن طرف، از آن مخالفت قطعی لازم می آید. چه منضم بشود به اصاله الإباحه آن طرف، باز هم از آن همین مشکل لازم می آید و چون این چینی است پس بنابراین در هر دو طرف نمی شود این اصل ها جاری بشود. حالا که در هر دو طرف جاری نمی تواند بشود بیاییم بگوییم یک طرف جاری بشود طرف دیگر جاری نشود؛ این هم که مستلزم ترجیح بلامرجح است. پس نتیجه این می شود که این جاها باید ... عبارت شان را بخوانم چون... «اما الصورة الأولى كما اذا علمنا بنجاسة احد الماءين أو غصبية الآخر فإن الأصل الجاری فی محتمل النجاسة هو اصاله الطهاره و فی محتمل الغصبیه هی اصاله الحلّ و فی فرض سقوط اصاله الطهاره فی محتمل النجاسة تصل النوبة الى اصاله الحلّ» که آن اصل طولی باشد. «ففي مثل ذلك كان العلم الاجمالي منجزاً للواقع» این جا علم اجمالی را منجز است چون اصول اصلاً جاری در اطراف نمی شود و ما گفتیم هر وقت اصول در اطراف جاری نشود علم اجمالی منجز واقع خواهد بود. حالا چرا این جا علم اجمالی منجز است و این اصول جاری نمی شوند؟ می فرماید «لأنّ الاصلين الجاريين فی الطرفين و ان كانا مختلفين» آن جا اصاله الطهاره بود، این طرف اصاله الإباحه بود. «إلّا أنّ العلم الاجمالي بوجود الحرام فی البين مانع عن الرجوع إلى الأصل» چرا؟ «باعتبار أنّ الترخيص فی كلا الطرفين ترخيص فی مخالفة التكليف الواصل» می دانیم یک منع این جا هست «و فی أحدهما ترجيح بلا مرجح، بلا فرق فی ذلك بین أن يكون الأصل من الأصول الحاكمة» که اصاله الطهاره آن طرف باشد «أو الأصول المحكومة» که اصاله الاباحه ی آن طرف باشد.

باز «توضیح ذلك:

«أنّ الأصل الجاری فی أحد الطرفين و هو المائع المحتمل غصبیه هو اصاله الحلّ، و الأصل الجاری فی الطرف الآخر و هو المائع المحتمل نجاسته هو اصاله الطهاره، و یترتب علیها جواز الشرب» بر این اصاله الطهاره مترتب می شود

جواز شرب «و العلم الإجمالی بوجود الحرام يمنع من جریانها لا لخصوصية فيهما» خصوصیتی برای اصالة الطهارة و اصالة الإباحة نیست بلکه اگر این طرف هم اصالة الحلیه آمد آن طرف هم اصالة الحلیه آمد باز این ترخیص در معصیت رخ خواهد داد «لا لخصوصية فيهما بل لأن جريانها مستلزم للترخيص في المعصية، فكما أن أصالة الطهارة المترتب عليها جواز الشرب إذا انضمت إلى أصالة الحل في الطرف الآخر لزم الترخيص في المعصية، كذلك أصالة الحل إذا انضمت إليها أصالة الحل في الطرف الآخر» اصالة الحل این طرف که غصب هست به اصالة الحل آن طرف بخواید متصل بشود «فإذا علم حرمة أحد المائعين كان الترخيص في كليهما ترخيصاً في المعصية» اگر هردو بخواید جاری بشود ترخیص در معصیت است «و في أحدهما ترجيحاً بلا مرجح سواء كان الترخيص بلسان الحكم بالطهارة» که «المترتب عليه الحلية» که آن اصل عرضی‌ها باشد «أو بلسان الحكم بالحلية» که این طرف اصالة الحلیه است آن طرف هم اصالة الحلیه‌ای که اصل محکوم است، این فرمایش ایشان. خب می‌بینید این فرمایش به ظاهرش یک مغالطه‌ی عجیبی در آن به‌کار رفته، چرا؟ و هیچ نکته‌ای بیان نشده جز ادعا ...

س: ???

ج: نه حالا آن‌جا جاری نمی‌شود.

حالا این‌جا چرا می‌گوییم مغالطه هست؟ خب شما دارید می‌فرمایید که حرف این است که می‌گوییم آقا چون قاعده‌ی طهارت با قاعده‌ی حلیت این طرف چی می‌شوند؟ تساقط کردند رفتند؛ حالا اگر قاعده‌ی حلیت شامل این آب محتمل النجاسة بشود چه ترخیص در معصیت از آن لازم می‌آید؟ معصیت قطعی، چه ترخیصی لازم می‌آید؟ آن طرف که اصالة الحل ندارد، به‌خاطر این‌که ساقط شد با اصالة الطهارة. اگر آن ماء محتمل الغصبيه، اگر او اصالة الحلیش پایدار می‌ماند، باقی می‌ماند، به تعارض ساقط نمی‌شد شما بفرمایید بله، این همین‌طور پایدار است، هم معارضه می‌کند با اصالة الطهارة‌ی آن طرف، هم با اصالة الحل آن طرف، هم با اصل حاکم هم اصل محکوم؛ درست؟ اما اگر گفتید اصالة الحلیه‌ی این طرف این با آن‌که موازی با او هست در آن طرف که اصالة الطهارة باشد در رتبه‌ی اصالة الطهارة‌ی آن طرف که اصالة الحلیه نیست، چون اصل مسببی است، چون طولی است، پس آن‌جا در رتبه‌ی قبل اصالة الطهارة هست، در رتبه‌ی بعد اگر اصالة الطهارة نباشد اصالة الحل می‌آید. حالا گفته می‌شود که چی آقا؟ می‌گوید آقا اصالة الحل این طرف با اصالة الطهارة‌ی آن طرف تعارضاً تساقطاً، به همان بیان؛ برای این‌که اگر بخواید اصالة الحل این طرف باشد، اصالة الطهارة‌ی آن طرف باشد چون نتیجه‌ی اصالة الطهارة حلیت اکل هست تو حلیت

شرب است ترخیص در معصیت لازم می‌آید. بخواهی بگویی یکی‌اش دون دیگری هم ترجیح بلا مرجح؛ خب این دوتا تساقط کردند. تساقط کردند فقط اصالة الحل در آن طرف باقی مانده است که اصل محکوم است الان زنده شد، چون اصل حاکم از بین رفت این اصل محکوم زنده شد و جایگاه پیدا کرد، موضوع پیدا کرد حالا آمد، خب حالا که آمد چه اشکالی پیدا می‌شود؟ چه ترخیصی در معصیت می‌شود؟ این آقا آن را حق ندارد بخورد، چرا؟ برای این که اصالة الحل ندارد، احتمال غصبیت در آن هست، استصحاب عدم غصبیت هم ندارد، چون استصحاب عدم غصبیتش با استصحاب عدم نجاست آن تعارض کرده، تساقط کرده، پس بنابراین این آقا حق ندارد آن آب محتمل الغصبیه را بیاشامد، شارع ترخیص نکرده آن‌جا. شارع کجا را ترخیص کرده؟ آب محتمل النجاسه را ترخیص فرموده و دارد آب محتمل النجاسه را فقط بخورد چه مخالفت قطعی با تکلیف فی البین کرده؟ فلذاست که هیچ نکته‌ای توی آن عبارت نیامده، این تقریرات مختلف ایشان را هم من نگاه کردم که یک نکته‌ای آخر، چرا دارید می‌فرمایید که چه دراسات، چه مصباح الاصول، چه مصابیح الاصول، همه‌ی این‌ها بیان همین است، چیز که گفتیم شاید از مقرر یک چیزی افتاده که ایشان باید این‌جا اضافه فرموده باشد و الا این بیان واضح المغالطه هست و کأن توی ذهن شریف ایشان آمده که بابا این طرف که اصالة الحل است، آن طرف هم اگر اصالة الحل باشد به همان‌طور که تعبیر کردند، چه به اصل حاکم چه به اصل محکوم فرق نمی‌کند که، بالاخره شارع آن‌جا دارد یا ندارد؟ این‌جوری حساب کردند که این طرف که محتمل الغصبیه هست اصالة الحل دارد، آن طرف هم اگر بنا باشد یک اصالة الحلی باشد یا حلیتی باشد، حالا این حلیت چه از رهگذر اصالة الطهاره بخواد باشد، چه این حلیت بخواد از رهگذر اصالة الحل باشد؛ بالاخره اگر شارع آن‌جا حل داشته باشد چه به اصل حاکم چه به اصل محکوم، خب این‌جا که حل هست آن‌جا هم حل بخواد باشد چی می‌شود؟ ترخیص در معصیت می‌شود.

س: مثال آن را می‌شود جور دیگری دید که حالا عبارت آن‌چنانی نمی‌شود با آن همراه بود ولی می‌شود این را تصریح کرد. شما مثال را این‌جور فرض کردید که این ماء محتمل الغصبیه هست، این ماء محتمل النجاسه هست و می‌دانیم یکی از این دوتا واقعاً هست، مشخص است کدام محتمل الغصبیه است، کدام محتمل النجاسه است، لذا اشکال می‌شد طبق این فرض می‌رود جلو اشکال می‌شود؛ ولی اگر این‌جور باشد که می‌دانیم یکی‌اش غصب است یکی‌اش نجس است ولی نمی‌دانیم همان احتمال را هم نمی‌دانیم کدام ...

ج: آن خارج از سؤال ایشان و فرض ایشان است فعلاً، آنجایی که می‌دانیم یکی این جور است ولی کدام است نمی‌دانیم آن جا بله، آن جا بله، آن جاها همه تعارض می‌کند؛ اما این جا چی هست؟ می‌دانیم مثالی که زدند این است که آن‌که، این فقط اشکالش این است؛ ظرف الف، آب الف فقط اشکالش این است که شاید نجس باشد، آب ب هم فقط اشکال این است که شاید غصب باشد درست؟ حالا این مثال این جا، فتوای ایشان و نظر شریف ایشان در این جا چیست؟ می‌فرماید که نه

س: استاد این یک حرف‌شان توی همان شق اول...

ج: نه آن جا نمی‌آید...

س: نه، چون ایشان آمده تعارض و تساقط اصل حاکم را...

ج: نه آن جا نمی‌آید. ببینید آن جا نمی‌آید، نه نه این اشکال آن جا نمی‌آید، چرا آن جا؟ آن جا حرف این بود که دلیل‌ها را گفتیم باید آن جا نگاه بکنیم. دلیلی که در عرض واحد هم این بر این بخواهد منطبق بشود هم بر این بخواهد منطبق بشود در عرض واحد بخواهد منطبق بشود، موضوع در عرض واحد هست گفتیم دلیل نمی‌تواند هر دو را بگیرد. وقتی دلیل هر دو را نتوانست بگیرد پس بنابراین آن دلیل از حوزه استدلال بیرون می‌رود. می‌ماند آن دلیل آخر، آن دلیل آخر خب موضوع دارد منطبق می‌شود، آن جا این جور بود فرمایش ایشان آن جا این بود، این فرمایش حالا بحسب ظاهر فرمایش متینی است، یعنی اشکالی بر آن، این اشکال مغالطه آن جا وارد نیست بر آن جا. اما در این جا....

س: من عرضم این است که همین جور که این جا کنار....

ج: نه نه نه این جا عرض می‌کنم، اما این جا این است که دلیل آن طرف اصالة الطهاره بوده «کل شیء طاهر» بوده، دلیل این طرف «کل شیء لک حلال» است، این جا دلیل آخری است «کل شیء لک حلال» است، آن طرف «کل شیء طاهر» است درست؟ پس بنابراین دلیل‌ها اصلاً مجزای از هم هستند، نسبت به آن اصل عرضی که محاسبه می‌کنیم. خب وقتی که مجزا بودند الان وقتی که اصالة الاباحه در آن جا تطبیق می‌شود در آن رتبه‌ای که آن دارد تطبیق می‌شود اصلاً اصالة الحل موضوع ندارد که بخواهد تطبیق بشود موضوع ندارد. بعد که او از بین رفت، آن اصالة الطهاره از بین رفت، این جا هم اصالة الحل تطبیقش از بین می‌رود، چون به تعارض از بین می‌روند، وقتی به

تعارض از بین رفتند تحت اصاله الحل یک موضوع بیشتر باقی نمی ماند و آن همان موضوع آن طرف هست که قاعده‌ی طهارتش مرد و از بین رفت. بنابراین این مقام، این جا با آن جا قابل مقایسه نیست و دوتا هست. خب این بیان ایشان است.

بعض تلامذه‌ی ایشان و اساتید ما مرحوم آقای تبریزی قدس سره در دروس^۱ فی علم الاصولشان تبع الاستاذ، ایشان همان حرف‌هایی که ایشان قبل زدند همان حرف‌ها را آن جا زدند، این جا هم از نظر مدعا با محقق خوئی قدس سرهما موافق هستند منتها یک خرده بیان را فنی تر کردند، متعرض کلام ایشان نشدند، جور دیگر تعلیل کردند مدعای شان همین است ولی تعلیل را جور دیگر انجام دادند. ایشان فرموده است که این که گفته می شود اصاله الحل اصل طولی است نسبت به قاعده‌ی طهارت در آن طرف، باید توجه داشته باشیم که آن که می گوئیم اصل طولی است یعنی اگر آن جاری بشود این جاری نمی شود، آن وقت طولیت دارد، طولیت مال زمان جریان است. یعنی وقتی که قاعده‌ی طهارت جاری می شود، اگر خدای متعال از ما سؤال کرد و ما آشامیدیم، اگر خدای متعال از ما سؤال کرد چرا آشامیدی؟ ما آن جا در دادگاه الهی نمی توانیم بگوئیم چون اصاله الحل داشت، می گوید اصاله الحل آن جا نبود، باید آن جا جواب بدهیم چون قاعده‌ی طهارت داشت، این جور باید بگوئیم؛ استناد ما باید به قاعده‌ی طهارت باشد. چون آن جاری بود آن جاری نمی شد، استناد به او نباید بکنیم. نگوئید این ها چه فرقی می کند و این ها، این همان است که در آن داستان امام صادق (س) به هشام بحسب نقل فرمودند تو مباحثه بکن با اهل خلاف و این ها ولی به دیگری فرمودند نه؛ چون تو درست است آن ها را مجاب می کنی اما به حرف نادرست، استدلال نادرست داری، فلذا تو حق نداری که مباحثه بکنی، نتیجه که یکی است البته، هشام حرف بزند آن ها را قانع می کند با دلیل درست، این آقا هم با آن ها حرف بزند آن ها را قانع می کند اما با دلیل نادرست. دلیلی که توی آن مغالطه هست، دلیلی که مقدماتش بعضی هایش غلط است مثلاً. حالا این جا هم فقیه وقتی می خواهد فتوا بدهد این جا بگوید يجوز شرب این ماء، حق ندارد که استناد بکند به چی؟ به اصاله الاباحه، وقتی قاعده‌ی طهارت وجود داشته باشد. اما اگر قاعده‌ی طهارت نبود دیگر در طولش نیست که؛ و چون، حرف آقا تبریزی این است و چون در مانحن فیه فرض این است که قاعده‌ی طهارت جاری نمی شود، چون قاعده‌ی طهارت جاری نمی شود پس دیگر اصاله الاباحه در طول نیست، بنابراین رتبه اش بعد نیست، در همان رتبه‌ی واحده این اصاله الاباحه‌ی این جا با اصاله الاباحه‌ی آن جا چه کار می کند؟ معارضه می کند.

س: اصالة الاباحه هم نیست دیگر وقتی ...

ج: اصالة الاباحه کیجا؟

س: ???

ج: نه اصالة الاباحه ای این طرفی که قاعده‌ی طهارت داشت در طول آن قاعده‌ی طهارت که نیست، یعنی رتبه‌اش بعد نیست، چرا؟ وقتی رتبه‌اش بعد بود که خود قاعده‌ی طهارت جاری می‌شد، حالا که قاعده‌ی طهارت این‌جا جاری نمی‌شود پس بنابراین دیگر رتبه‌ی اصالة الاباحه رتبه‌ی بعد نیست. حالا که رتبه‌ی بعد نشد پس بنابراین اصالة الاباحه‌ی این‌جا با اصالة الاباحه‌ی آن‌جا چه کار می‌کند؟ تعارض می‌کند.

خب این کلام هم که ایشان فرمودند باز می‌بینیم که کأن لا یخلوا عن مغالطة. خب شما که می‌گویید قاعده‌ی طهارت این‌جا جاری نیست چرا می‌گویید جاری نیست؟ اگر معارضه‌ی با اصالة الاباحه آن‌جا نمی‌کرد که نمی‌شد گفت نیست، او بود؛ رفتن این مساوق است با رفتن او، به‌خاطر تعارض است دیگر. اگر می‌گویید قاعده‌ی طهارت این‌جا وجود ندارد، این وجود نداشتن این مساوق است با این‌که اصالة الاباحه آن‌جا هم وجود ندارد، وقتی نداشت خب پس حالا شارع بگوید این آب را بیاشام مشکلی پیش نمی‌آید. بنابراین این تغییری هم که در بیان و استدلال شیخنا الاستاد قدس سره دادند باز نمی‌تواند تثبیت کند این مدعا را و اثبات کند این مدعا را که فرموده الی هنا؛ پس آن‌چه که ابتدائاً فعلاً به نظر اقوی می‌رسد در این باب چی هست؟ این است که بگوییم آن اصل طولی جاری می‌شود و آشامیدن آن آب اشکالی ندارد. بنابراین در کلمات ایشان و بعضی تلامذه‌ی ایشان وجه تمامی ذکر نشده، حالا بعداً ببینیم آیا ما یک وجه تمامی می‌توانیم از یک جایی پیدا کنیم ببینیم ...

س: حاج آقا توی بحوث یک خط دارد، این علتی که گفته «لان الحجية ليس من احكام

ج: بله بله بله، همین، می‌خواهیم یک نکته‌ای پیدا کنیم.

در کلمات محقق خوئی هیچ نکته‌ای نیست، در کلمات تلمیذ ایشان مرحوم آقای تبریزی هم آن‌جوری بیان کردند آن هم نکته ندارد. آیا یک نکته‌ای این‌جا می‌شود آورد و بیان را اصلاح کرد أم لا؟ ان شاء الله فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۴

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

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَیْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِینَا وَ بَقِيَ اللَّیْلُ 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 لَيْتَنَّا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا

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

بحث در صورت سوم بود که خودش به دو صورت تقسیم فرموده بودند، صورت اول این بود که دو اصل عرضی در اطراف علم اجمالی جاری می شود که این دو اصل عرضی از نظر مضمون غیر متجانس هستند؛ مثل این که دوتا آب داریم یکی اش محتمل النجاسه است، ظرف الف محتمل النجاسه هست و ظرف باء می دانیم پاک است اما احتمال غصبیتش را می دهیم. خب آن ظرفی که محتمل النجاسه است استحباب طهارت دارد و هم چنین قاعده ی طهارت؛ این ظرفی که محتمل الغصبیه است قاعده ی طهارت ندارد چون یقین به طهارتش داریم اما اصل اباحه دارد، شک داریم این مباح است برای ما خوردنش اِم لا؟ «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرامٌ بعینه» این را می گیرد و می گوید این حلال است. بنابراین اصل در ظرف الف قاعده ی طهارت است و اصل در ظرف ب اصاله الحلیه هست، مضمون این دوتا با هم مختلف است. اما ظرف الف اختصاص دارد به جریان یک اصل طولی دیگری که آن اصل در مورد ظرف ب جاری نیست و آن این است که خب علاوه بر این که ما در طهارت و نجاست این شک داریم، قهراً شک داریم که حلال است خوردنش یا نه دیگر؛ خب اصاله الاباحه هم دارد، منتها این اصاله الاباحه در طول قاعده ی طهارت است یعنی به این معنا در طول است، یعنی اگر قاعده ی طهارت ساقط بشود، جاری نشود نوبت به اصاله الاباحه می رسد. که در قسم اول از این قسم سوم این هست که پس اصل های عرضی متخالف هستند، متجانس نیستند، ولی یک طرف که در مثال ما ظرف اول بود دارای یک اصل طولی است و آن اصل طولی خصوصیتش این است که با نتیجه آن اصل حاکمش که اصل قبلی باشد نتیجه شان یکی است؛ خب آن اصاله،

قاعده‌ی طهارت را اگر ما جاری می‌کردیم نتیجه‌اش چی بود؟ حلیت شرب بود، این اصالة الاباحه هم دارد حلیت شرب را می‌گوید، مضموناً آن اصل طولی که اصل محکوم است و آن اصل اولی که اصل حاکم است که قاعده‌ی طهارت باشد مضمونش به این معنا که می‌گوییم مضمونش، یعنی اثرش یکی است، قاعده‌ی طهارت هم نتیجه‌اش حلیت شرب است. و اما استصحاب را گفتم ولو در کلام مصباح الاصول نیامده بود، آن استصحاب‌ها علتش این است که نام نبردند از آن، به‌خاطر این است که آن استصحاب‌ها؛ استصحاب در این طرف و استصحاب در آن طرف که متساخ هستند، آن‌ها ساقط هستند در اثر تعارض. چون ظرف الف استصحاب بقاء طهارت دارد، ظرف ب استصحاب عدم غصبیت دارد، این دوتا اصل‌ها که متساخ هستند تساقط می‌کنند، این دوتا که تساقط کردند پس بنابراین قاعده طهارت این‌جا و قاعده حلیت آن‌جا می‌ماند که این دوتا مضموناً با هم تخالف دارند.

خب در چنین جایی باید چه کرد؟ اگر از ما الان بیایند مسأله سؤال کنند بگویند بالاخره ما این‌جا می‌توانیم این ظرف الف را، آبی که در ظرف الف هست بیاشامیم أم لا؟ دو نظر در این‌جا وجود دارد، نظر اول این است که بله می‌توانید آبی که در ظرف الف هست بیاشامید، چرا؟ علتش این است که گفتند آن اصالة الاباحه‌ی در ظرف ب با اصل عرضی که در ظرف الف هست که آن قاعده‌ی طهارت باشد، این دوتا با هم چه‌کار می‌کنند؟ تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند و در ظرفی که قاعده طهارت در ظرف الف موجود است اصلاً در آن موقع قاعده حلّ در آن ظرف وجود ندارد، چون آن محکوم نسبت به قاعده طهارت، تا قاعده طهارت هست که اصل حاکم است اصل محکوم وجود ندارد. بنابراین طرف معارضه واقع نمی‌شود با آن اصالة الاباحه‌ای که در ظرف ب هست؛ تا وقتی این وجود دارد آن وجود ندارد. این اصل محکوم در این طرف که ظرف الف باشد که همان قاعده‌ی طهارت باشد با اصالة الاباحه تعارض می‌کنند، چرا تعارض می‌کنند؟ به همان بیانی که گفته شد، چون اگر هردو آن بخواهد جاری باشد نتیجه‌اش چه می‌شود؟ ترخیص در مخالفت قطعیه علمیه می‌شود و این مستحیل است که شارع چنین ترخیصی بدهد؛ پس در هردو نمی‌شود جاری بشود. اگر بخواهیم بگوییم قاعده‌ی طهارت جاری بشود دون قاعده‌ی حلّ تا چنین محذوری پیش نیاید، شارع فقط بگوید این را حلال است بخوری، این اصل این‌جا قاعده طهارت را یا قاعده طهارت را بگوییم جاری می‌شود، حل در این جاری نمی‌شود خب ترجیح بلا مرجح هست. درست است آن محذور پیش نمی‌آید اما به چه دلیل بگوییم که قاعده طهارت جاری است و قاعده حل در آن طرف جاری نیست؟ اگر بخواهیم بگوییم قاعده حل جاری باشد قاعده طهارت جاری نباشد، آن هم هکذا ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید،

وجهی ندارد. بخواهیم بگوییم در احدهما لا بعینه جاری می‌شود، یکی از این‌ها جاری است حالا نمی‌دانیم کدام است؛ این هم که گفتیم که معنا ندارد، چیزهایی که شارع جعل کرده مال امور معینه هست، امور غیر معین ما اصلاً نداریم که حکمی بر آن جعل بشود. پس بنابراین نه قاعده طهارت این طرف، نه اصالة الحل آن طرف قابلیت تطبیق و جریان ندارد. پس این‌ها از بین می‌روند، این‌ها که از بین رفتند آن اصالة الحل می‌آید در ظرف الف جاری می‌شود، هیچ مشکلی هم ندارد، معارضی ندارد، چیزی ندارد. آن طرف که جاری نمی‌شود به خاطر این که تساقط پیدا کرده، اصالة الحل در آن‌ور که تساقط پیدا کرده، فقط این طرف جاری می‌شود، از جریانش در این طرف نه ترخیص در مخالفت قطعی لازم می‌آید چون با انجام دادن این که ما قطع پیدا نمی‌کنیم مخالف کردیم لعلّ این پاک باشد و او غصب باشد لعلّ این جور است. بله مخالفت احتمالی ممکن است شده باشد. و نه ترجیح بلا مرجحی است، چون طرفی نداشته که این را بر آن ترجیح داده باشم فقط اصل اباحه در این جا جاری می‌شود، آن که ساقط شد رفت؛ پس هیچ محذوری ندارد، این یک نظر است. و بعض بزرگان هم قائل به این نظر شدند مثل صاحب آراؤنا فی الاصول مختارش همین است.

نظر دوم که نظر مشهور می‌شود گفت هست این است که نه، در این جا همه این‌ها تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند، یعنی اصالة الاباحه در ظرف ب هم‌زمان تعارض می‌کند هم با قاعده طهارت که اصل حاکم است در آن طرف، هم با اصل محکومش که اصالة الحل باشد. این اصالة الاباحه در ظرف ب با هر دو طرف است، و هر دو تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند. بنابراین نه می‌توانیم بگوییم این طاهر است، نه می‌توانیم بگوییم آشامیدن این حلال است و هم‌چنین این را هم نمی‌توانیم بگوییم حلال است؛ هیچ مرخصی این جا نداریم فلذا علم اجمالی تنجیز پیدا می‌کند و باید احتیاط بکنیم نه آن ظرف را بیاشامیم نه این ظرف را و با آن ظرف هم نمی‌توانیم وضو بگیریم و تطهیر بکنیم به خاطر این که طهارتش محرز نیست، این یکی هم همین جور عدم غصبیتش محرز نیست، شرط آبی که در تطهیر، تطهیر حدّی استعمال می‌شود این است که هم پاک باشد هم مغضوب نباشد، این شرایط احراز نمی‌شود، پس این آب دیگر هیچ به درد ما نمی‌خورد.

خب کسانی که قول اول را می‌گویند و می‌گویند فقط این دو تا اصل عرضی‌ها تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند، آن اصل طولی نجات پیدا می‌کند، سرپا می‌شود و ما به آن مراجعه می‌کنیم اصالة الاباحه را می‌گوییم این آب را می‌شود خورد، بله وضو نمی‌شود با آن گرفت، غسل نمی‌شود با آن کرد، چون طهارتش احراز نمی‌شود، ولی می‌شود خورد.

و اصاله الاباحه را هم همان طور که گفتیم اثبات طهارت نمی کند، چون اصل مثبت است، فقط اثبات می کند می شود خورد. آن ها یک بیان ساده اش همین بود که عرض کردیم. محقق شهید صدر قدس سره شش وجه برای این نظریه بیان کرده، شش وجه بیان کردند، تلمیذ محقق ایشان مرحوم آقای شاهرودی رضوان الله علیه ایشان هم در هاشم سه وجه اضافه کردند، پس نه وجه برای قول اول و نظریه ی اول فرموده اند. خب آن شش وجه پنج وجه اش را خود شهید صدر مناقشه کردند؛ آن سه وجه هم که تلمیذ اضافه کردند خود تلمیذ آن سه وجه را هم مناقشه کردند؛ پس هشت تا از این نه تا خود اصحابش می گویند مناقشه دارد. یک وجه که وجه ششم هست در کلام شهید صدر، ایشان می گویند این وجه فنی صحیح، ولی تلمیذ همین وجه فنی صحیح ایشان را مناقشه کرده. بعد شهید صدر قدس سره یک وجه و یک جواب عام بیان می کنند که این جواب عام هم برای وجه ششم هست هم آن پنج وجه آخر لو تمت، ولو هر کدام جواب جداگانه داشت اما ما یک جواب عام همگانی داریم که من بنا ندارم حالا این نه وجه را این جا عرض بکنم، چون وقتی که مسأله حاقش روشن شد آن ها دیگر با مطالعه و مباحثه برای آقایان روشن می شود و احتیاج نیست که ما چند روز معطل باید بشویم اگر بخواهیم همه ی این ها را ذکر کنیم؛ مباحث اهم و بالاتری را در پیش داریم ان شاء الله به آن ها بپردازیم. اما این وجه ششمی که شهید صدر با کمال دقتی که دارد ایشان از نظر فنی پذیرفته، این وجه را بیان بکنیم.

ایشان قدس سره می فرماید ببینید اگر دو چیز بخواهد تعارض بکند این ها باید از نظر مقتضی و مانع و خصوصیات برابر باشند و الا اگر برابر نبودند در یک طرف یک امری، یک محذوری، یک مانعی وجود داشت که در طرف آخر وجود نداشت، در این صورت قهراً آن طرفی که مانع اکثر دارد می رود کنار و آن طرفی که آن مانع را ندارد او اخذ می شود و در ما نحن فیه این چنینی است.

توضیح مطلب:

توضیح مطلب این است که در همین مثالی که ما زدیم از نظر اقتضاء هر دوی این ها برابر هستند، اقتضا، مقتضی در این ها چیست؟ این است که موضوع برای جریان اصل در آن باشد، موضوع چی هست؟ شک، عدم علم؛ عدم العلم بالنجاسة در این طرف هست، این مشکوک الطهارة و النجاسة است، پس مقتضی برای جریان اصل که قاعده طهارت باشد در این جا هست. این طرف هم که نگاه می کنیم شک وجود دارد مشکوک الغصبیه هست، شک هم مقتضی برای جریان اصل است، پس از این نظر برابر و مساوی هستند. از نظر مانع، مانع جریان چی بود همان که توضیح دادیم؟

چرا می‌گفتیم این اصل‌ها جاری نمی‌شوند در این طرف و آن طرف؟ ترخیص در مخالفت قطعی بود. این ترخیص در مخالفت قطعی هم در این طرف موجود است، در آن طرف موجود است. در این طرف هم این ترخیص در مخالفت قطعی، اگر بخواهد در هر دو جاری بشود، هم نسبت به اصل حاکم موجود است هم نسبت به اصل محکوم؛ یعنی اصالة الاباحه این طرف با قاعده طهارت این طرف بخواهد هر دوی آن‌ها وجود داشته باشند این محذور وجود دارد؛ اصالة الاباحه این طرف بخواهد با اصالة الاباحه آن طرف هم باز وجود داشته باشد همین محذور وجود دارد. پس از این نظر اگر بخواهد بگوییم اصل این طرف دلیل اصل این طرف جاری بشود، آن طرف جاری نشود، حالا چه در محکوم چه در حاکم، چه در حاکم چه در محکوم ترجیح بلا مرجح هست، بخواهیم بگوییم اصل این طرف جاری بشود آن طرف جاری نشود هکذا، باز ترجیح بلامرجح است. اما جریان اصل در مورد اصل محکوم در این جا یک مانعی دارد در کنار جریان اصل در طرف آخر که ظرف باشد که این محذور، دیگر در اصل محکوم وجود ندارد، پس اصل محکوم در ظرف الف یک مانعی سر راهش هست که آن مانع در محکوم در اصل حاکم نیست و آن چیست؟ آن مانع این است که اگر ما بخواهیم بگوییم اصل محکوم جاری می‌شود باید بین حاکم و محکوم فیصله قرار داده باشیم؛ یعنی بیاییم بگوییم چی؟ بیاییم این جوری بگوییم، بیاییم بگوییم اصالة الاباحه در ظرف ب با اصالة الاباحه در ظرف الف تعارض دارند می‌کنند. اگر این حرف را بخواهیم بزنیم مشکله‌اش چیست؟ مشکله‌اش این است که همان‌طور که ایشان فرمودند مشکله‌اش این است که باید بگوییم با وجود اصل حاکم اصل محکوم جاری است، باید جاری باشد تا معارضه نکند دیگر. با وجود اصل حاکم اصل محکوم جاری است و حال این‌که نمی‌شود اصل محکوم با وجود اصل حاکم جاری بشود، پس این یک محذوری است جداگانه؛ اما اصل محکوم این مشکله را که ندارد که اصل محکوم آن اصالة الطهارة بود، آن قاعده‌ی طهارت بود. قاعده‌ی طهارت بخواهد جاری باشد مشکلی ندارد که؛ قاعده‌ی طهارت جاری می‌شود با اصالة الاباحه آن طرف تعارض می‌کنند. چرا تعارض می‌کنند؟ بخاطر این‌که اگر هر دو بخواهد جریان داشته باشند ترخیص در معصیت قطعی است، بخواهد در این جاری باشد در آن جاری نباشد ترجیح بلا مرجح است، آن بخواهد جاری باشد این جا جاری نباشد ترجیح بلا مرجح است، محذور دیگری وجود ندارد. اما این محاسبه را اگر ما بخواهیم روی اصل محکوم بیاوریم، روی اصالة الاباحه آن طرف بیاوریم مشکله‌اش چیست؟ مشکله‌اش یک این دوتا جاری بخواهد بشود چی لازم می‌آید؟ ترخیص در معصیت لازم می‌آید. دو، ترجیح بلامرجح؛ حالا از ترجیح بلامرجح غمض عین بکنیم، مشکله‌اش

چیست؟ مشکله‌اش این است که شما فرض وجودش را داری می‌کنی، فرض وجود محکوم را داری می‌کنی با وجود حاکم؛ و محکوم با وجود حاکم قابل جریان نیست.

پس بنابراین با توجه به این که اگر بخواهیم این کار را بکنیم چنین لازمه‌ای دارد، پس معلوم می‌شود این اصل محکوم طرف معارضه واقع نمی‌شود با اصالة الإباحه این طرف، و سرش از معارضه با او چی می‌ماند؟ سلامت می‌ماند. چون اصل اصالة الإباحه در ظرف الف علاوه بر محذوری که در قاعده طهارت بود یک محذور علاوه داشت، آن محذور علاوه مانع می‌شود که او بخواهد با اصالة الإباحه چه کار کند؟ چون اگر او بخواهد با این بجنگد معنایش چیست؟ اصالة الإباحه در ظرف الف، اگر بخواهد با اصالة الإباحه در ظرف ب بجنگد و معارضه داشته باشد معنایش چیست؟ معنایش این است که هستش، هستش معنایش این است که با این که حاکمش وجود دارد هستش، و نمی‌شود که این با این که حاکمش هست خودش باشد، محکوم با این که حاکم هست باشد. پس یک محذور اضافه دارد. بنابراین این که ما بخواهیم بگوییم این اصالة الإباحه این جا هم با قاعده طهارت معارضه می‌کند هم با اصالة الإباحه معارضه می‌کند و هر سه تا تساقط می‌کنند این غلط است. چرا؟ برای این که شرط چنین تعارض و تساقطی این است که از نظر شرائط همه برابر باشند و حال این که همه برابر نیستند و او دارای یک امر اضافی است که نمی‌گذارد معارضه بکند. خب ایشان می‌فرماید این «بیان فنی» و «لا جواب له» این درست است. پنج‌تای دیگر هر کدام اگر چه آن‌ها هم کمال دقه هست و واقعاً عرض می‌کنم مطالعه و مباحثه بفرمایید چون به قول بعضی از دوستان می‌گفتند این‌ها ویتامین پ اجتهاد است یعنی ذهن را فعال می‌کند. ولی خب حالا چون مباحث بعدی هم که داریم آن هم ذهن را فعال می‌کند وقت را صرف نمی‌خواهیم بکنیم خیلی ولی خودش یک وجوه فنی است که این بزرگوار فکر کرده این‌ها را؛ به میدان آورده، این وجه را می‌پسندد ایشان، و می‌فرمایند که این وجه درست است. اما یک جواب عامی به این وجه و سایر وجوه بیان می‌فرمایند و آن این است که ما در باب تعارض ادله، ملاک‌مان مذاقه‌های عقلی نیست بلکه فهم عرف است چون مخاطب این کلمات عرف است. عرف وقتی که می‌بیند این ظرف محتمل النجاسه است، این ظرف محتمل الغصبيه است و علم اجمالی دارد که یا به حضرت عباس این نجس است یا این غصب است. این عرف می‌گوید اگر شارع به من بگوید این مباح است، این هم مباح است، یا طهارت دارد یا به لسان طهارت بگیرد یا بگوید مباح است. می‌گوید این که نمی‌شود، معنایش این است که دست از حکمش که برنداشته، دست از این که غصب حرام است تصرف او که برنداشته، دست از این که شرب نجس حرام است که دست

برنداشته، الان این جا با این که من یقین دارم یا این غصب است یا این نجس است، می آید اصالة الإباحه این جا بگوید پاک است، بگوید «کلّ شیءٍ لک حلال حتی تعلم أنّه حرام بعینه» این را بگوید، از آن طرف هم بگوید آقا چیزی را که شکّ داری نجس است یا پاک است بگو قاعده طهارت در آن جاری می شود و بگو حلیّت دارد، می گوید این ها معنایش این است که دست از آن حرف هایش برداشته، اگر دست از آن حرف ها برداشته این چه حرفی است به من دارد می زند؟ اگر دست از آن حرف هایش برداشته این چه حرفی است دارد می زند؟ اگر این حرف ها را دارد می زند پس دست از آن حرف باید برداشته باشد و چون می دانیم احکام واقعی به شکّ و مکّ و این حرف ها از بین نمی رود پس می دانیم دست از آن ها برداشته، حالا که دست از آن ها برداشته؛ عرف به فهم سازج خودش می گوید الان به من بخواهد بگوید این پاک، این إباحه است، مباح است یا این یا به لسان قاعده طهارت بگوید یا به لسان اصالة الإباحه بخواهد بگوید این با هم جور در نمی آید. این ترخیص در مخالفت خودش دارد می دهد. این موشکافی های عقلی اصولی شما است که می آیی می گویی این اصل حاکم است، آن اصل محکوم است، اگر بخواهد با او معارضه بکند این جا دوتا محذور است، با این بخواهد معارضه کند یک محذور دارد. پس بنابراین آن محذور اضافی دارد، این محذور کم دارد. پس بنابراین مساوی نیستند؛ این ها تعارض می کنند؛ آن طرف معارضه واقع نمی شود، این یک حرف هایی است که مذاقه عقلی است. تازه طلاب مدرسه اصول هم باید با دقت این حرف را توی مغزشان وارد کرد و این مسائل ملاکی برای تعارض نیست. ملاک تعارض این است که عرف این حرف ها را با هم ناسازگار می بیند پس می گوید نه اطلاق ادله اصالة الحلّ این جا را می گیرد و نه قاعده طهارت این جا را می گیرد؛ هیچ کدام! و تعارض می کنند

س: مگر عرف؟؟ معارض نمی بیند

ج: بله؟

س: عرف این دوتا اصل را؟؟ طرف معارض؟؟

ج: آره، آره، می گوید که، این را بخواهد بگوید، آن را بخواهد یعنی، بخواهد بگوید این آب بالاخره؛ آب ظرف الف را چه به قاعده طهارت بخواهد بگوید چه به اصالة الحلّ بخواهد بگوید و بگوید بیاشام، این با این حرفی که این جا هم بگوید اصالة الحلّ است نمی سازد. حالا شما بخواهید توی... همین امروز یک کسی از من یک مسئله ای پرسید؛

گفتم اگر، امر دائر بود بین این که هبه کردند به او یا إباحه تصرف، خب می‌خواست بگوید خمس دارد یا ندارد؟ خب اگر هبه باشد طبق نظر امام؛ مقلد امام بود خمس ندارد اما اگر إباحه تصرف کردند خمس دارد، من دیدم مثلاً حالا، می‌خواستم درس هم بیایم، بخواهم او را حالی کنم که إباحه تصرف با هبه چه فرقی می‌کند؟ اصلاً توی مغز عوام خیلی نمی‌رود این چیزها که بگویی اگر إباحه تصرف بود این نه، اما چون به ملک مالکش باقی مانده و به شما منتقل نشده، فقط شما حقت را مثل میهمان که از إباحه تصرف دارد، اگر ملکی، همین بعضی از مفاهیم توی ذهن عرف ساذج نمی‌رود. این‌ها توی مدرسه ما می‌آییم این تحلیل‌ها را می‌کنیم، این جداسازی‌ها را انجام می‌دهیم. پس جواب شهید صدر این است که می‌گوید آقا این وجوه خمس که ما جواب‌های خاص به آن دادیم این جواب عام را هم دارد. این وجه ششم ولو فتناً درست است، جواب خاص ندارد اما این جواب عام را دارد. پس بنابراین به این بیان ایشان می‌فرمایند که....

بعد این جا یک مشکله عظیمی پیش می‌آید و آن این است که اگر ما می‌خواهیم این حرف را بزنیم یک قاعده مسلم اصولی ضربه پیدا می‌کند. و آن این است که...

س: کدام حرف را بزنند؟

ج: همین حرف را، باید بگوییم ملاک عرف است و این طولیت و فلان و این‌ها را عرف محاسبه نمی‌کند

س: حاج آقا، خود ایشان ملتزم است. بحوث که که ۹۵ درصدش را مردم نمی‌فهمند

ج: بله؟

س: بحوث ایشان را ۹۵ درصد طلبه‌ها نمی‌فهمند پس خود ایشان باید همه را خط بزند دیگه، این حرف با مبانی ایشان جور در نمی‌آید.

ج: چرا؟

س: به خاطر این که این تحلیل‌ها اگر قرار باشد تعطیل الان شما می‌فرمایید فرق هبه و إباحه در تصرف را هم عرف نمی‌فهمد، این‌ها را تعطیل کنیم؟؟

ج: نه، این، اشتباه نشود دوتا مطلب است. یک وقت یک چیزی را عرف می‌فهمد، ما می‌خواهیم تحلیل کنیم بر چه اساسی. این یک حرف است. این، خیلی از بحوث این است. اما یک وقتی هست عرف یک چیزی را نمی‌فهمد. ما می‌خواهیم بر یک اساسی بگوییم باید عرف این جوری بگوید، این جا از آن جاها است. ببینید؛ یک وقت مثل، می‌بینیم که عرف ربط می‌دهد بین کلمات به واسطه حروف، این را که وجداناً داریم می‌بینیم. خودمان هم از اهل عرف هستیم می‌بینیم از بچگی و همین طور این ارتباطات را ایجاد می‌کردیم. حالا توی آن ماندیم، الان می‌خواهیم تحلیل کنیم چه جوری ارتباط ایجاد می‌شود؟ این معانی حرفیه که این چه جوری است، چه جوری است، آن‌ها آن جا داریم تحلیل می‌کنیم، چه را؟ چیزی را که «نجده عند العرف». «نجده عند العرف» حالا می‌خواهیم ببینیم که زیربنای آن چیست؟ آن چه که در کتب اصولیه و چی هست این است اما یک وقت نه، «لا نجده عند العرف» می‌بینیم عرف معارضه می‌بیند. ما با دقت‌های عقلی می‌خواهیم بگوییم عرف اشتباه کرده، این جا باید معارضه نبیند. این جا از آن جاها است. عرف معارضه می‌بیند می‌گوید بابا اصالة الإباحه این جا با اصالة الإباحه آن جا جور در نمی‌آید؛ این است. شما با دقت عقلی می‌خواهید بگویید نه، اصلاً اصالة الإباحه آن جا معارضه با این نمی‌کند، این‌ها می‌میرند، او سر جایش باقی می‌ماند، حلال است بخوری، این!

س: حاج آقا، با چه مبنایی؟؟ ملاک است؟

ج: بله؟

س: اول ثابت بشود به چه مبنایی

ج: عرض کردم؛ به خاطر این که این خطابات متوجه به عرف است. به عرف گفتند آقا این کار کن، این کار کن، این کار کن، پس شارعی که به عرف دارد خطاب می‌کند ملاحظه فهم عرف را می‌کند و می‌بیند عرف چه کار می‌کند؟

س: معارضه را هم گفته عرف بفهمد؟

ج: بله، بله، چرا؟ برای این که عرف وقتی معارضه نمی‌بیند چه کار می‌کند؟ اگر شارع این را قبول ندارد باید تنبیه کند. وقتی عرف معارضه نمی‌بیند می‌آید چه کار می‌کند؟ عرف که معارضه نمی‌بیند، می‌گوید خیلی خب! حرف ایشان این است

س: حاج آقا، عرف سازج ملاک است یا عرف دقّی اولاً؟ چون سابقاً هم این فرق می‌کند که عرف دقّی ملاک است

ج: عرف دَقّی ملاک است. بله

س: و ثانیاً آن تحلیلاتی که ما بخواهیم درواقع با آن نتیجه‌گیری بکنیم همه‌ی این‌ها دیگه زیرآش زده می‌شوند. تحلیلاتی که ما بخواهیم با آن نتیجه بگیریم نه آن تحلیلاتی که مسئله روشن است فقط می‌خواهیم آن را مدرسه‌ای بکنیم و تبیینش بکنیم. یعنی آن تحلیل‌هایی که ما به واسطه آن تحلیل می‌خواهیم نتیجه بگیریم.

ج: اگر به واسطه آن تحلیل‌های غیرعرفی بخواهیم نتایج....

س: عرف دَقّی یا عرف ساذج؟

ج: دَقّی، دَقّی، عرف دَقّی، اما عرف دَقّی یعنی همان عرفی که وقتی می‌آید توی دادگاه می‌خواهد حرفی می‌زند، استدلال می‌کند حرف می‌زند، آن عرف دَقّی است نه مسامحی، عرف دَقّی یعنی همان که وقتی توی دادگاه است یک متنی را به او می‌دهند می‌گوید آره، این دلالت می‌کند بر این، آن جا می‌ایستد حرف می‌زند آن عرف دَقّی است.

س:؟؟ فی تشخیص تحقق الموضوع بالفعل، البحث؟؟ الدَقّی غرضه توسلی لتحقيق الموضوع بالفعل فاذا؟؟ بتحقيق الموضوع و ليس للاحمد؟؟ بتشخيص ان المتحقق الفعل أم لا؟ فهذا القبل البحث الدَقّی الذي يبحثه مثلاً الفقيه، غرضه ان يتوسع موضوع الدلیل بال؟؟ متحقق او لا؟؟ اساساً ليس له محل في هذا البحث التحقیقی؟؟

ج: بله، عرض می‌کنم به این که در این خودش دو نظر هست. مرحوم امام قدس سره نسب الیه که ایشان فرمودند؛ همان طور که در مفاهیم و این که مفاد کلام چی مرجع عرف است، در تطبیق هم مرجع عرف است. حالا در این جا ما می‌بینیم که عرف چه می‌گوید؟ می‌گوید آقا، این اصالة الإباحه این جا این با همه‌ی اصل‌های آن طرف معارضه می‌کند؛ چه با قاعده طهارتش چه با اصالة الإباحه که در طول قاعده طهارت است، با هر دوی آن معارضه می‌کند. نمی‌شود شارع هم این جا را بگوید حلال است هم آن جا را بگوید حلال است یا بخواهد قاعده طهارت. این با آن حکم واقعی‌اش سازگار نیست. شما نمی‌شود این جا بیایی عرف را تخطئه بکنی و بگویی چی؟ بگویی نه آقا، با قاعده طهارتش می‌جنگد و تعارض می‌کنند، ولی سر اصالة الإباحه سلامت می‌ماند پس بنابراین ما آن آب را بیاشامیم. ایشان می‌گوید این دقت عقلی است که چنین اقتضایی دارد. اما دقت عرفی، دقت عرفی می‌گویند نه، این‌ها با هم نمی‌سازند.

س: یعنی دقت عرفی می‌گوید حاکم و محکوم نیست

ج: بله؟

س: یعنی دقت عرفی می‌گوید حاکم و محکوم توی متحدالمضمون نیست

ج: هان! نه، نمی‌گوید حاکم و محکوم نیست اما می‌گوید هر دو با او معارضه می‌کنند.

س: یعنی متنبه هم بکنی نمی‌فهمد ...

ج: می‌گوید هر دو معارضه می‌کنند. حالا این جا، همین جاها این اشکالی که حالا می‌خواستیم بگوییم این را طرح بکنیم. آن اشکال را طرح کنیم حالا تا جواب.

اشکال این است که اگر شما این حرف را بخواهی بزنی یک قاعده اصولی مسلمی محل اشکال واقع می‌شود و آن این است که توی اصول به ما یاد دادند، در فقه هم بارها و بارها در موارد مختلف تطبیق شده و آن این است که اگر ما یک عمومی داشته باشیم، مثلاً «اکرم کل عالم» «اکرم کل عالم» بعد یک روایت بیاید بگوید که «لا تکرّم زیداً العالم» که اگر «لا تکرّم زیداً العالم» باشد ما چه می‌گوییم؟ ما می‌گوییم تخصیص می‌خورد؛ یعنی اصالة العموم در «اکرم کل عالم» درگیر می‌شود با این خاص و این خاص مقدم می‌شود و اصالة العموم آن جا از بین می‌رود، تخصیص می‌خورد. حالا اگر در قبال این «لا تکرّم زیداً العالم» یک روایتی بیاید بگوید «اکرم زیداً العالم» شما این جا چه می‌گویید؟

س: می‌گوییم دوتا با همدیگر

ج: شما این جا می‌گویید این «لا تکرّم زیداً العالم» با «اکرم زیداً العالم تعارضاً، تساقطاً» سر «اکرم کل عالم» سلامت می‌ماند. فلذا فتوی می‌دهید اکرام زید عالم چیست؟ واجب است. چون «اکرم کل عالم» او را می‌گیرد. خب، این یک قاعده مسلم اصولی است. مشی علماء هم در فقه همین طور است و حال این که اگر این حرف این جا درست باشد، بگویید طولی فرق نمی‌کند و این‌ها، خب این جا هم همین است دیگر. اصالة العموم در آن طرف با این «لا تکرّم زیداً العالم» درگیر است، با «اکرم زیداً العالم» هم درگیر است. چرا شما می‌گویید «لا تکرّم زیداً العالم» اول با «اکرم زیداً العالم» درگیریم، تساقط، بعد برویم سراغ او، نه، در عرض هم با هر سه‌تای آن درگیریم دیگه، این «لا تکرّم زیداً العالم» هم با «اکرم زیداً العالم» دارد می‌جنگد هم همان موقع با عموم «اکرم کل عالم» که این زید را

دارد می گیرد می جنگد. خب شما آن جا هم بگو همین جا را عرف می گوید نه آقا شما می گویی اول با این بعد با آن؛ نه، این «لا تکرّم زیداً العالم» به هر سه تایی آن دارد می جنگد

س: آن قیاس مع الفارق نیست؟

ج: چرا قیاس مع الفارق است؟ شما فارقش را اگر بیان کردید خوب است. پس بنابراین

س:؟؟

ج: مرحوم، یعنی این اشکال را ایشان طرح می کنند که «ان قلت» این حرف شما باعث می شود که ما بگوییم این قاعده اصولی که لا اشکال فی و در عرف هم همین جوری است. اگر این جا این طوری است و می گوید عرف می گوید این اصالة الإباحه ظرف ب هم با قاعده طهارت می جنگد هم با اصالة الإباحه آن طرف می جنگد؛ با این سه تا، یعنی با این دوتا می جنگد و اطراف معارضه سه تا است. خب بیایید شما این جا هم همین را بگویید. بگویید اصالة العموم در «اکرم کل عالم» و «لا تکرّم زیداً العالم» با «اکرم زیداً العالم» هر سه تا می جنگند و تعارض می کنند و تساقط می کنند. نتیجه چه می شود؟ نتیجه این می شود که برای اکرام زید عالم ما دلیلی نداریم و حال این که مشی شما در فقه این نیست. می گوید این خاص ها با هم تعارض می کنند تساقط می کنند، سر «اکرم کل عالم» سلامت از معارض می ماند. نفتی به آن اطلاق و به آن عموم، می گوئیم هر عالمی واجب الاکرام است منهم جناب زید است. آیا فارق چیست؟

س: یکی این باشد که، یکی این باشد «اکرم، اکرم زید» یکی دیگر باشد «اکرم الزید و العمرو» مثلاً، این جا عرف نمی گوید آن «لا تکرّم الزید» هر دوتا را می گیرد؟

ج: اگر باشد «اکرم، لا تکرّم

س: یا «اکرم زید» باشد یا «اکرم زید و عمرو» باشد یا «لا تکرّم زید» باشد.

ج: هان! آن جا به خاطر این که عموم نیست. اصالة العموم نیست. نام برده، آن هم یک خاص دیگری است. یک خاصی است کنارش خاص دیگر ذکر شده، ببینید شما می گوئید ما به عموم فوقانی مراجعه می کنیم. عموم فوقانی چیست؟ «اکرم کل عالم» است. می گوئید این خاص با این خاص مبارزه می کنند، تساقط می کنند، به عموم فوقانی

که «اکرم کل عالم» باشد مراجعه می‌کنیم. مثالی که شما زدید عموم فوقانی نیست. شده «اکرم» آن جا این است؛ «اکرم زیداً العالم» «لا تکرّم زیداً العالم» «اکرم زیداً العالم» و «عمرّاً العالم» خب دوتا را کنار هم ذکر کرده، عمومی نیست که،

س: خب چرا باید احکام عمومی باشد؟ آخه «ما نحن فيه» هم عمومی نیست. یک حلّ این طرف است یک طهارت این طرف است، تعارض می‌کنند بعد یک طرف محکوم به طهارت یا حلّ؟؟ اصلاً عموم و خصوص

ج: اولاً این جا عموم است. برای این که قاعده طهارت که مال این جا نیست. «کل شیء لک حلال حتی تعلم الحرام بعینه» آن یک عام است. «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر» این هم یک عام است. این جا اصلاً

س:؟؟ «اکرم العلماء» دارد «لا تکرّم العلماء» داریم، «اکرم العلماء و الادباء» داریم. این جا هم عرف می‌گوید همین «لا تکرّم العلماء»

ج: شما «و الادباء» را که اضافه به آن می‌کنید که اثری ندارد آن جا، آن تکرار همان «اکرم کل عالم» است. آن که اثری پیدا نمی‌کند.

س:؟؟ که «اکرم العلماء» با «اکرم زیداً العالم» اصلاً منافات ندارد، درگیری ندارد. شما صحبت‌تان این بود که چرا؟؟ هر سه همزمان درگیری دارند؟ بعد می‌گویید که آن دوتا اول درگیری می‌کنند، چون «اکرم کل عالم» با «اکرم زیداً العالم» اصلاً درگیری ندارد که بخواهیم همزمان درگیری ایجاد کنیم. آن سه تا؟؟ آن دوتا درگیری داشتند، خب؟؟

ج: نه، درست است «اکرم زیداً العالم» با «اکرم کل عالم» درگیری ندارد. ولی «لا تکرّم زیداً العالم» با «اکرم العالم» درگیری دارد یا ندارد؟

س: دارد؟؟

ج: با «اکرم کل عالم» هم دارد یا ندارد؟

س: دارد

ج: دارد. پس بنابراین این جا حرف این است که این «اکرم، لا تکرّم زیداً العالم» وزانش وزان اصالة الحلّ است در ظرف ب، همان طور که اصالة الإباحه در ظرف ب با دو جا می‌جنگد، این جا «لا تکرّم زیداً العالم» هم با دو جا می‌جنگد. هم با «اکرم زیداً العالم» می‌جنگد هم با «اکرم کل عالم» می‌جنگد.

پس بنابراین این اشکالی است که ایشان طرح کردند. ببینیم چه جور جواب می‌دهند؟ إن شاء الله مراجعه بفرمایید صفحه ۲۲۲ بحوث.

س: جلد

ج: جلد پنجم . والسلام علیکم ورحمه الله وبرکاته

جلسه ۵

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

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

اللَّهُمَّ اَلْعَنِ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَآخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ، اَللَّهُمَّ اَلْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ، وَشَايَعَتْ وَبَايَعَتْ وَتَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ، اَللَّهُمَّ اَلْعَنُوهُمْ جَمِيعًا.

بحث در این اشکال بود که در صورت اولای از صورت ثالثه که اصل جاری در اطراف علم اجمالی غیر متساخاند و یک طرف اختصاص به یک اصل طولی دارد که نظر ثانی این بود که در این موارد همه‌ی این اصول تعارض می‌کنند فلذاست که نمی‌توانیم هیچ یک از اطراف را مرتکب بشویم و علم اجمالی در این جا منجز است. که مثالش هم این بود که ظرف آبی است الف، آن محتمل النجاسه است و ظرف باء آن هم آبی است که محتمل الغصبیه است. و علم اجمالی داریم که بالاخره یکی از این دو امر محقق است، یا این نجس است یا آن غصب است. ظرف الف

قاعده‌ی طهارت در آن با قاعده‌ی اصالة الاباحه یا اصل اصالة الاباحه در ظرف ب جاری می‌شوند و تسانخ ندارند، آن اصالة الاباحه است این قاعده‌ی طهارت است. این ظرف الف که قاعده‌ی طهارت دارد یک اصل طولی هم دارد که همان اصالة الاباحه باشد. که این اصالة الاباحه با آن قاعده‌ی طهارت از اثر مفاد یعنی اثر عملی از نظر جواز شرب همانند هستند، متجانس هستند. حالا در این جا نظر ثانی چی بود؟ این بود که تمام این‌ها تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند و نه این آب را می‌شود آشامید نه آن آب را می‌شود آشامید؛ همان‌طور که با هیچ‌کدام وضو هم نمی‌شود گرفت.

خب بعض وجوه، یعنی گفتیم مجموعاً نه وجه برای این که بگوییم تعارض؛ این اصول عرضیه تعارض می‌کنند، آن اصل طولی سرش سلامت می‌ماند و مرجع ما می‌شود نه وجه گفتیم در کلمات هست، شش وجه محقق شهید صدر ذکر فرموده، سه وجه هم مقرر معظم اضافه فرموده قدس سرهما ولی در پایان مرحوم شهید صدر وجه ششم را قبول کردند فنّاً ولی یک جواب عام به آن وجه ششم و سایر وجوه دادند که جواب عام چی بود؟ جواب عام این بود که این عدم معارضه و سرسلامتی آن اصل طولی، این بر اثر مذاقه‌های عقلی است که شما انجام می‌دهید، اما به حسب فهم عرفی این مذاقه‌ها مغفولٌ عنه است در نظر عرف و این‌ها را معارض می‌بیند؛ می‌گوید مولا به من با این که علم دارم یا این نجس است یا این غصب است، به من آمده چه کار کرده؟ آمده گفته که این را قاعده‌ی طهارت جاری کن، اینجا اصالة الاباحه جاری کن، آن جا هم اصالة الاباحه جاری کن، مگر می‌شود این کار را بکند؟ این نمی‌شود. در نظر او این اصول با هم ناجور هستند و فلذاست که می‌گوید اگر بخواهد همه‌اش جاری بشود که این خب ترخیص در معصیت می‌شود، بخواهد در بعضی‌اش جاری بشود دون بعضی، ترجیح بلامرجح است؛ پس این ادله این جا را نمی‌گیرد. این حرف عرف است. شما با یک مذاقه‌های مدرسی بخواهید بگویید نه این دوتا تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند، سر آن یکی به سلامت می‌ماند این خلاف فهم عرفی است.

س: یعنی عرف آن دوتا را در طول هم نمی‌بینند؟

ج: بله؟

س: یعنی عرف آن دوتا اصل طولی و عرضی را در طول هم نمی‌بینند؟

ج: آره، حالا این‌ها توضیحاتش می‌آید.

خب این مطلبی است که شهید صدر می‌فرماید و این مطلب لا یخلوا عن قوة؛ منتها خودشان یک اشکالی را این‌جا مطرح کردند و آن اشکال این بود که اگر این‌جا شما بخواهید این حرف را بزنید و بگویید اصالة الاباحه در ظرف ب، این طرف معارضه واقع می‌شود هم با قاعده‌ی طهارت که اصل حاکم است در آن طرف، هم با اصالة الاباحه که اصل محکوم است در آن طرف، این با هردوتای آن‌ها معارضه می‌کند اگر این حرف را بخواهید بزنید باید در مواردی که ما یک عامی داریم و این عام یک مخصص دارد که برای این مخصص یک معارضی وجود دارد مثل این‌که گفته اکرم کل عالم، از آن طرف گفته لا تکرّم زیداً العالم، از آن طرف دلیلی وارد شده اکرم زیداً العالم. خب این‌جا اگر آن‌جا می‌گویید اصالة الاباحه‌ی این‌جا با هردوی آن‌ها درگیر است و تعارض می‌کند، تساقط می‌کند عند العرف، باید این‌جا هم بگویید لا تکرّم زیداً العالم هم با اکرم زیداً العالم هم با اکرم کل عالم معارضه می‌کند و اکرم کل عالم هم چی می‌شود؟

س: حاج آقا این وجه شبه‌شان دقیقاً چی هست؟

ج: عرض می‌کنم

اکرم کل عالم هم باید چی بشود؟ باید ساقط بشود

س: چرا با آن معارضه بکند؟ با اکرم کل عالم؟

ج: برای خاطر این‌که چه وجهی دارد؟ این همین‌طور که ناسازگار است این لا تکرّم زیداً العالم همان‌طور که ناسازگار است با اکرم زیداً العالم این همین الان ناسازگار با کی هم هست؟ با اکرم کل عالم با آن بخش‌اش نه با کلش؛ چون اکرم کل عالم مشتمل بر اکرم زیداً العالم هم، یعنی اکرام زید عالم هم دارد واجب می‌کند. پس این باید بگویی هم با آن نمی‌سازد، هم با آن نمی‌سازد، پس هر سه‌تای آن تساقط می‌کنند نتیجه چی می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که شما باید بگویید که زید این زید وجوب اکرام ندارد؛ چون می‌خواهید به چی بگویید وجوب اکرام دارد؟ به اکرم کل عالم می‌خواهید بگویید؟ فرض این است که ساقط شد، به اکرم زیداً العالم می‌خواهید؟ آن هم ساقط شد. البته نمی‌توانید بگویید اکرامش هم حرام است، چون لا تکرّم زیداً العالم هم ساقط شد. فقط می‌ماند چی؟ می‌ماند این‌که اگر حالت سابقه مثلاً وجوب اکرام بوده استصحاب او را بکنیم، اگر حالت سابقه هم ندارد خب برائت جاری

می‌کنیم از وجوب اکرامش و از حرمت اکرامش. نه واجب است برائت جاری می‌شود، حرام است برائت جاری می‌شود.

س: مگر انقلاب نسبتی‌ها همین را نمی‌گوید؟ ملتزم می‌شوند به هم، آن‌هایی که انقلاب ...

ج: حالا حرف همین‌جا هست.

که پس اشکال این است و حال این‌که به‌طور مسلّم فقہیاً و اصولیاً آقایان این حرف را نمی‌زنند، می‌گویند آقا این دوتا خاص‌ها با هم تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند سر اصالة العموم سلامت می‌ماند و ما به آن عام فوقانی، به این می‌گویند عام فوقانی، به آن عام فوقانی مراجعه می‌کنیم و می‌گوییم اکرم کل عالم سرش سلامت است به مقتضای او باید این زید عالم را هم اکرام کرد. این دوتا با هم چه فرقی می‌کنند؟ این اشکال.

جواب شهید صدر قدس سره این است که توضیحی که عرض می‌کنم این است مقامین با هم فرق می‌کنند، فرقی این است که در آن جایی که ما یک عامی داریم «اکرم کل عالم» دوتا خاص داریم، چون خاص قرینه‌ای بر عدم اصالة العموم است، اصالة العموم مفادش چیست؟ این است که همین ظاهری که این عموم دارد مراد جدی مولا هم هست، تطابق دارد، «اکرم کل عالم» که بحسب الفاظش دلالت بر عموم می‌کند و یک مفهوم عمومی را به ذهن شما می‌آورد، اصالة العموم می‌گوید این اصالت دارد، واقعیت دارد، گوینده همین را هم اراده کرده، اصالة العموم عبارةً آخرای از این بیان است، از این کلامی است که عرض کردیم، یعنی تطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی. خب این اصالة العموم و تطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی، این متوقف بر چی هست؟ بر این‌که قرینه‌ای بر خلاف نباشد. اصلاً وقتی این اصالة العموم وجود پیدا می‌کند، این ظهور درست می‌شود که قرینه‌ای بر خلاف نباشد. پس بنابراین نمی‌تواند اصالة العموم طرف معارضه‌ی لا تکرّم زیداً العالم باشد، چون اگر بخواهد طرف معارضه‌اش باید بای چی باشد؟ باید وجود داشته باشد، معدوم که با موجود معارضه نمی‌کند که. پس بنابراین این‌که بگوییم در این‌جا ما یک معارضه‌ی سه طرفه داریم، یک طرفش لا تکرّم زیداً العالم است، یک طرفش اکرم کل عالم هست، یک طرفش اکرم زیداً العالم است، غلط است. چون با وجود این لا تکرّم زیداً العالم اصلاً اصالة التّطابقی و اصالة العمومی در آن‌جا نمی‌شود فرض کرد تا با طرف معارضه‌ی این واقع بشود، چون قرینه و ذو القرینه است، عند العرف روشن است این مسأله، ابهامی در نزد عرف نیست که این قرینه‌ی آن هست، با وجود این که نمی‌شود گفت آن هست. فلذاست که

چون آن الان نمی آید طرف معارض این واقع بشود و چون این خود این قرینه ثابت نمی شود در اثر این که معارض دارد، این قرینه در اثر معارضه تساقط می کند، آن اصالة العموم در آن جا یعنی آن ظهور استعمالی بلا قرینه علی خلافه می ماند فلذا اصالة التطابق می گوید همین را اراده کرده. پس در آن جا می بینید که واقعاً بین اصالة العموم و سقوط لا تکریم زیداً العالم واقعاً چی هست؟ طولیت است و وزانش وزان اصل محکوم و حاکم است؛ آیا هیچ اصل محکومی با اصل حاکم می تواند معارضه کند؟ معنا ندارد.

اما در ما نحن فیه؛ در ما نحن فیه اصالة الاباحه در ظرف ب با کی می خواهد معارضه بکند در نظر عرف؟ با اصالة الاباحه در ظرف الف، بین آن اصالة الاباحه و این اصالة الاباحه چه تناسبی هست؟ چه طولیتی هست؟ چه حاکم و محکومیتی هست؟ الا آن وجوه عقلیه دقیه ای که شما درست می کنید که به ذهن عرف نمی آید. پس آن جا قرینیت لا تکریم زیداً العالم، قرینیت این خاصی که مخالف آن عام هست، قرینیت این خاص روشن است و تحقق آن عام بر سقوط این و عدم بودن این، امر واضحی است پیش عرف، این مفهوم عرفاً یعنی فهمیده می شود عرف، شفاف است، روشن است پیش عرف که بابا آن اصالة العموم وقتی می شود گفت وجود دارد که این خاصه نباشد، چون این قرینه بر عدم آن هست، آن جا خیلی روشن است؛ پس تعارض معنا ندارد، هیچ دقت عقلی نمی خواهد، یک فهم عرفی است. اما این جا شما با دقت عقلی آمدید مسأله را به این بیانات خمسّه یا سته یا آن سه تا بیاناتی که محقق هاشمی شاهرودی رضوان الله علیهما اضافه کردند آن ها همه امور عقلی است؛ حالا علاوه بر این که تک تک آن ها را خود شهید صدر، پنج تایی از آن شش تا را جواب دادند، مرحوم آقای هاشمی هم هر سه تا وجهی که ساختند خودشان جواب دادند، مانند یک وجه؛ وجه ششم که آقای صدر گفتند این وجه فنی هست و تلمیذ این وجه آقای صدر را هم جواب دادند که این قاعده ای که شما درست کردید که تعارض مبتنی است بر این که تمام اطراف تعارض مساوی النسبه باشند در اقتضاء و مانع، این نیست، اگر یک طرف دوتا مانع در آن بود یک طرف یک مانع در آن بود و اقتضاء در همه بود این جا با هم تعارض نمی کنند این حرف نادرست است و وجهی ندارد، برهانی این ندارد. و بعضی مثال هایی هم زدند که دیگر مراجعه می فرمایید که این جاها شما ببینید یک طرف دوتا اشکال دارد، یک طرف یک اشکال دارد در عین حال خودتان غالب تعارض هستید. پس بنابراین الی هنا تبیین این مسأله که این حرف لا یخلوا من قوة که ما در نتیجه چی شد؟ در نتیجه در مدعی با محقق خوئی قدس سره و شیخنا الاستاد آقای تبریزی قدس سره توافق در مدعی پیدا کردیم اما در مقام اقامه دلیل بر این مدعی، آن بیانی که در مصباح الاصول بود و

آن بیانی که در دروس^۱ فی علم الاصول شیخنا الاستاد بود، این‌ها بیانات قانع‌کننده‌ای نبود. در مصباح الاصول که فقط مجرد ادعاهایی بود، ایشان هم، فرمایشی هم که آقای تبریزی نکته‌ی که حلال^۲ مسأله باشد ما در آن بیان استفاده نکردیم. بیانی که می‌شود بر او مرتکز شد در این مقام و گفت که این قول و این نظریه که این‌ها همه با هم تعارض می‌کنند همین بیان عرفی است که فهم عرف این چنین است و بنابراین مدعا مدعای درستی است.

خب این صورت سوم که به قول آقای خوئی که ما عرض کردیم البته تقسیم‌بندی تقسیم‌بندی درستی نیست، باید بگوییم اقسام اربعه است یا حتی بیشتر بگوییم، قسم اولش این بود که این اصولی که در اطراف علم اجمالی جاری می‌شود این‌ها تنافی دارد یعنی متناسخ نیستند و یک طرف، یک اصل طولی در آن جاری می‌شود که مسانخ با آن اصلی است که در رتبه‌ی قبلش جاری می‌شود که این مثالش بود. قسم دوم

س: شما یعنی بیان شهید صدر را قبول کردید... ؟

ج: عرفاً، فهم عرفی این‌طوری است، فهم عرفی این‌جا می‌گوید که این جور نیست که این دوتا تعارض می‌کنند، سر او به سلامت می‌ماند، آن را می‌شود آشامید. نه، عرف در اثر این‌که این محاسبات دقیقی این‌چنینی را ندارد می‌گوید آن‌جایی که من یقین دارم یا این نجس است یا این غصب است در این‌جا می‌گوید هیچ‌کدام را من نمی‌توانم تصرف در آن بکنم و اصول را در این‌جا جاری نمی‌داند که بگوید اصالة الاطهاره در این‌جا با اصالة الاباحه در این‌جا تعارضاً تساقطاً، اصالة الاباحه در این آب بلا اشکال باقی می‌ماند. نه، می‌گوید این اصالة الاباحه‌ی در این‌جا هم معارضه می‌کند با قاعده‌ی طهارت در این‌جا و بعبارة آخری اصل در این‌جا با اصل در آن‌جا چه محکوم باشد چه حاکم باشد در نظر عرف تعارض دارد.

س: آن دوتا را در عرض هم می‌بیند دیگر ...

ج: بله؟

س: حاکم محکوم نمی‌فهمد عرف، باید به این برگردانیم.

ج: حالا این‌جا یک نکته، خوب شد این را گفتید می‌خواستم این را هم بگویم یادم رفت، این فرمایش شما خوب شد...

ببینید یک واقعیت دیگری این جا به آن توجه بکنیم و آن این است که و لعل سر فهم عرف هم همین واقعیت باشد، الان این بیانی که می‌گفتیم تقریباً یک بیان تعبدی بود یعنی عرف این جوری می‌گوید، این جوری می‌فهمد، اما سر فهمش چیست نمی‌دانیم! این مثل یک شکل تعبدی بود که ما نراه عند العرف این است. حالا چرا عرف این حرف را می‌زند؟ «لا ندري» بیان آقای صدر این جوری می‌شود که مرتکازات عرفی این است. حالا چرا؟ ما نمی‌فهمیم چرا، اما یک بیان دیگری هست که گفته می‌شود اصلاً بین قاعده طهارت و اصالة الحل اصلاً طولیتی وجود ندارد. طولیت از کجا شما می‌گویید در آمده؟ طولیت از این جا می‌گویید که وقتی طهارت اثبات شد خب در این که نوشیدنش حلال است یا نه دیگر شک ما از بین می‌رود پس برای چی شارع بیايد اصالة الحل جعل بکند؟ طولیت برای این گفته می‌شود دیگه، می‌گویند وقتی که شما با قاعده طهارت گفتی این پاک است؛ موضوع برای اصالة الحل باقی نمی‌ماند. چون اصالة الحل موضوعش چیست؟ شک در حلیت و عدم حلیت است. اگر شک داری حلال است یا حلال نیست نوشیدنش «کل شيء لک حلال حتی تعلم انه حرام» می‌گوید که حلال است برای تو، خب این جریان اصل متوقف است بر این که موضوع داشته باشد. وقتی موضوع دیگر از بین رفته به واسطه جریان قاعده طهارت که حکم جاری نمی‌شود. فلذاست گفته می‌شود قاعده طهارت در طول سقوط، (ببخشید) قاعده اصالة الحل در طول سقوط قاعده طهارت است. این حرف را زده. اما مطلبی که این جا وجود دارد این است که ببینید شک نفسانی ما که از بین نمی‌رود که، با جریان طهارت شک نفسانی ما که از بین نمی‌رود که، حالا چه عیب دارد که شارع به ما از دو راه بگوید می‌توانی این آب را بخوری، یکی این که بگوید این طاهر است. وقتی این طاهر شد متعبد می‌شوی به این که طاهر است پس آثار طهارت را بار کن، یکی هم از راه این که می‌گوید خب الان شک داری که بالاخره وجداناً در این که حلال است یا حلال نیست؛ من به تو می‌گویم هر چیزی را که شک داری حلال است یا حلال نیست اشکالی ندارد. فلذاست که خود شهید صدر و دیگه بعد از ایشان تقریباً که تنبه به این نکته که این طولیت‌هایی که درست می‌کنند در اصول؛ نه، اگر توافق داشته باشد، اصل حاکم و محکوم توافق داشته باشند در این موارد طولیتی وجود ندارد. خب چه عیب دارد که شارع دو مرخص به دو عنوان؛ اگر واقعاً این جوری بود که آن اصل قبلی، آن اصل قاعده طهارت وجداناً شک ما را از بین می‌برد خب بله دیگه وجداناً شک در حلیت را از بین می‌برد، بله، نوبت به اصالة الحل نمی‌رسید. موضوع واقعاً نداشت ولی وقتی وجداناً از بین نمی‌برد و لا يزال ما هنوز شک هستیم منتها متعبد می‌شویم، خب شارع حالا چه اشکال دارد به اعتبار آن شک واقعی که وجود دارد بگوید اصالة الحل هم

س: تحصیل حاصل نمی‌شود؟

ج: نه،

س: استاد، بعد از آن هم که باز شک نفسانی که هست.

ج: که این‌ها، ببینید دوتا مرخص است. یکی به عنوان این که طاهر است و نتیجه آن است. اگر حالا کسی الان حواسش به قاعده طهارت نیست، راه دارد؛ با حل درست می‌کند، یک کسی به حل حواسش نیست؛ قاعده حل حواسش نیست؛ چنین اصلی هست، با قاعده طهارت کار خودش را حل می‌کند. ببینید در حقیقت یک تیسیری است، تسهیلی است از ناحیه شارع، از این راه از آن راه، فلذاست این حرفی هم که باز در اصول خب خیلی‌ها می‌زنند باز از نظر این نظریه که خود شهید صدر هم قائل به این نظریه است که آقا هر جا استصحاب طهارت است دیگر قاعده طهارت نمی‌شود باشد چون استصحاب طهارت حاکم است بر قاعده طهارت، وقتی استصحاب طهارت کردی دیگر شک نداری که، می‌گوید آقا این حرف‌ها چیه؟ قاعده استصحاب طهارت که شک وجدانی ما را از بین نبرده که، شارع به دو عبارت، به دو بیان، به دو کلام، به دو ضابطه می‌گوید آقا چیزی که شک داری پاک است یا نجس است؟ این پاک است. اگر حالت سابقه آن را هم می‌دانی می‌شود پاک، حالا یک کسی حواسش به حالت سابقه نیست؛ می‌گوید قاعده طهارت است.

س:؟؟ جدیده؟؟ شک الوجدان صحیح هو موجود فعلا و لكن التفاتنا الیه و رعایتنا الیه من حیث گونه موضوعا لاثر شرعی فاذا انتسق موضوعیة للآثر الشرعی؟؟ قاعدة الطهارة و تثبیت الاثر الشرعی قاعده تفصیل الحاصل؟؟

ج: نه، نه،

س:؟؟

ج: همان، ببینید کانه کاشف از او، حاکم بر او، شارع می‌گوید اگر این جور هم شد من می‌گویم حلال است. این که اجتماع نقیضین از آن لازم نمی‌آید، ارتفاع نقیضینی نمی‌شود، اجتماع ضدینی نمی‌شود، چه استحاله‌ای دارد؟ خب شارع می‌گوید این هم به لحاظ این که شک داری پاک است یا پاک نیست من می‌گویم پاک است. البته اثر پاک بودن هم این است که می‌توانی بیاشامی، هم به لحاظ این که؛ و آثار دیگری هم دارد. پاک بودن آثار دیگری هم غیر از جواز شرب دارد. آثار دیگرش این است که می‌توانی با آن وضو بگیری، با آن می‌توانی تطهیر خبثی بکنی،

می توانی تطهیر حدی بکنی؛ چون شرط آن ها حاصل می شود. این جور نیست که قاعده طهارت اثرش تنها و تنها در جواز شرب باشد. آن هم بار می شود در کنار آثار دیگر،

س:؟؟

ج: نه، نه، چه اشکالی دارد از این حیث، از هر دو حیث شارع بفرماید؟ هم از حیث این که تو شک در طهارت و نجاست داری من می گویم پاک است. در اثر این البته یک اثری بار می شود که عبارت از جواز شرب باشد به خاطر این که این طاهر است. از حیث این که طاهر است حالا جواز شرب می آید. یکی دیگر هم باز به تو می گویم بابا اگر طهارتش هم ثابت نشود؛ باز هم من می گویم جواز شرب دارد. چرا؟ چون مشکوک النجاسة است.

س: غایت در اصول را یعنی خصوص علم می دانید اعم از علم وجدانی و علم تعبدی

ج: بله، چون این ها که علم نمی آورد و این ها مثبتات امارات که حجت ...، مثبتات اصول که حجت نیست که

س: مثل مرحوم امام که می گوید «حتی تعلم» اعم از علم وجدانی است خب این؟؟ ندارد؟؟ حجت را الان دارم. حجت دارم بر إباحه، شک ندارم که بخواهم بگویم به یک اصلی دیگر بگویم «کل شیء حلال حتی تعلم» یا «حتی تعلم»؟؟

ج: بله، ببینید این نظریه، آن، خدمت آن بزرگواران این جوری می گوید؛ می گوید که وقتی که «حتی تعلم» شد، یعنی حجت پیدا کردی، این قاعده طهارت آمد برای شما این را جاری کرد. این ...، خب آن طرف دارد چه می گوید؟

س: او می گوید اگر حجت نداری إباحه بمان؟؟ آن ها حجت دارند.

ج: او می گوید اگر حجت، او می گوید «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» من که علم به حرام بودن ندارم. حجت بر حرام بودن ندارم که، ببینید من حجت

س: موضوع؟؟ اگر بگویند

ج: نه، نه، می دانم ولی مقید به چیست؟ حجت بر حرام، این که من حجت بر حرام ندارم که، نگفت که حجت بر طهارت داشته باشید. ببینید اگر گفته بود این جور است تا حجت بر إباحه داشته باشی، حجت بر طهارت داشته

باشی، درست است اما گفته حجت بر حرمت، من حجت بر حرمت ندارم که، پس بنابراین هیچ تنافی با هم ندارد حتی طبق، حتی

س: مغیی غایتش را حجت است، مغیی می شود مشعوف الحرمة و الحرام؟؟ غایت یک علم به حرمت، یعنی اعم از حجت، مغیی می شود مشکوک اعم از؟؟

ج: نه، وقتی که آن، شما «حتی طلب آنه حرام» را این گرفتید، این عنوان به صدر می دهد. عنوان به صدر می دهد یعنی هر چیزی که حجت بر حرمت آن نداری، شیءای که مشکوک است و حجت بر حرمتش نداری حلال، اگر ما این حرف را زدیم، حالا این

س: پس امارات هم، امارات هم جاری بشود اصول هم جاری می شود؟؟

ج: نه، حالا، ببینید این ها را با هم نمی شود چه کرد. اگر این حرف را زدیم که مبنای قوی ای است، شهید صدر طرفدار این است و عده ای دیگر هم طرفدار این هستند ممکن است بگوییم این که عرف این جا هر سه تا را معارض می بیند چون طولیت ندارد. می گوید دو تا مرخص این جا است کنار هم، در ظرف الف دو تا مرخص کنار هم وجود دارد. یکی قاعده طهارت، یکی اصالة الإباحه، این ها هم که بنا شد که طولیت نداشته باشند. خب الان شارع این طرف می آید، این همین، این طرف هم شارع دارد اصالة الإباحه جعل می کند. می گوید کاسه ب اصالة الإباحه دارد. کاسه الف هم دو تا اصل روی آن گذاشتند. هم قاعده حلّ هم قاعده طهارت و چون عرف به همین ذهن صرافت فهم عرفی اش این دو تا قاعده را هم که کنار هم می بیند، طولیتی نمی بیند که واقع امر هم این است که طولیت ندارد. طبق هذا المسلك، پس بنابراین تعارض می شود چی؟ شاید فرمایش محقق خوئی در مصباح الاصول که فرمود این ها فرقی نمی کنند، این همین فهم سازج عرف واقعی شان است که این جا نمود پیدا کرده؛ اگر چه جاهای دیگر می گویند نه این ها در طول هم هستند؛ این جوری،

س: شاید؟؟ آقای نائینی هم از همین جهت؟؟

ج: بله؟

س: آقای نائینی هم

ج: نه، آقای نائینی فرمود هیچ جا ما نداریم که اصلی بتواند جاری بشود ولی از این بیاناتی که گفتیم روشن شد مخصوصاً قسم اول یک جاهایی می شود پیدا کرد.

س: آقای نائینی آن جاها را قبول ندارد دیگه، آقای نائینی آن جاها هم می گوید که این اصلها اصلاً زنده نمی شود

ج: نه، آقای نائینی این حرف را نمی زند. مبنای آقای نائینی این نیست؛ اتفاقاً این حرفها که اینها طولی هستند و کذا و کذا، آن کسی که شیده و خیلی اینها را توی میدان آورده، بعد از شیخ اعظم آقای نائینی است و این مکتب آقای نائینی؛ این جور فکر که اینها را در طول هم قرار بدهد، در جاهایی که این آقای نائینی خیلی برازندگی دارد و این حرفها خیلی رشد پیدا کرده در حوزه های علمیه؛ فرمایشات آقای نائینی است. پس آقای نائینی این حرف را نمی زند. این یک حرفی است که بعدها... حتی آقای خوئی هم هیچ جا تصریح به این حرف نفرموده، بلکه برخلافش می فرماید. می فرماید اینها در طول هم هستند. این حرف از بعض تلامذه محقق خوئی مثل شهید صدر گفته شده و دیگه حالا نضج پیدا کرده، ولی می گوئیم داریم این حرف را می زنیم. می گوئیم؛ علی خلاف تصریحات محقق خوئی، تصریحاتش که اینها همه طولی می دانند اما این جا که آمده این حرف را زده کانه در این جا آن واقعیت فهم عرفی سیطره پیدا کرده بر فکر ایشان و این جور قضاوت می کند، می گوید این جا این جوری است.

س:؟؟ چرا همه جا این جوری نمی شود اگر این باشد،

ج: بله؟

س: چرا همه جا این جوری نمی شود؟ اگر؟؟ این باشد چرا آقای خوئی در همه ی اقسام این را اجرا نمی کند؟

ج: چون با هم تفاوت می کند. علتش این است در قسم اول علتش این بود که خود دلیل مصادیق مختلفش با هم تعارض داشت. اجمال در دلیل پیدا شد. ببینید اشکال این بود؛ در قسم اول گفت اصالة الحلّ اجمال پیدا می کند. پس چون اجمال پیدا می کند می رود کنار، قاعده طهارت باقی می ماند. چون به خاطر اجمال خود قاعده ...، چون اینها متساخ بودند

س: اصالة الحلّ؟؟

ج: آن جا چون متسانخ بودند، این جا قاعده طهارت داشتیم، این جا هم قاعده طهارت داشتیم. خود قاعده طهارت خودش نمی تواند دو فرد را بگیرد. هر دو را بخواهد بگیرد که نمی شود. احدهما، ترجیح بلامرجح است پس قاعده طهارت اجمال دارد این جا، می رود کنار، اصالة الحلّ که آن طرفش مشکلی نداشت، خب می آید. آن، پس بنابراین فرق آن جا با این جا این می شود. آن جا خود دلیل تعارض داخلی دارد چون دو تا مصداق دارد. هر دو مصداق ها را بخواهد بگیرد که اذن در مخالفت قطعی می شود.

س: حاج آقا، طهارت در آن طرف اگر تعارض با طهارت این طرف پیدا نمی کرد با حلّ تعارض می کرد یا نه؟

ج: اگر، ولی این اگر محقق نمی شود چرا؟ به خاطر این که وقتی دو تا

س: قبول دارم. قبول دارم

ج: خیلی خب پس همین است دیگه

س: اگر طهارت

ج: آن جا چرا نمی گفت؟ دلیلش همین است. همین توضیحی که خود ایشان داد و به ما یاد داد. فرمود می دانی چرا نمی گویی آن جا این جوری می گویم؟ و بر خلاف استادشان آقای نائینی فرمود؟ فرمود برای این این جا این جوری می گویم که وقتی هر دو طرف متسانخ باشد اصل ها، پس این اصل ها هر دو فرد یک دلیل هستند. وقتی فرد یک دلیل شدند این یک دلیل واحد نمی تواند تطبیق بشود. چون بر هر دو تطبیق بشود آن مشکل لازم می آید، بر یکی دون دیگری بخواهد تطبیق بشود چیه؟ ترجیح بلامرجح لازم می آید. پس این دلیل واحد که این دلیل غیر دلیل اصالة الحلّ است. این دلیل واحد این جا نمی تواند بگیرد به خاطر اجمال و اشکالی که پیدا می کند. می رویم سر اصالة الحلّ، اصالة الحلّ که دو مصداق ندارد این جا، چون دو تا مصداق ندارد پس مشکلی برای اخذ به او وجود ندارد. این فارقش است و این همان است که ایشان در مقابل آقای نائینی که فرمود هیچ جا ما نداریم. می گوید آقا داریم. یکی از جاهایی که داریم این جا هست.

س: اجمال دلیل از چه حیثی؟ این اجمال از کجا می آید؟

ج: اجمال از این می‌آید که بخواهد این دلیل بر هر دو مصداق تطبیق بشود، مستلزم ترخیص در معصیت است، بخواهد در یکی دون دیگری تطبیق بشود این ترجیح بلامرجح است. پس بنابراین از نظر تطبیق شدن این دلیل بر مصادیقش در این جا اجمال پیدا می‌کند. نمی‌دانیم مراد خدا از این دلیل کدام یک از این مصداق‌ها است؟ برای ما اجمال است. هر دوی آن بخواهد باشد که نمی‌شود مراد خدای متعال باشد. بگوییم این دون آن که ترجیح بلامرجح، بگوییم آن دون این، ما بخواهیم بگوییم از نظر ما ترجیح بلامرجح است. پس ما نمی‌دانیم گوینده علیه السلام یا اگر خدای متعال است جلّ و علا، نمی‌دانیم کدام را اراده کرده؟ چی اراده کرده؟ اجمال پیدا می‌کنیم. فلذاست که این دلیل در اثر اجمال یسقط عن الحجیه در مقام، این می‌رود کنار، اصالة الحلّ چنین مشکلی در آن نیست.

س: حاج آقا، این منوط بر این است که شما حلّ را در طول طهارت بدانید در حالی که شما گفتید حلّ در طول طهارت نیست. یعنی همان موقعی که این طهارت دارد با آن طهارت تعارض می‌کند؟؟ تعارض می‌کند

ج: بابا ... نمی‌کند چون

س: چرا نمی‌کند؟

ج: الله اکبر، چون آن اجمال دارد، اصلاً نمی‌تواند این جا را بگیرد.

س: خب وقتی اجمال دارد حلّ را هم مجمل می‌کند

ج: چرا باید مجمل بشود. بابا دلیل حلّ «کل شیء لک حلال» است. چرا مجمل می‌شود؟

س: به خاطر این که حلّ در عرض طهارت هست. وقتی آن طهارت مجمل می‌شود حلّ هم؟؟

ج: نه بابا، دوتا دلیل است. ربطی به هم ندارد که، او گفته «کل شیء طاهر حتی تعلم أنّه قدر» غایتش این است که این یک مفاد دیگری دارد. این می‌گوید «کل شیء لک حلال حتی تعلم» آن چون هر دو جا این جا قاعده طهارت هست این جا هم قاعده طهارت هست؛ یعنی این جا مشکوک الطهارة و النجاسة است، این هم مشکوک الطهارة و النجاسة است، این‌ها تعارض می‌کند. حالا دوباره مثالش را تطبیق کنیم برای این که روشن بشود. ببینید این جوری بود که یک طرف این آب بود. این طرف چه بود؟ ثوب بود. ثوب چه دارد؟ قاعده طهارت ندارد چون می‌دانیم پاک است. اصالة الحلّ دارد. این طرف چه دارد؟ این طرف قاعده طهارت دارد و اصالة الحلّ دارد. حرف این بود که در

این جا ما می‌گوییم چی؟ حالا اگر این جوری حساب کردیم؛ فرض کنید این جوری باشد. یک مثال این جوری فرض کنید. اگر این جوری فرض کردیم خب می‌گویی آقا؛ اصالة الحلّ یک فرد آن جا دارد یک فرد این جا دارد. اصالة الحلّ بخواد هر دو را بگیرد که نمی‌شود. پس بنابراین چه می‌شود؟ تعارض می‌کنند، تساقط ...، اجمال پیدا می‌کند می‌رود پی کارش، قاعده طهارت که آن طرف نداریم که، پس چه اشکالی دارد این جا جاری بشود؟ این است حرف آقای خوئی در آن جا، خب این مال این صورت؛ صورت دوم هم می‌خواستیم امروز بگوییم که این تنبیه اول تمام بشود که دیگر وقت گذشت. إن شاء الله فردا تتمه‌اش را عرض می‌کنیم وارد تنبیه ثانی می‌شویم. و صلی الله محمد و آل محمد

جلسه ۶

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

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَیْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَجَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكَ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتِنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفَنُفُوزُ 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.

صورت دوم از قسمت سوم به تقسیم مصباح الاصول این هست که اصول عرضیه با هم متسانخ نیستند در اطراف علم اجمالی و اصل طولی هم مفادش با مفاد اصول طول عرضیه یکی نیست مختلف است به خلاف صورت قبل. در این جا هم محقق خوئی قدس سره می‌فرمایند که آن اصول عرضیه با هم تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند و ما مراجعه می‌کنیم به آن اصل طولی؛ و برای این دوتا مثال می‌زنند به خاطر افتراقی که این دو مثال دارد که عرض می‌کنیم. مثال

اول این هست که فرض کنید کسی نماز مغرب و عشاء را خوانده و فارغ از هردو نماز هست، بعد از نماز عشاء یقین پیدا می‌کند و علم اجمالی پیدا می‌کند که یا رکوعی را اضافه کرده در مغرب، نماز مغربش و یا یک رکوع از نماز عشاءش ترک شده؛ علم اجمالی پیدا می‌کند که من یا در نماز مغرب یک رکوع اضافه کردم که خب موجب بطلان نماز مغرب می‌شود چون زیاده‌ی رکن است و یا این که یک رکوع را در نماز عشاء نیاوردم که خب باز موجب بطلان نماز عشاء می‌شود اگر این جور باشد چون رکنی را ترک کرده. در این جا خب این علم اجمالی را داریم که یا آن نماز باطل است به خاطر آن جهت، یا این نماز باطل است به خاطر این جهت. در این جا ما دوتا اصل عرضی داریم، یکی این که نسبت به نماز مغرب قاعده‌ی فراغ جاری است دیگر، بعد از نماز است دارد شک می‌کند، پس قاعده‌ی فراغ در نماز مغرب جاری می‌شود. نماز عشاء هم که گفتیم بعد از نماز عشاء شک کرده، پس بنابراین قاعده‌ی فراغ در این جا هم وجود دارد. ولی این دوتا قاعده‌ی فراغ قابلیت جریان ندارند، چرا؟ برای خاطر این که اگر هر دو قاعده‌ها را بخواهیم جاری بکنیم مخالفت قطعی لازم می‌آید، دیگر نه نماز مغرب را اعاده کند، نماز عشاء را هم اعاده نکند خب قطع دارد که پس مخالفت قطعی‌ای این جا انجام شده، برای این که یا نماز مغربش درست نبوده قهراً عشاءش هم درست نبوده یا اگر مغرب درست بوده عشاءش درست نبوده پس بنابراین اگر قاعده‌ی فراغ در هردو جاری کند یقین پیدا می‌کند که با آن تکلیفی که در مقام وجود دارد قطعاً مخالفت کرده. بنابراین قاعده‌ی فراغ در آن نماز و این نماز قابلیت جریان ندارد، چون اگر در هردو جاری کنیم ترخیص در مخالفت قطعی لازم می‌آید، بخواهیم در یکی جاری کنیم دون دیگری جاری کنیم ترجیح بلا مرجح است. بنابراین قاعده‌ی فراغ از بین خواهد رفت.

س: استاد با فرض این که وقت باقی است یا ارتباطی اصلاً ندارد؟

ج: نه این جا ارتباط ندارد.

خب بعد که این جور شد تساقط کردند دوتا قاعده‌ی فراغ‌ها، ما چه می‌کنیم؟ رجوع می‌کنیم به اصول طولی؛ نماز مغرب قاعده‌ی فراغش که از بین رفت اصل طولی آن جا چیست؟ استصحاب عدم اتیان به رکوع زائد، یقین که ندارد که، استصحاب می‌کند عدم اتیان به رکوع زائد را نسبت به نماز مغرب؛ پس بنابراین نماز مغرب نتیجه این می‌شود که درست است اعاده نمی‌خواهد. نمازی است که اتیان به رکوع زائد در آن نشده، بقیه را که می‌داند آورده، رکوع زائد هم که شارع متعبد می‌کند می‌گوید نیاوردی، پس بنابراین نماز مغرب می‌شود درست. نماز عشاء، استصحاب می‌کند

عدم اتیان به رکوع، خب نتیجه این می شود که نماز عشاء چیست؟ باطل است، عدم اتیان به رکوع و این نقصانی که یقین داشت یا آن جا اضافه شده یا این جا کم شده، استصحاب می گوید رکوع نکردی در نماز عشاء رکوع نکردی پس باطل است، نماز عشاء را باید اعاده کنی. این دو استصحاب ها جاری می شوند؛ استصحاب عدم اتیان در نماز مغرب به رکوع زائد که نتیجه اش می شود صحت نماز مغرب و عدم اتیان به رکوع در نماز عشاء که نتیجه اش این می شود بطلان نماز عشاء و این که باید نماز عشاء را دو مرتبه بخواند. از جریان این دو تا استصحاب ها هیچ محذوری لازم نمی آید، چون هر دو استصحاب را که جاری کنیم مخالفت قطعی یقین پیدا نمی کند مخالفت قطعی کرده، چون فرض این است که عشاء را می خواند، یقین نمی کند مخالفت قطعی که. بنابراین و این استصحاب ها هم اصل طولی است، چرا؟ لما ثبت فی محله که وقتی ما قاعده ی فراغ داریم، همه ی موارد قاعده ی فراغ استصحاب هم جاری است دیگر، کسی مثلاً بعد از نماز شک می کند که آیا من سجده را انجام دادم یا نه؟ خب استصحاب عدم اتیان دارد، رکوع انجام دادم یا نه؟ استصحاب عدم اتیان دارد، قرائت را انجام دادم یا نه؟ استصحاب عدم اتیان دارد و هکذا و هکذا. قاعده ی فراغ مقدم است بر استصحاب، به چه دلیل؟ در محل خودش گفته شده، اگر استصحاب در موارد قاعده ی فراغ حجت باشد نوبت به قاعده ی فراغ نمی رسد و جعل قاعده ی فراغ در شریعت می شود لغو. این قرینه می شود بر این که شارع در این موارد که قاعده ی فراغ جاری است استصحاب را حجت نفرموده؛ بنابراین جریان استصحاب در طول سقوط قاعده ی فراغ است. خب پس قاعده ی فراغ ها تعارض کردند، تساقط کردند، ما در این جا می رویم سراغ استصحاب. بنابراین در این جا هم باز فرمایش محقق نائینی که فرمود ما در اطراف علم اجمالی اصل مرخصی نمی توانیم داشته باشیم، نه، یک مورد پیدا کردیم همین جا.

س: آقا این با موضوعی که مطرح شد نمی ساخت، موضوع این بود که اصل ها هم سنخ نباشند، این جا اصلاً هم سنخ هستند....

ج: احسنتم! حالا می خواستم من این سؤال را طرح کنم.

یک تشویشی در مصباح الاصول در تقسیم بندی وجود دارد، باز این جا مشکله اش همین است که این بوده که اصل های عرضی هم سنخ نباشند، این جا خب هر دو ی آن قاعده ی فراغ است و هم سنخ هستند. یک تشویشی ...

س: ???

ج: حالا عرض می‌کنم آن حالا.

این مثال اولی که ایشان این جا زدند. خب ...

س: حاج آقا به غیر از این قرار بود که یک کدام‌شان اصل محکوم داشته باشد، این دوتایش داشته ...

ج: داشته باشد بله.

س: نه این ...

ج: حالا این جا دیگر نیاوردند، عرض می‌کنم خوب تقسیم‌بندی نشده این ...

این مثال اول، مثال دوم؛ می‌فرمایند این که اگر کسی در بعد از نماز مغرب که خوانده است علم پیدا می‌کند که من یا نماز عصر را نخواندم یا یک رکعت از نماز مغرب فوت شده از من، یعنی نماز مغرب را من دو رکعتی خواندم. خدا رحمت کند یکی از علماء می‌فرمود که من تهران کار داشتم، از صبح رفته بودم این طرف و آن طرف پیاده، خیلی خسته بودم، خیلی خسته بودم؛ نزدیک غروب رفتم مغازه یکی از آشنایان مان در بازار تهران و با هم گفتیم برویم نماز آقای خوانساری مسجد حاج سیدعزیزالله. تو راه که با او می‌رفتیم به او می‌گفتم من خیلی خسته هستم، این که دوتا نمازها را بایستم اقتدا کنم نمی‌شود، من توی نماز مغرب دو رکعت نماز، نماز مغرب آقای خوانساری دو رکعت نماز مغرب را با ایشان می‌خوانم، آن یک رکعت دیگر را هم نماز عشايم را دو رکعتی می‌خوانم و می‌روم. او گفت آقا نماز مغرب که تو سفر قصر نمی‌شود نه سه رکعت است، گفتم نه، هرچه او اصرار کرد گفتم نه این جور نیست و نماز مغرب هم در سفر دو رکعت است. گفت که آقا این طور نیست، گفتم نه توی رساله‌ی آسید ابوالحسن. گفت آمدیم مسجد، من هم سر دو رکعتی نماز مغرب را سلام دادم وارد نماز عشا شدم یک مرتبه یاد آمد که بابا این از مسلمّات است که چنین چیزی نمی‌شود. گاهی انسان این جور غفلت این طوری برای انسان پیدا می‌شود. حالا این آدم علم اجمالی دارد که یا من نماز عصر را نخواندم، حالا این چه اختلالاتی باید در مغزش رخ بدهد که این جور یقین کند که یا من نماز عصر را نخواندم یا یک رکعت از نماز مغرب ترک شده و نماز مغرب را دو رکعتی خواندم؛ یکی از این دوتا شده، علم اجمالی به این پیدا کرده. خب این جا دوتا اصل عرضی داریم، نسبت به نماز مغرب خب قاعده‌ی فراغ دارد، نسبت به نماز عصر قاعده‌ی حیلوله دارد. چون وقتی از وقت خارج شدیم نسبت به نماز وقت شک کردیم شارع یک قاعده‌ی جعل کرده قاعده‌ی حیلوله است، بگو ان شاء الله درست انجام شده، ان شاء الله خواندم.

شب شک می‌کند نسبت به نماز روز، قاعده‌ی حیلوله دارد، روز نسبت به نماز شب شک می‌کند، قاعده‌ی حیلوله دارد، وقتی وقت تمام شد قاعده‌ی حیلوله دارد.

خب این‌جا پس بنابراین نماز عصر قاعده‌ی حیلوله دارد می‌گوید درست است، نماز مغرب هم قاعده‌ی فراغ دارد می‌گوید درست است. این دوتا اصل عرضی جاری نمی‌شود، چون اگر هر دو بخواهیم جاری بکنیم در هر دو هم قاعده‌ی حیلوله‌ی آن‌جا را جاری کنیم هم قاعده‌ی فراغ این‌جا را جاری کنیم این ترخیص در معصیت لازم می‌آید از آن؛ می‌دانیم یکی از این‌ها بالاخره. اگر بخواهیم بگوییم قاعده‌ی حیلوله را جاری کنیم قاعده‌ی فراغ را جاری نمی‌کنیم، ترجیح بلا مرجح؛ بگوییم فراغ را جاری می‌کنیم حیلوله را جاری نمی‌کنیم ترجیح بلا مرجح است؛ نتیجه این می‌شود که این دوتا قاعده در مقام قابل تطبیق نیستند، تعارض می‌کنند تساقط می‌کنند می‌روند کنار. این مثال از آن نظر اشکالی در آن نیست، این‌ها واقعاً با هم چی دارند؟ تخالف دارند، یکی‌اش قاعده‌ی حیلوله است یکی‌اش قاعده‌ی فراغ است.

بعد نسبت به نماز مغرب که می‌گوید که احتمال دارد من یک رکعت نخوانده باشم. استصحاب عدم اتیان به رکعت می‌کند و نتیجه این می‌شود که نماز مغربش پس باطل بوده باید چه کار کند؟ اعاده کند. نسبت به قضاء نماز عصر برائت جاری می‌کند، شک دارد که الان قضاء نماز عصر بر او واجب است یا نه؟ برائت جاری می‌کند. ان‌قلت که این‌جا ما اصل منقح موضوع داریم، استصحاب عدم اتیان به نماز عصر می‌گوید تو نماز عصر را نخواندی، پس با توجه به این‌که می‌داند نماز، یعنی استصحاب می‌گوید نماز عصر نخواندی، تعبد شارع می‌گوید نماز عصر نخواندی چطور می‌تواند برائت از قضاء جاری کند؟ جواب این است که موضوع وجوب قضاء، عدم الاتیان نیست که مفاد استصحاب است، آن موضوعش چیست؟ فوت است، یک امر وجودی است، فوت الصلاة اقص مافات کما فات، موضوع فوت است، استصحاب عدم اتیان به نماز عصر لازمه‌اش چیست؟ عدم اتیان تا خروج وقت، لازمه‌اش فوت است، می‌شود اصل مثبت. پس بنابراین مجرا برای برائت نسبت به نماز عصر داریم، شک می‌کند که نماز عصر قضاء شده یا قضاء نشده، اگر قضاء شده باشد و فوت شده باشد بر او قضاء لازم است و الا فلا، چون شک دارد برائت جاری می‌کنیم. اصل مثبتی هم، اصلی هم در این‌جا وجود ندارد که بگوید از تو فوت شده. خب بنابراین نسبت به نماز مغرب

س: این‌ها واسطه خفی نیست این‌جا؟

ج: نه.

س: عدم اتیان همان فوت است عرفاً دیگر، واقعاً واسطه خفی است، فوت را واقعاً فوت چیزی غیر از عدم اتیان می‌داند؟

ج: آن امر وجودی است دیگر ...

س: امر وجودی باشد،؟؟؟ بین فوت و عدم اتیان، وقتی واسطه خفی باشد عرف می‌گوید

ج: واسطه خفی نیست، واسطه که خفی نیست، بلکه لازم و ملزوم هستند، بلکه اگر آن را نیاموردی تا آخر قهراً فوت صادق است، این‌ها لازم و ملزوم هستند اما این جوری نیست عرفاً توجه دارد به این جهت.

حالا این به خدمت شما عرض شود که و این جریان قاعده‌ی فراغ نیست به نماز مغرب و برائت نیست به قضاء نماز عصر هم هردو جاری می‌شوند و لا بأس، چرا؟ چون از آن مخالفت قطعی لازم نمی‌آید، ترجیح بلا مرجح هم لازم نمی‌آید. پس بنابراین این جا هم از آن مواردی است که باز خدمت استاد گفته می‌شود که شما می‌گویید ما اطراف علم اجمالی هیچ جا نمی‌توانیم اصل مرخص داشته باشیم بیا این جا اصل مرخص داریم.

فرق مثال قبلی با این مثال بعدی در چیست؟ این است که در مثال قبل آن اصل طولی ما هردوی آن چی بود؟ استصحاب بود؛ در این مثال بعدی ما اصل طولی ما یکی‌اش استصحاب است یکی‌اش برائت است. دوتا مثال زدند برای این که بفهمانند در این صورتی که ما دوتا اصل عرضی داریم و اصل طولی داریم لا فرق که آن اصول طولیه متمائل باشند یا متجانس باشند مثل مثال اول، یا این که غیر متجانس باشند و مختلف باشند مثل مثال دوم.

در این جا تعلیق‌ای که وجود دارد این است که این که ایشان به نحو ضابطه‌ی کلیه فرمودند در این موارد این چنین است و در حقیقت اصل عرضی ما با اصول طولیه هیچ تعارضی ندارند که می‌فرمایند اصول عرضی تساقط می‌کنند می‌رویم سراغ اصول طولی؛ این مطلب محل تأمل و اشکال است که همه‌ی موارد این جوری نیست. در این مثال‌هایی که ایشان زدند بلکه، در این مثال‌هایی که ایشان زدند همین طور است، حالا برمی‌گردیم به مثال اول توضیح بدهیم طبق آن فرمایشی که خودشان یاد ما دادند در قبل.

در مثال اول این جور بود که می‌داند یا از نماز مغرب یک رکوع نیاورده یا از نماز عشاء یا در نماز مغرب یک رکوع اضافه کرده یا در نماز عشاء نقصان رکوع وجود دارد، یک رکوع را انجام نداده. خب این جا گفتیم چی؟ فرمودند چی؟ فرمودند یک قاعده‌ی فراغ نماز مغرب دارد، یک قاعده‌ی فراغ نماز عشاء دارد، این دوتا را نمی‌توانیم جاری بکنیم، چرا نمی‌توانیم جاری بکنیم؟ علتش این است که... و می‌رویم سراغ استصحاب عدم اتیان به رکوع عشاء، پس عشاء را باید باطل است بخوانیم و عدم اتیان به رکوع زائد در مغرب می‌گوییم پس مغرب درست است. و این قاعده‌ی فراغ‌ها با هم ایشان می‌فرمایند که تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند. قاعده‌ی فراغ این جور نیست که بگوییم یا قاعده‌ی فراغ این جا یا استصحاب عدم اتیان آن جا با هم تعارض می‌کنند. چرا این حرف را می‌زنیم؟ برای خاطر این که قاعده‌ی فراغ یک دلیل که بیشتر ندارد، این یک دلیل نمی‌تواند هر دوی این دو مصداق را بگیرد، دلیل قاعده‌ی فراغ یک دلیل است؛ این یک دلیل نمی‌تواند دوتا مصداق را بگیرد که از گرفتن این دو مصداق ترخیص در معصیت لازم می‌آید. پس در این مثال درحقیقت خود دلیل قاعده فراغ مع الغض از این که اصلاً چیزی در مقابلش هست یا نیست قصور ذاتی دارد.

س: چرا؟ چرا قصور دارد؟ قضیه حقیقیه است حاج آقا، برای چی؟؟

ج: نه، قضیه حقیقیه هست اما اگر شارع با یک دلیل بخواهد هم این دلیل شامل این فرد بشود، هم این دلیل شامل این فرد بشود که مستلزم این است که از شارع یک کار قبیحی سر زده باشد پس این قبح ترخیص در معصیت قرینه لبیة محتفة بالكلام، می‌گوید مولا هر دو را نمی‌شود اراده کرده باشد. این را نمی‌شود اراده کرده باشد.

س: حاج آقا، این قصور ذاتی نیست این عرضی است. شما به خاطر چی الان دارید می‌گوییم که ما نمی‌توانیم الان عمل بکنیم به این قاعده فراغ؟؟ به خاطر این که می‌گوییم که مخالفت قطعیه پیش می‌آید. مخالفت قطعیه که به خاطر ذاتی

ج: یعنی ترخیص در مخالفت قطعیه، یعنی لازم می‌آید گوینده این کلام با این سخنش

س: درست است. شما زمانی می‌توانی بگویی قصور ذاتی هستند که دلیل نتواند آن دو تا را؟؟

ج: نمی‌تواند دیگه.

س: دلیل چرا نمی تواند بگوید؟ به خاطر یک چیز عرضی، آن هم به خاطر این که مخالفت قطعیه پیش می آید.
مخالفت قطعیه یک چیزی غیر از دلیل ذاتی خود آن خدمت تان عرض بکنم قاعده فراغ است

ج: ببینید؛ اگر یک دلیلی همراه بود با یک قرینه عقلیه یا لفظیه یا حالیه و امثال ذلک؛ این باعث می شود که آن دلیل چی پیدا می کند؟ اجمال پیدا می کند. این جا اجمال پیدا می شود که ما می گوییم شارع نمی شود هر دو را از این اراده کرده باشد. هر دو را که می دانیم ... کدام را اراده کرده؟ این را یا آن؟ بگوییم این را اراده کرده ترجیح بلامرجح است، بگوییم آن را اراده کرده ترجیح بلامرجح است، پس این سخن شارع این جا اجمال دارد. اجمال که داشت پس خود دلیل قاعده فراغ اجمال پیدا می کند. خود دلیل قاعده فراغ اجمال پیدا می کند در این جا،

س: چرا نگوییم اصلاً اطلاق ندارد؟

ج: بله؟

س: اصلاً در این موارد شامل نمی شود

ج: به چه دلیل شامل نمی شود؟

س: ??

س: شمولش چنین قبیحی لازم می آید

ج: همین دیگه؛ اجمال یعنی همین

س: مع؟؟ اطلاق عدم الاطلاق؟؟

س: اجمال تخصیص

ج: اجمال

س: نه تشخیص هم نیست؛ یعنی اصلاً «ضیق فمن رکی»؟؟ است. از اول

ج: شما این جور کردید، برای ما فرقی نمی کند. شما بفرمایید حالا عده ای از آقایان مثل آقای صدر و این ها می گویند اجمال، شما بفرمایید عدم الاطلاق، این نمی شود اطلاق داشته باشد، برای ما فرقی نمی کند. پس چه بگویی

اجمال چه بگویی اطلاق ندارد پس قصور مقتضی است ذاتاً این قاعده فراغ این جا دلیل بر حجیت ندارد تا بخواهد با آن معارضه کند. دو تا چیز وقتی با هم معارضه می‌کنند که صرف نظر از تعارض‌شان حجیت این، مقتضی بر حجیت این باشد. مقتضی برای حجیت آن هم باشد، این‌ها با هم تعارض می‌کنند. اگر یک چیزی خودش فی نفسه مع الغض از آن اصلاً، خود دلیل؛ قصور دارد. خب این جا نمی‌تواند با آن طرف مقابلش معارضه بکند. معارضه بعد از آن است که حجیت هر دو مفروغ‌عنه است حجیت ذاتی‌شان، بعد می‌آید تعارض می‌کنند نمی‌گذارد این حجیت ذاتی به حجیت فعلی، (ذاتی که می‌گوییم یعنی شأنی) به حجیت فعلی برسد و بالغ بشود. بنابراین در آن جا این مشکله را ما داریم و حرف ایشان در آن جا درست می‌شود. این شبیه همان قسم اول می‌شود. همان قسم اول؛ اما اگر ما مثال را عوض کنیم بگوییم در اثناء نماز عشاء این شک برای او پیدا می‌شود. در اثناء نماز عشاء که یا خللی در نماز مغرب من بوده یا خللی در نماز عشاء است که تجاوز محل شده، خب در این جا دیگر آن بیان این جا نمی‌آید. چرا؟ برای خاطر این که نماز مغرب... چون بعد از نماز مغرب است قاعده فراغ دارد، آن که توی نماز عشاء دارد جاری می‌شود قاعده تجاوز است و بنابراین که ما قاعده فراغ را غیر قاعده تجاوز بدانی بگوییم دو تا قاعده مختلف است؛ یکی مال اثناء عمل یکی مال بعد العمل است. فلذا جاهای آن هم فرق می‌کند. مثلاً در وضو می‌گوییم قاعده فراغ مثلاً جاری است ولی قاعده تجاوز جاری نیست. کسی دارد دست چپ را می‌شوید شک می‌کند دست راستش را شسته یا نه؟ یا صورتش را شسته یا نه؟ نمی‌تواند قاعده تجاوز جاری بکند. اما اگر وضو تمام شده، حالا شک می‌آید می‌کند، رفته نمازش هم خوانده شک می‌کند ما آیا...؟ قاعده فراغ جاری می‌کند در وضو، پس بنابراین قاعده فراغ غیر قاعده تجاوز است، دو تا دلیل جدای از هم دارد. حالا که دو تا دلیل جدای از هم دارد این جا همان حرف‌هایی که دیروز ایشان می‌زد این جا هم زده می‌شود. دیروز چی ایشان می‌فرمود؟ دیروز می‌فرمود اصالة الإباحه در کأس ب معارضه می‌کند با قاعده طهارت و اصالة الإباحه در کأس الف، می‌گفت با هر دو معارضه می‌کند. چرا؟ به آن بیانی که دیگر دیروز گذشت. ایشان می‌فرمود این دو با هم معارضه می‌کنند. خب در این جا می‌گوییم چی؟ در این جا ما یک قاعده فراغ داریم، یک قاعده تجاوز این جا داریم در نماز عشاء‌مان، دو تا هم استصحاب داریم؛ یکی نسبت به نماز عشاء، یکی نماز مغرب، آن هم داریم. این قاعده تجاوز فقط با قاعده فراغ آن جا می‌خواهد معارضه کند یا نه با آن استصحابش هم معارضه می‌کند؟ خب به چه دلیل بگوییم با استصحابش معارضه نمی‌کند؟ اگر شارع بخواهد این جا قاعده تجاوز بگوید شما دارید، آن جا هم نسبت به نماز مغرب بگوید شما رکوع زائد نیاوردی، خب باز چه می‌شود؟ مخالفت قطعی لازم می‌آید. قاعده تجاوز در این جا، قاعده تجاوز در

صلاة عشاء؛ شارع بگوید بگو که إن شاء الله انجام دادم. قاعده تجاوز جاری کند. از آن طرف نسبت به نماز مغرب هم بگوید که چی؟ علم اجمالی داشت که شاید در نماز مغرب من یک رکوع زائد داشته باشم، بگوید استصحاب عدم اتیان به رکوع زائد دارم. این هم باز چه می شود؟ تعارض می کند چون لازمه این مخالفت قطعیه است.

س: حاج آقا، قاعده فراغ که جزء موارد فقهیه است نمی توانیم بگوییم این قواعد فقهیه از حیث دلیل از اصول عملیه جلوتر و اقدم است. اصلاً ما بگذاریم کنار اصول عملیه را این جا، به قاعده عمل بکنیم. ادله قواعد فقهیه اقوی است از اصول عملیه

ج: این جا فرض این است که اشکال دارد، تعارض می کند. فرض این است که قاعده فراغ در این و قاعده فراغ در او نمی تواند قاعده فراغ؛ هر دو را بگیرد چون شمولش نسبت به هر دو مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است.

س:؟؟ هر طرف را بگیریم دوباره آن طرف؟؟

ج: خب، پس بنابراین ما در مورد، پس ما در مورد نماز مغرب دو تا مطلب داریم. یکی قاعده فراغ داریم و یکی استصحاب عدم اتیان به رکوع زائد داریم که در طول قاعده فراغ است. این دو تا را در نماز مغرب داریم. در نماز عشاء چی داریم؟ قاعده تجاوز داریم. این قاعده تجاوز آیا با قاعده فراغ آن جا فقط تعارض می کنند، تساقط می کنند و بعد نوبت می رسد به چی؟ به استصحابش، بگوییم بله استصحاب عدم اتیان به رکوع زائد داریم پس نماز مغرب مان درست است و استصحاب عدم اتیان به آن جزء داریم چون قاعده تجاوز هم از کار می افتد دیگه با او، این جا هم می گوییم که استصحاب عدم اتیان به آن جزء داریم پس بنابراین نماز عشاء مان هم باطل است باید اعاده بکنیم.

س: پس هر دو نمی شود؟؟

ج: بله؟

س: هر دو، با هر دو تعارض تساقط نمی شود چون این جا عرف واقعاً دوتا ولی؟؟ می بینی، آن جایی که فرمودید که اصالة الطهارة بود

ج: همین را داریم می گوییم دیگه

س: نه، این جا عرف یکی می دید

ج: همین را داریم می گوئیم. احسنتم. همین را داریم می گوئیم خدمت آقای خوئی، می گوئیم آن جا که شما مثال زدید دوتای آن قاعده فراغ بود، فرمایش ما آن جا همان بود که یادمان دادید در قسم اول که ایشان فرمود در قسم اول فرمود یک دلیل هر دو فرد را نمی تواند بگیرد، می گوئیم این جا درست است. آن مثال شما این جا درست است. قاعده فراغ یک دلیل دارد، هر دو را نمی تواند بگیرد پس دلیل قاعده فراغ در این جا می رود کنار، فقط دلیل آن اصل طولی می ماند. پس معارض ندارد.

س: ایشان می فرمایند که این جا طولیت عرفی است برخلاف آن جا که عرفی نبود، این جا طولیت خیلی؟؟ عرفی است. یکی اش قاعده فراغ است یکی اش استصحاب عدم اتیان است. عرف خب می گوید این ها خیلی با هم فرق دارند این دوتا،

ج: نه، این که فرق دارند که ملاک نیست؛ اشکال این است که شارع هم بخواهد بگوید او هست هم بخواهد بگوید این هست چه می شود؟

س: یعنی در عرض هم

ج: نه؛ نه، نه، نه، اصل قاعده تجاوز را در این جا بخواهد بفرماید. بعد آن جا هم بخواهد استصحاب عدم اتیان به رکوع زائد بفرماید می گوید من به تو می گویم آن جا رکوع زائد نیاموردی، متعبدت می کنم که رکوع زائد نیاموردی، این جا هم متعبدت می کنم که آن خلل مشکوک را، آن امر مشکوک را آوردی، قاعده تجاوز می گوید «بلی، بلی قد فعلت» انجام دادی، نتیجه اش چه می شود؟ نتیجه اش این می شود که پس ترخیص داد برای این که من مخالفت قطعی بکنم چون یقیناً به حضرت عباس یا این را نیامردم یا آن را اضافه کردم. پس بنابراین خود شارع این جا دارد ترخیص...، ولو این که مفادهايش فرق می کند و این جوری هست. بنابراین این جا باید گفت که قاعده تجاوز چون دلیل آخری است و آن اشکال این که یک دلیل می خواهد دوتا فرد را بگیرد و از او این مشکله لازم می آید وجود ندارد این جا ایشان باید بفرماید نه قاعده تجاوز جاری می شود و نه استصحاب جاری می شود. این ها جاری نمی شود. منتها ما باید چه کار کنیم؟ حالا هیچ کدام این ها جاری نشد، این جا حاکم ما می شود عقل ما که اشتغال یقینی یقتضی ال...، از باب اصول شرعیه کاری نمی توانیم بکنیم. اصول شرعیه ما این جا تساقط کردند رفتند کنار،

منتها ما چیه؟ یقین داریم خدا هم نماز مغرب را از ما خواسته بود هم نماز عشاء را از ما خواسته بود. پس اشتغال یقینی به این دوتا نماز را می دانیم. امثال آن را شک داریم. از باب حکم عقل مان، این جا مُبْعَث ما به این که باید نماز مغرب مان را و نماز عشاء مان را اعاده کنیم. چه کسی می گوید این کار را بکن؟ عقل ما می گوید.

س: عشاء که استصحاب عدم اتیان بود که، آن دیگر عقل؟؟

ج: دارم می گویم استصحاب عدم اتیان

س: توی عشاء نه توی مغرب، توی عشاء

ج: هان! این هم همین جور است.

س: ثابت نمی شود؟؟ مشکل ندارد

ج: اگر شما بتوانید بیاید یک کاری بکنید که این کار بتوانید بکنید که این کار استصحاب عدم اتیان به آن زائد را نتیجه اش این می شود که باطل است دیگر، گفت باطل است. پس شما باید اعده کنی؛ هم نماز مغرب تان را هم نماز عشاء تان را

س: عشاء هم؟؟ عقل حکم اشتغال یقینی ندارد؟؟

س:؟؟ در عشاء تعارض دارد حاج آقا، سید می گوید استصحاب عدم اتیان سلیم از معارض است؛ نه سلیم از معارض نیست. استصحاب عدم اتیان و رکوع زائد در عشاء با اجرای قاعده تجاوز در خود عشاء معارض می شود. یعنی تجاوز هم با فراغ می خورد هم با عدم اتیان در مغرب زائد است هم نتیجتاً وقتی بگویی عدم اتیان رکوع است یعنی باطل است اما تجاوز می گوید صحیح است. با تجاوز می خواند؟؟

س:؟؟

س: رتبه شان فرق دارد

س:؟؟ خود اجراء تجاوز در عشاء است دیگر.

ج: نه،؟؟ این است که وقتی که قاعده تجاوز این، قاعده تجاوز با قاعده فراغ آن جا و استصحاب عدم اتیان به رکوع زائد؛ این سه تا تعارض می کنند، تساقط می کنند می روند کنار،

س:؟؟ این جا نگوییم سه تا تعارض سه تا تساقط می روند کنار، بگویید خود عدم اتیانی هم که در عشاء هست این هم معارض قاعده تجاوز است.

ج: چرا؟

س: برای این که تجاوز می گوید صحیح نمازت، عدم اتیان به رکوع می گوید باطل است نمازت،

ج: نه، درست است ولی تا قاعده تجاوز ساقط نشود استصحاب عدم اتیان جاری نمی شود. چرا؟ چون گفتیم که قاعده تجاوز مقدم است بر استصحاب و آن در طول است و الا اگر شارع استصحاب را بخواهد حجت قرار بدهد در کنار قاعده تجاوز، قاعده تجاوز همیشه لغو خواهد بود چون همه ی موارد استصحاب عدم اتیان وجود دارد.

س: فرمایش دیروز آقای خوئی بود که ما طولیت و عرضیت را لحاظ نکنیم بگوییم که در عین حال عرف وقتی بگوید این را شارع تجویز کرده آن هم تجویز کرده؛ درست است طولی و عرضی است اما؟؟

ج: نه، این جا می داند. نفرموده، باز دلیلش نیست چون می دانیم این دوتا قاعده را کنار هم شارع نمی تواند جعل کند. این ربطی به آن ندارد، به آن حرف؛ شارع نمی تواند جاهایی که یعنی قاعده تجاوز را جعل کرده، قاعده فراغ را جعل کرده، آن جاها را نمی شود قاعده استصحاب را هم حجت قرار داده باشد. پس بنابراین قطعاً تا وقتی که سقوط نکرده قاعده تجاوز یا قاعده فراغ، استصحاب جاری نمی شود. حالا این جا گفته می شود، بابا استصحاب؟؟ یعنی قاعده تجاوز عشاء با قاعده فراغ نماز مغرب با آن استصحابش، همه ی این ها تعارض می کنند، تساقط می کنند پس بنابراین شما مغرب را باید بیاوری، چون اصل شرعی به شما نمی گوید این جا مغرب درست است. هیچ اصل شرعی نمی گوید مغرب درست است. قاعده فراغ می خواست بگوید که نمی گوید. استصحاب عدم اتیان به رکوع زائد؛ آن هم که جاری نمی شود که بگوید رکوع زائد بیاوردی، پس نتیجه این می شود که آیا حالا من مغرب را خواندم درست؟ تحویل مولا دادم یا نه؟ خب اشتغال یقینی می دانم که نماز صل صلاة المغرب به من متوجه بوده، نمی دانم این را تحویل مولا دادم یا نه؟ عقل من حاکم است می گوید برو نماز مغرب را بیاور، نماز عشاء را هم حالا یا به

استصحاب عدم اتیان و این که اصلی هم ندارم این جا، قاعده تجاوز هم این جا به من نمی گوید آوردی، چون فرض این است که قاعده تجاوز سقوط پیدا کرده

س: حاج آقا ببخشید، اگر؟؟ استصحاب عدم اتیان من عشاء را آوردم، یک طرف شبهه من خالی است، دیگر آن طرف نیاز نیست که دیگه اصلاً، دیگه علم اجمالی نیست که دیگه، یک طرف شبهه من خالی می شود

ج: چی خالی می شود؟

س: یعنی، نگاه کنید اگر ما عشاء را با استصحاب عدم اتیان گفتیم آقا واجب است که من بخوانم دیگه مخالفت قطعی که دیگه نیست؛ یک طرف شبهه می رود کنار، دیگه در آن چیز دیگه ما شبهه ای نداریم که بخواهیم

ج: شبهه داریم که، من نمی دانم به چه دلیلی

س:؟؟ شبهه

ج: نه، الان شما

س:؟؟ با یک اصل ما شبهه را

ج: الان شما یقین دارید نماز مغرب درست تحویل دادید؟

س: خب بالاخره باید

ج: نه، یقین دارید؟

س: نه

ج: ندارید. پس اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینه

س: وقتی یک طرف شبهه، خب مثلاً

ج: بابا ببینید، این جا ولو شما فرض کنید فرض محال، علم اجمالی شما منحل بشود ولی شک دارید نماز مغرب را تحویل مولا دادید یا نه؟ حالا که شک داری یا اصول شرعی باید بیاید به شما بگوید آره تحویل دادی که اصول

شرعیه این جا از بین رفت. نه قاعده فراغ این جا هست نه چیز دیگری این جا هست، نیست. استصحابش هم که نیست که بگوید، پس وجداناً شک دارم این نماز مغربی که بر من واجب بود من از عهده او برآمدم یا برنیامدم؟ شک وجدانی دارم. هیچ امر شرعی هم وجود ندارد که بگوید آره، چون آن امر شرعی قاعده فراغ بود که جاری بود؟؟ استصحاب عدم اتیان به رکوع زائد بود؟ آن هم که فرض این که از بین رفت. به چی تمسک کنم؟ توی قبر از من سؤال کردند به چی تمسک کنم بگویم نماز مغرب را؟ به هر کدام این ها، این ها که می گوید حجت نبودند

س: اگر یک طرف شبهه خالی شد با یک طرف با یک اصول، ما دیگه اصلاً آن را بگذاریم کنار بیایم این طرف را اصولش را، قواعدش را

ج: بابا! یک چیزی یاد ما دادند گفتند در باب اجمالی؟؟ یک طرف شان منحل می شود می گویم «سَلَمْنَا وَ آمَنَّا»، ولی این جا شبهه ما این است که ما می گوییم نماز مغرب را شما بالاخره خواندی درست یا نه؟ شما الان می توانی بگویی خواندم درست؟ اصل برائت یعنی چی؟

س: می گویم جاری نمی شود این جا

ج: بله، چون، اصل برائت که این جا جاری نمی شود؛ یقین دارم تکلیف به نماز مغرب داشتم. شک در امتثال آن دارم که آیا امتثال کردم یا نکردم؟ خب اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینیة، باید بروم بیاورم. بنابراین نتیجه این می شود که ما در این جا باید نماز مغرب را بخوانیم نماز عشاء هم باز بخوانیم.

فتحصل مما ذکرنا این که فرموده اند در صورت ثالثه، در تمام موارد ما به اصل طولی مراجعه می کنیم، اصل های عرضی با هم تعارض می کنند تساقط می کنند و همه جا به اصل طولی مراجعه می کنیم عرض می کنیم که فیه باید تفصیل داد. مواردش با هم مختلف است. این جا هم بعضی موارد بله، همان طور است که ایشان فرمودند، بعضی موارد هم این جوری نیست. للفقیه این که فی کل مورد مورد همه اطراف قضیه را محاسبه بکند و ببیند که آن جا مقتضای قواعد چه می شود؟ و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

جلسه ۷

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

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَیْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَجَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَّا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزَ 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 الْعَنْهُمْ جَمِيعًا.

در آستانه‌ی شهادت مولایمان امام علی بن الحسین علیهما السلام به حسب بعض نقل‌ها هستیم که فردا هست، این صلوات خاصه‌ی 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 مَهْدِيًّا اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَيْهِ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ ذُرِّيَةِ أَنْبِيَائِكَ حَتَّى تَبْلُغَ بِهِ مَا تَقَرُّ بِهِ عَيْنُهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ إِنَّكَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

اللهم صل علی محمد و آل محمد

تنبیه اول پایان یافت یک تعلیقه‌ی دیگری لازم است که به آن توجه بشود که نبه علیه شهید الصدر قدس سره و آن این است که محقق خوئی رضوان الله علیه و کلمات بسیاری از اصولیین که در این مقام هست می‌بینیم در مقام تقسیم در کنار این که اطراف علم اجمالی، اصول عرضیه‌ای دارند که حالا یا متجانس‌اند یا غیر متجانس، فرض کردند که یکی از اطراف یا تمام اطراف دارای یک اصل طولی است و محاسبه کردند که حالا این‌ها با هم همه معارضه می‌کنند یا این که اصول عرضیه معارضه می‌کنند، اصل طولی سرش سلامت می‌ماند مرجع ما می‌شود. کأن در کلمات

اعلام به خصوص محقق خوئی قدس سره برای طولی بودن در مقام، اثر قائل هستند که این حرف‌ها در جایی است که طولی باشد، اما اگر طولی نبود کأنّ حتماً مفروض این است که این‌ها با هم معارضه می‌کنند و دیگر جای این حرف‌ها و تفصیل نیست. اما همان‌طور که توضیح داده شد در دلیل قسم اول و بعدها در اقسام بعد هم به آن توجه شد طولیت دخالت ندارد، آن چیزی که دخالت دارد و مهم هست این است که این‌ها دلیل واحد دارند یا دلیل متعدد دارند؟ آن‌هایی که دلیل واحد دارند قهراً این اطراف علم اجمالی و این علم اجمالی ما باعث می‌شود که آن دلیل واحد اجمال داخلی پیدا کند و از حجیت ساقط بشود؛ آن که از حجیت افتاد، آن دلیل که از حجیت افتاد دلیلی که اصول آخر را دارد بیان می‌کند آن‌ها بلامعارض می‌شوند آن‌ها مرجع ما می‌شوند. حالا طولیتی باشد یا طولیتی نباشد. ملاک این است که آن دلیلی که اصل است که شما نامش را می‌گذارید طول، یعنی آن اصل آخر، او معارضی نداشته باشد، مشکلی نداشته باشد، حالا در طول این هست؟ در طول این نیست؟ این‌ها دخالتی در مسأله ندارد.

شهید صدر قدس سره برای این، بعضی مثال‌های منبیه ذکر می‌کند، مثلاً فرض کنید اگر دوتا کأس داریم که یقین داریم یکی از این دوتا متنجس است ولی حالت سابقه‌ی این‌ها برای ما روشن نیست، یعنی استصحاب طهارت هیچ‌کدام ندارند، حالت سابقه‌شان برای ما روشن نیست ولی یقین داریم یکی از این دوتا کاسه‌ها متنجس است، کاسه‌ی الف و کاسه‌ی ب. بعد کنار این علم اجمالی که الان فرض کردیم یک علم اجمالی دیگری هم ممکن است در نفس ما ایجاد بشود در اثر خصوصیات و شواهد و قرائنی که یا این کاسه‌ی ب متنجس هست و یا این لباس من که می‌دانم قبلاً پاک بوده. خب در این جا این کاسه‌ی الف استصحاب طهارت ندارد چون فرض این است که حالت سابقه‌اش را نمی‌دانیم، کاسه‌ی ب هم حالت سابقه ندارد فلذا استصحاب ندارد ولی هردوی آن‌ها چی دارند؟ قاعده‌ی طهارت را دارند؛ قاعده‌ی طهارت که نیاز به حالت سابقه ندارد، خب «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه نجس» این کاسه را من الان نمی‌دانم نجس است یا نه، کل شیء طاهر می‌گوید پاک است؛ آن کاسه‌ی ب را هم نمی‌دانم پاک است یا نجس، کل شیء طاهر می‌گوید پاک است. خب در کنار این علم اجمالی یک علم اجمالی هم داشتیم که یا کأس ب متنجس است و یا آن ثوب، که ثوب را می‌دانیم قبلاً پاک بوده، حالت سابقه‌اش را می‌دانیم. در این جا چی می‌شود؟ به نظر شما این جا باید چی گفت؟

س: در مورد لباس که استصحاب می‌شود.

ج: استصحاب لباس جاری است و اما قاعده‌ی طهارت در آن دوتا چی هست؟

س:

ج: جاری است؟

س:

ج: آهان، قاعده‌ی طهارت‌ها چی می‌کنند؟ تساقط می‌کنند، چون دلیلی که می‌گوید «کل شیء طاهر حتی تعلم انه» این بخواهد هردو را در عرض هم بگیرد ترخیص در معصیت قطعی لازم می‌آید؛ احدهما دون دیگری را بخواهد بگیرد ترجیح بلا مرجح است؛ احدهمای لا بعینه هم که لا وجود له. پس آن دوتا چی می‌شوند؟ تساقط پیدا می‌کنند، ما به چی مراجعه می‌کنیم؟ به استصحاب در ثوب مراجعه می‌کنیم این مستصحب الطهاره است پس پاک است می‌شود با آن نماز خواند. و حال این‌که در این‌جا خب پس آن دلیل آن دوتا قاعده‌ها چی پیدا می‌کنند؟ اجمال داخلی پیدا می‌کنند، دلیل آن اجمال داخلی پیدا می‌کند می‌رود کنار، به کی مراجعه می‌کنیم؟ به این استصحاب؛ و حال این‌که این‌ها در طول هم نیستند، استصحاب ثوب که در طول قاعده‌ی طهارت آن ماء نیست، قاعده‌ی طهارت آن ماء نیست، ربطی به هم ندارد، این موضوع آخر است این ثوب است، قاعده‌ی استصحاب در ثوب که حاکم نیست بر قاعده‌ی طهارت در آب که یک چیز دیگری است یک موضوع دیگری است. یا قاعده‌ی طهارت در آب در طول استصحابی که این‌جا هست که نیست، بله اگر بگوییم آن‌هایی که می‌گویند، می‌گویند جایی که خودش خود آن شیء مستصحب الطهاره باشد قاعده‌ی طهارت در آن‌جا جاری نمی‌شود در طولش است، مثلاً همین‌جا در این ثوب قاعده‌ی طهارت جاری نمی‌شود، چرا؟ با این‌که نمی‌دانیم، برای این‌که استصحاب مقدم است بر قاعده‌ی طهارت، استصحاب کأن استصحاب چون اصل محرز است احراز طهارت برای ما می‌شود با او، وقتی احراز طهارت شد دیگر «کل شیء مشکوک الطهارة و النجاسة فهو طاهر» این‌جا نداریم، قاعده‌ی طهارت این‌جا تطبیق نمی‌شود. پس بنابراین شهید صدر می‌فرماید ببینید این‌جا شما محقق خوئی ناچار هستید همین مطلب را بفرمایید، همه‌ی فقهاء ناچارند این‌جا همین مطلب را بفرمایند، بفرمایند قاعده‌های طهارت این‌جا جاری نمی‌شود تساقط می‌کنند ما رجوع می‌کنیم به آن استصحاب طهارت در آن ثوب.

س: حاج آقا ببخشید قاعده‌ی طهارت در کأس ب که با لباس الان با آن ثوب متنجسه الان چیز شده، الان نمی‌توانیم بگوییم که این تعارض پیدا می‌کند هم با قاعده‌ی طهارت در ثوب هم با

ج: نه، نمی توانیم بگوییم..

س: مخالفت قطعی به وجود نمی آورد؟

ج: نه، چرا؟ گفتیم برای خاطر این که آن دلیلی که گفت «کل شیء طاهر» هم این جا مصداق دارد، هم این جا مصداق دارد دیگر درست؟ این «کل شیء طاهر» نمی تواند هم این را بگیرد بگوید پاک است، هم این را بگیرد بگوید پاک است، چون اگر هردو را بگیرد لازمه اش این است که گوینده ی این کلام ترخیص در معصیت داده بشود، بگوید هم این را بگو پاک است هم بگوید بگو آن پاک است. پس این قرینه ی لیبیه ی عقلیه می شود که هردوی این ها را اراده نکرده درست؟ در مراد جدی اش نیست، فلو مراد استعاملی شال هردومی شود، ولی توی مراد جدی هردو را اراده نکرده، چون مستلزم این مشکله است. بله اگر یکی شان اراده کرده باشد دون دیگری، این مشکله ی عقلی وجود ندارد، ترخیص در معصیت قطعی نیست؛ ولی ما بگوییم کدام را اراده کرده؟ بگوییم الف را اراده کرده دون ب، دلیل ندارد، ترجیح بلا مرجح است؛ بگوییم ب را اراده کرده دون الف، ترجیح بلا مرجح است. پس ما در مقام اثبات نه می توانیم بگوییم این را اراده کرده خصوصاً، نه می توانیم در مقام اثبات ما بگوییم این را اراده کرده خصوصاً، البته خودش اگر یکی را اراده کرد روی مسائل آن ها که ترجیح بلا مرجح نمی شود، اما ما در مقام تطبیق دلیل بخواهیم این دلیل را بر این منطبق کنیم بگوییم این پاک است ترجیح بلا مرجح است، بخواهیم دلیل را بر این منطبق کنیم دون آخری و بگوییم این پاک است ترجیح بلا مرجح است و این هم که امر مستحیل است. پس بنابراین نتیجه چی می شود؟ نتیجه این می شود که این دلیل برای ما غیر نافع است حالا یا شما تعبیر بکنید اجمال داخلی پیدا می کند یا بعضی آقایان دیروز دل شان می خواست نگویند این عبارت را، بگویند این تعبیر شهید صدر را نمی پسندند، بگویند آقا اطلاق ندارد، این برای ما فرقی نمی کند.

س: حاج آقا قاعده ی طهارت ثوب چه می شود؟

ج: شما خودتان بگویید چی می شود؟

س: آن اگر بخواهیم بگوییم... نه فرمودید که همیشه مقدم است بر استصحاب قاعده ی طهارت، چون جلسات قبلی فرمودید اگر این مواردی که ...

ج: استصحاب باشد قاعده ی طهارت نیست علی المسلك المعروف...

س: خب فرمودید مورد پیدا نمی‌کند اگر استصحاب را مقدم کنیم بر قاعده‌ی

ج: فراغ بود آن گفتیم.

س: اگر کسی بگوید این‌جا دوتا قاعده‌ی طهارت داریم توی ظرف ب، یک قاعده‌ی طهارت دارد، دوتا علم اجمالی داریم دیگر، علم اجمالی بین دوتا ظرف خب قاعده‌ی طهارتش دچار اجمال داخلی شده قاعده‌ی طهارت این‌جا جاری نمی‌شود؛ ولی علم اجمالی دوم‌مان خب علم اجمالی دوم‌مان هم که بین ظرف ب ...

ج: آن دیگر قاعده‌ی طهارت که ندارد که، به رحمت خدا رفت قاعده‌ی طهارت...

س: مثل این‌که یک ظرفی الان قاعده‌ی طهارت برایش جاری نشد، بعد یک شک دیگری کردیم روی آن یک ساعت دیگر، چون قبلاً قاعده‌ی طهارت جاری نشده هنوز هم می‌گوییم جاری نمی‌شود؟

ج: بله، قاعده‌ی طهارت که این‌ها دیگر قبل و بعد ندارد که، یک دلیل است موضوعش این نمی‌تواند این فرد را شامل بشود. دیگر ما قاعده‌های طهارت متعدد که نداریم، یک قاعده‌ی طهارت داریم.

س: حاج آقا ببخشید تأیید صحبت دوست‌مان الان ما که قاعده‌ی طهارت را در کأس الف و ب جریان ندادیم به‌خاطر این بود که اگر جریان می‌دادیم ترخیص در معصیت قطعی بود. چون می‌گفتیم یا کأس الف نجس است یا کأس ب؛ وقتی که بحث ثوب و کأس ب پیش می‌آید این‌جا احتمال دارد اصلاً ثوب نجس باشد لذا کأس الف و ب پاک باشند لذا شما دوتا طهارت را جریان بدهید ترخیص در معصیت دیگر نیست.

ج: چرا؟

س: به خاطر این‌که ممکن است ثوب نجس بوده باشد.

ج: بابا آن دوتا که علم اجمالی‌اش از بین نمی‌رود...

س: من می‌خواهم بگویم که وقتی ...

ج: نه این‌جوری نیست که یا آن هست یا این هست که نیست، آن سر جای خودش هست ولو ثوب پاک پاک باشد یا نجس نجس باشد علم اجمالی ما در آن دوتا کأس هست، نه این‌که علم اجمالی ما این‌جور می‌شود که دست از

آن برمی داریم. همین الان ما علم اجمالی مان باقی است که قسم می خوریم یا کأس الف نجس است یا کأس ب درست؟ ولو این که چی را حذف کنید این ثوب را حذف کنید؛ این علم اجمالی پس سر جایش هست پس. بنابراین اگر شارع بیايد در هردوی این ها بگوید بگو پاک است مخالف قطعیه لازم می آید.

س: بعد وقتی که کأس ب با ثوب شما علم اجمالی داری، آن علم اجمالی به چی هست؟ ...

ج: علم اجمالی به نجاست.

س: ... این ب که نجس هست همان نجاست الف و ...

ج: نه نه، علاوه بر آن، بعد علم پیدا می کنم حالا این هم یا این نجس است ولو آن پاک باشد، الف دخالت ندارد در این جا ولو آن پاک باشد؛ من یقین دارم یا این ب نجس است یا لباسم نجس است.

س: با همان نجاست بین الف و ب دیگر ...

ج: یا همان یا غیر از آن فرق نمی کند، چون المتن نجس که لا یتنجس ثانیاً درست؟ و این نجاستی که دارد هم قبلاً ذهن من توجه به ثوب نداشت، بین این دوتا علم اجمالی محقق شد....

س: خب الان وقتی که می آید متوجه می شویم که حصر در الف و ب ندارد

ج: نه چرا چرا، حصر دارد، حصر دارد یعنی به این معنا که آن را هم حذف بکنی، این علم را از شما بگیرند هنوز می گویی یا این نجس است یا این نجس است، هنوز هم می گویی

س: خب اگر الف را خارج کنی یا بین ب و جیم علم اجمالی هست؟ ...

ج: هست، بله باز هم هست...

س: پس چگونه بین الف و ب علم اجمالی بود؟

ج: خب علم داشتم بابا، یک قطره ای ...

س: ... نجاست که نیست یک نجاست است..

ج: بابا علم داشتم یک قطره‌ای پرید از یک جایی یا پرید توی کأس الف یا پرید توی کأس ب، این طور شد ...

س: خب بعدش این جیم لباس چی هست؟

ج: بعد می‌دانم یک کسی یک قطره هم پرید دو مرتبه یک قطره‌ی دیگری، یا به کأس ب یا به کأس الف یا به لباس، پس بنابراین علم اجمالی دارم که یکی از این دوتا باز.

س: استاد این جا شرطش این است که علم اجمالی بین دوتا کأس مقدم باشد بر ...

ج: نه مقدم و مؤخر لازم نیست، حالا این را ...

س: اگر آن‌ور مقدم باشد آن‌ور منجز می‌شود علم اجمالی، چون اگر

ج: حالا این مقدم و مؤخرش بگذارید این‌ها تنبیه آخری است که خواهد آمد که این‌ها تقدم و تأخر در این چیزها دخالت دارد یا ندارد؟

س: حاج آقا ببخشید قاعده‌ی طهارت، آن‌ها که واقع‌گرا که نیست که تعبدی است، تعبد است دیگر درست است؟ ما تعبدی می‌گوییم که خب این طاهر است یا نیست، اگر ما قاعده‌ی طهارت را توی قسم اولش یعنی الف و ب، کأس الف و ب توی این جا تعارض پیدا کردند قبول نکردیم نمی‌توانیم بگوییم که خب قاعده‌ی طهارت کلاً توی ب از بین رفت در مقابل ثوب دیگر قاعده‌ی طهارت ندارد، خیر، تعبدی است واقع‌گرا که نبوده که به ما بگوید آقا این خدمت‌تان عرض کنم

ج: آقا چندتا قاعده‌ی طهارت که نداریم که ...

س: بالاخره تعبدی است دیگر حاج آقا..

ج: می‌دانم تعبدی است، ما که نمی‌گوییم غیر تعبدی است، تعبدی است درست است؛ اما شارع یک دلیل گفته چی؟ گفته هر جا دیدی شک کردی بین این که پاک است یا نجس است من به تو می‌گویم بگو پاک است درست؟

س: این دوتا شک مختلف نیست مگر؟ یک‌جایی بین الف و ب، یک‌جا بین ب و جیم، شما تعبد را می‌توانید هر دوی آن‌ها کار ببرد، تعبد است، یعنی واقع‌گرا نیست که

ج: تعبد خودش واقعیته دارد....

س: قطره‌ی خون دوم یک طهارت دیگری برای خودش می‌آورد، نه این‌که همان طهارت قطره‌ی خون اول را توی دومی هم بیاوری شما که بگویی توی اولی رفت توی دومی هم پس از بین می‌رود. قطره‌ی خون دوم دوباره اصول خودش را می‌خواهد چون تعبدی است....

ج: می‌دانم عرض می‌کنم به این‌که شما نجاست جدید و آخری که نیست، اگر این متنجس بوده دو مرتبه این نجس جدید که متنجس نمی‌شود که ...

س: بله متنجس نمی‌شود ...

ج: خیلی خب، پس نجس بود، پس یا آن نجس بوده یا این نجس بوده، الان هم می‌فهمیم به علم اجمالی ثانی که یا این ظرف ب نجس است یا لباس من نجس است؛ این قاعده‌ی طهارت که می‌گفت هر چیزی که مشکوک است دوتا طهارت این‌جا جعل نمی‌کند که برای ما. این بالاخره چه به علم قبل است چه به علم بعد است چیست؟ مشکوک الطهارة و النجاسة است، دوتا مشکوک الطهارة و النجاسة‌ی که این‌جا نداریم، مشکوک الطهارة و النجاسة هست؛ آن دلیل هم گفته مشکوک الطهارة و النجاسة پاک است، می‌بینیم آن دلیلی که گفته مشکوک الطهارة و النجاسة پاک است الان هم بخواهد او را بگوید پاک است هم این را بخواهد بگوید پاک است آن محذور عقلی لازم می‌آید؛ احدهما دون دیگری هم ترجیح بلا مرجح؛ پس دلیل قاعده‌ی طهارت در این‌جا می‌رود کنار و ما نمی‌توانیم از آن استفاده کنیم، حجت بین ما و خدای متعال نیست، آن روایت الان بین ما و خدا حجت نیست می‌رود کنار، چون نمی‌توانیم به آن تمسک بکنیم. می‌ماند دلیل استصحاب لاتتقض الیقین بالشک، این بین ما و خدا حجت است، می‌گوییم این‌که معارضی ندارد، مشکلی ندارد، اجمالی ندارد که درست؟ و این ثوب هم حالت سابقه دارد پس بنابراین استصحاب طهارت.

حالا این‌جا آن نتیجه‌ای که می‌خواهیم بگیریم این حرف مسلم است این درست است، نتیجه‌ای که شهید صدر از این می‌خواهد بگیرد و خدمت استاد عرض کنند این است که شما ببینید این‌جا این سه تا اصل‌ها در عرض هم بودند در طول هم که نبودند که، چون استصحاب در ثوب که در طول نیست نسبت به آن دوتا، یا آن دوتا در طول این نیستند که، این‌ها موضوع‌هایش مختلف است، این‌ها در عرض هم هستند، این‌جا همان حرف‌هایی که شما در آن جایی که

طول است می‌زنید این جا هم هست. پس ملاک طول و عرضی نیست که شما حتماً این‌جوری تقسیم می‌کنید و طولیت را دخیل می‌کنید، این نیست؛ باید این‌جور باشد که آن‌ها سرش، آن طرف معارضه نباشد. حالا طرف معارضه نبودن تارةً ممکن است روی بعضی از مبانی روی طولیت باشد، گاهی هم نه، منشأ آن طولیت نباشد، همین باشد که در این مثال دارد گفته می‌شود. پس بنابراین ...

س: از این مواردی چی می‌تواند باشد؟ ببخشید

ج: همین، همین جا طولیت نبود ...

س: الان این‌جا طهارت‌ها با هم تعارض یا تساقط کردند استصحاب بدون تعارض ماند، در حالی که ...

ج: خب طولیت نیست دیگر، با این‌که طولیت هم نبود دیگر، با این‌که این‌جا هم طولیت نبود ...

س: خب از بحث خارج است، شما ببینید استصحاب را در تعارض نیست می‌گویی سرش سلامت ...

ج: بابا علم اجمالی که داری که، طرف علم اجمالی است دیگر، یا آن‌ها نجس است یا این نجس است. الان همین‌جا این‌جوری است دیگر، می‌گویی یا این کأس ب نجس است ...

س: احتمال نمی‌دهید مثال این‌جا اشتباه هست که ...

ج: نه هیچ اشتباهی نیست، یا می‌گویید کأس ب نجس است یا ثوب نجس است، علم اجمالی داری دیگر؛ همین‌جا با این‌که یک طرف آن اصل داشت چون آن اصل با این معارضه نمی‌کند و این سرش سلامت می‌ماند، چرا؟ برای این‌که اصلی که در مورد آن کأس هست آن اصل با اصل دیگری که در آن طرف هست تعارض کرده، در کأس الف بوده تعارض کرده تساقط کرده. خیلی خب، این یک نکته‌ای هست که باز صحیح است، این تعلیقی درستی است که کل المناط این نیست. مناط این است. پس بنابراین نتیجه بحث چه شد؟ نتیجه بحث این شد؛ ما اگر قائل بشویم به این که علم اجمالی علت تأمه برای تنجز است که معلوم بالاجمال منجز می‌شود، معلق به هیچ چیزی نیست و علت تأمه است و حتی نه شارع می‌تواند ترخیص در اطراف بدهد، نه در تمام اطراف، نه در بعض اطراف؛ ترخیص نمی‌تواند بدهد؛ حتی جعل بدل هم نمی‌تواند بکند که آقای نائینی فرمود که بگوید نه، درست است. من می‌گویم آن؟؟ و این‌ها سر جایش هست ولی این کار را به جای آن می‌پذیرم، این را هم نمی‌توانیم. اگر این مبنا را قائل باشیم

که علیّت تامّه این چینی است کما هو مسلک المحقق العراقي قدس سره، اگر این را گفتیم اصلاً این جا به هیچ وجه در اطراف علم اجمالی؛ اصلی نمی تواند جاری بشود حتی در یک طرف، نه به شکل ترخیص نه به شکل بدل و جای این تنبیه دیگر اصلاً نیست. این تنبیه دیگر قابل طرح نیست. اما اگر گفتیم که علم اجمالی مقتضی برای تنجیز است و معلق است تنجیز آن به این که ترخیصی شارع ندهد و یا جعل بدل نکند. یکی اش را به عنوان بدل نپذیرد. اگر این حرف را زدیم آن وقت جای این تنبیه باز می شود که آیا در اطراف علم اجمالی ما می توانیم اصول جاری کنیم یا نه؟ باز بنابراین مسلک هم که بگوییم؛ تعلیقیه و اقتضائیه، بنابراین مسلک هم باز باید بگوییم که (یادم رفت چه می خواستم بگویم، عجیب است واقعاً، یک مرتبه از ذهنم پرید)

س: انصراف؟؟

ج: بله، بله، انصراف می خواستم....، نگوئیم مثل بعضی از آقایان، بعضی ها گفته اند که ادله اصول عملیه انصراف دارد از موارد علم اجمالی یا قاعده مثلاً فراغ انصراف دارد از ادله، در مقام اثبات می گویند چنین مشکله ای است. خوب بنابراین مسلک هم خوب دیگه جای این بحث ها اصلاً نیست. می گوید ادله قصور دارد اصلاً، انصراف دارد، خیلی خوب. و اما اگر این هم قائل نشدیم و گفتیم انصراف ندارد که قبلاً گفتیم. خوب اشکالی ندارد ما می توانیم در این جا چه بشود؟ آن وقت جای این تنبیه باز می شود. آقای نائینی می فرمود نمی شود، آقای خوئی و من تبعه فرمودند می شود که حق با این ها است که گفتند می شود، گفتیم ادله، مدعی آن ها را قبول داریم اگر چه تفاوت در چی داریم؟ در استدلال داریم نه به بیان آقای خوئی، به این بیانی که تبعاً لشهید صدر عرض کردیم. یک نکته دیگر هم این جا باید بگوییم و آن این هست که اگر یادتان باشد ما در بحث تنجیز علم اجمالی گفتیم که علی الاقوی اشکالی ندارد که ما به اطلاعات ادله مرخصه تمسک کنیم و بگوییم هر کدام مقید است به ترک دیگری، شارع بفرماید «إفعل هذا إن ترکت ذاک» و «إفعل هذا إن ترکت ذاک» چون گفتیم از این ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نمی آید و ما برای رفع ید از اطلاق ادله مرخصه باید به قدر متیقن و آن مقداری که ضرورت است اکتفا بکنیم. او اگر بخواهد اطلاق داشته باشد هر دو طرف را بگیرد؛ چه آن را اخذ بکنی چه اخذ نکنی، چه آن طرف را انجام بدهی چه آن طرف را انجام ندهی این است که از آن چنین مشکلی لازم می آید. به اندازه ای که از این مشکل از آن لازم نیاید از آن رفع ید می کند، اگر این مبنا را هم قائل شدیم و این را تقویت کردیم دیگه خیلی امر روشن است که خوب می شود مثلاً، مشکلی ندارد.

س:؟؟

ج: بله؟ نه، این مال علی التعین؟؟ نیست

س:؟؟ به طریق اولی علی التعین است دیگه؟؟

ج: نه،

س: پارسال فرمودید که اگر به شرط آن این موضوع خارجی پیدا نمی‌کند. حرف؟؟ پارسال تان؟؟ آن جا که می‌خواهید بگویید لا علی التعین است، احدهمای لا علی التعین موضوعش این طور بود که این را انجام بده اگر آن یکی را ترک نکردی، جایز است، مباح است اگر آن یکی را ترک کردی، ببخشید این را فرمودید مصداق لا علی التعین است. پارسال لا علی التعین را این طور؟؟

ج: نه، نتیجه‌اش این است که من متعین نیست این‌ها، من مختارم چون شارع به من چی گفت؟ بابا! اگر شارع بیايد این جوری، خودش بیايد بگوید، اصلاً اطلاعات نبود. اگر شارع بیايد این جوری بگوید؛ بگوید آقا وقتی علم اجمالی پیدا کردی، احدهما را می‌توانی انجام بدهی، اگر آخری را ترک کردی، آن را می‌توانی انجام بدهی اگر آخری را ترک کردی، اشکالی دارد؟

س: نه، اشکال ندارد. عرض کردم این

ج: این احدهمای لا علی التعین نیست. این احدهمای لا علی التعین یعنی فرد معینی نداریم در خارج، این که دارید مشروط می‌کند. چون مشروط می‌کند. چون مشروط می‌کند الان معین نکرده که این را حتماً ترک کن یا آن را، به اختیار خودت گذاشته

س: همین شد دیگه؟؟ فرمایش خودتان را تأیید می‌کنید دیگه؟؟ می‌فرمایید احدهمای لا علی التعین مشروط است. چون مشروط است مردد بین احدهما است. احدهما است به شرط ترک آن یکی پس یکی است اما به شرط ترک دیگری هم می‌تواند طرف جانب الف باشد هم طرف جانب ب باشد. پارسال هم اصلاً

ج: بابا! این با این غیر از این است، اگر این احدهمای انتزاعی است. مثل این که می‌گویی احد الامرین را انجام دادی اشکال، این احدهمایی که این جا می‌گفتیم، می‌گفتیم لا فردی ندارد، این اشکال را می‌خواهید بکنید یا نه می‌خواهید بگویید احدهما را؟

س: فارغ از اشکالش، عرض؟؟ سؤال کردم، عرض کردم این فرمایش شما که الان دارید طرح بحث؟؟ و مشورت می‌کنید همان صغرای احدهما لا علی التعین می‌شود دیگه

ج: نه

س: سؤال دارم. حالا اشکال را بپذیرید یا نپذیرید. پارسال نپذیرفتید گفتید موضوع ندارد. حالا الان می‌خواهید طرح؟؟ بحث بیابید بگویید که می‌شود بحث کرد؟؟

ج: من چیزی که نسبت می‌دهید من الان یادم نیست.

س: با تعبیر صحیح نیست نگوییم احدهما بگوییم هر کدام را انجام بده به شرط

س: به شرط، بله دیگه

س: اگر احدهما؟؟ بگوید حالا احدهما؟؟ مفهومی است؟ مصداقی است؟

ج: بله، هر کدام از این‌ها؛ یعنی بعبارة اخرى «کل شیء طاهر» یا استصحاب یا برائت یا هر کدام از این‌ها که اطراف را می‌گیرد منتها در این جاهایی که اطراف علم اجمالی است یک قید عقلی دارد و دست از، قید عقلی به این معنا که اطلاق ندارد. دست از اطلاق برمی‌داریم. این را می‌توانی انجام بدهی در ظرفی که او را انجام نمی‌دهی، او را می‌توانی انجام بدهید در ظرفی که این را انجام نمی‌دهی

س: استاد؛ این تخییر که خب اشکالات تخییر را دارد که، اشکالات تخییر که

ج: آقا این‌ها را حل کردیم دیگه، بحث

س:؟؟ اشکالات تخییر که تخییر موارد خاصه‌ای دارد و این مورد هیچ کدام از این موردها نیست

ج: بابا! آن که حرف آقای خوئی، ما این‌ها را جواب دادیم خب مگر نبودید شما؟ تیرماه این‌ها را ...، شاید گرم بوده خیلی؛ یادتان رفته.

خب، عرض می‌کنم به این که و امر سومی که باز در این جا باید توجه به آن بکنیم این بود که؛ مبنای سوم؛ پس مبنای اول چی بود؟ این بود که علم اجمالی مؤثر است به نحو علیّت تامّه، مبنای دوم این بود که علم اجمالی مؤثر است به نحو اقتضاء که گفتیم بنابراین مبنای دوم می‌شود.

مبنای سوم این است که اصلاً علم در این جا نقشی ندارد. کل النقش مال چیست؟ مال احتمال است. در اطراف علم اجمالی این جا احتمال تکلیف هست، این جا احتمال تکلیف هست. هر وقت ما احتمال تکلیف دادیم تا مرخصی پیدا نکنیم إما عقلاً و إما شرعاً، عقل می‌گوید نمی‌توانی مرتکب بشوی، باید مرخصی پیدا بکنی، باید مأمّنی پیدا کنی و الا شاید تکلیف این جا باشد. آقای خوئی قدس سره از طائفه سوم است. می‌فرماید این که ما می‌گوییم علم اجمالی منجز است به خاطر چیست؟ به خاطر این است که اصول مرخصه در این جا، اما اگر یک جوری شد اصول مرخصه توانست جریان پیدا بکند تنجیزی بر آن تکلیف معلوم بالاجمال نیست. علت تنجیز هم چیست؟ علت این است که آقا احتمال تکلیف می‌دهی باید یا مأمّن عقلی داشته باشی یا شرعی، مثل شبهات حکمیه غیر مقرونه به علم الاجمالی، آن جا احتمال می‌دهی فلان چیز واجب است. همین جوری می‌توانی آن را ترک کنی تا مأمّنی برای خودت پیدا نکنی؟ نه، احتمال می‌دهی حرام است، همین جوری می‌توانی انجام بدهی بدون این که مأمّنی پیدا کنی؟ نه، اطراف علم اجمالی هم همین جور، این جا احتمال تکلیف می‌دهی، آن جا هم احتمال تکلیف می‌دهی، پس باید مرخص پیدا بکنی یا و مأمّن پیدا بکنی، خب بنابر این مطلب مبنای محقق خوئی؛ این تنبیه اول بسیار جا پیدا می‌کند. که خب پس ما کل کارمان با چیه؟ با این است که اصول جاری می‌شود یا نمی‌شود؟ و حالا باید ببینیم در این مواردی که این چنینی است، این‌ها، این اصول‌ها تعارض می‌کنند، همه آن‌ها تساقط می‌کنند؟ التماس دعا می‌شوند؟ پس بنابراین علم اجمالی، این جا تنجیز پیدا می‌شود یا نه؟ این‌ها با همه آن‌ها تعارض نمی‌کنند. بعضی از آن‌ها تعارض می‌کنند ساقط می‌شوند، بعضی از آن‌ها باقی می‌مانند، باقی که ماندند آن می‌شود اصل مرخص، پس بنابراین باز بر ما احتیاط لازم نیست و می‌توانیم مستنداً به آن اصل مرخص؛ آن که اصل دارد مرتکبش بشویم، ولی آن که اصل ندارد به خاطر احتمال و عدم وجود مرخص در آن باید اجتناب بکنیم، اگر احتمال حرمت است یا ارتکاب بکنیم اگر احتمال وجوب است.

س: استاد مثال دومی را این صفحه نگفتید

ج: بله؟ دیگه همه مثال‌ها را که لازم نیست بگوییم. برای این که مطلب ایشان فهمانده بشود کافی است. مثال دوم هم برای احترام حضرت عالی بگوییم برای این که دو سه دقیقه بیشتر وقت نمانده وارد بر تنبیه ثانی نمی‌شود بشویم.

و اما مثال دومی که شهید صدر این جا زده بودند، علی مبنای خود محقق خوئی می‌شود گفت این است که می‌فرمایند که اگر دوتا کأس داشته باشیم که در این مایع است، می‌دانیم یا این مایعی که در این کأس الف است آب متنجس است که نجاست عرضیه دارد، آب که ذاتاً نجس نیست؛ نجاستش عرضیه است و یا آن کأس، آن مایعی که در کأس ب است بول است. بول که نجس است، بول مثلاً انسان است. خب این جا علم اجمالی داریم که یا آن متنجس است یا این، خب در این جا، در این جا قاعده طهارت در هر دوی این‌ها تعارض می‌کند تساقط می‌کند. نه به این کاسه می‌توانیم بگوییم که قاعده طهارت در آن جاری کنیم و نه این، چرا؟ به خاطر این که این دلیل قاعده طهارت یک دلیل است؛ بخواهد هر دو را بگیرد همان اشکال ترخیص در معصیت لازم می‌آید، احدهما دون دیگری هم ترجیح بلامرجح است. پس ادله، دلیل قاعده طهارت این جا را نمی‌گیرد. می‌ماند استصحاب.

س: استاد این جا قاعده

ج: صبر کنید تمام بشود.

می‌ماند استصحاب، استصحاب در ظرف ب جاری نمی‌شود چون بول حالت طهارت سابقه که ندارد که، اما آن ظرفی که محتمل النجاسه؛ یعنی آب بود و احتمال ...، آن قبلاً پاک بوده، پس این جا استصحاب طهارت در آن ظرف محتمل النجاسه چه می‌شود؟ جاری می‌شود و حال این که این اصل زنده شد دیگه، آیا استصحاب در طول قاعده طهارت است یا قاعده طهارت در طول استصحاب است؟

س: قاعده طهارت است.

ج: پس دیدید آقای خوئی، شما که می‌فرمایید همیشه اصل طولی‌ها سرشان سلامت می‌ماند؛ نه، این جا عکس شد. این جا استصحابی که مقدم بر قاعده طهارت و قاعده طهارت مشروط به عدم استصحاب است، پس ملاک روی طولیت نمی‌چرخد که شما ملاک را فقط آن قرار دادید توی تقسیم‌بندی‌تان، فقط آمدید روی طولیت ترکیز کردید. همین مثال اگر از شما استفتاء بشود شما چه جواب می‌دهید؟ که یک کسی بگوید آقا، مقلدی بیاید خدمت شما،

می‌گوید آقا دوتا ظرف است من یقین به حضرت عباسی پیدا کردم که یا ظرف الف آب متنجس است یا ظرف ب بول بچه است. شما چه می‌گویید این جا؟ شما این جا نمی‌فرمایید که اشکال ندارد؛ ظرف الف را که حالت سابقه‌اش می‌دانی آب بوده و پاک بوده، می‌توانی استعمال کنی، خب یک اصل داریم سرش سلامت مانده، طولیتی هم در کار نیست بلکه برعکس است. چون قاعده طهارت این ظرف الف با قاعده‌های طهارت ظرف ب تعارضاً تساقطاً به خاطر... بهتر هم هست که این جا نگوئیم تعارضاً تساقطاً ها! این تعبیر تعبیر مسامحه آمیزی است. چرا؟ چون جاری نمی‌شود تا بگویی تعارضاً تساقطاً، اگر بخواهد جاری بشود چون چنین مشکلی پیدا می‌شود فلذاست تعبیر شهید صدر أدق است از این تعبیرهایی که توی کلمات هست که تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند، او می‌فرماید اجمال دلیل پیدا می‌شود، آن دلیل نمی‌تواند این جا را تطبیق بشود بر آن جا هم تطبیق بشود.

س: توی بول چه جوری قاعده طهارت جاری می‌شود؟

ج: ما که شک داریم. ممکن است این جوری باشد

س: مشکوک الطهاره

ج: درست؟ یا او این چنین است یا این؛ نه که می‌دانیم بول است. لعل بول باشد لعل هم نباشد. ولی اگر نجس باشد نجسی است که بول است.

پس یقین پیدا کردم یا این بول، یا این بول نیست و نجس نیست و او متنجس است یا اگر او متنجس نیست این بول است و نجس العین است.

س: استاد، این جا نمی‌تواند استصحاب در آب متنجس با اصالة الطهاره توی بول تعارض کند؟

ج: نه، چرا؟

س: استصحاب حاکم است دیگه نسبت به اصالة الطهاره

ج: اصالة الطهاره کی؟

س: خود استصحاب در آب متنجس نسبت به اصالة الطهاره در آب متنجس حاکم است.

ج: نه نیست، چه ربطی دارد؟ دوتا موضوع است دو تا حکم، چه ربطی به او دارد؟ آن یک ظرف دیگری است این یک ظرف دیگری است.

س: نه، همین آب متنجس

س: همان ظرف الف

س: آب متنجس استصحابش نسبت به طهارتش حاکم است دیگه

ج: چرا حاکم است. درست است ولی اشکال چیست؟ این جا اشکال این است که اصالة الطهارة آب متنجس با اصالة الطهارة آن ظرف ب که محتمل البولیه هست دلیل شان یک دلیل واحد است. دلیلش چیست؟ دلیلش این است که «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر» این «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر» نمی تواند هر دو را شامل بشود.

س: این درست است ولی این جا استاد؛ مثل دقیقاً توی جایی که ما یک آب داشتیم؛ آب درحقیقت متنجس و یک آب غصبی، که آن جا می گفتیم که درحقیقت اصالة الطهارة، یکی (ببخشید) یکی از آن ها استصحاب طهارت داشت استصحاب الطهارة را با اصالة الطهارة آن جا معارض می کردیم و بعد اصالة الحلیه که باقی می ماند توی آب، این دقیقاً مثل همان مثال است دیگه، این جا هم الان آب متنجس ما درحقیقت هم استصحاب طهارت دارد هم قاعده طهارت دارد. خب استصحاب طهارت که اصل حاکم است می رود با اصالة الطهارة تعارض می کند نه اصل محکومش که اصالة الطهارة باشد

س: استاد؛ مثال شان را تصحیح بکنیم؛ آن جایی که دوتا اصل حل بود

س: دقیقاً مثل همان جایی که ما دوتا اصالة الحل داشتیم منتها یکی از آن ها محکوم بود یکی حاکم بود؛ یک اصالة الطهارة حاکم داشتیم می گفتیم این اصالة الطهارة می رود با آن اصل عرضی با آن تعارض می کند، با اصالة الحل این بدون معارض

ج: چرا؟ چرا این جوری بشود؟

س: این را قبول کردند

س: آن جا این را می گفتید حاج آقا

س: چون حاکم است دیگه، چون استصحاب این جا حاکم است، اصالة الطهارة محکوم است و وقتی تا جایی که ما اصل حاکم داشته باشیم حق نداریم اصل محکوم

ج: بله، اولاً گفتیم قبلاً، اولاً گفتیم که این جاها استصحاب و قاعده طهارت چیه؟ علی مسلک

س: آن برای یک اشکال دیگر بود که ما گفتیم نه، این جا اصلاً؟؟

ج: این ها در عرض هم هستند. ثانیاً همان طور که باز هم این نکته هم توجه به آن می کنید که احکام، ادله به حسب زمان منطبق می شود نه به حسب رتبه، الان بالاخره این کاسه الف مشکوک الطهارة و النجاسة هست یا نیست؟

س: باید ببینیم

ج: هست دیگه، هست.

س: مسبوق بالطهارة همان لحظه هم هست.

ج: باشد. هست، درست است. مشکوک الطهارة و النجاسة است. حالت سابقه آن را هم می دانیم. همین الان آن «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر» این «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر» الان آیا شامل این می شود یا نمی شود به حسب ذاتش؟

س: بله شامل می شود. ولی قبلش استصحاب شاملش شده دیگه

ج: نه، نه، آن هم شامل می شود ولی آن مشکلی ندارد دلیلش چون دلیلش جدا است. دلیل قاعده طهارت مشکل دارد چون می خواهد هر دو را شامل بشود این محذورات را دارد. پس قاعده طهارت دلیلش مشکل دار است، استصحاب دلیلش مشکل دار نیست. فلذا این جا می گوییم قاعده طهارت جاری نمی شود چون دلیلش مشکل دارد. استصحاب چون دلیلش مشکل دار نیست جاری می شود و حال این که، و حال این که استصحاب به قول شما چیه؟

س: حاکم است

ج: حاکم است و در طول او نیست بلکه آن در طول این است. پس این که شما می فرمایید همیشه اصلی که سرش سلامت می ماند اصل طولی است این جا برعکس شد.

س: تلمیذ این جا اشکال نکرده

ج: بله؟

س: تلمیذ در؟؟ اشکال نکرده

ج: تلمیذ خودشان دارند همین را می فرمایند. تلمیذ دارند این را به استاد اشکال می کنند. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

جلسه ۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابالقاسم محمد(ص) و علی آله الطیبین الطاهیرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه 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 فَفَوْزَ 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»

از تعطیلی دیروز که به مناسبت فوت یکی از بستگان نزدیک در جهرم بود و لازم بود که شرکت کنیم در مراسم ایشان عذر می خواهم. حالا هم تقاضا می کنم یک صلوات و یک سوره مبارکه حمد را اهدا بفرمایید به روح آن مرحوم (صلوات و فاتحه)

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ * إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ * اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ»

وارد تنبیه دوم طبق ترتیبی که در مصباح الاصول داده شده است می‌شویم. در تنبیه دوم تعرض به این مسئله هست که مقدس نائینی قدس سره فرموده است که وجوب موافقت قطعیه در جایی است که حرمت مخالفت قطعیه باشد. پس بنابراین در جایی که حرمت مخالفت قطعیه نباشد در آن موارد وجوب موافقت قطعیه هم نیست و بر این اساس ایشان در بحث شبهات غیر محصوره فرموده است که اجتناب از اطراف شبهات غیر محصوره لازم نیست. چون در آن جا حرمت مخالفت قطعیه نیست؛ در اثر این که مخالفت قطعیه امکان ندارد. مثلاً فرض کنید که اگر می‌داند در این حالا هزار کأس؛ بنابراین که بگوییم هزار کأس غیر محصور است؛ حالا، اگر بگوییم در این هزار کأس یک کأس منتجس است. خب در این جا حرمت مخالفت قطعیه نیست چون مخالفت قطعیه این جا امکان ندارد که ما همه‌ی این هزار کأس را بتوانیم مرتکب بشویم. خب حالا که حرمت مخالفت قطعیه نیست لازم نیست از این هزار کأس از همه‌اش اجتناب بکنیم. بعضی‌های آن را مرتکب بشویم لا بأس به، وجوب موافقت قطعیه هم نیست. ولو این که موافقت قطعیه در این جا ممکن است که ما از این هزار تا کأس چشم ببوشیم، از یک کأس دیگری که اطراف این شبهه نیست استفاده نکنیم. ولی محقق نائینی فرموده نه، لازم نیست در این جا، می‌توانید بعض اطراف همین شبهه غیر محصوره را استفاده بکنید چرا؟ چون این جا حرمت مخالفت قطعیه نیست پس وجوب موافقت قطعیه هم نیست و ارتکاب بعض اطراف لا بأس به، این فرمایشی است که محقق نائینی قدس سره فرموده، حسب آن چه که در تقریرات‌شان هست و محقق خوئی هم به ایشان نسبت دادند.

محقق خوئی در این مطلب مناقشه دارند و می‌فرمایند که این فرمایش استاد ناتمام است و ملازمه‌ای بین این دو مطلب نیست. بین وجوب موافقت قطعیه و حرمت مخالفت قطعیه؛ عموم و خصوص من وجه است. گاهی هر دو وجود دارند. هم وجوب موافقت قطعیه است هم حرمت مخالفت قطعیه هست. مثل موارد متعارف که علم دارد که احد الکأسینی که محل ابتلاء او هست؛ یکی از این دو تا منتجس شدند. خب این جا هم مخالفت قطعیه حرام است؛ یعنی چون می‌تواند هر دو را استعمال کند، این حرام است. هم موافقت قطعیه در این جا واجب است چون می‌تواند موافقت قطعیه بکند به این که هیچ کدام را استفاده نکند. پس در این جا هر دو امر؛ موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه؛ این‌ها تجتمعان در این موارد. یک مواردی داریم که حرمت مخالفت قطعیه نیست ولی وجوب موافقت قطعیه هست. مثل مثلاً ضدائی که نمی‌شود بین آن دو تا را جمع کرد، خب در این جا حرمت مخالفت قطعیه نمی‌آید چون قابل اجتماع نیست. ولی موافقت قطعیه می‌شود کرد به این که هر دو ضدّ را در جاهایی که ثالث لهما باشد و امکان داشته

باشد می شود هر دو را ...، مثلاً مثال می زنند به این که می داند سر ساعت هشت روز یک شنبه یا نذر کرده در این غرفه نباشد یا در این ...، یعنی در این غرفه نباشد یا در آن غرفه نباشد. خب، این جا مخالفت قطعی نمی شود کرد برای این که سر ساعت هشت که نمی شود که در هر دو غرفه ها بود. یا انسان در این غرفه هست یا در آن غرفه هست. «لعدم امکان المخالفة القطعیة» حرمت مخالفت قطعی این جا وجود ندارد. وجود ندارد اما موافقت قطعی که می شود کرد به این که در هیچ کدام از غرفه ها نرود. نه در این غرفه نه در آن غرفه، پس این جا تخلف کرد؛ حرمت مخالفت قطعی نیست ولی وجوب موافقت قطعی هست. آقای نائینی فرمود چی؟ فرمود هر جا حرمت مخالفت قطعی نباشد وجوب موافقت قطعی هم نیست. خب این جا الان دیدید که حرمت مخالفت قطعی نیست لعدم امکانش ولی وجوب موافقت قطعی هست. مواردی هم داریم که وجوب موافقت قطعی هست ولی حرمت مخالفت قطعی

س: برعکس.

ج: ببخشید. حرمت مخالفت قطعی هست ولی وجوب موافقت قطعی نیست.

س: حاج آقا ببخشید، توی این دوتا مغازه چه جور می تواند موافقت قطعی بکند؟ بالاخره یک دانه مغازه باید باشد دیگه.

ج: نباشد. حرام است. یا نذر کرده که در این غرفه نباشد یا نذر کرده در آن غرفه نباشد.

خب این جاهایی که خواندیم در تنبیه اول؛ می گفتیم چی؟ یک مواردی داریم که اصل عملی در یک طرف جاری می شود. یک مواردی داشتیم دیگه، اصل عملی در یک طرف جاری می شود. خب آن جاها چون اصل عملی در یک طرف جاری می شود پس ما مرخص داریم آن طرف را انجام بدهیم. بنابراین موافقت قطعی لازم نیست. ولی مخالفت قطعی حرام است. نمی توانیم مخالفت کنیم و هر دو را انجام بدهیم. پس بنابراین قد تجتمعان این دوتا حرمت، این وجوب و این حرمت؛ وجوب موافقت قطعی و حرمت مخالفت قطعی؛ گاهی تفرقان؛ وجوب موافقت هست حرمت نیست، حرمت هست وجوب نیست. پس حق در مسئله این است و این فرمایش محقق نائینی تمام نیست. بعضی از تلامذه محقق خوئی در آراءنا فی الاصول؛ ایشان نصر المحقق النائینی، و فرموده است که حق با محقق نائینی است. به این توضیح که فرموده است که این که اصول در اطراف علم اجمالی نمی تواند جاری بشود وجه آن چیست؟ وجه آن این است که ترخیص در مخالفت قطعی لازم می آید. یا علم به (حالا تعبیر ایشان، حالا

ترخیص نیست) علم به مخالفت قطعیه مانع است از جریان اصول، این است. خب هر جا که مخالفت قطعیه نمی شود این مانع وجود ندارد. وقتی این مانع وجود نداشت پس بنابراین اصول جاری می شود و ما مرخص داریم برای انجام و این «ما فرع علیه» هم درست است که ایشان فرموده در شبهات غیرمحصوره اشکال ندارد بعضی اطراف را انجام بدهیم. چرا؟ چون در اطراف شبهات غیرمحصوره که مخالفت قطعیه نمی شود کرد؛ یعنی شما هر چه هم انجام بدهی می دانی، یقین به مخالفت پیدا نمی کنی، مثلاً می داند فرض کنید یکی از ذبح هایی که مثلاً در استان قم شده علم اجمالی پیدا کرد این ذبح علی وجه شرعی نیست. خب این شبهه غیرمحصوره است دیگه، اطرافش که محصور نیست. حالا آیا این جا می تواند مخالفت بکند؟ یعنی تمام حیوانات ذبح شده در این استان را می تواند استفاده بکند تا یقین به مخالفت قطعیه پیدا بکند. چنین چیزی ممکن نیست. پس بنابراین حالا که علم به مخالفت قطعیه نمی تواند پیدا بکند تصرف در این هایی که برایش امکان دارد اشکال ندارد. پس بنابراین این فرمایش نائینی بر این اساس است که می خواهد بفرماید مانع از جریان اصول و مرخص در ارتکاب اطراف علم اجمالی، مانع عبارت است از چی؟ مانع عبارت است از علم به مخالفت قطعیه، مانع این است، وقتی این مانع نبود خب چه اشکال دارد که اصل بیاید جاری بشود؟ اشکال دیگری وجود ندارد که، بنابراین آن که، این مانع که نبود اصل جاری می شود و مستنداً به این اصل ما می توانیم مرتکب بشویم. بنابراین حق با مرحوم محقق نائینی است. عبارت ایشان را هم عرض بکنم.

فرموده «افاد سیدنا الاستاد کذا و یمكن أن یقال: إن الحق آن یفصل بان نقول لو استلزم جریان الاصل العلم بالمخالفة القطعیة لا یجری الاصل کما لو علم بوجود الإتيان بأحد الضدین اللدین لهما ثالث فأنه لو ترک کلا الامرین یقطع بالمخالفة و لا یجوز ترک کلّیهما» خب این جا درست است که در همه اطراف بخواید اصل جاری بکند ترخیص در مخالفت قطعیه لازم می آید یا علم به مخالفت قطعیه لازم می آید؛ جایز نیست. «و اما لو علم بحرمة احد الضدین یجوز ارتکاب احد الطرفين لعدم العلم بالمخالفة فلا مانع عن جریان الاصل فان المانع عن الجریان العلم بالمخالفة القطعیة و المفروض عدم امكانها و ما افاده میرزا النائینی علی ما فی التقرير من أنه اذا لم تمكن المخالفة القطعیة لا تجب الموافقة کذلک صحیح و تام فلو لم تمكن المخالفة القطعیة لکثرة الاطراف لا تكون الموافقة القطعیة لازمه، مثلاً لو علم بحرمة شرب ماء واحد فی اثناء الف آنية، لایمکن حصول القطع بالمخالفة القطعیة» در این جا «فلا مانع عن جریان الاصل فی بعض الاطراف و ایراد سیدنا الاستاذ علیه فی غیر محل فلاحظ و اغتنم»

خب این هم فرمایش ایشان، عرض می‌کنم به این که همان طور که در بحث تنجیز علم اجمالی بحث شد در قبل از تعطیلات؛ توی تیر بود ظاهراً که این بحث‌ها را داشتیم؛ عرض کردیم به این که در مقابل تکلیف مولا ما باید چه بکنیم؟ حاکم در این باب عقل عملی ما است که شما نسبت به مولا چه وظیفه‌ای دارید. اگر در یک جایی من مخالفت قطعی با تکلیف مولا نمی‌توانم بکنم. عقل چه می‌گوید؟ می‌گوید وقتی مولا تکلیفی کرد، خواسته‌ای از تو داشت، حق مولویت مولا، احترام مولا اقتضاء می‌کند که تو با گفته او مخالفت نکنی به جوری که بدانی گفته او را زمین گذاشتی، مخالفت کردی، این را عقل عملی انسان درک می‌کند. از آن طرف اگر می‌توانی موافقت کنی یعنی به جوری که می‌توانی احراز امتثال امر او را بکنی؛ این را هم عقل عملی چه می‌گوید؟ می‌گوید که مولویت مولا، احترام مولا، حق مولا این است که احراز کنی گفته‌اش را امتثال کردی، حالا اگر در اثر این که یک خصوصیتی در یک مورد است که حق اول بر تو نیست؛ آیا حق ثانی بر تو نیست؟ اگر حق اول نبود که مخالفت قطعی؛ آیا حق ثانی که موافقت قطعی باشد بر عهده تو نیست؟ یا این ربطی به آن ندارد این دوتا حق است، جدا است؟

س: امتثال روی عقل حاکم است؟؟ موافقت قطعی را حاکم نیست. موافقت قطعی اول الکلام است و در ما نحن فیه

ج: احراز الموافقه داریم می‌گوییم ها! می‌گوید باید تو احراز، حق مولویت مولا این است که

س: امتثال کنی، امتثال فرع بر چیست؟ فرع ترخیصات، فرع ترخیصات بعد از اوامر است. حضرت حق اوامری دارد، یک ترخیصاتی هم دارد. مانع از جریان ترخیصات چه بود؟ آن عدم امکان، علم به مخالفت بود. مانع که رفت ترخیصات شارع را ما أخذ می‌کنیم. «ان الله يحب أن يأخذ؟»

ج: نه، نه، خلط، نه، نه، نه، حالا خلط شده، حالا توضیح می‌دهم. این خلط شما این است که آن جا رخصی دارد. ما این حرف را نمی‌زنیم الان، اگر بله، رخصت داشته باشد بله، عقل عملی کاسه داغ‌تر از آش نیست. نمی‌گوید اگر خودش گفت نمی‌خواهم

س: در ما نحن فیه؟؟ اصل دارد دیگه

ج: حالا نه، حالا این جور نه، ایشان این طور فرموده؛ کار به اصل نداریم فعلاً. خود مسئله را حساب کنیم تا حالا ببینیم اگر اصل داشت آن وقت چه می‌شود.

آقای نائینی فرموده اگر مخالفت قطعیه حرام نبود موافقت قطعیه واجب نیست، این کبرای کلی را ایشان فرموده. فلذا آمده کجا از آن استفاده کرده؟ در شبهات غیر محصوره از آن استفاده فرموده، فرموده در شبهات غیر محصوره اجتناب از اطراف لازم نیست. این جا عرض می کنیم که وقتی یک تکلیفی مولا دارد عقل درک می کند اولاً نباید مخالف با این تکلیف بکنیم، مخالفت قطعیه با این تکلیف نباید بکنیم؛ حرف دومی که می زند این است که باید چه کار کنیم؟ احراز موافقت بکنیم. اگر عبد احراز موافقت نکرد، این بی احترامی به مولا کرده، از رسوم عبودیت و بندگی نسبت به مولا اعوجاج پیدا کرده. مثلاً نمی داند در این سفر نمازش قصر است یا تمام است، می گوید حالا ما یکی را می خوانیم و خواند، فقط مثلاً قصر خواند و اتفاقاً هم معلوم شد وظیفه ی واقعی اش قصر بوده ولی این احراز این که الان وظیفه را انجام داده نه، روز قیامت معلوم شد بله، وظیفه قصر بوده یا بعداً رفت تقلیداً و اجتهاداً مسأله را بررسی کرد دید که آره وظیفه قصر بوده. صحبت این است آن موقعی که در این مسافرت اقتصار بر قصر کرد و حال این که نمی دانست، آیا این حق مولویت مولا را مراعات کرده بود؟ یا این جا مولا حق دارد که یقه اش را بگیرد و عقابش کند، بگوید تو که می توانستی من یا قصر می خواهم یا تمام می خواهم، چرا فقط بر یکی اش اقتصار کردی؟ من لعل تمام می خواستم. این عقل عملی، این ها دیگر اموری نیست که ما برهان بر آن ها اقامه کنیم، این ها امور وجدانی است، عقل عملی وجدانی است. هر کسی به وجدان عقلی عملی خودش مراجعه کند می بیند در مقابل مولا چنین حقی برای مولا بر عهده ی او هست که احراز الامتثال کند «و الامتثال الواقعی بلا احراز منه لا یکفی» برای این جهت، برای این که معاقب نباشد، عقابش نکنند. بله اگر اتیان کرد، امتثال کرد واقعی بلا احراز تحقق پیدا کرد نمی تواند مولا او را مؤاخذه کند به این که تو مأوربه را انجام ندادی، نه مأوربه را انجام داده، چون همان صلاة قصر بود؛ اما مولا می تواند مؤاخذه کند او را که چرا به من بی احترامی کردی. و بر اساس همین در باب تجری می گوئیم فاعل متجری مستحق عقاب است، اگر چه فعل متجربه حرام نباشد. آبی را خیال می کرده خمر است علی رغم این که می دانسته به نظر خودش خمر است نوشید، معلوم شد آب است، ما نمی گوئیم این آب خوردن حرام است، این فعل متجربه، این را نمی گوئیم حرام است، چون آب است، ادله ی شرعی که آب را حرام نکرده، پس موضوع حرمت این جا محقق نیست. و آب هم به خاطر خیال شارع به آن مفسده پیدا نمی کند، در عالم مفسده پیدا نکند، آب آب است و مصلحت هم دارد و مفسده هم ندارد. اما کل الکلامی که در این جا هست چی هست؟ این که تجری علی مولا، ظلم به مولا کرده، بی احترامی به او کرده، این که از او سر زده که، مولا می تواند عقابش کند؛ این حق برای مولا هست که او را عقاب بکند.

س: حاج آقا ببخشید این طریق بوده، عمل به مثلاً وجوب موافقت قطعیه طریق است برای رسیدن به واقع، درست است؟ می‌گوییم طریق است دیگر، این به آن طریق عمل نکرده، آمده یک طرفش را انجام داده از قضا آن یک طرف هم به واقع رسیده. خب از باب طریق که خداوند متعال امر به طریق کرده یا نه یک طریقی قرار داده که تو به واقع برسی، یعنی اصلاً این طریق هم

ج: طریق قرار نداده خدای متعال ...

س: چرا دیگر وجوب موافقت قطعیه طریق

ج: نه، خدا قرار نداده که ...

س: خب اصلاً بهتر

ج: خدا امر فرموده، عقل، نه خدا طریق

س:

ج: هیچ، خدا فرموده نماز قصر بخوان، طریق قرار نداده که؛ حالا من هم

س:

ج: ببینید مقام اطاعت و عصیان مقام حکم عقل است، شارع در این مقام حرفی نمی‌تواند بزند، بله می‌تواند موضوع برای آن درست کند؛ اما دیگر شارع در مقام اطاعت و عصیان ملاک نمی‌تواند بدهد، موضوع می‌تواند درست کند. این جا مولا فرموده صل صلاة القصر همین، این عقل من است که می‌گوید باید چه کار کنی؟ مخالف با این نکنی، باید امتثال بکنی، احراز الامتثال هم داشته باشی...

س: خب حق مولویت مولا هم تمام شد، یعنی مولا آن واقع را از ما می‌خواست من حق مولویت را من دیگر انجام دادم، من آن واقعی که خدا می‌خواست را به آن رسیدم؛ حالا از آن طریقی که عقلم گفته بود نرسیدم، دیگر عقاب قبحی ندارد دیگر، عقاب

ج: آیا این آدمی که این کار را کرد بی احترامی به مولا داشت یا نه؟ داشت یا نداشت؟ حق مولا را اهتمام به آن ورزید یا نورزید؟ با این که احتمال می داد که الان مولا قصر نمی خواهد تمام می خواهد و او انجام نداد

س: باید ببیند مولا چی می خواهد

ج: بابا اگر می گویم همین جا دارم می گویم، همین جا دارم می گویم که مولا قصر خواسته در واقع ولی این خبر ندارد و احتمال می دهد مولا چی می خواهد؟ تمام می خواهد، نرفته فحص کند هیچی، می گوید حالا ما قصر را می خوانیم، دیگر بقیه اش حال نداریم جمع بکنیم بین این دوتا؛ این دارد احترام مولا را نگه می دارد؟ این حق مولا را دارد ادا می کند؟ بله نسبت به صلاة قصر بعداً که معلوم شد صلاة قصرش درست است، حتی ثوابش هم ممکن است به او بدهند، اما در کنار آن مولا می تواند معاقبش کند، مؤاخذه اش کند، بگوید تو با این که احتمال می دادی من نماز تمام می خواهم، فحص هم نکرده بودی که قبح عقاب بلا بیان داشته باشی، هیچ مأمن عقلی و شرعی نداشتی چه جوری جرأت کردی نماز تمام را نخواندی؟

س: پس هرکس کار حرام انجام بدهد به نظر شما باید دوتا عقاب بشود، یکی به خاطر فعلش یکی به خاطر تجری اش. این درست است الان؟

ج: نه، حالا این ها دیگر توی بحث تجری انجام شده، نه توی بحث تجری بله توی بحث تجری این ها انجام شده که این چه جوری می شود؟ تعدد عقاب این جا می آید یا نمی آید؟ خب آن ها ان شاء الله در بحث تجری که البته ما بحث تجری را کردیم ولی این ها مربوط به بحث تجری است.

حالا حرف ما این است که پس اگر در آن مقام کسی بگوید که وجوب موافقت، احراز الموافقة القطعیة این لازم است، پس فرمایش آقای نائینی که می فرماید اگر یک جا مخالفت قطعیة نشد موافقت قطعیة لازم نیست، این جا موافقت قطعیة لازم نیست این تمام نیست. اما این که صاحب کتاب آرائنا فی الاصول قدس سره نثر المحقق النائینی، این در جایی ایشان مثال زدند، فرمایش ایشان در جایی است که اصل دارند جاری می کنند، می گویند چون مخالفت قطعیة مانع از جریان اصل است، این تنها چیزی است که مانع از جریان است و چون این وجود ندارد پس اصل جاری می شود، پس عبد مستنداً به اصل می آید چه کار می کند؟ مستنداً به اصل می آید اطراف را انجام می دهد. بعد این را که قبول داریم! یعنی اگر عبد بیاید چه کار بکند؟ اگر عبد بیاید مستند به اصل و ترخیص خود مولا، مولا

می‌گوید آقا این‌جا من اجازه می‌دهم اطراف را انجام بدهید، بعض اطراف را، مخالفت قطعی که نمی‌توانی بکنی، من هم اجازه دادم. ما اصلاً گفتیم حرمت معصیت معلق است، این‌که عقل می‌گوید قبیح است معصیت مولا، این معلق است به این‌که خود مولا نگوید عیب ندارد، حالا می‌تواند بگوید یا نمی‌تواند بگوید حرف آخری است، اما عقل انسان درک می‌کند که اگر خودش گفت دیگر بی‌احترامی به او نیست، چون کل الملائک ظلم به مولا است، بی‌احترامی به مولا است، هتک مولا هست؛ اگر خودش دارد می‌گوید نه من اجازه دادم، من راضی هستم، دیگر هتک او نیست، بی‌احترامی به او نیست. بنابراین آن‌چه که محقق خوئی اشکال می‌کند غیر از آن دفاعی است که محقق صاحب کتاب آرائنا فی الاصول می‌فرماید؛ آن‌چه که محقق خوئی می‌فرماید، می‌فرماید این ملازمه‌ی بین این دوتا این وجود ندارد که شما اگر بگویید مخالفت قطعی حرام نیست عقلاً، خب این حرمت‌ها هم که این‌جا می‌گوییم حرمت عقلی و وجوب عقلی است دیگر، شرعی که این‌ها نیست؛ این جور نیست که اگر مخالفت قطعی حرام نبود ولو در اثر این‌که امکان ندارد مخالفت قطعی بگویید وجوب موافقت قطعی در آن‌جا نیست، نه این امر آخر و ممکن است بگوییم به‌خاطر این باشد، موافقت هست، عقل ملزم می‌کند انسان را به این‌که درست است مخالفت نمی‌توانی بکنی ولی یک حق دیگری وجود دارد، آن حق دیگر این است که باید احراز کنی موافقت قطعی را پس ملازمه‌ای این طرف نیست. نصرتی که ایشان می‌فرماید این است که می‌فرماید وقتی مخالفت قطعی نبود پس مانعی از جریان اصول عملیه وجود ندارد بنابراین در این موارد اصول عملیه‌ی مرخصه جاری می‌شود، ما از طرف مولا ترخیص داریم و می‌توانیم انجام بدهیم.

س: این حرف حاکم بر حرف قبلی است که می‌فرماید احراز امتثال نیاز است. اولاً که مبنای احراز امتثال بیان پارسال فرمودید بیان آقای محقق اصفهانی است، چند بیان بود برای این مطلب. بیان آقای اصفهانی این بود کار را تمام می‌کرد، این مطلب را پرونده‌اش را بستید آمدید بیانات آقای نائینی را مطرح کردید، بیانات آقای نائینی اصلاً ربطی به آقای اصفهانی ندارد، آن مبنا را اگر قبول کنیم کار تمام است که احراز امتثال نیاز است، خود احراز امتثال وجوب موافقت قطعی را صددرصد می‌رساند، آن که بیان آقای اصفهانی بود که فرموده بود اگر خاطر شریف‌تان باشد

ج: بیان آقای اصفهانی اشکالی ندارد ولی وقتی بپذیریم...

س: نه حالا نه سلّمنا این را هم که بپذیریم خب واقعاً عقل یحکم به این؛ هر فرمایش صاحب آرائنا فی الاصول درست است، می گوید شما در ما نحن فیه می خواهی اجرای اصل بکنی تا بفهمی چه چیز را باید امتثال بکنی یا نه؟ بله؛ خب حالا که می خواهی اجرای اصل بکنی، اجرای اصل مانعی از آن داشتید غیر از علم به مخالفت قطعیّه؟ نه؛ خب علم به مخالفت قطعیّه که حاصل نمی شود پس اجرای؟ اصل کن. پس آقای نائینی این حرفی که می زنی در مقام وجهی ندارد...

ج: وجه دارد.

س: اخذ به، تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه دلیل و این اول الکلام است.

ج: وجهش همین است، همین داریم می گوئیم؛ الان به همین وجه تمسک فرموده، می گوید در اطراف شبهات غیر محصوره اشکال ندارد؛ نمی گوید چون اصول جاری می شود، می گوید چون مخالفت قطعیّه که لازم نبود، این خودش یک دلیل است ...

س: بر چی؟

ج: بر این که اشکال ندارد اطراف شبهات غیر محصوره را مرتکب بشوی ...

س: خب همین دیگر ...

ج: نه چون اصول جاری است، می گوید چون مخالفت قطعیّه لازم نیست این خودش دلیل ...

س: دلیل بر ...

ج: فرض کن، حالا فرض کن، آقا فرض کن اصلاً شارع برائت شرعیّه ندارد...

س:

ج: صبر کنید، خوب دقت بکنید، مخلوط نشود، فرض کنید مخالفت، اصلاً اصول شرعیّه نداریم، برائت شرعیّه اصلاً نداریم درست؟

س: این فرض مفروض است دیگر، چون فرض گرفته که چون مانع از اجرای ...

ج: چه کسی؟ صاحب ...

س: آقای نائینی؛ آقای نائینی می گوید چون آن چه که مانع است از اجرای اصل، اصلی که اجرای اصل مأمّن ...

ج: بابا شاگرد، ما که شاگرد آقای نائینی نیستیم متأسفانه؛ شاگردش که آقای خوئی باشد دارد از آقای نائینی نقل می کند، می گوید ایشان فرموده است اگر مخالفت قطعیّه نشد موافقت قطعیّه لازم نیست فلذا فرّ علی ذلک این که ما در باب از شبهات غیر محصوره به همین دلیل می توانیم تمسک کنیم و بگوییم آقا اشکال ندارد ارتکاب اطراف شبهات غیر محصوره ولو این که شما بگویید اصلاً اصول شرعیّه نداریم. اگر بگویید اصول شرعیّه هم نداریم، بله اگر یک دانه چیز را شک کردی در این جا نمی توانی انجام بدهی چون مخالفت قطعیّه اش حرام است، اما وقتی غیر محصور شد چون مخالفت قطعیّه اش ممکن نیست این جا دیگر موافقت قطعیّه لازم نیست....

س: حاج آقا اشکال دیگری ...

ج: بابا این حرف، ببینید می خواهم بگویم که آن چه که، می خواهم این دوتا حرف را نباید مخلوط کرد نسبت به همدیگر. آن این است که آیا بین این دوتا ملازمه هست یا نیست؟ آیا بین حرمت مخالفت قطعیّه و وجوب موافقت قطعیّه ملازمه هست که هر جا این است آن هم باید باشد و هر جا آن هست این است؟ یا نه می شود تفکیک قائل شد؟ حرفی که زده می شود این است که این ها ملازمه ندارند، این دوتا حق جدای از هم.

پس بنابراین حق در مقام این است که چه بگوییم؟ بگوییم هر جا مخالفت قطعیّه نیست در این جا... هر جا مخالفت قطعیّه نیست تارةً اصلی از اصول جاری می شود، اصل مرخصه ای وجود دارد، اگر اصل مرخصی وجود داشت؛ این جا استناداً به اصل مرخص بله می توانید انجام بدهید. اما اگر اصل مرخصی وجود نداشت موافقت قطعیّه واجب است، در آن موارد موافقت قطعیّه لازم است، واجب است و این ملازمه قبول نیست که چون حرمت مخالفت قطعیّه این جا وجود ندارد عقل نمی گوید موافقت قطعیّه بکن؛ فلذا در اطراف شبهات غیر محصوره اگر ما دلیل دیگری پیدا نکردیم... چون در شبهات غیر محصوره ان شاء الله بحثش در بعض تنبیهات آتیه خواهد آمد، یک وقت ما در شبهات غیر محصوره می آییم می گوئیم که راه های دیگری را می رویم می گوئیم تکلیف در آن جا ضعف پیدا می کند، چون غیر محصوره تکلیف ضعف پیدا می کند چون بعضی از اطراف اصلاً از محل ابتلا خارج می شود و از این جهت تکلیف مشکل پیدا می کند، آن ها راه های دیگری است؛ اگر این ها را نگفتیم و گفتیم نه هیچ فرقی بین این نمی کند که

بین دو کاسه بدانیم یکی اش نجس است یا بین صدهزار کاسه، تکلیف همان جوری که آن جا هست این جا هم هست، هیچ فرقی از این جهت نمی‌کند، فقط فرقی این است ما قدرت این جا برای مخالفت قطعیه نداریم، آن جا قدرت برای مخالفت قطعیه داریم. این جاها می‌گوییم که اگر اصلی جاری نشود از اصول شرعی و آن حرف‌ها نباشد عقل می‌گوید از این صدهزارتا چشم بیوش، موافقت قطعیه کن، از این صدهزارتا چشم بیوش و برو سراغ ظرف دیگری استعمال بکن که اطراف این شبهه نباشد. بنابراین تفصیل این جور می‌گوییم، می‌گوییم که این که بگویید ملازمه‌ی بین این دوتا هست، ملازمه هست و عقل جایی می‌گوید که موافقت قطعیه باید بکنیم که مخالفت قطعیه امکان داشته باشد، اگر این جور می‌خواهید بفرمایید این را قبول نداریم و فرمایش آرائنا فی الاصول که مطلقاً در این جا فرموده خب مانع که برطرف شد این درحقیقت خلط بین یک مورد و مدعای کلی است، مدعای کلی این است که بین این دوتا ملازمه هست یا ملازمه نیست؟ می‌گوییم ملازمه نیست، این ها دوتا حق جدای از هم هستند. بله وقتی که آن مخالفت قطعیه، حرمت مخالفت قطعیه نبود طبق موازین اگر جایی اصلی جاری می‌شود، مرخص شرعی‌ای دارید که او استناداً به آن مرخص شرعی می‌شود مرتکب شد، اگر هم نبود عقل این جا می‌گوید نه موافقت قطعیه باید بکنی ولو مخالفت قطعیه حرام نباشد عقل می‌گوید موافقت قطعیه را این جا باید انجام بدهی.

خب هذا ما يتعلق بالتنبيه الثاني که ان شاء الله فردا وارد تنبيه ثالث می‌شویم. و صلی الله علی محمد و ال محمد

جلسه ۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابالقاسم محمد(ص) و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه 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 فَفَوْزَ فَوْزًا عَظِيمًا»

«اللَّهُمَّ اَلْعَنْ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ اَلْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ اَلْعَنَّهُمْ جَمِيعًا»

در تنبیه سوم در سه مسئله بحث می‌شود. مسئله اولی این هست که آیا در مواردی که علم اجمالی به تکلیف تبعدی و عبادی داریم آیا لازم است وقتی اقدام به انجام یکی از اطراف می‌کنیم در آن حال قاصد این باشیم که بقیه اطراف را هم مرتکب بشویم؟ به حیث که اگر شخص بگوید من حالا همین طرف را می‌خواهم انجام بدهم، آن طرف‌ها را نمی‌خواهم انجام بدهم، آیا اگر درواقع همین طرفی که اختیار کرده برای انجام؛ واقعاً تکلیف همین بود، آیا این ممثل هست؟ اطاعت کرده؟ از عهده این تکلیف برآمده یا این که نه، چون این جور قصدی نداشته که من بخواهم بقیه را هم انجام بدهم این هم که انجام داده ولو مطابق با واقع باشد «لا یحسب شیئاً»؟ مثلاً یقین دارد که در سفر کذائی که مثلاً پنج فرسخ برود و سه فرسخ برگردد شک دارد این جا به نحو شبهه حکمیه که نماز قصر است یا تمام است؟ خب، به مقتضای علم اجمالی باید هم قصر بخواند هم تمام بخواند. حالا آیا وقتی قصر می‌خواند باید قصدش این باشد که من تمام هم می‌خوانم؟ خواهم خواند؟ یا اگر ابتداءً تمام را می‌خواند باید قصدش این باشد که من قصر را هم خواهم خواند؟ به حیث که اگر تمام را بخواند و قصدش این نباشد که من قصر را هم انجام خواهم داد و بر همان بسنده کند. بر همان تمام، و بعد بان که اتفاقاً تکلیفش هم همان تمام بوده، در این جا آیا چون قصد نداشته قصر را انجام دادن در هنگام انجام تمام، آیا این تمام، این نماز تمامی که خوانده است کلاً نماز است؟ به درد نمی‌خورد اصلاً؟ یا نه، اگر واقع معلوم شد تمام است وظیفه را انجام داده؟ این یک مسئله.

مسئله ثانیه این هست که حالا اگر قائل شدیم کالشیخ الاعظم قدس سره که لازم است این کار را بکنیم که هنگامی که یک طرف علم اجمالی را دارد انجام می‌دهد باید همان موقع قاصد باشد که بقیه اطراف را هم انجام می‌دهد. حالا انجام داد، قبل از این که بپردازد به بقیه بان و ظهر که همین وظیفه بوده، کشف شد که وظیفه همین بوده، آیا این الان می‌تواند اکتفاء به همان بکند یا این که نمی‌تواند اکتفا کند؟ این هم مسئله ثانیه.

مسئله ثالثه این هست که در واجبات مترتبه مثل صلاة ظهر و عصر که عصر بر ظهر مترتب است یا عشاء و مغرب که عشاء بر مغرب مترتب است، آیا در این موارد در جایی که باید تکرار کند برای علم به انجام وظیفه واقعی، آیا در این موارد باید ابتداءً از آن تکلیف مترتب علیه ابتداءً علم به فراغ پیدا بکند؟ ثم بپردازد به آن تکلیف مترتب؟ یا این که نه، این لازم نیست؟ هر طرف را می‌تواند هر دو تکلیف را انجام بدهد بعد بعدی را ...، مثل این که حالا قبله مردد شده که کدام طرف است؟ این باید به چهار طرف نماز بخواند. آیا اول باید نماز ظهر را به چهار طرف بخواند که بداند از تکلیف مترتب علیه فارغ شد، بعد شروع کند به نماز عصر خواندن؟ یا این که نه، می‌تواند به هر طرف نماز

ظهر و عصرش را بخواند، ثمّ به طرف آخر نماز ظهر و عصر بخواند، همین جور؛ این هم مسئلهٔ ثالثه که در مقام، در تنبیه ثالث مورد بحث هست.

خب البته این سه مسئله‌ای که گفتیم هر سه‌ی آن مسائل فقهیه لا اصولیه، این‌ها در فقه باید بحث بشود ولی شیخ اعظم قدس سره تفصیلاً در رسائل این سه مسئله را در ضمن چند تنبیه، دو سه تنبیه بیان فرمودند خیلی تفصیلی. در مصباح الاصول حالا این‌ها را تلفیق کردند در ضمن تنبیه‌الثانی، حالا بعد هم عرض می‌کنیم که این تلفیقی هم که ایشان انجام دادند؛ حالا مقرر نوشته، این تقریر و تقریب یک قدری خلط در آن هست. پس این سه مسئله را ما فعلاً داریم.

المسئلة الأولى؛ این بود که آیا در موارد علم اجمالی به یک تکلیف عبادی و تعبدی نه توصلی؛ تعبدی، آیا در این جا باید وقتی یک طرف را مرتکب می‌شود همان موقع قاصد باشد که بقیه اطراف را هم می‌خواهم انجام بدهم یا این که این لازم نیست؟ شیخ اعظم قدس سره فرموده است که لازم است این کار را بکند که وقتی یک طرف را انجام می‌دهد قاصد باشد طرف‌های دیگر را هم می‌خواهد انجام بدهد. بعد این جزم به انجام بقیه اطراف، این جزم در نهاد او وجود داشته باشد و با این حالت که جازم است که می‌خواهد بقیه را انجام بدهد و قصد جزمی دارد که بقیه را می‌خواهد انجام بدهد هر طرف را انجام بدهد و الا اگر این کار را نکند این عبادت او «لا يقع صحیحاً» این صحیح نخواهد بود و فرموده است که فرق است بین موارد علم اجمالی که ما می‌گوییم باید چنین قصدی داشته باشد و شبهات بدویه که می‌خواهد در شبهات بدویه مثلاً احتیاط بکند. حالا مثلاً کسی شک دارد که به قول ایشان جنابتی بر او عارض شده یا نه؟ می‌خواهد غسل جنابت بکند احتیاطاً، خب در این جا که شبهه بدوی است؛ علم اجمالی وجود ندارد ولو غسل جنابت امر عبادی است، باید قصد قربت بکند اما این جا فقط به احتمال این که لعل تکلیف باشد و اگر تکلیفی باشد من می‌خواهم از عهده آن بریایم؛ به همین عنوان که انجام بدهد کفایت می‌کند. اما اگر اطراف علم اجمالی شد نمی‌تواند یک طرف را برگزیند بگوید این را انجام می‌دهم چون محتمل است این جا تکلیف باشد که اگر تکلیفی بود این را انجام داده باشم. آن جا کفایت می‌کند این قصد، این نیت به این شکل انجام دادن که اگر تکلیفی دارم انجام شده باشد. اما این جا که یک تکلیف معلوم بالاجمالی دارد، علم اجمالی دارد، آن نحو نیت و قصد کفایت نمی‌کند بلکه باید این جوری قصد بکند که من این را انجام می‌دهم و جازم باشد همان موقع که این را انجام می‌دهم که اگر آن تکلیف محتمل این جا باشد انجام بشود و همان موقع قاصد است به این که بقیه را هم انجام

بدهد. این لازم است. و لکن معروف به عندالاصولیین و الفقهاء این است که نه، چنین چیزی لازم نیست. این جا هم مثل آن جا است، شبهه بدویه و موارد علم اجمالی تفاوتی نمی‌کند. بله، اگر چنین قصدی داشته باشد نور علی نور است. قدر مسلم است. اما این جور نیست که اگر هر طرف را که می‌آورد به داعی این بیاورد که اگر این امر دارد من امتثال کرده باشم. اگر این دارد، اصلاً بنای او هم بر این است که آن بقیه هست نیاورد. حوصله ندارد. می‌گوید حالا ما یک نماز تمامی می‌خوانیم. دیگه حالا قصر هم بخوانیم یا فلان نه، و واقعاً همین درست است. اگر درواقع نماز تمام بر او واجب باشد و این هم تمام خوانده این عبادت درست است و فراغ ذمه پیدا کرده، البته به خاطر این حالت او که بی‌اعتنا بوده که اگر آن یکی باشد بیاورم این به قول مرحوم شیخ ممکن است بگوییم که یک عقوبتی دارد، یک توبیخی دارد که چنین آدمی است که ...، اما این نماز درست است. این نمازی که خوانده درست است اگر درواقع ... خب حالا دلیل این فرمایش شیخ چیست؟ چرا ایشان چنین مطلبی می‌فرمایند؟ عبارات ایشان در جاهای مختلف رسائل یک مقداری تفاوت‌هایی با هم دارد که برای اهل نظر و دقت یک تفاوت‌هایی می‌توانند پیدا کنند در بیانات ایشان؛ ولی چکیده و سرجمع و لبّ فرمایش این بزرگوار این هست که به حسب (می‌گوییم لعل) حرف‌های بزرگان را نمی‌شود به جزم بعداً به قول استاد در آن عالم بگویند بخندند به ما بگویند نفهمیدید ما چه می‌خواهیم بگوییم؟ لعل فرمایش شیخ اعظم قدس سره این باشد که ایشان می‌فرمایند وقتی شما به یک تکلیفی علم داری باید در هنگام انجام آن تکلیف قاصد باشی که آن تکلیف معلومه را من می‌خواهم محقق بسازم. آن تکلیف معلوم را می‌خواهم محقق بسازم. این را باید قصد داشته باشی. خب در جایی که شما علم تفصیلی به یک تکلیفی داری خب می‌دانی نماز ظهر واجب است و مردد بین امری نیست، در وطن هستی و می‌دانی چهار رکعتی است، خب وقتی نماز ظهر را می‌خواهی بخوانی باید قصد تو این باشد که من این کار را انجام می‌دهم تا این امری که خدای متعال می‌داند روی نماز چهار رکعتی آورده و از من خواسته؛ این را محقق ساخته باشم و تحویل مولا بدهم. وقتی هم علم اجمالی داری، پس یک تکلیفی را علم به آن داری دیگه، می‌دانی یک تکلیفی هست. فقط نمی‌دانی این تکلیف این طرف است یا این طرف است؟ به چهار رکعتی تعلق گرفته یا به دور رکعتی تعلق گرفته، پس وقتی می‌خواهی چهار رکعتی را به جا بیاوری باید برای این که قصد تو چه باشد؟ قصد تو این باشد که من این چهار رکعتی را به جا می‌آورم تا آن امر واقعی که وجود دارد و حالا متعلق آن برای من مردد است و نمی‌دانم؛ تا این که آن امر تحقق پیدا کند. آن مأثور به آن امر تحقق پیدا کند. خب اگر وقتی این طرف را می‌آوری؛ لازمه این که می‌خواهی این را بیاوری تا آن تحقق پیدا کند این هست که عازم باشی بقیه را هم بیاوری؛ برای این که لعل آن در آن‌ها باشد. این این قصد است

که ما می‌بینیم لازم است در موقع اطاعت و امتثال که من عمل را می‌آورم تا آن مأموریه به آن امر واقعی محقق شود. برای این دارم می‌آورم. اگر قصدتان این بود لازمه این قصد چیست؟ لازمه این قصد این است که یک قصدی در کنارش می‌روید و آن این است که پس جازم هستم که آن بقیه را هم بیاورم تا آن محقق بشود. برای این که لعل آن این جا نباشد. فلذاست که می‌فرماید اگر کسی قصدش این نباشد که آن بقیه را هم بیاورد انتفاء لازم معنایش انتفاء ملزوم است. اگر قصدش این نیست که بقیه را هم بیاورد پس وقتی که او دارد اولی را هم می‌آورد قصدش این نیست که من می‌خواهم آن مأموریه به آن امر واقعی تحقق پیدا کند. اگر می‌خواهی او تحقق پیدا کند چه طور می‌توانی اکتفاء به این بکنی و حال این که لعل در آن جا باشد؟

پس بنابراین حاصل دلیل شیخ اعظم این است که ما برای اطاعت او امر معلومه چه تفصیلیه و چه اجمالیه؛ امر که معلوم شد و عبادی بود که نیت می‌خواهد باید در مقام اتیان او قصدمان این باشد که من می‌خواهم این را بیاورم برای این که او مأموریه به آن امر تفصیلی یا اجمالی تحقق پیدا کند. داعی من آوردن این است و قصد من و انگیزه من این است. این لازم است. حالا که این لازم شد در موارد علم اجمالی یک لازم دیگری پیدا می‌کنم و آن این است که هر طرف را که انجام می‌دهی قصدت این باشد بقیه را هم انجام بدهی؛ چون چنین قصدی؛ اگر این را واقعاً داری می‌آوری برای این که آن تحقق پیدا کند و در کنارش علم هم نداری که فقط این است لعل آن باشد، لعل آن باشد، پس باید همان موقع قصدت این باشد که علاوه بر این که این را می‌آورم آن را هم خواهم آورد، آن را هم خواهم آورد. این فرمایش ایشان است. من حالا در صفحه ۳۰۳ از این طبع کنگره الثانی؛ می‌فرماید که: «إِنَّ النِّیَّةَ فِی کُلِّ مِنَ الصَّلَوَاتِ الْمُتَعَدَّةِ عَلَى الْوَجْهِ الْمُتَقَدِّمِ فِی مَسْأَلَةِ الظُّهْرِ وَالْجُمُعَةِ» وقتی صلوات متعدد باشد نیتش باید همان جوری که ما در بحث صلات ظهر جمعه گفتیم که در صفحه ۱۹۰ هست، ۲۹۱ هست، آن جا مراجعه می‌فرمایید. باید این جا هم که صلوات متعدد می‌شود همان جور انجام بدهد. مثلاً اگر می‌خواهد به چهار طرف نماز بخواند به هر طرف که نماز می‌خواند قصدش این باشد من سه طرف دیگر را هم خواهم آورد. اگر قصر و تمام است، وقتی قصر را می‌خواند قصدش این باشد که تمام را هم خواهم آورد و برعکس، «و حاصله: أَنَّهُ یُنَوِّی فِی کُلِّ مِنْهُمَا فَعْلَهَا احتیاطاً لِاحْرَازِ الْوَاجِبِ الْوَاقِعِ» این را انجام می‌دهم برای این که آن را احراز کنم که آن واجب واقعی را انجام دادم «الوَاجِبِ الْوَاقِعِ الْمُرَدَّدِ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ صَاحِبِهَا» که آن واجب مردد است بین این که دارد الان انجام می‌دهد و بین صاحبش که بعد، خب «تَقَرُّباً إِلَى اللَّهِ، عَلَى أَنْ یَكُونَ الْقَرَبُ عَلَّةً لِلْإِحْرَازِ» حالا چرا می‌خواهی این را احراز کنیم بعد

محقق بسازیم؟ قربةً الى الله. خب آن نیتی که لازم است این است؛ «و یتربّ علی هذا أنّه لا بدّ من أن یکون حین فعل أحدهما عازماً علی فعل الآخر»، این لازمه‌اش است «إذ النية المذكورة لا تتحقق بدون ذلك»، آن نیتی که گفتیم ما لازم داریم بدون این عزمی که در کنارش باشد محقق نمی‌شود «فانّ من قصد الاقتصار علی أحد الفعلین لیس قاصداً لإمتثال الواجب الواقعی علی کلّ تقدیر»، او نمی‌خواهد «علی کلّ تقدیر» آن را انجام ... می‌گوید اگر این جا بود انجام می‌دهم و الا قصدم این نیست که حتماً او را انجام بدهم و حال این که ما لازم داریم که وقتی انجام می‌دهد جازم باشد که حتماً می‌خواهم آن را انجام بدهم. تا آخر کلام ایشان که عبارات متعدد دیگری حالا بعد از آن هست. لبّ کلام ایشان خلاصه‌اش این شد. پس ایشان درحقیقت از تحلیل این که آن نیتی که ما در عبادات لازم داریم چیست؟ از او یک لازمه‌ای می‌فرماید، یک لازمه قهری او دارد. این لازمه قهری در موارد علم اجمالی این است که وقتی هر کدام را انجام می‌دهد قصدش این باشد که بقیه را هم می‌خواهد انجام بدهد. این فرمایش شیخ اعظم قدس سره.

جوابی که به این فرمایش حالا بزرگان دادند و منهم صاحب الاصول روضوان الله علیه این هست که ما بر این مسئله‌ای که شیخ می‌فرماید که باید هنگام عمل چنین جزمی داشته باشیم، چنین قصد مصمم و مسلمی داشته باشیم که می‌خواهیم آن تکلیفی که برای ما روشن شده؛ حالا تفصیلاً یا اجمالاً، او را در خارج محقق بسازیم به طور جزم مسلم، ما برهان عقلی بر این نداریم ولو در بعض کلمات استفاده می‌شود که گفتند عقلی که حاکم است به اطاعت در این جور جاها این جوری می‌گوید، می‌گوید این جوری باید اطاعت بکنیم. ولی یک ادعایی است که ما وجداناً آن را درک نمی‌کنیم لا بین و لا مبین، نه خودش آشکار است وقتی به وجدان، نه برهانی، منبهی بر این هست؛ بنابراین دلیل عقلی برای این نداریم. بلکه اگر کسی... عقل ما دریافت می‌کند، اگر کسی این کارها را انجام داد که شاید مولا بخواهد، به احتمال این که لعل مولا بخواهد، همین مقربش است. انگیزه‌ای من جز این ندارم که اگر او خواسته انجام شده باشد، به نفس هذا عبادیت عبادت تحقق پیدا می‌کند که قبلاً هم در بحث احتیاط این را داشتیم که ما در باب عبادیت عبادت آن که لازم داریم این هست که عمل را مضاف به مولا بیاورد، حالا یا به‌خاطر این که او امر فرموده یا به‌خاطر این که او دوست دارد این را و امثال این‌ها. البته اگر کسی عملی را انجام بدهد برای این که من می‌خواهم این را انجام بدهم برای این که مصالحش بگیرم بیاید، مفاسدش از من دور بشود، این محل کلام است که این به درد می‌خورد یا نمی‌خورد؛ هیچ کار به مولا ندارم، من می‌خواهم به این مصلحت برسم، مولا می‌خواهد یا نمی‌خواهد من

کار ندارم، خب این عبادت مولا نیست، بندگی مولا نیست، تقرب مولا نیست، کاری به او نداریم. اما اگر کارت را برای این داری انجام می دهی که او خواسته، امر کرده یا نه، به امرش هم کار نداری چون او دوست دارد این را، که این مرتبه ی بالاتر شاید باشد از آن امر

س: احتمالاً بیشتر است ...

یا احتمالاً لعل دوست داشت، شاید این تازه بالاتر است، آن جا که می دانی دوست دارد، می دانی امر کرده، این جا نه شاید هم نکرده، فلذا چون شاید نکرده برائت هم داری، می توانی راحت بنشینی ولی می گویی نه لعل بخواهد، این جا معلوم می شود این عبد در مقام عبودیت مرتبه ی بالاتری را دارد از آن کسی که می داند و می خواهد امتثال بکند. فلذا آن جا فرمودند بعضی علماء که این مقرب تر است، مقرب تر است. پس آن چیزی که ما از نظر عقلی و عقل عملی در این ابواب دریافت می کنیم این مقدار است؛ فلذاست که می گوئیم بین شبهات بدویه و اطراف علم اجمالی تفاوتی نیست، همان جور که آن جا فقط احتمال می دهد تکلیف باشد و به قصد این که لعل باشد می آورد این عبادت می شود این جا هم همین جور.

از نظر شرعی هم دلیلی ما بر این جهت نداریم، آیه ای، روایتی، اجماعی، چیزی بر این که شارع مقید فرموده که این جوری امتثال کن، اگر شارع بفرماید اشکالی ندارد ولی ما دلیلی نداریم...

س: اگر بخواهد حق طاعت

ج: بله آقا؟

س: حق طاعت این است که اگر احتمال هم می دهی

ج: حالا این هم جواب می دهیم.

پس ما دلیلی شرعی هم بر این جور نیت نداریم، دلیل شرعی نداریم، نه آیه ای، نه روایتی، نه اجماعی، نه چیزی نداریم، نه سیره ی متشرعهای و هکذا.

س: این دلیل تلازم شیخ را چه جور رد می کنیم؟

ج: آن ملزوم را داریم اشکال می‌کنیم تا چه برسد به، ولی در هنگام نیت عبادت لازم نیست نیت بکند که من به‌طور جازم می‌خواهم آن چیزی که گفته محقق بسازم درست؟ نه به‌طور جازم، می‌خواهم این را انجام بدهم که اگر هست حالا اگر هم محقق نشد یک چیز دیگری بود خیلی خب نشود.

س: یعنی مقدمه‌ای می‌شود بر ...

ج: آهان آن، گفتیم شیخ این را از کجا درآورد؟ از آن‌که نیت را آن‌جوری معنا کرد، حالا جواب این‌ها این است که آن ملزوم دلیل ندارد، قبول است اگر آن بود این لازمه‌ی شما درست بود ولی آن دلیل ندارد.

پس حالا که این‌جوری شد حالا این‌جا دو طایفه می‌شویم، تا این‌جا پس دلیل عقلی بر آن امر ملزوم نداریم، دلیل شرعی هم بر لزوم آن امر ملزوم نداریم. حالا این‌جا تارةً در اصول توی مباحث الفاظ قائل می‌شویم که ما برای این‌جور قیود مشکوکه می‌توانیم به اطلاقات ادله تمسک کنیم و بحسب اطلاق رفض کنیم این‌ها را، بگوییم مولا گفته صلّ، نفرموده صل هکذا؛ گفته صم، نفرموده صم به این شکل که در هنگام نیتش این‌ها را بیاورید، پس به اطلاقات آن‌ها تمسک می‌کنیم رفض می‌کنیم اصلاً؛ می‌گوییم دلیل بر عدم چنین چیزهایی داریم. اگر بگوییم نه ما به اطلاقات نمی‌توانیم برای این قیود تمسک کنیم، چون اخذ این‌ها به همان بیانات تفصیلی‌ای که آن‌جا هست می‌گوید که مباحث خیلی مهم و مفصل و طولانی‌ای هست که گفتند چون تقیید اطلاقات به این اموری که بعد از مرحله‌ی امر است محال است و ممکن نیست فلذا اطلاق هم ممکن نیست، چون نسبت اطلاق و تقیید، عدم و ملکه است، خب نمی‌شود. اگر این حرف را زدیم و آن‌جا حل نکردیم و قبول کردیم که این چنینی است خب فوقش ما شک می‌کنیم به نحو شبهه‌ی حکمی، که آیا چنین قیودی لازم داریم؟ در این موارد اصل برائت است ولو عده‌ای فرموده اصل اشتغال است باید این قیود را در این موارد جای اشتغال است؛ ولی ان شاء الله ابحاثش ممکن است بعداً در اقل و اکثر ارتباطی بیاید که این‌جا جای برائت است نه اشتغال. بنابراین خدمت شیخ اعظم گفته می‌شود بر آن ملزومی که شما این لازم را بر آن فرمودید مترتب است، ما بر ترتب این لازم بر او مناقشه نداریم، اگر آن اساس درست شد چنین لازمه‌ای دارد، انما الکلام در این است که آن اساس آن لا دلیل علیه، دلیل عقلی نداریم، دلیل شرعی هم بر لزوم ندارد این مسلم. می‌ماند این‌که آیا دلیل شرعی بر عدمش وجود دارد یا ندارد؟ یعنی غیر از اصول عملیه، این مبنی است بر این‌که این‌جاها به اطلاقات ادله می‌شود تمسک کرد یا نه؟ اگر بگوییم به اطلاقات ادله می‌توان تمسک کرد خب بحسب اطلاقات کدام آیه، کدام روایت است که صلاة یا صوم یا بقیه‌ی عبادات واجبه را مقید به این قیود کرده

باشد؟ نداریم، هیچ جا نداریم. پس به اطلاقش تمسک می‌کنیم می‌گوییم این‌ها لازم نیست. اگر بگویید که نه، این اموری است که به اطلاق نمی‌شود تمسک کرد، چون تقیید اوامر به آنچه که در رتبه‌ی بعد از اوامر تحقق پیدا می‌کند محال است؛ بنابراین تقیید که محال شد اطلاق هم محال خواهد شد چون عدم و ملکه است، خیلی خب نتیجه این می‌شود که ما به نحو شبهه‌ی حکمیه شک می‌کنیم که آیا این‌ها را شارع به گردن ما گذاشته؟ این جور نیت کردن‌ها را به گردن ما گذاشته؟ مازاد بر آنچه که عقل مان می‌گوید؟ چون شارع ممکن است مازاد بر آنچه که عقل ما می‌گوید یک چیزی را بگوید لازم است؛ مثلاً عقل ما در عبادات نمی‌گوید باید تلفظ بکنی، می‌گوید باید نیتات این باشد، انگیزه‌ات این باشد، خب حالا در حج ممکن است فرموده باشد باید تلفظ بکنی، کما این‌که بعضی‌ها احتیاط می‌کنند یا فتوا می‌کنند در حج، خصوص حج. حالا این جا هم همین جور، ممکن است فرموده باشند، خب ما شک می‌کنیم به نحو شبهه‌ی حکمیه فرموده یا نفرموده؟ اصل برائت است علی التحقیق نه اشتغال. پس بنابراین این نسبت به مسأله‌ی اولی، بنابراین این تفصیلی که شیخ اعظم قائل شدند که بین شبهات مقرونی به علم اجمالی و شبهات بدویه و در شبهات بدویه فرموده است به احتمال تکلیف بیاورید کفایت می‌کند و چیز دیگر لازم نیست در کنارش باشد؛ اما در موارد علم اجمالی به احتمال این‌که لعل این باشد بیاوری و دیگر قصدت نباشد بقیه را بیاوری به در نمی‌خورد، باید قصدت این باشد که من می‌خواهم آن تکلیف معلوم بالاجمال را اتیان کنم جازماً می‌خواهم او را.... و چون احتمال می‌دهم او در این باشد دارم این را می‌آورم، وقتی چنین قصدی داشتی پس قهراً قصد دیگری در کنارش هست که من آن بعدی‌ها را خواهم آورد، چون قصدت این است که او را محقق کنی و عقلت هم می‌گوید او را نمی‌توانی محقق کنی الا این‌که همه‌ی این‌ها را محقق کنی. خب این مسأله‌ی اولی. خب شیخ رضوان الله علیه خیلی در صفحات متعدد در چند جا این را هی دنبال فرموده.

مسأله‌ی ثانیه که این جا داریم این است که خب حالا اگر

س: ???

ج: من وراء الجدار است مثل این‌که مثلاً یا من وراء الستون ...

س: اشکال سید الخویی علی شیخ الاعظم هل هو يستحب مورداً فی العبارة الاخری أنما جاء به السيد الخویی من کلام للشیخ فی رسائل فی هذا التنبيه هل يتناسب موضوعاً معاً؟؟؟ هذا تنبيه الثالث لان هذا التنبيه الثالث موضوعه فی ما اذا انكشف الواقع انما أثر به هو هذا الفعل..

ج: حالا این را عرض می‌کنم خدمت شما، گفتم اختلالی در مصباح‌الاصول حالا در این تقریر وجود دارد حالا آن را عرض می‌کنم.

این سؤالی را هم که یکی از شما آقایان فرمودید آن‌جا یادم رفت در آن اثناء البته جوابش داده شد ولی خب برای تصریح به.. فرمودید که خب بنابر مسلک حق الطاعة چی می‌شود؟ احتمال که می‌دهیم شاید این دخالت داشته باشد، شاید شارع جعل کرده باشد و مسلک حق الطاعة می‌گوید همین که احتمال هم می‌دهی باید... خب مسلک حق الطاعة همان‌طور که قائلینش گفتند در جایی است که براءت شرعی نباشد درست؟ بله اگر ما باشیم احتمال و هیچ مرخص شرعی نداشته باشیم، آن‌جا می‌گوید که آقا حق مولویت مولا این است که به این احتمال اعتنا کنید. اما اگر خود مولا گفت «رفع ما لا يعلمون»، «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»، «کل شیء مطلق» بنابراین مثل مرحوم آقای صدر و کسانی که این مسلک را قائل هستند این‌ها گرفتار در فقه نیستند که همه‌جا باید احتیاط بکنند. آن‌ها از نظر عقلی می‌گویند این چنینی است ولی با براءت شرعی بله مسأله حل هست. بلکه آقای صدر براءت عقلانی هم دارد، می‌گوید درست است حکم عقل آن است ولی عقلاء که غافل از آن دقایق عقلی هستند براءت جاری می‌کند، این براءت و شارع هم ردع از این نکرده؛ پس یک براءت عقلانی که قهراً البته این براءت عقلانی بعد عدم ردع شارع کشف از براءت شرعی می‌کند دیگر درواقع. فلذاست که با توجه به براءت شرعی یا عقلانی که در آن هم بازگشتش به شرعی هست این مسأله‌ی حق الطاعة در این‌جا مشکلی برای ما ایجاد نمی‌کند.

س: اصل قصد امتثال، امتثال امر واقعی انصراف پیدا نمی‌کند؟

ج: کجا ما اصلاً قصد امتثال داریم؟

س: بالاخره هر امری که انجام می‌شود مخصوصاً عبادی باید قصد امتثال داشته باشد.

ج: باید نه، باید آن را به نحو عبادی بیاورید. همین را داریم می‌گوییم، اگر شارع فرمود أقصد الامتثال، کدام دلیل و روایت داریم که أقصد الامتثال؟ این‌که نداریم، او گفته صل؛ ما از ادله می‌فهمیم این صلاة صلاة چی هست؟ تعبیدی

است، قریبی است، مثل واجب توسلی نیست که به هر شکلی آوردید نه، حالا که این جوری شد باید ببینیم در این که یک چیزی به نحو قریبی تحقق پیدا بکند، به نحو عبادی تحقق پیدا بکند این به چه چیزی متقوم است؟ گفتیم به همین مقدار متقوم است که او را مضافاً الی المولا بیاوری، همین مقدار.

س: حاج آقا آنهایی که می گویند که محال است که این اطلاقات مقید بشوند به چنین اموری مثل قصد قربت، یعنی شارع اصلاً نمی تواند این را بیان بکند که ما می خواهیم به برائت

ج: با اطلاقات آن ها نمی تواند اما مستقیماً می تواند بگوید. مستقیماً اشکالی ندارد، بگوید آقا آن امری که آن جا کردم به این شکل امتثالش کنم؛ آن جا نمی تواند اخذ کند، آن حرف ها را برای چی می گویند؟ برای این که می گویند آن در رتبه ی بعد از امر است پس لازم می آید چیزی که متأخر است متقدم بشود؛ حالا این حرف ها درست است یا نه در محل خودش؛ ولی مشکلات آن ها این است آن جاها که می گویند نمی شود.

و اما مسأله ی ثانیه:

مسأله ی ثانیه این جا چی بود؟ که شیخ رضوان الله علیه این را مطرح فرموده در این چیزی که الان گفتیم در صفحه ی ۳۰۳ بود؛ الثانی. بعد الثالث بعد الرابع در صفحه ی ۳۰۷، فرموده: «لو انكشف مطابقة ما أتى به للواقع قبل فعل الباقي أجزاء عنه؛ لأنه صَلَّى الصلاة الواقعية قاصداً للتقرب بها إلى الله و إن لم يعلم حين الفعل أنَّ المقرب هو هذا الفعل؛ إذ لا فرق بين أن يكون الجزم بالعمل ناشئاً عن تكرار الفعل أو ناشئاً عن انكشاف الحال» این جا شیخ می فرماید خب ما آن را گفتیم که وقتی عمل را می خواهد انجام بدهد باید آن جوری نیت داشته باشد؛ جازم باشد به این که من می خواهم او را امتثال کنم و این لازمه اش این است که بگوید همه را می خواهم انجام بدهم، همه ی اطراف را بیاورم. این را گفتیم اما حالا اگر به همین نیتی که ما گفتیم عمل را شروع کرد یکی اش را انجام داد، مثلاً مردد بین قصر و تمام بود قصر را انجام داد، تا قصر تمام شد یقین کرد یا در اثناء خود قصر که وظیفه ام همین است. یا قبله مردد بود حالا یک طرف نماز می خواند و آن یک طرف که دارد نماز می خواند قاصد است که سه طرف دیگر هم بخواند، اتفاقاً در همان اثناء عمل یا بعد از عملی که انجام داد یا قبله نما یا مسلمی برایش پیدا شد یا یک کسی که به قبله آشنا بود گفت آقا قبله همین طرف بود که خواندی. دیگر اگر کشف این شد که همین است کفایت می کند، چرا؟ برای خاطر این که آن عملی را که انجام داده نیت درست داشته دیگر، آن نیتی که لازم است که داشته، بعد هم معلوم شد

که واقع هم همین بوده، پس امر خدای متعال که همین بوده، این هم که این کار را انجام داده با نیت درست که نیت درست همان بود که آن موقع نیتش این بود که بقیه را هم انجام بدهم، برای امتثال همان امر واقعی دارم انجام می‌دهم، می‌خواهم آن را محقق کنم، خب محقق شد دیگر؛ پس بنابراین درست است.

در مصباح‌الاصول مسأله را به این شکل شروع کرده که ایشان در امر چهارم فرموده که آیا اگر کشف خلاف شد آیا کفایت می‌کند یا کفایت نمی‌کند؟ اصلاً این کشف خلاف کفایت می‌کند یا کفایت نمی‌کند فرع بر این است که آن قبلی را داشته باشی. فرموده است که: «التنبیه الثالث ذا تردد واجب بین امرین أو أمور، و أتى المکلف ببعض احتمالاته فانکشف مصادفته للواقع» حالا این کفایت می‌کند یا کفایت نمی‌کند؟ یعنی آن چه که مبانی یک امر دومی بوده اول بوده، بعد می‌فرمایند که حالا «اختار شیخنا عدم السقوط، إلّا فيما إذا كان المکلف عازماً على الموافقة القطعية بالجمع بین المحتملات» از اول چنین قصدی داشته «فلو لم یکن قاصداً إلّا الاتیان ببعض المحتملات لم یحکم بالصحة» که این ببینید اول باید همان مسأله را مطرح بفرمایند، کار نداریم در اثناء کشف خلاف می‌شود یا نه، آن مسأله‌ی اول این است که آیا باید آن جوری نیت بکند یا نه؟ که نتیجه‌اش گفتیم این است که اگر آن جوری نیت کرد بقیه را هم نیاورد بعد کشف شد که بله روز قیامت معلوم شد، این دیگر آن تکلیف را انجام داده یا نداده؟ آن حرف اول است؛ حرف دوم این است که حالا که گفتیم باید این جوری نیت بکنی و این جور هم نیت کرد، وسط کشف خلاف شد، آیا این کفایت می‌کند یا نه؟ این مسأله آخری که ایشان.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

جلسه ۱۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابالقاسم محمد(ص) و علی آله الطیبین الطاهیرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداءه و عجل الله تعالی فرجه الشریف

«السَّلامُ عَلَیْکَ یا اَبَا عَبْدِ اللهِ وَ عَلَی الْأَرْوَاحِ الَّتِی حَلَّتْ بِفَنَائِکَ وَ عَلَیْکَ مِنَّا سَلامُ اللهِ أَبَداً مَا بَقِینَا وَ بَقِیَ اللَّیْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِیَارَتِکُمْ السَّلامُ عَلَی الْحُسَینِ وَ عَلَی عَلِیِّ بْنِ الْحُسَینِ وَ عَلَی أَوْلَادِ الْحُسَینِ وَ عَلَی أَصْحَابِ الْحُسَینِ یا لَیْتَنَا کُنَّا مَعَهُمْ فَفَنَفُوزُ فَوْزاً عَظِیماً»

«اللَّهُمَّ اَلْعَنْ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ اَلْعَنِ الْعَصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ اَلْعَنَّهُمْ جَمِيعاً»

گفتیم که در تنبیه ثالث سه مسئله مورد بحث است. مسئله سوم این هست که در موارد علم اجمالی که علم اجمالی به تکالیفی داریم که این‌ها ترتب دارند بر همدیگر، مثل این که در موارد سفرهایی که تلفیقش یک طرفش کمتر از چهار فرسخ هست به نحو شبهه حکمیه؛ شک می‌کنیم که نماز در این جا قصر است یا تمام است؟ خب، علم اجمالی داریم که هر نماز، یا نماز قصر بر ما واجب است ظهراً و عصرّاً و یا نماز تمام بر ما واجب است ظهراً و عصرّاً و نماز عصر مترتب بر نماز ظهر است یا مغرب و عشاء هم همین طور، کلام در این هست که در این جا برای امتثال ما ابتداءً باید فراغ از آن واجب مترتبٌ علیه پیدا بکنیم به این که تمام محتملات او را انجام بدهیم بعد برویم سراغ واجب مترتب؟ و یا این که نه، می‌توانیم بعض محتملات مترتبٌ علیه را انجام بدهیم و همان وقت بعدش بعض محتملات مترتب را انجام بدهیم؟ مثلاً در همین مثال قصر و تمام؛ آیا ما باید ابتداءً نسبت به ظهر هم نماز قصر را بخوانیم و هم تمام را بخوانیم؟ بعد که هم قصر و تمام ظهر را خواندیم حالا قصر یا تمام عصر را به جا بیاوریم یا این که نه، می‌توانیم قصر ظهر و قصر عصر را به جا بیاوریم بعد تمام ظهر و تمام عصر را به جا بیاوریم؟ که بعض محتملات این را با بعض محتملات آن، خب این بین فقهاء محل خلاف است، مرحوم شیخ رضوان‌الله علیه در رسائل هر دو قول را نقل کردند، اساطین فقهاء بعضی‌ها آن قول را قائل شدند، بعضی‌ها قول دوم را قائل شدند. یا در جایی که شرائط به نحو موضوع خارجی مردد است؛ قبله مردد شده، که حالا شخص باید مثلاً به چهار طرف نماز بخواند. خب در این جا ابتداءً باید نماز ظهر را به چهارطرف بخواند ثمّ نماز عصر را بخواند؟ و یا این که نه، به هر طرف می‌تواند یک نماز ظهر و عصر بخواند، بعد طرف بعد هم نماز ظهر و عصر و همین طور؟ البته این مسلم است که آن جایی که اگر بخواند محتمل را به شکلی بیاورد، محتمل مترتب را به شکلی بیاورد که علم تفصیلی پیدا می‌کند به بطلان او؛ خب این روشن است که از محل نزاع خارج است. مثلاً در همین مثال قبله ابتداءً مثلاً به این طرف نماز می‌خواند؛ به یک طرف حالا، به این طرف که حالا این جا قبله هست؛ به یک طرف نماز می‌خواند بعد می‌گوید خیلی خب، حالا ما نماز ظهرمان را به این طرف خواندیم، نماز عصر را به این طرف می‌خوانیم و بعد همین جور، این محل نزاع، از محل نزاع خارج است. چرا؟ چون این جا این نماز عصر یقین داریم باطل است. برای این که یا برخلاف قبله هست و یا این ترتیب در آن مراعات نشده، پس این نماز به خاطر این که یا الی قبله نیست و یا این

که ترتیب در آن ملاحظه نشده، چون اگر قبله همین طرف است که این دارد خوانده می‌شود پس آن نماز ظهر که آن طرف خوانده شده باطل است. پس هنوز نماز ظهر آورده نشده، و اگر قبله آن طرف است خب این، این طرف پس قبله نیست پس این نماز حتماً باطل است. این صورت محل کلام آقایان نیست. بحث در این است که جوری بیاورد که علم مخالفت پیدا نمی‌کند مثل همین که عرض کردیم. همان طرفی که نماز ظهر را خوانده دو رکعت، همان طرف نماز عصر دو رکعتی را هم بخواند و هکذا، این محل کلام واقع شده.

مبنای مسئله درواقع این است که دوتا مسئله دیگر مبنای این مسئله است که محل تردید واقع شده؛ مسئله اولی و آن مبنای اول این است که آیا ما در مواردی که امثال تفصیلی می‌توانیم بکنیم حق داریم امثال اجمالی بکنیم یا نه؟ کسی می‌تواند برود تشخیص بدهد قبله کدام طرف است؟ می‌گوید حالا ما این زحمت را برای چی به خودمان هموار کنیم؟ ما چهارطرف نماز می‌خوانیم. می‌تواند تشخیص بدهد که نمازش قصر است یا تمام است. اگر مجتهد است می‌تواند یک نگاهی به ادله بکند بفهمد، اگر مقلد است به رساله نگاه کند، بگوید حالش نیست؛ ما حالا یک قصر می‌خوانیم یک تمام می‌خوانیم. با این که امکان تفصیلی، امثال تفصیلی برایش هست می‌تواند دست از او بردارد و امثال اجمالی بکند. همین حرف در باب تقلید هم دیگه هست یا برای مجتهد هم هست که با این که قوت استنباط دارد می‌تواند برود مسئله‌اش را ببیند احتیاط می‌کند. یا مقلد تقلید نکند و بگوید ما احتیاط می‌کنیم. این می‌شود یا نمی‌شود؟ خب این محل کلام است در آن، بعضی‌ها گفتند مطلقاً می‌شود بعضی‌ها گفتند آقا نمی‌شود، بعضی‌ها تفصیل دادند در مواردی مثل آقای نائینی که اگر مستلزم... به جوری مستلزم تکرار باشد که استهزاء به مولا از او لازم می‌آید. مثل این که مثلاً مثال می‌زنند آن جاها به این که مولا مثلاً گفته «إیتینی بکأس من الماء» این می‌تواند بفهمد این ماء است ولی تفحص نمی‌کند، پانزده، شانزده تا کاسه که بعضی از آن ماء است بعضی از آن چیزهای دیگر است با هم می‌آورد می‌گوید خب مولا هر کدام را می‌داند آب است بردارد، وقتی می‌آورد مولا می‌گوید من را مسخره کردی؟ بله اگر نمی‌توانست بفهمد؛ یا تاریک بود یا چشم نداشت، بله می‌گوید آقا ما که نمی‌دانیم؛ پانزده، شانزده تا کاسه را می‌آوریم هر کدام آب است مولا بردارد. ولی جایی که می‌تواند تشخیص بدهد؛ این چشم‌هایش را روی هم بگذارد بگوید ما پانزده تا را می‌بریم. تفصیل دادند بین این‌ها. خب این یک بحثی است که البته معمول بزرگان و اساطین فقه و اصول در اوانه‌های متأخر این مطلب را قبول نکردند؛ گفتند ما فرقی نمی‌کند. بله، حالا یک جایی، این جور چیزی لازم بیاید، استهزاء به مولا لازم بیاید، آن هم این جور نیست که نسبت به آن

واجبی که انجام داده است بگوییم مجزی نیست؛ به درد نمی خورد. آن یک بی احترامی هم کرده عقوبتی برای آن می شود و الا آن که به جا آورده درست است.

مسئله دومی که این جا هست این هست که خب حالا اگر جایی ما نمی توانیم تفصیلاً امتثال کنیم، ولی می توانیم دایره تردد و اجمال را کاهش بدهیم. آیا این چی؟ وظیفه ما هست که این کار را بکنیم؟ حالا در همین مثال؛ الان اگر ابتداءً نماز ظهرش را به چهارطرف بخواند؛ بعد شروع کند به نماز عصر خواندن؛ این تردد در آن و اجمال کمتر است چون می داند بالاخره آن شرط ترتیب الان حاصل است، چون ظهر را فرغ منه، حتماً شرط ترتیب حاصل است. اما اگر همان طرفی که الان ظهر را می خواند همان وقت عصر را هم همان طرف بخواند؛ یک تردیدی دارد که آیا ترتیب این جا هست؟ نیست؟

س: ترتیب که قطعاً هست؟؟

ج: نه، چون اگر این ...، یعنی این «لم يقع فی محله» الان، اما اگر باشد حتماً، اگر باشد از آن ناحیه دیگر شکّی ندارد که من از ناحیه این که ظهر را مقدم داشتم؛ ظهر واقعی مقدم ...

س: دیگه ظهر واقعی و عصر واقعی قطعاً ترتب را می داند؟؟

ج: نه، ظهر واقعی را مقدم داشتن پیش او مسلم است

س: قطعاً مسلم است

ج: اگر چهارطرف را خوانده باشد

س: نه، نه، حتی اگر به یک طرف ظهر و عصر بخواند به طرف آخرش هم ظهر و عصر بخواند، باز هم ظهر و عصر واقعی ترتیب است. ذو، دارای قبله بودن؟؟

ج: نه، درواقع آن را کار نداریم. از حیث احراز شخص، از حیث احراز شخص اگر چهارطرف را خوانده باشد و الان بخواهد عصر را شروع کند به خواندن، خیالش راحت است که آن واجب قبلی که مترتبٌ علیه باشد آن تحقق پیدا کرده حتماً؛ دیگر تردیدی در این ندارد. اما اگر این کار را نکند می گوید شاید تحقق پیدا کرده باشد و این هم همین طرف باشد لعلّ این جور باشد. در دستگاه فکر او و ذهن او لعلّ وجود دارد دراین صورت که لعلّ آن ظهر درست

باشد این عصر هم پس درست است. اما اگر حتماً اول به چهارطرف خوانده باشد دیگره لعل ظهر من درست باشد؛ نه، ظهر حتماً درست است. آن آورده شده؛ منتها حالا نمی داند این طرف که دارد می خواند عصر درست است یا درست نیست؟

س: پس نفرمایید علم به ترتب ندارد، علم به فراغ دارد این جا، این جا آن چیزی که؟؟ حالت تردید خارج شده علم به ترتب نیست و شک در ترتب نیست؛ علم به فراغ حاصل شده، می داند ظهر را انجام داده، ج: می داند، نه، فراغ ...

س: نه، شما فرمودید که نمی داند آیا عصر را بعد از ظهر واقعی خوانده یا نه؟

ج: یعنی بله، بله نمی داند. یعنی واقعاً

س: این اطلاق دارد

ج: نه، واقعاً احتمال می دهد که بله اگر همین طرف قبله بوده و این جا پس آن ظهر واقعی محقق شده؛ پس این عصر من هم دارد ...، اما اگر نبوده؛ این نماز عصر هنوز پس بنابراین قبلش ظهر درست نیامده س: عصر درست هم نیامده

ج: بله، این عصر که حالا اول کلام است. پس قبل آن ظهر درست حتماً نیامده، معلوم نیست. نمی دانم آمده یا نیامده س: هر طرفی که می خواند چون مردد می خواند فرقی نمی کند، باز ترتیب مراد؟؟ مراعات؟؟ هست دیگره، نهایتاً این است چون؟؟ به همه اطراف ...

ج: بله درواقع، عرض می کنم درواقع درست است اما از نظر احراز ممثّل که الان آیا مترتبٌ علیه تحقیق دارد یا ندارد؟

س: معلوم نیست.

ج: مترتبٌ علیه عصر محقق هست یا نیست؟ نمی تواند بگوید. اما در آن صورت می تواند بگوید.

س: تا هر جایی که می‌خواهد نماز عصر را بخواند قبلش می‌داند مترتبٌ علیه محقق شده؟؟ که می‌خواهد نماز عصر را بخواند می‌داند قبلش حتماً مترتبٌ علیه

ج: اگر این طرف باشد به نحو قضیه شرطیه درست است. اما نمی‌داند واقعاً «ما یترتب علیه العصر» نه این عصر، «ما یترتب علیه العصر» محقق است یا نه؟ نمی‌داند

س: آن موقع؟؟ عصر مهم است دیگه، مهم این که است که؟؟

ج: ولی این شک را دارد یا نه؟ حالا حرف سر این است؛ شیخ و این‌ها نقل می‌کنند، این‌ها را شیخ تنبیهاتش را جدا قرار داده، نقل می‌کند که بله، عده‌ای گفتند اگر می‌تواند کاهش هم بدهد در تردید خودش باید این کار را هم بکند.

س: مثلاً چهارجهت را دوجت؟؟

ج: بله آقا؟

س: چهارجهت قبله را از روی تردید را دو طرف، با یک تحقیقی؟؟

ج: خب آن‌ها هم همین است؛ الکلام الکلام است دیگه؛ حالا چه چهارطرف باشد چه مردد بین دوطرف باشد. می‌داند قبله یکی از این دوتا است. می‌داند آن طرف و آن طرف نیست. خب این جا هم همین جور است. اول آیا ظهر این طرف و آن طرف را بخواند بعد عصر را شروع کند یا نه، این طرف ظهر و عصرش را می‌خواند بعد این طرف هم ظهر و عصرش را می‌خواند؟ این هم مبنای دومی که عده‌ای این حرف را زدند گفتند باید این کار را بکند. اگر می‌تواند دائره تردید را کم بکند وظیفه‌اش این است که این کار را انجام بدهد، دائره تردید را کم بکند. حالا مثلاً مثال زدند؛ فرض کنید اگر کسی هم قبله مردد است که کدام طرف است، هم لباسش باشد که این لباس متنجس است یا این لباس متنجس است؟ برای لباس راه حل دارد؛ می‌تواند تفحص کند بفهمد. این را می‌تواند. آیا این جا جایز است که بگوید خب ما حالش را نداریم لباس را معلوم نکنیم، همین طرف یک دفعه ظهر را با این لباس می‌خوانیم یک دفعه با آن لباس می‌خوانیم. باز این طرف یک دفعه ظهر را با این لباس می‌خوانیم یک دفعه با آن، همین طور! همین طور! این جا... خب از نظر قبله «لا مناص له» راه حل ندارد؛ اما از نظر لباس مناص دارد، راه حل دارد می‌تواند به دست بیاورد. بگوید حالا که ما بنا است که چهارتا نماز بخوانیم؛ قبله‌اش مردد است، حالا لباسش هم دیگر نمی‌رویم تحقیق نکنیم. یک دفعه با این لباس نماز می‌خوانیم یک دفعه با آن لباس نماز می‌خوانیم به هر طرف،

آیا در این جا وظیفه اش این است که... خب نه، تو باید تقلیل کنی تردیدها را و چون نسبت به لباس می توانی تردیدها را برطرف بکنی باید او را برطرف بکنی، با یک لباس طاهری که دیگه برای تو روشن شده آن وقت به چهارطرف نماز بخوانی،

س: برمی گردد به قبلی دیگه

ج: بله؟

س: برمی گردد به قبلی دیگه، انگار یک تردید اضافی هست منتها این تردید اضافی را ما باید الان رفع بکنیم یا نه؟

ج: هان! حرف همین است بله که آیا اگر یک حرف این است که اصلاً، اصلاً ما در جایی که می دانیم بلا تردید نماز بخوانیم؛ بلا تردید. همه جهات را می توانیم با احراز بخوانیم، آیا حق داریم دست از این امثال تفصیلی بلا تردید برداریم برویم سراغ امثالی که تردید در آن هست و به اجمال می دانیم به یکی از این ها امثال کردیم؟ این یک بحث است.

بحث دوم این است که حالا اگر نمی توانیم بالمره از تردید خارج بشویم، بالمره از تردید نمی توانیم خارج بشویم اما کاهش تردید می توانیم بدهیم مثل همین مثالی که زدیم. بالمره نمی تواند به یک طرف نماز بخواند و با لباس کذا، این را نمی تواند. اما کاهش تردید می تواند بدهد که از نظر قبله مردد ولی از نظر لباسش مشخص باشد دیگه، مردد نباشد، آیا این وظیفه را دارد یا ندارد؟ خب عده ای از بزرگان گفتند آره، این را باید تقلیل بدهد، تردید را کم بکند.

بر اساس این دوتا مبنا که زیربنای این مسئله سوم، در این تنبیه سوم این است که آن جا ما چی اختیار بکنیم؟ اگر آن جا ما اختیار کردیم که نه، اشکالی ندارد. نه در مسئله اولای آن نه در مسئله ثانی آن؛ با تردید هم امثال کردند بعد از آن که می داند بالاخره امثال شد منتها پیش او مشخص نیست با کدام امثال شد، این کفایت می کند. حق مولویت مولا بیش از این اقتضاء نمی کند که ما آن چه که خواسته تحویلش بدهیم. ما تحویل دادیم؛ حالا با کدام است؟ لزومی ندارد. اگر این مبنا را قائل شدیم خب در این جا اشکالی ندارد؛ در مسئله ما نحن فیه اشکال ندارد که تردید را کم نکند، به هر طرف هم نماز قصر را بخواند هم تمام را بخواند؛ بعد بیاید این طرف قصر و تمام بخواند همین جور، و یا این که ظهر و عصر را به هر طرفی بخواند و...، اما اگر گفتیم که نه، این استهزاء به مولا است یا جزم در نیت، مهما ممکن لازم است. جزم باید داشته باشی که این را داری می آوری این همان «ما یقع به الامثال»

است تا مهماً ممکن باید این جزم را داشته باشی، اگر این‌ها را گفتیم، نه این جا باید چه کار کند؟ ابتداءً آن مایترتب علیه را، آن مترتبٌ علیه را فراغ از او حاصل بکند و بداند از او فارغ شده، بعد شروع بما یترتب بکند که آن نماز بعدی می‌شود. محقق خوئی در این جا این جوری فرموده؛ فرموده است که....

س: ببخشید، با این مبنا دیگه کاهش دادن نیاز نیست دیگه

ج: بله؟

س: با این مبنا کاهش دادن تردد باز نیاز است؟

ج: کدام مبنا؟

س: همین که

ج: نه دیگه، لازم نیست دیگه.

«و ظهر مما ذكرناه أنه لو دار امر الواجبين المترتبين كالظهر و العصر بين افعال المتعدده لم يعتبر في صحة الثانی الفراغ الیقینی من الاول (ظهر مما ذكرناه) بل یکفی الإتيان ببعض احتمالاته» ما ذکرناه چی بود؟ ما ذکرناه ایشان راجع به آن، این مسئله نه، آن مسئله اول و ثانی بود که عرض کردیم. مقصود ایشان از ما ذکرناه با این که موضوع این مسئله غیر از آن دو مسئله قبل است مقصودشان دلیلی است که آن جا آوردیم. ما از دلیلی که برای آن‌ها ذکر کردیم روشن شد که این جا هم احتیاجی به آن نیست؛ دلیل چی بود آن جا؟ دلیل این بود که گفتیم با توضیح و اضافاتی که در بیان عرض کردیم این بود که ما برای جزم در نیت که آن جا بود گفتیم دلیل برهان عقلی نداریم، این را گفتیم نداریم. دلیل شرعی من الكتاب و السنة هم نداریم، بنابراین حالا که دلیل بر اشتراط جزم نداریم لا عقلاً که برهان داشته باشیم و لا شرعاً که دلیل داشته باشیم نداریم دو راه پیش راه ما هست، یا قائل می‌شویم به این که به اطلاعات ادله‌ی عبادات می‌توانیم رفض کنیم قیود مشکوکه را، حتی قیود مشکوکه‌ای که رتبه‌اش بعد از امر است و تارةً می‌گوییم این کار را نمی‌توانیم بکنیم. اگر بگوییم می‌توانیم این کار را بکنیم خب به اطلاعات تمسک می‌کنیم و می‌گوییم جزم در نیت لازم نیست، مولا نگفته «سلم الجزم بالنیه» رفض می‌کنیم اشتراط او را. اگر بگوییم نه، این جور قیودی که مرتبه‌اش متأخر از امر است، چون نمی‌شود در خود امر مأخوذ بشود پس اطلاق هم نسبت به آن‌ها جاری نمی‌شود، چون اطلاق و تقیید عدم و ملکه هستند. خب پس بنابراین به اطلاعات نمی‌توانیم تمسک کنیم، ما به نحو شبهه‌ی حکمیه

می‌گوییم نمی‌دانیم جزم در نیت بر ما شرعاً لازم است یا نه؟ محتمل است لازم باشد، محتمل است لازم نباشد، نه دلیل بر اثبات داریم نه دلیل بر نفی داریم، فحص هم کردیم، براءت جاری می‌کنیم.

همین بیان نسبت به همین این که امثال تفصیلی لازم است یا نه؟ عقل ما که نمی‌گوید امثال تفصیلی لازم است، برهانی بر این که امثال تفصیلی بیاور نداریم؛ مگر یک جایی یک جوری بخواهی تکرار کنی و چه کنی که واقعاً عرفاً استهزاء به مولا حساب بشود. ولی جایی که نه استهزاء به مولا نیست مثل این که یک شخصی این جوری می‌گوید، می‌گوید من خیلی حالا... مقدمات اجتهاد که به این آسانی‌ها نیست که، جزم پیدا کردن واقعاً مشکل است، می‌گوید خب احتیاط می‌کنیم یا یک کارهای لازم‌تری دارد می‌گوید خب، یا حالا حال هم ندارد به آن زحمت دارد، احتیاط کردن برای من آسان‌تر از این است که بخواهم بروم اجتهاد بکنم؛ خب چه استهزائی به مولا و این‌ها نیست که. خب به خدمت شما عرض شود که پس آن‌جا می‌گوییم آیا شرط است در امثال که تفصیلاً اگر ممکن است امثال تفصیلی کنیم و به اجمالی روی نیاوری یا شرط نیست؟ برهان که نداریم، ادله‌ی لفظیه هم که نداریم، اگر توانستیم به اطلاعات تمسک کنیم و این را رفض کنیم خیلی خب، نتوانستیم براءت جاری می‌کنیم. پس همان دلیلی که جزم در نیت را به ما گفته لازم نیست همان دلیل، شبیه همان دلیل می‌گوید امثال تفصیلی لازم نیست فضلاً از این که تقلیل در تردید لازم باشد، هیچ کدامش لازم نمی‌آید.

بنابراین باید گفت که در موارد علم اجمالی لا بأس به این که در موارد این که علم اجمالی داریم به دو تکلیفی که ترتب بین آن‌ها هست قبل الفراغ من الاول، محتملات ثانی را هم بیاورد ولی به شرطی که جوری بیاورد که علم به بطلان آن ثانی پیدا نکند، این اشکالی ندارد. خب با این بحث پایان یافت این تنبیه سوم که مطرح فرمودند.

س: ببخشید اگر آن جایی که توی آن دوتا حالتی که دوتا نماز مثلاً ظهر و عصر را بخواند به هر چند طرف، در هر صورت محتملات کم نمی‌شود یعنی توی هر دوی آن به یک اندازه باید

ج: نه، بله آن جهت فرق نمی‌کند فقط ترتیبش فرق می‌کند.

س: پس منظور آقای خوئی یک چیز دیگر است؛ ایشان این‌جا منظورشان بحث امثال اجمالی و تفصیلی نیست، بحث‌شان این است که توی صلاة مترتب آیا لازم است که من جزم داشته باشم که قبل از این مترتب علیه را آوردم یا نه؟ بعد می‌گویند این را ما رفض می‌کنیم با حالا یا اطلاق ادله یا با براءت.

ج: بله، به خدمت شما عرض شود که مبنای این که تفصیل لازم هست و این ها همین است که باید جزم داشته باشید. بعد این شیخ اعظم به این شکل عنوان کردند مسأله را که آیا در این جا امثال تفصیلی یا اجمالی است؟ اما آن هایی که می گویند، یکی از دلیل های آن هایی که می گویند تفصیلاً باید باشد این است که جزم باید داشته باشیم. فلذا آن جوری مطرح کردن یک مبنا را مدنظر قرار دادند، اما اگر بگوییم تفصیل و اجمال بگوییم نه، علی کل مبانی آن هست، چه مسأله ی جزم، چه کسانی که جور دیگر استدلال می کنند، به جزم کار ندارند، می گویند استهزاء به مولا مثلاً می شود و امثال ذلک. فلذا این جور که شیخ اعظم عنوان کردند که ما تبعاً لشیخ این جور عنوان کردیم، از این جهت اولویت دارد که به یک مبنا توجه نمی کند.

خب اما ...

س: ببخشید استاد نمی شود از آن ادله ای که می گویند که آدم باید برود سراغ احکام عبادات و معاملات یاد بگیرد تا نتواند مثلاً نمازش را در یک حالتی بخواند که آن حالت باطل باشد؛ آن ادله را استفاده بکنیم جایی که تمکن از تفصیلی برایش امکان دارد که برود و تفصیلاً بداند که مثلاً قبله کجاست؟ یا تفصیلاً بداند که چه نمازی باید بخواند؟ از آن ها استفاده بکنیم برای این جا؛ چون این احتمالی که فرمودید در آن جا هم می آید، این آقا می تواند بگوید که من می توانم یک نماز را مثلاً نمی دانم که سوره باید بخوانم بعد از حمد یا نه؟ یک بار نماز را با سوره می خوانم یک بار نماز را

ج: الکلام الکلام، آن جا هم یکی از مصادیق همین بحث است دیگر...

س: می خواهم بگوییم این ادله ای که می گویند برود احکام را یاد بگیرد ...

ج: آن ادله همین ها هست که این جا گفتیم، آن هایی که آن جوری می گویند دلیلش همین است که این جا گفتیم؛ این که آقا امثال تفصیلی می توانی بکنی پس بنابراین باید بروی یاد بگیری همان جور. آن ها دلیلش همین است، آن ها فروعاتش همین است که در منتشر در فقه است، دیگر این ها همه زیربنایش همین است. این بحث در چند جا این بحث، بحث شده، یکی در اجتهاد و تقلید بحث شده، یکی در مباحث قطع بحث شده و یکی هم این جاها به عنوان تنبیه این جاها هم آقایان آمدند ذکر فرمودند.

تنبيه چهارم، اصل تنبيه چهارم را مطرح كنيم ديگر خصوصياتش را ان شاء الله براي جلسه ي بعد مي شود. تنبيه چهارم اين است كه همان طور كه از تنبيه اول روشن شد ما گفتيم كه اگر بعض اطراف علم اجمالي اختصاص داشتند به يك جريان اصلي در او كه معارض ندارد در اطراف آخر، در اين جا گفتيم كه آن اصل جاري مي شود در آن طرفي كه اختصاص به آن اصل دارد و قهراً آن علم اجمالي آن جا از تنجيز مي افتد و ديگر احتياط لازم نيست بكنيم و مستنداً لإصل مي توانيم آن طرف را كه اصل دارد مرتكب بشويم، اصل نافي تكليف و مرخص؛ اين را در تنبيه اول گفتيم.

پس نتيجه ي حرف اين مي شود كه اگر بعض اطراف علم اجمالي داراي اصلي بود كه آن اصل معارض نداشت اين اصل جاري مي شود. براي اين مطلب علاوه بر آن مثال هايي كه آن جا بود كه اصل طولی فرض مي كرديم مثال هاي متعددي وجود دارد كه ابتداءً ايشان اين مثال هاي متعدد را بيان مي فرمايند ما هم عرض مي كنيم به خاطر اين كه براي آن چيزي كه بعداً مي خواهيم طرح بكنيم بصيرت افزائي بيشتري دارد. مثلاً اگر علم پيدا كرديم كه يا اين لباسي كه الان من دارم متنجس است يا آن لباسي كه با رفيقم وقتي حج بوديم و آن لباس او متنجس شد، يادم رفته كه لباس من متنجس شد يا لباس او متنجس شد كه الان آن ديگر مثلاً فرض كنيد رفته به كشور ديگري كه اصلاً ديگر با هم ارتباط تا آخر عمر هم شايد نداشته باشيم. آن وقع كه با هم توي اتاق بوديم خيلي خب اما ديگر محل ابتلاء مان بود بالاخره يا دست من به آن لباس بخورد چي، حالا آن رفته آن جا، علم اجمالي پيدا كردم يا لباس من متنجس است يا لباس او. در اين جا لباس خود من چي دارد؟ استصحاب به بقاء طهارت مي دهيم، چون قبلاً كه پاك بود، او هم استصحاب بقاء طهارت دارد ولي استصحاب بقاء طهارت در لباس آن رفيق حج من جاري نيست براي من، چرا؟ چون چه اثری برای من دارد؟ جريان اصل متوقف است بر اين كه اثری داشته باشد، اگر شارع من را متعبد بكنند بگويد بگو، من تو را متعبد مي كنم كه بگويي اين لباس پاك است براي اين است كه من اثری را براي آن مترتب بكنم، اگر آن از محل ابتلاي من خارج است براي چي شارع بيايد من را متعبد بفرمايد به اين كه بگو آن طاهر است؟ پس در اين جا كه آمدم به خدمت شما ايران، يقين كردم كه اين، آمدم ايران يقين كردم كه يا لباس من متنجس شد آن روز يا لباس آن آقايي كه رفته آفريقا مثلاً؛ در اين جا من در لباس خودم اصل نافي تكليف دارم كه استصحاب بقاء طهارت است و اين استصحاب بقاء طهارت در اين جا با استصحاب بقاء طهارت در آن جا معارضه نمي كند، چون آن نسبت به من اثر ندارد جاري نمي شود براي من؛ اين يك مثال.

مثال دوم این هست که اگر می‌دانم یا این لباس منجس شده یا این ظرف آب منجس شده، احد الامرین منجس شده، اما الان یک تشنگی فراوانی بر من عارض شده، اضطرار پیدا کردم هیچ آب دیگری هم وجود نداشت این آب را بیاشامم، اضطرار به نوشیدن این آب پیدا شده؛ در این جا خب اصل که در این جاری نمی‌شود که، یعنی اصل در این فایده‌ای ندارد، شارع بگوید این نجس است من اجتناب نمی‌توانم از این بکنم. پس اصل در ثوب که بگوییم مستصحب الطهاره هست قبلاً طاهر بوده استصحاب طهارتش جاری می‌شود بلا معارض. این جا می‌توانیم استصحاب طهارت ثوب را جاری کنیم و عمل طهارت با ثوب انجام بدهیم.

باز مورد سوم، مثال برای مورد سوم این است که اگر یک طرف اصل مثبت داشته باشیم، مثبت تکلیف، یک طرف اصل نافی تکلیف داشته باشیم؛ علم اجمالی پیدا کردم که احد الکأسین چی هست؟ منجس هست، آن قطره‌ی آبی که، یکی از این دوتا منجس است، منتها یکی از این کاسه‌ها می‌دانم سابقاً منجس بوده، یکی دیگرش نه؛ آن که سابقاً منجس بوده خب استصحاب بقاء نجاست دارد دیگر، پس مثبت تکلیف می‌شود که اجتناب عنه، آن مثبت است، الان من اگر در آن کأس دیگر استصحاب الطهارة جاری کنم یا قاعده‌ی طهارت جاری کنم آیا از او مشکلی لازم می‌آید؟ مشکل چی بود از جریان اصل؟ ترخیص در مخالفت قطعی بود یا ترجیح بلا مرجح بود، این که لازم نمی‌آید که؛ چون آن اصل مثبت تکلیف دارد خب من حتماً آن را باید ترک کنم، بنابراین اگر اصل طهارت یا قاعده‌ی طهارت در این جاری بکنم از این که ترخیص در معصیت لازم نمی‌آید، پس مشکلی ندارد اصل در این جا جاری می‌کنیم.

س: ترجیح بلا مرجح چی؟

ج: ترجیح بلا، آن که حتماً جاری می‌شود این هم که موردش هست، مشکلی لازم نمی‌آید. آن اگر در هردو می‌خواستیم جاری بکنیم آن اصلاً مجرا ندارد آن طرف، این استصحاب طهارت

س: اصل مال نجاست قبلی‌اش است که جاری شده ...

ج: خیلی خب، الان هم شارع پس به من می‌گوید چی؟ می‌گوید بگو این نجس است باید اجتناب بکنیم.

بنابراین از جریان این دو اصل مشکلی که ترخیص در معصیت باشد این جا لازم نمی‌آید. خب این هم مثال ...

س: حاج آقا ببخشید در آن مثال اول گفتید استصحاب بقاء طهارت بکنیم، در این مسأله‌ی برائت نمی‌خواهد این‌جا جاری بشود؟

ج: کجا؟

س: باید استصحاب بکنیم که آن دوتا لیوانی که آیا دوتا لیوانی ...

ج: اصل موضوعی وقتی موجود باشد نوبت به بحث حکمی نمی‌رسد دیگر.

س: بعد در آن مثالی که فرمودید صورت دوم که اضطرار به یک طرف حاصل شده، آیا بین این‌که اضطرار قبل از علم اجمالی باشد یا بعدش باشد تفاوتی نیست؟

ج: خب حالا اصلاً این‌ها را داریم بحث می‌کنیم تا به همان‌جاها برسیم.

خب این به خدمت شما عرض شود که این هم مثال؛ مثال چهارم، مثال چهارم این است که علم اجمالی داشتیم که یا این کأس نجس است یا این کأس نجس است، این علم اجمالی را ما داشتیم ثم وقع یک طرف این علم اجمالی مورد علم اجمالی آخری که یا این کاسه نجس است، کاسه‌ی ب یا آن کاسه نجس است. خب در این‌جا این کاسه‌ی ب که مشترک است هم بین آن علم اجمالی و هم آن علم اجمالی که می‌دانیم که در این کاسه‌ی مشترک اصل جاری نمی‌شود، چون می‌دانیم بالاخره یا به آن علم اجمالی یا به این علم اجمالی این‌جا می‌گوییم جاری نمی‌شود.

س: چرا نمی‌شود؟

س: ممکن است اولی توی آن یکی ریخته توی جیم ریخته

ج: حالا این را عرض می‌کنیم.

در جایی که دوتا علم اجمالی داشته باشیم یک طرف طرف علم اجمالی علم آخری بود ثم وقع طرف علم اجمالی آخر و این مورد اشتراک جوری باشد که اصل در آن جاری نمی‌شود، چرا؟ اصل منجز در آن جاری نمی‌شود، چرا؟ چون این طرف سابقاً به آن علم اجمالی قبل منجز شده تکلیف در آن «و المتنجز لا یتنجز ثانیاً». پس اصل جاری در این طرف، اصل در این طرف جاری نمی‌شود به‌خاطر این‌که اثری مترتب بر آن نمی‌شود، چون «المتنجز لا یتنجز ثانیاً» اگر این تکلیفش تنجز داشته باشد به‌واسطه‌ی آن علم اجمالی قبلی دیگر دو مرتبه منجز نمی‌شود. خب حالا

که اصل در این مشترک جاری نمی‌شود به خاطر این که لا اثر له چی می‌شود؟ اصل در آن طرف‌ها می‌شود بلا معارض....

س: ما که علم نداریم متنجس است که، این که می‌فرمایید که متنجس؟؟؟ ...

س: متنجز نه متنجس.

ج: بله متنجز، چیزی که تنجز پیدا کرده دیگر لا یتنجز ثانیاً، تنجز ثانوی پیدا نمی‌کند. پس بنابراین الان ما نمی‌دانیم این جا تکلیف قابل تنجزی وجود داشته باشد، یعنی با این اصل بخواهیم آن را نفی بکنیم یا تنجز بیاوریم؛ این اصل احراز اثر برایش نمی‌کنیم.

حالا صحبت در این است که این مواردی که مثال زدیم که اصل می‌تواند در اطراف جاری بشود، اصل مرخص و نافی تکلیف، اگر در این موارد قبل از علم اجمالی ما این مسائل وجود داشته باشد یا مقارن علم اجمالی ما این موارد، این چیزها وجود داشته باشد حرف همین است که گفته شد، اما آیا اگر اول علم اجمالی پیدا کردیم و این شرایط نبود ثم طراً این امور، حالا در آن مثال اول که زدیم، آن وقتی که با هم توی یک اتاق توی مکه بودیم با این آقای آفریقایی، آن وقت من علم اجمالی پیدا کردم که یا لباس من متنجس شد یا لباس ایشان، آن موقع و هردو آن محل ابتلاء بوده، علم اجمالی پیدا کردیم؛ بعد خرج آن طرف از مورد ابتلاء من، بعداً این جوری شد، یا در آن مثال اضطرار، آن موقع که علم اجمالی پیدا کردم یا این کأس نجس است یا این لباس من متنجس است، آن موقع اضطراری نداشتم، این علم اجمالی برای من پیدا شد بعد طراً علیه الاضطرار بر یک طرف و هکذا آیا فرق است بین این که این اموری که می‌خواهد باعث جریان اصل نافی بشود در اطراف، این قبل از علم اجمالی ما بخواهد باشد یا بعدش باشد، آیا باید قبل باشد؟ شرط این است که قبل باشد یا فرقی نمی‌کند، قبل باشد یا بعد باشد؟ این تنبیه رابع در حقیقت منعقد شده برای تحقیق این مسأله که ان شاء الله روز شنبه. و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۱۱

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

السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ 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 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 جَمِيعًا.

در آستانه‌ی شهادت مولایمان حضرت ابا محمد حسن بن علی المجتبی (س) هستیم که بحسب بعضی نقل‌ها که بعضی از بزرگان هم بیشتر تقویت می‌کنند آن را فردا هست؛ حالا این صلوات خاصه‌ی آن وجود مبارک را خدمت‌شان تقدیم می‌کنیم؛ البته می‌دانید که امام حسن و امام حسین (س) سیدی شباب اهل الجنة قسمتی از صلوات‌ها، زیارت‌ها ممزوجاً برای آن بزرگواران انشاء شده است در اثر آن اتحاد و ارتباط تنگاتنگ است که بین این دو امام معصوم و برادر هست. حالا این صلوات خاصه هم که الان می‌خواهیم قرائت کنیم همین جور است، فلذا یک مقداری حالا تفصیل دارد چون برای هردو بزرگوار است. می‌بخشید.

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ عَبْدَيْكَ وَ وَلِيِّكَ وَ ابْنَيْ رَسُولِكَ وَ سِبْطِي الرَّحْمَةِ وَ سَيِّدِي شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَوْلَادِ النَّبِيِّينَ وَ الْمُرْسَلِينَ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْحَسَنِ بْنِ سَيِّدِ النَّبِيِّينَ وَ وَصِيِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا ابْنَ سَيِّدِ الْوَصِيِّينَ أَشْهَدُ أَنَّكَ يَا ابْنَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَمِينُ اللَّهِ وَ ابْنُ أَمِينِهِ عِشْتَ مَظْلُومًا وَ مَضَيْتَ شَهِيدًا وَ أَشْهَدُ أَنَّكَ الْإِمَامُ الزَّكِيُّ الْهَادِي الْمُهْدِي اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِ وَ بَلِّغْ رُوحَهُ وَ جَسَدَهُ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ الْمَظْلُومِ الشَّهِيدِ قَتِيلِ الْكُفْرِ وَ طَرِيحِ الْفَجْرِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا ابْنَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَشْهَدُ مُوقِنًا أَنَّكَ أَمِينُ اللَّهِ وَ ابْنُ أَمِينِهِ قُتِلْتَ مَظْلُومًا وَ مَضَيْتَ شَهِيدًا وَ أَشْهَدُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى الطَّالِبُ بِتَارِكٍ وَ مُنْجِزٌ مَا وَعَدَكَ مِنَ النَّصْرِ وَ التَّأْيِيدِ فِي هَلَاكِ عَدُوِّكَ وَ إِظْهَارِ دَعْوَتِكَ وَ أَشْهَدُ أَنَّكَ وَفَيْتَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ جَاهَدْتَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ عِبَدْتَ اللَّهَ مُخْلِصًا حَتَّى أَتَاكَ الْيَقِينُ لَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً قَتَلَتْكَ وَ لَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً خَذَلَتْكَ وَ لَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً آلَبَتْ عَلَيْكَ وَ أَبْرَأُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِمَّنْ أَكْذَبَكَ وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّكَ وَ اسْتَحْلَلَ دَمَكَ بِأَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ لَعَنَ اللَّهُ قَاتِلَكَ وَ لَعَنَ اللَّهُ خَاذِلَكَ وَ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ سَمِعَ وَاعَيْتَكَ «۳۸۵» فَلَمْ يُجِبْكَ وَ لَمْ يَنْصُرْكَ وَ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ سَبَى نِسَاءَكَ أَنَا إِلَى اللَّهِ مِنْهُمْ بَرِيءٌ وَ مِمَّنْ وَ آلاَهُمْ وَ مَا لَهُمْ وَ أَعَانَهُمْ عَلَيْهِ أَشْهَدُ أَنَّكَ وَ الْأَئِمَّةَ مِنْ وَلَدِكَ كَلِمَةُ التَّقْوَى وَ بَابُ الْهُدَى وَ الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى وَ الْحُجَّةُ عَلَى أَهْلِ الدُّنْيَا وَ

أَشْهَدُ أَنِّي بِكُمْ مُؤْمِنٌ وَبِمَنْزِلَتِكُمْ مُوقِنٌ وَلَكُمْ تَابِعٌ بِذَاتِ نَفْسِي وَشَرَائِعَ دِينِي وَخَوَاتِيمَ عَمَلِي وَنُقُلِي فِي دُنْيَايَ وَآخِرَتِي» اللهم صل على محمد و آل محمد.

بحث در تنبیه چهارم بود. در تنبیه چهارم اصل مطلبی که مورد بحث هست این است که در مواردی که مانعی از جریان اصل در بعض اطراف علم اجمالی وجود نداشته باشد اصل جاری می شود؛ چه بنا بر مبنای کسانی که می گویند تنجز در اطراف علم اجمالی فقط بخاطر تساقط اصول و این که مرخصی نداریم هست کما علیه المحقق الخوئی، و علم نقشی ندارد. یا این که گفته بشود علم نقش دارد اما به نحو اقتضاء است نه علت تامه؛ فلذاست اگر اصل جاری بشود آن مقتضی مقتضا را به دنبال ندارد، تنجز نمی آورد؛ و اگر اصل جاری بشود این اصل قهراً مانع مقتضی ای که علم باشد مقتضای خودش را نخواهد داشت. و چه بنا بر مسلک محقق نائینی که ایشان قائل است به این که علم علت تامه است، اما للشارع این هست این

س: آقاضیاء می خواستید بفرمایید؟

ج: نه نائینی دارد.

اما للشارع این هست که جعل بدل کند و به جای آن تکلیف منجز واقعی که تنجزش مسلم است بگوید این را اگر انجام دادی من به جای آن قبول می کنم. حالا این تصویرش درست است یا نه، در محل خودش هست دیگر. علی هر سه مسلک که ما البته در بحث سابق تقویت کردیم همان تعلیقی را و اقتضائی را. اگر مانعی از جریان اصل در بعض اطراف نباشد می گوئیم اشکالی ندارد اصل جاری می شود. حالا سؤال این است، سؤالی که در این جا مطرح است این است که آیا نبودن مانع مطلقاً و فی کل الصور المتصوره این خاصیت را دارد که اصل جاری می شود؟ و یا این که فرق می کند موارد و صور؟ برای تحقیق مقام در دو مقام بحث می شود، مقام اول در مواردی است که ما در مقام اثبات حکم و ثبوت حکم و تنجز حکم هستیم و مقام ثانی در جایی است که در مقام اسقاط تکلیف هستیم و سقوط تکلیف، فالبحث فی مقامین، المقام الاول آن جایی که با علم اجمالی می خواهیم ثبوت تکلیف را و گردن گیر شدن اصل تکلیف را اثبات کنیم و مقام ثانی جایی است که بعد از این که تکلیف منجز شد، گردن گیر شد در مقام سقوط ملاحظه کنیم و محاسبه کنیم ببینیم که امر چگونه است.

اما نسبت به مقام اول که مقام ثبوت تکلیف باشد خب خودش سه صورت در آن متصور است، تارةً این موانعی که جلوی جریان اصل را می‌گیرد در تمام اطراف و قهراً مجال برای جریان در یک طرف یا بعض اطراف باقی می‌ماند گاهی سابق بر حدوث علم اجمالی در نفس ما وجود دارد؛ و تارةً صورت دوم این است که مقارن با این علم اجمالی وجود دارد؛ و آخری متأخر از علم اجمالی است. پس تارةً این مانع سابق است، تارةً مقارن است، و ثالثهً متأخر است. اما آن جایی که سابق است مثل این که شخص می‌داند این کأس منجس است یا برای انسان خیلی پیش می‌آید مثلاً اجلکم الله مرحوم شیخ استاد در این جور مثال‌ها اجلکم الله قبلش می‌آورد؛ مثلاً فرض کنید که توی دستشویی فهمید که یک قطره‌ای مثلاً بول چکید، آیا این افتاد توی توالت همان جایی که نجس است و این‌ها، یا به لباسش؟ خب این جا علم اجمالی دارد که این قطره بالاخره اصاب إما به آن جایی که نجس است و إما اصاب بثوبه. در این جا خب مانع از جریان اصل در یک طرف از این علم اجمالی قبل از علم اجمالی من وجود دارد؛ یعنی جریان اصل نسبت به آن توالت و این‌ها معنا ندارد، چون یقین به نجاست آن دارم، شارع بیاید ترخیص بدهد بگوید این اشکال ندارد، این پاک است؟ پس بنابراین اصل در آن طرف که توالت باشد جاری نمی‌شود، مانع دارد؛ اما نسبت به لباس چی؟ مانعی وجود ندارد. بنابراین اصل در لباس استصحاب طهارت یا قاعده‌ی طهارت در لباس جاری می‌شود. و مانع قبل از این حدوث علم اجمالی در نفس شخص است مانع از قبل بود. و یا این که ظرف آبی وجود داشته که هیچ آب دیگری هم وجود نداشته و این شخص یک تشنگی و افری وجود دارد که مضطر به آشامیدن این آب است....

س: این مقام، مقام اثبات تکلیف ...

ج: بله؟ آره می‌خواهیم ببینیم اصلاً نسبت به آن قطره‌ای که آن نجاست اجتنب از آن نجاستی که این جا پرش کرد یا ...

س: اصل باید اثبات تکلیف بکند ...

ج: آره دیگر، می‌خواهیم ببینیم نسبت به او تنجزی می‌آید، نسبت به آن قطره‌ای که یقین کردم إما به این جای منجس یا نجس اصابت کرده یا به ثوب من، آیا اجتنب از آن قطره این جا تنجز پیدا می‌کند؟ ثبوت پیدا می‌کند چنین تکلیفی به گردن من أم لا؟

س: حالا چه اصل می خواهد معذّر باشد چه می خواهد منجّر باشد درست است؟ در مقام اجتناب عن النجس چه می خواهد اصل مثل این جا معذّر باشد چه می خواهد منجّر تکلیف باشد

ج: منجز باشد، ما می خواهیم ببینیم آن تکلیف فی البین که علم به آن، یعنی آن موضوعی که این جا پیدا شده یک اجتنابی این جا آمد و منجز شد أم لا؟

س: این جا اصل می آید تعذیر می کند دیگر تنجیز نمی کند دیگر ...

ج: اصل از آن طرف تنجیز می کند، خب جلوی چی را می گیرد؟ جلوی این که تنجیز این ...

س: تنجیز را می گیرد پس معذّر است دیگر، حرفم همین است ...

ج: خب جلوی تنجیز را می گیرد دیگر آره معذّر است بله، علم اجمالی در این جا منجز نیست.

یا این که ظرف آبی عرض کردم بوده که این اضطرار به آشامیدن آن داشته و استفاده ی از آن داشته؛ بعد یک مرتبه این هم علم برایش پیدا شد که یا این همین ظرف متنجس شد یا آن لباسش مثلاً متنجس شد؛ این جا هم نسبت به این مضطرّ الیه نمی شود شارع بفرماید که نسبت به این مضطرّ الیه نمی تواند شارع اصلی جاری بکند، چون اضطرار به آن وجود دارد. پس بنابراین اصل نسبت به ثوب بلاشکال می شود و هکذا مثال های دیگر که آن روز پنج تا مثال زدیم دیگر یعنی در مصباح الاصول پنج تا مثال زدند. این مواردی که قبل از این که من علم اجمالی پیدا بکنم آن موانع جریان اصل در یکی از اطراف یا بعض اطراف، قبل از این علم اجمالی هم وجود داشته؛ این صورت اول.

صورت ثانیه این هست که خب در این جا در این صورت اول لا اشکال که در این جا می گوییم بله اصل در آن طرف جاری نمی شود و در این طرف آخر اصل جریان پیدا می کند و لا مانع منه، پس در این موارد علم اجمالی تنجیزی نمی آورد. چون اگر بگوییم تنجز به این است که اصول تعارض کند تساقط کند که این جا این جور نیست، تعارض و تساقط نکرده، اصل در بعض اطراف وجود دارد؛ اگر بگوییم علم اجمالی مقتضی برای تنجیز است و معلق است به این که شارع ترخیص ندهد. خب این جا اشکالی نیست ترخیص داده؛ اگر گفتیم جعل بدل هم می تواند بکند خب جعل بدل کرده با این. پس بنابراین در این صورت باید گفت که اصل جاری می شود و جلوی تنجیز علم اجمالی را می گیرد.

صورت ثانیه این بود که مقارن است، در همان موقعی که مثلاً در آن مثال اول دارد علم اجمالی پیدا می‌کند که یا این قطره‌ی بول چکید به این یا به لباسش، در همان موقع برایش همزمان علم پیدا می‌شود که این طرف الف نجس بوده یا نجس است. فرض کنید که علم اجمالی پیدا کرد که یا این قطره پرید به این جای فرش یا پرید به لباسش؛ همان موقعی که دارد این علم اجمالی را پیدا می‌کند اهل منزل گفتند این جای فرش بچه بول کرده بود، قبلاً این جای فرش بچه بول کرده بود؛ همزمان مقارناً علم اجمالی با علم به این که یک طرف از این علم اجمالی نجس است یا متنجس است معاً پیدا شد، این صورت هم لا اشکال در این که علم اجمالی منجز نمی‌شود، چرا؟ برای این که بالاخره اصل در آن طرف که جاری نمی‌تواند بشود، می‌دانم که متنجس است یا نجس است. پس جریان اصل در طرف آخر بلا معارض است و مشکلی ندارد. این صورت هم پس لا اشکال فیه.

انما الکلام در صورت سوم است که ابتداءً علم اجمالی حاصل شد، اصول هم در اطرافش جاری نمی‌توانست بشود و تعارض داشته و تساقط داشته، مثل این که علم اجمالی پیدا کرد یا این قطره چکید به لباسش یا این جای فرش؛ هر دو هم در محل ابتلاء او هستند دیگر، هم فرش محل زندگی‌اش هست، محل ابتلاء‌اش هست، هم لباسش محل ابتلاء‌اش هست؛ علم اجمالی پیدا کرد که این قطره یا به لباسش یا به این گوشه‌ی فرش چکید. خب در این جا بخواهد استصحاب بقاء طهارت در لباسش اجرا کند با استصحاب بقاء در آن گله‌ی فرش تعارض می‌کنید تساقط می‌کند، بخواهد قاعده‌ی طهارت جاری کند در لباسش با قاعده‌ی طهارت در آن تعارض می‌کند تساقط می‌کند؛ پس اصول در این جا متعارض هستند و متساقط، قهراً این علم اجمالی چی می‌شود؟ منجز می‌شود و آن تکلیف معلوم بالاجمال فی البین تنجز پیدا می‌کند، یعنی به مثابه‌ای می‌رسد که عدم امتثال او موجب استحقاق عقوبت است.

حالا کلام در این است اگر بعد از این که این تنجز بدواً حاصل شد، برای جریان اصل در بعضی از اطراف مانع ایجاد شد تالیاً که قهراً بگوییم خب حالا که مانع ایجاد شد پس آن طرف بلامانع است دیگر، تعارض اصول نمی‌شود اصل را در آن طرف جاری کنیم. در همین مثال که این علم برایش پیدا شد، بعد از یک ساعت، دو ساعت اهل بیتش و این‌ها خانه نبودند آمدند گفتند آقا این جا بچه بول کرده بود، همان جایی که مورد علم اجمالی‌اش واقع شده بود؛ خب در زمان حدوث علم اجمالی در نفس او اصل این جا بحث بود، این جا جریان یعنی مقتضی برای جریانش بود، موضوع برای جریانش بود فلذا جریانش در این و این تعارض می‌کردند تساقط می‌کردند در احدهما دون دیگری

هم ترجیح بلامرجح بود می گفتیم نمی شود. اما حالا در مقام بقاء آیا می توانیم این جا بگوییم که الان جریان اصل در این جا که آمدند اهل منزل گفتند این جا بچه بول کرده بود که شارع نمی تواند ترخیص بدهد که.

س: قبل از علم اجمالی اش بول کرده بود

ج: بله؟

س: قبل از علم اجمالی

ج: آره دیگه،

س: یا بعدش؟

ج: نه قبلش، قبلش و این خبر نداشته؛ پس یک علم اجمالی برای او پیدا شد. آن موقعی که برای او علم اجمالی پیدا شد؛ بر او، جریان اصول در یک طرف نمی شد. چون موضوع داشت ولی به خاطر تعارض تساقط می کرد. در هر دو طرف مانع داشت. الان در مقام بقاء؛ مانع جریان در یک طرف از بین رفته؛ چرا؟ برای خاطر این که این طرفی که ثوب او هست خب حالت سابقه اش طهارت است استصحاب طهارت می کند آن طرف را که نمی تواند استصحاب طهارت بکند. الان آمدند خبر کردند که این نجس است، دیگر نمی تواند بگوید طاهر است که، نه به قاعده طهارت می تواند بگوید طاهر است نه به استصحاب می تواند بگوید طاهر است؛ هیچ کدام؛ پس بنابراین اصل در ثوب بلامعارض می شود. بله تا قبل از این که این خانواده این ها بیایند «یجب علیه الاجتناب» از هر دو، این ها که آمدند گفتند آقا این بچه بول کرده بود الان می گوید چی؟ می گوید خیلی خب، آن را که شارع نمی تواند بگوید قبلاً طاهر بوده استصحاب طهارت کن، یقین به خلاف داری یا حجت بر خلاف پیدا کردی، قاعده طهارت هم که نمی تواند بگوید چون «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر» و من می دانم قذر است. پس آن طرف که اصل جاری نمی شود می ماند ثوب او، خب ثوب هم مستصحاب الطهاره هست هم اگر صرف نظر از آن بکنیم قاعده طهارت دارد، معارض هم که ندارد پس در مقام بقاء اشکال ندارد از این ثوب استفاده بکند

س: علم اجمالی تنجز پیدا کرده، بعد از تنجز علم اجمالی باز می تواند ...

ج: همین سؤال همین است. بله همین سؤال همین است. این بحث برای همین است که می‌گفتیم صور دارد؛ حالا این جا سؤال همین است.

پس در صورت اولی که مسبوق باشد لاشکال، در این صورت ثانی هم که مقارن هستند لاشکال، لاشکال به معنای چی؟ به معنای این که اصلی، آن اصل در آن طرفی که مانع ندارد جاری می‌شود معارض ندارد انما الکلام در این جا است که مانع بعد از علم اجمالی و تنجزآوری اش پدیدار شد.

س: استاد، علم به مانع یا خود مانع

ج: بله؟

س: ??

ج: فرقی نمی‌کند. نه، علم به مانع، آن که جلو را می‌گیرد علم به مانع است دیگه

س: ?? چون اول باید?? علم پیدا کند قبل از علم اجمالی ?? چه طور می‌فرمایید علم اجمالی اش اشتباه می‌کرده، تنجز آور نبوده،

ج: چرا؟

س: چون که مسبوق بر علم اجمالی اش الان فرض بگیر?? این یک طرف خارج بوده از محل

ج: باید چه کارش کند؟

س: چون که آن طرف نجس بوده

ج: برای این آدم چه فرقی می‌کند؟ مانع واقعی که ...، برای این آدم بله، آن نجاست واقعی حالا فرض کنید یک چیزی واقعاً نجس است من خبر ندارم ولی حالت سابقه اش طهارت است. استصحاب جاری نمی‌شود؟ ما که به واقع کار نداریم. شارع دارد ترخیص ظاهری می‌دهد.

س: نه، بعد از این که فهمید ?? استصحاب ??

ج: یعنی چه استصحاب نباشد مگر ارکانش تمام نبوده؟ یقین سابق شک ??

س: ادله اصل اطلاق دارد. بعد وقتی مانع می آید آن را می گیرد جلوییش را، هر موقع این مانع برطرف شد باز آن ادله جای خودش؟؟

ج: خب این فتوای شما است الان، ما هم همین حالا داریم طرح می کنیم ببینیم فتواها چه می شود؟

س: حاج آقا، اگر نماز خواند با لباسی که باید احتیاط می کرد یعنی قبل از این که متأخراً مانع ایجاد بشود نماز را خواند بعداً فهمید و دیگر می داند این طاهر است؟؟ آن نماز سابق را چه حکمی به آن دارد؟

ج: آن نماز؛ یعنی با آن که آن وقت می دانست متنجس است خواند؟

س: بله، بله

ج: یعنی باید اجتناب بکند؟

س: بله

ج: خب حالا این در خصوص طهارت مبنی بر این است همان طوری که آقای آخوند فرموده که آیا طهارت واقعی شرط صلاة است یا طهارت ذکر؟ اگر بگوییم طهارت ذکر؟ اگر بگوییم طهارت ذکر شرط صلاة این طهارت ذکر نداشته، بنابراین نمازش باطل است. این مبنی بر این است که مختار شما در باب طهارت چه باشد؟ حالا در این جا چه باید گفت؟ محقق خوئی قدس سره می فرماید در این جا دو قول است که آیا آن علم اجمالی ساقط می شود از تنجیزآوری و منجزیت یا نه؟ ایشان می فرمایند که الأظهر هو السقوط، ولی قول ثانی که مقرر در همین جا، در پایین فرموده می فرماید این جا الاظهر عدم السقوط، این جا بین مقرر و مقررله اختلاف ایجاد شده، با این که این مقرر شهید رضوان الله علیه آقای آسید سرور معمولاً موافق است انظارش با مقررله رضوان الله علیه، اما این جا از یک جاهایی است که، از موارد نادری است که مخالفت کرده، پس در مسئله دو قول است. قول اول که قول محقق خوئی رضوان الله علیه هست این است که ساقط می شود.

س: فی المسئلة قولان القول المنسوب للسید الخوئی محترم و مقام

ج: حالا فعلاً مصباح الاصول را عرض می کنیم

س: لا نفساً،؟؟الحاشیه غرضه ان یضیء رأیه شخصی او؟؟

ج: نه، فرموده «والذی خطر بالبال یا یخطر بالبال القاصر هو ان الاظهر عدم السقوط». «بالبال القاصر»

س: تتمه الکلام؟؟ لانه

ج: به استاد اشکال می کنند می گویند که بعد نقض می کنند می گویند سیصرح ایشان در آن جا به این مطلب فلان. این حرف خود ایشان است نه این که حرف از مرحوم آقای خوئی باشد. آقای خوئی عدول نکردند. فرمایش ایشان این است. حالا هم خیلی مهم نیست که قائل کیست البته، «انظر الی ما قال» این هایش مهم نیست خیلی، می بینیم دلیل چیه، نحن ابناء الدلیل.

محقق خوئی قدس سره دلیل شان در این مسئله که می فرماید اظهر سقوط است، یعنی سقوط علم اجمالی از تأثیر و این که اصل جاری می شود. در همین مثالی که گفتیم الان بعد از این که آمدند منزل و گفتند این جا، این جای فرش که مورد علم اجمالی اش بود که یا این جای فرش آن قطره چکیده یا به لباسش؟ ایشان می فرماید بعد از این که آمدند گفتند آقا این جا نجس بوده یا متنجس بوده؛ دیگه این لباس را می تواند از آن استفاده کند. اصل در این لباس جاری است بلامعارضه، دلیل شان چیست؟ دلیل ایشان این هست که علم اجمالی و تنجیزی که علم اجمالی می آورد که دیگر بالاتر و داغ تر از علم تفصیلی نیست. یا بالاتر و داغ تر از آن جاهایی که ما حجت شرعیه بر یک چیزی داریم نیست. در این مواردی که ما علم تفصیلی داریم یا حجت شرعی داریم اگر در طال زمان و بعد از آن که آن قطع تفصیلی را داشتیم یا آن حجت شرعیه را داشتیم آن از بین رفت خب دیگر اثر ندارد. از بین رفت دیگه، این جا هم همین جور است. توضیح ذلک؛ اگر شما علم تفصیلی داشتید که این لباس نجس نیست؛ قسم حضرت عباس می خوری که این لباس نجس است. بعداً مدتی گذشت شک ساری برای شما پیدا شد. یعنی شک تان سریان کرد به اصل، یعنی از اول هم درست بود. ما بی خود یقین پیدا کردیم. گاهی این جوری می شود دیگر انسان، یک چیزی یقین دارد بعدها شک برایش چیز می شود که اصلاً آن موقع درست بود که چنین یقینی پیدا کردیم؟ به این می گویند شک ساری دارد، در مقابل شکّی که در استصحاب داریم که شک در بقاء است؛ یعنی سریان به اصل نمی کند، آن هنوز سر جای خودش یقین به آن داریم، در بقاء آن شک می کنیم. ولی گاهی نه، شک ما می خورد به همان جایی که علم داشتیم. حالا فرض که شک ساری پیدا شود؛ آیا در این جا از شما سؤال می کنیم؟ اگر شک ساری پیدا شد آیا این جا باید اجتناب کند از این لباس؟ می گوید آقا ما یک موقعی، حالا شاید هم چند سال یقین داشتیم این فرش نجس است، چندین سال اجتناب می کردیم از آن، حالا شک کردیم اصلاً بی خود، به چه دلیل ما می گفتیم این نجس

است؟ حالا این جا شما می‌گویید باید اجتناب کرد چون قبلاً علم تفصیلی داشتیم؟ نه، می‌گوییم از بین رفته دیگه، الان که علم نداری، خب حالا که علم نداری یا قاعده طهارت جاری می‌کنی یا برائت جاری می‌کنی، اصول مرخصه جاری می‌شود. یا به قول ایشان قبلاً علم نداشتی، حجت شرعیه داشتی، مثلاً یک آدمی را عادل می‌دانستی؛ خب صلاة پشت سر او می‌خواندی، کارهایی که به عادل، عدال در آن شرط است در رابطه با او انجام می‌دادی، چرا؟ علم وجدانی نداشتی، بینه قائم شده بود که این آقا عادل است. الان در مقام بقاء نسبت به عدالت خود این بینه شک کردید، نسبت به عدالت بینه شک کردید یا علم به عدم پیدا کردی که نه بابا! این‌ها عادل نبودند ما خیال کرده بودیم. حالا این جا باید آثار عدالت را بر این آقا که آن بینه قائم شده بود بار کنی؟ نه، چون دیگه بینه‌ای نیست دیگه الان، در مقام بقاء بینه‌ای نیست. که این جا به نحو شبهه موضوعیه برای شما شک پیدا می‌شود که این آقا عادل است؟ این بینه درست است یا درست نیست؟ البته بعضی وقت‌ها شبهه موضوعیه است بعضی وقت‌ها هم یقین پیدا می‌کند دیگه، موضوع از بین می‌رود. گاهی هم ممکن است به نحو شبهه حکمیه باشد. مثلاً قبلاً خیال می‌کرده که بینه در تمام موارد حجت است. بلااستثناء، حالا اجتهداً أو تقلیداً چنین نظری داشته که بینه دو شاهد عادل همه جا حجت است. و بر اساس این عمل می‌کرده، بعد به نحو شبهه حکمیه برای او این شد، بینه آیا در این جا هم حجت است؟ مثلاً اگر در مثل ماه مبارک ...، یعنی شهادت به هلال؛ حالا چه ماه رمضان چه غیر رمضان، شهادت به هلال اگر دو شاهد عادل آمدند گفتند بله، ما دیدیم. اما این قدر افراد زیادی استهلال کردند؛ هیچ کس نگفت ما دیدیم. تفرداً بالرؤیه و بقیه نمی‌گویند، ما ندیدیم. خب این جا محل کلام است دیگه، بسیاری از بزرگان فرمودند که این جور جاها بینه حجت نیست. که متهم هستند این‌ها به حسب عقلانی به این که این‌ها یک تخیلی برای‌شان پیدا شده، یک چیزی است به نظرشان آمده که آره؛ یک دفعه این جا عرض کردم مثلاً برای آقایان حالا برای چیز اشکالی ندارد عرض می‌کنم. گفت که یک عده‌ای از بالاخره (اسم‌های‌شان را نمی‌برم) عده‌ای از بالاخره افاضه و بزرگان توی اتاق نشسته بودند؛ یکی از آن‌ها آمد بیرون و آمد داخل مثلاً گفت که (زمان انقلاب) گفت عکس امام توی کره ماه بود. عجب است! عکس امام توی کره ماه پیدا است، یکی دیگر آمد بیرون نگاه کرد؛ من که نمی‌بینم، آن یکی آمد؛ من که نمی‌بینم. آن چهارمی آمد گفت آره می‌بینم ولی عکس آقای خوئی است. خب معلوم می‌شود آن آقا که آدم عادل، به درد بخور، همه چیز ولی آن علاقه شدید به مرحوم امام قدس سره که یک واقعیتی است این گاهی این جور ممکن است به ذهن بیاورد. حالا آن آقا هم که آن حرف را زده بود مقصود داشته البته آن هم نه این که دیده بود. علی‌ای حال پس بنابراین این عمل می‌کرده به این بینه‌ای که خیلی‌ها همان جا با این که نگاه می‌کردند و این‌ها

شهادت ندادند ولی این خیال می‌کرده بینه مطلقاً حجت است. ولی بعداً به نحو شبهه حکمیه شک برای او پیدا شد که آیا واقعاً این جا حجت است و به ادله هم مراجعه کرد دید نمی‌تواند بگوید حجت است. خب در این موارد همه‌ی فقهاء، همه‌ی اصولیون می‌گویند چی؟ می‌گویند دیگه این بینه به درد نمی‌خورد. پس همان طور که زوال العلم التفصیلی موجب می‌شود که آن معلوم به آن علم تفصیلی دیگر تنجز نداشته باشد؟ یا زوال حجت شرعی چه به نحو شبهه در موضوع چه به نحو شبهه حکمیه باعث می‌شود که آن حکم سابقی که قام علیه الحجه؛ دیگه حجت نباشد، علم اجمالی هم بالاتر از آن که نیست دیگه، خب قبلاً علم اجمالی داشتیم. در اثر این علم اجمالی آن تکلیف معلوم بالاجمال منجز شده بود. الان چیه؟ این علم اجمالی را نداری دیگه.

س: دلیل، دلیل جدلی است دیگه؟ درست است؟

ج: بله؟

س: این دلیل که آقای خوئی اقامه می‌کنند دلیل جدلی است، با مبنای خودشان سازگاری ندارد.؟؟ خودشان این نبود که آن چه که منجز است علم اجمالی است که بیایند حالا علم اجمالی را با علم تفصیلی قیاس کنند بگویند بالأولویه، وقتی در علم تفصیلی از تنجیز می‌افتد، این به درد آقای نائینی می‌خورد که بگوید اقتضائیه است.

ج: نه، حالا ادبیات مان را عوض می‌کنیم. ادبیات مان را عوض می‌کنیم.

س: این بیان از آقای خوئی است؟؟

ج: بله، گفتند این جوری است. عیب ندارد. یک کمی با تغییر ادبیات، ایشان این جوری می‌فرماید.

می‌فرماید آقا؛ آن موقع که ما می‌گفتیم منجز است چون تعارض اصول می‌شد. الان که تعارض اصول نیست؛ آن چیزی که آن وقت سبب تنجیز می‌شد چه بود؟ این بود که شما مرخصی نداری چون تعارض اصول است. خب در طال زمان که تعارض اصول نیست. خب مرخص داری؛ پس نمی‌شود این حال را با آن حال یکی بگیری، بگویی آن منجز شده بود به خاطر تعارض اصول، الان هم بگوییم دیگر منجز است. حال فرق کرده آن چیزی که علت تنجیز در آن زمان بود این بود که مرخصی در بین وجود نداشت در اثر تعارض اصول، الان مرخص هست. در علم تفصیلی آن موقع منجز بود برای شما، چرا؟ چون علم تفصیلی به آن داشتی، برائتی نبود، چیزی نبود، الان که آن علم تفصیلی از بین رفته خب برائت است. یا استصحاب عدم تکلیف است یا هر چی، بالاخره جا به جا به حسب موارد،

پس بنابراین چون تغییر پیدا کرده و آن مسبب آن تنجیز الان وجود ندارد بلکه بالعکس مأمّن وجود دارد، مرخص وجود دارد، مستمسکی وجود دارد که با آن می شود تکیه کرد و به شارع عرض کرد که آقا من انجام دادم چون خودت فرمودی استصحاب بکن طهارت را، چون خودت فرمودی «کل شیء طاهر»، چون خودت فرمودی مثلاً «کل شیء حلال» و هکذا، این دلیل محقق خوئی رضوان الله علیه بر این هست که بگوییم بله، آن علم اجمالی از اثر ساقط می شود چون ما و ادبیات ایشان این است که ما برای خود علم که ارزشی قائل نبودیم؛ یعنی بگوییم خود علم باعث می شود بلکه آن اثری که بود مال مرخصات بود که جاری نمی شد در اطراف، تعارض داشتند، تساقط کردند جاری نمی شد. الان در طال زمان وضع عوض شده، پس می گوییم علم اجمالی ما منجز نیست و شما می توانید به آن جایی که اصل جاری می شود مرتکب بشوید.

س: بدوی می شود دیگه، درست است؟

ج: بله؟

س: این جا دیگه شک بدوی می شود نسبت به لباس

ج: بله، شک بدوی می شود. اگر حالت سابقه اش استصحاب است می کنیم، قاعده طهارت، قاعده طهارت؛ جا به جا، همین طور، این فرمایش ایشان؛ آیا این فرمایش تمام است یا تمام نیست ان شاء الله فردا و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

جلسه ۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلی الله تعالى علی سیدنا و نبینا ابی القاسم محمد و علی آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقیة الله فی الارضين ارواحنا فداء و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَی الْاَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَیْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ اَبَدًا مَا بَقِیْنَا وَ بَقِیَ اللَّیْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَجَعَلَهُ اللَّهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَی الْحُسَيْنِ وَ عَلَی عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَی اَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَی اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَنفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا

اللَّهُمَّ اَلْعَنْ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَآخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ، اَللَّهُمَّ اَلْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ، وَشَايَعَتْ وَبَايَعَتْ وَتَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ، اَللَّهُمَّ اَلْعَنُهُمْ جَمِيعاً.

بحث در این بود که اگر بعد از علم اجمالی موانع جریان اصل در بعض اطراف پدیدار شد، آیا در این موارد چون یک طرف مانع از جریان اصل پیدا کرد این موجب می شود که اصل در طرف آخر چون معارض ندارد جاری بشود و قهراً بتوانیم آن طرف آخر را مستنداً به آن اصل نافی و مرخص انجام بدهیم و به عبارت دیگر علم اجمالی دیگر از تنجیز منجزیت می افتد و آن حکم واقعی دیگر تنجز ندارد؛ یا این که این چنین نیست. مثل این که علم اجمالی پیدا کرده است احد الکأسین این منجس است، بعد از این که این علم اجمالی پیدا کرد خب به مجرد این علم اجمالی اصول مرخصه تعارض می کنند، استصحاب طهارت این با استصحاب طهارت آن یا قاعدهی طهارت این با قاعدهی طهارت او یا اصالة الحلّ در این با اصالة الحلّ در آن این ها معارضه می کنند تساقط می کنند. و در اثر این تساقط تنجز برای این علم پیدا می شود برای این علم ما و آن واقع هم منجز می شود. حالا اگر در طال زمان به کأس الف اضطرار پیدا کرد که این را حتماً باید مرتکب بشود؛ خب قهراً چون نسبت به کأس الف اضطرار دارد، پس اصل در کأس الف جاری نمی شود چون اثری ندارد، این علی ای حال باید بیاشامد ولو نجس باشد، شارع بپاید این جا بگوید استصحاب طهارت، بنابر طهارتش بگذار یا قاعدهی طهارت یا اصاله جا ندارد، چون بر این اصل اثری مرتب نمی شود. بنابراین آن کأس ب که مضطراًلیه نیست خب الان در آن اصل می تواند جاری بشود و لا معارض له، این جا بگوییم کأس ب را می تواند استعمال کند، مصرف کند مستنداً به اصالة الطهارة یا استصحاب طهارت یا قاعدهی حلّ، معارض هم ندارد، می شود این حرف را زد یا نه در این صورت؟ بله اگر مقارن بود یا مقدم بود گفتیم صورت اول و دوم، که آن جا اصلاً تنجیزی از اول حادث نمی شود؛ این جا که تنجز اول حادث شد ثم مانع پیدا شد، آیا این جا چی؟ گفتیم این جا محقق خوئی فرموده قولان هست در مسأله. یک قول این هست که بله این جا کالصورتن السابقتین هست، همان طور که آن جا تنجز بدو نیست این جا بقاء نیست؛ در بقاء تنجیزی وجود ندارد به اصل می توانیم مراجعه کنیم. و قول ثانی این است که نه، این جا ساقط نمی شود و تنجز باقی است، بنابراین از آن کأس باید اجتناب بکند.

استدلال محقق خوئی در این جا این بود که ایشان فرمود که بابا علم اجمالی که از علم تفصیلی یا حجت تفصیلی که بالاتر نیست، اگر علم تفصیلی داشتیم به نجاست یک شیء ای، بعد ابطال زمان علم تفصیلی ما از بین رفت شک

ساری برای مان پیدا شد، شک ساری پیدا شد که آیا واقعاً این نجس است یا نجس نیست؟ این علم تفصیلی به نجاست دو جور می شود از بین برود، یکی این که در طال زمان یقین کنیم پاک است و بفهمیم این جهل مرکب بوده آن قبلی؛ دو این است که نه، شک ساری برای مان پیدا بشود که اصلاً این علم ما از کجا پیدا شده؟ بیخود بود، و در نفس ما الان شک در طهارت و نجاست باشد. خب در این جا که علم تفصیلی ما زائل می شود به طریق حالا دوم که شک در نفس ما ایجاد می شود، شک ساری، آیا کسی در این جا می آید بگوید احدی از اصولیین، فقهاء، می گویند آن تنجیز قبلی باقی است؟ نه، همه می گویند الان می توانی این آب را مصرف کنی، این جوری مصرف کنی، استناداً به اصل. یا همچنین اگر علم نداشتی حجت تفصیلی داشتی به این که بینه قائم شد بر طهارت این شیء یا نجاستش یا عدالت یک شخصی بینه قائم شد، بعداً در عدالت این دو شاهد شک کردیم یا یکی شان یا هر دوی آن ها، حالت سابقه هم نداشت که استصحاب بقاء عدالت بکنیم، خب این جا چه می گویند؟ کسی می آید بگوید این جا آن ما شهد به البینه برای خودش باقی است یا می گویند نه، مثل این که از اول بینه ای نبود؟ یا اگر به نحو شبهه ای حکمیه در حجیت آن بینه شک بکنیم، در آن قبلی حجیت بینه شک در آن نمی کنیم به عنوان کبرای کلی، در این که این ها واجد شرط هستند و بینه هستند صغریاً شک می کنیم، این جا نه، کبرویاً است که اصلاً بینه در این جور امور و یا در این حالات حجت است یا حجت نیست؟ خب قبلاً به نظرت بوده حجت است حالا فهمیدی نیست یا شک کردی، این جا هم خب مثل این است که از اول نبوده. خب این مواردی که تفصیلاً من علم دارم یا تفصیلاً به حجت احراز داشتم و حالا از دست من گرفته شد، علم اجمالی که دیگر از این بالاتر نیست، پس بنابراین آن جا هم باید بگوییم علم اجمالی کارایی ندارد؛ مثل این است که اصلاً نبوده. بنابراین می آیم چه کار می کنیم؟ اصل می گوییم در این طرف جاری می شود، معارض ندارد، بنابراین مستنداً به این اصل مرخص می توانیم مرتکب آن بشویم. این فرمایش آقای خوئی قدس سره در این جا هست.

این فرمایش دوتا مطلب خود محقق خوئی دارند، یکی در مقام ثانی که مقام امتثال باشد که گفتیم دوتا مقام بحث، مقام ثبوت مقام اول که حالا داریم بحث می کنیم گفتیم مقام ثبوت الحکم است و مقام ثانی مقام سقوط الحکم است بعد از ثبوت. یک فرمایشی در مقام سقوط دارند و امتثال، یک فرمایشی هم بعداً در تنبیه هشتم دارند. به ذهن می آیند که این فرمایش شان در این جا نه با آن فرمایشی که در مقام ثانی می فرمایند سازگار است، نه با آن چه که خود ایشان در تنبیه هشتم می فرماید سازگار است. اما آن چه که در مقام ثانی فرمودند این است که در مقام ثانی

یک حرفی وجود دارد که اگر ما یقین داریم به علم اجمالی که یا نماز قصر بر ما واجب است یا تمام واجب است و آمدیم یکی از آن را خواندیم، بعد از این که یکی را خواندیم چه ملزومی داریم که آن دیگری را انجام بدهیم؟ در این جا می توانیم نسبت به آن دیگری که انجامش ندادیم هنوز اصل مرخص جاری بکنیم. بگوییم که چرا؟ برای این که اصل نسبت به آن که انجام دادیم که دیگر جاری نمی شود، چون لغو است، انجام شده دیگر، اثری بر آن مترتب نمی شود که؛ این که الان انجامش ندادیم وجداناً شک داریم این واجب است یا واجب نیست، برائت جاری می کنیم. این حرف در آن جا، این سؤال در آن جا مطرح است. محقق خوئی از این سؤال آن جا این جور جواب می دهند، می گویند درست است الان شک در نفس ما پدیدار می شود این درست است، اما این باقی مانده اصلی دیگر الان ندارد، چرا؟ چون شکی که در این ناحیه ی این پیدا می شود شک جدیدی نیست، ما آن موقع هم شک داشتیم قصر بر ما واجب است من حیث هو هو یا تمام واجب است برای ما من حیث هو هو؟ یعنی هر کدام مشکوک بود. بله علم اجمالی داشتیم که جامع بین این دوتا احدهما یکی از این دوتا واجب است، اما این را به تنهایی که نگاه به آن می کردیم من حیث هو هو شک داشتیم؛ آن هم که به خودش داشت نگاه می کردیم من حیث هو هو شک داشتیم. خب اصل برائت از این و اصل برائت از او با هم تعارض کردند تساقط کردند. خب الان شک جدیدی پیدا نشده، همان شک قبلی است، اصل جدیدی شارع نیافریده، اصل همان برائت است که ساقط شد. پس بنابراین این جا دیگر ما یک شک جدید یا یک اصل جدیدی نداریم، اصل همان برائت ها بود که سَقَطَ یا استصحاب عدم وجوب بود که سَقَطَ؛ این ها که ساقط شدند دیگر از نو یک شک جدیدی برای ما پیدا نمی شود و یک اصول عملیه ی جدیدی پیدا نمی شود، این ها که ساقط شدند. پس بنابراین الان اگر بخواهد کسی که مثلاً در این علم اجمالی نماز قصر را خوانده بخواهد نماز تمام را نخواند این مأمّنی پیش خدا ندارد، اگر بعداً روز قیامت معلوم شد همین نماز تمام وظیفه اش بوده، شارع می گوید چرا ترک کردی؟ نه می تواند بگوید عقلم به من گفت بگوید برائت عقلیه داشتیم، نه می تواند بگوید خودت فرمودی برائت جاری کردی، مأمّن ندارد. و هر تکلیفی انسان نسبت به آن مأمّن نداشته باشد و او را ترک کرده باشد مستحق عقاب است، تنجز. این فرمایشی است که ایشان در آن جا فرموده است، فرموده است که: «قلت: الشک فی وجوب الصلاة التي لم يؤت بها و إن كان موجوداً فعلاً» آن که الان انجامش نداده آن شک به موجود است «إلا أنه ليس شكاً حادثاً غير الشک الذي كان موجوداً أولاً» این همان شک است «و قد فرضنا عدم شمول دلیل الأصل له للمعارضة، فكيف يشمل بعد الاتيان بإحدى الصلاتين» حالا بعد چه جوری؟ «و كيف يعود

الأصل الساقط بعد سقوطه» اصلی که سقوط شد به معارضه چه جور دوباره زنده می‌شود؟ این همان است، چیز جدیدی نداریم.

س: شرایطش تام شده دیگر؟

ج: بله؟

س: شرایطش تام شده؟ چه جوری نداریم؟ شرایط آن وقت نداشت شرایطش از عدم المانع بود که معارض

ج: حالا فعلاً نمی‌خواهیم با ایشان در این بحث کنیم، آن می‌آید در محل خودش باید بحث کنیم.

سؤال این است که همین فرمایش شما همین فرمایش، عیناً در ما نحن فیه مگر جاری نیست؟ شما که الان می‌فرمایید خب الان که اضطرار به احد الكأسین پیدا شد در مقام بقاء، اول که اضطراری نبود، حالا در ثانی الحال اضطرار به كأس الف پیدا شد. آقای خوئی فرمودند چی؟ فرمودند خب پس اصل در این كأس الف جاری نمی‌شود چون لا اثر له، پس اصل در كأس ب بلامعارض است، جاری می‌شود استناد به آن می‌کنم. خب همین حرفی که شما در پاسخ آن سؤال در فرض سقوط فرمودید در این فرض هم وجود دارد؛ می‌گوییم آقا مگر شک جدیدی پیدا شده؟ مگر اصل تازه‌ای داریم؟ این اصل‌ها که سقطا، این اصل این‌جا که ساقط شد، «فكيف يحيى بعد السقوط»، همین که این‌جا فرمودید «كيف يعود الاصل بعد السقوط» این ...

س: خب آن موقع ضرورت نبوده الان ضرورت حادث شده ...

ج: از این جهت ببینید ملاک را نگاه کنید، حرف چی بود؟

س: ضرورت ...

ج: ضرورت، ضرورت

س: ؟

س:.....

س: اصلاً صاحب کلام به او می‌گوییم خود حضرت تعالی شما هم قائل به وجوب موافقت قطعیه مگر نبودید؟ همین جا که دوتا کاسین است اگر من یکی از انائین را بیایم تطهیر بکنیم قطعاً قدر به طهارت

ج: نہ، قائل بہ وجوب موافقت قطعہ نبودیم، ما می گفتیم کل الامر، یعنی محقق خوئی می فرماید، کل الامر دائر مدار این است کہ اصل جاری بشود یا نشود، علم اجمالی خودش وجوب موافقت قطعہ نمی آورد ...

س: نگفتم علم اجمالی می‌آورد، ایشان در مقام تقریر این مطلب که آیا وجوب موافقت قطعی واجب است یا نه فرمودند چی؟

ج: فرمودند چى؟

س: فرمودند واجب است ...

ج: چرا؟ چرا؟ چرایش را هم بگوئید.

س: به خاطر این که از اصول تساقت ...

ج: هان احسنتم! چون مأمّن نداریم ...

س: حالا عرض ما همین است دقیقاً، عرض این است که پارادوکس این مطلب با مطلب قبلی؛ مطلب قبلی وجوب موافقت قطعیّه ماحصلش این است که هم باید کأس الف را پاک کنم، بعد بروم سراغ کأس ب را هم پاک کنم، در حالی که این حرف را اگر بزنم همین که کأس الف را پاک کردم دیگر یقین به طهارت دارم، در چیزی که یقین به طهارت

ج: چه جواری یقین، پاک کردی؟

س: آره دیگر، مثل اضطرار حادثه می ماند، این هم طهارت حادثه هست؛ پس من کأس الف....

ج: بله این حرف آن جاها هم می آید، همه ی این حرف ها آن جا هم می آید، بله، این حرف ها هم آن جا می آید، یعنی این است، یعنی کسی

س: پس اشکال عمیق تر این است ...

ج: چی؟

س: اشکال عمیق تر این است که شما حرفی را که دارید الان می زنید با حرف قبلی تان نمی خورد؛ حرف قبلی تان این بود که وجوب موافقت قطعیّه یعنی هم الف را باید اجتناب کنی پاکش کنی هم ب را، در حالی که این حرف همین که الف را پاک کردی یک طرف مانع از بین می رود چون یقین داری طهارت شده، یقین داری طهارت شده، یک طرف دارای شک هستی، در دارای شک برائت جاری می شود

ج: خیلی خب، این سؤال درست است، فرمایش شما ...

س:

ج: این درست است، اما این که ما این جا می گوییم به خاطر این است که در همین تنبیه

س: در سقوط بحث می کنیم

ج: آقا اجازه، نگفتم در سقوط، عجب است! گفتیم ایشان، خود ایشان در بالای همین صفحه که تنبیه چهارم است مقام ثبوت است

س:

ج: یک ذره صبر کنید، در همین صفحه در مقام ثبوت که می‌آید توی همین صفحه، همین فرمایش را فرموده؛ یعنی به سابق الحال که آن وقتی که در موافقت قطعی بحث می‌کردند رجوع نمی‌دهیم، می‌گوییم آقا همان روزی که شما داشتید، همان روز یا فردای آن روز که تدریس می‌فرمودید که مصابیح الاصول را اگر نگاه کنید خوبی‌اش این است مصابیح الاصول تاریخ هر درسی را بیان نوشته، سه‌شنبه مثلاً چندم فلان و مقدار درس هم روشن می‌شود که چقدر است، خیلی کوتاه است، تاریخ‌ها را زده که این درس آن روز است، آن درس آن روز است، آن درس آن روز است. حالا در جواب این سؤال، حالا حرف شما این هست که آقا؛ همه جاها که می‌گویید موافقت قطعی است تا مرتکب شدی یک طرف را، آن طرفش باید بگویید نه موافقت قطعی نمی‌خواهد. درست؟ این درست است این حرف اما این جا چرا می‌گوییم؟ می‌گوییم برای این که در همین مقام، به ماسبق نمی‌خواهیم بگوییم؛ در همین مقام در پاسخ این سؤال که در مقام سقوط هست که خودتان طرح کردید در مقام، خود ایشان طرح کرده در مقام سقوط این سؤال را، آن وقت این جور جواب داده، می‌گوییم خب عین آن جواب شما در این جا هم می‌آید. پس شما که می‌خواهید استدلال بفرمایید در این مقام به این بیان که علم اجمالی که بالاتر از علم تفصیلی نیست؛ یک تنمّه‌ای لازم دارد. تنها این که این مثل آن نیست چرا نه؟ فرق دارد. فرقی چیست؟ فرقی این است که در آن جایی که علم تفصیلی شما از بین رفت یک چی پیدا می‌شود؟ شکّی پیدا می‌شود که اصل جاری می‌شود در آن جا، اما این جا شما می‌گویید نه، اصل جاری نمی‌شود. مأمّن نداریم. اشکالش این است؛ آن جاهایی که شما مثال می‌زنید و می‌گویید مثل آن جاهاست ما مأمّن داریم در ثانی الحال، اما این جا را خودتان می‌فرمایید که مأمّن نداریم چون آن مأمّن‌ها سقط، آن مؤمّن سقط و ما سقط لا يعود، این را چه جور حلش می‌کنید؟ این یک مطلب.

مطلب دومی که ایشان دارند در تنبیه هشتم

س: استاد؛ این؟؟الموضوع این جا دخیل نیست؟

ج: بله آقا؟

س: می‌گویم این توی دوتا مقامی که ایشان بحث کرده بودند یکی‌اش مقام ثبوت حکم؛ یعنی توی آن جایی که درحقیقت ما شک می‌کنیم که یکی از این ظرف‌ها نجس است و چون علم اجمالی داریم باید از هر دوتای آن اجتناب کنیم. چون شک در؟؟ دوتا تکلیف است؟؟ ولی آن مقال دومی که ایشان آن طور فرمودند؛ یعنی جایی است که تکلیف گردنگیر ما شده، یعنی ما قطعاً می‌دانیم یک نماز واجبی روی گردن‌مان هست؛ حالا یک طرفش را اتیان کردیم؟؟

ج: ولی ملاک یکی است. بیان چیست؟ ببینید فرق بیان؛ مقام ثبوت و سقوط ملاک نیست؛ ملاک آن بیانی است که می‌گوییم برای جریان اصل و عدم، می‌گویید آقا، (اجازه بدهید) می‌گویید آقا اگر اصول معارض نداشته باشد جاری می‌شود. درست؟ حالا چرا این جا می‌گویید معارض ندارد در اضطرار؟ می‌گویید چون آن بلااثر است پس اصل در آن جاری نمی‌شود؛ پس این یکی اصل در آن جاری می‌شود بلا معارضه، پس می‌شود به آن استناد کرد. می‌گوییم همین شبیه همین حرف، نظیر همین حرف بوجه آخر که اصل در یک طرف جاری نمی‌شود یک طرف دیگرش بلامعارض می‌شود؛ در مورد کجا می‌آید؟ در مورد سقوط می‌آید که شما وقتی یکی را انجام دادی الان بعد از انجام او اصل در آن که انجام دادی جاری می‌شود؟ نه، چون اثر ندارد.

س:؟؟

ج: حالا صبر کن، در آن که جاری نمی‌شود پس اثر ندارد. بنابراین در آن که انجامش ندادی الان می‌تواند اصل جاری بشود چون شک که داری، جاری می‌شود بلامعارض، پس هیچ فرقی نمی‌کند. جواب ایشان این است که این اصل را می‌بینی؟ این سقط بالمعارضه قبل از چی؟ قبل الانجام، این جا هم می‌گوییم این اصل سقط بالمعارضه قبل اضطرار، چون اضطرار در ثانی الحال است دیگه، می‌گوید چه فرقی می‌کند؟ این جا سقط، آن جا هم سقط،

س: اشکال؛ موضوع‌هایش تفاوت

ج: این‌ها که، این فرق‌ها که شما می‌فرمایید که فارغ نیست. کل الماک این است که این اصل این جا معارضی آن جا دارد یا ندارد؟ اگر آن اصل ساقط شده به هر وجهی، حالا به هر وجهی ساقط شده؛ إما بالاتیان مثل این مثال و إما بالاضطرار مثل آن جا، بالاخره ساقط شده، پس این بلامعارض است. چه فرقی بین المقامین می‌کند؟

س: بعد استاد ببخشید فرق بین المقامین؛ این مقام سقوط تکلیف؟؟

س:؟؟ الان شما این جا فرق را قبول دارید، بیان را اشکال می کنید یا نه؟

ج: نه، داریم چی می گوئیم؟ عرض می کنیم طبق مبنای خود محقق خوئی قدس سره که آن جا این را فرموده است این استدلال در این جای ایشان ناتمام می شود. یک؛ یا یک اصلحیه ای دارد، یک الحاقی باید به آن بشود یک چیزی که ایشان فارق بین المقامین چیزی بیان بفرمایند و یا این که اگر فارقی بیان نمی فرمایند و فارقی نیست پس این استدلال ناتمام می شود برای این که این جا شبیه آن جا است.

س: استاد

س:؟؟ فرق هست یا نه بین این دوتا؟ فرق را می پذیرید یا نه بین این دوتا به نظر خود شما؟ آقای خوئی نه، شما الان بین این دو مقام آیا فرق وجود دارد؟

ج: فرق می پذیریم. بله،

س: آهان! پس یعنی بعداً

ج: بله، بله، حالا می گویم؟؟

س: وظیفه اش طهارت بوده یا نبوده؟

ج: بله؟

س: آن جایی که کأس نجس بوده وظیفه اش طهارت بوده یا نبوده؟

ج: خب تا آن موقعی که علم بوده آره، بعد که مرخص پیدا کرد نه،

س: خب نسبت به

ج: الان مرخص دارم دیگه، آن موقع مرخص نداشتم؛ بله اگر مرتکب می شدم مأمنی نداشتم. الان شارع خودش دارد به من می گوید چی در ثانی الحال؟ در ثانی الحال شارع به من دارد می گوید چی؟ می گوید طاهر است. می گوید بخور، «کل شیء لک حلال»

س: موضوع هایش تفاوت می کند ببخشید

س: ببینید؛ آن بحث منجس شدنش نسبت به دوتای آن بوده و نسبت

ج: می دانم، چرا بوده؟ چرای آن را بگویید، چون اصلها تساقط کرده، حالا در ثانی الحال اصلها تساقط ندارند.

س: استاد؛ چرا آن توی این است که توی مقام اول، توی مقام ثبوت وقتی شما آمدی؛ چون دو طرف علم اجمالی داشتیم توی یک طرف یک مشکلی پیدا کرد اضطرار یا خروجی از محل ابتلاء شد، وقتی یک طرف باقی ماند چون شک در ثبوت تکلیف است موضوع دیگه شد شک بدوی، یعنی این موضوع با آن موضع

ج: شک در سقوط چه تکلیفی است؟

س: شک در ثبوت است دیگه، در ثبوت است، ما نمی دانیم که این دوتا ظرف اجتناب از دو طرف عقلاً بر ما واجب می شود چون یکی بینش هست. وقتی که یک طرف خارج شد دیگه موضوع تغییر می کند از علم اجمالی به شک بدوی، در حالی که توی مقام دوم که داریم بحث می کنیم وقتی تکلیف گردنگیر ما شد ما یقین داریم یک نمازی روی گردن مان آمده، یک طرف اگر اصل جاری کردیم این از بین نمی رود

ج: چی از بین نمی رود؟

س: این که بر من واجب است

ج: چرا نمی رود؟ چرا نمی رود؟ مگر شک ندارید؟

س: استاد قاعده اشتغال تمام؟؟ شد

س: نه استاد دیگه، قاعده اشتغال؛ یعنی من باید این تکلیف

ج: قاعده اشتغال در جایی است که مأمن نداشته باشید. قاعده اشتغال ...، مثل کجا؟ مثل این که شما یقین داشتی نماز ظهر واجب است. درست؟ یک نمازی خواندی، بعد از نماز شک کردی رکوعش را انجام دادم؟ رکوع رکعت چهارم یا نه؟ پس الان یقین نداری که «اشتغال یقینی یقتضی البرائة یقینیة»، شارع نماز چهار رکوعی از شما خواسته بود. الان نمی دانی رکوع رکعت چهارم را انجام دادی یا ندادی؟ شاید سه رکوعی بوده، پس «اشتغال یقینی یقتضی البرائة یقینیة» اما شارع خودش اگر آمد گفت که چی؟ قاعده فراغ جاری کن، بلی قد رکعت، خب دیگه اشتغال، دیگه قاعده اشتغال نمی خواهد. خود شارع می گوید که انجام دادی، حالا این جا هم همین جور است. شما

یک تکلیفی گردنگیرت شده بوده؛ الان شارع خودش می‌آید می‌گوید که چی؟ می‌گوید بعد از این که آن را انجام دادی؛ می‌گوید این را بخور، می‌گوید این پاک است. چیزی نیست. ببینید با این حرف‌ها نمی‌شود. چی باید این جا گفت؟ حالا آن بحث آخر، این جا فعلاً می‌خواهیم بگوییم این نظریه و این بیان برای اثبات سقوط، سقوط علم اجمالی از تنجز، این بیان این مشکل را دارد.

مطلب دوم؛ خود آن بزرگوار در تنبیه هشتم که در تنبیه هشتم این هست که اگر اضطرار «انحلال العلم الاجمالی للاضطرار الی ارتکاب بعض الاطراف و عدمه» که اضطرار پیدا بشود که تقسیماتی دارد اضطرار که پیدا می‌شود. گاهی به طرف معین است گاهی نه، به احد الامرین است. وقتی هم به طرف معین شد دو حالت دارد. یک وقت اضطرار قبل العلم الاجمالی است یک وقت اضطرار بعد العلم الاجمالی است. اگر اضطرار بعد العلم الاجمالی باشد همین می‌شود که این جا ایشان مثال زدند. همین بحثش را این جا دارند می‌کنند. ایشان می‌فرمایند اگر علم اجمالی پیدا شد و اضطرار بعد العلم الاجمالی شد می‌گویند آقای آخوند در متن کفایه فرموده است که علم اجمالی از تنجز می‌افتد. در هامش کفایه عدول کردند از ما فی المتن و فرمودند نه، تنجز باقی است. ایشان می‌فرماید حق همین است که ایشان در هامش فرموده، حق همان است که در هامش فرموده؛ چرا؟ برای این که ایشان می‌فرمایند که هر گاه علم اجمالی بین دو چیز پیدا شد که یکی قصیر است یکی طویل است. مثلاً شما علم اجمالی پیدا کردید که یا شرب این کأس حرام است بر شما تا ظهر، مالک آن گفته تا ظهر نیشام؛ بعد از آن خواستی عیب ندارد. احتیاط کرده برای یک کاری، می‌گوید من راضی نیستم تصرف در این بکنی تا ظهر، اگر تا ظهر شد دیگه عیب ندارد. یا آن کأس ثانی بر من حرام است الی الغروب، طرفین اجمالی، علم اجمالی قصیر و طویل است. شرب این حرام است الی الظهر یا شرب او حرام است الی الغروب، بعد از ظهر که می‌شود شما الان بعد از ظهر که می‌شود علم نداری به این، علم اجمالی داشتی یا آن یا این، آن که حتماً اشکال ندارد. اما این یکی چی؟ دیگه می‌شود اجتناب نکنی از این یکی؟ نه، می‌فرماید این جا علم اجمالی منجز است. ما نحن فیه هم همین جور است چون او کأس الف، آن جایز نبود شرب آن الی کی؟ الی الاضطرار، آن یکی شربش جایز نیست الی الاضطرار نیست، تا همه‌اش، همیشه، چون نسبت به او اضطراری نیست که، اضطرار به معین است. ایشان می‌فرماید این جا عین آن جا است پس بنابراین نه، نمی‌توانیم جاری بکنیم، اصل جاری بکنیم. حالا بیاناتش إن شاء الله در محل خودش می‌آید که حالا این‌ها را ...، خب طبق این فرمایش خود ایشان که در تنبیه هشتم می‌فرمایند پس بنابراین اضطرار اگر بعد از علم اجمالی شد

خود این بزرگوار این جا می‌فرماید علم اجمالی از تنجیز نمی‌افتد و آن حکم واقعی از تنجیز نمی‌افتد. مطلبی که این جا باید به آن توجه داشته باشیم این است که چون علم اصول تدریجاً در اثر کارهای باید گفت طاقت‌فرسایی که بزرگان علمای ما انجام دادند کم‌کم پیشرفت کرده و جوانب مسائل روشن شده، این پنج مثالی که ایشان در این جا زدند هر کدام بحث جداگانه دارد. مال اضطرارش جدا است، مال خروج از ابتلاش جدا است، مال این که اماره اگر در بعض اطراف باشد جدا است. اصول محرز در بعض اطراف پیدا بشود جدا است. همه‌ی این‌ها بحث‌های جدای جدا از هم دارد. حتی آن مثالی که ایشان زدند که اگر طرف یک علم اجمالی، طرف یک علم اجمالی دیگر را واقع بشود که این مثال آخر ایشان بود. این خودش دارای صوری است. آن وقتی که ایشان کانه این جا را مباحثه می‌فرموده هنوز به جوانب مختلف این مثال‌ها و اباحت و تقسیمات و جهاتی که در تک‌تک این‌ها است توجه تفصیلی نداشتند. این همین طور به نحو ابهام و اجمال یک چیزی این جوری محاسبه کردند مسئله را که خب این جا و آن جا چه فرقی می‌کند؟ پس نه، و حال این که هر کدام این‌ها بعد از این که به زحمات خود ایشان و تلامذه قدری که ایشان تربیت کردند مثل شهید صدر و این‌ها، این‌ها باید جوانب مختلفش روشن شود. فلذاست که این جا ما یک بحثی را باید عنوان کنیم که؛ یعنی باید عنوان می‌شد که مباحث انحلال علم اجمالی، اصلاً کجا علم اجمالی منحل می‌شود؟ کجا نمی‌شود؟ انحلال واقعی، انحلال حکمی، این‌ها مربوط به مباحث انحلال است که کجا انحلال واقعی داریم؟ کجا انحلال حکمی داریم؟ شهید صدر قدس سره در نه بحوث و نه در مباحث؛ بلکه در دروس فی علم الاصول‌شان (حلقات) ایشان در حلقه ثالثه یک نظام و انتظامی به این بحث داده‌اند و در ذیل این بحث، این بحث را عنوان کردند که ارکان منجزیت علم اجمالی چیست؟ ایشان (علی ما بیالی) گمان می‌کنم چهار رکن برای منجزیت ذکر می‌کنند که این‌ها به طور متفرق در کلمات محقق خوئی و دیگران وجود دارد اما هر جایی به یک تناسبی یک چیزی گفتند. این‌ها را ایشان جمع‌آوری کرده، منتظم فرموده که ارکان منجزیت علم اجمالی چه چیزهایی هستند؟ آن وقت بعد؛ این مسائلی که این جا به نحو پنج مسئله در این جا ذکر شده است این‌ها کلاً برمی‌گردد هر کدام به این که آیا فلان رکن وجود دارد یا فلان رکن وجود ندارد. آن رکن منجزیت برای علم اجمالی در این فرض وجود دارد یا وجود ندارد؟ بحث صحیح و درست همان است که ایشان در حلقات تنظیم فرموده؛ الان شما ببینید بسیاری از آن مباحث توی کتاب‌های اصولی به تنبیه^۱ تنبیه^۲ یک چیزهای جدا از هم جدا از هم؛ این‌ها بیان شده، ایشان این‌ها را به عنوان ارکان منجزیت علم اجمالی بیان فرموده و بعد وارد این شده و من گمان می‌کنم إن شاء الله ما همین مطلبی که ایشان در دروس^۳ فی علم اصول یا حلقات به عنوان ارکان علم اجمالی، منجزیت علم

اجمالی بیان فرمودند ما باید آن‌ها را بحث کنیم، بگوییم، چون هم به ذهن خود ما انتظام می‌بخشد هم یک قاعده ضابطه‌مندی دست ما می‌دهد. بعد آن که معلوم شد آن وقت می‌توانیم این جاها...، بنابراین این مقداری که محقق خوئی فرمودند در این جا با فرمایشات خودشان در همین تنبیه و آن چه که خود ایشان در بعضی از تنبیهاات دیگر فرمودند سازگار نیست و این همان است که مقرر معظم رضوان‌الله علیه در هامش این جا فرموده است که حق عدم سقوط است و اشاره کرده؛ یکی به این که فرموده است برای این که این اصل که ساقط شد دوباره لا يعود، این همان است که خود ایشان در آن جا عرض کردم فرموده و بعد فرموده «يعترف بهذا» که لا يعود در تنبیه هشتم، این اعتراف الاستاد. خب این درحقیقت ما این جاها را بخواهیم قضاوتی الان داشته باشیم قضاوت صحیح‌مان این است که ارکان منجزیت علم اجمالی را محاسبه کنیم که چیست و ببینیم آیا در این مواردی که فی ثانی الحال مانع ایجاد می‌شود آیا آن ارکان لازم برای منجزیت خلل پیدا می‌کند یا آن ارکان منجزیت باقی است؟ اگر ارکان منجزیت خلل پیدا کرد خب منجزیت از بین می‌رود. اگر خلل پیدا نمی‌کند پس منجزیت سر جای خودش باقی است. ما در ثانی الحال باید باز اجتناب بکنیم و به اصول نمی‌توانیم مراجعه بکنیم. بنابراین ما برای تتمیم بحث این شاءالله این مطلب را از شهید صدر در حلقات که منظم فرموده؛ آن را این شاءالله بحث می‌کنیم. آقایان آن را مطالعه بفرمایند. حالا بحث ما فعلاً در مقام ثبوتش طبق فرمایش ایشان در این جا تمام شد. فردا آن مقام سقوط را بحث کنیم که ایشان چه فرموده در مقام سقوط و بعد از آن این شاءالله آن مطلب دروس فی علم اصول را این شاءالله متعرض می‌شویم. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

جلسه ۱۳

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

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ 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 اَلْعَنْ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَآخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ، اَللَّهُمَّ اَلْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ، وَشَايَعَتْ وَبَايَعَتْ وَتَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ، اَللَّهُمَّ اَلْعَنُهُمْ جَمِيعًا.

شک در تکلیف گاهی مسبب از فقدان دلیل، اجمال دلیل، تعارض دلیلین و امثال این‌ها هست که از این تعبیر می‌شود به شک در تکلیف ثبوتاً، که نمی‌دانم تکلیفی وجود دارد یا ندارد و منشأ آن این است که دلیل بر وجود نداریم، فقدان نص است، تعارض نصین است، اجمال نص است و امثال این‌ها.

و تارةً شک در تکلیف این هست که منشأ شک ما امتثال هست؛ چون بعد الامتثال تکلیف ساقط می‌شود، بنابراین اگر شک در امتثال می‌کنیم که من امتثال کردم یا نکردم قهراً شک می‌کنم که تکلیف الان وجود دارد یا ندارد؟ تکلیف هست یا نیست؟ مثلاً می‌دانیم که «صلّ صلاة الظهر» دلیل قاطع داریم برای این‌که چنین تکلیفی در ثبوت وجود دارد. خب حالا اگر کسی ساعت چهار بعد از ظهر شک کرد که من علی‌الرسم که اول وقت نماز ظهر را می‌خواندم امروز خواندم یا نه؟ گاهی پیش می‌آید برای شخص؛ الان این شک دارد در این‌که صلّ صلاة الظهر، این تکلیف متوجه او هست یا نیست؟ منشأ آن فقدان نص، اجمال نص، تعارض نص و امثال ذلک نیست، منشأ آن این است که نمی‌داند آن تکلیف معلوم را امتثال کرده است تا ساقط شده باشد یا امتثال نکرده پس ساقط نشده؛ پس این جا هم شک در تکلیف هست، منتها منشأ آن امتثال است که به این می‌گوییم شک در تکلیف در مقام سقوط.

محقق خوئی بین این دو تا صورت را یعنی آن‌جایی که شک در تکلیف در اثر سقوط نباشد بلکه شک در تکلیف ما در اطراف علم اجمالی باشد یعنی اجمال دلیل داشتیم که تعیین نشده و الان نمی‌دانیم تکلیف این طرف است، این طرف است، تکلیف به مثلاً صلاة قصر است یا به صلاة تمام است، این موارد را فرمودند که اگر در یک طرف اصل بلامعارضی وجود داشته باشد آن اصل بلامعارض جاری می‌شود و بنابراین آن طرف را می‌توانیم انجام بدهیم. اما می‌فرمایند در شک در تکلیف در موارد سقوط که منشأ شک شما امتثال است، این جا ولو اصل بلامعارض وجود داشته باشد، این اصل بلامعارض قابل اعتماد و استناد نیست. مثلاً در همین مثالی که زدیم اگر یقین دارد که نماز ظهر واجب است و ساعت چهار بعد از ظهر شک می‌کند که آیا من نماز خوانده‌ام یا نخوانده‌ام، خب این جا نمی‌تواند تمسک به برائت بکند؛ می‌گوید خب من الان شک دارم بالاخره، شاید خواندم دیگر تکلیف ساقط شده باشد، شاید هم نخواندم تکلیف وجود دارد. پس حالا شک در تکلیف دارم برائت جاری می‌کنم؛ نمی‌تواند چنین حرفی را بزند، چرا؟ چون اشتغال الیقینی يقتضی البراءة الیقینیة؛ عقل می‌گوید وقتی می‌دانی مولا از تو یک چیزی را خواسته است

تا یقین پیدا نکنی که آن خواسته را تحویل مولا دادی نمی توانی آرام بنشینی، چرا؟ حالا به مناشئ مختلف، یکی این که دفع ضرر محتمله، یکی این که بی احترامی به مولا هست، حق مولویت مولا اقتضاء می کند که احراز کنی که از خواسته ی او برآمده ای. پس بنابراین چون اشتغال یقینی یقتضی البراءة الیقینیة این جا نمی توانیم به اصل مراجعه بکنیم. همین مطلب را ایشان می فرمایند، همین بیان در موارد علم اجمالی هم هست که بعد از این که شما علم اجمالی دارید یا قصر بر شما واجب است یا تمام بر شما واجب است حالا قصر را انجام دادید، این جا نسبت به تمام ولو شما اصل بلا معارض دارید، چون جریان اصل در تمام بگویی براءت دارم از تمام، معارضه نمی کند با اصل براءت در قصر؛ چون قصر اصل براءت شارع وجهی ندارد که در اصل برای قصر براءت جاری کند، چون اثری بر این نیست، انجام شده. بنابراین جریان اصل در مورد قصری که انجام شده است چون اثر ندارد بنابراین اصل در آن مورد جعل نشده و الان اصلی شارع راجع به آن طرف ندارد، وقتی نداشت اما راجع به این طرف که نمازت تمام باشد شارع خب شما شک دارید می تواند بگوید که براءت جاری کن. این براءت با اصلی در مقابله نیست که با آن معارض کند ولو این چنین است؛ ولی این جا می گوئیم این اصل قابل اعتماد و استناد نیست، چرا؟ برای همان اشتغال؛ شما بالاخره اشتغال یقینی داشتی به یک تکلیف جامع بین الامرینی که یا تمام است یا قصر است، این که یقین داشتی. الان نمی دانی آن تکلیفی که به گردن شما آمد در اثر علم اجمالی از عهده ی او برآمدی یا نه؟ به مجرد خواندن قصر که یقین به براءت پیدا نمی کنی. شاید تکلیف تمام بوده و همین طور بر گردن شما هست ...

س: آقا در این مثال اشتغال یقینی داریم در ...

ج: کجا؟ هر جا نداریم نمی گوئیم، هر جا داریم که ما

س: هر جا نداریم اصل جاری می کنیم عرض کردم؟

ج: کجاها نداریم؟ آن جاهایی که منشأ سقوط و امثال، منشأ شک ما سقوط و امثال نباشد درست؟ کجاست؟ آن جایی است که فقدان دلیل است، اجمال دلیل است، تعارض دلیلین است و امثال ذلک، آن جا بله و علم اجمالی هم نباشد، آن جا بله براءت جاری می شود.

س: استاد فرمایش تان از ایرادی که دیروز بر آقای محقق خوئی گرفتید برمی گردید؟

ج: ما تا الان کلام آقای خوئی را داریم نقل می کنیم.

س: خب یعنی الان بین

ج: حرف‌های آقای خوئی را داریم نقل می‌کنیم؛ ایشان بین مقام ثبوت و سقوط تفاوت قائل شدند، می‌گویند در مقام ثبوت همان است که گفتیم، هر جا اصل بلا معارض پیدا کردی جاری است.

س: دیروز این را به عنوان اشکال گرفتید گفتید که چرا شما چنین، این تفاوت قائل

ج: بابا فرمایش ایشان است، اشکال کردیم گفتیم حرف‌های تان با حرف‌های دیگران که بعضاً زدید نمی‌سازد، اما فرمایش ایشان این است...

س: تا این حد شما فرمودید که شاید حواش نبوده و

ج: معاذالله نگفتیم حواس‌شان نبوده، گفتیم، چنین حرفی نزدیم که معاذالله این جور بگوییم. نه، گفتیم علم اصول تدریجی این قدر تقویت شده، حالا در یک زمانی اوائل مثل شیخ اعظم، شیخ اعظم بسیاری یعنی بنیانگذار نکته‌های اصلی شیخ اعظم، اما چون بنیانگذارها در ابتدای امر به همه‌ی جهات و خصوصیات توجه ندارد، بعداً تلامذه، محققین بعد، بعد تکمیل می‌کنند و بنابراین این جا هم یعنی این بود که محقق خوئی آن جا که این جا را محاسبه می‌کردند هنوز این جهات مختلفی که بعد خودشان را یاد بعضی‌ها، در جاهای دیگر، موارد دیگر، خیلی جاهایش البته یاد بعضی دیگر دادند یا این که نه بالاخره خدای متعال بنایش بر تدریجیت است دیگر، کم‌کم اذهان خدمت شما، اگر فرمایش مرحوم امام، مرحوم والد نقل می‌کردند در درس که امام می‌فرمودند که این سبکی که در شرع وجود دارد که دسته کرده و شفاف و بالاخره شسته‌رفته شارع احکام را فرموده درست؟ یک اطلاق گفته، آن جا تقلید گفته، آن جا چی گفته، باید نشست محاسبه کرد چه کرد تا یهو حرفی را در بیاوری اختلاف، فرمودند یکی از حکمش شاید این باشد که این برای این است که یک عده‌ای لازم باشد، اگر شسته‌رفته بود، دسته کرده و منظم بود دیگر این حرف‌ها را نمی‌خواست که، یک سواد فارسی داشته باشد یا فارسی یا عربی داشته باشی خب آن هم به دیگران می‌دهند. این کار را کرده تا احتیاج داشته باشد یک عده متمحض بیایند بشوند برای این کار که آن‌ها که متمحض برای این کار شدند قهراً مدافع اسلام هم خواهند بود. پس بنابراین یک لشکر است، یک کاری کرده، یک طرحی ریخته که خودبخود یک لشکر برای اسلام درست می‌شود. حالا خدای متعال این اگر که بله مثلاً شیخ انصاری همه‌ی حرف‌ها را به‌طور شفاف زده بود، استدلال‌های قوی بلا مناقشه داشت دیگر حوزه‌های علمیه تعطیل

می‌شدند، چه احتیاجی دارد به بحث و درس و فلان و این‌ها؟ همان که گفته تمام است دیگر. اما نه، خدای متعال جویری قرار داده که «ترک الأوائل للأواخر».

حالا پس بنابراین این فرمایش محقق خوئی است که ایشان می‌فرماید هر وقت شک در تکلیف منشأ آن امتثال نباشد در آن موارد اگر اصل بلامعارض پیدا کردی جاری است و استناد به آن اصل می‌شود کرد؛ اما هر جا شک در تکلیف تنها منشأ آن امتثال باشد که من امتثال کردم یا نکردم؟ در این موارد اصل جاری نمی‌شود ولو این اصل اگر بخواهد جاری بشود معارض نداشته باشد مثل همین مثالی که زدیم که نماز قصرش را خوانده در مورد علم اجمالی به قصر و تمام، قصر را خوانده یا تمام را خوانده، آن یکی دیگر اصل بلامعارض دارد، چون نسبت به آن که خوانده که دیگر اصل نداریم، چون اثر ندارد، اما این اصل جاری نمی‌شود و شما باید چه کار کنید؟ باید امتثال کنید، یعنی بیاورید آن فرد را هم علی‌رغم این که شک داری الان خودش وجوب دارد یا ندارد، چرا؟ چون الإشتغال الیقینی يقتضی البراءة الیقینیة.

س: اضطرار به یک طرف هم همین‌طور است؟

ج: بله؟

س: یعنی اگر ما به یک طرف اضطرار پیدا کردیم در طرف دیگر باز هم اگر بحثی به حضور شما مقام اصل باشد از سر تکلیف نباشد ...

ج: نه، آن‌ها که مال شک در، آن‌ها که قبل گفتیم آن مال حرف‌های دیروز است، این مال مقام امتثال نیست مال ثبوت است که دیروز گفته شد.

س: یعنی نفرمودند اصل جاری می‌شود یا ...

ج: چرا ایشان گفت جاری می‌شود دیگر...

س: نفی کردید فرمایش ایشان را با کفایه و با جاهای دیگر

ج: بابا الان در مقام نقل فرمایشات محقق خوئی هستیم نه اشکال؛ خب بله اشکال عرض کردیم به ایشان اما الان داریم نقل فرمایشات ایشان را می‌کنیم، نقل فرمایش ایشان نکنیم؟ ممنوع است؟ خب محور کلام مان الان تنبیهاتی است که ایشان بیان فرموده است. پس حرف ایشان را باید نقل کنیم.

س: استاد ببخشید این قطعی که آمد بعد از این که رفت چه جوری مقتضایش باقی می‌ماند؟

ج: بله؟

س: قطعی که به تکلیف پیدا کردیم بعد از این که خودش رفت چه جوری.....

ج: همین که تکلیف را فهمیدی، با آن قطع تکلیف را فهمیدی درست؟ عقل عملی شما می‌گوید این تکلیف که فهمیدی باید بفهمی تحویل مولا دادی.

س: تا مادامی که این قطع باشد ...

ج: نه همان که بود، آن قطع که زائل نمی‌شود

س: چه جوری مقتضی نیست و مقتضایش هست؟

ج: آن قطع که زائل نمی‌شود شما قطع پیدا کردید مولا خواسته‌ای داشت ...

س: الان نمی‌دانیم باز هنوز دارد یا نه بعد از قصر.

ج: می‌دانی خواسته‌ای داشت، خواسته را تحویل دادی؟ نمی‌دانی

س: بعد از قصر الان نمی‌دانم اصلاً خواسته‌ای دارد یا ندارد.

ج: بابا می‌دانستی که قبلاً، وقتی قبلاً می‌دانستی باید بدانی آن را تحویل دادی. مثل این که شما به یکی مدیون بودی نمی‌دانی دینش را پرداختی یا نپرداختی، بگویی نمی‌پردازم دیگر شاید پرداختم. می‌گوید آقا شما ذمه‌ات مشغول شد به آن، باید بدانی که ادا کردی. این جا وقتی شارع چیزی از شما خواست شما مدیون شارع هستی، او طلبکار است باید بدانی که طلبش را دادی، تا ندانی طلبش را دادی عقل می‌گوید نه، نمی‌توانی راحت بنشینی. چرا؟ برای این که او تکلیف کرده به شما، شما باید بدانید تکلیف را، این حق مولویت مولا، حق احترام مولا این است که وقتی تکلیفی

خواست بدانی تحویلش دادی و می دانی که تکلف خواسته بود، می دانی تکلیف خواسته بود اما هنوز نمی دانی که او را تکلیفش تحویلش دادی یا ندادی.

خب این به خدمت شما عرض شود که تا این جا ...

س: آقا مطلب تصویرش واضح نشد هنوز بحث

ج: تصویر چی واضح نشد؟

س: تصویر الان عرض می کنم که، این علم اجمالی که از اول فرمودید شک در مکلف^۲ به می شود، این تکلیف نبود اصلاً؛ تا حالا فرمودید علم اجمالی به یک تکلیفی شک در ناحیه^۳ی مکلف^۲ به است، الان چطور؟؟؟ زدید آمدید شک در تکلیف؟

ج: بله، همه ی موارد شک در مکلف^۲ به ها وقتی یک طرف را انجام دادی یک شک در تکلیف قهراً برای شما به حول و قوه ی الهی درست می شود، همین جوری که گفتیم. شما وقتی که می دانی یا قصر واجب است یا تمام واجب است، خب می دانی صلّای داری، مکلف^۲ به یعنی امر به صلاة داری

س: امر به صلاة واضح است ...

ج: حالا صبر کنید، امر به صلاة داری، به لحاظ این که نمی دانی این امر متعلقش یا مکلف^۲ به آن قصر است یا تمام است می گوئیم شک در مکلف^۲ به درست؟ الان پس اصل التکلیف برای شما روشن است، جنس التکلیف برای شما روشن است، نمی دانی این خورده به این یا خورده به این، حالا یکی اش را انجام دادید؛ وقتی یکی انجام دادید الان شک می کند که آن یکی دیگر اگر آن جنس تکلیف متعلقش این بوده درست؟ خب امتثال شده پس دیگر تکلیفی من ندارم الان، پس شک می کند که الان تکلیفی بر این یکی هست یا نه؟ لازمه ی چنین شکی در مکلف^۲ به بعد از امتثال یکی این است که شما شک در تکلیف پیدا می کنید که لعل^۴ ساقط شده باشد.

س: عرض کنم سؤال دوم، الان بعد از عمل مثلاً قصری چطور شک را شما در ناحیه ی سقوط و امتثال می دانید در حالی که منشأ شک از ناحیه ی امتثال من نیست، منشأ شک از این است که نکند خدا قصر را که خواندم نمی خواهد تمام را می خواهد، یعنی در ناحیه ی منشأ شک از ناحیه ی امتثال نیست مثل این که من نمی دانم ظهرم را خواندم اول

وقت یا نه؟ این بله این شک در سقوط است، این جا کما این که در بادی الامر قبل از این که قصری را بیاورم من شک دارم ثبوت تکلیف در ناحیه‌ی قصری یا تمام است بعد از این که احد اطراف که قصر باشد را انجام دادم هم باز شک در ثبوت دارم، این چه ربطی به شک در سقوط دارد؟

ج: مال مرحله‌ی سقوط است...

س: مرحله‌ی سقوط هم نیست، مرحله‌ی سقوط مثالش

ج: دل‌تان نمی‌خواهد اسمش را عوض کنید، ایشان اسمش را گذاشتند مرحله‌ی

س: ??? فارق باید اول مشخص بشود ...

ج: آقای عزیز ببینید شما به تکلیف یقین داشتید یا نداشتید؟

س: حاج آقا سؤال مشخص است.

ج: بله بله، شما به تکلیف یقین داشتید یا نداشتید؟ حالا در علم تفصیلی بگوییم بیاییم تا علم اجمالی. در علم تفصیلی یقین داری صلّ صلاة الظهر داشتی ...

س: من ??? نماز ظهر واجب است نمی‌دانم خواندم یا نخواندم این شک در ثبوت است بله.

ج: خب حالا که شک در ثبوت است شک در تکلیف هم داری یا نداری؟

س: بله دارم

ج: داری، شاید اگر خوانده باشی تکلیف ساقط است نخوانده باشی تکلیف هست، پس شک در تکلیف داری درست؟ حالا اگر علم اجمالی داشتی، علم اجمالی دارم علم دارم به این که یک صلّای این جا وجود دارد منتها قیدش را نمی‌دانم صلّ صلاة القصر بوده یا صلّ صلاة التمام بوده، قیدش را نمی‌دانم؛ پس یک نماز که خواندم احتمال نمی‌دهم آن صلّ امتثال شده باشد؟ احتمال نمی‌دهم یا احتمال می‌دهم؟ همین که احتمال دادی مثل آن جا می‌شود ...

س: نه منشأ شک عرضم این است منشأ شک از این است که نکند خدا تماماً را می‌خواسته، منشأ شک از ناحیه‌ی عمل من نیست که نکند من آن را انجام

ج: بابا از ناحیه‌ی عمل شما هم هست، برای این که اگر عمل شما همانی باشد که در واقع قید صلاة است انجام شده پس تکلیف ساقط شده ...

س: چرا از این زاویه به آن نگاه می‌کنید؟ از این زاویه نگاه کنید...

ج: مگر منافات دارد؟

س: بله منافات دارد

ج: عجب است واقعاً!

س: وقتی که شما در عرض هم می‌گویید فی مقام ثبوت یک قاعده‌ای جاری می‌شود که اگر بلا معارض باشد اصل جاری می‌شود، در ناحیه‌ی سقوط اگر بلا معارض باشد جاری نمی‌شود نمی‌توانید بگویید من از این زاویه به این نگاه می‌کنم شما از آن زاویه نگاه کن. من اگر از این زاویه نگاه ...

ج: این زاویه‌ها که مانعة الجمع نیستند، شما آقای عزیز ...

س: جمع بین محصورین می‌شود، من می‌توانم در ناحیه‌ی امتثال به آن در ناحیه ثبوت نگاه کنم اصل را جاری کنم، مگر نمی‌توانم؟

ج: که چه کار کنی؟

س: الان من می‌توانم از ناحیه‌ی ثبوت به آن نگاه کنم بگویم شکی که من دارم از ناحیه‌ی این است که خداوند متعال این را خواسته یا نخواست؟

ج: کدام را خواسته یا نخواست؟

س: تمام را، بعد از این که قصر را انجام دادم نمی‌دانم خدا تمام را خواسته یا نه، برائت جاری می‌کنم اصل بلامعارض است، شما از ناحیه‌ی سقوط نگاه می‌کنید می‌گویید نه، چون در ناحیه‌ی سقوط است اصل برائت؟؟؟ جاری نمی‌شود، پس مهم است که ما بفهمیم این جا آخر از کدام ...

ج: چرا نمی‌شود؟ چون یک محذوری دارد، محذورش چی هست؟ محذورش این است که شما اشتغال به آن جامع پیدا کردی، اشتغال به جامع که پیدا کردی عقلات می‌گوید اشتغال یقینی یقتضی البراءة یقینیة

س: ما دیگر مبرر نداریم، مبرر داری؟ برائت جاری می‌شود این‌جا؟ یعنی چه! ما اصل به احکام داریم وقتی مبرر برائت داریم مگر، می‌گویی مأمن می‌خواهم مأمن یا عقلت است که می‌گوید امتثال کردی مأمن است یا می‌گوید سرعت است که می‌گوید شک کردی مأمن است.

ج: بله خیلی خب ...

س: این‌که بعد از تعبد به چیز است

ج: حالا فعلاً، بله، حالا

س: پس مانع؟؟ نیست اشتغال

س: حاج آقا؛ وقتی متعبد شدند به حکم شرعی یعنی اشتغال ذمه پیدا کردند.

ج: حالا به خدمت شما عرض شود که این فرمایش شما «ذره فی بقعة الصبر» تا این که به خدمت شما عرض کنیم. بله، شبیه حرف شما بعضی از تلامذه ایشان زدند که حالا می‌گوییم. خب این به خدمت، پس این حرف آقای خوئی این بود. فرمایش آقای خوئی این بود که من در اثر شک این‌جا قبول دارم شک در تکلیف وجود دارد که منشأ آن این است که امتثال شده یا امتثال نشده، اصل بلامعارض هم بدو وجود دارد ولی لایمکن الرجوع الی این اصل بلامعارض، چرا؟ به خاطر این که «اشتغال یقینی یقتضی البراءة یقینیة» بعد خود ایشان دوتا این قلت طرح کرده؛ این قلت اول ایشان همان است که دیروز می‌گفتم و آن این است که فرموده است که بالاخره (حرفی که ایشان می‌زنند). بالاخره بابا! اصلی وجود دارد. شارع دارد ترخیص می‌دهد دیگه، «اشتغال یقینی یقتضی البراءة یقینیة» تا کجا است؟ کاسه از آش داغ‌تر که نیست؛ تا جایی است که مأمن شارع نیاورد. اگر خود شارع دارد مأمن می‌آورد دیگر «اشتغال یقینی یقتضی البراءة یقینیة» جای تمسک ندارد که، مثل کجا؟ مثل این که شما، مولا به شما گفته صل صلاة چهار رکوعی نمی‌دانم هشت سجده‌ای کذا، خب این را می‌دانی، حالا بعد از نماز شک کردی که آیا رکوع رکعت دوم را آوردم یا نیاوردم. خب بگو «اشتغال یقینی یقتضی البراءة یقینیة» اما شارع خودش آمده گفته «بلی قد رکعت» قاعده فراغ جعل کرده، بعد از این که شارع قاعده فراغ جعل کرده این که دیگه «اشتغال یقینی یقتضی البراءة یقینیة»

جای آن نیست. این جا هم همین حرف را می‌زنیم. می‌گوییم بله، بعد از این که من قصر را انجام دادم شارع خودش دارد می‌گوید از تمام من برائت جاری می‌کنم. «رُفِعَ ما لا يعلمون» خب خودش دارد می‌گوید. شما باز می‌آید این جا به قاعده «اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینیه» تمسک می‌کند. بله، «اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینیه» وقتی خود مولا اصلی را، مرخصی را، مجوزی را قرار نداده باشد و این جا قرار داده، این فرمایش شما، این إن قلت است که ایشان طرح می‌کند.

در جواب این إن قلت می‌فرمایند که بله، اگر یک اصلی شارع بیاید بیافریند ما حرفی نداریم ولی در این جا ما دلیل بر وجود اصل نداریم. چرا؟ برای خاطر این که این شکّی که الان شما دارید که آیا این نماز تمام است در این مثال ما که قصر را خوانده، این نماز تمام واجب است یا واجب نیست؛ شکّ جدیدی که نیست. شما قبل از اتیان هم شکّ داشتید این واجب است یا نه؟ این واجب است یا نه؟ پس شکّ جدیدی نیست؛ این همین شکّ قبلی است حالا هم هست. این شکّ اصل هایش تعارض کرد و تساقط کرد. آن شکّ این طرف، آن شکّ این طرف اصل هایش تعارض کرد و تساقط کرد. چون اصل برائت این با اصل برائت این آن موقع جاری می‌شد دیگه، این اصل ها تعارض کردند تساقط کردند. خب این دوتا موضوع قبل از اتیان شما به یک فرد بود، این شکّ بود، این شکّ بود، اصل هم آن موقع ها، همان موقع تطبیق می‌شد بر این و این ذاتاً اما تعارض کردند تساقط کردند. دیگه شما چی دارید؟ پس اصلی نداریم آن، این اصل ها، این برائت این طرف و برائت آن طرف سقطا، اصلی هم که ساقط شد دیگه لا یعود، خب ساقط شده دیگه، نیست. پس این جا را به قاعده فراغ قیاس کردن غلط است. آن جا خب داریم قاعده، آن جا قاعده فراغ داریم. مشکلی ندارد. خب شارع الان بعد از صلاة می‌گوید اگر شکّ کردی بنابر انجام بگذار «بلی قد رکعت» اما این جا ما دلیل های مان، همین دلیل های اصول عملیه است؛ «رُفِعَ ما لا يعلمون» است. «ما حجب الله علمه عن العباد» است. «کلّ شیء مطلق» است. این ها است. این ها که در اثر تعارض تساقط کردند. بعد هم که دیگه لا یعود؛ این جواب اول، این إن قلت اول و جوابی که دادند

س: آقا، این که مقتضی اصل بوده قطعاً؛ چون مانع داشت، مانعش هم این تعادل بوده

ج: إن قلت ثانی؛ إن قلت ثانی شاید همین باشد که شما دل تان می‌خواهد بفرماید.

إن قلت ثانی این است که شما مغالطه می‌کنید می‌گویید تعارض کرده، تساقط کرده، دیگه لا یعود؛ همان طور که قبل‌ها گفته شد یک قاعده مسلمی است در بین علماء؛ می‌گویند وقتی ما مطلقاً داشتیم و یک محذور برای اخذ به اطلاق پیدا شد ما به اندازه‌ای که آن محذور اقتضاء می‌کند باید رفع ید از اطلاق بکنیم نه مازاد بر آن، «الضرورات تنقذر بقدره» در این جا محذور اخذ به اطلاقات ادله ترخیص مثل «رُفِعَ ما لا یعلمون» و امثال ذلک، محذورش چیست؟ محذور عقلی بود که شارع بخواهد به هر دو ترخیص بدهد چی لازم می‌آید؟ ترخیص در معصیت لازم می‌آید. این است محذور، محذور عقلی بود. ما یک روایتی نداشتیم که به اطلاق او بخواهیم تمسک کنیم بگوییم او دارد تخصیص می‌زند این ادله را که، یک محذور عقلی وجود داشت نمی‌توانستیم اخذ به اطلاق بکنیم. این محذور عقلی مادامی که وجود دارد به اندازه‌ای که وجود دارد موجب رفع ید از اطلاق می‌شود. مازاد بر آن که موجب رفع ید نمی‌شود که. قبل از انجام این هر دو اگر می‌خواست جاری بشود محذورش ترخیص در معصیت بود. ترخیص در معصیت قطعی، اما بعد از این که یکی را انجام دادی بخواهد جاری بشود که چنین محذوری ندارد که، ترخیص در معصیت قطعیه وجود ندارد که، پس بنابراین چرا شما می‌گویید لا یعود؟ نه، از اول آن که تساقط کرد این است که در زمانی که هیچ کدام را انجام ندادی؛ بخواهد مولا بگوید هر دو را ترک کن، می‌توانی هر دو را ترک کنی، این را نمی‌تواند بگوید به خاطر این که ترخیص در معصیت است. ما این را که نمی‌خواهیم برگردانیم. ما می‌گوییم از اول این اطلاقش می‌گفت؛ اگر یکی را انجام دادی عیب ندارد، دومی را انجام نده؛ پس این که می‌گوییم «ما سقط لا یعود» این یک مغالطه‌ای است. اصلاً این لم یسقط، اصل در این در فرضی که او انجام شده باشد یا اصل در او بعد، در فرض این که این انجام شده باشد این اصلاً ساقط نشده، از اول بوده، چرا؟ چون محذور نداشته این اطلاق که، آن که محذور داشته این است که در عرض هم بخواهد بگوید که این را بگیرد این را بگیرد. در جایی که هیچ کدام را انجام ندادی در عرض هم بخواهد هر دو را بگیرد. این بله، پس بنابراین به این نحو... البته عبارت مصباح که نگاه می‌کنید احتیاج به تحریر دارد به توضیح دارد که این توضیحش این بود که عرض کردم

س: اشکال احدهما؟؟ لا معین؟؟

ج: بله؟

س: اشکال احدهما لا معین که لسان دلیل رفع نمی‌تواند چنین چیزی را بگیرد که این جایز، رفع، به شرط ترک آن

ج: نه، به شرط نمی‌گوییم.

س: عملاً همین می‌شود دیگه

ج: نه این جور نمی‌گوییم. اصلاً این جور نیست. می‌گوید این اطلاق دارد. همه جا اطلاق دارد الا محذور لازم بیاید.

محذور ترخیص در معصیت لازم بیاید. هر چی نمی‌آید دیگه باقی است.

س: یعنی؟؟

ج: هر چه نمی‌آید باقی است.

س: ما وقتی که

ج: و این جا نمی‌آید دیگه، در این حالت نمی‌آید

س: احدهما لا معین را اثبات بکند، اجرای براءت را همین را می‌گفت دیگه؛ اگر خاطر شریف‌تان باشد تیرماه همین

را فرمودید. فرمودید خب در مخالفت قطعی که نیست؛ چرا؟ چون احد اطراف را رفتی پاک کردی، احد؟؟ را یا قصر

را مثلاً خواندی، حالا می‌گوییم خب من آن یکی را می‌خواهم انجام بدهم؛ شهید صدر آن طوری گفت دیگه؛ شهید

صدر گفت لسان رفع نمی‌تواند این را شامل بشود. هم؟؟

ج: نه، آن اشکالاتی که، بعضی اشکالاتی که آن جا بود این جا نیست. مثلاً یکی از اشکالاتی که آن جا بود؛ اگر

مشروط کند بگوید این را مرخصی اگر او را ترک کنی

س: خب الان به نحو شرطیه باید بگیرد

ج: همین به نحو شرطیه، نه، این شرط نیست. اگر این را، این مرخص، اجازه بدهید

س: هر چیزی را این جا جواب می‌دهید پس آن جا هم جواب بدهید؟؟

ج: نه، نه، آن فرق می‌کند

س: چه فرقی می‌کند؟

ج: فرقی این است؛ آن جا می گفتند که آقا هر کدام مشروط هستند به ترک دیگری مرخص^۱ فیه باشد. اشکالش چه بود؟ اشکالی که آن جا می کردند بعضی ها، می گفتند خب اگر هر دو را ترک کرد پس هر دو را ترخیص داده، شرط هر دو حاصل است دیگه، درست؟

س: بله

ج: پس به ترخیص در معصیت می انجامد. این جا این جوری گفته نمی شود که این مشروط است به آن، آن مشروط است به این، این جور گفته می شود؛ می گوید آقا هر، این، تو مرخصی مادامی که از ترخیص من ترخیص در معصیت لازم نیاید. چون بیش از این اقتضاء ندارد این مقید شما که دست از این اطلاق برداری. تو آزاد هستی برای ترک چیزی که شک در تکلیف کردی، چه در مقام ثبوت چه در مقام سقوط؛ همه جا، آزاد هستی که ترک کنی آن چه را که شک در تعلق تکلیف به او داری، به شرط این که از کار من، از اذن من ترخیص در معصیت لازم نیاید. همین مقدار ما باید قید بزنیم. وقتی همین مقدار قید زدیم خب در مانحن فیه چه اشکال دارد؟ ترخیص معصیت لازم نمی آید که، این إن قلت است که ایشان مطرح کردند.

س: می گویم إن قلت؟؟ بزنید دیگه آن جا، چرا نمی زنید؟

ج: بله؟

س: می گویم چرا آن جا نمی زنید؟

ج: می زنیم. ما

س: یعنی احدهما لا معین؟؟

ج: آن جا هم می زنیم فلذا اگر یادتان باشد ما آن جا تقویت می کردیم می گفتیم اشکال ندارد. این جا می گوید إن قلت... آقای خوئی یک قلت این جا فرموده است که ببینیم چه ربطی به این إن قلت دارد؟ ایشان می فرمایند که ببینید همان طور که مولا در عرض هم نمی تواند بگوید این را انجام بده؛ آن را انجام بده؛ چون به چی می انجامد؟ به ترخیص در معصیت می انجامد. نمی تواند به نحو تدریج و تعاقب هم بگوید. مثلاً من می دانم یکی از این دو کأس ها نجس است. یکی از این دو تا نجس است. بگوید مرخصی که کأس الف را صبح بخوری و کأس باء را بعد از ظهر

بخوری، می‌تواند بگوید؟ نه، چون باز هم این ترخیص بر معصیت است دیگه، تعاقب و تدریج و در دو زمان قرار دادن؛ این که کار را حل نمی‌کند. خب بالاخره صبح که آن کأس را خورده، بعد از ظهر که آن کأس را خورده؛ آن نجس واقعی را خورده دیگه، مخالفت کرده، تو هم دست از حرمت آن برداشتی، نسخ که نکردی آن را، سر جایش باقی است. پس بنابراین نمی‌تواند ترخیص بدهد بگوید صبح اگر ... می‌گویند این جا هم همین جور است. و علی نحو التعاقب که چه بگوید؟ بگوید بعد از انجام او عیب ندارد این را انجام بدهی.

س: ترک کنی

ج: ترک کنی.

نمی‌فهمیم این جواب چه ربطی به آن إن قلت قوی‌ای که خودشان مطرح کردند دارد؟ این جواب ایشان این است. حالا بخوانم که شما ببینید همین را می‌فهمید از جواب ایشان؟ فرموده...

س: حاج آقا

ج: حالا اجازه بدهید

س: ??

ج: نه آقا.

«قلت نعم ليس الموجب لرفع اليد عن الدليل الا المحذور العقلي» این قبول؛ محذور عقلی است و ما باید به همان اندازه تقیید کنیم و خارج از اطلاق بشویم. «و لكنه كما يقتضى عدم شمول دليل الاصل لطرفين فى زمان واحد كذلك يقتضى عدم شموله لهما فى زمانين ايضاً» این محذور عقلی همان طور که می‌گوید در زمان واحد نمی‌توانی اذن بدهی چون ترخیص در معصیت است؛ این محذور عقلی می‌گوید در دو زمان هم نمی‌توانی اذن بدهی، «فى زمانين ايضاً فاذا علم بحرمة احد الماءين فكما لا يمكن الحكم بحليتهما معاً فى زمان واحد كذلك لا يمكن أن يحكم بحلية احدهما فى زمان و يحكم بحلية الآخر فى زمان آخر فانه من الترخيص فى المعصية فلا يمكن جريان الاصل فى كليهما على كل نحو لزوم الترخيص فى المعصية و لا فى احدهما لعدم الترجيح» این فرمایش ایشان.

نمی‌فهمیم ارتباط این با آن این قلت چیست. آن این قلت چه می‌گفت؟ می‌گفت آقا این محذور عقلی جوری است که این جاها به ترخیص در معصیت قطعیه نمی‌انجامد. ببینید ترخیص در معصیت احتمالیه که همه جا هست. شما هر جا ولو بلامعارض باشد شاید تکلیف همین طرف باشد. آن که محذور عقلی است یعنی این که ترخیص در مخالفت قطعیه بدهد. خب این جا که نگفته که بله، اول ظهر که می‌شود صلاة قصر را نخوان، آخر وقت هم تمام را نخوان، اگر این جوری گفته بودیم بله. این جور نگفته که، این جا بحث سر این نیست؛ بحث سر این هست که وقتی خود مکلف اختیار کرد یکی از این دوتا را؛ حالا یا تمام آن را یا قصر را خواند نسبت به آن بعدی چه می‌شود؟ شک دارد که تکلیف وجود دارد یا نه؟ آن تکلیف نفس‌الامری وجود دارد یا ندارد؟ هم نمی‌داند آن تکلیف جامع وجود دارد یا نه؟ هم این یکی به خصوصه دست که می‌گذارد روی آن نمی‌داند این تکلیف دارد یا نه؟ خب چرا «رفع ما لا یعلمون» جاری نمی‌شود؟ معارض که ندارد. چرا جاری نمی‌شود؟ این بود آن این قلت که طرح شد و ما وجه عقلی نداریم بخواهیم دست از این برداریم. چرا شما می‌گویید...

س: حاج آقا، قبل از این که همین نماز مثلاً اولی را بخواند، قبل از انجام یک طرف، بالاخره این اصل می‌خواست هر دوتا را شامل بشود یا نه؟

ج: بله، اصل می‌خواست

س: خب تعارض که کرد تساقط

ج: توضیح دادیم بله، اگر اطلاق آن اصل که هر دو را در عرض هم بخواهد بگیرد؛ در حالتی که هیچ کدام را انجام ندادی ترخیص در معصیت است. اما حالت دارد دیگه، اطلاق است. یک حالت این است که هیچ کدام را هنوز انجام ندادی، آن جا بخواهد اصل هر دو را بگیرد این محذور را دارد. اما اگر یکی را انجام دادی، باز بخواهد باقی مانده را بگیرد باز ترخیص در معصیت است؟

س: قبل از این که آن یک دانه را انجام بدهم بالاخره اصل که شامل شد دیگه، دست من نیست

ج: این اطلاق، این اطلاقی ساقط شد. اطلاقات است، اطلاقات است نه یک چیز...، بسیط که نیست. اطلاقات است؛ یعنی اطلاق دارد آن صورتی که هنوز هیچ کدام را انجام ندادی، این به حسب اطلاق، این طلاق ساقط است. اما باز اطلاق بعدی که اگر یکی را انجام دادی باز «رفع ما لا یعلمون» هست یا نه؟ پس شما به اطلاق تمسک می‌کنید،

می‌گوید «رفع ما لا يعلمون» چه در وقتی که هیچ کدام را انجام ندادی چه در وقتی که یکی را انجام دادی، در وقتی که هیچ کدام را انجام ندادی بله درست است. در وقتی که یکی را انجام دادی مشکلی پیش نمی‌آید که محذور عقلی بخواهد شامل بشود. دقت می‌کنید؟ این همان حرفی است که خود ایشان یاد ما دادند، خود ایشان فرموده؛ فرموده وقتی که دوتا دلیل به اصله و به ذاته با هم تعارض ندارند؛ درست؟ بلکه به اطلاق تعارض دارند؛ در این مواردی که به اطلاق دارند ما دست از اصل که بر نمی‌داریم. دست از آن اطلاقی که اشکال درست کند، محذور ساز است از آن بر باید بداریم. خب این جا چرا بر می‌داریم؟ این فرمایش، پس تا این جا این إن قلت دوم آقای خوئی که إن قلت قوی‌ای بود جوابی که خود آن بزرگوار از این إن قلت دادند بنده تا حالا نفهمیدم که ربط این جواب با آن إن قلت چیست؟ خب بعضی...

س: ??

ج: اجازه بدهید این را تکمیل کنم.

بعضی از تلامذه ایشان در آراءنا فی الاصول؛ این جا اخطار که این اصل جاری می‌شود. برخلاف استاد فرموده اصل جاری می‌شود و در آخر کلامش هم فرموده است که «هكذا ينبغي أن يحرر المقام و لعمرى ما بينته دقيق و قد تأمل حقيق و ظاهر أنه لم يسبقنى به احد و له الحمد و عليه التكلان» که حالا، خود ایشان حالا می‌خواستند امروز عرض بکنیم؛ دیگه وقت تمام شده... وصلى الله عليكم و رحمه الله و بركاته

جلسه ۱۴

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابى القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقیة الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفِنَائِكَ 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 لَيْتَنَّا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا

اللَّهُمَّ اَلْعَنْ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَآخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ، اَللَّهُمَّ اَلْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ اَلْحُسَيْنَ، وَشَايَعَتْ وَبَايَعَتْ وَتَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ، اَللَّهُمَّ اَلْعَنُوهُمْ جَمِيعًا.

بحث در مقام ثانی بود که اگر به سبب امتثال بعض اطراف علم اجمالی شک شد در این که قهراً نسبت به بقیه ی اطراف و باقیمانده، تکلیف وجود دارد یا وجود ندارد؟ در این جا گفتیم که دو قول هست، قول محقق خوئی و شاید قول معروف عند الاصولیین و الفقهاء این است که احتیاط، لازم هست و اصول جاری نمی شود علی رغم این که در این صورت تعارض وجود ندارد ولی در عین حال جاری نمی شود. اگر علم اجمالی پیدا کرده است که یا صلاة تمام بر او واجب است یا قصر واجب است، تمام را خواند، الان درست است نسبت به قصر شک دارد و جریان اصل نسبت به قصر معارضه ی با جریان اصل به تمام نمی کند، چون تمام انجام شده او را به وجود آورده بنابراین جریان اصل در او لا اثر له، فلذا جاری نمی شود. اما علی رغم این که تعارضی نیست فرمودند که مرخصی نسبت به ترک صلاة قصر وجود ندارد، بنابراین باید صلاة قصر را بیاورد تا این که امنیت از عقاب را احراز بکند. اما بعض تلامذه ی محقق خوئی رحمه الله علیهما در آرائنا فی الاصول، ایشان می فرمایند که اصل جاری است و می تواند آن نماز قصر را ترک کند. دلیل ایشان در حقیقت همان بیانی است که محقق خوئی خودشان داشتند و جواب دادند منتها ایشان آن جواب را نمی پسندد ولی دلیل شان همان است منتها برای سد ثغور شدنش ان قلت های مکرری را بیان کردند هی پاسخ دادند برای این که آن سد ثغور بشود و استدلال تمام بشود. حاصل اشکال یعنی استدلال ایشان این هست که خب در آن زمانی که هنوز هیچ کدام را انجام نداده بود این جا اصل نمی شود راجع به این جاری بشود نه می شد راجع به آن جاری بشود، آن جا درست است، چون تعارض می کردند؛ اما بعد از این که یک طرف را انجام داد دیگر الان جریان اصل در این طرف معارضی ندارد، پس آن مانع جریان، قبل از انجام یک طرف الان آن مانع دیگر وجود ندارد ...

س: حاج آقا منجز شد وقتی منجز شد دیگر نوبت به این مطالب نمی رسد....

ج: چی منجز شد؟

س: یعنی علم اجمالی در بین این دو موردی که؟؟؟ منجز شد، یعنی قطعاً این مخالفت قطعی بین این دوتا هست، معلوم است که

ج: تنجزش مادامی است ...

س: نه عرض من این است که شما اصلاً یقین نداری که اضطرار انجام دادی همان بود که درواقع حرام بوده....

ج: می دانم، تنجز مادامی است، یعنی مادام التعارض تنجز هست نه تنجز لتالی است، برهان نداریم بر این جهت، چه برهانی داریم؟ ایشان حرفش این است. بله مادامی که اصول جاری نمی شود، چون تنجز علم اجمالی زیر سر چیست؟ زیر سر عدم وجود مرخص است، این که مرخصی نداریم. اگر مرخص پیدا شد، پس بنابراین ایشان برای علم که یعنی مرحوم آقای خوئی قدس سره از راه علم که نمی فرماید ایشان علم اجمالی منجز است؛ تنجز علم اجمالی را بر اثر این می داند که مرخصی وجود ندارد در اطراف علم اجمالی و هر جا احتمال تکلیف باشد ما مرخص نداشته باشیم امنیت از عقاب نداریم، باید مرتکب بشویم.

س: اصل دومی را جاری می کنیم یا همان اصل اولی را؟ مگر اصل اولی باشد که به فرموده‌ی شما می گویند تساقط کرده، مأمنی دیگر در بین نیست برای دومی....

ج: حالا همین را می خواهیم ببینیم ایشان که قائل به این طرف شده این ها را چه جور درست کرده؟

خب «و عبارة اخرى: الضرورات تتقدّر بقدرها» این جا به خاطر تعارض که ضرورت بود ما باید دست از مرخصات اطراف برداریم. این ضرورت تا کی بود؟ تا وقتی بود که شما هیچ طرف را انجام نداده بودی؛ وقتی هیچ طرف را انجام نداده بودی بگوئی «رفع ما لا يعلمون»، «کل شیء مطلق» و امثال این ادله، بخواهی بگوئی هم این را می گیرد هم این را می گیرد هر دو را می گیرد که این ترخیص در معصیت بود از طرف مولا؛ بخواهی بگوئی یک طرف را می گیرد، مثلاً تمام را می گیرد اما قصر را نمی گیرد؛ ترجیح بلا مرجح است، بخواهی بگوئی قصر را می گیرد تمام را نمی گیرد؛ ترجیح بلا مرجح است. بنابراین در آن وقت این ضرورت تعارض و این مسأله باعث می شد که ما بگوییم جاری نیست و در آن زمان بگوییم الان تنجز هست؛ اما وقتی یک طرف را آمدی انجام دادی یا هر کدام انتخاب کردی انجام دادی، خب دیگر جریان اصل در این طرف چه محذوری دارد؟ موضوع که هست، برای جریان اصل ما محذوری نداریم، چون موضوع اصل که عبارت است از مشکوک بودن و شک وجود دارد، بالوجدان من الان شک دارم اگر تمام را خواندم شک دارم که قصر واجب است یا نه؟ شما می توانید قسم بخورید قصر واجب

است؟ کلاً و حاشا! پس شک را دارید، پس موضوع برای اصل موجود است. مانع از جریان حکم عبارت بود از تعارض، الان که تعارضی نیست، پس بنابراین به چه دلیل بگوییم جریان جاری نمی‌شود؟

س: فرمودید شک جدید که نیست که حالا

ج: بله؟

س: شک جدید که ایجاد نشده، همان شک قبلی است.

ج: بله، موضوع همان موضوع است اما موضوع که... همین موضوع در قبل از انجام آن طرف مشمول حکم نمی‌توانست بشود، اما الان چه اشکالی دارد مشمول حکم بشود؟

س: حاج آقا ضرورات را او چرا استفاده کرده؟

ج: پس موضوع همان موضوع است، اما شما نمی‌توانید بگویید، این آن روز هم توضیح دادم این مسأله را که گاهی توی بعضی از این‌ها؛ آقای خوئی در عبارت‌شان بود که اصل ساقط شده، دیگر اصل ساقط شده که لایعود، جواب چی بود؟ جواب این بود که اطلاق الدلیل ساقط شده است، اطلاق دلیل، دلیل می‌گوید چه در حالی که هیچ‌کدام را انجام ندادی، این مرخص است؛ چه در حالی که یکی را انجام دادی این مرخص است و این مرخص است. خب آن‌که در حالی که هیچ‌کدام را انجام ندادی مرخص است آن مشکل پیدا می‌کرد، این اطلاقش؛ اما این اطلاق دومی این از اول هم اشکال نداشت، ساقط نشده. این مغالطه است که می‌گویید اصل ساقط شده دیگر لایعود؛ نه، تمام این احوال، این اطوار، این حالات، همه جداجدا بحسب اطلاق حکم می‌آید روی آن، ربطی به هم ندارد، اطلاق است.

س: استاد ببخشید استاد دلیل ما واحد است و؟؟؟ باعث از بین بردن دلیل نمی‌شود، اگر مثلاً یک طرف شما انجام دادی، امثال کردی، همان دلیل می‌آید ...

ج: کدام دلیل؟

س: همین دلیلی که مثلاً بخاطر مثلاً من براءت نمی‌توانستم به‌خاطر آن معارض نمی‌توانستم من چیز، این‌ها معارض می‌کردند، همان دلیل باقی است و مصداقی که من انجام دادم، امثال کردم باعث ...

ج: معارضه باقی است؟

س: بله

ج: چطور باقی است؟

س: چطور باقی است؟ چون مثلاً امتثالی که من اشتغال یقینی می‌خواستم....

ج: اشتغال یقینی نروید سراغش، شما می‌گویید اطلاق دلیل رفع ما لا یعلمون، این ما لا یعلم هست یا نیست؟

س: استاد پس آن طرف دلیل واحد یعنی این قصری که یا تمامی که من خواندم باعث از بین رفتن آن دلیل نمی‌شود که مثلاً من بخاطر آن معارضه می‌کرد من نمی‌توانستم بروم بخاطر آن. آن دلیل باقی است و من تا.....

ج: بله «رفع ما لا یعلمون» در عالم باقی است طوری‌اش نشده، اما این «رفع ما لا یعلمون» چی داشت؟ اطلاق داشت، می‌گفت هرچیزی که نمی‌دانی چه در اطراف علم اجمالی باشد چه نباشد، یعنی چه شبهه‌ی بدویه باشد، چه مقرون به علم اجمالی باشد، و چه وقتی مقرون به علم اجمالی شد چه طرف دیگری را اتیان کرده باشی چه اتیان نکرده باشی، همه‌ی این‌ها اطلاق است. خب یک بخشی از این اطلاق‌ها اشکال دارد، قبول آن ساقط می‌شود، بقیه‌اش چرا ساقط بشود؟

س: استاد در همان علم اجمالی که ما مثلاً تکلیف برای ما آورده بود و ما می‌دانستیم که یک تکلیفی برای ما هست خب؟ من قصر را خواندم هما تکلیف باز.....

ج: کدام تکلیف؟

س: همان تکلیف که من می‌دانستم نمازی بر من واجب شد، خب همان تکلیف من تمام را خواندم همان تکلیف باز هست...

ج: چه می‌دانی هست؟

س: باز هست چون...

ج: عجب است واقعاً! اگر نماز شما تمام بوده است و شما تمام را خواندی دیگر امتثال شده، دیگر چی باقی است؟ تکلیف وقتی امتثال شد ساقط می‌شود. پس شما علم به بقاء تکلیف که نداری...

س: علم و جهل من که تأثیری در تکلیف ندارد....

ج: امثال شما دخالت دارد، امثال، اگر شما متعلق تکلیف را آورده باشی باز هم باقی است؟ الان نماز صبح، تکلیف نماز صبح بر گردن شما هست؟

س: این جا علم تفصیلی دارم بر خواندن، امثال شد.

ج: اگر احتمال هم می‌دهی همانی که آوردی همان تکلیف واقعیات باشد، این را احتمال نمی‌دهی دیگر، یقین که نداری....

س: علم اجمالی هم منجزیت دارد، یعنی علم اجمالی هم تنجزآور است و تا وقتی که من ...

ج: بابا عجب است واقعاً شما... علم اجمالی چرا تنجز می‌آورد بنابر مسلک محقق خوئی و امثال این‌ها؟ نه چون علم است، به خاطر این است که اصول در اطرافش جاری نمی‌شود و احتمال تکلیف وجود دارد. اگر مرخصی آمد می‌گوید اشکالی ندارد. توجه کردید؟ این‌ها حرف‌شان این است، می‌گویند بابا علم اجمالی که داری این که مشکوک است، این هم مشکوک است، این احتمال تکلیف این جا هست، احتمال تکلیف در این جا هست. این احتمال‌ها اگر مرخص برایش نیاید بله، اما اگر مرخص آمد دیگر حرفی نیست.

فلذا مرخص هم می‌گویند در هردو طرف نمی‌تواند بیاید چون ترخیص در معصیت قطعی می‌شود؛ اما اگر در یک طرف آمد طرف دیگر نیامد چه اشکال دارد؟ به همین مبنا این تلمیذ محقق به خدمت استاد می‌گویند که شما طبق مبنای خودتان هم نباید الان بگویید، چون اطلاق ساقط شده. آن خب اطلاق ساقط شده اما این زمان که مشکلی ندارد که بگوییم ساقط شده، این جا اطلاقات متعدد است، آن اطلاق ساقط شد این اطلاق پابرجا هست، بنابراین این عبارت، این را من اضافه دارم می‌کنم، این عبارت که شما می‌فرمایید که اصلی که ساقط شده ما سقط لایعود این مغالطه. ما که می‌گوییم آن اصلی که ساقط شده یعود، این را نمی‌گوییم؛ اطلاقی بود ساقط شد، آن اطلاق لایعود، اطلاق دیگری در کار هست، آن اطلاق این بود که قبل از اتیان هردو رفع، قبل از اتیان هردو احل الله، قبل از اتیان هردو مطلق، این بله، آن اطلاق نمی‌شود به آن اخذ کرد. اما اطلاقی که می‌گوید بعد از اتیان هر یک چیست؟ مطلق، این چه اشکالی دارد اخذش بکنیم؟ این که آن محذوری از آن لازم نمی‌آید؛ این اصل استدلال.

س: استاد؟؟؟ می‌گوییم هنوز تعارض هست به این بیان که آن موقع تعارض توی آن واحد و حالت واحد، توی این حالت که شما دارید می‌فرمایید مثل این که بعد از اتیان، این‌ور ترخیص دادیم، حالا می‌گوییم تعارض توی بعد از اتیان این طرف اگر ترخیص بیاید با ترخیصی که می‌خواهد قبل از اتیان بیاید توی این دوتا حالت دارند معارضه می‌کنند دیگر، شما می‌فرمایید که بعد از اتیان ما بیاییم ترخیص بدهیم توی این طرف؛ این‌جا توی یک حالت اطلاق را؟؟؟ می‌دهند دیگر، می‌فرمایند توی این حالت من ترخیص می‌دهم. اطلاق که می‌خواهی توی این حالت ترخیص بدهی با اطلاق که طرف مقابل دارد ترخیص می‌دهد به آن حالتی که مرتکب طرف دیگر شدیدی این دوتا....

ج: نه، چه اشکالی دارد؟

س: مرتکب این طرف می‌شوید، تمام را اول می‌خوانید توی قصر ترخیص دارید می‌دهید، یک موقع هست می‌گویید من قصر را اول می‌خوانم توی تمام ترخیص....

ج: چه اشکالی دارد؟ آسمان به زمین می‌آید؟ ترخیص در معصیت می‌شود؟

س: نه این دوتا اصل با هم معارضه دارند

ج: معارضه نمی‌شود ...

س: شما علم اجمالی دارید، نمی‌توانید بگویید آقا من توی این حالت این‌ور ترخیص را دادم، آن‌ور هم آن حالت را ترخیص دادم، توی این دوتا حالت با هم معارضه کردند...

ج: چه معارضه‌ای می‌کند؟

س: با علم اجمالی که شما می‌گویید آقا یا قصر تمام

ج: بابا علم اجمالی که خودش چیزی را به گردن من نمی‌آورد، اگر اصل جاری نشود می‌آورد، اگر اصل جاری شد علم اجمالی هیچ فایده‌ای ندارد. مگر این را نمی‌گویید؟

س: بله

ج: خب حالا که این را می گوئید اگر مولا بیايد این جوری، اصلا عبارت این جوری می گفت اشکال داشت؟ می گفت آقا... تصریح می کرد به این مطلب، تصریح می کرد می گفت اگر یکی را ترک کنید دیگری اشکال ندارد طوری می شد؟ حالا اطلاق همین را دارد می گوید؛ این نتیجه ی اطلاق است.

خب این به خدمت شما عرض شود که ...

س: شما قبول کردید تا حالا؟

ج: حالا بگذارید ان قلت و قلت هایش را بگوئیم خب ...

س: نه حرف جواب این ایجاب ها را قبول کردید یا نه؟

ج: اگر ان قلت و قلت ها را ببینیم حالا....

س: این اجابه را قبول دارید؟

ج: اجابه یعنی چی؟

س: یعنی جواب از این اشکال که آقا نمی تواند....

ج: آن بله، آن ها که ایشان جواب داد خودش. فرمود که چی؟ گفتیم جواب ایشان ظاهرش این است که ارتباطی به ان قلت ندارد، جواب مصباح الاصول که ایشان جواب مصباح الاصول این بود که همان جوری که در عرض هم ترخیص اشکال دارد و ترخیص در معصیت است در دو زمان هم همین جور است. بگوئید آقا مثلاً دوتا کأس که می دانیم یکی اش متنجس است بگوئید اجازه دادم این را صبح بخوری، اجازه دادم این را عصر بخوری؛ خب این هم ترخیص در معصیت است؛ این جور جواب دادند. گفتیم این چه جواب چه ربطی به بحث ما دارد؟ به این جا دارد، به ان قلت دارد؟ شاید مقرر بر تو تلقی کرده باشد، هیچ ربطی پیدا نمی کند این مطلب با آن ان قلت.

حالا صاحب آرائنا فی الاصول چند ان قلت این جا طرح می کند، ان قلت اول: ان قلت اول این است که چه فرقی بین جایی که علم تفصیلی داریم و این جایی که علم اجمالی داریم، چه فرقی بین این دوتا مورد هست؟ اگر شما علم تفصیلی دارید که نماز ظهر بر شما واجب است، علم تفصیلی دارم نماز ظهر بر من واجب است؛ معمولاً اول وقت نماز می خواندم، حالا یک روزی ساعت دو، سه بعد از ظهر شد شک کردم آیا امروز مسأله ای پیش آمد که من نماز

را نخوانده باشم یا نه؟ شک می‌کنم. خب الان به‌خاطر این‌که احتمال می‌دهم خوانده‌ام وجداناً شک دارم یا ندارم که الان تکلیف دارم یا ندارم؟ شاید ساقط شده باشد؛ چطور شما این‌جا می‌گویید که الاشتغال الیقینی یقتضی البراءة الیقینیة، حتماً باید بروی نماز را بخوانی. کسی در عالم پیدا نشده که در این صورت بگوید برائت. خب این‌جا هم که علم اجمالی داریم به این‌که بابا من یک تکلیفی به‌گردنم آمد ولی نمی‌دانم آن را تحویل مولا دادم یا نه؟ فقط فرقی این است که آن‌جا تفصیل بود این‌جا اجمال است، خب این‌جا هم عقل می‌گوید که باید بیاوری دیگر. فرق مقامین چیست؟ ایشان می‌فرمایند که بین المقامین فارق وجود دارد و آن این است که در آن‌جایی که علم تفصیلی دارید در آن‌جا خب یقین دارید که نماز ظهر در مثالی که من زدم بر شما واجب بوده، استصحاب عدم اتیان به آن نماز را دارید، استصحاب عدم اتیان است به آن صلاة و آن نماز؛ استصحاب می‌گوید نماز را نیاوردی، این یک طرف. اگر از این استصحاب هم غمض عین بکنیم قاعده‌ی الاشتغال الیقینی یقتضی البراءة الیقینیة کرد. پس آن‌جا شما شک در تکلیف اصلاً نداری، می‌دانی تکلیفی بوده است، شک در امتثال داری استصحاب عدم اتیان به صلاة داری که من نیاورده بودم این نماز را که، اولی که اذان گفتند ظهر شد که نیاوردم استصحاب می‌کنم که تا حالا هم نیاوردم. دو: از این هم غمض عین بکنید چی دارید؟ قاعده‌ی اشتغال دارید؛ اما در ما نحن فیه این‌جا اصلاً شک، نمی‌دانی این طرف، این‌که باقی مانده نماز قصر و تمام مثلاً تمامش را خواندی، نمی‌دانی این قصر تکلیف دارد یا ندارد؟ پس این‌جا را با آن‌جا نمی‌شود قیاس کرد، آن‌جا تکلیف را می‌دانی بوده است، این را می‌دانی و نمی‌دانی امتثال کردی یا استصحاب عدم اتیان داری و هم‌چنین قاعده‌ی اشتغال داری. اما در ما نحن فیه صحبت سر این است که من تمام را که خواندم حالا می‌روم سراغ قصر. قصر اصلاً من شک دارم تکلیف روی آن هست یا نه؟ این فارق بین المقام است.

س:....

ج: خب حالا اجازه بدهید این‌ها چون ان‌قلت و قلت‌هایش یک مقداری بهم مرتبط می‌شود و ممکن است چیزهایی توی ذهن شما بیاید که در ان‌قلت بعدی مطرح می‌شود اجازه بدهید این تمام بشود سلسله‌ی ان‌قلت‌های ایشان تا بعد ببینیم که چه جوری است.

خب بعد ایشان یک ان‌قلت بعدی ذکر می‌کند که می‌فرماید: «ان قلت: مقتضی الاستصحاب عدم الاتیان بالواجب» این فرقی که شما ذکر کردید فارق نیست، چون آن‌جا می‌گفتیم که چی؟ می‌گفتیم آقا شما آن‌جا چه جور گفتید؟ گفتید در جایی که علم تفصیلی داشتید شک می‌کند که اتیان به صلاة ظهر کرده یا نه؟ استصحاب عدم اتیان به صلاة

ظاهر است، خب این جا هم همین استصحاب هست؛ من یقین دارم یک نمازی بر من واجب بود که، الان شک دارم که آن نماز را آوردم یا نه؟ خب استصحاب عدم اتیان آن را می‌کنم. من اضافه می‌کنم حالا به ان قلت ایشان، خب همان اشتغالی هم که آن جا گفتم این جا هست؛ آن یقین دارم به آن نمازی که مشغول شدم، بالاخره به یک چیزی اشتغال پیدا کردم دیگر، آیا او را تحویل مولا دادم یا نه؟ عین آن جا است. ایشان از این جواب می‌دهد، می‌فرمایند که ببینید ما گفتیم فارق این است که آن جا شک در تکلیف اصلاً نداشتی، تکلیف مسلمی بود، علم تفصیلی به او داشتی، نمی‌دانی آن را اتیان کردی یا نه؟ استصحاب عدم اتیان داری و نسبت به آن قاعده‌ی اشغال داری. این جا شما شک داری این نماز قصر اصلاً واجب هست یا واجب نیست؟ اصلاً واجب هست این جا؟. اگر این جا با استصحاب عدم اتیان بخواهی وجوب این را اثبات کنی، این که می‌شود اصل مثبت. بله شما چی بگویید؟ بگویید با فرض این که من تمام خواندم اگر وجوبی اگر الان در کار باشد این نمی‌شود الا این که وجوب مال کی باشد؟ مال قصر باشد؛ بله لازمه‌ی عقلی‌اش است درست است. استصحاب وجوب یک وجوبی را که یقین کرد، آن الان بخواهم بگویم علی‌رغم این که من آن یکی را خواندم، تمام را خواندم، اگر بخواهد وجوب الان پابرجا باشد این لاسبیل ل پابرجایی‌اش الا این که وجوب مال کی باشد؟ مال قصر باشد؛ اگر مال تمام بوده که خوانده شده و ساقط شده، پس اثبات می‌کنیم. ولی این اشکالش این است که این اصل مثبت است. پس بنابراین استصحاب عدم اتیان در این جا کاری نمی‌کند. پس این فارق که ما گفتیم این سر جایش است. می‌فرماید که: «ان قلت: مقتضی الاستصحاب عدم الاتیان بالواجب قلت: استصحاب عدم الاتیان بالواجب لا یثبت وجوب الطرف المقابل الا علی القول بالثبت الذی لا نقول به». خب «ان قلت» ان قلت دیگر «ان قلت مقتضی الاستصحاب بقاء الواجب فی الذمة» ان قلت می‌گوید ما نمی‌آییم بگوییم این را، واجب را اتیان نکردیم تا بخواهیم وجوب قصر را اثبات بکنیم که شما بگویید اصل مثبت، ما یک کار دیگر می‌کنیم؛ ما می‌گوییم آقا من که یقین داشتم یک چیزی بر من واجب است این جا، نمازی بر من واجب است، الان شک می‌کنم با اتیان به یک طرف که نماز تمام مثلاً باشد آیا آن وجوب هست یا ساقط شده؟ خب استصحاب می‌گوید آن وجوب هست. وقتی استصحاب گفت وجوب هست خب باید اتیان بکنم دیگر. پس این مسأله وجود دارد و محقق خوئی باید این جوری مثلاً می‌فرمود، بفرماید چی؟ بفرماید آقا در اطراف علم اجمالی وقتی شما یک طرف را انجام دادی، بقیه‌ی اطراف را هم باید انجام بدهی، چرا؟ چون بعد از این که بعض اطراف را انجام دادی شک می‌کنی که باز هم آن تکلیف وجوبی در علم اجمالی به وجوب یا آن تکلیف تحریمی در جایی که

علم اجمالی به حرمتی داری، این وجوب هنوز باقی است یا نه؟ این حرمت هنوز باقی است یا نه؟ خب استصحاب می گوید باقی است.

س: شبیه ان قلت اول نشد؟

ج: نه، ان قلت اول یعنی کدام؟

س: اولی، اصل نماز، استصحاب در ان قلت اولی.

ج: ان قلت اول می گفت آقا علم تفصیلی با علم اجمالی چی هست؟ شما آن جا می گوئید چی؟ می گوئید باید اتیان برود بکند؛ خب این جا هم همین جور است. دیگر چیز نمی کرد مسأله را تحلیل نمی کرد، این جا دارد می گوید بابا استصحاب وجوب داریم. از این استصحاب وجوب که خب ظاهر است که انسان بگوید که جاری می شود.

خب «قلت: اولاً مقتضی الاستصحاب عدم تعلق الوجوب بالطرف کما ان مقتضی البراءة کذلک» دوتا جواب می دهد، جواب اولی شان این است که خب شما می خواهید استصحاب آن وجوبی که این وسط است، می دانی بوده، از این طرف می خواهی استصحاب این را بکنی، از این طرف آیا این قصر واجب بوده؟ یک زمانی نبوده که این قصر واجب نباشد؟ خب این هم حالت سابقه دارد، استصحاب عدم وجوب قصر که حالت سابقه دارد با استصحاب بقاء آن وجوبی که شما در ابتدای امر به خاطر عمل اجمالی به او علم پیدا کردید آن استصحاب وجوب جاری است استصحاب عدم وجوب این هم جاری است. وقتی استصحاب عدم وجوب این طرف جاری است چه ملزمی داری بروی بیاوری؟ بله استصحاب وجوب می گوید برو بیاور، استصحاب عدم وجوب طرف قصر در مثال ما می گوید واجب نیست.

س: آخر علم اجمالی ایجاد شده، این وسط یک علم اجمالی ایجاد شده و یک تنجری آورده

ج: بابا شما یادتان نرود همه ی تنجزها زیر سر کیست؟ زیر سر همین اصل ها هست که نباشد و الا لولا این تنجری نیست درست؟ اگر شما یک جور می توانی اصل را جاری بکنی دیگر تنجز نیست که. شما نباید مفروق عنه؟؟؟ صرف نظر از این که یک تنجری وجود دارد این جا، صرف نظر از عدم جریان اصول تنجری وجود ندارد. تنجز که می آید به خاطر این که اصل نیست درست؟

خب این جواب اول که می‌فرماید: «قلت: اولاً مقتضی الاستصحاب عدم تعلق الوجوب بالطرف». ثانیاً که این ثانیاً که همان فعلاً دنباله‌ی جواب اول ...

س: یعنی اصلاً می‌گویند.... عذرخواهی می‌کنم یعنی ایشان می‌گویند استصحاب بقاء کلی وجوب اصلاً جاری نیست؟
ج: نمی‌گوید جاری نیست..

س: نمی‌گوید معارض، می‌گوید مقتضی الاستصحاب عدم وجوب طرف، یعنی آن را کأن لم یکن می‌داند، نمی‌گوید هست معارض است از حجیت می‌افتد. بیان شما این است می‌گویید هست این هست آن هست از حجیت می‌افتد، ایشان می‌گوید نه، می‌گوید آن اصلاً نیست مقتضای استصحاب فقط این است. یک بیان دیگر دارد می‌گوید، این بیان معارضه نیست.

س: بحث اصل مثبت نیست این‌جا؟

ج: نه نه ...

س: اصل مثبت هم هست راست می‌گوید ...

ج: نه نه نمی‌خواهیم با ...

س: اگر شما کلی را استصحاب کنید تا در شخص

ج: نه، لا اله الا الله...

س:

ج: نه آقای عزیز، نمی‌خواهیم بگوییم که او پس واجب است ...

س: نمی‌گوییم می‌خواهید بگویید، می‌گوییم این اشکال هم هست...

ج: نه نیست

س: چرا نیست؟

ج: چون در قبل می خواستیم بگوییم شما با این استصحاب می خواهید بگویید وجوب این وجوب دارد، حالا نمی خواهیم بگوییم این وجوب دارد. الان می خواهیم چی بگوییم؟ الان من شک می کنم آن وجوبی که یقین به آن پیدا کردم به علم اجمالی، آن وجوب با انجام آن طرف ساقط شد یا نشد؟ درست؟ استصحاب می گوید ساقط نشده؛ وقتی استصحاب ساقط نشده عقل من، من را وادار می کند می گوید پس باید یک کاری بکنی که ساقط بشود، چه کار کنم که ساقط بشود؟ آن طرف را که خواندی، این طرف را هم برو بخوان ساقط می شود، یا به آن می فهمی که یا با آن ساقط شده یا به این ساقط شده. این ملزم عقلی است که می گوید خب حالا که تکلیف هست شارع دارد تو را متعبد می کند که نه آن ساقط نشده، حالا که هست پس باید چه کار بکنی؟ یک کاری بکنی ساقط بشود. چه کار کنم که ساقط بشود؟ به این که بروم آن طرف را بیاورم، چون وقتی آن طرف را آوردم آن وقت عقلم می گوید که یا این آن وجوب آن بوده و ساقط شد، یا این بوده پس ساقط شد....

س: این را توی استصحاب عدم اتیان هم بگویید ...

س: ... توی استصحاب عدم اتیان هم بگویید ...

ج: یعنی چی استصحاب عدم اتیان؟

س: استصحاب عدم اتیان هم بگویید عدم اتیان و کلی را می دانیم، حالا که یک طرف را آوردیم شک داریم که اتیان شده یا اتیان نشده، استصحاب عدم اتیان می کنیم؛ حالا که استصحاب عدم اتیان ثابت شده بالتعبد عقل می گوید تو تا وقتی که نمی توانی باید ...

ج: خب گفت دیگر ایشان ...

س: نه، آن را می گفتید لا سبیل الا الاتیان الا این که فرد قصر را بیاورد. پس گفتیم این می شود اصل مثبت. الان تعویض بیان کردید گفتید نمی گوییم استصحاب عدم اتیان یا استصحاب بقاء وجوب کلی می خواهد اثبات کند، ما یک مقداری را با تعبد صحبت می کنیم چه عدم اتیان، چه ثبوت وجوب کلی؛ حالا که می گوییم اتیان نشده یا واجب باقی است عقل می گوید ملزمی ندارد برای برائت از ذمهات الا این که طرف دیگر را بیاوری. این را هم توی قبلی هم بگویید. شما دقیقاً توی قبلی عدم اتیان را اگر؟؟؟ به آن بدهیم عدم اتیان می شود وجوب

ج: عجب است واقعاً ...

س: آخر می‌خواستیم اشکال کنیم بعد این را فرمودید؛ قبلی دقیقاً فرمودید وجوب کلی باقی است لا سبیل الا این که اتیان بشود این واجب الا این که این را بیاورید پس می‌شود اصل مثبت. دقیقاً حرف ...

ج: نه این جور نگفتم، دقت نکردید، این را نگفتم نه، این جور گفتیم، گفتیم که چون ان قلت فارقی که ایشان قرار داد چی بود؟ بین علم تفصیلی و علم اجمالی؟ فارق این بود که گفت در جایی که علم تفصیلی شما دارید اولاً استصحاب عدم اتیان به آن صلاة را دارید درست؟ این یکی؛ دو، از این هم چشم بیوشیم شما چی دارید؟ قاعده‌ی اشتغال دارید؛ ولی در علم اجمالی بعد از این که یک طرف را آوردید ما می‌خواهیم بگوییم شک داریم که آن طرف واجب اصلاً یا واجب نیست، شک در تکلیف داریم که اصلاً قصر در مثال ما که تمام را خوانده قصره واجب است یا واجب نیست؟

س: خب استصحاب عدم

ج: صبر کنید، قصر واجب است یا واجب نیست؟ پس این جا شک در تکلیف دارید، اما در آن جا شک در تکلیف که برای تان نبود. پس این جا یک فارقی شد. حالا ان قلت که این شک در تکلیف مگر نمی‌گویید داریم؟ من شک در تکلیف را با استصحاب عدم اتیان می‌خواهم برای تان درست کنم، درست؟ می‌گوییم اگر شارع دارد می‌گوید استصحاب بکن عدم اتیان به واجب را و من تو را متعبد می‌کنم که علی‌رغم این که آن طرف را آوردی هنوز دارم به تو می‌گویم تو واجب را نیاوردی، خب لازمه‌ی این چیست؟ لازمه‌اش چی هست بگویید تا بگوییم مثبت است یا مثبت نیست.

س: قصر واجب باشد

ج: باید پس واجب باشد. اگر با توجه به این که من اتیان به تمام کردم شارع باز هم به من بگوید من تو را متعبد می‌کنم واجب را نیاوردی، لازمه‌ی قهری‌اش چیست؟ لازمه‌ی قهری‌اش این است که آن وجوب مال تمام نبوده و مال کیست؟ این می‌شود مثبت. حالا این را پس، آن بیان این بود ...

س: ما که بیان را که قبول داریم ...

ج: نه نه، پس بنابراین ایشان می‌گوید، پس آن استصحاب عدم اتیانی که در فرض تفصیل داشتیم آن اشکال نداشت جریانش، اما این جا استصحاب عدم اتیان بخواهی بکنی چون فرض این است که ما شک در آن طرف داریم که

واجب است یا نه؟ استصحاب عدم اتیان که کاری از دستش نمی آید، به خاطر این که می خواهد اثبات کند آن واجب است، این شک ما را برطرف نکند، این که می شود مثبت. این را گفتند و این را عرض کردیم.

خب حالا ان قلت دیگری دارد این جا می فرماید، ان قلت بعدی این است که ما سر عدم اتیان نمی رویم استصحاب بکنیم که شما بگویید مثبت می شود. ما چی می گوییم؟ ما می گوییم آقا شما یک تکلیفی این جا یقین داشتی یا نداشتی؟ بعد از اتیان به یک طرف شک می کنی آن تکلیف هست یا نیست؟ خب استصحاب بقاء آن تکلیف را می کنی.

س: نتیجه اش این است که در قصر باید وجوب ثابت بشود ...

ج: نه نه، وای لازم نیست بگویی قصر واجب است؛ وقتی استصحاب گفت تکلیف وجوب نماز در این جا هست پس من باید چه کار کنم؟ باید تحویل مولا بدهم، عقم است که می گوید خب پس برو این را بیاور که یقین کنی تحویل مولا دادی تا بگویی به قضیه ی منفصله یا آن مؤدی تکلیف مولا بوده و امتثال مولا بوده یا این امتثال مولا هست؛ عقلت می گوید پس این کار را بکن که بتوانی جزم پیدا کنی و یک قضیه ی منفصله ای تشکیل بدهی بگویی یا آن امتثال مولا بوده یا این امتثال مولا هست، پس من راحت شدم.

س: چه فرقی با قاعده ی اشتغال می کند با این تفصیلی که

ج: این جا مبنایش استصحاب است، تعبد شرع است.

خب ایشان به این استصحاب که استصحاب همان نفس آن وجوب باشد دوتا اشکال کرده. یکی این که خب شما استصحاب وجوب آن امر مجمل را دارید می کنید می گویید یک نمازی واجب بوده هنوز هم واجب است، من می گویم آقا قصر نمی دانم اصلاً وجوبی شارع برایش جعل کرده یا نکرده؟ استصحاب عدم وجوب می کنم. دو: برائت جاری می کنم از وجوب قصر، استصحاب هم نباشد برائت جاری می کنم. برائت از وجوب جاری می کنم. علاوه بر این ایشان می فرمایند این جا استصحاب است، این جواب اول بود. جواب دوم این است که شما استصحاب آن امر معلوم بالا جمال را نمی توانی بکنی، چرا؟ به خاطر این که استصحاب در شبهات حکمیه است و ما در موارد استصحاب در موارد شبهات حکمیه می گوییم استصحاب بقاء مجعول با استصحاب عدم جعل تعارض می کند. فلذاست که از این باب می گوییم اصلاً آن استصحاب جاری نمی شود. این همان اشکالی است که اصلش مال فاضل

نراقی قدس سره هست در شبهات حکمیه و شیده محقق خوئی قدس سره و قبله این تلمید محترم، ایشان هم قبول دارد حرف آقای خوئی را. حرف آقای خوئی این است که ما در شبهات حکمیه البته در دورات مختلف و افکار مختلف ایشان این ها هی جرح و تعدیل شده ولی حرف ایشان حالا در یک بخش ها این است که ایشان می فرماید حالا مثلاً شما می دانید فرض کنید نماز جمعه را مثال بزنیم، نماز جمعه را می دانیم واجب است، در زمان حضور واجب بوده وجوب عینی، الان زمان غیبت نمی دانیم چطور است. خب یک کسی بیاید بگوید ما استصحاب بقاء وجوب می کنیم، می گوئیم آن وقت واجب بوده این وجوب حالا هم هست در عصر غیبت. ایشان می گوید این استصحاب وجوب معارض است با استصحاب عدم جعل وجوب بر این حصه. یک وقتی خدا وجوب نه برای عصر حضور جعل کرده بود نه برای عصر غیبت؛ یک وقتی این جوری بوده دیگر، برای هیچ کدام از این دو حصه نه عصر حضور نه عصر غیبت، خدای متعال وجوب جعل نکرده بود. یقین داریم برای عصر حضور جعل کرده، یک وجوبی پس این جا آمد، با آن جعل یک وجوبی درست کرد که به این وجوبی که درست می شود می گوئیم وجوب مجعول. الان شما به قبل که نگاه می کنید دوتا متیقن دارید، یکی وجوب روی نماز جمعه خود وجوب روی نماز جمعه دارید که این را می خواهید... به این می گوئیم استصحاب مجعول، خب بله لا تنقض الیقین بالشک می گوید این وجوب همین طور در عصر غیبت هم هست؛ ولی به ماقبل که نگاه می کنیم یک عدم جعل وجوب هم برای او هم برای این داشتیم، عدم وجوب برای عصر حضور مسلم نقض شده چون جعل کردیم، عدم وجوب برای اصل غیبت هم نقض شده یا نه؟ یقین ندارم نقض شده، استصحاب عدم جعل وجوب از ناحیهی شارع برای عصر غیبت می کنم. پس از یک طرف استصحاب وجوب دارم از یک طرف استصحاب عدم جعل وجوب برای عصر غیبت دارم، تعارض می کنند. فلذا فرموده در امثال این جور موارد از موارد شبهات حکمیه چی هست؟ تعارض جعل و مجعول است دوتا استصحاب فلذا تساقط می کنند از بین می روند ...

س: اگر این جور باشد این استصحاب را باید کلاً جمع کنیم بگذاریم کنار

ج: نه نه کلی نه آقا، این جور، استصحاب حکم شرعی است. بله فلذا می گوید استصحاب احکام شرعییه کلیه جایز نیست. بله در اثر افکار بعدی شان یک جاهایی پیدا شده که تعارض نیست، فلذا آن ها را استثناء کردند. اما مثل این جور جاها الان هست.

س: این اتحاد احکام برای مسلمان ها در همه ی عصرها این قضیه را حل نمی کند؟

ج: چه ربطی دارد؟

س: تمام عصر، همه‌ی مسلمان‌ها خودشان ...

ج: نه شرطش این است دیگر، می‌گوید همه‌ی اعصار تا امام هست واجب است. الان بر ما هم عند حضور الامام واجب است.

خب این به خدمت شما عرض شود که حالا اگر این را هم نگفتید خب مثل کسان دیگر که می‌گویند استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود به‌خاطر وجوب آخر، مثل این‌که می‌گویند ادله‌ی استصحاب انصراف دارد نه تعارض، به‌خاطر انصراف ادله. چون معمول ادله‌ی استصحاب مواردش شبهات موضوعیه هست. و به‌خاطر مورد بعضی‌ها گفتند که مثلاً انصراف پیدا می‌کند یا قدر متیقن در مقام تخاطب دارد، این‌ها هم وجوب دیگری است که گفته شد. علی‌ای‌الحال ایشان چون قائل هست به همان مسلک محقق خوئی ایشان این‌جا فرموده است که «و ثانياً استصحاب بقاء الوجوب يعارضه استصحاب عدم الجعل الزائد».

خب بعد ایشان... البته این جواب دوم خیلی کارساز نیست برای این‌که خب برائت آن طرف را داریم دیگر، برائت داریم. حالا آن به این معنا کارساز است، حالا این جمله را نگویم بهتر است من پس گرفتم این جمله را حالا که کارساز نیست، چون استصحاب آن جامع را می‌خواهد بکند، آن وجوب را، آن را اگر گفتیم جاری نمی‌شود.

خب خیلی خوب. تا این‌جا ان قلت و قلت‌های ایشان تمام شد راجع به بیان اول. این‌جا عرض می‌کنیم به این‌که این فارق که ایشان بین آن‌جایی که علم تفصیلی داریم و آن‌جایی که علم اجمالی داریم بیان کردند و بعد این ان قلت و قلت‌های بعدی در حقیقت ترمیم آن حرف، سد ثغور کردن آن حرفی که بعد آوردند، عرض می‌کنیم این فارق که ایشان بیان کردند این فارق موجب فرق نیست که ایشان بیان کردند، چرا؟ چون فرمودند اولاً فرمودند بعد از این‌که در علم تفصیلی شما استصحاب عدم اتیان دارید. عرض می‌کنم استصحاب عدم اتیان جریانش لایجری، چرا؟ برای این‌که مستصحب باید یا خودش حکم شرعی باشد یا خودش موضوع حکم شرعی باشد. برای عدم اتیان که حکم شرع نیست، عدم اتیان که حکم شرع نیست، موضوع حکم شرع هم نیست، شارع برای عدم اتیان چی جعل کرده؟ نماز را واجب کرده، برای عدم اتیان نماز که چیزی جعل نکرده که....

س: حرمت است دیگر، اگر وجوب باشد حرمت نیست؟؟؟

ج: ترک واجب که حرام نیست...

س: عدم اتیانش حرمت....

ج: عدم اتیان که حرام نیست، ترک واجب است درست؟ خب کسی که نماز نمی‌خواهد ترک واجب کرده. شما مثلاً کسی که غیبت می‌کند فعل حرام انجام داده، نه ترک واجب کرده. همین‌جا این‌ها اگر می‌گوییم حرام است حرام عقلی است، نه این‌که شرع دیگر دوتا قانون دارد، هم گفته نماز واجب است هم ترک نماز حرام است. پس بنابراین عدم اتیان این نه حکم شرعی نه موضوع للحکم الشرعی، عدم اتیان.

و اما قاعده‌ی اشتغال، خود ایشان یک دو صفحه بعد می‌فرمایند: «ایقاظ»، ایقاظ، بخواهیم ذهن‌ها را زنده کنند می‌فرمایند: «الحق ان ما اشتهر بین القوم من الاخذ بقاعدة الاشتغال لا اساس له» اصلاً قاعده‌ی اشتغال من الاصول نیست، ما قاعده‌ی اشتغال نداریم اصلاً «و قاعدة الاشتغال لا تكون قاعدة في قبال بقية الاصول بل الحق أن يقال تارة يكون الشك في مرحلة ثبوت التكليف و اخرى في مرحلة السقوط أما في مرحلة الثبوت فالمرجع اصل البراءة» آن‌جاها اصل براءت است «و استصحاب عدم التكليف و أما في مرحلة السقوط فالمرجع استصحاب بقاءه و عدم الاتیان به و عدم امثاله» دیگر قاعده‌ی اشتغال چیست؟ همه‌ی جاهایی که، تکلیف را می‌دانستی شک کردی انجام دادی یا ندادی چی جاری می‌شود؟ استصحاب بقاء تکلیف جاری می‌شود و استصحاب عدم اتیان به آن واجب. قاعده‌ی اشتغال دیگر چیست شما درآوردید؟ ما قاعده‌ی اشتغال نداریم. خب این‌جا جدلی داریم جواب می‌دهیم، عرض می‌کنیم خب طبق مبنای خود حضرت‌عالی در قسم اول قاعده‌ی اشتغال دیگر وجود ندارد که فارق دارید قرار می‌دهید. استصحاب عدم اتیان می‌فرمایید در قسم اول، عدم اتیان را؛ ولی حق این است که قاعده‌ی اشتغال درست است و این فرمایش، حالا اگر شارع استصحاب جعل نکرده بود چی می‌گفتیم؟ به‌خاطر استصحاب است یا نه حکم عقل است که می‌گوید وقتی مولا تکلیفی کرد تا احراز نکردی که امتثال کردی حق مولویت مولا بر گردن تو هست؟ این یک درک عقل عملی است قاعده‌ی اشتغال نه این‌که به‌خاطر استصحاب است، خب کسی که استصحاب را حجت نمی‌داند اصلاً؛ استصحاب اصل شرعی که شارع جعل کرده برای یک مواردی

س: آن‌که نمی‌داند به دردش می‌خورد اشتغال؛ ایشان می‌گویند وقتی شما استصحاب

ج: نه قبل الاستصحاب و جعل استصحاب امام صادق بفرماید که ادله‌ی استصحاب مال زمان صادقین (ع) هست زمان پیغمبر و امیرالمؤمنین و بقیه‌ی ائمه‌ی قبل از امامین هم‌امین (ص) عقل‌شان چی می‌گفت؟ اگر شک کرده نماز ظهرش را خوانده استصحابی نیست، خب باید برود بیاورد. پس قاعده‌ی اشغال این‌جوری نیست که ما قاعده‌ی اشغال نداریم آقا و کل الماک استصحاب است. حالا این‌که ایشان فرمود که آقا فارق این است که ما در آن‌جا که یقین به تکلیف داشتیم بعد شک کردیم، شک در تکلیف نداریم که، اما در ما نحن فیه چرا شک در تکلیف داریم که آن قصر واجب است یا واجب نیست؛ عرض می‌کنیم بابا آن‌جا هم شک در تکلیف در بقاء، چون من احتمال می‌دهم نمی‌دانم آن تکلیف ساقط شد؟ اگر امتثال کردم به آن طرف ساقط شد، اگر امتثال نشده باقی است، پس الان شک دارم تکلیفی وجود دارد یا ندارد. شک در تکلیف است دیگر. فلذاست که گفتیم که شک در تکلیف گاهی منشأ آن این است که فقدان دلیل است، تعارض دلیل است، اجماع دلیل است، کذاست؛ گاهی هم نه همه‌ی این‌ها نبوده، اما شک در تکلیف مولود چیست؟ مولود این است که نمی‌دانی آن را آوردی یا نیاوردی. این هم شک در تکلیف است فلذا برائت جاری می‌کنیم، خودتان می‌فرمایید برائت جاری می‌شود.

بنابراین عرض ما این است در قبال فرمایش ایشان که حق در این‌جا با مدعای مرحوم محقق خوئی است، به چه بیان؟ به این بیان که می‌گوییم بعد از این‌که من الان شک دارم که آن تکلیف موجود فی البین را آوردم یا نیاوردم؟ استصحاب بقائش را می‌کنم، استصحاب بقاء آن تکلیف می‌کنم بنابر مسلکی کسی که می‌گوید استصحاب در شبهات حکمیه جاری است که ما گفتیم علی الاقوی جاری است. خب استصحاب بقاء او را تکلیف می‌کنم پس عقل می‌گوید، نمی‌خواهیم با او اثبات بکنیم که این طرف واجب است و این معارضه نمی‌کند با استصحاب عدم اتیان به این فرد، چون گفتیم استصحاب عدم اتیان چی ندارد؟ نه موضوع حکم شرعی است؛ نه خودش حکم شرعی است، با عدم اتیان اثری ندارد. استصحاب عدم وجوب قصر در مثال ما بما هو هو این هم معارضه‌ای با استصحاب بقاء وجوب نمی‌کند با آن استصحاب، چون مثبتاتش که حجت نیست، بله ما می‌گوییم تو متعبد باشد به این‌که نگو به این‌که این قصر بما هو هو واجب است، این را نمی‌گوییم؛ اما چون یک تکلیفی این وسط می‌گوییم عقلم می‌گوید خب من نمی‌گویم این بما هو هو واجب است ولی برای برون‌رفت از آن چاره‌ای ندارم که هم آن را انجام بدهم، هم آن را انجام بدهم تا احراز کنم. بنابراین علی مسلک جریان استصحاب حل مسأله و این‌که اطراف علم اجمالی را باید انجام بدهیم در این موارد قابل تقریر و تقریب است؛ اما اگر ما استصحاب در شبهات کلیه را جاری ندانستیم چی

می‌توانیم بگوییم این یحتاج الی بحث که دیگر خیلی وقت گذشته، ان شاء الله می‌گذاریم برای فردا اگر بخواهیم بیاییم بخش کمی مانده، فلذا خب عده‌ای از آقایان هم حالا بحمدالله خیلی توفیق داشتند برای زیارت بحمدالله و باز هم توفیق دارند که بعضی دوستان هم فرمودند که باز می‌خواهند مشرف بشوند، دیگر ظاهراً صلاح در این است دیگر فردا را تعطیل داشته باشیم ان شاء الله بعد از تعطیلات که می‌شود حالا چندم نمی‌دانم ربیع الاول، چهارم ربیع الاول می‌شود؟ ان شاء الله. و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۱۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیةالله فی الارضین ارواحنا فداه 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 فَفَفَوْزَ فَوْزًا عَظِيمًا»

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

حلول ماه شریف ربیع الاول را تبریک عرض می‌کنیم و امیدوارم که خدا، امیدواریم که خداوند متعال این دو ماه اظهار ارادات‌ها را به پیامبر بزرگ اسلام و ائمه اطهار لا سیما حسین بن علی سلام الله علیهما و اصحاب با وفایش قبول بفرماید و این حرکت اخیری که بحمدالله پیدا شده است که از سراسر عالم به عنوان اظهار ارادت و پیوند با سیدالشهداء(ع) به مناسبت اربعین محقق شده بسیار بسیار امر شگفت آور و عجیبی است که انسان می‌بیند از ملیت‌های مختلف، از اقصای نقاط عالم سیل آسا پیاده و با شرائط مختلف به طرف کربلا عازم هستند و زیارت می‌کنند و همه‌ی مشکلات و رنج‌ها را تحمل می‌کنند. این نشان می‌دهد که خدای متعال همان طور که رهبری معظم

فرمودند یک عنایت ویژه‌ای را فرموده است که با همین عنایت ویژه إن شاء الله امیدواریم که راه ظهور مولای عزیزمان حضرت بقیة الله علیه السلام و ارواحنا فداه هموارتر بشود إن شاء الله.

خب بعد از تعطیلات ممتدی که بوده و من هم سفر بودم و نزدیک بالاخره دیروز بعد از ظهر رسیدم فکر می‌کردم مطالبی که گفته شده چه بود و حالا چه باید گفت؟ و بالاخره یادم آمد که ظاهراً چنین وعده‌ای دادیم حالا که عرض کردیم ولو این که ما در تنبیه چهارم هستیم اما عرض کردیم محقق شهید صدر یک بحثی را عنوان کردند؛ ارکان منجزیت علم اجمالی و این بحث حالا ما به عنوان یک تنبیه که تنبیه پنجم می‌توانیم قرار بدهیم چون بحث بسیار مفیدی است و در تنبیهاات دیگر و خود مسئله علم اجمالی و تنجز علم اجمالی مسأله مهمی هست؛ به مقداری که ایشان در این دروس فی علم الاصول مطرح فرموده‌اند؛ به این مقدار این مبحث را مطرح می‌کنیم.

ایشان برای تنجز علم اجمالی می‌فرمایند که ما ارکانی را لازم داریم و حدود چهارتا یا پنج تا رکن برای منجزیت علم اجمالی بیان فرموده‌اند. اولین رکن که ابتداءً به نظر می‌آید خب رکن واضحی است و کانه به عنوان رکن ذکر کردن هم ابتداءً غریب به نظر می‌آید این است که خب یکی از ارکان منجزیت علم اجمالی این است که علم اجمالی وجود داشته باشد. اگر ما علم اجمالی نداشته باشیم خب قهراً می‌شود شبهه بدویه و همان احکام شبهه بدویه را دارد که بعد از فحص؛ برائت عقلاً و شرعاً و عقلاً مثلاً جاری است. بنابراین وجود علم اجمالی لازم است. آن چه که این جا مقدمهٔ شاید این‌ها ترک کردند که آن طرح بشود این هست که خب اگر ما علم وجدانی داشتیم خب این روشن است. اما اگر علم وجدانی نداشتیم و به جای علم وجدانی علم تعبیدی بود؛ یعنی اماره‌ای قائم شده بود، حجتی قائم شده بود نه این که علم اجمالی داشتیم؛ مثلاً در همین مثال‌هایی که می‌زدیم که یا نماز قصر بر من واجب است یا نماز تمام واجب است؛ خب اگر یک جاهایی هست که ما علم نداریم اما حجت داریم بر این؛ اطلاقات ادله شامل می‌شود آن جا را، حالا مثلاً اگر کسی سفر فضایی کرد و کره ماه رفت؛ در این اثنا، این جاها هم باید... واجب است، ما علم وجدانی داریم که نماز اصلاً باید بخواند یا تمام یا قصر؟ ما چنین علم وجدانی صد در صد نداریم. شاید در این صورت به خاطر این که شرائط خاصی وجود ندارد شارع صرف نظر کرده باشد؛ اما حجت اجمالی است، اطلاقات ادله شامل هست و می‌گوید نماز ساقط نمی‌شود. خب حالا که نماز ساقط نمی‌شود نماز قصر است یا تمام است؟ آیا این سفرهای عمودی، آن هم به این شکل مثل سفرهای افقی است یا این که تفاوت می‌کند؟ خب علم اجمالی پیدا می‌کنیم؛ یعنی حجت اجمالی داریم که نماز ساقط نشده است پس یا قصر واجب است یا تمام واجب

است. حالا این جا آیا این چیزی که معلوم ما است؛ حالا معلوم هم که می‌گوییم با همان تسامحی که در کلمه علم فعلاً داریم به کار می‌بریم، آیا این معلوم ما که منشأ آن عبارت از این است که یک اطلاقی، یک عمومی، یک دلیلی، یک بینهای، یا اگر (این مال شبهه حکمیه بود) در شبهات موضوعیه هم بینّه قائم شد به این که یکی از این دو کأس یا یکی از این دو لباس متنجس است، آیا این جا هم باز همان جوری است که علم وجدانی پیدا می‌کردیم یا آن جور نیست؟ ایشان این مسئله را به دو قسم تقسیم می‌فرمایند. قسم اول این است که ما این حجت را بر جامع از اول داشته باشیم. یعنی همان طور که در مثال عرض کردیم بینّه... خودش هم نمی‌داند کأس الف متنجس است یا کأس ب متنجس است ولی می‌داند یکی از این دو تا؛ او دید قطره‌ای بول افتاد یا در این یا در آن؛ حالا همین را می‌آید شهادت می‌دهد بینّه و می‌گوید احد الکأسین متنجس است. پس مصبّ بینّه آن جامع است یا در آن مثال ما علم پیدا کردیم؛ یعنی حجت پیدا کردیم که بالاخره نمازی این جا واجب است بر آن جامع حجت پیدا کرد. تاره‌نه، حجت ابتداءً قائم بر یک فرد معین می‌شود. بعد این فرد مردد می‌شود پیش ما؛ مثل این که بینّه آمد گفت این کأس متنجس است. کأس خاصی را گفت متنجس است، بعد این بینّه رفت؛ این‌ها پیش ما مشتبه شد. این کاسه این طرف آن طرف شد نفهمیدیم کدامش را گفت، پس بنابراین بینّه بر جامع این جا نبوده، بینّه بر فرد خاص بوده اما الان تردد آن فرد خاص پیش ما، فلذا کلام را در دو مقام قرار می‌دهند چون موازین این‌ها با هم تفاوت می‌کند.

اما مقام اول این هست که علم اجمالی؛ یعنی آن حجت اجمالی به جامع تعلق دارد. آیا در این جا مانند جایی که علم اجمالی وجدانی داریم و گفتیم در موردی که ما علم اجمالی وجدانی داریم اصول در اطراف جاری نمی‌شوند. چرا؟ چون جریان اصول در اطراف ترخیص در مخالفت قطعیّه است و این عقلاً از شارع قبیح است، بنابراین جریان اصول در اطراف علم اجمالی که علم صد در صد داشته باشیم جاری نخواهد شد. آیا این جا هم همین جور است؟ دو نظر هست؛ یک نظر این است که می‌گوید بله، این جا هم وزانش وزان همان جایی است که شما علم صد در صد داری. نظر دوم این است که نه، این جا آن محذور مورد علم صد در صد در این جا نمی‌آید. محذور آن جا چه بود؟ ترخیص در مخالفت قطعیّه بود با تکلیف معلوم، اما این جا که ترخیص در مخالفت قطعیّه با تکلیف معلوم نیست؛ شاید بینّه اشتباه کرده باشد. شاید آن اطلاقات ادله؛ آن‌ها ادله‌ایی است که ظنی الدلالة است یا ظنی السند است یا هر دوی آن ظنی است ولی حجت بوده. پس از ترخیص شارع این جور نیست که اگر این جاها شارع بپاید بفرماید اجازه دادم هر دو طرف را مرتکب بشوی ترخیص در مخالفت قطعیّه با تکلیف مسلم داده باشد. نه، تکلیف که مسلم

نیست؛ پس آن محذوری که آن جا می‌گوییم این جا نمی‌آید. بنابراین بر این اساس گفته می‌شود که لاشکال؛ این دو نظری است که در مقام داده می‌شود.

محقق شهید صدر قدس سره می‌فرمایند که این که مطلقاً همین جوری بگوییم؛ این جا همان مسائل علم تفصیلی؛ یعنی علم اجمالی قطعی و مسلم، جایی که واقعاً علم داریم در این جا پیاده می‌شود، بخواهیم این را بگوییم که آن نظر اول می‌گفت؛ این مطلب درست نیست، به چه دلیل این را شما مثل آن می‌دانید؟ بیانی می‌خواهد و این که در دلیل دوم هم همین طور گفت که نه، خب در این جا چون آن محذور پیش نمی‌آید، چون ترخیص در مخالفت قطعیه نیست پس بنابراین اشکال ندارد که اصول در اطراف، همه‌ی اطراف جاری بشود این دلیل هم درست نیست به ظاهرش، چرا؟ برای خاطر این که بالاخره ما دلیل حجت بینه را هم داریم که آن می‌گفت یکی از این دو تا متنجس است. دلیلی که می‌گفت این جا هم نماز ساقط نیست و بر شما نماز واجب است اگر چه آن دلیل علم نبود اما حجیت داشت؛ یعنی اطلاقات و عمومات می‌گفت که این جا تکلیف هست. بنابراین این که شما چشم از آن دلیل بدوزید و غمض عین از آن دلیل حجیت اماره بکنید یا حجیت اطلاقات و عمومات بکنید، فقط به ادله اصول بنگرید و بگویید اصول در اطراف جاری می‌شود این جا چون آن محذور وجود ندارد؛ این غلط است. بالاخره آن دلیل هم هست این دلیل هم هست، این دو دلیل هم هست، این دو تا دلیل با هم مواجهه می‌کنند باید ببینیم چه حلی وجود دارد و کدام مقدم است؟ ممکن است قائلی بگوید که دلیل حجیت بینه مقدم است بر ادله مرخصه، ممکن است قائلی هم از این طرف بگوید، پس باید محاسبه کرد. در مقام محاسبه یک بیان را ذکر می‌کنند بقیه‌اش را این جا فاکتور به قول معروف گرفتند دیگه و آن یکی را جواب دادند و آن این است که قد یقال که دلیل حجیت بینه در شبهات موضوعیه یا اطلاقات عمومات و آن ظواهر؛ این‌ها حاکم هستند بر ادله اصول عملیه، بنابراین چون حاکم است پس اصول عملیه می‌روند کنار چون حاکم وجود دارد و وقتی که او رفت کنار پس بنابراین ما حجت پیدا می‌کنیم که این جا احد الکأسین متنجس است یا احد الصلاتین بر ما واجب است، وقتی که این طور شد بنابراین مرخص که نداریم بنابراین احتمال تکلیف در این طرف می‌دهیم، احتمال تکلیف در آن طرف می‌دهیم، برای عدم اعتنا به هر کدام طرف باید مأمن داشته باشیم چون احتمال تکلیف دادیم دیگه، مأمن که فرض این است که محکوم شد، رفت کنار، پس مأمنی وجود ندارد بنابراین تنجز محقق می‌شود؛ به این بیان باید گفت. پس ادله‌ی حجیت بینه یا ادله‌ی حجیت ظواهر؛ این می‌شود حاکم بر «رفع ما لا یعلمون»، «کل شیء مطلق» و هکذا بقیه اصول عملیه، این می‌شود حاکم بر

او، حالا چرا حاکم می‌شود؟ به بیاناتی که در محل خودش گفته شده که حالا یا به خاطر این که بینة و امارات و این‌ها محرز است واقعا، شک را از بین می‌برند و بیانات دیگری که در محل خودش گفته شده است؛ این حاکم بر او است.

جوابی که ایشان این جا می‌دهند؛ می‌گویند این راه درست نیست. چرا؟ برای خاطر این که حکومت حاکم بر محکوم در جایی است که مصب دو تا دلیل حاکم و محکوم یک چیز باشد. اگر یک چیز باشد بله، دلیل حجیت اماره و بینة می‌شود حاکم؛ اما اگر جایی مصب آن دلیل با مصب این دلیل متفاوت است، در این جا حکومت معنا ندارد و ما نحن فیه این چنینی است. شما در این جا آن را که اماره می‌گویید، آن را که اطلاق عموم می‌گویید این است که وجوبی در این جا وجود دارد، إجتنب عن النجسی در این جا وجود دارد روی جامع، اما نسبت به خصوص این فرد، نسبت به خصوص این فرد حرفی نمی‌زند چون فرض کردیم قسم اول را داریم صحبت می‌کنیم، مقام اول را داریم صحبت می‌کنیم. مقام اول این بود که بینة بر جامع قائم شده، حجت بر جامع قائم شده، خب بنابراین حجت بر جامع قائم شده؛ ما شککی نسبت به این فرد داریم که آیا این کأس بخصوصه متنجس است یا متنجس نیست؛ این جا حالا یا استصحاب عدم تنجز است یا قاعده طهارت گاهی یا براءت و، و، و جاری می‌شود. آن اماره قائم بر جامع چه حکومتی بر این دارد؟ موضوعش دو تا است. اگر بله، شما یک اصلی داشتید نسبت به جامع؛ می‌گفتید بله، آن حاکم است بر او، موضوع یکی است. اما ما نسبت به جامع که نمی‌خواهیم اصل جاری بکنیم. ما نسبت به این فرد می‌خواهیم جاری بکنیم. به این خصوصیت می‌خواهیم اصل جاری بکنیم و نسبت به این خصوصیت می‌خواهیم اصل جاری بکنیم. این‌ها شک‌شان غیر از شک نسبت به جامع است. بنابراین این جا این معنا ندارد که شما بخواهید بگویید که از راه حکومت مسئله را حل می‌کنیم؛ بنابراین باید یک فکر دیگری کرد، یک فکر دیگری این جا. آن فکر دیگری چی هست؟ دیگر ایشان این فکر دیگر را دنبال نکردند این جا؛ فرمودند از راه دیگری باید، این راه که گفته می‌شود از راه حکومت می‌توانیم مسأله را حل بکنیم این راه ناتمام است به این بیان، باید راه دیگری را پیدا کرد.

س: رابطه‌شان خاص و عام نمی‌شود نسبت به جامع؟ چون دارد ترخیص به خاص می‌خورد ولی جامع به کل آن دلیل می‌خورد، دلیل حجیت؛ و این رابطه‌شان خاص است؟ این ترخیص نسبت به چیز خصوصیت دارد مقدم بشود.

ج: چه جوری؟ توضیح بدهید چه جوری مقدم می‌شود؟

س: چون دلیل حجیت جامع است و عام است برای کل دلیل هست، ولی دلیل ترخیص برای یک طرف، طرف خاص خودش، هر کدام از طرف خودشان....

ج: ادله‌ی حجیت را می‌فرمایید؟

س: حجیت جامع که جامع است اما برای آن که

ج: آن جامع نه، آن جامع را توجه کنید، آن جامع را که یعنی احد الکأسین، احد الصلاتین، درست؟ عام و خاص که این نیست، می‌گوید احد الصلاتین واجب است، یک روایتی وارد شده می‌گوید بله، فرض کنید این جوری، می‌گوید در حالی که شما نماز لا تسقط بحال، بالاخره یکی از دو صلاتها واجب است، یک چنین روایتی پیدا شد این جوری دارد می‌گوید، می‌گوید احد الصلاتین واجب است. مثلاً در ما نحن فيه اتفاقاً همین جور، در کسی که حالا در اجماع منقول داریم، اجماع منقول که قطع آور نیست، بنابر این که اجماع منقول بگوئیم حجت است، اجماع منقول می‌گوید الصلاة لا تسقط بحال، بالاخره نمازی واجب است؛ خب این بینهای است که دارد می‌گوید یعنی اماره‌ای است که دارد می‌گوید بالاخره نماز واجب است یا نمازی در اینجا واجب نیست. از آن طرف ما در خصوص نماز قصر شک داریم، در خصوص نماز تمام شک داریم درست؟ اصل در صلاة قصر جاری می‌کنیم، اصل در صلاة تمام جاری می‌کنیم، شما می‌گویید آقا آن دلیلی که آن اماره‌ای که گفته است آن اجماع منقول که گفته است الصلاة لا تسقط بحال حاکم است بر این اصلی که در این طرف دارد جاری می‌شود؛ ایشان می‌گوید چه حکومتی دارد بر این؟ این موضوعش خصوص این جا هست، چون موضوعش که خصوص این جا نیست که، در همین مورد که وارد نشده که بگوئیم بر این حکومت دارد؛ و هم چنین آن طرف.

س: شیخنا الجلیل بس نکته سؤال؟؟؟ اذا كان الغرض من الحكومة ان الدليل المحكوم يتوقف تأثيره في التنجيز بسبب تأثير الحاكم باثبات التنجيز فعلاً هنا الجامع اذا كان مؤثراً في اثبات التنجيز في الحرب و ان لم يكن تفصيلاً بحيث يند تقتضى الحكومة حكومة الحق؟؟؟ فيمنع من تنجيز الدليل المحكوم حتى لو كان الدليل الحاكم؟؟؟ و الدليل المحكوم؟؟؟ الا ان نعتقد الحكومة حقيقة المقام ان المنجز السابقة لا ينجز؟؟؟ لاحقة هذا السؤال استيضاحي هل تقتضى الحكومة ترجع الى ان مانعية الدليل المحكوم بسبب الحاكم بحيث لا يكون له التنجيز فعلى لان الحاكم منجز فعلاً و هو اسبق رتبة و اذا ثبت التنجيز و لو بعنوان الجامع حينئذ لا يكون هناك فعلية؟؟؟

ج: خیلی متوجه نشدم که حضرت تعالی چی می‌خواهید بفرمایید. ببینید دلیل اماره قائم شده است به این که این جامع واجب است، جامع با احدی الصلاتین واجب است. خب چی باعث می‌شود که آن منجز بشود؟ تنجیز او متوقف است بر این که شارع اذن در انجام ندهد، دیگر بالاتر از علم اجمالی تکوینی که نیست، آن جایی که شما علم اجمالی قطعی تکوینی دارید، آن جا تنجیزش بر چی متوقف بود؟ بر این بود که اصول جاری نشود، این که بالاتر از آن نیست، اماره قائم شده بر این که آن جا اگر اصول جاری می‌شد در هر دو طرف اگر جاری می‌شود یا در یک طرف جاری می‌شد قبلاً گفتیم بنابر مسلک این آقایان مثل محقق خوئی و این ها تنجیز نمی‌آید درست؟ پس بنابر این این جا هم همین جور است این جا هم علم اجمالی پیدا، یعنی اماره و حجت اجمالی پیدا کردید بر آن جامع، اصول اگر در اطراف جاری بشود تنجیزی نیست، شارع خودش اجازه داده، دیگر بالاتر از آن جا که نیست که. حالا حرف سر این است که... ولكن مسلّم است یعنی عند الكل مسلّم است که آقایان در فقه در این مواردی که علم اجمالی تبعی پیدا می‌کند و حجت اجمالی پیدا می‌کند همان آثار علم اجمالی واقعی را در این موارد هم پیاده می‌کند، همان آثار را پیاده می‌کند؛ صحبت این است که به چه دلیل؟ اگر از راه حکومت می‌خواهید بگویید می‌خواهید بگویید آن دلیل حاکم بر این ها هست، این که جوابش این است که این جا حکومت درست نیست، چون این مال فرد است، مال خصوصیت است و آن اماره که نسبت به خصوصیت حرفی نمی‌زند که، نسبت به جامع دارد حرف می‌زند نه به نسبت به خصوصیت.

س: آقا دلیل حجیت امارات حکومت توسعه‌ای هست نسبت به ادله‌ای که می‌آید موضوعش مثلاً از واقع و طبیعت منهی عنه الخمریة، الخمر حرام حکومت توسعه‌ای دلیل حجیت امارات و بینات می‌آمد می‌گفت فقط خمر مقطوعه نیست، بلکه خمری که قامت علی البینه حکمش همان هست که حکومت توسعه‌ای که دلیل حجیت امارات و بینات بود می‌آمدیم موضوع ادله‌ی خمر که طبیعت خمریه بود را توسعه می‌دادیم، حرفش را فکر می‌کنم این است می‌گوید آقا اگر شما به وسیله‌ی حکومت آمدید توسعه دادید حتی آمدید امارات و بینات را هم قائم شد، قائم شده شما چه حرفی می‌زنید در آن وقتی که علم‌تان به جامع می‌خورد؟ یک جامعی را شما اگر نسبت به آن علم داشته باشید در طرفین شک کنید چطور شک در اطراف شک شما مجرای براءت نمی‌دانید؟ الان هم حکومت توسعه‌ای آمده امارات و بینات را؟؟؟ آن خمر مقطوعه نیست فقط موضوعش، بلکه قطع طریقی است ادله‌ی امارات و بینات می‌آید بالحکومه توسعه می‌آید توسعه می‌دهد...

ج: به چی توسعه می دهد؟

س: به خمر که فقط خمر مقطوعه و طبیعت مقطوعه اجتنابش واجب نیست بلکه آن که قامت علیهم البینه هم تعبداً حکم خمر را دارد. حالا که این طور شد پس این جامع را ما علم داریم، علم نداریم ببخشید علمی داریم به حکومت توسعه ای این علمی انگار که کالعلم است هر حرفی که در وجوب موافقت قطعیه یا حرمت مخالفت قطعیه می زدی در باب علم در باب علمی هم بزنی. چه فرقی می کند؟ چرا راه را بیچانیم؟ بگوییم آقا بحث حکومت در باب حکومت بین امارات و اصول است؟ نه، حکومت توسعه ای که ادله ی حجیت امارات و بینات داشت آمد خمر را توسعه داد هر حرفی در مورد خمر معلومه زدید در مورد خمری که در مورث حجت هم دارید بزیند.

ج: اولاً این توسعه نمی دهد

س: ادله ی حجیت امارات توسعه می دهد.

ج: نه توسعه نمی دهد، نه نه، موضوع را عوض نمی کند، موضوع را که عوض نمی کند

س: شما در باب قطع طریق مگر نمی فرمایید حکومت توسعه ای دارد دلیل حجیت امارات نسبت به ادله؟ مگر شما الخمر حرام مگر نمی گوئید این خمر هم خمر مقطوعه را می گیرد هم خمری که قامت علیه البینه؟ ...

ج: نه، نمی گوئیم این را.

س: یعنی شما خمری را که قامت علیه البینه را موضوع الخمر حرام نمی گیرید؟

ج: نه

س: شما خمر حرام را می خواهید بگوئید

ج: خمر حرام است، نه خمر مقطوع نه خمری قامت علیه الحجه این ها نیست. خمر حرام است...

س: درست است خمر حرام است، عرضم را در طریق نسبت به این است، این که خمر نیست این خمری است که خمر تعبدیه است، من قامت علیه البینه نسبت به حقیقت و طبیعتش که خمریت را احراز نکردم ...

ج: نه شما می گوئید توسعه دارد می دهد نه، شارع توسعه نمی دهد که

س: این بیانی است که آقایان در مورد امارات؟؟؟ دلیل؟؟؟ توسعه می دهد

ج: چی را توسعه می دهد؟

س: دلیل و موضوع دلیل را....

ج: نه، دلیل و موضوع دلیل توسعه نمی دهد، نه توسعه نمی دهد بلکه راه برای... می گوید این طریق به آن است حالا فلذاست که کشف خلاف دارد، اگر توسعه می داد که کشف خلاف نداشت که. نه، طریق فقط دارد درست می کند، می گوید این، شما اگر بفرمایید این ...

س: آقا در تقریر بنده حالا اشکال است، مشکلی نیست، نتیجه شما عامل معامله الواقع که دلیل حجیت امارات است یا هر دلیل که حجیت اماره می دانید نتیجه اش این است، شما هر معامله ای که با خمر مقطوعه می کنید با خمر مظنونه هم باید بکنید، هر حرفی آن جا زدید این جا هم باید قائل بشوید.

ج: خیلی خب، از این طرف هم دلیل دارد می گوید آقا شک داری بخور، شما پس یک دلیل داری می گوید که چه چیز؟ می گوید این جامع واجب است یا می گوید یکی از این کأسین متنجس است، شارع می فرماید بله، این اماره یا بینه ای که دارد این حرف را می زند حجة؛ این از این طرف شارع فرموده. از آن طرف هم ادله فرموده است که چی؟ خود شارع به ادله ای دیگر فرموده هر چیزی که شک داری پاک است یا جایز است مصرف کردنش، این دوتا دلیل روبروی هم قرار می گیرند. شما می خواهید بگویید آن دلیل که او می گوید این جامع واجب است، آن اماره آن بینه مقدم است بر آن دلیل، این را می خواهید مقدم بدارید، می گوییم وجه تقدیم چیست؟ شما می گوید وجه تقدیم حکومت است؟ حکومت جوابش این است که اگر همه ی حرف های شما هم درست باشد در جایی است که حاکم و محکوم بر موضوع واحد باشند؛ اما اگر حاکم نسبت به موضوع آخری است، محکوم نسبت به موضوع آخری است اصلاً معنا ندارد در این جا، ما که نسبت به جامع حرف نمی زنیم که. ما نمی گوییم شارع نسبت به جامع دارد اجازه می دهد، شارع دارد نسبت به خصوصیت اجازه می دهد و این جا هم که بینه قائم نشده.

س: الان این فرمایش در مورد مقام وجوب موافقت قطعیه است یا حرمت مخالفت است؟

ج: بله؟ هر دو آن.

س: نه، هردو فرق می‌کند، بیان آقا خوئی در مورد وجوب موافقت قطعیه این بود که ما نسبت به احد اطراف مبرر نداریم، این جا می‌فرمایید نه، حکومت ندارد مبرر داریم؛ اما بیان حرمت مخالفت قطعیه ما نمی‌توانیم هردوتا را استفاده بکنیم، بیانش این نبود، بیانش این بود که اگر هردو را استفاده بکنیم ترخیص در مخالفت قطعیه است، بیانش اصلاً این نبود که ما لا مبرر می‌ماند احد اطراف اجرای اصل. دوتا بیان بود یک بیان حرمت مخالفت بود یک بیان وجوب موافقت بود. این بیان عیبی ندارد وجوب موافقت قطعیه واجب نیست چون در مورد هردو طرف ما چیز داریم، ما اصول را جاری می‌کنیم، اما در مورد حرمت مخالفت قطعیه که بیان این نیست، بیان آن است که حرمت مخالفت قطعیه وقتی هردوتا را من مرتکب بشوم این عقلی است، بدیهی است که هردوتا را نمی‌توانم مرتکب بشوم

ج: چرا؟

س: به‌خاطر این که علم دارم...

ج: نه، گفتیم دیگر، علم داری گفتیم....

س: از موارد مخالفت قطعیه نیست دیگر ...

ج: ببینید حرمت مخالفت قطعیه گفتیم تعلیقی است، یعنی اگر شارع خودش آمد اجازه داد چه قبحی شما دارید انجام می‌دهید؟ مخالفت قطعیه قبحش به‌خاطر این است که احترام مولا را نگاه نداشتید، ولی خود مولا دارد می‌گوید آقا عیب ندارد. چون تعلیقی است بنابراین مشکلی پیدا نمی‌شود.

حالا این جا حرف سر این است که از راه حکومت نمی‌شود، آیا چه راه دیگری شما می‌توانید در این موارد بفرمایید؟ حالا راه‌هایی را ممکن است نظریه‌هایی را ممکن است این جا ابداع کنیم یعنی بیان بکنیم ببینیم به کجا می‌انجامد؟ حالا این یک نظریه بگویم که روی آن آقایان فکر کنند.

یک نظریه این است که این جوری حل بکنیم، آن نظریه نظریه‌ای است که مرحوم محقق نائینی قدس سره قائل هستند و بعضی اعظم دیگر هم این مطلب را می‌فرمایند و آن این است که علم در لغت و در عرف به معنای قطع و علمی که هیچ احتمال خلاف در آن نباشد بالمره نیست، یک معنای جامعی است که آن را شامل می‌شود و مواردی که

اطمینان هم باشد شامل می‌شود، مواردی که بینۀ قائم بشود، حجج عقلائیۀ هم قائم بشود این‌جا هم واژه‌ی علم صادق است. فلذا مواردی که امارات هست این‌جا عرف عقلاء می‌گویند می‌دانیم.

س: ولو این‌که القاء علم نکند در نفس یعنی تعبدی صرف باشد؟

ج: بله، بگوید اذا علمتم وقتی شارع گفت این را هم شامل می‌شود. خود واژه شامل می‌شود.

الان در عرف رائج ما حتی خود ما یک دوست معتمدی داریم یک آدم معتمدی داریم یک خبری به ما می‌دهد، خب این خبری که او می‌دهد این‌جوری نیست که برای ما قطع صد درصد بیاورد که احتمال خلاف اصلاً و ابداً در آن نباشد؛ اما در عین حال اگر کسی آمد به ما خبر داد می‌گوییم می‌دانم، می‌گوید از کجا می‌دانی؟ می‌گوییم فلانی به من گفت. واژه‌ی می‌دانم استعمال می‌کنیم، می‌گوییم می‌دانم. و در این‌که می‌گوییم می‌دانم هیچ مجازی تسامحی در این نیست. بنابراین واژه‌ی علم یک واژه‌ای است که شامل آن علم صددرصدی که هیچ احتمال خلاف در آن نیست شامل آن می‌شود، شامل اطمینان هم می‌شود، شامل مواردی که اماره‌ی معتبره هم قائم شده باشد می‌شود. فلذا ایشان و من تبعه، به همین بیان در آن شبهه‌ای که می‌گویند امارات چگونه از تحت آیات دالیه بر اتباع ظن یا غیر علم خارج می‌شود، آن‌جا شبهه‌ی مهمی است «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»، «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» خب جواب این را باید چه جور داد؟ خب جواب‌های مختلفی است که این آیات مثلاً مربوط به اصول دین است، مربوط به کجا نیست؛ ولی آن‌هایی که می‌گویند نه این آیات اعم است جواب دادنش مشکل است. یکی از جواب‌ها جواب آقای نائینی و من تبعه است، می‌گویند آقا جایی که اماره قائم شده، خبر معتبر قائم شده اصلاً عقلاء این را ظن نمی‌دانند، غیر علم نمی‌دانند، پس این آیات اصلاً شامل آن موارد نمی‌شود، چون آن‌جا علم است. خب اگر ما این را گفتیم گفته می‌شود که تمام اصول عملیه مغمیای به چی هست؟ تمام اصول عملیه مغمیای به این است که حتی تعلم، «رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ»، آن که نمی‌دانم. «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام»، «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، «ما حجب الله علمه عن العباد» این را گفتند؛ پس مواردی که اماره داریم حالا بینۀ باشد یا اطلاق باشد یا عموم باشد در تمام این موارد چیست؟ در تمام این موارد ما علم داریم. وقتی علم داریم پس اصلاً اصول عملیه شامل نمی‌شود.

آیا این جواب در مقام نافع هست یا نه ان شاء الله فردا ببینیم آقایان چی می‌فرمایند؟ و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۱۶

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

بحث در این بود که ارکان منجزیت علم اجمالی چیست؟ رکن اول عبارت بود از این که ما علم به جامع به حسب یک تعبیر یا علم به واقع که مردد است بین الاحتمالات داشته باشیم. سؤالی که در این جا وجود دارد این است که آیا اگر علم وجدانی صد در صد نداشتیم ولی اماره داشتیم بر آن امر مردد بین الاطراف؛ آیا در این جا هم تنجیز وجود دارد یا نه؟ که این بحث، بحث بسیار مهمی است. اگر چه در کلمات بزرگان کم به آن پرداخته شده الا شهید صدر، علت آن هم این است که معمولاً ما در فقه جایی که علم صد در صد داشته باشیم؛ علم اجمالی به آن معنا کم داریم. معمولاً موارد همان مواردی است که بینة یا اطلاقی، عمومی، دلیل حجتی، حجت تعبدیه‌ای که علم‌آور نیست بر آن امر مردد بین الاطراف قائم می‌شود. فلذا است این بحث خیلی مهم است که آیا همان ضوابط علم اجمالی این جاها هم جاری می‌شود یا نه؟ اشکال مهمی که در این موارد وجود دارد این هست که خب چون قهراً آن اماره علم برای ما نمی‌آورد، این اماره، دلیل حجیت این اماره معارضه می‌کند با ادله‌ی اصول عملیه که در اطراف جاری می‌شود. چون اگر مثلاً بینة آمد گفت که «احد هذین الکأسین متنجس» خب دلیل حجیت این اماره می‌گوید که بنا بگذار بر تنجس احد الکأسین درواقع که لازمه‌اش چیست؟ لازمه‌اش این است که هم از آن طرف اجتناب بکنی هم از این طرف اجتناب بکنی، از آن طرف «کلّ شیء طاهر، کلّ شیء حلال حتی تعلم أنه حرام» و امثال ذلک به هر کدام که دست می‌گذاریم می‌گوید این را که نمی‌دانی حرام است؛ حلال، این را که نمی‌دانی حرام است؛ حلال، بنابراین ادله‌ی اصول عملیه با دلیل حجیت آن اماره تعارض می‌کنند. قابل اجتماع این جا نیستند. خب این مشکله مهمی است؛ پس بنابراین نتیجه چه می‌شود؟ اگر تعارض کردند نتیجه این می‌شود که ما در این جور موارد منجزی نداریم دیگه، چون علم وجدانی که به تکلیف نداریم، آن چیزی هم که علم تعبدی برای ما می‌خواست درست بکند به معارضه ساقط شد. ما می‌مانیم و قهراً در این موارد حکم عقل‌مان که مثلاً قبیح عقاب بلایان باشد. برای حل این

مشکله که در حقیقت می‌دانیم این درست نیست و این یک جوابی باید این جا باشد، این را می‌دانیم که این مطلب درست نیست که در موارد امارات ما بیاایم در این جاها بگوییم که هیچ چیز ثابت نیست و تعارض است و برویم سراغ برائت عقلیه، این را می‌دانیم نیست اما وجه فنی برای جواب و پاسخ از این مشکله چیست؟ خب، سه راه حل اساسی وجود دارد که هر کدام از این سه راه حل ممکن است زیرمجموعه‌هایی داشته باشد. حالا ما به اهم آنها می‌پردازیم. بحث خیلی بحث طولانی است. مرحوم شهید صدر خیلی این جا پردامنه بحث فرموده است در بحوث و در مباحث و این‌ها هر دو، حالا دیگه همه‌ی آنها را ما نمی‌خواهیم عرض بکنیم، اصول مطلبش را عرض می‌کنیم.

راه اول برای حل این معارضه این هست که ما بگوییم اصلاً ادله‌ی اصول عملیه، این موارد را شامل نمی‌شود. تعارض به این است که آن این جا باشد، ادله حجیت اماره هم این جا باشد با هم بجنگند، تعارض پیدا کنند. اگر ما گفتیم اصلاً ادله‌ی اصول عملیه این جور موارد را نمی‌گیرد؛ خب قهراً معارضه‌ای در کار نخواهد بود.

راه دوم این است که... حالا عنوان راه‌ها را عرض می‌کنیم تا بعد؛ راه دوم این است که بگوییم نه می‌گیرد اما به وجهی ادله‌ی حجیت اماره مقدم است، پس تعارض باز از بین می‌رود که بعد توضیح آن را خواهیم داد..

راه سوم این است که در این موارد بگوییم به یک بیان ویژه این جا در حقیقت ما یک علم اجمالی وجدانی پیدا می‌کنیم بر وجود یک حکم، اعم از این که حکم واقعی باشد یا ظاهری باشد؛ پس بنابراین داخل در آن جایی می‌شود که ما علم وجدانی صد درصد داریم. این سه راه اساسی است که در این جا برای حل این معارضه وجود دارد. پس راه اول این است که بگوییم ادله‌ی اصول این جا را شامل نمی‌شود. راه دوم این است که بگوییم شامل می‌شود ولی ادله حجیت امارات، ظواهر این‌ها مقدم هستند. راه سوم این است که در این مقام ما علم وجدانی به وجود حکم، اعم از واقعی و ظاهری پیدا می‌کنیم بنابراین مثل آن مواردی می‌شود که علم وجدانی داریم و ملحق به همان می‌شود.

اما راه اول که چرا اصول عملیه، ما نحن فیه را شامل نمی‌شود؟ راه اول همان بیانی است که دیروز بیان می‌کردیم و آن این است که در ادله اصول عملیه یا موضوع ما لا یُعلم است، آن را که نمی‌دانید؛ یا غایت، علم است. «کل شیء حلال حتی تعلم أنه حرام» در آن ادله پس این أخذ شده، از آن طرف هر جا اماره قائم می‌شود بر امری، حکمی یا بر موضوع خارجی، اماره عندالعرف موجب علم است. علم در نزد عرف به معنای قطع نیست که احتمال خلاف اصلاً

در آن نیست؛ بلکه یک معنای جامعی است که شامل آن مورد می‌شود، شامل اطمینان می‌شود، مواردی هم که یک اماره حجت قائم شده باشد (اماره داریم عرض می‌کنیم) اماره حجت قائم شده باشد این جا را هم عرف می‌گوید می‌دانم، علم دارم به همان توضیحی که دیروز می‌دادیم که این مبنای آقای نائینی و بعض بزرگان مثل شیخنا الاستاد در تصدیق الاصول است.

خب اگر این حرف را زدیم در مانحن فیه چه می‌شود؟ بین قائم شده است بر چی؟ بر این که یکی احدالکأسین نجس است یا خبر ثقه قائم شده است بر این که در این فرض نمازی واجب است. الصلاة لاتسقط بها» یا قصر یا تمام واجب است. خب در این موارد چه مثل موضوعات چه مثل این احکام دلیل اصول این جا را دیگر نمی‌گیرد. چرا؟ برای این که آن علمی که در اصول اخذ شده اعم است از علم تفصیلی و علم اجمالی، پس دو تا مقدمه این جا به کار گرفته شد.

۱- در ادله‌ی اصول که علم اخذ شده؛ إما موضوعاً و إما غایةً، آن علم اعم است از علم تفصیلی و علم اجمالی.

۲- این علمی که آن جا اخذ شده معنایش معنای فلسفی نیست؛ معنای آن معنای عرفی و لغوی است و معنای عرفی و لغوی علم در موارد امارات چیست؟ صادق است، وجود دارد. پس وقتی که آدن ثقه معتمد به خصوص اگر بینة شد؛ یعنی دو نفر ثقه‌ی معتمد، دو شاهد عادل گفتند یکی از کأسین نجس است همه‌ی مردم می‌گویند می‌دانیم یکی از آن دو نجس است، می‌دانیم. علم این جا صادق است، واژه علم صادق است. از آن طرف «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» «تعلم أنه حرام تفصیلاً أو اجمالاً» پس این جا را می‌گیرد دیگه، پس بنابراین معارضه‌ای بین دلیل حجیت اماره و دلیل اصل نخواهد بود چون این مغیا است به این که علم نداشته باشی و با وجود آن شما این جا علم داری. بنابراین کأنه دلیل حجیت اماره چه می‌کند؟ ورود پیدا می‌کند و واقعاً موضوع اصول را از بین می‌برد. این راه اول؛

راه دوم از آن راه اساسی اول و نوع اول این است که بگوییم...

س: حاج آقا، خود مرحوم نائینی اگر این راه را قبول دارد چه طور از باب؟؟ تعارض اصول می‌گویند در موارد علم اجمالی؟

ج: خب، سؤال خوبی است. حالا بعداً به این می‌رسیم.

راه دوم این است که می‌گوییم نه، علم یعنی علم، اما این علمی که در ادله‌ی اصول أخذ شده از باب اظهر افراد و اعلی‌الأفراد ذکر شده و کنایه است از این که یعنی تا وقتی حجت نداریم. چون فرد اعلای حجت علم است، علم به همان معنای دقیقش یعنی صد درصد؛ ذکر شده و الا خصوصیتی ندارد. پس «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه نجس یا قدر» یعنی «حتى تقوم الحجة على أنه قدر». «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» یعنی «حتى تقوم الحجة على أنه حرام». «رفع ما لا يعلمون» یعنی «رفع ما لا حجة علیه» و هكذا و هكذا، معنایش این است که این مسلک مرحوم امام قدس سره است. یا «لا تنقض اليقين بالشك» این یقین از باب این که فرد اعلای حجت است شارع نام از او برده و الا یعنی «لا تنقض الحجة بالشك بل انقضه بحجة أخرى» این است.

خب اگر این را گفتیم و این مسلک را که مسلک مرحوم امام قدس سره و بعض اصولیین دیگر هست انتخاب کردیم باز در ما نحن فیه می‌گوییم چی؟ می‌گوییم علم اجمالی، بینہ که حجت است بر جامع، این جامع هم توجه می‌فرماید دیگه در اثتای بحث‌های این چند ماهه که داشتیم در این علم اجمالی روشن شده که این جامع بنابر بعضی مسالک تعبیرش درست است که آیا در باب علم اجمالی متعلق علم ما جامع است یا متعلق علم ما جامع نیست؟ آن واقع است، نفس الواقع، و این‌ها آثار دارد به همدیگر، محقق عراقی می‌فرماید واقع است؛ خود آن واقع، معروف عند الشاید اصولیین، حالا کلمه معروف هم که می‌گوییم حالا خیلی پایه و اساس آن چنانی ندارد که ما واقعاً همه را استیعاب کرده باشیم یعنی قولی که بیشتر از آن شاید گفته می‌شود. این است که به جامع تعلق می‌گیرد. حالا این کلمه جامع دیگه رسم شده که گفته می‌شود در مقام ولی شاید قول حق و مقتضای تحقیق این است که در موارد علم اجمالی ما علم به جامع نداریم. ما علم به همان واقع داریم. منتها واقعی که در لایه‌ای از ابهام است برای ما که این جا است؟ آن جا است؟ کجا است؟ خب عند ال...، پس بنابراین این جوری می‌شود که وقتی شما اماره‌ای قائم شد که احد الکأسین نجس است، این اماره می‌شود حجت بر این که آن کأس متنجس واقعی چه این طرف باشد چه آن طرف باشد حجت بر آن قائم شده باشد. پس این حجت است بر آن نجاستی که یا این طرف است یا آن طرف است. اگر کسی بیاشامد آن کاسی را که واقعاً نجس است، این عذری پیش مولا ندارد و مستحق عقاب است. چرا؟ چون آن علمش حجت است یا آن اماره حجت است بر این که باید از این اجتناب می‌کرده. وقتی این طور شد تمسک به دلیل «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» نه برای این طرف جایز است نه برای این طرف جایز است. چرا؟ برای این که به هر دو طرف که نمی‌توانیم تمسک بکنیم چرا؟ چون احتمال می‌دهیم که؛ یعنی حجت دارد

و این گفت مادامی که حجت نداشته باشد. گفت وقتی حجت بر حرمت نداری حلال است. من می دانم یکی از این دو تا حجت بر حرمت دارد. چون آن بینه که دارد می گوید آن بینه حجت است بر آن نجسی که در بین وجود دارد. چون آن بینه حجت است بر آن نجسی که در بین وجود دارد پس بنابراین من نمی توانم به «کل شیء لک حلال» هم در این ظرف تمسک کنم هم در آن ظرف تمسک کنم. چون می دانم در یکی از آن دو حجت وجود دارد. در هر دو نمی شود. می خواهم در الف تمسک کنم به «کل شیء لک حلال» دون ب؛ ترجیح بلامرجح، می خواهم در ب تمسک کنم دون الف؛ ترجیح بلامرجح است. پس نتیجه این می شود که ما به دلیل «کل شیء لک حلال» نمی توانیم این جا تمسک کنیم. چون در هر دو که نشد، در یکی دون دیگری متعیناً ترجیح بلامرجح است، غیر از این هم که فردی نداریم؛ غیر فرد مردد هم که واقعیت ندارد. پس بنابراین اصلاً ادله مرخصه مجال تطبیق در این جا ندارد. وقتی مجال تطبیق نداشتند ما می مانیم و آن دلیل حجیت اماره، پس باز معارضه ای در کار نیست. فقط اوست. او که شد خب او دارد می گوید چی؟ می گوید یکی از این ها نجس است و شارع دارد اقامه حجت می کند برای این که یکی از این ها نجس است. وقتی اقامه حجت کرد پس عقل ما می گوید که چی؟ می گوید خب باید اجتناب بکنی از او، چه جور می شود از او اجتناب کرد؟ از آن واقعی که می دانیم شارع گفته اجتناب از او بکن؟ عقل هم می گوید هم از این طرف هم از آن طرف تا این که از او اجتناب کرده باشید.

راه سوم؛...

س: این هم مثل بیان اول؛ این جا می گوئیم حجت هم دو جور است؛ حجت اجمال؟؟

ج: بله؟

س: اول نمی گوئیم. چرا این جا مثل بیان اول؟؟ علم اجمالی، علم تفصیلی، این جا می گوئیم حجت اجمالی، حجت تفصیلی

ج: می توانید این جور هم بگوئید ولی این جور نگویید بهتر است به خاطر حرفی که بعداً خواهیم زد.

س: آن وقت؟؟ محمل عقلایی و شرعی هم دارد برای این این معنا کردن علم

ج: بله؟

س: محمل عقلایی و شرعی هم وجود دارد امام فرموده باشند که این طوری معنا نکنید علم را؟

ج: محملش فهم عرف است که می‌گوید خصوصیت دارد، شارع می‌خواهد بگوید وقتی حجت قائم شد نه این که علم صد درصد...، به خصوص با این که علم صد درصد هم خیلی کم است و نادر است؛ معلوم می‌شود که این جا می‌خواهد بگوید که علم وقتی پیدا کردی یعنی حجت پیدا کردی. خب حالا بعضی‌ها هم، خب حالا عرض می‌کنیم، بعضی‌ها هم جواب دادند گفتند نه، این خلاف ظاهر کلمه این است و این بالاخره...

راه سوم این است که گفته می‌شود که ادله‌ی اصول انصراف دارد از موارد علم اجمالی، انصراف دارد. یعنی علمش را به عنوان علم می‌گیریم. یا اعم بگویید اما از موارد قیام امارات و علم، انصراف دارد. چرا؟ چون این خطابات ملقای به کیست؟ به عرف، عرف خودش در مواردی که علم داشته باشد به نحو اجمال یا اماره‌ای که پیش خودش معتبر است، آدم ثقه، آدم معتمد، اگر در این موارد آمدند و شهادت دادند، اخبار کردند به یک امری، حالا آن هم چه موضع خارجی باشد پیش آن‌ها و چه یک دستوری از مولای‌شان باشد عرف در این موارد خودش را مرخص نمی‌بیند که به مرخصات عمل بکند. ادله مرخصه را مال این جا نمی‌بیند. چرا؟ برای این که اگر ادله مرخصه مال همه‌ی این جاها باشد با آن مصلحتی که به واسطه آن اماره را حجت کردند سازگاری ندارد. امارات را برای چی حجت کردند؟ گفتند ما همه جا اگر بخواهیم دنبال علم باشیم زندگی مختل می‌شود. اگر همه افراد خودشان بخواهند دنبال... ما اصلاً در زندگی می‌خواهیم مثلاً به متخصصین مراجعه نکنیم، پس همه‌مان هم باید فقیه باشیم، همه‌مان باید پزشک باشیم، همه‌مان باید مهندس بشویم، همه‌مان... مگر عمر وفای به این می‌کند؟ مگر این امکان دارد؟ چون اگر بنا را بر این بگذاریم که هر کسی خودش باید واصل به مطلب بشود و نمی‌تواند تکیه کند به حرف دیگران، این باعث اختلال و نابسامانی زندگی بشر می‌شود، به این روی آوردند که این ریسک‌های تخلف‌ها را بپذیرند چون اکثر مطابقت هست، معمولاً این چنینی است می‌گویند این حکم علم را دارد، این همین است که در کلام فقها و اصولیین می‌آیند می‌گویند طریقت دارد، جایگزین است، این حرف معمولی و عقلایی همین است که این جوری است، این است. یعنی این را می‌فهمند. توی زندگی خودشان با امارات تعاملون معامله العلم. با طرق ولو ظنیه است، ولو علم صد درصد برای‌شان نمی‌آورد اما وزن این‌ها را وزن علم می‌دانند به این که مرخصات و این‌ها مراجعه نمی‌کنند. وقتی در بین خودشان، سلوک خودشان، سیره خودشان این بود از شارع هم که می‌بینند اماره را حجت کرده از آن طرف گفته «رفع ما لا یعلمون» به ذهن‌شان می‌آید که همان برنامه و سلوکی که در بین خودشان عقلاً وجود دارد،

براساس همان، شارع دارد مشی می‌کند. تأسیس جدیدی نکرده، همان روش درست عقلایی که بین عقلاء هست همان را هم در رابطه خودش و عبادش، همان را برقرار کرده. در بین خودشان چه جور است؟ این است که اگر اماره‌ای قائم شد چه بر حکم، چه بر موضوع، این جا دنبال اصول مرخصه... یعنی می‌گویند اصول مرخصه این جا نیست. همین مطلب را از شارع می‌گویند که او هم گفته این امارات حجت است، خیلی از آن اماره که حجت است همین است که عقلاء خودشان می‌گویند، خبر ثقه خودشان می‌گویند شارع هم فرموده.

س: عقلاء این جا چه جوری این حرف را می‌زنند؟

ج: بله؟

س: عقلاء اگر هدفشان از جعل امارات تسهیل باشد و عدم اختلال نظام باشد و رفع عسر و حرج باشد از این که علم واقعی را نمی‌توانند کسب کنند این که معارض با اصول مرخصه نیست، معارضه با اصول احتیاطیه است، می‌گویند احتیاط نکن تا مادامی که علم قطعیه به دست بیاوری، بلکه بر امارات هم عمل کن، در مقابل احتیاط درست است، اما در مقابل اصول مرخصه که درست نیست، اصول مرخصه همان حرف را ترخیص شاید بکند، خب عقلاء می‌گویند من ترخیص دارم تا آن جایی که بدانم حرام است.

ج: بله، در روابط موالی و عبید هر روز که نمی‌شود که مولا بیاید در گوش هر کسی بگوید، خیلی حرف‌هایش را به واسطه ثقات می‌گوید برو بگو.

س: نه، شارع ترخیص ایجاد کرده.

ج: نه، توی عقلاء را داریم می‌گوییم، توی عقلاء خودشان برای به دست آوردن موضوعات یا احکام و امثال ذلک خودشان اگر بخواهند دنبال علم باشند که نمی‌شود، آمدند برای این کار امارات را حجت قرار دادند و این امارات بر این که قبح عقاب بلا بیان و این که من نمی‌دانستم و این‌ها، می‌گویند این‌ها نه، اگر خبر ثقه آمد، آدم معتمدی آمد نمی‌توانی بگویی نمی‌دانستم. قبح عقاب بلا بیان است حق نداری یقه من را بگیری مولا، چون من نمی‌دانستم. درسته آدم ثقه آمد به من گفت اما ثقه که برای من علم صد درصد نیاورد.

س: حاج آقا حکمت جعل را در تقریرات تان چی فرمودید؟ فرمودید حکم جعل امارات، این حکمت باعث انصراف ادله اصول است نسبت به این مواردی که حجت داریم، بعد فرمودید حکمت امارات اخلاص نظام است و تسهیل علی العباد است.

ج: عباد نه. عباد نگفتیم.

س: اخلاص نظام را که نمی‌توانند به علم قطعی عمل کنند که.

ج: گفتیم که خود عقلاء نه بما هم عباد، بما هم عقلاء، بین خودشان، اصلاً دین ندارند، خدا را معاذالله قبول ندارند، اصلاً بی دین هستند.

س: دلیل سیره عقلاء است.

ج: سیره عقلاء به این معنا، نه دلیل سیره عقلاء نیست. منهج عقلایی در بین خودشان این است که امارات عقلاییه را بر اصول مرخصه عقلاییه خودشان مقدم می‌دارند.

س: وجه آن چیست؟

ج: وجه آن این است که اگر بنا باشد امارات بر اصول مرخصه مقدم نباشد همان اختلال، همان سختی، همان صعوبت پیش خواهد آمد و باز روابط مشکل می‌شود برای این که کارفرما حرفش را بخواهد به کارگزارش بفهماند، موالی به عبیدشان بخواهند بفهمانند، کسانی که دستور می‌خواهند به دیگران بدهند اگر بنا باشد حتماً علم صد درصد را باید پیدا بکند، اگر علم صد درصد پیدا نکرد مرخص داشته باشد بگوید نمی‌دانستم، وقتی که این جور نشد، وقتی می‌گوید ثقه گفته، او گفته، من آدم مورد اعتماد فرستادم به تو گفته، تو از چنین جایی به دست آوردی، امارات؛ نوشته است، اماره است، امضاء هست که این‌ها صد درصد برای انسان علم نمی‌آورد، بر روابط اجتماعی مردم و عرف این جوری است که آن چه را به عنوان اماره و ناظر به واقع و محصل واقع و محرز واقع قرار دادند بین خودشان اگر چه صد درصد نیست در بین خودشان این‌ها مقدم هستند بر مرخصاتشان، مردم مرخصات هم دارند اما این‌ها را بر آن مقدم می‌دارند، چرا؟ وجهش این است که... وجه مقدم داشتن آن... حالا وجهی را که ما می‌گوییم مال روانکاوها است که بیایند بگویند چرا، ما احتیاج به این هم نداریم، همین که بدانیم این جوری است کفایت می‌کند برای مدعای ما، اما حدس می‌زنیم که وجه آن عبارتش باشد از این که می‌بینند اگر بنا باشد باز بگویند تا

علم صد درصد پیدا نکردی بخواهند این حرف را بزنند باز آن صعوبت‌ها، آن حرج‌ها، آن بسیاری از مسائل از بین رفتن‌ها محقق خواهد شد.

س: شما عمل عقلاء را به امارات برخلاف عمل‌شان بر وفق اصول را منشأ انصراف ادله...

ج: بله، حالا حرف همین است.

وقتی در بین عقلاء بما هم عقلاء چنین مسلکی وجود دارد، چنین منهجی وجود دارد، وقتی می‌آیند می‌بینند مولای حقیقی و شارع مقدس هم آمده اماراتی را حجت کرده که بسیاری از این امارات همان امارات خودشان است، خبر تقه را حجت کرده که خودشان است، ید را حجت کرده که خودشان ید را علامت ملکیت می‌دانند، سوق را حجت کرده که سوق را هم خودشان علامت می‌دانند، و.... خیلی جای نادر داریم که شارع تأسیس فرمود باشد در... یک جاهایی داریم اما نادر است. یا خودشان مراجعه می‌کنند به چی؟ به اهل خبره مراجعه می‌کند، بیمار می‌شود می‌رود پهلوی پزشک. می‌خواهد ساختمانی بسازد می‌رود پهلوی مهندس، این‌ها است. می‌بیند شارع هم همین کار را کرده، گفته جاهلی برو تقلید بکن، از عالم دین برو سؤال بکن، همین چیزهایی که در بین خودشان است شارع هم همین‌ها را. وقتی می‌بینند امارات را مثل خودشان شارع آمده حجت کرده، خود شارع اصول مرخصه هم قرار داده، «رفع ما لایعلمون»، «ما حجب الله»، «کل شیء لک حلال حتی تعلم...» این‌ها را هم قرار داده، این‌ها توی ذهن‌شان چه می‌آید؟ برداشت‌شان از این کلمات شارع می‌شود... پس همان منهج خودمان است، همان جور که ما وقتی اماره باشد آن را مقدم بر اصول می‌داریم و اصول را در موارد امارات جاری نمی‌دانیم، شارع هم پس همین جور است.

س: شیخنا بالنسبة الی کلامکم و تأیید کلامکم و دخل الاشکال....

ج: شما با سادات مخالفت نکنید. با شیوخ اشکال ندارد.

س: ریشه علمی است. بالنسبة الی اشکال جناب سید بانه کیف؟؟؟ مع نظم العام للعقلاء، نص نظم العام الحاصل عند العقلاء أن موضوع المؤاخذات لابد أن تكون ناشیء من نكة عقلائی؟؟؟ هذا هو الارتکاز العقلائی بینهم حتی لو؟؟

ج: خیلی خب، این هم مؤیدی باشد.

پس بنابراین با این سه بیان می‌خواهیم چه کار کنیم؟ این که تمام الیانات نیست. ولی حالا این سه بیان را عرض می‌کنیم حالا بعضی‌هایش هم شاید خیلی در کلمات به این جور بیان نشده باشد.

پس اگر ما بپذیریم راه اول چه می‌شود؟ این می‌شود که می‌گوییم اصلاً ادله اصول در جایی که اماره قائم شده است بر یک امری ولو به نحو اجمالی، اصلاً جریان پیدا نمی‌کند به یکی از بیانات ثلاثه که اقوی الیانات، به نظر من آن بیان اخیر است که نه می‌خواهم بگویم علم آن جوری است، نه می‌خواهیم بگویم علم آن جا آن جوری است که یکی بیاید بگوید خلاف ظاهر است، یا بیایم بگویم این کنایه از حجت است، نه، می‌گوییم به این بیان و این قرینه که خود سلوک عرف در بین خودشان این چنینی است که امارات دارند، اصول مرخصه دارند و حوزه اصول مرخصه را غیر از حوزه امارات می‌دانند، جایی که اماره است اصلاً آن جا را حوزه اصول مرخصه نمی‌دانند. و چون شارع هم ظاهر این است که بیاناتش علی وفق همان است که در بین خودشان است که مرحوم امام قدس سره بارها و بارها در فقه‌شان این را متذکر می‌شوند که وقتی یک بنای عقلایی عام داشته باشیم و شارع کلامی را القاء به این‌ها می‌کنند این‌ها همان را می‌فهمند که آره خودمان داریم، چیز جدیدی نیست همان حرف را دارد می‌زند. فلذا تحدّد به همان حدودی که بین عقلاء هست، مثلاً در آیه نبأ، اگر آیه نبأ «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» می‌گویند همین، این فاسق این جا یعنی آدم غیرثقه، آدمی که دروغ می‌گوید. خودشان هم می‌گویند آره آدمی که ثقه نیست به درد نمی‌خورد، این همان است.

س: حاج آقا شما عمل عقلاء را در مورد علم اجمالی یا علمی اجمالی بما نحن فیه، عمل عقلاء در مورد علمی اجمالی نه علمی تفصیلی، واقعاً این جا می‌گویند این ادله اصول منصرف است؟

ج: بله.

س: یعنی مثلاً اگر شما یک چیزی را شبهه داری که یا این است یا آن، از آن طرف هم یک ادله‌ای بین عقلاء جعل شده مثل «رفع ما لا يعلمون» یا حلال، چون در فرد شبهه دارد...

ج: آره فرق نمی‌کند.

س: یعنی مثل علمی تفصیلی نیست...

ج: بله، می‌گوید یک ثقه آمد گفت یکی از این دو تا کاس‌ها سم است.

س: نه، سم دفع ضرر محتمل است، آن مثال خصوص مورد است، نه یک چیزی مثلاً می‌گوید هر وقت تو می‌دانی که چراغ قرمز است، می‌دانی این راه چراغش قرمز است نمی‌توانی وارد بشوی. فرض بفرمایید این طوری قانون جعل کنند. بعد شما نمی‌دانی این واقعاً قرمز یا نه؟ می‌گویی من که نمی‌دانم واقعاً قرمز است یا نه؟ از آن طرف هم راهنمایی رانندگی گفته هر جا نمی‌دانی من شما را جریمه نمی‌کنم. فرض کنید. این جا واقعاً علمی اجمالی را، معامله می‌کنند با آن مثل علمی تفصیلی؟

ج: نه، یک وقت لمثاله خود عرف هم علم صد درصد را موضوع قرار می‌دهد. علم صد درصد، به خاطر یک جهتی می‌گوید این جا علم صد درصد لازم است مثل این که شارع خودش توی یک جاهایی آمده تأکید بر این کرده، مثل باب مثلاً اثبات بعضی از اموری که حد دارد، آن جا اصلاً یک تعبیراتی کرده، مثل مثلاً شهادت به معاذالله زنا، می‌گوید باید ببینی این جور، آن جور، خب آن جا بله، یک خصوصیتی آن جا دارد نخواستہ اعم بشود، در عقلاء هم هست یک جاهایی به این شکل بله، اما مثل این که مثلاً قاتل فرض کن پدرش معاذالله کیست؟ یک آدم ثقه می‌آید می‌گوید این قاتل بوده، خب آدم را بکشیم، قصاص بکنیم به قول یک ثقه؟ نه. ممکن است در بین خود عقلاء هم یک جاهایی اماره را حجت ندانند، اماره ظنیه را حجت نمی‌دانند، می‌گویند آن جا باید علم صد درصد باشد کما این که شارع هم یک جاهایی همین جور فرموده. اما جاهایی که نه، این جوری نیست، بله علم اجمالی‌اش هم همین است. می‌گوید آقا بینہ شهادت داده که یکی از این دو تا شیء مال مردم است، مال زید است، هر دو را بیاید تصرف بکند، کی هر دو را تصرف می‌کند؟ هیزم این جا گذاشته می‌گوید یکی مال عمرو است، می‌گوید هر را ما برمی‌داریم؟؟؟ یا برمی‌داریم، کی به خودش اجازه می‌دهد که چنین کاری را بکند؟ و... امثال این موارد. این جوری نیست، در علم اجمالی هم همین جور است یعنی اماره بر یک امر اجمالی هم که قائم شد همین جور است.

پس بنابراین این راه اول است. این راه فقط اشکالش این است که قبلاً بحث شد که خلاصه این راه دارد می‌گوید چی؟ می‌گوید اصول عملیه، اطراف علم اجمالی را شامل نمی‌شود. کما این که شیخ اعظم قدس سره هم قائل به همین است که اطراف علم اجمالی را فرموده شامل نمی‌شود.

و لکن خب این محل کلام است، محل اشکال است. عده‌ای از بزرگان، عده‌ای از فقهاء فرمودند این جوری نیست. علم اجمالی این جور نیست که اصول عملیه اطراف علم اجمالی، تک تک اطراف را شامل نشود. چرا؟ گفتند که مثلاً «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» این ظاهر «أنه حرام» چیست؟ تا بدانی همان به خصوصه، به شخه همان

که شک داری حرام است. نه این که تا بدانی یا آن یا یک چیز دیگری حرام است. «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» یعنی آن همان شیءای که گفتم برای تو حلال است، تا بداند همان حرام است. نه این که تا بدانی همان یا یک چیز دیگر. این خلاف ظاهر دلیل است.

س: به خاطر «بعینه»

ج: نه، حالا «بعینه» هم نباشد. آن جا دیگر تأکید می شود. اگر «بعینه» هم نباشد همین جور است. «رفع ما لا يعلمون» آن چیزی که نمی دانی برداشته شده. خب آن چیزی که نمی دانی یا این یا آن، یا خودش. به این جهت آن بزرگان و این ها و این که بگوییم علم اجمالی ادله مرخصه، اطراف علم اجمالی را نمی گیرد این ها دغدغه خاطر دارند فلذا این مبنی بر... این راه را بخواهیم سلوک کنیم مبنی بر این است که بگوییم این مسلک را بپذیرم که ادله اصول عملیه اطراف علم اجمالی را نمی گیرد. که البته به آن بیان سومی که گفتیم اقوی به نظر می آید که باید بگوییم که خب نمی گیرد، آسمان هم به زمین نمی آید. خب بله درست است، آن ادله فقط آن مقدار را شامل می شود، اما آن ادله ای که این جهت را در آن نداریم خب می گوییم شامل می شود و اشکالی ندارد. این راه اول ما.

س: احکام نسبت به موافقت... نسبت به مخالفت را ما می پذیریم، هر دو را برداریم، یکی اش را برداریم.

ج: اصلاً نمی گیرد که بخواهد بردارد.

س: یعنی امر حجت اجمالی اقوی است از علم وجدانی؟

ج: بله.

س: در علم وجدانی پذیرفتیم که نسبت ???

ج: بله، آن ها طبق....

س: ???

ج: بله بله درست است، طبق مسالک قوم و آن که آن مسلک را بخواهیم برویم می گوییم آن جوری است. اما اگر این حرفی که...
این حرفی که...

س: همین طوری بگوییم، آن جا بگوییم همان طور که در حجت اجمالی ادله حکم انصراف دارد واقعاً؟؟؟

ج: بله،

س: پس موافقت قطعی هم هست.

ج: بله.

خب این راه اول بود. راه دوم که دیگه حالا ظاهراً وقت گذشته برای فردا می ماند این است که ما بگوییم نه آقا ادله اصول فی نفسه شامل اطراف علم اجمالی هم می شود لو خلیت و طبعها، اما ادله امارات مقدم است بر ادله اصول که ان شاء الله فردا این را... 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 ابالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیةالله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

خدای متعال را سپاس می گوئیم برای نصرت های متعددی که عنایت فرموده است که یکی از مظاهر نصرت ها همین ۱۳ آبان هست که خدای متعال عنایت فرمود و اسرار دشمنان و کینه های پنهانی آن ها را آشکارتر فرمود. و امیدواریم که همه ی ما این شاءالله اقشار مختلف به خصوص حوزویان معظم به دسائس دشمن و لایه های پنهانی او بیشتر توجه داشته باشند و از ساده اندیشی در مواجهه با دشمنان اسلام این شاءالله مصونیت داشته باشند.

بحث ما در این بود که تعارض ادله ی داله ی بر حجیت امارات و ادله ی داله ی بر اصول مرخصه و اصول عملیه در موارد علم اجمالی چگونه می شود حل شود؟ مجموعاً گفتیم سه راه حل وجود دارد. راه حل اول این بود که بگوییم اخبار داله ی بر ترخیص و اصول عملیه اصلاً اطراف علم اجمالی را شامل نمی شود. بنابراین دلیل حجیت بینیه یا ظواهر و امثال ذلک بلامعارض است و قهراً وقتی بلامعارض شد بینیه دارد می گوید نجسی فی البین هست یا فلان تکلیف فی البین وجود دارد. از آن طرف هم ادله ی مرخصه ای برای اطراف نداریم؛ پس بنابراین منجز می شود و اگر

ایتان نکنیم قهراً مستحق عقوبت خواهیم بود. سه بیان برای این که اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود بیان شد. یک امر چهارمی هم وجود داشت که دیروز غفلت کردیم عرض کنیم امروز استدراک می‌کنیم.

امر چهارم این است که ما قرینه خارجی داریم بر این که اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود حتی اگر آن معلوم بالاجمال ما معلوم تعبدی باشد نه وجدانی، این اخبار را قبلاً در بحث تنجیز علم اجمالی عرض کردیم و آن‌ها را مفصلاً بیان کردیم. همه‌ی آن روایاتی که در آن جا آوردیم به درد این بحث این جا نمی‌خورد. اما بعضی از آن‌ها را ممکن است بگوییم که برای این مقام هم مفید است. از جمله آن‌ها این روایت بود؛ روایت معتبره عمار ساباطی «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ مَعَهُ إِنَاءٌ فِيهِمَا مَاءٌ وَقَعَ فِي أَحَدِهِمَا قَذْرٌ لَا يَدْرِي أَيُّهُمَا هُوَ» دو تا إناء دارد؛ در آن دو تا إناء آب هست و «وَقَعَ فِي أَحَدِهِمَا قَذْرٌ» و حالا این نمی‌داند که کدام یکی از این دو ظرف قذر در آن واقع شده؟ «وَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ» وقت نماز هم رسید «وَلَيْسَ يَقْدِرُ عَلَى مَاءٍ غَيْرِهِمَا» این قدرت بر ماء دیگری هم ندارد. آبی که پیش او موجود است همین دو تا آبی است که یکی از آن می‌داند «وَقَعَ فِيهِ قَذْرٌ». «قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَهْرِيْقُهُمَا جَمِيعاً وَ يَتِيْمٌ». این دو تا آب‌ها دیگر به درد نمی‌خورد. نه به درد وضو می‌خورد نه به درد آشامیدن می‌خورد نه به درد تطهیر می‌خورد. این‌ها را بریزد دور «وَيَتِيْمٌ».

این روایت دلالت می‌کند بر این که در این جا اصالة الطهارة، استصحاب طهارت قاعده حلیت؛ این‌ها دیگر جاری نمی‌شود دیگه، اگر این‌ها در اطراف علم اجمالی جاری می‌شد خب وظیفه او تیمم گرفتن نبود که، خب استصحاب طهارت این کأس را می‌کرد با آن وضو می‌گرفت یا آن یکی را استصحاب طهارت می‌کرد وضو می‌گرفت یا قاعده طهارت را جاری می‌کرد وضو می‌گرفت یا برای آشامیدن از آن استفاده می‌کرد؛ «کل شیء لک حلال» چرا امام می‌فرماید این‌ها را بریزد دور؟ پس این دلالت می‌کند که در این جایی که ما علم اجمالی داریم، اصول مرخصه جاری نمی‌شود ولو ادله‌ی اصول مرخصه فی نفسه اطلاق داشته باشد، اطراف علم اجمالی را بگوییم می‌گیرد و از آن حرف‌های گذشته صرف نظر کنیم. اما این روایت حاکم است، توضیح می‌دهد، دارد بیان می‌کند که پیش شارع آن ادله این موارد را نمی‌گیرد.

خب إن قلت که این روایت در جایی است که این شخص می‌داند، نگفته بینة قائم شد که قذری در احدهما واقع شده بلکه علم دارد که واقع شده است، پس به درد بحث ما نمی‌خورد. این به درد تنجیز علم اجمالی در موارد علم به...

س: وجدانی

ج: علم وجدانی؛ به آن موارد مربوط می‌شود. جواب این هست که این درست که او علم پیدا کرده است که آن قدر در یکی از این دو تا طرف‌ها افتاده؛ اما آیا قذارت آن چیزی را که می‌گوید قدری در این دو تا افتاد حتماً قدر معلوم بالوجدان است؟ یا این که نه، ممکن است آن قدر معلوم بالوجدان نباشد بلکه بینۀ قائم شده بود که مثلاً این شیء متنجس است؛ آن افتاده در یکی از این دو تا، یا آن چیزی که به عنوان قدر می‌گوید افتاد علم وجدانی ندارد، ممکن است یک خبر ثقه‌ای و یک حجت شرعیه‌ای دلالت کرده که این قدر است. مثلاً فرض کنید که واسطه سوم یا واسطه چهارم که محل خلاف است که واسطه سوم چهارم قدر می‌شوند یا نه؟ متقدر هستند؟ متنجس هستند یا نیستند؟ ما که نسبت به این علم وجدانی نداریم. بلکه این را به واسطه چه می‌گوییم؟ اگر کسی بگوید به واسطه اطلاعات ادله می‌گوید، نه به واسطه این که یقین وجدانی دارد؛ فلذا محل اختلاف هم هست، از بعضی فقهاء واسطه سوم را مثلاً قدر نمی‌دانند یا مقدر نمی‌دانند یعنی منجس نمی‌دانند؛ پس واسطه چهارم متنجس نمی‌شود. حالا یک کسی می‌گوید آقا، الی آخر، هر چی واسطه هم بخورد، هزار تا واسطه هم بخورد متنجس می‌شود. پس بنابراین درست است که او علم پیدا کرده است، این جا علم وجدانی ظاهر کلامش این است که علم وجدانی دارد که ما هو قدر در یکی از این دو کأس‌ها افتاده، بینۀ خبر نکرده، اما در این جا جایی است که، از جاهایی است که علم وجدانی مفروض نیست که من به قذارت او دارم و امام استفصال فرمودند که خب تو این جا که می‌گویی قدری در یکی از این دو تا افتاد علم صد درصد داری که این قدر بوده یا این که نه، علم تبعیدی داشتی؟ به ترک استفصال امام(ع) فرمودند که هر دو آب‌ها را باید بریزید. پس بنابراین معلوم می‌شود آن اماره، اماره‌ای که قذارت را هم ایجاد می‌کند و به واسطه او ما علم پیدا می‌کنیم او در این مورد هم حجت است.

س: این خلاف ظاهر روایت نیست استاد؟

ج: نه،

س: وقتی می‌گوید افتاد، یعنی این که

ج: افتادنش قطعی است، قدر بودنش را داریم می‌گوییم

س: می‌داند قدر است دیگه

ج: نه.

س: ظاهرش...

ج: نه ندارد که می داند قدر است؛ یعنی حجت دارد به این که قدر است. الان شما می آید از، یک کسی از شما مسئله می پرسد می گوید آقا لباس من متنجس بوده نماز خواندم، معنایش این است که یعنی قطع به نجاست آن دارم یا نه، طبق ضوابط شرعی می گویم متنجس است؟

س: معنی آن این است که...

ج: هر دو را شامل می شود.

س:؟؟ ظاهر

ج: ظاهرش هم نیست. ظاهر هم نیست؛ اگر گفته آقا، من با لباس متنجس نماز خواندم یعنی ممکن است توی آن لباس خانواده اش گفته این متنجس نیست، این را شامل نمی شود؟

س: سؤال را؟؟

ج: رفیقش گفته این، هم حجره اش گفته این متنجس بوده؛ این را شامل نمی شود؟ اصلاً معلوم است که شامل می شود، شکّی در این جهت نیست. وقتی می گوید در متنجس؛ یعنی چیزی که به حسب شرع باید گفت متنجس است. حالا إما به این که علم وجدانی بر او داشتیم و إما به این که بیّنه قائم شده بوده، خبر ثقه قائم شده بوده و سایر مثبتات تنجز بالاخره بوده فلذا من دارم می گویم.

س: استاد، اگر این طور هم باشد باز هم خلط مبحث است؛ یعنی بحث ما راجع به آن جایی است که این جا حالا موضوع یعنی ثابت شده، با هر چی ثابت شده، با اماره ثابت شده برای آن شخص سائل یا برای واقعاً قدر بوده و و خودش وجداناً تعبیر قدر بوده، این جا بحث ما مربوط نمی شود. این جایی است که اماره خود آن آخرین حلقه را ثابت کنیم بعد ببینیم که...

ج: این جا هم در نهایت؛ این که شما می دانید یک نجسی در بین هست، نتیجه تابع اخص مقدمات است دیگه، این که می دانید نجسی در بین هست به چه کسی مربوط می شود؟ به حجیت آن اماره مربوط می شود، به حجیت آن خبر

تفه مربوط می‌شود نه به علم وجدانی، پس جایی که معلوم بالاجمال شما یک معلوم بالاجمال وجدانی صد درصد نیست بلکه پایه‌اش بر یک امری است که ...، بله، وقوعش در این روایت این است که صد درصد آن هم واقع شد. این وقوعش این جا صد درصدی است.

س: همین است دیگه

ج: نه.

س: ?? علم اجمال است??

ج: خوب دقت بفرمایید. وقوعش، اما این چیزی که واقع شد نجس بود؟ متنجس بود؟ اعم است. امام(ع) سؤال نفرمودند. آن چیزی که واقع شد، می‌دانی در این واقع شد آن امری بود که قطعاً متنجس بود یا نه، بر اساس امارات و حجج و این‌ها متنجس بوده؟ حتی استصحاب هم، شاید استصحاب کرده، استصحاب بقاء نجاست. این جا می‌گویند آقا قذری افتاد در این، پس بنابراین امام(ع) در جایی که معلوم بالاجمال شما چیز صد درصدی نیست؛ بلکه ممکن است از راه امارت و حجج به دست آمده باشد، این جا هم فرموده همین که علم اجمالی پیدا کردی پس باید چه کار کنی؟ منجز است و اصول در اطراف جاری نمی‌شود. این هم بیانی است برای این که بگوییم ما قرینه خارجی داریم از آن‌ها هم صرف نظر نکنیم این چنین خواهد بود. منتها خب این روایات، این سری روایات همان طور که در بحث تنجیز علم اجمالی بحث شد در قبال آن روایات دیگری داریم که دلالت می‌کند بر جواز ارتکاب؛ فلذا تعارض دارد این روایات با آن طایفه از... حالا آن جا یک بحث کردیم در آن جا که آیا این چنین هست؟ آن روایات واقعاً با این‌ها معارضه می‌کند یا آن یک مواردی بود که هر کدامش جواب خاص داشت در آن موارد، و دو؛ این که احتمال می‌دادیم آن جا که در باب... برای خصوص تیمم که امام فرموده است این آب‌ها را بریز، ممکن است این جا یک ویژگی و خصوصیتی داشته باشد و «و إن لم تجدوا ماء» مثلاً به این است که اصلاً مائی کأنه نباشد. حالا اگر کسی احتمال بدهد و نگوید این‌ها دیگر خلاف ظاهر است، خلاف و الغاء خصوصیت نکند خب؛ اما اگر جواب معارضه را دادیم گفتیم که نه، آن روایت با این روایت معارضه نمی‌کند، آن‌ها مواردی است که اگر دقت نکنیم علم اجمالی منجزی وجود نداشته که امام(ع) می‌فرماید اشکال ندارد که یکی از جواب‌ها در آن روایات این بود و بگویند این روایت هم ظاهرش که خصوصیتی ندارد. امام می‌فرماید «يُهِرِّقُهُمَا» خب در تیمم چه لزومی دارد این آب وقتی قابل

استفاده نیست باید بریزیم؛ کدام فقهی فتوا داده که اگر دو تا آب نجس داری باید این‌ها را بریزید، بعد بیایم وضو بگیریم؟ بیایی تیمم بکنی، نه، خب قابل استفاده نیست مثل این که نداری دیگه، این که بخواهیم بگوییم خصوصیتی در این جا وجود دارد و به خصوص وقتی دو تا آب بیشتر نیست می‌گوید آقا، وجود ندارد. خب این برای آشامیدن بر فرض می‌شد استفاده کنی، برای کارهای دیگر می‌شد استفاده کنی چرا امام بفرماید که «يُهَرِّقُهُمَا» بنابراین این هم راه قابل توجهی است برای این که ما بگوییم به این که در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری نمی‌شود. این بالاخره حالا سرخط یک فکر است که ما از این راه بگوییم. حالا شما در این راه بیشتر مطالعه بفرمایید، دقت بفرمایید. من در کلمات اصحاب ندیدم که این مسئله را به این شکل حل کرده باشند منتها این هم یک راه حلی است که ممکن است گفته بشود. حالا جای این دارد که روی آن بیشتر دقت بشود و بحث بشود.

س؟ «يُهَرِّقُهُمَا» کنایه از عدم استعمال در طهارت نیست؟

ج: نه دیگه، حضرت فرمودند بریزد کنار، دور بریزد دیگه، یعنی دو تا آب را بریزد. البته چرا، می‌فهماند که نباید ولی نه این که مدلول مطابقی مراد اصلاً نیست؛ این نیست که مدلول مطابقی... بله اگر برود بریزد کسی اشکال به او نمی‌کند و اگر واقعاً این‌ها طاهر بود چرا امام (ع) امر به این احراق بفرماید؟ خب اصراف هم هست برای این که... مخصوصاً در جایی که آب دیگری دیگر وجود ندارد؛ خب این‌ها می‌خواهند بیاشامند، چه کنند؟ چرا امام به این جور کنایه بفرماید؟ خب این راه اول.

راه دوم عبارت بود از این که بگوییم درست است؛ تعارض دارند این‌ها؛ اما ادله‌ی امارات مقدم هستند در اصول عملیه، برای این تقدیم باز وجوهی گفته می‌شود. وجه اول؛ حکومت است که این بیان رائجی است که ادله امارات؛ حکومت دارند بر ادله اصول عملیه، از این جهت مقدم می‌شوند. حالا چرا حکومت دارند؟ دیگه کلاماً طویل در آن که حالا وجه حکومت چیست؟ چه جوری می‌گویید این جا حکومت دارد؟ حالا یک وجه آن مثلاً این است که گفته می‌شود که ادله‌ی امارات در حقیقت طریق هستند، واقع‌نما هستند، احراز واقع می‌شود برای ما، پس به حسب قانون، شاری که آمده امارات را طریق قرار داده گفته این‌ها واقع‌نما هستند، واقعیت را برای شما روشن می‌کنند، پرده از واقعیت برمی‌دارند، پس در حقیقت دارد می‌گوید یعنی شما قانوناً شک ندارید، این لسان جعل امارات درست است می‌گوید این حجت است عمل کن، این طریق است واقع را دریافتی، به خصوص بعضی از السنه‌اش «لیس لاحد التشکیک فی ما یرویه ثقاتنا» کسی حق ندارد وقتی ثقه ما می‌آید مطلبی را نقل می‌کند تشکیک کند و بگوید

نمی‌دانم، شاید این جور نباشد. پس این لسان ادله حجیت امارات می‌گوید شما واقع را دریافتید به حسب قانون و دیگه شک نیستی و حق نداری بگویی من شک دارم. خب پس می‌گوید، وقتی این جور شد پس بنابراین می‌گوید یعنی آن حرف‌هایی که ما برای حالت شک زدیم، احکامی که برای حالت شک گفتیم دیگه این جا نیست؛ تو نباید بگویی من شک دارم. اگر گفتیم که مشکوک حلال است ولی اماره قائم شده که این حرام است، تو نباید بگویی من وجداناً که شک دارم. پس آن ادله‌ای که می‌گوید مشکوک حلال است می‌توانم بخورم. می‌گوید نه، من مگر به تو نگفتم؟ مگر نگفتم وقتی ثقه معتمد آمد گفت که من گفتم حرام است حق نداری شک بکنی.

س: تشکیک در صدور است حاج آقا، ثقات؟؟ نسبت به صدور بیانات از ما تشکیک نکنید نه نسبت به دلالت؛ دلالت که ظنی‌الدلاله است. من خودم هم از امام بشنوم ظنی‌الدلاله است چه برسد به این که کسی بگوید. ج: بله، مقصود این است که این الفاظ از من صادر شده اما دلالتش چیه؟ عیب ندارد تشکیک کنید، خب چه فایده‌ای دارد؟ عجب است!

س: حجیت قول ثقات یعنی نسبت به صدور

ج: آقا، این روایتی که می‌گوید «لیس لاحد التشکیک فیما یرویه ثقاتنا» یعنی صدوراً و دلالة،

س: آقا، دلالتش ظنی است

ج: باشد. می‌گوید حق نداری، صدورش هم ظنی است. صدورش هم ظنی است. می‌گوید با این که صدورش ظنی است قطع که نمی‌آورد شاید اشتباه دارد می‌کند

س: یعنی تشکیک؟؟ را رد نکنیم

ج: نه، نه، نه، تشکیک نکن یعنی رد نکن فقط.

س: ولی نگو معلوم نیست

ج: نه.

س: بگو صادر شده

س: چه فایده‌ای دارد؟

ج: بله، این روایات در مقام بیان این است که یعنی باید طبق آن عمل نکنید نه این که همین! فقط بگویید لعل درست باشد. بله، یک روایاتی هست که می‌فرماید اگر خبری به دست شما...، یک آدمی آدم ثقه نیست یا نمی‌شناسید او را یا معنا را نمی‌فهمید. نگویید، آن روایت را طرد نکنید، نگویید امام نفرموده؛ لعل فرموده، این را بگذارید تا این که خدمت امام رسیدید سؤال نکنید؛ ولی آن جا عمل نمی‌کنید.

س: حاج آقا، عمل می‌کنیم

ج: آن جا نه، عمل نمی‌کنیم آن جا، آن جا می‌گوید، آن جا اتفاقاً این است که اگر این جور چیزی شد طرد نکنید، بله لعل راست باشد. اما آن روایات که می‌گوید خبر ثقه حجت ...، «ما أَدَيَا عَنِّي فَعَنِّي يُوَدِّيَان» هر چی از جانب من می‌گویند واقعاً از جانب من دارد «فَعَنِّي يُوَدِّيَان» نه این که واقعاً در لوح محفوظ این‌ها معصوم هستند؛ یعنی شما بنا بگذارید که واقعاً از جانب من رسیده، نمی‌خواهد بگویید این‌ها معصوم هستند، واقعاً خطا نمی‌کنند، اشتباه نمی‌کنند، این السنه ادله‌ی حجیت امارات دارد می‌گوید که چی؟ دارد می‌گوید وقتی ثقه خبر داد، آدم معتمدی خبر داد، این‌ها حرف‌های ما تلقی بشود. دیگر نگویید شک دارم.

س: در چی حاج آقا؟ در

ج: در صدورش، در معنایش، در این‌ها،

س: بابا، «مُؤَدِيَا عَنِّي فَعَنِّي يُوَدِّيَان» «عَنِّي يُوَدِّيَان» یعنی عَنِّي يصدران، این؟؟

ج: یعنی این حرف را.

س: بابا نه در ناحیه دلالة،

ج: لا حول و لا قوة الا بالله،

س: شما می‌خواهید بیاید هم دلالت را درست کنید هم صدور، نتیجه تابع اخص مقدمات است، هنوز دلالتش ظنی است. پس هنوز ما در ناحیه

ج: ما أدی این است که می گوید فلان شیء حلال است، فلان شیء حرام است، این ما أدای اوست. این ما أدای او که دارد می گوید این حرف، قال الصادق (ع) مثلاً فلان چیز حلال است، فلان چیز حرام است، فلان جا سجده سهو واجب است، فلان جا نمی دانم فلان

س: دلالت حرمت؟؟ نص است حاج آقا، آن را نفرموده؟؟ إفعل مثلاً

ج: آقا عزیز! چرا این تشکیکات

س: آقا إفعل آمد گفت، من چه کار کنم حاج آقا؟ إفعل گفت، من بگویم ظاهر ظنی الدلاله یا بگویم قطعی؟

ج: بابا! اگر إفعل در معنای عرفی و لغوی اش یعنی واجب است انجام بدهی؛ این ما أدی همین می شود. همین می شود. اگر گفتید توی بحث باید آن هایش را جاهای دیگر باید درست کنید که این کلام معنایش چیست؟ وقتی معنایش روشن شد به حسب موازین آخر، این ما أدی می شود همین، این مطلبی که ظاهر از کلام است این است. اگر شما الان امروز فرمودید که آقا، فلانی آدم ثقه ای است، من به او اعتماد دارم، حرفی اگر نقل کرد از من؛ حرف من است. خب این یعنی چی؟ یعنی همین دیگه، آقای حاج شیخ کاظم خدا رحمت شان کند؛ می فرمود من از نجف که می خواستم پیام آقای شاهرودی بله من فرمود ید تو ید من است. این ید تو ید من است یعنی چه؟ یعنی هر کار تو از جانب من انجام دادی معقول است، درست است، من قبول دارم. این جا هم یعنی همین، خب

س: جایگاه به اصطلاح فقه الحدیث و استنباط با اصل صدور تفاوت دارد حاج آقا

ج: ما که نمی گوییم تفاوت ندارد ولی می گوییم مدلول روایاتی که

س: وقتی ثابت شد مدلول دلالت؛ اگر مطابق ظاهر باشد علی عینی ولی اگر دلالتش التزامی بین باشد یا غیر بین باشد؛ این ها جای به اصطلاح تأمل دارد.

ج: بابا! هر چی که ما أدی می گیرد او را، ما أدی دلالت منطوقی را که می گیرد، دلالت مطابقی را می گیرد، اگر شما می گوید دلالت التزامی هم جزء ما أدی است آن را هم می گیرد. اگر می گوید نیست نمی گیرد، این ها را در جاهای خودش باید بحث بشود. بحث در این است که آن جایی که اماره دارد ادله ای اماره آن را حجت می کند، ادله ای اماره دارد می گوید چی؟ می گوید این، تو به حسب قانون در محیط قانون و شرع تو دانا حساب می شوی، شک نیستی،

پس این به لسان حال می‌گوید که آن جاهایی که ما گفتیم اگر شک داری فلان کار را بکن نه، آن‌ها این جا نیست. ما تو را شک نمی‌دانیم. این است وجه حکومت، می‌گوید از ادله‌ی حجیت امارات ما می‌فهمیم که شارع می‌خواهد بگوید احکامی که من روی شک و برای حالت عدم علم و حالت شک آوردم؛ وقتی اماره‌ای قائم می‌شود آن احکام دیگه در آن جا نیست.

س: حاج آقا، مفاد امارات درباره خصوصیات نیست که، مفاد امارات در علم اجمالی فقط همان حیثیت مشترک است. همان به میزان علم اجمالی در مورد خصوصیات که نیست که با جریان اصول مرخصه تنافی داشته باشد

ج: یعنی چه طور؟

س: یعنی وقتی اماره اقامه می‌شود، بین اقامه می‌شود، فقط می‌گوید که احداً الطرفین، یعنی به همین میزان

ج: لازمه این چیست؟ مقتضای این حرف که یکی از این دو تا کس نجس است چیست؟

س:؟؟

ج: یعنی باید اجتناب از این هم بکنم، اجتناب از این هم بکنم، مقتضایش این است دیگه؛ درست؟ او که می‌آید می‌گوید نه از این اجتناب بکن نه از این اجتناب بکن؛ با لازمه او درگیر می‌شود و تعارض بین‌شان انجام می‌شود.

س: جواب شهید صدر؟؟ هم ظاهراً همین را؟؟ شهید صدر هم؟؟ ایشان دارد جواب شهید صدر را می‌دهد، می‌گوید آن که حاکم است غیر از آن چیزی است که نسبت به اصول دارد. اصول ناظر به اطراف است، جاری می‌شود، اماره نسبت به جامع است. آن چیزی که نسبت به؟؟ جامع است نافع نیست در مورد افراد

ج: خب نه، ایشان اگر این مقصودشان بود حالا می‌گوییم، حالا هنوز ...، بله، همین را می‌خواستید بگویید؟

س: من حالا نمی‌دانم شهید صدر را، یک چیزی که می‌خواستم

ج: شما چه می‌خواستید بگویید؟

س: می‌خواهم بگویم؟؟ امارات به بیش از جامع نمی‌خورد حاج آقا

ج: یعنی چه این؟ مقصودتان چیه بیش از جامع نمی‌خورد؟

س: یعنی آن چه که مفاد این بینه است یا مفاد آن اماره است فقط همین مقدار است که إخبار دارد می‌کند که یکی از این دو طرف، حالا ما کاری به لازمه‌اش نداریم، یکی از این‌ها

ج: نداری خب، نه، می‌خواهید بگویید تعارض این جا وجود ندارد یا می‌خواهید بگویید حکومت درست نیست؟ کدام را می‌خواهید بگویید؟

س: می‌خواهد بگوید که اماره

س: تعارض نیست

ج: تعارض نیست؟ چرا نیست؟

س: به خاطر این که او می‌خواهد بگوید که

ج: حالا دیدید که حرف ایشان با شهید صدر تفاوت می‌کند؟ شهید صدر می‌گوید تعارض هست.

س: ایشان بگوید

ج: ایشان می‌گوید، ایشان، نه، این حرف شهید صدر نیست. ایشان می‌گویند تعارض نیست. چرا؟ برای خاطر این که اماره آمده گفته یکی از این دو تا، با آن ادله‌ای که مرخص است چه تعارضی دارند؟ گفتیم تعارضش به خاطر این است که مدلول التزامی این، مدلول التزامی و لازمه قهری و عقلی این حجیت امارات این است که پس از اطراف باید چه کار کنی؟ اجتناب بکنی و مرخص نیستی.

س: آن اثری است که ما

ج: خیلی خب؛ بابا تعارض به اثر هم درست می‌شود دیگه، این، با این دو تا نمی‌شود هر دوی آن صادر باشد چون این را اگر شارع می‌گوید، حجت می‌کند فلان اثر را دارد. اثرش این است که باید از این‌ها اجتناب بکنی، این را صادر می‌شود از هیچ کدام نباید اجتناب بکنی؛ پس آن حرف را نباید زده باشد که چنین اثری را دارد. این معنی تعارض است دیگه.

خب پس این راه که آمدند از راه چی می‌خواستند بگویند؟ حل کردند مسئله را، معروف است در اصول شاید به حکومت؛ این جا شهید صدر قدس سره تفتن، می‌گوید این راه حل در مانحن فیه درست نیست. چرا؟ به خاطر این که حکومت در جایی که مصبّ حاکم و محکوم یک چیز باشد، اما اگر مصبّ حاکم و محکوم یعنی ما یسمی؛ شما نامش را می‌خواهید بگذارید حاکم و شما می‌خواهید نامش را بگذارید محکوم، مصبّ این‌ها دو چیز بود. خب چه ربطی به هم دارد که بخواهد این حاکم بر او باشد، او را تفسیر کند؟ این جا آن را که اماره قائم شده بر او؛ خصوصیت این کأس و این کأس که نیست. جامع را می‌گوید. بنابر تعبیر معروف که جامع را دارد می‌گوید. ولی اصول در خصوصیت این جا دارد جاری می‌شود، در خصوصیت آن جا دارد جاری می‌شود، این جا تعارض درست است ولی حکومت درست نیست. حکومت باید همان جایی را تفسیر کند که محکوم دارد آن جا می‌گوید. مثلاً مثل این که شما این کأس؛ بینۀ قائم شد که این کأس می‌گوید چیه؟ می‌گوید نجس است. متنجس است. «کل شیء لک حلال» می‌گوید این پاک است و حلال است. این جا درست است بگویید بینۀ حاکم بر ید است؛ چون هر دوی آن مال همین کأس است؛ موضوعش واحد است. آن دلیل حجیت بینۀ می‌گفت وقتی آدم ثقه و دو شاهد عادل گفتند این متنجس است؛ تو حق نداری شک بکنی، واقع به تو واصل شده به حسب قانون، پس بنابراین آن جا که من دارم می‌گویم اگر شک کردی حلال است؛ دیگه این جا را نمی‌گیرد، این جا را دارم می‌گویم واصلی، می‌دانی، شک نکن، این جا درست است چون مصبّ واحد است، یک چیز است.

س:؟؟ واحد است یک سؤال؛ ما این جا باز هم اماره نسبت به جامع است

ج: کجا؟

س: همین جا، در موردی هم که می‌خواهید بیانات آخر را بفرمایید باز هم این جا بنا به بیانات دیگر جامع، جامع ما اماره داریم و شک بر مجرای شک و برائت احد اطراف یا تحد؟؟ اطراف است؟

ج: خب همین است. اشکال همین است دیگه

س: نه، می‌خواهم بگویم بنابر بیانات دیگر هم همین حرف است؟؟

ج: چرا؟ بیانات دیگر چی بود؟

س: بعضی دیگر که مثلاً می‌گفت علم مثلاً علم، علم عرفی أخذ شده

ج: بابا، می گفت اطراف جاری نمی شود دیگه، آن بیانات دیگر، آن بیانات قبل، این بود که می گفتیم بابا؛ اصول عملیه به حکومت کار نداریم، می گفتیم اصلاً اصول عملیه اطراف را نمی گیرد پس طرفی برای ادله‌ی حجیت خبر، برای ادله‌ی امارات درست نمی شود که با هم تعارض کنند. اصلاً نگرفته آن جا را.

س:؟؟ مثلاً مثل مرحوم امام فرمودش که

ج: مرحوم امام هم همین جور.

س: اعلی الا ...، مثلاً چیزها؟؟ منظور امارات هم هست بنابر دو بیان دیگر، بنابر دو بیان دیگر هم باز این اشکال هست

ج: نه، گفتیم آن جا تتمه داشت روی بیان حضرت امام؛ گفتیم چون عندالعرف حجت بر جامع حجت است بر این که اگر این، آن تفصیل داشت، تتمه داشت دیگه، آن جور بود دیگه، آن جا این جور بود که حضرت امام می فرمود چی؟ می فرمود «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» یعنی «حتی تقوم الحجه علی أنه حرام» درست؟ خب حالا شما این جا، آن جا بر جامع چی پیدا کردید؟

س: بینه

ج: بینه پیدا کردید. عندالعرف، عندالعرف علم و حجت بر جامعی که ممکن است این طرف باشد و آن جامع ممکن است این طرف باشد حجت است آن، حجت است بر این که اگر آن طرف را مرتکب بشوی و آن واقعی که علم اجمالی به آن پیدا کردی یا حجت اجمالی پیدا کردی در آن جا باشد شما آن جا معاقب هستی. پس چون عند ...، آن تتمه‌ای که آن جا داشت این بود که پس بنابراین چون حجت بر جامع لدی العرف حجت است بر این که اگر آن جامع درواقع آن طرفی باشد که تو مرتکب شده‌ای تو معذور نیستی، معاقب هستی، چون این چنینی است. تتمه را یادتان نرود. دیروز عرض کردیم. چون این چنینی است فلذا نه می توانیم به این طرف دلیل «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» تمسک کنیم چون احتمال می دهیم این جا حجت باشد و نه می توانیم به این طرف تمسک کنیم؛ یعنی به هر دو طرف که نمی توانیم چون می دانیم یکی از آن طرف‌ها حجت وجود دارد. بیاییم به خصوص این بگوییم تطبیق می کنیم ترجیح بلامرجح است. به خصوص این تطبیق کنیم ترجیح بلامرجح است فلذا روی مسلک مرحوم امام قدس سره هم همین جور می شود که به این بیان که دیروز عرض کردیم.

خب پس بنابراین راه دوم که این است که ما تعارض بدوی را می‌پذیریم؛ جواب این است که درست است تعارض بدوی دارند اما به حکومت ادله‌ی داله‌ی بر حجیت امارات بر ادله‌ی داله‌ی بر اصول مرخصه چه کار می‌کنیم؟ تعارض را حل می‌کنیم می‌گوییم آن‌ها تعارض بدوی بود، آن‌ها حاکم بر این‌ها هستند پس تعارض ندارند. این راه ولو راه مشهور و معرفی است در این ابواب؛ اما مشککش همان است که شهید صدر تفتن علیه چون موضوع‌هایش مختلف است، این جا معنا ندارد از راه حکومت بخواهیم

س:؟؟ الان قبل مرحله تقوم مرحلة التعارض التي يسلم بها؟؟ احد المتعارضين و هو شمول ادلة الامارات لي اخبار الامار الاجمالي، يقول الآن مع غمض انظر عن المعارض الفرض الآخر، ما هو الاثر الشرعي او الاثر المترتب لأن يتعبدن الشارع بحجية الامارات في فرد التعلق هذا الجامع، اذا ثبت هناك اثر؟؟ نقول ادلة اماره؟؟ يقول حينئذ ثابت هناك؟؟

ج: اثر شرعی دیگری نمی‌خواهد. همین که قابلیت امتثال داشته باشد شارع به چیزی امر می‌کند که قابلیت امتثال دارد. شما آن را می‌توانی امتثال کنی یا نه؟ بله، به ترک هر دو طرف یا انجام هر دو طرف در واجبش به انجام هر دو، دیگه اثر آخری که نمی‌خواهد. شارع که می‌گوید إفعل کذا، یک اثر آخر نمی‌خواهد. خب دارد بعث می‌کند به این که آن که آن کار را انجام بدهد. این جا هم نسبت به جامع دارد می‌گوید آن جامع را ترک کن یا جامع نگویم بنابر مسلک محقق آقاضیاء که حق شاید آن است؛ می‌گوید آن با آن نجس واقعی که این جا هست؛ من جامع نمی‌گویم. آن نجس واقعی که این جا هست اجتناب کن از او، من می‌توانم این کار را بکنم یا نمی‌توانم این کار را بکنم؟ می‌توانم این را امتثال کنم یا نه؟ همین که او را می‌توانم

س:؟؟ کافی نیست؛ دارد الزام می‌کند. بعد شما از آن طرف با ادله؟؟ می‌گویید نه، الزام هم ندارد.

ج: بله؟

س: نمی‌خواهد بگوید من یک چیزی

ج: نه، ایشان، اشکال ایشان را دارم جواب می‌دهم. بعد ادله

س:؟؟ چه جوری می‌خواهد بگوید

ج: چه جوری نه، ایشان می‌گویند اثر دیگری باید داشت و اثر باید بگوییم، اثر نمی‌خواهد.

س: اثر را شما نباید امکان بدهید؟ الزام است

ج: بابا اثر یعنی این جا یعنی قابل امتثال بودن، تکلیف بیش از این که قابل

س:؟؟ قابل امتثال است. الزام قابل امتثال؟؟ مرخص دارم

ج: عجب است واقعاً! مرخصش را که داریم جواب می‌دهیم. گیر همین هستیم که مرخص را ببینیم می‌آید یا نمی‌آید؟ اگر مرخص‌ها بیاید تعارض است، اگر یک جوری از گیر مرخص‌ها بتوانیم فرار کنیم که آن راه اول داشت به یک نحو فرار می‌کرد، راه دوم به نحو دیگری می‌خواهد فرار کند. قبول است. اگر مرخص‌ها بیایند تعارض می‌کنند. می‌خواهیم ببینیم مرخص می‌آید یا نمی‌آید؟ خب می‌گوییم مرخص در این جا این راه است که نمی‌آید. چون آن حاکم بر این است، این جوابش این است که ایشان گفت.

راه دوم که راه خود شهید صدر قدس سره هست که در کتاب دروس فی علم الاصول، حلقات، ایشان فقط یک اشاره به آن کرده که ما از راه اخصیت بگوییم. اخصیت ادله‌ی امارات بر ادله‌ی اصول، از راه اخصیت بگوییم. خب این یک کلام خیلی مجملی است و فهم آن هم ابتداءً مشکل است. ادله‌ی امارات اخص مطلق است از ادله‌ی اصول یعنی چه؟ شما می‌خواهید قانون تخصیص را بفهمانید؛ این توضیحش را خود ایشان که یا لیت که این تعبیر را به کار نمی‌برد. مقصود ایشان از اخصیت؛ خودش فرموده نسبت عموم خصوص من وجه است. می‌خواهم بگویم همان ملاکی که در اخص مطلق وجود دارد، همان ملاک این جا هم وجود دارد که ما بگوییم ادله‌ی امارات مقدم است بر ادله‌ی اصول، خب چرا؟ لبّ کلام ایشان، ملخص کلام ایشان این است که حالا این را باید توضیح داد چه جور می‌شود این است که بالاخره شارع ادله‌ی اصول را دارد، ادله‌ی امارات را هم دارد، ما اگر این دو تا دلیل که می‌دانیم از شارع صادر شده، در این که شکّ نداریم. هم امارات را می‌دانیم هم اصول را می‌دانیم. پس باید حالا که این دو تا را دارد یکی از آن دو بر دیگری مقدم باشد. در عرض هم نمی‌شود باشند چون تخالف دارند، مقتضاهای مختلف دارند، باید یکی از آن‌ها مقدم باشد. اگر ما بخواهیم بگوییم ادله‌ی اصول مقدم است لغویت ادله‌ی امارات لازم می‌آید و لا عکس، پس از این می‌فهمیم که ادله‌ی امارات بر ادله‌ی اصول مقدم است. این لبّ کلام ایشان، حالا چرا؟ چرا اگر ادله‌ی اصول مقدم باشد بر ادله‌ی امارات؛ لغویت ادله‌ی امارات و حجیت امارات لازم می‌آید؟ این توضیحی

می‌خواهد که این شاء الله می‌گذاریم برای جلسه بعد که حقش را بتوانیم ادا بکنیم. این را در صفحه جلد پنجم مباحث‌الاصول صفحه ۵۴۹؛ یکی از جاهایی که ایشان این مطلب را توضیح داده این جا است. در بحوث هم هست؛ حالا من از مباحث فعلاً آدرس دادم.

س: جلد چند؟

ج: جلد پنجم است دیگه، که استصحاب است. ایشان در خاتمه استصحاب، در خاتمه استصحاب تنبیهاتی دارند. در خاتمه استصحاب یکی از بحث‌هایی که آن جا دارند این مسئله است و این خیلی هم این هم مسئله مهمی است که این شاء الله حالا تفکر بفرمایید. وصلى الله على محمد و آل محمد

جلسه ۱۸

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابا القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقیة الله فى الارضين ارواحنا فداء و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

در آستانه شهادت مولایمان حضرت ابا محمد حسن بن علی العسکری سلام الله علیه هستیم. این شهادت جانگداز را خدمت فرزند بزرگوارشان حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداء و عمه‌ی معظمه ایشان فاطمه معصومه علیها السلام و همه‌ی شیعیان و موالیان آن بزرگواران تسلیت عرض می‌کنیم و امیدواریم که همه‌ی ما جزء شیعیان و و موالیان راستین آن بزرگوار و آباء گرام و ابن معظمش بوده باشیم. این صلوات خاصه آن وجود مبارک را خدمت‌شان تقدیم می‌کنیم.

بسم الله الرحمن الرحيم «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرِّ التَّقِيِّ الصَّادِقِ الْوَفِيِّ النُّورِ الْمُضِيِّ خَازِنِ عِلْمِكَ وَ الْمُذَكِّرِ بِتَوْحِيدِكَ وَ وَلِيِّ أَمْرِكَ وَ خَلَفِ أَيْمَةَ الدِّينِ الْهُدَاةِ الرَّاشِدِينَ وَ الْحُجَّةِ عَلَى أَهْلِ الدُّنْيَا فَصَلِّ عَلَيْهِ يَا رَبِّ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَصْفِيَائِكَ وَ حُجَجِكَ وَ أَوْلَادِ رُسُلِكَ يَا إِلَهَ الْعَالَمِينَ» اللهم صل على محمد و آل

محمد

بحث در طریق ثانی بود برای حل تعارض ادله‌ی داله‌ی بر حجیت امارات و ادله‌ی داله‌ی بر ترخیص. راه دوم این بود که تعارض را بپذیریم به این معنا که بگوییم اطلاعات ادله‌ی ترخیص؛ موارد قیام اماره و اطراف علم اجمالی را هم می‌گیرد. این قبول است اما در عین حال ادله‌ی داله‌ی بر حجیت امارات و بینات و این‌ها مقدم است. برای تقدیم یک راه، راه معروف بود که بگوییم آن ادله حاکم است که آن را مرحوم شهید صدر اشکال کرده، راه دوم برای تقدیم فرمایش خود ایشان هست که در خاتمه استصحاب بیان فرمودند و آن این است که ادله‌ی داله‌ی بر حجیت امارات و بینات در حکم اخص مطلق هستند. بنابراین در حقیقت تخصیص کأنه می‌زند ادله‌ی مرخصه را که هر جا شک دارید در آن موارد براءت است، ترخیص است الا آن جایی که اماره قائم شده باشد. این در حقیقت تخصیص می‌زند و ...،

حالا وجه این تقدیم به مناط تخصیص چیست؟ با این که نسبت؛ عموم و خصوص مطلق نیست بلکه عموم و خصوص من وجه است. ایشان حاصل بیان شریف‌شان این هست که خب بالاخره این دو تا دلیل از شارع صادر شده؛ هم ادله‌ی براءت و ترخیص و هم ادله‌ی دال بر حجیت امارات و بینات، ما یک محاسبه‌ای می‌کنیم و می‌گوییم اگر مراد مولا این باشد که در موارد وجود امارات و بینات بر احکام الزامیه که آن جا جای... جای ترخیص و براءت آن جا است دیگه که احتمال حکم الزامی می‌دهیم؛ حالا وجوباً او تحریم، اگر درواقع مراد مولا این باشد که در این موارد براءت هست و ترخیص هست و در این موارد می‌خواهد بگوید علی‌رغم این که ادله حجیت امارات و بینات این جا را می‌گیرد مراد جدی من نیست. مراد جدی من در این موارد چیست؟ ترخیص است و براءت است. اگر این فرضیه را بخواهیم بگوییم واقعیت دارد یک لازمه دارد و آن لازمه‌اش این است که پس آن ادله‌ی امارات و بینات در موارد ترخیص، همان جایی که مدلولش ترخیص است و موافق با براءت و ادله‌ی ترخیص است آن جاها هم مراد نیست. پس همین طور که موارد الزام مراد نیست علی‌المفروض؛ باید بگوییم موارد إباحه و عدم وجوب و عدم حرمت هم مرادش نیست، بین این دو تا ملازمه وجود دارد. اگر آن مرادش نیست این هم باید بگوییم مرادش نیست. حالا چرا؟ بیان ملازمه را خواهیم گفت و اگر این جور شد که در ناحیه ادله‌ی داله‌ی بر حجیت امارات و بینات، شارع بفرماید امارات و بینات به مراد جدی من، نه در موارد الزامیات حجت است؛ بلکه آن جا جای ترخیص است و نه در موارد دالّ بر إباحه و ترخیص، خب دیگر چه ته آن می‌ماند برای حجیت امارات؟ چیزی ته آن نمی‌ماند. پس کالغو می‌شود جعل حجیت امارات، این قرینه است بر این که پس می‌دانیم این جور نیست که در موارد الزامی

یا جایی که ما اماره داریم، بینۀ داریم برای یک حکم الزامی، حالا یا حکم الزامی یا موضوع حکم الزامی، که بینات مال موضوع حکم الزامی است. این جور نیست که در آن جا براءت مراد جدی مولا باشد، ترخیص مراد جدی مولا باشد بلکه همین عمل به اماره، عمل به بینۀ، این مراد است. و ادله‌ی ترخیص و براءت مال جایی است که اماره‌ای وجود نداشته باشد. اماره حجتی وجود نداشته باشد. این جور هیچ مشکلی پیش نمی‌آید. نه آن لغو می‌شود نه این لغو می‌شود، آن مورد دارد این هم مورد دارد، همه‌اش درست است. حالا چرا؟ بیان ملازمه؛ که اگر گفتیم آن موارد را شامل نمی‌شود باید بگوییم این موارد دالّ بر ترخیص را هم شامل نمی‌شود. ادله‌ی، حجیت امارت و بینات، وجه آن این است که ادله‌ی براءت که می‌گوید اگر شکّ کردی یک چیزی واجب است یا واجب نیست، حرام است یا حرام نیست، این ادله دلالت می‌کند که شک بما هو شکّ، این تمام موضوع است برای چی؟ برای براءت، شک بما هو شکّ، این تمام موضوع است برای براءت، عدم العلم، شک، ندانستن تمام موضوع است برای این که تو امنیت داشته باشی از ناحیه من مولا و می‌گوییم براءت داریم، ترخیص داریم. خب وقتی این جور شد، شک بما هو شکّ تمام موضوع برای براءت شد؛ خب ادله‌ی حجیت امارات مگر خودش موضوعش شکّ نیست؟ مال ظرف شکّ نیست؟ پس هر جا اماره وجود داشت، بینۀ وجود داشت آن جا ظرف چیست؟ ظرف شکّ است. وقتی ظرف شکّ شد و شک هم تمام موضوع برای براءت است پس دیگه حالا برای چی بیاید بگوید که این اماره حجت است که دارد می‌گوید حلال است. این «كُضِمَّ الْحَجَرُ إِلَى الْإِنْسَانِ» است. به چه؟ لزومی ندارد دیگه، احتیاجی به این نیست. فرض این است که جایی که اماره حجت است جایی است که ما شکّ داریم در حکم، برای عالم به حکم که اماره جعل نمی‌شود که، برای جاهل مرکب که اصلاً در ذهن او شکّی وجود ندارد اماره بر او جعل نمی‌شود که، اماره مال کسی است که نمی‌داند، شک دارد. خب وقتی مفروض این شد که اماره مال شکّ است، خود این شکّی که در آن جا وجود دارد تمام موضوع است برای براءت، برای ترخیص، بنابراین چه نیازی است که بگوید من حجت کردم این ظاهری را و این یا خبری را و یا این چیزی را که دلالت می‌کند بر حلیّت این شیء، دیگه وجهی برای این نیست.

بنابراین ادله‌ی حجیت امارات که بنا بر این فرض موارد الزامیات را که نگرفت؛ چون فرض مان این است که در این تعارض ادله‌ی ترخیص و اصول عملیه مقدم اگر باشد. خب آن‌ها را که نگرفت. مواردی هم که اماره قائم است بر حلیّت و إباحه و این‌ها دارد می‌گوید فلان شیء حلال است، مباح است، این‌ها را هم که نمی‌گیرد به این بیانی که گفتیم. پس چی برای حجیت است؟ امارت برای حجیت است؟ ظواهر کتاباً و سنتاً؛ برای حجیت ظواهر چه می‌ماند؟

إن قلت که بله، یک چیزهایی می ماند و آن این است که جاهایی که دلالت بر استحباب می کند. دلالت بر کراهت می کند. آن جا چون برائت دیگه نیست؛ بله، این جاها را که ما شک داریم فلان چیز می دانیم، می دانیم حرام نیست، می دانیم واجب نیست، این را می دانیم که نیاز به برائت و این ها نیست. حالا نمی دانیم فقط مستحب است یا مستحب نیست. مثلاً یقین داریم هر شب پنج تا صلوات فرستادن حتماً حرام نیست و حتماً واجب هم نیست چون لو کان لبان که اگر هر شب پنج تا صلوات فرستادن لازم بود انسان پنج تا صلوات هر شب بفرستد این لبان و ظَهَر، یک تکلیف این چنینی اگر بود لبان و ظَهَر، پس یقین داریم واجب نیست حرام هم نیست؛ ولی لعلّ مستحب باشد. خب خبری که می آید، حالا اگر یک روایتی وارد شد تامّ السند و الدلالة به این که این عمل مستحب است. خب فایده دارد دیگه، و یک جاهایی پیدا می شود.

جوابی که می دهند این است که درست است؛ این جاها، اما برای امارات و حجیت امارات، ظواهر، نمی دانم خبر واحد، این با این طمطراق گفتند، گفتند برای همین موارد این چنینی که الزامی در آن نیست مستحب است که چه قدر مشتری دارد یا مکروه است، کأنه تأبی دارد ادله‌ی حجیت امارات و بینات من الظواهر و خبر واحد و همه‌ی این ها برای این که فقط این همه گفته شده فقط برای موارد کجا است؟ موارد استحباب و این باشد. کأنه این فایده این بیانات، این همه سرمایه گذاری از طرف شارع نمی شود فایده اش این باشد. پس با این محاسبه ما جزم پیدا می کنیم که شارع در این تعارض از این دو حرفی که زده، یکی از آن را به عنوان ادله‌ی برائت از آن نام می بریم و یکی از آن را به عنوان ادله‌ی حجیت امارات نام می بریم از این دو کلامی که از او صادر شده جزم پیدا می کنیم که در آن کلامش که راجع به امارات و بینات هست حتماً موارد الزام و این ها را اراده کرده و این موارد را از آن ادله‌ی داله‌ی بر ترخیص اراده نرموده، اگر چه ظاهر عبارتش اطلاق داشته باشد. بله، ظاهر عبارتش اطلاق داشته باشد. ولی ما به این قرینه می فهمیم که آن جا اراده اش نیست، مراد جدی او نیست. پس به این وجه می گوئیم مقدم است. این فرمایش ایشان در عرض کردیم خاتمه استصحاب که این جا هم ارجاع به آن جا دادند که... یعنی در مباحث گفتند سوف یأتی، آن سوف یأتی اش همان جایی است که عرض کردیم. حالا بد نیست عبارتش را هم لطف بفرمایید. «فإنه یقال: و الحق أن الامارة تتقدم على اصاله البرائه بالأخصیه و لا یقال أن النسبه عموم من وجه» پس چرا می گوئید اخص است؟ «فإنه یقال» حالا دیگه توضیح عموم من وجهش را هم دادند. «فإنه یقال: إن قُدمت الامارة على البرائه، إن قدمت البرائه على الاماره فی مورد التعارض» که مورد تعارض کجا است؟ مورد تعارض این

است که آن اماره دلالت بر حکم الزامی می‌کند و آن طرف هم ادله‌ی ترخیص می‌گوید نه، لازم نیست. «کان هذا معنی عدم حجية الاماره فی مورد التوافق ايضاً» باید بگوییم در مورد توافق همین که معارضه‌ای ندارند آن جا هم باید بگوییم اماره حجت نیست. چرا؟ «و ذلك لأنّ معنی حجية البرائه هو أن الشك بنفسه تمام الموضوع لتأمين» معنایش این است. «و المفروض أن الشك يؤمن حتى اذا كانت الامارة تفيد الالتزام» از آن طرف چون این ادله‌ی ترخیص؛ موارد الزام را گرفت؛ موارد الزام را که می‌گیرد معنایش چیه آن جا؟ معنایش این است که این شک تو در این که این واجب است یا نه، علی رغم این که اماره‌ای دارد می‌گوید واجب است، علی رغم این که یک اماره دارد می‌گوید حرام است، ولی گوش به حرف او نده، این شک تو تمام موضوع است برای برائت، این که ملازمه می‌اندازیم به خاطر این نکته‌اش است و الا چرا آن لازمه‌اش این است؟ چه ربطی به هم دارد؟ ربطش این است که از این که برائت جاری می‌شود فرضاً در موارد الزامیات؛ معنایش این است که پس شکّ تو هست که تأمین برایت می‌آورد. با این که آن جا دالّ بر وجوب وجود دارد، دالّ بر حرمت وجود دارد ولی من می‌گویم چون شکّ داری، تأمین داری پس معلوم می‌شود تمام الملاك لتأمين شك است. حالا که آن جا شک تمام الملاك برای تأمین است، این جایی که فقط چیه؟ حکم الزامی اصلاً وجود ندارد. اگر باشد یک چیزی کمک‌کارش هست. خب این جا هم تمام موضوع است دیگه، معنا ندارد بگوییم آن جا تمام موضوع است این جا تمام موضوع نیست. پس شکّ می‌شود تمام الموضوع، وقتی شد تمام الموضوع؛ و عندئذ نقول؛ «لا معنی لفرض أن الاماره مؤمن عند مطابقتها للبرائه» دیگه معنا ندارد بگویید که اماره مؤمن است وقتی مدلولش، مفادش با برائت یکی است. می‌گوید مباح است، می‌گوید حلال است. «فإن المفروض أن الاماره ايضاً أخذ فی موضوعها الشك» چرا؟ چون فرض این که این امارات جای حجیتش کجا است؟ همان جایی است که شک داری، خب شک هم که گفتیم تمام موضوع است برای برائت، پس دیگه این چه کاره است؟ «فإن المفروض أن الاماره ايضاً أخذ فی موضوعها شكّ و المفروض ان هذا الشكّ تمام الملاك لتأمين».

س: آیا این در موارد امارات ترخیصیه هم ما شک در وجوب و حرمت داریم مثلاً که به ادله‌ی برائت می‌خواهد جاری بشود؟

ج: پس، بله فقط می‌شود مال کجا؟ خب آن که مفروض کردیم دیگه، می‌گوییم اگر واقعیت این باشد بالاخره یا این مقدم است یا آن مقدم... نمی‌شود از هر دو همه‌اش مرادش مولا باشد که، از این دو کلامی که گفته، تعارض دارند،

تفاوت دارند؛ پس باید حالا که هر دو می‌دانیم گفته؛ به خصوص این هم اگر اضافه بکنی که ادله‌ی داله‌ی بر حجیت امارات قطعی است؛ یعنی می‌دانیم شارع اماره را... فی‌الجمله می‌دانیم حجت کرده، از این طرف ادله‌ی ترخیص هم همین طور، فی‌الجمله می‌دانیم ترخیصی از صادر شده از شارع، حالا دو تا حرف زده شارع، ظاهر این‌ها اطلاق دارد. حالا کلامان را قاضی می‌کنیم می‌گوییم اگر بنا باشد که ادله‌ی ترخیص مقدم باشد آن جایی که ادله‌ی ترخیص وجود دارد که الزامیات است، این مقدم باشد لازمه‌اش این است که ادله حجیت امارات علاوه بر این که آن جا را نگرفت چون آن مقدم است موارد توافق با آن را هم نگیرد؛ یعنی جاهایی که دلالت بر حلیّت و إباحه و این‌ها می‌کند آن جا را هم نگیرد. هر دو را که نگرفت چی لازم می‌آید؟

س: لغویت

ج: لغویش لازم می‌آید. پس برای کجا حکم دارد؟؟

س:؟؟

ج: حالا صبر کنید این تمام بشود بعد ...

«سواء كانت هناك امانة أم لا و جعل الامارية جزء لموضوع التأمين في طول وجود جزء آخر هو بنفسه تمام الموضوع لتأمين لغو من الكلام» بعد از این که شک تمام‌الموضوع است، شما بیایی بگویی این جا تأمین تو از ناحیه شکت و این خبری که می‌گوید مباح است. این خبری که می‌گوید مباح است دیگه برای چی ضمیمه می‌کنید؟ آن تمام موضوع است دیگه، این را هم دخیل در تأمین قرار بدهی، «و بقاء» حالا «و بقاء موارد الاستحباب و الکراهه» دفع دخل مقدر است که می‌گوییم آقا نه، لغویت لازم نمی‌آید. بالاخره موارد استحباب که می‌ماند، موارد کراهت می‌ماند، این‌ها چون ادله‌ی براءت که مال این موارد نیست که دیگه بگویی او متکفل است؛ نه، ادله‌ی براءت این جاها را نمی‌آید. خب این ادله‌ی داله‌ی بر حجیت امارات استحبابش را اثبات می‌کند. پس به درد خورد. می‌فرماید که «و بقاء موارد الاستحباب و الکراهه للامارة لا تحل المشکله بالرغم من أنها موارد كثيرة» قبول داریم. موارد مستحبات و کراهات هم زیاد است اما در عین حال حل مشکله را نمی‌کند. چرا؟ «و ذلك لأنها بالنسبة لغرض جعل الحجية للاماره أى التنجيز و التعزير تكون كالعدم» غرض اصلی از جعل حجیت امارات و این‌ها چیه؟ تعزیر و تنجیز است؛ برای این است و این نسبت به آن یک چیز ...، چون در موارد استحباب که می‌دانیم تعزیری نیست، تنجیزی نیست،

آن چیزی که هدف اصلی از جعل اماره است مال موارد احکام الزامیه است. «فلزمت اللغویه الاماره تقریباً» تقریباً یعنی صرف نظر از آن جاها «فهی بحکم الاخص من البرائه» در حکم آن است. یعنی اگر یک چیزی اخص از برائت بود واقعاً تخصیص نمی‌زد ادله‌ی برائت را؟ مقدم بر او نمی‌شد؟ مثلاً داریم هر جا شک کردی «رفع ما لا یعلمون»، «کل شیء لک حلال» یک دلیلی می‌آید می‌گوید الا فی الاعراض، آن جا احتیاط باید بکند، خب تخصیص می‌زند چون این اخص مطلق است نسبت به او، این جا درست است از نظر نسبت سنجی اخص مطلق نیست اما همان جهتی که آن جا اگر مقدم نداریم لغویت ادله‌ی خاص لازم می‌آید. برای چی گفتی این را پس؟ این جا هم همین جور است؛ به این وجه مقدم است. بنابراین این یک وجه صناعی^۱ که محقق شهید صدر قدس سره با این می‌فرماید که ولو ادله‌ی ترخیص شامل اطراف علم اجمالی هم می‌شود؛ خلافاً لوجه اول به بیانات متعدّدش که می‌گفتیم، می‌خواستیم بگوییم شامل اصلاً نمی‌شود. نه، شامل می‌شود اما با یک محاسبه می‌فهمیم این جا ادله‌ی امارات مقدم بر آن است و محاسبه‌اش هم همین بود که اگر مقدم نباشد لزّم اللغویه در این ادله،

س: استاد ما

ج: خب حالا قبل از شما آقای علوی چون چند بار شروع کردند به فرمایش و ما نگذاشتیم که ایشان تحصیل مراد کنند حالا اول ایشان بفرمایند بعد حضرتعالی؛ خب بفرماید.

س: در مواردی که ما اماره‌ی یا بینّه‌ای که؟؟ داریم مگر شکّ در وجوب و حرمت داریم که بخواهد دلیل برائت جاری؟؟

ج: کجا؟

س: در موارد امارات داله بر ترخیص، بینات ترخیصیه، در این جا که شکّی در وجوب و حرمت نداریم که بخواهد دلیل برائت جاری بشود.

س: جوابش این است که گفته اماره حجت نیست نه اصول؟؟ ایشان فکر کرده می‌گوید این جا اصول جاری است، نه اماره جاری است

ج: نه، اماره آن جا، چیه آن جا؟

س: این فکر کنم می‌خواهد بگوید اصول جاری؟؟

س: این جا اصلاً اصل موضوع ندارد چون شک در وجوب و حرمت نیست این جا

س: اماره جاری نیست نه اصول

ج: نه، آن جا می‌گوییم که چی؟ آن جا احتیاجی نیست که مولا بیاید چه کار کند؟ آن جا احتیاجی نیست که شارع بیاید اماره را حجت بکند در آن موارد؛ نیازی به این نداریم

س: چرا نیازی نیست؟

ج: برای خاطر این که شک که داریم

س: شک در چی داریم؟

ج: شک داری مواردی که یک دلیلی دارد می‌گوید، می‌گوید مباح است. داریم می‌گوییم نمی‌دانم حلال است. آن دلیل خب ادله‌ی امار...؟؟ قهراً همه جا این جور نیست که یقین به عدم حرمت؟؟ داشته باشی که، همان مواردی که یقین هم نداری؛ حالا یک روایتی آمده می‌گوید این مستحب است. وصلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۱۹

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

بحث در جواب و بیان دومی بود که مرحوم شهید صدر قدس سره برای تقدیم ادله‌ی امارات و بینات بر اصول عملیه و اصول مرخصه بیان فرمودند. حاصل بیان ایشان این هست که مدرک برای حجیت امارات و بینات سواء این که کتاب باشد، آیات مبارکات باشد یا سنت باشد یا سیره متشرعه باشد یا بناء عقلاء باشد؛ علی جمیع این تقادیر از آن ادله استفاده می‌شود که مقدم است بر ادله ترخیص؛ چون تمام این‌ها چه آیات و چه سنت، روایات و چه سیره متشرعه و چه بناء عقلاء همه در موردی است که اصل عملی آن جا وجود دارد، برائت وجود دارد و در عین حال گفتند در همان مورد این ادله دلالت می‌کند بر حجیت اماره، خب این دلیل است بر مقدم بودن او بر اماره و الا معنا

نداشت که در جایی که براءت وجود دارد، ادله‌ی مرخصه وجود دارد در همان موضع شارع بیاورد اماره را حجت بفرماید. این که در همان مورد آمده حجت فرموده است دلیل بر مقدم بودنش است. اما آیات؛ آیات خب دو تا آیه بیشتر مورد نظر هست که دلالت می‌کند بر حجیت خبر واحد مثل آیه شریفه نفر و آیه شریفه نبأ، اما آیه نفر همان طور که قبلاً هم گذشت در آن دو واژه انذار و حذر به کار رفته؛ «وَلْيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ... لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه/۱۲۲) انذار مال کجاست؟ مال جایی است که ایجابی، تحریمی، حکم الزامی بیان بشود و الا مسئله استحباب و کراهت و إباحه که انذار در آن‌ها نیست. پس «وَلْيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ» یعنی واجبات‌شان، محرمات‌شان، الزامیات را به آن‌ها بگویند. «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» حذر هم و ترس؛ مال جایی است که عقابی احتمال بدهیم در کار باشد و الزامی در کار باشد. پس بنابراین به حکم این دو آیه، به حکم این دو واژه که در آیه نفر به کار گرفته شده که انذار و حذر باشد می‌فهمیم که مورد نظر آیه در حجیت قول نافرین کجاست؟ آن جایی که می‌آیند وجوب می‌گیرند، حرمت می‌گیرند. خب معلوم است که در باب وجوب و حرمت براءت وجود دارد دیگه لولا قول آن‌ها، پس در همین مورد براءت آمده حجت می‌کند قول نافرین را.

حالا این آیه شریفه اگر مربوط باشد به حجت خبر واحد که روشن است. اگر مربوط هم باشد باز به باب تقلید؛ باز هم همین جور است؛ در باب تقلید هم بالاخره اماره است دیگه تقلید، قول مجتهد اماره است. این مال آیه شریفه نفر.

در آیه شریفه نبأ هم در آن جا هم «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (حجرات/۶) مورد نزول این آیه شریفه مورد حکم الزامی است که إخبار کردند که بنی المصطلق ارتداد پیدا کردند و طبق این گزارشی که داده شد که آن‌ها مرتد شدند، امتناع از دادن زکات کردند و گفتند که ما اصلاً قبول نداریم و این حرف‌ها، این‌ها ارتداد پیدا کردند. خب پیغمبر اکرم صلوات الله علیه و آله و سلم حسب نقل آمده شدند برای این که با آن‌ها جهاد کنند. آیه شریفه نازل شد که «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» که حالا مفهوم این آیه می‌شود چی؟ می‌شود اگر عادل آورد نه احتیاجی نیست؛ پس در همین مورد ارتداد که یک حکم الزامی است و وجوب جهاد یا این که در این جا دارد می‌فرماید خبر عادل حجت است. پس موردش اصلاً مورد حکم الزامی است. همان جایی است که براءت وجود دارد؛ لولا این حجیت. خب آیات دیگری هم اگر به خدمت شما که این دو آیه مهم‌ترین... آیه اذن هم هست «هُوَ أَذُنٌ... خَيْرٌ لَّكُمْ» (توبه/۶۱) و که آن‌ها دلالتش بر حجیت

خبر واحد محل اشکال است. یا «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل/۴۳) اهل ذکر آن جا هم محل اشکال است دلالت این آیه بر این که خبر واحد را بخواهد اثبات کند چون ظاهراً این آیه شریفه در مورد عقائد است که پیامبری پیامبر است. اگر نمی دانید بروید از اهل ذکر یعنی علمای یهود و نصاری سؤال کنید که در کتب آن ها بوده است. خب این قهراً به تناسب حکم موضوع یعنی سؤال بکنید تا این که علم پیدا بکنید نه این که همین طور خبر آن ها برای شما ولو علم نیاورد حجت است، چون باب، باب عقائد است. ولی این دو آیه شریفه محتمل است که بگوییم که به خبر واحد دلالت می کند. به حجیت خبر واحد دلالت می کند.

و اما سنت؛ در سنت هم از باب نمونه؛ شهید صدر دو تا روایت ذکر می کنند در باب سنت؛ یکی این روایت هست که... روایتی است که راجع به یونس بن عبدالرحمن سؤال شده که راوی عرض می کند و سائل عرض می کند خدمت امام(ع) «يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثَقَّةٌ أَخَذُ عَنْهُ مَعَالِمَ دِينِي؟» در ذهن سائل مغروس است و مفروض است که آدم ثقه و معتمد قابل این هست که با او چه کار کنند؟ از او سؤال کنند و اتکاء کنند به حرف او، از صغری سؤال می کند بعد مفروغیه الکبری که بله، اگر ثقه بود روشن بود که جایز بود. خب «يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثَقَّةٌ أَخَذُ عَنْهُ مَعَالِمَ دِينِي؟» می فرمایند که قدر متیقن از معالم دین کجا است؟ این است که الزامیات و انسان، قدر مسلم معالم دین الزامیات است، واجبات است، محرمات است نه مباحات و مستحبات و مکروهات که قابل...، معالم دین قدر متیقن این واژه که از امام سؤال کرده «أَخَذُ عَنْهُ مَعَالِمَ دِينِي؟» کجا است؟ قدر متیقن مسلم این است و نمی شود ما بگوییم نه، شاید مقصود سائل مستحبات و مباحات و مکروهات بوده، واجبات و محرمات نبوده، چنین احتمالی وجود ندارد. پس قدر مسلم آن ها است. در عین حال امام فرمودند چی؟ فرمودند بله، ثقه هست و...، پس از این روایت هم، این روایت هم که یک دلیل بسیار مهمی است برای... علاوه بر این که همان طور که بعد خواهیم گفت؛ این سائل یا به حسب ذوق متشرعی اش آمده سؤال کرده یا به حسب ذوق عقلایی اش آمده سؤال کرده و در ذوق متشرعی و ذوق عقلایی همین طور که بعد می گوییم؛ خبر ثقه از امارات در ایجابیات و در تحریمیات چیست؟ حجت است. بنابراین سائل آن چیزی که مفروغ گرفته این است. امام(ع) این جا رد فرمودند. نفرمودند که تو اشتباه می کنی، اصلاً خبر واحد حجت نیست، اماره حجت نیست برای این جواب، نفرموده؛ بلکه صغری، بلکه کأنه صغری را هم، کبری را هم مفروغ عنه گرفتند؛ درست است، صغری را بعضی ها گفتند بله، آدم ثقه ای است. گفتند آدم ثقه ای است.

حدیث دوم که ایشان بیان می‌فرمایند این جا؛ باز آن حدیثی است که راجع به عمری و پسرش هست. «الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدْيَا إِلَيْكَ عَنِّي يُؤَدِّيَانِ وَ مَا قَالَا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ اطْعُمَهُمَا» خب به این بیان زیبا و ادبی فرمودند که عمری و پسر او هر دو ثقه هستند. هر چه از ناحیه من برای شما نقل می‌کنند و نسبت به من می‌دهند «فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ» بله، از طرف من است. و هر چه که گزارش می‌کنند «فَعَنِّي يَقُولَانِ» بله، همین طور است. حالا که این طور است «فَاسْمَعْ لَهُمَا» حرف‌های‌شان را گوش کن «وَ اطْعُمَهُمَا» شهید صدر این جا از واژه «اطعمهما» استفاده می‌کنند که امام که می‌فرماید «اطعمهما» اطاعت در باب چیست؟ الزامیات است. إباحه که اطاعت ندارد «وَ اطْعُمَهُمَا» اطاعت کردن، فرمان بردن در جایی است که فرمان... اطاعت یعنی فرمان را ببری، فرمان جایی است که وجوب باشد، حرمت باشد. پس بنابراین این هم دلالت می‌کند بر این، علاوه بر این که قدر مسلم این عبارت وقتی عندالاطلاق گفته می‌شود این واجبات و محرمات است؛ یعنی قدر مسلم اطاعت آن جاست. پس بنابراین به سنت هم که مراجعه می‌کنیم می‌بینیم در مورد واجبات و محرمات وارد شده است. پس این دلیل بر ...، اگر این چنین نبود معنا نداشت که این، خود این لسان‌ها که در مورد وارد شده معلوم می‌شود این مقدم بر آن ادله‌ی ترخیص در نزد شارع است.

و اما سیره متشرعه؛ سیره متشرعه هم این است که خب آیا بالوجدان متشرعه در مورد احتمال وجوب، در مورد احتمالات حرمت، در مورد این‌ها به اخبار ثقات اعتنا نمی‌کردند؟ فقط در مورد إباحه و استحباب و کراهت اعتنا می‌کردند؟ بالضرورة این جوری نیست. اگر این جوری باشد تمام وسائل الشیعه یعنی قسمت اعظم آن جز یک جلد که همه‌ی مسلمون‌ها را جمع بکنیم شاید در یک جلد بشود؛ یعنی بقیه هیچ چیز؟ این‌ها عمل نمی‌شده به آن؟ این همه روایات که در باب ایجابیات و تحریمیات است که ثقات هم هست، فقط اخبار ثقات بوده، عمل نمی‌کردند. قطعاً عمل می‌کردند، لا شبهة در این که متشرعه در همین مورد ایجاب و تحریم سیره آن‌ها بوده بما هم متشرعه، و سیره متشرعه هم که کاشف از قول شارع است که قبول دارد. سیره متشرعه دیگه کاشف از قول شارع است دیگه، چون بما هم متشرعه فرض این است که این کار را می‌کنند یعنی «بما هم آخذون من الشریعه و مطلقون من الشریعه» دارند عمل می‌کنند. پس در خود همان موردی که براءت هست و ادله‌ی ترخیص هست سیره متشرعه بر عمل است. پس معلوم می‌شود همین را از شارع گرفتند که بله در همان مورد شما باید به ثقات، به حرف ثقات عمل بکنید. سیره عقلاء هم اگر توجه کنیم که سیره عقلاء خبر ثقه را و معتمد را حجت می‌دانند در بین خودشان و موالی‌شان

حتی در موارد الزامیات، اگر یک ثقه‌ای آمد خبر داد، نمی‌گویند آقا معلوم نیست شاید خطا می‌کند، شاید دارد دروغ می‌گوید قبح عقاب بلایان جاری کنند. نه، همین سیره را عقلاء بما هم عقلاء اگر به خودشان واگذار بشوند در رابطه بین خودشان و شارع هم همین جور عمل می‌کنند. مردم تا شارع نیاید عوض کند به همان روالی که عادت دارند عمل می‌کنند. اگر شارع این روال را قبول ندارد پس اغراض خودش را در شریعت در معرض خطر می‌بیند چون سیره آن‌ها، رویه آن‌ها همین است؛ همان‌ها می‌آیند همان جور عمل می‌کنند. بنابراین باید ردع کند و بما این که ردعی از شارع نرسیده که این کار را نکنید بلکه تثبیت کرده، پس بنابراین به کل ادله که نگاه می‌کنیم می‌بینیم که در مورد الزامیات است و این دلیل است بر مقدم بودن آن، حالا این راجع به مثالی که الان ما زدیم و محاسبه کردیم ادله را؛ نسبت به خبر ثقه و معتمد بود. بقیه امارات هم همین جور است. این از باب مثال بود. مثلاً حجیت ظواهر؛ خب ظواهر هم از امارات است دیگه، ظواهر هم من الامارات است. خب در تمام این مواردی که گفتیم مگر اخبار ثقات نص است؟ توی ظاهرش است. ظاهر کتاب، ظاهر روایات، ظاهر کلمات ائمه علیه‌السلام، همه‌ی این‌ها چیه؟ در مورد الزامیات عمل نمی‌کردند به ظواهر کلمات ائمه، وقتی خودشان می‌شنیدند. به ظاهر کتاب عمل نمی‌کردند وقتی خودشان ظاهر کتاب را دارند می‌بینند دلالت بر فلان مطلب می‌کند. «و من شهد شهر فلیصمه» هر کسی ماه رمضان را درک کرد باید روزه بگیرد، بگوئیم ظاهرش است. عمل نمی‌کردند؟ می‌گفتند نه باید به برائت مراجعه کنیم، این جا چون این ظاهر است؟ پس بنابراین تمام آن چندتایی که گفتیم درباره حجبت خبر واحد، همه‌ی این‌ها «طابق نعل بالنعل» در مورد ظواهر هم که من الامارات است جاری است. و هکذا در مورد بینات و امارات موضوعات خارجی، در مورد موضوعات خارجی هم همین طور است. همین روایتی که مستند حجیت بینه هست «الأشیاء کلّها علی ذلک حتّی تستبین أو تقوم به البینة» همه‌ی این‌ها هم اطلاقش می‌گیرد و هم خیلی از آن‌ها در مورد الزامیات است. بنابراین لاشک و لاریب در این که اطلاقات ادله‌ی حجیت امارات مقدم است عندالشارع بر ادله‌ی اصول مرخصه، این هم بیان دیگری است که شهید صدر فرموده؛ شاید در کلمات دیگران هم باشد؛ یعنی یک امر تمامی است. بنابراین این... و این بیان از بیان قبلی هم امتن هست. بنابراین این بیان تمامی است، قبول است و به این بیان می‌توانیم بگوئیم که مقدم است ادله‌ی داله‌ی بر حجیت امارات بر اصول عملیه.

بیان آخر؛ آخرین، گفتیم سه بیان مجموعاً وجود دارد از حکومت و ورود؛ یعنی راه (ببخشید) راه اول این بود که بگوئیم اصلاً ادله‌ی ترخیص، ادله‌ی داله‌ی بر ترخیص؛ آن‌ها اصلاً اطراف علم اجمالی را شامل نمی‌شود. یک راه این

بود. راه دوم این بود که بگوییم شامل می‌شود اما ادله‌ی امارات مقدم است. راه سوم راهی است که کأن می‌خواهد این را بگوید که ما در مورد قیام بینة بر معلوم بالاجمال، بر آن امر اجمالی در حقیقت علم پیدا می‌کنیم. مثل جایی است که علم وجدانی داریم. شما در مورد علم وجدانی که قبول دارید، در مورد علم وجدانی قبول دارید که اصول مرخصه جاری نمی‌شود. این جایی هم که علم وجدانی به جامع پیدا نکردید بلکه بینة قائم شده، اماره قائم شده، این جا هم در حقیقت همان وزان را دارد. در حقیقت ملحق به آن جا است، به چه بیان؟ بیانی که این جا گفته می‌شود حالا من نسبت به شهید صدر نمی‌دهم اگر چه در تقریرات بحث ایشان؛ مباحث الاصول تعبیری به کار گرفته شده که مقتضای ظاهر آن تعبیر این است که این بیان سوم را ما داریم عرض می‌کنیم. اما جازم نیستیم بلکه بعید نمی‌دانیم که مقصود ایشان این مطلبی نباشد که حالا در ظاهر این کلام گفته شده است و شاید از باب مسامحه این تعبیر به کار گرفته شده که حالا توضیح می‌دهم و آن این است که در جایی که اماره قائم می‌شود، مثلاً بینة قائم می‌شود به این که «احد الکأسین» از باب مثال متنجس است، خب مفاد این بینة چیست؟ این است که جامع متنجس است. جامع؛ حالا علی مسلک مثل محقق نائینی و امثال ذلک. ولی این بینة یک دلالت مطابقی دارد و آن این است که این جامع متنجس است و یک دلالت التزامی دارد. دلالت التزامی بینة این هست که درست است من گفتم جامع متنجس است، «احد الکأسین» نجس است ولی به دلالت التزامی می‌گوید اگر کأس الف طاهر باشد کأس ب نجس است همین! همین کأسی که در خارج است. اگر این پاک باشد، این کأس الف پاک باشد کأس الف متنجس است و اگر کأس الف پاک باشد کأس ب متنجس است. پس بنابراین بینة‌ای که قائم می‌شود بر آن امر جامع مبهم؛ در حقیقت دو تا دلالت التزامی در جایی که اطراف دو تا باشد. اگر سه تا باشد سه تا و به تعدد، به تعداد افراد و اطراف، به تعداد افراد و اطراف دلالات التزامیه‌ای نقش می‌بندد و آن این است که اگر بقیه پاک باشند این متنجس است. هر کدام؛ می‌گوید اگر بقیه پاک هستند این نجس است. اگر بقیه پاک هستند پس این نجس است و هکذا و هکذا، پس بعد از این دلالت التزامی که درست می‌شود که بالوجدان این دلالت التزامی چیه؟ وجود دارد دیگه، یعنی کسی که می‌گوید یکی از این کأس‌ها نجس است قهراً علم دارد آن آدم به این که اگر این پاک است پس این نجس است و اگر این پاک است پس این نجس است. چون می‌گوید یکی از آن‌ها نجس است دیگه، پس چنین دلالت التزامیه‌ای کلام او دارد. وقتی چنین دلالت التزامیه‌ای در کلام او بود نتیجه‌اش این می‌شود که ما یقین وجدانی پیدا می‌کنیم که یکی از این کأس‌های خارجی نه جامع؛ یکی از این کأس‌های خارجی حتماً نجس است «إما بالنجاسة الواقعية و إما بالنجاسة الظاهرية» چرا؟ چرا چنین علمی پیدا می‌کنیم؟ برای خاطر این که اگر درواقع این جا طاهری وجود نداشته

باشد خب پس بنابراین حتماً نجس وجود دارد دیگه، یکی از این‌ها حتماً نجس است. هر دو تای آن نجس است پس یکی از آن هم نجس است اگر طاهری درواقع وجود نداشته باشد. اگر طاهری درواقع وجود داشته باشد یکی از این‌ها طاهر باشد، بینه دارد می‌گوید آن یکی پس نجس است. بینه می‌گفت اگر این طاهر است آن نجس است دیگه، اگر این طاهر است آن نجس است. همین خارج و همین ظرف خارجی، پس این دو تا ظرف در مثال ما دو تا ظرف را فرض کردیم. هر چی اطراف اضافه بشود خب همین حرف پیاده می‌شود. دو تا ظرف فرض کردیم؛ بینه گفته یکی از این دو تا ظرف‌ها نجس است. خب حالا که بینه گفت یکی از این دو تا ظرف‌ها نجس است مدلول التزامی آن این است که ظرف الف نجس است اگر ظرف باء پاک باشد و ظرف باء نجس است اگر ظرف الف پاک باشد. این دلالت التزامی را کلام او دارد. حالا ما کلامان را قاضی می‌کنیم می‌گوییم یا این دو تا ظرف‌ها، یا درواقع در لوح واقع این جور است که هر دوی ظرف‌ها نجس هستند و طاهری در این جا وجود ندارد. خب اگر این جوری است پس این ظرف نجس است، این ظرف هم نجس است. اگر طاهری درواقع، یک طاهری درواقع وجود داشته باشد، بینه دارد می‌گوید؛ خب غیر آن طاهر آن یکی نجس است. او دارد این جوری می‌گوید دیگه؛ می‌گوید اگر آن طاهر باشد این نجس است. پس ما علم پیدا می‌کنیم که بالاخره یکی از این ظرف، همین یکی از این دو تا ظرفی که در خارج وجود دارد؛ یکی از این‌ها یا نجاست واقعیه دارد علی تقدیر این که طاهری در بین نباشد یا نجاست ظاهریه دارد علی تقدیر این که یکی از این‌ها طاهر باشد. پس ما علم پیدا کردیم. شماها هم که قبول دارید در جایی که علم باشد اصول مرخصه جاری نمی‌شود. در جایی که علم داریم قبول داریم که اصول مرخصه جاری نمی‌شود ما هم این جا علم داریم.

س: آن یکی معین که نیست. باز هم مردد هستیم ما کدام را؟ معین که نمی‌توانیم بکنیم؟؟

ج: معین نمی‌توانیم بکنیم ولی می‌دانیم همین است که در خارج است.

س: خب باشد

ج: اشکال، او می‌گوید جامع، جامع وقتی شد خب شما از یکی از آن دو اجتناب بکنی از جامع اجتناب کردی، جامع را امتثال کردی، می‌گوید نه، این دلالت التزام می‌برد شما را به خارج؛ می‌گوید یکی، همین! یقین پیدا می‌کنی یکی از این دو تایی که در خارج هست این چنینی هست.

س: یقین پیدا می‌کنیم که حاج آقا معلوم واقعیه است؟؟ یا این که یقین پیدا می‌کنیم که قامت علیه‌البینه است؟

ج: بله؟

س: بیّنه شاید اشتباه کرده باشد

س:؟؟ ادعا است. حرف شهید صدر تکرار ادعا است. تبیین مسئله است. اصلاً مسئله همین است. چون دقیقاً مصادره به مطلوب می‌کند می‌آید یک حرفی که اول الکلام است می‌گوید چون این جوری است پس این جوری است. اول الکلامی که آیا چیزی که می‌دانیم می‌دانیم که قامت علیه‌البینه یا این یا آن، آیا واجب الاجتناب است در مقام علم اجمالی؟ تنجز آور است یا نه؟ ایشان فقط تأویل به مصدر کرده می‌گوید چون این طور است تنجز آور است؟ دلیلی اقامه نشده حالا، این فرمایش شهید صدر تبیین مسئله بود. چیزی در مورد دلالت و دلالت ما ندیدیم؟؟

ج: نه، تبیین مسئله نبود. این بیان این بود که می‌خواست علم برای شما ایجاد بکند

س: علم ایجاد نکرد

ج: علم ایجاد کرد.

س:؟؟

ج: حالا ببینیم علم ایجاد کرد یا نکرد؟

س: علمی ایجاد کرد حاج آقا،

ج: بله؟

س: علمی ایجاد کرد. وقتی که ما بیّنه قائم است که یا این یا آن، می‌گوییم اگر این طاهر باشد نمی‌گوییم صد درصد آن نجس است که، می‌گوییم اگر این طاهر باشد بیّنه‌ای که گفتند؟؟ این است. این علمی است علم نیست که

س: شاید بیّنه اشتباه کرده باشد

ج: بله؟

س: که بینشان احتمال؟؟

س:؟؟

ج: نه می‌گوییم نجاست ظاهری،

س:؟؟

ج: نه، این مهم نیست؛ نجاست ظاهری، این را دقت... می‌گوییم پس یکی از این دو تا حتماً نجس است «إما بالنجاسة الواقعية أو النجاسة الظاهرية»، نجاست ظاهری یعنی همان نجاستی که قام علیه الحجة، درست؟

س:؟؟؟؟ این که نجاست ظاهریه در حکم واقعیه است یا نه در این جا؟

س: یکی از این دو تا خارج است معین کردنش معین

ج: نه، ما معین نمی‌کنیم.

بله، عرض می‌کنم به این که ولو در مباحث الاصول فرموده «و ينتج ذلک العلم» به این که یکی از این دو تا «العلم بالنجاسة» یکی از این دو تا «إما بالنجاسة الواقعية أو النجاسة الظاهرية»، فرموده «ينتج ذلک العلم» به یکی از این دو تا و این تعبیر ایهام این را دارد که ما در این جا علم داریم؛ پس بنابراین دیگه باید محاسبه و مثل علم با او رفتار بکنیم اما نتیجه همیشه تابع اخص مقدمات است. درست است که در یک فرضش اگر هیچ کدام از این دو تا طاهری در کار نباشد ما علم وجدانی پیدا می‌کنیم علی تقدیر این جهت به این که یکی از این دو تا نجس است اما علی ای حال شما به دلالت التزامیه‌ی یک بینّه دارید به این جا می‌رسید و دلالت التزامیه‌ی بینّه چیست؟ دلالت التزامیه‌ی بینّه خب علم که نمی‌آورد که، پس بنابراین نتیجه نهایی این نمی‌شود که ما این جا علم داشته باشیم. بله، این حرف برای یک مطلبی خوب است و آن این است که ما با این بیان بیاییم آن اشکالی که از راه حکومت می‌شد را رفع کنیم. چون اولین راهی که برای جواب دوم داده شد چی بود؟ حکومت بود. شهید صدر به حکومت اشکال کرد گفت چون مصبّ حاکم و محکوم متحد نیست حکومت معنا ندارد. ادله‌ی مرخصه در چی جاری می‌شوند؟ در این فرد، در این طرف به خصوص، در این طرف به خصوص، بینّه مال این طرف به خصوص و این طرف به خصوص نیست مال

جامع است. معنا ندارد چیزی که مال یک موضوع دیگر است بگویی حاکم به این است. حاکم و محکوم باید در یک مورد باشند، یک موضوع باشند، اشکال این بود. این بیان می‌تواند آن اشکال را رفع کند.

س: به دلالت التزام

ج: آهان! به این که اگر شما به دلالت مطابقه آن بینه توجه کنید درست است. موضوعش دو تا است؛ آن جامع است این فرد است. اما اگر بگوییم که آن بینه یک دلالت التزامی نسبت به فردها هم دارد، نسبت به خصوصیت هم دلالت التزامی دارد. خب آن وقت اشکال برطرف می‌شود.

س: حاج آقا، اشکال این حرف آن وقت این است که دلالت مطابقه‌ی ادله‌ی مرخصه بر دلالت التزامی ادله‌ی امارات مقدم است. تعارض بین... در مقام تعارض، در دلالت یک دلیل به دلالت التزامیه با یک دلیل به دلالت مطابقیه آقایان می‌گویند دلالت مطابقیه بر دلالت التزامیه مقدم است. اگر این حرف را هم بزنیم باز ادله‌ی اصول به دلالت مطابقیه فرد را می‌گیرد، ادله‌ی التزامیه به دلالت التزامیه می‌گیرد و ادله‌ی مطابقیه دلالتش بر التزامیه مقدم است.

ج: خیلی خب، حالا این....

س: این حرف را می‌زنیم اشکال؟؟

ج: بله، من تقدیر می‌کنم از شما که دقت دارید.

عرض می‌کنم به این که پس بنابراین با این بیان یک راه حلی برای او ممکن است به عنوان این قلت گفته بشود که ما این جور می‌گوییم تا حالا ببینیم این این قلت یک قلت دارد که جوابش باشد یا نه؟ این قلت؛ می‌گوییم آقا بله، شما این که بینه آمد گفت یک احدهما نجس است این یک دلالت التزام دارد که پس این خصوصیت نجس است اگر آن خصوصیت پاک باشد. آن خصوصیت نجس است اگر این خصوصیت پاک باشد. پس بنابراین دارد این بینه این شهادت را هم می‌دهد. وقتی این شهادت را داد پس بنابراین این دارد می‌گوید این نجس است یا و هم چنین می‌گوید این نجس است اگر آن پاک باشد در همان مورد ادله‌ی مرخصه هم می‌خواهد باشد و چون اماره حاکم است؛ فرض این است اماره حاکم است بر اصل؛ پس بنابراین این مقدم می‌شود. منتها من نمی‌دانم کجا است اما در لوح واقع این چنینی است که یا این جا مقدم است؛ اگر این جا باشد این جا مقدم است. اگر آن طرف هم باشد آن طرف مقدم است. این حرف را ممکن است بزنیم در این جا اما اشکالش همین است که ما اگر بگوییم دلالت التزامیه

تابع دلالت مطابقيه نیست در حجیت، این راه حل درست است. اگر بگوییم دلالت مطابقيه همان جور که در وجوب تابع، دلالت التزامیه همان طور که در وجود تابع دلالت مطابقی است در حجیت هم تابع دلالت مطابقی است. آن وقت اشکال پیدا می‌کند. خب توضیح مطلب این است که بارها گفته شده که دو مسلک وجود دارد نسبت به دلالت التزامیه در جایی که دلالت مطابقيه معارض داشته باشد و مشکل داشته باشد. یک مسلک مثل مسلک آقای آخوند است که ایشان فرموده دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقی است در وجود، نه در حجیت، بله، تا دلالت مطابقی نباشد ما التزامی نخواهیم داشت. این درست است اما این جور نیست که حجیت دلالت التزامی تابع حجیت دلالت از مطابقی باشد. دلالت مطابقی ممکن است معارض داشته باشد حجیت نداشته باشد اما دلالت التزامیه حجت باشد. نظر دیگر این است که نه، همان طور که در وجود تابع است در حجیت هم تابع است. تفکیک نمی‌شود کرد که بگوییم دلالت مطابقی حجت نیست دلالت التزامی حجت است که این قول بیشتر محققین این قول ثانی است. حالا در ما نحن فیه می‌گوییم اگر آن دلالت مطابقيه که دارد می‌گوید احدهما با ادله‌ی مرخص معارض است پس دلالت التزامی آن که می‌گوید اگر این پاک است آن نجس است، اگر آن پاک است این نجس است؛ این دلالت التزامیه هم حجت نیست. پس بنابراین نمی‌توانیم بگوییم که از این راه بیابیم مشکله یعنی اشکالی که بر حکومت داشتیم از این راه حل بکنیم و شهید صدر از همان کسانی است که ایشان می‌فرماید دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی است در حجیت و مذهب محقق خراسانی را قبول ندارد ایشان

س: تتمه اصول که نسبت به جامع نمی‌خواست؟؟ نسبت به افراد می‌خواست

ج: نه گفتیم دیگه، لازمه‌اش دیگه آن بیان معارضه به این بود. خب پس

س: لازمه پس اصول با لازمه؟؟ دلیل حجت

ج: بله

س:؟؟

ج: نه، نه، وقتی می‌گوید که این، یکی از این‌ها متنجس است پس بنابراین شما یعنی چیه؟ یعنی شما باید به حکم عقلت وقتی می‌گوید این متنجس است یعنی باید او را امتثال کنی، امتثال آن این است که هم این را انجام ندهی هم آن را انجام ندهی، هم از این احتراز کنی هم از آن احتراز کنی، این لازمه آن حرف است. از آن طرف قول شارعی

که آن حرف را آمده حجت کرده که چنین لازمه‌ای دارد بیاید بگوید این جا مرخص است این جا هم مرخص است. این دو تا با هم نمی‌سازد.

س: خب؟؟ همین است؛ دو تا دلالت التزامی‌ها با هم درگیر هستند نه دو تا دلالت مطابقی‌ها

ج: بله، نه،

س: خب حالا دلالت التزامی اماره مقدم بر دلالت التزامی اصول است؟؟ چه اشکالی دارد؟

س:؟؟

ج: دلالت مطابقی که چنین چیزی را داشته باشد قابل ...، قابل جعل است؟

س: وقتی حاکم است بر

ج: نه، دلالت التزامیه؛ ببینید در تعارض فرقی نیست که خود ذات آن مجعول ناسازگاری با حرف دیگر داشته باشد

یا لوازم او ناسازگاری داشته باشد. این هم در مقام جعل ممکن نیست جعل آن،

س: لوازم او اجازه نمی‌دهد آن تطبیق بشود

ج: بله؟

س: لوازم اماره اجازه نمی‌دهد ادله‌ی اصول تطبیق بشود. چون حاکم

ج: از آن طرف هم دلالت مطابقی اصول دارد می‌گوید چی؟

س: خب اصول اگر این لازمه نبود جاری می‌شد. اصول می‌خواهند جاری شوند ولی لازمه اماره

ج: چه، لازمه‌اش چه لازمه‌ای است؟

س: همین لازمه

ج: نه، ببینید؛ نه آخه، خود مدلول مطابقی درگیر می‌شود نه این که مدلول مطابقیه درگیر نمی‌شود

س: مدلول التزامی اصول با مدلول مطابقی

ج: نه، مدلول التزامی اصول نیست. مدلول مطابقی اصول است.

س: مطابقی آن اطراف است. مطابقی آن می خواهد اطراف را بگیرد.

ج: بله، بگوید؟؟ این پاک است

س: التزام می خواهد مطابقی را هم ما را درگیر؟؟

ج: مدلول مطابقی اصول که می گوید این جا مرخص هستی با مدلول التزام؛ یعنی آن مدلول التزامی عقلی هم هست

نه مدلول التزامی هم حتی نیست؛ آن مدلول التزامی هم نیست

س:؟؟ اشکال؟؟

ج: نه، نه، نه، مدلول التزامی نیست بلکه او وقتی می گوید که ...، لازمه عقلی اش است نه مدلول التزامی اش است،

یعنی مجعول نیست

ج: دقت بفرمایید! او وقتی می گوید این نجس است، شارع او را حجت می کند مدلول التزامی اش نیست که باید از

این اجتناب بکنیم. مثل این که وقتی می گوید

س:؟؟

ج: وقتی می گوید کن علی السطح، مدلول التزامی اش این نیست که إنصب السلم، آن عقل شما است که می گوید باید

من می خواهم این را امثال کنم باید نصب سلم بکنم. فرق آن بین این که یک چیزی به دلالت التزامی شارع دارد

جعل می کند؛ یعنی دارد جعل می کند منتها به دلالت التزامی به ما می فهماند یا نه او چیزی را جعل نمی کند این جا،

عقل ما است که چنین حکمی را دارد می کند. عقل من می گوید وقتی شارع این جا گفته «إجتنب عن النجس» و

نجس مردد است بین این و این، عقل من است که می گوید هم از این اجتناب کن هم از آن اجتناب کن؛ این لازمه

لاینفک چنین تکلیفی است مثل امثال؛ وقتی شارع می گوید صلّ، این صلّ به دلالت التزام دلالت نمی کند بر این که

امثال کن، این حکم عقل من است که می گوید امثال کن، نه این که مدلول التزامی صلّ هست. این جا هم همین

جور است.

س: پس؟؟ از باب سالبه بانتفاء موضوع؛

ج: چی؟

س:؟؟ چیزی؟؟ اشکال را عوض کردید دیگه الان

ج: نه، عوض نکردیم. از اول بیان مان همین بود. از اول بیان مان همین بود که

س:؟؟

ج: از اول بیان مان همین بود. هی می گفتیم دلالت التزام؛ می گفتیم یک لازمه ای دارد. اگر شارع پای این حرفش ایستاده که می گوید بینة حجت است، این پای این حرف ایستادن یک لازمه دارد. لازمه عقلی دارد برای عقل، برای این که باید هم این را ترک کند هم آن را ترک کند. اگر با این که پای آن حرفش ایستاده بیاید بگوید این مرخص است، این جا مرخص است، این با آن حرف نمی سازد. چون چنین لازمه ای دارد.

خب این بیان دیگری بود که در جواب سوم گفتیم. این جا یک بیانی است که تنمیماً للبحث؛ چون کسی که شاید اول کسی که این شبهه را طرح کرده که در موارد علم اجمالی که ما به علم وجدانی علم اجمالی پیدا نکردیم بلکه به تعبد علم پیدا کردیم، این چنین معارضه ای پیدا می شود بین او و ادله ی مرخصه، آقای آقاضیاء قدس سره در نهایة الافکار است، خود ایشان اول کسی است که این شبهه را طرح کرده، خود ایشان یک جوابی داده از این شبهه که گمان می کنم صفحه دویست و سی و مثلاً دو باشد، حالا درست یادم نیست؛ همین سیصد و، از سیصد و مثلاً دویست و خرده ای هست. سیصد و بیست و خرده ای، نه سیصد و دویست، سیصد و بیست و خرده ای، حالا مراجعه بفرمایید کلام ایشان را، ایشان هم یک جوابی دارند که آخرین جواب است که این را نقل می کنیم إن شاء الله و بعد وارد دیگه تنبیه بعد می شویم. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

جلسه ۲۰

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

بحث در این بود که معارضه‌ی بین ادله‌ی داله‌ی بر حجیت امارات در صورتی که اماره قائم بشود بر یک حکم الزامی علی نحو الاجمال و ادله‌ی مرخصه‌ای که در اطراف این علم اجمالی هرکدام به خصوصه جاری می‌شود، این معارضه چگونه قابل رفع هست؟ خب جواب‌هایی داده شد، سه جواب اصول جواب‌ها بود که داده شد. آخرین جوابی که عرض کردیم باید طرح بشود فرمایش محقق عراقی قدس سره هست. ایشان علی ما فی نهایت الافکار که تقریر بحث‌شان هست حاصل مطلب‌شان این هست که ما در مورد اطراف علم اجمالی دوگونه شک و احتمال داریم؛ یک احتمال و شک مع الغض از آن اماره‌ای است که قائم شده، و یک شک در اثر آن اماره‌ای که قائم شده. نسبت به شک اول معارضه وجود ندارد به‌خاطر حکومت ادله‌ی حجیت امارات؛ و نسبت به شک دوم طرف معارضه نیست به‌خاطر این که اصلاً آن شک بعدی به‌خاطر آن بینه، به‌خاطر آن اماره به‌وجود آمده و معنا ندارد با او معارضه کند، آن در رتبه‌ی متأخر است و بعد از او حادث شده و به‌خاطر او حادث شده؛ بنابراین معارضه به این شکل حل می‌شود که اصول اگر به لحاظ شک اول جاری می‌شود این‌ها محکوم به آن ادله هستند، اگر به لحاظ شک ثانی می‌خواهد جاری بشود به لحاظ شک ثانی طرف معارضه‌ی با آن نیست، بلکه خود اصول با هم معارضه می‌کنند و تساقط می‌کنند و سر آن اماره سلامت می‌ماند از معارضه.

حالا توضیح مطلب:

توضیح مطلب این هست که حالا ما فرض کنیم هنوز اماره‌ای قائم نشده و برخوردیم به دو کأس که نمی‌دانیم این‌ها پاک هستند، نجس هستند؟ قهراً الان که اماره‌ای قائم نشده است احتمال طهارت این کأس را می‌دهیم، احتمال طهارت این کأس را هم می‌دهیم. این طهارت هم طهارت مطلقه هست، یعنی احتمال می‌دهیم این کأس پاک باشد در کنار پاکی آن کأس؛ آن کأس هم پاک باشد در کنار پاکی این کأس. این احتمال را می‌دهیم، قهراً شک داریم که آیا هرکدام این‌ها طهارت مطلقه یعنی طهارت مجتمعه‌ی با طهارت کأس آخر دارد یا ندارد؟ کأس الف نمی‌دانیم طهارت مطلقه که مقصودمان از طهارت مطلقه یعنی طهارتی است که جمع می‌شود با طهارت کأس آخر، آیا این طهارت مطلقه دارد یا ندارد؟ خب «کل شیء لک طاهر» آن «کل شیء طاهر» می‌گوید طاهر است، اگر استصحاب طهارت هم دارد، حالت سابقه‌اش را هم می‌دانیم طهارت بوده استصحاب طهارت دارد، این کأس هم همین‌جور هم استصحاب طهارت دارد، اگر حالت سابقه هم نمی‌دانیم قاعده‌ی طهارت دارد. پس بنابراین اگر بینه‌ای نبود که شهادت بدهد یکی از این دو کأس متنجس شده است ما به برکت این استصحابین یا این دو قاعده‌ی طهارت که

تطبیق به این کردیم، بنا می‌گذاشتیم که این طهارت مطلقه دارد این هم طهارت مطلقه دارد. حالا بینۀ آمد گفت یکی از این دو کأس متنجس است، ادله‌ی حجیت بینۀ می‌گوید خب این قولش حجت است معتبر هست، این جا به‌خاطر قول بینۀ روی عنوان احد الکأسین برای ما اثبات نجاست می‌شود، این عنوان کلی احد الکأسین، این درست ولی این بینۀ‌ای که می‌گوید احد الکأسین نجس است به دلالت التزام می‌گوید که دیگر این طهارت مطلقه ندارد. آن طهارت مطلقه‌ای که قبلاً قبل از آمدن بینۀ تو احتمالش را می‌دادی و با استصحاب یا قاعده‌ی طهارت بنای بر آن می‌گذاشتی الان نمی‌شود که این طهارت مطلقه داشته باشد، یعنی طهارت در کنار او، این را ندارد، اگر این طهارت داشته باشد در کنار طهارت او نیست، آن دیگر لا طهارت دارد، آن نجاست دارد. و آن دیگری هم همین‌جور، آن هم دیگر طهارت مطلقه ندارد، اگر آن طهارت داشته باشد طهارت در کنار نجاست او دارد، و لا طهارتی او دارد. بنابراین از دل آن بینۀ‌ای که گفت احد الکأسین نجس است دلالات التزامیه‌ای تولید می‌شود که می‌گوید این طهارت مطلقه ندارد، این هم طهارت مطلقه ندارد؛ آن که احتمالش را می‌دادی و با استصحاب یا قاعده‌ی طهارت قبل از این بینۀ بنا بر آن می‌گذاشتی این می‌آید آن‌ها را نفی می‌کند. خب این جا هست که خب بین مدلول التزامی آن بینۀ و مدلول مطابقی آن استصحاب یا قاعده‌ی طهارت درگیری می‌شود. آن می‌گوید این طهارت مطلقه دارد، این می‌گوید طهارت مطلقه ندارد. اما علیرغم این تهافت ظاهری که به‌وجود می‌آید ما می‌گوییم که این جا معارضه‌ای وجود ندارد و این طهارت مطلقه‌ای که مفاد استصحاب یا مفاد قاعده‌ی طهارت است محکوم آن مدلول التزامی آن دلیل است، چرا؟ به عبارت ایشان چون دلیل بینۀ به برکت دلیل حجیت‌اش می‌گوید تو عالمی، تو شک نیستی، تتمیم کشف می‌کند؛ می‌گوید تو الان نسبت به این که این طهارت مطلقه ندارد عالم هستی، شک نیستی در نظر من؛ پس وقتی در نظر من مقنن می‌گویم تو شک نیستی در این جهت، پس بنابراین استصحابی که برای شک است یا قاعده‌ی طهارت که برای شک است قهراً من این جا ندارم، چون در نظر من تو شک نیستی. بنابراین به این بیان چه می‌شود؟ حکومت پیدا می‌کند دلیل حجیت بینۀ یا اماره بر این قاعده‌ی طهارت یا استصحاب طهارت که در این کأس الف بود و هم‌چنین بر آن که در کأس باء بود. و این جا نمی‌توانید شما بگویید حکومت غلط است چون موضوعین مختلفین هستند، چرا؟ برای این که ما توجه داشتیم به این که بله بینۀ ابتداءً چه کرد به دلالت مطابقی؟ گفت احد الکأسین متنجس است، کار به این خصوصیت و آن خصوصیت نداشت، ولی گفتیم از دل آن چی درآمد؟ دلالت التزامی درآمد نسبت به این خصوصیت و نسبت به آن خصوصیت و ما می‌گوییم این مدلول‌های التزامی است که حکومت دارد و ادله‌ی حجیت امارات همان‌طور که مدلول مطابقی را می‌گیرد مدلول التزامی را هم می‌گیرد.

س: دقیقاً مدلول التزامی چیست که از شک خارج می‌کند طرف را؟

ج: می‌گوید طهارت مطلقه ندارد ...

س: نه مطلقه‌ای که یعنی هردو

ج: نه می‌گوید کأس الف طهارت مطلقه ندارد یعنی طهارت مجتمعه‌ی با طهارت ب ندارد خب ...

س: عیب ندارد، این مخالفت قطعیه را خارج می‌کند عیبی ندارد قبول، دلالت التزامیه مخالفت قطعیه را دقیقاً علم می‌آورد نسبت به آن، که چون احد اطراف و در حالت اجتماع شما نمی‌توانی مرتکب بشوی نسبت به این علم داری به وجوب اجتناب، این را خارج می‌کنی قبول؛ اما نسبت به خود یک طرف و خود طرف ب، آیا ما را از حالت شک که نسبت به ...

ج: این شک از بین می‌رود، این شک طهارت مطلقه هست از بین می‌رود، این را دارد می‌گوید. این شک، گفتیم دوتا شک داریم، این شک از بین رفت ...

س: مطلقه بله

ج: همین حالا فعلاً داریم صحبت می‌کنیم، من هم تقاضایم این است که اجازه بدهید حرف آقای آقاضیاء تمام بشود، گسسته نشود کلام ایشان، بعد همه‌ی اشکالات و حملات حیدریه و غیر حیدریه اشکال ندارد، ولی الان بگذارید حرف ایشان تمام بشود که چی می‌خواهد بفرماید.

خب پس بنابراین نسبت به این، شک زائل شد قانوناً، این شک که این طهارت مطلقه دارد یا آن طهارت مطلقه دارد یا نه این زائل شد، به چی؟ به حکومت. بله بعد از این که این بین آمد ما نسبت به هر کدام یک شک جدیدی هم پیدا می‌کنیم و آن این است که آیا این طهارت مضیقّه دارد یا ندارد؟ کأس الف آیا این طهارت همراه با نجاست آن کأس دیگر دارد یا ندارد؟ یعنی الان احتمال می‌دهیم توی نفس ما احتمال می‌دهیم وجداناً که این طهارت داشته باشد در کنار نجاست او، این احتمال را می‌دهیم دیگر؛ احتمال هم می‌دهیم آن کاسه‌ی ب هم طهارت داشته باشد در کنار نجاست کاسه‌ی الف، این را احتمال می‌دهیم دیگر. پس قهراً این احتمال‌ها که آمد شک هم داریم که آیا این طهارت در کنار نجاست او دارد یا ندارد؟ و هکذا آن یکی. خب استصحاب طهارت این می‌گوید بله این طهارت دارد در

کنار قهراً این طهارت به برکت آن بینّه اگر طهارتی باشد طهارت مقرون به نجاست او هست و استصحاب آن طرف هم همین می‌گوید، قاعده‌ی طهارت این طرف همین می‌گوید، قاعده‌ی طهارت آن طرف هم همین می‌گوید؛ ولی خب پس بنابراین باز آیا این جا معارضه می‌کنند؟ می‌فرماید این جا معارضه نداریم، چرا؟ به خاطر این که این شک شما در این که این نجاست مضیقّه را دارد یا ندارد این ناشی از چی شده؟ از بینّه شده، از این اماره شده، اگر این در کار نبود که شما شک در نجاست مضیقّه نداشتید، شک در نجاست مطلقه داشتید که شاید این پاک باشد آن هم پاک باشد. این در اثر آن پیدا شد، در طول آن هست، چیزی که در طول چیزی هست نمی‌تواند با او معارضه کند. پس بنابراین جریان اصول در اطراف علم اجمالی‌ای که به این شکل یعنی علم اجمالی به واسطه‌ی بینّه و اماره‌ی حجت پیدا شده است، این نسبت به آن شک اول که حاکم است پس معارضه ندارد، نسبت به شک دوم معارضه نمی‌کند چون او مقدم است این مؤخر است، این مولود او هست، بعد از فرض وجود او هست، چه جور می‌تواند با او معارضه کند او را ساقط بکند؟ پس معارضه نمی‌کند؛ وقتی معارضه نکرد خود اصل جاری در این طرف و اصل جاری در این طرف با همدیگر معارضه می‌کنند، چرا؟ برای این که نمی‌توانیم بگوییم هم این پاک است هم آن پاک است؛ بخواهیم بگوییم هر دو پاک است که ممکن نیست، بگوییم این طهارت در کنار او و او هم طهارت... بخواهیم بگوییم الف این چنین است دون ب ترجیح بلامرجح است، بخواهیم بگوییم ب دون الف ترجیح بلا مرجح است، پس بنابراین این اصول ساقط می‌شوند، نتیجه چی می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که شما حجت داری بر این که در این جا نجاستی وجود دارد، این را حجت داری به خاطر آن بینّه، هیچ اصلی هم ندارد که مأمّن شما باشد؛ آن اصل اول که ساقط شد، اصل دوم هم که گفتیم تعارض کردند ساقط شد، اصل اول که محکوم شد به خاطر محکومیتش از بین رفت، اصل دوم هم به خاطر تعارض خودشان ساقط شدند، پس شما می‌مانید و حجت بر تکلیف که یا این جا هست یا این جا هست، مأمّنی هم ندارید، اصول مأمّنه هم که دیگر وجود ندارد. بنابراین هم باید موافقت قطعیه بکنید هم از مخالفت قطعیه پرهیز کنید. این حلی است که خود محقق عراقی قدس سره بیان فرمودند. این را لازم است که ما به آن دقت کنیم بعد ببینیم آیا اشکالی که شهید صدر بر ایشان فرموده است وارد است یا وارد نیست؟

بعد از این که ایشان طرح اشکال کردند که تعارض را طرح می‌کنند می‌فرمایند: «و لکن یندفع ذلک بأنّ مفاد البینة فی مفروض البحث وإن کان نجاسة أحد الکأسین بهذا العنوان الإجمالی» به خصوصیت حرف نمی‌زند و مدلول مطابقی‌اش این است «إلا أنّ تقدیمها علی الأصل الجاری فی الطرفين إنّما یکون بمنایط الحكومة لمکان ورودها علی

موضوع الأصلین» خود موضوع اصلین، نه این که دوتا موضوع است «و اقتضائها بالالتزام لنفی الطهارة الثابتة فی کلّ من الطرفين بنحوٍ یلازم نفیها فی کلّ طرف لثبوتها فی الطرف الآخر» این طاهر نبود پس آن طاهر است، آن طاهر نبود این طاهر است. حالا «توضیح ذلك أنه لا شبهة فی أن مقتضى أصالة الطهارة فی الطرفين مع قطع النظر عن قیام البینة علی نجاسة أحدهما إنّما هو طهارة کلّ واحد من الکأسین بالطهارة المطلقة المجتمعة مع طهارة الکأس الآخر» مع الغض از بینة این جوری است «وأمّا بعد قیام البینة علی نجاسة أحدهما، فحیث إنّهُ یلازم قیامها علی ذلك» یعنی علی آن عنوان اجمالی «لقیامها علی انتفاء تلك الطهارة المطلقة التي یقتضیها الأصل فی کلّ منهما، فلا محالة بشمول دلیل اعتبارها لمدلولها الالتزامی ترتفع تلك الطهارة المطلقة الثابتة بمقتضى الأصل لكلّ واحد من الطرفين، ولازمه إلغاء التعبد بالأصلین فی کلّ من الطرفين من هذه الجهة؛ لحکومة دلیل التعبد بالبینة من هذه الجهة حسب اقتضائه لتتمیم الكشف علی دلیل التعبد بالطهارة فیهما» پس این اصلی که می خواست بگوید این طهارت مطلقه دارد، این طهارت مطلقه دارد، این ها به خاطر دلیل حجیت بینة محکوم شدند و از بین رفتند، پس این اصل ها از بین رفت.

«نعم بعد قیام البینة علی نجاسة احد الکأسین و اقتضائها بدلیل اعتبار حال احتمال تلك الطهارة المطلقة فیها یحدث شک آخر فی طهارتهما علی نحوٍ یلازم طهارة کل منهما لنجاسة الآخر» که ما از این تعبیر می کردیم به طهارت مضیقّه؛ که آیا این طهارت مضیقّه دارد یا ندارد؟ این شک پیدا می شد. «و لكن نشوء هذا الشک حیث کان من قبل البینة» چون اگر بینة نبود که ما چنین شکی نمی کردیم که «حیث کان و لكن نشوء هذا الشک حیث کان من قبل قیام البینة علی نجاسة احدهما یتمحض التنافی فی هذه المرحلة بین الاصلین الجاریین فی الطرفين» متمحض در این می شود، یعنی آن دلیل حجیت بینة طرف معارضة دیگر واقع نمی شود، متمحض در این خود این اصل ها می شود. آن ساحتش از معارضة مصون می ماند. «لإقتضاء کل اصل لقصر الطهارة فی مورد» وقتی این طوری پس این اصل ها تعارض می کنند، تساقط می کنند؛ حالا ما می مانیم و حجت بر این که در این جا یک نجاستی وجود دارد، وقتی این طور شد «و فی مثله لابد من اعمال قواعد العلم الإجمالی من حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية» پس این که شما بیاوید بگویید که این اشکال را مطرح کردید گفتید جاهایی که علم اجمالی که حالا از ضیق خناق می گویم علم اجمالی، جاهایی که تعبیرمان را عوض می کنیم، حجت اجمالیه داریم، اماره ای داریم، بینة ای داریم، این جا وزانش وزان جایی نیست که علم وجدانی داریم. آن تنجز و موافقت قطعیه و حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه مال آن جایی است که علم وجدانی داریم. این جایی که ما علم وجدانی نداریم، بینة قائم شده که

معمول موارد فقه در موارد علم اجمالی‌های ما این چنینی است، این جاها نه، این‌ها با هم تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند، اصول یعنی آن ادله‌ی حجیت اماره با ادله‌ی حجیت اصول مرخصه تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند، ما می‌مانیم و لا دلیلی، آن وقت به مقتضای حکم عقل‌مان که قبح عقاب بلا بیان است می‌گوییم هیچی؛ این یک حرفی است که زده می‌شود دیگه، فلذا این بحث در باب علم اجمالی که معمولاً مواردی که ما به آن دچار هستیم این چنین است خیلی مهم است و این توی کلمات این مغفول‌عنه مانده معمولاً، آقای آقاضیاء تنبه به این و این را مطرح فرموده و آمده این جوری حل کرده، حالا بعد دیگه حالا آقایان بعضی‌ها باز نه همه، این فرمایش ایشان را دنبال کردند که گفتیم، جواب‌هایی که قبلاً گفتیم. خب این فرمایش این محقق بزرگوار.

مرحوم شهید صدر قدس سره هر دو دوره متعرض این مسئله شدند و پاسخ دادند. در مباحث‌الاصول خب این کلام آقاضیاء را به تفصیل نقل کرده تقریباً، در بحوث خیلی سه خط، خیلی بالاجمال نقل فرموده ولی لبّ مطلب را دارد. همان بحوث هم لبّ مطلب را دارد.

اشکال مرحوم شهید صدر قدس سره حاصلش خلاصه‌اش این است که ایشان می‌فرمایند که شما بالاخره دو تا شکّ این جا درست کردید. خیلی خب! ما می‌گوییم که آن شکّ اول که شما آمدید آن را با حکومت ادله داله بر بینه و امارات کنار زدید این مطلب درست نیست. این شکّ از اول بوده و آن هم حکومت ندارد. حالا من عبارت‌شان را بخوانم که «أقول: إنّ هذا الكلام غير صحيح» این مباحث را دارم می‌خوانم. «فانه لم يتبدل بحجية البينة احتمال الى احتمال آخر» این که شما گفتید آن احتمال‌ها از بین رفت، یک احتمال دیگر درست شد، یک شکّ دیگر درست شد، این درست نیست «و انما واقع المطلب هو انه كان لنا احتمالان احدهما احتمال طهارة هذا الاناء بالفعل و كذلك احتمال طهارة ذاك الاناء بالفعل» که آن همان به آن می‌گفتیم طهارت مطلقه، این احتمال داشت که این بالفعل پاک باشد آن هم بالفعل در کنار او پاک باشد که این طهارت مطلقه بود که این «مع الغض عن البينة» آقاضیاء می‌گفت این جوری است. «و الآخر احتمال طهارة هذا الاناء على تقدير طهارة ذاك الاناء» که این غلط است. یعنی غلط چایی است، یعنی «على تقدير نجاسة ذاك الاناء و كذلك العكس که طهارة هذا الاناء على تقدير نجاسة ذاك الاناء و النفرض ان هذا الاحتمال الثاني تبدل الى العلم بنجاسة هذا الاناء على تقدير طهارة ذاك الاناء» فرض کنید این دومی این چنین است؛ یعنی چون رتبه‌های‌شان فرق می‌کند به قول شما، آن بینه کأنه علم برای ما ایجاد کرده که اگر این پاک باشد آن نجس است و اگر آن نجس باشد این پاک است. فرض کنید نسبت به دومی از شما این مطلب را

بپذیریم، «و النفرض ان هذا الاحتمال الثانی تبدل الى العلم بنجاسة هذا الاناء على تقدير ذاك الطهارة ذاك الاناء و بالعکس لكن الاحتمال الاول باقٍ على حاله» که این طهارت مطلقه داشته باشد، آن هم طهارت مطلقه داشته باشد «و یجری الاصل بلحاظه فی عرض حجیة البینه» آن جا دیگه اصلی که می‌گوید این پاک است و اصلی که می‌گوید آن پاک است در عرض دلیل حجیت بینه جاری می‌شود. حالا دومی در عرض نیستند به قول شما، می‌پذیریم. ولی اولی که در عرض است. سببیت و مسببیتی ندارد که؛ در عرض است. وقتی در عرض شد «فیتعارضان فرجع الاشکال علی حاله».

خب این اشکال که ایشان می‌فرماید؛ این به خاطر این است که شاید نمی‌دانم سرعت داشته در مطالعه کلام مرحوم آقاضیاء؟ آقا ضیاء آمد چی فرمود؟ آقاضیاء آمد فرمود که از دل آن بینه یک دلالت التزامی راجع به خصوصیت‌ها پیدا می‌شود. و وقتی راجع به خصوصیت‌ها پیدا شد بنابراین... و موضوع واحد می‌شود و این حکومت دارد چون تتمیم کشف است. اگر شما قبول ندارید حکومت را، حالا حرف، کسی بگوید من حکومت را قبول ندارم، تتمیم کشف را قبول ندارم، این اشکال می‌شود اشکال مبنایی؛ ولی آقای آقاضیاء که می‌گوید معنای آن حکومت هست، پس بنابراین در عرض هم هستند، درست است. می‌گوید در عرض هم هستند این دو تا ولی من می‌گویم آن بر این حاکم است. شما اگر می‌خواهید این جا اشکال کنید باید بفرمایید آقا حکومت غلط است. اگر می‌خواهید بفرمایید نه این که بفرمایید در عرض هم است پس معارضه می‌کنید جواب شما نادرست است. ایشان که قبول دارد در عرض هم است. دومی را می‌گوید در عرض هم نیست. اما اولی را که قبول کرده؛ فرموده خودش در عرض هم است. منتها تخلص به چی فرموده؟ به این تخلص فرموده که اولاً برای این که آن اشکال شما که می‌گویید آقا حاکم و محکوم باید مصبش واحد باشد، از بین برود، فرموده ما به مدلول مطابقی نمی‌گوییم حاکم است، ما مدلول التزامی را می‌گوییم که راجع به خصوصیت است. بعد هم فرموده چی؟ حاکم است به خاطر این جهت که ادله‌ی امارات لسانش لسان تتمیم کشف است؛ یعنی مولا می‌گوید درست است؛ اماره یک کشفی خودش دارد. شصت درصد، هفتاد درصد یک کشفی دارد، من هم قانوناً آن سی چهل درصدی که ندارد می‌گذارم روی آن و می‌گویم این علم است، به حسب قانون، به حسب محیط قانون می‌گویم تو علم داری. وقتی به حسب محیط قانون گفت علم داری آیا معنا دارد حکمی را که بر شک جعل می‌کند الان قانوناً بگوید این جا هست؟ ندارد. در فضای قانون وقتی گفتم تو شک نیستی این معنا ندارد پس حکمی را برای شک دارم جعل می‌کنم برای این آقا هم جعل کرده باشم. این بیان آقایانی

است که یک بیان صاف درست متینی است که اگر این بود مفاد ادله‌ی امارات. بله، کسی می‌گوید آقا نه، مفاد ادله‌ی امارات نیست که تو عالم هستی، این را نمی‌خواهد بگوید. می‌خواهد تعزیر و تنجیز فقط جعل بکند مثل فرمایش آقای آخوند در بعض کلماتش، ایشان هم یک مبنای واحد ندارد. جا به جا مبانی‌اش فرق کرده مرحوم آقای آخوند؛ خیلی خب! اما اگر کسی می‌گوید مفاد ادله‌ی امارات این است؛ پس بنابراین...، یا به آن بیانی که بیان چهارم بود، سوم بود که عرض کردیم در جواب اول که عرض می‌کردیم چون در خود عقلاء و عرف که مخاطب به این کلمات شارع هستند این جور هست که تریخصات در جایی که امارات هستند نیستند. بنابراین وقتی از شارع می‌شنوند که ادله‌ی مرخصه دارد جعل می‌کند، از آن طرف ادله حجیت امارات را جعل می‌کند، این محمول می‌شود پیش آن‌ها و برداشت آن‌ها همان است که در ارتکازات و ذهن خودشان است که همان راه خودمان را دارد شارع تثبیت می‌کند. تأسیس ندارد، همان راهی که خود عقلاء دارند شارع هم بر منوال همان دارد حرکت می‌کند. پس برداشت‌شان از ادله اصول و امارات این می‌شود که این‌ها وقتی هستند که آن‌ها نباشند.

خب پس بنابراین فرمایش آقای صدر قدس سره اگر این باشد که به حسب ظاهر کلامش ما می‌فهمیم، این وارد نیست بر آقای آقاضیاء، در عبارت بحوث بخوانم. آن جا شاید کسی جور دیگر معنا کند «و فیه» بعد از این که نقل می‌کنند جواب را می‌فرمایند «و فیه ان احتمال طهارة کل من الطرفين فی نفسه بالفعل لیس فی طول حجة البینه بل احتمالاً ثابت من اول الامر» احتمال طهارت هر یکی از طرفین فی نفسه که این پاک باشد فی نفسه، این هم پاک باشد فی نفسه، این در طول نیست «بل احتمالاً ثابت من اول الامر و اطلاق دلیل الاصل شامل له فیکون معارضاً مع اطلاق دلیل البینه فی عرض واحد» ظاهر مطلب این است که چون آن که بالفعل است همان طهارت مطلقه است. منتها ممکن است حالا کسی بگوید این بالفعلی که ایشان می‌فرماید یعنی همان دومی را می‌خواهد بگوید. می‌خواهد بگوید نه، دومی هم در طول نیست؛ او هم در عرض است

س: می‌گوید اطلاق ادله حاج آقا

ج: بله؟ نه، اطلاق ادله درست است

س:؟؟ شمولش نیبت به هر دو را دارد می‌گوید

ج: نه، درست است ولی شکّها آیا در طول است؟ می‌فرماید نه، «انّ احتمال طهارة کل من الطرفين فی نفسه بالفعل لیس فی طول حجة البیّنه» آن کدام است که «فی طول حجة البیّنه» نشد؟

س:؟؟ مطلقه

ج: آن طهارت مطلقه بود که آقاضیاء فرمود. آن دومی را گفت فی طول است؛ آیا ایشان می‌خواهد بگوید نه، دومی هم در طول نیست؟ این اشکال ایشان است که نه، دومی هم در طول نیست؟ اشکال ایشان این است؟ که این با بالفعل نمی‌سازد.

س: چرا نمی‌سازد؟

ج: آن طهارت بالفعل نیست دیگه؛ یعنی هم طهارت بالفعل این هم طهارت بالفعل آن، آن‌ها دیگر طهارت بالفعل کنار هم ندارند. هر کدام طهارت علی تقدیر نجاست دیگری دارد نه این طهارت بالفعل داشته باشد آن هم طهارت بالفعل داشته باشد، اما آن طهارت مطلقه بود که اگر «مع الغمض عن البیّنه» این بالفعل طاهر بود، این هم بالفعل طاهر بود، یعنی احتمال داشت فلذا شکّ داریم که این بالفعل پاک است یا نه؟ شکّ داریم این بالفعل پاک است یا نه؟ اما بعد از این که بیّنه قائم شد این چنین نیست که این طهارت بالفعل داشته باشد آن هم طهارت بالفعل، این طهارت علی تقدیر نجاست او و او هم طهارت علی تقدیر نجاست این دارد.

خب پس بنابراین به نظر می‌آید فرمایش محقق آقاضیاء قدس سره اگر ما بپذیریم این که مدلول ادله حجیت امارات تتمیم کشف است و به عبارت دیگر حکومت دارد، تفسیر می‌کند، توضیح می‌دهد، تبیین می‌کند، اگر این را بپذیریم تخلصی که ایشان فرموده است این اشکال شهید صدر قدس سره به آن وارد نیست. بله، آن حرفی که دیروز می‌زدیم، آن حرفی که دیروز می‌زدیم این جا پیاده می‌شود و آن این است که سؤال می‌کنیم از آقای آقاضیاء که شما آن مدلول التزامی‌ها را آمدید گفتید که حکومت دارد و توضیح می‌دهد. ما سؤال‌مان این است که آیا آن مدلول مطابقی وزانش با این اصول عملیه به چه صورت است؟ آن مدلول مطابقی که خود ایشان فرمود که علی هذا العنوان الاجمالي، گفت احد الکأسین، بیّنه می‌گوید احد الکأسین نجس است. حالا فرض کنید مدلول التزامی‌ها را غرض بصر کنیم از آن، اگر این مدلول مطابقی را ما بسنجیم با اصول عملیه‌ای که در این طرف و این طرف می‌خواهد جاری بشود، آیا این دو تا با هم سازگار هستند یا ناسازگار هستند؟ آن مدلول مطابقی؟ گفتیم ناسازگار هستند. چرا؟ برای

این که آن مدلول مطابقی یک مقتضای عقلی دارد. تکلیف است دیگر، می گوید آقا من را باید چه کار کنی؟ نسبت به من نباید بی تفاوت باشید، من تکلیف مولا هستم ولو روی عنوان اجمالی رفتم. یک تکلیفی؛ به خصوص آن مسلک آقائیه که ایشان می فرمایند که در موارد علم اجمالی و هم چنین شهادت بینة آن واقع واقعی نه عنوان جامع، به آن دارد شهادت می دهد که یک کأس واقعی خارجی متنجس است نه عنوان جامع؛ خب وقتی من می دانم این چنینی است عقل من می گوید چی؟ می گوید مقتضای این که شارع چنین بینةای را دارد حجت می کند، دست از حجیت بینة برنمی دارد، می گوید این قولش را من حجت قرار دادم، این است که پس باید او را امتثال کنی، امتثال کردنش به حکم عقل این می شود که هر دو را ترک کند. آیا این سازگار است با این که شارع بیاید بگوید این طاهر است و لازم نیست اجتناب کنی از آن؟ این هم طاهر است و لازم نیست اجتناب کنی از آن؟ بنابراین خود آن مدلول مطابقیه درگیری پیدا می کند به خاطر مقتضایی که دارد. وقتی این درگیری را داشت با حکومت که نمی توانی حلش بکنی آن را چون مصب آن دو تا است. وقتی با حکومت نتوانستی آن را حل بکنی بنابراین مدلول التزامی که تابع مدلول مطابقی است در وجود و حجیت بنا بر این مبنا؛ مشکل پیدا می کند. این راه حل هم مشکل پیدا می کند. پس لایزال این سؤال در این جا باقی می ماند که شما...

س: قبل المعارضه شیخنا الجلیل، قبل المعارضه المدلول التزامی لا ینفک عن مدلول المطابقی لان و لولا؟؟ بالمدلول التزامی لا مقطع الهناک اثر التعبد؟؟؟؟

ج: چرا؟

س: لفظ التعبد بحجیة البینة فی الجامع فی نفس هذه؟؟ لولا ملاحظ المدلول التزامی لما کان هناک اثر التعبد للمدلول اجمالی،

ج: لماذا؟ فرض کنید ما می گوئیم آقا مثلاً، مثلاً، مثلاً کسی می گوید آقا؛ مدلول التزامی حجت نیست. مثل کسانی که می گویند مفاهیم حجت نیست؛ مدلول التزامی هم حجت نیست

س:؟؟

ج: خیلی خب

س: ما هو الاثر المترتب؟؟

ج: اثرش این است که باید بله، اثرش این است که یک تکلیفی در بین هست و شما باید آن را امتثال کنی، امتثال هم می‌توانی بکنی نه این که هر دو را ترک کنی

س:؟؟

ج: آقای عزیز! مثل این می‌ماند که بنده یقین دارم احدالكأسین سمّ است. چه اثری دارد این؟ اثرش این است که باید هر دو را ترک کنم که نمیرم.

س:؟؟

ج: خب آقا این جا هم می‌دانم بابا یکی از این کأسین نجس است، مولا گفته بله من کسی که دارد می‌گوید یکی از این کأسین نجس است قولش را معتبر قرار دادم. خب حالا باید چه کار کنم؟ عقلم می‌گوید هم از این اجتناب کن هم از آن اجتناب ...، تا از آن که در بین است و نجس است اجتناب کرده باشی، درست؟ پس این مقتضای حجیت بیّنه است. از آن طرف؛ همین شارعی که این دست از حجیت بیّنه بر نداشته و چنین مقتضایی دارد بیاید بگوید آقا هم این مرخص است هم آن مرخص است. این حرفش با آن حرفش نمی‌سازد

س:؟؟ لولم یکن الجامع نظره الی الکأسین لما کان؟؟ آن ینتزع هذا اللازم؟؟ بلزوم الاجتناب؟؟

ج: اولاً گفتیم طبق مسلک آقاضیاء نرفته روی جامع، متعلق علم اجمالی جامع نیست واقع است.

س: الواقع الذی لا یخرج؟؟

ج: هذا لولاً؛ ثانیاً جامع هم باشد آیا این امتثال دارد یا ندارد؟

س: امتثال دارد.

ج: همین جوری که نمی‌شود. امتثال دارد یا ندارد؟ امتثالش به چیست؟ بخواهی جامع را امتثال کرده باشی، یعنی آن نجس فی البین را نیاورده باشی؛ باید هر دو را ترک بکنی، بنابراین این سؤال است. فلذا است که به نظر می‌آید راه درست برای جواب همان جوابی است که ما در مسئله اول دادیم؛ یعنی راه اول که می‌گفتیم اصول مرخصه این موارد را نمی‌گیرد به خاطر آن بیانی که امروز هم تکرار کردیم آن بیان عرفی؛ آن بیان عرفی که حجیت امارات و اصول مرخصه این‌ها در بین عقلاء وجود دارد و در بین عقلاء امارات بر اصول مقدم هستند. وقتی شارع این را هم امارت

را حجت کرده هم اصول را حجت کرده است تلقی عرف از این همان است که پیش خودشان است و آن که پیش خودشان است تقدیم این بر آن است. بنابراین با این بیان ما تخلص پیدا می‌کنیم از اشکالی که در این مقام وجود دارد.

س: حاج آقا، دلیل مطابقی و حجیت؟؟ ساقط می‌شود، منظورم این است که در ناحیه اقتضا از حجیت ساقط می‌شود یا در ناحیه این که وجود مانعی مبتلا می‌شود و آن جریان ادله جریان اصول هست از حجیت و فعلیت درواقع ساقط می‌شود؟ این دو تا معنا است. این که آقایان می‌گویند دلالت التزامی در حجیت تابع دلالت مطابقیه است یعنی اگر اقتضاء حجیت در ناحیه؟؟ تطابق ایجاد شد ثم؟؟ مرحله می‌رسد به این که التزام هم حجت باشد. این فرق می‌کند با ما نحن فیه، ما نحن فیه؟؟ اگر می‌گوییم حجت نیست دلالت مطابقی است، نه در ناحیه اقتضا حجت نیست؛ یعنی از فعلیت و تنجز به خاطر ابتلاء به مانع که آن جریان اصول باشد تنجز ندارد و فعلیت ندارد.

ج: حالا اگر اجازه بفرمایید بگوییم درس تمام شد که آقایانی که درس دارند، کار دارند بفرمایند؛ من خدمت شما هستم. و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۲۱

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

بحث در ارکان علم اجمالی بود، رکن اول عبارت بود از این که ما علم به آن معلوم بالاجمال داشته باشیم که بحث به این جا انجامید که اگر علم وجدانی نداریم و علم تعبیدی داریم آیا این جا هم همان طور هست یا نه؟ شهید صدر این را به دو قسم تقسیم فرمودند که تارة آن اماره یا آن بیّنه اصلاً بر یک امر اجمالی قائم می‌شود، می‌گوید احد الکأسین متنجس است. یا این که بحسب روایات می‌فهمیم یا امارات می‌فهمیم که احد الصلاتین واجب است یا قصر یا تمام. این یک قسم بود که بحثش را کردیم و تمام شد بحمدالله.

قسم ثانی این بود که نه ابتداءً بیّنه یا آن اماره به یک امر معین قائم می‌شود ولی بعداً برای ما مشتبه می‌شود این بود یا آن بود؟ بیّنه بر امر مجمل شهادت نداده، او گفته مثلاً این کاسه نجس است، بعد ما حالا کاسه‌ها این‌ور آن‌ور شد

نمی‌دانیم کدام بود که او گفت. در این صورت ثانی، حکم اوضح است از صورت اول، چرا؟ برای خاطر این‌که آن کأسی که بینۀ خبر داده است به این‌که آن متنجس است قهراً در آن کأس اصل جاری نمی‌شود و ترخیصی در آن نیست چون معین است و بینۀ هم حاکم است بر اصل و آن اشکالاتی که، حکومتی که در صورت اول بود در این جا نیست. اشکال حکومت در صورت قبل این بود که مصب‌شان مختلف است، این جا مصب‌شان واحد است، بینۀ گفته این کأس متنجس است بنابراین استصحاب طهارت در این یا قاعده‌ی طهارت مثلاً در این یا برائت یا هرچه دیگر این‌ها محکوم به آن اصل هستند به بیاناتی که گفته شد. و حالا این مردد شده که نمی‌دانیم این هست یا آن هست، قهراً نه در این طرف می‌توانیم اصل را جاری بکنیم نه در آن طرف؛ کلام در این است البته که این عدم جریان اصل این جا الان در این کأس و آن کأس به خاطر تعارض است؟ از نظر فنی باید بگوییم این اصول در این اطراف متعارض هستند؟ یا نه باید بگوییم اشتباه حجت بلا حجت است؟ توضیح مطلب این هست که جریان اصول و ادله‌ی اصول این‌ها مقید است به این‌که اماره‌ای و حاکمی در موردی که او می‌خواهد جاری بشود نباشد، هر جا شک داشتی موضوع این است؛ شک داشتی و اماره نبود، امر حاکمی نبود به عنوان جامع بخواهیم حساب کنیم، امر حاکمی نبود، آن جا طاهر است یا برائت داری و یا چه و یا چه و اصول مختلف. پس موضوع این است. حالا در این جا ما می‌دانیم یکی از این دوتا کأس در مثال ما که دوتا کأس فرض کردیم، می‌دانیم یکی از این دوتا موضوع برای جریان اصل در آن نیست، چرا؟ برای خاطر این‌که می‌دانیم یکی از این دوتا، اصل حاکم در آن وجود دارد، قبل از این‌که این تردد حاصل بشود اصل حاکم وجود داشت، با تردد که اصل حاکم از بین نمی‌رود که. نمی‌دانیم این کأس هست که اصل حاکم، که موضوع برای نیست در آن یا این کأس است که موضوع برای اصل در آن وجود ندارد؟ و دیگری می‌دانیم که او اصل حاکم در آن وجود نداشته، بینۀ چون نسبت به او شهادتی نداشته، پس موضوع اصل این جا مشتبّه شده، اشتباه حجت بلا حجت است. بنابراین از نظر فنی در این موارد باید بگوییم که ما نه اصل را در این می‌توانیم جاری کنیم، نه در او و نه برای این‌که اصل در این با اصل در او تعارض می‌کند نه، یکی‌اش اصلاً اصل در آن جریان ندارد، جریان ندارد تا بخواهد تعارض کند، چون اصل حاکم دارد، تعارض در جایی است که هر دو متعارض بنفسه جریان داشته باشند بعد با هم ناخوانی داشته باشند بگوییم تعارض است؛ اما در جایی که یکی از دو اصل اصلاً موضوع جریان ندارد خب، و این جا یکی از کأسین این جوری است که اصلاً موضوع جریان ندارد چون در کنارش اصل حاکم وجود دارد، شکی است که در کنارش اصل حاکم وجود دارد. پس بنابراین در حقیقت اصالة الطهاره‌ی این و اصالة الطهاره‌ی این اشتبه که یکی‌اش اصالة الطهاره‌ی حجت است یکی‌اش غیر حجت است ...

س: اصل حاکم منظورتان چی هست استاد؟

ج: همان بینہ

س: به آن می‌گوییم اصل چرا؟

ج: تعبیر اصل حالا باید گفت حاکم، وجود حاکم.

پس بنابراین فناً باید این‌جا گفت که اشتباه حجت بلا حجت است، این‌جور باید تعبیر بکنیم و چون اشتباه حجت بلا حجت بود و نه در این قابل اخذ است نه در این قابل اخذ است قهراً بینہ قائم شده که نجسی در این‌جا هست، نه اصل مرخص در این‌جا قابل اعتماد است، نه اصل مرخص در آن طرف طرف قابل اعتماد است، بنابراین باید موافقت قطعیہ بکنیم با آن و از مخالفت قطعیہ هم بپرهیزیم. مثل جایی که علم وجدانی داشتیم.

س: نتیجه‌ی این حرف دوم با نتیجه‌ی حرف مرحوم شهید صدر یکی می‌شود؟ یعنی موافقت قطعیہ لازم است؟

ج: بله، این حرف اصلاً مال شهید صدر است، این حرف که ایشان فرموده این حرف مال شهید صدر قدس سره است اما...

س: استاد این‌جا الان اصل جاری نشد به‌خاطر تعارض که نبود به‌خاطر چی بود؟

ج: بله به‌خاطر تعارض نبود، اشتباه حجت بلا حجت است.

س: این‌جا حالا قاعده‌ای داریم که می‌گوید این‌جا شما به‌خاطر اشتباه حجت

ج: بله دیگر، وقتی که... این را می‌توانیم اخذ بکنیم؟ نمی‌دانیم، این را می‌توانیم اخذ بکنیم؟ نمی‌دانیم. یکی را هم لا علی التعین هم بگوییم در آن جاری می‌شود که یکی لا علی التعین این را هم نداریم، بخواهیم بگوییم آن اصل حجت در این‌جا هست نمی‌توانیم بگوییم، بخواهیم بگوییم اصل آن اصل حجت در این‌جا هست نمی‌توانیم بگوییم. بخواهیم کأس الف را مرتکب بشویم بگوییم اصل این‌جا هست ان شاء الله و این موردی نبوده که بینہ در آن قائم شده، این‌جور بگوییم دلیلی بر این نداریم. بیاییم بگوییم کأس ب اصل طهارت یا اصل استصحاب در این‌جا هست و ان شاء الله بینہ راجع به این حرفی نزده بوده راجع به آن یکی زده، خب این هم دلیل ندارد. پس نه می‌توانیم در این به این اصل تمسک کنیم و مرتکب بشویم و نه می‌توانیم در آن به این اصل متکی بشویم و مرتکب بشویم، هیچ‌کدام.

بنابراین نه در این مأمّن داریم نه در آن مأمّن داریم بعد از آن که می‌دانیم یکی از این‌ها بینة شهادت داد بخصوصه نه بجامعه، بخصوصه شهادت داد گفت این نجس است و گفت متنجس است. بنابراین این‌جا مسأله روشن است.

ان‌قلت، ان‌قلت که ما در این‌جا اصل منقح موضوع نسبت به هرکدام داریم، چون گفتیم اصول مرخصه موضوعش دوتا قید دارد؛ شک و نبود حاکم، هرکدام را که دست می‌زنیم نگاه می‌کنیم بالوجدان که شک داریم که آیا این پاک است یا نجس است، پس یک جزء موضوع بالوجدان حاصل است، جزء آخر را به اصل و استصحاب احراز می‌کنیم، می‌گوییم قبلاً که بینة بر نجاست این کأس قائم نشده بود، الان شک داریم قائم شده یا نه، استصحاب عدم قیام بینة می‌کنیم و یا به عبارت دیگر عدم قیام حاکم؛ پس شک داریم وجداناً، حاکم نداریم تعبداً. و لا بأس به این‌که ما این موضوع را به این شکل احراز کنیم، احراز موضوع سه جور می‌شود؛ تمام اجزاء بالعلم باشد، تمام اجزاء به علمی باشد، بعض اجزاء به علم باشد بعضی‌هایش به علمی باشد. در تمام این موارد مثلاً صلّ خلف الرجل العادل خب رجل بودنش را بالوجدان احراز کرده، عادل بودنش را به اصل، قبلاً می‌دانیم عادل بوده، با او هم‌کلاس بودیم، هم‌حجره بودیم، حالا مدت‌ها فاصله شده نمی‌دانیم، استصحاب بقاء عدالت می‌کنیم؛ جزء موضوع بالوجدان است، جزء آخرش بالاصل است. گاهی هم هست که به هردو هست، هردو بالاصل است، مثل این‌که این‌کان مجتهداً و کان عادلاً برای تقلید، حالا مدت‌ها گذشته شک می‌کند شخص که اجتهادش باقی است یا باقی نیست؟ عدالتش باقی است یا باقی نیست؟ هردو آن را بالاصل، استصحاب بقاء اجتهاد، استصحاب بقاء عدالت می‌کند. گاهی هم یکی‌اش بالاصل یکی‌اش بالوجدان است مثل ما نحن فیه که در این‌جا می‌گوییم شکش که بالوجدان داریم، با استصحاب عدم قیام بینة می‌گوییم پس بنابراین این‌جا اصل جاری می‌کنیم می‌گوییم شک که داریم بینة قائم نشده پس اصالة الطهاره این‌جا هست، این‌جا هم همین‌جور.

جواب این است که در این‌جا این دوتا استصحاب‌ها چون ینجرّ به مخالفت قطعیه، ترخیص در مخالفت قطعیه شارع، این دوتا استصحاب‌ها جاری نمی‌شوند و تعارض دارند. استصحاب عدم قیام بینة نسبت به این با استصحاب عدم قیام بینة نسبت به آن کأس، نتیجه‌ی آن استصحاب این است که یجوز شربه؛ نتیجه‌ی این یکی هم این است که یجوز شربه و اگر شارع بخواهد بگوید همین یجوز شرب هذا و هم بگوید یجوز شرب هذا، این شارع ترخیص در چی داده؟ در همان که دارد حجت بر آن قائم کرده گفته این‌جا این متنجس است. بنابراین استصحابین منقحین للموضوع این‌ها تعارض دارند جاری نمی‌شوند. پس نسبت به اصول منقحه‌ی موضوع می‌گوییم تعارض است، نسبت به آن

اصل‌هایی که می‌خواهد در مقام جاری بشود و نسبت به موضوع نیست، نسبت به حکم موضوع است که طهارت باشد می‌گوییم اشتباه حجت به لاحجت است.

س: استاد تکلیف زمانی منجز است که یعنی از صفر تا صد آن یعنی از مرحله‌ی انشاء تا آخرین مرحله که تعیین موضوع باشد در نزد مکلف روشن باشد آن موقع تکلیف منجز است. وقتی که الان این‌جا در موضوع خارجی‌اش که داری الان باز تکلیف ساقط است.

ج: خیلی خوب است! شما فرض این است که بینۀ گفته این کأس نجس است معین بوده آن هم؛ حالا به خدمت شما عرض شود که اشتبه علیکم، یکی‌اش این طرف بود آمد گفت این کأس یمینی همین‌جور است این طرف است، حالا بچه آمد این دوتا را این‌جوری کرد نفهمیدیم مثل هم، هم هست نمی‌دانیم کدام است، خب موضوع که مشخص بوده، معین بوده، بینۀ هم که شهادت داده، این بینۀ هم حجت بوده، اصل حاکم هم که نداشته درست؟ اصالة الطهارة و فلان محکوم به این بوده بنابراین تکلیف مسلّم شده؛ حالا این تکلیف مسلّم شانه از آن خالی کنم به چه بیان؟ به اصل بخواهیم نه اصل در این می‌توانیم جاری کنیم نه در او می‌توانیم جاری کنیم چون اشتباه حجت بلا حجت است؛ بخواهیم نه حجت‌ها را روشن کنیم به اصل منقح موضوع، اشکالش این است که اصل منقح موضوع در این‌ها تعارض دارد. پس بنابراین این‌جا لا مناص از این‌که....

س: استاد ببخشید جایی که علم تفصیلی داریم که یکی‌اش نجس است بعد قاطی می‌شود این اشتباه حجت بلا حجت می‌شود؟

ج: نه، اصلاً آن‌جا....

س: بعد مخلوط می‌شود اشتباه حجت بلا حجت می‌شود؟

ج: نمی‌شود چرا نمی‌شود؟

س: اصل‌ها کلاً موضوع ندارد دیگر

ج: بله؟

س: می‌گوییم که اصل‌ها اصلاً موضوع ندارد ...

ج: نه اگر شما می دانید یکی از این کاسه ها حتماً نجس است یکی اش پاک است اصول ندارید این جا که حجت بلا حجت بخواهد باشد. آن که قطع داشتید اصل حاکم ندارد که، ببینید آن اصل حاکم نه، این حرف در آن جا نمی آید، چون وقتی که یقین داری یکی از این ها نجس است درست؟ آن جا موضوع مرکب نیست، می دانی نجس است؛ اما در جایی که می خواهد اصل جاری باشد و به خاطر اصل دارید می گوئید آن جا موضوع مرکب می شود، آن جا از این جهت می گوئیم اشتباه حجت بلا حجت است چون ...

س: نه بعدش مخلوط شده دیگر، معین بوده که نجاست ... ظرف ها با هم جابه جا شده و الان معلوم نیست ...

ج: و حال می خواهید چه کار کنید آن جا؟ اشتباه حجت بلا حجت یعنی چی آن جا؟ یقین داریم این نجس بوده، حجت بلا حجت این جا این است اصل را داریم می گوئیم، یکی از این ها بیّنه داشته یکی از این ها بیّنه نداشته، آن که بیّنه داشته خب در آن اصل جاری نمی شود چون موضوع ندارد، آن یکی که بیّنه نداشته و مشکوک بوده برای ما آن اصل داشته، حالا الان ما نمی دانیم کدام است، آن اصل موضوع دار این جا هست یا اصل موضوع دار در آن جا هست....

س: این جا هم همین جوری است دیگر...

ج: اما این جا این دوتا کاسه بوده می دانیم این پاک است، می دانیم این پاک است می دانیم، حالا بعداً شک کردیم، حالا بعد که شک کردیم قهراً در این جا تعارض می شود. بخواهیم بگوئیم استصحاب طهارت این را جاری کنیم با استصحاب طهارت او؛ بخواهیم بحساب طهارت او را جاری کنیم با استصحاب طهارت این، می جنگد، به خصوص علی مبنای کسانی که می گویند استصحاب اصل محرز است و اگر بداند یکی اش خلاف واقع است که این جا می دانیم یکی اش خلاف واقع است تعارض می کند و جاری نمی شود.

س: نه آن جا هم بگوئید که استصحاب توی یکی اش موضوع ندارد حجت نیست

ج: اصلاً جاری نمی شود.

س: موضوع دارد حجت هست هست پس اشتباه حجت

ج: عیب ندارد آن جا حالا شما این جوری بگوئید، بگوئید اشتباه حجت بلا حجت می شود، نمی دانیم

س: به هر حال می‌خواهم بگویم که علم اجمالی هم باشد همین‌طوری می‌شود باز دوباره آن هم اشتباه حجت بلا حجت می‌شود دیگر همان اول کار

ج: بله بله.

س: این روایت مبارکه‌ی «کل شیء حلال» تا بعینه اطلاق دارد اعم از این که مثلاً ما از اول یک چیزی را بعینه ندانیم یا بعداً برایمان مشتبه بشود از عینیتش خارج بشود، عینیت اطلاق ندارد که شامل این‌جا هم بشود؟ ما؟؟؟ بعینه نمی‌دانیم که یکی‌اش حرام

ج: اصل حاکم نداشته باشد.

س: آهان یعنی شما می‌فرمایید آن باز حاکم بر این ...

ج: بیّنه حاکم است دیگر، بیّنه حاکم است.

خب این رکن اول بود که مطلبش تمام شد. رکن دومی که برای ...

س: مثل آقاضیاء بگوئیم جامع نیست اصلاً واقع است، علم اجمالی یا حجت اجمالی به جامع نخورده به واقع خورده، این بیانی که الان بود دومی گفتید تو بحث بالا هم می‌آید دیگر.

ج: چرا؟

س: یعنی همین‌طور که

ج: این‌جا فرقی نمی‌کند شما بگوئید به جامع، البته این‌جا اصلاً مثال ما این است که آن حرف جامع و واقع این‌جا نمی‌آید، این‌جا از اول بواقع بوده، چون گفته این معین

س: خب وقتی هم که اجمالی شهادت می‌دهد یکی از این دو کاسه‌ها نجس هست، دارد می‌گوئید درواقع نجسی وجود دارد، پس درواقع یکی از این‌ها که ما نمی‌دانیم خود بیّنه هم نمی‌داند...

ج: نه، می‌گوئید آن مبنا می‌گوئید بواقع نمی‌گوئید، حرف آن‌ها ...

س: دوتا مبنا هست، یکی شهید صدر می گوید جامع، یکی آقاضیا می گوید واقع؛ می خواهیم ببینیم آیا بین این ها فرق می کند توی مقام اول؟

ج: بله، بله. آثار دارد، بگوییم به واقع می خورد، بگوییم به جامع می خورد، این ها آثاری دارد که قبلاً هم عرض شده. خب رکن دومی که محقق شهید صدر می فرماید؛ ما در تنجیز علم اجمالی به آن نیاز داریم این است که این علم اجمالی ما واقف بر جامع باشد و سرایت به فرد نکند. حالا این تعبیر البته علی بعض المبانی درست است دیگه که ما بگوییم که متعلق علم اجمالی جامع است و بعد بگوییم که از جامع سرایت به فرد نکند، روی فرد نیاید. باید یک تعبیر جامعی بکنیم که هم روی مبنایی مثل محقق نائینی تمام باشد هم مثل مبنای آقاضیاء قدس سره و آن این است که علم اجمالی ما به یک فرد سرایت نکند، نیاید روی یک فرد معین مشخص، این حالت پیدا نشود

س: چرا این را اجمالی می گوئیم؟

ج: بله؟

ج: اگر بیاایم روی؟؟ فرد مشخص دیگر اجمالی وجود ندارد.؟؟ اگر اجمالی است دیگه فرد معین مشخص یعنی چه؟

ج: بله، بخواهیم آثار علم اجمالی را بار کنیم باید این حالت باقی بماند. تبدیل نشود به این که علم اجمالی شما سرایت به تعبیر این ها علم اجمالی شما سرایت به فرد معین

س: خروج؟؟

ج: بله دیگه، در حقیقت این بعضی از این موارد انحلال می شود. یعنی آن علم اجمالی از بین می رود دیگه، حالا فلذا فرموده است «وقوف العلم علی الجامع و عدم سرایت الی الفرد» علت آن هم روشن است. اصل این مطلب علتش روشن است برای این که اگر علم اجمالی شما آمد و متعلقش تفصیلی شد، معلوم شد این فرد است دیگر علم اجمالی نیست. می شود علم تفصیلی و قهراً احکام علم تفصیلی را خواهد داشت نه احکام علم اجمالی را، حالا این که علم اجمالی سرایت به فرد بکند خودش دارای صوری است و چند تصویر دارد.

تصویر اول این است که من ابتداءً می دانم یکی از این دو کاسه ها نجس است. این جور برای من علم پیدا شده، قطره‌ای افتاد دیدم ولی نفهمیدم روی این کاسه افتاد یا آن کاسه افتاد؟ ابتداءً این جوری بود. بعد قرائن، شواهد، این ها قائم شد و فهمیدم ابله، روی این کاسه افتاده، مثلاً دیدم این رنگش عوض شده، این وزنش مثلاً بیشتر شده، و شواهد و قرائنی که برای من علم پیدا شد. پس بنابراین این جا دیگه علم اجمالی، آن که، از آن کاسه لازم نیست اجتناب بکنم. قواعد علم اجمالی می گوئیم از هر دو باید اجتناب بکنی، اگر احتیاط در هر دو بکنی این جا معنا ندارد دیگه؛ بله، حدوثاً این جوری بود که من می گفتم احداً الکأسین است و بر اساس قواعد علم اجمالی هم باید از آن کأس اجتناب می کردم هم از این کأس اجتناب می کردم. اما در بقاء چی شد؟ فهمیدم فقط این است. که این صورت اولی است «ان یکون العلم المتعلق بالفرد معیناً لنفس المعلوم بالاجمال» این معین نفس معلوم است که این جا می فرماید آن همین است. «بمعنا العلم بأن هذا الفرد هو نفس المعلوم الاجمالي المردد» این جوری شد. که فهمیدم آن که ابتداءً؟؟؟ این همان است. این صورت اول که این جا حکم آن روشن است و در حقیقت این جا باید گفت انحلال وجدانی برای علم پیدا می شود. واقعاً علم ما منحل می شود. علم اجمالی ما واقعاً منحل می شود، تبدیل می شود به علم تفصیلی در یک طرف، حالا گاهی شک بدوی در طرف آخر، گاهی هم نه، علم تفصیلی به طهارت، چون می دانستم هر دو واقعاً طاهر بوده.

صورت دوم؛ این است که این علم، این قرائنی که برای من پیدا می شود معین نمی کند که حتماً همان چیزی که من ابتداءً به نحو اجمال به آن علم پیدا کردم همان در این جا واقع شده، این را مشخص نمی کند. اما چون آن معلوم بالاجمال من بلا علامت بوده، خصوصیت خاصی نداشته من احتمال می دهم همان همین باشد که الان علم به آن پیدا کردم نه چیز آخری، خب مثلاً قبلاً علم پیدا کردم به نحو اجمال که احد الکأسین به واسطه یک قطره‌ای که سر ساعت هشت از این جا پرید متنجس شد. بعد هم من علم پیدا کردم به این که همان سر ساعت هشت این کاسه الف یک قطره‌ای به آن چکید و این هم نجس شد بعداً در مقام بقاء و الان احتمال می دهم همان که آن موقع هم من خیال کردم همین شاید باشد. احتمال هم دارد غیر از این باشد ولی لعل همین باشد. آن هم که آن موقع من حس کردم همین باشد که الان فهمیدم آن قطره در ساعت هشت روی کاسه الف پریده، خب در این جا مثل قبل نیست که معین شده باشد برای من در بقاء که همان، این همانی روشن نشده به طور صد درصد، اما در عین حال احتمال می دهم او همین باشد. خب در این جا در این صورت آیا علم اجمالی منحل می شود یا منحل نمی شود؟ و وظیفه ما

این است که باز بر حسب آن علم اجمالی اول از هر دو اجتناب بکنیم یا این که نه، از همین که الان به علم تفصیلی برای ما معلوم شد که این نجس است و محتمل است که این همان باشد محتمل هم هست آن هم همین باشد. این جا در حقیقت باید گفت انحلال پیش می آید. چرا؟ برای خاطر این که قوام علم اجمالی به این است که ما همیشه بتوانیم یک قضیه منفصله بگوییم. قضیه شرطیه منفصله بگوییم. بگوییم «إما هذا نجس و إما ذاك» در این صورت و در این حالت آیا این إما و إما درست است یا نه باید بگوییم «هذا الكأس نجس قطعاً؟ و آن کأس دیگر چی؟ نمی دانم. قسم حضرت عباس می توانیم بخوریم آن کأس دیگر نجس است؟ نه. پس علم اجمالی ما هم در این جا هم چه می شود؟ در حقیقت منحل می شود چون احتمال می دهیم این نجس که یقین به آن پیدا کردیم همان باشد که ابتداءً موجب آن علم اجمالی من شد.

س: احتمال غیرش هم می دهید؟

ج: بله؟

س: احتمال غیرش را هم می دهید؟

ج: بله، احتمال غیر می دهیم

س: اگر احتمال غیرش را بدهیم این مساوی است با نجاست ظرف مقابل دیگه

ج: چرا؟

س: چون وقتی این نجس است

ج: یقین که نداریم. شاید همین بوده.

س: اگر نبود؟؟ هم نبود؟

س: شاید هم نباشد

ج: شاید هم نباشد

س: خب اگر نباشد

ج: نه، ولی، ولی، ولی چی می‌شود؟ ولی فرقی با قبلی این است که در قبلی اصلاً می‌دانیم این پاک است آن نجس است. درست؟ اما این جا، این جا حتماً این نجس است. آن یکی چی؟ شاید پاک باشد شاید هم نجس باشد به خاطر این که یک نجاست دیگری غیر این بوده، پس علم اجمالی ندارید.

س: الان شما می‌گویید حتماً، حتماً با احتمال فرق می‌کند.

ج: نه، نه، نه

س: شک بدوی می‌شود

ج: نسبت به آن یکی علم ندارم نجس است؛ درست؟ این را می‌دانم حتماً نجس است.

س: این را می‌دانم یا این که نه احتمال دارد، احتمال هم دارد نباشد؟

ج: نه، ببینید! این حتماً نجس است درست؟ این حتماً نجس است. آن قبلی چی؟ آن کاسه دیگر چی؟ حتماً نجس است. اگر نجاست فقط این باشد که فهمیدم این جا افتاده و احتمال هم می‌دهم آن همین باشد آن پاک است. اگر نه، یک نجاست دیگری بوده غیر از این؛ بله آن الان نجس است و چون نمی‌دانم کدام است پس قهراً شک می‌کنم که این نجس است یا نجس نیست؟ پس این جا علم تفصیلی به نجاست این پیدا می‌شود و شک بدوی به نجاست آن پیدا می‌شود در این موارد.

س: گفتند این قبلیت، بعد از اجمال آمد. در اجمال اولی تکلیف بر دوش شما آمد؛ یعنی ما وظیفه پیدا کردیم به اجتناب، حالا باید یک دلیل قطعی داشته باشیم که آن تکلیف را از ما ساقط کند، در مرحله اول دیگه گردنگیر ما شد این قضیه

ج: این گردنگیری حدوثاً و بقاءً دائر مدار گردنگیر کننده است. مادامی که گردنگیر کننده وجود دارد آره، اگر گردنگیر کننده از بین رفت، دیگه به چه دلیل شما گردنگیرتان است؟ حدوثاً و بقاءً ما علت می‌خواهیم درست؟ در حدوث بله، قبل از این که این علم برای شما پیدا بشود خب بله، می‌گفتید یا این است یا این است، اصل در این و اصل در این تعارض می‌کنند از بین می‌روند؛ من مأمّن ندارم پس باید انجام بدهم. پس باید احتیاط بکنم. این درست!

س: همان احتیاط الان باقی است، از بین که نرفته، آن وقت هم؟؟ هر جایی ما علم اجمالی پیدا کردیم می توانیم یک جای آن را نجس بکنیم.

س: بعد بگوییم از آن طرف هم رها شده دیگه

س: احتمال بدهیم

ج: این فرمایش شما فرمایش عجیبی شد. این که من علم اجمالی دارم یک طرفی را نجس بکنم؛ این که آن نجاست قبلی نیست که، احتمال نمی دهیم آن باشد که گرچه جدید است.

س: آخه منم احتمال می دهیم. یقین ندارم که

ج: نه، نه، قبلاً که می دانستی که بالاخره آن نجاست قبلی یک وظیفه به گردن شما آورد. حالا این یک بحثی می شود إن شاء الله بعداً خواهد آمد این که اگر در مقام بقاء یکی از این ها این جوری شد. آیا این جا آن علم اجمالی قبلی از اثر می افتد یا از اثر نمی افتد؟ اما انحلال این جا که شما می فرمایید، این جا آن علم اجمالی قبل منحل نمی شود نسبت به آن نجاست؛ اما این جا این مثالی که زدیم همان نجاست قبل احتمال دارد همین باشد.

س: یعنی قرائنی آمد که تأیید کرد که آن نجاست

ج: احتمال می دهیم. بله، بله، در این جا این جوری است دیگه، صورت دوم این است که قبلاً فهمیدم یک قطره ای این جا افتاده، سر ساعت هشت یک قطره ای افتاده این جا ولی نفهمیدم به کدام بود؟ بعداً ساعت ده برای من روشن شد، برای من روشن شد که این سر ساعت هشت یک قطره ای این جا افتاده و احتمال می دهیم همان که آن وقت درست ندیدم و چشم هایم درست متوجه نشد لعل همین بوده که الان برای من روشن شد توی این کاس الف افتاده،

س: پس آن یکی دیگه قطعاً پاک است دیگه؟

س: دو تا قطره افتاده؟

ج: نه، یک قطره بوده، نه احتمال می دهیم یک، احتمال هم هست دو تا قطره بوده؛ ولی احتمال می دهیم آن وقت درست حواسم جمع نبوده، چشم هایم درست ندیده، این که بعداً فهمیدم؛ همان ساعت هشت افتاده توی کاس الف؛ این همان بوده نه چیز جداگانه ای، احتمال هم می دهیم چیز جداگانه ای بوده،

س: حاج آقا، مناط فرمایش شما؟؟ فرمودید؛ تقریر فرمایش؟؟ فرمودید که انحلال؛ یک وقت‌هایی؟؟ انحلال پیش می‌آید؛ به خاطر این که؟؟ علم اجمالی به این یک قضیه منفصله ایمایی است این در هر دو طرف إما صادق باشد.

ج: بله، نسبت به همان نجاسات

س: نسبت به همان؛ اما این جا چون نسبت به احد از اطراف إما نیست بلکه یقین است پس قوام قضیه علم اجمالی و قضیه منفصله به هم می‌خورد چون می‌دانیم که این نجس شده؛ درست است؟

ج: نه، چون فقط می‌دانیم نجس شده، نه،

س: می‌دانیم این نجس است؛ حالا نمی‌دانیم قبلی هم همین بوده یا یکی دیگه بوده؟ ولی می‌دانیم خلاصه این نجس است پس قوام قضیه علم اجمالی ما که قضیه منفصله است به هم خورده؛ اگر این مناط است حرف سید درست است؛ می‌گوید؟؟ قبلاً فرمایش؟؟ می‌فرمودید در بحث وجوب موافقت قطعیه فرمودید اگر یکی از اطراف را ما؟؟ بعدش بفهمیم که نجس است یا خودمان نجس کنیم آیا تکلیف برداشته می‌شود یا نه؟ بحثش قبلاً گذشت دیگه؛ در وجوب موافقت قطعیه که آقای خوئی فرمودند که آن اصولی که می‌خواهند جاری بشوند الان در طرف ب همان اصولی هستند که از اول تعارض کردند، تساقط کردند. الان نمی‌تواند جاری بشود بعد از یک علم جدیدی

ج: نه، آن جا

س: چون که در آن جا علم اجمالی قوامش به هم خورده؟؟

ج: نه، در آن مثال ما آن نجاست قبلی همین جور إما در باره‌اش باقی است چون نجاست جدیدی است

س: المتنجس که لا ینتنجس ثانیاً.

ج: نه

س: حاج آقا، الان بقاء در مورد این دوتا طرف نمی‌توانید بگویید علم اجمالی دارم. بقاء است، بقاء علم اجمالی در الان چون متنجس لا ینتنجس ثانیاً، خلاصه این الان نمی‌توانید بگویید قطعاً إما این آن نه، می‌گویی یک طرف قطعاً نجس است طرف دوم مشکوک است و قوام علم اجمالی و قضیه منفصله به هم خورده، اگر این مناط است؛ این مناط توی قبلی...

ج: اولاً حالاً المتنجس يتنجس؛ اما اگر آثارش مختلف باشد، مثلاً قبلاً می‌دانیم یکی از این دوتا خون در آن افتاده، از این دوتا لباس‌ها ملاقات با خون کرده که در خون به مره واحده پاک می‌شود. بعداً فهمیدیم که بولی شد، یکی از این لباس‌ها فهمیدیم بولی شد.

س: این جا دیگه از بقاء هم خارج است

ج: نه، نجاست

س: به خاطر این که شما دارید می‌فرمایید احتمال دارد آن چیزی که بوده همان؟؟

ج: نه، در آن مثال دارم می‌گویم آن جاها می‌گویم که شما بگویید اگر این جوری هست، کسی بیاید بگوید آقا اگر این جوری است ما یک حيله‌ای همیشه به کار می‌بریم. در اطراف علم اجمالی می‌آییم یک حيله به کار می‌بریم. یکی از آن دو را نجس قطعی می‌کنیم می‌گوییم پس بقیه‌اش راحت

س: این جا خروج از کلام است حاج آقا

ج: می‌گویم که این؛ این مربوط به بحث ما در این جا نیست که ما بیاییم عمداً حيله به کار ببریم بگوییم یکی را حرام، حرام قطعی می‌کنیم یا نجس قطعی می‌کنیم؛ پس بگوییم بقیه‌اش اشکال ندارد. نه.

س:؟؟ علم اجمالی هست؛ این نسبت به آثار مختصه به آن علم اجمالی مثلاً فرض کنید بول یک آثار مضاعفی بر نجاست با دم دارد. این نسبت به آن آثار مختصه؟؟ منحل نشده، این جوابش این است. این که از ما نحن فیه خارج است. ما نحن فیه این است که یک جایی به همان آثار خارج می‌شود.

ج: این حالاً مبانی‌اش مختلف است. ببینید این که آیا المتنجس لا يتنجس ثانياً؛ ممکن است بگویید که بله، يتنجس ثانياً به دلیل همین که آثار مترتب... اگر نجاست بولیه نیامده برای چه می‌گویید؟ یا این که نه، آقای خوئی فرموده است که نه، اصلاً این آثار مال نجاست نیست، مال ملاقات با بول است و این «لاق البول ولو لم يتنجس ثانياً» حالاً علی‌ای حال این‌ها مختلط می‌شود علی‌طبق مبانی مختلطی که وجود دارد. حالاً این جا حرف سر این است. حالاً تتمه کلام می‌ماند برای فردا که این صورت که من در ثانی الحال علم پیدا کردم به نجاست، در مثال ما به نجاست این فرد، فرد معین و نحتمل که آن نجاست قبلی که به نحو علم اجمالی علم به آن پیدا کردم همین باشد که الان بالتفصیل

فهمیدم. آیا در این جا انحلال علم پیش می آید یا نه؟ شهید صدر این جا می فرماید این جا انحلال پیش می آید. نظر شریف ایشان این است که انحلال پیش می آید. حالا باز توضیح و تحقیقش این شاء الله می ماند برای فردا. و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۲۲

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

بحث در ارکان تنجیز علم اجمالی بود، رکن دوم فرمودند این هست که علم اجمالی پایدار باشد، باقی باشد و در مقام بقاء منحل نشود. موارد انحلال علم اجمالی حالا یا قطعاً یا احتمالاً ایشان چهار صورت می فرمایند که وجود دارد که بعداً خواهیم گفت که بیش از چهارتا هست ولی ایشان چهار صورت می فرمایند.

انحلال علم اجمالی به این پیش می آید که بعد از این که ما علم اجمالی پیدا کردیم به یک طرف، به یک فرد علم تفصیلی پیدا می کنیم و این علم تفصیلی موجب می شود در مواردی یا همه ی موارد که آن علم اجمالی از بین برود. حالا این خودش دارای همان چهار صورتی که ایشان فرمودند هست که یکی باید مورد بررسی قرار بدهیم. صورت اول این است که علم اجمالی ابتداءً پیدا کرده حالا یا در شبهات حکمیه یا در شبهات موضوعیه و بعد علم تفصیلی به فرد پیدا کرد و یقین پیدا کرد که همین فرد، همین موجب آن علم اجمالی شده بوده و چیز دیگری وجود ندارد. مثلاً فقهی بدو شک می کند که در فلان سفر که یک طرفش کمتر از چهار فرسخ باشد یا رفتش یا برگشتش این نماز قصر است یا تمام است؟ خب علم اجمالی دارد از باب این که الصلاة لا تسقط بحال این جا بالاخره یا قصر واجب است یا تمام واجب است، این یک علم اجمالی پیدا می کند. بعد مراجعه به ادله می کند و یقین پیدا می کند که مثلاً تمام است در این صورت، خب در این جا وقتی یقین پیدا کرد که تمام است، واقعاً حقیقتاً آن علم اجمالی قبل چی می شود؟ منحل می شود از بین می رود و این می تواند دیگر یعنی اکتفاء به خواندن تمام می کند و دیگر لازم نیست قصر را هم بیاورد در این صورت، البته مثال در جایی است که می گوییم نه این که اماره پیدا می کند بر تمام،

قطع پیدا می‌کند که حکم در این صورت تمام است اما اماره می‌شود صورت چهارم؛ این جا نه، واقعاً می‌فهمد حکم خدا در این واقعه خدای متعال تمام است.

س: قرینه‌ی وجدانی هم می‌شود ...

ج: بله ضمّ قرائن، هرچه مجموعاً می‌فهمد یقین پیدا می‌کند که حکم در این صورت تمام هست یا قصر هست حالا. خب در این جا واقعاً علم اجمالی او منحل می‌شود و از بین می‌رود دیگر، الان نمی‌تواند بگوید إما قصر واجب است و إما تمام واجب است، إما ندارد، می‌دانم تمام واجب است و می‌دانم قصر واجب نیست، چون فرض این است که به قطع رسیده است.

یا در شبهات موضوعیه مثلاً این می‌داند یا به زید بدهکار است یا به عمرو، یقین دارد، بالاخره هم از این مغازه جنس می‌خریده هم از آن مغازه جنس می‌خریده، طلبه هم بوده که معمولاً به نسیه حالا.....

س: تقید داشته ...

ج: نه خب نداشته دیگر حالا بالاخره، ما از این چیزها خیلی دیدیم در جوانی؟؟؟.

خب این جور که یا از این یا از آن، بعد رفت دفترش را نگاه کرد دید که بله از زید بوده، خب ابتداءً علم اجمالی داشت که یا از زید یا از عمرو، بعد رفت توی دفترش نگاه کرد یقین پیدا کرد، آن جا قشنگ می‌نوشته همیشه، درست یقین دارد که بله. یا سندهای خریدش را نگاه کرد دید که بله این همه سندها از این است از آن اصلاً چیزی نخریده. خب این جا علم اجمالی اول داشت که یا بدهکار به زید است یا بدهکار به عمرو است اما بعداً یقین پیدا کرد که بدهکار به زید است و به عمرو بدهکار نیست که این در شبهات موضوعیه، خب این جا هم انحلال هست. و همین طور مثالی که حالا ایشان زدند این است که یکی از کأسین متنجس شده بعد فهمید که این است و آن چیزی که یقین پیدا کرده هم این بوده، یعنی قطره‌ای چکید و بعد فهمید در این چکیده بوده آن قطره‌ای که موجب علم اجمالی شده بوده. این صورت قدر مسلم از صور انحلال است که احدی در این حرفی ندارد که این جا انحلال هست و علم اجمالی منحل می‌شود و لا اشکال فیه.

صورت دوم به حسب ترتیب ایشان حالا این است که ابتداءً علم اجمالی پیدا می‌کند مثل این که علم پیدا می‌کند انسانی وارد مسجد شد، انسانی وارد خانه شد، این علم را پیدا کرد. انسان، این انسان هم هیچ قید و بندی ندارد، خصوصیتی در آن نیست، یک ویژگی خاصی برای آن انسان نه، ذات الانسان، انسان، وارد منزل شد، وارد خانه شد. بعد یقین پیدا می‌کند زید وارد شد می‌بیند، می‌بیند زید وارد شد که قهراً انطباق آن معلوم بالاجمال آن انسان و این زید که دید وارد شده این انطباق او محتمل است یا می‌شود بر او منطبق بشود. آیا در این جا علم اجمالی منحل می‌شود یا نمی‌شود؟ که ابتداءً علم اجمالی پیدا می‌کند به یک امر جمعی، مرددی که آن امر جامع مردد هیچ قیدی، ویژگی‌ای، خصوصیتی ندارد که مانع بشود از انطباق آن معلوم بالاجمال بر این که معلوم بالتفصیل شده، خصوصیت این جوری ندارد. آیا در این جا انحلال علم اجمالی پیش می‌آید یا نمی‌آید؟ حالا قبل از این که این جا بگوییم پیش می‌آید یا نمی‌آید برای این که این صورت روشن تر بشود صورت سوم را هم بیان کنیم بعد برگردیم به این صورت دوم.

صورت سوم این است که علم اجمالی پیدا کرده بعد هم به یک فرد علم پیدا کرد ولی آن علم معلوم بالاجمال دارای ویژگی است که احتمال می‌دهد آن ویژگی مانع بشود از صدق آن معلوم بالاجمال و تطبیق آن معلوم بالاجمال بر این فرد معلوم بالتفصیل. مثلاً می‌داند به قول ایشان یک انسان طویل القامه‌ای وارد بیت شد، وارد مسجد شد، پس آن جامع یک قید دارد، خصوصیتی دارد طویل القامة است. بعد یقین پیدا کرد زید وارد شده اما نمی‌داند این زید طویل القامة است یا نیست؟ اگر زید طویل القامة باشد خب آن جامع می‌تواند بر این منطبق باشد، اما اگر زیدی که وارد شده قصیر القامة باشد خب بر این منطبق نمی‌شود دیگر. این صورت سوم است.

صورت دوم این است که نه این جور مانعی وجود ندارد، یک قیدی که احتمال بدهیم مانع بشود از انطباقش در این تفصیلی در آن صورت دوم وجود ندارد، ذات الانسان، یک آدم، هیچ قیدی ندارد؛ اما این دومی آدمی که یک قید دارد بود، آدمی که طویل القامة هست و این را نمی‌داند الان طویل القامة هست یا نه؟

اما صورت ثانیه که روشن شد حالا صورتش چیست، وَقَعَ الْكَلَامُ شَدِيداً بَيْنَ الْأَعْلَامِ بر این که آیا انحلال در این جا هست یا نیست؟ محقق نائینی علی ما نُسب الیه فرموده است که انحلال است و اقام علیه براهین. محقق آقاضیاء فرموده است که این جا انحلال نیست و اقام علیه براهین و ادله. بعضی هم تفصیل دادند که سببش واحد باشد، سببش واحد نباشد، تفصیل دادند. خود شهید صدر در بحث خارج‌شان که حالا در بحوث این‌ها ضبط شده بیشتر، این دوره

توی مباحث این جور نبود، این ها توی بحوث بوده، هفت هشت صفحه یا بیشتر معطل این مسأله شدند، خیلی هم حرف ها حرف های معقّد و پیچیده ای است در این جا. این جا در این کتاب حالا درسی می فرمایند که و الصحیح هنا انحلال است. در بحوث علی الظاهر تفصیل می دهند اما این جا می فرمایند و الصحیح هنا انحلال هست. یعنی درست است شما اول علم پیدا کردی که یک آدمی وارد این جا شده، یا در مثال دیگر شما می دانی که به زید بدهکاری، البته قیودی نداری بدهکاری راجع به چیست، بدهکار؛ حالا جنسی از او خریدم به نسیه بدهکارم، قرض از او گرفتم بدهکارم، چیزی از او تلف کردم بدهکارم، هیچی، بدهکارم، این را می دانی، قید و میدی ندارد. بعد فهمیدی که بله یک جنسی از او به نسیه خریدی، همین. آیا این جا آن بدهکاری انحلال پیدا می کند؟ که بله همین است بدهکاری من، همین را پردازم دیگر لازم نیست آن اطراف دیگر که حالا مراعات کنم آن ها را همین.

س: البته احتمال می دهد که آن همان است...

ج: بله، حالا این همین این جا صحبت سر این است که ...

شهید صدر می فرمایند که این جا انحلال است و آن جامعی که به علم اجمالی معلوم بالاجمالش بوده است آن جامع خب چون هیچ قید و بندی ندارد قابل انطباق بر این هست، آن دین است خب این هم دین است، انسان خب زید انسان است هیچ قید و بندی که نداشته که. چرا می گوئیم انحلال است در این جا؟ یک دلیل ساده ی واضح دارد حالا به آن دلیل های چیز کار نداریم، دلیلش این است که آقا شما به وجدانت که مراجعه می کنی می بینی الان نسبت به این که زید وارد شده علم تفصیلی داری در آن مثال، نسبت به این دین از باب نسیه علم وجدانی داری، الان باز هم علم وجدانی داری که شما یا این را بدهکاری یا از باب طلب یا از باب قرض گرفتن و وام گرفتن از او، علم داری واقعاً یا نه، الان این را می دانی هست آن ها را هم شک داری، شاید باشد شاید نباشد. به وجدان این ها امور وجدانی است دیگر، آدم گاهی برای امور وجدانی حالا خواستند اقامه ی برهان بکنند کار را سخت کردند، امور وجدانی، انسان به علم خودش علم حضوری دارد دیگر، خب ما به خودمان مراجعه می کنیم ببینیم در این حالت ما می گوئیم یا این یا آن یا می گوئید این حتماً؟

س: هر دو تا ممکن است ...

ج: نه، حالا می گوید این حتماً.

همین که طرف علم بود سابقاً قبل از این که من متوجه بشوم، این علم جدید تفصیلی را پیدا کنم قبلاً چی می گفتم؟ می گفتم من به این آقا بدهکارم و این بدهکاری ممکن است در لباس نسیه باشد، یعنی آن جامع ممکن است در این لباس باشد، ممکن است در لباس وام باشد، ممکن است در لباس اتلاف شیء ای از او باشد، این جور بود دیگر. الان می گویم ممکن است این باشد ممکن این نباشد، این که حتماً هست...

س: بدهکار که هست.

ج: این که حتماً هستی، نمی توانی بگویی إما هذا و إما ذاك و إما؛ این را که می دانم هست، آیا الان یقین دارم علاوه بر این آن ها هم لعل باشد؟ لعل آره، ولی حتماً هست؟ علم پس ندارد. احتمال می دهم آن هم باشد ولی الان دیگر علم ندارم. این را می دانم

س: علم اجمالی هنوز هست....

ج: هنوز هست؟

س: آره همان لعلی که می گوییم

ج: هنوز هست که می گوئید إما هذا، إما هذا، إما هذا؟ إما هذا، إما هذا، إما ندارد، إما یعنی علی سبیل تردید است یعنی یا این است یا این نیست آن است، یا این نیست آن است یا آن نیست این است، این جوری است دیگر. الان دیگر می توانی بگویی یا این نیست، این نسیه نیست و آن یکی از آن دوتا است؟ نمی توانی این جوری بگویی. پس بنابراین این جا وقتی به وجدان مراجعه می کنیم می بینیم که نه

س: نمی توانیم بگوییم به خاطر انحلال آن علم نیست، اگر به خاطر انحلال آن بود بله درست است ولی این به خاطر یک عارض و یک چیز دیگر است یعنی

ج: عجب! اگر آن علم باشد، علم اجمالی یعنی همین، حقیقت دیگری، واقعیت دیگری جز این ندارد که.

خب در این جا پس بنابراین آن علم اجمالی شما یتبدل که تبدل هم که می گوییم درحقیقت تسامح است، مسامحه ای در تعبیر است؛ بلکه او منتفی می شود یک جور دیگری در نفس حاصل می شود و آن که می دانم این را، این بدهکاری را می دانم نسبت به آن بدهکاری ها شک دارم. پس این جا گفته می شود که انحلال پیدا می کند به علم

تفصیلی و شک بدوی. خب این که می دانم این بدهکاری است باید بروم بدهم نسبت به این که آیا چیزی تلف کردم یا نه؟ برائت جاری می کنم، نسبت این که قرض از او گرفتم یا نه؟ آیا شما بالوجدان این جا اگر آدم وسواس نباشد، این جا علاوه بر این که آن بدهکاریِ نسیه را می روید می پردازید می گوئید خب لعل صد هزار تومان هم وام از او گرفته باشم علم اجمالی دارم بروم این صد هزار تومان را هم بدهم یا راضی اش کنم یا بپردازم؟ شاید هم مثلاً هم حجره بودیم کتابش را تلف کرده باشم یا قوری اش را شکستم یا فلان، این هم به خاطر این بروم بدهم؟ یا می گویی آقا من این را می دانم آن را هم نمی دانم، این برائت است. به صرافت نفس آدم این جا چه می گوید؟

س: برائت

ج: درست؟

س:

ج: حالا شما این جا چی می گوئید؟ این جا که به ضررتان است چی می گوئید؟ تا حالا به نفع تان، این جا که به ضررتان است چی

س: اگر برعکس باشد شک کنی صد هزار تومان از او می گیرم و نقدی، یک پانصد تومان هم وام داشته، این جا صرافت نفس ما می گوئیم نه، احتیاطاً می رویم از او می گیریم.

ج: آن جا که آن علم اجمالی که منجز نیست که. بالاخره آن علم اجمالی چی؟ یا من صد تومان از او طلبکارم یا پانصد تومان، خب صد تومان یقین داری، پانصد آن جا اقل و اکثر است دیگر، آن جا نسبت به صد تومان قدر یقین داری نسبت به مازاد بر صد تومان شک داری...

س: وام دیگری که به او داده

ج: این یا وام را می دانم، وام دیگر را چی؟ نمی دانم، وام دیگر را نمی دانم، پس بنابراین بیش از این وامی که می دانم بروم مطالبه کنم از او؟

حالا اگر شما بخواهید خمس بدهید همین جا، می گوئید خب آن وام را از او می خواهم دیگر باید تخمیس کنم؟ نه می خواهم آن وام را می خواهم پس واجب الحج هستم، اگر آن وام باشد مستطیع هستم، این جور می گوئید یا

می‌گویید نه، این وام را دارم مسلّم است خیلی خب، اما آن وام الان شک بدوی دارم نسبت به او که هست یا نیست. پس بنابراین این جا ایشان به این کلمه‌ی واحده‌ای که عرض کردم راجع به این هفت هشت صفحه در بحوث استدلال‌های آن طرف، استدلال‌های این طرف، استدلال‌هایی که خلاصه حالا عرض کردم فهمش هم قابل ملاحظه هست و گاهی باید هفت هشت بار انسان مطالعه کند تا ببیند چی می‌خواهد به آن آقا بگوید.

س: شیخنا الجلیل و لكن على ضوء ما تفضلتم به سوال استفهام؟؟؟ اذا لاحظنا عنوانا جامعاً مع وسع المتعلق ان التردد موجود و اذا اخذنا متعلق لوحده مثلاً الان متعلق؟؟؟ و هو النجاسة فنقول هل؟؟؟ نقول نعم ما موجود التردد؟؟؟ عنوان المتعلق إما هذا النجس إما هذا نجس صحيح نعلم ان هذا النجس نشك؟؟؟ و لكن لو اخذنا إما هذا النجس بقيد ان يكون منطبقاً للجامع نعم التردد يكون موجود لم يرتفع شيخنا الجلیل لانه اصلاً لبقاء الشك في الطرف الآخر ناشئ من كونه منطبقاً للجامع مما يعنى الطرف الآخر كذا لك نشك فيه هذا على ضوء ما تفضلتم.

ج: بله، ببینید این درست است که من یقین ندارم، نمی‌توانم بگویم حتماً، مثل صورت اولی نیست، در صورت اولی یقین دارم آن جامع در ضمن است و یقین دارم جامع در آن نیست، در این صورت ثانیه احتمال می‌دهم که بله آن جامع در ضمن او باشد ولی این احتمال است، دیگر الان علم ندارم که یا این جا است یا آن جا است؛ بله این از اطراف علم خارج شد؛ این مورد از اطراف این إما، إماها خارج شد چون یقین دارم. همین که این از اطراف خارج شد و یقین دارم که این جا هست دیگه الان نسبت به آن‌ها نمی‌توانم إما، إما به کار ببرم؛ یعنی بگویم الان در صفحه نفس من الان علم وجود دارد به این که یک طلب‌کاری در آن جا هست یا یک نجاستی در آن جا وجود دارد، در امثله مختلف به حسب هر مثالی. آیا وقتی مراجعه به صفحه نفس می‌کنم وجداناً؛ در صفحه نفس این علم را می‌بینم که علاوه بر این علم تفصیلی که الان راجع به این پیدا کردم همراه با این، در کنار این، مع این یک علم دیگری به جماعی که مردد است در این است یا آن‌ها؟ یا نه، دیگه من چنین علمی ندارم؟ الان در مقام بقاء آن علم اجمالی هم پرید و چی پیدا شد؟ علم تفصیلی به این و شک بدوی نسبت به آن دیگری‌ها. آقای نائینی می‌فرماید این جوری است. آقای صدر در این جا، در این کتاب می‌فرماید همین جور است. آقای آقاضیاء قدس سره می‌فرماید نه، این جاها انحلال نیست و هنوز شما علم اجمالی را داری و منحل نشده، خب این حکم صورت ثانیه که علی‌الاقوی گفتیم صورت ثانیه، حق با آقای نائینی است. به حسب حالا آن چه ما به وجدان مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که باید گفت چنین علم اجمالی در مقام بقاء دیگه برای ما کأنّ نیست.

و اما صورت ثالثه:

س: جواب ایشان داده نشد. ایشان می‌گویند هم‌چنان می‌گوییم آن عنوان جامعی که علم داشته هم همین الان یا منطبق است بر این یا منطبق است بر آن، انطباقش را ایشان سؤال کرد. مگر این که شما جواب را عوض کنی، و الا شما همان را تکرار فرمودید. الان انطباق آن بر این را هم....

ج: ببینید؛ گفتیم این‌ها امور وجدانی است، گفتیم راجع نفسک، مراجعه به نفس که دارید می‌کنید احتمال انطباق بر آن‌ها هم داده می‌شود؛ درست است. ولی الان فقط احتمال الانطباق است ولی این که الان در ثانی الحال دیگه آن که بگویی یا این یا این از بین رفت، این را دیگر نمی‌توانی بگویی یا این؛ یعنی این حتماً هست و ممکن است همان این باشد و ممکن است همان....

س: سؤالش این بود که این که هست نه به عنوان این که منطبق علیه آن است. این هست، هست ولی ممکن است

ج: نه هست چیز جدا، می‌دانیم

س: جامع از؟؟ ایجاد می‌شود

ج: نه، نه، چیز جدا.

س: استاد این جا؟؟ انحلال هست ولی انحلال به خاطر سرایت علم به فرد نیست بلکه به خاطر خروج یکی از اطراف است. یعنی چون من الان علم پیدا کردم به یک طرف؛ این باعث شد یک طرف خارج بشود؛ علم اجمالی منحل بشود. نه به خاطر این که علم اجمالی سرایت کرده به فرد

ج: اصلاً توجه بفرمایید؛ این سرایت و این حرف‌ها، این‌ها مسامحه در تعبیر است. اصلاً سرایت معنا ندارد. توجه فرمودید؟ چون علم به متعلقش قائم است نمی‌شود این متعلق از بین برود علم باقی بماند برود یک جای دیگر، آن علم یعنی این که می‌گوییم یعنی در حقیقت آن از بین می‌رود یک علم جدیدی حادث می‌شود. و الا علم من معنا ندارد این متعلقش را از دست بدهد بعد به یک متعلق دیگر بچسبد. علم این جوری نیست چون امور ذاتی تعلق است. معنا ندارد که، این تعلقش را از این دست بدهد آن وقت سرش را بگرداند بیاید به این بچسبد. این جوری که نیست که علم؛ این در حقیقت اگر گفته می‌شود مسامحه در تعبیر است که می‌گوییم خب کأن از آن سرایت می‌کند به

این و الا علم بر همان متعلقش واقف است؛ از آن هم سرایت به جای دیگر نمی‌کند. این در حقیقت در این موارد آن منتفی می‌شود و یک علم دیگری در نفس حادث می‌شود و پیدا می‌شود.

س: حاج آقا، دقیق‌تر نیست که بگوییم علم اجمالی ما با این علم جدید تبدیل شد به علم تفصیلی؛ این جا ما یک شک اجمالی داریم نه یک شک بدوی، دوستان شک اجمالی را هنوز توی ذهن‌شان پیدا می‌کنند و می‌گویند...

ج: ببینید؛ شک بدوی که می‌گوییم یعنی دیگه اطراف علم اجمالی نیست. شک بدوی در قبال شک در اطراف علم اجمالی است. می‌گوییم دیگه یعنی شک بدوی یعنی اطراف علم اجمالی نیست. یعنی علم اجمالی دیگه نداریم. البته بله این شک خودش اجمال دارد که این است یا این است به این معنا،

س: استاد احتمال دارد آن واقع بدهکاری دو جزء داشته باشد هم وام هم نسیه، حالا شما علم اجمالی‌تان چهار طرف دارد. اما آن هم وام است هم نسیه؛ الان شما علم پیدا کردید نسیه

ج: نه، این جوری بود، اصل یک بدهکاری را می‌دانم؛ هیچ قید و میدی ندارد. می‌دانم بدهکاری است اما منشأ این بدهکاری چیست؟ این است، این است، این است، حالا فهمیدم که، دقت کردم، فحص کردم یقین کردم نسیه از او گرفتم، نسیه گرفتم و نپرداختم. خب، الان آیا که آن بدهکاری هم که یقین پیدا کردم علاوه بر این نبود، ذات بدهکاری بود و محتمل است که همین فقط باشد. همین که الان یقین به آن پیدا کردم. آیا وقتی به نفس مراجعه می‌کند شخص، الان خودش را این جا می‌گوید خب من باید نسبت به آن‌ها را هم بدهکار بدانم یعنی احتیاط کند یا نه می‌گوید خب این است دیگه آن‌ها را نمی‌دانم برائت جاری می‌کنم؟

س: استاد بستگی دارد

ج: نفس چه کار می‌کند این جا؟

س: تعدد بدهکاری را برای خودش قائل هست یا نه؟

ج: بله؟

س: جنس؟؟

ج: نه، جنس، جنس

س: خب جنس یعنی تعدد هم ممکن است بردارد دیگه، آقا من ممکن است ده تا

ج: بله، پس، ولی علم ندارد به این دیگه؛ شک دارد. حرف سر همین است که آیا علم اجمالی دارد الان هم؟ که اگر علم اجمالی داشته باشد، من اگر علم جمالی دارم یا به زید بدهکار هستم یا عمرو یا خالد؛ باید چه کار کنم؟ الان از شما مسئله سؤال می کنند؛ می گوید آقا من می دانم یا به این قصابی بدهکار هستم یا به آن نانوايي بدهکار هستم یا به این عطاری، شما جواب چه می دهید؟

س: به همه آنها باید پول را

ج: می گویی یا همه را باید راضی کنی یا به همه پردازی. حالا اگر این جوری شد، فهمیدی بدهکاری به یکی از این سه تا داری و یقین کردی به نانوايي است، حالا باید به قصاب هم بروی راضی بکنی او را یا به او پردازی؟ عطاری را هم همین جور؟ می گوید نه دیگه، می گوید آنها شک بدوی است برائت جاری می کنم.

س: حاج آقا، پس چرا هنوز احتمال می دهی که غیر از این نانوايي به عطاری و قصابی هم ممکن است بدهکار باشی؟

ج: احتمال که... پس چرا ندارد احتمال می دهم. احتمال می دهم چون آن جنس بوده، چون جنس بدهکاری منشأش را که من نمی دانم چیست.

س: پس آن علم؟؟

ج: خیلی خب همین نه ولی الان در نفس من باقی است؟ آن جنس بدهکاری لعل خرید گوشت بوده نسبتاً، لعل خرید ماست و پنیر بوده و لعل خرید نان بوده، الان که فهمیدم نان خریدم نسبت به آنها چیه؟ باز هم باید بگویم که خب این را که می دانم، آنها را هم که می گویم شک دارم.

شما این جا اگر بتوانید منبهای اقامه بکنید. حالا هم یک استدلالات... مراجعه بفرمایید؛ حالا من دیگه چون عرض کردم به اندازه ای که شهید صدر در دروس مطرح کرده و الا این، بخواهی اینها را دنبال بکنی، حرف هایی که تک تک این آقایان زدند؛ نقض و ابرام و حرف هایی که آقای شاهرودی خدا رحمت شان کند تعلیقه زدند به کلمات مرحوم استادشان، این خیلی طولانی است این مبحث، ولی آن جان کلام و آن که آدم می تواند به آن در نهایت

آرامش قلب پیدا بکند همین مسئله وجدانی است چون انسان نسبت به علوم خودش علم حضوری دارد دیگه، به نفس که مراجعه می‌کند می‌بیند چیه.

اما حالا صورت سوم؛

در صورت سوم شهید صدر می‌فرماید (این جا هم اختلافی است ولی اختلاف و بحث آن به اندازه صورت دوم نیست) صورت دوم معركة الآراء است که گفتم هفت هشت صفحه ایشان معطل شدند؛ اما در صورت سوم نه، این جا هم اختلافی است که انحلال هست یا انحلال نیست؟ شهید صدر می‌فرماید این جا انحلال نیست. چرا؟ برای این که در این جا انطباق آن معلوم بالاجمال و صلاحیت انطباق در این جا محرز نیست به خلاف صورت ثانیه، در صورت ثانیه صلاحیت انطباق معلوم بالاجمال بر این فرد محرز بود. چون ذات طبیعت بدهکاری بود بدون هیچ قیدی، ذات این که یک انسانی وارد مسجد شد بود بدون هیچ قیدی، خب این صلاحیت دارد انطباقش بر این، اما در این جا که آن معلوم بالاجمال شما یک خصوصیتی دارد که نمی‌دانی این خصوصیت در این معلوم بالتفصیل هست یا نه؛ پس قهراً صلاحیت انطباق او را بر این شما نمی‌دانید. حالا که صلاحیت انطباق او بر این را نمی‌دانید پس انحلال هم رخ نمی‌دهد. بیان‌شان این است «والصحيح هنا حالا ثالثها ان لا يكون علم بالفرد ناظراً الى تعيين المعلوم الاجمالي» مثل صورت اول «و يكون للمعلوم الاجمالي علامة في نظر العالم» برای آن معلوم اجمالی یک علامتی است در نظر عالم که «غير محرزة التواجد في ذلك الفرد»، که تواجد او و وجود آن خصوصیت در آن فرد معلوم محرز نیست.

س: مثل؟؟

ج: «كما إذا علم» خودشان چون مثال زدند دیگر نیازی به...

«كما إذا علم» آن آقای عالم به علم اجمالی «بوجود إنسان طويل في المسجد، ثم علم بوجود زيد و هو لا يعلم أنه طويل أو لا». خب این جا صلاحیت انطباق آن معلوم بالاجمال بر این زید معلوم نیست؛ محتمل است ولی محرز نیست. خلافاً لقبلی که صلاحیتش محرز بود، صلاحیت، آن جا صلاحیت محرز بود چون قید نداشت. اما این جا صلاحیت محرز نیست. اگر زید طويل القامة باشد بله، انطباق ممکن است. نباشد نه، «و الصحيح هنا عدم الانحلال لعدم إحراز كون المعلوم بالعلم الثاني مصداقاً للمعلوم بالعلم الأول»، این جا نمی‌توانی بگویی... آن جا می‌گفتی که این لعل آن همین باشد ولی این جا نمی‌توانی بگویی؛ لعل می‌توانی بگویی، شاید هم طويل القامة باشد. لعل همان باشد

اما صلاحیت آن جا قطعی است که... صلاحیتش است تعبیر آن، آن جا صلاحیت قطعی است، این صلاحیت قطعی برای ما نیست محتمل است. «لعدم إحراز كون المعلوم بالعلم الثانی مصداقاً للمعلوم بالعلم الأول، بحيث یصح أن ینطبق علیه، فلا یسری العلم من الجامع الاجمالی إلى تحصّنه ضمن الفرد» این که آن معلوم بالاجمال من تحصص پیدا کرده باشد در ضمن این، این این جا نمی توانیم بگوییم این قطعی برای ما نیست؛ محرز نیست؛ اما در قسم ثانی می توانیم بگوییم آن جامع، آن کلی که من علم به آن پیدا کردم آن محرز است که می تواند در ضمن این تحصص پیدا کند و به وجود آمده باشد. اما این جا این چنینی نیست. این فرمایش ایشان است.

آیا، سؤال این است؛ آیا این تفاوت بین صورت ثانی که آن جا است صلاحیت محرز است و این جا صلاحیت محرز نیست، آیا این می تواند این تفاوت در انحلال و عدم انحلال را برای ما پیش بیاورد؟ نفس این؟ یا این که آن بیانی که ما در آن جا می گفتیم و براساس او انحلال را می گفتیم آن بیان این جا هم هست؟ این جا هم می گوئیم چی؟ می گوئیم آقا من الان می دانم این بدهکاری را دارم یا این زید وارد مسجد شده؛ این را می دانم. قبلاً می گفتم که یک انسان طویل القامه، یک انسان طویل وارد شد. آن انسان طویل شاید زید باشد شاید عمرو باشد شاید بکر باشد چون نمی دانم که زید چه جوری است که، آن وقت هم همین زید در اطراف علم اجمالی من بود. همه ی آدم هایی که احتمال می دهم طویل باشند در اطراف علم اجمالی هست؛ زید هم احتمال می دادم. حالا می دانم زید وارد شده، آیا در این جا می توانم بگویم من هنوز علم اجمالی دارم که یک انسان طویلی علم اجمالی دارم؛ می توانم این جا بگویم هنوز؟

س: اذا كان الاثر؟؟ مترتب علی ثبوت؟؟ خصوصية الجام و هم ان يكون طویل؟؟ لانه الا ان القول؟؟؟ بان هذه العلامة ما هی لعلامة الكاشفه و لیست غیرا فی موضوع الاثر الذی یترتب علی المعلوم بالاجمال؟؟ الاثر المترتب علی المعلوم بالاجمال قد اخذ فی قید هذه خصوصیه؟؟

ج: فعلاً بحث در این نیست که ما در مقام امتثال می توانیم اکتفا کنیم به این یا نه؟ اگر یک جایی تکلیفی این چنین شد. الان می خواهیم بگوییم آیا الان در مقام بقاء من علم اجمالی دارم یا علم اجمالی من رخت بست و رفت؟ الان می توانم بگویم؛ الان ببینید این جا، الان می توانم بگویم که من علم اجمالی دارم که یک انسان، علم اجمالی را، یک انسان طویلی در این جا هست؛ این جوری بگویم، بگویم علم اجمالی دارم یک انسان طویلی در مسجد هست؟

س: یا زید یا عمرو؟؟

ج: این جوری می توانم بگویم که نمی دانم کیست؟ اگر بتوانم این جوری... الان بخواهیم قضاوت بکنیم این است که به نفس مان مراجعه کنیم. الان هم می توانم بگویم که علم اجمالی...

س: مصادیق طویل را می گوئید؛ الان من نمی توانم بگویم که یا زید است یا عمرو در مسجد

ج: بله، الان نمی توانم بگویم یا زید است، این جوری بگویم

س: چون اول باید؟؟ طویل را می دانست منتها؟؟ زید باشد یا عمرو باشد. علم اجمالی؟؟ یا زید است یا عمرو، بعد که الان فهمیده که زید داخل

ج: داخل شده، الان علم اجمالی؛ این سؤال را باید جواب داد. اگر این سؤال جوابش، با این سؤال نقص برایش روشن می شود که الان علم اجمالی هست یا نیست؟ الان می تواند بگوید من علم اجمالی دارم که یک انسان طویل در مسجد است؟

س: غیر از زید؟

ج: نه، غیر از زید، یک انسان طویل، علم اجمالی دارم یک انسان طویل که او إما زید است و إما غیر زید، من می دانم چون فهمیدم یک انسان طویل وارد مسجد شد، زید را هم می دانم وارد شد ولی زید را نمی دانم قصیر است یا طویل؟ الان می توانم بگویم من علم اجمالی دارم؛ در این صورت ثانی، من علم اجمالی دارم که انسان طویل وارد مسجد است. الان به من بگویند او کیست؟ می گویم نمی دانم. شاید زید باشد، شاید یکی دیگر باشد که پشت پرده است. شاید یکی دیگر باشد که نمی دانم آن کنار نشسته نمی دانم ولی علم اجمالی دارم. پس بنابراین این جا تبدیل نمی شود. اگر می توانم بگویم وجداناً که من علم اجمالی دارم الان، علی رغم این که زید را دیدم وارد شد ولی نمی دانم این زید طویل است یا طویل نیست، چون نمی دانم زید طویل است یا طویل نیست و انطباق آن معلوم بالاجمال را بر زید صلاحیتش را احراز نکرده ام الان در نفس ام می گویم چی؟ می گویم آن علم اجمالی من باقی است. من می دانم یک انسان طویلی وارد شده، یک انسان طویلی می دانم وارد شده.

پس بنابراین این بیانی که شهید صدر این جا فرمودند که ما چون نداریم فلان نداریم؛ ما را قانع نمی‌کند به آن بیان که صلاحیتش برای ما احراز نشده، بیانی که انسان را می‌تواند قانع کند این است که راجع الی انفسنا و نسل از نفس مان که آیا الان در این صورت آیا الان علم اجمالی داری که یک انسان طویل این جا هست که راجع به او بگویی إما آن انسان زید است یا غیر زید است یا عمرو است یا بکر است یا خالد؟ نمی‌دانی؛ یا این زید است یا افرادی یا فردی است که الان پشت پرده یا یک جای دیگر نشسته یا یک جای دیگر نشسته. پس بنابراین در صورت ثالثه به این بیان لا بالبيان المذكور؛ به این بیان می‌گوییم انحلال نیست در این صورت ثالثه.

س: نزدیک به همان است دیگه؛ بالاخره همان عدم انطباق باعث شده که من نفسم مطمئن نشود و باز هم بگویم إما و إما، همین عدم انطباق باعث شده

ج: خب حالا ولی تا به این نکته توجه نکنیم یعنی به این جا نرسیم که بله، به نفس که مراجعه می‌کنم می‌بینم این علم هنوز وجود دارد در نفس، این علم در نفس من وجود دارد که یک انسان این چنینی...، پس علم اجمالی را دارم که انسان طویلی وارد مسجد شد و حالا اگر نذر کردم به آن انسان طویل مثلاً یک صدقه‌ای بدهم الان نمی‌توانم فقط به زید اکتفا بکنم این جا، به زید نمی‌توانم اکتفا کنم در این جا و بگویم برائت جاری می‌کنم. باید تمام اطراف این علم اجمالی که یک انسان طویل است این صدقه را به همه‌ی آن‌ها بدهم. حالا این تا این صورت؛ به خدمت شما عرض شود که «أما الصورة الرابعة» إن شاء الله برای شنبه.

جلسه ۲۳

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقیةالله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

ميلاد مسعود منجی عالم، منجی بشریت حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی (ص) و فرزند بزرگوارش وصی ششمین آن بزرگوار امام به حق ناطق جعفر بن محمد الصادق صلوات الله عليهم اجمعين را خدمت حضرت بقیةالله الاعظم ارواحنا فداء و حضرت معصومه (ع) و همه‌ی شیعیان و موالیان آن بزرگواران و شما گرامیان تبریک عرض

می‌کنم و امیدوارم که همه‌ی ما جزء شیعیان راستین آن بزرگواران بوده باشیم و در دنیا و آخرت دست‌مان از دامان پرمهر و محبت‌شان محروم نماند و آن چه که وظائف ما است شخصاً و اهدافاً لهم علیهم السلام إن شاء الله بشناسیم و إن شاء الله با نیت قربت انجام دهیم.

بحث در رکن دوم تنجیز علم اجمالی بود که رکن دوم عبارت بود از این که علم اجمالی ما در مرحله بقاء پایدار باشد و منحل نشود. برای صور انحلال چهار صورت شهید صدر بیان فرمودند که سه صورت آن مورد بحث قرار گرفت.

صورت چهارم:

صورت چهارم این هست که اگر علم به طرفی که موجب انحلال حقیقی می‌شود در آن دو صورت و در آن سه صورت قبل؛ به جای این که علم وجدانی پیدا کنیم علم تعبدی پیدا کنیم. مثلاً صورت اول چی بود؟ این بود که شخصی علم پیدا می‌کند وجداناً، علم پیدا می‌کند که احد الکأسین آن دست بچه مثلاً به آن خورد، دست متنجس بچه به آن خورد؛ علم اجمالی پیدا می‌کند، بعد در مقام بقاء یقین پیدا می‌کند که آن کأسی که دست بچه داخل آن رفت و به آن خورد حتماً آن کأس الف هست. چرا؟ برای این که یقین پیدا کرد در آن ساعت آن کأس ب آب جوش بود و آن کأس الف آب سرد بود، او اگر دستش توی آب جوش رفته بود صدایش بلند می‌شد؛ پس بنابراین از این می‌فهمد که بله، نه، این اجمالی این جا منحل می‌شود حقیقتاً که بله کأس سرد ملاقی شده با ید متنجسه و کأسی که ب اسمش را می‌گذاریم و جوش بوده این پاک است. این حقیقتاً این علم اجمالی اول در مقام بقاء منحل شد. حالا اگر به جای این علم تفصیلی که به واسطه یک قرینه قطعیه که ذکر شد انسان علم تفصیلی پیدا می‌کند، نه، هر دو آب‌ها سرد بودند ولی بینۀ قائم شد، بالاخره یک حجت معتبره‌ای قائم شد که این دستش توی ظرف الف مثلاً خورده، فرض کنید خانواده شخص که ثقه هست گفت که نه دستش توی آن خورد نه توی این؛ یا بینۀ قائم شد به این که دستش توی این ظرف خورد که همان الف باشد نه توی ب، خب این جا قهراً آن انحلال حقیقی واقعی رخ نمی‌دهد چون شاید این دارد اشتباه می‌کند، منتها قول او حجت است. آیا در این جا هم انحلال وجود دارد یا انحلال وجود ندارد؟ صحبت در این است. دو وجه و دو نظر در مقام وجود دارد؛ یک نظر این است که بله در این جا هم انحلال هست و یک نظر این است که نه، انحلالی رخ نمی‌دهد، اگر چه ممکن است بگوییم نتیجه الانحلال در مقام هست اما انحلال نیست.

دلیل وجه اول که بگوییم این جا انحلال وجود دارد اموری است. امر اول این است که گفته می‌شود که مفاد ادله‌ی حجیت امارات تنزیل اماره هست منزله علم واقعی و علم وجدانی، وقتی که این تنزیل شد اماره منزله علم وجدانی؛ خب تنزیل از طرف قانون‌گذار به هدف چه انجام می‌شود؟ به هدف این که با این ادبیات بگوید آثار منزل علیه بر منزل بار می‌شود و الا برای چی تنزیل می‌آید می‌کند؟ هدفش این است. پس وقتی تنزیل می‌کند این اطلاق تنزیل اقتضاء می‌کند که تمام آثار منزل علیه بر منزل بار بشود. مثلاً اگر گفت که «الفقاع منزلة الخمر، تكون منزلة الخمر» معنایش این است که هر آثاری که برای خمر گفتیم برای فقاع هم هست. اگر آن جا گفتیم خمر نجس است این هم نجس است. اگر گفتیم آن جا شاربش با شرائطی حد باید بخورد این جا هم همین طور، اگر گفتیم شرب آن حرام است این جا هم همین طور، آثار آن جا می‌خواهیم بگوییم این جا هم بار می‌شود. مقصود از این تنزیل این است. این جا هم وقتی شارع بفرماید «البينة كالقطة، كالعلم، یا خبرائقه كالقطع و العلم یا بمنزلة العلم»، همه‌اش این است که آثار علم در آن جا هم وجود دارد. خب و «من آثار العلم» در مورد اول چه بود؟ انحلال بود. در مورد دوم هم انحلال بود. در مورد سوم پذیرفته نشده انحلال؛ پس بنابراین اگر بینه و اماره حجت جوری بیاید شهادت بدهد و اخبار کند که اگر ما خودمان علم پیدا می‌کردیم انحلال بود. یعنی به نحو صورت اول بیاید شهادت بدهد و اخبار کند، یعنی به نحو صورت ثانی بیاید شهادت و اخبار کند که من عرض می‌کردم روز آخر درس هفته گذشته که صورت چهارم را گفتیم بیشتر است به لحاظ همین است که گاهی به نحو اول شهادت می‌دهد می‌شود صورت چهارم، گاهی به نحو دوم شهادت می‌دهد می‌شود سوم، گاهی به نحو سوم شهادت می‌دهد... این‌ها همه صور است که شهادتی که او می‌دهد به چه نحو است؟ حالا فعلاً اگر شهادت به نحو اول داد که اگر ما علم خودمان پیدا می‌کردیم انحلال حقیقی رخ می‌داد. حالا هم که ما علم پیدا نکردیم؛ این حجت آمده همان را شهادت داده و اخبار کرده می‌گوید آقا، شارع دارد می‌گوید آقا قول این مخبر یا مخبره؛ قول این به منزله علم خودت است. اگر علم صد درصد پیدا می‌کردی چه جور بود؟ این قول این هم به منزله او است. خب اگر خودت علم پیدا می‌کردی انحلال بود، پس حالا انحلال هم این جا وجود دارد. این بیان اول.

بیان دوم این هست که حالا بعد برمی‌گردیم برای داوری نسبت به این وجوه؛ بیان دوم این است که مفاد ادله‌ی حجیت امارات، تنزیل نیست بلکه اعتبار علمیت است. در تنزیل همان منزل را می‌گوید... منزل را دست‌کاری نمی‌کند، می‌گوید این به منزله آن است. می‌گوید «فقاع بمنزلة الخمر» فقاع را دست‌کاری نمی‌کند. بیان دوم این است

که نه، مفاد ادله‌ی حجیت در حقیقت اماره را دست‌کاری می‌کند می‌گوید اماره علم است. آن جا می‌گوید فقاع خمر است کما این که در بعضی روایات هست «الْفُقَاعُ خَمْرٌ اسْتَصْغَرَهُ النَّاسُ» یعنی یک مجاز عقلی است، یک تصرف عقلی است، همان مجاز سکاکی؛ ادعا می‌کند که این آن است. این جا هم ادعا می‌کند که خبر ثقه؛ بینة علم است

س: اتقی را ندارد؟؟

ج: تقی در علم نمی‌دهد

س: اماره می‌دهد

ج: ها! اماره را می‌آید یک ادعایی راجع به آن می‌کند. می‌گوید در دستگاه من، در پیشگاه من به حسب قانون این علم است. مثل این که در آن حدیث شریف فرمود «لیس لأحد التشکیک فیما یرویه ثقاتنا» ثقات ما وقتی حرف می‌زنند کسی حق ندارد تشکیک بکند یعنی این علم است، شک‌بردار نیست. با این ادبیات فرموده به حسب نقل، خب اگر این شد باز الکلام الکلام برای این که شارع و مقنن که نمی‌خواهد شاعرانه حرف بزند و این‌ها همین طور بیاید یک چیز ادبی را بخواهد به میدان بیاورد و حالا می‌خواهد طنزهای ادبی داشته باشد. قصد دارد از این حرفش، قصدش چیست؟ قصدش این است می‌خواهد بگوید همان آثاری که علم دارد می‌خواهم بگویم این جا هم هست منتها این حرف را با این ادبیات به جای این که بگوید «رتب کل آثار العلم علی خبر الثقه» به جای این می‌آید با این ادبیات این مطلب را افاده می‌کند. تارةً تنزیل می‌کند می‌گوید این به منزله آن است، تارةً نه، می‌گوید این همان است اصلاً، این همان است. خب مثل علماء هم گاهی توی امور حسبیّه‌ای که اجازه می‌دهند گاهی می‌گویند هو وکیلی، گاهی می‌گوید یده یدی، اصلاً ید او ید من است. این عبارت هم عین همان است. خب این جا پس شارع فرموده است که اماره حجت است یعنی می‌خواهد بفرماید حجت است به معنای این است که اماره علم است. حالا وقتی اماره علم شد پس یعنی آثار علم بر این بار می‌شود. و من آثار العلم چی بود؟ انحلال بود. پس انحلال این جا می‌آید. این هم وجه دوم.

وجه سوم این هست که گفته می‌شود مدرک مهم برای حجیت امارات بنای عقلاء و سیره عقلاء است که شارع ردع نفرموده و بر همان منهاجی که پیش عقلاء بوده خودش هم مشی فرموده، هم از این که عملاً می‌بینیم خودش در محاورات و مکالمات و رفتارهای اجتماعی و فردی با افراد به همین خبر ثقه‌ها اعتماد می‌فرمودند؛ فلانی این حرف

را زد؟ بله، خیلی خب؛ آثار بار می کردند. زراره می آمد می گفت آقا فلانی این را گفته، آثار بار می کردند. خودشان می دیدند ائمه (ع) دارند چه کار می کنند؟ دارند آثار علم را بر حرف ماها، بر حرف آن آدم ثقه، بر آن، بر این بار می کنند. بازار می روند همین جور، چی می روند همین جور، از این عمل خود ائمه علیهم السلام می فهمیدند که بله آن همان روش عقلایی خودشان را دارند. پس خبر ثقه حجت است پس ما هم می توانیم این کار را بکنیم. علاوه بر این که نصوصی که فرمودند، بیاناتی که فرموده اند ارجاع به همین افراد ثقات فلان این ها دادند یا ارتکازات این چنینی را ردع نفرمودند. مثلاً وقتی می آید سؤال می کند «أفیونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم دینی»، حضرت می فرمایند که بله ثقه هست و الا می گوید می خواهی چه کار کنی؟ خب ثقه باشد یا نباشد، فایده ندارد که، این حضرت صغری را جواب می دهند یعنی آن کبرایی که توی ذهنت هست که می خواهی أخذ معالم دین از او بکنی کار درستی است. صغری را سؤال کردی؟ می گویم آره ثقه هست. از مجموع این عمل شان، این فرمایشات شان و این ها، این ها که در سراسر فقه و روایات و این ها وجود دارد انسان جزم قطعی پیدا می کند که همین بناء عقلاء مورد امضاء شرع واقع شده که امضاء شرع هم یعنی حکم مماثل با این را دارد یعنی همین طور که عقلاء می گویند این قابل اعتماد است؛ مولا می تواند به او اعتماد کند و احتجاج کند، عبد هم در مقام امتثال و اعتذار می تواند بر او تکیه بکند همین را شارع قبول دارد و قرار داده، خب بعد از این که گفتیم که مدرک حجیت، سیره عقلاء است و اگر ادله‌ی لفظیه‌ای هم وجود دارد مفادش همین است نه اکثر و یا اضیق، می گوئیم آقا در سیره عقلایی وقتی خبر ثقه‌ای قائم شد، بینیه‌ی عقلاییه‌ای قائم شد بر امری، این ها «یحکمون بانحلال العلم» وقتی که مثلاً علم دارد به نحو علم اجمالی که این زمین یا مال زید است یا مال عمرو است، خبر ثقه‌ی معتبر آمد گفت آقا این مال زید است؛ دیگه چه کار می کنند؟ منحل می کنند، می گوید آره مال زید است مال عمرو نیست.

س: یعنی حکماً یا وجداناً؟

ج: بله؟

س: وجداناً منحل می شود

ج: آن قبلی ها چه بود؟

س: حکماً بود

ج: هر چی آن جا، در آن دو تا گفتید این جا هم همین است. هر چی آن جا گفتید؛ حالا آن جا که این سؤال را نکردید. خب حالا این جا هم سؤال نکنید. این سؤال اگر مطرح است آن دو تا جا هم مطرح بود. اگر آن جا مطرح نیست این جا هم مطرح نیست. پس بنابراین وزانش واحد است تا حالا بعد در مقام بررسی ببینیم چیست؟ فعلاً وزان این ها یکی است؛ درست؟ البته این ادعا، حالا بیان است دیگه، ادعا است. ادعا هم که خناق نیست که گلوی آدم را بگیرد می تواند بگوید بناء عقلاء بر این است پس بنابراین شارع هم که ردع نکرده پس این انحلال این جا وجود دارد. تا این سه مورد؛ سه تا دلیلی که عرض کردیم مقتضای این سه دلیل این بود که در این جا انحلال واقعاً می خواهد رخ بدهد به این سه دلیل، انحلال می خواهد....

دلیل چهارم و بیان چهارم تفاوت می کند با این سه تا؛ بیان چهارم این است که ما نمی گوییم به واسطه ادله ی حجیت حالا به نحو تنزیل یا به نحو ادعاء عقلی و اعتبار اماره را علم یا به نحو اخیر که گفتیم، ما نمی خواهیم بگوییم که خود مفاد ادله چیست؟ انحلال واقعی است. این را نمی خواهیم بگوییم بلکه حرف مان این است که ما از ادله ی حجیت به دلالت التزام می فهمیم که شارع ما را متعبد به انحلال فرموده است. می تواند دیگه، شارع می تواند بگوید من تو را متعبد می کنم که عالم هستی، «انت عالم» این جور عبارت و تعبیرات هم از شارع داریم. مثلاً در ادله ی قاعده تجاوز چی داریم؟ می گوید «بلی قد رکعت»، می گوید آقا شک دارم رکوع انجام دادم یا نه؟ وارد سجده شدم شک دارم، یا از نماز فارغ شدم شک دارم فلان جزء را آوردم یا نه؟ «بلی قد رکعت» تعبد به تحقق می فرماید. این جا هم می گوییم مفاد ادله ی حجیت چیست؟ این است که می گوید من تو را متعبد می کنم به این که منحل است. این طرق اربعه برای این که بگوییم انحلال در این جا وجود دارد که آن سه تای قبلی کأن می خواهد بگوید انحلال واقعی است، این اخیر می خواهد بگوید تعبد به انحلال، نه این که انحلال واقعی رخ می دهد، تعبد به انحلال می فرماید شارع، خب این ها وجوه قول به انحلال هست در مقام إما انحلالاً حقیقیاً أو انحلالاً تعبدیاً، قول ثانی، وجه ثانی گفتیم عدم انحلال است.

س: بیان آقای نائینی را چرا اضافه نکردیم؟ چون می گوید اماره اصلاً؟؟؟ فرق نمی کند من بالوجدان علم پیدا کنم یا اماره؟ دوتایش علم عرف هستند، این جا اضافه نکنیم....

ج: بله، خب به احترام شما آن را اضافه می کنیم حالا.

ولی حالا به احترام ایشان تا بعداً در مقام، این را هم اضافه می‌کنیم که ایشان فرمودند که بگوییم آقا اماره علم است دیگر، علم عرفی است، خب وقتی علم عرفی شد هرچه علم دارم این هم دارد دیگر؛ پس پنج تا هستند، خوب هست به پنج تن.....

س: درست نمی‌شود، توی اصول عملیه به درد می‌خورد می‌گفتیم این‌ها....

ج: نه این‌جا هم حالا، حالا شما جواب که دارید می‌دهید حالا فعلاً وجه می‌خواهند بگویند...

س: ???

ج: مناقشه دارید می‌فرمایید؟ یعنی حتی لا يستحق ان يذكر به عنوان وجه که بعداً اشکال بشود در آن؟

س: اذا كان له نكتة مستقلا يذكر؟؟؟ اما اذا كان نكتته ما تفضلتم سابقا هذا عبارة اخرى عنه.

ج: عن کدام؟

س: ???

ج: عن الاولى، عن الثانية، عن الثالثة، عن الرابعة؟

س: عن الاول نعم..

ج: عن الاول لماذا؟ تنزیل نکرده که، او می‌گوید واقعاً پیش عرف واژه‌ی تنزیل نیست. آقای نائینی می‌فرماید که علم مفادش یک مفادی است که در موارد امارات هم منطبق است درست؟ علم یعنی یک نحو کشفی که، یک کشف خاصی که هم دامنه‌اش را علم صد درصد می‌گیرد، هم جایی که اطمینان داری، هم جایی که آدم ثقه خبر می‌دهد. معنایش یک کشفی است که همه‌ی این‌ها منطبقٌ علیه‌اش هست و فردش است و مصداقش است.

س: و لكن استفدنا من كلام المحقق النائيني انه بالنسبة الامارات جعل الوسيطية و تكميل الكشف و لا يقل بانه ???

ج: نه، شما باز این، گفتیم آقای نائینی یک جاهایی هم، درست است می‌گوید تتمیم کشف است و فلان و این‌ها درست؟ اما یک جاهایی هم آن بیان را فرموده، من هم مثلاً از تخلص از آیات ناهیه عن العمل بالظن یا بغیر علم آن‌جا به این نحو تخلص فرموده که بابا این‌جاها علم است؛ نه این‌که، به‌خاطر چی؟ می‌گوید عرفاً می‌گویند علم

است که گفتیم بعضی اساتیدنا هم قدس سره در تسدید الاصول ایشان هم همین را می‌گویند منتها با یک تفاوت مائی که جاهایی که اماره‌ی معتبره باشد این جاها علم است نه هرجایی که حجت باشد، نه هرجایی که حجتی در کار باشد، جایی که اماره باشد و خبر ثقه باشد یا امثال این‌ها باشد.

خب اما وجه دوم این بود که انحلال نیست، این دلیل‌های وجه دوم مناقشه‌ی در این وجوه گفته شده است که این وجوه گفته شده ناتمام است و انحلال وجداناً می‌بینیم نیست. خب پس یکی یکی برگردیم که درحقیقت وجوه این قول ثانیه باشد.

اما آن وجه اول این بود که تنزیل مفاد ادله‌ی حجیت تنزیل امارات است منزله‌ی علم و مقتضای تنزیل این است که آثار منزلّ علیه بر منزلّ بار می‌شود و من آثار منزلّ علیه که علم است انحلال است، پس انحلال بر این هم بار می‌شود.

خب یک جواب اول جواب مبنایی است که خب این مبنی^۱ علی، این که ما بپذیریم که مفاد ادله‌ی حجیت امارات تنزیل است و کجاست؟ این بعضی از چیزهایی که هی ما می‌گوییم این‌ها بدون مراجعه به نفس ادله است، یک فرضیه‌ای در ذهن یک کسی نقش می‌بندد و حالا بر اساس آن؛ فلذا این‌ها را باید کجاست؟ کدام آیه تنزیل کرده؟ کدام روایت تنزیل کرده که شما می‌گویید در شرع تنزیل شده این منزله‌ی او؟ حالا ...

س: بگوییم «ما أدیا عنی فآئی یؤدیان»

ج: این حتماً تنزیل است؟

س: عرف تنزیل می‌کند دیگر، یعنی موقعی که عرف می‌رود از امام می‌پرسد که من از این آقا بگیرم یا نه؟ بعد امام می‌گوید که این انگار من به تو گفتم ...

ج: شاید دومی باشد، خب چرا می‌گویید تنزیل است؟ شاید دومی باشد. یعنی حرفی که او دارد می‌زند حرف من است ادعائاً.

س: بالاخره یکی از دوتا هست ...

ج: خیلی خب حالا ببینیم آن اولی

س: هر کدام باشد حرف ما ثابت می‌شود....

ج: خیلی خب تا وقتی

س: آخر این در ارتکازش هست که مطمئناً بین امام و آن شخص یک تفاوتی وجود دارد، پس نمی‌تواند قول زراره یا فلانی دقیقاً همان قول امام باشد، اما می‌تواند

ج: ادعائاً که می‌تواند باشد. بابا همه‌ی مجازات به قول مرحوم امام تبعاً لأستادشان همه‌ی مجازات بر اساس همین ادعا هست و الا لطافت ندارد که؛ بگوییم که هذا اسدُ این شیر است، بگوییم کلمه‌ی شیر در شیر استعمال نشده در این آقا دارد استعمال می‌شود، چه لطافتی؟ لطافت آن‌جا هست که ادعا کنیم این شیر است فلذا من کلمه‌ی شیری که برای شیر وضع شده همان معنای خودش به این دارم اطلاق می‌کنم؛ آن‌جا هست که لطافت دارد. این گل است، معنای این‌که این گل است یعنی همان لطافت و زیبایی و بوی دلنوازی که برای او هست برای این هم وجود دارد ادعائاً؛ نه من واژه‌ی این دوتا لفظ را گاف و لام را در این دارم استعمال می‌کنم، این چه اینی دارد. پس بنابراین این ادعاهای این‌چنین که همان مجاز عقلی باشد درحقیقت یک صناعت عرفی پسندیده‌ی عندالجمع است و ما اصلاً مجاز در کلمه شاید اصلاً نداشته باشیم و همه‌ی این‌ها بر این اساس است، چون آن لطافتی ندارد.

خب این اولاً، حالا این مبنایی است، کلّ علی مسکله در باب فهم ادله‌ی باب حجت خبر واحد و امارات؛ و آیا در همه‌ی امارات و بینات ما چنین چیزی داریم یا بعضی‌اش داریم؟ باز اگر بخواهیم همه را این‌جوری درست کنیم مثلاً ما در بینه چی داریم؟ الاشياء، دلیل بینه این روایت است مسعدة بن صدقه «الاشياء كلها علی ذلک حتی تستبین او تقوم به البینه»، «أو تقوم به البینه» همه‌ی اشياء همین‌جور است یعنی بنابر بطلانش، حرمتش چه و چه و چه، نمی‌گذاری، نمی‌دانی این کسی که می‌خواهی با او ازدواج کنی این آیا محرم است؟ شاید رضیعه‌ات باشد، شاید چی باشد، شاید فلان باشد یا نه؟ این چیزی که می‌خواهی بخری آیا مال همین است؟ مال دیگری است و و مواردی که حضرت مثال زدند در آن‌جا. فرمود همه‌ی این‌ها را حمل بر این می‌کند که نه این نیست، آن نیست «الاشياء كلها علی ذلک» تا این‌که «یستبین او تقوم به البینه»؛ بینه بیاید بگوید نه این رضیعه‌ی تو هست، این نمی‌دانم محرم تو هست، این مال فلانی است، آن فلان است، دیگر کجای این نوشته که من دارم تنزیل می‌کنم؟ دارد تعبد می‌کند می‌گوید بله، می‌گوید حجت است این، با این می‌تواند اعتماد کند همین؛ اما این را نازل منزله‌ی او کردن،

این را ادعا دارم می‌کنم همان است، این از توی آن در نمی‌آید. پس بنابراین اگر ما بخواهیم بگوییم باید باز تفحص کنیم ببینیم آیا کل الامارات این بیان راجع به آن‌ها هست یا بر اساس بعضی‌اش هست؟ و الا به یک چوب همه را برانیم بگوییم همه‌ی این‌ها تنزیل شده، این حالا یک مطلب.

مطلب دوم این است که خب مجرد تنزیل دلیل بر این نمی‌شود که کل آثار منزلّ علیه را می‌خواهیم بر این بار کنیم، بر منزلّ؛ بلکه گفته شده است در کلمات فقهاء هم هست که تنزل معمولاً انصراف به اظهر الآثار دارد نه کل الآثار. و انحلال یک اثر ظاهری از این خیلی از ذهن‌ها مغفول است و حالا بعضی جاهایش را هم دیدید که اختلافی است، بین اعلام و بزرگان فن که اصلاً این‌جا انحلال می‌شود، نمی‌شود؟ آن وقت حالا با این تنزیل شارع بخواهد به همین چیز نظری را که یک امر نظری اختلاف بین اساطین اصول هست که آیا اصلاً انحلالی می‌شود یا نمی‌شود؟ که او به زحمت می‌گوید هست، او به زحمت می‌گوید نیست و بحث‌های این‌جوری دارد بگوییم ناظر به آن هم هست...

س: این به خاطر نبود علم است، این اختلافات برای این است که نمی‌داند واقعاً وجدانی نمی‌داند

ج: نه همان جایی که علم است همان‌جا، صورت اول حالا واضح است، اما مثل صورت ثانیه که انحلال بود گفتیم معركة الآراء است صورت ثانیه؛ خب یک عده می‌گویند انحلال در آن‌جا هست، اثر علم انحلال است، اثر علم فرد؛ عده‌ای هم می‌گویند نمی‌شود انحلال در این‌جا. بله آقای نائینی می‌گویند انحلال است ولی مرحوم آقاضیاء می‌گویند انحلال نیست و آن‌ها هم دلیل‌های محکم برای خودشان دارند، این‌ها هم دلیل. ما بیاییم بگوییم که، بپذیریم هم انحلال را در این‌جا، اما یک اثر مُعَدّ پیچیده‌ی دور از ذهن است؛ بنابراین بخواهیم بگوییم که با تنزیل همه‌ی آن آثار بار می‌آید. فلذا در الفقّاع خمرٌ هم یعنی کالخرم آن‌جا هم گفته شده است که آن اثر ظاهری‌اش که همین حرمت باشد، اما حد را تشکیک کردند، آیا حد هم می‌توانیم با همین فقط مجرد این تنزیل بگوییم حدش هم این‌جا هست؟ بله اثر ظاهری‌اش حرمت شرب است، این آن به ذهن می‌آید که بله این‌جوری هست.

خب حالا از این‌ها هم بگذریم اشکال اساسی در این‌جا این است که ولو ما تنزیل را قبول کنیم بگوییم بله، ادله‌ی حجیت تنزیل کرده امارات را به منزله‌ی علم، این را هم بپذیریم که مقتضای تنزیل اطلاق جمیع آثار منزلّ علیه هست که همه‌ی آن‌ها مرتب می‌شود، اما اشکال این است که آثار تکوینی را که نمی‌تواند با تنزیل بیاورد این‌جا؛ آثاری اگر می‌آورد آثار چیست؟ آثار شرعی است. آثار تکوینی دائر مدار علت خودش است، آثار تکوینی دائر

مدار موضوع خودش است و علت خودش است؛ آن قابلیت این را ندارد که شارع بما انه شارع و مقنن بیاید توسعه در موضوعش بدهد. اگر و انحلال حقیقی اثر تکوینی علم به فرد است، به اطراف است، نه اثر قانونی، جعلی؛ اصلاً مربوط به جعل نیست، مربوط به قانون‌گذاری نیست؛ آن‌جا واقعاً این علم اجمالی که در ذهن نقش بسته است در صورت اول که علم اجمالی پیدا کرد دید بچه آمد دستش را زد توی یکی از این کاسه‌ها، اما فاصله زیاد بود نفهمید در ظرف الف زده یا ب زده؛ خب این علم اجمالی در نفسش حاصل می‌شود که احد الکأسین پس صار متنجس. بعد آمد محاسبه کرد، یعنی بعد آمد سراغ کاسه‌ها دید آره یکی جوش است و یکی سرد است، حالا استدلال برایش پیش آمد که خب این حتماً بچه نمی‌شود توی این کاسه‌ی جوش دست زده باشد، چون اگر این بود آثاری داشت و نداشت. این‌جا تکویناً این علم ثانی اثر می‌گذارد که آن‌جا این‌جا می‌شود؟ منحل می‌شود، اما هذا إما هذا نیست، این حتماً هست آن حتماً نیست، حتی شک هم نیست. پس بنابراین این انحلال در این‌جا اثر تکوینی است نه جعلی که شارع بیاید یک جای دیگر واقعاً بگوید همان انحلال واقعی هست؛ خب بخشنامه و به خدمت شما عرض شود گفتن و تنزیل و این‌ها که واقعیت تغییر نمی‌کند که. بنابراین مثل این که الفقاع خمر اگر فرمود حالا خمر برای بعضی تداوی‌ها معالجات نافع است، حالا این هم درست می‌شود برای فقاع؟ برای فقاع که درست نمی‌شود که این. پس بنابراین اشکال حقیقی در این‌جا که شهید صدر هم به آن همین اشکال را فقط فرمودند، آن دوتا اشکال قبلی را بیان فرمودند، همین اشکال را بیان فرمودند همین که این اثر، اثر تکوینی است و تنزیل اگر دلالت التزام حالا توضیح می‌دهم، دلالت التزام دارد ناظر به آثار خود شرع است که می‌خواهد بگوید آن آثاری که من گفتم این‌جا هست، نه این‌که می‌خواهد چه کار کند؟ آثار تکوینی را بگوید، آثار تکوینی که قابل این نیست که. این نسبت به آن اول.

و اما نسبت به راه دوم که بگوییم شارع

هان شما اشکال‌تان حالا چی هست؟ دیگر حرف حساب که جواب ندارد، اشکال ندارد که

س: در علم اجمالی حاج آقا این که تکوینی هست آن چیزی که تکوینی هست سبب علم تکوینی، یعنی علم تکوینی علم ما که هست یا نیست این بودن یا نبودن سبب ترتیب آثاری هست که شارع برای علم تکوینی قرار داده؛ این سبب یک امر تکوینی است برای

ج: مسببش هم امر تکوینی...

س: نه مسببش حالا آثار شرعی است که حالا

ج: انحلال آثار شرعی است؟ این که شما فهمیدید در مثال اول فهمیدید دست بچه حتماً به ظرف سرد خورده نه به ظرفی که جوش است، این امر تکوینی است یا امر... این که این حالت برای تان شد که این اسمش انحلال است این تکوینی است یا....

س: درست است، انحلال غایت الغایات نیست، انحلال خودش

ج: حالا ما سراغ همین هستیم، ما خیلی دستمان به غایت الغایات، ما می‌خواهیم بگوییم، ما بحثمان سر انحلال است دیگر...

س: خب همین انحلال اگر این که این غایت الغایات که آن حکم شرعی باشد که ترتیب اثر ما به آن بدهیم برای آن انحلال با یک امر جعلی اتفاق بیفتد و با انحلال

ج: نمی‌شد نمی‌شد. با این بیانی که وجه اول می‌گفت نمی‌شود، برای این که وجه اول می‌خواست بگوید که بابا انحلال انجام شده پس بنابراین آثاری که بر انحلال بار می‌شود هست می‌گوییم بابا انحلال امری غیر آخری هست که می‌گفت تعبد به انحلال دارد می‌کند، این جا نه، می‌گوید واقعاً انحلال رخ می‌دهد به خاطر یک تنزیل. می‌گوییم انحلال واقعی مگر نمی‌گویی؟ خب انحلال واقعی که امر تعبدی نیست این که، حالا واقعی امر تکوینی است و اثر و علت تکوینی خودش را دارد و با این که شارع تنزیل بفرماید اماره را منزله‌ی علم، این اماره که واقعاً علم نمی‌شود که تا آن اثر تکوینی انحلال بر آن مترتب بشود؛ اماره باز هم احتمال کذب در آن هست، احتمال خطا در آن هست، حتی مظنه هم ممکن است برای انسان نیاورد و شخص ممکن است ظن بر خلاف داشته باشد ولی باز حجت است. خب چطور؟ پس بنابراین اماره‌ای که ظن بر خلافتش دارد یا حتی ظن به وفاقش داشته باشد ولی هنوز احتمال خطا می‌دهد، احتمال کذب می‌دهد، این چطور می‌شود آثار علم صددرصد بر این بار بشود و آن انحلال اثر علم است بر این بار نمی‌شود این نسبت به....

س: مناقشه همین جا هست، انحلال اثر تکوینی شکی نیست منتها اثر تکوینی چی هست؟ علم بما هو علم؟ یا هرآنچه که سکون نفس می آورد اثر تکوینی اش انحلال است؟ و یک مصداقش می شود علم ذاتی و یک مصداقش هم می شود آن که شارع علم می داند....

ج: ببینید ما داریم می گوئیم علم اجمالی مان می خواهد منحل بشود، یعنی علم صدرصد اجمالی مان می خواهد منحل بشود، یعنی دیگر نباشد، این علم اجمالی صدرصد مان می خواهد منحل بشود با این که شارع بیايد بگوید قول ثقه را من معتبر قرار دادم، این را نازل منزله ی علم قرار دادم آیا واقعاً آن علم اجمالی صدرصد ما گسسته می شود، از بین می رود؟ دیگر در نفس ما وجود ندارد؟ از صفحه ی نفس ما پاک می شود؟ می گویند نه، آن علم پاک نمی شود تا مادامی که علم صدرصد به این که همان جور که مثال زدیم پیدا نشود. بله حالا شما ممکن است بگویید تعبد می کند للشارع این که تعبد به انحلال بکند، حالا ببینیم می تواند یا نه؟ حالا صرف نظر از اشکالات آن امر اخیر. پس بنابراین این اشکال، اشکال درستی است، دیگر مبنایی هم نیست، احدی از علماء، اصولیاً أو فقهیاً نمی گوید شارع می تواند آثار تکوینی را به واسطه ی تنزیل بار بفرماید....

س: حاج آقا در صورتی که یکی از اطراف علم اجمالی کلاً در دسترس مکلف نباشد مثلاً حالا به هر دلیلی در دسترسش نباشد، این جا علم اجمالی در آن فرد باقی مانده منحل می شود و حال این که صدرصد هم تبدیل به علم تفصیلی نمی شود.

ج: چه کسی گفته آن جا منحل می شود تفصیلاً؟ چه جور بیان می شود؟

س: وقتی مثلاً به هر حال علم اجمالی را توضیح می دادند برای ما حداقل توی پایه ها این جوری می گفتند که وقتی یکی از

ج: آن ها انحلال های حکمی است، بله حالا درس خارج ها به خاطر همین هست آن تصورات مبهم که این جا هست این جاها آن تصورات از بین برود ان شاء الله. و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۲۴

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

بحث در این بود که اگر به جای علم تفصیلی نسبت به اطراف علم اجمالی که موجب انحلال حقیقی می شود به جای او اماره معتبره ای قائم شد. آیا در این موارد هم انحلال تحقق پیدا می کند أم لا؟ دو وجه در مقام بود. وجه اول این که انحلال تحقق پیدا می کند. برای اثبات تحقق انحلال وجوه خمسه ای بیان شد.

وجه اول این بود که ادله ی حجیت امارات مفادش تنزیل اماره است منزله علم وجدانی و چون یکی از آثار علم وجدانی انحلال هست مقتضای اطلاق دلیل تنزیل این است که تمام آن آثار بر اماره بار می شود که یکی از آن ها انحلال هست. خب به این وجه پاسخ داده شد.

وجه ثانی این بود که مفاد ادله ی حجیت امارات تنزیل نیست بلکه اعتبار علمیت امارات هست به نحو مجاز عقلی؛ یعنی شارع می فرماید خبر ثقه هم علم، ظواهر علم و هکذا، این ها علم است به حسب قانون و در پیشگاه من این ها علم است. وقتی علم شد خب قهراً هدف از این چنین اعتباری، نفس این اعتبار نیست برای شارع؛ یعنی موضوعیتی ندارد، مصلحت نفسیه ای ندارد که شارع برای خودش بخواهد استیفای آن مصلحت را بکند بگوید این علم است. این در حقیقت یک طریقی است، فنی است برای این که با این می خواهد بیان کند یعنی آثار علم در این جا وجود دارد. پس به دلالت التزام این دلالت می کند بر این که آثار علم در این جا محقق است و «من آثار العلم» انحلال بود. پس بنابراین او هم محقق خواهد بود. پاسخ به این سؤال هم است که، پاسخ به این وجه هم این هست که در اعتبارات تبعدی شارع آن آثاری قابل ترتب هست که امرش به ید شارع بما هو شارع است. بله، اگر مثلاً شارع یک علم تبعدی را جعل کرده بود و بر این علم تبعدی آثاری قرار داده بود؛ بعد می فرمود که مثلاً حالا این خبر ثقه هم «علم تبعدی» این جا درست است. این جا این کلام شارع ورود پیدا می کرد. فرد حقیقی درست می کرد برای آن علم تبعدی که آثاری برایش بار کرده و آن آثار بر آن مترتب می شد. اما جایی که مولا امری را تبعداً و به مجاز عقلی ادعائاً می فرماید این فلان شیء است و آن شیء دارای آثار تکوینی است که ربطی به جعل شارع ندارد. آن آثار دیگه لا یترتب، مثلاً در همین مثال معروف که «زید اسد» بنابراین که بگوییم مجاز مجاز عقلی است نه استعمال لفظ

در خارج از موضوع؛ بلکه بر اساس این است که ادعا می‌کند گوینده که این زید اسد است، شیر است و بر اساس این ادعا واژه اسد به همان معنای خودش در این شخص استعمال می‌کند یا تطبیق می‌کند. خب در این موارد آیا آثار تکوینی اثر بر این بار می‌شود؟ آن هیبت و صولت و آن حتی غذاهایی که باید مثلاً باید به شیر بدهند تا این که او بتواند زندگی‌اش را ادامه بدهد معنایش این است که این همین جور است؟ درد درمان‌های شیر برای این هم همین جور می‌شود؟ خب معلوم است که آثار تکوینی دیگه معنا ندارد. آن‌ها دائر مدار موضوع واقعی خودش است. با ادعا که موضوع برای او درست نمی‌شود که، این جا هم همین طور است. وقتی شارع می‌فرماید خبر ثقه یا ظواهر یا بینة علم است؛ خب در این موارد اثر تکوینی علم که انحلال واقعی بود که اگر ما در اطراف علم اجمالی علم پیدا می‌کردیم در صورت اولی یا در صورت ثانی که می‌گفتیم انحلال حقیقی پیش می‌آید آن اثر تکوینی این علم ثانی بود که این علم ثانی باعث می‌شود علم اول واقعاً از بین می‌رود، منحل می‌شود، از صفحه نفس پاک می‌شود. این اثر تکوینی آن است. با این که شارع بیايد بگوید این چیزی که علم نیست واقعاً من او را علم می‌پندارم، ادعائاً؛ با این که این کار انجام نمی‌شود که، این اثر تکوینی بار نمی‌شود. خب این نظیر همان جواب سومی بود که در آن قبلی دادیم. علاوه بر این که این مبنا هم که بگوییم مفاد ادله‌ی حجیت امارات جعل علمیت است برای امارات ادعائاً؛ این هم امر ثابتی نیست که ما بگوییم مفاد ادله‌ی امارات این چنین است. بله، از بعضی از ادله‌ی امارات ممکن است استشمام این جهت بشود اما به این شکل که بتوانیم حجت شرعیه داشته باشیم بر این جهت؛ این محل کلام است. حالا اشکال مبنایی دیگه کلاً علی‌مبناء، اگر کسی در مفاد ادله‌ی امارات چنین مطلبی را احراز کرد خب آن اشکال اول وارد نیست ولی اشکال دوم وجود دارد. علاوه بر این که همان طور که دیروز عرض کردیم «لو فرضنا» که بعضی ادله‌ی حجیت بعضی امارات این چنین باشد. اما کل امارات که دلیلش واحد نیست؛ ما این بیان را، این سیاق را نسبت به کل امارات نداریم بلکه نسبت به بعضی امارات داریم اگر داشته باشیم. مثلاً حالا از مثلاً خبر ثقه در مورد احکام، بنابراین این راه راه معتمدی نمی‌تواند باشد؛ خب اشکال اول اشکال عامی است که کلاً گفته می‌شود مقتضای چنین جعلی این نیست که انحلال تکوینی و حقیقی مترتب بشود و حالا اشکال دو و سه هم دیگه یکی‌اش مبنایی است یکی‌اش هم باز حقیقی است که این بیان مال همه جاها نیست.

س: استاد، چون آن حکم امر اعتباری است هر چیزی که در مسیر حکم‌دهی قرار می‌گیرد شارع می‌تواند در هر چیزی در این مسیر؟؟ تکوینی هم باشد، تکوینی‌ها چون می‌تواند اعتبار؟؟ چون در نهایت منجر به صدور یک امر اعتباری می‌شود. وقتی صدور یک امر اعتباری ...، یعنی یک امر تکوینی را می‌تواند ادعائاً به عنوان یک امر ...

ج: بله، ما که آن را منکر نیستیم ولی بحث در این نیست؛ بحث در این است که آیا در موارد وجود امارات انحلال حقیقی رخ می‌دهد یا نه؟ فعلاً بحث ما این است. آن احتمال پنجم است که حالا...، احتمال این است که بگوییم در موارد قیام امارات بر یک طرف علم اجمالی واقعاً انحلال حقیقی رخ می‌دهد. این را دارند، این مستدل این را می‌گوید، این ادله هم بر این اقامه شده، این پس این نه، انحلال حقیقی رخ نمی‌دهد اما چیزی که همان اثر انحلال حقیقی را دارد رخ می‌دهد یا نه؟ امر آخر، آن ...

این هم وجه دوم و جواب.

وجه سومی که دیروز عرض شد چی بود؟ این بود که مهم‌ترین دلیل حجیت امارات بناء عقلاء است و عقلاء «يعاملون مع الاماره معامله العلم» همان جور که علم موجب انحلال می‌شود؛ علم حقیقی، این‌ها هم همان جور معامله می‌کنند. اگر علم اجمالی دارد که احدالكأسین متنجس است، حالا در غیر شرعیات هم شما مثال بزنید. اگر علم اجمالی داری که یکی از این دو کأسین کثیف است که تنفر طبعی دارند خود «عقلاء بما هم عقلاء» و «عرف بما هم عرف» اجتناب می‌کنند. علم اجمالی داری یکی از این دو تا این جوری است. حالا خبر ثقه‌ای قائم شد که این ظرف الف است. اهل منزل گفتند ظرف الف است که به این‌ها اعتماد دارد. خب چه کار می‌کند دیگه؟ خب از ظرف الف اجتناب می‌کند، ب را مصرف می‌کند. آن علمش را منحل می‌بیند. همین مذاق و رویه و عادتی که در سلوک افراد در امور شخصی و عقلایی خودشان هست وقتی متوجه می‌شوند دینی آمده و پیامبری هست و از طرف خدای متعال فرمایشی دارد و یا خودش فرمایشاتی دارد به همین روال می‌آیند عمل می‌کنند مگر آن بیاید ردع کند. این بر همان رویه و چون شارع ردع نفرموده پس بنابراین قبول دارد معلوم می‌شود این سلوک عقلایی را هم در حجیت هم در آثاری که بر این حجیت بار می‌کنند. خب پاسخ از این وجه هم این هست که همان طور که عرض کردم. ما بحث‌مان این است که آیا انحلال واقعی رخ می‌دهد یا نمی‌دهد در این موارد؟ و آیا در سیره عقلاء این است که انحلال واقعی رخ می‌دهد یا «يعاملون معامله الانحلال»؟ اما این که حقیقتاً از صفحه نفس‌شان؛ این که قابل این نیست که عقلاء بیایند بنا بگذارند بر این مطلب که، این یک امر تکوینی است، یک امر واقعی است، فلذا است که

شاهد بر این که انحلال واقعی نمی‌دانند آن جاهایی که تا علم واقعی پیدا نکنند احتیاط می‌کنند؛ همین جا اگر علم دارد یکی از این دو کأس سم است که خوردن آن مسواق است با مردن، خب در این جا که احتیاط تام نظرشان است دیگه، اگر علم پیدا کند صد درصد که آن سم ظرف الف است، بله از ظرف ب اجتناب نمی‌کند اما حالا ثقه بیاید خبر بدهد که این ظرف الف، سم ظرف الف است، خب حالا از ظرف ب استفاده می‌کند؟ نه، چون علم از بین نمی‌رود که، انحلال پیدا نمی‌کند که می‌گوید لعل آن باشد. هنوز هم می‌گوییم إما هذا و إما ...، بله، ثقه آمده گفته این ولی شاید خطا می‌کند. شاید این ثقه الان یک دشمنی با من پیدا کرده، تا حالا با من دوست بوده؛ الان همین مخبر ثقه ممکن است به همین خبر آخری‌اش دارد فاسق می‌شود. احتمال که وجود دارد که، تا حالا دروغ نمی‌گفته؛ با همین حرف دارد دروغ می‌گوید. خلاف واقع می‌گوید؛ بنابراین علم برایش حاصل نمی‌شود که، پس در سیره عقلاء معنا ندارد اصلاً این کلام که ما بگوییم در سیره عقلائیه بناء بر انحلال حقیقی است. نه، اگر باشد در بعض موارد؛ آن مواردی که جای احتیاط تام نیست در نظر آن‌ها مثل امور رائج معمول زندگی که آن جاها ریسکش را به اندازه این‌ها قبول می‌کنند چون اگر بخواهند قبول نکنند زندگی مشکل می‌شود، سخت می‌شود.

س: آن جا حقیقی است یا ظاهری است؟

ج: آن جا ظاهری است. آن جا هم ظاهری است ولی آثارش را بار می‌کند. توی امور رائج معمول و متعارف که ریسک آن خیلی خطرناک نیست مصلحت اقتضاء می‌کند که بگویند که خب حالا یک اشتباهی هم ممکن است رخ داده باشد یا ممکن است واقعاً خلاف واقع گفته باشد اما ما اگر بخواهیم بناء همه‌ی کارهای‌مان را بر علم صد درصد بگذاریم اختلال در زندگی پیش می‌آید. به خاطر این مصلحت می‌گویند که خیلی خب؛ این ریسک‌های این جواری را می‌پذیریم و حجت قرار می‌دهند اما این جور نیست که در تمام موارد؛ فلذا است که بعضی از بزرگان در حجیت خبر واحد، در امور عظیمه و مهم تأمل دارند که حتی سیره عقلاء هم دارند. مثلاً یک آدم ثقه معتمدی فرض کنید بیاید... مثل همان داستان بنی‌المصطلق بیاید بگوید یک گروهی، یک طایفه مهمی، آقا این‌ها همه مرتد شده، می‌شود قبول کرد این جا این مطلب عظیم را؟ نه، یا در مورد کتاب خدا اگر یک خبر واحد ثقه همه‌ی سلسله سند همه عدل امامی ثقه بودند ولی محفوف به قرائت علمیه نبود، بیایند بگویند فلان آیه نسخ شده، نسخ قرآن یک چیز عادی نیست؛ نسخ قرآن نمی‌شود با خبر ثقه ثابت بشود. نسخ غیر از تخصیص است، غیر از تقیید است. نسخ به حدی امر عظیمی است که خدای متعال دست از این آیه مثلاً برداشته، حالا معنایش یا تلاوتش یا هر دوی آن، این گفتند فلذا

به خبر واحد ثابت نمی‌شود ولو عدل امامی ثقه شش آتشه هم باشد. مگر محفوف به قرائن علمیه باشد که علم پیدا کند. خیلی خب، این هم پس این وجه هم که وجه چهارم بود یا سوم بود؟

س: سوم بود

سوم بود. این هم ناتمام است

س: استاد این که تمام افراد ظنون خاصه را حجیتش را اثبات می‌کند؟

ج: بله؟

س: سیره دلالتش حتی استیاق نسبت به مواردی که ما ظن بر خلاف داریم؟؟

ج: آره، ولی کجاها است؟ آن جاهایی است که در حد عزائم امور به این

س: عزائم امور نباشد. حتی عزائم امور هم نباشد

ج: آن جاها چرا، آن جاها سیره عقلاء هست.

س: سیره عقلاء می‌گوید که من معامله الواقع عمل می‌کنم حتی ظن شخصی؟؟

ج: بله، بله، بله، حالا آن محل خلاف است دیگه، شیخنا الاستاد دام ظلّه مثل مرحوم کلباسی که شیخ در رسائل نقل کرده؛ ایشان بله می‌فرماید ظن به خلاف داشته باشی حجت نیست اماره؛ فلذا توی منهاج الصالحین می‌بینی هی همه جا حاشیه زدند مشروط به این که ظن به خلاف نداشته باشی، مشروط به ظن ...، هر جا که ...، امارات حجیت را ایشان هی حاشیه زدند ظن به خلاف نداشته باشی، توی درس می‌فرمودند؛ بعداً هم توی فتاوی‌شان همین جور است. ولی این نظر نادری است. بله، آن که در بین عقلاء هست این است که ظن به خلاف هم داشته باشی همین است. مثلاً مولا؛ به واسطه یک آدم ثقه‌ای ابلاغ کرده که من این کار را می‌خواهم، حالا عبد بیاید انجام ندهد، مولا می‌گوید چرا انجام ندادی؟ می‌گوید من یک محاسباتی داشتم ظن بر خلاف داشتم. به نظرم آمد که نه، می‌شود

س: خب سیره، سیره نمی‌تواند؟؟ گردنش را بگیرد؟

ج: می‌شود،

س: سیره اخذ؟؟

س: الان امروز شما این قدر روایات و این‌ها، این آدم‌هایی که یک محاسبات دنیوی دارند اصلاً؟؟ می‌شود؟ نه، بسیاری از این احکام را باید بگویی که مثل آن کس که می‌گفت که؟؟ که اسلام، حالا درست است، روایات داریم این‌ها، درست است من این‌ها را انکار نمی‌کنم ولی این مال آن مظنون من این است که این مال زمانی است که بهداشت نبوده، این سگ‌ها خیلی کثیف و غیر بهداشتی بودند، مال آن است. خب ظن به این جوری دارد؛ به خاطر یک محاسبات غلط می‌گوید ظن من این است که این حکم مال آن جا باشد. پس این روایات اطلاقش که بخواهد زمان ما را هم بگیرد حجت نیست چون ما ظن به خلاف داریم.

س: تعبد است. مانع ما تعبد است

ج: توی بناء عقلاء این نیست

س: بلکه هم اگر بناء عقلاء فقط دلالت حجیت ظنون خاصه باشد؟؟ تمام افراد ظنون و خاصه و تمام مدعا را شامل نمی‌شود

ج: قبول داریم. عرض کردم

س: این که الان ما بر؟؟ به خاطر همین عرض کردم. برخی مثل آقای تبریزی و مثل ایشان اصلاً ظنون خاصه را معتمدشان برای کل مدعا حتی ظن خاصه خلافتش داشته باشیم سیره نمی‌دانند که؟؟ فلذا این اشکال اشکال ثانی است که فرض؟؟ بفرمایید که ما اصلاً مبناء آن را قبول نداریم

ج: خیلی خب، اشکال مبنایی حرفی نیست؛ ما که می‌گوییم؛ اگر کسی می‌گوید آقا ظن به خلاف داشته باشی یا چی، این‌ها دیگر مبنایی است. آن طبق نظر خودش باید این جا با او حساب بکنیم؟؟

و اما وجه آخر...

س: استاد نکته‌ای که فرمودید که توی امور خطیره یعنی عقلاء

ج: بله آقا؟

س: عقلاء توی موارد متعارف می‌آیند از بینات و امارات این را جایگزین علم می‌دانند ولی توی امور خطیره چنین سیره‌ای

ج: خیلی خطیره ها،؟؟ معلوم نیست.

س: این که یعنی در حقیقت توی همین دایره خودش که اشکالی نمی‌زند که، باید بگوییم توی امور متعارف و معمول ج: نه، آن جا اشکال نمی‌آید بله، بله، نه، این را داشتیم، ببینید اصلاً این جا حرف سر این بود؛ می‌خواستیم بگوییم که این را به این مناسبت ذکر کردیم؛ گفتیم که امارات پیش عقلاء هم موجب انحلال حقیقی علم نمی‌شود. شاهدش چیست؟ به این مناسبت، شاهدش این است؛ این جور جاهایی که مهم است به واسطه خبر اگر علم واقعاً حاصل می‌شد برای‌شان یعنی انحلال واقعی پیش می‌آمد باید چه کار می‌کردند؟ احتیاط نمی‌کردند. ولی می‌بینیم احتیاط می‌کنند. چرا؟ برای این که می‌گوییم آن علم هست. اما آن جاها که مهم نیست برای‌شان علی‌رغم این که علم است می‌گویند خب باشد ولی دیگه این ریسک را می‌پذیرند.

و اما وجه چهارم؛ وجه چهارم که زاده بعضی الافاضل و ما هم گفتیم احتراماً له می‌گوییم چه بود؟ این بود که بگوییم بله، حرف آقای نائینی را بزنیم «و من تبعه»

س: دلالت التزامی بود وجه چهارم، پنجمی می‌شود آن؟؟

ج: حالا ما می‌آوریمش جلو به خاطر این که آن در ردیف همین سه تا است. از این جهت آن را می‌گذاریم آخر.

این بود که به حسب مبنایی مثل محقق نائینی «و من تبعه» مفاد واژه علم در لغت عرب شامل موارد قیام اماره هم می‌شود، هم جایی که علم صد درصد قطعی است، هم جایی که اطمینان است، هم جایی که اماره قائم شده، این جا هم عقلاء می‌گویند علم داریم. می‌گوید می‌دانم، از کجا می‌دانی؟ زید گفت به من؛ حالا از او پرسید زید اشتباه نمی‌کند؟ می‌گوید چرا ممکن است اشتباه بکند اما در عین حال می‌گوید می‌دانم. پس مفاد واژه‌ی علم یک مفاد وسیعی است. خب بر اساس این مبنا که مفاد وسیعی دارد پس امارات درحقیقت چیست؟ وقتی اقامه شد علم پیدا کردی، پس آن علم منحل می‌شود. علم داشتی، علم اجمالی داشتی، حالا هم علم تفصیلی داری به یکی دیگر، به واسطه‌ی قیام اماره علم تفصیلی پیدا کردی.

خب این وجه هم تمام نیست به خاطر این که ما که بحث لغوی و این ها نمی کنیم، در این جا بحث واقعی است، می خواهیم ببینیم اگر مواردی که علم وجدانی صد درصد برای کسی پیدا شده است نه این که حکمی رفته روی واژه ی علم در ادله، نه، علم وجدانی صد درصد برای کسی پیدا شده، آیا در این موارد اگر اماره قائم شد آن علم منحل می شود؟ حالا ولو به این اماره بگویند علم لغتاً، و آن چیزی که برای انسان پیدا می شود بگویند علم، اما این که علم واقعی نشد. پس بنابراین قهراً آن انحلال واقعی که در اثر علم واقعی پیدا می شد که در صورت اول و صورت ثانیه بود این حاصل نمی شود؛ بنابراین آن مطلب به درد جاهای دیگر می خورد که ما می خواهیم مثلاً شارع اثری روی علم برده است فرموده مثلاً وقتی علم پیدا کردی اتباع کن، عمل کن و قرینه ای هم نداشته باشیم که از این علم حصه ی خاصه ای از او را اراده کرده، اطلاق داشته باشد بله، مفاد امارات را هم می گیرد.

و اما آن وجه پنجم، وجه پنجم این بود که ما اصلاً نمی خواهیم بگوئیم انحلال حقیقی پیدا می شود، ما می خواهیم بگوئیم مفاد ادله ی امارات به دلالت التزام تعبد به انحلال است، مثل قاعده ی تجاوز که گفتیم می گوید «بلی قد رکعت» یا قاعده ی فراق که می گوید «بلی قد رکعت» نمی خواهد بگوید که من تکویناً می گویم این رکوع است و تحقق پیدا کرده، این معنا ندارد، بلکه می خواهد چی بگوید؟ می خواهد بگوید من تو را متعبد می کند به تحقق رکوع؛ این جا هم مفاد ادله ی حجیت امارات این است که من شارع شما را متعبد می کنم در مواردی که علم اجمالی داشتی به این که انحلال تحقق پیدا کرده است، متعبد باش. که معنای تعبد به یک امر تکوینی این است که یعنی آثار آن امر را که اگر موضوع را وجداناً احراز می کردی، بار می کردی حالا من به تو می گویم همان آثار را تعبداً از باب وظیفه ای که من دارم به عهده ات می گذارم بار کن، پیاده کن، این را دارم می گویم. اگر انحلال بود چه می کردی؟ اگر انحلال واقعی بود چه می کردی؟ از همان مورد اجتناب می کردی، مورد دیگر را اگر صورت اول بود آن جا هم که علم داشتی نیست خب هیچی، صورت دوم هم بود علم داشتی هیچی، بعضی صور این است که بله انحلال پیدا می کند، این را علم دارم آن را شک بدوی دارم؛ خب شک بدوی دارم باید چکار کنم؟ باید برطبق اصول عمل کنم، ببینم مقتضای اصل چی هست؟ می گویم در این موارد این کار را نکن، خب این اشکال های آن صور قبل را ندارد که بگوئیم که امر تکوینی است شارع معنا ندارد بگوید، بله شارع نمی گوید این جا انحلال واقع شده، بلکه می خواهد بگوید رتب آثار الانحلال، آن هم من می گویم آن آثار را تعبد دارم می کنم، بنا بگذار که این جا انحلال شده، این است...

س: در امور خطیره چی می شود آن وقت؟

ج: اگر شارع فرمود دلیل مسلّم داشتیم فرمود خیلی خب اشکالی ندارد، شارع بفرماید.

س: توی علمیت هم همین می شود دیگر، اگر شارع حجت بکند اماره را توی امور خطیره

ج: بله اگر بدانیم حجت کرده، گفتیم نه، آن این بود این ها خلط نشود با همدیگر، گفتیم اگر بنای مان بر حجیت، سیره ی عقلاء باشد سیره ی عقلاء آن جاها نیست تا از این راه بتوانیم کشف کنیم شارع فرموده، دقت فرمودید؟ آن حرف این بود که چون سیره ی عقلاء در آن جور جاهایی جریان ندارد، پس اگر مدرک ما تنها بر حجیت یک اماره ای سیره ی عقلاء باشد آن جاها سیره ی عقلاء قد نمی دهد؛ اما این معنایش این نیست که شارع نمی تواند خودش یک جایی به طور قطع به خبر متواتر، به نص و امثال این بگوید بابا آن جا هم من می گویم همین کار را بکنید، آن اشکالی ندارد که.

این راه البته اشکال عقلی ندارد اولاً و فعلاً که حالا ما بگوییم شارع چنین کاری را بکند. اما دوتا اشکال مهم دارد، اشکال اولش این است که مقام اثبات از اثبات چنین مطلبی قاصر است، ما هیچ آیه و روایت و چیزی نداریم که بگوید این مفاد را داشته باشد که تعبدتکم بالانحلال در این موارد. بلکه اگر چیزی وجود داشته باشد در ادله ی اثباتیه ی ما نهایتش این است که به چیزی که می تواند سبب انحلال باشد اگر واقعیت داشته باشد به او تعبد کرده، یعنی گفته تو شک نداری؛ خب شک نداشتن باعث می شود که انسان اگر هیچ شکی در نفسش نباشد قهراً چی هست و غافل هم نباشد؟ قهراً عالم است. چیزی که فوقش می توانیم بگوییم در ادله وجود دارد این است؛ چیزی که اگر مصداق حقیقی اش تحقق داشت موجب انحلال بود، مثل این که شک نداری، تو می دانی، تو عالمی و امثال این ها. پس مفاد ادله ی امارات که به دست ما رسیده مفادش مستقیماً هیچ کدامش این نیست که تعبدتکم بالانحلال این نیست. اگر باشد تعبد به یک چیزی است که اگر او تکوینی بود انحلال اثرش بود و تعبد به یک این چنین چیزی تعبد به انحلال نیست که من دارم به انحلال تعبد می کنم، نه تعبد به همان دارد می کند.

س: به التزام هم نمی رسد؟

ج: به التزام هم نمی شود، بله چون لازمه ی لاینفک این به لزوم بین یا غیر بین نیست که اگر من به این متعبد کردم باید به آن متعبد بکنم، لزومی ندارد.

و اما اشکال دوم در این جا این است که این اشکال این است که تعبد به انحلال لغو است، فلذا لا یصدر من الحکیم؛ چون برای چی می خواهد تعبد به انحلال کند؟ بگوید من، می گویم تو اگر علم اجمالی داشتی، علم اجمالی صد در صد، علم داشتی به این که احد الکأسین متنجس است، بینۀ قائم شد که آن کأس متنجس کأس الف است همان، شما بگو انحلال این جا حاصل شده من تو را، درست است انحلال تحقیقی و تکوینی در نفس نمی آید اما من تو را متعبد می کنم بگو که انحلال شده است، این را برای چی دارد می گوید؟ چه اثری برای این انحلال می خواهد بار کند؟ آخر تعبد به یک شیء وقتی موضوعیت نداشته باشد باید یک اثری داشته باشد، اگر مصلحت نفسی ندارد خب باید یک اثری داشته باشد، اثرش چی هست این جا؟ می خواهد بگوید با این انحلال می خواهم بگویم تو بدون این که تمسک به ادله ی مأمنه بکنی و اجرای ادله ی مأمنه بکنی از مورد آخر که بینۀ نگفته او متنجس است دیگر لازم نیست اجتناب بکنی؟ مأمون هستی اگر درواقع آن نجس از کار درآمد؟ برای این است؟ اگر این است این اصلاً بار نمی شود چون وقتی حالا شما گفتی کأس الف گفتی منحل شد، خیلی خب منحل شد، انحلال که واقعی نبوده، می گویی منحل شد؛ من نسبت به کأس باء واقعاً شک دارم یا ندارم؟ احتمال می دهم که نجس باشد یا نه؟ تا یک برائت عقلی ای، شرعی ای چیزی مستمسک من نباشد چطور می توانم کأس ب را انجام بدهم؟

س: نیاز به برائت ندارم وقتی اماره به من می گوید...

ج: الله اکبر! اماره گفت چی؟ گفت این نجس است، نگفت آن نجس نیست که ...

س: خب من هم شکام بین یکی دوتا بود....

ج: خب می دانم، انحلال واقعی که نشد، تعبد به انحلال است درست؟

س: اثرش این است که حاج آقا موضوع

ج: حالا می گوئیم می گوئیم ..

پس اگر بخواهد به تعبد به انحلال بگوید، من گفتم تعبد به انحلال می گویم برای این که با این انحلال تو نسبت به آن کأس آخر آزاد باشی. انحلال که من را نسبت به کأس آخر بلاجریان اصول آزاد نمی کند که. اگر می خواهد نه، می خواهد با این انحلال زمینه برای جریان اصول در آن یکی فراهم کند، چون اگر انحلال رخ ندهد اصول تعارض دارند در اطراف علم اجمالی، می خواهد زمینه برای آن فراهم بکند فلذا می گوید منحل شد، علمت منحل شد آن

شکت کأن شک بدوی است می توانی اصل جاری بکنی و اعتماداً بر اصل مرتکب بشوی. خب جوابش چی هست؟ جوابش این است که نیازی به این انحلال وجود ندارد؛ چون همین که بینه قائم شد بر این که کأس الف متنجس است اصل در کأس باء بلامعارض می شود، چرا؟ برای این که با وجود بینه که کأس الف متنجس است دیگر اصل در الف جاری نمی شود، چون بینه بر او چیست؟ ادله ی بینه بر ادله ی اصل حاکم است، چون مصبّشان هم واحد است دیگر...

س: پس باید باشد بینه دیگر، پس باید ...

ج: بینه که هست ...

س: نه شما می فرمایید اثری ندارد، اثرش همین است که معارض جریان

ج: نه، با انحلال معارضه لازم نیست بگوییم منحل شد، آن هم منحل تبعدی که واقعیت ندارد تعبد. ما این را نمی خواهیم، اصلاً شارع نمی آید بگوید منحل شد، هیچ دلیلی نداریم شارع تعبد بکند ما را به انحلال، ولی اصل بلامعارض در آن طرف جاری می شود، چرا؟ برای خاطر این که اصل در طرفی که بینه قائم شده که دیگر وجود ندارد چون محکوم است....

س: آقا انحلال معنی اش همین است

ج: خب دقت کنید، نه آقای عزیز انحلال که این نیست ...

س: انحلال یعنی که یک طرف علمت یعنی همان، علم اجمالی که داری مردد بود تردید از بین رفته منحل شده

ج: منحل نشده، منحل یعنی، منحل یا منحل واقعی است

س: نه نه تعبدی ...

ج: تعبدی شارع بگوید آقا من به تو می گویم منحل شد، شما نفرمایید منحل شد، همان اثری که نفرمایید الان بار می شود، شما من را متعبد به این حیثیت نکنید که منحل شد، خب انحلال خودش یک معنایی مفهومی دارد دیگر، شما من را به این متعبد نفرمایید. خب من در عین حال همان حالی را دارم که اگر تعبد بفرمایید، چرا؟ برای این که می گویم اصل در مورد کأس ب جاری می شود، اصالة الطهارة یا قاعده ی طهارت در کأس ب جاری می کنم یا

قاعده‌ی حلّ در کأس ب جاری می‌کنم و معارضه نمی‌کند با اصل در کأس الف، چرا؟ برای این‌که تمام این اصول محکوم بینه و دلیل حجیت بینه هست، پس از بین رفته، طرف معارضه ندارد که؛ قبلاً هم اگر یادتان باشد در بعض تنبیهاات گفتیم این مسأله را دیگر.

پس بنابراین اصل بلا معارض این طرف وجود دارد نیازی به تعبد به انحلال مسبقاً ندارد. بنابراین اگر شارع با این تعبد به انحلال می‌خواهد با خود انحلال این اثر این‌که من آن طرف را مرتکب بشوم بار کند حاشا و کلا، چنین چیزی ممکن نیست، چون اثر خود انحلال این نیست، چون وقتی انحلال حقیقی هم رخ می‌دهد تازه مواردی تبدیل می‌شود به علم تفصیلی به این طرف، شک بدوی در این طرف؛ خب حالا من شک بدوی دارم، مگر شک بدوی دارم همین‌جور بدون اعتماد به یک اصل مرخص می‌توانم انجام بدهم؟ نه، باید یک اصل مرخصی باشد به آن اعتماد کنم. پس خود تعبد به انحلال بما هو انحلال اثری ندارد که. اگر می‌خواهد با تعبد به انحلال بگوید این تعبد را می‌کنم تا زمینه‌ی اجرای اصل در آن یکی برای تو فراهم بشود، جواب این است که مگر مولای ما اصول نخوانده که بلد باشد؟ خب خودش می‌داند که بدون این تعبد هم اصل در آن طرف جاری می‌شود و در آن طرف جاری نمی‌شود معارضه ندارد، احتیاجی ندارد به این مسأله، احتیاج ندارد که مسبقاً بیاید ما را متعبد بفرماید به انحلال، فالانحلال در این موارد لا اثر له؛ بنابراین لغو محض، پس این راه هم درست نیست. فتحصل مما ذکرنا که حق این است که نه انحلال واقعی رخ می‌دهد و نه ما تعبد به انحلال داریم در این موارد؛ بلکه در اثر جریان اصل بلا معارض در یک طرف، همان حالتی برای ما پیدا می‌شود که اگر انحلال واقعی بود. که اگر انحلال واقعی بود ما آن طرف را مرخص بودیم انجام بدهیم، چون در یک صورت مثل صورت اول دوتا علم تفصیلی برای ما پیدا می‌شد که این نجس است آن پاک است به علم تفصیلی یا برای ما علم تفصیلی پیدا می‌شد که یا کالعلم تفصیلی که این طرف پاک است و آن طرف شک بدوی پیدا می‌شد، شک بدوی اصول بلا معارض در آن جاری می‌شد کار ما را حل می‌کرد. پس بنابراین حق مطلب در مقام این هست. خب

س: استاد با صرف نظر از آن قیام اماره در کأس الف، آن ظرف ب اگر بخواهیم اصل را اجرا کنیم می‌شود ترجیح بلا مرجح.

ج: بله؟

س: با صرف نظر از انحلال و قیام اماره در کأس الف اجرای

ج: انحلال نمی خواهیم، انحلال را چکار داریم؟

س: اگر انحلال را بگذاریم کنار

ج: انحلال را نمی گذاریم کنار ولی می گوییم ...

س: شما فرمودید بگذارید کنار اصلاً نیازی به این

ج: آره نداریم، چون بله، بینه مگر در ظرف الف پیدا نشد؟ حالا جواب بدهید یکی یکی. الان در ظرف الف بینه مگر نیست؟

س: در ظرف الف هست.

ج: بینه که بود اصل جاری می شود این جا؟

س: ظرف الف نه.

ج: نمی شود. می رویم سر کأس ب، کأس ب آیا اصل در آن جاری می شود یا نه؟ شک داریم دیگر ...

س: با کمک اماره

ج: نه نه، با کمک اماره نه، خودش فی نفسه که مجرای اصل است چون شک داریم ...

س: نه مجرای اصل نیست اگر

ج: بابا شک دارم پاک است یا نجس است...

س: نمی توانستم اصل اجرا کنم

ج: حالا چرا، حالا می گوییم، پس خودش فی نفسه این هست، اگر مانعش باشد مانعش تعارض است، تعارض ندارد به خاطر این که آن وقت اصلش در اثر محکومیت بینه از بین رفته ...

س: اماره آمده مانعش را برداشته...

ج: می‌دانم ولی انحلال لازم نیست؛ بدون این که ما سراغ انحلال برویم کارمان حل است، پس انحلال را برای چی شارع تعبد بکند؟ انحلال تعبدی نه انحلال واقعی. بگوید من مسبقاً تو را متعبد می‌کنم بگو این جا انحلال است، می‌خواهم چکار کنم بگویم انحلال است؟ الان همه‌ی علماء که قائل به این نیستند که شارع تعبد به انحلال کرده گیر هستند؟ نه گیر نیستند، برای این که همان چیزی که، این تعبد به انحلال در این جا هیچ، لا اثر له بطاً، فلذاست که نمی‌توانیم بگوییم دلالت التزام، بلکه قطعی است که این دلالت التزام وجود ندارد ...

س: مثبتات امارات حجت نیست؟

ج: بله؟

س: مثبتات امارات را بعضی‌ها می‌گویند حجت است..

ج: خب؟

س: بنابر این که این مثبتات امارات حجت باشد آن اشکال اول وارد نیست.

ج: اشکال اول چی بود؟

س: وقتی می‌گوییم آن طرف کأس الف اماره می‌آید می‌گوید این نجس است یعنی آن طرف نجس نیست.

ج: خب آن حرف آخری هست، نه گاهی اماره می‌گویی من از آن‌ور اطلاع ندارم، من می‌گویم این نجس است درست؟

س: مثبتاتش اگر حجت باشد بنا بر قولی

ج: نه، آن بله آن دیگر اصل نمی‌خواهد، پس باز هم به انحلال کاری ندارد، احتیاجی به انحلال ندارد، می‌گوییم اماره در یک جاهایی خاصی این‌جوری می‌شود که او دارد می‌گوید این نجس است یعنی این نجس است آن پاک است، پس اماره دوتا شهادت می‌دهد، باز هم به انحلال احتیاج ندارد. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

جلسه ۲۵

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

رکن سوم برای تنجیز علم اجمالی؛ احد الامرین هست علی الاختلاف المبیین. تمهیداً عرض می‌کنیم همان طور که سابقاً عرض شد در تنجیز علم اجمالی دو مسلک رئیسی وجود دارد. یک مسلک، مسلک محقق عراقی و من تبعه و حتی شاید بگوییم قبل از ایشان این هست که علم اجمالی علت تامه هست برای وجوب موافقت قطعیه و حرمت مخالفت قطعیه؛ یعنی وزان علم اجمالی وزان علم تفصیلی است. همین طور که ما اگر علم تفصیلی به یک تکلیفی داشتیم این جا این علم تفصیلی ما علت تامه است برای این که باید موافقت کنیم و نباید مخالفت بکنیم؛ این مبنا می‌گوید علم اجمالی هم همین طور است علت تامه است. نتیجه این که بگوییم علت تامه هست قهراً این می‌شود که مولا نمی‌تواند ترخیص بدهد نه در تمام اطراف نه در بعض اطراف و اصول مرخصه نه در تمام اطراف می‌تواند جاری بشود؛ چون اگر در تمام اطراف جاری بشود مخالفت قطعیه لازم می‌آید و نه در بعضی؛ چون اگر در بعضی باشد موافقت قطعیه نمی‌شود. خب این نظر این حرف را می‌زند. البته یک نظر متوسطی هم این جا وجود دارد که بگوییم بله، علت تامه هست اما علی نحو التعليق که به شرطی که مولا خودش ترخیص نکند.

س: با همین مسلک؟

ج: نه این، نه، این مسلک می‌گوید علت تامه است نمی‌تواند ترخیص کند.

این یک مبنا است. مبنای دوم این است که تنجیز در موارد علم اجمالی زیر سر علم نیست. زیر سر تعارض مرخصات و اصول مرخصه هست به این توضیح که وقتی شما علم اجمالی پیدا کردید خب این علم اجمالی باعث می‌شود که شما به هر طرف که نگاه می‌کنید احتمال تکلیف وجود دارد. احتمال تکلیف موجب می‌شود که عقل حکم بکند تا مأمنی نداری باید انجام بدهی مگر مأمّن داشته باشی، فلذا در شبهات بدویه هم که علم اجمالی نیست که ما احتمال تکلیف می‌دهیم علم اجمالی هم نداریم؛ فقط صرف احتمال تکلیف می‌دهیم آن جا هم عقل می‌گوید اگر مأمنی وجود دارد خیلی خب و الا باید احتیاط کنی، حالا آن مأمّن شرعی باشد، عقلی باشد، عقلائی باشد ولی

مأمن لازم دارد. این جا هم گفته می شود که وقتی علم اجمالی دارید که یا صلاة قصر بر شما واجب است یا تمام واجب است به نحو شبهه حکمیة، خیلی خب، قصر را احتمال می دهیم. وقتی می توانی این قصر را ترک کنی که مأمن داشته باشی و هم چنین تمام را وقتی می توانی ترک کنی که مأمن داشته باشی، و در اطراف علم اجمالی اگر جوری باشد که این اصل های مأمن جاری نشود یا جاری بشود و تعارض کند و تساقط کند؛ قهراً هر طرف احتمال بی مأمن می شود و بر شما لازم است که او را مراعات بکنید. معنای تنجیز علم اجمالی این است. این است که علم اجمالی نه خودش بلکه علم اجمالی باعث می شود که اصول مرخصه یا جاری نشود یا تعارض کند و تساقط کند و لذا احتمال در هر طرف بی مأمن می ماند پس بنابراین آن تکلیف فی البین در هر طرف باشد گردنگیر انسان می شود و استحقاق عقوبت و ترک آن می شود و عدم امتثالش می شود.

س: مسلک کدام گروه است؟

ج: بله؟

س: مسلک کدام بزرگی است؟

ج: این بزرگانی مثل محقق خوئی قدس سره مبنای شان این است.

حالا بر اساس این دو مبنا رکن ثالث و رکن سوم دو سیاق مختلف پیدا می کند. کسانی که مبنای دوم را قائل هستند می گویند که رکن سوم برای تنجیز علم اجمالی این هست که اطراف علم اجمالی ما صلاحیت جریان اصل در آن متوفر باشد. چون اگر این نباشد؛ خب عامل تنجیز به وجود نمی آید. چون اگر تمام اطراف صلاحیت نداشته باشد خب برای جریان اصل اگر صلاحیت نداشته باشد تمام اطراف، خب این چه می شود؟ اصول جاری نمی شود. تنجیز می آید اما اگر صلاحیت داشته باشد اصل ها می آیند و تعارض می کنند و تساقط می کنند و لذا شهید صدر می فرماید که «الركن الثالث: أن يكون كل من الطرفين مشمولاً في نفسه و بقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الاجمالي لدليل الأصل المأمن»، همه ی اطراف باید صلاحیت داشته باشند. چون اگر تمام اطراف صلاحیت نداشته باشند بلکه بعض از آن ها صلاحیت داشته باشند دون بعضی؛ این جا تنجیز نمی آید. همه ی اطراف اگر صلاحیت داشتند قهراً اصل در همه ی اطراف جاری می شود فی نفسه، تعارض می کند، تساقط می کند، ما بی مأمن می شویم تنجیز می آید. اما اگر تمام اطراف، همه ی اطراف صلاحیت نداشته باشد خب در آن جایی که صلاحیت دارد جاری می شود؛ در آن

جایی که صلاحیت ندارد جاری نمی‌شود؛ قهراً تعارضی رخ نمی‌دهد پس بنابر این اصل بلامعارض وجود دارد پس تنجیزی نخواهد آمد. حالا مثال ذلک؛ مثلاً قبلاً این مثال را داشتیم که اگر کسی علم اجمالی پیدا کرد یا این کأس ما متنجس شده و یا لباس او متنجس شده، این لباس متنجس شده، هیچ کدام از این‌ها هم حالت سابقه مثلاً ندارد یا دارد؛ استصحاب آن دارد این هم دارد؛ تعارض می‌کنند تساقط می‌کنند. قاعده طهارت هم یا قائل به آن نیستیم کما هم علیه بآس، یا اگر هستیم می‌گوییم که در هر دو جاری می‌شود تساقط پیدا می‌کند. خب در این جا می‌ماند قاعده حلّ، قاعده حلّ در کدام مجرا دارد؟ کدام صلاحیت برای جریان قاعده حلّ دارد؟ آن کأس ماء؛ اما لباس قاعده حلّ ندارد. برای این که مقطوع از لباس نجس باشد هم که اشکالی ندارد که، احتیاج ما به اصل نداریم که «اصالة الحل حتی تعلم» بیاوریم. پوشیدن لباس متنجس فی نفسه «مقطوع الحلیه» است؛ احتیاجی به اصل ندارد. پس بنابراین در این جور جایی که علم اجمالی داریم یا آن کأس متنجس است؛ کأس ماء و یا لباس متنجس شده است در این جا چون تمام اطراف صلاحیت برای جریان اصل ندارد تنجیز نمی‌آید. تنجیز در این جا نمی‌آید. چرا؟ برای خاطر این که آن کأس ماء اصالة الحلیه بلامعارض دارد؛ او جاری می‌شود؛ پس بنابراین ما لازم نیست از آن کأس ماء اجتناب بکنیم. آن اصالة الحل و از این لباس هم که می‌توانیم بپوشیم. لباس هم که مقطوع بود که پوشیدنش؛ پس بنابراین علی‌المسلك الثانی که مسلکی مثل محقق خوئی قدس سره هست رکن این که تنجز بیاید در اطراف، در مورد علم اجمالی چیست؟ این است که تمام اطراف صلاحیت برای جریان اصل داشته باشند. مثل این که هر دو کأس آب هستند. دو کأس، دو تا ماء می‌دانیم یا این متنجس شده یا این متنجس شده، این جا همه‌ی آن‌ها استصحاب طهارت اگر باشد حالت سابقه‌اش را می‌دانیم دارد. هر دو قاعده طهارت دارد، هر دو اصالة الحل دارد. همه‌ی این‌ها تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند، ما می‌مانیم و احتمال تکلیف بلامأمن، این جا تنجیز می‌آید. اما در مثل آن مثال که یکی‌اش ماء است یکی‌اش لباس است نمی‌آید. این شرط وجود ندارد، این رکن وجود ندارد. همه صلاحیت برای آن اصل ندارند. فلذا در یکی‌اش اصل بلامعارض جاری می‌شود و ما موافقت قطعی لازم نیست بکنیم. این علی‌مسلك محقق خوئی و خلاصه این مبنا حالا قائلش هر کسی می‌خواهد باشد؛ این می‌گوید رکن سوم برای تنجیز علم اجمالی این است که تمام اطراف صلاحیت و قابلیت جریان اصل فی نفسه در آن باشد و الا اگر نباشد این قابلیت زمینه تعارض اصول فراهم نمی‌شود. زمینه تعارض اصول که فراهم نشد پس ما اصل بلامعارض پیدا می‌کنیم، اصل بلامعارض که پیدا کردیم تنجیز نخواهد آمد. این بنابر مسلک...

بنابر مسلک اول و مبنای اول که محقق عراقی است خب آن‌ها می‌گویند اصلاً علم، علم اجمالی که وجود دارد مثل علم تفصیلی است. اصل نمی‌شود جاری بشود که شما این حرف‌ها را بزنید. آن‌ها یک رکن بیان آخری و سیاق آخری را فرمودند و آن این است که باید برای تنجیز علم اجمالی مانعی وجود نداشته باشد. یعنی به این معنا که آن تکلیف فی‌البین که ما علم به آن پیدا کردیم آن قابلیت تنجز داشته باشد «این ما کان من الإطراف» هر جا باشد قابلیت تنجز داشته باشد.

س: همان قابلیت انطباق

ج: نه، نه، نه، هر جا درواقع وجود دارد؛ بالاخره وقتی ما علم اجمالی داریم یا تکلیف این جا است یا این جا است یا این جا است یا این جا است دیگه؛ هر جا هست قابلیت برای تنجز داشته باشد.

س: یعنی چی استاد؟

ج: حالا توضیح می‌دهیم حالا فعلاً؛

این قابلیت اگر بود علم اجمالی منجز می‌شود اما اگر این قابلیت را نداشت نه، حالا مثلاً از باب مثال عرض می‌کنم تقریباً تا حالا؛ مثلاً اگر شما گفتید یکی از شرائط تنجز تکلیف این است که در محل ابتلاء باشد، اگر شما این را گفتید، حالا اگر شما علم پیدا کردید که در سفری که مثلاً حج بودید و با یک فرض کنید آدمی که مال آن طرف دنیا است توی یک اتاق بودید؛ حالا که آمدید ایران و آن هم رفته و اصلاً نمی‌دانید کجا هست و چه کسی هست و قیافه او هم شاید یادتان رفته؛ علم پیدا کردید که آن روز یا لباس من نجس شد یا لباس او، خب این جا اگر لباس او متنجس شده باشد در این جا آیا «إجتنب عن ذاک اللباس» این قابلیت تنجز برای شما دارد؟ نه، خارج از محل ابتلاء شما است، حالا شارع بیايد تکلیف بکند به شما که از او... او که در محل ابتلاء شما نیست. پس این جا این جوری است در این مثال که این تکلیف یک تکلیفی نیست که چه در این طرف باشد چه آن طرف باشد قابل تنجز باشد، قابلیت بر تنجز داشته باشد. اگر بله، آن نجاست، آن تنجس مربوط به لباس شما شده باشد این قابلیت «إجتنب عنه» دارد. اگر مال آن لباس باشد ندارد. خب اگر شما گفتید شرط تنجز تکلیف که إن شاء الله بحث آن در تنبیهات آینده می‌آید، اگر شما گفتید چنین چیزی لازم است، این شرط لازم است این ...، یا حالا حرف آقاضیاء را می‌زدیم؛ آقاضیاء آدم خوشمزه‌ای بوده در مثال زدن و در فرمایشات‌شان و این‌ها که مثلاً من علم پیدا کردم که لباس

من نجس است یا سر مناره فلان جا که اصلاً در چیز من نیست و من در حیطة ابتلاء من اصلاً وجود ندارد که، خب حالا پس بنابراین آقای آقاضیاء و من سلک هذا المسلك این جور می‌گویند؛ می‌گویند شرط سوم و رکن سوم برای تنجیز علم اجمالی چیست؟ این است که آن تکلیف فی البین که علم اجمالی به آن پیدا کردی این قابلیت برای گردنگیری و تنجز علی‌ای حال فی‌ای مورد کان من الاطراف داشته باشد. اگر این جور نبود خب شما علم به منجز پیدا نمی‌کنی که، می‌گویی یک تکلیف این جا است. بله، یک تکلیفی است ولی نمی‌دانم یک تکلیفی است که گردنگیری دارد یا ندارد؟ حالا یکی از موارد تطبیق این حرف که در آن موارد هم باز تنجیز نمی‌آید این است که اگر یکی از این اطراف قبل از علم اجمالی شما یک تکلیف منجزی پیدا کرده، مثلاً دوتا لباس هست؛ خبر ثقه؛ اگر گفتیم خبر ثقه در موضوعات حجت است یا بینّه آمد گفت که این لباس «اصابه قطرة دم» در ساعت فلان، بعد شما علم اجمالی هم پیدا کردید بعداً به این که یا همین لباسی که این بینّه دارد می‌گوید و گفته قبلاً متنجس است یا لباس آخر، در این جا گفتند، این مسلک فرموده است که این جا علم اجمالی منجز نیست؛ چرا؟ برای خاطر این که اگر این علم اجمالی، آن معلوم بالاجمال به علم اجمالی در آن ثوبی باشد که قبلاً بینّه گفته این متنجس است و وجوب اجتناب دارد، اگر آن جا باشد دیگر وجوب الاجتناب قبلاً به واسطه بینّه، قیام بینّه تنجز پیدا کرده و دیگر المتنجز لا یتنجز ثانیاً؛ چون تحصیل حاصل است. یک تکلیف اجتناب، ده تا آن قطره بخورد به یک جا دیگه ده تا اجتناب درست نمی‌شود که؛ یک اجتناب است. این اجتناب که قبلاً ما این جا داشتیم، این جا دیگر دومرتبه اجتناب درست نمی‌شود. این شبیه این می‌ماند که مثال می‌زنند کسی مثلاً در دستشویی می‌داند قطره‌ی بول یا بولی که صادر شد یا ریخت توی توالت یا ریخت به لباسش؛ خب اگر آن جا ریخته تکلیفی بر ما نمی‌آورد، تکلیف جدیدی نمی‌آورد که، اجتناب از آن جا لازم بوده، دومرتبه آن تکلیف اجتناب از این جا تنجز جدیدی پیدا نمی‌کند که. پس بنابراین این‌ها این جوری می‌گویند عبارت جامعش این است، طبق مسلک ثانیه عبارت جامع‌شان این است می‌گویند آقا رکن این که علم اجمالی منجز باشد این است که آن تکلیف فی البین که شما علم به آن پیدا کردید به نحو اجمال، آن قابلیت تنجز علی‌ای تقدیر فی‌ای موضع من الاطراف کان داشته باشید و الا اگر این نباشد تنجیز نمی‌آید. حالا یکی از مثال‌های این که این شرط در آن نیست همین است که بعض اطراف مسبقاً به قیام اماره‌ای، به قیام حجتی تنجز پیدا شده باشد بر آن و چون تنجز ثانی به واسطه‌ی این علم اجمالی اگر تکلیف آن جا باشد، آن تکلیف دیگر تنجز ثانی نمی‌تواند پیدا بکند به خاطر این که المتنجس لا یتنجز ثانیاً، چرا لا یتنجز ثانیاً؟ چون معلول واحد دوتا علت که نمی‌تواند پیدا کند. تنجز اگر آمده تنجز جدید که معنا ندارد در آن جا نسبت به این تکلیف، این تحصیل حاصل

است، همان تنجز قبلی بخواهد بگویید به این علت دوباره، این علتش می شود این هم که غیر معقول است. پس بنابراین بیان این بزرگواران هم این است. حالا ما در این مقام باید بگوییم رکن آن است یا رکن این است؟ این مبنی بر این است که مختارمان در آن جا چی باشد، اگر مختار ما مختار محقق خوئی باشد، مثل فرمایش ایشان باشد بله، باید بگوییم سیاق اول را به کار بگیریم بگوییم باید تمام اطراف صلاحیت جریان اصل و مأمّن را داشته باشد. و اگر مثل محقق عراقی و من تبعه فکر کنیم قهراً باید به همین بیانی که ایشان گفتند که بگوییم آن تکلیف قابلیت تنجز را داشته باشد.

س: استاد الان توی آن مثال اولی که زدید کأس و لباس، بر این مبنا تنجیز هست؟

ج: بله؟

س: آن مثال اولی که گفتید یک دانه کأس بود یک دانه لباس، بر این مبنا آن تنجیز آن جا هست؟

ج: بله، چون قبلاً فرض این که چیزی نبوده که، من الان علم پیدا کردم.

س: درست است باز هم لباس آخر در چیزش نیست، لازم نیست از آن، لباس را می تواند

ج: نه نجس شده یکی، تنجز ...

س: یعنی به لحاظ حلیت قابلیت تنجز ندارد

ج: نه ما با حلیت را کار نداریم نه، این اجتناب یا مال کأس است یا مال لباس است. اجتناب از چی این؟ یک این چون نجس هست مثلاً در نماز باید اجتناب بکنیم، در چیزی که یشرط فیه الطهاره باید از آن اجتناب کنیم یا اگر دست تر به آن اصابت کرد به همه ی جاهایش باید اجتناب بکنیم و امثال ذلک. یا اگر مثلاً نجاستش گاهی یک نجاستی است که ادخال او در مسجد اشکال دارد، مثلاً اگر دم مثلاً دماء ثلاثه هست که بعضی گفتند اصلاً ادخال دماء ثلاثه در مسجد ولو تنجیز هم نکند این هتک مسجد است و اشکال دارد. یا مثلاً بعضی از اقسام نجاسات که مثلاً دخولش در مسجد یا در مثلاً حرم های مطهر این خود اصل دخول آن تنجیز هم نباشد، گفتند مثلاً فرض کنید پارچه ی آغشته ی به دم حیض، این را معاذالله ببرد توی مسجد الحرام، ببرد توی مسجد النبی، ببرد توی حرم ائمه (ع)، خود این. اجتناب از آن یعنی این کار را نکن، پس بنابراین ...

س: حاج آقا شما فرمایش تان، بیان تان این طور بود که این ها برای بیان، برای خروج بعضی از مصادیق از تنجز علم اجمالی دو بیان مختلف دارند منتهی از جهت مصداقی ترادف دارند؛ آقازیا می گوید قابلیت تنجز داشته باشند اطراف، آقای خوئی و این ها می گویند که متوفر باشد شروط اجرای اصل؛ اما هر دو از جهت مصداق باید با همدیگر ترادف داشته باشند نه عام و خاص

ج: نه لازم نیست ترادف داشته باشند.

س: درست است؟

ج: نه

س: یا نه می فرمایید ترادف نیست.

ج: نه ترادف نیست.

س: یعنی دو بیان مختلف از یک واقعیت

ج: نه نیست، بله آره، آن ها طبق آن مبنا می گویند رکن این است ...

س:

ج: آن که می گوید اصلاً ... آقازیا می گوید که اصلاً در اطراف علم اجمالی اصل معنا ندارد جریانش

س: یعنی وجوب اجتناب هم از لباس هست هم از ماء هست، اما طبق مبنای آقای خوئی وجوب اجتناب از لباس نیست ولذا اجرای اصل می شود در ماء، ماء طاهر می شود استفاده می کنیم

ج: نه حالا اجتناب، آب حلال می شود...

س: آب حلال می شود لباس هم که وجوب ...

ج: آب حلال می شود خوردنش، آن هم وجوب اجتناب را دارد برای خودش؛ یعنی منحل می شود به این معنا، یعنی استحباب طهارت ها در هر دو تساقط کرده، قاعده ی طهارت هم ندارد پس بنابراین اجتناب از او از این باب است که نمی توانی بگویی طاهر است، یعنی فی ما یشرط فیهِ الطهارة نمی توانی استنباط بکنی.

س: عکسش؟؟ حلال است.

ج: بله.

خب این به خدمت شما عرض شود که ما يتعلق بالركن الثالث که ...

س: کدام مسلک را قبول دارید؟

ج: ما قبلاً آن چیزی که به آن اشاره کردم تقویت کردیم، گفتیم نه علت تامه‌ی به آن معنا هست و نه این است که در موارد علم اجمالی فقط بر اساس احتمال ما بخواهیم بگوییم و کأنّ علم اجمالی لا اثر له و به خاطر احتمال می‌گوییم، نه، می‌گوییم علم اجمالی منجز است اما معلق است این تنجیز؛ یعنی خود علم اجمالی علت تعلیقی است، یعنی اگر شارع اذن داد خیلی خب، اگر اذن نداد علم اجمالی باعث می‌شود نه این که اگر علم اذن نداد بگوییم احتمال بدون مأمّن باعث شده است. آقای خوئی این‌ها می‌فرمایند همان احتمال بدون مأمّن است که باعث می‌شود کأنّ علم اثری ندارد. می‌گوییم نه همین علم باعث است اما چون معلق علیه آن نیامده باعث می‌شود.

س: تعلیقی با اقتضائی چه فرقی می‌کند؟ می‌شود همان مقتضی دیگر، فقط بیان‌شان فرق می‌کند ...

ج: نه، باز با هم تفاوت می‌کنند. مقتضی است معنایش این است که باید شرطی به آن ضمیمه بشود تا کاری بکند؛ اما نه یک چیزی خودش بدون دیگر اضافه‌ای نمی‌خواهد اما این اثرگذاری‌اش معلق است، معلق است بر این که شارع، ما در علم تفصیلی‌اش هم همین را می‌گوییم. می‌گوییم علم تفصیلی هم که اگر ما علم تفصیلی صد درصد پیدا کردیم به تکلیف شارع، خب عقل که می‌گوید باید امتثال بکنی به خاطر این علم تفصیلی که پیدا کردی دیگر تعلیقی است، می‌گوید اگر خودش نگوید اشکال ندارد. اگر خود مولا دارد می‌گوید اشکال ندارد خب تو چه وظیفه‌ای داری؟ چون تمام ملاک در نظر عقل برای این که ما را وادار می‌کند به این که اگر مولا تکلیفی کرد تو باید امتثال کنی احترام به مولا است یا ظلم به مولا است، خروج از زیّ عبودیت و رقیّت است یا از این‌ها هم پایین تر بیاییم دفع ضرر است که اگر نکنی این کار را ممکن است عقابت بکند به خاطر فرار از عقاب است این‌ها هست دیگر یا شکر منعم است اگر آن مولایی که امر کرده است منعم است شکر منعم می‌گوید باید این کار را بکنی، این‌ها هست دیگر؛ خب این‌ها در چه صورتی است؟ در صورتی که خودش نگوید که نمی‌خواهد، خب اگر بگوید نمی‌خواهد بی‌احترامی به او نیست، خروج از زیّ عبودیت نیست، از زیّ رقیّت نیست. وقتی خودش گفت نمی‌خواهد دیگر عقاب نمی‌تواند بکند

تا بگویند که به خاطر دفع ضرر و دفع عقاب است؛ شکر هم اگر خودش گفت نمی‌خواهم شکر کنی، احتیاجی نیست. خب من اگر شکر نکردم این جا دیگر عقوبتی و چیزی ندارم. خب این‌ها به خدمت شما عرض شود که بله پس آن جا هم حتی معلق است، منتها کلام در این است که او می‌تواند چنین ترخیصی بدهد و این دوتا مطلب با هم تفاوت می‌کند، او نمی‌تواند ترخیص بدهد امر، این‌که این مطلب معلق بر این نیست که او ترخیص ندهد امر آخر. بله او نمی‌تواند ترخیص بدهد وقتی شما یعنی به این معنا که عالم بالتفصیل نمی‌تواند بپذیرد که مولا اذن داده، چون می‌گویند این تناقض است، اگر تو این را می‌خواهی سرِ وجوبش ایستادی، پس چرا می‌گویی نمی‌خواهد امتثال بکنی؟ نمی‌تواند عبد بپذیرد که مولا ترخیص داده....

س: در علم اجمالی هم همین حرف را می‌زنید؟

ج: بله؟

س: در علم اجمالی هم می‌گویید نمی‌تواند؟

ج: آره، در علم اجمالی آن جا هم می‌گوییم همین است اما در علم اجمالی با علم تفصیلی یک تفاوتی وجود دارد که در تابستان که می‌خواندیم این جاها را عرض کردیم و آن این است که در موارد علم اجمالی چون ممکن است تراحم بشود بین مصالح اطراف، آن جاها عقل می‌گوید می‌پذیرد که مولا الان بیاید ترخیص بدهد؛ مثلاً شما علم اجمالی پیدا کردی به این‌که یکی از این کارها واجب است، این علم اجمالی را پیدا کردی؛ در آن جا مولا می‌گوید نمی‌خواهد احتیاط کنی، چرا؟ برای این‌که توی ذهنش شاید به آن احاطه‌ای که دارد می‌بیند بعضی از این کارهایی که اطراف علم اجمالی شما واقع شده، این‌ها را بخواهی احتیاط کنی انجام ندهی یک مصالح مهمی در آن هست که فوت می‌شود ولو این‌که آن معلوم بالاجمال شما هم در این بین هست، اما این‌ها یک مصالحی دارد که تراحم پیدا می‌کند، به خاطر تراحم حفظی در این جا می‌گویند که نمی‌خواهد احتیاط بکنی. همان حرفی که شهید صدر قدس سره در برائت زدند، در احتیاط زدند. ایشان حرف‌شان چی بود در برائت و احتیاط؟ می‌فرمایند ملاک برائت و ملاک احتیاط تراحماتی است که در نظر مولا وجود دارد، مثلاً جایی که شما شک دارید که یک امری واجب است یا واجب نیست، مولا در این موارد می‌بیند که اگر بخواهد بگویند که احتیاط بکن این جاها را انجام بده خیلی از چیزهایی که واقعاً اباحه‌ی اقتضائی دارد و مصلحت دارد در این‌که شما آزاد باشی در آن جا، خواستی انجام بدهی

خواستنی ترک بکنی آن‌ها زمین می‌ماند؛ توی این حالت که مولا دارد می‌بیند اگر بخواهد بگوید احتیاط کن برای آن واجب، خیلی از مباح‌های اقتضائی فدا می‌شود این‌جا می‌آید چه‌کار می‌کند؟ می‌آید می‌گوید برائت جاری کنید. عکسش یک جاهایی می‌بیند که اگر بفرماید که برائت داری خیلی از مصالح که خیلی لازم است فوت می‌شود برای عبد، آن‌جا می‌آید آن اباحه‌ها را، جاهای مباح را فدا می‌کند می‌گوید همه‌جا را احتیاط کن، می‌آید می‌گوید همه‌جا را احتیاط کن. حالا در اطراف علم اجمالی با علم تفصیلی هردو تعلیقی است، منتها در مورد علم تفصیلی عبد نمی‌تواند تصور کند، تصدیق کند که مولا اجازه داده. چرا نمی‌دهد؟

س: چرا همین احتمال را

ج: نه چون آن‌جا علم تفصیلی دارد دیگر تراحمی نیست

س: خب آدمی که وسواسی است مولا ممکن است بگوید تو با این‌که قطع داری مثلاً قطع قطاع تو می‌دانم قطاع هستی، می‌دانم قطع داری، من با توجه به آن ...

ج: نمی‌تواند بپذیرد، قطع او را نمی‌تواند بپذیرد ...

س: نه، قطاع را

ج: می‌گوید بابا دست از تکلیف بردار، تو چرا تکلیف بالا بر سر من گذاشتی می‌گویی انجام نده؟ این دوتا باهم کوسه ریش‌به‌رین است. می‌گوید آقا یجب علیک الصلاة اذن در ترک نداری یجب علیک الصلاة، حالا که قطاع هستی می‌توانی نخوانی خب پس یجب را بردار. این چه معنا دارد یجب را بالای سر من نگه داشتی بعد می‌گویی نمی‌خواهی بخوانی؟ این نمی‌شود، این تصدیق این معقول نیست. آقای عزیز اگر قطاعیت من ...

س: آقا این یجب علیک الصلاة در جایی که علم اجمالی داریم بین صلاة قصر و تمام، چطور شارع می‌تواند به‌خاطر آن مصلحت مزاحمه بیاید رفع تکلیف کند و دست از تکلیف منجزش بردارد؟ وجوب شکر منعم ندارد، چرا

ج: بابا آن‌جا تراحم بین تکالیف است، این‌جا

س: کجا تراجم

ج: تراحم است نمی بیند این قطاع که، می گوید خب من یقین دارم این جور است تراحمی ندارد. این واجب، آن حرام، آن چه تراحمی دارد؟ کدام به فدای دیگری می شود؟ اما در آن جا می بیند بعضی چیزها فدای چیز دیگر می شود....

س: آدم قطاع چرا نتواند؟ برای این که این قدر به مشقت و عسر و حرج نیفتد شارع می گوید خب نمی خواهم تو به قطعات عمل کنی....

ج: پس حرجی شده! الله اکبر ...

س: به خاطر این مصلحت ممکن است شارع

ج: نه پس وجوب ندارد، اگر حرجی شده حرج که وجوب را برمی دارند. آقای عزیز اگر یک حالتی پیش آمده که حرج برای آن شخص است پس وجوب را برمی دارد، اگر یک صفتی پیش آمده که در مصلحت امر دخالت دارد آن مصلحت را از بین می برد یا از آن می کاهد یا یک مفسده ای در آن ایجاد می کند، خب پس آن وجوب خراب می شود. ببینید آن ها یک حالات این چنینی است و قطاع بما هم قطاع می گوید خب من قطاع هستم، یعنی چی؟ یعنی مردم قطع پیدا نمی کنند، حواس شان نیست، غلفت دارند ولی من یک عمر یقین دارم این هست آن هست آن هست آن هست.

پس بنابراین در مورد قاطع بالتفصیل چون تراحم بین تکالیف نمی بیند، همه جا برایش روشن است فلذا نمی تواند تصدیق کند که مولا اجازه بدهد؛ اما در کسی که عالم به اجمال است می گوید این تکلیف مردد شده بین این اموری که آن ها شاید تکالیف دیگری روی شان باشد. یعنی این یکی اش نجس است بقیه اش که پاک است، این جا ممکن است آن هایی که پاک است اباحه ای اقتضایی داشته باشد و این یک دانه نجس است که حرمت دارد. شارع وقتی می بیند من از این یک دانه حرمت بخواهم اجتناب بکنم، از این یک دانه حرام بخواهم اجتناب بکنم باید ده تا حلال را که اقتضائی است فدا کنم، این جا شارع می آید چه کار می کند؟ این جا شارع می گوید من اجازه می دهم، حالا یا اجازه می دهد، به چی می تواند اجازه بدهد؟ به این که بعض اطراف را اشکال ندارد انجام بدهی، موافقت قطعی لازم نیست بکنی. اما آیا اجازه هم می تواند بدهد در حد مخالفت قطعی؟ خب همان است می گوید خب تکلیف را بردار، پس چرا می گویی همه اش را بخور؟ فلذا در علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعی نمی تواند اجازه بدهد؛ اما نسبت یعنی نمی تواند بپذیرد، می گوید حرمت را گذاشتی باز هم اجازه نمی دهی؟ اجازه می دهی همه را مرتکب

بشوم؟ اما نسبت به موافقت قطعی می گوید آره تراحم است، می تواند بگوید آقا چون حکم عقلانی است، می گوید اجازه می دهم که موافقت قطعی نکنی، این اشکالی ندارد. پس بنابراین آن چیزی که به نظر اقوی می آید از مبانی این است که ما بگوییم نه علت تامه‌ی به آن معناست که اصلاً معلق نباشد، نه به آن شکلی است که آن مبنا می فرماید، بلکه علم اجمالی خودش مؤثر است نسبت به حرمت مخالفت قطعی علت تامه است و قابل این نیست که ترخیص بدهد؛ نسبت به وجوب موافقت قطعی معلق است بر این که ترخیصی در کار نباشد. خب

س: طبق مبانی شما ???

ج: امر جامع این است که مانعی باید از جریان اصل در اطراف نباشد. حالا مانع جابجا مختلف ممکن است باشد.

اما رکن رابع که ان شاء الله فردا که این تنبیه تمام . و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۲۶

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

رکن چهارم برای تنجیز علم اجمالی این بیان شده است که باید مورد جوری باشد که از ترخیص شارع در اطراف علم اجمالی مخالفت قطعی لازم بیاید یعنی مخالفتی که عبد خودش قطع پیدا می کند که واقعاً با آن حکم فی البین مخالفت کرده است. برای او قطع حاصل بشود که با آن حکم فی البین مخالفت کرده اگر به این ترخیص ها جامه عمل ببوشاند و علاوه بر این عملاً هم قدرت بر این مخالفت عملیه داشته باشد. پس اگر قدرت بر مخالفت عملیه وجود داشته باشد و ترخیص شارع هم به این بیانجامد که او احراز کند مخالفت عملیه را، در این جا علم اجمالی منجز است. و اما اگر این نبود قهراً در آن جا علم اجمالی منجز نخواهد بود و موافقت قطعی لازم نیست. مثلاً فرض کنید که اگر شخص علم اجمالی پیدا کرده است که ساعت فلان یا حضورش در این شهر حرام است یا حضورش در آن شهر حرام است؛ شهر آخری، مثلاً نذر کرده یا نهی مثلاً پدرش هست، بالاخره عقوبت او می شود، یکی از این دو تا، و حرام است بر او که یا در این شهر حرام است بر او یا در آن شهر حرام است بر او، خب این جا مخالفت قطعی با این تکلیف ممکن نیست برای این که نمی تواند در هر دو شهر در یک ساعت واحد که باشد که، یا توی این شهر است

دیگر آن را نمی‌تواند. اگر آن شهر باشد دیگر توی این شهر نیست. مثل دو کأس نیست که همه، دو آب است که هر دو را می‌شود آشامید. این جا قدرت بر مخالفت عملیه وجود ندارد. بنابراین اگر شارع این جا بیايد بفرماید این شهر شکّ داری؟ برائت جاری کن، آن شهر هم شکّ داری برائت جاری کن و برائت را در هر دو شارع جاری بکند و بگوییم اصول مرخصه اطلاقاتش هم این را می‌گیرد هم آن را می‌گیرد، مشکلی پیش نمی‌آید. ترخیص در مخالفت قطعیه‌ای که عبد هم بر آن مخالفت قطعیه قدرت داشته باشد این جا وجود ندارد. چون این چنینی است پس بنابراین هیچ اشکالی ندارد که برائت در هر دو جاری بکند، نتیجه این می‌شود که این می‌تواند؛ هر کدام از شهرها را انتخاب کرد برود آن شهر و لازم نیست موافقت قطعیه در این جا بکند به این که هر دو را ترک بکند. می‌شود، موافقت قطعیه که می‌شود این جا کرد نه این که هر دو را ترک بکند نه این شهر برود نه آن شهر برود. اما در این جا چون شرط تنجیز علم اجمالی وجود ندارد نسبت به مخالفت قطعیه؛ بنابراین بر اساس این شرط جریان اصول در اطراف اشکال ندارد، وقتی اصول جریان پیدا کرد در اطراف و تعارض هم نمی‌کند، تساقط هم نمی‌کند چون لازم نمی‌آید آن تالی فاسد، بنابراین تنجیز هم که بر اساس تعارض اصول در اطراف هست رخ نمی‌دهد.

خب از این بیانی که کردیم روشن شد که این رکنیت این مسئله بر اساس این مبنا است که ما بگوییم تنجیز در مورد علم اجمالی بر اساس تعارض اصول مرخصه است که اصول مرخصه از بین می‌روند فلذا است که طرف احتمال بلامأمن است فلذا تنجیز می‌آید. اما اگر مسلکی مثل محقق عراقی را قائل شدیم و گفتیم که نفس علم اجمالی خودش علت تامه هست برای تنجیز واقع و اصلاً مولا نمی‌تواند ترخیص بدهد حتی نسبت به یک طرف که ترخیص به یک طرف فقط مستلزم مخالفت احتمالیه است نه مخالفت قطعیه و نمی‌تواند چون علت تامه برای تنجیز است. خب بنا بر آن مسلک قهراً دیگه این رکن رابع به این عنوانی که گفته شد رکنیت ندارد. این که این رکن رابع را ذکر می‌کنیم بر اساس آن مسلک است و الا برای این مسلک دیگه سه رکن دارد نه چهار رکن داشته باشد، این رکن چهارم دیگه بنابراین مسلک رکنیت ندارد. خب در این جا رکن را این جور بیان کردیم که مورد علم اجمالی جوری باشد که از ترخیص شارع مخالفت قطعیه لازم بیاید. مخالفت قطعیه را هم معنا کردیم؛ یعنی مخالفتی که عبد به طور قطع احراز می‌کند که مخالفت کرده اگر به آن ترخیص‌ها بخواهد عمل بکند.

س: تعبدی و توصلی بودن آن اعمال کاری ندارد؟

ج: این‌ها اثری ندارد بله.

محقق خوئی قدس سره یک اصلاحی در این رکن فرموده که فرموده نه، این جور نیست که بگوییم حتماً باید این ترخیصات مستلزم مخالفت قطعی باشد نه، بلکه اگر مستلزم ترخیص در مخالفت واقعی هم باشد این کفایت می‌کند برای این که بگوییم تنجیز وجود دارد و اصول جاری نمی‌شود ولو پس قوم کانه، حالا قوم که می‌گوییم یعنی خب حالا معروف، معروف این است که می‌گویند باید مستلزم مخالفت قطعی نباشد. ایشان می‌فرماید نه، باید مستلزم مخالفت واقعی نباشد. خب همان طور که سابقاً در بحث ادله‌ی علم اجمالی و این که آیا اصول می‌تواند در اطراف علم اجمالی جاری بشود یا نشود؟ این بحث آن جا مطرح شد که ما یک جاهایی داریم که مولا اگر ترخیص بدهد ترخیص در مخالفت واقعی شده ولی ترخیص در مخالفت قطعی و احرازیه نشده، بعضی اشکال ترخیص این جوری هست. مثلاً اگر شارع بفرماید این دو کاسی که یقین داری یکی از این دوتا نجس است این جور بیاید بفرماید که شرب کاس الف حلال است به شرطی که کاس باء را ترک کند، شرب کاس باء هم حلال است به شرطی که کاس الف را ترک کند. ترخیصش را مقید کند در هر طرف به ترک طرف آخر؛ خب در این جا از این دو ترخیص هرگز مخالفت عملیه قطعی لازم نمی‌آید. چون اگر کاس الف را بیاشامد دیگر کاس ب را نمی‌تواند بیاشامد؛ یعنی مرخصی ندارد. شارع اجازه دیگر نمی‌دهد چون چی بود؟ این بود که آن مرخص هستی در آن اگر آن را ترک کنی، نیاشامی، پس از این جعل شارع، از این که ترخیص مشروط در هر یکی جعل بکند، این لازمه‌اش ترخیص در مخالفت قطعی عید لازم نمی‌آید. چون اگر هر دو را بیاشامد در هر دو ترخیص نبوده، در هیچ کدام ترخیص نبوده چون هر کدام مشروط به ترک دیگری است، این که ترک دیگری نکرده، مخالفت قطعی کرده، ولی این جا اگر شرط هر دو محقق بشود؛ یعنی نه این را بیاشامد نه آن را بیاشامد، آن ترخیص‌های مولا بالفعل می‌شود یا نمی‌شود؟ چون مولا گفته بود اگر آن را نیاشامیدی، ترک کردی در این مرخص هستی، اگر این را نیاشامیدی و ترک کردی در آن مرخص هستی؛ حالا من هر دو را ترک کردم. هر دو را که ترک کردم پس هم این ترخیص دارد هم آن ترخیص دارد

س: مخالفت نیست این که

ج: پس شارع دارد اذن می‌دهد الان از نظر قانونی می‌گوید آقا هر دو را می‌توانی بیاشامی

س: مخالفت

ج: حالا اجازه بدهید.

که هر دو را می‌توانی بیاشامی چه می‌شود؟ پس دارد آن مخالفت، او دارد اذن می‌دهد در مخالفت با واقع؛ چون اگر هر دو را بیاشامی با این که یکی از این‌ها نجس است و بعد مولا بگوید هم این را می‌توانی بیاشامی هم آن را می‌توانی بیاشامی؛ چون شرط هر دو محقق است دیگر، پس او دارد ترخیص می‌دهد ولو این ترخیص‌های او منجر به این نمی‌شود که عبد در مقام عمل قطع به مخالفت پیدا بکند چرا؟ چون در مقام عمل می‌آید یکی را می‌آشامد دیگر، تا این را آشامید اجازه آن، موضوعش منتفی می‌شود. می‌آید آن را بیاشامد تا آن را آشامید اجازه این منتفی می‌شود. پس قطع به مخالفت، پس مولا قهراً در این صورت ترخیص در مخالفت قطعیه نداده در این صورت؛ اما اگر هر دوی آن را ترک کند همین طور نشسته هیچ کدام را انجام نمی‌دهد مولا دارد به او می‌گوید آقا تو قانوناً هم می‌توانی او را انجام بدهی هم می‌توانی او را انجام بدهی بالفعل نه مشروط دیگر، چون شرط حاصل است دیگر، و این هم چیست؟ مستحیل است. محقق خوئی می‌فرماید این هم مستحیل است چون ترخیص در مخالفت دارد می‌دهد، پس در این صورت هم ما می‌گوییم علم اجمالی چیه؟ در این صورت هم ما می‌گوییم علم اجمالی منجز است چون این دوتا ترخیص‌ها به این می‌انجامد. پس ترخیص‌ها باید نباشد، این ترخیص‌ها درست نیست؛ قهراً وقتی ترخیص‌ها درست نبود چون این دوتا ترخیص‌ها معنایش ترخیص در مخالفت واقعیه است. بنابراین جریان نمی‌تواند داشته باشد. وقتی جریان نداشت پس علم اجمالی منجز می‌شود. بنابراین که شما می‌گویید رکن رابع این است که از ترخیص مولا ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نیاید این تمام نیست؛ باید بگویید ترخیص در مخالفت واقعیه، حالا چه قطعیه باشد چه نباشد تا این که آن جا را هم پوشش بدهد. این فرمایشی است که آقای خوئی قدس سره قبلاً داشتند؛ کجا ایشان این را طرح کرد؟ در این بحث ایشان این مطلب را طرح فرمود که بحث این بود که آیا اطلاعات ادله‌ی براءت و حلیت و امثال ذلک اطراف علم اجمالی را می‌تواند بگیرد یا نمی‌تواند بگیرد؟ خب آقایان می‌گفتند نمی‌تواند بگیرد؛ یک اشکالی پیدا شد، آن اشکال این بود که آن که اشکال درست می‌کند از اطلاق ادله‌ی براءت یا حلیت، آن که اشکال درست می‌کند اصل حلیت در اطراف نیست، اطلاقش هست که اشکال درست می‌کند و الا اصل حلیت که اشکالی درست نمی‌کند. این حلال است آن هم حلال است، حلال بودن نفس این؛ اگر بگویی این حلال است در حالی که آن را انجام می‌دهی، آن هم حلال است در حالی که آن را انجام می‌دهی این درست است. این به چه می‌انجامد؟ به مخالفت قطعیه می‌انجامد. اما اگر بگویی این حلال است اگر آن را ترک کردی، اطلاق نداشته باشد، آن حلال است اگر آن را ترک کردی، اطلاق نداشته باشد برای صورت فعل او، خب از این که مشکلی لازم نمی‌آید، ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نمی‌آید و هر جا اشکال مال چی باشد؟ مال اصل حلیت نباشد، مال

اصل دلیل نباشد، مال اطلاقش باشد رفع ید از چه می‌شود؟ از اطلاق می‌شود. «الضرورة تتقدر بقدرها» این حرفی بود که عده‌ای آمده بودند می‌گفتند، می‌گفتند شمول اطلاقات در اطراف علم اجمالی اشکالی ندارد به این بیان، آقای خوئی (خب این جا جواب‌هایی داده شده) آقای خوئی این جوری جواب دادند؛ گفتند که نه، ذاتش هم اشکال دارد. نه فقط اطلاق چرا؟ برای خاطر این که ترخیص در مخالفت واقعیه لازم می‌آید اگر او مقید بشود، او هم مقید بشود این حلال است اگر آن را ترک کنی، آن را هم بگوئیم حلال است اگر آن را ترک کنی، این نتیجه‌اش این می‌شود که اگر هر دو را ترک کرد شرط حلّیت برای هر دو طرف محقق شد. پس هر دو می‌شود چی؟ می‌شود حلال، هر دو شد حلال پس مولا ترخیص در مخالفت قطعیه دارد می‌دهد. (اشتباه کردم) ترخیص در مخالفت با تکلیف واقعی خودش دارد می‌دهد ...

س: آقا این مصداق مناقشه در آن نیست؟

ج: نه، همین را می‌گوئید، مثالش همین است....

س: نه ترخیص در مخالفت واقعی است آن جا وقتی می‌گوئید هر دو را دائماً ترک کند، ترک ترک دائمی است دیگر، ترک موقتی که نیست، ترک فعلی دائمی است، اگر من این دو تا را هر دو را دائماً ترک کنم امکان ارتکابش را ندارم که مولا بخواهد بگوید حلال است

ج: قانوناً گفته، ببینید ایشان حرفش این است می‌فرماید درست است در خارج جوری نمی‌شود که شما احراز کنید مخالفت را

س: نه این جا این طور نیست که من احراز مخالفت را در خارج نکنم حرف بالاتر است، امکان مخالفت در خارج نیست در مثال. مثل این است که من بگویم هوا، مثلاً فرض کنید هوا تنفسی است دیگر، بگویم مولا در مورد خوردن هوا که امکان ندارد ما آن را بخوریم حکم کردند، این معنی دارد؟ آقا اصلاً خوردن هوا امکان ندارد که حکم بخواهد رویش برود. این جا همین طور است وقتی که من ترک دائمی نسبت اطراف داشته باشم اصلاً ارتکاب امکان ندارد که شارع بخواد حلّیت روی آن بیاید، نه این که امکان دارد شما در مقام اثبات و احراز اشکال دارید، این جا در مقام ثبوت مشکل دارد. عرضم این است که مثال در آن حداقل مناقشه در آن است

ج: نه، همه‌ی مثال‌ها همین است، این مناقشه اگر وارد باشد به همه‌ی موارد وارد است به همه‌ی موارد

س: برای این که وحی منزل نیست اگر شما بخواهید جمیع اطراف را ترک کنید دائماً نمی توانید اصلاً ارتکاب کنید مثل خوردن هوا می ماند، خوردن هوا امکان ندارد که برای ما انسان ها که بخواهیم خدا روی آن حلیت یا چیز دیگری را؟؟؟. اصلاً امکان مخالفت نیست نه مخالفت امکان

ج: حالا من یک چیز از شما سؤال می کنم. اگر شارع بفرماید که من به شما اجازه می دهم که پیامبران سلف را بکشید، این قبیح است یا قبیح نیست؟

س: چی قبیح است؟

ج: این همین حرف ..

س: جایز است؟

ج: آره این که جایز است ولو شما قدرت نداری سلف که این جا نیستند که، شما هم که سلف نبودید ...

س: جوابش این است این جواز موضوع می خواهد ...

ج: حرف آقای خوئی این است که شما درست است در عمل و خارج چنین چیزی نمی شود ولی به شما می گوید آقا من این تکلیف را دارم هم این حلال است، هم این حلال است ولو به شرط. این حرف قبیح است، آقای خوئی حرفش این است می گوید این حرف قبیح است، این مستحیل است این حرف از شارع صادر بشود، این حرف ایشان است. حالا تا ببینیم حالا این فرمایش ایشان است.

شهید صدر قدس سره در آن جا اشکال کرد به آقای خوئی و فرمود که این احکام ظاهریه که شما می گوید در این جا با حکم واقعی مخالف است، مستحیل است، این تنافی دارد با این که شارع حکمی این جا دارد بعد بیاید در مقام ظاهر هم بگوید این را می توانی انجام بدهی هم می توانی این را انجام بدهی، این تنافی است استحاله خب به خاطر تنافی است دیگر که آن از آن طرف حکم داری، از این طرف می گویی هردو آن را می توانی ترک بکنی؛ از آن طرف می گویی این جا نجس در بین هست و حتماً باید اجتناب بکنی، دست از این من برنداشتم، این از یک طرف؛ از یک طرف دیگر بیاید بگوید چی؟ بگوید هم این حلال است انجام بدهی هم این حلال است انجام بدهی، این مثل کوسه ی ریش پهن است. خب اگر آن حرام است آن نجس حرام است و پای آن ایستادی و مفسده دارد پس چرا

می‌آیی می‌گویی هم این را، هم این را؟ ایشان می‌فرماید که این ترخیص ظاهری که شارع دارد می‌دهد با آن حرمت واقعی فی نفسه که مخالفت ندارد، احکام فی نفسه با هم مخالفت ندارند، همان‌طور که در جمع بین حکم واقعی و ظاهری بیان شده الا من شد من الاصولیین که گفتند خود احکام با هم تضاد دارند یا تناقض دارند یا تضاد دارند، اما آن‌جا بیان شده که نه، چون این‌ها امور اعتباری هستند، امور اعتباری تضاد و تنافی و این‌های آن‌جوری ندارند. پس بنابراین خود این‌ها که با هم تضاد ندارند که شما از این باب بگویید که نمی‌شود. یا به‌خاطر مبدأشان باید باشد این تنافی یا به‌خاطر منتها و مقام امتثال باید باشد. از نظر مبدأ در آن بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری و در جواب اشکال ابن‌قبه در آن‌جا، خب به مسالک مختلف جواب داده شده که از نظر مبادی این‌ها اشکالی با همدیگر ندارد؛ و ما هم جواب‌مان این بود آن‌جا که گفتیم مبادی حکم ظاهری چیزی وراء مبادی حکم واقعی نیست، همان مبادی باعث می‌شود که در ظاهر هم شارع حکمی بکند. نه این‌که حکم ظاهری خودش مبادی جدا، مصالح جدا یا مضار جدا داشته باشد، همان‌ها هست که دیگر توضیح‌اش آن‌جا گذشت و خلاصه‌اش اشارتاً عرض می‌کنم چی بود؟ این بود که شارع مثلاً یک چیزهایی فرموده مباح است و آن‌ها مباح‌های اقتضائی است یعنی باید مباح باشد، باید عبد در آن آزاد، مصلحت در این است نه این مباح‌های لا اقتضائی است که نه مفسده دارد نه مصلحت؛ یک مباح‌هایی هست به آن می‌گوییم مباح‌های لا اقتضائی. یعنی نه مصلحت دارد نه مفسده دارد می‌گوییم مباح است. اما مباح اقتضائی این است که اصلاً مصلحت در این است که مباح باشد و آزاد باشد، مصلحت در این است. خب شارع می‌بیند که چیزهایی را جعل کرده مباح اقتضائی، چون مصلحت در اباحه‌اش است، یک چیزهایی را هم حرام کرده، حالا عبد آمده شک می‌کند که این حرام است یا حرام نیست و می‌بیند خیلی جاها آن‌که شک می‌کند حرام است یا حرام نیست همان چیزهایی است که واقعاً مباح اقتضائی است. درواقع مباح اقتضائی است این آقا شک می‌کند حرام است یا حلال است. در این‌جا شارع حفاظاً اگر می‌بیند آن مباح اقتضائی‌ها خیلی مصلحتش برای سعادت این عبد و رسیدنش به مقاصد اهم است خیلی اهتمام به آن دارد می‌آید چکار می‌کند؟ می‌آید می‌گوید آقا همه‌ی این‌جاها که شک می‌کنی برائت جاری کن، تا چی بشود؟ این اباحه، این برائت مصلحتش چیست؟ مصلحتش همان مصلحت‌هایی است که در اباحه‌ها وجود دارد و در همان وجود دارد، مصلحت جدیدی ندارد. این در راستای همان مصلحت اباحه‌ی اقتضائی است که بود. مثلاً فرض کنید عبد شک می‌کند که شرب تنن حلال است یا حرام است؟ شارع درواقع می‌بیند برای شرب تنن چی جعل کرده؟ اباحه‌ی اقتضائی جعل کرده، یعنی مصلحت در این است که مباح باشد. چون می‌بیند اگر این‌جور چیزها را حرام بکند تنفر از شرع پیدا می‌شود و اصلاً دیگر نماز و فلان و

این‌ها هم نمی‌خوانند. این‌جا یک چیزهایی است که آدم می‌بیند که توی تربیت فرزند هم همین‌جور است دیگر، یک جاهایی می‌بیند باید او را آزاد بگذارد، چون اگر آزاد، اصلاً آزاد گذاشتن مصلحت دارد، چون اگر آزاد نگذارد مفاسد دیگر دارد. یا آزادش می‌گذارد تا این‌که او یاد بگیرد، خودش فعال بشود، بداند چه‌جور، همین‌جور آزادش نگذاری، این آزاد گذاشتن مصلحت دارد که زندگی کردن را یاد بگیرد، خودش با امور درگیر بشود ولو یک جاهایی هم زمین بخورد. خب شارع می‌بیند این‌جوری است، حالا عبد شک کرده که حرام است یا حلال است، اگر این‌جا شارع بیاید بگوید احتط جی می‌شود؟ آن مصلحت از دست می‌رود، این‌جا می‌آید می‌گوید برائت جاری کن، چون این برائت با آن حکم اباحه همگون است. پس همان مصلحت واقع باعث شده بگوید اصالة الاباحه. یک جاهایی هم ممکن است مجموعاً که حساب هم بکند این‌جور است این‌جا، آن‌جا، آن‌جا شک می‌کند مباح است یا مباح نیست، حرام است یا مباح است؟ شارع می‌بیند توی این ده‌تا مثلاً که این آقا این شک‌ها را دارد ولو یک حرام‌های واقعی هم وجود دارد، اما در عین حال می‌بیند توی این ده‌تا یکی‌اش حرام واقعی است، نه‌تای آن مباحی است که مصلحت اقتضائی دارد. این‌جا می‌آید می‌گوید آقا همه را برائت جاری کن، چرا؟ چون اگر بخواهد بگوید در همه احتیاط کن آن مصالح اباحه‌ی اقتضائی که خیلی به آن اهتمام دارد و نه‌تا است از بین می‌رود، می‌گوید بابا با آن یکی را فدای آن‌ها می‌کنیم، می‌گوییم همه را اباحه. این که دارد اباحه در این ده‌تا جعل می‌کند این اباحه، این برائت از چی ناشی شده؟ از همان مصلحت اباحه‌های اقتضائی که در، پس مبدأ جدایی ندارد، مبدأ آن همان‌ها هست. خب پس اگر از ناحیه‌ی مبادی می‌خواهید بفرمایید ایها الاستاد مبادی‌اش که این‌جوری جواب نمی‌دهد، خودتان هم یک جواب‌هایی دادید جمع بین حکم واقعی و ظاهری گفتید در مبادی منافات ندارد. اگر می‌خواهد بگوید در منتها منافات دارد. توی منتها هم که این‌جا منافات درست نمی‌شود، برای این‌که اگر این را بیاورد دیگر آن ترخیص ندارد، آن را بیاورد دیگر این ترخیص ندارد. فاین التنافی بین این جریان اصل با آن واقع؟ چه تنافی‌ای وجود دارد تا بگویید مستحیل است نمی‌شود اجازه بدهد؟ این اجازه دادن وقتی اشکال پیدا می‌کرد که یا در مبدأ باعث بشود که تثبیت مصالح بشود یا القاء فی المفاسد بشود یا در منتهی مشکلی پیدا می‌شد، می‌گوید هیچ کدامش پیدا می‌شود. پس این‌که شما می‌فرمایید این‌جا استحاله دارد این هم درست نیست، نه، همان سیاق معروف درست است؛ یعنی رکن را باید همین قرار بدهیم که معروف گفتند که از آن لازم نیاید ترخیص در مخالفت قطعی؛ نه از آن لازم نیاید ترخیص در مخالفت واقعی. این لازم نیست استدلال است، آن بزرگوار هم مناقشه‌اش این است. پس بنابراین

فتحصل مما ذکرنا که رکن رابع این هست و البته این رکن رکنیتش مبنی بر غیر مسلک محقق عراقی است. بر مسلک مثل محقق خوئی قدس سرهما

خب بحث ما در این تنبیه هم بحمدالله تمام شد، ان شاءالله از جلسه ی بعد تنبیه خامس، طبق مصباح الاصول تنبیه خامس را که اصل تنبیه خامس این است که اگر اطراف علم اجمالی در آثار مختلف بودند به این شکل که اطراف علم اجمالی یک آثار مشترکه و بعضی اش آثار مختصه داشتند. مثلاً مثل این که مثالش را بزنیم تا فرض کنید که یک ظرف شیر داریم یک ظرف آب داریم یا یک ماء مضاف داریم یک ماء مطلق داریم، علم اجمالی پیدا کردیم یکی از این دوتا متنجس است؛ خب این جا یک اثر مشترک این ها دارند، هم شرب این حرام است اگر متنجس باشد هم شرب آن حرام است اگر متنجس باشد. ولی آن آب مطلق یک اثر ممتاز هم دارد که در آن یکی نیست و آن چیست؟ جواز وضو از آن هست، دیگر با لبن که نمی شود وضو گرفت، با آب مضاف که نمی شود وضو گرفت. حالا این جا صحبت وقع الکلام بینهم که در این جور موارد آیا می توانیم بگوییم نسبت به اثر مشترک تعارض اصول می شود تساقط می کند و نسبت به اثر مشترک چون تساقط اصول می شود تنجیز می آید، یعنی حرام است هم آن آب را بخوری هم آن لبن را؛ اما نسبت به اثر مختص اصل بلامعارض جاری می شود می گوئیم وضو با آن می تواند با آن بگیرد. این هم از چیزهایی است که وضو می توانی بگیری اما نمی توانی بخوری. آیا این جا باید این را بگوییم یا نه، می گوئیم همه ی این آثار دیگر در این جا، اصول نسبت به همه ی آثار چه مشترکه چه مختصه تعارض می کند، تساقط می کند پس بنابراین نه نمی توانی بیاشامی این ها را و نه می توانی وضو بگیری؛ دو قول در مسأله هست.

محقق نائینی قدس سره در این جور فروضی ایشان فرموده است که آثار مشترکه اصول تساقط می کند نسبت به آن ها و تنجیز می آید، اما نسبت به اثر مختص چون اصل معارض نداریم بنابراین جاری می شود و اشکال ندارد. پس می توانی وضو بگیری اما نمی توانی بیاشامی. بزرگانی هم مثل محقق خوئی گفتند نه، در این جور موارد... بنابراین این هم یک تنبیه پنجم اصلش راجع به این مسأله هست. حالا ان شاءالله برای جواب از این فروضی دارد باید مطرح کنیم ببینیم چیست. و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۲۷

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

بحث در تنبیه پنجم به حسب ترتیب مصباح الاصول هست. تنبیه پنجم دارای دو مسأله و یک تذکار هست. مسأله‌ی اولی این هست که اگر ما موضوعات متعدده داشتیم و بعضی از این موضوعات آثار شرعی‌ی اکثری از بقیه داشتند، آیا در این موارد حکم چیست؟ به حسب تنجیز علم اجمالی تمام آثار در این مورد منجز می‌شود و ما باید احتیاط کنیم نسبت به تمام آثار یا این که تفصیلی در مقام هست؟

محقق خوئی قدس سره این مسأله را به دو قسم تقسیم فرموده‌اند، فرموده‌اند تارةً این موضوعات متعدده که بعضی آثار بیشتری دارد تارةً این آثار هیچ جامع اشتراکی ندارند و آخری نه، جامع مشترک دارند. اما آن صورتی که هیچ جامع اشتراکی‌ای ندارند برای آن مثال می‌زنند به این که مثلاً کسی می‌داند یا واجب است بر او خواندن سوره‌ی یس یا سوره‌ی توحید «قل هو الله احد»، نذر کرده می‌داند نذر کرده که یا این سوره را بخواند یا آن سوره را بخواند؛ خب در این جا موضوع متعدد است؛ سوره‌ی یس، سوره‌ی توحید و یکی از این دوتا آثار بیشتری دارد، سوره‌ی یس خیلی آیاتش بیشتر از سوره‌ی مبارکه‌ی توحید است. خب در این جا فرموده است که خب این جا مثل متباینین می‌ماند مشترکی که ندارند، آن آیات که هیچ... غیر از بسم الله که آن هم محل کلام است که جزو سور هست یا نه، همه‌ی آیات او غیر از این آیات است، همه‌ی آیات این هم غیر از آن آیات است.

در این صورت خب قهراً علم اجمالی دارد که یا خواندن این سوره واجب است ولو آیاتش کم است یا خواندن آن سوره برایش واجب است ولو آیاتش زیاد است، حد اشتراکی هم که ندارند، بنابراین علم اجمالی در این جا منجز می‌شود. حالا اگر بگویید علم اجمالی علت تامه‌ی برای تنجز است که واضح است، اگر بگویید نه علم اجمالی تنجزش به واسطه‌ی تعارض اصول در اطراف است خب این جا هم تعارض اصول می‌شود، بخواند برائت جاری کند از یس معارضه می‌کند با برائت از توحید، بخواند از او جاری کند، پس در هر دو که جاری نمی‌شود، در احدهما دون دیگری هم ترجیح بلا مرجح است، قهراً هیچ اصل مرخصی این جا وجود نخواهد داشت؛ خودش می‌ماند و احتمال وجوب سوره‌ی یس مأمّنی ندارد. احتمال وجوب سوره‌ی توحید و هیچ مأمّنی برای ترک ندارد پس باید

هر دو را انجام بدهد؛ این صورت حکمش واضح است. سخنی که ما فقط این جا داریم در کبری و در حکم مسأله همین است که ایشان می فرمایند؛ اما اشکال در مثال ایشان به نظر می آید. سوره ی مبارکه ی یس و سوره ی مبارکه ی توحید این ها اجزاء موضوع هستند نه آثار که بگوییم این بیشتر از آن آثار دارد. خب بله مثل دوتا مرکب می مانند که یکی اش اجزاء بیشتری دارد، یکی اش اجزاء کمتری دارد. مثال باید جایی زد که آثار و احکام متعدد باشند و جامع اشتراکی نداشته باشند، باید آن جور مثالی را زد. حالا آقایان دیگر هم که این فرض را مطرح کردند شبیه ایشان مثال زدند، مثلاً بعضی ها گفتند فرض کنید شک داریم که نذر کردم زیارت امین الله بخوانم یا زیارت جامعه ی کبیره بخوانم. خب جامعه ی کبیره چندین برابر زیارت امین الله است، پس آن کثیر است آثار بیشتری دارد این آثار کمتری دارد؛ آن جا هم این مثال هم اشکالش همین است و امثال این جور مثال هایی که در کتب اصولیه می بینیم زده شده. مثال درست بخواهیم بزنیم مثلاً مثل این می ماند که مثلاً شک دارد که آیا روزه ی شهر رمضان مثلاً سابق، یکی از روزه های آن شهر رمضان سابق از او عمداً فوت شده و تا رمضان بعد او را قضا نکرده؟ و یا این که یک صلاتی مثلاً از پدرش به گردنش هست، پدرش فوت شده نماز پدر بر گردن ولد اکبر مثلاً هست. یقین دارد یکی از این دو کار شده یا خودش آن جور یا خودش این جور. خب این جا اثر مشترک ندارند، آن روزه ای که عمداً ترک کرده سه تا اثر برایش بار است، یک: این که باید قضا کند، دو: باید کفاره بدهد چون عمداً بوده، سه: چون تا رمضان آخر هم نگرفته یک مد طعام باید بدهد، پس سه تا اثر آن دارد. این جا قضای روزه ی پدر یا نماز پدر خوب فقط اِقتضای ما فاته را دارد، بنابراین آن سه اثره هست، این یک اثره هست، اما این جا چون بالاخره علم اجمالی دارد یا آن سه تا تکلیف بر او لازم هست در اثر آن موضوع که ترک عمدی شهر رمضان باشد یا این یکی برایش واجب است، بنابراین همه اش را باید انجام بدهد. مثال درست این هست.

س: بیشتر به چه معنا هست این جا؟ این که می فرمایید بیشتر است بیشتر از جایی هست که ...

ج: عددش بیشتر است ...

س: این جا هم آثار ثواب این ها بیشتر نمی شود، مثلاً سوره ی یس ثواب بیشتر از سوره ی

ج: نه تکلیف، ثواب که مال خدا هست که می دهد به ما؛ تکلیف، آثار تکلیفی که بر ما، به گردن گیر ما بخواهد بشود و الا ثواب بیشتر دارد یا این ها که ربطی ندارد

س: یک سوره‌هایی هم عددها متفاوت هستند دیگر، اگر این تکلیف الف باشد شما مثلاً باید صد آیه بخوانید ولی اگر تکلیف ب باشد باید ...

ج: بله، ولی صدتا آیه نیست، سوره‌ی یس این است که یک مرکبی است که این‌ها اجزائش هستند. و الا شما اگر این جوری بخواهید بگویید می‌گوید مثال این‌ها را چرا، نمی‌داند نماز ظهرش قضا شده یا نماز صبحش قضا شده، آن دو رکعت است این چهار رکعت است.

و اما صورت دوم که جامع اشتراکی دارند، یکی‌شان اثر بیشتری دارد اما اثر مشترک هم دارند، یک اثر مشترک هم همه‌شان دارند. مثل این مثال که خود ایشان و دیگران هم این مثال را زدند که یک ماء مطلقى وجود دارد و یک ماء مضاف یا یک مایع؛ می‌داند یکی از این دو کأسی که در یکی‌اش آب مطلق است و در دیگری ماء مضاف یا مایع آخری است یکی از این دو تا متنجس شده. مثلاً یکی آب مطلق هست یکی شیر از فرض کنید، می‌داند یکی از این دو تا متنجس شده. خب این‌جا یک اثر مشترک که هر دو دارند و آن این است که حرمت شرب است، نه آب را می‌تواند بیاشامد یعنی اگر متنجس باشد حرمت شرب دارد، لبن هم حرمت شرب دارد؛ اما آن آب مطلق یک اثر آخری هم بر آن مترتب است که بر آن لبن نیست و آن این است که عدم جواز توضی و غسل و طهارت حدیثیه به او هست. پس بنابراین اگر این ظرف که آب مطلق در آن هست متنجس شده باشد دو اثر دارد یکی حرمت شرب است، یکی عدم جواز توضی و عدم جواز غسل است؛ اگر آن لبن متنجس باشد یک اثر دارد حرمت شرب است، فقط این را دارد. البته حالا این مثال را زدند که حالا به خدمت شما و الا شاید در لبن اگر بگوییم مثلاً بیع متنجس هم باطل است آن هم یک اثر دیگری است دیگر، حالا بالاخره حالا به آن توجه نشده. این دو اثره شد آن یک اثر واحد دارد. در این‌جا آیا حکم چی هست از نظر تنجیز علم اجمالی؟ آیا این علم اجمالی ما نسبت به تمام آثار منجز است یعنی نه می‌توانیم نه آب مطلق را بیاشامیم نه لبن را بیاشامیم و نه می‌توانیم وضو بگیریم؟ همه‌ی آثار نسبت به همه تنجز وجود دارد؟ یا این‌که نه، نسبت به اثر مشترک تنجز وجود دارد، یعنی نمی‌شود نه این را آشامید نه آن را؛ اما نسبت به اثر زائد و اثر مختص به آن یکی آن نه، نسبت به آن برائت جاری می‌شود و می‌تواند در بحث ماء وضو بگیرد با آن آب مطلق. دو دیدگاه وجود دارد، دیدگاه اول دیدگاه محقق نائینی قدس سره است و دیدگاه دوم دیدگاه خود محقق خوئی است. دیدگاه اول می‌فرماید این‌جا علم اجمالی فقط نسبت به آن اثر مشترک تنجز دارد و نسبت به اثر مختص و زائد تنجز ندارد و اصل جاری می‌شود ولذا التزم المحقق النائینی قدس سره که این‌جا

آب مطلق را و آن لبن را نمی‌شود آشامید، چرا؟ برای خاطر این که اصالة الطهارة در این آب و اصالة الطهارة در آن آب تعارضاً تساقطاً؛ اصالة الاباحه در این آب و اصالة الاباحه در آن آب تعارضاً تساقطاً. پس ما نسبت به جواز شرب هیچ اصل مأمنی نداریم، برای شرب اصل مأمنی نداریم، اصل‌هایی که نتیجه‌اش جواز شرب باشد که استصحاب طهارت در هردو باشد یا قاعده‌ی طهارت باشد یا اصالة الحل باشد این‌ها چون در همه‌ی اطراف موضوع دارند این‌ها تعارض می‌کنند تساقط می‌کنند می‌روند کنار. اما آن اثر مختص که مال آب مطلق است که جواز توضی باشد خب آن که با این‌ها تعارض نمی‌کند که، آن اثر مختص برائت در آن جاری می‌شود و بنابراین می‌توانیم بگوییم که وضو می‌تواند بگیرد. یا برائت، یا بفرمایید که استصحاب حالت سابقه می‌گوییم آقا قبل از این که من علم به تنجس احد الکأسین پیدا کنم با این آب جایز بود وضو گرفتن یا صحیح بود وضو گرفتن، الان هم جایز است یا صحیح است، این جور استصحاب را هم بنابر بعضی از انظار می‌شود جاری کرد. پس بنابراین ما باید این جوری بگوییم دیگر و توضیحش هم همان هست که قبلاً در آن تنبیه اول گذشت که در این جا آن دلیل قاعده‌ی طهارت یا استصحاب طهارت در این موارد چون یک دلیل است و دوجا را بخواهد شامل بشود هم این فرد را، هم این فرد را نمی‌شود، بخواهد هردو را شامل بشود برای این که ترخیص در مخالفت قطعیه هست دیگر؛ بگوید هم این را می‌توانی بیاشامی هم آن را می‌توانی بیاشامی ترخیص در مخالفت است. بخواهد یکی را شامل بشود مثلاً ماء مطلق را شامل بشود لبن را شامل نشود ترجیح بلا مرجح است؛ بخواهد لبن را شامل بشود آن را شامل ترجیح، فلذا اجمال پیدا می‌کند. آن دلیل اصالة الطهارة یا قاعده‌ی طهارت یا اصالة الحلیه خود دلیل اجمال پیدا می‌کند، دلیلی که اجمال پیدا کرد از حجیت می‌افتد دیگر ظهوری ندارد دیگر اجمال پیدا می‌کند. این دلیل بخاطر این که از درون یک مشکلی در آن هست این دلیل می‌رود کنار. می‌ماند دلیلی که می‌خواهد راجع به آن اثر مشترک باشد؛ این حرف آقای نائینی قدس سره.

محقق خوئی این جا فرموده نه، حتی نسبت به اثر مشترک هم تنجز می‌آید، چرا؟.... (ببخشید اثر مختص)، نسبت به اثر مختص هم تنجز می‌آید، چرا؟ فرموده به خاطر این که این جا آن اثر مختص متفرع است بر آن اثر مشترک و وقتی اثر مشترک ساقط شد ما تفرع علیه هم دیگر دلیل نداریم. توضیح مطلب این است که ما برای وضو طهارت مائی که یُتوضأ به لازم داریم، حالا یا طهارت واقعیه یا طهارت ظاهریه، باید طهارت داشته باشیم؛ ما این را احتیاج داریم. خب وقتی که استصحاب طهارت دوتا إناء ساقط شد، قاعده‌ی طهارت ساقط شد حالا چه دلیلی دارید که این ماء

مطلق شریط توضی را دارد؟ علم به طهارت واقعی اش که نداری، به طهارت ظاهری با استصحاب می خواهی بگویی استصحاب ساقط شده، با قاعده ی طهارت بخواهی بگویی قاعده ی طهارت هم ساقط شده. پس آقای نائینی قدس سره که این جا می فرماید ما اثر مختص را بار می کنیم سؤال این است که چه جور اثر مختص را بار می کنید؟ وضو مشروط به طهارت مائی است که یثوفاً به. شما بعد از این که فرمودید که نسبت به اثر مشترک و ادله ی طهارت و استصحاب و این ها همه تساقط کردند دیگر دلیلی بر طهارت این ماء نداری؛ طهارت واقعی اش که نمی دانی، طهارت ظاهری هم که نداری چون اصولش.... مثبتات طهارت ظاهری تساقط کرد از بین رفت. پس بنابراین این جا همان طور که نمی توانید بباشمید هیچ کدام را وضو هم نمی توانید بگیرید. این فرمایش محقق خوئی قدس سره به استاد معظم شان.

خب این فرمایش محقق خوئی قدس سره اشکالی که این جا وجود دارد این است که شما در مورد یک خصوصیتی است که این چنین است، این را نمی توانید دلیل بر کبرای کلی مدعا قرار بدهید؛ کبرای کلی مدعا یک امر کلی است که آیا در مواردی که موضوعات متعدد داریم و این ها آثار مشترک است و بعضی شان آثار مختصه دارند آیا ما در این موارد باید بگوییم همه ی این آثار مشترکه و غیر مشترکه همه، این آثار مورد تنجز واقع می شوند و همه اش را باید مراعات بکنیم یا این که نه؟

آقای نائینی یک حرف کلی ای زده مثالی هم زده، شما در این مثال مناقشه می فرمایید مناقشه تان هم بحق است، این درست است؛ اما مناقشه ی در یک مثال و در یک مورد که نمی تواند کبری را بگوید که حالا ما یک مثالی برای شما می زنیم که این فرمایش شما نباشد، مثلاً اگر یقین داری شخصی که یا به زید پنج درهم بدهکار است یا به عمرو ده درهم بدهکار است، خب در این جا پنج درهم قدر مشترک است هم مسلّم به این پنج درهم بدهکار است هم پنج درهم را مسلّم به آن بدهکار است، می ماند پنج درهم اضافی نسبت به عمرو؛ خب این جا حتماً باید به زید پنج درهم را بدهد حتماً به عمرو هم باید پنج درهم را بدهد، چون نسبت به پنج درهم برائت نمی تواند جاری بکند، استصحاب عدم اشتغال ذمه نمی تواند جاری بکند، بگوید نسبت به پنج درهم نه به زید اشتغال ذمه دارم، یک وقتی نداشتم الان هم ندارم؛ نسبت به عمرو هم استصحاب عدم اشتغال ذمه، بگوید یک وقتی مشغول نبود ذمه ی من به عمرو حالا هم نیست، خب می داند این دوتا استصحاب ها تعارض می کنند تساقط می کنند و دوتا استصحاب معنایش ترخیص در مخالفت قطعیه است، همان بیان، در هر دو بخواهد جاری بشود ترخیص در مخالفت قطعیه است احدهما دون دیگری

ترجیح بلا مرجح. پس استصحاب نسبت به پنج تا پنج درهم جاری نمی‌شود، برائت هم همین‌جور، این‌ها جاری نمی‌شود. اما نسبت به آن پنج‌تای اضافه‌ای که مال عمرو است، آقای نائینی این‌جا چه می‌فرماید؟ می‌فرماید برائت جاری کن، نسبت به این‌که دیگر مشکلی نداری که برائت جاری کن. پس فقط اختصار می‌کند یک پنج درهم به این می‌دهد یک پنج درهم به او می‌دهد. خب آن پنج درهم اضافی که تابع قبلی نیست در این‌جا که محقق خوئی این‌جا بخواهد این‌جوری بفرماید. بنابراین کأنّ ایشان محقق خوئی مسأله را عام مطرح فرموده، بعد توی یک مثال که محقق نائینی آن مثال را زدند مناقشه فرموده، نتیجه گرفته که پس کلاً در تمام موارد این چنین است.

س: حاج آقا ببخشید، طهارت در مثال قبلی که مثال زدند حصص مختلفه و آثار مختلفی دارد. اصالت طهارت در حصّی جواز اکلش تساقط می‌کند، اجمال ایجاد می‌شود اما در حصّی جواز توضی و در حصّی مثلاً بیع متنجس که این حصص که دیگه مبتلا به معارض نیست. شما در مثال‌های قبلی که خود آقای خوئی حتی می‌زد؛ می‌گفت یک طرف ماء است من شکّ دارم نجس شده یک طرف لباس است. ایشان می‌گفت با ماء چون می‌شود توضی گرفت یا اصالة‌الحل مثلاً جاری می‌شود اما لباس خوردنی نیست؛ خب آن‌جا هم بیابند همین حرف را بزنند بگویند چون اصالة‌الطهاره در؟؟ لباس ما ساقط شد و خوردن فرع بر طهارت است این‌جا چرا این حرف را نزدند؟ خود آقای خوئی این مثال را؟؟

ج: بله، می‌گویم حالا، این هم حرف درستی است.

س: حصص مختلف است. حصص مختلف درکش؟؟ تعارض می‌کند

ج: بله، خب این، پس حالا، فعلاً حالا این‌جا را شما تا اشکال آخر؛ این اشکال اول فعلاً...

پس بنابراین آن‌چه که ما این‌جا عرض می‌کنیم خدمت این بزرگوار همین است که شما مسئله را این‌جوری عنوان کردید «لو كان الاثر في بعض اطراف العلم اجمالی اكثر من البعض الآخر فقد يكون بينهما قدر مشترك و قد لا يكون» قسم ثانی حکمش درست است؛ گفتیم ما مناقشه‌ای در قسم ثانی نداریم. فرمایش ایشان قبول است منتها مثال را مناقشه داریم. «و اما القسم الاول» که آن جایی باشد که اثر مشترک دارد «و هو ما كان بين الاطراف اثر مشترك مع اختصاص احد الاطراف بأثر خاص» مثل همان مثال مایع مضاف و آب مطلق زدند حرف آقای نائینی را نقل می‌کنند می‌گویند «والتحقیق؛ ان العلم الاجمالی منجز بالنسبة الى جميع الآثار» یعنی در این‌کبرای کلی «و

ذلک» دلیل مان چیست؟ «و ذلک لأنّ جواز التوضی به متفرّع علی جریان قاعدة الطهارة فيه» جواز توضی به آن ماء مطلق متفرّع است بر این که قاعده طهارت در آن ماء مطلق جاری بشود. «فاذا فرض عدم جریان حال المعارضه فلا طریق للحکم بطهارة کی يجوز التوضی به فانّ النفس احتمال النجاسة الماء مانع عن التوضی به لو لم یکن ما یوجب الحکم بطهارة ظاهراً» که این جا هم نیست. خب ببینید کبرای کلی همه جاها.... علم اجمالی نسبت به همه ی آثار چه مشترکه چه غیر مشترکه می گوییم منجز است. چرا؟ چون توی این مثال این جوری است، توی این مثال توضی این جوری است. خب این مثال برای خصوصیت مورد است که این جا اثر خاص متفرّع است بر آن اثر مشترک؛ اما این جای آن نبود این جوری. خب این دلیل که وفای به او نمی کند که، پس بنابراین...

س: محقق نائینی هم باید تفصیل بدهد؟؟

ج: بله؟

س: آقای نائینی باید تفصیل بدهید؟؟

ج: بله.

حالا این یک حرف اول است که پس بنابراین استدلال محقق خوئی قدس سره این استدلال برای اثبات کبری که بفرماید ما قائل هستیم به این که در این موارد تمام آثار تنجز پیدا می کند نسبت به این مسئله این استدلال عقیم است و این استدلال فقط برای خصوص آن موردهایی است که آن اثر مختص متفرّع باشد بر اثر مشترک.

عرض دیگری که این جا وجود دارد هم نسبت به فرمایش آقای نائینی هم نسبت به فرمایش ایشان این است که ما در تنبیه اول که قبلاً عرض شد؛ در تنبیه اول این را داشتیم که می گفتند اصولی که در اطراف جاری می شود در موضوعات متعدده «إما أن يكون من سنخ الأصل الجاری فی الطرف الآخر أو يكون مغایراً له و علی الاول» که اصل ها مسانخ باشد فرمود که «إما أن يكون احد الطرفين مختصاً بجریان اصل طولی فيه دون الآخر» که مثالش چه بود آن جا؟ مثالش این بود که در این فرع این بود که آب مثلاً مطلقاً است و ثوب؛ می داند یکی از این دوتا متنجس شده؛ خب این ها؛ این آب مطلق و آن ثوب اصل مسانخ دارند. این قاعده طهارت آن قاعده طهارت، این استصحاب طهارت آن استصحاب طهارت، این ها اصل مسانخ بودند اما آب مطلق یک اثر دیگر، یک اصل غیر مسانخ دارد که مختص به اوست و آن این بود که خب آیا حلال است شرب این ماء یا نه؟ در این جا اما آن ثوب به خاطر این که

ثوب نجس پوشیدنش قطع داریم اشکال ندارد، شکی در این ندارد، ثوب اثری دیگه ندارد، ثوب نجس را پوشیدن که اشکال ندارد. این جا می گفتند این قاعده طهارت ها، استصحاب طهارت ها در این ها تعرض می کند تساقط می کند و آن اثر مختص باقی می ماند؛ به آن مراجعه می کنیم. آن جا «ذهب المحقق النائینی» به این که وجهان؛ ایشان نقل کردند دو وجه است. «وجهان ذهب المحقق النائینی الى ثبوت حال المعارضه بالأصل الجاری فی الطرف الآخر و إن كان واحداً» گفتند این دو اصل های این طرفی، این دوتا با آن یک دانه معارضه می کند. آقای نائینی آن جا این جوری گفتند. با این یک دانه معارضه می کند؛ فاللایزم به ... «فإلترزم بعدم جواز الشرب الماء فی المثال لعدم المأمّن من احتمال العقاب علیه» این حرف آقای نائینی است، ایشان فرموده «و لكن التحقیق جریانها و عدم معارضتها باصالة الطهارة فی الطرف الآخر» ایشان آن جا چه فرمود؟ فرمود نه، این ها تعارض می کند سر اصالة الحلیه سلامت می ماند؛ آن جا فرمود. خب عرض می کنیم آقای نائینی چه طور آن جا آن جوری می فرماید این جا این جوری می فرماید؟ شما چه طور آن جا آن جوری می فرمایید این جا این جوری می فرمایید؟ آیا یک نکته خفیه ای وجود دارد این جا که به ذهن ما نمی آید یا این که ظاهر این است که این یک تهافتی دارد یا اگر باید آن جا این جور بگوییم این جا این جور بگوییم یک تفسیری پس باید داد و الا ظاهر مطلب این است که این ها با هم ناخوانی دارد و.....

پس بنابراین عرض می کنیم که این جا در این تنبیه پنجم عرض می کنیم که اگر ما قائل بشویم به این که علم اجمالی برای تنجز علت تامه است؛ بنابراین هیچ اصلی جاری نمی شود ولو اصل واحد، جاری نمی شود. این جا باید قائل باشیم به این که همه را باید مراعات کنید به خصوص اگر این توجه را هم بفرمایید که ما در این مثال در حقیقت دوتا علم اجمالی کنار هم داریم و آن این است که مثلاً در همان مثال یکی اش مایع است یکی اش لبن است می گوییم یا شرب این حرام است یا شرب آن حرام است. این درست. حالا از آن طرف باز یک علم اجمالی داریم؛ یا وضوی با آن جایز نیست یا شرب این حرام است. این علم اجمالی هست یا نیست؟

س: هست

هست. یا برعکس؛ یا وضوی با این جایز نیست یا شرب آن، پس این جا در حقیقت سه تا علم اجمالی است. علم اجمالی یا این حرام است شربش یا آن حرام است شربش، این یکی؛

دو؛ یا این حرام است شربش یا با او وضو جایز نیست.

علم اجمالی سوم؛ یا با این وضو جایز نیست یا شرب آن حرام است.

س: یک بار دیگر بفرمایید؟؟ یا این حرام است شربش یا آن جایز نیست؟

ج: وضو جایز نیست با آن.

س: نمی شود که؛ اگر این متنجس باشد حرام است، شرب است، پس با آن؟؟

ج: پس یکی از این دوتا است دیگه، این ها هم هست دیگه، یعنی اگر نجاست در، لبن با نجاست ملاقات کرده باشد

پس حرام است شرب لبن

س: پس آن طرف جایز است وضو

ج: و وضو جایز است.

س: آهان؛ پس نگوئید جایز نیست؟؟

ج: بله دیگه؛ و اگر با آب مطلق ملاقات کرده باشد آن جایز نیست این یجوز، پس یک علم اجمالی درست می شود

إما این لا یجوز، إما این یحرم شربه إما آن جا لا یجوز الوضوء، به این طرف نگاه می کنیم خب این ماء مطلق است،

آن لبن است. یا به این لا یجوز الوضوء یا آن لا یجوز شربه؛ این جوری است دیگه؛ پس سه تا علم اجمالی این جا

داریم. فلذا بر اساس این که تمام این ها مورد علم اجمالی است؛ کسی هم که می گوید علم اجمالی علت تامه برای

تنجز است می گوییم خب همه اش اطراف علم اجمالی است مرخصی هم نمی توانیم داشته باشیم. علت تامه است، در

اطراف علم اجمالی شارع نمی تواند ترخیص در مخالفت حتی احتمالی بدهد.

س: دوتا نیست؟ دوتا علم اجمالی نیست؟

ج: ما می گوییم سه تا است

س:؟؟ یک بار از این طرف یک بار؟؟

ج: خب بله دیگه،

س:؟؟ حقیقتش که تغییر نمی‌کند از این طرف به این طرف؟؟

س: شما بار اول سومی را یک جور دیگر فرمودید درست شد سه‌تا، بار دوم فرمودید شد همان دومی‌اش

ج: یعنی یک طرف به چی توجه می‌کنید؟ ببینید یک وقت

س: سومی را اگر می‌شود یک بار دیگر بفرمایید

ج: به چی آن توجه می‌کنید؟ یک وقت مثلاً می‌گویید خب یا این حرام است شربش یا آن حرام است. خب این که علم اجمالی مال مشترک می‌شود. وقتی مختص می‌شود می‌آید مشترک این را با مختص آن توجه به آن می‌کنید می‌گویید علم اجمالی یا این یا آن، همین جا هم می‌توانید بگویید از آن طرف بگویید

س: مشترک این

ج: مشترک این و این البته مختص ندارد. یا بگویید که این، وضوی با این جایز نیست؛ یعنی قضیه‌تان را می‌خواهید ترتیب بدهید مقدم را یا این قرار بدهید مؤخر را آن قرار بدهید اما جانش یکی است البته، مقدم را یا این قرار بدهید یا آن قرار بدهید.

و اما اگر نه، مسلکی مثل محقق نائینی و محقق خوئی و این‌ها را برگزیدیم و بگوئیم تنجیز بر اثر تعارض اصول است. اگر این را گفتیم خب حرف‌هایی که آن جا زده شد این جا هم زده می‌شود و آن این است که در این موارد آن دلیلی که مال اثر مشترک است در اثر اجمال از گردونه‌ی استدلال خارج می‌شود. می‌ماند اثر چی؟ مختص؛ اثر مختص به دو قسم است. فلذا تفصیل باید داد. اثر مختص تارةً متفرع بر آن اثر مشترک است مثل مورد وضو، آن جا هم اثر مختص لا یترتب، اما اگر آن متفرع نبود مثل مثال دین که زدیم؛ آن جا بله، نسبت به آن تنجیزی نخواهد بود. بنابراین حق در مقام؛ تفصیل است به این شکلی که عرض کردیم. خب این مال صورتی که ما موضوعات مختلف داشته باشیم.

مسئله ثانی؛ (این مسئله اولی بود) مسئله ثانیه این است که ما موضوعات مختلف نداریم، یک موضوع داریم اما اسباب مختلف داریم و به سبب اسباب مختلف علم اجمالی پیدا شده؛ مثل چی؟ مثل این که می‌داند که به زید (موضوع واحد است) به زید یا پنج درهم بدهکار است یا بیست درهم بدهکار است. چرا؟ سرّ این این است که علم

اجمالی دارد که یا پنج درهم از او قرض گرفته و یا یک چیزی از او؛ قیمی که بیست درهم می‌ارزیده اتلاف کرده؛ پس سبب مختلف شد، موضوع واحد است. یا مدیون است به زید به پنج درهم لاجل این که پنج درهم از او قرض کرده بود. یا مدیون است به زید به بیست درهم به خاطر این که یک شیءای که بیست درهم می‌ارزیده از او اتلاف کرده است.

س: این موضوع دین است؟

ج: بله، موضوع ...

خب در این جا چیه؟ در این جا اثرها مختلف است دیگر، آن اثر بیشتری دارد، آن پنج درهم است این اثر (بخشید) آن پنج درهم است این اثر بیشتری دارد بیست درهم است. خب در این جا حکم چیست؟

س: به حسب مازاد؟

خب در این جا موضوع واحد است؛ فقط زید است دیگر، عمرو و زید در کار نیست زید است. خب در این جا ما، این آقا نسبت به آن مشترک چی دارد؟ یقین دارد. پنج درهم را باید بدهد «إما لاجل الاقتراض و إما لاجل الاتلاف»، نسبت به آن پانزده تا شک دارد خب برائت جاری می‌کند.

س: اشتغالی یقینی فراغ یقینی نمی‌خواهد این جا؟

ج: اشتغالش نمی‌داند. اصل الاشتغال برای او مشکوک است. پنج تا را می‌داند ذمه‌اش مشغول شده؛ مازاد بر پنج تا را یقین به اشتغال ندارد.

س: وقتی پنج تا را می‌دهد دیگه اصل اشتغال برایش مشکوک می‌شود.

ج: ندهند هم از اول مشغول است؛ من پنج تا را می‌دانم اما پانزده تا دیگر را نمی‌دانم اما پانزده تا دیگر را نمی‌دانم اصلاً ذمه‌ام مشغول شده، اگر اتلاف کرده باشم بله، نکرده باشم نه، چه می‌دانم؟ شاید اتلاف نکردم.

س: شاید هم اتلاف کرده باشم

ج: شاید هم، پس علم به اشتغال ندارد. نسبت به پانزده تا علم ندارم که اشتغالی نسبت به او برای من پیدا شده.

خب این هم صورت دوم؛ مسئله ثانیه است. پس این هم حکمش واضح است که بله حق همین است. منتها یک چنین تذکاری در این جا است. محقق خوئی این جا فرموده است این که ما داریم می‌گوییم در این صورت برائت جاری می‌شود اصل نسبت به آن مازاد جاری می‌شود این در جایی است که یک وقت اصل منقح موضوع که حاکم است نداشته باشیم و اگر اصل حاکمی داشتیم این جا دیگر نمی‌توانیم آن اصل را جاری کنیم. اصل حاکم را باید جاری کنیم؛ این محکوم است، این دیگر جاری نمی‌شود. این کبرایی که ایشان فرموده است کبری صحیح مسلمه واضحه، این درست است. منتها ایشان برای این تذکارشان یک مثال زدند. این مثال «وقع مورد الکلام بین الاصولیین» این مثال آیا درست است یا نه؟ حالا مثالش را می‌گوییم و حالا دیگه توضیحاتش و این که داوری راجع به آن را می‌گذاریم برای فردا.

مثالی که ایشان زدند این هست که اگر کسی می‌داند این لباس منتجس شده اما نمی‌داند «تنجس بالبول أو تنجس بالدم»؟ اگر تنجس به دم باشد با یک بار شستن پاک می‌شود. اگر تنجس بالبول؛ دوبار شستن می‌خواهد. حالا این جا پس این جا موضوع واحد است؛ همین ثوب است ولی علی یک تقدیر یک اثر دارد که فقط یک بار شستن است؛ علی یک تقدیر دیگر دوبار باید بشوید. پس یک اثر مشترک داریم یکی‌اش مختص می‌شود. حالا این جا آیا می‌توانید شما بگویید آقا وقتی یک بار شست، بعد از این که یک بار شست نسبت به بار دوم برائت جاری می‌کند. می‌گوید یک بار آن را که من می‌دانم باید بشورم چه بولی شده باشد چه دمی، خب این یک بار را می‌شوید، یک بار را که شست نسبت به بار دوم برائت جاری می‌کند مثل همان جا، شما گفتید پنج درهم را می‌دهد نسبت به پانزده درهم برائت جاری می‌کند دیگه، این جا هم نسبت، یک بار می‌شوید نسبت به بار دوم برائت جاری می‌کند. ایشان فرموده این جا نمی‌شود چرا؟ چون اصل حاکم داریم. چون می‌داند این ثوب نجس شده؛ الان شک دارد با یک بار شستن من پاک شد یا نه؟ استصحاب به بقاء نجاست دارد. این جا با آن مثال دین فرق می‌کند؛ آن جا استصحاب بقاء دین ندارد. چون نسبت به پنج درهم... آن که یقین داشت، این جا موضوع را از اول شک داشت. این جا می‌داند نجس شده؛ بعد از شستن یک بار نمی‌داند آن نجاست برطرف شده یا نه؟ این جا استصحاب بقاء طهارت دارد. این فرمایش ایشان؛ این مثال «وقع مورد الاشکال لتلامذته» که این مثال این جا درست نیست؛ حالا ببینیم ...، چون خود این مثال به ما چیز می‌آموزد، آن اشکالات و این‌ها هم به ما چیز می‌آموزد، از این جهت کابردی است که در مقام تطبیق إن شاء الله فردا. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین

جلسه ۲۸

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

بحث در تمثیلی بود که محقق خوئی قدس سره برای مسأله‌ی ثانیه زده بودند. توضیح مطلب این‌که گفتیم در این تنبیه پنجم دو مسأله هست، مسأله‌ی دوم این بود که اگر موضوع واحدی داشته باشیم و علم اجمالی پیدا کرده باشیم به دو سبب یا بیشتر که بعضی از این اسباب آثار بیشتری دارند، مثل این‌که علم اجمالی پیدا کرده است به این‌که یا قرض کرده است از زید پنج درهم را و یا این‌که شی‌ای که بیست درهم می‌ارزد از او اتلاف کرده. خب این‌جا اگر اقتراض باشد پنج تا مثلاً عدّ درهم دارد چون انحلالی است دیگر، فلذاست هر مقداری بپردازد امتثال شده مابقی به گردنش است؛ این جور نیست که این‌ها ارتباطی باشد. خب پس بنابراین اگر آن سبب اول باشد پنج تا عدّ درهم دارد، اگر سبب ثانی باشد بیست تا عدّ درهم دارد، پس یکی آثارش بیشتر از دیگری است. خب در این‌جا فرمودند که درست است که سبب‌ها این‌ها انحلالی در آن‌ها نیست، علم دارد یا قرض کرده و یا اتلاف کرده، هیچ‌کدام مندرج تحت دیگری نیست و ما به الاشتراک ندارد. اما آن چیزی که منجز می‌شود و تکلیف‌آور است همان آثار است، آن تکالیف است و آن تکالیف را وقتی نگاه می‌کنیم انحلال پیدا می‌کند نسبت به پنج‌تای آن خب یقین داریم، برای این‌که پنج تا بالاخره چه قرض کرده باشیم چه اتلاف کرده باشیم این پنج تکلیف که عدّ یک درهم را این بر عهده‌ی ما هست، پس نسبت به این یقین داریم؛ نسبت به مازاد بر این شک بدوی داریم که آیا واقعاً بر ما مازاد بر این هم واجب است یا نه؟ براءت جاری می‌کنیم. و اقتصار می‌کنیم به پرداخت همان پنج درهم؛ این واضح است. ایشان رضوان الله علیه یک تذکاری این‌جا داشتند در ذیل این مطلب و آن این بود که این حرف در جایی درست است که ما اصل منقح موضوع نداشته باشیم که اقتصار می‌کنیم بر آن‌که اقل اثر است مثل این مثال، این در جایی است که ما اصل موضوعی منقح موضوعی که بالاتر را به عهده‌ی ما بگذارد وجود نداشته باشد و الا خب طبق آن اصل موضوع منقح باید اثر بالاتر را بار کنیم. مثال زدند، این مطلب هم مطلب درستی است، بله اگر یک جایی اصل منقح موضوع بود و شارع ما را متعبد فرمود به این‌که الان موضوع آن اکثر در این‌جا، آن‌که آثار بیشتری دارد در این‌جا هست خب روشن است که باید آن آثار را بار بکنیم، از نظر کبروی فرمایش و این تذکر، فرمایش تمام و درستی است؛

منتها ایشان این فرمایش را تطبیق فرموده بر یک مثال و آن این است که اگر علم اجمالی پیدا شد برای شخصی به این که إما این ثوب با دم ملاقات کرده و إما با بول ملاقات کرده، یعنی به دو سبب علم اجمالی پیدا شد برای او که یا این سبب محقق شده که ملاقات با دم باشد یا آن سبب محقق شده که ملاقات با بول باشد و این سبب‌ها یکی‌شان اثرش بیشتر است، یکی‌شان اثرش کمتر است دیگر. اگر ملاقات با دم کرده است وجوب غسله‌ی واحده به گردن می‌آید، اگر ملاقات با بول کرده باشد وجوب غسلتین نتیجه‌اش می‌شود و اثر می‌شود، دوتا. در این جا خب اگر آن جوری که آن جا حساب کردیم باید حساب کنیم می‌گوییم چی؟ می‌گوییم بعد از این که یک بار شستیم، یک بارش که مسلم است باید بشوئیم دیگر، چون چه بولی باشد چه دمی باشد باید یک بار را بشوئیم، بار دوم مشکوک است نمی‌دانیم اگر بولی شده باشد بار دوم هم لازم است، نشده باشد که لازم نیست. پس از بار دوم برائت جاری می‌کنیم، مثل آن جا که از بعد از این که پنج تا را پرداختیم، پنج درهم را پرداختیم از پانزده درهم برائت جاری می‌کردیم، این جا هم بعد از این که بار اول را شستیم از بار دوم برائت جاری می‌کنیم. ایشان می‌فرمایند این جا نمی‌شود این کار را کرد، چرا؟ چون اصل منقح موضوع داریم، یعنی خب ما یقین داریم این شیء نجس شده، منتجس شده بود این ثوب، الان بعد از شستن یک بار شک می‌کنیم آن نجاست سابقه برطرف شد یا نشد؟ استصحاب بقاء نجاست می‌کنیم که اثر استصحاب بقاء نجاست این است که بشور. بنابراین در این جور موارد که یک اصل منقحی وجود دارد مثل این مثال، این جا نمی‌توانیم اقتصار بر آن اقل اثرأ بکنیم و از اکثر برائت جاری بکنیم. خب کبری عرض کردیم کبری متین و درستی است ولی در این صغری و این مثالی که ایشان زدند غیر واحدی از تلامذه‌ی ایشان اشکال کردند و گفتند این مثال تمام نیست و اشکالاتی هم که شده درحقیقت همان مطالبی است که خود ایشان جاهای دیگری آموختند آن‌ها را و تعلیم فرمودند، بر اساس همان مطالب اشکالی که شده این جا.

اشکال اول این است که خب شما می‌فرمایید که برائت از غسل ثانی در این جا جاری نمی‌شود، چرا؟ به خاطر وجود اصل حاکم و اصل موضوعی منقح که استصحاب بقاء نجاست باشد؛ اشکال این است که اصلاً مگر غسله‌ی ثانیه وجوب تکلیفی دارد؟ مگر وجوب دارد که ما برائت از آن جاری بکنیم؟ وجوبی ندارد، این غسله و این‌ها طریق‌الی تحصیل الطهاره است، اگر کسی بخواهد این لباس پاک بشود باید این کار را بکند اما وجوبی ندارد. یک وجوب شرعی تکلیفی که ما برائت جاری بکنیم این وجود ندارد؛ چه شما بخواهید برائت جاری کنید از اصله‌ی ثانیه، چه بخواهید بفرمایید که استصحاب عدم وجوب غسله‌ی ثانیه می‌کنیم. پس این مثال برای جایی که.... اصلاً این مثال

برای مسأله‌ی ثانیه که مسأله‌ی ثانیه چی بود؟ این بود که یکی آثار بیشتری دارد یعنی تکالیف بیشتری و یکی تکالیف کمتری؛ این مثال اصلاً تکلیف آور که نیست که، این متنجس شده یا به بول یا به دم، اصلاً شستن آن واجب نیست، نه یک مرتبه‌اش نه دو مرتبه‌اش وجوب شرعی ندارد این‌ها، اگر کسی نشست حالا جهنم می‌رود؟ بله باید نماز را با لباس طاهر بخواند باید چه بکند، آن‌ها وظایف است، اما نسبت به این طهارت ثوب تکلیفی ندارد اصلاً. پس بنابراین اصلاً این مثال برای مسأله‌ی ثانیه درست نیست به‌خاطر این جهت که ما این‌جا برائتی نداریم این اشکال اول.

اشکال دوم این است که فرمودند این استصحاب نجاست که شما می‌فرمایید که اصل منقح موضوع است این خودش محکوم یک استصحاب دیگری است، استصحاب نجاست در این‌جا که می‌خواهید با استصحاب نجاست بگویید یک بار دیگر باید شست، این محکوم است به یک اصل موضوعی آخری.

توضیح مطلب این است که ما از ادله‌ی شرعی استفاده کردیم و استفاده می‌کنیم، خود محقق خوئی قدس سره هم این استفاده را دارند که از ادله‌ی شرعی استفاده می‌شود هر نجس و هر متنجسی با یک بار غسل پاک می‌شود. صرف الوجود غسل که به یک بار محقق می‌شود مطهر کل نجاسات است. از این عام و عموم و مطلق یک صورت استثناء شده بحسب روایات و آن جایی است که تنجس بالبول. پس به برکت این استثناء و تخصیص، موضوع برای تطهیر به یک مره و غسل واحد می‌شود چی؟ می‌شود متنجس، چیزی متنجس باشد و ملاقات با ثوب نکرده باشد، هر چیز متنجس باشد و ملاقات با بول نکرده باشد مره‌ی واحده برایش کفایت می‌کند. این خاصیت عام و مخصص مطلق و مقید است که یک موضوع مرکب این جوری درست می‌شود قهراً؛ مثلاً گفته اُکرم کل عالم، یک مخصصی آمده گفته لا تکرّم الفساق من العلماء، نتیجه این می‌شود که موضوع اُکرم العالم می‌شود چی؟ می‌شود عالم باشد فاسق نباشد. نعتی نه، این باشد آن نباشد، نه عالم غیر فاسق، نه از این عام و آن مخصص روی هم رفته استفاده می‌شود که باید عالم باشد فاسق نباشد. فلذاست اگر یک شخصی را می‌دانیم عالم است، نمی‌دانیم فاسق هست یا فاسق نیست، این‌جا به ضم وجدان به اصل، موضوع اکرّم کل عالم درست می‌شود، می‌گوییم این آقا که عالم هست بالوجدان می‌دانیم، نمی‌دانیم فاسق هست یا نه؟ استصحاب عدم فسق می‌کنیم، می‌گوید زمانی فاسق نبود آن وقت که اصلاً بالغ نبود مثلاً، استصحاب عدم فسق می‌کنیم؛ پس می‌شود عالم هست فاسق نیست پس مشمول اُکرم کل عالم می‌شود، واجب است اکرامش بکنیم. حالا در این مثال ما هم دلیل گفته بود غسل مطهر هر متنجسی است خیلی خوب، غسل

هم به مره‌ی واحده صادق است دیگر؛ یک دلیل هم آمده بود گفته بود اگر ثوب شما متنجس به بول شد اغسله مرتین، آن می‌شود مخصص این دلیل یا مقید این دلیل؛ نتیجه‌ی این دلیل و آن دلیل می‌شود پس موضوع این‌که الغسل مطهر می‌شود چی؟ می‌شود متنجس باشد و متنجس به بول نباشد، ملاقات با بول نکرده باشد، این می‌شود دیگر. وقتی این شد حالا در ما نحن فیه، می‌فرماید که ما یک ثوبی داریم علم اجمالی داریم یا به دم ملاقات کرده یا به بول ملاقات کرده، تنجس این ثوب که وجدانی است، قیدش که آیا با بول ملاقات کرده یا نه؟ خب می‌گوییم یک وقتی که نکرده بود آن وقتی که پاک بود و با هیچی، پس می‌گوییم با بول استصحاب عدم ملاقات با بول می‌کنیم، پس می‌شود این ثوب متنجس بالوجدان، عدم ملاقات با بول بالاصل، تمام موضوع این‌که غسله‌ی واحده مطهر است محقق می‌شود.

س:؟؟ معارض نیست؟

ج: حالا همه این‌ها را می‌گوییم.

پس بنابراین استصحاب بقاء نجاست دیگر نمی‌توانیم بکنیم این‌جا، چون این استصحاب بقاء نجاست محکوم این دلیل است، این دلیل دارد می‌گوید این پاک شد، چون موضوعش محقق بود دلیل هم مترتب شد می‌گوید پاک است، پس استصحاب بقاء نجاست دیگر ما این‌جا نداریم.

ان قلت که این استصحاب عدم ملاقات با بول معارض است به استصحاب عدم ملاقات با دم، چون آن هم حالت سابقه دارد دیگر، یک وقتی نه با بول ملاقات کرده بود نه با دم، خب شما استصحاب عدم ملاقات با بول می‌کنی این معارض است با استصحاب عدم ملاقات با دم که پس تعارض می‌کند، دیگر می‌دانیم یکی از این دوتا استصحاب‌ها خلاف واقع است.

جواب این است که این استصحاب عدم ملاقات با دم جاری نمی‌شود چون اثری بر آن مترتب نیست، یا مثبت است یا اثری بر آن مترتب نیست. اگر بخواهید با استصحاب عدم ملاقات با دم اثبات کنید که پس ملاقات با بول کرده و از این جهت معارض با آن است خب این اصل مثبت است، لازمه‌ی عقلی این‌که ملاقات با دم نکرده در فرضی که می‌دانیم إما با هذا ملاقات کرده و إما با ذاک، لازمه‌ی عقلی‌اش این است که پس با آن یکی ملاقات کرده و محقق است نه اثر شرعی‌اش است؛ و مثبتات هم اصول که حجت نیست. اگر می‌خواهید بگویید ما با استصحاب عدم

ملاقات با دم می‌خواهیم بگوییم حتی یک مرتبه هم لازم نیست بشویی، خب این‌که علم تفصیلی بر خلافتش داریم، یک مرتبه را که می‌دانیم حتماً باید بشویم. پس استصحاب عدم ملاقات با دم، این جاری نمی‌شود، استصحاب عدم ملاقات با بول جاری می‌شود بلا معارض و ضمیمه می‌شود به آن علم وجدانی ما که این متنجس بوده است، این را هم که شارع دارد تعبد می‌کند، پس با ضم این دوتا تمام موضوع برای این‌که این با غسله‌ی واحده پاک می‌شود محقق شده.

س: استصحاب عدم ملاقات با بول چه اثری دارد که آن اثر

ج: این قدر زحمت کشیدیم اثرش را گفتیم چیست، شما حالا تازه می‌گویید چه اثری؟

س: نه اثر مستقیمش چیست؟

ج: اثر مستقیم موضوع درست، منقح موضوع است ...

س: این جا هم معارضه ایجاد می‌کند ...

ج: هیچ معارضه‌ای ایجاد نمی‌شود ...

س: این جا هم اثر شرعی را ساقط می‌کند چه عیبی دارد؟

ج: چی؟

س: این جا موضوع یک چیز را برای اسقاط اثر شرعی، یک وقت هست مباشرةً حکم شرعی روی آن می‌آید این مستصحب، یک وقت اصلاً موضوع چیزی که به واسطه او حکم شرعی را ساقط می‌کند یا ثابت می‌کند، این جا موضوع شرعی را با واسطه ساقط می‌کند ...

ج: ساقط می‌کند یعنی چی؟

س: استصحاب عدم ملاقات با دم معارضه می‌کند، موضوع می‌سازد برای تعارض با استصحاب عدم ملاقات با بول و این تساقط می‌کند عدم وجوب از

ج: استصحاب عدم ملاقات با دم چه می‌کند؟

س: تعارض ایجاد می‌کند ...

ج: چه جور تعارض ایجاد می‌کند؟

س: موضوعی که ثابت شد برای

ج: آقای عزیز استصحاب عدم ملاقات با دم اگر می‌گویید با بول ملاقات نکرده، این بول ملاقات کرده این که می‌شود مثبت، یعنی اگر شما استصحاب عدم ملاقات با دم می‌کنید تا اثبات بشود که با بول ملاقات کرده پس مرتان باید شسته بشود

س: نه این را عرض نمی‌کنم ...

ج: صبر کنید، پس این می‌شود چی؟ این می‌شود اصل مثبت، به این لحاظ جاری نمی‌شود. اگر می‌خواهید استصحاب عدم ملاقات به دم را جاری کنید تا نتیجه این بشود که یک بار هم لازم نیست بشویم، چون آن‌که با دم ملاقات کرده یک بار حکم شرعی‌اش این است که بشور، این استصحاب را جاری می‌کنید برای این‌که این حکم شرعی جاری نشود، همان حرف شما؛ جاری نشود، چون استصحاب می‌تواند برای جریان باشد می‌تواند برای نفی باشد که جاری نشود. اگر می‌خواهید بگویید استصحاب جاری می‌کنیم که مرّه‌ی واحد هم لازم نیست بشویم این خلاف وجدان است، علم تفصیلی داریم که مرّه‌ی واحد باید شست چون بالاخره یا با دم ملاقات کرده یا با بول؛ پس مرّه‌ی واحد را که باید شست. بنابراین استصحاب عدم ملاقات با دم هیچ اثری ندارد.

س: حاج آقا، استصحاب عدم، یک لحظه، سؤال من این است؛ استصحاب عدم ملاقات با بول می‌خواست اثبات

ج: عدم ملاقات با بول؟

س: عدم ملاقات با بول، دم را عرض نمی‌کنم که معارض را عرض نمی‌کنم

ج: خیلی خب، خب

س: خود این؛ اولی؛ استصحاب عدم ملاقات با بول می‌خواهد چی را ثابت کند؟

ج: می‌خواهد موضوع، عدم ملاقات با بول

س: می خواهد اثبات بکند نه دمی؟؟

ج: نه، جزء موضوع را اثبات می کند

س: خب چیه موضوع؟

ج: موضوع عبارت است از گفتیم موضوع عبارت است از متنجس باشد، ملاقات با بول نکرده باشد. هر چیزی که متنجس باشد، ملاقات با بول نکرده باشد «اغسله مرة»

س: تنجز، این که خب می شود دوباره لازمه اش

ج: چرا؟

س: لازمه اش، اصل مثبت حاج آقا خواندید دیگه اصل مثبت خیلی وقت ها مستقیماً ثابت می کند، یک وقت اصل مثبت مستقیماً چیزی را ثابت می کند یک وقت به سبب وجدان ثابت می کند. پس شما این متنجس باشد و بالبول نباشد را دارید با وجدان؟؟ او را اثبات می کنید. با عدم ملاقات با بول دارید یک چیزی را اثبات می کنید و اصل مثبت است باز هم، اشکال ما این است. پس این جا می خواهید موضوع را به ذمّ وجدان؟؟ اثبات کنید

ج: إن شاء الله ممکن است، نمی دانم، توی سویدای قلب شما همان اشکالاتی باشد که در این موارد هست و جواب آن هم در محل خودش داده شده که ما اگر بخواهیم یک موضوعی را جزئین آن را با اصل یا یک جزءش را به وجدان و یک جزءش را به اصل ثابت بکنیم شبهه اصل مثبتیت این جاها جاری است. خب این ها خرجنا من جوابش و تبعاً للإعلام در محل خودش که نه، ما تارةً یک موضوع مرکب را دو جزءش را بالوجدان احراز می کنیم. مثلاً می دانیم این مرد است و می دانیم عادل است. تارةً یک دو جزءش را به استصحاب احراز می کنیم. مثل این که این را سابقاً می دانستیم مرد است، نمی دانیم تغییر جنسیت داده یا نه؟ استصحاب بقاء مردیتش را می کنیم. قبلاً عادل بوده یا نه؟ می دانستیم قبلاً عادل بوده، حالا استصحاب بقاء عدالتش را می کنیم می گوئیم رجل استصحاباً، عادل استصحاباً، فلذا «نصلی خلفه و نطلق عنده»، تارةً هست که یک جزء بالوجدان است یک جزء اصل، می دانیم مرد است شکّی در آن نداریم اما سابقاً می دانیم با او رفیق بودیم، رفت و آمد داشتیم؛ عادل است. حالا مدت ها فاصله شده

س: نه، نه

ج: حالا صبر کنید. توی همه‌ی رساله‌های عملیه چی نوشتند؟ نوشتند اگر شک کردید چه کار می‌کنی؟

س: جزءش با اصل مثبت اثبات می‌شود. می‌دانی فاسق نبوده پس عادل است. این را مثال بزنید

ج: نه، پس عادل است نمی‌خواهیم. اگر اتفاقاً بگویید، اگر بگویید پس عادل است مثبت است. نه،

س: آن جا هم همین است. عدم ملاقات با بول مثبتش آن است

ج: چیه؟

س: به ذمّ وجدان و اصل ما اثبات می‌کنیم که این جا متنجس هست؛ به بول نیست

ج: نه آقای عزیز

س:؟؟ استصحاب به عدم ملاقات به بول می‌گوییم متنجسش وجدانی است، بول هم نیست با اصل است؟؟

ج: نه، نه، نه، نه، نه، نمی‌گوییم بول نیست؛ این را نمی‌خواهیم اثبات کنیم که بگوییم بول،

س:؟؟

ج: نه، نمی‌خواهیم بگوییم تنجس بولیه ندارد. این را نمی‌خواهیم بگوییم. چی می‌گوییم؟ توضیح دادم، عرض کردم ما یک دلیل داریم که می‌گوید «کل متنجس يطهر بالغسل مرة واحدة» این را داریم. از آن طرف یک دلیلی داریم، روایتی داریم که فرموده «إذا لاقى البول إغسله مرتين» این هم یک روایت؛ ذمّ آن روایت که مخصص است، به این عام نتیجه‌اش این می‌شود که پس موضوع عام یک امر این چنینی است؛ چه متنجس باشد (نداریم به بول، به چی) متنجس باشد، با بول ملاقات نکرده باشد. هر چیز متنجس باشد، با بول ملاقات نکرده باشد «إغسله مرة» نه این که بخواهیم اثبات کنیم که با غیر بول ملاقات کرده نه، نجس متنجس باشد و چی؟ با بول ملاقات نکرده باشد. حالا این جا؛ یک جزء موضوع که متنجس است یقین داریم برای این که بالاخره یا با بول ملاقات کرده یا با دم؟ می‌دانیم پس بنابراین متنجس بودنش را می‌دانیم. این جزء موضوع بالوجدان است. جزء دیگرش؛ دو جزء داشت دیگر؛ متنجس باشد، با بول ملاقات نکرده باشد، با بول ملاقات نکردنش را به چی اثبات می‌کنیم؟ با استصحاب

س: نگاه حاج آقا؛ این بنا بر این مبنا

ج: هیچی دیگه؛ هیچ مثبتی نمی‌شود. دو جزء موضوع را پس بنابراین یکی‌اش را بالوجدان یکی‌اش را بالاصل احراز کردیم پس آن کبری و آن حکم بر آن مترتب می‌شود که «إغسله مرة» یا «یطهر بالغسل مرة»

س: دلیل مخصص به واسطه مخصص منفصل تعنون پیدا نمی‌کند. بنابراین مبنا دارید شما می‌روید جلو

ج: بله؟ تعمم پیدا ...

س: دلیل مخصص به واسطه مخصص

ج: عرض کردم فلذا گفتم نه به نحو نعتی، به نحو نعتی نه،

س: این اختلافی است دیگه؛ بعضی‌ها می‌گویند تعنون می‌گیرد، بگویند تعنون می‌گیرد اصل مثبت است این جا

ج: بله، اگر بگوییم تعنون پیدا می‌کند بله، یعنی این جوری بشود؛ یعنی مثلاً «اکرم کل عالم لا تکرّم الفساق من العلماء» بشود «اکرم کل عالم عادل» بله، یا این جا بشود چی؟ بشود نجسی که ملاقات نکرده با بول، اگر بشود نجسی که ملاقات نکرده با بول بله، ولی این‌ها دیگه در محل خودش ثابت شد که این‌ها این جوری نیست. بله بعضی گفتند. پس بنابراین بر اساس آن چه که عرض کردم خود محقق خوئی این‌ها را یاد داده، فرمایشات خود ایشان است تبعاً لإستادشان آقای نائینی؛ این فرمایش خودش است. حالا این تلامذه محقق همان مبانی استاد را (خدا رحمت کند آقای آسید محمود شاهرودی را) می‌فرمود که حالا یاد همه‌ی این بزرگان رضوان‌الله علیه، می‌فرموده رفته بودم خانه ابوالزوجه‌مان آقای آسید علی شاهرودی رحمه‌الله، یک مرتبه چشم خورد توی قفسه کتاب‌های ایشان دیدم یک منهاج الصالحین نوشته، برداشتم دیدم منهاج الصالحین آقای خوئی است؛ جلد اول منهاج الصالحین آقای خوئی که تازه چاپ شده بود. خیلی برای من چیز داشت، گفتم به ایشان من این را ببرم؟ اجازه دادند. بردم دادم به مرحوم شهید صدر، یک شب یا دو شب پهلوی شهید صدر بود بعد به من برگرداند. دیدم مرحوم شهید صدر آخر منهاج الصالحین سیزده مورد هی نوشته صفحه فلان؛ این جا با مبنای استاد نمی‌سازد، این جا با مبنای استاد نمی‌سازد، این جا با مبنای استاد نمی‌سازد. یعنی این فتوایی که الان ایشان در این سیزده مورد داده با مبانی‌اش نمی‌سازد. حالا ببین چه جور به مبانی ایشان مسلط است؛ حالا این ...، بعد این را رفتم دادم به آقای خوئی، همین منهاج الصالحین را رفتم دادم به آقای خوئی، آقای خوئی نگاهم کرد آن جا لا اله الا الله، همه را قبول

کرد که بله، این با مبنای خودش.... بعد فرمود که این جلد دوم منهاج هنوز چاپ نشده؛ این را بده به آقای صدر نگاه کند. گفت من هم به آقای صدر عرض کردم؛ قبول نکرد آقای صدر، خب این‌ها از مبانی است و آقای خوئی واقعاً در تربیت این تلامذه مهم خیلی نقش داشت. نقطه عطفی است واقعاً ایشان. خب این‌ها هم خوب ورزیده شده بودند، خب مسلط بودند. حالا این بزرگان هم که معصوم نیستند؛ حالا یک جا ممکن است غفلت کنند از آن مبنایی که خودشان تعلیم کردند.

این جا به خدمت شما عرض شود که پس بنابراین این اشکال دوم است؛ این اشکال دوم مرحوم شهید صدر دارند؛ بعض دیگران هم از تلامذه ایشان دارند که این بر اساس این مبانی پس بنابراین این استصحاب بقاء نجاست در این جا محکوم با اصل منقح موضوع آخری است. بنابراین استصحاب بقاء نجاست در این جا جاری نمی‌شود و این مثال از جاهایی است که ما می‌گوییم همان به یک بار شستن می‌شود اکتفا کرد.

س: استصحاب عدم ملاقات با بول مخالف با علم اجمالی ما نیست؟ اگر ما استصحاب عدم ملاقات با بول بکنیم یعنی علم تفصیلی داریم انگار که با دم

ج: انگار که...

س: با دم ملاقات کرده؛ خب این ما علم اجمالی داشتیم یا با بول بوده یا به دم؛ ما با استصحاب عدم ملاقات بالبول ج: مثبتاتش که حجت نیست که بگویید آن است. پس آن هم، نسبت به آن هم که اصل جاری نمی‌شود. اصل بلامعارض در این طرف جاری می‌شود، آن طرف هم که اصل جاری نمی‌شود، تمام شد.

اشکال سومی که این جا وجود دارد.... این‌ها از باب این که ما را ورزیده می‌کند در تطبیق این مباحث و این مطالب توی فقه، توجه به این‌ها خوب است، ولو این که حالا این مسئله در حقیقت مسئله فقهیه می‌شود اما حالا این جا این تطبیقات مفید است.

اشکال سومی که این جا بعضی فرمودند از تلامذه ایشان؛ این است که گفتند همان حرفی که محقق خوئی در عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه فرموده است این جا نسبت به این استصحاب نجاست وجود دارد. محقق خوئی با تطورات مختلفی که برای‌شان پیدا شده در طول مدت مثلاً سی چهار سال در اصول، در همین مسئله جریان استصحاب در شبهات حکمیه اصل مطلب‌شان این است؛ حالا مواردش یک جرح و تعدیل‌هایی پیدا کرده، ایشان

تبعاً لفاضل نراقی که فرموده استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود؛ به خاطر تعارض استصحابین، اصل این مطلب مال فاضل نراقی قدس سره است. صاحب معراج السعاده و مستند الشیعه و این‌ها، ولی تشهید و تنقیحش و این مال محقق خوئی است. ایشان می‌فرماید که در تمام مواردی که تقریباً الا مواردی که بعداً به ذهن‌شان رسیده و استثناء کردند، در تمام موارد؛ استصحاب بقاء مجعول و آن حکمی که حالا شک داریم ادامه دارد یا ندارد، با استصحاب عدم جعل معارضه می‌کند. مثلاً اگر فرض کنید یک شیء ای متنجس است، نمی‌دانیم به نحو شبهه حکمیه نمی‌دانیم با یک بار شستن پاک می‌شود یا دوبار لازم است بشوئیم؟ فرض کنید روایتی چیزی نداریم شک می‌کنیم که این با یک بار شستن پاک می‌شود یا با دوبار باید بشوئیم؟ خب در این جا آمدند گفتند بعد از این که یک بار شستیم شک می‌کنیم آن نجاست زائل شد یا نشد؟ استصحاب بقاء نجاست می‌کنیم و قهراً باید فتوا داد که تا دوبار نشویی نمی‌توانی عمل پاکی با این داشته باشی چون استصحاب بقاء نجاست داری که این نجاست می‌شود حکم مجعول شرع؛ یعنی می‌دانیم چنین حکمی را شارع جعل کرده بود، این نجاست می‌شود حکم مجعول شرع، شما استصحاب بقاء مجعول می‌کنی؛ یعنی یک نجاست جعل شده را استصحاب می‌کنی، محقق نراقی و تبعه محقق خوئی فرمودند درست است این، این ارکان استصحاب در این جا چیست؟ متوفر است، فراهم است، یقین سابق داریم، شک لاحق داریم نسبت به مجعول، ولی ما یک علم دیگری هم، یک علم یقین سابق دیگری هم داریم و آن این است که یک زمانی خدای متعال نه برای این حس جعل نجاست یعنی قبل التطهیر به مرّه و نه بعد از تطهیر به مرّه، هیچ کدام از این‌ها را جعل نجاست نکرده بود؛ یک زمانی، بعداً که جعل نجاست کرد نمی‌دانیم برای بعد از مرّه هم جعل نجاست کرده یا نه؟ پس به حالت سابقه که نگاه می‌کنیم می‌گوییم یک وقتی بود که نه برای قبل از مرّه جعل نجاست کرده بود نه برای بعد از مرّه، نه قبل از شستن نه بعد از شستن، این جعل نجاست نکرده بود بالمرّه، این‌ها احکام حادث است دیگه، توی دین حضرت، زمان حضرت موسی که مثلاً این کار را نکرده بود. این مال اسلام است. پس قبل از این که اسلام بیاید که نکرده بود. بعد از اسلام هم نه، اول که همه این احکام نبوده، این‌ها تدریجاً بوده، خب «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلَحُوا» همین! نماز هم نمی‌خواهد، روزه هم نمی‌خواهد، همین می‌گفتند «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» مفلح بودند. یک چیزی هست که یک کسی همین گفت «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» آمد اسبش به یک جا گیر کرد افتاد فوت شد. همین یک «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» گفته بود. به حسب نقل حضرت فرمود الان این وارد بهشت شد.

ج: چون هیچ تکلیفی، هیچ ...، خب خیلی راحت بوده آن اولِ اولش، حالا این جا...

پس الان شما، بعد آمده جعل کرده، برای قبل از مرّه‌ی واحده می‌دانیم نجاست جعل شده، آیا برای بعد از مرّه باز هم نجاست جعل شده یا نه دیگه؛ پاک شده و نجاست ندارد؟ شما به قبل که نگاه می‌کنید می‌گویید قبل از این که من این یک دفعه را بشویم متنجس بود. این مجعول وجود داشت. الان استصحاب بقاء تنجس می‌کنی، این می‌شود استصحاب بقاء مجعول، ایشان می‌گویند خب من استصحاب عدم جعل را هم دارم که قبلاً، جعل نشده بود نجاست برای این حصّه، استصحاب عدم جعل می‌کند. آن استصحاب می‌گوید جعل نجاست نشده، این استصحاب می‌گوید این نجس است، بقاء مجعول را، این دوتا با هم تعارض می‌کنند. خب حالا افکار به کار افتاد و این جواب می‌شود داد؟ ایشان بر اساس این تعارض می‌گویند استصحاب در شبهات حکمیه حجت نیست؛ تعارضاً، تساقطاً. حالا افکار این جا به کار افتاده؛ می‌شود یا نه که *إن شاء الله* جای آن در بحث استصحاب خواهد آمد *إن شاء الله*.

خب این تلمیذ بزرگوار ایشان فرموده شبیه همین حرف شما این جا الان هست و آن این است که بعد از این که در همین مثالی که شما زدید علم اجمالی داریم که یا بولی شده یا به نجاست دم متنجس شده؛ خب شما بعد از یک بار شستن می‌گویید ما استصحاب به بقاء چی می‌کنیم؟ بقاء نجاست می‌کنیم. می‌گوییم یک وقتی بود قبل از این که اصلاً این ملاقات کند با هیچ چیز، نه قبل از این شستن، نجاست بود؛ آن وقت که اصلاً نجاستی نبود این جا، تمام حصصش نجاست ندارد. الان که یک بار شستی استصحاب بقاء نجاست از آن طرف شما می‌کنی، من هم استصحاب می‌کنم عدم جعل شارع نجاست بر این شیء را بعد از شستن؛ پس بنابراین این دوتا استصحاب با هم معارضه می‌کند طبق مبنای خودتان که در آن جا فرمودید. این اشکال را هم در آراءنا فی الاصول فرمودند. خب حالا ببینید آیا این اشکال به محقق خوئی در این جا وارد است یا این جا با شبهات حکمیه، این جا شبهه حکمیه که نیست؛ این جا شبهه حکمیه نیست چون حکم را که می‌دانیم. می‌دانیم که بول دو مرتبه، دم یک مرتبه. این جا این است که یک امر خارجی است که نمی‌دانیم حالا چه جور شده. ایشان در شبهات حکمیه آن فرمایش را فرموده است. آیا فرمایش آن جا این جا هم می‌شود تطبیق کرد؟ یعنی شبیه آن را این جا گفت یا نه، این جا با آن جا دوتا است؟ *إن شاء الله* برای بعد. *وصلی الله علی محمد و آله الطاهرین*

جلسه ۲۹

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

اهدا می‌کنیم به روح مطهر مرحوم آیت الله میر محمدی رضوان الله علیه ثواب یک صلوات و یک سوره‌ی مبارکه‌ی فاتحه.....

بحث در این بود در این مثالی بود که محقق خوئی رضوان الله علیه زده بودند که اگر علم اجمالی پیدا کردیم به این که یا این ثوب ملاقات با دم کرده است که در نتیجه با یک غسل پاک می‌شود و یا ملاقات با بول کرده است که در نتیجه با دو مرّه، دو غسل پاک می‌شود. حالا در این مورد که علم اجمالی داریم احد الامرین هست اگر بعد از غسله‌ی اولی آیا می‌توانیم براءت جاری کنیم از غسله‌ی ثانیه طبق آن چه که ما در کبری گفتیم یا این جا نمی‌شود؟ ایشان فرمود این جا نمی‌شود برای خاطر این که استصحاب نجاست که حاکم است بر آن براءت وجود دارد در این جا، بعد از غسله‌ی اولی شک می‌کنیم که آیا آن نجاست موجوده‌ی در این جا از بین رفت یا نه، استصحاب بقاء نجاست می‌کنیم؛ بنابراین نوبت به براءت نمی‌رسد یا نوبت به قاعده‌ی طهارت نمی‌رسد، اگر کسی حالا بخواهد قاعده‌ی طهارت را جاری کند و اصلاح کند فرمایش محقق خوئی را به آن جوری که مثلاً آن اشکال اول وارد نباشد. اشکال سومی که در این جا گفتیم بعض تلامذه‌ی ایشان فرموده‌اند این هست که گفتند خب طبق مبنای شما و آن مطلبی که شما در شبهات حکمیه فرمودید که در این موارد تعارض بین استصحاب بقاء مجعول و استصحاب عدم جعل می‌شود در این مورد هم همین جور است و این استصحاب نجاستی که شما در این جا می‌فرمایید وجود دارد این استصحاب نجاست جاری نمی‌شود در اثر تعارض. و توضیحش هم این بود که خب ما الان می‌خواهید شما استصحاب بقاء نجاست کنید که این استصحاب بقاء مجعول است، از آن طرف ما شک داریم که آیا شارع برای این حالت این شیء جعل نجاست فرموده است یا جعل نجاست نفرموده است؟ خب می‌گوییم یک زمانی که اصلاً شارع جعل نجاست برای نه قبل از این نه بعد از این هیچ جایش نکرده بود، الان نمی‌دانیم برای این این حصه برای این حالت جعل

نجاست فرموده یا نه؟ استصحاب عدم جعل می‌کنیم، پس آن استصحاب عدم جعل با این استصحاب بقاء مجعول این جا هم تعارض دارد. خب این اشکالی است که گفتیم در آرائنا فی الاصول ایراد فرموده است بر فرمایش محقق خوئی قدس سره.

از این ایراد به نحو می‌شود پاسخ داد، پاسخ اول این هست که خب محقق خوئی آن مطلب را در شبهات حکمیه فرموده نه در شبهات موضوعیه و این جا شبهه، شبهه‌ی موضوعیه است، ما از نظر حکم در حکم شارع شکی نداریم که بله اگر دم باشد یک بار کفایت می‌کند و بعدش پاک است و اگر بول باشد دوبار باید شسته بشود و قبل از دوبار نجاست باقی است، شکی در این‌ها نداریم، در حکم شرع شکی نداریم. این به خاطر اشتباه امور خارجیه الان ما در تردید هستیم نه در حکم شرع شکی داشته باشیم این جا. پس شبهه، شبهه‌ی موضوعیه است ولی خب در عین حال شما ممکن است بفرمایید درست است ولی حرفی که شما در شبهات حکمیه زدید در شبهات موضوعیه هم حرفاً بحرف جاری است، پس این جا هم تعارض بین استصحاب عدم جعل و عدم مجعول می‌شود.

پاسخ این هست که از روایات حجیت استصحاب استفاده می‌شود که اگر این چنین هم باشد شارع استصحاب عدم جعل را در این موارد الغاء فرموده، چرا؟ برای خاطر این که در تمام ادله‌ی استصحاب، در تمام آن‌ها یا در جُل آن‌ها موضوع و مورد استصحاب در آن‌ها شبهات موضوعیه است. یکی اش مثلاً همان صحیح زراره مال لباسش است که می‌دانی پاک بوده حالا شک داری متنجس شده یا نه؟ حضرت استصحاب طهارت می‌گویند بکن. خب در آن موارد هم همین کلام شما آن جا قابل پیاده شدن هست که ما می‌خواهیم استصحاب بقاء مجعول بکنیم که طهارت است، از آن طرف می‌گوییم نمی‌دانیم، شارع برای این حالت جعل طهارت فرموده یا نه؟ استصحاب عدم جعل می‌کنیم. پس بنابراین از خود ادله‌ی استصحاب به قرینه‌ی این که مورد روایات شبهات موضوعیه است و امام (ع) استصحاب را در مورد شبهه‌ی موضوعیه جاری فرموده‌اند، بنابراین معلوم می‌شود این استصحاب عدم جعل در آن موارد ملغی است از نظر شارع و فقط استصحاب بقاء مجعول در آن موارد جاری است. بله در شبهات حکمیه کسی ممکن است آن حرف را بزند اگر الغاء خصوصیت نکند، یعنی یک جوابی که ما در شبهات حکمیه ممکن است بدهیم همین ممکن است باشد، حالا جواب‌های دیگر هم در محل خودش داده شده، حالا بحث آن‌ها ان شاء الله در استصحاب باید بیاید. ولی یک جوابی هم که آن جا ممکن است داده بشود این است که در این روایات به استصحاب عدم جعل توجهی نشده و استصحاب بقاء مجعول شده، معلوم می‌شود استصحاب عدم جعل در نظر شارع حجت نیست. خب و درست

است در شبهات موضوعیه است بگوییم مثلاً الغاء خصوصیت می شود که خب حالا این محل کلام است که می توانیم الغاء خصوصیت این جا بکنیم؟ نمی شود؟ اما علی ای حال در شبهات موضوعیه اش لا کلام و لا اشکال که الغاء حجیت استصحاب عدم جعل شده...

س: اساساً استصحاب عدم جعل برای شبهات موضوعیه معنی دارد؟

ج: بله؟ حالا این جواب اول است. سلمنا داریم می گوییم....

س:؟؟؟ حرف ایشان اصلاً از بیخ انگار ...

ج: حالا آن حرف، گفتیم دوتا جواب می خواهیم بدهیم این جواب اول است.

این جواب اول همین است که فرضاً آن حرفی که آن جا زده می شود این جا وجود داشته باشد خب این جوابش این است که این را شارع الغاء فرموده به خاطر ادله ی استصحاب، این جواب اول است.

جواب دومی که در این جا وجود دارد جوابی است که در نظائر مقام بزرگان دادند ولو این که ایشان علی ما بیالی بعض آن مواردی که آقایان این جوری که حالا خواهیم گفت جواب دادند ظاهراً مناقشه دارند، نپذیرفته باشند، فلذا جواب می شود جواب مبنایی نه بنایی؛ ممکن است صاحب مقاله قبول نداشته باشد و آن این است که اصلاً در این جور موارد ما شک در بقاء نداریم تا بخواهیم استصحاب بکنیم، ارکان استصحاب در این جور موارد از ناحیه ی استصحاب عدم جعل متوقّف نیست. توضیح مطلب این است که خب ما اگر این لباس اگر دمی شده باشد ما الان شک در بقاء نداریم، اگر به دم متنجس شده باشد شک در بقاء نجاست نداریم، می دانیم که نجس نیست و می دانیم جعل عدم جعل نجاست در این جا شده، این را می دانیم؛ پس بنابراین در این صورت شکی برای ما وجود ندارد، نه نسبت به بقاء مجعول شک نداریم، بلکه یقین داریم که پاک است، به خاطر آن دلیلی که گفته دم را که یک بار شستی یا مطلقاتی که فرموده غسل مطهر همه ی نجاسات است و این غسل به مره ی واحده تحقق پیدا می کند، خب بنابراین شکی در این نداریم. اگر بولی باشد باز شک در بقاء نجاست نداریم به خاطر آن روایت که فرموده دوبار باید بشویی، یعنی قبل از دوبار شستن نجاست باقی است. بنابراین و می دانیم عدم جعل نیست بلکه جعل نجاست است قبل از مره ی ثانیه، بنابراین ما شکی اصلاً در این جا از نظر قانون شرع و حکم شرع شکی نداریم، منتها الان نمی دانیم مردد هستیم، تطبیقاً مشکل داریم، اما شکی در این جا نداریم، استصحاب چی بکنیم؟ بگوییم این جا درواقع استصحاب

کدام جاری است؟ خب شکی در این جا نداریم. ارکان استصحاب در این جا ناتمام هست. مثل این که مثلاً می دانیم زید عادل است و می دانیم بکر فاسق است، حالا الان هوا تاریک است نمی دانیم زید آمد این جا یا بکر آمد این جا؛ خب این جا استصحاب چی بکنیم؟ حالا زید را بلد هستیم، حال عمرو را هم بلد هستیم، این جا هم حال ملاقی با دم را بلد هستیم، حال ملاقی با بول را هم بلد هستیم، شکی در این

س: استصحاب جامع نمی شود کرد؟

ج: چه جامعی؟

س: یک انسان ...

ج: بله؟

س: در بکر و زید بگوییم یک انسانی هست ...

ج: بله انسان یقین داریم استصحاب نمی خواهد بکنیم، خب انسان هم که یقین داریم این جا وجود دارد.

پس بنابراین این جواب هم که حالا از نظر اعلام در این موارد می گویند ارکان استصحاب تمام نیست خب این جواب هم در ما نحن فیه قابل تطبیق است اگر چه در بعضی از امثلهی این مقام علی ما بیالی ایشان در آن جا فرمودند بالاخره ما در نفس مان شک وجود دارد، حالا چون نمی دانیم آن منطبق است یا آن منطبق است بالاخره در نفس ما شک وجود دارد. حالا این داستانش می ماند برای بحث های استصحاب و آن جاها ان شاء الله.

پس بنابراین خب مجموعاً تا حالا چند اشکال شد در این فرمایش محقق خوئی در این مثال؟ کبری متین فرمایش ایشان در کبری متین که فرموده باید اصل منقح موضوع نداشته باشیم این درست است؛ در مثال اشکال اول این بود که آقایان گفتند شما می گوئید ما برائت از نجاست جاری نمی شود چرا؟ چون اصل حاکم دارد، آن ها اشکال کردند بابا اصلاً این جا جای برائت نیست، چون برائت مال تکلیف است، این جا که تکلیفی وجود ندارد، ما می گوئیم نجس است یا نجس نیست؟ و با یک بار شستن پاک شده یا پاک نشده؟ این است، ما تکلیفی در این جا نداریم. پس بنابراین برائت جاری نمی شود، این اشکال اول

س: طرف یک دانه لباس داشته باشد و با آن بخواند نماز بخواند چی؟

ج: آن تکلیف ندارد از حیث این، بلکه به نماز باید باشد تا این را آب نمی‌کشد با یک لباس دیگر نماز بخواند...

س: نه فرض این است که طرف...

ج: آن هم باز حکم شرعی نیست حکم عقلی است که خب نماز مشروط به طهارت ساتر است از این جهت است که باید بروی ساترت را، و الا این جا شارع تکلیفی به من ندارد، نسبت به مقدمات که تکلیف ندارد که.

اشکال دوم این بود که این استصحاب بقاء نجاست خودش محکوم به یک استصحاب آخری است که منقح موضوع است و آن استصحاب عدم ملاقات با بول است که استصحاب عدم ملاقات با بول موضوع چی را درست می‌کرد؟ موضوع آن دلیل آخر را درست می‌کرد که می‌گفت کل شیء متنجس که این «که» که می‌گوییم توی فارسی نمی‌خواهیم نعت درست کنیم، کل شیء متنجس و این که با بول ملاقات نکرده باشد چی هست؟ يطهر بالمرّة الواحدة، پس یک چنین عامی داریم و ما با استصحاب عدم ملاقات با بول موضوع او را درست می‌کنیم، پس بنابراین نجاست از بین خواهد رفت و حاکم می‌شود بر استصحاب بقاء نجاست. این هم اشکال دوم بود.

اشکال سوم همین بود که ایشان می‌فرمود که امروز تکرار کردیم. نسبت به اشکال اول که خب عده‌ای از اعظم قبول کردند این اشکال اول را منهم محقق شهید صدر، منهم همین صاحب آرائنا فی الاصول و بعض دیگر؛ اما از این اشکال اول بعضی از تلامذهی محقق خوئی جواب دادند و فرمودند که برائت همان‌طور که از تکلیف جاری می‌شود از شرائط امور وضعی هم جاری می‌شود، از شرائط امور وضعیه هم جاری می‌شود و ما این جا می‌خواهیم از اشتراط... می‌خواهیم ببینیم آیا شارع شرط کرده، یک معونه‌ی زائده‌ای برای تطهیر این شیء آورده یا نه؟ از این برائت جاری می‌کنیم؛ الان اگر ما آن اطلاقات ادله‌ای که گفته هر چیزی که متنجس شد و بول نبود يطهر بالغسل مرّة واحدة، اگر این را نداشتیم فرض کنید اجمال داشت، حالا نمی‌دانیم برای تطهیر یک شیء یک بار کفایت می‌کند یا چند بار، اصل این که بالاخره با ماء شستن مطهر است لا اشکال فیه، اصلش؛ اما نمی‌دانیم مشروط است به یک بار یا مشروط است به این که هر شیء‌ای را باید قبلش باید خاک مال کنیم مثل باب ولوغ، احتمال آدم می‌دهد دیگر، اگر همین جویری باشد ادله نباشد خب احتمال می‌دهد، احتمال می‌دهد که اگر شیء‌ای متنجس به دم شد باید قبلش خاک مال کنید بعد، احتمال آدم می‌دهد که. یا باید مثلاً توی آفتاب بگذارد به قول ایشان. حالا ایشان فرمودند یک چیزی یاد آمد خیانت است نگوییم. مرحوم استاد قدس سره می‌فرمود وقتی توی نجف توی مدرسه‌ی بخارایی شاید

آن جا حجره داشتیم خب ایشان اهل بالاخره اموری بودند، گاهی می رفتند بالا پشت بام مثلاً برای، یک مرتبه رفتم دیدم یکی از آقایان همان طلاب همان مدرسه همین طور لخت این جوری به طرف خورشید نشسته و همین طور خودش را چی کرده که خورشید بتابد خشک کند، مثل این که احتمال می داده که علاوه بر این که با آب شسته حالا باید بیاید خورشید هم بتابد تا پاک بشود.

س: از همان حیث عرض کردم...

ج: شما هم در همان ها هستی؟؟؟

خب حالا احتمال می دهد که باید خورشید هم بتابد آن وقت مجموعاً با آب و خورشید با همدیگر پاک بشود، او احتمال می دهد. خب این جا ما چه کار می کنیم؟ برائت جاری می کنیم از این امور زائده که این ها هم شرط کرده یا شرط نکرده، تکلیف نیست، اما این ها را آیا دخالت دارد این ها در تطهیر، اضافه کرده یا نه؟ برائت جاری می کنیم. بنابراین اگر ما بگوییم که نسبت به شرائط هم مجرای قاعده ی برائت است «رفع ما لا یعلمون» آن چه که نمی دانید برداشته شده، حالا این چیزی که نمی دانید سواء که مربوط باشد به تکالیف، تکالیف نمی دانید یا شرائط خصوصیات را از یک امر وضعی نمی دانید «رفع ما لا یعلمون». بله اگر کسی «رفع ما لا یعلمون» را معنا کند رفع مؤاخذه، کیفر، این بله؛ اگر ما گفتیم «رفع ما لا یعلمون» یعنی هر چیزی که نمی دانید، آن چیز تکلیف باشد، اشتراط باشد، مانعیت باشد، چه باشد، همه ی این ها، پس بنابراین اشکالی ندارد. پس آن که حالا مهم است در مقام اشکال، آن عبارت است از اشکال ثانی، آن مهم است در مقامش. و الا اشکال اول را ممکن است به این جور تخلص بجوییم، اشکال سوم هم که جواب دادیم. خب این تنبیه بحمدالله پایان یافت.

تنبیه ششم به حسب مصباح الاصول که اتفاقاً تنبیه رسائل هم همین است.

س: حاج آقا، اشکال دوم جواب ندارد؟

ج: ما بلد نیستیم جوابی از آن؛ یعنی وارد می دانیم.

تنبیه ششم درباره این مطلب هست که در مواردی که تکلیف ها و اطراف علم اجمالی مردد است بین یک تکلیف فعلی و یک تکلیف تدریجی و استقبالی، آیا در این موارد هم علم اجمالی موجب تنجیز است و عقل حکم می کند باید مراعات کنید هم این تکلیف را که الان و هم آن تکلیف آینده را؟ و آیا مجرای اصل می تواند باشد؟ اصول

مرخصه می‌توانیم جاری بکنیم؟ مثلاً به این بیان که بگوییم آن که حالا نیامده هنوز، ما نسبت به آن تکلیفی نداریم که، نسبت به این اصل جاری می‌شود. آن هم که هنوز نیامده پس اصل بلامعارض این جا داریم. این را می‌توانیم بگوییم یا نمی‌توانیم بگوییم؟ این یک سؤال مهمی است این جا؛ درگیر کرده افکار علماء را و بزرگان را که این جور جاها آیا تنجیز علم اجمالی وجود دارد؟ حالا علی مسلک العلیّه که بگوییم خود علم در موارد علم اجمالی علت تامه برای تنجیز است؟ آیا این جاها که تدریجی است، این جا همین طور است یا نه؟ بنابر مسلکی مثل محقق نائینی و محقق خوئی و این‌ها که علت تامه نمی‌دانند و می‌گویند تنجیز در اثر تعارض اصول در اطراف است و اگر اصول جاری بشود اشکالی ندارد. آیا در این جا می‌توانیم بگوییم اصل جاری می‌شود در اثر آن یکی‌اش مجرای اصل فعلاً نیست و این یکی که الان بالفعل است مجرای اصل قرار می‌دهیم؛ بنابراین این را انجام می‌دهیم؛ بعداً هم که به آن رسیدیم باز اصل در آن جاری می‌کنیم چون آن قبلی گذشته دیگه، الان چیزی نیست در آن اصل جاری می‌کنیم.

خب این یک فکری است که باعث شده این تنبیه برای تحقیق این مسئله منعقد بشود. حالا در این تنبیه ششم محقق خوئی ابتداءً بحثی که عنوان می‌فرمایند در حقیقت ولو به این عنوان که عرض می‌کنم عنوان به او ندادند ولی در حقیقت به حمل شایع همین عنوانی است که عرض می‌کنم. بحث اول‌شان تنقیح تحریر مقام است و این که روشن بشود که محل کلام و نزاع بین اعلام کجاست؟ این را منقح کند و بعد از این که تنقیح مقام شد و محل نزاع روشن شد حالا وارد در اقوال و ادله اقوال می‌شوند. علت این هم که این مقدمه را کأنه ایشان عنوان کردند این است که مرحوم شیخ اعظم قدس سره در وسائل برای این مسئله دوتا مثال زدند در ابتدای ورودشان در مسئله، یکی از آن مثال‌ها که شیخ اعظم زدند؛ این بزرگان؛ محقق خوئی و دیگرانی که بعد از ایشان هستند می‌گویند این مثال دوم ربطی به مقام ندارد. فلذا است می‌گویند کأنه در کلام شیخ اعظم خلط شده و محل نزاع خوب مبین نشده؛ فلذا است که وارد می‌شوند که محل نزاع را ابتداءً روشن بکنند.

دو؛ این که خود تدریجیت موارد دارای صوری است و این سؤالی است که آیا تمام این صور داخل محل نزاع هست یا نه؟ پس بنابراین علت این فرمایش اول محقق خوئی یکی این است که شیخ اعظم کأنه یک جوری در نظر شریف‌شان این مسئله بوده که مواردی که ربطی به مقام ندارد در نظر شیخ اعظم کأنه مربوط بوده و ما باید این را توضیح بدهیم و هم چنین این موارد را، اما عبارت شیخ اعظم را حالا عرض بکنم. فرموده «السادس لو كان المشتبهات ممّا يوجد تدریجاً»، این مشتبهاتی که ما می‌گوییم إما هذا، إما هذا، إما هذا، چیزهایی که تدریجاً در بستر

زمان موجود می‌شود «کما اذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حیضها»، مثل این که همسر یک مردی از نظر حیض مضطربه است «بأن تنسى وقتها و ان حفظت عددها» که عدد ایام حیضش را می‌داند. مثلاً می‌داند چهار روز است اما یادش رفته که زمانش کی بود، اول ماه بود؟ وسط ماه بود؟ آخر ماه بود؟ چه جور بود؟ این را فراموش کرده «فیعلم إجمالاً أنّها حائض في الشهر ثلاثة أيام مثلاً»، اجمالاً می‌داند، حالا ما گفتیم چهار روز شیخ فرمودند؛ مثلاً می‌داند این زن همین سه روزی که اقل حیض است می‌داند عددش همین اقل حیض بوده؛ سه روز، اما وقتش را نمی‌داند. حالا اگر این خانمی که این چنینی است اتفاقاً یک ماه، تمام یک ماه را این خون ببیند. تمام یک ماه این چنینی است و می‌داند بالاخره گرفتار شده که این یک ماه، دو ماه، سه ماه، گاهی همین جور خونریزی دارد. خب این خانم الان وقتی که نگاه می‌کند، هر ماه را که نگاه می‌کند علم اجمالی دارد که سه روز از تمام این ماه که حالت تدریجی دارد. یا سه روز اول یا سه روز بعدی یا سه روز بعدی یا سه روز بعدی تا آخر، ایام حیضش است. پس تمام افراد این اطراف علم اجمالی دفعهً واحده الان وجود ندارند. مثل این نیست که می‌داند یکی از این دو کأس منتجس است، یکی از این دو لباس منتجس است، نه می‌داند یا این سه روز اول یا سه روز بعد همین جور که آن‌ها هنوز نیامدند. پس اطراف علم اجمالی تدریجی است. حالا در این جا که چنین علم اجمالی پیدا می‌کند یک وظایفی برای زوجش است یک وظایفی برای خودش است. آیا زوج در تمام این ایام چون علم اجمالی دارد باید اجتناب از آمیزش بکند که «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» (بقره/۲۲۲) باید اعتزال بجوید در همه و احتیاط کند و خودش در تمام این یک ماه از دخول در مسجد، از مس کتابت قرآن و آن چیزهای که محرم بر حائض است اجتناب بکند یا نه؟ فرموده است که «فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر و يجب على الزوجة أيضا الإمساك عن دخول المسجد و قراءة العزيمة» که آیه سجده «تمام الشهر أم لا؟» این یک مثال؛ خب این مثال لا بأس به، این مثال مثال خیلی خوبی هم هست برای این کبری و برای این مسئله.

مثال دوم؛ «و کما إذا علم التاجر إجمالاً بابتلائه في يومه أو شهره بمعاملة ربوية فهل يجب عليه الامساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه أو شهره أم لا؟» می‌داند که اگر امروز برود مغازه‌اش؛ مراجعاتی دارد و معاملاتی پیش می‌آید برای او که نمی‌داند این معامله، معامله ربوی هست یا نیست؟ خب خیلی جاها هست، یک جاهایی هست که شخص از نظر کبروی و مسئله فقهی نمی‌داند چه جوری است، این ربوی می‌شود، نمی‌شود؟ مثلاً همین یک وقتی ما این اشکال را هم داشتیم در شورای نگهبان که مثلاً بنزین مثلاً از فلان جا یا نفت از فلان کشور

در شمال می گرفتند، در خلیج فارس به جای آن می دادند. یعنی آن را می گرفتند؛ خب آن جا مثلاً بنزین می گرفتند این جا چند برابر نفت باید بدهند چون فرق بین بنزین و نفت خیلی است دیگه، خب این ها اگر اموال ربوی باشد و چون چیزش واحد است؛ مثل کشک و ماست و پنیر و کره و این ها که این ها ربوی هستند دیگه، این ها از یک جنس واحد هستند. اگر نفت و مشتقات نفت؛ این ها ربوی باشد، خب نمی شود یک لیتر بنزین بفروشی به چی؟ به پنج لیتر نفت، نمی شود. خب که این یک اشکالی بود حالا مال چند سال پیش بود، همان جا بلند شدند زنگ زدند به چیز؛ گفتن نه ما آن را می خریم و این را جدا می فروشیم؛ یعنی پول آن را می دهیم بعد این را جدا چیز می کنیم. این جوری نیست که پای هم باشد. خب این جوری باشد دیگر اشکال ندارد. حالا الان این آقا هم نمی داند الان این، نمی داند مثلاً الان می رود آن جا چیزهایی را باید بفروشد، خرید و فروش بکند، حکم شرعی این ها را نمی داند. پس می داند الان صبح که می خواهد برود مغازه؛ می داند امروز یک معاملاتی پیش می آید برایش که حکمش را نمی داند. یا اولی مشکل دارد یا دومی مشکل دارد که در طول زمان می آید. الان همه متوفر نیست؛ در طول این روز برایش پیش می آید. آیا این جا وظیفه اش این است که از همه ی این ها اجتناب بکند؟ همه ی این هایی که مردد است که حکمش چیست؟ خب یک معاملاتی است که می داند درست است؛ آن ها هیچی، آن هایی که نمی داند و احتمال می دهد این ربوی باشد و اشکال داشته باشد باید احتراز کند از آن ها؟

س: یقینش کجا است؟ یقین دارد قطعاً بعضش ربوی است؟؟

ج: آره، می داند بعضش که حکمش را نمی داند. یک چیزهایی پیش می آید که ممکن است این ها یعنی می داند یکی از این ها ممکن است ربوی باشد که نمی داند کدام می شود؟ چون مسئله بلد نیست نمی داند کدام می شود؟

س: اضطرار به بعض اطراف

ج: اضطرار؟

س: اضطرار به بعض اطراف معامله دارد این جا خلاف فرض می شود اگر اضطرار

ج: نه، اضطرار ندارد. یک آدم اضطرار ندارد. معاملاتی می تواند امروز هم نرود اصلاً مغازه.

این شیخ رضوان الله علیه این جا مثال زد؛ این هم جزء امثله مقام قرار داده اند که حالا یک روز این جوری یا بگویی یک ماه این جوری؛ من توی این یک ماه بخواهم بروم مغازه می دانم این جور مواردی پیش می آید. این مثال دوم را

اعلام فرمودند ربطی به مقام ندارد. درست است این موارد تدریجی است ولی ربطی به علم اجمالی این جا ندارد. بلکه اگر علم اجمالی هم نداشت، یک معامله‌ای است الان نمی‌داند این حکمش چیه، باید این جا چه کار کند؟ الان این معامله‌ای است نمی‌داند حکمش چیست، ربوی هست یا ربوی نیست؟ معامله‌ای است نمی‌داند این ربوی هست یا ربوی نیست؟ مثل همین شک می‌کند بنزین با نفت بخواد مبادله بکند به این که یک لیتر بنزین را بدهد پنج لیتر نفت بگیرد آیا این ربوی می‌شود یا نمی‌شود؟ خب وقتی نمی‌داند علم اجمالی هم ندارد. در این جا می‌تواند مرتکب بشود؟ نمی‌تواند مرتکب بشود. چرا؟ به خاطر این که این شبهه حکمیه است. در شبهه حکمیه قبل الفحص جریان اصل جایز نیست؛ باید برود فحص کند، باید برود تعلم بکند، بنابراین ربطی به علم اجمالی ندارد که می‌فرماید که ایشان می‌فرماید که «فهل يجب عليه الامساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات» این «هل يجب عليه الامساك» از ناحیه علم اجمالی نیست. «هل يجب عليه؟» بله «يجب عليه» از ناحیه چی؟ از ناحیه‌ای که شبهه حکمیه است و در شبهات حکمیه قبل الفحص اصول جاری نمی‌شود و حتی قبل الفحص در این موارد نه تنها اصول مرخصه جاری نمی‌شود بلکه اصول لفظیه هم جاری نمی‌شود. یعنی الان نمی‌تواند بگوید «أَوْفُوا بِالْعُقُود» (مائده/۱) یا «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْع» (بقره/۲۷۵) یا «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (نساء/۲۹) بگوید این جا را شامل می‌شود. بالاخره این بیع است دیگر «أَوْفُوا بِالْعُقُود» یا بگوید «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» این را هم نمی‌تواند جاری بکند. چرا؟ برای این که جریان اصول لفظیه هم مشروط به چیست؟ به فحص است. بنابراین نه اصول لفظیه می‌تواند جاری بشود نه اصول عملیه می‌تواند این جا جاری بشود ولو این که اطراف علم اجمالی هم نباشد، تدریجی هم نباشد.

پس بنابراین این مثال ثانی شیخ اعظم قدس سره در مقام، این غفلی بوده که خب معصوم نیست شیخ اعظم ولی مؤسس بزرگ شیخ اعظم و همه تلامذه او حساب می‌شوند حقیقتاً، شیخ مرحوم آخوند در کفایه فرمودند گاهی یک حرف‌هایی شیخ می‌زند که «يقرب من شق القمر» در متن کفایه است. گفته شیخ گاهی حرف‌هایی می‌زند آن قدر دقیق، لطیف و شگفت‌آور است که «يقرب من شق القمر» مثل معجزه شق القمر پیامبر عظیم‌الشان (ص) نزدیک آن است؛ خب ولی بالاخره معصوم نیست و غفلت و فلان و این‌ها گاهی عارض می‌شود دیگه این، حالا این جا از آن جاهایی است که این غفلت برای شیخ اعظم پیدا شده که این جا ربطی به علم اجمالی ندارد.

س: شاید خواسته مثال تدریجی بزند.

ج: نه، نه، نه، مثال فلذا بعد هم دنبال فرموده؛ یعنی در تتمه کلامش؛ مثل بقیه فرموده آن جا فلان است حکم، مثال ثانی این جور می شود، فلان می شود.

س: حاج آقا، چه عیبی دارد علم اجمالی هم چینی حکمی داشته باشد از باب؟؟

ج: ربطی به علم اجمالی اصلاً ندارد

س: نه،؟؟ که علم اجمالی به وجود می آید، علم اجمالی هم منجز، یک چیزی باشد که

ج: هیچ چیز نمی آید. محل نزاع این جا نیست چون ربطی به علم اجمالی ندارد. این جا اثر علم اجمالی نیست؛ اثر چیز آخری است

س: اثری، محدثی؟؟ ندارد یک حرف است، این که دوتا مقام است. قبل از مقام به خاطر حفظ ادله‌ی واقعیه بعدم مجرای براءت اصول لفظیه است الان به خاطر چیز دیگر است نه علم اجمالی

ج: نه، به خاطر علم اجمالی نیست این جا، نه، به خاطر خودش است.

س: این هم متنجس است که

ج: ایشان فرموده فلذا حالا عبارت محقق خوئی این است که فرموده است که؛ این عبارت را فقط نگاه کنید؛ فرموده که «و هو» فرموده که «لابد من قبل الشروع فی تحقیق الحال فی المقام من التنبيه على امرٍ و هو انَّ محل الکلام فی هذا البحث هو ما اذا لم تكن اطراف العلم الاجمالی مورداً للاحتیاط فی نفسها مع قطع النظر عن العلم الاجمالی فإنه لو كانت كذلك كما اذا علم اجمالاً بأنه یبتلی فی هذا اليوم بمعاملة ربویه من جهة الشبهة الحکمیة فلا اشکال فی وجوب الاحتیاط سواء قولنا بتنجز العلم الاجمالی فی التدريجیات أم لم نقل به و الوجه فی ان کل معاملة یحتمل فیها الربا مع قطع النظر عن العلم الاجمالی مورداً للاحتیاط لكون الشبهة حکمیة و لا یجوز فیها الرجوع الى البراءة قبل الفحص» این از جهت حکم تکلیفی؛ و اما از جهت حکم وضعی خود شیخ هم در رسائل این ها را یاد داده؛ فرموده از جهت حکم تکلیفی باید احتیاط کند.

و اعلم از جهت حکم وضعی خب اصالة الفساد است دیگه، نمی داند این منتقل شده، منتقل نشده؟ اصالة الفساد جاری می شود. پس بنابراین «و اما من جهت الحكم الوضعی فی حکم بالفساد فی کل معاملة تقع فی الخارج لاصالة عدم النقل و الانتقال» خب این فقط سؤال را طرح می کنم. دیگه گذشته، فردا.

آیا این ذیل کلام محقق خوئی که فرموده است که از نظر انتقال ما می گوئیم چی؟ از نظر تکلیف می گوئیم باید احتیاط بکند برائت را جاری نمی تواند بکند. چرا؟ چون برائت مشروط به چیه؟ به فحص است. اما از نظر این که نقل و انتقال حاصل شده یا نه؟ حکم وضعی می فرماید چه کار می کنیم؟ اصل؛ عدم انتقال است. آیا این کلام ایشان که فرموده اصل عدم انتقال است در این جا، این منافات با حرف قبل شان دارد یا ندارد؟ این سؤالی است که من طرح می کنم فردا جواب بفرمایید. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

جلسه ۳۰

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

بحث در این بود که آیا علم اجمالی در موارد تدریجیات منجز هست یا نه؟ برای تحریر محل نزاع باید دو نکته را به آن توجه کنیم، نکته ی اول این هست که این بحث در جایی است که بحسب قواعد تنجیز علم اجمالی بررسی می شود که آیا آن قواعد تنجیز که حالا علیت علم اجمالی باشد یا این که تساقط اصول در اطراف باشد فرقی بین مواردی که تدریجی است یا مواردی که دفعی است و تدریجی نیست هست یا نیست؟ پس باید محل کلام را این جا قرار بدهیم که فقط طبق قواعد علم اجمالی؛ اما اگر یک جایی تنجیز وجود دارد احتیاط لازم است نه از جهت علم اجمالی، از جهت آخری و ربطی به علم اجمالی ندارد، اگر فرض کنیم علم اجمالی هم نباشد همان احتیاط و همان تنجیز وجود دارد، آن ربطی به این بحث ندارد. بنابراین اگر در کلماتی مثل کلمات شیخ اعظم قدس سره یک این چنین مواردی را جزء امثله قرار دادند این در حقیقت اشتباه است.

و مطلب دوم این هست که باید تدریجیت در حکم باشد، در آن تکلیف باشد، نه در متعلق تکلیف. یعنی امر دائر است بین این که یا این تکلیف فعلی برگردن من هست یا آن تکلیفی که در آتیه خواهد آمد. علم اجمالی دارد به

این که یا تکلیف فعلی الان بر گردن من است یا تکلیفی که در آتیه خواهد آمد. مثل همین که در آن مثال مرأهی مستحاضه‌ای که فراموش کرده ایام عادت را ولی عدد را فراموش نکرده. خب می‌داند سه روز در ماه عادت او هست و تمام این ماه را حالا مسأله‌ای پیش آمده خون می‌بیند تمام این ماه را؛ خب این جا آن روز اول ماه همین که وارد اول ماه شد و لحظه‌ای گذشت بنابراین یا می‌گوید الان من حائض هستم پس اجتنب عن الکذا و کذا و کذا را دارم، اجتنبی عن الکذا و کذا و کذا دارم و یا این که مال سه روز بعدی است یا مال سه روز بعدی است همین جور که آن‌ها تکالیفی است که الان فعلی نیست بعداً وقتی حیض آن موقع بود آن اجتنبی خواهد آمد، اجتنبی خواهد آمد. پس امر دائر است بین این که یک اجتنبی فعلی الان داشته باشد یا نه یک اجتنبی در آتیه داشته باشد، این جا محل کلام است. حالا برای توضیح این دو مطلب که پس تحریر محل نزاع این شد که در محل نزاع دو امر باید ملحوظ واقع بشود؛ امر اول این هست که باید آن تنجیز بر اساس قواعد علم اجمالی باشد نه بر اساس امور آخر. دو: این که تدریجیت مال کی باشد؟ مال حکم باشد نه مال متعلق حکم. این دوتا قید را ما در تحریر محل نزاع لازم داریم.

س: این جا علم را بعد از این که اتمام ماه متوجه می‌شدند علم برایش حاصل می‌شد، چون قبلش نمی‌دانست....

ج: شما علم به آینده نمی‌توانید داشته باشید، الان شما عالم هستید که قیامت خواهد شد، علم ندارید؟ علم داری که قیامت خواهد شد، علم داریم که همه‌ی ما یک روزی به عالم آخرت منتقل خواهیم شد. لازم نیست معلوم که همزمان با علم باشد، علم فعلی است معلوم ممکن است استقبالی باشد.

س:

ج: بله؟ حالا این‌ها را توضیح می‌دهم، حالا این به خدمت شما عرض شود که اجمال و کلام بود حالا توضیح.

اما آن امر اول که گفتیم باید از آن تنجیز و آن احتیاط محتمل از رهگذر علم اجمالی باشد، قواعد علم اجمالی باشد نه امور آخر؛ خب ما مواردی داریم که صرف نظر از علم اجمالی هم باید احتیاط بکنیم، مثل کجا؟ مثل شبهات حکمیة قبل الفحص. الان من مثلاً شک می‌کنم فلان چیز واجب است یا واجب نیست؟ خب قبل از این که، اگر مقلد هستم قبل از این که فحص کنم ببینم مرجع تقلیدم چه می‌گوید و فقهاء چه می‌گویند می‌توانم بگویم خب من که علم ندارم برائت جاری می‌کنم «رفع ما لا یعلمون»، نمی‌توانم چنین کاری بکنم. قبل الفحص نه می‌شود به اصول عملیه مراجعه کرد و نه می‌شود به ادله‌ی غیر اصول عملیه مراجعه کرد و بگوییم حلال است «کل شیء لک حلال»

این اصول عملیه یا بگوئیم به ادله‌ی دیگر مثلاً مراجعه بکنیم و بگوئیم که اشکالی ندارد. مثلاً «خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» خب بگوئیم این اطلاق دارد دیگر یا عموم دارد؛ حالا نمی‌دانم خوردن این جایز است یا جایز نیست بگوئیم «خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» به این تمسک کنم بگوئیم حلال است، نه باید فحص کنم شاید این تخصیص داشته باشد، تقیید داشته باشد. شاید دلیل وجود داشته باشد جای برائت نباشد. پس بنابراین حالا اگر همین مسأله مورد علم اجمالی واقع شد، همین شبهات حکمیة قبل الفحص حالا به نحو تدریج شد؛ مثلاً همان مثالی که دیروز شیخ اعظم زدند، یک تاجری می‌داند اگر امروز وارد معاملات بشود یک اموری پیش خواهد آمد، معاملاتی پیش خواهد آمد که احتمال می‌دهد این‌ها ربوی باشد، چون مسائل ربا را خوب بلد نیست احتمال می‌دهد یعنی یقین دارد نه احتمال مجرد، یقین دارد اگر امروز معامله کند یا این ماه مشغول معامله باشد این یک مواردی که مشکوک است که آیا ربوی هست، ربوی نیست برایش پیش خواهد آمد...

س: مشکوک چه جوری با علم جمع می‌شود؟

ج: علم دارد چنین موارد مشکوکی پیش خواهد آمد

س: خب پس علم ندارد

ج: علم دارد چنین مواردی که نمی‌داند چگونه است پیش خواهد آمد.

خب در این موارد این آقا باید چه کار کند؟ باید احتیاط کند اما منشأ آن علمش هست؟ نه، منشأ آن این است که تک‌تک این‌ها شبهه‌ی حکمیة قبل الفحص است. نه چون علم اجمالی دارد، نه چون علم دارد، علم این‌جا دخالت ندارد. چون این مواردی که پیش می‌آید این می‌داند حکمش چیست به نحو شبهه‌ی حکمیة نمی‌داند چیست و قبل الفحص این نمی‌تواند از نظر تکلیفی به برائت و امثال این‌ها مراجعه بکند، چرا؟ چون او نیاز به چی دارد؟ به فحص دارد، باید برود فحص بکند، اگر رفت فحص کرد و بعد الفحص و الی‌أس عن الظفر بالدلیل حالا اگر مجتهد است به ادله‌ای که برای مجتهد وجود دارد و اگر مقلد است به این‌که فتوایی را پیدا نکند که حالا فتوا هم پیدا نکرد آیا می‌تواند مقلد به برائت مراجعه کند یا نه محل کلام است. بعضی می‌گویند نه مقلد اصلاً نمی‌تواند به برائت شرعیة مراجعه کند، برائت شرعیة فقط مال مجتهد است. او بله اگر هیچی پیدا نکرد، به همه هم مراجعه کرد فقهاء دید هیچی

نمی‌گویند او ممکن است بگوییم به برائت عقلی می‌تواند مراجعه کند، چون قبح عقاب بلا بیان است، اما برائت شرعیه نه.

محقق خوئی قدس سره از کسانی است که می‌فرماید نه برائت شرعیه برای مقلد هم حجت است، یعنی شارع برای او هم برائت جعل کرده، منتها مجتهد باید به ادله مراجعه کند اگر ظفر نیافت، مقلد به فتاوا مراجعه می‌کند اگر فتوای حجتی پیدا نکرد آن وقت شارع می‌فرماید: «رفع ما لا یعلمون» تو هم می‌توانی برائت شرعیه جاری بکنی. حالا این یک اختلافی است که وجود دارد در محل خودش.

س: آقا این حرف، این مثال بر مبنای آقاضیا هم اشکال وارد است؟

ج: بله.

س: بر مبنای آقای خوئی درست است، می‌گوییم تمسک به برائت قبل از این که مبتلا به معارض باشد چون قبل از فحص هست از حجیت می‌افتد، می‌گوییم قبول؛ بنا بر مبنای آقاضیا که می‌گوید وقتی شما علم اجمالی پیدا کردی خودش بنفسه یک علیت تامه دارد

ج: بله، ولی این جا علم اجمالی به چی پیدا کردم؟

س: علم اجمالی دارم به این که قطعاً ربایی محقق می‌شود....

ج: نه نه نه، نمی‌گوییم قطعاً ربایی محقق می‌شود

س: این شرط که باید

ج: نه، علم اجمالی دارم به این که معاملاتی پیش خواهد آمد که از نظر شبهه‌ی حکمیه نمی‌دانم ربا هست یا نه؟

س: این که علم اجمالی نیست

ج: پس این چیست؟

س: این که من علم دارم چه پیش خواهد آمد که نمی‌دانم حرام است یا حلال ...

ج: همین متعلق علم من این است

س: اصلاً شرط علم اجمالی متوفر نیست ...

ج: متعلق علم من این است

س: آقا شما علم داری که ربا محقق می‌شود یا نمی‌شود، علم به حرمت باید داشته باشید، اشکال در تدریجیت است فقط. یک مثالی بزنید حاج آقا ...

ج: بابا این مثال زدن آقایان، شیخ همین مثال را زد

س: این که این جا اصلاً علم اجمالی نیست ...

ج: علم اجمالی هست این جا منتها علم اجمالی دخالتی ندارد. من علم اجمالی دارم ببینید علم اجمالی دارم به این که معاملاتی پیش خواهد آمد که این معاملات از نظر شبهه‌ی حکمیه نمی‌دانم حکمش چیست؟ حالا این اولی هست، دومی هست، سومی هست نمی‌دانم کدام است ...

س: علم اجمالی دارم به وقوع معاملات؟

ج: بله بله

س: این که حکم نیست که تنجیز بیاورد...

ج: بگذارم توضیح را بدهم، علم اجمالی دارم به این که معاملاتی پیش خواهد آمد که از نظر شبهه‌ی حکمیه نمی‌دانم ربوی هست یا ربوی نیست که هر کدام این‌ها حکم خودش چیست؟ احتیاط است. این معامله الان پیش آمد نمی‌دانم ربوی است یا نه، باید چه کار کنم؟ باید احتیاط کنم. آن دومی معامله‌ای هست که نمی‌دانم ربوی هست یا نه، حکمش چیست؟ باید احتیاط کنم. حالا من علم اجمالی دارم که یکی از این‌هایی که پیش خواهد آمد همین معاملاتی است که به نحو شبهه‌ی حکمیه حکمش را نمی‌دانم و باید احتیاط کنم درست؟ این جور. این تخیل شده که این جا هم تدریجی است؛ حالا بزرگانی مثل آقای خوئی و این‌ها فرمودند نه این اشتباه است این مثال برای بحث ما، برای تدریجیت، خروج از محل نزاع است، چرا؟ چون این جا ربطی به علم شما ندارد، تک‌تک این موارد خودش وظیفه‌تان در آن چیست؟ احتیاط کردن است؛ ولو مقرون به علم اجمالی هم نبود، اصلاً نه یک مورد است پیش آمده فقط، هیچ علم اجمالی هم ندارد، همین یک مورد پیش آمد نمی‌داند این ربوی هست یا نیست، نمی‌داند. مثلاً یک

کسی می‌گوید آقا، یکی به او می‌گوید آقا رسائل و مکاسب را به من بده که مثلاً دو جلد است، رسائل و مکاسب طبع قبل، طبع‌های رحلی، این رسائل و مکاسب را به من بده من پنج جلد وافی به شما می‌دهم؛ می‌گوید خب این جا می‌شود کتاب و این‌ها می‌شود دو جلد کتاب را با پنج جلد کتاب معاوضه کند؟ این ربا هست یا نیست؟ شک دارد، خب الان که شک دارد باید چه کار کند؟ الان که شک دارد باید احتیاط بکند به این توضیح که ما این توضیحش را احتیاج نمی‌آوریم، به قول محقق خوئی باید احتیاط کند این‌جا. اما از نظر حکم تکلیفی خب نمی‌تواند برائت جاری بکند لعل این معامله، ارتکاب این معامله چی باشد؟ حرام باشد، اگر ربوی است حرام است دیگر، معامله ربوی حرام است یعنی جهنم می‌رود بابت این معامله. همان مکاسب محرمة که می‌خوانیم یعنی حکم تکلیفی‌اش این است که حرام است. پس از نظر حکم تکلیفی که باید احتیاط کند، نمی‌تواند برائت جاری بکند، مجتهد است باید برود فحص بکند، مقلد هم هست باید برود فتاوا را ببیند، پس بنابراین. و از نظر حکم وضعی باید چه کار کند؟ ایشان می‌فرماید اصالة الفساد را باید جاری کند، می‌گوید نمی‌دانم الان این کار را بکنم این کتاب‌ها منتقل به او شد یا نه؟ و کتاب‌ها او هم منتقل به من شد یا نه؟ استصحاب عدم انتقال کتاب‌های من به او و کتاب‌های او به من این‌جا متوفر است و محقق است.

ان قلت که بالاخره این یک معامله هست یا نه؟ اسمش بیع هست یا نه؟ «تجارة عن تراض» هست یا نه؟ خب چرا استصحاب فساد را جاری بکند؟ دلیل وجود دارد بر صحت، به عمومات «أوفوا بالعقود» به عمومات «أحل الله البيع»، به عمومات «تجارة عن تراض» تمسک می‌کنیم. ایشان می‌فرمایند که به این ادله هم نمی‌تواند این شخص مراجعه کند، چرا؟ برای خاطر این که... به دو دلیل. دلیل اول این است که ما می‌دانیم که این ادله مذکوره تخصیص خورده به ادله بطلان ربا، «أحل الله البيع» تخصیص خورده به چی؟ به «حرم الربا» که اگر این «حرم الربا» ربای معاملی را هم بگیرد؛ «تجارة عن تراض» تخصیص خورده به الا به آن‌جایی که ربا باشد؛ «أوفوا بالعقود» الا آن‌جایی که ربا باشد؛ پس این تخصیص را می‌دانیم هست. وقتی می‌دانیم این تخصیص هست پس بنابراین این مورد که الان ما شک داریم که ربوی هست یا ربوی نیست نمی‌توانیم به دلیل «أوفوا بالعقود»، «أحل الله البيع»، «تجارة عن تراض» تمسک کنیم، چون شک ما به تخصیص زائد این‌جاها بر نمی‌گردد به تطبیق بر می‌گردد. در مواردی که یک عامی داریم یک مطلق داریم و نمی‌دانیم این مورد حکمش چیست که اگر حکمش غیر آن مطلق باشد، غیر آن عام باشد نتیجه‌اش تخصیص به آن عام است، تقیید آن عام است. در این موارد مرجع ما می‌تواند آن عام باشد یا آن

مطلق باشد. مثلاً «أحل الله البيع» می‌دانیم بیع ربوی اشکال دارد، حالا شک می‌کند فقیه به نفع شبهه‌ی حکمیه شک می‌کند که آیا بیع زمانی مثلاً چطور است؟ بیع مقطعی مثلاً چطور است؟ این چیزی که الان یک خرده رایج شده. مثلاً می‌گویند آقا این هتل مثلاً این طبقه‌ی هتل فروردین ما فروختیم به شما، فقط فروردین، و بعدش اردیبهشت فروختیم به عمرو، فروردین که می‌شود این ساختمان مال شما هست، ملک شما هست، مثل این که خریدی؛ ولی موقت است، این الان رائج شده دیگر، این جوری می‌فروشند مقطعی. خب اگر این عنوان بیع صادق باشد ما شک می‌کنیم آیا شارع این را قبول دارد؟ قبول ندارد؟ می‌گوییم خب «أحل الله البيع» اطلاقش این را می‌گیرد؛ در این تخصص زائد شک می‌کنیم، یعنی علاوه بر آن تخصیص‌هایی که وجود دارد مثل ربوی، مثل غرری، مثل فلان، آیا این هم تخصیص خورده یا نه؟ هر جا شک در تخصیص زائد داریم چه کار می‌کنیم؟ به عموم مراجعه می‌کنیم، به اطلاق مراجعه می‌کنیم. گفته اکرم کل عالم، می‌دانیم فساق من العلماء دلیل داریم، این را می‌دانیم دلیل داریم، اما آیا علمای نحوی هم دلیل داریم، بندگان خدا هی مثال می‌زنیم، علمای نحوی هم خارج شده یا نه؟ خب می‌گوید شخص زائد است دیگر، اکرم کل عالم می‌گیرد خب این که عالم است. خب این جاها تخصیص زائد است، اما در ما نحن فیه تخصیص زائد نیست، می‌دانیم ربا خارج شده، تطبیق شک داریم که آن که خارج شده بر این منطبق است بر این معامله‌ای که الان من می‌خواهم انجام بدهم که دو تا کتاب بدهم پنچ تا کتاب بگیرم یا نه؟ پس شک در تطبیق است نه در تخصیص زائد. وقتی شک در تطبیق شد تمسک به دلیل نمی‌توانیم بکنیم.

س: در همه جا نمی‌تواند شک در تخصیص زائد یک جور تطبیق هم معنا بکنیم؟

ج: نه، نه، نه تطبیق را که یقین داریم آن جا درست؟ می‌دانیم الان این معامله این است که مقطعی دارد می‌فروشد درست؟ می‌خواهد یک برج فقط تملیک کند، پس تطبیقش که شک نداریم، شک داریم در این که حکمش آیا تخصیص خورده «أحل الله البيع» این جا یا نه؟ در تطبیق شکی نداریم. اما در ما نحن فیه در تطبیق شک داریم، در تخصیص شک نداریم، می‌دانیم «أحل الله البيع» به بیع ربوی تخصیص خورده، «تجارة عن تراض» می‌دانیم به بیع ربوی تخصیص خورده، «(نساء/ ۲۹) می‌دانیم به بیع ربوی تخصیص خورده، «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده/ ۱) می‌دانیم به بیع ربوی تخصیص خورده؛ این را یقین داریم. شک مان این است که حالا این معامله ربوی هست تا جزء تخصیص خورده شده‌ها باشد یا ربوی نیست تا باقی بماند تحت «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (بقره/ ۲۷۵) «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»

س: شبهه حکمیه هم داریم این جا؟

ج: بله، شبهه حکمیه است. نمی دانیم شارع چه کرده. خب در این جا می فرماید که پس چون شکّ ما در تخصیص زائد نیست بنابراین نمی توانیم تمسک کنیم بلکه شکّ در تطبیق است. ببینید این ها یک چیزهایی است که ما در فقه خیلی به آن احتیاج داریم. باید یاد بگیریم که جاهایی که تخصیص زائد می شود مرجع ما می شود ادله؛ اما جایی که می دانیم و در تطبیق شکّ می کنیم این جا دیگه جای تمسک به آن ادله نیست. در تطبیق؛ یعنی مثل تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه ی مخصص است این جا، شبهه مصداقیه می خواهد نه؟؟ می دانیم بیع است اما نمی دانیم ربوی هست یا نه؟ تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه مخصصش، خب می فرمایند این هم پس نمی شود. پس از نظر تکلیفی این آقا صرف نظر از علم اجمالی که دارد؛ به برائت و ادله ی مرخصه نمی تواند تمسک کند. از نظر وضعی هم اصل فساد را باید جاری بکند و نمی تواند به ادله صحت معاملات این جا مراجعه بکند. چون شکّ در چی دارد؟ تطبیق دارد. این یک دلیل برای این که نمی تواند به آن ادله ی صحت معاملات مراجعه کند. دلیل دومش هم این است که آن هم فحوص می خواهد. لعلّ تخصیص خورده باشد، لعلّ این بیرون باشد، این هم که شبهه حکمیه است دیگه. پس از دو جهت به ادله ی صحت معاملات نمی تواند مراجعه بکند. از دو جهت؛ یکی این که شکّ در تطبیق است. دو؛ همان جور که مراجعه به ادله ی اصول عملیه بعدالفحص امکان دارد ادله ی غیر اصول عملیه هم همین جور است باید فحص کند.

س: یعنی هم موضوعی است هم حکمیه است یک جورایی

ج: بله؟

س: یعنی هم شکّ موضوعی داریم هم شکّ حکمی داریم یک جورایی،

ج: خب شکّ حکمی که داریم. شبهه حکمیه است. نمی دانیم حکم این چیست، ولی حالا آیا می توانیم به «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» مراجعه کنیم؟ به «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» مراجعه کنیم؟ به «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» مراجعه بکنیم همین الان؟ این مقلد یا این مجتهد می تواند به این ها مراجعه کند؟ در حالی که به نحو شبهه حکمیه شکّ دارد می گوییم نمی تواند. چرا نمی تواند؟ به دو دلیل؛ ۱- این که این جا شکّ در تخصیص زائد نیست شکّ در تطبیق است.

س: تطبیق همان موضوعیه است؟

ج: آره موضوعیه است؛ یعنی نمی‌داند این موضوع این دلیل هست یا نیست؟ مصداق او هست یا نه؟ ۲- از جهت این که الان شک است؛ فحص نکرده، باید برود فحص بکند، الان نمی‌تواند این کار را بکند. پس به ادله‌ی صحت معاملات نمی‌تواند مراجعه بکند. درست؟

س: در شبهات موضوعیه فحص لازم است؟

ج: حکمیه موضوعی، موضوعی دو قسم داریم. یک وقت موضوعیه است از جهت اشتباه امور خارجیه، یک وقت موضوعیه است به این معنا که نمی‌داند این موضوع دلیل هست یا نه، یعنی مصداق است یا نه، فلذا آقایان این جا تعبیر موضوعی را نمی‌کنند تا با آن اشتباه نشود. می‌گویند شبهه مصداقیه یا تطبیقیه

س: حاج آقا، به نظرم؟؟ فرمایش شهید صدر؟؟ ما می‌دانیم که این؟؟ تخصیص خورده لذا از اول در ذهن ما؟؟ شکل نمی‌گیرد

ج: مخصص منفصل این جوری نیست؛ اطلاق عموم درست می‌شود.

خب پس بنابراین به این بیان ایشان می‌فرماید که این جا است. این جا من دوتا توجه فقط به دو نکته لازم داریم. ۱- آن که دیروز عنوان کردم؛ ایشان فرمود چی؟ محقق خوئی این جا چی فرمود؟ فرمود که بله، «و الوجه فيه ان كل معامله يحتمل فيه الربى مع قطع النظر عن العلم الإجمالي مورد للاحتياط لكون شبهه حكميه و لا يجوز فيها الرجوع الى البرائه قبل الفحص» خیلی خب، «هذا من جهة الحكم التكليفى» که چون نمی‌تواند برائت جاری کند چون قبل الفحص است پس نمی‌شود. «و اما من جهة الحكم الوضعى که آیا این فاسد است یا فاسد نیست فیحکم بالفساد فى كل معاملة تقع فى الخارج» چرا؟ «لاصالة عدم النقل و الانتقال و توهم جواز الرجوع الى العمومات الداله على صحة كل معامله» بگوئیم خب نه، اصالة الفساد را چرا جاری می‌کنی؟ عمومات داله‌ی بر صحت معاملات داریم. اطلاقات داریم «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» داریم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» داریم «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» داریم. می‌فرماید این هم نه می‌شود، «مدفوعٌ بان العمومات مخصصة بالمعاملة الربويه فشكٌ فى الصحة و الفساد انما هو من جهة الشك فى الانطباق لا من جهة الشك بالتخصيص و فى مثله لا يمكن التمسك بالعموم كما هو ظاهر هذا مضافاً الى ان التمسك بالعموم ايضاً مشروط بالفحص كما ان الامر كذلك و الرجوع الى البرائه» پس یک وجه مشترک هست که نه برائت و این‌ها می‌توانیم مراجعه کنیم نه به ادله‌ی صحت معاملات، چرا؟ چون هر دوی آن فحص می‌خواهد و ما

فحص نکردیم هنوز و مراجعه به عمومات صحت معاملات یک وجه مختص هم دارد که می‌توانید مراجعه بکنید و آن این است که شک در تطبیق است نه در تخصیص زائد، این فرمایش محقق خوئی. اما سؤالی که هست این است که ایشان می‌فرماید مراجعه به برائت فحص می‌خواهد. مراجعه به اطلاقات و ادله‌ی صحت معاملات هم چه می‌خواهد؟ فحص می‌خواهد. اما مراجعه به اصاله الفساد می‌گوید مراجعه به آن می‌کنیم مگر آن فحص هم می‌خواهد؟ خب آن هم اصل عملی است. چه جور می‌تواند به اصاله الفساد مراجعه بکند تا بگوید این معامله فاسد است؟ خب لعل درست باشد. پس وزان اصاله الفساد وزان برائت است، وزان سایر ادله است. همه‌ی این‌ها مشروط به فحص هستند. پس این که این جا فرموده می‌شود این باید به اصاله الفساد مراجعه کند؛ حالا اگر معامله را انجام داده چه جور می‌تواند این ...؟ شاید معامله درست باشد. الان این آقایی که آمده دو جلد کتابش را فروخته به پنج جلد کتاب و حالا نمی‌داند این معامله ربوی هست یا ربوی نیست؛ این آدم می‌تواند الان در آن دو جلد کتاب تصرف بکند؟ می‌گوید لعل این معامله درست باشد مال او شده، او هم می‌تواند در آن پنج جلد کتابی که ثمن قرار داده بود الان تصرف کند. می‌گوید نه لعل الان مال بایع شده، این هم از ثمن قرار داده، پس این جا هم استصحاب... چون شبهه حکمیه است دیگه، این جا هم استصحاب بقاء آن در ملک بایع، آن دو کتاب در ملک بایع و استصحاب بقاء آن پنج جلد کتاب در ملک مشتری یا استصحاب عدم انتقال آن دو جلد کتاب به او و استصحاب عدم انتقال آن پنج جلد کتاب به این، این‌ها همه جاری نمی‌تواند بشود. پس این شخص باید چه کار کند؟ توقف باید بکند. احتیاط باید بکند نه این که حکم به فساد بکند و بگوید فاسد است پس بنابراین من؛ فاسد است این معامله دیگه؛ آن دو جلد کتاب مال خودم است. نه، چه می‌دانی مال خودت است؟ اگر ظاهر عبارت این است که اصاله الفساد را جاری می‌کند این هم محل اشکال است به این که این هم نمی‌تواند جاری بکند. چون این هم اصل عملی است و مانند سایر اصول عملیه احتیاج به فحص دارد. بله، عملاً مثل این که این معامله فاسد است از بعض حیثیات نه من کل الحیثیات

س: این جا حکمیه است اصلاً حکم وضعی‌اش نیست این حکم تکلیفی‌اش است. این را که وضع کردیم؟؟

ج: از نظر حکم وضعی نه می‌تواند بگوید مال من هست نه می‌تواند بگوید مال من نیست. نه می‌تواند بگوید مال او هست نه می‌تواند بگوید مال او نیست.

س: پس همان فساد است دیگه

ج: فساد، یعنی نمی تواند، نه، حکم فساد نمی تواند بکند. لعل فاسد نباشد

س:؟؟ممکن است بگوییم فاسد

ج: نمی دانم الان چگونه هست. نمی دانم الان این مال من هست یا مال من نیست، نه این که می گویم فاسد است.

یعنی در لوح واقع شاید صحیح باشد و الان این مال من باشد آن هم مال آن باشد. این نکته مال اینجا

س: شکل؟؟ استصحاب جاری است دیگه

ج: بله؟

س: شک می کنیم که مال منتقل شد یا نه

ج: به نحو شبهه حکمیه است آخه

س:؟؟ استصحاب؟؟

س: فحص است

ج: در شبهه های موضوعیه فحص نمی خواهد. یعنی من حالا شک می کنم یادم نیست خانه ام را فروختم یا نه؟ این

جا استصحاب بقاء، این جا شبهه موضوعیه است، استصحاب جاری است. کسی شک می کند که آیا من خانه ام را

فروختم به زید یا نفروختم؟ خب استصحاب بقاء ملک می کند. این شبهه موضوعیه چون هست. اما اگر شک می کند،

یک معامله را انجام می دهد نمی داند از نظر شرعی این معامله درست است یا نه؟ این جا استصحاب نمی تواند بکند

قبل الفحص، همان جور که برائت فحص می خواهد، مراجعه به ادله ی

س: حاج آقا، استصحاب ملکیت را می گوید. می گوید ملکیت را شخص

ج: نمی تواند. چون شبهه حکمیه دارد که آن ملکیت باقی است یا نه؟ نه از نظر اشتباه امور خارجیه است. شبهه

حکمیه است؛ یعنی نمی داند شارع الان این جا گفته آن مانع؟؟ تا این منتقل ...، شارع الان حکم به انتقال می کند یا

نه؟ منشأ وقتی، همان طور که شیخ یادمان دادند، ضابطه و علامت این که این شبهه موضوعیه است یا حکمیه است

این است که اگر باید برویم از در خانه شارع سؤال کنیم معلوم می شود حکمیه است. اگر نه، به شارع ربطی ندارد؛

خودمان باید فحص کنیم ببینیم کردیم این کار را؟ نکردیم؟ این می شود شبهه موضوعیه، این جا این که آیا این معامله منتقل شده است یا نه؟ باید برویم از شارع سؤال کنیم که شما این را قبول داری؟ این ربوی است؟ قبول نداری یا ربوی نیست قبول داری؟ مرجع در این جا شارع است پس می شود شبهه حکمیه.

س: بعد اصالة الفسادی که این جا فرمودند به خاطر همین که عمومات بیع شامل این معامله نمی شود دیگه

ج: بابا نمی شود؛ اگر می شد که معلوم بود. اگر عمومات ...، حالا که نشد

س: خب می شود فاسد دیگه

ج: نه، اولاً نمی توانی بگویی عمومات شاملش نیست؛ شاید باشد. شما حجت بر شما نیست. توجه می کنید؟ چون شک در تطبیق است، شاید منطبق باشد. پس نه این که عمومات این جا حتماً نیست؛ نه، تمسک نمی توانی بکنی، این واضح است دیگه این مطلب، پس بنابراین این نکته اول؛

نکته دوم؛ این که ما این جا نمی توانیم به عمومات و اطلاعات مراجعه کنیم چون شک در چی داریم؟ تطبیق داریم. این مسئله هم خب کبرایش درست است، شک در تطبیق داریم منتها یک تتمه می خواهد. آیا اصل منقح موضوع نداریم که تطبیق را روشن بکند؟ خب گاهی ما شک در تطبیق داریم بدو؛ اما اصل منقح موضوع داریم تطبیق را روشن می کند برای ما؛ مثلاً مولا گفته «اکرم کل عالم عادل» این جوری گفته؛ الان این زید را می دانیم عالم است ولی شک داریم عادل است یا عادل نیست. خب این جا شک در تطبیق داریم دیگه، در تخصیص زائد که شک نداریم. شک در تطبیق داریم. حالا این جا اگر می دانیم قبلاً عادل بوده، اصل منقح موضوع داریم؛ استصحاب بقاء عدالتش می کنیم. شک در تطبیق ما از بین می رود، می گوئیم این آدم عادل است. و اگر قبلاً برعکس می دانستیم معاذالله فاسق است و الان نمی دانیم توبه کرده یا نکرده؛ استصحاب بقاء فسق می کنیم. پس باز شک در تطبیق از بین می رود. حالا در مانحن فیه آیا نمی توانیم ما استصحاب منقح موضوع؟ این شخص شک دارد که این معامله ربوی هست یا ربوی نیست؟ اگر شما استصحاب عدم ازلی را جاری بدانید خب می گوید این معامله قبل از وجودش که ربوی نبود، اصلاً چون معامله ای نبود. سالبه بانتفاء موضوع بود. ربویت بعد از وجود است. خب قبل از این که من این معامله را انجام بدهم این ربوی نبود. الان ربوی شده یا نشده؟ خب استصحاب می کنم عدم ربویش را

س: قبل الفحص است. باز قبل الفحص است. شبهه حکمیه است، موضوعیه نیست که مثل عدالت زید باشد که فحص نخواهد و منقح موضوع بدون فحص جاری کند

ج: ربویت

س: من نمی دانم این ربویت است یا نه؟ شنیدم تطبیق عدم ازلی با بقاء جعل یا عدم جعل فرقی نمی کند. باز در شبهه حکمیه فحص نیاز است. اشکال اصلاً لبّش این است

ج: نه، در موضوع است

س: در موضوع است و شک در صدق است. شک در صدق از ناحیه جعل مولا است. باید بروم فحص کنم، نمی توانم؟؟ یک زمانی جعل نکرد؟؟ در عدم ازلی هم فحص لازم است. لمّ کار این است. مثال حضرت عالی مثال می زنید به شبهات موضوعیه، شبهه موضوعیه نیست این جا، فرمودید دیگه؛ شبهه حکمیه است. شک در صدق است در مصداق نیست که، من نمی دانم مصداق جعل خدا هست برای حرمت یا نه؟ اشتباه امور خارجی من نیست که بگویم به عدم ازلی تمسک می کنم، شبهه موضوعیه است فحص نیاز نیست.

ج: ببینید؛ ربا یک امر مجعول شرعی است یا حکمش را شارع می آید می گوید؟

س: این که این جا الان با این خصوصیات معامله کردن ربا هست یا ربا نیست؟؟

ج: نه، یعنی با این ...، نه ربا هست این کنایه از حکمش است دیگه، ربا که امر موضوع است

س: همین ربا

ج: اگر شما بگویید حقیقت شرعیه دارد ربا؛ اما اگر نگویید حقیقت شرعیه، ربا حقیقت شرعیه ندارد اما احکامی شارع جعل کرده

س: الان فرمودید که حکمیه؟؟

ج: حالا، نه می گوییم، اگر گفته الربا «حَرَّمَ الرَّبَا» (بقره/۲۷۵) حالا نمی دانیم این ربا هست یا نیست؛ خب الان چه کار می کنم؟ این جا باز به این باید توجه بکنیم که شیخنا الاستاد قدس سره در درس هم می فرمودند این ها دیگه

فقط برای این که توجه به آن باشد من عرض می‌کنم. حالا تحقیقاتش و حرف‌های دیگرش برای محل خودش است که باز این که به عدم ازلی می‌توانیم مراجعه کنیم یا نه، مبنی بر این است که این مال وجود است، آثار وجود است یا آثار ماهیت است؟ اگر چیزی جزء مال آثار ماهیت باشد؛ این جور نبوده که قبل از وجود نداشته باشد. ماهیت همیشه، حیوان ناطق همیشه حیوان ناطق است. قبل الوجود حیوان ناطق حیوان ناطق نبود؟ اما اگر آثار وجود باشد خب قبل الوجود نبوده. فلذا در استصحاب عدم ازلی هم باید به این نکته ما توجه بکنیم که گاهی یک چیزی مال ماهیت است. اگر مال ماهیت یا آثار ماهیت باشد هیچ وقت؟؟ با عدم نیست. اما اگر آثار وجود باشد، بله قبل الوجود نبوده، اگر کسی استصحاب در عدم ازلی را جاری بداند و بگوید ادله منصرف از او نیست و کذا، باید این محاسبات را هم بکند. ولی اگر کسی بگوید استصحاب عدم ازلی اصلاً حجت نیست؛ ادله‌ی استصحاب منصرف از این استصحاب عدم ازلی و یقین این چنینی‌ها هست. خیلی خب آن دیگه این حرف‌ها را نمی‌خواهد. باید این دقت را هم این جا داشته باشیم. پس بنابراین آن نکته اول نکته مهمی است که فرمایش محقق خوئی که فرموده است به اصالة الفساد مراجعه می‌کنیم در این جا از نظر حکم وضعی؛ این تمام نیست. به آن هم نمی‌توانیم مراجعه بکنیم. نه به اصالة البرائه می‌توانیم تمسک بکنیم نه به اصالة الفساد می‌توانیم تمسک کنیم نه به ادله‌ی صحت معاملات این جا می‌توانیم تمسک کنیم. به هیچ کدام این‌ها نمی‌توانیم تمسک کنیم و باید احتیاط کنیم به حکم عقل‌مان و این ربطی به علم اجمالی ندارد. این حکم شبهه حکمیه است قبل الفحص؛ شبهه حکمیه قبل الفحص حکمش این است. حالا علم اجمالی باشد که یکی از این چندتا این جوری می‌شود، یا نه یک مورد خاص ما الان مبتلا به مان شده و به نحو شبهه حکمیه در آن شک داریم. این نکته اول راجع به تحریر محل نزاع، اما نکته دوم که گفتیم تدریجیت باید مال حکم باشد نه مال متعلق حکم و موضوع حکم، توضیحش ان شاء الله می‌ماند شنبه. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

جلسه ۳۱

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

بحث در تنبیه ششم بود و موضوع این بود که آیا در موارد تدریجیات تنجیز علم اجمالی وجود دارد یا نه؟ قبل از ورود در تحقیق مقام تحریر محل کلام و نزاع فرمودند و گفته شد که در تحریر محل نزاع اولین نکته‌ای که باید توجه داشته باشیم این است که بحث در جایی است که آثار از ناحیه علم اجمالی مترتب می‌شود. اما اگر یک جایی آثار ربطی به علم اجمالی ندارد آن جا از محل بحث خارج است ولو این که در بعض امثله‌ای که شیخ اعظم زدند این خلط وجود دارد و که بحث کردیم و پایان یافت.

جهت دوم این هست که باید این تدریجیت از ناحیه حکم شرع باشد. توضیح این مطلب این هست که گاهی تدریجیت از ناحیه اختیار مکلف است؛ یعنی علم اجمالی دارد به یک وجود یک تکلیف که آن تکلیف هم اکنون وجود دارد، چه این طرف چه آن طرف، مثلاً می‌داند یکی از این دو لباس متنجس است پس «اجتنب عن هذا و اجتنب عن هذا» الان ممکن است که اجتنبی روی این باشد یا روی آن باشد همین الان، ولی این شخص انتخاب خودش این است که تدریجاً این لباس‌ها را بپوشد. امروز این لباس را فراد لباس آخر را؛ با این که می‌تواند هر دوی آن را هم همین الان بپوشد. ولی انتخابش این هست. پس این تدریجیت در حکم نیست؛ حتی در موضوع هم که این لباس و آن لباس، پوشیدن این لباس یا پوشیدن آن لباس باشد در این هم این جوری نیست که به حسب تکوین؛ تدریجی در آن لازم باشد اما این انتخاب شخص است. خب در این موارد که روشن است محل کلام نیست؛ یعنی محل نزاعی نیست، شبهه‌ای در این دیده نمی‌شود که محل کلام واقع بشود. خب چون تکلیف را علم به وجود یک تکلیف جامع که یک اجتنبی در این جا هست دارد و اگر بگوییم که علم اجمالی علت تامه برای تنجیز است و وجوب موافقت قطعی و حرمت مخالفت قطعی است که خب تمام ارکان وجود دارد. اگر هم بگوییم علت تامه نیست و تنجیز از رهگذر عدم وجود مرخصات در اطراف، لازم می‌آید که این که مسلک مکتب محقق نائینی «و من تبعه» هست؛ این جا هم همین جور است چون ادله‌ی مرخصه نمی‌تواند این ثوب را بگیرد نمی‌تواند آن ثوب را بگیرد به همان بیاناتی که گذشت. پس بنابراین مرخصی هم در هیچ طرف وجود ندارد. پس بنابراین این صورت صورتی

نیست که توهم اشکال بشود که بگوییم شاید علم اجمالی این جا منجز نباشد تا محل کلام واقع بشود. فلذا این مورد خارج است.

و تارةً باز از ناحیه تکلیف مولا یک شروط و قیود و خصوصیات وجود ندارد که تدریجی باشد ولی متعلق یا موضوع جوری است که هم زمان نمی شود انجام بشود الا تدریجاً، مثل این که کسی یقین دارد در روز جمعه یا نماز ظهر بر او واجب است یا نماز جمعه واجب است. احد الصلاتین بر او واجب است. خب این جا علم دارد به وجود یک تکلیفی که همین الان وجود دارد. این تکلیف ظهر جمعه شده؛ ظهر هم شده، الان می داند وجود دارد. زوال تحقق پیدا کرده؛ هم شرط نماز ظهر هم شرط نماز جمعه اگر واجب باشد الان تحقق پیدا کرده؛ پس می داند یک وجوب صلاتی الان در این جا هست منتها متعلق یا موضوع به حسب اختلاف اصطلاحات این ها دیگه؛ آن وجوب صلاة ظهر است آن یکی صلاة جمعه هست و این ها را با هم نمی شود انجام داد، نمی شود یک نماز را به قصد هر دو خواند. پس بنابراین طبع متعلق ها جوری است که به تدریج باید انجام بشود. یکی اش را باید اول بخواهد یکی اش را بعد بخواند. خب در این جور موارد هم لا کلام و لا اشکال که تنجز هست چون تمام بیاناتی که ما برای تنجز علم اجمالی و تنجیز علم اجمالی می گفتیم این جا هم پیاده می شود، تطبیق می شود. علم دارد به وجود بالاخره تکلیف «صلّ صلاة الظهر یا صلّ صلاة الجمعة» به این علم دارد که یکی از این دو تکلیف در این جا وجود دارد، قابل امتثال هم هست، بنابراین علت تامه باشد که روشن است. اگر علت تامه هم نبود نه می شود برائت از صلاة جمعه جاری کرد، نه می شود برائت از صلاة ظهر جاری کرد. اصول مرخصه نیستند پس تنجیز می آید. این جاها لا کلام؛ اما گاهی این چنین است که خود تکلیف مولا یک تکلیفی است که یک قیدی دارد، قید زمان دارد یا قید زمانی دارد که قهراً الان وجود ممکن است بگوییم ندارد. امر دائر شده بین این که یا این طرف تکلیف هست که اگر این طرف باشد الان همه ی شرایط، همه خصوصیات وجود دارد و تکلیف الان هست. یا تکلیف مال آن طرف است؛ طرف آخر است که آن یا شرطش نیامده اگر شرطش زمان است یا زمانی است که هنوز محقق نشده، مثلاً کسی نذر کرده که الان نمی داند نذر کرده امروز نماز جعفر طیار بخواند یا این که واجب است بر این که «عند قدوم الحاج» الان فلان کار را انجام بدهد. خب آن تکلیف دوم «عند قدوم الحاج» است، «قدوم الحاج» امر زمانی است، الان وجود ندارد که و این تکلیف هم معلق به «قدوم الحاج» است. پس بنابراین الان آن طرف اگر تکلیف آن طرف باشد یک قیدی دارد؛ آن قیدش زمان است یا زمانی است؛ امر زمانی است یعنی فعلی است که در زمان واقع می شود و آینده

و قتش هست. بنابراین این جور جایی محل کلام است. پس تدریجیت در جایی است که اطراف علم اجمالی ما، بعضی‌اش... که حالا ما برای آسانی دو طرف فرض می‌کنیم متعدد، بیشتر از دو طرف هم باشد دیگه همین است. یکی‌اش همین الان تکلیف بر آن هست بلا شرط بلا قید و اگر این جا تکلیف باشد این تکلیف فعلی است و همه‌ی خصوصیات، شرائط، این‌ها همه موجود است یا تکلیف آن طرف است که اگر آن طرف باشد این تکلیف الان نیست، در مستقبل خواهد بود. حالا سؤال این است که آیا این جور جاها هم علم اجمالی منجز است که یک طرف تکلیف الانی است و یک طرف تکلیف مستقبلی است؟ این جاها چه طور؟ خب این جاها منشأ این که این محل کلام واقع شده این است که «قد یخطر بالبال» که در این موارد وجهی برای تنجیز علم اجمالی نیست چه ما قائل به مسلک علیت تامه بشویم چه قائل بشویم به مسلک اقتضاء و این که تنجیز به برکت تعارض اصول و تساقط آن‌ها محقق می‌شود. اما بنابر مسلک علیت مثل آقای نائینی، مثل آقای آقاضیاء مثلاً و به حسب بعض کلمات آقای آخوند شاید، این است که خب ما در باب علم اجمالی باید علم به وجود یک تکلیف داشته باشیم. به جامع تکلیف باید علم داشته باشیم که یک تکلیفی در این جا وجود دارد و ما در این موارد علم به جامع تکلیف نداریم. برای این که آن که الان نیست؛ فرض این است استقبالی است، این طرف هم فقط مجرد احتمال است پس ما چه علم اجمالی این جا داریم؟ اصلاً علم اجمالی در این جا در حقیقت اطلاقش تسامح است، ما علم اجمالی به تکلیف نداریم. علم داریم؛ یعنی احتمال می‌دهیم الان تکلیفی باشد و احتمال می‌دهیم در آینده شاید تکلیفی باشد یا حتی علم داریم که در آینده ... ولی الان بالاخره به جامع تکلیف ما علم نداریم. پس روی ادبیات محقق شهید صدر که گفتند ارکان تنجیز علم اجمالی چهارتا است؛ رکن اول چی بود؟ این بود که ما علم به جامع تکلیف باید داشته باشیم و این جا ما علم به جامع نداریم چون می‌دانیم آن تکلیف بعدی الان وجود ندارد؛ استقبالی است شرطش اصلاً محقق نیست؛ بر اساس این که شرطش محقق نیست وجود ندارد اصلاً، این هم که محتمل است، و اگر روی مبنای این که علم اجمالی مقتضی است و در اثر تعارض اصول پیدا می‌شود اگر آن را هم حساب بکنیم این جا تعارض اصول نیست؛ چون آن تکلیفی که الان می‌دانیم نیست که برائت ندارد که، ما برای تکلیفی که می‌دانیم نیست برائت جاری کنیم؟ پس نسبت به آن تکلیف استقبالی برائتی نداریم، استصحابی نداریم، اصلی نداریم، چون شکی در آن جا نداریم، می‌دانیم الان نیست. پس می‌ماند این طرف که احتمال تکلیف می‌دهیم. خب مجرای برائت و اصول عملیه است بلامعارض است. پس الان می‌توانیم این را انجام بدهیم اعتماداً بر برائت؛ بعداً نوبت آن که رسید در آتی الزمان، در استقبال، خب آن جا می‌گوییم که چی؟ برائت در او می‌توانیم جاری کنیم معارض ه ندارد چون دیگه جریان برائت نسبت به ما ماضی

که الان نیست که بگوییم با او معارضه می‌کنیم، آن مضمی؛ پس بنابراین هیچ اشکالی ندارد که الان برائت نسبت به این جاری کنیم بعداً هم برائت نسبت آن جاری می‌کنیم در زمان خودش، این شبهه باعث شده که وجود این شبهه و خلجان این شبهه در اذهان علما باعث شده که این تنبیه را منعقد کنند، مطرح کنند که آیا این جور جاها واقعاً تنجیز هست یا تنجیز نیست؟ خب شبهه شبهه قوی‌ای است ابتداءً حالا تا ببینیم باید حلش چیه، شبهه حل دارد یا نه؟

در این مسئله بالاخره سه نظریه کلی حالا این سه نظریه هم که می‌گوییم به حسب آن چه که گفته شده، ممکن است انظار بیش از این‌ها هم باشد ولی سه نظری که حالا رائج است گفته می‌شود. یک نظر این نظر است که در این جا بله هیچ تنجیزی وجود ندارد و می‌شود برائت جاری کرد از هر دو کل فی زمانه. این نظر منسوب به محقق خراسانی قدس سره هست. حالا ما در این بحث؛ این که این نسبت‌ها درست است یا درست نیست کار نداریم. چون بحث حالا مهم نیست قائل حالا کیه، یعنی وقت را بخواهیم صرف این بکنیم؛ حالا آقایان در مطالعات خودشان...، حالا منسوب به محقق خراسانی است.

نظر دوم این است که نه، تنجیز وجود دارد و شخص باید احتیاط بکند قهراً؛ هم از این اجتناب بکند الان اگر می‌داند یا این حرام است یا چیزی که در آینده یا اگر وجوب است الان این را انجام بدهد بعداً آن را انجام بدهد. این هم نظر مثل محقق نائینی، محقق خوئی و حضرت امام قدس سره که حضرت امام این مسئله این جا را خیلی مختصر بحث کردند؛ خیلی مختصر؛ این‌ها هم می‌گویند بله.

نظر سوم که منسوب به شیخ اعظم است و حالا در این که آیا واقعاً شیخ این را فرموده یا نفرموده محل کلام است ولی محقق خوئی به شیخ اعظم نسبت می‌دهند. مرحوم آقای تبریزی می‌گویند نه، کلام شیخ این نیست و همان حرف محقق آخوند است. حالا شاید هم یک چیز دیگر باشد. یک خرده کلام شیخ در این جا دقت لازم دارد که توی رسائل مبنای حقیقی ایشان چیه، حالا این جهت عرض کردم خیلی مهم نیست از حیث بحث ما و آن این است که فرموده است که باید ملاحظه کرد که آن تکلیفی که در آینده احتمالش را می‌دهیم؛ آن تکلیف آیا ملاک آن تام و تمام است الان یا نه؟ اگر ممکن است تکلیف الان نباشد چون یک قیدی دارد ولی ملاکش تام و تمام است. اگر ملاکش تام و تمام است این جا علم اجمالی منجز است اما اگر نه، ملاکش هم الان تام و تمام نیست؛ یعنی خطاباً و ملاکاً هر دو حتی مصلحتش و ملاکش هم در آینده پدید می‌آید. الان ندارد. پس نه خطابی الان وجود دارد نسبت به او و نه ملاکی نسبت به او وجود دارد. این جاها فرموده که نه، علم اجمالی منجز نیست و شما می‌توانید نسبت این

را الان انجام بدهید. این را که الان در زمان خودتان است و برائت جاری بکنید، اصول جاری بکنید. این هم...، خب این سه نظریه‌ای است که در مقام بالاخره بین اعلام وجود دارد. از آن منشأ طرح این تنبیه روشن شد که زیربنای این اقوال هم در حقیقت چیه؟ تا یک حدودی روشن می‌شود که آن آقا چرا آن را گفته؟ آن ...، خب قول اول چی بود؟

س: برائت بود.

آهان تنجیزی وجود ندارد می‌توانیم برائت جاری بکنیم؛ چرا؟ برای این که آن تکلیف در آت الزمان الان نیست، پس ما علم به یک تکلیف جامعی الان نداریم، چون این چینی است پس بنابراین علم به وجود تکلیف جامعی وجود ندارد، بنابراین علتی برای تنجیز وجود ندارد. یعنی به عبارت آخری یک تکلیف مسلمی نیست که این آن را تنجیز بکند، علم ما آن را تنجیز بکند، تکلیف مسلمی نیست، احتمال تکلیف، آن که می‌دانیم نیست این هم احتمال است.

پاسخی که به این مطلب داده می‌شود این است که خب اولاً این بیان درست است تکلیف وجود ندارد اما اگر واقعاً می‌دانیم یا این واجب است یا آن امر آینده یک مصلحت ملزمه دارد یا یک مفسده‌ی ملزمه دارد، می‌دانیم. آیا در این صورت که می‌دانیم یا این جا این واجب است یا آن مصلحت ملزمه دارد یا این حرام است و یا آن مفسده‌ی ملزمه دارد، ما در این صورت آیا عقل حکم نمی‌کند که باید احتیاط کنیم؟ چون آن مصلحت فرض این است ملزمه است یا آن مفسده ملزمه است، این طرف هم که احتمال تکلیف است، وجوب است یا حرمت است؛ آیا عقل ما فقط بند عنوان تکلیف است؟ یعنی جمود دارد بر این که إفعال و لا تفعلی باشد؟ این حکم عقل در بند این جهت است که یک إفعال و لا تفعلی باشد؟ یا نه عقل می‌گوید اگر مولا یک مصلحت الزامیه‌ای در آینده هست، می‌دانی یک مصلحت این چینی در آینده وجود دارد و مولا آن را اراده کرده، آن را می‌خواهد؛ منتها الان امر و نهی‌ای راجع به آن ندارد، بعداً این امر و نهی‌اش باید صادر بشود؛ ولی چنین چیزی وجود دارد. آیا در این جا عقل الزام نمی‌کند به این که تو باید مراعات بکنی؟ حق الطاعه‌ی مولا، حق اطاعت مولا، حق مراعات مولا این دائرمدار إفعال و لا تفعل نیست بلکه اعم است، إفعال و لا تفعل داشته باشد یا یک مصلحت ملزمه‌ای که او خواستار به دست آوردن و تحصیل اوست یا مفسده‌ی ملزمه‌ای که او خواستار اجتناب از اوست، اگر این هم وجود داشته باشد عقل می‌گوید باید احترام مولا و زی‌بندگی و عبودیت این‌ها را اقتضاء می‌کند که شما هم مراعات بکنید که احتیاط بکنی این را اگر واجب است انجام بدهی، او را هم در آینده انجام بدهی تا این که آن چیزی که مولا خواسته که یا این جا هست یا آن جا هست

این جا به نحو إفعال، آن جا به نحو حالا آن زمان خودش ممکن است إفعل داشته باشد ولی الان شما باید کاری بکنی که بدانی امتثال کردی؛ اما اگر الان این جا را ترک بکنی و انجام ندهی و بعداً بخواهی او را انجام بدهی، یقین نمی کنی آن چیزی که تکلیف مولا بوده و خواسته ی مولا بوده تحویلش دادی یا نه؟ شاید آن بوده ترکش کردی. این را انجام بدهی، او را ترک بکنی، همین طور او را انجام بدهی این را ترک بکنی همین جور است. پس بنابراین چون این جا ملاک در وظیفه ی عبد نسبت به مولا درک عقل عملی است و عقل عملی ما این جا را هم حکم می کند به این که باید مراعات بکنیم. پس این که آن بزرگان یا آن نظریه می گوید شما نسبت به آینده که تکلیفی نیست الان، می دانی الان نسبت به او تکلیفی وجود ندارد، تکلیفی الان وجود ندارد در عالم نسبت به او و این طرف فقط احتمال است، جواب این است که این علی اطلاقه این بیان درست نیست که ما بگوییم، درست است تکلیف می دانیم وجود ندارد اما باید آن فرمایشی که به شیخ منسوب است مدنظر قرار بدهی، تکلیف وجود ندارد ولی می دانی مصلحت ملزمه ای هست یا مفسده ی ملزمه ای در آینده وجود دارد.

بله آن جایی که حتی مصلحت هم الان نیست، یک وقت می دانی در آینده مصلحت هست ولی حالا تکلیف الان نیامده؛ مثلاً بنابر مسلک کسانی که واجب معلق را جایز نمی دانند و باطل می دانند و می گویند معقول نیست، می گویند بله وقتی مصلحت مال آینده است ولو مولا خبر دارد که در آینده مصلحت است، اما الان نمی تواند به شما إفعل و لاتفعل بگوید، این آینده باید بگوید. چون معقول نیست الان بگوید به چی هل بدهد؟ آن ها نمی توانند تصویر کنند، فلذا واجب معلق را تصویر نمی کنند. می گویند آره، مولا محذور دارد که الان هل بدهد افراد را به طرف آن کار، چون الان که زمانش نیست، اصلاً که مصلحت ندارد، پس تکلیف را باید بگذارد برای آن موقع. خلافاً لکسانی که واجب معلق را تصویر می کنند می گویند درست است، می گویند نه الان می گوید واجب است بر تو کار آن زمان.

خب اگر ما واجب معلق را تصویر نکردیم ولی می دانیم مصلحت وجود دارد، می دانیم الان مولا نمی تواند بگوید حُجٌّ، طُف بالبيت، قم در عرفات، قم نمی دانم در منا، اِذبح، قربانی این ها را نمی تواند الان بگوید، درست است، چون ما واجب معلق را قبول نداریم ولی می دانیم آدمی که شرایط استطاعت در آن فراهم باشد که فرض الان من خودم می دانم مثلاً شرایط استطاعت دارم، زید می داند شرایط استطاعت دارد، می داند آن زمان یک مصلحت ملزمه ای وجود دارد، فقط مولا مانع دارد که الان به من بگوید حُجٌّ؛ ولی مصلحت ملزمه ای که حتماً باید اکتساب کرد آن را به دست آورد وجود دارد، مولا هم آن را می خواهد منتها الان مانع دارد که الان بگوید؛ گذاشته امش را برای همان

زمان. خب چطور همان جور که عقل شما می گوید باید مقدمات این کار را فراهم بکنی، الان چون در همان باب هم کسی ممکن است این جوری بگوید، می گوید خب الان که مولا تکلیف ندارد که، ما به چه دلیل بلند شویم برویم حرکت کنیم به طرف حج و به طرف مکه و این ها؛ آن موقع هم نمی رویم، آن موقع هم که خب قدرت نیست پس نمی تواند امر کند. الان که تکلیف ندارد نمی رویم، آن موقع هم وقتی نرفتیم چه جور به ما بگوید که حُج؟ شرط قدرت وجود ندارد. پس ما خودمان یک کاری می کنیم که اصلاً وجوب حج به گردن مان نیاید. آن جا چی جواب دادند؟ آن جا گفتند که عقل می گوید که مقدمات مفوّه یعنی مقدماتی که اگر نیاوری زمینه ی برای آن تکلیف فوت می شود، عقل می گوید باید این را بیاوری ولو این که الان تکلیف نیست؛ مقدمه ی واجب فقط در جایی واجب نیست عقلاً نه وجوب شرعی، که الان ذی المقدمه وجوب روی آن باشد؛ اگر ذی المقدمه هم الان وجوب روی آن نیست اما یک مصلحت ملزمه ای می دانی دارد که بعداً وجوب را شارع روی آن خواهد آورد، الان باید مقدماتش را انجام بدهی که آن فوت نشود.

خب همین بیان شبیه آن بیان در همین جا گفته می شود که در جایی که یک مصلحت ملزمه ای می دانیم در آتیه هست، در این جا بر ما واجب است که؛ عقل لازم می داند می گوید الان علم اجمالی پیدا می کنم یا این کار بر من واجب است و یا آن مصلحت ملزمه استیفاء آن بر من لازم است. پس بنابراین این بیان تمامی نیست این هذا اول و ثانیاً اصول مرخصه هم این جا شارع نمی تواند نه در این جاری کند نه در آن جاری کند، همین، شارع بیاورد چی بگوید؟ بگوید آقا تو آزادی، این را الان ترک کن آن را هم بعداً ترک کن، می تواند شارع چنین حرفی بزند؟ بگوید برائت داریم، الان از این برائت جاری کن از آن هم برائت جاری کن «رفع ما لا یعلمون»، چرا؟ برای این که با این کارش با این ترخیصش باعث چی می شود؟ باعث این می شود که من مخالفت عملیه کنم، حالا و باعث می شود که یا القاء فی المفسده کند یا تفویت مصالح از من بکند؛ مصالح ملزمه هم فرض این است که هست. پس شارع هم نمی تواند این جا تجویز کند؛ پس نمی توانیم بگوییم شارع در این موارد نسبت به این اصل و نسبت به آن هم اصل جاری می کند و اطلاقات ادله ی ترخیص من البرائه و الاباحه و الاستصحاب در مواردی که مفاد استصحاب ترخیص باشد نمی توانیم بگوییم که اطلاقات ادله شامل این و او در آینده می شود. بنابراین آن فرمایش که بگوییم ما آزاد هستیم در این موارد و این ها این تمام نیست و درست نیست.

س: حاج آقا این که فرمودید می دانیم، این می دانیم در علم تنجیزی با علم تفصیلی چه فرقی دارد؟

ج: بله؟

س: علم اجمالی با علم تفصیلی مان چه فرقی دارد؟

ج: علم اجمالی با تفصیلی چه فرقی دارد؟

س: نه، در جایی که می‌فرمایید ما می‌دانیم که آن تکلیف در آینده هست، ما در آن جایی که علم اجمالی داریم بین تکلیف فعل یا آن تکلیفی که آینده می‌آید با جایی که علم تفصیلی داریم به آن که در آینده حتماً می‌آید چه فرقی این دوتا با هم دارد تا جایی که علم اجمالی است؟ یعنی هردو را ...

ج: فرقتش این است که بله، نه نه در آن جا که علم تفصیلی دارید که آینده می‌آید خب علم تفصیلی دارید که می‌آید دیگر؛ در علم اجمالی نمی‌دانید حتماً آن می‌آید، می‌گویید یا این است یا آن ...

س: پس آن قطعی نیست ...

ج: قطعی نیست ولی طرف علم اجمالی مان است، ها همین است دیگر. حالا طرف علم اجمالی که شد عقل می‌گوید چی؟

س: پس تکلیف مصلحت در آن موقع نمی‌آید؟ ...

ج: نه، پس بنابراین من اگر احتیاط نکنم یا مصلحت این جا از بین می‌رود یا آن مصلحت از بین می‌رود.

س: اگر دوتای آن را ترک بکند؟

ج: اگر دوتای، نه اگر یکی‌اش را هم ترک کنم احتمال می‌دهم آن مصلحت واقعی از بین رفته باشد دیگر. ببینید مثل جایی است که شما علم اجمالی دارید یا نماز قصر بر شما واجب است یا نماز تمام واجب است، یکی‌اش بالاخره در واقع واجب است، درست؟ اگر شما این جا هردو را ترک کنی پس آن تکلیف فی الواقع را ترک کردی، اگر یکی را هم ترک کنی لعل همان که ترک کردی تکلیف واقعی شما بوده و منجز شده، این جا هم همین جور است. حالا این

س: شارع بیايد این مورد را تنجیز کند ...

ج: کجا؟

س: این مورد را اجازه بدهد که لعلّ شاید ما در آینده اگر یک طرف را انجام دادیم و یک طرف را ترک کردیم لعلّ یک مصلحتی را

ج: خب مثل آن جا دیگر، فرق آن جا با این جا چی هست؟ آن جایی که می گویی یا این واجب است یا آن واجب است تدریجی نیست

س: آخر آن را دوتایش را داریم

ج: می دانم نه تدریجی، بگوید یکی شان

س: خب چه اشکالی دارد ...

ج: به همان بیان دیگر دوباره برنگردیم. به همان بیاناتی که می گوئیم موافقت قطعی لازم است و مخالفت قطعی حرام است، همان بیاناتش همین جا هم هست. چرا می گفتیم موافقت قطعی لازم است؟ چرا می گفتیم؟

س: اگر آن سیره‌ی شهید صدر و حق الطاعه و این ها هم به آن ضمیمه نکنیم

ج: نه نمی کنیم، چرا می گفتیم موافقت قطعی لازم است؟ بنابر علت علیت تامه که می گوید آقا هروقت علم پیدا کردی این علت تامه است برای وجوب موافقت قطعی، یعنی عقل درک می کند که باید کاری بکنی که باید بگویی به حضرت عباس آن چه که در واقع بود انجام دادم و اگر شما یکی را انجام بدهی یکی را انجام ندهی نمی توانی بگویی به حضرت عباس انجام دادم و اگر حرام باشد یکی را ترک کنی دیگر را ترک، نمی توانی بگویی به حضرت عباس از آن حرام اجتناب کردم، و حال این که عقل می گفت چی؟ می گفت حق مولا این است که وقتی علم اجمالی به تکلیفش پیدا کردی علم پیدا کنی که از آن تکلیف خارج شدی، اشتغال یقینی یقتضی البرائة یقینیه. این بنابر مسلک علیت که اشتغال یقینی یقتضی البرائة یقینیه. پس می دانی تکلیف را مشغول شدی، اگر یک طرف را انجام بدهی یک طرف را انجام ندهی برائت یقینی پیدا نمی کنی لعلّ آن را انجا ندادی؛ این بنابر مسلک علیت. بنابر مسلک اقتضاء هم چی می شود؟ بخواهی بگویی اصول مرخصه هردو طرف را می گیرد که این ترخیص در مخالف قطعی است نمی شود، بخواهی بگویی یک طرف دیگر می گیرد دون طرف دیگر ترجیح بلا مرجح است. پس بنابراین اصول مرخصه هم جاری نمی شود؛ این بیان. همان بیان نفس آن بیان دارد این جا می آید، می گوید آقا، شما حالا که یقین پیدا کردی یا این واجب است یا آن اگر واجب نیست الان وجوب شارع روی آن نیاورده، ولی یک مصلحت

ملزومه‌ی قطعیه‌ای دارد آن چیزی که در آینده هست که بعداً وجوب را خواهد آورد، اما الان نمی‌تواند بیاورد، چون می‌گویی آقا واجب معلق محال است، هل بدهی الان به طرف کار، چون وجوب که نیست هل دادن، الان هل نمی‌توانی بدهی باید همان زمان هل بدهی درست؟ می‌گویند آقا عقل شما حکم می‌کند که اگر مولا یک مصلحت ملزومه در این جا، علم پیدا کردی که یا این جا واجب است و مصلحت ملزومه دارد یا آن واجب است، عقل این جا می‌گوید اگر علیت تامه را می‌گویی عقل می‌گوید این جا هم باید مراعات هردو را بکنی، یعنی باید کاری بکنی که بدانی آن که مصلحت ملزومه دارد انجام شده، حالا یا این است یا آن است درواقع. اگر قائل به اقتضاء هستیم می‌گویند مولا نمی‌تواند این جا بگوید همین این را ترک کن هم آن را ترک کن، چون اگر بگوید هم این را ترک کن هم آن را ترک کن یعنی نمی‌توانی، معنایش این است که تفویت مصالح کرده و یا القاء فی المفاصد کرده. بخواهد بگوید این دون ذاک یا آن دون هذا ترجیح بلا مرجح است پس اصول عملیه هم جاری نمی‌شود. این به خدمت شما عرض شود که پاسخ به آن نظریه‌ی اولی که بخواهد بگوید آقا نه این جا لازم نیست. و اما نظریه‌ی ثانی و ثالثه ان شاء الله توضیحش فردا. و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۳۲

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

بحث در این بود که در مواردی که یک طرف علم اجمالی تکلیف فعلی است و طرف آخر تکلیف فعلی نیست؛ آیا در این موارد تنجیز هست یا نه؟ که سه نظریه نقل شده.

نظریه اول این بود که تنجیز وجود ندارد و در این جا می‌توان این موردی که فعلاً احتمال می‌دهیم تکلیف فعلی داشته باشد امتثال نکرد، ارتکاب نکرد یا انجام نداد، آن طرف هم در زمانی که استقبالاً به او می‌رسیم می‌توانیم ترک بکنیم یا انجام بدهیم علی اختلاف این که وجوب باشد یا حرمت باشد. خب دلیل این قول را دیروز بیان کردیم و نقد شد.

نظریه دوم این هست که نه، این جا هم تنجیز وجود دارد و همانند جایی است که هر دو طرف تکلیف فعلی است. فرقی بین این جا و آن جا نیست.

حجت قول ثانی؛ یعنی این نظریه این هست که ما سواءً این که قائل بشویم به این که علم اجمالی علت تامه است خودش برای تنجیز و چه قائل بشویم که علم اجمالی فقط اقتضاء دارد ولی مولا می تواند اجازه بدهد. اما در اطراف علم اجمالی ادله‌ی مرخصه قابلیت جریان ندارد. به خاطر این که اگر در هردو بخواهد جاری بشود ترخیص در معصیت است اگر در احدهما دون دیگری یعنی احدهما معیناً دون دیگری بخواهد جاری بشود ترجیح بلامرجح است، احدهمای لا بعینه هم که وجود خارجی ندارد. پس بنابراین ادله‌ی مرخصه نمی تواند اطراف علم اجمالی را شامل بشود. از این جهت هر طرف احتمال تکلیف در آن هست، مرخصی هم وجود ندارد، عقل می گوید هر جا احتمال تکلیف می دهی و مرخصی برای تو وجود ندارد باید احتیاط بکنی؛ پس بنابراین از این باب می گوئیم اطراف علم اجمالی باید... هر کدام از این دو مبنا را ما قائل بشویم در این مقام باید قائل به همان احتیاط و تنجیز علم اجمالی بشویم.

اما علی المبنی الاول که علیت تامه قائل باشیم؛ خب توجه بفرمایید که ما در این جا چند صورت متصور است برای مان، به این صورت ها توجه کنیم. یکی این است که علم اجمالی داریم به این که یا این امر الان بر ما واجب یا حرام است در مثال های مختلف و یا آن امر آخر، آن امر استقبالی بر ما واجب یا حرام است که مصلحت آن، ملاک آن یا مفسده آن علی اختلاف موارد الان وجود دارد منتها خطاب ندارد. تکلیف شارع الان روی آن نیست با این که مصلحتش وجود دارد، ملاکش وجود دارد، ملاک فعلی است خطاب استقبالی است. پس یک طرف ملاکاً و خطاباً فعلی است، یک طرف آن جا خطاباً فعلی نیست استقبالی است ولی ملاکاً الان ملاکش وجود دارد و چرا مولا الان امر نکرده یا نهی نکرده از آن؟ لمانع، علی رغم این که ملاک وجود دارد و مقتضی برای جعل حکم وجود دارد اما چون امر استقبالی است و مولا نمی تواند الان هل بدهد به چیزی که در آینده هست فلذا است که مانع دارد و الا ملاک تمام است، تام و تمام است.

خب پس در این جا ملاک الان وجود دارد اما خطاب آینده می آید و این بنا بر مسلک کسی است که واجب معلق را قابل تصویر نمی داند که خطاب فعلی باشد، وجوب فعلی باشد، واجب استقبالی باشد. می گوید نه، باید هم زمان باشد. این ها را نمی شود تفکیک کرد؛ بگوئیم وجوب الان واجب بعد؛ این نمی شود. که البته این حرف درستی نیست ولی

خب قائل دارد و توی اصول در بحث واجب معلق عده‌ای نظرشان این است که واجب معلق معقول نیست. فلذا می‌گویند خطاب و ملاک و این‌ها همه باید با هم باشد. نمی‌شود الان خطاب باشد ملاک بعد؛ یعنی خطاب حالا باشد واجب آینده باشد، نمی‌شود که این خلاف وجدان است البته؛ چرا نمی‌شود؟ می‌گوییم آقا الان می‌گوییم آن کار را الان بر تو واجب می‌کنم فلان کار را آن وقت انجام بده، چه اشکالی دارد؟ ولی خب حالا این را تصویر نمی‌کنند. پس این یک شق که یک طرف ملاکاً و خطاباً فعلی است، طرف آخر؛ ملاکاً فعلی است ولی خطاباً در آینده هست.

خب این صورت که این چنین است که حکمش واضح است که وزان ملاک وزان خود تکلیف است بلکه تکلیف هم اگر می‌گوییم لازم الاطاعه هست به خاطر آن ملاکی است که وجود دارد که مولا خواستار آن ملاک است؛ پس بنابراین همان طور که شیخ اعظم فرموده در این صورتی که ما می‌دانیم ملاک الان وجود دارد این ملاک و مصلحت ملزمه یا مفسده ملزمه در اثر از نظر عقل با تکلیف فرقی نمی‌کند. همان جور که عقل عملی ما می‌گوید تو باید اگر مولا تکلیفی داشت او را مراعات بکنی همین طور می‌گوید اگر مصلحت ملزمه‌ای که مولا آن مصلحت ملزمه را خواستار است یعنی مطلوب مولا است به حد لزوم ولو حالا نمی‌تواند فعلاً به تو بگوید بکن یا نکن، به خاطر یک مانعی؛ ولی می‌دانی چنین مصلحت ملزمه‌ای که مولا اهتمام به آن دارد و تا شرط آن محقق بشود فوراً امر می‌کند یا نهی می‌کند. این هم وزانش وزان تکلیف است به حسب درک عقل عملی که عبد باید به مقتضای احترام مولا بر زیّ عبودیت؛ باید به این اهتمام داشته باشد. بنابراین برمی‌گردد به این که عقل به من می‌گوید یا این را من باید الان انجام بدهم یا آن را در آینده به خاطر آن ملاک و قهراً پس بنابراین اگر گفتیم که علم اجمالی علت تامه برای تنجیز هست؛ خیلی خب پس این علت تامه است. اگر آن حرف را هم زدیم گفتیم مقتضی است، باز همین طور است. مولا نمی‌تواند ترخیص هم به این بدهد بگوید خیلی خب، درست است یا این واجب است ملاکاً و خطاباً الان هست یا آن در آینده؛ ملاکش الان هست خطابش در آینده می‌آید، ولی من به تو اجازه می‌دهم هم این را برائت جاری کنی و انجام ندهی هم آن را، خب این هم باز ترخیص است در یک چیزی که مرادش است، مصلحت ملزمه دارد، ترخیص این جا هم جایز نیست؛ پس همان بیان نسبت به جریان اصول مرخصه هم این جا هست. هر دو را بخواهد بگوید این قبح عقلی را دارد، احدهما دون دیگری را بخواهد بگوید ترجیح بلامرجح است. پس در این صورت نمی‌تواند.

س: استاد، فرمودید که ملاک همان تکلیف است

ج: چیه؟

س: فرمودید که ملاک همان تکلیف است اگر

ج: چیه؟

س: ملاک؛ فرمودید ملاک همان تکلیف است

ج: نه، ملاک نگفتیم تکلیف است. وزان ملاک وزان تکلیف است

س: خب همین

ج: یعنی چی؟ وزانش آن است یعنی همان جور که روی تکلیف حکم عقل است که باید به او اهتمام داشته باشی انجام بدهی روی ملاک این چنینی هم عقل حکم دارد. وزان این، وزان آن است.

س: شاید یک مانعی در آینده پیش بیاید که از

ج: فرض این است که می دانیم. شما فرض، خروج از فرض تان است. می دانیم یا این الان این جور است یا آن ملاک تام و تمام در آینده دارد، این را می دانیم فقط تکلیف الان نیست.

س: حاج آقا، بنابر آن مبنایی که در عبادیت عبادات می فرماید محبوبیت کافی نیست و امر لازم است تا عبادت عبادت بشود؛ این فرمایش صحیح است؟

ج: بله،

س: وقتی آن ها می گویند شما نمی توانی اصلاً نماز را بخوانی ولو

ج: بله، الان هم که بنا نداریم بخوانیم. آن موقع که می خواهیم بخوانیم هم دارد قصد؟؟ الان که نمی خواهد

س:؟؟ عبادت محقق نمی شود دیگه

ج: الان که نمی خواهد، می داند آن نماز ملاک دارد

س: نه، در وقت حتی، فرض بفرمایید یک چیزی واجب موقت نیست؛ مشروط به وقت نیست، ما خودمان علم جزمی داریم به محبوبیت ملزمه، این جا اختلاف است؛ برخی می گویند محبوبیت کافی نیست برای عبادت شدن عمل، پس امر لازم است. عقاب لازم است.

ج: می دانم، قبول؛ اولاً مبنا درست نیست که قبلاً بحث کردیم، حالا اگر آن مبنا هم باشد و فرض کنیم این چنینی است که قصد قربت یعنی قصد الامر

س: قصد الامر

ج: خیلی خب؛ ولی آیا در آینده مصلحت ملزمه هست و مولا امر نمی کند یا می کند؟ یعنی علی رغم این که

س: فرض کنید نکرده

ج: مصلحت ملزمه را فرض کردیم که آن می خواهد؛ ملزمه هم هست ولی امر نکرده، نمی شود. به خاطر چی؟ به خاطر این که خودش هم می داند بدون این که امر بکند این مصلحت استیفاء نمی شود و از آن طرف هم می داند ملزمه هست. چه طور می تواند نکند؟

س: پس این اختلاف مبنا کجا به درد می خورد؟

ج: بله؟

س: اختلاف مبنایی که آقایان می گویند در جایی است که شما می توانستی امر بکنی

ج: آره، یک جاهایی بله، مثل کجا؟

س: تحت همان جا؟؟

ج: بله می گویم. مثل مرحوم آقای آخوند که قائل به ترتب نیست. آقای آخوند قائل به ترتب نیست؛ وارد مسجد شدی دیدی مسجد متنجس است، وقت هم وسیع است، خب از آن طرف می گوید «ازل النجاسه عن المسجد» از آن طرف صل، ایشان می گوید این دوتا نمی شود باشد. به نحو فعلی که همه می گویند نمی شود باشد چون برمی گردد به چی؟ به طلب الضدین؛ ولی آقایان معمولاً مثل میرزای شیرازی، مثل آقای نائینی، مثل آقای فشارکی، مثل این ها

می‌گویند بله؛ امر علی سبیل الترتب وجود دارد. یعنی می‌گوید چی؟ می‌گوید «ازل النجاسه» اما اگر آن را ترک کردید صلّ، پس من نماز امر دارم اگر کسی گناه کرد و ازاله نجاست نکرد صلّ را دارد، قصد امتثال همین صلّ را می‌کند. آقای آخوند می‌گوید ترتب محال است. می‌فرماید ترتب محال است؛ فقط امر ازل النجاسه داریم. دیگه امر به چی؟ امر به این که اگر آن را عصیان کردی انجام ندادی صلّ، می‌گوید ندارد، نمی‌شود. چرا؟ برای این که این هم مآلش به همان طلب الضدین است به نظر شریف ایشان، خب حالا می‌فرماید نداریم ولی محبوبیتش هست. ملاکش وجود دارد فلذا می‌گوید اگر نماز خواندی به قصد... این جا نمی‌توانی نماز بخوانی به قصد امتثال امر نماز چون امر ندارد تشریع است. ولی اگر همین نماز را به قصد محبوبیتش بخوانی درست است. این یکی از جاهایی است که اگر قصد محبوبیت، قصد مطلوبیت گفتید کفایت می‌کند مثل مسلک آقای آخوند در این جا می‌گوییم آره کفایت می‌کند. س: استاد، ما محبوبیت را از ادله کشف می‌کنیم دیگه، اگر دلیل باشد که پی به محبوبیت ببریم خب همین دلیل کفایت می‌کند برای حب

ج: حالا این‌ها دیگه ببینید آن‌ها می‌گویند دلیل هم داریم. آقای آخوند این‌ها را همه را حساب شده این‌ها، آقای آخوند قدس سره می‌فرماید بعث ندارید، وجوب ندارید اما اطلاق ماده که صلاة باشد اقتضاء می‌کند که این صلاة مطلقاً مصلحت دارد، محبوبیت دارد، تمسک به اطلاق ماده می‌کند. البته آقای خوئی هم اشکال کرده که ماده اطلاق ندارد فلان و این‌ها؛ بالاخره او هم یک راهی برای خودش پیدا کرده؛ حالا یا از یک راهی دیگر فهمیدیم که ملاک وجود دارد. خب این‌ها مال صغری می‌شود دیگه که از کجا به دست بیاوریم. پس بنابراین این یک صورت شد.

صورت دوم این هست که خب علم اجمالی داریم که یا این طرف خطاباً و ملاکاً تکلیف هست یا آن طرف خطاباً و ملاکاً هر دو استقبالی است، الان هم هیچ مصلحتی نداریم، بعداً مصلحت پیدا خواهد کرد. پس هم خطاب مال آینده است؛ إفعالش یا لا تفعلش مال آینده است هم آن ملاک در آینده است. خب این جا چی؟ یک ملاکی هم وجود ندارد، یک ملاک بالفعلی هم وجود ندارد. خطاب هم که وجود ندارد. بله، می‌دانیم در آینده هم خطاب هم ملاک درست خواهد شد. این جا هم آیا علم اجمالی منجز است؟ شیخ فرموده این جا منجز... یعنی نُسب الی الشیخ قدس سره که نه، چیزی نیست این جا، پس من نسبت به این امر فعلی مجرد احتمال دارم؛ برائت می‌توانم جاری بکنم. آن وقت هم که به آن رسیدم شک دارم که چنین امری هست، ملاکی هست یا نه؟ برائت جاری می‌کنم، مشکلی ندارم. این جا تنجیز نیست.

و لکن بزرگانی مثل آقای نائینی، مثل محقق خوئی و امثال این‌ها فرمودند این جا هم لازم است چون درست است الان وجود ندارد ولی می‌دانی که یا این الان خطاب و ملاک دارد یا آن در آینده خطاب و ملاک دارد. در آینده خطاب و ملاک دارد. این جا هم عقل عملی می‌گوید باید چه کار کنی؟ باید مراعات او را هم بکنی؛ یعنی باید یک کاری بکنی که بالاخره؛ یعنی این جور، عقل عملی این را می‌گوید؛ باید تو یک جوری عمل بکنی که هر کدام از این‌ها خطاب و ملاک دارد یا خواهد داشت آن ملاک و خطاب را تحصیل کرده باشی.

س: یعنی معامله فعلی با آن می‌کند این؟

ج: مثل این که فعلی است. یعنی این جا هم می‌گوید باید تو احتیاط بکنی که یا الان این کار واجب است و ملاک دارد یا آن کار... علم اجمالی داریم، یا آن کار در آینده ملاک و خطاب خواهد داشت. عقل می‌گوید خیلی خب تو که علم داری؛ یا این جا یا آن جا باید چه کار کنی؟ باید بندگی مولا، احترام به مولا اقتضاء می‌کند که...

و این شئت توضیحاً للمقام می‌فرمایند که توجه بفرمایید به مقدمات مفوته، در باب مقدمات مفوته که خطاب مال آینده است، ملاک هم مال آینده است. اما در آن جا گفته می‌شود که چی؟ در آن جا گفته می‌شود مقدماتی که اگر نیاوری بعداً فوت خواهد شد، عقل می‌گوید این مقدمات را باید بیاوری، با این که الان خطاب نیست ملاک هم نیست. پس بنابراین عقل عملی این جا این را می‌گوید و وقتی عقل عملی این را گفت قهراً برائت هم یا اصول مرخصه هم نمی‌تواند در اطراف جاری بشود چون مولا نمی‌تواند بگوید هر دوی این‌ها را نه به این اعتنا کن نه به آن اعتنا کن، هر دو را می‌توانی ترک کنی چون معنای این که مولا بگوید هر دو را می‌توانی ترک کنی چیست؟ این است که یک ملاک ملزم مسلمی را به عبد اجازه بدهد که ترک بشود. چون بالاخره یا ملاک ملزم این جا است یا ملاک ملزم آینده است. این بگوید این جا را برائت جاری کن آن جا را هم برائت جاری کن می‌گوید یعنی به عبد اجازه داده که یک ملاک مسلم ملزم لازم بگوید اجازه می‌دهم ترک بکنی و این نمی‌شود.

س: عسر و حرج ندارد؟

ج: بله؟

س: عسر ندارد یک مقداری؟ عسر و حرج

ج: نه، چه عسری دارد؟

س:؟؟ آن که نیامده و این که الان هست، هم این را ترک کنم منتظر بمانم آن هم بیاید آن هم ترک کنم.

ج: خب چه اشکالی دارد؟ اگر آن جاهایی که می دانی که یا این جایی که هم خطاب و هم ملاک را می دانی، آن جا چه طور با هم که باشد عسر ندارد؛ این که برای آینده است تازه یک استراحتی می کند تا آن موقع برسد. این جا که...،

س:

ج: می گویم این جا اگر علم داری یا این واجب است یا این واجب است، یا این حرام است یا این حرام است باید هر دو را ترک کنی.

س: ...

ج: خب آن هم همین جور، آن جا هم بالاخره می گوید تا آینده ان شاء الله؛ نه دیگر عسر، اگر یک جایی عسری بود آن عناوین ثانویه است، عسر، فرض این است عسر و حرجی نیست، اگر عسر و حرج باشد آن داستان خودش را دارد. آن عناوین ثانویه است یک جا عسر و حرج بود یک حرف دیگر است....

س: ولی برخلاف نظر کسانی که وجوب را می گویند در زمان واجب باید باشد، آن ها دیگر می توانند برائت جاری کنند؟

ج: نه.

س: خب چون وجوب این معلق بر این است که آن هم باشد، یعنی وجوب استقلالی ندارد ...

ج: وجوب چی؟

س: وجوب اولی، آن که فعلی است ...

ج: بابا این که نه، عجب است! می داند یا این الان وجوباً و ملاکاً فعلیت دارد، هم وجوبش هم ملاکش فعلیت دارد یا آن در آینده وجوب خواهد داشت و ملاک خواهد داشت. حرف این است که این جور جایی که من می دانم که یا این خطاب و ملاک دارد یا آن در آینده ملاک و خطاب خواهد داشت؛ الان من می توانم نسبت به این دوتا برائت جاری

کنم و بگویم این را الان انجام نمی‌دهم آن را هم برائت، بعداً انجام نمی‌دهم؟ می‌توانم یا نمی‌توانم؟ به وجوه عقلی‌تان مراجعه کنید می‌توانید یا نمی‌توانید؟

س: نمی‌شود ولی حاج آقا این چنین علمی امکان دارد؟ شاید من اصلاً عمرم وفا نکرد در آینده آن تکلیف برایم ملاک پیدا نکرد

ج: بله؟

س: چنین علمی می‌گویم امکان دارد

ج: ببینید آن‌ها شرایط عامه‌ی تکلیف است، یعنی عقل می‌گوید اگر حیات داشتی درست؟ اگر حیات داشتی، قدرت داشتی، شرایط بود بله ...

س: نه استاد صحبت سر این است که استاد من علم می‌توانم پیدا کنم که آن ملاک حتماً برای من می‌آیند در آینده؟

ج: می‌دانم این کار ملاک دارد، بله به حسب طبیعی انسان اطمینان دارد خیلی جاها، معمولاً طبیعی اطمینان دارد دیگر؛ و الا اگر شما این‌طور بگویید چه جور نماز را ما شروع می‌کنیم؟ ما چه می‌دانیم وقتی نماز را شروع می‌کنیم این نماز بر ما واجب است؟ تا آخرش زنده هستیم؟ چه می‌دانیم

س: ما از این جهت که از این قسمت اول شروع می‌کنیم دیگر

س: تا آن‌جایی که وظیفه‌مان هست انجام می‌دهیم

ج: آهان وظیفه چیست؟ وظیفه در جایی است که قدرت داشته باشی دیگر. پس بنابراین این‌جا اطمینان وجود دارد درست؟ یا این‌ها دخالت ندارد این‌جا کسی، این‌ها می‌شود شرایط عامه‌ی تکلیف؛ فرض این است که شرایط عامه‌ی تکلیف

س: کلاً در مصداق پیدا کردن مخالفت قطعی است، آقا می‌فرماید که ما وقتی که مخالفت قطعی را مانع دانستیم مخالفت قطعی به فعل من است، فعل من هم معلوم نیست درجایی که تدریجی نیست آن‌ا و بالمره مرتکب می‌شوم، در ارتکاب بالمره مخالفت قطعی از شارع به ارجاع برائت در اطراف محرز است، پس شارع نمی‌تواند ترخیص در

مخالفت قطعیه بکند نه مخالفت واقعیه بنا بر مبنای مشهور؛ وقتی شما علم به زندگی خودت نداری تا مخالفت قطعیه صدق بکند ترخیص در مخالفت قطعیه....

ج: این چیزها را عقل، ببینید این‌هایی که در اختیار ما هست شرایط عامه است، یعنی به نحو قضیه‌ی....

س: عامه است چی هست؟ ترخیص در مخالفت قطعیه شما محرز نمی‌دانی، حالا شرایط عامه باشد ترخیص در مخالفت قطعیه مانع از اجرای برائت در اطراف است درست است یا نه؟

ج: بله

س: خب این محرز نیست، در چیزی که تدریجی است و بعداً محقق می‌شود ...

ج: یقین دارم اگر من زنده باشم

س: اگر است، اگر که شد پس

ج: همین همین، این جوری یقین دارم یا این الان واجب است و ملاکاً و خطاباً فعلیت دارد یا اگر من زنده باشم و شرایط عامه‌ی تکلیف در من باقی باشد او این چنین است؛ عقل هم این‌جا که به نحو تعلیق داری می‌گوید چی؟ فلذا در مقدمات مفوته هم همین جور است، از کجا می‌دانی که بعداً زنده‌ای ولی می‌گوید بلیط بگیر حرکت کن به طرف حج، از کجا می‌دانی؟ شاید آن موقع تا آن‌جا آدم بمیرد ...

س: آن لغویت خطاب حج لازم می‌آید از آن؛ اگر مقدمات مفوته را شارع واجب نکند ولو عقلاً....

ج: این‌جا هم فرض این است....

س: ... و حج واجب باشد لغویت خطاب حج

ج: لغویت لازم نمی‌آید آقای عزیز، لغویت لازم نمی‌آید اگر مولا به نحو تعلیق بفرماید ان کنت حياً و قادراً این‌که اشکالی ندارد که. حالا آن‌جا تکلیف آینده چیست؟ من می‌دانم اگر حیات داشته باشم و قدرت داشته باشم و عقل داشته باشم و شرایط عامه‌ی تکلیف وجود داشته باشد این آن‌جا خطاب و ملاک محقق خواهد شد، پس علم اجمالی دارم که یا این الان این چنینی است یا اگر این شرایط عامه‌ی تکلیف در من پایدار بماند آن‌جا این چنین

چیزی خواهد بود؛ عقل می گوید حالا که پس مولای تو یا این جا این جور چیزی دارد یا آن جا علی هذا التقدير دارد پس تو باید چه کار کنی؟ باید احتیاط بکنی. خب توی مصالح شخصی ببینید این جا یکی از ملاکات درک این مطالب و هضم شدن این مطالب که توی مصالح شخصی آدم خودش این جهات را؛ علم دارد که کسی علم دارد یا الان اگر این معامله را و این کار را انجام بدهد، این حرف را بزند یک سود کلانی خواهد کرد یا در آینده اگر فلان کار را انجام بدهد یک سود کلانی خواهد کرد، خب عقلش می گوید چی؟ خب عقل می گوید احتیاط کن هم این جا الان این کار را انجام بده هم آن آینده را انجام بده. یا می داند اگر الان این کار را انجام بدهد یک ضرر مهمی خواهد کرد یا اگر این کار را در آینده انجام بشود یک ضرر مهمی، خب می گوید از هردو آن اجتناب بکن. خب این جا هم همین طور است.

پس این هم، این صورت هم انصاف این است که این صورت هم ولو شیخ قدس سره قبول نفرموده که در این جا تنجیز هست اما عقل عملی انسان درک می کند، از آن طرف باز درک می کند که شارع هم در این صورت نمی تواند اذن بدهد، چرا؟ برای این که اذن دارد می دهد به این که یک مصلحت تامه این زمین بماند، این مثل اذن در معصیت قطعیه می ماند. پس بنابراین این جا هم باید گفت که تنجیز وجود دارد

س: حاج آقا بنابر مسلک کسانی که به خاطر تعارض اصول می دانند چی؟ چون

ج: آن هم همین است دیگر ...

س: نه آن جا می گوییم این جا برائت در آن واجب استقبالی که فایده ای ندارد پس جاری نمی شود که تعارضی پیش بیاید....

ج: نه.

س: الان برائت را جاری می کنیم بعد هم که عموماً این نیست خب آن هم برائت جاری می کنیم ...

ج: نه، اطلاق دلیل می تواند بگوید امروز به تو اجازه می دهم کل شیء لک حلال، الان برای تو حلال است اطلاقش بگوید فردا هم آینده هم آن هم برای تو حلال است؟ خب این جمع حلال این جا که به اطلاق دارد می گیرد و حلال آن جا که به اطلاق دارد می گیرد حالا چه حلال را بگویی از حالا هست چه آن روز بخواند پیدا بشود

س: الان که اصلاً

ج: خوب دقت کن، نداشته باشد اما شارع، می‌خواهیم قبح را حساب بکنیم، قبح را داریم حساب می‌کنیم؛ آیا مولا چه این‌که الان بگوید این حلال و همین الان هم بگوید آن آینده هم حلال، چه این‌که الان بگوید این حلال و صبر کند آینده بعد آن موقع بگوید آن حلال، آیا در هر دو صورت این مولا باعث نشده به واسطه‌ی این حلال حالایش و به واسطه‌ی آن حلال آن‌وقتش یا حلالی که الان برای آن‌وقت می‌گوید یک مصلحت ملزمه از دست من برود یا نه؟

س: درست است ولی فرض این است

ج: شده یا نشده؟ این را جواب بدهید....

س: درست است ولی

ج: درست است و بعد نادرست است که جمع نمی‌شود.

س: نه چون توی آن جایی که مثلاً می‌گوییم که مثلاً یک کاسه‌ی یخی از دسترس من خارج است آن‌جا برائت جاری نمی‌شود درست است؟ این‌جا هم الان در حال حاضر اصلاً اجرای برائت توی آن واجب استقبالی لغو است، پس این یک طرف بلا معارض جاری می‌شود.

ج: آقای عزیز این حرف، لا اله الا الله، ببینید این‌ها قیاس‌هایش مع ...

س:

ج: نه نه، آن‌جا که مورد ابتلاء نیست چون اصلاً آن مصلحت بنا نیست دامنگیر من بشود، خارج از ابتلاء من است اصلاً...

س: الان خارج است ممکن است بعد ...

ج: نه، پس خارج از ابتلاء نیست آن‌جا که می‌گوید ابتلاء که ان شاء الله بحثش خواهد آمد در یکی از تنبیهات آینده، ابتلاء معنایش این نیست که الان باید محل ابتلاء، نه باید توی زندگی من این مبتلا به من باشد. اما اگر یک توی زندگی من اصلاً مبتلا به من نیست خب آقایان گفتند تکلیف به آن معنا ندارد؛ الان به من مولا بگوید آقا الان بر تو

حرام کردم یا بر تو واجب کردم یک امری که مربوط می‌شود به یک آقایی که در آن‌ور عالم دارد زندگی می‌کند و هرگز تا آخر عمر من با او تماسی نخواهم داشت، این می‌گویم لغو است؛ البته بعداً خواهیم گفت شاید بعضی‌ها هم بفرمایند مثل امام که لغو نیست یعنی خطابات قانونیه است اشکال ندارد، مشروط به ابتلاء نیست. اما آن‌هایی که می‌گویند مشروط به ابتلاء هست حرف‌شان این است که بر تو مصلحت ندارد، به تو ربطی ندارد؛ اما این‌جا این‌جوری نیست من یقین دارم برای من یا این خطاباً و ملاکاً واجب است یا برای من دو سه روز دیگر، یک ماه دیگر، سال دیگر آن مصلحت دارد، برای خودم. پس این‌جایی که خطاب و ملاک برای خود من هست خب این‌جا چی می‌شود؟ این‌جا اگر شارع بپاید بگوید این الان بر تو حلال است برائت جاری کن، بعداً هم بپاید بگوید برائت جاری بکن، این ترخیص در تفویت مصلحت داده و ترخیص در تفویت مصلحت از شارع هم قبیح است. چه حلیت‌ها مع باشد الان، بگوید این حلال همین الان هم به تو می‌گویم آن آینده‌ی حلال، چه بگوید این حلال و آن حلال، راجع به آن را بگذارد همان موقع بخواهد بگوید، فرقی نمی‌کند، بالاخره تو باعث شدی، توی مولا باعث شدی که یک مصلحت ملزمه از من فوت بشود و اجازه دادی به این، بنابراین این هم قبیح است.

خب پس این هم صورت ثانیه. صورت ثالثه که ببینید آیا صورت ثالثه می‌توانی قبول کنی؟ صورت اول چی بود نسبت به آینده؟ ملاکاً هست خطاباً نیست. صورت ثانیه: ملاکاً و خطاباً مال آینده است. حالا عکس صورت اولی، خطاباً هست ملاکاً نیست می‌شود یا نه؟ خطاب الان باشد ملاک بعداً باشد ...

س:

ج: بله؟

س: می‌شود واجب معلق ...

ج: نه.

خطاب الان، ملاک الان نیست، ملاک هم مال آینده است این چطور است؟ خب گاهی ممکن است به ذهن بیاید که این معقول نیست چون احکام تابع مصالح و مفاسد است، شما می‌گویید الان ملاک نیست خطابش هست؟ این تصویر ندارد، خطاب الان باشد ولی ملاک الان نباشد، توی واجب معلق‌ها می‌گوید ملاک الان هست ولی خطاب الان نیست؛ ولی شما بگویید خطاب الان هست ملاک اصلاً الان نیست، ملاک بعداً پیدایش خواهد کرد، آیا این معقول

است یا معقول نیست؟ خب بدواً ممکن است به ذهن بیاید این معقول نیست فلذا این صورت را هم می بینیم در این تقسیماتی که بزرگان کردند خیلی این ها را که ما دیدیم این را ذکر نکردند، این صورت ثالثه را. ولکن یمكن عن یقال که این تصویر دارد و بلاشکال است. این شبیه چی می ماند؟ شبیه قدرت بر تسلیم می ماند در باب بیع؛ اگر شما مبیع را الان نتوانی تسلیم بکنی، نتوانی اصلاً بالمره تسلیم بکنی می گوئیم بیع باطل است، اما اگر الان حین البیع که داری انشاء نقل و انتقال می کنی الان قدرت نداری اما در زمانی که زمان تسلیم است قدرت داری خب اشکال ندارد. این جا هم که می گوئیم تکلیف بدون ملاک قبیح است به خاطر این که گتره و گزاف نباشد، بیهوده نباشد. اما اگر الان تکلیف باشد برای آینده ای که در آن آینده ملاک هست، مصلحت هست، خب این چه اشکالی دارد؟ این تکلیف لغو نیست؛ او چون این جوری می گوید، می گوید إفعل فی المستقبل کذا، اما إفعلش را الان دارد می گوید، چرا؟ چرا الان دارد می گوید با این که آن آینده هست؟ خب یک وجهش ممکن است این باشد فرض کنید در مثل وحی، بنا هست وحی منقطع بشود دیگر، چه جور به عباد بگوید؟ الان می آید می گوید آقا در آینده این کار را انجام بدهید پس خطاب الان است، تکلیف الان است، ملاک همان موقعی است که دارد این کار بنا هست انجام بشود ...

س: این درواقع خطاب هم الان نیست. وقتی می گوید در آینده شما، این خطابِ خطابِ آینده است خطاب الان نیست ...

ج: نه خطاب که الان است، الان خطاب است؛ الان بگوید مثل واجب معلق، الان وجوب مگر نمی گوئید الان است؟ این جا هم وجوب الان باشد این وجوب الان باشد چه اشکالی دارد؟ اشکالش این است که لغو است؟ بیهوده است؟ گزاف است؟ نه، وقتی مصلحتی در آینده دارد که فرض این است ظرف واجب آینده است، ظرف وجوب فعلی شده، چه اشکالی دارد؟ ما در واجب معلق دائر مدار این نیستیم که ملاک فعلی باشد، می گوئیم واجب معلق صحیح است سواء این که ملاک فعلی باشد یا ملاک استقبالی باشد همان طور که واجبش استقبالی است. این از گتره و گزاف بودن درمی آورد و هیچ برهان عقلی اقتضاء نمی کند که باید در حین وجوب، در حین جعل وجوب ملاک هم همان زمان باشد، چون کل الماک برای این که ما بگوئیم لازم هست ملاک داشتن این است که گزاف باید نباشد، لغو نباید باشد، بیهوده نباید باشد، و با این که در آن زمانی که واجب هست ملاک وجود دارد این دیگر بیهودگی هم ندارد. خب اگر این را تصویر کردیم

س: خب اگر گفتیم الان همان ملاکی که ملاک مصلحت بود که بعداً می آید درواقع الان آن ملاک، ملاک مصلحت هست، زمان آمدن آینده است، نه این که هم آن موقع می آیند هم آن موقع ملاک هست. الان که خطاب آمده بر اساس آن مصلحتی است که الان مصلحت وجود دارد، زمان آمدن آینده است....

ج: نه، مثلاً یک مواردی هست که قدرت، دخیل در وجود مصلحت است و الان شما قدرت نداری، معلوم است دیگر برای آینده قدرت نداری، چون برای آینده قدرت نداری پس مصلحت هم الان وجود ندارد

س: الان می دانی که او قدرت را در آینده

ج: پس در آینده است اما الان نیست

س: خب همین مقدار مصلحت، همین مقدار می شود مصلحتی که

ج: این که مصلحت نیست، مثلاً فرض این است آینده است. می گویم همین مقدار این را از بیهوده و گزاف بودن درمی آورد، پس اشکالی ندارد که الان وجوب باشد چون مصلحت در آینده خواهد بود.

خیلی خب اگر این را، این صورت را

س:

ج: او می گوید انشاءاش شده نمی گوید واقعاً ...

س: خطاب مگر ...

ج: آره، او چون مراتب اربعه قائل است می گوید یک قالب است، اراده همراهش نیست، ایشان این جوری می گوید ...

س: یعنی خطاب نیست این جا، صرف یک ??? انشاء است ...

ج: بله

حالا من این را تمامش بکنم چون مثل این که وقت؛ به خدمت شما عرض شود اگر وجوب الان، حالا چرا وجوب را الان جعل می کند؟ یا به خاطر این است که می داند انقطاع وحی است یا برای این است که این آدم کم کم خودش را

آماده کند بگوید خب این بر ما واجب است در آینده، خودش را آماده می‌کند که در آینده با آمادگی این کار را انجام بدهد و امثال این مصالحی که و فوایدی که بر اعلام فعلی‌اش و جعل فعلی‌اش ممکن است مترتب باشد.

خب در این صورت آیا حکم عقل باز نیست؟ این‌جا که گفتیم که ملاک آینده هست، این‌جا که تکلیفی هم وجود دارد، الان تکلیف هم وجود دارد، آینده هم که ملاک وجود خواهد داشت، پس این‌جا هم به طریق اولی عقل حکم می‌کند، شارع هم در این‌جا باز نمی‌تواند ترخیص بدهد که هم این را ترک کن هم آن را ترک کن.

فتحصل مما ذکرنا که پس در تمام صور ثلاثه تنجیز برای علم اجمالی وجود دارد، لزوم احتیاط وجود دارد و بنابراین فرقی بین این موارد و مواردی که اطراف علم اجمالی همه فعلی هستند نیست.

یک کلام بگویم که آقایان مطالعه کنند تا برای بحث فردا، و آن این است که محقق آقاضیا با آن فطانتش آمده فرموده حالا شما فرض کن شما آقایانی که اشکال دارید و می‌گویید وقتی یک طرف فعلی باشد یک طرف استقبالی باشد، شما می‌گویید که این‌جا تنجیز نمی‌آید، من یک راهی برای تان پیدا می‌کنم که تمام این موارد امر دائر می‌شود بین دو تکلیف فعلی، همه‌ی این موارد تدریجی برمی‌گردد به غیر تدریجی، به غیر تدریجی برمی‌گردد، شما در غیر تدریجی که قبول دارید، همه‌ی این موارد را ایشان برمی‌گردانند به غیر تدریجی. حالا ببینیم بیان ایشان چیست و جوابش چیست؟ و صلی الله علی محمد وال محمد

جلسه ۳۳

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

کلام در استدلال محقق عراقی قدس سره بر وجوب احتیاط و تنجیز در موارد تدریجیات هست. آن بزرگوار قدس سره فرموده است در تمام مواردی که یک طرف علم اجمالی امر استقبالی است و قهراً آن اشکالات در تنجیز هست خب راه دیگری وجود دارد و آن این است که در تمام این موارد ما یک علم اجمالی فعلی الاطراف داریم و بنابراین از این باب ما می‌گوییم تنجیز حاصل است و احتیاط باید کرد. توضیح مطلب این است که وقتی می‌داند یا این عمل الان بر او لازم و واجب است که این فعلی است یا آن عمل آینده، خب در این صورت یک علم اجمالی مقارن با

این علم اجمالی در نفس ایجاد می‌شود و آن این است که یا بر من واجب است همین الان که این کار را انجام بدهم و یا همین الان بر من واجب است که حفظ قدرت کنم بر انجام آن چه که در آینده می‌آید. چون حفظ قدرت بر تکالیف ولو تکالیف استقبالی و آینده بر ما چیه؟ لازم است. مثلاً الان صبح است؛ ما حق نداریم کاری بکنیم که برای خواندن نماز ظهر عاجز بشویم. تعجیز نفس از تکالیف آتیه این ممنوع است و حفظ قدرت برای انجام آن‌ها واجب است. عبد حق ندارد کاری بکند که مولا نتواند به او تکلیف کند. از رسوم عبودیت عبد و احترام عبد نسبت به مولا این هست که حفظ قدرت و توانایی برای انجام تکالیف مولا ولو تکالیفی که در زمان‌های بعد خواهد داشت. این حفظ قدرت لازم است، واجب است. بنابراین وقتی علم اجمالی پیدا می‌کند که یا این عمل واجب است یا عمل آینده؛ در کنار این فوراً یک علم اجمالی دیگر حادث می‌شود که همین الان یا بر من واجب است این کار یا همین الان باید حفظ قدرت بکنم بر آن عمل آتیه و این علم اجمالی دوم تمام اطرافش فعلی است.

س: ?? داشت؟

ج: بله؟

س: این حفظ قدرت دلیل شرعی داریم برایش که لازم است بر ما که حفظ قدرت کنیم برای تکالیف آینده؟

ج: بله

س: الان کسی که می‌خواهد در آینده مستطیع نشود اموالش را می‌بخشد قبل از استطاعت؛ این کار درستی نمی‌کند که اموالش را می‌بخشد که به استطاعت حج نرسد؟

ج: بله، عرض می‌کنم به این که همان طور که حالا بعداً خواهد آمد تارة این حفظ قدرت؛ یعنی قدرت ما دخیل در ملاک است و اخری دخیل در ملاک نیست. ما چه قدرت داشته باشیم چه نداشته باشیم آن عمل ملاک لازم‌التحصيل دارد و قدرت ما نقشی در آن ندارد. این که می‌گوییم حفظ قدرت باید بکنید برای آن جور جاها است که قدرت ما دخیل نیست. اما جایی که قدرت ما دخیل در مصلحت‌داری و ملاک‌داری است که اگر ملاک نبود مولا هم چیزی نمی‌خواهد. ما لازم نیست کاری بکنیم یک چیزی مصلحت‌دار بشود تا مولا بخواهد ولی اگر یک چیزی صرف‌نظر از قدرت ما مصلحت دارد و مولا دلش می‌خواهد این را عبد انجام بدهد؛ این جا ما حق نداریم که تعجیز کنیم خودمان را،

س: قدرت همیشه شرط تکلیف است.

ج: بله؟

س: همیشه قدرت شرط تکلیف است همان طور که در استطاعت شرط تکلیف و شرط وجوب است قدرت و عقل و

بلوغ شرط تکلیف

ج: قدرت همیشه شرط تکلیف هست ولی گاهی علاوه بر این که شرط تکلیف است مؤثر در ملاک هم

س: مع الفرق بین شرط قدرت و شرط استطاعت؟ آن جا شرط وجوب و شرط تکلیف ملاک است. این جا هم شرط

وجوب و تکلیف و ملاک

ج: یعنی شما تصور نمی فرمایید که قدرت یک جایی دخیل در ملاک باشد

س: همه جا من تصور می کنم دخیل در ملاک است کما این که بلوغ

ج: نه، نه، نه، نه، نه،

س: تحصیل قدرت، تحصیل بلوغ، تحصیل ...، شما جواب شیخ را این طور فرمودید؟؟ استطاعت شرط وجوب

است.

ج: شیخ اعظم

س: به بیان آخری که الان فرمودید شرط ملاک است، شرط تکلیف است. عرض کردیم جواب؛ رد جوابش این

است؛ قدرت هم همان طوری که استطاعت در خصوص حج شرط وجوب و تکلیف و ملاک است قدرت شرط

تکلیف عامه تکالیف است. مع الفرق بینهما؟

ج: ما منکر این نیستیم که قدرت شرط در عامه تکالیف است ولی حرف دیگری هم داریم. تبعاً للاعظم و آن این که

من السادات و المشایخ و آن این است که قدرت گاهی دخیل در مصلحت هم هست. یعنی اگر کسی قدرت نداشته

باشد اصلاً این کار مصلحت ندارد. نه دارد ولی نمی تواند انجام بدهد. گاهی این چنینی است که حالا خواهد آمد إن

شاء الله؛ پس بنابراین حرف آقای محقق عراقی قدس سره هست که بله، پس همه جاها که بعض اطراف علم اجمالی

تدریجی است و در آینده و استقبالی است همه‌ی آن جاها ما می‌گوییم باید احتیاط بکنید و چون در همه‌ی آن جاها در حقیقت یک علم فعلی الاطراف، علم اجمالی فعلی الاطراف وجود دارد که إما يجب این که الان این کار را بکنم یا حفظ قدرت کنم برای آن امر آتی؟ خب این فرمایش این بزرگوار است. شهید صدر قدس سره متعرض این استدلال شدند و سه تا مناقشه بر این استدلال فرمودند.

مناقشه اول این است که می‌فرمایند این حرف درست است که ما حفظ قدرت باید بکنیم ولی این حکم عقلی؛ یک روایتی، آیه‌ای بگوید «إحفظ القدرة علی الامتنال تکالیف الاستقبالیه» چنین چیزی ما نداریم که، این یک درک عقلی است و عقل عملی ما می‌گوید که شما باید در مقابل مولا باید قدرتی که او به تو داده برای خواسته‌هایش ولو این خواسته‌ها در آینده خواهد بود این را از بین نبری، تو حق نداری که این را از بین ببری، مثل این که انسان حق ندارد خودش را بکشد. او خلق کرده تو را برای یک مقاصدی، حق نداری خودت را بکشی؛ عقل می‌گوید ولو این که دلیل حرمت قتل نفس هم نداشته باشی ولی حق نداری خودت را بکشی، برای این که او برای یک مقاصدی تو را خلق کرده، او می‌خواهد تو را به یک جایی برساند، تو می‌آیی تعجیز می‌کنی خودت را از این، خب بعد از این که این حکم عقل شد ما باید ببینیم عقل کجا این حرف را می‌زند که حفظ قدرت بکن؟ عقل در جایی می‌گوید حفظ قدرت بکن که آن تکلیف منجز باشد. اگر یک تکلیف منجزی وجود داشت آن وقت می‌گوید حفظ قدرت بر او بکن؛ و الا اگر منجز نیست چی؟ آن جا هم این حرف را می‌گوید؟ پس بنابراین در مانحن فیه؛ باید در رتبه قبل؛ ما تنجیز آن تکلیف آتی را اثبات بکنیم و اثبات شدن تنجیز او بر عهده کیست؟ بر این که این علم اجمالی منجز باشد. اگر این علم اجمالی منجز اوست خب فتم الکلام؛ دیگر احتیاجی به این قضیه شما نداریم. اگر این علم اجمالی شما قبول می‌فرمایید که نمی‌تواند تنجیز آن مستقبل را بکند بنابراین این دلیل شما هم پیاده نمی‌شود، تطبیق نمی‌شود و به عبارتی که بنده عرض می‌کنم این است که این جا دور لازم می‌آید چون این حفظ قدرت توقف بر وجوب احتیاط این جا دارد. که آن منجز باشد. منجز بودن آن هم که ما باید احتیاط برای آن بکنیم معلق بر حفظ، وجوب حفظ قدرت است. پس بنابراین اشکال اول این است که «أن وجوب حفظ القدرة انما هو حکم عقلی کما تقدم فی محله، و حکم العقل بوجوب حفظ القدرة لامتنال تکلیف فرع تنجز ذلک التکلیف» و الا اگر تکلیفی تنجز ندارد ما حفظ قدرت برای آن نباید بکنیم که، مثلاً شک داریم که فلان چیز واجب است یا واجب نیست؟ برائت جاری کردیم و واقعاً هم بود. ما حفظ قدرت برای آن باید بکنیم؟ نه، تکلیف نفس الامری و واقعی که منجز نشده باشد حفظ قدرت

بر او لازم نیست. حفظ قدرت برای تکلیفی است که منجز باشد «فلا بد فی المرتبة السابقة علی وجوب حفظ القدرة من وجود منجز للتکلیف الآخر و لا منجز له كذلك إلّا العلم الإجمالي فی التدريجیات» همین! «فان كان ذلك» یعنی این علم اجمالی در تدریجیات «منجزاً له»؟ خب «کفانا فی التنجیز» دیگر احتیاجی به فرمایش شما نیست «کفانا فی تنجیز الطرف الحالی» و این که بعداً هم او را باید انجام بدهد «و إلّا لم یکن حفظ القدرة واجباً» و اگر این منجزش است خب حفظ قدرت واجب نیست چون آن تنجیز ندارد که؛ پس حفظ قدرت واجب نیست. این فرمایش ایشان هست.

س: حاج آقا، بر مبنای حق الطاعه‌ای که؟؟ به اصطلاح شهید صدر قائل هست آیا این حرف درست است؟ منظورم این است حق مولا باید رعایت بشود در هر حالی؛ با توجه به این که در آینده هم ممکن است آن تکلیف بالاخره بر گردنش بیاید آن چه طوری در این جا قائل؟؟ ولو این که علم فعلی ندارد و تکلیف آینده ولی خب بالاخره آن فحوصی که در مقدمات مفوته می‌گفتیم که بالاخره باید کاری نکنی که تنجیز از این بشود که تکلیف آینده از او ساقط بشود، از گردنش؟؟

ج: بله، در مقدمات مفوته این است که یقین دارد که آن تکلیف در آینده منجز خواهد بود. در آینده منجز خواهد بود. الان تنجیزی ندارد ولی می‌داند آن موقع منجز است. اما این جا علم ندارد به این که یک تکلیف آمده مردد است که یا این یا آن، اما آن جا؛ وجوب حج یعنی حج تکلیف قطعی است که در آن موقع تنجیز مسلم است در آن جا؛ یا نماز ظهر می‌دانیم منجز است. خب باید الان حفظ قدرت بر آن.... مقدمات مفوته‌اش را انجام بدهیم. اما در این جایی که نه چنین چیزی وجود ندارد؛ احتمال است آن باشد احتمال است این باشد، شما هم می‌گویید این احتمال‌ها یعنی این علم اجمالی‌ها فرض می‌کنیم آن بله، مؤثر نیست چون می‌خواهیم جوای آخری بدهیم دیگه؛ یعنی قبول می‌کنیم که در جایی که بعض اطراف علم اجمالی فعلی نباشد و استقبالی باشد ما از رهگذر علم اجمالی حرفی نمی‌توانیم بزنیم. آقای آقاضیاء این را می‌پذیرد. کأنه حرفی نمی‌توانیم بزنیم ولو از باب سلّما، بگوییم اشکال را قبول داریم می‌خواهیم یک راه جدیدی پیش بیاوریم که بگوییم از این راه و آن این است که بگوییم یک علم اجمالی فعلی الاطراف وجود دارد این جا، اشکال این است که نمی‌توانید بگویید فعلی الاطراف وجود دارد. چون این حفظ قدرت برای امتثال تکلیف بعد متوقف است بر این که تکلیف بعد چه باشد؟ بدانید یک تکلیف منجزی در بعد هست و چنین علمی شما الان ندارید مگر این که بگویید علم اجمالی در استقبالی منجز نیست اگر این را

می‌گویید که خب دیگر احتیاجی به این حرف ندارد، اگر این را نمی‌گویید پس وجوب حفظ قدرت بر آن چیز آتی هم جا پیدا نمی‌کند. این اشکال اول ایشان
اشکال دوم ایشان...

س: جواب را بعداً می‌دهید؟

ج: مگر حرف حسابی جواب دارد؟

س: جواب ندارید برایش؟

ج: فعلاً ما الان جوابی عرض نمی‌کنیم

س: یعنی این جا تنجزی که آقای آقاضیا دارد می‌گوید یعنی این قدر معتقد نیست که این جا تردید هست و تنجز نیست یا تنجز شرعیه و فرضیه را دارد آقاضیا می‌گوید؟ می‌گوید آقا شما می‌خواهی دوتا تکلیف مردد حالی درست کنی، یکی‌اش که خودش حالی هست، یکی‌اش هم علی فرض این که این اگر نباشد آن که خواهد بود قطعاً از الان وجوب حفظ دارد، پس انگار که همین الان تردید دارید....

ج: صحبت سر همین است که این که شما الان می‌خواهید وجوب حفظ حالی درست کنید، یعنی الان بگویید وجوب حفظ حالی الان داریم، این وجوب حفظ حالی مال کجاست؟ مال جایی است که آن تکلیف آتی الزمان را بدانید چی می‌شود؟ منجز است، هرکدام باشد منجز است، تکلیف آتی الزمانی منجز است. تکلیف آتی الزمانی چه جور می‌گویی منجز است؟ با این علم اجمالی باید بگویی و راه دیگری برای تنجیزش نداری.

س: خب الان می‌خواهیم بگوییم صلّ عند الزوال از صبح می‌خواهیم بگوییم که وجوب حفظ قدرت بر صلاة واجب است مگر تکلیف برای عند الزوال هنوز عند الزوال نشده چه جور منجز است؟ شما می‌گویید چی؟ می‌گویید ملاکش منجز است، این جا می‌گوییم اگر این نباشد آن ملاکش بعداً قطعاً خواهد بود، فرض مورد ما یا نماز واجب است یا حج واجب است، اگر نماز واجب باشد

ج: نه، جواب خدمت ایشان عرض کردم یعنی یکی از این آقایان که این طرف فرمود؛ عرض کردم که در مثل این نماز ظهر و این‌ها می‌دانیم که اگر ما بر شرایط عامه‌ی تکلیف باقی باشیم می‌دانیم چنین تکلیف منجزی خواهد آمد؛

اما این جا یقین نداریم که اگر ما بر شرایط عامه‌ی تکلیف باقی باشیم خواهد آمد، نه، محتمل است که بیاید محتمل است این که الان است واجب باشد

س: آقازیا که علت تامه می‌داند ...

ج: علم اجمالی را علت تامه می‌داند ...

س: خب دیگر یعنی می‌گوید ...

ج: بابا فرض دارد می‌کند علم اجمالی که علت تامه هست ما در ما نحن فیه نمی‌توانیم بگوییم می‌خواهیم از راه دیگر بگوییم. درست است ایشان علم اجمالی را علت تامه می‌داند ولی در مورد تدریجیات گیر کرده یا تسلّم است گیر کرده که بگوییم اشکال‌ها وارد است. حالا می‌خواهیم یک راه جدید بگوییم. راه جدیدی که می‌خواهیم بگوییم این است که می‌گوید بله قبول دارم ولی ما یک علم اجمالی فعلی الاطراف می‌آییم درست می‌کنیم، خب اشکال ایشان این است که نمی‌توانید درست کنید فعلی الاطراف.

اشکال دوم: اشکال دوم هم که اشکال ظریفی است که ایشان فرموده، این است که می‌فرماید قبول، من علم اجمالی دارم که یا این کار الان واجب است یا حفظ قدرت، همین الان حفظ قدرت بر من واجب است بر آن کار، خب پس باید حفظ قدرت بکنم؛ اما این چه ربطی دارد به آن کار؟ حفظ قدرت واجب شد اما آن کار چی؟ و ما می‌خواهیم بگوییم که چی؟ احتیاط باید بکنی هم این را انجام بدهی هم آن را انجام بدهی و هم از این برائت نمی‌توانی جاری کنی هم از آن برائت نمی‌توانی جاری بکنی. حفظ القدره غیر از انجام آن عمل است، حفظ قدرت بر آن کار غیر از انجام آن کار است. خب شما حفظ قدرت کردید این تکلیف حالی بود، اما به چه دلیل باید آن را انجام بدهی اگر تنجیزی نداشته باشد؟ پس بنابراین این نمی‌تواند تنجیز او را درست بکند به این جور که اگر آن تکلیف واقعیت داشته باشد و این طرفی که فعلی بوده واقعیت نداشته، او درواقع گردن گیر شما شده باشد و استحقاق عقوبت بر عدم امتثالش باشد. پس بنابراین این فرمایش آقازیا قدس سره باز نمی‌تواند منجزیت آن تکلیف آتی را اثبات بکند. این هم اشکال دومی است که ایشان فرمودند «و ثانیاً ان هذا العلم الإجمالي الذی أبرزه المحقق العراقي» که من فاعل را اظهار کردم «لا يقتضى أكثر من تنجيز التكليف الحالي و عدم تفويت القدرة» می‌گوید تفویت قدرت نکن «اما تفویت ما یکلف به فی ظرفه» آن «فی ظرفه المتأخر بعد حفظ القدرة فلا يمكن المنع عنه بذلك العلم الإجمالي» به این علم

اجمالی که یا بر من این کار واجب است یا حفظ قدرت بر آن، شما با این نمی‌توانید بگویید آن چیزی که در ظرف خودش خواهد آمد «ما یکلف به فی» در ظرفش آن هم منجز است «و انما يتعين تنجز المنع عنه بنفس العلم الإجمالي فی التدریجیات و هو إن كان منجزاً لذلك نثبت تنجیزه لكلا طرفیه» این علم اجمالی است، اگر هر دو طرف را درست می‌کند خیلی خوب، نمی‌کند که این راه شما هم به جایی نمی‌رسد. پس این هم اشکال دوم شهید صدر قدس سره.

اشکال سوم:

اشکال سوم ایشان این هست که همان مطلبی که در اثر اشکال بعضی از برادران عرض کردیم، ایشان می‌فرماید «أنَّ حفظ القدرة لا يجب إلّا فيما إذا كانت القدرة على الواجب في زمانه غير دخيلة في الملاك أي من شرائط الوجود لا الاتصاف و إلّا لا يجب حفظها كما حققنا ذلك في بحث الواجب المشروط».

قدرت تارة فقط نقشش این است که من چیزی را که متصف به ملاک است، متصف به وجوب است صرف نظر از قدرت من این را در اثر این قدرت می‌توانم اتیان کنم، محقق کنم در خارج. و آخری نه، علاوه بر این نقش یک نقش دیگری هم دارد و آن این است که در اتصاف آن فعل به وجوب و آن فعل به ذو ملاکی دخیل است، مثلاً این کار اصلاً برای آدم غیر مقدور ملاک ندارد نه این که دارد و این نمی‌تواند تحصیل بکند. اصلاً آدمی که قدرت ندارد این ملاک برایش ندارد، مصلحتی برای او نیست. پس بنابراین قدرت ممکن است نقش در ملاک هم داشته باشد یک جاهایی، مثلاً در حج شاید این جوری باشد که کسی که قدرت حج ندارد اصلاً حج ملاکی ندارد، مصلحت ندارد؛ اما یک جاهایی نه قدرت دخیل در این جهت ندارد. این فرمایش آقاضیا قدس سره در جایی نافع است که شما بدانید این علم اجمالی وقتی برای شما پیدا می‌شود که بدانید قدرت دخیل در ملاک نیست؛ اما اگر احتمال می‌دهید قدرت دخیل در ملاک باشد، آن جا حفظش هم بر شما واجب نیست. بنابراین شما این قضیه‌ی علم اجمالی فعلی الاطراف به چه دلیل می‌گویید وجود دارد؟ بله اگر یک جایی اتفاقاً به ادله‌ای، به جهتی توانستید، حالا من دیگر این‌ها پیازداغ دارم اضافه به آن می‌کنم، اگر توانستید خیلی خوب ولی ما چه می‌دانیم در پیش شارع ملاکات وضعیتش چه جوری است و قدرت آیا دخیلش هست؟ نیست؟ ما خبری نداریم. پس این جور نیست که هر جا علم اجمالی در تدریجیات داشته باشیم بتوانیم به‌طور جازم بگوییم که یک علم اجمالی فعلی الاطراف هم آن جا وجود دارد. چون این مشروط است به این که قدرت ما دخالت در خود ملاک نداشته باشد و یحتمل داشته باشد، علم غیب که نداریم

ما، چه خبر داریم؟ اگر این جوری معنا کنیم و بگوییم پس همه جاها ناکارآمد می شود فرمایش محقق عراقی؛ اگر هم این جوری معنا کنیم که خب این اخص از مدعا است به درد همه جا نمی خورد، به درد آن جاهایی می خورد که شما علم دارید؛ بله آن جاهایی که علم داریم حالا این راه اگر از دوتا اشکال قبلی صرف نظر کنیم خب این راهی می شود ولی آن جاهایی که می دانیم دخیل در ملاک هست دیگر آن جاها به درد نمی خورد. این فرمایش محقق عراقی قدس سره.

س: اصل نیست که این را مشخص کنیم بگوییم اصل عدم نیاز به قدرت است؟

ج: بله آقا؟

س: اصل که می گوییم مثلاً ...

ج: مثبت است، پس حکم عقل می آید چون این جا دلیل ما گفتیم دلیل شرعی نیست حکم عقل است؛ شما می گوید دخیل نیست پس این حکم عقلیه هست، خب این ترتب ترتب عقلی خواهد شد علاوه بر این که آیا مگر حکم عقل معلق است بر اعم از این که واقعیت دارد یا آن که شرع می گوید یا تعبد می کند؟ حکم عقل که این جوری نیست آن بر واقعیت است.

خب این فرمایش این محقق بزرگوار که خب بالاخره یک ابداعی بود از محقق، توجه به یک نکته ای بود که فرموده بود، اشکالات شهید صدر قدس سره هم اشکالات قوی ای است در این مقابل فرمایش ایشان.

س: ... اشکال سوم یعنی در یک بخش ایشان قبول کردند که اگر به طور اتفاق خود فعل، قدرت نقشی نداشته باشد این جا می توانیم که بگوییم آره ...

ج: صرف نظر دو اشکال قبل مان، این بله، صرف نظر از آن اگر دخیل نباشد می شود گفت اما حالا کجا ما می دانیم دخیل نیست؟ پس یک راهی است که لا ینفع چون ما علم نداریم که ملاکات چه جوری است، شاید همه جا قدرت دخیل باشد این یک بیان؛ بیان دوم این است که نه یک جاهایی می دانیم هست یک جاهایی می دانیم نیست، پس بنابراین این اخص می شود از مدعا، مدعا این است که همه جا شما، نه این مال بعضی جاها خوب است نه مال همه جاها.

خب این هم فتح‌صلّ مما ذکرنا که هم بر اساس این که بگوییم علم اجمالی خودش علت تامه است برای تنجیز که مسلک خود مرحوم آقاضیا و بزرگانی است و چه بگوییم مقتضی است و به واسطه‌ی تعارض اصول و این که دیگر ما در اطراف علم اجمالی مرخصی نداریم عقل می‌گوید باید اطراف را احتیاط کنی و بیاوری یا در شبهات تحریمیه بیاوری، این همان‌طور که عرض کردیم این امری است ثابت به خاطر بیاناتی که دیروز عرض کردیم، پس بنابراین تنجیز علم اجمالی ثابت است، فرمایش شیخ اعظم علی ما نسب الیه که فرق گذاشته بودند بین آن جایی که بدانیم آن امر آتی ذا ملاک است و جایی که، یعنی الان ملاک دارد، یا این که ملاکش در آینده محقق خواهد شد گفتیم که از نظر دیدگاه عقل هم بین این‌ها تفاوتی نیست. بنابراین حق در مقام همان قول ثانی است نه قول اول که می‌گوید همه‌جا که می‌گوید تنجیزی وجود ندارد، نه قول اخیر که تفصیل بود، بلکه قول ثانی که می‌گفت مطلقاً علم اجمالی در تدریجیات منجز هست، این مطلب تام و تمامی است.

در این‌جا ما یک‌سری ابحاث داریم که بزرگان هم بعضی‌ها خیلی مطوّل در آن بحث کردند، بحث‌های دقیقی هم هست؛ اما بحث‌ها روی مثال‌هایی است که این‌جا زده شده و حالا چرا این‌جوری؟ چرا آن‌جوری؟ آیا از مثال این‌جا برای این‌جا هست؟ مثال برای این‌جا نیست؟ این بحث‌ها هست که این مربوط به فقه می‌شود درحقیقت. مثل این که همین‌جا شیخ اعظم مثلاً فرموده مرأه‌ای که مثلاً در یک ماه خون مستمر می‌بیند و فراموش کرده وقت را ولی عدد را می‌داند که مثلاً سه روز همیشه عادتش بوده ولی وقتش فراموش کرده، ایشان مثلاً فرموده است که خب این باید احتیاط مثلاً بکند الا این که در آن سه روز آخر آن‌جا استصحاب می‌تواند جاری بکند، این‌جا خیلی بحث است، چرا استصحاب می‌تواند؟ چرا نمی‌تواند؟ این استصحاب هست؟ نیست؟ این‌ها دیگر بحث‌های تطبیقی فقهی است که معطل این‌ها اگر اجازه بفرمایید نمی‌شویم، چون دیگر بحث اصولی نیست مربوط به بحث فقه می‌شود، این مثال‌ها و بعضی مثال‌های دیگری که شیخ زدند. یا مثلاً در «فاعتزلوا النساء» ایشان استظهار فرموده است که اصلاً ملاک وجود ندارد، از آیه استفاده فرموده اصلاً ملاک وجود ندارد این‌جا. خب این‌ها یک بحث‌هایی است خیلی هم دقیق است، خیلی هم مهم است ولی در فقه باید این را دیگر دنبال بشود. ولذا این‌جا به اندازه‌ی اصولش بحث کردیم فلذا ان شاء الله فردا وارد تنبیه هفتم می‌شویم.

و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۳۴

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

تنبیه سابع به حسب مصباح الاصول درباره این مسئله هست که آیا اگر اطراف علم اجمالی غیر محصوره شد، آیا در این صورت علم اجمالی منجز است و آن معلوم بالاجمال منجز می شود یا این که نه؟ منهج بزرگان در بحث از این مطلب دو قسم است. بعضی مانند شیخ اعظم و بسیاری از بزرگان ابتداءً شروع فرمودند به ادله‌ی این بحث و احکام این که آیا حالا منجز هست؟ نیست؟ یا باید تفصیل قائل شد؟ ابتداءً ادله را بحث کردند. بعد وارد ضابطه و تعریف شبهه غیر محصوره شدند. منهج ثانی که در مصباح الاصول بر این منهج مشی فرمودند این است که ابتداءً بحث از ضابطه را طرح فرمودند و بعد بحث از احکام و ادله را فرمودند. خب به حسب ابتداءً منطقی به نظر می آید که مثلاً روش مصباح درست است چون در هر بحثی ابتداءً باید ما موضوع بحث را مشخص کنیم بعد از احکام و ادله احکام بحث کنیم. بدانیم سر چه کسی را می خواهیم بتراشیم؟ چه بحثی را داریم؟ خب منطقاً اقتضاء می کند که ما اول همین روش مصباح الاصول را داشته باشیم. اما در مواردی که این جور نیست که موضوع بالمره مبهم باشد برای انسان؛ این از یک طرف و از طرف دیگر شناخت آن موضوع و بیان ضابطه‌ی بر او به حسب ادله ممکن است مختلف بشود و مادامی که انسان ادله را نداند نمی تواند یک ضابطه‌ی درست و تمامی که مانع و جامع باشد بیان بکند. در این موارد علی خلاف آن چیزی که ابتداءً به ذهن می آید منهج صحیح این است که اول اقوال و ادله بیان بشود و بعد آن ضابطه و تعریف بیان بشود. بله، اگر موضوع جوری باشد که بالمره برای انسان مبهم است، هیچ حدود و ثغوری از او برایش روشن نیست؛ خب این جا درست است. بالاخره می خواهی راجع به چی اقوال بگویی؟ می خواهی راجع به چی ادله اقامه بکنی؟ آن جا درست است. ولی اگر این جور نباشد؛ تا حدود زیادی معلوم مقصود از این موضوع چیه، حالا همه‌ی جهاتش آشکار نیست ولی فی الجمله معلوم است؛ در این صورت اگر تشخیص تعریف و ضابطه توقف داشته باشد بر توجه به ادله قهراً منهج ثانی؛ یعنی این منهج که اول ادله را بگوییم بعد ضابطه را بگوییم اولی خواهد بود و در مقام این چنین است.

س: اثر علمی هم دارد یا نه؟

ج: بله؟

س: اثری هم دارد این

ج: نه، از نظر، اثر علمی هم دارد. اثر علمی این است که در مقام تعلیم و تعلم؛ چون خیلی از این روش‌ها مقام تعلیم و تعلم است و در حقیقت روش بیان مطالب است که این خودش در مقام تعلیم و تعلم مهم است ولو در صلب موضوع مورد بحث این دخالت ندارد خیلی ولی در مقام تعلیم و تعلم و توجه چرا.

پس بنابراین ولو این که به نظر می‌آید منهج شیخ این جا اصح است از این جهت که عرض شد. چون این جا از جاهایی است که همان طور که إن شاء الله در اثناء بحث روشن خواهد شد ما بخواهیم ضابطه و تعریفی برای شبهات غیرمحصوره بگوییم بدون توجه به ادله نمی‌توانیم چیزی بگوییم. از این جهت اول بیان ادله از این جهت اصح و اولی است. اما حالا چون ما عرض کردیم که بر طبق مصباح‌الاصول مشی می‌کنیم برای این که یک کتاب مورد مطالعه متوسط خوبی در اختیار باشد خب بر اساس آن چه که در مصباح‌الاصول فرمودند مشی می‌کنیم. خب در مصباح‌الاصول فرمودند که ما در شبهه محصوره در دو مقام باید بحث کنیم. مقام اول تحریر موضوع و بیان مراد از شبهه غیرمحصوره است و مقام دوم بیان حکم شبهه غیرمحصوره و ادله‌ی آن.

اما در مقام اول که ضابطه و تعریف شبهه غیرمحصوره باشد. خب توجه می‌فرمایید که شبهات غیرمحصوره؛ حالا نام آن چیزی که بدو از این کلام به ذهن می‌آید یعنی اطرافش خیلی فراوان است، محصور نیست کأنه؛ حالا محصور عرفی نیست و الا غیرمحصور واقعی که ما در عالم نداریم، همه چیزها بالاخره غیرمتناهی که نیست. یعنی به حسب ذهن‌های متعارف قهراً مثلاً محصور نیست، نمی‌شود گفت. این هم در شبهات حکمیه وجوبیه قابل تصویر هست هم در شبهات حکمیه تحریمیه؛ اگر چه بیشتر در شبهات تحریمیه مثال زدند و بحث‌ها را آن طرف بردند و بعضی شاید گفتند اصلاً در شبهات وجوبیه این بحث جاری نمی‌شود و لیکن ظاهر این است که در هر دوتا می‌آید. حالا در شبهات تحریمیه مثلاً انسان می‌داند که یکی از مثلاً یا بعضی از ذبائح فرض کنید مرغ در ایران درست ذبح شرعی نمی‌شود، شرائط ذبح در آن مراعات نمی‌شود. حالا این کجا است؟ قم است؟ تهران است؟ سمنان است؟ مشهد است؟ اصفهان است؟ شیراز است؟ نمی‌دانم ولی می‌دانید توی ایران هست. یک جایی که درست ذبح علی وزان و قرار شرعی انجام نمی‌شود، یک وقت این جوری است. یا می‌داند در قم مثلاً بعضی از جاهایی که می‌فروشند مرغ را؛ این

مرغ‌ها ممکن است شرائط ذبح شرعی در آن مراعات نشده باشد؛ خب که بعضی‌ها دیدم مرغ نمی‌خورند می‌گویند ما چنین علم اجمالی داریم که این جوری است. خب این پس حرام است، می‌داند. خوردن بعضی از این مثلاً مرغ‌ها چون مذکی نیست حرام است. خب اطرافش چه قدر است؟ غیر محصوره، در شبهات وجوبیه مثلاً می‌دانند که بین این‌هایی که فرض کنید حجاب را مراعات نمی‌کنند می‌داند در بین این‌ها بعض افراد هستند که اگر به آن‌ها نهی بشود یا امر به حجاب بشود یا نهی از بی‌حجابی بشود این‌ها شرائط تأثیر و سائر شرائط امر به معروف و نهی از منکر در آن‌ها وجود دارد اما این مردد بین ده‌ها هزار نفر است که حجاب را مراعات نمی‌کنند. می‌داند توی این بی‌حجاب‌ها این جور نیستند که همه جوری باشند که اگر امر بکنیم به ستر یا نهی بکنیم از کشف؛ این اثر نداشته باشد. نه، هستند توی آن‌ها کسانی که اثر می‌کند، اما مردد این اطراف بین موارد عدیده و فراوان، پس شبهه وجوبیه است که بر من واجب است امر به معروف، می‌داند این وجوب امر به معروف در این جا هست مثلاً به خاطر این که شرائطش وجود دارد. یا می‌داند وجوب نهی از منکر هست ولی اطراف خیلی وسیع است، خیلی متکثر است، خب بحث در این است که آیا این جاها واقعاً باز علم اجمالی منجز است؟ هم نسبت به موافقت قطعیه، هم نسبت به مخالفت قطعیه، هم حرام است مخالفت قطعیه و هم واجب است موافقت قطعیه، یا باید تفصیل داد؛ نسبت به مخالفت قطعیه بگوییم بله منجز است، نسبت به موافقت قطعیه منجز نیست یا جابه‌جا مواد فرق می‌کند، موارد فرق می‌کند، بحث این است. حالا برای شناخت شبهه غیر محصوره ضوابط متعدده‌ای بزرگان بیان فرمودند و مهم آن‌ها همین پنج‌تا است که ایشان در مصباح الاصول از میان آن‌ها انتخاب فرموده و بیان فرموده.

ضابطه اولی که ایشان نقل می‌کنند این است که مقصود ما از غیر محصوره عبارت است از آن جایی که شمارش اطراف مشکل است، معسور است. هر جا اطراف علم اجمالی به تعدادی بود که بخواهیم بشماریم این عسر دارد، سختی و مشقت دارد این شمردن، این این جا می‌شود شبهه غیر محصوره؛ مثل همین مثال‌هایی که که زدیم. ما بخواهیم بشماریم تعداد مرغ‌هایی که در قم یا در ایران است خب خیلی مشقت دارد. بخواهیم بشماریم تعداد خانم‌های بی‌حجابی که حالا احتمال می‌دهیم در بین، یعنی علم داریم در بین آن‌ها کسانی هستند که شرائط امر به معروف به آن‌ها یا نهی از منکر از آن‌ها وجود دارد، شمردن این‌ها واقعاً صعب است و عسر دارد. پس این جاها می‌شود شبهه غیر محصوره. این ضابطه دوتا اشکال واضح دارد و نمی‌توانیم بگوییم این ضابطای برای شبهات محصوره و غیر محصوره است.

اشکال اول این است که خود این ضابطه ندارد چون به حسب موارد، به حسب اشخاص، به حسب زمان در اختیار مختلف می شود. و به حسب آن شیءای که می خواهیم بشماریم مختلف می شود. مثلاً اگر یک آدمی باشد خیلی سریع است در شمارش، دیدید بعضی ها مثلاً پول که دست می گیرند یک آن می گذرد تمام می شود، یکی حالا دو ساعت یکی یکی باید... افراد مختلف هستند. به قول آیت الله زنجانی فرمودند که منزل پدر ما گاهی ختم صلوات گرفته می شد؛ مرحوم آقای آسید احمد زنجانی رضوان الله علیه، خب همه ی چهارده نفر از سادات را دعوت می کردند برای ختم صلوات و منهم مرحوم امام قدس سره، خب دیدید که تسبیح دست هر کسی هست و جلوی او هم نخود مثلاً می گذارند یا لوبیا می گذارند؛ بالاخره یک... که مثلاً هر صدتایی که می گوید یک نخودی می گذارند آن طرف تا بفهمند چه قدر گفتند. خب این تقسیم می کردند، می گفتند خیلی نمی گذشت امام مال خودش، سهم خودش را تمام کرده بود از بغلی هم برمی داشت، از آن طرفی هم برمی داشت، خیلی طلیق اللسان؛ خب هزارتا صلوات را مثلاً در عرض مثلاً چند دقیقه می فرمود. اما حالا آن یکی حالا یکی تازه گفته حالا دوتا گفته، این شمردن به حساب اختلاف افراد مختلف می شود. بعد چه قدر زمان می خواهد صرف بشود؛ خب یک چیزی ممکن است اگر بخواهی در پنج دقیقه بشماری سخت است اما دو ساعت وقت به آدم بدهند راحت است. و همچنین آن شیءای که انسان می خواهد بشمارد. خب ارزن را اگر بگویند آقا؛ یک دانه از این ارزن هایی که توی این کاسه هست این متنجس شده، خب ارزن را بخواهی بشماری، اصلاً تک تک بخواهی برداری خودش چه قدر طول می کشد، از بس که ریز است مشکل است. ولی بگویند آقا یکی از این گله گوسفند این جور است خب؛ مشکلی ندارد؛ درشت هستند این ها زود می شمارد این ها را، پس بنابراین این که شما بگویید ملاک این است آن وقت چه بگوییم؟ بگوییم آقا هر جا سخت بود شمردن آن؛ علم اجمالی منجز نیست. سخت بود برای چه کسی؟ در چه مقدار؟ و چه چیزی بود؟ پس بنابراین این را نمی توانیم ملاک قرار بدهیم.

س: سختی؟؟

ج: بله؟

س: گفته هر جا سخت بود، سختی که دیگه خودش

ج: نمی‌شود این ملاک باشد آخر؛ پس برای شما سخت است منجز است، برای من سخت نیست منجز نیست؟ برای او نمی‌دانم فلان است؟ و اگر همین شما بگویند آقا سر ده دقیقه بشمار؛ سخت است پس منجز نیست. اما اگر بتوانی یک ساعت بشماری؛ می‌شود، سخت نیست پس منجز هست. این که شخص بگوید الان من وقت ندارم چون اگر بخواهم بشمارم با سرعت باید بشمارم چون کار دارم؛ پس دیگه الان چون سخت است منجز نیست؛ این علم اجمالی است به این که نجاستی در این جا است. اگر نه، فرصت وسیع است بگوییم هست

س: خب این در هر صورت اشکالش چیه که نسبت به افراد؛ هر فردی نسبت به یک فرد منجز می‌شود نسبت به؟؟ مشکالش چیه؟

ج: مشکالش همین است. مشکالش این است که نمی‌شود بگوییم که تنجیز علم اجمالی دائر مدار این امور است. که همین شیء برای شما الان در این ساعت ولی بعد که رفتید خانه‌تان و وقت دارید دیگر اشکالی ندارد منجز است و باید اجتناب بکنی از آن نجس فی البین؛ الان که عجله داشتی نه، خب حکم خدا اگر فرموده این نجس است و آن هم اطلاق دارد و باید از آن اجتناب کرد بین این و آن چه فرقی می‌کند؟

اشکال دوم؛

س: حسب حالات افراد بگویند؟؟ فرق می‌کند دیگه، چه اشکالی دارد؟

س: حاج آقا ببخشید، ملاک سختی و عرفی در نظر گرفته دیگه؟؟ درست است؟ این مثلاً هر موردی که شما مطرح می‌کنید یک مقدار خارج از حالت عرفی است؟؟

ج: چرا؟

س:؟؟ مثلاً بگویید برای این شخص الان چون عجله دارد مثلاً سخت؟؟

ج: بله دیگه؛ چون، شما می‌گویید سخت باشد شمردنش

س: وقتی که منظورتان؟؟ هست این است که سختی عرفی دیگه؛ یعنی عرف

ج: نه، صاحب مصباح که خودش دارد این اشکال را می‌کند.

س: ما خیلی از احکام این طوری داریم که خب به حسب عرف یک جایی هست یک جایی نیست؛ اشکال ندارد. برای یکی هست برای یکی نیست.

ج: نه، آن اشکالی ندارد؛ برای یکی هست برای یکی نیست بله، مثلاً یکی مریض است یکی مریض نیست خب بله، الان حرج برای او دارد بعداً حرج ندارد؛ این‌ها که اشکال ندارد

س: عسر؟؟ شخصی ملالک شده باشد نه عسر نوعی

ج: بله؟

س: مثلاً آن جاهایی داریم که عسر شخصی مثلاً ملاک شده

ج: یک جاهایی ممکن ...، بله داریم. اگر یک عملی برای یک کسی عسر است مثلاً روزه گرفتن برایش عسر است یا حرجی است؛ خب برای او لازم نیست. امروز حرجی بود؛ روز اول ماه رمضان حرجی بود روی جهتی، روز دومش حرجی نبود؛ خب بله روز دوم تکلیف هست چون این‌ها تکلیف‌های متعدد است. اما نمی‌شود بگوییم الان که علم اجمالی دارید بین این امور متعدده یک وجوبی وجود دارد یا یک حرمتی وجود دارد این علم اجمالی شما اگر الان عجله داری پس این علم اجمالی الان چی نیست؟ چون نمی‌توانی؛ عسر است الان بشماري پس منجز نیست. همین الان اگر اما وقت داری و این است و می‌توانی بشماري در آن ساعت منجز نیست. پس اول وقت چون عجله داشتی اشکال نداشت همه را بخوری؛ اما اگر اول وقت نخوردی؛ بعد که وقت داری اشکال دارد. این جا نمی‌توانیم ما این علم اجمالی تنجیز و عدم تنجیز را دائر مدار این بگیریم چون ادله حجیت علم اجمالی و منجزیت علم اجمالی دائر مدار این امور نیست آن ادله‌ای که اقامه کردیم. اگر حکم عقل است که می‌گوید وقتی علم داشتی به تکلیف مولا؛ علت تامه است برای این که باید او را امتثال کنی؛ خب فرقی بین این که عسر باشد شمردنش یا عسر نباشد شمردنش؟؟ اگر بگوییم اصول عملیه جاری نمی‌شود در اطراف؛ باز فرقی بین این آن وقت و آن وقت وقت نیست یا این که شما آدم زرنگی هستی زود می‌توانی بشماري من نمی‌توانم بشمارم. این‌ها دخالت ندارد.

س: اشکال ثانی است؟؟

ج: نه همان توضیح اول است.

می‌گوییم این را نمی‌توانیم ملاک قرار بدهیم برای این که خارج بشویم از آن حکم عقل یا خارج بشویم از چی؟ یا بخواهیم خارج بشویم از این که اصول عملیه جاری نمی‌شود.

س: این اشکال درستی است حاج آقا، این اشکال

ج: خیلی خب پس درست است دیگر، بگذارید رد شویم...

س: است که شما دلیلی ندارید بر این که اگر منجزات، منجز دانستید رفع ید کنید از عمومات؟؟؟ علم اجمالی به واسطه‌ی مؤثر بودن به این معنا و اگر تنجیز نداشت اصلاً بله؛ این حرف خوبی است اما این که شما بخواهید کلاً عرف را از شخصی بودن خارج بدانید و آن را بگویید آقا نه معنی نمی‌دهد

ج: نه ضابطه‌ی بر این جا معنا نمی‌دهد ...

س: چرا نمی‌دهد؟

ج: برای همین جهت که گفتیم دیگر، برای این که آن ادله ...

س: در علم تفصیلی ...

ج: بابا شما باید می‌گویید شبهه‌ی محصور، غیر محصوره منجز نیست یعنی آن بیاناتی که در محصور می‌گفتید این جا نمی‌آید. این بود دیگر

س: گردن‌گیری روزه برای من در یک روز حصر عسری است، گردن‌گیر نمی‌شود، علم تفصیلی هم دارم، در یک روز محصور نیست گردن‌گیر می‌شود، این ما الفرق بین این و بین آن جا

ج: شمردن نیست، آقای عزیز

س: عیبی ندارد تنجیزش در علم اجمالی نمی‌گیرد و در حین موضوع اصل روزه ...

ج: نمی‌گوییم که ... دقت کنید نمی‌گوییم که آن معلوم بالاجمال حرجی است یا عسر است اجتناب از او، این را که ملاک قرار نداد، گفت شمردن، می‌گوید شمردنش، خب شمردن چه ربطی دارد، آن معلوم بالاجمال یک امری است که اجتناب از آن هیچ عسری ندارد، هیچ حرجی ندارد. مثلاً این جا عرض کردم یک کاسه‌ای این جا هست که پر از

ارزن است دید که می داند یک دانه از این ارزن ها متنجس است داخل این ها شده درست؟ خب این جا اجتناب از این ارزن ها که برای این مشکلی ندارد که، خب نمی خورد از این ها، خودش که ارزن نمی خواهد بخورد، دست تر هم به آن نمی زند. پس آن معلوم بالاجمال یعنی اجتناب از آن یک ارزنی که در این جا هست عسر نیست، حرجی نیست، هیچی نیست؛ بله شمردن این ها حرجی است، شمردن این ها معسور است، می گوید خب حالا که شمردنش معسور شد پس بنابراین اجتناب از آن معلوم بالاجمال این جا که خود اجتناب از آن هیچ عسری در آن نیست، حرجی در آن نیست، مشکلی در آن نیست لازم نیست بکنیم. دیگر آقا این چه

س: آقا این اشکال شما اشکال کبری است می فرمایید این ضابطه برای خروج و رفع ید از تنجیز علم اجمالی ...

ج: بله دیگر، پس همین دیگر ...

س: آن یک اشکال دیگر است، نه این که تعریف عسر بودن چون ضابطه مند نیست کلاً عقلاً مشکل دارد این اشکال اول تان بود ...

ج: بابا ضابطه را این قرار بدهید که هر جا شمردن؛ عدّ، هر جا عدّ و شمردن عسر بود پس علم اجمالی در آن جا منجز نیست ولو اجتناب از آن معلوم بالاجمال یا ارتکاب آن معلوم بالاجمال در شبهات وجوبیه هیچ اشکالی ندارد مشکلی هم نیست، کسی می تواند چنین حرفی را بزند؟ یا فقیه چنین حرفی زده اصلاً؟ پس بنابراین این ضابطه را برای این قرار دادن این معلوم است که باطل است و درست نیست. این که شما شمارش نمی توانی بکنی، شمارش کردن این چینی است، بله، اگر شمارش کردن ملازمه داشت با این که عسر باشد اجتناب از او یا این، خب حالا این یک حرفی بود گرچه آن هم درست نیست، چون همین طور که ان شاء الله بعداً خواهیم گفت در باب شبهه ی غیر محصوره ما به عناوین آخری که ممکن است تنجیز را بردارد کاری نداریم، فقط من حیث انه غیر محصوره است می خواهیم ببینیم تنجیز را از بین می برد یا نه؟ اما از این که اجتناب از آن ممکن است معسور باشد یا از محل ابتلاء خارج باشد یا اضطرار به انجام بعضی از اطراف داشته باشیم به این ها کار نداریم، آن ها عناوین آخر است، آن ها در محصوره هم باشد باعث می شود که تنجیز نباشد؛ محصوره و غیر محصوره فرقی نمی کند. پس بنابراین این جا فقط می خواهیم ببینیم غیر محصوره بودن باعث می شود یا نه؟ حالا اگر شما بیابید این غیر محصوره را این جوری معنا کنید بگویید مقصودمان این است که هر جا اطراف به اندازه ای است که شمارش کردن مشکل شد این جا بحث باید بکنیم

یا فتوا باید بدهیم به این که اجتناب لازم نیست، علم اجمالی منجز نیست. خب صحبت بشود که بابا این چه وجهی است؟ چه ضابطه‌ای است؟ اولاً هرکسی پس، بگوییم این آقا اول وقت که وقت ندارد و معسور است برایش شمردن این طوری است، بعد اگر وقت وسیع بود آن جوری است. مگر آن ادله‌ای که می‌گفت علم اجمالی منجز است به واسطه‌ی این امور از بین می‌رود؟ خللی در آن وارد می‌شود؟ خللی در آن وارد نمی‌شود. پس بنابراین این اشکال اولی است که در مصباح الأصول ذکر فرموده و اشکال درست است «ان عسر العد لا انضباط له فی نفسه من جهة اختلاف الأشخاص و اختلاف زمان العد، فالألف يعسر عدّه فی ساعة مثلاً و لا يعسر فی يوم أو أكثر فكيف يمكن أن يكون عسر العدّ ميزاناً للشبهة غير المحصورة» این اشکال اول.

اشکال دوم:

اشکال دوم این است که ما می‌بینیم آقایان در مقام مثال آمدند فرمودند که اگر یک شاة در بین هزار شاة می‌دانیم مغضوب است، این جا فرمودند شبهه‌ی غیر محصوره است؛ اما اگر یک ارزن در میان هزار ارزن، یک جو در میان هزار جو، اگر بدانیم متنجس است یا مغضوب است گفتند نه این شبهه محصوره است غیر محصوره نیست. اشکال آقای خوئی این است که خوب این شمردن این این که شما می‌گویید محصوره است واقعاً شمارش آن مشکل است؛ آن که می‌گوید غیر محصوره است واقعاً آسان است، هزارتا گوسفند شمردن چه سختی‌ای دارد؟ پس این ضابطه با همان که خودتان ملتزم هستید جور در نمی‌آید. این هم اشکال دومی که اشکال دوم هم وارد است، روشن است. از آن طرف می‌آید می‌گویید این جا محصوره است آن جا غیر محصوره است بعد می‌آید ضابطه را یک چیزی قرار می‌دهید که آن ضابطه در محصوره واقعاً شمردن آن مشکل است و علی‌رغم این که مشکل است داری می‌گویی محصوره است، و آن که واقعاً شمردنش مشکل نیست آن می‌گویی غیر محصوره است. این چه ضابطه‌ای است که با مثالی که می‌زنید با تطبیقی که می‌کنید جور در نمی‌آید؟ این ضابطه‌ی اولی که گفته شده.

ضابطه‌ی ثانی که گفته شده است این است که، یعنی ایشان نقل می‌کنند ما ذکره شیخنا الانصاری قدس سره. ایشان فرمودند: «أن الشبهة غير المحصورة ما كان احتمال التكليف في كل واحد واحد من الأطراف موهوماً لكثرة الأطراف» ضابطه‌ی دقیقی فرموده. فرموده است که شبهه‌ی غیر محصوره جایی است که آن قدر اطراف زیاد باشد که وجود آن معلوم بالاجمال در هر طرف که نگاه می‌کنیم موهوم است پیش عقل و عرف، این که این همان باشد بسیار موهوم است. مثلاً فرض کنید اگر انسان می‌داند مثلاً یک نفر توی ایران وجود دارد که ایدز دارد مثلاً، خب بالاخره یک نفر

هست که ایدز داشته باشد، توی مثلاً چند میلیون، هشتاد میلیون آدم می‌داند یکی‌شان هست یا ده‌تای‌شان، بیست‌تای‌شان ایدز دارند، خب به هرکه ملاقات می‌کند دست نگذارد اجتناب بکند چی بکند بگوید لعل آن همین باشد، این‌جا می‌گویند بابا از کجا احتمالی که این باشد یک در هشتاد میلیون است و احتمال یک در هشتاد میلیون اصلاً قابل اعتنا نیست و به‌خاطر این کسی اجتناب نمی‌کند، یک در هشتاد میلیون. این جور جاهایی که اطراف به مثابه‌ای بشود که احتمال انطباق معلوم بالاجمال بر او موهوم باشد، این می‌شود شبهه‌ی غیر محصوره و آن وقت این‌جا بحث است، می‌شود بحث کرد که آیا عقل این‌جا هم می‌گوید اجتناب بکن؟ حق مولویت مولا حتی در این صورتی که احتمال این‌که تکلیف مولا این‌جا باشد موهوم است، باز این‌جا هم عقل می‌گوید احترام مولا، حق عبودیت مولا فلان این است که حتی جایی که تکلیف مولا وجود، تکلیف مولا موهوم است این‌جا هم باید مراعات بکنی؟ یا اگر خود مولا بیاید اجازه و ترخیص بدهد در این جور جایی که وجود تکلیفش موهوم است کار قبیحی انجام داده؟ ترخیص در معصیت داده و کار قبیح انجام داده تا بگوییم اصول عملیه جاری نمی‌شود، اصول مرخصه جاری نمی‌شود؟ خب این دیگر یک ضابطه‌ی معقولی است که شیخ اعظم فرموده، یعنی حالا نُسب الی الشیخ الاعظم. این

س: استاد فقط یک سؤالی که مربوط به قبلش می‌شد این‌که الان این عنوان غیرمحصوره یا محصوره بودن عنوان استنباطی از ادله هست؟ یا اگر صراحتاً ادله‌ی شرعی گفتیم محصوره

ج: نه ما حالا معلوم می‌شود کم‌کم، همین که می‌گوییم اول خوب بود ادله را می‌خواندیم یکی‌اش همین است که شما می‌گویید که آیا توی ادله هست این محصور تا ما دنبالش بخواهیم بگردیم یا توی ادله نیست؟ توجه فرمودید؟

خب این فرمایشی است که نُسب الی الشیخ الاعظم قدس سره. دوتا اشکال به این فرمایش شیخ اعظم شده که محقق خوئی هم نقل می‌کند.

اشکال اول، اشکال آقای نائینی است؛ ایشان فرموده است که این احاله‌ی امر به یک امر مجهول است، شما می‌گویید موهوم باشد، موهوم دارای مراتب است. یک وقت یک در هشتاد میلیون است در مثالی که ما زدیم، یک وقت نه این چنین نیست، یک در بیست است، خب بیست این‌جا احتمال... مثلاً اگر مظنه‌مان این است که در ده‌تای آن طرفی است یا نوزده‌تای آن طرفی است خب این یکی می‌شود چی؟ می‌شود موهوم نسبت به آن‌ها؛ اما این موهوم کجا که

یک در بیست می‌شود، آن‌جا که یک در هشتاد میلیون باشد کجا؟ همه‌ی این‌ها موهوم است، شما می‌فرمایید ملاک این است که اطراف به‌جوری باشد که احتمال در اطراف موهوم باشد؛ خب این موهوم خودش ذات مراتب است، کدام؟ کدام موهوم بودن ملاک است؟ معین نفرمودید، پس این احاله به یک امر مجهولی است که شما دادید. این اشکال اول است که آقای خوئی هم قبول فرمودند این اشکال را از محقق نائینی که حالا ما برمی‌گردیم ببینیم واقعاً این اشکال به شیخ وارد هست یا وارد نیست؟

اشکال دوم این است که ایشان می‌فرمایند همان‌جور که در بحث علم اجمالی گفتیم موهوم بودن بعض اطراف باعث عدم تنجیز نمی‌شود. مثلاً ما می‌دانیم دوتا کأس داریم، کأس الف و باء، می‌دانیم یکی از این دوتا نجس است ولی نود درصد احتمال می‌دهیم کأس الف باشد، ده درصد احتمال می‌دهیم آن نجس کأس باء باشد؛ خب پس کأس باء شد موهوم، چون طرف مظنون می‌شود موهوم دیگر. کأس یکی‌اش نود درصد، آن دیگری ده درصد، شما می‌توانید بگویید که از آن ده درصد لازم نیست اجتناب بشود؟ کسی ممکن است بگوید چنین حرفی را در این‌جا؟ نمی‌شود چنین حرفی را زد. علم اجمالی وقتی پیدا کردی به این‌که یک نجسی در بین این دوتا کاسه هست ولو یک طرفش مظنون باشد طرف دیگر موهوم باشد تمام آن ادله‌ای که به آن استناد کردیم این‌جا می‌آید می‌گوید باید اجتناب بکنی. پس موهوم بودن نمی‌تواند مانع از تنجیز علم اجمالی باشد. این ما نُسب الی الشیخ الاعظم و اشکالی که این دو بزرگوار کردند ...

س: استاد این ضابطه‌ی غیر محصوره داشت مشخص می‌کرد، نه ضابطه‌ای برای عدم تنجیز

ج: نه، می‌خواهیم بله دیگر چون می‌گویند غیر محصوره منجز نیست یا علم اجمالی در شبهه‌ی غیر محصوره منجز نیست درست؟

س: آن فرع بر ضابطه است، این تنجز فرع بر ضابطه است، اول بگوییم آقا موضوع چی هست؟ این شبهه‌ی غیر محصوره چی هست؟ بعدش بگوییم منجز هست یا نیست.

ج: بله، ببینید حرف سر این است که شما می‌خواهید یک ضابطه‌ای بیان کنید برای آن مواردی که می‌گویید تنجیز نیست، ضابطه می‌خواهید بکنید برای آن مواردی که تنجیز نیست و این را دست مکلف بدهید. به مکلف بگویید

هرجا موهوم شد، می‌گوییم با این‌که خودتان چنین حرفی نمی‌توانید بزنید، پس این چه ضابطه‌ای است که برای غیر محصوره بیان بکنید؟

س: شیخ اعظم که شبهات غیر محصوره را منجز می‌دانند. باب دیگری از عنوان آخری می‌آید می‌گوید باید اجتناب کرد؛ منجز می‌داند، هم محصوره هم غیر محصوره.

ج: بابا اگر بخواهیم ایشان می‌خواهد بگوید ضابطه بیان بکنیم و قبول بکنیم که در شبهات غیر محصوره منجز نیست یک کسی می‌آید می‌گوید آقا نه، من اصلاً فرقی قائل نیستم من ضابطه نمی‌خواهم بیان بکنم، اما یک وقت می‌خواهد بگوید حالا اگر گفتیم ضابطه‌اش چیست؟ خب اگر گفتیم می‌شود این ضابطه باشد؟ نمی‌شود این ضابطه باشد. این، اما وقتی ما مراجعه به رسائل می‌کنیم می‌بینیم ما نسب علی الشیخ الاعظم آن جوری نیست که در رسائل خودش فرموده و این اشکالات بعضی‌اش اصلاً به شیخ اعظم وارد نیست. حالا امروز دیگر وقت نیست که من، الان آدرس می‌دهم مطالعه بفرمایید تا ان شاء الله جلسه‌ی بعد که یکشنبه خواهد بود. علتش این‌که شنبه به مناسبت حالا ما یقال که سالگرد وفات فاطمه‌ی معصومه (ع) هست که البته نه ما از باب این‌که گفته می‌شود شنبه است، چون این مدرک درستی ندارد و حالا چیزی است که حالا رایج کردند و الا این‌که یازدهم ذی‌القعدة سالروز وفات آن حضرت باشد هیچ دلیلی نداریم و به قول آیت‌الله زنجانی یک کسی نمی‌دانم بالاخره این را ساخته دیگر آن زمان‌های قبل. ولی حالا بالاخره چون این احترام از آن بزرگوار داده می‌شود و این‌جا دیگر عزاداری است و سینه‌زنی هست و دسته‌جات و این‌ها می‌آید، بخواهد مجلس بحث و این‌ها باشد و اعتنایی به این احترامی که می‌شود نباشد ما از این جهت و الا نمی‌خواهیم تأیید بکنیم این‌که الان سالروز آن جهت است. خب حق صدیقه‌ی فاطمه‌ی معصومه (ع) هم بسیار بسیار فراوان است و این بزرگوار صدیقه‌ی ثانیه هست سلام الله علیها با اختلاف مراتبی که البته وجود دارد. فلذاست که دیگر شنبه از این جهت تعطیل است فلذا بحث ان شاء الله روز یکشنبه خواهد بود. فرمایش شیخ اعظم این به شبهه‌ی غیر محصوره که نگاه بفرمایید در آن‌جا وقتی ضوابط را می‌خواهد بفرماید آن‌جا «و یمكن ان یقال» این چاپی که من دارم صفحه‌ی ۲۷۱ «و یمكن ان یقال بملاحظة ما ذكرنا فی الوجه الخامس ان غیر المحصور ما بلغ كثرة الوقائع كذا». و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۳۵

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

بحث در ضوابطی بود که برای شناخت شبهه‌ی غیر محصوره بیان شده است. وجه دومی که در مصباح الاصول نسبت به شیخ اعظم قدس سره داده‌اند این بود که شبهه‌ی غیر محصوره در جایی است که اطراف علم اجالی به حدی باشد که احتمال وجود آن معلوم بالاجمال در هر طرف موهوم باشد. اگر کثرت به این حد رسید که احتمال وجود تکلیف در هر طرف که دست می‌گذاریم روی آن موهوم بود این شبهه می‌شود شبهه‌ی غیر محصوره و اجتناب لازم نیست. بر این ضابطه دو اشکال فرمودند؛ یکی از محقق نائینی نقل کردند اشکال اول را و اشکال دوم هم از خودشان بود و هر دو را هم پذیرفتند.

اشکال اول در این ضابطه این قرار دادند که موهوم بودن درجاتی دارد، مراتبی دارد و کدام مرتبه مقصود است؟ خب اگر مثلاً دو احتمال داشته باشیم یکی‌اش پنجاه و یک درصد، یکی‌اش پنجاه درصد است، آن پنجاه درصد می‌شود موهوم؛ آن‌که نقطه‌ی مقابل آن راجح هست، حالا این همین‌طور ممکن است مرتبه داشته آن بشود پنجاه و دو درصد، آن بشود پنجاه و سه درصد که این نقطه‌ی مقابلش موهوم‌ها به درجات مختلف اختلاف پیدا می‌کند. کدام مقصود است؟ پس بنابراین این نمی‌تواند ضابطه باشد چون حد و مرزی برایش مشخص نشده.

و اشکال دوم ایشان این بود که موهوم بودن باعث این نمی‌شود که علم اجمالی از کار بیفتند و ما احتیاط لازم نباشد بکنیم. مثلاً اگر دو کأس داریم که می‌دانیم یکی از این دو تا متنجس شده است، نود درصد احتمال می‌دهیم کأس الف باشد و ده درصد احتمال می‌دهیم کأس باء باشد، خب کسی می‌گوید که از کأس باء نباید اجتناب بکنیم چون موهوم است و آن نود درصد است؟ پس بنابراین این نمی‌تواند ضابطه‌ی برای شبهه‌ی غیر محصوره‌ای باشد که آقایان در شبهه‌ی غیر محصوره می‌فرمایند اجتناب لازم نیست، احتیاط لازم نیست، خودشان در چنین جاهایی ملتزم نمی‌شوند. پس این ناتمام است. آیا فرمایش شیخ اعظم قدس سره این هست که در این جا نسبت داده شده ما ذکره شیخنا الانصاری رحمه الله؟ ما عرض کردیم مراجعه‌ی به رسائل شیخ نشان می‌دهد که این مطلب به این نحو از شیخ اعظم نیست.

شیخ قدس سره در صفحه‌ی ۲۶۳ از این چاپ کنگره جلد دوم، ۲۶۳، در آنجا ابتداءً شیخ وارد ادله‌ی عدم وجوب اجتناب و احتیاط در شبهات غیر محصوره شدند که گفتیم منهج درست هم در این بحث همین است و بعد وارد ضابطه شدند. در آنجا در بحث اولشان وجوه سته‌ای را برای این که اجتناب لازم نیست در شبهات غیر محصوره بیان می‌فرمایند. وجه پنجم که این وجه پنجم زیربنای آن ضابطه‌ای است که بعداً ذکر خواهیم کرد. در وجه پنجم حاصل فرمایش‌شان این است که کثرت احتمالات، علت این که گفته می‌شود در شبهات غیر محصوره احتیاط لازم نیست، این هست که کثرت احتمال «توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بین المحتملات» کثرت اطراف باعث می‌شود که عند العقلاء اعتنائی به آن احتمال ضرر موجود یا تکلیف موجود در بین نمی‌شود؛ فرمودند احتمال موهوم است، فرمودند که وقتی اطراف زیاد بود این زیادی اطراف عند العقلاء باعث می‌شود که اعتنائی دیگر نمی‌کنند...

س: بعد وجه‌اش همین موهوم بودن بود دیگر؟

ج: حالا بگوییم ببینیم حالا.

بعد برای تقریب به ذهن این و تصدیق این مسأله مثال‌هایی را می‌زنند، می‌فرمایند: «أ لا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السم في أحد إناءين أو واحدٍ من ألفي إناء» بداند یکی از این دو کاسه‌ای که روبرویش هست یکی سم است و یکی‌اش مثلاً آب قراح است. یا بگوید توی این هزار کاسه یکی‌اش سم است، آیا همان‌جوری که احتراز می‌کند در جایی که یکی از این دو تا کاسه هست و هیچ‌کدام را نمی‌آشامد، وقتی در هزارتا هم باشد همین جور است؟ هیچ‌کدام را نمی‌آشامد؟ یا «و كذلك بين قذف أحد الشخصين لا بعينه و بين قذف واحد من أهل بلد» یک کسی بیاید معاذ بالله خطاب به دو نفر بگوید که یکی از شما کذا هستید، مثلاً معاذ بالله زانی هستید یا چه هستید، خب این‌ها هر دو برافروخته می‌شوند، به آن‌ها برمی‌خورد، چه اتهامی است که به ما می‌زنید؟ اما اگر بگوید یکی از آن آدم‌هایی که مثلاً معاذ الله در قم هستند این جور هستند، این به کسی بر نمی‌خورد. این کثرت اطراف باعث می‌شود که اعتنا نمی‌کند ولو این که عقلاً محتمل است آن یک نفر همین باشد که دارد خطاب به او می‌کند؛ اما چون اطراف فراوان به حدی شده دیگر. «فإن الشخصين كليهما يتأثران بالأول (که بگوید یکی از شما دو تا این جوری هستید) «و لا يتأثر أحد من أهل البلد بالثاني» که بگوید یکی از اهل این شهر این جور هستند «و كذا الحال لو أخبر شخص بموت الشخص المردد بين ولده و شخص آخر» مثلاً معاذ الله بیاید بگوید آقا یک تصادفی شده یا زید فوت شده یا فرزند شما

معاذالله؛ خب این چه حالی به شخص دست می دهد؟ اما اگر بیاید بگوید که یک تصادفی شده یک نفر، دو نفر هم فوت شدند، خب احتمال عقلی دارد که آن پسر او هم مثلاً یا فرزند او هم توی مسافرت بوده، توی جاده ها بوده، احتمال عقلی وجود دارد که خب لعل آن همین ها بودند، پسرش بوده، فرزندش بوده؛ ولی چون اطراف خیلی فراوان است تأثیری برایش ایجاد نمی شود «لو أخبر شخص بموت الشخص المردد بین ولده و شخص آخر و بموت المردد بین ولده و بین کل واحد من أهل بلده، فإنه لا یضطرب خاطره فی الثانی أصلاً» به خاطر این که اطراف بسیار فراوان است. «و إن شئت قلت: إن ارتکاب المحتمل فی الشبهة الغیر المحصورة لا یكون عند العقلاء إلاّ کارتکاب الشبهة الغیر المقرونة بالعلم الإجمالی» اصلاً مثل آن جا هست که مقرون به علم اجمالی نباشد، شبهه ی بدوی احتمال همین طور بدهد. بعد می فرمایند که این مطلب را ایشان تأیید می کنند و استشهاد می کنند به بعض روایاتی که حالا ان شاء الله تفصیلاً بعداً خواهد آمد که سائل خدمت امام (ع) عرض کرده که خوردن پنیر چطور است؟ ما می دانیم توی بعضی جاها خمیرمایه ای که برای ساختن پنیر استفاده می کنند مثلاً از میته است، مردار است؛ حضرت فرموده اند که به حسب این نقل اشکالی ندارد «أ من أجل مکان واحد» که این کار را می کنند یک جایی می شود همه ی پنیرهای عالم را بگویی نجس است؟ یا حرام است اکل آن؟ که کأنّ این روایت هم همین را می خواهد بگوید که وقتی اطراف خیلی فراوان شد دیگر اعتناء کردنش عقلانی نیست این وسوسه است، این شکاکیت است. یک جایی این جور است پس همه جاها بخواد آدم اجتناب کند این درست نیست.

س: این جا قاعده ی سوق جاری می شود..

ج: حالا نه قاعده ی سوق نیست. سوق هم در مقابل علم اجمالی چه کار می تواند بکند؟ علم اجمالی داریم مثلاً یکی از این دوتا مغازه ای که در سوق است اموالش مثلاً دزدی است یا کذا هست، سوق کاری نمی تواند این جا بکند.

این به خدمت شما عرض شود که فرمایش شیخ؛ پس فرمایش شیخ قدس سره نرفته سر این که موهوم است تا شما بیاید اشکال کنید بگویید دوتا ظرف داریم یکی اش نود درصد است، یکی اش ده درصد است، یکی اش نود و پنج درصد است، یکی اش پنج درصد است، خب آن پنج درصد که موهوم است؛ این را که شیخ نفرموده که. شیخ فرموده اگر کثرت جوری باشد که عقلاء دیگر اعتناء نمی کنند، اگر کثرت جوری است که می بینیم عقلاء توی زندگی شان اعتنائی به آن احتمال نیش قولی عقلی که بله شاید این جا باشد نمی کنند. این ضابطه ی غیر محصوره بودن است پیش شیخ اعظم، به این جور باشد و این غیر از آن مسأله است که بفرماید که احتمال موهوم باشد. البته بعضی جاها آن

کثرت ملازمه پیدا می‌کند با موهوم بودن هر طرف؛ ولی غیر از این است که ملاک را موهوم بودن قرار بدهد. اگر ملاک را موهوم بودن قرار بدهد خب هم آقای نائینی می‌فرماید خب موهوم بودن به چه درجه؟ هم محقق خوئی می‌فرماید که نه، موهوم بودن دلیل نمی‌شود مثل مثال این که یک طرف احتمالش نود درصد به بالا باشد یکی مثلاً پنج درصد و کمتر باشد، ایشان که این را فرموده است؛ ایشان آن که فرموده این است که اگر کثرت اطراف به حدی بود که عقلاء دیگر اعتناء نمی‌کنند و وزانش و زانش همان مثال‌هایی است که ایشان زدند، این جور بشود ما این جا است که می‌گوییم. در عین حال حالا این صفحه‌ی ۲۶۳ و ۶۴ و این‌ها بود که این فرمایشات را فرمود، در صفحه‌ی ۲۷۱ که می‌خواهند ضابطه را بیان کنند «و يمكن أن يقال بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس» همین که الان گفتیم «أنّ غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إلى حيث لا يعتنى العقلاء بالعلم الإجماليّ الحاصل فيها» براساس آن حرف ضابطه را این جور استخراج می‌کنند که گفتیم کار فنی‌ای شیخ انجام دادند، اول آن ادله را گفتند چون موضوع این جور نیست که بالمره مجهول باشد که بگوییم اول باید موضوع روشن باشد و از دل آن‌ها خواستند ضابطه را در بیاورند. حالا می‌فرمایند بر اساس آن احتمال پنجمی که ما دادیم، در آن جا علت ذکر کردیم می‌شود این حرف را زد که «أنّ غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إلى حيث» که «لا يعتنى العقلاء بالعلم الإجماليّ الحاصل فيها؛ ألا ترى أنّه لو نهى المولى عبده عن المعاملة مع زيد» گفت آقا با زید معامله نکن، هیچی از او نخر و نه به او بفروش «فاعمل العبد مع واحد من أهل قرية كبيرة يُعلم بوجود زيد فيها، لم يكن ملوماً و إن صادف زيدا؟» گفت با زید معامله نکن، آیا این عبدی که مولا چنین امری به او کرده، یک قریه‌ی بسیار بزرگی است که مثلاً چندین هزار جمعیت در آن هست که این‌ها معامله می‌کنند این‌ها، دیگر با هیچ کس نمی‌رود معامله بکند که لعلّ این زید باشد؟ بله اگر دو نفر باشد احتمال بدهد یکی از این دوتا زید هستند درست است، اما این جور که نیست که دیگر اصلاً با اهل این ده معامله نکنند، با این شهر معامله نکند که لعلّ این که من می‌روم با او معامله می‌کنم زیدی است که او را نمی‌شناسم و مولا گفته با او معامله نکن. «و قد ذكرنا أنّ المعلوم بالإجمال قد يؤثر مع قلّة الاحتمال ما لا يؤثر مع الانتشار و كثرة الاحتمال، كما قلناه في سبّ واحد مردّد بين اثنين أو ثلاثة، و مردّد بين أهل بلدة» این اشاره می‌کنند به همان مثال‌هایی که آن جا زدند که دشنام بده به یکی از این دو نفر بگوید یکی از شما دوتا کذا هستید معاذالله یا بگوید بعضی آدم‌هایی که توی این شهر هستند این جوری هستند که احتمال می‌دهد خب بر خودش، بر این هم منطبق بشود عقلاً؛ ولی آن جا ناراحت نمی‌شود. این را شیخ فرموده آخر کار هم بعد فرموده «و هذا غاية ما ذكروا أو يمكن أن يذكر في ضابط المحصور و غيره، و مع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها».

یعنی همین ضابطه‌ای را هم که أقوى الضوابط هست از نظر شریف ایشان که بگوییم عند العقلاء این چنین باشد، در عین حال مختار شیخ نیست و فرموده است که «فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها» بنابراین چه جور شده که حالا این مطلب در نظر شریف محقق خوئی قدس سره اسناد جزمی داده شده به شیخ اعظم، این مال چه کسی هست خیلی برای ما روشن نشده، مرحوم محقق حائری قدس سره، آقای حاج شیخ عبدالکریم مؤسس حوزه در درر که دیشب خدمت آیت الله زنجانی به یک مناسبتی بودیم ایشان می‌فرمودند یکی از کتاب‌های مهجور این درر حاج شیخ است و یعنی اصرار می‌کردند و می‌فرمودند که این را حتماً یا تدریس بشود یا طلاب مطالعه کنند، فضلاء مطالعه کنند. واقعاً کتاب خوبی است این درر آقای حاج شیخ رضوان الله علیه، ایشان یک ضابطه دیگری بیان فرموده که نزدیک است به فرمایش شیخ اعظم، فرموده «غاية ما يمكن أن يقال في وجه عدم وجوب الاحتياط هو أن كثرة الاطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلاً في طرفٍ خاصٍ» احتمال این که حرام این جا باشد ضعیف می‌شود. «بحيث لا يعتنى به العقلاء» شبیه فرمایش شیخ اعظم است دیگه؛ یا عین آن است. احتمال ضعیف می‌شود به جوری که عقلاء اعتنا نمی‌کنند. «و يجعلونه كالشك البدوي» که شیخ هم داشت که آخر کلامش فرمود پیش عقلاء مثل شک بدوی غیر مقرون به علم اجمالی است. «فيكون» این اضافه‌ای که ایشان دارد این جا هست؛ «فيكون في كل طرف يُقدم الفاعل على الارتكاب طريقاً عقلايياً على عدم كون الحرام فيه» هر طرفی که اقدام کننده می‌آید اقدام می‌کند و او را مرتکب می‌شود، هر طرف یک اماره عقلایی، یک طریق عقلایی است که این جا نیست آن، این اماره عقلایی که حالا چون ضعیف است، احتمال خیلی ضعیف است کأنه این ضعف خود اماره عدم وجود است که این این جا نیست. می‌فرماید «و هذا التقريب احسن مما افاده شيخنا الاستاد قدس سره» این تقریب ما از «ما افاده شيخنا الاستاد قدس سره احسن است. «من أن» که حالا «ما افاده شيخنا الاستاد» چیه؟ «من أن وجه عدم وجوب الاحتياط كون الضرر موهوم» این است که ضرر موهوم باشد. «فإن جواز»... بعد علت این که چرا مال ما احسن است از فرمایش ایشان، علتی را ذکر می‌فرمایند که «فإن جواز الاقدام على الضرر الاخرى الموهوم لو سلم لا يوجب القطع بكونه غير معاقبه» علت این که مال ما بهتر از فرمایش استاد است، حالا یک اشکال جدیدی از این جا... و آن این است که موهوم بودن نسبت به عقاب اخروی این جور نیست که موجب این بشود که اعتنا نشود به آن، عقاب اخروی به حدی محتمل بالا است که احتمال خیلی ضعیف موهوم هم نسبت به او باعث نمی‌شود که آدم اعتنا نکند. مثل این که الان احتمال موهوم موهوم بدهد که معاذ الله معاذ الله مثلاً یک زلزله بیست درجه‌ای الان خواهد آمد. زیر سقف اصلاً نمی‌ماند، می‌رود یک جایی، حالا عذاب اخروی که دائمی هست و آن جوری که جرقه‌ای از

جهنم اگر در عالم بیفتد همه‌ی عالم می‌سوزد. این چیزهایی که درباره جهنم هست. این، این جور اشکال می‌کنند اما یک اشکال به آن راه حلی که خودشان ذکر می‌کنند نیست. می‌گویند چرا؟ می‌گویند چون هر طرف که می‌خواهی انجام بدهی یک طریق و یک اماره‌ای که این اماره اماره کأنه شارع ردع نکرده؛ اماره شرعی وجود دارد که این جا تکلیف نیست. ما استناد می‌کنیم به اماره و می‌گوییم

س:؟؟ این حرف از فرمایش شیخ هم بود.

ج: بله؟

س: فرمایش هم؟؟ این حرف قبل این که شما بخوانید استشمام این که سیره، و اماره‌ای که سیره قامت علیهم مبرر است برای احتمال؟؟ در

ج: نه، سیره توی کلام شیخ اعظم نبود.

س: فرمودید عقلاء

ج: نه، نه، توی کلام شیخ اعظم نبود. نه عقلاء درست است. بله، عقلاء اعتنا نمی‌کند.

س: یعنی سیره

ج: اما این، دیگه این اماره‌ای است که بر آن تمسک می‌کنیم یا نه، این دأب عقلاء است شارع هم این را ردع نکرده؛ تمام!

س:؟؟ خب این اماره است دیگه،

ج: نه این که ما طریقی داریم، ما استناد به آن طریق می‌کنیم. نه این دأب عقلایی است نه این که اماره دارند عقلاء.

س: مقرر بر این که احتمال

ج: نه ببینید؛ دقت کنید؛ دوتا

س: کاملاً؟؟ استشمام است دیگه؟؟ که ایشان هم دارد می‌کند

ج: استشمام که حالا، بله حالا

س: یعنی از این عبارت لا یعتنی به العقلاء یعنی چه؟ یعنی سیره عقلاء، جرت سیره العقلاء،

ج: بله، استشمام که در حد دلالت نباشد که کافی نیست. بعد هم شامه‌ی همه که مثل هم نیست که حالا یک کسی یک جوری استشمام می‌کند که

س: واقعاً این را کسی با دقت ببیند شیخ می‌خواهد این حرف را بزند.

ج: نه، نه، شیخ نمی‌خواست بفرماید. من اتفاقاً می‌خواهم عرض بکنم آن بله جلالت شیخ بالاتر از، یعنی خیلی از حرف‌هایی که آدم می‌بیند، خیلی از حرف‌ها که بزرگان بعد زدند یک جایی توی کلام شیخ یک کلمه، یک چیزی است آدم می‌بیند کأنه از آن جا این استفاده را کردند. خیلی شیخ عظمت دارد. کسی که اهلش می‌دانند؛ یعنی بزرگانی می‌گویند که آن‌ها اهلش هستند که شیخ چه قدر عظمت دارد این به خاطر این است که ریشه‌های خیلی از مطالب توی فکر شیخ است. حالا این را تفصیل نداده چون مبتکر بوده؛ این مبتکر معمولاً آن هسته‌های مرکزی را می‌گوید بعداً دیگران می‌آیند شرح می‌دهند، توضیح می‌دهند، تفصیل می‌دهند، باز می‌کنند. شیخ نمی‌خواهد بگوید ما یک طریق عقلایی داریم. شیخ می‌خواهد ببیند دأب عقلاء چیست، این است که در مواردی که این چنینی است اقدامی نمی‌کنند، کارشان این است؛ به خود این سیره نه از این سیره یک طریق عقلایی، یک اماره عقلاییه می‌خواهد در بیاورد و بگوید این در مرئی و منظر معصوم هم بوده ردع نفرموده پس این اماره هم حجت است.

س: یعنی نصفه نیمه می‌گوید سیره؟ یعنی نمی‌گوید این سیره به مرئی بوده، سیره؟؟

ج: نه، نه، حالا ان شاء الله،

س: سیره؟؟ باید در مرئی و منظر باشد

ج: بله، بله،

س: مشخص است دیگه، چرا می‌فرمایید؟؟

ج: حالا یک قدری اجازه بدهید می‌گوییم بعداً چرایش را، یعنی وقتی می‌آییم آن ادله را ذکر می‌کنیم دوباره برمی‌گردیم به کلام شیخ، فعلاً می‌خواهیم بگوییم که آن ضابطه چیه، بعداً آن دلیل را تفصیل، با تفصیل بیشتری و این

که شیخ می‌خواهد چون من سه چهار خط از مقدمات کلام شیخ را هم نخواندم چون به این جایش فعلاً نیاز داشتیم که ایشان از چه راهی وارد می‌شود.

خب پس می‌بینید که آقا محقق حائری این موهوم بودن را در قبال آن حرف قرار دادند که سیره عقلاء فرمود دأب عقلاء نیست که عمل بکنند که شیخ می‌فرمود و این را به شیخه الاستاد نسبت داده که این مال شیخه الاستاد. معمولاً توی کلمات محقق حائری وقتی می‌فرماید شیخنا الاستاد خیلی جاها حرف آقای آخوند است؛ صاحب کفایه قدس سره چون این‌ها تلمذ کردند خدمت مرحوم آقای آخوند، فرمایش آقای آخوند است. اما آقای آخوند این کلماتش که ما مراجعه کردیم توی کلمات ایشان را هم این را ندیدیم نه در حواشی بر رسائل‌شان که در حاشیه رسائل این طور می‌فرماید؛ در همین جا که حاشیه زده بر عبارت شیخ؛ فرموده است که «انّ العلم بالتکلیف بین أطراف کثیرة غیر محصورة لا یوجب تنجزه بحیث یورث مخالفته العقاب، فلا یحتمل العقاب فی واحدٍ من الأطراف». نکته توی این هست؛ این جور نیست که ما در هر طرف احتمال عقاب بدهیم تا این که کسی بیاید بگوید که آن تقریر قبل بگوید خب احتمال عقاب موهوم هم باشد فایده‌ای ندارد باید اعتنا کرد، نه، ایشان می‌گوید یک جوری می‌شود که ما احتمال عقاب نمی‌دهیم. نه احتمال عقاب وجود دارد اما موهوم است و ضعیف است. نه، این کثرت اطراف جوری می‌شود باعث بشود که ما اصلاً احتمال عقاب نمی‌دهیم در هر طرف «فلا یحتمل العقاب فی واحدٍ من الأطراف». و بالجملة العلم إذا کان أطرافه کثیرة لا یعتنی به، یا لا یُعتنی به، كما یظهر من مراجعة ما ذکره» یعنی «ما ذکره الشیخ من النظائر، فتدبر جیداً».

خب پس بنابراین این فرمایش، اسنادش به شیخ اعظم قدس سره تمام نیست؛ بله، این فرمایش مال بعض از اساتید محقق حائری است که فعلاً برای ما روشن نشده و ممکن این که مال مرحوم فشارکی باشد چون استاد دیگر مرحوم آقای حاج شیخ مرحوم فشارکی است منتها فشارکی هم آسید محمد فشارکی است و ایشان می‌فرماید شیخنا الاستاد، حالا این شیخنا اگر از باب تجلیل باشد؛ مقصود از این شیخ در مقابل سید نباشد خیلی خب که خلاف ظاهر است. بنابراین از ایشان هم نمی‌توانیم بگوییم هست، حالا از چه کسی است والله العالم، پس اگر این را گفتیم این ضابطه‌ای که شیخ اعظم قدس سره بیان فرموده؛ این اشکال علمین یعنی محقق نائینی و محقق خوئی قدس سرهما بر این ضابطه وارد نیست که اگر اطراف در حدی شد که احتمال وجود تکلیف در آن، عقلاء به این احتمال وجود تکلیف اعتنا نمی‌کنند.

س: حاج آقا، معذرت می‌خواهم. اگر بر مبنای کسی که این حرف را می‌زند اگر ما بحث را بردیم روی احتمال تکلیف دیگه کثرت این جا چه خصوصیتی دارد؟

ج: بله؟

س: اگر بحث را بردیم روی احتمال تکلیف، این کثرت چه خصوصیتی دارد؟

ج: کثرت باعث می‌شود که ...

س: مثلاً ما اگر دوتا هم داشته باشیم؛ یکی یک درصد احتمال می‌دهیم یکی نود و نه درصد؛ با این که صدتا داشته باشیم ولی متساوی باشند احتمال باشد یک درصد، اگر ما بحث را بردیم توی احتمال تکلیف بدهیم، کثرت این جا خصوصیتی ندارد. ما همان احتمال یک درصد را کما این که در صدتا می‌دهیم در همین یکی دو جمله هم می‌دهیم

ج: بروید از عقلاء پرسید. به ما چه؟ خودشان می‌دانند. فرض این است، حرف سر این است. آیا عقلاء وقتی اطراف کثیر باشد با اطراف کم باشد در وجدان عقلایی تأثیر دارد یا ندارد؟ مثال‌هایی که شیخ اعظم زدند اگر احتمال بدهد یکی از این دو نفر اگر احتمال بدهد که کسی که الان، یک کسی در تصادف فوت شده، گفته بشود که یا زید است یا فلان متعلق به تو، این جا

س: ولی یک نفر؟؟ باشد ولی

ج: ولی اگر بگویند بله، یک نفری تصادف شده فوت شده، این هم بالاخره یک کسی دارد که توی مسافرت است؛ خب احتمال عقلی که دارد که همان شخص باشد ولی هیچ ناراحتی برای او پیدا نمی‌شود. این کثرت اطراف باعث می‌شود که حالا یا بگوئیم کثرت اطراف باعث می‌شود که عقلاء اعتنا نمی‌کنند یا بفرمایید کثرت اطراف باعث می‌شود که وجود آن امر در هر طرف موهوم بشود یا احتمال سوم بدهید که این‌ها یک قدری با هم نزدیک هستند، فرمایش آقاضیاء است و آن این است که گفته بشود علت ارتکاب این است که هر طرف آدم اطمینان دارد که آن تکلیف این جا نیست. اطمینان به عدم تکلیف دارد. دست روی این کاس می‌گذارد اطمینان دارد نیست، این جا اطمینان دارد نیست، این جا اطمینان دارد نیست، اطمینان هم که اماره عقلایی است و شارع هم که ردع فرموده؛ یا بگوئیم ادله‌ای که فرموده است که علم حجت است، علم کذا، علم کذا شامل اطمینان هم می‌شود که قبلاً عرض کردیم. پس بنابراین این جا سه نظریه هست که این در ضابطه که این سه تا ضابطه قرابت با هم دارند. (قرابت با

قاف) قرابت با هم دارند اما تحقیقاً تفاوت هم با هم دارند. ۱- این ضابطه شیخ اعظم است که کثرت اطراف به حدی باشد که عقلاء اعتنا نمی‌کنند و ارتکاب هر طرف را مثل ارتکاب شبهات بدویه غیر مقرون به علم اجمالی می‌پندارند. این یک ضابطه.

ضابطه دوم این است که کثرت اطراف به حدی باشد که احتمال وجود آن معلوم بالاجمال در هر طرف موهوم باشد. ضابطه سوم این است که کثرت اطراف به حدی باشد که وجود آن معلوم بالاجمال در هر طرف اطمینان به عدم آن باشد که اطمینان دارد این جا نیست، اطمینان دارد این جا نیست، اطمینان دارد این جا نیست. این سه تا ضابطه‌ای است که قرابت با همدیگر دارند، خیلی جاها هم لازم و ملزوم هستند یعنی کثرت جایی می‌شود که بله هم واقعاً موهوم می‌شود هم آدم اطمینان پیدا می‌کند که این جا نیست هم روش عقلایی این است که اعتنا نمی‌کنند. هر سه تا؛ ولی جاهایی هم هست که تخلف پیدا می‌کنند. موهوم بودن گاهی ممکن است در شبهه محصوره هم بیاید. البته محصوره است ولی یک طرف موهوم است. آن جا هم می‌آید. مثل این که عرض کردم دوتا کاسه بیشتر نیست؛ یک طرف آن نود درصد احتمال می‌دهد یک طرفش ده درصد احتمال می‌دهد. موهوم را بخواهیم ملاک قرار بدهیم توی محصوره هم می‌آید

س: موهوم است؟؟ یعنی کثرت می‌آید

ج: بله؟

س: منشأ موهوم من کثرت باشد

ج: کثرت است دیگه، همه‌ی این‌ها منشأ کثرت است.

س: توی؟؟ این جوری نیست

ج: نگفتند. نه، مگر فرق می‌کند؟ ملاک موهوم بودن است. مگر منشأ اثر دارد؟ ملاک این است که موهوم است.

این سه ضابطه‌ای است که گفته شده، حالا ان شاءالله باید این سه ضابطه‌ای که امروز گفتیم که قهراً سه تا ضابطه مهم در مقام است، بسیاری از بزرگان متأخر مثل حضرت امام قدس سره و بسیاری از بزرگان دیگر؛ این ضابطه شیخ

اعظم را پسندیده‌اند یا این که بگوییم اطمینان پسندیدند این را که حالا إن شاء الله فردا این‌ها را بررسی می‌کنیم. و
صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

جلسه ۳۶

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

بحث در ضابط دومی بود که برای شبهه‌ی غیر محصوره بیان شد که گفتیم تقریباً سه تعبیر قریب به هم وجود دارد.
یک تعبیر، تعبیر شیخ اعظم رضوان الله علیه بود که کثرت اطراف اگر به حدی شد که عقلاء اعتناء نمی‌کنند به آن
معلوم بالاجمال و آن تکلیف در هر یک از موارد؛ این یک تعبیری بود که ایشان داشتند. تعبیر دیگر این بود که
کثرت اطراف به حدی باشد که عقلاء یک اماره‌ی عقلاییه دارند بر این که تکلیف در هر طرف وجود ندارد، این جا
نگاه می‌کنند، دست می‌گذارند روی این طرف، اماره‌ی عقلاییه وجود دارد که این جا تکلیف نیست، مورد دوم،
همین جور و همین جور و همین جور که این در کلام در بود که یک اضافه‌ای بر فرمایش شیخ داشت، درحقیقت
همان فرمایش شیخ بود با این اضافه. و تعبیر سوم این بود که گفته بشود که اگر کثرت اطراف به حدی شد که وجود
آن معلوم بالاجمال در هر طرف موهوم بود، این می‌شود شبهه‌ی غیر محصوره، موهوم بودن. که این تعبیر را گفتیم
مرحوم محقق حائری نسبت دادند به شیخه الاستاذ، ولی مرحوم آقای خوئی نسبت دادند به شیخ انصاری قدس سره.
ولی دیروز جناب آقای مؤمن گفتند که در این درر چاپ جدیدی که محشی با حاشیه‌ی آیت الله اراکی قدس سره
هست آن جا شیخنا المرتضی است نه شیخنا الاستاذ؛ اگر این جور باشد خب پس آقای حائری نسبت داده به مرحوم
شیخ و شاید همین منشأ شده که آقای خوئی هم به شیخ نسبت دادند، خودشان مراجعه به کلام نکردند. بنابراین
نسخه‌های درر دو جور است، یک نسخه که با عوائد چاپ شده یعنی با افاضة العوائد که تعلیقات مرحوم آیت الله
گلپایگانی است بر درر، آن جا دارد شیخنا الاستاذ؛ اما آن که با حواشی مرحوم آقای اراکی چاپ شده شیخنا
المرتضی است.

س: استاد توی فوائد الاصول هم این بحث آقای محقق نائینی که مطرح می‌شود آن‌جا دقیقاً عین عبارت شیخ اعظم را می‌آورد، یعنی بحث موهوم بودن را اصلاً مطرح نمی‌کند....

ج: بله آن‌جا هم درست می‌فرمایید. من هم نگاه کردم گفتم حالا شاید یک جاهای دیگری باشد که حالا این را به آن نسبت می‌دهند. و الا این قسمت‌هایی که مظنه‌ی وجود کلام بود من هم نگاه کردم نبود.

و تعبیر چهارم این هست که گفته بشود اگر کثرت اطراف به نحوی بود که هر طرف که انسان دست می‌گذارد روی او اطمینان دارد که آن معلوم بالاجمال این‌جا نیست، اگر کثرت اطراف به حدی بود که هرطرف اطمینان به عدم وجود آن معلوم بالاجمال در آن بود این می‌شود شبهه‌ی غیر محصوره.

س: دلیل سوم....

ج: چهارم می‌شود دیگر، اول مال مرحوم شیخ، دوم مال مرحوم آقای حائری که اضافه کردند اماره‌ی عقلاییه، سوم این‌که موهوم باشد، چهارم این‌که هر طرف اطمینان داریم به این.

خب این چهار تعبیری است که قریب به هم است، در کلام آقاضیا هم، البته آقاضیا هم به‌طور صریح نفرمودند این‌جوری، اما در کلمات‌شان این مطلب وجود دارد که بله اطمینان به عدم داریم.

خب این‌ها را ما می‌توانیم قبول بکنیم که باضابطه باشد هر کدام از این‌ها می‌تواند ضابطه باشد؟ در مورد فرمایش شیخ اعظم که بگوییم بله اگر اطراف به‌جوری بود که عقلاء اعتماد نمی‌کنند، اطمینان... ببخشید عقلاء عملاً مبالغاتی ندارند به این‌که آن تکلیف لعل در این‌جا باشد؛ مثل مواردی که ایشان مثال زدند که یکی از اهل مثلاً فرض کنید که این ممکلت حالا فلان بیماری مسری را دارد و عقلاً خب ممکن است همین باشد که الان با او ملاقات می‌کنم، ممکن است آن باشد ولی اعتناء به این حرف‌ها نمی‌کنند؛ اگر این‌جوری باشد اطراف می‌گوییم این غیر محصوره است. این بیان قد یناقش در آن که این یک فرض فارض است که شما می‌فرمایید و این را بخواهید ضابطه قرار بدهید این یک فرض واقعی نیست، بله توی امور دنیوی و مادی حالا به توضیحاتی که من اضافه می‌کنم، در آن‌جا بله این هست برای این‌که اگر این‌جور جاهایی که اطراف خیلی موسّع است بخواهند به این احتمالات توجه بکنند این زندگی مختل می‌شود، فلذاست که این ریسک این‌که شاید در این موارد آن محتمل این‌جا باشد را می‌پذیرند و اقدام می‌کنند، عمل می‌کنند؛ این‌که می‌دانند مثلاً یک نفر از اهل یا این ممکلت مثلاً بیماری مسری دارد بخواهند

دیگر از تمام افراد اجتناب بکنند زندگی اصلاً سخت می شود خیلی، می پذیرند. یا احتمال این که، مثل احتمال این که لعل هر زیر سقفی می روی لعل الان یک زلزله ی کذایی بیاد، پس هیچ وقت نباید زیر سقف رفت. می گویند یک فیلسوفی بوده همه اش می دویده، می گویند چرا؟ می گفته می ترسم این آسمان بیفتد روی سرم؛ خب و هی فرار می خواسته بکند، حالا هر جا هم فرار می کنی آن جا هم آسمان است ولی خب دیگر این حالت روانی گاهی به انسان دست می دهند.

توی امور مادی چون چنین محاسبه ای دارند می گویند که خب عملاً در این صورت، اما در امری مثل امور اخروی، این جاها ما نمی توانیم چنین حرفی را بزنیم که عقلاء می گویند حالا درست است احتمال عقوبت عقلاً وجود دارد، احتمال جهنم وجود دارد، احتمال مؤاخذه ی الهی وجود دارد اما در عین حال؛ خب این چه اختلالی در زندگی شان به وجود می آورد؟ اگر می توانند از اطراف شبهه اجتناب بکنند خب اجتناب می کنند، اگر نمی توانند عناوین دیگر مرخصه مثل این که حرجی اگر شد، خارج از محل ابتلاء شد، یک چیزی شد خب آن ها باعث می شود علم اجمالی منجز نباشد. مثلاً اضطراب دارند به ارتکاب بعض اطراف، خب این می شود داخل آن مسأله که اگر اضطراب به بعض اطراف شد بعداً مثلاً گفته می شود علم اجمالی منجز نیست. یا کثرت اطراف به جوری است که بعضی از اطراف اصلاً از محل ابتلاء خارج است و باز شرط دیگر برای تنجیز وجود ندارد. اما اگر این جوری نیست، تمام اطراف نه اضطراب دارند به این که بعضی را باید انجام بدهند و نه خارج از محل ابتلاء شان است، هیچی از این ها نباشد و امر آخرتی هم باشد، فرمان خدای متعال باشد که احتمال می دهند اگر مرتکب شدند جهنم در کار باشد، عقوبت الهی در کار باشد، آیا این جا هم ما بنای عقلاء داریم و این سیره ی عقلایی این است که این جا هم اعتناء نمی کنند؟ پس این ضابطه در امور شرعیه یک ضابطه ای که فرض فارض است، واقعیت ندارد چنین سیره ای که ما بگوییم علامت و ضابطه ی غیر محصوره در موارد شبهات غیر محصوره ای که محل بحث اصولیون هست که امور شرعیه باشد، آن جاهایی است که عقلاء اعتناء نمی کنند. این شبهه ی اول که راجع به آن مسلک شیخ اعظم که بخواهیم این را معیار قرار بدهیم.

س: آن وقت دیروز شما یک روایتی فرمودید که امام در مورد پنیر که از میته استفاده می شود امام گفت اشکال ندارد

ج: بله حالا آن روایت ان شاء الله در محل یعنی مقام ثانی که ادله‌ی عدم وجوب و اجتناب آن جا هم خواهد آمد که این آن روایت هم خود شیخ اعظم شاید فرمود عده‌ای که ذو احتمالین است یا ذو احتمالات است که اصلاً معنای آن روایات شریفه چیست؟ حالا این است یا نه معنای دیگری دارد.

پس بنابراین این حرف زده می‌شود نسبت به آن ...

س: استاد این جا شما فرمودید که در امور مادی اختلال در نظام پیش می‌آید ...

ج: نظام بله معیشت مردم ...

س: بعضی وقت‌ها هست که اختلال پیش نمی‌آید ولی با این وجود عقلاء اعتناء نمی‌کنند...

ج: مثلاً؟

س: مثلاً صدتا ظرف دارند این‌ها، صدتایش مثلاً می‌داند که یکی‌اش نجس است...

ج: نجس است؟ آخرتی می‌شود.

س: حالا یک ... سم توی آن است ...

ج: صدتا ظرف باشد یکی‌اش سم باشد هیچ‌کدام را نمی‌خورد. صدتا ظرف باشد یکی‌اش از این صدتا، نمی‌خورد.

س: هزارتا حالا حاج آقا شما در نظر بگیرید....

ج: نه شما به عدد نمی‌توانید بگویید. باید بگویید جوری باشد، این جور بگویید؛ و الا موارد مختلف است و الا ...

س: یعنی با وجود این که اختلال پیش نمی‌آید ولی باز اعتناء نمی‌کنند.

ج: چرا، ببینید می‌گوییم کثرت باید جوری باشد و الا آن‌جاها، آن‌جاها اگر شما بگویید صدتا نه....

س: محتمل دارد، محتمل هرچی قوی باشد...

این جا کأنّ این شبهه در ذهن بزرگانی مثل محقق آقا ضیاء که اصلش در کلام شیخ اعظم هم وجود دارد، فرمودند که در این موارد کأنّ عقلاء درست است امور اخروی همین جور است و اگر احتمال بدهند ولو احتمال خیلی ضعیف

باشد که عذاب اخروی در کار است این جا اعتناء می کنند، اجتناب می کنند، احتیاط می کنند؛ اما اگر جوری شد که شارع بدل از آن تکلیف محتمل را چیز دیگری قرار داد، یعنی قبول کرد شارع که آن تکلیف، آن موارد آخر را من به جای این می پذیرم، اگر چنین چیزی بود خب دیگر تأمین شرعی پیدا می کنند از طرف مولا که جایگزینی و بدلیت موارد.

در موارد کثرت اطراف به خاطر همین جهت که می گویند حالا اگر ما این را مرتکب بشویم همه را که ما مرتکب نمی شویم که، میسور نیست همه را مرتکب شدن، اطراف خیلی فراوان است. اگر من این را مرتکب بشوم و بقیه را ترک می کنم، ترک بقیه، آن درحقیقت چیست؟ درحقیقت بدل است و برای مفرغیت از آن تکلیف معلوم بالاجمال فی البین که فقط احتمال عقلی دارد این جا باشد، اگر من این را مرتکب شدم چون آن ها را، بقیه را ترک می کنم، آن ترک بقیه کأن بدل این قرار می گیرد و مفرغ من است، موجب فراغ ذمه ی من از آن تکلیف معلوم بالاجمال فی البین می شود، پس بنابراین عقابی نخواهم داشت، چرا؟ برای این که من یا باید خود تکلیف را بیاورم یا بدلش را بیاورم، این جا اگر خود تکلیف را امتثال نمی کنم بدلش را امتثال کردم ...

س: در مصداق همین بدلیت است که اصلاً آیا آن بدل از این می تواند باشد؟ این اول الکلام است، اول الکلامی که اصلاً این بدل آن ها ترک بقیه بدل است به جای انجام این، آیا این بدلیت اصلاً شرع این را پذیرفته؟ عقل این را گفته؟ کی این بدلیت را...

ج: حالا توضیح می دهم.

پس بنابراین اگر این جوری شد، اگر این جوری شد که او بدل شد پس بنابراین اطمینان، یعنی یقین حاصل می شود که من مستحق عقاب دیگر نخواهم بود، امنیت دارم در آخرت. بله اگر بروم تمام اطراف شبهه ی غیر محصوره را مرتکب بشوم یقین پیدا می کنم آن معلوم بالاجمال را مرتکب شدم؛ ولی این که در موارد شبهات غیر محصوره این محقق نمی شود و بعداً هم خواهیم، بحث یک بحثی، یک تنبیهی در این تنبیه وجود دارد که آیا آن هایی که می گویند علم اجمالی در شبهات غیر محصوره منجز نیست حتی نسبت به مخالفت قطعی می گویند؟ یا نه نسبت به موافقت قطعی هست که می گویند اما مخالفت قطعی را قبول دارند که اشکال دارد؟ بنابراین آن جایی که فعلاً محل کلام است

که موافقت قطعی باشد در این موارد اگر یک بعض اطراف را مرتکب می‌شود که احتمال می‌دهد حرام باشد چون بقیه را ترک می‌کند کأن این به‌جای آن‌ها می‌نشیند.

من عبارت محقق عراقی را اگر نمی‌دانم آوردم یا نه، بله «لما كان ضعف احتمال وجود التكليف في كل فرد بانفراده ملازماً لقوة احتمال وجوده في البقية امکن دعوی ان بنائهم على عدم الاعتناء باحتمال التكليف في كل فرد انما هو لأخذهم بالظن القائم بوجوده في البقية الرجوع الى بنائهم على بدلية احد الاطراف عن الواقع في المفرغية و لو تخیيراً» تخیراً به این معنا که حالا اگر من این را مرتکب بشوم آن را، اگر آن را رفته مرتکب شدم این مجموعه‌ای که این هم توی آن واقع می‌شود، اگر آن را مرتکب شدم این مجموعه‌ای که این هم توی آن واقع می‌شوم، اگر آن را مرتکب شدم این مجموعه‌ی بقیه علی سبیل التخییر؛ هرکدام را مرتکب شدی آن بقیه این‌ها بدل قرار می‌گیرند. «على بدلية احد الاطراف عن الواقع في المفرغية و لو تخیيراً» و الا اگر ما این جور توجیهی نکنیم «ضعف احتمال وجود التكليف في كل فرد لا يكون مصححاً لجواز الارتكاب و ان بلغ في الضعف ما بلغ» در صفحه‌ی ۳۳۱ و ۳۳۲ شاید فرموده.

پس بنابراین حالا این سؤالی که ایشان فرمودند که خب حالا به چه وجهی آدم بگوید که این جوری است؟ و شارع آیا این را قبول کرده مگر که بقیه بدل این باشند؟ خب شاید تنمهی کلام را این جور بتوانیم متمیم بکنیم به این که اگر این دأب عقلائی شد یعنی توی ذهن‌شان این جوری می‌آید که وقتی این ضعیف است احتمال که در این باشد قهراً چون علم اجمالی هم دارند دیگر، می‌گویند خب پس بقیه توی بقیه هست، اگر این جا نیست، این جا احتمال وجودش ضعیف است، یک درصد من احتمال می‌دهم این جا باشد پس نود و نه درصد می‌گویم در بقیه است دیگر. و ارتکاب‌شان بر اساس این است در بین خودشان، در بین موالیان عرفی خودشان، بین عبید و موالی که در این جور موارد می‌گویند خب آن طرف بدل می‌شود از آن پیش مولای ما، در بین خودشان. این دأب، این سیره وقتی در عقلاء بود و در مرئی و منظر شارع بود و در معرض این بود که چون به این روش عادت دارند دأب و سیره‌ی عادی‌شان هست در شرعیات هم بیایند همین جور عمل بکنند و در بحث سیره گفته شده اگر یک سیره‌ی عقلائی ما داشته باشیم که در معرض این باشد که سرایت به امور شرعیه بکند شارع اگر قبول ندارد باید ردع کند، چون می‌بیند این در معرض این است که آن جا هم همین کار را بکند. مثلاً شارع می‌بیند دأب عقلاء این است که توی کارهای خودشان به حرف آدم ثقه‌ی معتمد اعتبار قائل هستند؛ خب شارع می‌بیند این در معرض این است که فردا این‌ها هم

وقتی می خواهند احکام دین را یاد بگیرند، موضوعات شرعیه را می خواهند احراز کنند از همین راهی که کارهای دیگرشان را انجام می دهند می آیند آن جا هم همین جور انجام می دهند، سیره ی عقلانی وقتی این شد عادت بر این شد قهراً آن جا هم همین جور می آید. اگر شارع ببیند این جوری را قبول ندارد باید بگوید حواس تان باشد این جا این کار را نکنید. اگر نگفت معلوم می شود قبول دارد همان روش این جا هم پیاده بشود.

حالا در این جا این جوری ادعا بشود که در سیره ی عقلانی این چنین است که می آیند می گویند آن بقیه که مظنون است که تکلیف در او وجود دارد آن بدل است از آن تکلیف احتمالی که در بین هست و چون این در ذهن آن ها این مطلب وجود دارد پس شارع، فی مرئی و منظر من الشارع بوده و شارع ردع نفرموده است پس بنابراین معلوم می شود این روش را قبول دارد. وقتی شارع این روش را قبول کرد پس ما قطع به عدم عقاب اخروی پیدا می کنیم. چون شارع خودش این منهج را پذیرفته، این را قبول کرده.

س: چه نیازی دارد که برای سیره لسان بسازیم و دلیل

ج: لسان نمی سازیم.

س: همین؛ همین که فرمودید که بگوییم این را از روی یک ارتکاز بدلیت است و جعل بدلیت است و اگر این طور باشد آن وقت در مرئی و منظر مرسوم است و حالا احتجاج می کنیم با این که ردع نکرد. نه، اصلاً نیاز نیست حتی اگر، حتی اگر این لسان را هم نداشته باشد و این ارتکاز را هم نداشته باشد که انصاف این است که ندارد. اصلاً جعل بدلیت نیست؛ تعذر اعتناء است. تعذر اعتناء به احتمالات خیلی نیش قولی است همین است. همین به مرئی و منظر معصوم بوده این سیره، این سیره هم به فرمایش حضرت عالی سرایت به شرعیات داشته ردع نفرموده شارع، خود همین مبرر است برای ارتکاب احتمالاتی که در آن علم اجمالی داریم منتها غیر محصوره است.

ج: شما به راه دیگری دارید تشریف می برید. فعلاً در این راه داریم صحبت می کنیم.

س: نه، شما فرمودید اشکالی که در فرمایش شیخ هست این هست که ما مبرری نداریم. مبرر نداریم

ج: حالا آقاضیاء آمده و خود شیخ

س: آقاضیاء آمده همان سیره ای که شیخ فرمودند

ج: همان شیخ و آقاضیاء آمدند یک مبرر ... کفر که نبود که، ما نقل کردیم که این‌ها چنین مبری ذکر کردند.

س: چرا؛ اصلاً این فرمایش چیزی را حل نمی‌کند. اگر شما سیره ممضات به معصومین را این را مبرر دانستید چه این سیره لسان داشته باشد و دلیل و ارتکازی پشت آن باشد چه نباشد مبرر، عرض من این است؛ این سیره‌ای که شیخ خودش می‌گفت خودش کامل می‌کند حرف را، نیاز به نصرت آقاضیاء ندارد. این سیره حتماً نباید لسان داشته باشد تا امضاء بشود تا مبرر باشد برای ارتکاب احتمالات که در شبهات در محصور است؟؟

ج: چرا، چرا، چون ببینید اشکالی که ایشان کردند این بود؛ می‌خواستیم به این تتمیم بکنیم که اشکال این بود که خب مردم می‌گویند آن بدل است. خب مردم بگویند بدل است، چه ربطی به شارع دارد؟ شارع مگر آن را بدل قرار داده؟ پس احتمال، پس ما چه تأمینی داریم پیش خدا؟ ما بگوییم خدایا من این را انجام دادم چون آن‌ها بدل بود. می‌گویند من کی گفتم آن‌ها بدل است؟ کی شرع گفته آن‌ها بدل است؟ مثل این که کسی نماز ظهر را نخواند صدتا صلوات بفرستد بگوید این صدتا صلوات بدل از ظهر است. می‌گویند من کی گفتم صدتا صلوات بدل از ظهر است که نماز ظهر را نخوانی بگویی من بدلتش را آوردم؟ شارع باید بگوید آن بدل این است تا آن که شما تأمین پیدا بکنید. تکلیف را ترک کردی، این موردی که الان فرد مرتکب شده ممکن است حرام همین جا باشد دیگه، احتمال دارد. خب این حرام را انجام دادی می‌گویی من به خاطر بدلتش، آن بدلتش را ترک کردم فلذا این را انجام دادم. می‌گویند من کی گفتم آن بدل است؟ می‌گوییم آقا عقلاء می‌گویند، خب بگویند. عقلاء به من چه ربطی دارد؟ پس باید چنین چیزی را به آن اضافه کنیم که آقا، به شارع این جوری بگوییم؛ بگوییم وقتی عقلاء گفتند، سیره آن‌ها بر این است، شما سکوت کردی ما از این سکوت فهمیدیم راضی هستی و الا باید ردع می‌کردی، چرا باید ردع می‌کردی؟ به ادله هجده‌گانه یا ده‌گانه یا چندگانه‌ای که در بحث سیره گفته شده؛ باید ردع می‌کردی، حالا که ردع نکردی معنایش این بود که قبول داری، پس تو او را بدل قرار دادی و من بدلتش را امتثال کردم.

س:؟؟ همین که ما در شبهات غیرمحصوره یک طرف را ترک می‌کنیم این جا شارع اگر بیاورد بگوید چرا ترک کردی؟ من نیاز نیست بگویم لجعل البدلیه، همین که بگوید چرا ترک کردی؟ می‌گویم لمشی السیره علی ترک احتمالاتی که تعذر دارد اعتناء؟؟

ج: آن راه آخری است. ببین

س: نه دیگه، راه آخرش شیخ حرف و عمل را تکفیر کرده؟؟ ما می آییم یک اشکالی به آن می چسبانیم، بعد هم از آن دفاع نمی کنیم بعد از آقاضیاء استمساک می کنیم. اصلاً همین که شارع بخواهد من را اخذ بکند بگوید چرا به این احتمال اعتنا نکردی؟ می گویم لجعل السیره، برای این که سیره داشتم. سیره ام مرئی و منظر بوده اعتنا نمی کردند، ردع هم نکردی، می گوید چرا نیاز دارد؟ می گویم لجعل البدلیه، بدلیت را حالا از کجا آوردی؟ بدلیت را به خاطر ارتکاز پشت سیره آوردم. اصلاً نیازی نیست. همین که بگویند چرا اعتنا نکردی؟ می گویم بجعل السیره

ج: به خدمت شما عرض شود که باز هم حتی روی مسلک مثل شیخ و مسلکی که خودش فرموده؛ حالا شما این فرمایش آقاضیاء متخذ از کلام خود شیخ اعظم است که این جا می فهمیم جعل بدلیت کرده؛ چرا؟ این جعل بدلیت به خاطر این است که در فکر این بزرگان مثل مرحوم آقاضیاء تبعاً لشیخ اعظم این است که اگر شارع دست از آن تکلیف فی البین برنداشته معنا ندارد بگوید امتثال نمی خواهد الا این که بدل برایش قرار بدهد. یا دست از آن تکلیف بردار یا اگر برداشتی و بگویی امتثال نمی خواهد بکنی چه معنا دارد؟ پس بنابراین حالا که دست از آن تکلیف برنداشته آن تکلیف هم علم به آن هست، مورد شک نیست. آن تکلیف هم علم به آن هست، مورد شک نیست، آن تکلیف معلوم بالاجمال است. بیان بر آن قائم است. پس بنابراین این جاها این ها می گویند نمی شود ترخیص مگر به جعل بدلیت، چون به خصوص مثل مسلک آقاضیاء که همین جا هم فرموده: «خصوصاً علی مبنا علیت العلم الاجمالی لوجوب الموافقة القطعیه» اگر علم اجمالی این جا وجود دارد نمی تواند همین طور بگوید آقا ترک کن، این سیره ای که اگر سیره ای باشد بدون جعل بدلیت بپذیرد، این محال است این ها می گویند

س: ابن قبه است حاج آقا

ج: محال است

س: این دقیقاً مثل شبهه ابن قبه می ماند در جعل امارات، این عیناً همان شبهه ...، که اگر مولا؟؟ واقعه ای داشته باشد،؟؟ شبهه ابن قبه چیه؟ می گوید اگر مولا تکالیف و مصالح ملزمه ای داشته باشد چه جوری تعبداً جعل امارات؟ این جا هم همین است. اگر مولا تکلیف فی البین قطعیه ای داشته باشد چه طور این جا ممکن است چنین سیره ای داشته باشد که آقا احتمال را ارتکاب به جرم؟؟ چه حرفی است آن جا می زنیم؟

ج: اهان، آن جا هم همان جا بله، آن هم مثل شیخ

س:؟؟

ج: بله، بله، بله، آن جا هم مثل شیخ اعظم و بعضی بزرگان ...، یکی از مباحث بسیار مشکل در جمع بین حکم واقعی و حل واقعی مشکلات آن جا همین مبحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری است به حیث که مرحوم آقای شاهرودی، آقای شاهرودی آقای آسید محمود شاهرودی شاگرد مرحوم نائینی؛ توی تقریرات ایشان نگاه کنید می گوید ما خلاصه قدرت حل این مشکل ها را نداریم. ایشان اظهار عجز فرموده که این شبهه همه ی جواب هایی که الان دادند رافع اشکال نیست؛ یکی یکی ذکر می کند اشکال می کند و می فرماید این عویصه ای است که ما از حل آن عاجز هستیم. حالا این فرمایش

س: اشکال ابن قبه

ج: بله، همان اشکال ابن قبه را، می گوئیم ما از حل آن عاجز هستیم. از این مشكله، از حلش عاجز هستیم. ولی مانند شیخ و امثال این ها آمدند به چی حل کردند؟ آمدند این ها یا به مصلحت سلوکیه حل کردند یا به مسلک سببیت حل کردند. آمدند گفتند این وجود اماره مثلاً باعث می شود یک مصلحت غالبه ی بر مصلحت واقع پیدا بشود یا جابره ی بر مصلحت واقع ...، یک جوری خواستند آن مشکلات را حل بکنند به این شکل، حالا یکی از ...، و الا می گویند نمی شود

س: عرضم این است که

ج: حالا اجازه بدهید، نه، حالا اجازه بدهید. نه، حالا این جا می گوید آقا جعل بدل کرده برایش، خب شما می گویی جعل بدل کرده یعنی چه؟ اگر مصلحت مال آن است این چه طور بدلش قرار داده؟ خب این مشکلاتش را باید حل کرد ولی می گویند این نمی شود که شارع یک تکلیفی گذاشته باشد بعد بدون هیچ جعل بدلی، جابری چیزی بیاید بگوید. فلذا از راه این راه پیش آمدند این آقایان، این حرفی است که زده می شود.

اما واقع مطلب این است که این ادعا که ما بگوئیم توی عقلاء این حرف را می زنند و آن را بدل قرار می دهند لا اساس له، که ما بخواهیم بگوئیم چنین سیره ای وجود دارد شارع هم ردع نفرموده، این ما لا اساس له، هیچ وقت این جوری نیست که بگویند این را جعل بدل کرده، در بین موالی و عبید هم می گویند مولا این کار را کرده، چرا؟ این

یک ادعایی است که «لایمکن تصدیقه» آن‌ها علماء هستند و لکن مثل بنده من اهل العرف هستند؛ ما در عرف چنین چیزی را نمی‌بینیم که بگوییم.

پس بنابراین این راه برای حل مشکل که بخواهیم این حرف را بزنیم این تمام نیست و آن مشکل هنوز سر جای خودش باقی است که اگر ببینیم عقلاء در جایی که اطراف فراوان اعتنا نمی‌کنند آن یک مصلحتی در آن جا وجود دارد که همان اختلال زندگی و اختلال نظم‌شان و این‌ها لازم می‌آید و در امور اخروی آیا می‌توانیم همین طور بگوییم این مسئله را بدون این که حالا راه‌های دیگر وجود داشته باشد؟ به نفس این؟ نه، آن جا می‌گویند وقتی شما احتمال تکلیف در این جا می‌دهی و فرض این است که حرجی نیست و فرض این است که بقیه شرائط تنجیز علم اجمالی وجود دارد یعنی همه‌ی اطراف داخل محل ابتلاء است، اضطراب به بعضی نداری، حرجی نیست، همه‌ی این‌ها هم نیست. آن وقت در عین حال می‌گویند که نباید اعتنا بکنی؟ نه، فلذا مثل محقق آخوند و بسیاری از بزرگان فرمودند شبهه غیرمحصوره هر چه هم اطراف زیاد باشد این اثری در عدم تنجیز ندارد. محصوره و غیرمحصوره با هم فرقی نمی‌کند مگر عوامل بیرونی بیاید مثل چی؟ مثل اضطراب، خب اضطراب در محصوره‌اش هم باعث می‌شود که از منجزیت بیفتد. مثل خروج یک طرف از محل ابتلاء، آن در محصوره‌اش هم همین جور است. مثل حرج؛ آن در محصوره‌اش هم همین جور است. فرقی ...، و بحث ما در شبهه غیرمحصوره این است که مع عدم عناوین آخر خود غیرمحصوره بودن بما هو بدون طرّو عناوین آخر آیا موجب عدم تنجیز می‌شود یا نمی‌شود؟ آن‌ها که عناوینی است که هر جا باشد، توی محصوره‌اش هم باشد موجب می‌شود تنجیز نیاید.

س: ظاهراً این جوری که حرج ثابت است؛ یعنی آن چیزی که باعث شده غیرمحصوره را، حکم غیرمحصوره را از محصوره جدا؟؟ کنند همین حرج؟؟

ج: نه، نه،

س: یعنی توجه داشتند به این حرج

ج: نه، نه، نه، حالا خواهد آمد إن شاء الله در ادله خواهیم گفت. بعضی‌ها به حرج استدلال کردند ولی عمده محققین اعتراض کردند گفتند خروج از محل بحث است.

س: نه، می گویم اگر حرج را شما بگذارید کنار؛ پس به چه دلیلی باید بگوییم که این بالاخره علماء بودند دیگه، توجه داشتن به حرف هایی که می زدند. برای چی باید غیرمحصوره از محصوره؟؟

ج: علمای غیرمعصوم بودند و علمای غیرمعصوم بعضی های شان در بعضی جاها اشتباه کردند. محل نزاع را اشتباه گرفتند و این فراوان است حرجی نیست. مثلاً فرض کنید که علم اجمالی دارد که... یک کسی علم اجمالی دارد که یکی از مرغ هایی که؛ یعنی کارخانه هایی که مثلاً ذبح مرغ می کنند اشکال دارد، حالا مرغ نخورد برود گوشت بخورد، گوشت گوسفند بخورد، حرج است؟

س: آره حرج است.

ج: چه حرجی؟ عجب! ماها که بچه بودیم اصلاً مرغ کجا بود؟ سالی یک بار شاید یک مرغی...

س: الان چون گوشت گران است

ج: حرج نیست؛ آخه حرج بودند سیب زمینی بخورند

س: آن هم حرجی است

ج: بله، برای شاید شماها که... و الا...

یک عالمی از خرم آباد قم آمده بود زمان حاج شیخ رضوان الله علیه را درک کرده بود. ما یک بار خدمتش رسیدیم دوتا مطلب گفت. یک مطلب این بود که می گفت من زمان آقای حاج شیخ قم بودم و شرح سیوطی می خواندم. آقای حاج شیخ خودش امتحان می گرفت از طلبه ها، طلبه ها زیاد نبودند آن قدرا، خودشان... گفتند که من رفتم خدمت آقای حاج شیخ شرح سیوطی امتحان بدهم، آقای حاج شیخ به من فرمود همان جوری که یک استاد برای شاگرد مطلب را توضیح می دهد همان جور شما من شاگرد، تو استاد، همان جور که استاد برای شاگرد چی می دهد همان جور برای من بگو، من شاگرد تو استاد، بعد یواشکی فرمودند مگر به خواب ببینی چنین شاگردی.

مطلب دوم این بود که گفت که ما یک رفیقی داشتیم هم حجره که بودیم هر وقت به او می گفتیم چی بخوریم ناهار شام؟ می گفت الماست و الپنیر زينة الحياة الدنيا، معمولاً همین را می گفت.

بله، خب این حول فرمایش شیخ اعظم، اما آن دوسه فرمایش دیگر که بگوییم اگر اطراف به حدی بود که موهوم بود یا (ببخشید قبل از این که به موهوم برسم من آن حرف آقای حاج شیخ را هم اضافه کنم) حرف آقای حاج شیخ این بود که اطراف جوری است که اماره عقلائیه وجود دارد بر عدم تکلیف در آن و به خاطر این اماره عقلائیه می‌گوییم لازم نیست اجتناب بکنید. شبهه این مسئله هم این است که جعل اماره در جایی که پیوسته معارض دارد معقول نیست. مبرر عقلایی ندارد. جعل اماره در جایی که همیشه لایزال معارض خواهد داشت. اماره یک وقتی جعل می‌کنی گه‌گذاری به معارض برمی‌خورد ولی خیلی جاها معارض ندارد. خب اعتبار چنین اماره‌ای لااشکال فیه؛ اما جعل اماره در جایی که حتماً معارض دارد، اعتبار چنین اماره‌ای لغو است و معقول نیست. در اطراف علم اجمالی بخواهد جعل اماره بشود که این جا نیست تکلیف، این جا نیست، این جا نیست، این جا نیست، این جا نیست، این جا نیست، خب ما علم داریم که بعضی جاها هست دیگه، علم اجمالی داریم. پس این اماره‌ها با هم تعرض می‌کنند. جعل الاماره در جایی که متعارض هستند به درد نمی‌خورد و معقول نیست. اصل این اشکال نه به این بیانی که من عرض کردم؛ اصل این اشکال در کلام مرحوم آیت‌الله گلپایگانی قدس سره حاشیه‌ی علی‌الدرر ایشان این اشکال را کردند که خب این امارات متعارض است تساقط می‌کنند. این جور ایشان اشکال کردند که این امارات متعارض است تساقط می‌کنند پس نمی‌شود به آن اعتنا کرد. من عرض می‌کنم که خب اگر از، به این بیان عرض می‌کنم که اصلاً معقول نیست جعل اماراتی که لایزال متعارض هستند، معقول نیست نه این که بپذیریم خب امارات در این جا وجود دارند؛ تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند. باید بگوییم اصلاً این که ما بخواهیم این را ضابطه قرار بدهیم و بگوییم شبهه غیرمحصوره آن است که در آن امارات عقلائیه بر عدم تکلیف در هر مورد مورد وجود دارد می‌گوییم این ضابطه گفتنی نیست چون چنین ضابطه‌ای قابلیت برای تحقق ندارد در عالم که عقلاء بیابند اماره جعل کنند در جایی که این امارات متعارض هستند. یعنی از جعلش تعارض و تساقط و عدم فایده لازم می‌آید. پس بنابراین ما نمی‌توانیم این راه را هم بپذیریم بگوییم ضابطه این است.

می‌ماند آن ضابطه که موهوم بودن احتمال و اطمینان به عدم، این ضابطه سوم و چهارم، این ضابطه سوم و چهارم یک اشکال عقلی مهم دارد. سوم و چهارم و آن این است که «کیف یعقل»؟ که یجتمتع علم از یک طرف با اطمینان با عدم آن معلوم در تمام اطراف، این چه جور قابل جمع است که بگویید شبهه محصوره علم اجمالی این است که علی‌رغم این که علم اجمالی داری اما به هر طرف که دست می‌گذاری اطمینان به عدم آن معلوم بالاجمال دارید. این

«کیف یعقل»؟ یا بگویی علم اجمالی دارم و وجود آن معلوم در تمام اطراف موهوم است. موهوم بودن وجود با علم چه جور سازگار است؟ چه بگویی اطمینان به عدم چه بگویی موهوم است. این دوتا با هم سازگار نیست، معقول نیست. فلذا مرحوم آقای حاج شیخ قدس سره در متن درر فرموده این راهی هم که ما گفتیم خالی از تأمل نیست چون لازم می آید که جمع بین سالبه کلیه و موجب جزئی به بشود و معلوم است که سالبه کلیه و موجب جزئی تناقض دارند. این اشکال در کلمات بعد آقای آقاضیاء آمده، کسان دیگر آمده و حل این آیا ممکن است یا ممکن نیست؟

إن شاء الله فردا. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین

جلسه ۳۷

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

بحث در این دو معیار یا دو تعریفی بود که برای شبهه‌ی غیر محصوره بیان شده بود که شبهه‌ی غیر محصوره شبهه‌ای است که کثرت اطراف به حدی باشد که احتمال تکلیف در هر طرف موهوم باشد و یا این که به تعبیر دیگر در هر طرف اطمینان به عدم تکلیف معلوم بالاجمال داشته باشیم. آیا این دو تعبیر برای تعریف شبهه‌ی غیر محصوره تمام هست یا نیست؟

بزرگانی از کلمات شان استفاده می شود که این دو تعبیر درست نیست، دو معیار؛ چون معقول نیست، معقول نیست که ما بگوییم علم اجمالی وجود دارد در عین حال هر طرف که دست می گذاریم آن وجود معلوم بالاجمال موهوم است یا هر طرف دست می گذاریم اطمینان داریم که آن معلوم بالاجمال آن جا نیست، این مسأله غیر معقول است؛ چون منجر می شود به تناقض. توضیح مطلب این هست که خب ما از یک طرف علم اجمالی داریم به این که یکی از این اطراف حرام است یا یکی از این اطراف واجب است، پس به نحو موجهی جزئی می توانیم بگوییم بعضی از این اطراف حرام یا بگوییم بعضی از این اطراف واجب؛ خب این را که علم داریم و این مقتضای علم اجمالی ماست. پس علم به یک موجهی جزئی در این جاها، در این موارد شبهات غیر محصوره مفروض است و وجود دارد. حالا اگر شما بگویید که دست به هر طرف که می گذاریم اطمینان داریم حکم در این جا نیست، اگر مثلاً هزار مورد است

هر هزار مورد این جا اطمینان دارم حکم نیست، این جا اطمینان دارم حکم نیست، این جا اطمینان دارم حکم نیست. پس من در حقیقت به قول شما اگر اطراف را هزارتا فرض کنیم من هزارتا احراز دارم به این که حکم این جا نیست، احراز اطمینانی، هزار احراز اطمینانی دارم به این که حکم این جا نیست، این جا نیست، این جا نیست.

هر جا انسان مجموعه‌ای از احرازات داشت مثل این جا که هزارتا احراز داریم از دل این احرازها یک احراز واحد نسبت به متعلقات این احرازهای متعدده ایجاد می‌شود، هزارتا احرازش هم این نیست، این نیست، این نیست، پس نتیجه می‌شود که احراز دارم در همه‌ی این‌ها حکم نیست، لازمه‌اش است دیگر. اگر احراز دارم این زید نیست، این هم زید نیست، پس احراز دارم هیچ‌کدام از این‌ها زید نیست دیگر. پس اجتماع احرازات متعدده یستبطن او یولد چی را؟ یک قضیه‌ی سالبه‌ی کلیه در این جا و آن این است که پس هیچ‌کدام از این‌ها چی نیست؟ واجب نیست، هیچ‌کدام از این‌ها حرام نیست. این لازمه‌ی آن اطمینانات متعدده‌ای است که این حکم در این جا نیست، در این جا نیست، در این جا نیست، در این جا نیست، بلکه شد هزارتا احراز، از این هزارتا احراز زاییده می‌شود یک احراز واحد به این که احراز دارم، اطمینان دارم که در این مجموعه حرامی نیست، واجبی نیست ...

س:

ج: حالا اجازه بدهید، الان زود است اشکال کردن.

پس از آن احرازهای متعدد چنین احراز واحدی می‌جوشد، بیرون می‌آید، زاییده می‌شود. وقتی این امر بیرون آمد پس یک سالبه‌ی کلیه در این جا درست می‌شود، این سالبه‌ی کلیه با آن موجهه‌ی جزئیه چیست؟ تناقض دارد، در منطق هم خواندیم نقیض سالبه‌ی کلیه موجهه‌ی جزئیه است. یعنی بگوییم هیچ‌کس فرض کنید این جور بگوییم هیچ‌کس در این اتاق نیست و بعد بگوییم که زید در این اتاق هست یا یک نفری در این اتاق هست، خب تناقض است. این جا هم می‌گوییم هیچ‌کدام از این‌ها حرام در آن نیست به نحو اطمینان، چون این نتیجه‌ی آن این بود که تک‌تک را می‌گفتیم اطمینان داریم، نتیجه این که تک‌تک را می‌گفتیم اطمینان داریم حرام این جا نیست، این جا نیست، این جا نیست، این جا نیست، این است که یک قضیه‌ی کلیه‌ی سالبه از توی دلش در می‌آید دیگر، نتیجه این می‌شود که پس حرامی در هیچ‌کدام از این‌ها نیست؛ این حرام در هیچ‌کدام از این‌ها نیست با این که علم داریم حرام در یکی این‌ها هست تناقض دارد. بنابراین این مطلب که آمدند بعضی بزرگان معیار را این قرار دادند که اطراف علم

اجمالی به حدی برسد که هر طرف که دست می‌گذاریم اطمینان به عدم وجود آن تکلیف معلوم بالاجمال در آن داریم اصلاً امر معقولی نیست، نمی‌شود تعقل کرد این را تا بگوییم این ضابطه است. و همچنین اگر بخواهیم بگوییم موهوم است، آن تعبیر هم همین جور است، بگوییم این موهوم است، این موهوم است، این موهوم است، این موهوم است، پس احراز موهومیت این را داری، احراز موهومیت آن را داری، احراز موهومیت آن را داری و هكذا؛ پس از دل این هزار اطمینان به موهومیت یا نه علم به موهومیت، دیگر این موهوم بودنش که علمی است نه اطمینانی، هزارتا علم دارم این موهوم است، وجود تکلیف در این موهوم است، وجود تکلیف در آن موهوم است، وجود تکلیف در آن موهوم است، از دل این هزار علم به موهومیت چی درمی‌آید؟ علم به این که وجود تکلیف در همه‌ی این‌ها موهوم است، این درمی‌آید دیگر. نتیجه‌ی این علم ما تک‌تک این است که پس یک علمی از دل این می‌جوشد می‌آید بیرون بالضروره، و آن این که می‌گوییم همه‌ی این‌ها... مثلاً خب این به خدمت شما عرض شود و این با چی ناسازگار است؟ می‌گویید همه‌ی این‌ها موهوم است، از آن طرف می‌گویید علم دارم به این که یکی از این‌ها نجس است یا حرام است یا واجب است؛ این اجتماع نقیضین نمی‌شود ولی اجتماع ضدین می‌شود. موهوم بودن یک امر وجودی است و تکلیف بودن هم یک امر وجودی است، علم به تکلیف با موهوم بودن همه یعنی یک‌جایی هم هست که با این که علم دارم موهوم هم هست، هم موهوم است هم علم دارم، این دوتا هم با همدیگر جمع نمی‌شود.

خب این اشکال عقلی است که وجود دارد فلذا محقق حائری قدس سره که ولو آن‌جوری فرمودند بعد خودشان می‌فرمایند این راهی هم که ما گفتیم محل اشکال است، به خاطر این که برمی‌گردد به یک سالبه‌ی کلیه، یک موجه‌ی جزئی و این تناقض دارد. فلذا ایشان می‌گویند خودش قبول کرده که این راه یک راه درستی نیست.

آقازیا به تعبیر اطمینان فرموده این مسئله در این جا وجود دارد، پس بنابراین معقول نیست این راه اصلاً.

حالا ببینیم این جواب دارد یا جواب ندارد؟

س: آقای حائری موهوم بودن را فرمودند؟

ج: بله؟

س: آقای حائری نه موهوم بودند نه ...

ج: نه آقای حائری آن که فرمود که عقلاء می گویند اماره دارند این جا نیست، این جا نیست، این جا نیست، خب اماره این جا نیست، این جا نیست، این جا نیست این با چی جور در نمی آید؟ با آن موجهی جزئی، پس یک چیزی از آن در می آید که این اماره پس می گوید این جا نیست، این با چی جور در نمی آید؟ با علم شما جور در نمی آید. آن راه هم این اشکال در آن هست...

س: تحقیق این است که شرط حجیت امارات که مخالف عقل و قطع باشد را ندارد. توی قبلی ها در ??? نفس ما اطمینان در سالبه ی کلیه علم ...

ج: ایشان همین بیان را در آن جا هم فرموده ...

س: شرط حجیت اماره را ندارد پس بفرمایید...

ج: این جور نفرمایید که شرایط اماره را ندارد، همین که تناقض لازم می آید سالبه ی کلیه و موجهی جزئی؛ چون لازمی آن حرف هم این هست.

خب تلمیذ محقق ایشان مرحوم آیت الله گلپایگانی قدس سره در همان افاضة العوائد یک مناقشه ای کردند به فرمایش آقای حاج شیخ که این مناقشه در کلام شهید صدر هم بیان شد. و آن این است که فرمودند خب این منقوض است به این که پس شک در اطراف هم نباید ما داشته باشیم، در اطراف علم اجمالی شما هر طرف را که نگاه می کنی شک داری دیگر و احتمال عدم تکلیف را در هر طرف می دهی، این که وجدانی است نمی شود انکار کرد؛ خب اگر حرف شما درست باشد که این مستلزمش سالبه ی کلیه و موجهی جزئی هست خب این در شک هم این حرف می آید، فقط در اطمینان و موهوم بودن این حرف نمی آید، در شک هم این حرف می آید. شما الان و حال این که همه قبول دارند و همه قبول دارند اطراف علم اجمالی تک تک آن، موضوع اصل وجود دارد، یعنی شک، احتمال وجود دارد. خب این جوری می گوئیم، می گوئیم من احتمال عدم تکلیف در این جا می دهم، احتمال عدم تکلیف در این جا می دهم، احتمال عدم تکلیف در این جا می دهم، احتمال عدم تکلیف در این جا می دهم، تک تک آن این جوری است دیگر، خب پس من احتمال های فراوان می دهم، نتیجه ی این احتمال ها، هزار احتمال در مثال ما چی می شود؟ احتمال می دهم این جا تکلیف نیست، احتمال می دهم این جا نیست، احتمال می دهم این جا نیست، احتمال می دهم این جا نیست، پس نتیجه اش این است که از دل این ها می جوشد یک قضیه و آن احتمال می دهم اصلاً این جاها تکلیف نباشد؛ این از توی آن در می آید دیگر. احتمال

می‌دهم اصلاً در این‌ها تکلیف نباشد با این‌که علم دارم حتماً به حضرت عباس این‌جا تکلیف است چه جور جمع می‌شود؟ یا بگو این‌جا را شک دارم تکلیف هست یا نه، این‌جا را شک دارم تکلیف هست یا نه، این‌جا را شک دارم تکلیف هست یا نه، این‌جا را شک دارم تکلیف هست یا نه، از دل این هزارتا شک دارم شک دارم چی درمی‌آید؟ شک دارم اصلاً در این‌ها تکلیف هست یا نه؟ شک دارم در این‌ها تکلیف هست یا نه با این‌که علم دارم به این‌که این‌جا حتماً یک تکلیف هست چه جور جور درمی‌آید؟ پس این نقض است. این نقض به ما نشان می‌دهد که پس آن اشکال مغالطه توی آن است، یک جوابی دارد ولو به ذهن ما جوابش نیاید ولی از نقض می‌فهمیم که حتماً این اشکال وارد نیست. اشکال نقضی درحقیقت ذهن انسان را رهنمود می‌شود به چی؟ به این‌که این‌جا یک جوابی وجود دارد ولو لم یصل حالا آن جواب فکری و عقلی، پس باطل است این جواب نقضی. خب این جواب نقضی هم ایشان دادند هم شهید صدر فرموده «و الجواب أولاً بالنقض بالشک فی الأطراف أيضاً» آن وقت سه چهار خط این را توضیح دادند. یک قدری عبارات بحث و این‌ها معقد هست یک مقداری، با دقت باید مطالعه بشود. این جواب نقضی و اما ...

س: جواب می‌شود داد که در مجموعه‌ی احتمالات تولید علم نمی‌کند ولی در مجموعه‌ی اطمینان باید تولید علم بکنیم ...

ج: چه فرقی بین این دوتا هست؟ شما آن‌ها دیگر وجدان حاکم است، وقتی شما می‌گویید این ده‌تا امر را توجه به آن می‌کنید می‌گویید این‌جا شک دارم، این‌جا شک دارم، این‌جا شک دارم، این‌جا شک دارم، این‌جا شک دارم، مثلاً ده نفر هستند می‌گویند آقا شک دارم این عالم هست یا نه، شک دارم این عالم هست یا نه، شک عالم هست یا نه، در ده‌تای آن می‌گویید شک دارم، شک دارم، شک دارم، شک دارم. آیا از این ده‌تا شکی که شما که می‌گویید شک دارم شک دارم یک قضیه‌ی واحده بیرون نمی‌آید که شک دارم این‌ها عادل هستند یا نه؟ چه جور می‌شود که شک دارم این ده‌تا عادل هست یا نه؟

س: از چی تولید شده ...

ج: از هر جا، من نمی‌دانم از کجا تولید شده، بلد نیستم از کجا ولی می‌گویم به نفست مراجعه کن آیا این‌جا چنین چیزی درمی‌آید یا نمی‌آید؟

س: حاج آقا قبل از این که شک بکند یک علمی داشته

ج: نه الان دارم می گویم این شک داری یا نداری؟ جواب، این جا شک داری یا نداری؟

س: بله

ج: شک داری یا نداری، شک داری یا نداری؟ این ده تا شک دارند، شک دارند، شک دارند درست؟ وقتی ده تایش را شک داری غلط است بگویی که پس شک دارم در این ها عادل هستند یا نیستند...

س: این شک از کجا تولید شده؟ یک علمی ...

ج: من نمی دانم، از هر جا تولید شده ...

س: یک علمی قبلاً بوده که گفته بین این ده نفر یکی عادل نیست...

ج: می دانم...

س: حالا کی هست؟ پس من قبلاً ...

ج: حرف سر همین است که این ها از این در می آید یا در نمی آید، حالا در مورد شکش واضح است که شک ها با آن علم اجمالی جمع شده درست؟ و حال این که همان بیانی که شما در اطمینان و موهومیت گفتی این جا هم می شود پیاده کرد درست؟ جواب نقضی این است دیگر، می گوید همان بیانی که شما در اطمینان گفتی، در موهوم گفتی توی شک هم می شود پیاده کرد درست؟ و حال این که در شک وجداناً می بینیم این شک با علم اجمالی جمع شده، این جا را که دیگر نمی شود انکار کرد. چون این جا می بینیم شک ما با آن علم اجمالی جمع شده بلا ریب، پس بنابراین معلوم می شود آن جا هم یک اشکال وجود دارد، آن جا هم درست نیست که شما دارید می گوئید.

س: تناقض وحدت موضوع لازم است این جا وحدت موضوع نیست، یکی از قضایا موضوعش یکی از اطراف است، یکی از قضایا موضوعش کل است ...

ج: بله شما می فرمایید که یک، این جوری می فرمایید دیگر، می فرمایید که شک دارم که اصلاً در این جا تکلیفی وجود ندارد، از آن طرف می گوئید علم دارم در این جا تکلیفی وجود دارد. آن جا می گوئید که اطمینان دارم که

هیچ یک از این ها نجس نیست، از آن طرف هیچ یک نجسی، می شود سالبه ی کلیه دیگر، اطمینان دارم هیچ یک از این ظرف ها نجس نیست این سالبه ی کلیه است، از آن طرف می گوید علم دارم یکی از این ظرف ها نجس است، پس آن می شود موجهی جزئی، این می شود سالبه ی کلیه، تناقض دارد و وحدت موضوع هم هست؛ همه ی وحدات معتبره وجود دارد.

اما جواب حلّی، جواب حلّی ای که این جا داده می شود این است که این که گفتیم اطمینان، احرازهای متعدد از توی دلش یک احراز واحد درمی آید نسبت به متعلقات آن احرازهای متعدده، این درست است اما این در کجاست؟ این در جایی است که احراز نسبت به هر کدام احراز علی الاطلاق باشد، آن جایی که احراز علی الاطلاق باشد آن جا درست است؛ بالضرورة از آن، آن قضیه ی واحده ی که احراز بخورد به جمیع متعلقات درمی آید. اما هر جا این جواری نبود، احرازها مشروط بود در هر کدام، هر کدام، این جا لازمه اش آن قضیه ی واحده نیست؛ و در ما نحن فیه این چنین است که مطلق نیست مشروط است.

توضیح مطلب:

توضیح مطلب این است که ما تارةً این جواری علم پیدا می کنیم می گوئیم این ظرف نجس است خواه آن ظرف دیگر نجس باشد یا نباشد، این مسلم نجس است، نجاست این علی الاطلاق است، مشروط به این که آن نجس نباشد نیست. می گوئیم این نجس است سواء این که آن ظرف دیگر نجس باشد یا نباشد، من احراز دارم به این نجاست این، من دیدم خودم دیدم قطره ی دمی افتاد در این ظرف، پس این نجس است سواء این که قطره ی دمی یا نجاست دیگری در آن کاسه ی دیگر افتاده باشد یا نیفتاده باشد. می روم سراغ آن کاسه، می بینیم این هم می گویم نجس است سواء این که آن نجس باشد یا نباشد، این به آن ربط ندارد، آن نجس باشد یا نباشد این دیدم خودم که قطره ی بولی مثلاً در آن افتاده، این جا که من احراز دارم این نجس است علی الاطلاق، آن هم نجس است علی الاطلاق، نتیجه ی این دوتا احراز می شود یک احراز و آن این است که هر دو کاسه ها احراز دارم نجس است؛ یک قضیه ی این جواری از توی دلش درمی آید. چرا؟ علتش این بود که هر کدام از این ها نجاستش علی الاطلاق بود، آن هم علی الاطلاق بود. اما اگر یک جایی وجود آن معلوم در آن مشروط باشد بگوید آن جا نباشد، در این صورت چنین قضیه ی واحده ای از توی دلش در نمی آید. در ما نحن فیه این جور است شما می گویی من اطمینان دارم که این کأس الف آن معلوم بالاجمال منطبق بر آن نیست یا انطباقش موهوم است یا اطمینان دارم آن منطبق نیست؛ این منطبق نبودن علی

الطلاق است؟ یعنی چه آن معلوم بالاجمال جاهای دیگر منطبق باشد چه نباشد؟ اگر آن معلوم بالاجمال بر آن‌ها منطبق نباشد خب حتماً باید این‌جا باشد، پس کجاست؟ پس آن علی الاطلاق در این‌جا چه‌طور است؟ نیست، مشروط است؛ این منطبق بر این‌جا نیست، من اطمینان دارم آن نجس این‌جا نیست چون احتمال می‌دهم آن‌جاها باشد، توی بقیه‌ی اطراف باشد. به شرطی که در بقیه‌ی اطراف باشد می‌گوییم این‌جا اطمینان دارم نیست، اما اگر آن معلوم بالاجمال من در بقیه‌ی اطراف نباشد دیگر باز هم اطمینان دارم این‌جا نیست؟ دیگر اطمینان ندارم این‌جا نیست؛ چون آن بالاخره می‌دانم هست، آن یا باید این‌جا باشد یا در بقیه‌ی اطراف باشد. اطمینان من به این‌که این‌جا نیست، آن منطبق بر این مورد نمی‌شود این مشروط است به این‌که درواقع این‌جور نباشد که آن‌جاها نباشد، بلکه انطباق بر آن‌جاها پیدا کند، آن وقت می‌گویند این‌جا نیست. پس بنابراین در این‌جاها که احراز ما، اطمینان ما در هر طرف مطلق است نیست، مطلق نیست، مشروط است، مقید است، علی فرضی است، بر فرض این‌جوری شد این‌جا آن قضیه‌ی واحده از توی دلش در نمی‌آید. خب سرش چیست؟ تعبد است که مثلاً آن‌جا این‌جوری می‌شود این‌جا این‌جوری می‌شود؟ مگر تعبدی است در کار؟ این‌جا که جای تعبد نیست باید یک ملاک واقعی داشته باشد، یک رمز واقعی باشد که آن‌جا چنین قضیه‌ای از توی دلش در می‌آید، این‌جا چنین قضیه‌ای از توی دلش در نمی‌آید. رمزش این است که این‌که ما اطمینان پیدا می‌کنیم به این‌که این‌جا تکلیف نیست این به‌خاطر حساب احتمالات است، یعنی چون احتمال می‌دهیم اگر هزار طرف دارد، نهصد و نود و نه احتمال وجود تکلیف در آن‌ها هست، پس در آن طرف که نگاه می‌کنیم نهصد و نود و نه احتمال است که توی آن‌ها باشد، سهم این می‌شود چقدر؟ یک هزارم، یک هزارم احتمال می‌دهم این‌جا باشد؛ اما نهصد و نود و نه هزارم مال بقیه است، یک هزارم چیست؟ وقتی یک هزارم احتمال می‌دهم این‌جا نیست چون وقتی که در بقیه، نهصد و نود و نه هزارم در بقیه است پس از این می‌زاید به حساب احتمال که پس این‌جا یک هزارم است و این‌جا نیست، پس فقط یک احتمال ضللی می‌ماند که این‌جا باشد، یک احتمال یک در هزارم است که این‌جا باشد، البته فلذا می‌گوییم اطمینان نمی‌گوییم علم، چون یک در هزار احتمال دارد اما وقتی یک در هزار شد یک احتمال ضعیفی است، درست است بگوییم پس اطمینان داریم نیست، وقتی یک در هزار احتمال وجود است پس نسبت به عدم وجود چی پیدا می‌کنیم؟ اطمینان پیدا می‌کنیم. یک در هزار احتمال وجود است پس نسبت به عدم وجود اطمینان داریم دیگر. خوب دقت کردید؟ این‌که این‌جا اطمینان پیدا کردیم زیر سر چی بود؟ زیر سر این بود که در نقطه‌ی مقابل نهصد و نود و نه احتمال وجود در آن‌جا بود. حالا اگر یک‌جایی این‌جوری شد که ما این را نداشتیم، این نهصد و نود و نه احتمال در آن‌جا را نداشتیم، آن‌جا چی می‌شود؟ آن‌جا

اطمینان حاصل نمی‌شود که نیست و در ما نحن فیه و در این اطراف علم اجمالی این جوری است که ما درواقع چون احتمال وجدانی اطراف کثیر است و هر طرف را که دست می‌گذاریم این نسبت وجود آن تکلیف معلوم بالاجمال در این طرف با بقیه که حساب می‌کنیم احتمال انطباق آن معلوم بالاجمال در این جا یک حصر بسیار بسیار نادری می‌شود، پایینی می‌شود، مثل مثالی که زدم یک در هزارم می‌شود، یک در هزارم که شد پس بنابراین دیگر احتمال می‌شود احتمال ضئیل، احتمال ناچیز؛ وقتی این طوری شد پس نمی‌توانیم بگوییم، از دل این در نمی‌آید پس این جاها، خوب دقت بکنید، پس از دل این در نمی‌آید که پس بگوییم در این هزارتا احتمال می‌دهم که نیست، چون در این هزارتا وقتی با هم نگاهش می‌کنم نسبت که پایین نمی‌آید که، آن نسبت پایین آمدن وقتی بود به این جا تنها نگاه می‌کردم، وقتی به همه دارم نگاه می‌کنم چه نسبت کم نمی‌شود که. این است که در این مواردی که مشروط است این جا آن چیزی که و آن اطمینان و احراز و اطمینانی که در تک تک پیدا می‌شود یا موهوم بودنی که در تک تک پیدا می‌شود از آن در نمی‌آید نسبت به مجموع؛ چون علت آن چیزی که در تک تک بود در مجموع نیست، نه تعبد است. آن علت در تک تک چی بود؟ این بود که نسبت نسبت ضئیل است، چون این را با بقیه می‌سنجیدیم، می‌گفتیم این یکی در مقابل نهصد و نود و نه تا هست، چون در مقابل این نهصد و نود و نه تا بود، نهصد و نود و نه احتمال این است که تکلیف آن جاهاست، یک در هزارم این است که تکلیف این جاست. ولی وقتی همه را با هم می‌سنجیم، همه را با هم می‌بینیم، این کاسه‌ها را همه را با هم می‌بینیم دیگر با کجا بسنجیم بگوییم احتمال این جا ضئیل است؟ همه را با هم داریم می‌بینیم. آن جا که این را با بقیه می‌سنجیم این جوری می‌شود، اما وقتی همه‌ی کاسه‌ها را با هم نگاه می‌کنیم می‌توانیم بگوییم اطمینان دارم توی این کاسه‌ها نیست؟ نه، چون با کجا بسنجیم که احتمال بیاید پایین؟ پس این حل مسأله است که افاده شهید الصدر قدس سره. با این بیان دقیق علمی شهید صدر می‌فرماید که حل مسأله هم چی هست؟ این است، فلذاست این جا آن تناقض لازم نمی‌آید یا آن اجتماع ضدین لازم نمی‌آید در این موارد. بنابراین از نظر عقلی این ضابطه‌ای که بیان شد غیر معقول نیست، این اشکال که گفتم غیر معقول است نه غیر معقول نیست و عیبی ندارد این جوری تعریف بکنیم بگوییم اگر اطراف به حدی بود که احتمال تکلیف در هر طرف ضعیف بود به طوری که اطمینان به عدم داشتیم یا به تعبیر دیگر بگویید موهوم بود این اشکال عقلی ندارد که می‌گفتند این اشکال عقلی دارد و این قابل تعقل نیست، اشکال عقلی ندارد؛ اما حالا درست است یا درست نیست مطلب، ممکن است از راه دیگر به جهت دیگری اشکال داشته باشد، آن مسأله‌ی آخری، از این جهت اشکالی ندارد.

س: حاج آقا در ما نحن فیه شما درست می‌فرمایید اما مثلاً دارم می‌گویم در شکل‌گیری تواتر....

ج: این درست می‌فرمایید و آن همان تناقض توی آن درنیاید ...

س: نه می‌خواهم بگویم اگر سازوکار شکل‌گیری این باشد که می‌فرمایید مثلاً در مثل تواتر ما آن‌جا احراز هر کدام که دیگر تعلیقی نیست دیگر، اول ما می‌گوییم مثلاً

ج: نه، خب فلذا خب پس چی می‌شود؟

س: ... تولید علم می‌کند....

ج: خب بله

س: تولید علم می‌کند با این‌که دست روی هر کدام بگذاری ...

ج: اتفاقاً همین را گفتیم، گفتیم وقتی تعلیقی نباشد تولید علم می‌کنید، آن‌جا هم تعلیقی نیست، همین را گفتیم، گفتیم وقتی تعلیقی نیست، مشروط نیست تولید علم می‌کند درست است، آن‌جا هم بله. می‌گوییم این آقای زید آمده خبر داده درست؟ چه دیگران گفته باشند چه نگفته باشند یک درصدی از احتمال توی ذهن ما می‌آورد. بعد عمرو گفته، عمرو هم چه زید گفته باشد چه نگفته، چه بقیه گفته باشند یا نگفته باشند یک درصدی از احتمال را می‌آورد و هکذا و هکذا هر چی درصد احتمالات صحت زیاد شد درصد احتمالات خطا کاهش پیدا می‌کند تا تا تا جایی که دیگر احتمال خطا اصلاً صفر می‌شود ...

س: شکش بفرمایید، شکش، دست روی اولی بگذارم من شک دارم که این دارد درست می‌گوید، دومی شک دارم، سومی شک دارم پس نهایتاً من می‌توانم بگویم شک دارم در همه‌ی این‌ها ...

ج: نه، آهان آن شک تعلیقی است، شک، نه ببینید این‌جا در باب تواتر علتش این است دیگر، شما می‌گویید یک درصد احتمال می‌دهم راست بگوید نود و نه درصد احتمال می‌دهم خطا بکند یا دروغ دارد می‌گوید درست؟ پس آن شکی که می‌گویید چون مردد هستید بین یک و نود و نه، آن دومی که کنارش قرار می‌گیرد و شرایط تواتر هم در آن هست، یعنی می‌دانی این‌ها به هم ربطی ندارند که نشسته باشند با هم دروغ جعل کرده باشند به هم ربط ندارند، یک آدم‌هایی هستند که می‌دانید متعرض از این کارها هستند، متدین هستند، متورع هستند، اهل این کارها نیستند.

خب وقتی دومی می‌گوید باز آن‌جا هم احتمال می‌دهید که یک درصد احتمال می‌دهید راست می‌گوید به من حیث هو هو، و نود و نه درصد احتمال می‌دهید ولی پس الان احتمال این‌که این مخبر^۲ به مطابق با واقع شده یک درصد از آن‌جا آورد یک درصد از این‌جا آورد، پس دو درصد روی هم رفته احتمال مطابقت با واقع را می‌دهید چون دو نفر گفتند؛ و احتمال خطا می‌شود نود و هشت درصد؛ سه نفر که شدند باز پس سه درصد احتمال موافقت با واقع است نود و هفت درصد احتمال خطا هست، همین‌طور که اضافه می‌شود آن بالا می‌رود این نود و هفت تا می‌شود نود و شش، نود و پنج، نود و چهار تا تا می‌رسد به نزدیک صفر یا صفر. اگر به صفر برسد یقین است، اگر نزدیک به صفر شد اطمینان است. که این توضیحش هم این مباحث را بهتر کسی که این‌ها را توضیح داده و خوب شکافته و باز کرده و به جوانب قضیه توجه داشته شهید صدر است، او ذهن ریاضی دقیقی که ایشان داشتند توی این مسائل بهتر مسائل را باز کردند و برهانی کردند و توضیح دادند. فتحصل که پس بنابراین این ضابطه که فرموده شده اشکال عقلی این ضابطه ندارد.

و اما آن اشکالی که نقل کردیم که محقق خوئی فرموده بود که ایشان فرمود که موهوم بودن ملاک نمی‌شود که جلو تنجز را بگیرد، برای این‌که شما اگر در شبهه‌ی محصوره هم یک طرفش مظنون باشد یک طرفش موهوم باشد، دوتا کاسه هست می‌دانیم یکی از این دوتا متنجس است و نود درصد می‌دانیم کأس الف است ده درصد کأس ب، خب این ده درصد موهوم است، آیا کسی فتوا می‌دهد این‌جا که می‌تواند کأس باء را که ده درصد است و موهوم است؟ نه می‌گوید آن علم اجمالی‌ای که داری یا این نجس است یا این نجس است این منجز است سواء این‌که در آن طرف باشد یا این طرف باشد. پس موهوم بودن نمی‌تواند ملاک باشد. این جواب این فرمایش ایشان این است که ببینید ما نمی‌خواهیم موهوم بودن جلوی تنجز را می‌گیرد، ما دو مقام بحث داریم یکی این است که آدرس بدهیم و معرف قرار بدهیم برای شبهات غیر محصوره، دو این‌که حالا آن علم منجز هست یا نیست آن به وجه آخر ممکن است باشد؛ نخواستیم بگوییم همین موهوم بودنش دلیل بر عدم تنجز است تا شما بفرمایید آن‌جا چه جور می‌شود. نه برای این‌که ذهن‌ها، افراد، مکلفین بتوانند شبهات محصوره و غیر محصوره را تشخیص بدهند می‌گوییم آقا اگر یک جایی در اثر فقط کثرت افراد موهوم شد نه جهات دیگر که در آن شبهه‌ی محصوره که شما مثال می‌زنید می‌فرمایید ممکن است کأس ب ده درصد باشد آن نود درصد باشد، آن کثر افراد باعث نشده، آن یک جهات خارجی باعث شده، مثلاً دیدید که آن قطره‌ی دمی که دارد می‌آید عوامل این‌که به آن طرف بیفتد بیشتر است تا عواملی که به این طرف بیفتد،

مثلاً باد دارد آن طرف می‌وزد یا آن طرف نزدیک‌تر بوده به او و و این‌ها باعث می‌شود که بگویید نود درصد آن‌جا افتاده. حالا احتمال این‌که این طرف افتاده باشد یک احتمالات ضعیفی است که مثلاً یک لحظه آن بادی که آن طرف می‌وزید قطع شده، به این طرف شده شاید این طرف وزیده مثلاً و امثال این‌ها، آن‌ها کثرت نیست. بنابراین بزرگانی که آمدند گفتند، شیخ اعظم اگر فرموده یا بزرگانی اگر فرموده باشند که ملاک این است، این ملاک عقلانی خوبی است که فرمودند که مرحوم امام و عده‌ای از بزرگان رضوان‌الله علیهم اجمعین هم پسندیدند و قبول کردند که بله ما می‌توانیم بگوییم شبهه‌ی غیر محصوره شبهه‌ای است که کثرت افراد و کثرت اطراف باعث شده که به هر طرف که نگاه می‌کنیم احتمال خیلی ضعیف است، موهوم است. آن اشکال عقلی‌اش هم که حل شد. حالا چرا می‌گوییم این‌جا تنجیز ندارد؟ ممکن است به‌خاطر اجماع بگوییم، ممکن است به‌خاطر روایات بگوییم؛ نه به‌خاطر موهوم بودن، به‌خاطر که امام مثلاً به‌خاطر روایات فرموده، بعضی به‌خاطر اجماع فرمودند، بعضی به‌خاطر امور دیگر فرمودند. پس ضابطه دادن به این‌که افراد بشناسند، تشخیص بتوانند بدهند در مقام اثبات و خارج محصوره را از غیر محصوره لزوماً معنایش این نیست که همان هم وجه عدم تنجیز است که آقای خوئی فرموده است که نمی‌تواند این وجه عدم تنجیز باشد، نه این فقط برای این است که معرف باشد. پس بنابراین الی‌هنا به این نتیجه رسیدیم تا حالا بقیه‌ی ضوابط هم که چندتای دیگر هست ذکر کنیم، این ضابطه حسنّه که می‌شود در این مقام گفت. و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۳۸

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

ضابطه سومی که برای شبهه غیر محصوره بعضی از بزرگان بیان فرموده‌اند این است که شبهه غیر محصوره شبهه‌ای است که «یعرس موافقتها القطعیه» به این شکل حالا نقل شده که هر جایی که موافقت قطعیه مشکل باشد، معسور باشد، آن شبهه شبهه غیر محصوره هست. خب ظاهر این عبارت که نقل شده محقق خوئی نقل می‌فرمایند دوتا اشکال به این ضابطه بیان فرمودند.

اشکال اول این است که معسوره بودن، عسر در موافقت قطعیه ملاک برای این که شبهه غیرمحصوره نباشد نیست. چون این ملاک در شبهات محصوره هم وجود دارد. مثلاً فرض کنید کسی بیمار است و علم اجمالی دارد که یا نماز قصر بر او واجب است یا نماز تمام؟ ولی توان این؛ یعنی برایش مشکل است بسیار که دوتا نماز بخواند بخواند. یک حالتی دارد که مشکل است. همین دیشب یکی از دوستان من با او تماس داشتم می گفت من یک نماز که می خوانم باید نیم ساعت چه قدر صبر کنم بنشینم تا بتوانم نماز بعدی را بخوانم. یک حالت این چنینی بعضی وقت ها برای...، برای خودم هم گاهی پیش آمده که واقعاً یک نماز هم گاهی مشکل است. حالا کسی که بخواند احتیاط بکند چندتا نماز بخواند. خوب با این که امر مردد بین الامرین است، محصور هم هست اما ممکن است معسور باشد احتیاط کردن، گاهی هم هست که البته اطراف به حدی زیاد هست که معسور است. بنابراین این را ما نمی توانیم ملاک و ضابطه برای محصوره و غیرمحصوره بودن قرار بدهیم.

س: حاج آقا؛ توی مثال عسر از جهت دیگری است. از جهت بیمار بودن است نه از جهت اطراف، کثرت اطراف

ج: اشکال وارد است ولی عرض کردم فلذا حواسم بود گفتم این جوری که محقق خوئی نقل کردند حالا دوتا اشکال به آن کردند تا بعد ببینیم که این اشکال ها وارد است یا نه؟

اشکال دومی که کردند این است که خوب معسور بودن، عسر بودن، مشکل بودن باعث نمی شود که مطلقاً تنجیز برداشته بشود و حال این که ما در شبهات غیرمحصوره مدعا این است که تنجیز مطلقاً برداشته می شود. آن جا به اندازه عسر برداشته می شود. تا مقداری که عسر نیست باید احتیاط کنیم. مازاد بر او بله، مثلاً کسی علم اجمالی دارد که قبله یکی از این چهار طرف است ولی نمی داند کدام طرف است. در یک جایی است؛ امارات قبله میسور نیست، متوفر نیست، علم اجمالی دارد و از آن طرف بخواند به هر چهار طرف هم نماز بخواند این چیه؟ این عسر است برایش، خوب در این جا باید چه کار بکند؟ در این جا به اندازه ای که عسر نیست اگر دو طرف عسر نیست دو طرف، سه طرف عسر نیست سه طرف، آن مقداری که دیگر معسور می شود و عسر می شود برای او آن را باید ترک کند. این در محصوره اش؛ در غیرمحصوره هم همین جور است. مثلاً می داند اگر که یکی از مثلاً قصابی های موجود در بلد یکی اش ذبح هایی که دارد شرعی نیست؛ خوب این جا اگر عسر هست این طور نیست که بگوید خیلی خوب حالا از هر کدام خواستیم، نه، این جا هم باید احتیاط بکند تا آن جایی که می تواند. اگر عسر شد تا روزهایی که می تواند اصلاً گوشت نخورد، گوشت نخرد، گوشت های دیگر...، اگر عسر شد این اجتناب؛ به اندازه همین مقدار. پس

بنابراین ملاک در عُسْر، ملاک در حرج این جور نیست که بالمره بردارد، دائرمدار صدق عنوان عُسْر و حرج است نه مازاد بر او، پس بنابراین این هم اشکال دوم و حال این که در شبهه غیرمحصوره آقایان می‌خواهند بفرمایند که مطلقاً احتیاط لازم نیست، نه به اندازه‌ای که حرج لازم نیاید؛ یعنی بعد از صدق حرج دیگر لازم نیست و قبلش لازم است. این دو اشکالی است که محقق خوئی فرموده‌اند. غیر ایشان هم در این ضابطه بعض دیگر این اشکال را دارند. اما حق این است که کسی که این ضابطه را قرار داده ظاهراً مقصودش این نیست که بفرماید مطلقاً هر جا عُسْر لازم می‌آید این غیرمحصوره می‌شود تا ما اشکال کنیم عُسْر هم در محصوره است هم در غیرمحصوره، نه؛ عُسْر ناشی از کثرت اطراف، این را دارد ملاک قرار می‌دهد. اگر اطراف به جوری بود که موافقت قطعی در آن جا عُسْر شد به خاطر کثرت اطراف، این می‌شود شبهه غیرمحصوره، و همان طور که در جلسه قبل عرض کردم باز بیان ضابطه غیر از بیان وجه حکم است و مدرک حکم و دلیل حکم است. ضابطه برای این است که مکلف تشخیص بدهد که این موضوع آن حکم هست یا این موضوع آن حکم نیست؟ اما این ضابطه خودش ملاک آن حکم نیست. خب ما کثیراً داریم در شرع ضوابطی، اماراتی شارع قرار داده برای شناخت موضوع، ولی خودش ملاک نیست. مثلاً در باب دماء ثلاثه می‌گوید اگر مثلاً ظاهر پنبه خونین می‌شود این علامت مثلاً این است که قلیله است. اگر تا وسط پنبه می‌رود فرض کن متوسطه است. اگر از پنبه آن طرف می‌زند این کثیره است مثلاً، خب این معنایش این نیست که این، این‌ها، این علامت‌ها، این نشانه‌ها محور حکم و علت حکم است. این علامت است، اماره است بر یک موضوعی که آن حدث خاص باشد و آن حدث خاص دارای احکام مختلف است، حدث خاصی را. این جا هم آقایان می‌خواهند به مکلفین بگویند یا موضوع بحث این است که ما کجا می‌خواهیم بگوییم؟ خب چه جور بگویند؟ می‌خواهند یک علامتی برایش قرار بدهند، یک ضابطه‌ای قرار بدهند. می‌گویند آن جایی که اگر اطراف به حدی زیاد بود که اگر شما بخواهید موافقت قطعی بکنید در اثر کثرت اطراف معسور است نه در اثر این که بیمار هستی؛ آن جایی که بیمار است و نمی‌تواند دو تا نماز بیشتر بخواند، یک نماز بیشتر بخواند. آن را که نمی‌خواهند بگویند و یا وقت بسیار تنگ است، اگر بخواهی بخوانی مثلاً خیلی معسور است یا قطار حرکت می‌کند مثلاً برای، قبله هم معلوم نیست بخواهد به چهار طرف نماز بخواند قطار از دستش می‌رود بعد در عُسْر و حرج می‌افتد به خاطر این که دیگه ماشینی نیست یا وسط بیابان است نمی‌داند چه کار بکند، خب می‌گویند آن جا لازم نیست به هر چهار طرف...، به اندازه‌ای که میسور هست می‌خواند و آن معسورش را ترک می‌کند. پس بنابراین اگر این جور بگوییم و نگوییم آن آقایان فرمودند «ما یعسر موافقة القطعیة» عبارت این است «ان الشبهة غیرالمحصورة ما یعسر موافقة القطعیة» این جور گفته باشند بله،

اما بگویند «ما یعسر موافقته القطعیه لأجل كثرة الاطراف» به خاطر این جهت فقط، این ملاکش، این جهتش باشد، آن وقت این اشکالات دیگه وارد نمی‌شود.

س: در مقام خودتان فرمودید؛ فرمودید «من مانحن فیه» از موضوعاتی است که ما نمی‌توانیم بیاییم اول موضوع را به صورت؟؟ بیاییم بحث کنیم بعد بیاییم وارد در مبادی تصدیقیه بشویم. خودتان فرمودید در

ج: قبول است. نه آن درست است. از نظر منهج درست است ولی آن اشکال منهجی بود.

س: نه، عرض این است؛ چرا این اشکال درست است و فرمودید آن منهجی صحیح است؟ به خاطر این که فرمودید بحث علم اجمالی و موانع تنجز علم اجمالی در شبهات محصوره به این صورت است که باید ببینیم ضابطه‌ای که گفتند به حسب؟؟ و اقتضای ادله چه چیزی را اقتضاء می‌کند؟

ج: بله، به حسب اقتضاء ادله.

س: پس بنابراین اگر کسی گفته موضوع بودن مانع تنجز است. اگر این جا گفته معسور بودن بما هو موهوم بودن است، بما هو معسور بودن است

ج: نه، نه

س: نه این که مثلاً موهوم بودن یک چیزی است شده معقل اجماع، مثلاً معسور بودن یک چیزی بشود معقل اجماع، مثلاً «الماء طاهر» الماء بین ماء حالا چیه؟ بعداً آن طاهر بودنش ادله می‌آید سوار می‌شود. این جا بحث این طوری نیست. خودتان فرمودید. فرمودید باید با نظر به مبادی تصدیقیه ما باید این تصویریه هم بچینیم؟؟

ج: آن عرضی که کردیم با این عرضی که حالا می‌کنیم تنافی ندارد. آن عرضی که کردیم این بود که از نظر منهجی ما بخواهیم یک اماره‌ای بدهیم، یک ضابطه‌ای بدهیم که هم مانع باشد هم جامع باشد؛ خب باید ملاک را حساب بکنیم ببینیم ملاک‌ها تا کجاها می‌رود ملاک‌ها را دست مکلف بدهیم. پس بنابراین صحیح این است که اول ادله را بررسی بکنند بعد ببینند از توی دل آن ادله ببینند چه ضابطه‌ای می‌شود داد که واقعاً ضابطه باشد. نه کم باشد نه زیاد باشد. این درست است و محقق خوئی این جور مشی نفرموده؛ شیخ اعظم همین جور مشی فرموده؛ یعنی شیخ اول ادله را

فرموده، بعد فرموده حالا ببینیم ضابطه چه می‌شود؟ از توی دل ادله خواسته در بیاورد. آن منهج منهج درستی است که شیخ مشی فرموده، محقق خوئی قدس سره اول آمدند ضابطه را بیان کردند بعد وارد ادله شدند.

خب گفتیم فرمایش محقق خوئی از نظر منطقی ابتداءً به نظر می‌آید بهتر از منهج شیخ است به خاطر این که اول باید موضوع را شناخت بعد رفت سراغ حکمش، ایشان به این لحاظ کأنه این را جلو آورده؛ اما عرض کردیم که در جایی که ما اگر تعریف موضوع نکنیم بالمره موضوع مجهول است برای ما و نمی‌دانیم داریم برای چه می‌خواهیم اقامه دلیل بکنیم؟ آن جا درست، باید اول آن را مقدم بداریم. ولی در جایی که فی‌الجمله معلوم است و ما می‌خواهیم یک ضابطه و یک تعریف صحیحی که جامع و مانع باشد به دست بیاوریم خوب است توجه به ادله بکنیم. و در این جا این چنینی است؛ یعنی این جور نیست که ما محصوره را بالمره، غیرمحصوره را بالمره ناشناخته باشد برای ما، بنابراین ادله را اگر بررسی کنیم. و آقایان هم در مقام این که ضابطه ذکر کردند در حقیقت می‌خواهند با این ضابطه معیاری دست مکلفین بدهند یا دست باحثین از بحث بدهند که ما سر چه کسی را داریم می‌تراشیم. فقط آدرس، این آدرس لزوماً این جور نیست که ملاک حکم هم باشد. ملاک حکم هم باشد. می‌گوید آقا آن که عدش عسیر است که آن قبلی بود. آن قبلی می‌گفت شمردنش مشکل، هر جا می‌بینی شمردنش مشکل است این شبهه می‌شود غیرمحصوره، حالا ببینیم ادله چی اقتضاء می‌کند؟ اجماع می‌گوید، روایات می‌گوید یا ادله دیگر می‌گوید؟ یا این جا می‌فرماید نه، نفرمود عدش عسیر است، فرموده موافقت قطعیه‌اش مشکل است. موافقت قطعیه با او کردن مشکل است. می‌داند مثلاً یکی از این ظرف‌هایی که آب با او داده می‌شود به طور عمومی، مثلاً این‌ها یکی از این‌ها متنجس است. حالا کجا؟ این جا موافقت قطعیه کردن عسر می‌شود مثلاً برای این که از همه‌ی این‌ها باید اجتناب بکند، هیچ جا آب نخورد تا این که اجتناب کرده باشد. این جور گفت، گفت هر وقت این جوری شد ما به این می‌گوییم شبهه غیرمحصوره، یا مثلاً می‌داند یکی از افرادی، بالاخره عده‌ای یا یکی یا عده‌ای از افرادی که توی این شهر زندگی می‌کنند، توی این مملکت زندگی می‌کنند مثلاً فلان بیماری مسری را دارند، خب اگر بخواهد این جا موافقت قطعیه بکند مثلاً، باید چه کار کند؟ اجتناب از همه‌ی آن‌ها بخواهد بکند باید از خانه‌اش اصلاً بیرون نیاید، حتی با اهل منزلش هم چون یکی از آن‌ها شاید همان‌هایی باشند که توی خانه‌اش هستند؛ پس باید از همه قطع رابطه بکند. این عسر است. این موافقت قطعیه در این جا عسر است. این جور، فرمودند هر وقت این جوری شد اسم این، این

می شود شبهه غیرمحصوره، حالا این شبهه غیرمحصوره چرا منجز نیست؟ به خاطر عسر بودنش؟ نه، ممکن است به یک جهت دیگری باشد. علتش امر دیگری باشد

س: خب اگر همین بیانش را توی بیان شیخ هم بیاورید یک دانه... شیخ دارد یک دانه ضابط بیان می کند که آقا موهوم باشد از جهت

ج: فلذا اشکال نکردیم گفتیم بله، مال شیخ هم همین جواب را دادیم دیگه، جلسه قبل این جواب را دادیم گفتیم بله، از این نظر آن اشکال وارد است.

س: نه، یعنی می خواهم بگویم همه ی ضابطه ها درست می شود چون که همه ی ضابطه ها

ج: نه، بعضی ضابطه ها درست نمی شود؛ یعنی خیلی واضح، عدش مشکل است، این نه، ضابطه باید یک چیزی باشد. حالا این ضابطه که موافقت قطعیه اش به خاطر کثرت مشکل باشد، به خاطر کثرت مشکل...، این.

س: استا همان عد هم نوعاً دیگه مثلاً نه این هر عدی

ج: بله؟

س: آن شمارش هم نوعی است دیگه، هر شمارشی که نوعاً انسان را به حرج بیندازد، به سختی بیندازد آن مثلاً می شود غیرمحصوره، ولی شما مثلاً آن جا بخواهید شخصی اش بکنید، نمی دانم این برای من سخت است، آن برایم آسان است،

ج: نه، آن ضابطه نمی توانست باشد. مثلاً ببینید می گوئیم مثلاً شمردن مشکل است. خب اگر ارزن بگذارند جلوی ما به همان تعداد فرض کنید که تخم مرغ بگذارند، ارزن بخواهی بشماری؛ اصلاً تک تک بخواهی این ها را جدا کنی بشماری این خیلی مشکل است اما تخم مرغ ها نه، آدم مثلاً هزارتا آدم شمردنش مشکل نیست. ولی هزارتا ارزن مشکل است. هزارتا ارزن...، حالا کدامش شد غیرمحصوره؟

س: نه این جا عد نشد. این الان؟؟

ج: بابا کثرت اطراف را این جوری معنا می کنیم؛ می گوئیم کثرت، آن جا هم کثرت دارد

س:؟؟ سخت است

ج: آن جا هم کثرت دارد این جا هم کثرت دارد اما کثرتی که هر فردش دارای یک حجم وسیعی باشد مشکلی نیست؛ شمردن این ها مشکل نیست؛ هزارتا آدم را آدم می شمارد. اما هزارتا ارزن را بخواهی بشماری، خیلی مشکل است. این ها به حجم این که آن حجمش چه قدر است، حجمش بزرگ است، صغیر است، کبیر است، چه جوری است مشکل. این دیگه ضابطه نمی شود که ما بگوییم که هر کدام عدش مشکل است. بله، بعضی چیزها اصلاً در مقام آدرس دادن اصلاً آدرس نمی شود باشد مشکل است.

یک آقای می گفت که یک آقای آمده بود تبلیغ محل ما، به او گفتیم که خب ما اگر آمدیم قم کجا خدمت تان برسیم؟ گفت قم، مدرسه فیضیه، گفتند مدرسه فیضیه چه می شود؟ هزارتا طلبه، دو هزارتا طلبه، مدرسه فیضیه. گفت قم، مدرسه فیضیه، این نمی شود ضابطه باشد.

و اما ضابطه دیگر؛ ضابطه دیگری که ذکر کردند این است که گفتند آقا ملاکش عرف است. هر جا عرف می گوید این غیرمحصوره است غیرمحصوره است. هر جا عرف می گوید محصوره است محصوره است. «ان المیزان فی کون الشبهه غیر محصوره هو صدق العرفی» ملاک صدق عرفی است. این ضابطه آیا درست است یا درست نیست؟

خب اشکال اولی که فرموده شده است، غیرواحدی این اشکال را کردند این است که گفتند آخه این کلمه غیرمحصوره که در نصی از نصوص شرعیه کتاباً و سنتاً ذکر نشده که ما بخواهیم بگوییم که عرف هر چه معنا می کند همان مراد شارع است. بله، واژه هایی که در کلام شارع مأخوذ است این جا مرجع معنا کردن آن، عرف است چون ملغای به عرف است نصوص شرعیه قهراً همان اراده می شود که مردم می فهمند و الا خلف فرض این است که آن ها را مخاطب قرار داده، این درست است، آن جاها درست است؛ اما این کلمه غیرمحصوره یک واژه مستحدثی است که اصولیون به کار بردند برای یک چیزی که در نظرشان بوده که دارند بحث می کنند که ایا علم اجمالی در آن جا منجز است یا منجر نیست؟ ربطی به عرف ندارد. یک اصطلاح است. یک اصطلاح خاص اصولی است، نمی شود گفت مرجعش عرف است. این اشکال اول.

اشکال دوم این است که حالا تازه بخواهیم بگوییم که باشد به عرف ارجاع بدهیم، خود عرف متحیر است، خود عرف ضابطه ندارد برای این که چی محصوره است چی غیر محصوره است. این جا خود عرف هم به او بگویی آقا

غیره محصوره چیست؟ می ماند توی آن. چرا؟ سرّش این است که غیر محصوره یک امر متأصل خارجی نیست بلکه یک امر اضافی است. مثلاً زیادی و کمی، زیادی و کمی یک امر متأصلی نیست، نسبت به یک چیزی ممکن است زیاد باشد، نسبت به یک چیزی کم باشد. مثلاً حقوق فرض کنید هزار تومان. هزار تومان حقوق زیاد است یا کم است؟ خب هزار تومان را نسبت به کسی بگویی که حقوقش پانصد تومان است زیاد است، زیادتر از او هست، نسبت به کسی که دو هزار تومان است خب کم است، کمتر است. این ها یک اموری است، فوق ید، امور اضافی است، این نسبت به این زمین که می سنجیم بله فوق است، نسبت به بالاتر خودش که بسنجیم تحت است. این ها یک امور متأصلی نیست که یک واقعیت....

س: چه اشکالی دارد؟

ج: حالا تا ببینیم

س: متأصله نباشد....

ج: حالا عرض می کنم، تا یک واقعیت مشخصه ی واقعی داشته باشد، کم و زیاد نداشته باشد. حالا محصوره و غیره محصوره یعنی محدود است یا غیر محدود؟ خب یک چیزی نسبت به آن محدود است نسبت به یک چیز دیگر غیر محدود است، نسبت به آن محصور است نسبت به غیر آن محصور است.

پس بنابراین این ایشان می فرمایند که... محقق خوئی می فرمایند «و السرّ فیه» این اشکال دوم ایشان این است «ان العرف لا ضابطه عندهم لتمييز المحصورة عن غيره» توی دراسات فرمودند: عرف هم یتحیر فیه اگر او سؤال بشود. «و السرّ فیه ان عدم الحصر ليس من المعانی المتأصلة و انما هو امر اضافی یختلف باختلاف الاشخاص و الأزمان و نحوهما» خب یک کسی در نظرش می گوید اوه این خیلی زیاد است، این غیر محصور است؛ یک آدمی است توی یک روستایی زندگی می کرده اصلاً آدم کم دیده، جمعیت کم دیده، می آید یک جایی می بیند که مثلاً حرم امام رضا(ع) مشرف می شود اوه غیر محصور است. یکی هست اصلاً همیشه توی جاهای پرجمعیت زندگی می کرده می گوید نه چیزی نبود. این به اختلاف اشخاص، به اختلاف به خدمت شما عرض شود موارد این ها مختلف می شود، این ها را نمی شود ضابطه قرار داد. پس بنابراین دوتا اشکال کردند، اشکال اول این است که اصلاً مرجعیت عرف در این جا غلط است ولو این که عرف ضابطه داشته باشد، یعنی معنای مشخصی در نظر عرف باشد. چون این اصطلاح

است، اصطلاح اصولیون است، اصطلاح فقها هست؛ باید دید این‌ها برای چی قرار دادند، به سراغ عرف رفتن که اطلاعی از این ندارد چه معنا دارد؟ مثل این‌که ما مصطلحات فلسفی را برویم از عرف پیرسیم یا از غیر اهل فلسفه پیرسیم، خوب چه می‌داند؟ این‌جا هم همین جور است.

اشکال دوم این است که خود عرف هم بخواهیم مراجعه کنیم ضابطه ندارد پیش عرف، به حسب اختلاف موارد و اشخاص و این‌ها مختلف می‌شود و اگر به آن هم بگوییم آقا غیرمحصوره یعنی چی؟ توی آن می‌ماند که غیر محصوره یعنی چی. پس این هم نمی‌توانیم ضابطه قرار، پس اشکالش این است، این اشکال این است که این را می‌خواهیم محصوره بودن را بگوییم آن‌که عرف از آن می‌فهمد این درست نیست.

س: استاد نوعاً مشکلی پیدا نمی‌کند، بیشتر اشکالات را شما به مثال‌های شخصی می‌برید که بله شخصی برای هر کسی یک اتفاقی می‌افتد ولی نوعاً عرف این‌جا مثلاً می‌گوید که الان غیرمحصوره است. وقتی نوعاً شد دیگر این اشکالات وارد نمی‌شود که این فرق بکند.

ج: چرا؟ ضابطه نیست دیگر

س: ضابطه نوعی است دیگر، شخصی که نیست مثلاً نسبت به من بگوییم آقا الان این محصوره است این نسبت به آن، چون الان تمام احکام همین‌طور است دیگر، تمام احکام شما نگاه می‌کنید نسبت به بعضی افراد مثلاً می‌شود عین حرجی نسبت به آن‌که حرجی نیست...

س: ضابطه نوعی نمی‌شود که

س: این ضابطه‌ی نوعی فقط می‌خورد باشد ...

س: نمی‌شود ...

ج: نه، شما می‌خواهید ببینید که کدام اشکال را می‌خواهید جواب بدهید؟ اشکال این‌که عرف ...

س: شما می‌گویید که ضابطه ندارد می‌گویم چرا نوعاً ضابطه را می‌شود گفت عرفاً این ...

ج: عرف ضابطه‌اش چی هست برای مسائل محصوره؟

س: عرفاً مثلاً این آقا غیر محصوره است، نتواند طرف انجام بدهد ...

ج: نه یک چیز واحدی را عرف حساب می‌کند می‌گوید آقا این الان محصور است یا غیر محصور. آخر محصورش اصلاً چی معنا می‌کند که حالا بگوید این محصوره است یا غیر محصوره؟ حساب می‌کند این را نسبت به آن می‌سنجد می‌گوید بله نسبت به آن زیاد است، نسبت به یکی دیگر می‌سنجد می‌گوید کم است، حالا بالاخره من چه کار کنم این جا؟ حکم بالاخره منجز هست یا نه؟ این نسبت به آن زیاد است، نسبت به آن کم است، من بالاخره این جا منجز است یا منجز نیست؟ گیر می‌کند دیگر.

س: آقا دوتا اشکال است، شما الان تعویض اشکال فرمودید، بله اشکال نسیبیت این است که امر نسبی چون نسبت به یک چیزی کم است نسبت به دیگری زیاد است تعارض می‌کند در خودش نمی‌تواند مبنا بشود این یک اشکال است. یک اشکال این است که می‌فرمایید به حسب موارد و اشخاص مختلف است، آقا جواب می‌دهد می‌گوید به حسب عرف عام است نه به حسب شخص که بگویی به حسب شخص احکام فقهی مختلف می‌شود، ضابطه ضابطه‌ی واحد نیست. اصلاً عرف عام است، وقتی عرف عام را ملاک کردید دیگر نظر شخصی دخیل نیست تا بگویی به حسب افراد مختلف می‌شود پس ضابطه نمی‌تواند مختلف بشود پس این ضابطه‌مند نیست، به حسب عرف عام است. این یک اشکال دیگر است که می‌فرماید، می‌فرماید زیاد و کمی نسبی است، امور نسبی در داخل تعارض پیش می‌آید دیگر معنی نمی‌دهد. این یک اشکال خوبی است ولی اشکال به حسب افراد اشکال عرف عام وقتی ملاک شد دیگر یعنی چی به حسب افراد؟ عرف عام است حالا تشخیصی عرف عام به حسب علم خود مکلف است، علم من نسبت به عرف عام این است نسبت به تشخیص عمل می‌کنم، خیلی جاها هم این طوری است که مطابق عرف است.

ج: خب این بیان بعضی از تلامذه‌ی مرحوم محقق خوئی در این اشکال را به ایشان کردند که اگر ما ملاک را عرف عام قرار بدهیم که الان در لسان شما هم هست، اگر عرف عام قرار بدهیم می‌گوییم خب عرف عام؛ ولی ممکن است به حسب مصادیق عرف عام در مصداق به خدمت شما عرض شود که اختلاف، مثل این که اعلم؛ می‌گوییم آقا اعلم عرف هرچی معنای اعلم را می‌کند، معنای اعلم را چی می‌کند؟ می‌گوید آن که علمش از همه بیشتر است مثلاً. حالا در مقام تطبیق یکی این آقا را اعلم می‌داند، یکی آن آقا را اعلم می‌داند. این اختلاف در تطبیق معنایش این نیست که آن اعلم معنایش معلوم نیست برای عرف و ضابطه ندارد، می‌گوید آقا اعلم یعنی این، پس بنابراین این جا هم اگر

بگوییم محصور غیر محصور است یعنی آن که پیش عرف عام این است که غیر محصور است، حالا یک کسی ممکن است بگوید به حسب اختلاف ازمنه، اشخاص و امثال ذلک در تطبیق با هم اختلاف پیدا می کنند. می گوید آقا متخصص یعنی چی؟ خب متخصص یعنی آن معنایی که عرف عام می کند، حالا افراد مختلف هستند، این می گوید این دکتر خیلی متخصصی است، آن می گوید نه آن یکی است، آن می گوید آن یکی است؛ اختلاف در تطبیقات باعث نمی شود که اختلاف در خود ضابطه و معنا مثلاً ایجاد بشود. اگر این جوری بگوییم ولی فرمایش آقای خوئی درحقیقت حالا درست است فرمودند به اختلاف ازمنه، ولی آن اصل مطلب شان، حالا آن قسمت اخیر مطلب ایشان ممکن است بگوییم تمام نیست. ولی اصل مطلب ایشان این است که ایشان می خواهد بفرماید که غیر محصوره بودن و محصوره بودن این ها دوتا عنوان چی هستند؟ متأصل نیستند، عنوانی هستند که به مقایسه این ها استعمال می شوند و تطبیق می شوند. پس بنابراین وقتی که این جوری شد نمی شود یک ضابطه ی این چنینی باشد. یعنی خود عرف می گوید خب من اگر این را، مثلاً گفته هرچی فوق است می گوید خب فوق این من با آن بسنجم می شود تحت، با این بسنجم می شود فوق، بالاخره الان چه کار کنم؟ حکمش چیست؟

س: یعنی ایشان شبهه را مفهومیه

ج: حکمش چیست الان؟ شما گفتی یک چیزی که فوق است. اگر فوق است حکمش این است، اگر تحت است حکمش آن است، محصور است حکمش این است، غیر محصور حکمش این است، خب حالا من الان چه کار کنم؟ الان یک جا آدم طبقه ی وسط است، نسبت به پایین که حساب می کنم فوق است، نسبت به بالا که حساب می کنم تحت است، نمی دانم چه کار کنم، می مانم توی آن. پس این چه ضابطه ای است که دست مکلف بدهیم؟ درست؟

پس اشکال اصلی ایشان این است که این ها امور متأصله نیستند، اموری هستند که به اضافه صدق پیدا می کنند و چون این چنینی است نمی شود به عنوان یک ضابطه دست مکلف داد....

س: یعنی یک حالت شبهه ی مفهومیه پیدا می کند نه شبهه ی مصداقیه ...

ج: بله؟

س: مثل حالت شبهه ی مفهومیه، یعنی ...

ج: این شبهه آن هست، بله.

این هم به خدمت شما عرض شود که ملاک چهارم بود.

ملاک پنجم:....

س: استاد ببخشید این ضوابط را که الان شما دارید بیان می‌کنید این ضوابط را همه‌ی انسان‌ها ذکر کردند یا این‌که نه آن فرد دارد ذکر می‌کند؟ اگر همه‌ی انسان‌ها دارند ذکر می‌کنند ما داریم برای رد؟؟؟ این‌ها از خصوصیات فردی استفاده می‌کنیم. اگر فرد است پس چرا دیگر ما احاله می‌دهیم به عرف؟ مشکل این است، الان شما هر کدام می‌خواهیم رد کنیم؟؟؟ به شخصی این‌ها را از کار می‌اندازیم. بعد می‌خواهیم ببینیم این را، این پنج ضوابط را نوع انسان‌ها ذکر کردند یا فرد ذکر کرده؟

ج: برای نوع گفتیم اشکالی ندارد؛ اما نوع می‌رویم سر همان نوع، ببینید می‌گوییم بالاخره مثل فوق و تحت می‌ماند درست؟ چی فوق است چی تحت است؟ چه ضابطه‌ای دارد که بگوییم آقا هرچی این چنینی است فوق است، هرچی آن چنینی است بگوییم تحت است. خب این جا به جا مختلف می‌شود، نمی‌شود یعنی چون بالنسبه حساب می‌شود فوقیت و تحتیت. الان اگر بگوییم آقا هرچی فوق است حکمش این است، خب یک کسی می‌آید می‌گوید آقا من الان نمی‌دانم حکم این چی هست؟ این نسبت به این جا حساب می‌کنی فوق است، نسبت به بالایش حساب می‌کنی تحت است؛ این چه ضابطه‌ای است که ما دست مکلف بدهیم؟ پس بنابراین این‌ها یک عناوین متأصله نیست که بالملاحظه‌ی خارج از خودش سنجیده بشود و صدق عنوان بر آن به ملاحظه‌ی خارج از خودش باشد. پس بنابراین این جور چیزها را نمی‌توانیم ضابطه قرار بدهیم برای مکلف یا برای بحث در اصول بیاییم این‌ها را ضابطه قرار بدهیم. چون یک جا همان شیء به یک لحاظ ممکن است آن ضابطه برایش منطبق بشود به یک لحاظ آن ضابطه برایش منطبق بشود. این حرف درستی است، حالا این‌که شما بگویید که بله به لحاظ افراد و ازمان تفاوت می‌کنند خب آن جواب آقای فیاض حفظه‌الله که اشکال کردند به استادشان که خب ما عرف عام می‌گوییم، عرف عام که گفتیم آن‌ها تطبیقات می‌شود، تطبیقات آن‌ها می‌شود ولی مفهوم مفهوم واحدی است. حالا این جایش ممکن است، ولی حرف آقای خوئی این است که، فرمایش ایشان این است که حتی عرف عام هم نمی‌توانیم بگوییم، چون امر موضعی نیست که کم و زیاد نداشته باشد...

س: غیر محصوره بودن متأصله نیست به معنای این که انتزاعی است درست است، اما متأصله نیست به معنای این که اضافی و ذات اضافه است محصوره مثل فوقیت و تحتیت ذات اضافه نیست ...

ج: تشبیه است دیگر ...

س: نه، غیر متأصله است به معنای انتزاعی بله، انتزاعی است؛ اما به معنای اضافی که اضافی نیست، مفاهیم اضافی مثل فوقیت و تحتیت است، بالنسبة الی یک چیزی ما نسبت می کنیم اضافه هست به نسبت یک چیز دیگر چیزی دیگر هست. محصوره و غیره محصوره اضافی نیست انتزاعی است.

ج: ببینید انتزاعی است درست است، یعنی اگر آن معنای محصور را بخواهیم به این جا بگوییم حصر دارد، یعنی منتها دارد ...

س: منتها دارد بحسب عرف العام ...

ج: منتها دارد منتها این منتها داشتن منتهای حقیقی، مثل این که گفته می شود که این غیر منتهای است یا منتهای است؟ غیر منتهای یا منتهای در عرف به معنای عرفی اش، یک چیزی می گویند آقا آدم ها غیر منتهای هستند با این که غیر منتهای نیستند. خب یک چیزی را می گویند غیر منتهای است، یک چیزی را می گویند منتهای است، منتهای و غیر منتهای مثل محصور و غیر محصور می ماند، این به چه لحاظی حساب می کنند می گویند این غیر منتهای است؟ مثلاً فرض کنید که اگر انسان ها را حساب بکنی می شود غیر منتهای، انسان ها را به لحاظ یک زمان واحد حساب بکنید می گویند منتهای است، اگر انسان ها از اول خلقت تا حالا را بخواهی حساب بکنی می گویی غیر منتهای است، بخواهی تا زمان آینده حساب بکنی می گوید غیر منتهای است. همین جور با لحاظ های مختلف صدق منتهای به غیر منتهای در نظر عرف، نه آن معنای حقیقی واقعی اش، این اختلاف پیدا می کند. بنابراین این هم یک چیزی نیست که ما بتوانیم دست عرف بدهیم و توی رساله ی عملیه بنویسیم آقا هر جا شبهه ی غیر محصوره شد شما می توانید احتیاط نکنی و می توانی مرتکب بشوی. آن در نظر او این دیگر ضابطه ای ندارد که بفهمد و به اختلاف موارد مختلف می شود.

س: استاد چه اشکالی دارد عنوان غیر محصوره مثل عنوان عسر و حرج دست خود افراد باشد؟ یعنی هر جا افراد و عرف یک جایی دیگر این عادی است برای همه پیش می آید می گوید آقا این دیگر کاسه این قدر زیاد است که من

بخوایم از این‌ها اجتناب کنیم، چنین چیزی وجود ندارد؛ ولی خودش درک می‌کند که این خودش غیر محصوره است، حالا شاید به این عنوان نگوید ولی می‌گوید ...

ج: نه صحبت اشکال دوم این است که خودش هم توی آن می‌ماند که بگویم غیر محصوره است یا بگویم محصوره است؟ آن‌جور حساب بکنم می‌شود غیر محصوره، این‌جور حساب بکنم می‌شود محصوره. مثل این‌که گفتم این‌جور حساب بکنم این می‌شود فوق، با بالابیش حساب بکنم می‌شود تحت، نمی‌دانم پس چه‌کار بکنم.

آخرین ضابطه‌ای که گفته شده است این است که محقق نائینی قدس سره فرموده؛ فرموده است که شبهه‌ی غیر محصوره آن است که مخالفت قطعی‌ی او عادتاً ممکن نیست، هرچیزی که مخالفت قطعی‌اش عادتاً ممکن نیست، آن می‌گفت قبلی، یعنی آن‌که اول امروز شروع کردیم قبل از قبل امروز، آن می‌گفت چی؟ می‌گفت موافقت عسر است؛ ایشان نه، فرموده آن‌که مخالفت قطعی‌اش عادتاً ممکن نیست و انسان تمکن از مخالفت قطعی‌ی با او عادتاً ندارد. مثلاً می‌داند، عرض کردم یکی از قصابی‌های مثلاً در این بلد ذبحش غیر شرعی است، عادتاً خواهد مخالفت قطعی در این‌جا بکند به این است که برود از همه‌ی قصابی‌های قم گوشت بخرد و بخورد و این عادتاً ممکن نیست. یکی از قصابی‌هایی که مثلاً یک ذبح‌هایی که در ایران امروز می‌شود این‌جور است، یکی از مثلاً آب‌ها یا جاهایی که لیوان‌هایی که آب به مردم می‌دهند یا یکی از قهوه‌خانه‌هایی که در این کشور وجود دارد طهارت و نجاست را ملاحظه نمی‌کند، یکی از این‌ها، این‌جور؛ خب یکی از زمین‌هایی که وجود دارد مرطوب بوده و مثلاً کلب از روی آن عبور کرده پس متنجس شده، یکی از این. خب بخوایم از همه‌ی این‌ها مخالفت قطعی بکنم خب این ممکن نیست عادتاً، نه این‌که استحاله‌ی عقلیه دارد؛ استحاله‌ی عقلیه ندارد اما عادتاً این ممکن نیست برای یک نفر. ایشان فرموده که ای ایها المکلف هر جا دیدی علم اجمالی پیدا کردی و این علم اجمالی کثرت اطرافش به جوری است که اگر بخوای مخالفت قطعی بکنی عادتاً قدرتش را نداری...

س: تدریجی‌اش بعد می‌شود مخالفت کرد؟

ج: حالا طبق....

عادتاً قدرتش را نداری، این می‌شود چی؟ این علامت این است که این شبهه غیر محصوره است.

خب ایشان فرموده که کأنّ این ضابطه‌ای که ما می‌گوییم خودش توجه داشته، پس این ضابطه‌ای که ما می‌گوییم به درد شبهات تحریمیه می‌خورد نه به درد شبهات وجوبیه غیر محصوره. چرا؟ برای این‌که در شبهات محصوره وجوبیه مخالفت قطعیه‌اش مشکل نیست. خب همه را ترک می‌کند، ترک کردن که کاری ندارد، فلذا آن‌جا نمی‌آید. اما در شبهات تحریمیه که ارتکاب انجام دادن است خب قدرت بر انجام دادن همه‌ی این افراد را ندارد عادتاً؛ اما جهت در شبهات وجوبیه مخالفت قطعیه به ترک است خب این‌جا می‌شود میلیون‌ها چیز را می‌شود ترک کرد، میلیاردها چیز را ترک می‌کند آدم. مثلاً کسی یقین دارد یا بر او واجب است احترام این یا احترام او یا احترام به او یا احترام به او یا احترام به او همین‌جور برایش واجب است احترام افرادی، یکی از افراد مردد بین افراد بسیار زیاد. خب مخالفت قطعیه‌اش کاری ندارد، هیچ‌کس را احترام نمی‌کند. اما اگر از آن طرف باشد بگوید حرمت باشد، ارتکاب باشد خب آن مشکل است همه را انجام دادن.

این هم ضابطه‌ای است که محقق نائینی قدس سره بیان فرموده، تلمیذ محقق ایشان محقق خوئی سه‌تا اشکال به این ضابطه کردند که ببینیم آیا این سه اشکال وارد است یا نه؟ و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۳۹

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

ضابطه پنجم؛ فرمایش محقق نائینی قدس سره بود که فرموده بودند به حسب آن چه که نسب الیه، هر جا که اطراف علم اجمالی جوری باشد که مخالفت قطعیه ممکن نباشد و نتواند مکلف به ارتکاب همه‌ی اطراف مخالفت قطعیه بکند. این شبهه می‌شود غیر محصوره، و خودشان علی ما نسب الیه فرمودند خب این ضابطه و این ملاک قهراً در شبهات تحریمیه هست؛ یعنی جاهایی که علم اجمالی داریم به وجود حرامی فی‌البین، اما در شبهات وجوبیه خب قهراً آن‌جا این ضابطه پیاده نمی‌شود چون در آن‌جا مخالفت قطعیه میسر است به این‌که همه‌ی اطراف را ترک می‌کند. ترک همه مشکلی ندارد، از همه ساخته است. انجام است که مقدور نیست در مواردی، خب این فرمایش این بزرگوار. محقق خوئی سه اشکال به این فرمایش دارند.

اشکال اول ایشان این است که این ضابطه که شما فرمودید ملازمه با غیر محصوره بودن ندارد، علامت و نشانه آن نیست؛ برای این که ما مواردی داریم که شبهه محصوره است ولی در عین حال مخالفت قطعی ممکن نیست. مثل این که امر دائر است مثلاً بین این که نذر کرده شخصی که در ساعت معین، روز معین، ساعت معینی یا در مسجد جمکران باشد یا در حرم مطهر باشد. خب این جا مخالفت قطعی نمی تواند... حالا نذر کرده یکی از این دو جا... این البته حالا این حرمت نیست؛ این مثالی که زدم برای وجوب است. محقق خوئی، یا نذر کرده عکس آن مثلاً که کسی نذر کرده است که یا در قم باید نباشد مثلاً یک روز معین از تاریخ معینی یا در یک جای دیگر نباشد. خب آن جا مخالفت قطعی چه طور می تواند بکند نباشد؟ خب قم باشد آن جا نیست، آن جا باشد این جا نیست، چه طور می تواند مخالفت قطعی کرده باشد؟ یا جاهایی که ضدان هستند؛ این جاها هم همین جور است و حال این که این ها شبهات غیر محصوره نیست که؛ شبهات محصوره است این ها، پس بنابراین این که ایشان فرمودند که مخالفت قطعی هر جا نمی شود کرد، آن جا علامت این است و نشانه این است که شبهه غیر محصوره هست این منقوض است به موارد شبهات محصوره ای که همین جهت در آن وجود دارد که مخالفت قطعی نمی شود کرد. این اشکال اول ایشان؛ این اشکال البته همان طور که دیروز عرض کردیم راجع به آن مطلب دیروز، امروز هم قابل دفع است این اشکال که بله اگر محقق نائینی این جور فرموده باشد که هر جا مخالفت قطعی ممکن نیست آن جا شبهه غیر محصوره می شود و این درست است. این اشکال وارد می شود به ایشان و لکن بعید است مقصود ایشان این باشد و حالا اگر هم باشد قابل تصحیح است و آن این است که ما بگوییم آن جایی که در اثر کثرت اطراف نمی شود نه برای هر جهتی که مثلاً ضدان هستند و امثال این ها، اگر در اثر کثرت اطراف نشد این علامت این است که این شبهه غیر محصوره است. این است مقصود محقق نائینی، ظاهراً مقصود آن بزرگوار این باشد و الا آن که واضح الاشکال است و بعید است از محقق نائینی که آن را بخواهد بفرماید.

پس بنابراین این... یک وقتی آیت الله زنجانی فرمودند من این تابستان مکاسب با حاشیه (چندین سال پیش) تابستان مکاسب شیخ با حاشیه سید مطالعه می کردم. این ها درس برای ماها است که مثلاً یک دوره بکنیم مثلاً تابستان که می شود یا وقت های تعطیلی که می شود. مکاسب شیخ با حاشیه مرحوم سید، بعد ایشان می گفتند من چیزی که در حاشیه سید دیدم خیلی جاها که اشکال به شیخ می کنم آن عبارت شیخ قابل اصلاح و توجیه است که لعل مقصود شیخ این باشد که در نتیجه آن اشکال وارد نمی شود و سید دیگه این توجیه را نمی کند. مثلاً حالا ایشان می فرمودند،

این توجیه را نمی‌کند. حالا مرحوم نائینی در این جا یک مطلبی به ایشان نسبت دادیم که اشکالش خیلی واضح هست. خب این قابل توجیه است اگر هم این کلام را در لسان‌شان به کار نبردند این جا قرینه لَبَّیه موجود است که مقصودشان این است که از کثرت این جور چیزی لازم می‌آید نه مجرد این که مخالفت قطعیه ممکن نباشد. این اشکال اول.

اشکال دومی که ایشان فرمودند این است که خود این مطلب که گفته می‌شود مخالفت قطعیه ممکن نیست یک امر منضبطی نیست تا چه جور حساب بکنید. مثلاً مخالفت قطعیه با یک چیزی اگر زمان را کم بگیریم می‌بیند که این مخالفت قطعیه نمی‌تواند بکند، اگر زمان را گسترده بگیریم می‌تواند مخالفت قطعیه بکند. پس بنابراین یک نفر می‌گوید من الان چه جور تشخیص بدهم این شبهه غیرمحصوره است یا غیرمحصوره نیست؟ اگر در زمان اندکی بخواهد باشد خب من نمی‌توانم همه‌ی این‌ها را مرتکب بشوم اما اگر زمانی که گسترده باشد می‌توانم مرتکب بشوم. حالا بگویم این محصوره است یا غیرمحصوره است؟ انضباطی ندارد. ثانیاً به حسب اشخاص مختلف است. یک کسی هست که آدم ضعیفی است، قدرت ندارد آن چنان، همه‌ی این اطراف را بخواهد برود مرتکب بشود، ناتوان است، این قدر ...، یکی نه، جوان است و توانایی خوبی دارد و این‌ها، می‌تواند همه‌ی این اطراف را برود مرتکب بشود. این که قدرت بر مخالفت قطعیه داریم یا نداریم ولو کثرت هم حساب بکنیم ولو اطراف هم کثیر باشد، این کثیر به حسب زمان، به حسب اشخاص، به حسب این که معلوم بالاجمال چیست جا به جا مختلف می‌شود پس ملاک واحدی؛ نمی‌شود گفت منضبط است؛ یعنی حتی یک شخص واحد، یک شخص واحد که بخواهد محاسبه بکند و تشخیص بخواهد بدهد که حالا این شبهه غیرمحصوره هست؛ تا احتیاط برا او واجب نباشد یا شبهه محصوره است و بر او احتیاط واجب باشد، خب ملاحظه می‌کند می‌گوید این در چه مدت مقصود است؟ فوراً یا در یک ساعت؟ خب نمی‌توانم. اما اگر یک روز باشد دو روز باشد خب ممکن است بتوانم. پس بنابراین این هم اشکال دومی است که فرمودند که این منضبط نیست که بتواند مکلف را بر همان موضوع غیرمحصور واقعاً رهنمون بشود. خب این اشکال هم که تا یک حدودی وارد است اما بعض تلامذه ایشان اشکال کردند به این وجه؛ گفتند که این که شما می‌گویید که به حسب اختلاف معلوم بالاجمال یا به اختلاف اشخاص یا به اختلاف قَلت زمان و کثرت زمان این‌ها اختلاف پیدا می‌کند پس ضابطه نیست؛ این جوابش این است که هر شخصی باید حال خودش را نگاه بکند. همان هر شخصی حال خودش را نگاه می‌کند می‌بیند اگر معلوم بالاجمال این چیزی است که قدرت ندارد خب آقای نائینی می‌فرماید

که این شبهه غیر محصوره می شود. اگر می بیند قدرت دارد خب برای لحاظ آن شخص شبهه محصوره می شود. خب چه اشکالی دارد یک چیزی به لحاظ یک نفر شبهه غیر محصوره بشود به لحاظ یک نفر دیگر شبهه محصوره بشود مثل حرج، مثل عسر، این ها چه اشکالی دارد که...، همان جور که توضیح دادم ظاهراً مرحوم محقق خوئی مقصودشان این است که شخص واحد؛ خود همین شخص نه برای او محصوره باشد برای این غیر محصوره باشد، خود یک شخص واحد حساب می خواهد بکند که من الان این برای من غیر محصوره است یا محصوره است؟ شما یک ضابطه تمامی به دست او ندادید، او می گوید خب من چه جور حساب بکنم بگویم غیر محصوره است؟ کثرت دارد، زمان اندک حساب بکنم یا زمان فراوان حساب بکنم؟ همین شخص به لحاظ زمان فراوان می بیند می تواند مخالفت قطعی بکند به لحاظ زمان اندک نمی تواند. بالاخره نسبت به همین، همین موضوع، همین مورد می شود شبهه محصوره یا غیر محصوره می شود؟ پس این جوری نیست که ایشان بخواهد بفرماید به این که برای یک نفر محصوره می شود برای یک نفر محصوره می شود تا شما بگویید خب چه عیبی دارد؟ برای او غیر محصوره است برای این محصوره است. آن که محصوره می شود برایش واجب است اجتناب بکند، این که غیر محصوره می شود واجب نیست برایش اجتناب بکند.

س: برای همین هم مشکل ندارد. خب چه اشکال دارد نسبت به یک زمان می شود غیر محصوره، نسبت به یک زمان دیگر می شود محصوره، چه اشکالی دارد؟

ج: الان بالاخره این آب می خواهد مثلاً فرض کنید که نیاشامد. الان حساب بکنم بله؟؟ اما اگر دوساعت حساب بکنم غیر محصوره است.

س: این دیگه ضابطه نیست که...

ج: این ضابطه این بالاخره این جا این حرام واجب الاجتناب است یا واجب الاجتناب نیست و با این نمی شود محصوره و غیر محصوره را تعریف کرد.

اشکال سومی که فرمودند این است که....

س: آقای نائینی فرمودند به حسب عادت، گفتند مخالفت به حسب العادة عادةً

ج: بله، عادة هم باز همین

س: حالا همین، این مثل همان؟؟ اشکال دیروزی که می فرمودید که حالا کثیر باشد، قلیل باشد، این ها نسبی است. این ها هم نسبی است دیگه؛ اما وقتی که می فرمایید عادهً این طور، مثلاً کم و زیادی که دیروز مثال زدید یا همین جا درست است که امری است که سنجش مفهوم پیدا می کند، امری که به آن می سنجند چه طور است؟ اما وقتی می گویی عادهً؛ آقا این عادهً؟؟ ارتکابش مخالفت قطعیه جمیع اطراف عادهً و نوعاً فرض کنید نوع را می برید روی چی؟ می بریم روی کثرت، اکثر افراد، مثلاً اکثر افراد که می خواهند

ج: ببینید؛ عادهً و نوعاً در زمان قصیر یا زمان طویل؟

س: همین؛ عاده، عادهً این را معنی می کند

ج: نه، آخه اینش را هم باید حساب کرد دیگه

س: نه، نه، عرضم این است حاج آقا، این معصیت را وقتی می خواهد در عالم خارج شما نوعش را که به آن نگاه می کنید می بینید معمولاً چون مثلاً می گویم در ظرف قلیل انجام می دهند فرض بفرمایید پس نوعاً مخالفتش محذور دارد فرض کنید. یا فرض کنید چون در موسع انجام می دهند عادهً تخلف و ارتکاب جمیع

ج: یعنی دیگران این جوری یا شخص؟

س: همین؛ آقای نائینی همین را می گوید. می گوید عادهً وقتی نوع افراد معصیت را نگاه می کنی می بینی مخالفت قطعیه نمی توانی بکنی، دیگه این جا معنی ندارد شما بگویی آقا به حسب

ج: عادهً که ایشان می فرماید یعنی عادهً یعنی این که

س: می گوید غالب افراد است، می گوید نوع

ج: نه، عادهً در مقابل این که عقلاً، مثلاً اگر می داند یکی از کأس های که در قم موجود است یا یکی از مثلاً مغازه هایی که در قم موجود است و عطاری است اموالش مغضوب است. خب این جا بخواند مخالفت قطعیه بکند باید برود از تمام این مغازه ها مثلاً لوبیا بخرد، نخود بخرد تا مخالفت قطعیه کرده باشد. خب این عقلاً این جوری نیست که از این کار اجتماع تقیضین ارتفاع تقیضین لازم بیاید که بگوییم امکان ذاتی ندارد. اما عادهً این نیست.

س: خب همین

ج: عادهً به این معنا که این واقعاً بتواند حالا برود همه‌ی عطاری‌های قم را پیدا بکند یکی یکی از هر کدام‌شان هم لوبیا بخرد.

س: خب همین جا شما نمی‌توانید اشکال کنید بگویید طرف اگر نود سال عمر دارد می‌تواند از مثلاً

ج: حالا این، إن شاء الله الان اشکال بعدی که ایشان می‌فرمایند؛ اشکال سوم که می‌فرمایند به همین نکته توجه دارد.

اشکال سوم‌شان این است که (حالا به لسان من) این که می‌گویید شما ممکن نیست مخالفت قطعی؛ یعنی مخالفت قطعی دفعتاً ممکن نیست یا تدریجاً ممکن نیست؟ کدام مقصودتان است؟ اگر بفرمایید مخالفت قطعی دفعتاً میسر نیست، عادهً برای و مقدور نیست؛ این مانع اغیار نیست این ضابطه، چرا؟ برای خاطر این که بسیاری از شبهات محصوره هم دفعتاً مخالفت قطعی‌اش برای انسان ممکن نیست. در آن‌ها هم همین جور است. دوتا شیء هست، یک کاسه این جا هست یک کاسه مثلاً فرض کنید که می‌داند یا این کاسه که الان پهلویش هست متنجس است یا کاسه‌ای که الان توی خانه‌شان است، الان دفعتاً چه جور می‌تواند الان؟ تدریجاً می‌برد یا کاسه‌ای که بعداً اگر مخصوصاً امور تدریجیه باشد، یا چیزی که بعداً برایش می‌فرستند، خب خیلی از شبهات محصوره هست که دفعتاً برای انسان ممکن نیست یا خوردن مثلاً بعضی از امور دفعتاً برایش ممکن نیست. خب همه‌ی این جاها شما ببینید با این که محصوره است و دفعتاً ممکن نیست باید بگویید غیرمحصوره می‌شود؟ پس بنابراین اگر دفعتاً مقصود است مانع اغیار نمی‌شود. یعنی شبهات محصوره را منع نمی‌کند، خارج نمی‌کند این ضابطه. اگر بگویید تدریجاً مقصود این است که تدریجاً نمی‌تواند مخالفت قطعی بکند، این جامع افراد نیست؛ چون بسیاری از شبهات غیرمحصوره به تدریج می‌شود، حالا آن تدریج چه قدر باشد؟ حالا مثلاً ده سال باشد.

س: این عادت

ج: مثلاً می‌گوید که، نه عادهً، عادت در چه زمانی؟

س: به این نمی‌گویند عادت حاج آقا، به تخلف؟؟

ج: ما عادت که گفتیم در مقابل عادت در مقابل امکان ذات

س: عیب ندارد

ج: عادةً خب ممکن است دیگه

س: عیب ندارد. همین؛ امکان دارد نود سال در ده سال

ج: این مثالی که زدم که بعضی یک مغازه عطاری در قم مغضوب است اموالش، این عادةً، خب اگر شما می‌گویید دفعتهً خب درست است. نمی‌تواند مخالفت قطعی بکند. یک مرتبه مخالفت قطعی چه جور می‌تواند بکند از همه‌ی این‌ها؟ تدریجاً خب باید برود این مغازه، این محله، آن محله، آن جا، آن جا، آن جا بخرد، دفعتهً نمی‌شود اما تدریجاً، تدریجاً بله، طی یک سال دو سال خب می‌رود این محله، آن محله، آن محله، آن محله، آن محله می‌خرد می‌آید. پس بنابراین این‌ها ایشان می‌فرمایند که این‌ها ضابطه نشد و این اشکال سوم به این شکل ایشان وارد کردند. جوابی که از این اشکال سوم محقق فیاض دام‌ظله دادند این است که محقق نائینی اعم مقصودش است. یعنی مقصودش این است کثرت افراد جوری باشد نه دفعتهً نه تدریجاً، اگر نه دفعتهً نه تدریجاً به حسب عادت نمی‌شود نه یکی، شما می‌گویید یا این مقصود است یا آن مقصود است. نه، هر دو مقصود است. هر جا کثرت افراد جوری است که عادةً نه دفعتهً می‌شود و باز هم ملاکش کثرت است‌ها! نیابید شبهه محصوره را بیابید به رخ ما بکشید بگویید آن جاها هم جاهایی هست که... نه، کثرت باید باشد و در اثر این کثرت نه دفعتهً می‌شود و نه تدریجاً می‌شود. کثرت عامل شده برای این که نه دفعتهً نه تدریجاً، اگر محقق نائینی این مقصودش باشد خب این شبهه به او وارد نیست، این اشکال سوم به ایشان وارد نیست.

س: خیلی کم می‌شود شبهه غیر محصوره

ج: بله؟

س: تعدادش خیلی کم می‌شود. چون تدریجاً واقعاً می‌شود مخالفت کرد دیگه، همین مثالی که فرمودید؛ واقعاً اگر مثلاً طرف ده سال

ج: عادةً‌ها!

س: خب باشد

ج: ببینید عادةً

س: طرف می تواند برود؟؟

ج: نه، آن که شما می گوئید می شود آن به حسب عقلی است. حالا شما مثلاً...

س: هم عادتش هم می شود. چه اشکال دارد؟

ج: یکی از عطاری، ببینید عادتاً هم چه جور می شود؟ عادتاً حالا شما تمام عطاری های قم را در حالت اعتیادی و عادی که این نیست. یا می دانی آقا یکی از به خدمت شما عرض شود که فروشندگان کالا، یکی از فروشندگان کالاهای مورد نیاز شما این اموالش حرام است در ایران؛ خب این می شود شبهه ی غیره محصوره، چون نه دفعتاً می شود مخالفت قطعیه کرد و نه تدریجاً عادتاً نمی شود؛ عقلاً امتناعی ندارد که مثل طیران الی السماء است، طیران الی السماء عادتاً ممکن نیست نه عقلاً ممکن نباشد، یعنی اگر حالا کسی پرید اجتماع نقیضین لازم می آید؟ ارتفاع نقیضین لازم می آید؟ اجتماع ضدین لازم می آید؟ نه، ولی عادتاً میسور نیست برای ما.

اگر شبهات جوری باشد در حدی باشد که کثرت باعث بشود که مخالفت قطعیه لا دفعه و لا تدریجاً بحسب العاده نمی شود این پس اشکال سوم هم وارد نمی شود. بله پس از بین این سه اشکالی که محقق خوئی کردند آن اشکال دوم این تا یک حدودی آن هم نه به تمام شقوقش، تا یک حدودی ...

س: یعنی چیزی که دفعتاً امکان ندارد برای تدریجی این دیگر محصوره نیست؟

ج: کثرت...

س: از جهت کثرت؟

ج: کثرت جوری باشد که نه دفعتاً می شود مخالفت قطعیه کرد درست؟ و نه تدریجاً به حسب عادت می شود؛ تدریجاً هم به حسب عادت نمی شود. چه خب مثلاً این قدر زیاد است که به حسب عادت هم نمی شود.

البته به حسب عادت که محل نیاز است، حالا یعنی عادت را اگر چقدر قرار بدهد؟ عادت را اگر پنجاه سال قرار بدهی حالا توی پنجاه سال آن ها هم زنده می مانند؟ خودش زنده می ماند؟ نمی ماند؟ این ها را مجموعاً مثلاً بگوییم که نمی شود ...

س: عادت را باید روشن کنید که به چی می‌زنید؟ اگر در برابر عقل می‌گذارید یا در برابر این می‌گذارید، الان یک چیزی دفعتاً نمی‌شود ولی تدریجاً می‌شود؛ بالاخره این را

ج: هیچ‌کدامش نشود، هیچ‌کدام نشود نه تدریجاً، مثلاً اگر می‌داند یک‌دانه از این فروشندگان مثلاً البسه و پارچه در عالم بعضی‌هایشان اموال‌شان حرام است، در عالم، خب این نه دفعتاً می‌شود مخالفت قطعیه کرد نه عادتاً، تدریجاً می‌شود؛ مگر ما با همه‌ی پارچه‌فروش‌های عالم می‌توانیم برویم تماس بگیریم پارچه از آن‌ها بخریم که مخالفت قطعیه کرده باشیم؟ این جور جاهای این‌چنینی می‌شود شبهه‌ی غیر محصوره...

س: نه این‌جا که تدریجاً می‌شود و دفعتاً نمی‌شود مثل همین مثال قم‌تان، یعنی این‌جا باید محصوره حساب کنیم

ج: خب بگو محصوره حساب کن، آره دیگر ...

س: اجتناب کنم؟

ج: بله، برو از اصفهان بخر.

س: حاج آقا آقای فیاض جوابی که می‌دهند دوز بالا یک شبهه‌ی غیر محصوره جواب می‌دهند

ج: بله؟

س: این دوز بالایش که مثلاً عالم را شما بخواهی حساب کنی که خب بله این‌جا غیر محصوره است آقای نائینی هم این حرف را می‌زنند

ج: نه شما یک وقت، اشکال مرحوم، نه ببینید شما ممکن است بگویید آقا این ضابطه‌ای که شما داری بیان می‌کنی جامع افراد نیست، یعنی خیلی از غیر محصوره‌ها را نمی‌گیرد؛ یعنی شما مثلاً می‌گویید اگر یک مغازه در قم می‌دانم کذا هست این را آقایان شبهه‌ی غیر محصوره حساب می‌کنند درست؟ و حال این‌که تعریف شما این را نمی‌گوید. ولی اشکال محقق خوئی به آن وارد نمی‌شود، او می‌گوید آقا مثال‌هایش آن می‌شود، آن‌که آقای نائینی می‌گوید ...

س: اشکال آقای محقق خوئی همین است، می‌گوید آن‌چه که عندالاصحاب به آن می‌گویند غیر محصوره چون می‌خواهد ضابطه‌ی آن را بگوید، اشکال یادتان هست حاج آقا؟ شاة را همین حرف را می‌زدید دیگر، می‌گفتید آقا یک شاتی که بین صدتا با یک ارزن بین هزارتا شما اگر به عسر معنا کنید خب قوم در شاة با آن‌که محصور نیست

می‌گویند غیر محصوره است منقوض به این مثال بود، این جا هم همین است منقوض به این امثله هست که با این که عادتاً تدریجاً ارتکاب و مخالفت جمیع اطراف عادتاً محال نیست و ممکن است عادتاً اما این حرف شما آن را نمی‌گیرد و جامع اطراف نیست. پس حرف آقای خوئی درست است ...

ج: نه، وقتی اعم گرفت گفت هم دفعه‌ها هر دوی آن مقصود است

س: دفعه‌ها که هیچی، تدریجاً را بفرماید

ج: می‌دانم تمام آن مواردی که شما می‌خواهید نقض کنید به خاطر دفعه‌ها آن هم خارج می‌شود. بخاطر دفعه‌ها آن دیگر

س: دفعه‌ها که مشخص است، دفعه‌ها که؟؟؟ مشخص است، توی تدریجاً آن آقای فیاض می‌خواهد جواب بدهد به چی؟ به این که بگوید آقا بله سلّمنا اشکال آقای خوئی درست است ما فقط آن‌ها را می‌گوییم، آقای نائینی فقط منظورش مثلاً یک مغازه در کل عالم هست، خب این حرف واضح البطلان است ..

ج: چرا؟

س: چون قوم بسیاری از شبهات غیر محصوره را غیر محصوره می‌دانند و باید ضابط این را بفهمیم در حالی که این را شما اصلاً غیر محصوره نمی‌دانید، پس جامع افراد نیست حرف شما ...

ج: خب بله عرض کردم که این اشکال که به محقق نائینی بشود که بله این ضابطه‌ای که شما می‌فرمایید بعضی از شبهات غیر محصوره را پوشش نمی‌دهد این اشکالی ندارد این جور اشکال بکنیم، بعضی از شبهات غیر محصوره را پوشش نمی‌دهد، چون عادتاً به واسطه‌ی ... تدریجاً می‌شود

س: پس اشکال آقای فیاض جواب نداد دیگر، آن اشکال سوم آقای خوئی همین بود که اگر دفعی بگویید مانع نیست محصوره‌ها داخل می‌شود، اگر در تدریجی بگویید جامع نیست غیر محصوره‌ها خارج می‌شود. آقای فیاض چه جوری خارج شدن غیر محصوره‌ها را شمول می‌کند؟ پوشش می‌دهد؟ نمی‌تواند جواب بدهد با این حرف ...

ج: می‌گوییم ببینید گفتیم این که مرحوم محقق نائینی مقصودش این است که کثرت باعث بشود نه دفعه‌ها و نه تدریجاً، یعنی جامع این‌ها؛ کثرت باعث شده باشد. بنابراین اشکال به این که شبهات محصوره را هم شامل می‌شود که دفعه‌ها

آن را این اشکال وارد نمی‌شود که در اشکال سوم بیان شد. جامع و اعم از این که دفعتاً یا تدریجاً هر جا دیدید مخالفت قطعی نمی‌توانید بکنید این می‌شود شبهه‌ی غیر محصوره.

س: خب جامع افراد نیستند

حالا عادتاً نمی‌توانیم و معمولاً این چنین است که هم این مثال بسیاری از این مثال‌ها بله؛ اما حالا مثل مثالی که در قم می‌دانیم یک پارچه‌فروشی در قم اموالش مشروع نیست، حرام است، آیا این هم تدریجاً در قم می‌شود مخالفت کرد یا نه؟ بله، این جا ممکن است بگوییم بله، این جا خب تدریجاً می‌شود، حالا توی قم مثلاً چندتا پارچه‌فروشی است؟ حالا فرض کن صدتا پارچه‌فروشی است، تدریجاً خب، این پول هم می‌خواهد یا به نسیه یا به پول باید یک جوری فراهم بکند از این پارچه بخرد، از آن پارچه بخرد در طول یک سال ممکن است بتواند این کار را بکند، در طول دو سال ممکن است بتواند این کار را بکند. این جا اشکال آقای خوئی می‌آید که این هم قم این را از شبهات غیر محصوره می‌دانند و حالا این که تعریف آقای نائینی مثلاً شاملش نمی‌شود. مگر این که بگوییم تمام این جاها به خاطر آن دفعتاً آن باز و آن کثرت باعث می‌شود که دفعتاً باز نتواند این کار را بکند دفعتاً، مگر این که شما دفعتاً را هم بگویید آره چرا می‌شود، چه جوری؟ به این که صد نفر را وکیل کند همان آنآ برونند از توی این مغازه‌ها برای این بخرند، برای همین موکل....

س: عادتاً نیست دیگر ...

ج: اگر این عادتاً را چه جور معنا کنیم ...

س: خب این عقلی است که شما می‌فرمایید ...

ج: نه این عقلی نه، اگر عقلاً را معنا کنی یعنی امتناعی از آن لازم نمی‌آید، اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین لازم نمی‌آید این عادتاً می‌شود، مثل این که می‌گویند طیران الی السماء عادتاً مستحیل است، یعنی از فرض آن اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضینی لازم نمی‌آید، ولی عادتاً نمی‌شود. این جا هم بله عادتاً که حالا یک نفری صد نفر را وکیل کند در آن واحد سر ساعت مثلاً ده که دفعتاً، همه‌ی این‌ها برونند از همه‌ی این مغازه‌ها یک جنسی برای این موکل بخرند که این موکل الان تصرف در.....

س:

ج: بله؟

س: عادی نیست ...

ج: این می گویم عادتاً این مقصودش ...

س: همین مقصود است

ج: آقا شما، البته آقای نائینی چون به اصفهان هم می خورد چون مال نائین و این ها آن وقت ها ممکن است شما اطلاع داشته باشید از ما فی الضمیر ایشان ...

س: حاج آقا عادتاً را اگر به صورت نوعیه بشود این مشکل حل نمی شود؟

ج: بله؟

س: عادتاً به صورت نوعیه این بشود نه به صورت شخصیه؛ عادتاً ای که به صورت نوعیه است نه به صورت شخصیه، یعنی عادت عمومی نه عادت؟؟؟ که تصور برای

ج: نه عادت شخص را نمی گوئیم ...

س: عادت نوعیه است دیگر ...

ج: یعنی به حسب عادت نمی شود، یعنی به حسب عادت خدمت شما عرض شود که قدرتی که نوع بشر دارد این امکان ندارد ...

س: خب پس این عمومی اگر بشود خب در قم عمومیت این وقتی نباشد محصوره حساب می شود دیگر..

ج: نه در قم عادتاً نمی تواند از صدا مغازه ...

س: عادتاً نیست دیگر عرفاً همه ی این

ج: عرفی نیست این جا آخه ...

س: نه عمومی، عمومیت بگوییم، عمومی نیست دیگر در قم، می شود در یک شهری عمومیت نداشته باشد محصوره باشد در شهر دیگر غیر محصوره باشد.

ج: چرا اشکال ندارد، برای آن شهر آن جور می شود، از این نظرش اشکال ندارد.

خب این به خدمت شما ضوابطی است که گفته شد مما ذکرنا ظَهَر که شاید بتوانیم بگوییم امتن الوجوه و ضوابط همانی است که در عبارات شیخ اعظم و شبیه آن بود که بگوییم هر جا کثرت به جوری بشود که احتمال وجود حرام در هر طرف خیلی ضعیف است، موهوم است یا اطمینان بر خلافتش وجود دارد که این ...

س: یا اعم از هردو ...

ج: اعم یعنی چی؟

س: یعنی یا شما اطمینان شخصی حاصل کنی مثل فرمایش آقاضیا، چون شخصاً می دانی این طرف احتمال آن واقع معلومه نیست یا این یا اگر هم خودت علم شخصی نداری عقلاء به خاطر سیره طریق عقلائییه دارید برای این که احراز کنید این نیست، یا خودت اطمینان داری یا طریق داری.

ج: بله، که آن اشکالی داشت آن طریقه‌ی عقلائییه، این بود که کثرت افراد به جوری باشد که وجود آن معلوم بالاجمال در هر طرف یا تعبیر کنیم موهوم است یا اطمینان است به این که این جا نیست و اشکال عقلی این مسأله را هم که حل کردند مرحوم شهید صدر، توضیح دادند و حل شد اشکالی که می گویند عقلاً چنین مطلبی قابل تصور نیست این اشکال جواب داده شد.

این امتن وجوه است به خاطر این که هم یک ضابطه‌ای است که تطبیق می شود به موارد، هم درحقیقت علت حکم را هم که بعداً خواهیم گفت که علت این که می گوییم که این جاها چرا علم اجمالی منجز نیست درحقیقت علت آن را هم بیان می کند؛ هم ضابطه‌ای است که فایده‌ی آدرس بودن و معرف بودن را دارد و هم در عین حال که آدرس و معرف است ملاک و مبنای این که گفته می شود چرا در شبهات غیر محصوره احتیاط واجب نیست را هم متکفل است. از این جهت آن احسن البیانات است که این که عرض کردیم محقق امام قدس سره و بعضی از محققین دیگر این فرمایش را پذیرفتند از مرحوم شیخ و این مبنا را پذیرفتند. بنابراین

س: اگر یک دانه ارزن در یک کاسه‌ای که هزارتا دانه

ج: بله این را هم شیخ اعظم از آن به‌خاطر عظمتش....

س: افرادش زیاد است

ج: نه نه، حالا نه، ایشان فرموده ببینید در یک کاسه‌ی ارزن، یک کاسه‌ی ارزن اگر بخواهید مصرف کنید چند لقمه می‌شود؟

س: نه من یک

ج: چند لقمه می‌شود؟ نه آن‌جا که ارزن ببینید یک‌وقت هست که شما، یک‌وقت ارزن‌ها پخش است همین‌جور می‌دانی یکی از این ارزن‌ها هست و باید دستت به یکی از این‌ها می‌خواهد بخورد، یک‌وقت نه یک کاسه ارزن این‌جا هست می‌دانی یکی از این ارزن‌ها که این‌جا هست متنجس شده و حالا می‌خواهی بخوری

س: و دستم به یک چیز می‌خورد ...

ج: نه، این‌جا اجتناب این‌جوری نیست...

س: نمی‌خوریم، دست‌مان می‌خورد به یک دانه‌اش، دست من خیس بود خورد به یک دانه ارزن، دستم خیس بود داشتم رد می‌شدم دستم خورد به یک دانه ارزن....

ج: بله آن اشکالی ندارد ...

س: محصوره نیست؟

ج: نه می‌گویند محصوره نیست. اگر می‌خواهد میل کند مثلاً فرض کنید گندمی ریخته بهم، خب این چند لقمه می‌شود؟ این را ایشان در یک... ایشان مرحوم شیخ رضوان‌الله علیه این را بعداً مطرح فرمودند «و لیعلم أن العبرة فی الاحتمالات كثرة و قلة بالوقائع التي تقع مورداً للحکم بوجوب الاجتناب فإذا علم بحبة أرز محرمة أو نجسة فی ألف حبة، و المفروض أن تناول ألف حبة من الأرز فی العادة بعشر لقمات، فالحرام مردد بین عشرة احتمالات لا ألف محتمل» در این‌جا. چون می‌داند خوردنش حرام است، خوردن که چه‌جور؟ تک‌تک ارزن که بر نمی‌دارند

بخورند که، لقمه لقمه می‌کنند، این چندتا لقمه می‌شود؟ پس یقین دارد یا لقمه‌ی اولش حرام است چون مشتمل است یا لقمه‌ی دوم یا سوم، ده‌تا، ده‌تا که محصور است...

س: پس شیء واحد نسبت به خوردن محصور است نسبت به ملاقات با دست می‌شود غیر محصوره.

ج: ممکن است یک‌جا بله این جور بشود، چه اشکالی دارد؟

س: آقا چرا ضابطه را ابتلاء احتمال ابتلاء، یعنی اگر یک چیزی احتمال ابتلاء کم بود ما می‌گوییم این‌جا غیر محصوره است، ولی اگر در این‌جا ما می‌توانیم بباییم همه جمع کنیم دیگر یعنی همه چی شبهه‌ی ارزن هم حل کنیم، یعنی این‌جا ملاک مبتلا بودن است، اگر احتمال به ابتلا بدهیم....

ج: نه ابتلاء ملاک نیست، ابتلاء مسأله‌ی ابتلاء و عدم ابتلاء امر آخری است، این‌جا فرض این است که بله آن امر آخری است.

خب پس بنابراین فتحصل...

س: این اشکال مرحوم نائینی به موهوم بودن که؟؟؟ چه جور جواب می‌دهد؟

ج: موهوم بودن؟

س: آره، موهوم بودن اشکال که نکرده، ذو مراتب است؟

ج: همین که موهوم شد کفایت می‌کند، ببینید در اثر کثرت موهوم می‌شود یا در اثر کثرت اطمینان داریم که این‌جا نیست، در اثر کثرت نه این‌که در یک طرف به خاطر خصوصیتی نود درصد، یک طرف به خاطر یک جهاتی ده درصد است، این در اثر کثرت نشده، این عوامل خارجی است. آن‌جاهایی که کثرت موجب می‌شود فقط نفس کثرت موجب می‌شود آن ملاک است برای این‌که غیر محصوره بشود نه امور آخر، نه قواعد و شواهد آخر، فقط نفس کثرت. این بله دیگر این جوری نیست که ذات مراتب باشد و این‌ها. البته بله هرچه کثرت بیشتر باشد وهم کمتر می‌شود، هی اوهام کمتر می‌شود.

س: استاد این موهوم بودنی که شما قبول کردید با دلایلی که ذکر می‌شود برای....

ج: حالا ببینیم نه می خواهیم بگوییم....

س: نه می خواهیم ببینیم که توی دلیل، توی کلمه‌ی موهوم بودن ...

ج: نه نیست توی آن نیست، نه نیست. توی بعضی دلیل‌هایش چرا که می‌آید، بعضی دلیل‌ها، فلذا شیخ اعظم فرمود که طبق آن دلیل پنجمی که ما گفتیم این‌جوری ضابطه بیان می‌کنیم. یعنی ایشان این ضابطه را از دل آن دلیل پنجم درآورد که حالا ان شاء الله وارد ادله می‌خواهیم بشویم.

پس بنابراین تا این‌جا بحث ضوابط تمام شد و دو مرتبه ما بعد از این‌که ان شاء الله وارد ادله می‌شویم نظر ثانیاً الی الضوابط السابقة که ببینیم طبق هر کدام از این‌ها از ادله که می‌خوانیم حالا کدام یک از آن ضوابطی که گفته شد این باید مورد توجه واقع بشود.

خب فعلاً این بحث تمام شد؛ محقق خوئی قدس سره در پایان امر فرموده دیدید که هیچ‌کدام از این ضابطه‌هایی که گفته شده درست نیست پس بنابراین ما اصلاً برای شبهه‌ی غیر محصوره یک معنای محصلی نداریم، یک معنای محصلی برای این پیدا نکردیم تا از حکمش بخواهیم بحث بکنیم. پس بنابراین این فلیحذف این مسأله‌ی این‌که نمی‌دانم در شبهات غیر محصوره کذا، این حرف اصلاً مفهومی ندارد، چی یعنی؟ ایشان این‌طوری فرمودند. پس بنابراین این نظر ایشان و بعضی از تلامذه‌ی ایشان هست.

و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۴۰

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

رسیدیم به بحث از مقام ثانی که ادله‌ی داله‌ی بر عدم وجوب اجتناب در شبهات غیر محصوره، به وجوه عدیده‌ای اصحاب استدلال کردند برای اثبات عدم وجوب اجتناب.

دلیل اول عبارت است از اجماع؛ برای بیان اجماع و «ما يلحق بالاجماع» همین مطلبی که شیخ اعظم قدس سره در رسائل فرموده است به بیان آن بسنده می‌کنیم. «الاجماع الظاهر المصرح به فی الروض» مرحوم شهید در روض، روض الجنان تصریح به اجماع فرموده و «عن جامع المقاصد»، محقق کرکی در جامع المقاصد هم از ایشان نقل شده که ادعای اجماع فرمودند «و ادعاه صریحا المحقق البهبهانی فی فوائده»، وحید بهبهانی هم در فوائد صریحاً ادعای اجماع فرموده؛ بلکه بالاتر «و زاد علیه: نفی الريب فيه»، گفتند لا ریب در این که اجتناب واجب نیست «و أن مدار المسلمین فی الاعصار و الأمصار علیه»، «مدار المسلمین» نه خصوص امامیه، «مدار المسلمین فی الاعصار و الأمصار» همه جا و همه‌ی زمان‌ها بر همین عدم اجتناب بوده است «و تبعه فی دعوی الاجماع غیر واحد ممن تأخر عنه و زاد بعضهم دعوی الضرورة علیه» پس اجماع «لا ریب فيه» این که ضروری است بعضی هم ادعا فرمودند. «و بالجملة فنقل الاجماع مستفیض و هو كافٍ فی المسئلة». شیخ اعظم می‌فرماید این اجماع کافی است. محقق شهید صدر هم قدس سره در علی ما فی البحوث فرموده است که این تعبیر به اجماع و تسالم فرموده؛ چون تسالم از اجماع قوی‌تر است. یعنی یک امری است که همه آن را پذیرفتند قبول دارند، هیچ کس دغدغه ندارد. این مورد تسالم اصحاب است. محقق خوئی هم قدس سره مواردی می‌فرمایند تسالم شاید بالاتر از اجماع است و حدود پانصد مسئله در فقه مدرکش فقط تسالم اصحاب است. آیه و روایتی ندارد. تسالم اصحاب مدرک مسئله هست.

س: محقق خوئی فرمودید

ج: بله؟

س:؟؟

ج: که تعبیر تسالم بالاتر از اجماع شاید باشد. محقق شهید صدر تعبیر فرمودند به اجماع و تسالم اصحاب و فرمودند که ما به این تسالم و اجماع اطمینان داریم. مطمئن به، وجود تسالم مما یطمئن به است.

خب در این استدلال دو مناقشه وجود دارد. مناقشه اولی نسبت به صغری است که آیا واقعاً چنین اجماعی، تسالمی در این مسئله وجود دارد یا نه؟ محقق خوئی در مصباح الاصول به حسب نقل مصباح الاصول گفتند این مسئله مسئله من المسائل المستحدثه هست. بنابراین وقتی از مسائل مستحدثه شد پیشینه‌ای ندارد که ما بتوانیم کلمات فقها

و اصحاب را در او به دست بیاوریم یا ناقلین به دست آورده باشند. این مسئله اصلاً مطرح نبوده، مستحدث است. ادعای اجماع در مسائل مستحدثه این تمام نیست؛ پس صغرای اجماع و تسالم منتفی است اصلاً.

عرض می‌کنم به این که این تعبیر در مصباح الاصول لا یخلو از تسامح؛ حالا شاید هم مقرر این جور تعبیر فرموده است. خب شبهه غیرمحصوره که از مستحدثات نیست. مسائل مستحدثه مسائلی است که قبلاً موضوع نداشته مثل سفر با مثلاً هواپیما، سفر با ماشین و امثال این‌ها، چیزهایی که بعد نوپیدا شده، تلفن، سینما، نمی‌دانم موبایل و تلویزیون، رادیو، خیلی این چیزهایی که نبوده از آژمنه سابقه، به این نمی‌گویند چیزی که... نه، همیشگی تاریخ بلکه قبل‌الاسلام همیشگی تاریخ این شبهات غیرمحصوره وجود داشته، پس خودش مستحدث نیست. بله، لعل مقصود محقق خوئی این است که طرح مستحدث است نه خود مسئله مستحدث است. طرح این مسئله در کتب اصحاب فقهاً و اصولاً مستحدث است. شما در کتاب عده‌ی شیخ طوسی و کتب فقهیه‌اش نگاه کنید حرفی از این نیست. کتب شیخ مفید نیست، کتب سید مرتضی نیست، کتب بعدی‌ها مثل ابن ادریس، مثل مهذب ابن براج و... این‌ها نیست. این ظاهراً مقصود محقق خوئی این بوده که نه این که مسئله مستحدث است بلکه طرح در کلمات اصحاب نشده، وقتی مسئله‌ای طرح نشد در کلمات اصحاب؛ ما چه جور می‌توانیم رأی آن‌ها را به دست بیاوریم و بگوییم این امر مورد تسالم است یا مورد اجماع است. بنابراین صغرای مسئله محل تأمل و اشکال است به این بیان.

و اما از نظر کبری؛ از نظر کبری هم این جا استناد به اجماع محل اشکال هست به خاطر این که آن وجهی که حجیت اجماع مستند به آن هست در مقام قابل تطبیق نیست. اجماع خودش که موضوعیت ندارد. اجماع حجیتش به خاطر این است و اعتبارش به خاطر این است که کاشف است از موضع شارع، قول شارع، این در موردی این کاشفیت وجود دارد که در مسئله وجوه مختلف برای آن فتوای مورد نظر وجود نداشته باشد. آن وقت این جا گفته می‌شود اصحاب از یک طرف حرف بلا دلیل نمی‌زنند، تقوای‌شان، عدالت‌شان مانع است که حرف بلا دلیل بزنند و به شارع نسبت بدهند. از طرف آخر همه‌ی آن‌ها، همه‌ی آن‌ها اشتباه کرده باشند به حساب احتمالات این منتفی است یا بالمره و یا این که نزدیک صفر است که اطمینان پیدا می‌کند. تمام علما من الصدر الی الختم اشتباه کرده باشند در فهم یک روایت، در فهم یک فضا که شارع نظر شریفش این هست. همه اشتباه کرده باشند. فلذا است که دلیل محکم بر حجیت اجماع در مواردی که صغرایش محرز باشد صغرای اجماع؛ این است که حساب احتمالات در آن جا تطبیق بشود. این حساب احتمالات در جایی است که همه‌ی علما بر یک مطلب، از روی یک دلیل در حقیقت اتفاق

پیدا کرده باشند. اما اگر در مسئله وجوه مختلفه‌ای است؛ ممکن است از این مثلاً فرض کنید همه‌ی علما اگر هزار نفر می‌شوند دویست نفرشان به خاطر این دلیل است و این دلیل را ما نگاه می‌کنیم می‌بینیم درست نیست. خب دویست نفر اشکال، اختلاف، دویست نفر اشتباه کرده باشند طوری نیست خیلی است. دویست نفر اشتباه کردند. دویست نفر دیگرشان ممکن است به آن دلیل تمسک کردند، ما آن دلیل را نگاه می‌کنیم می‌بینیم آن هم دلالت ندارد. خب دویست نفر اشتباه کرده باشند این هم آسمان به زمین نمی‌آید، خلاف حساب احتمالات نیست و هکذا بقیه، پس ما به ادله باید نگاه کنیم. این جا چون مستندها مختلف هست که حالا خواهیم گفت. بعضی‌ها مثلاً به همین اجماع تمسک کردند، خب خود شیخ اعظم دیدید دیگه «و هو کافیة فی المسئلة» الان مستند شیخ اجماع است. خب ما در این اجماع داریم اشکال می‌کنیم می‌گوییم آقا صغرای آن محرز نیست؛ شما غفلت فرمودید. این مسئله مطرح نیست چه جور شما می‌گویید اجماع وجود دارد؟ خب یک عده به اجماع تمسک کردند. یک عده مثلاً به دلیل بعدی که می‌گوییم لاجرح و این‌ها تمسک کردند که بعد مناقشه خواهیم کرد. بعضی‌ها آمدند به روایاتی در باب تمسک کردند، روایات حلّ تمسک کردند که بعد مناقشه مثلاً خواهیم کرد. خب این طائفه اشتباه کردند فلذا آن بقیه طوائفی که به چیزهای دیگر تمسک می‌کنند به این‌ها اشکال می‌کنند می‌گویند شما اشتباه کردید. شما می‌بینید فقها این جا در همین مسئله آن‌هایی که مثلاً دلیل‌شان فلان امر است به این‌هایی که دلیل‌شان این امر است اشکال می‌کنند. این‌ها به آن‌ها اشکال می‌کنند. پس بنابراین این که یک جمعی دارند استناد می‌کنند به یک اموری که هر کدامش ممکن است مورد اشکال باشد. این کاشف از قول معصوم نمی‌شود چون حساب احتمالات این جا نمی‌آید. چون حساب احتمالات در جایی است که تمام رأی‌ها و نظرها مصبّ واحد داشته باشد. بگوییم همه هزار نفر یک چیز واحدی را غلط فهمیده باشند، اشتباه کرده باشند این به حساب احتمالات قابل تصدیق نیست؛ اما یک عده آن جا اشتباه کردند که آن‌ها قلیل هستند، یک عده این جا اشتباه کردند این‌ها قلیل هستند، یک عده آن جا اشتباه کردند آن‌ها قلیل هستند، حساب احتمالات در هر کدام از این‌ها که نمی‌آید. درست همه‌ی این‌ها یک مستفاد واحدی پیدا کردند و آن عدم وجود اجتناب است اما این امر واحد بر اثر این است که از این جا و از آن جا و از آن جا هر کس در آورده و این باعث نمی‌شود که حساب احتمالات تطبیق بشود و ما یقین پیدا کنیم یا لااقل اطمینان پیدا کنیم به این که مسئله همین طور است و این شارع نظر شریفش این است که اجتناب لازم نیست. بنابراین ادعای اجماع و استناد به اجماع در مقام هم صغریاً و هم کبریاً به بیانی که عرض شد محل اشکال است.

س: اعتبار اجماع به خود اجماع است یا به دلیلی که مستند اجماع است؟ ما به دلیلش کار نداریم اجماع وجود دارد ج: نه، دیگه توی اصول بیان شده که اجماع موضوعیت ندارد عندنا، عندالعامه اجماع موضوعیت دارد اما عندنا اجماع موضوعیت ندارد. اجماع کاشف از رأی معصوم است یا کاشف از وجود یک دلیل معتبر است و متکای ما در حقیقت آن منکشف است. آن دلیل معتبری که در مقام وجود دارد منتها مباشرةً آن دلیل معتبر «لم یصل الینا» بله، اجماع کاشف از آن است. کاشف از او و طریق به او «وصل الینا» که اجماع فقها باشد. خب این دلیل اول دلیل دوم؛

س: مدرک بودن اجماع؟؟

ج: همین مدرک، همین که گفتیم مدرکی بودن است دیگه

س:؟؟ یک دلیل هم باشد باز هم اجماع از حجیت ساقط می شود و نیازی ندارید که؟؟

ج: حالا این جا این جوری است به خصوص؛ نه، آن جایی که همه به مدرک واحد استناد کرده باشند در آن جا یک کلامی است که قبلاً هم بارها این را تکرار کردیم که در جایی که همه به مدرک واحد اتکا کرده باشند آن جا قد یقال که حساب احتمالات در آن جا پیاده می شود. چون همین طور که عرض کردم همه از مدرک واحد غلط فهمیده باشند، همه، فرض داریم این می کنیم «من الصدر الی الختم صغری را احراز کرده باشیم که همه به این مدرک واحد اتکا کردند و همه اشتباه کردند در این مدرک واحد، این به حسب احتمالات اطمینان به خلافتش وجود دارد. همه از یک مدرک خلاف فهمیده باشند. این جا اگر ما می بینیم اشکال داریم باید خودمان را متهم بکنیم که ما متوجه نمی شویم. یا باید بگوییم یک قرینه حافه ای بوده که بگوییم لم یصل الینا و به دست آن ها رسیده بوده، و الا ...

س: پس حاج آقا؛ منظور همان قاعده لطف است؟ که فرمودند قاعده لطف؟؟

ج: نه، نه، نه، قاعده لطف نه، ربطی به قاعده لطف ندارد. حساب احتمال غیر قاعده لطف است. قاعده لطف این است که بر امام لازم است از باب لطف که اگر همه ی فقها بر یک امر اتفاق کردند ایجاد خلاف بین آن ها بکند آن قاعده، ولی این قاعده لا اساس له، و قاعده لطف که بر او لازم است که ایجاد خلاف بکنند همان طور که در محالش بیان شده «لا اساس لقاعدة اللطف».

و اما دلیل دوم؛ دلیل دوم در مقام که شیخ اعظم ذکر فرموده است عبارت است از ادله‌ی نفی حرج و نفی عسر؛

س: پس حاج آقا؛ لا ریب هم

ج: بله؟

س:؟؟

ج: دیگه آن‌ها هم ادعای «لا ریب فیه» است ادعای ضرورت است، همه‌ی این‌ها محل اشکال است دیگه؛ چرا «لا ریب فیه»؟ اگر «لا ریب فیه» می‌خواهید از نظر این که فقها می‌گویند این که خب محل اشکال است. اگر از نظر مسئله می‌فرمایید «لا ریب فیه» خب ادعای «لا ریب فیه» یک فقیه که به درد ما نمی‌خورد. «ما الدلیل علی عدم الریب» دلیلش همین است که می‌گویند؛ یکی یکی بررسی می‌کنیم.

س: تسالم و لا ریب فیه بودن حتماً نیازی نیست که مسئله اصولیه را ترک کرده باشند، از خلال فتاوی‌شان، از خلال مباحث فقهی‌شان،؟؟ مسائل شبهات غیرمحصوره کثیر اما در فقه موضوع دارد، طرح کردند، کسی اشکال را؟؟ نکرده،؟؟ اجماع احرازی است

ج: تسالم هم احرازی است فرق نمی‌کند.

س: نه، نه، تسالم احرازش راحت‌تر است.

ج: بله؟

س: عرضم این است؟؟ احرازی است، اجماع احرازی است، لا ریب احرازی است اما در اجماع باید نص بر یک فتوا بکند. اگر سکوت بکند اجماع را؟؟ و چون مسئله را طرح؟؟ نکردند در زمره ثبوت؟؟ حساب می‌شود، اشکال وارد؟؟

ج: تسالم چه کسی را می‌خواهید بگویید؟ ببینید

س: تسالم فقها که در؟؟

ج: حالا؛ اگر تسالم فقها می خواهید بفرمایید؛ چیزی که فقها اصلاً حرفی از آن نزدند در کتبشان از کجا می فهمیم که پیش آنها متسالم علیه است؟

س: مسئله ای که توی آن قاعده و ضابطه اش؟؟ این می شود؟؟ تحت نظرشان نبوده باشد؟؟

ج: بیان نکردند. چه کار کنیم؟

س: الان دیگه هر؟؟ اصولی که متسالم علیه است اما چون کتاب؟؟ اصولی نداشتند طرح نکردند

ج: طرح نکردند. آن وقت حالا که طرح نکردند قول آنها چه جور به دست مثلاً این آقای که ادعای «لا ریب» وحید بهبهانی که مال این اواخر است چه جور فهمیده که پیش ابن عقیل رضوان الله علیه، پیش ابن جنید، پیش نمی دانم بزرگ و بزرگان قبل؟؟ مسلم بوده؟ شاید آنها فتوای شان مثل همین محققین متأخر باشد. مثل آقای خوئی که می گوید فرقی نمی کند. مثل صاحب کفایه که می فرماید فرقی نمی کند. محصوره و غیرمحصوره با هم فرقی نمی کنند. شاید نظر شریف او هم این بوده؛ ما از کجا می توانیم بگوییم؟ وقتی بزرگانی از علماء متأخر می بینیم اینها می گویند فرقی بین محصوره و غیرمحصوره نیست؛ مگر عناوین دیگری بار بشود و الا صرف غیرمحصوره بودن موجب

س: باید به یک شکلی خلاصه غیرمحصوره را یک حرفی بزنند؟؟ آنها هم نمی توانند غیرمحصوره را بگویند آقا؛ به قول شما یک معنا عناوین؟؟ ثانویه معارضه بر آنها؟؟

ج: نه، چون در غیرمحصوره

س:؟؟ غیرمحصوره نیست

ج: غیرمحصوره به عنوان غیرمحصوره شما بخواهید بگویید نظر شریف آنها بوده اصلاً و ابداً انسان حتی مظنه هم پیدا نمی کند. برای این که لعل آنها خیلی های شان همین حرف هایی که متأخرین دارند می زنند و می گویند فرقی نمی کند؛ آنها هم نظر شریف شان خیلی های شان همین بوده، از کجا ما می توانیم بگوییم که این چنین است؟ حالا ادله را که می خوانیم بعد این مطلب روشن تر خواهد شد. این ...، خب به دلیل نفی حرج و نفی عسر تمسک شده است. تقریب استدلال به این قاعده نفی حرج و نفی عسر این هست که فرموده اند اجتناب از اطراف شبهات

غیر محصوره و موافقت قطعی حرجی است. عسر است. مشقت دارد که ما از تمام اطراف شبهات غیر محصوره بخواهیم اجتناب بکنیم. مثلاً فی زماننا ما می دانیم که قسمتی از مثلاً پول‌هایی که در بانک‌ها گذاشته می‌شود این‌ها مال‌های حرام است؛ خب پس یقین داریم، علم اجمالی داریم که این اموال موجود در بانک و نقود موجوده‌ی در بانک‌ها در بین این‌ها مال حرام هست، این را یقین داریم. خب اگر ما بخواهیم از این‌ها اجتناب بکنیم پس دیگر هیچ پولی را، هر پولی از بانک رفته آمده بیرون دیگر، یا کسی که برود از بانک بخواهد پول بگیرد یا پولی داده بقیه‌اش را می‌خواهند به او بدهند، پرداخت کرده چیزی را و بقیه‌ی آن پول را می‌خواهند به او بپردازند، برمی‌دارد خرد می‌کند از جایی دیگر می‌پردازد، شاید این همان باشد. الان اگر کسی بخواهد اجتناب بکند در این شبهه‌ی غیر محصوره، البته محصوره نیست غیر محصوره است، خب حرج لازم می‌آید، عسر لازم می‌آید، اجتناب در این جا عسر است، حرجی است و مشمول ادله‌ی لاحرج و «انما یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر» می‌شود، «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» شامل این نص شریف می‌شود. پس چون اجتناب حرجی است و عسری است خب گفته می‌شود که شما فتوای تان و نظرتان این است که در شبهات غیر محصوره برای هیچ‌کس اجتناب لازم نیست و اگر بخواهید به دلیل حرج و نفی عسر تمسک کنید خب این دایره مدار این است که حرج برای آن لازم می‌آید یا لازم نمی‌آید. مثلاً کسی علم دارد توی این شهر، یک شهری این در این جا به قول شهید صدر یکی از آوانی این شهر یا یکی از چیزهای این شهر یا مثلاً می‌داند در فرض کنید که یک شهری آن جا یک خصوصیتی دارد که مثلاً توی بانک‌هایش ممکن است اموال غیر حلال باشد ولی این اگر از آن اجتناب بکند از آن شهر نرود، از یک شهر دیگری دریافت بکند مشکلی برایش ندارد، یا اجتناب از آوانی آن شهر بکند مشکلی برایش ندارد، این جای دیگر دارد زندگی می‌کند. یا می‌تواند جای دیگر زندگی بکند. مثلاً یک کسی فرض کنید توی فتاوی بزرگان فقهاء هم هست، یک کسی اگر در اروپا بخواهد زندگی بکند علم اجمالی دارد که حرام‌هایی را باید مرتکب بشود، از نجاساتی نمی‌تواند اجتناب بکند، خب حرج چیست؟ خب پاشود بیاید یک کشور دیگری، یک کشوری، اگر برایش حرج ندارد می‌تواند برود یک جای دیگر زندگی کند بله، حالا آن جا رفاهش بیشتر است، دست از رفاه بیشتر کشیدن که حرجی نیست که، خب برود مثل آدم‌های دیگر زندگی کند. فتاوایی ما داریم از بزرگان فقهاء که اگر می‌بیند روزه نمی‌تواند بگیرد، نماز نمی‌تواند بخواند، چه نمی‌تواند بکند باید مهاجرت کند به جایی که می‌تواند این‌ها را انجام بدهد.

خب چه کار کنیم که این فتوا درست بشود؟ شیخ اعظم فرموده است در رسائل که درست است دلیل لاجرح فی نفسه به تعبیر من حرج شخصی را شامل می شود که هرکس حکمی برای او حرجی است از او برداشته شده، نه از کسی که حرج بر او نیست. اگر ماه رمضان است و هوا خیلی گرم است و مردم معمولاً هم نمی توانند روزه بگیرند خب از کسی که نه حرجی برایش نیست می گوییم از او هم برداشته شده؟ خب بر تو که حرج نیست، بر دیگران حرج است، هر کس بر او حرج است خب بر او واجب نیست روزه گرفتن، هرکس برایش حرج نیست بر او واجب است روزه بگیرد. ایشان می فرماید بله ظاهر این نصوص لاجرح و لاعسر فی نفسه حرج شخصی است، عذر شخصی است، عسر شخصی است اما به معونه روایاتی که فرموده است که مبنای دین بر مراعات غالب است هم در عسر هم در یسر؛ هرچی بر غالب مردم عسر است و حرجی است خدا از همه برداشته، هرچی بر غالب مردم یسر است آسان است آن را وضع فرموده است. از آن به معونه آن روایاتی که مدلولش این هست ما دست از ظهور بدوی ادله ی حرج و ادله ی نفی عسر برمی داریم و می گوییم مفاد این ادله به قرینه ی خارجی می شود این که هرچیزی بر غالب ناس عسر است اجتناب از او و امتثال او، خدای متعال دیگر از همه آن را برداشته، حتی بر آن هایی که عسر نیست، حرجی برای شان نیست. حالا در این جا هم گفته می شود که چون اجتناب از شبهات غیر محصوره بر غالب مردم عسر است، بر غالب مردم حرجی است، حالا ولو برای یک نفر حرجی نباشد، حالا یک نفر می گوید من اصلاً به بانک کار ندارم، اصلاً با پول کار ندارم. شنیدم اطراف طالقان یک جایی است مردم نه شناسنامه می گرفتند نه چیزی، زندگی خاصی دارند آن ها، به هیچی کار ندارد، این بر من حرج نیست، من عادت کردم این جور زندگی می کنم؛ یک زمینی دارد کشاورزی می کند و یک گاوی هم دارد شیر از او می دوشد فقط این به خدمت شما عرض شود از همین استفاده می کند می گوید من لازم ندارم. شارع این جا می فرماید درست است بر تو حرج نیست ولیکن ناصر خسرو یک سفرنامه ای دارد می گوید من به یک مردی برخوردم پیرمردی بود گفت من هفتاد سال است غیر از شیر شتر چیزی نخوردم، فقط شیر شتر خوردم هفتاد سال است. من یک زمانی قبل از انقلاب ما رفته بودیم قروه، آن آقای که آن جا تشریف داشتند یک کسی رد می شد به من نشان داد گفت این نمی دانم بیست سال است چقدر است نان نخورده، چرا؟ توی یک دعوایی یک کسی فحش داده گفته توی نانت مثلاً فلان، این برای این که دشنام او تحقیق خارجی پیدا نکند از آن وقت دیگر نان نخورده. خب حالا به خدمت شما عرض شود که شارع چون می بیند که اجتناب از شبهات غیر محصوره برای غالب ناس عسر است یا حرجی است فرموده است که من اجتناب را در این موارد لازم نمی دانم و این حکم را برمی دارم حتی بر آن هایی که حرجی نیست. پس استدلال به این نصوص لاجرح

و لا عسر به تعبیر من این است که دو مقدمه دارد مقدمه‌ی اولی این که اجتناب برای غالب ناس عسری است، دو: این نصوص اگر چه فی نفسه عسر شخصی و حرج شخصی از آن استفاده می‌شود اما به برکت و ضم آن روایات مفاد ادله‌ی نفی حرج و نفی عسر می‌شود حرج غالبی، عسر غالبی و در مواردی که عسر غالبی و حرج غالبی باشد پس از همه برداشته شده. این به خدمت شما عرض شود که استدلال به این.

بر این استدلال هم مناقشات عدیده‌ای وجود دارد، مناقشه‌ی اولی دقتی است که محقق آخوند قدس سره در این نصوص به خرج دادند و این را در باب دلیل انسداد آن جا بیان فرمودند و آن این است که مفاد لا حرج یا لا عسر به تعبیر من چی هست؟ آیا این روایات و این نصوص دارد نفی موضوع می‌کند به داعی نفی حکم مثل لا ضرر؟ که لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام، می‌گوید ضرر در اسلام نیست، خب ضرر نیست، یا حالا اسلامش را هم بعضی از روایاتش دارد، لا ضرر و لا ضرار، ضرر نیست، این که در خارج می‌بینیم ضرر هست ولی این جا یک فن ادبی است که گاهی که می‌خواهند بگویند یک حکمی نیست نفی موضوع می‌کنند، می‌گویند این نیست، این نیست مقصودشان این نیست که خودش نیست، می‌خواهند بگویند حکمش نیست. حالا وقتی می‌گویند لا ضرر یعنی حکم ضرری وجود ندارد. تارة می‌گوییم لا حرج هم یعنی حکم حرجی، لا عسر یعنی حکم عسری وجود ندارد، تارة این جور معنا می‌کنیم و تارة معنا می‌کنیم لا حرج و لا ضرر به این معنا که حکمی که منشأ ضرر بشود وجود ندارد، لا ضرر یعنی منشأیی برای ضرر وجود ندارد نه خود ضرر نیست. در دین منشأ برای ضرر وجود ندارد، چیزی که مستعقب ضرر باشد، مسبب ضرر باشد و موجب بشود که انسان در ضرر و عسر بیفتد وجود ندارد، پس مفاد یا این است یا آن است. اگر اولی باشد که بخواهد بگوید حکم ضرری وجود ندارد، این قابل تطبیق به موارد بحث ما نیست و غلط است استدلال به این ادله برای ما نحن فیه، چرا؟ برای خاطر این که در شبهات غیر محصوره که ما یقین داریم یک حرامی در بین هست خب آن چیزی که حرام است، حکمی که رفته روی آن که ضرری نیست، آن که شارع جعل کرده که ضرری ندارد یا حرجی نیست؛ حرج از چی پیدا شده؟ قاطی شدن و این که ما بخواهیم یقین به امتثال پیدا کنیم؛ این یقین به امتثال که حکم شارع نیست، این حکم عقل ماست که بله حالا که می‌دانی در این بین یک ضرری وجود دارد یا یک حکمی وجود دارد عقلت می‌گوید برای این که اجتناب از آن بکنی مقدمتاً باید از این این، از این، از این، از این، از این اجتناب بکنی، این که شارع فرموده از این و از این و از این و از این اجتناب بکن که؛ شارع فقط فرموده از چی؟ از آن ظرف نجس، یک ظرف نجس بوده فرموده از این اجتناب بکن، این که حرجی نیست که،

این حکم اجتناب عن هذا الکأس این که حرجی نیست، این که عذری در آن نیست، اگر معلوم بود برای ما، مشتبه نشده بود این حکم حرج داشت؟ حرجی نداشت. پس بنابراین دلیل حرج این جا به چی می خواهید شما تطبیق کنید؟ می خواهید بر آن حکم معلوم بالاجمال فی البین تطبیق کنید؟ آن که حرجی نیست؛ می خواهید بر جمع بین اطراف و اجتناب از اطراف بر این تطبیق کنید؟ این که حکم شرع نیست، این حکم عقل شماس است.

س: حکم عقل هم همان حکم شرع است دیگر

ج: این در سلسله ی علل هست نه در سلسله ی معالیل، دیگر شارع نمی آید بگوید اَطعنی یا مقدمه را بگوید از باب این که تو باید یقین پیدا کنی، نه، خودت لا ابالی گری کردی گاهی مثلاً خودش لا ابالی گری کرده مشتبه شده بین امور کثیره، به شارع چه ربطی دارد؟ شارع یک حکم میسور راحتی را به گردن شما گذاشته، حالا هم آمده چی شده؟ مثلاً یک دانه گندم یا ارزن یا لوبیا متنجس بوده دقت نکرده، تحفظ نکرده یک مرتبه قاطی شده با یک انبار، خب می خواستی نکنی به شارع چه ربطی دارد؟ شارع گفته بود از آن یک دانه اجتناب بکن.

پس حکم شارع در این جا چی نیست؟ ضرری نیست یا حرجی نیست یا عسر نیست، پس «ما هو معسور» لیس بحکم الشرع و ما هو حکم الشرع لیس بمعسور و لا حرجی».

س: حاج آقا همه ی موارد حرج همین جوری است...

ج: بله، فلذا اگر همه ی مواردش همین است همین است، پس به لا حرج نمی توانم تمسک کنم...

س: حاج آقا لا حرج پس برای کجا به کار برده می شود؟

ج: مثل این که ماه رمضان است و تابستان است و یک آدمی ضعیف است برایش خیلی سخت است ...

س: خب حرج از جای دیگری

ج: از کجا آمده دیگر؟ الان این جا، نه از این جا آمده که شارع بفرماید... اطلاق داشته باشد ادله ی صوم، بگوید صومی که حرجی هم هست بگیر درست؟ بفرماید وضوی حرجی بگیر. مثلاً یک آبی هست سرمای خیلی زیر صفر و جز یک آب بسیار بسیار که الان بزند به صورتش چشمش و فلان، همه ی این ها ضرر به او وارد می شود، حرج به او وارد می شود، شارع اطلاق ادله ی وضو بگوید حتی در این صورت وضو بگیر، خب بله.

پس بنابراین اما اگر

س: آقا آن جا شبهه غیر محصوره هم شارع بیاید بگوید حتی در این صورت شما اجتناب کن، خب حرجی است دیگر، حکم حرجی می شود؛ اگر قرار است حکم را حرجی کنیم این جا هم شارع بگوید حتی در این صورت شبهه‌ی غیر محصوره اجتناب کنید باز هم حکم ...

ج: اجتناب از او، خوب دقت کن. نه نه ...

س: ... حرج به خاطر مسائل خارجی ایجاد می شود نه به خاطر حکم شارع.

ج: دقت بفرمایید، اجتناب از او باز حرجی نیست، قطع به اجتناب ...

س: از قطع خارج شدیم.

ج: دقت کنید، مو را از ماست باید کشید توی این موارد. باز شارع آن جا می گوید این کاسه را نخور، این کاسه را نخور، این ها که حرجی نیست که؛ قطع من به این که امتثال کردم، موافقت قطعیه اش که من قطع پیدا کنم که حکم عقل من حرجی است و الا آن کاسه را نخوردن چه حرجی در آن هست؟

س: نه حکم شرعی است دیگر، موافقت قطعیه پیدا کردم باز هم حکم شرعی است ...

ج: حکم شرع نیست، حکم عقل، حکم عقل است، احکام شرعیه وجوب حرمت فلان است، این که تو امتثال کن، باید یقین پیدا کنی، اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینیه این ها الزامات عقل است نه الزامات شرع است.

پس بنابراین ... ولی اگر ...

س: اجتناب از نجس اطلاق احوالی می خواهید بگویید ندارد؟ اطلاق احوالی یعنی چه در حالتی باشد که مخلوط شده باشد با شبهات دیگر چه نشده باشد، اطلاق دارد یا ندارد؟

ج: نه، اطلاق احوالی هم دارد، می گوید ...

س:

ج: نه آقای عزیز قطع بخواهی پیدا بکنی، و الا نخوردنی است در تمام احوال. شما بخواهی قطع پیدا کنی که از او اجتناب پیدا کرده‌ای این احتیاج به جمع بین اطراف دارد و حرجی می‌شود و الا نفس او می‌گوید فی کل الاحوال از این اجتناب بکن....

س: اگر حکم شارع اطلاق بود لازم نبود اجتناب کنم، چون حکم شارع اطلاق..

ج: چرا؟ خودش، احوال خودش، قطع شما که احوال او نیست.

خب این... ولی اگر آقای آخوند فرموده اگر معنای لا حرج مثل لا ضرر و لا عسر این باشد این جاها قابل تطبیق نیست ولی اگر معنای لا حرج و لا ضرر این باشد که حکمی که منشأ توی حرج افتادن شما بشود نداریم، منشأ این بشود که شما، برای خودش حرجی نیست، منشأ این که شما در حرج بیفتید ما جعل نکردیم، این بله؛ چون شارع اگر دست از این حکمش بردارد من توی حرج نمی‌افتم. الان که من توی حرج می‌افتم به ضمیمه حکم عقل من، این است که شارع پای حکمش ایستاده. می‌گوید اجتناب کن از آن یک دانه کاسه‌ای که در بین این غیر محصوره هست. این منشأ شده که حکم عقل من ضمیمه بشود و بگوید حالا من در حرج بیفتم؛ شارع دست از حرفش بردارد عقل من هم دیگر حرفی نمی‌زند من در حرج نمی‌افتم. پس آن حکم شرع شده چی؟ آن منشأ ضرر شده، آن وقت مستشکل این می‌گوید، می‌گوید اگر آن باشد لا حرج برمی‌دارد، بر نمی‌دارد، اگر این باشد لا حرج برمی‌دارد و چون مستظهر کدام است؟ اولی است یا لا اقل مردد بین اولی و ثانی است، پس بنابراین تمسک به ادله‌ی لا حرج و ادله‌ی عسر در مقام لا یعتمد علیه. چون اگر اولی را استظهار کردیم که گفتیم، نمی‌توانیم به آن تمسک کنیم. اگر مردد شدیم که معنای حدیث شریف لا حرج و این‌ها کدام است؟ خب تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه چه می‌دانیم کدام است، شاید این معنای دومی باشد، شاید اولی باشد و شاید اولی باشد پس نمی‌توانیم تمسک کنیم. این یکی از شبهات مهم در مقام هست و للكلام تتمه ان شاء الله برای فردا. و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۴۱

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

بحث در دلیل دوم بود که اقامه شده برای عدم وجوب اجتناب در شبهات غیرمحصوره که حاصل دلیل دوم این بود که چون غالباً بر غالب ناس اجتناب در موارد شبهات غیرمحصوره حرجی و معسور هست فلذا است که این اجتناب مشمول ادله‌ی لاحرج و لأعسر می‌شود و قهراً وجوب اجتناب به خاطر ادله‌ی حرج و ادله‌ی نفی عُسر برداشته می‌شود. این حاصل استدلال بود.

عرض شد که به این استدلال مناقشات عدیده‌ای وارد هست که باید مورد بررسی قرار بگیرد اهمّ آن‌ها.

مناقشه اولی این بود که این حرج و عُسری که در باب اجتناب در شبهات غیرمحصوره لازم می‌آید مشمول ادله‌ی حرج و نفی عُسر نیست و یا مشکوک است مشمول بودنش، چرا؟ برای این که اگر از ادله‌ی نفی حرج و نفی عُسر استظهار کنیم که شارع نفی موضوع می‌کند به داعی نفی حکم و می‌خواهد بفرماید حکم حرجی وجود ندارد. خب در موارد شبهات غیرمحصوره خود آن حکم معلوم بالاجمال که مجعول شرع است؛ خود آن که حرجی ندارد. آن اگر برای ما معلوم بود، می‌شناختیم آن را که حرجی در آن نبود. حالا مردد شده؛ به خاطر امور خارجی و امثال این‌ها مردد شده، حرجی اگر هست از ناحیه حکم عقل است که دارد می‌گوید او را باید در عین این که مردد شده بین غیرمحصور باید امتثال کنی و مقدمتاً لإحراز الامتثال باید جمع بین همه‌ی اجتناب‌ها بکنی تا بدانی از آن هم اجتناب شده، این جمع بین اجتناب‌ها که حکم شرع نیست. این جمع بین اجتناب‌ها حکم عقل است مقدمتاً برای علم به این که از آن اجتناب کردی، مثل مقدمه علمیه که در باب وضو می‌گویند مثلاً، شما باید یک مقداری بیشتر از آن که شارع فرموده در غسل وجه و اعضاء وضو، یک کمی از باب مقدمه علمیه بیشتر تا یقین کنی آن مقداری که شارع فرموده انجام دادی، شارع همان مقدار فیکس را فرموده؛ مازادش را نفرموده؛ شما برای این که بدانی آن را انجام دادی عقلت می‌گوید یک مقداری اوسع انجام بده که احراز بکنی، پس آن که حکم شرع است که آن معلوم بالاجمال است حرجی در آن نیست. آن که در آن حرج هست حکم شرع نیست و ادله‌ی لاحرج و ادله‌ی نفی عُسر می‌گوید در دین حرج نیست یعنی در احکام شرعیه حرج نیست، در مجعولات شارع حرج نیست. کاری به احکام عقلیه و این‌ها ندارد. پس بنابراین مشمول نمی‌شود. اگر معنای دلیل حرج و نفی عُسر را این جور کنیم. بله، اگر بگوییم ادله‌ی نفی حرج و نفی عُسر مفادش این است که حکمی که از او حرج برانگیخته شود، مستلزم حرج بشود، من چنین چیزی را جعل نکردم که قهراً دامنه‌اش دو چیز را شامل می‌شود؛ یک: آن جایی که خود حکم حرجی باشد و تعلق بگیرد به یک کاری که حرجی است و یا این که اگر خودش حرجی نیست اما باعث می‌شود مکلف به

خاطر ضمیمه شدن حکم عقلش توی حرج بیفتد. یعنی حکمی که «ینشأ منه الضرر إما بلا واسطه» مثل این که خود آن حکم تعلق گرفته به یک امری که در آن حرج است و یا این که تعلق نگرفته به امری که در آن حرج است ولی به ضمیمه شدن حکم عقل مع‌الواسطه انسان به خاطر آن حکم شرع در حرج می‌افتد که اگر شارع آن حکمش را بردارد قهراً حکم عقل هم سالبه به انتفاء موضوع می‌شود و دیگر انسان در حرج نمی‌افتد. بله، اگر این جور معنا بکنیم البته حدیث حرج شامل وجوب اجتناب در اطراف شبهات غیرمحصوره می‌شود اما اولاً این استظهار نادرست است. ظاهر حدیث حرج این است که خودش، خود حکم حرجی باشد، آن برداشته شده نه آن که یستلزم ذلک ولو به این شکل؛ علاوه بر این که اگر در این استظهار هم شک کنیم خب این جمله مردد می‌شود بین آن معنا و این معنا و وقتی مردد شد پس بنابراین باز نمی‌توانیم به دلیل لاحرج تمسک کنیم. برای این که لعلّه معنای اولی ظاهر آنها باشد و آن مراد باشد. بنابراین استدلال به حدیث یعنی به ادله‌ی نفی حرج و نفی عسر مبتلای به این اشکال هست.

س: استاد؛ شما الزامات عقلی را هم خب اصولیون؟؟ برمی‌گردانند به حکم شرعی

ج: نه، بر نمی‌گردانند

س: تا آنها؟؟ اعتبار شرعی نخورند که برای ما الزام آور نیستند که حکم عقلی توی دنیا این همه احکام عقلی داریم؛ مگر برای ما الزام شرعی دارد؟ تا زمانی که استناد شرعی نخورد که ...، پس می‌شود حکم شرعی، پس

ج: شرعی‌اش چه الزاماتی برای شما دارد؟

س: شرعی‌اش می‌شود حکم برای ما

ج: بشود

س: نفی و

ج: بشود، بشود، چه الزامی برای شما می‌آورد؟ نهایتش باید به عقل برگردد ولی خب شارع بفرماید، خب بفرماید. عقل است که می‌گوید اطاعت کن از شارع، خب و آن که می‌گوییم که اگر بگوییم قاعده «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» اگر قبول کنیم آن جایی است که «حکم به العقل فی سلسله العلل لا فی سلسله المعالیل» یعنی وقتی که مصالح و مفاسد را درک کند. حُسن و قُبُح را درک کند. آن جا؛ اما بعد از این که شارع حکم کرد که می‌شود سلسله

معالیل که حالا وظیفه عقل در قبال این حکم شرع چیست؟ این می‌شود سلسله معالیل که این جا دیگه قاعده ملازمه نیست.

خب قد یجاب از این اشکال به این که «بما افاده فی مصباح الاصول» کأنه مصباح الاصول ناظر به این اشکال است. البته اشکال را به این نحوی که ما تقریر کردیم به این شکل بیان نکردند ولی گوشه‌ای از این را متعرض شدند. جوابی که در مصباح الاصول ذکر شده این هست که خود حکم شرعی که یجب علیک، یحرم علیک، این‌ها که معنا ندارد حرجی بر مکلف باشد. کار مولا است، فعل مولا است، فعل عبد نیست تا حرجی بخواهد داشته باشد یا نداشته باشد. حرج اگر لازم می‌آید برای امتثال است. پس این که فرموده «لا حرج» «لا عُسر» یعنی جایی که در مقام امتثال حرج لازم می‌آید که کار عبد است، امتثال کار عبد است یا عُسر لازم می‌آید از امتثال که این کار عبد است من این را برداشتم؛ آن جاهایی که از امتثال نه از خود حکم، حکم که حرجی برای عبد ندارد، آن کار مولا است. آن که کار عبد است که امتثال باشد این ادله ناظر به آن است به این قرینه که خود حکم که کار عبد نیست، کار مولا است، برای این حرج ندارد. آن که برای انسان‌ها می‌تواند حرج داشته باشد امتثال آن احکام مولا است. پس لا حرج فی الدین یعنی آن احکامی که امتثالش برای شما حرجی است من جعل نکردم، من ندارم. امتثالش برای شما است؛ و در شبهات غیرمحصوره امتثال حرجی است. چون باید جمع بین اطراف بکند تا امتثال کرده باشد. پس امتثال حرجی است. بنابراین اگر از اشکالات دیگر غمض عین کنیم این مشمول ادله‌ی حرج می‌شود. این فرمایشی است که در مصباح الاصول فرموده.

همان طور که دیروز اشاره کردیم این اشکال، این فرمایش جواب از آن اشکال نیست چون ما یک امتثال داریم، یک احراز الامتثال داریم. بله، قبول داریم؛ مقصود از «لا حرج فی الدین» یا «لا عُسر» این نیست که آن حکم خودش حرج است، این روشن است برای این که آن فعل مکلف نیست. این مقصود این است که امتثالش حرجی باشد. ولی آیا آن معلوم بالاجمال فی البین آن چیزی است که امتثالش حرجی است؟ خب آوردن خودش است. امتثال خود او که حرجی نیست. بله، احراز این که من امتثال کردم و دغدغه عقلی من بخواهد از بین برود که «اشتغال یقینی یقتضی البرائة یقینی» بدانم از جهنم مصونیت پیدا کردم، از مؤاخذه مولا مصونیت پیدا کردم که این‌ها احکام عقل است که می‌گوید مصونیت پیدا کن، دفع ضرر بکن، امثال این‌ها؛ این احراز متوقف است بر جمع بین اطراف نه خود امتثال و این حکم عقل است. پس بنابراین با این فرمایشی که مصباح الاصول فرموده است ظاهراً این اشکال دفع نمی‌شود.

س: حکم عقل هم مخالف حکم شرعی باشد که؟؟ نیست که

ج: بله آقا؟

س: حکم عقل مخالف حرف شارع باشد آن هم باز؟؟

ج: حکم عقل مخالف نیست که بلکه موافق حکم شرع است. در راستای حکم شرع است. می‌گوید مولا وقتی که امری کرده؛ حالا این

س: موضوع حرج؟؟ خدا حرج را برداشته، ما خودمان توی حرج؟؟

ج: حرج در دین، حرج در قانون را برداشته و او قانون حرجی جعل نکرده. فرموده من در دینم، در قانونی که گذاشتم حرجی، کاری نکردم... چون قانون من حرجی نیست بله، حالا یک چیزی خورده به همدیگر اشتباه شده الان؛ این لباس و آن امر اشتباه شده با امور دیگری؛ چه کار به شارع مقدس دارد؟ شارع می‌گوید...، یا شارع می‌فرماید من برای شما مردم هادی فرستادم. اتمام حجت کردم، حالا خودتان یک کاری کردید که آن حجت نمی‌تواند ظاهر باشد بین‌تان، خوف دارد یا فلان، به من چه؟ من که این کار را نکردم «بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (روم/۴۱) است به شارع ربطی ندارد. این جا هم همین جور است. شارع گفته بابا از آن نجس اجتناب بکن، حالا یک جوری شده که این نجس در اثر سهل‌انگاری‌ها یا هر چه مردد شده بین امور کثیره، چه کار به حکم شرع دارد این جا؟

س: خب دین همان مسلکی است که مردم در متن زندگی‌شان دارند اجرا می‌کنند. دین همان؟؟

ج: همان است. همان است. بله

س: مشی‌ای؟؟ است که مردم دارند.

ج: آن قانون‌ها هیچ مشکلی ندارد، نگفته که خودت را بکش، اگر بگویند خودت را بکش حرجی است. بگویند مثلاً پیاده الان باید پیاده مثلاً بروی تا فلان جا و برگردی حرجی است. بله، یک جا هم فرموده حرجی است که استثناء می‌خورد، فرموده باید بروی جهاد، جهاد با نفس، جهاد با مال، خب این‌ها حرج است. ولی برای خیلی‌ها خمس

دادن، زکات دادن از جان دادن مشکل تر است، حرج است. خب این ها می شود مخصص ادله ی لاحرج، یک جاهایی هم شارع حرج جعل کرده می شود مخصص. بله، پس بنابراین

س: در مقام؟؟ بحث می کنیم از وجوب موافقت قطعی نه وجوب احراز موافقت؟؟

ج: موافقت قطعی یعنی همین دیگه

س: همین؛ عرضم این است؛ احراز و قطع؟؟، این ها صفت امثال هستند. امثال صفت احراز نیست. ما احراز امثالی نمی کنیم. ما امثال محرز داریم انجام می دهیم به واسطه ارتکاب جمیع اطراف در شبهات وجوبیه و ترک، وقتی داریم ترک جمیع می کنیم در شبهات عددیه؟؟ دارند همین الان امثال می کنند. نمی گویند شما داری احراز می کنی، وقتی در شبهه وجوبیه دارم من همه را انتخاب می کنم نمی گویم؟؟ شما امثال نمی کنی، می گویند؟؟

ج: ما آن چه که تکلیف اقتضاء می کند مولا می گوید این کار را انجام بده، بیش از این نمی گوید. فلذا است

س: بله، ما در عالم اثبات و در عالمی که می خواهیم احراز کنیم همه چیز به احراز برمی گردد. من هستم و تکلیف شارع، می خواهم وقتی امثال می کنم همه به احراز و مقام اثبات برمی گردد. این ربطی ندارد به این که به امثال بر نمی گردد.

ج: اگر احراز نکنم امثال نشده؟

س: عرضم این است؛ همه ی تکالیف در مقام اثبات، در مقام، از عهده برآمدن مقام اثبات و احراز برمی گردد. در این که شکی نیست اما این باعث؟؟ نشود که ما امثال نمی کنیم. ما همه ی تکالیف را داریم امثال می کنیم منتها اثباتاً و احرازاً برای این که اثبات؟؟

ج: تکالیف، ببینید تکالیف امثال می خواهد همین! آن که مولا از شما می خواهد امثال می خواهد. به جای آوردن در واجبات، به جای نیاوردن در محرمات، این را می خواهد درست؟ فلذا اگر کسی همین جور گفت که نمی دانم نماز قصر بر من واجب است یا تمام؟ حال دوتا نماز خواندن را هم ندارم. قصد قربتش هم متمسّی شد یکی اش را خواند؛ بعد معلوم شد اتفاقاً همین که خوانده درست بوده، تکلیف از او ساقط است دیگه، با این که احراز نکرده بود. احراز نداشت ولی خواند و اتفاقاً مطابق با واقع در آمد. مکلفی بدون این که شرائط تقلید را درست به دست بیاورد همین

جور طبق یک نظر یک مجتهدی عمل کرد اتفاقاً معلوم شد درست بوده؛ خب وظایفش را انجام داده اما این آدمی که احراز نکرده، پیوسته تا آن وقتی که کشف خلاف نشده عقلش هی به او می‌گوید نمی‌توانی ساکت بنشینی؟ بلند شو آن یکی را هم انجام بده لعل تکلیف آن باشد. پس در امتثال احراز نهفته و آن که شارع می‌خواهد اصل الامتثال است. عقل است که می‌گوید باید این امتثال را تو احراز کنی تا بدانی از عقوبت مصون هستی، امنیت داری، این احراز حکم عقل است که می‌گوید برای این که مصونیت پیدا کنی احراز کن. پس بنابراین به نظر می‌آید این اشکال اشکال قوی‌ای است و ما تخلص به فی مصباح‌الاصول این لا یمكن التخلُّص به.

س: استاد مگر مواردی نداشتیم که مکلفین در مرآی ائمه (ع) در مقام احراز به خودشان سخت می‌گرفتند که امام (ع) استناد به سهل و آسان بودن دین کرده بود. دین سهل و آسان است چرا شما دارید، دین در مقام احراز....

ج: نه آقای عزیز این جور نبوده. خب کجا را می‌فرمایید این جور بوده؟ کجا؟

س: مثلاً همان مسأله‌ای که این‌ها توی بازار می‌رفتند اجتناب می‌کرد ...

ج: حالا که به احادیث تمسک نمی‌کنیم تا برسیم به آن‌ها ببینیم آن جا چی می‌شود.

س: ببخشید این جا حکم عقل خودش موضوع؟؟؟ نمی‌شود؟ حکم عقل برای احراز این موضوع که من امتثال کردم خودش

ج: نه، همین دیگر توضیح دادیم درست نمی‌کنیم. چون آن که شارع جعل کرده توی آن ضرری نیست، توی آن به خدمت شما عرض شود حرجی نیست، عسری نیست، آن که او واجب کرده. بله در اثر ما کسبت ایدی الناس حالا آمده مردم شده بین آن، خب بشود، آن شارع که حکم حرجی جعل نکرده.

هذا اولاً و اما ثانياً، اشکال دوم ...

س: در این مواردی که امتثال عسر و حرج دارد ...

ج: بله

س: یعنی عقل

ج: بله، چون اصل عقل نمی‌گوید عسر و حرج مانع است مگر اختلال نظام لازم بیاید، ولی عسر و حرج را نه. فلذا شارع گفته جهاد بکن به مالت، به نفست، به فرزندان، عقل نمی‌گوید نکن، می‌گوید خب شارع فرموده بکن. حرج را عقل نمی‌گوید که حکم حرجی است، حکمی که از امتثالش حرج لازم می‌آید لازم نیست امتثال بکنی، چنین حرفی را نمی‌زند.

خب این اشکال اول، اشکال دوم که آن هم اشکال اساسی است این است که مفاد ادله‌ی نفی حرج و نفی عسر همان‌طور که شیخ اعظم فرمودند که ظهور بدوی این ادله در عسر و حرج شخصی است نه نوعی و غالبی؛ لا حرج فی الدین مفادش این است که وجوب یا حرمتی که برای تک‌تک شماها حرج‌آور باشد من جعل نکردم، نه این‌که چیزی که برای غالب ناس حرجی است جعل نکردم ولو برای کسی که برای او حرجی نیست. حرج شخصی مقصود است، ظاهر احادیث حرج شخصی است، علاوه بر این‌که ظاهر این مطلب هست کالضوری هم هست این مسأله کأنّ من الدین؛ خب یک نفری اگر به خدمت شما عرض شود که عرض کردیم یک تابستانی است، هوا خیلی گرم است، روزها بلند است، هوا خیلی گرم است، شرایط خیلی سخت است و غالب مردم در آن زمان روزه نمی‌توانند مثلاً بگیرند، خب آیا کسی می‌تواند ملتزم بشود که کسی بگوید نه، شرایط برایش فراهم است و برای او نیست؛ مثلاً نود درصد مردم نمی‌توانند ده درصد می‌توانند، این ده درصد هم ممکن است میلیون‌ها نفر بشوند، بگوییم برای این‌ها مثلاً روزه واجب نیست؟ و هکذا و هکذا موارد دیگر.

پس ملاک چیست؟ ضرر شخصی است و وقتی ملاک ضرر شخصی شد پس نمی‌توانیم به‌طور کلی استناد به این ادله کنیم بگوییم در شبهات غیر محصوره مطلقاً احتیاط واجب نیست؟ نه نمی‌توانیم بگوییم، بلکه باید گفت هر جا برای هر کسی اجتناب ضرر دارد و حرجی است بله فالأفلا؛ و آن‌جا هم که تازه حرجی است محقق خوئی فرمودند که این جور نیست که وقتی هم حرج شخصی بود بالمره برداشته بشود بلکه به اندازه‌ای که یستلزم الحرج برداشته می‌شود، یعنی تا آن‌جایی که تبعیض در احتیاط باید بکند، خب می‌داند مثلاً یکی از این قصابی‌هایی که مثلاً در شهرش هست یا در ایران هست بنابراین که این‌ها غیر محصوره باشد گوشتی که دارد چیست؟ غیر ذبیح شرعی است، خب باید چکار کند؟ باید تا آن‌جایی که می‌تواند از آن‌ها، آن‌هایی که مثلاً مظنونش است، فلان است از این‌ها اجتناب بکند و حالا از آن‌جایی که ظن کمتری است، احتمالش ضعیف‌تر است برود از آن‌جا بخرد، برای این‌که حرجش، آن هم به اندازه‌ای که آن حرج از بین برود.

و ما افاده المستدل که گفت من قبول دارم که ظاهر ادله‌ی حرج این است، شخصی است قبول دارم، ولی به قرینه‌ی خارجی می‌گویم دست از این ظهور بدوی باید برداشت و حملش کرد بر ضرر نوعی. آن قرینه‌ی خارجی چیه بود؟ گفت ادله و روایاتی است که وارد شده است در این که ملاک در بودن تکلیف و نبودن تکلیف عسر و یسر نوعی است. در نبود عسر و حرج نوعی، در بودن یسر نوعی. به خاطر آن روایات تفسیر می‌شود این لا حرج و لا عسر، به خاطر آن روایات.

خب این روایات عرض می‌کنیم به این که کدام است؟ ما که لم نذكر به، آن هم که آقایان ذکر کردند آدرس دادند گفتند این روایات مقصود است روایاتی است که وارد شده در باب نکاح یا در باب صلاة ظاهرأ که فرموده که «انما بعث بالشریعة السّماحة السّهلة» از این خواستند استفاده کنند که نوعی مقصود است، این چه، فرموده بله رهبانیت در دین من نیست و من به شریعت سهله‌ی سمحه مبعوث شدم بحسب این نقل آن بزرگوار. خب یعنی شریعت من آن تنگناها و سختی‌هایی که این سمحه بودن و سهله بودنش مطلق نیست به اضافه هست، یعنی در مقایسه‌ی با ادیان گذشته که خیلی از امور در آن جا سخت بوده من آن‌ها را ندارم و الا مگر در اسلام امور مشکل نیست؟ مگر جهاد نیست؟ مگر پرداخت امور مالیّه نیست؟ مگر روزه نیست؟ خب این‌ها. اما روزه‌هایی مثلاً فرض کنید در شاید شریعت حضرت موسی علی نبینا و آله (ع) مثلاً این بوده که این‌ها شب اگر به تمام شب بیدار بودند می‌توانستند سحری بخورند، بیدار نبودند نه نمی‌شود؛ خب خیلی‌ها خواب‌شان می‌گرفت بی‌سحری باید روزه بگیرند، تابستان هم هست، خیلی سخت بود که نقل هست که اوایل اسلام هم همین بود، روز باید خندق بکنند، چه بکنند، اطراف و فلان، شب هم که خواب‌شان می‌گرفت یهو، دیگر سحری نمی‌توانستند بخورند، ضعف‌شان می‌گرفت، غش می‌کردند، چه می‌کردند این‌ها و این حکم را خدای متعال برداشت و این راحتی‌ای که الان ما داریم. یا سه ماه باید روزه بگیرند، برای ما شده یک ماه. در باب تطهیر بعضی روایات هست حالا اختلاف نظر هم هست که آن‌ها بدن‌شان اگر بولی می‌شود مطهر نداشت، باید با مقراض بچینند. غیر از یک مورد که تمام می‌شود بقیه آن جاهای دیگر را....

خب این به خدمت شما عرض شود که ...

س: این مشکل عقلی دارد

ج: بله؟

س: مشکل عقلی دارد ...

ج: کدام؟

س: این که باید بچینند.

ج: بله، محل کلام است، عرض کردم محل کلام است به خاطر همین است، بعضی از فقها فرمودند این روایت مفادش خرافه است لا یمکن تصدیق ولو سندش تمام است، ولی بعضی هم گفتند نه می شود تصور کرد.

علی ای حال در امم سابقه یک احکام مشکله ای بوده که واقعاً سخت بوده، خدای متعال بر این امت به خاطر رسول گرامی (ص) منت گذاشته و نسبت به آن ها سمحه ی سهله شده. رهبانیت مثلاً در ادیان دین حضرت مسیح (ع) مطلوب بوده که ازدواج نکند، همین جور اعراض از دنیا بکند؛ اما در دین ما «من رغب عن سنتی فلیس منی» ترغیب به ازدواج شد. خب این نسبت به آن سمحه ی سهله است، اما نه این که به خدمت شما عرض شود که ملاک این است که بر نوع یسر دارد یا نوع یسر ندارد، ملاک این است که بر نوع عسر دارد یا عسر ندارد، این از این روایت استفاده نمی شود. بنابراین این مقیدی که گفته می شود یا این شارح و حاکمی که گفته می شود ما به واسطه ی او دست از ظهور بدوی ادله ی نفسی عسر و حرج برمی داریم و می گوئیم ملاک، حرج نوعی است، عسر نوعی است نه شخصی، این هم لا مستند له؛ پس بنابراین نمی توانیم حمل بر غالب کنیم و امثال ذلک.

و آخرین مناقشه ای که این جا عرض می کنیم و ...

س:

ج: بله اشکال ندارد، یک مورد مصالح ممکن است این جوری باشد، مصالح بله اشکالی ندارد؛ نمی خواهیم بگوئیم حتماً این جا، یک مورد شارع این کار را کرده دلیل بر این نیست که کل احکام شریعت بر اساس نوعی است یا رفع عسر و حرج بر اساس نوع است، نه، یک مورد ممکن است بله آن جا مصلحت نوعیه باعث شده باشد.

س: استاد شما با این آیه قرآنی که می فرماید: «مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ» (بقره/۱۸۵) این جا ملتزم می شوید که اگر کسی فرض بفرمایید خیلی آقا توی راحت تر است، دیگر توی سفر چون یسر است این جا.....

ج: نه نه

س: این «یرید الله بکم الیسر» محلش و مصبش در موردی است که روزه دار است، آمدم یک کسی که روزه دار است؟؟؟ تعمیم و تخصص دیگر که یک جا او باشد که یسرش اتفاقاً توی این باشد که سفر باشد، این جا می گویند چون یسر این جا نوعی مراد نیست و شخصی نیست

ج: نه نمی گوئیم نه نه نمی گوئیم، چون خود حکم اطلاق دارد، این حکمت است، این ...

س: پس علت توأم

ج: نه علت نیست ...

س: اگر علت هم نیست، یک لحظه اگر هم علت نیست پس از چیزی که علت نیست نمی توانیم استنباط احکام بکنیم، یک اشکالی است که قاعده‌ی لا حرج و لا ضرر بعضی می گویند این ها فلسفه الاحکام است علت نیست، اصلاً ناظر به افراد نیست، این اشکال را اگر بخواهید بگویید که اصلاً از لا ضرر استفاده‌ی استنباطی نمی شود کرد این یک حرفی؛ اما اگر استفاده‌ی استنباطی می کنیم که دائرمدار این علت باشد پس باید این یسر را شخصی بدانید، پس اگر کسی در سفر یسر شخصی دارد عسر ندارد باید روزه را بگیرد، در حالی که هیچ کسی؟؟؟ آن فتوا نمی شود. می گویند چون یسر نوعیه و عسر نوعیه هست

ج: اتفاقاً در همان مثال هایی که شما می زنید به خاطر وجود روایات دیگر که فرموده که برای تان عسر داشته باشد چه نداشته باشد باید بگیرید آن ها نشان می دهد که آن تکلیف اعم است...

س: بله اعم است نتیجه‌ی

ج: نه نه، پس نمی توانیم به واسطه‌ی آن نشان می دهد

س: ... نتیجه‌ی یسر نوعی بودن اعم است،؟؟؟ روایات هم هست این فتوا که؟؟؟ عرض می کنم با آیه‌ی شریفه جور در نمی آید. چرا؟ چون اگر ...

ج: بابا خود این مستدل قبول دارد که خود ادله‌ی رفع عسر و رفع حرج خودش به فی نفسه ظاهرش در حرج شخصی است نه نوعی که یکی اش همین آیه‌ی شریفه است، او قبول دارد می گوید از ادله‌ی خارج ما دست از این

برمی داریم؛ می گوید از ادله ی بیرونی دست از این برمی داریم. می گوئیم آن ادله ی بیرونی شما کو؟ آن ادله ی بیرونی شما اگر این حدیث «لا رهبانیه فی الاسلام و انما بعثت علی الشریعة السمحة السهلة» این است؟ این دلالت ندارد، چیز دیگر است لم نذكر علیه، بیان بکنید ما به چیز دیگری برنخوردیم که این مفاد باشد. خود این ادله هم که خودش دارد می گوید این ها خود ادله ی عسر است و یسر است دیگر این «یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر».

این به خدمت شما عرض شود که و اما مناقشه ی اخیر که قبلاً هم گفته شد در موقعی که ضابطه بیان می شد و عده ای گفته بودند ضابطه ی غیر محصوره این است که حرج لازم بیاید، عسر لازم بیاید، این مناقشه آن جا بیان شده بود که جای اصلی اش این جاست گفته بشود و آن این است که عسر لازم آمدن عسر و حرج این ربطی به محصوره بودن و غیر محصوره بودن ندارد، این یک عنوانی است که هر جا لازم بیاید حکم برداشته می شود، حالا چه محصوره باشد چه غیر محصوره. اگر شخص امرش دائر شد بین دوتا نجس، مثلاً می داند یا این پیراهنش نجس است یا آن پیراهنش نجس است، و الان هوا به حدی سرد است و جوری است که هردو را باید اینجا بیوشد و الا سرمای شدید خواهد خورد، خب این جا اجتناب لازم نیست، هردو را می پوشد نمازش را هم می خواند با این که شبهه ی محصوره است. بنابراین یا جایی که اصلاً شبهه نباشد و معین باشد ولی حرجی بشود، خب حرج او را برمی دارد آن جا دیگر؛ پس بنابراین در باب شبهه ی غیر محصوره همان طور که بزرگان فرموده اند ملاک، ملاک بحث این است که نفس غیر محصوره بودن نه طرّو عناوین آخر، مثل این که حرجی بشود، عسری بشود و امثال ذلک یا بعضی از اطرافش از محل ابتلاء خارج باشد در اثر کثرت، این ها محل کلام نیست. پس بنابراین به ادله ی عسر و حرج استدلال کردن برای حکم در شبهات غیر محصوره خروج از محل نزاع است و تمام نیست. بنابراین نکتفی به این سه مناقشه ی اصلی و هناک مناقشات آخر که می گوید از آن ها می گذریم، چون برای مقام، آن مناقشات حالا برای جاهای دیگر ممکن است مفید باشد.

و صلی الله علی محمدآل محمد.

جلسه ۴۲

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

دلیل سومی که به آن استدلال شده برای اثبات وجوب موافقت قطعی و احتیاط... ببخشید عدم وجوب موافقت قطعی و عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره اخبار حلّ هست.

تقریب استدلال به اخبار حلّ به دو وجه یا سه وجه بیان شده. وجه اول وجهی است که شیخ اعظم قدس سره متعرض او شدند و آن این هست که اخبار حلّ مثل «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه» این اخبار هم شبهات بدویه را می گیرد، هم شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی محصوره را می گیرد و هم شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی غیر محصوره. همه‌ی این موارد داخل در اخبار حلّ هستند «کل شیء لک حلال»، کل شیء سواء این که مقرون نباشد به علم اجمالی یا مقرون باشد؛ وقتی هم مقرون هست سواء این که مقرون به علم اجمالی محصور باشد یا غیر محصوره. پس همه‌ی صور را اخبار حلّ می گیرد. در قبال اخبار حل اخباری داریم که در مطلق شبهات آن هم چه بدویه، چه مقرون به علم اجمالی بکلا قسمیه می گوید که احتیاط واجب است. بنابراین در ظاهر امر این دو طایفه اخبار حل و اخبار احتیاط در ظاهر امر تباین دارند و تعارض دارند. برای رفع تعارض و تباین بین این دو طایفه، مستدل می گوید اخبار حلّ را حمل می کنیم بر شبهات غیر محصوره و اخبار وجوب احتیاط را حمل می کنیم بر شبهات محصوره تا این که این تعارض و تنافی برطرف بشود، چون متکلم صلوات الله علیهم اجمعین که تناقض نمی گویند. حالا که تناقض نمی فرمایند پس لابد طایفه‌ای در آن قسم مقصود است، طایفه‌ای در این قسم مقصود است. در اخبار حلّ غیر محصوره مقصود است، در اخبار وجوب احتیاط محصوره مقصود است. این بیانی است که شیخ قدس سره نقل می فرمایند از مستدلین به اخبار حلّ. حالا توضیح فنی چون ظاهر این بیان، بیان فنی‌ای نیست، توی ذهن اشخاص می آید که این جمع تبرعی است، به چه مناسبت آن را حمل می کنید بر، اخبار حلّ را حمل می کنید بر غیر محصوره، اخبار وجوب احتیاط را بر شبهات محصوره؟ به چه دلیل؟ این جمع تبرعی است که لا یجوز. شاید تقریب فنی این مسأله همان باشد که شیخ قدس سره در مکاسب محرمة، شاید در بعض موارد دیگر بیان فرمودند و آن تطبیق جمع بین اظهر و ظاهر است یا نصّ و ظاهر است، بر اساس آن قاعده که اگر دو روایت داشتیم،

دو طایفه دلیل داشتیم یکی نصّ در چیزی بود یکی ظاهر، یا یکی اظهر بود یکی ظاهر، به قرینه‌ی نص از ظهور دست برمی‌دارند عرف یا به قرینه‌ی اظهر از ظاهر عرف دست برمی‌دارد. مثلاً اگر فرمود که اغسل للجمعه، خب ظاهر این چی هست؟ وجوب غسل جمعه است، اگر یک دلیل دیگری داشتیم که لا بأس بترك الغسل الجمعة چون آن نص در این‌که عیبی ندارد دست از این ظهور اغسل للجمعه برمی‌دارم و حمل بر استحباب می‌کنم؛ حملاً للظاهر علی النص. حالا اگر او اظهر بود، آن هم باز همین جور خواهد شد.

در ما نحن فیه این قاعده در بعض مواردی که در ظاهر تعارض دارند اما منحل می‌شود، انحلال پیدا می‌کند به یک نص و ظاهر هم گفتند همین جور است، حالا این مثالی که ما زدیم یکی اش نص بود یکی اش ظاهر بود. اما یک جاهایی داریم که این جوری نیست ولی تحلیلاً این جور می‌شود، مثل همان مثالی که شیخ در مکاسب محرمة فرموده است در بحث بیع عذره ما دو طایفه روایت داریم، یکی ثمن العذرة سحت، یکی لا بأس ببيع العذرة؛ خب این دوتا ظاهر شاخ به شاخ هستند دیگر، تعارض دارند، ثمن العذرة سحت یعنی حرام است ثمن عذره حرام است، خب معلوم می‌شود پس باطل است، معامله‌اش باطل است و حرام هم هست، لا بأس ببيع العذرة می‌گوید اشکالی ندارد. آیا این دو طایفه تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند؟ شیخ در مکاسب محرمة بنصّ هر کدام از ظاهر دیگری رفع ید می‌شود، ثمن العذرة سحت نسبت به عذره‌ی غیر مأکول اللحم و عذره‌ی نجسه نص است و نسبت به عذره‌ی مأکول اللحم و پاک ظاهر است؛ نمی‌شود گفت که عذره‌ی غیر مأکول اللحم و نجسه اشکال ندارد و عذره‌ی پاک اشکال دارد، پس این‌که فرموده سحت حتماً نسبت به عذره‌ی غیر مأکول اللحم و نجسه حتماً شامل است و احتمال خلاف در این نمی‌دهیم، پس در آن می‌شود نص. نسبت به عذره‌ی مأکول اللحم و پاک می‌شود ظاهر، این در ثمن العذرة سحت. در لا بأس ببيع العذرة عکس این است، لا بأس نص است در این‌که عذره‌ی مأکول لحم و پاک باسی ندارد. نسبت به عذره‌ی غیر مأکول اللحم و نجس ظاهر است. خب نص هر یک از ظهور دیگری رفع ید می‌کنیم طبق آن قاعده. بنابراین این‌که نص است لا بأس ببيع العذرة نص است در این‌که عذره‌ی غیر مأکول اللحم اشکال ندارد، با این دست از ظهور ثمن العذرة سحت در عذره‌ی مأکول اللحم دست برمی‌داریم، چی ته آن می‌ماند؟ در ثمن العذرة سحت فقط عذره‌ی نجسه‌ی غیر مأکول اللحم می‌ماند. به این‌که ثمن العذرة سحت نص در غیر مأکول اللحم است و نجس است دست از اطلاق عموم لا بأس ببيع العذرة برمی‌داریم و عذره‌ی نجسه‌ی غیر مأکول اللحم از لا بأس خارج می‌شود؛ پس لا بأس ببيع العذرة مختص می‌شود به عذره‌ی مأکول اللحم؛ بنابراین تعارض به این شکل

برطرف می‌شود. این جمع بین دو دلیل به حمل ظاهر بر نص یا بر اظهر فرقی نمی‌کند که تحلیلی باشد مثل این مثال یا تحلیلی نباشد مثل مثال اول. در ما نحن فیه هم همین قاعده کأنّ تطبیق می‌شود. خب ادله‌ای که فرموده است در شبهات احتیاط لازم نیست، حلال است، خب کدامش قدر متیقن است؟ یکی بدویه هست یکی هم از آن‌که بگذریم شبهات غیر محصوره است، حلال اگر بخواهد باشد نمی‌شود محصوره‌ها حلال باشد غیر محصوره‌ها حلال نباشد. پس نسبت به غیر محصوره یا نصّ است یا اظهر است؛ نسبت به بدویه‌ها نصّ است، نسبت به شبهات غیر محصوره اظهر است، نسبت به شبهات محصوره ظاهر است. یک چنین تشکیکی وجود دارد در صدق، در این‌که کدام مراد است. این از ناحیه‌ی این ادله. ادله‌ای که می‌گوید باید احتیاط کنی احتط لدینک یا در شبهات و ادله‌ی احتیاط که قبلاً در ادله‌ی احتیاط آن‌ها را خواندیم. ادله‌ی احتیاط خب نصّ است در شبهه‌ی محصوره؛ شبهه‌ی محصوره در آن چی هست؟ نصّ است. اما در شبهه‌ی بدویه ظاهر است؛ در شبهه‌ی غیر محصوره اظهر است. خب حالا به اظهریت هر یک دست از دیگری برمی‌داریم، این‌که یا نصیت از دیگری دست برمی‌داریم. ادله‌ی احتیاط خب گفتیم نسبت به ادله‌ی احتیاط نسبت به چی نص است؟ نسبت به محصوره نص است، این را از ادله‌ی حلّ بیرون می‌کند، چون نص است از ادله‌ی حلّ بیرون می‌کند. شبهات غیر محصوره را هم شبهات، علم اجمالی داریم و غیره، این هم دلالتش بر این‌که این احتیاط این‌جا لازم است چون علم اجمالی وجود دارد، نسبت به این هم اظهر است تا آن روایت بر این‌که این‌جا حلیت وجود دارد. پس بنابراین باز شبهه‌ی ببخشید این‌جا را بدجوری گفتم! ادله‌ی وجوب احتیاط هم شبهات محصوره را می‌گیرد هم شبهات غیر محصوره را می‌گیرد. در شبهات محصوره‌اش نصّ است از تحت آن خارج می‌شود، مابقی داخل تحت ادله‌ی احتیاط باقی می‌ماند که شبهات غیر محصوره باشد، تقدیماً للنص علی الظاهر ما می‌آییم می‌گوییم شبهات غیر محصوره خارج برای ادله‌ی احتیاط و بقیه تحت ادله‌ی حلّ باقی می‌ماند که هم شبهات بدویه باشد هم غیر محصوره باشد. پس به این نحوه می‌توان یک وجه فنی‌ای برای آن چیزی که شیخ نقل فرمودند بیان کرد؛ اگر چه آن‌که شیخ بیان فرمودند همین است که آن‌ها گفتند آن را حمل بر آن می‌کنیم، آن را هم حمل بر آن می‌کنیم، اما لماذا؟ این در کلمات مستدل نیامده که برای چی. به این وجهی که عرض کردیم شیخ در مکاسب محرمه در باب بیع عذر فرموده ممکن است نظر این‌ها به او باشد؛ این حرف آن بزرگواران است.

مرحوم شیخ اعظم قدس سره سه اشکال یا چهار اشکال به این فرمایش و به این استدلال دارند، اشکال اول ایشان این است که اخبار حلّ اصلاً اطراف علم اجمالی را نمی‌گیرد، چون هم اشکال ثبوتی دارد هم اشکال اثباتی دارد.

پس بنابراین اخبار حل اصلاً شامل اطراف علم اجمالی چه محصوره چه غیر محصوره نمی‌شود. بلکه اخبار احتیاط شامل می‌شود و به مقتضای اخبار احتیاط ما باید چه بگوییم؟ باید بگوییم احتیاط واجب است، هم در محصوره هم در غیر محصوره. حالا چرا اخبار حل شامل اطراف علم اجمالی نمی‌شود؟ از نظر اثباتی ایشان چون فرموده تناقض صدر و ذیل می‌آید «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام» صدر می‌گوید هر شیئی برای شما حلال است، ذیل می‌گوید تا بدانی حرام است؛ این بدانی هم علم اجمالی را می‌گوید هم تفصیلی را می‌گوید. اگر بخواهید بگویید «کل شیء لک حلال» اطراف علم اجمالی را هم شامل می‌شود خب به مقتضای صدر می‌گوید این حلال است، ذیل می‌گوید چی؟ تا بدانی حرام است؛ خب تناقض صدر و ذیل لازم می‌آید. پس به‌خاطر ذیل می‌فهمیم در صدر که می‌گوید «کل شیء لک حلال» یعنی کل شیء این‌که اصلاً علم نداری نه تفصیلاً نه اجمالاً نه به نحو شبهه‌ی محصوره نه غیر محصوره، این را دارد می‌گوید حلال صدر؛ و الا اگر بخواهید بگویید صدر همه‌ی این‌ها را شامل می‌شود و ذیل می‌گوید «حتی تعلم انه حرام» یعنی وقتی فهمیدی حرام است اشکال ندارد خب تناقض صدر و ذیل لازم می‌آید. اما ثبوتاً برای این‌که ایشان می‌فرمایند که در موارد علم اجمالی فرض این است که شارع دست از حکم واقعیه که بر ندارد که معلوم بالاجمال ما است، ما مفروض مان این است که علم داریم به تکلیف، یعنی یک تکلیفی که اگر علم تفصیلی داشتیم باید اطاعت می‌کردیم، منتها حالا الان اجمال پیدا کردیم، برای ما مردد شده. پس آن معلوم بالاجمال یک تکلیفی است که ما اطاعت می‌خواهد، شارع که دست از آن برداشته که. وقتی آن تکلیف سر جایش بود به ضم حکم عقل که می‌گوید وقتی تکلیف مولا بود تو باید اطاعت بکنی و باید احراز کنی اطاعتش را «اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینیه» باید احراز کنی، پس عقل می‌گوید تمام اطراف را بیاور، همه‌ی احتمالات را بیاور تا بدانی، یا همه‌ی احتمالات را ترک کن تا بدانی آن حرام را ترک کردی؛ اگر شبهه‌ی وجوبیه است همه‌ی احتمالات را بیاورد تا بدانی آن را آورده‌ای. پس این حکم عقل است، شارع چطور می‌تواند بیاید بفرماید همه را می‌توانی مرتکب بشوی؟ این اذن در معصیت است، اذن در مخالفت با حکم خودش است، پس نمی‌شود، هم ثبوتاً نمی‌شود هم اثباتاً نمی‌شود. خب این اشکال اول مرحوم شیخ اعظم قدس سره بود. این اشکال مبنایی است دیگر و بحث‌های تفصیلی‌اش همان‌هایی است که قبلاً گذشت و حق در مقام این بود که گفتیم که علم اجمالی این جور نیست که علت تامه باشد برای وجوب موافقت قطعی بلکه معلق است بر این که شارع ترخیص ندهد و در این موارد ترخیص معقول است. در موارد علم اجمالی ترخیص معقول است خلافاً لموارد علم تفصیلی و وجه معقولیت آن هم قبلاً گذشت. این است که در موارد علم تفصیلی عبد نمی‌تواند بپذیرد مولا ترخیص می‌دهد. چون می‌گوید خب بابا تو

داری می‌گویی نماز واجب است؛ از آن طرف می‌گویی عیب ندارد ترک کنی؟ این تناقض است. اما اگر یک جاهایی جوری شد که امتثال آن امر واقعی مزاحمت پیدا کرد با یک چیزهای دیگری، مثل این که می‌بیند اگر بخواهی این را حتماً انجام بدهی خیلی از چیزهایی که إباحه اقتضائی دارد آن‌ها را هم باید ملتزم به انجامش بشوی و حال این که آن‌ها مصلحت ملزمه دارد که آزاد باشی در آن، توی این سبک سنگینِ مولا چه کار می‌کند؟ می‌گوید عیب ندارد. این جا عقلایی است. یا اگر یک حرامی مردد شد بین شبهات مختلف؛ آن جا شارع بخواهد بگوید حتماً از آن اجتناب بکن؛ خب این مزاحمت پیدا می‌کند که شاید بعضی از این‌ها واجب باشد یا إباحه اقتضایی داشته باشد. این جا چون تراحم می‌شود مولا می‌تواند ترخیص کند. عقل می‌پذیرد، عرف می‌پذیرد، به خلاف در تفصیلی که می‌گوید چه وجهی دارد؟ بنابراین ثبوتاً اشکالی ندارد. از نظر اثباتی هم این که شیخ اعظم فرموده است که تعارض صدر و ذیل لازم می‌آید؛ اولاً ما همه‌ی ادله‌ی ما مغیای به این غایت نیست. ثانیاً ظاهر «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ» ظاهرش این است که علم پیدا کنی به عین آن حرام تفصیلاً؛ نه اجمالاً می‌دانی یک حرامی در این جا هست. بعینه فرموده؛ بعینه او را بشناسید. کلمه تعرف هم به کار برده که تعرف می‌گویند فرقی با علم این است که علم به امور کلیه است حالا ممکن است به جزئی هم بگوییم ولی تعرف مال امور جزئی است «حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ»، یعنی به تفصیلاً بدانی؛ آن وقت اجتناب بکن، پس بنابراین صدر و ذیل هم ... می‌گوید هر چیزی برای تو حلال است تا وقتی که بدانی بعینه حرام است. تفصیلاً بدانی حرام است. پس اطرافش علم اجمالی را ذیل نمی‌گیرد که بگویی تناقض صدر و ذیل لازم می‌آید

س: حاج آقا؛ شبهات قطعی است. بعینه؟؟ است بنابراین شبهات قطعی است. فرمایش شما همان فرمایش مرحوم علامه مجلسی است که الان ما رد کردیم؟؟ این بعینه برای شبهات قطعی است.

س: یک وقت؟؟ می‌گوید بعینه برای تأکید است.

ج: حالا این‌ها دیگر بحث‌هایش إن قلت و قلت‌هایش بماند برای آن جا دیگه، ما فقط اشاره داریم می‌کنیم. بحث‌هایش مال آن جا است که این جور هم جواب داده می‌شود که این بعینه یعنی خود آن علم تفصیلی؛ علی‌ای حال اشکال اول شیخ اعظم اشکال مبنایی است دیگه، «كُلُّ عَلَى مَبْنَاهُ» که آن جا می‌پذیرند که ادله‌ی حلّ در اطراف علم اجمالی جاری می‌تواند بشود یا نمی‌تواند بشود؟ ایشان چون آن جا نپذیرفتند خب این اشکال اول ایشان؛ علی

مبنای خود شیخ اشکال وارد است اما علی مبنای کسی که می‌گوید این چنین نیست؛ «کما قویناه وفاقاً لغير واحد من المحققين» این اشکال اول وارد نمی‌شود.

اشکال دوم و جواب دومی که شیخ اعظم قدس سره دادند این است. ایشان فرموده که حالا بر فرض مبنای شما را بپذیریم و بگوییم ادله‌ی حلّ شامل سه طائفه می‌شود؛ هم شبهات بدویه هم شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی محصوره هم شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی غیرمحصوره، هر سه تا را می‌گیرد. از آن طرف ادله‌ی وجوب احتیاط هم هر سه طائفه را می‌گیرد و به حسب ظاهر شاخ به شاخ هستند، تعارض دارند. آن سه تا را می‌گوید حلال، این سه تا را می‌گوید واجب الاحتیاط است. فرضاً این را بپذیریم. اما در این جا به حکم اجماع مسلم و قطعی ادله‌ی وجوب اجتناب تخصیص می‌خورد به شبهات بدویه، پس شبهات بدویه از تحت ادله‌ی وجوب اجتناب خارج می‌شود. وقتی آن خارج شد، پس ادله‌ی وجوب اجتناب می‌شود مال اطراف علم اجمالی چه محصور چه غیرمحصور، وقتی ادله‌ی اجتناب شد مال اطراف علم اجمالی چه محصور چه غیرمحصور، حالا نسبتش با ادله‌ی حلّ چه نسبتی است؟ اخص مطلق است. چون ادله‌ی حلّ می‌گوید همه‌ی شبهات؛ بدویه، مقرونه به علم اجمالی محصوره، مقرونه‌ی به علم اجمالی غیرمحصوره، این ادله‌ی احتیاط بعد از این تخصیصی که خورد دو طایفه را خارج می‌کند. یکی علم اجمالی محصور، یکی علم اجمالی غیرمحصور و فقط تحت ادله‌ی حلّ چه می‌ماند؟ فقط شبهات بدویه می‌ماند و این همان انقلاب نسبت است. یعنی ابتداءً ما دوتا دلیل داشتیم نسبت‌شان تباین کلی بود و تعارض داشتند. یک دلیل سومی پایش را گذاشت در میان؛ یکی از این‌ها را اخص مطلق کرد. آن اجماع؛ ادله‌ی وجوب احتیاط را اخص مطلق کرد. چرا؟ چون شبهات بدویه را از آن خارج کرد. این شبهات بدویه از تحت ادله‌ی حلّ که خارج نمی‌شود، آن جا هست. از تحت ادله‌ی وجوب احتیاط شبهات بدویه را خارج کرد. از تحت ادله‌ی احتیاط فقط شبهات مقرون به علم اجمالی به کلا شقیه می‌ماند نسبت این با نسبت ادله‌ی حلّ می‌شود اخص مطلق؛ مثل این که از اول مولا این جوری گفته بود، در یک دلیلی گفته بود «کل شیء لک حلال فی موارد الشبهة» این جوری گفته، بعد یک دلیل دیگری می‌آمد می‌گفت «يجب علیک الاحتیاط فی الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالی سواء کان محصوراً أو غیرمحصور» نسبت این با آن چه می‌شد؟ اخص مطلق می‌شد دیگه، این را از تحت آن خارج می‌کرد. شیخ می‌فرماید که اگر ما از شما بپذیریم (در جواب دوم) که اخبار حلّ اطراف علم اجمالی را شامل می‌شود خلافاً لمبنانا که گفتیم اطراف علم اجمالی شامل نمی‌شود، حالا شما مماشات کنید بپذیرید. ولی جوابی که می‌دهیم می‌گوییم این جا انقلاب نسبت رخ

می‌دهد و شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی تحت ادله‌ی احتیاط باقی می‌ماند، نسبت اخص مطلق می‌شود، نتیجه چه می‌شود؟ وجوب احتیاط در شبهات غیرمحصوره، هم در محصوره هم در غیر محصوره باید احتیاط کنی. این هم جواب دومی است که شیخ اعظم داده است. این جواب دوم شیخ اعظم مبتنی بر پذیرش انقلاب نسبت است و خود شیخ اعظم قدس سره علی ما نسب الیه در بحث تعادل و ترجیح قبول فرمودند مبنای انقلاب نسبت را، پس بنابراین این جواب دوم هم علی خلاف مسلک شیخ است. حالا ممکن است شیخ اعظم این جاها را که می‌نوشتند قائل به انقلاب نسبت بودند بعد به تعادل و ترجیح که رسیدند عدول از مبنای‌شان فرموده باشند. ولی این هم جواب مبنایی است که این جهت گفته بشود که اگر ما این مبنای انقلاب نسبت را بپذیریم بله و الا فلا، البته بحث انقلاب نسبت بحث خیلی مهمی است و اخیراً من پیش‌ام تقویت شده انقلاب نسبت؛ حالا دیگه توضیحاتش و بحث‌هایش مال محل خودش است. پس بنابراین این جواب دوم هم جواب مبنایی است کلّ علی میناه.

جواب سوم شیخ اعظم؛

س: حاج آقا؛ تخصیص به اجماع

ج: بله؟

س: تخصیص به وسیله اجماع را پذیرفتید این جا؟

ج: بله، چون در شبهات بدویه مسلم است که احتیاط، حالا نمی‌گوییم اجماع حتماً؛ چون اجماع یک اشکالی دارد و آن این است که در شبهات بدویه‌ی وجوبیه این مسلم است. هم اخباریون هم اصولیون، اما در شبهات بدویه تحریمیه اخباریون غالب احتیاط هستند حالا همه‌ی آن‌ها یا معظم آن‌ها یا...، فلذا ادعای اجماع که حتی در شبهات تحریمیه بخواهیم بگوییم بدویه‌اش خارج می‌شود، اما مجموعاً به حسب آن چه که در ادله‌ی برائت و این‌ها اثبات شد در آن بحث، ما در شبهات بدویه قائل به چه هستیم؟ برائت هستیم و بنابراین از تحت ادله‌ی وجوب احتیاط موارد شبهات بدویه خارج است. حال یه به اجماع یا به ادله‌ی دیگر؛ بالاخره حالا شیخ اجماع فرمودند این جا، باید گفت که مسلم شبهات بدویه از تحت ادله‌ی وجوب احتیاط خارج است. حالا یا به اجماع که اجماع محل اشکال است و یا به غیر اجماع

س: ببخشید،؟؟ همین؟؟

ج: اگر چی؟

س: خود همین اخبار حلّ سند عدم احتیاط؟؟

ج: اخبار حلّ شبهات بدویه در آن باقی می ماند دیگه، اخبار حلّ سه طایفه را می گرفت.

س: نه، اخبار حلّ از احتیاط خارج کرده بود. خودش از احتیاط آن جا خارج کرده.

ج: نه، حلّ غیر از... چی را خارج کرده؟

س: شبهات بدویه را از ادله ی

ج: نه، تعارض دارند، نه، خودش خارج نکرده؛ چون اخبار حلّ سه طایفه را می گیرد، اخبار احتیاط هم سه طایفه را می گیرد، تعارض دارند. خود اخبار حلّ که أخص مطلق نیست که خارج بکند. ببینید اخبار حلّ چون سه طایفه را می گیرد، اخبار احتیاط هم سه طایفه را گرفت، پس نسبت شان می شود تباین، درست؟ نسبت خود اخبار حلّ و اخبار احتیاط تباین است چون هر سه تا، هر دو طایفه هر سه مورد را می گیرد. پس اخبار حلّ این جوری نیست که در خصوص شبهات بدویه باشد.

س: مستند اجماع همین اخبار و روایات است دیگه، مستند اجماع در شبهات بدویه همین روایات است دیگه

ج: نه، فقط روایات نیست. حالا آن اشکال آخری است که شما بگویید آقا این اجماع حجت نیست.

س: یعنی می خواهم بگویم یعنی اجماع خودش فی حد نفسه ارزش ندارد، ارزش؟؟

ج: نه، بعضی وقت ها شیخ دیدید در عبارتش می فرماید که قبل از ادله اجماع است. یعنی این در اسلام مسلم است این مسئله، وقتی در اسلام مسلم شد این مسئله، روایاتی هم که وارد می شود آن روایات در حقیقت تقیید می شود از زمان صدورش؛ به خاطر این که این امر مسلم است. این که در شبهات بدویه مردم بعدالفحص و الیأس لازم نیست احتیاط کنند این امر مسلم واضح ... این جوری، این جوری گفته می شود. پس بنابراین این یک امر مسلم و واضحی است.

جواب سوم شیخ اعظم قدس سره این است که فرموده است ولو به عبارت والحاصل فرموده که والحاصل یعنی حاصل اشکال اول و دوم ما کأنه این اشکال سوم می شود. ولی همان طور که آدم در موقع مطالعه می بیند این والحاصل به قبل نمی خورد، بزرگان هم مثل محقق یزدی قدس سره صاحب عروه و بعض بزرگان دیگر هم فرمودند که این والحاصل این جا اشتباه است یعنی والحاصل قبل نیست؛ خودش یک جواب مستقلى است.

جواب سوم این است که ایشان می فرمایند ادله‌ی حلّ نسبت به شبهات بدویه نص است. ادله‌ی احتیاط نسبت به شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی محصوره این هم نص است. اما نسبت به شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی غیرمحصوره هر دو ظاهر هستند. هم او ظاهر است هم این ظاهر است. پس بنابراین وجهی ندارد که شما بخواهید بگویید شبهات غیرمحصوره داخل ادله‌ی حلّ است و خارج از ادله‌ی احتیاط است و این ترجیح بلامرجح است. ادله‌ی حلّ با ادله‌ی احتیاط هر دو نسبت به شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی غیرمحصوره ظاهر هستند و اختصاص یکی به شمول و خروج از تحت دیگری ترجیح بلامرجح است. حالا که این جور شد پس بنابراین این دو طائفه نسبت به شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی غیرمحصوره چه می شوند؟ تعارض می کنند تساقط می کنند. پس این استدلال غلط است. دلیل نمی شود که به اخبار حلّ بخواهی تمسک بکنی، این ها تعارض می کنند تساقط می کنند. وقتی تعارض کردند تساقط کردند ما می مانیم با این که علم داریم به این که شارع یک تکلیفی این جا دارد. عقل هم ضمیمه می شود می گوید حالا که تکلیف دارد تو باید انجامش بدهی، این هم اشکال سوم شیخ اعظم.

خود ایشان یک «اللهم انا ان يقال» می فرمایند.

س: امر در غیرمحصوره را نمی گوید؟

ج: بله؟

س: امر در غیرمحصوره هم ضمیمه می شود؟

ج: بله، حالا فعلاً به حسب ظاهر این جوری گفته می شود که بله، ایشان یک اللهم الا ان يقال» دارند که حالا مثل این که وقت دیگه خیلی گذشته، این را می گذاریم برای ان شاء الله فردا. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

جلسه ۴۳

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

بحث در این استدلال بود یعنی استدلال سوم برای اثبات عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره؛ و آن استدلال به ادلهی حل بود «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه» که گفتیم استدلال به ادلهی حل دارای تقاریب متعدده است. تقرب اول تقریبی است که شیخ اعظم نقل فرموده است که حاصل تقرب این بود که ادلهی حل به اطلاقش هم شبهات بدویه را می گیرد هم مقرونه‌ی به علم اجمالی محصوره و هم مقرون به علم اجمالی غیر محصور. از طرف دیگر ادلهی احتیاط هم همین طور است، یعنی هر سه مورد را شامل می شود و قهراً این ها تقارن به تباین پیدا می کنند. برای حل این تعارض از ظاهر هر یک به نص دیگری کأن برمی داریم یا از اظهریت هر یک از ظهور دیگری دست برمی داریم و بر این اساس می گوئیم ادلهی حل شامل شبهات غیر محصوره می شود و ادلهی احتیاط مال شبهات محصوره است. و وقتی این طور شد پس بنابراین استناد می کنیم به ادلهی حل و می گوئیم در شبهات غیر محصوره احتیاط واجب نیست، حلال است.

خب بر این بیان که البته توضیحاتی هم داشت که به شکل فنی دریاید دیروز عرض کردیم؛ مرحوم شیخ چند اشکال فرمودند. رسیدیم به اشکال اخیر مرحوم شیخ، که اشکال اخیر این بود که شیخ فرمودند ادلهی حل نص است در شبهات بدویه؛ ادلهی احتیاط نص است در شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی محصوره. نسبت به شبهات علم اجمالی غیر محصوره، مقرونه‌ی به علم اجمالی غیر محصوره هر دو ظاهر هستند و هیچ کدام این جور نیست که یکی اش نص باشد یکی اش ظاهر باشد، یکی اش اظهر باشد یکی اش ظاهر باشد، هر دو علی السواء هستند، بنابراین چون هر دو علی السواء هستند این که شما بخواهید بگوئید که شبهات غیر محصوره را مشمول ادلهی حل قرار می دهیم دون ادلهی احتیاط و شبهات محصوره را مشمول ادلهی احتیاط قرار می دهیم دون ادلهی حل، این ترجیح بلا مرجح است وجهی ندارد. پس بنابراین چون علی السواء هستند فیتعارضان و یتساقطان، نه به این می شود استدلال کرد نه به آن.

بعد خودشان می فرمایند اللهم الا ان یقال و آن این است که ما یک ضابطه‌ای داریم در مواردی که دو عام با هم تعارض می کنند یا دو مطلق با هم تعارض می کنند در آن جا می گویند اگر امر این چنین باشد که اگر فرض کنیم این

افراد از تحت آن دلیل خارج باشد آن دلیل بلا فرد یا کم فرد می‌شود، به‌جوری که گفتن آن کلام و اراده‌ی غیر از این افراد مستهجن و غلط است؛ ولی این یکی دلیل این‌جوری نیست، اگر از تحت این خارج بشود این به استهجان نمی‌انجامد. خود این قرینه می‌شود که متکلم این افراد را از این اراده نکرده و از آن دلیل اراده کرده؛ و در ما نحن فیه شیخ می‌فرماید همین‌جور است، چرا؟ فرموده است که معمول شبهات بدویه ولو ابتداءً انسان شک بدوی دارد که این حلال است یا حرام است؟ این ظرف پاک است یا نجس است؟ این آب پاک است یا نجس است؟ این حلال است یا حرام است؟ غصبی هست درواقع یا نه؟ این شک بدوی می‌کنیم؛ اما بالنظره الثانویه انسان متوجه می‌شود که همین که شک بدوی نسبت به آن دارد این طرف یک علم اجمالی غیر محصور است که بالاخره آدم علم دارد توی عالم یک کاسه‌ی نجسی هست، یک ظرف نجسی هست، یک لباس نجسی هست، شاید همین باشد، شاید این هم یکی از آن‌ها باشد. درست است بدواً الان مثلاً توی منزل می‌رود الان شک می‌کند این پیراهنی که می‌خواهد با آن نماز بخواند پاک است یا نجس است؟ اول ابتداءً شک بدوی است برایش، ولیکن دقت که می‌کند می‌گوید توی عالم الان لباس نجس نیست؟ چرا حتماً هست، آدم اطمینان دارد همه‌ی لباس‌ها الان پاک هستند؟ همه‌ی ظرف‌ها الان پاک هستند؟ بالاخره علم اجمالی یا اطمینان اجمالی دارد دیگر و احتمال می‌دهد این همین لباسی که الان مورد ابتلاء او هست همین نجسی باشد که علم دارد در عالم یک لباس نجسی هست، یک ظرف نجسی هست، یک امر غصبی‌ای هست و و و همین‌طور. پس بنابراین اگر ما بخواهیم شبهه‌ی محصوره را از.... یعنی شبهه‌ی محصوره را از ادله‌ی حلّ خارج بدانیم برای ادله‌ی حلّ چی می‌ماند؟ برای ادله‌ی حلّ چیزی باقی نمی‌ماند که؛ به‌خصوص روی مسلک شیخ قدس سره که شبهات محصوره کأنّ ثبوتاً هم اشکال دارد بگوییم ادله‌ی حلّ می‌گیرد او را، ترخیص در معصیت است. خب آن‌ها که به‌خاطر آن عقلی می‌گوییم نمی‌گیرد، همه‌ی شبهات بدویه هم که درواقع بالنظره الثانوی می‌بینیم طرف شبهه‌ی غیر محصوره است، پس این هم اگر از تحت ادله‌ی خارج بشود چی می‌ماند برای ادله‌ی حلّ؟ یک موارد بسیار بسیار نادر اگر فرض بشود که ما فقط و فقط شبهه‌ی بدویه داشته باشیم و طرف علم اجمالی هم نباشد، طرف علم اجمالی غیر محصور نباشد؛ این اللهم الا ان يقال شیخ.

بعد یک فتأمل دارد یا یک فتدبر دارد، محقق خراسانی در تعلیقه‌ی مبارکه‌شان بر فرائد فرمودند که «لا مجال له اصلاً» فرمودند برای این کلام شیخ اللهم الا ان يقال شیخ لا مجال له اصلاً، چرا؟ فرمودند که آن شبهه‌ی غیر محصوره‌ای محل کلام است و محل بحث است که تمام شرایط تنجیز در آن‌جا وجود دارد الا این‌که فقط غیر

محصور است، این را داریم بحث می‌کنیم. در بحث شبهات غیر محصوره بحث این است که شبهه‌ی غیر محصوره بما انها غیر محصوره و بما انها واجد لسائر الشرائط التنجیز، سایر شرایط تنجیز هست فقط امر در این است که غیر محصوره است؛ آیا این موجب می‌شود که اجتناب واجب نباشد، احتیاط واجب نباشد؟ این محل کلام است. و الا اگر شبهه‌ی غیر محصوره‌ای بود که انجام آن تکلیف معلوم بالاجمال تکلیف حرجی است، خب به‌خاطر لا حرج اصلاً آن فعلیت ندارد، این که محل بحث نیست. یا معلوم شد آن تکلیف معلوم بالاجمال او از محل ابتلاء خارج است، خب باز یا بعض اطراف این علم اجمالی از محل ابتلاء ما خارج است، خب این‌ها همه شرایط تنجیز در آن وجود ندارد، محل بحث نیست. یا اضطرار به انجام بعض اطراف داریم، خب این هم از محل بحث خارج است چون اضطرار به بعض اطراف باعث می‌شود تنجیز در کار نباشد، خروج از محل ابتلاء باعث می‌شود تنجیز در کار نباشد. عسر و حرج و امثال ذلک نسبت به معلوم بالاجمال باعث می‌شود تنجیز در کار نباشد؛ این‌ها عناوین آخر است، اسباب آخر است. حرف در جایی است که تمام شرایط موجود است یعنی همه در محل ابتلاء هستند، هیچ عسر و حرجی وجود ندارد و اضطرار هم به انجام بعض اطراف وجود ندارد، این‌جا را داریم می‌گوییم، بحث در این‌جا هست. خب آیا در چنین موردی آیا هر شبهه‌ی بدویه در طرف علم اجمالی است که تمام اطرافش محل ابتلاء است؟ تمام اطرافش جوری است که ما اضطرار به انجامش نداریم؟ همه‌جا؟ این جور چیزی نیست، همه‌ی مثال‌هایی که ما زدیم می‌داند یک پیراهنی در عالم نجس است البته، اما همه‌ی پیراهن‌های علم مگر در ابتلاء من هست؟ الان محل ابتلاء من است؟ یا بعداً در مورد ابتلاء من واقع می‌شود؟ یا فعلاً در ابتلاء من باشد یا سیصیر مورد ابتلاء من؟ نه، همه‌ی لباس‌های عالم، همه‌ی ظرف‌های عالم، همه‌ی فرش‌های عالم، همه‌ی... این جوری نیست. پس بنابراین این‌که ایشان فرموده است که هر شبهه‌ی بدویه‌ای این در طرف یک علم اجمالی غیر محصوره‌ای واقع است ممکن است قبول کنیم بله هست جاهایی، اما این جوری نیست که آن‌ها به‌نحوی باشند که آن شبهات غیر محصوره‌ای باشد که همه‌اش در محل ابتلاء ما هست یا بعداً در ابتلاء ما خواهد بود.

س: استاد می‌توانیم اصلش را زیر سؤال ببریم بگوییم این موردی که مورد علم اجمالی هست اصلاً مورد آن علم به اصطلاح شبهه‌ی غیر محصوره نیست ...

ج: نه شبهات بدویه را داریم می‌گوییم ..

س: همان علم اجمالی در شبهات بدویه اصلاً مورد آن غیر؟؟؟ نیست چرا؟ به خاطر این که این قبلش یک یقینی بوده پاک بوده بعداً بین این دوتا شبهه شده، بین این شبهه‌ی بدویه پیدا کرده بین دو مورد. اما آن که شبهه‌ی غیر ...

ج: پس علم اجمالی دارید ...

س: علم اجمالی در محصوره، اما در غیر محصوره موردش این مورد نیست چون....

ج: نه، ما می‌گوییم هر جا شما اسمش را می‌گذارید شبهه‌ی بدویه، شما کجا را می‌گویید شبهه‌ی بدویه؟

س: در جایی که ابتداءً ما ...

ج: آهان ابتداءً؛ شیخ می‌فرماید همین جاهایی که ابتداءً شک می‌کنی بالنظر بدوی می‌گویی ابتداءً شک می‌کنم، بالنظر ثانوی فوراً متوجه می‌شوی این طرف یک علم اجمالی غیر محصور است؛ همین را دارد می‌گوید دیگر. چون الان شک می‌کنی عرض کردم الان شک می‌کنی این لباس من که الان می‌خواهم با آن نماز بخوانم توی منزل پاک است یا نه؟ احتمال می‌دهید بچه‌های تان، نوه‌های تان نمی‌دانم دست‌شان پاک نبوده خورده به این و الان کسی هم نیست از او پرسید، احتمال می‌دهی این نجس باشد. خب الان شبهه‌ی بدویه است برای شما درست؟ ولی همین الان که این شبهه‌ی بدویه است الان همین الان در نفست علم نداری یک پیراهن نجس در عالم وجود دارد؟ همه‌ی پیراهن‌ها الان پاک است؟ الان لعل آن یکی، یا پیراهن‌ها یا پیراهن، پیراهن‌های نجسی در عالم هست لعل همین یکی‌اش باشد که الان به واسطه‌ی این که دست بچه‌ای به آن خورده نجس شده، شاید همان یکی‌ای که علم داری همین باشد؛ پس این طرف یک علم اجمالی غیر محصور می‌شود. شیخ این را می‌فرماید، آقای آخوند این را رد نمی‌کنند، می‌گویند بله این خیلی جاها ممکن است همین جور باشد، اما صحبت سر این است این علم اجمالی چی هست؟ چون اطرافش محل ابتلاء شما همه‌اش نیست بالفعل و همچنین بالتدریج هم نیست که در آینده بخواند محل ابتلاء شما واقع بشود، این علم اجمالی در این جاها این علم اجمالی غیر محصوره اصلاً محصور هم بود وقتی محل ابتلاء نباشد تنجیز ندارد فکیف به این که غیر محصوره باشد. ندارد و آن که محل بحث ما هست کجاست؟ آن علم اجمالی محصوره.

بعد می‌فرمایند لعل این فتدبر یا فتأمل شیخ اعظم اشاره به همین اشکال ما باشد، اشکال به همین اشکال ما باشد.

خب ...

س: ببخشید استاد اصل انحلال این شک بدویه علم اجمالی محل اشکال است، این یک حالت این خلاف وجدان است که ما شک بدوی را تحلیل کنیم به علم اجمالی.

ج: خلاف وجدان که نیست با آن توضیحی که عرض کردم ببینید یعنی بدواً انسان برخورد که می خورد در اثر این که ذهنش از همه چی توجه ندارد و غفلت دارد یک شک بدوی برایش ایجاد می شود درست؟ بعد وقتی در ثانی الحال توجهی می کند می گوید خب که علم دارم که یک ظرفی در عالم نجس است لعل این هم همان ها باشد...
س:

ج: بله این بالنظره الثانویه چنین علم اجمالی ای برای آدم در نفس آدم پیدا می شود ...

س: پیدا نمی شود استاد، خصوصیت این دوتا با هم فرق می کند...

ج: حالا شما نفس تان نفس پاکی هست ممکن است هیچ، ولی مثل بنده چرا، نجاسات و غصب و این ها توجه دارد، ولی دیگر نفس اصلاً به این امور توجه ندارد. ولی وقتی توجه دارد که الان در عالم یک مغصوبی وجود دارد لعل همین باشد، الان یک حرامی وجود دارد لعل همین باشد.

س: استاد ظاهراً نفس شما هم همین جوری است.... خصوصیت این که در عالم یک لباس نجس وجود دارد فرق می کند با خصوصیتی که این جا شما این حرف را می زنید، درست است شاید بالنظره الاولیه فکر کنیم آره، این در همان علم اجمالی ... آن خصوصیت مسبوق به کار شما قطعاً نمی دانید تاریخ آن لباسی که در عالم نجس است
ج: همین الان، من کاری به تاریخ و ماریخش ندارم، همین

س: خصوصیتی ای که مسبوق به پاکی بود و می دانید این قطعاً

ج: نه، آن جایی که ببینید اگر آن جا که مسبوق به طهارت باشد و اصل منقح موضوع داریم آن جا علم اجمالی منحل می شود آن جا را، جاهایی که این را هم ندارید که بتوانید حالت سابقه اش را داشته باشید، بله از اول نمی دانی این لباس چه جور بوده، مثلاً این پارچه چه جور بوده.

این به خدمت شما عرض شود که اشکال اخیر شیخ اعظم به این بیان؛ فتحصل که این بیان اول و تقریب اول بالاخره محل اشکال هست بخصوص اشکال اخیر شیخ اعظم به این تقریب وارد است و آن اللهم الا ان يقال ایشان هم به

همان جوابی که محقق خراسانی دادند این تمام نیست، پس بنابراین حداقل اشکال اخیر وارد است، اشکال اول و دوم ایشان مبنایی بود که اشکال اول ایشان این بود که اصلاً اصول در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود، ثبوتاً و اثباتاً اشکال دارد. اشکال دوم ایشان این بود که از راه انقلاب نسبت پیش آمدند گفتند و گفتیم که انقلاب نسبت که ایشان فرمود خب این جواب می‌شود جواب مبنایی.

جواب سوم ایشان این بود که نه، هر دو ظاهر هستند و وقتی هر دو ظاهر هستند ترجیح هر کدام بر دیگری ترجیح بلامرجح است پس وجهی ندارد که شما شبهات غیرمحصوره را بدهید به ادله حلّ، شبهات محصوره را بدهید به ادله احتیاط، خب هر دو علی‌السواء هستند. این کار ترجیح بلامرجح است. پس این اشکال اخیر که ترجیح بلامرجح باشد بر این تقریب اول وارد است؛ بر این تقریب اول و بزرگانی که این جا تعلیقه زدند و فرمودند نه، اشکال ایشان وارد نیست این‌ها توجه به تقاریب دیگر کردند می‌گویند اشکال ایشان این جا وارد نیست و الا این تقریب اول که خود ایشان در رسائل نقل کرده این اشکال به او وارد است. خب از همین «اللهم الا ان یقال» شیخ یک تقریب دومی هم در آمد که کسی ممکن است از اول؛ همین تقریب که از این «اللهم الا ان یقال» استفاده می‌شود اصلاً بیان نکند و آن این است که می‌گوید که آقا ما در مقام دو طایفه دلیل داریم. ادله حلّ، ادله احتیاط، اگر ما شبهات غیرمحصوره را بخواهیم بگوییم شامل ادله حلّ نمی‌شود یعنی مشمول ادله حلّ نمی‌شود ادله حلّ چه می‌شود؟ قلیل الفرض، قلیل الفرض، نادرالفرض خواهد شد. چرا؟ به خاطر همان بیانی که شیخ فرمود چون معمولاً شبهات بدویه چیه؟ مقرون به علم اجمالی غیرمحصوره است. پس اگر غیرمحصوره را بگوییم مشمول ادله حلّ نیست و داخل ادله احتیاط است و مولا و این گوینده عظیم‌الشان آن جا اراده نکرده باشد و این جا اراده کرده باشد، این لازمه‌اش این است که ادله حلّی که این قدر ادله حلّ فرموده، فرموده، فرموده، این همه برای یک فرد نادری باشد و گفتن یک کلام عام و مطلق این جوری برای اراده افراد بسیار نادر عرفیت ندارد. پس بنابراین جازم می‌شویم به این قرینه که شبهات محصوره مشمول ادله حلّ است و وقتی حتماً مشمول ادله حلّ شد و نمی‌شود از این خارج بشود خود این قرینه می‌شود که مشمول ادله احتیاط نیست. چون اگر از تحت ادله احتیاط خارجش بکنیم به ادله احتیاط ضربه‌ای وارد نمی‌شود. ادله احتیاط شبهات محصوره را می‌گیرد و شبهات محصوره هم فراوان است در عالم.

س: بدویه چی حاج آقا؟

ج: بله؟

س: بدویه را چرا نگیرد؟ به خاطر همان دلیل؟؟

ج: بدویه‌های (عرض کردم) بدویه‌هایی که طرف علم اجمالی غیرمحصوره نباشد آن‌ها هم می‌گیرد اما آن‌ها خیلی نادر و اندک است و اگر شما بخواهید شبهات غیرمحصوره را از تحت حلّ خارج کنید یک چند مورد شبهات بدویه‌ای که در اطراف علم اجمالی غیرمحصوره نیست باقی می‌ماند. پس بنابراین ادله‌ی حلّ دو طایفه را شامل می‌شود. ۱- بدویه‌های محضه که طرف علم اجمالی غیرمحصوره نیستند که نادر هستند. ۲- شبهات بدویه‌ی که در واقع بالنظره الثانویه مقرون به علم اجمالی غیرمحصوره هستند، همه‌ی این‌ها را می‌گیرد. پس این تقریب ثانی می‌شود. این تقریب ثانی هم خب جوابش همان می‌شود که مرحوم محقق خراسانی دادند. بخواهد این جوری تقریب بشود. پس تا حالا دوتا تقریب بیان شده.

تقریب سوم؛

س: حاج آقا، جواب چی شد؟ الان حرف آخوند را بنیم این شذوذ مورد که استهجان؟؟ خطاب می‌آورد را چون ماسوند دیگه، جواب پس چی بدیم؟

ج: می‌گویند این جوری نیست دیگه؛ شبهات غیرمحصوره که محل کلام ما هست

س: این؟؟ ندارد. پس این‌ها از تحت ادله‌ی حلّ نمی‌تواند شامل بشود دیگه

ج: چرا؟

س: چون که این‌ها یا مورداً از باب عسری بودن و حرجی بودن بوده یا از باب خروج از محل نزاع است، محل ابتلاء است یا مضطراًلیه علیّیّ حال نمی‌تواند الغاء خصوصیت؟؟

ج: نه، نه،

س: پس اشکال آخوند و اشکال شیخ را چه کار کنیم که شذوذ مورد پیدا می‌کند پس ادله‌ی حلّ

ج: نه، جوابی به این؟؟ می‌فرماید که

س: جواب شیخ را فهمیدم حاج آقا چی بود

ج: نه، جواب آقای آخوند چه جوری به این می‌شود؟ و آن این است که شبهات غیرمحصوره‌ای که تمام اطرافش محل ابتلاء باشد و اضطرار به بعض اطراف نباشد و حرجی نباشد

س: آن خیلی نادر است.

ج: خیلی خب

س: آن هم نادری که این

ج: و این هم محل کلام، خب دقت کنید! و این هم محل کلام است توی اصول

س: دیگه از شدوذ

ج: حالا، نگاه کن! این است. وقتی این شد پس بنابراین این این جوری نیست که اگر بگوییم شامل نمی‌شود مشکلی برای ادله‌ی حلّ لازم بیاید و همان حرف شیخ است که این جور شبهات غیرمحصوره هم ادله‌ی حلّ در آن ظاهر هست هم ادله‌ی احتیاط، ظاهر است و ما نمی‌توانیم همین جور به این بدهیم یا به آن، ترجیح بلامرجح می‌شود. این جور شبهات غیرمحصوره‌ای که هیچ وجه دیگری وجود ندارد این‌ها جوری نیست که اگر بگوییم خارج از چنین محذوری لازم بیاید که بیشتر شبهات بدویه را لازم بیاید از تحت ادله‌ی حلّ خارج بشود نه، شبهات غیرمحصوره‌ای که تمام اطرافش محل ابتلاء باشد یا محل ابتلاء بگردد و هیچ حرجی نباشد و هیچ اضطراری به انجام بعض اطرافش نباشد؛ چنین شبهات غیرمحصوره‌ای این قدر زیاد نیست. پس خروج آن‌ها هم چنین لازمه‌ای ندارد. خب خودش را حساب می‌کنیم می‌بینیم ادله‌ی حلّ و ادله‌ی احتیاط نسبت به این جور شبهات غیرمحصوره که محل کلام است علی‌السواء است. این در حقیقت جواب آقای آخوند می‌شود به این تقریب

س: حاج آقا، ببخشید، بین این شبهه بدویه ما و؟؟ در محل ابتلاء باشد باز علم اجمالی نداشت یعنی؟

ج: که چی؟

س: که یا یک سری؟؟ که در محل ابتلاء من هستند یا این لباسی که الان شبهه ...

ج: نه، این جوری نیست. این جوری ...، به وجدان‌تان که نگاه کنید می‌بینید این را ندارید. بله، این که در عالم یک فرشی نجس است یک کاسه‌ای نجس است درست است اما آن‌هایی که محل ابتلاء من است یقین داشته باشیم که توی این‌هایی که محل ابتلاء من است حتماً یک نجسی وجود دارد؟ نه، احتمال صرف است نه علم.

و اما تقریب سوم؛ تقریب سوم از محقق داماد قدس سره است که ایشان فرمودند که ادله‌ی حلّ و ادله‌ی ترخیص همه‌ی شبهات را می‌گیرد. از این ادله شبهه محصوره خارج می‌شود. به چه دلیل؟ به دلیل این که ما در موارد متعددی در خصوص شبهات محصوره داریم که اجتناب باید بکنیم. مثلاً مثل روایاتی که قبلاً می‌خواندیم که می‌گوید آقا؛ دوتا کأس آب دارم می‌دانم یکی‌اش متنجس است، حضرت فرمود: «یهریقهما و یتیمم» خب «یهریقهما و یتیمم» یعنی هیچ کدام قابل استفاده نیست؛ بریز دور، برو تیمم بگیر، این‌ها دلالت می‌کند بر وجوب اجتناب در شبهات محصوره، دوتا کاسه دارم محصوره است دیگه، این جور وارد متعدد داشت. به الغاء خصوصیت از این موارد یا به تنقیح مناط که بین این جا و جاهای دیگر که علم اجمالی داریم محصوره است، تفاوتی نیست می‌فهمیم یک قانون کلی در شریعت وجود دارد ولو این روایات مال موارد خاص است ولی به برکت الغاء خصوصیت یا تنقیح مناط قطعی یک قانون کلی اصطیاد می‌شود و آن این است که «یجب الاجتناب» در شبهات محصوره، این قاعده‌ای که اصطیاد می‌شود نسبت به ادله‌ی حلّ اخص مطلق است. پس از تحت ادله‌ی حلّ این‌ها خارج می‌شوند. ادله‌ی حلّ می‌ماند برای چی؟ برای شبهات بدویه و شبهات غیرمحصوره، چون ما برای شبهات غیرمحصوره که دلیل نداریم که بگوییم احتیاط بکن، این هم بیانی است که از محقق داماد قدس سره در رشحات الاصول که اخیراً چاپ شده از تقریرات درس ایشان؛ در آن جا وجود دارد. من در تقریر سابق ایشان ندیدم این مسئله را ولی در این رشحات الاصولی که اخیراً چاپ شده ایشان این جور استدلال کردند و ایشان از کسانی است که جریان اصول در اطراف علم اجمالی را ثبوتاً و اثباتاً می‌گویند اشکالی ندارد و از همین جریان اصول کشف می‌کنیم که حکم در اطراف علم اجمالی ممکن است از فعلیت بیفتد و از فعلیت افتادن یعنی انشاءش باقی است ولی از فعلیت بیفتد محصولی ندارد. خب این فرمایش آیا فرمایش درستی هست یا درستی نیست توقف دارد بر این که اولاً آن حرفی که در تقریر اول گفته می‌شد آن وجود نداشته باشد. تقریر اول چه می‌گفت؟ تقریر اول می‌گفت ما ادله‌ی احتیاط مطلق هم داریم که نسبت‌شان تباین است. این جور نیست که ما فقط ادله‌ی حلّ داشته باشیم و در قبالش یک ادله‌ای داریم در یک شبهات محصوره؛ شما بیا بید بگویید این‌ها را با الغاء خصوصیت یک عامی از آن درست می‌کنیم، اخص مطلق فقط

او را خارج می‌کنیم. اگر ما در این طرف هم ادله‌ی مطلق داشته باشیم خب شاخ به شاخ می‌شوند این دوتا، بله، مگر این که همان راهی که شیخ رفتند ایشان بیاید برود؛ یعنی انقلاب نسبت؛ به این بیان، بگویند درست است که این اگر این بخواهید بگویید می‌شود خودش یک تقریب چهارمی، این راهی که داریم عرض می‌کنیم و آن این است که بگوییم بله، یک مطلقاتی داریم ادله‌ی حلیّ، از این طرف باز مطلقات و عموماتی داریم ادله‌ی احتیاط است. یک طایفه سوم داریم که در خصوص شبهات محصوره به همین بیانی که ایشان گفتند که در موارد متعدده الغاء خصوصیت می‌کنیم یا تنقیح مناط می‌کنیم. پس می‌فهمیم در خصوص شبهات محصوره دلیل داریم بر وجوب احتیاط، خب این‌هایی که می‌گوید در خصوص شبهات محصوره باید احتیاط بکنی نسبتش با ادله‌ی وجوب احتیاط مطلقا چیه؟ ولو اخص مطلق است اما تقیید نمی‌زند چون مثبتین هستند، مثل هم هستند. اما نسبتش به ادله‌ی حلّ چیه؟ اخص مطلق است. خب ادله‌ی حلّ را تخصیص می‌زند وجوب احتیاط را در شبهات محصوره، موارد شبهات محصوره را از ادله‌ی حلّ خارج می‌کند. خارج که کرد ادله‌ی حلّ فقط می‌شود مال کجا؟

س: بدویه و غیرمحصوره

ج: شبهات بدویه و غیرمحصوره، پس می‌شود اخص مطلق؛ تخصیص می‌زند ادله‌ی احتیاط را و ادله‌ی احتیاط دیگه غیرمحصوره را نمی‌گیرد. یعنی همان کاری که شیخ اعظم با اجماع کرد، شیخ فرمود اجماع داریم که در شبهات محصوره احتیاط واجب است پس ادله‌ی حلّ تخصیص می‌خورد می‌شود اخص مطلق، ایشان می‌تواند از راه این اخبار، به اجماع کار نداریم، می‌گوید آقا اخباری داریم مثل همین که گفتیم؛ گفت «یهریقهما و یتیم» و امثال این‌ها، از این‌ها یک حکم شرعی در می‌آید، یک قانون کلی در می‌آید. این قانون کلی اجماع دیگه نیست‌ها؛ این قانون کلی که در می‌آید تخصیص می‌زند ادله‌ی حلّ را، وقتی ادله‌ی حلّ تخصیص خورد بنابراین اخص مطلق می‌شود و این مبتنی بر انقلاب نسبت است و وجه قوی اگر کسی این جور بگوید. به شرط این که آن الغاء خصوصیت قبول بشود یا آن تنقیح مناط قطعی قبول بشود.

س: استاد؟؟

ج: چی؟

س: احتیاط مطلق چی شد؟ ادله‌ی احتیاط مطلق؟؟

ج: اطلاق مطلق؟

س: احتیاط؟؟

ج: ها! احتیاط مطلق دیگه؛ احتیاط مطلق می‌گفت هم در شبهات بدویه هم در شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی محصوره هم شبهات علم اجمالی غیرمحصوره احتیاط کن، این مطلق، ادله‌ی حلّ هم می‌گفت همه‌ی این جاها حلال، این طایفه سوم می‌گوید در خصوص شبهات محصوره احتیاط کن، درست؟ این طایفه که کاری به این ادله‌ی احتیاط ندارد که، مثبتین هستند مثل این که گفته «لا تکرّم أىّ فاسق» یک جایی هم بگوید «لا تکرّم الفقیه الفاسق معاذالله» خب این که با آن درگیری ندارد که، اما این ادله‌ای که می‌گوید در شبهات محصوره

س: خب در دایره شمول درگیری ندارند با هم این‌ها؟ در دایره شمول ایشان درگیری ...

ج: با چه کسی؟

س: با همان؟؟ اطلاقات اختیار که به طور مطلق می‌گوید

ج: نه، چون مفهوم که ندارد که، مثبتین هستند دیگه، خب اما با ادله‌ی حلّ اخص مطلق است؛ تخصیص می‌زند ادله‌ی حلّ را، وقتی این‌ها را از تحت ادله حلّ خارج کرد چه می‌شود؟ ادله‌ی حلّ می‌شود اخص مطلق، انقلاب نسبت پیدا می‌کند. از تباین به اخص مطلق منقلب می‌شود و بعد تخصیص می‌زند ادله‌ی احتیاط را، این هم، پس این هم یک تقریب دیگری شد که تا حالا چندتا تقریب شد؟

س: چهارتا

ج: چهارتا؛ تقریب الخامس که فقط اسمش را می‌برم؛ بقیه‌اش توضیحاتش مال فردا إن شاء الله، تقریب مرحوم امام قدس سره است که مرحوم امام با این در حقیقت مطلب خواستند جواب شیخ را هم بدهند که عرض کردم این تقریب آخری است و آن این است که ما روایات متعدده داریم در خصوص شبهات غیرمحصوره که می‌گوید احتیاط واجب نیست. ادله‌ی حلّ در خصوص شبهات غیرمحصوره داریم. آن مستدلین توجه به عمومات کردند و حساب کردند. ایشان می‌گویند که شما چرا می‌روید سر آن‌ها که این قدر چالش دارد؟ ما اصلاً بر ادله‌ی حلّی داریم در خصوص شبهات غیرمحصوره، پس بنابراین به آن‌ها تمسک می‌کنیم می‌گوییم در شبهات غیرمحصوره احتیاط واجب

نیست. حالا آن روایت کدام است؟ که حالا دیگه فرصت گذشته، إن شاء الله فردا این روایت را می‌خوانیم. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

جلسه ۴۴

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

بحث در استدلال به روایات حلّ بود برای اثبات عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره. که گفتیم استدلال به این روایات دارای پنج تقریر هست، رسیدیم به تقریر پنجم که افاده الامام قدس سره. خب در تقاریر اربعه‌ی گذشته مستدلین نظر می‌کردند به اطلاقات ادله‌ی حلّ و به نحوی که تقریر می‌شد در آن تقاریر چهارگانه، اثبات می‌کردند به این‌که شبهات غیر محصوره را می‌گیرد و دلالت بر حلیت ارتکاب شبهات غیر محصوره می‌کند. اما در تقریر پنجم نظر می‌کند به این‌که در روایات حلّ ما روایاتی داریم که اصلاً در مورد غیر محصوره وارد شده، مال غیر محصوره است نه مطلق است و به یک شکلی او را ما مختص به غیر محصوره کنیم که در آن تقاریر گفته می‌شد. روایاتی که ادعا می‌شود حالا که این‌ها موردش غیر محصوره هست متعدد هست و مرحوم مجلسی قدس سره در جلد ۶۵ بحار طبع اسلامیة نه طبع بیروت، چون آن‌ها آن فهرست وسط را برداشتند یک چهار پنج تا فرق می‌کند، شاید طبع بیروت بشود شصت و یکم؛ ولی در طبع اسلامیة ایران جلد ۶۵ باب جوامع ما یحرم و ما یحل؛ آن‌جا مرحوم مجلسی مجموع این روایات را تقریباً جمع فرموده.

بعضی از بزرگان معاصر از تلامذه‌ی حضرت امام دام ظلّه ایشان در این کتاب المبسوط، المبسوط فی اصول الفقه دسته‌بندی کردند این روایات را؛ فرمودند این روایات به چهار دسته تقسیم می‌شود.

یک: «ما ورد حول الجبن المتفشی فی جعل المیته»، این روایات مربوط به جبن یا جبن^۱ که پنیر هست، روایاتی در باب پنیر وارد شده که از این روایات این مطلب استفاده می‌شود.

طایفه‌ی دوم «ما ورد حول الشراء الطعام و الانعام من عامل الظالم» از کارگزاران جائزین و ظالمین، سلاطین جور کسی طعام و یا انعام می‌خرد، گندم، جو و یا این‌که انعام گوسفند و این‌ها می‌خرد.

طایفه‌ی سوم روایات قبول جایزه‌ی ظالم هست و روایات طایفه‌ی چهارم روایات مال حلال مختلطه با ربا است. خب حالا ما بعضی از این طوایف را عرض می‌کنیم.

روایت اولی روایتی است که «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الْجُبْنِ فَقَالَ: إِنَّ أَكْلَهُ لِيُعْجِبُنِي» حضرت فرمودند که خوردن پنیر مورد علاقه‌ی من هست و دوست دارم «ثُمَّ دَعَا بِهِ فَأَكَلَهُ» بعد حضرت خواستند و در مقابل همان سائل که عبدالله بن سنان هست میل فرمودند. خب این روایت بحسب ظاهر امرش متعرض نیست ولی به این قرینه که از روایات جبن استفاده می‌شود که در زمان امام صادق (س) نسبت به پنیرها یک علم اجمالی وجود داشته که از میته برای پنیر مایه استفاده می‌شده. پس بنابراین با وجود این علم اجمالی حضرت میل فرمودند و چیزی نفرمودند، پنیری آوردند و حضرت میل فرمودند. پس بنابراین این روایت در مورد علم اجمالی وارد شده، علم اجمالی غیر محصوره است البته؛ می‌دانیم توی پنیرها، از پنیرهایی که ساخته می‌شود و درست می‌شود این‌ها از پنیرمایه‌ی میته در آن استفاده می‌شود. یا این‌که در روایت دیگری وارد شده است که روایت ابی الجارود. «عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنِ الْبَاقِرِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنِ الْجُبْنِ فَقُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي مَنْ رَأَى أَنَّهُ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ فَقَالَ أَمِنْ أَجَلٍ مَكَانٍ وَاحِدٍ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ حُرْمٌ فِي جَمِيعِ الْأَرْضِينَ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ مَيْتَةٌ فَلَا تَأْكُلْهُ وَ إِنْ لَمْ تَعْلَمْ فَاشْتَرِ وَ بَعْ وَ كُلُّ».

این هم یک روایتی است که باز ابو الجارود سؤال می‌کند از کسی که اصلاً با چشم‌های خودش دیده که بعضی جاها از پنیر میته استفاده می‌کنند، در عین حال حضرت می‌فرمایند که آن‌که می‌دانی میته هست اجتناب کن، اما آن‌هایی را که نمی‌دانی اطراف شبهه هاست اجتناب لازم نیست، این هم موردش قهراً جایی است که علم اجمالی وجود دارد و غیر محصوره هم هست. در این پنیرهایی که فروخته می‌شود این‌ها می‌دانیم که از میته استفاده می‌شود. این روایت هم ان شاء الله بعداً شیخ اعظم جداگانه به آن استدلال می‌کنند چون وجوه دیگری برای استدلال غیر از این بیانی که گفته می‌شود در خصوص این روایت وجود دارد که این را بعداً ما طرح خواهیم کرد.

یا روایت این جا عبدالله بن سلیمان هست که عبدالله بن سلیمان در معمول گفته شده عبدالله بن سلیمان مجهول^۱ حاله؛ اما عبدالله بن سلیمان مروی^۲ عنه ابن ابی عمیر هست و بر اساس آن شهادت عامه‌ی شیخ که ابن ابی عمیر و بزنطی و صفوان لا یروون و لا یرسلون الا عن ثقه بنابراین بر اساس آن می‌توانیم بگوییم عبدالله بن سلیمان مرد ثقه‌ای است و این سند این روایت تمام است، چون سند تا عبدالله بن سلیمان تمام است، عبدالله بن سلیمان که محل این اشکال هست به واسطه‌ی نقل ابن ابی عمیر از او در بعض اسناد معتبره معتبر می‌شود.

«قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنِ الْجُبْنِ فَقَالَ لِي سَأَلْتَنِي عَنْ طَعَامٍ يُعْجَبُنِي» از یک طعمی سؤال کردی که مورد پسند و دوست داشتن من است. «ثُمَّ أُعْطِيَ الْغُلَامَ دَرَهْمًا فَقَالَ يَا غُلَامُ ابْتَغْ لَنَا جُبْنًا» پول دادند به غلام‌شان فرمودند که برو بخر «فَقَالَ يَا غُلَامُ ابْتَغْ لَنَا جُبْنًا ثُمَّ دَعَا بِالْغَدَاءِ فَتَغَدَّيْنَا مَعَهُ» حضرت گفتند که طعام آوردند و ما در خدمت حضرت طعام خوردیم «وَأَتَانِي بِالْجُبْنِ فَأَكَلْتُ وَ أَكَلْنَا» هم حضرت خودشان میل فرمودند هم ما خوردیم «فَلَمَّا فَرَغْنَا مِنَ الْغَدَاءِ قُلْتُ مَا تَقُولُ فِي الْجُبْنِ فَقَالَ أَوْ لَمْ تَرَنِي أَكُلُهُ» مگر ندیدی دارم می‌خورم دیگر سؤال برای چیست؟ «قُلْتُ بَلَى وَلَكِنْ أَحَبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْكَ» می‌خواهم این مطلب را از خود شما بشنوم که من مثلاً به عنوان حدیث نقل کنم «فَقَالَ سَأَخْبِرُكَ عَنِ الْجُبْنِ وَ غَيْرِهِ» حضرت فرمودند که حالا درباره‌ی جبن و غیر جبن یک قانون کلی به تو می‌آموزم و خبر می‌دهم که همه‌جا بتوانی از آن استفاده کنی «كُلْ مَا كَانَ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِيْنَهُ فَتَدَعَهُ» فرمود که «كل ما كان فيه حلال و حرام» هرچه که در او حلال و حرام هست این «كل ما كان فيه حلال و حرام» سه تا احتمال بدو در آن هست، یک: این که یعنی هر چیزی که یعنی هر کلی‌ای که در او حلال هست یعنی قسم حلالی دارد، قسم حرامی دارد، مثل همین جبن که قسم حلال دارد آن که از مایه‌ی غیر میته استفاده می‌شود، سرکه مثلاً می‌ریزند توی شیر و می‌شود پنیر که الان هم این کار را می‌کنند بعضی‌ها، یا چیزهایی دیگری که میته نیست؛ یک قسم حرام هم دارد. حالا یک پنیری است که نمی‌دانی از کدام قسم است، این حلال است تا بدانی بعینه که این همان است که حرام است فتدعه. این یک احتمال که ظاهر هم از بین احتمالاتی که عرض می‌کنیم همین است «كل شيء فيه حلال و حرام» ظاهرش این است که بالفعل الان در آن، آن قسم هست این قسم هم هست.

معنای دوم و احتمال دوم این است که «كل شيء فيه حلال و حرام» یعنی هر چیزی که همین الان حلال و حرام در آن موجود است، یعنی شیء خارجی نه کلی که یک قسمش آن جور است، یک قسمش آن جور است «كل شيء

موجود فی الخارج» که در او حلال و حرام است. مثلاً یک ظرفی وجود دارد، می‌دانیم توی این ظرف هم حلال هست هم حرام هست، هم برنج حلال هست هم برنجی که غصب شده و ریخته شده این‌جا، حلال و حرام مخلوط است؛ این هم بگوییم که «کل شیء فیه حلال و حرام» یعنی هر ظرفی که و هر شیء خارجی‌ای که در او حلال و حرام موجود است آن برای تو حلال است تا این‌که بدانی این بنفسه حرام است و؟؟؟ که این قهراً می‌شود شبهه‌ی محصوره دیگر؛ یک ظرفی در آن این‌جور چیزی باشد می‌شود شبهه‌ی محصوره حتماً. و این احتمال احتمالی است خلاف ظاهر که ما بگوییم فقط این مقصود است، علاوه بر این‌که بحسب روایات دیگر و بحسب آنچه که در ذهن متشرعه هست این‌جور جاها احتیاط لازم است و ترخیص در این کأن ترخیص در معصیت است. این قرینه‌ی ارتکازیه‌ی حافه‌ی به کلام کأن مانع می‌شود از این‌که این احتمال ظهور در این احتمال پیدا کند.

احتمال سوم این است که گفته بشود که «کل شیء فیه حلال و حرام» یعنی کل شیء فیه احتمال حرام و حلال یعنی کل شیء فیه احتمال حرام و حلال؛ هر چیزی که احتمال حلال و حرام در آن هست. این معنای سوم اگر مقصود باشد اثرش این است که شبهات حکمیه‌ی بدویه را هم می‌گیرد. یک چیزی الان نمی‌دانیم حلال است یا حرام است فیه احتمال حرام هست در احتمال حرام هم هست. و هم‌چنین شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی هم می‌گیرد، هر طرف را که دست می‌گذاریم احتمال حرام و احتمال حلال هست منتها این‌جا منشأ احتمال حرام و حلال بودن انطباق آن معلوم بالاجمال است؛ در مثل آن شیئی که اطراف علم اجمالی نیست احتمال حلال و حرام در اثر این‌که حکم شرع را نمی‌دانیم، احتمال می‌دهیم شارع برایش وجوب جعل کرده، احتمال می‌دهیم حرمت جعل کرده باشد، احتمال می‌دهیم حلیت جعل کرده باشد؛ پس احتمال این طرف هست، احتمال آن طرف هم هست. منشأ آن‌جا می‌شود فقدان دلیل، اجمال دلیل، تعارض دلیلین و عدم وصول دلیل به ما، جامع‌اش این است دیگر، یعنی دلیل معتبری به دست ما نرسیده شک می‌کنیم، فلذا فیه احتمال حرام و احتمال حلال. اما اطراف علم اجمالی باشد باز هم در هر طرف احتمال حلال و احتمال حرام هست و منشأ آن این است که یک حرامی فی‌البین می‌دانیم، محتمل است بر این منطبق باشد پس حرام است، محتمل است آن بر این منطبق نباشد پس حلال است. اگر این سومی معنا کنیم به این روایت می‌شود برای اثبات حلیت در شبهات حکمیه هم استدلال کرد. اما خلاف ظاهر است فیه حلال و حرام ظاهر این است که چون این احتمال فیه حلال و حرام یعنی احتمال حلال و حرام احتیاج دارد به این‌که یک چیزی در تقدیر بگیریم، کلمه‌ی احتمال را در تقدیر بگیریم و این خلاف ظاهر است. پس فیه حلال و حرام یعنی در او

حلال و حرام است. خب چیزی در او حلال و حرام هست به قرینه‌ی صدر روایت و سؤال راوی که گفت از جبن سؤال کرد و همان‌طور عرض کردم جبن شبهه‌ی غیر محصوره است، می‌داند توی این پنی‌هایی که ساخته می‌شود توی این‌ها به خدمت شا عرض شود که از مایه‌ی میته استفاده می‌شود، پس بنابراین به قرینه‌ی صدر روایت مسلم این فرمایش امام شبهات غیر محصوره را شامل می‌شود و قدر مسلم و قدر میتقن از شبهات غیر محصوره است.

س: استاد فیه حلال و حرام فقط ناظر به افعال خارجی‌اش یعنی می‌گوید...

ج: نه ...

س: یا فقط در نوع هم می‌شود ...

ج: نوعش دیگر، یعنی هرکلی‌ای که، هر غذای کلی‌ای که مثل مثلاً جبن می‌دانی حلال و حرام دارد، مثل لحم، لحم می‌دانیم حلال دارد حرام دارد، لحم مال مثلاً سبع‌ها مثل گرگ فلان این‌ها حرام است، خوک این‌ها حرام است؛ حلال هم دارد مثل گوسفند و گاو و این‌ها. حالا یک حیوانی است که الان نمی‌دانیم این چه جور است، نه یسمی به اسم آن‌هایی که می‌دانیم حرام است، نه یسمی به اسم آن که می‌دانیم حلال است. خب این الان می‌شود یک شیئی که فیه حلال و حرام، حضرت می‌فرماید اشکال ندارد این برای شما.

س: اگر نوع بگیریم یعنی فرضی هم هست که فیه حلال و حرام نباشد؟

ج: بله؟

س: اگر این را به نسبت نوع بگیریم فرضی هم وجود دارد که یک چیزی باشد که در آن فرد حلال و حرام نباشد؟

ج: بله، می‌دانیم همه‌اش حلال است مثلاً، یعنی احتمال ...

س: با اضافه به چیز دیگری مثلاً.

ج: نه خود مثلاً آب، آب حرام مگر داریم؟ به عنوان آب، به عنوان خود آب متنجس بشود می‌شود نجس، آب فیه حلال و حرام نیست، اما بعضی چیزها هست که می‌دانیم فیه حلال و حرام، آن قسم این چنینی است، آن قسم این چنینی است ...

حالا این به خدمت شما چندتا را این عرض بکنم که این فرمایش حضرت امام قدس سره از خود این انوار الهدایه عرض می‌کنم. ایشان موثق‌ه‌ی سماعه می‌فرمایند «عن أبي عبد الله في بعض عمال بني أمية و فيها ان كان خلط الحرام حلالا فاختلط جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس» اگر مخلوط شد حرام با حلال «فختلطاً جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال» حرام از حلال شناخته نشد برای شما فلا بأس؛ ایشان می‌فرماید: «و لا يبعد ان يكون موردها الغير المحصوره» برای این که اموال آن‌ها که محصور نیست و خلط «خلط الحرام حلالا فاختلطاً جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس» می‌فرمایند بعید نیست که این جور موارد مواردی است که اطراف شبهه فراوان است نه این که حالا دو سه تا چیز هست که الان می‌دانیم یکی‌اش حلال است یکی‌اش حرام است؛ این جور موارد ایشان می‌فرماید بعید نیست که بگوییم شبهات غیر محصوره است. و صحیح‌ه‌ی حلبی، صحیح‌ه‌ی ابی المعزاء در باب ربا ایشان می‌فرمایند که بعید نیست که این جور بگوییم.

هذا غایت این روایاتی است که در این جا هست، حالا این طایفه‌ی اولی بود که ما راجع به جبن گفتیم. طایفه‌ی ثانیه راجع به جواز شراء طعام انعام از عامل ظالم هست. مثل این روایت، صحیح‌ه‌ی عبدالرحمن بن الحجاج: «قال قال لي أبو الحسن موسى عليه السلام ما لك لا تدخل مع علي في شراء الطعام اني اظنك ضيقاً» حضرت فرمود که چرا با علی، که ظاهراً همان طور که مرحوم مجلسی فرمودند در ملاذ الاختیار مقصود از این علی، علی بن یقطین است، حضرت موسی بن جعفر (س) به عبد الرحمن بن حجاج می‌فرمایند که چرا با علی بن یقطین در خریدن طعام که این طعام در این جا یعنی گندم و جو و مثلاً این جاها احتمالاً، چرا با او وارد نمی‌شوی در خریدن این‌ها؟ احتیاط می‌کرده خیلی، وارد نمی‌شده. «اني اظنك ضيقاً» من گمانم این است که تو آدمی هستی که بر خودت سخت می‌گیری. «قال قلت نعم» عرض کردم بله همین طور است «فإن شئت وسعت علي» عرض کرد که آقا اگر مایل هستی بر من یک گشایشی قرار بدهید، بفرمایید بخر، من تا حالا خودم احتیاط می‌کردم، طلبه‌ی محتاطی بوده. «قال اشتره» حضرت فرموده بخر.

خب این روایت گفته می‌شود که این طعامی که او احتیاط می‌کرده شبهه‌ی غیر محصوره بوده دیگر، اطرافش می‌دانیم توی این‌ها حرام هست، اما حالا کدام است محصور نبوده که، توی این‌ها اموالی که وجود دارد. حضرت فرمودند «اشتره». بعضی بزرگان گفتند این روایت که حضرت فرموده «اشتره» به قرینه‌ی این که عبدالرحمن بن حجاج گفت که «فإن شئت وسعت علي» یعنی شما از باب ولایت، من می‌دانم بعضی از این‌ها بالاخره اموال ناروایی

در آن هست، از باب ولایت به من اجازه بده من می‌روم می‌خرم «فإن شئت وسَّعت علیَّ» شما به من توسعه بدهید، شما اجازه بدهید با اذن حاکم شرع که امام معصوم (ع) باشد من بروم بخرم؛ حضرت هم فرمود «اشتره» این دلالت نمی‌کند بر این که در اطراف شبهات غیر محصوره ما آزاد هستیم، حلال است در این موارد، بلکه برعکس شاید دلالت بکند که حضرت ما فی ذهن صحیح‌ه‌ی عبدالرحمن را تقریر فرموده باشند که بله، ولی حالا من اجازه می‌دهم حالا برو بخر...

س: ضیقاً، اگر این جور بود اتفاقاً باید حضرت تحسینش می‌کرد، می‌گفت چون که اتفاقاً تو می‌دانی این طوری است، اگر منشأ ضیق این عدم اذن حاکم بود، حضرت نباید حالت مؤاخذه‌ای و تعجیبی می‌گفت ما لی اراک ...

ج: بله ولی ممکن است این جور معنا کنیم، یعنی نمی‌روی سراغ اذن و خودت راحت باشد، این ضیقّت

س: صرف عدم محصور بودن، منشأ آن باشد چه از عدم؟؟؟ باشد ...

ج: وقتی راه برای، آخر کسی که نمی‌رود بخرد از این چیزی که عمومی است، الان مثلاً در زمان ما کسی بخواهد از اموال بانک چکار کند؟ احتیاط بکند، بگوید من پولی که رفته توی بانک و آمده بیرون نمی‌خواهد استفاده بکند، این پول‌هایی که آمده، پول نو حسابش جدا هست، نوی نو حسابش جدا هست چون آن هنوز مجهول نشده. ولی پول‌هایی که رفته آمده چی، آن‌هایی که معمولاً می‌گویند این اموال می‌شود مجهول المالک، خب حالا یک کسی می‌گوید اصلاً نمی‌خواهم، قهراً کسی که نمی‌خواهد از این استفاده بکند خیلی کار برایش صعب می‌شود و سخت می‌شود، خیلی کار برایش سخت می‌شود. حالا به او می‌گویند آقا تو خودت برای خودت سخت کردی، خب برو از حاکم شرع اجازه بگیر مصرف کن دیگر، چرا این جا این جور امتناع می‌ورزی؟ برو اجازه بگیر مصرف کن. حالا این جا ضیقّت یک جور این جوری است که شما معنا می‌کنید یعنی امام دارند اشکال به او می‌کنند که چرا تصرف نمی‌کنی، حلال است این‌ها؛ یکی نه، ضیقّت ممکن است از این باب باشد که نمی‌خواهند بگویند شبهات غیر محصوره حلال است، می‌خواهند بگویند چرا بر خودت ضیق گرفتی با این که راه وجود دارد. بعد که حضرت فرمودند راه وجود دارد گفت حالا آقا شما برای من توسعه بدهید، اجازه بدهید...

س: این باشد می‌گویند چرا نرفتی استیذان کنی ...

ج: خب اگر آن بود چه لزومی داشت که خدمت امام عرض بکند که «فإن شئت وسَّعت علی» خب حکم شرع دیگر آن با آن کلام حکم شرع روشن است دیگر، برای چه بگوید «فإن شئت وسَّعت علی»؟

س: خب برایش روشن نبوده

ج: ا اگر روشن نبوده که پس ...

بله به خدمت شما عرض شود که فلذا این روایت حالا ولو این که مرحوم امام و بعض تلامذهی امام دام ظلّه این ها می گویند نه، این از باب ولایت نیست و همان جوری که شما می فهمید می فرمایند. اما برای حقیر مسأله روشن نیست که این روایت اگر لو کنا نحن و این روایت بخصوصه یک قدری اجمال دارد که این ضیقّت یعنی ضیقّت از باب این که راه وجود دارد، چرا خودت را توی دردرس انداختی؟ توی مشکل انداختی؟ راه وجود دارد. و ممکن هم هست که، حالا بعد خدمت امام عرض کرده «فإن شئت وسَّعت علی» این هم که فرموده، عرض کرده «فإن شئت وسَّعت علی» شما به من گشایش بدهید، یعنی گشایش از ناحیهی شما هست و الا اگر حلال شرعی باشد که از ناحیهی امام نیست، این حکم شرع می شود «وسعت علی» یعنی این که شما به واسطهی ولایتی که دارید و می توانید توسعه به من بدهید، به من اجازه بدهید که این کار را بکنم.

خدمت شما عرض شود که به ذهنم الان، یعنی این را که می خواندم این جا خطور کرد به ذهنم

س: استاد ببخشید علی بن یقطین بدون اجازه ظاهراً این کار را می کرده ...

ج: نه علی بن یقطین که مأذون از طرف امام (ع)

ما بچه که بودیم منزل مان همین چهارراه غفاری بود آن موقع؛ یک آقای آن منزلی که می نشستیم به اجاره می نشستیم، یک شخصی هم آن جا روضه، آن صاحب خانه که با او در خانه می نشستیم هر سال ایام فاطمیه سه شب روضه داشت، یک آقای هم می آمد آن جا می نشست. بعد بعدها من فهمیدم که این آقای اشکانی نامش بود، آقای اشکانی. مرحوم آقای حائری قدس سره دارند که این آقای اشکانی ما شنیدیم که این شرف تشرف خدمت به حضرت بقیه الله ارواحنا فداه را دارد و ایشان می فرماید من و آقای روحی و اخوی، آقای روحی یزدی و اخوی گفتیم برویم ببینیم که این داستان چی هست؟ و این واقعیت دارد؟ ندارد این ها؟ از او اجازه گرفتیم که منزلش برویم، منزل ایشان هم در همان خیابان ایستگاه راه آهن بود. سه تایی رفتیم منزل ایشان، آمد در را باز کرد گفت بفرمایید،

رفتیم توی اتاقش؛ همین که وارد اتاق شدیم دیدیم یک رادیوی خیلی بزرگ آن موقع‌ها این رادیوهای هنوز کوچک بود، آن رادیوی خیلی بزرگ همین‌جور توی طاقچه‌اش است و خیلی عجیب بود چون اصلاً متدینین رادیو توی خانه‌ی متدینین خیلی پیدا نمی‌شد، اصلاً کسی رادیو داشته باشد. من یادم هست که یکی از پسرعمه‌های ما یکی از همین رادیوها خریده بود، عمه‌ی ما این رادیو را آورد توی کوچه زد به زمین که رادیو خریدی؟ رادیو، متدینین اصلاً؛ ولی این آقا رادیو توی این‌جا هست و حالا چندتا از فضلاء حوزه و علماء، آقای حائری و آقای اخوی و این‌ها، فرزندان آقای شیخ عبدالکریم و رئیس حوزه و آقای روحی دارند می‌آیند نه این را پنهان کرد نه از این‌جا برداشت. فهمیدیم آدم دغلی نیست که بخواهد ظاهرسازی بکند، رادیو دارد ما هم؟؟؟. خلاصه خدمت ایشان نشستیم گفتیم که چنین چیزی شنیدیم مثلاً، گفت بله؛ چه‌جور شد شما این سعادت را پیدا کردید؟ گفت که من ژاندارم بازنشسته هستم و در فلان دانشکده‌ی افسری ترکیه هم تحصیل کردم ژاندارم بازنشسته‌ام. من برای تصحیح حقوق و مسائل شرعی مردم بودم به کی مراجعه کنم، بعضی‌ها آیت‌الله بروجردی را می‌گفتند، بعضی‌ها آیت‌الله حجت را می‌گفتند و من مردم بودم به آقای بروجردی مراجعه کنم یا به آقای حجت مراجعه کنم. تهران یک مجلس ختمی بود، آن ختم را برای آشنایان و این‌ها رفتم، آقایی که آن‌جا منبر رفت بالای منبر گفت که اگر کسی می‌خواهد خدمت حضرت مشرف بشود این ختم را انجام بدهد، خواندن آیه‌ی نور است در زمان خاصی به عدد خاصی که حالا آن آقا گفتند. من این را انجام دادم برای تشرف خدمت حضرت و سؤال کنم که آقا به آقای بروجردی مراجعه کنم یا به آقای حجت؟ و این عمل را انجام دادم، این سعادت نصیب من شد، حضرت من را ارجاع به آقای بروجردی دادند. و من مشرف شدم خدمت آقای بروجردی، آن‌وقت توی کلام آقای حائری است ظاهراً خیلی حقوق بالایی هم داشته، نمی‌دانم ژاندارم مهمی بوده خیلی، افسر مهمی بوده. آقای بروجردی فرمودند که ماهی پانصد تومان ظاهراً می‌گرفته، گفتند صدتومان‌ش را تخمیس کن بده بقیه‌اش حلال است. و آمد اذن گرفت و بعد آقای حائری، این هم می‌فرمایند که این می‌آمد منزل آقای بروجردی بدون هیچ شأن و شئون و چیز خاصی می‌رفت وسط مردم توی همان حیاط توی روضه این‌ها می‌نشست، آقای بروجردی هم اصلاً ایشان را نمی‌شناخت، او هم به این چیزها کاری نداشت، معلوم بود آدم. بعد ایشان حالا که داستان را تا این‌جا عرض کردم می‌خواهم این‌جا را عرض کنم «فإن شئت وسّعت علی» این آقای اشکانی هم با مراجعه به حاکم شرع و فقیه جامع شرایط می‌خواست آن حقوقی که از دولت می‌گیرد آن حقوق حلال بشود فلذا به حاکم شرع مراجع کرد و حضرت هم سلام الله علیه حسب این نقل ارجاع دادند که برای تصحیح کارت خدمت حضرت مشرف شو. بعد ایشان آقای حائری می‌فرمود ما

از ایشان سؤال کردیم که خب تو چه مزیتی داشتی؟ بالاخره این ختومات و این راه‌هایی که هست یک قابلیت هم می‌خواهد و الا بعضی‌ها انجام می‌دهند اثری هم نمی‌بینند. این چه خصوصیتی داشتی که این شرف شد نصیب تو بشود؟ چون گفته بود من هروقت هم که این کار را انجام می‌دهم این سعادت نصیب من می‌شود. ایشان گفته بود که یک این‌که من علیرغم این شغلی که داشتم که خیلی وقت‌ها نماز مشکل بود اما هیچ‌گاه نماز من قضا نشد؛ دو: گفته بود در این مدت به احدی ظلم نکردم، به احدی ظلم نکردم که آقای حائری این‌جا یک تعلیقه می‌زنند می‌گویند این خیلی مهم است به احدی ظلم نکردن؛ ما الان می‌توانیم ادعا کنیم به احدی ظلم نکردیم؟ توی خانه آدم گاهی ممکن است می‌خواهد بخوابد بچه‌ها سروصدا می‌کنند عصبانی می‌شود مثلاً یک چیز تندی به آن‌ها می‌گوید یا یک سیلی می‌زند یا یک کاری می‌کند این ظلم است، وقتی برای تربیت نباشد برای تشفی باشد یا برای فلان باشد، این‌که به احدی ظلم نکردم در تمام این مدت. بعد آقای حائری می‌فرمایند که ایشان دوتا مطلب هم حالا آن‌قدری که من یادم هست نقل کرده، یکی این‌که گفت حضرت به من فرمودند که تو ده پانزده سال شغلت، مأموریت در کرمانشاه بود و تشرف به کربلا برای تو آسان بود در آن‌جا و این مدت کربلا مشرف نشدی، این بی‌مهری است مثلاً با این تعبیر به سیدالشهداء(ع) بوده، چرا این کار را کردی؟ دو، این‌که این آخری که می‌خواهم عرض کنم یک افتخاری است برای همه‌ی شما فضلاء محترم و حوزویان، گفت که من ذاتاً خب بحسب تربیت خانوادگی و چیزی که بزرگ شده بود از آخوند جماعت خوشم نمی‌آمد، گفت که حضرت فرمودند باید این‌ها را احترام بکنی، این معلوم می‌شود که حضرت شما عزیزان را دوست دارند، احترام شما را می‌خواهند و وظیفه‌ی ما هم این است که حالا که مولایمان به ما عنایت دارد، توجه دارد ما هم کاری بکنیم که رضایت‌مندی آن مولا و عزیز را ان‌شاءالله داشته باشیم در عمل‌مان، در رفتارمان، در همه‌ی وظایفی که بر عهده‌مان هست ان‌شاءالله خالصانه عمل کنیم تا مورد عنایت آن بزرگوار ان‌شاءالله باشیم.

خب پس بنابراین تقریب پنجم این است که ما اظهار کنیم که این روایات در خصوص شبهات غیر محصوره وارد شده است، بنابراین دیگر تقریب خاصی می‌شود که احتیاج به آن حرف‌هایی که در تقاریب چهارگانه گفتیم نیست. ولکن انصاف این است که همه‌ی این روایات بخوایم استظهار جزمی داشته باشیم بخصوص حالا آن‌هایی که سندش هم صحیح باشد و بگوییم حتماً در مورد شبهات غیر محصوره است و تعمیم ندارد و اختصاص به شبهات غیر محصوره دارد این تصدیقش خالی از صعوبت نیست، اگر حالا شما با دقت در این روایات روایتی که بتوانید

استظهار کنید که فقط موردش هست. حضرت امام هم هیچ جا به طور جزم نفرمودند، فرموده است لا یبعد که بگوییم موضع اش این است، موردش این است.

س: ...

ج: بله؟ شبهات غیر محصوره که روایت فقط در مورد شبهه‌ی غیر محصوره باشد دیگر ...

س: اهمیتش بحسب شبهات بدویه است این؟

ج: بله؟ و حتی محصوره که آن وقت به آن ...

س:

ج: بله؟

س: محصوره که به قرینه‌ی لبیه خارج شود، قرینه‌ی لبیه است حلیت خارج است، این مسلمات است....

ج: نه دیگر آن قرینه‌ی لبیه در صورتی است که ما بگوییم که علت تامه است علم اجمالی و اگر گفتیم نه، علت علم اجمالی علت تامه نیست خب شارع می‌تواند در موارد شبهه ولو محصوره باشد می‌تواند اذن بدهد که بعضی‌های‌شان یعنی موافقت قطعی لازم نیست، چون الان مخالفت قطعی که نمی‌خواهیم بدهیم.

بنابراین آن هم که بخواهیم بگوییم حتماً شبهات محصوره از تحت این ادله خارج است آن هم مبتنی بر آن مبنا هست که آن مبنا هم قبلاً مناقشه شد. بنابراین تقریب پنجم آن قدر دلگرم‌کننده نیست که ما جزم داشته باشیم روایاتی که سندش هم تمام باشد، دلالتش هم تمام باشد در خصوص شبهات غیر محصوره واقع شده است، اگر چه امر بعیدی هم نیست. بنابراین استدلال به این طائفه که دلیل سوم بود تمام می‌شود. ان شاء الله فردا وارد دلیل بعد می‌شویم که شیخ اعظم بیان فرمودند دلیل چهارم ان شاء الله.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

جلسه ۴۵

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

دلیل چهارمی که شیخ اعظم به آن استدلال فرمودند، فرمودند بعض روایاتی است که از آن روایات استفاده می شود که مجرد علم به وجود حرام باعث اجتناب از همه ی احتمالات و اطراف نمی شود؛ و در شبهات غیر محصوره این چنین است که ما علم به حرام داریم، مجرد علم به حرام باعث نمی شود بلکه اگر اطراف زیاد بود از این روایات استفاده ی عدم وجوب اجتناب می شود. حالا از باب نمونه یکی از آن روایات را بیان می فرمایند. می فرمایند که «مثل ما فی محاسن البرقی عن ابی الجارود» در محاسن برقی البته مستقیماً عن ابی الجارود نیست، محاسن برقی یعنی احمد بن محمد بن خالد برقی عن ابیه عن محمد بن سنان عن ابی الجارود، سند این جوری است. «قال سألْتُ أبا جَعْفَرٍ (ع)» امام باقر (س) «عَنِ الْجُبْنِ» یا «عَنِ الْجُبْنِ» هردو آن درست است «فَقُلْتُ أَخْبِرْنِي مَنْ رَأَى أَنَّهُ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ» کسی که دیده بود و قهراً ثقه هم بود، او به من خبر داد که در جبن میته می گذارند یعنی مایه اش را از میته قرار می دهند و قهراً می خواست با این سؤال بگوید که آیا جایز است خوردنش یا نه؟ «فَقَالَ أَمِنْ أَجْلِ مَكَانٍ وَاحِدٍ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ حَرَّمَ جَمِيعَ مَا فِي الْأَرْضِ» حضرت به نحو استفهام انکاری فرمودند به خاطر این که یک جا در پنیر از مایه ی میته استفاده می کنند همه ی پنیرهای عالم دیگر حرام می شود و باید از همه ی پنیرها اجتناب کرد؟ «فَمَا عَلِمْتَ فِيهِ مَيْتَةٌ» یا «مَيْتَةٌ فَلَا تَأْكُلُهَا» هرچه می دانی در آن میته هست علم تفصیلی داری آن را نخور «وَمَا لَمْ تَعْلَمْ فَاشْتَرِ وَبِعْ وَكُلْ» هم بخور، هم بفروش، هم بخور. بعد برای كَأَنَّ تأکید فرمودند «وَاللَّهِ» به حسب این نقل «وَاللَّهِ إِنِّي لَأَعْتَرِضُ السُّوقَ فَاشْتَرِيَ اللَّحْمَ وَالسَّمْنَ وَالْجُبْنَ» من خلاصه بازار می روم هم گوشت می خرم، هم روغن می خرم، هم پنیر می خرم «وَاللَّهِ مَا أَظُنُّ كُلَّهُمْ يُسْمُونُ» من گمان نکنم همه ی این ها که گوسفند ذبح می کنند، گاو می کشند، شتر می کشند این ها همه شان تسمیه دارند و در... که یکی از شرایط ذبح این است که نام خدا را ببرد «مَا أَظُنُّ كُلَّهُمْ يُسْمُونُ هَذِهِ الْبَرَبِرُ وَهَذِهِ السُّودَانُ» خب بعضی از آن هایی که متکفل ذبح بودند بربر بودند، بعضی های شان سودان بودند، حالا این در بعضی از نسخ هم بریه هست یعنی صحرایی، بربر خب یک طایفه ای هستند، سودان هم که یک یعنی جمهور مردم، مردم عامی که خیلی اطلاعاتی ندارند و امثال ذلک.

خب به دو مقطع و دو فراز از این روایت شریفه برای عدم وجوب اجتناب در شبهات غیر محصوره استدلال شد؛ یکی همان استفهام استنکاری حضرت و آن جمله که فرمود «أَمِنْ أَجَلٍ مَكَانٍ وَاحِدٍ يُجَعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ حُرِّمًا» یا «حَرِّمَ جَمِيعَ مَا فِي الْأَرْضِ» که خب شما علم داری که یک جایی این جوری است، آیا این باعث می‌شود که و قهراً علم داری یک جایی در آن میته قرار داده می‌شود و این به بازار عرضه می‌شود و احتمال می‌دهی این‌که می‌خواهی بخری همان باشد؛ یعنی چون در یک جا قرار داده می‌شود و این هم قهراً به بازار عرضه می‌شود برای فروش می‌آید توی بازار، خب شما علم پیدا می‌کنی که توی این همه‌ی پنیرهایی که به فروش می‌رود ممکن است آن پنیرها، یعنی آن پنیرها هم هست و این‌که الان من می‌خرم ممکن همان پنیر باشد، آیا این‌جا به‌خاطر یک این‌جور چیزی باید از همه‌ی پنیرها اجتناب کرد؟ کَانَ استفهام هم انکاری است، یعنی این ذوق عقلائی، عقلی، عرفی، شرعی این را نمی‌پسندند که چنین حرفی انسان بزند. پس این دلالت می‌کند بر این‌که انسان ولو علم اجمالی این‌چنینی دارد اما این باعث نمی‌شود که از همه چیز اجتناب بکند؛ این یک‌جور تقریب استدلال است. و خود عبارت این‌که «أَمِنْ أَجَلٍ مَكَانٍ وَاحِدٍ يُجَعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ حُرِّمَ جَمِيعَ مَا فِي الْأَرْضِ» می‌خواهد بگوید اطراف یعنی فراوان است «جميع ما فی الارض» همه‌ی این‌ها با این کثرتی که دارد این تنبیه به این مطلب و اخذ این مطلب که «جميع ما فی الارض» این کنایه از این است که با این کثرت اطراف آیا ذوق عقلائی، عقلی، شرعی، این‌ها می‌گویند از همه‌ی این‌ها باید اجتناب کرد؟ این عبارت کَانَ آن ضابطه‌ای که شیخ اعظم بیان فرمود یا محقق حائری بیان فرمود یا آقای آقا ضیا فرمود که کثرت اطراف باعث ضعف احتمال می‌شود که این کَانَ او را تأیید می‌کند، از او درمی‌آید که این همه با این کثرت اطرافی که دارد «ما فی الارض» همه‌ی این‌ها، خب یک در مثلاً میلیون آدم احتمال می‌دهد این پنیر باشد آن پنیر؛ این احتمال ضعیف، این احتمال اندک آیا باعث می‌شود که ما از همه اجتناب بکنیم؟ این یک مقطع.

مقطع دوم که باز دلالت می‌کند همان ذیل حدیث بود که حضرت فرمودند من با این‌که می‌دانم این «ما اظن» در مقامی است که من گمان ندارم این را، گمان هم حتی ندارم. این تعبیر را در کجا می‌گویند؟ در جایی می‌گویند که آدم اطمینان دارد. من گمان هم ندارم که این‌ها درست ذبح کنند خیلی‌های‌شان، عده‌ای‌شان، یعنی اطمینان دارم درست ذبح نمی‌کنند. من که اطمینان این‌چنینی دارم و قهراً این باعث می‌شود که علم پیدا کنم یا اطمینان پیدا کنم که بعضی از این لحم‌ها که توی بازار فروش می‌رود همان‌هایی است که آن‌ها که مراعات شرایط ذبح را نمی‌کنند ذبح کرده باشند، اما در عین حال می‌روم می‌خرم. خب این هم به خدمت شما این مقطع هم دلالت می‌کند بر مسأله.

س:

ج: نه این کثیر فی الکثیر نیست ...

س:

ج: نه اطمینان دارم این‌ها شرایط ذبح را مراعات نمی‌کنند، حالا ممکن است این خیلی هم کم باشد ولی نسبت به آن ذبح‌هایی که دارد می‌شود ممکن است آن‌ها را آدم‌هایی که متکفل هستند کم باشد، ولی در عین حال می‌فرمایند که ...

س:

ج: بله؟ اطلاق دارد دیگر، یعنی هردو آن هست؛ فوقش این است که هردو هست ...

س:

ج: نه، آن‌که نمی‌گوید کثیر بود، یعنی همه‌ی این پنی‌هایی که در زمین هست، هر جا می‌روی چون یک‌جایی این جوری است هر جا می‌روی بگویی پنی نمی‌خورم من، چون یک‌جایی شنیدم این جوری است و احتمال می‌دهم این یعنی قهراً آن هم به بازار عرضه می‌شود پس توی این پنی‌هایی که عرضه می‌شود روی هم رفته توی همه‌ی شهرها و همه‌ی روستاها و همه‌جاها خبر آن‌ها هم توی آن هست و لعل الان همین که می‌خرم همان باشد. این تقریب استدلال است. خود شیخ اعظم حالا مناقشه‌ای دارند.

به وجوه عدیده مناقشه شده در استدلال به این روایت شریفه. وجه اول که خبر اگر وجه اول را قبول کردیم که دیگر کلاً بحث را باید گذاشت کنار، ضعف سند هست که گفتند بعضی خبر سند همان‌طور که عرض کردم مشتمل هست بر محمد بن سنان و ابو الجارود که راوی مباشر از امام (ع) این‌جا هست. گفتند ابو الجارود توثیق ندارد بلکه به حسب بعضی از نقل‌ها ضعیف هم هست و کسی است که منحرف از حق شده، مذهب جارودیه را مثلاً ایجاد کرده، زیدیه شده؛ بنابراین ابو الجارود ثقة نیست. راوی از او محمد بن سنان است، محمد بن سنان فیه کلام شدید حتی بعضی گفتند اکذب البریه است، از کذابین است، نمی‌دانم از اکذب البریه است. پس بنابراین با وجود این دو راوی در سند نمی‌شود استدلال کرد به این حدیث شریف. البته هردوی این‌ها علی‌المبنا هست؛ محمد بن سنان واقعاً

دو قول مهم در رجال درباره اش هست و خود فقهاء هم حتی گاهی در برهه‌ای قائل به وثاقت شدند، در برهه‌ای قائل به عدم وثاقت شدند. مثلاً مرحوم امام رضوان الله علیه در حاشیه‌ی عروه می‌فرمایند ضعیف است محمد بن سنان؛ ولی در بیع آن‌جا می‌فرمایند نه ثقه است، یعنی جوری ادله‌اش، که یکی گاهی فقیه به آن طرف تمایل پیدا می‌کند، گاهی به این طرف. چون هر دو طرف مهم دارد، هم آن طرف توثیقات خیلی زیاد و مهم از افراد مهم دارد، هم جرح از افراد مهم و توثیقات مهم دارد. و گاهی جمع کردند به این‌که ایشان چون از خواص بوده حرف‌های خیلی خاص را گاهی نقل می‌کرده از این جهت او را تکذیب می‌کردند می‌گویند تو دروغ می‌گویی، و الا این چون به مقامات ائمه آشنا بوده، مطالب مهم می‌دانسته گاهی بر نمی‌تابیدند دیگران، می‌گفتند هنوز چون حقایق ائمه و مذهب امامیه و مقامات ائمه (ع) در آن از منهن هنوز آشکار آن‌جور نشده بوده بعضی‌ها بر نمی‌تابیدند، خیال می‌کردند این‌ها غلو است، این‌ها دروغ است، این‌ها جعل است، فلذا می‌گفتند این دروغگو است، این اکذب بریه است، این کذا است. این جوری خواستند جمع بکنند. اما حالا ان شاء الله مراجعه بفرمایید چون محمد بن سنان در خیلی از روایات وارد می‌شود، ولی انسان مراجعه که می‌کند باز می‌بیند که آن‌هایی هم که جرح کردند این‌جور آدم‌هایی نیستند که به خاطر این‌جور امور ما بگوییم، فلذا است که توثیق و جرح ایشان با هم تعارض می‌کند و نتیجه این می‌شود که مجهول الحال برای ما می‌شود. نه می‌توانیم بگوییم ثقه هست نه می‌توانیم بگوییم ثقه نیست، چون هم موثق دارد هم مضعّف دارد، حرف آن‌ها با حرف این‌ها تعارض می‌کند، راه حل جمع مقبولی هم به نظر نرسیده.

و اما ابو الجارود ایشان هم در کامل الزیارات موجود است ظاهراً، هم در تفسیر علی بن ابراهیم موجود است، حتی آن‌جاهایی که مسلم است از علی بن ابراهیم هست، یعنی سند علی بن ابراهیم، در سند علی بن ابراهیم عن ابیه می‌خورد به ابو الجارود وجود دارد که اسم ایشان زیاد بن منذر هست و مرحوم مفید رضوان الله علیه در رساله‌ی عددیه ایشان را از رؤسا و کسانی که یؤخذ عنهم الدین و از ثقات شمرده ایشان را. حالا علی کلام در این عبارت که یک‌وقتی اگر لازم شد عرض می‌کنیم.

مرحوم ابن غضائری در کتابش علی این‌که این کتاب مال ایشان باشد، ایشان فرموده اصحاب یکرهون روایات ابو الجارودی را که محمد بن سنان نقل کرده باشد؛ ولی اگر فلانی نقل کرده باشد لا یکرهون. این عبارت ایشان نشان می‌دهد که اصحاب در مورد ابو الجارود حرفی نداشتند، فقط اگر راوی محمد بن سنان باشد یکرهون نقله، ولی خود ابو الجارود را آدم....

خب به خدمت شما عرض شود که نتیجه این می شود که حجت قائم نیست بر صدور این روایت به خاطر این که الان نسبت به محمد بن سنان ما تردید داریم که چه جوری هست. حالا از این اشکال اول.

اما از نظر دلالت:

اما در مقطع اول شیخ اعظم این جور اشکال فرموده، فرموده است که حضرت سلام الله علیه می خواهند بفرمایند که تو که یک جا دیدی، یعنی آن شخص آمده به تو خبر داده که یک محلی، یک جایی آن جا این جوری پنیر می سازند این باعث نمی شود که از پنیرهای دیگر و جاهای دیگر اجتناب بکنی و ممکن است یا استظهار می شود که سؤال سائل این بوده که من شنیدم، یک آدم ثقه ای آمده به من خبر داده که یک جایی این جوری پنیر می سازند، البته آن جا هم مورد ابتلاء من نیست، من هم از آن جا نمی خواهم بروم پنیر بخرم، و نمی گویم پنیر آن جا می آید توی پنیرهای دیگر من علم اجمالی پیدا می کنم، نه، این خبر این شبهه در من ایجاد کرده که نکند جاهای دیگر هم همین جور پنیر درست می کنند. پس شبهه ی بدویه برای من پیدا می شود که این پنیرها حلال است یا نه؟ نه این که اطراف علم اجمالی می شود. پس ممکن است سؤال سائل در حقیقت یا استظهار می شود یا مکره. حضرت می فرمایند: نه، این که یک جا این جور است باعث شک تو می شود باعث نمی شود که اجتناب بکنی از این، خب این اصالة الحلیه دارد، برائت دارد، کل شیء لک حلال دارد، نه، به خاطر این؛ این فرمایش شیخ است می فرماید که «الا أن يدعی أن المراد أن جعل الميتة في الجبن في مكان واحد» این «لا یوجب الاجتناب عن جبن غیره من الأماكن» در اثر این که وجود او در این، وجود آن در آن جا موجب ایجاد شبهه می شود که نکند این ها همه همین جور، نه این که آن آمده توی بازار پخش شده الان، علم اجمالی داریم که شاید توی این ها آن ها هم باشد، نه «و لا کلام فی ذلک لا أنه لا یوجب الاجتناب» نه این که حضرت می خواهد بفرماید که «انه لا یوجب الاجتناب عن کلّ جبن یحتمل أن یکون من ذلک المكان» حضرت نمی خواهد بفرماید که اگر در اثر این که آن حرف را شنیدی یک علم اجمالی، این علم اجمالی برای تو پیدا شده که توی همه ی این جبن ها آن ها هم هستند فلذا هر کدام را دست می گذارم روی آن احتمال می دهم همان ها باشد، پس بنابراین حضرت می فرماید نه، این نیست، اگر این بود استدلال تمام است اگر این بود، که سؤال سائل این بود که در اثر خبر او پس من می فهمم که پنیرهایی که این جور می سازند این ها وجود دارد، این ها هم توی بازار ریخته می شود پس پنیرهای بازار علم پیدا می کنم چنین جبن هایی در آن هست. اگر سؤالش این بود و حضرت می فرمود که نه، به خاطر یک پنیر این جوری که از همه ی پنیرها اجتناب نمی کنند که، اگر این جور بود جواب

امام دلالت می‌کرد که در شبهه‌ی غیر محصوره اجتناب لازم نیست؛ اما اگر سؤالش این باشد که من در اثر او برایم شک پیدا می‌شود که نکنند پنیرهای دیگر را هم همین جور می‌سازند ولو این که می‌دانم آن‌ها نمی‌آید به بازار، آن‌ها این جا نمی‌آید. مثلاً آمدند به من خبر کردند که توی فلان روستای اطراف زنجان این طوری درست می‌کنند، می‌دانم آن پنیرهای آن جا قم نمی‌آید ولی احتمال می‌دهم حالا آن‌ها که آن جوری درست می‌کنند شاید قم هم همین جور درست می‌کنند، اگر سؤالش این باشد خب این علم اجمالی نیست که، این می‌شود شبهه‌ی بدویه که لعل این جاها هم همین جور درست می‌کنند پس شک می‌کنم. اما این را می‌خواهند جواب بدهند، می‌فرمایند نه، تو می‌شنوی یک جا این جوری است چرا شک می‌کنی این جاها هم همین جوری است؟ این شبهه‌ای است که شیخ اعظم فرموده.

از این شبهه خب امام قدس سره و بزرگان دیگری جواب دادند که خیلی بعید است این معنای شیخ و یک احتمال دیگری هم این جا داده شده که حالا عرض می‌کنم. این بعید است ظاهر مطلب که امام می‌فرماید «جميع ما فی الارض» این است که این تعبیر اصلاً که «جميع ما فی الارض» یعنی با این کثرت اطراف و الا لازم نبود این جور تعبیر بفرمایند که. یعنی با این کثرت اطراف، این ادبیاتی که امام در مقام جواب به کار بردند که آیا «من اجل مکان واحد» این باعث می‌شود که همه‌ی این‌ها را ما اجتناب بکنیم؟ و الا اگر از باب شبهه‌ی بدویه بود خب حضرت مثل جاهای دیگر که شبهه‌ی بدویه را جواب دادند می‌فرمودند «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام». نه این که این جور ادبیات به کار بردند که به خاطر یک دانه و یک مکان همه‌ی «ما فی الارض» باید از آن اجتناب کرد؟ این تعبیر یک تعبیر عرفی است برای این که می‌خواهند بگویند کثرت اطراف وقتی وجود داشته باشد این عقل و عقلاء و عرف و شرع نمی‌پسندد که بگویی همه جا را باید اجتناب بکنی. پس تعبیر یک تعبیری است که نشان می‌دهد حضرت می‌خواهد از باب کثرت اطراف بفرماید نه از باب این که شبهه‌ی بدویه شده.

محقق خوئی قدس سره در دراسات آن جا جوری دیگر جواب دادند از این شبهه‌ی شیخ اعظم و ایراد ایشان؛ و آن این است که این که امام (ع) بخواهند بفرمایند به خاطر این که یک جا این جور است از جاهای دیگر هم باید اجتناب کرد اگر نظر به شبهه‌ی بدویه داشته باشند یک امر واضحی که «لا یلیق بالسائل و لا بالامام» این امر واضحی که گفتن ندارد، سؤال کردن و جواب دادن ندارد، بگوییم امام این را دارند می‌فرمایند؟ عرض می‌کنم این شبهه‌ی بدویه این جور نیست که «لا یلیق بالسائل و لا یلیق بالامام» جواب بدهند، همان طور که در روایات دیگر هست. من گمان می‌کنم محقق خوئی کلام شیخ را جوری دیگر فهمیدند این جور جواب دادند.

توضیح مطلب این است که ما در تفسیر کلام سائل در این جا سه احتمال بدوی وجود دارد، احتمال اول این است که همان که در تقریب استدلال گفتیم که می خواهد بگوید من چون شنیدم یک جایی این جور پنیر می سازند و آن پنیر هم به بازار عرضه می شود پس قهراً علم اجمالی پیدا می کنم که بعضی از این پنیرها همان است و هر پنیری می خواهم بخرم احتمال می دهم. این احتمال اول است که مقصود سائل این است.

احتمال دوم این است که مقصود سائل همان است که ما در معنای عبارت شیخ عرض کردیم که سائل می خواهد بگوید این که من شنیدم یک جایی این جور پنیر می سازند موجب می شود که شک کنم که شاید این پنیرهایی هم که من می خواهم بروم بخرم همین جور ساخته شده باشد ولو علم ندارم، علم ندارم که آن پنیرها این جا می آید، اصلاً می دانم آن ها این جا نمی آید، ولی احتمال می دهم کیفیت ساختن پنیر در این جاها هم که می خواهم بخرم همان باشد که آن جا شنیدم آن جا این کار را می کنند، فلذا شبهه ی بدویه برای من پیدا می شود، آیا حلال است بخورم، حلال نیست؟ این سؤال هم سؤال معقولی است، هم سؤال کردنش معقول است هم جواب امام دادنش معقول است. خب آدم احتمال می دهد در شبهات حکمیه باید احتیاط بکند. چه می داند، این سؤال سؤالی نیست که بگوییم «لا یلیق بالسائل و لا یلیق بالامام».

احتمال سوم این است که این جور گفته بشود که چون یک جایی این جور پنیر می سازند آیا این موجب می شود جاهایی هم که می دانیم این جور پنیر نمی سازند، به جرم این که آن ها این جور می سازند همه ی پنیرها بگوییم اشکال دارد؛ با این که می دانیم این ها آن جور نمی سازند. که سائل می گوید آقا یک کسی به ما خبر داده یک جایی این جور پنیر می سازند آیا این باعث می شود ما از آن پنیرهایی هم که می دانیم این جور ساخته نشده اجتناب بکنیم چون یک جا آن جوری است؟ یا مثلاً خوردن این پنیرها تشبه به آن پنیرها هست خوردنش؟ این آره، این سومی «لا یلیق» به این که سائل بیرسد آخر چه احتمال نیش قولی است که آدم بدهد که چون یک جایی این جور پنیر می سازند از پنیرهایی هم که می دانیم این جوری نیست....

س:

ج: آهان، این همین سومی است که لا یلیق بالسائل که سؤال بکند و لا یلیق بالامام که جواب بدهد ...

س:

ج: خب حالا شما بفرمایید ولی بالاخره علی ما نقله السید علی شاهرودی قدس سره در دراسات، این جور جواب از ایشان نقل کرده که آقا فرمودند که این لا یلیق؛ پس همان علم اجمالی و شبهه‌ی غیر محصوره است، این لا یلیق به این که سائل سؤال کند و امام هم بخواهد جواب بدهد لوضوحه؛ چه کسی چنین چیزی توی ذهنش می‌آید که چون، مثل همان است که در کجا زدند چی را و در کجا چه کار کردند، این جا هم همین جور. یک جایی این جوری درست می‌کنند، پنیر را این جوری درست می‌کنند، آیا این موجب می‌شود که ما از این پنیرهای دیگر هم که این جوری نیست اجتناب بکنیم؟ آن وقت حضرت می‌فرمود آخر این حرف شد که یک جایی این جوری می‌کنند از جمیع پنیرهای عالم هم که این جور نیست ما اجتناب بکنیم؟ این لا یلیق به ابو الجارود، که ابو الجارود یک چنین سؤالی بکند و امام هم بیایند در جواب بفرمایند این چنین، امام باید بگویند مگر خل شدی که چنین سؤالی می‌کنی؟ نه این که بیایند بفرمایند اُ من اجل.

پس بنابراین ظاهر این است که این جواب دراسات مبنی بر این است که کلام شیخ را این جور تفسیر کردند و خواستند از شیخ جواب بدهند ولی حق این است که نه، فرمایش شیخ این نیست، فرمایش شیخ همان احتمال دوم است که یعنی به واسطه‌ی آن که شنیدم یک علم اجمالی‌ای برای من پیدا می‌شود، چون پنیرها را به بازار عرضه می‌کنند، پس علم اجمالی برای من پیدا می‌شود که توی این پنیرهایی که عرضه می‌شود توی بازار و ما می‌خواهیم برویم بخریم آن‌ها هم داخلش هست، آن وقت امام می‌فرمایند به خاطر این یکی که نمی‌شود این.... یا این که همان احتمال دوم، و همان طور که عرض کردیم اقرب از این دو احتمال، آن احتمال سوم که اصلاً مسلّم مقصود نیست، از این دو احتمال که یکی‌اش می‌شود علم اجمالی، یکی‌اش می‌شود شبهه‌ی بدوی، ممکن است ظاهر ادبیات به کار رفته‌ی در کلام امام با کدام می‌سازد؟ با علم اجمالی که اطرافش کثیر است می‌سازد؛ بنابراین لا یبعد جداً که گفته بشود که این فراز از کلام امام (س) بحسب نقل این دلالت بر این می‌کند که در جایی که اطراف خیلی باشد «ما فی الارض» این جور باشد این جا اجتناب لازم نیست.

س:

ج: حالا به آن جا هم می‌رسیم این نکته‌ی دوم بود.

س:

ج: احسنتم! این هم خوب است، همین طور است که می فرمایید که حضرت برای تأکید بر همان که آن جا فرمودند که خواستند بگویند که خب من بروم خودم پنیر می خرم، گوشت می خرم، چه می خرم و حال این که در گوشتش می دانم، می دانم همه ی این ها این جوری نیست که درست ذبح بکنند، با این که می دانم. یعنی داخل همین گوشت ها که توی بازار فروخته می شود می دانم که بعضی از ذابحین این جور نیست که شرایط را مراعات بکنند ولی در عین حال می روم می خرم.

و اما مقطع دوم، مقطع دوم چیست؟ این فرمود که به حسب نقل، و الله من می روم می خرم لحم و سمن و جبن «وَاللّٰهُ مَا أَظُنُّ كُلَّهُمْ يُسْمُونُ». خب این جا دو جور باز معنا می شود کرد، یکی همان که معنا کردیم برای استدلال، یعنی می دانم همه ی این ها تسمیه نمی کنند یا اطمینان دارم همه ی این ها تسمیه نمی کنند و این ها توی بازار می آیند، همین گوشت هایی که توی بازار فروش می رود مشتمل بر آن ها هست، ولی در عین می روم می خرم. این یک معنا، اگر این جور معنا کنیم استدلال تمام است. اما شیخ احتمال می دهند می گویند نه، حضرت شاید بخواهد این طور بفرماید که من بازار می روم این لحم را می خرم به خاطر اماریت سوق، سوق مسلمین است دیگر؛ با این که گمان این ندارم که همه ی این ها ذبح شان درست باشد. یعنی می خواهد بفرماید استناد به سوق، سوق مسلمین لازم ندارد که شما اطمینان داشته باشید، مظنه ی به صحت داشته باشید، نه اطمینان به خلاف هم اگر داری، اطمینان، اطمینان به خلاف اگر داری سوق مسلمین حجت است. این ذیل می خواهد این مطلب را بیان بکند، عدم اشتراط اعتماد به سوق بر این که انسان اطمینان به خلاف یا ظن به خلاف نداشته باشد، نه این لازم نیست. آن وقت قهراً این ذیل می گوید یک امر اضافی است که حضرت خواستند بفرمایند، چون او که لحم را سؤال نکرده بود، سوق مسلمین را سؤال نکرده بود این جهت. می فرمایند: «قوله: «ما أَظُنُّ كُلَّهُمْ يُسْمُونُ»، فالمراد منه عدم وجوب الظن أو القطع بالحلیة» ما این ها را نمی خواهیم «بل یکفی أخذها من سوق المسلمین» همین که از سوق مسلمین بروی بخری کافی است، این اماره ی شرعیه ای است که شارع قرار داده. «بناءً علی أن السوق أمانة شرعیة لحل الجین المأخوذ منه و لو من ید مجهول الإسلام» توی سوق مسلمین ولو مجهول الاسلام، نمی دانی کافر است، مجهول الاسلام است نمی دانی مسلمان است یا نیست، نمی دانی مراعات می کند یا نمی کند ولی سوق، سوق مسلمین است. این پس این ذیل این را می خواهد بگوید، نمی خواهد بفرماید حضرت من علم اجمالی دارم که همین لحم هایی که دارد توی بازار عرضه می شود این ها مشتمل بر آن لحم های غیر مذکّی است ولی در عین حال چون کثرت اطراف دارد می روم می خرم؛ اگر این بود معنایش بله

دلالت می‌کرد بر بحث ما؛ اما نه حضرت می‌فرماید من از این‌ها می‌روم می‌خرم و حال این‌که ما اظنّ، این مظنه را هم ندارم، اما نه این‌که علم اجمالی دارم به این‌که یکی از آن‌ها، این مظنه را ندارم که همه‌ی این‌ها. پس خواستند بفرمایند که شرط نیست مظنه داشتن یا اطمینان داشتن بر این‌که، همین که سوق مسلمین شد این هم کفایت می‌کند. این هم ...

س:

ج: چی؟

س:

ج: بله، بعید نیست فرمایش شما که عرض کردیم به این‌که حضرت کأنّ همان‌طور که وقتی حدیث را می‌خواندیم برای تأکید بر آن، نه این‌که یک مطلب جدید غیر مربوط، برای تأکید بر آن می‌خواهند بفرمایند که من خودم دارم می‌روم این کار را می‌کنم، در همین موردی که مثل موردی است که شما سؤال کردی، من هم این کار را می‌کنم، شبیه همان هست که او سؤال کرده که شبهه‌ی غیر محصوره باشد.

خب بعد شیخ اعظم قدس سره خودشان یک جوابی به این شبهه‌شان می‌خواهند بدهند و این‌جا بعضی از شبهات دیگر و مناقشات دیگر هم وجود دارد که حالا فرصت تمام شده، ان شاء الله برای جلسه‌ی بعد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

جلسه ۴۶

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

بحث در استدلال به روایت ابوالجارود عن ابی جعفر سلام الله علیه بود برای اثبات عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره، متن روایت را عرض می‌کنیم تا تقریب استدلال ولو قبلاً عرض کردیم اما تکرار می‌کنیم به خاطر بعض از فوائد.

«سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الْجُبْنِ فَقُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي مَنْ رَأَى أَنَّهُ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ» یا «أَخْبِرْنِي مَنْ رَأَى أَنَّهُ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ» «أَخْبِرْنِي» یعنی کسی به من اطلاع داده که در جُبْن به عنوان خمیر، به عنوان مایه میته می گذارند. حکمش چه می شود؟ یا «أَخْبِرْنِي» شما به من خبر بدهید، تعلیم کنید که «مَنْ رَأَى أَنَّهُ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ» وظیفه اش چیست؟ «فَقَالَ أَمِنْ أَجْلِ مَكَانٍ وَاحِدٍ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ حَرَمٌ فِي جَمِيعِ الْأَرْضِينَ» آیا به خاطر یک مکان واحدی که در آن میته می گذارند و تو مطلع شدید یا به تو اطلاع دادند؛ همه جبن های موجود در زمین همه حرام می شود؟ «إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ مَيْتَةٌ فَلَا تَأْكُلْهُ وَإِنْ لَمْ تَعْلَمْ فَاشْتَرِ وَبِعْ وَكُلْ وَاللَّهِ إِنِّي لَأَعْتَرِضُ السُّوقَ فَاشْتَرِي بِهَا اللَّحْمَ وَالسَّمْنَ وَالْجُبْنَ وَاللَّهِ مَا أَظُنُّ كُلَّهُمْ يَسْمُونَهُ الْبَرْبِرُ وَهَذِهِ السُّودَانُ». هم به صدر این روایت و هم به ذیلش استدلال شده برای عدم وجوب اجتناب در شبهات غیرمحسوسه.

تقریب استدلال به دو نحو هست. قبل از بیان تقریب استدلال تمهیداً باید توجه کنیم که در سؤال سائل چند احتمال بدواً وجود دارد. یکی این که احتمال اول این است که می خواهد بگوید بعد از این که من مطلع شدم که در یک مکان واحدی میته در جبن می گذارند؛ چون می دانم که از آن مکان واحد عرضه می شود به جاهایی که من می خواهم جبن را بخرم، پس علم اجمالی پیدا می کنم که در این مواردی که مبتلا به من هست در این موارد جبنی که با میته ساخته شده و فراهم شده وجود دارد. این یک احتمال؛ یعنی آن اخبار آن شخص یا اطلاع من از آن مطلب، موجب علم اجمالی من شده در اثر این که آن عرضه به بازار می شود به این که بعضی از همین هایی که بالاخره من می روم می خرم ممکن است از همان ها باشد. یعنی علم دارم که داخل این ها شده؛ پس بنابراین ممکن است آن که من اختیار می کنم از همان ها باشد. این احتمال اول که در این احتمال پس علم اجمالی برای شخص موجود است.

احتمال دوم این هست که در اثر این اطلاع که من فهمیدم این جور است احتمال می دهم نه علم دارم، احتمال می دهم آن بیاید توی بازار و بنابراین یکی از این هایی که من می خرم، همین هایی که من می خرم همان باشد. فرق احتمال دوم و اول این است که آن جا علم پیدا می کنم که بالاخره آن هم عرضه می شود می آید توی بازار، دوم این است که نه، علم پیدا نمی کنم ولی این موجب احتمال می شود که آن ها هم وارد بازار می شود و بعضی از همان هایی که من می خرم و استفاده می کنم لعل همان باشد.

احتمال سوم این است نه، نمی خواهد بگوید من علم دارم آن به بازار عرضه می شود یا احتمال می دهم. نه، ممکن است اصلاً یقین دارد آن مکان واحدی که میته در جبن می گذارند، نه آن اصلاً به این جا نمی آید، یقین دارد ولی این

موجب احتمال این می شود که نکند این جاها هم همان جور می سازند؛ ولو این که می دانم آن این جا نمی آید. خبر داده یک نفری که مثلاً من رفته بودم عراق دیدم آن جا این جوری درست می کنند، می گوید | نکند ایران هم همین جوری درست می کنند، می داند آن که عراق است این جا نمی آید، احتمال هم نمی دهد بیاید فقط می گوید نکند آیین جا هم همان جور درست می کنند که این می شود شبهه بدویه محضه دیگر، این هم احتمال سوم.

احتمال چهارم این است که نه، هیچ کدام از این ها نیست، هم یقین دارد؛ یعنی یقین ندارد که آن می آید این جا، احتمال هم نمی دهد. موجب شبهه اش هم نمی شود که این جا هم مثل آن جاها درست می کنند. فقط سؤالش این است که حالا چون این پنیر ولو پنیری که من مصرف می کنم میته در آن نمی گذارند می دانم؛ اما چون یک جایی این کار را می کنند آیا باعث نمی شود که این ها هم حرام بشود؟ این هم احتمال چهارم.

س: ...

ج: دادند دیگر، بعضی ها چون دادند ما ذکر می کنیم و الا ...، همان طور که آن روز عرض کردیم این احتمال چهارم. خب برای استدلال که ما بخواهیم بگوییم این دلالت بر شبهات غیرمحصوره می کند نیاز داریم که یا احتمال اول را استظهار کنیم تا علم اجمالی درست بشود دیگر، و الا در احتمال دو، سه، چهار علم اجمالی وجود ندارد. پس برای استدلال باید استظهار کنیم که سؤال سائل همان قسم اول است. و وجه استظهار این هست که اگر سؤال از قسم ثانی بود جواب امام تناسب داشت که این جور باشد که ا من اجل این که یک جایی این کار را می کنند آیا این باعث می شود که آدم بگوید همه ی افراد این کار را می کنند، یا در همه ی مکان ها این کار را می کنند؟ این جور جواب داده بشود نه این که گفته بشود ا من اجل مکان واحد، همه ی ما فی الارض نجس می شود. این تناسب دارد با این که احتمال می دهی آن بیاید و می دانی آن می آید در بین همین هایی که می خواهی مصرف بکنی، آن وقت می گویند به خاطر یکی همه ی این ها حرام می شود؟ اما اگر می خواهد بگوید آن منشأ می شود که دیگران هم همین کار را بکنند جوابی که داده می شود، بیانی که مناسب است با این گفته بشود این است که گفته بشود آیا وقتی یک آدم این کار را می کند یا یک کارخانه این کار را می کند، این موجب می شود که آدم بگوید بقیه کارخانه ها هم همین جور انجام می دهند؟ یقیناً آدم ها هم همین جور انجام می دهند؟ بنابراین از نحوه جواب امام سلام الله علیه که این جور جواب دادند نه آن جور، استظهار می شود که دریافت امام از سؤال سائل این بوده که من علم اجمالی دارم که آن جنبی که

در آن میته گذاشته می شود منتشر می شود در بین این جبن هایی که محل ابتلاء من است و مصرف می کنم، علم اجمالی پیدا می کنم، امام می فرمایند خب به خاطر یک جا از همه ی این ها باید اجتناب کرد؟ نه، اما اگر بخواهد بگوید نه، به خاطر این که آن جا می گذارند، احتمال می دهم که دیگران هم همین جور درست کنند در مقام جواب باید گفت به خاطر یک نفر این جور درست می کند باید بگوییم بقیه هم همین جور درست می کنند؟ این جور باید جواب داده می شد. پس استظهار کنیم به این بیان آن وجه اول را، وجه اخیر هم که واضح است که یک احتمال بسیار نیش قولی است که «لا یلیق بالسائل» که چنین سؤالی بکند و «لا یلیق بالامام» که بیاید این امر واضح را جواب بدهد. چه ملازمه ای است که یک جا این جوری درست می کنند؛ بعد یقین داریم جاهای دیگر این جوری نیست یا خودمان توی خانه درست کرده ایم می دانیم این جوری نیست، می گوییم به خاطر این که آن جا این جوری درست می کنند این احتمال بدهیم حرام بشود؟ این احتمال اخیر که چهارم باشد واضح البطلان است که مورد سؤال واقع نمی شود. می ماند آن سه احتمال؛ از آن سه احتمال هم نحوه جواب امام سلام الله علیه با اولی سازگارتر است. که این بیان و این استظهار را محقق همدانی قدس سره که خیلی فهم عرفی دقیق و سلیمی ایشان دارد این جور بیان فرموده که حالا بعد عبارتش را می خوانم. پس برای استدلال یا باید....

س: این که الان فرمودید به وجه ثالث می خورد تا ثانی، ثانی این بود که ما؟؟ فرمود برای وجه ثانی وجود داشت یا وجه ثالث؟

ج: وجه ثانی هم همین جور است، وجه ثالث را هم ایشان می خواهد بگوید همین جور است. حالا کلام ایشان را دارم می گویم ولی بیشتر ثالث می خورد همان طور که شما می گوید. پس یا باید استظهار کنیم احتمال اول را یا اگر استظهار نمی کنیم به ترک استفصال بگوییم سؤال سائل فی نفسه محتمل الوجوه ثلاثه است. ممکن است بخواهد بگوید علم اجمالی پیدا کردم، ممکن است بخواهد بگوید صرف احتمال برای من ایجاد شده که نکند آن ها داخل همین هایی باشد که می روند، ممکن هم هست که بخواهد بگوید نه، نه علم دارم نه احتمال می دهم؛ می دانم آن ها داخل این ها نیست ولی چون شنیدم آن جا این جوری درست می کنند احتمال می دهم این جا، این ها را هم همین جور درست کنند، این جاها هم همین جور درست می کنند که این احتمال سوم است. خب چون کلام او مردد بین سه احتمال عقلایی است امام بدون استفصال که کدام مقصودت هست؟ چه می خواهی بگویی؟ مطلقا فرمودند که نه، لازم نیست.

«أمن أجل مكان واحد» آدم از همه‌ی این‌ها حرام می‌شود؛ همان را که می‌دانی میته در آن هست نخور، آن را که نمی‌دانی اشکال ندارد.

پس بنابراین به ترک استفصال امام صورتی را که هم علم اجمالی این چنینی دارد فرموده لا بأس، پس بنابراین دو تقریب هست. حالا عبارت محقق همدانی قدس سره را عرض می‌کنم.

ایشان فرموده که این که مراد شبهه بدویه باشد این «فأنه إنما يعبر بمثل هذا التعبير» این تعبیری که امام فرمودند «إذا كان الشك في حرمة ما يوجد في غيره من الأماكن، ناشئاً من جعل الميتة فيه في ذلك المكان، بأن احتمل كون ما يؤتى به في السوق و يبتلى بشرائه المكلف هو من ذلك الجبن، ففي مثل هذا الفرض يقال في مقام الاستنكار و الاستبشاع، أ من أجل مكان واحد» تا آخر «و اما لا ارید المعنى الثانى» معنای ثانى در کلام ایشان همین است که شبهه بدویه می‌شود که مرحوم شیخ فرمودند. «و اما لو ارید المعنى الثانى فيقال في مقام الجواب إذا كان بعض الناس»، حالا من كان را اضافه می‌کنم گمان می‌کنم در عبارت افتاده یک چیزی، حالا عین عبارت این است «إذا بعض الناس أو في مكان واحد يجعل فيه الميتة، فكل الناس أو في جميع الأماكن يفعلون هكذا، فما علمت أنه من ذلك المكان فلا تأكله. هذا، مع أنه لو كان المراد بالرواية هذا المعنى، لكان على الإمام أن يستفصل على أنه هل يحتمل كونه جبن ذلك المكان»، استفصال کنند که آیا احتمال می‌دهد یا نه؟ خب پس بنابراین این دو احتمال، یعنی این دو تقریب در استدلال به روایت شریفه وجود دارد.

با این تقریب ثانى که گفتیم اشکالی که از شیخ اعظم نقل کردیم که ممکن است معنای روایت احتمال سوم باشد که شاید جاهای دیگر هم همین جور درست می‌کنند که شبهه بدویه می‌شود خب جواب داده بشود که فرمایش شما بنابر تقریب اول وارد می‌شود که اگر می‌گویید ما احتمال می‌دهیم پس استظهار نمی‌کنیم اما اگر تقریب دوم را گفتیم، گفتیم ترک استفصال است، بله، احتمال بدوی دارد ولی امام نپرسیدند که کدام حالت را داری می‌گویی؟ مراد چیست از این عبارت؟ پس بنابراین به ترک استفصال دلالتش تمام می‌شود و اشکال شیخ اعظم قدس سره منتفع می‌شود.

اشکال دیگری که خب عده‌ای کرده بودند باز همین بود که احتمال چهارم در نظر آن‌ها آمده بود که لعل احتمال چهارم؛ آن هم که گفتیم اصلاً لا یلیق، ولی احتمال دیگری که وجود دارد که عده‌ای از اعظم به خاطر آن احتمال

دیگر استدلال را عقیم دانستند این است که هم در دراسات هست هم در بعضی کتب دیگر فرمودند که این جور جاهایی که اطراف خیلی زیاد است مثل این سؤالی که ایشان کرده که یک جایی می سازند و من احتمال می دهم که او بیاید داخل بازار بشود؛ حالا احتمال اول مثلاً، این ها معمولاً تمام اطراف محل ابتلاء نیست. پس وقتی محل ابتلاء نبود شرط تنجیز علم اجمالی وجود ندارد نه این که فقط کثرت باعث شده که امام بفرماید لزوم ندارد اجتناب بکنید. نه، این از باب این است که مورد چنین سؤالاتی و چنین شبهات علی القاعده چیه؟ این هست که همه ی اطراف محل ابتلاء نیست. حالا یک جاهایی پنیر را این چنین درست می کنند، می دانیم هم که به بازار عرضه می شود. این را هم می دانیم. اما آیا مگر همه ی پنیرهایی که در بازار عرضه می شود محل ابتلاء ما است؟ فلذا امام می فرمایند به خاطر یک جا همه ی این ها حرام می شود با این که روشن است در این موارد همه اش محل ابتلاء نیست. پس بنابراین محتمل است معنای حدیث این باشد؛ یعنی به خاطر این امام فرموده نه به خاطر این که کثرت اطراف است و همه در، با این که همه محل ابتلاء است ولی چون کثرت اطراف است... آن که محل بحث ما است این است که تمام اطراف محل ابتلاء است. حرج هم نیست، عسر هم نیست، همه ی شرائط برای تنجیز موجود است غیر از یک چیز و آن این هست که کثرت اطراف وجود دارد و می خواهیم ببینیم آیا کثرت اطراف موجب عدم تنجیز می شود یا نمی شود؟ آن که محل بحث است این است و این روایت دلالت نمی کند بر این که، بر این صورت، نه، ممکن است این که امام علیه السلام می فرماید به خاطر این باشد که در این جور موارد همه در محل ابتلاء وارد نیستند، داخل نیستند، خب این یک احتمال عقلایی و قریبی است که لعل این جور باشد ولی در عین حال مرحوم محقق همدانی قدس سره می فرمایند که اگرچه چنین احتمالی وجود دارد ولی باز با این احتمال موجب هدم ظهور نمی شود در آن که ما گفتیم. بله، احتمالش هست ولی آن ظهوری که ما ادعا کردیم و استظهاری که ما کردیم پابرجا است. چرا؟ چون گفتیم که امام سلام الله علیه در این جا هم می خواهند بفرمایند که (حالا من این جهت را هم اضافه می کنم در کلام) امام نپرسیدند که خب حالا در محل ابتلاء تو هست یا نیست؟ این را که امام نپرسیدند، پس به ترک استفصال این هم شامل می شود چون وقتی که یک مکانی هست حالا ممکن است می آورند، توی بازار محدودی که شهر این است و همه ی این ها محل ابتلاءش است، یا نه، این جور نیست. پس ترک استفصال وجود دارد. علاوه بر این، صورتی که علم اجمالی وجود داشته باشد، همه هم در محل ابتلاء باشد، عسر و حرجی هم نباشد، این با حکم عقل و ارتکاز عقلایی به این که شارع در این جا نمی تواند اجازه بدهد؛ چون ترخیص در معصیت است این منصرف^۴ عنه از این کلام است. آن صورت را شامل نمی شود. بنابراین می ماند همان صورتی که اطراف خیلی وسیع است و امام

نپرسیدند که قهراً مال اطراف وسیعی است که همه‌ی آن‌ها هم این جوری است که می‌تواند ولو تدریجاً محل ابتلاء واقع بشود. یک دفعه از این جا می‌خرد یک دفعه از آن جا می‌خرد یک دفعه مهمانی می‌رود جایی که آن جا از آن جا خریدند، همین‌طور و همین‌طور و همین‌طور.

این به خدمت شما عرض شود که تقریب به صدر روایت شریفه که با این بیان که یا استظهار کنیم یا به ترک استفصال بتوانیم تمسک بکنیم استدلال خالی از قوت نیست به صدر روایت. این که می‌گوییم خالی از قوت نیست و به صراحه نمی‌گوییم علتش این است که این شبهه‌ی این که لعل وجه این که امام می‌فرماید به خاطر یک مکان همه‌ی ما فی الارض حرام نمی‌شود، چون این ملازمه‌ی غالبیه و عادیه دارد با این که همه محل ابتلاء نیستند، یک ملازمه‌ی غالبیه و عادیه‌ای این دارد ما فی الارض، تعبیر ما فی الارض هم فرموده؛ آیا همه‌ی آن چه که در روی زمین است حرام می‌شود با این که همه‌ی این‌ها روشن است که محل ابتلاء شما نیست؟ بنابراین این شبهه که محقق خوئی در دراسات فرموده و قبلش هم محقق همدانی احتمالش را دادند این شبهه را ولی جواب دادند، این شبهه شبهه‌ی قوی‌ای است که....

س:

ج: متأسفانه این جا یک جوری است که صدای شما به آسمان می‌رود افقی نمی‌آید عمودی بالا می‌رود بله ...

س: ...

ج: نمی‌دانم من نمی‌شنوم درست، مشکله‌ای است این

س:

ج: خب داریم دیگر، یعنی این روایت ظاهرش این است که به خاطر وثاقت راوی ماوقع را دارد همان جور که بوده نقل می‌کند ...

س: ...

ج: وظیفه‌اش این است هرچی دخالت در فهم معنا دارد نقل کند برای دیگران که می‌خواهند بفهمند از کلام استفاده کنند. پس بنابراین ظاهر این است که کل ما وقع همین بوده. خب این سؤال به این شکلی که او نقل می‌کند خدمت

امام عرض شده، این سؤال به حسب تفاهم عرفی این احتمالات در آن وجود دارد، امام سلام الله علیه هم بنا نیست که به علم غیب‌شان این‌جا، به همان مکالمات متعارف عرفیه برخورد می‌کنند با سؤال‌ها و این‌ها.

پس بنابراین این جواب چون فی نفسه عند العرف وجوه اربعه یا ثلاثه که حق این است که وجوه ثلاثه بگوییم آن چهارمی دیگر خیلی، این وجوه ثلاثه در آن هست، امام بدون این‌که استفصال بفرمایند که کدام مقصود است جواب دادند به این جواب، معلوم می‌شود این جواب درست است، هر تقدیری او اراده کرده باشد و هرکدام از این معنای ثلاثه را اراده کرده باشد.

س:

ج: احتمال پنجم نشد، محل ابتلاء باشد یا نه، آن احتمالات اربعه بود، این‌که بله این‌که اخیراً عرض کردیم محل ابتلاء باشد یا نباشد در جواب کسانی که می‌گویند که شاید برای این بوده که م حل ابتلاء نبوده یا این‌جا محل ابتلاء نیست. عرض کردیم این هم می‌شود به ترک استفصال جواب داد به این بیان که امام نپرسیدند خب حالا تو که یقین داری می‌آید آن چیزی که در آن میته می‌گذارند وارد بازار می‌شود آیا محل ابتلاء تو هست؟ مثل این‌که مغازه‌های محدودی است و خب گاهی از این می‌خرد، گاهی از آن می‌خرد، گاهی از آن می‌خرد، خودش یا کسانی که محل ابتلاش هستند، رفت‌وآمد می‌کند با دیگران؛ امام نپرسیدند این جوری است یا نه یک شهر خیلی بزرگی است یا یک منطقه‌ی خیلی وسیعی است، این این‌جاها منتشر می‌شود بعضی‌هایش محل ابتلاء تو نیست؛ نپرسیدند، این ترک استفصال است که بگوییم پس بنابراین هر دو صورت را شامل می‌شود چه محل ابتلاءات باشد چه محل ابتلاءات نباشد. پس بنابراین آن‌جایی هم که محل ابتلاء هست همه‌اش مشمول روایت شریفه می‌شود. این جوری جواب بدهیم منتها دوتا نکته دارد، یکی این‌که آن‌هایی که محل ابتلاء هست و حرجی در آن نیست و چیزی در آن نیست بخواهیم بگوییم این‌جاها را هم شامل می‌شود به مذاق عده‌ای از اصولیین نمی‌سازد، چون آن‌ها می‌گویند این چی هست؟ این ترخیص در معصیت است. پس این قرینه می‌شود بر این‌که همان‌جایی است که خارج از محل ابتلاء است.

س:

ج: الکلام الکلام، بله این مشکله است، من نمی دانم آقایانی که حالا اشکال می خواهند داشته باشند جلوتر تشریف بیاورند مگر خیلی بلند صحبت بکنید ...

س:

ج: این بیان آخری است که حالا بعداً ان شاء الله که این جا جایی است که تعارض اصول می شود، نمی شود، این دلیل بعدی است که شیخ اعظم متعرض می شوند. الان به این ها کاری نداریم، از ناحیه ی اصول کاری نداریم بلکه همین که این روایتی وارد شده در مورد بحث ما و امام در مورد جایی که غیر محصوره است دارد می فرماید اشکال ندارد، امام دارند می فرمایند، پشت پرده اش هرچی می خواهد باشد، امام دارند می فرمایند اشکالی ندارد؛ این فعلاً این جور دارد استدلال می شود.

و اما جهتی دیگری که عرض شد این بود که انصافاً این مواردی که امام دارند تعبیر می فرمایند که آیا به خاطر مکان واحد جمیع ما فی الارض این جور می شود؟ این ملازمه ی عرفیه دارد جمیع ما فی الارض با این که بخشی از آن ها از محل ابتلاء خارج است و وقتی بحثش از محل ابتلاء خارج بود ان شاء الله یأتی که در تنجیز علم اجمالی شرط است که تمام اطراف در محل ابتلاء داخل باشد، اگر بعضی اش از محل ابتلاء خارج باشد علم اجمالی در آن جا منجز نیست. بنابراین این شبهه شبهه ی قوی ای است ...

س:

ج: ملازمه دارد به این تعبیری که حضرت می فرمایند جمیع ما فی الارض، یعنی خیلی دایره را وسیع گرفته حضرت دیگر جمیع ما فی الارض گرفتند این باعث می شود که، این ملازمه ی عادیه دارد با این که قسمتی اش محل ابتلاء ما نیست. الان ما جمیع ما فی الارض، الان ما این جا نشستیم آن که مثلاً در بلغارستان است چه ربطی به ما دارد؟ آن چه می دانم در کانادا هست چه ربطی به ما دارد؟ و هکذا

س:

ج: منحل می شود؟ بحث انحلال نیست این جا، نه انحلال پیدا نکرده که بدانیم آن جا نیست این جا، انحلالی نیست، فقط اطراف فراوان است به جوری بعضی اش می دانیم مورد ابتلاء ما نیست.

س:

ج: نه نه، ما غیر محصوره‌ها که همه‌اش داخل در محل ابتلاء هست داریم فلذا آن را داریم بحث می‌کنیم، این جور این نه، این که امام این جا فرض کردند ما فی الارض جمعاً جوری فرض کردند که همه‌اش داخل محل ابتلاء نیست چون ما فی الارض جمعاً فرمودند. به خاطر خصوصیت تعبیر امام چنین شبهه‌ای وجود دارد نه این که هر جا شبهه‌ی غیر محصوره است حتماً بعض اطرافش از محل ابتلاء خارج است، نه این جوری نیست.

س:

ج: خب درست است حکم همین است ...

س:

ج: نه لازم نیست، لازم نیست، چون تعبیر ملازمه وقتی عرفیه با او دارد به این جهت امام(ع) فرمودند، یعنی ما نمی‌فهمیم که امام(ع) به خاطر این که از محل ابتلاء خارج است فرموده یا به خاطر این که شبهه غیر محصوره است فرموده؟ امر مردد می‌شود که به خاطر کدام جهت امام(ع) این جا این جور چیزی را فرموده.

و اما ذیل روایت، در ذیل روایت چی بود؟ این بود که امام فرمودند: «و الله انی لأعترض السّوق فاشتری بها اللحم و السّمّن و الجبنّ، و الله ما اظنّ کلّهم یسمّون» حضرت فرمود که من گمان ندارم که همه‌ی این‌هایی که ذبح می‌کنند این حیوانات مورد اکل را همه‌ی این‌ها تسمیه را دارند، پس شرایط ذبح وجود ندارد؛ با این که این را می‌دانم یعنی گمان نمی‌کنم و علم دارم به این که این چنین نیست در عین حال می‌روم لحم هم می‌خرم «کل هؤلاء». این هم پس دلالت می‌کند بر این که وقتی شبهه‌ی کثیر باشد و اطراف زیاد باشد اجتناب لازم نیست فلذا امام می‌فرماید من این کار را می‌کنم.

شیخ به این قسمت اخیر اشکال کردند، گفتند امام در این ذیل می‌خواهد لعلّ این را بفرماید که با این که علم ندارم، با این که گمان نمی‌کنم که همه‌ی این‌ها تسمیه بگویند، با این که این گمان را ندارم و علم هم ندارم که این‌ها تسمیه می‌گویند، علم هم ندارم اما در عین حال می‌روم می‌خرم به خاطر چی؟ به خاطر این که سوق مسلمین است و سوق مسلمین اماره‌ی بر تذکیه و این است. و ما در اعتماد به سوق مسلمین نیاز نداریم به این که احتمال بدهیم یا یعنی مظنه داشته باشیم به این که این‌ها همه شرایط را مراعات می‌کنند و تحفظ بر شرایط دارند؛ این را امام دارد

می فرماید، لازم نیست که گمان به این داشته باشی، همین که علم نداریم به این که این حرام است این کفایت می کند. پس از باب به خدمت شما عرض شود که... خب این فرمایش ایشان هم قدس سره. اگر امام در ذیل فقط لحم را فرموده بودند خیلی خب، ولی امام چی می فرمایند؟ هر سه تا را می فرمایند، هم لحم را می فرمایند هم جبن را می فرمایند هم روغن را می فرمایند، هر سه تا را دارند می فرمایند و فرض این است که جبنش این بود که علم اجمالی دارد درست می کند و امام فرمودند این حرف غلط است. جبنش که علم اجمالی وجود دارد، در عین حال فرمودند من هر سه تا را می روم می خرم. ما به جبنش استدلال می کنیم، می گوئیم امام فرموده همین جبنی که تو گفتی این جوری است والله من می روم می خرم؛ پس معلوم می شود اجتناب لازم نیست. پس ذیل روایت اگر این جور استدلال کنیم که امام سه چیز را نام بردند و این ذیل بی ربط از صدر نیست، می خواهند تأکید بر حرف صدرشان بکنند، می خواهند بگویند همین که تو الان شبهه برایت پیدا شده بود و می خواستی نیروی بخری و نمی دانستی من والله همین جبن را می روم می خرم. علاوه بر او، آن ها را هم که باز همین شبهه در آن می شود کرد، آن ها هم همین جور است می روم می خرم. پس ظاهر ذیل این است که آن احتمالی که شیخ اعظم قدس سره دادند در کلام امام خلاف ظاهر است، یعنی که بخواهند امام علیه السلام فقط نسبت به سوق مسلمین و این جهت بخواهند عنایت داشته باشند.

س:

ج: ببینید وقتی امام سلام الله علیه جواب سائل را دادند خب کلام انعقاد ظهور برایش پیدا

س:

ج: می دانم همین، اتفاقاً چون همین یک سؤال او بوده می گوئیم چی؟ می گوئیم این کلام ذیل که قسم خوردند حضرت برای همین تأکید بر همان است که ظاهر کلام است، این است که همان که فرمودند باید با قسم و فعل خودشان می خواهند مطلب را مستحکم کنند، مؤکد کنند که از دل او اصلاً شک و تردید را بزدایند؛ جواب که دادند بعد قسم می خوردند خود من از نظر عملی همین کار را می کنم. برای این که آن جواب قبلی را مستحکم کنند و هیچ شک و شبهه ای در دل آن شخص نگذارند. مثلاً بعضی ها مسأله سؤال می کنند بعد می گویند آقا خودتان انجام می دهید؟ اگر بدانند خودش هم انجام می دهد دیگر خیال شان خیلی راحت می شود. امام بعداً کأنّ برای این که

آن جواب قبلی را مستحکم بفرمایند آن هم با قسم که من خودم این کار را می‌کنم، پس دیگر توی جای این ندارد که دلهره داشته باشی، شک و تردید داشته باشی، ظاهر فهم عرفی صدر و ذیل روایت این هست

س:

ج: وقتی علم اجمالی داریم، حالا شیخ هم خودشان فرمودند در صورتی که علم اجمالی داشته باشیم سوق مسلمین اماره حجت نیست.

عرض می‌کنم شبهه‌ی دیگری که این‌جا، دیگر این شبهه را بگوییم که از این روایت ولو بعض بحث‌های دیگر هم دارد که آن‌ها را واگذار به مراجعات و مطالعات خود آقایان می‌کنیم که طولانی زیاد نشود.

یک شبهه‌ی دیگری وجود دارد که بعضی از اعلام کردند منهم از مرحوم امام قدس سره، این است که فرمودند این روایت محمول بر تقیه است، چرا؟ به‌خاطر این‌که انفه‌ی ولو از میت به پاک است و اشکالی در آن نیست بحسب مذهب ما و از او هست که پنیر درست می‌کنند، مایه‌ی پنیر از آن هست؛ بنابراین اشکالی ندارد که آن را به پنیر بزنند. این‌که امام علیه السلام خب جوابش این است که خب بزنند خب چه اشکالی دارد؟ این که پاک است، خوردنش اشکال ندارد. این‌که امام علیه السلام می‌آیند نمی‌فرمایند این‌که این اشکال ندارد و می‌آیند می‌فرمایند به‌خاطر یک‌جا، این معلوم است که علی مذهب اللعاه می‌خواهند یک‌جوری تقیه دارند می‌فرمایند و الا جواب سراسش این است که خب اشکالی در این نیست. این مایه مایه‌ی حرامی نیست، حلال است پاک است. این ممکن است که فرمودند که این‌چنینی باشد؛ بعضی دیگر از بزرگان هم فرمودند این همین‌طور است.

قد یجاب از این مسأله که بله انفه پاک است ولیکن این مبتلای به این جهت است انفه که گاهی اطرافش رطوبت مسریه وجود دارد و در اثر ملاقات با آن متنجس می‌شود، این را باید آب بکشند بعد از آن استفاده کنند برای مایه‌ی پنیر. و این سؤال این است که خب میت استفاده می‌کنند ما هم می‌دانیم این‌ها آب نمی‌کشند، نه از جهت این‌که میت هست، از جهت این‌که آب نمی‌کشند. بعضی‌ها خواستند این‌جور جواب بدهند از این شبهه‌ای که فرمودند. اما ظاهر مطلب این است که خلاف ظاهر سؤال سائل است که نه به‌خاطر تنجس عرضی‌اش دارد سؤال می‌کند، نه ظاهر این است که از باب این‌که میت هست دارد سؤال می‌کند که میت حرام است خوردنش و این‌ها میت را می‌گذارند، نه این‌که می‌دانم پاک است، اصلاً نبایه به آن بگوییم میت، اطلاق میت نباید به آن بکند، درست است من المیته هست

ولی خودش میته نیست. این که دارد می گوید ظاهر این است که من حیث هو میته محل اشکالش است، نه از باب این که این نجاست عرضیه دارد به خاطر ملاقات با آن میته و اطرافی که مثلاً رطوبت مسریه داشته. بنابراین این فرمایش باز محل توجه هست که حالا آقایان یک فکری بکنند تا فردا ببینیم جواب بهتری می توانیم بدهیم یا نه؟

و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۴۷

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

دو اشکال مهم دیگری بالنسبه در استدلال به این حدیث شریف؛ حدیث ابوالجارود وجود دارد.

اشکال اول همان است که دیروز اشاره کردیم که بزرگانی فرمودند این روایت محمول بر تقیه هست. فلذا «لایمکن الاستناد الیه» و وجه محمول بر تقیه بودن این هست که روایات فراوانی داریم مثلاً بر این که انفحه میته، میته پاک است و حلال است و در عامه قول به حرمت هست و نجاست و در تعارض روایات این روایات دالهی بر حرمت و نجاست حمل بر تقیه می شود چوم مذهب عامه این جور هست. پس بنابراین این که امام (ع) این جا تسلّم فرمودند که بله، این میته نجس است و آن جنبی که از این مایه تهیه شده اشکال دارد اما چون شبهه غیرمحصوره هست و این ها، اشکال نیست. خب این بر اساس تقیه هست و الا اگر حضرت تقیه نمی خواستند بفرمایند می فرمودند لا بأس به، علم تفصیلی داشتی، اشکال ندارد فکیف به این که علم اجمالی داری آن هم علم اجمالی غیرمحصوره.

از این اشکال می توان تخلص جست به این که ولو از نظر این مدلول التزامی اش که تسلّم دارد می شود که میته؛ یعنی این انفحه نجس است و میته هست و حرام است اکل آن، از این جهت حمل بر تقیه می شود. ولی این ملازم با این نیست که کبرایی هم که حضرت در این جا بیان فرمودند و استناد به آن فرمودند برای جواز اکل بگوییم آن هم تقیه ای است، به دو وجه.

وجه اول این هست که خب با این بیان، امام سلام الله علیه یک ضابطه ای را دارند دست شخص می دهند و آن این است که آیا «أ من أجل مکان واحد» که «یوضع فیہ المیتة یحرم جمیع ما فی الارض»؟ یعنی این جور نیست. پس

دارند یک قاعده‌ای، یک ضابطه‌ای، یک کبرایی را در حقیقت تعلیم می‌کنند. خب اگر تقیه بود اکتفا می‌فرمودند به این که بفرمایند لا بأس، همین! نه اما یک کبرایی تعلیم بکنند که این یطرد و جاهای دیگر هم شخص می‌رود از آن استفاده می‌کند. کبری یک کبرایی است که اختصاص به مورد که ندارد که، بنابراین این کبری با این که ملزمی ندارد امام که در کبری هم تقیه‌ای یک مطلبی بفرماید. پس بنابراین حمل کبری بر تقیه بلاملزم است. بنابراین ظاهر این است که از نظر کبری که امام تصدی به بیان فرموده‌اند برای بیان حکم واقعی است و این که در مواردی که یک امری مشتبه می‌شود بین افراد کثیره؛ در آن جا اجتناب لازم نیست از آن افراد کثیره و جهت دوم این است که این استفهام در این جا استفهام استنکاری است «أ من أجل مكان واحد» استفهام استنکاری است. استفهام استنکاری در کجا به کار گرفته می‌شود؟ در جایی که آن امری که مورد استفهام واقع شده است یک امر عقلایی باشد، معلومی باشد، مسلم عندالعقلا و كافة العقلا باشد و یا یک امر شرعی مباهن واضحی باشد، این جا است که گفته می‌شود که به نحو استفهام استنکاری سؤال می‌شود. پس بنابراین این که امام سلام الله علیه به حسب این نقل به نحو استفهام استنکاری فرمودند «أ من أجل مكان واحد يحرم جميع ما في الارض» یا «يحرم جميع ما في الارض»، این نشان می‌دهد که این یک مطلب مورد قبول عقلاء و قبول شرع است که کأنه توقع نبود که اصلاً تو چنین شکی برایت پیدا بشود و چنین احتمالی بدهی که به خاطر این که یک جا این جوری است همه‌ی چیزها نجس بشود، همه‌ی چیزها حرام بشود. پس این هم دلالت می‌کند بر این که نسبت به کبری تقیه‌ای در کار نیست بلکه این یک امر مسلم و مقبول عندالکلی است. حالا علاوه بر این دو جوابی که عرض کردیم آن جوابی هم که عن بعض الاعاظم دام ظلّه نقل کردیم قبلاً که در مواردی که یک کبرایی داریم، یک صغرای داریم و تطبیق اگر تقیه‌ای بود لازم نیست کبری را حمل بر تقیه بکنیم چون «الضرورات تنقذ بقدرها» و لازم نیست از اصالة الجدّ در مورد کبری دست برداریم به خاطر این که از اصالة الجدّ در تطبیق دست بر می‌داریم. آن هم بیانی است که ممکن هست کسی در این جا بگوید منتها همان مناقشه‌ای که قبلاً عرض کردیم دارد. این اشکال اول.

س: ...

ج: آن بله، آن به خاطر این بود که عرض کردیم که در مقام مناظره و این که طرف را می‌خواهد قانع کند اشکال ندارد که به یک امر مسلم عندهم استدلال بفرماید.

س: حتماً به خاطر این است که طرف را مجاب کنی؟؟ برای مجاب کردن این که ...

ج: نه، تقیه فقط برای این نیست که خود حضرت، گاهی تقیه برای خود حضرت است گاهی برای این است که او در یک جمعیتی زندگی می‌کند او محفوظ بماند.

س: ...

ج: نه، این جا در مانحن فیه که این جوری نیست؛ آن جا حضرت فرمودند لا، آن بر خلاف مذهب عامه است. آن‌ها چون قسم بر طلاق و عتاق و این‌ها را یک امر رائجی است بین‌شان، حضرت فرمود لا، این جا با این لا گفتن؛ خود این لایی که حضرت آن جا فرموده؛ خودش خلاف تقیه هست. ولی آن جا استدلال می‌فرمایند به این که هم حق را گفته باشند هم بگویند که این که من می‌گویم، من نمی‌خواهم با این‌ها مخالفت کنم، این قول پیامبر است که خودتان هم نقل می‌کنید. پس بنابراین آن جا به خاطر این تتمه همان تقیه است، تتمه این است که... یعنی کانه آن جا با همان کبری دارد تقیه می‌شود نه با جواب، نه با معلل، با علت دارد تقیه می‌شود. چون معلل که خلاف عامه است در آن جا، پس آن تقیه که حضرت می‌خواهد با او در حقیقت تقیه کند این هست که یک کبرای مقبول عندهم را تطبیق می‌فرمایند

س: ...

ج: کجا؟ احتمال خلاف، نه احتمال خلاف ظاهر است دیگه،

س: ...

ج: نه، این جا هیچ لزومی ندارد.

س: ...

ج: بین السراء و السماء، بین این جا و آن جا تفاوت است.

س: ...

ج: نه، نمی‌آید. آن جا عرض کردیم. آن جا به خاطر این بود که معلل خلاف عامه بود. آن جا حضرت که فرمود لا، خلاف عامه بود. بعد تعلیل فرمودند به یک چیزی که مشکل‌ساز نشود و در این جور مقام اشکال ندارد که بناء عقلاء و سیره عقلاء در چنین جایی حمل بر اصاله الجدد نیست و این که بگویند که خب در تطبیق حضرت چی

کرده، کبری نه، چون در این مقامات، در روش عقلایی در باب محاضرات و امثال ذلک این هست که از مقاله قوم... جدل است در حقیقت دیگه، کلام همان شخص را می گیرند، مذهب خودش را می گیرند برعلیه خودش استدلال می کنند برای یک مطلب حقی، و این جا حضرت این کار را کردند در آن جا، و الا در مانحن فیه که این جوری نیست. در مانحن فیه حضرت می فرمایند لا بأس، اما یک کبرای این جوری را بیان بکنند که این کبری دستاویز می شود برای این شخص که هر جایی اعمال بکند و حال این که خلاف واقع است. خب این چه، تقيه که اقتضای این را ندارد که یک کبرای خلاف واقعی را دست طرف بدهی که هر جای دیگری هم از آن استفاده کند، تطبیق بکند.

س: این جا عامه که ?? اجتناب می کردند. حضرت می گوید نه، چرا اجتناب می کنی، این جا نباید

ج: نه، این جا آن نیست.

س: ...

ج: نه، آن ها میته را اشکال می کنند. ما اشکال نمی کنیم.

س: ...

ج: همین دیگه، حضرت بفرمایند که چی؟ آن جا بفرمایند

س: ...

ج: احتیاج نداریم به کبری که دستاویز بشود برای جاهای دیگر،

س: ...

ج: نه، آن فرق می کند با این جا

س: ...

ج: نه، آن ها مگر در شبهه موضوعیه، در شبهات، مگر شبهات غیر محصوره حرفی زدند آن جا؟ آن ها که حرفی در این جا ندارند که بخواهد

س: ...

ج: در شبهات غیر محصوره آن‌ها حرفی ندارند. آن‌ها فقط در آنفحه است. از این جهت می‌فرمایند امر بر تقیه می‌شود اما در شبهات محصوره که آن‌ها چیزی نگفتند که.

اشکال دومی که در این جا هست اشکال شیخنا الاستاد قدس سره در دروس^۱ فی علم الاصول است. ایشان فرمودند که این جا که امام فرموده است اشکالی ندارد ربطی به شبهه غیر محصوره ندارد. بلکه مقتضای قاعده این است که اشکال ندارد. چرا؟ چون فرموده است که شخصی که می‌رود این شیء را أخذ می‌کند از بازار، از ید مسلم، بعد الاخذ این جا در حقیقت به تعبیر من، علم اجمالی کأنه منحل می‌شود به یک شک بدوی و یک علم تفصیلی، این که می‌گیرد مورد شک است، آن که هنوز نگرفته یقین دارد حرام است. چرا؟ برای خاطر این که یا میته است یا نجس است یا لااقل چون ملک دیگری است تصرف در آن حرام است. پس آن را که أخذ نکرده یقین دارد به حرمتش؛ «هو حرام جزماً» چرا؟ چون هیچ دلیلی بر حلّیت آن وجود ندارد و این که می‌داند به خاطر أحد الامرین این حرام است. یا به خاطر این که همان حرام واقعی و معلوم بالاجمالش منطبق بر این است و یا به خاطر این که این ملک دیگری است. تصرف در ملک دیگری بدون اذن او حرام است. پس می‌داند این حرام است. این که برداشته و أخذ کرده و خریده؛ این الان شک دارد که حرام است یا حرام نیست؟ ید مسلم اماره بر حلّیت و یا قاعده طهارت، قاعده طهارت دلیل بر طهارتش می‌شود. پس این جا احتیاج نداریم بگوییم شبهات غیر محصوره است، ربطی به غیر محصوره ندارد. این به خاطر این جهت است. فلذاست که ایشان فرموده است که در همان دروس^۲ فی العلم الاصول لا یخفی ما فیه، یعنی در این استدلال، «فإنه یجوز ارتکاب المأخوذ فی المثال فی امثال ذلک»، «فإنه یجوز ارتکاب المأخوذ فی امثال ذلک لا لکون الشبهه غیر محصوره بل لأنه مع عدم العلم بحرمة المأخوذ بعینه تجری فیه اصالة الطهاره» یا «أو الحلیه و یحکم بکونه مذکی لید المسلم الا أن غیر المأخوذ محرم علیه قطعاً» چرا؟ «فإنه إما ملک للغير أو حرام کما ذکرنا ذلک فی بحث جوائز السلطان» این فرمایش ایشان است که از این باب می‌فرمایند که ربطی ندارد. عرض می‌کنیم به این که دوتا جواب می‌شود خدمت ایشان عرض کرد.

جواب اول این است که این کبرایی که حضرت بالا فرمودند، آن در قسمت صدر روایت «أ من أجل مکان واحد» این ظاهرش این است که به خاطر این ضابطه، به خاطر این جهت، و الا این ضابطه کالضمّ الحجر الی الانسان است، برای چی این ضابطه؟ ظاهرش این است که به خاطر این ضابطه نه به خاطر وجود یک امور دیگر که انحلال علم

اجمالی در این جا باشد و تبدل این جا به یک شک بدوی و یک علم تفصیلی باشد، به خاطر این من دارم می‌گویم. بلکه آن مطلبی که دارد این است که، یعنی قبل از این که تو حتی أخذ بکنی، این فرمایش ایشان بعد الاخذ است. که خب آن که أخذ کردی این ... و الا قبل از أخذ که همه این‌ها علی السواء هستند. تعارض می‌شود در آن، این بعد الاخذ این فرمایش ایشان پیاده می‌شود که خب این که أخذته، این مأخوذ از ید مسلم یا از سوق مسلمین است، این حلال است. آن یکی هم حتماً حرام است برای این که یا آن حرام واقعی معلوم بالاجمال است بر این منطبق است یا لااقل ملک دیگری است بدون اذنش تصرف در آن حرام است. این بعد الاخذ است اما امام علیه‌السلام تحلیل قبل الاخذ دارند می‌فرمایند یعنی کار به این ندارند که گرفتی یا نگرفتی؟ می‌فرمایند یک جایی انسان می‌داند یا می‌داند حرامی در بین مشتهات و محتملات زیاد است این باعث نمی‌شود که همه‌ی این محتملات حرام بشود، واجب الترتک بشود. پس بنابراین فرمایش ایشان که تعلیل و علت جواز، این مطلبی باشد که ایشان می‌فرمایند خلاف ظاهر روایت است اگر نگوییم خلاف نص روایت است و منافاتی ندارد که در یک موردی توارد علل باشد. یعنی هم از این حیث اشکال ندارد که امام علیه‌السلام فرمودند و با او یک ضابطه‌ای را تعلیم دادند. حالا یک جاهایی ممکن است سوق مسلم و ید مسلم هم نباشد. توی یک جایی کفار هستند، رفته آن جا، حضرت می‌خواهند ضابطه دست بدهند که یک چیزی بین محتملات فراوان شد اشکالی ندارد. این هم بر مانحن فیه تطبیق می‌شود هم بر جاهای دیگر تطبیق می‌شود. ممکن است در یک مواردی هم یک علت دیگری هم که شما دارید می‌گویید وجود داشته باشد. پس می‌شود توارد وجهین برای حلیت و این منافات با آن ندارد. ظاهر بلکه صریح مطلب این است که امام به خاطر این کبری دارند می‌فرمایند نه به خاطر آن چه که ایشان می‌فرمایند. هذا اولاً.

و ثانیاً در تعارض امارات ما قبل از این که اقدام به خرید بکنیم می‌خواهیم ببینیم خریدن این جایز است یا خریدنش جایز نیست؟ ثمن را در مقابل این را بدهم درست است یا درست نیست؟ باید قبلش بگوییم سوق مسلم این جا پیاده می‌شود یا ید مسلم دلالت می‌کند بر این که میته نیست. به خصوص بزرگانی که اصلاً فروش میته را حرام می‌دانند. مرحوم شهید صدر قدس سره اصلاً ماهی میته را هم می‌گوید حرام است خرید و فروش آن، تکلیفاً حرام است. هم وضعاً باطل است هم تکلیفاً حرام است. حق ندارد میته را بخرد. همین مکاسب محرمة را که می‌گوییم، بعضی از مکاسب محرمة‌ها؛ یعنی آن کسب، آن خرید و فروش اصلاً حرام است ولو باطل هم باشد. مثل ربا، معامله ربوی حرام و باطل، نه نقل و انتقال حاصل می‌شود، کسی هم که آمده این کار را کرده استحقاق عقوبت دارد. هر دو،

در میته هم فرمودند همین جور است؛ هم باطل و هم این که حرام، شارع اجازه نداده، حرام فرموده مثلاً، خب پس بنابراین ما قبل از این که بخریم باید ید مسلم را، سوق مسلم را در هر دو پیاده بکنیم تا بگوییم، و این جا را نمی شود در هر دو پیاده کرد چون تعارض دارد. بنابراین این هم، این بیان هم که، این هم جواب ثانی است که در مانحن فیه نمی توانیم بگوییم وجه این است که ایشان فرمودند.

س: ...

ج: چیه؟ یک خرده بلندتر، این جا یک جوری است که باید بلند صحبت کنید

س: ...

ج: نه فرمودند این جاهایی که می دانی

س:

ج: آره آن همین جوابی که خدمت ایشان عرض کردم همین است که امام تعلیل به این مطلب دارند می فرمایند که به خاطر این که یک معلوم بالاجمالی مشتبه شده در بین احتمالات زیاد، نمی شود گفت همه ی این ها حرام است که؛ همین ملاکش همین است، این کبرایی که حضرت فرموده این است. پس بنابراین از آن استفاده می شود که شبهه ی غیر محصوره اشکالی ندارد ولو این که عرض کردیم حالا در مواردی این وجهی هم که شما می فرمایید وجود داشته باشد و توارد وجهین می شود، هم چون شبهه ی غیر محصوره است هم به به خاطر این جهت، این جواب اول.

جواب دوم این است که این وجهی که ایشان فرمودند برای حلّیت آن محل اشکال است چون قبل الأخذ باید ما بگوییم این اشکالی ندارد و می توانیم خرید و فروش کنیم، می توانیم ابتیاع کنیم و قبل الاخذ است و قبل الاخذ فرمایش ایشان نمی آید که این مسلم حرام است و آن مشکوک است به شک بدوی....

س:

ج: آره، ایشان ملتزم هستند، بله بله، به شبهات محصوره ملتزم هستند که می داند یا جنسی که این مغازه می فروشد یا این که این دارد می فروشد ولی توی بازار مسلمین است این هردو هم مسلمان هستند، این جا هم همین حرف را می زند. می گوید از این که می خری قاعده ی حلّ در آن جاری می شود یا نمی دانم اصالة یعنی اماره ی بر تذکیر در

این داری، قاعده‌ی طهارت در این جاری می‌شود، در آن یکی جاری نمی‌شود، چون می‌دانی که او؛ علاوه بر جواب های دیگری که قبلاً هم گفتیم که آیا این اصل‌ها چه‌جوری خواهد شد آن بحث‌های آن‌جاها هم این‌جا می‌آید.

دلیل بعدی، تا حالا چند دلیل ذکر کردیم برای عدم وجوب اجتناب در شبهات غیر محصوره؟ به حسب فرمایش شیخ، طبق نظر شیخ تا حالا چهار وجه ذکر کردیم؛ وجه پنجم ...

س:

ج: کلمه‌ی مکان نیست ولی روشن است که... عرض می‌کند خدمت امام به حسب این نقل که کسی که دیده است، کجا دیده است؟ خب در یک مکانی دیده، لازم نیست که کلمه‌ی مکان که بیاید دوباره؛ می‌گوید او دیده و حالا آمده به من گفته که بله میته می‌گذارند در این، خب در یک مکانی دیده دیگر، در خلأ که نبوده، در یک جایی بوده.

س:

ج: بله، آن‌که اشکال اول بود که عرض کردیم، چون گفتیم مشتمل بر محمد بن سنان هست؛ البته در محمد بن سنان عرض شد که اختلاف شدید وجود دارد، حتی گاهی فقیه واحد ممکن است دو نظر داشته باشد مثل حضرت امام قدس سره که در حواشی عروه فرمودند ضعیف است ولی در بیع فرمودند که آن‌جا نظرشان برگشته که ثقة هست. در مورد محمد بن سنان امر مشکل است واقعاً، حالا ما شاید چند بار هم مراجعه کردیم به احوالاتش و این‌ها بالاخره نشد برای ما ثابت بشود که ثقة که یعتمدُ علیه. علتش هم تعارض هست، تعارض جرح و تعدیل ایشان است؛ از آن طرف آدم‌های مهمی گفتند که ایشان ثقة هست، از آن طرف آدم‌های مهمی هم گفتند که ضعیف است، کذاب است، کاذب است و امثال این‌ها گفتند، و فلذا تعارض می‌کند. یک جمع‌هایی هم در مقام هست بحثش طویل الذیل است آقایان ان شاء الله مراجعه می‌فرمایند به کتب رجال.

اما ابو الجارود، بعضی در ابو الجارود هم اشکال دارند که راوی مباشر از امام (ع) هست به‌خاطر این‌که ایشان هم توثیق خاص ندارد، کسی از رجال یون نگفته ایشان ثقة، علاوه بر این‌که شاید بعضی جاها هم جرحی برایش نقل شده باشد. اما ابو الجارود را از باب این‌که در تفسیر علی بن ابراهیم به‌طور مکرر در آن جاهایی که ثابت است از تفسیر علی بن ابراهیم هست، چون تفسیر علی بن ابراهیم حالا کلامی در آن هست که ملفق است و از تفسیر ایشان و غیر ایشان. ولی در آن بخش‌هایی که معلوم است تفسیر ایشان است از ابو الجارود ایشان نقل می‌کند و بنابر این‌که ما

بگوییم تفسیر علی بن ابراهیم این بود، مقدمه هم از علی بن ابراهیم هست ایشان کل من وقع فی السند را توثیق فرموده؛ فلذا از این راه می توانیم بگوییم که ابو الجارود ثقة. از ناحیه ی ابو الجارود می توانیم مسأله را حل کنیم ولی از ناحیه ی محمد بن سنان محل اشکال است. ولی در عین حال این روایت از آن روایاتی نیست که به طور قاطع بتوانیم بگوییم که حجت نیست، چون محمد بن سنان افرادی بزرگی هم می گویند ثقة هست. ولی در عین حال بالعفل حجت نیست برای ماها، برای این که بتوانیم استناد به این روایت بکنیم.

دلیل پنجم:

دلیل پنجم اصالة البرائه هست به فرمایش شیخ اعظم قدس سره. حاصل تقریب شیخ رضوان الله علیه این است که مانع از جریان برائت در اطراف علم اجمالی عبارت است از خود آن علم اجمالی، مانع جریان چون هرکدام که فی نفسه مشکوک است، موضوع برای برائت در هر طرفی بما هوهو محقق است؛ آن که مانع می شود از جریان برائت آن علم اجمالی ماست. علم اجمالی چرا مانع می شود؟ منشأ این که علم اجمالی مانع می شود چیست؟ منشأ آن این است که در هر طرف احتمال وجود آن تکلیف معلوم بالاجمال داده می شود و چون احتمال آن تکلیف معلوم بالاجمال داده می شود عقاب داده می شود و چون احتمال عقاب داده می شود عقل مستقل است به دفع ضرر محتمل و عقاب محتمل. فلذاست که چون عقل مستقل است به دفع عقاب محتمل، از این جهت برائت جاری نمی شود و مقصود از این برائت، برائت عقلی است دیگر، عقل نمی گوید که تو برائت داری، بلکه عقل برخلافش می گوید که چی؟ می گوید چون عقاب محتمل است باید دفع کنی. از این جهت گفته می شود در اطراف علم اجمالی که برائت عقلیه نداریم. ولی این مانع در مانحن فیه و جاهایی که شبهه ی غیر محصوره هست این مانع وجود ندارد، علیرغم این که علم اجمالی هست اما این علم اجمالی مانع از جریان برائت عقلی نمی شود، چرا؟ برای خاطر این که وقتی اطراف خیلی زیاد بود و احتمالات فراوان و کثیر بود، در این صورت عقل لا یستقل به دفع عقاب محتمل. آن جایی عقل عقاب محتمل را می گوید دفع کن و آن ضرر را دفع کن که اطراف خیلی زیاد نباشد که اسمش شبهه ی محصوره است؛ ولی اطراف وقتی فراوان بود این عقل چنین حکمی را ندارد «ضرورة ان كثرة الاحتمال یوجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بین المحتملات». بعد برای این که....

س:

ج: نه نه

س: اطراف این قدر زیاد است....

ج: نه این را شیخ این جا نمی فرماید ...

س: عقل همیشه مستقل است ...

ج: حالا شما اشکال کنید ولی فرمایش شیخ این نیست، حالا عباراتش را عرض می کنم.

ایشان برای این که این مسأله را قابل هضم کنند که با این که احتمال عقاب می دهی، این احتمال عقاب منتفی نیست اما چون اطراف زیاد است عقل نمی گوید باید این عقاب را دفع کنی، این ضرر را دفع کنی؛ پس ایشان نمی فرماید عقاب نیست، یقین داریم عقابی نیست نه، می فرماید که احتمال عقاب وجود دارد اما در عین حال عقل این جا نمی گوید باید آن را دفع کرد، این ضرر را باید دفع کرد. برای روشن شدن مسأله می فرمایند: «ألا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السم في أحد الإناءين أو واحد من الفئان» می دانی یکی از این دوتا کاسه ها سم است یا نه یکی از این هزار کاسه سم است، آیا بین این دوتا فرق نیست وجداناً؟ در آن جایی که دوتا هست عقل می گوید هیچ کدام را برن دار، دفع کن؛ اما هزارتا کاسه هست حالا می گویند یکی اش سمی است، نه این که سمی نیست، مثال را هم ببینید در این مثال، نه سم توی هزارتا موجود است نه این که نیست، به هر کدام را دست می گذاری احتمال می دهی این جا باشد؛ اما می فرمایند که اعتناء نمی کنند عقلاء «كذلك بين قذف أحد الشخصين لا بعينه و بين قذف واحد من أهل بلد» دو نفر هستند معاذالله به یکی شان بگویند یکی از شما دوتا معاذالله زانی هستید، این هردو برافروخته می شوند؛ اما بگویند یک شهری است دو میلیون جمعیت دارد بگویند یکی از افراد این شهر معاذالله این چنینی است، به کسی بر نمی خورد. پس ببینید کثرت اطراف باعث می شود که اعتنا نکنند. «و كذا الحال لو أخبر شخص بموت الشخص المردّد بين ولده و شخص آخر، و بموت المردّد بين ولده و بين كلّ واحد من أهل بلدة» بگویند که... یک شخصی به شخصی بیايد خبر بدهد بگویند فرزند شما و رفیقش که رفته بودند مسافرت، یکی از این دوتا معاذالله تصادف کردند فوت شدند، خب این، او را اضطراب می دارد؛ اما بگویند که یکی از افرادی که از این شهر امروز رفتند مسافرت این جور شدند که یکی اش هم بچه ی او هست الان، هیچ مشکلی برایش، غلّی در او پیدا نمی شود. پس وجداناً می بینیم که کثرت ولو موجب این نمی شود که بگوییم آن ضرر نیست، آن سم که هست، آن

موت که هست، همه‌ی این‌ها وجود دارد ولی کثرت باعث می‌شود که اعتنا نکنند. و ایشان می‌فرمایند این روایت ابوالجارود را هم که خواندیم بنابر این که استدلال به او تمام باشد و ما آن معانی دیگر را که در مقام اشکال گفتیم نپذیریم آن هم بر همین اساس است حضرت می‌فرماید آخر به خاطر یک‌جا از همه‌ی این‌ها، این اشاره به همین مطلب است.

س:

ج: بله با این که آن‌جا سم است دیگر می‌داند، یکی از این هزارتا کاسه سم است، می‌داند یکی از این هزارتا سم است در عین حال اعتنا نمی‌کند؛ نه این که سم وجود ندارد، این‌جا هم شیخ می‌فرماید می‌داند یعنی احتمال عقاب در هر کدام می‌دهد، احتمال عقاب در هر کدام می‌دهد در عین حال عقل این‌جا نمی‌گوید دفع ضرر بکن، این ضرر محتمل را بردار، چرا؟ چون اطراف زیاد است.

خب این مثال‌ها همه مثال‌هایی بود که مقرب به ذهن بود این مطلب را. ایشان می‌فرمایند که: «و كأنما ذكره الامام (ع) في الرواية المتقدمة من قوله عن الاجل مكان الواحد» آن هم «إشارة الى هذا المعنى».

خب بعد می‌فرمایند و حاصل که این‌جا «و حاصل هذا الوجه» در پایان می‌فرمایند حاصل این وجه پنجم این است که «أنَّ العقل إذا لم يستقلَّ بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثرة الاحتمالات» نمی‌گوید عقاب محتمل وجود دارد، می‌گوید «عقل لا يستقل» به دفعش «أنَّ العقل إذا لم يستقلَّ بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثرة الاحتمالات» سالبه به انتفاء موضوع نمی‌خواهد بگوید که عقاب محتملی نیست، می‌فرماید نه، دفع این عقاب محتمل عقل لا يستقل به؛ «فليس هنا ما يوجب على المكلف الاجتناب عن كلٍّ محتملٍ» بله هر جا وجداناً احتمال عقاب می‌دهد اما عقلش نمی‌گوید از این عقاب اجتناب بکن، وقتی عقلش نمی‌گوید از این اجتناب بکن پس اگر شارع بخواهد بگوید او را عقاب کند عقاب بلا بیان می‌شود، چون بیانی نیست، آن بیان کی بود؟ یا شرع باید بگوید یا عقل باید بگوید. چون شرع که دلیلی نداریم فرموده باشد که در شبهات غیر محصوره اجتناب بکن، عقلش است، عقلش هم گفتیم که می‌گوید از این عقاب لازم نیست اجتناب بکنی؛ پس برای اجتناب از این عقاب محتمل بیانی وجود ندارد، وقتی بیانی وجود نداشت پس قبیح می‌شود عقابش، چون عقاب بلا بیان قبیح است. بنابراین این‌جا ما کشف می‌کنیم که شارع در مواردی که کثرت اطراف هست آن‌که از ما می‌خواهد این است که علم پیدا نکن به مخالفت، نه علم پیدا

کن به موافقت. اگر بخواهیم علم به موافقت پیدا کنیم باید چکار کنیم؟ احتیاط کنیم هیچ کدام را انجام ندهیم؛ اما اگر بخواهیم علم به مخالفت پیدا نکنیم این است که همه را انجام ندهیم و معمولاً هم وقتی کثیر باشد آدم همه را انجام نمی‌دهد دیگر، علم به مخالفت پیدا نمی‌کند فقط احتمال مخالفت دارد، شاید همین که خوردم و استفاده کردم همان حرام واقعی باشد، بعد می‌فرمایند که: «فَعُلِمَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْأَمْرَ» که شارع باشد «اكتفى في المحرم المعلوم اجمالاً بين المحتملات بعدم العلم التفصيلي بإتيانه» همین که علم تفصیلی به اتیان پیدا نکنی کفایت می‌کند «و لم يعتبر العلم بعدم اتيانه».

پس بنابراین از کلام شیخ استفاده می‌شود که ما در شبهات غیر محصوره وجوب موافقت قطعی نمی‌خواهیم، بلکه حرمت مخالفت قطعی هست که این بحثی است که بعداً عنوان خواهد شد. این حاصل فرمایش شیخ است؛ پس فرمایش شیخ این شد که از یک طرف می‌فرماید عقاب محتمل در همه‌ی اطراف کثیره وجود دارد ولی عقل ما نمی‌گوید این عقاب محتمل را باید دفع کنی، این ضرر محتمل را باید دفع کنی. وقتی عقل نگفت این ضرر محتمل را باید دفع کنی پس بیانی بر این که باید این ضرر محتمل را یا آن عقاب محتمل را کنار بزنی وجود ندارد لا شرعاً و لا عقلاً، وقتی هیچ کدام وجود نداشت پس بنابراین قبح عقاب بلا بیان تطبیق می‌شود و هذا هو المدعى که گفتیم برائت این جا هست، همان برائت عقلیه در این جا وجود دارد. این فرمایش شیخ اعظم قدس سره است. شیخ در این استدلال بعدش فرمودند فتأمل، این بیان‌شان را فرمودند فتأمل، حالا ان شاء الله باید تأمل کنیم ببینیم آیا فرمایش تمام است تمام نیست.

و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۴۸

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

امروز روز نهم دی هست که یاد آور ایمان و بصیرت و وفاداری مردم این کشور عزیز نسبت به اسلام و ارزش‌ها است. خدای متعال را به این نعمت بزرگ که به موالیان اهل بیت علیهم السلام در این سرزمین عطا فرموده شاکر

هستیم و شکر نعمت باعث افزایش نعمت است «وَلَيْتَ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ». این که در هر سال این روز فراموش نشود، پاس داشته شود. تجمع‌ها، راهپیمایی‌ها، اظهار ارادت‌ها و اظهار برائت‌ها از اعداء اسلام، اعداء ارزش‌ها، اعداء مردم بشود بسیار با ارزش است «وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ». (حج/۳۲) این سرمایه سرمایه بسیار ارزشمندی است. یعنی وفاداری مردم، بصیرت مردم، حضور در صحنه آن‌ها، این سرمایه‌ای است که بدیل ندارد بعد از عنایت الهی و اهل بیت علیهم‌السلام این بسیار سرمایه بزرگی است. حفظ این سرمایه‌ها خب لازم و واجب است و حفظ آن بر عهده کسانی است که اثرگذار در جامعه هستند. به خصوص علماء، حوزه‌های علمیه، فضایی محترم، طلاب محترم می‌توانند در نگهداری و نگاهبانی این وفاداری‌ها بسیار مؤثر باشند. قهراً روشن هست که انسان ممکن است در این راه ناملایماتی هم ببیند و با انتقادهایی هم روبرو بشود و زخم زبان‌هایی را هم ممکن است بشنود ولی این‌ها باعث ارتقاء مقام این شاءالله هست. باعث مغفرت ذنوب این شاءالله هست. انسان وقتی (قطع صدا) رسول گرامی اسلام صلی‌الله علیه و آله و سلم با آن همه مقام و عظمت و این که رحمة للعالمین بودند این جور به حسب نقل قرآن شریف مورد نامهربانی‌های افراد جاهل قرار می‌گرفتند و هم‌چنین ائمه هدی علیهم‌السلام، خب برای دیگران این موجب آرامش قلب هست که وقتی که اولیاء بزرگ الهی این چنین بوده‌اند بنابراین حساب دیگران پاک است و روشن است. بنابراین بدون هیچ دغدغه‌خاطری این شاءالله باید در این راه استقامت داشت و وقتی استقامت بود، نصرت الهی بود، نصرت الهی را در پی خواهد داشت این شاءالله تعالی.

حالا قبل از شروع در بحث این تقاضا را هم از عزیزان دارم که اولین استاد ما که وارد طلبگی شدیم خدمت ایشان تلمذ کردیم؛ مرحوم آقای آسید نجف رضوی رحمه‌الله علیه که بستگی سببی هم داشتیم دیروز به رحمت خدا رفتند، امروز هم تشیع‌شان هست، تقاضا می‌کنم یک صلوات و یک سوره حمد برای روح مطهر ایشان قرائت بفرمایید.

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ * إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ * اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ».

بحث در دلیل پنجم بود که شیخ اعظم رحمه‌الله اقامه فرمودند برای عدم وجوب احتیاط در شبهات غیرمحصوره و آن دلیل؛ جریان برائت بود در احتمالات شبهه غیرمحصوره و حاصل بیان ایشان این بود که مانع از جریان برائت عبارت است از علم اجمالی، چون این علم اجمالی باعث می‌شود که عقل از باب مقدمه علمیه برای امتثال آن معلوم بالاجمال در شبهات تحریمیه مثلاً بگوید از این اجتناب کن، از این اجتناب کن، از هر طرف بگوید اجتناب بکن،

چرا می‌گوید از هر طرف اجتناب بکن عقل؟ برای خاطر این که هر طرف را مورد احتمال تطبیق آن معلوم بالاجمال می‌بیند و قهراً مورد احتمال عقاب می‌بیند و ضرر می‌بیند و عقل می‌گوید که عقاب محتمل و ضرر محتمل را باید دفع کنید. از این جهت در اطراف علم اجمالی در شبهات محصوره این مانع می‌شود از جریان برائت در اطراف؛ ولی این مانع در مورد شبهات غیرمحصوره وجود ندارد. چرا؟ چون علی‌رغم احتمال عقاب و احتمال تکلیف که در هر مورد وجود دارد اما عقل در این جا حکم نمی‌کند به لزوم دفع آن ضرر محتمل و عقاب محتمل، چنین عقلی در جایی که احتمالات فراوان باشد، کثیر باشد عقل نمی‌گوید این جا احتمال عقاب نیست، احتمال تکلیف نیست، این را نمی‌گوید اما می‌گوید این احتمال عقاب وجوب دفع ندارد، لزوم دفع ندارد. چون عقل چنین حکمی نمی‌کند که این عقاب لزوم دفع دارد از این جهت عقاب در مورد هر یک از این‌ها می‌شود عقاب بلا بیان، چون آن بیان عبارت بود از این حکم عقل که دفع کن ضرر محتمل را، دفع کن عقاب محتمل را، چنین حکمی را ندارد. وقتی نداشت پس عقاب در هر طرف می‌شود عقاب بلا بیان و قبیح است.

س: ...

ج: بله آقا؟

س: ...

ج: در محصوره؟ احتمال عقاب هست، حکم عقل هم به لزوم دفع هست. فارق محصوره و غیرمحصوره در این است که در محصوره احتمال عقاب هست و حکم عقل به وجوب دفع و لزوم دفع، فلذا آن جا عقاب بلا بیان نیست. بیان وجود دارد که همان لزوم دفع است که عقل می‌گوید.

س: ...

ج: علم اجمالی که داریم. این جوری

س: ...

ج: از باب مقدمه علمیه دیگه، می‌گوید آقا می‌دانی یک تکلیفی این بین است یا نه؟ ترک آن تکلیف عقاب دارد یا نه؟ این‌ها را می‌دانم. خب از باب این که آن تکلیف را امتثال بکنی و از عقاب آن تکلیف معلوم فی‌البین امنیت پیدا

کنی؛ می‌گویند خب این را که احتمال دارد این جا باشد دفع کن، از باب مقدمه علمیه که بررسی که علم پیدا کنی آن دفع شده، پس بنابراین در شبهات غیرمحصوره، در محصوره درست است. احتمال عقاب در هر طرف وجود دارد، عقل هم می‌گوید این را دفع کن، این احتمال را دفع کن، این احتمال را دفع کن از باب مقدمه علمیه که بدانی آن تکلیف معلوم بالاجمال فی البینی که حتماً استحقاق عقاب بر ترک او هست او احتمال عقابش دفع شده و تکلیف امتثال شده. اما در شبهات غیرمحصوره درست است احتمال عقاب وجود دارد، چون احتمال وجود تکلیف در این جا هست، این جا هست، این جا هست، این جا هست، پس احتمال عقاب هم وجود دارد. اما چنین حکم عقلی آن جا وجود ندارد که باید این را دفع کنی،

س: ... حکم عقل هست اما این که حکم عقل در تعارض با یک حکم دیگر است در ...

ج: خب آن تقریر حضرت عالی است نه تقریر شیخ.

س: ...

ج: می‌بیند ولی چون کثرت اطراف دارد

س: ... حکم خودش را دارد اما در ... عسر و حرج

ج: بابا این تقریر شما است تقریر شیخ نیست. شیخ این را نمی‌فرماید. شیخ این را می‌فرماید که چون کثرت اطراف وقتی شد عقل چنین حکمی نمی‌کند که این عقاب محتمل مفروض را باید دفع کنی، این را نمی‌گویند. یعنی حکم عقل به عبارتِ آخری بوجوب دفع ضرر محتمل در جایی است که اطراف کثیر نباشد. وقتی اطراف فراوان شد، خیلی زیاد شد، عقل حکم به وجوب دفع ضرر محتمل ندارد. این حکم را ندارد. وقتی این را نداشت پس برهانی و بیانی بر عقاب نداریم. وقتی نداشتیم خب قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود و براءت عقلیه جاری می‌شود و ربطی به مسئله عسر و حرج و فلان این‌ها ندارد. فرض کنید عسر و حرج هم نداشت ولی در عین حال این جوری است. این فرمایش شیخ اعظم قدس سره. بعد خودش فرموده فتأمل؛ برای این فتأمل وجوهی هست. حالا اول دو وجهی که علمین، کاظمین فرمودند؛ کاظم خراسانی و کاظم یزدی قدس سرهما عرض کنیم تا آن وجه سوم هم عرض کنیم.

مرحوم آقای آخوند قدس سره یک فرمایشی دارند که مکرر در تعلیقه مبارکه‌شان تکرار کردند و این جا هم تعلیقه زدند فرمودند «مرّاراً» که ما گفتیم این مطلب را و آن این است که ایشان می‌فرمایند که اگر احتمال عقاب در یک

جاهایی بود، فرضاً حرف شیخ را هم بپذیریم که می‌فرماید وقتی کثرت اطراف بود عقل حکم به وجوب دفع ندارد. این هم بپذیریم. اما این باعث نمی‌شود که بگوییم عقاب بلایان و بلابرهان است. این نتیجه شیخ تمام نیست. اگر فرض می‌کنید احتمال عقاب هست که شیخ فرض کردند. اگرچه فرض کنید که عقل هم در این جا که مقصود ایشان از کلمات دیگرش استفاده می‌شود، از این عقل مقصود همان آراء محموده است؛ یعنی بناء عقلاء، حکم عقلاء، به حسن و قبح که این‌ها نظرشان این است که این‌ها یک امر امور واقعیه نفس‌الامریه نیست، این آراء محموده، تطابق آراء عقلاء بر این شد. همان حرف شیخ الرئيس که چون در آن باب، در باب حسن و قبح دو نظریه است. یک نظریه این است که این‌ها یک قضایای واقعیه نفس‌الامریه هستند، یک نظریه این است که این بناء عقلاء است. یعنی این درک این تطابق فهم عقلایی است. خب حالا بعداً می‌گویم که از عبارت ایشان چنین مطلبی استفاده می‌شود که این نظریه را کانه ایشان دارند. خب می‌فرماید که این نتیجه این دو مقدمه که عقاب ولو احتمال داده می‌شود اما حکم عقل بلزوم دفع وجود ندارد باعث نمی‌شود که عقاب بلابرهان باشد، عقاب بلایان باشد. چرا؟ چون فرض کردید که عقاب محتمل است. حالا لو فرضنا که عقلاء ملامت نکنند، قبیح دانند که شما دفع نکنی او را؛ اما آیا کسی که اهتمام دارد و از عقاب می‌ترسد می‌تواند بنشیند بگوید چون عقلاء حرف نمی‌زنند، ملامت نمی‌کنند، خب نکنند اما تو بالاخره جهنمش را که می‌روی، تو که گرفتار عقوبتش می‌شوی، این حرف عقلاء که واقعیت را تغییر نمی‌دهد که؛ چون قبل از حکم عقلاء شما می‌گویید عقاب محتمل هست؛ آن را دارید مفروض می‌گیرید که عقاب محتملی وجود دارد. خب وقتی که عقاب محتمل وجود دارد که در تحقق آن عقاب و عدم تحقق آن عقاب در وجود آن عقاب و در عدم آن عقاب بناء عقلاء و حرف عقلاء اثری ندارد. آن موضوع حکم عقلاء است. حکم عقلاء به این که «یجب دفعه أم لا یجب دفعه» که در تحقق او اثر ندارد. این حکمی است که عقلاء می‌گویند «یجب دفعه» یعنی یک چیزی مفروض است می‌گویند «یجب دفعه» یا می‌گویند «لا یجب دفعه» پس این حکم عقلاء به این که دفع ضرر این جا لازم است یا لازم نیست، در خود آن عقاب نفس‌الامری که داری احتمالش را می‌دهی که اثر ندارد که، وقتی آن عقاب را مفروض گرفتی، احتمالش را مفروض گرفتی، خب ولو عقلاء بیایند بگویند لازم نیست شما ملامت نمی‌شوی، چون قبیح است اگر انجام بدهی نکوهش می‌شوی عقلاً، ملامت می‌شوی، حسنه یعنی تشویق می‌شوی، ترغیب می‌شوی و به خدمت شما احسنت به تو گفته می‌شود. این معنایش است. خب حالا ولو عقلاء بگویند که ملامت نمی‌کنیم اگر انجام بدهی، خب عقلاء ملامت نمی‌کنند ولی من گردفتار عقاب که می‌شوم. پس بنابراین کسی که همش این است و می‌خواهد از عقاب امنیت پیدا بکند این با این که عقلاء بگویند «لا یجب دفعه» امنیت پیدا

نمی‌کند و عقابش هم دیگه عقاب بلایان نیست. بیانش هم این است که احتمال می‌دادی که، بود که، خب می‌خواستی مرتکب نشوی تا گرفتار این نشوی،

س: ...

ج: بله، بله، بیان یعنی چیه؟ یعنی یک امر واقعی است. نفس‌الامری است. بیان یعنی همین، یعنی مبرر، یعنی چیزی که باعث می‌شود بر شما هموار بشود این، این که وجود دارد

س: ... در شبهات بدویه ...

ج: نمی‌دهیم

س: ...

ج: نمی‌دهیم.

س: در شبهات بدویه ...

ج: بله، چون آن جا عقاب بلایان است.

س: ...

ج: نه، فرض عقاب که آن جا نکردید. این جا یک علم اجمالی دارید. آن جا که علم اجمالی ندارید. بدواً احتمال می‌دهی تکلیفی در این جا باشد. احتمال بدوی می‌دهید، احتمال بدوی که بیان نیست همین جوری، این جا یک علم اجمالی دارید. آن علم اجمالی باعث می‌شود که عقاب محتملی در آن جا، در آن جا، در آن جا باشد. خب چون این مطلب ایشان مطلب مهمی هست من عباراتی که ایشان ...

یکی ایشان این جا دارند «و حاصل هذا الوجه» که دیروز خواندیم عبارت شیخ را، فرمود «حاصل هذا الوجه» این است که عقل استقلال ندارد. «قد اشرنا مراراً» که کسانی که این چاپ را دارند که چاپ مال وزارت ارشاد است آن اوائل انقلاب این را چاپ کردند که خیلی هم مغلوط است، خیلی مغلوط است. صفحه ۲۰۴ و ۲۴۳، «قد اشرنا مراراً إلى انّ العقاب لو احتمل يدور وجوداً و عدماً مدار الإصابة و عدمها»، اگر احتمال عقابی موجود بود این عقاب اگر

موجود بود و احتمالش داده می شد این دائر مدار حکم عقلاء به این که دفعش لازم است یا دفعش لازم نیست نیست. دائر مدار این است که اصابه بکند یا نکند؟ اگر این کار را انجام دادی و واقعاً حرام واقعی بود عقاب هست، نبود نیست. دائر مدار اصابه است نه دائر مدار این که عقلاء بگویند «یجب دفعه» یا نگویند، به این ربطی ندارد. «یدور وجوداً و عدماً مدار اصابه و عدم اصابه»، اصابه بود وجود عقاب است. اصابه نبود عدمش است. این دائر مدار این است «استقلّ العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل أم لا»، این حکم عقلی به وجوب دفع ضرر محتمل باشد یا نباشد؟ این اثری در مسئله ندارد «غایة الأمر مع عدم استقلاله لا یقبح الاقتحام عند العقل و لا یلام علیه»، نهایت این است که اگر بگوییم وجوب دفع ضرر محتمل وجود ندارد، عقل به این استقلال ندارد نهایتش این است که اقدام قبیح نیست و کسی که اقدام کرده ملامت نمی شود. همین است اما این که عقاب دامنگیرش نمی شود اگر اصابت کرد نه، آن عقاب دامنگیرش می شود. علی رغم این که عقلاء ملامتش نمی کنند، اقتحام هم قبیح نبود اما آن یک امر واقعی است. آن دامنگیرش می شود...

س:

ج: نه، چون شارع عقل داده، آقای آخوند می گوید عقل داده دیگر، دارد حساب می کند، می گوید آره عقل داده

س:

ج: تعارض ندارد، تعارض ندارد، می گوید بله، ملامت هم نمی کند از این نظر خیالم راحت است از نظر عقلاء، برای این که ربطی به عقلاء ندارد درست؟ ربطی به عقلاء ندارد، این عقاب احتمالش داده می شود اگر اصابت کند دامنگیر من است. من هم اگر همت ام بر این است که این عقاب یک وقت دامنگیرم نشود خب باید چکار کنم؟ باید احتراز کنم. حالا بگذارید بقیه ی حرف های این مرد بزرگ خوانده بشود.

ایشان می فرماید «بداهة» این دائر مدار اصابه هست نه دائر مدار حکم عقل به دفع ضرر محتمل یا عدم استقلالش به این یا استقلالش به این، «بداهة انّ عدم استقلاله بوجوب دفع ضرر لا یرفعه علی تقدیره» این حرف عقل یعنی ملامت نکردنش باعث این نمی شود که عقاب و ضرر بر فرض وجودش که مفروض گرفتیم آن را، برداشته بشود «بل هو علی ما هو علیه وجوداً و عدماً فی الواقع» همان که درواقع بوده وجود داشته و هست، نبوده نیست «فلا یکون العقاب حیثین بلا برهان» این جا عقاب بلا برهان نمی شود. برهانش هم این است که این عقاب لازمه ی این چیز بوده

و به خاطر این که لازمه اش بوده تو هم که می دانستی لازمه اش هست و این حکم عقلاء هم دخالتی در آن ندارد که وجوب دفع دارد یا ندارد؟ ملامت می شود شخص یا نمی شود؟ پس بنابراین عقاب بخواد شارع بکند بلا بیان نیست «و بالجملة استقلاله بوجوب دفعه» یعنی استقلال العقل، به وجوب دفع عقاب و ضرر محتمل «لا يؤثر في احتماله و لا عدمه في عدمه» این حکم عقل نه تأثیر در احتمال عقاب دارد، نه عدم این حکم عقل تأثیر در عدم احتمال عقاب دارد؛ چون دائر مدار این نیست، ربطی به این ندارد. این یک حکمی است که بعد فرض العقاب دارد می آید، موضوعش آن است. «و لعله لذا أمر بالتأمل» می فرماید شیخ شاید امر به تأمل که فرموده برای همین مطلبی باشد که ما گفتیم.

خب ایشان فرمود که قد اشرنا مراراً، آن مورد اولش هم بخوانم شاید، آن مورد اولش هم که ایشان اُشار الیه که گفتیم صفحه ی ۲۰۴ است. آن جا شیخ یک مطلبی دارند در شبهات تحریمیه، فرموده «فهو مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل» ایشان می فرماید که آن جا، فرموده «هذا مع ان تجويزهم» یعنی تجویز عقلاء «الاقتحام بناء على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل غير مجد في المقام» عقلاء بیایند بگویند آقا دفع ضرر محتمل لازم نیست، این فایده بخش در مقام نیست که خیالت راحت باشد بنشین بگویی که خب ما دیگر عقاب دامنگیرمان نمی شود، این حکم عقلاء «غير مجد في المقام» که امنیت باشد «إذ المهم هو الأمن من العقاب» آن که مهم است این است که ما امنیت از عقاب داشته باشیم، خیالمان جمع باشد که عقابی نخواهیم شد «لا مجرد عدم مبادرة العقلاء إلى الضم إلى الارتكاب مع ترتب العقاب عليه على تقدير الحرمة واقعاً» مجرد این که مردم و عقلاء ملامت نکنند مرا در این که اقتحام کردم، مرکب شدم، مجرد این که به من امنیت نمی دهد وقتی در واقع عقابی در کار باشد «و من هنا ظهر عدم الحاجة في إثبات لزوم الاحتياط فيما احتمل فيه العقاب على من همه الفرار عنه إلى البناء على وجوب دفع الضرر المحتمل» می فرماید این که ما خواهیم بگوئیم در شبهات احتیاط باید کرد این مبني بر این نیست که بگوئیم عقلاء و عقل حکم بکند به وجوب دفع ضرر محتمل، به این ربطی ندارد که بعضی در این معلق کردند که در صورتی احتیاط لازم است در شبهات بدویه یا مقرونه ی بالاجمالیه که عقلاء بگویند دفع ضرر محتمل واجب است، ایشان می گوید این ربطی به این ندارد که دفع ضرر محتمل، به این ربطی ندارد، به چی ربط دارد؟ به این که آیا این جا احتمال عقاب هست یا نیست؟ عقلاء حالا می خواهند بگویند اقتحامش قبیح است یا نگویند. همین که احتمال عقاب را می دهی، کسی که هم اش این است که نکند من گرفتار آن عقاب شوم باید چه کار کند؟ باید احتیاط بکند ...

س:

ج: نه، بعد از این که عقاب هست، عقاب را دارد می گوید، چون دارد می گوید دفع عقاب محتمل، ضرر محتمل؛ یعنی یک ضرری احتمالش داده می شود لولا حرف من، حالا می گویم دفع این لازم است. ایشان می گوید این دفع این لازم است دخالتی در وجوب احتیاط و این که من باید احتیاط کنم و احتراز کنم ندارد، چون لو فرض که عقلاء این را نگویند یا بگویند. من احتمال عقاب را که دارم می دهم. مثلاً یک کسی خودش احتمال می دهد که احتمال قوی می دهد این ظرف سم است، همه می آیند می گویند آقا تو وسواسی است، تو نمی فهمی نه بابا نیست، او به خودش اجازه نمی دهد بخورد، می گوید خب حالا همه می گویند عیب ندارد بخور ولی من که این احتمال را دارم می دهم، من بخورم اگر واقعاً باشد گرفتار می شوم دیگر. این که می بینید وسواس ها اعتماد به حرف دیگران گوش نمی کنند می گویند بابا من دارم احتمال می دهم، حالا شما بگویید، مگر گفتن شما اثر در این که واقعیت را تغییر بدهد؟ واقعیت وجود دارد من هم گرفتارش می شوم. پس بنابراین آن جا برای وسواس ها راه دیگری دارد که بگوییم شارع از تو نخواست این را ولو واقعیت داشته باشد و الا بگویید هست و آن جور، خب من چکار کنم؟ من که دارم، حالا شماها بگویید.

ایشان می فرماید که پس کسی که «همه الفرار عنه» کسی که هم آتش فرار از آن عقاب محتمل و آن ضرر محتمل هست، این که عقلاء بگویند اگر انجام دادی ملامت نمی کنیم، کار زشتی از تو سر نزده، این باعث نمی شود که آن عقاب محتمل واقعی که هست دامن گیرش نشود، این هم هم آتش این است که از آن فرار کند.

س:

ج: کی؟

س:

ج: آقای آخوند یا شیخ؟

س:

ج: و ضرر هم این جا یعنی عقاب

س:

ج: قبیح نیست یعنی چی؟

س:

ج: آهان یعنی ملامت نمی شوی عقلاء، فلذا گفتم ایشان این جا ببینید، این جا از این جا روشن می شود که همان مسلک شیخ الرئيس را دارد که یعنی ملامت نمی شوی و لا یلام علیه و فرموده تجویزهم عن اقتحام یعنی تجویز عقلاء نه تجویز العقل، تجویزهم، آن جا استقلال العقل تعبیر کرده این جا تجویزهم است، این دوتا را یک چیز می داند، بگوئیم عقل می گوید یا بگوئیم عقلاء می گویند؟ این ها فلذاست نشان می دهد که ایشان مسلکش همان مسلک شیخ الرئيس است.

س:

ج: نه نه، ببینید فرض این است که عقاب بلا بیان قبیح است درست؟ قبول است، هم آقای آخوند این است که این عقاب بلا بیان نیست فلذا فرمود این عقاب بلا برهان نیست، این عقاب بلا بیان نیست ...

س:

ج: نه، لطافت بیان شان، ببینید

س:

ج: ببینید نه نه، عقاب محتمل است یا نیست؟

س:

ج: بابا سالبه به انتفاء موضوع است؟ یا می گوئید دفع عقاب محتمل لازم نیست؟ یعنی العقاب المحتمل این موضوع محرز است مفروض است، می گوئید دفع اش لازم نیست، آقای آخوند همین جا دست گذاشته، می گوید مگر نمی گوئید عقاب محتمل است؟ این عقاب محتمل را که نفی نمی کنی، بله یک وقت یک بیانی می آوری می گویی در شبهات غیر محصوره عقاب محتمل نیست، می دانم عقابی نیست، یک وقت این را می گویی که راه درست همین

است؛ اما اگر این جوری که شیخ فرموده، فرموده دفع عقاب محتمل این جا لازم نیست یعنی موضوع مفروض، دفع اش لازم نیست. این جا را ایشان اشکال...، فلذا بیان شیخ را اشکال می فرماید، فلذا بعداً خودشان فرمودند که فالأحسن، این جا در، فرموده است که «فالأحسن فی تقریر الاستدلال بهذا الوجه ان یقال: ان العلم بالتکلیف بین أطراف کثیرة غیر محصورة لا یوجب تنجزه بحیث یورث مخالفته العقاب، فلا یحتمل العقاب فی واحد من الأطراف» این جور باید بگوییم، باید بگویید که در اطراف شبهه‌ی غیر محصوره احتمال عقاب در هر طرف نیست پس من امنیت دارم، احتمالش نیست، یقین به عدمش دارم این جور. اما این جور که شیخ اعظم تقریر فرموده که فرموده وجوب دفع ضرر محتمل نیست در اثر کثرت اطراف، عقل نمی گوید دفع کن آن را، نمی گوید نیست، مفروض گرفته هست احتمال عقاب؛ می گوید عقل نمی گوید واجب است دفع اش بکند، آقای آخوند می گوید خیلی خب عقل نگوید، عقلاء نمی گویند، می گویند اگر رفتی انجام دادی ما هم ملامت نمی کنیم، خب بگویند؛ ولی من هم‌ام چیست؟ هم‌ام این است که از آن عقاب امنیت داشته باشم اما عقاب که ربطی ندارد به این وجوب دفع ضرر محتمل، نه وجودش به این ربط دارد نه عدمش به این ربط دارد، حرف ایشان در این حواشی متعدده که از آن صفحه‌ی ۲۴۴ شروع می شود تا این جا چندین بار در حواشی مختلف ایشان تکرار کردند این مطلب را، حرف شان این است که وجوب دفع ضرر محتمل نه عقاب ساز است نه عقاب برانداز است، چون در ناحیه‌ی حکم است نه در ناحیه‌ی موضوع که کاری نمی کند، نه وجوب دفع ضرر محتمل عقاب ساز است، نه اگر عقابی محتمل شد عقاب برانداز است هیچ کدام. و عقاب، عقاب بلا بیان و بلا برهان نیست، چون این که دخالتی نداشته تو هم داری احتمالش را می دهی، خب اگر می خواهی گرفتارش نشوی با این که احتمالش را داری می دهی، تا گرفتارش نشوی باید ترک بکنی. پس ربطی به هم ندارد.

فتأمل ایشان می فرماید لعل شیخ قدس سره گفته فتأمل که این جور که ما وصل کردیم برهان مان و دلیل مان را به وجوب دفع ضرر محتمل این ناتمام است، ربطی به این ندارد، به قاعده‌ی دفع ضرر محتمل ربطی ندارد، فتأمل اشاره به این دارد. این را من تمامش کنم و الحق این است که این فتأمل ظاهر کلام شیخ را بخواهیم اخذ کنیم که ایشان فرموده دفع ضرر محتمل و ضرر محتمل را موضوع قرار داده. بله این اشکال مرحوم آقای آخوند درست است و اگر... راه درست چیست؟ همان است که ایشان در فالأحسن فرموده که البته ایشان در کفایه این حرف را قبول ندارد، یعنی ایشان که این جا می فرماید احسن این است یعنی اگر بخواهیم طبق مذاق شیخ برهانی بگوییم که صورت

ظاهره درستی داشته باشد این است که این جا یک کاری بکنیم بگوییم آقا در جایی که شبهات کثیره باشد اصلاً عقل این علم را منجز نمی داند، وقتی منجز ندانست عقابی در کار نیست. این فرمایش محقق خراسانی قدس سره. اما ...

س:

ج: بعداً تشریف بیاورید ببینم چی می فرماید چون..

و اما اشکال کاظم آخر؛ مرحوم آقای آسید محمدکاظم یزدی قدس سره، ایشان فرموده است؛ جوری دیگر اشکال کرده، گفته فتأمل شیخ لعل اشاره به این است که، این دقت آقای آخوند را این جا ندارد ایشان، بیان دیگری دارد. می فرماید که عقاب دنیوی با عقاب اخروی زمین تا آسمان ها فرق می کند؛ در عقاب دنیوی بله وقتی اطراف زیاد باشد و ضررهای دنیوی وقتی اطراف زیاد باشد عقل حکم نمی کند به وجوب دفع؛ ولی توی عقاب اخروی این جوری نیست اطراف هرچی هم زیاد باشد، اطراف هرچی هم زیاد باشد عقل حکم می کند به لزوم دفع، چون آن اصلاً تصورش انسان را می لرزاند، احتمال ضعیفش هم انسان را می لرزاند؛ بعد می فرمایند بلکه حتی می توانم ادعا کنم که در ضررهای دنیوی خیلی مهم هم همین جور است. مثلاً اگر فرض کنید الان توی رسانه های عالم بگویند که بناست به طور قطع یکی از کشورها، یکی از شهرهای عالم یک معاذالله، یک زلزله ی صد ریشتری بیاید، همه چی هستند؟ همه می روند شب را توی فضای باز، همین با این که گفتند یکی از شهرهای دنیا؛ ایشان می فرماید که فلذا فتأمل این است که این که شما، نمی گویم استفاده ی از این قانون درست نیست ولی این را دارم می گویم که این که شما می فرمایید وقتی اطراف کثیر باشد عقل حکم نمی کند به وجوب دفع ضرر محتمل، این اولاً نسبت به عقاب اخروی نیست، ثانیاً در دنیوی اش هم این جور نیست که همه جا بگوید. ایشان این جور اشکال کرده؛ بعد خودشان یک بیان دیگری دارند که ما آن را می خواهیم بیان ششم قرار بدهیم کما این که بیان آقای آخوند هم می شود ششم قرار داد بیان ایشان را می شود بیان هفتم قرار داد برای اصل دلیل برای مدعی. و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۴۹

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

بحث در دلیل پنجم بود به حسب ترتیبی که شیخ اعظم فرمودند که برای اثبات عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره استدلال شده بود به برائت و حاصل استدلال شیخ اعظم این بود که فرمود «و حاصل هذا الوجه: أنَّ العقل إذا لم يستقل بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثرة الاحتمالات فليس هنا ما يوجب على المكلف الاجتناب عن كلٍّ محتمل، فيكون عقابه حينئذ عقاباً من دون برهان»؛ که حاصل کلام این است که وقتی که اطراف بسیار بود، متعدد بود به طور فراوان؛ این جا عقل استقلال بوجوب دفع ضرر محتمل یا عقاب محتمل ندارد. وقتی چنین حکمی را عقل نداشت پس مکلف بیانی بر عقاب ندارد چون عقلش چنین حکمی نمی کند. وقتی بیان بر عقاب نداشت پس بنابراین شارع نمی تواند او را عقاب بکند چون عقابش بلا بیان است و این قبیح است. خب بعد خودشان فرمودند فتأمل.

مرحوم محقق خراسانی قدس سره در حاشیه رسائل اشکال فرمودند به این که این جا عقاب بلا بیان نمی شود. چرا؟ برای خاطر این که شما مفروض گرفتید عقاب محتمل است. می گوید در فرض عقاب محتمل عقل نمی گوید که از همه ی این ها اجتناب بکن، قبیح نیست، قبیح نیست یعنی ملامت نمی شوی، عیبی ندارد. خب ملامت نشدن که باعث نمی شود که عقاب محتمل از بین برود که، عقاب هست و من اگر بخواهم گرفتار عقاب نشوم باید احتیاط بکنم. این بیان ایشان بود که دیروز تفصیلاً بیان شد و عرض کردیم که بیان متین قوی.

س: ...

ج: نه، موضوع را از بین نمی برد.

و اشکال محقق یزدی قدس سره این بود که ما قبول داریم حرف شما را، اصل حرف شما را که عقل حکم می کند وقتی کثرت اطراف بود نمی گوید به طور مطلق رفع عقاب محتمل و ضرر محتمل لازم است. این را قبول داریم اصل مطلب را ولی اطلاق حرف تان را قبول نداریم و آن این است که اولاً نسبت به عقاب اخروی و ضرر اخروی این

حرف درست نیست و آن که ما این جا به آن کار داریم ضرر اخروی است. چون ضرر اخروی به حدی شدید است و عجیب است که عقل نمی گوید آن جا را ولو احتمال هم بدهی و اطراف هم کثیر باشد خیلی، عقل نمی گوید. بلکه در ضرر دنیوی هم وقتی خیلی شدید و غلیظ باشد باز نمی گوید ولو اطرافش کثیر باشد. بله، ضررهای غیرمعتنابه دنیوی که اطرافش فراوان باشد آن جا را قبول داریم که عقل استقلال به دفعش ندارد.

س: ...

ج: نه، نه، حکم ندارد.

س: ... ضرر محتمل

ج: حکم ندارد.

س: استثناء بردار نیست

ج: بله؟

س: حکم عقلی استثناء بردار نیست.

ج: ندارد. استثناء نمی زند که

س: هر جا احتمال عقاب بدهد؛ آن جا عقل حکم دارد ولی چون مصلحت؟؟ و مثلاً سختی و کارهای مهم تری پیش می آید می گوید که نه و الا حکم دارد. عقل حکم دارد حتی در ضررهای خیلی کوچک، حکم دارد ولی چون می بیند که مصلحت ... رفع ید ...

ج: خب این بیان حضرت عالی است. بیان شیخ این نیست.

س: ...

ج: بیان شیخ شما اشکال کنید بگویید... مرحوم والد می فرمودند ما خدمت آقای حدائق که در شیراز شرح لمعه می خواندیم، آقای آشیخ ابوالحسن حدائق، پدر این آقایان حدائق، یعنی جدّ این آقایان حدائقی که الان شیراز هست. می فرمود که به خاک پای شهید عرض می کنیم. وقتی می خواست مناقشه ای بکند می گفت به خاک پای شهید عرض

می‌کنیم. حالا هم ممکن است ما به خاک پای شیخ انصاری عرض کنیم که فرمایش تان این جا مثلاً محل مناقشه هست ولی شیخ این را فرموده که فرموده عقل حکم ندارد. نه این که این جا تراحم می‌شود بین این و عقل می‌بیند تراحم است بین این و چیز دیگری، نه فرموده ندارد.

س: ...

ج: شیخ بلد بود بفرماید این جا تراحم....

س: ... بلد هم هست که

ج: بلد است و نمی‌گوید. اغراء به جهل می‌کند. مثل بنده و این‌ها را اغراء به جهل می‌کند. مرحوم آخوند و مرحوم سید یزدی و مرحوم آقای نائینی و مرحوم آقاضیاء و همه را اغراء به جهل کرده، فقط شما دوتا بزرگوار می‌فرمایید لعل این باشد

س: ...

ج: خب، حالا توی عبارتش نیست بالاخره

س: ...

ج: توی عبارت‌شان نیست این حرف‌ها، این حرفی است که بعداً زده خواهد شد ان شاء الله، مرحوم شهید صدر و این‌ها فرمودند که قبلاً هم گفته شد. بالاخره حرف شیخ رضوان الله علیه این است که وقتی کثرت اطراف باشد بدون این که عسری لازم بیاید، بدون این که حرجی لازم بیاید، بدون این خروج از محل ابتلاء بشود، هیچی از این‌ها نیست. فقط «لأجل كثرة الاطراف» عقل می‌گوید که دفع عقاب لازم نیست. دفع ضرر لازم نیست. ایشان این طوری می‌فرماید. خب اشکال آقای محقق خراسانی اشکال دقیق و واردی است. فرمایش محقق یزدی قدس سره که فرموده در مورد عقاب اخروی عقل نمی‌گوید؛ هر چه هم اطراف کثیر باشد. اگر احتمال عقاب وجود دارد عقل نمی‌گوید ولو اطراف زیاد باشد. در دنیوی‌اش هم وقتی عقاب یا احتمال ضرر، احتمال خیلی مهمی باشد یعنی محتمل خیلی مهم باشد، این جا هم عقل نمی‌گوید. ولی در آن جایی که قلیل باشد و خیلی مهم نباشد، دنیوی باشد آن جا قبول داریم. پس بنابراین به درد مانحن فیه نمی‌خورد. این بیان به درد مانحن فیه نمی‌خورد. ما چون برائت

در، یعنی شبهات غیرمحصوره در امور شرعیه را داریم می‌گوییم؛ به امور دنیویه کار نداریم. در فقه، در اصول ما راجع به او داریم صحبت می‌کنیم. بنابراین این راه حل درست نیست و فتاویٰ شیخ لعل اشاره به این باشد.

خب این هم فی محله که اگر ما بگوییم که بله عقاب اخروی، به مجرد این که اطراف زیاد باشد و فرض هم این است که قدرت داریم، عسری هم نیست، حرجی هم نیست، در عین حال عقل می‌گوید چون اطراف زیاد است لازم نیست این فرمایش ایشان، این فرمایش هم متینی است.

ولی وجه سوم برای فتاویٰ شیخ اعظم شاید وجهی باشد که اعمق از این دو فرمایشی است که فرموده شده است و آن این است که این کلام مشتمل بر خلف یا تناقض است. چرا؟ برای خاطر این که احتمال هر شیء ای بدون احتمال اسباب و علل آن معقول نیست. اگر من احتمال یک چیزی را می‌دهم باید احتمال علل آن را هم بدهم و الا احتمال می‌دهم این شیء موجود بشود بدون علت، بدون سبب؟ این که نمی‌شود، بدون مبرر؟ این که نمی‌شود. هر وقت احتمال یک چیزی را دادیم باید احتمال علتش را هم بدهیم. خب شما که دارید می‌فرمایید که عقاب محتمل وجود دارد. احتمال عقاب وجود دارد اما چون کثرت اطراف است، عقل لایستقل به دفع آن، پس بیانی بر عقاب نیست. جواب این است که این احتمال عقاب که می‌دهید چه مبرری دارد؟ احتمال مبررش را باید بدهید و الا چه جور احتمال عقاب می‌دهید؟ احتمال مبرر باید بدهید. اگر مبرر منحصر است در این که شما می‌فرمایید که عقل می‌گوید دفعش لازم نیست و مبرر دیگری وجود ندارد غیر از این، خب پس بنابراین احتمال عقاب هم نیست چون عقاب بلامبرر است، عقاب بلا دلیل است. نمی‌شود احتمالش را داد. اگر نه، منشأ آخری غیر از این که می‌فرمایید می‌تواند عقاب آور باشد، می‌تواند مصحح عقاب باشد؟ می‌تواند مبرر عقاب باشد؟ خب به صرف این که این سبب نیست علم پیدا نمی‌کنی که سبب‌های دیگر هم نیست. پس چه جوری می‌توانید بگویید که عقاب بلا بیان است و خیال خودمان را راحت بکنیم؟ پس اگر سبب دیگری وجود دارد غیر از این؛ بنابراین حکم به این که این جا عقاب بلا بیان است ناتمام است. اگر تنها و تنها سبب همین است پس بنابراین چه طور احتمال العقاب می‌دهید بعد می‌گویید با این که احتمال عقاب می‌دهید عقل می‌گوید «و لایستقل» به این که باید احتیاط کرد؟ «و لایستقل» به این که باید دفعش کرد؟ اگر وجه دیگری نداری غیر از این چه جور احتمال عقاب می‌دهی؟ یعنی احتمال عقاب بلا دلیل، بلامبرر؟ ممکن نیست. پس بنابراین

س: احتمال عقاب حاج آقا، سببش هم احتمالی است. عقاب محتمل سببش هم محتمل است. نکند؟؟ آن واقع این باشد اما وجوب دفع ضرر محتمل این اگر خلفش را انجام بدهیم؟؟ دفع ضرر محتمل سبب عقاب قطعی است. اگر ...
ج: شما...

س: شارع می گوید لا یبایع حکم؟؟

ج: شما احتمال عقاب که می خواهید داشته باشید بعد بگویید که در ظرفی که من احتمال عقاب دارم چون کثرت اطراف است عقل می آید می گوید دفعش لازم نیست علی رغم این که احتمال عقاب هست اما دفعش لازم نیست. می گوئیم احتمال عقاب را چه جور می دهی؟

س: ...

ج: تکلیف واقعی بنفسه که اگر بلایان است که نمی تواند عقاب آور باشد

س: ...

ج: اگر می گوئید نفس علم مبرر عقاب است

س: مبرر عقاب نیست، احتمال عقاب است

ج: می دانم. توی کجا؟ توی دستگاه عقل ما؟

س: ...

ج: بابا؛

س: شما گفتید احتمال هست؛ وجوب را فرمودید؟؟ احتمال انضمامی؟؟ دفع ضرر محتمل احتمال عقاب از ناحیه ...

ج: علم به تکلیف مستلزم ... علم اجمالی به تکلیف و این که در هر طرفی نگاه می کنیم احتمال التکلیف است. خب

احتمال التکلیف آیا موجب همین نفس احتمال تکلیف عقل می گوید مبرر برای عقاب است اگر اصابه بکند؟

س: مبرر برای احتمال عقاب است

ج: بابا احتمال عقاب بلا دلیل که نمی‌شود. من احتمال بدهم جای که قبیح است عقاب، عقاب هست. می‌شود؟ اگر قبیح است که نمی‌توانم احتمال بدهیم. احتمال در کجا می‌توانم بدهم؟ جایی که مبرر را احتمال بدهم وجود دارد. اگر مبرر عقاب بیان است و شما می‌گویید بیانی وجود ندارد پس احتمال عقاب نمی‌توانید بدهید. شما بیان و

س: ...

ج: شما بیان و مبرر عقاب را منحصر کردید در چی؟

س: ...

ج: در این حکم عقل، مبرر عقاب را و مصحح عقاب را منحصر کردید در این حکم عقل که بگوید دفع باید بکنی، خب اگر مصحح و مبرر منحصر در این است پس بنابراین احتمال من نمی‌دهم که تحفظ بر موضوع بکنم. چون فرض این است که نیست. اگر غیر این مبرر آخری وجود دارد پس عقاب هم بلا بیان نمی‌شود. این نباشد، به خاطر سبب دیگری می‌تواند من را عقاب بکند. بنابراین تحفظ بر موضوع در این جا یک جایی است که نمی‌شود بگوییم احتمالش را می‌دهم در عین حال عقاب هم بلا بیان است. این دوتا با همدیگر تناقض دارد، خلف دارد و با هم قابل اجتماع نیست این دوتا مطلب.

س: ... در حالی که این یک مفهومی است که مختص مرحوم شهید صدر و این‌ها است؟؟

ج: نمی‌گوییم احتمال بیان است.

س: احتمال عقاب را مگر ما بیان نمی‌دانیم؟ می‌گوییم حرف شیخ که گفت عقاب بلا برهان است با این؟؟ می‌شود که همین احتمال را ما از مناشی دیگر می‌گیریم. درست است؟

ج: از چه منشایی می‌دهید؟ سؤال داریم می‌کنیم. می‌گوییم فرمایش شیخ سؤال می‌کنیم می‌گوییم شما که می‌گویید عقاب محتمل هست و لکن چون کثرت اطراف است عقل استقلال به وجوب دفع ندارد و چون عقل استقلال به وجوب دفع ندارد پس بیانی بر عقاب نیست. حالا که بیان بر عقاب نیست، یقین به عدم عقاب پیدا می‌کنیم. چرا؟ برای خاطر این که عقاب بلا بیان و عقاب بلا برهان است و این قبیح است از مولا، درست؟ می‌گوییم خیلی خب؛ پس نظر شریف شما چه می‌شود؟ فتأمل هم لعل اشاره به همین باشد. نظر شریف شما این است که این جا بیانی بر

عقاب نیست. می‌گوییم خب حالا که بیان بر عقاب نیست پس چه طور می‌فرمایید که عقاب محتمل است ولی در عین حال چون عقل لایستقل بدفعه لازم نیست که احتیاط بکنیم. چه جور می‌گویید عقاب محتمل است؟ عقاب می‌شود محتمل باشد بدون این که مبررش را احتمال بدهیم؟ می‌شود؟ پس عقاب بدون این که مبررش را احتمال بدهیم نیست. شما اگر احتمال بیانیت می‌دهید پس چه طور بعداً حکم می‌کنید بیان نیست؟ اگر می‌گویید بیان نیست پس چه طور احتمال عقاب می‌دهید؟ این دوتا تناقض دارد. می‌گویید که بیان پس عقاب نیست، می‌گوییم خب اگر بیان نیست پس چه طور احتمال عقاب می‌دهید؟ اگر احتمال عقاب می‌دهید پس احتمال وجود بیان می‌دهید، پس چه طور بعداً حکم می‌کنید که بیان نیست؟ این دوتا با هم تناقض دارد.

س: مرحوم شیخ دوتا دوتا گفتند؛ یکی این که عقاب محتمل است. دو این که عقاب محتمل واجب الدفع است. باید هر دو باشند تا ما نتیجه بگیریم. ایشان صغری را سر جایش می‌گذارند همه‌اش کبرا را خراب می‌کنند. می‌گویند احتمال عقاب محتمل واجب الدفع است؛ یعنی عقل لایستقل وجود الدفع باشد؟؟

ج: همین را داریم اشکال می‌کنیم. بابا می‌گوییم

س: ...؟؟ یکی از مقدماتش را ما خراب کردیم کافی است

ج: ولی قیاسی که تشکیل می‌دهیم توی آن تناقض است. قیاسی که تشکیل می‌دهید با هم جور در نمی‌آید

س: ما می‌گوییم؟؟ محتمل نمی‌تواند باشد و دفع نباشد

ج: می‌گویید این جا احتمال عقاب است درست؟ می‌گویید احتمال عقاب است ولی این عقاب واجب الدفع نیست؛ چرا؟ چون بلا بیان است. چون می‌دانیم بلا بیان است. می‌گوییم اگر می‌دانی بلا بیان است پس احتمال هم نمی‌توانی بدهی، اگر احتمال می‌دهی پس یقین به بلا بیانی نداری. نمی‌شود این دوتا را با هم جمع کرد. خب این کلام شیخ رضوان الله علیه.

تقریب دیگر برای برائت....

س:؟؟

ج: از کتاب نفس است.

بیان دیگر برای جریان برائت این هست که فرموده شده است که مانع از جریان برائت شرعیه... آن برائتی که شیخ می فرمود برائت عقلی بود. مانع از جریان برائت ترخیص در مخالفت قطعیه است و الا اصول مرخصه هیچ مانعی از شمولش نسبت به اطراف علم اجمالی نیست چه در محصوره چه در غیر محصوره، چون هرطرف را دست می گذاری مشکوک است؛ پس موضوع برای جریان اصل وجود دارد. چي مانع از این است که اصول در اطراف علم اجمالی جاری بشود؟ این است که اگر بخواهد اصول در تمام اطراف جاری بشود ترخیص در مخالفت قطعیه لازم می آید و این قبیح است؛ اگر بخواهیم بگوییم که در بعضی دون بعضی جاری بشود این هم ترجیح بلا مرجح است. پس نتیجه این می شود که ادلهی اصول نمی تواند اطراف علم اجمالی را فرا بگیرد، چون همه را بخواهد فرا بگیرد آن محذور عقلی دارد، بخواهیم بگوییم بعضی دون بعضی را بگیرد این ترجیح بلا مرجح است، پس نتیجه این می شود که ادلهی اصول نمی گیرد. این بیان که بیانی است برای این که اصول مرخصه اطراف علم اجمالی را نمی گیرد، این بیان در مورد شبهات غیر محصوره نمی آید. چرا؟ برای خاطر این که شبهات غیر محصوره در اثر کثرت اطراف که قهراً کثرت اطراف را باید جوری فرض کنیم که این امری که می گوئیم در آن وجود داشته باشد. در شبهات غیر محصوره در اثر کثرت اطراف ولو شارع اجازه بدهد بگوید این جایز است، آن جایز است، آن جایز است، این به مخالفت قطعیه نمی انجامد. چون کسی قدرت بر این را ندارد عملاً که برود تمام اطراف را مرتکب بشود. مثلاً ما می دانیم که یک حیوانی، یک گوسفندی از گوسفندهایی که توی عالم یا توی ایران ذبح شده این غیر مذکی است، ذبح شرعی نبوده، شرایط در آن مراعات نشده الا این؛ ولی آیا می توانیم مخالفت قطعیه بکنیم؟ مخالفت قطعیه به این است که تمام گوسفندهایی که کشته شده یک مقداری اش را برویم بخوریم، چنین چیزی، ولو شارع بفرماید که بله همه ی این مشکوک ها را من اجازه دادم؛ از این اجازه دادن که مخالفت قطعیه عملاً لازم نمی آید. یا می دانیم یکی از کاس ها که در مثلاً قم وجود دارد متنجس است، خب حالا شارع بگوید که «کل شیء لک حلال»، «کل شیء طاهر» خب بفرماید، همه ی این ها را هم شامل بشود، مگر عملاً این منجر به مخالفت قطعیه می شود؟ نمی شود؛ پس فلا بأس.

بنابراین می گوئیم ادلهی اصول تمام اطراف شبهات غیر محصوره را می گیرد نه بعضی دون بعضی که بگوئید ترجیح بلا مرجح است نه، می گوئیم تمام اطراف را می گیرد «و لا یلزم منه محذور» چون به مخالفت عملیه نمی انجامد. این

....

س:

ج: درست می فرمایید.

پس این هم یک بیانی است. بزرگانی هم به این بیان اعتماد کردم منهم شهید صدر قدس سره هست و قبل از این بزرگواران هم کسانی بودند همین مطلب را می فرمودند. همان طوری که اشاره

س:

ج: نه عمل نکنیم غیر از این است که نمی شود. در شبهات غیر محصوره حرف سر این است که نمی شود فلذاست اگر این دلیل مستند ما باشد از این ضابطه‌ی شبهه‌ی غیر محصوره هم درمی آید که ضابطه‌ی شبهه‌ی غیر محصوره باید چی بگوییم؟ باید بگوییم آن که اطرافش به حدی است که اگر مولا هم ترخیص بدهد عملاً به مخالفت قطعیه نمی انجامد.

س:

ج: عادتاً دیگر، استحاله‌ی عقلیه که ندارد عادتاً روشن است.

فلذاست که مثلاً یک دانه از فرض کنید ده هزار ارزن این این جوری نمی شود چون مخالفت قطعیه آن جا ممکن است، خب ده هزارتا ارزن چندتا لقمه می شود آدم می تواند بخورد.

س:

ج: بله.

آقای خوئی قدس سره همین طور که اشاره فرموده به بعضی اش ایشان و به بعضی اش اوشان، اشکال کردند گفتند حلاً و نقضاً این حرف نادرست است، این تقریب نادرست است. اما نقضاً به این که مجرد این که به مخالفت عملیه نمی انجامد این نمی تواند مبرر این باشد که اصول در اطراف جاری بشود. مثلاً اگر علم اجمالی داریم که سر ساعت مثلاً هشت روز چهارشنبه یا بر من حرام است که در مسجد اعظم باشم یا بر من حرام است که یک جای دیگر، یک مکان دیگری که نمی توانم خالی از این دوتا باشم؛ یا سر ساعت فلان یا باید متحرک باشم یا باید ساکن باشم، علم دارم یا متحرک در سر آن ساعت بر من حرام است یا سکونت بر من حرام است. خب در این جا می تواند شارع بگوید هردو آن جایز است؟ بگوید برائت از حرمت سکونت، برائت از حرمت حرکت؟ خب باید بگوییم اشکال

ندارد، چرا؟ چون مخالفت قطعی که این جا لازم نمی آید، چون ممکن نیست هم در سر آن ساعت هم متحرک باشم هم ساکن باشم؛ فقط مخالفت احتمالی است نه مخالفت قطعی. آیا کسی ملتزم است که در شبهه‌ی محصوره‌ی این چنینی برائت جاری می شود فلذا شخص آزاد است بالاخره حالا یکی اش را انجام بدهد دیگر. این اشکال نقضی محقق خوئی است. اشکال حلی که ایشان فرموده این است که فرموده است که انجرار به مخالفت قطعی این فقط قبیح نیست بلکه ترخیص در مخالفت قطعی قبیح است ولو این که آن مخالفت قطعی در خارج انجام نمی شود ولی ترخیص او، مثلاً مولا به یک نفر آدم لال که نمی تواند حرف بزند بگوید من تجویز می کنم که تو دروغ بگویی، تو فحش بدهی، تو سب بکنی مؤمنی را، می گویند خب این جا درست است که به مخالفت عملیه نمی انجامد چون او نمی تواند حرف بزند که، نمی تواند؛ اما آیا همین که تجویز می کند می گوید من به تو اجازه دادم آیا این قبیح نیست؟ نفس اجازه دادن ولو از او سر نمی زند، عملاً در خارج واقع نمی شود اما نفس این اجازه دادن قبیح است. حالا شارع وقتی می گوید من همه‌ی این اطراف را به تو اجازه داده‌ام که اتیان کنی ولو عملاً در خارج آن، عادتاً برای او چنین فرصتی پیدا نمی شود که همه‌ی این ها را برود اتیان بکند و مخالفت قطعی بکند ولی به حسب تئوری، به حسب قانون به او اجازه داده که تمام این هایی که، اگر تمام این ها انجام بشود مخالفت قطعی است اجازه داده و این قبیح است. پس همان طور که در مواردی که عملاً به مخالفت قطعی می انجامد قبیح است همین طور آن جایی که نمی انجامد ولی بالاخره این مولا اجازه داده؛ اجازه‌ی در کار قبیح، قبیح است ولو این که این اجازه می داند منجر به عمل قبیحانه نمی شود؛ نفس اجازه‌ی در قبیح قبیح است. این فرمایش محقق خوئی قدس سره. جوابی که محقق مرحوم شهید صدر قدس سره از این دادند که وقتی، جواب حلی را ابتداءً عرض کنیم از این جواب نقضی هم روشن می شود. فرموده است که در مواردی که علم اجمالی پیدا می شود این جور ترخیص ها قبیح عقلی نیست چرا؟ به خاطر همان چیزی که شما اول بحث می فرمودید و بعضی آقایان می فرمودند؛ یعنی در عقل عقلاء اگر یک مطلوب عاقلی یا امری یا مولایی مطلوب وجوبی اش یا مطلوب حرمتی اش که یعنی آن جا ترک می خواهد، آن جا انجام می خواهد، اگر متزاحم بشود با یک سلسله امور دیگر، مثلاً یک چیز را واقعاً حرام کرده ولی این چیزی را که حرام کرده پیش عبدش مردد شده بین این عمل و اعمال دیگری که آن ها مصلحت ملزمه دارد در اباحه و آزاد بودن. یک چیزی حرامی برای عبد مردد شده بین امور کثیره‌ای که آن امور مثلاً صدتا امر را حساب بکنید یکی اش حرام است نود و نه تایی آن حلالی است که مصلحت ملزمه در حلال بودن دارد، در این که آزاد باشد شخص در آن؛ در این جا آیا عقلانی نیست که چنین تزاحمی می شود مولا بیاید بگوید همه را اجازه دادم، چرا؟ برای این که اگر بگوید احتیاط کن لازمه اش این

است که نود و نه مصلحت ملزمه‌ای که این‌ها هست از دست برود به‌خاطر یک مفسده‌ی ملزمه؛ بگوید احتیاط کن تا آن یک‌دانه مفسده‌ی ملزمه را مرتکب نشوی، پس باید نود و نه تا مصلحت ملزمه را فدای یک مفسده‌ی ملزمه بکند. اما اگر بگوید آقا همه را اجازه دادم، یک مفسده را فدای نود و نه مصلحت ملزمه کرده، آیا این جا قبیح است؟ عقل می‌گوید این جا قبیح است که شما به همه اجازه بدهی به‌خاطر این‌که آن نود و نه مصلحت ملزمه را بر آن تحفظ کنی؟ پس این‌که محقق خوئی می‌فرماید اصل ترخیص در معصیت اصل این قبیح است این در جایی که تراحمی وجود داشته باشد و آن‌ها اهم باشد هیچ قبیح نیست، بلکه اجازه ندادنش قبیح است، خلاف عدالت است. پس بنابراین آن‌که این جا گفته می‌شود این است که اگر کثرت اطراف به جوری باشد که مولا می‌بیند که اباحه‌های ترخیصی این‌ها از بین اباحه‌های به خدمت شما عرض شود که مصلحتی، اباحه‌های اقتضائی به تعبیر آقایان این‌ها در معرض خطر است و آن‌ها مصلحت ملزمه دارد این جا اشکال ندارد. و ما همین جور تحلیل کردیم ادله‌ی مرخصه را، ادله‌ی مرخصه را همین جور ترخیص کردیم که چون شارع در این موارد مشتبهات بین حرمت و حلیت، وجوب و عدم وجوب که فرموده برائت است، حلیت است، او دیده که با آن دید وسیعش که دارد از بالا نگاه می‌کند می‌بیند عباد که این شک‌هایی که می‌کنند خیلی از حلال‌های آن‌چنینی با حرام برای‌شان مشتبه می‌شود یا با واجب‌ها برای‌شان مشتبه شده. فلذا می‌بیند آن‌ها مهم‌تر است گفته برائت، گفته حلیت. پس با توجه به این جهت آن قبحی که شما می‌فرمایید تمام نیست.

س:

ج: بله بله، چندین بار این را هم عرض کردیم که ما برای این‌که تمسک به یک دلیل بکنیم، ظهور یک دلیلی را، دلالت یک دلیلی را بپذیریم کفایت می‌کند که یک راه ثبوتی برای امکانش وجود داشته باشد. همین که این راه وجود دارد پس به اطلاقات ادله‌ی ترخیص که دارد اطراف علم اجمالی را هم می‌گیرد می‌توانیم اخذ بکنیم درست؟ این همانی است که شیخ اعظم در اول بحث ظن یاد دادند به ما؛ که ما برای این‌که به دلیلی اخذ بکنیم همین که احتمال می‌دهیم این ثبوتاً اشکال نداشته باشد این کفایت می‌کند برای در آن معنای کلام شیخ الرئیس که «کلما قرأ سمعک مما» فلان «فذرہ فی بقعة الامکان» گفتند یعنی همین، مقصود این است. فلذاست که همین که شبهه‌های ابن قبه را توانستیم بگوییم قابل حل است، بنابراین کفایت می‌کند به این‌که اخذ به ادله‌ای که می‌گوید ظواهر حجت است، می‌گوید خبرثقه حجت است، می‌گوید ظنون حجت است بکنیم. چرا؟ برای این‌که راه حل وجود دارد دیگر،

امکان وجود دارد. این جا هم همین را می خواهد بفرماید ایشان، می فرماید با این راه حلی که ما نشان دادیم پس ترخیص امکان پیدا می کند، قبیح نیست، حالا که نشد «کل شیء لک حلال» اطراف علم اجمالی را می گیرد.

س:

ج: بله همین که امکان دارد شارع هم خودش فرموده دیگر «کل شیء لک حلال» این شیء ولو این که مقرون به علم اجمالی باشد یا شبهه ی بدویه باشد، علم اجمالی شما محصوره باشد یا غیر محصوره، محصوره اش به خاطر آن دلیل عقلی خارج می شود، غیر محصوره اش باقی می ماند در این. بنابراین

س:

ج: نه، اگر بشود، در شبهه ی محصوره می دانیم

س:

ج: در جایی است که معمولاً در جایی که به خدمت شما عرض شود محصوره باشد احتمال این که آن طرف مقابل این دارای یک مصلحت این چنینی باشد بسیار بسیار ضئیل است آن در آن موارد ...

س: ...

ج: حالا و للکلام حالا دیگر وقت گذشته ان شاء الله همین این نکته ای که ایشان می گویند نکته ی مهمی است توضیح می خواهد این، ان شاء الله فردا این را توضیح می دهیم. و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۵۰

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

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِّيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَنَبِيِّكَ وَأُمَّ أَحِبَّائِكَ وَأَصْفِيَّائِكَ أَلْتِي انْتَجَبْتَهَا وَفَضَّلْتَهَا وَاخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَاسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَكُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أَيْمَةِ الْهُدَى وَحَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَالْكَرِيمَةِ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَعَلَى أُمِّهَا صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجَهَ أَيْبَاهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتَقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَأَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ

شهادت سردار رشید اسلام مرحوم آقای سلیمانی را و همراهان و المهندس را رضوان الله عليهم اجمعین را خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه و رهبری معظم و همه‌ی شیعیان و موالیان اهل بیت بلکه همه‌ی آزادی خواهان جهان تسلیت عرض می‌کنیم! و درکنار تسلیت برای ترفیع مقامی که آن‌ها پیدا کردند به آن‌ها هم تبریک عرض می‌کنیم.

خدای متعال این شهادت را همان‌طور که می‌بینید موجب آثار فراوانی قرار داده؛ امام امت رضوان الله علیه در شهادت یا رحلت فرزند بزرگوارشان مرحوم حاج آقا مصطفی رحمة الله علیه فرمودند که از الطاف خفیه‌ی الهی است، یعنی در ظاهر مصیبت است اما این از الطاف خفیه‌ی خدای متعال است همان‌طور که دیدیم که تنور انقلاب با وفات آن بزرگوار یا شهادت آن بزرگوار چگونه فوران کرد و اشتداد پیدا کرد تا جایی که بحول الله و قوه و باذن به پیروزی انجامید. این شهادت هم همان‌طور که می‌بینید در سراسر عالم اسلام این اثر شگفت‌آور را ایجاد کرده، می‌بینید در عراق چگونه و در ایران چگونه! ان شاء الله همان‌طور که حیات این بزرگواران منشأ خدمات به اسلام بود ان شاء الله شهادت آن‌ها هم موجب یک انقلاب دیگری خواهد شد ان شاء الله! هدیه می‌کنیم به ارواح مطهره‌ی این بزرگواران ثواب یک صلوات و یک بار سوره‌ی مبارکه‌ی حمد.....

یکی از فضایل محترم مطلبی نوشتند که دو سه تا مطلب نوشتند که قابل تقدیر هست، من تقدیرمند زحمات ایشان و اهتمامی که به مطالب دارند، به ذهنم آمد که طرح کنم. همین چند لحظه قبل از آمدن این کتاب را باز کردم دیدم که این نوشته‌ی ایشان؛

خب مرحوم آقای آخوند قدس سره در وجه فتأمل شیخ اعظم فرمود که این که شما می‌فرمایید که در جایی که احتمال عقاب داده می‌شود در صورتی که اطراف کثیر باشد و شبهه‌ی غیر محصوره باشد عقل یا عقلاء حکم به اجتناب نمی‌کنند، حکم به دفع آن ضرر و آن عقاب محتمل نمی‌کنند. آقای آخوند فرمود این مطلب ناتمام است و

بعد نتیجه گرفتید که پس عقاب بلا بیان است، اگر شارع بخواهد عقاب بکند بلا بیان است؛ چون عقل چنین حکمی نمی‌کند، عقلاء چنین حکمی نمی‌کنند. پس علیرغم احتمال عقاب، چون عقلاء یا عقل چنین حکمی ندارند پس عقاب کردن شارع بلا بیان می‌شود. این فرمایش ایشان بود بعد فرمود فتأمل. آقای آخوند قدس سره فرمودند ما کراً گفتیم که عقاب اگر بنا باشد با احتمال درست باشد این دائر مدار اصابه و عدم اصابه است؛ اگر اصابه بود عقاب هست، اگر اصابه نبود عقاب نیست. اما این حکم عقلاء اثری ندارد، عقلاء حالا بگویند که ملامت نمی‌شوی، عیبی ندارد، خب بگویند؛ اما وقتی احتمال عقاب سر جای خودش موجود است برای کسی که اهتمام دارد و می‌خواهد از عقاب پرهیز داشته باشد و دامنگیرش نشود، خب وقتی احتمال عقاب می‌دهد باید اجتناب بکند. اشکال کردند که «أنه بنا استدلاله على أن العقاب امرٌ واقعي يدور وجوداً و عدماً مدار الإصابة» بعد گفتند «و لو كان كذلك فلا مدخلية لإحتمال العقاب في ترتب العقاب و عدم ترتبه اذ العقاب دائر مدار الإصابة فلو قطع بهدم الحرام و كان حراماً فالعقاب يترتب عليه اذا العقاب دائر مدار الإصابة و لا يتلزم بها الآخوند». ظاهراً این اشکال مبنی بر این است که اصابه را علی ما ینبغی معنا نفرمودند، این اصابه یعنی اصابه‌ی احتمال، یعنی اگر این احتمالی که می‌دهند اصابه‌ی به واقع داشته باشد یعنی محتملش باشد بله، اما اگر این احتمال اصابه‌ی به واقع نکرد و در واقع نبود خیلی خب عقابی هم در کار نیست؛ پس احتمال باید باشد. جایی که اصلاً احتمال وجود ندارد قطع به خلاف دارد خب احتمال العقاب نیست که بگوییم این احتمال اصابه دارد یا اصابه ندارد؟ بنابراین هر جا... بر فرمایش آقای آخوند این است که اگر شما می‌فرمایید احتمال عقاب من دارم می‌دهم پس بنابراین و این موضوع قرار می‌دهید ولی می‌گویید که چون اطراف کثیر است این احتمال عقاب عقلاء می‌گویند لازم نیست اعتناء به آن بکنی، اگر اعتناء نکردی ما تو را ملامت نمی‌کنیم؛ خب آقای آخوند می‌فرماید مگر احتمال نمی‌دهد؟ وقتی احتمالش را دارد می‌دهد پس بنابراین اگر در واقع باشد دامنگیرش می‌شود، در صورتی که اصابه کند این احتمال، یعنی مطابق با واقع باشد؛ اگر هم نبود خب البته نه. این به خدمت شما عرض شود که پس بنابراین، بعد اشکال دومی که فرمودند این است که «احتمال العقاب و عدمه مجرد اخبار و لا یكون بياناً لو لم یضم اليه مقدمة اخرى» که آن مقدمه‌ی آخری همان وجوب دفع ضرر محتمل است «فإن المراد من البيان الحكم الإنشائي»

خب این هم به خدمت شما عرض شود جوابش این است که احتمال عقاب که اخبار نیست، یک امر نفسانی است، یک امر واقعی و تکوینی است. شخص در نفس خودش احتمال عقاب می‌دهد، حالا وقتی احتمال عقاب داد این

یک واقعیتی است، می‌گوید من این احتمال را می‌دهم، اگر این احتمال من مطابق با واقع باشد خب من عقاب دامنگیرم می‌شود؛ پس بنابراین این جور نیست که هیچ احتمالی، هیچ حجتی، هیچ هشداردهنده‌ای در ذهنش نباشد؛ هشداردهنده در ذهنش هست، هشدار هم این است که احتمال دارد می‌دهد، پس همین بیان است دیگر. بیان که ما می‌گوییم یعنی یک هشداردهنده، یک چیزی که انسان را از غفلت بیرون بیاورد و احتمالش را بدهد، خب احتمال دارد می‌دهد پس غافل نیست. حالا که غافل نیست و احتمالش را دارد می‌دهد همین شارع می‌گوید مگر نمی‌دانستی که چنین چیزی شاید باشد؟ پس بنابراین این هم ما احتیاج نداریم به بیان انشائی، ما احتیاج داریم به این که آن واقع کشف باشد، منکشف باشد. حالا ولو کشف آن به مرتبه‌ی احتمال باشد...

س:

ج: نه، نمی‌گفتند عقاب نه....

س:

ج: بله

س:

ج: آقای آخوند اشکالش به طریقه‌ی شیخ اعظم است، می‌فرماید شما می‌گویید با این که احتمال عقاب وجود دارد اما کثرت اطراف باعث می‌شود عقل عقلاء بگویند به این احتمال عقاب اعتناء نکن. این را دارد اشکال می‌کند آقای آخوند، می‌گوید احتمال عقاب را مفروض می‌گیرید ولی چون اطراف کثیر است می‌فرمایید عقل عقلاء می‌گویند اعتناء لازم نیست بکنی، اگر اعتنا نکردی ما ملامت نمی‌کنیم. ایشان اشکالش این جا هست می‌گوید اگر مفروض می‌گیرید احتمال عقاب را پس دیگر وقتی مفروضش گرفتید اگر این احتمال شما اصابه‌ی به واقع کند دامنگیرتان می‌شود چون احتمالش را داری می‌دهی...

س:

ج: اما، احتمال نمی‌دهم، نمی‌دهم در شبهات بدویه چون ظلم است، خدا که معاذالله ظالم نیست، احتمال عقاب در شبهات بدویه نمی‌دهم، اگر مسلک حق الطاعه‌ای باشد؛ اما مسلک معروف که قبح عقاب بلا بیان است می‌گوید

احتمال عقاب نمی‌دهم، قسم می‌خورم عقابی نیست نه این‌که احتمالش را می‌دهم. اشکال این است که شما احتمال عقاب را دارید تحفظ می‌کنید بر آن، بعد می‌آید می‌فرمایید که چون عقل و عقلاء نمی‌گویند عقاب می‌شود عقاب بلا بیان.

و اما آن وجهی که ما ذکر کردیم که ایشان اشکال کردند باز، فرمودند که این‌که گفتید که این «یسبب الخلف و التناقض فیه أن احتمال العقاب بدوی و یرتفع بعد الالتفات الی قبح عقاب بلا بیان و نظیره ما یقال مشکوک الحجیة لیس بحجة قطعاً حیث لا یمكن الجمع بین شک و الیقین فالمراد بالمشکوک الحجیة هو شک بدواً و الکلام الکلام هنا» عرض می‌کنیم که باز این هم اگر توجه بفرمایید باز علی منبى الشیخ دارد عرض می‌شود که شما می‌فرمایید احتمال العقاب در این جاها موجود است، واقعیت دارد این احتمال عقاب، ولی عقلاء چون می‌گویند این احتمال عقاب را نمی‌خواهد به آن توجه بکنی، سؤال این است که احتمال عقاب بدون مبررش وجود دارد، بدون علتش وجود دارد یا با علتش وجود دارد؟ ما یک چیزی را که احتمال می‌دهیم می‌شود احتمال معلول بلا علت بدهیم؟ بگوییم ما احتمال می‌دهیم الان روز باشد ولی احتمال نمی‌دهیم که خورشید طلوع کرده باشد؛ خب اگر احتمال روز می‌دهی یعنی احتمال طلوع خورشید را می‌دهی، نمی‌شود احتمال روز بدهی احتمال طلوع خورشید ندهی، نمی‌شود احتمال معلول داد احتمال علت را ندارد، تخلف معلول از علت لازم می‌آید. عقاب مبرر می‌خواهد یعنی بیان می‌خواهد. عقاب روی مسلک مشهور مبرر لازم دارد، مبررش چی هست؟ بیان است. شما اگر احتمال العقاب می‌دهی یعنی بیان وجود دارد بعد با تحفظ بر احتمال العقاب می‌فرمایید حالا عقاب بلا بیان هست؟ پس این تناقض می‌شود، چون موضوع را مفروض می‌گیرید که احتمال عقاب است پس مفروض می‌گیرید که بیانیته وجود، احتمال البیان هم هست. بعد می‌فرمایید بیان نیست پس بنابراین یقین به عدم بیان با احتمال بیان سازگار نیست، خلف است، تناقض است، چون شیخ رضوان الله علیه مبنایش این است که می‌فرماید با این‌که این احتمال العقاب‌ها در اثر این‌که اطرافش کثیر است عقل می‌گوید اعتناء نمی‌خواهد بکنی، عقلاء هم می‌گویند اعتنا نمی‌خواهد بکنی؛ این است که محل اشکال است.

خب برای جریان براءت در اطراف علم اجمالی گفتیم بیاناتی وجود دارد، یکی‌اش بیان مرحوم شیخ اعظم بود. بیان دیگری که وجود دارد که آن هم گفتیم این بیان بود که در اطراف علم اجمالی در صورتی که شبهه‌ی غیر محصوره باشد چون موضوع اصول مرخصه، براءت، حلیت، در تک‌تک افراد وجود دارد فلذاست که ادله‌ی براءت شامل

می شود و چون این ترخیص فراگیر نسبت به اطراف منجر به مخالفت قطعی نمی شود پس محذور جریان اصول در اطراف علم اجمالی در شبهات محصوره این جا نمی آید. چون در اطراف شبهات محصوره اگر مولا بخواهد در همه ی اطراف ترخیص بدهد معنایش ترخیص در مخالفت قطعی است، من می دانم یا نماز قصر واجب است یا نماز تمام، اگر کسی سفر کند تلفیقی هشت فرسخ بشود، رفتن سه فرسخ، برگشتن مثلاً پنج فرسخ، می داند یا قصر واجب است یا تمام واجب است، شارع بفرماید از قصر برائت جاری کن از تمام هم برائت جاری کن، خب نتیجه اش این می شود که این هردو را ترک کند مخالفت قطعی کرد چون نماز که لا تسقط در این حالا، پس اذن در مخالفت قطعی داده. می داند احد الکأسین متنجس است بگوید اصالة الحلیه در این جاری کن، اصالة الحلیه هم در این جاری کن چون هرکدام مشکوک است؛ خب نتیجه اش چی هست؟ نتیجه اش این است که شارع اذن در این داده که هردو کأس را می تواند بیاشامی، پس مخالفت قطعی بکن. این شبهه که مانع از جریان اصول در اطراف علم اجمالی در شبهات محصوره است که اگر بخواهد اصل در تمام جاری بشود منجر به ترخیص در مخالفت قطعی است، اگر بخواهد در بعضی دون بعضی جاری بشود ترجیح بلا مرجح است برای ما. من بخواهم بگویم در این جاری می شود دون هذا، در این جاری می شود دون هذا، ترجیح بلا مرجح است، بگویم از قصر برائت جاری می کنم دون التمام ترجیح بلا مرجح است، می خواهم بگویم از برائت از تمام جاری می کنم دون القصر ترجیح بلا مرجح است، به چه دلیل من آن را بگویم جاری می شود یا جاری نمی شود؟ چون این چنینی است پس نه در کل و نه در بعض جاری نمی شود بنابراین ادله ی اصول مرخصه می رود کنار چون قابلیت تطبیق ندارد. اما در شبهات غیر محصوره چنین مشکلی وجود ندارد. چرا؟ چون اگر شارع اذن در انجام تمام افراد هم بدهد عملاً مخالفت قطعی ای در خارج رخ نمی دهد چون که اطراف به حدی کثیر است که عادتاً شخص نمی تواند همه ی اطراف را مرتکب بشود. اگر من می دانم یکی از کاسه هایی که آب در آن هست در شهر قم متنجس است، می دانم بعضی افراد لالابالی هستند و اهمیت نمی دهند. پس یک آب قلیل متنجسی در قم وجود دارد. حالا شارع بفرماید که، حالا نمی دانم آن کدام است، الان این جا که دارم می روم مهمانی، این مسجد که دارم می روم، این حسینیه که دارم می روم، این جا آن جا، این ...، احتمال می دهم یکی از همان چیزی که علم به آن دارم یکی از همین ها باشد. شارع می فرماید نه، نمی خواهد، برائت جاری کن، حلیت جاری کن، هر ظرفی به آن برمی خوری برائت جاری کن، از این ترخیص شارع مخالفت قطعی لازم می آید که من یقین کنم مخالفت کردم. چون من همه ی کاسه های قم را، همه ی آب قلیل قم را که عادتاً قدرت بر این ندارم که ارتکاب بکنم. پس چون چنین محذوری لازم نمی آید اشکالی ندارد. این تقریب دوم بود برای اخذ به ...،

مرحوم محقق خوئی قدس سره حلاً و نقضاً به این اشکال کرده، گفتند اولاً (حالا ما اشکال نقضی را اول می‌گوییم) اگر این جوری باشد که چون منجر به مخالفت عملیه نمی‌شود پس ترخیص در اطراف اشکال ندارد. خب اگر این جوری است بعضی شبهات محصوره هم همین جور است. مثلاً کسی یقین دارد، نذر کرده سر ساعت هشت روز یکشنبه یا در مسجد اعظم باشد یا در مدرسه معصومیه باشد، یکی از این دوتا، یا نذر کرده یا این جا نباشد یا آن جا نباشد، حالا شبهه تحریمیه، یا این جا نباشد ...، شارع بگوید خب این که شک داری این جا بودند حرام است یا نه؟ برائت جاری کن، آن هم که شک داری برائت جاری کن، نتیجه چه می‌شود؟ آیا نتیجه به مخالفت قطعیه می‌انجامد؟ بالاخره یا این جا (اگر نخواهد احتیاط کند، هیچ کدامش را نرود) یا این جا است یا آن جا دیگه، یقین که به مخالفت پیدا نمی‌کند که، سر ساعت مثلاً هشت یا این جا است یا آن جا، هر دو جا که نمی‌تواند باشد که، پس بنابراین این جا هم باید بگویید اشکال ندارد، برائت جاری کند، می‌تواند مرتکب بشود و حال این که ملتزم نیستید می‌گویید در این جور جاها نه باید مسجد اعظم بیاید نه باید مدرسه معصومیه برود چون امتثال می‌تواند بکند دیگه، و حال این که اگر حرف شما درست باشد نه، می‌تواند برائت جاری بکند از این دوتا، هم می‌تواند مسجد اعظم بیاید سر ساعت هشت یا برود مدرسه معصومیه و حال این که ملتزم نمی‌توانید بشوید؛ پس این دلیل است. این نقض دلیل است بر این که عدم انجرار به مخالفت قطعیه موجب جریان اصول نمی‌شود و الا این نقض بر شما وارد است.

و اما حلاً می‌فرماید که همان طور که ترخیص در مخالفتی که به عمل می‌انجامد؛ این قبیح است. اصل ترخیص که در معصیت قبیح است؛ یعنی بگوییم من اجازه دادم ولو نمی‌شود ولی من اجازه دادم. شارع مثلاً بفرماید که یک عمل قبیحی را بگوید تو قدرت نداری که قتل مؤمن بکنی، تو قدرتت را نداری ولی من به تو اجازه دادم که همین نفس این اجازه دادن قبیح است ولو از او سر نزدند، ولو نمی‌شود از او سر بزند ولی نفس اجازه دادن قبیح است. پس بنابراین در شبهات غیرمحصوره، کالمحصوره اگر شارع بخواهد بفرماید من اجازه دادم همه‌ی این‌ها، درست است این اجازه او عملاً منجر به تخلف نمی‌شود اما نفس این اجازه دادن قبیح است.

س: ?? عبث است؟

ج: نه عبث هم نیست، عبث نیست به خاطر این که شما آزاد هستی از هر چه می‌گویی بالاخره مشمول است دیگه، درست؟ می‌توانی این‌ها را تصرف بکنی، پس بنابراین این فرمایش محقق خوئی قدس سره است.

خب جواب از این، محقق شهید صدر قدس سره این جور جواب دادند. فرمودند که اگر ما می‌گفتیم (به نقض این جور جواب دادند) گفتند اگر ما می‌گفتیم مطلق عدم انجرار به مخالفت عملیه، این باعث می‌شود که جریان اصول بلاشکال بشود این نقض شما وارد بود. مطلق عدم انجرار، می‌گفتید در شبهات محصوره‌ای هم که جریان اصول منجر نمی‌شود باید بگویید که اصول جاری می‌شود و حال این که نمی‌توانید بگویید. اما اگر بگوییم عدم انجراری که در اثر کثرت اطراف است؛ این، اگر این را گفتیم این دیگه نقض وارد نیست دیگه، اگر اطراف زیاد بود که این زیادی اطراف باعث می‌شود اذن شارع به مخالفت عملیه نیانجامد این اشکال ندارد. این را داریم می‌گوییم و این دیگه نقض شما به آن وارد نیست. و اما حلّ شما که فرموده خود این قبیح است. خود این قبیح است. این را فرمودند که بعدها جواب خواهیم داد و این‌ها، حالا حاصل مطلبی که در حلّ گفته می‌شود این است که این قبح ترخیص در مخالفت مثل قبح کذب است. کذب «لو خلی و طبعه» اگر عنوان مصلحت‌آمیزی طاری نشود بر آن قبیح است. اما اگر عنوان مصلحت‌آمیزی بر آن طاری بشود، دروغ می‌گوید تا مؤمنی را نجات بدهد. دروغ می‌گوید تا یک مفسده مهمی را برطرف کند، این جا اصلاً قبیح نیست. نمی‌گوییم؛ چون می‌دانید عناوین بر سه قسم است دیگه، بعضی عناوین که ذاتاً حسن است یا قبیح است به طرّو عناوین عوض هم نمی‌شود یا مثل عدل حسن، ظلم قبیح، ظلم تا ظلم است قبیح است. مگر موضوع، از ظلم بودن در بیاید. ظلم تا ظلم است قبیح است. عدالت تا عدالت است حسن است مگر از عدالت بیرون بیاید، موضوع منتفی بشود. بعضی عناوین هستند، بعضی چیزها هستند که اقتضاء حسن یا اقتضاء قبح را دارند و اگر عنوانی بر آن‌ها مترتب نشود این آن وقت مقتضا محقق می‌شود یا حسن می‌شود یا قبیح می‌شود. ولی بعضی چیزها هستند که لا مقتضی حسن هستند نه مقتضی قبح هستند، خودش فی نفسه. بخواهد حسن بشود عنوانی باید بر آن طاری بشود، بخواهد قبیح بشود عنوانی باید بر آن طاری بشود. فی نفسه لا حسن و لا قبیح، خیلی از مباحات همین جور هستند. نه حسن است نه قبیح است. خب این قبح اذن در مخالفت قطعیه؛ این از قبیل عناوین اول نیست که ذاتاً این قبیح باشد بلکه مقتضی است. اگر یک طرّو یک عنوان حسنی بر آن بشود دیگر قبیح نیست. حالا در شبهات غیرمحصوره اگر مولا این جوری ببیند که این آدم یقین پیدا کرده یک فعل، یک کار توی میلیون‌ها کار حرام است. اگر شارع بخواهد بگوید احتیاط کن باید میلیون‌ها گاهی مباح اقتضایی را فدای آن یک دانه بکند. این جا چون عدم ارتکاب آن یک دانه حرام مستلزم فدا شدن مصالح کثیره هست در این جا اشکالی ندارد بگویید که آن لازم به اجتناب بکنی و این قبحش چه می‌شود؟ مثل کذبی می‌شود که یک مصلحتی بر آن مترتب است و مثل، امثال آن مثل صدقی می‌شود که یک مفسده‌ای بر آن مترتب است، مفسده اهم، صدقی که

مفسده اهم بر آن مترتب است حُسن ندارد. فلذا است که، و این فارغ است در نظر شهید صدر بین شبهات محصوره و غیرمحصوره، در شبهات محصوره ممکن است آن جا هم چنین تراحم‌هایی پیدا بشود، یعنی یک طرف حرام است، یک طرف حلال است، مشتبّه شده و ممکن است آن طرف حلال مصلحت‌دار باشد آن هم و عدم جریان برائت از هر دو و وجوب احتیاط موجب می‌شود که ما مصلحت مصلحت‌دار را فدای آن حرام نکنیم. ولی فرقی این است که در شبهات غیرمحصوره، عدید من المصالح را باید فدا کنیم. عدید من المصالح را باید فدا نکنیم. ولی در آن جا یک مصلحت است چون اطراف محصور است. دوتا مصلحت است. آن هم احتمالش است. این است که عقلاً درست است. می‌گویند شارع که دارد محاسبه می‌کند؛ توی شبهات غیرمحصوره علی‌القاعده چون شبهات غیرمحصوره خیلی مباحات اقتضایی ممکن است وجود داشته باشد. آن جا احتمال وجود چنین چیزی است اما این جا علی‌القاعده وجود دارد چون اطراف خیلی کثیر است. بنابراین این جا اگر شارع بیاورد بفرااید که احتیاط نمی‌خواهد بکنی برائت جاری بکن، عقل تناقض نمی‌بیند در کار مولا که بگوید از یک طرف آن تکلیف را نگه داشتی از یک طرف به من می‌گویی لازم نیست احتیاط بکنی، و از همه‌ی این‌ها می‌توانی برائت جاری بکنی، تناقض نمی‌بیند. چون آدم توی تصمیم‌گیری‌های شخص خودش هم همین جور است. می‌گوید نه آن حرام را دارد اما از آن طرف چون می‌بیند خیلی مصالح از بین می‌رود می‌گوید احتیاط نمی‌خواهد بکنی، اما در شبهات محصوره معمولاً چون این چنین نیست؛ اولاً اصل وجودش معلوم نیست که یک مباح اقتضای این چنینی باشد، اگر هم باشد این قدر فراوان نیست چون محصور است. پس بنابراین آن جا کانه تناقض را می‌بیند. ولی در این جا این تناقض را نمی‌بیند. این حاصل فرمایش با توضیح فرمایش محقق شهید صدر است که در جواب محقق خوئی می‌خواستند بفرایند که این جا این تفاوت وجود دارد در دیدگاه عقلاً فلذا است که برمی‌تابند اطلاق ادله ترخیص را نسبت به شبهات غیرمحصوره، چون چنین مبرری دارد. برمی‌تابند که این اطلاق را داشته باشد اما نسبت به شبهات غیرمحصوره چون این احتمال ضئیل است نه، فلذا نمی‌توانند بگویند اطلاق شبهات غیرمحصوره را می‌گیرد. چون بعضی جاها ممکن است این جوری باشد اما الان ما بگوییم کجا را گرفته کجا را نگرفته؟ در شبهات محصوره. بگوییم کدام محصوره را گرفته؟ کدام غیرمحصوره را نگرفته؟ چون شبهات غیرمحصوره که برای ما پیش می‌آید در وقایع مختلف را؛ کدامش را شارع اجازه داده؟ خیلی جاها این جوری نیست در شبهات غیرمحصوره، خیلی جاها در شبهات محصوره این جوری نیست اما در شبهات محصوره همه‌اش این جوری است که اطراف چون به حدی زیاد است، پس خیلی مباحات ذات مصلحت در آن وجود دارد. از همین جا هم میزان غیرمحصوره روشن می‌شود که میزان غیرمحصوره

عبارت از این که اطراف به حدی زیاد باشد که احتمال این که مباحات اقتضائیه فراوانی باید قربان آن حرام فی البین بشود اگر بخواهیم آن حرام فی البین را امتثال کنیم باید اینها قربان آن بشود، این جور جاها به آن می‌گوییم غیر محصوره، پس بنابراین با این بیان با توضیحی که داده شد ایشان فرق گذاشتند بین...، این هم بیان دوم برای جریان برائت و مایتعلق به، محقق، (همین عنوانش را ذکر می‌کنم. حالا دیگه توضیحش بعد) محقق طباطبایی سید یزدی قدس سره در تعلیقه فرائد که تقریر بحث‌شان هست یک بیان سومی دارند برای جریان برائت در اطراف شبهات غیر محصوره که ان شاء الله فردا، امروز بنا داشتیم بگوییم؛ چون جواب آن فاضل محترم را دادیم مقداری وقت صرف آن شد. حالا ان شاء الله برای فردا. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

جلسه ۵۱

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

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّاؤِكَ وَ أَصْفِيَاؤِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا 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 اللُّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا 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.

باز هم درود و تحیات و افره خودمان را اهداء می‌کنیم به ارواح مطهره شهدایی که امروز تشییع می‌شوند در تهران، در قم و واقعاً این حادثه بسیار حیرت‌آور و شگفت‌آوری است که خدای متعال اگر اراده کند چه خواهد کرد، «لیجزی الله الصادقین بصدقهم» خدای متعال کسانی که راستین باشند در نیات خودشان، در اهداف خودشان این چنین پاداش می‌دهد، این چنین آثار بر آن مترتب می‌کند. خدای متعال به همه ما این صداقت‌ها و نیت‌های پاک و خالص را عطا کند و انسان احساس غبطه می‌کند که عمری بر او گذشته باشد در کنار کتاب و سنت باشد و خدای متعال خدای نکرده اهواء او، نیات او به طرف‌هایی باشد که بعد یک انسان شریف که توی حوزه‌ها هم نبوده، کنار کتاب و سنت به

معنایی که ماها هستیم نبوده، اما این چنین اخلاص دارد که خدای متعال او را این چنین می‌پذیرد. خدای به همه ما نیات صادقۀ عنایت فرما، ما را جزو سربازان واقعی اسلام قرار بده، عاقبت امر همه ما را ختم به خیر بفرما، شهادت در راه خودت را در رکاب مبارک بقیۀ الله الاعظم خالصاً لوجهک الکریم من دون شک و شبهة و رياء و سمعه نصیب همه دلدادگان این راه بفرما. ثواب یک صلوات و یک بار سوره مبارکه حمد را اهداء می‌کنیم به ارواح طیبۀ این شهداء.

بحث در دلیل پنجم گمان می‌کنم بود از نظر ارقام که شیخ اعظم اقامه فرمود بر جواب ارتکاب اطراف شبهات غیرمحسوسه، برائت بود، گفتیم برای برائت تقاریر مختلفی و بیانات مختلفی وجود دارد، بعضی آن‌ها را متعرض شدیم و بیان اخیر فرمایش محقق طباطبایی مرحوم سید یزدی قدس سره هست علی ما فی تقریرات بحثه الشریف.

فرمایش ایشان این است که علم اجمالی در موارد شبهات غیرمحسوسه این‌ها عرفاً و عند العقلاء لایسمی علماً؛ به این علم نمی‌گویند، در اثر این که اطرافش فراوان است به این علم گفته نمی‌شود، الان غلط است آدم بگوید من علم دارم مثلاً یک کاسی از کاس‌های عالم متنجس است، من علم دارم یک لباسی از لباس‌هایی که در عالم وجود دارد یا در قم وجود دارد متنجس است، این را لایسمی علماً. وقتی این علم نشد شبهات اطراف این علم هر یک می‌شود شبهه بدویه، دیگه شبهه مقرون به علم اجمالی نمی‌شود. چون این علم نیست تا بشود مقرون به علم اجمالی، بله در شبهات محسوسه که علم دارم احد الکأسین متنجس است، احد الصلاتین واجب است، این جاها درست است، هر یکی درست است مشکوک است، اما این مشکوک مقرون به علم اجمالی است، چون علم اجمالی این جا وجود دارد اما در جایی که اطراف خیلی متکثر باشد در این جا در نظر عرف به این علم گفته نمی‌شود، به این چیزی که شما اسمش را بگذارید علم اجمالی از باب ضیق خناق می‌گوییم علم اجمالی، به این چیزی که شما به آن می‌گویید علم اجمالی، عرف علم نمی‌گوید، عقلاء علم نمی‌گویند. پس بنابراین هر طرف مشکوک است و مقرون به علم اجمالی نیست، وقتی این طور شد حکم شبهات بدویه را دارد. بلکه در عبارت‌شان این است که «لأنه لایسمی علماً فی العرف بل یعدّ شکاً» این اصلاً شک نامیده می‌شود در نزد عرف. وقتی این طور شد «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» این جا غایت که «حتی تعلم» باشد حاصل نشده. این علم نیست، ما شک داریم «حتی تعلم أنه حرام» هم وجود ندارد، نه علم تفصیلی، نه علم اجمالی، اصلاً علمی وجود ندارد، تفصیلاً که روشن است، این چیزی

را هم که شما اسمش را علم اجمالی می‌گذارید، این در حقیقت علم نیست. پس بنابراین حکم آن می‌شود حکم شبهات بدویه. حالا عبارت‌شان را هم بخوانم.

فرموده: «فالأولی ابدال هذا الدلیل» یعنی دلیلی که شیخ انصاری قدس سره بیان فرموده اولی این است که ما تبدیل کنیم بیان ایشان را به این بیانی که ما می‌گوییم. «فالأولی ابدال هذا الدلیل بدلیل آخر (که) یمكن ارجاعه الیه ایضاً» ممکن است فرمایش شیخ را هم به همین حرفی که ما می‌زنیم ارجاع کنیم و باز گردانیم، بگوییم حقیقتاً فرمایش شیخ هم همین است که ما می‌خواهیم بگوییم اگرچه خب خلاف ظاهر عبارات‌شان، بلکه صریح عبارات شیخ است. «و هو أن یقال إنَّ العلم الاجمالی فی شبهات غیره المحصورة لا یعدّ علماً فی العرف و العادة» علم اجمالی در شبهه غیرمحصورة لا یعدّ علماً فی العرف و العادة بل یسمى الشبهة فی کل من اطرافه شبهة بدویة» شبهه بدویه به هر طرف گفته می‌شود چون وقتی آن علم اجمالی علم نشد، این مقرون به علم دیگر نیست، پس شبهه بدویه می‌شود مثل جایی که اصلاً علمی وجود ندارد. «و حیثُذِ قوله علیه السلام کل شیءٍ لک حلال حتی تعلم أنَّه حرامٌ لا یشمل هذا العلم الإجمالی بأنَّه لا یسمى علماً فی العرف بل یعدّ شکاً» این شک حساب می‌شود «و هذا المعنی ایضاً میزان حد الشبهة غیر المحصورة علی التحقیق لا الوجوه الأخر الآتیة فی المتن» میزان و معیار شبهه غیرمحصورة همین است که جوری بشود که مردم بگویند این جا ما علم نداریم. هر جا اطراف به حدی بود که دیگر فی العرف و العاده می‌گویند علم نداریم، علی‌رغم این که بالدقة العقلیة الفلسفیة علم وجود دارد ولی عرف می‌گویند علم نداریم. وقتی این طور شد که عرف می‌گوید علم نداریم این می‌شود شبهه غیرمحصورة، میزان را باید این قرار بدهیم، نه آن میزان‌هایی که در متن آمده و شیخ اعظم بیان کردند، این یک میزان آخری است علتش هم همین است که وقتی این جور شد غایت در ادله مرخصه دیگر شامل این علم نمی‌شود کأن وجود ندارد پس برائت جاری می‌شود، حلیت جاری می‌شود در اطراف. این فرمایش این محقق بزرگوار هست.

خب مرحوم سید قدس سره لاریب و لا اشکال در تضرع فقاهتی ایشان و فقهی ایشان و عرفی بودن ایشان از فقه‌ای خیلی ماهر متضرع عرفی مرحوم سید قدس سره است. اما در این جا این فرمایشی که ایشان فرموده‌اند به حسب اذهان عرفی ماها جور در نمی‌آید، چطور می‌فرمایید که لا یسمى علماً بل شکاً یعنی جایی که مثلاً ما می‌دانیم یک کاسه‌ای از کأس‌های قلیل در قم متنجس است ما این را یسمى شکاً. حالا بگویی اطراف شک است خیلی خب همه قبول دارند، در شبهات محصورة هم هر طرف را نگاه می‌کنید من حیث هو هو شک است، متنها شکی است که

مقرون به علم اجمالی است. آیا ما در موارد شبهات غیرمحصوره به آن جامع علم نداریم؟ اگر بگوییم که متعلق علم اجمالی جامع است، اگر هم بگوییم متعلق علم اجمالی آن واقع است، همان جزئی که در واقع وجود دارد متعلق علم همان است که قبلاً اختلاف علماء را عرض کردیم که در علم اجمالی بحث است که متعلق علم ما جامع است یا متعلق علم اجمالی همان واقع است. همان امری که در واقع هست، متعلق علم همان است. علی‌ای حال انکار این که حتی عند العرف که بگوید من علم ندارم به این که آیا واقعاً بین آن جایی که اصلاً در صفحه نفس انسان علمی وجود ندارد نسبت به این که یک چیزی متنجس است یک چیزی فلان، اصلاً در صفحه نفس اش علم ندارد، با آن جایی که نه، می‌داند من یقین دارم فردی از این افراد منتشر در عالم یکی‌شان این جوری است. بگوییم که این علم نیست، کدام عرف می‌گوید این علم نیست. کدام عادت می‌گوید این علم نیست، بلکه یک وقت شما می‌گویید احکام علم را بر آن بار نمی‌کنند، آثار علم را بر آن بار نمی‌کنند، آن حرف آخری است. اما این که بگوییم نه، علم نیست بلکه یسماً شکاً. این دیگر خیلی چیز عجیبی است که من شک دارم که اصلاً ظرف متنجسی در عالم وجود دارد یا نه، با این که یقین دارم وجود دارد، این خیلی فرمایش عجیبی است که... و آیا منبها... این‌ها امر وجدانی است دیگر، یکی از منبهاش هم این است، همین که عرض کردم که آیا قضاوت ما بالضرورة نسبت به جاهایی که اصلاً در صفحه نفس ما هیچ علمی وجود ندارد، شک محض وجود دارد، برای بعضی چیزها واقعاً شک محض وجود دارد. خب الان ما مثلاً شک محض داریم که مثلاً آیا افرادی الان در زمان ما هستند که فرض کنید این‌ها با حضرت خضر مثلاً با الیاس رفاقت داشته باشند، رفت و آمد معمولی داشته باشند؟ شک داریم، اصلاً علم نداریم، خب یک جا هم هست که نه واقعاً علم داریم ولی نمی‌شناسیم او را، می‌دانیم چنین آدمی وجود دارد ولی نمی‌دانیم. مثلاً الان اوتاد در هر عصری اوتادی وجود دارند، حالا چهار تا هستند، چند تا هستند، هر چقدر، خب یقین داریم هستند، یقین نداریم، شک داریم که اوتاد... با این که منتشر هستند در عالم نمی‌دانیم توی این میلیاردها انسان‌هایی که وجود دارند کدام‌شان هستند، علم نداریم الان؟ نمی‌شود گفت که علم نداریم، می‌دانیم هست. پس بالضرورة می‌بینیم این دو تا حالت در نفس ما وجود دارد و نمی‌توانیم اسم... همان طور که به آن می‌گوییم شک، به این هم بگوییم شک. علاوه بر این که بالضرورة باز یکی از منبها دیگر این است که می‌توانیم تقسیم بکنیم بگوییم علم ما به دو قسم است، تارة اطرافش کثیر است، تارة نه اطرافش کثیر نیست. اگر شما می‌فرمایید اطراف کثیر باعث می‌شود که دیگر آن علم نامیده نشود این تقسیم باطل است، نباید بتوانیم بگوییم که علم به دو قسم است. بنابراین حالا ولو بزرگ است کسی این کلام از او نقل شده است، اما تصدیق آن ممکن نیست، فرمایش ایشان.

س: ...

ج: فرموده دیگر، من عبارت را خواندم دیگر، «لایعدّ علماً فی العرف و العادة» این علم حساب نمی‌شود در عرف و عادت، به این نمی‌گویند علم، بلکه آن وقت پا را بالاتر گذاشته، فرموده «بل یعدّ شکاً» به این می‌گویند شک، این خیلی عجیب است؛ به این می‌گویند شک؟ اگر اطراف را می‌خواهند بفرمایند بله اطراف محصوره هم همین جور است، هر طرف شک است. فرقی بین... اگر نه، آن متعلق علم می‌خواهند بگویند آن چیزی که به آن می‌گوییم علم اجمالی داریم آن را یسمی شکاً، یعنی غلط است بگویی من علم دارم که یک فرد از افراد منتشر در عالم مثلاً این جوری است، یا منتشر در قم این جوری است. یقین دارم یک جا درست ذبح نمی‌شود، این را یقین کردم، یا همین که در آن روایت ابوالجارود بود که می‌دانم یک جایی حضرت فرمود «أ من موضعٍ طبق آن نقل «مکان واحد» همه ما فی الارض چه می‌شود؟ حضرت نگفت تو علم نداری، نه این که علم نیست، خب علم وجود دارد.

س: در صدق عرفی حالت شک و حالت....

ج: لا اله الا الله، ایشان...

س:

ج: آقای عزیز ایشان تمهید مقدمه فرمود. بعد فرمود «و حیثئذ تمهید مقدمه‌اش این است که در عرف و عادت لایسمی این علماً. کار نداریم به حدیث، اصلاً حدیث در عالم نیست، به حسب لغت داریم حرف می‌زنیم. این تمهید کردند، فرمود که «إن یقال إن العلم الاجمالي فی الشبهة غیر المحصورة لایعدّ علماً فی العرف و العادة بل یسمی الشبهة فی کل من اطرافه شبهة بدویه» که توضیح هم دادم. وقتی آن علم اجمالی نامیده نشد هر یکی از این‌ها دیگر شبهه بدویه می‌شود یعنی مقرون به علم اجمالی نیست. چون علم اجمالی وجود ندارد.

س: ...

ج: می‌دانم.

س: ... اطرافه یسمی شبهة..

ج: اطراف این علم اجمالی، همین که شما به آن می‌گفتید علم اجمالی....

س: ...

ج: بابا در علم محصوره هم که همین جور است. یقین دارم یکی از این دو کأس نجس است، این مشکوک است این هم مشکوک است.

س: ... کل شیءٍ لک حلال...

ج: بابا حالا می‌گوییم، تا به آن جا برسیم. فعلاً به آن کاری ندارد.

می‌فرماید که... تمهید دارد می‌کند، یک امر واقعی را بعد می‌خواهد نتیجه بگیرد در حدیث. می‌فرماید در عرف و عادت اسم این را علم نمی‌گذارند. و این چیزی که شما به آن می‌گویید علم اجمالی، اطراف دارد دیگر، به آن اطراف هم می‌گویند شبهه بدویه. این نتیجه آن است که به آن علم نمی‌گویند. چون به آن علم نمی‌گویند، به این‌ها هم نمی‌گویند شبهه مقرون به علم اجمالی، به این هم می‌گویند شبهه بدویه. بعد می‌فرماید «و حینئذ» یعنی «و حین إذ کان لایسمی هذا علماً و یسمی اطرافش به شبهه بدویه، «قوله علیه السلام کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» لایشمل هذا العلم الاجمالی» چرا باز «لأنه لایسمی علماً فی العرف بل یعدّ شکاً» این علم اصلاً شک است.

س: ... به نظر روایت...

ج: بله تارةً شبهه.... بله می‌گوییم.

ما می‌گوییم این روایت حتی تعلم، اصلاً علم اجمالی را نمی‌گیرید، حتی در شبهات محصوره. چرا؟ چون دارد حتی تعلم أنه حرام.

س: نه، آنه هم نباشد، آنه بعینه هم فرض کنید نباشد.

ج: آن علم است؟

س: ... مقرون به شیء علم اجمالی یعنی علم تفصیلی...

ج: علم است؟

س:

ج: پس چه بگوییم؟

س: بگوییم آنّه، نگوییم حتی تعلّم آنّه حرامّ بعینه.

ج: پس چه بگوییم؟

س: ... این که بگوییم حتی تعلّم آنّه حرامّ این علم آنّه حرامّ نسبت به شبهات غیر محصوره نزد عرف وقتی می گویند باز همان مشکوک است، همان مستثنی است، همان استثناء نیست، مستثنی منه است..... حتی تعلّم آنّه حرامّ...

ج: می دانم مشکوک است. مشکوک هر طرف، که در علم محصوره هم هر طرف مشکوک است. فرقی نمی کند که.

س: در شبهات محصوره وقتی که ما این روایت را می گوییم نمی دانیم تمسک به عقد مستثنی منه کنیم، یا به حسب علمنا تمسک به عقد مستثنی کنیم.

ج: باید از کجا بفهمیم؟ باید ببینیم زیر نویس این جمله ها چیست، بعد تطبیق بکنیم. «کل شیء لک حلال» خب شیء که معلوم است، تا کی؟ تا بدانی آنّه حرامّ، تا بدانی آن شیء حرام است، آن شیء که در آن شک کردی بدانی حرام است. حالا من هر طرف که دست می گذارم، این را شک دارم این حرام است یا نه، علم هم پیدا نمی کنم، چون علم اجمالی پیدا کردم. اگر بگوییم، یعنی خودش را بدانیم که علم تفصیلی می شود پس بنابراین اصلاً علم اجمالی را روایت نمی گیرد. اگر مثل شیخ اعظم فکر کنیم که ایشان می گوید علم این جا، علم اجمالی را هم می گیرد، فلذا چون تعارض صدر و ذیل لازم می آید می فرماید که این روایات اطراف علم اجمالی چه محصور، چه ... این ها را نمی گیرد. چون تعارض صدر و ذیل لازم می آید.

س: ایشان هم که جواب می دهد.

ج: اما ایشان چی؟ اما ایشان نمی گوید تعارض صدر و ذیل لازم می آید، ایشان می گوید اصلاً این جاها علم عرفاً وجود ندارد. علم تفصیلی وجود ندارد، این هم که وجود دارد عرف به آن علم نمی گوید. علم اجمالی وقتی اطرافش زیاد باشد، عرف به این علم نمی گوید، می گوید شک. این است که ما می گوییم این خلاف وجدان است، خلاف وجدان عرفی و لغوی است، آن دو تا منبّه را هم که عرض کردیم. این فرمایش ایشان.

س: چه جوری تعارض پیش می آید؟

ج: تعارض صدر و ذیل؟ به خاطر این که هر طرف شک است می‌گوید براءت جاری کن، اگر اطراف علم اجمالی را هم بگیرد. ذیلش می‌گوید وقتی علم داری ولو یعنی علم اجمالی داری نه دیگر، وقتی علم اجمالی هم داری نه، آن صدر می‌گوید هر جا که علم نداری تک تک علم نداری شما چه کار کن؟ آن حلال است برای شما، خب من هر کدام از این اطراف را که دست می‌گذارم نسبت به آن نه علم تفصیلی دارم، نسبت به خودش، نه علم اجمالی دارم نسبت به خودش، پس باید به حسب صدر بگوییم جاری می‌شود. از آن طرف می‌گوید که اگر علم اجمالی داشتی جاری نمی‌شود «حتی تعلم آنه...» پس بنابراین به مقتضای ذیل باید جاری نشود، به مقتضای صدر باید جاری بشود و این آن وقت تناقض می‌شود.

خب جوابی که عرض شده در آن جا یکی‌اش همین است که آن ذیل مال علم تفصیلی است، دیگه علم اجمالی نیست فلذا... یا حالا جواب‌های دیگری که در محل خودش گفته شده.

س:

ج: ضابطه را این قرار داد، طبق فرمایش خودش ضابطه را این قرار داد، هر جایی که کثرت اطراف به جایی می‌رسد که دیگر عرف به آن چیزی که شما داری نمی‌گوید علم، آن می‌شود شبهه غیر محصوره.

س: ...

ج: بله دیگه شبهه بدویه است. احکام شبهه بدویه را دارد. این نتیجه فرمایش ایشان است.

حتی آن وقت روی نظر ایشان بحثی که بعداً خواهد آمد مخالفت قطعیه هم اشکال ندارد. چون که اصلاً علم نیست، نه موافقت قطعیه لازم است، نه مخالفت قطعیه. ما الان در موافقت قطعیه داریم صحبت می‌کنیم. این فرمایش این محقق بزرگوار و ما يتعلق به،

بیان دوم که دیگر حالا ما از براءت آمدم بیرون، دیگه سه تا بیان در صورت براءت داشتیم. بیان آخر برای جریان... که می‌شود بیان ششم مثلاً، برای بیان عدم وجوب اجتناب در شبهات غیر محصوره، فرمایش کاظم ثانی مرحوم آقای محقق خراسانی قدس سره است که عبارت ایشان را خواندیم آن روز در ذیل مناقشه فرمایش شیخ، فرمود فالاحسن این است که این جور تقریر کنیم. شیخ تحفظ می‌فرمود بر این که احتمال عقاب وجود دارد اما می‌فرمود عقل و عقلاء می‌گویند لازم نیست که احتیاط کنی و اهتمام بورزی به آن احتمال عقابی که وجود دارد. ایشان این را

مناقشه کرد گفت که نمی شود. می فرماید احسن این است که این جور بگوییم. بگوییم چی؟ بگوییم «فالأحسن فی تقریر الاستدلال بهذا الوجه أن يقال إنَّ العلم بالتكليف بين اطراف كثيرة غير محصورة لا يوجب تنجزه بحيث يورث مخالفته العقاب فلا يحتمل العقاب في واحد من الاطراف و بالجملة العلم إذا كان اطرافه كثيرة لا يعنى به كما يظهر من مراجعة ما ذكره من النظائر فتدبر جيداً» فرمایش ایشان این است که نمی گوییم علم وجود ندارد که آقای آسید محمدکاظم فرمود، نه علم وجود دارد، ولی وقتی اطراف خیلی فراوان بشود، خیلی کثیر بشود عقل این علم را منجز آن تکلیف معلوم بالاجمال نمی داند، چون آن تکلیف علم است که منجز آن می شود، حاکم در این که چه چیزی تکلیف را منجز می کند، چه چیزی نمی کند عقل است نه شرع، این ها عقل است که این جا می گوید تکلیف منجز است، استحقاق عقوبت در مخالفت آن می آید یا نمی آید. ملاکش عقل است. عقل وقتی اطراف کثیر باشد، زیاد باشد نمی گوید این علم منجز آن تکلیف است. پس علم داریم ولی این علم منجز نیست، خاصیت تنجیزی را این علم ندارد. چون خاصیت تنجیزی را ندارد پس یقین پیدا می کنیم عقاب نیست، چون عقاب مبرر می خواهد، منجز می خواهد، تکلیف باید منجز باشد تا عقاب بیاید، منجزی باید وجود داشته باشد تا عقاب بیاید، عقاب مصحح می خواهد، وقتی این علم منجز نیست پس مصححی برای عقاب نداریم. وقتی مصحح برای عقاب نداریم یقین می کنیم عقاب نیست. خلافاً لشیخ که می فرمود احتمال العقاب هست ولی لازم نیست. می فرماید نه این که درست نیست به همان اشکالاتی که شد باید بگوییم این جا این علم در اثر کثرت اطراف منجز نیست پس بنابراین عقاب یقین داریم در این جور جاها وجود ندارد، حالا که عقابی وجود ندارد خب احتیاط لازم نیست، و می توانیم هر طرف را مرتکب بشویم.

س: ...

ج: شیخ عرض کردم، اشاره کردم، شیخ می فرماید احتمال عقاب وجود دارد ولی عقل و عقلاء می گویند لازم نیست از این... قبیح نیست مخالفت بکنیم، احتیاط نکنیم قبیح نیست. آقای آخوند اشکالش چی بود؟ این بود که اگر احتمال عقاب وجود دارد حرف عقلاء اثری برای من که اهتمام دارم بالاخره عقاب دامن گیر نشود ندارد. چون عقاب که هست، حالا عقلاء بگویند قبیح نیست یعنی ما تو را ملامت نمی کنیم. خب نکنند. اگر این احتمال من واقعیت داشته باشد، اصابه به واقع کند پس دامن گیر من می شود، اگر نکرد خب نیست، پس من که اهتمام دارم که نکند عقاب دامن گیر من بشود، مثلاً یک ظرف سم مهلکی می دانم در بین این کاسه ها وجود دارد می دانم علم اجمالی

دارم که یک سم مهلکی در این‌ها وجود دارد. حالا عقلاء بیایند بگویند چی؟ بیایند بگویند اگر مرتکب شدی ما تو را ملامت نمی‌کنیم، خب بگویند، اگر من بردارم این کاسه را بخورم با این که احتمال می‌دهم این همان کاسه‌ای باشد که سم مهلک است. اگر این احتمال من اصابه به واقع بکند خب من سم خوردم و می‌میرم. حالا عقلاء بگویند یا نگویند، ملامت بکنند یا نکنند، اگر البته احتمالی که دارم می‌دهم اصابه به واقع نکند خب من مبتلای به خوردن سم نمی‌شوم. وقتی احتمال سم می‌دهم این جا اگر مفروض می‌گیرید که این احتمال درست است و احتمال سم بودن درست است این که عقلاء بگویند قبیح است یا قبیح نیست این که اثری ندارد، این دائر مدار اصابه و عدم اصابه است. اصابه احتمال. اگر یعنی این احتمالی که من دارم می‌دهم مطابق با واقع در بیاید من گرفتار خوردن سم شدم، در نیاید خب نه، این اشکال آخوند به مرحوم شیخ قدس سرهما این بود. خودشان می‌گویند پس ما باید یک کاری بکنیم احتمال العقاب را از بین ببریم نه احتمال العقاب را نگه بداریم بگوییم عقل می‌گوید و عقلاء می‌گویند لازم نیست اجتناب بکنی. فلذا می‌گویند باید این جور تقریر کنیم، به این. هر علمی منجز نیست در دیدگاه عقل. عقل، علمی که اطراف آن کثیر باشد عقل نمی‌گوید این علم منجز آن تکلیف معلوم فی البین است. وقتی منجز نشد پس احتمال یک تکلیفی است که منجز ندارد مثل شبهات بدویه. توی شبهات بدویه احتمال تکلیف هست دیگر و واقعاً هم تکلیف ممکن است باشد، ولی چون منجزی ندارد عقاب نیست. یقین داریم عقاب نیست بنابر غیر مسلک حق الطاعه‌ای‌ها. خیلی خب این جا هم همین جور گفته می‌شود که بگوییم عقل می‌گوید این علم منجز نیست.

س:

ج: چرا؟

س: ...

ج: عرض می‌کنم به این که همان طور که سابق‌ها هم گفته شده برای این که تکلیف گردنگیر می‌شود، استحقاق عقوبت بر آن می‌آید وجوهی وجود دارد، یک وجهش همین دفع ضرر محتمل است که از این راه، چون من احتمال ضرر می‌دهم فلذا است، ولی یک وجهش عبارت است از این که نه، زی‌بندگی و عبودیت حق مولویت مولی اقتضاء می‌کند که شما بیایی، عقاب هم نباشد، ضرری هم نباشد. پس آن وقت کجاست که عقل چنین مولییتی برای مولی و حق الطاعه‌ای می‌گوید؟ جایی که علم داشته باشد، جایی که بیان باشد. حالا یا بیان وجدانی یا بیان تعبیدی باشد.

حالا ایشان می گوید در این ملاک نه از راه دفع ضرر محتمل و این ها، این ملاک، اگر روی این ملاک بیایم بگوییم آقا این جا هم آن ضرری که ما احتمالش را می خواهیم بدهیم فلذا است این ها اصلاً می گویند دفع ضرر محتمل درست نیست، باید سابقاً شما یک ضرری را احتمال بدهید بعد بیاید بگویید دفع ضرر محتمل، پس این راه درست نیست، در دیدگاه این محققین این که ما بگوییم که باید از تکالیف اطاعت کنیم تکالیف را به خاطر دفع ضرر محتمل این مبنا غلط است چون در رتبه سابق باید شما ضرر محتمل را تصویر بکنی حالا عقل بیاید بگوید که دفع کن. اما ضرر محتمل را چه جوری می توانی تصویر بکنی؟ معنای ضرر که مفاسد و این ها نیست که،

س: ...

ج: الله اکبر.

س: ضرر محتمل را که احتمال می دهی؟

ج: نه نمی دهم. چرا احتمال می دهم؟ بابا باید عقاب را درست کنیم، مبرر برای عقاب بیاوری تا احتمال ضرر محتمل بدهی. تا ضرر محتمل بشود. شما باید قبلاً این بیان دور است که شما می فرمایید، چرا؟ برای این که خود حکم دارد موضوع خودش را می سازد، باید ضرر محتمل... چرا ضرر محتمل وجود دارد؟ چون قاعده دفع ضرر محتمل داریم. خود قاعده دفع ضرر محتمل می آید ضرر احتمالی درست می کند؟ پس قبل از این که شما قاعده دفع ضرر محتمل را و این کبری را بخواهید پیاده کنید باید صغرای آن وجود داشته باشد، بگویید یک ضرر احتمالی این جا صرف نظر از این قاعده هست. صرف نظر از کبرای دفع ضرر محتمل بگویید ضرر احتمالی وجود دارد، این ضرر محتمل چیه؟ عقاب است یا مفاسد است؟ بله مفاسد درست است، آن کاری به علم من ندارد، خمر کبد را خراب می کند تکویناً، کاری به علم من و جعل من و این ها ندارد ولی عقاب، کیفر، این یک امر واقعی نیست که، این در جایی است که تکلیف مبرر عقاب وجود داشته باشد و دفع ضرر محتمل نمی تواند، این دور است، فلذا است آن بیان درست برای این مسأله این است که ما در مولویت مولی دقت کنیم که عقل مولویت مولی را در چه زمینه و شرایطی حکم می کند، درک می کند؟ می گوید در جایی است که بیانی باشد، حالا آقای آخوند می گوید آن بیان را که عقل می گوید آن جایی است که اطراف علم زیاد نباشد، آن جاست که عقل درک می کند که مولویت مولی اقتضای اطاعت را دارد و اگر نکنی خروج از زیّ عبودیت است و بی احترامی به مولی است. اما جایی که این جوری باشد نه. خب این دیگر،

این جا از جاهایی نیست که ما بتوانیم برهان اقامه بکنیم، نه ایشان و نه کسی که خلاف ایشان را بخواهد بگوید، چون از قضایای وجدانیه عقلیه است، ولی انسان به وجدان خودش که مراجعه می‌کند می‌بیند چه فرقی می‌کند که شما می‌گویید آن علم می‌آورد این علم نمی‌آورد، چون فرض ما این است که حرجی لازم نمی‌آید، عسری لازم نمی‌آید، این‌ها مفروض ما است دیگر، و همه در محل ابتلاء وارد است، هیچ کدام از اطراف، از محل ابتلای ما خارج نیست، فقط در اطراف فراوانی وجود دارد. لولا وجوه آخر که یا خود شارع اجازه داده باشد، بنابراین که مثلاً ما حدیث ابوالجارود را قبول کنیم، یا وجه‌هایی که بعد خواهیم گفت که مثلاً بگوییم که در هر طرف اطمینان داریم به این که آن حرام فی البین در آن نیست، یا بگوییم که اماره عقلائیه وجود دارد در هر طرف، اگر این‌ها نباشد خب چه فرقی در دیدگاه عقل می‌کند بین علم اجمالی که اطراف آن زیاد باشد و کم باشد. فلذا است خود این بزرگوار در کفایه فرموده است که هیچ فرقی بین علم اجمالی در اطراف شبهه محصوره و غیرمحصوره وجود ندارد. و عقل همان جور که در شبهات محصوره می‌گوید علم منجز است، در شبهات غیرمحصوره هم عقل می‌گوید که علم منجز است و لافرق بین الموردين. این جا در حاشیه فرائد این مطلب را فرموده که آن روز توجیه هم کردم که با فرمایش‌شان در کفایه مخالفت نداشته باشد. ایشان می‌خواهد فالاحسن یعنی روی مبانی شیخ و این‌ها اگر بخواهیم، صرف نظر از حرف خودمان بهتر این است که این جور تقریر کنیم، چون آن جور تقریری که شیخ فرموده خیلی مثلاً واضح الجواب است آن فرمایش. اگر این جوری تقریب کنیم آن واضح الجواب نخواهد بود آن جوری که شیخ تقریب فرموده است فلذا است که می‌توانیم بگوییم ایشان وقتی فرائد را، یعنی حاشیه این جا می‌نوشتند نظر شریفش همان بوده که بعداً در کفایه فرموده است. خب تا این جا وجوهی که در کلمات اعلام بود عرض شد ان شاء الله یک دو سه تا وجه دیگر باقی مانده که در جلسات بعد ان شاء الله 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 ابالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمّا 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 أَنْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِنْ ظَلَمِهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ لِلَّهِمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ الْوَأْدِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا صَلَاةَ

تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتَقْرُؤُهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَابْلَغَهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ
السَّلَامِ»

بحث در ادله‌ی داله بر عدم وجوب احتیاط در شبهات غیرمحصوره بود. دلیل دیگری که برای این منظور اقامه شده این دلیل هست که وقتی اطراف علم اجمالی کثیر شد این موجب می‌شود که در هر مورد که انسان توجه می‌کند اطمینان به عدم تکلیف در آن مورد پیدا می‌کند. و وقتی اطمینان به عدم تکلیف پیدا کرد قهراً چون این اطمینان حجت عقلایی و در اثر امضاء شارع حجت شرعی است پس حجت پیدا می‌کند که این جا تکلیف نیست. وقتی حجت پیدا کرد که تکلیف نیست قطع به عدم عقاب پیدا می‌کند. بنابراین چون قاطع است که عقاب ندارد بنابراین ارتکاب او محذوری ندارد و احتیاط واجب نیست. بنابراین سه مقدمه در این جا ضمیمه می‌شود که این نتیجه حاصل می‌شود. مقدمه اولی این هست که در اثر کثرت اطراف؛ اطمینان حاصل می‌شود به این که تکلیف در این موردی که می‌خواهد مرتکب او بشود وجود ندارد.

مقدمه دوم؛ این اطمینان حجت عقلایی و بالتبع حجت شرعی است چون ردی از این اتکاء به اطمینان در شرع نیست بلکه امضاء شده.

مقدمه سوم این است که بعد از این که اماره بر عدم وجود تکلیف وجود داشت، انسان قطع به عدم عقاب پیدا می‌کند. مثل این می‌ماند که یک روایت معتبره‌ای قائم بشود فلان چیز حلال است، حرام نیست، واجب نیست. آن جایی که وقتی اماره قائم می‌شود که حرام نیست، واجب نیست، انسان یقین دارد دیگه عقاب ندارد. این جا هم چون اطمینان به عدم تکلیف دارد و این اطمینان حجت شرعی است پس مثل این است که بینة قائم شده، خبر ثقه‌ی معتبری قائم شده به این که این جا تکلیف نیست. پس قطع به عدم عقاب پیدا می‌کند. وقتی قطع به عدم عقاب پیدا کرد پس دیگه ارتکابش محذوری ندارد. این حاصل این دلیلی است که بزرگانی به این دلیل اعتماد فرمودند. و یا او را تقریر فرمودند مثل محقق حائری قدس سره در درر، محقق آقاضیاء در نه‌ایة الافکار، محقق امام قدس سره بر این اعتماد فرمودند بر این دلیل هم و بزرگان دیگر، شاید عبارت شیخ اعظم قدس سره هم بنابر آن چه که در ضابطه‌ی شبهه غیرمحصوره بیان فرموده است ایشان هم همین مطلب را بخواهند بفرمایند. یعنی این تعبیر که ما اماره داریم، اماره عقلایی داریم در این موارد بر این که تکلیف نیست؛ این اماره عقلایی در حقیقت همان اطمینان هست نه شیء

آخری، حالا آن‌ها تعبیر کردند به اطمینان، ایشان تعبیر می‌فرماید که وقتی اطراف کثیر باشد ما اماره داریم عقلاء، این اماره یعنی همان اطمینان، می‌شود فرمایش شیخ را با همین فرمایشات متحد دانست به این بیان.

خب حالا اما مقدمه اولی، توضیح مقدمه اولی که چه طور ما اطمینان پیدا می‌کنیم؟ توضیحش این است که وقتی اطراف کثیر باشد قهراً آن علم ما که انطباقش از هر طرف به تعداد آن اطراف احتمالش ضعیف می‌شود. اگر مثلاً من علم اجمالی دارم که این احد الکاسین متنجس است و دوتا کأس بیشتر نیست. خب اگر یک عوامل بیرونی نباشد پنجاه درصد احتمال این است پنجاه درصد احتمال آن است. حالا اگر این دوتا شد سه تا، خب این ضریب احتمال می‌آید پایین‌تر؛ دیگه پنجاه پنجاه دیگه نیست می‌آید پایین‌تر، اگر چهارتا شد ضریب احتمال می‌آید پایین‌تر، دیگه هر کدام پنجاه پنجاه دیگه یعنی معقول نیست باشد. می‌آید پایین؛ همین طور همین طور هر چقدر تعداد اطراف زیادتر بشود تا به جایی می‌رسد که دیگه احتمال در هر طرفی که انسان به آن توجه می‌کند و می‌خواهد مرتکب بشود می‌شود احتمال یک در هزار، یک در ده هزار، یک در میلیون، وقتی اطراف مثلاً یک میلیون باشد می‌شود یک در میلیون مثلاً و هکذا، پس بنابراین مثلاً وقتی که اطراف یک میلیون باشد یک در میلیون احتمال می‌دهد این متنجس باشد مثلاً یا مغصوب باشد یا چه باشد یا چه باشد، نهصد و نود و نه احتمال می‌دهد این جوری نباشد. خب این پس اطمینان است دیگه، معنای اطمینان این نیست که قطع دارد، یعنی احتمال هم می‌دهد ولی آن احتمال خیلی ضعیف است. پس بنابراین این یک امر قهری است که وقتی اطراف زیاد می‌شود و از همین هم روشن می‌شود که ما در تعریف و ضابطه شبهه غیرمحصوره باید بگوییم شبهه غیرمحصوره در صورتی تحقق پیدا می‌کند که اطراف جوری باشد که این احتمال انطباق معلوم بالاجمال بر هر طرف به حدی ضعیف باشد که اطمینان بر خلافش وجود دارد. اطمینان داریم این جا نیست، این جا نیست، این جا نیست. این تقریب این استدلال.

بر این استدلال مناقشاتی وجود دارد هم در مقدمه اولی و هم در مقدمه ثانیه، البته اگر دوتا مقدمه‌ها درست باشد دیگر مقدمه ثالثه لا بأس به، حتماً درست است. چون مقدمه ثالثه این بود که پس یقین داریم عقابی نیست. اگر مقدمه اولی و مقدمه ثانیه درست باشد مقدمه ثالثه قطعی و مسلم است. بنابراین اشکال یا در ناحیه مقدمه اولی است یا در ناحیه مقدمه ثانیه، محقق آقاضیاء قدس سره در هر دو مقدمه اشکال کردند. محقق حائری در مقدمه اولی مناقشه فرمودند. اما مناقشه مقدمه اولی این هست که این مطلب غیرمعقول است که شما می‌فرمایید ما هر طرف را که دست می‌گذاریم اطمینان داریم تکلیف این جا نیست. این غیرمعقول است. این قابل اجتماع نیست با علم اجمالی

به وجود تکلیف در بین این‌ها، چرا غیرمعقول است؟ برای خاطر این که اگر این جور باشد؛ از یک طرف در صفحه نفس شما علم است به این که در بین این افراد تکلیف هست. از طرف دیگر اگر واقعاً این یکی را که دست می‌گذارید می‌گویید اطمینان دارم تکلیف نیست، این دیگری را دست می‌گذارید می‌گویید اطمینان دارم تکلیف نیست و هکذا و هکذا و هکذا، لازمه این که هر کدام را دست می‌گذارید می‌گویید اطمینان دارم تکلیف نیست؛ لازمه این‌ها این هست که پس شما اطمینان دارید در مجموع این‌ها تکلیف نیست. وقتی در تک تک اطمینان دارید تکلیف نیست پس قهراً لازمه‌اش چیست؟ لازمه‌اش این است که اطمینان داری در این مجموع تکلیف نیست. خب این اطمینان به عدم تکلیف در تمام این‌ها «کیف یجتمع مع العلم بوجود التکلیف» در این‌ها؟ پس این غیرمعقول است این حرف، چون در حقیقت بخواهیم به عبارت فنی منطقی بگوییم؛ شما علم به یک موجه جزئی دارید که یکی از این‌ها نجس است. یکی از این‌ها غصب است، یکی از این‌ها ذبح شرعی نشده است باختلاف موارد، این علم را که دارید. از آن طرف اطمینان به سالبه کلیه که هیچ یکی از این‌ها متنجس نیست، هیچ یکی از این‌ها غصبی نیست، هیچ یکی از این‌ها غیرمذکی نیست؛ خب اطمینان به سالبه کلیه چه جور جمع می‌شود با علم به موجه جزئی؟ سالبه کلیه نقیض موجه جزئی است و موجه جزئی نقیض سالبه کلیه است.

س: ??

ج: عرض کردم. شما از یک طرف می‌گویید ما علم داریم تکلیف این جا هست، از یک طرف این هزارتا را هر کدام دست بگذارید می‌گویید اطمینان دارم این جا تکلیف نیست. دومی اطمینان دارم نیست، سومی اطمینان دارم نیست، چهارم همین جور تا هزارتا، پس وقتی در تک تک اطمینان به عدم داشتید قهراً نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که اطمینان دارید پس در این‌ها نیست دیگه، پس این اطمینان به عدم تکلیف در کل چه جور جمع می‌شود با علم اجمالی به وجود تکلیف در بین این کل؟ این قابل تحقق نیست. این اشکالی است که محقق حائری قدس سره فرموده؛ محقق آقاضیاء هم این اشکال را طرح کردند ولی می‌خواستند جواب بدهند از اشکال، ببینیم جواب ایشان چیه؟

س: ??

ج: شما اگر اطمینان دارید به این که صد نفر هستند؛ این آدم ثقه است، این آدم ثقه است، این آدم ثقه است، اطمینان پیدا می‌کنید مجموع ثقه هستند؟ وقتی اطمینان در تک‌تک بود آیا اطمینان پیدا نمی‌کنید در کل هم این چنینی است؟ شما باید لم آن را بگویید. حالا ببینیم آقاضیاء حل کرده یا نه؟ این ظاهر اشکال محقق حائری است. محقق عراقی هم این را طرح کردند.

جوابی که محقق عراقی قدس سره دادند یک جوابی است که احتیاج به توضیح دارد. ایشان فرموده است که اگر این چنین بود که در نفس شما مع این که علم دارید به این که تکلیفی در بین هست؛ اگر این چنین بود که اطمینان داشتید در هیچ کدام از این‌ها تکلیف نیست؛ یعنی صفحه نفس شما خالی می‌شد از اطمینان به وجود تکلیف در بین این‌ها، این دوتا قابل جمع نبود. چه جور در صفحه نفس من علم باشد به این که تکلیفی در این جا هست و از آن طرف در عین حال در همان وقت صفحه نفس من اطمینان پیدا کند که هیچ تکلیفی این جاها نیست. هیچ تکلیفی در هیچ طرف نیست. این دوتا جمع نمی‌شود. اما این جور نیست. بلکه علم دارم؛ این که می‌خواهم الان دست روی آن گذاشتم می‌خواهم مرتکب بشوم این را اطمینان دارم که تکلیف در این نیست که ملازمه دارد پس تکلیف در بقیه است. یعنی می‌گویم توی این تکلیف نیست؛ نمی‌گویم ولی همان وقت اطمینان دارم در بقیه هست. از این دست بکشم بروم سراغ این کأس، این جا اطمینان دارم در این نیست. پس در بقیه هست؛ یعنی آن هم دیگه می‌شود داخل آن‌ها، می‌روم سومی را دست می‌گذارم اطمینان دارم در این نیست که ملازمه دارد با این که در بقیه هست. پس صفحه نفس من این جور نیست که در آن پاک بشود علم و اطمینان به وجود نجسی در بین؛ بلکه علی سبیل البدل است. می‌گویم اگر در این نیست در بقیه هست. اگر در این نیست در بقیه که این هم می‌شود جزء آن هست، اگر در آن نیست در بقیه هست. پس بنابراین و این منافاتی با آن علم ندارد. علم هم همین را می‌گوید، می‌گوید هست. این اطمینان هم اطمینان این چنینی است. عبارت آقای آقاضیاء یک مقداری ابهام دارد فلذا بعضی‌ها گفتند از بزرگان لا محصل عبارت ایشان. نه، عبارت خب توضیح می‌خواهد که عرض کردم. ایشان این جوری فرموده؛ فرموده است که این توهم و منافات «لِاطْمِینَانٍ بِالْعَدَمِ فِی کُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَعَ الْعِلْمِ الْاجْمَالِیِّ بِوُجُودِ الْحَرَامِ فِی بَعْضِهَا» این «مدفوع» بأنها کذلک» این تهافت وجود داشت، این تناقض وجود داشت «فی فرض اقتضاء ضعف الاحتمال فی کل طرفٍ لِلاطمینان بعدم التکلیف فیه تعیناً ولو ملحوظاً معه غیره من الاطراف الأخر» حتی اگر بقیه را هم توجه کنید بگویید در این نیست، آن یکی را هم نگاه کنید بگویید در این نیست ولو به بقیه هم توجه می‌کنید «و اما اقتضاء الإطمینان

بالعدم فی کل طرف ملحوظاً کونه منفرداً عن البقیه» این را جدای از بقیه که نگاه می‌کنی می‌گویی در این نیست که لازمه‌اش چیست؟ «بنحو یلازم للإطمینان بالوجود فی ما عدا» یعنی اگر اطمینان پیدا می‌کند که در ظرف الف نیست این ملازمه دارد که پس در بقیه ظروف است. اگر اطمینان پیدا می‌کند در ظرف ب نیست این ملازمه دارد که پس در بقیه ظروف است. پس نفس شما را خالی نمی‌کند از علم به وجود حرام در بین، به وجود نجس در بین، می‌گوید این جا نیست پس در بقیه است. اگر سر آن رفتی می‌گوید این جا نیست پس در بقیه هست. یعنی تحفظ می‌کند به وجود آن نجس، آن حرام، آن غیر مذکّی در بین، وقتی معارضه می‌شد، وقتی مناقضه می‌شد که بگوید این جا نیست آن جا هم نیست، آن جا هم نیست، همه نیست. خب این نمی‌ساخت با این که علم اجمالی داری، اما می‌گوید این جا نیست ولی آن جاها هست، در یکی از آن‌ها هست. پس این دیگه مناقضه این جا ایجاد نمی‌شود. «بنحو یلازم للإطمینان بالوجود فی ما عدا فلا محذور فیه اذ لا یلزم منه اجتماع العلم بالموجبه الجزئیه مع الظن بالسلب الکلّی» این دوتا دیگه جمع نمی‌شود. علم به موجهه جزئیه با اطمینان به یک سالبه کلیه، نه، با این جمع نشد. «بل ما یلزمه إنّما هو العلم بالموجبه الجزئیه مع الظن بالسلب الجزئی فی کل طرف علی البدل» می‌گوید این جا نیست علی البدل، نگفته للتالی، این جا نیست و در بقیه هست. اگر از این صرف نظر کرد آمد روی این دست گذاشت می‌گوید این جا نیست ولی در بقیه علی نحو الاجمال هست و هكذا و هكذا.

این فرمایش محقق آقاضیاء است. منتها کلام آقای آقاضیاء قدس سره در آن تبیین نشده، روشن نشده که سر مسئله چیه که در نفس وقتی می‌گوییم در این هست ملازمه دارد که پس در بقیه وجود دارد و چرا این نمی‌انجامد این مسئله به این که یک سالبه کلیه درست بشود؟ سر این که سالبه کلیه درست نمی‌شود چیست؟ با این که بدواً انسان همان طور که در تقریر استدلال گفته شد می‌گوید آقا وقتی من می‌گویم این نیست، این نیست، این نیست، این نیست، این نیست خب قهراً سرجمع این‌ها چه می‌شود؟ این است که آدم بگوید در هیچ کدام نیست. یک سالبه کلیه در می‌آید از آن دیگه قهراً خود به خود. این که شما می‌گویید با این که می‌گویید این نیست، این نیست، این نیست، این نیست، سالبه کلیه از آن در نمی‌آید، چون وقتی می‌گویی این نیست، این ملازمه دارد یعنی در بقیه هست. آقای آقاضیاء می‌گوید وقتی می‌گویی این نیست لازمه‌اش این است که در بقیه هست؛ پس سالبه کلیه درست نمی‌شود. وقتی می‌گوید این نیست لازمه‌اش این است که در بقیه هست. پس سالبه کلیه درست نمی‌شود. خب چرا نمی‌شود؟ یعنی او یک، او در استدلالش یک ادعایی می‌کند می‌گوید آقا علی القاعده این جوری است دیگه، وقتی شما می‌گویید این

نیست، این هم نیست، این هم نیست، این هم نیست، خب اطمینان پیدا می‌کنید در هیچ کدام نیست دیگه. مثلاً انسان هزارتا کاسه هست که احتمال می‌داد که یکی از این‌ها سمّی باشد، این را آزمایش کرد نیست، آن را آزمایش کرد نیست، آن را آزمایش کرد نیست، وقتی هزارتای آن را آزمایش کرد نیست می‌گوید چی؟ می‌گوید خب هیچ کدامش نیست دیگه، این اثری قهری آن است؛ می‌گوید هیچ کدام نیست پس اشکال ندارد هر کدام را خواستی بخور.

س:؟؟ که علی‌البدل نیست حاج آقا، عیبش این است که علی‌البدل نیست

ج: یعنی چه علی‌البدل نیست؟

س:؟؟

ج: حالا آن‌ها نتیجه‌اش است.

س:؟؟ احد الاطراف؟؟ همین علی‌البدل لا علی؟؟ احد اطراف را می‌توانید از شبهه غیر محصوره مرتکب بشوید

ج: چرا؟

س: علی‌البدل احد اطراف را نه کل الاطراف

ج: نه، نه، نه،

س:؟؟ درست است که کلی است اما کلی کلی علی‌البدل است.؟؟

ج: چی علی‌البدل است؟

س:؟؟ اطراف

ج: چی علی‌البدل است؟

س: اطمینان داریم که قطعاً نیست علی‌البدل است یعنی یکی از آن‌ها نیست نه همه‌ی آن‌ها نیست؟؟ شما می‌گویید

چون علی‌البدل است و موضوع ما، بحث ما احد اطراف است چون

ج: نه، ما این، نه، اشکال این است. ببینید؛ شما می‌گویید از شما سؤال می‌کنیم می‌گوییم آقا کأس الف، درست؟

س: منفرداً

ج: منفرداً یعنی چی؟

س: یعنی علی البدل

ج: خب می دانم الان کأس الف اطمینان دارید که نیست در آن یا نه؟ می گوئید یک در میلیون احتمال می دهم، یک در میلیون یعنی ۹۹۹ تا می گویم نیست، یک در میلیون می گویم هست؛ خب پس اطمینان داری نیست دیگر. می رویم کأس ب، آن هم می گویی بله همین جور است، می رویم کأس دال، آن هم همین جور است، کأس جیم همین جور است، کأس کاف همین جور است، کأس لام.

س:

ج: اطمینان ندارم؟ تک تک را اطمینان دارم یا نه؟

س: تا یک جایی اطمینان دارم، در مثلاً تا ... اطمینان دارم که

ج: یعنی چی؟

س:

ج: خیلی خب برای این حرفی نیست، این که عیبی ندارد، ما می گوئیم شبهه ی غیر محصوره دائر مدار این جور مطلبی است، این تعریف شبهه ی غیر محصوره می شود. حرف سر همان جایی است که شما اسمش را می گذارید غیر محصوره و قبول دارید حرف سر آن جا این است که می گوید آقا این غیر معقول است این حرف شما؛ از یک طرف می گویی علم اجمالی دارم، از یک طرف می گویی تک تک این ها را که دست می گذارم اطمینان به عدم دارم. می گوید این اطمینان به عدم شما در تک تک يتولد منه، این که پس در این ها هم اطمینان دارم نیست.

س:

ج: بابا تک تک علی البدل بود، از تک تک علی البدل درمی آید که پس اطمینان دارم در این ها نیست.

بنابراین این اشکال است، خب آقازیا این جوری آمد فرمود که بله این در صورتی است که این جوری بشود، یعنی نتیجه‌ی اطمینان به عدم در این، اطمینان به عدم در او، اطمینان به عدم در آن دیگری نتیجه‌اش یک سالبه‌ی کلیه‌ای دربیاید؛ ولی این‌جا نتیجه‌اش سالبه‌ی کلیه در نمی‌آید، چرا در نمی‌آید؟ چون وقتی می‌گویی این نیست لازمه‌اش این است که پس در بقیه هست. یعنی اطمینان در هر کدام همراه است با اطمینانی که در بقیه هست. چون اطمینان در بقیه هست، همراه هر کدام وجود دارد پس بنابراین با آن علم اجمالی ناسازگاری ندارد این اطمینان‌ها، چون او را هم تحفظ بر او می‌کند که در بقیه وجود دارد پس؛ این حرف آقازیا است. منتها لمّ مطلب توی بیان ایشان روشن نشده، خب چرا این جوری است؟ این را محقق شهید صدر قدس سره در حقیقت لمّ این مسأله را تبیین فرموده در بیان شهید صدر. شهید صدر می‌فرماید که اطمینان به عدم انطباق در هر یک وقتی لازمه‌اش آن سالبه‌ی کلیه است که این اطمینان در هر یک علی سبیل الاطلاق باشد؛ اما اگر علی سبیل الاطلاق نبود این چنین لازمه‌ای را ندارد. یک وقت هست که من اطمینان پیدا می‌کنم مثلاً در جهت اثباتی‌اش بگوئیم، اطمینان پیدا می‌کنم که زید آمده است، اطمینان پیدا می‌کنم عمرو آمده است، اطمینان پیدا می‌کنم بکر آمده است، اطمینان پیدا می‌کنم خالد آمده است، این‌جا قهراً اطمینان به این آمدن زید، خالد، فلان، فلان باعث می‌شود که در این اطمینان تولد پیدا کند که من اطمینان دارم این پنج نفر آمده‌اند؛ وقتی اطمینان پیدا کردم زید آمد، بکر آمد، خالد آمد، حسن آمد، حسین آمد پس اطمینان پیدا می‌کنم پنج نفر آمده‌اند، اطمینان به تک‌تک از آن می‌روید متولد می‌شود اطمینان به این‌که این پنج‌تا آمده‌اند. این‌جا

چرا چنین اطمینانی از آن می‌روید؟ برای این که اطمینان من به این که زید آمده است کاری به بقیه ندارد، من اطمینان دارم زید آمده است چه بقیه آمده باشند چه نیامده باشند؛ اطمینان به آمدن بکر حاصل است چه بقیه آمده باشند چه نیامده باشند، من اطمینان دارم این آمده؛ چون اطمینان در هر کدام مطلق است این جوری است. اما اگر این جوری باشد که اطمینان من به هر یک مقید باشد، مشروط باشد به این که آن دیگری هم آمده باشد و الا اگر آن نیامده باشد این هم نیامده. در این جا که مشروط است اطمینان‌ها باعث نمی‌شود به این که من اطمینان به مجموع پیدا بکنم. حالا در ما نحن فیه تطبیقش در ما نحن فیه.

در ما نحن فیه ایشان می‌فرماید که من اطمینان دارم تکلیف در این نیست، تکلیف در آن نیست، تکلیف در آن نیست، آیا اطمینان من در این که تکلیف در این نیست مطلق است؟ یعنی حتی اگر در بقیه هم تکلیف نباشد این جا تکلیف نیست؟ این جور نیست؛ این جا تکلیف نیست، نه حتی اگر تکلیف در بقیه هم نباشد؛ پس اطمینان به عدم مشروط است به این که تکلیف در بقیه باشد و این جور نباشد که تکلیف در بقیه نباشد....

س: شرط احراز نمی‌شود

ج: شرط این که؟

س: در بقیه هست.

ج: ممکن است در همین باشد درست است، حالا نه، پس این جا را قبول داری تا حالا می‌رسیم توضیح آن را هم می‌دهیم. پس این را قبول دارید که اطمینان من به عدم تکلیف در این علی الطلاق نیست، اطمینان من به عدم تکلیف در این کأس علی الاطلاق نیست که چه در آن‌ها تکلیف باشد چه نباشد. بلکه اطمینان من به این که تکلیف در این جا نیست در ظرفی است که تکلیف را در بقیه احتمال می‌دهم. خب حالا در جایی که این چنین است که علی الاطلاق نیست از این اطمینان‌های مشروط تولید نمی‌شود اطمینان به عدم وجود تکلیف در همه. سرّ این که پیدا نمی‌شود چیست؟ سرّش این است که در این موارد اگر من اطمینان پیدا می‌کنم در این کأس مورد نظر تکلیف نیست علتش حساب احتمالات هست به این که خب فرض کنید اطراف ما هزارتا هست، الان دست گذاشتم روی این کاسه، من وقتی دست روی این کاسه می‌گذارم طرف مقابل این کاسه ۹۹۹ تاست، پس چرا می‌گویم اطمینان پیدا می‌کنم در این کاسه نیست؟ چون نهصد و نود و نه احتمال در مقابل این است، یعنی احتمال دارد آن تکلیف در این

یکی باشد، در آن دوتا باشد تا نهصد و نود و نه، چون احتمال می‌دهم در آن‌ها باشد می‌گویم در این نیست، به‌خاطر این جهت می‌گویم در این نیست، یعنی احتمال بودنش در این ضعیف می‌شود ضعیل می‌شود نه منتفی می‌شود، یک در میلیون احتمال است این‌جا، نهصد و نود و نه‌تایش در آن‌ها هست، یک در میلیونش این‌جا هست، فلذا می‌گویم اطمینان دارم نیست. به حساب احتمالات این‌که در این باشد یعنی یک در میلیون ترجیح پیدا کند بر نهصد و نود و نه احتمال، بحسب احتمالات یک احتمال بر نهصد و نود و نه احتمال ترجیح پیدا نمی‌کند در عقل انسان، در ذهن انسان، ترجیح پیدا نمی‌کند. از این جهت اطمینان پیدا می‌کنم که این‌جا نیست ولی این اطمینان من چیست؟ بر فرضی است که در آن‌ها باشد، این می‌شود یک در میلیون؛ اگر نه آن‌جا نباشد خب حتماً کجاست؟ آن که معدوم نشده پس حتماً همین‌جا هست؛ پس سرّ اطمینان من از بین می‌رود. این است که علی‌الطلاق نیست. چون چه چیز آفرید اطمینان را در ضمیر من که این‌جا نیست؟ این نهصد و نود و نه احتمال، این باعث شد که در ضمیر من نسبت به این یک‌دانه احتمال ضعیف بشود و اطمینان پیدا کنم که این‌جا نیست، آن باعث شد، آن اجماع آن احتمالات، توی عبارت ایشان اجماع الاحتمالات آمده. این اجماع و اتفاق احتمالات نهصد و نود و نه‌تایی که این‌جا هست، این‌جا هست، این‌جا هست، این‌جا هست احتمال این‌ها، این باعث شد که این‌جا یک احتمال در یک میلیون بشود فلذا اطمینان پیدا کنیم. حالا اگر این را از دست من گرفتید، این‌که در آن نهصد و نود و نه‌تایش باشد از دست من گرفتید، پس منشأ احتمال من در این‌جا و اطمینان من در این‌جا از بین خواهد رفت. پس سرّ این‌که در این موارد از اطمینان در هر طرف آن سالبه‌ی کلیه درست نمی‌شود علت این است که اگر آن سالبه‌ی کلیه بخواهد درست بشود در ذهن باشد بنیاد احتمال را از بین می‌برد، اطمینان را دیگر از بین می‌برد در مورد این و چون فرضنا که این‌جا اطمینان داری پس بنابراین معلوم می‌شود آن احتمالات نهصد و نود و نه‌تایی باقی است. این درحقیقت همان است که درواقع آقای آقازیا می‌فرمود، ایشان آن را باز کرد و توضیح داد. آقازیا می‌گفت احتمال وجود در این ملازم هست با احتمال وجود در بقیه؛ ایشان دقت کرد فرمود احتمال در بقیه هست که این اطمینان را می‌سازد. دیگر آقازیا به این قسمتش حالا یا توجه نکردند یا در بیان‌شان نیامده. ولی فرمایش آقازیا هم درحقیقت توضیح و تبیین آن به این می‌شود که محقق شهید صدر قدس سره فرموده است. این جواب از آن مناقشه، این جواب حلی.

یک جواب نقضی هم این‌جا وجود دارد که عرض کردم این جواب نقضی را هم مرحوم آیت‌الله گلپایگانی در حاشیه‌شان بر درر احتمالاً بیان فرمودند، شاید آقای حاج شیخ خودش هم این اشکال نقضی را بیان فرموده باشد،

محقق شهید صدر هم بیان می‌کند، و آن این است که خب اگر علم اجمالی با اطمینان در هر فرد فرد سازگار نباشد قهراً با شک در هر فرد فرد هم باید سازگار نباشد و حال این که بالضروره دیگر این قابل انکار نیست که ما وقتی علم اجمالی داریم نسبت به هر فردی که دست می‌گذاریم روی آن نسبت به او شک داریم آیا این جا حرام است یا حرام نیست؟ واجب هست یا واجب نیست؟ خب این شک دارم، این شک دارم، این شک دارم، این شک دارم، این شک دارم، این شک دارم بگو از آن چی درست می‌شود؟ که در کل آن شک دارم. آن جا شما می‌گفتی این اطمینان دارم نیست، این اطمینان دارم نیست، این اطمینان دارم نیست از همه‌ی این‌ها یک قضیه‌ای می‌روید و آن این است که اطمینان دارم در هیچ کدام تکلیف نیست. خب این شک دارم، این شک دارم، این شک دارم هم پس یک قضیه از آن می‌روید و آن این است که در همه‌ی این‌ها شک دارم تکلیف هست یا نه؟ کیف یجتمع شک در این که در همه تکلیف هست یا نه؟ با علم به این که تکلیف در این‌ها هست؛ هر جور آن جا حلش می‌کنی این جا هم قابل حل است. در تک تک شک داری، شک در تک تک يتولد منه این که پس من در این‌ها شک دارم تکلیفی هست یا نه؟ این يتولد از آن. این شک دارم در این‌ها تکلیف هست یا نه چه جور جمع می‌شود با علم به این که در بین این‌ها تکلیف وجود دارد؟ این نقض به ما نشان می‌دهد مغالطه‌ای در کار است، همان جور که آن جا شک در تک تک منافاتی با وجود علم اجمالی ندارد، اطمینان به عدم در تک تک هم منافاتی با آن علم اجمالی ندارد، این را به ما می‌فهماند. این جواب نقضی. جواب نقضی خب مسأله را حل می‌کند، منتها حالا لمّ مطلب را ما نمی‌دانیم چی هست؟ ولی می‌دانیم که اشکال وارد نیست، چون آن جا برای مان قطعی است دیگر، در مورد شک که قطعی است برای مان، دیگر هیچ مناقشه‌ای نمی‌شود آن جا کرد؛ پس این جا هم نظیر آن جا هست. حل مسأله به چیست؟ همین نکته‌ی محقق شهید صدر است که همان جور که اطمینان در این جا علی الاطلاق نیست شک ما هم در آن جا علی الاطلاق نیست؛ یعنی من شک دارم در این حرام هست یا نه اگر این جور نباشد که در بقیه حرام نباشد، اگر بقیه حرام نباشد حتماً این حرام است، شک ندارم...

س:

ج: نه ...

س: اطمینان، اطمینان به یک شیء اقتضاء مثلاً عدم وجوب است خب؟ علم اجمالی که قطعاً وجوب است دوتا اقتضاء با هم جمع نمی‌شوند اما شک با اقتضاء است، شک چون با اقتضاء هست هم علی الاطلاق ...

ج: شک نه، شک شما هم همین جور است

س:

ج: بله همه‌ی اطرافش

س:

ج: نه آن جا هم همه‌ی اطراف علی الاطلاق اطمینان دارید منتها این اطمینان‌ها با هم مشکلی درست نمی‌کند، این جا هم همین جور است. این شکش

س: من علی الاطلاق در هزار تا تا پنج‌تای آن می‌دانم، اگر تا پنج تا را مرتکب شدم اطمینان دارم، اگر بشود صد تا که حساب احتمالات بشود صد در مقابل نهصد اطمینان از بین می‌رود اما در مورد شک هزار در هزار هم که بشود باز شک است. هزار در هزار چون لا اقتضاء است، اقتضای عدم

ج: نه نه، این جا هم همین جور است آن جا هم، نه آن شما مطلب دیگری را دارید می‌فرمایید. این جا هم همین جور است؛ من شک دارم که الف الان حرام هست یا حرام نیست این شک من آیا مطلق است؟ یعنی چه برای من روشن بشود و چه این چنین باشد که در بقیه، بقیه حرام نیست باز هم شک دارم که این حرام است یا حرام نیست؟

س: مطلق است، شما در شک الف ... با شک در همه‌ی اطراف دارید، ندارید؟ در علم

ج: دارم اما اطلاقی محل صحبت است...

س: ...

ج: اطلاقی محل صحبت است، من الان که شک دارم این حرام هست یا حرام نیست حتی شک من در صورتی است که بقیه حرام نباشد؟ خب اگر بقیه حرام نباشد به حضرت عباس این حرام است، چون می‌دانم حرامی که در بین هست. اگر بقیه حرام نیست برای من روشن بشود بقیه حرام نیست، آیا باز هم شک دارم که این حرام است یا حرام نیست؟ شک من علی تقدیر این است که نسبت به بقیه هم شک داشته باشم و الا این جوری نیست که ...

س: پس شک من در علی تقدیری است که در بقیه هم شک داشته باشم برخلاف اطمینان که اطمینان در این علی تقدیری هست که اطمینان در آن‌ها نداشته باشم ...

ج: چرا، نه نه نه نه، آن‌جا هم همین است الله اکبر، بابا نه آن‌جا هم همین است، آن‌جا هم آن بزرگواری که دلیلش این هست می‌گوید همین الان من در الف اطمینان دارم، در ب اطمینان دارم، در ث اطمینان دارم، همه‌ی این‌ها اطمینان دارم فلذا یکی‌اش را برمی‌دارم می‌خورم، همه را اطمینان دارم ...

س: یعنی هر چیزی را که همه مطمئن با ... نیستیم...

ج: آهان اطمینان به چی ندارم؟ نه اطمینان دارم که در این نیست اگر چی باشد؟

س: اگر احتمال بدهم بقیه

ج: اطمینان دارم در این نیست علی الاطلاق نیست که من اطمینانم حتی در صورتی که در آن‌ها هم نباشد اطمینان دارم. این‌جا هم همین‌جور است، شک در این این‌جور نیست که من در این شک داشته باشم حتی اگر در آن‌ها هم نباشد، اگر در آن‌ها نیست من علم دارم که این‌جا هست، دیگر شک ندارم در این‌جا. این با هم تفاوتی از این جهت نمی‌کند.

علی‌ای‌حال این نسبت به صغری و نسبت به مقدمه‌ی اولی که آن بزرگان فرمودند که تعقل نمی‌کنیم وجود اطمینان این‌چنینی را؛ جواب این است که این متعقل است هم نقضاً و هم حلاً. پس مقدمه‌ی اولی تمام است و درست است و اشکالی به آن وارد نیست. و اما مقدمة الثانية که آیا این اطمینان می‌شود حجت باشد؟ ان شاء الله برای فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۵۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابالقاسم 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 أَصْفِيَّائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِنْ ظَلَمِهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ لِلَّهِمْ بِدَمِ أَوْلَادِهَا

اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَحَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَالْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمَّهَا صَلَاةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقْرِئُ بِهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ»

بحث در این استدلال بود برای عدم وجوب احتیاط در اطراف شبهات غیر محصوره که در اثر کثرت اطراف؛ اطمینان هست در هر فردی و هر موردی به عدم انطباق آن معلوم بالاجمال بر آن مورد و چون اطمینان هست اطمینان هم حجت است. بنابراین در هر مورد در اثر وجود اطمینان و حجیت این اطمینان شرعاً قطع به عدم عقاب پیدا می‌کنیم. وقتی قطع به عدم عقاب داشتیم بنابراین جواز ارتکاب قهراً وجود خواهد داشت

س:؟؟ کلاس یکی از این بزرگواران معلم است و همه در خصوصیت معلم بودن همه یکسان هستند. واقعاً برای ما این اطمینان حاصل است که مثلاً دست روی هر یک از عزیزان بگذاریم بگوییم؟؟ اگر همه در این خصوصیت که معلم هستند یکسان باشند واقعاً؟؟ چنین اطمینانی حاصل نمی‌شود که به هر کدام از آن‌ها بخواهیم اشاره کنیم بگوییم نه، احتمالش ضعیف می‌شود؟؟

ج: به خاطر این است که این جا غیر محصور نیست. اما اگر بله، می‌دانید یک فردی از افراد قم معلم است. یک فردی از افراد قم، یک فردی از افراد ایران، خب این جا به هر کسی برمی‌خورید یک در هشتاد میلیون احتمال هست. یک در هشتاد میلیون خب احتمال ضعیفی است که کسی اعتنا به آن نمی‌کند. اطمینان بر خلافش دارد.

خب این استدلال اگر صغری و کبری و مقدماتش تمام بشود بیان متینی است اما هم در صغری گفتیم اشکال شده و هم در کبری، در صغری این بود که اطمینان در این موارد حاصل نیست چون بازگشت این اطمینان به این هست که موجه جزئی به سالبه کلیه جمع بشود و این معقول نیست. این را جواب دادیم. یعنی محقق شهید صدر قدس سره جواب داد هم نقضاً و هم حلاً، بنابراین وجود اطمینان در مواردی که کثرت اطراف واقعاً محقق باشد و واقعاً کثیر باشد؛ در این موارد اطمینان وجود دارد. و اما از نظر کبری که آیا این اطمینان شرعاً حجت است یا نه؟ دو وجه برای عدم حجیت اطمینان وجود دارد که باید بررسی بشود. وجه اول این است که گفته می‌شود ما برای حجیت اطمینان دلیلی نداریم. پس مقتضی برای حجیت وجود ندارد. مقتضی به معنای دلیل، دلیلی برای حجیت وجود ندارد. درست است اطمینان یک طریقتی دارد، یک کاشفیت غیر تامه‌ای دارد، از این جهت مقتضی در آن وجود دارد. اما

دلیلی بر این که شارع این را طریق قرار داده باشد مثل خبر ثقه، خبر واحد، بینه، نه، ما دلیل نداریم بر حجیت اطمینان، این یک حرفی است که زده می‌شود. بزرگانی هم در مواردی فرمودند؛ مثل مرحوم آقاضیاء در حواشی عروه‌شان انکار کردند حجیت اطمینان را، یا بعض از ادله عصر در الکافی و المحکم‌شان مثلاً انکار کردند حجیت اطمینان را، خب جواب این اشکال این داده شده است که؛ به دو وجه جواب داده شده که قبلاً متعرض شدیم.

یک جواب این است که سیره عقلاء و اعتماد به اطمینانات است و این جور نیست که عقلاء در زندگی‌شان همیشه به قطع صد درصد اعتماد کنند و دنبال قطع صد درصد باشند. چون آن قلیل‌الوجود است و اگر بخواهد بنیاد زندگی بر اصول قطع بر موضوعات باشد این اختلال ایجاد می‌شود فلذاست اطمینان که همان اسمش هم رویش هست یعنی یک طمأنینه نفس ایجاد می‌شود. آرامش نفس ایجاد می‌شود، به همین اکتفا می‌کنند و اگر این اطمینان خلاف واقع در آمد آن اطمینان را معذر می‌دانند و خودشان را معذور می‌دانند و اگر اطمینان به تکلیف پیدا کردند آن را منجز می‌دانند و اگر مخالفت کردند با توجه به این که اطمینان داشتند خودشان را معذور نمی‌دانند و این سیره در همه‌ی أزمه وجود داشته و در عصر اعصار معصومین علیهم‌السلام هم وجود داشته و ردعی از این سراغ نداریم. ادله‌ی ناهیه عمل عن العمل بالظن هم شامل این نمی‌شود چون انصراف دارد و وجوه دیگری که در محل خودش جواب داده شده که معمولاً آن آیات در مقام اصول دین هست نه در فروع و در موضوعات خارجی، علاوه بر این که جواب‌های دیگری داده شده که به اطلاقات و عمومات مثلاً نمی‌شود سیره را ردع کرد علی کلام در این جواب که در محل خودش بحث شده از آن.

جواب دوم جوابی است که بزرگانی مثل آقای نائینی دادند و آن این است که واژه علم در لغت و عرف به معنای قطع صد درصد فلسفی نیست بلکه یک معنای جامعی دارد، اعم از او است. او را شامل می‌شود؛ موارد اطمینانات عرفی را هم شامل می‌شود. می‌گویند می‌دانم. مثلاً حتی در موردی که اطمینان هم وجود ندارد ولی خبر معتمدی وجود دارد. یک آدم معتمد، آدم تقه‌ی معتمدی خبر داده به یک چیزی، این جا مردم می‌گویند می‌دانیم. از کجا می‌دانیم؟ فلانی که به او اعتماد دارم گفت. خب فلانی که معصوم نیست ممکن است اشتباه کرده باشد، ممکن است سهو کرده باشد، اما در عین حال اطلاق علم می‌شود. می‌دانم گفته می‌شود. پس بنابراین وقتی علم شد قهراً ادله‌ای که فرموده است علم به دست بیاورید یا فرموده است «کلّ شیء هو لک حلال حتی تعلم أنّه حرام» و و، همه این‌ها موارد اطمینان را هم شامل می‌شود. و اگر این حرف را زدیم دیگه عدم شمول آیات «ناهیه عن العمل بالظن» یا

آیات «ناهیه عن النهی عن العمل بغير العلم» یا «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء/۳۶) خروج از این‌ها دیگه آسانتر می‌شود. این جا اصلاً علم است. تخصصاً خارج می‌شود. این بیان اول هست؛ یعنی جواب اول از راه اول که عبارت بود از این که بگوییم اصلاً مقتضی برای حجیت وجود ندارد.

س:؟؟ که می‌گوید اکثر این‌ها تبعیت؟؟ از ظن‌شان، مگر این که بگوییم این ظن؟؟

ج: این را اصلاً ظن نمی‌دانند. این را مظنه نمی‌دانند. این را علم می‌دانند. فلذا تخصصاً خارج است.

س:؟؟ سیره عرف، قرآن هم می‌گوید بابا این سیره؟؟ این را اکثریت دارند از ظن تبعیت می‌کنند

ج: نه، در کجا؟ نه، در کجا؟ می‌گوییم اصلاً این ظن نیست که بفرماید اکثریت از ظن تبعیت می‌کنند. بله، خیلی جاها هم روی مظنه، مردم خیلی از قضاوت‌هایی که راجع به اشخاص می‌کنند اطمینان ندارند. روی همین مظنه، حدس می‌زنند، یک مظنه‌ای برای‌شان پیدا می‌شود قضاوت می‌کنند راجع به افراد، خیلی جاها این جور است. آن‌ها را دارد منع می‌فرماید مثلاً، یا جاهایی که در باب اصول دین و عقائد بر همین مظنه‌ها و این‌ها اکتفا می‌کنند. آیات هم خیلی جاهایش راجع به همین است؛ «إِنْ تَبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ» (انعام/۱۴۸) شاید این جور باشد آیه.

و اما راه دوم برای اشکال این است که گفتند مقتضی ولو موجود باشد اما این جا مانع وجود دارد از حجیت، برای مانع دو امر ذکر شده، امر اول این هست که در این موارد تعارض دارند این امارات، این اطمینانات با یکدیگر و ادله‌ی حجیت نمی‌تواند شامل‌شان بشود. نه این که اطمینان حجت نیست مطلقاً، این جا مانع وجود دارد. از این جهت می‌گوییم. مثل این که ادله‌ی خبر و حجیت خبر ثقه را داریم اما در جایی که خبر ثقه معارض داشته باشد. یک خبر ثقه آمده گفته فلان چیز حرام است، یکی آمده گفته نه، حلال است. خب این جا این دو تا خبر ثقه مانع از حجیت دارد چرا؟ برای این که اگر ادله‌ی حجیت بخواهد هر دو را بگیرد، بگوید همان که می‌گوید حلال است، همان که می‌گوید حرام است، هر دوی آن را حجت قرار دادم خب این معقول نیست که، پس بنابراین هم باید ما بگوییم این حرام است هم بگوییم حلال است. اگر ادله‌ی حجیت را فقط بخواهیم شامل آن بکنیم که می‌گوید حلال است دون آن که می‌گوید حرام است؛ ترجیح بلامرجح است. بخواهیم شامل آن بدانیم که می‌گوید حرام است دون آن که می‌گوید حلال است؛ ترجیح بلامرجح است. فلذا در این موارد که مفاد دو تا اماره با هم ناسازگاری دارند، هر

کدام دیگری را تکذیب می‌کند، نفی می‌کند به دلالت التزام، در این موارد ادله‌ی حجّیت نه می‌تواند همه‌اش را شامل بشود نه می‌تواند بعضی دون بعضی را از نظر ما شامل بشود. بله، مولا یک جا می‌تواند بگوید آن که می‌گوید کذاست. مثل ادله‌ی تعادل و ترجیح، ادله‌ی علاج ممکن است بگوید فلان را أخذ بکن؛ اما ما وقتی باشیم و ادله‌ی عامّه، نه می‌توانیم بر هر دو تطبیق کنیم چون مستلزم آن امر محال است. نه می‌توانیم بر یکی دون دیگری خودمان تطبیق کنیم چون ترجیح بلامرجح است. نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که ادله قابل تطبیق نیست؛ بنابراین مستندی برای حجّیت وجود ندارد که بگوییم حجت است. حالا در مانحن فیه هم همین جور است. چون ما علم اجمالی داریم در موارد شبهات غیرمحصوره که بالاخره یک حرامی، یک واجبی در بین هست. خب اطمینان داریم، این اطمینان این جا اگر بخواهد حجت باشد اطمینان دارم این جا نیست. پس معنایش این است که لازمه این این هست که در بقیه باشد. اطمینان در بقیه هم معنایش این است که در این نیست. پس بنابراین این او را تکذیب می‌کند آن‌ها هم این را تکذیب می‌کنند. بخواهیم بگوییم شارع همه‌ی آن اطمینان‌ها را حجت کرده و ادله‌ی حجّیت اطمینان شامل همه می‌شود، خب با توجه به این که این‌ها تکاذب دارند معقول نیست. مثل آن جایی است که هم خبر ثقه‌ای که می‌گوید حلال است حجت کند هم خبر ثقه‌ای که می‌گوید حرام است حجت کند. این جا هم، هم اطمینانی که می‌گوید این جا نیست حجت کند هم اطمینانی که می‌گوید آن جا نیست حجت کند هم اطمینانی که می‌گوید آن جا نیست حجت کند. این معقول نیست. اگر ما بخواهیم بگوییم ادله‌ی حجّیت بعضی این اطمینان‌ها را می‌گیرد دون بعضی، این هم ترجیح بلامرجح است. پس بنابراین ادله‌ی حجّیت این جا قابل تطبیق نیست به خاطر تعارض، این یک اشکال. که این اشکال را خب از سابق بوده، حالا بعد توی کلمات محقق شهید صدر و این‌ها خیلی پرورانده شده و الا عرض کردم در یک خط مرحوم آقای گلپایگانی در حواشی‌شان بر درر اشکال کردند به استاد که شما که از راه اطمینان می‌آیید این اطمینان با هم متعارض است. یعنی همین مانع.

اشکال دوم برای

س: ??

ج: (حالا وارد می‌شویم. حالا بگوییم فعلاً بگوییم این دوتا ...)، این پس یک مانع.

مانع دوم این است که این جا اگر بخواهد تمام این اطمینان‌ها حجت باشد این لازمه‌اش ترخیص در معصیت است. چون همه‌ی این اطمینان‌ها را اگر شارع حجت بکند معنایش چیست؟ مدلول التزامی‌اش این است که می‌تواند این را تصرف کنی می‌توانی تصرف کنی، می‌توانی تصرف بکنی، پس او دارد چه کار می‌کند؟ اذن در ترخیص هم هست. اذن در معصیت می‌دهد. چون بالضروره انسان اگر همه‌ی این‌ها را مرتکب بشود یقین دارد آن حرام فی‌البین را مرتکب شده، پس چون این جا اگر بخواهد ادله‌ی حجّیت شامل همه بشود مستلزم محذور ترخیص در معصیت است. پس شامل همه نمی‌تواند بشود. صرف نظر از این که تعارض دارند، تکاذب دارند این‌ها، آن اشکال اول است، نه، این محذور آخری است که اگر بخواهد ادله‌ی حجّیت تمام این اطمینان‌ها را حجت کند و شامل بشود محذورش ترخیص در معصیت است و این نمی‌شود مراد مولا باشد. اگر بخواهیم بگوییم بعضی را شامل می‌شود دون بعضی، این هم که ترجیح بلامرجح است. پس به خاطر این محذور ثانی؛ هم گفته می‌شود ادله‌ی حجّیت این جا را نمی‌تواند شامل بشود. «فلشمول ادلة الحجية في المقام» دو مانع «مانعان و محذوران» دو تا مانع و محذور وجود دارد که عرض شد.

از مانع اول که تکاذب این امارات باشد، این اطمینانات باشد با همدیگر، شهید صدر قدس سره جواب دادند. حاصل جواب ایشان این است که اگر ما اطمینان به هر طرف را با بعض اطراف دیگر بسنجیم هیچ تکاذبی ندارند. مثلاً میلیون‌ها کاسه وجود دارد می‌دانیم یکی از این‌ها متنجس است. خب، حالا دست روی این کاسه الف می‌گذاریم؛ اطمینان داریم این چون احتمال نجاست است، این یک در میلیون‌ها است. یعنی یک احتمال خیلی ضعیف که این نجس باشد. پس بنابراین اطمینان به پاکی این داریم. آیا اگر این کاسه الف را با کاسه ب بسنجیم که جزء همین‌ها است، آیا در این جا این تکذیب می‌کند که آن هم منطبق نباشد بر آن و آن هم پاک باشد؟ تکذیب می‌کند او را؟ نه، ممکن است هر دوی آن پاک باشد. با کاسه دال بسنجیم؛ همین جور است. با کاسه جیم بسنجیم؛ همین جور است. اشکالی ندارد که هر دو پاک باشد. این جا مثل آن جا نیست که دو تا کاسه وجود دارد، می‌دانیم یکی‌اش متنجس است، بینه بیاید بگوید الف پاک است. بینه‌ی دیگر بیاید بگوید ب پاک است، این‌ها با هم تعارض می‌کنند. چون نمی‌شود. اگر الف پاک است پس ب حتماً باید نجس باشد. بر اثر آن علم اجمالی که داریم که یکی‌اش نجس است. اگر ب پاک است پس الف باید نجس باشد. این جا این جوری است. اما آیا این جا هم این جوری است؟ اگر الف را اطمینان داریم متنجس نیست؛ چون احتمال تنجس آن یک در میلیارد‌ها است یا میلیون‌هاست. خب ب هم همین

جور است. لازمه این که این نجس نباشد این نیست که ب حتماً نجس باشد که، و لازمه این که ب نجس نباشد و آن معلوم بالاجمال بر او منطبق نباشد این نیست که حتماً الف باشد. پس اگر این هر کدام را با تک تک بخواهیم بسنجیم تکاذبی وجود ندارد، اگر بخواهیم با مجموع بسنجیم یعنی این ما سوای آن، حیث مجموعی، همه را یک کاسه ببینیم، این با ما سوی. خب این جا این می گوئیم اطمینان داریم این پاک است اگر این جور باشد که اطمینان پیدا کنیم که آن ها هم پاک است این تعارض می کند تکاذب پیدا می کند، یعنی از اطمینان به تک تک آن ما سوی اطمینان حاصل شود که پس همه ی این ها پاک است، یعنی آن قضیه متولد بشود، آن که دیروز می گفتیم، اگر این جوری بشود آره، برای این که یا این پاک است یا آن پاک است، هم این پاک باشد هم آن پاک باشد با علم اجمالی مان سازگار نیست؛ ولی همان طور که قبلاً توضیح دادیم این جا از این اطمینان های متراکم تولید نمی شود اطمینان به این که پس این ها پاک است، این تولید نمی شود از او، چرا؟ برای خاطر این که تولید گفتم کجا می شود؟ وقتی هر اطمینانی و هر اماره ای علی سبیل الاطلاق باشد، آن جا گفتیم که چنین لازمه ای دارد. اگر من اطمینان داشتم که زید این جا هست سواءً عمرو باشد یا نباشد و اطمینان داشتم بکر این جا هست، عمرو این جا هست سواءً این که زید باشد یا نباشد آن جا بله اطمینان پیدا می کنم که هم زید هست هم بکر هست. اما اگر علی سبیل الاطلاق نبود اطمینان من، این هست در تقدیری که همه ی تقادیر او نه، در بعض تقادیر او، آن هم اطمینان دارم در بعض تقادیر این، این نتیجه ی این دوتا اطمینان این نیست که اطمینان پیدا کنم هر دو آن ها این جا وجود دارند، این جا هم همین جور است. پس بنابراین این که گفته می شود این جا تکاذب دارند نمی سازند با همدیگر مال سرعت در داوری است و غفلت است همین جور و الا اگر دقت بکنید نه هیچ تکاذبی ندارند، چون این با کی می خواهد تکاذب داشته باشد؟ با تک تک می خواهد تکاذب داشته باشد که این جور نیست با هم، می شود هم این نجس نباشد و پاک باشد هم آن یکی نجس نباشد و پاک باشد با تک تک اگر بسنجیم؛ اگر هر کدام را با ما سوای خودش یعنی کلاً ما سوی را یک طرف قرار بدهیم این را یک طرف قرار بدهیم، این جا هم باز این جور نیست که طهارت این و عدم انطباق بر این لازمه اش این باشد که آن ها با آن معارضه کند یعنی آن طاهر باشد، پس بنابراین هم این طاهر باشد اطمینان داشته باشم که این طاهر است هم ما سوای این همه طاهر هستند این با آن علم اجمالی نمی سازد؛ ولی چنین علم اجمالی ای، ولی چنین اطمینانی برای آن کل پیدا نمی شود. فلذا آن حرفی که آن جا توضیح دادیم در جواب آن اشکال عقلی که مرحوم محقق حائری یا محقق آقاضیا فرمودند آن جوابی که آن جا ما دادیم حل این اشکال این جا را هم می کند پس تعارضی نیست.

س: ...

ج: نه تقدیری نیست این اصلاً ...

س: یعنی الان یا هست یا نیست نه این که در تقدیر من یک چیز بگیرم

ج: باز این داوری ها به خاطر همین سرعت است و عدم امعان نظر هست؛ از شما سؤال می کنیم که آیا شما اطمینان داری به این که این نجس نیست مطلقاً، حتی اگر بقیه هم نجس نباشد؟ جواب بدهید

س: ...

ج: ندارید، پس علی الاطلاق نیست. اطمینان داری این نجس نیست اگر آن ها نجس باشند، نجس توی آن ها باشد. به یک شرطی این اطمینان برای شما هست نه مطلقاً؛ این جایی که این جوری است نتیجه ی این اطمینان ها اطمینان به یک قضیه ی نسبت به مجموع نمی شود، چرا نمی شود؟ به خاطر آن صدقی که از ایشان فرمودند. علتش این است که آن اطمینان به مجموع برخواسته ی از حساب احتمالات است که چون بر اثر حساب احتمالات می گویند این طرف زیاد است پس قهراً نجس توی این ها قرار خواهد گرفت اطمینان پیدا می کنی در آن نیست. چون قهراً آن نجس در این ها خواهد بود پس در آن نیست، این منشأ آن شده. اگر این حالت را از دست شما بگیرند که نمی توانی بگویی در این ها هست؛ قهراً آن اطمینان آن جا هم از بین خواهد رفت.

خب این جواب از این سخن که می گویند تعارض می کند، نه آقا تعارض نمی کند، به خاطر این که نه با تک تک آن بسنجی تعارض دارد با مجموع هم که چنین قضیه ای تولید نمی شود که بگویند پس همه ی آن ها پاک است اطمینان به این که این هم پاک است با آن دیگر ناسازگار باشد، تکاذب نکنند همدیگر را.

و اما آن مسأله ی دوم، مانع دوم؛ مانع دوم چی بود؟ این بود که از حجیت همه ی این اطمینان ها لازم می آید ترخیص در معصیت، این لازم می آید. در این جا هم شهید صدر قدس سره این طور جواب می دهند، می فرمایند که در این جا آن که بناء عقلاء هست حجیت اطمینان است علی سبیل البدل نه حجیت اطمینان تعیناً باشد. توضیح مطلب، توضیح مطلب این است که لمّ این که عقلاء می گویند اطمینان حجت است لمّ آن این است یعنی سرّش این است که می گویند آن احتمال مقابل اطمینان شما یک احتمال خیلی ضئیل و ناچیز و غیر معتنا به ی است؛ مثلاً وقتی شما اطمینان داری این کاسه پاک است یعنی نود و نه درصد و نیم می گویی پاک است، نیم درصد می گویی نجس است، اطمینان به پاک

دارم یعنی این دیگر، اطمینان شانه به شانه علم می زند، علم نیست ولی متأخم به علم است، این علم است، مظنه نه، اطمینان؛ وقتی شما می گویی من اطمینان دارم به این که این جا تکلیف نیست معنایش این است که احتمال تکلیف خیلی احتمال ضئیلی است. وقتی می گویی اطمینان دارم تکلیف هست یعنی احتمال تکلیف نبودن خیلی ضعیف و ضئیل است. خب وقتی این طور شد عقلاء می گویند یک احتما ضعیف ذلیل ضئیل این منجز تکلیف نیست در مقابل آن اطمینان به این که تکلیف در این جا نیست؛ وقتی نود و نه درصد و نیم می گویی پاک است، یک نیم درصد می گویی احتمال دارد نجس باشد این جا عقلاء بنای شان بر این نیست که آن نیم درصد را بچربانند بر آن نود و نه و نیم، نمی چربانند، چرا؟ در اثر ضئالتش و ضعیف بودنش.

س:

ج: حالا ببینیم بناء عقلاء چی هست تا شارع، این سیره را ببینیم چی هست...

س:

ج: آقای عزیز حق الطاعه درست است جایی که شارع نیامده باشد تصرفی کرده باشد، اما اگر شارع، حق الطاعه معلق است بر این که شارع کاری نکرده باشد، اگر سیره ی عقلاء داشتیم شارع هم رد نکرد امضاء کرد، مثلاً اگر شما احتمال وجوب می دهید خبر ثقات قائم شد واجب نیست حق الطاعه می آید این جا؟ نه، چون شارع احتمال وجوب که می دهی، احتمال وجوب که نفساً از بین نمی رود، چون خبر ثقه که قطع نمی آورد که، اما دیگر حق الطاعه که این جا نمی آید که، شهید صدر هم نمی گوید احدی نمی گوید؛ وقتی شارع خودش دارد می گوید بابا من حجت قرار می دهم برای این که نیست، همین چیزی که برای تو قطع نمی آورد حجت قرار داده، این جا هم همین جور است.

خب پس بنابراین حالا در این جا علت این که عقلاء در موارد اطمینان به عدم تکلیف احتمال تکلیف را به آن اعتناء نمی کنند عقلاء به خاطر ضئالت آن احتمال است که من با انجام دادن این کار احتمال مخالفتم با تکلیف مولا بسیار اندک است، بسیار ضئیل است، به چشم نمی آید، به خاطر این؛ حالا اگر کسی آمد عدید از این موارد را خواست مرتکب بشود که عدید از این موارد که می خواهد مرتکب بشود قهراً چی می شود؟ دیگر از ضئالت در می آید. مثلاً اگر یک میلیون ظرف هست هشتصدتای آن را می خواهد مصرف کند، این احتمال این جا احتمال این که با تکلیف مولا مخالفت بشود خیلی بالا می رود، بله یک دانه کاسه را برداری بخوری، دوتا را برداری بخوری احتمال مخالفت

ضئیل است، هشتصدتا در یک میلیون خیلی قوی است. عقلاء در این جا این اطمینان را حجت نمی دانند و مرخص نمی دانند برای خودشان...

س: ...

ج: نه اطمینان که در تک تک دارند، اما اعتماد بر این اطمینان، خوب دقت بکنید ...

س:

ج: نه نه، خوب دقت بکنید. اطمینان به تک تک دارند اما اعتماد بر همه ی این اطمینان ها در جایی که در اثر تراکم آن احتمال های ضعیف قدرت پیدا می کند، قوت پیدا می کند، قیمت احتمال افزایش پیدا می کند، آن جا دیگر بناء عقلاء ما نداریم بر اعتماد بر اطمینان

س: ...

ج: داریم دقت می کنیم، می گوئیم دقت کنیم ببینیم این سیره ی عقلاء که بر اعتماد به اطمینان هست سعه و ضیقش چه مقدار است؟

س: ... اطمینان است ...

ج: نه نه، هر جا اطمینان نه، اگر اطمینان های ... در تک تک اطمینان است اما اگر بخواهیم به یکی از این اطمینان ها، دوتا از این اطمینان ها، سه تا، تا جایی که آن ضالت باقی می ماند تا آن جا بناء هست؛ اما اگر افزایش پیدا کرد به جوری که این احتمال های ضعیف هم کنار هم قرار گرفت، کنار هم قرار گرفت، به جوری که احتمال مخالفت قوی شد دیگر این جا اعتماد به اطمینان نمی کنند، یعنی اطمینان حجت نیست برای شان. پس دایره ی اعتماد بر اطمینان این جور نیست که علی الاطلاق باشد، نه، مضیق است.

پس بنابراین از این نتیجه می گیریم که مخالفت قطعی نمی توانیم این جا بکنیم بر اثر این اطمینان و اصلاً این اطمینان ها دایره اش تا جایی نیست که منجر به مخالفت قطعی بشود تا بگوئیم شارع نمی تواند این اطمینان ها را حجت بکند چون معنایش ترخیص در معصیت است، نه، اصلاً اطمینانی که در عقلاء رایج است و به آن عمل می کنند تا جایی است که این جوری باشد و همین را هم شارع حجت کرده است. پس بنابراین چنین چیزی از آن لازم

نمی آید. این هم جواب از این اشکال که این جا فرمودند. این هم مطلب مهمی است که باز ما باید دقت داشته باشیم در این جهت، این ها یک نکته هایی است که مثل شهید صدر قدس سره با آن فکر عمیق و دقیقش، یعنی از ذهن خیلی ها این ها مغفول می ماند، هم اطمینان حجت هست دیگر للتالی

س:

ج: بله بله

س:

ج: فرمایش شما درست است بله، اگر ما بگوییم ادله ی علم شاملش می شود این مانع را نمی توانیم رفع بکنیم، این مانع را نمی توانیم اللهم الا آن حرف قبل را بزنیم و آن این است که بگوییم وقتی کثرت اطراف بود آن که اشکال دارد اذن در مخالفت قطعیه ی عملیه است که به عمل بانجامد، انجرار به عمل پیدا کند؛ اما مجرد اذن در ترخیص در انجामी که عملاً به معصیت نمی انجامد اشکال ندارد، فرمایش آقای خوئی و بزرگان دیگر. آقای خوئی فرمود که اذن در معصیت قبیح است از مولا ولو منجز نشود عملاً به معصیت

س:

ایشان این جوری می گفت، ولی بزرگان دیگر می فرمودند چی؟ می فرمودند نه، اگر منجر بشود و الا اگر منجر نشود لا بأس به ...

س:

ج: اگر اطراف به حدی زیاد باشد بله می گوییم بله، فلذا بناء ...

س: ...

ج: بله بله، آن وقت می گوییم غیر محصوره کدام است؟ چون دلیل مان این است پس

س: ...

ج: نه نه می دانم، نه به خاطر

س:

ج: نه نه، جمع بین ادله مان باید بکنیم دیگر

س: یک حرفی نمی زنیم که تمام افراد

ج: می گوئیم غیر محصوره کدام است؟ آن است که اطرافش به حدی زیاد باشد که اطمینان داری و عملاً هم انجرار به این جهت نمی شود، این جور گفته ایشان. قهراً باید آن وقت همه ی این ها را با هم جمع بکنیم.

حالا این جا توجه بفرمایید می خواهم این عبارت ایشان هم روشن بشود «لا يلزم محذور الترخيص في المخالفة القطعية؛ لأنّ بناءً العقلاء على حجّة الاطمئنان ليس معناه إلا أن ما يقابله من الكسر الضئيل ليس منجزاً» اطمینان دارم این نجس نیست، این جا تکلیف نیست، معنایی که می گوئیم این اطمینان حجت است یعنی چی؟ یعنی «ما يقابله من الكسر»، آن کسری که مقابل اطمینان دارم این جا حرام نیست مقابلش این است که نیم درصد احتمال بدهم حرام باشد، این «ما يقابله من الكسر الضئيل ليس منجزاً» آن احتمال منجز نیست «ففيما نحن فيه يكون احتمال النجاسة مثلاً الذي يقابله الاطمئنان ليس بمنجز فالمكلف يجوز اقتحام المخالفة بهذا المقدار و هذا» آن جایی که بخواهد کم باشد «و هذا انما يكون فيما إذا أراد اقتحام طرف واحد لا ما إذا أراد اقتحام أطراف عديدة فانه بذلك يواجه احتمالاً للنجاسة أكبر قيمة» با یک احتمالی که قیمتش خیلی بالاتر از آن یک دانه نیم درصد است، این یهو به بیست درصد، سی درصد، چهل درصد می انجامد. در این صورت بنای عقلاء نیست.

خب این به خدمت شما عرض شود که تا آخر عبارت شان، پس بنابراین این هم، ما در این جا عرض می خواهیم بکنیم که خب در این بیان شهید صدر و بزرگانی که این جا دارند فرمودند ما مانع مان منحصر در دو چیز است یا تکاذب هست یا ترخیص در معصیت؛ تکاذب را جواب دادند، ترخیص در معصیت هم جواب دادند، پس بنابراین این راه راه درستی است، چون به این اطمینان ها می توانیم اتکاء کنیم منتها در حدی که احتمال مخالفت مان معنی به نشود، همان ضئیل باقی بماند. یک ان قلتی در این جا هست که این را فردا باید بحث کنیم که آیا واقعاً مانع در همین دوتا محصور است یا مانع دیگری هم ممکن است بگوئیم وجود دارد که آن مانع از حجیت این اطمینان می شود. ان شاء الله فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۵۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیه 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 مِنْ ظُلْمِهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ لِلَّهِمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا صَلَاةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تَقْرِئُ بِهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلِغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ»

قبل از این که دلیل آخر را عرض کنیم یک توضیحی راجع به جواب از وجه ثانی عرض کنیم و هم چنین مناقشه ای که نسبت به این مطلب بود. بعضی دوستان خواستند که توضیح بدهم بیشتر.

خب اشکالی که وجود داشت این بود که اگر بخواهد اعتناء بشود به این اطمینان به عدم انطباق معلوم بالاجمال در تمام اطراف شبهات غیر محصوره و این اطمینان را شارع بخواهد حجت بکند این سر از ترخیص در معصیت در می آورد و این قبیح است. بنابراین نمی توانیم بگوییم شارع نسبت به همه ای این موارد امضاء دارد و همه ای این اطمینان ها را حجت کرده، بخواهیم بگوییم که بعضی آن دون بعض هم بخواهیم بگوییم ترجیح بلامرجح است پس نمی توانیم تصدیق کنیم که شارع این اطمینان ها را حجت قرار داده است. این اشکال.

جواب محقق شهید صدر این بود که بناء عقلاء، چون ما دلیل لفظی که نداریم بگوییم الاطمینان در این موارد حجة^{*} که، آن که داریم بناء عقلاء است که به اطمینان اتکاء می کنند. حالا ما باید ببینیم که عقلاء در این موارد چه مقدار به اطمینان اتکاء می کنند؟ سیره آن ها چه مقدار است؟ به همان، همان می شود مورد امضاء شارع نه مازاد بر او، وقتی به عقلاء نگاه می کنیم می بینیم در این موارد این جور نیست که اعتماد به همه ای اطمینان ها بکنند. بلکه تا جایی اطمینان می کنند، اعتماد می کنند بر این اطمینان های شان که به مخالفت قطعی یا شبهه قوی در این که به مخالفت افتاده اند نیانجامد. خب وقتی که ما فرض کنید ده هزار مورد داریم. وقتی به تک تک این موارد نگاه می کنیم احتمال این که آن معلوم بالاجمال در آن مورد باشد خیلی خیلی نادر است، ناچیز است، یک ده هزارم احتمال داده می شود در فصلی که اطراف مثلاً ده هزار تا باشد هر طرف را نگاه می کنیم یک ده هزارم احتمال دارد که این حرام باشد. یک ده

هزارم، این احتمال یک ده هزارم در نظر عرف اعتنا نمی‌شود به آن و احتمال آن طرف که در مقابل این یک ده هزارم هست آن را مورد عمل قرار می‌دهند، اعتنا می‌کنند. در تک‌تک موارد این چنینی است. اما خب توجه دارید که اگر ما بسنده کنیم به این که همین یک طرف را انجام بدهیم خب احتمال این که ما مخالفت با تکلیف مولا کرده باشیم می‌شود یک ده هزارم و احتمال مخالفت یک ده هزارم، احتمال مخالفت با مولا در نظر عقلاء لا بأس به، اما اگر آمدیم از این ده هزار مورد پانصد موردش را، دو سه هزار موردش را ارتکاب پیدا کردیم این جا احتمال این که ما در مخالفت با مولا افتاده باشیم ولو تک‌تک آن یک ده هزارم بود و اگر به خودش بسنده می‌کردیم احتمال مخالفت با مولا همین یک ده هزارم بود. اما وقتی که اطراف زیادی را مرتکب بشویم احتمال این که ما مخالفت با مولا کرده باشیم و در خلاف مقصد مولا افتاده باشیم احتمالش بالا می‌رود. نه این که آن اطمینانات کل واحد واحد از بین می‌رود، هر کدامش همان یک ده هزارم است. نه این که اطمینان ما از بین می‌رود نه، در هر کدام که نگاه کنیم احتمال این که این مخالف تکلیف مولا باشد یک ده هزارم است. اما وقتی این یک ده هزارم‌ها را هی مرتکب شدیم، مرتکب شدیم، مرتکب شدیم، وقتی زیاد شد احتمال این که ما در خلاف واقع واقع بشویم در مخالفت با مولا قرار بگیریم، این احتمال می‌شود یک احتمال متنابهی، دیگه عقلاء این جا را به اعتماد، به اطمینان‌های خودشان دیگه اعتماد نمی‌کنند. یعنی اعتمادهای اطمینان‌های در کل فرد فرد

س: ??

ج: ولی وقتی افزایش پیدا کرد

س: ??

ج: نه، نه، نه، کل واحد می‌گوییم. داریم می‌گوییم کل واحد

س: ??

ج: بله، اطمینان بله، نه، نه، بله، بله، اطمینان این که نیفتادم در خلاف واقع؛ این درست است. اطمینان این که نیفتادم در خلاف واقع، این دیگه ممکن است از بین برود.

س: ?? در هر مورد

ج: در هر مورد اطمینان دارم در خلاف واحد نمی‌افتم

س:؟؟ وقتی؟؟ مرتکب شدیم، دیگه وقتی شد مثلاً شصت درصد، هفتاد درصد،؟؟

ج: یعنی در مجموع، در مجموع

س:؟؟

ج: نه، توی فردهای بعدی هم همین جور است. هی افزایش پیدا می‌کند. هی احتمال وقوع در خلاف افزایش پیدا می‌کند.

س:؟؟

ج: مجموعی نه فردی، آن که از بین نمی‌رود فردی است. یعنی باز هر کدام به تنهایی یک در ده هزارم است.

س:؟؟ شصت درصدی، آن احتمال فردی هست؟؟

ج: بله، قبول، نه، احتمال

س:؟؟

ج: می‌دانم. می‌خواهیم بگوییم آن از بین نمی‌رود. آن بالضروره هر کدام تنهایی یک در ده هزارم عوض نمی‌شود. ولی شما وقتی یک در ده هزارم‌ها را هی انجام دادی هی انجام دادی و به مرتبه بالایی رسید این جا احتمال این که دیگه در مخالفت مولا نیفتی ضعیف می‌شود و اطمینان به این که من در مخالفت نمی‌افتم از بین می‌رود. وقتی از بین رفت عقلاء دیگه عمل نمی‌کنند.

س: این شبهه غیرمحصوره می‌شود

ج: نه، غیرمحصوره است ولی در اثر این که افراد زیادی را انجام دادید احتمال این که در خلاف نیفتید اطمینانی نمی‌شود؛ یعنی اطمینان نداری که در خلاف نیفتادی، این اطمینان را پیدا نمی‌کنی، مثلاً در زندگی یک آدم شخصی، فرض کنید که می‌داند، این روستایی که می‌رود، این شهری که می‌رود می‌داند بعضی از این‌ها اهل وجوهات نیستند، اموال‌شان مخلوط به حرام است. این را می‌داند. خب اگر یک جا دوجا دعوت بکنند برود، چون امکان دارد؟؟ این‌ها

نیستند؛ اما اگر هر جا دعوتش می‌کنند؛ این جا می‌رود آن جا می‌رود آن جا می‌رود آن جا می‌رود، صد مورد هی دعوت کردند رفت، خب این جا دیگه اطمینان به این که من در خلاف نیفتادم، مال حرام نخوردم دیگه اطمینان ندارد چون موارد فراوان شد. شهید صدر می‌فرماید وقتی موارد فراوان بشود این جا دیگه اطمینان به عدم وقوع در مخالفت واقع از بین می‌رود و کاهش پیدا می‌کند. فلذا دیگه بناء عقلاء نیست بر ارتکاب، در این صورت دیگه بناء عقلاء بر ارتکاب نیست، شارع هم پس امضاء نمی‌کند. سالبه به انتفاع موضوع است دیگه، بنائی نیست، سیره‌ای نیست در این صورت، پس بنابراین این جور نیست که با این اشکال دوم بگوییم اصلاً نمی‌شود مرتکب شد اطراف شبهات غیرمحصوره را، نه می‌شود، تا جایی که به این حد نرسد می‌شود مرتکب شد، وقتی به این حد رسید دیگه البته نمی‌شود مرتکب شد. این توضیح آن فرمایش،

اما اصل مطلب؛ شهید صدر قدس سره چه فرمود؟ فرمود این که ما بخواهیم بگوییم این اطمینان‌ها حجت نیست یا بر اثر این است که تعارض می‌کنند چون تکاذب دارند، جواب داد یا در اثر این که حجّیت این اطمینان‌ها این محذور ترخیص در معصیت را دارد که جواب داد. پس هر دو مشکل‌ها جواب داده شد بنابراین می‌توانیم بگوییم این اطمینان‌ها حجت است منتها مشروط به این که به آن حد نرسد. این نتیجه را گرفتند. مناقشه‌ای که در این جا هست و سؤالی که در این جا هست این است که آیا محذور منحصر در این دوتا است تا اگر ما این دوتا را حل کردیم بگوییم دیگه اطمینان‌ها حجت است؟ یا محذور آخری هم وجود دارد که با این جواب‌ها حل نمی‌شود و جواب داده نمی‌شود. آن محذور آخر این است که حجّیت اطمینان تبعدی نیست؛ از باب طریقت و کاشفیت است مثل خبر ثقه، مثل ظواهر، از باب طریقت و موصلیت به واقع حجّیت دارد. از این باب، چون موصل است به واقع، چون طریق به واقع است. در مورد وجود علم اجمالی ولو این علم اجمالی ما اطرافش کثیر باشد ما می‌دانیم علم صد درصد داریم که بخشی از این اطمینان‌ها موصل به واقع نیست و خلاف واقع است. می‌دانیم این را، همه‌ی این‌ها نمی‌شود موصل به واقع باشد چون علم داریم. علم اجمالی داریم به وجود حرام فی‌البین، پس اطمینان به عدم وجود حرام در این در این در این می‌دانیم بعضی از این اطمینان‌ها طریق به واقع و موصل به واقع نیست پس ملاک حجّیت را فاقد است اما نمی‌دانیم مال کدام است؟ چون این چینی است بخواهیم بگوییم همه‌ی این‌ها حجت است پس لازمه‌اش این است که چیزی حجت بشود که فاقد ملاک است و بخواهیم بگوییم بعضی دون بعضی حجت است خب ترجیح بلامرجح است. پس بنابراین و این شبهه قهراً هیچ کدام از آن دو مسئله‌ای که گفته شد پاسخ این را نمی‌دهد و به

خاطر این سؤال و این شبهه عرض می‌کنیم به این که حجّیت این اطمینانات در اطراف علم اجمالی به نحو شبهه غیرمحصوره مبتلای به این اشکال است فلذا در حجّیت این اطمینان ما توقف داریم و بر ما روشن نیست به خاطر این جهت، اگر وجه همان دوتایی بود که شهید صدر می‌فرمود، بله آن‌ها را ایشان جواب دادند و جواب‌ها متین بود. اما اگر این جور گفتیم بنابراین به این بیان حجّیت این اطمینان‌ها محل شبهه و کلام قرار می‌گیرد اگر از راه اطمینان بخواهیم مسئله را حل بکنیم. ولی اگر از راه ادله‌ی مرخصه‌ی شرعیه بخواهیم حل بکنیم و بگوییم ادله‌ی مرخصه‌ی شرعیه در اطراف علم اجمالی اشکال ندارد جاری بشود ولو این که در شبهات محصوره‌اش قبول نمی‌کنیم به خاطر محذوری که وجود دارد در ذهن عرف تناقض وجود دارد بین آن تکلیف و این، اما در شبهات غیرمحصوره در اثر کثرت اطراف و این که مولا لعلّ می‌بیند که اگر این جا هم بخواهد احتیاط عبد بکند بسیاری از مصالح فدای آن حرام فی‌البین می‌شود و آن‌ها مصالح مهمی است لعلّ به خاطر این جهت می‌آید ترخیص می‌دهد و می‌گوید انجام بدهید اشکالی ندارد. بنابراین آن تناقض و مناقضه بین تحفظ مولا بر تکلیفش که فی‌البین است و بین ترخیص از بین می‌رود و اشکالی ندارد به همان توضیحاتی که قبلاً داده شد که علی مذاق شهید صدر قدس سره توضیح دادیم

س:؟؟ آیا در مواردی که

ج: سیره امضا داریم؟ سیره داریم

س:؟؟

ج: نه، می‌گوییم نداریم. می‌گوییم نمی‌دانیم داریم

س:؟؟ سیره در؟؟ سیره‌ای که قطعاً؟؟

ج: نیست بله

س: اگر ده هزار نفر توی حرم باشند، یک نفرشان احتمال می‌دادیم که مثلاً ممنوع‌المعامله است؟؟ معامله کنی، این جا نمی‌گویند اطمینان داری؟ نمی‌گویند از باب سیره عقلاء همه عمل می‌کنند؟؟

ج: آهان، نه از باب حجّیت

س: اگر؟؟ داری یا نداری

ج: نه، آن بحث آخری است و آن این است که سیره عقلاء نه این که از باب حجیت اطمینان

س: نه، نه، آخه گفتید اطمینان، قطعاً از باب گفتید اطمینان است. چه طور وقتی می‌گویند؟؟ علم اجمالی ندارد شک داری؟؟ اطمینان داری؟؟ که دارند، قطعاً دارند

ج: نمی‌گوییم نه، نمی‌گوییم ندارند. نمی‌گوییم ندارند. این مثل ...، اگر شما می‌دانید مثلاً صدتا خبر ثقه دارید، درست؟ می‌دانید بعضی از این خبرهای ثقه خبرهای ثقه است. حتماً خلاف واقع است

س:؟؟

ج: صبر کنید شما، نمی‌گویم؟؟ اطمینان، اگر صدتا خبر ثقه دارید می‌دانید بعضی از این ثقات سهو کردند، یقین دارید، آقایان می‌گویند چی؟ می‌گویند هیچ کدام از این‌ها حجت نیست

س: اطمینان نیست

ج: نه، از باب اطمینان نیست. خبر ثقه که از باب اطمینان حجت نیست. خوب دقت بکنید چه می‌گویم،

س:؟؟ مثالی بفرمایید که منطبق باشد بر این جا، مثالی باید منطبق باشد

ج: حالا دارم می‌گویم. صبر بکنید. می‌گویم خبر ثقه وقتی می‌دانید بعضی‌های شان سهو کردند شما می‌گویید هیچ کدام‌شان حجت نیست؛ چرا؟ برای خاطر این که می‌دانی؛ پس این خبرهای ثقه بعضی‌هایش ملاک حجیت که طریقت به واقع و موصلیت به واقع ندارد. چون ندارد پس اگر ادله حجیت بخواهد هر صدتا را بگیرد لازمه‌اش این است که شارع چیزی را حجت کند که ملاک ندارد. اگر بخواهد همه را نگیرد ولی بعضی دون بعضی را بگیرد ترجیح بلامرجح است. آن جا این جوری می‌شود یا نه؟

س:؟؟

ج: حالا صبر کنید. در مانحن فیه هم همین جور است. در مانحن فیه درست است اطمینان وجود دارد همان جور که آن جا خبر ثقه وجود دارد

س: پس این خبر وثوق، وثوق به خبر ثقه، یک وقت خبر ثقه؟؟

ج: بابا؛

س:؟؟ یک وقت حجیت خبر ثقه از باب ادله است. آن جایی که؟؟ چون از اباب ادله است. یعنی؟؟ اگر خبر ثقه از باب بناء عقلاء است

ج: نه این را نمی‌خواهیم بگوییم. این را نمی‌خواهیم بگوییم. خبر ثقه که حجت است از باب وثوق نیست، از باب این است که خبر ثقه است. چون وثوق نوعی می‌آورد نه شخصی، از این باب است فلذا اگر ظن شخصی بر خلاف هم داشته باشید خبر ثقه حجت است.

س:؟؟ حجیت نیست.؟؟ حاصل نمی‌شود در؟؟ صدتاست

ج: تک تک که این چنین است اما الان که علم دارید که بعضی از این‌ها این چنین است به آیه نبأ نمی‌توانید تمسک کنید، به آیه نفر نمی‌توانید تمسک کنید. به آیه ذکر نمی‌توانید تمسک کنید. به ادله‌ی لفظیه می‌گوییم نمی‌توانی تمسک کنی، به خاطر چی؟ به خاطر این که، این جهتی که عرض شد. کاری نداریم به وثوق شخص، آن جا که وثوق ملاک نیست. وثوق شخصی ملاک نیست. حالا صحبت سر این است که ما نمی‌خواهیم بگوییم اطمینان وجود ندارد،

س: پس؟؟ چیه؟ الان عمل و سیره وجود ندارد، عمل اعتنا؟؟ چی می‌خواهد بفرماید

ج: می‌خواهیم بگوییم

س:؟؟ سیره هم هست بر عمل؟؟ اطمینان، ردعی هم که نشده، پس دیگه چه فرقی می‌کند اشکال؟ اشکالی وارد نیست، احتیاط که هست، عمل عقلاء هم که هست، خب امضاء هم هست؟؟

ج: امضاء کجا هست؟

س: امضاء

ج: همین، در همین امضاء داریم اشکال می‌کنیم. چرا؟ می‌گوییم شارع برای چی امارات را حجت می‌کند؟ فلسفه‌اش چیه؟ موصلیت به واقع است. برای این است دیگه، وقتی امارات را شارع حجت می‌کند به خاطر ایصال به واقع است. در جایی که ما می‌دانیم در این اطمینان‌های شخصی ما بعضی‌اش موصلیت به واقع ندارد به خاطر این علم اجمالی که داریم. پس می‌دانیم این اطمینانات ما بعضی‌هایش فاقد ملاک برای جعل حجیت است چون موصلیت

ندارد. خب حالا که می دانیم بعضی از این ها فاقد ملاک است چون موصلیت ندارد چگونه می توانیم بگوییم شارع این ها را همه را حجت کرده است با این که ملاک برای حجت در بعضی اش وجود ندارد. بله جایی که ما خبر نداریم به ظاهر دلیل اخذ می کنیم، شاید همه ی این ها موصل باشد؛ اما جایی که علم اجمالی چون داریم، این علم اجمالی کار را خراب می کند، علم اجمالی داریم که این اطمینانات موجوده عده ای از آن ها موصلیت به واقع را ندارد و خلاف واقع است. پس بنابراین ملاک برای این که شارع او را حجت قرار بدهد، چون ملاکش چی هست؟ موصلیت است، طریقت است، این کلاک وجود ندارد ...

س: ما قطع به این که یک در ده هزار موصلیت ندارد این چه مانع می شود از این که آن عمل نباید

ج: همه را داریم می گوییم، این که دیگر این ندارد که، شما الله اکبر

س: فرمودید اطمینان تولید نمی شود نسبت به همه، آن چه که مطمئن بها است قضیه ی مطمئن بها یک در هزار است، بعد از یک در ده هزار، دو در ده هزار هم باز مشکوک است ...

ج: آقا در جایی که ده هزار اطراف یک علم اجمالی ما ده هزارتا هست، ما ده هزارتا اطمینان جدا جدا داریم، ده هزارتا، ده هزارتا اطمینان جدا جدا داریم

س: فرمودید اطمینان اطلاقی نیست مقیده است، این اگر دست آن ها نباشد پس معنایش یک در ده هزار است...

ج: می دانم اطمینان علی سبیل اطلاق نیست، اما اطمینان این جا هست یا نیست؟

س: یک در ده هزار.

ج: یک در ده هزار، این جا هست یا نیست؟ این جا، حالا که این اطمینانات شما که ده هزارتا اطمینان دارید می خواهید بگویید این ده هزارتا اطمینان ها حجت است؟

س: و این منافاتی ندارد با این که

ج: نه علی سبیل البدلیه یعنی چی علی سبیل البدلیه؟

س:

ج: نه

س:

ج: نه معنا این بود که اطمینان دارم که این جا این حرام این جا منطبق نیست حتی اگر بدانم که بر آن هم منطبق نیست؟ نه این جوری نیست، حتی اگر بدانم نیست. آن حرفی که آن جا زده می شود این بود.

حالا حرف سر این است که این ده هزار مورد که من اطمینان این چنینی داریم نمی دانم، الان نمی دانم بعضی از این ده هزارتا مطابق با واقع نیست، موصل به واقع نیست؟ این را که الان می دانم، حالا که می دانم از این ده هزارتا بعضی اش موصل به واقع نیست چطور می توانم تصدیق کنم که شارع همه ی این ده هزارتا را حجت قرار داده با این که ملاک جعل حجیت در آن وجود ندارد.

س:

ج: نه یقین نداریم.

س:

ج: نه نه ...

س:

ج: نمی دانیم چه جوری است ...

س: نه می دانیم ...

ج: حالا شما می دانید خب مشکل دارید، شما اگر می دانید بله باید انسدادی بشوید، شما اگر می دانید باید انسدادی بشوید

س:

ج: نه نه، ما الان نمی دانیم، بعضی جاها که تعارض دارد می دانیم احدهما چی هست فلذا تعارض است، اخباری که تعارض ندارد هیچ علم وجدانی نداریم که مخالف با واقع است...

س:

ج: نه نمی دانیم، شاید برساند شاید نرساند ...

س:

ج: قطعاً نمی رساند نداریم آن جا. ما در اخبار غیر متعارضه علم به این که بعضی از این ها حتماً مخالف واقع است نداریم، چون این علم را نداریم نأخذ بأدلهی حجیت، همان که شیخ در اول بحث ظن فرمودند، همین که احتمال بدهیم که اشکالی نیست همان به کلام شیخ الرئیس هم ایشان استناد کردند که كلما قرأ سمعک و لم یجد برهانا بر خلافش فضعه فی بقعة الامکان؛ وقوعش آن وقت می توانی اخذ به دلیل بکنی ...

س:

ج: بله؟

س: ...

ج: احتمال دارد بله، شاید همه ی این ها درست باشد. خدا رحمت کند آقای آخوندی وقتی قم بود که کافی و تهذیب و استبصار و من لا یحضر و این ها را چاپ می کرد و به خدمت شما عرض شود اول کوچهی بیگدلی مغازه اش بود، من خیلی وقت ها می رفتم مغازه ی ایشان برای این که این ها تک تک چاپ می شد از او بگیرم بیایم، بالاخره مأنوس می شدیم با او. می گفت این کتاب ها را که من دارم چاپ می کنم حضرت که ظهور کردند یک غلط نامه فقط ایشان باید برایش بدهند که فلان حدیث، فلان حدیث مثلاً و الا این ها حرف های پیغمبر و امام و معصومین (ع) است، حرف های آن ها هست، وقتی حرف های آن ها شد مطابق با واقع؟؟؟ همه اش، آن ها که مال آن ها هست که حتماً مطابق با واقع است همه اش شکی در این جهت نیست ...

س:

ج: نه، آن غلط نامه ها برای این است که اگر باشد ولی ما که الان علم نداریم، می گوید اگر غلطی هست ایشان باید یک غلط نامه بدهد، شاید هم بفرماید همه اش درست است. بله آن جایی که تعارض دارد می دانیم یکی اش مخالف با واقع است فلذا آن ها هم که می گوییم تعارض کرده هیچ کدامش حجت نیست. آن هایی که تعارض ندارد ما علم

نداریم که مخالف با واقع است. اگر شما چنین علمی دارید که مخالف با واقع است خیلی خب بگویید حجت نیست ...

س:

ج: آن را نمی‌خواهیم ...

س: ...

ج: آن را نمی‌خواهیم که ما علم داشته باشیم مطابق، اگر علم داریم که مطابق با واقع است که خبر واحد نمی‌شود که ...

س: احتمال این که همه مطابق با واقع باشد احتمال ...

ج: می‌دهم، شما خب نمی‌دهید؟ می‌گویم اگر شما احتمال نمی‌دهی، اگر احتمال این که همه مطابق با واقع باشد نمی‌دهید یعنی علم دارید که بعضی‌اش مطابق با واقع نیست. خب اگر علم دارید پس بنابراین همان اشکال می‌آید این جا، آن جا هم این اشکال می‌آید. فلذا شما باید بشوید مثل میرزای قمی بشوید انسدادی.

خب این به خدمت شما عرض شود که آخرین دلیلی که در مقام وجود دارد که جای این دلیل این بود که ما در تقریب تمسک به برائت می‌گفتیم، اما تأخیر انداختیم به خاطر این که بعضی مقدماتی که نیاز داشتیم توی دلیل‌های بعدی بود از این جهت تأخیر انداختیم. آن بیان بیان شیخنا الاستاد قدس سره در تسدید الاصول است. ایشان فرموده است که خب یکی از ادله‌ای که به آن استناد می‌کنند آقایان برای ارتکاب در شبهات غیر محصوره این است که احتمال وجود تکلیف در هر طرف ضعیف است و عقلاء به این احتمال ضعیف اعتناء نمی‌کنند، این جور استدلال می‌کنند؛ حالا بعضی‌ها تعبیر می‌کنند از این که اطمینان داریم که این جا نیست یا احتمال وجود خیلی ضعیف است آن طرف را بیان می‌کنند یعنی آن طرف موهومش را بیان می‌کنند، گاهی این طرفش را بیان می‌کنند می‌گویند اطمینان داریم نیست، گاهی آن طرفش را بیان می‌کنند می‌گویند احتمال وجود تکلیف خیلی ضعیف است، آن طرف موهوم. منتها به همین جهت آن وقت بعد می‌گویند که چی؟ می‌آیند می‌گویند که خب این سیره‌ی عقلاء بر این است که اعتناء نمی‌کنند به این اطمینان‌ها اتکاء می‌کنند، شارع هم این را رد نکرده پس حجت است. اما ایشان از این راه نرفتند؛ می‌گویند این مطلب اگر ما اذعان به آن هم نداشته باشیم ولی احتمالش را بدهیم که عند العقلاء در این ظرف اعتناء

به احتمال تکلیف نمی‌کند، همین کفایت می‌کند برای این‌که ما بگوییم در اطراف علم اجمالی در شبهات غیر محصوره براءت جاری می‌شود. چرا؟ برای خاطر این‌که خب ما قبلاً گفتیم که ادله‌ی مرخصه‌ی شرعیه هیچ نقصانی در شمول نسبت به اطراف علم اجمالی نداریم، مانع چی بود؟ یک مخصص منفصل داشت، عقل عقلاء بود که می‌گفتند مانع است. الان اگر شک داریم عقلاء توی چنین جایی هم می‌گویند یا نمی‌گویند؟ پس یک عموم داریم یک مخصص منفصل داریم که آن مخصص منفصل مجمل است برای ما، نمی‌دانیم این‌جا را هم می‌گویند یا نمی‌گویند. هر جا یک عامی داشتیم مخصص ما منفصل بود و مجمل بود مرجع کی هست؟ عام است. پس بنابراین ما می‌گوییم ولو ما به این حرف که آقایان به آن استناد می‌کنند یقین نداشته باشیم اما یقین به عدمش هم که نداریم، احتمال می‌دهیم حرف‌شان درست باشد، یعنی عقلاء سیره‌شان همین باشد که اعتناء نمی‌کنند، این احتمال در نظر آن‌ها مورد اعتناء نیست. اگر همین‌که این را احتمال بدهیم کفی برای این‌که مانعی برای تمسک به ادله‌ی مرخصه در اطراف علم اجمالی غیر محصوره نداشته باشیم. خب این بیان بیان جدیدی است که ایشان قدس سره بیان فرمودند در این‌جا، عبارت‌شان هم یک غلط عبارتی هم دارد این‌جا «و قد يستدل بان كثرة الاطراف و الضعف احتمال الانطباق فی الشبهة المحصورة» این‌جا باید شبهه‌ی غیر محصوره باشد که غیرش افتاده «و الضعف احتمال الانطباق فی الشبهة غیر المحصورة توجب عدم اعتناء العقلاء باحتمال التکلیف فیعاملون معه معاملة الشبهة البدویة و هذا الوجه ان ادعنا به وجه قویک و لازمه جواز ارتکاب جمیع الاطراف» البته این جایش را ما قبول نداریم «و لازمه ارتکاب جمیع الاطراف» این لازمه‌ی بدوی‌اش هست ولی همان‌جور که شهید صدر توضیح داد نه، لازمه‌ی این حرف این نیست که همه‌ی اطراف را می‌توانی انجام بدهی، به همان توضیح که امروز هم اول بحث عرض کردیم. «و یکفی» از این‌جا این چیز جدید شروع می‌شود «و یکفی فی الاخذ به مجرد احتماله» همین که احتمال این را بدهی کفایت می‌کند «لما عرفت من ان مقتضى ادلة البرائة ان نقول بها حتى فی اطراف العلم الاجمالي» مقتضای آن این است «و انما لم نقل بها لقيام دليل خاص من العقل او النقل» نقلش همان روایاتی بود که آوردیم و فرمودند که روایات خاصه‌ای بود که سید این‌ها را گفتیم جمع فرموده که گفته در اطراف علم اجمالی می‌توانی مرتکب بشوی. «فبعد احتمال عدم اعتناء للعقلاء یشک فی شمول المخصص المنفصل له» قهراً شک می‌شود که این مخصص منفصله که مانع بود این‌جا هم وجود دارد یا ندارد «و من المعلوم ان فی مثله العام هو المرجع» عام می‌شود مرجع ما. این بیان ایشان هست.

عرض می‌کنم به این‌که اگر مستند ما نقل باشد برای این‌که مانع بشود از جریان اصول مرخصه و اطراف بله نقل دلیل منفصل است و این بیان درست است، درست است. اما اگر گفتیم که دلیل ما عقل است یا اگر گفتیم عقلاء است، اگر گفتیم عقل است دیگر در عقل معنا ندارد شک و تردید، اگر بگوییم عقلاء است، اگر بگوییم که بنائات عقلائیه و ارتکازات عقلائیه کالقرینه الحافه بالکلام، مخصص منفصل نمی‌شود از اول نمی‌گذارد یک ظهوری برای دلیل عام ما نسبت به موارد مشکوک تحقق پیدا بکند، از اول نمی‌گذارد، چون حافّ بکلام است. اگر توی ارتکاز عقلاء این است که نمی‌شود آقا، احتمال می‌دهیم بگویند نمی‌شود، احتمال می‌دهیم بگویند می‌شود، نمی‌دانیم چی می‌گویند؛ اگر این جوری شد پس وقتی می‌گوید «کل شیء لک حلال» از اول برای این «کل شیء لک حلال» نمی‌توانیم بگوییم اطلاقی منعقد شده است. پس در دلیل نقلی اگر بود بله، اما اگر دلیل ما دلیل عقلی باشد آن هم نمی‌شود، اگر دلیل عقلائی هم باشد سیره‌ی عقلاء هم باشد شبهه این است که باید اثبات بفرمایید که این ارتکاز عقلائی یا سیره‌ی عقلائی کالقرینه الحافه نیست، و الا اگر احتمال، حتی احتمال بدهیم کالقرینه الحافه هست خب در این جا هم پس تحقق عموم محل تردید و اشکال و تحقق اطلاق محل تردید و اشکال می‌شود.

س:

ج: نه آن بله.

س:

ج: نه دلیل لفظی اگر داشته باشیم منفصل باشد اطلاق و عموم که منعقد شده، بخصوص عموم، اطلاق البته طبق مسلک محقق خوئی و بعض دیگر که می‌گویند و مسلک منسوب به شیخ اعظم که اطلاق توقف دارد که منفصلاً هم مقیدی نباشد؛ ولی مثل مسلک مرحوم آخوند و این‌ها نه، ظهور اطلاقی منعقد می‌شود بعداً اگر حجتی قائم شد از حجیت می‌افتد، ظهور سر جایش باقی می‌ماند.

این جا اگر دلیل ما دلیل نقلی منفصل باشد خب دلیل نقلی منفصل ما ممکن است اجمال پیدا بکند مثل این‌که گفته اکرم کل عالم، دلیل منفصل گفته لا تکرّم الفساق من العلماء، و فاسق هم مجمل شد بین این‌که مطلق مرتکب گناه است یا فقط مرتکب کبیره است؟ خب ما در مرتکب صغیره چون شک داریم که آیا لا تکرّم الفساق من العلماء او را

می گیرد یا نه، مرجع ما می شود کی؟ اکرم کل عالم؛ در وقتی که مخصص منفصل مجمل باشد در محل اجمالش مرجع ما می شود آن عام ...

س: وقتی شک در حجیت دارد آن اطمینان در جایی که اطمینان داری به آن عامت عمل نکردی، تازه می دانی که چه مقداری می گویند که.....

ج: چی حجت نیست؟

س: یعنی در مواردی که اطمینان

ج: نه نه

س:

ج: نه می فرماید سیره، این آقایان ادعا می کنند اگر احتمال ضعیف بود سیره ی عقلاء این است که به احتمال تکلیف ضعیف اعتناء نمی کنند، آن ها این جور ادعا کردند. ایشان می گویند ما یقین به این حرف ممکن است نداشته باشیم ولی احتمالش را می دهیم؛ همین که احتمالش را داری این کفایت می کند برای این که اطلاقات ادله ی ترخیص بتوانی تمسک کنی، همین که احتمالش را دادی. چرا؟ برای خاطر این که

س:

ج: چی حجت نیست؟

س:

ج: خیلی خب حالا شما تبعید مسافت را حالا به خدمت شما عرض شود ولی این هم یک راه درستی است دیگر ...

س:

ج: آن اشکال که به این نیست، این که اشکال به این راه نیست، این است که یک راه دیگر هم وجود دارد اما این هم درست است....

س:

ج: درواقع همین است دیگر، حرف ایشان هم به همین برمی گردد؛ یعنی نمی دانیم چنین سیره ای وجود دارد یا سیره ای وجود ندارد؛ حالا که نمی دانیم چنین سیره ای

س:

ج: مخصص و منفصل را که نمی گویند، خیلی مگر دیگر

س:

ج: نه مخصص منفصل که، حالا مبنای حق این است دیگر، حالا ایشان روی این مبنا که درست است، مگر ...

س:

ج: خیلی خب تبعید مسافت باشد اشکالی ندارد، این هم یک راهی است آن هم یک راهی است ولی تبعید مسافت که اشکال به راه نمی شود، می گوید آقا راه نزدیک تر وجود دارد ولی آن هم یک راه است، تكثر ادله است، تكثر ادله است دیگر؛ این از آن صرف نظر کنیم این دلیل هم وجود دارد.

این به خدمت شما عرض شود که شیخ اعظم، یک کلمه بگویم که این را فکرش کنید تا فردا، امروز می خواستم، شیخ اعظم در آخر مطلب این جوری می فرماید، می فرماید: «هذا غاية ما يمكن ان يستدل به على حكم الشبهة الغير المحصورة» شش تا دلیل ایشان ذکر کرده «و قد عرفت ان اكثرها لا يخلو من منع او قصور لكن المجموع منها لعله يفيد القطع او الظن بعدم وجود الاحتياط في الجملة و المسألة فرعية يكتفى فيها بالظن» می خواستیم راجع به این فرمایش ایشان هم امروز عرضی داشته باشیم، ان شاء الله جلسه ی بعد. و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۵۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابی القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما 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 أَصْفِيَائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِنْ ظُلْمِهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا

جَعَلَتْهَا أُمُّ أَيْمَةَ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلَّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا صَلَاةً تُكْرِمُ 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 نسبت به حرمت مخالفت یعنی وجوب موافقت قطعی در شبهات غیر محصوره پایان یافت و نتیجه این شد که اقوی، عدم وجوب موافقت قطعی هست و مهم‌ترین دلیل برای این جهت بعد از آن‌که قائل هستیم به این‌که علم اجمالی علت تامه نیست برای وجوب موافقت قطعی؛ بلکه للشارع این‌که در موارد تراحم حفظی ترخیص بدهد. از این جهت می‌توانیم به اطلاقات ادله‌ی مرخصه تمسک کنیم و حل یا براءت به اختلاف موارد جاری کنیم و لزومی نداشته باشد که موافقت قطعی انجام بدهیم. اما از جهت مخالفت قطعی که آیا در مواردی که فرض بشود که اطراف علم اجمالی ولو کثیره اما قابل مخالفت قطعی هست ولو بحسب تدریج و در زمان‌های مختلف ولو در ضمن پنجاه سال مثلاً می‌تواند این تمام این اطراف را که علم اجمالی دارد مرتکب بشود. آیا مخالفت قطعی در شبهات غیر محصوره آیا این هم ممنوع است؟ حرام است عقلاً یا این‌که این چنینی نیست؟ در مسأله سه قول رئیسی وجود دارد؛ قول اول این است که نه مخالفت قطعی حرام نیست ولو این‌که در ازمنه‌ی متعدده. قول دوم این است که مطلقاً حرام است مخالفت قطعی و قول سوم تفصیل است. مرحوم شیخ اعظم قدس سره قائل به تفصیل هستند و این چنین تفصیل دادند که تارةً شخص از اول بنا ندارد که همه‌ی اطراف را مرتکب بشود. بحسب نیازش فعلاً این طرف را مرتکب می‌شود فردا آن طرف و می‌انجامد به این‌که همه‌ی اطراف ولو قصد از اول نداشته، این یک صورت است؛ این صورت را می‌فرمایند که ظاهراً اشکالی ندارد و حرام نیست ولو این‌که الان مثلاً آخرین فرد است یا آخرین افراد است که می‌داند با توجه به قبلی‌ها بالاخره مخالفت قطعی محقق خواهد شد ولی چون از اول قصد نداشته، او طبق حوائجش این کار را می‌کرده، امروز مثلاً می‌دانسته بعضی از قصابی‌هایی که مثلاً در شهرش هست این بعضی ذبح‌هایشان درست نیست و فرض کنیم اطرافش کثیر بوده؛ حالا مدت‌ها توی این محله بوده از این‌جا می‌خریده بعد محله‌ی دیگر، بعد محله‌ی دیگر، بعد محله‌ی دیگر، و روی هم رفته پس از همه‌ی این قصابی‌ها دارد می‌خرد اما از اول هم نمی‌دانست چنین چیزی اصلاً پیش خواهد آمد یا نه؛ این اشکالی ندارد، این‌جا ممنوع نیست.

صورت دوم این هست که از اول بناء بر این داشته که همه را انجام بدهد ولی روی حاجتش بوده نه این‌که می‌خواهد معاذالله با شارع مخالفت بکند آن حرام را انجام بدهد، نه، ولو از اول قصدش این است که همه‌ی اطراف را مرتکب

بشود و می‌داند هم که مرتکب خواهد شد ولو در طول زمان اما این بر اساس برآورده شدن نیازهایش هست؛ این هم صورت دوم است؛ که این را هم ظاهراً اشکال نمی‌کنند.

صورت سوم این هست که نه، اصلاً می‌خواهد همه‌ی اطراف را انجام بدهد برای این‌که آن حرام را معاذالله انجام داده باشد، قصدش این است. برای این‌که آن حرام را انجام داده باشد همه را می‌خواهد مرتکب بشود. در این صورت ایشان می‌فرماید، همان فرد اول هم که انجام می‌دهد، همان فرد اول هم می‌توانیم بگوییم حرام است بنابر این‌که تجری را حرام بدانیم یا فعل متجری به را حرام بدانیم، چون همان اولی را هم که دارد انجام می‌دهد به داعی این هست که این مصادف بشود با آن حرام واقعی و آن حرام واقعی را انجام داده باشد. این تفصیلی است که این بزرگوار رضوان‌الله علیه می‌دهند. حالا اگر ما همه‌ی این سه صورت را داخل در محل نزاع بدانیم خب می‌شود قول اول و دوم را که گفتیم قول اول جواز است مطلقاً، قول دوم عدم جواز است مطلقاً، قول سوم تفصیل است این‌ها را قسم هم قرار بدهیم، یعنی اقوال یک مدعا قرار بدهیم. اما اگر بگوییم که این صورت اخیر محل کلام اصحاب نیست، این خودش صوره، آن جایی که اصلاً می‌آید مرتکب می‌شود ولو اولی‌اش را و داعی‌اش یعنی این است که... قصدش از انجام همه‌ی این‌ها این هست که آن حرام را معاذالله مرتکب بشود، به این قصد اصلاً همه را می‌خواهد انجام بدهد؛ این خارج از محل کلام است، لعل همه بگویند این اشکال دارد و آن‌که محل کلام است این است که یا از اول بنا نداشته بر این‌که همه را مرتکب بشود، کم‌کم به این انجامیده و یا این‌که اگر هم از اول قصد داشته، نه به‌خاطر مخالفت کردن با مولا هست و این‌که آن حرام فی‌البین را انجام بدهد. این برای این بوده است که حوائجش می‌خواهد برای خاطر حوائجش انجام می‌دهد، این دو صورت در محل کلام است. اگر این باشد پس قول شیخ اعظم قدس سره هم دیگر تفصیل در مسأله نمی‌شود، ما نتیجتاً دوتا قول در مسأله داریم، در محل نزاع ما، دوتا قول در مسأله داریم، یکی این هست که مخالفت قطعیه لا بأس به و اشکال ندارد و یکی هم این است که چرا، مخالفت قطعیه نباید بکند و بأس.

به نظر می‌آید که ولو این‌که حالا این شیخ رضوان‌الله علیه این‌طور بیان فرمودند و از کلام ایشان استفاده نمی‌شود که صورت سوم خارج از محل نزاع باشد ولی بعید نیست، اگر چه این یک تتبع بیشتری لازم دارد در کلمات اصحاب که حالا متأسفانه این ایام ما وقت این تتبع را نداریم ولی آقایان تتبع بفرمایند در کلمات اصحاب؛ که این صورت سوم خارج از محل کلام است که زیرا همین‌طور که خود شیخ رضوان‌الله علیه فرموده است کسی که اصلاً می‌آید

انجام می‌دهد برای این‌که آن حرام فی‌البین انجام بشود، قصدش اصلاً این است که این درحقیقت از رسوم عبودیت و احترام مولا خارج شده و کار او کار قبیحی است که دارد انجام می‌شود، حتماً قبح فاعلی را دارد، حالا قبح فعلی را هم دارد یا نه در صورتی که آن عمل مطابق با واقع درنیاید، آن کاری را که دارد انجام می‌دهد آن مربوط به بحث تجرّی می‌شود که فعل متجری به هم حرام می‌شود یا حرام نمی‌شود؟ اما از نظر این‌که این آدم هتاک نسبت به مولا هست و احترام مولا را نگه نداشته و از رسوم عبودیت خارج شده بنابراین استحقاق مذمت، استحقاق نکوهش و حتی استحقاق عقاب از این جهت دارد نه به خاطر فعل متجری به از این جهت بعید نیست که این مطلب گفته بشود.

س:

ج: بله آقا؟

س: شیخ انصاری تجری حرام نیست...

ج: یعنی فعل متجری به، عرض کردم نسبت به فعل متجری به درست است اما نسبت به این تجری که خود این‌که دارد طغیان بر مولا می‌کند، احترام مولا را نگه نمی‌دارد که می‌شود قبح فاعلی، ممکن است آن فعلش را بگوییم حرام نیست اما این فاعل آدمی است که هتاک است نسبت به مولا و کسی است طاغی بر مولا هست، از این جهت ملامت می‌تواند بشود. حتی اگر کسی در شبهات بدویه که علم اجمالی هم ندارد، معاذالله می‌گوید ما شرب توتون نمی‌دانیم حرام است یا نه، ولی به امید این‌که حرام باشد و معاذالله مخالفت با حرف شارع کرده باشم این کار را انجام می‌دهم، به این امید که این چنین باشد. خب کسی که به این امید و برای این‌که مخالفت با مولا شده باشد انجام بدهد این لا ریب در این‌که این آدم قابل نکوهش هست، قابل استحقاق عقوبت دارد که تو پس چنین آدمی هستی! چون معیار این امور هم عقل است؛ بله اگر شارع ادله‌ای که فرموده است که قصد حرام اشکالی ندارد شارع می‌بخشد آن مطلب آخری است؛ چون استحقاق عقوبت و این‌ها هم معلق است بر این‌که خود شارع ترخیص نکرده باشد. اگر خود شارع آمد تفضل فرمود و فرمود که من بر این چیزها عقاب نمی‌کنم؛ خب بله ولی عقاب نمی‌شود و بعد از این‌که شارع فرمود عقاب نمی‌کنم دیگر نمی‌تواند عقاب بفرماید چون خلاف وعده‌اش می‌شود. اما در این‌که این عبد با این کارش دارد جسارت به مولا می‌کند، بی‌احترامی به مولا می‌کند این لا ریب فیه است در این جهت.

س:

ج: بله آقا؟

س:

ج: بله

ج:

ج: اشکال ندارد، اختلافی است دیگر این مسأله، اختلاف است در این مسأله، اقوال مختلف است در این مسأله.

س:

ج: چرا؟

س: قصد مخالفت...

ج: نمی‌داند شاید آن قبلی‌ها شده ...

س: ...

ج: نه قطع به مخالفت در مجموع پیدا می‌کند نه این که حتماً این که دارم انجام می‌دهم، لعلّ این نباشد و قبلی‌ها بوده. یقینی پیدا می‌کند که در مجموع مخالف کرده، حالا به کدام؟ به آن اولی؟ به آن وسطی؟ به این آخری؟ به کدام؟ نمی‌داند. پس یقین ندارد که حتماً این همان است که حرام در واقع است. در مجموع می‌داند این جوری شده.

س:

ج: بله، هرکدامی اگر انجام بدهد تجری است حتی آن اولی که دارد انجام می‌دهد تجری است.

س:

ج: بله آقا؟

س:

ج: به تعداد، چون تجری‌های مختلف است....

س:

ج: نه نه از باب تجری است بله...

س:

ج: نه، بناء آن بر مخالفت قطعیه است....

س:

ج: نشده درست است، بناء آن بر مخالفت قطعیه است اما چرا؟ چرا می خواهد این کار را بکند؟ یعنی بناء آن بر این است که تمام اطراف را انجام بدهد چرا؟ برای این که آن حکم واقعی را مخالفت بکند، برای این که آن حرام واقعی را معاذالله انجام بدهد ...

س:

ج: نه نیست درست است ...

س:

ج: نه نه، نه مخالفت قطعیه قهراً می خواهد کاری بکند که ملازم با مخالفت قطعیه است، یعنی می خواهد همه را انجام بدهد چرا؟ برای این که آن حرام فی البین را یقین کند انجام داده

س:

ج: حالا بله بله؛ حالا شیخ می فرماید وقتی چنین نظری دارد که می خواهد تمام را انجام بدهد برای این که آن حرام فی البین را انجام داده باشد، این آدم همان اولی را هم که انجام می دهد ایشان می فرمایند که کار حرام دارد انجام می دهد بنابر این که حرمت تجری. ایشان فرموده است که: «هذا قصد الجميع من أول الأمر لأنفسها» به خاطر خودش «و لو قصد نفس الحرام من ارتكاب الجميع، فارتكب الكل مقدمة له» او می خواهد آن حرام را انجام بدهد، اگر همه را هم بخواهد انجام بدهد برای این است که به آن برسد که آن حرام واقعی را انجام داده باشد «فالظاهر استحقاق العقاب، للحرمة من أول الارتكاب بناءً على حرمة التجری».

س:

ج: خیلی خب حالا شیخ که این را فرموده، فلذا فرموده «فُصِّرَ ارتکاب الكل ثلاث، عرفت کلها». عرض کردم دیگر گفتیم اگر این را خارج کنیم از مقسم و بگوییم این نظر اصحاب روی این صورت نیست پس بنابراین قول شیخ هم دیگر این جا تفصیل نمی شود، این می رود بیرون همان دو قول می شود. ولی شیخ اعظم ظاهر کلام شان این است این صورت هم داخل در محل کلام قرار داده فلذا فرموده صور سه تا هست حکمش هم این است.

خب پس بنابراین قول این صورت را ما خارج از محل کلام قرار می دهیم، آن جایی است که نه قصدش این نیست که برود حرام را انجام بدهد بلکه به این انجامیده که حالا همه را انجام می دهد، از اول هم بناءش بر این نبوده که همه را انجام بدهد و یا این که اگر هم از اول بناءش بوده همه را انجام بدهد لحوائجش بوده نه به خاطر این که و خدا خدا هم می کند که یک چنین چیزی نشود. آیا در این جا مخالفت قطعی اشکال دارد یا اشکال ندارد در این صورت؟ خب بنابر آن مبنایی که ما در عدم وجوب موافقت قطعی عرض کردیم وفاقاً لغير واحدی من الاصحاب این جا هم باید گفت که همین طور است اشکالی ندارد. چرا؟ برای خاطر این که همان طور که بارها عرض شده است حرمت یعنی قبیح مخالفت با تکلیف مولا این معلق است بر عدم ترخیص که آن را ترخیص ندهد. اگر جایی مولا ترخیص داد خب این قبیح نیست آن مخالفت کردن، خودش اجازه داده، ما کاسه ی داغ تر از آتش که نیستیم که، خودش دارد می گوید اشکال ندارد. خب وقتی خودش دارد می گوید اشکال ندارد پس ما جسارت به او نمی کنیم، خارج از زیّ عبودیت نمی شویم، منتها جایی که معلوم بالتفصیل باشد یا معلوم بالاجمال باشد و شبهه ی محصوره باشد در این جاها او نمی تواند بحسب ارتکاز عقلانی بیاید ترخیص بدهد، اگر داد لا بأس، اما عبد نمی تواند باور کند که او دارد ترخیص می دهد چون خلف است، از یک طرف بگوید هذا حرام بعد بگوید عیب ندارد مخالف بکنی؛ پس چرا می گویی حرام است؟ پس چرا منع می کنی؟ آن جایی که تفصیلاً باشد. یا در جایی که مردد بین محصور باشد. چون آن جاها هم در ارتکاز عقلایی ولو قهراً و برهاناً قابل توجیه است اما چون در نظر ارتکاز عقلایی معمولاً در شبهات محصوره یک تراحم واقعی نیست که در اثر آن تراحم بگوییم می آید ترخیص می دهد. این جا را هم فلذا معمولاً بزرگان گفتند که مثل شهید صدر و این ها فرمودند این جاها هم نمی شود بیاید ترخیص بدهد. نمی تواند باور کند او ترخیص داده، باور نمی تواند بکند. البته روشن است که اگر یک خصوصیتی برای یک موردی باشد که شارع بیاید بگوید این جا چنین خصوصیتی است که حالا توضیح می دهیم آن جا می پذیرد. ولی علی القاعده باورش نمی آید که

در شبهات محصوره شارع بیاید اذن بدهد فلذا همین ممکن است موجب انصراف ادله‌ی ترخیص از شبهات محصوره بشود.

و اما جایی که محصور نیست؛ اطراف خیلی فراوان است. این جا عقلاً این مطلب مورد تصور عقلایی هست که خب شارع می‌بیند این همه اطراف کثیر که قهراً تکالیف دیگر، إباحه‌های اقتضایی، همه‌ی این‌ها وجود دارد در این اطراف؛ بخواهد همه‌ی آن‌ها را فدای این حرام فی‌البین بکند و قهراً عبد باعث بشود که بسیاری از مصالح را از دست بدهد یا بسیاری از إباحه‌های اقتضایی از دست برود و آن در یک عدم سهولتی قرار بگیرد. نمی‌گوییم حرج؛ چون بحث در جایی است که حرج لازم نمی‌آید ولی عدم سهولت است. این جا ممکن است توی این تراحم بگویی که آقا حالا لازم نیست از او اجتناب بکنی این جا، در مقام امتثال دست از آن حرمت هم برنمی‌دارد فلذا اگر عبد برود احتیاط بکند فی محله، مطلوب مولا هم هست اما در اثر این تراحم بفرماید که اشکالی ندارد. این می‌پذیرد چون ما خودمان توی زندگی متعارف خودمان همین جوری هستیم. وقتی تراحم می‌شود چه کار می‌کنیم؟ در مورد تراحم خب ترجیح می‌دهیم گاهی، گاهی حرام را بر آن‌ها ترجیح می‌دهیم می‌گوییم احتیاط کن، گاهی نه، آن‌ها را ترجیح می‌دهیم می‌گوییم لازم نیست احتیاط بکنی، این جا عبد می‌پذیرد که مولا ترخیص بدهد و ادله‌ی ترخیص انصراف دیگه این جا ندارد. چون انصراف ندارد پس بنابراین شارع می‌فرماید چی؟ به اطلاقات ادله «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ» تو میدانی، تو هم وقتی بعینه ندانستی که این حرام است اشکالی ندارد. پس أخذاً به ادله‌ی مرخصه «لَا يَبْعَدُ أَنْ يَقَالَ» که اشکالی ندارد و آن چیزی که مستند بزرگانی است که می‌فرمایند که این قبح در... قبیح است ترخیص در معصیت، جوابش همین است که این قبح معلق است و این که یک مبرر عقلایی برای ترخیص نباشد. و الا اگر مبرر عقلایی باشد لا بأس به؛ و این مطلب معاضد است و مؤید است به آن چه که قبلاً گفته می‌شد کما این که این تأیید را در آن مسئله موافقت قطعیه هم باید ذکر می‌کردیم که آن جا فراموش شد عرض بکنیم و آن همان وجه آخری است که گفته می‌شد که در هر مورد به خصوص عبد اطمینان دارد که این جا تکلیف نیست یا با وجود تکلیف موهوم است برایش، در هر طرف که دست می‌گذارد برایش موهوم است و به خصوص وقتی که این در طول سالیان متمادی باشد. در طول سالیان متمادی هر طرف هم برایش موهوم است. یعنی آن وقت هم که دارد انجام می‌دهد واقعاً این که این الان حرام باشد یک احتمال بسیار ضعیف ضئیلی است برای او، احتمال خیلی ضعیف است برای او به خصوص که می‌گوید خب اگر باشد این مال قبلی‌ها است این بعید است باشد.

حالا بعداً هم که ما معلوم نیست عمر پیدا کنیم که حالا معتکف بخواهیم بشویم. فلذا است که این تأیید است نه این که این مستند باشد، این تأیید می‌کند به این که أخذ به ادله مرخصه بشود کرد و ادله مرخصه در نظر عرف عقلایی انصراف نداشته باشد، از این صورت

س:؟؟ به خاطر این که احتمال دارد؟؟ اتفاقاً

ج: بله، در نظر شارع ممکن است این جور باشد. یعنی

س:؟؟

ج: خب بله دیگه، این همان فرمایش شهید صدر است که ما این فرمایش شهید صدر را ...

س:؟؟

ج: عرض کردیم فارق این است. فارق این است که در شبهات محصوره چون، در شبهات محصوره که مثلاً یک حرامی بین دو تا سه تا این‌ها مردد شده، در ذهن عقلایی و ارتکاز عقلایی چون مستبعد است که در آن موارد واقعاً این معارض بشود با فدا شدن بی‌شماری، یعنی بی‌شمار که قطعاً نیست. معارض بشود با یک إباحه اقتضایی، با آزادی طرف، آن جاها توی ارتکاز این است، عرض کردم، یک استثنایی هم زدم که توی کلام شهید صدر نیست؛ آن که یک موردی برای او معلوم بشود که این جا این چینی است؛ یعنی در شبهه غیرمحصوره بین چندتایی است که احتمال می‌دهد آن چندتای دیگر غیر آن حرام است واقعاً مصلحت اقتضایی بالایی داشته باشد. احتمالش را اگر بدهد خب می‌گوید آقا مولا می‌تواند ترخیص بدهد، بگوید انجام بده، اما چون این توی زندگی اعتیادی نادر است توی ارتکازش بعید و بعید می‌شمارد در ارتکازش که این حرام فی‌البین مبتلای به چنین مزاحمی در مقام حفظ باشد از این جهت اطلاقی از ادله مرخصه نمی‌فهمد و انصراف دارد. اما در شبهات غیرمحصوره چون واقعاً اطراف کثیر است و در موردی که اطراف کثیر است واقعاً مباح‌های اقتضایی وجودش در آن جا خیلی فراوان است و متوفر است که اگر بخواهد آن حرام فی‌البین را مراعات بکند خیلی چیزها را باید ترک کند که توی خیلی چیزها علی‌القاعده مباحات اقتضایی فراوانی وجود دارد. فلذا این جا است که مستبعد نمی‌شمارد که مولا اجازه بدهد، مولا ترخیص بدهد. به خصوص که تک‌تک هم وقتی دست می‌گذارد اطمینان به عدم وجود تکلیف در آن جا دارد. فلذا است که این فارغ وجود دارد بین موارد علم تفصیلی به حرام که آن جا اصلاً بر نمی‌تابد که مولا بگوید که مرخص هستی، ولو

اگر گفت مرخص هستی دیگه برای این قبیح نیست اما انسان بر نمی تابد که مولا بگوید مرخص هستی، چون این را مناقض می بیند با تکلیفش و همچنین، و در شبهات محصوره هم اگر چه عقلاً این امکان دارد که واقعاً آن جا هم تراحم حفظی رخ بدهد اما در عین حال چون این خیلی مستبعد است در آن موارد که چنین فرضیه ای وجود داشته باشد ولو محال نیست؛ ولی وجود چنین فرضیه ای که این حرام است با این دو سه تایی که مردد شده این جوری باشد. فلذا آن جا هم اطلاق نمی گیرد برای ادله ی مرخصه، اما آن جایی که یک کاسه بین هزاران کاسه، یک عدم ذبح و مذکّی بودن بین هزاران عدم مذکّی بودن و هکذا، وقتی این جوری باشد در این موارد می گوید خب اگر مولا این جا بخواهد ترخیص به من ندهد چه قدر حلال ها را باید فدای این یک دانه حرامی که فی البین است بکنم. و چون چه قدرها ممکن است خیلی حلال ها حلال های چه باشد؟ اقتضایی باشد که اصلاً مصلحت در این است که انسان آزاد باشد در نهایت یعنی این دیگه، یعنی مصلحت در این است که آدم آزاد باشد. بخواهد همه ی این ها را مولا فدای این بکند می بیند لعلّ این چنین باشد فلذا حق می دهد به مولا و تصویر درستی دارد که مولا می تواند این جا را اجازه بدهد. یک چیز مستبعدی نمی شمارد فلذا می گوید خب حالا که می گوید «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ» خب این هم حلال است دیگه

س: ??

ج: چه تراحمی در آن دارد؟

س: ?? چون وقتی شما شبهات غیر محصوره را ?? انجام دادن

ج: نه دیگه

س: مثلاً ده هزارتا ?? از این ده هزارتا پنج هزارتای آن را که انجام می دهیم ??

ج: ولی نه، ولی الان یقین دارید هست؟

س: حالا شما می فرمایید ?? جایز است یعنی پنج هزارتای آن که ??

ج: آره،

س: پنج هزارتا را که انجام دادم پنج هزارتایی که ?? بود ?? می شود به شبهه محصوره، از آن طرف

ج: نه، چون نمی دانی که، شاید آنهایی بوده که انجام شده

س: نه،؟؟ علم اجمالی را دارم

ج: نه، علم اجمالی دیگه نداری،

س:؟؟

ج: نه، می دانم

س:؟؟

ج: نه، دیگه علم نداری، نه، نه،

س: منحل می شود.

ج: نه، منحل هم نمی شود.

س:؟؟

ج: نه، نه منحل می شود، ولی الان هم شبهه شما غیر محصوره نمی شود. چرا؟ ببین

س:؟؟

ج: نه،

س:؟؟

ج: نه، نمی شود. ببیند، این آن چیزی که واقعیت دارد این جا این است که اگر این علم اجمالی منجز باشد اگر آن معلوم بالا جمال در مابقی باشد که من الان علم ندارم. اگر در این مابقی باشد او منجز است به آن علم قبلی، از این جهت عقل می گوید اجتناب بکن. مثلاً حالا کسی که علم اجمالی در شبهه محصوره دارد احد الکأسین متنجس است درست؟ کأس اول را نوشید، حالا که نوشید بعد پشیمان شد استغفار کرد، این دومی را می تواند بنوشد؟ علم که ندارد شاید آن قبلی بوده، علمش که باقی نیست اما چرا باید از این دومی اجتناب بکند؟ اینها بعداً إن شاء الله در مباحث

بعد می آید اباحتش، چرا باید از این بعدی اجتناب بکند؟ برای این که الان دیگه علم ندارد که، لعل آن قبلی بوده؛ آن هم که دارد توبه می کند، پشیمان شده، حالا این را چرا نمی تواند بخورد؟ برای این که اگر آن «إجتنب عن النجس» روی این بوده درواقع، به آن علم قبلی آن چی شده؟ منجز شده، چون به آن علم قبلی منجز شده الان اگر مرتکب بشود مرتکب شده تکلیفی را که تنجیز داشته و دارد. ولی یقین هم ندارد ها! اگر الان بخورد شاید تکلیف همان قبلی بوده، إجتنب آن قبلی بوده، نجس واقعاً آن قبلی بوده نه این؛ ولی باید ...، این جا هم که شما می فرمایید که وقتی مردد بین ده هزارتا بوده حالا پنج هزارتای آن را انجام داده توی این پنج هزارتای باقی علم اجمالی ندارد. شاید توی آن ها بوده، اما حرف این است که اگر مولا ترخیص ندهد، اگر مولا ترخیص نداده باشد و آن یک دانه بین ده هزارتا منجز شده باشد، اگر آن یک دانه در بین این ها باشد الان منجز است ولو علم هم ندارد. منجز است. اما اگر ما گفتیم شارع دارد اجازه می دهد و این موارد اجازه مولا در مواردی که آن حرامش بین اطراف بسیار فراوان باشد عقلایی است اجازه دادن، عقلایی است به خاطر این تراحمی که وجود دارد. چون عقلایی است و این به خاطر این جهت؛ بنابراین أخذ به این اطلاقات برای عرف مانعی ندارد و اطلاق را أخذ می کند. این به خدمت شما عرض شود که...

س:؟؟ حتی اگر یکی یکی حساب کند، برنج خوردن، برنج خوردن دو حالت دارد یا إباحه اقتضایی دارد یا لا اقتضایی، خود برنج خوردن، اگر

ج: خب، برنج خوردن؟

س: برنج خوردن، درست شد؟ برنج خوردن یا

ج: برنج مقصودتان یعنی پلو؟

س: بله، بله،؟؟ با کشمش و لوبیا و این ها

ج: بله

س: اگر لا اقتضایی است، درست شد؟ وقتی لا اقتضایی است یک دانه آن با ده هزارتا با صد هزارتا هیچ فرقی نمی کند؟؟ یک دانه برنج حالا از همین برنج هایی که نجس شده، چه بیفتند توی دوتا استخر؟؟ ده هزارتای آن؟؟ اقتضایی است و کثرت آن ها باعث اقتضایی برنج نمی شود

ج: ما که نمی‌گوییم باعث اقتضایی می‌شود

س: الان اگر یک دانه برنج افتاد توی ده هزارتا می‌آیند؟؟

ج: ده هزارتا برنج را؟ نه، و به خاطر این بعد خواهد آمد إن شاء الله، این جا این تک تک برنج که بر نمی‌دارید بخورید لقمه می‌کنید می‌خورید، درست است؟ قاشقی می‌خورید. مثلاً می‌شود توی ده تا قاشق می‌دانی یکی اش نجس است.

س: ده هزارتا

ج: که توی ده تا این جوری می‌شود. حالا بعد

س:؟؟

ج: اما اگر

س:؟؟

ج: نه، چیه لا اقتضایی می‌شود؟ شما

س:؟؟

ج: ببینید، شما

س:؟؟

ج: نه، شما، بله، عرض می‌کنم همان طور که در مسئله معیار شبهه غیرمحصوره گذشت ما باید معیار را از دل چی در بیاوریم؟ معیار را از دل دلیل‌ها در بیاوریم. مستندمان بر جواز چیست؟ فلذ گفتیم که کسانی که معیار را اول بحث کردند بعد آمدند داخل ادله شدند این تمام نیست. باید مثل شیخ بحث کرد. اول ادله ثم المعیار، معیار شبهه غیرمحصوره چیست؟ معیار شبهه غیرمحصوره بنا بر این مطلب این است که باید آن امر حرام مردد بین افراد کثیره‌ای باشد که این مطلب تراحم حفظی در آن‌ها عندالعلاء هست. فلذا می‌گویند دلیل پیاده می‌شود. یعنی یک کاری بین کارهای متعدد یا امور متعدد به حدی مردد شده بین کارهای متعدد، چیزهای متعدد که این تراحم حفظی پیش می‌آید. یا عدم سهولت و سخت‌گیری بر عباد، می‌گویند این جا سخت‌گیری بر عباد می‌شود. بگوید آقا توی عمرت

دیگر برنج نخور، توی عمرت دیگر نان نخور، به خاطر این که یک چنین علمی داری دیگه اصلاً توی عمرت نان نخور، برنج نخور، این جا هم می گوید بله، این جا هم به خودش اجازه می دهد. یعنی خودش می بیند اگر خودش مولا بود این جا را می گفت عیب ندارد. پس این جور جاها برمی تابد که مولا به او بگوید «كُلْ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ» برمی تابد. ملاک شبهه غیرمحصوره این است. اما یک جایی که شما یقین داری هیچ چیز اقتضایی نیست و هیچ مشکل این جوری هم وجود ندارد. خب بله، همان آن جا از آن مواردی است که بله، انصراف دارد «كُلْ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ» از آن موارد، می تواند انصراف داشته باشد. پس بنابراین شبهه محصوره را، غیرمحصوره را باید علی ضوء این دلیل شما معنا کنید، معیارش را بگویید، تعریف بکنید علی ضوء هذا؟؟ نه یک چیزی را مفروض بگیرید بعد دنبال بگردید که حالا چه دلیلی می توانید بر آن اقامه بکنید.

س:؟؟

ج: نیست. نیست. چرا؟ این هی توضیح دارم می دهم برای همین است دیگه، این توضیح، ببینید برهان خلف در جایی که یک دانه بین این ها باشد گفتیم تراحم می شود. مولا می بیند باید خیلی از مصالح را فدای این یک دانه بکند. چون مردد شده، چون می بیند خیلی چیزها را باید فدای این بکند یا عبد را آن اسانی بر عبد را چه کار کند؟ فدای آن یکی بکند. این جاهایی که می بیند مفسده آن یک دانه مزاحمت پیدا می کند با مصلحت بسیاری از چیزهایی که این در بین آن ها مردد شده، این جا عقل اجازه می دهد، عقلاء، ارتکاز عقلاء اجازه می دهد که مولا بیاید این جا بگوید چی؟ بگوید لازم نیست آقا، لازم نیست اجتناب بکنی از همه ی این ها، نه از آن یکی، نه این که آن را نسخ کند. می گوید از این ها لازم نیست. من اجازه می دهم اما حرمتِ سر جای خودش هست آن یکی، به این معنا، حرمتِ را بر نمی دارد چون تصویب که نیست؛ حرمتِ سر جای خودش است فلذا اگر عبد برای خودش احتیاط بکند، خودش این سختی را بر خودش هموار بکند مطلوب مولا است. پاداش اضافه هم به او می دهد. اما آن ترخیص هم می دهد. لطف می کند، ترخیص می دهد می گوید اشکال ندارد. مثل شبهات بدویه، در شبهات بدویه خب تکلیف مولا که از بین نمی رود اگر وجود داشته باشد. اما منت می گذارد می گوید «رفع ما لا يعلمون» تو می توانی اما اگر احتیاط هم بکنی آن اجر بیشتری دارد. پس بنابراین چون این مردد می شود بین امور متعدده، از این جهت هست که عقلاء برمی تابند این جا را. حالا للكلام یک تتمه ای هم هست که إن شاء الله فردا. و صلی الله علی محمد و آله

الطاهرین

جلسه ۵۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابی القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما 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 انْتَجَبَهَا وَ فَضَّلَتْهَا وَ اخْتَرَتْهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِنْ ظَلَمِهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أَيْمَةِ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ الْوَأَى وَ الْكَرِيمَةِ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا 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.

خب آن چه که تقویت شد در بحث مخالفت قطعی در اطراف علم اجمالی غیر محصور، عبارت بود از استناد به ادله مرخصه. البته بزرگان محاسبه کردند مسأله را بر اساس وجوه آخر، حتی وجوهی که تمام نشد استناد به آن ها مثل اجماع، مثل لا حرج، مثل بقیه ی وجوه که دیگر ضرورتی برای این کار نیست، برای خاطر این که وقتی وجوه مناقشه شد در آن ها، دیگر آن ها معیار نیستند که حالا این جا بخواهیم آن ها را هم مورد کلام قرار بدهیم. بحث علمی اما ما مباحث ضروری لازم خیلی داریم که حالا آن ها را واگذار به مطالعه می کنیم.

اما این وجهی که مورد استناد و مختار هست خب این باید سد ثغور بیشتر بشود تا این که. خب همان طور که دیروز جناب آقای فدایی حفظه الله توی بحث مناقشه ای داشتند بعد مناقشه شان را یادداشت کردند، چون این مناقشه شاید در ذهن دوستان دیگر هم باشد و برای سد ثغور شدن آن استدلال نافع هست و هم چنین تقدیراً له عرض می کنم.

خب ایشان دیروز این جوری گفتند این جا هم این جوری نوشتند، اگر یک دانه برنج نجس در تمام برنج های هندی در عالم را هنوز شبهه ی غیر محصوره نمی دانید للکلام وجهٌ ولی لکن اصحاب غیر محصوره می دانند. اما اگر این را هم غیر محصوره می دانید ظاهراً همان اشکال وارد است که مجرد کثرت اطراف آن را اباحه ی اقتضائی نمی کند و مصلحتی نیست تا تراحم کند. و اگر مقصود فقط یک دانه برنج در اصناف برنج بحیث که اجتناب از کل برنج ها لازم باشد فقط شبهه غیر محصوره است ما هم قبول داریم ولی ظاهراً اصحاب اعم از این را غیر محصوره می دانند. این مناقشه ی اول ایشان است و ثانیاً را حالا بعد عرض می کنیم.

خب همان‌طور که توضیح دادیم عرض شد که در مواردی که اطراف کثیر باشد در ذهن عقلاء و ارتکاز عقلاء این هست که این‌جا مبرری برای ترخیص به وجود می‌آید و تأیید می‌کند این مطلب را آن سؤال استنکاری روایت ابوالجارود که حضرت بحسب آن نقل فرمود: «أَمِنْ أَجْلِ مَكَانٍ وَاحِدٍ يَحْرُمُ جَمِيعُ مَا فِي الْأَرْضِ» به‌خاطر این می‌شود گفت همه‌ی چیزها، همه‌ی ما فی الارض یعنی همه‌ی جبن‌هایی که او محل کلامش بود که از سنخ واحد هم هست، همه‌ی این جبن‌ها می‌شود حرام و باید از همه‌اش اجتناب کرد؟ خب مناقشه‌ای که بود این بود که ما این جور وفاقاً لشهید صدر قدس سره عرض می‌کردیم که وقتی اطراف کثیر باشد مولا می‌بیند که اگر بخواهد پای آن حکمش، پای امتثال آن حکمش ایستاده باشد و احتیاط قهراً لازم باشد باید مباح‌های فراوانی را فدای آن حرام فی البین بکند و بگوید همه‌ی این مباح‌ها حکمش کأن حکم حرمت است، باید اجتناب از آن بشود، چرا؟ مقدمتاً برای این‌که آن حرام فی البین امتثال بشود و اجتناب بشود از آن. و این را مولا گاهی صلاح نمی‌داند، در مقام تزاحم این جهت صلاح نمی‌داند. حالا تارةً به‌خاطر این هست که در بین این حلال‌ها که این حرام در بین آن‌ها هم مردد شده توی این‌ها مباح‌های اقتضائی وجود دارد که مصلحت در این است که تک‌تک آن مباح‌ها به اباحه‌شان باقی بماند و عبد آزاد باشد، حتی از ناحیه‌ی این‌که می‌خواهد مقدمه‌ی علمیه بشود برای او، نه، حتی از این ناحیه هم محصور نباشد، مقید نباشد و آزاد باشد؛ تارةً این جور می‌بیند، خب این‌جا ترخیص جعل می‌کند. تارةً نه ممکن است تک‌تک اباحه‌ی اقتضائی نداشته باشد، بحیث که اگر خودش مبین بود روشن بود، مباح بود در اثر این‌که لا مصلحة فيه و لا مفسدة فيه، از این جهت؛ اباحه‌اش اقتضائی نبود. اما گاهی وقتی این مباح‌ها متراکم می‌شود و این‌ها باید ترک بشود ممکن است در نظر مولا من حیث المجموع دیگر صلاح نباشد و این اباحه‌ی مجموع و روی هم رفته‌ی این همه موارد مصلحت داشته باشد. مثلاً این یک مورد اگر باشد خودش را حساب بکنیم تنها، نه فعلش مصلحت دارد نه ترکش مفسده دارد، بنابراین می‌گوید مباح است؛ این را هم تنها حساب بکنیم ممکن است همین‌طور باشد. اما اگر ببیند صدها مورد، هزارها مورد ولو تک‌تک این جور است اما وقتی هزار مورد شد، ده هزار مورد شد، صد هزار مورد شد، توی همه‌ی این‌ها دیگر بخواهد آزاد نباشد این خلاف مصلحت است و مصلحت این است که توی همه‌ی این‌ها من حیث المجموع آزاد باشد دیگر. چون مثلاً یک تنفیری پیدا می‌شود از دین، یک این‌که چقدر کار سختی است، از دین دیگر زده می‌شود، از امتثال اوامر الهی زده می‌شود. پس بنابراین برای خاطر این‌که این حالت در عبد پیدا نشود؛ مولا مصلحت می‌بیند اباحه بودن همه‌ی این‌ها و آزاد بود آن‌ها. مصلحتش چیست؟ مصلحتش این است که آن نشاط را داشته باشد برای امتثال احکام الهی، آن آمادگی را برای امتثال احکام. یا مفسده‌اش این است که مضیق می‌بیند

خودش را یا تنفر برایش ایجاد می‌شود؛ گاهی مصلحت و مفسده این‌جوری با همدیگر تلازم دارند. این‌که بانشاط باشد، آزاد ببیند خودش را، در حرج نبیند خودش را، در مضیقه نبیند خودش را، این مولا می‌بیند که این مصلحت است. حالا به‌خاطر... مثلاً در مثال ایشان اگر به او گفته بشود به‌خاطر آن یک دانه برنجی که تو می‌دانی اشکال دارد از کل برنج‌های هندی باید اجتناب بکنی، از کل این‌ها باید اجتناب کنی یا از کل برنج‌ها مثلاً باید اجتناب بکنی؛ خب این برای خیلی از افراد چیست؟ این یک حالت تضییعی در خودشان و این‌که دینداری هم کار سختی است، آن نشاط‌شان و امثال ذلک از بین می‌رود. ما که به مصالح و مفاصد واقعی و محاسبات واقعی نفس‌الامری شارع وقوف نداریم، یک چیزهایی به ذهن‌مان می‌آید که شاید این‌ها هم می‌شود، بحسب فهم عادی خودمان. پس بنابراین وقتی چنین مخلص‌هایی وجود دارد بنابراین برای تمسک به اطلاقات ادله‌ی ترخیص وجهی ندارد که رفع ید کنیم، وقتی می‌بینیم برای اخذ به اطلاقات و عمومات یک توجیه عقلانی وجود دارد این‌جا مبرری برای رفع ید از آن اطلاقات قهراً نداریم. بنابراین «کل شیء لک حلال» و بقیه‌ی ادله‌ی برائت این به خدمت شما عرض شود که می‌تواند افراد را بگیرد. پس بنابراین عرض می‌کنیم که در این موارد یا به‌خاطر این‌که مصالح اباحه‌ای اقتضائی مواردی وجود دارد ولو تک‌تک باشد، مواردی هم ممکن است مصلحت اقتضائی در تک‌تک وجود نداشته باشد ولی من حیث المجموع اباحه اقتضائی است نه تک‌تکی؛ چرا؟ چون یا مصلحت دارد که نشاط بیاورد برای مکلف یا چه و چه که گفتیم یا مفسده دارد در این‌که احتیاط بخواهد آن‌جاها باشد ولو آن احتیاط احتیاط عقلی باشد یعنی خودشان را ملزم ببینند از ناحیه‌ی حکم شرع. می‌گوید اگر آن حکم شارع باشد، خب شارع حکمش را بردارد، اگر بر نمی‌دارد من باید توی این مخمصه بیفتم، توی این گرفتاری بیفتم، کم‌کم این موجب می‌شود، خیلی از گناهکاران معاذالله علت گناهکاری‌شان چیست؟ همین سختی مسأله هست که خودشان را در یک مضیقه می‌بینند درست محاسبه نمی‌کنند، آخرت و چی را این‌ها را محاسبه نمی‌کنند، بابا اگر بخواهی با دین راه بروی معامله نمی‌شود کرد نمی‌دانم چی، هر جا می‌خواهی بروی یا می‌گویند حرام است یا می‌گویند فلان است یا شرایط دارد یا فلان دارد، از این جهت دست برمی‌دارند از این چیزها اصلاً، اهمیتی نمی‌دهند به مراعات این چیزها. شارع وقتی می‌بیند که چنین امری ممکن است باشد خب؛ همان‌طور که در تدریجیت احکام هم فرموده شده مصلحت همین است. چرا روز اولی که پیامبر(ص) کار را شروع کردند این همه احکام نگفتند؟ در زمان امیرالمؤمنین گفته نشد؟ در زمان امام حسن، امام حسین سلام الله علیهم اجمعین گفته نشد تا رسید به امام باقر و امام صادق، از آن‌جاها شروع شد؟ علتش یکی از علل همین است که مصلحت تسهیل است؛ از روز اول بیایند بگویند، روز اول گفتند «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» بله،

بعد کم کم کم کم، حتی این نجاسات همین طور که در کلمات بزرگان هست امام هم فرمودند در بحث نجاست کفار که «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» این نجس را نمی شود حمل کرد بر نجاست فقهی، آن اصلاً معلوم نیست آن زمان هنوز نجاست فقهی برای خیلی چیزها جعل شده باشد اصلاً. بعداً کم کم کم که ظرفیت ها پیدا شد خب این احکام هم هی بیان شد و گسترش پیدا کرد. این راجع به مناقشه ی اول.

ثانیاً جواز ترخیص در این مورد فقط با عدم وجوب موافقت قطعیه غرض حاصل می شود، بیش از این اقتضاء ندارد که حکم به جواز همه ی برنج ها برای او صادر شود.

مناقشه ی دوم این است که خیلی خب حالا این جا همین که شارع موافقت قطعیه را لازم نکند این کفایت می کند، برای این که امور خودش را مثلاً در مضیقه نبیند، چه نبیند، فرض کنید این ها؛ اما حالا چرا حرمت مخالفت قطعیه را بردارد؟ یعنی بیاید بگوید آقا بعضی از این ها را می توانی مرتکب بشوی، اما همه را می توانی مرتکب بشوی برای چی بیاید بگوید؟ آن مقصدی که می گفتیم با همین که موافقت قطعیه لازم نباشد که موافقت قطعیه لازم بودنش به این می شود که اجتناب از همه بکند، همین کفایت می کند، لازم نیست جواز انجام همه و مخالفت قطعیه را شارع بفرماید. این را هم عرض کردیم به این که خب بعد از این که اطلاقات ادله وجود دارد. ما می خواهیم پیشنهاد بدهیم به شارع، می خواهیم به خدمت شما عرض شود به شارع بگوییم وجهی ندارد شما این کار را بکنی، ما می خواهیم بگوییم؟ یا می گوییم شارع خودش آمده گفته آقا «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه» بدانی بعینه حرام است که علم اجمالی به درد نمی خورد، بعینه بدانی حرام است. و فرض این است که این اطراف علم اجمالی را می گیرد. خب این به خدمت شما عرض شود برای این که نهایت به خدمت شما عرض شود که مساعدت با مردم را کرده باشد که من این جور جاها اصلاً شما را آزاد می گذارم، نه موافقت می خواهم موافقت قطعیه، حتی مخالفت قطعیه را هم می گویم اشکال ندارد، حتی مخالفت قطعیه را هم می گویم اشکال ندارد. خب اگر او می بیند که این به حال عبادش و برای تشویق عبادش و به خاطر این که خودشان را این جاها مرخص می بینند این اوقع فی النفوس، خب للشارع این که این را مراعات به این جهت بیاید بگوید همه ی این ها من این را برداشتم؛ شما همه اش نگاه می کنید به آن حرام فی البین، آن حرام فی البین می گوید خب چرا کاری بکنیم که یقین کنیم با او مخالفت کردیم. نه همین که موافقت احتمالی به باشد که لعل آورده باشیم به این که بعضی هایش را لاقلاً انجام ندهیم، خب این محاسبه ی ما هست اما از آن طرف هم می بینیم وجه دارد که شارع مقدس برای کمال آزادی موافقت با عباد بیاید بفرماید که حتی مخالفت قطعیه هم در

این موارد من اجازه می‌دهم، البته حسن احتیاط سر جای خودش است، استحباب حسن احتیاط سر جای خودش است که فرموده این‌که اگر کسی احتیاط بکند ثواب به او می‌دهیم سر جای خودش محفوظ گذاشته؛ اما الزام را برداشته، الزام را برمی‌دارد استحباب احتیاط را می‌گذارد یا حتی کراهت را هم ممکن است بگذارد، مکروه باشد همه‌ی این‌ها، آن‌ها لا بأس به. فرموده ان للدين الله مثلاً حماء این از باب حماء و از باب امثال ذلک، آن‌ها را فرموده سر جای خودش اما به‌خاطر این‌که این فشار نیاید یا عبد آزادی را خیلی وقت‌ها خیلی افراد هستند که با رحمت و امثال این‌ها بیشتر مایل می‌شوند و توی همین مردمی که شما، همین مردم عادی هم همین‌جور هستند، بسیاری از افراد به حالا تعبیر نادرست البته این تعبیر خیلی... دین رحمانی، همه‌ی دین آن غضبش هم رحمانی دین است، ولی این کلمه‌ای که حالا به غلط گفته می‌شود این واقعیتی است که مردم وقتی که آزادی به آن‌ها بدهی بیشتر می‌آیند به طرف دین تا این‌که بخواهی خیلی برای‌شان مضیقه درست بکنی، این جهت وجود دارد. البته حالا آن‌ها توضیح می‌خواهد که غضب الهی هم رحمت است، یعنی آن غضب به‌خاطر... آن جهنم به‌خاطر این است که این راه درست برود و به سعادت برسد، به منافع خودش برسد درحقیقت آن جهنم خدا هم، آن زیربنایش می‌توانیم بگوییم که رحمت الهی است و انتقام خدا، خدای متعال انتقام گرفتن به این معنایی که ما داریم که تشفی خاطر باشد و فلان باشد که در خدای متعال متصور نیست. خب این یک بحث.

مسأله‌ی دومی که فراموش کردیم قبل از ورود در این بحث عرض بکنیم دیروز که وعده داده بودیم (بله؟ اگر بلند فرمایش بفرمایید عسی أن اسمع و الا یک‌جوری است این‌جا که صدا نمی‌رسد).

س:

ج: اباحه؟ لزومی ندارد ما حتماً ثابت بکنیم، همین که احتمالش را می‌دهیم و امکان این وجود دارد که بعضی اباحه‌ها این‌جور باشد که تصور عقلی دارد دیگر، تصور عرفی هم دارد که بعضی اباحه‌ها این‌جوری است، بنابراین بله و یک مثالی بخواهیم پیدا بکنیم بگوییم حتماً این مثال علت اباحه‌اش اقتضائی است من الان استحضاری ندارم که حالا یک مثالی بزنم که حتماً اباحه‌ی این اقتضائی است ولی چون تصور عقلی و عرفی دارد فلذاست که احتمال داده می‌شود و بر اساس این احتمال که واقعیت دارد این مسائل را می‌توانیم بار کنیم که گفته شد.

س:

ج: فرض این است که آن دلیل اثباتی داریم که هست دیگر، ما که وقتی دلیل اثباتی داریم که مثلاً الخمر حرام و می‌دانیم یکی از این کاسه‌ها خمر است خب الخمر حرام که شارع گفته، فرموده دیگر، این دلیل اثباتی داریم در آن جا

س: ...

ج: بله اما گفتیم باز این‌ها فراموش نشود ما تکلیف داریم علم به آن تکلیف هم داریم، اگر ترخیص شارع نبود می‌گفتیم در موارد علم اجمالی غیر محصور هم باید احتیاط کنیم، منتها گفتیم این حکم عقل چیست؟ تعلیقی است، برای این که شارع اذن ندهد در عدم احتیاط درست؟ وقتی شارع اذن داد فلذا ما مستندمان چیست؟ اطلاعات ادله‌ی ترخیص است و الا اگر این را صرف نظر بکنیم بگوییم اطلاعات ادله‌ی ترخیص را نداریم بله ما می‌گوییم فرقی بین محصور و غیر محصور نیست، همان که آقای آخوند در کفایه فرموده؛ اگر به حکم عقل تنها باشد. منتها انما الکلام در همین است، شیخ اعظم هم که در رسائل این‌جا فرموده آخر چه جور می‌شود آن حکم واقعی که در این بین وجود دارد انسان بخواهد تمام اطراف را انجام بدهد؟ مگر آن حکم واقعی خارج می‌شود از تحت ادله‌ی حرمت؟ الخمر حرام مگر این کاسه‌ی نجس از تحت آن ادله خارج می‌شود؟ به این جور فرمودند نمی‌شود همه را انجام داد. جواب همین است که آن بزرگوار مسأله را تنجیزی قلمداد فرموده، چون تنجیزی قلمداد فرموده می‌گوید نه؛ اما اگر ما گفتیم بابا حتی در موارد علم تفصیلی تعلیق است فکیف باجمالی، آن جاها هم تعلیق است منتها آن‌جا نمی‌شود شارع اذن بدهد به خاطر این که عبد بر نمی‌تابد می‌گوید تناقض است، چون مبری نمی‌بیند. در اطراف علم اجمالی مبرر می‌بیند برای ترخیص فلذا می‌پذیرد که شارع بگوید «کل شیء لک حلال» اطراف علم اجمالی را بگیرد، می‌گیرد. پس بنابراین چون تعلیقی است شارع اذن داده، اذن که داده دیگه نه قبحی دارد نه چیزی دارد.

مسئله‌ای که گفتیم شیخ اعظم قدس سره در ذیل ادله‌ی داله‌ی بر عدم وجوب موافقت قطعیه در موارد شبهات غیر محصوره فرموده بود گفتیم این کلامی است که مهم است و دیروز فراموش کردیم قبل از ورود در بحث مخالفت قطعیه آن را عرض بکنیم. شیخ رضوان الله علیه فرموده است که «هذا غاية ما يمكن أن يستدل به على حكم شبهة الغير المحصورة، و قد عرفت أن أكثرها لا يخلو من منع أو قصور»، شش وجه ایشان ذکر کرده، فرموده است که «أن أكثرها لا يخلو من منع أو قصور، لكن المجموع منها لعلّه يفيد القطع أو الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة، و المسألة فرعية يكتفى فيها بالظن». خب این فرمایش ایشان می‌فرماید ما تک تک این‌ها را اشکال داشتیم اما مجموع

من حیث المجموع ممکن است افاده قطع کند. یا نه، افاده ظنّ به عدم وجوب احتیاط کند و این ظنّ هم قابل اعتماد است چرا؟ چون در مسائل فرعیه است. در اصول دین مظنه قابل اعتماد نیست؛ آن جا باید تحصیل یقین کرد اما در امور فرعیه، مسائل فقهیه با مظنه هم می شود، به مظنه هم می شود استناد کرد. خب اگر این فرمایش شیخ که من الشیخ است، حالا اگر یک فقیه متعارفی فرموده بود ولی مثل شیخ اعظمی بفرماید واقعاً اگر این جور بشود خیلی راه های اجتهاد خیلی سهل تر می شود از این که حالا هست که آدم مجموع ادله را حساب بکند ببیند مظنه برایش می آید که حکم این است. و اگر به این می شود اکتفا کرد خب خیلی کارها حل می شود، خیلی کارها آسان می شود، خیلی جاها آدم مظنه دارد. از مجموع امور برایش مظنه پیدا می شود. خب شیخ می فرماید در این امور فرعیه است یکفنی فیها، یکتفی فیها بالظنّ، خب این فرمایش که فرموده برای

س:

ج: ممکن است مثلاً بگوید، بله.

خب این که فرموده است ایشان که ولو تک تک این ها اشکال دارد ممکن است موجب قطع بشود، این ابتداءً به ذهن می آید که شاید تمام نباشد این یا تمام باشد. مثلاً مقام را مقایسه فرموده با مورد تواتر، در مورد تواتر تک تک خبرها قطع آور نیست. احتمال توی نفس انسان می آورد، مظنه ممکن است بیاورد، اما تراکم موجب چه می شود؟ قطع می شود آن جا، این جا هم بگوییم همین جور است. آن دلیل خب یقین برای ما نیاورد، آن یکی هم نیاورد، آن یکی هم نیاورد، آن یکی هم نیاورد، اما مجموعش من حیث المجموع مثل باب تواتر که قطع می آید این جا هم قطع برای انسان حاصل می شود. از این باب شیخ فرموده است که ممکن است موجب قطع بشود. اگر این نظر مبارک شیخ رضوان الله علیه باشد خب جواب این است که این مسئله در جایی که هر یک از مفردات؛ این ها واقع نمایی داشته باشند، طریق باشند، ارائه واقع کنند این جا بله، به حساب احتمالات چون هر چی ضمیمه می شود به آن مفردات، احتمال خطاها کاهش پیدا می کند، احتمال موافقت با واقع افزایش پیدا می کند. مثلاً اگر یک نفر آمد به ما یک خبری داد خب این جا احتمال می دهیم موافق با واقع باشد احتمال هم می دهیم سهو کرده باشد، نسیان کرده باشد، یا تعمد بر کذب پیدا کرده باشد، این احتمال ها را می دهیم فلذا یقین نمی کنیم. اگر یک نفر دیگر هم آمد که اصلاً به این ربطی ندارد که احتمال بدهیم تواتر کردند یک خبری را شایع کنند، نه، این اصلاً ربطی به این ندارد و خبر هم ندارد او آمده به ما خبر داده، او هم آمد خبر داد، این جا احتمال این که هر دو اشتباه کرده باشند، هر دو سهو کرده باشند، هر

دو یک دروغی را می‌خواهند جعل کنند برای ما بگویند، این جا احتمالش یک کمی کاهش پیدا می‌کند وقتی دوتا شدند. قهراً این احتمال‌های مضعف که کاهش پیدا کردند احتمال موافقت با واقع افزایش پیدا می‌کند. اگر سه تا شدند باز این کم می‌شود او زیاد می‌شود همین طور تا آخر، این جاها درست است. اما جاهایی که استدلال مناقشه می‌کنیم؛ یعنی می‌گوییم اصلاً این دلالتی ندارد، ارائه‌ای ندارد، این‌ها همه ارائه داشت. اما اگر مناقشه که گفتیم اصلاً این دلیل نیست، این نمی‌تواند اثبات بکند، این جا تراکم هم پیدا بکند کاری از دستش نمی‌آید. پس آن باب تواتر با این جا را مقایسه نمی‌شود کرد. آن جا «لکل واحد من المفردات» طریقت است، ارائه واقع است، احتمالی را در نفس ایجاد می‌کند. این جور است فلذا است که...، اما در جایی که نه، دلیل اصلاً بالمره باطل است، ارائه نمی‌کند چیزی را، این جا میلیاردها چنین چیزی هم کنار هم قرار بگیرد موجب قطع نمی‌شود.

س: بستگی به دلیل ندارد؟ اگر دلیل؟؟ ظهورات؟؟

ج: ظهورات چرا، اگر ظهورات متراکمه باشد به صراحت می‌انجامد، به ظهورات

س: ظهوراتی که ما از؟؟ ادله برداشت کردیم خلاف باشد

ج: نه، یک وقت می‌گویید ظاهر است ولی حجت نیست بله، یک وقت می‌بینی اصلاً دلالت ندارد.

س: ظاهری که حجت نباشد

ج: بله، اگر ظاهری که حجت نباشد، این ظاهر حجت نیست ولی کم آن زیاد بشود. مثلاً همان جا در باب تواتر همین است دیگه، در باب تواتر «کل واحد من الخبران» ممکن است اصلاً سنداً درست نباشد. سندش هم درست نباشد. دلالتش ظنی، سند آن هم ناتمام؛ ولی وقتی این‌ها متراکم شد انسان بله... خیلی از مباحث توی معارف و غیرمعارف همین جور است که تک‌تک را که...، مثلاً این که ائمه علیهم السلام علم غیب دارند به «ما کان و ما یکون و ما هو کائن» خب بعضی روایات معتبر هم داریم اما این قدر این‌ها روایات و داستان‌ها و چیزهایی از اصحاب و حالات آن‌ها فراوان است؛ این‌ها به هم تراکم می‌کند ما یقین پیدا می‌کنیم. شجاعت امیرالمؤمنین سلام الله علیه همین جور است. تک‌تک، آن داستان، آن داستان، آن تاریخ، آن تاریخ، آن روایت، آن روایت مجموعه‌ای برای آدم یقین حاصل می‌شود که این مرد مرد شجاع فوق‌العاده‌ای بوده که این چنین بوده، خیلی از امورات این

چینی در اثر تراکم این امارات با همدیگر ولو تک تک آن را بخواهی بکنی ممکن است برای انسان... تک تک آن هم بله، تک تک آن هم بله، پس

س:؟؟ فقط ادله کافی؟؟

ج: نه، حالا که آن امور فرعی نیست. این که امور فرعی نیست. شجاعت امیرالمؤمنین که از امور فرعی ...،

س:؟؟

ج: حالا نه، حالا می آیم کم کم، پس این که فرموده قطع حاصل می شود این اشکالش این است.

و اما این که فرموده که یا فرموده است که «یفید القطع أو الظنّ بعدم وجوب» این ظنّی که ایشان این جا فرموده است یحتمل که اطمینان مقصودشان باشد به تناسب قطع، یعنی اگر قطع حاصل نشود لا اقل اطمینان یعنی ظنّ متعاقب للعلم پیدا می شود و این در فروعات کفایت می کند. اگر این مقصودشان باشد فی محله و تمامه، ما در اصول عقائد اطمینان هم کفایت نمی کند؛ آن جا باید یقین داشته باشیم. اما در فقه یقین لازم نداریم اطمینان هم کفایت می کند و لعلّ مراد شیخ اعظم قدس سره از این ظنّ همین اطمینان باشد که هست توی کلمات بزرگان و این ها از ظنّ اطمینانی به همین واژه ظنّ تعبیر می کنند دیگه کلمه اطمینان به آن نمی زنند یا ظنّ اطمینانی نمی گویند.

س:؟؟ اتفاقاً اذا اجتماعاً افتراقاً، اطمینان در حکم قطع است. اذا اجتماعاً؟؟ ظنّ می گویند ظنّ

ج: خوب حرفی می زنید منتها این جا یک قرینه ای وجود دارد که می گوییم این، قرینه اش چیست؟ قرینه اش این است که از قطع یک مرتبه چرا به ظنّ نمی آیند؟ یا باید... از قطع چرا یک مرتبه به ظنّ نمی آیند؟ خب یک متوسطی هم داریم که همان اطمینان است. پس بنابراین....

س:؟؟

ج: حالا عرض می کنم.

مثل این که «إعلم أنّ المكلف» بگوییم مگر اعم مقصودش است مثل «اعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعی» که اول رسائل فرموده «إمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ» این سه تا که در این ظنّ، اطمینان هم داخل است و مندرج است. خب اگر این را شیخ، اگر مرادشان از این ظنّ، ظنّ اطمینانی باشد فی محله؛ اما اگر ظنّ غیر اطمینانی یا

مطلق الظنّ که شامل اطمینانی و غیر اطمینانی می شود مقصودشان باشد ما نسبت به اطمینانی اش باز قبول می کنیم. اما نسبت به غیر اطمینانی عرض می شود که تارةً قائل هستیم به این که باب انسداد کبیر حاصل است. انسداد کبیر؛ یعنی باب علم و علمی به معظم احکام شریعت مسدود است. انسداد کبیر مقدمه اولای آن همین است که باب علم و علمی به معظم احکام شرعیه مسدود است. و بعد مقدمه ثانیه اش این است که خب حالا که مسدود شد این که بخواهیم بگوییم باید در همه ی وقایع احتیاط کنیم نه میسور و ممکن است و نه مطلوب شارع است می دانیم. بخواهیم در همه برائت جاری بکنیم خروج از دین لازم می آید و بعضی وجوه آخر که دیگه پس دین یعنی چه؟ همه جا برائت، این جا است که عقل إما یدرک و إما یدرک به این که شارع پس در این ظرف همه ی مظنه ها را حجت کرده که این می شود کشف، در مسلک انسداد می شود کشف، یعنی به برکت این مقدمات کشف می کنیم که شارع مظنه را در این ظرف که انسداد هست چه کرده؟ حجت کرده، مظنه را حجت کرده؛ یا می گوییم عقل در این ظرف حکم می کند و درک می کند که به امتثال ظنی اکتفا کن؛ یعنی در هر مسئله ای، هر واقعه ای بین مزنونت این است که حکم خدای متعال چیست، آن را به جا بیاور، آن را امتثال کن که این می شود امتثال ظنی، خب اگر این شد بله، در فقه «یکتفی بالظنّ» اگر انسداد کبیر باشد. اما اگر انسداد کبیر نبود که باب معظم احکام بسته باشد به روی عباد علماً و علمیاً، می شود انسداد صغیر، انسداد صغیر یعنی این جور نیست که همه ی وقایع در همه ی احکام راه بر ما مسدود باشد علماً و علمیاً؛ اما مورد خاص راه مسدود است. آیا انسداد صغیر حجت است یا حجت نیست؟ قد یقال که نعم حجةً، یکی از جاهایی که خود شیخ اعظم به حسب بعض نسخ رسائل توی همه ی رسائلها نیست؛ بعض نسخ رسائل در باب حجّیت قول لغوی؛ ایشان در باب حجّیت قول لغوی از راه انسداد صغیر پیش آمده که ما برای این که مفاد واژگان لغت عرب را بفهمیم راهی نداریم جز به حرف لغوین و ما که اهل لسان هم مخصوصاً نیستیم. حرف های لغوین؛ راه ما همین ها است. چون فهم معانی توقف بر فهم لغات دارد و در این باب ما راه علمی و علم و علمی نداریم پس می فهمیم که در این باب مظنه چیه؟ یا شارع مظنه را حجت کرده در این باب یا عقل مان می گوید این جا دنبال مظنه برو. این یک مورد است که شیخ در رسائل به حسب بعض نسخ از راه انسداد صغیر آمده، در علم رجال بزرگانی از علماء رجال و منهم سیدنا الاستاد زنجانى دام ظلّه فی ما سبق؛ الان دیگه نمی دانم، مثلاً چهل سال پیش که ایشان وقتی که خدمت شان تلمذ می کردیم ایشان حجّیت قول رجالیون را از باب انسداد صغیر می فرمود که ما برای این که این رجال را، این روات را احوالات شان را بدانیم راه علم نداریم که، راه علمی هم نداریم پس از باب انسداد صغیر بگوییم. حالا هم دیگه مسلک شان این است یا عدول کردند، مسلک دیگر دارند نمی دانم. پس

بنابراین توی رجال کسان دیگر هم هستند. این یکی از مبانی رجالیون، عده‌ای از کسانی که قول رجالیون را حجت می‌دانند از باب انسداد صغیر می‌گویند حجت است. حالا شیخ اعظم قدس سره این جا می‌خواهد از راه انسداد صغیر بفرماید در فروعات فقهیه، خب انسداد صغیر اشکالش این است که اگر انسداد صغیر به انسداد کبیر برگردد خب بله، حکم او درست است. اما اگر نه این جوری نیست، خب چه محذوری دارد؟ به چه دلیل بگوییم این جا، اگر انسداد صغیر به انسداد کبیر برگردد یعنی اگر بگوییم قوب رجالیون حجت نیست کلاً چه می‌شود؟؟؟ منسد می‌شود پس برمی‌گردد به انسداد کبیر، اگر بگوییم قول لغوین حجت نیست خب پس چی؟ کتاب و سنت را چه جور معنا کنیم؟ این هم برمی‌گردد مثلاً به انسداد کبیر، اما اگر نگشت، به چی؟ به این که بگوییم آقا بسیاری از روات و این‌ها را یا اخبارشان را، این‌ها را ما می‌دانیم حجت است، اگر فرض کنید حجت نباشد قول لغوی، خیلی لغت‌ها را هم که خودمان می‌دانیم یا به تبادل می‌دانیم یا به اطّراد می‌دانیم یا به چیزهای دیگر می‌دانیم. این مواردی هم که نمی‌دانیم فوقش به برائت مراجعه کنیم یا بگوییم احتیاط کن نه آسمان به زمین می‌آید نه زمین به آسمان می‌رود. طوری نمی‌شود این موارد نادر را بخواهیم احتیاط بکنیم. پس بنابراین چون انسداد صغیر به انسداد کبیر بر نمی‌گردد وجهی برای حجتش نیست که کشف بکنیم شارع حتماً حجت کرده؟ شاید نکرده، کشف بکنیم به این که عقل می‌گوید این جا باید تنازل کنی، برائت جاری نکنی، خب چرا برائت جاری نکنم؟ پس بنابراین این فرمایش؛ این که پس در فروعات فقهیه مظنه حجت است، قبول است اما نه مطلق‌المظنه، آن مظنه‌هایی که از اسباب ویژه به دست بیاید یعنی خبر ثقه، آن! حتی آن جا ما دائر مدار مظنه هم نیستیم. خبر ثقه حجت است ولو ظن هم نیاید و این جا است که این حاشیه پرمغز و مفید محقق خراسانی آقای آخوند فرموده که، در ذیل کلام شیخ که فرموده «و المسألة فرعية یکتفی فیها بالظن» فرموده «لکن لا بكل ظن بناءً علی عدم حجية الظن المطلق بل الظن الناشی من اسباب خاصة» ظنی که از اسباب خاصه و ویژه‌ای است که مثلاً خبر ثقه باشد «و لیس مجموع الوجوه منها» مجموع وجوه سته‌ای که شما در هر تک‌تک آن اشکال کردید؛ این مجموع الوجوه از آن ظن خاص‌ها نمی‌شود. بنابراین این که این جا شیخ اعظم فرموده «یکتفی فیها بالظن» محل مناقشه هست. و صلی‌الله علی محمد و آله الطاهرين.

جلسه ۵۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابی القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما 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 مِنْ ظُلْمِهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ لِلَّهِمْ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا 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.

یکی از برادران تقاضا کردند برای شفاء بیماری یک بار سوره‌ی مبارکه‌ی فاتحه قرائت بشود

در شبهه‌ی غیر محصوره آن‌که تا به حال مورد بحث بود در شبهات تحریمیه بود و اما در شبهات وجوبیه اگر واجبی مردد شد بین موارد کثیره، آیا در این جا حکم چیست؟ مثلاً فرض کنید که می‌داند نذر کرده است یا یک سوره‌ی قرآن بخواند یا یکی از ادعیه‌ی صحیفه‌ی سجادیه را بخواند یا یکی از ادعیه‌ی صحیفه‌ی صادقیه را بخواند یا یکی از ادعیه‌ی صحیفه‌ی کاظمیه و همین جور ائمه (ع) برای آن‌ها صحیفه‌هایی هست که چاپ هم شده و وجود دارد. خب یک حجم وسیعی یکی از این‌ها را می‌داند که نذر کرده اما حالا کدام است؟ اطراف شبهه خیلی فراوان است. یک وقتی مرحوم والد رحمه الله می‌فرمودند که یکی از آقایان مشهد حج مشرف شده بود البته از روحانیون نبوده، از متقین و اخیار مشهد و خیلی ثروتمند و این‌ها بوده، باغ و مثلاً مزرعه و فلان و این‌ها هم داشته. توی مسجد الحرام کسی به او برمی‌خورد و می‌گوید فلان دعای صحیفه‌ی سجادیه را بخوان، ایشان می‌خواند، از آن به بعد بالمره حبش به امور مالی دنیوی از بین رفته بود و وقتی برگشته بوده مشهد فرزندان‌ش می‌گفتند اصلاً علاقه‌ای به این امور نداشت و منقطع شده بود به امور معنوی و این‌ها. بعد نمی‌دانست کدام دعای شریف صحیفه‌ی سجادیه بوده، به خاطر این از اول صحیفه‌ی سجادیه تا آخر را می‌خواند که آن دعا را خوانده باشد، یادش رفته بود که آن کدام دعا بود که حالا به دیگران هم بخواهد تعلیم بکند. خب گاهی این جور می‌شود که اطراف واجب فراوان می‌شود، کثیر می‌شود. آیا در این جا حکم چیست؟ خب قهراً موافقت قطعیه در این موارد واجب نیست موافقت قطعیه؛ برای خاطر این‌که معمولاً این مشتمل بر عسر هست یا مشتمل بر حرج می‌شود، ولی اگر فرض کردیم مشتمل بر عسر و حرج نمی‌شود آیا

این جا واجب است یا واجب نیست؟ مرحوم شیخ اعظم قدس سره موافقت قطعیه اش را کأنّ مفروض گرفتند که لازم نیست، اما نسبت به مخالفت قطعیه تفصیل می دهند. می فرمایند که تارة آن که مردد است نفس آن واجب نیست بلکه از قبیل شرائطش هست، مثل این که نماز، نماز ظهر می داند بر او واجب است، نماز ظهر مردد نیست اما مثلاً قبله مردد است که شرط نماز ظهر است، شرط واجب است؛ قبله را نمی داند کدام طرف است یک جایی. خب اگر نص نداشته باشیم بر این که مثلاً در این صورت به یک طرف نماز بخوان یا به چهار طرف نماز بخوان، اگر فرض کنید این نص را نداشته باشیم خب این هر طرفی که نگاه می کند احتمال می دهد یک درجه انحراف داشته باشد به راست، دو درجه، سه درجه، چهار درجه، پنج درجه، چپش هم همین جور احتمال می دهد، هر طرف را که نگاه می کند به عدد درجاتی که احتمال می دهد که این قبله سمتی هم نباشد و خود قبله و خود کعبه را بگوید باید استقبال کرد خب هر طرفی ببینید چقدر مورد پیدا می کند که هر طرفی ده ها احتمال، صدها احتمال هست که به طرف یمن بایستد همین جور، یسار بایستد همین جور، این طرف همین طور، پس شروط و الا خود واجب معلوم است، واجب نماز ظهر است، مردد نیست اما شرط مردد است. تارة این جور است تارة خود واجب مردد است مثل همین مثالی که زدیم، واجب است بر او قرائت چی؟ یک سوره ی قرآن؟ یا یک دعائی از صحیفه ی سجاده یا یک دعا از صحیفه ی کاظمیه یا یک دعا از صحیفه ی صادقیه و هكذا؛ خود واجب مردد است. ایشان در جایی که شرط مردد باشد بین انحاء مختلفه در این جا فرموده است که غاية الامر سقوط الشرط است فلا وجه لترك المشروط رأساً. شرط ساقط می شود در این صورت، اما مشروط چرا ساقط بشود؟ خب نماز را که می داند واجب است مثلاً در مثال ما، نمازش را باید بخواند حالا ولو به یک طرف؛ اما شرط استقبال در این جا ساقط می شود و از بین می رود، این مال این صورت است «لو فرض» حالا فعلاً اگر اشکال توی ذهن تان می آید و این ها فعلاً باید امساک بفرمایید توی کلام شیخ تمام بشود که ایشان چی فرموده. «لو فرض محتملات الواجب غیر محصورة» این جا «لم یسقط الامتثال فی الواجب المردد باعتبار شرطه كالصلاة إلى القبلة المجهولة و شبهها قطعاً، إذ غاية الأمر سقوط الشرط فلا وجه لترك المشروط رأساً» نمی توانیم بگوییم، ترک مشروط رأساً بکند که مخالفت قطعیه کرده باشد. «و أما فی غیره مما كان نفس الواجب مردداً» اما آن جایی که نفس واجب مردد است مثل آن مثالی که زدیم در این جا هم می فرمایند «فالظاهر أيضاً عدم سقوطه» این جا هم این جور نیست که آن واجب ساقط بشود بالمره ساقط بشود مخالفت قطعیه بکند این نیست. ولو می فرمایند ما در شبهه ی تحریمیه بگوییم مخالفت قطعیه اشکال ندارد، ولو در آن جا بگوییم مخالفت قطعیه اشکال ندارد اما این جا نمی توانیم بگوییم مخالفت قطعیه اشکال ندارد؛ این جا باید بالاخره لا اقل بعضش را

حالا به زبان من بیاورد که مخالفت قطعی نکرده باشد و الفارق بین این جا و آن جا که آن جا نمی‌گوییم و این جا می‌گوییم این است که در محرمات حین الترك یا حین الفعل در آن جا قطع به این که دارد مخالفت پیدا می‌کند نداریم، هیچ آنی بر آن نمی‌گذرد که در آن جا یقین داشته باشد الان مخالفت مولا را کرده، همیشه احتمال می‌دهد. چه وقتی یقین پیدا می‌کند؟ وقتی تمام را مرتکب شد. اگر مثلاً کأس‌های فراوانی است یا امکانی فراوانی است می‌داند یکی از این‌ها غصب است، یکی از این مکان‌ها غصب است، خب هیچ وقت یقین پیدا نمی‌تواند بکند که الان هر کدام از این‌ها را پا در آن بگذارد برود مورد تصرف قرار بدهد یقین نمی‌کند تصرف در مال مغضوب کرده همان موقع، احتمال فقط می‌دهد. چه وقتی یقین پیدا می‌کند؟ آن وقتی که تمام این اراضی که محتمل الغصبیه هست تمام این‌ها را برود تصرف بکند آخرین موردی که تصرف می‌کند یقین پیدا می‌کند که این مخالفت کرده، إما بهذا و أما بما قبلی‌ها. پس در آن جا علم به مخالفت و این که الان یقین داشته باشد مخالفت قطعی دارد می‌کند که این قبیح است این برایش حاصل نمی‌شود الا بعد از این که تمام را انجام داد آن وقت می‌فهمد توی آن ماسبق انجام شده، کدام هم هست الان نمی‌داند. اما در واجب این جوری نیست، همین الان می‌داند که این مخالف با مولا کرده، علم به مخالفت دارد؛ مثلاً اگر نذر کرده بود که ساعت هشت یکی از آن دعاها یا آیات را بخواند، سور یا آیات یا آن دعاها را بخواند، الان نخواند، هیچ کدام را نخواند، خب الان یقین دارد که مخالفت قطعی دارد می‌کند دیگر. این فارق باعث می‌شود که ما در مورد حرمت که غیر محصور باشد فرضاً بگوییم که اشکال ندارد، چون در هیچ عملی قطع به مخالفت نداریم، اما در ما نحن فیه این جا که واجب هست، این جا الان یقین دارد که مخالفت قطعی دارد می‌کند با مولا....

س:

ج: شبهه غیر محصوره باشد ...

س:

ج: محصوره که روشن است، بحث در غیر محصوره است. شبهه‌ی غیر محصوره چه جور می‌شود همه را یک مرتبه‌ای انجام بدهد؟ شبهه‌ی غیر محصوره، اطراف فراوان است مثل امکانی مختلفه...

س:

ج: خب گفتیم که اشکال ندارد

س: ...

ج: کی حاصل می شود؟

س:

ج: بعد از همه ی افراد، پس حین هر فعلی یقین ندارد مخالفت می کند، پس هیچ آنی بر او نمی گذرد که در آن بداند الان با همین کار دارد مخالفت قطعی می کند، حتی وقتی آخری را هم انجام می دهد یقین نمی کند الان دارد مخالفت قطعی، الان دارد مخالفت می کند، شاید مخالفت در قبلی ها شده.

س:

ج: دقت بفرمایید شیخ دارد حرف می زند، مخالفت قطعی یعنی همان موقعی که دارد عمل از او صادر می شود بداند همین عمل مخالف با شارع است. در شبهات تحریمیه کی این جور چیزی می شود که همان موقعی که این کار دارد از او سر می زند بداند همین کار حرام است؟ آن جا برایش پیش نمی آید. در شبهه ی تحریمیه ی غیر محصوره همان وقتی که دارد کار را انجام می دهد یقین نمی کند که الان این کار دارد مخالفت با مولا می شود، فقط احتمال می دهد...

س:

ج: اگر یک جا بشود حالا فعلاً شیخ این است.

پس آن جا بحسب موارد متعارف که آدم نگاه می کند این جور است که حین العمل هیچ کدامش نه آن اولی نه بعدی نه بعدی، احتمال فقط می دهد حرام باشد، پس علم به مخالفت ندارد. بله وقتی همه را انجام داد آن جا علم پیدا می کند مخالفت کرده اما با کدام؟ باز هم نمی داند با کدام، می داند با یکی از این ها. اما در واجب چی هست؟ در واجب اگر می داند نذر کرده بود که ساعت هشت یوم فرض کنید که جمعه یکی از این هایی که گفتیم بخواند، اگر آن ساعت هشت هیچ کدام را نخواند بنشیند، خب یقین می کند الان در حال مخالفت با مولا هست. آن جا این علم برایش پیدا می شود. شیخ می فرماید فرق آن جا با این جا این است چون این چینی است ما اگر در شبهات تحریمیه هم بگوییم مخالفت قطعی لا بأس بها، این جا نمی توانیم این حرف را بزنیم، چون این جا علم به مخالفت قطعی دارد و عقل مستقل است به این که عبد حق ندارد نسبت به مولا کاری بکند که علم به مخالفت دارد همان موقع انجام. پس

این جا با آن جا یان فارق را دارد. خب فلذا او فرموده است که: «و أما فی غیره مما کان نفس الواجب مرددا، فالظاهر أيضا عدم سقوطه» تکلیف ساقط نمی شود «و لو قلنا بجواز ارتکاب الكل فی الشبهة الغير المحصورة» چرا؟ «لأن فعل الحرام لا يعلم هناك به إلا بعد الارتکاب» بعد از این که مرتکب همه شد «بخلاف ترک الكل هنا» در شبهه‌ی وجوبیه‌ی غیر محصوره «فإنه يعلم به» به آن ترک «مخالفة الواجب الواقعی حین المخالفة» نه بعدش، همان موقع می فهمد بله مخالفت کرده. خب پس بنابراین این فارق این جا و آن جا می شود. فلذا در شبهات وجوبیه‌ی غیر محصوره می گوئیم مخالفت قطعیه نباشد بکند. خب حالا که مخالفت قطعیه بنا شد نکند، آیا به این که فقط یکی را انجام بدهد می شود اکتفاء بکند یا نه، باید تا آن جایی که می تواند بیاورد، دیگر بعد هرچقدرش را هم نتوانست بیاورد؟ خب این جا یک سوره‌ای بخواند، حالا فرض کنید سوره‌ی کوثر را بخواند می گوید لعل این بوده دیگر؛ همین که یک سوره را بخواند یا یک دعا از صحیفه را بردارد بخواند یا یک دعا از یک صحیفه‌ی دیگری را بردارد بخواند یقین نمی کند مخالفت کرده. خروجاً از این که علم پیدا کند که الان من دارم مخالفت قطعیه می کنم این با این که یک فرد از آن احتمالات را و افراد را بیاورد ولو آن فرد قصیرترین و کوتاه ترینش باشد. این آن محذور مخالفت قطعیه که بداند الان مخالفت قطعیه کرده از بین می رود، آن محذور از بین می رود. ولی آیا از نظر دیدگاه عقل و عقلاء در رابطه با وظیفه نسبت به مولا همین است که به همین اقتضای کند یا این که علاوه بر این یک مورد که با او از مخالفت قطعیه تخلص پیدا می کند واجب است بیاورد بیاورد تا آن جایی که دیگه متعسر بشود برایش نیاورد، تا می شود این قرآن و آن دعاها‌ی صحیفه را تا آن جایی که دیگه متعسر می شود بیاورد. یا آن وقتی که قرار داده بود که مثلاً بین هشت تا نه این کار را بکند؛ تمام بشود.

شیخ می فرماید که «و هل يجوز الاقتصار علی واحد، إذ به یندفع محذور المخالفة أم یجب الاتیان بما تیسر من المحتملات؟ وجهان: من أن التکلیف بإتیان الواقع ساقط، فلا مقتضی لإیجاب مقدّماته العلمیة، و أنما وجب الاتیان بواحد فراراً من المخالفة القطعیة»؛ وجه این که بگوئیم همین یک دانه را کفایت می کند بیاورد لازم نیست؛ وجه آن این است که این جا آن تکلیف واقعی ساقط شده نه بالمره ها! این که امتثال قطعی بخواهد ساقط شده، مخالفتش فقط ...، چون هر تکلیفی مخالفتش اشکال دارد موافقتش لازم است. این تکلیف معلوم بالاجمال غیر محصور وجوبی می دانیم در رابطه با او ما لازم نیست امتثال کنیم اما نباید مخالفت قطعیه بکنیم. یعنی مولویت مولا، احترام مولا در این جاها اقتضاء می کند که من مخالفت قطعیه نکنم. کاری که الان بدانم دارم با او مخالفت می کنم. این مرز را باید

نگه دارم. اما این که حتماً باید انجامش بدهم نه، این جا لازم نیست با این کثرتی که دارد و...، خب چون پس امتثال لازم نیست بنابراین از باب مقدمه علمیه هم لازم نیست. اگر امتثال لازم بود از باب مقدمه علمیه؛ خب من باید این را بیاورم، آن را بیاورم، آن را بیاورم تا آن را آورده باشم مثل شبهات محصوره که آن جا هم یک تکلیف بیشتر نیست ولی اطراف را باید بیاورم از باب مقدمه علمیه که بدانم او را امتثال کردم. این جا که امتثال نمی‌خواهد او؛ یعنی موافقت که لازم ندارد. تا من از باب مقدمه علمیه بگویم این‌ها را همه را باید بیاورم یا تا می‌شود بیاورم؟ موافقت نمی‌خواهد. آن که این جا بر عهده من است این است که مخالفت نکنم. مخالفت قطعی نه مخالفت احتمالی که نه، مخالفت قطعی نکرده باشم. این است. پس به این جهت بگویم وجهی برای این که بگویم آقا تا می‌شود باید بیاوری نیست؛ اما از آن طرف، وجه آن طرف که بگویم نه، تا می‌شود باید بیاوری، دیگه از عهدهات که خارج شد هیچی، آن وجهش چیه؟ «و من أن اللّٰزم بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع، مراعاته مهما أمكن و علیه بناء العقلاء فی أوامرهم العرفية». دلیل این که می‌گوییم باید بیاوریم سیره عقلاء است که عقلاء توی این موارد این جور نیست که بسنده کنند به یکی؛ بلکه سیره آن‌ها این است که تا می‌شود می‌گویند باید بیاوری، چرا؟ تا این که تا می‌شود جلوی مخالفت با مولا گرفته بشود. اگر یکی بیاوری احتمال این که مخالفت با مولا کردی خیلی فراوان است. اما اگر تا می‌شود بیاوری خب احتمال مخالفت هی کاهش پیدا می‌کند. احتمال مخالفت با مولا، البته این جا مخالفت ...، وقتی که یکی هم نیاورده می‌داند دیگه مخالفت قطعی نکرده، ولی واقع المخالفة نه به وصف قطعیت آن، واقع المخالفة، عقلاء می‌گویند تا می‌شود عبد وظیفه‌اش این است که از واقع المخالفة هم پرهیز کند تا می‌شود. پس بنابراین یک ختم قرآن را الان بکند، تا آن جایی هم که می‌شود مثلاً از صحیفه بخواند این‌ها تا این که دیگه متعسر بشود برایش، تا این که واقع المخالفة را کم کرده باشد. بعد این جا یک ان قلتی طرح می‌کنند کأنه ایشان، شیخ رضوان الله علیه او متفکر عظیم الشانی است که خیلی چیز به آدم یاد می‌دهد. رسائل اگر آدم درست رسائل را بخواند خیلی چیز یاد می‌گیرد یعنی فکرش باز می‌شود. بعد ایشان می‌فرماید خب ما یک چیزی داریم در شرع که گاهی شارع یک تکلیفی دارد ولی یک بدل برای او قرار می‌دهد و به جای او می‌گوید این کار را اگر انجام بدهی من پای او حساب می‌کنم. این را پای او حساب می‌کنم. این مثلاً لعلّ در باب قاعده فراغ و تجاوز همین جور باشد. شارع فرموده نماز تار و پودش این‌ها است. رکوع می‌خواهد، سجده می‌خواهد، قرائت می‌خواهد، چه می‌خواهد این‌ها می‌خواهد. خب شما اگر بعد از نماز شک کردی آوردی یا نیاوردی؟ رکوع را آوردی یا نیاوردی؟ قاعده فراغ می‌گوید چی؟ «بلی قد رکعت»، و حال این که شاید نیاوردی، این جا یک نظر این است که در این صورت شارع برای کسی که در حین

نماز متوجه نشده، بعد از نماز شک می‌کند اصلاً «من اول الامر» آن که برای این واجب کرده بوده نماز بی‌رکوع بوده؛ پس این تکلیفش را کما هو انجام داده، غیر از این تکلیفی نداشته، این هم که می‌گوید «بلی قد رکعت»، این یک ادبیات یعنی می‌خواهد بگوید تو انجام دادی، می‌خواهد بگوید کفایت می‌کند. این یک نظر است. یک نظر می‌گوید نه، برای همه نماز رکوع‌هایش فرقی نمی‌کند. همه مکلف هستند به نماز چهاررکعتی از چهار رکوعی، هشت سجده‌ای و قرائت، همه‌ی این‌ها برای همه یکسان است. اما وقتی کسی در حین نماز غفلتی برایش عارض شده، سهوی عارض شده و درواقع نیاورده و بعد از نماز حالا شک می‌کند من آوردم یا نیاوردم؟ شارع این نماز بی‌رکوع را به جای او می‌پذیرد. نه وظیفه‌اش همین بوده، وظیفه‌اش آن بوده اما این را به جای آن می‌پذیرد. شیخ قدس سره در اطراف علم اجمالی هم نظر شریفش در همان بحث شبهات تحریمیه هم که ایشان تفصیل قائل شد آن جا همین است. می‌گوید آن جا اگر ما از ادله به دست آوردیم که موافقت قطعی لازم نیست اما مخالفت قطعی حرام است این در حقیقت کاشف می‌شود از این که شارع در آن موارد همان اجتناب از بعضی را امتثال اجتناب آن محرم فی‌البین قلمداد فرموده است. گفتیم موافقت قطعی لازم نیست بکنی؛ یعنی همه را بیاوری یا همه را ترک کنی، از آن طرف مخالفت قطعی فرموده نکن، جمع بین این دوتا نتیجه‌اش چه می‌شود؟ که پس بعضی‌ها را باید شما حداقل ترک کنید. برای این که مخالفت قطعی نکرده باشید. از آن طرف هم موافقت قطعی چون لازم نیست پس لازم نیست همه را ترک بکنی، پس بعضی‌ها را ترک می‌کنی، آن جا اگر توی عبارات شیخ آن جا هم می‌بینید این جور فرموده؛ فرموده می‌فهمیم که شارع چه کرده؟ ترک این بعض را به جای ترک آن حرام واقعی پذیرفته، اگر این ترک این بعض واقعاً همان حرام واقعی شد که خب نعم الوفاق، نعم السطوة که این همان است که من ترک کردم، همان است که باید هم ترک می‌کردم. یعنی همان حرام واقعی، اگر غیر آن شد این ترک این را به جای ترک آن قلمداد کرده مولا، این را می‌فهمیم. حالا آیا در این جا هم می‌شود این را گفت که ما بگوییم در شبهات وجوبیه‌ای که مردد است، خود واجب مردد است بین اطراف کثیره، در این جا خود شارع همان یک دانه را که شما ترک می‌کنی برای این که؛ یعنی انجام می‌دهی تا این که مخالفت قطعی نکرده باشی، این را به جای آن واجب واقعی پذیرفته، اگر آن است که خودش است. اگر غیر از آن است این را به جای آن، به جای آن پذیرفته باشد و شما حالا مخیر هستی دیگه قهراً که این را انجام بدهی، مثلاً در مثال ما از قرآن یک سوره‌ای بخوانی یا از دعا یا صحیفه سجاده یکی بخوانی، دعایی را بخوانی یا از صحیفه صادقیه یکی را بخوانی یا کاظمیه علیهم‌السلام یکی را، همین جوری، اگر این که می‌خوانی

واقعاً همان باشد درواقع که نذرش را کردی خیلی خب، اگر غیر از آن باشد این را به جای آن پذیرفته، این را به جای آن پذیرفته،

س:؟؟ سؤال ما همین است که آیا شارع آن را می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد؟؟

ج: نه، إن قلت که این جا می‌شود این جوری گفت؟ این فعلاً إن قلت است. قلتُ ایشان این است. می‌فرماید که این کار شدنی است. تصویر دارد اما دلیل می‌خواهد و ما در مانحن فیه دلیل نداریم که شارع این را به جای آن پذیرفته باشد. پس این را نمی‌توانیم این جا بگوییم ولو این که اصل مطلب قابل تصویر است که شارع گاهی ...، «و الاكتفاء بالواحد التخييري عن الواقع انما يكون مع نص الشارع عليه»، آن جایی است که شارع تصریح بکند. اما اگر دلیلی نداشتیم که شارع این کار را کرده و ما بودیم و حکم عقل و سیره عقلاء، اگر این بودیم؛ سیره عقلاء گفتیم چیه؟ سیره عقلاء این است که تا می‌شود باید بیاوری، وقتی دیگه متعسر و متعذر شد نه، تقلیلاً لچی؟ «للمخالفة الواقعية»، برای این که او را کم بکنیم که توی این واقعه احتمال مخالفت با واقع را تا می‌توانی کم بکنی باید این کار را بکنی، این کانه «حق من المولى على عاتق عبده» که در این موارد مهما ممکن کاری بکند که احتمال مخالفت واقعه ولو قطعی نمی‌شود. احتمال مخالفت واقعه کاهش پیدا کند. تا می‌تواند از عهده‌اش می‌آید این احتمال را کاهش بدهد. هذا ما افاده الشيخ الاعظم قدس سره در این مقام. نظر مبارک ایشان تفصیل شد به این که در جایی که تردد در خود واجب نیست، در شرط است، در آن موارد شرط از لزوم مراعات می‌افتد ولی مشروط را باید بیاوری بدون آن شرط، مشروط را بدون آن شرط باید بیاوری، و اما در جایی که تردد در خود واجب است این جا موافقت قطعی لازم نیست اما مخالفت قطعی حرام است. فلذا شما حتماً باید یک فردی را از این اطراف را انجام بدهی تا این که آن مخالفت قطعی نشده باشد. حتی اگر در آن جا، در شبهه تحریمیه بگوییم مخالفت قطعی اشکال ندارد این جا مخالفت قطعی اشکال دارد به آن فارغی که گفتیم. خب حالا که مخالفت قطعی نباید بکنی آیا به یکی می‌توانی بسنده بکنی یا این که باید تا می‌توانی بیاوری که ایشان می‌فرمایند و هذا هو الاقوى، این دومی که تا می‌توانی باید بیاوری اقوى است. که مخالفت قطعی نکنی ولی در مخالفت قطعی نکردن هم به یکی بسنده نکنی بلکه تا می‌سور است برایت و متعسر نشده باید بیاوری، بیاوری، بیاوری تا آن جا دیگه می‌بینی نمی‌توانی دیگه، تا آن جا باید این واجبات را، این احتمالات را هی بیاوری، بیاوری، دلیل ما چیه بر این؟ سیره عقلاء است.

س:؟؟ سیره توی اولی هم هست دیگه؟؟

ج: بله، خب، کلام شما را من رد نمی‌کنم. فعلاً کلام این بزرگوار رضوان‌الله علیه شیخ اعظم قدس سره در مسئله این است. خب اما

س: شیخ؟؟ دارند به؟؟ می‌برند در صورتی که ما؟؟ اطمینان؟؟ چون اطمینان دارم در این نیست، می‌توانم مرتکب بشوم این جا من باید بگویم که من باید به حدی مطمئن بشوم که اطمینان پیدا کنم که فعل؟؟ شده و آن که خدا می‌خواهد؛ یعنی باید؟؟ اطمینان فعل باشد که ممکن است که عُسْر بعد از اطمینان حاصل بشود، ممکن هست که عُسْر قبل از اطمینان حاصل بشود که اگر عُسْر قبل از اطمینان حاصل شد آن موقع ما می‌توانیم اطمینان را کنار بگذاریم. ولی اگر عُسْر بعد از اطمینان باشد دیگه نیاز نیست که ما تا عُسْر ادامه بدهیم. تا حد اطمینان کفایت می‌کند.

ج: یعنی تا حدی که اطمینان کنیم واجب را آوردیم پس یعنی علم اجمالی ما منحل می‌شود؟

س: بله

ج: خب اگر منحل می‌شود که از بحث خارج می‌شود. بحث در جایی است که علم اجمالی ما منحل نمی‌شود. خب حالا این فرمایش شیخ است. این که خواندیم این جا فرمایش شیخ رضوان‌الله علیه است صفحه ۳۰۸ و ۳۰۹ از این چاپ کنگره، خواستید مراجعه بفرمایید. این فرمایش شیخ که این جا فرموده است، چون شیخ خیلی تجزیه فرموده مباحث را و آن بحث محرم را در یک جا بحث کرده؛ بعد از صفحات فراوان دو مرتبه به مناسبت این را بحث فرموده، بسیاری از باحثین در این بحث در شبهه غیرمحصوره توجه به کلام شیخ نفرومودند. به خاطر این که حالا یا یادشان رفته یا ...، پراکنده بوده دیگه فرمایشات شیخ فلذا این فرمایشات شیخ توی کلمات بزرگان مورد توجه واقع نشده، خب حالا ما إن شاء الله در جلسه بعد باید ببینیم فرمایش شیخ آیا تمام است یا تمام نیست؟ ثم آن چه که مقتضای تحقیق هست در مقام به نظر قاصر خودمان، آن را بیان کنیم. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

پایان

جلسه ۵۸

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

«اللَّهُمَّ إِنَّا نَرْغِبُ إِلَيْكَ فِي دَوْلَةٍ كَرِيمَةٍ تُعْزِئُ بِهَا الْإِسْلَامَ وَأَهْلُهُ وَتُذِلُّ بِهَا النِّفَاقَ وَأَهْلُهُ وَتَجْعَلُنَا فِيهَا مِنَ الدُّعَاةِ إِلَى طَاعَتِكَ وَالْقَادَةِ فِي سَبِيلِكَ وَتَرْزُقُنَا بِهَا كَرَامَةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»

ایام دهه مبارکه فجر را تبریک عرض می‌کنیم و از سویدای قلب در درگاه خدای متعال شکرگزار هستیم که بعد از قرون متمادیه خدای متعال این نعمت بزرگ تشکیل حکومت اسلامی را به ید یک فقیه بزرگ و عظیم‌الشان و تربیت شده در مکتب اهل بیت، حضرت امام خمینی رضوان‌الله علیه با مساعدت مراجع بزرگوار و مردم وفادار به اسلام و با ایمان و مجاهدت‌های فراوان به منصف ظهور رساند. خدای متعال به همه‌ی ما توفیق شکرگزاری این نعمت و فهم وظائف و انجام آن‌ها را به نحو شایسته عنایت بفرماید. از این تعطیلات ممتدی هم که به حسب ضرورت پیش آمد عذرخواهی می‌کنم. بالاخره وظائفی است که بر عهده انسان می‌آید و همه‌ی شما عزیزان هم واقف هستید به این که حالا بعد از چندسالی گاهی ممکن است یک تعطیلات این چنینی لازم بشود. *إن شاء الله* مقبول درگاه خدای متعال بوده باشد.

بحث ظاهراً به این جا رسید. من امروز بعد از تعطیلات متمادی ذهنم به یک جای دیگر رفته بود یک جای دیگر را مطالعه کردم؛ بعد آن آخرهای وقت یادم آمد که بحث به این جا رسیده بود که در مورد واجبی که به نحو شبهه غیرمحصوره باشد آیا در آن جا مخالفت قطعیه جایز هست یا جایز نیست؟ مثل این که مثال زدیم کسی می‌داند نذر کرده است که مثلاً روز یک شنبه سر ساعت ۸ یا قرآن بخواند؛ یک جای خاصی از قرآن یا از ادعیه صحیفه سجادیه چیزی را بخواند یا از ادعیه صحیفه علویه یا صادقیه یا کاظمیه یا مهدویه؟ که خب این دایره خیلی وسیع است. می‌داند نذر کرده که یکی از این‌ها را قرائت کند. آیا در این جا مخالفت قطعیه جایز است چون شبهه غیرمحصور است؟ هیچ چیز نخواند؛ نه قرآن بخواند نه آن دعاها، هیچ کدام را اصلاً نخواند که قهراً اگر سر ساعت ۸ همه‌ی این‌ها را قرائت نکرد و ترک قرائت کرد بالمره یقین پیدا می‌کند که مخالفت قطعیه با آن تکلیف فی‌البین الان انجام شده، یقین، یعنی مخالفت انجام شده، این مخالفت هم مورد قطع شخص است که یقیناً این مخالفت انجام می‌شود یا این که نه، این جا مخالفت قطعیه اشکالی ندارد؟ گفتیم در مسئله سه قول هست.

قول اول این که «يجوز المخالفة القطعية» این مخالفت قطعیه این جا جایز است. که ما هم این را ظاهراً تقویت کردیم، چرا؟ استناداً به این که ادله‌ی مرخصه خب تجویز می‌کند و دیگه تقریب این و بیان این هم که گذشت که بالاخره در این مواردی که اطراف بسیار کثیر هست و مورد تراحم ثبوتی ممکن است واقع بشود هم عقل هم عقلاء

تجویز می‌کنند به این که شارع اجازه بدهد و ترخیص بدهد و قبح مخالفت قطعیه یک امر منجز نیست که علی کل حال باشد بلکه امر تعلیقی است. مادامی است که خود مولا اجازه ندهد. اما اگر خود مولا اجازه داد دیگر قبحی ندارد. بنابراین وقتی امکان داشت و قبح نداشت ما أخذ می‌کنیم به آن اطلاق ادله‌ی مرخصه و می‌گوییم که هم قرآن را می‌تواند ترک کند به خاطر برائت و هم چنین ادعیه را می‌تواند ترک کن به خاطر این که هر کدام را دست می‌گذارد روی آن شک دارد برائت جاری می‌کند.

قول ثانی این است که نه، این جا مخالفت قطعیه جایز نیست. خب دیگه بیانش هم روشن است که می‌گوید تجویز مخالفت قطعیه تجویز در معصیت است و شارع نمی‌تواند تجویز بکند چنین چیزی را و وقتی شارع نتوانست تجویز بکند این را، بخواهیم به ادله‌ی مرخصه در کل این موارد تمسک کنیم؛ این که باطل است به خاطر این قرینه لبیه که مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است. بخواهیم در بعضی دون بعض جاری کنیم ترجیح بلامرجح است. پس بنابراین کلاً ادله‌ی ترخیص قابل تطبیق نیست چون تطبیق بر کل که ممکن نیست به خاطر آن محذور عقلی، تطبیق بر بعضی دون بعض، این هم ترجیح بلامرجح است. پس بنابراین نمی‌شود. خب این را جواب دادیم که این هم ما تطبیق بر کل می‌کنیم و این تطبیق بر کل هم چون تعلیقی بود لا اشکال فیه

قول سوم؛ فرمایش شیخ اعظم قدس سره است که ایشان تفصیل دادند بین این که آن امری که به خاطر او تردد پیدا شده بین اطراف کثیره، اگر آن شرط تکلیف باشد، یعنی خود تکلیف مردد نیست، از جهت شرط مردد شده، مثل این که می‌دانیم نماز ظهر واجب است. نماز ظهر مردد نیست که چند چیز، فقط نماز ظهر است. این نماز ظهر واجب است. اما در اثر این که مشروط است نماز ظهر به چی؟ مشروط است به قبله، استقبال قبله و قبله مردد شده و ما هم از کسانی هستیم که قائل هستیم به این که خود کعبه واجب است استقبالش، نه سمت، بنابراین خب احتمال می‌دهد این طرف قبله باشد، هر درجه درجه درجه‌ای هم احتمال می‌دهد به تعداد درجات احتمالات است. این طرف هم به تعداد درجات احتمال است، آن طرف هم به تعداد درجات احتمال است، آن طرف هم به تعداد درجات...، خب حالا ما می‌گوییم چهار طرف نماز بخوان نه، چهار طرف این جوری نیست؛ هر طرفی خودش درجات دارد و اگر قائل بشویم به این که خود کعبه است هر درجه‌ای را باید مراعات بکند. پس مردد بین احتمالات کثیره می‌شود نه به اعتبار خود واجب که صلاة است، صلاة ظهر است مثلاً، به اعتبار شرطش، این جا شیخ اعظم فرموده است که این جا مراعات شرط از بین می‌رود که ما باید موافقت قطعیه کنیم یا حرام است مخالفت قطعیه نه، اما اصل تکلیف ساقط

نمی‌شود. نماز را بالاخره باید بخواند. اصل تکلیف ساقط نمی‌شود. حالا بعداً خواهیم گفت که حالا اصل تکلیف که ساقط نشد چه کار باید بکنیم؟ و اما اگر اصل تکلیف مردد بین موارد غیرمحصوره شد، اصل تکلیف مردد شد، در این صورت ایشان فرموده که این جا نمی‌تواند مخالفت قطعیه بکند و اگرچه بگوییم در صورتی که حرام مردد بین شبهات غیرمحصوره بشود بگوییم آن جا مخالفت قطعیه جایز است اما این جا نمی‌توانیم بگوییم جایز است. این جا امرش اشدّ از آن جا است. چرا؟ فرموده به خاطر این که در محرمات، ما علم به مخالفت قطعیه عند کل موردٍ موردٍ پیدا نمی‌کنیم. فقط آن آخری را که انجام بدهیم یقین پیدا می‌کنیم که مخالفت محقق شده اما به هذا اما به ما سبق، یکی از آن‌هایی که قبلاً بوده، فلذاست که این که الان من دارم با این فعل، با نفس این فعل دارم مخالفت خدای متعال را می‌کنم در آن جا برای عبد پیدا نمی‌شود. محتمل است این با این دارد مخالفت می‌شود. محتمل هم هست که با آن یکی قبلی یا با آن یکی، با آن یکی، اما در این جا سر ساعت ۸ در مثالی که ما زدیم سر ساعت ۸ وقتی هیچ چیز نخواند؛ نه قرآن بخواند نه یکی از آن دعاها را بخواند یقین پیدا می‌کند همین الان این ترک، این سکوت، این مخالفت قطعیه است. پس بنابراین علم به مخالفت قطعیه برای عبد پیدا می‌شود و قبح این اشدّ است. یعنی هیچ قابل گذشت نیست در آن دیدگاه عقل، اما آن جا احتمال مخالفت است. فلذا آن جا را ممکن است بگوییم به شارع این که ترخیص بدهد یا عبد می‌تواند مخالفت کند. اما این جا نه، چون علم به مخالفت دارد. خب پس بنابراین نمی‌تواند همه را ترک کند. حالا که همه را نتوانست ترک کند آیا کافی است که فقط یکی را انجام بدهد تحرزاً عن المخالفة القطعیة؟ یک مثلاً سوره‌ای را بخواند، یک مثلاً سوره کوثر را که سوره بسیار کوتاهی است از سور، به همین اکتفا کند. بگوید لعلّ آن چیزی که من نذر کرده بودم یک سوره‌ای بوده دیگه، یک آیه‌ای بوده، خب این خواندم. اکتفا می‌تواند بکند به یک طرف از آن احتمالات کثیره یا نه؟ باید تا جایی که می‌سور است برای او احتمالات را اِتیان کند؟ وقتی دیگه از یسر گذشت و به حرج رسید و این‌ها؛ دیگه خب ترک کند. شیخ می‌فرماید که این جا اقوی این است که نمی‌تواند اکتفا کند به یک طرف تنها؛ بلکه باید تا می‌تواند اِتیان کند تا جایی که دیگر به عُسر می‌رسد، آن وقت ترک کند. چرا؟ عبارت ایشان این است که «و من أنّ اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع، مراعاته مهما أمکن و علیه بناء العقلاء فی أوامرهم العرفیّة» از این عبارت دو تقریب می‌شود استخراج کرد. یکی این که خب، از این که گفتیم مخالفت قطعیه نمی‌توانی بکنی، از این استفاده می‌شود که پس تکلیف پابرجا است. و الا اگر تکلیف پابرجا نبود مخالفت قطعیه معنا نداشت. با چی مخالفت قطعیه می‌خواهم بکنم؟ از این که می‌گویید این جا مخالفت قطعیه وجود دارد و قبیح است و نباید مخالفت قطعیه بکنی، از این معلوم می‌شود که پذیرفته‌ایم که این

جا تکلیف وجود دارد. وقتی تکلیف وجود داشت، حکم عقل این است که باید این تکلیف موجود را انسان اگر می‌تواند موافقت قطعی کند، اگر نمی‌تواند تنزل کند به موافقت ظنی، اگر این هم نشد تنزل کند به موافقت احتمالی؛ یعنی این درک عقل است که مولا حق مولودیتش بر گردن عبد این است که وقتی خواسته‌ای مولا داشت، امری داشت، نهی‌ای داشت عبد وظیفه عبدیتش و بندگی‌اش این است که یقین کند آن چه که مولا خواسته است تحویل مولا داده و انجام داده، اگر این برای او میسر نبود تنزل کند به این که مظنه پیدا کند. اگر این میسر نبود تنزل پیدا کند به این که...، این حکم عقل است. در مانحن فیه هم خب به این که یکی را انجام فقط بدهد این آن آخری موافقت احتمالی است. مظنونش هم نیست، موافقت احتمالی است، اما اگر تا آن جایی که می‌تواند بیاورد و دیگر این جا مظنه برایش پیدا یا احتمال اقوی برایش پیدا می‌شود که آورده و به عبارت دیگر ملاک عقل در این جا این است که یقین، مظنه، احتمال یعنی به عبارت دیگر هر چه می‌شود احتمال بالاتری را در مقام این که امتثال کردی، اِتیان کردی، آن را باید مراعات بکنی، بالاترین درجه قطع است. بعد از آن همین طور درجات وجود دارد. پس بنابراین این جا این جوری نیست که همین که اطراف کثیر شد و موافقت قطعی لازم نشد و مخالفت قطعی هم قبیح شد شما بتوانی به یک طرف اکتفا بکنی. نه، عقل می‌گوید تا می‌شود باید...، این یک بیان است که این بیان تحلیل مُدرک عقلی ما است که عقل ما در مقابل مولا چه چیزی را درک می‌کند؟ بیان دوم، بناء عقلاء است و سیره عقلاء است که سیره عقلاء در این جور موارد این است که می‌گویند باید اِتیان بکنی تا جایی که دیگر میسر برای تو نباشد در این جور موارد، چون اصل تکلیف که معلوم است وجود دارد. این هم بیان دوم و این سیره در مرئی و منظر معصوم علیه‌السلام هست و شارع ردع هم فرموده؛ معلوم می‌شود همین جور موافقت را و امتثال را لازم می‌داند. این

س: فرمودید بناء العقلاء

ج: چرا، دوم است دیگر، آن اولی عرض کردم عبارت را، اولی این است که بر اساس حکم عقل است که می‌فرماید «أَنَّ اللّٰزِمَ بَعْدَ الْإِتِّزَامِ بِحَرْمَةِ مُخَالَفَةِ الْوَاقِعِ»، «أَنَّ الْإِتِّزَامَ» چیست؟ «مراعاته مهما أمکن» آن که لازم است این است، کی می‌گوید لازم است؟ کی می‌فهمد این لزوم را؟ عقل «و علیه بناء العقلاء» این را می‌گوییم بیان دومی که، و همین مطلبی هم که عقل اتفاقاً می‌فهمد بناء عقلاء هم بر همین است، سیره‌ی عقلائی هم بر همین است «فی اوامرهم العرفیة» توی اوامر عرفی خودشان وقتی یک مولای عرفی به بنده‌ی عرفی خودش امر می‌کند، خواسته‌ای دارد و او

مردد شد خواسته‌ی مولا بین اطراف کثیره، عرف هم می‌گویند خب تا می‌توانی باید آن اطراف محتمله را بیاوری تا جایی که دیگر میسور نیست برایت. این هم بیان دوم شیخ.

إن قلت: شیخ می‌فرماید که ان قلت که می‌شود اکتفاء به یک طرف کرد چرا؟ برای این که همان طور که قبلاً گفته شد در بحث محرمات مرده، آن جا گفتیم از کار شارع ما درک می‌کنیم، استفاده می‌کنیم که شارع ترک بعض اطراف را به جای ترک آن حرام فی البین قرار داده و پذیرفته، این را بدل او قرار داده. اجتناب از این را اگر این اجتناب از این واقعاً اجتناب از همان محرم بود که فیها و نعم، اگر اجتناب از این اجتناب از محرم واقعی نبود اجتناب از این را جایگزین اجتناب از او کرده و الا معنا ندارد، این را از کجا استفاده کردیم قبلاً؟ از این که از یک طرف شارع آمده این تکلیف واقعی را، دست از آن برنداشته، نسخ نکرده، برنداشته، گفته این تکلیف سر جایش هست، من این را می‌خواهم. از یک طرف آمده چه کار کرده؟ ترخیص داده. خب آن تکلیف را گذاشته امثال می‌خواهد یا نمی‌خواهد؟ اگر امثال نمی‌خواهد چرا گذاشته؟ اگر امثال می‌خواهد خب امثال به چیست؟ معلوم می‌شود امثال به همین است که شما ترک می‌کنید گفته این ها هم امثال او حساب می‌شود که این در شرع هم داریم که گاهی شارع یک تکلیفی دارد یک چیز دیگری را به جای او می‌پذیرد. مثلاً در قاعده‌ی فراغ گفتند همین است، قاعده‌ی تجاوز همین است که شارع نماز با رکوع، با سجود، با آن اجزاء و شرایط را خواسته، دست از این هم برنداشته، بعد از نماز من شک کردم آیا رکوع را انجام دادم مثلاً در رکعت سوم یا نه؟ شارع می‌گوید بلی قد رکعت، ان شاء الله انجام دادی. خب اگر نماز با رکوع می‌خواهد که رکعت سومش هم رکوع داشته باشد این که من شاید اگر در علم شارع انجام ندادم چطور می‌فرماید قضا است؟ معلوم می‌شود این فاقد رکوع را این جا به جای آن پذیرفته ...

س:

ج: بله پس می‌شود، می‌خواهیم نمونه بگوییم، می‌گوییم می‌شود این کار را بکند شارع، کرده یک جاهایی.

یا در قاعده‌ی تجاوز همین کار را کرده. این جاها هم جمع بین دو مطلب ما را رهنمون می‌شود به این که این کار را کرده در آن جا، یک: از یک طرف آن حرام اجتناب عن الخمر اطلاقش این خمر مردد بین محصوره را می‌گیرد، نگفته اجتناب عن الخمری که معلوم است یا در شبهه‌ی محصوره هست، گفته اجتناب عن الخمر. پس این اجتناب عن الخمر اطلاقش می‌گیرد این را و او می‌گوید این خمر فی البین غیر محصوره هم حرام است. از یک طرف دیگر آمده

ترخیص داده گفته موافقت قطعی لازم نیست بکنی. جمع بین این دوتا نشان می‌دهد که پس اجتناب از آن‌ها را به جای اجتناب از آن واقع در صورتی که آن مجتنب^۱ عنه، آن واقعی نباشد قرار داده. و الا معنا ندارد او را نگه داشته و امتثالش هم می‌خواهد، این را نگه داشته یعنی امتثال می‌خواهد دیگر، پس به دلالت اقتضاء می‌فهمیم که شارع آن‌جا این کار را کرده.

س:

ج: بالاخره به مسلک

س:

ج: نباید بکنی، یعنی ادله مرخصه را مطلقاً جاری نکن، ولی ترخیص در بعض داده حالا یا به اجماع فهمیدیم یا به آن ادله‌ای که آن‌جا گفتیم فهمیدیم درست؟ ترخیص در کل نداده، ترخیص در بعض را داده از یک جایی به دست آوردیم، ترخیص شیخ از ادله مرخصه به دست نیاورد اصول عملیه، چون ایشان جاری نمی‌داند، به واسطه‌ی ادله‌ی دیگر به دست آوردیم.

س:

ج: از کجا بگوییم؟ داریم با همین حرف‌ها می‌خواهیم به دست بیاوریم که کرده یا نکرده؟

س:

ج: می‌خواهیم بگوییم آره، پس لازم نیست شما تا می‌توانی بیاوری تا جایی که معسور بشود یا حرجی بشود؛ همین که یکی را بیاوری کفایت می‌کند، به چه دلیل؟ به دلیل این که این جاها شارع آن مأتی به را به جای آن واقع پذیرفته، اگر این مأتی به همان واقع بود فبها و نعم، اگر غیر این بود این را به جای آن قبول کرده درست؟ پس لازم نیست که هم این قدر بیاوری بیاوری تا معسور بشود یا حرجی بشود. این عبارت ایشان «و الاكتفاء بالواحد التخييري» که هرکدام شما اختیار می‌کنی برای انجام دادن «عن الواقع» اکتفاء به واحد تخيیری شما از واقع «إنما يكون مع نص الشارع عليه». ایشان می‌فرماید این حرف را قبول داریم ما که می‌تواند شارع چنین کاری را بکند، اما این در جایی است که شارع خودش تصریح فرموده که من این را به جای واقع؛ یا ما به یک دلالتی، دلالت اقتضائی چیزی از یک

جایی به دست آورده باشیم، اما این جا ما چنین چیزی نداریم، در ما نحن فیه چنین چیزی نداریم، چون در ما نحن فیه چنین چیزی نداریم بلکه برعکسش داریم و آن حکم عقل بود و آن حکم عقلاء بود، این جا می‌گوییم باید چه کار بکنیم؟ می‌گوییم که بیاوری تا.

این فرمایش شیخ اعظم قدس سره است. پس در واجبات مرده‌ی بین اطراف غیر محصوره که تردد ما در اصل تکلیف باشد، اصل تکلیف مردد باشد نه شرطش، اصل تکلیف مردد باشد در این جا ایشان می‌فرمایند به این که مخالفت قطعیه نباید بکنی، مخالفت قطعیه هم که نکردی اکتفاء به یک دانه برای عدم مخالفت قطعیه هم کفایت نمی‌کند. باید این قدر اتیان کنی تا این که معسور بشود یا حرجی بشود دیگر، تا آن جا باید اتیان بکنی. این فرمایش شیخ اعظم.

س:

ج: بله حالا عرض می‌کنم البته بین ظاهری و واقعی فرقی نمی‌کند یعنی حالا این که شما می‌فرمایید، شرط واقعی با ظاهری فرقی نمی‌کند، ظاهری یعنی چی؟

س:

ج: بله، خب بله بالاخره از شرطیت می‌افتد آن جا، اگر یک کاری می‌کند که از شرطیت می‌افتد یعنی خب افتاده دیگر، پس شرطی نیست که، شبهه‌ی غیر محصوره نمی‌شود، اگر نه شرطیتش را قبول دارید حالا چه واقعی چه ظاهری شرطیه‌اش را قبول دارید یعنی باید به این معنا که عند الإتیان این عالم باشد إما وجداناً و إما تعبداً به طهارت، این کفایت می‌کند که این، یعنی همین که استصحاب طهارت را داشت یا قاعده‌ی طهارت را داشت این نمازش واقعاً درست است ولو در واقع پاک نباشد، شرطش اعم است از واقع و این که شما حجتی برای آن داشته باشید ولو در واقع هم نباشد و شما نداشتی این جا دیگر، این جهت از این جهت فرقی نمی‌کند.

حق این است که همان که عرض کردیم در تمام صور اشکالی ندارد و این فرمایش شیخ رضوان الله علیه در این جا همان طور که محققین اشکال فرمودند محل اشکال است؛ اما این که فرمودند اگر در شرط باشد خب شرط ساقط می‌شود ولی اصل تکلیف این جا ساقط نمی‌شود باید بیاوریم.

اشکال این است که اگر شرط ساقط شد مشروط هم ساقط می شود مگر شما علم به تعدد مطلوب داشته باشید؛ اما اگر علم به تعدد مطلوب نداریم وقتی شرط ساقط شد مشروط هم ساقط می شود. فلذاست مرحوم سید در تقریرات بحث ایشان هست که لعل بلکه لعل نفرموده گمان می کنم، فرموده ظاهر این است شاید هم لعل فرموده، که نظر شیخ مطلق نیست به باب صلاة باشد، چون در باب صلاة دلیل خاص داریم که «الصلاة لا تسقط بحال» آن جا بله نمی توانیم بگوییم وقتی شرط محقق نشد نمی توانیم او را انجام بدهیم مشروط که نماز است به طور کلی ساقط می شود، آن جا دلیل خاص و ویژه داریم، اما این جوری نیست که جاهای دیگر این جوری باشد. این مال آن جا که این فرمایش شیخ قابل قبول نیست.

و اما این فرقی که این جا بین این جا و ما سبق گذاشتند، فرمودند در شبهات تحریمیه اگر آن جا در شبهات تحریمیه بگوییم اشکالی ندارد در شبهات وجوبیه نمی توانیم بگوییم اشکال ندارد چون فارق بین المقامین وجود دارد. چون آن جا علم به مخالفت قطعیه پیدا نمی شود الا بعد از این که همه را انجام دادیم آن وقت علم پیدا می کند اما این جا یا قبل؟ هیچ جا علم به مخالفت قطعیه که الان من دارم با این کار مخالفت قطعیه می کنم آن جا پیدا نمی شود؛ ولی این جا در همان لحظه ای که داری ترک می کنی علم به مخالفت قطعیه داری در مثالی که زدیم. خب این هم محل اشکال است. بله بعضی صور مقام همین طور است اما نه همه ی صور آن؛ این مثالی که ما زدیم بله همین جور است. کسی که نذر کرده سر ساعت هشت روز یکشنبه یا بخشی از قرآن را بخواند یا بخشی از دعا های صحیفه را بخواند یا چی یا چی یا چی بله اگر الان سکوت کند سر ساعت هشت یقین دارد الان مخالفت قطعیه کرده با همین کارش. اما اگر کسی واجبات مردد باشد که چه روزه ای را مثلاً در سال می داند نذر کرده که امسال یک روزه ای بگیرد، حالا نمی داند چه روزه ای است، از چه ماهی است، خب این هی ترک می کند ترک می کند، در هر ترکی که یقین نمی کند که، که الان من مخالفت قطعیه کردم. بله روز آخر سال اگر روزه نگیرد یقین می کند یا الان مخالفت قطعیه... یا الان مخالفت دارد می کند یا با آن ترک روزه در قبل ها مخالفت شده است.

پس بنابراین این جوری نیست که این جا با آن جا این تفاوت را در تمام مصادیق داشته باشد. فلذاست که این جا محتمل هست که شیخنا الاستاد قدس سره حالا ایشان شاید جازم بودند ولی می فرمودند که این رسائل از شیخ نیست، این تقریراتی است که، نه این که شیخ ننوشته، تقریرات شیخ است از بعضی اساتیدش نه نوشته خود شیخ اعظم باشد. ایشان این طوری نظرش شریف شان و می گفتند علتش هم این است که من یکی از احفاد شیخ سبط الشیخ ها

رضوان الله عليهم اجمعين اين نجف از من آمد خواست تدریس برایش بکنم، درسی برایش بگویم، ایشان هم می گفتند من دأبم این نبود که برای آقازاده ها درس بگویم معمولاً، برای این که حالا می خواستم طلبه ای که حتماً مجدّ در درس است، معمولاً آقازاده ها کارهای زیادی دارند یکی از کارهای شان هم درس است مثلاً، بعضی های شان نه همه شان، بعضی ها هم نه هستند که واقعاً خیلی، کار پدر به گردن شان است دیگر، ممکن است یکی از کارهای شان این باشد. ایشان می گفتند که، ولی ایشان که آمد گفت گفتم باشد به شرط این که همه ی نوشته های مخطوط شیخ را در اختیار من بگذارید. او هم قبول کرد، ظهرها ایشان می گفتند مثلاً بعد از ظهر می رفتم توی آن گرمای نجف این ها را نوشتم استنساخ کرده بود ایشان. گفت آن جا من فهمیدم رسائل این انتظار خود شیخ اعظم نیست. البته این پذیرفتنش مشکل هست حالا این استنباط ایشان بود، چون آقای آخوند که شاگرد شیخ است و خود رسائل را پیش شیخ خوانده مقداری اش را، چون در حاشیه می گوید این جا دام ظلّه فرمود این عبارت را خط بزیند، این را نمی دانم چه کار کنید، پس خود خدمت شیخ رسائل را آقای آخوند خواندند. و خیلی و یا شاگردان دیگر شیخ مثل مثلاً آقای آشتیانی، مثل صاحب قلائد، مثل صاحب اوثق این ها همه که شاگردان شیخ هستند این ها، این ها مکتوب شیخ می دانند، انتظار شیخ اعظم می دانند. بالاخره شیخ اعظم با در قمه ی مباحث اصولی و فقهی قرار دارد اما یک جاهایی هم بالاخره معصوم نیستند و ممکن است یک اشتباهی شده باشد. ان شاء الله فردا وارد بحث شبهه ی کثیر در کثیر می شویم این تنبیه تنمهی است ان شاء الله!

و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۵۹

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

در فرمایش شیخ اعظم که دیروز مطرح شد این قسمت از فرمایش ایشان پاسخش را دیروز عرض نکردیم و آن این بود که گفتیم از عبارت آن بزرگوار استفاده می شود که بعد از آن که مخالفت قطعی در شبهات غیر محصوره جایز

نیست؛ در مورد شبهات غیرمحصوره وجوبیه که واجبی مردد شده بین اطراف کثیره، آیا باید بسنده کرد به همین مقدار که مخالفت قطعی نشود به این که یک فرد را بیاورد یا نه؟ باید علاوه بر آن تا جایی که اِتیان معسور نیست یا حرجی نیست اِتیان کند. درست است موافقت قطعی نمی تواند بکند اما تا مقداری هم که می شود باید اِتیان کند. برای این مسئله دوتا دلیل وجود داشت. یکی دلیل عقلی بود که عقل حکم می کند یا درک می کند که در مقامی که تکلیفی از مولا متوجه انسان می شود این وظیفه اولی او این هست که اگر امکان دارد باید موافقت قطعی بکند. اگر این امکان نداشت مراتب نازله و متنزله را الاقوی فالاقوی باید مراعات کند. قطع نمی شود اما ظن اطمینان می شود. باید اطمینان کند. اطمینان نمی شود ظن قوی می شود، باید آن کار را بکند. آن نشد همین طور ظن ضعیف تر تا برسد به احتمال، پس در باب امتثال تکالیف مولا باید این اهتمام را داشت و نمی شود همین جور به یک احتمال چیز بسنده کرد بلکه باید این مراتب را الاقوی فالاقوی مراعات کرد و در مانحن فیه خب فقط اگر بسنده کند به این که یکی از آن دعاهایی را که یا یک سوره قرآن یا یک دعایی را از آن دعاهایی را که عرض کردیم در آن مثال بخواند خب احتمال می دهد که امتثال کرده؛ ولی اگر نه، تا می شود بیاورد، تا آن جایی که دیگر معسور می شود یا آن جایی که دیگر حرجی می شود خب این احتمال امتثال خیلی افزون است و حق ندارد دست از این مرتبه اقوی بردارد و به آن امتثال احتمالی صرف بسنده کند. این بیان اول

بیان دوم این بود که بناء عقلاء بر این است که در این موارد تا به حد حرج و عُسر نرسد اِتیان می کنند و ممکن است اصلاً بگوییم منشأ این سیره عقلانی همان درک عقلی شان است که، پاسخ این فرمایش این است که این دوتا دلیل این هست که ما این را قبول داریم اما همان طور که بارها گفتیم این درک عقلی و مُدرک عقلی معلق است به عدم اذن شارع، به عدم اذن مولا و وقتی ادلهی مرخصه وجود دارد و ما گفتیم مشکلی از شمول ادلهی مرخصه در اطراف این علم اجمالی نیست بنابراین خود مولا ترخیص داده، بله، چون نمی تواند ترخیص نسبت به مخالفت قطعی بدهد آن به این اندازه باید مراعات بشود و لااقل یک فرد اِتیان بشود که مخالفت قطعی بدانیم نکرده، اما می تواند بگوید خب حالا که این جوری شد من مرتبه نازله را کفایت می کند برایم، مرتبه متوسطه را، آن ها را نمی خواهم. فللمولی این است که او خودش ترخیص بدهد به این که ببیند آن مرتبه های بالا مثلاً عُسر دارد، مشکل است. تسهیلاً للعباد می آید اذن می دهد به این که لازم نیست آن مراتب عالیه را مراعات بکنی،

س: حاج آقا، اگر؟؟ مخالفت قطعی را هم؟؟

ج: گفتیم آن جا تناقض در ذهن عرف وجود دارد که اگر تکلیف را نگه داشت ...، بله، می تواند به این معنا که این هم بارها گفتیم. بله، می تواند به این معنا که اگر اذن داد عبد معذور است یعنی حتی در مورد علم تفصیلی، در مورد علم تفصیلی هم که علم تفصیلی دارد که این واجب است. عقل می گوید باید این را اطاعت بکنی، ایتان بکنی ولی معلقاً برای این که خودش نگوید لازم نیست. اما اگر خودش همین جا گفت لازم نیست ...، اما اشکال در این است که به قول شهید صدر این جا نمی تواند بگوید. این تعلیق وجود دارد اما نمی تواند بگوید، چرا؟ برای این که عبد نمی تواند بپذیرد می گوید خب اگر تکلیف را داری پس چرا می گویی می توانی ترکش کنی؟

س: شبهه محصوره می تواند بگوید

ج: ها، در شبهه محصوره به خاطر این جهت می تواند بگوید؛ بله به خاطر این جهت که تراحم شده،

س: آن جا دیگه نیاز نیست ما حرف شیخ را اگر می خواهیم اشکال بکنیم؟؟

ج: نه، این

س: باید بگوییم دیگه نیاز نیست؟؟

ج: چرا، چرا، نه،

س:؟؟

ج: نه، مخالفت قطعی را گفته اذن نمی تواند بدهد. مخالفت قطعی را، چون الان یک دانه را انجام ندهد چه می شود؟ این تناقض کردند که حتی این مقدار هم اگر شما گفتید مخالفت قطعی اشکال ندارد، می تواند اذن بدهد، خب بله اشکالی ندارد. می تواند اذن بدهد. و اما آن سیره عقلاء، آن هم همین جور است. در سیره عقلاء این نیست که عقلاء می گویند ما کاسه داغ تر از آش هستیم نه، آن ها هم همین است که اگر مولا اجازه داد که اشکال ندارد که، این حق مولا است. این احترام به مولا است. اگر مولا خودش دارد می گوید لازم نیست؛ نه، عقلاء هم الزامی ندارند. علاوه بر این که این جا یک نکته دیگری وجود دارد که آیا در مقام امتثال، سیره عقلاء حجت است؟ اگر این سیره عقلایی با حکم عقل تنافی داشته باشد. مثلاً عقل اگر می گوید باید مراتب امتثال را الاقوی فالاقوی مراعات کنی آن هم نسبت به مولای حقیقی، حالا سیره عقلاء بر این شده است که نه، در این موارد فرض کنید یک شکل خاصی را عمل

می‌کند. حالا اگر این سیره عقلاء مطابق همین فهم عقل بود و درک عقل بود که خب مسئله‌ای نیست. اگر سیره عقلاء در مقام امتثال غیر از آن چیزی بود که عقل می‌گوید آیا در این موارد می‌توانیم مثل جاهای دیگر که در فقه می‌گوییم سیره عقلاء هست، شارع ردع نکرده پس معلوم می‌شود حجت است؟ یا این که نه، در مقام امتثال این کار شارع در آن جا نیست. کار شارع در رتبه‌ی متقدم بر احکام است نه در رتبه‌ی متأخر از احکام، آن جا دیگر عقل حاکم است و درک عقلی حاکم است و نمی‌شود بگوییم که در مقام امتثال باید ببینیم که عقلاء چه می‌گویند؟ بله، عقلانی که غافل هستند، یک مسلکی دارند و غافل هستند معذور هستند. اما آن کسی که توجه دارد به این که این حرف عقلاء با آن درک عقلی در امتثال نسبت به مولا متفاوت است، آن جا نه، نمی‌تواند به سیره عقلاء ... و آن جا جای این نیست که شارع بیاورد در مقام امتثال هم طریقه را مشخص کند. او واگذار کرده به حکم عقل انسان و الا همان جور که در محالش گفته‌اند لتسلسل، خب حالا این بعد از آن جواب اولی که دادیم حالا این جواب دوم هم تنبیهی است که در مقام باید به آن توجه داشته باشیم البته در این جا چون مُدرک عقلی با سیره عقلاء متحد است مشکلی ندارد از این جهت، در مانحن فیه گفتیم که متحدند.

س: شما بیان می‌کنید که ردع شارع به سیره؟؟ جواب آن سیره چی شد؟؟

ج: نه، جواب، ردع نکرده،

س:؟؟ سیره سیره است. مادامی که؟؟

ج: نه، «ما قام علیه السیره» یک امر تعلیقی است.

س: نه، «ما قام علیه السیره» این است؛

ج: چیه؟

س: بگویم که آقا من این اوامری که می‌دانم از شارع تلقی می‌کنم این متلقى من الشارع را من الاوامر و النواهی با آن عمل می‌کنم ما یمکن و ما لا؟؟ امکانش باشد عمل می‌کنم مگر این که ترخیصی از ناحیه شارع برسد

ج: پس تعلیق توی همین

س: این می‌شود ردع، این می‌شود ردع از عمل بما؟؟ یمکن

ج: نه، این که

س:؟؟ سیره، عقل حکمش می تواند تعلیقی باشد، در موضوع هم؟؟

ج: این که ردع نشد که، این که ردع نشد. ردع این است که بگوید این حرف شما درست، نادرست است. همین حرف تعلیقی نادرست است. اما اگر نه، می گوید حرفتان درست است، حالا من آن معلق علیه آن را ایجاد می کنم یا ایجاد نمی کنم

س:؟؟ نسبت به شبهات وجوبیه غیرمحصوره ردع می شود. به واسطه عقوبت؟؟ یا هر چیز دیگری که بگوییم ادلهی مرخصه؟؟ وارد می شود. بیان تعلیقیت را ما نمی خواهیم، بیان ردع را می خواهیم. بگویید آقا سیره داریم، توی سیره که داریم

ج: یعنی این شارع می گوید حرف شما نادرست است که ردع می کند؟ می گوید حرفتان درست است ولی من الان این جا دارم اجازه می دهم

س: حاج آقا، ردع شارع به چه معنا است؟ ردع شارع به این معنا است که همان فرمایش شما؟؟ من اجازه می دهم. من معنای تعلیقی؟؟ ولی ردع بیان؟؟ و عقلاء هم دارند عمل می کنند، مرئی و منظر معصوم هست کی از تنجز؟؟

ج: اگر ردع بکند.

س:؟؟ حکم عقل تعلیقی است. الان شما فرمودید دیگه

ج: بله

س: اما حکم سیره را می گوید تعلیقی است؟

ج: سیره تعلیقی نیست. «ما قام علیه السیره» تعلیقی است نه سیره تعلیقی است. سیره که منجز است. در خارج وجود دارد.

س: «ما قامت علیه السیره»

ج: «ما قام علیه السیره» چیه؟ می‌گویند باید اطاعت مولا کرد علی الاقوی فالاقوی مادامی که خودش اذن در مخالفت این طرفش ندهد. اما اگر خودش گفت نمی‌خواهد این کار را بکنی، عیب ندارد. پس بنابر

س: یعنی این که سیره را درع کند دیگه، ردع است؟؟

ج: نه سیره را ردع نکند، سیره را که داریم به آن عمل می‌کنیم. سیره اصلاً همین است. سیره ... عجب است

س: نمی‌گویم سیره همین نیست؛ من می‌گویم شارع آمده از روی سیره ما ردع؟؟

ج: نکرده، نکرده، شارع می‌گوید این سیره درست است. من هم قبول دارم. شما را ردع نمی‌کنم. حرف‌تان درست است. یعنی شما چه می‌گویید؟ می‌گویید مادامی که من اذن ندادم باید مراتب امتثال را مراعات کنی؛ الاقوی فالاقوی، اگر اذن دادم لازم نیست مراعات بکنی، من این حرف شما را قبول دارم. این مسلک شما درست است. من این را ردع نمی‌کنم. اما من شارع حالا دارم اذن می‌دهم می‌گویم الاقوی فالاقوی من را نمی‌خواهد عمل کنی، این که ردع سیره نیست. این عمل به همان سیره است. طبق همان سیره مشی؟؟ کردن شارع است. می‌گوید بله، شما حرف‌تان درست است که الاقوی الاقوی را باید مراعات کنید مادامی که مولا ترخیص نداده و نگفته لازم نیست. اگر ترخیص داد شما می‌گویید نه دیگه لازم نیست. من هم حرف‌تان را قبول دارم. اما من حالا که مولا هستم دارم اذن می‌دهم. پس سیره را تثبیت می‌کند و اذن هم می‌دهد که این اذن وقتی داد طبق همان سیره لازم نیست که الاقوی فالاقوی را مراعات بکنم.

س:؟؟

ج: کدام را؟

س: این جا؟؟

ج: بله دیگه، چون فرض این است که ادله‌ی مرخصه اطراف علم اجمالی را می‌گیرد و ثبوتاً هم گفتیم اشکالی ندارد اطراف علم اجمالی را بگیرد.

س: آن که ارتکاز؟؟ عقلاء نسبت به عقلاء

ج: این‌ها دیگه دارید برمی‌گردید به ماسبق، بنابراین که

س: ??

ج: چی؟

س: ?? ارتکاز به عمل عقلاء در همه‌ی

ج: نه، چون معلق است دیگه، می‌گوید او که می‌تواند اذن بدهد. نمی‌گوید اذن دادن غلط است.

س: ??

ج: نه، می‌گوید می‌تواند اذن بدهد، چرا؟ برای این که همین طور که توضیح دادیم قبلاً بارها

س: این مستبعد است

ج: نه، مستبعد هم نیست. مستبعد هم نیست چرا؟ برای این که وقتی که اطراف علم اجمالی می‌شویم و این واجب شما مردد بین امور می‌شود این جا احتیاط کردن و همه‌ی آن موارد را ترک کردن در شبهات تحریمیه یا همه‌ی آن موارد را انجام دادن در شبهات وجوبیه این همراه با یک عسری است، با یک حرجی است گاهی، یک مشقتی است، شارع مهربان است که می‌گوید نه آقا، اگر این جوری شد من موافقت قطعی نمی‌خواهم. نمی‌خواهم.

س: ??

ج: نمی‌خواهم دیگه، مخالفت قطعی هم اگر گفت اشکال ندارد. اشکالی ندارد. فلذا خودش آمده اذن داده دیگه، مشکلی ندارد. همین طور که مثال‌هایی می‌بینیم که حالا *إن شاء الله* توی بحث بعدی می‌گوییم. این راجع به آن ماسبق.

اما تنبیه آخر یا این که بفرمایید تتمه‌ای برای همین تنبیه؛ و آن این است که گاهی اطراف علم اجمالی کثیر است، غیرمحصور است اما خود معلوم بالاجمال هم کثیر است که به این می‌گویند شبهه کثیر در کثیر، اطراف زیاد است. مثلاً هزار و پانصدتا کاسه وجود دارد. خب این هزار و پانصد کاسه زیاد است، کثیر است، تازه ما یک دانه از این‌ها را می‌دانیم نجس است، این همین بحث قبلی بود. تازه نه، می‌دانی پانصدتا از این هزار و پانصدتا نجس است و متنجس که خود معلوم بالاجمال ما هم کثیر است. که می‌شود شبهه کثیر در کثیر، اطراف کثیر است. معلوم بالاجمال ما هم خودش کثیر است. یکی از مثال‌های مثلاً مبتلابه امروز ما هم این اموالی است که در بانک‌ها گذاشته می‌شود.

خب می‌دانیم بسیاری از این اموال حلال است تصرف در او، چرا؟ برای این که یا مال به خدمت شما عرض شود که این پول‌های نو است، اسکناس‌های نو و این‌ها است که هنوز ملک کسی اصلاً نشده و این‌ها و بسیاری‌اش هم اگر مال مردم است و حتی بنابر مسلک کسانی که شخصیت‌های حقوقی را این‌جوری قبول ندارند، بانک‌ها را مجهول‌المالک می‌دانند، مثل بسیاری از فقهای نجف اشرف که این‌جوری هستند. مرحوم آقای خوئی و تلامذه ایشان معمولاً اموال بانک‌ها را مجهول‌المالک می‌دانند. خب اما چرا آن وقت این مجهول‌المالک می‌دانند؟؟ خیلی کارهایش مشکل کرده دیگه، آن فلذا فتاوی‌ای مشکلی آقایان دارند دیگه، اما یک راه حلی برای آن ممکن است همین باشد که حالا امروز می‌گوییم که ما می‌دانیم بسیاری از اموالی که در بانک‌ها هست تصرف در آن‌ها حلال است. به وجوه مختلفی یا یک وجه آن هم این است که همه‌ی کسانی که این پول‌ها را توی بانک می‌آیند می‌گذارند راضی هستند که افراد بیایند بگیرند چی کنند، چون می‌دانند از بین نمی‌رود. معادلش، چیزش گیرشان می‌آید دیگه، خودش هم می‌داند اصلاً این‌جوری می‌شود. هر چی پول توی بانک می‌گذارد که می‌داند که این پول توی یک صندوقی جایی نمی‌گذارند. این همین طور توی گردش است دیگه، پرداخت می‌شود چه می‌شود چه ...، پس راضی است به این تصرف، ولی می‌دانیم در بین این اموالی که حلال است تصرف در آن که کثیر است اموال غیرمحرم هم وجود دارد یا اموالی که نمی‌شود در او تصرف کرد هم وجود دارد. مثل صغار است مثلاً، یا ربا است یا رشوه است یا ظلم است و امثال ذلک، می‌دانیم وجود دارد. غصب است، دزدی است آمده دزدی کرده، چی کرده آورد توی بانک گذاشته، این هم می‌دانیم، پس خود اموال کثیر است، اموال کثیر است که می‌دانیم خیلی‌هایش حلال است، از آن طرف هم می‌دانیم اموال فراوانی که جایزالتصرف نیست در بین این‌ها وجود دارد، می‌شود شبهه‌ی کثیر در کثیر. خب در این موارد باید چه کرد؟ آیا در مواردی که کثیره در کثیره است حکمش مثل شبهات محصوره است یا نه مثل آن‌جا نیست؟

در این‌جا هم به خدمت شما عرض شود سه قول رئیسی وجود دارد. یک قول این است که این‌جا تصرف جایز است مثل همان شبهه‌ی غیر محصوره‌ی قبل می‌ماند که کثیر در کثیر نیست و تصرف جایز است. چرا؟ اخذاً به همان ادله‌ی مرخصه که آن‌جا می‌گفتیم و مناقشه‌ای هم که مرحوم شهید صدر قدس سره در این‌جا فرموده است این مناقشه هم قابل دفع است و جواب است که حالا بعد عرض می‌کنم و این قول، قول اقوی همین است که بله این‌جا هم حکمش مثل شبهه‌ی غیر محصوره‌ی متعارفه می‌ماند مثل آن است که یجوز التصرف.

قول ثانی این است که لا یجوز، در این جا لا یجوز، در شبهه‌ی کثیر در کثیر این جا تصرف در اطراف جایز نیست چرا؟ به خاطر فقدان وجوهی که در شبهه‌ی متعارفه گفتیم و آن‌ها این جا مفقود است و وجود ندارد، آن وجوهی که آن جا می‌گفتیم این جا وجود ندارد فلذاست که باید احتیاط بکنیم و نمی‌توانیم در اطراف تصرف بکنیم. این هم قول بسیاری از بزرگان است منهم شهید صدر قدس سره.

قول سوم تفصیل است که این جا به جا فرق می‌کند، باید ببینیم که دلیل تنجیزمان چی هست یا دلیل عدم تنجیزمان چی هست؟ گاه‌هایی هست که دلیل عدم تنجیز وجود دارد خب آن جا لازم نیست، گاهی آن دلیل عدم تنجیز وجود ندارد دلیل تنجیز وجود دارد آن جایی که دلیل عدم تنجیز وجود ندارد تنجیز هست پس باید احتیاط کرد، آن جایی که دلیل عدم تنجیز وجود دارد نه لازم نیست. مثلاً فرموده‌اند شیخنا الاستاد قدس سره در، مرحوم آقای تبریزی آقای آشیخ جواد در آن اصول‌شان فرمودند، این مال ایشان است این تفصیل، فرمودند مثلاً در اموال سلطان، جوایز سلطان آن جا جایز است ولو می‌دانیم که شبهه‌ی کثیر در کثیر است، می‌دانیم که خیلی از چیزهای سلطان این یا غضب است یا ظلم است یا اجحاف است یا چی هست می‌دانیم، سلطان جائز می‌دانیم؛ اما روایات هست که چی؟ فرموده حلال است. پس این جا ولو شبهه‌ی کثیر در کثیر باشد اما دلیل ما بر عدم تنجیز علم اجمالی مان به این که می‌دانیم اموال حرامی در این بین هست چی هست؟ نص خاص است، روایتی هست که فرموده اشکالی ندارد. این جا دیگر کثیر در کثیر هم باشد اشکالی ندارد. اما در غیر این جا‌هایی که این چنین نیست نص خاصی نداریم، دلیل خاصی نداریم، در آن جا فرموده باید احتیاط بکنیم ولو این که تدریجاً در طول زمان به خدمت شما عرض شود که مبتلا بهما هست. فرموده است که بله: «و الصحيح ملاحظة الموجب لتنجز العلم الإجمالي وجوداً و عدماً، فإنه في مثل جوائز السلطان لا يضر العلم بكثرة الحرام» این جا علم به کثرت حرام مضر نیست «بخلاف ما إذا علم المكلف بكثرة الحرام فيما يبتلى بجميع الأطراف و لو في طول الزمان» پس مجموعاً سه نظر رئیسی در مقام وجود دارد. قول اول چی بود؟ قول اول این بود که عرض کردیم یجوز التصرف در اطراف، چرا؟ به خاطر تمسک به ادله‌ی مرخصه. شهید صدر قدس سره فرموده که این جا ما به ادله‌ی مرخصه نمی‌توانیم تمسک کنیم، چرا؟ برای خاطر این که ما شبهه‌ی ارتکاز عقلائی را چه جوری دفع کردیم؟ در آن جایی که علم اجمالی متعارف بود؟ به این که در اثر این تزاحم حفظی و چیزی که پیش می‌آید عرف، مناقضه نمی‌بیند که مولا از یک طرف تکلیفش را نگه دارد، از یک طرف بگوید احتیاط لازم نیست بکنی، می‌گوید این مناقضه‌ای ندارد، چرا؟ برای این که دارد فدا می‌کند در حقیقت آن تکلیفی را که

نگه داشته به آن مسائل اهمی که در این بین می‌بیند وجود دارد و این کار کار عقلانی است، عقلاء هم خودشان این کار را می‌کنند دیگر. فلذا از این که بگوید حلال است احتیاط نمی‌خواهد بکنی مناقضه‌ای نمی‌بیند، می‌گوید درست است اما چون فرض کنید یک کاسه در بین هزار کاسه می‌داند متنجس است شارع می‌گوید عیبی ندارد احتیاط نمی‌خواهد بکنی، چرا؟ با این که آن یک کاسه را هم نمی‌گوید نجس نیست، نمی‌گوید حرام نیست خوردنش، آن حکم را نسخ نمی‌کند سر جایش محفوظ است اما می‌گوید لازم نیست احتیاط بکنی، چرا؟ برای این که می‌بیند آن نهصد و نود و نه کاسه‌ی دیگر همه‌شان یا عده‌ای‌شان یا روی هم رفته این‌ها یک مصلحت این که اباحه باشد آن‌ها مباح باشد وجود دارد و آن مصلحت اباحه خیلی بالا هست، از این جهت آن را فدای این می‌کند که حالا اگر من اجازه دادم و یک مرتبه‌ای تصادفاً مثلاً این شخصی که احتیاط نمی‌کند مبتلای به آن شد عیب ندارد، برای این که آن حالت اباحه و آزادی برایش محفوظ بماند، فلذا عرف می‌گوید اشکالی ندارد، تناقضی نمی‌بیند این جا توی ارتکازش. فلذا چون تناقضی در ارتکازش نمی‌بیند اخذ به اطلاقات ادله‌ی ترخیص می‌کند و مانعی نمی‌بیند از شمول ادله‌ی ترخیص. اما در جایی که کثیره در کثیر باشد نه، این جا تناقض می‌بیند، این در ذهنش می‌آید اگر مثلاً در آن مثال از هزار و پانصد کاسه می‌بیند که پانصدتای آن نجس است، پانصدتا نجس است، چه جور می‌شود این جا مثلاً مولا به خاطر که نسبت این پانصدتا به کل یک‌سوم است دیگر، چه جور می‌شود در این جا آن پانصدتا را بگوید سر حرفش ایستاده باشد بگوید آن‌ها متنجس است حرام است تصرف در آن‌ها و شربش مثلاً حرام است بعد بگوید آقا احتیاط نمی‌خواهد بکنی. این جا آن تناقض در ذهن عرف می‌آید که چون خیلی است دیگر آن‌ها هم و احتمال اصابه خیلی زیاد است مثلاً، این فرمایش ایشان. جوابی که این جا به خدمت ایشان می‌شود داد این است که بحسب ارتکاز عرفی در این موارد هم که واقعاً اطراف کثیر است این هم کثیر است همان بیان آن جا البته به یک نحو ضعیف‌تری البته نه به قوت آن جا، اما این جوری نیست که منتفی باشد، مفقود باشد، این جا هم همین جور است که مثلاً اگر شارع می‌بیند که عسری پیش می‌آید یا اباحه‌ی آن بقیه یک اباحه‌ی معتنا به‌ی است، مصلحت معتنا به‌ی دارد که توی مقام محاسبه یک مدیر، یک مدبر جامعه ترجیح می‌دهد که اجازه بدهد برای این که مثلاً تنفر از احکام، از دین پیدا نشود، مردم خیلی برای خودشان سخت نبینند، مشکل نبینند دینداری را، بیاید بگوید اشکالی ندارد. حالا مثلاً شما درست است می‌دانید که اگر مثلاً هزارتا قصابی در قم هست یا در مثلاً فرض کنید استانی که زندگی می‌کند هزارتا قصابی هست می‌داند صدتای آن هم مثلاً شاید ذبح‌های‌شان درست نباشد، این جا اگر این آدم بخواهد احتیاط بکند اصلاً از این قصابی‌ها هیچی نباید بخرد، باید خودش برود ذبح بکند، باید خودش، این کار بر خیلی‌ها مشکل

می‌شود. این جا عقلاء و عرف استبعادی نمی‌بینند در این‌که شارع به مقنن بیاید بگوید احتیاط لازم نیست بکنید، حالا علاوه بر این‌که این جاها البته در این مثال مناقشه فرمودند، در این مثال خب ید مسلم این‌ها هست، اماره است این‌ها، حالا صرف نظر از این. شارع بیاید بفرماید که اشکال ندارد؛ این تناقضی نمی‌بیند، این کثرت موجب این نمی‌شود، بله کمرنگ‌تر می‌شود مسأله تا آن جایی که یکی باشد ولی باز وجود دارد، به حدی نیست که بگوییم جلوی تمسک به اطلاعات مرخصه را و عمومات ادله‌ی ترخیص را می‌گیرد. بنابراین با این بیان می‌توانیم بگوییم و به این بیان این مشکله‌ی ممکنه، حالا من به عنوان چی عرض بکنم چون آن مسأله واقعاً یک مسأله‌ی مبتلا به مشکلی هم هست که ممکن است تصرف در اموال مجهوله‌ای، اموال شخصیت حقوقی مثل بانک‌ها را هم به همین شکل درست بکنیم، به همین شکل که ولو این‌که قائل بشویم به این‌که بانک مالک نمی‌شود و یک شخصیت حقوقی مالک نمی‌شود و این اموالی که آن جا گذاشته می‌شود اموال مردم است، سر هم ریخته شده معلوم نیست کدام مال کدام است، مجهول المالك است، این پول‌ها مال بانک که نشده که، مال مردم است، اگر بانک را بگوییم که شخصیتی است که مالک می‌شود خب این اموال شده مال بانک، مجهول المالك نیست؛ اما اگر بگوییم بانک مالک نمی‌شود، این مثل این است که پول‌ها روی هم ریخته بشود، پول زید، پول عمرو، پول بکر، پول خالد، این‌ها با هم ریخته سر هم ریخته شده معلوم نیست کدام مال کی هست، پس می‌شود مجهول المالك. فلذا آقایان از یک راه‌هایی به خدمت شما عرض شود که هرکسی پول از بانک می‌گیرد چقدرش را به فقرا بدهد چون وقتی مجهول المالك شد باید به فقرا بدهند دیگر، از باب استنقاض نمی‌دانم فلان مقدارش را مزد استنقاض خودش قرار بدهد، بقیه چقدرش را باید به فقرا بدهد، از این راه‌هایی که بیان فرمودند. اما اگر این جوری بگوییم، بگوییم که بله ما می‌دانیم یقین داریم که آن اموالی که در بانک‌ها هست بسیاری از آن‌ها جواز تصرف دارد به وجوه متعدده که یکی‌اش همین بود که کسانی که گذاشتند راضی هستند و چون اصلاً می‌دانند بنای، بانک اصلاً یعنی همین که پول‌های این جوری نیست که یک جا جامد بشود و یک جا بماند توی یک صندوقی بگذارند، این‌که نیست که؛ آدم گاهی وقتی بانک می‌رود پول می‌دهد یک کسی آمده قبض حالا آن وقتی که قبض و این‌ها، پول این را همین‌طور می‌گیرد می‌دهد به این، جلوی خودش می‌گیرد می‌دهد به او. این می‌داند این جوری می‌شود پس راضی است به این کار، اقدام؟؟؟ دارد به این کار می‌کند، فقط می‌داند توی این‌ها یک پول حرامی هم ممکن است باشد و آن هم کثیر است خب «کل شیء لک حلال» و ادله‌ی مرخصه می‌گوید جایز است تصرف بکند.

س:

ج: مجهول، نه می‌گوییم در، الان فرد، اگر بگوییم مجهول المالک نیست که روشن است اما اگر

س: اشکال جهت این است که من مالم با کسی که خمس نداده قاطی است این مال شما حلال می‌کند چیزی را که مالک؟؟؟ بانک مالک نمی‌شود مجهول المالک می‌شود. یک اشکال می‌خواهد

ج: نه اشکال حرمت تصرف

س: ... اباحه‌ی تصرف به باب مجهول المالک شدن یا اختلاط به مال حرام؟ توی این اشکال اباحه‌ی حرام دوتا منشأ دارد، یکی منشأ آن مجهول المالک شدن است؟؟؟ این که ربطی به این جواب ندارد، مجهول المالک شما می‌خواهید با رضایت ضمنی که هر فردی دارد در سپرده‌های خودش؟؟؟ که حل شد تمام شد؟؟؟، یا اشکال اختلاط به حرام را می‌خواهید درست کنید، اشکال اختلاط به حرام چه بگویید؟؟؟ مالک می‌شود بانک چه نمی‌شود اگر

ج: نه اگر بگوییم مالک می‌شود آن جا کأنّ ید دارد دیگر، آن چیزی که به من دارد می‌دهد ید دارد؛ اما اگر بگوییم که نه مالک نمی‌شود این پول مردم است کله‌ی هم ریخته، حالا این که پول‌های مردم هست روی هم ریخته و نمی‌دانیم مال کی هست؟ خب آیا من می‌توانم در این تصرف بکنم یا نمی‌توانم تصرف بکنم؟ خب تارة می‌گوییم ادله‌ی مجهول المالک مال جایی است که یقین نداریم که این افراد راضی هستند و الا اگر مجهول المالک هستند ولی می‌دانیم تمام این‌ها راضی هستند، این که مشمول ادله‌ی مجهول المالک نمی‌شود که درست؟ خب می‌دانیم این افرادی که می‌آیند پول در بانک می‌گذارند راضی هستند، پس یک حلیّت متفرّهی فراوانی را می‌دانیم وجود دارد در این اموال، فقط مشکله‌مان این است که داخل این‌ها پول حرام هم هست. خب حالا پول حرام هم هست که آن پس می‌شود می‌دانیم داخل این‌هایی که حلال است بر ما و حکم مجهول المالک را این جا بار نمی‌کنیم چون مجهول المالک مال کجاست؟ مال جایی است که آن راضی نباشد ولی وقتی راضی هستند که اشکالی ندارد. پس بنابراین این جوری که شد حالا می‌گوییم این شبهه‌ی کثیر در کثیر می‌شود یعنی اموال کثیری از این میلیاردها پول که در این بانک‌ها هست می‌دانیم جایز است تصرف در آن؛ در بین این‌ها کثیری هم هست که جایز نیست تصرف در آن‌ها، چون یا ربوی است یا غیر مخمس است یا نمی‌دانم چی هست یا فلان است یا غصبی است یا فلان، این را می‌دانیم

هست. خب دست روی هر پولی که می‌گذاریم توی بانک که می‌رویم این چی می‌شود؟ نمی‌دانیم حلال است یا نه «کل شیء لک حلال» می‌گوید حلال است برای تصرف. اما حالا این جا یک مسائل دیگری هم پیش می‌آید خب آن جایز است تصرف در آن، اما تملکش چه جوری؟ لایبغ الا فی ملکش چه جوری؟ چالش خیلی دارد این‌ها، باید این‌ها در محل خودش این‌ها محاسبه بشود که خب حالا جایز است تصرف است بکند اما نمی‌خواهم پول خودم بخورم که، می‌خواهم بروم با آن نان بخرم، «لایبغ الا فی الملک» آیا می‌توانم تملک کنم؟ نمی‌توانم تملک کنم؟ این‌ها یک چیزهایی دارد که باید در

بله این به خدمت شما عرض شود که پس بنابراین اقوی قول اول است که یجوز التصرف، مناقشه‌ی شهید صدر قدس سره هم قابل دفع است، بنابراین ما به این جهت می‌گوییم که یجوز. و اما قول ثانی و ثالث دلیل‌هایش چی هست ان شاء الله فردا. و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۶۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابالقاسم 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 در شبهات غیرمحصوره کثیر در کثیر که هم اطراف علم اجمالی فراوان است و گسترده است و کثیر است و هم آن معلوم بالاجمال ما کثیر هست. آیا در این موارد احتیاط لازم هست یا احتیاط لازم نیست؟ سه قول گفتیم که سه قول رئیسی در مسئله وجود دارد.

قول اول عبارت بود از عدم وجوب احتیاط و عدم لزوم احتیاط اخذاً به ادله‌ی مرخصه و اصول عملیه با بیانی که گذشت.

قول دوم عبارت است از لزوم احتیاط؛ دلیل این قول دوم که لزوم احتیاط باشد این هست که همه‌ی وجوهی که مستند بود برای عدم وجوب احتیاط؛ تمام آن وجوه اگرچه در مورد شبهات غیرمحصوره متعارف مورد قبول باشد اما آن‌ها در این جا قابل تطبیق نیست. بنابراین علم اجمالی به وجود تکلیف وجود دارد، هیچ وجهی از وجوه گذشته

برای عدم تنجیز وجود ندارد. قهراً مقتضای علم اجمالی این هست که احتیاط باید کرد. اما چرا حالا آن وجوه وجود ندارد؟ خب چند وجه ما در علم اجمالی غیر محصوره متعارف داشتیم. یکی اش همین اصول عملیه بود که بگوییم اصول عملیه در اطراف جاری می شود و استناداً به او می گوییم احتیاط لازم نیست. این جا را شهید صدر اشکال کردند و آن اشکالی که دیروز نقل کردیم؛ گفتند این اصول عملیه این جا جاری نمی شود. چرا؟ برای این که بیان ما در جریان اصول عملیه و وجه افتراق شبهه غیر محصوره از محصوره که قبول نمی کردیم، در محصوره می گفتیم اصول عملیه جاری نمی شود. علی رغم این که هر طرف مشکوک است اما در عین حال می گفتیم اصول عملیه در شبهات محصوره جاری نمی شود. چرا می گفتیم جاری نمی شود؟ می گفتیم به خاطر این که عرف در اثر محدود بودن اطراف و استبعاد این که حالا در این جا یک مصالحی باشد که بخواهد درگیری پیدا کند با آن حرام فی البین مثلاً، در اثر این بر نمی تابد که شارع بیاید اجازه بدهد و تناقض می بیند. می گوید از یک طرف تکلیف داری از یک طرف داری می گویی همه ی اطراف را اشکال ندارد انجام بدهی؛ این نمی شود. این تناقض می بیند، تکاذب می بیند. این وجه آن جا بود. ولی در شبهات غیر محصوره می گفتیم این وجه جاری نیست. چون در اثر کثرت اطراف، این جا احتمال این که واقعاً یک إباحه های اقتضائی باشد یا یک امر امور دیگری باشد که لازم المراعات هست یا مجموع این ها روی هم رفته شارع بخواهد بگوید همه ی این ها را ترک کن به خاطر آن معلوم بالاجمال فی البین که یکی دوتا مثلاً هست؛ این جا دارد که شارع این جا بیاید بگوید که من اذن می دهم به خاطر این که می بیند آن ها اهم از این معلوم بالاجمال است و یا می بیند مجموع این ها را بخواهد ترک بکند یک عسری وجود دارد بر مکلف، حداقل عدم سهولت است، عدم تسهیل است. این ها یک امور عقلائییه ای است که می تواند مبرر بشود برای این که اجازه بدهد. فلذا در آن جا این حرف را می زند اما این وجه در مورد شبهات غیر محصوره کثیر در کثیر نمی آید بلکه وزانش وزان همان شبهه محصوره است یعنی همان تناقض را می بیند عرف، چرا؟ برای این که فرض این است که آن معلوم بالاجمال شما خودش خیلی زیاد است. آن وقت شارع اگر این جا بخواهد برائت جاری کند یعنی چه قدر محرمات را اجازه بدهد، این خودش خیلی زیاد است دیگه، و این که آیا این همه محرمات را اجازه بدهد و این جا فرض بکنیم آن غیر محرم ها در این جاها مصلحت شان مصلحت مثلاً آكد بر آن نیست؛ یعنی آكد بر آن است و به خاطر او مراعاة لهم بیاید اجازه بدهد و برائت بخواهد جاری کند، اصل جاری کند، إباحه جعل بفرماید، این جا بر نمی تابد. لا اقل حالا به اضافه ای که من عرض می کنم این است که شک می کند که آیا این جور جاها می شود؟ نمی تواند به اطلاق دلیل مرخصه اخذ بکند چون که خیلی محرم در بین است. حالا یکی بود، دوتا بود بله، این جا جا داشت به

آن بیانی که گفتیم. ولی خود محرمات وقتی خیلی کثیر است که اصلاً این جا بر نمی تابد جزماً یا لا اقل مورد تردیدش واقع می شود. شهید صدر به این بیان می فرماید وزان شبهه غیر محصوره کثیر در کثیر وزان همان شبهه محصوره است. همان طور که در آن جا می گفتیم عرف و عقلاء بر نمی تابند ولو عقلاً تصویر دارد همان جاها، برای این که ممکن است حالا اطراف علم اجمالی سه تا باشد، شارع در این جا می بیند آن یا یکی اش محرم است، شارع می بیند آن دوتا مصلحت اوفری دارند نسبت به آن جا ممکن است بگوید. عقلاً چنین چیزی می شود.

س: ??

ج: در کجا؟

س: ??

ج: ممکن است ولی چون آن هم خیلی زیاد است گفتیم که یا بعید می داند این جور باشد مخصوصاً خیلی جاها که آدم بعید می داند إباحه ها اقتضایی باشد. مثلاً صد کاسه در بین هزار کاسه، دو هزار کاسه، حالا این جا إباحه اقتضایی است مثلاً، إباحه اقتضایی هم یک جای خاصی می خواهد، إباحه اقتضایی همین جور نمی شود گفت إباحه اقتضایی که، مثلاً این جا بعید است؛ چه إباحه اقتضایی؟ ولی ما یک چیزی چاشنی آن کردیم، اضافه کردیم و آن این بود که شارع می بیند که وقتی اطراف خیلی کثیر است اگر بخواهد وجوب احتیاط؛ یعنی واگذار کند عبد را به ما بحکم به عقله که عبارت از این که احتیاط کن، می بیند که این جا آن در حرج می افتد یا در عسر می افتد یا حداقل این است که سهولت از او گرفته می شود و صلاح نمی داند شارع که عبادش در این جور چیزها بیفتند و این کم کم موجب این بشود که خیلی ها تن به اطاعت ندهند یا تنفر از دین برای شان پیدا بشود. خیلی ها را می بینید که اگر به احکام دین ملتزم نیستند چون سخت است. برای شان سخت است اصلاً دست از کل برمی دارند. فلذا این جور جاها مرحوم آقای حائری قدس سره بارها از او می شنیدیم در درس؛ ایشان می فرمود بعضی از این احتیاط واجب ها و این ها را... ایشان می گفت شارع خودش حسابش را کرده شما نمی خواهید داغ تر از شارع باشید. اگر یک چیزی اجازه داده شد بگو دیگه مردم او خودش حساب این امور را کرده؛ حالا شما احتیاط واجب می کنید و نمی دانم چه می کنید و این ها، او حسابش را کرده، مثلاً در فرض کنید وجه و کفین، خب حالا مقتضای ادله چیست؟ او می گوید احتیاط واجب این است که پیوشانی، آن را شارع خودش حسابش را کرده، اگر شارع فرموده دیگه احتیاط واجب

نمی‌خواهد بکنید. دیگه آن ...، آخه بعضی‌ها به یک مسائلی که مثلاً صورت زن پیدا باشد این مثلاً ازین مواردش هست، چه هست، این‌ها با این مصالح و این‌ها گاهی ممکن است یک کسی بخواد احتیاط واجب بکند. ایشان می‌گفت نه، شارع حساب کار را کرده، شما ار به این کارها نداشته باشید. خب، پس این جهت در شبهات غیرمحصوره‌ای که اطرافش کثیر است وجود دارد.

س: ??

ج: ببینید همین را داریم عرض می‌کنیم. می‌گوییم مثلاً در زمان ما اگر می‌گویی آقا این پول‌هایی که هست علم اجمالی داری که خیلی از این پول‌هایی که همین طور توی دست مردم می‌آید و می‌رود این‌ها چیه؟ این‌ها مال غصبی است، مال حرام است، مال ربوی است، مال صغیر است، مال دزدی است، چه هست، چه هست، علم اجمالی داریم کثیر در کثیر است. اگر شارع این جا بیاید بگوید چیه؟ آقا باید احتیاط بکنی، یعنی شما اصلاً هیچ پولی، برو توی بیابان پس دیگه زندگی کن. یا الان مثلاً شما شبهه کثیر در کثیر دارید، الان این نان که شما می‌خرید، درست؟ شما می‌دانی بسیاری از این افراد زکات نمی‌دهند، همه‌ی این گندم‌ها که می‌آید توی آسیاب‌ها و کله هم ریخته می‌شود و آرد می‌شود و می‌آید توی نانوايي‌ها، این شبهه کثیر...، آقا دیگه باید احتیاط بکنید. شارع می‌بیند این جا اگر بگوید احتیاط باید بکنی که کثیر در کثیر است یک مضيقه‌ای ایجاد می‌شود بر مردم، بله، یکی از علمای جهرم بودند، ایشان نماز استسقاء می‌خواندند باران می‌آمد، بعدها به ایشان عرض کرده بودند، یک سالی باران نیامده بود. ایشان فرمود آن وقت که من می‌خواندم هنوز آسیاب عمومی نیامده بود و خیلی‌ها پاک بودند آن‌ها هم می‌آمدند دعا می‌کردند خدا قبول می‌کرد. الان آسیاب عمومی آمده، همه چیزها کله هم می‌شود، همه نان‌هایی که می‌خورند خیلی از آن‌ها کذا است. خب این پس این شبهه کثیر، حالا این جا ببینید شارع می‌فرماید چی؟ ممکن است

س: من حرفم حرف شهید صدر است. شهید صدر

ج: آره، شهید صدر چه می‌فرماید؟ حالا حرف شهید صدر، حالا این که ما دیروز جواب دادیم دیگه حالا این، شهید صدر فرمود چون آن خود او کثیر است و فراوان است بیاید شارع این جا بگوییم که اجازه داده که آن کثیر مورد ارتکاب واقع بشود و اجتناب از آن نشود به خاطر چی؟ به خاطر این که این بقیه این جوری است. خب این بقیه با آن خیلی نسبتش چیزی ندارد مثل موارد محصوره می‌ماند. مثلاً پانصدتا در هزار و پانصدتا خب یک سوم می‌شود

دیگه، آن جا هم اگر سه تا کاسه داری یکی اش نجس است یک سوم می شود. این که شبیه هم است، مثل هم است. فلذا عرف بر نمی تابد فلذا می فرماید اصول عملیه نمی گیرد که البته این را ما دیروز جواب می دادیم به همین بیانی که عرض می کردیم. شبهه کثیر در کثیر درست است که تفاوت می کند با شبهه غیر محصوره متعارف، این قبول است و آن وضوح آن جا نیست. اما همین طور که در این مثال هایی که زدم مثل این که الان می داند گندم ها یا نان هایی که الان در قم، در کشور، چون همه از سیلوهای واحد هم گاهی شاید بیابند. نان هایی که در کشور بالاخره پخته می شود بسیاری از این گندم ها زکاتش داده نمی شود.

س: حاج آقا، صورت خاص در؟؟ می فرمایید؟؟ صورت خاص دارد؟؟ مثال دیگر بزنید. مثلاً نمی دانم؛ یک صنف از ماشین ها مثلاً همه در اجناسی مثلاً نجس؟؟ گذاشته ما لایملک است فرض؟؟ اما هیچ عذری؟؟ ندارد که من مثلاً پانصدتا از هزار و پانصدتا از این ماشین ها؟؟ ما لایملک است؟؟ پس این مدل از این ماشین را؟؟ دیگه عقوبتی هم پیش نمی آید. چه عیب دارد شارع بیاید بگوید به خاطر پانصدتا من هزارتای دیگر را هم خراب کنم؟؟ مثال بزنید به آن چیزهایی که عقوبت؟؟ خاص دارد مثل این که نمی تواند دیگه چیزی بخورد، نمی تواند معامله کند؟؟

ج: این ها را شما، این ها را نه، این ها را در این که تعریف شبهه غیر محصوره چیه؟ باید آن جا، اصلاً این ها شبهه غیر محصوره است یا نیست؟

س: شبهه غیر محصوره است. آقا من می خواهم یک مدل ماشین بخرم،؟؟ وارداتی است. سه هزارتا وارد شده می دانم پانصدتای آن ما لایملک است به هر نحوی، پانصدتا از

ج: ما لایملک که اشکال ندارد حالا،

س: نمی توانم؟؟

ج: یعنی بگویید که حرام است تصرف در آن

س: حرام است؟؟

ج: ما لایملک که اشکال ندارد که ما لایملک...

س:؟؟

ج: همان جا هم همین طور است. ببینید این ها منتها درجات چیزش تفاوت می کند. یک وقت اصلاً مندوحه هست مثل همین جا که شما مثال می زنید، انواع مدل های مختلف ماشین هست، حالا این ها این جور است، آدم می رود یکی دیگر می خرد. یک وقت نه، مثل این مسئله نان است که در زمان ما است یا مثل پول هایی که در زمان ما الان وجود دارد که دیگه این ها همه شبهه کثیر در کثیر است در این جا، در مواردی که مثل این ها باشد که واضح است که شارع بیايد اجازه بدهد، ترخیص بدهد، عرف برمی تابد این جاها را

س: اختلال نظام است حاج آقا

ج: نه، اختلال نظام هم نه، اختلال نظام هم نمی آید. می گوید آقا مثل حالا برنج بخور، نان نخور، برنج هم می شود رفت از یک جایی گرفت که می رود توی شمال یک آدم متدینی است، از زمین های او چیده، از او می خرد.

س: حرج می آورد حاج آقا

ج: چه حرجی می آورد؟ به اندازه ای که حرج برای شخص می آورد خب بله، هر جا حرج برایش نیامد، این دیگه چون شخصی است دیگه، یکی اهل شمال است توی خود شمال دارد زندگی می کند یا طلبه ای است این جا به آن جا ارتباط دارد یا می داند. یک آقای، کسی برایش حرج پیدا می شود برای او چی می شود ولی تا حرج برای کسی پیش نیامده باید مراعات بکند دیگه، مثل روزه ماه رمضان، یکی ضعیف است برایش حرج دارد یکی نه، توی گرمای خیلی بالا هم طاقتش را دارد. این جا چون برای، یا نوع مردم برای شان حرج است، برای این آقا نه، آدم قوی ای است یا اگر می تواند، برایش حرجی ندارد خب این باید بگیرد. حرج چون شخصی است ملاکش، خب این جا، اما حتی در همان جایی که شما می فرمایید شارع می خواهد بگوید که آقا اگر شما علم داشتی به این که در همان مدل که حالا مورد علاقه ات هست آن را بیشتر می پسندی و این خیلی کثیر در کثیر است، باز این جا شارع بیايد اجازه بدهد روی چه مصلحتی؟ روی مصلحت این که عباد خودشان را در مضیقه و تنگنا نبینند در امثال احکام الهی، در دینداری و این که خودشان را در مضیقه ی، وقتی می خواهند دیندار باشند خودشان را در یک مضایق نبینند شارع می گوید این جور جاها اشکال ندارد.

س: حاج آقا، از آن طرف

ج: نمی دانیم. پس نه، بله، ممکن است ولی شارع اگر این جور حساب بکند اجازه بدهد اشکال دارد؟

س: عقلاً نه

ج: عرفاً هم اشکال ندارد.

س: ??

ج: اما چرا؟ چون این قدر منتشر شده بین افراد زیادی که شما از همه‌ی این‌ها باید صرف نظر بکنی، این سنخ را اصلاً باید صرف نظر بکنی، برای این که این جور چیزی پیش نیاید و این تضیق را مردم احساس نکنند در خودشان، می‌گوید اشکالی ندارد. برمی‌تابد عرف در این جا، یک مدیر جامعه می‌تواند این کار را بکند؛ یعنی حس می‌کند که این جوری است می‌گوید نه، اشکالی ندارد.

س:

ج: هر جا شما می‌فرمایید که عرف برمی‌تابد و اشکال ندارد می‌گوییم دست از اطلاعات ادله‌ی «کل شیء لک حلال» نمی‌توانیم برداریم. اطلاعات داریم دیگر، به اندازه‌ای که دلیل لُبّی بر خلافت داریم باید رفع ید بکنیم، آن مقداری که نداریم نه اخذ به آن می‌کنیم ...

س:

ج: نه می‌گوییم آیا این جور چیزها پیش خدا، پیش شارع می‌تواند باعث ترخیص بشود یا نه؟ می‌شود یا نمی‌شود؟

س:

ج: می‌شود یا نمی‌شود؟ همین جواب بدهید می‌شود یا نمی‌شود؟

س: امکان دارد

ج: امکان دارد؟ پس حالا که امکان دارد بنابراین به اطلاق دلیلی که خود این شارع گفته می‌شود اخذ بکنیم. چقدر چیز داری که از اطلاق دلیلش دست برداریم؟ وقتی که می‌شود. حرف این است....

س: یکی می‌گوید می‌شود یکی می‌گوید نمی‌شود ...

ج: خب هرکه می گوید می شود، هرکه می گوید نمی شود مثلاً شهید صدر بله ملاک یعنی چی؟ مثل استظهارات است دیگر، مثل جاهای دیگر که با هم اختلاف دارند آقایان همین است دیگر. ما می گوییم بابا از نظر عقلی می شود یا نمی شود؟ نمی شود، اگر شما می گوید نمی شود خیلی خب؛ این فقهی که می بیند دارد می شود و این توجیه عقلانی و عرفی دارد چه حجتی دارد رفع ید از اطلاق بکند؟ خب اطلاق را دارد می بیند، حجتی هم بر رفع ید ندارد خب باید اخذ به این اطلاق بکند....

س:

ج: دقیقاً مانع واقعی باشد دیگر، اگر مانع نداریم خب....

س:

ج: نه دیگر

س:

ج: که این باید به خاطر او از هزار و پانصدتا چه کار کند؟ اجتناب بکند، یعنی از همه ی این ها باید اجتناب بکند و همه ی این ها در مورد ابتلاءاش است

س:

ج: بله ولی چون از کثیر باید چیز بکند و همین شارع می بیند چون این برای احتیاط باید از کثیر اجتناب بکند....

س:

ج: بله می شود ملتزم بشویم اشکالی ندارد مگر یک جاهایی باشد که به نحوی باشد که عرف بر نمی تابد، ملاکش این است که این اجازه ی در این جا عقلانی و عرفی هست یا عقلانی و عرفی نیست؟

س:

ج: نه ببینید بر نمی تابد یعنی چی؟ یعنی در مقام، یعنی عرف بعد از این که می بیند این طرف این جوری می شود آن طرف هم بله قابل تصویر است این طرف هم قابل تصویر است، حالا این مقنن آمده گفته این جور، پس معلوم

می شود آن آن جوری حساب کرده مقنن درست؟ اما یک جاهایی مقنن ممکن است احتیاط جعل کرده، می فهمیم که آن طرف را جعل کرده. الان ما چون ادله‌ی ترخیص داریم و ادله‌ی ترخیص اطلاق دارد و این تصویر هم وجود دارد پس می فهمیم که این مقنن در مقام محاسبه ممکن است این جوری محاسبه کرده که بله من نمی خواهم این مضیقه را بر عبادم ایجاد بکنم اجازه می دهم

س:

ج: مانع نبود دیگر، این ها را که حل کردیم، گفتیم علم اجمالی مانع نیست

س:

ج: چرا؟ چرا حکم می کند؟

س: به خاطر این که کثیر در

ج: چی نمی شود؟ خب این همه حرف زدیم توضیح دادیم می گویم می شود، شما...

و اما وجه دیگری که در ماسبق داشتیم و این جا جاری نمی شود این است که فرمایش شیخ اعظم بود یا کسان دیگری که حالا شاید از عبارت شیخ اعظم استفاده می شد و آن این بود که در شبهات غیر محصوره‌ی متعارف هر دانه که دست روی آن گذاشته می شود اطمینان به عدم تکلیف در او هست؛ مثلاً در بین هزار کاسه که می دانیم یکی اش متنجس است دست روی هر کاسه‌ای که می گذاریم یک هزارم احتمال دارد آن نجس این جا باشد و نهصد و نود و نه هزارم این است که این جا نیست. خب این اطمینان است پس، این جا اطمینان است، این جا اطمینان است، این جا اطمینان است، اطمینان هم حجت است، پس بنابراین به این وجه گفته می شد که در آن جا می تواند مرتکب بشود. این وجه در این جا تطبیق نمی شود، چرا؟ برای این که فرض این است که آن معلوم بالاجمال خیلی کثیر است و احتمال انطباقش در هر موردی که می بینیم احتمال بالایی است، اطمینان به خلاف نداریم، مثلاً در هزار و پانصد کاسه، پانصدتای آن نجس است تو هر کدام که دست بگذاریم این جور نیست که اطمینان....، احتمال این که این از این پانصدتا باشد خیلی است، اطمینان به خلاف نیست، پس آن وجه این جا نمی آید. آن وجه دیگری که باز آن جا گفته می شد که یک اماره‌ی عقلانی وجود دارد که در عبارت شیخ اعظم قدس سره بود، یک اماره‌ی عقلانی وجود

دارد که در این نیست که گفتیم شاید این اماره‌ی عقلائی بازگشتش به همان اطمینان باشد. این هم باز این جا هم این اماره‌ی عقلائی وجود ندارد که در این مورد نیست در آن مورد نیست، این وجه هم پس نمی‌آید که آن جا داشتیم.

وجه سوم این حرف درست است این وجه نمی‌آید؛ وجه سومی که آن جا داشتیم فرمایش آقای نائینی قدس سره بود که آقای نائینی می‌فرمود هر جا مخالفت قطعی ممکن باشد آن جا امتثال لازم است، موافقت لازم است، هر جا که مخالفت قطعی ممکن نیست آن جا احتیاط لازم نیست، این دوتا را، این را ملازم می‌دید، این را متکی می‌دید، مرتبط می‌دید ایشان به این که مخالفت قطعی ممکن باشد، مقدور باشد و می‌فرمود در شبهات غیر محصوره چون مخالفت قطعی مقدور نیست پس بنابراین، ببخشید عکسش موافقت قطعی، ایشان حرفش این بود در آن جا، می‌فرمود هر جا موافقت قطعی میسر نیست این اشکالی ندارد، فرمایش ایشان این بود. حالا در ما نحن فیه آیا این جا مخالفت قطعی میسر است یا میسر نیست؟ در این جا مخالفت قطعی میسر هست یا میسر نیست؟ جواب این است که این جا مخالفت قطعی میسر هست....

س:

ج: بله ما می‌گوییم ...

س: میسر نیست نمی‌گویند ممکن نیست میسر نیست، بله دویست تا از هزارتا، دویست تا از هزارتا کی مخالفت قطعی

ج: حالا توضیح می‌دهم عرض می‌کنم.

خب در این جا به خدمت شما عرض شود که اگر شبهه‌ی کثیر در کثیر باشد و در این موارد می‌فرمایند مثل شبهات غیر محصوره‌ی متعارفه مخالفت قطعی ممکن نیست، من می‌دانم یکی از مثلاً ذبح‌هایی که شده است شرعی نبوده، خب آیا میسر است؟ یعنی بحسب خارج این تحقق پیدا می‌کند که همه‌ی این گوشت‌هایی که می‌داند کسی مصرف بخواهد بکند؟ این مقدور نیست در آن جا، فلذا چون این چنینی است موافقت قطعی هم لازم ندارد و می‌شود... به این وجه گفته بشود که در ما نحن فیه هم که کثیر در کثیر است که امکان ندارد که، پس این جا هم نمی‌شود که مرحوم آقای خوئی قدس سره فرموده روی حرف آقای نائینی آن وجه این جا می‌آید. ولی جواب این هست که نمی‌آید این وجه هم، این وجه هم نمی‌آید که شهید صدر و غیر شهید صدر قدس سره فرمودند این وجه این جا نمی‌آید، چرا؟

برای خاطر این که در شبهات غیر محصوره‌ی کثیر در کثیر اولاً مواردی ما می‌توانیم مثال بزنیم که یقین به مخالفت قطعی پیدا می‌شود، مثلاً ایشان مثال می‌زنند صدتا کاسه داریم می‌دانیم پنجاه تا از این صدتا نجس است، اگر کسی پنجاه و یکی از این‌ها را مصرف بکند یقین نمی‌کند مخالفت قطعی کرده؟ یقین پیدا می‌کند ...

س: ...

ج: بله دیگر، صدتا کثیر نیست؟ حالا ایشان این جوری مثال زده ...

س:

ج: حالا شما فرض کنید که حالا اگر ایشان این مثال را که زدند شما فرض کنید هزار و پانصدتا کثیر هست یا نه؟

س:

ج: ولو در طول زمان، چون قبلاً گفتیم که در طول زمان هم اگر بتواند در طول زمان بیش از آن کسری که آن کثیر وجود دارد نسبت به کل ولو یک دانه بیشتر از آن انجام بدهد ولو در طول زمان، پس یقین به مخالفت قطعی پیدا می‌کند. پس چون این جا کثیر شده است این قدرت بر مخالفت پیدا می‌شود به خلاف آن جایی که کثیر نیست، این کثیر قدرت بر مخالفت پیدا می‌شود، این در جایی که موجب یقین می‌شود. جایی هم که موجب یقین نمی‌شود موجب اطمینان می‌شود که انسان اگر اطراف فراوانی را از این موارد شبهه اتیان کند این جا معمولاً برای انسان اطمینان پیدا می‌شود که من آن حرام را هم مرتکب شدم ولو یقین حاصل نمی‌شود ولی اطمینان است چون آن هم خیلی زیاد است دیگر، همه‌ی این‌ها که من مصرف کردم هیچ کدامش جزء آن‌ها نبود، اطمینان پیدا می‌شود بحسب حساب احتمالات که من مرتکب او شدم. بنابراین وجه آقای نائینی قدس سره هم که می‌خواست آن جا بگوید برائت هست و احتیاط لازم نیست که وجه‌اش این بود که چون مخالفت قطعی میسر نیست، مقدور نیست و هر جا مخالفت قطعی مقدور نباشد موافقت لازم نیست آن وجه هم این جا نمی‌آید.

پس بنابراین این ادله‌ی مرخصه که این جا نمی‌آید به بیان شهید صدر که ما جواب دادیم، ادله‌ی آن وجه دوم که اطمینان به خلاف هست در هر فرد فرد نمی‌آید، اماره نمی‌آید، وجه آقای نائینی نمی‌آید، یک وجه دیگر مانده که اجماع باشد که اجماع در آن شبهه‌ی غیر محصوره‌ی متعارف ادعای اجماع می‌شد که اشکالی ندارد. خب آن اجماع هم اولاً خودش محل اشکال بود آن اجماع که چنین اجماعی ما داشته باشیم. علاوه بر این که اجماع در جایی است

که شبهه‌ی کثیر در کثیر نباشد، قدر متیقن از اجماع آن‌جا هست، ما اصلاً صغریاً احراز نکردیم که اجماع علماء در این مورد هم وجود داشته باشد، پس این دلیل قول دوم شد که ما استقراء کردیم، احصاء کردیم همه‌ی وجوهی که باعث عدم تنجیز علم اجمالی می‌شد در شبهه‌ی غیر محصوره‌ی متعارف، همه‌ی آن‌ها را احصاء کردیم دیدیم آن‌ها این‌جا جاری نیستند، حالا که آن‌ها این‌جا جاری نیستند ما می‌مانیم و علم اجمالی‌مان به وجود حرام کثیر فی البین و از شارع هم که مرخصی نداریم، عقل ما در این‌جا می‌گوید چی؟ می‌گوید باید احتیاط بکنی، این دلیل قول ثانی است. جواب این است که اگر ما آن جواب آن ادله‌ی مرخصه را نتوانیم بدهیم این حرف حق است و این دلیل درست است؛ فقط راه برون‌رفت همین شد که ما آن دلیل اول را می‌گوییم جواب دارد، بنابراین به اطلاعات ادله می‌توانیم اخذ بکنیم. و اما فقط این دیگر چیزی از آن نمانده این هم عرض بکنیم، و اما آن تفسیری که شیخنا الاستاد قدس سره فرمود که بعد وجوداً و عدماً دائر مدار این است که ببینیم آن وجوه می‌آید این‌جا یا نمی‌آید؟ و وجوه تنجیز وجود دارد یا ندارد؟ یک جاهایی می‌بینیم ندارد، مثل کجا؟ مثل تصرف در جوائز سلطان، این‌جا چون روایات خاصه داریم شارع اجازه داده ولو شبهه‌ی کثیر در کثیر برای ما باشد، یعنی می‌دانیم بسیاری از اموال این جائز که اموال جائز هم خیلی زیاد است این حرام است، خب شارع فرموده اگر او به شما هدیه‌ای داد لا بأس به، هنیأ لکم. خب این به خدمت شما عرض شود این‌جاها را می‌گوییم بله، شارع خودش این‌جا علم اجمالی را منجز قرار نداده در این موارد. اما در غیر این موارد باید محاسبه بکنیم، هروقت وجهی بود، این حرف به نحو کبرای کلی حرف متینی است درست است این هم، ولیکن این در صورتی است که ما نگوییم یک دلیل عامی داریم که آن دلیل مرخصه باشد که همه‌جاها را پوشش می‌دهد.

س:

ج: نه در همین شبهات کثیر فی الکثیر ایشان می‌فرماید

س:

ج: نه می‌فرماید در موارد کثیر در کثیر ما آیا احتیاط باید بکنیم یا نکنیم؟ هر جا یک دلیلی داشتیم بر عدم تنجیز خب بله مثل آن موارد حساب می‌کنیم؛ اگر نداشتیم طبق آن قاعده‌ی عامه باید بگوییم چی هست؟

س:

ج: نه آن جا را، می گوید نمی شود آن جا را اجازه بدهد، برای این که می گوید تناقض دارد

س:

ج: ببینید بله آن جا همان حرف هایی است که قبلاً زدیم، آن هایی که می گویند علم اجمالی علت تامه هست و ترخیص در معصیت نمی شود و حکم عقل را تعلیقی نمی بینند می گویند از چنین چیزی که شما می فرمایید که تواتر داشته، می گویند اصلاً ممکن نیست چنین چیزی

س:

ج: هر که این جور مسلک را دارد دیگر می گوید، هر که این مسلک را دارد این حرف را می زند دیگر، می گوید چنین چیزی ممکن نیست، اگر یک روایاتی هم بود باید آن ها را تأویل کنیم، به خاطر این که نمی شود. خب این به خدمت شما عرض شود این بحث هم در شبهه ی کثیر در کثیر پایان یافت، ان شاء الله تنبیه بعدی.

جلسه ۶۱

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

تنبیه دیگری که در مقام در مصباح الاصول فرموده اند این هست که آیا در موارد شبهات غیر محصوره فقط علم از تنجیز می افتد و یا این که شک هم کأن وجود ندارد و از بین می رود؟ اگر بگوییم فقط علم از بین می رود و تنجیزی که رهگذر علم برای معلوم بالاجمال می خواهد پیدا بشود در موارد شبهات غیر محصوره از بین می رود ولی شک از بین نمی رود، خب نتیجه اش این می شود که اگر در یک مواردی شک دارای یک آثاری هست آن آثار باید مترتب باشد؛ ولی اگر بگوییم که نه، همان طور که علم بی اثر می شود شکی هم کأن وجود ندارد در آن موارد، مثل این است که اصلاً شک نداری. بنابراین خب آن آثار شک هم دیگر بار نمی شود. مثلاً از باب مثال، اگر کسی یقین دارد که یک ظرف از هزار ظرفی که وجود دارد مایع هست و مضاف هست، بقیه آب است ولی یک دانه از این کاسه ها این

مضاف است، خب در این جا اگر بگوییم که در صورتی که اطراف هزار کأس باشد این غیر محصوره هست، اگر بگوییم این غیر محصوره باعث می شود که این جا نه علم کأن وجود دارد نه شک، هیچ کدام وجود ندارد، بنابراین می تواند از یک دانه از این کاسه ها وضو بگیرید، غسل کند و نماز بخواند؛ چون علم نیست، شک هم نیست دیگر، خب مثل آبی است که یقین دارد این آب یا اطمینان دارد یا یقین دارد که این آب است. اما اگر گفتیم فقط علم از بین می رود ولی شک باقی است، شک داری می کنی که واقعاً هر کاسه ای که دست می گذاری روی آن شک داری که این ماء است یا مضاف هست؟ پس قهراً اگر فقط بیایی با یکی از این کاسه ها وضو بگیری شک داری که طهارتی که برای صلاة لازم است محقق شده یا نه؟ و آیا نمازی که باید با طهارت حدیثه خوانده بشود خوانده شد یا نه؟ قاعده ی اشتغال می گوید «اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینیة» نمی توانی بسنده کنی به این که با یکی از این کاسه ها وضو گرفته بشود یا غسل کرده باشی، بلکه باید در این مثال ما بیش از یک کاسه لا اقل از دو کاسه، یک دفعه با این کاسه وضو بگیرد یک دفعه هم با این کاسه، تا یقین بکند، چون یکی اش فقط مضاف بود یقین پیدا می کند که با آب هم وضو گرفته یا غسل کرده. آیا در این موارد، در موارد شبهات غیر محصوره هر دو از بین می رود تا نتیجه این باشد که با یکی از این کأس ها کفایت می کند یا فقط علم از بین می رود شک باقی است، شک که باقی بود خب باید آثار آن شک را مترتب کرد مثل این جا که اگر ما یک مایعی داشتیم که شک داریم این مایع ماء است یا مضاف هست حالت سابقاً هم که با اصل منقح موضوع بتوانیم روشن کنیم حالش را نداشتیم و اماره ای هم در تعیین این که مایع است یا ماء هست نداشتیم قهراً قاعده ی اشتغال می گوید بسنده نمی توانی بکنی به این برای «ما یشرط فیه الطهارة».

محقق خوئی قدس سره فرموده است که جواب این سؤال و مسأله علی اختلاف مبانی در این که چرا علم در اطراف علم اجمالی غیر محصوره حجت نیست و منجز نیست مختلف باشد، عن البعض المبانی نتیجه اش این است که نه علم و نه شک هیچ کدام کأن وجود ندارد، و علی البعض المبانی نه، فقط علم وجود ندارد اما شک سر جایش باقی است و هست. فرمودند اما علی مبنا ی شیخ اعظم که ایشان فرمود که در اطراف علم اجمالی این چنینی هر طرف علت این که علم اثر ندارد این است که شخص اطمینان به عدم وجود آن معلوم بالاجمال در آن جا دارد، اطمینان دارد. پس بنابراین احتمال این که این مایع مضاف باشد، ماء مضاف باشد یک احتمال موهوم می شود که لا یمتنی به. پس بنابراین علی هذا المبنا چون هر طرف را که می خواهد مصرف کند اطمینان دارد به این که آن ماء مضاف نیست در

مثال ما، چون یک در هزارم است که این مضاف باشد در این مثال ما، یک در هزارم اطمینان به خلافش وجود دارد، نهصد و نود و نه هزارم این است که نیست، یک در هزارم این است که هست، پس بنابراین اطمینان دارد که این آب است و مایع مضاف نیست، پس لعل شک ندارد. و همچنین اضافه می‌کنیم حالا بنا بر آن فرمایشی که حالا از خود عبارت شیخ اعظم در رسائل استفاده می‌شد که در این موارد یک اماره‌ی عقلائیه وجود دارد، بنابر این که ما این اماره‌ی عقلائیه را غیر آن اطمینان قرار بدهیم. خب و این اماره‌ی عقلائیه هم فرض این است که حجت است. پس اماره‌ی عقلائیه‌ی حجت داریم بر این که این مایع مضاف نیست، این آب مضاف نیست. اما اگر دلیل مان فرمودند که فرمایش محقق نائینی باشد که ایشان موافقت قطعی را متفرع فرمود بر حرمت مخالفت قطعی؛ فرمود هر جا حرمت مخالفت قطعی باشد آن جا موافقت قطعی است و الا اگر حرام نباشد مخالفت قطعی، موافقت قطعی نمی‌خواهد. و در اطراف علم اجمالی چون مخالفت قطعی حرام نیست، چون قدرت بر مخالفت نیست، پس بنابراین موافقت قطعی هم لازم نیست. فرمودند اگر این مسلک باشد و این مبنا را ما بگوییم علم در این جا لا اثر له کأن نیست نه، این باعث نمی‌شود که شک نداشته باشیم؛ این شک دارد که هر ظرفی را که می‌خواهد با او وضو بگیرد یا غسل کند شک دارد که آیا این مایع است یا آب هست. قهراً او اصاله الاشتغال تطبیق می‌شود و پیاده می‌شود. بنابراین ایشان می‌فرمایند که در این مواردی که اگر روی مبنای محقق نائینی بخواهیم مشی بکنیم نمی‌تواند در مقام عمل بسنده‌ی به استفاده از یک ظرف در مثال ما بکند؛ باید به اندازه‌ای باشد که یقین می‌کند از آن ماء، آن آب مطلق استفاده کرده. مثلاً اگر یک دانه از این کاسه‌ها هست باید با دوتا کاسه، اگر علم دارد دوتا از این هزارتا هست باید با سه تا این کار را، وضو بگیرد یا غسل بکند و هكذا تا این که یقین پیدا کند که آن، چون «اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینیة». خب این فرمایش محقق خوئی قدس سره در مصباح الاصول.

در این جا چند نکته را باید به آن توجه کنیم، یک این که خب چرا علی اساس دوتا مبنا محاسبه کردید؟ مبنای خود شما اصلاً این‌ها نبود، نه حرف استاد بود آقای نائینی، نه حرف شیخ اعظم بود، مبنای شما این بود که جریان اصول عملیه در اطراف بود. خب چرا بر اساس آن پس محاسبه نمی‌فرمایید؟ حالا ببینیم بر اساس او چه باید گفت؟ اگر اصول عملیه را گفتیم. اگر بر اساس اصول عملیه باشد خب او از نظر حرمت و این‌ها خب برائت است، حلیت است، آن مشکلی ندارد؛ اما از نظر این که آیا کأن این جا شکی نیست در مثال ما و می‌تواند استفاده بکند از آن یا نه؟ این در حقیقت دو صورت دارد، یک وقت هست که مسأله جوری است که ما اصل منقح موضوع از اصول مرخصه

نداریم، در این صورتی که نداریم احکام شک بار می‌شود، چون واقعاً شک داریم اصل مرخصی هم نداریم. مثل این که می‌داند در این هزار کأس یک کأس مضاف وجود دارد که حالت سابقه ندارد نه صار مضافاً، نه مضاف وجود دارد، از اول مضاف بوده، خب این جا حالت سابقه ندارد که بخواهیم با استصحاب ماء بودن مثلاً بیاییم بگوییم که احراز موضوع بکنیم. اما اگر حالت سابقه داشته یعنی بداند هزارتا کأس ماء در این جا بوده و یکی‌اش صار مضافاً؛ خب در این جا اصل منقح موضوع وجود دارد و استصحاب بقاء یک کأس را می‌تواند استصحاب بقاء مائیت بکند و استفاده بکند و این معارضه نمی‌کند جریان استصحاب در این با بقیه به همان بیانی که گفته می‌شود که اصول مرخصه که منها استصحاب باشد در اطراف علم اجمالی غیر محصوره جاری است و آن شبهات همه دفع شده، جواب داده شده. استناداً به استصحاب می‌گوییم این آب است و آثار مائیت را بر آن بار می‌کنیم.

پس بنابراین باید بر اساس اصول عملیه هم بخواهیم حساب بکنیم این جور است که همین دو قسمی که عرض شد. نکته‌ی دوم که این جا باید به آن توجه کنیم این هست که آیا آن مبانی که ما با آن مبانی می‌گفتیم علم اثر ندارد در این موارد آن مبانی مانعة‌الجمع هستند؟ یعنی نمی‌شود دوتا از آن مبانی، سه تا از آن مبانی در یک جا مجتمع بشوند؟ حتماً یکی‌شان هست و لاغیر؟ یا قابل اجتماع هستند؟ خب ظاهر این است که این طور نیست که همه‌ی آن وجوه مانعة‌الجمع باشند. مثلاً مبنای آقای نائینی قدس سره چی هست؟ ایشان می‌فرماید که وجوب موافقت قطعیه متفرع است بر حرمت مخالفت قطعیه که خب البته این را سابقاً اشکال فرمودند محقق خوئی، گفتند این چنین نیست و حق هم با ایشان بود. اما اگر کسی این حرف را قبول کرد، این مبنا را قبول کرد و گفت در شبهات غیر محصوره قدرت چون نیست بر مخالفت قطعیه، از این جهت موافقت قطعیه نمی‌آید، وجوه موافقت قطعیه در آن جاها نمی‌آید. آیا این منافات دارد با همین جایی که قدرت نداری یک مواردی در اثر کثرت اطراف چی بشود؟ هر کدام را هم که دست می‌زنیم اطمینان به خلاف داشته باشیم، این تنافی‌ای ندارد. بنابراین این که بگوییم علی مبانی؛ فقط این جوری حساب بکنیم، بگوییم اگر مبنای آقای نائینی می‌شد حتماً شک باقی است. بعد ملازمه ندارد. این درست است. یعنی مبنای آقای نائینی ملازمه ندارد با این که بگوییم حتماً شک نیست؛ ولی این جور هم نیست که هر کسی آن مبنا را قائل شد حتماً دیگه باید بگوید شک نیست، شک هست نه، بنابراین این مبانی گذشته این جور نیست که مانعة‌الجمع باشد فلذا فی کل موردٍ موردٍ موردٍ از نظر این که آثار شک را ما باید بار کنیم یا آثار شک را لازم نیست بار بکنیم این باید خصوصیت مورد مورد توجه واقع بشود. بله، علم درست است در تمام موارد شبهات غیر محصوره؛ علم از

تنجیز افتاده به بیاناتی که گفته شد بنابر مسلک کسانی که قائل هیتند به این که غیر محصوره شدن به یکی از وجوه سابقه موجب این می شود که علم از تنجیز بیفتد، حالا اگر مثل محقق خراسانی شدیم در کفایه یا محقق خوئی شدیم که این هم فرقی نیست خیلی خب، آن را دیگه باید جوری دیگر حساب بکنیم. دیگر علم اجمالی هم از اثر نمی افتد. اما کسانی که می گویند می افتد کما هو اقوی، این مورد به مورد باید محاسبه کرد، خصوصیات مورد را باید در نظر گرفت که آیا شک بالمره این جا از بین می رود یا وجود دارد؟ این راجع به این تنبیه که ایشان در این جا این مطلب را فرمودند. و اگر گفتیم مدرک ما اجماع است که یکی از مدارک این که بگوییم علم از خصوصیت می افتد اجماع بود. اگر گفتیم اجماع هست اجماع به خاطر این که دلیل لبی است آن قدری که دلالت می کند این است که آثار علم بار نمی شود اما آثار شک هم نباید بار بکنیم این مدلول اجماع نیست چون لسان ندارد که اطلاق داشته باشد که هیچ آثاری را بار نکن و مصب کلام مجمعی هم وقتی که انسان نگاه می کند مثل جامع المقاصد و غیره که مرحوم شیخ نقل کردند از این بزرگان اجماع را، مصب کلام آن ها و ظاهر کلان آن ها است بحث در همین بوده که آن معلوم بالا جمال منجز هست یا منجز نیست؟ از عهده او باید بریاییم یا نه؟ حالا ادعای اجماع فرمودند که لازم نیست. اما آثار شک در بین اطراف، این ها هم باید مورد توجه واقع بشود یا آثار او هم نه، از این حیث دیگه در مقام بیان نیستند. از دو جهت می توانیم این جا بگوییم؛ یکی این که دلیل لبی است و دلیل لبی قدر متیقنش باید اخذ بشود. دو این که ما اجماع ماحصل؟؟ که این جا نداریم. اگر اجماعی باشد نقل بزرگان است اجماع در مقام، کلمات آن ها موردش مورد بحث تنجیز علم اجمالی است. به قرینه این که در این مقام هستند یا احراز اطلاق نمی شود یا می دانیم اصلاً از آن حیث بحث نمی کنند و اجماعی را که ابداع می کنند ناظر به آن حیث نیست فقط ناظر به تنجیز علم اجمالی است. از این حیث فقط در مقام بیان بودند. بنابراین این تنبیه را باید این چنینی گفت که عرض شد و نتیجه این شد که ما عرض می کنیم طبق آن چه که در سابق اختیار کردیم مدرک ما برای عدم تنجیز علم اجمالی جریان اصول عملیه هست و این جریان اصول عملیه تارة، تارة همگام می شود با این که اطراف به حدی زیاد است که هر مورد که دست می گذاریم اطمینان به خلاف داریم. اگر این جور شد خیلی خب، اطمینان به خلاف داریم. اگر نه، به این حد نبود که اطمینان به خلاف داشته باشیم تارة حالت سابقه وجود دارد و اصل منقح موضوع وجود دارد، به اصل منقح موضوع تمسک می کنیم و اگر اصل منقح موضوع موجود نبود قهراً در آن جا اصالة الاشتغال است و آثار شک را باید بار بکنیم و نمی توانیم بسنده کنیم به یک فرع، خب در این یک فرعی هم مطرح هست و آن است که

س: ??

ج: بله آقا؟

س: ?? اصل جاری می شود و تنجز می اندازد اصل ??

ج: این را که حالت سابقه نمی داتیم. مثل این که عرض کردیم

س: ?? مثل قاعده طهارت ??

ج: در جایی که از اول می دانیم این هزار کأس مورد مثال یکی اش بنزین است، حالت سابقه ندارد، اما اگر می دانیم هزارتا کأس آب بوده یکی اش صار مضافاً در اثر این که چیزی به او ریخته شده، یکی اش صار مضافاً که این جا هر کأسی حالت سابقه دارد دیگه، اصل منقح موضوع داریم. هر کأسی حالت سابقه استصحاب نوعیت دارد.

س: ?? اثرش چی بود که می خواست

ج: بله؟

س: ?? بنزین اثرش چیه مثلاً؟

ج: مثلاً حرمت شرب

س: نه، تنجز علم اجمالی، ?? اثر علم اجمالی اش چیه که ?? برمی دارد؟ در مورد ?? شک را بر نمی دارد؟

ج: خب همین، حرمت شرب است. مثلاً بگوییم خوردن بنزین چون مضر به بدن هست حرمت شرب دارد. ولی چون این چینی است خب هیچ کدام را باید مصرف نکند، موافقت قطعیه بکند، می گوید نه، «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ» جاری می شود، برائت جاری می شود، بعد تک تک این ها جاری می شود. پس بنابراین شربش اشکال ندارد. حالا وضو می خواهد بگیرد، تحصیل طهارت می خواهد بکند، تحصیل طهارت این است، مشروط به این است که ماء باشد. خب اگر با یکی از این ها بخواد تحصیل طهارت بکند قهراً شک دارد که با آب وضو گرفته یا نه، حالا البته این مثال بنزین معلوم است که، می فهمد انسان، باید چیزی حساب بکنیم که این جوری نیست. مثلاً فرض کنید اگر گفتیم

عرقیجات مثلاً مضاف است و امثال این‌ها، یک مایعی مثلاً در آن ریخته شده که مضاف باشد. خب در این موارد این چنینی می‌شود.

س: ??

ج: نه، با دوتا کفایت در مثال ما با دوتا... فلذا ملاکش این است؛ باید به مقداری مصرف کند و استفاده کند که یقین پیدا کند با آن آب مطلق وضو گرفته،

س: ??

ج: خب، ولی یک دانه‌اش که بیشتر نبوده، پس بنابراین اگر در مثال ما با دوتا ظرف، یک بار با این ظرف، بعد هم بار دوم با آن ظرف یقین می‌کند چون یکی‌اش مضاف بوده دیگه،

س: ??

ج: متأسفانه صدای شما به نحو ابهام و اجمال به من می‌رسد. نمی‌فهمم مفاد مطلب‌تان چیه

س: این آب مضاف نمی‌دانیم ??

ج: بله، ولی یک دانه‌اش است. وقتی یک دانه بود اگر دوتا را مصرف کرد، خب یک دانه از آن‌ها مضاف است. اگر اتفاقاً این مضاف مورد مصرف قرار گرفته باشد یکی از این دوتا، آن دیگری‌اش که قطعاً مضاف نیست چون می‌داند یکی از این هزارتا مضاف است. یک دانه از این هزارتا می‌داند مضاف است. پس بنابراین اگر اتفاقاً در این استفاده‌ای که دارد می‌کند آن اولی مثلاً مضاف باشد خب دومی دیگه حتماً مضاف نیست. اگر اولی آب بوده خب دومی می‌شود مضاف، پس یقین پیدا می‌کند که با آب مطلق وضو گرفته دیگه و مشکلی وجود ندارد در این جا، بله، حالا علی‌المبنای کسانی که می‌گویند مبنای ما برای این که علم از تنجیز می‌افتد آن اطمینان هست. آن اطمینان هست. حالا آیا در این موارد می‌تواند در تعاقب از مننه خب هی ?? استفاده بکند؟ از این کاسه، بعد امروز این وضو را می‌گیرد بعد برای نماز بعدش از آن کاسه، بعد برای نماز بعد از آن کاسه، بعد برای نماز بعدش از آن ...، همین جور؛ ولو این که در و طول مثلاً یک هفته، یک ماه، یک سال کم‌کم از این‌ها بتواند استفاده بکند. این در کلمات آن بزرگانی که به این استناد می‌کردند آن‌ها می‌گفتند آره مطلقاً، ولی گفتیم شهید صدر قدس سره چی فرمود؟ فرمود نه، به

اندازه‌ای است که یک جوری؟؟ استفاده بکند که برایش علم حاصل نشود که ولو تدریجاً در این امور متعاقبه مرتکب آن حرام شده، این جا هم قهراً همین جور است. این جهتی که آن جا مورد توجه واقع شد به تنبیه آن بزرگوار، این جا هم باید همین جهت را مورد توجه قرار بدهد. این مطلب آن جا این جا هم مورد توجه است که تا حدی می‌تواند که ... ولی اگر اطمینان دارد که یا آن وضوی قبلی‌اش باطل بوده یا این وضوء باطل خواهد بود. به جایی که برسد که این جور اطمینانی پیدا بکند که یا این که یکی از وضوهای قبلی که پس بنابراین آن نمازی که خوانده نماز باطلی بوده؛ پس یا آن قضاء را یا آن نماز را باید قضا کنم یا این وضو باطل است و نماز حالا که می‌خواهم بخوانم باطل است. باید به این جا نرسد، به این اطمینان نرسد. این هم باید خب توجه به آن داشته باشیم. بنابراین ذکر این تنبیه از این جهت که ذهن ما را دقیق می‌کند و متوجه می‌کند که در مقام تطبیق دقت بکنیم مطلب شایسته‌ای و درستی هست. خب این تنبیه هم تمام شد. تنبیه بعد راجع به این است که ان شاءالله از فردا شروع می‌کنیم و آن این است که اگر در مورد علم اجمالی اضطرار پیدا بشود به بعض افراد، بعض اطراف، آیا در این موارد؛ علم اجمالی از تنجیز می‌افتد و ساقط می‌شود و یا این که نه؟ خب این خودش دارای صوری است و بحث بسیار طویلی هم دارد با یک حدودی که ان شاءالله از فردا. و صلی‌الله علی محمد و آله الطاهرين.

جلسه ۶۲

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

یکی از عناوینی که اگر طاری بشود بر تکلیف معلوم به تفصیل موجب رفع تکلیف می‌شود اضطرار هست. میته حرام است اکل آن اما اگر امر جوری شد که اگر اکل میته نکند تلف خواهد شد، اضطرار پیدا شد برای این جهت، این جا حرمت کل میته برداشته می‌شود و فرقی نیست که این اضطرار قبل از حرمت باشد، بعد الحرمه باشد، حین الحرمه باشد. در موارد علم تفصیلی این چنین است. حالا سؤال این است که آیا در مواردی که علم اجمالی به وجود تکلیف داریم حالا تکلیف حرمتی یا وجوبی، اگر اضطرار پیدا شد آیا در این جا علم اجمالی منجز است و باید از غیر آن که مورد اضطرار واقع شده است اجتناب کرد احتیاطاً؟ یا این که در این موارد تجیز علم اجمالی از بین می‌رود وجود ندارد؟

برای پاسخ به این سؤال یک تنبیه در این بحث اشتغال آقایان مطرح فرمودند. خب چون این طرو اضطرار در این موارد دارای صور عدیده هست ابتدائاً باید توجه به صور بکنیم بعد ان شاء الله و به عون الله تعالی تک تک این صور را مورد کلام قرار بدهیم.

خب تارة قبل از این که تکلیفی متحقق بشود و علم به آن تکلیف حاصل بشود اضطرار وجود دارد. مثل این که شخصی مضطر است به آشامیدن آبی از یکی از این دو آبی که وجود دارد، یا یک آب و یک شیر که وجود دارد، مضطر است برای رفع عطش، عطشی که برای مهلک است به آشامیدن آن آب. اما هنوز نیاشامیده و استفاده نکرده علم اجمالی پیدا کرد به این که مثلاً متنجسی و منجس افتاد یا در همان ظرف و آبی که مضطر به استفاده از آن است و یا در آن ظرف آخر که مضطر نیست. که در این جا اضطرار قبل از سبب و قبل از علم به حرمت پیدا شده. این یک صورت.

صورت دوم این است که بعد التکلیف و قبل العلم اضطرار حاصل شده است یعنی یکی از این دو کأسها واقعاً قطره دمی در آن افتاده، منجسی در آن افتاده ولی این علم پیدا نکرده بود ولی قبل از این که علم پیدا کند اضطرار پیدا شد و بعد هم علم برای او پیدا شد که این چنین شده است. این هم صورت دوم.

صورت سوم این است که اضطرار بعد از امور ثلاثه، بعد از امور دو گانه پیدا می شود یعنی وقوع قطره شده که آن سبب است، علم هم پیدا کرده که یکی از این دو تا متنجس شده است، حالا اضطرار برای او پیدا می شود. پس تارة اضطرار قبل از تکلیف و قبل از علم به تکلیف است، و تارة بعد التکلیف و قبل العلم بالتکلیف است و ثالثه بعد التکلیف و بعد العلم بالتکلیف است. و علی جمیع تقادیر تارة اضطرار به یک کأس معین است، یک امر معین است از بین اطراف این علم اجمالی. مثلاً در مثالی که ما زدیم یکی از آن کأسها آب است بقیه مایعات دیگر است، امور دیگر است و این در اثر تشنگی فقط اضطرار به شرب ماء دارد به بقیه اضطراری ندارد پس معین می شود. تارة نه این چنین نیست، او مضطر است به این که یکی از اینها را مصرف بکند، مثل این که چند کاسه است که همه اش آب است و حالا این اضطرار دارد که رفع تشنگی اش را با یکی از اینها انجام بدهد. پس بنابراین مجموعاً به حسب این بیانی که کردیم می شود شش صورت. حالا این جا یک تقسیم دیگری هم که معمولاً در کلمات بزرگان نیست ولی مرحوم امام رضوان الله علیه آن را هم به آن توجه فرمودند این است که این اضطرار هم تارة اضطرار عقلی است و تارة اضطرار عرفی است. یعنی تارة عقلاً مضطر است به این اگر مثلاً نیاشامد هلاک خواهد شد، عقلاً مضطر است

برای ادامه حیات خودش، تارةً نه اضطرار در این حد عقلی است، عرفاً هست که «رفعوا ما اضطرخوا الیه» که حمل می‌شود اضطرار عرفی؛ اعم از عرفی و عقلی هر دو را می‌گیرد، این جور است. خب پس بنابراین صور می‌شود دوازده تا. یک صورتی (قطع صدا به مدت ۵ دقیقه)..... علم به تکلیف به نحو تعلیقی پیدا می‌شود یعنی علم پیدا می‌کند که اگر فلان شرط حاصل بشود فلان تکلیف خواهد بود و حالا قبل از این که آن شرط حاصل بشود اضطرار پیدا شد. این صورت را هم ایشان صورت پنجم قرار دادند در تهذیب الاصول. حالا ان شاء الله بعداً راجع به این صحبت خواهیم کرد ان شاء الله. پس مجموع صور محل کلام این‌ها است. حالا ابتدائاً از آن جایی بحث را شروع می‌کنیم به یک طرف معین اضطرار پیدا شده و قبل از این که تکلیف حاصل بشود یعنی سبب محقق بشود در حقیقت و علم به آن برای شخص حاصل بشود اضطرار حاصل شد. دو تا کاسه مثلاً آب بود یا یک کاسه آب بود... (این جور مثال بود بهتر است) یک کاسه آب بود یک کاسه حلیب بود؛ شیر بود و این یک مرتبه تشنگی بر او عارض شد... (ببخشید من قبل از این که این را بگویم یک چیزی یادم رفت آن را هم بگویم بعد وارد بحث بشویم). خب همه این صور که گفتیم قبل و بعد. حالت سوم این است که مع باشد، نه قبل باشد نه بعد باشد. یعنی معاً برای او حاصل بشود علم به تکلیف، تکلیف و علم به تکلیف و اضطرار. مع باشد. گاهی نه، اضطرار ابتدائاً است با تکلیف و بعد علم بعد است. و گاهی نه. این معیت هم خودش سه صورت دارد. پس بنابراین مجموعاً یا قبل است یا بعد است یا حین است و مع است. خب این‌ها را که ضریدر هم بکنید صور عدیده‌ای می‌شود.

حالا اولین صورت که فعلاً مورد بحث ما هست و از این جا می‌خواهیم شروع کنیم چون بحث آن روشن‌تر است و دغدغه‌اش کمتر است این صورت است که ابتدائاً اضطرار به یک فرد معین از این اطراف پیدا شده و بعد تکلیف و علم به تکلیف حاصل شده است. مثل این که یک ظرف آب هست، یک ظرف شیر هست، این آقا در اثر تشنگی وافری الان اضطرار پیدا کرده به این که آن ظرف آب را بنوشد. این اضطرار برای او پیدا شده و بعد از این اضطرار علم پیدا کرد، هم تکلیف حاصل شد به خاطر این که یک قطره‌ای افتاد در یکی از آن دو تا و هم علم برای این شخص پیدا شد. آیا در این جا این علم اجمالی منجز است که باید حالا آن ظرف آب را که باید مصرف کند به خاطر اضطرار، اما چون احتمال می‌دهد آن ظرف آخر، آن حلیب، احتمال می‌دهد نجس شده باشد و تکلیف اجتناب در حقیقت بر او قرار گرفته باشد و این تکلیف تنجز پیدا کرده باشد در اثر آن علم اجمالی که برای او پیدا شده، باید

احتیاط کند، این ظرف را بخورد ولی از این ظرف حلیب اجتناب بکند، یا این که نه، در این جا احتیاطی لازم نیست.

در این مسأله دو وجه هست ولی دو قول ندیدیم یعنی نظر فقها و اصولیونی که حالا ما بر آن واقف شدیم، استقراء تام هم نکردیم. معمولاً در این صورت، بزرگان قائل به عدم تنجیز هستند اما دو وجه در مقام هست که هم وجه تنجیز و هم وجه عدم تنجیز.

اما وجه عدم تنجیز این است که گفته می شود که در این مقام خب این شخص در اثر این که اضطراب دارد به شرب این ماء پس یقین دارد که این ماء که مضطراً الیه است مسلم حلال است اما بالحلیة الواقعیة اگر متنجس آن امر آخر باشد و یا به خاطر طرو عنوان اضطراب بنابراین حلال است إما بالحلیة الواقعیة و إما بالحلیة الثانویة در اثر طرو عنوان اضطراب. پس نسبت به حلیت این یقین داریم. نسبت به حرمت آن کأس آخر که حلیب است شک دارد، شک بدوی دارد. یک قضیه منفصله این جا تشکیل نمی شود که إما آن حرام است و إما این حرام است. این می داند حلال است، آن هم مشکوک است که حرام است یا حلال، بنابراین وقتی مشکوک بود هم براءت عقلی دارد، هم براءت شرعی دارد، پس در حقیقت در این جا اصلاً علم اجمالی در حقیقت تحقق پیدا نمی کند. علم اجمالی منحل است چون هیچ إما و ایمایی در کار نیست. هذا حلال قطعاً و هذا مشکوک پس بنابراین.... فلذا بعضی از بزرگان این مورد را از موارد انحلال علم اجمالی بیان فرمودند که این جا علم اجمالی اصلاً منحل است و وجود ندارد. این وجه این که ما بگوییم در این جا احتیاط لازم نیست و تنجیزی وجود ندارد.

اما وجه این که بگوییم در این موارد باید احتیاط کرد. وجه این مسأله این است که در مواردی که ما علم به مصلحت ملزمه داشته باشیم و شک در قدرت داشته باشیم که آیا ما قدرت داریم بر انجام این یا عاجز هستیم. در این موارد خب فرمایش بزرگان این است که حکم عقل تنجیز است یعنی باید بروی سراغ آن عمل و اقدام کنی بر انجام اگر معلوم شد که قدرت نداری و عاجز هستی که خب و الا در این موارد همین جور کنار بنشینی و بگویی نمی دانم شاید قدرت نداشتم، شاید عجز داشته باشم معذور نیستی.

س: این حکم عقل است.

ج: بله.

س: بعد به نحوه تعلق قدرت ندارد که قدرت حقیقی باشد یا قدرت به لسان ...

ج: حالا عرض می‌کنم.

خب این قاعده کلی را ما داریم که هر جا مصلحت ملزمه محرز بود و شک در قدرت بود آن جا باید احتیاط کنیم. حالا قد یقال که ما نحن فيه مصداق همین است و همان مطلب در این جا هم پیاده می‌شود البته این مبنی است بر این که ما قدرت را دخیل در ملاک نداریم تا علم به وجود ملاک ملزمه داشته باشیم. چون قدرت گاهی فقط شرط برای تکلیف است، گاهی دخیل در ملاک هم هست، مثلاً قدرت شرعی دخیل در ملاک است، مثلاً اگر کسی قدرت بر انجام مناسک حج نداشته باشد آن حج مصلحت اصلاً ندارد مثلاً. اما خیلی از موارد هست که قدرت دخیل در وجود ملاک نیست فقط شرط استیفاء است و الا قدرت داشته باشی آن مفسده ملزمه را دارد یا آن مصلحت ملزمه ممکن است وجود داشته باشد. اگر ما بگوییم که قدرت شرط در ملاک نیست؛ خب قهراً در این موارد ما می‌دانیم یک مفسده‌ای ممکن است وجود پیدا کرده باشد یا حتماً وجود پیدا کرده، برای این که آن مفسده چه خورده باشد؛ یعنی آن قطره دم مثلاً چه خورده باشد به این آبی که من مضطر هستم به نوشیدن آن، چه خورده باشد به آن حلیب که مضطر به آن نیستم. علی‌ای حال یک مفسده ملزمه‌ای در این جا پیدا شده، حالا شک من به چی برمی‌گردد؟ شک من به این برمی‌گردد که آیا من قدرت بر امتثال آن و اجتناب از آن دارم یا ندارم؟ اگر در آن طرف باشد؛ در حلیب باشد من قدرت دارم، اگر در این طرف باشد من قدرت ندارم. پس در این جا در حقیقت وجود یک مفسده ملزمه در محرم یا یک مصلحت ملزمه در مورد واجبات وجود دارد. این را یقین دارم وجود دارد چون قدرت من دخیل در وجود او نیست. بله، اگر قدرت من دخیل در وجود او باشد شکی در وجود چنین مصلحتی پیدا می‌کنم برای این که لعل در این طرف باشد من هم که قدرت ندارم پس مصلحتی وجود پیدا نکرده، اما وقتی که این قدرت من دخیل در وجود او نیست خب این قطره چه این جا افتاده باشد چه آن جا افتاده باشد، این مصلحت ملزمه پدیدار شده، بعد از پدیدار شدن او حالا من شک دارم عاجز هستم از تحصیل او یا عاجز نیستم؟ اگر این طرف باشد عاجز هستم اگر آن طرف باشد عاجز نیستم، شک در قدرت دارم. شک در عجز دارم. خب در این موارد باید چه کنم؟ باید احتیاط بکنم. پس بنابراین بر اساس این مطلب باید بگوییم که بله، باید از آن ظرف آخر هم اجتناب بکنیم. از غیر مضطرا لیه هم اجتناب بکنیم و فارقی بین این و آن مواردی که علم اجمالی نیست و علم تفصیلی است که همه‌ی ماها این جور هستیم. الان نماز ظهر شک داریم قدرت داریم بر خواندن نماز ظهر یا نه؟ شک داریم دیگه،

چه می‌داند کسی چه جور است، شاید وسط آن، اثناء آن معاذالله یک مشکلی برایش پیش بیاید، حیاتش تمام بشود یا یک مشکلی ...، نتواند. آیا به خاطر این که شک در این جهت دارد می‌تواند اقدام بر خواندن نماز نکند چون شک در قدرت دارد؟ نه، عقلاً در مورد شک در قدرت باید اقدام بکند. همان جور که آن جا حکم عقل این است در این جا هم قهراً حکم عقل همین است و باید اقدام بکند.

س: ببخشید؛ الان این جا چون؟؟ مصلحت یا مفسده‌ای که هست باید فعلی هم باشد یا نه؟

ج: بله، مصلحت و مفسده که فعلی است.

س: نه، اولاً که در اثر، در یک طرف در اثر تراحم با؟؟ اضطرار از فعلیت خارج می‌شود

ج: چی فعل خارج می‌شود؟

س: مصلحت

ج: نه، مصلحت که با، نه، فرض این است که قدرت شرط در وجودش نیست؛ درست

س: خود تراحم،؟؟ خود اضطرار یک ملاکی دارد دیگه، ملاکی؟؟ مضطربیه، آیا با این تراحم پیدا نمی‌کند با این ملاک و مفسده؟

ج: اگر این شرط قرار ندادی نه، آن بحده وجود دارد منتها شارع می‌فرماید که چی؟ تکلیف نمی‌کند ولی مفسده (اگر اضطرار باشد) اما آن مفسده چیه؟ وجود دارد

س: مفسده هست اما فعلی نیست.

ج: این فعلی بودن و فعلی نبودن مال تکالیف است نه مال مصالح و مفاسد هر جا هست خیلی؟؟ یعنی وجود دارد

س: متعلق آن مفسده مجموع دوتا ظرف؟؟ وقتی مطلق آن مفسده که ما باید ترک می‌کردیم مجموع آن دوتا ظرف بود. حالا که به یک طرف

ج: مجموع دوتا ظرف؟

س: آن مجموع از بین رفت

ج: یعنی چه مجموع دوتا ظرف بود؟

س: ببینید اگر من آن دوتا ظرف را هر دو را با هم استفاده می‌کردم این مفسده داشت

ج: نه، مفسده را استیفاء کرده بودی اما اصل المفسده که کاری ندارد به شما، هر جا، هر چیزی که ملاقات با دم کرد آن مفسده‌ی ملزمه پیدا می‌کند. قدرت بر اجتناب داشته باشی یا نداشته باشی، منتها اگر قدرت نداری بر اجتناب، معذور هستی، اگر قدرت داری معذور نیستی ولی مفسده هست. سمّ چه قدرت بر آشامیدن داشته باشی چه نداشته باشی این سمّ مفسده دارد. کاری به قدرت شما و عجز شما ندارد. خب بنابراین که مصالح و مفاسد دائر مدار قدرت و عجز نیستند پس بنابراین این وجود دارد.

س: حاج آقا ببخشید،؟؟ این امری که می‌فرمایید جلوی سمّ؟؟ یک امر تکوینی است، در امر تکوینی این مصلحت وجود دارد و چه ما بخواهیم چه نخواهیم؟؟ اما در امور تشریعی که شارع می‌خواهد یک چیزی را تشریع کند، حتی عقلاء می‌خواهند یک چیزی را تشریع بکنند می‌توانند یک مصلحتی بگذارند در کنار آن مصلحت، یعنی جعل مصلحت بکنند در کنار آن اضطرار هم باشد؟ بعد بگویند حالا اضطرار

ج: جعل نمی‌کنند که، امر نفس‌الامری است. وجود واقعی دارد.

س: نه، واقعیته که دارد تابع جعل مولا است دیگه

ج: جعل چی؟ جعل تشریعی یا تکوینی؟

س: جعل تشریعی وقتی امر

ج: نه، مصالح ملزمه، مصالح و مفاسد که جعل تشریعی ندارند، جعل تکوینی دارند. یعنی خدای متعال آفریده آن‌ها را، درست؟ حالا شما چه عاجز باشی چه نباشی این را آفریده، این مفسده دارد. این سمّ را خدا خلق فرموده، حالا شما چه بدانید چه ندانید، چه قدرت بر اجتناب داشته باشی چه نداشته باشی

س: در صلاة همین همین جور است مثلاً؟

ج: بله؟

س: در صلاة هم مثل دم و این‌ها همین حالت تکوینی را دارد؟ مثلاً مصلحت صلاة با اضطرار اگر بخواهیم جمع بکنیم آیا این جا باید بگوییم مثل مثلاً دم و این‌ها که مفاسد تکوینی دارد این جا هم

ج: بله، صلاة هم، اگر این جوری است صلاة هم یک ماهیتی است که حق تعالی می‌داند که این ماهیت دارای چنین مصلحتی است. چنین مقریبتی در آن هست

س: ولو با وجود اضطرار؟

ج: ولو با وجود ...، بنابراین که گفتیم. بنابراین که بگوییم مصالح و مفاسد دو جور هستند، مصالح و مفاسد دو قسم هستند. یک مصالح و مفاسدی است که قدرت دخیل در وجودشان است. یعنی اگر قدرت نداشته باشی واقعاً مصلحت نیست یا واقعاً مفسده نیست. این یک قسم، یک قسم این است که نه، قدرت و عجز دخیل نیست هیچ کدام، نه قدرت دخیل است نه عجز مانع است، هیچ کدام نیست. آن وجود پیدا می‌کند. بنابراین مسلک ثانی، بنابر مسلک ثانی در مقام این جوری گفته می‌شود که پس بنابراین در این جا یک مصلحت ملزومه به عبارت دیگر یک ملاک ملزومی ملاک بگیریم که هم مصلحت را بگیرد هم مفسده را، یک ملاک ملزومی در این جا وجود دارد؟؟ شک دارم که قدرت بر استیفاء او دارم یا ندارم؟ قاعده کلی این است که هر وقت ملاک ملزومی عبد احراز کرد و شک در قدرت کرد که آیا قدرت دارم یا نه؟ وظیفه‌اش چیست؟ احتیاط است. اقدام است. باید به سراغ او بروم.

س: استاد در مصالح؟؟ تشریحی این طور نبود که بعد از این که علم به تکلیف پیدا کردیم بعد انکشف که بله، این مصلحت داشته ولی قبل از، یعنی اول ما باید مطمئن بشویم تکلیف داریم بعد بگوییم که حالا؟؟ مصلحتی داشته، ما که نسبت به مصالح و مفاسد تکالیف قبل از احرازش که علم نداریم که

ج: بله، چرا دیگه این جا؟ چون فرض این است که در این جا بعد چه کار کردیم؟ علم پیدا کردیم به این که سبب حادث شده؛ یعنی ملاقات با دم پیدا شده یا برای این ظرف یا برای این ظرف، پس بنابراین حالا که ملاقات حاصل شده است یا برای این یا برای آن، می‌دانیم ملاقات دم هم که شارع فرموده «اجتنب عن النجس» «اجتنب عن ما یلاقی الدم» خب پس مفسده ملزومه را دارد. این را می‌دانیم. قدرت هم که شرط در تحقق آن ملاک نیست پس بنابراین چنین شبهه‌ای در این جا پیدا خواهد شد. این شبهه را محقق شیخ سیدنا الاستاد آقای حائری دام ظلّه در مباحث‌الاصول در هامش اشاره فرمودند. این معمولاً توی کلمات بزرگان نیست که در این صورت همه همان طور

که عرض کردم می‌گویند آقا این جا احتیاط لازم نیست به خاطر همان وجه اولی که گفتیم. یعنی علم اجمالی منحل می‌شود، این مسلم حلال است إما بالحلیة الواقعیة أو الثانویة به خاطر طرّو اضطرار، آن یکی هم مشکوک بدوی است پس إما نمی‌توانیم بگوییم. اصلاً علم اجمالی وجود ندارد. این وجه رائج است که گفته می‌شود. ایشان دقت کردند در این جا که یک وجه آخر فلذا گفتیم وجه نه قول، یک وجه آخر ممکن است در مقام گفته بشود و آن این است که این جا بنابراین که ما بگوییم عجز و قدرت دخیل در ملاکات نیستند یا لااقل به تعبیر بنده در آن مواردی که این چنین است. در آن مواردی که پس باید تقسیم، تقسیم که می‌کنیم این را هم مدنظر قرار بدهیم که یک مواردی که این چنین است که می‌دانیم قدرت دخیل در ملاک نیست. عجز هم مانع نیست. خب در این موارد پس بنابراین این جا می‌شود مصداق آن، در همین مورد می‌شود مصداق آن، می‌دانم در این جا سبب حاصل شده است. آن سببی که همراه خودش ملاک را آورده قطعاً چون عجز من مانع نیست، قدرت من شرط نیست. پس آن سببی که این جا حادث شده است همراه خودش یک ملاکی را در این جا آورده است منتها من نمی‌دانم این ملاک آن جا قرار گرفت یا این جا قرار گرفت؟ که اگر آن جا قرار گرفته باشد عاجز هستم از استیفاء آن، اگر این طرف باشد عاجز نیستم. پس قهراً شک می‌کنم که من نسبت به این ملاک تحقق یافته عجز دارم یا ندارم؟ و هر جا شک داری که آیا عجز داری نسبت به آن ملاک تحقق یافته نه؟ عقل می‌گوید که باید چه کار کنی؟ می‌گوید باید احتیاط بکنی، برائت شرعی هم در آن جاها دیگه جاری نمی‌شود برای خاطر این که انصراف دارد برائت شرعی هم از این مواردی که علم به وجود یک ملاک ملزومی داری و شک در قدرت داری؛ یعنی و به عبارتی دیگر شارع اگر بخواهد در این موارد برائت جاری بکند معنایش این است که در کنار احکام و تکالیفی که گذاشته یک مرخصی گذاشته که هیچ وقت نمی‌گذارد احکام و تکالیف به امتثال بیانجامد. چرا؟ برای این که هر وقت شما می‌خواهید تکلیفی را انجام بدهید شک در قدرت دارید دیگه، می‌خواهی نماز بخوانی شک در قدرت داری، لعلّ چه می‌دانم این ادامه پیدا خواهد کرد حیات من یا قدرت من؟ چه می‌داند؟ خب پس بنابراین برائت بگوییم جاری است. کسی سلام کرده جوابش را بدهم یا ندهم؟ شک دارم. شاید من تا بگویم علی، فوت کردم. پس بنابراین لازم نیست؟؟ هر چه را شما مثال بزنید شک در قدرت دارد انسان دیگه، پس برائت جاری می‌کند. این قرینه‌ی عقلیه می‌شود بر این که ادله‌ی برائت مال موارد شک در قدرت نیست و الا اگر بخواهد موارد شک در قدرت را بگیرد معنایش این است که تکالیف هیچی!

س: استاد،؟؟ ما شک در؟؟ داریم؟؟

ج: بعد اللت یا بعد الت یا والتی؟؟ شما این مطلب را می فرمایید، عرض می کنم شما این جا یقین پیدا کردید مصلحت ملزمه ای پیدا شد یا نه؟

س:؟؟

ج: خب بله، یا آن است یا این است. حالا پس بنابراین بالاخره وجود پیدا کرد. در عالم هستی الان هست این یا این جا یا این جا، درست؟ یا این جا است یا این جا است. این قطع دارید که یا این جا است ...، منتها اگر این جا باشد قدرت بر استیفاء ندارید، اگر این جا باشد قدرت بر استیفاء داری، پس بنابراین می شود علم به وجوب داری، شک در قدرت داری که می توانی استیفاءش کنی یا نه؟ منشأ این که شک در قدرت داری که می توانی استیفاء کنی یا نه؟ این است که آیا آن جا است که نمی شود یا این جا است که می شود.

س: کلام این آقایان که اشکال می کنند؟؟ ملاکی که تام است

ج: تام هم هست

س: همین! ملاکی که تام هست و آن ملاک باعث وجوب امتثال می شود. باعث و داعی ما هست به سمت انجام تکالیف یک ملاکاتی هست، یک وجوب مصالحی هست که مانع ندارد از تنجز؟؟ به قول آقا تنجز، به قول آقا مصلحت؟؟ به قول آقا می گوید مصلحت اصلاً ارتکاز نمی شود. اگر، شما فرض کنید یک کاسه من خمر دارم اصلاً، یک کاسه خمر دارم، این کاسه خمر وقتی ملاکش تام است برای وجوب اجتناب که فرض کنید اکراه نباشد، اضطرار نباشد، هزارتا مانع نباشد، آن وقت ملاک وجود خمر و اکل خمر، شرب خمر ملاک تام است برای وجوب اجتناب، آن جا هم وقتی یک طرف ما اضطرار پیدا کردیم وجوب اجتناب از اکل این، از شرب این طرف تام نیست تا بخواهد من را باعث بشود، من را دفع بکند؟؟

ج: خلف فرض را می فرمایید.

س: خلف فرض را

ج: برای خاطر این که فرض ما این است که قدرت...

س: قدرتی نیست. اصلاً قدرت نیست. اضطرار، اضطرار، خود وجود اضطرار مانع است. مانع از تمامیت ملاک؟؟

ج: اضطرار چه می آورد؟ عجز می آورد. عجز فرض بگیریم مانع نیست. داریم فرض می کنیم، می گوئیم قدرت شرط نیست، عجز در اثر اضطرار است دیگه، اضطرار عجز از این می آورد.

س: می خواهید اسمش را عجز بگذارید اسمش را عجز بگذارید. هر چه می خواهید بگذارید، اضطرار، اکراه

ج: و به عبارة آخری، برای این که دیگه چیزتر بشود می گوئیم آقا فرض ما این است که اضطرار مانع از تحقق آن مصلحت نیست

س: خلاف ضروری فقه است؟؟

ج: الله اکبر

س:؟؟ بنا را بر اکراه؟؟ اضطرار

ج: بابا اضطرار تکلیف را برمی دارد.

س: همین کافی است. یعنی چه تکلیف را

ج: نه مصلحت را، ملاک را از بین می برد

س: مصلحت به درد نمی خورد. آن مصلحت مصلحت تامی نیست. اصلاً

ج: ا! عجب! می گویند تام نیست!

س: امثال ندارد

س: مصلحتی است که شارع

س: اصلاً این؟؟ امثال ندارد.

ج: چرا؟

س: مصلحت، مصلحت اقتضائیه است. مصلحت تام فعلیه نیست. مصلحت اقتضائیه عرض کردم یک کاسه دارم می دانم هم که خمر است، این یک کاسه خمر وقتی من اضطرار پیدا کنم مفسده اش ملزمه نیست؛ یعنی الزام نمی کند، وجوب امتثال ندارد. وقتی ندارد چه چیزی را شما می خواهید بگویید من علم دارم

ج: مصلحت ملزمه را بدجور معنا می کنید.

س: ??

ج: نه، مصلحت ملزمه یعنی این که تام و تمام است در ضرر زدن،

س: پس ?? لفظی ?? ما قبول نداریم

ج: قبول نداشته باشید. مهم نیست. حالا این حرف سر این است؛ این که می گویند مصلحت ملزمه است، یعنی در این که ضرر می زند به شخصی که آن را مصرف می کند این تام و تمام است، حتماً ضرر می زند. ضرر آن هم بالا است. یعنی در حدی است که اگر می شد باید بگویند اجتناب بکن،

س: مصلحت ملزمه یعنی چه؟ یعنی همین ?? پس مصلحت ملزمه یعنی ?? ضرر ?? آخر شما برای تفسیر الزام می گویند چیزی است که وقتی ضرر می زند پس باید اجتناب کنید. این یعنی ملزمه، اصلاً مصلحت ملزمه یعنی مفسده ای که الزام به ترک است. وقتی مانع دارد اصلاً الزام به ترک نیست ??

ج: الزام به ترک دارد لو کنت قادراً، اگر قادر بودی الزام به ترک بود اما الان وجود دارد. حالا حرف سر همین است. آن که در محل خودش گفته می شود این است؛ مکی گویند آقا، اگر شما می دانی یک چنین مصلحتی وجود دارد ولی از این طرف فقط شک داری که قدرت بر انجام آن داری یا نداری؟ یا قدرت بر ترک داری یا نداری؟ این جا باید احتیاط کنی، یعنی باید اقدام بکنی، باید احتیاط کنی، حالا در مانحن فیه هم همین جور است. ایشان می فرماید ممکن است کسی بگوید در مانحن فیه هم همین جور است. بنده می دانم بالاخره مفسده محقق شده در شبهات تحریمیه یا در شبهات وجوبیه اش می دانم مصلحت ملزمه ای محقق شده، شک دارم که آیا عاجز هستم اگر آن طرف باشد یا عاجز نیستم اگر این طرف باشد. پس می شود مصداق آن جا، مالفرق بین این جا و آن جا؟ این وجه است برای این که بگوییم باید احتیاط کرد. بعد خود ایشان خواستند از این جواب بدهند که دیگه حالا وقت گذشته، جواب این شاء الله برای فردا. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

جلسه ۶۳

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

در آستانه‌ی یوم الله ۲۲ بهمن هستیم، روزی که خدای متعال به وعده‌ی خودش وفا فرمود که «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يَثْبِثْ أَقْدَامَكُمْ» (محمد/۷) هم نصرت خودش را عطا فرمود هم ثبات قدم به ملت شهیدپرور و وفادار به اسلام عنایت فرمود که در طول چهل و یک سال با همه‌ی فراز و نشیب‌های بسیار مشکل اما بحمد الله همان‌طور که در تشییع جنازه‌ی سردار شهید سلیمانی واضح‌تر شد بحمد الله عمده‌ی این ملت وفادار به اسلام و راه حق و حقیقت هستند؛ ان شاء الله خدای متعال ما را شاکر این نعمت‌ها قرار بدهد و عامل به وظایف‌مان نسبت به این نعمت بزرگ ان شاء الله.

بحث در این بود که از صور عدیده‌ای که در صورت اضطرار به انجام بعض اطراف علم اجمالی وجود دارد این صورت فعلاً مورد بحث قرار گرفت که قبل التکلیف و قبل العلم بالتکلیف اضطرار به بعض اطراف وجود داشته. قبل از این که اصلاً قطره‌ای افتاده بشود و علم اجمالی پیدا بشود که به یکی از این کأس‌ها وارد شده است و قبل از علم به این جهت، این شخص در اثر تشنگی فراوانی که داشته است به کأس الف که آب در آن هست اضطرار داشته و قبل از این که حالا این اضطرار را برطرف کند و بیاشامد علم پیدا کرد به این که قطره‌ی دمی افتاد یا در همین کأس الف که آب هست و مورد اضطرار او هست و یا آن کأس دیگر که یک شیء آخری است مثلاً غذا در آن هست. خب در این جا گفتیم دو وجه هست که آیا از آن کأس آخر که مضطراًلیه نیست باید اجتناب بشود یا نه؟ گفتیم دو وجه هست و یک قول در مسأله بحسب آنچه که وقوف بر آن پیدا کردیم. قول اول و وجه اول یعنی وجه اول که همان قول معروف و مشهور هست این است که احتیاط لازم نیست و وجه‌اش این بود که در این مورد اصلاً علم اجمالی‌ای رخ نمی‌دهد، تحقق پیدا نمی‌کند در نفس شخص. چرا؟ برای خاطر این که آن که مضطراًلیه هست می‌داند این یا حلیت واقعیه دارد اگر متنجس نشده و اگر هم متنجس شده باشد به واسطه‌ی ادله‌ی اضطرار حالا یا باز حلیت واقعیه دارد علی مسلکی و یا حداقل مأذون است در تصرف در او علی مسلکی. چون در موارد اضطرار دو مسلک وجود دارد، یک مسلک این است که هر مضطراًلیهی این حلال واقعی است و خدای متعال ادله‌ی درحقیقت ادله‌ی

محرمات در عالم ثبوت مقید است به این که مضطراًّ الیه واقع نشود و اگر مضطراًّ الیه واقع شد واقعاًّ حرام نیست، در لوح واقع حرام نیست که بعض روایات معتبره هم بر این دلالت می‌کند؛ مثلاًّ قریب به این مضمون یا عین این مضمون «ما من شیءٍ ممّا حرّم الله إلّا وقد أحله لمن اضطرّ إليه». خب الال این یعنی برای این حرام نکرده درواقع، خب بنابر این مسلک حلیت واقعی دارد و اصلاًّ حرام نیست این مضطراًّ الیه. بنابر مسلک مثل حضرت امام قدس سره ایشان قائل هستند به این که علی ما نسب الیه این است که در موارد اضطرار اذن در انجام هست نه این که تکلیف وجود ندارد که حالا ایشان طبق همان خطابات قانونیه شبیه آن می‌فرمایند این جا همه تکلیف وجود دارد و این هم واقعاًّ محرم است، قانوناًّ محرم است اما شما مأذون در انجام هستید. مثل مواردی که برائت جاری می‌کنیم، در موارد برائت معنایش این نیست که تکلیف اگر درواقع بوده تکلیف نیست، تکلیف هست و شما مأذون در انجام هستید و الا تصویب لازم می‌آید، می‌خواهیم بگوییم تکلیف در موارد جهل تکلیف نیست این تصویب می‌شود. موارد اضطرار هم همین جور است، تکلیف وجود دارد ولی شما مأذون هستید در انجام. خب حالا این ها بعضی جاها یک آناری پیدا می‌کند این دوتا مسلک. حالا در ما نحن فیه هم گفته می‌شود بالاخره ما یقین داریم که این که مضطراًّ الیه هست یا این واقعاًّ می‌دانیم این حلال است برای این که اگر اصلاًّ دمی به او اصابت نکرده که خب متنجس نیست واقعاًّ، اگر هم دم به او اثابت کرده باشد باز واقعاًّ حلال است بنا بر این که گفته بشود «المتنجس یحرم اكله عند غیر الاضطرار اما عند الاضطرار یجوز واقعاًّ» که مسلک عده‌ای از بزرگان است. یا این که حداقل روی مسلک امام مأذون است و حلال است که این در آن، این حلیت هم مأذون است در تصرف در او، پس این لا شبهة فیه. آن که اضطرار به آن نیست الان شک داریم که آن حرام هست یا حرام نیست پس برائت جاری می‌کنیم و این دیگر برائت این جا معارضه نمی‌کند به این که در آن طرف هم چون برائت هست و می‌دانیم یکی از این دوتا برائت در آن جاری نمی‌شود، این تعارض هم دیگر این جا وجود ندارد، آن که مقطوع الحلیه یا مقطوع الجواز است، این یکی مشکوک است برائت در آن جاری می‌کنیم. این وجه قول اول بود با یک توضیح اضافه‌ای نسبت به این دوتا مبنا که دیروز نداده بودیم.

و اما وجه این که بگوییم احتیاط باید بکنیم؛ وجه این که احتیاط بکند که احتمله بدواًّ محقق حائری دام ظلّه این است که گفته بشود مقام داخل در آن کبرایی است که گفته می‌شود که هروقت شک ما در تکلیف ناشی از شک در قدرت باشد، یعنی این که نمی‌دانیم این خطاب متوجه من هست یا نیست و این من تکلیفی دارم یا ندارم منشأ آن فقط این است که من قدرت دارم یا ندارم؟ و الا اگر قدرت داشته باشم می‌دانم خطاب متوجه من است. در این موارد خب

گفته می‌شود که عقلاً باید احتیاط کرد؛ به صرف این‌که شک در قدرت داری و احتمال عجز می‌دهی نمی‌توانی تبانی کنی و اقدام نکنی، باید اقدام بکنی. حالا اقدام که کردی اگر دیدی قدرت داشتی که خب معلوم است تکلیف متوجه بوده و وظیفه‌ات را انجام دادی و اگر نه اگر اقدام کردی و معلوم شد قدرت نداری و نداشتی خیلی خب معلوم می‌شود تکلیفی بر تو متوجه نبوده و تو معذوری. و قدرت هم درحقیقت دخالت در ملاکات احکام ندارد، بنا بر این مسلک قدرت باشد یا نباشد ملاک وجود دارد، این جور نیست که اگر شک در قدرت کردید شک پیدا کنید که اصلاً این‌جا مصلحتی وجود دارد یا ندارد؟ یا ملاکی وجود دارد یا ندارد؟ نه فقط برای این است که آن خطاب منجز می‌شود، متعلق به شما می‌شود، فعلیت پیدا می‌کند یا نمی‌کند. حالا گفته می‌شود که ما نحن فیه هم مندرج در همین کبری هست و فرقی بین موردی که شما به علم تفصیلی می‌دانی اگر قدرت داشته باشی این خطاب هست، این امر واجب است، مثل نماز ظهر؛ نماز ظهر، می‌دانیم اگر قدرت داشته باشیم نماز ظهر بر ما واجب است شکی در این نداریم. یا فلان امر می‌دانیم دروغ گفتن در مواردی که مستثنیات نباشد حرام است، اگر قدرت داشته باشیم و هکذا و هکذا و هکذا. این جایی هم که علم تفصیلی نداریم علم اجمالی داریم به این‌که یا این کأس الف متنجس شده یا کأس ب که کأس الف مضطراً الیه هست. خب این‌جا هم درحقیقت شبهه‌ی ما از این‌که تکلیفی متوجه ما شده است در این‌جا یا نه؟ همین تکلیف به اجمالی ناشی از چی می‌شود؟ این است که ما قدرت داریم یا قدرت نداریم. اگر ما قدرت داشته باشیم در؟؟؟ تکلیف متوجه ما شده دیگر، منشأ شک ما شک در قدرت است که اگر آن تکلیف درواقع روی کأس مضطراً الیه باشد ما قدرت بر امتثال آن نداریم چون اضطرار به انجام این کأس داریم؛ اگر آن در آن کأس غیر مضطراً الیه باشد قدرت داریم. پس این تردد این‌که تکلیف این‌جا هست یا آن‌جا هست این باعث می‌شود که ما شک در قدرت داشته باشیم که قدرت بر امتثال این داریم یا نداریم و شما هم که گفتید در موارد شک در قدرت در این موارد احتیاط باید کرد. این بیان این‌که بگوییم این‌جاها باید احتیاط بشود. خود آن بزرگوار دام ظلّه و شفاه الله تعالی این‌طور تخلص فرمودند از این شبهه؛ فرمودند که بین موارد علم تفصیلی و ما نحن فیه فارق وجود دارد و فارق این است که در موارد علم تفصیلی خب می‌دانیم که یک تکلیفی در این‌جا قابلیت تنجیز را دارد، یعنی ملاک که حتماً هست چون قدرت دخیل در ملاک نیست در موارد علم تفصیلی؛ می‌دانیم نماز ظهر قطعاً چه من عاجز باشم از انجامش چه قادر باشم آن مصلحت تامه و ملاک تام را دارد، چون قدرت من دخیل در آن نیست، این مصلحت وجود دارد. حالا در اثر این‌که شک در قدرت دارم یا قدرت ندارم نمی‌دانم که این خطابی که این‌جا هست آیا قابلیت تنجیز به نحو امتثال دارد یا قابلیت تنجیز به نحو اقدام دارد؟ اگر من قادر باشم این تکلیف این‌جا به نحو

امثال تنجیز پیدا می‌کند، یعنی امثال را گردن گیر من می‌کند که باید بروی انجامش بدهی. اگر من قدرت نداشته باشم درواقع آن تکلیف در این جا به اندازه‌ی این که می‌گویدی تفاوت نمان، بلندشو اقدام بکن، حالا اگر معلوم شد که قدرت داری انجام بدهی، معلوم نشد خیلی خب می‌فهمی که قدرت نداری یا معذوری. پس ما در موارد علم تفصیلی یک تکلیفی که قابلیت تنجیز به احد النحویین دارد محرز است برای مان یا به آن نحو یا به این نحو. اما در این موارد علم اجمالی ما وجود یک تکلیف قابل تنجیزی را علم به آن نداریم، چون اگر این تکلیف اگر این تنجیس در ظرف مضطرب الیه باشد که قطعاً این جا قابلیت تنجیز ندارد دیگر به هیچ نحوه، نه به امثال نه به اقدام او ندارد؛ در این ظرف دیگر اصلاً ما نمی‌دانیم که یک مصلحت ملزمه‌ای در این جا وجود دارد، یک تکلیف قابل التنجیزی به احد النحویین هست، اصلاً نسبت به این طرف چنین علمی نداریم، چنین تکلیفی را برائت از آن جاری می‌کنیم، هم عقلاً برائت عقلیه اگر قائل به آن شد هم شرعاً. پس قیاس مورد بحث ما به آن مورد در موارد علم تفصیلی این قیاس محل الفارق است و این درست نیست. خب پس این بیانی است که ایشان با این بیان تخلص از آن اشکال فرمودند و فی محله هست. بیان ایشان در حقیقت سد ثغور کردن و تثبیت آن چیزی است که معروف عندالاصحاب است که اگر چنین شبهه‌ای در ذهنش خطور کند خب جواب این این است که به این نحوه می‌شود جواب داد از آن. این صورت اولی که درحقیقت اوضح الصور می‌شود نامش را گذاشت از صور عدیده‌ای که وجود دارد اوضح الصور از نظر این که در این جا احتیاط لازم نیست همین صورت اولی است.

صورت ثانیه این هست که باز اضطرار به امر معین است مثل صورت اولی؛ اما این اضطرار بعدالتکلیف و بعد العلم بالتکلیف حادث شده. این ظرفی علم اجمالی پیدا کرده بود که یکی از کاسین متنجس است، روزها گذشت و هفته‌ها گذشت این علم اجمالی را داشت، علم به تکلیف داشت، یعنی تکلیف بود چون این قطره افتاده بود در یکی از این دوتا، علم هم ایشان پیدا کرده بود، پس هم تکلیف بوده هم علم به تکلیف بوده، حالا یک اضطراری برایش پیدا شد، بعد از گذشت ایامی حالا اضطرار پیدا شد به این که این کأس الف را که طرف علم اجمالی هست باید بیاشامد برای رفع تشنگی. آیا در این جا باید از کأس غیر مضطرب الیه اجتناب بشود، احتیاط بشود یا نه؟ در این جا دو قول است، یک قول این است که احتیاط واجب نیست مثل کالصورة الأولى که ذهب الیه غیر واحد من الاصحاب منهم محقق خراسانی صاحب کفایه فی احد قولیه که متن کفایه است که واجب نیست. قول ثانی این است که این جا باید احتیاط

کرد، ذهب الیه شیخ الاعظم قدس سره و و المحقق الخراسانی فی قوله الآخر که در هامش کفایه این قول آخر را انتخاب فرموده.

أما الدلیل بر این قول اول که عدم وجوب احتیاط باشد؛ برای عدم وجوب احتیاط حالا به وجهین یا به وجوهی می شود استدلال کرد. وجه اول فرمایش خود محقق خراسانی است در متن کفایه؛ فرمایش ایشان این هست که تکلیفی که ما در این جا علم به آن پیدا کردیم یک تکلیفی است که محدّد است و مقید است به این که اجتناب از این نجسی که این جا و این متنجسی که در این جا محقق شده است «ما لم تضطر الیه» می دانیم؟؟ یعنی تمام ادله محرمات به وسیله ادله ی رفع اضطرار و فلان کشف کردیم که همه ی ادله ی محرمات یک حد و یک قیدی دارند. پس این است که یحرم شرب این «ما لم تضطر» یا «یجب باجتناب ما لم تضطر» این قید را دارد. بنابراین همان وقتی هم که هنوز اضطراری پیدا نشده بود آن تکلیفی که ما علم به او پیدا کرده بودیم که اجمالاً این جا وجود دارد یک تکلیف این چنینی بود که «اجتناب ما لم تضطر الیه» یا «یحرم علیک شربه ما لم تضطر الیه» این بود. این مقدمه اولی

مقدمه ثانیه این است الان در بقاء، ما احتمال می دهیم همین که مضطرا لیه واقع شده، همین واقعاً موضوع و متعلق آن معلوم بالاجماع لماء؟؟ آن اجتناب، یا آن یحرم باشد. اگر واقعاً همین مضطرا لیه متنجس شده باشد نه آن دیگری، پس متعلق تکلیف همین است نه آن.

مقدمه سوم این است که فرض این که این احتمال را می دهید همین باشد آیا وجداناً الان دیگه شما یقین دارید آن تکلیف هست در بین؟ اگر واقعاً متعلقش همین باشد، آن هم قیدش این بود که «ما لم تضطر الیه» خب دیگه در بقاء اضطرار حاصل شده دیگه، پس؟؟ پس الان علم اجمالی ندارید به وجود تکلیف، بله، در حدوث داشتید، اول قبل الاضطرار داشتید اما چون آن معلوم بالاجمال شما مقید بوده از اول به این که «ما لم تضطر الیه» و الان در مقام بقاء احتمال می دهید که همین که اضطرار به او حادث شده است واقعاً متعلق آن تکلیف بوده است پس بنابراین در مقام بقاء وجداناً شما علم؟؟ به تکلیف الان ندارید که تکلیفی در بین باشد، چون ممکن است همان بوده، آن هم که مقید بود که اضطرار پیدا نکنی، الان هم که اضطرار پیدا کردی، پس بنابراین علم به بقاء تکلیف ندارید. علم اجمالی وجود ندارد. در حقیقت یک انحلالی شده در این جا، خب علم اجمالی که ندارید، خب آن را که می دانید حلال است خوردنش چون مضطرا لیه است، این هم شک دارید برائت جاری می کنید. پس به این بیان ایشان در متن کفایه که

بیان هم ظاهرش خیلی بیان قوی‌ای است. یعنی در مقام بقاء واقعاً می‌بینیم علمی نیست به خاطر همان سه مقدمه‌ای که گفته شد. بعد خود این بزرگوار یک مناقشه‌ای را طرح می‌کنند؛ می‌فرمایند که موارد طرّو اضطرار مثل موارد فقد بعض اطراف است. خب اگر دو کاسه ما داریم می‌دانیم یکی از این دوتا متنجس است، یکی‌اش باد زد ریخت، دیگه آب اصلاً توی آن نیست، آیا از آن کاسه دیگری که باقی مانده باید اجتناب بشود یا نه؟ همه می‌گویند مثلاً آره، خب اضطرار هم مثل فقدان است. به هر وجهی که شما در فقدان می‌گویید باید اجتناب بشود از آن؛ در اضطرار هم باید بگویید دیگه، و اضاف الی نقض ایشان، محقق خوئی در مصباح‌الاصول اضاف به نقض ایشان به نفع آقای آخوند اگر چه با آقای آخوند همراه نیست ایشان ولی به نفع آقای آخوند فرموده فقط لازم نیست شما نقض کنید در اشکال‌تان به فقدان، جایی است که از محل ابتلاء خارج شود، فقدان نیست،؟؟ از محل ابتلاء خارج شد. مثل همان مثال معروف که در روایات هم هست که یک کسی می‌گوید من در حج با یک آفریقایی ظاهراً هم باشد که گفته، هم‌اتاق بودم در مراسم حج، یقین پیدا کردم که یا لباس من چی شده یا لباس او که مثلاً با هم مشترک آن جا بودیم و هر دو در ...، بعد دیگه حالا او رفته، اصلاً من نمی‌دانم کجای عالم هست، من هم آمدم مثلاً شهر خودمان، آیا باید از این اجتناب بکنم یا نه؟ که این جا از محل ابتلاء خارج شده، یا نمی‌دانم این لباس مال او است یا مال من است؟ حالا این جا می‌داند احدالکاسین این چنینی است، همسفر بودند با همدیگه، فهمید ا، عجب! یک تنجسی پیدا شد یا برای مثلاً قمقمه آب، آبی که در قمقمه خودش است یا آبی که در قمقمه او است؟ حالا او دیگه رفته کجا، من رفتم کجا که از محل ابتلاء خارج شود؟؟ خب آن جا هم هیچ کس نمی‌گوید از آن که محل ابتلاء تو هست نباید اجتناب بکنی،

س:؟؟

ج: بله؟

س:؟؟ نقض آخوند نیست؛ توی مثال نقض آخوند وجوب موافقت قطعیه هست ولی موافقت قطعیه به واسطه این که؟؟ واحد می‌شوی؟؟ کار تو است، تو می‌گذاری می‌روی یا او می‌آید می‌ریزد اما محل ابتلاء یک شرط شرعی است مثل اضطرار است

ج: نه، آن هم شرط شرعی نیست. توی شرط شرعی نیست ابتلاء، شرط عقلی است. چون می‌گویند آن چیزی که خارج از محل ابتلاء است تکلیف به او لغو است، قبیح است، اجتنب

س: ?? مقدمات

ج: اجتنب از آن چیزی که مال یک کسی است که اصلاً ??

س: ?? مقدمات بحث ??

ج: خب باشد، ولی فرقی چیه؟

س: فرقی این است که

ج: حالا ما که، ایشان نمی‌خواهد بفرماید حالا فرض کنید فرمایش شما هم باشد این نقض‌ها در رتبه واحده هستند ولی نقض هست. یا مورد دیگری که اضافه کردند ایشان بر نقض؛ این است که امثال بکنی، اگر دوتا واجب هست امثال کرده باشد، یکی‌اش که امثال کرد خب نسبت به دیگری آیا تکلیف باقی است یا باقی نیست در مقام بقاء؟ می‌گوید خیلی خب اگر آن بوده که امثال شد، ساقط شده، الان بر روی این دیگری علم اجمالی دارد یا باید نماز قصر بخواند یا تمام بخواند. قصرش را خواند، خیلی خب، نسبت به تمام مگر علم دارد الان در بقاء؟ پس شما این موارد چه جور می‌گویید در موارد خروج از ابتلاء، در موارد فقد موضوع، در موارد امثال یا حتی شاید بتوانیم بگوییم در موارد عصیان، خب این دوتا که هست ?? یکی‌اش را حالا آشامید عصیاناً، خب حالا آن یکی را باید چی باید حساب کنیم؟ اگر تکلیف این بوده که ساقط شده اگر آن بوده آن معصیت شد و دیگر تمام شد. این را برای چی باید ...؟ آقای آخوند قدس سره در این جا در مقام جواب باز می‌فرماید بین این مثالی که حالا خودشان زدند و این مورد بحث ما فارق وجود دارد و فارق همان چیزی است که در مقدمه اولای استدلال گفتیم و آن این است که می‌فرمایند که در آن مواردی که شما مثال زدید آن جا یک تکلیف بلاقیدی به دوش شما آمد، تکلیف بلاقید؛ گفت اجتنب از آن نجسی که در این جا هست. هیچ قیدی ندارد. یا گفت «یحرم علیک» آن کاسه‌ای که در این جا هست، پس یک تکلیف بلاقیدی به دوش شما آمد. «اشتغال یقینی یقتضی البراءة الیقینیة»، یک تکلیف بلاقید آمد دیگه، ما نمی‌دانیم آن را امثال کردیم یا نه، اگر از این کأس دیگر هم اجتناب بکنیم خب یقین می‌کنیم که این جا برائت یقینی برای مان حاصل شده؛ برای این که اگر اجتنب موضوعش آن بود که فاقد شد، مفقود شد ریخت؛ خیلی خب، اگر این

است این هم که اجتناب کردم، پس «برائت یقینی اما اشتغال علیه ذمّی» برای من حاصل می‌شود. اما در مانحن فیه اصلاً اشتغال به یک امر بلاقید و بلاحد برای من پیدا نشده، از اول می‌گفت «اجتناب ما لم تضطرّ الیه» یا «یحرم شربه ما لم تضطرّ الیه» از اول این را می‌گفت. پس الان حدی برای، حد دارد اصلاً، ما بیش از این اشتغال ذمّه یقین ندارم. یعنی برای زمان اضطرار اشتغال ذمّه یقین ندارم، از اول محدود بوده، یک تکلیف محدودی به دوش من آمده، پس فارق بین مقامین این است که در مقام ما که اضطرار پیدا می‌شود من اول الامر، این من اول الامر که توی عبارت کفایه دارد من اول الامر، همین نکته دارد که بعد می‌خواهد از آن استفاده بکند. من اول الامر، اصلاً حدوث تکلیف محدود و مقید من اول الامر متوجه من شده، خب پس چون از اول محدود بوده بیش از این قد نمی‌داده، اما الان در مقام بقاء دیگه یقین ندارم و نمی‌توانیم بگوییم «اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینیه» این جا برای، اشتغال یقینی برای این زمان نداشتم اصلاً، برای زمان اضطرار اشتغال یقینی نداشتم که یقتضی البرائة الیقینیه، محدود بوده،

س: در بقیه مثال‌ها هم همین است

ج: اما خیلی، شما که می‌فرمایید همین جور است باید بیان بیاورید که چه طور

س: بعدش وقتی که ما نسبت به احد اطراف بعد از این که از ابتلاء خارج شد این جا ادله‌ی اصول مرخصه موضوع پیدا می‌کند

ج: حالا شما همان مثال خود آقای آخوند را بگویید که آن را خیلی قبول داشتید، بگویید که وقتی یکی‌اش مفقود شد ...

س: وقتی مفقود شد یک طرفش؟؟ از بین رفته چیزی نیست که من بخواهم استصحاب طهارت کنم یا قاعده طهارت بیاورم، یا قاعده حلیت بیاورم، این هم که هست از اول من نمی‌دانم ممکن است در آن بوده باشد، این؟؟ بلامعارضه

ج: مقید که نبود تکلیف‌شان

س: عرض نمی‌کنم تکلیف به واسطه حکومت رفع مسئل الیه از اول مقید است نه، عرض می‌کنیم به واسطه اصول مرخصه ما در زمان بقاء اشتغال یقینی و یقین به اشتغالی نداریم کما این که چه جور شما؟؟ می‌فرمایید «یحرم اجتناب ما لم يضطر الیه» وقتی در زمان بقاء به موضوع ما لم يضطر الیه شما هم علم ندارید که این از مصادیق ما لم يضطر الیه است یا نه؟ مضطر الیه است؟ از این اصلی که؟؟ استثناء است یا مستثناء منه است؟ مستثناء و مستثناء منه،

از این ما؟؟ اشتغال یقینی نداریم، در زمان؟؟ فرمود علم اجمالی؟؟ این دقیقاً؟؟ طرف؟؟ نه به واسطه این که موضوع؟؟ به واسطه این که

ج: نه، آقای آخوند می‌گویند، ببینید، نه، ببینید، آقای آخوند می‌گویند که ما در موارد فقد موضوع بله قبول داریم که من علم اجمالی الان ندارم، نه، اجازه بدهید، صبر کنید، من علم اجمالی الان ندارم اما چیه؟ اما قبل از این فقد یک تکلیفی می‌دانم تکلیف بلاحد به گردن من آمد، ایا اگر از او اجتناب نکنم حتماً آن تکلیف را امتثال کردم؟ براءت، یعنی امتثال به این معنا، براءت از او پیدا کردم؟ بالاخره آمد روی دوش من یا نیامد؟ من الان علم اجمالی ندارم در بقاء؛ اما آن تکلیفی که یقین دارم سابقاً آمد قبل از این فقد، آن تکلیفی که قبل از این فقد به دوش من آمد براءت یقینی از آن حاصل شد برای من؟

س: این می‌گوییم براءت یقینی قبلش؟؟

ج: شده

س:؟؟

ج: شده، چرا؟ چون قید نداشته

س:؟؟ نیست

ج: حرف آقای آخوند این است که بله شده، شده،

س: اشتغال یقینی بقاء نیست؟؟ به واسطه این که؟؟

ج: حرف ظاهرالصلاحی آقای آخوند دارند. من یک نکته‌ای فقط این جا عرض بکنم برای این که این ...، محقق خوئی قدس سره، آقای آخوند این جا جواب داده، حالا اشکال اصل مطلب ایشان بماند برای بعد، این جوابی که دادند این است که همان طور که در اضطرار شما می‌فرمایید تکلیف محدّد و مقید است؛ در تمام موارد در لبّ و واقع مقید و محدّد است و ولو در مقام اثبات و ظاهر دلیل یک چیزی موضوع حکم قرار گرفته، حکم فرموده «إجتنب عن هذا» این هذا می‌شود موضوع، إجتنب می‌شود چی؟ می‌شود حکم، یا فرموده مثلاً «إذا زالت الشمس صلّ» مشروط کرده به زوال شمس، صلّ قید ندارد. اما به تعبیر این آقایان تمام چیزهایی که دخالت دارد در این که حکم

باشد این‌ها قید حکم می‌شود در لبّ، پس این جا هم «إجتنب عن هذا» مادامی که این موجود است. این جا هم مطلق نیست. می‌گوید إجتنب از نجس مادامی که نجس موجود است. إجتنب از فلان مادامی که آن شرطش موجود است. این‌ها قید به حکم می‌خورد. وقتی به حکم خورد همان جور که آن جا شما می‌فرمایید که آن که من یقین به آن پیدا کردم یک حکم محدّد است این جاها هم یک حکم محدّد است. وقتی یقین کرد احدالكأسین متنجس است پس شارع این جا این جوری دارد؛ خطابش این است؛ «إجتنب عن النجس فی البین مادام کونه موجوداً» همان جور که آن جا گفته «مادام کونه، مادام لم تضطر الیه»، این جا هم می‌گوید مادام کونه موجوداً، پس اشتغال فراتر از اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینیة آن جا چه طور می‌گویید نیست؟ می‌گویید از اول اشتغال یک تکلیف بلاقید گسترده این جوری به دوش من نیامد، این جا هم بله همین جور است. خب آن وقت این جا آن سؤال باقی می‌ماند که پس فرق چیه که این جا شما می‌گویید آن جا نمی‌گویید و حالا این خودش یک مسئله مهمی است که إن شاء الله برای جلسه بعد. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

جلسه ۶۴

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

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِنْ ظَلَمِهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةِ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ الْوَأَى وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا 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»

میلاد مسعود و مبارک صدیقه طاهره سلام الله علیها را خدمت حضرت بقیةالله الاعظم ارواحنا فداء و فاطمه معصومه علیها السلام و همه ی شیعیان و موالیان آن بزرگواران و شما اعزه تبریک عرض می‌کنیم و امیدواریم که همه ی ما جزء شیعیان و موالیان راستین آن بی بی دو عالم و فرزندان و مولا امیرالمؤمنین و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بوده باشیم ان شاء الله.

بحث در صور اضطرار به بعض اطراف علم اجمالی بود که گفتیم صور عدیده‌ای دارد؛ صورت ثانیه‌ای که مورد بحث بود این بود که تکلیف حادث شده باشد و سبب تحقق تکلیف حادث شده باشد. علم به او هم برای شخص حاصل شده باشد. بعد از این دو امر حالا اضطرار به یک طرف معین پیدا کند. اضطرار به طرف معین باشد. مثل این که دو کأس بوده؛ یکی آب است یکی حلیب هست و قطره‌ای متنجس واقع شد در احدهما که نمی‌داند کدام هست، خب پس سبب حاصل شد، علم هم پیدا کرد ولی هنوز اضطراری به نوشیدن آب ندارد. بعد تشنگی بر او عارض شد که مضطر شد به این که آن آب را بیاشامد، آیا در این جا علم اجمالی منجز است به جوری که باید از آن ظرف آخر که مضطراًلیه نیست

از او اجتناب کند یا در این موارد علم اجمالی دیگر از تنجز می‌افتد و تنجیزی ندارد؟ بنابراین آن که مضطراًلیه است که می‌آشامد، از آن دیگری هم لازم نیست اجتناب بکند. البته در این جا ممکن است گاهی یک وظائف دیگری در اثر این که علم تفصیلی برایش پیدا می‌شود مثلاً اگر آب را بیاشامد روی اضطرار، آن حلیب را هم که واجب نیست؛ مثلاً از آن اجتناب بکند خب می‌داند مثلاً بالاخره علم تفصیلی پیدا می‌کند، این لبش متنجس شده؛ یا به خاطر اضطرار که تنجس را از بین نمی‌برد که، جواز اکل، جواز شرب آورده، حالا آن‌ها یک وظایف آخری است که باید در هر جایی محاسبه خودش را بشود. فعلاً از نظر اجتناب از این ...

خب در این جا گفتیم دو قول هست؛ یک قول این است که اجتناب لازم نیست و این علم اجمالی تنجیز ندارد که این نظر محقق خراسانی در متن کفایه است که گفتیم احد قولیه و قول آخر این است که این جا تنجیز وجود دارد (ذهب الیه شیخ‌الاعظم و غیر واحد من الاعلام) دلیل مرحوم آقای آخوند در متن بر عدم تنجیز این بود حاصلش که در این جا این اضطرار موجب می‌شود که در مقام بقاء ما علم به وجود تکلیف فعلی نداشته باشیم ولو قبل‌الاضطرار علم داشتیم به این که احد الکأسین در مثال ما اجتناب دارد ولی بعد از این که طرّو اضطرار به آن معین شد، به ظرفی که در آن آب هست، بعد از این که این طرّو این اضطرار شد بقاء علم اجمالی دیگر منحل می‌شود و ما علم اجمالی نداریم، چرا؟ برای خاطر این که نمی‌توانیم بگوییم که إما هذا وجوب اجتناب دارد و إما هذا در مقام بقاء، این که حتماً این که مضطراًلیه است حتماً حلال است، حلال واقعی هم هست حالا طبق آن دوتا نظری که بود. یا حلال واقعی است و یا این که در ظرف اضطرار به عنوان اضطرار حلال می‌شود ولو حرمت واقعی هم سر جای خودش باشد. این بالاخره وجوب اجتناب ندارد. این یکی هم شک بدوی است، نمی‌توانیم بگوییم إما هذا و إما هذا، پس در

مقام بقاء، علم اجمالی وجود ندارد. وقتی علم اجمالی وجود نداشت تنجیز حدوثاً و بقاءً دائرمدار علم اجمالی است. معنا ندارد علم اجمالی نباشد، علت نباشد، معلول باشد، پس علم اجمالی که نبود تنجیز هم نیست؛ بنابراین ولو این که آن ظرفی که مضطربانه نیست واقعاً تکلیف روی آن باشد و آن ظرف متنجس باشد اما این تکلیفی است که تنجیز ندارد، مثل موارد شبهات بدویه که در شبهات بدویه که مقرون به علم اجمالی نیست آن جا ممکن است تکلیف واقعاً باشد اما تنجیز ندارد، تنجیز ندارد آن جا، این جا هم همان طور می شود. این استدلال محقق خراسانی در متن کفایه است. بر این استدلال وجوهی از مناقشات وجود دارد که همین وجوه مناقشه در حقیقت ادله‌ی قول ثانی است و قائلین به قول ثانی در حقیقت به این مناقشات این قول تمسک می کنند و می گویند تنجیز هست برای آن ظرفی که مضطربانه نیست.

مناقشه اولی که در متن خود کفایه ذکر شده است و پاسخ دادند ایشان از آن، همان نقض بود که مالفارق بین این جایی که اضطرار پیدا می شود لاحقاً و آن جایی که بعد از علم اجمالی، یکی از اطراف علم اجمالی موضوعش از بین می رود. مثلاً دو کأس آب بوده؛ علم اجمالی پیدا کردیم أحدهما متنجس شده، باد زد یکی از آبها ریخت، خب آن جا آیا تنجیز برقرار هست برای آن کأس باقی مانده یا نه؟ همه می گویند بله، یا یکی از آنها از محل ابتلاء خارج شد، یک کسی آن آب را برداشت برد که دیگر از محل ابتلای ما خارج شد، رفت، این جا هم آیا برقرار هست یا برقرار نیست؟ باید از آن کأس دیگر اجتناب بکنیم یا نه؟ همه می گویند بله، خب مانحن فیه همان جور است؛ مفقود بشود یا از محل ابتلاء خارج بشود یا این که حتی گفتیم عصیان کند و بیاشامد، حالا دیگه آن که آشامید و رفت پی کارش، این که باقی مانده کسی می گوید که این جا علم اجمالی نداریم، دیگر نمی توانیم بگوییم إِمَّا هَذَا حَرَامٌ است، آن که دیگر حرام است چه معنا دارد؟ آن که خورده شد، آن که موضوع منتفی شد، آن که از محل ابتلاء خارج شد. آن جا هم نمی توانیم إِمَّا بَغْوِیْمَ. همین طور که آن جاها إِمَّا نمی توانیم بگوییم ولی می گوید علم اجمالی منجز است؛ همان علم اجمالی سابق، این جا هم همین جور است. جوابی که آقای آخوند قدس سره از این نقض دادند این هست که فارق بین آن موارد و مانحن فیه موجود است. فارق این است که فرمودند در آن موارد قبل از آن فقدان، قبل از آن خروج از محل ابتلاء و قبل از مثلاً آن عصیان، شما علم به یک تکلیف مطلق که محدود نیست پیدا کردید که یک إجتنب بر دوش شما آمد، این إجتنب هیچ قیدی ندارد. یک إجتنب مطلق، پس آن گردنگیر شما شد. اشتغال یقینی برای شما قبل از آن فقدان، قبل از خروج از محل ابتلاء و قبل از عصیان یک اشتغال یقینی به یک

اجتنب مطلق پیدا شد. حالا بعد از این که یکی اش مفقود شد یا از محل ابتلاء خارج شد و عصیان شد نمی دانید آن تکلیفی که «اشتغال ذمتکم به» از عهده او خارج شدید یا نه؟ عقل می گوید «اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینیه»، یعنی عبد وقتی فهمید مولا یک تکلیفی به دوشش گذاشته عقل مستقل است به این که حق مولویت مولا این است که تو یقین کنی آن چیزی که به دوشت آمده پاسخش را دادی، این یک مُدرک عقلی است، یک حکم عقلی است، «اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینیه» یک مُدرک عقلی و فطری انسان است که فهمیدی مولا خواسته ای به دوش تو گذاشت باید بدانی از این خواسته تخلص پیدا کردی، بیرون آمدی، مگر مولا خودش یک اصل مرخصی، یک چیزی بیاورد که در مانحن فیه نیست. این در آن موارد، این چینی است. فلذا است ما در آن موارد نمی گوییم علم اجمالی باقی است هنوز هم، نه، می گوییم به علم اجمالی سابق یک اشتغال ذمه ای درست شد، تکلیفی مسلم منجزاً به دوش شما آمد اما این از عهده او برآمدید یا نه؟ نمی دانید. اما در مانحن فیه اصلاً من البدو، من بدو الامر شما یک تکلیف مطلق به دوشت یقین نداری آمده، ممکن است متنجس همین باشد که مضطرباً است و اگر این باشد از اول تکلیف این بوده که اجتنب عنه تا اضطرار پیدا بشود. بیش از این به تکلیفی یقین ندارید، شاید این بوده، شاید هم روی آن یکی بوده که اطلاق دارد و مقید نیست و محدود نیست. پس لعلّ یک تکلیف مطلق باشد. جازم نیستی به این یک تکلیف مطلق متوجه شما شده. پس اصلاً در مانحن فیه که اضطرار پیدا می شود اشتغال ذمه به یک تکلیف مطلق پیدا نمی شود. فقط احتمال دارد یک تکلیف مطلق به دوش من آمده باشد نه جازماً، نه می دانم، و تکلیف محتمل، تنجزی ندارد، اشتغالی به وجود نمی آورد تا این که برائت یقینی بخواهد آن مال اشتغال یقینی است که برائت یقینی می خواهد.؟؟ اصلاً تکلیف مطلق؟؟

س: استاد، چرا ایشان می گویند از اول؟ خب قبل اضطرار که بود تکلیف منجز بود

ج: مطلق بود یا مقید بود؟

س: اگر آن طوری حساب کنیم که خب می توانیم بگوییم آن هم مطلق نبوده، اجتنب از این ها تا زمانی که مورد ابتلاء است، اجتنب از این ها تا زمانی که

ج: بله، همه‌ی تکالیف درست است؛ مقید به این است که «ما لم تضطرّ الیه» این درست است اما می‌دانید که این یکی چون الان که اضطرارش حاصل شده، علم پیدا کردی پس از اول می‌دانی تا این زمان بوده، به خاطر قیدش دیگه

س: در هر

ج: به خاطر قیدش تا این زمان است. این فرمایش آقای آخوند در متن کفایه است. مناقشه‌ای که در این جواب شده؛ محقق خوئی و غیر ایشان این مناقشه را دارند این هست که اضطرار، این قید شرعی است ولی بقاء موضوع، عدم خروج از محل ابتلاء و امثال این‌ها قیود عقلیه، فرقی نمی‌کند. بالاخره تکلیف مقید است، محدّد است، این هم که می‌گوید «إجتنب عن هذا» یعنی «إجتنب عن هذا مادام كونه موجوداً» اگر موجود هم نباشد می‌گوید «إجتنب عن هذا»؟ این «مادام كونه موجوداً» «ما لم یخرج عن محل الابتلاء» چون اگر خارج از محل ابتلاء بشود تکلیف لغو است. به یک چیزی که محل ابتلاء ما نیست شارع بگوید از آن اجتناب بکن، چه معنا دارد؟ آن مجتنب هست تکویناً از او، دیگه لازم نیست هل بدهد او را و بأس کند او را به این که اجتناب کن از آن، یا زجر کند از ارتکاب او، خودش تکویناً مجتنب از او است و اجتناب حاصل است. بنابراین این که شما می‌فرمایید آن جا تکلیف مقید و محدّد است این جا نیست، این مقبول نیست. هر دو جا محدّد و مقید است منتها در موارد اضطرار عقلاً مقید نیست شرعاً مقید است چون شارع لطف فرموده، فرموده ...، و الا می‌تواند شارع بگوید نخور تا بمیری، چه اشکال دارد؟ خب نخور تا بمیری، این جوری نیست که عقلاً مقید باشد. اما آن جاهایی که موضوع نیست و آن جاها مقید است به بقاء موضوع، به عدم ابتلاء منتها عقلاً، بنابراین فرقی بین‌الموردین نمی‌کند. ما اگر آن جا بنا است در اثر آن تقید علم پیدا نمی‌کنیم به یک تکلیف مطلق، این جا هم پیدا نمی‌کنیم. اگر این‌ها مانع نیست از تنجز، این تقیدها در این جا، آن جا هم مانع نیست. بنابراین فرقی از این نظر بین‌المقامین نیست. ما باید دنبال یک وجه وجهی بگردیم پیدا کنیم ببینیم که چه جور شده که در این موارد تنجیس هنوز باقی است. وجهش همان است که خودتان گفتید. وجهش چیست؟ وجهش این است که قبل از طروّ این‌ها می‌دانیم یک تکلیف منجزی به گردن ما آمد و اشتغال پیدا کردیم آن زمانی که هنوز این حالات پیدا نشده بود. «اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینه» یعنی اگر واقع الامر این باشد که آن تکلیفی که به وجود آمده بود این جا، موضوعش هنوز باقی است. آن تکلیف واقعاً همین است که موضوعش باقی است و نریخته یا ابتلاء به او، از محل ابتلاء خارج نشده، یا هنوز عصیان نشده، اگر این‌ها باشد و در مانحن فیه

اضطراب به آن پیدا نشده، خب این تکلیف به واسطه آن منجز شد؟ گردنگیر شد یا نشد؟ شده، الان اگر این گردنگیر شده باشد من پاسخش را دادم؟ نه، عقل می گوید هر چیزی اگر عامل گردنگیری برایش پیدا شد تو دیگه باید یقین کنی از عهده او برآمده، این حق مولا بر گردن عبد است.

س: یعنی حاج آقا، این همان گردنگیری اول است که

ج: بله همان گردن گیری اول باید پاسخ داده بشود که اگر او گردن گیر شده من پاسخش را بدهم؛ چون در آن زمان مانعی از گردن گیری نبود اگر روی این باشد که؛ عقل می گوید هر وقت یک چیزی عامل گردن گیری اش پیدا شد نسبت به مولا، تو باید بدانی از او خارج شوی، این حق مولا هست بر عبدش...

س: عامل گردن گیری یعنی علم اجمالی دیگر؟

ج: یعنی آن علم اجمالی.

س: خود آقای صاحب کفایه می گوید از بین رفت دیگر ...

ج: بله؟

س: صاحب کفایه می گوید در محل اضطراب به احد اطراف دیگر علم اجمالی نیست بعد الاضطراب...

ج: بله

س: خب وقتی نیست این قاعدة العقلیه، قاعده‌ی عقلیه قضیه حقیقه؛ قضیه حقیقه منعوت به آن نعتش هست، موصوف به آن وصفش است، وصف وقتی نیست دیگر موصوفیتش می افتد دیگر اشتغالی نیست....

ج: خود ایشان نه داریم به خود ایشان، از خود ایشان گرفتیم به خود ایشان داریم جواب می دهیم، خوب دقت بفرمایید، خود ایشان در موارد نقض چه فرمود؟ فرمود علم اجمالی باقی است، فرمود: چون شما اشتغال یقینی پیدا کردید به واسطه‌ی آن علم اجمالی، اشتغال یقینی یقتضی البرائة یقینیه، این فرمود؛ دیگر فرمود الان هم علم اجمالی شما دارید...

س:

ج: بابت همان علم اجمالی است که در حدوث بود، دیگر آن جا گردن گیر شما شد در موارد نقض؛ در موارد نقض می فرماید که این با آن علم اجمالی که اگر تکلیف در این ما بقیه باشد گردن گیر شما شده بود...

س: نه ایشان می گوید الان هم هست...

ج: نه الان...

س: ایشان با نقض حاج آقا چون مقید می زند به تقیدات عقلیه و غیر شرعیه را قبول ندارد مثل آقای خوئی نگاه نمی کند یا حداقل در مقام جدل دارد این حرف را می زند آقای آخوند حداقل، چون واقعاً مقید بودن؟؟؟ عقلی واضح است حرف آقای خوئی،؟؟؟ بگوییم در مقام جدل، ایشان می گوید آقا نه، فرق بین اضطرار غیر شرعی که وقتی شرطش آمد، اضطرارش آمد ما لم تضطر به، اضطرار که آمد این ما لم تضطر که آمد دیگر آن تکلیف برداشته می شود؛ اما در فقدان و عدم ابتلاء که دیگر این چیزها ...

ج: برداشته نمی شود؟ اگر موضوع نیست ...

س: نه دیگر؟؟؟ تکلیف هنوز هست ...

ج: عجب است! موضوع نیست می گوید اجتنب عنهم؟

س: همین می گوید تکلیف، می گوید تکلیف شما چون تقیدی ندارد و مطلق

ج: می دانم، ندارد؛ اما اگر موضوعش نبود باز هم می گوید اجتنب؟

س: حرف سر همین است که حرف واضح را باید ببینیم چطور آقای آخوند قبول نمی کند؟

ج: هان پس آقای آخوند اجل شأناً هست از این؛ پس چه فرموده؟ آقای آخوند قدس سره می فرمایند که این جا اشتغال یقینی یقتضی البرائة به آن ماسبق نگاه می کند. می فرماید که در جایی که اضطرار بوده است از اول تکلیف شما محدود بوده، پس یک تکلیف مطلق را آن موقع اشتغال به آن پیدا نشده، احتمال دارد به یک تکلیف مطلق من اشتغال پیدا کرده باشم، احتمال دارد. چرا؟ برای این که اگر تکلیف روی آن باشد که من اضطرار به آن ندارم، بله من به یک تکلیف مطلق اشتغال پیدا کردم؛ اما اگر تکلیف من روی آن بوده که من اضطرار بعداً پیدا می کنم پس من تکلیف محدودی داشتم. پس اشتغال یقینی به یک تکلیف مطلق که من باید فراغ ذمه از آن پیدا کنم پیدا نکردم. اما

در آن موارد نقض از اول چون قید نبوده تکلیف چه آن جا بوده، چه آن جا بوده مطلق بوده، پس شما علم به یک تکلیف مطلق آن موقع پیدا کردید. بنابراین اشتغال یقینی یقتضی البرائة القینیه. جواب این است که آقا همان آن موقع هم که من چه در موارد نقض چه در آن مورد آن ها هم مقید است، آن ها هم مطلق نیست به موضوع، آن ها هم به موضوع مقید است یا به عدم ابتلاء مقید است، فرق نمی کند منتها آن تکلیف تقید عقلی است آن ها، آن در اضطرار تقید شرعی است فرقی نمی کند.

این به خدمت شما عرض شود که نقض و راه اول.

اشکال دومی که در مقام شده به مرحوم آقای آخوند قدس سره که در مصباح الاصول این اشکال را بیان فرمودند

س:

ج: بله؟

س: چه جوری حرف خودشان را به خودشان گفتیم وقتی که این قید را گفتند ایشان؟ بگوییم که مثلاً ما جواب بدهیم که این جا هم بگوییم که شما علم به تکلیف پیدا کردی پس باید از عهده بریبای، خب وقتی ایشان این قید را آورده پس دیگر نمی شود نقض به ایشان گرفت.

ج: می گوییم که چی؟ می گوییم در همه ی این صور این جور گفته می شود که من آن موقع من فهمیدم یک تکلیفی روی دوش من آمد ...

س: مقید

ج: مقید، درست؟ مقید به چی؟ یا به اضطرار یا در این موارد به این که تا مادامی که موضوع اش باقی است یا ابتلاء حاصل نشد. آن موقع فهمیدم یک تکلیفی که مشهود به این شرایط است به گردن من آمد؛ الان نمی دانم که آیا آن تکلیفی که به گردن من آمد آن تکلیف، من از عهده اش برآمدم یا نه؟ اگر آن تکلیف تکلیف مقید باشد خب الان چیزی به عهده ی من نیست، اما اگر آن تکلیف مقید نباشد الان بر عهده ی بر من هست. من یقین کردم یک چیزی به عهده ی من آمد، آن که حالا ان شاء الله در تنمهی کلام، وجه سومی که می گوییم این روشن تر می شود در آن جا که چه جوری این چیزی که مردد بین این دو تا هست منجز می شود.

اشکال دوم و مناقشه‌ی دومی که محقق خوئی دارند بر محقق آخوند این است که این حرف نادرست است که شما بفرمایید در مقام بقاء علم اجمالی ما منحل می‌شود؛ علم اجمالی منحل نمی‌شود، پابرجا هست. معلوم بالاجمال هست که از بین می‌رود به واسطه‌ی اضطرار، علم سر جای خودش باقی است، علم از بین نمی‌رود. همین هم ایشان می‌فرماید علت است برای این که در موارد نقض می‌گوییم تنجیز باقی است؛ اگر شما این را از دست ما بگیرید هیچ راهی برای بقاء تنجیز نداریم. می‌فرمایند که ما حالا هم علم داریم که یا آن واجب بوده یا این واجب بوده، این علم ما که از بین نمی‌رود که. الان هم این علم سر جای خودش باقی است إما هذا واجب و إما هذا اجتناب دارد إما هذا اجتناب دارد، این، بله ایشان فرموده است که «العلم باقی بحاله انما المرتفع بالاضطرار هو معلوم لا العلم به». مثلاً ما علم داشتیم به این که این زنده است این فوت شد، علم ما به این که زنده بود که از بین نمی‌رود همین طور باقی است، آن که از بین می‌رود زنده بودن این است که حالا مرده است، ولی علم به این که زنده بود که از بین نرفته. این فرمایشی است که در مصباح‌الاصول ذکر شده. حالا ما لا نتعلل هذا الکلام؛ وقتی می‌دانیم در مقام بقاء یعنی می‌گویید علم من که سابقاً علم داشتیم بله، آن موقع علم داشتیم درست است، حالا هم می‌دانم که آن موقع علم داشتیم این هم درست است، علم به علمم دارم. ولی می‌شود آدم یقین به انتفاء معلوم داشته باشد علمش حالا هم به همان معلوم باقی باشد؟ این چه جور تعقل می‌شود که الان علم داشته باشم إما هذا يجب الاجتناب عنه و إما هذا؛ در مقام بقاء اگر می‌دانیم این اضطرار به او طاری شده و حلال شده واقعاً، در مقام بقاء دیگر چه جور توی نفس من یک قضیه‌ی منفصله باقی است یا علم دارم که این یا این یا او؟ بله علم دارم که سابقاً این چنین بود قبل از طروء این، آن را علم دارم، او علم از بین نرفته که بله قبلاً این جور بود، آن علم در نفس من باقی است، علم به آن هم در نفس من باقی است، علم به این علم هم باقی است منتها این جا تسلسل است باطل نمی‌شود چون همین که نفس غفلت کرد دیگر تسلسل علوم از بین می‌رود. بنابراین این که در مصباح‌الاصول فرموده است آن علم باقی است معلوم از بین رفته است ولی آن علم باقی بحاله، اگر مقصود این است که علم باقی بحاله، همان حرف‌هایی که در بحث مشتق زده می‌شود که یعنی فی زمانه، الان هم می‌دانم در گذشته این علم بوده و حالا هم می‌دانم، علم دارم به این که آن موقع بوده، این درست است ولی این نافع نیست برای کسی که می‌گوید می‌خواهد بگوید که تنجیز دائر مدار علم است نه این که می‌خواهد بگوید قبلاً تنجز شده اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینیة. اگر می‌خواهد بگوید که تنجیز دائر مدار علم است حدوثاً و بقائاً خب می‌گوید علم الان نیست که در متن کفایه ابتداءً آقای آخوند این جور می‌کند

ظاهر عبارت‌شان باشد، اگر چه بعد از این‌که از نقض را جواب می‌دهند باید بگوییم که یک مقداری تعدیل کردند فرمایش خودشان را.

بنابراین این حالا مراجعه هم بفرمایید اگر تقریری و بیانی برای فرمایش محقق خوئی دریافت فرمودید بفرمایید که ما هم استفاده کنیم، اجالتاً آن‌چه که در ظاهر مصباح‌الاصول آمده ما نمی‌فهمیم که این فرمایش ایشان و تعقل نمی‌کنیم فرمایش ایشان را که بگوییم بله معلوم از بین رفته ولی علم باقی است، این تعقل به این‌که ما علم پیدا کنیم معلوم نیست ولی علم باقی است به این معنا که علم بالفعل باشد نه مال سابق باشد نه علم به علم سابقه‌مان باشد. آن‌ها چرا، اما الان فی مقام البقاء علم داشته باشم این تعقل نمی‌کنیم با این‌که می‌دانیم معلومش از بین رفته؛ این انفکاک که معلوم نیست علمش هست، این تعقل ندارد اگر در همان بقاء العلم باشد. اما اگر نه بقاء العلم نیست بلکه به این معنا، یعنی بقاء العلم برای زمان فعل است اما بقاء مال گذشته، بله می‌دانیم در گذشته این جور بوده همین‌طور حالا هم علم دارم در گذشته این جور بوده، این اشکالی ندارد ولی آن نافع به حال ما نیست که قبلاً بوده، حرف سر این است که آن علم قبلی حالا چه نفعی دارد؟

س: چرا نافع نیست حاج آقا؟

ج: بله؟ چون الان علم نیست بگوییم این حتماً حلال است، این هم شک داریم، شبهه‌ی بدویه است مقرون به علم اجمالی نیست.

س: خب نه همین دیگر، ایشان می‌خواهد بگوید که هر جور که شما پس قاعده‌ی اشتغال را می‌خواهید بگویید، ببینید قاعده‌ی اشتغال را قبول دارند عقلاء، فرض کنید که عقلانی است اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینیه، قاعده‌ی عقلائیه است و این را انجام می‌دهند. در اموری که تدریجی الامتثال هست پس همیشه شما مبتلاء به این شبهه هستید که اشتغال یقینی بعد از این‌که یک طرف، دو طرف را اتیان کردیم ممکن است که تکلیف واقعی در این دوتا مآنی بها بوده، پس در بقیه‌اش شک می‌کنیم علم اجمالی از بین رفته پس اشتغال از بین رفته. می‌گوید آقا از این بناءات عقلاء که اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینیه را در امتثال‌های تدریجی جاری می‌دانند می‌فهمیم که اشتغال یعنی همان اشتغال اولیه؛ چی از بین می‌رود؟ معلوم از بین می‌رود که آن معلوم تفصیلاً

ج: ولی علم‌تان باقی است الان؟

س: علم اولیه باقی است ...

ج: بله آن که قبول داریم...

س: و این است که نافع در سیره و بناءات عقلاء است ...

ج: نه ایشان، بله، این که حرفی است که زده شد و عرض می‌کنیم ولی فرمایش مصباح‌الاصول این نیست. مصباح‌الاصول می‌فرماید که بله علم شما الان باقی است معلوم از بین رفته؛ می‌گوییم علم ما که، خلافاً ل آقای آخوند، می‌گوییم علم شما باقی است مقصود شما چی هست از این که می‌فرمایید علم باقی است؟ یعنی الان هم من علم دارم به این قضیه‌ی منفصله؟ این معقول نیست با این که می‌دانم معلومش از بین رفته. اگر می‌خواهید بفرمایید بله من سابقاً علم داشتم، آن علم سابق من متبدل نشده، شک ساری حاصل نشده که آن علم سابق من از بین برود ...

س: این مراد باشد چه عیبی دارد؟ چرا می‌گویید نافع نیست؟

ج: بله؟

س: چرا می‌فرمایید نافع نیست؟

ج: حرف آقای، نه به خاطر این می‌گوییم نافع نیست، به خاطر این که ایشان در پاسخ این سؤال که تقریر این جوری می‌فرمایند مطلب آقای آخوند را که تنجیز دائر مدار علم است حدوثاً و بقائاً. نمی‌شود بگویی الان علم نیست تنجیز هست، در مقام این می‌گوید این هست الان هم، در مقام این پاسخ به این سؤال که حرف آقای آخوند هست که ظاهر متن کفایه ابتداءً این هست که ما دائر مدار علم هستیم، خب بله قبل از طرّو اضطرار علم بود، بعد از طرّو اضطرار دیگر علم نیست، چون علم نیست تنجیز معلول علم است، علت نیست که علم باشد پس تنجیز هم نیست. ایشان می‌فرماید علم هست، معلوم از بین رفته علم که هست؛ می‌گوییم چه علمی هست؟ آن که آقای آخوند می‌فرماید این هست که همین جور این منجز باید همین طور باقی باشد؛ شما می‌فرمایید این علم همین طور باقی است، یعنی الان هم در نفس هم که مراجعه می‌کنم إما می‌گوییم این بالضروره خلاف وجدان است. اگر می‌خواهید بفرمایید که نه، آن علم سابق وجود دارد، آن علم سابق از بین نرفته چون من شک ساری پیدا نکردم، انسان در علم تفصیلی هم ممکن است شک ساری پیدا کند، که قبلاً یقین داشته به یک چیزی الان شک می‌کند که آن اصلاً درست بود یا نبود؟ در علم اجمالی هم ممکن است شک ساری برای انسان پیدا بشود. بله می‌خواهد

بفرماید شک ساری پیدا نشده و آن علم قبلی هست، این که آقای آخوند قبول دارد ولی می گوید او نافع نیست، چون معلول تابع بقاء علت است، علت سابق که به درد معلول حالا نمی خورد، باید حالا علتش همراهش باشد...

س: همین می گوید حالا هم هست الا این که شک ساری به وجود بیاید....

ج: همین دارد می گوید....

س: این جا نیامده

ج: نیامده نه نه نه، با این که شک ساری نیامده است می گوئیم علم دیگر بقاءً معنا ندارد، چرا؟ چون علم بلا معلوم است، می دانیم آن از بین رفته، چطور علم پیدا می کنم؟ علم بلا معلوم معنا ندارد باقی باشد.

س: من علم دارم یا نجاست در این ظرف مضطر است یا در آن یکی، یعنی من علم دارم

ج: نجاست که فایده ای ندارد، نه، نجاست که فایده ای ندارد، اگر نجس هم باشد حلیت اکل و شرب دارد یقیناً این جا جایی است که حرام نیست واقعاً اکل النجس یا شرب النجس ...

س:

ج: به نجس که کار ندارم به حکم کار دارم ...

س: الان علم هست یا نه؟

ج: علم به چی؟

س: من علم دارم یا نجاست در این ظرف مضطر است که بر من حلال شده یا در آن ظرف ...

ج: آره، ولی فایده ندارد.

س:

ج: نجاستی که حکم، بابا نجاست که فایده ای ندارد، علم به این که اجتناب کار داریم به آن. اما نجسی که یجوز اكله و یجوز شربه این که اثری ندارد برای ما.

س: استاد اگر این جور بگوییم که تکلیف اجتنب در هردو وجود دارد اما در آن که مضطر است که مانع هست این درست می‌شود؟

ج: آن اجتنب اگر کسی آن حرف را هم بزند که مثلاً حضرت امام قدس سره این جوری می‌گویند ولی معروف این است که نه اجتنب هم نیست، آن اجتنب مثل اجتنب مرده است یعنی خاصیتی ندارد چون غیر فعلی است دیگر درست؟ چون با اضطرار اجتنب اگر از بین هم نرود، مثل چی هست؟ مثل اجتنب در موارد شبهات بدویه هست، هست اما کارآمدی ندارد، این جا هم همین جور است، ایشان هم قبول دارند که بالاخره الان حلال است بر من این از این طرف.

پس بنابراین این هم جواب دومی است که دادند.

جواب سوم که حالا فقط نامش را ببریم دیگر وقت گذشته، فرمایش خود آقای آخوند است در حاشیه که بر فرمایش خودش در متن اشکال فرموده که ان شاء الله برای فردا. 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 ابالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در مناقشاتی بود که بر استدلال محقق خراسانی قدس سره برای اثبات عدم وجوب احتیاط در این صورت که ابتداءً تکلیف محقق شده، علم اجمالی به تکلیف هم برای عبد حاصل شده و بعد اضطرار به یک طرف معین حاصل شده که محقق خراسانی در متن کفایه قائل شدند به این که در این صورت احتیاط لازم نیست که ما از آن فرد غیر مضطراً هم احتیاط کنیم. استدلال ایشان در متن کفایه این بود که در مقام بقاء ما علم اجمالی نداریم. بله، در حدوث علم اجمالی داشتیم که إما این کأس متنجس است و إما آن کأس متنجس است. یعنی یا این «إجتنب عن النجس» دارد یا آن «إجتنب عن النجس» دارد. اما در مقام بقاء چون اضطرار طاری شده است بر یک کأس معین؛ مثلاً کأس الف، در این صورت دیگر علم نداریم که تکلیفی در بین وجود دارد چون آن إجتنب اگر در این کأس

بوده که با اضطرار دیگه از بین رفته و حلال شده، آن یکی هم که شک داریم اصلاً اجتنب دارد یا نه؟ شک بدوی داریم. فقط احتمال می‌رود که اجتنب روی او باشد. این حرفی بود که در متن زدند.

خب مناقشاتی داشتیم تا به این مناقشه سوم، مناقشه سوم فرمایش خود ایشان در هامش کفایه هست که عدول کردند در حقیقت از آن فرمایش متن، ایشان فرموده است که حالا به بیان من در مقام بقاء بله، الان ما علم اجمالی الان نداریم که إما هذا اجتنب دارد و إما ذاك اجتنب دارد، این را نداریم اما قبل از طرّو این اضطرار یک علم اجمالی مردد بین فرد طویل و فرد قصیر برای ما پیدا شده، یعنی قبل از طرّو این اضطرار من علم پیدا کردم که یا این نجس است و اجتنب دارد کأس الف که اگر این متنجس باشد و اجتنب داشته باشد قهراً چون در آتی الزمان اضطرار به او واقع خواهد شد در لوح واقع، پس یک اجتنب قصیر المده‌ای روی این هست. اجتنب تا زمان اضطرار و اگر او اجتنب داشته باشد آن اجتنب چون نسبت به او اضطراری پیدا نمی‌شود اجتنب طویل المده‌ای است، طویل‌العمری است و هر جا علم اجمالی پیدا بشود که یک طرف آن فرد قصیر باشد یک طرف آن فرد طویل باشد این علم اجمالی باعث تنجیز می‌شود. یعنی تکلیف واقعی چه آن قصیر باشد گردن‌گیر می‌شود چه آن طویل باشد آن هم گردن‌گیر می‌شود. به همان علم اجمالی در حدوث و این جا این چنینی است. مثلاً اگر کسی یقین کرد که من نذر کردم یا روز پنج‌شنبه در حرم مطهر یک ساعت جلوس کنم در خدمت بی‌بی سلام‌الله علیها یا روز جمعه دو ساعت در مسجد جمکران حضور پیدا کنم، یک فرد قصیر یک ساعت، یک فرد طویل دو ساعت، آیا این جا این علم اجمالی منجز هست یا نیست؟ هم باید این یک ساعت پنج‌شنبه را برود در حرم بنشیند هم روز جمعه هم دو ساعت را باید برود آن جا بنشیند. چون هر کدام این‌ها درواقع تکلیف باشد و منظور باشد آن به این علم اجمالی تنجیز پیدا کرده، به همان علم اجمالی تنجیز پیدا کرده، و این جا هم همین جور است. و لذا در موارد فقد یکی از افراد یا خروج یکی از افراد از محل ابتلاء آن جاها هم همین بیان وجود دارد برای تنجیز؛ یعنی وقتی دوتا کاسه بود یک علم اجمالی پیدا کردیم یا این متنجس است یا این متنجس است، بعد یکی از کأسین باد زد ریخت، آن کأس باقی‌مانده را چرا باید اجتناب بکنم؟ دلیلش همین است که آن علم اجمالی سابق تکلیف هر جا بوده او را منجز کرده، اگر تکلیف در آن بوده که ریخته، منجز شده بوده و ریخت دیگه حالا سالبه به انتفاع موضوع است. ولی اگر تکلیف روی این بوده که باقی است آن تکلیف منجز است، تنجیز پیدا کرده و هکذا در بقیه مواردی که گفته شد. این کلام محقق خراسانی در هامش کلامی است که وقع مورد القبول از غیر واحد از اعظام که فرمودند کلام متین صحیح همین است

و این جا در حقیقت در همان قبل از اضطرار، علم اجمالی بین فرد قصیر که همان باشد که مضطرباً شده و فرد طویل آن است که مضطرباً واقع نشده پیدا شده، بنابراین آن تکلیف فی البین اگر روی این باشد تنجز پیدا کرده و ما باید از عهده آن بریابیم عقلاً، این هم بیان، مناقشه سوم است که این مناقشه فی محله هست و دلیل درست برای قول ثانی که قول شیخ اعظم باشد و خود محقق خراسانی فی قوله الاخر که در هاشم است و بزرگانی مثل حضرت امام قدس سره، محقق خوئی قدس سره که قائل هستند به وجوب اجتناب، دلیل تام و تمامش یکی‌اش همین است؛ همین اشکالی که، یعنی همین اشکالی که محقق خراسانی به متن کرده همین دلیل برای قول ثانی هم هست.

س: درواقع ایشان حاج آقا، درواقع مرحوم محقق خراسانی پذیرفته که این إِمّا و إِمّا از بین نرفته، حالا این إِمّا و إِمّا یا بین

ج: نه، نه، نه، إِمّا الان نمی‌توانیم بگوییم إِمّا هذا و إِمّا هذا، می‌توانیم بگوییم بله، من علم پیدا کردم که سابقاً اما الان نمی‌توانم بگویم یا آن واجب است یا ...، آن که حتماً واجب نیست.

س: آن که سالبه به انتفاع موضوع است نه این که

ج: نه، می‌دانم. الان پس نمی‌توانم بگویم إِمّا آن و إِمّا این، الان همان طور که دیروز عرض کردیم در مقام بقاء نمی‌توانم بگویم یا آن حرام است یا این، بله، یا آن حرام بوده است و یا این حرام بوده و هست؛ این جور می‌شود گفت. یا آن حرام بوده است و دیگه حالا نیست و یا این حرام بوده و هست. اما نمی‌توانیم بگوییم إِمّا هذا حرام و إِمّا هذا حرام، این که الان نمی‌توانیم بگوییم ولی حرف سر این است که همان قبل‌الاضطرار، آن علم اجمالی قبل‌الاضطرار که وجود داشت منتها طرفینش مردد بین فرد طویل و قصیر بود درواقع، آن علم اجمالی تنجیز را آورده برای ایت تکلیف اگر روی این فرد غیر مضطرباً باشد منجز شده.

بیان چهارم و اشکال چهارم؛

س:؟؟

ج: بله آقا؟

س: یک ادعا است؟؟

ج: یعنی این‌ها، بله، یعنی به این معنا که این‌ها تنجیز علم اجمالی و این که اگر منجز شد به آن علم قبلی باید پاسخش را داد این‌ها چیه؟ مُدرک عقل عملی انسان است دیگه این جا، جهت شرعی که ندارد. مُدرک عقل عملی انسان است.

س: یکی می‌گوید ما وجدان نمی‌کنیم

ج: حواله‌اش به وجدان خودش، دیگه چی؟

س:؟؟

ج: حالا این بعدی را که می‌گوییم شما وجدان می‌کنید، این بعدی را که می‌گوییم حالا آن را ممکن است شما بگویید نمی‌کند

س: مسئله این جا است که رافعی ندارد

ج: بله؟

س: آن تنجیزی که قبلاً آمد چیزی نیامده که بردارد آن را پس هست. اصل این است که هست دیگه

ج: نه، حالا استصحاب نمی‌خواهیم بکنیم که، می‌گوییم اگر این جا بوده گردن‌گیر شده و هر تکلیفی که گردن‌گیر شد عقل می‌گوید باید از عهده‌اش بریایی و الا اگر از عهده‌اش برنیایی قیامت خدای متعال می‌تواند یقه تو را بگیرد بگوید این تکلیف مگر منجز نشده بود؟ این تکلیف بود، منجز هم شده بود، چرا او را تحویل ندادی؟ امتثال نکردی؟

س: پس دلیلش این است که رافع ندارد

ج: خب بله، رافع ندارد دیگه، رافع ندارد

س: رافع ندارد. این دلیلش است

ج: نه،

س: چرا ما دست از آن برداریم؟

ج: برای همین که وجود پیدا کرد یک تکلیف منجزی، محتمل، این به عهده انسان می آید همین، مگر این که خدای متعال خودش اجازه بدهد

س: ?? منجزش هست ??

ج: منجزش علم سابق است.

س: این ادعا است دیگه، ?? علم سابق

ج: آن علم سابق

س: وقتی علم هست مردد هم هست

ج: شما در موارد قصیر و طویل چه می گوئید؟

س: قصیر و طویلی که اضطرار ندارد خب چون علم هست ??

ج: نه

س: این مثالی که شما زدید می گوید یا

ج: فردا که می رسد؛ پنج شنبه، پنج شنبه رفت توی حرم نشست، فردا که جمعه هست به چه دلیل باید برود مسجد جمکران در مثال ما؟ می گوید اگر واجب آن بوده که تمام شد، اگر این باشد که من شک دارم

س: مردد است استاد

ج: خب چرا باید برود؟ همه ی این مواردی که،

س: ??

ج: تدریجی و غیر تدریجی فرقی نمی کند. در تمام ... این ها منبهات وجدان انسان است. شما همه ی موارد وقتی که یکی را انجام دادی، یقین داری یا نماز قصر بر شما واجب است یا نماز تمام بر شما واجب است. سفرهایی که هر دو، هشت فرسخ امتدادی نیست و اگر تلفیقی هم هست یکی اش کمتر از چهار فرسخ است که این جا محل اشکال

است. سه فرسخ می رود پنج فرسخ برمی گردد یا پنج فرسخ می رود سه فرسخ برمی گردد. خب این جاها که علم اجمالی دارد یا نماز قصر بر او واجب است یا نماز تمام بر او واجب است. یکی اش را که خواند می گوید خیلی خب، می گوید خب اگر تکلیف من آن بوده، این هم که نمی دانم، اگر تکلیف من قصر، قصر را مثلاً خواند، قصر بوده که انجام شد. دیگه آن تکلیف که باقی نیست. الان نسبت به تمام شک دارم. می تواند چنین حرفی بزند؟ نه، به چه دلیل؟ به دلیل همان که آن علم اجمالی هر چه در متن واقع باشد تنجیز کرده او را، منجز شده او، تکلیفی که منجز شده است باید بدانی از عهده او برآمدی و اگر فقط بر او بسنده کنی این را نیاوری نمی توانی از آن تکلیفی که منجز شده برآمده ای یا نه؟ این

س: این قصیر و طویل عارضی است، از همان اول که نبوده که، ما از اول که نمی دانستیم که

ج: در؟؟ واقع این جور بوده دیگه

س: درواقع را چه کار داریم؟

ج: بله، واقع اگر آن بوده فرد طویل، قصیر است، اگر این بوده فرد طویل است. درواقع این چنین است دیگه، چون اضطرار به آن واقع می شود پس می شود فرد قصیر.

بیان دوم بیانی است که یعنی اشکال چهارم؛ اشکال چهارم این است که این کبری قبلاً مکرراً بیان شد که هر جا عبد احتمال تکلیف مولا را داد این باید اهتمام بورزد به انجام او مگر مرخصی داشته باشد. اگر مرخصی نبود احتمال تکلیف منجز تکلیف است. حالا یا مرخص عقلی داشته باشد یا مرخص شرعی، اگر مرخص در بین نبود احتمال تکلیف منجز است و در این اساس عده ای از اعظم و منهم محقق خوئی فرمودند علم اجمالی منجز است چون در اطراف علم اجمالی اصول تعارض می کنند، تساقط می کنند فلذا هر طرف می شود احتمالی که ترخیص ندارد. فلذا گردن گیر انسان است. این ها نمی گویند علم اجمالی علت تامه برای تنجیز است مثل محقق عراقی، خود علم این کاره است، نه، علت این که در موارد علم اجمالی شما باید اطراف را ایتیان کنی در واجب و ترک کنی در علم اجمالی به محرم، این است که احتمال تکلیف در هر طرف وجود دارد، مرخصی که نداری، چون اصول عملیه تعارض می کنند، تساقط می کنند به همان بیانی که مکرر گفته شده، چون علم اجمالی، چون اصول مثلاً «کل شیء لک حلال» یا «رفع ما لایعلمون» و سایر ادله بخواهد در همه ی اطراف جاری بشود ترخیص در معصیت است،

بخواهد در بعضی جاری بکنید دون بعضی، ترجیح بلامرجح است. فلذا قابل تطبیق نیست ادله‌ی ترخیص، خب پس احتمال تکلیف می‌دهید، مرخصی هم وجود ندارد در اثر تعارض و تساقط، پس بنابراین باید ...

اشکال چهارم این است که مقام این چنین است. چرا؟ برای خاطر این که آن زمانی که هنوز اضطرار طاری نشده بود که شما علم اجمالی داشتی که یکی از این کأسین متنجس شده، آن زمان اصول مرخصه در هر دو تساقط می‌کند و ساقط می‌شود. اصول موضوعیه هم همین جور است. استصحاب عدم تنجس این، استصحاب عدم تنجس این هم همین جور است. چه اصول منقحه‌ی موضوع مثل استصحاب عدم تنجس این و عدم تنجس آن، چه اصول مرخصه‌ی حکمیه مثل «کل شیء لک حلال» و امثال ذلک، همه‌ی این‌ها از بین می‌رود. تساقط می‌کند از بین می‌رود. خب حالا که از بین رفت، به واسطه این که علم هم داری، آن؟؟ برائت عقلی هم جاری نمی‌شود. پس شما احتمال تکلیف می‌دهی مرخص هم که نداری، نسبت به آن که اضطرر، «اضطررت علیه» یا الیه، آن که حلال است. نسبت به آن یکی که مضطر به او نیستی به چه دلیل می‌خواهی انجامش بدهی؟ احتمال تکلیف که در آن می‌دهی، شاید آن معلوم بالاجمال این جا باشد. احتمال تکلیف که می‌دهی، خب چه اصل مرخصی داری؟ آن اصول مرخصه که همه‌ی آن‌ها چی شد؟ آن‌ها تساقط کردند، از بین رفتند. پس بنابراین قاعده قبح عقاب بلا بیان هم که به خاطر علم اجمالی جاری نمی‌شود. این‌ها همه از بین رفتند. پس شما هستی و شما و احتمال تکلیف، این وجه هم وجه مهمی است که علی مسلک سید خوئی قدس سره و تلمیذ تبریزی قدس سرهما، استادنا می‌فرماید جاری می‌شود و شیخنا الاستاد قدس سره در دروس فی علم الاصول به این دلیل هم استناد کردند. این توی ذهن من آمد که این جور هم می‌شود گفت، دنبال این بودم که کسی هم گفت؟ دیدم که ایشان در دروس فی علم الاصول این بیان را بیان؟؟ فرمودند و به این دلیل ما می‌گوییم که باید احتیاط کنیم. پس این هم می‌شود اشکال چهارم و این خودش دلیل بر چیست؟ بر آن قول ثانی است. و هنا اشکال خامس

س: استاد ببخشید، چه فرقی با حق الطاعه دارد؟

ج: بله؟

س: بر اساس حق الطاعه است یا نه؟ بالاشکال؟؟

ج: حق الطاعه می‌گوید قاعده، حق الطاعه می‌گوید برائت عقلی نداریم. فقط فرق‌شان این است.

س: و این جا، این که می گوید

ج: این جا ها بله

س: این که می گوید احتیاط؟؟ منجز است مگر این بنابر مسلک حق الطاعه نیست؟

ج: نه، حق الطاعه که همه قائل هستند منتها در شرائط؟؟ آقای صدر قدس سره حق الطاعه مطلقه قائل است می گوید عقل قاعده قبح عقاب بلایان ندارد به یک معنا؛ همین که احتمال تکلیف را دادی، اما این ها می فرمایند چی؟ می فرمایند که قاعده قبح عقاب بلایان درست است. باید یا براءت عقلی داشته باشید یا براءت شرعی، او می گوید ما براءت عقلی نداریم. اما در یک جایی اگر نه براءت عقلی جاری می شود به خاطر وجود علم نه براءت شرعی جاری می شود به خاطر تعارض و تساقط، این جا این آقایان هم قائل هستند به این که باید احتیاط کرد

س: این جا باید بگوییم به خاطر علم است نه به خاطر احتمال؛ چون براءت عقلی کجا جاری می شود؟ موضوعش

ج: الان در این، هر طرف احتمال است دیگه، در هر طرف که احتمال ...

س:؟؟ دیگه، این یعنی علم اجمالی، علم اجمالی وجود

ج: بله، ولی به آن بیانی که در محلش گفته شد در موارد علم اجمالی لایبانی از بین رفته، پس برایم بیانی وجود؟؟ پس قاعده قبح عقاب بلایان جاری نمی شود. می ماند اصول شرعی که اصول شرعی در هر طرف مجری دارد، چون هر طرف را که دست می گذاری شک داری؛ اما اصول شرعی هم به خاطر تعارض و این ها تساقط می کنند. پس شما می مانید به این که به خاطر آن علم که بیان شده قهراً قاعده قبح عقاب بلایان جاری نمی شود اگر قاعده قبح عقاب بلایانی هستی، اصول شرعی هم که جاری نمی شود به خاطر تعارض، اصول عقلانی هم که جاری نمی شود به خاطر تعارض، پس بنابراین در این موارد احتمال تکلیف هست و مؤمنی وجود ندارد. هر جا احتمال تکلیف و احتمال است باید مؤمنی ما داشته، ما مؤمنی در این موارد نداریم.

س: چرا به علم استناد نمی کنیم؟ می گوییم علم به تکلیف هست، چرا وقتی علم هست ما به احتمال استناد می کنیم؟

ج: آخه، این ها که دیگه بارها از آن یک سال است دو سال است داریم همین حرف ها را می زنیم. چرا به علم؟ برای این که هر طرف مجرای ...

س: همان علم اجمالی، می‌گوییم یک تکلیفی هست همان دلیل قبلی می‌شود دیگر، یک تکلیفی هست شما باید ...

ج: نه شما می‌گویید علم، فرض کنید که می‌گویید علم چی ندارد؟ می‌گویید علم علت تامه نیست درست؟ می‌گویید علم علت تامه ندارد روی این مبنا درست؟ و در اطراف علم اجمالی ترخیص اشکالی ندارد دانش. خب حالا کسی که این مبنا را قائل است مثل محقق خوئی و امثال این‌ها درست؟ می‌گویند چی؟ می‌گویند خب علم اجمالی که علت تامه ندارد و می‌شود شارع ترخیص بدهد، حالا ترخیص داده یا نداده؟ می‌گوییم در این‌جا چون قبل از طرّو اضطرار این اصول مرخصه قابلیت جریان ندارد پس بنابراین تساقط کردند از بین رفتند پس ما هستیم و احتمال تکلیف، مرخص شرعی هم که نداریم، آن علم هم که چون علم اجمالی است علت تامه ندارد درست؟

س: استاد مگر موضوع اصول عملیه شک نیست؟ ما این شک را بالاخره الان این‌جا با شدت بیشتری داریم، یعنی اگر قبل از اضطرار با ??? شک هم داشتیم الان با شدت بیشتری داریم و موضوع اصول عملیه همین شک است که حالا این‌جا هم هست دیگر؛ آن‌ها که مقطوع النسل که نشدند

ج: شدند، به‌خاطر آن تعارضی که کردند مقطوع النسل شدند. تعارض کردند قبل از طرّو اضطرار تعارض کردند تساقط کردند، دوباره چیزی که مرده که زنده نمی‌شود که، مگر شما معجزه کنید.

و اما اشکال پنجم

س: حاج آقا به این تسلّم شما پارسال به این مسلّم بودن قبول نکردید ...

ج: چی را؟

س: پارسال همین بحثی که پیش آمد این قدر مسلّم شما نفرمودید که هرچی که ??? ساقط شده از آقای خوئی نقل کردید ولی قبول این قدر سفت و سخت نفرمودید پارسال.

ج: حالا هم به همان اندازه که آقایان فرمودند می‌گوییم.

س: آقای خوئی این حرف را زد ولی وحی منزل نیست، چون اصول عملیه یک موضوع که دارد ???، آن‌چه که مانع بود از اجرای اصول شرعی که نبود که بگوییم خود شارع مثلاً موضوعش را محدود قرار داده، خود شارع

شرعاً اثبات کرده بر نمی‌گردد، آن‌چه که مانع بود موانع عقلیه بود که ترجیح بلا مرجح می‌شد، این‌جا هم ترجیح بلا مرجح از بین می‌رود و موضوع شرعی اصول هم موجود است، یعنی آن‌چه که مانع بود از اجرای آن ...

ج: اگر باشد بله...

س: خب هست دیگر

ج: اگر ...

س: شارع گفته که وقتی شک کردی این کار را انجام بده تو فی تمام الاحوال، اطلاق احوالی دارد، این اطلاق احوالی فقط چقدر از آن رفع ید می‌کنیم؟ آن‌جایی که مانع عقلی داریم که ترجیح بلا مرجح باشد درست است؟ حالا آن مانع ترجیح بلا مرجح به واسطه‌ی اضطرار در احد اطراف این مانع محسوب می‌شود، آن اطلاق احوالیه ادله‌ی اصول، ادله‌ی اصول شرعیه آن‌جا اطلاقش پیاده می‌شود. این حرف آقای خویی حرف مسلمی نیست که بگوییم چون ساقط شد دیگر از بین رفت، مرده زنده نمی‌شود. این‌که بخواهد عرض خدمت‌تان رفته دوباره برگردد این‌جوری نیست، اطلاق دارد ادله

ج: این درست است، این‌که قبلاً این حرف را زدیم درست است که، ولی مبنیاً علی ذلک المبحث است دیگر، اگر کسی آن‌جا آن حرف مشهور را قبول ندارد، این حرف این بزرگان را مثل محقق خوئی، مثل مرحوم آقای تبریزی قدس سره و این بزرگان؛ گفت بله این‌ها دیگر انحلالی نیست، تجزیه بردارد نیست، یک اصالة الطهاره بود، یک اصالة الحلیه بود، یک برائت بود، این‌که تعارض کرد و تساقط کرد و آن بیانی که می‌گفتیم قبول نداشته باشد بله.

س: این حرف که توی فرمایش آخوند که دیگر نمی‌آید. چون آخوند می‌گفت این منجز فرمایش آخوند که دیگر نمی‌آید.

ج: چرا، یعنی چه روی فرمایش آخوند نمی‌آید؟

س: آخر گفتند که این‌ها

ج: این را احتیاج داریم، اگر بگوییم علت تامه است که نمی‌آید، اگر بگوییم علت تامه نیست خب می‌گوییم درست اما اگر شارع ترخیص کرده باشد که نه باید این را ضمیمه بکنیم.

س: آیا آن جا تکلیف اصلاً باقی می ماند تا بعد بخواهیم این جا ...

ج: تکلیف قصیر بوده دیگر، آن چون قید داشته قصیر بوده، این چون قید ندارد طویل است. آن قید داشته قصیر شده به خاطر قیدش قصیر شده.

س: نه می خواهیم بگویم بعد از طرّو اضطرار همان تکلیفی که سابق بود الان مشکوک است، الان اصل وجود تکلیف دیگر مشکوک است...

ج: در کجا؟

س: بعد از اضطرار

ج: در نسبت به او؟

س: یعنی درواقع کشف می شود که فی الواقع اصلاً تکلیفی نبوده ...

ج: نه چرا بوده که، الی زمان الاضطرار که بوده که، اگر یعنی الی زمان الاضطرار که مانعی از وجودش نیست، اگر متنجس او بوده الی زمان الاضطرار تکلیف بوده...

س: خب حالا که موضوع عوض شد پس تکلیف هم الان مشکوک است دیگر، اصل تکلیف ...

ج: الان بله، علم اجمالی الان ندارم إما هذا و إما هذا بگویم ولی حرف این بود که این علم اجمالی قبل طرّو الاضطرار اطراف خودش را چپ کرد؟ منجز کرد ...

س: به صورت مطلق؟

ج: به صورت مطلق یعنی چی؟

س: یعنی حتی بعد از این که اضطرار ...

ج: نه یعنی هر تکلیفی هر جا بوده تنجز شده، اگر آن بوده تا زمان اضطرار منجز بوده، اگر این طرف است تنجز پیدا کرده تا امتثال بکنیم، هر تکلیفی هر جا بوده به واسطه آن علم اجمالی تنجز پیدا کرده، آن معلوم بالاجمال شما، آن اجتناب اگر در طرف کأس مضطّرّالیه بوده آن تنجز پیدا کرده تا زمان اضطرار، اگر قبل الاضطرار کسی می آشامید و

واقعاً نجس بود این مستحق عقوبت می‌شود. اگر این طرف باشد آن هم تنجز پیدا کرده و وقتی تکلیفی تنجز پیدا کرد و اصل مرخصی در کار نبود عقل می‌گوید باید به او اهتمام بورزی.

آخرین اشکال در مقام که این هم مهم است این است که در مقام گفته بشود که ما استصحاب بقاء تکلیف فی البین را می‌کنیم. یعنی ما می‌دانیم قبل از طرو اضطرار می‌دانیم یک اجتنبی این‌جا بوده، حالا یا به این تعلق داشته یا به آن تعلق داشته؛ الان بعد از این‌که اضطرار به این طرف حاصل شد نمی‌دانیم آن اجتنب باقی است یا فانی، خب استصحاب بقاء آن را می‌کنیم. وقتی استصحاب بقاء او کردیم مقدمه‌ی اولی، استصحاب بقاء کردیم باید از عهده‌ی او برآییم، از عهده‌ی او برآمدن به این‌که اگر هست از عهده برآمدن به این است که این ما غیر مضطربانه را هم اجتناب بکنیم و عبارة آخری این‌جا در حقیقت استصحاب قسم ثانی است از اقسام استصحاب کلی است که ما مثلاً در استصحاب قسم ثانی چی هست؟ مثالی که معروف می‌زنند می‌دانیم که حیوانی مثلاً در فلان دار حادث شد یا حدثی می‌دانیم برای شخص پیش آمد، مردد است بین حدث اصغر و اکبر، اگر حدث اصغر باشد با وضو یرتفع، اگر حدث اکبر باشد احتیاج به غسل دارد. اگر حدثی از او خارج شد که مردد شد بین حدث اکبر و اصغر در این صورت قبلاً هم مثلاً طاهر نبوده در این‌جا چی می‌شود؟ اگر وضو تنها بگیرد شک می‌کند که آیا آن حدث از بین رفت یا باقی است، یا غسل تنها بکند شک می‌کند که آن حدثی که پیدا شد از بین رفته یا نه؟ مردد بین فرد قصیر و طویل است. یا آن حیوان بق بود یا فیل بود، اگر فیل است که زنده است اگر بق بود که مرده است، استصحاب بقاء حیوان را می‌کنیم. حالا این‌جا هم همین‌جور، نمی‌داند آن اجتنبی بود که روی آن مضطربانه واقع شده بود که الان تمام شده یا اجتنبی بود که روی این فرد غیر مضطربانه است که الان باقی است؛ پس جامع اجتنب، اصل اجتنب که می‌داند این‌جا پیدا شد در اثر این‌که یک قطره‌ای دم یا بول به احد الکأسین اصابت کرده استصحاب بقاء او را می‌کنیم. و توجه می‌فرمایید که لا یقال که این استصحاب مثبت است برای این‌که شما می‌خواهید استصحاب بقاء آن نجس بکنید پس نتیجه بگیرید که این ما لا یضطرالیه نجس است، می‌گوید آن‌که یعنی اجتنب دارد، چون آن یکی که اجتنب ندارد، آن مضطربانه که اجتنب ندارد، اگر اجتنبی بخواهد الان باقی باشد بی‌موضوع که نمی‌شود، موضوع کی هست؟ همین آن هست که اضطرار به آن نیست، پس اجتنب این‌جا هست.

جواب این است که ما این کار را نمی‌خواهیم بکنیم، نمی‌خواهیم بگوییم آن اجتنب حتماً در آن غیر مضطربانه هست، این را نمی‌خواهیم بگوییم، بله این مثبت است، لازمه‌ی عقلی‌اش هست، لازمه‌ی عقلی این‌که اجتنب الان باشد من

ناحیه، اجتناب بلاموضوع که نمی شود باشد و نهایتاً آخری و آن موضوع آن مضطربانه که نمی تواند باشد پس نتیجه این می شود که حتماً این هست این یک لازمه ی عقلی است، این یک استدلال عقلی است، اصل می شود مثبت. ما این را نمی خواهیم بگوییم، ما این را می خواهیم بگوییم که اجتنابی از طرف مولا این جا وجود دارد، استصحابی هم وجود دارد. این اجتنابی که وجود دارد ما می دانیم اگر وجود داشته باشد که استصحاب دارد می گوید با انجام این امتثال خواهد شد. پس بنابراین این را باید انجام بدهیم. این هم دلیل آخر و اشکال آخر بر آن که محقق خراسانی در متن کفایه فرموده است و هذا دلیل آخر بر چی؟ بر آن قول آخر که این جاها ما باید، البته توجه دارید که این استصحاب، استصحاب در شبهات حکمیه است مبنی بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه و در کلی قسم ثانیه. کسانی که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول دارند و در قسم ثانی از کلی هم قبول داشته باشند این هم راهی است. این استصحاب در صور دیگر هم ان شاء الله خواهیم گفت که جاری است منتها آن جاها چالش های فراوانی دارد که آن ها را ان شاء الله متعرض می شویم ولی در این جا بلاچالش است. شما اشکالش را بفرمایید.

س: استصحاب کلی در جایی است که آن کلی، استصحاب کلی مثلاً حدیث کلی حدیث طهارت یک حکمی دارد، موضوع کلی ??? حکم دارد مثلاً مس کتاب، مثلاً مس کتاب چه حد اصغر باشد چه اکبر باشد حرام است، آن را می آیم به علی ای نحو علی ای فرد استصحاب می کنیم، خصوص افراد را که نمی کنیم اما در بحث علم اجمالی این جوری است. در استصحاب کلی احکام خاصی به احد افراد را که

ج: اگر موضوع باشد حدیث موضوع است در آن مثال، اما خود حکم کلی هم استصحاب می کنیم

س: استصحاب کلی حدیث در مثلاً می گویم شما ورود در مسجد را که استصحاب نمی کنید حرمتش را، مس کتاب را، مس کتاب که اثر است چه حد اصغر چه حد اکبر است حرمت کلی حدیث هست آن را استصحاب می کنیم

ج: نه

س:

ج: خیلی خب حدیث، باشد اشکال ندارد....

س: در استصحاب کلی که نمی‌دانیم حدث اصغر بوده یا حدث اکبر بوده، بعد آثار مشترکه را می‌آیی، آثار مشترکه فقط مس کتاب است، ورود در مسجد را که نمی‌آیید

ج: اگر مستصحاب شما موضوع باشد باید اثر داشته باشد، اگر مستصحاب شما موضوع باشد چه کلی چه شخصی باید اثر داشته باشد، مثل حدث را می‌خواهید استصحاب کنید؛ اما اگر مستصحاب شما خود حکم شرعی باشد دیگر موضوع اثری نمی‌خواهد جز اطاعت. استصحاب بقاء وجوب، استصحاب بقاء حرمت دیگر اثر دیگری نمی‌خواهد، و این جا هم همین است می‌گوییم اجتنب عن النجسی به گردن من آمد ...

س: آقا در اطراف علم اجمالی، علم اجمالی اطراف را بخصوصیاتهم منجز می‌کند اما استصحاب کلی آثار اطراف بخصوصیاتهم را منجز نمی‌کند...

ج: ما هم بخصوصیاتهم نمی‌خواهیم بگوییم...

س: چرا در علم اجمالی ما نحن فیه بحث این است، ما می‌خواهیم آثار را بخصوصیاتهم هم خصوصیات این فرد را هم خصوصیات آن فرد را، هم خصوصیات مثلاً صلاة

ج: نه خصوصیات نه، من الان عرض می‌کنم، اگر مثلاً شما نذر کردی که این کاسه اگر متنجس شد یک خصوصیتی دارد بنده از خوشحالی که این متنجس شده و نمی‌شود مصرفش کرد و فلان شخص هم که؟؟؟ خودم خیلی شائق به این هستم برای تهذیب نفس مثل فرمایش مرحوم آقای قدوسی قدس سره که ایشان می‌فرمود یک خربزه‌ی مشهدی من خیلی دوست داشتم خیلی دوست داشتم، یک سفری می‌گفتند مشهد مشرف شده بودم همین‌طور که رد می‌شدم دیدم همین‌طور خربزه‌های مشهدی کله‌ی هم ریخته یک جایی و آن‌چنان دلنواز بود و نفس شائق به خوردنش شد، آن‌جا خطاب به نفس کردم گفتم تا مشهد هستم از این خربزه‌ها به تو نخواهم داد که این قدر نسبت به امور دنیوی شائق نباشی؛ برای تهذیب نفس. حالا می‌گوید اگر این حرام بود، متنجس بود، نجس بود من مثلاً روزه می‌گیرم، شکر خدا را می‌کنم یا فلان صدقه را می‌دهم که این جا بله، با استصحاب بقاء نجس و اجتنب این اثر خاص این بار نمی‌آید چون اثبات نمی‌شود...

س: اما اگر شک

ج: اما خود این اجتنبی که این جا بود من آن اجتنب را چکارش کنم؟ لا تنقض الیقین بالشک من یقین دارم اجتنبی این جا بود، این یقین به خلافتش که پیدا نکردم، پس لا تنقض الیقین بالشک می گوید بگو اجتنب باقی است، البته خصوصیت را اثبات نمی کند. اجتنب که باقی بود امثال او اگر باقی باشد که استصحاب دارد می گوید باقی است به چی هست عقلاً؟ به این است که از این اجتناب بکند.

س: آقا سقوط تکلیف در علم اجمالی در افراد عادی حکم شرعی نبود، حکم عقلی بود، تنجز علم اجمالی حکم عقلی ...

ج: بله از آن راه دیگر نمی آیم، از راه استصحاب داریم می گویم باید اجتناب، از راه علم اجمالی دیگر نمی گویم. می گویم که در این موارد از راه علم اجمالی نمی گویم، از راه چی داریم می گویم؟ از راه استصحاب داریم می گویم، پس برای فتوا دادن و این که وظیفه خودمان و مردم را روشن بکنیم می آیند سؤال می کنند این مسأله پیش می آید، آقا این جوری بوده، اضطرار به یکی پیدا شده، آیا وظیفه ما هست که از او اجتناب بکنیم یا نه؟ فقیه می گوید بله وظایف این است که از او اجتناب بکنی، دلیل چی هست؟ می گوید دلیل استصحاب بقاء اجتناب است.

س: اشکال همین است، شما می فرمایید استصحاب آن چیزی که قبلاً بود، اشکال ما این است این استصحاب می آید احکام شرعی را می کشاند، آن چیزی را که قبلاً بود حکم عقلی اشتغال یقینی بود ...

ج: نه آقای عزیز

س: آقا تنجز علم اجمالی آن عقلی است، آن که شرعی نیست که مثل حدیث را بخواهی

ج: مگر من می خواهم با استصحاب تنجز علم اجمالی را درست کنم؟

س: شما می فرمایید تنجز در حالت عادی بوده بعد به اضطرار هم می خواهم بکشم ...

ج: چی را می خواهم

س:

ج: نمی خواهم تنجز را بکشم، می خواهم اجتنب را بکشم

س: آقا اجتنبی که قبلاً ثابت شده بود را می‌خواهید بکشید؟

ج: آقای عزیز اگر آن اجتنب در ظرف مضطربیه بوده ارتفع به غایتش، غایتش این بود که اضطرار پیدا بشود، اضطرار پیدا شده؛ اگر آن اجتنب روی ظرف غیر مضطربیه بوده باقی است، من که شک دارم آن‌جا بود تا منتفی شده باشد یا این‌جا هست که باقی باشد، استصحاب به من می‌گوید لا تنقض الیقین بالشک، تو که می‌دانی بوده، می‌دانی بوده، نمی‌دانی مرتفع شده یا نه، شک داری در ارتفاعش لعل روی آن نبوده این‌جا بوده؛ خب لا تنقض الیقین بالشک می‌گوید بگو هست. پس بنابراین با بقاء آن باید چکار کنیم؟ وقتی شارع متعبد می‌کند تو را به این‌که اجتنب عن النجس من این‌جا دارم، خب امثال این اجتنب عن النجس به چی هست؟ به این است که از این پرهیز بکنم دیگر. پس بنابراین باید این کار را بکنم. این هم وجه آخر اعتمد علیه از شیخنا الاستاد تبریزی قدس سره و بر این وجه هم ایشان اعتماد فرموده است و این وجه هم درست است در مقام. منتها مبنی است بر چی؟ مبنی است بر این‌که استصحاب در شبهات حکمیه و در قسم ثانی از استصحابات کلی جاری باشد. کلام حق و متین همین بیان شما در تمام آن موارد نقض هم می‌توانید بیاورید. یعنی به قول مرحوم استاد که می‌فرمود که من کارها را شش می‌خه می‌کنم که اگر یکی‌اش از بین رفت این‌جوری نباشد بعد از این‌که مرحوم آقای خوئی از کامل‌الزیارات عدول کردند که همه‌ی رجال کامل‌الزیارات را دیگر عدول کردند فقط مشایخ بلاواسطه هست، خب این خیلی زحمت برای ایشان درست شد، پنجاه سال بر این مبنا من الطهارة الی الدیات ایشان استنباط کرده بودند، حالا که آخر عمر عدول کردند تمام این‌ها را، آن وقت بود که ایشان فرمودند اولاً ابراز چی می‌کردند که من نمی‌دانم کی برداشته ایشان را از این رأی خارج کرده، چون می‌گفتند ما این را به ایشان چیز کردیم و این‌ها. بعد هم می‌گفتند ولی من هر مسأله‌ای را که استنباط کردم شش می‌خه‌اش کردم که اگر یک می‌خش دررفت و از بین رفت این‌جور نباشد که فتوا از بین برود، فتوا سر جای خودش باقی باشد. حالا این‌جا این وجوه خمسه‌ای که گفته شد این شش می‌خه می‌شود؛ شما هر مبنایی داشته باشی هر چی بخواهی داشته باشی بالاخره این آخری هم این است که آقا استصحاب بقاء تکلیف است. حالا اگر دوتا کأس بود یکی‌اش را هم باد زد از بین رفت، من می‌دانم یک تکلیفی بوده، آیا آن تکلیف از بین رفت یا نه؟ استصحاب بقاء آن را می‌کنیم، پس باید از این اجتناب بکنیم. یکی‌اش از محل ابتلاء خارج شد، تکلیفی بوده نمی‌دانم از بین رفت یا نه؟ استصحاب بقاء آن را می‌کنیم. منتها حرف سر این است که درست است شما با استصحاب این کار را می‌کنی ولی وجدان می‌گوید اگر شارع استصحاب هم حجت نکرده بود آدم وجدانش می‌گوید

این جا باید این کار را می کردی. بلکه حالا این دلیلاً وجود دارد ولی صرف نظر از استصحاب که حجیت، حجیت شرعیه دارد این موارد انسان بالوجدان می فهمد که باید اجتناب می کرد.

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 ابالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیه الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در صورت دیگری است که صورت سوم باشد از جایی که اضطرار به یک طرف معین حاصل شده، خب صورت اولی این بود که قبل از تعلق تکلیف و قبل العلم اضطرار حاصل شد. صورت ثانیه این بود که بعد التعلق و بعد العلم اضطرار حاصل شده، صورت ثالثه متوسط بین الامرین است. یعنی تعلق تکلیف شده و بعد اضطرار حاصل شده بعد علم حاصل شده، یعنی فرض کنید دو کأس بوده است و قطره ای به یکی از این دوتا اصابت کرده ولی این شخص علم به این مطلب پیدا نکرده بود. بعد اضطرار برایش پیدا شد به شرب یکی از این کأسین معیناً و علم برایش پیدا شد که بله، قبل از اضطرار ما قطره ای منتجس به یکی از کأسین اصابت کرده، خب در این جا آیا واجب است از آن کأس غیر مضطراًلیه اجتناب کنند؟ خب از کأس مضطراًلیه مسلم اجتناب لازم نیست. آیا از کأس غیر مضطراًلیه لازم است اجتناب کند یا نه؟ در این مسئله هم دو قول است. یک قول این است که لازم نیست اجتناب کند و این شاید قول اکثر باشد و قول دوم این است که بله، باید از این کأس ثانی یعنی از این غیر مضطراًلیه هم اجتناب کند که این ینسب الی المحقق النائینی در دوره قبل الاخیره، در دوره اخیره همین عدم وجوب اجتناب فرمودند ولی در دوره سابق بر این قائل بودند به این که لازم است از او اجتناب بشود. و لکن الاقوی همین است که همان قول اول است که اجتناب از این که هست لازم نیست. دلیل بر این عدم وجوب اجتناب از دو مقدمه اثبات می شود. مقدمه اولی این هست که درست است الان این شخص علم پیدا می کند به این که قبل از اضطرارش تکلیف به اجتنابی حادث شده، إما به این کأس و إما به آن کأس، علم پیدا می کند فی سابق الایام قبل از اضطرار چنین تکلیفی به وجود آمد. اما الان وقتی به نفس خودش مراجعه می کند الان علم ندارد به این که یک خطاب شرعی متوجه به او است. چرا؟ برای

این که اگر آن قطره در آن طرف مضطربانه افتاده باشد مرتفع شده، این وجوب اجتناب مرتفع شده به خاطر اضطراری که طاری شده است. پس بنابراین چون احتمال می‌دهد که آن تکلیف موجود شده قبل الاضرار مرتفع شده باشد، وجداناً این احتمال را می‌دهد دیگر، چون احتمال می‌دهد که آن قطره در همین طرف کأس مضطربانه افتاده، پس با وجود این احتمال که لعل آن مرتفع شده باشد کیف یعقل که علم اجمالی داشته باشد که الان خطایی متوجه او است؟ علم با احتمال علم اجمالی به این که خطاب اجتناب متوجه او است با احتمال ارتفاع ناسازگار است. جمع نمی‌شود با همدیگر، فلا یعقل الان که علم اجمالی داشته باشد به توجه خطاب اجتناب به او، چنین علم اجمالی الان ندارد. بله، علم دارد که سابق یک تکلیفی بوده است که آن تکلیف در سابق که بوده هیچ تنجزی نداشته که مجهول بوده، این عالم به او نبوده، آن موقع که تنجز نداشته این تکلیف قبل الاضرار؛ چون علم به آن حاصل نشده بوده برایش یا اگر شک هم داشته در آن موقع که آیا قطره‌ای افتاد یا نه؟ خب از هر دو چون علم اجمالی نداشته نسبت به هر دو یک اصل موضوعی منقح داشته؛ استصحاب طهارت آن، استصحاب طهارت این یا برائت از هر دو و تعارضی هم نداشته، چون علم اجمالی نداشته آن موقع که، پس بنابراین این که علم دارد قبل الاضرار تکلیفی بوده است این درست است ولی آن تکلیف منجز نبوده، به خاطر این که علم به آن تعلق نگرفته بوده، اگر التفات هم آن موقع داشته و شک بوده که آیا متنجس هست یا نه؟ اصول مرخصه یا منقحه‌ی موضوع داشته آن موقع

س: استاد، تکلیف دائرمدار علم است یا واقع؟

ج: تکلیف دائرمدار واقع است ولی تنجز نداشته، یعنی گردن گیر نبوده، چون جاهل بوده دیگر، وقتی

س: وقتی عالم باشد دیگر

ج: وقتی آدم جاهل باشد که تکلیف، پس قبل از طرّو اضطرار تکلیفی بوده است ولی متنجز نبوده است. بعد از طرّو اضطرار الان علم اجمالی به این که یک خطاب تکلیفی متوجه او است ندارد. چون آن تکلیف قبل ممکن است آن طرف بوده و مرتفع شده، احتمال ارتفاع با علم به وجود تکلیف تناقض دارد جمع نمی‌شود. پس این مقدمه اولی است که بالوجدان، بالضرورة الان علم اجمالی به توجه خطاب، خطاب اجتناب به خودش ندارد. این مقدمه اولی.

مقدمه ثانیه این است که خب وقتی این علم را نداشت پس به نحو شک بدوی شک می‌کند که این غیر مضطربانه آیا یجوز شربه یا نه؟ آن یکی یقین دارد به خاطر این که آن مضطربانه است. وجداناً می‌داند آن یجوز شربه، این یکی شک دارد که یجوز شربه أم لا؟ خب برائت جاری می‌کند، اصل در آن جاری می‌شود بلامعارض، اصل بلامعارض هم در این جاری می‌شود پس نتیجه چه می‌شود؟ پس نتیجه این می‌شود که از ناحیه علم اجمالی خیالش راحت است. از ناحیه علم اجمالی منجزی ندارد. از ناحیه احتمال تکلیف هم به خاطر وجود مؤمن باز خیالش راحت است پس بنابراین نتیجه این می‌شود که «یجوز شربه و لا یجب الاجتناب عنه» و هکذا، نعم هنا شبهة که آن شبهه در حقیقت دلیل کسانی است که ممکن است توهم بکنند این جا وجوب اجتناب هست و آن این است که به واسطه این علم اجمالی که برایش پیدا شد که قبل از طرّو اضطرار تکلیفی بوده است پس بنابراین ینکشف که یک تکلیفی متوجه او شده بوده قبل از طرّو اضطرار، حالا استصحاب به همان تکلیف می‌کند و با این استصحاب نمی‌خواهد اثبات کند که این غیر مضطربانه این بخصوصه واجب است اجتناب از او و این مثلاً متنجس است. چون این اصل مثبت می‌شود به همان بیانی که دیروز می‌گفتم که اگر بخواهد بگوید که اجتنابی الان وجود دارد به حکم استصحاب، خب این اجتنابی که موجود است بلاموضوع و بلامحل که نمی‌شود. یک موضوع و محلی می‌خواهد. آن محل قطعاً مضطربانه نمی‌شود باشد. پس قهراً چه کسی خواهد بود؟ این یکی که غیر مضطربانه هست. با این استدلال می‌شود گفت که بله، آن تکلیف الان روی غیر مضطربانه است. هستش به حکم استصحاب، موضوع می‌خواهد به حکم عقل، حکم بلاموضوع که نمی‌شود. موضوع نمی‌تواند مضطربانه باشد پس نتیجه این است که موضوع این است و این تکلیف روی این است ولی خب این چیه؟ این مثبت است دیگه، این لازمه عقلی بقاء مستصحب است در این جا، و اصول مثبت که حجت نیست. این را نمی‌خواهیم بگوییم ولی می‌خواهیم بگوییم که وقتی استصحاب تکلیف می‌شود که یک تکلیفی وجود دارد آن دیگه اثر شرعی لازم ندارد. استصحاب نفس تکلیف... استصحاب موضوع اثر می‌خواهد اما استصحاب تکلیف اثری نمی‌خواهد. چرا؟ برای این که عقل حاکم است به این که چه تکلیف معلومی وجداناً چه تکلیفی که مولا تعبد به وجودش می‌کند شما باید از عهده او برآیی، شارع و مولا دارد می‌گوید بگو من این جا تکلیف دارم به حکم استصحاب، متعبد باش به این که تکلیف دارم. مولا دارد این جا من را متعبد می‌کند که من یک اجتنابی دارم و من می‌دانم این اجتناب را اگر بخواهم امثال کنم لا طریق له الا این که از این؟؟ این دیگه از لوازم استصحاب نیست که استصحاب بخواهد درست کند، این حکمی است که مترتب می‌شود عقلاً بر مستصحب ما

در این جا، از ناحیه حکم عقل در روابط عبید و موالی به خصوص مولای حقیقی، پس بنابراین اصل مثبت هم نیست؛ به این بیان کأنه گفته می شود که استصحاب بقاء آن تکلیف سابق را می کند.

بیان آخری هم وجود دارد و آن این است که از راه قاعده اشتغال بگوییم در این جا به این که الان بالاخره برای من به این علم اجمالی بعد طرّو الاضطرار کشف شد که من اشتغال ذمه ای پیدا کرده بودم ولو این اشتغال عندالحدوث متنجز نبود چون علم نداشتم به آن، اما در مقام بقاء که کشف می شود و من علم پیدا می کنم به آن چیز سابق، الان او تنجز پیدا می کند اگر وجود داشته باشد و «اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینیة» بنابراین باید از غیر مضطّرّالیه اجتناب بکنم. این شبهه ای است که در مقام وجود دارد و مستند هست در حقیقت برای کسانی که قائل به وجوب احتیاط هستند در این موارد و می گویند از فرد غیر مضطّرّالیه هم باید اجتناب بشود. محقق خوئی قدس سره که لعل وجه فرمایش آقای نائینی در دوره سابق احدا لامرین بوده، یکی از این دو امر، جواب محقق خوئی در دراسات از این دوتا دلیل و دو بیان این هست که می فرمایند این استصحاب و بقاء تکلیف سابق یا اشتغال به تکلیف سابق این در صورتی است که یک مرخص شرعی بلامعارض وجود نداشته باشد. و الا اگر یک مرخص شرعی بلامعارض در یک طرفی وجود داشت با توجه به آن دیگه آن استصحاب جامع جاری نمی شود. توضیح مطلب این است که ایشان می فرمایند که در مواردی که ما مردد هستیم بین دو امر، مثل این که نمی دانیم بر ما وضو لازم شد بگیریم در اثر حدثی که پیدا شد یا غسل باید بکنیم؟ در این موارد، استصحاب عدم حدث اصغر با استصحاب عدم حدث اکبر تعارض می کند تساقط می کند. یا برائت از تکلیف وضوئی با برائت از تکلیف غسلی تعارض می کند تساقط می کند. چون همه ی اصل ها از بین می رود این جا جای این که بگوییم خب یک حدث، یک جامع الحدثی من علم به آن پیدا کردم، جامع الحدث را استصحاب می کند. این جا درست است اما در مانحن فیه این جور نیست که اصول تعارض بکند همین جور که توضیح دادیم. علم اجمالی مان که منجز نشد، بعد اصلی که در ناحیه ظرف غیر مضطّرّالیه جاری می شود معارضی ندارد چون در جانب ظرف مضطر او اصل ندارد، وجداناً حلال است. آن جا اصلی ندارد با آن معارضه کند. پس بنابراین شارع دارد می فرماید که از این ظرف غیر مضطّرّالیه مرخصی، وقتی شارع این را دارد می فرماید که از این مرخصی دیگر تعبد نمی کند به بقاء آن جامع، وقتی این را دارد می فرماید دیگه به بقاء جامع تعبد نمی کند. دارد این را ترخیص می کند. پس بنابراین این جا جاری نمی شود آن استصحاب بقاء اصل تکلیف و همچنین اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینیة در کجا است؟ در جایی است که شارع ترخیص نداشته باشد. خب خودش دارد

ترخیص می‌دهد. با توجه به ترخیصی که دارد می‌دهد دیگه جای برای این مسئله نیست. حالا بخوانم عبارتش را ببینید همین مطلبی که ما فهمیدیم می‌فرماید یا نه؟

«و الجواب؛ ان هذه الشبهة أن الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال إنما يجريان في ما إذا كانت الأصول في جميع أطراف الشبهة ساقط بالمعارضه كما في مثال الحدث المردد بين الأكبر و الأصغر فإن الأصل في كل منهما معارض به بالأصل بالآخر فلا يقين إلا بالحدث الجامع بين الأصغر و الأكبر و خصوصية كل منهما مشكوكه» اصل الحدث که جامع است یقین داریم خصوصیت این که اصغریتش یا اکبریتش مشکوک است برای ما «و اذا توضحاً المكلف أو اغتسل يشك في ارتفاع حدثه» یکی اش را وقتی انجام داد «یشک فی ارتفاع حدثه فیستصحب» آن حدث را؛ این جا درست است «و هذا بخلاف ما اذا كان الأصل في بعض الأطراف جارياً من دون معارض» مثل بحث ما «فإنه لا مجال فيه لجريان الأصل في الكلي بعد حكم الشارع بعدم التكليف في بعض الأطراف» بعد از این که شارع در بعض اطراف می‌فرماید تکلیف نیست و معارض هم ندارد «بعد حکم الشارع بعدم التكليف في بعض الأطراف و سقوطه فی بعضها بالوجدان» و سقوط تکلیف در بعض اطراف بالوجدان، آن طرف مضطراًلیه بالوجدان تکلیف ساقط است، می‌دانیم این را. این طرف هم شارع خودش دارد می‌فرماید که نیست، می‌فرماید یا استصحاب اگر باشد می‌فرماید تکلیف نیست یا براءت باشد می‌فرماید واجب نیست، چیزی بر دوش‌شان نیست کما فی المقام که این جوری است. «فإن غیر الطرف المضطر اليه لا حکم فيه باصالة البرائة و الطرف المضطر اليه يجوز ارتكابه بالوجدان و من هنا كان المرجع في دوران الواجب بين الاقل و الاكثر الارتباطيين اصالة البرائة مع أنه بعد الاتيان بالاقل يشك في بقاء التكليف المعلوم بالاجمال لا محالة» که حالا آن تنظیری است که ایشان می‌فرمایند. خب این فرمایش ایشان. توی این بیان که الان در دراسات ذکر شده نکته‌ای خب بیان نشده که چرا؟ خب بله این جا ظاهر دلیل اصل این چون مجرای اصل در مورد غیر مضطراًلیه وجود دارد خب بحسب ظاهر «کل شیء لک حلال» و «رفع ما لا يعلمون» و این‌ها بحسب ظاهر این‌ها را می‌گیرد این درست ولی چرا آن را نگیرد؟ چرا آن را نمی‌گیرد؟ یعنی این جا چه جور ما تخلص کنیم از استصحاب آن تکلیف سابق؟ اگر این بخواهد بگوییم بعد از این که شارع این حرف را می‌زند، دارد من را متعبد می‌فرماید به استصحاب که این جا تکلیف نیست یا این که براءت حکمی جاری می‌شود می‌فرماید این جا تکلیفی به گردن تو نیست و براءت داری، اگر به اصل مثبت آن بخواهیم توجه کنیم

س: با استصحاب می‌خواهد بگوید تکلیف هست...

ج: نه آن استصحاب کلی است، اما این خصوصیت غیر مضطربیه است.

غیر مضطربیه هم استصحاب عدم تعلق تکلیف به او داریم، چون یک وقتی که اصلاً قطره‌ای نپاشیده بود این تکلیف نداشت، خب حالا استصحاب عدم تکلیف می‌تواند بکند، هم برائت می‌تواند در آن جاری بکند. اگر بخواهیم بگوییم این جریان برائت در این مدلول التزامی دارد به این که پس ارتفع آن جامع، معنایش این است که آن جامع ارتفع، این که اصل مثبت است و بلکه خب نقل الکلام به آن می‌گوییم جریان او می‌گوید که این جا تکلیف هست برائت نیست استصحاب ندارد ...

س: ...

ج: چه فرقی می‌کند؟

س:

ج: هان، پس شما باید یک کاری یک نکته‌ای بیان بفرمایید، یا بفرمایید این حاکم بر آن سبب مسببی‌اش بکنید یا بله؟

س: استصحاب کلی حاکم بر این اصل برائت است، شک ما در این که آیا این الان این کأس، کأس مضطربیه در آن خمر افتاده متنجس شده یا نه این ناشی شده از این است که نمی‌دانیم این استصحاب در حالت علم اجمالی تکلیف بوده، نمی‌دانی در حالت اضطرار آیا تکلیف برداشته شده به واسطه‌ی این که خمر توی مضطربیه افتاده یا نه؟ این شک در این که این حرام است یا نه ناشی شده از این شک این است که نکند این کأس واقعه مضطربیه باشد، آن سببی است، استصحاب کلی می‌کنیم این شکش از بین می‌رود.

ج: خب حالا فعلاً عرض ما خدمت محقق خوئی قدس سره حالا این نیست که جواب، جواب چی باید داد؟ فعلاً عرض ما این است که چه نکته‌ای ایشان بیان فرموده؟ فرموده آن جا که تعارض می‌کنند درست است، این جا نه. خب یک ادعایی باید ایشان بفرمایند، نکته‌ای که بیان فرموده، چرا این جا نه؟ خب دارد قائل می‌گوید که چی؟ می‌فرماید این جا که استصحاب جامع در این جا جاری نمی‌شود برای خاطر این که استصحاب شارع در این فرد دارد، خب استصحاب در فرد دارد به چه نکته مانع از جریان آن استصحاب می‌شود؟ این حاکم بر آن است از این جهت می‌فرمایید؟ این سبب است و آن مسبب است از این جهت می‌فرمایید؟ نکته‌ای توی این عبارت اصلاً بیان نشده.

می‌فرماید این در آن‌جا هست در این‌جا نیست، خب چرا؟ یک تعبد اگر توی روایت بود می‌فرمود که در آن‌جا هست در این‌جا نیست، خب بله تعبد بود، اما ما که در مقام استدلال ما باید وجه بیان بکنیم. توی این عبارت این دراسات وجهی بیان نشده برای این. ایشان می‌فرماید در این‌جاها که در یک طرف جاری می‌شود بله قاعده‌ی اشتغال را می‌توانیم بگوییم، قاعده‌ی اشتغال را می‌توانیم جواب بدهیم برای این‌که قاعده‌ی اشتغال خودش توی ذاتش تقید افتاده که اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینیه مادامی که مرخصی نیامده باشد؛ آن درست است. نسبت به قاعده‌ی اشتغال می‌توانیم این‌جوری جواب بدهیم این بیان درست است که خود شارع خب این طرف دارد اصل می‌گوید، می‌گوید برائت داریم دیگر، نیست؛ پس بنابراین نسبت به قاعده‌ی اشتغال این بیان درست است البته باز توی عبارت نیامده چرا ولی وجه آن را می‌فهمیم که توی ذات قاعده‌ی اشتغال تعلیق افتاده، تقید افتاده به این‌که ترخیصی از طرف مولا نیامد و این‌جا خب ترخیص می‌آید. اما چرا آن استصحاب جامع جاری نمی‌شود؟ آن چرا جاری نمی‌شود؟ این فقط به‌خاطر این‌که این‌جا هست آن جاری نمی‌شود؟ بلکه ممکن است کسی به عکس بگوید، بگوید با وجود آن، این جاری نمی‌شود. همان بیانی که ایشان می‌فرماید که ما شک در این‌که از این باید اجتناب بکنیم یا نکنیم این است که آیا آن جامع الان وجود دارد یا ندارد؟ اگر وجود داشته باشد خب باید از این اجتناب بکنیم، اگر ندارد که نه. پس بنابراین عجالاً این؛ بله روی مبنای این بزگوار قدس سره می‌توانیم بگوییم آقا آن استصحاب اصلاً بنا بر این‌که استصحاب در شبهات حکمیه جاری نشود می‌توانیم بگوییم بله، آن استصحاب جامع را شما نداری، به‌خاطر این‌که آن استصحاب در شبهات حکمیه است. آن استصحاب جاری نمی‌شود کما این‌که این‌جا هم استصحاب عدم تکلیف جاری نمی‌شود. این‌جا هم استصحاب عدم تکلیف در این

س:

ج: بله

س: آمدیم بین این‌ها مشکل بود نه بین تکلیفین، مثل صلاة ظهر جمعه نبود. آمدیم علم اجمالی که داریم بین این‌ها بود و استصحاب در موضوعات که ایشان جاری نمی‌داند که؛ استصحاب حکم را جاری نمی‌کند.

ج: خب این‌جا این حکم را دارد استصحاب می‌کند ...

س: همیشه که مواردی که اضطرار هست ولی بعدش علم پیدا می‌شود که آن علم اجمالی ما به تکلیف نیست که بگوییم این مستصحب است، تکلیف استصحاب در مورد تکلیف جاری می‌شود. خیلی وقت‌ها مستصحب فرد است، مثل این که من علم اجمالی دارم که یا این کأس حرام شده یا این کأس حرام شده، فرمایش شما در جایی است که فقط موارد اشتباه در موارد علم اجمالی بین الحکمین باشد و اشتباه در حکم باشد، خیلی وقت‌ها اشتباه در موضوع است که ایشان جاری نمی‌داند.

ج: استصحاب در حکم ما حکم جزئی که نداریم یعنی حکم که جزئی که نمی‌شود که، حکم شرعی همیشه کلی است، احکام شرعی منحل که نمی‌شود، منحل نمی‌شود که از آن یک حکم جزئی برآید.....

س:

ج: نه انحلال در کجا؟ اما ...

س: اجتنب عن الخمر یا اجتنب عن النجس نسبت به این فرد منحل می‌شود، این هم یک اجتنب دارد این هم یک اجتنب دارد.

ج: اجتنب دارد به این معنا ...

س:

ج: حالا اگر ایشان بفرمایند بله ایشان بفرمایند وقتی شارع قانونین جعل می‌کند به تعداد موضوعات یتولد از او، یتولد، گفته اجتنب عن الخمر باز این خمر که پیدا شد یک اجتنب از این درست می‌شود، یک اجتنب از او درست می‌شود، یک اجتنب از او درست می‌شود؛ ولی اگر بگوییم که نه همان کلی است و منتها او حجت است بر این که از این باید اجتناب بکنی، چون این مصداق آن کلی قرار می‌گیرد.

علی‌ای حال در مقام فرمایشی که ایشان برای تخلص فرموده‌اند این فرمایش محل اشکال، یعنی نکته‌ای در آن نیست که قانع کننده باشد ما بتوانیم بگوییم که آن استصحاب در مقام جاری نمی‌شود.

چگونه می‌توانیم تخلص کنیم از این استصحاب؟ قد یقال که در این جا استصحاب آن جامع که اگر این جا این اشکال کردیم شاید در استصحاب دیروز هم مثلاً این شبهه وارد بشود، قد یقال که آن جامعی که این جا وجود دارد که ما

یقین داریم در سابق بود استصحاب او لا ینفع، چرا لا ینفع؟ چون امرش مردد است آن جامع بین ما یجب امتثاله عقلاً و ما لا یجب. چون اگر آن جامع درواقع در ضمن فردی باشد که در مضطربانه هست بنابر مسلک کسانی که می‌گویند اضطرار موجب رفع الحکم نیست موجب جواز است مثل امام؛ خب اگر آن جامع درحقیقت در ضمن اجتنبی باشد که روی مضطربانه هست لا یجب امتثاله، اگر آن جامع در ضمن اجتنبی باشد که روی غیر مضطربانه هست یجب امتثاله. پس بنابراین استصحاب هم که نمی‌توند بگوید کدامش است، بنابراین این استصحاب چه اثری می‌تواند برای من داشته باشد؟ عقل می‌گوید حتی آن اثر عقلیه وجود ندارد، اصلاً شبهه‌ی مصداقیه‌ی آن اثر عقلی است. پس بنابراین به این بیان می‌گوییم که آقا آن استصحاب جامع در این جا جاری نمی‌شود روی این مسلک البته، این حرف این مسلک است که بگوییم در موارد اضطرار تکلیف از بین نمی‌رود فقط تجویز مخالفت به‌خاطر طرّو این عنوان داده می‌شود از طرف شارع؛ ولی حرمتش سر جای خودش است یا وجوب سر جای خودش است...

س: ...

ج: یعنی امتثال نمی‌خواهد، مولا امتثال نمی‌خواهد درست؟ ولی حکم حرمتش را سر جای خودش باقی گذاشته، سر جایش هست، مثل شبهات بدویه. در شبهات بدویه‌ای که شما برائت جاری می‌کنی که شارع حکمش را بر نمی‌دارد، حکمش هست سر جا، فقط به شما اجازه می‌دهد. در اضطرار هم مثل برائت می‌ماند که حکمش را بر نمی‌دارد فقط تجویز می‌کند که این‌طور.

خب پس بنابراین اگر آن جامعی که شما می‌خواهید استصحابش بکنید آن جامع بر آن باشد تکلیف امتثال نمی‌خواهد، اگر بر این باشد بله. این قد یقال که این جا چنین شبهه‌ای به‌خاطر این نیست. این مطلب مبنی بر این هست که ما بگوییم که حکم عقل در حقیقت این است که تکلیفی که می‌دانی تجویز در آن نیست باید امتثال بکنی، حق طاعت مولا نسبت به تکلیفی است که می‌دانی تجویزی راجع به او نیست. اما اگر بگوییم حکم عقل این‌جوری است که می‌گوید وقتی تکلیفی می‌دانی هست شک داری تجویزی داده شده یا نه، مردد است، این جا تو باید مثل موارد قدرت می‌ماند، اگر یک تکلیفی می‌دانی هست ولی نمی‌دانی قدرت داری یا نه، در موارد شک در قدرت عقل می‌گوید چی؟ می‌گوید اقدام بکن، اگر برایت معلوم شد که قدرت ندارد بعدالاقدم خب معذور هستی، اگر معلوم شد قدرت داری خب انجامش داری می‌دهی دیگر. ولی نمی‌توانی همین‌جور تهاون بکنی بنشین.

س:

ج: در شک در قدرت بله حکم عقل است.

س:

ج: نه نه، می‌خواهیم بگوییم این‌جا چون اشکال چی بود؟ اشکال این بود که شما استصحاب جامع که می‌کنی باید استصحاب جامع اثر داشته باشد ولو اثر عقلی داشته باشد ...

س: ولی در یک طرف چون اضطرار ترخیص دارد اثری ندارد ...

ج: این‌جایش مرددی ترک کن.

این حرف در صورتی درست است که بگوییم حکم عقل این‌چنینی است؛ اما اگر حکم عقل این بود که چه تکلیفی که می‌دانی ترخیص در آن داده نشده، چه تکلیفی که نمی‌دانی در آن ترخیص داده شده یا نشده تو باید مثل موارد شک در قدرت نسبت به او بی‌تفاوت نباشی و این‌جا استصحاب تکلیف، چون چنین حکم عقلی است پس این استصحاب بی‌اثر عقلی نیست، عقل می‌گوید هر وقت تکلیفی بود و تو نمی‌دانی وضعیت آن تکلیف چگونه است که آیا تکلیفی است که ترخیص داده شده است در مخالفتش یا تکلیفی نیست که ترخیص داده شده است در مخالفتش. نمی‌توانی بی‌تفاوت باشی، مُدرک عقلی اگر این شد که مثل وزان تکلیف، وزان شک در قدرت است که اگر تکلیف را احراز کردی و شک در قدرت داشتیم می‌گوید باید اقدام بکنی. این‌جا هم می‌گوید وقتی که تکلیف را احراز کردی و شک در این داشتی که تجویز در یعنی تجویز در ترک داری یا تجویز به عدم امتثال داری یا نه، که در ما نحن فیه این‌جوری است دیگر، نمی‌داند اگر آن طرف باشد تجویز به عدم امتثال دارد، اگر این طرف باشد تجویز به عدم امتثال ندارد؛ پس شما باید چکار کنی؟ باید بیاوری آن را.

بنابراین این مبنی بر این مبنا است این جواب و این پاسخ که پاسخ دقیق و خوبی هم هست ولی مبنی بر این مبنا هست که ما حکم عقل را در این مواردی که مردد می‌شود بگوییم عقل حکم ندارد به امتثال و به اقدام و شبیه موارد شک در قدرت نیست و الا اگر بگوییم این موارد مثل موارد شک در قدرت هست و کما لا یبعد که کسی این حرف را بزند که حق مولویت مولای حقیقی این است که در این مواردی که تکلیفی می‌دانی وجود دارد و شک داری که چگونه هست پس باید بی‌تفاوت نباشی اقدام بکنی. بنابراین این‌جور جواب دادن این مسئله را دارد، حالا باید

بررسی کنیم ببینیم آیا جواب‌های دیگر قانع‌کننده‌ای در مقام می‌شود پیدا کرد و هست یا نیست. ان شاء الله برای شنبه.
و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان سال تحصیلی ۹۸-۹۸۸