

بسم الله الرحمن الرحيم

متن جامع درس خارج اصول

موضوع: برائت

حضرت استاد شب زنده دار دام ظلّه

سال تحصیلی : ۹۵-۹۶



موسسه فقهی ذکر

www.Feghahat.ir

@Feghhat_ir

فهرست جلسات

جلسه ۱ - ۱۳۹۵/۰۶/۱۴	۶
جلسه ۲ - ۱۳۹۵/۰۶/۱۵	۱۵
جلسه ۳ - ۱۳۹۵/۰۶/۱۶	۲۶
جلسه ۴ - ۱۳۹۵/۰۶/۲۰	۳۴
جلسه ۵ - ۱۳۹۵/۰۶/۲۱	۴۳
جلسه ۶ - ۱۳۹۵/۰۶/۲۳	۵۱
جلسه ۷ - ۱۳۹۵/۰۶/۲۷	۵۹
جلسه ۸ - ۱۳۹۵/۰۶/۲۸	۶۷
جلسه ۹ - ۱۳۹۵/۰۶/۲۹	۷۸
جلسه ۱۰ - ۱۳۹۵/۰۷/۰۳	۸۷
جلسه ۱۱ - ۱۳۹۵/۰۷/۰۴	۹۳
جلسه ۱۲ - ۱۳۹۵/۰۷/۰۵	۱۰۰
جلسه ۱۳ - ۱۳۹۵/۰۷/۰۶	۱۰۸
جلسه ۱۴ - ۱۳۹۵/۰۷/۲۵	۱۱۸
جلسه ۱۵ - ۱۳۹۵/۰۷/۲۶	۱۲۶
جلسه ۱۶ - ۱۳۹۵/۰۷/۲۷	۱۳۲
جلسه ۱۷ - ۱۳۹۵/۰۸/۰۲	۱۴۱
جلسه ۱۸ - ۱۳۹۵/۰۸/۰۳	۱۴۹
جلسه ۱۹ - ۱۳۹۵/۰۸/۰۴	۱۵۶
جلسه ۲۰ - ۱۳۹۵/۰۸/۰۹	۱۶۳
جلسه ۲۱ - ۱۳۹۵/۰۸/۱۰	۱۷۰
جلسه ۲۲ - ۱۳۹۵/۰۸/۱۱	۱۸۰
جلسه ۲۳ - ۱۳۹۵/۰۸/۱۵	۱۸۸
جلسه ۲۴ - ۱۳۹۵/۰۸/۱۶	۱۹۶
جلسه ۲۵ - ۱۳۹۵/۰۸/۱۸	۲۰۳
جلسه ۲۶ - ۱۳۹۵/۰۸/۲۲	۲۱۱
جلسه ۲۷ - ۱۳۹۵/۰۸/۲۳	۲۱۹
جلسه ۲۸ - ۱۳۹۵/۰۸/۲۴	۲۲۷
جلسه ۲۹ - ۱۳۹۵/۰۸/۲۵	۲۳۴
جلسه ۳۰ - ۱۳۹۵/۰۹/۱۹	۲۴۴
جلسه ۳۱ - ۱۳۹۵/۰۹/۱۴	۲۵۱
جلسه ۳۲ - ۱۳۹۵/۰۹/۱۵	۲۵۸
جلسه ۳۳ - ۱۳۹۵/۰۹/۱۶	۲۶۸
جلسه ۳۴ - ۱۳۹۵/۰۹/۲۰	۲۷۷

۲۸۶.....	جلسه ۳۵ - ۱۳۹۵/۰۹/۲۱.....
۲۹۷.....	جلسه ۳۶ - ۱۳۹۵/۰۹/۲۲.....
۳۰۶.....	جلسه ۳۷ - ۱۳۹۵/۰۹/۲۳.....
۳۱۶.....	جلسه ۳۸ - ۱۳۹۵/۰۹/۲۸.....
۳۲۶.....	جلسه ۳۹ - ۱۳۹۵/۰۹/۲۹.....
۳۳۳.....	جلسه ۴۰ - ۱۳۹۵/۰۹/۳۰.....
۳۴۲.....	جلسه ۴۱ - ۱۳۹۵/۱۰/۰۴.....
۳۵۱.....	جلسه ۴۲ - ۱۳۹۵/۱۰/۰۵.....
۳۶۱.....	جلسه ۴۳ - ۱۳۹۵/۱۰/۰۶.....
۳۷۱.....	جلسه ۴۴ - ۱۳۹۵/۱۰/۰۷.....
۳۸۰.....	جلسه ۴۵ - ۱۳۹۵/۱۰/۱۱.....
۳۸۷.....	جلسه ۴۶ - ۱۳۹۵/۱۰/۱۲.....
۳۹۵.....	جلسه ۴۷ - ۱۳۹۵/۱۰/۱۳.....
۴۰۳.....	جلسه ۴۸ - ۱۳۹۵/۱۰/۱۸.....
۴۱۲.....	جلسه ۴۹ - ۱۳۹۵/۱۰/۱۹.....
۴۱۹.....	جلسه ۵۰ - ۱۳۹۵/۱۰/۲۵.....
۴۲۷.....	جلسه ۵۱ - ۱۳۹۵/۱۰/۲۶.....
۴۳۳.....	جلسه ۵۲ - ۱۳۹۵/۱۰/۲۷.....
۴۴۳.....	جلسه ۵۳ - ۱۳۹۵/۱۰/۲۸.....
۴۵۲.....	جلسه ۵۴ - ۱۳۹۵/۱۱/۰۲.....
۴۵۹.....	جلسه ۵۵ - ۱۳۹۵/۱۱/۰۹.....
۴۶۴.....	جلسه ۵۶ - ۱۳۹۵/۱۱/۱۰.....
۴۷۰.....	جلسه ۵۷ - ۱۳۹۵/۱۱/۱۱.....
۴۷۶.....	جلسه ۵۸ - ۱۳۹۵/۱۱/۱۶.....
۴۸۲.....	جلسه ۵۹ - ۱۳۹۵/۱۱/۱۷.....
۴۸۸.....	جلسه ۶۰ - ۱۳۹۵/۱۱/۱۸.....
۴۹۷.....	جلسه ۶۱ - ۱۳۹۵/۱۱/۱۹.....
۵۰۴.....	جلسه ۶۲ - ۱۳۹۵/۱۲/۰۱.....
۵۱۱.....	جلسه ۶۳ - ۱۳۹۵/۱۲/۰۲.....
۵۱۹.....	جلسه ۶۴ - ۱۳۹۵/۱۲/۰۳.....
۵۲۷.....	جلسه ۶۵ - ۱۳۹۵/۱۲/۰۷.....
۵۳۴.....	جلسه ۶۶ - ۱۳۹۵/۱۲/۰۸.....
۵۴۲.....	جلسه ۶۷ - ۱۳۹۵/۱۲/۰۹.....
۵۴۷.....	جلسه ۶۸ - ۱۳۹۵/۱۲/۱۴.....
۵۵۳.....	جلسه ۶۹ - ۱۳۹۵/۱۲/۱۵.....
۵۵۹.....	جلسه ۷۰ - ۱۳۹۵/۱۲/۱۶.....
۵۶۷.....	جلسه ۷۱ - ۱۳۹۵/۱۲/۱۷.....
۵۷۷.....	جلسه ۷۲ - ۱۳۹۵/۱۲/۲۱.....

جلسه ۷۳ - ۱۳۹۵/۱۲/۲۲.....	۵۸۵.....
جلسه ۷۴ - ۱۳۹۵/۱۲/۲۳.....	۵۹۳.....
جلسه ۷۵ - ۱۳۹۵/۱۲/۲۴.....	۶۰۱.....
جلسه ۷۶ - ۱۳۹۶/۰۱/۱۴.....	۶۱۰.....
جلسه ۷۷ - ۱۳۹۶/۰۱/۱۵.....	۶۱۵.....
جلسه ۷۸ - ۱۳۹۶/۰۱/۱۹.....	۶۲۴.....
جلسه ۷۹ - ۱۳۹۶/۰۱/۲۰.....	۶۳۲.....
جلسه ۸۰ - ۱۳۹۶/۰۱/۲۱.....	۶۳۸.....
جلسه ۸۱ - ۱۳۹۶/۰۱/۲۶.....	۶۴۶.....
جلسه ۸۲ - ۱۳۹۶/۰۲/۰۹.....	۶۵۳.....
اشکالات جریان استصحاب در شبهات حکمیه - اعم از وجوبیه و تحریمیه -	۶۵۳.....
اشکال دیگر: فرمایش مرحوم شیخ اعظم و مرحوم محقق خویی.....	۶۵۳.....
جواب‌های اشکال مرحوم شیخ اعظم و مرحوم محقق خویی:	۶۵۵.....
جواب اول:	۶۵۵.....
جواب دوم: فرمایش شهید صدر و بعضی دیگر از محققین.....	۶۵۷.....
جلسه ۸۳ - ۱۳۹۶/۰۲/۱۱.....	۶۵۷.....
اشکال دیگر بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه (اعم از وجوبیه و تحریمیه): فرمایش مرحوم شیخ اعظم و مرحوم محقق خویی.....	۶۵۸.....
جواب‌های اشکال مرحوم شیخ اعظم و مرحوم محقق خویی:	۶۵۸.....
جواب اول:	۶۵۸.....
جواب دوم: فرمایش شهید صدر و بعضی دیگر از محققین.....	۶۵۸.....
اشکالات جواب دوم:	۶۵۹.....
جواب سوم:	۶۵۹.....
اشکال دیگر بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه (اعم از تحریمیه و وجوبیه):	۶۶۰.....
جواب اشکال دیگر:	۶۶۲.....
اشکال دیگر بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه (اعم از تحریمیه و وجوبیه):	۶۶۳.....
جواب‌های اشکال دیگر:	۶۶۴.....
جواب اول:	۶۶۴.....
اشکال جواب اول:	۶۶۴.....
جلسه ۸۴ - ۱۳۹۶/۰۲/۱۲.....	۶۶۵.....
جلسه ۸۵ - ۱۳۹۶/۰۲/۱۶.....	۶۷۱.....
جلسه ۸۶ - ۱۳۹۶/۰۲/۱۷.....	۶۷۹.....
بیان نکته‌ای در دلیل استصحاب:	۶۷۹.....
دلیل ششم بر برائت در شبهات حکمیه (اعم از شبهه تحریمیه و وجوبیه): عقل	۶۸۰.....
مقدمه: مقصود از دلیل بودن عقل بر برائت چیست؟	۶۸۰.....
بیان اول: فرمایش مرحوم شیخ و مرحوم آخوند	۶۸۲.....
اشکالات بیان اول:	۶۸۳.....
بیان فهرست اشکالات:	۶۸۴.....
اشکال اول: فرمایش مرحوم صاحب عروه	۶۸۴.....

۶۸۴.....	اشکال دوم:
۶۸۵.....	اشکال سوم:
۶۸۵.....	اشکال چهارم:
۶۸۵.....	اشکال پنجم:
۶۸۵.....	جلسه ۸۷ - ۱۳۹۵/۰۲/۱۸
۶۸۶.....	دلیل ششم بر برائت در شبهات حکمیة (اعم از شبهه تحریمیة و وجوبیة): عقل
۶۸۶.....	نظر اول: قبیح بودن عقاب
۶۸۶.....	بیان فهرست اشکالات:
۶۸۶.....	اشکال ششم: فرمایش مرحوم صاحب منتقی الاصول
۶۸۶.....	بیان اشکال اول: فرمایش مرحوم صاحب عروة الوثقی
۶۹۰.....	بیان اشکال دوم: فرمایش مرحوم داماد
۶۹۲.....	جلسه ۸۸ - ۱۳۹۶/۰۲/۱۹
۶۹۲.....	بیان اشکال دوم: فرمایش مرحوم داماد
۶۹۴.....	بیان اشکال سوم: فرمایش مرحوم شهید صدر
۶۹۷.....	حاصل فرمایش مرحوم صاحب عروه الوثقی و مرحوم داماد و مرحوم شهید صدر:
۶۹۸.....	جلسه ۸۹ - ۱۳۹۵/۰۲/۱۳
۷۰۶.....	جلسه ۹۰ - ۱۳۹۶/۰۲/۲۴
۷۱۳.....	جلسه ۹۱ - ۱۳۹۶/۰۲/۲۵
۷۲۲.....	جلسه ۹۲ - ۱۳۹۶/۲/۲۶

جلسه ۱ - ۱۳۹۵/۰۶/۱۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف. خدای متعال را شکرگزاریم که فرصت دیگری در اختیار ما گذاشت که در راه علم و کسب معرفت و ان شاء الله تهذیب نفس سعی و کوشش مضاعف داشته باشیم.

بحمدالله این سال تحصیلی جدید در یکی از بهترین ایام آغاز می شود؛ دهه اول ماه مبارک ذی الحجه که در این ماه شریف به خصوص در دهه اولی ابواب رحمت الهیه به روی بندگان به طور مضاعف مفتوح است. امیدواریم همان طور که از معنویات این ماه و این دهه مبارکه استفاده می کنیم با استیثاق به خدای متعال و توکل به خدای متعال در راه کسب علم هم کوشا باشیم. و آغاز سال مان را، و آغاز تحصیل مان را با نام خدای متعال و استعانت به او شروع می کنیم «کل امری ذی بال لم یبدأ بسم الله فهو ابتر».

توصیه این خادم شما عزیزان به شما عزیزان این هست که همان طریقه سلف صالح در چگونگی تحصیل علم را ان شاء الله مراعات بفرمایید که چند امر از اسس آن طریق سلف صالح ما است.

یک؛ این هست که به طور ارتجال در بحث ها وارد نشویم، حتماً مسبوق به مطالعه و فکر باشد و قبل از این که آن مبحث را انسان در درس آن شرکت بکند، خوب هست که خودش در آن اجتهاد بکند و یک رأی ولو ظناً انتخاب بکند. یعنی ولو صد درصد به یک نتیجه نرسد اما یک نتیجه ای را ترجیح بدهد ولو ظناً و اقامه دلیل کند برای خودش. این خیلی مؤثر هست در این که زود اگر خدای متعال مقدر فرموده باشد ذهن انسان فعال بشود و آن قدرت اجتهاد و استنباط شکوفا بشود.

و مسأله دوم؛ مسأله تقریر نویسی است. تقریر حالا یک شکل امروزی پیدا کرده که این در حقیقت تقریر نیست، امالی است که کل ما یخرج من فم الاستاد این را مثلاً در دفتر ثبت می کند. این یک راه. اما این آن تقریری نیست که مکمل درس است و مفید است. این برای خاطر این ممکن است باشد که خب فراموش نشود. حالا اگر مضر نباشد، فوقش همین مقدار است، چون بعضی وقت ها اشخاصی هم و غم شان این است که فعلاً الفاظ را بنویسند اما مطلب چیه الان توجه به آن پیدا نمی کنند. اما آن که مکمل درس هست و خیلی مفید هست این است که بعد از بحث دو مرتبه در ذهن مطالب را بازخوانی کند، مدعاها را مشخص کند چی بود، دلیل ها را مشخص کند، عناصر مأخوذه در دلیل را، این ها را هم در ذهن مشخص می کند بعد به قلم می آورد. حالا لازم نیست خیلی هم تفصیلی باشد، معمولاً تقاریر همپای درس نمی شود خیلی تفصیلی باشد چون فرصت این قدر نیست. اما جوری باشد که مفهم باشد، لا اقل برای خودش.

من چند روز پیش یک دفتری بچه ها توی دفاترها پیدا کرده بودند مال چهل و چند سال پیش شاید باشد، درس های مرحوم آیت الله آشیخ کاظم تبریزی رحمه الله علیه. دیدم فقط خودم می فهمم، الان کسی نگاه کند.... من تا این عبارات را دیدم تداعی معنای می شود که ایشان چی فرموده. حالا بخواهی به کسی بدهی شاید متوجه نمی شود که این چیه.

خب این فکر حتماً لازم است، تقریر حتماً لازم است به این شکلی که عرض کردم، آن وقت وقتی این چنین تقریر کرد قهراً اولاً مطلب خوب هضم می‌شود برای او چون یک نظر ثانوی دارد می‌کند، مقدمات و مدعا را. بعد متوجه می‌شود که بابا این مقدمات آیا بالاخره منتج به آن نتیجه هست یا نه. به صحت و سقم استدلال پی می‌برد و راه هموار می‌شود برای این پی بردن. حالا ملازمه قطعی ندارد، راه هموار می‌شود برای او. و هم چنین در این که آیا این مقدمات کافی است یا نه، یک حلقات مفقوده‌ای دارد باید یک چیزهایی به آن اضافه بشود؟ یا نه، این مقدمات بعضی‌هایش مستدرک است، اضافی است، با نبود آن‌ها هم مطلب اثبات می‌شود. آن وقت وقتی که در این اثناء که شخص مدعا را حساب می‌کند، ادله را حساب می‌کند، این‌ها را حساب می‌کند گاهی جرقه‌های جدید به ذهن شخص می‌زند، یک استدلال جدید، یک مدعای جدید، یک مطلب جدید این‌ها در اثناء این کارهای علمی این چنینی به ذهن می‌رسد.

و مطلب سوم که باز خیلی مهم است و در طریقه سلف صالح ما بوده مباحثه است. این که انسان با یک زمیل، دو زمیل از زملائی خودش که معمولاً هم در انتخاب بتواند بهتر از خودش را انتخاب کند یعنی کسی که قوی‌تر است و کار بهتر می‌کند. البته اگر نشد هم وزن یا پایین‌تر هم مفید است اما این جهت خیلی مفید است که حالا این مطالبی که فکرش را کرده، درس آن را رفته، تقریر آن را نوشته حالا با یک شخصی در میان بگذارد. او قهراً هم در مقام افاده باز یک بازبینی جدیدی می‌شود و هم این که ممکن است او مناقشه کند، حرف بزند، این قلت و قلت می‌شود و این باعث می‌شود که انسان قوت پیدا بکند و مباحثه خیلی مؤثر هست یعنی گاهی از درس هم مفیدتر واقع می‌شود.

مرحوم آیت‌الله طاهری رحمه الله آقای سید حسن نقل می‌کردند از آیت‌الله سیستانی دام ظلّه که ما در دور دوم یا سوم بحث اصول مرحوم آیت‌الله خویی قدس سره عرض کردیم که آقا شما چیز جدیدی نمی‌فرمایید توی درس، همین‌هایی است که در تقریرات هست و ما می‌خواهیم بیشتر استفاده کنیم از شما. ایشان فرمود من درس را بیش از این نمی‌توانم تعمیق کنم. برای این که درس‌ها این طوری است که منتهی و متوسط و مبتدی همه شرکت می‌کنند، من بیش از این نمی‌توانم. اما اگر شما می‌خواهید ملا بشوید یک مباحثه جمعی بگذارید. و در این مباحثه جمعی حالا در اصول بوده، نهاییه الدرایه محقق اصفهانی را محور قرار بدهید و یک مباحثه جمعی انجام بدهید این در کنار آن‌ها است. مباحثه خیلی مفید است و تقریرات هم همچنین.

مرحوم آقای نائینی قدس سره در این استفتائاتی که از ایشان چاپ شده، سه جلد استفتائات است، ایشان به عنوان الفتاوا. ایشان در آن جا در توضیح این مطلب که مرحوم میرزای شیرازی از ایشان نقل شده بوده که ایشان اجتهاد را واجب عینی می‌دانستند. فلذا بسیاری از متدینین و جوان‌های متدینین این‌ها حتی کسب و کارشان را رها کرده بودند که بیایند تحصیل اجتهاد کنند. و این بر عده‌ای واقعاً مشکل شده بود. استفتاء می‌کنند از مرحوم آقای نائینی. آقای نائینی آن جا توضیح می‌دهند. می‌گویند مقصود میرزای شیرازی هر کسی نیست، بلکه مقصود کسانی است که دارای شرایطی هستند من جمله از شرایط این است که دیگه از عقد ثانی عشره عمرشان تجاوز نکرده باشد، به سی سال و چهل سال نشده باشد. این‌ها را می‌گوید و با شرایطی... یکی از شرایطش هم این است که قدرت بر نوشتن تقریر داشته باشند. اگر آدمی است که می‌تواند تقریر بنویسد این یرجی فی حقه الاجتهاد. فلذا می‌گوید بر او لازم است در آن زمانی که خب تشخیص داده بودند که باشد.

اما اگر این قدرت را ندارد که تقریر بنویسد، این بر او واجب نیست. ایشان لایرجی فی حقه، بنابراین وظیفه‌اش نیست. بنابراین این چند امری که عرض کردم این از اصول طریقه سلف صالح ما است در... البته کنار این مسأله باز آن چه که در تضرع و مهارت و قوت خیلی دخالت دارد مسأله تدریس است که حتماً آقایان تدریس داشته باشند و حالا تدریس لازم نیست جمعیت زیادی، یک نفر هم باشد کفایت می‌کند. این دو سه ماه پیش بود، دو ماه پیش بود این جناب آقای نکونام یک مطلبی از آیت‌الله گلپایگانی نقل کردند خیلی برای من درس‌آموز بود، فرمود آیت‌الله گلپایگانی می‌فرمود نصاب من در درس یک نفر است. همین که یک نفر باشد که با هم گفتگو کنیم نصاب من در درس یک نفر است.

و واقعاً هم همین جور بوده، سابق‌ها آیت‌الله آقای آسید عبدالهادی شیرازی... استاد ما می‌فرمودند برای یک نفر کفایه می‌فرمود و من می‌دیدم او می‌آمد در صحن در یکی از این حجرات، من بیرون حجره، آن تلمیذ را هم می‌فرمود که یک آدم سیگاری خیلی چیزی بود همین طور سیگار می‌کشید و فوت می‌کرد توی صورت آقای آسید عبدالهادی، ایشان هم برای او درس می‌فرمود.

خب تدریس خیلی مهم است اما نه زیاد. یک وقتی من زیاد درس می‌گفتم مرحوم وللد فرمودند یک قدری از درس‌ها کم کن به عمق پرداز، به عمق کارها پرداز. خب ولی اصل این که یکی دو تا تدریس به حسب احوال اشخاص مختلف است که آن هم مهم است. مرحوم آقای طاهری نقل می‌کردند از مرحوم آقای آملی، همین پدر این آقایان لاریجانی‌ها که می‌فرمود، ایشان به من می‌فرمود ولو شده دو نفر را اجازه کن برای آن‌ها درس بگو. این از همین باب است که این در خود تضرع شخص هم مفید است.

خدای متعال به همه ما توفیق ان شاء الله درس خواندن صحیح و رسیدن به نتایج درس خواندن صحیح عنایت بفرماید.

خب بحث ما در ادله برائت بود، در شبهات حکمیه. از کتاب آیات مبارکات را بررسی کردیم و نتیجه این شد که از کتاب شریف دالی بر برائت شرعیه نداریم.

بعد از کتاب وارد سنت شدیم، خب به روایات متعدده‌ای هم برای اثبات برائت شرعیه استدلال شده که روایت اولی حدیث معروف به حدیث شریف رفع هست. این حدیث شریف در نه منبع از منابع اصلی حدیث ذکر شده همان طور که قبلاً عرض کردیم.

در کافی شریف هست، در من لایحضره الفقیه هست، در توحید صدوق هست، در خصال صدوق هست. این در این چند کتاب مهم ذکر شده. و هم چنین در اختصاص شیخ مفید که می‌شود پنجمین منبع. در نوادر منسوب به احمد بن محمد بن عیسی یا سهل بن عبدالله، در آن جا هم این روایت هست. در تحف العقول هم هست که این تحف العقول از جامع احادیث شیعه افتاده با این که ایشان همه این‌ها را جمع می‌فرماید اما در تحف العقول هم وجود دارد، این چاپی که ما داریم صفحه ۳۵ است، توی نرم‌افزارها صفحه پنجاه و این‌ها است که ما پیدا نکردیم آن جا. این چاپ نجف که ما داریم صفحه ۳۵ است. و هم چنین در فقه الرضا که منسوب به حضرت رضا(ع) است که البته گفتیم این کتاب ظاهراً همان کتاب التکلیف شلمقانی

است. بالاخره این کتاب، کتاب حدیث است و شاید اقدم کتب حدیثی که الان در دست ما هست همین کتاب فقه الرضا می شود دیگه. در آن جا هم وجود دارد.

بحث سندی را در قبل از تعطیلات بحث مفصلی انجام دادیم و نتیجه این شد که به حسب آن مبانی که ما عرض کردیم این روایت حجت است و معتبر است. اما در عین حال یک بخش های از بحث های سندی مانده که حالا ان شاء الله الان نمی پردازیم به آن، ان شاء الله آن را تکمیل خواهیم کرد. فعلاً بحث دلالتی این روایت را مقدم می داریم ابتدائاً خود روایت را تذکراً بخوانیم و بعد بحث ولایی آن را.

«كَافِي عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَضِعَ عَنْ أُمِّتِي تِسْعُ خِصَالٍ»

این جا «وَضِعَ» هست. اما در بعضی نقل ها هم «رُفِعَ» است که به آن مشهور شده حدیث رفع. اما «وَضِعَ» با «عَنْ» که متعدی می شود همان معنای رفع را می دهد.

«الْخَطَا وَالنِّسْيَانِ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يُطِيقُونَ وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَالطَّيْرَةَ وَالْوَسْوَسةَ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ وَالْحَسَدَ مَا لَمْ يَظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ.»

این ۹ امری است که فرموده از رسول خدا(ص) نقل شده که فرمود این وضع شده از امت و رفع شده از امت.

خب محل استدلال جمله «و ما لا يعلمون» هست. قبل از بیان تقاریب استدلال که تقاریب متعدده دارد یک مقدمه ای را باید تمهید کنیم که در گذشته تفصیلاً عرض کردیم حالا خلاصه ای از آن را عرض می کنیم مقدمتاً برای تقاریب متعددی که در این جا وجود دارد.

خب این بزرگان فرمودند ظاهر این حدیث شریف که می فرماید این ها برداشته شده خب این ظاهر بدوی قابل تعقل نیست و خلاف واقع است، چطور خطا برداشته شده؟ چطور نسیان برداشته شده؟ ما در خارج بالوجدان می بینیم نسیان هست، خطا هست و اضطرار هست، استکراه هست، طیره هست، این ها هست. این حدیث چطور می فرماید رُفِعَ؟ بنابراین به دلالت اقتضاء که دلالت اقتضاء این است که اگر این ظاهر بخواهد مراد باشد خلاف واقع لازم می آید، کذب لازم می آید و کذب و خلاف واقع بر حکیم قبیح است و یا محال است. بنابراین به دلالت اقتضاء می فهمیم این ظاهر بدوی مراد نیست. حالا چی مراد است؟ این جا مبانی مختلفی پیدا شده، خب ما در «رفع عن امتی تسعة» چند امر داریم؛ یکی رفع داریم، یکی مرفوع داریم که آن تسعه هست؛ نسیان و خطا و ما استکروه علیه و ما اضطرروا الیه ما لا يعلمون و این ها. یکی هم نسبت این رفع به این مرفوع داریم. پس خود رفع، مرفوع، نسبت به این رفع به آن مرفوع.

بزرگان در تخلص از آن اشکال عقلی و مدلول آن دلالت اقتضاء مناهجی دارند. بعضی گفتند این جا به آن قرینه باید تصرف در رفع بشود. بعضی می گویند باید تصرف در مرفوع بشود. بعضی می گویند تصرف در اسناد باید بشود. بعضی می گویند نه،

تصرف در هیچ کدام از این ثلاثه لازم نیست، راه حل دیگری را نشان دادند. خود آن هم دارای... کسانی که راه حل دیگری را نشان می‌دهند خودش دارای مناهجی است.

اما منهج اول که ما در رفع بگوئیم یک معنای تصرفی هست. این مبنا مبنای حضرت امام قدس سره هست. «رفع عن امتی تسعة» ایشان می‌فرماید این رفع ادعایی است، نه رفع واقعی. همان وزان حرفی که در باب مجازات ایشان قائل هستند یا سکاکی در مجاز عقلی قائل است. شما وقتی می‌گویید «زیدُ اسدُ» اسد را در زید استعمال نمی‌کنید، اسد در همان معنای خودش استعمال می‌کنید. اما این جا ادعا می‌کنید که این زید در اثر آن تهور و شجاعت و خصوصیتی که دارد این هم شیر است. ادعا می‌کنید شیریت زید را فلذا اسدی را که به همان معنای خودش استعمال می‌شود بر زید تطبیق می‌کنید. این جا هم همین جور است «رفع عن امتی تسعة» این رفع یک رفع ادعایی است نه حقیقی. چرا؟ این ادعا مبرر می‌خواهد همین جوری که آدم نمی‌تواند ادعا بکند. مبرر آن چیه؟ مبررش این است که این خطا، این نسیان آن آثاری که بر نسیان‌ها، بر آن منفی یا بر آن ما خطا فیه بار می‌شود، بار نمی‌شود. پس مثل این است که خطا نکردی. وقتی آثار خطا بر آن شی‌ای که خطایی بوده بار نشد، یا بر آن منفی بار نشد مثل این است که خطایی نیست، مثل این که اکراهی نیست، اضطراری نیست. «ما لایعلمون» هم، آن که علم به آن نداریم و شکی به آن داریم، وقتی احتیاطی لازم نبود بکنی، عقابی ندارد، تبعه‌ای ندارد، مسؤولیتی ندارد. خب کأن مثل این که نیست.

سؤال: طیره آثار شرعی نیست که رفع و وضع آن به ید شارع باشد.

جواب: طیره هم حرمت نمی‌شود داشته باشد؟

سؤال: آثارش را می‌گوییم.

جواب: آثارش حرمت است دیگه.

خب پس بنابراین حالا ما فعلاً در مقام جرح و تعدیل مطلب نیستیم داریم مبانی را حالا عرض می‌کنیم. خب پس بنابراین این یک مبنا.

مبنای دوم این است که ما در مرفوع بیاویم ... خطا، خود خطا را نمی‌خواهد بگوید برداشته شده. خطا استعمال شده در آثار خطا. ارید من الخطاء آثار الخطاء. ارید من النسیان آثار منفی. ارید مما لایعلمون آثار این حکمی که لایعلمون و هکذا.

پس این نه تا که نام برده شده مجازاً است، خودش استعمال شده ولی لوازم و آثار آن اراده شده حالا به یکی از انحاء، یا به این که این در آن استعمال شده، یا به این که کنایه‌ای از آن هست. پس یک تصرفی در ناحیه مرفوع‌ها می‌آییم می‌کنیم، باز هم اشکال برطرف می‌شود.

مسلک سوم این است که نه، ما در اسناد می‌آییم تصرف می‌کنیم. یعنی رفع به معنای خودش هست. ادعایی نیست، رفع حقیقی است. مرفوع‌ها هم به معنای خودش هست، آن‌ها را هم تصرف در آن نمی‌کنیم. ولی اسناد این رفع به آن مرفوع این اسناد اسناد مجازی است که آقای آخوند قدس سره در کفایه به این اشاره کردند این راه حل را هم ایشان بالاشاره

فرمودند که این جور باشد. مثل «جری المیزاب» می‌گویید چقدر باران خوب بود که ناودان‌ها راه افتاده بود. ناودان‌ها، مگر ناودان راه می‌افتد؟ این آبی که در ناودان هست راه بیفتد، بارانی که از آن جا عبور می‌کند راه می‌افتد ولی این جری راه، ذوق عرفی به چی نسبت می‌دهد. جری به معنای جری است. برای جری معنای دیگری نمی‌کنیم. میزاب را هم معنای دیگری نمی‌کنیم، نه میزاب به معنای آب است، نه در جری تصرف می‌کنیم. ولی اسناد جری به میزاب اسناد مجازی است. می‌گوییم «جری المیزاب» این جا رفع به معنای خودش است، آن تسعه هم به معنای خودش است، اسناد رفع به آن مجاز است. در حقیقت چون آثار برداشته شده این مبرر شده که این رفع را به این ذو الاثر نسبت بدهیم. کما این که آن جا چون آبی که در ناودان هست جریان دارد این مبرر شده که جریان را به محل نسبت بدهیم، جریان مال حال است که آب است اما این جریانی که مال حال است و اسناد آن به آن حال اسناد حقیقی است ما آن را اسناد می‌دهیم به محل که میزاب باشد. حالا این جا هم همین جور است. آثار خطا برداشته شده، آثار نسیان برداشته شده و همین طور در بقیه. این رفع در حقیقت اسناد به آن صحیح است و حقیقت دارد اما به جای این که به خود اثر نسبت داده شده مثل جری المیزاب به ذو الاثر نسبت داده شده که خطا و نسیان و ما استکروه علیه و امثال این‌ها باشد.

این هم راه دیگری است. همه این‌ها مقدماتی است که به تفاوت این‌ها تقریب استدلال‌ها مختلف می‌شود برای اثبات برائت.

راه چهارم این است که نه، ما نه در رفع تصرفی می‌کنیم، نه در مرفوع، نه در نسبت، هیچی، همه این‌ها سر جای خودش محفوظ است. بلکه این جا می‌گوییم مضافی در تقدیر است. که این مسلک شیخ اعظم قدس سره است. مضافی در تقدیر است.

حالا این قائلین به مضاف در تقدیر بودن خودشان سه گروه هستند؛ بعضی فرمودند آن مضاف مقدم مؤاخذه است، پس «رفع ما لایعلمون» یعنی مؤاخذه حکمی که نمی‌دانیم، رفع نسیان یعنی رفع مؤاخذه آن نسیان، یا آن خطا و هکذا. خب وقتی شما مؤاخذه را در تقدیر گرفتید رفع آن حقیقی است، رفع دیگه ادعایی نیست واقعاً عقاب آن برداشته شده. این تسعه هم کنایه از چیزی نیست، مجاز نیست، به معنای خودش هست. آن مقدر واقعاً اسناد آن رفع به آن مقدر هم حقیقی است. پس «رفع ما لایعلمون» یعنی رفع مؤاخذه ما لایعلمون. شما شک داری شرب تنن حلال است یا حرام است، شک داری، اگر حرام باشد مؤاخذه دارد دیگه، خدا می‌فرماید حالا که نمی‌دانی حرام هست یا نه، رفع مؤاخذه این ما لایعلمون.

سؤال: ???

جواب: حالا این‌ها یک مشکلاتی است که ان شاء الله توی مقام تقریب استدلال می‌آید حالا فعلاً فقه الحدیث است. ایشان می‌گوید معنای حدیث این هست حالا اگر این معنای حدیث به درد استدلال می‌خورد یا نمی‌خورد؟ آن ان شاء الله در تقاریب استدلال می‌گوییم. این مقدمه‌ای است برای این که مبانی فقه الحدیث که می‌خواهد منشأ استدلال‌ات و تقاریب بشود در ذهن‌مان فعلاً فهرست‌وار قرار بگیرد.

مبانی دوم و منهج دوم کسانی که قائل به تقدیر هستند این است که جمیع الآثار در تقدیر است، نه فقط مؤاخذ. همه آثار. آثار تکلیفی، آثار وضعی همه این‌ها در تقدیر است. مثلاً یک بیع انجام شده روی استکراه، خدای متعال می‌گوید این را برداشتم، چی را برداشته؟ همه آثار این بیع را برداشته. یکی از آثار آن نقل و انتقال است، برداشته؛ نقل و انتقال حاصل نمی‌شود. یکی از آثار بیع این است که واجب است قبض ثمن و قبض مثنی، می‌گوید برداشته شده. یکی از آثار بیع این است که خیار کذا دارد، خیار کذا دارد. برداشته شده، همه این آثار برداشته شده. خب این هم جمیع الآثار. باز جمیع الآثار هم اگر بگوییم که به قول مرحوم شیخ می‌فرماید این جمیع الآثار را در تقدیر گرفتن از یک نظر از آن مؤاخذ در تقدیر گرفتن بهتر است. چرا؟ برای این که ابتدائاً وقتی می‌گوید رُفَع ما لایعلمون و بقیه، ظاهر این است که خودش برداشته شده، حالا آن معنای حقیقی قابل اراده نیست پس بهتر این است که اقرب به آن معنای حقیقی اراده شده باشد. اقرب کدام است؟ این که یکی از آثار نباشد یا جمیع آثار نباشد؟ چون وقتی خود شیء واقعاً نباشد هیچ اثری نیست دیگه. حالا هیچ اثر نباشد این اقرب به عدم آن شیء است. از باب این که گفتند وقتی خود حقیقت را نمی‌شود اراده کرد اقرب المجازات اراده بشود شبیه آن هست. خب این جا شما که نمی‌توانید اراده خودش را بکنید، خب معنا که اقرب به آن هست به دلالت اقتضاء باید گفت مراد است و آن این است که کل آثار.

سؤال: فرق این چهارمی با سومی چی می‌شود؟ در تقدیر بگیریم یا این که در مرفوع تصرف کنیم، فرق‌شان به چیه؟

جواب: این فرقش این است که مرفوع را مجاز نگفتیم هست، خطا، معنای آن خطا است، نسیان، معنای آن نسیان است. ولی مضافی در تقدیر است، این کاری که او می‌خواهد با مجاز شدن مرفوع انجام بدهد می‌گوید نه آقا ما آن را مجاز نمی‌کنیم، ما یک مضافی در تقدیر می‌گیریم مثل و إسئل القرية. یک کسی می‌گوید قریه یعنی اهل القرية، استعمال شده در اهل القرية، پس قریه می‌شود مجاز.

سؤال: اما نتیجه‌شان یکی می‌شود.

جواب: بله. این صناعت ادبی آن فرق می‌کند.

و نظریه سوم برای کسانی که در تقدیر می‌گیرند این است که نه، نه خصوص مؤاخذ در همه، نه جمیع الآثار در همه، بلکه در هر مورد اثر ظاهر. اثر مناسب با آن مورد و ظاهر، آن.

سؤال: شیخ هر سه تا را می‌گویند؟

جواب: هر سه تا را شیخ نام بردند اما مختارشان این هست. این سه مسلک را... شیخ فقط مسلک تقدیر را دارد. یعنی آن که در رسائل شیخ مطرح فرموده فقط مسلک تقدیر است. یعنی در رفع ایشان تصرفی در ذهن شریفش؟؟؟ یا قبول نداشته طرح اصلاً نکرده. تصرف در مرفوع را اصلاً طرح نفرموده. تصرف در اسناد را اصلاً طرح نفرموده. آقای آخوند اشاره کرده در کفایه. ایشان فقط به این شکل که نه، همه این‌ها سر جای خودش محفوظ است ما امری را باید در تقدیر بگیریم به دلالت

اقتضاء. حالا آن مقدر چیه؟ یا باید بگوییم خصوص مؤاخذه است، یا بگوییم کل الآثار است، یا بگوییم اثر مناسب است. در هر فرازی از این امور نه تا، اثر مناسب. خب این هم

مسلك پنجم این است که ما تصرفی نمی‌کنیم، تقدیر هم نمی‌خواهیم. نه در رفع، نه در مرفوع، نه در اسناد، در نه تقدیر. ولی این حدیث رفعش رفع تشریعی است. چون رفع رفع تشریعی است مشکلی پیش نمی‌آید، دلالت اقتضایی پیش نمی‌آید تا شما بخواهید مشکله را به یکی از این طرق دفع کنید. حالا رفع تشریعی یعنی چی؟ این کلام که این جا رفع رفع تشریعی است، مؤسس این به حسب ظاهر فی ما نعلم محقق نائینی است که ایشان فرموده رفع این جا رفع تشریعی است. حالا این رفع تشریعی یعنی چی؟ در معنای رفع تشریعی و تفسیر رفع تشریعی چهار مسلك وجود دارد که قبل از تعطیلات آن چهار مسلك را تفصیلاً توضیح دادیم و عرض کردیم. فقط فهرست‌وار حالا دیگه عرض می‌کنیم.

مسلك اول در رفع تشریعی فرمایش خود آقای نائینی در فوائد الاصول این است که شما می‌آیید این جمله را اخباری معنا می‌کنید، یعنی برداشته خدای متعال، برداشته شده است بعد می‌گویید خب برداشته نشده و این‌ها. حالا که برداشته نشده به دلالت اقتضاء یا آن راه‌هایی که گفتیم. اما این اصلاً اخبار نیست، این انشاء است، رفع انشایی است، دارد انشاء می‌کند. همان جور که ما انشاء اثباتی داریم؛ می‌گوید حرام، واجب، طاهر، نجس، قاضی، ولی، احکام وضعیه جعل می‌کند، احکام تکلیفیه جعل می‌کند، همان طور که انشاء اثباتی داریم انشاء نفی‌ای هم داریم؛ لیس بحرام، لیس بواجب. حالا انشاء می‌کند رفع این‌ها را. آن که شما در خارج دارید می‌بینید که می‌بینید نسیان هست، خطا هست، اکراه هست، استکراه هست، بقیه هست، اگر بخواهد اخبار کند که این‌ها نیست در خارج خب آن شبهه پیش می‌آید و آن راه‌حل‌ها را باید بگوییم. اما این کاری با خارج ندارد، دارد انشاء می‌کند رفع را، این رفع رفع انشایی است، تشریعی است. تشریع الرفع است، نه اخبار عن الرفع. تشریع دارد می‌کند به چی؟ به انشاء. دارد این را تشریع می‌کند.

خب این یک مبنا است که ایشان این هنرمندی این است که این را تصور کرده و تعقل فرموده که می‌شود رفع را هم انشاء کرد، انشاء رفعی هم یعنی رفع انشایی هم می‌شود داشت مثل نفی انشایی. لیس بحرام را انشاء نمی‌کنند؟ لیس بواجب را انشاء نمی‌کنند؟ یعنی قانون می‌گذارد، قانون او این است که لیس بواجب، این قانون را می‌گذارند، انشاء می‌کند، اخبار که نمی‌کند. با همین لیس بواجب دارد انشاء عدم وجوب می‌کند. حالا این جا هم با رفع عن امتی دارد چه کار می‌کند؟... حالا یا با همین یا پیامبر دارد اخبار از آن رفع خدا می‌کند که انشاء فرموده. بنابر آن مطلبی که مرحوم آیت‌الله بروجردی قدس سره از ایشان منقول هست که ایشان فرموده بیانات ائمه علیهم السلام این‌ها در حقیقت اخبار عن ما فعله الله تعالی است. مثل رساله‌های عملیه مجتهدین. این که می‌گوید واجب است، حرام است مجتهد دارد اخبار از وجوب شرع می‌کند، خودش که انشاء وجوب نمی‌کند که. امام صادق سلام الله علیه هم که می‌فرماید واجب است این اخبار از وجوب الهی است. این جا هم پیامبر که می‌فرماید به حسب این نقل رفع عن امتی دارد از آن رفع خدای متعال یعنی از رفع انشایی خدای متعال دارد اخبار می‌کند.

سؤال: رفع انشایی...

جواب: نفی انشایی؟؟؟؟

سؤال: ???

جواب: این هم دارد انشاء می کند.

سؤال: توی موضوع خارجی معنا ندارد شارع رفع انشایی بکند.

جواب: چرا. حالا این ها الان داریم مبانی را می گوییم بعد ان شاء الله ما دو تا مقام دیگه داریم؛ یکی این که حالا از بین این ها با مقام اثبات کدام سازگار است؟ استظهار چی باید بشود؟ ایشان فرموده مثل نفی انشایی می ماند. برداشتن انشایی، تکوین که نیست. برداشتن انشایی است. طلاق چه کار می کند؟ رفع می کند زوجیتی که با انشاء باز شد، محقق شد، حالا با...

سؤال: ??? با انشاء نفی می شود برداشت، امور حقیقی را با انشاء نفی معقول نیست که.. طلاق و نکاح و این ها مثلاً نکاح یک امر انشایی است، طلاق هم مثلاً نفی انشاء است. این معقول است. نفس هم همین طور. انشاء عدم حرمت، یا انشاء حرمت این ها همه شان اثباتی شان به انشاء است اما اثباتش به ??? واجب انشاء.

جواب: آن ما لایعلمون که اشکال ندارد؟

سؤال: این ها واحد است.

جواب: حالا این حرف دیگری است. شما بگویید آقای نائینی این سیاق به هم می خورد، آن جا چی. این ها اشکالاتی است... ببینید ایشان می گوید رفع ما لایعلمون رفع آن تشریعی است.

سؤال: توی خطا می شود إرفع الخطأ یعنی خطا را بردارم؟

جواب: أرفع؛ من برداشتم. انشاء می کند برداشتن خطای خارجی را. همین خطای خارجی را برداشتم، انشاءً نه واقعاً و تکویناً، همین که شما در خارج می بینید من انشاءً آن را معدوم کردم.

سؤال: اگر خطای انشایی موضوع حکم شارع است نفی آن معقول است. اما این خطای انشایی نیست، موضوع حکم شارع نیست. ???

جواب: اگر شارع بر این امر تکوینی خارجی احکامی جعل کرده یا مقتضی این است که احکامی جعل کند، چون استعمال رفع هم یک مبرر می خواهد، باید باشد واقعاً یا لا اقل مقتضی آن باشد.

سؤال: دوباره تصرف شد دیگه.

جواب: نه این ها تصرف نیست.

سؤال: ??? شما احکامش را رفع کردید.

جواب: ببینید نتیجه‌اش این می‌شود. آن نتیجه‌اش هست. مثل این که وقتی که عقد زوجیتی با طلاق برداشته شد می‌گوید این آثار زوجیت قهراً برداشته می‌شود. حالا می‌خواهد بگوید که من انشاء دارم می‌کنم مثل این که ایشان فرموده الفاسق لیس بعالم، انشاء دارد می‌کند، نه این اخبار دارد می‌کند، این که عالم است، ممکن است اعلم هم باشد. می‌گوید من انشاء می‌کنم که این عالم نیست. خب وقتی انشاء کرد که عالم نیست پس بنابراین قهراً نتیجه‌اش این می‌شود که پس آثار عالم را این آقای که دارد انشاء می‌کند عدم عالمیت این را دیگه این جا ندارد. و این حاکم می‌شود بر آن ادله‌ای که دارد آثار را بار می‌کند. پس تقدیری نمی‌خواهد بگیرد، نه این انشاء دارد می‌کند. مثل این اخیراً هم رسم شده، قبلاً این جوری نبود، می‌گفتند مثلاً فلان درآمد، فلان شرکت‌ها، فلان جاها مالیات از آن‌ها معفو است. حالا می‌گوید همه جا مالیات دارد، ولی مالیات آن فعلی است. الان توی قوانین این جوری است، مالیاتش صفر است. دیگه نمی‌گویند همه جا معفو است، همه جا باید مالیات بدهند، بر همه جا مالیات هست ولی مالیات این جا صفر است. این جا ببینید این جوری است، یعنی می‌گویی انشاء دارم می‌کنم، این خطا نیست. این عصیان نیست، قهراً حکومت پیدا می‌کند بر این که بابا آن ادله‌ای که من آثار را آوردم این را دارم انشاء می‌کنم این نیست دیگه. شبیه همان حکومت می‌شود، حکومت تضییقی می‌شود.

پایان.

جلسه ۲ - ۱۳۹۵/۰۶/۱۵

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

بحث در مقدمه‌ای بود که برای تقاریب مختلفه استدلال به حدیث رفع بیان کردیم. عرض شد که چون ظاهر بدوی حدیث به حسب نظر بزرگان قابل اراده نیست چون اموری را فرمود رفع شده از امت من که این‌ها را بالوجدان می‌بینی در خارج موجود است مثل نسیان، خطا و امثال ذلک فرمودند باید این جا تصرفی انجام بشود. یا در واژه رفع، یا در مرفوع یا در اسناد این رفع به آن مرفوع‌ها. که این را توضیح دادیم با مناهجی که داشت ولی نظریه دیگر این است که نه، ما نیاز به این تصرف‌ها نداریم چون آن تصرف‌ها براساس این است که خیال شده این رفع، رفع تکوینی و واقعی است بنابراین خلاف واقع است به دلالت اقتضاء دفعاً لکلام الحکیم عن اللغو و الکذب و امثال این‌ها، می‌آییم آن حرف‌ها... اما اگر این رفع رفع تشریعی باشد؛ آن جا دیگه رفع یعنی واژه رفع در معنای خودش می‌تواند استعمال بشود، مرفوع‌ها هم در معنای خودشان استعمال می‌شوند، اسناد هم تمام است، مجاز نیست و معنا هم درست است.

حالا این رفع تشریعی یعنی چه، خودش مثار اختلافاتی واقع شده و مرحوم آقا ضیاء هم در حاشیه‌اش بر فوائد الاصول می‌فرمایند که این یک واژه جدید آوردند در کار مطلب را مندمج کردند و ایشان نظرش این بود که این حرف‌ها به همان قبلی‌ها برمی‌گردد. ولی این چنین نیست که به آن برگردد چون تفسیرهای مختلفی که دارد که حالا عرض می‌کنیم تفاوت می‌کند.

اولین تفسیر که دیروز عرض کردیم این است که از بعضی عبارات مرحوم محقق نائینی برمی آید که این جمله اصلاً جمله اخباریه نیست، انشاء است فلذا می‌گوییم رفع تشریعی است یعنی رفعی است که در مقام تشریع و قانونگذاری و انشاء و جعل است. پس بنابراین این که می‌فرمایید «رفع النسیان» دارد انشاء می‌کند رفع نسیان را، همین نسیانی که در خارج هست به وجود خارجی اش را نفی می‌کند، نمی‌گوید آن را ما برداشتیم، آن هست اما انشاء می‌کند نبودن آن را، به چه داعی؟ به داعی این که آثار و احکامش بر آن بار هست. انشاء می‌کند این مسأله را، مثل مواردی که انشاء می‌کند عدم وجوب را، عدم حرمت را. خود این هم انشاء. «یجب» انشاء است، «یحرم» انشاء است، «لایجب، لایحرم» هم انشاء است. پس این را انشاء می‌کند منتها داعی این انشاء البته و قرینه بر این مسأله این است که شارع در این موارد کاری به امور خارجیه ندارد، مقام مقام تشریع دین و قانون و قانونگذاری و تشریعات است. پس به این قرینه که گوینده در مقام بیان قوانین و توضیح اسلام و دین هست و کار به امور خارجیه بما امور خارجیه ندارد، این قرینه می‌شود بر این که دارد انشاء می‌کند یک امری را با این کلام. این یک معنا برای رفع تشریعی.

و ممکن است بگوییم که مرحوم محقق اصفهانی هم که کلام طویل و عریضی در حاشیه کفایه دارند، که حالا مفصل است لعل بعداً هم متعرض بشویم، بازگشت فرمایش ایشان هم به همین شاید باشد.

راه دوم و معنای دوم برای رفع تشریعی فرمایش محقق خویی قدس سره است. ایشان فرموده مقصود از رفع تشریعی....

«الرفع التشریعی عبارة عن عدم اعتبار الشارع شيئاً من مصادق ما هو من مصاديقه تکویناً کما فی جمله من موارد الحکومه کقوله لا ربا بین الولد و الوالد»

ایشان می‌فرماید مقصود از رفع تشریعی این است که یک موجودی که به حسب تکوین مصداق یک امری است مثل این که این زیاده‌ای که پدر به فرزندش می‌دهد در قرض، این زیاده‌ای که پدر به فرزندش در واقع قرض می‌دهد، این واقعاً مصداق چیست؟ مصداق ربا است در آن جایی که شرط شده باشد. پس این عمل خارجی مصداق ربا است تکویناً اما شارع اعتبار نمی‌کند آن را مصداق برای آن ربای واقعی. اعتبار نمی‌کند، چیزی که واقعاً مصداق امری هست اعتبار نمی‌کند. و من عرض می‌کنم که شاید آن طرفش هم مقصود ایشان باشد ولو در عبارتشان نیامده و تازه چیزی که مصداق امری تکویناً نیست، چه می‌کند؟ اعتبار می‌کند مصداق آن بودن را، این هم تشریع است. حالا اگر عدمش را اعتبار نکرد مصداق آن بودن را؛ می‌شود رفع. اگر اعتبار کرد مصداق آن بودن را می‌شود چه؟ می‌شود ... مثلاً می‌گوید «ولد العالم عالم» ولد عالمی که درس نخوانده، سواد ندارد که عالم نیست. این مصداق تکوینی عالم نیست اما او معتبره عالم. این جا زیاده مشروطی که پدر به فرزند می‌دهد، یا فرزند به پدر می‌دهد این هم واقعاً ربا است به حسب لغت، به حسب عرف ربا است تکویناً اما او اعتبار نمی‌کند این را ربا. این می‌شود رفع تشریعی.

سؤال: فرقی با آن اولی چه می‌شود؟

جواب: انشاء نمی‌کند. ممکن است همین جمله اخبار باشد یعنی در عالم خارج من اعتبار نکردم، من این اعتبار را نکردم، اخبار می‌تواند باشد. پس در این امور تسعه‌ای که در این حدیث شریف واقع شده می‌فرماید که خطا برداشته شد، خطا

برداشته شد یعنی چه؟ یعنی این کار خطایی درسته مصداق... این قتل مثلاً درسته مصداق قتل ولی چون خطائاً واقع شده من این را قتل نمی‌شمارم. این عمل که نسیاناً انجام شده درست است مصداق زیاده است مثلاً در نماز یا در ... اما من این را مصداق آن عمل نمی‌دانم. مثلاً نسیاناً اگر کسی مفطری را به جا آورده، اکل و شربی را به جا آورده این واقعاً مصداق اکل است، مصداق شرب است ولی من وقتی که نسیاناً انجام بشود این را مصداق اکل، مصداق شرب نمی‌دانم. حالا داعی بر این که چنین ادعایی می‌کند چیست؟ داعی البته و انگیزه‌اش لغو نمی‌خواهد همین جور یک کاری انجام بدهد، این برای این است که می‌خواهد بگوید آن احکامش را ندارد.

سؤال: فرقی با ... حضرت امام چه می‌شود؟

جواب: خیلی تفاوت می‌کند، حضرت امام قدس سره به خارج نظر می‌کند نه به عالم اعتبارش.

سؤال: ادعا می‌کند که این

جواب: نه، ایشان کار ذهنی انجام می‌دهد یعنی من اعتبار نمی‌کنم در مثل موارد دیگری که در عالم ذهنش هست. اما به آن داعی. مرحوم امام دارد می‌گوید واقعاً در خارج نیست مثل موارد مجاز که زیدُ اسدُ که می‌گوییم یا می‌گوید عالم نیست، یعنی همین که در خارج است عالم نیست واقعاً ادعائاً. اما ایشان می‌فرماید نه اعتبار می‌کنیم. این جا البته ممکن است ما برگردانیم مطلب محقق نائینی و محقق خویی که تلمیذ ایشان هست به یک مطلب و آن این است که محقق خویی در انشاء نظر مبارکش این است که انشاء عبارت است از اعتبار و ابراز. پس ممکن است از استاد همین را گرفته که ایشان فرموده انشاء است ولی براساس این که انشاء یعنی اعتبار و ابراز این جا آمده این جور معنا فرموده. پس بنابراین خودش را مخالف آقای نائینی نمی‌بیند. و شاید قرینه‌اش هم همین است که ایشان مواردی که استاد مطلبی برخلاف آن که تحقیق است در نظر ایشان داشته باشند بیان می‌کنند، جواب می‌دهند. این جا فرمایشی از آقای نائینی نقل نکردند تا جواب بدهند پس معلوم می‌شود شاید این مطلب را موافق با فرمایش آقای نائینی می‌دانند منتها کلمه انشاء را به جای آن ماهو انشاءً بالحمل الشایع الصناعی آوردند. واژه انشاء را به کار نبردند ولی چیزی فرمودند که در نظر خود ایشان انشاء همین است. ایشان انشاء را اعتبار و ابراز می‌داند. حالا این یک مسلکی و مسلک شاذی هم هست در باب انشاء ولی ایشان قائل به این مسلک هستند.

سؤال: فرق ادعا و اعتبار چیست؟

جواب: فرق اعتبار و ادعا؟

سؤال: که امام فرمودند ادعا، مرحوم آقای خویی فرمودند اعتبار.

جواب: مرحوم امام فرمودند که در رفع، رفع ادعایی است. یعنی با این که برداشته نداشته ولی چون که آثار نیست، مسؤولیت نیست، عقاب نیست، ادعا می‌کند که پس این مرفوع شده، پس رفع ادعایی است اما در خارج، نه در عالم اعتبار، نه در ذهن، نه بما آنی شارع. نه، یک امر تکوینی منتها ادعایی مثل بقیه مجازات. می‌گوییم زیدُ اسدُ، اعتبار نمی‌کنیم زید را اسد، ولی

ادعا می‌کنیم که این در خارج، در عالم خارج، ظرف مدعا خارج است، نه عالم اعتبار، اما این جا نه، در عالم اعتبار دارد می‌گوید این جور اعتبار می‌کنیم.

سؤال: حاج آقا انشاء رفع به عدم انشاء بر نمی‌گردد؟

جواب: نه. خود این را دارد انشاء می‌کند، یعنی اعتبار می‌کند و ابراز می‌کند طبق نظر ایشان یا طبق نظر آقای نائینی. این را دارد وجود می‌بخشد به همان معنایی که در باب انشاء گفته می‌شود.

و اما تفسیر سوم؛ تفسیر سوم برای رفع تشریعی این است که موجودات دو نحو وجود دارد؛ یک وجود تکوینی خارجی، یک وجود در عالم قانون و تشریع. مثلاً این عبارت در عرف هست، در روایات هم هست. می‌گویند در اسلام جهاد هست، امر به معروف هست، نماز هست، روزه هست، این‌ها در اسلام هست، در اسلام غیبت نیست، سرقت نیست، ظلم نیست، نماز در اسلام هست یعنی چی؟ حالا هیچ کس هم نماز نخوانده باشد ولی می‌گوییم در اسلام نماز هست، نمی‌گوییم وجوب نماز هست، می‌گوییم نماز هست، روزه هست، نه وجوب روزه. وجوب روزه روشن است. اما این که بگوییم نماز هست، روزه هست، حج هست، این را می‌گوییم را نمی‌گوییم؟ در عرف این اطلاق هست یا نیست؟ در روایات هست یا نیست؟ لارهبانیة فی الاسلام، لا ... فی الاسلام، این‌ها را داریم دیگه. این‌ها را داریم دیگه. این‌ها شاهد است بر این که همین جور در عرف و تعبیرات عرفی و این‌ها هست، در شرع هم وارد شده، این افعال همین جور که وجود تکوینی دارند، یک وجود هم در عالم قانون و تشریع دارند. و سرش هم کأن این است که چون قانون وقتی وجود داشت، قانون الزامی وقتی مخصوصاً وجود داشت کأن این قانون علت پیدایش آن معلول می‌شود. چون وقتی می‌گوید نماز واجب است قهراً این وجوب نماز باعث می‌شود که نماز خوانده بشود. کأن با وجود قانون در عالم تشریع و قانون‌گذاری معالیل آن‌ها، مولود آن‌ها، مسبب آن‌ها هم موجود است به وجود سبب آن که همان قانون باشد. پس بنابراین وقتی می‌گوید که این‌ها نیستند یعنی در کجا نیستند؟ در عالم تشریع نیستند، این‌ها نیستند در عالم، آن وقت لازمه این و مدلول التزامی این که این‌ها در عالم تشریع نیستند این است که پس قانون ملزومی ندارد. این هم یک ادبیاتی است، یک نحو بیان مطلب است. الان می‌گوییم اگر در بین خودمان بگوییم که آقا ربا در اسلام نیست، ربا در اسلام نیست یعنی خود ربا نیست دیگه، بعد گفتیم نیست همه می‌فهمد پس یعنی قانونی که تجویزش کند نیست. مجوزی در اسلام نیست، قانونی که این را تجویز می‌کند وجود ندارد.

بعضی از تلامذه مکتب محقق نائینی قدس سره همین جور تفسیر کردند رفع تشریعی را و گفتند مقصود از رفع تشریعی یعنی می‌خواهد بگوید آن وجود قانونی برای این امور نیست. مقصود این است. این هم یک نحو ادبیات است، اگر ما این را گفتیم باید ببینید هیچ تصرفی در هیچ جا نکردیم دیگه. رفع را به معنای خودش گرفتیم. نیست دیگه واقعاً نیست. این که می‌گوییم در اسلام غیبت نیست، مجازاً می‌گوییم نیست؟ نه وقتی به آن وجود تشریعی نگاه می‌کنیم یعنی وجودی که در اثر قانون بخواهد پیدا بشود می‌بینیم نیست واقعاً نیست. پس نفی ما نفی حقیقی است، رفع ما رفع حقیقی است. آن مرفوع هم در معنای خودش استعمال شده، اسناد هم اسناد حقیقی است.

سؤال: ...

جواب: ببینید الان شما اشکالی که می‌فرمایید در مقام اثبات است که ما فعلاً داریم می‌گوییم مقصود این آقایان چیست، حالا بعد عرض می‌کنیم که ظاهر این حدیث شریف این‌ها هست که این‌ها می‌گویند یا نه، حالا این‌ها ادعاهای ثبوتی است منتها رفع تشریعی است این.

سؤال: فرمودید تصرف نشده...

جواب: اگر رفع تشریعی شد یعنی نظر به عالم تشریع دیگه در این واژه هیچ جا... می‌گوید نظر به آن جا است. پس در این رفع و مرفوع و نسبت در این جا هیچ تصرفی نکرده چون نظر به آن جا دارد.

سؤال: پس عدم انشاء شد دیگه...

جواب: انشاء نمی‌کند، اخبار دارد می‌کند. می‌گوید چنین وجوداتی نیست، مثل این که خود ما می‌گوییم ربا در اسلام، خودمان صحبت که می‌کنیم می‌گوییم ربا در اسلام نیست، ظلم نیست، چه نیست، ما که انشاء نمی‌کنیم داریم اخبار می‌کنیم. حالا پیامبر هم دارد اخبار می‌کند می‌گوید این دینی که خدا جعل کرده این‌ها در آن نیست. پس لازمه‌اش و مدلول التزامی آن چه می‌شود؟ این می‌شود که احکام این‌ها نیست، قانون‌هایی که این‌ها را بخواهد به وجود بیاورد نیست. آثار این‌ها نیست، آثار شرعی.

سؤال: یعنی این جا انشاء نشد دیگه، اخبار شد؟

جواب: بله.

و اما آخرین تفسیری که حالا شده این است که این موضوعات مثلاً نماز گاهی نماز را خود ذات نماز نگاه می‌کنیم، به ذات صوم نگاه می‌کنیم بما آنه فعل. گاهی به نماز، صوم و امثال ذلک نگاه می‌کنیم بما آنه موصوف بالوجوب و موضوع للوجوب. نمازی که این چنین صفت را دارد، وجوب بر روی آن جعل شده. فرمودند رفع تشریعی این است که وقتی می‌گوییم این فعل رفع تشریعی شده یعنی ذاتش را نمی‌خواهم بگویم رفع شده، این ذات بما آنه محکوم بحکم شرعی نیست. این نماز بما آنه محکوم بالحکم الشرعی نیست. مثلاً نماز نافله مع الجماعة. این نیست، پس بنابراین نفی تشریعی که می‌گوییم یعنی آن مرفوعی که ملاحظه کنیم آن را که مورد تشریع واقع شده باشد و حکمی روی آن باشد، اثر شرعی روی آن باشد این نیست. این نیستی هم نیستی واقعی است. رفع را که نسبت می‌دهیم واقعی است، اسناد هم اسناد واقعی است برای این که وقتی می‌گوییم نسیان نیست که نسیان یعنی منسی. منسی نیست یعنی اگر کسی مثلاً حرف زد در نماز نسیاناً این حرف، این سخن آدمی که در نماز به آن تنطق شد بما آنه موضوع بإبطال الصلاة نیست. بما آنه موضوع لإبطال الصلاة، یا بما آنه متفق به این که مبطل صلات است نیست.

سؤال: تصرف در منسی کردیم؟

جواب: تصرف نکردیم.

سؤال: یا تکوین گرفتیم یا تصرف؟

جواب: هیچ کدام، انجام ندادیم. این‌ها نیست چون رفع ما تشریعی است به لحاظ این که مشرّع دارد می‌گوید به حالت تکوین که کار ندارد. اگر به عالم تکوین بود دروغ می‌شد، خلاف واقع می‌شد، باید تقدیر می‌گرفتیم صوناً لکلامه. اما وقتی دارد اصلاً انشاء می‌کند که اولی می‌گفت، یا دارد رفع تشریعی می‌کند، قرینه است به این که مقامش مقام قانونگذاری و مشروعیت است دارد رفع تشریعی می‌کند، رفع تشریعی معنای آن چیست؟ معنایش این است که این افعال بما آنه موضوع لحکم الشرع و لحکمی نیستند. این را دارد..

سؤال: ...

جواب: نه این إخبار است که اعتبار هم نمی‌کند. به واقع دارد خبر می‌کند. یک امری تکوینی را دارد خبر می‌دهد این جا، چون وقتی حکم روی این جعل نکرد آن بما آنه موضوع لحکم فلان تکویناً نیست. اعتبار نیست، از یک امر تکوینی و واقعی دارد اخبار می‌کند.

سؤال: تفاوتش با قول قبلی چه می‌شود حاج آقا؟

جواب: قبلی چه بود؟

سؤال: همان ... وجوب قانونی و تشریعی.

جواب: آن جا به ذات نگاه می‌کند منتها این ذاتی که اگر به سبب قانون، خود نماز، نه نماز متصف به وجوب، نمازی که از رهگذر قانون مولود شده باشد، پیدا شده باشد در عالم تشریع می‌گوید نیست. در اسلام که یک مجموعه‌ای از قوانین را نگاه می‌کنی، یک دین است نگاه می‌کنی می‌بینی در این سرقت نیست، ربا نیست، خود ربا نه ربا می‌متصف بکذا. ربا نیست این جا. در خود اسلام، در خود این قانون... چرا؟ برای این که مجوزی این جا وجود ندارد و به عبارۀ آخر چون قانون باعث می‌شود کأنّ آن شی‌ای را که الزام کرده یا نهی نکرده وجود بیابد در خود حیطه قانون‌گذاری و حوزه قانون یا این که نباشد.

سؤال: اسلام به لحاظ وصف خود این امور نیست به لحاظ متعلق‌شان است. ...

جواب: چرا؟

سؤال: اسلام رفع را داده به خودش اما به لحاظ متعلق‌شان.

جواب: نه، در کجا؟

سؤال: ...

جواب: حوزه را چون نگاه کرده.

سؤال: نه، تقریر اخیر شما.

جواب: یعنی آخری؟

سؤال: آخری. به لحاظ متعلق شان گفته ...

جواب: نه نه، این جور نیست. چون رفع تشریعی است خود این قرینه است. رفع چون تشریعی است یعنی نماز واجب، روزه واجب.

سؤال: پس تصرف شده دیگه.

جواب: چه تصرفی کردیم، روزه را در خود روزه استعمال کرده. آن که می گفت تصرف می کنیم این بود که ...

سؤال: آن رفع یا اثبات را شما می گوید بر این تصرف قرینه است ...

جواب: تصرف نکردیم. ببینید در مرفوع که تصرف می کرد می گفت وقتی گفته مثلاً نسیان یعنی استعمال کرده این را در آثار النسیان. این جا نمی گوئیم نسیان یعنی آثار النسیان. پس مجاز نیست، کلمه نسیان یعنی خودش، ما استکروه علیه یعنی خودش اما ما استکروه علیه یعنی فعلی که استکراه بر آن واقع شده، اکراه بر آن واقع شده است این فعلی که اکراه بر آن واقع شده بما آنه موضوع لحکمی نیست. پس بنابراین فقط یک صفت را اضافه داریم می کنیم ولی آن را در خودش داریم استعمال می کنیم تعدد دال و مدلول است، اما به خلاف آن جایی که در مرفوع تصرف می کنیم تعدد دال و مدلول نیست. مرفوع را در یک معنای دیگری داریم استعمال می کنیم. مرفوع را اطلاق می کنیم بر آثارش مثل این که سبب را بگوئیم مسبب را اراده بکنیم. این تفاوتش در این جهت می شود.

این هم یک نظریه ای است که از بعضی عبارات شهید صدر قدس سره در بحوث، جلد ۵، صفحه ۴۵ استفاده می شود که ایشان این طور فرمودند.

«أن يكون الرفع مسنداً حقيقة إلى الفعل بلا حاجة إلى تقدير محذوف، و لكنه بما هو موجود في عالم التشريع موضوع للأحكام الشرعية، فيكون من قبيل: (لا رهبانية في الإسلام)» که ایشان «لا رهبانية في الإسلام» را همین جور معنا می کند، یک رهبانیتی که موضوع باشد و الا ممکن است یک عده در اسلام هم مسلمان باشند و رهبانیت به خرج می دهند، گوشه گیر هستند و یک کارهای رهبان ها را انجام می دهند. «لا رهبانية في الإسلام» یعنی رهبانیتی که موضوع حکم من باشد به جواز، یا به استحباب، یا به وجوب نیست.

سؤال: ...

جواب: نه.

در هیچ نیست، فقط به تعدد دال و مدلول، به قرینه گوینده می فهمیم این رهبانیتی که الان موضوع واقع شده است رهبانیت موصوف به این صفت است که متعلق حکم من باشد، موضوع حکم من باشد..

سؤال: ...

جواب: به همین رهبانیت نسبت داده شده.

سؤال: ...

جواب: نه آن نتیجه اش هست. اما کلام این است. بله نتیجه اش قهراً این می شود. همه این هایی که گفتیم معمولاً خیلی هایش در این از نظر نتیجه خیلی تفاوتی نمی کند البته بعضی از آن ها یک آثاری دارد که ان شاء الله بعدها خواهد آمد.

سؤال: ...

جواب: بله، المباحث الاصولیه است.

این اهم تفاسیری که برای رفع تشریعی در کلمات وجود دارد.

یک مطلب آخری هم هست که مطلب قابل توجهی است و آن این است که این محاسباتی که آقایان آمدند کردند در این محاسبات تخیل شده، توهم شده که رفع مستقیماً به خود این اشیاء نسبت داده شده یعنی مثلاً گفته «رُفِعَ الوجوب، رُفِعَ ما لایعلمون، رفع چه چیزی» و حال آن که در حدیث شریف هست می فرماید «رُفِعَ عن امتی» این ها. و این دو تا تعبیر عرفاً دو تا معنای متفاوت دارد. یک وقت می گوئیم «رفع النسیان» همین. نسیان برداشته شد، نسیان نیست. این جا صحبت این است که هست که. آن حرف باید زده بشود. اما اگر گفتیم از این شخص برداشته شده، از امت برداشته شده، اگر گفتیم از امت برداشته شده یعنی بر دوش شما نیست، شما نسبت به آن مسؤولیتی ندارید. اصلاً معنای عرفی این کلام همین است. دیگه آن که نمی دانی به عهده ات نیست. از دوش شما برداشته شده. بر دوش شما است معنای آن چیست؟ این کار بر دوش شماست، یعنی شما مسؤول هستی نسبت به آن، از شما خواسته می شود، این معنایش هست. از دوش شما برداشته شد یعنی چه؟ یعنی شما نسبت به آن مسؤولیتی نداری، بازخواست نمی شوی. مطالبه نمی شود از شما. بر دوش شماست یعنی از شما مطالبه می شود، بازخواست می شوی، مورد پرسش قرار می گیری. از دوش شما برداشته شد یعنی مسؤولیتی نداری، بازخواست نمی شوی. پیچ و خم ندارد. این «عن امتی» را اگر توجه نکنیم، می گوید آقا خطا نیست، چطور خطا نیست؟ «رفع ما لایعلمون» آن که نمی دانیم نیست، می گوید چطور نیست؟ این ... / لازم می آید اگر بگویید نیست. خیلی چیزها را ما نمی دانیم ولی هست. واجب هم هست بر ما، یا حرام هست بر ما، چطور می گوئید نیست. این نمی گوید آن نیست می گوید بر دوش شما نیست.

سؤال: مگر اضطرار در امت های سابق مسؤولیت می آورد که رفع آن اختصاص به امت رسول اکرم (ص) داشته باشد.

جواب: لازم نیست در امت های سابق بیاورد.

سؤال: عن امتی، یعنی می‌خواهد بگوید من از امتم برداشتم. این مفهوم دارد. آیا در امت‌های قبلی اضطرار مسؤولیت داشت؟
 جواب: این نسبت به اضطرار و این‌ها یک شبهه‌ای دارد. بله، ممکن است بر آن‌ها یک چیزهایی بوده اولاً کما این که در بعضی روایات هست بعد هم این اضطراری که این جا می‌گوییم اضطراری نیست که قدرت را از بین ببرد. این اضطرار عرفی است که در این جا گفته شد یعنی به حدی نمی‌رسد که قدرت نباشد. در آن امت‌های قبل بله ممکن است یک مضایقی بر آن‌ها بوده کما این که اول اسلام هست دیگه که مثلاً در باب روزه کسی اگر شب می‌خواید دیگه حق سحری خوردن نداشت. و خیلی‌ها گرفتار می‌شدند، در آن جنگ‌ها این جوری بود، اوضاع خیلی... مردم در تنگنا قرار گرفتند، چندین مدت این جوری بود بعد خدای متعال عنایت فرمود و این مضایق را برداشت.

سؤال: یعنی یکی از ادله نفی حرج حدیث رفع است؟

جواب: بله.

سؤال: یکی از ادله نفی حرج حدیث ... اضطرار به معنای...

جواب: شما بکنید از این به بعد. اضطرار یعنی چه؟

سؤال: اضطرار یعنی اضطرار.

جواب: اضطرار یعنی اضطرار درسته اما چه اضطراری. اما این اضطراری که...

سؤال: شما بگویید اضطرار مرتبه پایین آن که مثلاً بشود حرج.

جواب: این را ببین ان شاء الله بحثش خواهد آمد. اگر بقیه جملات حدیث را بحث کنیم، شیخ هم در رسائل فرموده، این اشکال اشکالی است که در کتاب خدا هم هست، «ربنا لاتؤاخذنا بما لا طاقه لنا و اعف عنا» لا طاقه لنا مگر می‌شود مؤاخذه کرد که ما دعا بکنیم که خدایا مؤاخذه نکن ما را. ایشان می‌فرماید این اشکالی که این جاها هست این اشکال شبیه این در قرآن شریف هست، راه حلش همان است که آن جا می‌گویند این جا هم می‌گویند. آن لا طاقه لنا، نه این که یعنی اصلاً طاقتی نداریم، یعنی سخت است.

سؤال: این نسینا یعنی چه؟

جواب: آن این نسینا هم فرموده معنایش این است که یعنی مقدماتش را فراهم کنیم. تقصیر خودمان است این فراموشی. آن فراموشی‌هایی را دارد می‌گوید که تقصیر خود ماست یعنی مقدمات را می‌توانستیم کاری بکنیم که فراموش نکنیم. فلذا در باب صلات مصلین هست که کسی که دید بدنش نجس است، لباسش نجس است گفت حالا آب می‌کشیم بعد یادش رفت نماز خواند این آدم باید نمازش را اعاده کند. اما یک کسی اصلاً همین نجاستش در بدنش بوده اطلاع اصلاً نداشته این نمازش درست است. در آن روایت هست آن آدم برای این است که تهاون کرده، می‌خواستی یک علامتی بگذاری که یادت نرود. این جا چون به خودش برمی‌گردد آن نسیان معمولاً و غالباً یا همه جا، شارع عفو نفرموده فرموده باید اعاده کند. پس

نسیان‌هایی است که ما در اثر این که در مقدماتش تهاون کردیم یادمان می‌رود. یکی از اقوام ماست هر وقت یک چیزی پیش می‌آید یک چیزی می‌کند به دستش. می‌گوییم برای چه این کار را می‌کنی؟ می‌گویند برای این که یادم نرود. مثلاً نگاهم به این که می‌افتد یادم بیاید که مثلاً فلان جا نجس شده یا فلان چیز است و این کار را نکنم.

آن جا را هم شیخ آن جوری توضیح دادند.

پس بنابراین مطلب اخیری که حالا قابل توجه هست و در بعض کلمات هم به آن توجه شده همین است که این «عن امتی» گفته شده. این جمله از دوش امت من برداشته شده است این امور این معنای عرفی ظاهری آن چیست؟ همین است که یعنی مطالبه نمی‌شود. مسؤولیتی این‌ها بر عهده‌شان نیست. این غیر از این است که نگوییم از دوش. همین جور بگوییم این‌ها برداشته شده است، این‌ها نیست، این جور اگر بگوییم که این‌ها نیست می‌گوییم چطور نیست، اما بگوییم آقا از دوش شما برداشته شده است.

سؤال: ممکن است سؤال بشود چرا برداشته شده؟

جواب: چرای آن را خدا می‌داند، به ما چه، به هر دلیلی. چرا برداشته شده به ما چه. می‌گویند برداشته شده است، منت است، لطف است.

سؤال: این تصرف در رفع است دیگه؟

جواب: نه، از دوش شما برداشته شده.

سؤال: ...

جواب: این ببینید وضع بر دوش یعنی چه؟ این کار را به دوش شما گذاشته، یعنی چه؟ یعنی این که انجام بدهید، تکلیف دارید، از شما بازخواست می‌شود، مطالبه می‌شود. بر دوش شماست، بر عهده شماست. حالا از دوش شما برداشتیم. یعنی دیگه از شما بازخواست نمی‌شود، شما مسؤولیتی ندارید. این‌ها. پس «رفع ما لایعلمون» یعنی آن که نمی‌دانید از دوش شما برداشته شده، شما راجع به آن مسؤولیتی ندارید.

سؤال: همان بحث پیش می‌آید که چه را برداشتیم. آثار خطا را، آثار

جواب: خودش را. آن جا نمی‌گویند این کار را به عهده شما گذاشتیم، این جا می‌گویند این کار را برداشتیم. کار را به عهده آدم می‌گذارند نه آثار آن را. کار را به عهده انسان می‌گذارد.

سؤال: نسیان ...

جواب: گفتم، نسیان به قرینه عقلیه این جا یعنی منسی و خطا و الا نسیان را به عهده... برمی‌دارند نسیان را، می‌گذارند روی دوش آدم... این جا نسیان یعنی منسی. خطا یعنی آن چیزی که ما اخطأ فیه.

این مقدمه‌ای بود که می‌خواستم عرض کنیم. حالا بعد از این مقدمه...

سؤال: ...

جواب: بله.

حالا این هم این فرمایش اخیر در کلمات بعضی از بزرگان هست من جمله در تسدید الاصول این را اختیار فرمودند که معنای این جمله این است. آن طور که من از عبارت ایشان فهمیدیم و بعضی بزرگان دیگر هم در حواشی بحوث شاید همین را می‌خواهند.

سؤال: حاج آقا در این بیان اخیر ...

جواب: مسؤولیت، مطالبه، بازخواست، این‌ها را ندارد. طبعاً ندارد، مسؤولیتی ندارد.

سؤال: ...

جواب: نه معنایش آن هست ولی تعبیر عرفی همین است. می‌گوید این کار از دوش شما برداشته شد، این کار را می‌گوید، این کار از دوش شما برداشته شد یعنی شما نسبت به آن بازخواست نمی‌شوید.

سؤال: کنایه...

جواب: ممکن است بگوییم به نحو کنایه است.

سؤال: می‌شود بگوییم باز هم تقدیر دارد حالا یا مؤاخذه یا ...

جواب: نه اصلاً هیچ تقدیری ندارد. اصلاً این کلام تقدیری در آن نیست، معنای آن همین است، در این مقام گفته می‌شود.

سؤال: همان معنایی که می‌شود در واقع از همان تقدیر گرفته می‌شود مثل آن جایی که می‌گفتیم مثلاً رفع مؤاخذه شده می‌گفتیم این جا اگر بگوید مثلاً «ما لا يعلمون» یعنی مؤاخذه...

جواب: ببینید وقتی گفته می‌شود «زیدٌ کثیر الرمد» چیزی در تقدیر می‌گیرید. یعنی مراد جدی از آن این است. در مراد استعمالی تقدیر و این‌ها هیچی در کار نیست، یعنی این حرف را که می‌زنند در این مراد استعمالی دستکاری نمی‌شود. این‌ها همه می‌خواهند در این مراد استعمالی دستکاری نکنند. نه، در مراد استعمالی دستکاری نمی‌شود. این کلام که گفته می‌شود مراد جدی از آن آن مطلب است. آن را می‌خواهند بگویند. پس بنابراین این جا رفع در معنای خودش مثل «زیدٌ کثیر الرمد» این جا هیچ ... و حال این که ممکن است زیدٌ کثیر الرمد، اصلاً رمادی هم نداشته باشد. کثیر و رمد و این‌ها در معنای خودش استعمال شده، هیچ این جا مجازی به کار برده نمی‌شود، تقدیری ندارد، هیچی ندارد ولی مراد جدی از آن آن است. مثل باب کنایات می‌شود که مکنّا الیه مراد جدی است در ما به الکنایه که آن عبارات باشد هیچ تصرفی، تقدیری، امری در آن جا اتفاق نمی‌افتد. این جا هم وقتی می‌گویند «وُضِعَ علی امتی» مراد جدی آن کارها روی دوش‌شان هست این معنایش

همین است. این کارها روی دوش‌شان است ولی مراد این است که این بر آن‌ها واجب است، مسؤول هستند، بازخواست می‌شود از آن‌ها. این‌ها برداشته شده از دوش‌شان یعنی مسؤولیتی ندارند، و بازخواست نمی‌شوند. این معنای عرفی این جمله است.

حالا بعد تمهید این مقدمه وارد تقریب و تقاریب استدلال می‌شویم که ان شاء الله فردا تقاریب استدلال. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۳ - ۱۳۹۵/۰۶/۱۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف. برای استدلال به حدیث شریف رفع برای اثبات برائت شرعی در شبهات حکمی به وجوه عدیده استدلال شده و به تقاریب مختلفه.

از تقریب مرحوم شیخ اعظم قدس سره این تقاریب را شروع می‌کنیم. مرحوم شیخ رضوان الله... که تقریب اول می‌شود.

مرحوم شیخ رضوان الله علیه به ضم چهار مقدمه یا سه مقدمه تقریب فرمودند استدلال به این روایت را. مقدمه اولی این هست که به دلالت اقتضاء به توضیحی که در دو جلسه قبل گذشت ما می‌فهمیم که در این روایت شریفه مقدری موجود است. «فبالدلالة اقتضاء يعلم وجود مقدر» که «رفع ما لا یعلمون» رفع این تسعه‌ای که گفته شده است، یک مقدری باید این جا باشد به همان بیانی که گذشت، زیرا واضح است که خود این‌ها برداشته نشده.

مقدمه ثانیه این است که به سه بیان اثبات می‌شود که آن مقدر خصوص مؤاخذه است. آن مقدری که در مقدمه اولی دلالت اقتضاء به ما فهماند باید باشد، مقدمه ثانیه تعیین می‌کند که حالا آن مقدر چیه. به سه بیان باید گفت آن مقدر مؤاخذه است یعنی «رفع عن امتی تسعة مؤاخذه التسعة، مؤاخذه ما لا یعلمون، مؤاخذه النسیان، مؤاخذه الخطاء» و همین طور.

آن سه بیان این هست؛

بیان اول این است که این جمله وقتی القاء به عرف می‌شود آن چه که در ذهن عرف از این عبارت نقش می‌بندد و متبادر می‌شود و منسب به ذهن‌شان می‌شود همین است. درست است عقلاً وقتی ما بررسی می‌کنیم محتملاتی وجود دارد، محتمل است که مؤاخذه در تقدیر باشد، با این هم مشکله مسأله حل می‌شود، ممکن هم هست جمیع الآثار باشد، هم معارضه و هم آثار دیگر، هر چه هست. و ممکن هم هست در هر کدام از این فرازاها و امور تسعه اثر مناسب و ظاهر در آن

مورد باشد، این‌ها احتمالات است اما این‌ها به ذهن عرف غیر از مؤاخذه نمی‌آید. وقتی عرف این عبارت را می‌شنود به ذهنش می‌آید یعنی عقوبتی ندارد، مؤاخذه‌ای ندارد و بعضی از آن‌ها اگرچه از نظر بعض محاسبات استحسانیه اقرب است اراده‌شان مثلاً کل الآثار بگیریم در تقدیر باشد این اقرب است به آن معنای حقیقی که ممتنع است اراده‌اش. چون معنای حقیقی چیه؟ این است که خود این رفع شده. خب خود آن‌ها را که نمی‌شود گفت رفع شدند، خلاف وجدان است، خلاف واقع امر است. خطاء هست، نسیان هست، اضطرار هست، اکراه هست. نمی‌شود گفت این‌ها خودشان برداشته شده. خب اقرب به این معنای حقیقی که ظاهر بدوی است که همه این‌ها خودشان برداشته شدند این است که کل آثارش برداشته شده باشد چون وقتی کل آثار یک چیزی برداشته شد آن شبیه به این است که خودش برداشته شده، همان طور که وقتی خودش نباشد هیچ اثری نیست، حالا هم وقتی که تمام آثار برداشت شد گویا خودش هم نیست. پس این می‌شود اقرب به معنای حقیقی. با این استحسان عقلی، درست است آن اقرب است اما ملاک در استفاده از خطابات این استحسانات عقلی نیست، ملاک در استفاده از خطابات معنای عرفی است چرا؟ چون شارع این کلمات را القاء به عرف کرده تا این که آن چه که این‌ها از آن می‌فهمند و برداشت می‌کنند عمل می‌کنند. چیزهایی که ما خودمان حساب بکنیم ولی عرف نمی‌فهمد مراد شارع نیست.

بنابراین ولو آن‌ها هم استحسان عقلی اقرب بدانند ولی چون آن‌ها ملاک نیست، ملاک آن است که عرف می‌فهمد و عرف ببلبک؛ وقتی به عرف مراجعه می‌کنیم می‌گوییم رفع و این‌ها می‌گویند خب راحت شدیم، مؤاخذه‌ای پس نداریم، عقوبتی نداریم. این جور معنا می‌کنند. این بیان اول.

بیان دوم؛ این هست که

سؤال: این بیان کیه؟

جواب: شیخ رضوان الله علیه.

سؤال: نسبت به طیره هم قابل تطبیق است؟

جواب: بله.

سؤال: ؟؟؟ ۶:۱۶

جواب: نه، مؤاخذه لازم نیست داشته باشد. عرض کردم دیروز مؤاخذه لازم نیست حتماً باشد. یعنی همین که مقتضی باشد. بله مقتضی برای مؤاخذه هست، طیره در حقیقت یک...

سؤال: قید خیالی است آخه.

جواب: امر خیالی است. طیره یک امر از خرافات است. خب یک جغدی آمده این جا توی خانه‌تان، یک عطسه‌ای کسی کرده می‌گوید آقا صبر بکن. خب یعنی چی؟ چون یک امری عقلانی و خرافی است جای این را دارد که مؤاخذه بشود. خدا

می‌فرماید که مگر به شما عقل ندادم، درک ندادم، این چیه این. جای مؤاخذه است، مقتضی برای مؤاخذه هست پس بنابراین درست است که بفرماید رُفَع.

حالا علاوه بر این که می‌خواهم عرض بکنم ما فعلاً داریم تقریب شیخ را عرض می‌کنیم و مقدماتی که اخذ کرده، بعد تقریب که تمام شد حالا ممکن است شما به هر مقدمه‌ای اشکال داشته باشید یا خود شیخ اشکال داشته باشد. فعلاً اجازه بدهید تقریب تمام بشود که شاکله تقریب شیخ رضوان الله علیه روشن بشود بعد ببینیم مناقشات آن چیه.

بیان دوم برای اثبات مقدمه ثانیه که مقدر مؤاخذه است، این است که ظاهر امر این است که مقدر در تمام این تسعه علی نسق الواحد است. سیاق اقتضاء می‌کند که یک جور مقدر این‌ها داشته باشند نه هر کدام یک مقدر خاصی، مقدرهای مختلف. یک کلام است، ظاهر این است که آن چه که در تقدیر گرفته می‌شود در تمام این تسعه یک نسق دارد، یک جور است نه جورهای مختلف.

خب ما از این سه احتمالی که وجود داشت یا کل الآثار، یا اثر مناسب یا مؤاخذه، ببینیم کدام این وحدت نسق در آن مراعات می‌شود، حفظ می‌شود. اگر در هر کدام اثر مناسب بگیریم خب این آثار هر کدام، اثر مناسب هر کدام مختلف هستند، به قول مرحوم آقای آخوند قدس سره در حاشیه رسائل فرموده مثلاً در طیره آن که مناسب هست با طیره عبارت است از حرمت،؟؟؟:۵۷:۸. من اشتباه گفتم. فرموده در حسد تکلیف است، چون یکی از تسعه حسد است. خب «رُفَع الحسد» خب خود حسد که هست و پناه بر خدا از این. حالا چی چی برداشته شده، آن اثر مناسب حسد چیه که می‌گویند برداشته شده؟ آثار وضعی آن است؟ نه آثار وضعی‌اش را هم می‌بینیم هست، آثار وضعی حسد چیه؟ گرفتاری و غم و اندوه و این‌ها هست. شخص حاسد و حسود این‌ها را دارد. اثر تکلیفی‌اش هست، یعنی حرام نیست، مادامی که حسد نوزد، براساس آن عمل نکند حسد فقط توی درون او باشد و ضمیر او باشد خدا عقاب نمی‌کند بر آن حسد اگرچه یک رذیله اخلاقی است و باید انسان در مقام دفع آن بر بیاید، رفع آن بر بیاید. ولی اگر هم موفق نشد خیلی خب. علامه رضوان الله علیه را می‌گویند یک وقت دیدند خوشحال است، سؤال کردند؟ فرمود ۲۵ سال است دارم مبارزه می‌کنم که حسد در من نباشد، امروز می‌بینم نیست. پس معلوم می‌شود مثل علامه‌ای ۲۵ سال مجاهده باید بکند تا این نباشد. توی علمای خدای نکرده توی دانشمندان و جاهایی که خلاصه امتیازاتی هست یا تجاری، کسی خیلی ثروت پیدا می‌کند، سود زیادی دارد و مشتریان زیادی دارد، رونق دارد مورد حسد ممکن است همکارانش واقع بشود. توی خدای نکرده علما همین جور و هکذا وجود دارد. ولی این جا حسد، آن اثر مناسبش تکلیفی است. در طیره ایشان می‌فرماید اثر مناسبش وضع است. نه، باعث نمی‌شود که آن عمل باطل باشد، خلاف باشد، صحیح نباشد.

در بعضی مثل خطاء و نسیان هر دو هست، هم اثر وضعی، هم اثر... آن که مناسب است هم اثر تکلیفی است، هم اثر وضعی است.

مثلاً کسی خطائاً کشته مثلاً کسی را. اثر وضعی آن چیه؟ اثر تکلیفی آن چیه؟ حرمت ندارد. اثر وضعی؛ قصاص ندارد. بنابراین اگر ما بخواهیم در هر کدام اثر مناسب بگیریم می‌بینیم این‌ها اختلاف پیدا می‌کند، نسق واحد حفظ نمی‌شود یک جا

فقط تکلیف است، یک جا فقط وضع، یک جا هر دو. اگر کل الآثار را هم بخواهیم بگیریم باز همین جور است چون کل الآثار این ها با هم تفاوت می کند. بنابراین آن که نسق واحد در آن حفظ می شود این است که فقط مؤاخذه در تقدیر باشد. بنابراین این قرینه نسق واحد که ظاهر کلام این است که نسق آن واحد است این است که مؤاخذه در تقدیر باشد. و لعل سرّ آن ان فهم عرفی که در اول گفته شد همین باشد. در مقام اول ما کار نداریم سرّ آن چیه، می گوییم آقا عرضه به عرف می کنیم می بینیم این جور می فهمند، دیگه تحلیل نمی کنیم چرا این جور می فهمید. در این بیان دوم در حقیقت یک تحلیلی دارد ارائه می شود که ممکن است همین هم زیربنای فهم عرف باشد. بالاخره عرف که این جور می فهمد یک علتی دارد دیگه. علتش همین است، که ظاهر سخنان این است که ربت و یابس را به هم نمی بافد، یک نسق دارد، یک چیز است، یک جور حرف است. خب این هم بیان دوم.

بیان سوم بیانی است که شیخ اعظم بعداً در ضمن توجیه کلمات بعضی از فحول آن جا ذکر فرمودند. در همین بحث، منتها بعد از چند صفحه توجیه کلام بعضی از فحول. و این هم یک مسأله اصولی مهمی است که اگر تمام بشود به درد خیلی جاها می خورد.

شیخ می فرماید وجه سوم کأنّ برای این که بگوییم متعین است مؤاخذه و ظهور در این دارد این است که اطلاقات ادله آثار این امور تسعه آن ها قرینه می شود بر این که این جا خصوص مؤاخذه در تقدیر باشد. روایاتی داریم که می گوید مثلاً اگر کسی کشت کسی را، باید دیه بدهد، باید قصاص بشود، باید مثلاً روزه بگیرد شصت روز و هکذا. آثاری را ذکر کردند. برای امور منفیه، اطلاقات ادله اش در سراسر فقه آثار متعددی ذکر کردند. برای آن چه که اکراه بر آن واقع شده، نکاحی بوده، عقدی بوده، ایقاعی بوده، چیزی بوده آثاری ذکر شده. همین طور برای امری که اضطرار بر آن واقع شده الی آخر. اطلاقات آن ادله می گوید تمام آثار بر این فعل بار می شود ولو نسیاناً انجام بشود، ولو خطائاً انجام شده باشد، ولو مکرهاً علیه انجام شده باشد، ولو مضطراً الیه انجام شده باشد. پس اطلاقات آن ادله می گوید تمام این ها، تمام آثار بر آن بار می شود. این روایت ما دارد چه کار می کند؟ می گوید در حال نسیان، در حال جهل، در حال اکراه برداشته شد. خب اگر کل الآثار باشد خیلی تخصیص می خورد به آن ها. اگر مؤاخذه باشد اصلاً یا تخصیص به آن ها نمی خورد، چون آن آثار آثار غیر مؤاخذی است، یا یک تخصیص می خورد. ایشان می فرمایند این قاعده کلی است که اگر ما یک مخصصی داشتیم، یک کلامی داشتیم امر آن دائر بود بین یک معنایی که خیلی تخصیص می زند به اطلاقات و عمومات یا معنایی که کمتر تخصیص می خورد آن اطلاقات و عمومات منفصله که ظهور و اطلاقات منعقد شده آن رفع اجمال از این می کند. و آن اطلاقات و عمومات قرینه می شود که این جا آن معنایی مقصود است که یا اصلاً تخصیص به آن نمی خورد، یا کمتر تخصیص می خورد. البته این وجه را که بیان می فرمایند که ظاهرش این است که این وجه را ایشان قبول دارد، یک فتأمل در پایان آن فرمودند. خب «فإنّ المخصص اذا كان مجملاً من جهة تردده بين ما يوجب كثره الخارج و بين ما يوجب قلته كان عموم العام بالنسبة الى المخصص المشكوك فيه مبيناً لإجماله»

اجمال آن را تبیین می کند که بابا همان معنایی که اصلاً تخصیص نمی خورد یا کمتر تخصیص می خورد مقصود است.

خب این جا پس بنابراین به خاطر این جهت هم می‌گوییم چی؟ می‌گوییم آن مؤاخذه در تقدیر است. حالا شما این جا من این را اضافه کردم، شما این جا ممکن است بگویید که خب اثر هر کدام هم همین جور است. خب کم است دیگه. جواب این است که باز اثر هر کدام اثر مناسب در بعضی بیش از یکی است. آن که خیلی کمتر از همه هست کدام است؟ همان فقط مؤاخذه است. پس بنابراین، این هم بیان سوم.

سؤال: استاد تخصیص می‌گوید افراد خارجی از ۱۷:۲۴؟؟؟

جواب: نه، این جا این طرف را کار نداریم. ببینید شما وقتی گفتید که آثار این، ولو کلمه آثار را دارید می‌آورید.

سؤال: جمیع توی آن کل خوابیده، افراد خوابیده.

جواب: نه، ببینید این هر جور بگویید، چه به کلمه آثار بگویید، چه اثر بگویید، چقدر از آن بیرون می‌رود، از آن مطلقات، از آن عمومات، از آن عموماتی که دارد آثار روی آن امر منسی پیاده می‌کند یا امر خطایی پیدا می‌کند. مثلاً قتل را مثال زدیم، آن ادله‌ای که می‌گوید هر کسی قتلی مرتکب شد این آثار را دارد، این اعم است از این که آن ادله اطلاقش می‌گوید این قتل چه نسیانی باشد، چه خطایی باشد، چه عمدی باشد. حالا آن ادله، ادله قتل به اطلاق و عمومش دارد ده تا اثر روی قتل می‌آورد. این جا شما چه اثر بگیری، چه آثار بگیری بالاخره عده‌ای از آن‌ها را خارج می‌کند، عده زیادی را خارج می‌کند، تخصیص می‌زند، در حال نسیان، یا در حال خطاء. اما اگر مؤاخذه بگیری فقط یک چیز خارج می‌شود.

سؤال: مؤاخذه این ده تا را خارج می‌کند.

جواب: نه مؤاخذه این عمل، مؤاخذه این عمل نسیانی. مؤاخذه در حال نسیان دیگه، نه مؤاخذه بر آن‌ها. مؤاخذه این عمل را... این مؤاخذه ندارد اما آثار دیگر را دارد. نه مؤاخذه آن‌ها را، دارد بلید برود بیاورد، اگر نیاورد کتک می‌خورد، خارج نمی‌کند. مؤاخذه بر قتل برداشته می‌شود اما اگر دیه ندهد مؤاخذه دارد چون برداشته نشد. قصاص باید بشود اگر تن ندهد مؤاخذه می‌شود. مؤاخذه بر قتل برداشته می‌شود، آن آثار برداشته نمی‌شود، آن‌ها مؤاخذه سر جای خودش هست، نه مؤاخذه آن‌ها هم برداشته می‌شود. آن‌ها که منسی نیستند، آن‌ها که فعل منسی نیستند، آن‌ها احکام این قتل منسی هستند. فقط مؤاخذه را برمی‌دارد.

خب پس بنابراین این هم بیان سوم است.

سؤال: ۱۹:۳۳؟؟؟

جواب: یادتان رفت آن مطلبی که عرض کردم.

خب پس این هم شد فعلاً به مقدمات... اشکالات بر مقدمات بنا است حالا بگذریم. ببینیم این استدلال چی می‌شود.

بنابراین مقدمه ثانیه هم به این سه بیان این شد که بابا بعد از این که مقدمه اولی گفت به دلالت اقتضاء مقدری وجود دارد ما به این سه بیان اثبات می‌کنیم مقدمه ثانیه این است. می‌گوید به برکت این سه مقدمه ثابت می‌شود که آن مقدر مؤاخذه است.

مقدمه سوم؛ مقدمه سوم این است که این «ما» موصوله در «ما یعلمون» شامل حکم مشکوک در شبهات حکمیه می‌شود. وقتی من به واسطه فقدان نص، یا اجمال نص، یا تعارض نص، شک می‌کنیم این شرب تن حرام است یا حرام نیست. بنابراین همین حرمت شرب تن می‌شود ما لا یعلم. پس این «ما لا یعلمون» «ما»ی ما لا یعلمون «ما»ی موصوله شامل احکام مشکوک در شبهات حکمیه سواءً وجوبیه یا تحریمیه، سواءً وضعیه یا تکلیفیه می‌شود. این هم مقدمه سوم.

مقدمه چهارم که یا اسمش را بگذارید مقدمه یا استنتاج از آن مقدمات ثلاث. این می‌شود که پس اقامه حجت شد بر این که آن حکم مشکوک مؤاخذه‌اش را شارع برداشته است. «رفع مؤاخذه ما لا یعلمون، رفع مؤاخذه آن حکمی که شما نمی‌دانید آن را». بنابراین در شبهات حکمیه ما خیال‌مان راحت شد، مؤاخذه نداریم، عقوبتی نداریم فثبت المطلوب. مطلوب همین است، دیگه در برائت شرعیه می‌خواهیم همین را ثابت کنیم که در شبهات حکمیه ما مؤاخذه‌ای نداریم و خیال‌مان راحت است. این تقریب شیخ اعظم قدس سره که ایشان همین تقریب را می‌پسندند برای استدلال به حدیث رفع.

بعد شیخ قدس سره ... خب حالا این استدلال مناقشات عدیده‌ای دارد هم در مقدمه اولی، هم ثانیه، هم ثالثه. مناقشات عدیده دارد ولی شیخ اعظم قدس سره به بسیاری از این مناقشات توجه دارد و در ضمن کلماتی که به مناسبت‌هایی می‌فرماید جواب آن‌ها را داده که انشاء الله بعد در تقاریب دیگر چون می‌آید دیگه این جا تکرار نمی‌کنیم. به آن‌ها توجه دارد جواب داده اما به دو قرینه یا سه قرینه ایشان قائل است به این که به این مقدمه ثالثه درست نیست. مقدمه اولی درست، مقدمه ثانیه درست، ولی مقدمه ثالثه را قبول ندارد. مقدمه ثالثه چی بود؟ این بود که مراد از «ما» این احکام در شبهات حکمیه این مصداق موصول است. این مقدمه را می‌گوید درست نیست. فلذا تا نهایت شیخ اعظم استدلال به حدیث رفع را برای اثبات برائت در شبهات حکمیه صحیح نمی‌داند.

این سه قرینه‌ای که ایشان اقامه فرموده برای این که این مقدمه ثالثه درست نیست عبارت است از این‌هایی که عرض می‌کنیم.

قرینه اولی:

قرینه اولی این است که ایشان می‌فرماید در غیر ما لا یعلمون از بقیه تسعه‌ای که «ما»ی موصوله دارد؛ ما استکروه علیه، ما اضطروا الیه، و این‌ها یا نسیان، خطا، این‌ها هم همین جور هستند. مقصود از این‌ها چیه؟ فعل است. آن که اکراه بر آن می‌شود که حکم شرع نیست. آدم اکراه بر حکم شرع که نمی‌شود که. حکم شرع مال خداست، آدم بر چی اکراه می‌شود؟ بر عمل، بر فعل. یا آن که اضطراب به آن پیدا می‌کند که حکم خدا نیست، اضطراب به حکم خدا معنا ندارد، اضطراب به عمل است. فروش مثلاً خانه‌اش، اثاثیه‌اش، خوردن یک چیزی و امثال این‌ها. نسیان؛ آدم یک عملی را نسیاناً انجام می‌دهد، یا خطا می‌کند به خصوص خطا، خطا در حکم خدا، در فهم آن آره ولی حکم خدا که خطا معنا ندارد. ما خطا کنیم در حکم

خدا. پس بنابراین مسلم است که مراد از «ما»ی موصوله در بقیه فقرات و هم چنین آن جاهایی هم که «ما» نیست در همه آن‌ها مراد چیه؟ فعل خارجی است. وقتی مراد فعل خارجی شد ما که ایمان به وحدت سیاق داریم، مقدمه ثانیه را هم با وحدت سیاق درست کردیم، پس ظاهر امر این است که به خاطر این حدت سیاق مراد از «ما» موصوله در ما لایعلمون هم چیه؟ فعل است. یعنی فعلی که نمی‌دانی فعل حلال است یا حرام است، یک مایعی است نمی‌دانی فعل این شرب الخمر است، یا شرب الماء است. به نحو شبهه موضوعیه نمی‌دانی این... نه این حکم آن را نمی‌دانی، می‌دانی خمر حرام است، می‌دانی ماء هم حلال است، این حکم شرعی این دو تا را می‌دانی، این فعل خارجی را نمی‌دانی چیه، مصداق آن است، یا مصداق این است. می‌گوید مؤاخذه این برداشته شده.

پس بنابراین به این قرینه حدیث رفع مال شبهات موضوعیه است. اثبات برائت شرعیه می‌کند در شبهات موضوعیه که نمی‌دانی این فعلی که صادر شد از شما یا می‌خواهد صادر بشود از شما این موضوع حرمت است یا موضوع وجوب است. مصداق آن است، یا مصداق این. این قرینه اول.

قرینه دوم:

قرینه دوم شیخ رضوان الله علیه می‌فرماید خود این که فهمیدیم مؤاخذه در تقدیر است، یعنی مقدمه ثانیه. این تقدیر مؤاخذه خودش قرینه است بر این که مراد از موصول حکم نیست بلکه موضوع است. چرا؟ برای خاطر این که مؤاخذه بر چیه؟ بر حکم است یا بر کار ما است؟ مؤاخذه که بر حکم خدا نیست، وجوب مؤاخذه دارد؟ حرمت مؤاخذه دارد؟ مؤاخذه مال چیه؟ مال انجام فعلی است که حرمت روی آن هست. مؤاخذه مال ترک فعلی است که وجوب روی آن است. مؤاخذه مال وجوب و حرمت نیست. مال این کاری است که از من عبد دارد صادر می‌شود. مؤاخذه مال این است، مال این فعلی است که از من صادر می‌شود. حالا إما فعل در موارد حرمت یا إما ترک در موارد وجوب.

پس معنا ندارد بگوییم رفع کردیم مؤاخذه حرمت مجهوله را، رفع کردیم مؤاخذه وجوب مجهول را. معنا ندارد، آن که ندارد که بخواهی رفعش کنی. پس یعنی چی؟ پس مراد این می‌شود؛ رفع کردیم مؤاخذه کاری که مجهول است، حرام است یا حلال است. آن هم به نحو شبهه موضوعیه، این. پس این هم قرینه دوم.

پس مؤاخذه بر چیه؟ این قرینه، خود مؤاخذه... بله ایشان این جا توی پراتنز یک مطلبی دارند، می‌گویند اگر مقدر اثر بود آن می‌شد شامل مؤاخذه هم بشود و موصول شامل حکم هم بشود، چرا؟ برای این که یکی از آثار حکم مؤاخذه بر فعل است. از آثار آن حرمت این است. چرا غیبت مؤاخذه دارد؟ چون حکم حرمت روی آن هست، اگر حرمت نبود این مؤاخذه هم مال این فعل نبود. بله اثر حرمت هست ولی مؤاخذه بر آن نیست. اثر آن حرمت مؤاخذه بر فعل است ولی فرض این است که ما با مقدمه ثانیه اثبات کردیم اثر در تقدیر نیست، آثار در تقدیر نیست، چی در تقدیر است؟ مؤاخذه در تقدیر است.

قرینه سوم که از کلام ایشان رضوان الله علیه می‌شود استفاده کرد این است که حالا از این هم بگذریم، فرض کن مؤاخذه بر حکم هم عقلاً صحیح باشد، و قابل تصور و تعقل باشد، فرضاً. اما وحدت سیاق را که ایمان به آن داریم، توی بقیه مؤاخذه بر نفس مذکورات است، مؤاخذه بر خود این مذکورات است، خود آن که اکراه بر آن شده می‌گوید مؤاخذه ندارد. اکراه شده

در ماه رمضان غذا بخوریم. اضطرار پیدا کرد به این که غذا بخورد، بر این خوردن غذا اکراهی و اضطراری عقاب نیست، و خود این. و هم چنین در بقیه فقرات. این وحدت سیاق اقتضاء می کند همان طور که در بقیه فقرات مؤاخذه بر نفس مذکورات است در مورد ما لایعلمون بر نفس ما لایعلم باشد. پس وحدت سیاق باز اقتضاء می کند این مسأله را، که همان طور که آنها بر نفس آنها هست و بر آن افعال است، این جا هم بر افعال باشد.

خب شیخ اعظم قدس سره این اشکال را غیر قابل دفع می دانند.

سؤال: قرینه اول با سوم فرقی چی شد؟

جواب: اول چی بود؟

سؤال: در مورد این که به قرینه «ما» موجود...

جواب: در اول ما به مؤاخذه کار نداشتیم، می گفتیم در بقیه تسعه خود فعل مقصود است، از «ما»ی موصوله در بقیه فعل مقصود است.

سؤال: وحدت سیاق...

جواب: وحدت سیاق که این جا هم فعل مقصود است. فلذا این اشکال اول شیخ حتی بنابر تقاریب دیگر که مثلاً آثار در تقدیر می گیرند یا اثر ظاهر هم در تقدیر می گیرند این اشکال شیخ آن جا هم می آید. شیخ می گوید آن جاها اگر آن تقریبها را هم کسی بکند که شیخ قبول ندارد، ولی اگر این تقریبها را بکند، شیخ این اشکال را آن جا می کند. می گوید خب اثر آن فعلها است، این جا هم اثر فعل برداشته شده. پس باز مال شبهات موضوعیه است. این اشکال آن امر اول شیخ، قرینه اول شیخ اختصاص ندارد به این که مؤاخذه فقط در تقدیر است. بنابر آن تقریب اثر و آثار هم می آید.

اما بیان دوم و سوم روی مؤاخذه، از راه مؤاخذه دارد پیش می آید. مؤاخذه که پیش می آید تاراً از باب این که اصلاً حکم مؤاخذه ندارد تا بگوییم مؤاخذه حکم، این قرینه دوم است. سوم این است که فرضاً عقلاً تصور بکنیم بگوییم بله حکم هم مؤاخذه دارد و مؤاخذه بر فعل کأن مؤاخذه بر حکم است. این را بپذیریم. بگوییم مؤاخذه فعلی که حکم روی آن است مؤاخذه خود آن حکم هم کأن می شود. ولو این را بپذیریم باز می گوییم با سیاق جور در نمی آید چون در بقیه مؤاخذه بر خودش است. پس این جا هم ظاهر این است که مؤاخذه بر خودش باشد به خاطر وحدت سیاق.

خب شیخ رضوان الله علیه با این استظهار، با این بیان شان می فرمایند که دلالت روایت محل اشکال است. خب این جا یک اشکالات دیگری هم هست که فقط اشاره به آن می کنم ولی در ضمن بعد می آید.

خب آن جا ما در مقدمه اولی چی گفتیم؟ گفتیم دلالت اقتضاء به ما می گوید این جا یک مقدری هست، خب طبق آن مقدمه ای که دور راجع به آن بحث کردیم این جا جای این است که عده ای بگویند آقا چنین دلالت اقتضایی وجود ندارد ما تصویر می توانیم بکنیم، این رفع رفع تشریعی است، احتیاج به تقدیر نداریم به آن حرفها.

شیخ این را اصلاً متعرض نشده، در تمام کلماتشان راجع به این کأن ایشان مسلم است پیش او که این حرف‌های رفع تشریع و فلان و این‌ها را اصلاً یا به ذهن شریفش نیامده یا این قدر باطل می‌دانسته که طرح نکرده. و فقط از راه تقدیر خواسته درست کند. راه را منحصر به تقدیر می‌داند شیخ. منتها این تقدیر را محاسبه کرده می‌فرماید فقط مؤاخذه، بقیه نه.

اما مقدمه ثانیه که استظهار کرد در مقدمه ثانیه که مؤاخذه در تقدیر است به سه بیان، این یک مشکلاتی دارد و آن این است که اگر مؤاخذه در تقدیر است این قرائنی که شما اقامه کردید قرائن بر این که مؤاخذه در تقدیر است، این جور در نمی‌آید با این که این روایت در مقام منت است، امتنان است. خب ردع مؤاخذه چه امتنانی دارد در مورد ما لایعلمون. خب برائت عقلی که داریم، پس امتنانی نیست، این قرینه می‌آید جلوی آن را می‌گیرد، این را شیخ جواب می‌دهد، این را مطرح کرده مفصل جواب داده از این که نه امتنان قابل تصویر است منتها این را در ضمن کلمات دیگر چون می‌آید آن جا اشکال کرده، ما تفصیل فرمایشات را می‌گذاریم بیانش را آن جا. این هم یک اشکال.

یک اشکال دیگر این جا وجود دارد که خود شیخ اعظم رضوان الله علیه می‌فرماید اگر قائل شدیم به این روایت، آن که رفع می‌کند چی را رفع می‌کند؟ که در ید شارع باشد. چیزی که به شارع بما هو شارع مربوط می‌شود. این‌ها را می‌خواهد بردارد، آن مقدر هم باید این‌ها باشد. مگر مؤاخذه امری است در ید شارع، این اثر عقلی است، پس بنابراین این هم یک بیانی است که بگوییم نه آقا آن قرائنی که شما اقامه کردید در مقابلش این قرینه‌ها است با منت نمی‌سازد، مؤاخذه با منت نمی‌سازد. علاوه بر این مؤاخذه چیزی نیست که رفع و وضعش به ید شارع باشد. این هم یک اشکال مهمی است. که شیخ با این که قبول دارند این مطلب را و خودشان این مطلب را یاد دادند، تنبیه فرمودند و شکر الله سعه که خیلی بحث مفیدی در ذیل این حدیث شریف ایشان دارند اما در عین حال دیگه این اشکال را هم مطرح نکردند، این اشکال در کلمات آقای آخوند مطرح شده با جواب‌هایش. خب ما ان شاء الله اشکالات این تقریب را که می‌خواهیم بررسی بکنیم این‌ها ان شاء الله بررسی می‌شود و گفته می‌شود و تتمه الکلام للشنبه.

پایان.

جلسه ۴ - ۱۳۹۵/۰۶/۲۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آلہ الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف. بحث در تقریب شیخ اعظم قدس سره در تقریب استدلال به حدیث شریف رفع بود برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه.

خب ایشان سه مقدمه یا چهار مقدمه داشتند مقدمه اولی این بود که دلالت اقتضاء در این جا می‌گوید چیزی مقدر است.

مقدمه ثانیه این بود که به دو دلیل یا سه دلیل متعین می‌شود که آن امر مقدر مؤاخذه است و مقدمه سوم این بود که این «ما»ی موصوله شامل فعل، شامل حکم شرعی هم می‌شود. نتیجه این هست که پس معنای «رُفِعَ ما لایعلمون» این می‌شود که آن حکمی که نمی‌دانید مؤاخذه آن رفع شده است و رفع مؤاخذه امنیت می‌دهد و قهراً برائت شرعیه اثبات می‌شود.

خب ایشان عرض کردیم در بعض مقدمات دیگر هم مناقشاتی بیان فرموده ولی جواب داده اما از مقدمه سوم دو مناقشه در مقدمه سوم فرموده و به نظر مبارکش این دو مناقشه مناقشه‌ای است که جواب ندارد، نتیجه این می‌شود که حدیث رفع برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه صالح نیست. بله می‌تواند اثبات برائت در شبهات موضوعیه بکند.

آن دو قرینه این بود که این «ما» مراد از آن فعل است و موضوع است چرا؟ چون در بقیه «ما»هایی که در بقیه فقرات این حدیث واقع شده مراد فعل است. «رفع ما لایعلمون، رفع ما اضطرروا الیه» خب اضطرار که به حکم واقع نمی‌شود، اضطرار به فعل واقع می‌شود. «و ما استکروهوا علیه» استکراه بر حکم نمی‌شود، حکم مال خدای متعال است. استکراه بر موضوع خارجی می‌شود. «و ما لایطیقون» ما لایطیقون حکم خدا نیست، آن که ما طاقت داریم، یا نداریم و موضوع برای طاقت داشتن هست افعال خودمان است نه افعال دیگران. پس بنابراین چون در آن‌ها فعل مقصود هست قهراً به قرینه سیاق و این که سیاق اقتضاء می‌کند وحدت موضوع را، باید بگوییم مراد از این «ما» هم در ما لایعلمون، همان فعل است. پس نتیجه این می‌شود که فعلی که نمی‌دانید، یعنی نمی‌دانید این فعل فعلی است که شارع حرمت روی آن آورده یا فعلی است که شارع روی آن عدم حرمت آورده. مثلاً مایعی است در اثر این که نمی‌دانید خمر هست یا نه پس نمی‌دانید این شرب الخمر است یا شرب الماء است. این جا اشکالی ندارد «رُفِعَ» مؤاخذه این برداشته شده. خب این می‌شود مال شبهات موضوعیه. این قرینه اول.

پس قرینه اول وحدت سیاق و این که در بقیه مراد فعل است پس این جا هم فعل است.

قرینه دوم این بود که خود تقدیر مؤاخذه این را اقتضاء می‌کند. همان که در مقدمه ثانیه استظهار کردیم و گفتیم مراد از مرفوع مؤاخذه هست، خود این اقتضاء می‌کند که بگوییم فعل مقصود است نه حکم؛ چرا؟ باز به خاطر البته وحدت سیاق و آن این که خب در بقیه... حالا علاوه بر وحدت سیاق قرینه عقلیه هم هست. خب در بقیه مؤاخذه بر چی برداشته شده؟ بر فعل. خب ظاهر این است که این جا هم مؤاخذه را بردارد.

دوم این که اصلاً حکم مؤاخذه ندارد، حکم که کار خداست که مؤاخذه نمی‌خواهد. آن که مؤاخذه دارد کار عبد است که مخالفت می‌کند امثال آن حکم را نمی‌کند. پس بنابراین به قرینه مؤاخذه و این که مؤاخذه بر حکم نیست این خودش قرینه می‌شود که باید بگوییم مراد از «ما» چیه؟ فعل است. برداشته است مؤاخذه فعلی که نمی‌دانید چه فعلی است. آیا این فعل من شرب الخمر است یا شرب الماء است. این فعلی که نمی‌دانید چی هست مؤاخذه برداشته شده. بنابراین این هم قرینه دوم، شیخ اعظم به این دو قرینه می‌فرماید که....

حالا ممکن که نزید بر فرمایش ایشان دو بیان آخر هم که تقویت می شود فرمایش ایشان. بیان سوم در حقیقت قرینه سوم این است که حالا از این دو مطلب هم صرف نظر کنیم و نگوییم وحدت سیاق قطعاً موجب ظهور در اتحاد مفاد می شود، این را نگوییم. و یا این که آن حرف در مؤاخذه را هم ننزیم. اما این مسئله که لاریب فیه که صلاحیت دارد، پس این «ما» می شود محفوف به ما یحتمل القرینه. این «ما» محفوف است به یک سیاقی که اگر نگوییم حتماً سیاق قرینه است لا اقل یصبح للقرینیت است و لعل گوینده سلام الله علیه و آله بر این قرینه اتکاء فرموده. بنابر این که «ما» ی موصوله دلالتش اطلاقی است نه عمومی مثل کل و امثال این ها نیست، دلالتش به اطلاق است بنابراین اطلاق بر ای منعقد نمی شود یا احراز اطلاق نمی کنیم که بگوییم «رفع ما لایعلمون» هر چی نمی دانی ولو حکم باشد. چون محتمل در این سیاق واقع شده محتمل است این اطلاق مقصود نباشد. هرچی که نمی دانی که فعل است چون بقیه هم همین جور است.

خب این هم یک بیان عمومی است برای این که شیخ نفرموده و لکن طبق مسالکی که می گویند اگر مطلق یعنی چیزی که صلاحیت دارد که مطلق بشود در سیاقی واقع بشود و در کنار چیزی واقع بشود که یحتمل القرینیه هست، محتمل القرینیه هست اطلاق منعقد نمی شود.

و بیان چهارم این است که گفته بشود سیاق و وحدت سیاق یعنی سیاق و وحدتی که سیاق آن را اقتضاء می کند، این اگر موجب ظهور نشود و قائل به این نشویم که سیاق موجب وحدت مراد هست و ظهور در آن پیدا می کند اما لاریب در این که اخراج ما یقتضیه السیاق عن المراد این خیلی غیر عرفی است. این که دیگه نمی شود گفت. حالا یک وقت می گوییم سیاق فقط ظهور می دهد در همان، نه مازاد، نه اقل، نه اکثر. که شیخ نظر شریفش این است که سیاق می گوید همان که آن جا مراد است این هم همین جا مراد است. ظهور در این دارد. اما حالا اگر دست از این حرف هم برداریم اما دیگه نمی شود گفت که بله آن که سیاق اقتضاء می کند داخل مراد نیست، منظور نیست یک چیز دیگر اصلاً منظور است.

آن یقتضیه السیاق باید گفت که قدر متیقن از مراد است، حالا مازاد هم ممکن است باشد. اما نه این که دیگه آن اصلاً مراد نباشد. شبیه خروج مورد می ماند. خب وقتی این طوری شد پس باید بگوییم از «ما» ی موصوله در «ما لایعلمون» فعل مقصود است. چون در بقیه که فعل متعین است. این جا حالا نگوییم حتماً ظهور در فعل دارد، لیس الا ولی لا اقل باید یک معنایی باشد که پر آن فعل را هم بگیرد یا آن خارج نباشد از مراد. خب وقتی پر آن فعل را گرفت و این را نمی شود اخراج کرد دیگه می گوییم حکم را نمی تولند بگیرد. چرا؟ به بیانی که آقای آخوند در تعلیقه و در کفایه فرموده. در بحث این که آیا می شود بگوییم این جا هر دو مراد است؟ فرمودند نه. چرا؟ چون استناد رفع به فعل اسناد به غیر ما هو له است. چون خود فعل را که بر نمی دارند که. ولی اسناد رفع به حکم اسناد بما هو له است. خود حکم دست مولی است بخواهد برمی دارد. این جا این رفع که نسبت به «ما» داده شده اگر مراد فعل باشد هیچ مجازی در کار نیست، هیچ عنایتی در کار نیست. اگر حکم مقصود باشد. اگر فعل مقصود باشد این اسناد باید اسنادی باید مع العنایه. خب اگر این اسناد بخواهد در هر دو استعمال شده باشد استعمال لفظ در اکثر از معنا است. و یا محال است به نظر خود آقای آخوند چون ایشان استعمال را افناء می داند. و افناء یک شی در دو شی محال است. چون افناء یعنی این آن شدن و یک چیز نمی شود دو چیز بشود.

و یا اگر نگوییم چون استحاله دارد لااقل خلاف ظاهر است و لایصار الیه الا بالقبیح. و اگر بخواهیم بگوییم که در جامع بینهما استعمال شده، این دو تا جامع ندارد. جامعی ندارد این دو تا نسبت‌ها. در مفهوم نسبت بله، جامع‌شان مفهوم نسبت است، مفهوم نسبت که استعمال نمی‌شود نسبت. در واقع النسبة که یک معنای حرفی است آن واقع جامع نیست که یک نسبت واقعی و خارجی داشته باشیم که هم در آن و هم بر این قابل تطبیق باشد. یعنی هم آن باشد، هم این باشد. تطبیق هم که غلط است چون کلی نیست.

مفهوم نسبت درسته، بین تمام نسب‌های مختلف علی اختلافها این جامع مفهومی است. خب این نسبت رفع به «ما» که در آن مفهوم استعمال نمی‌شود که. در واقع النسبة دارد استفاده می‌شود. این نسبتی که این جا وجود دارد و انسجام بخشید به ابعاد این جمله، آن نسبت. آن نسبت یک واقعیت بیشتر ندارد. بنابراین بر این اساس آقای آخوند می‌فرماید نمی‌شود از «ما»... (حالا این استدلالی است). هر دو اراده بشود؛ هم شبهه حکمیه، هم شبهه موضوعیه. هم فعل، هم حکم. نمی‌شود هر دو اراده بشود.

سؤال: بر مبنای مختار که فرمودید در؟؟؟ الحدیث، فرمودید نه احتیاج به تفسیر داریم، نه احتیاج مجازیت داریم دیگه آن وقت این قرینه...

جواب: ولی علی المختار الان صحبت نمی‌کنیم. الان مختار شیخ را داریم صحبت می‌کنیم، تقریب اول را داریم دنبال می‌کنیم. و این تقریب‌ها چون خیلی مطلب توی آن هست، خیلی آدم چیز یاد می‌گیرد، خیلی مفید است این بحث‌های این جاها مطلب زیاد دارد.

خب پس بنابراین این دو مطلب را هم می‌توانیم به فرمایش شیخ اضافه بکنیم. البته آقای آخوند در این مقام فرموده، ما یک مقدمه‌ای را اضافه کردیم، مقدمه اولی را و این مقدمه ثانیه را از فرمایش آقای آخوند اقتباس کردیم به هم ضمیمه کردیم. مقدمه اولی چی بود؟ این بود که بالاخره سیاق اگر اقتضاء نکند ظهور در وحدت و اتحاد را، این را اقتضاء نکند اما دیگه لااقل این هست که نمی‌شود گفت آن ما یقتضیه السیاق مراد نیست. آن لااقل باید مراد باشد. پس در این که فعل از این «ما» اراده شده نباید شک کرد. لاینبغی الشک. وقتی فعل اراده شد حالا می‌توانیم بگوییم اعم از فعل و حکم اراده شده تا هم شبهات حکمیه را بگیرد، هم شبهات موضوعیه را بگیرد و استدلال تمام بشود؟ این برهان محقق خراسانی می‌گوید نه. دیگه نمی‌شود، اگر فعل اراده شده دیگه حکم اراده نمی‌شود. اگر هم بخواهیم فقط حکم اراده کنیم، فعل را اراده نکنیم خب مقدمه اولی می‌گفت این نمی‌شود که، سیاق می‌گوید بالاخره فعل اراده شده. این پس مجموعاً برای فرمایش شیخ اعظم علی تقریب شیخ اعظم چهار وجه می‌شود گفت برای این که این روایت مربوط به شبهات حکمیه نیست، مال شبهات موضوعیه است. خب آیا راهی برای تخلص از این چهار بیان بلکه پنج بیان وجود دارد یا ندارد؟ یعنی یکی از راه وحدت سیاق بود یکی هم مال مؤاخذه بود که مؤاخذه بر حکم نیست، مؤاخذه بر فعل است.

راه‌هایی بیان شده، مقدماً یک مسأله‌ای است راجع به این که آیا سیاق اصلاً چه شأنی دارد، له شأن که خیلی جاها استفاده می‌کنند و این مسأله اصولیه سیاله هم در فقه هم در سایر فنونی که از کتاب و سنت بخواهد استفاده بکنند. توی تفسیر هم

هست. توی معارف هم هست، همه جا. یک بحث اصولی عامی است برای فهم کلام که آیا سیاق واقعاً شأنی دارد یا نه و قرینه بر اتحاد حالا متحد باید چی باشد کاری فعلاً نداریم، قرینه بر اتحادی هست یا نیست؟

معروف بین القوم این است که بله له شأن. و لکن بعض بزرگان و فقهاء من اساتیدنا دام ظلّه انکار می کنند می گویند نه، سیاق اصلاً لا شأن له. پس کبرای این که سیاق یک کاری می کند برای ما، یک ظهوری آفرینی می کند این باطل من رأسه. سیاق اصلاً ظهور آفرینی ندارد. پس ما یک بحث باید بکنیم که آیا این چنین است، اصلاً سیاق کاری از آن می آید، شأنی دارد، ظهورسازی می کند یا نمی کند. اگر گفتیم نمی کند خب فرمایشی است اصلاً کبرای آن ناتمام است.

مقام این است که بعد از این که گفتیم له شأن؛ یک کاری از دستش می آید آن کار چیه؟ این جا اقوال خمسه ای وجود دارد و نظریات خمسه. یک نظریه این است که وحدت سیاق یقتضی اتحاد در مستعمل فیه را، نه در مراد جدی. و نه در مصادیق خارجی و منطبق علیها را. فقط در چی یقتضی؟ در مستعمل فیه، همین. این یک مسأله.

بزرگانی از اصولیون و فقهاء این نظریه ها را قائلند و براساس همین نظریه آمدند این جا از شیخ جواب دادند و گفتند آقا «ما»ی موصوله معنایش شی است. این «ما» در همه این ها به معنای شیء است. حالا این شیء منطبق علیهای آن مختلف می شود یا مراد جدی های آن مختلف می شود. این بزرگانی مثل آقای محقق حائری در درر، مثل مرحوم امام، مثل محقق خویی و غیر این ها از بزرگان، شیخنا الاستاد آقای حائری قدس سره، همه این ها این جور می گویند. این جواب گفتند آقا مستعمل فیه، آن سیاق له شأن اما ما یقتضیه اتحادش را سیاق، چیه؟ مستعمل فیه نه چیز دیگری. و منهم شیهه الصدر. مرحوم شیخ صدر هم در بحوث همین را قائل است.

دوم این که... حالا بعد مثالی که ایشان... کلام خوبی دارد شهید صدر از.... نظریه دوم این است که آن که یقتضیه سیاق، اتحاد در خصوص مراد استعمالی است. ببخشید مراد جدی است، نه مراد استعمالی. مراد جدی است.

شیخنا الاستاد دام ظلّه که کبری را قبول ... گفتند لا شأن له اصلاً، اما در این مقام دوم بنابراین که شأنی داشته باشد می گویند آن که اقتضاء می کند مراد این نیست که مستعمل فیه یکی است. نه، آن که اقتضاء می کند این است که مراد یکی است، مراد جدی یکی است و قوم این را می گویند. فلذا ایشان می فرماید که مثلاً اگر یک کلامی داریم مثل فرض کنید معتبره حماد عن حریر در بیان صلات که حماد خدمت امام صادق سلام الله علیه مشرف شد، حضرت فرمودند که نماز را بلد بخوانی؟ گفت آقا من کتاب حریر در باب صلات را حفظ هستم. حریر از اصحاب امام صادق (ع). گفت من کتاب او را در باب... حضرت فرمود خب حالا لاعلیک حالا پاشو یک نماز بخوانم ببینم. وقتی نماز خواند حضرت نپسندیدند و فرمودند عیب نیست بر شما شصت سال تان می شود یک نماز درست نمی توانید بخوانید. بعد حضرت خودشان نماز خواندند. افعّل کذا کذا... آن جا افعّل کذا... توی آن متعدد هست. حالا آن جا و امثال این. یا می گوید «اغسل للجمعة و الجنابة و العرفة و...» حالا اغسل ها را هم تکرار کند یا فقط عطف بکند نیازی به تکرار ندارد؟ ایشان می فرماید در این جا... حالا اگر ما قرینه داشتیم که مثلاً اگر پنج تا اغسل داریم یا افعّل داریم، پنج تا قرینه پیدا کردیم که مراد جدی آن استحباب است، آقایان می آیند آن پنجمی را هم به خاطر وحدت سیاق می آیند می گویند آن هم استحباب است. فلذا در همان روایت یا جاهای

دیگر... و حال این که اگر حرف شما درست بود، ملاک مستعمل^۱ فیه بود نه مراد جدی. خب می توانستند بگویند آقا همه افعالها در طلب استعمال شده، چون معنای افعال چیه؟ توی اصول خواندید دیگه، در بحث اوامر، صیغه برای چی وضع شده؟ برای طلب. یا للنسبة البعثیة. خب می گویند آقا اینها که وحدت سیاق اقتضاء می کند. آنها قرینه خارجی پیدا کردیم مراد جدی از آن استحباب است این یک دانه را که پیدا نکردیم حمل بر وجوب باید بکنیم. بگوییم مراد آن وجوب است ولی آقایان این را نمی گویند. این مشی فقهی بزرگان در فقه نشان می دهد که آنها قائلند به این که وحدت سیاق یقتضی وحدت در مراد جدی را، نه مراد استعمالی را. فعلاً نظریه دوم است.

نظریه سوم این است که وحدت سیاق یقتضی الاتحاد در مصادیق. چرا؟ چون همه اینها قنطره است. مراد استعمال قنطره^۲ الی المراد الجدی، و المراد الجدی قنطره^۳ الی الخارج، الی المصادیق. پس بنابراین اینها همه قنطره هستند، ما به یُنظر هستند، آن که با این کلام می خواهد افاده بشود... وقتی که این طور شد پس ما ملاک را باید به آن امر اصیل توجه کنیم. وقتی در این جمله امر اصیل آن هست و آن می خواهد انتقال به ذهن پیدا بکند، مراد متکلم این است که آن را منتقل به ذهن مخاطبش بکند در آن بعدی هم همین جور است، در آن بعدی هم همین جور است.

این هم از بعض کلمات ممکن است استفاده بکنیم منهدم شاید بخواهد منتقی هم این هم را بزند یا بعضی دیگر.

نظریه چهارم این است که...

سؤال: نظریه سوم را از اول یک بار دیگه بگویید.

نظریه سوم این است که وحدت سیاق و سیاق اقتضاء می کند وحدت در مصادیق را.

سؤال: ???

جواب: بله.

خب برای این که این دوم و سوم خوب روشن بشود خوب است این جا این فرمایش شهید صدر که مثال خوب زدند، این مثال ایشان را عرض کنیم.

مثلاً فرض کنید یک کسی می گوید ما مشهد مشرف هستیم با دوستان یا با فرزندان. به او می گویند «زُر الامام و صل خلف الامام و اِت» تا برویم رستوران غذا بخوریم. حالا این جا «زُر الامام» مقصود از این امام کیه؟ «زُر الامام» یعنی برو امام جماعتها را ببین؟ «زُر الامام» یعنی برو علی بن موسی الرضا را ببین. «و صل خلف الامام» این جا اگر مقصود این است که یعنی برو پشت سر امام جماعت نماز بخوان و بعد بیا، یعنی برو زیارت بکن، نمازت را هم بخوان و بیا برویم غذا بخوریم. خب این جا مستعمل^۴ فیهای امام دو تا شد. اما اگر نه، صل خلف الامام هم یعنی این باشد، همان که توی رساله های عملیه می نویسند که وقتی می خواهی توی حرم نماز بخوانی قبر شریف را پشت سر خودت قرار نده، تو خلف قبر نماز بخوان. حالا معنای این هم البته این نیست که یک آقای را دیدم شاید خودم هم دیدم که توی حرم امام رضا قبله دست راستش بود بالاسر، رو به قبر ایستاده بود نماز می خواند، خیال کرده که این مثلاً «صل خلف الامام» یا «اجعل قبر امام را مستقبلک و

صل» و این‌ها معنایش این هست. این که نمی‌خواهد را، بگوید آن جا به طرف قبر امام نماز بخوان. مقصود این است که امام پشت سر قرار نگیرد.

خب اگر مقصود هر دو امام‌ها یکی باشد. «زر الامام و صل خلف الامام» امام در یک چیز استعمال شده. اما اگر نه؛ امام اول یعنی امام معصوم، امام دوم یعنی امام جماعت.

پس گاهی این‌ها در مدلول استعمالی با هم اختلاف دارند دو جمله مثل این مثال. «و أخرى فی مدلولیهم الجدی» اما در استعمالی با هم اختلاف ندارند، توی مدلول جدی با هم اختلاف دارند. «كما فی أكرم العلماء و قلد العلماء و أريد الاطلاق فی الاول دون الثاني و الاطلاق مدلول جدی» خب وقتی می‌گوید «اکرم العلماء» علما یعنی دانشمندان، می‌خواهد مجتهد باشد، می‌خواهد مجتهد نباشد. وقتی می‌گوید «قلد العلماء» از این قلد العلماء چی مقصود است، اطلاق مقصود است، هر عالمی؟ نه. عالم مجتهدی که عادل باشد و شرایط تقلید را داشته باشد.

پس «اکرم العلماء» از علما اطلاق مقصود است، مراد جدی اطلاق است. می‌دانید اطلاق مستعمل فیه که نیست. مستعمل فیه طبیعت مهمله است. اطلاق به واسطه مقدمات حکمت، معلوم می‌شود مراد جدی آن هست.

پس «اکرم العلماء و قلد العلماء» این العلماء‌ها، مستعمل فیه‌های آن واحد است. یک معنا مراد است ولی مراد جدی‌های آن مختلف است. آن اطلاق مراد جدی در آن هست «اکرم العلماء»، در «قلد العلماء» اطلاق به آن نحوی که آن جا اطلاق هست این جا نیست.

«و ثالثه یكون اختلاف فی مجرد مصادیق المدلولین كما فی لا تغصب ما تأکله و لا تلبسه». «لا تغصب ما تأکله و لا ما تلبسه» می‌گوید غصب نکن آن را که می‌خوری و آن را که می‌پوشی. خب آن که می‌خورند و آن که می‌پوشند مصادقاً یکی است؟ آن لباس است، پارچه است. آن میوه است، نان است، برنج است، چیه. مصادیق با هم دیگه فرق می‌کنند.

یا مثلاً شما مثال می‌زنید، می‌شود مثال زد، می‌گوید جائنی اقرباء زید و اقرباء عمرو. زید اصلاً عمو ندارد، اقربای او پدر و مادرش هستند، داداشش هستند، خواهرش هستند. اقربای عمرو، عمو دارد، عمه دارد، پدر و مادر او همه فوت شدند. خب این‌ها مصادیقش با هم فرق می‌کند. آن مصادیق اقرباء در مورد او می‌شود پدر و مادر و برادر، در مورد این می‌شود عمو و عمه و این‌ها.

پس بنابراین... پس قول سوم چی بود؟ این بود که وحدت سیاق اقتضاء می‌کند وحدت در مصادیق را که بعضی‌ها از همین تعبیر کردند به مراد جدی.

و قول چهارم این است که یقتضی الاتحاد فی کل ذلک، هم در مستعمل فیه، هم در مراد جدی، هم در مصادیق. و این نظریه شیخ اعظم است. و براساس این نظریه است که این جا فرموده وقتی در «ما استکرها علیه و ما اضطروا الیه» و آن‌ها، آن‌ها هم وقتی مراد فعل است، درست است معنای همه را شیخ نمی‌خواهد بگوید که. می‌گوید همه این‌ها شیء است. این «ما»ها همه به معنای چیه؟ به معنای شیء است. من نمی‌گویم «ما»ی در ما استکرها علیه یعنی فعل، این جا یعنی...

ترجمه‌اش را این جوری نمی‌کنم. مستعملٌ فیها را یک جور دارم ترجمه می‌کنم و یک جور هم ترجمه می‌شود. مراد جدی هم در همه هست؛ اطلاق است. مصداق‌ها هم باید مثل هم باشد. آن جا فعل است این جا هم باید فعل باشد.

سؤال: حاج آقا سوم را هم فرمودید که این‌ها راهی هستند برای رسیدن به مصداق.

جواب: آن استدلالش بود. آن را این جا نمی‌گوییم. می‌گوید من چرا می‌گویم باید در مصداق باشیم؟ می‌گوید چون این قنطره است، ملاک این‌ها نیست. آن که می‌خواهد با این کلام واقعاً و بالجد بفهماند آن چیه؟ این مصداق است. پس کلام چون ما يستحذف المتکلم، آن مصداق خارجی است و تمام نظر به سوی آن هست پس وحدت سیاق حساب کنید آن یکی باشد. نه این‌هایی که حالا استعمال می‌شود و در آن هست.

سؤال: این ملازمه این‌ها را هم ؟؟؟

جواب: نه، ممکن است این‌ها را بگوید نه. می‌گوید لازم نیست.

سؤال: اگر آن‌ها راه رسیدن به آن‌ها باشند این‌ها متحد نباشند چه جوری آن‌ها متحد می‌شوند، مصداق متحد می‌شود؟

جواب: فعل می‌شود همه‌اش. آن‌ها متحد می‌شوند در این که همه‌شان فعل هستند.

سؤال: خب همان، ما روی این که اتحاد روی چیه بحث نمی‌کنیم. بحث می‌کنیم که آیا سیاق اقتضای وحدت چه چیزی را... وقتی که می‌گوید اقتضای وحدت مصداق را می‌کند پس یقیناً اقتضای وحدت مراد جدی و مراد استعمالی هم می‌کند چون آن‌ها را راهی برای این می‌داند. وقتی که آخری به قول معروف شد متحد، پس آن‌ها هم حتماً متحد هستند.

جواب: نه ببینید. مثلاً همین فرمایش استاد را که نقل کردم، ایشان می‌فرماید که الان افعال‌هایی که گفته شده در همه این‌ها مراد استعمالی‌شان چیه؟ طلب است. نسبت بعثیت است، نسبت ارسالی است، علی اختلاف عباراتی که آقایان دارند. خب طلب است، این طلب است، این طلب است... اما می‌شود بگوییم آن طلب، مراد جدی و مصداق آن وجوب است، این یکی استحباب است. پس یا استحباب است. بنابراین اشکالی ندارد که اتحاد در مراد استعمالی حتماً لایطلب که مصداق هم یکی باشد.

اما اگر مصداق یکی بود، آن جا چی؟ آن جا لازم نمی‌آید که باز مراد استعمالی یکی باشد. مثل این که یکی بعث است، یکی بعث به ترک ترک است. می‌گوید افعَل یا می‌گوید اترک ترک هذا. ترک ترک هذا با افعَل هذا مفهوماً یکی است؟ نه. ولی مصداقاً یکی است. ترک ترک همان فعل است. پس بنابراین این جور نیست که... فلذا است که چون جاهایی با هم تخلف دارند و اتحاد ندارد این است.

و اما چهارمین نظریه هم این بود، نظریه شیخ اعظم بود که نه آقا وحدت سیاق و سیاق واحد اقتضاء می‌کند اتحاد هم در مستعملٌ فیه، هم در مراد جدی را، و هم در مصداق را و براساس این ایشان این جا فرموده توی بقیه فعل مقصود است،

مراد جدی، پس این هم همین جور. همین «ما»ها معناهایش یکی است از نظر مستعمل^۱ فیه، هم مراد جدی‌شان یکی از نظر اطلاق، هم مصادیقش یکی است. این هم نظریه چهارم.

نظریه پنجم این است که توقف. مثل صاحب معالم یادتان باشد توی معالم، در مسأله سه قول است کذا، مطلقاً، کذا مطلقاً، الثالث التوقف. این سومی باعث می‌شود که همه مجتهد بشوند. می‌گفت نظریه‌ات چیه؟ توقف است.

خب توقف، این نظریه پنجم مال منتقی است.

سؤال: یعنی با اصل قبول این که اصل شأنت آن را قبول دارند و لیکن مقدارش؟؟

جواب: بله. منتقی این است.

منتقی می‌فرماید که اصل شأنت را قبول دارد ایشان منتها می‌گوید ما نمی‌دانیم آیا فقط اقتضاء می‌کند اتحاد در مستعمل^۲ فیه را، که یا اقتضاء می‌کند علاوه بر آن اتحاد در مصادیق را، ما نمی‌دانیم. این احتیاج به یک تتبعی دارد باید کلمات را خیلی تتبع کرد که ما الان نمی‌دانیم و ایشان می‌فرمایند که... در همان جلد چهارم است، ظاهراً صفحه ۳۹۲؛

«حق عدم وضوح ما ادعی من اختصاص وحدة السياق و الظهور السياقی فی وحدة المستعمل فیه» حرف آقای خوبی را نقل کرده که ایشان فرموده وحدت مستعمل^۳ فیه، ایشان می‌فرماید که این واضح نیست، «فقط دون المراد الجدی» فإنها دعواً بلاشاهد فلا بد من الجزم بأحدى الطرفين نفيًا و اثباتاً أو اثباتاً من تتبع موارد الاستعمالات العرفیة و ملاحظة ما تقتضیه و علی کلّ فنحن نقف الآن موقف المشکک من هذه الدعوی»

خب این نظریاتی که در این جا هست.

سؤال: مورد سوم را هم یک نسبت احتمالی دادید.

جواب: بله ایشان بعداً یک خرده کلماتش در این جهت... حالا ایشان و غیر ایشان در این جهت که مراد جدی مقصود چیه، این مراد جدی همان مصادیق است؟ یا این مراد جدی آن است که آقای صدر در مقابل مصادیق انداخته. این یک خرده مبهم است در کلمات این‌ها.

سؤال:؟؟؟ در یک جا یک چیز اقتضاء می‌کند، در یک جا یک چیز دیگر را اقتضاء می‌کند.؟؟

جواب: سیاق یعنی چی؟ یعنی کنار هم و در ردیف هم واقع شدن. می‌خواهیم ببینیم این در ردیف هم واقع شدن چی اقتضاء می‌کند. اصلاً چیزی را اقتضاء می‌کند، آن بحث اول. اتحادی را به نحو مهمله، اصلاً اتحادی را اقتضاء می‌کند یا نه. این جا دو قول است. شیخنا الاستاد می‌گوید اصلاً لا يقتضی الاتحاد. بعد از این که از این فارغ شدیم که حالا يقتضی الاتحاد، يقتضی اتحاد ماذا؟ اتحاد المستعمل فیه فقط، اتحاد مراد جدی فقط، اتحاد مصادیق فقط، اتحاد تمام که البته یک قول هم در این جا خوب هست که اضافه کنیم و آن این است که اتحاد یک و دو. که اقوال می‌شود شش تا. اتحاد در مستعمل^۴ فیه و مراد جدی اما مصادیق نه. در مستعمل^۵ فیه و ...

این اقوال و نظریاتی است که در مسأله داریم، این مسأله خیلی مهم است چون در تفسیر خیلی جاها می بینید می گویند سیاق این را اقتضاء می کند. در فهم روایات در فهم آیات مبارکات می گویند سیاق این را اقتضاء می کند. خب این بحث خیلی مهم است. اصلاً سیاق له شأنُ أم لا. دیگه حالا امروز نمی رسیم وارد بحث بشویم ان شاء الله... فردا صبح که دعا نیست. دعا مال بعد از ظهر است فلذا وجهی برای تعطیلی فردا نیست. ان شاء الله می آییم. و صلی الله علی محمد.

پایان جلسه.

جلسه ۵- ۱۳۹۵/۰۶/۲۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف. روز بسیار مبارکی است. روز عرفه روز مناجات با خدای متعال و دعا و تضرع. خدای متعال به همه ما توفیق دعای حقیقی و استجابت عنایت بفرماید و هم چنین شهادت جناب مسلم بن عقیل به حسب نقل شیخ مفید رضوان الله علیه در ارشاد. خدای متعال این توفیق را بجزیه ما عنایت کند همان طور که آن بزرگوار آماده به خدمت و جان نثار امام زمانش بود همه ما ان شاء الله همین حالت را نسبت به امام زمان ارواحنا فداء و آباء طاهرین او داشته باشیم. در تمام صحنه ها و مواردی که آن بزرگوار از ما تکلیفی را می خواهد.

خب بحث ما در این بود که آیا سیاق له شأنُ أم لا؟ و بعد از این که اثبات شد له شأنُ، آیا این شأنُ چیست؟ اما مقام اول که اصلاً سیاق له شأنُ أم لا؟ دو قول در مسأله بود. قول این که بله له شأنُ و این تأثیر می گذارد در فهم کلام و ظهور کلام.

و قول دوم این است که لا شأنُ له، هیچ تأثیری ندارد و این مطلب نادرستی است، اصلاً قرینیتی ندارد که این مختار شیخنا الاستاد دام ظلّه هست.

ایشان برای اثبات مدعای خودشان چند مقدمه را بیان فرمودند؛

مقدمه اولی این است که ما در باب استفاده از کلمات دو اصل داریم. یک؛ اصالة الحقیقه و دو؛ اصالة التطابق المراد الاستعمالی مع مراد الجدی.

آن اصل اول در تشخیص مراد استعمالی به کار برده می شود. هر جا مراد استعمالی را ندانیم، گاهی قرینه هست، خصوصیتی است، مراد استعمالی برای ما روشن است که حالا یا معنای حقیقی است یا معنای مجازی. اما یک جاهایی هست که ممکن

است شک کنیم مراد استعمالی چیست و متکلم این واژه‌هایی که در کلامش به کار برده در چی استعمال کرده یا اگر هیأت ترکیبی مستعمل^۱ فيه دارد، معنایی دارد شک داریم که در چی استعمال شده. در این موارد عقلاء یک اصلی دارند؛ اصالة الحقیقه. می‌گویند اصل این است که آن در معنای حقیقی استعمال شده مگر قرینه‌ای برخلاف باشد.

خب بعد از این که ما قال به اصالة الحقیقه روشن شد حالا ما أراد؟ چی اراده کرده؟ همین که گفته مرادش هست یا چیز دیگری مرادش هست. چون گاهی ما أراد غیر از ما قال است. مثلاً در باب کنایات ما قال غیر از ما أراد است. می‌گوید «زید^۲ كثير الرماد» و حال این که اصلاً رمادی ممکن است نداشته باشد فضلاً از کثرت آن. ما استعمال فيه اللفظ کثرت رماد است اما مراد چیه؟ آن که اراد کرده از این کلام؟ این است که آن آدم سخاوتمندی است، آدم جوادی است.

خب اگر حالا شک کردیم که مراد او چیه؟ وقتی گفت «زید^۳ كثير الرماد» یک جایی مثلاً قرینه نبود آیا واقعاً همین را می‌خواهد بگوید که کثرت رماد دارد و سابق‌ها رماد خودش موضوعیت داشت چون خانه‌ها که گرمایش‌شان با منقل و آتش بود گاهی احتیاج به خاکستر داشتند که این آتش را، ذغال‌های برافروخته را زیر خاکستر قرار می‌دادند که هم دوام داشته باشد، هم زیاد گرم نکند کرسی را. خب می‌گفت که فلانی خیلی رماد دارند، برو از آن‌ها بگیر یک مقداری مثلاً. حالا این که می‌گوید «زید^۴ كثير الرماد» مقصودش این است که یعنی واقعاً رماد همین خاکستر زیاد دارد یا نه می‌خواهد بگوید این آدم سخاوتمندی است، خیلی مهماندار، در اثر این چون غذا زیاد می‌پزند این رماد و این‌های این‌ها زیاد است. شک کردیم اصالة التطابق بین معنای حقیقی و معنای مراد. می‌گوید همین که ظاهر لفظاً است، مستعمل^۵ فيه هست، همین را هم اراده کردیم. پس مرادش این است که واقعاً کثرت رماد دارد، نمی‌خواهد از جود و سخای او...

خب این دو اصلی است که عقلاء دارند؛ یکی در ما قال و یکی در ما أراد که قهراً این دو تا هم ترتب دارند نسبت به هم دیگه. اول ما قال باید روشن بشود که چه گفت و چه خواست. با اصالة الحقیقه^۶ چه گفت روشن می‌شود، با اصالة التطابق^۷، چه خواست روشن می‌شود. این مقدمه اول.

مقدمه دوم این است که علما و محققین بین دو فرض تفاوت قائل شدند؛ گفتند یک وقت ما به کلام مراجعه می‌کنیم برای سامان دادن امر خودمان با مولایمان. با من یجب علیه طاعته که به عبارت دیگر در باب تنجیز و تعذیر. ما یک مسؤولیتی در مقابل یک کسی او سخنی دارد که باید سخن او را پیاده کنیم، امتثال کنیم، فرمانبرداری کنیم و رابطه خودمان را با او تنظیم کنیم. یک جا هم هست به کلام می‌خواهیم مراجعه کنیم نه به خاطر امتثال و رفع مسؤولیت، بلکه می‌خواهیم کشف واقع بکنیم. مثلاً یک تاجری از یک کسی زنگ می‌زند، سؤال می‌کند که خب بازار وضعش چطور است، می‌خواهد یک جنسی را وارد کند، یا می‌خواهد یک چیزی را عرضه کند، آن جا که در مقام تعذیر و تنجیز نیست، در مقام امتثال نیست، می‌خواهد یک واقعیتی را کشف بکند، براساس آن تصمیم بگیرد.

آقایان فرمودند که در مقام اول ظن برخلاف مضر نیست و مانع از ظهور نیست. بنابراین اگر انسان از مولی کلامی را شنید ولو ظن برخلاف داشته باشد این مبرر و مجوز این نمی‌شود که دست از آن ظهور بردارد و امتثال نکند.

اما در مقام ثانی اگر این ظن برخلاف ... می‌گویند آقا بازار خیلی عالی است، پر رونق است، خیلی سودآور است، ولی این مظنونش این است که این اشتباه دارد می‌کند. این جاها ریسک نمی‌کند، عمل نمی‌کند. پس در مقام کشف مراد و آن جایی که اهتمام به واقع است نه به امثال و فرمانبرداری، آن جایی که اهتمام به واقع است، ظن شخصی برخلاف را مضر می‌دانند و می‌گویند ظهور درست نمی‌شود. اما آن جایی که نه، در مقام امثال هستند، ظن برخلاف را مضر نمی‌دانند و اعتذار عبد و کسی که وظیفه‌اش فرمانبرداری است به این که اگر امری کرد مولی، دستوری داد خب افعّل کذا، انجام نداد. می‌گویی چرا؟ می‌گویند مظنونم این بود که واجب نیست مستحب است. نه نمی‌پذیرند از او.

ایشان می‌فرمایند این را محققین گفتند، مثلاً آقای نائینی قدس سره در کلماتش این تفصیل هست. ایشان می‌فرمایند که ما در هر دو مقام را می‌گوییم ظن موجب عدم ظهور است. فلذا ظن برخلاف موجب عدم ظهور است و حجت نیست. فلذا در حواشی مبارکه ایشان بر منهج الصالحین هم نگاه کنید همه جا امارات مطلقاً... ظواهر و امارات را حاشیه زدند ظن برخلاف نداشته باشد. این هم مقدمه ثانیه.

مقدمه ثالثه این است که باید ببینیم آیا این وحدت سیاق ظن برخلاف ایجاد می‌کند یا نمی‌کند. اگر وحدت سیاق ظن برخلاف ایجاد می‌کند بله جلوی ظهور می‌گیرد به نظر ما، چه در آن مقام، یا چه در آن مقام و حجت نیست. اما اگر وحدت سیاق چنین چیزی را اقتضاء نمی‌کند، ظن برخلاف نمی‌آورد، خب آن جا وجهی ندارد که ما دست از ظهور برداریم، یعنی بگوییم ظهوری درست نشده است. و ایشان می‌فرمایند فیها ظن برخلاف نمی‌آورد. اگر مثلاً در یک عبارت سه تا، چهار تا جمله کنار هم قرار گرفته، مثلاً گفته «رأیت اسداً» و «رأیت اسداً یخطب» و «رأیت اسداً یأکل و اسداً یرمی و اسداً یخطب و اسداً فی الحمام» خب اولی گفته «رأیت اسداً» هیچ قید و قرینه‌ای ندارد. بعد می‌گوید «و رأیت اسداً فی الحمام» خب شیر بیشه که توی حمام نمی‌آید. معلوم است یعنی رجل شجاع. «و رأیت اسداً یخطب» یعنی یک آدم خیلی شجاع متحور نترسی داشت سخنرانی می‌کرد و به چالش می‌کشید مثلاً دشمنان را. «و رأیت اسداً یرمی» اسدی که تیر می‌انداخت. این‌ها به خاطر یرمی و حمام و یخطب، این‌ها معلوم است یعنی رجل شجاع. آیا این‌ها باعث می‌شود آن اسد اول که هیچ کدام از این قرینه‌ها را نداشت بگوییم آن اسد هم معنای آن معنای حقیقی نیست، دست از آن اصالة الحقیقه‌ای که در مقدمه اولی گفتیم برداریم یا نه آن اصالة الحقیقه‌ای که در مقدمه اولی گفتیم و همین طور اصالة التطابقی که در مقدمه اولی گفتیم این‌ها لایرفع الید عنهما الا با ظن به خلاف. و این ظن به خلاف ایجاد نمی‌کند. این قرینه ظن برخلاف ایجاد نمی‌کند بنابراین این‌ها منحل هستند، این‌ها جدا جدا هستند مثل این است که این‌ها کنار هم نگفته بود. اگر کنار هم نگفته بود چطور اصالت الحقیقه در رأیت اسداً می‌گفت همان شیر مقصود است، اصالت التطابق هم می‌گفت مراد جدی هم شیر است. حالا هم کنار این‌ها واقع شده وزانش همان وزان است. به این بیان ایشان می‌فرمایند که پس بنابراین به نظر ما سیاق اصلاً شأنی برای آن نیست.

سؤال: استدلالی بیان نفرمودند، همان مطلب را توضیح دادند.

جواب: استدلال همین است دیگه. که اصالت... دو تا اصل دارد عقلایی است. یرفع الید عنهما به چی؟ به ظن برخلاف. و این جا هم ما ظن برخلاف پیدا نمی‌کنیم. این فرمایش ایشان.

عرض می‌کنیم به این که تارۀ در مقام مقتضی صحبت می‌کنیم، تارۀ در مقام مانع. ایشان کلام را فقط در مانع بردند و می‌فرمایند که ظن برخلاف مانع است. این جا ظن برخلاف پدیدار نمی‌شود پس مانعی وجود ندارد. پس نأخذ به آن اصالة الحقیقه و اصالة التطابق.

عرض می‌کنیم خب این بیان در صورتی تمام است که اثبات بشود با یک دلیلی که تنها مانع منحصرأ ظن برخلاف است. اگر یک دلیلی بیاید بگوید تنها مانع ظن برخلاف است و الا اگر این هم یکی از موانع است، ممکن است یکی از موانع دیگر هم چی باشد؟ این باشد که برخلاف سیاق نباشد. خلاف سیاق خودش مانع باشد. یعنی اصالة الحقیقه را وقتی عقلاء به آن اتکاء می‌کنند که مقتضای اصالت الحقیقه برخلاف سیاق نباشد. همان جوری که اصالت الحقیقه را به نظر شما وقتی به آن اتکاء می‌کنند که برخلاف ظن انسان نباشد. همین جور ممکن است اصالت الحقیقه مقید باشد عند العقلاء به این که برخلاف سیاق نباشد. و هم چنین اصالت التطابق. اصالت التطابق هم ممکن است همان طور که مشروط است به این که برخلاف ظن شخصی نباشد به حیث که اگر ظن شخصی برخلاف داشتی می‌فرماید که آره نمی‌شود. ممکن است که عند العقلاء و عند اهل المحاره مقید باشد و مشروط باشد بر این که برخلاف سیاق نباشد. بر این باید دلیل اقامه بکنیم. پس بنابراین، این بیان متوقف است صحتش بر این که اثبات شود مانع از ظهور یا مانع از اخذ به ظهور... حالا در عبارت ایشان که جلوی ظهور را می‌گیرد. این جا حالا ممکن است کسی بگوید جلوی ظهور را نمی‌گیرد مانع از حجیت آن هست. چون دو تا مطلب است، اصلاً ظهور درست نمی‌شود یا نه ظهور درست می‌شود اما این ظهور حجت نیست. مانع از اخذ به ظهور است. پس بنابراین این کلام نمی‌تواند مطلبی را با این جهت به این خالی است این سخن، یک مقدمه‌ای لازم دارد که اثبات بشود فقط موانع این است و ما می‌گوییم نه، این لااثبات بلکه ممکن است حالا بعد بگوییم ثابت خلاف این باشد.

سؤال: احتمال می‌دهیم؟؟؟ ۱۷

جواب: بله دیگه. عرض می‌کنم دیگه باید ثابت بشود مانع تنها این است، اما اگر ثابت نشود مانع تنها این است هم ما ثبت مانعیت، هم ما می‌کنم آن یکنوعاً.

مطلب دوم این است که ما باید بیابیم در مقام مقتضی باز. این مال مانع بود. خب حجیت ظواهر و اصلاً ظهور یعنی چی؟ ظهور یعنی ما ینسبق الی ذهن نوع ناس، نوع مستمعین اهل آن لغت. فلذا حجیت ظواهر از باب چیه؟ ظن نوعی. اگر یک کلامی اصلاً ظن نوعی هم نمی‌آورد اصلاً ظهور برای این منعقد نمی‌شود. ظن شخصی لازم نیست، ولی ظن نوعی باید بیاورد. ابناء محاوره نوعاً این سخن را می‌گویند بر این دلالت می‌کند، یک طریق است، پشت پرده را ارائه می‌کند. آیا وقتی یک کلامی در سیاقی واقع می‌شود که از آن سیاق‌ها مراد دیگری است، می‌دانیم. این هم در زمره آن‌ها ذکر شده، در کنار آن‌ها و زمره آن‌ها ذکر شده، آیا این وزانش مثل وزانی است که کنار این‌ها نبود، وقتی کنار این‌ها نبود بلکه چنین ظن نوعی ایجاد می‌شد حالا که احتفاف دارد به این که در کنار این‌ها است آیا باز هم آن ظن نوعی ایجاد می‌شود یا نه یک اجمالی پیدا می‌کند، یا نه ظهور پیدا می‌کند که عین آن‌ها مقصود است. قوم حرف‌شان این است که وقتی سیاق واحد هست این جا یا ظهور پیدا می‌شود... عده‌ای این را قائل هستند که ظهور پیدا می‌کند در همان که برای بقیه است. خواهی نشوی رسوا همرنگ جماعت شو. می‌گوید این جمله رنگ‌شان آن است، آن هم همین جور است. اگر گفت مثلاً «زید کثیر الرماد، عمرو

کثیر الرماد، جابر کثیر الرماد» و ما در جابر و عمرو فهمیدیم که مقصودش شجاعت است. آیا «زید کثیر الرماد»ی که اول گفته این جا می گویند این هم مقصودش همان شجاعت؟ یا نه این نمی خواهد بگوید شجاعت است، ممکن است خیلی هم کنس باشد، فقط می خواهد بگوید رماد او زیاد است. آیا واقعاً این جا ظهور پیدا می کند آن اولی «زید کثیر الرماد، عمرو کثیر الرماد، جابر کثیر الرماد» در دو و سه، قرینه داریم که می خواهد شجاعت را بگوید چون حالش معلوم است که این ها اصلاً سخاوت مقصود است. نمی خواهد فقط بگوید کثیر الرماد، چون این ها اصلاً رمادی نیست، با گاز کار می کنند. حالا آن موقع گاز نبوده که حالا. بالاخره. حالا این قرینه می شود که آیا باعث می شود آن «زید کثیر الرماد» که اول گفته و هیچ حالا ما احوالات او را نمی دانیم. می گویند نه، آن یکی را اصالة الحقیقه در آن جاری می کنیم رماد به همان معنای رماد است، کثیر هم به معنای کثیر است، مراد اصالة التطابق هم بین مراد استعمالی و جدی می گوید نه، می خواهد بگوید واقعاً کثرت رماد دارد. جود و سخای او را نمی خواهد بگوید. یا نه، می گویم بابا این آن دو تا را دارد تعریف می کند به جود و سخا و این ها هم ... شاید هم همین جور باشد.

پس بنابراین یا آن اولی هم ظهور پیدا می کند در همان که در دو و سه مراد است که جود و سخا است، یا لااقل می گوئیم این اولی مجمل است برای ما. نه این که بیایم بگوئیم حتماً این معنای حقیقی در این مقصود است. بنابراین اصالة الحقیقه و اصالة التطابق که یک امر تعبدی نیست. اگر روایت داشتیم، آیه داشتیم که بله اصل حکم می کنم به شما بندگان که در مواردی که شک می کنید بگوئیم اصل اراده حقیقت است از نظر مراد استعمالی، و وقتی شک می کنید مراد چیه؟ اصل این است که همان مطابق با مراد استعمالی است. اگر اصل تعبدی بود خب بله می شد بگوئید که بله ما به اندازه ای که دلیل داریم رفع ید از آن می کنیم هرچی هست به همان مراجعه می کنیم. اما این که اصل تعبدی نیست. این براساس طریقت آن است، ظن نوآوری آن است در بین عقلاء. دلیل بر حجیت این ها هم همان بنای عقلا و امضاء شرع است.

سؤال: لفظی که آوردیم یکی اصالة التطابق و ...

جواب: هر دو.

پس بنابراین عرض می کنیم به این که هم مقتضی ادعای این که مقتضی ظهور در این موارد وجود دارد که مقتضی ظهور ظن نوعی است در جایی یک جمله ای در کنار جملی واقع می شود که آن ها به حسب قرینه معلوم شده مراد جدی آن یا مراد مستعمل فیه آن چیه. این یکی قرینه ای وجود ندارد. این را جدا کنیم بگوئیم این جا اصالة الحقیقه می آید و اصالة التطابق می آید برخلاف آن اخواتش و آن هایی که در کنارش هست مقتضی تمام نیست در این موارد یعنی ظن نوعی، یعنی این که محرز باشد برای ما که بنای عقلاء در این جا همین است که اعتنا نمی کنند به آن بعدی ها، خود اصالة الحقیقه و اصالة التطابق را مثل یک امر تعبدی این جا پیاده می کنند. در ناحیه مقتضی ما... و در ناحیه مانع هم اگر ما بخواهیم ملاحظه بکنیم ثابت نیست که مانع فقط ظن برخلاف است اگر بپذیریم. ممکن است مانع این هم باشد که آن اصالة الحقیقه و اصالة العموم برخلاف سیاق نباشد. همان طور که می گوید برخلاف ظن برخلاف نباشد، برخلاف ظن شما نباشد، برخلاف سیاق هم نباشد. همان طوری که مثلاً می گوید آقا این ظهور حجت است وقتی برخلاف اظهر نباشد. این ظهور حجت است وقتی برخلاف نص نباشد فلذا اگر نصی بود، اظهري بود ولو منفصلاً این حجیت وجود ندارد، چون وجود عند العقلاء مبنی بر این

است که... و مقید و مشروط است بر این که این ظهور اظهري برخلاف آن نباشد. اصالة التطابق را وقتی جاری می‌کنند که اظهري برخلاف آن نباشد، نصی برخلاف آن نباشد. بنابراین اقوی این است که بگوییم للسياق شأن. کار از دستش بیاید. و یک اقتضایی دارد. حالا مقام ثانی؛ آن اقتضاء چیه؟ یقتضی اتحاد مستعمل^۱ فیه را فقط؟ یا این که یقتضی اتحاد مراد جدی را فقط؟ یا یقتضی اتحاد در مصادیق را فقط؟ یا یقتضی یک و دو را فقط؟ استعمالی و مراد جدی. اما مصادیق را نه. یا یقتضی کل ذلک؟ هم در مراد استعمال، هم جدی، هم تطبیقی که شیخ اعظم ظاهرشان این است که این جور است و یا این که توقف. حالا متوقفین هم می‌توانند طوایفی بشوند. بگوید من آخری را می‌دانم نیست یعنی این که در تطبیق، اما بین یک و دو متوقف هستیم.

در این مقام بعد هم عده‌ای فرمودند از بزرگان مثل محقق حائری قدس سره؛ صاحب درر و فرزند ایشان استادنا الحائری قدس سره و مثل حضرت امام، محقق خویی قدس سرهما و غیر واحدی از اعظام، شهید صدر، این‌ها همه می‌گویند که سیاق آن که یقتضیه یقتضی اتحاد در مستعمل^۱ فیه را. حتی در مراد جدی هم نه، لایقتضی. می‌فهماند که این‌ها روی یک مفاد واحد استعمال شدند. این را اقتضاء می‌کند که در مفاد واحد استعمال شدند، مازاد بر این را دلالت نمی‌کند فلذا براساس همین مبنا در مانحن فیه در این بحث حدیث شریف رفع خواستند تطبیق کنند و جواب شیخ اعظم را بدهند فرمودند بله این «ما»ی «ما لایعلمون» و «رفع ما لایعلمون، ما اضطرروا الیه، ما استکرها علیہ و ما لایطیقون» ما قبول داریم. وحدت سیاق اقتضاء می‌کند که مراد از «ما»ها، این موصول‌ها یکی باشد. مفادشان یکی است.

سؤال: فرض یکی نبودن چیه در این‌ها؟ یعنی یک موصوله باشد یکی نافیه؟

جواب: نه، مثلاً این جور باشد که بگوییم صله‌ها قرینه است که بر این که «ما» در یکی در فعل استعمال شده، در یکی در حکم استعمال شده، در یکی در اعم استعمال شده باشد. این جوری. مثلاً «رفع ما لایعلمون» یعنی رفع حکمی که نمی‌دانیم. کلمه «ما» موصوله در حکم استعمال شده باشد و «ما اضطرروا الیه» یعنی آن کاری که اضطرار به آن پیدا کردیم. «ما استکرها علیہ» یعنی کاری که اکراه شدی نسبت به آن. خب آن حکم باشد، این این باشد، مستعمل^۱ فیه‌ها جدا. نه، ظاهر این است که این جور نیست. کما این که اصلاً شأن صله هم این نیست که قرینه باشد بر این که «ما»ی موصوله در آن چیزی که صله دلالت می‌کند که مراد جدی و منطبق^۲ علیہ استعمال شده باشد. نه، بلکه این جا «ما» همان معنایی که در لغت... اصالة الحقیقه در همه‌اش جاری می‌شود و ظاهر این است که در همه این‌ها «ما» به معنای شی است، همان معنای مبهم که با صله مصداقاً روشن می‌شود چیه، مصادیق آن روشن می‌شود. توی ادبیات هم گفتند، گفتند چیه؟ گفتند موصولات از مبهمات است که تعین الصلوات. پس بنابراین این جا به شیخ اعظم این جور جواب دادند؛ فرمودند که اگر در «ما»ی «ما لایعلمون» حکم مقصود باشد، و در بقیه فعل مقصود باشد این مال مراد جدی است، نه مال مراد استعمالی. مراد استعمالی در همه چیه؟ همان معنای شیء است. پس وحدت سیاق را قبول داریم و می‌گوییم در همه مقصود شیء است اما وحدت سیاق لایقتضی که در مراد جدی هم و یا در تطبیق هم، نه این‌ها را لایقتضی. پس بنابراین این نظریه دوم.

استاد دام ظلّه همین جاها هم با قوم مناقشه دارند. خب اول که ایشان فرمود اصلاً سیاق لا شأن له، حالا فرضاً بخواهیم بگوییم له شأن، این که شما می‌گویید سیاق یقتضی این که در مستعمل^۱ فیه واحد باشد، اتحاد مستعمل^۱ فیه را یقتضی. نه

این حرف درست نیست. آن که علما می‌گویند این است که یقتضی که مراد جدی یکی باشد. پس وحدة السیاق تقتضی اتحاد المراد الجدی. آن را اقتضاء می‌کند. خب برای این که قوم این را می‌گویند... حالا ما که اصلاً می‌گوییم شأن ندارد، ولی قوم این را می‌گویند، ایشان می‌فرمایند یک استدلالی قوم دارند، یک منهجی و عملیه استنباطی قوم دارند که شاهد بر این حرف ماست. و آن این است که اگر در یک عبارتی چند تا افعال باشد، صیغه امر باشد، ما می‌بینیم در این موارد اگر مثلاً پنج تا صیغه امر هست که اثبات شد چهار تا آن مراد استحباب است، مراد جدی آن استحباب است، آقایان آن پنجمی را هم حمل بر استحباب می‌کنند. با این که خودش قرینه ندارد، به چه دلیل می‌گویند این هم استحباب است؟ می‌گویند چون در سیاق آن چهار تا واقع شده، آن چهار تا که قرینه داریم استحباب است پس این هم استحباب است. و حال این که اگر حرف شما آقایان درست بود این‌ها نباید این حرف را می‌زدند. آن‌ها می‌آمدند چی می‌گفتند؟ طبق حرف شما می‌گفتند آقا وحدت سیاق فقط اقتضاء می‌کند که این‌ها مفادشان یکی باشد، مفادش هم یکی است، نسبت بعثیه است، طلب است. منتها در بعضی مراد جدی طلب شدید است، بعضی طلب ضعیف است. ولی مستعمل فیه‌ها همه طلب است. خب اگر حرف شما درست بود باید آقایان بیایند این جور بگویند دیگه. بگویند بله وحدت سیاق اقتضاء می‌کند که همه این‌ها در طلب استعمال شده که اصالة الحقیقه آن را اقتضاء می‌کند. اما این که حالا این طلب طلب شدید است یا طلب ضعیف است، که طلب شدید وجوب از آن تعبیر می‌شود، از طلب ضعیف استحباب تعبیر می‌شود. این، دیگه مربوط به مراد استعمالی که نیست، مربوط به همراة جدی است. چون می‌دانید افعلی که در موارد استحباب استعمال می‌شود با افعلی که در موارد وجوب استعمال می‌شود این‌ها مستعمل فیه‌های آن‌ها فرقی نمی‌کند. به معنای همان طلب است. منتها در آن جا طلب شدید است، در آن جا طلب ضعیف است.

خب این را قرینه... می‌فرمایند این قرینه است بر این مسأله. می‌فرمایند... عبارت‌شان را بخوانم.

«اشکال؛ وحدت و اختلاف سیاق مربوط به مراد جدی است نه مستعمل فیه. اگر مستعمل فیه‌ها واحد و مرادهای جدی مختلف باشند اختلاف سیاق لازم می‌آید.»

یعنی مستعمل فیه‌ها واحد باشند، ولی مراد جدی‌ها مختلف باشند این اختلاف سیاق لازم می‌آید برخلاف آن آقایان که می‌گفتند نه.

«و لذا اگر در یک عبارت تعدادی صیغه امر باشد و همه آن‌ها به جز یکی ظاهر در استحباب باشد یعنی از همه آن‌ها به جز یکی اراده استحباب شده باشد علماء آن یکی را هم حمل بر استحباب می‌کنند و نمی‌گویند تمام صیغ در طلب استعمال شده‌اند منتها افراد طلب شدت و ضعف دارند بنابراین اگرچه مستعمل فیه در تمام فقرات حدیث رفع یک چیز باشد ولی همین که از آن در فقره‌ای حکم و در باقی موضوع اراده شده باشد اختلاف سیاق لازم می‌آید. آری در صورتی که قرینه برخلاف وحدت سیاق داشته باشیم به اختلاف سیاق ملتزم می‌شویم.»

اگر قرینه بود خب هیچی ولی اگر قرینه نبود باید بگوییم که این‌ها سیاق‌شان واحد است. این طبق مسلک قوم البته. خود ما که برای سیاق شائی قائل نیستیم. این فرمایش ایشان در این باره.

سؤال: ایشان می‌فرمایند که علاوه بر مراد استعمالی مراد جدی هم وحدت دارد؟ یا این که نه، فقط مراد جدی؟

جواب: می‌گویند ملاک... حالا این را دیگه تصریحی ندارند می‌گویند اگر ملاک کأن مراد جدی است، پس وحدت سیاق اقتضاء می‌کند اتحاد در مراد جدی را. این، نه این که فقط در مستعمل فیه است. حالا نه فقط در مستعمل فیه؟ یا نه این دیگه صریحی نیست که نسبت بدهیم. نمی‌توانیم نسبت بدهیم.

سؤال: ایشان تصور کرده مراد جدی فقط ???

جواب: بله. مثل مثالی که دیروز زدیم.

خب این فرمایش ایشان.

سؤال: نوعاً استدلالی ذکر نمی‌کنند برای حرف‌هایشان. همین قوم که گفتند استدلال‌شان چی بود که فقط مراد استعمالی؟

جواب: این مشی آقایان در فقه است دیگه. در باب صلات نگاه کنید، در باب طهارت نگاه کنید، همه جاها مشی‌شان همین است.

سؤال: ؟؟؟؟ که می‌گویند فقط مراد استعمالی آن‌ها استدلال‌شان چی بوده؟

جواب: حالا ببینیم آیا این جور هست یا نه.

عرض می‌کنم به این که این محققینی که می‌گویند اگر پنج تا، چهار تا کنار هم بود و اگر آن چهار فرمودید استحباب است این یکی را هم حمل بر استحباب می‌کنند، این اولاً همه قوم این جور نیستند، فلذا بسیاری از آن‌ها و منهم مثلاً محقق خویی و بعض دیگر می‌گویند نه. یا آقای نائینی این‌ها می‌گویند آقا این جا که شما می‌بینید پنج تا افعال داریم، افعال فقط معنایش چیه؟ نسبت ارسالیه است؛ بعثیه یا طلبیه است. همه‌شان همین است. ما در آن چهار تا مرخص از طرف مولی پیدا کردیم. وجوب، استحباب، اصلاً جزو مدلول لفظ نیست. وجوب و استحباب جزو مدلول نیست. شدت و ضعف هم جزو مدلول نیست. همه‌اش طلب است. منتها عقل می‌گوید اگر مولی چیزی را طلب کرد، ترخیص در ترک داد شما می‌توانی نیاوری. اگر ترخیص در ترک نداد همین که لم تصل اینک الترخیص فی الترتک، عقل شما می‌گوید باید بیاوری. حالا در این موارد اتفاقاً همین موارد را آقایان همین جور گفتند. همان حدیثی که دیروز اشاره کردم حدیث حماد عن حریر همین جور بود. گفتند آقا این بعث دلالت می‌کند. هر چی را فهمیدیم بعث، قرینه پیدا کردیم که ترخیص داریم آن را، دلیل پیدا کردیم خب مرخص هستیم. اگر پیدا نکردیم باید بیاوریم، توی رساله باید بنویسیم واجب است و بسیاری از آقایان مشی‌شان همین است و این یک مطلبی است که خیلی به درد استنباط می‌خورد یعنی خیلی جاها این مبنا راهگشا است و باید آدم فکرش را بکند، مبنا اتخاذ کند ببیند هر کدام... چون بسیار مورد ابتلاء هست. پس بنابراین، این که ما بگوییم همه قوم این جور هستند نه، همین آقایان که ما می‌شناسیم، خیلی‌هایشان؛ امام مثلاً. مرحوم امام که فرموده وحدت سیاق، فقط وحدت مستعمل فیه را اقتضاء می‌کند. ایشان هم همین را می‌فرماید، می‌فرماید امر، بعث حجت عقلایی است. وجوب و استحباب و این‌ها از دائره حریم موضوعه خارج است. آقای نائینی می‌گوید حکم عقل است، آقای خویی می‌گوید حکم عقل است. ایشان می‌فرماید

حجت عقلایی است. بحث حجت عقلایی است، نهی حجت عقلایی است، آن جا باید انبعاث کرد، این جا باید انزجار کرد، مگر مرخصی بیاید. براساس این این جوری مشی می کنند. خب حالا این و اما تتمه کلام ان شاء الله برای پس فردا.

پایان جلسه.

جلسه ۶ - ۱۳۹۵/۰۶/۲۳

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

بحث در این بود که بعد از فراغ از این که سیاق وحدتی را فی الجملة اقتضاء می کند حالا آن وحدت در چه ناحیه ای است؟ اقوال ذکر شد. عرض می کنم دو قدر متیقن وجود دارد: یک؛ این که مسلّم وحدت سیاق اقتضاء نمی کند که مصادیق و ماینطبق علیه متحد باشد. مثلاً اگر گفت «جائنی اقرباء زید و اقرباء عمرو» و مصداق اقرباء زید عموی او بوده، این قرینه نمی شود که حتماً در اقربای عمرو هم عمو باشد. و هکذا یا وراث زید، وراث عمرو، وراث بکر ذکر شدند در کنار هم و مثلاً کمک کنند به ساختمان فلان جا. این معنایش این نیست که اگر وراث زید را مثلاً فرزندانش مقصود است در وراث عمرو هم همین جور است. ممکن است فرزند نداشته باشد، وراث طبقه بعد باشد، طبقه بعد باشد. بنابراین در ما ینطبق علیه مفاد، مصادیق خارجی منطبق علیهای خارجی این وحدت سیاق اقتضای اتحاد در آن قسمت را نمی کند. حتی متکلم خودش گاهی ممکن است مصادیق را اصلاً نمی شناسد. یا سعه و ضیق آن را نمی داند. می داند این عنوان چنین حکمی دارد، این عنوان بر چی منطبق می شود، بر کی منطبق می شود می گوید نمی دانم. مثل این که بسیاری افراد... می گوید آقا تقلید اعلم واجب است، از او می پرسی اعلم کیه؟ می گوید نمی دانم. مصداق را نمی داند، اصلاً وجود دارد اعلمی، ندارد، اگر دارد کی هست، نمی داند. بنابراین مصادیق چون از حیطة کار گوینده خارج است، گوینده کاری که می کند این است که الفاظ را استعمال در معانی می کند و از این معانی هم این را هم معبر قرار می دهد برای یک مراد جدی. مازاد بر این، دیگه این بر چی تطبیق می شود، بر چی نمی شود، این از حیطة کار متکلم خارج است. فلذا گاهی خودش هم جاهل است به این که بر چی ینطبق. و اگر عالم است، سعه و ضیق آن را نمی داند که بر چه مقدار منطبق باشد یا نباشد. پس این در ناحیه مصادیق ظاهر امر این است که باید گفت که آن جا لایتقزی السیاق اتحاد در مصادیق را.

و اما اتحاد مستعمل فیه و این که چه گفت. در آن ناحیه هم باید گفت که علی قول به این که سیاق یک کارآمدی دارد، یک اثری می گذارد باید گفت قدر متیقن آنجاست. شما یک وقتی می گوید اصلاً اثر نمی کند، سیاق اصلاً هیچ شأنی ندارد، هیچ اقتضایی ندارد، خیلی خب. ولی اگر می گوید اقتضاء دارد قدر متیقن آن جاست یعنی مراد مستعمل فیه و مراد استعمالی.

می ماند مراد جدی. مقصود ما از مراد جدی آن مصادیق خارجی نیست، آن منطبق علیه نیست. توی بعضی کلمات بزرگان و اصولیون این دو تا خلط هست یعنی مراد جدی را همان مصادیق گرفتند. نه، مصادیق غیر از مراد جدی است. مراد جدی عبارت است از این که همین مدلول استعمالی و مراد استعمالی که لفظ در آن استعمال می شود و اگر ترجمه بخواهی بکنی،

زیرنویس کنی آن‌ها را می‌آوری، آیا توی مراد جدی هم همین است یا این نه، معبر است به یک مراد جدی دیگر، چیزی دیگری را می‌خواهد افهام بکند. خب در باب کنایات چیز دیگری را می‌خواهد افهام بکند. اگر می‌گوید «زیدٌ کثیر الرماد» این کثیر الرماد را استعمال نکرده است در جود و سخا، فلذا مجازی در لفظ نیست. بلکه این جا مراد جدی او از «زیدٌ کثیر الرماد» چیه؟ این است که انتقال بدهد به ذهن مخاطبش جود و سخاء زید را. به آن می‌گوییم مراد جدی که می‌خواهد منتقل به ذهن مخاطبش بکند.

آیا وحدت سیاق اقتضاء می‌کند که علاوه بر این که در آن مستعملُ فیه یا مراد استعمالی وحدت دارند، هم چنین در مراد جدی هم وحدت داشته باشند یا نه؟ این جا بزرگانی فرمودند نه، این جا نه، فقط در مراد استعمالی. محقق خویی نظر مبارک‌شان این است، محقق امام رضوان الله علیه نظر مبارک‌شان این هست و بسیاری از اساتید ما مثل مرحوم محقق حائری، و والد ایشان و این‌ها همه نظر شریف‌شان این است. اما این جا جایی است که یک مقداری دغدغه خاطر وجود دارد یعنی اگر گفت «زیدٌ کثیر الرماد، عمرو کثیر الرماد، بکرٌ کثیر الرماد» و ما قرینه پیدا کردیم که در ذیل آن مقصودش همان جود و سخاوت است، آیا این جا می‌توانیم عرفاً، در تلقی عرفی و برداشت عرفی از این کلام بگوییم بله آن قرینه پیدا کردیم که در «زیدٌ کثیر الرماد» جمله اولی مقصودش سخاوت است، مراد جدی او. اما در جمله بعد که گفته «عمرو کثیر الرماد، بکرٌ کثیر الرماد» نه، ما آن جا که قرینه نداریم، آن را باید حمل بکنیم بر این که واقعاً می‌خواهد بگوید خاکستر او زیاد است، نه این که جود و سخاء دارد. آیا این را برمی‌تابد عرف که یک جمله شبیه هم گفته شده «زیدٌ کثیر الرماد» او و او... در آن مرادش امر کنایی است، و مراد جدی یک امر کنایی است، اما در آن بقیه این جور نباشد؟ محتمل است، و اما آیا ظهور پیدا می‌شود این جا؟ و این که ما بگوییم بله اصالة الحقیقة اقتضاء می‌کند در جمله بعدی «عمرو کثیر الرماد» اصالة الحقیقة اقتضاء می‌کند که از کثیر همان معنای خودش اراده شده، از رماد هم معنای خودش اراده شده، اصالة التطابق بین معنای استعمالی و مراد جدی هم اقتضاء می‌کند که مراد جدی او هم همین است. یا نه، این جا این اصالة التطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی ضربه می‌خورد؟

عرف دیگه می‌گوید نمی‌دانم. یا می‌گوید نمی‌دانم، یا ظهور در همان پیدا می‌کند که جمله اولی پیدا کرده. حقیقت مطلب این است که ما آن جا نمی‌دانیم. ولی این قدر می‌دانیم که نمی‌شود اتکاء کرد بر اصالة التطابق در دو و سه و فتوا داد، یک روایتی، یک جایی این جور بود، چون اصالة التطابق یک امر تعبدی نیست، به ما بگویند آقا هر جا شک کردی، یک روایتی وارد شده باشد از شارع «کل ما شککت» که مراد استعمالی با مراد جدی مطابقت دارد یا نه، «فاین علی المطابقة» مثل «إذا شککت بین ثالث و اربع فاین علی اربع» تعبداً. این جا هم بگویند کل ما شککت که بین مراد استعمالی و مراد حقیقی تطابق هست یا نه «فاین علی التطابق» ما چنین امر... بلکه این‌ها ظهورات است. و در این جا آن چه که باز این جا به طور مسلم می‌شود گفت این است که جزم به این که همان تطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی وجود دارد این قابل قبول نیست، جزم به این. حالا آیا ظهور در همان پیدا می‌کند در تطابق که همسایه‌اش داشته یا نه مجمل می‌شود، تطابق آن مجمل می‌شود و عرف توقف می‌کند می‌گوید این جا را نمی‌دانیم چی مقصود هست، همان است یا چیز دیگری است. که این البته اثر دارد دیگه؛ اگر ظهور پیدا کند در همان که جمله اولی هست باید طبق آن فتوا داد دیگه. ظهور پیدا کرده ... اما اگر

مجمل بشود، مردد بشویم بنابراین حجت نیست و نمی‌شود طبق آن فتوایی داد، قهراً باید به ادله دیگری مراجعه کرد، اگر ادله دیگری هم نبود به اصول عملیه مراجعه کرد.

این به حسب کبرای کلی این قاعده که قاعده مهمه‌ای است و استحقاق این را دارد که شما بیشتر در آن کار کنید با تتبع، چون عرض کردم همین طور که در فقه این قاعده به درد می‌خورد در تمام علوم که ما از کتاب و سنت می‌خواهیم استفاده بکنیم ولو غیرفقه این هست که این سیاق آیا شائی دارد یا ندارد، اگر دارد چه کار می‌کند، چه اتحادی را اقتضاء می‌کند.

سؤال: این که فرمودید متکلم ...

جواب: ببینید قرائن یک جایی...

سؤال: نه نه، آخری قرینه ندارد. عرف باز هم می‌گوید زید است دیگه.

جواب: نه. استبعاد یک مطلب است، ظهور یک مطلب دیگری است. استبعاد می‌کند آدم که مثلاً حالا این سه تا این بود ... مقصودش باشد. استبعاد یک مطلب است ولی نه، اگر واقعاً غیر آن باشد چه اشکالی دارد.

سؤال: ...

جواب: نه برهان نیست یعنی خلاف ظاهر هم نیست فلذا می‌گوید بی‌خود این طوری داری معنا می‌کنی.

سؤال: ...

جواب: آن قرینه است. یک وقت معلوم است موضوع زید است، این قرینه خارجیه است، موضوع زید است پس همه حرف‌ها راجع به زید دارد زده می‌شود.

سؤال: توی سه تا احراز کردیم که چهارمی ...

جواب: این غیر از این که ما احراز کردیم موضوع کلام و سخن این آقا زید است؛ پس بنابراین همه حرف‌ها که دارد گفته می‌شود در پیرامون زید است. این قرینه داریم این جا. اما اگر قرینه‌ای نداریم. این کلام به کسی که اصلاً توی این فضا نبوده، این‌ها منتقل شده مثل همین حدیث رفع. شاید آن جا که پیغمبر اکرم (ص) می‌فرموده شاید یک قرائن فضایی و خصوصیتی بوده، و سؤالی بوده و چه بوده و شاید از آن قرینه آن‌ها خوب می‌فهمیدند. حالا این مجرداً از آن‌ها به ما نقل شده.

سؤال: عرضم این است که هشت تا موصول است، اسناد هفت تا مشخص است که یکی است. عرف و عقلاء...

جواب: نه عرف و عقلاء...

سؤال: ؟ مصداقش مشخص نیست اما آن هفت تا مصداقش یک چیز است...

جواب: آره اتفاقاً بله. چون ممکن اصلاً مصداق آن بعدی‌ها را نمی‌دانسته. ببینید شما همین جا که دارم می‌گویم، می‌گوید وراثت عمرو، وراثت بکر، وراثت....

سؤال: من موصول را گفتم، من اقربایی را کار ندارم.

جواب: چه فرقی بین موصول و غیر موصول است.

سؤال: هدف از موصول مثال است. ...

جواب: می‌گویم چه فرقی بین موصول و غیر موصول است؟

سؤال: ؟؟ یعنی مثل رأیت زیداً است.

جواب: نه، آن قضیه خارجیّه درسته، ببینید وقتی گفت «من فی الصحن» دیگه نمی‌شود مصادیق عوض بشود چون موضوع یک جوری قرار داده شده که دیگه سعه و ضیق ندارد، متعین است، مشخص است در خارج. قهراً هی می‌گویید «من فی الصحن» قضیه خارجیّه است، قضیه خارجیّه هم معلوم است مصادیقش متعین است از این باب که چون مصادیق قضیه خارجیّه متعین است، مشخص است دیگه قهراً ابهام و تردید در آن معنا ندارد. این عدم تردید به خاطر این که، این موضوع موضوعی است که تشخیص دارد اما اگر نه، موضوعی باشد که تشخیص ندارد، انطباقات آن ممکن است کم و زیاد باشد، یا مختلف باشد، این جا بله.

این راجع به کبرای مسأله....

سؤال: از اقوال در مسأله فقط قول اول را شما قبول کردید.

جواب: بله. قول اول را در حقیقت که آن جا به این شکل، فرق عرض ما به فرق عرض ایشان که می‌گویند همین است و لاغیر. ما می‌گوییم این قدر متقین است، مستعملُ فیه قدر متیقن است. مصادیق آن هم قدر متیقن است که اقتضاء نمی‌کند. این وسط که تطابق بین مستعملُ فیه و اراده جدی باشد محل تردید است. در این که نمی‌توانیم جازم بشویم به این که این را هم یقتضی این را هم قبول داریم اما حالا واقع امر عند العرف چیه؟ ظهور در این پیدا می‌کند که مانند آن هست. یا این که مردد می‌شود عرف و می‌گوید مبهم است، مجمل است در این که عند العرف چگونه است و کدام یکی از این‌ها هست متوقف هستیم و نمی‌دانیم.

بعد از این که این کبری روشن شد حالا برگردیم ببینیم که فرمایش شیخ اعظم که این هم خیلی مطلب مهمی است که آیا حدیث رفع بالاخره برای شبهات موضوعیه هست یا برای حکمیه یا برای هر دو؟

شیخ فرمود برای شبهات موضوعیه است به خاطر چی؟ فرمود «ما» موصوله در «ما اضطرروا الیه، ما استکرها و ما لایطیقون» افعال هستند که موضوع احکام هستند نه خود حکم. چون اضطرار به خود حکم پیدا نمی‌شود. و هم چنین اگر اه و هم چنین طاقت برای حکم نیست، برای فعل است که از عید بخواهد سر بزند. بنابراین چون آن‌ها فعل هستند «ما

لایعلمون» هم ظاهرش این است که... و وحدت سیاق اقتضاء می کند این جا هم فعل است. پس یعنی رُفَع آن فعلی که نمی دانی چه عنوانی بر این فعل منطبق است. عنوانی که حکمش حرمت است یا عنوانی که حکمش غیر حرمت است. نمی دانی این شرب که داری انجام می دهی شرب الخمر است؛ تا حرام باشد، یا شرب الماء است؛ تا حلال باشد. می گویی رُفَع. بنابراین می شود برای شبهات موضوعیه.

جوابی که داده شده، جواب اول این بود که حالا شیخنا الاستاد که می گوید بابا ما وحدت سیاق لاشأن له. این استدلال ناتمام است.

جواب دوم این است که حالا بعد از این که قبول کردیم له شأن، گفتند آقا این «ما» در چی دارد استعمال می شود؟ در شیء دارد استعمال می شود. به قرینه صله اش که این جور نیست که در هر کدام در یک معنای خاصی استعمال بشود، مجاز بشود. صله مستعمل فیه را روشن نمی کند که، که بگویند در آن استعمال شده. پس بنابراین «ما» ی «ما لایعلمون و ما اضطرروا الیه و ما استکرها علیہ و ما لایطیقون» همه این «ما» ها به معنای شیء است. شیء ای که... کأن این جوری گفته؛ رُفَع شیء ای که لایعلمون، و رُفَع شیء ای که اضطرروا الیه، رُفَع شیء ای که استکرها علیہ، رُفَع شیء ای که لایطیقون له. این شیء تکرار شده، مستعمل فیه و معنای آن ها هم یکی است؛ شیء است.

پس بنابراین وحدت سیاق محفوظ است و آن که اختلاف دارد مصادیق است. بله مصداق خارجی شیء ای که اضطرار به آن هست فقط افعال است. افعال صادر از آن ها، حکم نیست مصداقاً. مصداق شیء ای که اکراه بر آن واقع می شود اتفاقاً در خارج چیه؟ فعل انسان است و هم چنین ما لایعلمون. اما شیء ای که نمی دانید مصداقش هم می تواند فعل باشد، هم می تواند حکم باشد. این مصادیق دیگه ربطی به مستعمل فیه ندارد، این حکم است. آن که نمی دانی. پس بنابراین به هر دو قابل تطبیق است، وحدت سیاق هم محفوظ است.

این جواب جواب حسنی است که اول شخصی که این جواب صدر منه به حسب ما اعلم، مرحوم محقق حائری قدس سره در درر هست و بعد تبعه... حالا تبعه به معنای عام آن. یعنی حالا بعضی ها ممکن است ندیدند آن جا، به ذهن خودشان آمده. غیر واحدی از اعظام همین جواب را فرمودند و این جواب، جواب متینی است. چون ما همین طور که عرض کردم در «ما» مستعمل فیه یکی است و صله باعث نمی شود که مستعمل فیه ها مختلف بشود. دوم؛ مراد جدی ها هم یکی است یعنی همه ... کنایه از چیز دیگری نمی خواهد بزند که مستعمل فیه با مراد جدی تفاوت بکند.

سؤال: جواب مبنایی می شود؟

می ماند مصادیق. قهراً این جا

سؤال: ...

جواب: بله اگر کسی بگوید که...

سؤال: حتی اگر شیخ بفرماید که سیاق اقتضاء می کند که در مراد هم یکی باشد.

جواب: مراد جدی. می‌گوییم هست.

سؤال: ...

جواب: نه مصادیق است.

سؤال: توی موصولات مراد جدی معنون است، عنوان شیء که مراد جدی نیست.

جواب: چرا. مراد جدی یعنی همین را می‌خواهد بگوید، یعنی با کنایه به چیز دیگری نمی‌خواهد بزند. واقعاً همان که شیء است می‌خواهد بگوید. حالا این شیء در خارج بر چه چیزهایی منطبق می‌شود؟ شما برو ببین.

سؤال: ...

جواب: نه نیست. آن منطبقٌ علیها هست. ببینید آن‌ها منطبقٌ علیها هست.

سؤال: مقصود متکلم از استعمال موصول عنوان شیء....

جواب: نه، می‌خواهد ضابطه دست شما بدهد. ببین من ضابطه دست شما می‌دهم، من مصداق را کار ندارم برو پیدا کن. من می‌گویم شیء‌ای که اضطرار به آن پیدا کردی. شما در خارج که می‌روی پیدا بکنی حکم مصداق این قرار نمی‌گیرد. آن ضابطه دست ما می‌دهد. از آن جا هم می‌گوید من ضابطه دست شما می‌دهم. شیء‌ای که نمی‌دانی، حالا برو خودت پیدا کن، وقتی من می‌آیم پیدا کنم می‌بینم دو چیز است که نمی‌دانم؛ یکی حکم است که نمی‌دانم، یکی فعل است نمی‌دانم. آن ضابطه دارد دست من می‌دهد. و مراد جدی او هم همین ضابطه است. شیء‌ای که نمی‌دانی، شیء‌ای که اضطرار به آن پیدا کردی. به چیزهای دیگر هم کنایه نمی‌زند. پس مراد استعمالی و مراد جدی آن مطابق هم هست، فقط اختلاف در مصادیق منطبقٌ علیها است.

پس خدمت شیخ اعظم قدس سره عرض می‌شود که وحدت سیاق این جا هم در مستعملٌ فیه و هم در مراد جدی وحدت سیاق منحصفاً است، آن که مختلف می‌شود اتفاقاً این جا این جور شده که در مصادیق خارجی و منطبقٌ علیها و آن جا دیگر وحدت سیاق لایقتضی اذخال در آن جا را هم حتی.

سؤال: این‌ها در مصادیق هم اختلاف ندارند.

جواب: چرا.

سؤال: حکم اضطراری داریم ما....

جواب: حکم اضطراری نداریم، اضطرار حکم دارد، اما حکمی که من اضطرار به آن پیدا کرده باشم. من اضطرار به حکم پیدا می‌کنم...

سؤال: اضطرار نشود اکراه که می‌شود.

جواب: حکم که برای خداست، من چه جور اضطرار به آن پیدا می‌کنم. اضطرار به آن پیدا می‌کنم که چه کارش کنم؟

سؤال: حکم اکراهی که داریم؟

جواب: حکم اکراهی یعنی چی؟

سؤال: یعنی طرف را اکراه می‌کند که این حکم را بدهد.

جواب: بله، آن فعل شماسست، آن حکم خدا که نیست. این حکمی که دارد می‌گوید یک حکمی که فرمان خداست، دستور خداست که اکراه به آن پیدا کردیم. اما آن جا که شما انشاء حکم کنی آن من افعال است. آن همان فعل است دیگه.

به خدمت شما عرض شود که پس....

سؤال: ...

جواب: حالا عرض می‌کنم.

این جواب اول. جواب دومی که داده شده از فرمایش شیخ اعظم، فرمایش آقا ضیاء قدس سره است. ایشان فرموده اصلاً این حدیث را این حرف‌ها نباید در آن زده بشود. چون ما یقین داریم در این حدیث وحدت سیاق ملحوظ نیست. قرینه داریم بر عدم انحفاظ بر سیاق واحد. کلامی نیست که گوینده‌اش بخواهد سیاق واحدی.... حرف‌های مختلف را کنار هم گذاشته. دلیل مان چیه؟ دلیل مان این است که سه تا از این تسعه آن‌ها اصلاً فعل نیستند. مثل حسد، حسد صفت نفس است. طیره همین جور است، وسوسه هم همین جور. وسوسه هم صفت نفس است، طیره هم همین جور است. این‌ها فعل نیستند، پس این که شما می‌گویید در همه فعل اراده شده پس در ما لایعلمون هم باید فعل اراده بشود جواب این است که نه، در همه فعل اراده نشده. در این سه تا فعل اراده نشده. پس شارع در این نه تا، این جوری نیست که وزان یک وزان واحد باشد. نه چیز مختلف را کنار هم گذاشته. فرموده همه این‌ها رفع شده. این فرمایش محقق عراقی قدس سره است.

از این فرمایش به وجوهی جواب داده شده؛ یک جواب جواب منقول از حضرت امام قدس سره است که ایشان فرموده بابا این‌ها هم فعل است. حسد.... منتها فعل جوانحی است نه جوارحی. ولی فعل است، کار نفس است. بعضی کارها کار ید و رجل و زبان و این‌ها است، بعضی کارها کار نفس است. حسد یعنی چی؟ یعنی تمنی زوال نعمت از غیر. این تمنی کردن خود حسد یعنی این. یعنی تمنی می‌کند زوال نعمت از غیر را. این فعل است. یا طیره یعنی فال بد زدن، یک چیزی را می‌بیند آن وقت نفس این فعل را انجام می‌دهد، می‌گوید پس کار ما خراب است امروز. مبارکی ندارد، شین دارد، شوم است. و این چیزها. این هم کار نفس است، فعل نفس است این. وسوسه هم همین جور است. وسوسه یعنی هی تردید می‌کند. تردید کردن هم فعل نفس است. شاید این جور باشد شاید این جور نباشد. هی ادعای احتمالات می‌کند، هی ابداع احتمالات کردن این‌ها فعل نفس است. بله آن ما اضطرروا الیه و امثال آن‌ها هم فعل است، این هم فعل است و حتی ممکن است گاهی اضطرار به این پیدا بشود. حالا البته چون فعل نفس است تصویر این که اضطرار به آن پیدا بشود خیلی نادر است، ولی بالاخره همه این‌ها فعل هستند، مگر شما بیایی ببینید بگویید که این‌ها بعضی پیاز داغ‌هایش برای ایشان نیست، اصل مطلب

است. مگر این که شما بیابید بگویید سنخ فعل ها باید یکی باشد. اگر آن ها جوارحی است این ها هم باید جوارحی باشد. وحدت سیاق اقتضاء می کند.

پس بنابراین جواب این است که وحدت سیاق در همین تسعه محفوظ است، همه فعل باشد هیچ اشکالی ندارد و اشکال آقا این است.

جواب دوم از این فرمایش این است که ما که ادعای وحدت سیاق می کنیم در آن هایی که «ما»ی موصوله دارد داریم می گوئیم. ظاهر این است که این هایی که کنار هم همه اش «ما لایعلمون، ما لایطیقون، ما استکرها علیه، و ما اضطرروا الیه» که «ما» دارد، ظاهر این است که این «ما»ها یک چیز مقصود است. هر چی جمله در این جا هست. پس مدعا این نبود که تسعه همه شان یک جور هستند. مدعا این است؛ آن هایی که «ما»ی موصوله دارند. و لا اشکال که یک کلام... وقتی که کسی کلامی می گوید، سخنی می گوید، آن جاهایی که اتفاقاً کنار هم قرار گرفتند و یک واژه در آن استعمال شده، آن ها ظاهر این است که مستعمل فیه های آن ها یکی هست. نه این که ما تقدم علیه و کل ما يتأخر عنه، این ها هم همین جور باید باشند. این آن مدعا نیست. و در این جا آن سه تا آخر ذکر شدند. و این هایی که کنار هم ذکر شدند همه «ما»ی موصوله دارند، ظاهر این است که این «ما»ها یک جور اراده از آن ها شده باشد. پس این که آقای آقا ضیاء به شیخ اعظم خواستند جواب بدهند که نه اصلاً توی این روایت وحدت سیاق ملحوظ نیست به خاطر آن سه تا، این تمام نیست. وحدت سیاق در این سه تا ملحوظ است.

سؤال: وحدت سیاق هم امر نسبی می شود.

جواب: بله آن هایی که سیاق دارند، یعنی کنار هم قرار گرفتند. «ما»ها کنار هم قرار گرفتند. نسبی است بله.

و اما جواب اخیر، جواب دیگری هم که از فرمایش آقا ضیاء داده شده این است که فرمودند ببینید ما که می گفتیم وحدت سیاق دارد یعنی از این «ما»ها چیزی که موضوع حکم است اراده شده نه خود حکم. چون «ما اضطرروا الیه» موضوع حکم است. «ما استکرها علیه» موضوع حکم است. مثلاً شرب خمر موضوع حکم است، موضوع چه حکمی است؟ حرمت. حالا اگر اضطرار به شرب خمر پیدا شد این رفع شده، یعنی آن حرمت رفع شده. به لحاظ رفع آن حرمت می گوید این رفع شده. اگر اکراه بر آن واقع شده می گوید این چیزی که موضوع حکم بود، این شرب خمر که موضوع حکم حرمت بود این شرب خمر برداشته شده، به لحاظ حکمش چون حکمش برداشته شده گفته می شود این بله. ما لایطیقون هم همین جور است. این ها موضوع حکم در آن برداشته شده، آن سه تا هم موضوع حکم هستند. مگر حسد موضوع حکم نیست؟ مگر وسوسه موضوع حکم نیست؟ همه شان موضوع حکم هستند. پس وحدت سیاقی که ما می گوئیم این است که اگر در این «ما»ها موضوع حکم مرفوع شده باید در آن هم موضوع حکم مرفوع بشود و «ما لایعلمون» اگر مراد از آن حکم باشد، دیگه حکم که خودش موضوع حکم شرع نیست. ولی اگر افعال باشد موضوع حکم شرع است. حرف شیخ اعظم این است. این است که توی بقیه موضوع حکم مراد است، و اگر در «ما لایعلمون» حکم مراد باشد، حکم موضوع حکم شرع نیست. پس باید چیزی مراد باشد که موضوع حکم شرع هست. این مقصود شیخ است. وقتی مقصود شیخ این شد پس این جواب

آقای آقا ضیاء درست نیست که این‌ها صفت هستند و موضوع نیستند. نه، این‌ها هم موضوع حکم هستند. این جوابی است که شیخنا الاستاد دام ظلّه فرمودند که پس بنابراین مقصود این است.

عرض می‌کنم به آن چه که حالا توی عبارت شیخ اعظم است، این کلمه موضوع یک غلطاندازی دارد یعنی فعل آن چیزی که موضوع حکم می‌تواند واقع بشود مراد است، یعنی فعل مراد است. حالا در آن‌ها فعل مراد باشد در این‌ها حکم مراد باشد سیاق به هم می‌خورد. نه این که مقصود این است که... حالا این جور که استاد معنا فرمودند، موضوع را ایشان معنا فرمودند یعنی چیزی که بالفعل حکم روی آن هست و آن‌ها موضوع حکم هستند، این هم باید موضوع حکم باشد. نه، مقصود این است که شیخ می‌فرماید آن که ظاهراً توی عبارت رسائل هم هست این است که در آن‌ها فعل مقصود است نه حکم، پس این هم باید فعل باشد نه حکم، به این جهت. اما این که حالا حکم نمی‌تواند موضوع حکم واقع بشود و فعل می‌تواند موضوع حکم واقع بشود این توی عبارت مرحوم شیخ و بزرگانی که گفتند نیست.

و ثانیاً خیلی مستبعد است کسی بگوید که ما صفات موضوعات را هم باید در نظر بگیریم، نه خودش را. اگر آن‌ها می‌توانند موضوع حکم باشند یا موضوع فلان صفت باشند، باید این هم همین جور باشد، این‌ها صفات خارج است. این که یصلح آن يقع موضوعاً للحکم این‌ها صفات خارج از خود مستعمل^۱ فیه و مراد جدی است. این‌ها صفات هستند. اگر این‌ها صفات است، کسی بیاید بگوید در وحدت سیاق... وحدت سیاق اقتضاء می‌کند که موضوعاتی که در صفات هم وحدت دارند باید اتحاد داشته باشند، این خیلی حرف خارج از انصافی است. که کسی بگوید این جهاتش هم باید این چنینی باشد.

پس بنابراین حالا این هم جواب دیگری است و لکن حق در جواب همان جواب‌های قبل است که عرض شد.

جواب سومی که در این جا... یعنی مطلب دیگری که در این جا گفته شده است و اشکال شده به ... که من خوب بودم... آن را یادم رفت این جا بگویم، این جا استدراج می‌کنم ولی در نوشته باید آن جا بیاید.

جواب اول را چی دادیم؟ گفتیم بزرگان فرمودند؛ این است که مستعمل^۲ فیه‌ها یکی است. مستعمل^۳ فیه‌ها شئی است. آن که اختلاف در آن هست آن‌ها مصادیق است. در منتقی فرموده نه، مستعمل^۴ فیه‌های این‌ها هم مختلف است. حالا توضیح کلام ایشان که چرا می‌گوید مستعمل^۵ فیه‌ها... و آیا این حرف تمام است یا تمام نیست دیگه ان شاء الله برای بعد و صلی الله علی محمد و آله.

پایان

جلسه ۷ - ۱۳۹۵/۰۶/۲۷

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

میلاد مبارک و مسعود امام همام مولایمان حضرت ابوالحسن الهادی سلام الله علیه و علی آبائه الطاهیرین و ابنائه المعصومین را خدمت حضرت بقیه الله الاعظم ارواحنا فداه و فاطمه معصومه علیها السلام تبریک عرض می‌کنیم به همه شیعیان و موالیان و شما گرامیان و موالیان اهل بیت علیهم السلام. ان شاء الله همه ما جزو شیعیان و موالیان راستین این بزرگواران بوده باشیم و در دنیا و آخرت دستمان از دامان پربرکتشان محروم نماند ان شاء الله.

بحث در این بود... حالا می‌خواستم مفاتیح بیاورم صلوات خاصه آن بزرگوار لدی الخروج یادم رفت. حالا این جاها هم که نیست.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ وَصِيِّ الْأَوْصِيَاءِ وَ إِمَامِ الْأَتْقِيَاءِ وَ خَلْفِ أَيْمَةِ الدِّينِ وَ الْحُجَّةِ عَلَى الْخَلَائِقِ أَجْمَعِينَ اللَّهُمَّ كَمَا جَعَلْتَهُ نُورًا يَسْتَضِيءُ بِهِ الْمُؤْمِنُونَ فَبَشِّرْ بِالْجَزِيلِ مِنْ ثَوَابِكَ وَ أَنْذِرْ بِالْأَلِيمِ مِنْ عِقَابِكَ وَ حَذِّرْ بِأَسْكَ وَ ذَكِّرْ بِأَيَّامِكَ وَ أَحَلِّ حَلَالَكَ وَ حَرِّمْ حَرَامَكَ وَ بَيِّنْ شَرَائِعَكَ وَ فَرَائِضَكَ وَ حُضِّ عَلَى عِبَادَتِكَ وَ أَمْرِ بِطَاعَتِكَ وَ نَهْيٍ عَنْ مَعْصِيَتِكَ فَصَلِّ عَلَيْهِ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَوْلِيَائِكَ وَ ذُرِّيَّةِ أَنْبِيَائِكَ يَا إِلَهَ الْعَالَمِينَ.

بحث در اشکال مهم شیخ اعظم بود به استدلال به حدیث شریف رفع برای اثبات برائت در شبهات حکمیه که ایشان فرمود وحدت سیاق اقتضاء می‌کند که همان طور که در جمله‌های «ما استکروهوا علیه و ما اضطروا الیه و ما لایطیقون» فعل مقصود هست در جمله «ما لایعلمون» هم فعل مقصود باشد. بنابراین «رفع ما لایعلمون» یعنی آن فعلی که نمی‌دانند چه عنوانی بر آن منطبق است، این فعل مرفوع است و قهراً مختص می‌شود حدیث رفع به شبهات موضوعیه و شامل شبهات حکمیه نمی‌شود. جواب‌هایی از این داده شد.

جواب مهم همین بود که این جا سیاق محفوظ است اگرچه مراد از «ما» را اعم از فعل بگیریم، حکم بگیریم، یا خصوص حکم بگیریم، یا اعم از فعل و حکم بگیریم که هم شبهات حکمیه را بگیرد، هم شبهات موضوعیه را بگیرد. سیاق وحدتش به هم نمی‌خورد چون «ما» بالاخره در همان معنای مبهمی که با موصول مبین می‌شود که همان معنای شیء باشد استعمال شده پس سیاق به هم نخورده.

این حاصل جوابی بود که حالا اگر اصل سیاق را بپذیریم که دارای اثر هست اما وحدت سیاق محفوظ است به اباحت طویله‌ای که گفته شد.

سؤال: ...

جواب: منطبق علیه آن.

سؤال: مصداقش را مثلاً بگوییم ... درست است که شبهه حکمیه به کلیتش دیگه نمی‌شود استدلال کرد اما عملاً ... اما در عمل ... هر فعلی را که بخواهد انسان انجام بدهد در مقام عمل و در مقام فلان می‌گوییم این فعلی است که مشکوک است،

لایعلمون است و برائت جاری می‌کنیم. یعنی به نوعی تبدیل شبهه حکمیه به موضوع در مقام عمل نتیجه‌اش همان برائت است.

جواب: حالا این فرمایش شما مطلبی هست که از آقا ضیاء نقل می‌کنیم آن جا ان شاء الله توضیح این داده می‌شود برای آن جا جواب حضرتعالی شاید بیاید.

این... مرحوم صاحب منتقی رضوان الله علیه ایشان یک مطلبی این جا دارند. ایشان فرموده که این مستعمل^۱ فیه هم حتی، و معنای واحد حتی مختلف می‌شود و این جور نیست که شما بگویید که منطبق^۲ علیها مختلف است. و «ما» در یک معنای واحدی در همه این‌ها استعمال شده. نه، مستعمل^۳ فیه‌ها هم مختلف است. یعنی حتی اگر ما بگوییم وحدت سیاق اقتضاء نمی‌کند این که منطبق^۴ علیه یکی باشد، و اقتضاء نمی‌کند که مراد جدی یکی باشد ولی اقتضاء می‌کند که مستعمل^۵ فیه یکی باشد این را که دیگه همه می‌گویند، آن‌هایی که بالاخره سیاقی هستند لااقل این قدر متیقن است که مستعمل^۶ فیه‌ها باید یکی باشد. در این مورد مستعمل^۷ فیه‌ها یکی نخواهد بود فلذا وحدت سیاق به هیچ وجه من حفظ نمی‌شود.

توضیح مطلب:

ایشان فرموده است که اگر قرینه منفصل بود از این «ما»ها، کلمه «ما» موصول‌ها منفصل بود قرائن، در قرائن منفصله ظهور منعقد می‌شود، آن قرینه منفصل فقط مراد را تبیین می‌کند که مراد چیه، ظهور به واسطه قرینه منفصله منهدم نمی‌شود، محقق است، تفسیر می‌شود، مراد جدی از آن معلوم می‌شود. اما این جا قرینه منفصله نیست، قرینه قرینه متصله است؛ «رفع ما اضطرروا الیه، رفع ما استکرهاوا علیه، رفع ما لایطیقون» این‌ها کنار «ما» قرار گرفتند، این صله‌ها کنار «ما» قرار گرفتند. وقتی کنار «ما» قرار گرفتند پس نمی‌گذارد برای «ما» آن معنای عام خودش محقق بشود و از اول دایره‌ها را ضیق می‌کند و معلوم می‌شود از این «ما» چیزی مقصود است که می‌شود گفت «لایطیقون» است. «ما» در چیزی استعمال شده است که می‌شود گفت این «ما استکرهاوا» اکراه بر آن می‌شود. بنابراین این «ما»ی در «ما لایطیقون» و «ما استکرهاوا علیه» و «ما اضطرروا الیه» در این‌ها نمی‌شود گفت از «ما» چیز به نحو اطلاق و آن سعه‌ای که دارد مراد است و بعد صله برای آن آورده می‌شود. آن به نحو اطلاقش که حتی شامل حکم هم بشود نمی‌شود این صله‌اش باشد، آن که محل اضطرار واقع نمی‌شود. حکم که محل اضطرار واقع نمی‌شود، حکم که محل اکراه واقع نمی‌شود، حکم که ما لایطیقون نمی‌شود. بنابراین این صله نشان می‌دهد که این «ما» در چیزی استعمال شد که می‌شود این‌ها صله آن باشد. بنابراین اگر شما بیایید در «ما لایعلمون» آن جایی بگویید از «ما» یک معنای عام مقصود است؛ هم حکم مقصود باشد و هم فعل مقصود باشد یا فقط حکم مقصود باشد نه فعل، وحدت سیاق از بین خواهد رفت. «ما» در آن سه تا، در یک معنایی استعمال شده که فقط فعل است و تا این که آن بتواند آن صله‌ها صله‌اش قرار بگیرد و در «ما»ی ما لایعلمون یا خصوص حکم است تا بگوییم... یا اعم از فعل و حکم است. پس بالاخره سیاق من حفظ نشد. بنابراین این که بسیاری از اعظام این جا این جور فرمودند؛ «ما» در معنای خودش استعمال شده این خلط بین قرینه متصله و منفصله است. بله اگر منفصله بود قرینه این حرف درست بود ولی این جا قرائن چیه؟ متصله است.

بعد ایشان تنزیل می‌کنند. مثل این است که ایشان بگویند «اکرم العالم العادل» شما وقتی می‌گویید «اکرم العالم العادل» این عالم در چی استعمال شده؟ در یک معنای عامی که فاسق را هم بگیرد. فاسق را که نمی‌شود توصیف به عادل کرد. پس این عالم کسی از او مقصود است و در چیزی استعمال شده که قابلیت توصیف به عادل را دارد. و نمی‌شود گفت «اکرم العالم العادل» آن «العالم» معنای سعه‌ای است که شامل همه عالم‌ها می‌شود حتی فاسق، بعد «العادل» آن را تقیید می‌کند و توصیف می‌کند، این ممکن نیست. این فرمایش منتفی است.

عرض می‌کنم به این که این فرمایش خلاف آن چیزی است که در اصول... حالا من آن مباحث اصول‌شان را باید مراجعه بفرمایید. اما آن چیزی که تقریباً متسالمٌ علیه است بین محقق الا اقل متأخر هست این فرمایش با آن سازگار نیست که ایشان فرموده این جا. در مورد «اکرم العالم العادل» آن که معروف است این است که هر یک از این واژه‌ها در معنای خودش استعمال می‌شود و به تعدد دال مراد جدی معلوم می‌شود. یعنی «اکرم العالم العادل». العالم معنای خودش را توی ذهن می‌آورد نه یک معنا که استعمال کرده باشد متکلم و مستعمل این العالم را در یک حصه‌ای از معنای خودش، آن حصه‌ای که قابلیت توصیف بالعادل را دارد. اگر این جور باشد مستلزم این است که اولاً مجاز باشد. «اکرم العالم العادل» تمام مواردی که توصیف می‌شود مجاز باشد. چون استعمال چیزی که وُضِعَ للمعنی العام و الکلی الطبیعی اگر در مصداق استعمال بشود، مستعملٌ فیه آن مصداق قرار بگیرد یا مستعملٌ فیه آن یک حصه قرار بگیرد. این استعمال لفظ در غیر موضوع له است. موضوعٌ له که حصه نیست، موضوعٌ له که مصداق نیست. اگر بگوییم هذا انسان، انسان را اگر در خصوص همین شخصی که داریم اشاره می‌کنیم استعمال کنیم مجاز است. ولی اگر انسان را در معنای خودش استعمال کنیم تطبیق به این کنیم آن مجاز نیست چون مستعملٌ فیه همان معنای خودش هست تطبیق به این دارد می‌شود. فلذا فرمودند که وضع موضوع للمعنی الجامع برای مشترک معنی برای آن معنای جامع اگر در افراد استعمال بشود، در حصص استعمال بشود در خصوص حصص یا افراد استعمال بشود، می‌شود مجاز چون استعمال لفظ در غیر موضوع له است. این اولاً.

ثانیاً؛ اگر این چنین باشد برخلاف ارتکاز است چون ظاهر این است که العالم، یک اوصاف دیگر را که می‌آورد می‌خواهد تقیید کند. این جور که شما می‌فرمایید مستعملٌ فیه مقید است دیگه تقیید نمی‌پذیرد، تحصیل حاصل که نمی‌شود کرد. فقط این شأنش این می‌شود که علامت این است که بدان، من آن را تقیید نمی‌کنم، علامت باشد بر این که بدان من آن را در چی استعمال کردم؟ در عالم عادل استعمال کردم. و الا دیگه شأنش توصیف نیست، دیگه شأنش تقیید نیست، دیگه شأنش تضییق نیست. چون المضیق لایضیق به همین تضییق دو مرتبه. و حال این که این خلاف ارتکاز است، خلاف آن قریحه لغوی و عرفی انسان است که این‌ها را برای تقیید دارد می‌آورد.

پس بنابراین این فرمایش که فرموده است که نه، در این موارد هم استعمال لفظ در این «ما» موصوله به حسب هر یک از این‌ها در یک معنای دیگری استعمال شده، مستعملٌ فیه‌های آن مختلف است این قابل قبول نیست و همان مطلب است درست است که نه، در تمام این‌ها «ما» موصوله در همان مبهم به معنای شیء استعمال می‌شود و با آن صله‌ها منطبقٌ علیه‌های آن روشن می‌شود. یا با آن صله‌ها تقیید می‌شود به نحو تعدد دال و مدلول.

این تتمه‌ای بود راجع به آن جواب.

سؤال: یعنی شما می‌فرمایید ظهور با مستعمل^۱ فیه فرق می‌کند؟

جواب: ظهورات ما داریم، چند تا ظهور داریم این‌ها علی سبیل...

سؤال: ... این‌ها با مستعمل^۱ فیه فرق می‌کند؟

جواب: بله. ظهور تصدیقی برای مراد جدی است که اصالة التطابق است و ظهور استعمالی این است که از گفتن این لفظ چه معنایی را اراده کرد که به ذهن مستمع منتقل کند.

با کلمه العالم یا کلمه «ما» موصوله خواسته خود معنا را منتقل کند بعد آن معنایی که منتقل کرده با آن صله یا با آن تقيیدی که می‌کند یا با آن وصفی که می‌آورد می‌خواهد حالا آن را رنگ‌آمیزی کند، آن را می‌آورد توی ذهن، بعد به آن لون می‌دهد. بعد به آن رنگ می‌دهد. خودش مطلب را می‌آورد بعد رنگ به آن می‌زند. می‌گویند عالم، عالم که آمد. حالا عالم را می‌شود رنگ‌آمیزی کرد بگوییم عالم عادل، عالم نحوی، عالم فقهی، همین طور. این‌ها در حقیقت معنا را می‌آورد بعد آن معنایی که آورد تقيیدش می‌کند. مثل کجا؟ مثل این که شما یک معنای عامی را تصور می‌کنید بعد توی ذهن تان تقيید می‌کنید. کما این که در ذهن در قضیه معقوله ما تعقل می‌کنیم یک معنای عامی را بعد آن را در ذهن مان تقيید می‌کنیم حالا همین کار را در قضیه ملفوظه می‌کنیم و توی ذهن مخاطب ابتدائاً با آن لفظ معنا را می‌آوریم. مثل همان موقعی که خودمان تصور می‌کنیم معنای عام را. بعد همان طور که در ذهن خودمان وقتی معنای عام را تصور می‌کنیم به آن رنگ می‌دهیم، تقيید می‌کنیم، توصیف می‌کنیم، امثال این بعد با آن کلمات می‌خواهیم در ذهن مخاطب مان این تلویح‌ها را، این تقيیدها را، این توصیف‌ها را برای آن معنایی که توی ذهنش آوردیم ایجاد بکنیم. بنابراین فهم این جا به این برمی‌گردد که ما نفسانیات خودمان را ببینیم. در نفسانیات خودتان چه کار می‌کنید؟ معنای عامی را توی ذهن تان می‌آورید مثلاً وقتی می‌خواهید حکمی جعل بکنید می‌گویید این کار، فکرش می‌کنید این کار مطلقاً مصلحت دارد، یا نه. اکرام عالم مطلقاً مصلحت دارد یا عالم خاصی مصلحت دارد. عالم را می‌آورید روی آن فکر می‌کنید. بعد که دیدید نه، عالم عادل مصلحت دارد، قید می‌زنید می‌گویید عالم عادل. همان عالمی که آورده بودید حالا تقيیدش می‌کنید. بعد فکر می‌کنید عالم عادل مطلقاً یا نه باید یک قید دیگه داشته باشد؟ عالم عادلی که اکرام کند، عالم عادلی که اکرام او موجب ضرر به او نشود مثل احترامی که آن شخص به قنبر کرد؛ خادم امیرالمؤمنین سلام الله علیه، بعد افتاد و پایش شکست. می‌خواست بنشیند روی یک صندلی یا یک جایی، افتاد و پای او شکست، به حسب نقل حضرت به او فرمود می‌دانی چرا پای تو شکست؟ برای این که کنار یک نفری نشسته بودی که او از دشمنان اهل بیت بود، او قنبر را نمی‌شناخت، تو که بلند شدی احترام به قنبر کردی او شناخت. و قنبر را آزار داد، موجب اذیت قنبر شد. تو چون این محاسبه را دقیق نکردی، فلذا است که گرفتار شدی. «اکرم العالم العادل اذا لم یکن مضرّاً به و بسائر المؤمنین» این را می‌بینید یک قید دیگه به آن می‌زنید و هکذا.

همین طور که در قضیه معقوله ما وقتی که سبک و سنگین می‌خواهیم بکنیم مصالح و مفاسد را سنجش کنیم این جور مطلق در ذهن مان می‌آید یعنی یک معنای طبیعت مهمله می‌آید بعد هی به آن قید می‌زنیم. این در قضیه ملفوظه هم همین جور است. با آن لفظ آن طبیعت را می‌آوریم، با آن‌ها هی قیدهایش را برای آن می‌آوریم که در ذهن او یک مقید درست

بشود به تعدد دال. و این جا از موارد تعجب آور است که منتقی آدم دقیقی است، جاهای دیگر دقت‌های همین جوری خیلی خوبی ایشان دارند اما این جا چطور این مطلب را فرمودند لا ادری.

سؤال: این اشکال صاحب منتقی با نظر به جموع وضع موصولات که وضع عام، موضوع له خاص هست، چون وضع عام موضوع له خاص است می‌گویند مثل معنای ... اصلاً از ابتدا موضوع له خاص است یعنی موصول را مثل معنای حرفی استعمال می‌کنند. این فرق می‌کند با اکرم العامل العادل، اکرم العالم العادل شما هر دو جا را می‌گویید عالم، وضع عام موضوع له عام. با تعدد دال که این صفت باشد می‌آید معنا را تضعیف می‌کند. اما در موصولات اصلاً می‌گوید ما موصوله به وسیله صله‌اش باید ...

جواب: این‌ها حرف‌های درستی نیست اولاً و ثانیاً...

سؤال: که اگر من می‌گویم سرت من البصره الی الکوفه این «من» نمی‌توانیم بگوییم این «من» کلیه است به وسیله وصف کوفه می‌آید تضییق می‌شود.

جواب: در «ما» و این‌ها درست نیست. «ما» گفتند اصلاً از الفاظ عموم است. حالا این حرف‌ها در آن جا درست نیست. هذا اولاً. ثانیاً لو سلمنا که وضع عام موضوع له خاص است و مثل بعضی اقوال در حروف است اما عموم افرادی و اطلاق افرادی ندارد. احوالی که دارد. مثل زید، می‌گوید زید راکب، زید ساجد، زید ماشی. زید که افراد ندارد اما احوال دارد.

سؤال: ما عمومش را خدشه...

جواب: بله دیگه همین جا هم همین طور است. به خاطر احوالش تقييد می‌شود.

سؤال: بله تقييد می‌خورد منتها نسبت به این صله‌ای که دارد هر صله‌اش هر عمومی که دارد عموم صله‌اش متوجه ما می‌شود نه عمومی که هم شامل صله و... مثلاً رفع ما لا یعلمون. بله، لا یعلمون عمومش به «ما» سرایت می‌کند اما خود «ما» عمومی ندارد که شامل لا یعلمون و غیر لا یعلمون بشود.

جواب: نه ببینید عموم ندارد، اطلاق ندارد. یعنی این جور نیست که اول اطلاق منعقد بشود. همان معنای موضوع له‌ی آن که لا بشرط مقسمی است نه لا بشرط قسمی. اطلاق لا بشرط قسمی است، آن لا بشرط مقسمی است. یعنی یک طبیعت مهمله‌ای که می‌تواند مطلق بشود، می‌تواند مقید بشود. الفاظ برای آن وضع شده، این «ما» ابتدائاً آن را در ذهن می‌آورد. همه «ما»ها که این جا استعمال شده آن را در ذهن می‌آورد. کلمه عالم هم برای همان وضع شده.

سؤال: یعنی «ما» مثل العالم هست.

جواب: بله برای همان وضع شده. ببینید مستعمل^۱ فيه که مطلق نیست. حرف سلطان نیست که ... یعنی ماقبل سلطان که می‌گفتند اطلاق جزء موضوع له الفاظ است، جزء معانی است. این جور نیست، وضع شده برای ذات معنا. نه اطلاق توی آن هست نه تقييد. هیچی توی آن نیست که به آن می‌گوییم لا بشرط مقسمی. ما با مقدمات حکمت حالا می‌گوییم آن گوینده

آن لابلشراط مقسمی را حالا چه جور لاحظظه. حالا به شکل آن ملاحظه‌اش در مقام لحاظ و استعمال اطواری پیدا می‌کند. ولی مستعمل^۱ فیه یعنی موضوع^۲ له نفس آن معنا است. نه اطلاق توی آن هست، نه تقیید توی آن هست، هیچی توی آن نیست. این «ما» برای آن وضع شده، نه این که می‌خواهیم بگوییم مطلق است همه این‌ها را شامل می‌شود. به این معنا است که یعنی برای ذاتی وضع شده که قابلیت انطباق بر همه این‌ها را دارد. اما بالفعل منطبق است؟ آن با اطلاق فهمیده می‌شود.

سؤال: این که قرینه متصله مانع از ظهور است مراد چیه؟

جواب: گاهی مانع از ظهور استعمالی است. مثلاً اگر بگوییم «اسداً یرمی» اگر این یرمی قرینه بر مجاز در کلمه باشد باعث می‌شود که بفهماند این اسد در معنای شیر استعمال نشده در رجل شجاع استعمال شده.

سؤال: این جا قرینه متصله است یا

جواب: این جا قرینه متصله است. تا این که قرینه چی باشد. اگر قرینه بر مجاز در کلمه باشد این است. اما اگر نه، قرینه بر مجاز در کلمه نیست، قرینه بر تقیید است، بر توصیف است، بر تضییق است، این جا نه، باعث نمی‌شود که مستعمل^۱ فیه جدا باشد. نمی‌گوید مستعمل^۱ فیه این مقید است. خود مطلق را می‌آورد، مطلق به آن معنای لغوی آن، می‌آورد توی ذهن تا به واسطه این صله‌ای که بعد می‌آورد یا قیودی که بعد می‌آورد آن را تقیید بکند. همان طور که در قضیه معقوله ما همین کار می‌کنیم. فکر می‌کنیم، نفس طبیعت را در ذهن مان می‌آورد بعد هی تقیید می‌کنیم، هی تضییق می‌کنیم.

سؤال: پس قرینه منفصله با قرینه متصله چه فرقی می‌کند؟

جواب: فرقی این است که آن جا ظهور تصدیقی هم برای آن درست می‌شود، این جا ظهور تصدیقی دیگه درست نمی‌شود. و الا ظهور استعمالی این فرقی‌شان این هست.

این فرمایش راجع به این....

سؤال: قسمتی که ما گفتیم قبل از منتقی گفتیم «ما» اگر به معنای شیء گرفتیم... ما می‌گوییم «ما» در همه این‌ها به معنای شیء است پس وحدت سیاق موجب وحدت در مراد استعمالی است. من می‌خواهم بگوییم ما وحدت در مراد جدی را هم پذیرفتیم ظاهراً.

جواب: نه.

سؤال: چون این که شیء ...

جواب: آهان به یک معنا پذیرفتیم. منطبق^۳ علیه‌های آن فرق می‌کند.

مطلب دیگری که در این جا هست، و جواب دیگری، مطلب دیگری که آقای آقا ضیاء قدس سره دارند و مطلب قابل توجهی است که ایشان فرموده در جواب شیخ اعظم قدس سره این است که حرف شما درست است، این که شما می‌فرمایید که ظاهر وحدت سیاق اقتضاء می‌کند که همین طور که از آن‌ها فعل مقصود است این جا هم فعل مقصود باشد این یک وحدت سیاقی است که وجود دارد، این حرف شما درست است. اما این جا یک مطلب دیگر هم هست که از ذهن شما پریده و توجه نکردید و آن این است که حالا من به زبان ساده می‌گویم چون بعضی عبارات یک قدری مندمج است. این جا «رفع ما لایعلمون» است «ما استکروهوا علیه و ما اضطرروا الیه ما لایطیقون» برداشته شده آن را که نمی‌دانید و برداشته شده چیزی را که اکراه شده‌اید به آن و برداشته چیزی که اضطرار به آن پیدا کردید، و برداشته شده چیزی که قدرت بر آن ندارید. این چهار جمله آیا با هم تفاوتی دارند یا تفاوتی ندارد؟ در آن سه تا ضمیر مفعولی اضطرروا الیه و استکروهوا علیه و ما لایطیقون، همه‌اش به چی برمی‌گردد؟ به «ما» برمی‌گردد، به خود آن فعل برمی‌گردد و اسناد اسناد بما هو له است. یعنی کاری که ... اگر شما منطبقاً علیه «ما» را کار بگیرید، فعل بگیرید می‌شود آن فعلی که اضطرار به آن فعل پیدا کردید برداشته شده، آن فعلی که طاقت نسبت به آن ندارید و در قدرت شما نیست برداشته شده. اما «رفع ما لایعلمون» فعلی که آن را نمی‌دانید؟ مگر آدم فعل را نمی‌داند؟ فعلی که از او سر زده یا می‌خواهد انجام بدهد نمی‌داند آن را؟ این جور نیست که خودش را نداند، چی را نمی‌داند؟ این که چی بر آن منطبق می‌شود را نمی‌داند، مثلاً مایعی است، این که دارد مایع می‌آشامد این فعل را که می‌داند، نمی‌داند این فعل شرب الخمر است یا شرب الماء است. این را نمی‌داند. اگر فعل مقصود باشد سیاق به هم می‌خورد. از آن نظر که همه فعل مقصود است وحدت سیاق درست می‌شود اما از نحوه اراده این فعل نه، سیاق به هم می‌خورد. در آن سه تا خود آن فعل مقصود است، در این یکی وصف آن فعل مقصود است. پس از یک نظر وحدت سیاق دارند اگر فعل مقصود باشد. که بله در همه فعل مقصود بود. اما از یک طرف سیاق به هم می‌خورد. توی آن سه تا خود فعل است، توی این یکی خود فعل نیست وصف فعل است. اما اگر شما بیابید از ما لایعلمون حکم اراده کنید، بگویید فعل اراده نشده، همان که مستدل می‌خواهد بگوید. در حکم چیه؟ خودش را نمی‌دانند، شبیه وصف به حال متعلق نمی‌شود، خودش را نمی‌دانند. آدم وجوب را نمی‌داند، حرمت را نمی‌داند.

این سیاق که خودش تعلق بگیرد، این فعل‌ها به خودش تعلق بگیرد می‌گوید پس در ما لایعلمون حکم مقصود است. آن سیاق که آن جاها فعل بوده این جا هم فعل باشد، می‌گوید این جا فعل مقصود است پس دو تا سیاق متهافت این جا... دو تا سیاق وجود دارد، دو تا نتیجه متهافت دارند. آن سیاقی که شیخ به آن نظر فرموده می‌گوید فعل باید مقصود باشد، این سیاقی که ما داریم به آن توجه می‌دهیم می‌گوید چی باید مقصود باشد؟ حکم باید مقصود باشد. چون اگر حکم مقصود باشد سر به راه است. رُفَع آن حکمی که نمی‌دانی خود آن حکم را، رُفَع آن کاری که اضطرار به خود آن کار پیدا کردی، رُفَع آن کاری که اکراه به خود آن کار پیدا کردی. رُفَع آن کاری که قدرت به آن کار نداری. همه‌اش سیاق واحد است. اما اگر «رفع ما لایعلمون» فعل مقصود باشد مثل بقیه که فعل مقصود است، تو «رفع ما لایعلمون» باید بگوییم رُفَع کاری که خودش مجهول است. خودش که مجهول نیست. انطباق عنوان بر آن مجهول است، اوصافش مجهول است، این جور باید بگویید، یا حکمش مجهول است. این جور باید بگویید.

پس بنابراین... بعد آقا ضیاء می‌فرمایند با این... پس این جا دو تا سیاق هست و بین این دو سیاق عرفاً این سیاق دوم مقدم بر سیاق اول است که چیزی مقصود باشد که این لایعلمون به خودش می‌خورد نه مثل این که زید قائم ابوه. وصف به حال متعلق خلاف ظاهر است. وصف باید مال خودش باشد؛ این خیلی آدمی است که بابای او دانشمند بود. این خلاف ظاهر است، خودش دانشمند است، خودش عادل است، این جا... پس همان طور که لایطیقون و ما اضطرروا الیه و آن سه تا به خودش است این جا هم به خودش است. این در نظر عرف مقدم است. این، و چون این در نظر عرف مقدم است و اظهر است بر آن مقدم می‌شود تقدیماً للأظهر علی الظاهر بنابراین باید این جور معنا کرد پس جواب شیخ اعظم را آقای آقا ضیاء این جور داده که ما ایمان به وحدت سیاق داریم، این درست است. اما شما محاسبه‌تان کامل نبوده، همه اطراف معادله را ندیدید. فقط به این توجه کردید که آن‌ها فعل هستند می‌گویند این هم فعل باید باشد. نه، علاوه بر این وحدت سیاق یک جهت دیگری هم این جا وجود دارد. و با این جهتی که ما محاسبه می‌کنیم می‌بینیم این وحدت بر آن وحدت عرفاً مقدم است. به همان توضیحی که عرض کردیم پس بنابراین باید گفت که این جا از این «ما» چی مقصود است؟ حکم مقصود است.

البته حالا حکم که مقصود هست در کلمات ایشان یا ما ینسب الی ایشان این است که حکم اعم است از حکم کلی یا جزئی. فلذا می‌فرماید این حدیث شریف هم شبهات حکمیه را می‌گیرد، هم شبهات موضوعیه را می‌گیرد. چون ما در شبهات موضوعیه چی را نمی‌دانیم؟ حکم جزئی را نمی‌دانیم. یعنی حکم این مورد خاص. الان این مایعی که نمی‌داند خمر است یا خلّ است یا ماء است. حکم این را الان نمی‌دانیم این حکم جزئی است.

اگر به طور کلی یک چیزی بر او مشکوک است که حکم آن چیه، آن هم که شبهه حکمیه می‌شود. بنابراین این حدیث شریف مقصود از «ما» در ما لایعلمون حکم است به خاطر وحدت سیاق ثانی. این حکم هم اعم از حکم کلی و جزئی است پس «رفع ما لایعلمون» یعنی حکمی که نمی‌دانی، سواء این که آن حکم کلی باشد یا جزئی باشد، این رفع. پس حدیث شریف رفع هم شامل شبهات حکمیه می‌شود هم شامل شبهات موضوعیه می‌شود. این فرمایش محقق عراقی قدس سره. آیا این فرمایش تمام است یا نه ان شاءالله فردا و صلی الله علی محمد.

پایان.

جلسه ۸ - ۱۳۹۵/۰۶/۲۸

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

بحث در کلام محقق عراقی قدس سره بود. که حاصل فرمایش ایشان این بود که اگر که وحدت سیاق به فرمایش شیخ اعظم اقتضاء می‌کند که مراد از «ما» ی موصوله در «ما لایعلمون» فعل باشد چون در بقیه «ما» ها فعل مقصود است. اما

این جا یک سیاق آخری هم وجود دارد که آن سیاق آخر اقتضاء می کند که مراد از «ما» حکم باشد و این سیاق آخر بر آن سیاقی که شیخ به آن تمسک فرموده ترجیح دارد در نظر عرف و اظهر است.

آن سیاق آخر این هست که در «رفع ما لایعلمون» به خود این جمله که نگاه می کنیم مع الغض از جملات دیگر خودش یک ظهوری دارد و آن ظهورش این است که ضمیر مفعولی «لایعلمون» به خود این «ما» برمی گردد. «رفع ما لایعلمون» رفع شده چیزی را که نمی دانید آن چیز را، نه این که نمی دانید وصف آن چیز را. چون اگر برگردد ضمیر به وصف آن چیز می شود استخدام و خود استخدام خلاف ظاهر است دیگر. می گوئیم «زید قائم نفسه أو ابوه» ظاهر زید قائم این است که خودش ایستاده، نه بابایش ایستاده، نه کسی دیگری ایستاده. که بگوئیم وقتی خود زید را نام می بریم مقصود از آن زید باشد، وقتی ضمیر به آن برمی گردانیم مقصود بابای او باشد. این خلاف ظاهر است، استخدام خلاف ظاهر است. بنابراین خود «رفع ما لایعلمون» ظاهرش این است که ضمیر مفعولی اگرچه محذوف است ولی روشن است که باید باشد دیگر. ضمیر مفعولی لایعلمونه برمی گردد به خود موصول، نه به صفت موصول، نه به حکم موصول و امثال این ها. این از یک ناحیه، از طرفی همین سیاق، همین چیزی که خود لایعلمون فی نفسه ظهور در آن دارد سیاق هم همین را اقتضاء می کند. چرا؟ برای این که در «ما اضطرروا علیه» آن جا مراد از «ما» چیه؟ فعل است، فعلی که به خودش اضطرار پیدا شده یا نه، به یک فعلی که ملازم آن هست، با آن رابطه دارد. این مقصود است یا نه به خود آن فعل برمی گردد؟ به خود آن فعل، به ذات آن فعل. «ما استکرهاوا علیه» هم همین جور است، «ما لایطیقون» هم همین جور است، «ما اخطاوا فیه» هم همین جور است. آن ها هم همین جور است. پس این «رفع ما لایعلمون» از دو منظر؛ یکی خودش، یکی هم این سیاق که در آن ها از «ما» ها خود فعل مقصود است نه عناوین آن، نه اوصاف آن، نه ملازماتش، نه ملزوماتش، خود فعل. پس این هم کمک می کند و باعث می شود که این ظهور خیلی قوت پیدا می کند که کالئص مثلاً می شود. یا یک ظهور بسیار قوی ای می شود.

پس امر دائر می شود بین آن ظهور اولی که شیخ فرمود که فقط مراد از این «ما» فعل مقصود است. که لازمه اش این است که شبهات موضوعیه باشد حدیث. یا این که نه، این ظهور دوم که تعید به دو چیز داشت یکی ظهور فی نفسه، یکی ظهور سیاق. که این ظهور دوم اقتضاء می کند که مراد از «ما» چی باشد؟ حکم باشد چون حکم است که این دو حالت می شود در آن حفظ بشود. رفع حکمی که نمی دانید آن حکم را پس استخدام لازم نمی آید، و با سیاق هم سازگار است. همان طور که در بقیه «ما استکرهاوا علیه» و «ما لایطیقون» و «ما اضطرروا الیه» یعنی به خود آن اضطرار پیدا کردید، به خود آن اکراه پیدا کردید، خود آن را طاعت ندارید، این جا هم همین جور می شود. حکمی که خود آن را نمی دانید. بنابراین آقای آقا ضیاء می فرمایند که در مقابل آن سیاق شیخ که نتیجه اش این بود که برای شبهات موضوعیه باشد این سیاق دوم که اقوی و اظهر است در این جا وجود دارد که اقتضاء می کند مراد حکم باشد. و چون این ظهور دوم اقوی و اظهر است عند العرف بلاریب بنابراین باید جمله را همین جوری معنا کرد. و وقتی این جوری معنا کردیم قهراً شبهات حکمیه را شامل می شود و استدلال تمام است بنابراین اشکال شیخ اعظم وارد نیست. این فرمایش محقق عراقی قدس سره.

سؤال: ...

جواب: نه، چون ایشان همان طور که دیروز هم عرض کردم می‌فرماید مراد حکم است اما این حکم اعم از حکم جزیی و کلی است.

سؤال: عرض کردم به نفی حکم جزیی...

جواب: بله بله درسته. اگر حکم جزیی را شما نفی کنید درسته. ولی اشکال مبنایی آن وقت می‌شود. ایشان قائل است به این که حکم کلی داریم، حکم جزیی هم داریم. اما اگر مثل نظر مرحوم امام قدس سره را قائل بشویم که حکم جزیی اصلاً وجود ندارد، انحلال نمی‌شود، خدا دیگه به اندازه موضوعات قانون جدا ندارد، یک قانون دارد الخمر حرام دیگه خمری که این توی این کاسه است، خمری که توی آن کاسه است... این‌ها دیگه حکم‌های جزیی ندارند. همان الخمر حرام تطبیق می‌شود.

سؤال: توی آن فقره اول که ایشان می‌فرماید توی آن جا دو تا ... به این است که مورد اکراه یا مثلاً اضطراب واقع می‌شود، این جا مگر ما شرب خمر را بگیریم یعنی یک معنای ذات اضافه را بگیریم دوباره همان حرف هم توی آن جا می‌آید. آن جا هم این طور نیست که خود شرب بما هو کلی شرب.

جواب: چرا دیگه همین شرب خمر مورد اضطراب است. می‌گوید اگر نیشامی تو را می‌کشم.

سؤال: شرب خمر یعنی....

جواب: شرب الخمر مورد اکراه است یا اضطراب است.

سؤال: همین، توی ما لایعلمون هم ما می‌گوییم شرب الخمر لایعلمون.

جواب: نه، نه شرب الخمر لایعلمون نیست. حالا تا ببینیم، ممکن است حرف شما درست باشد. حالا این فعلاً حرف آقای آقا ضیاء این هست.

سؤال: چون اگر فعل باشد باز درست است بگوییم مثلاً خلاف فعل را من نمی‌شناسم، نمی‌دانم این چه فعلی است. شرب خمر است یا شرب ماء است. درسته که لایعلمون...

جواب: ای وای، زحمات آقا ضیاء هدر نرود. شما نمی‌شناسی؟ چی آن را نمی‌شناسی؟ وصف آن را نمی‌شناسی، نه خودش را، خودش که دارد صادر می‌شود از شما. نمی‌شناسی که آیا وصفش شرب الخمر است یا شرب الماء است. ولی ذاتش را که از شما دارد صادر می‌شود می‌دانی، فعل شماست. اشکال همین است. ببینید در «ما اضطروا الیه» به خود این که دارد صادر می‌شود، ذات این که دارد صادر می‌شود اضطراب است. چون همین را گفته اگر انجام ندهی می‌کشمت. در «ما استکرهاوا علیه» همین جور است. ذات این که دارد صادر می‌شود مورد اکراه است. اما در این جا ذات آن فعلی که دارد صادر می‌شود لایعلمون نیست، می‌داند، فعل اختیاری اوست دارد انجام می‌دهد. پس بنابراین ذات آن را می‌داند، چی آن را نمی‌داند؟ وصف آن را نمی‌داند، چه عنوانی بر آن منطبق است آن را نمی‌داند. و حال این که ظاهر سیاق این است که همان طور که در آن

جا ذاتش مضطرب الیه است، ذاتش استکراه بر آن هست، ذاتش لایطیق هست این جا هم همین جور باشد. ذاتش این چنین باشد.

بنابراین بخواهد ذاتش این چنین باشد به خاطر سیاق، از آن طرف استخدام در خود جمله لازم نیاید باید از «ما» حکم مقصود باشد. وقتی حکم مقصود باشد درست است، ما لایعلمون ذات آن حکم را، و لایعلمون خود آن حکم را، هم استخدام لازم نمی آید و هم آن سیاق محفوظ شده و حفظ شده.

سؤال: ...

جواب: ذات فعل مجهول است؟

سؤال: فعل به لحاظ این که....

جواب: لحاظ و این ها بیاوری خراب می شود.

سؤال: نه نه، می گویم حتی بر مبنای شیخ می شود گفت مقصود فعل است و فعل مجهول است به چه لحاظی...

جواب: چی آن مجهول است؟

سؤال: فعل مجهول است.

جواب: فعل مجهول است؟ مجهول چیه فعل است یا همان ملحوظ؟

سؤال: ملحوظ چیه؟

جواب: هر چی، هر چیزی که شما بگویید پس قید می شود. ببینید به این راحتی نیست....

سؤال: من عرضم این است که فرمایش شیخ تمام کننده بحث نیست یعنی حتی اگر مبنای شیخ را هم بپذیریم اختصاص به شبهات حکمیه ندارد.

جواب: آهان آن یک حرف دیگری است. این را عرض کردم. ما حالا فعلاً جواب ها را داریم احصاء می کنیم. یکی جواب آقای آقا ضیاء است که فرمود آقای شیخ در مقابل سیاق شما من یک سیاق بالاتری دارم، آن سیاق بالاتر که عند العرف اظهر است و اقوی است از آن سیاق اقتضاء می کنم. جواب دیگری هم وجود دارد که ان شاء الله خواهد آمد، جواب دیگر این است که ما حرف شیخ را می پذیریم می گوئیم آقا همان فعل مقصود است اما در عین حال می شود برای شبهات حکمیه به آن استدلال کرد. حالا آن بیان آخری است که می آید حالا فعلاً بیان آقای آقا ضیاء. این بیان ایشان چطور است؟

به این بیان وجوهی از مناقشات اعلام فرمودند. مناقشه اول این است که فرمودند مجرد یک ادعایی است آقای آقا ضیاء دارد می کند می گوید این اظهر است، این اقوی است. به چه دلیل شما می گوئید اظهر است و اقوی است؟

فوقش این است که حالا طبق حرف شما بیایید بگویید آقا در کنار سیاق شیخ بیایید بگویید یک سیاق دیگر هم وجود دارد و مردد می کند کار را که نتیجه اش همان حرف شیخ می شود. شیخ می فرماید... یعنی نسبت به این که به شبهات حکمیه نمی توانیم استدلال بکنیم. شیخ می فرماید به شبهات حکمیه نمی شود استدلال کرد برای این که فعل است و فقط شبهات موضوعیه است. حالا شمای آقا ضیاء آمدید یک سیاق دیگری درست کردید گفتید این سیاق هم این جا وجود دارد، امر ما مردد می شود بین سیاق شیخ و سیاق شما، و نتیجه هر دو این است که چی می شود؟ بالاخره برای شبهات حکمیه نمی شود استدلال کرد پس اشکال شیخ که می گوید به این روایات برای شبهات حکمیه نمی شود استدلال کرد تمام است. منتها او از باب استظهار اختصاص به شبهات موضوعیه است، شما از باب این که مردد است بین معنایی که اختصاص به شبهات موضوعیه دارد یا معنایی که ... ولی دیگه دلیل شما شد استحسان. لغت و ظهور و این ها هم که به استحسان درست نمی شود. به استحسان حجیت پیدا نمی کند. این اشکالی که بعضی الاعلام فرمودند.

سؤال: ... رفع اظهریت را...

جواب: شما مدعی اظهریت چه دلیلی آوردید که اظهر است؟ ایشان همین را می گوید، می گوید به چه دلیل شما می گوید اظهر است.

جواب همین است که... ببینید این جور که من تقریب عرض کردم، این جور در کلمات تقریب نشده، با دقت کلمات که آقای آقا ضیاء این جور عرض کردیم که خدا فرموده خود ما لایعلمون ظهور در این دارد. وجه آن را فرموده چیه، در کلامش تصریح فرموده ولی وجهش ظاهر است یعنی همین. خود ما لایعلمون مع الغض از یمین و یسار و سیاق می گوید ظهور دارد در این که خود این را نمی دانیم نه اوصافش. چرا؟ به همان دلیل استخدام و استخدام روشن است. فرمایش شیخ اعظم قدس سره فقط به دلیل بیرونی توجه کرده بود، یعنی به یمین و یسار، به سیاق. ایشان می گوید نه، به خود جمله که نگاه می کنیم یک اقتضایی دارد، این سیاق هم این را اقتضاء می کند. پس بنابراین دو امر باعث می شود، دو قرینه محکم باعث می شود که چنین ظهوری پیدا می کند و لایعلمون را کی معنا می کند یعنی لایعلمون اوصافش را؟ و چنین سیاقی هم کنار آن هست؟ بله حالا اگر یک چنین استخدامی لازم نمی آمد حالا فرمایش شیخ اعظم را بیاییم بگوییم که یعنی لایعلمون وصف آن را به خاطر سیاق. پس انصاف این است که این اشکال که ما می گوییم نه آقا این ادعا، مجرد ادعایی است و یک استحسان عقلی است، این وارد نیست به مرحوم آقا ضیاء و این دو قرینه جلیه قویه ای که ایشان فرموده این اظهریت، اظهریتی که حتی می شود گفت به سر حد شاید نص برسد. چون استخدام خیلی خلاف ظاهر است که ضمیر ... وقتی «ما»ی موصوله گفته می شود یک چیز اراده بشود، ضمیر که به آن برگردانده می شود یک چیز دیگر اراده بشود. استخدام کلاً یک امر خلاف طبع و خلاف ظهور عرفی است.

جواب دومی که هست این است که... من به این بیان عرض می کنم که حالا اصلاح هم شده باشد. سلماً و آناً، درست است فرمایش شما، اظهر است اما این که می گوید شما شبهات ... اختصاص به حکم دارد، اگر این جور معنا کردیم حکم است که خودش را نمی دانید و سیاق هم آن را اقتضاء می کند، جواب این است که نه، شبهات موضوعیه فراوانی ما داریم که خودش مجهول است.

توضیح مطلب این است که گاهی یک فعلی از ما سر می‌زند این فعلی که از من سر می‌زند ذاتش برای من معلوم است دیگه. چی آن مجهول است؟ وصف آن. شرب خمر... شربی را دارد انجام می‌دهد این شرب انجام شده ذاتش برای او معلوم است. اگر بگوییم این را نمی‌داند یعنی چی را نمی‌داند؟ وصفش را نمی‌داند، نه این که خودش را نمی‌داند. چون خودش که فعل اختیاری است دارد انجام می‌شود. فعلی که صدر عنه، مفروغ عنه است که از فاعل صادر شده. این جا شک و عدم علم این فاعل به ذات آن فعل تعلق نمی‌گیرد، به اوصاف آن تعلق می‌گیرد. اما بسیاری از موارد هست که اصلاً در ذات این صدور یک فعل از انسان خودش شک می‌کند به خاطر اشتباهات امور خارجیه. مثلاً شک می‌کند من توی نماز حرف زدم که سجده سهو بر من واجب بشود یا نه؟ این جا فعلی صادر نشده که ذاتش معلوم باشد. اصلاً شک در اصل ذات یک فعلی دارد. تکلم از من صدر آم لا؟ که موضوع حکم شرعی است.

سؤال: ...

جواب: وجودش، همین وجودش، چیز آخری نیست که.

سؤال: تکلم که معنای آن روشن است.

جواب: وجود التکلم شما بفرمایید. وجود التکلم مشکوک است. حیثی نیست.

سؤال: تکلم فعل انسان است و روشن است.

جواب: تکلم به عنوان که کلی که

سؤال: ...

جواب: تکلم که مجهول و معلوم ندارد، تکلم کلی، معلوم است. ماهیات را می‌شناسیم، فعل، فعل شخص. فعل شخص، صدور ذات فعل شخص برای او مشکوک است. و الا می‌داند که تکلم یعنی چی. معنای واژه تکلم چیه. پس این...

سؤال: شما آن را حیثی کردید.

جواب: نه حیث نکردیم. داریم می‌گوییم شما می‌گویید ذات، پس رفع ما لایعلمون. یعنی ذات کاری که نمی‌دانید تحقق آن ذات را نمی‌دانید. علم تعلق نگرفته به آن ذات. علم تعلق نگرفته به صدور تکلم.

سؤال: حاج آقا صدورش به خودش نخورده به صدوره خورده.

جواب: دیگه دو تا که نیست. آن جا که دو تا نیست، صفتش نیست. به خصوص روی اصالت الوجودی که این جوری است دیگه. اصلاً ماهیت که چیز دیگری است. خود فعل را نمی‌داند، پس فعل است، فعل را نمی‌داند.

سؤال: خود فعل را نمی‌داند یا وجود فعل را نمی‌داند؟

جواب: وجود فعل را، وجود فعل موضوع حکم است. یعنی تکلم، وجود التکلم موضوع حکم است. می‌گوید این موضوع حکم را نمی‌دانیم. وجود التکلم را نمی‌دانیم. می‌گوید من در وجود التکلم شک دارم. شارع می‌گوید هر وقت در وجود التکلم شک داشتی من برمی‌داشتیم.

سؤال: اصلاً فعلی از انسان سر زده...

جواب: نه نه، سر نزده. اصلاً نمی‌داند سر زده یا سر نزده.

سؤال: نه، سر نزده اما نمی‌داند دوازده سر زده یا یازده. این شک در خود فعل است یا در وصف فعل است؟

جواب: چی؟

سؤال: فعلی از انسان سر زده اما نمی‌داند دوازده بوده یا یازده بوده، شک در خود فعل است یا شک در صفت فعل است؟

جواب: یازده بوده یا دوازده بوده یعنی چی؟ یعنی ساعت یازده بود یا دوازده بوده؟

سؤال: بله. این شک در وجود فعل است؟

جواب: نه شک در وصفش هست. در ذاتش شک ندارد که، ذاتش را می‌داند تحقق پیدا کرده منتها آیا این الواقع فی ساعت یازده است یا الواقع فی ساعت دوازده است، در صفت آن شک دارد ولی ذاتش که مشکوک نیست. اما اگر ذاتش را نمی‌داند، حرف آقای آقا ضیاء قدس سره این است که در ما اضطرروا الیه یعنی خود این ذات مورد اضطرار واقع شده، خود این ذات یا در ما استکرها علیه خود ذات مورد اکراه واقع شده اما در ما لایعلمون اگر فعل باشد ذات نیست، ذات را که می‌شناسیم. وصفش هست. می‌گوییم نه، یک جاهایی هست که ذات را هم نمی‌شناسیم و فراوان است. در فعل... حالا اگر شما گفتید... پس بنابراین قهراً این جمله بنابر فرمایش شما هم احکام را می‌گیرد، هم این جور موضوعات را می‌تواند بگیرد و اگر قول به عدم فصل قائل شدیم یا عدم الفصل بین این جور موضوعات و سایر موضوعاتی که شک در اوصافش داریم گفتیم دیگه در اصول کسی پیدا نشده بگوید موضوعات علی دو قسم است، این جور موضوعات برائت در آن هست، آن جور موضوعات برائت در آن نیست. اگر این ثابت باشد این حدیث رفع در موضوعات این بخش را اثبات می‌کند بقیه‌اش را به قول به عدم فصل. اگر هم ثابت نشد می‌گوییم این حدیث این مقدار را دارد ثابت می‌کند. اگر برای بقیه‌اش دلیل پیدا کردیم خیلی در شبهات موضوعیه، دلیل پیدا نکردیم آن جا قائل به برائت نمی‌شویم. که حالا دلیل پیدا می‌کنیم، دلیل هست.

پس بنابراین فرمایش آقای آقا ضیاء قدس سره که این جور فرمود، می‌توانیم این جواب را بدهیم. این جواب اصلش که ما با یک تغییری عرض کردم، اصل آن از شهید صدر قدس سره است. ایشان فرموده است که:

«و فيه أولاً...» بعد از این که حرف شهید صدر را نقل می‌کند، البته به این شکل. خوب است عبارت ایشان را هم بخوانیم.

«ما أبرزه المحقق العراقي (قده) من دعوى الاختصاص بالشبهة الحكمية لأن ما لا يعلمون لا ينطبق على الموضوع الخارجى لأن الموضوع الخارجى ذاته معلومة و انما الشك فى وصفه و عنوانه و هذا بخلاف الحكم.» که ذاتش مشکوک است. ایشان فرموده:

«و ثانياً فى جملة من الموارد تكون الذات الخارجية أيضاً مشكوكه كما إذ شك فى ذات نزول المطر و عدمه و كان موضوعاً لحکم.»

مثلاً نمی‌دانم باران آمد یا نه، نمی‌داند باران آمدن را و باران آمدن موضوع یک حکمی است مثلاً در شرع. باران آمدن را نمی‌دلند. پس ذات را نمی‌دلند دیگه، نه این که باران آمدن را اطلاع به ذاتش دارد، و صفش را نمی‌دلند که شدید بود یا ضعیف بود، در چه ساعتی بود.

ما تغییر دادیم. علت این که تغییر دادیم چون آقای آقا ضیاء همین طور که مراجعه بفرمایید به عبارت ایشان و شیخ اعظم، مراد از «ما» را فعل گرفتند. نزول المطر که فعل نیست، فعل انسان نیست. یا الخمر که بعضی دیگر از تابعین شهید صدر مثال زدند، نمی‌داند این خمر است یا خمر نیست. آن که موضوع نیست، آن که شهید صدر قبول دارد یعنی آقای آقا ضیاء قبول دارد و حالا من عبارت نهاییه الافکار ایشان را هم.... در مقام تقریب بیان ایشان این جوری می‌فرماید.... که اختصاص به شبهات موضوعیه داشته باشد:

«بتقریب....» همان حرف شیخ «بتقریب أن المراد من الموصول فى ما اكرهوا و ما لا يطيقون و ما اضطرروا و ما اخطأوا بعد أن كان هو الفعل الذى اكره عليه أو اضطر اليه أو لا يطيقونه فوحدة السياق تقتضى أن يكون المراد من الموصول فى ما لا يعلمون هو الفعل الذى اشتبه عنوانه كشرب الذى لم يعلم كونه شرب خمر أو شرب خل»

پس بنابراین این موضوعی که این آقایان می‌گویند افعال مکلفین است که مشکوک است چه فعلی است نه این که موجودات خارجی و این‌ها مقصودشان باشد. از این جهت مثال درست همان بود که عرض کردم که نمی‌داند تکلم، این فعل تکلم بکلام آدمی از او سر زده یا سر نزده. و امثال این از شبهات موضوعیه که فراوان است که انسان این شک‌ها را می‌کند. خیلی پس بنابراین می‌توانیم بگوییم که قهراً این جور که شد پس این فرمایش آقای آقا ضیاء به شیخ اعظم که می‌خواهد این را اظهر کند این جور نمی‌شود. شیخ می‌گوید مراد از این فعل است. آقا طبق حرف شما البته این فعل‌ها است. همین فعل‌هایی که به خودش جعل هست پس بنابراین فرمایش ... و استخدام هم لازم نمی‌آید و قوت بیشتری پیدا نمی‌کند. پس نمی‌شود با حرف آقای آقا ضیاء با توجه به این مطلبی که شهید صدر فرموده، مطلب درستی هم فرموده و اصلاح کردیم تقریب آن را نمی‌شود با فرمایش آقای آقا ضیاء جواب از شیخ اعظم را داد فعلاً تا این جا.

جواب‌های دیگری هم دادند که پیچاندند مطلب را و از حد ... مثلاً در بعضی از کلمات بزرگان هست که بله این جا جهل به عنوان موجب می‌شود که خود آن فعل هم مجهول باشد و این واسطه در ثبوت است نه واسطه در عروض است. یعنی این فعل درست است که دارد ذاتش از من سر می‌زند اما چون من عنوان آن را نمی‌دانم که این شرب الخمر است یا شرب الخل است این واسطه در ثبوت می‌شود که واقعاً همین که دارد از من سر می‌زند ندانم چیست. این واقعاً این جور است که ندانم

این چیست. می‌دانم این چیست، فعلی است دارد از من سر می‌زند، این را که می‌دانم چیست، این نه واسطه در ثبوت که حتماً نیست، اگر باشد واسطه در عروض است. یعنی مجازاً حالا بگویید این را نمی‌دانم. وصف متعلقش را به خودش نسبت بدهد. و الا ... و خلاف فهم عرف هم هست. این جور خودش را نمی‌داند یعنی اوصاف را نمی‌داند نه این که خودش را نمی‌داند.

یا در منتقی هم یک جواب دیگری دادند که خودشان هم می‌فرمایند این حرف محقق اصفهانی است در یک جای دیگری و به مناسبت آخری ما آن را آوردیم این جا جواب آقا ضیاء را می‌خواهیم بدهیم.

آن هم این فرمایش را فرموده. فرموده که ببینید در خود ما لایعلمون و ما لایطیقون که می‌گوید برداشته شد آن که اکراه به آن هست، برداشته شد آن که اضطرار به آن هست، معلوم است که ذات آن که اکراه و اضطرار به آن هست که بما هو هو که برداشته نمی‌شود. بلکه بما آنه موضوع للحکم الشرعی برداشته می‌شود. شارع کاری به این‌ها ندارد صرف نظر از حکم شرعی. بما هو موضوع للحکم الشرعی برداشته می‌شود. وقتی بما هو موضوع للحکم الشرعی برداشته شد حالا این جا هم می‌آید می‌گوید که آن فعلی که در خارج شما نمی‌شناسید بما آنه موضوع للحکم الشرعی برداشته شد. بما آنه موضوع للحکم الشرعی برداشته شد. این جواب هم جواب محکمی نیست چرا؟ چون درست است بما هو موضوع للحکم الشرعی اگر بگوییم و لکن در عین حال آن جهات ادبی را که نباید فراموش بکنیم. بعد از این که آن جهات ادبی درست شد حالا اگر می‌شد فعل مقصود باشد بما آنه موضوع للحکم الشرعی بود. اما اشکال آقا ضیاء این است که به جهات ادبی که استخدام لازم می‌آید و خلاف وحدت سیاق است نمی‌شود فعل مقصود باشد تا حالا شما بیایید بگویید که بما آنه موضوع للحکم الشرعی هست.

سؤال: حاج آقا در مورد حقایق شرعیه مثلاً ما لایعلمون «ما» را حقیقت خارجیه نگیریم که بگوییم خود شما می‌دانید، چی را نمی‌دانید؟ آن وصفش را نمی‌دانید. نه در بعضی از اشیاء که حقیقت شرعیه ما قائل می‌شویم ... مثلاً در مورد صلات ما نمی‌دانیم سوره جزء هست یا جزء نیست. من می‌خواهم برائت در مورد حکم وجوب سوره اجراء کنم. این برمی‌گردد به خود

جواب: این که حکم است.

سؤال: عرض می‌کنم. جواب قبلی که می‌گفت واسطه در عروض واسطه در ثبوت است. واسطه در ثبوت حقیقت شرعیه است. در مورد حقیقت شرعیه وقتی ما نمی‌دانیم حکم وجوب سوره به عنوان جزئی از حقیقت صلات واجب شده یا واجب نشده این واسطه در ثبوت حقیقت شرعیه است پس ما لایعلمون ذات حقیقت شرعیه مجهول است.

جواب: یعنی ذات صلات مجهول است؟

سؤال: ذات صلات مجهول است.

جواب: یعنی ذات صلات مخترع شرع مجهول است.

سؤال: بله.

جواب: پس نتیجه‌اش این می‌شود که پس نماز برداشته شده یعنی دیگه نماز واجب نیست. اصلاً نماز واجب نیست دیگه، اگر این جور بگوییم نماز برداشته شد دیگه. اگر این باشد برخلاف ...

سؤال: شیخنا نمازی که مرکب از سوره باشد. این برداشته شد، چه عیبی دارد؟ وجوب سوره...

جواب: شما دارید این واسطه در ثبوت است که صلات بشود مجهول.

سؤال: صلاتی که....

جواب: صلات مجهول شد، شارع هم که گفته مجهول را برداشتم.

سؤال: صلاتی که مشتمل بر خصوصیات باشد. و الا ...

جواب: واسطه در ثبوت است یعنی این باعث می‌شود که این فعل مجهول بشود. شما باز دارید به آن قید می‌زنید.

سؤال: این فعل برداشته شد اگر ... یعنی شک می‌کنم....

جواب: آن جا مجعول است، پس آن جا در مجعول شرع شک دارید نه یک فعل خارجی. یعنی آن نماز مخترع شرع است، پس مخترع شرع را نمی‌دانید که چی هست. نه فعل دیگران. مجعول شارع را نمی‌دانید، یعنی مخترع او را نمی‌دانید چیه.

حالا جواب دیگری که شاید آقای میلانی هم توی هی ذهن‌شان خلجان می‌کرد ولی کما ینبغی آن را تقریر نمی‌کردند این جواب را بتوانیم بدهیم. ببینید در این جا همه‌اش به فعل خارجی توجه دارد که می‌گوید ذات این فعل را که من می‌دانم دارد از من صادر می‌شود. همه‌اش به خارج توجه شده و حال این که این‌ها قضایای شرعیه قوانین است، قواعد است. در قوانین و قواعد کلی بیان می‌شود، تطبیق مکلف می‌کند به خارج. شارع می‌گوید ما لایطیقون، آن که طاقت بر آن نیست من برداشتم. بعد شما در خارج هر کسی تطبیق می‌کند. ما اضطرروا الیه، آن که اضطرار به آن شده. به طور کلی، ما اضطرروا الیه موضوع کلی است رُفِع. حالا این جا یکی از آن‌ها هم ما لایعلمون است. آن که نمی‌دانید، فعلی را که نمی‌دانید آن برداشته شد که معنای آن این است که یعنی حکم آن برداشته شده، مؤاخذه‌اش برداشته شده. حالا ما سؤال می‌کنیم، کسی که یک مایعی را که مردد است که آب است یا خمر است می‌آشامد. آیا در این جا این می‌داند شرب الخمر را یا نمی‌داند؟ نمی‌داند. یعنی می‌داند شرب الخمر از او سر زده یا نمی‌داند؟ نمی‌داند. این رُفِع ما لایعلمون اگر همین مقصود است که شرب الخمری که نمی‌دانی مؤاخذه ندارد. بعد از این که این ضابطه را از حدیث رفع فهمید کلاشه را قاضی می‌کند می‌گوید این جا یا شرب الماء است که مؤاخذه ندارد، اگر شرب الخمر باشد که من نمی‌دانم. آن هم که حدیث رفع دارد می‌گوید مؤاخذه ندارد ... چون امر من از این دو تا خارج نیست. یا این شرب الماء است در واقع و نفس الامر که عقابی ندارد یا در واقع این شرب الخمر است، شرب الخمر را هم حدیث رفع گفته فعلی که نمی‌دانی آن را برداشته شده و من الان واقعاً نمی‌دانم، ذات شرب الخمر را الان نمی‌دانم از من سر زده. ذاتش، محتمل است. اگر نگاه کنیم به این فعلی که دارد از من صادر می‌شود این شرب

خارجی، این جا ذاتش معلوم است، ما به این نگاه نمی‌کنیم، به این تطبیق نمی‌کنیم. حدیث به این نظر ندارد که حکم را روی این ببرد. روی کبرای کلی دارد می‌برد، می‌گوید فعلی که نمی‌دانی آن را، علم توبه آن تعلق نگرفته آن فعلی که علم به آن تعلق نگرفته آن مؤاخذه‌اش برداشته شد به فهم شیخ، حکم آن برداشته شد به فهم دیگران مثلاً و همین طور مبانی‌ای که گفته شد. بنابراین ما به شیخ اعظم عرض می‌کنیم که بله فعل مقصود است. اما سؤال می‌کنیم مگر این فعل... فعل مقصود شد؟ حالا این فعل را من نمی‌دانم.... ببخشید من گفتم به شیخ اعظم عرض می‌کنیم... به آقای آقا ضیاء عرض می‌کنیم نه به شیخ اعظم. می‌گوییم فعل مقصود است، می‌گوییم همین فعل اگر مقصود باشد استخدام لازم نمی‌آید. می‌گوییم خود این شرب الخمر را نمی‌دانیم، می‌دانیم؟ نه واقعاً شرب الخمر را نمی‌دانیم. از من سؤال بکنند وقتی مایع این چنینی را آن شارب شرب کرد از او سؤال می‌کنند شما شرب الخمر کردید؟ می‌گوید من نمی‌دانم. کما این که از او می‌پرسند شرب الماء کردی؟ آن را هم نمی‌داند.

سؤال: یعنی در خمریت آن شک دارد؟

جواب: بله. آن علت است. چون نمی‌داند خمر است یا آب است این باعث می‌شود که نداند که این شرب الماء است یا شرب الخمر است. آن علت است، آن جهل به این که این مایع چه ماهیتی دارد باعث می‌شود که... پس بنابراین خدمت آقا ضیاء عرض می‌شود به این که ما می‌گوییم فعل باشد اگر هم فعل شد هم جواب اول درست است، هم جواب دوم که استخدام هم لازم نمی‌آید، در همان مواردی که حتی وجود فعل از خودش را یقین دارد. در جواب اول می‌گفتیم فعل را که اصلاً نمی‌داند صادر شده، تکلم بالكلام الآدمی أم لا. جواب دوم این است که می‌دانیم تکلم بکلام، ولی نمی‌داند تکلم به کلامی که قرآن بود یا تکلم به کلامی که کلام آدمی بود. می‌داند صدر منه کلام در نمازش. اما نمی‌داند آن کلامی که از او صادر شد قرآن بود خواند یا کلامی که آدمی زد. پس صدور کلام الآدمی در همین ظرف، صدور کلام الآدمی عنه مشکوک است، غیرمعلوم است. وقتی غیرمعلوم شد با خودش محاسبه می‌کند می‌گوید این حرفی که از من صادر شده اگر کلام قرآنی باشد که ... ندارد. اگر این کلامی که از من صادر شده کلام آدمی باشد ... دارد ولی چون نمی‌دانم این کلام آدمی صادر شده یا نه، این کلام آدمی است یا نه، حدیث رفع می‌گوید ... بنابراین چون این دو تا کبری را بلد است می‌گوید یستریح. اگر آن باشد که ندارد، این هم باشد که حدیث رفع برداشته به طور کلی، پس بنابراین من آزادم، سجده سهو لازم نیست انجام بدهم.

سؤال: ...

و صلی الله علی محمد.

پایان.

جلسه ۹ - ۱۳۹۵/۰۶/۲۹

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

در آستانه عید بسیار بزرگ غدیر خم هستیم، عید اتمام نعمت و اکمال دین که از همین دو تعبیر قرآنی عظمت این رخداد بزرگ روشن می شود. که اکمال دین هست و اتمام نعمت. و همه مشکلات بشر بر سر همین است که این نعمت را نشناختند به خصوص مسلمان هایی که عرفان به این مطلب پیدا نکردند. خدای متعال همه ما را جزو شیعیان و موالیان مولی امیرالمؤمنین و اولاد طاهرینش قرار دهد و ما را عارف به حق آن بزرگواران و عالم به اهداف و وظایفی که آن ها از ما می خواهند ان شاء الله بفرماید.

قبل از شروع این صلوات خاصه امیرالمؤمنین سلام الله علیه را خدمت شان تقدیم می کنیم:

بسم الله الرحمن الرحیم

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

بحث در فرمایش شیخ اعظم بود که ایشان فرمودند به خاطر وحدت سیاق مقصود از «ما»ی موصوله در «ما لایعلمون» فعل است و وقتی فعل شد اختصاص پیدا می کند این حدیث شریف به شبهات موضوعیه.

از این فرمایش جواب هایی داده شده بود. بعضی از این جواب ها گفته شده بود سیاق کارایی ندارد، شأنی ندارد. جواب دوم این بود که قبول داریم اما این جا وحدت سیاق اقتضاء نمی کند مراد از «ما» فعل باشد بلکه همان معنای جامع کلی خودش هست، فعل مصداقش هست، حکم هم مصداقش هست. و وحدت سیاق به هم نمی خورد با این به بیاناتی که گذشت.

و سوم این بود که قبول داریم وحدت سیاق به هم نمی خورد اما یک سیاق دیگری وجود دارد که آن سیاق اهم و اقوی است عرفاً و ما براساس آن سیاق دوم باید مشی کنیم نه سیاق اول. و آن سیاق دوم اقتضاء می کند که مراد از «ما» حکم باشد که فرمایش آقا ضیاء بود و مطالب آن گذشت.

جواب اخیر این است که همه حرف های شیخ اعظم را می پذیریم، می گوئیم فعل مقصود است و سیاق اقتضاء می کند که فعل مقصود باشد ولی در عین حال با این که فعل مقصود است برای شبهات حکمیه می توان به این روایت استدلال کرد.

تقریب این بیان به وجوهی است:

وجه اول این است که گفته بشود فعل است و این اطلاق دارد رُفْع مؤاخذه... به قول شما که مؤاخذه را در تقدیر می‌گیرد رُفْع مؤاخذه فعلی که نمی‌دانید آن را، اعم از این که عنوان منطبق بر آن را نمی‌دانید مثل شبهات موضوعیه و یا این که حکم آن را نمی‌دانید مثل شبهات حکمیه. این شرب خارجی که شخص انجام می‌دهد ولی نمی‌داند این شرب الخمر است یا شرب الخل است. عنوان آن را نمی‌داند. یا نه، شرب التتنی که انجام می‌دهد و نمی‌داند حکم او در شرع چیه، حرمت است یا حلیت است. آن را که، فعلی را که نمی‌دانی... پس مراد از «ما» فعل است. فعلی را که نمی‌دانید اعم از این که نمی‌دانید حکمش را، یا نمی‌دانید خودش را که چه عنوانی بر آن منطبق است. این رُفْع. بنابراین به اطلاق تمسک می‌کنیم و می‌گوییم که هر دو را شامل می‌شود. پس ملازمه‌ای نیست که شیخ فرموده اگر فعل باشد لامحاله شبهه موضوعیه است. نه، می‌شود فعل باشد و هم شبهات موضوعیه مقصود باشد و هم شبهات حکمیه مقصود باشد. این یک تقریب که محقق اصفهانی قدس سره این تقریب را در نهایت الدراية بیان فرمودند.

خود ایشان از این تقریب جواب داده و فرموده است که... خلاف ظاهر است این اطلاق، چرا؟ چون ظاهر رُفْع ما لایعلمون، همان طور که دیروز توضیح می‌دادیم در کلام آقا ضیاء این است که ضمیر مفعولی لایعلمون، ضمیر محذوف مفعولی برمی‌گردد به خود آن «ما». چیزی که خودش را نمی‌دانید، نه چیزی که وصفش را نمی‌دانید. پس بنابراین اگر بخواهیم اطلاق بگیریم معنایش این است که جمع بین الامرین کردیم؛ هم ضمیر دارد برمی‌گردد به خود آن شیء، چیزی را که خودش را نمی‌دانیم و هم برمی‌گردد به وصف آن و این اطلاق نیست یعنی این‌ها فرد یک مفهوم نیستند، فرد یک ماهیت نیستند که بگوییم اطلاق دارد شامل هر دو می‌شود این دو چیز متفاوت است و از نظر ادبی هم لفظ و این جمله ملائمت با این مطلب ندارد که هر دو اراده بشود، این شبیه استعمال لفظ در اکثر از معنا می‌شود.

سؤال: ... این اشکال آقای اصفهانی طبیعتاً وارد نیست چون که مبنای مرحوم شیخ هم علی کل حال وصف شیء به لحاظ خودش که نیست. فعلی را که نمی‌دانی... خودش را، یا نه انطباقش را بر عنوان محرم، خل است یا خمر است. باز هم وسیع است دیگه.

جواب: نه، شرب الخمری را که نمی‌دانی ... وجود شرب الخمری را که نمی‌دانی از تو سر زده.

سؤال: این اشکال شماست به... طبق فرمایش خود شیخ که می‌گوید اگرچه این که نمی‌دانی خودش را... خود فعل را که گفت می‌دانیم چیه. این یک اشکال جداگانه‌ای است. فعل به لحاظ این که مصداق خل است یا مصداق خمر است باز هم این غیر من هو له است. یا نه به لحاظ این که محلل است یا محرم است. دو تا لحاظ است یعنی اسنادش علی ... در هر دو جهت، هم موضوعیه‌اش، هم حکمیه‌اش غیر من هو له است. این اشکالی که شما دیروز مطرح کردید ما قبول نکردیم ...

جواب: البته آن حرف آخر را نبودید شما دیروز، حرف آخر را تشریف نداشتید که شاید موافق مذاق شما بود.

فرمایش جناب آقای میلانی این است که «ما» علی‌ای حال چه موضوعیه مقصود باشد، چه حکمیه مقصود باشد وصف به حال متعلق است یعنی به لحاظ آن. چون فعلی را که نمی‌دانید خودش را؟ نه، انطباق عناوین را بر آن. یا فعلی را که نمی‌دانید خودش را؟ نه، حکمش را نمی‌دانیم. وجوب و حرمت. علی‌ای حال در هر دو طرف چه شبهات موضوعیه باشد، چه

شبهات حکمیه باشد به خود آن فعل ضمیر بر نمی‌گردد. نمی‌دانید آن را یعنی نمی‌دانید انطباق عناوین را بر آن. این شرب خارجی را نمی‌دانید مطبق است بر شرب الخمر یا منطبق است بر شرب الخل. یا این شرب التتن را نمی‌دانید، چی آن را نمی‌دانید؟ حکم شرعی آن را نمی‌دانید که حرمت است یا حلیت است. این فرمایش است.

اما این مطلب ممکن است شما بفرمایید ولی حرف این است که مرحوم شیخ اگر فعل گرفتیم و موضوع گرفتیم به محقق اصفهانی می‌گویند تقدیری نمی‌خواهد ما آن تعلیل است که می‌کنیم ولی می‌گوییم خودش را نمی‌دانیم. نمی‌دانی این از شما سر زده یا سر نزده. چرا نمی‌دانی؟ البته خودش را نمی‌دانی از شما سر زده یا نه؟ چون شک داری این عنوان بر آن منطبق است یا آن عنوان بر آن منطبق است. آن شک در این که آیا این عنوان بر آن منطبق است یا آن عنوان، و جهل بر این که آیا این عنوان بر آن منطبق است یا آن عنوان، این موجب می‌شود یا سبب است بر این که ندانی که شرب الخمر از شما سر زد یا نزد. منتها به خاطر اشتباه امور خارجی که آن بر آن منطبق است یا این بر آن منطبق است. اما در آن جا؛ در جایی که شرب التتن را نمی‌دانید آن جا دیگه نمی‌توانیم این حرف را بزنیم، مگر حرف دیروزی که عرض می‌کردیم بزنیم. حرفی که دیروز عرض می‌کردیم که حالا یکی از تقریراتی که حالا می‌آید و خواهیم گفت همین تقریبی است که فعل مقصود باشد و بگوییم شبهه حکمیه است. پس بنابراین بگوییم اطلاق دارد و از راه اطلاق بخواهیم مسأله را درست کنیم بدون آن توجیهات، با این بیان این اشکالی است که کردیم.

البته این جا یک إن قلت و قلتی مرحوم محقق اصفهانی خیلی طویلاً دارد، مطلب دقیقی هم هست که دیگه ما آن را حذف می‌کنیم فعلاً. حالا اگر مشتری داشت بعداً برای آن مشتری‌ها بگوییم چون آن دیگه خیلی طولانی می‌کند کلام را. این به حسب چیز اولیه عرفی این است. حالا ایشان یک تدقیقات دقیقی در این مباحث دارند.

بیان دوم:

بیان دوم برای این که فعل مقصود باشد و در عین حال هم شبهه حکمیه را بگیرد و هم شبهه موضوعیه را بگیرد و اختصاص پیدا نکند، فرمایشی است که مرحوم آقای آخوند در تعلیقه فرائد به عنوان قد یقال ذکر فرمودند و بعضی این مطلب را به میرزای شیرازی بزرگ صاحب تحریر، آمیرزا حسن شیرازی قدس سره نسبت دادند. محقق اصفهانی هم در نهاییه الدرایه این وجه را ذکر می‌کنند لائناً الی الآخوند و لا غیر آخوند. همین طور خودشان ذکر می‌فرمایند و آن مطلب این است که مقدمتاً توجه می‌فرمایید مخصوصاً بر مبنای شیخ اعظم فعلی که می‌خواهد مؤاخذه‌اش برداشته بشود باید یک منشأیی برای مؤاخذه ولو احتمالاً در آن وجود داشته باشد. منشأ چیه؟ منشأ یا این است که این فعل احتمال می‌دهیم آن عنوان محرم بر آن منطبق باشد، کما این که احتمال می‌دهیم عنوان محلل بر آن منطبق باشد که این در شبهات موضوعیه است. گاهی هم منشأ این است که احتمال می‌دهیم این فعل حرام باشد یا واجب باید تا ترک آن مؤاخذه داشته باشد. الفعل الحرام بما أنه حرام. فعل حرام بما أنه حرام هست که احتمال مؤاخذه دارد. فعل واجب بما أنه فعل واجب هست که احتمال این را دارد که ترک آن مؤاخذه داشته باشد عقاب داشته باشد. حالا مرحوم میرزای شیرازی قدس سره می‌فرماید ما می‌گوییم از «ما» می‌موصوله الفعل الحرام و الفعل الواجب مقصود است بما أنه فعل الحرام و فعل الواجب. رفع ما لایعلمون یعنی رفع مؤاخذه واجبی که آن را نمی‌شناسید. رفع مؤاخذه حرامی که آن را نمی‌شناسید. پس فعل مقصود است، واجب فعل

است دیگه. فعل واجبی که آن را نمی‌شناسی، فعل حرامی که آن را نمی‌شناسی. پس مراد از «ما» فعل است؛ هم سیاق با بقیه. از آن طرف مؤاخذه هم بر خودش هست. فعل واجب اگر مؤاخذه‌ای باشد بر خودش هست دیگه. مثل حرمت نیست که شیخ اشکال می‌کردند می‌گفتند حرمت که مؤاخذه ندارد، فعل خداست. فعل شخص است که مؤاخذه دارد، آن مسأله هم حل می‌شود، هر دو حل می‌شود. پس خدمت شیخ عرض می‌کنیم که مراد فعل است اما الفعل الواجب بما أنه فعل الواجب. مؤاخذه فعل واجبی که آن را نمی‌شناسید برداشته شده. حالا چرا نمی‌شناسیم؟ یا به خاطر فقدان نص، یا اجمال نص، یا تعارض نص، یا اشتباه امور خارجیه. همه را شامل می‌شود پس بنابراین می‌گوییم فعل مقصود است و به این شکل دفع اشکال می‌کنیم.

آقای آخوند قدس سره فرموده که این درست است، اگر رفع ما لایعلمون بود می‌شد همین جور بگوییم ولی سیاق به هم می‌خورد اگر این جور اراده بکنیم، وحدت سیاق منحفظ نمی‌ماند. چرا؟ چون در «ما اضطرروا الیه، ما استکرهاوا علیه» آن جا اکراه بر چیست؟ بر فعل است بما هو فعل؟ یا بر فعل است بما هو واجب؟ اکراه بر ذات فعل حرام و اضطرار بر ذات فعل حرام محقق می‌شود نه بما أنه حرام یا واجب. اکراه که بر این‌ها واقع نمی‌شود، پس در «ما استکرهاوا علیه» یعنی فعلی که اکراه به خودش هست، این جا «رفع ما لایعلمون» رفع آن فعلی که بما أنه حرام یا واجب نمی‌دانید.

سؤال: اکراه هم اگر فعل مباح باشد که اشکالی ندارد.

جواب: ندارد، ولی مکره علیه چیه؟ سیاق این است که آن اکراه به خود آن فعل است نه به آن فعل بما أنه واجب. نه به آن فعل بما أنه حرام. پس بنابراین ممکن است آن فعل... البته آن فعل کجاست که دارد می‌گوید برداشته شده؟ فعلی که وصف وجوب را دارد یا وصف حرمت را داشته باشد. الان هم وصف حرمت را دارد، اضطرار پیدا کرده که وصف حرمت را دارد. یا اضطرار پیدا کرده که واجب را ترک کند. یا اکراه پیدا کرده بر فعلی که حرام است انجام بدهد یا واجبی را ترک کند. اکراه بر این‌ها شده. اما اکراه، مکره علیه، خود آن فعل است نه بما أنه واجب. یا مضطر علیه خود آن فعل است نه بما أنه واجب. اما این جا «رفع ما لایعلمون» می‌خواهد بگوید رفع شده آن چیزی که نمی‌دانی بما أنه واجب أو حرام رفع شده. چون به ذات خودش که احتمال مؤاخذه نداریم که رفع بشود، بما أنه واجب یا بما أنه حرام می‌خواهد رفع بشود.

سؤال: ... اگر ما این ... دیگه رفع معنا پیدا نمی‌کند.

جواب: نمی‌کند. ولی اگر بما هو واجب و حرام بیابیم بگوییم چی می‌شود؟ خلاف سیاق می‌شود. پس این قید را نباید بیاوری. وقتی این قید را نیاوردی پس می‌شود برای شبهات حکمیه، دیگه نمی‌شود. یا باید بروی بگویی مقصود از آن مثلاً چیه؟ بگویی حکم است، حکم هم که بگویی آن وقت سیاق باز به هم می‌خورد.

این اشکالی است که مرحوم آقای آخوند قدس سره به این فرمایش میرزا اگر صحیح باشد نسبت به میرزا فرموده است. آیا این اشکال تمام است یا نه؟

سؤال: خود فعل منشأ مؤاخذه ندارد. ...

جواب: گفتیم دیگه دو تا منشأ می‌تواند داشته باشد یا این که خودش حرام و واجب است أم لا، یعنی این که منطبقٌ علیه آن چیه.

سؤال: اگر خود بیایید مثلاً اکراه را بردارد اضطراب را بردارد ...

جواب: مؤاخذه‌اش را. بنابر مسلک شیخ داریم حرف می‌زنیم. مؤاخذه آن فعل.

سؤال: ...

جواب: ندارد دیگه پس بنابراین... خود کدام؟

سؤال: ... این درست نیست...

جواب: مؤاخذه‌اش را دیگه، می‌گوییم مؤاخذه در تقدیر است.

سؤال: فعل حرام مؤاخذه دارد، فعل واجب ...

جواب: در واقع بله، مصادیقش می‌شود آن، اما این که توی عبارت نیست. مصادیقش می‌شود همان فعل حرامی که اضطراب بر آن شده، اکراه بر آن شده. فعل حرام که اکراه و اضطراب بر آن شده است مؤاخذه آن را شارع برمی‌دارد.

سؤال: ... مثلاً می‌گوید فعل حرامی که نمی‌دانیم حرام است آن هم برداشته می‌شود.

جواب: فعل حرام بما آنه نه. حرف این هست ببینید اسناد اکراه و اضطراب در آن‌ها بما آنه حرام و واجب نیست. اسناد بما آنه است یعنی آن شخصی که دارد اکراه می‌کند کار ندارد به این که این واجب است یا حرام است بما آنه حرام اکراه نمی‌کند چون بما آنه ... در قدرتش نیست که، او بما آنه یک فعلی است دارد اکراه می‌کند. پس در آن دو تا اضطراب به شخص این است، نه بما آنه ولی آن حرمت را دارد، وجوب را دارد اما بما آنه لَّنه هست، نه بما لَّنه حرام او واجب. ولی در «رفع ما لایعلمون» بر این که شبهات حکمیه را بگیرد بخواهید بگویید بما لَّنه شبهه حکمیه را می‌گیرد بما لَّنه حرام او واجب می‌خواهید بگویید. این اسنادها تفاوت می‌کند. در اکراه و اضطراب ملاحظه این آنه حرام و حلال نشده، در ما لایعلمون دارد این ملاحظه می‌شود. با این، سیاق به هم می‌خورد.

از این دو تا جواب داده می‌شود؛ جواب اولی که داده می‌شود این است که این مقدار تفاوت‌هایی که به اوصاف و این‌ها یک خرده برمی‌گردد این منافاتی با وحدت سیاق ندارد و این مقدار لابد منه هم هست مثلاً «رفع ما لایعلمون، ما اضطروا الیه، ما استکرها علیه» معمولاً اکراه به چیه؟ شما اگر از این فعل مقصودتان هست پس اکراه به فعل حرام می‌شود، اکراه به فعل حرام یا اضطراب به فعل حرام انجام می‌شود. ترک را که نمی‌گیرد، ترک که فعل نیست. اما در «رفع ما لایعلمون» فرق نمی‌کند. رفع ما لایعلمون را شما می‌توانید بگویید که حتماً فعل باید باشد. یک اختلافاتی این چنینی که یک کم دایره ضیق می‌شود یا کمتر می‌شود یا نسبت چطور می‌شود این‌ها دیگه توی وحدت سیاق این جور نیست که بخواهد من کل الجهات این‌ها موافق هم باشند، ملحوظات‌شان موافق هم باشد. همین که آن جا فعل است این جا هم فعل است وحدت سیاق

منحفظ است. و حالا آن فعل با یک وصفی باشد بما آنه حرام یا واجب باشد، این جا نه؛ بما آنه واجب او حرام نباشد. پس این جور تدقیق کردن که من همه جهات باید مثل هم باشد تا وحدت سیاق محفوظ بماند این لزومی ندارد و تمام نیست.

ثانیاً؛ جواب دوم که بعضی از فضلاء دادند. جواب دوم این است که گفتند نه گاهی اضطرار هم به فعل بما آنه حرام پیدا می شود. این جور نیست که شما بگویید اضطرار همیشه به ذات فعل است نه بما آنه حرام یا بما آنه واجب. مثل چی؟ مثل این که یک نفری مضطر می شود به این که یک عمل حرامی بما آنه حرام که معلوم است حرام است انجام بدهد تا یک ظالمی که به خاطر تدین می خواهد به این ظلم بکند آن بگوید نه بلای این آدم متدینی نیست. اگر این به عنوان یک آدم متدینی شناخته بشود این تعقیب می شود، او را می گیرند می کشند، این به عنوان این که این امر واجب است و من هم دارم ترک می کنم می خواهد به او بفهمند که من متدین نیستم. حجاب را مراعات نمی کند بما آنه واجب که می خواهد بگوید بین من تارک واجب هستم. پس بنابراین خیالت از من راحت باشد. پس بنابراین اضطرار گاهی به فعل بما آنه حرام پیدا می شود. یا اضطرار به ترک یک واجبی بما آنه واجب هم پیدا می شود مثل جایی که یک چنین داعی ای دارد و اضطرار پیدا کرده و به غیر این راهی ندارد. مثل این که اضطرار پیدا می کند برای بیماری اش خانه اش را بفروشد. اضطرار اختیار را از بین نمی برد که. این جا هم به خاطر این که آن ظالم این را متدین نداند یک چیزی که به عنوان این که حرام هست شرعاً و آن هم می داند و این هم می داند که این حرام است انجام می دهد برای این که از آن ظلم آن و قتل که او دارد یا در مواردی که بالاخره تراحم می شود و آن حفظ نفس یا چیزش اهم از آن حرام است. به عنوان این که حرام انجام می دهد بما آنه حرام انجام می دهد. این فرمایشی است که گفته شده.

آیا این می تواند جواب آن اشکال... یعنی جواب دوم. جواب اول بد نیست، جواب دوم آیا می تواند تمام باشد نه؟

عرض می کنیم که اگر مقصود این است که «رفع ما اضطرروا الیه و ما استکرهاوا علیه» برای این که سیاق محفوظ بماند و همه اش بما آنه حرام یا واجب باشد، برای این وحدت سیاق پس مقصود «ما اضطرروا الیه و ما استکرهاوا علیه» این موارد است که خیلی نادر است؛ پس این لازمه اش این است که ما «ما استکرهاوا علیه و ما اضطرروا الیه» را؛ مطلق را به یک فرد نادری حمل بکنیم. به موارد نادره حمل بکنیم، موارد شایعه اش که این نیست. آن را از تحت این خارج بکنیم و این مثل تخصیص به فرد نادر می ماند.

سؤال: نمی خواهیم حمل بکنیم که، می خواهیم بگوییم که شامل این نوع هم می شود. می خواهیم بگوییم که اعم است، اعم از آن فعلی که شما می فرمایید و اعم از این که بما آنه حرام هم هست.

جواب: نه وحدت سیاق را داشت می گفت. آن حرفش چی بود؟ می گفت در «ما اضطرروا الیه» اسناد اضطرار به این «ما» موصوله بما آنه آنه است. نه بما آنه حلال او حرام یا واجب. پس در ما لایعلمون هم باید همین طور باشد، این وحدت است. مجیب آمد گفت نه، ما آن جا هم می توانیم بگوییم بما آنه آنه نیست، بما آنه حلال و حرام. یعنی این به این لحاظ نسبت داده شده. می گوییم اگر به این لحاظ نسبت داده شده دیگه آن جاهایی که بما آنه آنه است را نمی گیرد. پس چی لازم می آید؟ لازم می آید که مطلق را بر فرد نادر و آن فرد شایع را، منتشر و معمول و متعارف را بگوییم قصد نشده. برای این

سیاق به هم می خورد. بنابراین که ما یک تصویری بکنیم بگوییم یک جاهایی که توضیحش هم یک قدری مشکل است برای تصویر در ذهن ها بیاییم بگوییم مراد آن ها است و اگر می خواهید که چی؟ مجموع است، آن اشکال های دیگر از آن لازم می آید.

پس بنابراین که حالا چه جور نسبت... جامع بین این دو تا چیه، باید جامع تصویر بکنیم بین این دو تا و به آن لحاظ قرارش بدهیم....

سؤال: لا بشرط تصور می کنیم همین.....

جواب: آخر فرض بر این است که در ما لایعلمون باید به شرط باشد بما آنه حرام....

سؤال: نه، حالا این جا را لا بشرط تصور کنیم.

جواب: پس سیاق به هم خورد. اصلاً گرفتاری سر همین است که می گوید در ما لایعلمون بشرط شیء است، بما آنه حرام و واجب است تا این که شبهات حکمیه را بگیرد، شما بیایید بگویید در «ما اضطرروا الیه» لا بشرط است، همه سیاق به هم خورد.

سؤال: نه آن جا را هم لا بشرط می گیریم بعد می گوییم این افراد درست می شوند.

جواب: چه جور لا بشرط بگیریم، این شبهات حکمیه را نمی گیرد که. بما آنه حرام و حلال باید بگیرد تا شبهات حکمیه را بگیرد. یعنی شرب تنن حرام که نمی شناسی آن را... این جوری شرب تنن حرام که نمی شناسی آن را برداشته شده. شرب تنن حرام بما آنه حرام اما ما اضطرروا الیه بما آنه حرام نه. اگر بخواهی بگویی بما آنه حرام یک مصداق نادر پیدا می کند. اگر بخواهی نه، این حرام در آن غرق نمی کنی، اختلاف سیاق پیدا می شود. این اشکال اختلاف سیاق را محقق اصفهانی هم قبول کرده یعنی اشکال آقای خراسانی را؛ محقق آخوند، آقای اصفهانی هم پذیرفته که بله این راه حل میرزای شیرازی اختلاف سیاق از آن لازم می آید و این تمام نیست.

سؤال: ... داشتیم دیگه. دیروز تصویر کردیم آن جا، یک موردی که نمی دانیم و اصل چیز خود را نمی دانیم.

جواب: شما حرف ها را با هم نباید چیز کنید دیگه. آن یک راه دیگری است، این یک راه دیگری است. این راه که آمده دارد چی می گوید؟ می گوید از «ما» موصوله در ما لایعلمون فعل مقصود است اما فعل واجب، فعل حرام بما آنه حرام و واجب.

سؤال: هر دو تا باشد. فعل است، هم مدل یک فعلی که بما آنه واجب یا فعل مطلق. بما آنه واجب توی آن نباشد. هر دو فرد را دارد، آن جا هر دو فرد را دارد در ما اضطرروا علیه، این جا هم هر دو فرد را دارد، ... سیاق می شود.

جواب: شما اگر آن جواب اول را دارید می دهید که می گوید «ما» در خود معنای شیء و آن معنای مبهم استعمال می شود، این ها مصادیق هستند، اختلاف در مصادیق ...

سؤال: نه به همان فعل داریم می‌گوییم.

جواب: پس حالا این فعلی که می‌گیرید چه فعلی می‌گیرید؟ اگر فعل واجب بما آنه واجب نگیرید فایده‌ای ندارد. باید بگویید فعل واجب بما آنه واجب.

سؤال: نه بگوییم فعل سواء این که بما آنه واجب یا غیر آن.

جواب: یعنی چی؟ یعنی این‌ها را از آن می‌زنید؟ تا این قید را داخل آن نیاورید به درد شبهات حکمیه نمی‌خورد. بما آنه واجب باید آن را بردارد، بما آنه حرام باید آن را بردارد. یعنی این جا اطلاق نیست، اطلاق رفض القیود است. یعنی آنه واجب در آن دخالت ندارد. آنه حرام در آن دخالت ندارد. و حال این که برای استدلال آنه واجب یا حرام دخالت دارد.

سؤال: یعنی ما آن لا بشرط را لا بشرط مقسمی می‌گیریم که هم این به شرط آنه واجب را شامل بشود...

جواب: لا بشرط مقسمی هم همین جور است. ببینید در تمام این‌ها قیود مأخوذ نیستند در لا بشرط مقسمی هم. لا بشرط است دیگه و حال این که این استدلال و این جواب این است که به شرط باید باشد. یعنی دخالت دارد. اگر دخالت نداشته باشد مسأله حل نمی‌شود. این راه این است، این راه میرزای شیرازی این هست.

سؤال: حاج آقا در اکثر موارد برعکس است یعنی اضطرار خودش مانع می‌شود بعد با اضطرار می‌شود مانع ... مثلاً شما یک آب طیب داشته باشید مثلاً با همین یک دانه ...

جواب: بما آنه حرام است؟

سؤال: بما آنه حرام شما را مضطر کرده. چون ... و آب در دسترس شما نباشد.

جواب: دوباره بفرمایید من نفهمیدم.

سؤال: می‌خواهم بگویم اگر یک آب طیب باشد، یک لیوان آب داشته باشید شما دیگه به آب مضطر نیستید چون آب در دسترس هست. اما اگر این آب نجس بشود و آب‌های دیگر هم در دسترس شما نباشد... برای چی شما مضطر می‌شوید؟ چون این حرام است، نمی‌توانید بخورید آب‌های دیگری هم نیست. پس بما آنه حرام....

جواب: چون تشنه‌تان هست مضطر هستید، نه این که چون نجس است.

سؤال: چون شما مضطر و تشنه هستید.

جواب: همان است. حرمتش اضطرار برای من ایجاد نکرده، تشنگی برای من آن اضطرار را ایجاد کرده. ببینید این جهت را دقت بفرمایید، عبارت آقای اصفهانی را:

«ارادة الفعل من الموصول لکنه بما هو واجب و حرام»

چرا ما احتیاج داریم که این قید بما آنه واجب و حرام را اخذ کنیم؟ نمی‌شود بگوییم مطلق الفعل؟ چون مطلق الفعل که احتمال عقوبت ندارد که ما بگوییم مؤاخذه‌اش برداشته شده. بما آنه واجب و حرام هست که احتمال عقوبت نمی‌دهیم. پس نمی‌توانیم مطلق بگیریم بگوییم فعل سواء کان واجباً أو حراماً أو یک چیز دیگر. چون آن‌ها که احتمال مؤاخذه در آن نیست. پس فعل بما آنه واجب و حرام. چرا؟

«لأنه بهذا العنوان ثقیلٌ على المكلف إما بنفسه أو بلحاظ ترتب المؤاخذه عليه.»

این که ایشان فرموده که «ثقیلٌ على المكلف إما بنفسه أو بلحاظ ترتب المؤاخذه عليه بما هو فعلٌ حرامٌ أو ترک واجب» به خاطر حرفی است که حالا ایشان دارد و بعداً هم خواهد آمد که اصلاً ربط در جایی است که ثقاتی هم باشد. آن وقت می‌خواهد ثقات درست کند و الا یک پر کاهی را نمی‌گویند رفعت. باید یک چیزی باشد که ثقیل باشد، سنگین باشد. این سنگینی از کجا می‌آید از باب این می‌آید که یا تکلیف است، واجب و حرام است دیگر. بما آنه واجب. یا از باب این که مؤاخذه دارد.

پس بنابراین نمی‌توانیم بگوییم فعل مطلق مقصود است، فعل بما آنه واجب و حرام بگوییم تا احتمال مؤاخذه بیاید، حرف شیخ درست بشود که رفع مؤاخذه است. یا اگر حرف شیخ را هم نزنیم، حرف خودمان؛ بگوییم رفع در جایی قابلیت استعمال دارد که یک ثقیلی باشد، از این جهت.

پس بنابراین مقید است این جا، لا بشرط نیست. مقید است، باید فعل مقید باشد به فعل حرام و فعل واجب تا این که احتمال مؤاخذه بیاید و تا این که ثقل هم درست بشود. حالا حدیث شریف دارد می‌فرماید چی؟ می‌گوید فعل واجب و حرام بما آنه واجب و حرام برداشته شده، ما اضطرروا الیه، فعل به عنوان این که حرام و حلال است آن جا دخالتی ندارد. پس سیاق به هم می‌خورد. آن جواب ثانی تمام نیست ولی جواب اول لا بأس به که ما بگوییم دیگر وحدت سیاق این مقدار اقتضاء نمی‌کند که من کل الجهات، همه جهات حتی از نظر اسناد این‌ها باید یکی باشد. مثل این که شما بگویید جری المیزاب، جری المیزاب که دارید می‌گویید یعنی باران، یعنی آب. بعد برای آب افعال دیگری هم بیاورید در کنار این همین طور بیاورید. این جا یک عنایتی به خرج داده شده در بقیه و جری الماء، شرب الماء، در این‌ها هیچ عنایتی نیست، در جری المیزاب یک عنایتی است. این اشکالی در این نیست که وحدت سیاق اقتضاء می‌کند ولی در همه این‌ها راجع به ماء دارد صحبت می‌شود.

این هم راه دوم که میرزا فرموده. راه سومی هم وجود دارد که اشاره به آن بکنیم که این بحث پرونده‌اش بسته بشود. این است که من اصل آن را حالا عرض بکنم شاید احتیاج باشد که بعداً بیشتر راجع به آن توضیح بدهم.

این است که اگر کسی... ابتدائاً و مقدمتاً این سؤال را می‌کنیم؛ اگر کسی شک کند پدرش یک چیزی را بر او واجب کرده یا نکرده، امر کرده، نهی کرده یا نکرده؟ شک دارد. شما چی می‌گویید؟ می‌گوییم آقا شک دارد. می‌گوید «رفع ما لا یعلمون». اشکالی ندارد رفع ما لا یعلمون. حالا این جا این جوری گفته می‌شود که ما می‌گوییم مراد از این «ما» موصوله چیه؟ فعل است. اما لازم نیست فعل خود انسان باشد، چه فعل خود انسان، چه فعل شارع که منشأ اثر است. فعل شارع، تحریم کرده این را یا نکرده؟ ایجاب کرده یا نکرده؟ آیا شارع تحریم کرده است شرب تنن را؟ آیا ایجاب کرده است دعا عند رویت هلال

را؟ می‌گوید رُفَع آن فعلی که شما نمی‌دانید صدرَ من الشارع أم لا یصدر. که تحریم باشد یا ایجاب باشد. مگر فعل شارع بر او اثر دارد؟ آره. اثرش این است که اگر تحریم کرده باشد عقل ما می‌گوید باید اطاعت بکنی، ایجاب کرده باشد عقل ما می‌گوید باید اطاعت بکنی. چطور رفع خود حکم اشکال ندارد دیگه، رفع ما لا یعلمون رفع خود حکم است. به چه لحاظ؟ به لحاظ طاعت و حکم عقل است دیگه. بگوییم آقا خود تحریم، خود ایجاب مشکوک است برای ما پس مراد فعل است، این فعل اعم از فعل شخص یا فعل غیر شخص که منشأ اثر برای شخص است مثل فعل پدر، امر و نهی پدر یا امر و نهی شارع. وجوب و ایجاب و تحریم شارع. می‌گوید آقا این را برداشتند. آیا این بیان درست است یا درست نیست و با این می‌توانیم حل بکنیم مسأله را؟ بگوییم فعل مقصود است به این شکل؟ اعم است از فعل شخص یا فعل دیگری که منشأ اثر برای شخص است؟ این را ان شاء الله تفکر بفرمایید.

پایان.

جلسه ۱۰ - ۱۳۹۵/۰۷/۰۳

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

بقی الکلام در چند وجهی که اضافه کردیم بر فرمایش شیخ اعظم بر اساس همان مبنای ایشان که مقصود از «ما» در بقیه جملات فعل است بنابراین در «ما»ی ما لا یعلمون هم فعل است و وقتی فعل شد اختصاص به شبهات موضوعیه پیدا می‌کند و شامل شبهات حکمیه نمی‌شود.

یک راه همان بود که ایشان فرمود که سیاق اقتضاء می‌کند که «ما» ظهور داشته باشد و مستفاد «ما» همان باشد که از بقیه هست. بنابراین کلام اصلاً معنایش همین است لیس الا. اما دو سه تقریب دیگری بر اساس فرمایش ایشان عرض کردیم.

تقریب اول از آن توجیهات غیر فرمایش شیخ این بود که حالا اگر نگوییم حتماً ظهور پیدا می‌کند «ما» در فعل ولی این «ما» محفوف به ما یحتمل القرینیه است که همان سیاق باشد. سیاق اگر ایجاد ظهور قطعاً و جزماً نکند اما صلاحیت برای قرینیت دارد. و این موجب این می‌شود که پس اطلاق برای «ما» منعقد نمی‌شود و انسان مردد می‌شود که می‌خواهد چی بگوید؟ می‌خواهد همان فعل را بگوید که اختصاص به شبهات موضوعیه داشته باشد؟ یا اعم از فعل می‌خواهد بفرماید که حکم را هم بگیرد؟ یا فقط حکم را می‌خواهد بفرماید. فعل فقط، حکم فقط، اعم از این دو. انسان مردد می‌شود. قدر متیقن... بنابراین که گفتیم قدر متیقن هم فعل نمی‌شود دیگه اگر مردد شد. چون یا فعل، یا حکم، یا جامع بینهما است. حکم که فعل نیست بنابراین مجمل می‌شود، نه می‌شود در شبهات حکمیه به آن استدلال کرد، و نه در شبهات موضوعیه می‌شود به آن استدلال کرد.

این یک بیان. این بیان آیا تمام هست یا تمام نیست؟ جواب اولی که ممکن است بعضی بدهند از این اشکال؛ این است که «ما» عموم و شمولش عمومی است نه اطلاقی. مثل کل می‌ماند، اصلاً وضع «ما» برای هر چیز، نه چیز. موضوع له ما هر چیز است نه چیز تا اطلاق بخواهیم بگیریم بنابراین عده‌ای که این جور قائل هستند در باب «ما» و «من» توی موصولات که می‌گویند موضوع له آن عموم است؛ هر کس، هر چیز. علی هذا المبناء اشکالی دیگه نیست چون احتیاج ندارد به مقدمات حکمت و اطلاق نیست که بگوییم این «ما» محفوف بما یحتمل القرینیه که شد مگر این که گفته بشود که حتی اگر این چنین هم باشد باز احتفاف بما یصلح للقرینیه مضر است. چرا؟ چون باید دید جایگاه قرینه، تصرف و قرینیت بر کجای ذو القرینه است، فقط بر دلالت استعمالیه آن هست، یا نه بر مراد جدی‌اش هست. «اکرم کل عالم» بله مراد استعمالی‌اش این است که هر عالمی را اکرام بکن، اما آیا مراد جدی هم همین است و تخصیصی ندارد؟ یا ممکن است تخصیص داشته باشد در مراد جدی؟ الا الفساق منهم مثلاً منفصلاً بگوید. احتفاف به قرینه بله نمی‌آید، اگر به معنای هر چیز باشد بله در مراد استعمالی احتیاجی ندارد اما در مراد جدی که تطابق این مراد استعمالی با مراد جدی باشد احتفاف به یک چنین قرینه‌ای ممکن است بگویند به آن ضربه می‌زند. به چه گفت آن ضربه نمی‌زند، به چه خواست آن ضربه می‌زند. بنابراین این جواب اگر مبنای آن را بپذیریم و ما نگوییم موصولات موضوع له‌شان عموم است و بگوییم معنایی است که احتیاج به مقدمات حکمت دارد اما در عین حال این اشکال در این جا وجود دارد که این جواب نمی‌تواند رافع اشکال باشد به خاطر این که احتفاف به قرینه گاهی در مراد استعمالی تأثیر می‌گذارد مثل این که کلامی محفوف است به چیزی که احتمال می‌دهیم قرینه باشد در مجاز در کلمه. یک وقت هم هست که نه، مجاز در کلمه می‌دانیم نیست اما نمی‌دانیم مراد جدی مطابق مراد استعمالی است و اصالة التطابق دارد یا ندارد و این قرینه می‌خواهد در آن جا کارایی داشته باشد.

این راه اول و مناقشه‌اش. که این هم خیلی به درد می‌خورد. خود این چیزهایی که این جا گفته می‌شود این‌ها قواعد سیاله است ما در همه جای استفاده از مکالمات و کلمات این مطالب وجود دارد.

و جواب دوم این است که اگر فعل باشد امر از این که خارج نیست یا فعل مراد است، یا حکم مراد است یا جامع. اگر حکم مراد باشد خیلی خیلی خوبه، استدلال تمام است. اگر جامع هم مراد باشد باز استدلال تمام است. اگر فعل هم مراد باشد در بیانات سابق بعضی راه‌حل‌هایی بود که می‌گفتند حتی اگر فعل مقصود باشد شبهه حکمیه را می‌گیرد. بنابراین براساس آن تصویری که در سخن اول شیخ، بزرگانی داشتند که مراد بودن فعل منافاتی ندارد با شمول نسبت به شبهات حکمیه اگر کسی آن حرف‌ها را هم بپذیرد می‌تواند این جا تخلص بجوید.

بیان دوم و وجه دوم این هست که این «ما»ی موصوله در این جا اطلاق بر آن منعقد نمی‌شود چرا؟ چون قدر متیقن در مقام تخاطب وجود دارد. قدر متیقن در مقام تخاطب چون سخن از فعل است و در اکثر این فقراتی که در این حدیث شریف هست قدر متیقن این است که چیزی که موافق سیاق هست این اراده شده حالا ممکن است مازاد هم اراده شده باشد. نمی‌گوییم که سیاق اقتضاء می‌کند که طابق النعل بالنعل هر چی از بقیه اراده شده از این هم اراده شده، این را نمی‌گوید ولی این را می‌گوییم که آن قدر متیقن حتماً آن اراده شده حالا با ضمیمه، با اضافه یا فقط. بنابراین این می‌شود قدر متیقن در مقام تخاطب و بنا بر مسلک بزرگانی مثل محقق خراسانی انعقاد اطلاق متوقف است بر عدم قدر متیقن در مقام تخاطب.

پس نمی‌توانیم به «ما»... جوابی که در بخش قبل دادیم، در توجیه قبل دادیم که یکی بگوید این عموم هست و احتیاج به مقدمات حکمت ندارد، آن جوابش... اگر آن را گفتیم این جا می‌توانیم به آن جواب بسنده کنیم. دیگه آن اشکالی که آن جا کردیم این جا نمی‌آید. چون آن جا می‌گفتیم احتفاف به مایصلح للقربیه است، اما این جا که دیگه این حرف را نمی‌زنیم که در این صورت این حرف را نمی‌زنیم که احتفاف بما یحتمل القربیه دارد. این جا می‌گوییم بله، می‌گوییم یعنی هر چیزی که نمی‌دانیم حالا قدر متیقن آن هم عبارت باشد از فعل. حکم را می‌گیرد، فعل را هم می‌گیرد. هر چیزی که نمی‌دانیم. قدر متیقن مثل این که بگوید «اکرم کل عالم» قدر متیقن آن اعلم اورع است. این مانع نمی‌شود که بقیه را نگیرد که. قدر متیقن، وجود قدر متیقن در عمومات که مانع نیست، عموم را خراب نمی‌کند، در اطلاق است که خراب می‌کند. در عموم خراب نمی‌کند پس بنابراین آن مبنا که کسی بگوید عمومش وضعی است این ... و این مباحث ادبی است که در فقه و اصول اثر دارد، اجتهاد در آن جا در این جا اثر دارد که توی آن جا بگوییم موضوع له این ها چیه، آیا عموم است یا معنای طبیعت است که باید اطلاق در آن جاری باشد.

مطلب دوم این است که سلمنا و آما که عمومش حالا فرضاً شمولش عمومی نباشد بلکه اطلاقی باشد، این مبنا که قدر متیقن در مقام تخاطب مضر به انعقاد اطلاق است، درسته این مبنای بعضی از بزرگان اصول است مثل آقای آخوند ولی مبنای مرضی نیست و اکثر محققین این مبنا را از ایشان نپذیرفتند و در محل خودش ثابت است که قدر متیقن در مقام تخاطب مضر به انعقاد اطلاق نیست. پس بنابراین این راه دوم هم می‌شود از آن تخلص کرد این بیان دوم را.

سؤال: ...

جواب: چرا دیگه در مقام تخاطب... تا چی معنا بکنید. در مقام تخاطب این قدر متیقن است که می‌خواهند حکم روی آن بیاورند.

سؤال: ...

جواب: عرض می‌کنم قدر متیقن در مقام تخاطب چه معنایی دارد؟ یکی این است که چون آن مورد سؤال او هست پس بنابراین متکلم هم مورد سؤال را می‌خواهد جواب بدهد. حالا و ما جاء یا نه فقط آن را. پس تخاطب اصلاً تحقق برای جواب به این. حالا مازادش ممکن است تفضل باشد، چون از این سؤال کرده. خطاب اصلاً برای این به وجود آمده حالا ممکن است مازاد را هم بگوییم. یا نه وقتی می‌خواهند این حکم را بگویند اولی بالجعل بهذا الحکم این هست از بین این ها. پس این قدر متیقن در مقام تخاطب با دیگری و افهام به دیگری و انتقال مفاد به دیگری ما هو الأولى بالافهام آن این است چون مصحلتش مسلم است کذا است یا مورد ابتلاء است یا بیشتر مورد ابتلاء است، این می‌شود اولی بالافهام. ولو کسی از آن سؤال نکرده باشد ولی این اولی بالافهام است نسبت به آن. یا این که نه هیچ کدام از این دو تا نیست، نه او سؤال کرده نه این اولی بالافهام است اما خصوصیات کلام و این که سخن راجع به این مسائل بوده که این سنخ و این حصه در بقیه بوده مثل این جا که فعل باشد این اقتضاء می‌کند که این هم همین باشد. قدر مسلم این را می‌خواهند بگویند که با همسایه هایش، با این ور و آن ورش جور در بیاید. بیگانه از این ور و آن ور نباشد.

بیان سوم که این بیان دوم را گمان می‌کنم آن موقع ظاهراً نگفتیم. حالا آقا استوار که تشریف ندارند، بیان اول را گفته بودیم که محفوف بما یحتمل القرینیه است، این دومی را شاید قدر متیقن در تخاطب جزم ندارم که قبلاً گفته باشیم. اما سوم که قبلاً گفته بودیم.

سوم این بود که اخراج و عدم ارائه ما یقتضیه السیاق مستعجل. مثل تخصیص مورد می‌ماند، مثل اخراج مورد می‌ماند، وقتی که این طور شد پس باید بگوییم سیاق اگر ظهور نیافریند حالا حداقل این جوری است که آن ما یقتضیه السیاق جوری و به مثابه این می‌شود که عدم اراده آن بالمره این استهجان دارد، خلاف عرف محاوره است. پس وقتی فعل اراده شد دیگه می‌گوییم حکم نمی‌شود اراده بشود. چرا؟ چون مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنا است. به چه بیان؟ به این بیان که اسناد رفع به حکم اسناد بما هو له است. حکم به دست شارع است، وجود و عدمش. یرفعه، یضعه. حقیقتاً می‌تواند آن را بگذارد، آن را رفع کند، می‌تواند آن را بردارد چون دستور فعل اوست، محصول جعل اوست و هذا. اما فعل که کار خارجی است، اسناد رفع به آن حقیقی نیست به نحو بالرعاية و العناية باید درستش کنیم که گفتیم حالا چه جوری. می‌گوید آقا این شرب خمر نیست. شرب خمر که هست، می‌گوید این نسیان نیست، رفع عن امتی نسیان. نسیان توی امت پر هست. پر اضطرار است، پر اکراه است، پر از خطا است، ... یا حسد، طیره، این‌ها که هست. پس اسناد رفع به این‌هایی که وجداناً وجود دارد اسنادی است به غیر ما هو له. به یک عنایتی است. اسناد به حکم چون حکم به دست شارع اسناد به ما هو له است. وقتی این طور شد این اسناد رفع به تسعه، به این نه تا یک اسناد که بیشتر نیست واقع الاسناد. واقع الاسناد اسناد به ما هو له، و به غیر ما هو له دو سنخ است، دو نحو اسناد است، دو جور نسبت است. مثلاً مثل نسبت ظرفیت و نسبت ابتدائیت. هر دو در مفهوم نسبت شریک هستند اما در واقع النسبه این‌ها با هم تفاوت دارند. ما یک نسبت توی خارج نداریم که هم نسبت ظرفیه باشد هم ابتدائیه باشد. این نمی‌شود. پس جامع ندارند این دو تا، دو سنخ هستند. آن نسبتی که الان می‌گوید «رفع عن امتی تسعة» بین رفع و تسعه محقق می‌شود توی این کلام، یا باید نسبتی باشد که سنخش جوری باشد که می‌شود بین حکم و رفع باشد یا باید نسبتی باشد که سنخش جوری باشد که بین رفع و فعل و آن‌ها باشد. اگر بخواهد این نسبت که دال بر آن هیأت است... هیأت جمله فعلیه است. اگر بخواهد این نسبت در هر دوی این‌ها استعمال شده باشد استعمال لفظ در اکثر از معنا است. اگر بخواهد در جامع این‌ها استعمال شده باشد جامع وجود ندارد. این جا که جامع ندارد. بله جامع مفهومی دارند. مفهوم نسبت که نسبت ایجاد نمی‌کند که. این جا واقع النسبه باید بین مفردات قرار بگیرد تا مفردات را به هم منسلک کند، منضم بکند، جمله تشکیل بشود، مفهوم که خودش در کنار این‌ها است. پس بنابراین نمی‌شود این جا هم حکم مقصود باشد، هم فعل مقصود باشد، این نمی‌شود. و از آن طرف فعل مقصود بودن مسلّم است چون اخراج الفعل و عدم ارادة الفعل مستهجن است بعد از آن یقتضیه السیاق. بنابراین فرمایش شیخ اعظم به کرسی می‌نشیند که بگوییم این روایت فقط متعرض شبهات موضوعیه است و ربطی به شبهات حکمیه ندارد. پس اثبات برائت در شبهات حکمیه نمی‌شود.

این هم بیانی است براساس همان اندیشه شیخ قدس سره که بالاخره از وحدت سیاق حالا استفاده در آن می‌شود. حالا همه این بیانات، آن خمیرمایه اصلی آن وحدت سیاق است. یک تأثیری این جا این وحدت سیاق می‌گذارد حالا یا به نحو

اول یا به نحو دوم، یا سوم یا این چهارم که حالا داریم می‌گوییم. از این می‌شود تخلص کرد؟ این اشکال دقیقی است که چه جوری باید تخلص کرد از این.

راه‌هایی برای تخلص وجود دارد:

یک راه این است که براساس آن چه که آن جا گفته شد که آن راه.... که بابا ما نمی‌گوییم حکم مقصود است. ما می‌گوییم همان فعل مقصود است، فعل را هم اخراج نمی‌کنیم از جمله، ولی می‌گوییم وقتی فعل مقصود شد کفانا. فعل حتماً این جوری نیست که ملازمه دارد شبهه موضوعیه بشود. می‌شود فعل اراده بشود و شبهه حکمیه هم باشد. فعلی را که نمی‌دانی حلال و حرام... حلال و حرامی را که نمی‌دانی، حلال فعل است دیگه. این بیان میرزای شیرازی تقریباً این بود که دیگه؛ حلال و حرامی را که نمی‌دانی برداشته شد. حالا حلال و حرامی که نمی‌دانی به خاطر اشتباه امور خارجی می‌دانی یا به خاطر فقدان نص، تعارض نص، اجمال نص و به نحو شبهه حکمیه نمی‌دانی. حلال و حرامی را که نمی‌دانی. اگر این را تصویر کردیم چه اشکالی دارد فعل مقصود است ولی فعل یعنی این. این هم مصداق فعل است. حلال و حرامی را که نمی‌دانیم برداشته شده است.

پس این را اگر ما تصویر کردیم و اشکالات ... و تخلص جستیم از اشکال محقق خراسانی بر این مقاله و محقق اصفهانی بر این مقاله که آن‌ها گفتند با این، وحدت سیاق یک جور دیگه خراب می‌شود. اگر تخلص کردیم خیلی، پس بنابراین مهم است که آن راه‌های قبلی را آقایان اتخاذ مبنا کنند که آن جا را قبول کردند یا نکردند. که ما تقویت می‌کردیم که می‌شود این جوری. این یک راه برای جواب.

راه دوم برای جواب این است که در این جا اسناد رفع به مجموع داده شده، یعنی کلمه رفع تکرار نشده؛ رفع ما استکرها علیہ، رفع ما اضطرروا الیه، رفع ما لایعلمون. این جوری که توی حدیث نیست. فرموده «رُفِعَ عَنْ امْتِی تَسْعَةُ» بعد این تسعه را بدل تفسیر و تفصیل برای آن آورده. نه تا چیز را، آن تسعه را شمرده. بنابراین رفع به چی نسبت داده شده؟ به تسعه که توی این تسعه ترکیب شده همه ما له الرفع و ما لا رفع له، آن که نسبت رفع به آن نسبت به ما هو له است و آن که نسبت رفع به آن نسبت به ما لا هو له است جمع شده. در این جور موارد نسبت قهراً می‌شود نسبت چی؟ الی غیر ما هو له. اگر شما جمع کردید بین ما هو له، غیر ما هو له، مجموعه این غیر ما هو له می‌شود، تابع اخص مقدماتش می‌شود. انهلالی که نیست، این مجموعه بالاخره می‌شود چی؟ چیزی که تشکیل شده از ما هو له و غیر ما هو له، می‌شود غیر ما هو له. و این جا این چینی است بنابراین خطای شما در این است که آمدید نسبت به رُفَع را با کل واحد من تسعهُ و تسعه دارید حساب می‌کنید. بعد می‌آید سر ما لایعلمون می‌گویید اگر هم فعل مقصود باشد، هم حکم مقصود باشد این رفعی که به ما لایعلمون نسبت داده شده لازم می‌آید استعمال لفظ در اکثر از معنا بشود به آن بیانی که گفته شد. نه این جور که نیست، بعد بیاید بگویید پس بنابراین از «ما»ی ما لایعلمون باید فقط فعل مقصود باشد به خاطر این که اخراج فعل قبیح و مستهجن است. نه، اصلاً به این‌ها تک تک نسبت داده نشده تا بخواهد این محاسبات را شما در میان بیاورید. نه، به تسعه نسبت داده شده که تسعه چه بخواهیم چه نخواهیم مجموعه‌ای از ما هو له و ما لا هو له است. این تسعه این چینی است.

این هم به خدمت شما عرض شود که چون... این جهت را هم اضافه بکنیم که ما استکرها علیه، ما اضطروا الیه، ما لایطیقون، اینها حتماً توی تسعه هستند دیگه. آن فعلی که اکراه بر آن شده فعل خارجی است، اسناد رفع به آن اسناد به غیر ما هو له است. یعنی حکمش را برداشتیم، یعنی عقابش را برداشتیم. بالاخره یک شکلی آنها مقصود است آن وقت نسبت به این داده شده. در حسد و طیره و وسوسه هم همین جور است. پس تسعه چون هست و ...

سؤال: منظور از ... یک اسنادی است که طرش ...

جواب: آره تسعه است.

سؤال: پس یک اسناد بیشتر نیست؟

جواب: آره یک اسناد است.

سؤال: ... روشن است که این رفع انهلالی می شود و نمی خواهد تسعه بما هو تسعه را بردارد. بلکه می خواهد نسبت رفع ...

جواب: آنها تحلیلی است نسبت کلام نیست.

سؤال: ...

جواب: نه،

سؤال: ...

جواب: ببینید همان جور که در اشکال توضیح داده می شد واقع النسبه که کلام با آن دارد انسجام پیدا می کند و کلام درست می شود آن بین رفع و تسعه است چون رفع که به آنها نسبت داده نشده که بخواد یک نسبتی ایجاد بشود. بله شما وقتی به تسعه نسبت داده شد تحلیل می کنید می گوئید این هم فرد تسعه است، آن هم فرد تسعه است، مثلاً وقتی که می گوید «اکرم کل عالم» این جا به تعداد عالمها که نسبت نیست توی کلام. یک نسبت است. یک نسبت جزئی حقیقی بیشتر در کلام نیست و آن بین اکرم و کل است. نسبت مفعولی بین اکرم و لک ایجاد می شود که آن کلام ساز می شود، انسجام بین مفردات ایجاد می کند و کلام درست می شود. حالا میلیاردها عالم داشته باشیم در خارج، میلیاردها نسبت که این نیست.

سؤال: ... شما گفتید یک نسبت است یا نه تا نسبت است؟

جواب: آن جا هم باید ببینیم... آن باز فرق می کند. آن چون در حکم تکرار است، نه بدل در حکم تکرار نیست، آن نسبت دیگری دارد، نسبت بدل و مبدل منه نسبه آخری.

سؤال: نسبت هست یا نه؟

جواب: نه نسبتش بدل و مبدل است. نه نسبت رفع به این. یک نسبتی رفع دارد با مبدل منه مثل تمیز می ماند. شما اگر تمیز آوردید گفتید که رأیت زیداً راکباً. حالا این راکباً یا صفت خودتان باشد که رأیت در حالی که راکب بودم یا صفت زید باشد،

حال از زید باشد. وقتی حال می‌آورید یا تمیز می‌آورید این تمیز و حال باعث نمی‌شود که آن نسبت... بلکه یک نسبت آخری است، نسبت حالیه است، نسبت تمیزیه است اما آن نسبتی که بین فاعل و فعل انجام شده، بین رأیت و زید ایجاد شده آن نسبت آخری است. این جا هم همین جور است، نسبت بین رفع و تسعه یک نسبت است، آن‌ها دیگه تطبیقی و تحلیلی است. آن بقیه نسبت‌ها تطبیقی و تحلیلی است. این جور خواستند محقق آخوند، محقق خوبی قدس سرهما این بیان را این‌ها، این بزرگان پسندیدند و این را صحیح می‌دانند و به خاطر این ما در این جا و چون این بیان آن‌ها ندارند. ولی داریم از آن بیان‌شان در این جا استفاده می‌کنیم و در اشکالی شبیه این اشکال در جای دیگری تخلص جستند. آیا این کلام تمام است یا کلام تمام نیست ان شاءالله فردا و صلی الله علی محمد.

پایان.

جلسه ۱۱ - ۱۳۹۵/۰۷/۰۴

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

بحث در این بیان بود که بعد از این که از «ما» موصوله فعل مقصود هست اگر بخواهد حکم هم مقصود باشد لازم می‌آید استعمال هیأت رفع و اسناد رفع در دو معنا؛ هم معنای مجازی و هم معنای حقیقی. چون اسناد رفع به حکم اسناد به ما هو له است و مجازیتی ندارد. چون به دست شارع است حکم، می‌تواند بردارد، می‌تواند بگذارد. اما اسناد رفع به فعل که یک امر خارجی و تکوینی است و تحقق هم دارد آن نمی‌شود اسناد حقیقی باشد، قهراً اسناد مجازی است. پس اگر هر دو اراده بشود یا باید بگوییم استعمال لفظ در اکثر از معنا شده، هم در اسناد مجازی و هم در اسناد حقیقی یا اگر یک اسناد وجود دارد این اسناد هم حقیقی باشد هم مجازی باشد. و هر دوی این‌ها ممتنع است یا دومی ممتنع است، اولی خلاف ظاهر است حداقل. پس بنابراین باید بگوییم فعل خالص مقصود است، فعل فقط مقصود است. وقتی فعل مقصود شد پس بنابراین مختص می‌شود این حدیث شریف به شبهات موضوعیه و حکمیه را شامل نمی‌شود. این اشکال و بیان دیگری نصراً لشیخ الاعظم قدس سره که می‌فرماید حدیث برای شبهات موضوعیه است.

از این بیان یک تخلص این است که گفته بشود باشد فعل مقصود باشد ولی ما گفتیم فعل هم اگر مقصود باشد هم شبهات حکمیه را می‌توانیم از آن استفاده بکنیم، هم شبهات موضوعیه به تقریبی که گذشت.

جواب دوم جوابی است که از محقق خوبی قدس سره استفاده می‌شود و آن این است که بالاخره این جا اسناد رفع به چیه؟ به تسعه است، توی تسعه مسلّم فعل مقصود است چون بالاخره این‌هایی که ذکر شده، ما اضطروا الیه، ما استکرها علیه ما لایطیقون، این‌ها فعل هستند. پس فعل حتماً مقصود است، وقتی فعل حتماً مقصود شد از این تسعه پس اسناد رفع بالاخره به تسعه چیه؟ مجاز است. حالا شما اگر حکم هم بیابید قاطی آن کنید این دیگه مستلزم این نیست که اسناد هم حقیقی

بخواهد بشود هم مجازی بشود. چون اسناد به جامع بین حقیقی و غیرحقیقی مجازی است. مجموعه تشکیل شده از حقیقی و غیرحقیقی یا جامع بین حقیق و غیرحقیقی اسناد به آن اسناد به غیر ماهوله و مجاز است پس یک مجاز جدیدی نمی‌خواهید، اسناد اسناد مجازی است حالا شما حکم هم بیا قاطی آن کن. درسته اگر حکم تنها بود اسناد حقیقی بود، ولی حکمی که قاطی می‌شود با فعل دیگه اسناد می‌شود اسناد چی؟ مجازی. مثل الماء و المیزاب جاریان. اگر می‌گفتید الماء جار، اسناد حقیقی بود. محضاً، اگر می‌گفتید المیزاب جار باز اسناد مجازی بود. حالا اگر گفتید الماء و المیزاب جار، این مجاز بود چون یک اسناد بیشتر نیست. اسناد به جامع یا مجموع حقیقی و مجازی، مجاز است. بنابراین لازم نمی‌آید استعمال لفظ در اکثر از معنا. چرا؟ برای این که یک اسناد مجازی هر دو را پوشش می‌دهد و آن انسجام کلامی و ترابط بین مفردات ایجاد می‌شود با همین اسناد مجازی و لازم نمی‌آید که یک نسبت واحد هم نسبت حقیقی باشد، هم نسبت مجازی باشد چون به تک تک که نسبت داده نشده، به جامع نسبت داده شده. اگر به تک تک مستقلاً می‌خواستیم نسبت بدهیم این جا، این محذورات لازم می‌آید. به یک چیز نسبت داده شده؛ آن جامع است، یا آن مجموع است. بنابراین اسناد به این جامع و به این مجموع اسناد مجازی است بنابراین محذوری لازم نمی‌آید. این فرمایش محقق خویی قدس سره.

شهید صدر به حسب بحث...

سؤال: فرمایشات آقای خویی را می‌شود جواب داد. جواب می‌دهیم که درسته مجاز در مقابل حقیقت قرار می‌گیرد اما خود مجاز هم خودش افرادی دارد آن‌ها مجاز هستند به فعل، این مجاز است به جامع است.

جواب: باشه، چه عیبی دارد؟

سؤال: نه، باز دو تا مجاز می‌شود یعنی مجازی که در آن‌ها به کار رفته مجاز در معنای فعل است.

جواب: نه، به تسعه نسبت داده شده. تسعه که جامع بین آن نه تا است. این تسعه یک نسبت بیشتر لایطلق چون رفع به تسعه نسبت داده شد پس رفع و تسعه یک نسبت بیشتر بین‌شان نیست. حالا این نسبت حقیقی است یا مجازی است؟

سؤال: نه در آن هشت تا مجاز به معنای فعل است، مجاز است یعنی فعل اراده شده. در این یکی مجاز است اما مثلاً ...

جواب: بابا به خودش نسبت داده نشده، به تسعه نسبت داده شده. آن‌ها که بدل تفسیر هستند. ربط که سر آن‌ها در نیامده که. آن‌ها دارند آن تسعه را روشن می‌کنند. رفع به چی نسبت داده شده؟ به تسعه نسبت داده شده. بین رفع و تسعه یک نسبت بیشتر وجود ندارد و چون این تسعه جامع بین ... این تسعه حتماً فعل از آن مقصود است پس بنابراین نسبت مجازی خواهد شد. حالا اگر فعل هم مقصود باشد از آن، یعنی منطبق علیه آن در مراد جدی باشد آیا نسبت عوض می‌شود؟ نه، همان نسبت مجازی برقرار است.

از کلام ایشان یک مطلبی هم ظاهر می‌شود که خود ایشان نفرموده ولی قهراً می‌توانیم از فرمایش ایشان استفاده کنیم که حتی اگر رفع مکرر شده بود و بر سر هر یکی از این‌ها وارد شده بود باز هم اشکال وارد نمی‌شد. چرا؟ برای این که «رفع ما لایعلمون» بالاخره این «ما» فعل از آن مقصود است، یا به وحدت سیاق به بیاناتی که گفته شد، وقتی فعل مقصود شد پس

بنابراین اسناد مجازی هست. حالا در کنار این اگر حکم هم مراد باشد چه اشکالی دارد. لازم نمی‌آید که یک نسبت هم حقیقت باشد، هم مجاز باشد، یا لازم نمی‌آید استعمال هیأت در اکثر از یک معنا به همان بیانی که در تسعه می‌گویید این جا هم می‌گویید. منتها تسعه خیلی بزرگتر است؛ نه تا چیز را شامل می‌شود، اما «ما» در هر یک از این‌ها این قدر بزرگ نیست. «ما»ی در ما لایعلمون فقط فعل و حکم را شامل می‌شود. دیگه ما استکرها علیه و ما اضطروا الیه و حسد و طیره و ... این‌ها را شامل نمی‌شود. پس بنابراین این که حالا ایشان رفتند گفتند رفع به تسعه نسبت داده شده، این جامع است، این درست اما جواب متوقف بر این نیست. اگر کسی بگوید نه، این عرفاً ظهور در این دارد که هر یکی از این‌ها هم به آن نسبت داده بشود باز الکلام الکلام. جان مطلب ایشان یک مطلب درستی است یعنی قوی‌ای است که می‌تواند...

شهید صدر قدس سره...

سؤال: اشکال همین است که اصلاً جامع را قبول نکردند این‌ها.

جواب: کی قبول نکرده؟

سؤال: مستشکل گفت که جامع بین فعل و حکم معقول نیست که یک نسبتی داشته باشیم که به جامع این‌ها نسبت داده بشود چون همان تسعه هم می‌آید و همان قرینه است که پس تسعه هم باید فعل باشد که نیاز پیدا نکنیم یک جامعی تصویر کنیم با این مشکلات...

جواب: بله این همین اشکال شهید صدر است دیگه.

مرحوم شهید صدر قدس سره این جا اشکال کردند به این که این فرمایش تمام نیست و حل مشکل را نمی‌کند چون اشکال این است که آن نسبتی که بین رفع و حکم است با آن نسبتی که بین رفع و فعل است دو سنخ نسبت است. مثل نسبت ظرفیت و نسبت ابتدائیت. اصلاً این دو سنخ است. آیا این هیأت اگر مثلاً یک هیأتی حالا «فی» مثلاً. اگر «فی» به معنای ابتدائیت می‌آید، به معنای «من» هم «فی» به معنای ظرفیت می‌آید. یک جا «فی» به کار رفته این «فی» در این جا اگر آن نسبت ظرفیت مقصود است دیگه نمی‌شود ابتدائیت مصداق این باشد، اگر به معنای ابتدائیت است دیگه ظرفیت نمی‌شود مصداق آن باشد. اگر توی جامع این دو تا می‌خواهید که جامع ندارند. مگر عنوان نسبت، نسبت هم که مفهوم اسمی است، التیامی ایجاد نمی‌کند. پس بنابراین یا باید استعمال در اکثر از معنا بشود که این «فی» هم در آن معنا، هم در این معنا استعمال بشود. یا باید فرض کنیم محالاً یک نسبت هم ظرفیت هست، هم ابتدائیت، این هم که محال است. پس این جواب محقق خویی جواب تمامی نیست یک مغالطه‌ای است که آدم حواسش نباشد مجاب می‌شود ولی وقتی دقت می‌کنیم نمی‌شود این جوری.

این اشکال به محقق... شاید بتوانیم جواب بدهیم. ببینید وقتی فعل مقصود هست این دیگه این جور نیست که تغایر ماهوی داشته باشد این نسبت‌ها با هم دیگه که مثل ظرفیت و ابتدائیت باشد. ما اضطروا الیه، ما استکرها علیه، همه این‌ها اسناد داده شده رفع به فعل به لحاظ چی؟ یا به لحاظ مؤاخذه که شیخ می‌فرماید، یعنی در حقیقت مؤاخذه برداشته شده، اسناد داده

شده این رفعی که مال مؤاخذه است به این که منشأ مؤاخذه است. یا با حکم، آن که مرفوع است حکم ما اضطرروا الیه است، حکم ما استکرها علیه است، حکم ما لایطیقون است. واقعاً آن است اما به جای این که به آن نسبت بدهند به حقیقت بشود روی یک لطافت ادبی و هنر ادبی که توی این جور جاها هست می آیند به این نسبت می دهند. مثل وقتی می گویند جری المیزاب، چرا می گویند جری المیزاب؛ ناودان ها به راه افتاد. چرا نمی گویند آب در ناودان ها به راه افتاد. حقیقتش آن هست ولی ذوق عرفی این جاها آب را حذف می گویند ناودان ها به راه افتاد.

حرف مرحوم آقای خویی این است که ایشان می فرماید بالاخره به این لحاظ؛ به لحاظ یا مؤاخذه که شیخ می فرماید، یا اثر، یا حکم اسناد داده شده به فعل. حالا اگر شما بیاید توی این جامع، این تسعه یک چیزی هم که اگر خودش تنها بود اسناد حقیقی درست بود، احتیاجی به عنایت و این ها نداشت، چون این مجموعه یک مجموعه ای است که تشکیل شده از عده ای که مجاز است و عنایت توی آن است و یک چیزی که عنایت در آن نیست. مجموعه این چینی اسناد به آن نمی شود اسناد الی من هو له باشد. نمی شود بدون عنایت باشد، بدون عنایت نمی شود گفت الماء و المیزاب جاریان. عنایتش چیه؟ این جا دیگه این جور نیست که دو تا نسبت مختلف ماهوی مثل ابتدائیت و ظرفیت باشد. این جا اسناد است به جای این که به فعل نسبت بدهند، رفعی که واقعاً برای اثر فعل است یا برای حکم فعل است، یا برای مؤاخذه فعل است، این جا به چی نسبت داده می شود؟ به چیزی که یک ارتباطی با آن دارد و یک مصحح عرفی و عقلایی و ادبی دارد. بنابراین فرمایش محقق خویی فرمایش متینی است و می شود قبول کرد و اشکال شهید صدر تخلص جست. این راجع به... جواب دیگری هم ایشان البته دادند که آن جواب حالا جواب مبنایی است و آن این است که ما اصلاً این جاها می گوئیم رفع حقیقی است. این رفع معنای رفع تشریعی است نه رفع تکوینی، وقتی رفع تشریعی شد اسناد به همه این ها اسناد حقیقی می شود. نه، آن که شما حساب می کنید نسبت به حکم می گوئید حقیقی است، نسبت به فعل مجازی است و عنایتی است این برای این است که رفع را تکوینی می گیرید یعنی رفع در عالم خارج. بله رفع در عالم خارج نسبت به حکم حقیقی است چون که به ید شارع است. اما در عالم ... نسبت به فعل و حسد و این ها که حقیقی نیست، آن وجود دارد. پس می شود... اما اگر رفع را تشریع گرفتید. رفع تشریعی یعنی چی؟ ایشان رفع تشریعی را این جور معنا کرد در آن مقدمه و تنبیهی که داشتیم رفع تشریعی را این جوری معنا کرد؛ یعنی این مرفوع موضوع حکم قرار نگرفته. موضوع قانون من قرار نگرفته. وقتی رفع تشریعی شد پس بنابراین نسبت آن به ما اضطرروا الیه چیه؟ حقیقی است. می گوید آقا این فعلی که مورد اضطرار شما واقع شده موضوع حکم من واقع نشده. واقعاً واقع نشده، عنایت ندارد که. واقعاً چیزی که مورد اضطرار است شارع مورد حکمش نیست، حرمتی، وجوبی، هیچی روی آن نیست. بنابراین اسناد در همه حقیقی است چون رفع رفع تشریعی است و رفع تشریعی هم به این معنا است.

این جا یک جواب الان خطوط به ذهنم کرد این را هم اضافه کنم که خیانت و بی لطفی به این نشده باشد. و آن این است که آقای خویی فرمود چون برای بعضی ها سنگین است یک خرده آن را بپذیرند. این را که عرض می کنم شاید سنگینی آن از بین برود. آقای خویی فرمود بالاخره توی این تسعه فعل که هست، پس اسناد رفع به فعل می شود چی؟ به تسعه می شود

مجازی. شما بیاید حکم هم قاطی آن کنید از مجازیت بیرون نمی‌رود. این اسناد بالاخره باید مجاز باشد. پس جمع بین حقیقت و مجاز، حقیقی و مجازی لازم نمی‌آید. چون اسناد به جامع بین فعل و حکم، آن جامع باز اسناد به آن مجازی است.

عرض می‌کنم به این که حالا از این صرف‌نظر بکنیم از این گفتار، که گفتیم متین است. از این هم صرف‌نظر بکنیم عرض می‌کنیم اصلاً اسناد به حکم اگر جزماً حکم مقصود باشد در «رفع ما لایعلمون» اسناد رفع به حکم باز اسناد حقیقی نیست ولو حکم به ید شارع است اما بالضرورة، شارع حکم را بر نمی‌دارد اگر باشد چون تصویب لازم می‌آید. لازم می‌آید جاهل‌ها حکم نداشته باشند. پس اسناد رفع به حکم هم علی سبیل العنایه و المجاز است. نه این که یعنی خودش را برداشتم، یعنی وجوب احتیاط را برداشتم، یعنی در عالم ظاهر برداشتم، پس اسناد به حکم مجهول علی‌ای حال این جا به قرینه یا عقلیه که اگر گفتیم تصویب عقلاً محال است کما که بعضی اقسامش این چنینی است. یا گفتیم لا اقل بالضرورة و الاجماع که احکام مشترک بین جاهل و عالم است و این جور نیست کسی که جاهل شد اصلاً در لوح محفوظ این حکم برای او نباشد. نه، هست ولی معذور است. پس علی‌ای حال این جا اسناد یکی حقیقی، یکی مجازی نه. اگر حکم هم باشد مجازی است، عنایی است. علی‌ای حال این چنینی است پس بنابراین...

این‌ها فرمایشات... پس شیخ اعظم قدس سره تا حالا این شد که براساس نظریه این که وحدت سیاق اقتضاء دارد وحدت مراد را، ایشان فرمود پس بنابراین فعل مقصود است و باید شبهه موضوعیه باشد. یک دو سه تا بیان هم ما اضافه کردیم بر همین اساسی که ایشان بنیاد نهاد بود اضافه کردیم بر فرمایش ایشان.

سؤال: توی این بیان اخیر... حکم رفع نمی‌شود بلکه جاهل معذور است. ...

جواب: این بیان بر اساس این بود که... براساس تقدیر مؤاخذه نبود. این بود که حکم اگر باشد حقیقی است، فعل مجازی می‌شود، پس هر دو بخواهد اراده بشود لازم می‌آید یا استعمال لفظ در اکثر از معنا، یا یک نسبت هم حقیقی باشد هم مجازی باشد. بیان براساس این بود جواب هم بر همین اساس دارد داده می‌شود.

سؤال: یک بیان سومی بود که فرمودید اگر فعل مراد باشد شامل شبهات حکمیه هم می‌شود، بعد فرمودید بیان سومش این بود که فعل خود یا فعل غیر که منشأ است...

جواب: این را آن روز گفتیم، یادمان رفت که دیروز ابتدائاً به این بپردازیم. حالا آقا باز مذكر شدند فإن ذکر تنفع هم مؤمنین و هم غیر مؤمنین را. ممکن است از این جهت بگوییم.

این جا یک بیانی عرض کردیم که اگر فعل مقصود باشد ممکن است بگویید شبهات حکمیه را هم شامل می‌شود. برای این که اگر فعل مقصود باشد شبهات حکمیه را شامل می‌شود بیاناتی بود. یک بیانش چی بود؟ یک بیانش این بود که می‌گوییم آقا «ها» یعنی واجب و حرام. رفع واجب که نمی‌دانی، رفع حرامی که نمی‌دانی. واجب فعل است. وجوب حکم است، واجب که فعل است. حرمت حکم است، حرام که فعل است. شرب خمر حرام است، این از میرزای شیرازی نقل شده رضوان الله علیه. فرموده «رفع ما لایعلمون» مصداقش می‌تواند چی باشد؟ واجب، حرام. پس این دارد می‌گوید واجب که

نمی‌دانی برداشته شده، حرامی که نمی‌دانی برداشته شده. بنابراین وحدت سیاق هم حفظ می‌شود، فعل هم مقصود است، حالا واجبی که نمی‌دانی چرا نمی‌دانی؟ یاد در اثر آن اشتباه خارجی نمی‌دانی که می‌شود شبهات موضوعیه، یا در اثر فقدان نص، اجمال نص، تعارض نص و امثال این که می‌شود شبهه حکمیه. این بیان که آقای آخوند به این بیان اشکال کردند، آقای محقق اصفهانی اشکال کردند و از آن اشکال هم تخلص جستیم و جواب دادیم. یک بیان دیگه برای این که فعل مقصود باشد و بگوییم اشکال ندارد هر دو شبهه را شامل می‌شود. می‌گوییم آقا این فعل از اعم فعل مکلف است، یا فعل غیر مکلف که مرتبط با فعل مکلف باشد، موضوع فعل مکلف إما شرعاً و إما عقلاً باشد. مثل مثلاً تحریم پدر، ایجاب پدر، امر و نهی پدر، یا امر و نهی ولی امر که امثالش بر ما لازم است. حالا شک می‌کنیم پدر چنین امری داشت یا نداشت؟ رفع ما لایعلمون. فعل مقصود است. این جا فعل پدر است که امر کردنش باشد، نهی کردنش باشد، یا فعل امر و نهی ولی امر است که ... یکی از آن‌ها هم شارع است. رفع تحریم شارع یا ایجاب شارع. همان جور که رفع تحریم بابا و ایجاب بابا، این جا هم رفع ایجاب شارع و تحریم شارع. پس بنابراین فعل می‌گویی مقصود است تا وحدت سیاق حفظ شده به قول شیخ اعظم. ولی این فعل همه‌اش مگر یعنی فعل خودم تا شما بگویید شبهات موضوعیه است. هم فعل خودم می‌شود که شک می‌کنم این مایعی که دارم می‌نوشم آیا آب است یا خمر است. می‌گویی رفع. همین جور شک می‌کنم پدر امر کرد یا نکرد؟ رفع. همین جور شک می‌کنم شارع امر ام لم یأمر، نهی او لم ینه. پس بنابراین می‌گوییم فعل مقصود است و با این بیان تعمیم می‌دهیم و نگویید که بله امر پدر، نهی پدر موضوع حکم شرع است، چون شارع می‌گوید «اطع اباک» آن جا به این لحاظ است اما در تحریم و فعل شارع، فعل شارع که موضوع حکم شرع نیست. جواب این است که درسته موضوع حکم شرع نیست ولی موضوع حکم عقلی است که مربوط به امتثال و اطاعت می‌شود. شما چرا می‌گویید رفع، می‌گویید احکام شرعی حکم می‌شود مراد باشد و برداشته شده، رفع وجوب، رفع تحریم. برای چی شارع می‌گوید؟ برای این که بگوید بابا موضوع حکم عقل که می‌گوید اطاعت کن این جا نیست. به این لحاظ، چون مربوط است به شارع، اطاعت و عصیان که مربوط به شارع می‌شود می‌خواهد بگوید موضوع حکم عقل شما این جا نیست. مثل استصحاب حکم که ما می‌کنیم شارع ما را متعبد می‌کند می‌گوید این جا حکم هست، برای چی متعبد می‌کند؟ برای این که بگوید موضوع حکم عقل این جا سوار می‌شود، وجود دارد پس حکم عقلش سوار می‌شود باید اطاعت کنیم. حالا این جا هم همین جور است تحریم و ایجاب موضوع حکم عقل باشد برای اطاعت. این تقریب دیگری بود. این ...

سؤال: در مقابل حکمی که از شارع صادر شد چه ...

جواب: الان عرض می‌کنم.

این تقریب. اشکالی که این جا وجود دارد این است که فعل شارع موضوع حکم عقل نیست. یعنی واجب کردنش موضوع حکم ... ما اطاعت واجب کردن نمی‌کنیم، ما اطاعت چی می‌کنیم؟ وجوب می‌کنیم، حکم. نه آن حیث مصدری و ایجاد. آن برای ما تکلیف نمی‌آورد. آن سبب چیزی می‌شود تکویناً یعنی سبب وجوب قانون می‌شود. سبب وجود حکم می‌شود، حکم موضوع حکم عقل است که حکم است. دستور دادن را عقل نمی‌گوید اطاعت کن، دستور را می‌گوید اطاعت کن. دستور دادن موجب وجود دستور می‌شود. فرمان دادن موجب وجود فرمان می‌شود. فرمان موضوع حکم عقل است. پس بنابراین..

فرمان هم فعل نیست. نتیجه فعل است، حاصل من الفعل است. بنابراین اگر فعل مقصود بود از «ما» موصوله، این راه نمی‌تواند تعمیم بدهد بگوید فعل است. باشد این فعل فعل شارع را هم می‌گیرد، پس شبهات حکمیه را از این راه درست می‌کنیم. آن فعل شارع موضوع حکم عقل نیست که شارع بخواهد بردارد یا بنابراین آن راه هم راهی است که ممکن است به ذهن نمی‌آید ولی چنین جوابی هم دارد.

سؤال: ... فعل مکلف منظور اصل است نه مطلق فعل.

جواب: پس بنابراین اگر شک کردیم که پدر امر کرد یا نهی کرد رفع ما لایعلمون، شیخ می‌گوید نمی‌گیرد؟ آن‌ها را برای همین گفتیم.

این راجع به این چیزی که توی پرانتز عرض کردیم. شیخ اعظم فرمود این اختصاص به شبهات موضوعیه دارد پس شبهات حکمیه را نمی‌گیرد با بیاناتی که داشت.

یک بیانش را بررسی کردیم، چند تا هم براساس آن اضافه کردیم که ایشان می‌گفت فعل در تقدیر است.

یک بیان دیگری شیخ دارد که فرمود این جا عرفاً مقدر مؤاخذه است. از بین سه احتمال جمیع الآثار، اثر مناسب و مؤاخذه که شیخ احتمال داد فرمود که آن که عرفیت دارد کدام است؟ مؤاخذه است و آن دو تا را کنار گذاشت. براساس این که مؤاخذه در تقدیر باشد فرمود استظهار می‌شود که پس از «ما» فعل مقصود است. چرا؟ برای خاطر این که مؤاخذه در تقدیر بود این مؤاخذه در ما اضطرروا الیه، ما استکرها علیه، ما لایطیقون مؤاخذه بر خود آن‌ها است، رفع شده مؤاخذه آن کاری که اکراه بر آن شده. مثلاً اکراه شده بر شرب خمر، رفع شد... می‌فرماید رفع مؤاخذه این شرب خمری که اکراه بر آن شده. رفع شد مؤاخذه این شرب خمری که اضطرار به آن پیدا شد. رفع شد مؤاخذه این کاری که در اثر یک پیشامدی ما لایطیق شده و هکذا.

پس در آن فقرات مؤاخذه بر خود آن‌ها رفع شده. ظاهر این است که در ما لایعلمون هم مؤاخذه بر خود آن که نمی‌دانی رفع شده. وقتی این شد، این قرینه می‌شود که پس مراد از «ما» باید فعل باشد نه حکم، چون حکم که بر خودش مؤاخذه نیست، حکم که کار شارع است. آن که بر آن مؤاخذه است چیه؟ فعل عبد است نه کار شارع، نه حکم شارع، آن که مؤاخذه ندارد. پس بنابراین به این قرینه بعد از این که فهمیدیم آن که مقدر است مؤاخذه است این اقتضاء می‌کند باز البته به برکت وحدت سیاق. که همین طور که در بقیه مؤاخذه بر خود آن‌ها برداشته شد، این جا هم مؤاخذه بر خود ما لایعلمون برداشته شده و چیزی که خودش مؤاخذه دارد فعل است نه حکم، پس بنابراین این جا نمی‌شود حکم مقصود باشد. به این بیان هم باز ایشان می‌گوید شبهه موضوعیه است و شبهه حکمیه را شامل نمی‌شود. این هم بیان آخر از شیخ قدس سره که این را باید جواب بدهیم ان شاء الله. دو بیان دیگر هم نصراً للشیخ وجود دارد که در بعضی از کلمات بزرگان هست این را هم تمیماً عرض می‌کنیم ولو خود شیخ نفرموده دیگه پرونده تقریب شیخ با اشکالاتش بسته می‌شود می‌رویم سراغ تقریب آقای آخوند قدس سره. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان جلسه.

جلسه ۱۲ - ۱۳۹۵/۰۷/۰۵

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

بحث در این فرمایش شیخ بود که ایشان به قرینه این که مؤاخذه در تقدیر هست به بیانی که فرمودند فرمودند که لازمه این تقدیر مؤاخذه این است که شبهه موضوعیه مقصود است، چرا؟ چون مؤاخذه بر حکم معنا ندارد، خود حکم که مؤاخذه ندارد. مؤاخذه بر انجام امور حرام است، یا ترک واجب است. پس بنابراین تقدیر حکم با مؤاخذه ناسازگار می شود چون حکم که مؤاخذه ندارد. بنابراین باید بگوییم فعل در تقدیر است یعنی رفع مؤاخذه فعلی که نمی دانید. نمی دانید این عنوان شرب خمر مثلاً بر او منطبق است یا عنوان شرب الماء بر آن منطبق است، مؤاخذه این فعل برداشته شده. و وقتی این چنین شد گفتیم وقتی فعل درت قدیر باشد شبهه موضوعیه می شود نه شبهه حکمیه. این فرمایش شیخ اعظم قدس سره است.

علاوه بر این که سیاق هم همین را اقتضاء می کند چون در ما اضطروا الیه، ما استکرهاوا علیه و ما لایطقیون ظاهر این است که آن ها مؤاخذه بر خود آن ها، بر خود آن چیزی که اکراه بر آن شده، بر خود چیزی که اضطرار بر آن شده، مؤاخذه بر خود آن رفع شده. پس در ما لایعلمون هم باید مؤاخذه بر خود این ما لایعلمون باشد. و چیزی که می شود مؤاخذه بر خودش باشد غیر از فعل چیزی دیگر نیست، حکم مؤاخذه بر خودش نیست. این بیان فرمایش شیخ اعظم قدس سره.

از این فرمایش به وجوبی می شود تخلص کرد. یک وجه همان وجهی است که بارها تکرار کردیم که تسلیم می کنیم فعل در تقدیر است اما در عین حال این فعل می شود به جوری در نظر گرفت که هم شبهات حکمیه را بگیرد، هم شبهات موضوعیه را بگیرد. یعنی رفع واجبی که نمی دانید. و حرامی که نمی دانید. پس می شود رفع مؤاخذه واجبی که نمی دانید، رفع مؤاخذه حرامی که نمی دانید. بنابراین مبنا جواب می توان داد.

جواب دوم این است که اصلاً مؤاخذه بر فعل هم نیست اگر شما می خواهید بگویید مؤاخذه بر فعل است، مؤاخذه بر فعل نیست. بلکه مؤاخذه بر مسبب عن الفعل است. یعنی مخالفت، یعنی معصیت. شرب الخمر بما أنه شرب الخمر مؤاخذه ندارد، بما أنه معصیه و مخالفه للمولی، به این عنوان و مؤاخذه برای عنوان معصیت است که البته مسبب از این فعل است.

تحقق مخالفت و معصیت و اثم بر دو چیز استوار است؛ یک، بر فعل، فعل محرم یا ترک فعل واجب و دو، بر وجود حکم. اگر حکمی نداشته باشد شرب الخمر با شرب الخمر مخالفتی محقق نمی شود. بنابراین تحقق مخالفت و معصیت که این موضوع برای مؤاخذه هست این مسبب از دو امر است؛ هم فعل، هم حکم. این دو تا وقتی بود این مخالفت محقق می شود. بنابراین وقتی می گوید رفع مؤاخذه فعل، اگر فعل هم در تقدیر باشد بر خودش نیست، همان جور که فعل نقش دارد در

مؤاخذه، حکم هم نقش دارد در مؤاخذه. هم فعل نقش دارد هم حکم نقش دارد، هر دو نقش هستند در مؤاخذه. بنابراین وقتی هر دو نقش هستند و به لحاظ این تناسب مؤاخذه اشکال ندارد در تقدیر بگیریم و چاره‌ای نداریم به دلالت اقتضاء به قول شما، حکم هم در تقدیر بگیریم اشکال ندارد. یعنی مؤاخذه مسببه عن الفعل و مؤاخذه مسببه عن الحكم برداشته شده. پس بنابراین به این شکل هم ممکن است تخلص کنیم از فرمایش شیخ.

حالا این دو تا جواب بنابر این بود که تحفظ می‌کنیم بر فرمایش شیخ که استظهار فرمود به حکم مقدمه ثانیه در تقریب که آن مقدر مؤاخذه است.

سؤال: ...

جواب: حالا شما دیگه من نمی‌خواهم در این قسمت... شما بفرمایید ... ولی ظاهراً استمراری هم هست.

سؤال: ...

جواب: بله، تا آخر همان طور که این را خیلی تقویت کردند از این دست بر نمی‌دارد ایشان. یعنی چون می‌فرماید که سه احتمال است، آن‌ها را خراب می‌کند می‌گوید آن که مقدر است همین است. از یک روایت هم که حالا بعداً می‌گوییم می‌خواهد غیر از این استفاده کند، جواب آن روایت را هم می‌دهد فلذا....

سؤال: ...

جواب: نه، آن‌ها را جواب می‌دهد، تخلص می‌جوید...

سؤال: ...

جواب: نه، آن چیز دیگری است. حالا اگر این اشکال‌ها مطرح می‌شود در اثناء کلام. حالا به این کار نداریم که نظریه شیخ اعظم... فعلاً این نظریه‌ای که حالا فعلاً ابتدئاً به قول شما فرموده و عرض بنده من البدو الی الختم بر همین بود تکیه می‌کنند ایشان با تحفظ بر این، یک جواب هم این جا این است که این مقدمه ثانیه تمام نیست و این جور نیست که این جا خصوص مؤاخذه شما بفرمایید در تقدیر هست حالا به آن بیاناتی که بعداً در تقاریب دیگر خواهد آمد. بنابراین اگر....

سؤال: در ... عرفیه وقتی مولی به او می‌گوید برو نان بخر، نان نخرد مؤاخذه می‌کند می‌گوید چرا نان نخریدی. بر فعل مؤاخذه می‌کند. خدا می‌گوید چرا شرب خمر کردی روز قیامت.

جواب: بله، و یک کسی هم به شما می‌گوید این دستورات مولی مؤاخذه دارد حواست باشد. این جا این هم درست است، هر دو درست است، چون هر دو نقش دارد، جواب همین بود دیگه. هم فعل نقش دارد در مؤاخذه، هم فرمان و دستور و حکم نقش دارد. پس بنابراین مؤاخذه بر خود فعل نیست، بر مخالفت حاصله است و بر اثم و عصیان حاصله است که این اثم و مخالفت حاصله هم مبتنی بر فعل است، هم مبتنی بر حکم باشد، عملی از عبد سر نزند، ترکی از عبد سر نزند. مخالف حکم عقابی نیست، مؤاخذه‌ای نیست. فعل از عبد سر بزند، حکم سر بزند، حکمی نباشد باز هم مؤاخذه نیست. بنابراین مؤاخذه بر

دو پایه استوار است و دو چیز در آن نقش دارد و مسبب از دو چیز است بنابراین چون مسبب از دو چیز است این جا وقتی می‌گویند مؤاخذه برداشته شد می‌شود مراد از «ما» اعم از حکم و فعل باشد. مؤاخذه حکم و فعل برداشته شده یعنی مؤاخذه مسببه از فعل و حکم هر دو برداشته شده وقتی که نمی‌دانید آن را.

سؤال: بالاخره مؤاخذه بر فعلی که حرام است برداشته شده. باز می‌شود فعل دیگه.

جواب: بر فعلی که حرام است یعنی در حقیقت هم بر دوش فعل است، هم بر دوش حرمت هست. یعنی درسته این مؤاخذه ... نه، باز بر فعلی که حرام است نیست. مغالطه شد. بر فعلی که حرام است نیست، بر مخالفت فعلی که حرام است، بر اسم حاصل از این است.

سؤال: ولی مؤاخذه بر فعلی است که حرام است.

جواب: نه، مؤاخذه بر مخالفت است که این مخالفت با این فعلی که دارای حکم است محقق می‌شود. پس هم این فعل نقش در مخالفت دارد، هم حکم دخالت در مخالفت دارد و الا اگر حکم نباشد مخالفت نیست. کسی شرب خمر بکند، خدا شرب خمر را حرام نفرموده باشد. مخالفت با خدا نکرده، عصیان نکرده. اگر خدا حکم نداشته باشد. خدای متعال حکم داشته باشد این شرب خمر نکند، یاز مخالفت با خدا نکرده. پس آن چه که موضوع برای عقاب هست «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» (نور/۶۳) حذر برای مخالفت امر است، گناه برای مخالفت امر است. «خالفت بعض اوامرک» در دعای شریف کمیل «خالفت بعض اوامرک» مخالفت هست که عقاب دارد. مخالفت هم عنوانی است که یسبب و يتولد از فعلی که دارای حکم است، پس هر دو نقش دارد.

سؤال: ... عذاب‌ها از همان اعمال است «لیروا اعمالهم» همین اعمال ما عذاب است در حقیقت.

جواب: دو جور عذاب داریم. معاذنا الله منها، یک عذاب‌هایی هست که عمل ما تبدیل می‌شود به یک چیزی و این رابطه فیزیکی هم شاید داشته باشد، که تغییر و تحول فیزیکی می‌شود. یکی نه، عذاب‌هایی است که خداوند متعال عقوبتاً انجام می‌دهد غیر از آن. هر دو را داریم، ادله دارد هر دو.

سؤال: داریم می‌گوییم فعلی که حکمی دارد، نمی‌گوییم فعل و حکم. اگر گفتیم فعل و حکم مخالفت بر.... فعل و حکم که آن جا حکم عدل فعل قرار می‌گیرد ولی داریم می‌گوییم فعلی که حکمی دارد پس نمی‌توانیم حکم را عدل فعل قرار بدهیم.

جواب: ما که قرار ندادیم که. این که مسبب از ...

سؤال: ما نتیجه بگیریم که ...

جواب: عرض کردیم عقاب بر چیه، مؤاخذه بر چیه؟ عقل شما، وجدان شما، نصوص می‌گویند مال چیه؟ برای مخالفت است. این مخالفت معلول و متولد از چیه؟ از فعل و هر دو هست، فعل فقط نیست. عرض کردم اگر فعل باشد حکم نباشد

نیست، حکم باشد فعل نباشد نیست. این عنوان مخالفت مسبب از فعلی است... از این فعل که شارع حکم هم داشته باشد روی آن. پس بنابراین آن مسبب را می‌توانیم نسبت بدهیم به منشأش. منشأ هم فعل است، هم منشأ حکم است.

سؤال: نه این جور نیست، منشأ فعل است منتها فعلی که این وصف را دارد برای آن حکمی هست.

جواب: این حکم دخالت دارد یا ندارد؟ مسبب از هر دو است دیگه.

سؤال: ...

جواب: عجب. این فعل، این شرب الخمری که حکم دارد این جا مخالفت می‌شود. پس هم فعل دخالت دارد در ایجاد عنوان مخالفت، هم حکم. پس بنابراین آن عقاب به توسط و وساطت مخالفت هم برای فعل است، هم برای حکم است، هر دو دخالت داشته در آن. پس درست است که بگوییم عقاب حکم و عقاب فعل. چرا؟ چون هر دوی این‌ها نقش دارند در این که آن مخالفت را درست می‌کنند و عنوان مخالفت هم موضوع برای حکم است. هر دو دخالت در این جهت دارند.

سؤال: حاج آقا مخالفت یعنی فعل دیگه.

جواب: عنوان انتزاعی از فعل است.

سؤال: مخالفت فعل است؟

جواب: نه، عنوان انتزاعی...

سؤال: مگر ... شرب خمر حرام نیست ... مخالفت حکم یعنی اعتقاد دارد فرضاً این که شرب خمر حرام نیست ولی انجامش هم نمی‌دهد، این عقوبت ندارد.

جواب: نه، مخالفت حکم منجز است. حکم، اما حکمی که منجز شده باشد.

سؤال: قائل ...

جواب: قائل چی؟

سؤال: همین قول که اگر فعل باشد باز هم عقوبت ندارد.

جواب: اگر فعل باشد حکم نداشته باشد عقوبت نداشته باشد، قائل نمی‌خواهد، عقل حضرت تعالی است. فعل همین جوری اگر حکم نداشته باشد...

سؤال: ...

جواب: عقول ما می‌گوید. لازم نیست کسی بفرماید. این از واضحات عقول است.

سؤال: ...

جواب: یعنی تجسم پیدا می‌کند. هم خوب‌ها، هم بدها. مثلاً نماز به شکل یک آدم خیلی قشنگ در می‌آید شب اول قبر می‌آید پهلوی آدم مأنوس می‌شود با آدم. این تجسم عمل است. اما از آن طرف نماز دیگه حور العین نمی‌شود. حور العین را خدای متعال خلق می‌کند می‌دهد به حضرتعالی که نماز خواندید و هکذا.

این جواب از آن راهی که شیخ اعظم فرمودند. دو مطلب دیگر این جا وجود دارد که شیخ متعرض نشدند و براساس آن دو مطلب مذهب شیخ نصرت می‌شود. که شیخ فرمود اختصاص به شبهات موضوعیه دارد این حدیث و شبهات حکمیه را شامل نمی‌شود. ایشان یکی از راه وحدت سیاق پیش آمدند که فعل است، و یکی هم از راه مؤاخذه که امروز بیان شد.

راه دیگری که وجود دارد در بعضی کلمات بزرگان از این راه خواستند یا طرح کردند که کسی ممکن است از این راه بگوید مختص به شبهات موضوعیه هست، استفاده از واژه رفع است. که گفتند خود واژه رفع یقتضی به این که مراد حکم نیست بلکه فعل است. چرا؟ چون گفتند واژه رفع در لغت عرب در جایی استعمال می‌شود که آن مرفوع ثقل داشته باشد، سنگین باشد، بگوید رَفَعْتُ، اما اگر مرفوع ثقل نداشته باشد این جا نمی‌گویند رَفَعْتُ. مثلاً رَفَعْتُ این پر کاه را. این گفته نمی‌شود و ... برای امور سنگین و ثقیل است و وقتی به حسب و لغت این مسأله ثابت بود تناسب حکم و موضوع و این که این استعمال استعمال صحیحی باشد، آن هم من رسول الله(ص) به حسب این روایت پس بنابراین باید مراد از «ما» که این رفع به آن نسبت داده شده و آن تسعه امور سنگین و ثقیل باشد تا این استعمال رفع درست باشد. حالا وقتی این مسأله روشن شد محاسبه کنیم آیا حکم ثقلاتی دارد، سنگینی دارد بر عبد. حکم کار مولی است، آن برعکس سنگینی ندارد، آن که سنگین است انجام عمل است، کار است، یا ترک یک کار. یک وقت‌هایی هم ترک یک کاری ... نظر به اجنبی نکردن، جوان است خیلی دلش می‌خواهد نگاه کند، این ترک برای او مجاهده است، سنگین است. به یک خوراک‌هایی خیلی علاقه‌مند است، نخوردن آن توی ماه رمضان، این ترک سنگین است. پس آن که می‌شود رفع را به آن نسبت داد فعل است، اما حکم کار شارع است و سنگینی هم ندارد.

إن قلت....

سؤال: نسیان چه سنگینی دارد؟ دست ما نیست، اختیاری هم نیست.

جواب: نسیان چه سنگینی دارد؟

سؤال: بله.

جواب: منسی دیگه، نسیان یعنی منسی.

این جا اگر إن قلت که اگر حکم سنگینی ندارد چرا به آن می‌گویند تکلیف، تکلیف از کلفت است دیگه یعنی مشقت. جواب این است که این که به حکم می‌گویند تکلیف از باب این است که یسبب الکلفه و الا واقعاً خودش ثقلی ندارد. سنگینی ندارد، کلفتی ندارد، کلفت مال آن امتثال است. پس بنابراین به این قرینه؛ به قرینه خود واژه رفع باید گفت که مرفوع به این رفع امور ثقیل و سنگین است به تناسب حکم و موضوع، و این که این استعمال استعمال درستی باشد، صحیح باشد.

سؤال: یک إن قلت دیگر هم هست و ما این فعل را چند روز است می داریم می گوئیم راحت برداشته می شود، حکم خیلی سنگین است برداشتن آن.

جواب: آره، چون رفع اقتضاء می کند که سنگین برداشته بشود، یک جرثقیل مهم را که می آورند یک پر کاه را که با آن بر نمی دارند که. ولی اگر بگویند یک سنگ بسیار بزرگی را با آن برداشتن خیلی راحت است. می شود قبول کرد، حالا این جا هم همین است. این رفع یک جرثقیل است در زبان عرب. جرثقیل را که نمی آورند برای این که یک پر کاه را با آن بردارند که.

سؤال: نه عرضم این است ما چند روز است می گوئیم شبهه موضوعیه ثابت است، شبهه حکمیه و برداشتن حکمی که چند روز داریم ...

جواب: سخت است، با این روایت. چرا؟ چون می گوئیم همین است دیگه...

سؤال: فلذا برداشته ...

جواب: آره دیگه، علتش هم همین است. دارم همین را به شما عرض می کنم، چون این حدیث شریف، چون واژه رفع در آن استعمال شده مثل جرثقیل است، جرثقیل کاه بخواد بردارد واقعاً سخت است، اصلاً آن را نمی گیرد. این جا ...

سؤال: ... فعل هم ثقیل نیست، مؤاخذه ثقیل است.

جواب: فعل ثقیل نیست؟ نماز خواندن ثقیل نیست، روزه گرفتن ثقیل نیست، جهاد ثقیل نیست؟

سؤال: ...

جواب: حج رفتن ثقیل نیست؟ بالاخره ثقات دارد دیگه، حالا ثقاتش به افراد فرق می کند. برای افراد ثقیل است، سنگین است اما افراد در تحمل این سنگینی مختلف هستند، یکی مثل حضرت شما عرفانش بالا است و محبوب را خیلی دوست دارد و ... برای او اصلاً، آن هر چی سنگین هم باشد برای او مشکل نیست.

سؤال: ... در فرض حدیث فعل اضطراری شده فقط می خواهد مؤاخذه آن را بردارد. فعل که اصلاً انجام شده، این که می گوئیم ثقیل است بله، نماز ثقیل است ... ولی توی فرض حدیث ما فعل یا ترک انجام شده. یا به آن مضطر شدیم، یا مکره شدیم، یا نسیان کردیم و انجام دادیم. انجام شده فعل.

جواب: درسته، و لکن... اولاً حالا یک قدری باید شما امساک بفرمایید، هر چی ... چون الان داریم اشکال را می گوئیم، راه را می گوئیم. حالا بعداً جواب بدهیم. وسط طرح اشکال ... و ثانیاً مؤاخذه اشکالش این بود که تقدیر باید بگیریم. اما فعل که تقدیر نمی خواهد می گوید فعل است، خودش قابل برداشت است، بنابراین مؤاخذه خلاف اصل است، چون شما چیزی در تقدیر می گیرید، می گوید آقا چیزی نمی خواهد در تقدیر بگیرید، یا حکم یا فعل. بنابراین، این جا حکم را نمی شود اراده کرد

می‌گوییم مثلاً فعل اراده شده. این فعلاً بیانی است که قد یقال، در مصباح الاصول هم این بیان وجود دارد، جاهای دیگر هم هست. آیا این درست است؟ این راه درست است؟ از راه واژه رفع می‌توانیم بگوییم حکم نمی‌شود مقصود باشد؟

یک جواب از اجوبه قبل روشن شد، می‌گوییم سلمنا درست می‌فرمایید فعل باید در تقدیر باشد. فعل مقصود است نه حکم، چون این ثقالت دارد، حکم ثقالت ندارد، قبول ولی گفتیم حکم هم در تقدیر باشد و مراد حکم باشد... در تقدیر باشد غلط بود. فعل هم مراد باشد، می‌شود برای شبهات حکمیه به آن استدلال کرد. این اولاً.

ثانیاً این است که ما به وجدان مان مراجعه می‌کنیم می‌بینیم اگر بگوییم که الحمدلله رُفِعَ عنک الحرمة، الوجوب، الالزام، این غلط است؟ می‌گوییم نه، خود رفع را به حکم نسبت بدهیم بگوییم الحمدلله یا می‌گوید الحمدلله رُفِعَ عني الالزام. این تکلیف از من برداشته شد. قبلاً به او گفته بودند آقا فلان کار را بکن، بعد گفتند نه آقا دیگری انجام می‌دهد لازم نیست. الحمدلله رُفِعَ عني هذا الحكم. این غلط است؟ در زبان عرب، در زبان... غلط نیست. پس این ارتکاز به ما نشان می‌دهد که یا آن حرف درست نیست که در رفع آن جور گفته بشود یا توی حکم هم یک ثقالتی هست. یا اگر نیست چون حکم سبب می‌شود برای کلفت همان طور که کلفت گفته می‌شود و تکلیف گفته می‌شود به همان جهت رفع هم گفته می‌شود. چرا به حکم می‌گویند تکلیف با این که خود حکم برای مولی است و انشاء است. انشاء چه تکلیفی؟ برای خاطر این است که یوجب، یسبب کلفت را، گفته می‌شود تکلیف. بنابراین همان طور که اگر شیءای خودش ثقیل باشد، عنوان رفع و اسناد رفع به آن درست است، اگر یک چیزی خودش ثقیل نیست اما سبب ... این جا هم اسناد درست است. و این واسطه در ثبوت هم هست نه واسطه در ... یعنی ما به احکام که می‌گوییم تکلیف مجازاً می‌گوییم، این‌ها واسطه در ثبوت هستند. بنابراین از همین ارتکازمان کشف می‌کنیم که یکی از این امور ثلاثه در این جا وجود دارد. یا رفع این حرفی که در باره‌اش زده می‌شود درست نیست، و یا این که اگر این حرف در باره رفع درست باشد نه حکم ثقالت دارد واقعاً و یا این که نه، حکم همان جور که تصویبش به کلفت باعث تسمیه به تکلیف می‌شود و اطلاق به کلمه تکلیف می‌شود، هم چنین این سببیت آن و ایجابش کلفت را و ثقل را، موجب این می‌شود که رفع هم دیگه درست باشد. عنوان رفع هم در آن جا اطلاقش درست باشد و صحیح باشد.

سؤال: قائل می‌خواست بگوید که اسناد رفع به حکم حقیقی نیست...

جواب: بگوید ما جواب دادیم که نه این جور نیست.

سؤال: به علاقه سببیت و مسببیت این اسناد...

جواب: نه نه، نه علاقه سببیت و ... این نیست، گفتم واسطه در ثبوت است. یعنی به خاطر این که این موجب می‌شود کلفت را چیزی که موجب می‌شود کلفت را بالحقیقه به خود آن هم می‌گویند کلفت‌آور است. خود آن هم سنگین است، چون این یوجب آن سنگینی را.

سؤال: ... همین حرفی که شما در باره حکم می‌زنید در باره فعل هم هست. چون در باره فعل با تقدیر مؤاخذه است. ...

جواب: نه دیگه لازم نیست.

سؤال: ... رفع مؤاخذه فعل. اگر گرفتیم رفع مؤاخذه، ...

جواب: نه، رفع تشریعی می گیریم. کاری به آن ها نداریم ممکن است مؤاخذه را قبول نداشته باشند. این بیان آخری است دیگه، احتیاجی به آن نداریم، رفع را تشریعی می گیریم. و یا بیانات دیگری که گفتیم. لازم نیست حتماً مؤاخذه در تقدیر باشد. این از واژه رفع خواست استفاده بکند ولو این که مؤاخذه هم در تقدیر نباشد.

راه دیگر:

راه دیگر باز استفاده از همین واژه رفع است اما به بیان آخری و آن این است که این چند تا مقدمه دارد:

مقدمه اولی؛ رفع و وضع دو واژه متقابل هستند. جایی رفع استفاده می شود که وضع درست باشد. جایی وضع استعمال می شود که رفع درست باشد. این دو واژه متقابل هستند. این مقدمه اولی.

مقدمه ثانیه در حدیث شریف چی فرموده؟ فرموده «رفع عن امتی» ظاهر این رفع عن امتی یعنی از عهده، از ذمه امتم برداشته شد، مفاد این عرفاً این است، یعنی از ذمه شان برداشته شده. پس ظرف وضع و رفع می شود ذمه.

مقدمه سوم: آن چه که وضع در ذمه می شود چیه؟ حکم است یا فعل است؟ حکم را به ذمه می گذارند یا کار را به ذمه آدم می گذارند؟ با حکم کار را به ذمه می گذارند. وقتی می گوید صلّ با این امر به صلات نماز خواندن را به عهده آدم می گذارند، نه وجوبش را به عهده ما بگذارند. با این وجوب فعل را به عهده انسان می گذارند. پس آن که وضع بر ذمه می شود مقدمه سوم این است که می گوید آن که وضع بر ذمه می شود چیه؟ فعل است، نه خود حکم. بلکه حکم معنای آن اصلاً یا به فرمایش محقق خویی اصلاً حکم یعنی فعل را بر ذمه گذاشتن، اعتبار و ابراز است. یعنی این را بر عهده بگذارد و ابراز بکند. بنابر مسلک دیگران نه این نیست، ولی سبب می شود که به عهده بگذارد.

بعد از این که این سه مقدمه روشن شد، به حکم مقدمه اولی گفتیم رفع جایی است که وضع درست باشد. وضع چی می شود در ذمه؟ وضع فعل می شود، پس رفع هم ... می خواهد. این وضع و رفع یتواردان بر یک امر واحد. ما اثبات کردیم آن چیزی که در ذمه گذاشته می شود چیه؟ فعل است. پس رفع هم به همین ... کاری نداریم به ثقلت و این ها، این بیان کار ندارد به این که باید... نه، به غیر ثقیل هم می گوید. قبول، رفعتُ الحکم اشکال ندارد اما این جا صحبت سر این است که حدیث گفته «رفع عن امتی» حالا که گفته «رفع عن امتی» یعنی از عهده امت. نه از مثلاً کجای آن ها، یعنی سرشان؟ سینه شان؟ رفع عن امتی یعنی از ذمه شان. آن ذمه ای که در اعتبار عقلایی برای انسان ها هست. پس «رفع عن امتی» یعنی عن عهده و ذمه امتم برداشته شد. بنابراین باید ببینیم چه چیزی در ذمه وضع می شود تا حالا رفع می خواهد آن را بردارد. آن چه که در ذمه وضع می شود حکم است یا فعل است؟ فعل است.

سؤال: فعل که انجام شده...

یا ترک است. ترک مثلاً یک عملی، پس بنابراین به این قرینه هم گفته می‌شود که باید گفت فعل در تقدیر است، یعنی فعل مقصود است از «ما»ی موصوله و از آن تسعه. وقتی هم فعل بود دیگه بقیه کلمات به آن ضمیمه می‌شود که پس قهراً نتیجه این می‌شود که برای شبهات موضوعیه است نه حکمیه.

جواب از این؛ به وجوهی می‌شود از این جواب داد یک جوابش همان مشترکی است که قبلاً هی به آن اشاره کردیم که باشد، قبول، سلمنا که فعل است. ولی فعل هم باشد می‌توانیم به آن استدلال کنیم. و اما جواب‌های دیگر، محقق خویی یک جواب داده، بعضی جواب‌های دیگر است که ان شاء الله برای این که آقایان برسند فردا. و صلی الله...

پایان.

جلسه ۱۳ - ۱۳۹۵/۰۷/۰۶

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

امروز مجمع سه عنوان است؛ بنابر قول غیر مشهور روز مباهله روز بیست و پنجم است نه بیست و چهارم، این یک عنوان و هم‌چنین روز نزول «هل أتى» است سوره مبارکه هل أتى و آیات مربوط به اهل بیت علیهم السلام و هم‌چنین اگر امروز روز مباهله باشد آیه‌ی شریفه «ولیکم الله» و اعطاء امیرالمؤمنین سلام الله علیه در حال نماز انگشتر مبارک‌شان را به سائل، در حقیقت عید بزرگی است و از ادعیه وارده‌ی در این روز؛ روز مباهله معلوم می‌شود که درهای آسمان به روی حوائج حاجت‌مندان انشالله مفتوح است و این دعایی هم که در روز مباهله ذکر شده خیلی پرمغز و پر مضمون است انشالله با قرأت آن و خواسته‌ها از خدای متعال به برکت این انوار طیبه انشالله مستجاب بشود و انشالله دنیا و آخرت و برزخ ما نورانی بگردد.

بحث در این قرینه بود برای این که مقصود از این حدیث شریفه رفع شبهه موضوعیه و آن این که رفع و وضع دو مفهوم متقابل هستند و یردان فی مورد واحد، مثل متناقضین می‌مانند، آن چه مرفوع می‌شود که موضوع است پس بنابراین براساس این مسأله این جا هم باید این مفاد، این مطلب ملحوظ نظر باشد این مقدمه اول.

مقدمه دوم چون دارد «رفع عن امتی» یعنی از عهده اُمت، از ذمه اُمتم برداشته شده پس بنابراین محل رفع عبارت است از عهده و ذمه اُمت.

مقدمه سوم این است که آن چه که در عهده می‌آید و بر عهده گذاشته می‌شود آیا حکم است یا فعل است و ترک است؟ فعل و کار را به عهده انسان می‌گذارد و حکم سبب گذاشتن است، خود حکم بر عهده انسان گذاشته نمی‌شود، نماز خواندن، روزه گرفتن، امر به معروف کردن، نهی از منکر کردن؛ این‌ها بر عهده انسان گذاشته می‌شود نه وجود این‌ها، بلکه وجوب دارد یعنی به عهده گذاشته می‌شود. پس بنابراین موضوع در عهده می‌شود فعل، بنابراین «رفع ما لا یعلمون» یعنی رفع آن فعلی

که در عهده شماسست در هنگام جهل و عدم معرفت شما به آن برداشته شده، و گفتیم وقتی فعل باشد مراد، می‌شود شبهه موضوعیه. این هم قرینه دیگری است که شیخ اعظم ولو ذکر نفرموده اما نصراً لمذهب شیخ می‌شود گفت این را و بزرگانی فرمودند.

محقق خویی قدس سره در جواب این قرینه فرموده اگر این مقدمه ثانیه درست باشد... حالا به بیان من این مقدمه ثانیه اگر درست باشد بله، «رفع عن امتی» معنایش این باشد که از ذمه اُمت برداشته شده، این حرف درست است که پس مقصود فعل است؛ ولی نه ظاهر امر این است که ظرف رفع اسلام است «رفع عن امتی» یعنی از.... چرا؟ به خاطر همین اُمتی یعنی در مقابل اُمت‌های دیگر و ادیان دیگر در دین من برداشته شده، در دین چی گذاشته می‌شود در دین که فعل نیست احکام است، قوانین است. دین جای وضع احکام است، جای وضع دستورات است، قوانین است پس بنابراین می‌تواند مقصود از «ما» همین احکام و قوانین باشد و رفع هم به همین می‌خورد یعنی رفع قوانین و احکام و دستوراتی که نمی‌دانید آن‌ها را. بنابراین از این راه نمی‌شود مسلک شیخ، بلکه خلاف مسلک شیخ با این اثبات می‌شود، نه این که نصرت مذهب شیخ باشد. این فرمایش محقق خویی قدس سره.

س: خود همین عن اُمتی خودش می‌گوید یعنی این که برعهده این آقااست، برعهده همان فعل است دیگر. می‌گوییم عن اُمتی اتفاقاً دلیل براین است که بر فعل است دارد می‌گوید از گردن این‌ها برداشته‌ایم این یعنی فعل است دیگر، فعل را برمی‌دارند.

ج: بله، حالا همین فرمایشی که ایشان می‌فرمایند قبل از ایشان به زمان، قبل از ایشان مقرر محترم قدس سره که علی القاعده شهید شدند ایشان؛ مرحوم آسید سرور که بردند ایشان را آن زمان شوروی سابق و معلوم نشد که بالاخره و ظاهراً دیگر شهید کردند ایشان را، رضوان الله علیه. خیلی مظلومانه و خیلی ایشان خوش قلم و خوش فهم است. مصباح الاصول غلق عبارتی ندارد، خیلی خوش بیان است و مطالب را خوب تلقی کرده است، نه تطویل دارد و رسا هم هست. با احترام ایشان می‌فرمایند «هكذا ذكر سيدنا الاستاد العلامة دام ظله و في ذهني القاصر إنه يمكن أن يدعى أن قوله (ص) عن امتي قرينه على أن ظرف الرفع ذمه الامة قبلاً للأمم السابقة لا الدين الاسلامي في مقابل الاديان السابقة» نفرموده رفع، یک وقت می‌گوید «لا رهبانية في الاسلام، لا نشر في الاسلام، لا ضرر في الاسلام» این عبارات را داریم، اینجا روشن است. خود عبارت دارد می‌گوید في الاسلام، اما اینجا دارد می‌گوید «رفع عن اُمتی» بله در محیط اسلام دارد گفته می‌شود و این یکی از قوانین خود اسلام است، این درست، خود این مطلب که در این روایت دارد ذکر می‌شود یکی از قوانین اسلام است، حالا ما باید برویم به محتوای این قانون نگاه کنیم. این قانون دارد چی می‌گوید؟ این قانون دارد می‌گوید از ذمه‌ی اُمت من برداشته شد. ما باید اینجا را ملاحظه کنیم که در ذمه‌ی اُمت چه چیزی می‌شود گذاشته شود؟ فعل گذاشته شود پس همان هم برداشته می‌شود. بنابراین، این مطلب را باید قبول بکنیم که ظاهر روایت شریفه همان طور که مقرر معظم رضوان الله علیه فرموده تمام است و عجب این است که ببینید یک جمله «رفع عن امتی» آقا خویی این را قرینه قرار می‌دهد بر آن طرف مطلب و ایشان همین را قرینه قرار می‌دهد بر این طرف مطلب و ظاهر این است که حق با همین مقرر محترم است که در این جاست. این یک جواب.

جواب دوم این است که سلمنا، همان جواب مشترکی که داده می‌شود، فعل در تقدیر است، بخاطر این قرینه که شما می‌گویید فعل در تقدیر است، فعل مقصود است از «ما» اما همان طور که گفتیم فعل بودن ملازمه ندارد این که شبهه موضوعیه محسوب بشود دو الحکمیة. پس بنابراین از این راه هم می‌توان مسأله را حل کرد و جواب داد.

این هم دو قرینه دیگری بود که در کنار فرمایشات شیخ اعظم به آن استدلال می‌شد برای این که مراد از حدیث شریف شبهات موضوعیه است و تخلصاً از این قرائن و شواهدی که اقامه شده.

حالا در مقام روایتی است که شیخ اعظم قدس سره به این روایت توجه داشتند و این روایت بسیاری از حرف‌های گذشته؛ هم تقریب گذشته و قرائنی که ایشان اقامه کردند این‌ها را زیر سوال می‌برد فلذا بحث از این روایت اینجا همان طور که شیخ توجه به آن داشتند مهم است.

این روایت روایتی است که صاحب وسائل از دو کتاب نقل می‌کند در باب دوازده از کتاب ایمان حدیث... ببخشید باب دوازده، حدیث دوازده. هم باب دوازده است هم حدیث دوازده است کتاب ایمان باب دوازده حدیث دوازده از محاسن برقی نقل می‌فرمایند.

«و عَنْ أَبِيهِ؛ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ بَرْقِي «عَنْ أَبِيهِ» يَعْنِي مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ بَرْقِي.

«عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ جَمِيعاً عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع»

خیلی سند معتبر و نورانی است «صفوان بن یحیی، احمد بن محمد بن ابی نصر» این‌ها از اجلای اصحاب هستند. خود احمد بن محمد بن خالد هم که معلوم است. البته پدرش که محمد بن خالد باشد هم توثیق دارد، هم خیال شده تضعیف دارد چون نجاشی درباره‌اش فرموده ضعیفٌ فلذا بعضی‌ها می‌فرمایند آن توثیق و این جرح تعارضاً تساقطاً. حال محمد بن خالد برقی مجهول است. حالا که جوابش این است که اگر به نجاشی مراجعه کنید آن‌جا دارد که «ضعیفٌ فی الحدیث» بعد می‌گوید در تاریخ و ادبیات و فلان و این‌ها قوی است. این عبارت نشان می‌دهد که می‌خواهد بگوید در علم حدیث، نه این که ضعف داشت در این که وثاقت نداشت، این در مقابل آن مهارت و قوتی است که در آن علوم دارد پس این‌جا باید آدم توجه کند، همین ضعیفٌ را تا دید ببیند بعدی دارد قبلی دارد.

سؤال: ...

جواب: یعنی در علم حدیث زیاد حدیث ندارد مثل محدثینی نیست که اطلاعات زیادی داشته باشد از احادیث و در هر بابی در هر مطلبی ایشان حدیث داشته باشد، یا این که در فقه الحدیث مثل مثلاً بزرگانی که در حدیث قوی بودند در مضامین و مفاهیم احادیث آن جور مقامی را ایشان ندارد.

سؤال: ...

جواب: این یک جور عبارت است که عبارت آذری عربی می‌شود. عبارت عربی ما این جوری نیست. ما همه مان بخواهیم بگوییم همین جورها می‌شود.

سؤال: ...

جواب: بله عبارت هست، مثلاً می‌گوید ضعیفٌ فی الفقه ماهرٌ مثلاً فی الرجال، فی الادب. این جور عبارت‌ها....

سؤال: ... شما می‌گویید ضعیفٌ فی الحدیث، مثل مثلاً بزنطی نیست.

جواب: نه، این ضعیفٌ فی الحدیث را داریم معنا می‌کنیم. حالا ایشان گفتند ضعیفٌ فی الحدیث است یعنی در فقه الحدیث مهارتی ندارد؟

سؤال: اصلاً محدث... آن که توی روای مهم است همین حیث حدیثی اوست، وقتی می‌گوید در حدیث ضعیف است یعنی ...

جواب: نه معنای ضعیف... ببینید اگر نبود آن تتمه کلام حالا محتمل بود بگوییم ضعیفٌ فی الحدیث یعنی این و اما حالا که این تتمه را دارد هم چنین ظهوری ندارد، علاوه بر این که اصلاً دأب آقایان معمولاً نیست که وقتی بخواهند بگویند ضعیفٌ یا ثقهٌ متعلقی برایش بگویند. این ضعیفٌ ضعیف‌هایی که در رجال هست کجا گفتند ضعیفٌ فی الحدیث. ضعیفٌ یعنی موثق نیست، حرفش را نمی‌شود باور کرد. کما این که وقتی می‌گویند ثقهٌ نمی‌گویند ثقهٌ فی الحدیث. پس این جا که گفته فی الحدیث، می‌خواهد بگوید فی علم الحدیث، نه در حدیث یعنی حدیث کردن و سخن گفتن و مطلب نقل کردند. حالا برای این که با شما در نهایت... اگرچه ظهور همان است، دست از ظهور بر نمی‌داریم. فوقش این است که عبارت مجمل می‌شود.

سؤال: ضعیفٌ فی الحدیث را شما می‌گویید یعنی تضعیف نیست؟

جواب: نه. تضعیف به این معنا، تضعیف در وثاقتش نیست.

سؤال: ... نباشد بگوید ضعیفٌ فی الحدیث یعنی شما می‌گویید تضعیف نیست؟

جواب: معلوم نیست.

سؤال: معلوم نیست که یعنی

جواب: شاید همین مقصودش باشد همین معنا.

سؤال: شاید ...

جواب: نه می‌گوییم حالا شما نگاه کنید. آن جا که ذیل را می‌خواست.... این تتمه کلام را دقت بفرمایید.

این جا حتماً عبارت نجاشی ظاهرش همین است یعنی در مقابل آن علوم می‌خواهد بگوید در علم حدیث ضعیف است. حالا از این صرف نظر بکنیم و می‌گوییم عبارت محتمل الامرین است، کما این که آن جایی که بگوید ضعیف، اگر در باره کسی

گفته بشود ضعیف فی الحدیث و دیگه تنمهای نباشد که در علوم دیگری ذکر کردند، آن جا محتمل الامرین می شود. پس بنابراین ما یک توثیق داریم برای محمد بن خالد، یک تضعیفی و یک عبارتی داریم که مردد است بین این که خودش را دارد تضعیف می کند به معنای این که وثاقت ندارد یا این که نه مهارتش را در علم حدیث دارد تضعیف می کند. بنابراین ثابت نمی شود معارضی برای آن توثیق، آن توثیق هست معارضی لم یثبت، چون عبارت معارض مردد بین الامرین است و به این جهت بزرگان... معمول بزرگان محققین و مدققین مثل محقق خویی و امثال ذلک این جا می گویند اشکالی ندارد به همین بیاناتی که عرض کردیم.

«جمیعاً» یعنی هم صفوان، هم احمد بن محمد بن ابی نصر جمیعاً عن ابی الحسن (ع)، که یا ابا الحسن الکاظم (ع) است یا ابا الحسن الرضا (ع).

«فِي الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَحْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَ صَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ أَوْ يَلْزَمُهُ ذَلِكَ...»

مجبورش می کنند، مکرهش می کنند مردی را بر این که قسم بخورد در یک واقعه ای. او هم قسم می خورد به این که اگر من فلان کار کردم یا نکردم زوجه ام مطلقه بشود، بندگانم آزاد باشند «و صدقه ما یملک» و هر ما یملکی که دارم من الخرد و الدرشت همه را صدقه بدهم. «أ یلزمه ذلک؟» قسم خورده دیگه.

«فَقَالَ لَا» حضرت فرمودند نه. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَضِعَ عَنْ أُمْتِي مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَأُوا.» حضرت فرمود نه، بعد استدلال کردند این جمله ای که فرمودند «قال رسول الله» همین جوری نبوده که حدیثی بخواند بی تناسب. در حقیقت این «لا» از فرمایش پیغمبر استفاده می شود و شاید معمولاً ائمه علیهم السلام حالا الزامی ندارند که استدلال بکنند اما این حرف چون در عامه این چنین است که آن ها می گویند قسم به طلاق و عتاق و این ها یلزمه. حضرت می فرماید «لا یلزمه» برای این که این دستش پر باشد اگر با آن ها برخورد کرد یا قضیه باز طرف آن ها است، استدلال داشته باشد، بگوید این حرف شما که می گویند «یلزمه» باطل است چون پیغمبر یک چنین چیزی فرموده. آن ها هم همین طور که قبلاً شاید عرض کردیم این روایت «رفع عن امتی» در روایات هم از پیغمبر اکرم (ص) ظاهراً نقل شده.

سؤال: وُضِعَ است.

جواب: بله این روایت وُضِعَ است. «وُضِعَ عَنْ أُمْتِي» همان معنای رُفِعَ ر می دهد.

در باب شانزدهم صاحب وسائل حدیث ششم این روایت را از احمد بن محمد بن عیسی فی نوادره، نوادر احمد بن محمد بن عیسی الان هست، موجود است و منسوب به ایشان است. ایشان این جوری نقل کرده:

«عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَحْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَ صَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ أَوْ يَلْزَمُهُ ذَلِكَ فَقَالَ لَا ثُمَّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَضِعَ عَنْ أُمْتِي مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَأُوا.»

سؤال: ...

جواب: یعنی ثم بعد از این که فرمایش را فرمودند، این کلام را هم فرمودند. معلوم است این کلامی که فرمودند برای استشهاد و استدلال بوده، به همان توضیحی که دادم که دست این آدم پر باشد و الا با همان که می‌فرمایند «لا» مسأله تمام است.

سؤال: ... که بین این دو تا کلام ربطی نبوده.

جواب: نه، ظاهرش این طوری نیست، ثم یعنی ... یا می‌گفت در مجلس دیگری.

این روایت در دو منبع مهم یکی محاسن برقی، یک نوادر احمد بن محمد بن عیسی ذکر شده. حالا شیخ اعظم می‌فرماید امام(ع) این جا استدلال کردند به این روایت برای چی؟ برای رفع حکم، یعنی عدم الزام و این که این جا وفاء به این یمین واجب نیست. برای عدم وجوب وفاء به یمین حضرت استدلال فرمودند. پس این نشان می‌دهد که مرفوع در این روایت خصوص مؤاخذه نیست که ما این پای می‌فشرديم در آن تقریب اول شیخ ... نه. و باز از این روایت شریفه استفاده می‌شود به این که آن حرفی که زده می‌شد که اختصاص به شبهات موضوعیه دارد، نه این که شبهه موضوعیه نیست، از شبهه حکمیه دارد سؤال می‌کند. پس این جا که شبهه موضوعیه نیست که آیا کسی که قسم می‌خورد به عتاق و طلاق و صدقه ما یملک، آیا بر او لازم است یا لازم نیست، این حکم شرع را دارد سؤال می‌کند. امام به این روایت استدلال کردند برای شبهات حکمیه. پس این که شما زحمت کشیدید، قرائن آوردید بر این که مراد از این روایت شبهه موضوعیه هست نه، خلاف فرمایش امام... استفاده امام است.

سؤال: ... یک قرینه خارجیه است، شبهه حکمیه است نه شبهه موضوعیه.

جواب: چطور شبهه موضوعیه است. دارد می‌گوید آقا این مسأله‌ای که سؤال کرده که در آن شک و شبهه‌ای نیست. مسأله‌اش این است که من قسم خوردم بر عتاق و طلاق و صدقه دادن ما یملک. آیا بر من لازم است؟ شبهه موضوعیه نیست، در اثر اشتباه امور خارجیه نیست، در اثر این است که نمی‌داند حکم شرع، حکم أوفوا بالیمین این جا هست یا نیست. به حکم شارع این جا هست یا نیست. شبهه حکمیه است.

سؤال: پس یک قضیه خارجی بشود می‌شود شبهه موضوعیه دیگه؟

جواب: قضیه خارجیه که این جوری نیست.....

سؤال: حاج آقا بحث شبهه نیست اصلاً. این جا توی بحث ما اضطرار و ما اخطئوبی است.

جواب: او از شبهه حکمیه سؤال کرده.

سؤال: ... شبهه حکمیه است یا شبهه موضوعیه است در «ما لایعلمون» است که ما لایعلمون مجهول است، آن جهل و شبهه در موضوع متعلق شک و جرح یا متعلق شک و جرح حکم است. اصلاً ... ما لایعلمون است فقط.

جواب: دیگه حالا تتمه‌اش قیاس...

سؤال: اکراه فعلی است که اکراه می‌شود...

جواب: این فرمایش شما درست است، از اکراه است اما وحدت سیاق دیگر. وحدت سیاق در نظر شیخ اعظم این جوری بود، همه گفتاری‌ها از وحدت سیاق برای شیخ پیش آمد. می‌گوید وقتی امام (ع) در ما اکرها علیه یا ما استکرها علیه فرمود شبهه حکمیه را دارد دلالت می‌کند، اختصاص به شبهه موضوعیه ندارد شما به چه دلیل به وحدت سیاق می‌گویید این جا هم این جوری است، یا می‌گویید مؤاخذه در تقدیر است.

سؤال: حاج آقا حد وسط توی وحدت سیاق این بود که ما این امورات را فعل بگیریم. وقتی که گرفتیم از این حد وسط منتقل می‌شویم که در ما لایعلمون قطعاً حکم نیست، چرا؟ چون حکم فعل است و فعل فقط تناسب دارد با شبهه موضوعیه. از این ما منتقل می‌شدیم به این ور ... شبهه موضوعیه را استفاده نکردیم. ما بالمبشاره فقط این را فهمیدیم که مراد جدی مقصود فعل است حالا که فعل است در اقطعوا و ما اضطروا و بسیاری از این‌ها فعل خارجی است، در ما لایعلمون فعل چون مجهول است، لایعلمون است شبهه موضوعیه است. ما بالمبشاره نمی‌فهمیدیم شبهه موضوعیه است. ... پس ما اقطعوا هم شبهه موضوعیه است در حالی که از شبهه حکمیه پرسیده پس سیاق به هم می‌خورد ... شبهه حکمیه است.

جواب: عرض می‌کنم به این که حالا اولاً شما می‌خواهید جواب بدهید از این روایت یعنی بگویید منافاتی با فرمایش شیخ ندارد، این را می‌خواهید بگویید دیگر، حالا هم دارید....

سؤال: ...

جواب: من عرضی که این جا نداشتم، من دارم عرض می‌کنم فعلاً در مقابل فرمایشات شیخ این روایت وجود دارد و به حسب این روایت گفته می‌شود آن حرف‌ها تمام نیست هنوز در مقام این وارد نشدیم که این گفته تمام است یا تمام نیست. نقل کفری را داریم مثلاً می‌کنیم. حالا شما می‌خواهید جواب بدهید الان در اثناء توضیح اشکال و آن چیزی که این جا هست.

پس بنابراین به این روایت استدلال شده به این که آن حرف‌ها ماسبق تمام نیست چون امام علیه السلام در این جا استدلال کردند به این روایت برای رفع حکم آن هم حکم نه در شبهات موضوعیه، حکم در شبهات حکمیه. پس بنابراین وقتی این چنین شد هم معلوم می‌شود مؤاخذه نیست فقط؛ یا حکم است یا جامعی است که مؤاخذه ... دو؛ معلوم می‌شود این روایت دیگر اختصاص به شبهات موضوعیه ندارد، وحدت سیاق دارد. این جا شبهه حکمیه بود ما لایعلمون هم می‌شود شبهه حکمیه باشد. اگر بخواهد این جا شبهه حکمیه را شامل بشود، در ما لایعلمون شبهه حکمیه نباشد موضوعیه باشد باز اختلاف سیاق پیش می‌آید. این جمله‌ها یک جا برای شبهه حکمیه می‌شود یک جا برای شبهه موضوعیه می‌شود و سیاق به هم می‌خورد. پس بنابراین با توجه به این روایت دیگر آن استظهارات و آن قرائنی که مله به آن اعتماد می‌کردیم آن‌ها دیگر ناتمام است و به عبارۀ آخری این روایت حاکم بر آن روایت «رفع عنی امتی تسعه» می‌شود. یعنی شارح آن می‌شود، مبین آن می‌شود، مفسر آن می‌شود. اگر ما خودمان بودیم و آن روایت «رفع عنی امتی تسعه» به آن قرائن مذکوره آن

حرف‌ها را می‌زدیم ولی خود شارح آمده دارد تفسیر می‌کند حرفش را و بیان می‌کند که به دلالت التزام... چون این استدلال به دلالت التزام می‌گوید پس مقصود از این رفع، از حدیث رفع این است. پس حکومت دارد. این بیان ایشان.

مرحوم شیخ اعظم قدس سره مجالی و جوابی بر این اشکال ندیدند جز این که بفرمایند... فرموده که بله... ولی این روایت فقط برای سه تا از این‌ها است. شاید توی این روایت که این جا حضرت ابوالحسن(ع) نقل کردند که پیامبر فرمود این جا این جوری باشد اما در آن «رفع عن امتی تسعة» نه. آن جا به آن قرائنی که ما گفتیم آن مفاد باشد.

سؤال: ... دو تا روایت باشد؟

جواب: بله. دو بیان است، دو روایت است. این جایی که... چون می‌دانید که، همین طور که این باب شانزده را که مراجعه بفرمایید...

سؤال: ...

جواب: شانزده از کتاب الایمان.

در آن جا روایت سوم می‌گوید «قال عن ابی عبدالله(ع)» سند می‌رسد به عن ابی عبدالله(ع)، سند از همان نوادر احمد است. «قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ وَضِعَ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ سِتُّ الْخَطَا وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يُطِيقُونَ وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ.»

باز روایت چهارم:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص عُنِيَ عَنْ أُمَّتِي ثَلَاثُ الْخَطَا وَالنِّسْيَانُ وَالِاسْتِكْرَاهُ وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَفِيهَا رَابِعَةٌ وَهِيَ مَا لَا يُطِيقُونَ.»

باز روایت پنجم:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَا وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ»

بعد آن حدیث آخری هم، همان حدیث ششم که خواندیم. یعنی بعضی جاها چهار تا، بعضی جاها سه تا، بعضی جاها شش تا، بعضی جاها نه تا و این ممکن است که پیامبر(ص) در موارد مختلف تعداد مختلفی فرمودند. بعضی وقت‌ها فرمودند سه تا، بعضی وقت‌ها فرمودند چهار تا مثلاً، بعضی وقت‌ها شش تا، بعضی وقت‌ها نه تا. هر کلامی خودش را باید محاسبه کرد، این‌ها که مانع الجمع هم نیست. آن کلامی که سه تا را فرموده آن جا بله، این شارح و حاکم و مبین را دارد. به قرینه استدلال امام(ع) که اگر استدلال امام هم نبود آن جا حتماً می‌گفتیم فعل مقصود است چون «ما استکرهاوا علیه» فعل است که استکراه بر آن می‌شود نه حکم. اما با تفسیر امام و وجود مفسر و حاکم، می‌گوییم آن‌ها. اما در آن روایتی که نه تا هست این جا که نسبت به این ما مفسری نداریم. ما باید به ظهور عمل کنیم. توی این روایت حضرت این جوری می‌فرمایند، آن

جا آن جوړی و این‌ها تهافت که ندارد که. اقل و اکثر می‌شود، یا متباین. این جا احکام می‌شود، این جا فقط این می‌شود و شبهات موضوعیه می‌شود. این جا شبهات موضوعیه را می‌گوید، آن جا شبهات حکمیه را می‌گوید، این‌ها با هم تنافی و تناقض که پیدا نمی‌کنند. هر روایتی را به حسب خودش معنا می‌کنند. بعد شیخ فرموده فتأمل. این فتأمل ظاهراً فتأمل تدقیقی نباشد، فتأمل تمریضی است که... چون فتأمل‌ها دو قسم است دیگر؛ گاهی می‌خواهد بگوید تأمل کن بی‌خود اشکال نکنی و دقت کن. گاهی هم می‌گوید فتأمل یعنی خودم متوجه‌ام اینجا یک اشکالی دارد شما دقت کن آن اشکال را به دست بیاور. ظاهر فتأمل تمریضی است و ظاهر این است که حضرت آن جا که می‌فرماید نه تا جمع بین همه آن‌هایی که آن جا فرموده نه تا. بعد حالا به حسب موارد مختلف بخشی از آن‌ها به نیازهایی که بوده در موارد مختلف ذکر شده. نه این که هی جاهای مختلف حضرت عبارات مختلف... گاهی فرمودند چهار تا، گاهی فرموده باشند سه تا، گاهی فرموده باشند... این امر مستبعدی است، خلاف ظاهر است و ظاهر این است که همان شش تا است. و وقتی همان شش تا باشد قهراً آن وقت این فرمایش... امام استدلال فرمودند. این یک جواب که شیخ اعظم خواستند بدهند و ما بیاوریم به.

سؤال: ... چندین حدیث در مورد یک مطلب آمده مثل یک جا گفتند ...

جواب: نه، آن با این جا فرق می‌کند. آن‌ها افضل‌ها نسبی است و در جاهای مختلف نسبت به موضوعات مختلف فرمودند. اما این جا پیامبر فرموده «رفع عن امتی تسعة» شمرند این‌ها را. همین‌ها را می‌بینیم هی جاهای دیگر هم گفته شده، همین‌ها است و ظاهر این است که همین فقرات و مواردی که در این جا شمرده شده حالا به مناسبت‌هایی که هر جا احتیاج بوده آن چند تای از آن‌ها را هم در جاهای دیگر فرمودند.

سؤال: در جاهایی دیگر هم فرمودند که مؤاخذه‌ای بر آن‌ها نیست. یعنی توی همان روایت...

جواب: نه توی هیچ جا مؤاخذه ندارد.

سؤال: فرموده که «ذلک فی کتاب الله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ربنا و لا تحمل علينا...»

جواب: بله بله. ذلک یعنی چی؟ ذلک به کجا می‌خورد. کل حدیث را بخوانید.

سؤال: «رفعت عن امتی اربع خصالٍ ما اکرهوا علیه و ما لم یطیقوا و ما اضطروا الیه و ما نسی» این چهار تا را آورده و بعد استدلال کرده به مؤاخذه.

جواب: «لا تحملنا» یعنی به گردن‌مان نگذار. همان تکلیف آن‌ها، این که مؤاخذه نیست. همان تکلیف آن‌ها است. پیغمبر می‌خواهد بفرماید این را هم از کتاب خدا آوردم و فهمیدم. از کتاب خدا «و لا تحملنا ما لا طاقه لنا» یعنی چیزهایی که طاقت نداریم به گردن‌مان نیانداز، یعنی تکلیف نکن به ما. منافاتی ندارد با این که حکم باشد.

سؤال: ...

جواب: شما جواب کی را دارید می‌دهید؟ شیخ فرموده. ببینید حرف این جا بود که شیخ فرموده شبهات موضوعیه است و مؤاخذه در تقدیر است، حکم نیست. حالا اشکال این است که بابا شیخ خودش توجه داشته می‌گوید چنین روایتی داریم. این روایت با حرف ما سازگار نیست، پس بنابراین باید جواب بدهیم، آیا جوابی می‌توانید بدهید که حرف شیخ درست باشد آن حرف‌ها و این روایت هم منافاتی با آن نداشته باشد. این جواب را باید بدهید. اما اگر شما اقوال دیگری می‌گویید، حرف‌هایی دیگری می‌گوید که کاری به فرمایش شیخ ندارد. بله کسانی که می‌گویند حکم این جا در تقدیر است، با روایت هم خیلی منسجم است و منافاتی ندارد اما شیخ دو تا حرف فرموده که در خصوص مؤاخذه است لا غیر. دو؛ برای شبهات موضوعیه است رفع ما لایعلمون، لا غیر. می‌گوید این دو تا حرف ما چطور با این روایت سازگار است. این روایت که دارد می‌گوید برای حکم به آن استدلال شده پس معلوم می‌شود خصوص مؤاخذه نیست. دو؛ این روایت در ما استکرها علیه، برای شبهات حکمیه امام استدلال فرموده. این برخلاف حرف شما است که می‌گفتند اگر فعل در تقدیر باشد شبهه موضوعیه می‌شود. این وحدت سیاق می‌گوید همین جور که این جا در شبهات حکمیه استدلال فرموده، وحدت سیاق می‌گوید ما لایعلمون هم در شبهات حکمیه هست.

شیخ تخلص از این اشکال از نظر محتوایی یعنی بتواند جمع بکند می‌فرماید بله این درست است ولی این برای آن ثلاثه است. آن ثلاثه‌ای که در خصوص این روایت است نه همین‌هایی که در آن روایت تسعه هست. توی روایت تسعه نه، آن جا باید طبق همان سیاق معنا کنیم این حکم نمی‌خواهد بگوید، مؤاخذه را باید بگوید. مؤاخذه‌اش را دارد می‌گوید برداشت شده. اما این جا چرا، توی این سه تا می‌گوییم حکم برداشته شده.

سؤال: توی این سه تا که ما می‌توانیم حکم را چیز بکنیم فتأمل شاید همین را بخواهد بگوید. حالا توی این سه تا می‌توانیم حکم را درست بکنیم توی آن جا هم بیاییم حکم را درست بکنیم چه اشکالی دارد. جوابی که شیخ می‌دهد از این که این سه جدای آن حدیث باشد می‌گوییم چطور این جا حکم درست می‌کرد....

جواب: می‌گوید سیاقش به هم می‌خورد دیگه. با مؤاخذه جور در نمی‌آید، چون مؤاخذه بر فعل است، نه مؤاخذه بر حکم باشد. این‌ها حرف‌هایی است که شیخ زده.

سؤال: جواب شیخ باعث نمی‌شود بگوییم حفظ سیاق دیگه نیاز نیست حالا اگر جوابش این طوری باشد پس شما حفظ سیاق را دیگه نباید خیلی روی آن تکیه بکنید. ...

جواب: بله دیگه. من این روایت تسعه را که معنا می‌کنم می‌گویم: رفع عن امتی مؤاخذه این نه تا. آن روایت را که می‌خواهم معنا کنم می‌گویم رفع از امت من حکم این سه تا. آن روایت به این روایت ربطی ندارد. آن وقت توی آن روایت سه تا که رفع ما لایعلمون نبود که محل استدلال ما هست. توی این روایت تسعه هست، روایت تسعه را این جور معنا می‌کنم و می‌گویم مختص به شبهات موضوعیه است. روایت تسعه را می‌گویم حکم شامل می‌شود مخصوص به خودش هست، ربطی به این روایت ندارد. این فرمایش شیخ اعظم است فتأمل هم این است که این خیلی مستبعد است ظاهر این است که این‌ها یکی هستند و سیاق‌شان واحد است.

پایان

جلسه ۱۴ - ۱۳۹۵/۰۷/۲۵

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

السلام علیک یا ابا عبدالله و علی الارواح التي حلت بفنائک و علیک منا سلام الله ابدأ ما بقینا و بقی اللیل و النهار و لا جعل الله آخر العهد منا لزیارتکم. السلام علی الحسین و علی بن الحسین و علی اولاد الحسین و علی اصحاب الحسین یا لیتنا کنا معهم فنوز فوزاً عظیماً.

اللَّهُمَّ الْعَنْ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنْ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَاعَتُ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنْهُمْ جَمِيعاً.

بحث در استدلال به حدیث شریف رفع بود برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه. عرض شد که برای این استدلال تقریب مختلفی وجود دارد ابتدائاً تقریب شیخ اعظم رضوان الله علیه مطرح شد و نقض و ابرامهایی که در حول آن تقریب بود اهم آن بیان شد و نتیجه بحث این شد که تقریب شیخ رضوان الله علیه ولو تقریب مهم و دارای دقائق فراوانی هست اما در نهایت نمی تواند تقریب مرضی باشد به خاطر اشکالات متعددی که دارد.

تقریب دوم که بیان شد. تقریب مرحوم محقق خراسانی قدس سره هست در کفایه. عبارت مرحوم آقای آخوند در کفایه این جا از مواردی است که ذو وجوه است و اعلام برداشت های مختلفی از عبارت ایشان دارند. سه تقریب ممکن است از کلام آقای آخوند استفاده بشود.

تقریب اول....

عبارت آقای آخوند این هست. فرموده است که:

«منها یعنی من السنه حدیث الرفع حیث عدّ «ما لا یعلمون» من التسعة المرفوعة فيه فالإلزام المجهول من «ما لا یعلمون» فهو مرفوع فعلاً و إن كان ثابتاً واقعاً فلا مؤاخذه علیه قطعاً».

محل صحبت در این که سه تقریب استفاده شده این واژه فعلاً هست که ایشان در عبارت به کار برده. به حسب احتمالاتی که در این فعلاً هست سه تقریب از کلام ایشان استفاده می شود.

تقریب اولی که ایشان می خواهند بفرمایند با این مقدماتی که عرض می کنم که از ضم صدر و ذیل و إن قلت و قلت های کلام شان با هم این تقریب از توی آن استفاده می شود.

مقدمه اولی این است که در این فقره یعنی «ما لایعلمون» ما نیازی به حذف و در تقدیر گرفتن امر یا مجازی به لحاظ امور مختلفه مثل مؤاخذه یا کل الآثار یا اثر ظاهر نداریم. بله در بقیه فقرات نیاز دارم، ولی در خصوص این فقره نیازی به این امور نداریم، چرا؟ برای خاطر این که می‌گوییم مراد از «ما» حکم است و حکم هم امرش به ید شارع است وضعاً و رفعاً. پس «رفع ما لایعلمون» مثل فعل نیست که بگوییم فعلی که نمی‌دانید برداشته شد. فعل در خارج هست قهراً نمی‌شود آن برداشته شده باشد بنابراین به دلالت اقتضاء باید گفت که یک تسامحی، یک تساهلی، یک وجهی در این جا انجام شده که گذشت. اما اگر حکم مقصود باشد که دیگه این حرف‌ها را ندارد، حکم را شارع می‌تواند بردارد. این مقدمه. پس ما نیازی به تقدیر در این جا نداریم، یا ملاحظه امر مقدر که به لحاظ آن مجازاً اسناد داده شده باشد به این‌ها نیازی نداریم. این مقدمه اولی و از همین مقدمه معلوم می‌شود که پس فرمایش شیخ که براساس تقدیر و این‌ها بود، آن فرمایش تمام نیست، آن تقریب تمام نیست.

مقدمه ثانیه این است که اگر این جا بخواهد حکم به طور کلی برداشته بشود به جوری که صفحه واقع اصلاً از حکم خالی باشد در ظرف ندانستن، این هم تصویب لازم می‌آید و تصویب إما باطلاً عقلاً و إما باطلاً شرعاً. اجماع در این مسلم است که این چنین نیست.

پس بنابراین درست است که این حکم برداشته شده ولی باید کل حکم به معنای این که خالی باشد واقع از حکم بالمره این مراد نباشد. حالا چی مراد است؟ فعلیت حکم مراد است و توضیح مطلب این است که عند المحقق الخراسانی قدس سره همان طور که در تعلیقه مبارکه بر فرائد، ایشان توضیح دادند حکم دارای چهار مرحله است. فرموده:

«فاعلم أن الحكم بعد ما لم یکن شیئاً مذکوراً یكون له مراتب فی الوجود:

أولها: أن یكون له شأنه، من دون أن یكون بالفعل بموجود أصلاً....»

فقط شأنیت در وجود دارد ولی واقعاً وجودی پیدا نکرده. مثل مثلاً نطفه، نطفه شأنیت این را دارد که انسان بشود ولی هنوز انسان نشده فقط شأنیت دارد. مثل این که این عمل مصلحت دارد بنابراین چون مصلحت ملزمه دارد شأنیت این را دارد که واجبش بکنند، یا اگر ملزمی نیست مستحب است. یا مفسده ملزمه دارد. این شأنیت این را دارد که تحریم بکنند آن را، حرام بشود. فقط شأنیت دارد اما هیچ حکمی جعل نشده، چرا؟ برای این که یک مانعی مثلاً وجود داشته یا یک شرطی لازم بوده که مفقود بوده. مثل این که مردم هنوز تحمل این را ندارند، چی ندارند و امثال این‌ها.

سؤال: ببخشید شأنیت یک موضوعی می‌خواهد، موضوعش چیه؟

جواب: مثلاً خمر، خمر وجود دارد.

سؤال: قبل این که اصلاً یک موضوعی باشد این شأنیت خودش یک موضوع می‌خواهد این جا.

جواب: چرا شما می‌روید قبل از وجود آن، شأن بعد از این که خمری در عالم هست... عالم خلق شده و یک خمری هست حالا خمر چیه؟ شارع می‌بیند بله این اقتضای این را دارد که تحریم بکند اما الان مردم آمادگی این را ندارند با آن عادت

قویمی که در جاهلیت داشتند و این‌ها، از روز اول اسلام بیاید بگویند که خمر حرام است زیر بار اسلام اصلاً نمی‌روند. حالا می‌فرمایند «اثمها اکبر من نفعهما» یا این جور چیزها و تا حالا کم‌کم زمینه آماده بشود بگویند حرام است. پس بنابراین گاهی... این هم یک مرتبه از حکم است، در مقابل آن جایی که اصلاً شأنش هم نیست، نه مصلحتی است، نه چیزی، هیچی. این یک مرتبه.

مرتبه دوم این است که حکم جعل می‌شود؛

«ثانیها: أن یکون له وجودُ إنشاءً من دون أن یکون له بعثاً و زجراً و ترخیصاً فعلاً.»

حکم جعل می‌شود بر طبق آن مصلحت یا بر طبق آن مفسده حکم جعل می‌شود اما این حکم حکمی است بعث و زجر الان ندارد یعنی بر نمی‌انگیزد مخاطب و مکلف را یا منجر نمی‌کند، فقط جعل شد که آقای آخوند در بعضی از کلماتش مثلاً مثال زدند به نجاست حدید که به حسب بعضی روایات نجاست حدید جعل شده، انشاء شده ولی این باعثیت و زاجریت ندارد تا زمان ظهور حضرت بقیه الله سلام الله که ایشان آن موقع ابلاغ می‌فرماید برای عمل. چون وحی منقطع شد خدا این را به پیامبر وحی فرموده، ایشان اودعه عند خلفائه ولی خلفای قبل هم بنا نیست که اعلام بکنند تا خلیفه آخر سلام الله علیه و عجل الله تعالی فرجه الشریف که بعد از ظهور بفرمایند، فلذا به حسب آن روایات در زمان ظهور حضرت آهن اعلام می‌شود نجس است و اجتناب در آن هست. حالا این مساجدی که دارند این‌ها چه جور می‌شود و الله عالم.

پس انشاء شده اما باعثیت ندارد، زاجریت ندارد، بعث و زجر ندارد. این هم قسم دوم. «أن یکون له وجودُ إنشاءً من دون أن یکون له بعثاً و زجراً و ترخیصاً فعلاً.»

«ثالثها: أن یکون له ذلک مع کونه کذلک فعلاً...» انشاء شده زاجریت و باعثیت هم دارد، این‌ها را هم دارد، ابلاغ شده، برای برای عمل ابلاغ شده ولی منجز نیست. یعنی گردن گیر نیست، برائت دارد، برائت عقلی دارد، برائت شرعی دارد. این هم یک مرتبه‌ای از حکم است. مثل احکامی که ابلاغ شده، واقعاً هم برای عمل ابلاغ شده، عده‌ای می‌دانند، عده‌ای آن را نمی‌دانند، آن‌هایی که نمی‌دادند قهراً فحص هم کردند برائت عقلیه دارند، عقاب‌شان بلا بیان است. این جا حکم فعلی است اما منجر نیست، گردنگیر نیست.

مرتبه چهارم این است که نه همه آن قبلی‌ها را دارد و منجز هم هست یعنی جوری است که یستحب علی ترکه العقاب و علی فعله العقاب.

«رابعها: أن یکون له ذلک کالسابقة مع تنجزه فعلاً.»

این چهار مرحله که ایشان تصویر فرموده برای خودش. در قبال محقق نائینی که می‌فرمایند دو تا از این‌ها بیشتر حکم ندارد. ایشان چهار مرحله قائل است برای حکم در مقابل آن قول که گفته می‌شود دو مرحله بیشتر وجود ندارد؛ مرحله تنجز را می‌گویند برای مرحله حکم نیست، می‌گویند حکم فرق نمی‌کند این مرحله حکم نیست این یکی از احکام حکم است نه

این که مرحله حکم باشد. آن اولی هم اصلاً حکم نیست برای چی به آن می‌گویید حکم. بنابراین آن که می‌ماند انشاء و فعلیت است. حالا آقای آخوند فرموده چهار مرحله دارد.

فرمایش آخوند طبق این فرمایش اول این است که می‌فرمایید این «رفع ما لایعلمون» فعلیت را برمی‌دارد «و ان کان ثابتاً واقعاً» یعنی از این چهار مرحله مرحله اول را برنمی‌دارد نمی‌گوید مصلحت ندارد آن که امر تکوینی و واقعی است. بما آنه مقنن و شارع که آن را نمی‌تواند کاری بکند. بله بما هو مکون ممکن است یک چیزی را ذا مصلحت بکند یا ذا مفسده بکند، آن حرف آخری است اما بما آنه شارع و مقنن معنا ندارد آن را بردارد. دومی هم که انشاء باشد این را هم برنمی‌دارد چرا؟ چون اگر بخواهد آن را بردارد نسخ می‌شود دیگه، یا خلوّ واقع عن الحکم می‌شود همان تصویب لازم می‌آید. اما اگر بگوید من فعلیتش را برداشتم یعنی در زمانی که شما آگاهی به آن حکم ندارید دیگه باعثیت و زاجریت ندارد. در این صورت باعثیت و زاجریت ندارد. پس این قابل ...

سؤال: ...

جواب: بله در انشایی است ولی در مرحله فعلیت نه مشترک نیستیم. ما دلیل بیشتر از این هم نداریم بر اشتراک احکام بین عالم و جاهل.

سؤال: ... تکویناً هم قابلیت ...

جواب: حالا تا ببینیم شاید هم حرف حقی باشد شما دارید می‌زنید ولی الان حالا فعلاً در اثناء تقریر کلام آقای آخوند هستیم.

پس بنابراین فعلاً این جا را چی معنا می‌کنیم؟ آقای اصفهانی قدس سره این فعلاً را به همین معنا گرفتند.

سؤال: یعنی مرحله سوم؟

جواب: یعنی مرحله سوم.

سؤال: یعنی می‌شود حکم برای عالم ابلاغ بشود برای جاهل ابلاغ نشود؟

جواب: نه می‌شود فعلی نباشد.

سؤال: یعنی ابلاغ دیگه.

جواب: ابلاغ یعنی چه، یعنی به او نرسد.

سؤال: ... برسد که می‌شود رابع.

جواب: برسد می‌شود رابع.

سؤال: لذا مرحله سوم ابلاغ است یعنی به خصوص...

جواب: نه، ابلاغ به طرق العادیه است آن که مورد تنجز است این است که وصول پیدا کند. اما اگر وصول پیدا نکرد اما به طرق العادیه گفته شد این فعلی می شود اما تنجز ندارد در نظر ایشان. حالا مشکلات چهار مرحله کردن ایشان و این ها را حالا یک مشکلاتی دارد، در محل خودش که بحث شده با آقای آخوند که آیا مراتب چیه همین حرف ها هست آن جاها حالا فعلاً در تقریب و این مبنای ایشان این است که می گوید حکم چهار مرتبه دارد این جا که می فرماید «فهو مرفرغ فعلاً» یعنی مرحله فعلیت نه مرحله اقتضاء، نه مرحله انشاء، نه مرحله تنجز، مرحله فعلیت آن برداشته می شود. «و این کان ثابتاً واقعاً» اگر چه در واقع این حکم ثابت است یعنی در مرحله انشاء ولی فعلیت را شارع برداشته، فعلیت ندارد.

این هم مقدمه دوم. مقدمه سوم این است که حالا فعلیت آن برداشته شد، آیا ما نسبت به آن عقاب داریم یا نداریم؟ آن که برای اصولی مهم است این است که عقاب هست یا عقاب نیست، یا بالاتر؛ استحقاق عقاب هست یا استحقاق عقاب نیست. مقدمه سوم این است که می فرماید: «فلا مؤاخذهً علیه قطعاً» وقتی فعلیت را شارع برداشت دیگه قطعاً مؤاخذه ای بر آن نیست. وقتی مؤاخذه ای بر آن نبود پس خیال ما راحت است می توانیم بگوییم در شبهات حکمیه شما عقابی نداری خیالت راحت، امنیت داری.

پس با این سه مقدمه ایشان خواستند اثبات بفرمایند برائت را طبق این برداشت از کلام محقق آخوند.

بعد خود آقای آخوند برای تحکیم مطلب یک اشکال مطرح می کنند و آن اشکال این است که این مقدمه سوم باطل است که شما می گوید عقاب نیست، از رفع فعلیت نتیجه گرفتید که پس عقاب نیست در مقدمه سوم، این را از کجا می گوید عقاب نیست؟ عقاب یک امر شرعی نیست که امر وضع و رفع آن به ید شارع باشد شما بگویید حدیث رفع دلالت می کند بر این که عقاب نیست. عقاب یک امر غیرشرعی است، یک امر... حالا اگر قائل به تجسم بشویم و بگوییم خود اعمال ما هست که به شد کل عقاب در می آید یک امر تکوینی و رابطه فیزیکی تکوینی دارند. اگر هم این را نگوییم باز آنه بما آنه مقنن و شارع این کار را نمی کند. بما آنه مولی و ... حرمتش شده این کار را می کند. یا بما این که می خواهد افراد را تربیت بکند این کار را می کند. پس کاری به شد ارعیت آن ندارد. «لایقال لیست المؤاخذه من الآثار الشرعیة کی ترتفع یارتفاع تکلیف المجہول ظاهراً فلا دلالة له یعنی للحديث على ارتفاعها» بر ارتفاع مؤاخذه. بنابراین مقدمه سوم درست نیست.

آقای آخوند دو تا جواب از این مشکله داده یک جواب در متن دادند، یک جواب در هامش دادند.

جوابی که در متن دادند این است که قبول است این اثر شرعی نیست درست است قبول داریم. مؤاخذه اثر شرعی نیست اما ایشان می فرماید این اثر تکلیف هست مع الواسطة. اثر خود تکلیف بلا واسطة نیست اما مع الواسطة بر تکلیف مترتب می شود. پس وقتی تکلیف برداشته شد آن واسطه هم برداشته می شود، آن واسطه که برداشته شد قهراً این چیزی که اثر آن هست برداشته خواهد شد.

حالا توضیح مطلب:

سؤال: ...

جواب: نه، این عطف مسبوق نیست. حالا توضیح می‌دهم.

ایشان می‌فرمایند که اثر تکلیف مجهول وجوب احتیاط است، اگر شارع وجوب احتیاط را جعل بکند آن تکلیف مجهول را به گردن گذاشته. اگر وجوب احتیاط را شارع جعل کرد باید عقاب... آن تکلیف واقعی هم منجز می‌شود. چون تکلیف یا به این است که خودش برسد منجز می‌شود یا اگر خودش نرسید شارع بگوید من دست از آن برداشتم احتیاط کن. باز هم منجز می‌شود می‌تواند عقاب بر آن بکند. بگوید اگر نمی‌دانی من رفع ید نکردم احتیاط بکن. معنای آن این است که آن تکلیف واقعی را می‌شود عقاب بر آن کرد. پس عقاب بر تکلیف کما یصح عند وصول شخص آن تکلیف یصح عند این که شارع وجوب احتیاط در رابطه با آن تکلیف جعل بفرماید. این جا هم یصح. وقتی این را متوجه شدیم آقای آخوند می‌فرماید وقتی شارع فرمود فعلیت این تکلیف برداشته شد قهراً به دلالت التزام دلالت می‌کند یعنی من این جا وجوب احتیاط ندارم. چون معنا ندارد، تکلیف را برداشته وجوب احتیاط جعل بکند. پس رفع فعلیت یدل بر چی؟ بر این که احتیاط جعل بشود، احتیاط که جعل نشد قهراً عقاب بر آن تکلیف واقعی هم دیگه نمی‌تواند بکند. این بیانی است که در متن فرموده.

بیانی که در هامش فرموده این است که ما لازم نیست بیایم مؤاخذه را مع الواسطه شرعی اثر آن تکلیف واقعی بکنیم، ما به این نیاز نداریم. بلکه این جور بیان کنیم که پا را فراتر می‌گذاریم و یک مطلب بالاتری را ادعا می‌خواهیم بکنیم. شما در این جا صحبت از چی می‌کنید؟ خود مؤاخذه. اتفاقاً خود مؤاخذه اگر بخواهد برداشته شده باشد آن مبتقای اصلی اصولی فراهم نشده چون همین طور که قبلاً یادتان باشد در آیه تعذیب «و ما کنّا معذبین حتی نبعث رسولا» در آن بحث بود می‌گفتند این آیه نفی فعلیت تعذیب است، عقاب نمی‌کنیم ولی نفی استحقاق که نمی‌کند که. ما دنبال نفی استحقاق هستیم و الا اگر بگویند که شما استحقاق عقاب داری اما ما منت می‌گذاریم، لطف می‌کنیم و شما را عقاب نمی‌کنیم. این برائت را اثبات نمی‌کند. معنای برائت این است که شما استحقاق هم نداری.

ایشان می‌فرمایند عقل این جا حکم می‌کند که اگر خود شارع آمد اعلام کرد من تکلیف ندارم یا تکلیف من فعلیت ندارد، این جعل عدم فعلیت از طرف شارع موضوعاً تامّ عقلاً لعدم الاستحقاق. عقل می‌گوید چی؟ می‌گوید اگر خود مولی دارد می‌گوید که من تکلیف ندارم، یا می‌گوید تکلیف من فقط در حد انشاء است، بعث و زجری توی آن نیست، اگر خودش دارد این جوری می‌گوید که بابا تکلیف من در حد انشاء است، در حد بعث و زجر نیست، من فعلاً اراده ندارم، مثل این که ما امروز اگر از آهن پرهیز نکنیم مولی می‌تواند ما را عقاب بکند؟ بگوید من که گفته بودم این نجس است. می‌گوییم شما گفته بودید نجس است انشائاً، فعلاً نمی‌خواستید که امتثال بشود و اطاعت بشود که. پس بنابراین بعد از این که شارع گفت من فعلیت آن را برداشتم بعد از این، عقل می‌گوید استحقاق نیست. این موضوع درست می‌شود برای عدم استحقاق و بهتر از جواب متن است چون جواب متن فقط می‌گفت مؤاخذه نیست. در آن جا سؤال بود که مؤاخذه نباشد کافی نیست فقط. این می‌گوید استحقاق هم نیست، وقتی استحقاق نبود مؤاخذه هم قهراً نخواهد بود.

پس بنابراین با توجه به این حکم عقل شارع دارد چه کار می‌کند؟ شارع می‌گوید من این را برداشتم، این برداشتن که دست شارع است، وقتی شارع که گفت برداشتم عقل ما به نحو ... و جزم می‌گوید پس دیگه استحقاق نیست چون خودش برداشته. با این بیان، ایشان تمیم می‌داند.

بر این حرف متن یک اشکال دیگری طرح می‌کند که اشتبهاً این چاپ کنگره کنارش نوشته الاشکال الثانی علی الاستدلال و الجواب عنه. این الاشکال الثانی نیست، یعنی یک اشکال بیشتر مطرح نمی‌کند، این تتمه همان اشکال اول است، نه اشکال ثانی.

اشکال این است که شما در جواب اول تان که جواب متن بود آمدید گفتید که وجوب احتیاط برداشته می‌شود به دلالت التزام، این که برداشته شد معلوم می‌شود پس عقاب هم دیگه برداشته می‌شود.

اشکال این است که این عقابی که برداشته می‌شود عقاب بر وجوب احتیاط است، نه عقاب بر واقع. ما آن که می‌خواهیم عدم عقاب بر واقع است یعنی آن وجوبی که احتمالش را می‌دهیم، آن حرمتی که احتمالش را می‌دهیم، نه عقاب بر وجوب احتیاط. بله وجوب احتیاط که شارع می‌گوید برداشته شده سالبه به انتفاء موضوع است عقاب هم ندارد. پس آن جواب من کار را حل نمی‌کند، جواب من می‌گوید عقابی که منشأ آن وجوب است، نه عقاب بر واقع.

«لا یکاد یكون إيجابه مستتبعا لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول، بل على مخالفة نفسه، كما هو قضیة إيجاب غیره»

اگر گفتند نماز واجب است عقاب بر چی می‌شود آن جا؟ بر همین وجوب نماز می‌شود که امتثال است. گفتند غیبت حرام است، عقاب بر این می‌شود. گفتند احتیاط واجب است، کسی اگر احتیاط نکرد عقاب بر چی می‌شود؟ بر عدم احتیاط می‌شود، نه عقاب بر آن واقع بشود. جواب می‌دهند؛ جواب می‌دهند به این که این حرف در صورتی درست بود که این وجوب وجوب نفسی بود، وجوب احتیاط اگر وجوب نفسی باشد عقاب بر خودش است، اما اگر احتیاط وجوبش طریقی بود یعنی به خاطر آن دارند واجب می‌کنند این جا عقاب بر این واجب طریقی بما أنه واجب نفسه نیست، بما موجب لترك آن است و عقاب در حقیقت بر آن است مثل وجوب مقدمه، شبیه آن است. اگر فرض کردیم توی اصول که مقدمه واجب وجوب شرعی دارد، اگر کسی مقدمه را ترک کرد و در اثر ترک مقدمه ذی المقدمه که واجب است ترک شد این جا نمی‌آیند عقابش بکنند بر مقدمه که هزارها چوب باید بخورد. حج باید می‌رفته نرفته، حج مقدمه‌اش چی بود؟ این که از خلنه‌اش یک گام بردارد. این یک مقدمه است، گام دوم مقدمه است، سوم مقدمه است، چهارم مقدمه است تا برود به هواپیما، سوار هواپیما بشود، همین جور این‌ها مقدمات است دیگه. همه این‌ها را فرض کن وجوب داشته باشد اما همه این‌ها را اگر عقابش می‌کنند فقط عقاب می‌کنند بر ترک حج نه دیگه بر این‌ها. پس وقتی وجوب طریقی شد دیگه عقاب علی نفسه نیست بنابراین وجوب طریقی، ایجاب احتیاط مبرر عقاب بر ذو الطریق می‌شود، بر آن حرام واقعی می‌شود بنابراین رفع ما لایعلمون وقتی گفت ما برداشتیم این وجوب احتیاط را، نتیجه‌اش این می‌شود که عقاب بر آن واقع نخواهد بود. پس آقای آخوند با این إن قلت و قلت هم مقدمه سوم خودشان را تحکیم کردند بنابراین طبق برداشت اول یک تقریب تام و تمامی از دیدگاه ایشان محقق شد. مقدمه

اولی این بود که ما مقدری، چیزی نمی‌خواهیم خود ما لایعلمون احتیاج به تقدیر مؤاخذه یا اثر کل الاثار یا اثر مناسب ندارد بلکه خودش برداشته می‌شود. مقدمه دوم این بود که به دلالت اقتضاء باید بگوییم یک مرتبه‌ای از حکم برداشته شد که همان مرتبه فعلیت است نه مرتبه انشاء، و مقدمه سوم هم این بود که بعد از این که فعلیت برداشته شد قهراً مؤاخذه هم نخواهد بود بلکه به تقریب بهتر و هامش استحقاق آن نخواهد بود، اصلاً استحقاق عقاب نیست فثبت برائت شرعیه طبق این بیان.

سؤال: اشکال اصلی را جواب نداد...

جواب: اشکال اصلی چی بود؟

سؤال: تکوینی را نمی‌تواند بردارد. شارع مثلاً یک عقاب... این جوابی که داد ربطی به این نداشت، یک چیز تکوینی را شارع می‌خواست بردارد.

جواب: جواب داد؛ گفت این امر تکوینی مترتب است بر یک امر شرعی. آن شرعی را که برداشت آن مترتب بر این است، آن خود به خود دیگه برداشته می‌شود.

سؤال: ...

جواب: باز جواب دادند. اگر یک چیزی اثر یک امر شرعی شد، تکویناً بر این مترتب است. اگر این امر شرعی برداشته شد موضوعی نمی‌ماند بر آن امر غیرشرعی و آن اثر عقلی که دیگه. چون آن اصلاً مترتب بر این است، این ما یترتب علیه وقتی برداشته شد چه معنا دارد که آن باشد. مثلاً وجوب امتثال وقتی که وجوب امتثال شارع دارد اگر تکلیف را برداشت وجوب امتثال دیگه هست؟ نیست. شما این جا نمی‌توانید بگویید اصل مثبت است نسبت به وجوب امتثال چون اثر عقلی و قهری این امر هست. این بود آن می‌آید، این نبود سالبه به انتفاء موضوع است، نیست.

سؤال: ... یا خود حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی یعنی موضوع... نه این که خودش حکم شرعی باشد موضوع بشود برای حکم شرعی این را می‌تواند بردارد...

جواب: مگر نمی‌گویید حکم شرعی باشد می‌شود برداشت؟

سؤال: خود موضوع، موضوع بشود برای....

جواب: می‌دانم. مگر نمی‌گویید یا حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی؟ نمی‌گویید فعلیت حکم شرعی است یا نه؟

سؤال: درسته.

جواب: برداشته شد. با برداشته شدن این که اشکالی ندارد حالا اگر آثار عقلیه‌ای این دارد آن هم برداشته می‌شود. خود این حکم، این فعلیت حکم شرعی شارع برداشت. حالا که برداشت پس آثار عقلیه این هم دیگه برداشته می‌شود دیگه که

عبارت از عقاب یا استحقاق عقاب باشد آن‌ها هم برداشته شده بنابراین با این روایت با این بیان می‌توانیم استدلال کنیم به زعم محقق خراسانی بر برائت شرعیه. این برداشت اول و تقریب اول بقی تقریبان که آن‌ها را هم بحث کنیم تا بعد ببینیم این‌ها مناقشه دارد یا ندارد و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۱۵ - ۱۳۹۵/۰۷/۲۶

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

السلام علیک یا ابا عبدالله و علی الارواح التي حلت بفنائک و علیک منا سلام الله ابدأ ما بقینا و بقی اللیل و النهار و لا جعل الله آخر العهد منا لزیارتکم. السلام علی الحسین و علی بن الحسین و علی اولاد الحسین و علی اصحاب الحسین یا لیتنا کنا معهم فنوز فوزاً عظیماً.

اللَّهُمَّ الْعَنْ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنْ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَاعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنْهُمْ جَمِيعاً.

اللَّهُمَّ اجْعَلْ لَنَا قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَكَ مَعَ الْحُسَيْنِ وَ أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ الَّذِينَ بَدَلُوا مَهْجَهُمْ دُونَ الْحُسَيْنِ ع.

امروز تشییع یکی از عزیزانی است که روحانی هم بودند و مِن مَن بذل مهجته فی سبیل ائمه علیهم السلام بودند. شایسته هست که... شاید هم وظیفه باشد که در تشییع این بزرگوار شرکت کنیم. ۹/۵ می‌گفتند تشییع هستند از مسجد امام، قرار شد وقتی به مسجد نو می‌رسند خبر بدهند که در تشییع شرکت کنیم.

بحث در تقاریب مستفاده از کلام محقق خراسانی در کفایه بود برای استدلال به حدیث شریف رفع برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه. گفتیم که سه برداشت از کلام از بزرگوار شده یا می‌شود بشود؛ برداشت اول که دیروز بیان شد این بود که این عبارت ایشان که فرموده است «بل الزام المجهول مما لا یعلمه» مصداق این است «فهو مرفوع فعلاً و إن کان ساقطاً فعلاً» این کلمه فعلاً به معنای همان فعلیت حکم باشد. پس یعنی از حیث فعلیت مرفوع است اما از حیث ذاتش مرفوع نیست، ذاتش در واقع ثابت است که آن انشاء باشد. از حیث فعلیت که مرتبه ثانیه هست مرفوع است، شارع برداشته. مقدمات ثلاثه بود ایشان نتیجه گرفت. این تقریب اول.

تقریب دوم این است که این «فعلاً» به معنای ظاهراً هست. نه یکی از مراتب حکم، مرتبه ثانیه حکم، فعلاً یعنی ظاهراً. یعنی این تکلیف در ظاهر در زمان شک به حسب ظاهر مرفوع است ولی در واقع هم انشاء آن موجود است، هم فعلیتش موجود است، هیچی از آن برداشته نشده، نه انشاء آن برداشته شده، نه فعلیت آن برداشته شده، نه فعلی هم هست. اما در

مرحله ظاهر برداشته شده. چرا می‌گوییم در مرحله ظاهر برداشته شده چون اگر در ظرف شک برداشته نشده بود و مولی اهتمام به آن داشت، احتیاط جعل می‌کرد، و احتیاط می‌خواست باید می‌گفت. حالا که می‌گوید احتیاط لازم نیست بکنی، عقابت هم نمی‌کنم هیچی پس معلوم می‌شود کأنّ نیست. ولو در واقع انشاء آن موجود است، ولو فعلیت هم دارد، همه چیزها پابرجا است، فقط چیزی که هست که در معنای ظاهری من برداشتم به معنای این که یعنی ایجاب احتیاطی نکردم، مؤاخذه نمی‌کنم، مسؤولیتی در مقابل آن نداری. وقتی که شارع این مطلب را گفت همان مقدمات ثلاثه قهراً این جا هم علی هذا تقریب هم شکل می‌گیرد یعنی می‌گوییم این جا خود مقصود است نه تقدیری و چیزی در کار نیست، مرتبه فعلیت هم نیست که واقعاً در واقع مرحله فعلیت برداشته شده باشد. این نیست، می‌گوید همین حکم در مرحله ظاهر من برداشتم آن را.

سؤال: این‌ها تنجز است؟

جواب: نه در مرحله ظاهر وقتی برداشت نتیجه‌اش این است که متنجز نمی‌شود. نتیجه این رفع این است که تنجز پیدا نمی‌کند. وقتی تنجز پیدا نکرد پس قهراً عقوبتی هم نخواهد بود.

سؤال: در مرحله ظاهر برداشته...

جواب: به همین معنایی که گفتیم. در ظاهر برداشته یعنی همین. یعنی مثل این است که در ظاهر نیست، چون در مرحله شک آن چه خاصیت وجودش هست وجود ندارد. خاصیت وجودش این بود که احتیاط بکنی، خاصیت وجودش این بود که عقاب داشته باشد اگر ترک بکنی. این‌ها چون در مرحله ظاهر نیست پس می‌گوییم در واقع نیست. این تعبیر به لحاظ این است و الا در مرحله ظاهر برداشتن معنای دیگری برای آن نیست.

پس این هم تقریب دوم است که

سؤال:

جواب: ما اشکالی نکردیم. مگر قبلاً اشکال کردیم که حالا بیاید یا نیاید.

سؤال:

جواب: بله این ان قلت و قلت‌ها می‌آید دیگه.

این جا پس می‌گوییم برداشته شد. بعد هم آن حرف‌ها پیش می‌آید و آقای آخوند قال و قلت، جواب آن‌ها همه این جا می‌آید و جوابش هم هست. این تقریب ثانی است.

حالا قبل از این که به تقریب ثالث بپردازیم چون قوم معمولاً یا تقریب اول را کردند یعنی قوم اشتباه است بگوییم... محقق اصفهانی تقریب اول را فرموده و آن جور استظهار فرموده و موافقی برای ایشان حالا ما ندیدیم پس حداقل این است که خیلی طرفدار ندارد ولی معمولاً همان معنای دوم و تقریب دوم را برداشت کردند از عبارت آقای آخوند.

حالا این جا بحث این است که از این دو تقریب کدام الفق به عبارت آقای آخوند است و استظهار می شود از این دو تا و بحث بعدی هم این است که حالا این دو تقریب درست است یا درست نیست و وافی به مراد و مقصود هست یا نیست. اما بحث اول:

واژه فعلاً معنای آن ظاهراً نیست، در لغت و عرف فعلاً برداشته شده به معنای ظاهراً بخواهیم بگیریم با خود واژه خیلی سازگار نیست و از این جهت است که مرحوم محقق اصفهانی «فعلاً» را به معنای ظاهر خودش گرفتند و آن برداشت اول را فرمودند.

اما دو قرینه در کلام آقای آخوند ممکن است بگوییم وجود دارد که مقصود ایشان خلاف ظاهر کلمه فعلاً هست و مقصودش از این فعلاً همان ظاهراً هست.

یک قرینه است که بعد که اشکال اول را مطرح می کنند ایشان می فرمایند: «لایقال لیست المؤاخذه من الآثار الشرعیة» چون آن جا نتیجه گرفتند در تقریب استدلال که مؤاخذه پس برداشته شد «فلا مؤاخذه علیه قطعاً» این استفاده ای بود و برداشت و استنتاجی بود که از تقریب کردیم. حالا می گوید «لایقال لیست المؤاخذه من الآثار الشرعیة کی ترتفع بارتفاع التکلیف المجعول ظاهراً» این اثر شرعی نیست تا به ارتفاع تکلیف مجهول ظاهراً برداشته بشود. اگر این فعلیت مقصودش بود حقیق بود این جا هم بفرماید «بارتفاع التکلیف المجعول فعلاً» این که تبدیل کردند واژه را به ظاهراً دلالت می کند بر این که آن جا هم که فعلاً گفتند همین ظاهراً مقصودشان هست. به این قرینه ذیل که حالا چرا محقق اصفهانی به این توجه نفرمودند و آن فعلاً را... چون آن ظاهر است، این نص است. این کلمه ظاهراً که بعد ایشان فرموده نص است؛ ظاهراً. آن «فعلاً» ظهور دارد در آن معنای اصطلاحی فعلیت به آن معنا. به این نص دست از آن ظهور برمی داریم. دست پایین بگیریم این اظهر است، آن ظاهر است. این کلمه «ظاهراً» اظهر است در این که مراد برداشت ظاهری و ارتفاع ظاهری است، با این آن از ظهور قبلی دست برمی دارد.

قرینه دومی که ممکن است ادعا بشود در خود آن عبارت است «فهو مرفع فعلاً و إن کان ثابتاً واقعاً» این فعلاً را در مقابل ثبوت قرار اگر بدهیم. ثبوت واقعی، در مقابل ثبوت واقعی می شود اثبات و ظاهر. به این قرینه هم کسی ممکن است بگوید که پس این معنای دوم اظهر است. این تقریب دوم اظهر است از عبارت کفایه و تقریبی که آقای اصفهانی رضوان الله علیه فرمودند.

حالا اگر تقریب اول مقصود باشد یا اگر آقای آخوند مقصودش حالا عبارت ایشان نباشد خودش تقریب، که کسی بگوید این جور ما از این روایت استفاده می کنیم و به این شکل می خواهیم تقریب کنیم، عبارت آقای آخوند را بگیریم. آن تقریب اول خودش تقریب درستی است و می شود اعتماد بر آن کرد یا نه؟ که «رفع ما لایعلمون» را بگوییم یعنی رفع شده فعلیت حکمی که شما آن را نمی دانید. انشاء آن باقی است ولی فعلیتش واقعاً برطرف شده، در لوح واقع شارع فعلیت آن را برداشته.

این چند تا اشکال دارد؛ این بیان. اشکال اول فرمایش خود محقق اصفهانی قدس سره است. فرمایش آقای اصفهانی، لبّ آن این است که ارتفاع فعلیت در جایی که حکم نه وجداناً واصل شده باشد نه تعبداً؛ وجداناً آدم عالم به آن نیست، تعبداً هم خبر واحدی، اماره‌ای، چیزی دال بر آن نیست. در این صورتی که حکم واقعی در ستار است؛ نه علم وجدانی به آن داریم، نه علم تعبدی به آن داریم در این صورت اصلاً فعلیت منتفی است خود به خود عقلاً. بنابراین برداشتن آن دیگه یعنی چی؟ جعلی نبود که شارع آن را بردارد. در این صورت اصلاً فعلیت منتفی است عقلاً. «و لیست الفعلیه امرأً مجعولاً» که شارع بیاید آن را بردارد. نه تکویناً نیست.

حالا توضیح مطلب ایشان این است که وقتی که شارع در مقام جعل حکم برمی‌آید نمی‌شود داعی نداشته باشد که، هیچ فعل اختیاری از هیچ فاعل مختاری بلا داع سر نمی‌زند. علل غایی لازم دارد. بنابراین وقتی که شارع می‌آید امر می‌فرماید تارةً داعی او بعث و زجر است؛ «إفعل» به داعی این که برانگیزند مخاطب خودش را به طرف عمل، «لا تفعل» به داعی این است که او را منجر کند از انجام آن عمل. تارةً هم داعی او چیه؟ ارشاد است. می‌خواهد ذهنش را متوجه یک مرشد الیه بکند. تارةً داعی تعجیل است «فأتوا بسورة من مثله» واقعاً نه می‌خواهد ارشاد بکند، نه می‌خواهد بعث بکند، داعی او این است که بفهماند که نمی‌توانید. گر تو بهتر می‌زنی بستان بزن. این بستان بزن نه این که واقعاً یعنی می‌خواهد بگوید نمی‌توانی، همین ادعا داری می‌کنی.

و هم چنین معانی دیگری که گاهی داعی آن امتحان است. پس این افعالی که شارع سر می‌زند که من جمله همین انشاءاتش باشد این حتماً به یک داعی باید باشد. کی این انشاءات می‌شود مصداق آن داعی. یعنی کی این... مثلاً «افعل، صم»، «من شهد الشهر فليصمه» کی این می‌شود بعث به سوی روزه گرفتن؟ تا وقتی ایصال به عبد نشود إما وجداناً و إما تعبداً این کار شارع می‌شود بعث؟ می‌شود تحریک؟ نه، وقتی مصداق بعث می‌شود، وقتی مصداق تحریک می‌شود که واصل بشود. مادامی که واصل نشده این اصلاً بعث نیست، بعث فعلیت پیدا نکرده، به وجود نیامده. بله قوه‌اش را دارد، استعدادش را دارد که إن وصل بشود بعث ولی تا نرسیده بعث نیست مثل نطفه می‌ماند، مثل بذر می‌ماند. این بذر تا کاشته نشود، آب نخورد، مدتی از آن نگذرد درخت نمی‌شود، گیاه نمی‌شود. الان گیاه نیست این قوه گیاه شدن را دارد، این «صل» که مولی جعل فرموده، وحی هم فرموده، همه کارهایش شده تا به عبد نرسد چی؟ این باعث است؟ این بعث است؟ بعث نیست. وقتی رسید آن وقت اگر آن آدم... به شرطی که آن آدم هم آدمی باشد که ینبعث، این بعث درست می‌شود. و الا اگر آن هم آدم عاصی باشد بنابر عدم..... بعث هم درست نیست.

سؤال: در ضمن وجوب احتیاط که می‌توانست این کار را بکند.

جواب: چه کار بکند؟

سؤال: که بعث را بیاورد.

جواب: حالا اصلاً حرف توضیح داده نشده که شما اشکال می‌فرمایید. بگذارید حرفش تمام بشود، قائل استیفاء غرض بکند از کلامش بعد حملات حیدریه و سروش.

پس تا این جا فرمایش ایشان معلوم بشود. پس بنابراین تا واصل نشود اصلاً فعلیت محقق نمی شود تکویناً. نمی توانیم بگوییم «آرشدنی» این ارشاد است این امر. تا به من نرسیده، من اطلاعی از آن ندارم لا علماً و لا علمياً درست است بگوییم «آرشدنی»؟ می شود گفت این ارشاد است؟ ارشاد، فعلیت الارشاد، به وجود آمدن ارشاد نه قوه الارشاد.

سؤال: کسی که تشریع محتمل را هم می گوید که باعثیت دارد مثل شهید صدر، می گوید وصول علم و علمی لازم نیست، وصول احتمالی هم کافی است. تکلیف اگر اصول احتمالی هم بشود باعثیت دارد.

جواب: خیلی حالا شما....

سؤال:

جواب: اولاً این ها که قائل به برائت عقلیه هستند و آن مسلک را قبول ندارند بنابراین روی این مسلک که تمام است یعنی این فرمایش ما وارد نمی شود. ثانیاً این ممکن است بگوییم ربطی به آن مبنا ندارد، در آن جا چون احتمال بعث می دهیم. ایشان می گوید که.... احتمال بعث می دهیم یعنی چی؟ یعنی آن ها ممکن است این جور بگویند: یعنی بعثی که ممکن است چیزی که ممکن است بعث باشد حق مولویت را دارد. اما این عرفاً... ما کاری به عقل هم نداریم. به حسب لغت، به حسب عرف کی این بعث است؟ کی این زجر است؟ وقتی برسد. تا نرسد هیچ کدام از این ها نیست. حالا طبق این نظر ایشان چی می فرمایند؟ ایشان می فرمایند این که شارع بگوید من فعلیت را برداشتم، کی دارد می گوید برداشتم؟ وقتی لایعلمون است دیگه. لایعلمون یعنی نمی دانید وجدلاً و نه تعبداً. وقتی من نه وجدلاً می دانم، نه تعبداً نمی دانم خودش فعلیت ندارد، چی را برمی دارد. فعلیتی وجود ندارد تا شما بخواهید بردارید و مجعول نیست تا شارع رفع کند. این فعلیت اگر اسباب آن وجود داشته یعنی واصل بشود فعلی است، نباشد نیست. و در این جا این بود. پس این که آقای آخوند فرموده است رفع فعلیت می کند این فرمایش ایشان تمام نیست چون این اصلاً مجعول نیست تا بخواهد بردارد. این به یک بیان، یا نیست، وقتی نیست چی را برمی داریم؟ خودش نیست، سالبه به انتفاء موضوع است چی را می خواهید بردارید. این فرمایش آقای اصفهانی قدس سره. این اشکال وارد هست یا وارد نیست که ایشان فرمودند؟

عرض می کنم به این که در این که فعلیتی که آقای آخوند می فرماید چی مقصود است، مرتبه اول انشاء است، مرتبه دوم فعلیت است، مرتبه سوم

ببخشید مرتبه اول اقتضاء است، مرتبه دوم انشاء است، مرتبه سوم فعلیت است، چهارم تنجز است. دو جور تفسیر دارد کلام آقای آخوند و از عباراتش هم دو جور ممکن است استفاده بشود؛ یکی همین که ایشان فهمیدند و آن این است که مرحله اقتضاء یعنی فقط مصالح و مفاسد. مرحله دوم این است که می آید انشاء می کند به یک داعی؛ به داعی بعث، به داعی زجر. مرحله سوم این است که حالا این رشد پیدا می کند، در طریق این واصل می شود که کم کم واصل بشود، چه بشود. آن که به داعی انشاء بود حالا بشود ... انشایی که به داعی بعث بود حالا بشود بعث فعلی، بشود زجر فعلی. حالا وقتی شد بعث فعلی و زجر فعلی حالا بشود تنجز پیدا بکند، منجز بشود.

سؤال: مرحله چهارم چی؟

جواب: مرحله چهارم همان تنجز است، پس بنابراین این فهم مرحوم محقق اصفهانی از مرتبه سوم این است که همان که به داعی خاصی بوده مرحله سوم این است که مصداق آن داعی بشود، یعنی بعث بشود که بشود گفت آهان این بعث است، الان دارد تحریک می‌کند، دارد بعث می‌کند، دارد برمی‌انگیزاند یا دارد منع می‌کند، می‌کند. این یک معنا است.

این معنا اگر بگیریم بله اشکالش همین است که وقتی واصل نشود... طبق نظر ایشان وقتی وصول نباشد لا وجداناً و لا تعبداً خود به خود فعلیت این نیست که شارع بگوید من برداشتم. اما یک معنای دیگری برای کلام آقای آخوند این است که مقصود از مرتبه سوم این است که خود شارع اراده دارد یا ندارد. یعنی یک وقت کالبد حکم را فقط بعث کرده، روح ندارد. الان اراده این که با آن یعنی داعی فعلی ندارد. آن قبلی این است که یک داعی واقعی دارد، این نرسیده تا مصداق آن داعی بشود. یک معنای دیگر این است که اصلاً داعی بعث فعلاً با این ندارد بلکه می‌خواهد چیزی را درست کند که بعداً می‌خواهد اراده بعث بکند با آن. مثلاً مثالی که خود آقای آخوند زدند در بعضی کلمات‌شان، فرموده که مثل همین حکم حدید. مثل از خود آقای آخوند است. الان این جعل شده، انشاء شده، وحی هم شده، به پیامبر (ص) وحی شده. اما این الان به داعی بعث نیست بلکه خواسته چیزی را وحی کرده باشد تا بعداً اراده کند. آن زمان، الان فقط یک... فلذا امثال هم ندارد کسی اصلاً الان احتیاط هم بخواند بکند وجهی ندارد. چرا؟ چون اصلاً اراده ندارد. منتها چون می‌بیند وحی می‌خواهد قطع بشود، دیگه بعد جبرئیل بنا نیست بیاید و بیاورد گفت دست این‌ها باشد ما اراده می‌کنیم. آن موقع اراده می‌کنیم.

مثل وجوب فعلی واجب استقبالی می‌ماند. الان این انشاءش را می‌کند، این صیغه‌اش را اجرا می‌کند برای چی؟ برای این که آن موقع اراده بکند. اگر این معنای فرمایش آقای آخوند باشد و این مرحله سوم که مرحله فعلیت است یعنی مرحله‌ای که پشتوانه اراده دارد این پشتوانه را دارد. اگر این را گفتیم چه اشکالی دارد برطرف بکنیم. می‌گوید آقا آن را که نمی‌دانی نه علماً و نه علمياً نمی‌دانی من اراده ندارم، فقط کالبد حکم است. انشاء هست اما من اراده‌ای طبق آن ندارم. این دیگه مجعول نیست، غیر مجعول نیست که بگوییم منتفی است عقلاً که شارع حالا چی را بردارد. این دست خود شارع است که در ظرف چهل او اراده داشته باشد یا اراده نداشته باشد. بله آن معنای آقای اصفهانی درست است، آن تا واصل نشود تکویناً بعث محقق نمی‌شود، زجر محقق نمی‌شود، ارشاد محقق نمی‌شود و هكذا. نشد پس معنا ندارد بگوییم شارع دارد برمی‌دارد. اما طبق این معنا که از بعضی کلمات آقایان استفاده می‌شود و فی سالف ازمان هم ما از اساتید این جور؛ همین تفسیر را می‌شنیدیم راجع به تفسیر کلام آقای آخوند که این جور تفسیر می‌کردند و اگر این جور تفسیر آن باشد پس بنابراین این اشکال به آقای آخوند قدس سره وارد نیست.

سؤال:

جواب: از کجا می‌داند، اگر نمی‌گفت ما نمی‌دانستیم اراده ندارد.

سؤال:

جواب: چه می دانم دارد یا ندارد.

سؤال:

جواب: تا نگویید که نمی دانم، حالا گفته حالا می فهمم. اگر نگفته بود رفع ما لایعلمون که من نمی دانستم اراده ندارد در ظرف جهل. با گفتن او دارم می فهمم، با بیان او دارم می فهمم این را ولی به خلاف آن قبلی، آن قبلی می دانم که نرسیده. چون باید فحص بکنم، می بینم علم که ندارم، فحص هم که کردم دیدم اماره‌ای چیزی بر آن دلالت ندارد پس آن جا احتیاج به شارع گفتن نیست، می فهمم این بعث نیست، می فهمم فعلیت ندارد، آن جا این چینی است. ولی این جا این چینی نیست.

حالا برای این که مشرف بشویم به این تشییع ان شاء الله تتمه کلام، گرچه دیگه وقت هم تمام شده.

پایان.

جلسه ۱۶ - ۱۳۹۵/۰۷/۲۷

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

السلام علیک یا ابا عبدالله و علی الارواح التي حلت بفنائک و علیک منا سلام الله ابدأ ما بقینا و بقی اللیل و النهار و لا جعل الله آخر العهد منا لزیارتکم. السلام علی الحسین و علی بن الحسین و علی اولاد الحسین و علی اصحاب الحسین یا لیتنا کنا معهم فنوز فوزاً عظیماً.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعَصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعاً. اللهم اجعل لنا قدم صدقٍ عندك مع الحسين و اصحاب الحسين الذين مهجهم دون الحسين (ع).

بحث در مناقشات وارده بر فرمایش محقق خراسانی بود. بنابر برداشت اول از کلام ایشان که فرمایش در برداشت اول این بود که مدلول از این سه رفع، رفع فعلیت تکلیف هست واقعاً یعنی شارع فعلیت را در واقع برداشته و فقط آن امر واقعی اگر باشد، یا نهی واقعی اگر باشد در مرحله انشاء است، در مرحله فعلیت نیست.

محقق اصفهانی قدس سره اشکال کردند به این که در جایی که ما می خواهیم به حدیث رفع تمسک کنیم جایی است که لم یصل الواقع به ما لا علماً و لا علمياً. وصولی پیدا نکرده، نه وصول وجدانی و نه وصول تعبدی. در این ظرف که وصولی محقق نشده است لا وجداً و لا تعبداً فعلیتی وجود ندارد تکویناً که شارع بخواهد آن را بردارد، بنابراین این تقریب شما تمام نیست که می گوئید مدلول حدیث رفع، رفع فعلیت است.

این فرمایش محقق اصفهانی قدس سره است. دیروز یک جواب از این عرض کردیم....

سؤال: ... انشاء هست و فعلیت نیست یا می‌گویند دیگه نیست؟

جواب: انشاء هست چرا. حالا....

سؤال: انشاء را هم می‌گویند بدون داعی انشاء نمی‌شود.

جواب: حالا فعلاً ... در این مرحله نیامده. حالا فعلاً اشکالش به آقای آخوند این است که فعلیتی وجود ندارد شما برای چی می‌گویید فعلیت باید داشته باشد.

جوابی که دیروز دادیم این بود که برای مرحله سوم که فعلیت باشد دو تفسیر هست در فرمایشات آقای آخوند؛ یک تفسیر همین است که محقق اصفهانی می‌فرمایند و آن این است که حکم انشایی که به داعی بعث و زجر از طرف مولی انشاء شده بعد از این که مصلحت و مفسده‌ای را دیده این بعد از وصول، خود این فعلیت پیدا می‌کند. یعنی می‌شود باعث و زاجر. ... یک چیزی است که در راستای این است که بشود بعث و زجر ولی بعد الوصول است که فعلاً می‌شود بعث و فعلاً می‌شود زجر یا فعلاً می‌شود ارشاد یا فعلاً می‌شود تعجیز و تا قبل از وصول فقط قوه و استعداد است، للوصول این عناوین، آن چیزی که انگیزه و داعی جاهل بوده آن محقق می‌شود. بنابراین اگر این جور تفسیر کردیم بله ایشان می‌فرمایند این‌ها که واصل نشده که، پس بعث نیست، قوه البعث است نه بعث. قوه الزجر است نه زجر و هکذا و هکذا....

ولی تفسیر دوم چی بود؟ تفسیر دوم این بود که مقصود از فعلیتی که آقای آخوند در مرحله سوم فرموده اراده و کراهت مولی است که پشتوانه امر و نهی است. و ایشان می‌فرمایند تارۀ انشاء هست ولی فعلاً کالبدی را شارع ایجاد کرده، اراده جدیه‌ای پشتوانه آن نیست فعلاً ابلاغ کرده تا حالا بعدها ممکن است قرون متمادیه بگذرد اصلاً. مثل این که الان نجاسة الحديد همین جور است، چهارده قرن، پانزده قرن گذشته از آن. اراده و کراهتی پشتوانه آن نیست ولی تارۀ هست. آن جایی که اراده نباشد فقط مجرد انشاء است یا فقط مجرد مصلحت است. این را اگر معنا کردیم للشارع که این را بردارد. بفرماید من ندارم و این جا هم البته شما ممکن است بگویید یعنی چی برمی‌دارد، یعنی اراده کرده حالا نسخ می‌کند، برمی‌دارد؟ این جوابش این است که این رفعی که این جا استعمال شده اعم از دفع و رفع است. یعنی اراده نکردم، صورت اراده نکردن هم چون مقتضی اراده کردن بوده مبرر استعمال واژه هست چون واژه رفع جایی غلط است استعمال بشود که نه مرفوع وجود داشته باشد و نه مقتضی آن وجود داشته باشد. آن جا فقط می‌گوید رفعت. اما اگر نه، موجود است یا اگر خودش موجود نیست مقتضی برای وجودش وجود داشته، این جا درست است بگویی رفعت و چون انشاء که کرده، مصلحت هم که داشته، مرتبه اول و ثانی که بوده، این جا اقتضا برای این که اراده بکند در واجبات و کراهت داشته باشد در محرمات یا در دو تا بگوییم اراده امتثال و تحقق، اگر این جور معنا کردیم اراده در هر دو. بنابراین درست است که بگوید رفعت. در جایی که شما علم پیدا نکردید من رفع کردم، این رفع به معنای این است که اصلاً اراده‌ای از اول در نفس من ایجاد نشده و اعم از رفع و دفع است.

سؤال: ... چرا همین حرف را توی جواب محقق اصفهانی نگوییم. محقق اصفهانی هم فرمود که آن جا اصلاً فعلیتی نیست که بخواهد بردارد. همین جا هم باز می‌گوییم رفع به معنای دفع است.

جواب: حالا چرا نگوییم، یعنی این جوابی که گفتیم غلط است، یا می‌گویید جواب آخری هم وجود دارد؟

سؤال: چون حمل شایع است... باز هم تا ابلاغ نشود حکم به حمل شایع پیدا نمی‌شود. لذا...

جواب: چرا پیدا نمی‌شود؟

سؤال: آقای اصفهانی می‌گوید مقوم آن...

جواب: نه، مقوم فعلیت است.

سؤال: ...

جواب: مقوم فعلیت آن وصول است به این معنا.

سؤال: یعنی...

جواب: شما اصطلاح می‌خواهید بگویید یعنی لایسمی حکماً اصطلاحاً و لغتاً و عرفاً. ما که دائر مدار این نیستیم. ما می‌خواهیم بگوییم این حدیث رفع و آقای آخوند بگوید حکم چهار مرحله دارد. روی مبنای خودش دارد حرف می‌زند. ایشان هم روی مبنای آقای آخوند دارد به او اشکال می‌کند می‌گوید خیلی قبول شما می‌گویید چهار مرحله دارد. شما حتی مرحله اقتضاء را می‌گفتید حکم که ما قبول نداریم. شما مرحله انشاء را هم گفتید حکم، بعد مرحله سوم را هم گفتید حکم، چهارم را هم می‌گویید حکم. می‌گویید حکم چهار مرحله دارد، حالا علی مبناکم دارد به شما اشکال می‌کنیم. اشکال بنایی است نه مبنایی. می‌گوییم آقا روی مبنای خودتان ... اشکال ایشان، روی مبنای خود شما مرحله سوم اصلاً فعلیتی وجود دارد تا شما ... طرف بگوید بر داشتیم. پس بنابراین این که شما می‌گویید حکم نیست، فلان نیست این‌ها خلاف مبنای آقای آخوند است، آقای آخوند از مرحله اقتضاء می‌گوید حکم.

سؤال: ایشان به حمل شایع...

جواب: حکم به حمل شایع می‌گوید هست. شما اشکال داری حرف آخری است. ایشان می‌گوید حکم چهار مرحله دارد. حکم به حمل شایع چهار مرحله دارد، شما قبول نداشته باش.

سؤال: ...

جواب: مبنای آخوند.

سؤال: نه براساس مبنای...

جواب: نه نه. این جور نیست. این جا اشکالی که ایشان می‌کند روی مبنای خود آقای آخوند است که فرموده این... از اول تعلیقه شروع فرموده، فرموده این فرمایش آقای آخوند در این جا علی مبنای او در تعلیقه‌اش هست که فرموده حکم چهار مرحله دارد. خودش بر آن مبنا دارد می‌فرماید که فرموده حکم چهار مرحله دارد حالا می‌گوید فعلیت برداشته شده. ما

اشکال مان به آقای اصفهانی این است که مرحله سومى که شما دارید مى گوئید این براساس آن تفسیری است که خود ایشان از مرحله سوم آقای آخوند کرده یعنی زعم ایشان این است که آقای آخوند مقصودش از مرحله سوم این است، فلذا روی این مبنا اشکال می کند. حالا ما نمی دانیم ... یعنی از این جهت مهم است این تفسیر ایشان که ایشان شاگرد آقای آخوند است و غیر از یک روز در تمام این مدت سیزده سال، چند سال غیر از یک روز نشده که ایشان در درس آقای آخوند نباشد. او هم رفته بود مسافرتی، نمی دانم مشکلاتی پیش آمده، آمده باز ولی به درس نرسیده. توی راه هم مثل این که نوشته که آقای آخوند امروز این چیزها را خواهد گفت. بعد هم که دید، دید همان ها بوده. یعنی این جور مسلط بوده به حرف های آقای آخوند. در تمام این مدت.

سؤال: ...

جواب: جواب این بود که شما دارید اشکال به جواب اشکال اول می کنید یا نه یک جواب می خواهید اضافه کنید؟

سؤال: نه می خواهیم جواب آقای اصفهانی را بدهیم.

جواب: جواب دادیم دیگه. جواب اول یک جواب را دادیم، حالا همه را می خواهیم جواب بدهیم. هنوز فرمایش آقای اصفهانی را تمام نکردیم.

سؤال: ...

جواب: همین است که این آقا دارند می گویند حالا شما یک ذره صبر کنید.

و اما اگر به آن معنای دوم بگیریم که دیگه اشکالی ندارد. تفسیر دوم گفتیم قابل ... فرمایش آقای آخوند...

سؤال: حاج آقا با معنای دوم احوال...

جواب: بله، آن که دلیل بر اشتراک آن داریم همان انشا است.

سؤال: انشاء با این تفسیر دوم مثل ... استعمالی می ماند.

جواب: بله آن که ما در آن اجماع داریم و مسلّم است این است که شارع یک حکمی را انشاء کرده ولو هنوز به فعلیت نرسیده، همه در این شریک هستند، به این مقدار. بیش از این ما دلیل نداریم.

سؤال: تا مراد استعمالی دست ما باشد به مراد جدی نرسد واقعاً...

جواب: مراد جدی او را می دانیم.

سؤال: ...

جواب: مراد جدی غیر این است که به فعلیت رسیده و اراده... مراد جدی همین است، یعنی همان که انشاء کرده مراد جدی هم هست. این مراد جدی یعنی هزل نیست، بی خودی نگفته، اراده کرده واقعاً.

سؤال: برای کی اراده جدی کرده؟

جواب: برای همه منتها انشاءاً. برای همه اراده کرده انشاءاً ولی برای بعضی فعلیت ندارد.

سؤال: حاج آقا خود انشایی که الان با این تفسیر دوم بیان کرده معنای مراد استعمالی نمی‌دهد...

جواب: نه نه، معاذ الله.

سؤال: لازمه‌اش این است که احکام بین عالم و جاهل مشترک نباشد. مراد استعمالی هم ... باید به معنای مراد جدی برسد.

جواب: رسیده.

سؤال: به کی؟ به عالم رسیده، به جاهل نرسیده.

جواب: به جاهل هم رسیده. رسیده حرف دیگری است، فعلیت پیدا نکرده. ببینید انشاء چه برسد چه نرسد مولی انشاء کرده و جواب را برای همگان چه عالم چه جاهل انشاءاً. انشاء او این جوری است ولی فعلی نشده برای او. جداً هم انشاء دارد و هزال هم نیست، اراده جدی هم دارد برای همه.

اشکال دوم بر فرمایش آقای اصفهانی قدس سره، این مطلبی است که خود ایشان دارند و آن این است که مقدماً به درد جاهای دیگر هم این مطلب می‌خورد. گاهی یک چیزی وجود ندارد، شارع بخواهد اخبار کند که این نیست یا بیاید زحمت بکشد آن را بردارد. نیست. اما شارع گاهی عدم یک چیزی را انشاء می‌کند به قصد فعلیت عدم. مثلاً می‌گوید فلان چیز واجب نیست، انشاء می‌کند عدم وجوب را، انشاء می‌کند عدم حرمت را، نه این که اخبار می‌خواهد بکند. در این جا با این که واجب نکرده، وقتی واجب نکرده یک چیزی را، وجب نیست دیگه. وقتی حرام نکرده حرام نیست. اما در عین حال می‌گوید لایجب، لایحرم. این لایجب و لایحرم در ظرفی که تکویناً وجوب و حرمت هست نیست اما در عین حال می‌آید انشاء می‌کند. می‌گوید لایجب، این انشاء عقلائیت دارد، عرفیت دارد، لغو هم نیست چون آثاری بر آن مترتب است. مثلاً از باب نمونه در مانحن فیه اگر آن عدم وجوب یا عدم فعلیت در مانحن فیه این در اثر این است که نه وجداناً آن حکم به ما نرسیده، نه تعبداً آن حکم به ما رسیده و نه چیزی که در پرتو آن بود فعلیت پیدا می‌کرد آن هم به ما نرسیده، مثل چی؟ مثل وجوب احتیاط. اگر شارع در ظرف جهل ما که نه به آن حکم عالم هستیم وجداناً، نه اماره و چیزی قائم شده که تعبداً عالم بشویم. اگر شارع بیاید بگوید احتط، این احتط شارع چه کار می‌کند؟ آن وجوب واقعی را فعلی می‌کند بلکه منجز می‌کند. این عدم فعلیت واقعی تکوینی معلول نرسیدن خود آن حکم است، و نرسیدن وجوب احتیاط است که یک ابزار طریقی برای فعلیت و تنجیز است. اما گاهی شارع می‌آید می‌گوید آقا ... وجوب ندارد، من دارم انشاء می‌کنم وجوب ندارد. وقتی می‌گوید من انشاء می‌کنم که وجوب ندارد فایده‌اش این است که آن عدم فعلیت آن واقع معلول این می‌شود چون وقتی می‌گوید وجوب ندارد، واجب نیست، حرام نیست معنای آن این است که دارد می‌گوید من احتیاط هم جعل نکردم.

سؤال: این تحصیل حاصل است دیگه. اگر جعل نکرده یک ...

جواب: آن حاصل غیر از این است.

سؤال: ... آن نیست را می‌گویم نیست به تعبدی هم هست.

جواب: نیست انشائی است.

سؤال: یعنی آن چه را که به تکوین دارم می‌خواهم به تعبد هم داشته باشم. به تعبیر آقای خویی تحصیل حاصل است که آن را که تکویناً دارم بخواهم به تعبد هم داشته باشم.

جواب: آن حاصل نیست. ببینید آن که

سؤال: ...

جواب: نه این اعتباری است. آن حاصل تکوینی است، این اعتباری است.

سؤال: ...

جواب: ببینید این‌ها... شما می‌گویید خدای متعال مالک حقیقی عالم و اشیاء است. آن مالک تکوینی است اما می‌گوید لله خمس، «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ» (انفال/۴۱) این ملکیت چیه؟ اعتباری است. نگو آقا آن که ... این تحصیل است، نه. جواب دادند آن جا کسانی که گفتند نه این دلالت نمی‌کند و این‌ها. آن جا این‌ها را جواب دادند به این که نه این دو تا با هم فرق می‌کند. این در محیط عرفی و عقلایی می‌گوید من مالک هستم، با این که مالکیت حقیقی هم دارد. خود شما شاید بتوانیم بگوییم انسان مالک حقیقی اعضای بدنش هست. حالا اگر این حرف درست باشد. اما مالک اعتباری هم اشکالی ندارد، می‌گوید مالک این کلیه هستم آن را می‌فروشم. لایبع الا فی الملک هم درست است. همین ملک اعتباری. پس بنابراین... و این عقلایی هم هست همان طور عرض کردم می‌گوید لایجب، لایجب انشایی، اخبار نمی‌کند. لایجب، لایحرم انشایی. پس با این کارش دارد چه کار می‌کند؟ فعلیت عدم التکلیف را... به داعی فعلیت عدم تکلیف. این را آقای اصفهانی قدس سره دارد. و خود ایشان تقریب دلالت روایت مبارکه را بر برائت از این راه قرار می‌دهد که این یک تقریب دیگری است که این روایت مدلولش چیه؟ مدلول این روایت این است که انشاء دارد می‌کند. «رفع ما لایعلمون» انشاء عدم فعلیت احکام است. فلذا می‌فرماید این روایت چون مدلول التزامی آن این می‌شود که احتیاط واجب نیست، با ادله احتیاط درگیری پیدا می‌کند. آن می‌گوید احتیاط لازم است، این می‌گوید احتیاط لازم نیست. حالا این بحث برای بعد است. عرض ما حالا این جا این است که شما چرا عبارت آقای آخوند را... چه قرینه‌ای است که غیر این که شما دارید می‌گوید آقای آخوند معنایش این هست که شما اشکال می‌کنید. ایشان دارد می‌گوید این رفع فعلیت است یعنی دارد انشاء می‌کند عدم فعلیت را. چه فرقی است... یعنی عبارت آقای آخوند مگر قابلیت این را ندارد که همین معنا از آن مقصود باشد. همین

که شما صحیح می‌دانید. چرا شما... کدام قرینه در عبارت آقای آخوند هست که شما معنا می‌فرمایید عبارت آخوند را بر این که ایشان همان رفع فعلیتی را می‌گویند که در تکوین وجود دارد. بعد می‌فرماید آن نیست که آن را بردارد. چرا رفع را آن جوری معنا می‌کنید که می‌خواهد یک چیزی که نیست بردارد شما می‌گویید این معنا ندارد. نه، در همین که شما خودتان قبول دارید، دارد می‌فرماید. یعنی دارد انشاء می‌کند عدم فعلیت را، مثل این که دارد انشاء می‌کند عدم وجوب را در جایی که اصلاً وجوبی نیست. انشاء می‌کند عدم حرمت را در جایی که حرمتی اصلاً جعل نکرده. این جا هم دارد انشاء عدم فعلیت را به چه غرض؟ به همان غرضی که شما خودتان یاد ما دادید.

سؤال: عدم فعلیت به همان تفسیر دوم آخوند بر فعلیت؟ انشاء می‌کند عدم فعلیت را به همان تفسیری که محقق ثانی فرمودند؟

جواب: حالا چه اول بگویید، چه دوم بگویید. این جا فرقی ندارد. انشاء می‌کند آن عدم فعلیت را، یعنی عدم اراده من، عدم کراهت من را انشاء می‌کند. اخبار نمی‌کند بگوید ندارم. مثلاً می‌گوید لا کراهه لّتی، لا اراده لی انشاءً.

این مطلب دومی است که خدمت ایشان می‌شود گفت. اما یک جواب سومی که غیر واحدی از اعزه دیروز و امروز در کلمات‌شان بود که می‌گوییم این «رفع ما لایعلمون» را حمل بر چی می‌کنیم؟ اعم از رفع و دفع است دیگه. اشکال این است که... اشکال آقای اصفهانی در فرمایش ایشان... این جواب نمی‌شود جواب ایشان باشد که بگوییم اعم از رفع و دفع است. چرا؟ برای این که ایشان می‌فرمایند اصلاً نبود تکوینی ربطی به شارع ندارد، لارفعه و لادفعه بما هو شارع. بما هو شارع مثلاً بما هو شارع خدای متعال جلوی زلزله را بگیرد. بما هو شارع چرا باید بگیرد. جلوی یک بیماری که منتشر شده، یک وقت یک ویروسی منتشر، یک میکروبی منتشر شده خدا برمی‌دارد، یک وقت آدم جلوی انتشار را می‌گیرد؛ دفع است. یک وقت بعد از انتشار پرفعه، یک وقت اصلاً جلوی انتشار را می‌گیرد که دفع است. این اشکال ندارد در تکوین اما بما هو شارع بگوید من ویروس را دفع تکوینی کردم. معقول نیست، مربوط نیست. اشکال آقای اصفهانی چون این بود که این فعلیت مجعول نیست، مربوط به شرع نیست، یک امر خود به خودی تکوینی است. چون این چینی هست پس چه معنا دارد شما بیابید بگویید من رفعت. شما نمی‌توانید جواب بدهید که چون رفع اعم از دفع است. دفع هم این جا معنا ندارد. دفع امر غیر مجعول شرعی بما آنه شارع معنا ندارد. و لذا این جواب که بگوییم این جا چون اعم از دفع است، این رفع معنایش اعم از دفع و رفع است این جواب صالح نیست برای جواب دادن از فرمایش محقق اصفهانی رضوان الله علیه.

سؤال: مراحل حکم مگر در عالم اعتبار نیست؟

جواب: حالا باشد.

سؤال: ما شارع را می‌آییم با خودمان مقایسه می‌کنیم ...

جواب: نه، این‌ها واقعیت است. اعتبار نیست، این‌ها واقعیت است. مثل این که شما اعتبار می‌کنید اعتبار است. این که شما اعتبار می‌کنید این یک واقعیت تکوینی است که دارید اعتبار می‌کنید. معتبر شما امر اعتباری است اما اعتبار کردن شما... بعد هم که اعتبار کردید این اعتبار تکویناً در عالم محقق شده.

این تفسیر دوم از عبارت آقای آخوند.

سؤال: اشکال دوم که انشاء عدم فعلیت باشد را مرحوم آخوند قبول دارند.

جواب: آقا آخوند حالا ما جایی از این ایشان نداریم ولی آقای اصفهانی می‌خواهیم بگوییم این یک مطلبی است که شما هم باید قبول داشته باشید. باید شما هم قبول داشته باشید که می‌شود انشاء عدم وجوب کرد، انشاء عدم حرمت کرد. پس این همه در شرع هست، در عرف هم هست. می‌گویند غیر واجب غیر لازم، توی قوانین ممالک هست، این کار واجب نیست، این کار لازم نیست. یعنی قانون می‌گذارند که لازم نیست. قانون برای عدم لزوم، عدم وجوب، عدم ممنوعیت دارند می‌گذارند یعنی انشاء دارند می‌کنند همین را. بسنده نمی‌کنند به این که ما قانون که نگذارندیم وجوب ندارد. مثل خیلی چیزهای دیگر که قانون نگذاشتیم وجوب ندارد. اما قانون که می‌گذارند یک اهدافی دارد، این یک چیز عقلایی است. و ما عرض می‌کنیم همین محتمل است، نه تنها محتمل است، بلکه ظاهر عبارت آقای آخوند هم همین است، نمی‌خواهد بگوید این جمله اخباری است، انشاء است، دارد انشاء رفع می‌کند. حالا شما اگر می‌گویید فعلیت انشاء فعلیت، رفع فعلیت دارد می‌کند.

حالا این جا یک نکته سوم را هم عرض بکنیم و آن این است که حالا از آقای آخوند سؤال می‌کنیم حالا فعلیت، چه معنای اول را بگیرید، چه معنای دوم را بگیریم. قرینه‌ای ایشان اقامه نکردند بر این که این مقصود است. چرا شما می‌فرمایید این حدیث شریف ظهور در این معنا دارد. بعد از این که احتمالات دیگری هم که حالا در تقاریب بعد می‌آید وجود دارد دلیل بر این استظهار چیه. بله حالا شما می‌فرمایید که مسلم آن‌ها در کلام‌شان نفرمودند، لابد به وضوحش واگذار کردند که کسی بگوید رفع ما لایعلمون، رفعش اصلاً حکم انشایی را دارد می‌کند. چرا می‌گویید فعلاً. آن لابد به خاطر این که بالضرورة احکام مشترک است و تصویب لازم می‌آید. دیگره چون مطلب واضح بوده حالا. اما حالا آن به خاطر ضرورت و وضوح بگوییم مراد نیست اما چرا حالا بگوییم حتماً این که شما می‌فرمایید. معین این که شما می‌فرمایید چیه در مقابل وجوهی که بعد می‌آید و تقاریبی را که بعد خواهیم گفت. بنابراین اشکال دیگر هم در فرمایش آقای آخوند این مطلب هست.

برداشت سوم از عبارت کفایه در این جا به این که مراد آقای آخوند چیه. آقای آخوند قدس سره یک حرفی دارند در باب طرق و امارات و جمع بین حکم واقعی و ظاهری. آن جا فرموده است که حکم واقعی در موارد طرق اماراتی که برخلاف آن حکم واقعی وجود دارد آن حکم واقعی فعلی من وجه است، ما یک فعلیت مطلقه داریم، یک فعلیت من وجه، حکم وقتی انشاء می‌شود به داعی جعل... داعی در نفوس عباد این کاری است که از قبل مولی سر می‌زند. مولی بما هو مولی و مقنن و شارع بیش از این کاری نمی‌تواند بکند. که بیاید یک دستوری را امرأ یا نهیاً تقنین کند، انشاء کند و بگوید. این دستور و امر و نهی‌ای که او انشاء کرده و فرموده بعد از این که ابلاغ می‌شود و به سمع و نظر عباد می‌رسد به شرط این که آن‌ها هم

نفوس مطیع داشته باشند و بخواهند اطاعت امر خدای متعال را بکنند آن وقت این امر و نهی و دستوری که او کرده به مقام فعلیت بعث می‌رسد. این مقدارهای بعدی مربوط به شارع بما هو شارع نیست، این بعدی دیگه مربوط به عبد است که او نفس این چنینی دارد، ندارد. یک مقداری مربوط به امور تکوینی دیگری است که این برسد، نرسد. آن راوی یادش برود، نرود، کم و زیاد بکند، نکند و امثال این‌ها.

آقای آخوند فرموده است که وقتی امری از شارع صادر می‌شود این فعلی من قبل شارع است. یعنی آن چه که از مولی ساخته است در باب قانونگذاری و جعل قانون از او به وجود پیوسته، به تحقق پیوسته، به فعلیت پیوسته. و آن اگر این در آن راستا و در آن روند قرار بگیرد و به عبد برسد، عبد هم نفس این چنینی داشته باشد آن وقت فعلیت مطلقه پیدا می‌کند، دیگه نه من وجه. ینی هم فعلیت از ناحیه مولی، آن چه که از ناحیه مولی ممکن بوده وجود پیدا کرده و تحقق پیدا کرده، و هم از ناحیه این که این امر و این دستور می‌تواند تأثیرگذار باشد، عبد را تحریک کند یا منجر کند و این‌ها. همه چیزهایی که یتربغ این دیگه وجود پیدا کرده، صحنه تحقق فعلیت پیدا کرده.

پس فعلیت دو تا معنا پیدا کرد. فعلیت من وجه، فعلیت مطلق. برداشت سوم که آقای اصفهانی قدس سره احتمال آن را دادند این است که آقای آخوند می‌فرماید «رفع ما لایعلمون»، می‌فرماید که «مرفوعُ فعلاً» حکمی که لایعلمون مرفوعُ فعلاً، ممکن است ایشان بخواهد بگوید یعنی این فعلیت مطلقه‌اش را ما برداشتیم. فعلیت مطلقه ندارد نه مطلق الفعلیه را. مطلق الفعلیه دارد، مطلق الفعلیه به چی تحقق پیدا می‌کند؟ به این که فعلیت من قبل المولی داشته باشد. پس آقای آخوند که می‌فرماید مرفوعُ فعلاً، یعنی این مرفوعُ فعلاً بالفعلیه المطلقه. لا بأصل الفعلیه که ما در معنای اول می‌گفتیم. که اصل فعلیت را برداشته. یا می‌گفتیم در مرحله ظاهر معنای دوم عبارت... نه فعلیت را داریم می‌گوییم، ما به این ظاهر فعلیت اخذ می‌کنیم. معنای فعلیت را ظاهر نمی‌گیریم.

سؤال: ...

جواب: نه باطل نشده. در ظرفی که شما نمی‌دانید آن را من فعلیت مطلقه آن را برداشتیم، چه جور فعلیت مطلقه‌اش را برداشتیم؟ چون شارع می‌توانست در همین ظرف فعلیت مطلقه برای آن درست کند با احتیاط. شارع می‌گوید من برداشتیم، فعلیت مطلقه ندارد. این هم احتمالی است که علی اساس آن فرمایشی که آقای آخوند در جمع بین حکم واقعی و ظاهری دارد. فلذا محقق اصفهانی ابتدای کلام‌شان می‌فرماید. آن معنای اولی که ما گفتیم علی اساس آن چیزی است که در تعلیق فرموده و چهار مرحله برای حکم جعل کرده. این معنای دوم علی اساس آن چیزی که در خود کفایه در بحث طرق و امارات و جمع بین حکم واقعی و ظاهری فرموده. که این از این جهت که از خود این کتاب و در همین کتاب است، این می‌چربد بر آن که براساس حرفی است که در تعلیق مبارکه زده.

سؤال: پس بنابراین ...

جواب: آره دیگه. چون وقتی فعلیت مطلقه نداشت... آن اثر فعلیت مطلقه است مؤاخذه.

سؤال: ...

جواب: نه، اثر فعلیت مطلقه تنجز است. بعد از این که فعلیت مطلقه پیدا می کند حالا تنجز پیدا می کند. حالا این فرمایش اخیر است. این فرمایش را فردا باید ببینیم که خود آقای اصفهانی می فرماید ولی این خلاف ظاهر عبارت آقای آخوند است. این احتمال وجود دارد ولی این احتمال خلاف ظاهر عبارت آقای آخوند است. ان شاء الله برای شنبه. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۱۷ - ۱۳۹۵/۰۸/۰۲

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

السلام علیک یا ابا عبدالله و علی الارواح التي حلت بفنائک و علیک منا سلام الله ابدأ ما بقینا و بقی اللیل و النهار و لا جعل الله آخر العهد منا لزیارتکم. السلام علی الحسین و علی بن الحسین و علی اولاد الحسین و علی اصحاب الحسین یا لیتنا کنا معهم فنوز فوزاً عظیماً.

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 جَمِيعاً.

اللهم اجعل لنا قدم صدق عندك مع الحسين و اصحاب الحسين الذين بذلوا مهجهم دون الحسين عليه السلام.

از عدم حضور دیروز عذر می خواهم. یک مقداری سرماخوردگی ما حاد شده بود و مشکل بود. حالا امروز هم حق این بود که باز تعطیل باشد.

بحث در تقریب مرحوم آقای آخوند بود بر استدلال به حدیث شریف رفع برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه. که گفتیم سه برداشت از عبارت آقای آخوند هست که برداشت سوم این بود که براساس آن چه که ایشان در جمع بین حکم واقعی و ظاهری بیان فرموده که فعلیت را دو قسم فرموده؛ فعلیت من جهة المولی و فعلیت مطلقه. و مقصود ایشان از فعلیت من جهة المولی این است که این عمل، این دستور، این امر، این نهی آن چه که از قبل مولی ساخته است و می تواند انجام بدهد از نظر او و از قبل او انجام شده. وقتی این انجام شد می گوئیم این فعلی است منتها نه فعلی من کل الجهات، فعلی من جهة المولی است. مولی بیش از این دیگه کاری نمی تواند بکند. وقتی واصل به عبد شد و عبد هم حالت عبادت در او

بود این جا آن بعث انشایی که از طرف مولی انجام شده حالا می شود یک بعث واقعی، مصداق و بعث می شود. الان دیگه می شود مصداق البعث. و بعث من جمیع الجهات می شود؛ هم از قبل مولی و هم از قبل عوامل دیگری که دخالت دارد در این که این بعث بشود بعث. توضیحاتش را هم دیگه قبلاً عرض کردیم.

حالا این جا آقای آخوند می فرماید که آن حکم واقعی.... عبارت کفایه این هست؛ می فرماید که: «فاللزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً و إن كان ثابتاً واقعاً» این مرفوع فعلاً مقصود آن فعلیت برداشت دوم نیست که فعلیت من قبل المولی بود. یعنی بود که شارع می آید مرتبه ثالثه حکم را بردارد. مرتبه اول اقتضاء بود، مرحله دوم انشاء بود، مرحله سوم فعلیت، مرحله چهارم تنجز براساس معتقد آخوند قدس سره. در برداشت دوم این بود که فعلاً برداشته می شود یعنی مرتبه سوم را برمی داریم. واقعاً هم برمی داریم نه ظاهراً. واقعاً مرتبه سوم برداشته می شود و این حکم فقط در مرحله انشاء یعنی مرتبه اول را دارد که اقتضاء است، مرتبه دوم را که انشاء هم باشد دارد، اما مرحله سوم را ندارد که این مرحله سوم هم دو تا تفسیر برای آن بود؛ یک تفسیر محقق اصفهانی و یک تفسیر دیگری که عرض کردیم.

اما این فعلاً این جوری معنا نمی شود که مرتبه سوم را بخواهد بردارد. نه، آن فعلی من جمیع الجهات را می خواهد بگوید نیست، وجود ندارد، برداشته شده، این را می خواهد بگوید. وقتی فعلی من جمیع الجهات برداشته شد یعنی الان بعثی در کار نیست، در حقیقت این جوری است یعنی مصداق بعثی در کار نیست. وقتی شما جاهل هستید مصداق بعثی در کار نیست. وقتی شما جاهل هستید، مصداق بعثی در کار نیست. نه این که از ناحیه من فعلی نیست که برداشت دوم می گفت. نه، از ناحیه من فعلی است اما فعلی من جمیع الجهات وجود ندارد. پس الفعلية المطلقة مرفوعة لا الفعلية، مطلق الفعلية که مطلق الفعلية به فعلی بودن از قبل مولی هم محقق است. بگوییم این مقصود است و قرینه این که این مقصود است فرمایشات خودش هست، در کجا؟ در جمع بین حکم واقعی و ظاهری در خود کفایه. آن فرمایش قرینه می شود که این جا هم همین را می خواهند بفرمایند.

این برداشت سوم را آقای اصفهانی می فرماید خلاف ظاهر عبارت آقای آخوند است این جا. نمی توانیم این معنا به گردن کفایه در این جا بگذاریم. چرا؟ چون آقای آخوند در این جا این فعلیت را مقابل ثبوت واقعی قرار داد و حال این که این فعلیت مطلقه در مقابل ثبوت واقعی نیست، تقابل ندارند که.

فرمود: «و هو مرفوع فعلاً و إن كان ثابتاً واقعاً» پس ثبوت واقعی را در قبال فعلیت قرار داد در عبارتشان و حال این که بین ثبوت واقعی و این رفع این فعلیت تقابلی وجود ندارد، با هم قابل اجتماع هستند، پس بنابراین این خلاف ظاهر است و لایسار الیه.

نتیجه این می شود؛ عبارت آقای آخوند یا باید گفت مقصودشان آن است که قوم فهمیدند و معمولاً این جوری معنا کردند که این کلمه فعلاً یعنی ظاهراً «و هو مرفوع فعلاً» یعنی در مرحله ظاهر ولو واژه فعل را به معنای ظاهر گرفتن خودش خلاف ظاهر است اما این جا چون این معنا انسب است با فهم آقایان ... و معنای دوم همان فعلیت است که مراتب حکم باشد. این دو معنا و دو برداشت این احسن از تمام برداشت هایی است که کلام آقای آخوند هست.

در عین حال آیا فرمایش ایشان قابل قبول هست یا نیست؟ در ضمن تقاریب بعد که خواهیم گفت مناقشات فرمایش ایشان هم روشن می‌شود.

تقریب سوم برای استدلال به این حدیث شریف فرمایش محقق عراقی قدس سره هست. محقق عراقی با یک بیان صبر و تقسیمی می‌فرماید آن چه که مقصود از «ما»ی موصوله در «رفع ما لایعلمون» هست خود وجوب احتیاط است. ما احتیاط را نمی‌دانیم. شاید هم واجب کرده احتیاط را در ظرف شک و عدم العلم، نمی‌دانیم. همین وجوب احتیاط مرفوع است. وقتی وجوب احتیاط مرفوع شد پس ما خیال‌مان راحت است دیگه. شارع می‌گوید واجب نیست بر شما که احتیاط بکنید. چون ما در ظرف شک چه کاری از دست‌مان می‌آید؟ غیر از احتیاط که کاری از دست‌مان نمی‌آید که. حالا شارع می‌گوید این وجوب احتیاط را از عهده شما برداشتم، پس آن چه که مقدر است وجوب احتیاط است، اگر این اثبات شد اشکال کلام آقای آخوند روشن می‌شود که آقای آخوند می‌گفت چی مراد است؟ می‌گفت فعلیه الحکم، حالا به هر ... پس اشکال فرمایش شیخ اعظم که می‌فرمود مؤاخذه مرفوع است و آن ... این همان اشکال قبلی که داشت از این جا هم معلوم می‌شود.

حاصل بیان ایشان که بیان قابل توجهی است این است که ما چهار پنج احتمال این جا داریم که «ما»ی «ما لایعلمون» یا مراد از این «ما»ی «ما لایعلمون» مؤاخذه است.... مؤاخذه هم در کلمات ایشان استحقاق است. عقوبت بفرماید. همان عقوبت فعلیه یا این است که «رفع ما لایعلمون» یعنی عقوبت فعلیه ما لایعلمون برداشته شد. یا استحقاق العقوبه است؛ احتمال دوم بدو این است که استحقاق العقوبه. این هم احتمال دوم.

احتمال سوم این است که خود حکم واقعی برداشته شده.

احتمال چهارم این است که حکم واقعی به مرتبه برداشته شده، همان مرتبه فعلی.

احتمال پنجم این است که احتیاط برداشته شده، وجوب احتیاط برداشته شده.

این پنج احتمال بدوی در مراد از «ما»ی موصوله در «رفع ما لایعلمون». تمام این احتمالات غیر از اخیر باطل است. فیتعین الآخر.

اما اولی چرا باطل است که عقوبت باشد؟ می‌فرماید به خاطر این که درست است که عقوبت در ید شارع است و رفع و وضع آن هر دو به ید شارع است. از این جهت مشکلی ندارد اما این روایت در مقام بیان امتنان بر امت است در مقابل امم سابقه. آیا فقط رفع مؤاخذه و عقوبت خارجی و فعلیه بدون رفع استحقاق آیا این منت کاملی است؟ درسته یک مقدار منت هست اما یک منت کاملی است؟ و حال این که مثلاً ظاهر حدیث شریف این است که در مقام تمام المنه است. پس این رفع عقوبت با قرینه داخلی که در روایت هست که «رفع عن امتی» در مقابل امم دیگر که از این استفاده می‌شود یک منتی، این با این سازگار است. ثانیاً در بحث ما آن چه که به درد ما می‌خورد فقط رفع فعلیت مؤاخذه و عقوبت خارجی نیست، رفع استحقاق است که ما بگوییم در شبهات حکمیه اگر مرتکب شدیم محتمل الحرمة یا ترک کردیم محتمل الوجوب را، ما پیش خدا استحقاق عقوبتی نداریم. نه فقط جهنم نمی‌رویم، نه استحقاق هم نداریم و الا انسان حاضر نیست که بگوید نه، من کار

خلافی دارم می‌کنم، بی‌احترامی به مولی دارم می‌کنم، هتک او را می‌کنم او هم روی منتهی که به من می‌گذارد من را جهنم نمی‌برد. این کافی است برای انسان که احساس مذلت بکند در مقابل مولی. آن چه که به درد ما می‌خورد چیه؟ رفع استحقاق لست که ما در شبهات حکمیه می‌گوییم استحقاق نیست نه عقوبت فقط نیست. البته استحقاق که نبود خیال‌مان از عقوبت هم دیگه راحت بود.

پس به این دو بیان ایشان می‌فرماید که عقوبت فعلیه مقصود نیست. عبارت‌شان را هم من بخوانم.

«و اما العقوبة الفعلية فرعها و إن كان بيد الشارع حيث كان له العفو تفضلاً مع ثبوت الاستحقاق إلا أن رفعها ليس من تمام المنّة على المكلف فإنّ تمام المنّة إنّما هو رفع أصل الاستحقاق بحيث يرى المكلف نفسه غير مستوجب لشيء». این قرینه اول. «مضافاً الى أنّه لا يجدى في ما هو المهم في المقام من نفي استحقاق العقوبة على الإرتكاب؟؟». س: این استحسان نمی‌شود؟

ج: کدام دومی یا اولی؟

س: اولی.

ج: نه وقتی ظهورش... شما فقط اشکالی که باید بکنید مثلاً بگویید که چرا چنین ظهوری است. شاید اصل منت را دارد می‌گوید، منت است دیگه. تمام المنّة این را باید استظهار بکنید که آقا آقای ضیاء این را استظهار فرموده که تمام المنّة است. اما این بیانی است که ایشان، تمام بیان برای این است که مؤاخذه را بردارد، بگوید مؤاخذه مراد نیست. حالا این جا البته یک کم لطفی است که در این جا شده.

اشکال دوم این است که فرموده «مضافاً الى أنّه لا يجدى في ما هو المهم في المقام» مگر کار ما و استفاضی که ما به آن نیاز داریم ظهور به حدیث می‌دهد و پیغمبر اکرم (ص) در این حدیث تعهد کرده که کار ما را حل بکند؟ که شما می‌گویید «ما هو المهم في المقام» این چه قرینه‌ای می‌شود، باید ببینیم خود حدیث چنین معنایی دارد یا ندارد تا ببینیم در مقام می‌توانیم از آن استفاده کنیم یا نه و الا این که قرینه نمی‌شود که چون ما در مقام نیاز به این داریم پس معنای حدیث این هست. این بیان دوم و لعل... حالا فرصت نبود که به مقالات نگاه کنم که کلام خود ایشان است. لعل مقرر این جا بدجور تقریر فرموده. «مضافاً»

و اما آن اولی که تمام المنّة ایشان فرموده، باز این است که از کجا حدیث در می‌آید که در مقام تمام المنّة است؟ نه اصل المنّة است. این منت اصلش در امم سابقه نبوده در این امت هست. این هم شاید بیش از مصلحت نباشد منت بگذارد. بنابراین بهتر این است که همان وجوهی که قبلاً گفته می‌شود که مؤاخذه این جا مراد نیست به آن وجوه تمسک بشود. پس ما این جای کلام محقق عراقی را اصلاح می‌کنیم، تبدیل می‌کنیم. این دو بیانی را که ایشان فرموده‌اند این را تبدیل می‌کنیم به آن بیاناتی که سابقاً گذشت که مؤاخذه این جا مراد نیست. و بیان اول ایشان را مؤید قرار می‌دهیم، نه دلیل.

مؤیدش هم این است که نه، مؤاخذه نیست. این که تمام المنه نیست. خداوند وقتی در مقام منت آمده خوب است کار را تمام بکند دیگه. یک منت کامل بگذارد. پس احتمال اول که عقوبت فعلیه باشد به این بیان یا به بیان مستبدل ثابت شد.

اما این که چرا استحقاق عقوبت نیست؟ احتمال دوم. استحقاق العقوبه را هم ایشان می فرماید استحقاق عقوبت یک امر شرعی که نیست، یک مدرک عقل عملی است که کجا استحقاق عقوبت هست، کجا استحقاق عقوبت نیست. هر وقت مولی تکلیفی داشت این جا استحقاق عقوبت هست، اگر تکلیفی نداشت استحقاق عقوبت نیست. هر وقت تکلیفی داشت و مجهول بود آن تکلیف برای ما ولی خودش با بیان دیگری گفته من به آن تکلیف خیلی اهتمام دارم، ترک نکنی، اهتمام دارم، احتیاط کن. اگر این جور هم گفت؛ جعل احتیاط کرد که این جعل احتیاط نشان دهنده اهتمام مولی است به آن مصالح واقعی که نمی خواهد از آن بگذرد. این جا هم می گوید اگر تو نکردی استحقاق عقوبت داری. بنابراین استحقاق عقوبت در طول تکلیف واقعی و جعل احتیاط در زمان شک در تکلیف واقعی است چون اگر که تکلیف واقعی باشد و در مقام شک هم شارع احتیاط جعل نکند علی المسلک المشهور قبح عقاب بالبیان می گوید شما استحقاق عقوبت هم نداری چون قبیح است استحقاق عقوبت. الا در مسلک حق الطاعه ای. پس بنابراین یک امر این چنینی است، بلاواسطه به دست شارع نیست. اگر شارع می خواهد استحقاق عقوبت بیاورد همین طور شارع می تواند بگوید من تکلیف جعل نمی کنم ولی تو مستحق عقاب هستی، می شود؟ بدون جعل تکلیف همین طور بگوید «زید انت مستحق للعقاب» لماذا؟ دلم می خواهد. این قابل جعل هست؟ نیست. مستقیماً نمی تواند جعل بکند، باید منشأ آن را درست کنید. منشأش این است که تکلیف بیاورید، یا احتیاط بیاورید در ظرف شک. همین جوری استحقاق العقوبه از طرف شارع قابل جعل نیست کما این که از طرف هیچ مولی، حتی ... جعل نیست همین جوری، چون مدرک عقل است، مدرک عقل عملی است. آن عقل عملی آن را در ظرف یک موضوع ویژه درک می کند. همین جور که خود نفس استحقاق قابل جعل نیست، رفع آن هم مستقیماً قابل جعل نیست، مگر رفع منشأش را بکند. اگر منشأ آن وجود دارد نمی تواند استحقاق را بردارد. مثلاً بگوید تکلیف من سر جایش هست، احتیاط را هم می گویم بکن ولی تو اگر ترک کردی اسحقاق نداری. یعنی چه؟ چون این مدرک عقل عملی است. عقل عملی می گوید وقتی خلاف امر مولی کردی تو مستحق هستی. خودش می گوید استحقاق نداری. پس بنابراین الاستحقاق و عدم الاستحقاق و رفع الاستحقاق را مستقیماً نمی شود جعل بکند کما این که نمی شود وضع بکند. پس خود این قابل رفع و وضع نیست. اگر مولی این جا می خواهد استحقاق را رفع بکند باید کاری را که به دست خودش هست انجام بدهد، حالا آن کاری که دست خودش هست یا حکم واقعی است، یا مرتبه حکم واقعی است، یا جعل است که ببینیم آن ها می شود یا نمی شود.

پس بنابراین استحقاق هم به این توضیحی که بیان شد نمی شود بگوییم مراد است بدواً خودش. بله اگر گفتیم چیزهای دیگر برطرف شد، حکم برطرف شد یا فعلیت حکم برطرف شد، یا احتیاط برطرف شد قهراً عقوبت هم برطرف می شود اما در طول برطرف شدن آن. قهراً استحقاق هم برطرف می شود اما در طول آن. خودش را مستقیماً نمی شود گفت که مراد است بدواً.

س: عرفاً این برداشت...

ج: نه. عرف هم می گوید استحقاق قابل برداشتن نیست خودش. همین طور که نسبت به عرف می پذیرد همین جور به کسی بگویند که آقا.... با این که تکلیف هست، با این که احتیاط هم جعل کرده بگویند من استحقاق را برداشتم. می شود؟
س: منشأش را برمی دارد.

ج: آهان پس منشأش را برمی دارد. پس خودش مستقیماً یعنی بدون برداشتن منشأ نمی شود. کما این که وضعش هم خودش نمی شود بدون این که منشأ برای آن بگذارند. عرف هم همین جوری است.
و اما احتمال سوم که بگوییم حکم واقعی برداشته شده.

س: استاد ببخشید منت همین است دیگه. منت این است که بالاخره یک وجه منت می تواند این باشد که اگرچه که تکلیف

ج: منت در جایی است که قابلیت تحقق داشته باشد. رفع استحقاق کوضع الاستحقاق بدون منشأ قابلیت تحقق ندارد. مثل این که عرض کردم می شود به زید بگوییم من تکلیف بر تو نکردم. اما تو مستحق عقاب هستی. بگوید چرا؟ تا تکلیف نکنی می شود استحقاق عقاب جعل کرد؟
س: استحقاق نه ولی....

ج: احسنت، استحقاق عقاب نمی شود جعل کرد بعد از تکلیف. حالا تکلیف کردی همه چیز سر جای خودش هست، بگوید استحقاق آن را برداشتم، نمی توانی استحقاق آن را برداری. می توانی بگویی عقاب نمی کنم اما استحقاق یعنی اگر بکند فی محله هست نه، نمی شود برداری.

و اما خود حکم واقعی؛ این چی؟ ایشان به سه دلیل می فرماید حکم واقعی هم مرفوع نیست، نمی شود مرفوع باشد.

یک؛ این که گفتیم این حدیث در مقام امتنان است. رفع حکم واقعی بما هو حکم واقعی چه امتنانی در آن هست؟ چون حکم واقعی بما هو حکم واقعی در زمان جهل تبعه ای ندارد برای انسان، استحقاق عقوبتی ندارد، عقوبتی ندارد، عقاب بالابیان قبیح است. پس حکم واقعی در ظرف شک و جهل ما به آن، برداشتن آن چه منتی دارد، که شارع بگوید آن را برداشتم. خود حکم واقعی.

پس به قرینه رفع و این که این رفع منتی است باید مرفوع به آن به چیزی باشد که اگر بر برداشتن منت، چون اگر بر ندارد ضیقی بر ما هست، مشکلی برای ما ایجاد می شود. رفع آن منت است، اما اگر باشد هیچ مشکلی برای ما ایجاد نمی شود. پس بنابراین

س: ...

ج: خود حکم واقعی را داریم می‌گوییم. خود حکم واقعی با توجه قبح عقاب بلایانی که وجود دارد چه احتیاطی را بر ما لازم می‌کند؟ خود حکم واقعی که احتیاط نیست مگر شارع احتیاط را جعل بکند.

پس بنابراین رفع خود حکم واقعی چون منتهی در آن نیست و حدیث حدیثی است که در مقام منت است آن هم معنا ندارد.

و من هذا یظهر که....

س: رفع انشاء است؟

ج: ... انشاء شما معنا کن. حالا دیگه این جا لازم نیست بگوییم، توی همه مبانی رفع حکم واقعی است. حالا چند تا مرحله دارد؟ چی هست؟ حکم واقعی برداشته شد. اگر به مرحله فعلیت هم می‌خواهید بفرمایید که استاد می‌فرماید؛ آقای آخوند می‌فرماید، این هم همین جور است. فعلیتش هم باشد، حکم واقعی فعلی هم باشد ولی وقتی من جاهل هستم نسبت به آن و شک هستم نسبت به آن چه ضیقی بر من ایجاد می‌کند تا شارع بگوید من منت می‌گذارم بر تو، برمی‌دارم. حکم فعلی هم بر من ضیقی ایجاد نمی‌کند، چرا؟ برای این که عقل من می‌گوید قبیح است عقاب بلایان، آزاد هستی، راحتی. اگر او هم بخواهد عقاب کند بر او قبیح است عقاب کردن و تو استحقاق نداری.

پس بنابراین این دلیل اول. بنابراین به این دلیل معلوم می‌شود سوم و چهارم هر دو غلط است که بگوییم مراد است و بهذا تبیین که فرمایش کفایه که فرموده خود حکم، حکم واقعی و حکم فعلی ... این نه، این ...

قرینه دوم و دلیل دوم ایشان بر این که حکم واقعی نیست این است که وحدت سیاق در بقیه فقرات این حدیث شریف «ما اضطروا الیه، ما استکرها علیہ» و در مورد نسیان و خطا، در آن جا مسلّم حکم واقعی برداشته نشده. وحدت سیاق اقتضاء می‌کند همان طور که در آن‌ها حکم واقعی برداشته نشده این جا هم همین طور باشد. این هم دلیل دوم.

دلیل سوم؛ دلیل سوم برهان عقلی است. و آن این است که ظاهر حدیث شریف... از حدیث شریف استفاده می‌شود که جهل و عدم العلم این علت است برای رفع. پس علت رفع چیه؟ جهل است. جهل به چی؟ جهل به حکم. پس این جهلی که علت برای رفع است خودش متأخر از حکم است. بنابراین رفع در مرحله سوم است از نظر رتبه. حکمی هست، من جاهل به آن حکم هستم، حالا این جهل باعث رفع می‌شود. بنابراین رفع نسبت به حکم؛ چه خود حکم، چه مرتبه حکم در دو مرحله بعد از حکم است. رفع در حقیقت نبود آن شی است، پس نقیض آن می‌شود. نقیض باید در رتبه نقیض باشد. وحدت در تناقض شرط است، یکی هم وحدت رتبه است. بنابراین رفعی که معلول جهل است و جهل در رتبه بعد از حکم است نمی‌شود بگوییم این رفع وارد شده بر خود آن حکم واقعی چون این بدیل آن نیست، این نقیض آن نیست. بنابراین اصلاً فرمایش کفایه خلاف برهان عقلی است که شارع بخواهد بفرماید، چرا؟ برای این که شارع می‌فرماید جهل به حکم، این جهل شما به آن حکم باعث شده که من بردارم، پس بنابراین حکمی فرض شده، جهل شما فرض شده بعد از این جهل باعث رفع شارع شده. این رفع در مرحله ... دو مرحله بعد از حکم قرار دارد چطور می‌شود نقیض و بدیل آن حکم باشد. پس بنابراین این رفع به آن هم نمی‌خورد چون از حدیث این مطلب استفاده می‌شود. البته شارع می‌تواند بدون این که موضوع را

جهل قرار بدهد ... اما وقتی خودش دارد می‌گوید به خاطر جهل شما به آن. پس دارد فرض می‌کند آن هست، در واقع هست. شما هم جاهل به آن هستید حالا دارد می‌بردارد. این رفع دیگه نمی‌شود به خود آن بخورد و نقیض آن باشد. این هم برهان سوم است که ایشان اقامه کرده.

پس بنابراین این چهار تا نشد، فیتین الخامس که بگوییم چی؟ «رفع ما لایعلمون» یعنی وجوب احتیاطی که نمی‌دانی من جعل کردم یا نه. شما در شبهات حکمیه نمی‌دانید من وجوب احتیاط را بر شما جعل کردم یا نه. من این را برداشتم و دیگه لازم نیست آن جوری که آقایان می‌گویند این رفع ظاهری است نه واقعی. نه، رفع واقعی هم هست. واقعاً برداشتم وجوب احتیاط را، نه ظاهراً در مرحله ظاهر.

س: ...

ج: چرا دیگه. گفتیم احتمال سوم... گفتیم این برهان در هر سه می‌آید، یعنی سه بیان در هر سه می‌آید. پس بنابراین حدیث شریف دارد چی می‌فرماید؟ می‌فرماید که وجوب احتیاط برداشت شد. وقتی وجوب احتیاط برداشته شد می‌گوید وجوب احتیاط من ندارم، نتیجه‌اش چی می‌شود؟ وجوب احتیاط که شارع نداشت نتیجه این می‌شود که نه مؤاخذه وجود دارد، نه استحقاق وجود دارد، این‌ها وجود ندارد و کاری هم به حکم ندارد، یعنی راجع به حکم حرفی نمی‌زنند و ما خیال‌مان دیگه راحت است. نه استحقاق هست، نه چیزی هست، احتیاط هم که بر ما واجب نیست بلکه این جا در حقیقت شارع با این کارش که دارد می‌گوید احتیاط را من برداشتم موضوع یک حکم عقل دیگری را که اشد است از قاعده عقب بلایان، دارد درست می‌کند. عقاب بلایان قبیح است، عقاب مع البیان بر عدم استحقاق و عدم احتیاط اقبیح است. می‌گوید خودت گفتی. با این حرفش، با این کارش که دارد می‌گوید احتیاط جعل نکردم، می‌گوید من احتیاط از شما نمی‌خواهم. مگر در ظرف جهل و شک کاری جز احتیاط کردن از ما ساخته است؟ می‌گوید این را نمی‌خواهم، این را برداشتم. حالا که اگر بخواهد عقاب بکند این اقبیح است. حالا خودش این تمام الموضوع است برای عدم استحقاق. عقل می‌گوید وقتی خودش گفته نه دیگه، استحقاقی دیگه تو نداری.

پس بنابراین استحقاق نداری چون نسبت به حکم واقعی که جاهل هستی، این را هم که خودش دارد می‌گوید من نمی‌خواهم. از این راه هم که نشد. پس بنابراین ثبت مدعای اصولی در قبال اخباریین که در این جا می‌گوید که در شبهات حکمیه... حالا البته وجوبیه‌اش در قبال اخباریین است.

س: ...

ج: ... بله. تحریمیه‌اش نه وجوبیه‌اش،

این را برداشتم. پس بنابراین ثابت می‌شود این فرمایش. حالا آیا... بعد ایشان بعد از این توضیحاتی که داده که چون وقت گذشته من عنوانش را عرض می‌کنم فردا توضیحش را عرض می‌کنم. که ایشان می‌فرماید ما با این بیانی که کردیم می‌توانیم یک مصالحه‌ای هم بین فرمایشات مختلف بزرگان که یکی گفته مؤاخذه برداشته شده، یکی می‌گوید استحقاق

برداشته شده، یکی می گوید حکم برداشته شده، یکی می گوید فعلیت حکم برداشته شده، یکی هم می گوید وجوب احتیاط برداشته شده، می شود گفت این نزاع لفظی است. و همه شان یک چیز می خواهند بگویند، جمعش همین است که ما توضیح دادیم که ان شاء الله فردا. و صلی الله علی محمد.

پایان.

جلسه ۱۸ - ۱۳۹۵/۰۸/۰۳

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

السلام علیک یا ابا عبدالله و علی الارواح التي حلت بفنائک و علیک منا سلام الله ابدأ ما بقینا و بقی اللیل و النهار و لا جعل الله آخر العهد منا لزیارتکم. السلام علی الحسین و علی بن الحسین و علی اولاد الحسین و علی اصحاب الحسین یا لیتنا کنا معهم فنوز فوزاً عظیماً.

اللَّهُمَّ الْعَنْ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنْ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنْهُمْ جَمِيعاً.

اللهم اجعل لنا قدم صدقٍ عندک مع الحسین و اصحاب الحسین الذین بذلوا مهجهم دون الحسین علیه السلام.

بحث در تقریب سوم بود که محقق عراقی قدس سره افاده فرموده به حسب آن چه در تقریرات بحث ایشان هست. حاصل فرمایش ایشان این بود که احتمالات در این جا خمسة هست، این که عقوبت مرتفع باشد، استحقاق مرتفع باشد، حکم واقعی مرتفع باشد به جمیع مراتبه، حکم واقعی به مرتبة الفعلیة مرتفع باشد یا وجوب احتیاط مرتفع باشد و ایشان فرمود که آن چهار امر اول آن ها نمی شود مراد باشد بنابراین یتعین الخامس که احتیاط برداشته شده. شارع می فرماید در ظرف شک من احتیاط جعل نکردم، وقتی او احتیاط جعل نکرد قهراً ما دیگه مسؤولیتی نداریم چون در ظرف شک اگر بنا باشد چیزی بر عهده ما باشد احتیاط است، می فرماید من احتیاط جعل نکردم پس بنابراین.... و قهراً این روایت هم می شود معارض با ادله احتیاط، آن ها می گویند ما احتیاط جعل کردیم، این می گوید ما احتیاط جعل نکردیم و حالا باید بعداً در بحث ادله احتیاط ببینیم کیف التوفیق بینهما. این مدلولش این می شود.

اما این که چرا عقوبت واقعی برداشته نشده، دو بیان ایشان کردند؛ یکی برای خاطر این که این کمال المنه در آن نیست، کمال المنه در این است که استحقاق برداشته بشود. و علاوه بر این که آن چیزی که به درد اصولی می خورد فقط رفع مؤاخذة و عقوبت نیست بلکه رفع استحقاق است که گفتیم این دو بیان ایشان لایخلوا عن اشکال و باید تعویض کنیم این بیان ایشان را به بیان دیگر چون واضح الاشکال است. حالا حرف های بعدی هم ممکن است اشکال داشته باشد اما این دو بیان واضح الاشکال است و خوب است که تعویض بشود.

س: ببخشید ... این «ما لایعلمون» ...

ج: ببینید من می خواهم یک چیزی خدمت شما عرض بکنم. ببینید جای اشکال را... الان وسط حرف است من دارم خلاصه حرف آقا ضیاء را بگویم که ذهن ها متوجه بشود تا بعد وارد بشویم جای این که ذهن این طرف و آن طرف نیست. اشکال را سر جایش بفرمایید.

و اما احتمال دوم که بگوییم استحقاق برداشته شده، استحقاق هم که به ید شارع نیست وضع و رفع آن مستقیماً، مباشرة. مگر این که به مبادی آن، به مناشی آن. پس بنابراین آن را هم مستقیماً نمی تواند بردارد. بلکه با وضع احتیاط استحقاق را می توانید قرار بدهید، با وضع تکلیف همین جور، و با رفع این ها هم می تواند منشأ استحقاق را بردارد، استحقاق هم برداشته بشود. پس این که مستقیماً بخواهد بگوید ما استحقاق را برداشتیم این هم نمی شود.

و اما این که حکم واقعی به کله یا به مرتبه بخواهد برداشته بشود این را هم با سه بیان گفتند نمی شود. بیان اول این بود که حکم واقعی خودش که ثقاتی ندارد، ضیقی بر مکلف ایجاد نمی کند تا در رفع آن منت باشد. چون حکم واقعی غیرموصول و غیر واصل این استحقاق عقوبت نمی آورد، عقوبتی نمی آورد، قبح عقاب بلایبان دارد پس حکم واقعی واقعی برداشتن آن یعنی وجود آن ثقلی نمی آورد، ضیقی نمی آورد تا در رفع آن منت باشد و حال این که این حدیث رفع در مقام منت است و ما قبلاً گفتیم که منت در جایی است که در وضع ضیق باشد، خلاف منت باشد آن وقت رفع آن می شود منت. بنابراین این هم نمی شود. این دلیل اول.

دلیل دوم این بود که اگر حکم واقعی مقصود باشد رفع در «رفع ما لایعلمون» بلاعنایه می شود. و حال این که در بقیه یعنی «رفع ما استکرها علیه، ما اضطروا الیه» آن جاها رفع مع عنایه هست چون نسیان که برداشته نشده، حتماً با عنایت است. خطا که برداشته نشده حتماً مع عنایه دارد گفته می شود. پس «رفع ما لایعلمون» هم باید همان جور که آن ها مع عنایه گفته می شود این جا هم مع عنایه گفته بشود. عنایت به چیست؟ به این که مقصود برداشتن خود حکم واقعی نباشد، درسته مقصود از «ما» همان حکم واقعی است ولی خودش مقصود نباشد، چی مقصود باشد؟ وجوب احتیاطی که در راستای آن هست مقصود باشد آن وقت واقعاً وجوب احتیاط برداشته شده، مرفوع واقعی آن هست اما اسناد داده شده عنایتاً به خود حکم واقعی. پس به این دلیل هم به خاطر وحدت سیاق باید بگوییم خود حکم واقعی بما هو حکم واقعی مرفوع واقعی نیست.

و اما دلیل آخر این بود که رفع نقیض و بدیل حکم است. حکم دو رتبه از رفع مقدم است. حکم باید باشد، جهل به آن باشد، بعد از جهل آن وقت حالا رفع می آید. این رفعی که بعد از رفع می آید نمی تولد نقیض آن حکم باشد، چرا؟ برای این که

نقیضان در رتبه واحده هستند و این دو رتبه متأخر است فکیف یکون نقیضاً لذلك. پس بنابراین اصلاً برهاناً نمی شود این رفع... نه به خاطر ظهور و این ها که. نه برهاناً نمی شود رفع بخورد به خود حکم واقعی. رفع می تواند بخورد به همین ایجاب احتیاط که شارع در ظرف جهل بتواند آن را جعل بکند.

سؤال: ...

جواب: هر چی که حق است لازم نیست که آدم بگوید، آن ها را دیگران گفتند. ما یک چیزهایی می گوئیم که دیگران نگفتند. این خلاصه فرمایش ایشان بود. ایشان فرمودند به این بیانی که ما گفتیم، جمع بین کلمات هم می شود یعنی آن آقای که آمده فرموده خود عقوبت برداشته می شود، مؤاخذه برداشته می شود او نمی خواهد بگوید واقعاً و ابتدائاً این هست. وقتی احتیاط برداشته شد قهراً مؤاخذه هم برداشته می شود، به این لحاظ به آن نسبت داد. وقتی احتیاط برداشته شد استحقاق هم قهراً نیست. از این جهت او گفته استحقاق برداشته شده. مقصودش این نیست که مباحثراً مستقیماً، حاشا و کلا که آن بزرگان این جوری چیزی بخواهند بگویند. آن که آمده گفته حکم واقعی برداشته شده مثل استاد در کفایه، ایشان هم از باب این است که وقتی وجوب احتیاط برداشته شد این جا کأن حکم واقعی دیگه وجود ندارد. کأن شارع به آن حکم واقعی اهتمام آن چنانی دیگه ندارد. پس صحیح است که انسان مجازاً و به یک تعبیر ادبی بگوید حکم برداشته شده. کما این که در عرفیات هم زیاد است که این جوری بگوئیم. و اما آن چیزی که آثار ندارد بگوئیم این که دوا نیست، دوا است، این که آب نیست، وقتی گوارا برای او نباشد می گوید آب نیست. آب است ولی چون آن اثر مطلوب را ندارد می گوید. آن که گفته جمیع الآثار، آن که گفته اثر مناسب، این ها هم که در کلمات بود این ها هم برای همین است که جمیع الآثار.... نمی خواهد بگوید هر آثاری که نمی تواند مستقیماً آن را جعل بکند که. این همین مقصود است که وجوب احتیاط مقصود است و اثر مناسب هم وجوب احتیاط است پس بنابراین کلمات را می شود با هم دیگه گفت که نزاع واقعی نیست، اختلاف در تعبیر است و مقصود امر واحد است. این خلاصه فرمایش محقق عراقی قدس سره.

این فرمایش با کمال دقتی که در آن اعمال شده اما خالی از عده ای از مناقشات نیست.

اما مناقشه در مقدمه آن فرمایش اول ایشان که فرمود خود عقوبت مقصود نیست به آن بیانی که گفتیم معلوم شد که گفتیم این بیان ایشان تمام نیست. بلکه قبول داریم که «رفع ما لایعلمون» مؤاخذه نیست به خاطر این که خود حکم قابل اراده است و استظهاراتی که بعد می کنیم و قبلاً هم عرض کردیم. این که استحقاق نیست، بلکه استحقاق درست است چون مستقیماً به ید شارع نیست که بگوید من استحقاق را برداشتم. این مطلب قبول است، اما این که فرمود حکم واقعی مقصود نیست لوجوه ثلاثه؛

وجه اول این بود که در خود وضع احکام واقعیه که در آن ضیقی نیست که حالا شارع بیاید آن را بردارد. جواب این است که نقض می کنیم. مگر در خود احتیاط؛ وجوب احتیاط ضیق است؟ اگر شارع احتیاط جعل بکند، وجوب احتیاط جعل کند واقعاً ولی به مکلف نرسد چنین چیزی، در این ضیق است. یا اگر وجوب احتیاط برسد ضیق ایجاد می کند. همان طور که نفس حکم واقعی بلاوصوله الینا ضیقی برای ما ایجاد نمی کند وجوب احتیاط هم بلاوصوله الینا برای ما ضیقی ایجاد نمی کند. حالا

خدا در لوح محفوظ وجوب احتیاط جعل کرده باشد ولی به ما نرسیده باشد. چه ضیقی در ما ایجاد می کند. اگر می فرمایید این وجوب احتیاط به لحاظ این که اگر برسد ضیق ایجاد می کند، همین ملاک در احکام واقعی هم هست. احکام واقعی هم اگر برسند ضیق ایجاد می کنند و به این لحاظ درست است که رفع بشود و منت درست باشد. پس اگر صرف نظر از وصول حساب بکنیم فرقی بین وجوب احتیاط و احکام واقعی نیست همان طوری که وجوب صلات غیر واصل ضیق ایجاد نمی کند، وجوب الاحتیاط در ظرف شک غیر واصل هم ضیق برای ما ایجاد نمی کند. اگر می فرمایید وجوب احتیاط از این جهت ضیق ایجاد می کند که یعنی اگر برسد به شرط رسیدن برای شما ضیق ایجاد می کند فلذا رفع آن منت است احکام واقعی هم همین جور است که اگر برسد ضیق ایجاد می کند پس رفع آن منت است.

سؤال: وجوب احتیاط مثال همان حکم واقعی است؟

جواب: باشد ولی تا نرسیده چی؟ بدتر، این که شما می گوئید بدتر است. اولاً این سؤال حکم واقعی نیست بلکه فقط تنجیز حکم واقعی است و بیان اهتمام به آن است نه ایصال به آن. پس این که همان لون واقع را دارد، لون حکم واقعی دارد، همان طور که حکم واقعی خودش فی نفسه... چون ایشان حرفش این است. می گوید حکم واقعی که فی نفسه ضیقی برای ما ایجاد نمی کند در ظرف شک. چون قبح عقاب بلا بیان دارد. ایجاب احتیاط هم در ظرف شک چی برای ما ایجاد می کند؟

سؤال: حکم واقعی ضیق ایجاد نمی کند چون مثالش ضیق ایجاد می کند، ایصال حکم واقعی که معلوم نیست فقط به جعل احتیاط است، پس این رفع شده. جعل احتیاط در حکمی که لایعلمون است ایصالش فقط....

جواب: نه، ایشان می فرماید خود... اتفاقاً روی مبنای ایشان هم وجوب الاحتیاط وجوب آخر منهای و از آثار آن هم نیست، به آن هم ربطی ندارد که ایشان می فرماید، آقای اصفهانی هم می فرماید.

سؤال: وجوب را طریقی نمی دانند ایشان؟

جواب: نه وجوب طریقی هم نیست.

سؤال: حالا اگر بدانیم ...

جواب: نه باز هم همین جور است. وجوب طریقی غیر واصل هم برای ضیقی ایجاد نمی کند. ایجاب طریقی که به من نرسد چه مشکلی ایجاد می کند. ولی بعد الوصول است. پس اگر به لحاظ الوصول خود این... چون باید این حکم طریقی هم واصل بشود تا آن اثر را بگذارد که آن واقع را تنجیز کند. مادامی که خود این نرسد مشکلی برای من ایجاد نمی کند. پس اگر به لحاظ دارید می فرمایید که درست است رفع منتی نسبت به آن، این وجه را در خود احکام واقعی هم بگوئید. چون حکم واقعی اگر برسد حالا بنفسه او بایجاب الاحتیاط یا به هر وجهی برسد ایجاد ضیق می کند پس رفعش منت دارد.

سؤال: ...

جواب: این درست است، این روی مبنا... آن روز هم عرض کردم این‌ها... این که می‌گوید ضیقی بر ما ایجاد نمی‌کند براساس مبنای مشهور است که می‌گویند قبح عقاب بلایان داریم اما طبق مسلک شهید صدر که حالا این آقایان قائل نیستند، چرا؟ احتمال... حالا آن جا هم بحث در این است که احتمال التکلیف در ما ضیق ایجاد می‌کند یا نفس التکلیف؟ علی مبنای شهید صدر هم کسی ممکن است بگوید، لفظ التکلیف چه ایجاب... احتمالش را بر من ایجاد می‌کند ولو این احتمال محتمل واقعاً نداشته باشد.

سؤال: صرف احتمال را می‌گوید منجز است. در مانحن فیه هم ...

جواب: می‌دانم. آن که ضیق ایجاد می‌کند احتمال منقذحه در نفس من هست یا محتمل است؟ همین نفس احتمال است ولو واقعیت هم نداشته باشد.

و اما جواب دوم خدمت ایشان عرض می‌شود، این مقاله که شاید مشهور هم باشد عند الاعلام که رفع در جایی منت است که آن مرفوع وضعش ثقل بیاورد، ضیق بیاورد. اگر یک چیزی برعهده ما بود بر ما ضیق ایجاد می‌کند و سنگین است بر ما، ثقلت دارد، رفع آن منت دارد. ما می‌گوییم این قبول است، اما این که منحصر در این باشد را قبول نداریم. ممکن است وضع یک چیزی ثقلت نمی‌آورد ولی رفع آن توسعه بیشتری می‌آورد. این جا هم با منت می‌شود آن را درست کرد، منت است.

سؤال: ... لطف است...

جواب: همین منت می‌گذارد لطف می‌کند. می‌تواند نکند.

سؤال: ... اگر توسعه نبود ملازمه با ضیق ندارد، توسعه نباشد یعنی ضیق نیست دیگه. توسعه نباشد یعنی یک مقدار ضیق است دیگه.

جواب: نه، حکم واقعی خودش ضیق ندارد. خود حکم واقعی بما آنه واقعی شما می‌گویید ضیق ندارد. آیا رفع آن حکم واقعی هیچ فایده‌ای برای ما ندارد. بگوییم آن حکم واقعی را من رفع کردم. آن حکم واقعی را اگر بگوید من رفع کردم آن وقت می‌شود چی؟ می‌شود اشدّ عقاباً ما خیال‌مان راحت‌تر می‌شود. حتی مثل شهید صدر دیگه نمی‌تواند بگوید حق الطاعة. پس بنابراین این رفع چون موضوع قاعده چی می‌شود؟ می‌گوید آقا حکمی نداری، خودت داری می‌گویی من آن را برداشتم چرا می‌خواهی من را عقاب بکنی؟ اقبیح است گفتیم قبلاً عقاب بلایان قبیح است اما عقاب مع البیان علی العدم اقبیح است. خودت گفتی نیست. حالا می‌آیی یقه من را می‌گیری می‌گویی چرا انجام ندادی. این دیگه حتی هیچ کس توی عالم پیدا نمی‌شود که بگوید نه حق الطاعة مولی این جا هم هست. آن کسانی هم که حق الطاعة‌ای شدند جایی است که او حرفی نزده که من تکلیف ندارم. اما اگر گفت من تکلیف ندارم، دیگه هیچ کسی نمی‌گوید که این جا استحقاق عقوبت وجود دارد، حتی شهید صدر هم نمی‌فرماید.

سؤال: ...

جواب: نه، آقای عزیز. ببینید دو تا مطلب است. یک مطلب است که واژه رفع جایی استعمال می‌شود که ثقیل باشد. نمی‌گویند رفعت پر کاه را، این که کلمه رفع در این جا استعمال نمی‌شود باید آن سنگ را بگویند، یک سنگ سنگینی را بگویند، میز را بگویند مثلاً ولی رفعت این کاغذ را غلط است. این یک حرف است. حرف دوم این است که چون منت دارد می‌گذارد، منت در جایی است که آن چیزی را که دارد برمی‌دارد، بعدش ضیق ایجاد کند و الا معنا ندارد منت می‌گذاری. مگر بود چه طور بود که حالا منت می‌گذاری. این حرف آقای آقا ضیاء این هست.

سؤال: پس این شهید صدر که حق الطاعه‌ای است، احتمال آن برای او ضیق ایجاد می‌کند. یعنی حکم واقعی برای مثل شهید صدر ضیق ایجاد می‌کند لذا برای ایشان رفع معنا دارد.

جواب: جواب آقای چیز را عرض کردم. عرض کردم ایشان روی مبانی قوم دارد حرف می‌زند یعنی حق الطاعه‌ای. یا نه روی....

پس بنابراین حرف دومی که ما عرض می‌کنیم خدمت این بزرگوار، این است که این مقاله مشهور که گفته می‌شود رفع در جایی... به نحو منت البته، نه واژه رفع. رفع منتی در جایی صحیح است که آن مرفوع لولا رفع ضیق ایجاد نکند. ولی اگر مرفوع لولا رفع ضیق ایجاد نمی‌کند آن جا در رفع منتی نیست، اگر بود مگر چی می‌شد که حالا شما می‌خواهید منت بگذارید که برداشتم؟ جواب این است که این درست است که در آن جایی که وضعش منت ایجاد می‌کند در رفعش منت است و درست است اما اگر جایی در ... منت ایجاد نمی‌شود اما خود رفع یک توسعه‌ای می‌آورد، یک خیال جمعی بیشتری می‌آورد که اگر نمی‌کرد آن خیال جمعی نبود این جا هم می‌تواند منت بگذارد بگویند بر شما منت می‌گذارم این لطف اضافه را می‌کنم که خیال تان خیلی دیگه جمع باشد. و می‌گویند برداشتم.

پس بنابراین این دلیل اول مورد مناقشه است. دلیل دومی که ایشان آوردند این وحدت سیاق بود. این هم همان طور که قبلاً گذشت در وحدت سیاق گفتیم که وحدت سیاق این خصوصیات به این شکل را دیگه معلوم نیست که بگوییم اوصاف این‌ها هم باید متحد باشد. اوصافشان هم باید متحد باشد. آن‌ها چون در «رفع النسیان و رفع الخطاء» این رفع در آن‌ها به عنایت نسبت داده شده توی این «ما لایعلمون» باید به عنایت باشد. چنین چیزی لزومی ندارد تا این که شما بفرمایید وحدت سیاق این را ایجاب می‌کند.

و اما دلیل سوم ایشان. دلیل سوم، عرض می‌کنیم اولاً رفع، آن رفعی که بدیل و نقیض حکم واقعی است آن رفع مجعول نیست، نقیض هر شی که مجعول نیست، وجودش و عدم همان. آن در مرتبه همان است اما این جا نقیض مجعول است، شارع دارد جعل می‌کند. این که نقیض منطقی آن نیست تا شما بگویید که شرایط نقیض باید در آن مراعات بشود، وحدت رتبه باید در آن باشد و سایر آن‌ها. شارع دارد می‌گوید آن را برداشتیم، پس بنابراین این مغالطه است، این خلط بین نقیض واقعی و منطقی است و نقیض مجعول شرع... شما همین جا می‌گویید وضعش به ید شارع بود، رفعش هم به ید شارع است یعنی این کار شارع است، فعل شارع است، عملیه الشرع است. این رفع کار شارع است.

سؤال: ...

جواب: برداشته، جعل عدم هم نکرده، خودش برداشته. این برداشتن کار شارع است، فعلی است که صدر من الشارع. پس بنابراین این رفع مجعول است، نه رفع تکوینی که نقیض احکام واقعی باشد.

ثانیاً بیان ایشان چی بود؟ بیان ایشان این بود که شک و جهل موضوع رفع است «رفع ما لا یعلمون» جهل و شک چون متعلق به حکم واقعی است پس در رتبه متأخر از حکم واقعی است. بنابراین حکم واقعی در رتبه اعلی، شک در رتبه بعد، این رفع در رتبه سوم می‌شود. بنابراین رفع که در رتبه سوم شد نمی‌شود نقیض و بدیل آن حکم باشد. چون وحدت رتبه ندارد.

اشکال این است که آیا جهل تأخر رتبی از مجهول بالذات دارد از مجهول بالعرض دارد؟ مجهول بالعرض همان حکم واقعی خداست که جعل کرده، در لوح محفوظ وجود دارد، آن می‌شود مجهول بالعرض مثل معلوم بالذات و معلوم بالعرض. من وقتی علم دارم به یک امری. مثلاً علم دارم که الان صبح است، الان خورشید طلوع کرده، معلوم بالعرض همان واقعیت خارجی است، معلوم بالذات آن است که در ذهن من متعلق علم من هست که علم امر ذات اضافه است ... می‌دانم، چی را؟ هیچی. این نمی‌شود، علم بلیدیه یک چیزی بخورد. این علم تأخر رتبی دارد از معلوم بالذات یعنی آن که در خود ... نفس موجود است اما نسبت به معلوم بالعرض که آن خارج باشد نه، تأخر رتبی هم ندارد چون تأخر رتبی ملاک می‌خواهد. ملاکی بین آن و آن نیست که بگوییم این تأخر بالذات دارد. شما الان نسبت به امور آینده جهل دارید، جهل شما حالا است، مجهول بالذات شما هم حالا است، مجهول بالعرض برای آینده است. قیامت آن جور خواهد شد می‌گوید نمی‌دانم. در مانحن فیه شارع می‌گوید «رفع ما لا یعلمون» وقتی شما جهل دارید من چی را برداشتم؟ آن واقع را برداشتم یعنی مجهول بالعرض شما را برداشتم. آن مجهول بالعرض را برمی‌دارد نه مجهول بالذات من را بخواند بردارد. پس بنابراین ... این همان راه حلی است که در بحث اخذ علم به حکم در خود حکم اشکال دور کردند، لزوم ما حقه التأخیر و تأخیر ما حقه التقدیم کردند، آن جا محققین بزرگی مثل آقای اصفهانی و بعضی محققین دیگر حق کردند مسأله را به همین شکلی که الان در این جا عرض کردم. آن جا فرمودند ما یک معلوم بالذات داریم، یک معلوم بالعرض داریم و به این شکل حل می‌شود. یعنی مثلاً در آن جا چی گفته می‌شود؟ می‌گوید خدای متعال می‌فرماید تو وقتی علم به فلان حکم پیدا کردی من تازه حکم واقعی را جعل می‌کنم. پس این جا لازم نمی‌آید که آن حکم واقعی اولاً متقدم باشد، جعل شده باشد تا من علم به آن پیدا کرده باشم، چون علم من توقف بر آن واقع ندارد، بر آن صورت نفسانی دارد نه بر آن واقع. بر معلوم بالذات دارد نه بر معلوم بالعرض. می‌گوید اگر در صفحه نفس تو علم به چنین چیزی حاصل شد آن وقت من جعل کردم. این مشکلی پیش نمی‌آید. بله اگر بگویید علم مطابق للواقع آن چرا. علمی که الان مطابق با واقع است و آن واقعیتش تحقق دارد این چرا، اما همین طور بگویید علم. بنابراین در این جا هم به این شکل می‌توانیم از محقق عراقی جواب بدهیم. فتحصل این بیان محقق عراقی که صبر و تقسیم فرمود، استقراء فرمود احتمالات را در پنج تا و ابطال فرمود چهار تا را و فرمود متعین در پنجم می‌شود این بیان ایشان با کمال زحمت و دقتی که اعمال فرموده است این مناقشات را هم دارد بنابراین نمی‌توانیم این بیان را به عنوان مثبت برائت شرعیه در شبهات حکمیه بپذیریم و اما دو بیان دیگری شاید داشته باشیم که ان شاء الله فردا و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۱۹ - ۱۳۹۵/۰۸/۰۴

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

السلام علیک یا ابا عبدالله و علی الارواح التي حلت بفنائک و علیک منا سلام الله ابدأ ما بقینا و بقی اللیل و النهار و لا جعل الله آخر العهد منا لزیارتکم. السلام علی الحسین و علی بن الحسین و علی اولاد الحسین و علی اصحاب الحسین یا لیتنا کنا معهم فنوز فوزاً عظیماً.

اللَّهُمَّ الْعَنْ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنْ الْعَصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ وَ شَاعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنْهُمْ جَمِيعاً.

اللهم اجعل لنا قدم صدقٍ عندک مع الحسین و اصحاب الحسین الذین بذلوا مهجهم دون الحسین علیه السلام.

تقریب چهارم فرمایشات محقق شهید صدر قدس سره هست که مجموعاً از عبارات ایشان در بحوث و در حلقات سه وجه الی چهار وجه استفاده می‌شود. حالا قبل از ورود در آن بیانات به سه مطلب باید توجه کنیم که این‌ها زیربنای آن بیانات است.

مطلب اول این است که مسلّم از «ما»ی موصوله حکم اراده شده، حکم کلی در شبهات حکمی، حالا یا منحصرأ یا فی جانب الفعل المشکوک در شبهات موضوعیه، «رفع ما لا یعلمون» هم حکمی که نمی‌دانید هم فعلی که نمی‌دانید، این فعل چه فعلی است؟ حرام است یا حلال است، واجب است یا غیرواجب است؟ علی‌ای حال حکم مقصود است، حالا اگر گفتیم می‌شود شبهات موضوعیه هم باشد خیلی آن هم هست، اگر نه که نه.

مطلب دوم این هست که رفع وقتی به یک چیزی نسبت داده می‌شود لامحاله از دو حال خارج نیست؛ یا این رفع رفع واقعی است و حقیقی است و یا رفع انایی و ظاهری است. یعنی در واقع آن واقعیت مرفوع نشده اما آن چیزهایی مرفوع شده که توقع می‌رود که اگر آن مرفوع نشده آن‌ها باشد یا مقتضی وجود آن‌ها هست مثل این که اگر حکم واقعی رفع نشده اقتضا این هست که احتیاط مثلاً جعل بشود. این در حقیقت رفع انایی و ظاهری این است که آن واقع محفوظ است اما به لحاظ رفع آن‌ها این رفع نسبت داده می‌شود به خود آن امر حقیقی و گفته می‌شود حکم مرفوع است. این جا یعنی مرفوع و از آثاره مرفوع آن مقتضیات آن، مرفوع آن چیزی که در این صورت مقتضی این که شارع برای آن و به خاطر آن جعل بکند آن‌ها را برداشته مثل وجوب احتیاط و امثال ذلک.

مطلب سوم این هست که اگر مقصود از رفع در این حدیث شریف رفع واقعی باشد این لاینفع للإستدلال ولو این که بعضی خیال کردند که اگر رفع واقعی هم باشد ینفعنا. به چه بیان ینفعنا؟ به این بیان که گفتند ما مگر دنبال چی هستیم در شبهات حکمی؟ دنبال امنیت هستیم، وقتی حکم نیست امنیت داریم دیگه. بنابراین این قائلین می‌گویند اگر رفع واقعی

باشد ما در امن و امان هستیم چون حکم نیست، شارع می گوید حکم واقعی ام را برداشتم. اگر هم مردد باشیم بین این که حکم واقعی است، رفع رفع واقعی است، رفع ظاهری است باز هم ینفعنا، چرا؟ برای این که اگر رفع است دارد می گوید حکم واقعی برداشته شده، در امان هستیم. اگر هم حکم واقعی برداشته نشده دارد می گوید در ظاهر احتیاط جعل نکرده، حکم ظاهری است، رفع ظاهری را دارد. علی ای حال ما در امنیت هستیم.

این مطلب اگرچه قد یقال و یتوهم، اما این باطل است. چرا؟ به خاطر این که ما در معمول شبهات حکمیه عالم هستیم و می دانیم که اگر حکمی باشد این هم برای عالم است و هم برای جاهل است و این طور نیست که از جاهل ها رفع شده باشد واقعاً و برای عالم ها باشد. در معمول شبهات حکمیه این علم برای ما هست، بنابراین آن وقت دیگر نمی توانیم تمسک بکنیم در یک شبهه حکمیه ای که فقیه روبرو با آن می شود نمی تواند تمسک بکند به این «رفع ما لایعلمون» بگوید خیالم راحت است. چرا؟ چون این فقیه علم دارد که این جا اگر حکمی باشد رفع نشده در واقع و آن حکم واقعی مشترک است بین عالم و جاهل. پس بنابراین رفع واقعی به درد نمی خورد و لاینفعنا للإستدلال.

سؤال: این دلیل نشد...

جواب: این دلیل نیست هنوز.

سؤال: ...

جواب: کدام؟

سؤال: آن که می گوید رفع واقعی می شود ما ...

جواب: نه، برای چی دلیل اقامه نکردند؟

سؤال: برای ...

جواب: چرا ردع است؟ گفتیم دیگه. می گوییم که... نه رد نمی خواهیم بکنیم، می گوییم اگر حکم واقعی باشد به درد استدلال نمی خورد. چرا؟ چون در معمول موارد فقیه علم دارد که اگر این حکم باشد فرقی بین جاهل و عالم نمی کند. اگر شارع فرموده است که وقتی که در نماز کلام آدمی از تو سر زد «اسجد سجدتی السهو» این برای عالم به این حکم نیست، برای عالم و جاهل هست، منتها جاهل آن معذور است. نه این که برای او نیست اصلاً.

سؤال: مسلّم که...

جواب: بله بله. چون مسلّم است، می دانیم این چنین است در معمول موارد. این به حسب فقه و ادله اشتراک احکام بین عالم و جاهل از آن راه ها مسلّم است برای ما.

سؤال: پس قرینه می شود که رفع واقعی مراد نیست، نه این که رفع واقعی....

جواب: اگر فرض کردیم، دیگه رفع واقعی نیست. می‌گوییم اگر فرض کردیم این حدیث رفع واقعی است و رفع آن حقیقی است، دیگر به درد استدلال نمی‌خورد. از کجا فرض کردیم؟ خود امام فرمود مقصودمان رفع واقعی است.

سؤال: می‌خورد دیگه.

جواب: بابا امام خودش اگر فرمود رفع واقعی است چی می‌گویید؟

سؤال: ... یعنی اجماع به رفع است.

جواب: نه، معلوم می‌شود تخصیص خورد این موارد.

سؤال: ...

جواب: حالا آن حرف دیگری است، آن ان شاء الله خواهد آمد. فعلاً حرف‌های شهید صدر این هست. آن حرف دیگری است. پس بنابراین اگر این باشد باز لاینفعا.

بعد از فراغ از این سه مطلب و سه نکته حالا بیانات شهید صدر قدس سره این هست:

بیان اول؛ حسب ما فی البحوث در کلام اول. چون در بحوث فرموده لنا کلامان، این کلام اول‌شان است. البته ما می‌گوییم در بحوث سه کلام است.

کلام اول این است که ما در این «رفع ما لا یعلمون» امرمان دائر بین دو تا خلاف ظاهر انجام شدن است. و خلاصه می‌دانیم که توی این حدیث یک خلاف ظاهری باید وجود داشته باشد.

حالا توضیح مطلب این است که این «رفع ما لا یعلمون» اگر مقصود از رفع آن رفع حقیقی باشد دو تا معنا می‌تواند داشته باشد؛ یکی این که رفع شده حکم واقعی که شما آن حکم واقعی را نمی‌دانید. «رفع ما لا یعلمون» یعنی رفع الحكم الواقعی الذی لا تعلمون آن حکم واقعی را. این یک احتمال، که اگر این احتمال باشد قهراً مرفوع ما با مجهول ما می‌شود یکی. و قهراً مرفوع ما در این حدیث با آن که لایعلم است می‌شود یکی. مرفوع ما با آن چیزی که اگر این لایعلم نبود و به جای آن علم بود می‌شود یکی. علم به چی داشتیم؟ به حکم واقعی داشتیم اگر این لایعلم نبود و مرفوع‌مان هم همین است. ت و علی این اساس صبّ الرفع علی ما صبّ علیه عدم العلم، و الجهل، و العلم. یک چیز در نظر گرفته شده، همین حکم واقعی است می‌گوید این را، اگر علم به این نداشتی این مرفوع است.

و احتمال دوم این است که بگوییم که «رفع ما لا یعلمون» یعنی رفع آن حکم واقعی که نمی‌دانی جعل آن را، جعلش را نمی‌دانی نه خودش را. اگر این را گفتیم چی می‌شود؟ قهراً مرفوع ما غیر از مجهول ما می‌شود. مرفوع ما می‌شود خود حکم واقعی که مجعول است و حکم فعلی است و مجهول ما چیه؟ جعل است. و قهراً مصب رفع با مصب عدم العلم می‌شود دو تا. این دو احتمال وجود دارد.

اگر احتمال اول باشد، حدیث معنای اول را بدهد، یک مشکله عظیمی دارد و آن مشکله این است که لازم می‌آید تمام احکام اخذ شده باشد در موضوع آن، علم به خود آن حکم. چون دارد می‌گوید هر حکم واقعی که علم به آن نداری، آن حکم واقعی نیست، برداشته شده. پس کجاست آن حکم واقعی هست؟ وقتی علم به آن داشته باشی. این معنای اول چنین مطلبی را اقتضاء دارد و این مستحیل است. پس این معنا را نمی‌شود گفت. معنای دوم را اگر بگوییم لایس به، استحاله‌ای ندارد و ما هم در بحث اخذ علم به حکم در خود حکم گفتیم بله اخذ علم به خود حکم در خود آن حکم اگر به این شکل باشد که اخذ به علم به مجعول در خود مجعول بخواهد باشد، این اشکال دارد. اما اخذ بکنیم علم به جعل را در تحقق مجعول، اشکالی ندارد، دوری لازم نمی‌آید چون موقوف و موقوف علیه دو تا است. تحقق مجعول توقف دارد بر علم من، علم من توقف بر مجعول ندارد، توقف بر جعل دارد که من علم به جعل پیدا کنم. این حل می‌شود، اگر دومی را بگوییم حل می‌شود ولی خیلی خلاف ظاهر است، ظاهر حدیث این است که مصب رفع و مصب مرفوع یکی است. ظاهر حدیث؛ همان را که نمی‌دانی برداشته شده، نه برداشته شد چیزی که جعلش را نمی‌دانی و به عبارت دیگر اگر دومی را بخواهیم معنا بکنیم این چی می‌شود؟ این استخدام لازم می‌آید. رُفَع حکم واقعی که نمی‌دانی حکم واقعی را؟ یا نمی‌دانی جعل آن را؟ وقتی «ما» را می‌گوییم یعنی خود حکم واقعی، وقتی ضمیر به آن برمی‌گردانیم، نه خودش، جعلش را. که این خلاف ظاهر است.

إن قلت....

سؤال: ... با جعل الان یکی است.

جواب: نخیر دو تا است. جعل غیر مجعول است.

سؤال: ...

جواب: نه.

سؤال: ...

جواب: فعلیتش را برداشتند. در فعلیت می‌گوید...

إن قلت که شما چرا مراد از «ما» را می‌آید حکم واقعی می‌گیرد؟ جعل بگیری. رُفَع جعلی را که نمی‌دانی. خودش را، خود آن جعل را نمی‌دانی. مصب می‌شود واحد، استخدام هم لازم نمی‌آید.

جواب این است که چون خود جعل اثری بر آن مترتب نیست. آن که هست اثر بر حکم است نه جعل الحکم. حکم اثر دارد نه جعل آن فقط. جعل آن یک امر تکوینی است اثری ندارد، حکم اثر دارد. پس بنابراین این حدیث شریف در مقام این نیست که بگوید جعل کجا هست، کجا نیست، در مقام آن چیزی است که اثر بر آن مترتب است که همان مجعول باشد.

پس ما اگر بگوییم این جا حکم واقعی مقصود است برای تخلص از آن استحاله باید این خلاف ظاهر را مرتکب بشویم که بگوییم این جا تفرقه ایجاد شده است در این حدیث بین مرفوع و مجعول و خلاف ظاهر اراده شده، ظاهر را هر کسی نگاه

می‌کند یعنی رُفْع حکم واقعی که نمی‌دانی آن حکم واقعی را، الان باید خلاف ظاهر معنا کنیم بگوییم برداشته حکم واقعی که نمی‌دانی جعل آن را.

سؤال: ...

جواب: مجهول چیه آخه؟ مصداقش چیه؟ نه.

سؤال: ...

جواب: حالا اجازه می‌دهید که بیانات آقای صدر تمام بشود؟

پس این خلاف ظاهر این جا لازم می‌آید. اگر حکم ظاهری هم بخواهید مقصود... یعنی اگر رفع ظاهری بخواهد مقصود باشد... گفتیم یا واقعی است یا ظاهری است. پس واقعی را که چنین خلاف ظاهری در آن بود. اگر بخواهد ظاهری مقصود باشد، رفع ظاهری مقصود باشد آن هم عنایت می‌خواهد. چون اسناد داده شده این رفع به چی؟ به خود حکم واقعی. خود این که اراده نشد پس به تسامح و عنایه دارد گفته می‌شود این که حکم واقعی برداشته شد یعنی وجوب احتیاط آن برداشته شد. پس یا باید تصرفی در ماده رفع صورت بگیرد که این رفع رفع حقیقی نباشد، معنای رفع رفع واقعی نباشد، از باب این که شبیه رفع است اسمش را گذاشتند رفع، یک کاری است شبیه رفع اسمش را گذاشتند رفع، یا یک عنایت در اسناد... رفع؛ ماده را به معنای خودش بگیریم، رفع یعنی رفع اما اسناد رفع به آن حکم واقعی را بر اثر یک عنایتی که چون وجوب احتیاط آن برداشته شده، چی برداشته شده که در راستای آن هست کأنّ خود آن برداشته شده. پس یک عنایتی هم این جا می‌خواهد. بنابراین دوران امر است بالضرورة، بعد از این که رفع إما واقعی و إما ظاهری و لیس له ثالث، یا این است یا این است. دوران امر بین این است که یا آن خلاف ظاهری که در رفع حقیقی هست مرتکب بشویم، یا این خلاف ظاهری که در رفع ظاهری است مرتکب بشویم و لا مناص از این دو تا. حالا که لا مناص شد باید دقت بکنیم ببینیم کدام از این دو تا اولی بالتقدیم است و بالأخذ است از این تصرف‌ها.

فاذا كلنت هذه العناية واقعة على كل حال ما بليد ببينيم که حالا بليد کدام را تقدیم بکنیم. می‌فرمایید: این دومی ترجیح دارد بر اولی یعنی این که رفع را ظاهری بگیریم. چرا؟ برای مناسبات حکم و موضوع. تناسب حکم و موضوع اقتضاء می‌کند که بگوییم رفع رفع ظاهری است، و این خلاف ظاهر و عنایات این جا مد نظر گوینده صلوات الله علیه بوده، نه آن عنایت اول. چرا؟ چون در موضوع رفع این جا چیز اخذ شده؟ شک، عدم العلم، جهل. این اخذ جهل و عدم علم و شک در موضوع احکام معمولاً برای چه احکامی است؟ احکام ظاهریه نه احکام واقعیه. احکام واقعیه می‌رود روی ذات الموضوعات بدون اخذ علم و جهل و شک و این‌ها در آن. «الخمير حرام» نفس الخمير. «الماء طاهر» نفس الماء و ... آن که اخذ شک در آن می‌شود یا عدم العلم می‌شود یا جهل می‌شود و این‌ها، این‌ها احکام ظاهریه است. نه این که اصلاً نمی‌شود حکم واقعی شک در آن گاهی باشد، گاهی خود شک ... گفت «إذا شکت بین الثلاث و الاربع فابن علی الأربع» اما متداول، متعارف، آن چیزی که مأنوس به اذهان است این است که براساس این که ترجیح به کدام می‌شود؟ ترجیح می‌شود به این که بگوییم رفع رفع ظاهری است از این بین دو تا. رفع که ظاهری شد، خیلی پس دیگه یصح الاستدلال. می‌گوییم خدای متعال در این حدیث

شریف دارد می‌فرماید وقتی شما حکم واقعی را نمی‌دانید من آن حکم واقعی را به حسب ظاهر رفع کردم یعنی بر آن وجوب احتیاطی قرار ندادم. وجوب احتیاطی از شما نخواستیم. وجوب احتیاط جعل می‌کند یعنی احتیاطی را از شما نخواستیم و هذا عین همان برائتی است که ما می‌خواهیم. و هذا می‌شود دلیلی که اگر اخباری آمد گفت باید این جا بکنید لأدلة الاحتیاط این با آن معارضه می‌کند. این بیان اول شهید صدر قدس سره.

بیان دوم بیانی است که ایشان در حلقات دارند که با این بیان اول این جا خیلی نزدیک است منتها یک چیزهایی از آن را دیگه حذف کردند، دیدند به این‌ها احتیاج نیست، که این جا اضافه کردیم دیدند احتیاج نیست، پالایش کردند کأن. و آن این است که بالاخره در این حدیث رفع امر دائر است بین رفع حقیقی و رفع ظاهری. رفع واقعی آن قدر خلاف ظاهر حدیث است که به هیچ وجه نمی‌شود قائل به آن شد، چرا؟ برای این که معنای رفع واقعی چی می‌شد؟ این می‌شد که حکم واقعی که نمی‌دانی جعلش را، چه آن یکی که مستحیل است. حکم واقعی که نمی‌دانی جعل آن را مرفوع است. مصب رفع غیر مصب جهل می‌شد و حال این که هر عرفی وقتی این حدیث را به او می‌دهی، نگاه می‌کند و می‌خواند، هر کسی که حالا توی این حرف‌هایی که ما می‌سازیم نیامده باشد، عراف سازج هیچ وقت این حرف‌ها را نمی‌فهمد. «رفع ما لایعلمون» یعنی حکمی که جعلش را نمی‌دانی. یعنی حکمی که نمی‌دانی آن را. اگر بگویی یعنی جعلش را، می‌خواند به شما که این حرف‌ها چیه. پس این قدر این خلاف ظاهر است که لایسار الیه و نظمئن به این که آن مقصود نیست. و ذهن عرف لاینصرف الیه و لا یتلقاه من البیان آن معنا را. آن که ابطال شد دو تا دیگه که بیشتر نبود، خب یتعین که مراد چیه؟ همان رفع ظاهری است. دیگه آن بند و بیل‌ها را نمی‌خواهد. مثل برهان صدیقین، بعضی تقاریر برهان صدیقین این قدر واضح است که گاهی از وضوحش بعضی‌ها می‌گویند ما نمی‌فهمیم این را. بابا این که دو تا بیشتر نیست. آن که باطل است این است دیگه. این هم بیان دومی که ایشان در حلقات دارد.

بیان سوم:

بیان سوم این است که... حالا قبل از این که بیان را بگوییم یک سؤالی طرح کنیم، یک قضیه‌ای، یک مطلبی که شما وجداناً وقتی گفته می‌شود رفع فلان چیز آیا این را متوجه می‌شوید که یعنی این چیز چیزی است که اگر رفع نشده بود. این را آدم نمی‌فهمد؟ می‌گویند فلان چیز را ما برداشتیم، ظاهر این کلام این است که اگر بر نمی‌داشتی بود. حالا بعد از این که این وجدان و ارتکاز عرفی شما به این قضاوت می‌کند حالا می‌آید توی حدیث، می‌گوید «رفع ما لایعلمون» برداشته شده آن چیزی که نمی‌دانید. اگر مقصود از این مرفوع و آن چیزی که نمی‌دانید وجوب احتیاط باشد این با آن حرف ارتکازی جور درمی‌آید. چون اگر شارع وجوب احتیاط را بر نمی‌داشت بود. بنا بر مسلک حق الطاعة بود دیگه. اگر شارع وجوب احتیاط را بر ندارد بنا بر مسلک حق الطاعة که مسلک ایشان است بودش. اما اگر مراد حکم واقعی باشد، اگر شارع بر ندارد حتماً حکم واقعی‌ای هست؟ نه خیلی وقت‌ها ما نمی‌دانیم واقعاً هم نیست. ما خیلی چیزها را نمی‌دانیم الان این واجب است یا واجب نیست. ممکن است در واقع هم واقعاً واجب نباشد. حدیث رفع این جا را می‌گیرد یا نمی‌گیرد؟ حدیث رفع برای جایی است که واقعاً باشد و ما ندانیم؟ اگر این باشد که اصلاً ما به حدیث رفع نمی‌توانیم تمسک کنیم، تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه دلیل می‌شود. و اگر می‌دانیم هست که دیگه معنا ندارد آن را بردارد و الا جهل نداریم. پس بنابراین با توجه به آن

فهم عرفی ارتکازی از بین این دو تا که مقصود وجوب احتیاط است که لباً می‌خواهد بردارد، یا مقصود حکم واقعی است، نفس حکم واقعی است که می‌خواهد بردارد؟ اگر وجوب احتیاط باشد با مبنای ارتکازی سازگار است، چون اگر بر نمی‌داشت بود، اما با حکم واقعی ناسازگار است چون معلوم نیست باشد یا نباشد. اگر بر ندارد حتماً نیست یا حتماً هست؟ مشکوک هستیم.

پس بنابراین... این هم بیان سوم که با این معین می‌شود چی برداشته شده؟ احتیاط که پس همان رفع مان می‌شود... آن وقت اسناد رفع علی هذا به حکم واقعی می‌شود رفعاً ظاهریاً، تسامحیاً، عنائياً. رفع می‌شود رفع ظاهری.

این قلت که اگر شارع به یک حکم واقعی به نحو قضیه خارجی به احکام جعل شده خودش دارد نگاه می‌کند و می‌گوید وقتی شما نمی‌دانی من برداشتم. اگر این جور مراد شارع باشد آن مشکله پیش نمی‌آید، با آن ارتکاز تنافی ندارد. می‌گوییم حکم واقعی مقصود است، همان حکم واقعی که جعل کرده، مفروض است که وجود دارد، به نحو قضیه خارجی دارد به آن نگاه می‌کند و می‌گوید این‌ها را وقتی نمی‌دانید برداشتم. این دیگه اگر بر ندارد هست دیگه. پس با آن امر ارتکازی ناسازگار است.

جواب این است که این درست است اگر چنین باشد ولی ظاهر «رفع ما لایعلمون» یعنی آن تکلیفی که... آن که نمی‌دانی شما، حالا اعم از این که باشد یا نباشد. پس ظاهر «ما لایعلمون» آن معنا نیست، یعنی «رفع ما لایعلمون»ی که مفروض است وجود آن چه را که تو نمی‌دانی، این نیست. آن «ما لایعلمون»ی که مفروض است وجودش، آن خلاف ظاهر است. ظاهر این است که «رفع ما لایعلمون» یعنی آن چه که نمی‌دانی. حالا نمی‌دانی یا در اثر این است که هست و نمی‌دانید، یا در اثر این که اصلاً نیست. پس بنابراین باتوجه به این استظهار هم، این هم بیان سوم شد.

و اما بیان چهارم که فقط عنوانش را ذکر می‌کنم تا حالا ما بررسی‌های را باید بگذاریم. می‌خواستم این شاکله حرف ایشان که ایشان خودش به این شکل بیان فرموده به یک شکلی بیان فرموده که خیلی جالب نیست. و ترتبی این بود که ایشان به این تقریب استدلال‌ها را هی اشکال طرح می‌کند، هی این جور و آن جور جواب اشکال می‌دهد این‌ها از توی آن در می‌آید.

بیان چهارم این است که حالا فرض کنیم مجمل است حدیث، نمی‌فهمیم حکم واقعی است و نمی‌فهمیم رفع واقعی است یا رفع ظاهری است و این حرف‌هایی که ما برای استظهار رفع ظاهری زدیم باطل باشد. چه بیان اول مان، چه دوم مان، چه سوم مان. و در اثر بطلان آن‌ها مردد بشویم. می‌فرماید عند التردد و الاجمال هم یصح الاستدلال. و این از آن جاهایی است که معمولاً می‌گوییم اذا جاء احتمال الاجمال، استدلال از بین می‌رود این جا برعکس است. این جا از آن جاهایی است که اجمال هم مضر به استدلال نیست و با اجمال هم یصح الاستدلال. حالا چرا ایشان این مطلب را می‌فرماید، این یک توضیح فراوانی می‌خواهد که این باز بشود که این دقایقی که ایشان به آن توجه کرده و بیان می‌فرمایند. حالا ان شاء الله فکر بفرمایید که این سه بیان که اولاً گفته شد و آن بیان چهارم این‌ها آیا قابل تصدیق هست یا نه، ان شاء الله شنبه. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۲۰ - ۱۳۹۵/۰۸/۰۹

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

السلام علیک یا ابا عبدالله و علی الارواح التي حلت بفنائک و علیک منا سلام الله ابدأ ما بقینا و بقی اللیل و النهار و لا جعل الله آخر العهد منا لزیارتکم. السلام علی الحسین و علی بن الحسین و علی اولاد الحسین و علی اصحاب الحسین یا لیتنا کنا معهم فنوز فوزاً عظیماً.

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

اهداء می کنیم به روح مرحوم آیت الله آقای طباطبایی رضوان الله علیه ثواب یک حمد و یک صلوات.

بحث در تقاریب اربعه منقوله از شهید صدر رضوان الله علیه بود. رسیدیم به تقریب سوم که حاصل فرمایش ایشان در تقریب سوم حالا به خصوص علی ضوء ما اوضحه بعض اجلاء تلامذته این هست که ولو ما قائل بشویم به این که حدیث رفع اجمال دارد از نظر این که آیا این رفع واقعی است یا رفع ظاهری. ولو قائل به اجمال بشویم اما در عین حال می توانیم به آن تمسک کنیم در مواردی که شک داریم در حکم شرعی به نحو شبهه حکمیه.

حاصل بیانی که فرمودند این هست که بالاخره حدیث رفع ولو نمی دانیم رفع آن ظاهری است یا واقعی است ولی اصل الرفع را که دلالت می کند، نسبت به اصل الرفع اجمال ندارد، نسبت به خصوصیت اجمال وجود دارد اما اصل الرفع نسبت به آن اجمالی ندارد و دلالت و ظهور محقق است مثل این که یک دلیلی امرش دائر می شود بین این که وجوب را دلالت می کند یا استحباب. خب خصوصیت وجوبیه و خصوصیت استحبابیه مردد است، اما اصل این که این جواز را دلالت می کند، بلکه اصل رجحان را دلالت می کند که این انجام دادن آن بهتر از انجام ندادن آن هست، این که دیگه شکی در آن نیست، این دلالت که محقق است، این ظهور که محقق است. خب پس حدیث رفع، اصل این مطلب که اصلی در مواردی که ما علم نداریم به حکم، رفع وجود دارد، جامع الرفع بین رفع واقعی و رفع ظاهری، این جامع لا اشکال فیه. این از ناحیه حدیث رفع. از ناحیه اطلاعات ادله خب بلاشکال اطلاعات ادله قید به علم به حکم در آن نیست. «الصلاة واجبة» نه صلاتی که می دانید وجوب آن را واجب است، نماز واجب است. «الخمير حرام» نه خمری که می دانید حرمتش را، حرام است. چه بدانید چه ندانید اطلاعات دارد. خب اطلاعات ادله احکام واقعی که می گوید چه در ظرف علم، چه در ظرف جهل این حکم وجود دارد آن اطلاعات می آید می گوید پس این جامع الرفعی که در این جا این حدیث دارد دلالت می کند این جامع الرفع در ضمن چه چیزی محقق است؟ رفع ظاهری. چون اگر رفع واقعی باشد با آن تنافی پیدا می کند، با اطلاعات ادله تنافی پیدا می کند. اطلاعات ادله می گوید چه علم داشته باشی، چه جهل داشته باشی وجوب هست، حرمت هست. اگر این رفع، این جامع الرفعی که در حدیث رفع دلالت بر آن می شود، اگر این رفع واقعی باشد با آن ناسازگاری دارد. با آن تهافت پیدا می کند، با آن تعارض پیدا می کند. پس بنابراین دلالت التزامیه اطلاعات ادله این می شود که رفعی که این جا مقصود است، آن جامع الرفعی که در

این جا بر آن دلالت شده و بیان شده این جامع الرفع در ضمن رفع ظاهری است تا با آن تنافی نداشته باشد، نه رفع واقعی. بنابراین کأن این اجمال و ترددی که این جا وجود دارد ما به واسطه دلالت التزامیه اطلاقات ادله آن را رفع می‌کنیم و حل می‌کنیم.

س: جامع که رفع واقعی را شامل نمی‌شود.

ج: جامع یعنی ذاتاً صلاحیت دارد، جامع بین این دو تا. حالا این جا در ضمن کدام موجود است؟ مثل این که به شما اول گفت «صل» نمی‌دانید وجوب است یا استحباب است. اصل جامعی که رجحان دارد، بحث هست را که دلالت می‌کند اما شما الان... آن وقت یک دلیلی در خارج پیدا کردید گفت اگر نخوانی قضا کن، می‌فهمی پس این وجوب بوده. چون مثلاً استحباب که قضا ندارد. می‌فهمید آن جامعی که ابتدائاً دلیل دلالت می‌کرد، آن واقع در واقع آن جامع در ضمن این فرد این جا موجود است. آن جامعی که از این حدیث به ذهن شما می‌آمد. نه به قصد جامعیت، یعنی اصل الجامع. تا این که شما بفهمید که ...

خب این هم بیان دیگری است که ایشان دارند. کلام خود مرحوم شهید صدر یک قدری اجمال و ابهام دارد که چی درست می‌خواهند بفرمایند، آن چیزی که از ایشان نقل شده، اما این جور بعض اجلاء تلامذه ایشان توضیح دادند در همان حلقات، حاشیه زدند خواستند این جا را توضیح بدهند کأن آن ابهام را رفع کنند که استاد چی می‌خواهد بفرماید، این ابهام دیگه برطرف می‌شود. حالا من عبارت‌شان را هم بخوانم: «أى أن الاستدلال بالحديث...» چون در متن این جوری فرموده «نعم يكفى للمطلوب عدم ظهور الحديث فى رفع الواقعى» همین که حدیث در رفع واقعی ظهور نداشته باشد. اگر در رفع واقعی ظهور داشت دیگه ما استدلال به برائت نمی‌توانیم بکنیم به خاطر آن حرف‌هایی که زدیم. «اذ حتى مع الاجمال يصح الرجوع الى حديث الرفع فى فرض المذكور بعدم احراز وجود المعارض أو المخصص لحديث الرفع حينئذ». خب این را این جوری توضیح داده «أى أن الاستدلال بالحديث لا يتوقف على اثبات كون الرفع فيه ظاهرياً» یعنی ابتدائاً لازم نیست ما این را اثبات بکنیم. یعنی بگوییم بدو، ابتدائاً وقتی به آن مراجعه می‌کنیم رفع ظاهری از آن می‌فهمیم، نه این لازم نیست ولو در نهاییت اثبات می‌شود که رفع رفع ظاهری است «بل يكفى عدم كونه واقعياً» همین که بدانیم این دلالت بر رفع واقعی نمی‌کند، یعنی ظهور در این که فقط ليس الا رفع واقعی، ظهور در این نداشته باشد. «بل يكفى عدم كونه واقعياً و تردده بين أن يكون ظاهرياً أو واقعياً حيث يمكن التمسك حينئذ باطلاق ادلة الاحكام الواقعية لمورد الجهل و عدم العلم بها» اطلاقات واقعيه «الخمر حرام، الصلاة واجبة، الصوم واجب» و هكذا، مورد جهل را هم می‌گیرد چه عالم باشد چه جاهل باشد.

حيث يمكن التمسك باطلاق آن‌ها «اثبات كون رفع المذكور فى الحديث ظاهرياً لا محللة بالملازمة» از راه ملازمه وقتی آن اطلاق داشت قهراً این دیگه رفع واقعی نمی‌شود باشد، چون اگر رفع واقعی باشد آن اطلاقات ناتمام است. خب آقا مگر این مجمل نبود، مجمل که حجت نیست. می‌فرماید «لأن كل ظهور حجة ما لم يعلم بالخلاف و حيث أن أصل الرفع و جامعته للذى هو مدلول هذا الحديث...» اصل رفع و جامع الرفع. «لذى هو مدلول هذا الحديث» یعنی حدیث رفع «مما

يَحْتَمِلُ مِطَابَقَةً لِلْوَاقِعِ فَيَكُونُ الدَّلِيلُ حُجَّةً فِيهِ وَ يَثْبُتُ كَوْنُهُ» یعنی این جامع «ضمن الرفع الظاهري بالملازمة المذكورة» به واسطه آن ملازمه‌ای که از آن جا به دست آورديم.

این حاصل فرمایش محقق شهید صدر قدس سره است طبق این تفسیری که شده برای آن.

س: ???

ج: از کجا می‌دانید؟ به اطلاقات باید بگویید دیگه.

خب از همین آخر شروع کنیم. بنا شد که حالا بعد از این که مطالب ایشان را نقل کردیم حالا وارد بررسی بشویم. حالا از همین جا شروع می‌کنیم، از آخر. بعد می‌آییم اول، چون این تازه هست دیگه نگذاریم کهنه بشود. این فرمایشی که ایشان فرمودند که ما به اطلاقات تمسک می‌کنیم می‌گوییم رفع رفع ظاهری است، در این جا می‌گوییم این رفع رفع ظاهری است.

سؤال این است که به کدام اطلاقات می‌خواهید تمسک بکنید؟ در موارد شک می‌خواهید به اطلاقات احکام واقعی تمسک کنید، خب شک داریم اصلاً دلیلی این جا... دلیلی برنخورديم، یا فقدان نص است، یا اجمال نص است، یا تعارض نص است. ما چه نصی داریم که به اطلاقات آن تمسک کنیم بگوییم احکام واقعی. آن دارد می‌گوید حکم واقعی در این ظرف هم هست. آن‌هایی که به دست ما رسیده یا اجمال دارد، یا تعارض دارد، یا اصلاً به دست ما نرسیده؛ فقدان النص. ادله واقعی‌ای که ممکن است باشد به دست ما نرسیده، ما خبر از آن نداریم که اطلاق دارد یا اطلاق ندارد. پس اگر مقصود اطلاقات ادله حکم است در همان ظرفی که ما شک داریم در حکم که حکم این جا چیه، می‌خواهد بگوید به آن اطلاقات تمسک می‌کنیم و بالملازمة می‌گوییم پس رفع آن رفع ظاهری است. صحبت این است که آن اطلاقات وجود ندارد بآیدینا، در مقام اثبات چنین اطلاقات و حجتی نداریم در مقام اثبات، چون یا اصلاً فقدان نص است، یا اگر نصی هست آن نص اجمال دارد، یا اگر اجمال ندارد تعارض دارد و تعارضش هم حل نشده، تساقطاً، رفته پی کارش.

س: ??? علی فرض الوجود....

ج: حالا.

پس این که علی ما بآیدینا نیست. اگر می‌خواهید بگویید در واقع اطلاقات ادله که در واقع خب ما خبر نداریم که آن‌ها اطلاق دارد یا اطلاق ندارد. شاید یک قرینه‌ای همراهش هست، شاید قیدی همراهش هست که اطلاق نداشته باشد. شاید آن‌ها گفتند این کنت تعلم. ما چه می‌دانیم آن‌ها که بگوییم آن اطلاقات دارد، آن ادله اطلاق دارند، پس این رفع می‌شود رفع ظاهری. این‌ها را خبر نداریم. اگر می‌خواهید بگویید که حتماً آن اطلاقات ادله واقعی حتماً مقید نیست چون مقید بودن آن استحاله دارد. خب اگر این است دیگه لازم نیست به اطلاقات آن‌ها تمسک کنیم. همین جا بگویید نمی‌شود این رفع واقعی باشد چون اگر رفع واقعی باشد چنین لازمه‌ای دارد که احکام مختص به عالمین باشد و این استحاله دارد. دیگه نمی‌خواهد بگوییم اطلاقات آن‌ها، بالملازمة این را بفهمیم، خود دلیلی که آن جا را می‌خواهد بگوید این جا اجمال را برطرف می‌کند، لازم نیست لقمه را از پشت سر بگذاریم توی دهان مان. بیاییم بگوییم اگر آن باشد حتماً اطلاق دارد چون اطلاق نداشتن آن

معنایش این است که احکام واقعی مختص به صورت علم باشد، و وقتی مختص به صورت علم شد استحاله دارد. پس بنابراین آن‌ها باید مطلق باشد. خب همین دلیل که می‌خواهد بگوید آن مطلق است بعد از آن بالملازمه بیاید این را اثبات بکند، خودش مستقیماً می‌گوید این نمی‌شود رافع احکام واقعی باشد. همان که خودشان در دلیل اول بیان فرمودند.

و اگر می‌خواهید بفرمایید که نه، ما ادله مورد شک را نمی‌گوییم در جایی که شبهه حکمیه داریم، آن جا درست است، ما اطلاقی نداریم که بگوییم اطلاعات آن‌ها می‌خواهد رافع ابهام باشد بالملازمه، بلکه موارد دیگر را داریم می‌گوییم. مواردی که ماها شک نداریم، می‌دانیم الخمر حرام گفته شده، الصلاة واجبه گفته شده، الصوم واجب و... این‌ها اطلاعات دارد. این‌ها نشان می‌دهد که این رفع رفع ظاهری است. خب این چرا را نشان می‌دهد که رفع رفع ظاهری است، آن‌ها چرا نشان می‌دهند که رفع رفع ظاهری است؟ برای جاهل هم حتی؟ خب آن‌ها تخصیص می‌زنند این را. این رفع ممکن است رفع واقعی باشد، آن مواردی که ما اطلاق داریم آن تخصیص بخورد و این جا برداشته نشده. پس بنابراین آن ادله اطلاقاتی که جاهای دیگر که ما شک نداریم، واقف هستیم به آن‌ها، خب آن‌ها می‌شود مخصص این. بله اگر شما بگویید آن‌ها در حدی است که تخصیص اکثر لازم می‌آید آن بیان آخر می‌شود که ایشان اصلاً آن بیان را نمی‌فرماید که ان شاء الله بعداً خواهیم گفت.

س: به فرض یقین به اطلاق بودن نیست. یقین داریم این‌ها به اطلاق‌شان مراد است.

ج: کدام؟

س: الصلاة واجبه، الخمر حرام.

ج: این‌ها را که یقین داریم، درسته. شما می‌خواهید بگویید این‌ها به دلالت التزام می‌گوید رفع این جا رفع ظاهری است؟ می‌گوییم نه. چون می‌گوید همه جا رفع واقعی است الا این موارد. نتیجه این می‌شود دیگه. این مواردی که ثابت شده حکم واقعی وجود دارد چه در حال علم، چه در حال جهل، می‌شود مخصصات «رفع ما لا يعلمون» آن‌ها تخصیص می‌زنند به «رفع ما لا يعلمون» بنابراین این بیان ...

س: ???

ج: برای کسانی که نمی‌دانند. یعنی ما الان می‌دانیم اطلاق دارد پس بگوییم اگر شما نمی‌دانی شما ???

س: ؟ این که رفع واقعی است پس می‌دانیم آن اطلاقات تقیید خورده اما اگر فرض مان را گذاشتیم که نمی‌دانیم که آن رفع واقعی است، ??? یعنی نص در چیز نباشد، فلذا در این که آیا آن‌ها تقیید خوردن یا نخوردند....

ج: کیا؟

س: همین ??? دوم اطلاقاتی که گفتید. مثلاً اطلاق همین شرب خمر...

ج: این را که می‌دانیم اطلاق داشت.

س: آهان می‌دانیم اطلاق دارد از آن طرف هم یقین نداریم که واقعی است که حتماً تقیید خورده باشد.

ج: ولی رفع ابهام نمی‌کند که این ظاهری است. چه ملازمه‌ای... ملازمه را داریم انکار می‌کنیم.

س: خب بالاخره این اطلاقش این بوده.

ج: خب دقت بکنید چی می‌گوییم. اطلاقش نمی‌ملند. یعنی اطلاقی که به درد ما بخورد که بدانیم... نمی‌ملند. چرا؟ چون اگر آن ... مثلاً صد مورد پیدا کردیم اطلاقاتی که می‌گویید چه علم داری چه علم نداری حکم هست. خب این صد مورد لازم‌اش این است که این جا که شارع فرموده است «رفع ما لایعلمون» این جامع در ضمن حاکم ظاهری باشد یا نه، این موارد تخصیص می‌خورد می‌رود کنار، این «رفع ما لایعلمون» در ضمن حکم واقعی است برای غیر این صد مورد. پس این که شما می‌گویید اگر آن باب اطلاقات وقتی داشتیم این ملازمه دارد... بین آن اطلاقات ملازمه است و این که این «رفع ما لایعلمون» مال کی باشد؟ در این جامع، این جامع رفع در ضمن حکم ظاهری باشد، یعنی رفع ظاهری باشد نه رفع واقعی تا با آن‌ها نسازد. این جور می‌فرمایید دیگه. می‌گوییم نه، چنین ملازمه‌ای وجود ندارد، چرا؟ چون می‌گوییم این صد موردی که ما فهمیدیم، این صد مورد تخصیص می‌خورد از رفع ما لایعلمون. رفع ما لایعلمون واقعاً الا در این صد مورد.

س: برای چی تخصیص‌شان بزنیم؟

ج: برای خاطر این که اگر این باشد، اگر شارع این را گفته... ما که نمی‌دانیم اگر در واقع این را گفته باشد و مرادش این باشد اشکالی به هم می‌زند؟ خب اشکال به هم نمی‌زند، پس بنابراین چه ملازمه‌ای هست که ما از آن بفهمیم که این رفع ظاهری است. نه، شاید این جا هم رفع واقعی اراده کرده، و آن‌ها را مخصص این قرار داده. پس نمی‌فهمیم که این حتماً رفع ظاهری است. بله اگر این چنین بود که در همان مورد این چنین بود، همان مورد، آن جا ملازمه وجود دارد که تخصیص... یک مورد خاص این می‌گفت این جا هم رفع هست، این می‌گفت چه عالم باشی چه جاهل باشی. اگر این جور بود ملازمه داشت یعنی می‌دانستیم. همین مورد این دلیل رفع دارد شامل آن می‌شود، آن هم دارد می‌گوید اطلاق دارد. لازمه آن اطلاق این است که این رفع ظاهری باشد و این جامع در ضمن حکم ظاهری باشد.

خب این مال اخیر. اما سه بیان دیگری که ایشان داشتند.

اما بیان اول چی بود؟ بیان اول خلاصه‌اش این بود که توی این حدیث رفع بالاخره یا رفع ظاهری است یا واقعی است. هر کدام بخواهد باشد یک عنایتی، خلاف ظاهری این جا وجود دارد. چون اگر رفع را واقعی بگیریم خب گفتیم در رفع واقعی دو احتمال وجود دارد؛ یکی این که معنایش این باشد آن حکمی که نمی‌دانید، آن مجعولی را که نمی‌دانید آن برداشته شده. اگر این باشد، این احتمال بخواهد باشد، این مستحیل است چون معنایش این است که احکام مقید هستند به علم به احکام. اگر معنایش این باشد که آن وجوبی که نمی‌دانید، حرمتی که نمی‌دانید، مجعولی که نمی‌دانید جعل آن را، نه خودش را، این مرفوع است؟ خب این استحاله ندارد ولی خلاف ظاهر است، چون ظاهر عبارت این است که آن که نمی‌دانی، خودش

برداشته شده. مرفوع و مجعول یکی است، و در مصب واحد وارد می‌شوند. نه آن که نمی‌دانی جعل آن را این مرفوع است. پس مرفوع شما می‌شود حکم مجعول، مجهول شما می‌شود جعلش و این خلاف ظاهر است.

پس اگر رفع واقعی مقصود باشد که لامحاله باید این قسم ثانی باشد، این خلاف ظاهر توی آن هست. اگر رفع ظاهری مقصود باشد که «رفع ما لایعلمون» یعنی حکمی که نمی‌دانی برداشته شده، رفع ظاهری مقصود باشد، خب اسناد رفع به حکم واقعی داده شده اما به لحاظ این که چون احتیاط بر آن جعل نشده، چون آثار آن را ندارد بالاخره یا در ماده رفع باید تصرفی بشود، یا در اسناد رفع باید تصرفی بشود که این‌ها توضیحاتش داده شد. پس این هم که... علی‌ای حال ما می‌دانیم توی حدیث رفع یک هنر ادبی به کار رفته؛ یا خلاف ظاهر آن جوری، یا خلاف ظاهر این جوری. از بین دو تا خلاف ظاهرها می‌بینیم تناسب حکم و موضوع اقتضاء می‌کند که آن تصرف ثانی، عنایت ثانی به کار برده شده که رفع ظاهری باشد. چرا؟ چون به حسب تتبع و استقراء در احکام شرعی وقتی ما نگاه می‌کنیم احکام ظاهریه است که شک در موضوع آن اخذ شده، عدم العلم اخذ شده، جهل اخذ شده. این تناسب ایجاد می‌کند که این جا هم پس همین حکم ظاهری مقصود است، رفع ظاهری مقصود است. این بیان اول ایشان.

این بیان محل اشکال هست به این که آن چه که ما سراغ داریم در ادله و می‌بینیم که شک در آن اخذ شده، جهل در آن اخذ شده، جهل به حکم واقعی شیء است. آبی که نمی‌دانی در واقع پاک است یا نجس است بگو پاک است. کاری که نمی‌دانی در واقع واجب است یا واجب نیست، حکم واقعی آن چیه، بگو واجب نیست، برائت داری. مأکولی که نمی‌دانی در واقع حرام است یا حلال است، «کل شیء لک حلال» بگو حلال است و همین طور و همین طور. شک در حکم واقعی، اما دیگه خود حکم واقعی که معنا ندارد شک در حکم واقعی آن بخواهیم بکنیم. وجوبی که نمی‌دانی آن را، نمی‌دانی چی آن را؟ نمی‌دانی که حکم واقعی آن چیه؟ پس آن تناسب حکم و موضوع در این جا معنا ندارد، آن جاهایی را که نگاه می‌کنیم می‌گوییم وقتی شک کردی حکمش این است؛ حلیت است. شک در چی می‌کنیم؟ شک در حکم واقعی می‌کنیم یعنی می‌دانیم یک حکم واقعی دارد ما از آن خبر نداریم. حالا شارع می‌گوید وقتی شما شک در حکم واقعی کردی من این حکم را جعل کردم، خب این می‌شود حکم ظاهری در مقابل آن. طهارت... آبی که، و مایعی که و شی‌ای که نمی‌دانی پاک است یا نجس است، یعنی نمی‌دانی در واقع خدا فرموده پاکٌ أو نجسٌ، اینجا وقتی شما شک داری من می‌گویم بگو پاک است. اما معنا دارد بگوید که وقتی حکم... وجوبی را نمی‌دانی چون ما لایعلمون یعنی وجوبی که نمی‌دانی، حرمتی که نمی‌دانی، این جا دیگه این نمی‌دانی است، نه این که نمی‌دانی حکم واقعی آن چیست. یعنی نمی‌دانی وجود دارد یا ندارد. نمی‌دانی جعل شده یا جعل نشده، نمی‌دانی تشریع شده یا تشریع نشده. پس این علم و جهلی که این جا اخذ شده مسانخ با علم و جهلی که در احکام ظاهریه جعل شده نیست. آن علم و جهلی که در احکام ظاهریه اخذ شده است، آن علم و جهل به حکم واقعی آن موضوع است. اما این جا که خود حکم از «ما» موصوله اراده شده، دیگه خود حکم که حکم ندارد که، که بخواهی بگویی شک کردیم یا ... پس بنابراین این تناسب حکم و موضوعی که ایشان این جا خواسته این را مرجح احتمال ثانی و خلاف ظاهر ثانی قرار بدهد نسبت به اول و نتیجه بگیرند که پس رفع رفع ظاهری است، این محل اشکال است.

و لعل ایشان که این مطلب را تکرار نفرموده در حلقات و این را نفرموده، شاید توجه به همین جهت باشد که این بیان این جا وجهی ندارد.

س: حاج آقا نظر سوم اعم از این حکم نباشد؟؟

ج: بله، حکم چیزی را ندانی. یعنی حکم واقعی آن را ندانی. اما حکم که حکم ندارد دیگه، اعم از این که باشد یا نباشد. معنای آن این است که بله این کار را نمی دانی حکم آن چیست، حکم واقعی آن را نمی دانی حالا اعم از این که حکم واقعی ندارد و نمی دانی، یا دارد و شما نمی دانی. اما دیگه معقول نیست که بگوییم حکمش را نمی دانیم.

و شاید هم وجه عدم ذکر ایشان این باشد که در دلیل دوم گفتیم که یکی از این دو مقدمه کفایت می کند برای اثبات مطلب و نیازی به ضم آن حرف دوم نیست.

خب حالا بیان دوم را تکرار کنم. بیان دوم ایشان چی بود؟ بیان دوم این بود که «رفع ما لایعلمون» می خواهیم این جوری معنا کنیم؛ رفع ما لایعلمون جعل آن را، رفع حکمی که لایعلمون جعلش را. این استخدام لازم می آید، خلاف ظاهر است. این قدر خلاف ظاهر است که اصلاً به ذهن هیچ عرفی نمی آید. این فقط توی مدرسه و توی کلاس درس و این ها می شود این ها را تصویر کرد. اصلاً اذهان عرفیه این جور نمی فهمد از عبارت، «رفع ما لایعلمون» یعنی همان که نمی دانی برداشته شده. خب همان که نمی دانی برداشته شده اگر آن معنایش باشد که استحاله است، این یکی معنا باشد که خلاف ظاهر است. پس بنابراین احتمال این که این جا مراد رفع واقعی باشد یک خلاف ظاهری است جدی که اصلاً لایمکن المسیر الیه. چون چنین خلاف ظاهری است خب دو احتمال که بیشتر نبود؛ یا واقعی است یا ظاهری است. خب واقعی که این جوری است، پس قهراً ظاهری است دیگه. دیگه لازم نیست یک قرینه ای هم برای ظاهری بیاییم اقامه بکنیم. همان که آن را باطل کردیم یسقط هذا. نیاز ندارد که ما بیاییم یک قرینه به خصوص این بیاوریم که این بیان دوم ایشان بود، که این بیان را در حلقات فرموده.

این بیان را بحوث در بیان اول شان فرمودند، با آن یک شق را ابطال کردند، بعد برای شق دوم و اثبات شق دوم یک قرینه جدیدی آوردند که تناسب با حکم و موضوع باشد. بعد ذهن شریف ایشان متوجه شده که ما دیگه احتیاج به این نداریم، همان که آن را باطل کردیم این ثابت می شود دیگه. دیگه احتیاج نداریم بر این که بگوییم حکم ظاهری است، تازه قرینه جدید بر آن اقامه بکنیم. چون وقتی دوران امر بین دو احتمال شد و آن احتمالی که رفع واقعی باشد به حدی خلاف ظاهر است که قطع داریم به ذهن احدی از عرف نمی آید پس می دانیم که آن باطل است. همین که آن باطل شد این ثابت می شود. از این جهت ایشان شاید هم وجه نظر شریفش که در حلقات دیگه آن بیان اول را نیاورده، تعدیل فرموده و فقط به یک بخش آن بسنده فرموده همین باشد.

خب ما بیان دوم را اشکال نداریم، بیان دوم بیان تمامی است و ان شاء الله خواهیم گفت که یک اموری به آن اضافه خواهیم کرد که تثبیت می کنیم بیان دوم را.

س: ???

ج: دروغ بخواهیم بگوییم اشکال ندارد. آخه دروغ است بخواهیم بگوییم این اشکال دارد، اشکال ندارد آخه.

س: ???

ج: نه، آن خلاف ظاهری است که اصلاً لایصار العقول الیه و العرف. اما این این جا خلاف ظاهری نیست. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۲۱ - ۱۳۹۵/۰۸/۱۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف. السلام علیک یا ابا عبدالله و علی الارواح التي حلت بفنائک و علیک منا سلام الله ابدأ ما بقینا و بقی اللیل و النهار و لا جعل الله آخر العهد منا لزیارتکم. السلام علی الحسین و علی بن الحسین و علی اولاد الحسین و علی اصحاب الحسین یا لیتنا کنا معهم فنوز فوزاً عظیماً.

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

الله اجعل لنا قدم صدق عندک مع الحسین و اصحاب الحسین الذین بذلوا مهجهم دون الحسین(ع).

بحث در تقاریر چهارگانه شهید صدر بود که سه تا از آن‌ها بررسی شد بقی یک بیان دیگر ایشان که چهارمین بیان است. حاصل فرمایش ایشان این بود که گفتیم این حدیث مردد است رفع آن بین دو امر؛ رفع ظاهری و واقعی. اگر رفع ظاهری باشد استدلال تمام است و اگر واقعی باشد استدلال ناتمام است.

حالا قرینه‌ای اقامه می‌فرمایند بر این که این رفع رفع ظاهری است و آن قرینه این است که عنوان «ما لایعلمون» یک عنوانی است که هم صادق است در مواردی که شیء‌ای اصلاً نیست و در اثر نبودن ما نمی‌دانیم و هم مواردی که شیء‌ای هست و ما نمی‌دانیم آن را. هر دو درست است، من نمی‌دانم. هم می‌شود آن جا گفت من نمی‌دانم، هم آن جا می‌شود گفت نمی‌دانم، هم آن جا می‌شود گفت این‌ها لایعلمونه الناس و هم لا یعلمه الناس، هم آن جا می‌گوید علی لغة قتلولی البراقیس، و هم آن جا می‌شود گفت.

اما درست است این عنوان این چنین است ولکن ظاهر کلام که در مقام این برمی آیند بگویند «رفع ما لایعلمون» ظاهر این است که یعنی چیزی که اگر ما برنمی داشتیم بود، این را منت می گذاریم برمی داریم و الا اگر نیست چه احتیاجی است به این که بیایند بگویند. پس درست است که خود عنوان «ما لایعلمون» در هر دو جا قابل تطبیق است و صدق است اما به قرینه حکم و موضوع و این که آن نیازی ندارد ظاهر «رفع ما لایعلمون» این است که چیزی که اگر برنمی داشتیم وجود داشت، حالا منت می گذاریم برمی داریم.

با توجه به این ظهور عرفی آیا این رفع با رفع واقعی سازگار است یا با رفع ظاهری؟ می فرمایند با رفع ظاهری نه واقعی، چرا؟ برای این که در رفع واقعی می گوید ما آن حکم واقعی را برداشتیم یعنی اگر رفع واقعی این احکام واقعی واقعاً در لوح محفوظ برداشته شده، این گاهی ممکن است که چیزی نباشد که شارع بخواهد بردارد، حکمی جعل نشده باشد که بخواهد بردارد اما به خلاف رفع ظاهری، رفع ظاهری یعنی چی در معالش، لبش ولو در ظاهر می گوئیم حکم واقعی ولی لبش یعنی احتیاط جعل نشده، احتیاط برداشته شده. احتیاط اتفاقاً از آن چیزهایی است که اگر شارع آن را بر ندارد چطور است؟ هست. پس بنابراین این قرینه اقتضاء می کند که بگوئیم رفع رفع ظاهری است تا با ظاهر حدیث سازگار باشد که اگر برنمی داشتیم بود. آن احتیاط است که اگر بر ندارد هست. این فرمایش.

س: ...

حالا این کلام که چرا اگر بر نداریم هست، یک تقریب آن همان است که قبلاً عرض کردیم که روی مسلک حق الطاعة دارد می فرماید. اگر شارع برائت شرعیه جعل نکند، بر ندارد قهراً طبق مسلک ایشان عقل حکم به چی می کند؟ عقل حکم به احتیاط می کند و می گوید باید احتیاط بکنید، برائت عقلیه را قبول ندارد ایشان، عقل یحکم بالاحتیاط. پس اگر شارع بر ندارد احتیاط هست. این یک بیان است.

یک بیان دیگر هم ممکن است این جوری بگوئیم که بالاخره اگر شارع برائت جعل نکند چی هست به جای آن؟ بالاخره یا برائت است یا احتیاط است دیگه، اگر شارع برائت را جعل نکند قهراً احتیاط خواهد بود. پس با رفع احتیاط است که برائت هم درست می شود. این هم ممکن است نظر شریف ایشان باشد.

آیا این بیان تمام است یا تمام نیست؟ وجوهی از مناقشات باز در این جا هست که باید بگوئیم و بررسی کنیم.

ماقشه اول که خود ایشان هم توجه داشته به این مناقشه ولی خواسته جواب بفرماید؛ همین است که عنوان ما لایعلمون، خود این عنوان ظهورش در این است که حکمی هست و نمی دانیم؟ یا نه، مطلق. آن هم در هر دو جا صحیح است گفتن ما لایعلمون. اگر بپذیریم که لغۀ جایی هم که ما نمی دانیم، نیست و نمی دانیم هم درست است لغۀ بگوئیم اما لا اشکال که این عنوان انصراف دارد، همان طور که در اصول و فقه علما بیان کردند قضایای سالبه ظهور دارد در سالبه به انتفاء محمول نه به انتفاء موضوع. اگر کسی گفت بچه های من نیامند این جا، ظاهرش این است که بچه دارند و نیامند، نه این که اصلاً بچه ندارم. ممکن است لغۀ بشود گفت بچه های من این جا نیامند، آن جا دروغ نگفته و می شود به حسب لغت، ولی انصراف دارد، توی اذهان عرف این نمی آید که ندارد اصلاً فلذا می گوید نیامند. ظاهرش این است که بچه دارد و نیامند.

«رفع ما لایعلمون» عبارت «ما لایعلمون» انصراف دارد به این که هست و نمی دانند، نه این که این عنوان اعم است و ظهور را به خاطر آن قرینه منت و این که احتیاجی نیست و این ها بگوییم. نه، خود عنوان ما لایعلمون اصلاً ظهورش این هست. وقتی ظهورش این بود؛ پس رفع ما لایعلمون مشکلی ایجاد نمی کند یعنی احکام واقعی که هست و شما نمی دانی ما برداشتیم که اگر بر نمی داشتیم بود. پس بنابراین با همان رفع واقعی سازگار است و این نمی تواند غیر این باشد مگر قرائن دیگر را شما بیاورید.

س: قرار شد مؤید شهید صدر باشد.

ج: حالا اشکال است.

پس بنابراین با توجه به این که «ما لایعلمون» معنایش این است که خود این اصلاً انصراف دارد به این که هست و نمی دانند.

س: وجوب احتیاط است؟؟

ج: نه خود احکام واقعی، خود احکام واقعی و ما لایعلمون ها را شارع می گوید چی؟

س: نمی دانیم آن جا هست یا نه.

ج: شما نمی دانید. شارع که دارد می گوید «رفع ما لایعلمون» ظاهرش این است که احکامی که من دارم و شما نمی دانید، آن را برداشتم.

این اولاً. و این که ایشان می فرمایند که نه، این عنوان ظهور دارد در مطلق چه باشد چه نباشد، عرض کردیم لغتاً، به حسب لغت این چنین است، مثل این که در قضایای سالبه ها، سالبه به انتفاء موضوع هم... ولی انصراف دارد، این جمله انصراف دارد از آن جایی که نیست، مگر قرینه باشد، کسی آن جوری بخواهد بگوید قرینه می خواهد.

س: ...

ج: بله، امروز تکرار کردم برای همان نکته ظریف که قاطی نشود. یک بحث دارد «لایعلمون» است. که شهید صدر می فرماید چیه این ما لایعلمون؟ این است که نمی دانی اعم از انتفاء محمول یا انتفاء موضوع. ولی توی حدیث چون دارد منت می گذارد، رفع می کند، چه می کند، ظاهر این است که آن جایی را می خواهد بگوید تطبیقاً که اگر بر نمی داشت بود. حالا یک اشکالی که می کنیم می گوییم نه، اصلاً خود این جمله «ما لایعلمون» صرف نظر این که در مقام منت است و آن اگر بود احتیاجی نبود که حالا بیاید اعلام بکند و بگوید، صرف نظر از آن، خود عنوان «ما لایعلمون» یعنی آن چیزی که نمی دانید با این که هست، انصراف به این دارد. وقتی انصراف با این دارد با آن قرینه دوم هم سازگار است که بله، پس چیزی را دارد برمی دارد که لولا برداشتن آن بود که همان احکام واقعی باشد. پس لازم نیست این رفع را رفع ظاهری بگیریم می توانیم رفع واقعی بگیریم....

س: این حرف شما مؤکد می‌کند حرف شهید صدر را که ... که شاید در واقع هم حکمی نباشد. اگر رفع واقعی باشد شما به دو قرینه، هم به آن قرینه‌ای که شهید صدر فرمودند رفع، هم به قرینه «ما لایعلمون» فرمود این جا چیزی که هست ما برداشتیم در حالی رفع واقعی شاید حکمی اصلاً نباشد.

ج: شهید صدر آن بیان ایشان این بود که ما لایعلمون بر دو جا می‌تواند خودش تطبیق بشود؛ هم آن جایی که باشد، هم آن جایی که نباشد. بر هر دو می‌تواند تطبیق بشود. اگر مصداق ما لایعلمون را حکم واقعی موجود بگیریم، این را بگیریم رفع می‌شود رفع حقیقی ولی اشکالش این است که ممکن است در واقع نباشد با این که آن قرائن می‌گفت باید باشد. نه خود ما لایعلمون، آن قرائن می‌گفت. پس بنابراین بگوییم مقصود رفع ظاهری است تا با آن قرائن هماهنگ بشود. پس بگوییم احتیاط مقصودش هست لباً. تا این که اگر بر نداشته باشد، جوابی که می‌دهیم این است که نه، ما لایعلمون اصلاً دو تا تطبیق انصرافاً ندارد. انصرافاً یعنی حکمی که هست و نمی‌دانید. پس رفع هم یعنی چی؟ رفع آن حکمی که هست و نمی‌دانید، با آن قرینه هم سازگاری دارد. هست نمی‌دانی پس اگر بر نمی‌داشت بود دیگه. پس می‌شود رفع را واقعی بگیریم با آن قرینه‌ای که شما هم اقامه کردید تنافی نداشته باشد.

س: می‌خواهید بگویید واقعی خالی از حکم نیست، اصلاً تصور که دارد بگوییم واقعه‌ای بدون حکم هست.

ج: این مطلب مسلمی نیست که هیچ واقعه‌ای بدون حکم نیست. این مطلب مسلم نیست. بعضی‌ها گفتند ولی مسأله مسلمی نیست. ممکن است شهید صدر از کسانی بود که بگوید نه چنین دلیلی ما نداریم فلذا منطقة الفراغ قائل است که یک جاهایی هست که شارع هیچ حکمی ندارد.

س: ...

ج: چون عنوان «ما لم یعلم؛ نمی‌دانم» اعم از این که هست و نمی‌دانی یا اصلاً نیست. آن جایی هم که نیست نمی‌دانی.

س: ...

ج: عرفاً نیست. همین که مثال زدم دیگه؛ بچه‌های من این جا نیستند، توی ذهن کسی نمی‌آید که می‌خواهد بگوید که چون بچه ندارم.

س: چون قرینه دارد، بچه‌های من که دارم....

ج: نه نه، دارم را از کجا آوردید؟ این دارم به خاطر انصراف است. چون گفتن ندارد، کأنّ احتیاج به گفتن ندارد. فلذا آقایان فرمودند هم در فقه، هم در اصول که ظاهر قضایای سالبه، سالبه به انتفاء محمول است یعنی موضوع هست محمول نیست، نه سالبه به انتفاء موضوع باشد که اصلاً چون نیست.

س: یا بگوید توی خانه بچه نیست این جا به چی انصراف دارد؟

ج: چون بچه‌ای در عالم نیست، یا نه با این که بچه در عالم هست، نیست. ظاهرش این است که نه، نه چون بچه‌ای اصلاً در عالم نیست.

این مناقشه اول.

مناقشه ثانیه این است که این که شما حالا می‌فرمایید سلماً، این که می‌فرمایید اگر احتیاط برداشته نشود وجود دارد، لولا رفع ما وجود دارد کدام احتیاط را می‌فرمایید؛ احتیاط عقلی را می‌فرمایید، احتیاط شرعی را می‌فرمایید؟ احتیاط عقلی را اگر می‌فرمایید که بنا بر مسلک حق الطاعة هست، این علی مسلککم درست است و الا قاطبه قوم، قریب به اتفاق قائل به حق الطاعة نیستند. پس بنابراین روی مسلک آن‌ها این جور نیست که اگر شارع احتیاط را بر ندارد، حق الطاعة موجود باشد. روی مسلک معروف این است که نه، حق الطاعة نیست بلکه برائت است.

س: ...

ج: بله، برائت عقلانیه را قبول دارد البته با امضای شرع. می‌شود همان شرعی. لولا امضاء شرع که لایممه له، با امضای شرع هم می‌شود همان برائت شرعیه.

این هذا اولاً. ثانیاً؛ آیا آن برائت عقلی حکم عقل است، نه حکم شرعی است. اگر شارع بر ندارد ظاهر این است چیزی که در حیطة شرع است، مربوط به شرع است اگر من بر نمی‌داشتم بود، نه چیزی که در حیطة من نیست به من ربطی ندارد. آن قابل وضع و رفع به ید شارع نیست حکم عقلی. مثل این که برائت نه قابل وضع است، نه قابل رفع است؛ خود برائت. بله، می‌تواند موضوعش را درست کند، یا موضوعش را منعدم بکند ولی خود احتیاط، وجوب احتیاط امر عقلی. نه رفع آن به ید شارع است نه وضع آن به ید شارع است.

س: ...

ج: اما این جا رفع می‌گوید به لحاظ آن می‌گوید آن را برداشتم.

س: ...

ج: این خلاف ظاهر است که بگوید آن را برداشتم. شما باید بگویید که تکلیفم را برداشتم که موضوع آن هست. نه این را برداشتم. شما بگو تکلیف من این جا وجود.... تکلیفم را برداشتم.

س: ...

ج: نه، تناسب حکم و موضوع است، به تناسب حکم و موضوع.

س: ...

ج: نه، فلذا آقای آخوند هم در متن کفایه....

س: ...

ج: نه، می گویم حالا عرض می کنم. یک کمی صبر بکنید آن جا می گویم چرا، فلذا آقای آخوند قدس سره در متن کفایه فرمود که استحقاق عقاب اثری شرعی نیست که شارع بخواهد بردارد مگر با واسطه. آن واسطه را باید بردارد. همان طور که استحقاق عقاب اثر شرعی نیست و نمی تواند شارع مستقیماً آن را بردارد یا بگذارد، وجوب احتیاط هم و حق الطاعة هم همین جور است.

س: ... بیاید بگویند من احتیاط را برداشتم این این عرفی است، عرف قبول می کند.

ج: نه اگر مستقیماً بیاید بگویند من یک کاری کردم که این موضوع حکم عقل شما برای شما درست نشود اما ظاهر کلامش که دارد می گوید، ظاهر کلامش این است که امور در حیطه خودش را دارد می گوید. چی را گذاشتم، چی را برداشتم.

علاوه بر این، از کجا شما می گویند که برائت عقلی را دارد شارع می گوید، بلکه ظاهر این است که... ببخشید احتیاط عقلی را دارد شارع می گوید. احتیاط خودش را دارد می گوید. خودش هم می تولد احتیاط جعل بکند، همان طور که برائت عقلی داریم برائت شرعی هم جعل کردیم. حق الطاعة عقلی داریم، احتیاط عقلی داریم، شارع هم بیاید احتیاط جعل بکند برای کسانی که... می آید احتیاط جعل می کند، فایده اش هم این است که کسانی که برائتی هستند می گوید آقا باید احتیاط بکنید. مثلاً در فروج، در دماء یا در شبهات تحریمیه بنابر مسلک اخباریون می گوید با این که عقل ما می گوید قبح عقاب بالایان اما شارع آمده احتیاط جعل کرده.

پس بنابراین این نظر دارد به احتیاط شرعی. احتیاط شرعی این جور نیست که اگر جعل نکند باشد. اگر رفع نکند هست، نه، ممکن است نه احتیاط جعل بکند، نه برائت جعل بکند، واگذار به حکم عقل بکند. این جور نیست که اگر احتیاط را رفع نکند احتیاط شرعی موجود باشد. این نیست. بنابراین اگر عقلی مقصودتان است که می فرمایید اگر بر ندارد آن هست، این است که آن در حیطه شرع نیست و خلاف ظاهر حدیث است. اگر شرعی مقصودتان است، احتیاط شرعی مقصودتان است که اگر شارع احتیاط شرعی را بر ندارد پس هست؟ جواب این است که نه، احتیاط شرعی را بر ندارد این جور نیست که هست. اگر بر ندارد ممکن است آن هم نباشد. نه برداشتن آن را انشاء می کند و می گوید و نه وضعش می کند. واگذار می کند به عقل ما که عقل ما برائت می گوید یا احتیاط می گوید یا هر چی می گوید.

بنابراین این راه و این تقریب را هم نمی توانیم تصدیق بکنیم. حالا این بیان شهید صدر قدس سره را، اصل فرمایش ایشان را ما از یک راه دیگری و با یک بیان دیگری عرض می کنیم غیر از این اموری که ایشان اخذ کردند و قرائنی که ایشان بر آن اعتماد فرمودند که خوب بود که آن قرلئت دیگر را که حالا عرض می کنم می فرمودند با توجه به آن ها مطلب را تمام می فرمودند.

س: ...

ج: تکمله اصل مطلب ایشان. در حقیقت اصلاحی در اصل مطلب ایشان.

ما در دو جا می‌خواهیم اصلاح انجام بدهیم: یک؛ برای این قرائتی که ایشان اقامه کردند. این قرائتی که ایشان فرمودند غیر از یکی را مناقشه کردیم. آن بیانی که در حلقات فرمودند آن را مناقشه نکردیم. گفتیم آن بیان خوبی است. حالا بیان را این جوری عرض می‌کنیم می‌گوییم آقا این جا یا این رفع رفع واقعی است؛ به حرف ایشان حالا. یا رفع ظاهری. این جا وجوهی وجود دارد که باید بگوییم رفع ظاهری است نه رفع واقعی. یک؛ اگر این رفع رفع واقعی باشد و بخواهد بگوید حکم‌هایی که شما نمی‌دانید مرفوع است؛ این با توجه به این که ما هزارها حکم سراغ داریم که به حسب اطلاقات ادله‌اش یا عموم ادله‌اش یا ضرورت یا اجماع می‌دانیم فرقی بین عالم و جاهل در آن‌ها نیست. ما می‌دانیم فرقی نیست. یعنی الان الخمر حرام ما می‌دانیم شارع دارد می‌گوید خمر حرام است حالا چه بدانی چه ندانی. پس اگر یک کسی هم نمی‌داند ما الان می‌دانیم که بر او حرام هست، منتها چون نمی‌داند مثلاً معذور است. تمام این وسائل الشیعه را که نگاه بکنید می‌بینید اطلاقی دارد، هیچ جای آن تقييد به علم نشده، اگر باشد خیلی نادر است. باتوجه به این کثرت اگر این «رفع ما لا يعلمون» رفع واقعی باشد، بخواهد بگوید واقعاً حکم واقعی از کسی که نمی‌داند برداشته شده، این تخصیص اکثر لازم می‌آید. پس خود این که آن معنای استلزم تخصیص الاکثر قرینه می‌شود که آن مقصود نیست. این من ناحیه.

قرینه دوم:...

س: ...

ج: دفع است، رفع این جا اعم است. این به معنای دفع است در حقیقت. نه این که گذاشته و برداشته، نصب کرده. این «رفع عن امتی» یعنی دفع است. مقتضی چون موجود بوده و می‌شده باشد، مبرر این شد که کلمه رفع استعمال بشود. که این‌ها را مرحوم شیخ فرمودند، بزرگان دیگر هم فرمودند که رفع این جا در این جمله به معنای دفع است و به عنایت واژه رفع استعمال شده.

س: این اکثر کدام اکثر است که حالا می‌گوییم تخصیص اکثر شده؟

ج: احکام. احکامی که مشترک بین عالم و جاهل است و ما می‌دانیم. شما الان می‌دانید که «الخمر حرام» حالا یک کسی پشت کوه قاف است نمی‌داند. شما الان می‌دانی این حکم برای او هم هست. این «رفع ما لا يعلمون» اگر بخواهد باید تخصیص بخورد، تخصیص باید بخورد..... برای کسانی که نمی‌دانند. ما ادله را که نگاه می‌کنیم می‌بینیم اطلاقی دارد.

س: این دلیل رفع تخصیص می‌خورد.

ج: دلیل رفع تخصیص می‌خورد دیگه. تخصیص می‌خورد به اطلاقات، به عمومات، به اجماعات، به ضرورت‌هایی که می‌گوید احکام مشترک است. و حال این که یک عده هم آن‌ها را نمی‌دانند. این‌ها همه باید خارج بشود از این.

قرینه دوم و مطلب دوم این است که خود تصویب که خلاف اجماع است. لازمه‌اش این است که پس احکام برای عالمین است و این همان مسلک تصویب است که یا خلاف اجماع است و یا محال است. بنابراین اگر بخواهد بگوید احکام واقعی

برداشته شده تصویب لازم می‌آید و این تصویب هم احادی المحذورین را دارد. پس خود این همه قرینه می‌شود بر این که این مقصود نباید باشد.

س: چه جوری تصویب لازم می‌آید؟

ج: تصویب یعنی چی؟ تصویب معنایی دارد، یک معنای تصویب این است که احکام واقعی برای کیه؟ برای عالمین است و شامل جاهل‌ها نمی‌شود.

س: ...

ج: آن غیر از این است، خود این مسأله. آن تخصیص اکثر لازم می‌آید آن حرف آخری است، حتی یک مورد. کاری به تخصیص اکثر ندارد حتی یک مورد. می‌گوید تصویب باطل است حتی در یک مورد. تقیید احکام واقعی به علم به آن باطل است ولو یک مورد، او این را می‌گوید.

س: ...

ج: بعضی‌ها گفتند آن هم باطل است. اختلافی است آن جا.

سوم:

«رفع ما لایعلمون» ظاهر این است که یعنی آن چیزی که شما نمی‌دانید برداشته شده در ارتکاز متشرعی... این قرینه سوم این جور توضیح می‌دهد. در ارتکاز متشرعی و معمولی این است که همان طور که مصالح و مفاسد امور کاری به علم و جهل ندارد، بدانی یا ندانی فلان چیز خاصیت دارد یا ندارد. خاصیت‌ها، ملاکات که علل احکام هستند به یک معنایی این‌ها دائر مدار علم و جهل نیستند، بدانی یا ندانی. چون این چنینی است پس قهراً مولود آن‌ها هم احکام باشد ربطی به علم و جهل نباید داشته باشد و توی ارتکاز هم این جوری نیست که اگر ما بدانیم، حکم هست، ندانیم نیست. ما می‌دانیم لولا علم ما و جهل ما هست و لذا دنبال تعلّم آن می‌رویم. یک چیزهایی هست لولا علم و جهل ما، ما دنبال تعلّم آن می‌رویم. پس این که آن وقتی هست که ما تازه برویم یاد بگیریم آن وقت هست.

پس این نشان می‌دهد «رفع ما لایعلمون» که نمی‌خواهد بگوید من احکام واقعی را برداشتم که نتیجه‌اش این بشود که آن‌ها، آن احکام واقعی وقتی هست که شما بدانید، اگر ندانید اصلاً نیست. چون این نه با مصالحش می‌سازد، نه با ملکاتش می‌سازد، نه با آن امر ارتکازی می‌سازد، نه ارتکاز عرفی، نه ارتکاز متشرعی، با هیچ کدام از این‌ها نمی‌سازد.

س: شک بعد از جریان برائت شرعی ...

ج: کی چی؟

س: در واقع این مشکل ...

ج: چرا شک دارد؟

س: ارتکازاً...

ج: همین، خیلی، مرحباً به ناصرنا، این هم یک ارتکاز است که داریم می‌گوییم دیگه. ارتکاز ما این است که نه این که برداشتم یعنی واقعاً نیست.

س: یعنی نه تصویب بلد باشد، نه دور بلد باشد بعداً...

ج: همین ارتکاز است.

س: بعد از جریان برائت شرعی باز هم شک دارد...

ج: که حکم هست یا نه، چرا؟

س: ...

ج: نه، برائت شرعی درست است اما «رفع ما لایعلمون» چی؟ حالا رفع ما لایعلمون، برائت شرعی دارد می‌گوید. ببینید شما یک چیزی را مفروض می‌گیرید که برائت شرعی درست است، اما این برائت شرعی دارد می‌گوید یا نه، می‌گوید واقعاً برداشتم؟

س: به استناد «رفع ما لایعلمون» می‌گوید برائت شرعی را برداشتم...

ج: نه اول الکلام است، این که دور می‌شود. آن آقا می‌گوید «رفع ما لایعلمون» اصلاً برائت شرعی را نمی‌گوید.

س: ... یک چیز وجدانی است.

ج: کجا وجدانی است. شما یک چیزی را مفروض می‌گیرید. «رفع ما لایعلمون» مردد هستیم معنای آن کدام است.

س: ...

ج: آهان، پس آن را قبل بگویید. یعنی همان بیانی که کردیم، یعنی چون در اذهان این است که احکام، دستورات، علم در آن مأخوذ نیست که اگر دانستی هست، اگر ندانستی نیست. احکام، دستورات و این‌ها، علم و جهل در آن نیست. جعل می‌کنند به ما دستور می‌دهند بروید یاد بگیرید. نه این که علم مقوم وجودش است. صرف نظر از این که ما بدانیم یا ندانیم هست، حالا ما را تحریص می‌کنند بروید... می‌گوید تعلّموا؛ بروید دنبال علم، بروید یاد بگیرید آن‌ها را. نه این که تازه بروید بگیرید تا درست بشود، وجود پیدا بکند.

پس این توی ارتکاز همه این است که... چرا این هم هست؟ یک وجهش هم همین است که عرض کردیم. چون این‌ها تابع مصالح و مفاسد است، مصالح و مفاسد کاری به علم و جهل آدم ندارد، امور نفس الامریه و واقعی است.

چنین ارتکازی باعث می‌شود وقتی «رفع ما لایعلمون» را از شارع می‌شنویم ذهن‌مان نرود به این که بله اگر نمی‌دانی یعنی اصلاً حکم واقعی نیست. همه می‌فهمیم که یعنی مسؤولیتی ندارد در مقابل آن، بازخواست نمی‌شوی، چیزی از تو نمی‌خواهند در مقابل او، نه این که اصلاً نیست. و یکی هم دیگر هم باز همان که ایشا‌ن خودش در حلقه‌ها فرمود، این جا هم فرمود یعنی در بیان اول‌شان فرمود که اگر بخواهیم آن جوری معنا بکنیم «رفع ما لایعلمون» نتیجه این بشود که در مجعول، علم به مجعول اخذ شده باشد، یا مستحیل است که حالا ایشان می‌گویند مستحیل است، یا اگر حرف‌های آقای اصفهانی را بگوییم که معلوم بللذات و معلوم بالعرض و مجهول بللذات و مجهول بالعرض، آن جوری جعل کنیم ولی یک چیزی خیلی دور از ذهن عرف است. این حرف‌های مدرسه است، توی ذهن عرف این‌ها نیست. عرف هم بخواهد معنا بکند که آن که نمی‌دانی، برداشته شده آن حکم مجعولی که نمی‌دانی جعل آن را. مجهول را غیر مرفوع بخواهیم... این هم خیلی خلاف ظاهر جدی است. پس باتوجه به آن امور و این مطلب و باز این مطلب که فهم معمول علما از این روایت رفع واقعی نبوده که آن‌ها اهل لسان هستند که مؤید است... نمی‌خواهیم قرینه قرار بدهیم. مؤید است، پس بنابراین «رفع ما لایعلمون» به این قرائن می‌گوییم ظاهرش رفع واقعی نیست بلکه رفع ظاهری. حالا این جا یک کاستی لعل در کلام شهید صدر وجود دارد؛ رفع ظاهری باشد، رفع ظاهری یعنی چی؟ یعنی این رفع نسبت داده شده به حکم واقعی اما به عنایت. آن عنایت چیه؟ ممکن است آن عنایت ... شیخ بیاید بفرماید آن عنایت مؤاخذه است. چون مؤاخذه ندارد می‌گوید نیست. از کجا شما می‌گویید احتیاط؟ شما از کجا می‌گویید استحقاق؟ این جا قرینه‌ای بر این جهت توی کلام شهید صدر نیامده. این را به ادعا گذراندند، هنوز قرینه‌ای برای آن اقامه نکردند. این را باید برای آن قرینه اقامه بکنیم.

س: دیگه رفع حکم ظاهری نمی‌شود.

ج: چرا، رفع ظاهری یعنی همین. یعنی خودش را واقعاً نگه داشتند، به لحاظ بعضی آثار، بعضی خصوصیات می‌گویند. حالا آن بعض آثار، بعضی خصوصیات چیه؟ احتیاط است؟ یا یک چیز دیگر است؟

س: ما گفتیم یا رفع حکم واقعی است، یا رفع حکم ظاهری است.

ج: نه، نه رفع حکم ظاهری، نه. رفع ظاهری، نه رفع حکم ظاهری.

پس این هم یک کاستی که باید این را ما ترمیم بکنیم و هم چنین یک کاستی دیگری وجود دارد که آیا اقسام منحصر در دو تاست؛ رفع ظاهری و رفع واقعی یا بیشتر از این است. این را انشاء الله این را هم، این ترمیم و این و بیان نهایی برای استدلال به این حدیث شریف ان شاء الله فردا. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۲۲ - ۱۳۹۵/۰۸/۱۱

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

السلام علیک یا ابا عبدالله و علی الارواح التي حلت بفنائک و علیک منا سلام الله ابدأ ما بقینا و بقی اللیل و النهار و لا جعل الله آخر العهد منا لزیارتکم. السلام علی الحسین و علی بن الحسین و علی اولاد الحسین و علی اصحاب الحسین یا لیتنا کنا معهم فنوز فوزاً عظیماً.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْغَصْبَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَاعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعاً.

اللهم اجعل لنا قدم صدق عندك مع الحسين و اصحاب الحسين الذين بذلوا مهجهم دون الحسين عليه السلام.

بحث در این مطلب بود که مجرد اثبات این که مراد از رفع در حدیث شریف رفع، رفع ظاهری است این ملازمه با اثبات مطلوب ندارد. چون مطلوب ما این هست که در ظرف شک احتیاط واجب نیست، استحقاق عقوبت هم وجود ندارد ولی مجرد اثبات این که رفع ظاهری است این را اثبات نمی کند چون ممکن است رفع ظاهری باشد به لحاظ رفع خصوص مؤاخذه. چون مؤاخذه نیستشارع مقدس می تواند ادعا کند که این هم رفع است. و یا این که اسناد بدهد یعنی در ماده رفع یک عنایتی به خرج بدهد، یا نه، در ماده رفع عنایت به خرج ندهد رفع را اسناد به احکام بدهد به لحاظ این که وقتی عقاب ندارد کأنّ خودش هم نیست دیگه. پس بنابراین رفع خود مؤاخذه، مجرد مؤاخذه و عقوبت اخروی ولو مهم است اما این تمام مطلوب اصولی نیست، مطلوب اصولی این است که استحقاق عقوبت این جا نیست، احتیاط لازم نیست. بلکه می توان گفت که اصلاً احتیاط به حدیث رفع نمی شود و این رفع به لحاظ رفع احتیاط نیست، وقتی احتیاط رفع نشد حتی استحقاق هم دیگه حتماً، چون استحقاق مستقیماً، مباشرتاً قابل رفع نیست. مگر منشأ آن را شارع بردارد، خود استحقاق یک حکم عقلی است روی یک موضوع واقعی است، نمی شود موضوع را نگه دارد شارع استحقاق را بردارد. اگر می خواهد استحقاق نباشد باید موضوع حکم عقل به استحقاق را بردارد. و آن به این است که بگوید احتیاط هم نمی خواهد بکنی. و احتیاط در این جا قابل رفع نیست، چرا؟ توضیحش این است که حالا در تنبیهات این حدیث رفع که بحث های خیلی مفصلی است راجع با سایر فقرات؛ «ما اضطروا الیه، ما استکرها علیہ، ما لایطیقون» و بقیه، که حالا من هم تردید دارم آن ها را اصلاً وارد بشویم یا دیگه آن ها را وارد نشویم مثل صاحب کفایه که وارد نشده آن ها را. آن ها اباحتی است برای غیر بحث برائت، حالا استدارکاً توی پرانتز آن ها را این جا مطرح کردند، ما هم دیگه چون بحث طول کشیده بیشتر مایل هستیم که این ها را حذف کنیم برویم سر بقیه.

س: ... را بگویید بد نیست.

ج: آن‌ها هم کار علمای اخلاق است نه مثل بنده.

خب این جا خواهیم گفت، یعنی فرموده‌اند به این که آثار خود این عناوین برداشته نمی‌شود به حدیث رفع، «رفع النسیان» معنای آن این نیست که خود آثار نسیان برداشته شده، چون این تناقض دارد با ادله‌ای که حکم را می‌آورد روی نسیان، نسیان علت برای تحقق آن آثار است، چطور می‌شود علت رفع آن آثار باشد مثلاً اگر شارع فرموده اذا نسیت یکی از سجادات را فاسجد سجدة السهو بعد الصلاة، حالا حدیث رفع بیاید بگوید ما این سجده را برداشتیم؟ یا برای خطا احکامی است، اگر خطا بود دیه است، قصاص نیست. «رفع الخطا» بگوید ما این احکام خطا را برداشتیم؟ و هکذا و هکذا در بقیه. «رفع ما اضطروا الیه» آن که مضطر به آن شدیم ما برداشتیم یعنی خود اثر اضطراب را برداشتیم که اضطراب جواب انجام است، این را برداشتیم یعنی دیگه نمی‌شود انجام داد؟ پس این عناوین خودش در ادله دیگر موضوع برای احکام است، این جا معنا ندارد بگوید آن‌ها را برداشتیم. پس مقصود چیه این جا، چه آثاری را می‌خواهد بردارد، به لحاظ چه آثاری رفع می‌شود؟ به لحاظ آثار مضطر الیه، یا منسی، یا آن چیزی که خطا در آن واقع شده. مثلاً یکی از سجده‌ها را فراموش بکنی اثرش چیه؟ اثرش این است که نماز باطل است، این جزئیتی که حکم آن یک سجده هست، این جزئیت را برمی‌دارد که حکم منسی است. اما حکم نسیان آن منسی که عبارت است از سجده سهو، آن را که بر نمی‌دارد. یا قتل حکمش چیه؟ حرمت است، می‌گوید وقتی خطائاً باشد حرمت ندارد. یا حکم قتل قصاص است، می‌گوید وقتی خطائاً باشد قصاص ندارد. حکم قتلی که مورد خطا هست نه حکم خود خطا را. حالا با توجه به این مسأله گفته می‌شود احتیاط اثر ما لایعلمون است، چون نمی‌دانی باید احتیاط بکنی. پس احتیاط اثر خود ما لایعلمون است، چطور می‌شود آن را بردارد. بنابراین حدیث رفع اصلاً احتیاط را بر نمی‌دارد، احتیاط را که برداشت استحقاق هم برداشته نمی‌شود. بله مؤاخذه را حالا شما بگو برداشته می‌شود به لحاظ این که ما حرام‌هایی که باید ترک بکنیم ولی اگر کسی ترک نکرد می‌گویند آن عقاب ندارد مثل لعان مثلاً. گفتند لعان این جوری است؛ حرام است ولی کسی که لعان انجام بدهد عقوبت نمی‌شود، مؤاخذه نمی‌شود.

س: ...

ج: ظاهر هم بعضی‌ها، لعان هم همین جور.

س: ...

ج: یعنی شارع می‌گوید ترک کن ولی من عقاب نمی‌کنم.

خب این اشکال، پس بنابراین به این حدیث رفع نمی‌شود آن مطلوب اصولی در باب برائت را اثبات کرد. این حاصل مناقشه و کاستی که در تقریب شهید صدر قدس سره دیده می‌شود که به این نپرداختند، اثبات کردند حالا یا به بیان ایشان یا به آن چه که ما استبدال کردیم؛ گفتیم رفع رفع ظاهری است، ولی رفع ظاهری بودن که استدلال را تمام نمی‌کند، بعد از وجود این مناقشه و این مطلب.

س: ...

ج: چون نمی‌دانی باید احتیاط بکنی، اگر می‌دانستی که باید امتثال کنی.

س: ...

ج: اگر باشد اثر آن است. نه، اگر احتیاطی واجب باشد اثر کیه؟ ما لایعلمون است. مثل این که اگر یک چیزی بخواهد واجب باشد...

س: ...

ج: مثلاً شما شک می‌کنید اگر نسیان کردید مثلاً قنوت را در نماز، صدقه باید بدهید یا نه؟ این جا نمی‌توانید بگویید «رفع النسیان» آن اثر نسیان برداشته می‌شود، بنا نیست آثار خود این عناوین برداشته بشود به حدیث رفع، این جا هم همین جور است، اگر احتیاطی واجب باشد اثر جهل است، اثر عدم علم است، پس لایعلمون نمی‌تواند آن اثری که اگر باشد اثر ما لایعلمون است را بردارد.

س: ... آن موضوعش هست. ...

ج: موضوع همین دیگه، اثر که این جا می‌گوییم یعنی همین دیگه.

س: شارع نمی‌تواند بر موضوعی؟؟

ج: آره، نمی‌تولند. نه این که نمی‌تولند، این حدیث نمی‌گویید. این چون تناقض دارد با آن امله. این حدیث نمی‌گوید لثار خود نسیان را برداشتم، آثار خطا را برداشتم. این حدیث می‌خواهد بگوید آثار ما اخطی فیهِ برداشته شده، منسی برداشته شده. آثار خود این عناوین مأخوذه برداشته نشده، آثار متعلقات این‌ها برداشته شده. این شبهه که اصلش در متن کفایه هم مطرح شده. خب حالا از این شبهه می‌توانیم تخلص بجویم؟ به وجوهی می‌توان تخلص جست که حالا باید بررسی کنیم.

وجه اول برای تخلص یک جواب اجمالی است و آن این است که ما از استدلال امام سلام الله علیه در بعضی روایات معتبره به حدیث رفع برای رفع غیر مؤاخذه و سایر آثار مثل احکام، مثل سایر آثاری که در این جا محتمل است می‌توانیم استدلال کنیم و بگوییم که حالا از آن حدیث می‌فهمیم که ما لوحظ در رفع ظاهری تمام آثار است، تمام خصوصیات است. و این همان حدیثی است که سابقاً هم آوردیم و عرض کردیم که شیخ اعظم هم در رسائل به آن توجه فرموده. یکی همین حدیثی است که در باب دوازده از ابواب ایمان در وسائل ذکر شده، حدیث دوازده. باب دوازده من کتاب الایمان، حدیث دوازده.

«و عن أبيه...» عطف به آن حدیث قبل هست یعنی «أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِيهِ» احمد بن ابی عبدالله برقی رضوان الله علیه عن أبيه؛ محمد بن خالد برقی. «عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ جَمِيعاً عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع» که ابی الحسن الرضا سلام الله هست. ظاهراً به خاطر قرینه احمد. «فِي الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَحْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَ الْعَتَاقِ وَ صَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ» اکراه می‌شود بر قسم خوردن پس می‌خورد به این که اگر فلان کار را من انجام دادم زخم مطلقه باشد با طلاق می‌دهم به نتیجه طلاق یا به خود طلاق، به فعل یا به نتیجه. یعنی او اصلاً به نفس این که من

این کار را کردم او جدا شده باشد، یا نه، طلاق می‌دهم او را. «و العتاق» آن هم به همین دو تا احتمال و عید و امه‌ام آزاد باشند یا آزاد می‌کنم. «و صدقه ما یملک» صدقه باشد خود به خود، اتوماتیک یا من صدقه می‌دهم. «أَيْلَزَمُهُ ذَلِكَ» آیا این طلاق و عتاق و این صدقه ما یملک این لازم می‌شود بر گردن او به واسطه این قسمی که خورده، یمینی که استکراهاً انجام داده «فَقَالَ لَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَأُوا» حضرت فرمود نه. بعد چون این خلاف عامه هست و عامه ممکن است فقط به این که حضرت حق را بفرمایند و استدلال نکنند، ممکن است آن‌ها هم قانع نشوند، ممکن است که این یک مستمسکی داشته باشد، و در بین آن‌ها بتواند بگوید که چون آن‌ها می‌گویند هر کسی قسم بخورد این چنین است. بتواند... می‌گوید پیغمبر فرموده به من. پس معلوم می‌شود به این حدیث می‌شود گفت آره، فقط مؤاخذه نیست، همه آثار برداشته شده. وجوب عتاق به گردن من نمی‌آید، وجوب طلاق نمی‌آید، وجوب صدقه نمی‌آید، نه به شکل فعل و نه به شکل نتیجه الفعل، هیچی نیست، مثل این است که این قسم خورده نشده. پس بنابراین استدلال حضرت سلام الله علیه نشان می‌دهد که این چنین است.

باز این روایت را، یعنی شبیه این روایت را در باب شانزده، حدیث ششم از همین کتاب الایمان «و عن ابی الحسن» این جا در این صفحه شانزده از نوادر احمد بن محمد بن عیسی الاشعری نقل می‌فرماید.

«عَنْ أَبِي الْحَسَنِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَحْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَ صَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ أَيْلَزَمُهُ ذَلِكَ فَقَالَ لَا ثُمَّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَأُوا.»

که مقصودم این بود که چون یک آدرس دارند در مثلاً فرلند و این‌ها، فقط همان آدرس قبلی را دانند، نه دو جا مرحوم صاحب وسائل این روایت را آورده و سندهایش هم از این جهت با هم دیگه تفاوت می‌کند و سند هر دو هم، هم در آن جا، هم در آن جا اگر محاسن را کسی اشکال نکند، و نوادر را کسی اشکار نکند سندها سندهای تمامی است.

خب شیخ اعظم قدس سره یک مطلبی دارد توی رسائل، فرموده این درست است که از این روایت این مطلب استفاده می‌شود ولی این راجع به این سه تا است، ما چه می‌دانیم راجع به بقیه هم همین جور است. شاید ما لایعلمون این جور نباشد، فقط راجع به این سه تا باشد. بعد فرموده ظاهراً فتأمل، که این فتأمل فتأمل تمریضی است ظاهراً که این یک سیاق است، یک جمله واحده است، یک ساختار دارد، قرینه خاصی در آن نیست که حضرت بفرماید، ظاهرش این است که فهم عرفی این است چون حضرت وقتی که در این جا این را فرمودند قرینه‌ای نفرمودند که این جا این جور مقصود است. همان طور که توضیح دادم کأنّ خواستند این شخص را که شیعه بوده و گرفتار یک چنین یمین استکراهی شده بوده که قهراً برای قوم و خویش‌های عامه‌شان بوده یا در محیط عامه بوده، حضرت فرمودند نه بر گردن تو چیزی نیست، حضرت خواستند او را مضود کنند به یک دلیلی که آن جا بتواند اگر به او اشکال کردند جواب‌شان را بدهد. این «وضع عن امتی» اگر ظهور عرفی نداشته باشد خودش بما هو این ساختار، این جمله مفادش به حسب فهم عرف این نباشد آن‌ها انکار می‌کنند، حضرت هم که قرینه خاصی، جلیه‌ای نفرمودند که. او هم بگوید که امام صادق فرموده، می‌گویند امام صادق فرموده باشد نعوذ بالله. آن‌ها که ... پس بنابراین استدلال حضرت و هدف حضرت از این استدلال با این که لازم نیست حضرت استدلال کند، حکم واقعی خداست. این نشان می‌دهد که این ساختار، این جمله خودش لو خلی و طبعاً معنایش همین است.

س: به شرطی که این دو روایت که شما فرمودید این روایت از همان روایت... جزیی از آن روایت باشد.

ج: کدام روایت؟

س: دو تایی که شما الان از وسائل فرمودید. اگر روایت جزیی از آن روایت باشد درست است...

ج: جزء هم نباشد...

س: مستقل باشد...

ج: مستقل هم باشد، اصلاً مستقل هم باشد.

س: وحدت سیاق کجاست؟

ج: وحدت سیاق بنده عرض نکردم. چی گفتم؟ توی این ساختار، توی این جمله «رفع ما استکرها علیه، ما اضطروا الیه، ما اخطأوا» درست، حضرت که قرینه‌ای نیاوردند که، معلوم می‌شود پس مفاد عرفی این کلام همین می‌شود. توضیح مطلب را ندادند. این ... با هم که فرق نمی‌کنند حالا کنار هم باشند یا مستقل باشند. نه این که چون کنار هم ذکر شدند ما می‌خواهیم بگوییم، به وحدت سیاق نمی‌خواستیم تمسک کنیم. خواستیم بگوییم پس معلوم می‌شود این ساختار معنایش این است. مثل این که حضرت اگر یک جایی فرمودند این واجب است، چرا؟ چون خدا فرموده صلّ، پس می‌فهمیم صیغه امر دلالت بر وجوب می‌کند. این جا هم همین جور است.

س: تقیه‌ای نمی‌شود بگوییم؟

ج: استدلال که دیگه تقیه نیست.

س: ... می‌خواسته آن‌ها را الزام کند ولی خودش...

ج: به خلاف؟ به خلاف نیست، حضرت خلافتی جعل نکرده. توی روایت هم هست حضرت به بعضی‌ها فرمودند که شما... به هاشم فرمودند که تو مباحثه کن، تو... ولی به یکی دیگه فرمودند تو نه، چون تو درست است که آن‌ها را قانع می‌کنی، مجاب می‌کنی، ساکت می‌کنی ولی به غیر حق. یک مغالطه‌هایی می‌کنی که آن‌ها نمی‌فهمند، مطلوب این نیست که فقط طرف را ساکت بکنی باید به حق... پس استدلال امام سلام الله علیه، استدلال تمام است نه این که تقیاً یک استدلال صوری و نادرست واقعی را بیان فرموده، این نیست.

خب این جواب اول. جواب دوم جوابی است که قبلاً داشتیم از آقای آقا ضیاء قدس سره....

س: ...

ج: نه، آن را جواب خواهیم داد ان شاء الله.

جواب دوم فرمایش آقا ضیاء قدس سره هست که ایشان فرموده بالاخره این حدیث در مقام امتنان است، وقتی شارع از دستش می‌آید همه را بردارد امتناناً چرا یک ذره را بردارد؟ وقتی توی مقام امتنان آمدی دیگه حالا که بناست مثلاً دعوت کنی و سفره بیندازی حالا چرا دیگه نان و پیاز بدهی. مرغ بده به قول ایشان، یا بالاتر بده. یا آدم دعوت نمی‌کند، جود و سخایی به خرج نمی‌دهد یا اگر می‌دهد مردانه به میدان بیا دیگه. حالا حرف ایشان این هست، این در مقام امتنان است. شارع می‌تواند یک کار بکند که وجوب احتیاط را هم بردارد، استحقاق را هم قهراً به تبع آن برداشته بشود، بقیه احکام هم برداشته بشود بیاید بسنده بکند بگوید نه فقط من مؤاخذه و عقوبت را برداشتم. بقیه‌اش سر جایش گذاشته با این که می‌تواند آن‌ها را هم بردارد. بعضی‌هایش را بالمباشره مثل وجوب احتیاط، بعضی‌هایش را هم بالتبع مثل استحقاق. پس این که در مقام امتنان است و کمال الامتنان به رفع همه هست نه فقط خصوص مؤاخذه یرشدنا بر این که همه برداشته شده. این هم فرمایش منقول از محقق عراقی در نهایه الافکار در آن بحثی که قبلاً گفتیم بیان تقریب ایشان، تقریب سوم بود.

خب آن جا جواب دادیم....

س: ...

جواب دادیم....

س: ...

ج: بله، همان عرضی که آن موقع کردیم و شما هم دارید همان را می‌فرمایید، مرحباً به ناصرنا.

عرض کردیم که دلیلی نداریم که در مقام کمال المنه هست، ممکن است این جا کمال المنه یک محذوراتی دارد یعنی مصحلت ایجاب نمی‌کند که اصل احتیاط را بردارد، یا استحقاق را بردارد، چرا؟ برای این که این‌ها اگر باشد خیلی‌ها داعی پیدا می‌کنند بروند انجام بدهند و به آن مصالح نفس الامری هم می‌رسند در همان موارد شکل‌شان ولی این مقدار که حالا دیگه عقاب نکند حالا کسانی که دنبال این احتیاط نمی‌روند خودش منت است، ما که مصالح دست‌مان نیست، بله اگر مسلم باشد که امتنان نسبت به آن‌ها هم بهتر از عدم امتنان باشد با مصالح نفس الامری مزاحمتی نداشته باشد شارع که بخیل نیست. این روشن است، شارع بخیل نیست با این که هیچ مصلحتی.... اشکالی ندارد، مزاحمتی با امر اهمی نداشته باشد می‌گوید نمی‌خواهم بکنم. نمی‌خواهم بکنم شارع روی بخل و این‌ها که معنا ندارد، فلذا در معقول گفته شده هر چیزی که ممکن باشد، امکان ذاتی داشته باشد، امکان وقوعی داشته باشد که مزاحم با امر اهمی نباشد خدای متعال آن را موجود می‌کند، چون بخل که ندارد، چرا موجود نکند. این قاعده امکان اشرف است، هر چیزی که اشرف است حتماً موجود می‌شود. حالا این جا هم همین جور است، اما ما که اطلاع نداریم، ما که نمی‌دانیم، بلکه محاسبه می‌کنیم به ذهن‌مان هم می‌آید که احتیاط را می‌شود برنذارند به خاطر این که... یا استحقاقش را برنذارند برای این که آن آدم‌هایی که نفوس؟؟ این‌ها استحقاق هم نداشته باشند.

س: ... کمال منت باشد ...

ج: به واسطه که هست. پس شارع می‌تواند، شارع که در مقام امتنان برآمده یک کار بکند که مؤاخذه نباشد، احتیاط هم نباشد، آن چه که موضوع عقل و استحقاق هم هست آن هم که به ید خودش است، آن را هم بردارد تا استحقاق هم دیگه نباشد. حالا که در مقام کمال امتنان هستی این کار را بکن.

س: ...

ج: نه، به این قرینه...

س: ...

ج: چی می‌شود؟

س: ایجاب احتیاط رفع و وضعش به دست شارع است.

ج: ایجاب احتیاط که بله.

س: ...

ج: نه نه، دو تا مطلب است،

س: ...

ج: نه، ببینید جواب اولی که جواب اجمالی بود چی می‌گفت؟ می‌گفت بالاخره حضرت نمی‌گوید این جا احتیاط بکن که، پس از حدیث بالاجمال می‌فهمیم همه این‌ها برداشته شده حتی این، در خصوص ما نحن فیه احتیاط هم برداشته شده ولو حکم خود نسیان است، ولو خود حکم این است. این استحاله که ندارد، خلاف ظاهر است، و به خاطر این که تناقض با ادله ظاهر دارد. این جواب اجمالی.

جواب دوم این کمال امتنان است، امتنان این را... شاید اشکالش همین است که دلیل بر کمال امتنانی نداریم، علاوه بر این که کمال امتنان در این جا فرمایش جناب آقای میلانی له مجال که کمال امتنان است نسبت به آثار متعلق نسیان، متعلق این‌ها، نه آن که برای خودش است، آن که خلاف ظاهر حدیث است.

و اما جواب دیگر:

جواب دیگر این است که این حرف از مجموع دو تا مطلب به ضمیمه هم دیگر جواب اخیر است. اما این حرف که شما می‌گویید که احتیاط از آثار خود عنوان ما لایعلمون است، این را آقای آخوند در کفایه جواب دادند، فرمودند نه احتیاط برای ما لایعلمون نیست این آثار اهتمام به واقع است. احتیاط اثر اهتمام شارع به آن حکم مجهول است منتها ظرف احتیاط ظرف ما لایعلمون است. نه موضوعش موضوع آن هست، نه مقتضی برای... در «رفع ما اضطرروا الیه» اضطرار مقتضی برای فلان حکم است. «ما استکرهاوا علیه» استکراه مقتضی برای فلان حکم است. خطاء مقتضی برای فلان حکم است. نسیان

مقتضی برای فلان حکم است، وقتی خودش مقتضی حکم است معنی ندارد که باعث رفع حکم بشود اما ندانستن حکم واقعی مقتضی احتیاط نیست. آن که مقتضی احتیاط است چیه؟ اهتمام به واقع مجهول است، اهتمام به واقع اقتضاء می کند که در ظرف ندانستن و شک در آن، و جهل در آن احتیاط بکنید. پس این خلط است و اشتباه است که شما بگویید وجوب احتیاط و حسن احتیاط اثر جهل است، نه اثر خود واقع است، برای درک واقع است، برای اهتمام به واقع است، منتها ظرف تحقق احتیاط و انجام احتیاط ظرفی است که ما شک داریم، اگر شک نداشتیم که احتیاط معنا نداشت، امثال می کنیم. یا اگر می دانیم نیست که احتیاط نمی کنیم، امثال هم نمی خواهد. بنابراین بین ظرف و موضوع، بین ظرف و مقتضی خلط شده در این بیان. این نسبت به آن جهت.

اما نسبت به این جهت مطلب که آیا می فهمیم احتیاط را این جا برداشته.

س: استاد واقعاً این جا احتیاط ما لایعلمون نیست؟

ج: ظرفش هست وقتی نمی دانیم. مثل این که موضوع امثال واقعاً علم است؟ یا علمی است؟ نه، ولی در ظرفی که شما علم یا علمی به حکم داری امثال موضوعش همان حکم واقعی است. احتیاط هم همین است، احتیاط موضوعش همان اهتمام به واقع است.

و اما از نظر خود دلیل و جوابی که ما از خود ظاهر دلیل می توانیم. ببینید «رفع عن امتی» این جا می گوید از دوش امت، از عاتق امت برداشته شد، در قبال وضع بر دوش... می گویند آقا این کار بر عهده شماست، این فرمان بر عهده شماست، این دستور بر عهده شماست، در ذمه شماست. اگر گفتند این دستور بر ذمه شماست آن جا معنایش چیه؟ معنای آن این است که شما عهده دار این هستید باید آن را انجام بدهی، آن را به آن تحقق ببخشی. مثلاً دارند کارها را تقسیم می کنند می گوید آقا این کار به عهده شما، این کار به عهده شما. به عهده شما هست یعنی چی؟ یعنی باید بروید آن را محقق بکنید و در صدد انجام بریابید، آن را امثال کنید، اگر گفتند این دستور به عهده شماست یعنی در صدد امتثالش بریابید، اگر گفتند این کار به عهده شماست یعنی در صدد انجام آن بریابید. گاهی کار را به عهده می گذارند، گاهی فرمان و دستور را به عهده می گذارند. همان طور که اگر گفت وضع کردیم دستور را، حکم را، فعل را، معنایش آن هست، نقطه مقابلش که رفع آن هست یعنی کاری لازم نیست انجام بدهی، حتی کار احتیاطی، احتیاط کاری لازم نیست انجام بدهی، خیالت راحت. این معنای عرفی «رفع عن امتی» از دوش شما برداشته شده. معنای عرفی از دوش شما برداشته شد این است که شما کاری لازم نیست راجع به آن بکنی. وقتی کاری لازم نیست بکنیم نتیجه اش این است که پس احتیاط هم نمی خواهد، نتیجه اش این است که پس عقوبت هم دیگه من نباید داشته باشم، و نتیجه اش این است همان طور که آخوند در حاشیه کفایه فرموده قبلاً گفتیم ایشان فرمود وقتی شارع گفت چیزی نمی خواهد انجام بدهی این تمام موضوع است برای عدم استحقاق یعنی وقتی خود مولی، خود مولی می گوید کاری نمی خواهد انجام بدهی عقل می گوید این معنا ندارد، نمی تولد آن بعدش بیاید کتک بزند. خودش گفته که کاری نمی خواهد انجام بدهی.

پس اگر ما به معنای عرفی این کلام توجه نکنیم و مقایسه نکنیم که وضع تکلیف یا وضع فعل یعنی چی و این نقطه مقابل آن هست، ببینید درک عرفی و فهم عرفی و ظهور عرفی همین می‌شود. بنابراین تمسک به حدیث شریف رفع با این بیانی که عرض کردیم که این بیان وقتی جا می‌افتد که البته آن سنگلاخ‌ها را بپیماییم، ممکن است کسی بگوید روز اول این یک کلمه را می‌گفتی تمام می‌شد دیگه. ولی این یک کلمه جا نمی‌افتد و هزار تا اشکال ... ممکن است آدم آن کلام را ببیند، کلام آن بزرگ را ببیند، می‌بیند اشکال کرده چه کرده، باید آن‌ها را حل نکنیم تا جاده صاف بشود. بنابراین با این تقریب که می‌گوییم ظاهر حدیث شریف رفع ظاهری است به آن بیاناتی که گفتیم، این رفع ظاهری هم ملازمه به این جهت این فهم عرفی، به جهت آن روایت و این فهم عرفی. هم روایت هم این فهم عرفی به این مسأله. پس بنابراین ثبت بحمدالله تبارک و تعالی علی ضوء ولایت امیر المؤمنین که این روایت را ما به خاطر او قبول کردیم ثابت می‌شود که برائت شرعی به واسطه این حدیث شریف می‌شود ثابت دانست.

س: ...

ج: قهراً. می‌گوید چیزی بر عهده شما نیست.

این حاصل استدلال در این حدیث شریف. همین طور که عرض کردم بزرگان چون حدیث فقرات دیگری هم دارد و اباحت فراوانی به خاطر سایر فقرات این جا مطرح فرمودند. البته آن‌ها خیلی مطالب مهمی است، خیلی به درد بخور است، خودش خیلی مطالب عمیقی است اما ربطی به بحث برائت و این‌ها ندارد. چون حدیث مشتمل بوده و جاهای دیگر هم ... این را ان شاء الله در جای خودش، در فقه در جاهای دیگر بحث می‌شود، ما می‌رویم سر حدیث بعدی که ... من برای این که آقایان بیشتر منبع مطالعه داشته باشند حدیث بعدی که طبق بحوث برویم جلو که آقایان منبع مطالعه ... آقایان فرمودند که منبع مطالعه می‌خواهیم به خصوص کسانی که حالا سال اول‌شان هست خارج رفتن‌شان ... به روال همین بحوث پیش می‌رویم که منبع مطالعه خوبی داشته باشند و حدیث بعدی که در بحوث مطرح شده بعد از حدیث رفع ان شاء الله جلسه بعد از آن جا. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۲۳ - ۱۳۹۵/۰۸/۱۵

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

السلام علیک یا ابا عبدالله و علی الارواح التي حلت بفنائک و علیک منا سلام الله ابدأ ما بقینا و بقی اللیل و النهار و لا جعل الله آخر العهد منا لزیارتکم. السلام علی الحسین و علی بن الحسین و علی اولاد الحسین و علی اصحاب الحسین یا لیتنا کنا معهم فنوز فوزاً عظیماً.

اللَّهُمَّ الْعَنْ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنْ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنْهُمْ جَمِيعاً.

اللهم اجعل لنا قدم صدق عندك مع الحسين و اصحاب الحسين الذين بذلوا مهجهم دون الحسين عليه السلام.

حدیث دیگری که به آن استدلال شده برای اثبات برائت در شبهات حکمیه به حسب تربیت بحوث حدیث سعه هست که «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ» یا «فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا».

ابتدائاً مطالب بحوث را عرض می‌کنیم تا بعد وارد تحقیق مسأله بشویم. در بحوث فرمودند که این حدیث با این لفظی که الان نقل کردیم یعنی سعه باشد بعد ما لایعلمون باشد نه «ما لم يعلموا» نه «حتى يعلموا» این، همین که نقل کردیم «فِي سَعَةٍ مَا لَا يَعْلَمُونَ» یا «فِي سَعَةٍ مَا لَا يَعْلَمُونَ» این اصل دلالت این جمله بر برائت لاریب فیه؛ چون دلالت می‌کند که شما حالا از ناحیه حکمی که مجهول است و نمی‌دانید آن را در گشایش هستید چون حکم وقتی الزامی باشد گشایش را از دست انسان می‌گیرد، انسان ملزم به امتثال است. پس وقتی گفت شما در گشایش هستید یعنی ملزم به امتثال نیستید، آن ضیقی که اگر می‌دانستید برای شما ایجاد می‌شد آن ضیق الان وجود ندارد.

اگر هم «فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا»، «فِي سَعَةٍ مَا لَا يَعْلَمُونَ» باشد، این هم همین طور، یعنی مادامی که نمی‌دانید در گشایش هستید. پس علی‌ای حال در ظرف ندانستن ما در گشایش هستیم یا از ناحیه حکمی که نمی‌دانیم در گشایش هستیم، پس اثبات برائت علی‌ای حال می‌شود. إنما الکلام در این است که آیا این برائت مستفاده از این جمله شریفه، آیا یک برائتی است که معارضه می‌کند با ادله احتیاط اگر ادله احتیاطی وجود داشته باشد، یا این که نه، این یک برائتی است که محکوم ادله احتیاط خواهد شد؟ وزان آن وزان قبح عقاب بلایان است، ما قاعده عقلیه داریم که عقاب بلایان قبیح است اما این قاعده محکوم ادله احتیاط است، اگر ادله احتیاطی دیگه جا برای قاعده قبح عقاب بلایان نمی‌ماند. آیا این برائت مستفاده از این حدیث شریف یک برائتی است نظیر قاعده قبح عقاب بلایان که اگر ادله احتیاط وجود داشت دیگه محکوم آن باشد و قهراً باید احتیاطی شد یا این که نه، برائتی که اثبات می‌شود به این یک برائتی است که محکوم آن نیست بلکه معارضه با آن می‌کند حالا اگر معارضه‌اش مستقر شد هر دو می‌رود کنار نرجع الی حکم عقلنا. یا این که نه، اگر این مقدم شد بر احتیاط خیلی اخذ به برائت می‌کنیم و احتیاط را می‌گذاریم کنار حالا ممکن است ادله احتیاط را حمل بکنیم بر استحباب مثلاً. آن که محل کلام است این هست در این حدیث شریف.

بعد ایشان می‌فرمایند که اصولیون این جور گفتند که این «ما» امرش دائر است بین «ما»ی موصوفه و موصوله و «ما»ی مصدریه زمانیه. ممکن است این «ما» به معنای الذی باشد. یعنی «الناس في سعة الحكم الذي لا يعلمونه» مراد از «ما» قهراً همان الذی است و مصداقش هم همان حکم است. و محتمل است که «ما» مصدریه زمانیه باشد یعنی «الناس في سعة مادام لم يعلموا» این طور ایشان نسبت می‌دهند. اگر که موصوله باشد این نمی‌شود برای برائت یک برائت معارض با ادله احتیاط نمی‌شود اثبات بشود با آن. چرا؟ برای این که معنای آن این می‌شود؟ مردم در سعه آن حکمی هستند که

نمی‌دانند. این منافات ندارد که به خاطر ادله احتیاط، به خاطر حکم احتیاط در سعه نباشند، از ناحیه آن حکم در سعه هستند اما منافات ندارد که از ناحیه وجوب احتیاط در سعه نباشد یعنی در قیامت آن وجوبی که ما نمی‌دانستیم، آن حرمتی که ما نمی‌دانستیم از ناحیه آن در سعه هستیم، به خاطر آن ما را نمی‌آیند مؤاخذه کنند، می‌گویند نمی‌دانستیم. اما می‌گویند مگر به شما وجوب احتیاط جعل نکرده بودیم. از ناحیه وجوب احتیاط گرفتاری داریم پس اصولی این جا این طور نیست که خیالش راحت باشد بگوید برائت جاری می‌کنیم، فتوا به برائت می‌دهیم. نه. اما اگر زمانیه باشد آن جا استدلال درست است. چرا؟ می‌گویند مادامی که نمی‌دانید، تا زمانی که نمی‌دانید شما در سعه هستید، ادله احتیاط که نمی‌آید ما را عالم بکند که با وجوب ادله احتیاط هم ما هنوز نمی‌دانیم، چون نمی‌دانیم پس جا برای این دلیل برائت، برای این حدیث شریف باقی است چون موضوع آن باقی است که نمی‌دانیم باشد. ولو ادله احتیاط هم داریم اما ادله احتیاط که روشنگری ندارد، اماریت ندارد، حکم را برای ما روشن نمی‌کند پس هنوز هم لایعلم است، بنابراین به این حدیث می‌شود تمسک کرد ولی درست است بدو این دو احتمال وجود دارد ولی چیزی که هست اصولیون فرمودند که «ما»ی مصدریه زمانیه این به حسب استقراء این بر فعل مضارع معمولاً داخل نمی‌شود، خیلی نادر است که «ما»ی زمانیه و مصدریه زمانیه بر فعل مضارع داخل بشود. اگر بخواهد داخل بشود قرینه می‌خواهد، بلاقرینه لایصار الیه، قرینه لازم دارد. ولی «ما»ی موصوله چرا، بر مضارع داخل می‌شود، بر ماضی هم داخل می‌شود ولی «ما»ی مصدریه زمانیه بر چی داخل می‌شود؟ بر ماضی یا ماضی صریح یا اگر ماضی صریح نباشد، معول به ماضی، مثلاً فرض کن مضارعی که لم بر آن داخل شده باشد که معول به ماضی است و چون در این حدیث شریف فعل مضارع هست پس بنابراین باید گفت که این «ما» مصدریه زمانیه نیست بلکه موصوله است و در نتیجه استدلال به آن نادرست است. چون قرینه‌ای نداریم بر مدعا، استدلال ناتمام است. این فرمایشی است که ایشان به اصولیون نسبت دادند می‌گویند آن‌ها این جوری گفتند.

بعد خودشان می‌فرمایند که لنا تعلیقتان بر این کلام، یا تعلیقان بر این کلام. تعلیقه اولای ایشان این است که می‌فرمایند نتیجه حرف شما این نیست که دارید استظهار می‌کنید که حدیث شریف «ما»ی آن «ما»ی موصوله است می‌گویید استدلال صحیح است. نتیجه کلام شما این نیست، این استظهار نیست. بلکه نتیجه کلام شما اجمال این روایت است و تردد در روایت است. چرا؟ چون خودتان پذیرفتید که با قرینه می‌شود «ما»ی مصدریه زمانیه بر فعل مضارع داخل بشود، غلط نیست، این که «ما»ی مصدریه زمانیه بر فعل مضارع داخل بشود امر غلطی نیست بلکه نادر است، احتیاج به چی دارد؟ به قرینه دارد، این را گفتیم. اگر غلط بود بله شما می‌فرمودید... حرف شما می‌شد درست باشد می‌گویید آن غلط است اصلاً، حاشا که امام یک عبارت غلطی را به کار ببرد. اما وقتی گفتید غلط نیست، نادر است قرینه می‌خواهد، دیگه حرف شما اثبات نمی‌شود، چرا؟ برای این که ممکن است در این حدیث شریف قرینه وجود داشته باشد، چرا؟ چون اگر «ما» مصدریه زمانیه باشد این سعه منوئاً باید خوانده بشود؛ تنوین دار، «الناس فی سعة» مادامی که نمی‌دانند. اضافه دیگه نشده، تنوین دارد. «الناس فی سعة» گشایش هستند مادامی که نمی‌دانند، چون در گشایش مادامی که نمی‌دانند دیگه معنا ندارد که اضافه بخواهد شده باشد. اگر موصوله باشد، نه اضافه شده دیگه تنوین ندارد «الناس فی سعة» ما لایعلمون یعنی سعة حکم الذی لایعلمونه پس وجود تنوین و عدم تنوین خودش قرینه است بر این که آن یا مصدریه زمانیه است یا موصوله است. و چون ما در این جا فقط یک مکتوبی داریم و نمی‌دانیم امام(ع) در هنگام گفتن این جمله با تنوین فرموده یا بدون تنوین و

این هم البته به خاطر این است که قرائت و سماعت مهجور شده، متروک شده و الا سابق‌ها همین طور چون به قرائت و سماعت منتقل می‌شده می‌دانستند چی فرموده، آن روای اصلی که از امام شنیده بوده او برای تلامذہ‌اش می‌خواند، آن برای بعدی، آن برای بعدی، معلوم بود اما از وقتی این قرائت و سماعت از بین رفته فقط به کتابت اکتفاء شده توی کتابت‌ها هم دیگه تقید به این نیست که حالا تنوین را بگذارند، نگذارند و این‌ها. الان خیلی جاها این مشکله برای ما پیدا شده که نمی‌دانیم آن ما صدر من الامام (ع) چیه.

پس این جا احتمال وجود قرینه وجود دارد، شاید امام با تنوین خواندند، شاید بدون تنوین خواندند. اگر با تنوین خوانده باشند خود امام قرینه اقامه کرده که این «ما» مصدریه زمانیه است، همان چیز نادر را امام قرینه برای آن اقامه کرده. پس امر مردم می‌شود بین ما یصح الاستدلال و ما لایصح الاستدلال و مجمل می‌شود، این که آقایان آمدند فرمودند که آن چون نادر است و فلان، این در جایی بود که ما قرینه‌ای نداشتیم و این جا احتمال قرینه وجود دارد، این تعلیق اول ایشان است.

تعلیق ثانیه ایشان این است که این حرفی را که آقایان زدند، فرمودند اگر «ما» ی موصوله شد... در صورتی که «ما» ی موصوله باشد استدلال ناتمام است. علی الاطلاق گفتند «ما» موصوله شد استدلال ناتمام است، خود این کلام ناتمام است. چون وقتی «ما» موصوله بشود باز دو تا احتمال... در صورت «ما» ی موصوله بودن دو احتمال وجود دارد، یکی این که این اضافه سعه به «ما» اضافه نشویه باشد یا نشوئیه باشد، اضافه نشوئیه یعنی مضاف نشأت از مضاف‌الیه گرفته، «من» نشویه در حقیقت در تقدیر دارد کأنه. و ممکن هم هست اضافه موردیه باشد. دو احتمال در آن وجود دارد. اگر اضافه نشویه باشد یعنی مردم در سعه و گشایش هستند از ناحیه ضیقی که نشأت می‌گیرد از حکم مجهول، حکمی که نمی‌دانند. اگر این باشد اشکال شما وارد است، یعنی استدلال عقیم است چون شما می‌گویید مردم در سعه هستند و گشایش هستند از ناحیه ضیقی که آن ضیق نشأت می‌گیرد از حکم معقول. بله از ناحیه آن در سعه هستند اما از ناحیه وجوب احتیاط چی؟ شاید در سعه نباشند.

س: ...

ج: حالا این که کأن این جوری است توی آن کلام‌شان.

س: ...

ج: به اصولیون نسبت می‌دهند، آره.

س: ...

ج: این لست که نشویه اگر باشد معنای عبارت چی می‌شود؟ این می‌شود که مردم در گشایش و سعه هستند از ناحیه ضیقی که نشأت می‌گیرد آن ضیق از حکم مجهول، چون حکم یک ضیقی می‌آورد دیگه، آن حکم اگر معلوم باشد برای ما ضیق می‌آورد چون ملزم به امتثال آن هستیم وقتی حکم الزامی باشد، وجوب باشد یا حرمت باشد. پس ضیق نشأت از حکم می‌گیرد. حالا می‌گوید مردم از ناحیه این ضیق در گشایش هستند. بله سلماً و آمناً، همان طور که در توضیح اول کلام‌شان فرمودند، گفت ما از ناحیه آن ضیقی که از حکم واقعی نشأت می‌گیرد در سعه هستیم اما از ناحیه تکلیف آخر که وجوب احتیاط در این ظرف باشد چی؟ آن را که نمی‌کند که. پس ممکن است اصول بگوید بله ما از ناحیه آن در امان هستیم ولی اینجا یک تکلیف جدید به گردن ما آمده؛ وجوب احتیاط است. پس ادله وجوب احتیاط معارضه نمی‌کند با این دلیل «الناس فی سعة» معارضه نمی‌کند. این را از آن ناحیه دارد می‌گوید اشکال دارد. حیثی است، از آن ناحیه می‌گوید شما رفتاری ندارید. اما از ناحیه وجوب احتیاط چی؟ از این ناحیه که نمی‌گوید. ولی اگر موردی باشد یعنی مردم در مورد حکمی که نمی‌دانند دیگه رفتاری ندارند. پس دیگه اطلاق دارد دیگه، در مورد حکمی که نمی‌دانند دیگه رفتاری ندارند، نه از ناحیه آن و از ناحیه چیز دیگه یعنی احتیاط هم نیست. پس «ما» را موصوله بگیریم اما چون اضافه‌اش نشویه نیست بلکه موردیه هست استدلال باز درست است و این که آقایان فرمودند اگر «ما» موصوله باشد استدلال ناتمام است، نه این درست نیست؛ فیه تفصیل. باید ببینیم چه جور استظهار باید بکنیم، نشویه استظهار بکنیم یا موردیه استظهار بکنیم. اگر نشویه باشد درست است، استدلال عقیم است اما اگر موردیه باشد نه.

بعد ایشان می‌فرمایند که... در پایان می‌فرمایند مشکل البته این است که این حدیث شریف به این سیاق «الناس فی سعة ما لا یعلمون» یعنی سعه داشته باشیم و بعد هم ما لا یعلمون داشته باشیم. این لم یؤثر علیه فی متون الاحادیث؛ در کتب احادیث به این برنخوریم. بله در کتب اصولیه اصولین آن را ذکر کردند و به استدلال کردند. ولی در کتب روایی چنین متنی را ما نداریم. بله متن دیگری داریم که آن مسند هم هست که حتی یعلمون است، حتی یعلمون است که نمی‌شود با آن استدلال کنیم چون مربوط به شبهات موضوعیه است. این محاسن فرمایش این محقق بزرگوار. ما چون عرض کرده بودیم ما طبق این کتاب می‌خواهیم جلو برویم عرض کردیم، بعد پشیمان شدیم البته که طبق این بخواهیم برویم چون یک مقداری با این تنظیمات به سلیقه ما جور در نمی‌آید.

عرض می‌کنم این جا، بر این فرمایشی که این جا نقل شده تعالیقی وجود دارد؛ اولاً عرض می‌کنیم به این که ما باید متون را از هم جدا کنیم. یعنی سه متن باید جدا از آن بحث بشود. یکی «الناس»، «فی سعة»، «ما لا یعلمون». یعنی سعه بعدش ما لا یعلمون باشد. از این بحث بکنیم که آیا این سنداً دلالة آیا نافع به حال استدلال هست یا نیست.

دو؛ متنی که داریم که «الناس فی سعة ما لم یعلموا»، «لا یعلمون» نیست «لم یعلموا» این هم یک متنی است که وجودی دارد، این را هم باید جداگانه سنداً و دلالة، چون این‌ها نافی هم دیگر که نیستند. ممکن است هم امام(ع) آن کلام را فرموده باشد و امام دیگری هم آن کلام را فرموده باشد، یا حتی امام واحد این را فرموده آن را هم فرموده. نافی هم که نیستند که و متن سوم «الناس فی سعة حتی یعلموا» این هم جداسست، و این را هم باید جداگانه بحث کرد. پس ما سه حدیث سعه داریم، این‌ها را نباید قاطی بکنیم با هم دیگه، سه حدیث سعه داریم؛ یکی با آن متن، یکی با آن متن، یکی با آن متن. هر

کدام هم حساب جداگانه دارد سنداً و دلالتاً جدا باید بحث بشود، بنابراین ما هم ان شاء الله همین کار را خواهیم کرد که این‌ها را جدا جدا مورد کلام قرار داد.

دوم این که ظاهر مطلب این است که نظر مبارک ایشان به فرمایشات محقق خویی در مصباح الاصول است چون این حرف که فرموده شده که «ما»ی مصدریه زمانیه بر فعل مضارع داخل نمی‌شود الا نادراً و قرینه می‌خواهد و به خلاف «ما»ی موصوله، این مطلب مطلب خویی قدس سره در مصباح الاصول و اصول ایشان است و کلام ایشان هم ناظر به ... البته یک رس می‌دارند تلامذه محقق خویی یا تلامذه تلامذه که در اثر آن سیطره علمی محقق خویی وقتی ایشان یک چیزی را می‌گوید کأن می‌گوید مشهور است، اگر ایشان انکار کند کأن هیچ کس نگفته. و یکی از دوستان ما می‌گفت من هر وقت می‌گویم مشهور است این جوری گفتند یعنی آقای خویی گفته. این سیطره علمی آن بزرگوار باعث شده که این جور. این مطلب را ایشان به کی نسبت می‌دهند؟ به اصولیون نسبت می‌دهند. این کتاب کفایه که کتاب درسی حوزه علمیه است، آقای آخوند توی متن کفایه بنابر هر دو تقدیر؛ چه زمانیه باشد، چه موصوله باشد فرموده استدلال تمام است. بنابراین این که می‌فرمایند اصولیون آن جور گفتند و بنابراین که موصوله باشد استدلال ناتمام است، مصدریه زمانیه باشد استدلال تمام است، این مطلب را چه جور نسبت به اصولیین می‌دهیم و حال این که در کفایه فرمودید هیچ فرقی بین دو تقدیر وجود ندارد. حالا من عبارت کفایه را عرض کنم:

«و منها قوله (ع): الناس في سعة ما لا يعلمون فهم في سعة ما لم يعلم أو مادام لم يعلم وجوبه أو حرمة» که این تردید اشاره به این دو وجه دارد. «فی سعة ما لم يعلم» در سعه حکمی هستند که دانسته نشده یا در سعه هستند مادام لم يعلم وجوبه أو حرمة. این دومی می‌شود مصدریه زمانیه، اولی می‌شود موصول.

«و من الواضح أنه لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلاً فيعارض به ما دلّ على وجوبه» بنابراین این حدیث معارضه می‌کند چه علی آن تقدیر، چه علی آن تقدیر با ما دلّ علی وجوب الاحتیاط. پس استدلال بر هر دو تقدیر درست است در نظر ایشان، چه موصوله باشد و چه مصدریه زمانیه باشد مفادش یک چیز می‌شود و در هر دو صورت با ادله معارضه می‌کند و محکوم ادله احتیاط نیست. این فرمایش کفایه است.

اما اگر محقق خویی را در نظر بگیریم، محقق خویی ایشان بله تفصیل دادند. اما اگر من اشد تباه نکنم که حالا عبارت را می‌خوانیم، تفصیل ایشان برعکس آن چیزی است که ایشان فرموده، یعنی این جا از ایشان نقل شده، برعکس آن چیزی است که از ایشان این جا نقل شده.

س:

ج: ما فعلاً فرمایش حضرتعالی را حالا احتراماً می‌گذاریم کنار. ما حالا فعلاً می‌خواهیم ببینیم ... چون ایشان دارد حرف اصولیون را... اصولیون قبل از خودشان را، حالا بعد از خودشان را....

س: ...

ج: نه، این جا این جور نگفته. حالا عبارت شان را می خوانیم.

آقای خویی این جور فرموده:

«فالاستدلال به مبنی علی أنّ کلمه «ما» موصوله» ببینید مبنی بر این که کلمه «ما» موصوله باشد نه زمانی باشد. «و قد اضيفت اليه کلمه سعه فيكون المعنا أنّ الناس في سعه من الحكم المجهول فمفاده هو مفاد حديث الرفع و يكون حينئذٍ معارضاً لأدلة وجوب الاحتياط على تقدير تمايتها». ادله احتياط را اگر قبول کردیم، اصول مقتضی را نگفتیم، نگفتیم چنین ادله ای نداریم، این با آن ها معارضه می کند.

«و أما أن كانت کلمه «ما» مصدريةً زمانيةً فلا يصح الاستدلال به على المقام».

س: مباحث اصول هم این طوری گفته بود.

ج: مباحث را من نگاه نکردم، نمی دانم.

«و أما إن كانت کلمه «ما» مصدريةً زمانيةً فلا يصح الاستدلال به على المقام اذ المعنى حينئذٍ الناس في سعه ما داموا لم يعلموا فمفاد الحديث هو مفاد قاعدة قبح العقاب بالبيان» مادامی که نمی دانی حالا وقتی ادله برلئت آمد می دانیم دیگه پس حاکم می شود. حالا باز این... «و تكون أدلة وجوب الاحتياط حاکمه عليه لأنها بيان» حالا این تعبیر حاکمه درست است؟ یا این جا باید بگویند وارده، ورود است، نه حکومت است، این یک مسأله دیگری است. حالا توی عبارت حاکمه است. «و الظاهر هو الاحتمال الاول» که موصوله باشد. «لأنّ کلمه ما الزمانية حسب الاستقراء لاتدخل على الفعل المضارع و إنما تدخل على الفعل الماضي لفظاً و معناً أو معناً فقط و لو سلم دخولها على المضارع احياناً لاريب في شذوذه فلاتحمل عليه الا مع القرينه نعم لو كان المضارع مدخولاً لكلمه لم لكان للاحتمال المذكوب وجه» چون تعبیر به ماضی می شود دیگه، معناً ماضی است. «باعتبار كون الفعل ماضياً بحسب المعنى فالصحيح» حالا که زمانی را زدیم کنار و متعین شده در موصوله «فالصحيح دلالة الحديث على البرائة و بإطلاقه يشمل الشبهات الحكمية و الموضوعية» برائت را هم در شبهات موضوعیه اثبات می کند هم در شبهات حکمیه. آن که نمی دانی، حالا آن که نمی دانی حکم کلی الهی باشد یا حکم جزئی مورد خاص باشد. این آن چیزی است که در مصباح الاصول بیان شده. حالا برای این که این آقا تشکیک می کنند من عبارت بحوث را هم بخوانم که ... ایشان فرموده:

«و لا إشكال في دلالته على البرائة بهذا المتن. إلا أن الكلام يقع حينئذ في ان المستفاد منها براءة محكومةً لدليل الاحتياط أم معارضة» که این جا عرض می کنم که بهتر هم این بود که نگوید محکومه، باید بگویند محکومه أو موروده. به اختلاف مبانی و فقط حتماً این جور نیست که محکومه باشد، حالا بعداً تقریب کرد ان شاء الله که این موروده هست نه محکومه.

«و قد بنيت المسألة عند الأصوليين على تحديد انّ (ما) موصولة أو مصدرية» قضاوت در این باب که چگونه برائتی استفاده می‌شود، بنا گذشته شده نزد اصولیین بر تحديد این که این «ما» را موصوله بگیریم یا مصدریه بگیریم. که گفتیم این جا اشکال دارد، نه، آقای آخوند لم یبین علی ذلک. گفته چه آن را بگیری، چه این را بگیری برائت به درد بخور اثبات می‌شود و معارضه دارد با ادله احتیاط.

خب «فان کانت موصولة فغاية ما تدل علیه عندئذ انهم فی سعة من ناحیه ما لا يعلمونه و هذا لا ینافی ان لا یکونوا فی سعة من ناحیه حکم آخر و هو إيجاب الاحتیاط.»

پس اگر موصوله گرفتیم برائت ثابت نمی‌شود. می‌گویند از آن ناحیه شما در آزادی هستید، امام در ناحیه وجوب احتیاط چی؟ نفی که نمی‌کند که، پس استدلال نادرست است. موصوله شد استدلال نادرست است.

«و ان کانت مصدرية بمعنى ما داموا لا یعلمون بالواقع فهم فی سعة فهذا ینافی جعل وجوب الاحتیاط»

در این صورت منافات با جعل وجوب احتیاط دارد.

س: ...

ج: بله، همین جور است دیگه.

پس می‌گوییم نظرتان به کدام اصولی است؟ اگر به مرحوم آقای آخوند است و اصولیین می‌گویند آن که.. اگر به نظر سیدکم الاستاد هست که چون ذیل کلام ایشان را نقل کردند این هم جور در نمی‌آید.

این یک اشتباه هست، گمان می‌کنم... شاید هم مقرر اشتباه فرموده باشد این جا کلام شهید صدر را و حتی آن قسمت کلام که اگر موصله باشد از ناحیه این دارد می‌گوید چه کار به وجوب احتیاط دارد شاید وجوب احتیاط باشد. این هم لایطابق شأن الشهید، چون آقای آخوند تصریح کردند این وجوب نفسی مستقلی نیست که ما بیاییم این جوری بگوییم. از ناحیه آن خیال مان راحت است، از ناحیه این. این هم با مقام شهید صدر و معنا کردن کفایه و کلام شهید صدر نمی‌سازد. علی‌ای حال به نظر می‌آید یک خلطی و اشتباهی رخ داده باشد در این جا. حالا و التحقيق در مسأله. البته آن مسأله... مطلبی که در اولای آن، تعلیق اول‌شان فرمودند یا تعلیقه اولای‌شان فرمودند آن مسأله قابل توجهی است که این جا قرینه وجود دارد ممکن است باشد و چون قرائت و سماع از بین رفته نمی‌دانیم آن مطلب تمامی است اما تعلیق ثانی هم محل اشکال است که ان شاء الله بعداً توضیح می‌دهیم. بنابراین روال بحث روشن شد. ما اول همین حدیثی که بعد از سعه ما لایعلون است، بحث می‌کنیم. دو: حدیثی که بعد از سعه «ما لم یعلموا» است بحث می‌کنیم. سه: آن که حتی یعلموا باشد بحث می‌کنیم. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

پایان.

جلسه ۲۴ - ۱۳۹۵/۰۸/۱۶

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

السلام عليك يا ابا عبدالله و على الارواح التي حلت بفنائك و عليك منا سلام الله ابدأ ما بقينا و بقي الليل و النهار و لا جعل الله آخر العهد منا لزيارتكم. السلام على الحسين و على بن الحسين و على اولاد الحسين و على اصحاب الحسين يا ليتنا كنا معهم فنوز فوزاً عظيماً.

اللَّهُمَّ الْعَنْ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنْ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنْهُمْ جَمِيعاً.

اللهم اجعل لنا قدم صدقٍ عندك مع الحسين و اصحاب الذين الذين بذلوا مهجهم دون الحسين عليه السلام.

خب هفتم صفر بنابر نقل بعضی مثل شهید قدس سره و کفعمی مصادف است با شهادت مولایمان حضرت حسن بن علی صلوات الله علیهما سبط اکبر. و باز مولود مبارک مولایمان امام کاظم سلام الله علیه هم در هفتم صفر نقل شده. بالاخره وضعیت شیعه این است که غم و اندوه و شادی او با هم ممزوج هست و همان اول لذا لعن کردیم بر آن‌ها مسببش هم همان‌ها هستند. حالا از باب اظهار ولاء نسبت به موالی‌مان این صلوات خاصه حضرت حسن بن علی و موسی بن جعفر سلام الله علیهما را عرض می‌کنیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْحَسَنِ بْنِ سَيِّدِ النَّبِيِّينَ وَ وَصِيِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ السَّلَامَ عَلَيْكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ السَّلَامَ عَلَيْكَ يَا ابْنَ سَيِّدِ الْوَصِيِّينَ أَشْهَدُ أَنَّكَ يَا ابْنَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَمِينُ اللَّهِ وَ ابْنُ أَمِينِهِ عِشْتَ مَظْلُوماً وَ مَضَيْتَ شَهِيداً وَ أَشْهَدُ أَنَّكَ الْإِمَامُ الزَّكِيُّ الْهَادِي الْمُهْدِي اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِ وَ بَلِّغْ رُوحَهُ وَ جَسَدَهُ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

البته این صلوات آن بزرگوار با برادر بزرگواران شان حسین بن علی سلام الله علیهما مخلوط است یعنی یک صلواتی است برای هر دو ولی چون بلندبالا است و الان هم وقت گذشته من اقتصار کردم بر همان بخشی که برای حضرت حسن بن علی سلام الله علیهما است.

صلوات بر موسی بن جعفر سلام الله علیهما:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْأَمِينِ الْمُؤْتَمَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ الْبَرِّ الْوَفِيِّ الطَّاهِرِ الزَّكِيِّ النُّورِ الْمُبِينِ الْمُجْتَهِدِ الْمُحْتَسِبِ الصَّابِرِ عَلَى الْأَذَى فِيكَ اللَّهُمَّ وَ كَمَا بَلَغَ عَنْ آبَائِهِ مَا اسْتَوْدَعَ مِنْ أَمْرٍ وَ نَهْيٍ وَ حَمَلَ عَلَى الْمَحَجَّةِ وَ كَابَدَ أَهْلَ الْعِزَّةِ وَ الشَّدَّةِ فِيمَا كَانَ يَلْقَى مِنْ جُهَالِ قَوْمِهِ رَبِّ فَصَلِّ عَلَيْهِ أَفْضَلَ وَ أَكْمَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَطَاعَكَ وَ نَصَحَ لِعِبَادِكَ إِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

توی راه که می‌آمدیم خدمت برادرها گفتم آدم که پیر می‌شود مشکلاتش زیاد می‌شود این است که گاهی یک جواری می‌شود که آدم ناچار می‌شود یک کارهایی انجام بدهد وقت می‌گذرد، عذر می‌خواهم.

بسم الله الرحمن الرحيم.

تحقیق مسأله در حدیث شریف سعه که این عنوانی است برای روایات متعدده. ابتدائاً عرض می‌کنیم که ما پنج روایت یا عبارت در این باب داریم که چون این‌ها ممکن است روایات مختلف باشند گفتیم که این‌ها را باید جدا جدا بحث بکنیم. متن اول و روایت اول همین است که دیروز مطرح شد در عبارت بحوث «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَا يَعْلَمُونَ» این متن را صاحب ضوابط الاصول آسید ابراهیم قزوینی رضوان الله علیه... ضوابط الاصول از کتب ثلاثه‌ای که قوانین و فصول و ضوابط در یک عصری در حوزه‌های علمیه این کتاب‌ها کتاب‌های درسی حوزه‌ها بوده؛ ضوابط الاصول. ضوابط که خود ایشان مختصر کرده نتایج اسمش را گذاشته. هر دو کتاب مورد مراجعه حوزه‌های علمیه در یک برهه‌ای از زمان بوده مثل قوانین و مثل فصول.

صاحب ضوابط در بحث برائت در آن جا این روایت را می‌فرماید: «فِي بَعْضِ النُّسخِ أَوْ فِي بَعْضِ الطَّرِيقِ» که معلوم می‌شود طرق هم دارد. «فِي بَعْضِ النُّسخِ أَوْ فِي بَعْضِ الطَّرِيقِ عَنْ الصَّادِقِ (ع)»: النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَا يَعْلَمُونَ» پس روایت از امام صادق (ع) هست به حسب نقل صاحب ضوابط که می‌فرماید در بعض طرق و در بعض نسخ این چنین آمده.

مرحوم شیخ اعظم قدس سره در رسائل آن چایی که حاشیه ملا رحمه الله را دارد، چاپ‌های رحلی که حاشیه ملا رحمه الله را دارد ایشان هم همین جور نقل کردند: «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَا يَعْلَمُونَ» منتها مضمراً نقل کردند. «قوله (ع)» این به کی برمی‌گردد؟ به امام صادق است، یا پیامبر (ص) است، این معلوم نیست. «قوله عليه السلام» ولی در این چاپ کنگره، در آن جا این متن نیست، «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا» این «ما لَا يَعْلَمُونَ» برای نسخه رسائلی است که با حاشیه ملا رحمه الله هست. این متن اول.

متن دوم «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ» که یکی بخشی از مشکلات حدیث را اگر این جور باشد حل می‌کند، فهم معنای آن آسان‌تر می‌شود. «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ» این متن را هم مقدس اردبیلی رحمه الله در مجمع الفائدة و البرهان، جلد سوم، صفحه ۴۳۰ این جور فرموده. مطلبی دارند، می‌فرماید: «وَيُؤَيِّدُهُ النَّاسُ فِي سَعَةٍ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ» این را به امامی نسبت نداده یعنی حتی «قوله عليه السلام» چیزی ندارد منتها همین است. معلوم است که می‌خواهد به یک حدیثی تأیید بکند و متن حدیث را این جور نقل می‌کند «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ».

محقق عراقی در مقالات الاصول، جلد ۲، صفحه ۶۱ ایشان هم به نحو مضمرة «قوله الناس في سعة مما لا يعلمون» این قوله را هم تعبیر به تسلیم و تصویه نکرده. «قوله عليه السلام يا صلي الله عليه» ندارد. «قوله الناس في سعة مما لا يعلمون» پس این هم متن ثانی می‌شود.

متن سوم؛ «الناس في سعة ما لم يعلموا» یا «فی سعة ما لم يعلموا» علی ای حال بعد از کلمه سعة، ما لم يعلموا است.

بعضی از نسخ هم «أنّ الناس» یعنی بعضی «الناس» بدون «أنّ» بعضی «أنّ الناس». این متن مروی از نبی مکرم (ص) و عن الصادق (ع) و عن النبی و اهل بیه و مضمره، یعنی این متن را در کتب مختلف بعضی جاها از عن النبی (ص)، بعضی جاها عن الصادق (ع)، بعضی جاها عن النبی و اهل بیه علیهم السلام، بعضی جاها مضمرة. قبلاً من اینها را بررسی کردم. برای سابق است که حالا عرض می‌کنم و البته علاوه بر مراجعه به کتب یک جزوه‌ای دارند، یک رساله‌ای دارند آیت‌الله استادی حفظه الله که در مجله نور علم چاپ شده، خیلی سالیان قبل. ایشان یک استقرایی کردند، تتبعی کردند راجع به انحایی که این حدیث دارد در کتب مختلف. این را ضمیمه کردیم، آن چه که ایشان فرمودند در آن جا و آن چه که خودمان در تتبعات به آن رسیدیم.

اما «عن النبی» در عوالی اللثالی عن بعض مصنفات الشہید لطرقة الیه. صاحب عوالی اللثالی طرقي دارد به شہید. ایشان نقل می‌کند این روایت عن النبی (ص). در کتاب الشہاب فی الحکم و الآداب للبحرانی. یک کتاب داریم الشہاب فی الحکم و الآداب. دو تا الشہاب داریم؛ یک الشہاب داریم برای قضایی است که آقا جمال خوانساری آن را شرح کرده، هشت نه جلد است که کلمات قصاری است که ... خیلی هم کتاب مهمی است این کتاب و برای عامه است. یک کتابی داریم الشہاب برای بحرانی است، برای خاصه است، شیعه است که هزار روایت از رسول خدا (ص) را ایشان جمع کرده. در آن کتاب الشہاب فی الحکم و الآداب ایشان صفحه هفتم از طبع حجرى، طبع جدید همه آستان قدس دارد که ... همین آستان قدس که اول خیابان صفائیہ است می‌توانید تهیه کنید. این کتاب را آن‌ها تجدید طبع کردند. و اولین بار این کتاب را من از مرحوم شیخنا الاستاد آقای آشیخ کاظم تبریز رضوان الله علیه شنیدیم که از این کتاب حدیث نقل می‌کردند.

این هم منبع دومی که برای این هست. بعضی از بزرگان در انوار الاصول از اعیان الشیعه و تحف العقول عن النبی (ص) هم نقل کردند این را. از تحف العقول و از اعیان شیعہ و لکن این اشتباه است که یظهر بالمراجعة. این دو منبع را برای این متن اشتباه است که عن النبی باشد.

و اما عن الصادق (ع)، صاحب ضوابط الاصول این را «عن الصادق (ع)» نقل کرده، این متن را عن الصادق نقل کرده بعد گفته در بعض نسخ و کتب آن قبلی هست.

و اما آن که «عن النبی و الائمه علیهم السلام» سید نعمت‌الله جزائری رحمه الله در شرح او بر عوالی اللثالی ... سید نعمت‌الله جزائری یک شرحی دارد بر عوالی اللثالی که هنوز چاپ نشده ولی کتابخانه آقای نجفی رضوان الله علیه دارد این کتاب را و مرحوم استاد در نجف این کتاب را دیده بودند از آن مطلب نقل می‌کردند. و هم چنین ... حالا ما آن کتاب شرح سید نعمت‌الله جزائری را خودمان ندیدیم ولی محدث بحرانی صاحب حقائق در الدرر النجفیة از شرح سید نعمت‌الله نقل می‌کند که ایشان این جوری روایت را نقل کرده «عن النبی و الائمه علیهم السلام» و اما مضمرة؛ به شکل مضمرة، این را هم بسیاری از بزرگان علما نقل کردند مثل محقق در معتبر، علامه در تذکره و منتهی، محقق قمی در قوانین، میرسید شفیع در قواعدش.

یک کتابی داریم قواعد الاصول که گفته می‌شود آن قواعد الاصول تقریرات بحث مرحوم استاد شیخ اعظم هست. استاد شیخ نه خودش شیخ، استاد شیخ کی بوده؟

س: سید احمد نراقی....

ج: بله، مازندرانی.

خب و هم‌چنین شیخ انصاری علی حسب نسخه‌ی کنگره.

خب متن بعدی متن چهارم: «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا حَتَّى يَعْلَمُوا» این متن را هم عن النبی (ص) و عنهم علیهم السلام به این دو شکل. «عن النبی» فاضل نراقی قدس سره در مناهج الاصول، «عَنِ النَّبِيِّ (ص): النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا» یا «فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا حَتَّى يَعْلَمُوا» دومی که «عنهم علیهم السلام» همین متن ولی به عنوان «عنهم» یعنی به همه‌ی معصومین نسبت داده، ملا آقای دربندی در خزائن الاصول عن بعض الکتب، این طور بیان فرموده. ملا آقای دربندی که از معاصرین شیخ اعظم است و خودش را اعلم از شیخ هم می‌دانسته، می‌گویند یک روزی توی صحن به شیخ برخورد گفت به صاحب این قبر قسم من اعلم از تو هستیم. شیخ هم فرمود که: مدعی که نباید.. منکر باید.. مدعی که نباید.. و اما پنجم «النَّاسُ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَعْلَمُوا».

س: واقعاً هم اعلم بوده؟

ج: نبوده.

بله. «النَّاسُ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَعْلَمُوا» این هم مروی عن امیرالمؤمنین (ع) فی الکافی و المحاسن در حدیث سفره که ان شاء الله بعداً خواهیم خواند آن حدیث را مفصل. که این متن «النَّاسُ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَعْلَمُوا» یا دیگه «فِي سَعَةٍ حَتَّى يَعْلَمُوا» این در کافی شریف و در محاسن هست از امیرالمؤمنین (ع). این پنج متنی که ما در تحت عنوان حدیث سعه داریم. که حالا این‌ها وجه دلالت‌شان، نحوه‌ی دلالت و این‌هاش با همدیگر فرق می‌کند که تک‌تک باید مورد بحث قرار بدهیم.

اما آن متن اول که «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَا يَعْلَمُونَ» باشد. همان طور که دیروز روشن شد این «ما»ی «ما لا يعلمون» مردد است بین این که «ما»ی موصوله باشد یا «ما»ی مصدریه‌ی زمانیه باشد، مردد بین این دو تاست. چرا؟ چون موصوله بودنش که اشکالی ندارد از نظر ادبی. اما مصدریه بودنش قد یقال که «ما»ی مصدریه اصلاً داخل نمی‌شود در فعل مضارع و فقط بر ماضی یا ما بحکم الماضی داخل می‌شود. کما نقله الصافی قدس سره در تقریرات هدایه محقق خویی، چون یکی از تقریرات‌های درس آقای خویی هدایه آقای صافی است. مرحوم آقای صافی اصفهانی ایشان آن جا از آقای خویی چنین چیزی را نقل کرده. ولی بقیه‌ی مقررین دیگه این را ندارند. ولی اگر گفتیم نه این چنین نیست، که داخل می‌شود بر غیر مضارع هم، بر مضارع داخل می‌شود اما خیلی نادر است قرینه می‌خواهد، و این جا ممکن است قرینه وجود داشته چون حضرت ممکن است در موقع قرائت فرموده‌اند با تنوین قرائت فرموده باشد «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُونَ» فرموده باشد بنابر این ما احتمال این را می‌دهیم. پس تردد بین این که «ما»ی موصوله باشد یا «ما»ی مصدریه زمانیه باشد وجود دارد.

حالا که هر دو احتمال‌ها وجود دارد و ما معینی در بین نداریم. که بگوییم این است یا آن است. لاختفاء القرائن علینا بنابر این صحت استدلال مبنی است بر این که علی کلاً التقدیرین دلالت محقق باشد. اگر توانستیم این را اثبات کنیم که چه «ما» موصوله باشد، چه «ما» مصدریه زمانیه باشد دلالت بر مدعا یعنی برائت شرعیه در شبهات حکمیه می‌کند آن وقت استدلال تمام است. اگر نه نتوانستیم این را اثبات بکنیم گفتیم علی تقدیر این که موصوله باشد دلالت دارد نه زمانیه. یا اگر زمانیه باشد دلالت دارد نه موصوله. آن وقت دیگه استدلال عقیم می‌شود. بنابراین، این جا ما ناچاریم که روی تمام احتمالات چه مصدریه باشد، چه موصوله باشد مسأله را محاسبه کنیم. و ببینیم آیا دلالت هست یا دلالت نیست.

س: سندش ضعیف است..

ج: حالا آن بحث سند یک بحث دیگری است که حالا بعد ببینیم چه جوری می‌شود. بحث سندی هم بعداً خواهیم کرد.

س: آن اشکالی که قبلاً می‌فرمودید که در این جا که مردد است یک روایت مشکل...

ج: نه این آن مردد نیست. آن برای نقل است. این جا خود مایی که حضرت به کار برده دو تا احتمال دارد.

س: نمی‌دانیم سعه تنوین دارد یا ندارد؟

ج: از آن هم.. حالا آن هم یک اشکال که بعداً تعرض کنیم. این هم حالا..

در این جا چهار نظریه وجود دارد از اعلام: نظریه‌ی اول؛ نظریه‌ی شیخ اعظم قدس سره است که فرموده است که «لا دلالة علی کلاً التقدیرین» چه «ما» را موصوله بگیریم، چه ما را زمانیه بگیریم لا دلالة للحديث یعنی چی دلالت ندارد؟ یعنی یک برائتی که مورد و محکوم ادله‌ی احتیاط نباشد از این حدیث در نمی‌آید. ما با این حدیث نمی‌توانیم به اخباریین بگوییم که بیخود شما احتیاط می‌کنید، این نظریه‌ی شیخ اعظم است که «علی التقدیرین لا دلالة» بر آن جور برائتی. که حالا بعد برمی‌گردیم می‌گوییم چرا شیخ این را فرمود. این قول اول و نظریه اول. نظریه دوم؛ این است که دلالت دارد «علی کلاً التقدیرین» این هم نظریه محقق خراسانی است فی احد القولیه در کفایه.

قول سوم؛ قول سوم این است که التفصیل بین موصوله که یصح و زمانیه که لایصح، اگر بگوییم موصوله است استدلال درست است یک برائت معارضه با ادله‌ی احتیاط از آن در می‌آید. اگر بگوییم زمانیه است برائت معارضه با ادله‌ی احتیاط از آن در نمی‌آید و استدلال صحیح نیست. این هم ذهب علیه عن محقق الخراسانی فی حاشیته علی الفرائد و محقق نائینی، محقق خویی و مرحوم استاد در دروس فی مسائل علم الاصول، رحمه الله علیه. همین جا من این را هم که حالا بعضی گفتند اضافه کنم. در نوشته‌ام نوشته بودم اما این جا اضافه می‌کنم که اقوال می‌شود ختمه.

قول چهارم عکس این است که اگر... تفصیل می‌دهد می‌گوید اگر زمانیه باشد «یدل» و اگر موصوله باشد «لا یدل» که این را آقای صدر نقل کرده که گفتیم اشتباه نقل کرده ایشان. ولی حالا این.. ایشان چنین تصویری دارد از کلمات بزرگ.

و قول پنجم و نظریه پنجم؛ این است که تفصیل می‌دهیم که «علی التقدیرین» دلالت می‌کند «علی التقدیرین» یعنی چه مصدریه باشد، چه موصوله باشد دلالت می‌کند «علی الموردیه» و «علی التقدیرین» دلالت نمی‌کند «علی المنشئیه» که این‌ها حالا بعداً توضیحاتش را خواهیم داد. علی الموردی فرقی بین این که موصوله باشد یا زمانیه مصدریه باشد نیست. اگر موردیه باشد، اگر نشویه و نشوئیه باشد آن جا چرا دلالت می‌کند چه ما مصدریه باشد، چه ما موصوله باشد. پس این ارکان اقوال و نظریات در این باب این پنج تاست.

و اما نظریه‌ی اولی که نظریه‌ی شیخ اعظم قدس سره است که می‌گوید اصلاً دلالت ندارد.

س: ...

ج: شهید صدر. فرمایش شهید صدر. آخرین نظریه برای شهید صدر بود.

اما نظریه شیخ اعظم که چرا فرموده ایشان؟ فرمایش شیخ اعظم تقریرش به دو نحو است؛ تارةً بالنظر الی همین حدیث شریف است و اخری بالنظر الی ادله احتیاط است.

اما نظر به خود حدیث شریف این است که شیخ می‌فرماید کأن حدیث شریف معنایش این است. «النَّاسُ فِي سَعَةٍ» حکم اگر که موصوله بگیرید می‌شود مردم در سعه‌ی حکمی هستند که آن حکم را نمی‌دانند. این حکم، حکمی که او را نمی‌دانند فقط حکم واقعی نیست. حکم واقعی و بند و بیل آن. هر چه در رابطه با آن هست، حکمی که خودش و بند و بیل آن را نمی‌دانند در سعه هستند از ناحیه آن. ادله احتیاط بند و بیل دارد درست می‌کند. وقتی ادله احتیاط شد پس از تحت این حدیث خارج می‌شود چون آن جا درست است حکم واقعی را نمی‌دانیم ولی بند و بیل آن را که می‌دانیم. این حدیث دارد می‌گوید حکم واقعی را که خودش و بند و بیل آن را نمی‌دانی در سعه هستی. با توجه به ادله احتیاط بند و بیل آن روشن می‌شود که می‌گوید آن موقع تو باید احتیاط بکنی. پس چون مفاد حدیث این است.. حالا این را اگر موصوله بگیرید، اگر آمدی زمانیه هم گرفتی می‌شود «النَّاسُ فِي سَعَةٍ» مادامی که نمی‌دانند، چی را نمی‌دانند؟ حکم و بند و بیل آن را. پس باز هم همان است دیگه. پس فرقی بین این دو تا نیست. این یک تقریر که شیخ بر اساس این می‌گوید آقا، آقایان اخباری‌ها این حدیث را این جوری معنا می‌کنند، این جور استظهار می‌کنند. وقتی این جور استظهار می‌کنند با ادله احتیاط که تنافی ندارد، تعارض ندارد که. ادله احتیاط وارد می‌شود حاکم غلط است این جا بگوییم. وارد می‌شود یعنی موضوع را از بین می‌برد. وجداناً...

س:....

ج: ... گفتیم دیگه.

این بالنظر الی خود حدیث. اما حالا اگر آمدید این جا گفتید آقا این بند و بیلش را دیگه از کجا آوردید شما؟ «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا» یعنی خود حکم واقعی را که نمی دانند. وقتی هم که گرفتید یعنی مردم در سعه هستند مادامی که حکم واقعی را نمی دانند این بند و بیل را دیگه شما از جیب در می آورید می گذارید روی حدیث. پس یعنی همان. مردم در سعه ی حکم واقعی هستند که آن را نمی دانند. یا مردم در سعه هستند مادامی که حکم واقعی هر واقعه ای را نمی دانند. اگر این را گفتیم ادله احتیاط با این تنافی دارد یا ندارد؟ سؤال این است که حالا دیگه دارد دیگه. چون ادله ی احتیاط که ما را به واقع نمی رساند بر حسب ظاهر.

جواب این است که در ادله احتیاط سه نظر هست، یک نظر این است که ادله احتیاط حکم طریقی است، خودش مصلحت نفسی ندارد. برای دلالت بر این است که شارع به واقع اهتمام دارد. و طریق به احکام واقعی هست این یک نظر، طبق این نظر درست است. با ادله احتیاط نمی سازد، او می گوید وقتی حکم واقعی را نمی دانی شما در سعه هستی از ناحیه آن، ادله احتیاط می گوید نه من اهتمام به او دارم شما در صحنه او نیستید. نظریه دوم این است که ادله احتیاط مصلحت نفسی دارد خودش وجوب نفسی دارد. چرا؟ مصلحت نفسی اش چیه؟ تقویت اراده، قوت اراده. شارع می خواهد انسان قوت اراده پیدا کند. از این جهت می آید می گوید احتیاط بکن. این هم یک نظریه ثانی است.

نظریه ثالث این است که باز وجوبش نفسی است اما ملاک و مصلحتی جز همان مصلحت واقع را ندارد، و احتیاط عبارت آخری خود عناوین واقعی هستند. مثلاً شما گاهی می گوید اکرم زیداً. گاهی به جای این که بگویی اکرم زیداً می گویم اکرم هذا الجالس. این ها دو تا عنوان است ولی معنوی آن یکی است. می گویی تارَةً می گویی اکرم زیداً همین آقاست. تارَةً می گویی اکرم هذا الجالس. این نظریه می گوید ادله احتیاط در حقیقت دارد همان حکم واقعی را روی همان واقع می آورد به عنوان مشتبه الحکم. گاهی می گوید لحم الخنزیر حرام، گاهی می گوید لحم خنزیری که مشتبه است حلال است یا حرام؟ حرام احتط. این عنوان غیر آن دیگه چیز دیگه ای نیست. همان مصلحت را دارد ملاکش همان است، فقط عنوان را عوض کرده به جای این که بگویند لحم الخنزیر می گویند مشتبه الحکم. پس قهراً ادله احتیاط وقتی به ما واصل می شود مثل این است که خود حکم واقعی واصل شده. پس روی این نظریه سوم درست است حدیث شریف ما یستظهر منه این است که مردم در سعه ی حکمی هستند که آن حکم را نمی دانند. یا مردم در سعه هستند مادامی که آن حکم واقعی را نمی دانند. وقتی ادله احتیاط به ما می رسد دارد حکم واقعی را به ما می رساند دیگه. چون حکم این ادله احتیاط بنابر نظریه سوم همان نفس احکام واقعی هستند منتها به جای این که اسمش را برده باشد یک عنوان دیگری را به کار برده. مثل این که به جای این که بگویند زید می گویند هذا الجالس، پس بنابراین اگر ادله ی احتیاط را این جور ما برداشت کنیم از آن قهراً چی می شود؟ این برائت را اثبات نمی کند، برائتی که به درد بخورد. چون ادله ی احتیاط باز می شود وارد.

بنابراین فرمایش شیخ اعظم قدس سره که فرموده به این روایت نمی شود استدلال کرد، چون اخباری لا ینکر، مفاد این را. اما حرفش این است که با وجود ادله احتیاط این یا قید ما لا یعلم که با بند و بیل آن باشد از بین می رود یا به خاطر این است که این ادله ی احتیاط در حقیقت یک بیان دیگری است از احکام واقعی. یعنی شارع مقدس برای بیان احکام واقعی دو

عبارتی که دو روی یک سکه هستند را دارد. تارةً می آید عنوان تفصیلی اش را نام می برد می گوید اُترک یا اِفعل. گاهی عنوان غیر تفصیلی اش که احتیاطی باشد به کار می برد می گوید در شبهات حکمیه، وجوبیه یا تحریمیه احتیاط کن. این همان را دارد به این لسان می گوید. پس بنابر این ایصال واقع است. این تقریب فرمایش شیخ اعظم قدس سره. تا حالا ببینیم ان شاء الله تتمه ی کلام.

صلی الله علیه.. (صلوات)

پایان.

جلسه ۲۵ - ۱۳۹۵/۸/۱۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف. السلام علیک یا ابا عبدالله و علی الارواح التي حلت بفنائک و علیک منا سلام الله ابدأ ما بقینا و بقی اللیل و النهار و لا جعل الله آخر العهد منا لزیارتکم. السلام علی الحسین و علی بن الحسین و علی اولاد الحسین و علی اصحاب الحسین یا لیتنا کنا معهم فنوز فوزاً عظیماً.

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

اللهم اجعل لنا قدم صدقٍ عندک مع الحسین و اصحاب الحسین الذین بذلوا مهجهم دون الحسین علیه السلام.

بحث در نظریات پنجگانه ای بود که در باره توقف استدلال به این حدیث شریف برای برائت به این که «ما» مصدریه باشد یا زمانیه بود.

نظریه اول نظریه شیخ اعظم قدس سره بود که ایشان فرمود علی التقدیرین استدلال ناتمام است چه ظرفیه بگیرد و مصدریه و چه موصوله بگیرد.

این فرمایش مناقشاتش یک بخشی از آن بعداً در ضمن بقیه ادله و بقیه نظریات روشن می شود اما این جهت که از این راه بخواهد ایشان فرموده باشد، بیان دوم که ادله احتیاط مفادش همان جعل حکم واقعی است روی موضوعات واقعیه منتهی به یک عبارت دیگری. خمر واقعی را فرموده حرام است، خمر مشتبیه الحکم را هم فرموده حرام است، احتیاط کن. این همان حکم را دارد می گوید منتهی به عنوان مشتبیه الحکم. بنابراین وقتی شما به ادله احتیاط برمی خورید کأنّ خود حکم واقعی را دریافت کردید، این همان است مثل «اکرم زیداً» یا «اکرم هذا الجالس» که به همان زید اشاره می کند.

خب این مطلب به حسب تصور یک مطلب قابل تصویری است و لکن این خلاف ظاهر ادله احتیاط است. ادله احتیاط نمی‌گویند ما همان واقع‌ها را به عنوان مشتبّه الحکم داریم حرام می‌کنیم. اگر این جور باشد کشف خلاف دیگر ندارد. به عنوان مشتبّه الحکم حرام است دیگر. و حال این که این چنین نیست، ادله احتیاط وقتی انسان به آن نگاه می‌کند که ان شاء الله بعداً ادله احتیاط خواهد آمد، ادله احتیاط حمای احکام واقعیّه هست، نه در عرض آن‌ها به عنوان آخری یا... نه در عرض آن‌ها، بلکه عین آن‌ها باشد به عنوان آخر، نه. بنابراین این راه درست نیست.

و اما آن راه اول که این بود که «الناس فی سعة ما لا یعلمون» این باشد که یعنی آن چیزی که خودش و بند و بیل آن را نمی‌دانم. این هم همان طور که بعداً خواهیم گفت این هم خلاف ظاهر هست. پس این نظریه شیخ اعظم قدس سره فعلاً قابل تصدیق نیست.

اما نظریه ثانیه:

س:

ج: نه، آن چیز دیگری است، صاحب منتقی نظریه‌اش این نیست.

و اما قول دوم:

س: ببخشید این ... احکام واقعیّه ...

ج: طریقیاً الیه، به خاطر آن است، نه این که به یک عنوان دیگری همان است. این دو تا با هم دیگر فرق می‌کند که حکم طریقی باشد... یعنی به خاطر آن گفتند احتیاط بکن. حالا ممکن است که در واقع هم نباشد. و یکی دیگر این است که نه، همان حکم واقعی را تارةً می‌برند روی عنوان این، تارةً می‌روند روی عنوان این که آن با این یکی است. هیچ فرقی نمی‌کند و دارای مصلحت واقع است. عبارةً آخری از آن است، نه یک حکم دیگری است در راستای تنجز او.

نظریه دوم، نظریه محقق خراسانی بود فی احد قولیه که در کفایه باشد. ایشان فرمود که علی کلاً التقدیرین دلالت می‌کند. بیان ایشان این است که ظاهر «ما لا یعلمون» این «ما» اگر موصوله بگیریم یعنی احکام واقعیّه. پس مفاد آن چه می‌شود؟ می‌شود مردم در سعه هستند از ناحیه احکام واقعیّه‌ای که آگاه به آن‌ها نیستند، لا یعلمونه، از ناحیه آن‌ها در سعه هستند. شارع بگوید از ناحیه آن‌ها در سعه هستند بعد بیاید احتیاط جعل بکند، بگوید به خاطر آن‌ها که آن حکم‌های واقعی یک وقتی زمین نماند می‌گوییم احتیاط کن در موارد چهل. این دو تا با هم تهاافت دارد. می‌گوید آقا شما گفتید از ناحیه آن‌ها ما در سعه هستیم، در گشایش هستیم حالا می‌آیی به خاطر آن‌ها می‌گویی باید احتیاط بکنید. این دو تا حرف با هم ناسازگار است پس ادله احتیاط با این حدیث بنابراین تعارض دارد و این طور نیست که ... حاکم باشد یا وارد باشد، این‌ها تعارض دارد، آن می‌گوید از ناحیه احکام واقعیّه‌ای که نمی‌دانید آن‌ها را در گشایش هستید، در گشایش هستیم یعنی چی؟ یعنی آزاد هستیم، احتیاط لازم نیست بکنم، احساس ناامنی نمی‌کنم، معنای آن این است. احتیاط کن یعنی در گشایش نیستی، منجر است، اگر باشد گردن گیر شماس، اگر مخالفت کنی عقاب می‌شوی. این دو تا با هم نمی‌سازد.

و اگر هم «ما»ی مصدریه بگیریم و زمانیه بگیریم مردم مادامی که نمی‌دانند؛ چی را نمی‌دانند؟ همان احکام واقعیه را نمی‌دانند. مردم مادامی که احکام واقعی را نمی‌دانند در سعه هستند. باز هم همان می‌شود.

بالاخره این مفعول ما لایعلمون، مادامی که نمی‌دانند چیه؟ ظاهرش این است که همان احکام واقعیه را نمی‌دانند. پس چه شما این احکام واقعیه را نمی‌دانند ببرید آن طرف ما لایعلمون که «ما» باشد، چه بیاورید این ور لایعلمون که مفعول لایعلمون قرارش بدهید، فرقی نمی‌کند باز هم الکلام الکلام. فلذا ایشان می‌فرماید هیچ فرقی بین این دو تا نیست و علی‌ای حال دلالت دارد. بله اگر کسی بیاید این حرف خلاف ظواهر ادله احتیاط را بزند بگوید وجوب نفسی دارد، ربطی به واقع ندارد، یک تکلیف آخری است جدای از تکالیف واقعیه معلوم است، این تکلیف جدایی است، ما هم علم به آن پیدا کردیم به خاطر ادله احتیاط دیگه در سعه آن نیستیم، ولی آن ربطی به احکام واقعیه ندارد، این حکم آخر چون مصحلت نفسیه دارد، جداست، ربطی به احکام واقعیه ندارد ولی این مسأله خلاف ادله است و ما دلیلی بر این که احتیاط وجوب نفسی منهض از واقع داشته باشد نداریم. این فرمایش محقق خراسانی در کفایه.

این جا نسبت به آن فرمایش اول ایشان که اگر «ما» موصوله باشد یک اشکال شهید صدر دارد که در نظریه شهید صدر ذکر می‌کنیم که ایشان گفت اگر موصوله باشد حتماً دلالت درست است. این یک مناقشه‌ای شهید صدر دارند که بعد فرق گذاشته بین این که موردیه باشد یا نشوئیه باشد یا نشویه باشد. که این را در مقام خودش، فرمایش ایشان را که نقل می‌کنیم عرض می‌کنیم و آن جا محاسبه می‌کنیم که فرمایش ایشان تمام هست یا تمام نیست.

نسبت به فرمایش دوم که اگر این مصدریه باشد باز مفادش همین است و معارضه می‌کند با ادله احتیاط. این جا عده‌ای اعظم یک مطلبی دارند و آن این که در این صورت که بگوید مادامی که نمی‌دانی. این یک فرقی با «ما»ی موصوله دارد. اگر «ما» موصوله بود، «ما»ی موصوله یک عائد می‌خواهد پس باید ضمیر ما لایعلمون به عنوان عائد برگردد به آن «ما»ی موصوله، هر چی از آن اراده شده از این هم اراده بشود. اما اگر شما «ما» را مصدریه زمانیه گرفتید دیگه موصوله نیست که عائد بخواهد ولی این فعل چون فعل متعدی است چی می‌خواهد؟ مفعول می‌خواهد که مفعول در کلام ذکر نشده. مردم در سعه هستند مادامی که نمی‌دانند، چی را نمی‌دانند؟ وظیفه‌شان را نمی‌دانند یا حکم واقعی را نمی‌دانند؟ آقای آخوند می‌گوید حکم واقعی را نمی‌دانند. نه، ممکن است بگوییم مادامی که وظیفه‌شان را نمی‌دانند اعم از این که آن وظیفه وظیفه واقعی باشد یا در ظاهر باشد. شاید این باشد، بلکه می‌شود گفت همین جور است، نه فقط ادعای احتمال می‌خواهیم بکنیم. استظهار می‌شود که در عرف وقتی می‌گویند نمی‌داند یعنی جاهل مطلق است، هیچی نمی‌داند. مردم که لایعلمون هستند این‌ها در سعه هستند، این‌ها هیچی نمی‌دانند، پشت کوه قاف است نه حکم واقعی را می‌داند، نه وجوب احتیاط را می‌داند، نه وظیفه دیگری را می‌داند هیچی را نمی‌داند. پس بنابراین یا استظهار می‌کنیم که ما لایعلمون یعنی لایعلمون وظیفه‌شان را، چه این وظیفه در لباس احکام واقعیه بخواهد باشد چه در لباس احکام ظاهریه. وظیفه‌ای در این باب نمی‌دانند. اگر این معنایش باشد ادله احتیاط وارد است، چون ادله احتیاط وظیفه را دارد روشن می‌کند. لایعلم وظیفه دیگه نیست این آقا بعد از ادله احتیاط. پس اگر این را استظهار کردیم چرا، اگر استظهار هم نکردیم گفتیم احتمال این مساوی با احتمال حکم واقعی است، پس قهراً اجمال پیدا می‌کند، کلام مردد بین المعنیه می‌شود که علی تقدیری صحیح است استدلال و علی تقدیری نه.

س: ..

ج: قدر متیقن که این دو تا معنا با هم ... قدر متیقن این جا فایده‌ای ... پس نسبت به آن وظیفه ظاهریه، نسبت به آن نمی‌توانیم بگوییم نفی دارد می‌کند. بلکه نسبت به وظیفه واقعی نه، نسبت به وظیفه ظاهریه نفی نمی‌کند پس این نمی‌تواند با آن معارضه بکند.

بنابراین این احتمال وجود دارد مثل محقق عراقی قدس سره در مقالات فرموده لولا دعوی این مطلب. محقق همدانی قدس سره که خیلی خوش فهم است، محقق همدانی فقیه خوش فهمی است در فهم روایات. ایشان فرموده ممکن است مقصود همین باشد، ما لایعلمون یعنی وظیفه فعلی‌شان در مقام عمل نمی‌دانند چه کار باید بکنند. که در مقام عمل نمی‌دانم چه کار کنم اعم می‌شود از این که چون واقع را نمی‌دانم یا چون وظیفه ظاهری‌ام را نمی‌دانم. بعید نیست این باشد. بنابراین ما استظهار قوی‌ای نمی‌توانیم داشته باشیم به این که حتماً همان حکم واقعی فقط مقصود است. این هم هست یا ظاهر است، یا محتمل است. بنابراین این هم حرف قابل توجهی است، حرف متینی است و عده‌ای از اعلام این مطلب را می‌گویند حالا یا استظهاراً یا احتمالاً.

خب پس بنابراین این فرمایش آقای آخوند که علی کلاً التقدیرین دلالت دارد ما نسبت به عقد ثانی کلام ایشان که اگر مصدريه باشد دلالت دارد تأمل داریم بلکه مناقشه داریم تبعاً للاعلام. نسبت به عقد اول کلام ایشان که اگر موصوله باشد دلالت دارد این را حالا گذاشتیم ببینیم آقای صدر چه اشکالی می‌کند.

البته آقای صدر یک حرفی هم در مباحث نه در بحوث، آن جا دارند که حتی اگر مصدريه و زمانیه هم باشد یک جوری می‌شود تقرير کرد که دلالت بکند، یک جور می‌شود... آن جا هم ایشان می‌خواهد فرق بگذارد بین نشوبه و موردیه. که حالا محاسبه می‌کنیم ان شاء الله فرمایش ایشان را.

پس این قول ثانی هم روشن شد که از محقق خراسانی نمی‌توانیم بپذیریم این قول ثانی ایشان را. قول ثالث همان قولی است که قول دیگر ایشان است در حاشیه بر فرائد و ذهب الیه غیر واحد من الاعلام کالمحقق النائینی و المحقق الخویی و غیر این‌ها. حرف آن‌ها چیه، فرمایش آن‌ها چیه، می‌گوید آقا اگر موصوله باشد یدل، ولی اگر زمانیه باشد لایدل، چرا؟ به همین بیان. اما موصوله باشد یدل به همان دلیلی که آقای آخوند گفت، آن حرف او را می‌پذیرد. اگر زمانیه باشد قبول نداریم به خاطر آن ایرادی که آن جا کردیم. می‌گوییم اگر موصوله باشد معنایش این می‌شود که مردم در سعه حکم واقعی‌ای هستند که نمی‌دانند حالا من این جا این را هم می‌خواهم عرض کنم... هی این حکم واقعی توی کلمات آمده ما ضرورتی ندارد این جور هم بگوییم، مجعول شارع را وقتی نمی‌دانند. حالا حکم ظاهری را هم ما نمی‌دانیم، یک کسی مثلاً نمی‌داند شارع اصالة الاحتیاط فرض کنید جعل کرده. ایراد ندارد، در سعه هستید. آن حکم که نمی‌دانی شارع آن را جعل کرده یا نه شما در سعه هستید از ناحیه آن. این منافات دارد با ادله احتیاطی که دارد می‌گوید من به خاطر همان حکم که نمی‌دانی می‌گویم احتیاط بکن. این با آن منافات پیدا می‌کند و اما حرف دوم که می‌گوییم دلالت ندارد یا حتماً ندارد یا مردم هستیم به خاطر همان حرفی که «الناس فی سعة ماداموا لایعلمون» یعنی لایعلمون بوظیفه‌هم. شاید این باشد.

پس بنابراین آقای آخوند این حرف را در حاشیه زدند، این جاها هم اعلام دیگری گفتند.

قول چهارم چی بود؟ نظریه چهارم عکس این بود که توی بحوث بود و گفتیم حالا این نسبت دادن به اعلام تمام نیست. حالا برویم سر قول خود آقای صدر قدس سره. ایشان فرموده است که ملاکی که ما باید در نظر بگیریم این نیست که «ما» مصدیه است یا زمانیه است باید ببینیم موردیه است یا نشویه است. حالا مطلب ایشان را بگوییم تا بگوییم این اصطلاح موردی و نشوی حالا درست استعمال شده یا نه، آن یک حرف آخری است. مراد ایشان چیه؟ مراد ایشان این است؛ می‌فرماید یک وقت شارع به ما می‌گوید آقا در این مورد خیالت راحت تو در سعه هستی. در این مورد، اگر گفت در این مورد خیالت راحت در سعه هستی، یعنی از هر نظر دیگه.

خب اگر این جور معنا کردیم «الناس فی سعة» را این جور معنا کردیم حالا چه زمانیه بگیریم، چه... می‌گویی آقا در مورد شرب تنن مادامی که نمی‌دانی در این مورد راحت هستی. این جور در نمی‌آید که بعداً به من بگویند باید احتیاط بکنی. یا بگوید در این مورد شرب تنن سعه داری از این حکمی که این جا هست. باز معنا ندارد که بعداً بگوید که احتیاط بکن. اگر گفت توی این مورد، این می‌جنگد با ادله احتیاط و تعارض می‌کند. اما اگر حرف او این نباشد، نشویه باشد، می‌گوید از ضیق برخاسته از حکم مجهول در سعه هستی. این با ادله احتیاط معارضه نمی‌کند که. آن جا ما از ناحیه احتیاط معلوم در مضیقه هستیم. چون ادله را فهمیدیم دارد ما را در مضیقه قرار می‌دهد. پس باید این را محاسبه بکنید.

س: ...

ج: چرا آن باز ضیق را آورده، آن ضیق نیاورده. حالا این توضیح حرف‌شان را، گفته ایشان پخته بشود تا بعد مقام اشکال آن را ببینیم چه می‌شود.

پس بنابراین «ما» را حالا اول موصوله بگیریم که این را در بحوث فرموده توی مباحث، بحوث و مباحث در موصوله‌اش فرموده، که اگر موصوله گرفتید شما می‌شود چی؟ می‌شود مردم در سعه هستند در مورد حکمی که آن را نمی‌دانند. در آن موردی که حکمش را نمی‌دانند مردم در سعه هستند. در این جا به هر وجهی بیایند احتیاط جعل بکنند چه طریقی، چه نفسی، هر جور بخواهد بیایند جعل بکنند می‌شود چی؟ منافات با این دارد.

س: ...

ج: نفسی به آن معنای خودش، نه آن معنای... دو جور نفسی داشتیم؛ یک نفسی داشتیم که عین واقع بود منتها به عنوان آخر، به عبارۀ آخری بود. آن نه، آن همان است. که این دیگه در کلمات خیلی ذکر نشده، به این توجهی فرموده این که ما عرض کردیم از درس حضرت استاد دام ظلّه بود که ایشان آن را هم می‌فرمودند و الا توی کلمات این که ادله احتیاط در حقیقت یک روی سکه آخری باشد از احکام واقعیه و همان باشد منتها به عبارت دیگر، به جای این که بگوید «اکرم زیداً» بگوید «اکرم هذا الجالس» این معمولاً توی کلمات نیست یا نادراً هست. آن که هست، نفسی مقصودش این است که خودش مصلحتی برای واقع دارد برای تقویت اراده مثلاً و امثال این‌ها.

س:

ج: آره. چرا؟

س: ...

ج: نه، می گوید در این مورد تو گرفتاری نداری. این گرفتاری است دیگه، تکلیف است.

س: در مورد آن واقع نداری، در مورد...

ج: نه، واقع توی آن نیست، می گوید در این مورد. در این مورد یعنی در مورد شرب تنن شما گرفتاری نداری، گشایش داری. معنای آن این است که نه حرمت واقعی دارد به عنوان خودش نه به عنوان مشتبّه الحکم و الا من گرفتاری که دارم. می گوید در این مورد.

پس اگر اضافه موردی باشد یعنی دارد می گوید در این مورد دارد می گوید این با ادله احتیاط ناسازگار است.

س: قسم وجوب نفسی چی بود؟

ج: طریقی، نفسی مصلحت آخر خودش داشته باشد، نفسی که مصلحتش همان مصلحت واقع با آن حکم واقعی فرق نمی کند فقط عبارت آخری آن هست.

س: ...

ج: سوم ندارد دیگه.

س: نه وجوب نفسی احتیاط خودش سه تا است.

ج: نه، گفتیم وجوب احتیاط سه جور تصویر دارد.

و اما اگر نشویه باشد یعنی مولا دارد نظر می کند به احکا واقعی. یعنی این احکام واقعیه ینشی منه الضیق، تکلیف است دیگه. حالا می گوید وقتی نمی دانی از ناحیه آن ضیقی که برای آن هست که اگر می دانستی ضیق برای تو ایجاد می کرد از ناحیه آن ضیق شما در امان هستید، در گشایش هستید. اگر این گفت از ناحیه در گشایش هستی این منافاتی با ادله احتیاط ندارد چون وقتی ادله احتیاط می آید من از ناحیه آن در ضیق قرار نمی گیرم، باز هم از ناحیه آن از ناحیه ادله احتیاط است. این فرمایش ایشان است. حالا عبارتش را بخوانم، عبارت بحوث را دارم می خوانم:

«أن افتراض كون ما موصوله لا یعنی (یعنی لاینتج) أن تكون البرائة المستفاده من الحديث محكومةً لدليل الاحتياط اذ هذا إنما يلزم لو فرض أن إضافة الصلة الى موصول إضافة نشويه (یا نشوئية)» این جا این تعبیری که ایشان به کار برده خلاف آن چه که در ادبیات گفته می شود هست. اضافه نشویه در ادبیات یعنی مضاف ناشی شده از مضاف الیه. به این می گویند

اضافه نشویه. اگر مضاف ناشی شده از مضافُ الیه به این می‌گویند اضافه نشویه. اما این جا که این جوری نیست. این سعه ناشی نشده از ما لایعلمون، این نشأت برای چیه؟ حالا توضیحی که می‌دهند ببینید:

«أَيُّ أَنَّ النَّاسَ فِي سَعَةٍ مِنْ نَاحِيَةِ ضَيْقٍ الَّذِي يَنْشَأُ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ» آن ضیق ناشی می‌شود از ما لایعلمون، نه سعه که اضافه شده ناشی بشود. منتها این سعه چون آن ضیقی که ناشی می‌شود دارد آن را می‌پراند از این جهت به خاطر آن به این هم دارد می‌گوید اضافه نشویه.

س: عدم ضیق ناشی از ما لایعلمون است.

ج: ضیق ناشی می‌شود از ما لایعلمون نه سعه و عدم ضیق.

س: ...

ج: آره.

س: ...

ج: ضیق، آن ضیقی که اگر آن حکم واقعی را می‌دانستی پدید می‌آید برای شما، شما الان در سعه از آن هستید.

خوب دقت کنید «أَيُّ أَنَّ النَّاسَ فِي سَعَةٍ مِنْ نَاحِيَةِ الضَّيْقِ الَّذِي يَنْشَأُ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ لَوْ عَلِمُوا بِهِ» لو علموا به، یک ضیقی این جا درست نمی‌شد؟ حالا که این مردم لم یعلموا به این‌ها از ناحیه آن ضیق در گشایش هستند. پس سعه ناشی از ما لایعلمون نشد، ضیق ناشی از آن ما لایعلمون شد، منتها این سعه می‌آید همان ضیقی که از آن ناشی می‌شود از بین می‌برد به این ملاحظه که نام آن را هم ایشان گذاشته نشویه.

س: درسته این جوری اصلاً؟

ج: نه مطلبش.... حالا شما اصطلاحش را بگو قبول ندارم. مطلب این است که... مفاد کلام عرفاً این هست می‌گوید آقا هر دو در این جور موارد: این سیاق، این جمله توی عرف هم در آن جور جاها به کار می‌رود، هم در این جور جاها به کار می‌رود. می‌گویند آقا شما در سعه حکمی هستی که نمی‌دانی یا در سعه هستی مادامی که نمی‌دانی. یعنی در آن مورد، در مورد جایی که نمی‌دانی، مادامی که نمی‌دانی در سعه هستی یا نه، در سعه ضیقی که می‌شد آن جا باشد از ناحیه آن در امان و در سعه هستی، کدام؟

خب این فرمایش محقق شهید صدر قدس سره. عرض می‌کنیم به این که بله اگر موردی باشد درست است فرمایش شما، یعنی اگر موردی باشد با ادله احتیاط ناسازگار است. چه جور می‌شود ادله احتیاط بیاید من را بعداً گردنگیر بکند. اما این که ایشان فرموده: اگر نشویه باشد نه، با ادله احتیاط درگیری ندارد. چون آن نشوء آن از ناحیه ادله احتیاط است نه از این واقع است. این جوابش همان حرفی است که زدند چون ایشان جواب آن حرف قوم را نداده که وقتی وجوب احتیاط طریقی باشد

یعنی از ناحیه آن هست، به خاطر آن هست. درسته کاملاً این ضیق از آن نیست ولی آن دخیل است. این عبارتی که ایشان در مباحث فرمودند:

«وإن كانت إضافةً إلى ما يترقب كونه سبباً للضيق» که همان می شود نشوئیه «كان معنى الحديث أن الإنسان لا يكون في ضيقٍ بسبب ما لا يعلم» به سبب ما لا يعلم در ضیق نیست. «و هذا لا ينافي دليلاً إيجاب الاحتياط لأنَّ سبب الضيق هو إيجاب الاحتياط و هو معلومٌ و لم يكن الواقع المجهول بنفسه سبباً كافياً للضيق» آن واقع مجهول خودش به تنهایی ضیق ایجاد نمی تواند بکند.

جواب این است که آن واقع مجهول معلوم می شود پیش شارع یک اهتمام شدیدی به آن هست که معلول آن ایین شده که بیاید وجوب احتیاط را جعل بکند بگوید در ظرف چهل هم من از آن نمی گذرم. پس این ضیق برای همان است، اگر وجوب احتیاط هم آمده جعل کرده این وجوب احتیاط هم برای همان است. پس این ضیق برای همان واقع است، حالا اگر یک دلیلی گفت بابا حکم واقعی ضیق آفرین نیست. یعنی در راستای وجوب احتیاط هم قرار نمی گیرد. آن می گوید حکم واقعی ضیق آفرین نیست، این می گوید چرا ضیق است احتیاط کن. بنابراین این فرقی که ایشان گذاشتند این با فرمایشی که قوم فرمودند تمام نیست و همان حرف جواب فرمایش ایشان هم هست، این پیچاندن مطلب که اگر موردیه باشد آن جور است، نشویه باشد آن هم با این عبارات ثقیلی که حالا در این جاها آمده این مطلب تمامی نیست. فتحصل که حالا آن فرمایش آقای آخوند که فرمود اگر موصوله باشد دلالت می کند، آن فرمایش بعدی ها در قول سوم که گفتند اگر موصوله باشد دلالت می کند، بله موصوله باشد دلالت می کند حالا شما چه آن را موردیه تعبیر از آن بکنید چه بگویید در مورد چه این تعبیر را هم نکنید در مورد نگوید این را ما قبول داریم که اگر موصوله باشد بله دلالت آن درست است. ولی اگر زمانیه بگیریم چیه؟ نه. چون محتمل است لا اقل که معنا آن باشد و چون در نهایت امر ما دلیلی بر تعیین نداریم که این زمانیه است یا موصوله است ولو قائل بشویم به این که نادراً زمانیه بر مضارع داخل می شود. باز گفتیم این جا موجب استظهار این نمی شود که بگوییم موصوله است و زمانیه نیست. چرا؟ چون این جا همراه با قرینه احتمال دارد بوده، چون امام علیه السلام ممکن است عند القرائه و گفتن فرموده باشند الناس فی سعه. اگر فی سعه فرمودند، با تنوین فرموده باشند قرینه می شود که این «ما» مای زمانیه است. اگر چنین قرینه ای نبود، محتمل نبود، بله آن حرف خوب بود که آقای نائینی استظهار بفرماید که چون آن بعید است و فلان است پس همان موصوله است و زمانیه نیست ولی با توجه به گفته محقق خویی که غلط نیست و می شود و ممکن است یا ... ببخشید محقق شهید صدر تنبیه کردند بر این مسأله که نه ممکن است تنوین داشته و الان به ما نرسیده چون مکتوب آن به ما رسیده و قرائت و سماع در کار نبوده بنابراین ما این جا مردد هستیم فتحصل مما ذکرنا که به خاطر اجمال ما به این حدیث شریف نمی توانیم استدلال کنیم برای اثبات برائت در شبهات حکمیه. این از نظر دلالت در این صیغه اول که چی بود؟ الناس فی سعه فی ما لا يعلمون.

س: یعنی اگر ادله احتیاط تام باشد دیگه؟

ج: بله، اگر ادله احتیاط تام باشد دیگه.

خب این، اما سند این روایت تمام هست یا تمام نیست که حالا دیگه برای شنبه ان شاءالله و صلی الله علیه محمد و آله.

پایان.

جلسه ۲۶ - ۱۳۹۵/۰۸/۲۲

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

السلام علیک یا ابا عبدالله و علی الارواح التي حلت بفنائک و علیک منا سلام الله ابدأ ما بقینا و بقی اللیل و النهار و لا جعل الله آخر العهد منا لزیارتکم. السلام علی الحسین و علی بن الحسین و علی اولاد الحسین و علی اصحاب الحسین یا لیتنا کنا معهم فنوز فوزاً عظیماً.

اللَّهُمَّ الْعَنْ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنْ الْعَصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ وَ شَاعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنْهُمْ جَمِيعاً.

اللهم اجعل لنا قدم صدق عندك مع الحسين و اصحاب الحسين الذين بذلوا مهجهم دون الحسين عليه السلام.

بحث در متن اول که «الناس فی سعة ما لا یعلمون» یا «سعة ما لا یعلمون» پایان یافت و نتیجه این شد که استدلال به این متن تمام نیست چون مردد بین «ما» موصوله و مصدریه هست و وقتی مصدریه شد محتمل است که معنا این باشد که مردم در سعه هستند مادامی که وظیفه‌شان را نمی‌دانند اعم از وظیفه واقعی و ظاهری، بنابراین معارضه با ادله احتیاط نمی‌کند. بله اگر ادله احتیاط در کار نباشد این برائتی که از این استفاده می‌شود قابل اتکاء است ولی با توجه به ادله برائت این معارضه با آن نمی‌کند.

س: یعنی چرا مقصود از موصول وظیفه نباشد؟

ج: آن جا یعنی حکم واقعی که نمی‌دانی. هر حکم واقع، هر حکمی که نمی‌داند. این جا تناقض لازم است.

س: چرا مقصود از موصول وظیفه نباشد؟

ج: وظیفه واقعی است دیگه.

س: ... می‌خواهم بگویم همین احتمال که توی مصدریه بودن هست چرا توی موصوله بودن نباشد؟ یعنی چه وجهی

ج: تناقض لازم می‌آید.

س: ...

ج: نه، آن جا تناقض لازم می آید چون واقع را که نمی دانم، دارد می گوید انحلالی هستم دیگه. می شود هر کدام که نمی دانی از آن در سعه هستی. از واقع در سعه هستم. حکم ظاهری را می خواهد چه بگوید، این حکم ظاهری فرض این است که وجوب نفسی که ندارد، دارد می گوید از همان واقع شما در سعه نیستید. فلذا بنابر مصدريه این احتمال را فرمودند آقایان به خاطر این که تناقض لازم می آید در آن.

اما از نظر این که سند تمام است یا تمام نیست، ظاهر امر این است که این سند تمام نباشد چون همان طور که گفتیم ضوابط الاصول علی نسخه و بعض الطرق فرموده و الا نسخه دیگر را هم نقل فرموده یعنی ابتداءً «الناس فی سعه ما لا يعلمون» و یا «فی سعه ما لم یعلوا» را نقل فرموده و بعد در بعض نسخ این چنین هست.

شیخ قدس سره هم که علی حسب یک نسخه از نسخ رسائل که با حاشیه رحمه الله هست این جوری بود اما آن نسخه های دیگر، بعضی نسخه های دیگر حالا همه این نسخه ها را نمی دانیم ولی بعضی نسخه های دیگر این چنین نیست. همین نسخه کنگره مثلاً این چنین نیست. بنابراین روشن است که این پایه خیلی محکمی ندارد حالا ما بحث سندی را می گذاریم برای آخر کار در مجموع این ها چون یک بحث واحدی دارند، بحث سندی را می گذاریم بعد از این که این متون پنج گانه را بررسی کردیم.

و اما متن دوم:

متن دوم این بود «الناس فی سعه ما لا يعلمون» که را مجمع الفائدة و البرهان، مقدس اردبیلی بر حسب این نسخه ای که الان مطبوع هست نقل فرموده و هم چنین محقق عراقی در مقالات جلد دوم، صفحه ۶۱، مضمراً نقل فرموده، البته مقالات جدید نه، این مقالات که من از آن این جا نقل کردم قبل از چاپ شدن این طبع جدید بوده. طبع سنگی مقالات آن جلد دوم، صفحه ۶۲ این جور نقل کرده.

«الناس فی سعه ما لا يعلمون» این نسخه احتمال مصدريه و ظرفیه ندارد دیگه، «الناس فی سعه ما لا يعلمون»؛ مردم در گشایش هستند از آن حکمی که نمی دانند آن را. بنابراین «ما»ی در این جا «ما»ی موصوله می شود. «ما»ی موصوله هم گفتیم دلالتش تمام است، این می گوید از ناحیه آن حکمی که اطلاع از آن ندارند در سعه هستند. اخبار احتیاط، مستظهر از آن ها این است که باید احتیاط کنند، آن حکم واقعی را من اهتمام به آن دارم، دست از آن برداشتم، منجز است پس بنابراین برخلاف سعه دلالت می کند و این دلالت می کند در ضیق هستند از آن ناحیه حکم واقعی. چون دو سه احتمالی که در ادله احتیاط بود گفتیم احتمال مستظهر آن همین احتمال طریقت است، اما نفسی چه به آن معنا و چه به آن معنا گفتیم که تمام نیست. پس بنابراین با ادله احتیاط بله، بنابر این نسخه برائتی استفاده می شود که با ادله احتیاط درگیر می شود و معارضه می کند. بله این شبهه باقی می ماند که در کلمات شهید صدر بود که این می گوید از ناحیه آن حکم واقعی در سعه هستند. ادله احتیاط وقتی می آید از ناحیه حکم واقعی نیست از ناحیه ادله احتیاط است. ولو ادله احتیاط هم برای واقع باشد از این ناحیه است. اما این را دیروز جواب دادیم گفتیم که وقتی طریقت باشد معنای آن این است که من به خاطر آن دارم می گویم نه به خاطر خودم دارم می گویم. باز پس بنابراین این تنافی عرفی بین این روایت که می گوید از ناحیه آن در امانی با یک

چیزی که بیاید بگوید من به خاطر آن دارم می گویم احتیاط بکن این عرفاً با هم ناسازگاری دارند. بنابراین این شبهه هم مندفع است همان طور که قبلاً گفته شد، بنابراین این نسخه استدلال تمام است. إنّما الکلام در حجیت صدور این نسخه هست که عرض کردیم فقط مجمع الفائدة و البرهان نقل فرموده حالا ما خیلی هم استیثاق به این نسخ مثل مجمع الفائدة و البرهان زیاد استیثاق آن جوری هم نداریم که این خرده ریزها هم... یعنی تواتر به جمیع الفاظه داشته باشد که این خرده ریزها را هم که حالا ما و ما بتوانیم بگوییم که حتماً مقدس اردبیلی در نسخه اصلی این جوری نقل فرموده است، استیثاق آن چنانی هم وجود ندارد به خصوص مقالات. مقالات مشحون از اغلاط است؛ آن طبع حجری آن، فلذا در این طبع جدید شاید سی صفحه مواردی که اختلاف چیز هست و غلط دارد و اینها را قرار دادند در آخر این طبع جدید. خیلی مغلوط است مقالات آن هم قابل استیثاق نیست.

و اما متن سوم:

س: کلاً روایت را می شود روی الفاظ دقت کرد همان مقالات را؟

ج: بله گفته «الناس..» واقعاً امام فرموده باشد «الناس فی سعة...»..

س: ...

ج: خب همین. چرا، چون معنا فرق می کند. برخلاف وثاقت راوی است. اگر امام آن جوری فرموده است که معنای آن مصدربه زمانیه می شود او حق ندارد بیاید بگوید. امام فرمود «مما» این بگوید «ما»، «من» را حذف بکند.

س: ...

ج: این نقل به معنا نیست چون معنا عوض می شود اصلاً.

الثالث:

«الناس فی سعة ما لم يعلموا» یا «فی سعة ما لم يعلموا» یا «إنّ الناس...» بعضی از نقل ها «إنّ» هم دارد. «إنّ الناس فی سعة ما لم يعلموا» یا «فی سعة ما لم يعلموا» این هم نقلی بود که قبلاً عرض کردیم. منابع آن را همه قبلاً عرض کرده بودیم.

گفتیم این متن مروی از پیامبر (ص) و عن صادق (ع) و عن النبی و اهل بینه علیهم السلام، بعضی ها هم مضمرة نقل کردند همین متن را و آدرس ها را دادیم دیگه؛ عوالی اللّالی از بعض مصنفات شهید بطرقة بود، شهاب الاخبار للبحرانی و مرحوم آسید ابراهیم قزوینی در ضوابط الاصول هم که نقل کرده بود، مرحوم سید نعمت الله جزائری در شرح خود بر عوالی اللّالی نقل کرده بود و محقق در معتبر، علامه در تذکره و منتهی، محقق قمی در قوانین، میر سید شفیع ... در قواعد، شیخ انصاری بنابر برخی از نسخ رسائل، خب این را من را در خیلی جاها می بینید که نقل شده و معمولاً هم به معصوم نسبت داده شده. حالا بعضی ها مضمرة نقل کردند.

«الناس في سعة ما لا يعلموا» این همان حرف‌هایی که در «فی سعة ما لا يعلمون» داشتیم این جا هم هست. یعنی این «ما» ممکن است «ما»ی موصوله باشد، ممکن است «ما»ی مصدریه زمانیه باشد و آن دو احتمال وجود دارد و چون باز مکتوب فقط هست و برای ما نقل نشده این جا به قرائت و سماع که امام کدام... «سعة» فرمودند یا «فی سعة» فرمودند و اضافه فرمودند بنابراین قرینه‌ای در کلام الان وجود ندارد که برای ما معین بکند. فلا يزال این بطن «ما»ی آن مردد است بین این که موصوله باشد یا مصدریه باشد و حیث ماضی که اگر مصدریه باشد دلالت محل اشکال است. بنابراین این متن هم دلالتش محل اشکال می‌شود چون در این متن هم بالاخره احتمال مصدریه وجود دارد. مصدریه هم که باشد گفتیم یعنی الناس فی سعة مادامی که نمی‌دانند وظایف‌شان را، یا نه، مردم در سعه آن چیزی هستند که نمی‌دانند. سعه آن حکم واقعی هستند که نمی‌دانند. کدام است؟ اگر اولی باشد مادامی که هیچی نمی‌دانند، اگر این باشد بله، دلالت می‌کند و معارضه می‌کند با ادله احتیاط. اما اگر اضافه باشد؛ فی سعه آن چیزی هستند که نمی‌دانند ما حکم واقعی را نمی‌دانیم پس این حدیث می‌گوید شما در سعه هستی، ادله احتیاط می‌گوید نه از ناحیه آن در سعه نیستی باید احتیاط بکنی.

س: ...

ج: احسنتم، بله درسته.

این جا همین طوری که ایشان فرمودند آقای خویی هم خودشان فرمودند در کلام‌شان دیگه این جا آن فرمایش آقای خویی نمی‌آید چون این «ما لم يعلموا» است، فعل مضارع هم با «لم» در حکم ماضی است معنأً. بنابراین که «ما»ی مصدریه را گرفتند داخل نمی‌شود بر مضارع و بر ماضی داخل می‌شود یا آن چه که در حکم ماضی است این احتمال در آن ما لا يعلمون به خاطر آن جهت ایشان شبهه می‌کردند اما دیگه این جا این شبهه هم نیست دیگه. پس احتمال این که «ما» مصدریه باشد قوی‌تر جداً. پس بنابراین اشکال در این جا آکد است تا اشکال در آن ما لا يعلمون.

پس این متن سوم هم قابل اعتماد نیست اما از نظر سند چطوری است؟ ان شاءالله در نهایت امر می‌پردازیم به این سند.

و اما چهارم:

«الناس في سعة ما لم يعلموا حتى يعلموا»...

س: ببخشید استاد این ... در چی شد؟

ج: آقای خویی؟ نه.

س: ...

ج: آقای خویی هم تفصیل دادند. آقای آخوند بود که در کفایه فرمود فرقی نمی‌کند. آقای خویی تفصیل دادند و فرمودند این «ما» موصوله است پس دلالت دارد اما اگر مصدریه باشد دلالت ندارد. اما مصدریه بودن آن را جواب دادند گفتند چون این جا فعل مضارع است «ما»ی مصدریه هم بر فعل مضارع داخل نمی‌شود الا نادراً در مصباح الاصول و در هدایه اصلاً داخل

نمی‌شود. فلذا احتمال این که مصدریه باشد را کنار گذاشتند. شهید صدر جواب داد گفت که نه شما خودتان می‌گویید اگر قرینه باشد نادراً چرا، این جا ممکن است قرینه بوده، تنوین بوده. و این تنوین حضرت فرموده «فی سعة ما لا یعلمون» این خودش قرینه می‌شود. این متن سوم بود.

متن چهارم:

«الناس فی سعة ما لم یعلموا حتی یعلموا» این متن هم مروی عن النبی (ص) در بعض کلمات است مثل محقق نراقی در مناہج الاصول و بعضی دارند «عنهم علیهم السلام» یعنی نه یک امام، نه یک معصوم؛ «عنهم علیهم السلام الناس فی سعة یا فی سعة ما لم یعلموا حتی یعلموا» این را هم گفتیم که خزائن الاصول این چنین نقل کرده، ملا آقای دربندی.

علی این متن «الناس فی سعة ما لم یعلموا حتی یعلموا» دو احتمال در این وجود دارد و باز این جا چون «لم یعلموا» هست و لم داخل شده بر فعل مضارع در معنای ماضی است، هیچ شبهه‌ای در این نیست که «ما» بتواند در این جا «ما»ی مصدریه باشد یا «ما»ی موصوله باشد. مردم در سعه حکمی که نمی‌دانند آن حکم را، هستند تا بدانند. این دلالت می‌کند و معارضه می‌کند. مردم در سعه هستند مادامی که نمی‌دانند وظیفه‌شان را تا وظیفه‌شان را بدانند. این احتمال هم وجود دارد. بنابراین این متن باز مردد است بین موصوله‌ای که یدل، و مصدریه‌ای که لایدل و معینی هم وجود ندارد و این «حتی یعلموا» هم که این جا اضافه دارد نسبت به متن قبلی کاری نمی‌تواند انجام بدهد. «حتی یعلموا» در این جا کاری نمی‌تواند انجام بدهد، همان که آن جا مفهوماً استفاده می‌شد این جا منطوقاً ذکر شده. همان که آن جا به قرینه معلوم بود این جا تنطق به آن شده، آن جا هم روشن است آن چیزی که نمی‌دانند یعنی تا نمی‌دانند دیگه. این تا نمی‌دانند که آن جا عرفاً خود به خود فهمیده می‌شد در این متن به آن تصریح شده و این ما صرح به امر و حالت را عوض نمی‌کند. بنابراین این متن هم

و اما از نظر سند باز ان شاء الله بعداً بحث خواهیم کرد و بعید نیست که این روایت مأخوذ باشد از همان روایت سفره که در احتمال پنجم ذکر خواهیم کرد.

پنجمین احتمال:

«الناس فی سعة حتی یعلموا» این متن در کتاب شریف کافی و محاسن برقی آمده. و در فقه این روایت معروف است به سفره مطروحه فی الفلات. عبارت کافی سنداً و متناً این است:

«عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ التَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع سُئِلَ عَنْ سَفَرَةٍ وَجَدَتْ فِي الطَّرِيقِ مَطْرُوحَةً...»

یک سفره‌ای باز، گسترده توی جاده، حالا لابد کنارش دیگه، وسط جاده که نمی‌شود. کنار جاده مطروحه بود.

«كَثِيرٍ لَحْمَهَا وَخُبْزَهَا وَبَيْضُهَا وَجَنْبُهَا» (یعنی پنیرش) و فیها سِکِّینٌ یک چاقو هم بود. حالا این چاقو برای چی بوده؟ برای این که پنیرها را با آن چی کنند.

«فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُومُ مَا فِيهَا» هر چی که در این سفره هست تقویم می‌شود، قیمت‌گذاری می‌شود. «ثُمَّ يُؤْكَلُ» سپس استفاده می‌شود، خورده می‌شود. چرا؟ «لَأَنَّهُ يَفْسَدُ» چون این ما فی سفره، ما فیها فاسد می‌شود و از این فقهاء یک قاعده استفاده کردند که شارع اجازه داده اگر یک مالی است که صاحب آن معلوم نیست و اگر بخواهد بماند خراب می‌شود، می‌گوید آقا تقویم بکن، قیمت گذاری بکن، استفاده بکن، قیمت آن را بعداً که صاحبش پیدا شد به صاحبش بپرداز. این از مواردی است که شارع اجازه داده این را. «وَلَيْسَ لَهُ بَقَاءٌ فَإِنْ جَاءَ طَالِبُهَا غَرِمُوا لَهُ الثَّمَنَ» ثمن آن را غرامت می‌کشند و به او می‌پردازند. «قِيلَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَدْرِي سَفَرُهُ مُسْلِمٍ أَوْ سَفَرُهُ مَجُوسِيٍّ» نمی‌دانند آیا این سفره مسلم است، یا سفره مجوسی است. حالا که نمی‌دانند چند تا احتمال دارد در نظر این‌ها بوده. یکی این که اگر سفره مجوسی باشد این لحمش تذکیه نشده چه جور شما می‌فرمایید ما فیها را چی کنند و بخورند. دوم اگر مجوسی باشد این‌ها نجس هستند، بعد مزاوله کردند با این پنیر، با این نان، نان را پختند، یا چی، آن موقع‌ها هم که نانوائی نبوده که برونند نان بخرند، خودشان می‌پختند. پس یا شبهه عدم تذکیه است، یا شبهه نجاست است، یا هر دو. هر دو مشکله این جا وجود دارد و هم چنین این که احتمال داده می‌شود که طعام این‌ها، طعام اهل کفار اصلاً برای ما جایز نباشد. محذور داشته باشیم. حضرت فرمود «فَقَالَ هُمْ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَعْلَمُوا». در جواب این سؤال که گفتند شاید این سفره مسلم باشد شاید مجوسی باشد. حضرت فرمود «هم فی سعة حتی يعلموا» حالا این جا آیا ببینیم می‌توانیم استدلال کنیم به این حدیث شریف یا نه؟

بعضی خواستند به این حدیث خواستند استدلال کنند که حضرت در این ذیل یک قاعده کلی برای همه جا «هم» یعنی مردم، نه خصوص این قومی که حالا به این سفره برمی‌خورند. مردم یا نه همین‌ها و معلوم است که این‌ها حکم‌شان با سایر ناس فرقی نمی‌کند، اشتراک احکام است، این خصوصیتی ندارند. مردم در سعه و گشایش هستند مادامی که نمی‌دانند. حالا حکم‌های کلی الهی را نمی‌دانند یا نه، شبهات موضوعیه را نمی‌دانند. مردم در گشایش هستند تا مادامی که نمی‌دانند. این تقریب استدلال.

این استدلال از جهات مختلف اشکال هست؛

اشکال اول اشکالی است که محقق خویی قدس سره و غیر این بزرگوار دارند در مقام که مورد موردی است که اماره وجود دارد. این‌ها اشکال‌شان این است که شاید این اماره خلاف واقع باشد. حضرت می‌فرماید مادامی که اماره هست مادامی که خبر خلاف آن کشف نشده نه، در سعه هستند برای عمل به آن اماره. چه اماره‌ای این جا وجود دارد؟ این که این ارض مسلم است. ارض مسلمین اماره است بر این که لحمی که در ارض مسلمین وجود دارد مادامی که ثابت نشود که این تذکیه نشده این اماره‌ای بر تذکیه است. سوق مسلمین، ارض مسلمین. ارض کفار برعکس است. آن جا اماره عدم تذکیه است مگر تذکیه اثبات بشود. ارض مسلمین اماره بر تذکیه است مگر خلافش ثابت بشود. پس بنابراین چون این جا اماره وجود داشته بر این که این لحم لحم مذکّی است امام علیه السلام فرمودند که تقویم بکنند و مصرف بکنند این احتمالی هم که گفت آقا شاید مجوسی باشد حضرت فرمود مردم در سعه هستند، وقتی اماره هست مردم در سعه هستند تا خلافش ثابت بشود.

پس این جمله در ظرفی است که حجت شرعی آن هم اماره وجود داشته باشد، آن جا را حضرت دارد می‌فرماید، ربطی به جایی که ما به نحو شبهه حکمیه شک می‌کنیم و نه علم داریم، نه علمی داریم، اماره‌ای نداریم، علم هم نداریم مربوط به آن جا اصلاً نیست.

س: این اماره خودش علمی هست دیگه...

ج: اماره که می‌دانند نمی‌شود.

س: علمی است دیگه.

ج: علمی که می‌دانند نیست. ظن حجت است.

س: ...

ج: شما می‌گویید کالعلم است، حضرت این علمی که این جا می‌فرمایند یعنی علم وجدانی، علم صد درصد. این که شما شک می‌کنی، شبهه می‌کنی این شبهه در مقابل اماره چیزی نیست، بلکه اگر علم به خلاف پیدا کردی بلکه و الا تا علم به خلاف پیدا نکردی اماره حجت است و به آن عمل کن.

فرمایش آقای خویی این هست:

«أنّ مورد هذه الرواية خصوص اللحم، و حكمه عليه السلام بالإباحة إنما هو من جهة كونه في أرض المسلمين فهي أمارَةٌ على التذكية، وإلاّ (اگر اماره بر تذکيه نبود) كان مقتضى أصالة عدم التذكية حرمة أكله».

و الا استصحاب عدم تذکيه وجود داشت.

س: از کجا معلوم است که در ارض مسلمین است؟

ج: سؤال و این‌ها در همین است دیگه، این ارضی که دارد می‌گوید....

س: ...

ج: نه، فلات که نبود. این بود که فی طریق. طریق را از امیرالمؤمنین دارند سؤال می‌کنند این افراد، ظاهر این است که در همان کوفه بوده یا مثلاً مدینه بوده و این جاهایی که علی القاعده باید کوفه باشد.

«عن السكوني عن أبي عبدالله(ع) سئل عن سفره وجدت في الطريق» یعنی طرق کفار مثلاً؟ یعنی توی آمریکا مثلاً؟ یا توی اروپا بوده؟ ظاهرش این است که یعنی در همین کشور عراق بوده دیگه یا...

س: شاید از جنگ برمی‌گشتند توی آن جنگ ...

ج: نه، همه آن‌ها چیز شده بوده.

حالا علی‌ای حال اگر هم این جور شما بفرمایید به این شکل گفته می‌شود که بالاخره این روایت قضیه خارجیّه. این کبرای کلی نیست، ممکن است این چنین بوده در آن زمان.

این شبهه اول. البته این شبهه محقق خویی قدس سره راجع به... اگر مشکله آن‌ها فقط لحم بود این جور جواب می‌دادیم اما اگر گفتیم نه، مشکله آن‌ها علاوه بر لحم نجاست هم بوده که این‌ها نان پختند، این جبن دستکاری کردند این را و دیگه آن‌ها هم که قابل تطهیر نیست مگر توی آب بوده، توی چیزی بوده که آب به جوف آن نفوذ کرده این تطهیرش هم مشکل می‌شود، حالا مگر بر بعضی فتاوا بگذارند توی آب کر مثلاً یا آب جاری مدتی که آب در آن نفوذ کند اما به راحتی که بگویند آن جا تقویم کن و همان جا توی جاده بخورید این نمی‌شود. و یا اگر مشکله آن‌ها مجموع امرین بوده یا این بوده که اصلاً مال مجوسی خوردن و مال کفار این دیگه آن وقت جواب آقای خویی این جا نمی‌آید. فقط از ناحیه لحم می‌آید، از ناحیه‌های دیگه حل نمی‌کند این.

س: ...

ج: آن جا ما اماره داریم. حضرت بر چه اساسی دارند می‌فرمایند. همین دیگه جواب آقای خویی نمی‌آید یعنی استدلال باز تمام است. جواب آقای خویی باز نسبت به آن نمی‌آید، پس حضرت دارند چه کار می‌کنند؟ یا دارند قاعده طهارت را جاری می‌کنند نسبت به طهارتش. یا می‌گویند مادامی که نمی‌دانی باز اشکالی ندارد بالاخره این که ایشان می‌فرماید این جا اماره وجود دارد این نه، یک اصلی همین جا حتماً به کار گرفته شده اگر آن دو تا شبهه هم باشد یک اصلی به کار گرفته شده.

جواب دومی که این جا داده می‌شود این است که این جا اصلاً شبهه شبهه موضوعیه است نه شبهه حکمیه. احکام روشن است، برای سائل حکم روشن است، شبهه موضوعیه است می‌گوید لعل آن باشد پس شبهه شبهه موضوعیه است نه شبهه حکمیه، امام هم در شبهه موضوعیه فرموده برائت است و اشکالی نیست حتی یعلموا، این چه ربطی به شبهه حکمیه دارد؟ پس بنابراین این حدیث برای شبهات موضوعیه خوب است نه برای شبهات حکمیه و تعدی از موضوعیه هم به حکمیه لایجوز و لایمکن. این هم شبهه درستی است.

و سومین جوابی که داده شده حتی اضیق از این است. و آن این است که این تازه مال همه شبهات موضوعیه هم نیست، ما از این به کل شبهات موضوعیه نمی‌توانیم تعدی بکنیم. این مال همین موارد است، شبیه همین موارد است، هر شبهه موضوعیه‌ای نه.

س: ... مواردی که فاسد شدنی باشد؟

ج: نه، این را هم نمی‌خواهد. آن فاسد شدنی مال این است که بتوانی بکنی بخوری. از نظر آن احکامش، مال لحم است. در لحمی که نمی‌دانی چه جوری است در این جا در خصوص سفره‌ای در جاده دیدی و لحم هم بود نه هر جایی باز، می‌توانی چنین حرفی را بزنی. این را هم در انوار الاصول از بعض اجلاء عصر دام ظلّه نقل کردند که ایشان فرموده که این مال خود

شبهات موضوعیه است آن هم بعض شبهات موضوعیه فلذا نه به بقیه شبهات موضوعیه می شود تعدی کرد فضلاً عن الشبهات الحکمیة.

س: ببخشید این که مال غیر باشد چی؟

ج: بله؟

س: احتمال این که شاید این شبهه از ناحیه این که مال الغیر...

ج: مال الغیر که هست اصلاً.

س: که اگر مجوسی باشد شاید

ج: مال الغیر است دیگه.

س: اگر از اهل ذمه باشد بشود بخوری. اگر از مسلمان باشد نه.

ج: این که امام استفسار فرمودند یعنی حالا هر چی می خواهد باشد شما تقویم بکن صاحبش که آمد به او بده.

مسلم کافر حربی هم نبوده چون کافر حربی اگر باشد مالش حلال است دیگه. و قیمتش را هم لازم نیست به او بدهیم.

پس بنابراین فتحصل مما ذکرنا که این روایت مازاد بر شبهه موضوعیه را دلالت نمی کند و ما نمی توانیم برای شبهات حکمیة به این روایت تمسک کنیم. حالا ممکن است در شبهات موضوعیه هم کسی همه شبهات موضوعیه را تازه از این روایت نفهمد و بگوید مال بخشی از شبهات موضوعیه است.

فتحصل مما ذکرنا که پس این متون نقل شده بعضی قابل استدلال بود و آن همان مما لایعلمون است، و لکن سایر متنها همه محل اشکال است. فقط آن «الناس فی سعةٍ مما لایعلمون» آن اگر ثابت بشود قابل استدلال برای شبهات حکمیة هست، بقیه همه محل اشکال شد، اخیر به خاطر این که مال شبهه موضوعیه است و ممکن است بگوییم اماره هم وجود دارد و بقیه هم که مردد بین موصوله و مصدریه بود و آن اشکال گفته شده را دارد. این حاصل کلام راجع به دلالت این روایت و اما سند ان شاء الله جلسه بعد. بعد از این حدیث هم حدیث ... هست ان شاء الله.

پایان.

جلسه ۲۷ - ۱۳۹۵/۰۸/۲۳

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

السلام عليك يا ابا عبدالله و على الارواح التي حلت بفنائك و عليك منا سلام الله ابداً ما بقينا و بقي الليل و النهار و لا جعل الله آخر العهد منا لزيارتكم. السلام على الحسين و على علي بن الحسين و على اولاد الحسين و على اصحاب الحسين يا ليتنا كنا معهم فنوز فوزاً عظيماً.

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

اللهم اجعل لنا قدم صدق عندك مع الحسين و اصحاب الحسين الذين بذلوا مهجهم دون الحسين(ع).

بحث رسید به بررسی صدور روایت سعه که گفتیم پنج عبارت نقل شده که البته اخیراً یعنی همین دیشب و امروز آن موقع که ما بررسی می‌کردیم این ابزار و این‌ها متداول نبود و در دسترس ما نبود، حالا باتوجه به این صندوق و این‌ها یک متن ششمی هم اضافه می‌شود «الناس فی سعةٍ مما لم يعلموا» که ذکر می‌کردیم، جلد ۳، صفحه ۱۸۱، ۱۸۲؛ جامع المقاصد، جلد ۱، صفحه ۳۳۰؛ جلد ۱۳، صفحه ۱۰۶ هست. آن «الناس فی سعةٍ مما لا يعلمون» هم که قبلاً به دو جا نسبت دادیم یکی مجمع الفائدة و البرهان بود و یکی هم مقالات آقا ضیاء قدس سره، آن هم زیاد است، آن هم توی این نرم افزار که حالا سرچ کردیم زیاد است، آن را هم افراد زیادی «مما لا يعلمون» نقل کردند. حالا این متون.

مرحوم حدائق قدس سره که ایشان از افراد متضلع در اخبار و حدائق ایشان ویژگی‌اش همین تسلط خاص ایشان هست در وقوف به اخبار در موضوعات مختلف فقهی، ایشان فرموده است که این روایت مرسل است و لم نقف علیه بهذا اللفظ مستنداً فی شیءٍ من کتب الإخبار و الذی وقفت علیه من ذلك رواية سکونی، فقط آن روایت سکونی که همان روایت سفره باشد آن را فقط مستنداً در کتب اخبار دیدیم که در کافی بود، در محاسن هم بود، در جعفریات هم هست، از نوادر راوندی هم نقل شده در داعم الاسلام هم هست. اما دیگه سایر متون، ایشان می‌فرمایند که ما واقف نشدیم به آن در کتب اخبار. بلکه ما زید در وهن و ضعف این است که از تذکره علامه قدس سره در جلد چهارم، صفحه ۴۰۷ استفاده می‌شود که این روایت اصلاً روایت عامیه است. چون ایشان این مسأله را طرح می‌کند ابتدائاً که اگر کسی در موضع قصر تمام خواند آیا این نمازش درست است یا نه؟ دو فرع عنوان می‌کند؛ یکی این که متعمداً این کار بکند، فرع دوم این است که نه، جاهلاً این کار را بکند. در جاهلاً سه قول مثلاً یا دو قول نقل می‌کنند و بعد استدلال می‌کنند برای این که لازم نیست اعاده بکند و نمازش درست است. می‌فرمایند که «لقوله(ع) الناس فی سعةٍ ما لا يعلموا» یا «فی سعةٍ ما لم يعلموا» و من طریق الخاصة قول الباقر(ع) و قد سأله زواره و محمد بن مسلم عن رجلٍ که این اشتباه را کرده چه جور می‌شود. می‌بینید که این جا این روایت را در مقابل من طرق الخاصة قرار داده، پس معلوم می‌شود ایشان این را از روایات عامی می‌داند که این را در مقابل قرار داده. پس این هم یزید بر ضعفش که این چنین است.

خب آیا راه تخلصی برای برون رفت از این اشکال ضعف سند هست یا نه؟ یک راه راهی است که محقق شهید صدر قدس سره کان می‌خواهند بفرمایند در مباحث الاصول. ایشان می‌فرمایند که: می‌شود گفت.. حالا به تعبیر بنده، که این صیغ

مختلفه همه مأخوذ از همان روایت سفره هست. بعد می‌فرمایند: «و كأنَّ أحداً من العلماء نقل حديث (الناس في سعة ما لا يعلمون) ناظراً إلى هذا الذيل من باب النقل بالمعنى أو نحو ذلك، ثمَّ تبعه الآخرون من دون مراجعة المصدر».

یک فقهی یک بزرگی آن روایت را در کافی دیده، در محاسن دیده بعد نقل به معنا هم کرده چون آن صبیغ دیگر عین صبیغه آن جا نیست حالا نقل به معنا کرده، بقیه دیگر تبعیت از او کردند دنبال آن، آن‌ها هم یک خرده نقل به معنایی شاید کرده باشند یعنی یک نقل به معنای اولی رخ داده، بعد بقیه هم دیگه به مصدر مراجعه نکردند همان مطلبی که ایشان نقل به معنا کرده توی زبان‌های دیگران هم افتاده و آن‌ها هم دیگر حالا یک کمی نقل به معنا هم شده در عبارت آن‌ها هم. بنابراین مصدر تمام این صبیغ مختلفه همه می‌شود همان آن چه که در کتاب شریف کافی و محاسن است. و البته از نظر ایشان روایت کافی هم معتبر نیست چون نوفلی دارد و نوفلی را ایشان ثقة نمی‌داند. النوفلی عن السکونی.

بنابراین نتیجه این می‌شود که همه این‌ها از آن هستند، او هم که ضعیف السند است پس همه این‌ها ضعیف السند هستند دیگه.

پس اگر کسی آن روایت محاسن را و کافی را معتبر بداند این یک راه برون رفت می‌شود و الا اگر کسی آن را معتبر نداند این هم یکی از وجوه ضعف روایت می‌شود که گفته می‌شود این می‌شود یک قضیه قیاس این جوری تشکیل داد منفصله که یا این مرسله است یا همان است. اگر مرسله است که لاحجیه له، اگر همان است که آن هم ضعیف السند است به خاطر اشتغال آن بر نوفلی. و البته چون حق در نزد ما این لست که روایت چون در کافی شریف هست این معتبر است ولو این که نوفلی را بگوییم ثقة نیست، علاوه بر این که نوفلی در تفسیر علی بن ابراهیم وجود دارد، پس مشمول آن چه می‌شود که ایشان در دیباجه فرموده. دیگه حالا بحث تفصیلی علی بن ابراهیم را توی فقه انجام دادیم که تقویت کردیم که اعتبار این کتاب اگرچه در حدی نیست که حالا گفتیم در حد احتیاط واجب است نه در حد فتوای قاطع و جازم. و در کامل الزیارات هم وجود دارد. کامل الزیارات، این که کلام ابن قولویه چی هست، پنج شش تا احتمال در آن وجود دارد که اعلام هر کدام یک وجهی را فرمودند، آن چه که ما تقویت کردیم و عرض کردیم این بود که معنای آن عبارت در مقدمه کامل الزیارات این است که ابن قولویه دارد تضمین می‌دهد می‌گوید من سندم تا منابعی که این خبر را از آن جا نقل می‌کنم ثقات هستند اما دیگه از منبع به بعد دیگه خودان می‌دانید، من از منابعی که نقل می‌کنم واسطه من به منابع آدم‌های ثقة هستند. آن وقت این گاهی فقط می‌شود شخص لاواسطه، گاهی دو تا می‌شود، گاهی سه تا می‌شود، این احتیاج دارد به این که یک تضلعی می‌خواهد که انسان در آن جا در آن سند بتواند تشخیص بدهد که منبع چی بوده، بنابراین واسطه بین ابن قولویه تا آن منبع تمام می‌شود. بنابراین این توثیق نه اختصاص دارد به مشایخ بلاواسطه ایشان که عده‌ای می‌گویند، و نه اختصاص دارد به راوی که مباشرتاً از امام نقل می‌کند که بعضی‌ها می‌گویند، و نه این که تمام من فی السند باشد که بعضی می‌گویند. نه این‌ها نیست بلکه همان است که واسطه بین خودش و آن منبع است. و در این جا برای ما روشن نیست اگرچه قوت دارد که گفته بشود که منبع ایشان همان نوفلی است به خاطر این که سکونی که بعد از امام نقل می‌کند این می‌گویند باب سکونی نوفلی است یعنی روایات سکونی از طریق نوفلی به دست اصحاب رسیده و بعضی بزرگان اصلاً خود این را نشانه وثاقت نوفلی قرار دادند چون شیخ در عده فرموده اصحاب به روایات سکونی اگرچه عامی است عمل می‌کنند. و ما می‌دانیم

برای اصحاب طریقی به حرف‌های سکونی نیست الا نوفلی. اگر می‌خواهند به حرف‌های سکونی عمل کنند چاره‌ای ندارند جز این که از راه نوفلی عمل کنند پس نوفلی را ثقه می‌دانستند. فلذا از این راه گاهی توثیق می‌کنند نوفلی را. این البته اگر ثابت بشود که واقعاً الان این چنینی است وضع؛ یعنی ما برای سکونی طرق دیگری نداریم خیلی، معمولاً همان نوفلی است. اگر قدمای اصحاب هم این چنین بودند این راه خوبی است منتها به این باید اطمینان پیدا کرد که آن‌ها هم طرق دیگری نداشتند و ثابت نیست که همه طرق سابقین برای ما نقل شده، بسیاری از چیزها دیگه از بین رفته، این‌ها بعضی از آن طرق هست. بنابراین آن راه خیلی قابل اعتماد نیست به خاطر این شبهه‌ای که عرض کردم.

پس بنابراین این یک راه برون رفت، ولی این راهی که فرمودند که این روایات منبعش اوست و او هم این چنین است، این مطلب مطلب ناتمامی هست لوجوه، یک؛ این که آن روایت مال امیرالمؤمنین سلام الله علیه است، امیرالمؤمنین می‌فرماید. این روایات منسوب به پیامبر اکرم است که حالا عباراتش را خواهیم گفت. «قوله (ص)، عنهم عليهم السلام، عن الصادق (ع)» این چه جور می‌شود بگوییم همان روایت است، آن روایات که از امیرالمؤمنین است، این‌ها را، این صیغ دیگر از پیامبر (ص) نقل شده، از امام صادق (ع) نقل شده، عنهم عليهم السلام نقل شده، هذا اولاً. و ثانياً خود این علما متوجه بودند که آن روایت غیر این روایت است و این جور نبوده که یکی نقل کند بقیه هم همین جور دنبال او بروند. مثلاً از باب نمونه با این استقراء ناقصی که بنده کردم، مرحوم صاحب حدائق در همان الدرر النجفیة که الدرر النجفیة کشکول فقهی است، موضوعات مختلف فقهی، اصولی، رجالی، چیزهای مختلفی را بحث کرده ایشان در الدرر النجفیة. چاپ جدید آن هم که چاپ خوبی است، ۴۴ جلد شده. ایشان در آن جا می‌فرماید که.... الدرر النجفیة، جلد ۱، صفحه ۱۷۴:

«فإنه عليه السلام قال: «هم في سعة» هم أي أولئك الأكلون «في سعة»، باعتبار أصالة الطهارة»

ایشان می‌گویند حضرت که فرمودند عیبی نیست بر آن‌ها به خاطر اصالة الطهارة است، کأن منشأ شبهه نجاستش بوده و این به خاطر اصالة الطهارة است. فلذا می‌گویند که این شبهه موضوعیه هم به جای دیگر نمی‌شود تعدی کرد. این شبهه‌ای از باب طهارت و نجاست بوده، قاعده طهارت داشته امام فرموده عیب ندارد حالا جاهایی که قاعده طهارت نیست هم شبهات موضوعیه دیگر هم می‌شود گفت.

«و ليس فيه مثل الحديث المنقول: «الناس في سعة» می‌گویند این با آن فرق می‌کند. این جا «هم» دارد که به آن برمی‌گردد. آن جا هم یک جای خاصی است اصالة الطهارة دارد. این غیر از این حدیثی است که فرموده «الناس في سعة» پس توجه دارند که این حدیث غیر آن حدیث است، مفاد آن حدیث یک چیز دیگری می‌شود. حالا ما یک فقهی را دیدیم که توجه دارد مثل صاحب حدائق، آیا بالاتر از صاحب حدائق هم توجه نداشتند؟ مثل علامه توجه نداشت؟ مثل محقق در معتبر توجه نداشت؟ مثل صاحب ریاض توجه نداشت؟ و این حرف که ما بگوییم آن جا دیدند و یک نفر آمده نقل کرده و بعد هم بقیه چشم بسته تبعیت از او کردند این مطلبی است که لایمکن المصیر الیه با این که ما می‌بینیم خودشان توجه به این مطلب داشتند. و با این موشکافی‌هایی که آقایان در سند می‌کنند، توجهات دقیق و عمیقی که در اسناد به خرج می‌دهند این جا نمی‌شود این جور حرفی را زد که این چنین بوده.

دو؛ این که اگر آن حرف تذکره را بپذیریم که تذکره این را روایت عامی قرار داد. اگر از امیرالمؤمنین باشد، آن روایت که روایت عامی نیست، از امیرالمؤمنین است. پس باز ایشان این را از آن جا استقراء نکرده و الا نمی گفت این روایت عامی است، آن روایت که مال امیرالمؤمنین است و نمی شود گفت روایت عامی است. پس بنابراین، این فرمایش محقق شهید صدر قدس سره که از این راه بخواهیم مسأله را تمام کنیم درست نیست.

س: ...

ج: این در کتب شیعه است، روایت خاصه است دیگه، توی کافی است، توی محاسن است.

س: ... نقل از امیرالمؤمنین هست پس نمی تواند عامی باشد؟

ج: می گفتند که مثلاً نقل کردند. این در مقابل امام باقر و چیز قرار داده دیگه. البته در عبارت تذکره یک احتمال دیگری هم وجود دارد. خاصه یعنی ائمه علیهم السلام و آن روایتی که می گوید از پیامبر که آن ها هم قبول داشته باشند، ممکن است مقصود مرحوم علامه این باشد.

و اما راه دوم:

راه دوم برای برون رفت از این اشکال این است که غیر واحدی از بزرگان این روایت را جازماً نسبت دادند به معصوم علیهم السلام. غیر واحدی از بزرگان که حالا من بعضی از آن ها را ذکر می کنم، شما می توانید سرچ کنید و ببینید.

یکی مرحوم علامه حلی صاحب شرایع قدس سره، ایشان حداقل در دو جا که حالا ما واقف شدیم بر آن. یکی در الرسائل التسع، صفحه ۱۳۲، در جواب کسی ایشان می فرماید:

«و أما استدلاله على الاحتياط بالخبر فنقول: هو معارض بقوله صلى الله عليه و آله: «الناس في سعة ما لم يعلموا» يا «في سعة ما لا يعلمون». پس «معارض بقوله (ص)» جازم است ایشان، جازماً نسبت می دهد.

«و لو أتم جاهلاً بوجوب القصير لم يعد» اعاده نمی خواهد «و به قال الشيخ (ره)، و أكثر الأصحاب و قال أبو الصلاح: يعيد في الوقت. لنا: قوله عليه السلام «الناس في سعة ما لم يعلموا».

هم می بینید اسناد جزمی داده، هم اعتماد و استناد کرده، فتوایش را هم براساس این حدیث دارد می گوید. این محقق رضوان الله علیه.

علامه در تذکره، جلد ۴، صفحه ۴۰۷ فرمود:

«لنا أنه...» همان مسأله «لنا أنه جاهل فيكون معذوراً لقوله عليه السلام (الناس في سعة ما لم يعلموا»

در کتاب نهایه الاحکام هم همین جور. در نهایه الاحکام، جلد ۲، صفحه ۱۸۴ باز اسناد جزمی داده.

شهید اول در غایه المراد فی شرح الارشاد، جلد ۱، صفحه ۱۱۵ و در فوائد القواعد، صفحه ۲۹۴ می گوید:

«قوله (ص) (الناس في سعة مما لا يعلمون) نزد القواعد الفقهية» که نزد القواعد الفقهية، این همان قواعد شهید اول است که فاضل مقدار آن را مرتب کرده اسمش را گذاشته نزد القواعد الفقهية. صفحه ۲۴۰ «و لقوله (ص) الناس في سعة ما لم يعلموا».

در ذکری هم جلد ۳، صفحه ۱۸۱، ۱۸۲ هم باز نسبت جزمیه داده ایشان. می‌دانید مکانث شهید اول هم در اطلاع به احادیث و کتب و حرف مشهور خیلی مهم است. شیخنا الاستاد قدس سره می‌فرماید فتاوی مشهور را بخواهد انسان تحصیل کند، لمعه (متن شرح لمعه) و دروس. فتاوی که در این دو کتاب هست این‌ها مطابق فتاوی مشهور است و شهید از کسانی است که این وقوف خاص را بر اقوال و مطالب روایات دارد.

شخصیت دیگری که نسبت جزمی داده ابن فهد است. ایشان «الرسائل العشر» ی دارد که در صفحه ۳۴۵ «قال عليه السلام: الناس في سعة ما لم يعلموا» بعد می‌گوید «و الحديث مشهور».

محقق کرکی قدس سره که او هم از اساطین فقه و اصول و دقیق النظر هست در جامع المقاصد، جلد ۱، صفحه ۳۳۰؛ جلد ۲، صفحه ۱۱۷؛ جلد ۱۳، صفحه ۱۰۶؛ جلد ۱، صفحه ۳۳۰، همه این موارد اسناد جزمی داده، مستند فتوا قرار داده.

در عوالی اللثالی، ایشان را هم بعضی‌ها گفتند اسناد جزمی داد. اما وقتی این را دقت بکنید در عوالی اللثالی این تمام نیست، این اسناد خود صاحب عوالی اللثالی نیست. بلکه ایشان حرف‌های شهید اول هست که نقل کرده و بعد می‌گوید من به این حرف‌های شهید سند دارم، اما سندهای خودش را به شهید اول ذکر نکرده. بنابراین می‌شود همان اسناد جزمی شهید اول، منتها چون ایشان اسناد خودش را به او نقل نکرده ممکن است کسی مناقشه کند بگوید مرسل است و ثابت نیست که شهید اول جزماً نسبت داده، مگر این که خودمان برویم در کتاب‌هایشان ببینیم که دیدیم. پس این که در زبدة الاصول گفتند اسناد جزمی داده در عوالی اللثالی، این تمام نیست، این سرعت در مراجعه بوده، خیال شده حرف خود ایشان است. نه این حرف خود عوالی اللثالی نیست، حرفی است که از شهید نقل می‌کند.

این‌ها اسنادهای جزمی است که در این جا ما می‌بینیم داده شده. در کتب اصول و این‌ها هم که فراوان است که این اسناد جزمی وجود دارد. این جا ما دو راه یا دو بیان داریم برای این مسأله؛

یکی این هست که... فرمایش امام قدس سره است که می‌گویند اسناد جزمی... کسی که اسناد... این حجت است. فلذا مراسلات صدوق که جازماً نسبت داده شده، ایشان می‌فرماید حجت است. چرا؟ چون معلوم می‌شود این ناسب یقین داشته، قطع داشته. چون اگر قطع نداشته باشد، یقین نداشته باشد چه جور اسناد جزمی می‌دهد، اسناد جزمی یبئ عن جزمه و عن قطعه.

این فرمایش ایشان هست که در بیع این طور تعلیل فرمودند. این فرمایش را ممکن است کسی مناقشه بکند به این که اولاً قطع او برای ما چه فایده دارد، فتاوی او هم مکن است قطع داشته باشد. قطع موجب نمی‌شود که برای ما حجت درست بشود.

ثانیاً چرا می‌فرماید قطع پیدا کرده؟ بله قطع به حجیت پیدا کرده اما قطع به صدور معلوم نیست. چون اسناد جزمی با این که انسان حجت بر صدور هم داشته باشد لایس به. لازم نیست آدم یقین به صدور داشته باشد. حجت هم بر صدور داشته باشد ولو قطع آور نباشد برای او، حتی ظن آور هم نباشد ولی حجت داشته باشد می‌تواند اسناد جزمی بدهد. پس بنابراین اسناد جزمی البته دلالت می‌کند که این آقا جازم به حجیت است، حالا یا از باب قطعش یا از باب وجود یک طرق معتبره‌ای که وجود داشته.

راه دوم این است که بگوییم خبر محتمل الحس و الحدس حجت است و وقتی یک کسی جازماً نسبت می‌دهد خودش دارد خبر می‌دهد، خودش دارد نسبت می‌دهد، پس خودش مخبر می‌شود، خودش راوی می‌شود و این حرفی را که دارد نقل می‌کند محتمل است حدس زده، محتمل است از راه حسی دارد می‌گوید. حسی هم به چی درست می‌شود؟ هم به این که خود آدم بشنود، هم به این که طرق معننه این از او، او از آن شنیده به او بگوید. هم به این می‌شود که یک قرائن حسیه یا قریب به حس داشته باشد مثلاً عدالت. عدالت که دیدنی نیست، چشیدنی هم نیست، شنیدنی هم نیست اما با قرائن و شواهد انسان می‌فهمد. این‌ها را می‌گویند قواعد. با خود اجتهاد، یا سلسله از امور هستند که آدم با قرائن و شواهدی که قریب به حس است متوجه می‌شود. به همه این‌ها حسی گفته می‌شود. بناء عقلاء بر این است که به این‌ها عمل می‌کنند و الان دأب مردم من سالف الایام الی یومنا هذا همین بوده و هست. شما آقایان الان دهه آخر صفر ان شاء الله مشرف به تبلیغ می‌شوید بالای منبر می‌گویید امام صادق فرموده، هیچ کسی پایین منبر نمی‌گوید آقای شیخ از کجا می‌گویی، تو کجا و امام صادق کجا؟ اگر یک کسی بگوید این‌ها کجا بودند، می‌گویند آقایان لابد یک راه‌هایی دارند. جواب‌شان همین است که این‌ها یک راه‌هایی دارند. همین که احتمال می‌دهند آقایان یک راه‌هایی داشته باشند اما یک نفری که اصلاً پشت کوه قاف بوده هیچی به هیچی، بگوییم می‌گوید از کجا می‌گویی؟ خبر محتمل الحس و الحدس که یک؛ یک احتمال حسیت آن احتمال نیشقولی نباشد این در عرف پذیرفته شده است. از این راه ما می‌گوییم که.... محقق حلی در معتبر از کسانی است که کتب بسیاری که الان نام و نشانی از آن‌ها نیست این‌ها توی عصر ایشان وجود داشته و از خود آن کتب نقل می‌کند مثلاً جامع بزنتی. بزنتی که از اصحاب حضرت رضا(ع) است، جامع بزنتی، ایشان از خود جامع بزنتی روایت نقل می‌کند همان طور که از کافی نقل می‌کند، از تهذیب نقل می‌کند، جامع بزنتی در عصر ایشان وجود داشته. مدینه العلم صدوق در آن عصر وجود داشته، فلاح السائل ابن طاووس را نگاه کنید روایات فراوانی از مدینه العلم نقل می‌کند. والد شیخ بهایی در آن کتاب خودش از مدینه العلم نقل می‌کند. بسیاری از کتب حدیث ما که الان امروز نیست این‌ها در دسترس آن قدمای اصحاب ما بوده حالا چه جور شده که این‌ها دیگه از دست ما بیرون رفته ممکن است کثرت استنساخ از این‌ها نبوده در اثر زلزله‌ها، در اثر موریانه خوردن‌ها و این‌ها از بین رفته. و شاید در گوشه و کناره‌ها باشد، حالا یک روزی ممکن است پیدا بشود مثل این نسخه‌ای که عمل ام داود به یک سند معتبر، چون عمل ام داود این سند الانش یک سند معتبر آن جوری نیست. در یکی از کتابخانه‌های آمریکا پیدا شده و هست. یا در تعبیری که در حرم رضا(ع) می‌شده که ستونی را می‌خواستند یک کمی کوچک‌تر کنند، مقداری از آن را برمی‌دارند، یک‌هوا باز می‌شود و معلوم می‌شود در این ستون خیلی چیزها هست، صحیفه سجاده و کتاب‌های دیگر، همه این‌ها را گذاشته بودند توی آن و تیغه کرده بودند در اعصار سابقه. این صحیفه سجاده‌ای که خیلی از جاها الفاظ یا جمله‌های آن بهتر از این است که الان در دست ماست که این ظاهراً چاپ هم شده، یک مدتی

آیت‌الله زنجانی صحیفه سجاده خودشان را با آن مقابله کرده بودند موارد اختلاف را نوشته بودند که مدتی همان صحیفه سجاده پیش مرحوم والد ما قدس سره بود که من دیده بودم. خیلی از جاهای آن دقیق‌تر است، الحمدلله خیلی اختلاف ندارد ولی یک جاهایی که اختلاف هم هست آن دقیق‌تر است. این‌ها در اعصار سابقه بوده فلذا احتمال حسیت را متوفر می‌کند. این هم یک راه است، منتها این جا یک خصوصیت ویژه‌ای وجود دارد که یک بیان جدیدی می‌شود بر آن اضافه کرد. گاهی یک نفر نسبت جزمی می‌دهد این حرف‌ها می‌آید، گاهی غیر واحدی از علما نسبت جزمی می‌دهند. وقتی غیر واحدی از علما؛ علامه نسبت جزمی می‌دهد، محقق حلی نسبت جزمی داده، شهید اول نسبت جزمی داده، ابن فهد نسبت جزمی داده، محقق کرکی نسبت جزمی داده. آدم می‌گوید شاید این یکی اشتباه کرده در جزم پیدا کردن، آن یکی هم اشتباه کرده؟ آن یکی هم اشتباه کرده؟ این به حساب احتمالات وقتی متراکم شد نسبت جزمی دادن‌ها این یوجب الاطمینان الشخصی للإنسان. بنابراین در این جاها این روایت این خصوصیت را هم پیدا می‌کند که اطمینان شخصی ممکن است بگوئیم بعد از این که تمام این‌ها نسبت جزمی دارند می‌دهند. پس معلوم می‌شود یک جوری بوده که همه این‌ها مورد جزم‌شان واقع شده یک یک طریق متعبری داشتند، یا مسلم بوده که این از ائمه علیهم السلام، یعنی از معصوم علیه السلام صادر شده است. این یک ویژگی پیدا می‌کند در این جا.

س: ...

ج: بعضی چیزهای هست که مثل آن که گفته کلام مشهور دیگه سر زبان‌ها است که پیامبر یا ائمه این مطلب را فرمودند، این سر زبان‌ها است، دیگه سند خاصی الان نمی‌خواهد مثل بعضی حرف‌هایی که مرحوم امام رضوان الله علیه توی انقلاب، دیگه معلوم بوده، حالا کی آمده دیگه لزومی ندارد، همه می‌دانند. مثلاً هرچی فریاد دارید بر سر آمریکا بکشید. این یک کلامی است از ایشان دیگه حالا کی گفت؟ می‌گویی حدثنی کی از کی از امام، لازم ندارد که همه می‌دانند. تا یک برهه‌ای از زمان... الان ما فاصله گرفتیم خیلی چیزها برای ما... شاید در آن اعصار این‌ها واضح بوده که این بله این از کلمات قصار و مسلمات پیامبر و ائمه علیهم السلام است. در آن اعصار شاید این طوری بوده.

علی‌ای حال این هم راهی است برای این. راه دیگری هم که گفته شده که سید نعمت‌الله جزائری در شرح عوالی اللئالی فرموده که این درست است، این سندش مثلاً مرسل است و فلان است اما ینجبر ضعفه بعمل الاصحاب. شما می‌بینید همه این‌هایی که خواندیم اصحاب عمل کردند دیگه، عمل دیدید به آن فتوا داده، محقق فتوا داده، کرکی فتوا داده، او فتوا داده.... پس منجبر است ضعف آن به عمل اصحاب. این مطلب که عمل اصحاب بر این هست این باید صغرای آن احراز بشود که این‌ها هست. حالا اصحاب کلاً همه نمی‌دانیم. کبرای آن را هم باید قبول بکنیم که عمل اصحاب جابر است، مثل محقق خوبی که می‌فرماید عمل اصحاب لاجابر و لا کاسر. اما بزرگانی مثل آیت‌الله بروجردی و امثال این بزرگان که عمل اصحاب را جابر و کاسر می‌دانستند. پس این مبنایی می‌شود دیگه، این هم یک راهی است که وجود دارد که مبنایی است. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۲۸ - ۱۳۹۵/۰۸/۲۴

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

السلام علیک یا ابا عبدالله و علی الارواح التي حلت بفنائک و علیک منا سلام الله ابداً ما بقینا و بقی اللیل و النهار و لا جعل الله آخر العهد منا لزیارتکم. السلام علی الحسین و علی بن الحسین و علی اولاد الحسین و علی اصحاب الحسین یا لیتنا کنا معهم فنوز فوزاً عظیماً.

اللَّهُمَّ الْعَنْ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنْ الْعَصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنْهُمْ جَمِيعاً.

اللهم اجعل لنا قدم صدق عندك مع الحسين و اصحاب الحسين الذين بذلوا مهجهم دون الحسين(ع).

روایت دیگری که برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه به آن استدلال شده حدیث شریف حجب هست . به خاطر این که واژه حجب در حدیث هست، مشهور شده به حدیث حجب.

این روایت، هم در توحید صدوق روایت شده و هم در کافی شریف با یک اختلافی. و اما ابتدائاً آن که در توحید صدوق هست عرض می کنیم چون این متن، متداول به استدلال همین متنی است که در توحید صدوق است.

«عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ زَكْرِيَّا بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ».

در کافی هم این جور هست: «محمد بن یحیی» خصوصیت کافی این است که مرحوم کلینی مستقیماً از محمد بن یحیی نقل می کند. این جا در روایت صدوق، پسر محمد بن یحیی، ابن او واسطه است؛ احمد بن محمد بن یحیی العطار، که این احمد محل کلام است. این در حدیث رفع هم احمد بود و آن جا وجوه عدیده برای اثبات وثاقت آن عرض کردیم چون احمد محل کلام است، عده ای هم حدیث رفع را حجت نمی دانند به خاطر همین احمد. آن جا ده وجه آوردیم برای این که بتوانیم توثیق ایشان را اثبات بکنیم و بعضی از آن وجوه قابل اعتماد بود. راه های دیگری هم عرض کردیم مجموعاً سیزده، چهارده وجه آن ذکر شده که مراجعه می فرمایید. خصوصیت روایت کلینی این است که احمد را ندارد، مستقیماً از پدر احمد نقل می کند؛ محمد بن یحیی العطار که لا اشکال فی وثاقته. بقیه سند مثل هم است، فرقی که دارد این است که در کافی «ما حجب الله عن العباد» هست، «علمه» را ندارد. «ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم» و این وجود علم و عدمش ممکن است در استدلال تأثیر بگذارد.

پس دو نقل وجود دارد. قهراً این دو متن می شود مورد قاعده دوران امر بین زیاده و نقیصه. در نقل صدوق زیاده وجود دارد که «علمه» است، در نقل کلینی نقیصه هست که «علمه» را نیاورده. حالا اگر کسی نقل صدوق را به خاطر اشتغال احمد

معتبر نداند و بگوید نقل کافی فقط معتبر است این جا دوران هم نمی شود دیگر، نقل کافی معتبر است که علم ندارد، و نقل صدوق غیر معتبر می شود بنابراین دورانی نیست و آن متن ثبات طبق این نظریه می شود «ما حجب الله عن العباد و هو موضوع عنهم» اما اگر بگوییم هر دو نقل ها معتبر است، کافی معتبر است آن هم معتبر است قهراً دوران امر بین زیاده و نقیصه می شود. اگر در دوران امر بین زیاده و نقیصه قائل شدیم به عدم زیاده که معنای عدم زیاد برخلاف آن چه که بدواً به ذهن ممکن است بیاید یعنی آن زیاده اضافه نیست، درست است، راوی از پیش خودش اضافه نکرده، زیاده نکرده. چرا؟ برای این که آن چه که معمولاً اتفاق می افتد این است که انسان فراموش می کند یک چیزی که بوده و شنیده، یادش می رود که بگوید. اما سهو کند، چیزی از پیش خودش اضافه بکند این نادراً، خیلی نادراً اتفاق می افتد و لذا گفته می شود انسان اطمینان دارد وقتی همه ثقه هستند آن که حذف شده فراموش کرده، یادش رفته، اما آن که گفته نه، انسان اطمینان پیدا می کند. یا از باب این که الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب. اعم اغلب این است که فراموش می شود، حذف می شود و گفته نمی شود، نه این که اضافه می شود و الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب، از این راه می گوییم، بنابراین که این مظنه را بگوییم اعتبار دارد که حالا لا دلیل علی اعتبار این مذهب. و یا این که بگوییم سیره عقلاء در این موارد این جوری است، اگر دو متن از دو ثقه به دست شان برسد یا دو ثقه یک مطلبی را بیابند نقل کنند یکی اضافه داشته باشد یکی نه، سیره بر این است که آن که اضافه گفته می پذیرند.

اگر این ها را بگوییم این جا اثبات می شود کلام صدوق، نقل صدوق اثبات می شود اما اگر در این قاعده مناقشه کردیم کما ناقشه الامام قدس سره و ما هم قبلاً تبعاً با ایشان گفتیم قاعده ثابت نیست، این ها فوقش یک مظنه ای را می آورد و بر این مظنه دلیل بر این حجیت نداریم و آن بنای عقلایی هم ثابت نیست که چنین بنایی در عقلاء واقعاً باشد، در جایی که اطمینان برای آن ها حاصل نشود. مثلاً اگر یک وصیت نامه ای است و حالا دو نفر در یک مجلس بودند، هر دو هم ثقه هستند، او آمد گفت که این میت وصیت کرد که این خانه و آن خانه برای ... آن یکی گفت این خانه، این بناء عقلاء است که می گویند آن یکی که آن خانه را اضافه کرده آن ثابت است؟ یا نه این جا چنین بنای عقلایی وجود ندارد به خصوص در ورثه که به ضررشان می شود و امثال این موارد، بنابراین ثابت نیست در دوران امر بین زیاده و نقیصه که اصل عدم زیاده باشد، بنابراین قهراً ثابت نمی شود که این کلمه علم وجود داشته باشد، وقتی ثابت نشد کلمه علم وجود داشته باشد پس قدر متیقن آن روایت باید همان «علمه» ببخشید «ما حجب الله علمه عن العباد» نباشد. و الا اگر در آن صورت دلالت نداشت دیگه استدلال به این حدیث شریف تمام نخواهد شد. این راجع به این اختلافی که بین این دو تا متن وجود دارد. و اما بررسی بیشتر سند ان شاء الله بعداً خواهد آمد.

س: ...

ج: نه ظرف گفته مان این بود. گفته اطلاق دارد.

و اما تقریب استدلال به حدیث شریف:

تقریب استدلال به این حدیث شریف همان نحوه تقریب حدیث رفع است که «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم». «ما حجب الله» یعنی چیزی که خدا مستور فرموده است علم و آگاهی به آن را از بندگان. این موضوع عنهم. وضع وقتی با کلمه مجاوزه یعنی «عن» تعدیه می‌شود همان معنای رفع را می‌دهد «وضع عنه» ای رفع، بنابراین موضوع عنهم ای مرفوع عنهم. آن وقت گفته می‌شود که در شبهات حکمیه وجوبیه را تحریمیه، وجوب محجوب از ماست، حرمت اگر باشد محجوب از ما است. این حدیث می‌فرماید آن وجوبی که حجب الله علمه عنکم، خدا این را برداشته. حالا این برداشتن به همان معنایی که در حدیث رفع بود، قهراً این رفع ظاهری است، این وضع ظاهری مقصود است نه وضع واقعی به خاطر همان بیانات عیده‌ای که در آن جا وجود داشت، دیگه آن‌ها را تکرار نمی‌کنیم. آن قرائنی که آن جا آورده که این رفع ظاهری است این جا هم می‌گوییم وضع عنه، وضع ظاهری است به همان بیانات و ظاهر این که وضع کرده یعنی مسؤولیتی در قبال آن نداریم. این از دوش شما برداشته شده، مسؤولیتی در مقابل آن ندارید نه این که واقعاً نیست. بنابراین وقتی معنای حدیث این شد؛ انسان در این شبهات حکمیه این جور استدلال می‌کند: می‌گوید یا حکمی خدا ندارد اصلاً یا اگر دارد مسؤولیتش را از ما برداشته. این یک قضیه منفصله‌ای در ذهن انسان تشکیل می‌شود که إما در این واقع خدای متعال حکم وجوب و حرمتی ندارد، نه حکمی ندارد، ممکن است لباحه باشد. یا وجوب و تحریمی ندارد، یا اگر دارد این حدیث می‌گوید مسؤولیت آن را از گردن شما برداشتم. پس بنابراین استناداً به حدیث رفع مجتهد می‌تواند بگوید شما مسؤولیتی ندارد برائت دارید. که همین بیان در حدیث رفع هم گفته می‌شد که آن جا هم باز این قضیه منفصله تشکیل می‌شود. این تقریب استدلال به حدیث شریف و دیگه خصوصیاتش همان‌هایی است که در حدیث رفع گفته شد. مهم این است که ببینیم آیا این تقریب در این جا تمام است یا تمام نیست. حدود ده اشکال در این جا وجود دارد که این افکار بزرگان جیلاً بعد جیل متراکم شده ده تا اشکال به استدلال به این حدیث شریف وجود دارد که باید مورد بررسی قرار بگیرد چون این‌ها برای ما دقت افزایی دارد، ذهن‌های ما را دقیق می‌کند، از ساده‌انگاری و استفاده‌های نابجا از کتاب و سنت در اثر این دقت‌ها که اعمال کردند و به ما آموختند این بیمه می‌کند ما را از این که همین جوری از هر آیه‌ای یا روایتی، هرچی به ذهن ما ابتدلاً می‌آید بخواهیم استفاده بکنیم و به شرع نسبت بدهیم.

اولین اشکالی که عده‌ای از بزرگان دارند... حالا من قبل از آن اشکال بزرگان این را عرض می‌کنم که به این نحو در کلمات ذکر نشده، این را عرض می‌کنم به خاطر جهتی که معلوم خواهد شد. گفته شده در این روایت یعنی می‌توان گفت که در این روایت فرموده «ما حجب الله علمه عن العباد» یا «ما حجب الله عن العباد» آن که خدا محجوب فرموده حالا یا دانستن آن را، یا خودش را، حالا علی هر دو متن. این موضوع عنهم. این تمسک به دلیل در موارد شبهات حکمیه، تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه دلیل است که به اتفاق همه تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل باطل است. تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه مخصص عده‌ای قائل هستند که می‌شود، مثل گفته «اکرم کل عالم» یک دلیل منفصله‌ای هم آمده گفته «لا تکرّم الفساق من العلماء» حالا شک داریم یک عالمی... حالت سابقه او را هم نداریم که با استصحاب منقح موضوع معلوم بکنیم. نمی‌دانیم این عالم است یا فاسق است، نمی‌دانیم می‌توانیم به «اکرم کل عالم» تمسک بکنیم بگوییم واجب است اکرام او؟ اختلافی است؛ یک عده گفتند نمی‌شود، اما مشهور فرمودند این جا می‌شود. «اکرم کل عالم» حجت است، «لا تکرّم الفاسق» که نمی‌دانیم این را می‌گیرد یا نه، پس به آن نمی‌توانیم تمسک کنیم؛ به «لا تکرّم الفساق من العلماء».

اما به «اکرم کل عالم» عالم بودن او را که می‌دانیم. پس «اکرم کل عالم» را تمسک می‌کنیم می‌گوییم واجب است اکرم او. عده‌ای هم گفتند نه، چون آن به این عنوان می‌دهد، پس این در مراد جدی می‌شود عالمی که فاسق نیست و قهراً ما نمی‌دانیم الان این عالم فاسق است یا نه، پس نمی‌دانیم این مصداق آن دلیل می‌شود یا نه، اما در جایی که اصلاً شک داریم عالم است یا عالم نیست، این جا کسی نگفته که می‌شود به «اکرم کل عالم» استدلال کنیم بگوییم واجب است اکرام او. حالا در مانحن فیه گفته می‌شود که این جوری است. «ما حجب الله علمه عن العباد» یا «ما حجب الله عن العباد» ما این جا نمی‌دانیم «ما حجب الله» است یا نیست.

توضیح مطلب این است که امور محجوبه سه قسم است؛ یکی آن اموری که خدای متعال سر مکنون است، اصلاً به پیامبرش هم وحی نفرموده، حالا پیش خودش مستتر است مثل علم به قیامت، شاید از قرآن شریف استفاده کنیم که قیامت را حتی پیامبر هم نمی‌داند. خدای متعال این را حتی به پیامبرش هم نفرموده که چه موقع است. این سر مکنون است، این جا درست است بگوییم «حجب الله علمه عن العباد»، یا «حجبه الله تعالی».

قسم دوم آن جایی است که خدای متعال جعل فرموده، وحی هم فرموده؛ به پیامبرش وحی فرموده «أوحی به النبی، أو الهم به الوسی» الهام هم فرموده، آن‌ها هم می‌دانند ولی لم یأمر بإبلاغه الی الناس. نفرموده به مردم بگویید، مستودع عند خودشان است که به حسب بعضی روایات این که می‌گویند وقتی حضرت مهدی ارواحنا فداء و صلوات الله و سلامه علیه ظهور می‌فرماید «یأتی بدین جدید» گفتند برای این جور احکام است که خدای متعال وحی فرموده، «اودعه عندهم» ولی آن‌ها به مردم ابلاغ نفرمودند برای مصالحی، یا برای موانعی، حالا آن حضرت که تشریف می‌آورد این‌ها را اعلام می‌فرماید فلذا می‌شود دین جدید. این هم قسم دوم است که این را هم درست است بگوییم «حجبه الله عن العباد» این جا هم درست است بگوییم چون خدا هم امر نفرموده به ابلاغ، بلکه شاید نهی از ابلاغ فرموده؛ نگویید. قسم سوم این است که خدای متعال جعل فرموده، وحی هم فرموده، امر به ابلاغ هم فرموده، ابلاغ هم شده، اما در اثر حوادث و موانع دیگر؛ اخفاء ظالمین یا در اثر فراموشی روات یا در اثر تعارض روات آن یکی آن جوری نقل کرده، آن یکی خلافتش به ذهنش آمده گفته، تعارض کرده. این امور إما من الظالمین که نگذاشتند، إما من نسیان الروات و سهو الروات و إما من تعارض این‌ها و إما من جهات دیگری؛ کتب از بین رفته در اثر زلزله‌ها، در اثر موریانه‌ها، در اثر چه و چه، این اخیر که در اثر اخفاء ظالمین باشد، نسیان روات باشد، این موارد که دیگه «حجب الله» نیست. چرا؟ چون ولو این که تمام اموری که در عالم واقع می‌شود به آن دقت عقلی فلسفی مسبب الاسباب و علل الخلق خدای متعال است، «قل کل من عند الله» به آن، «خلقکم و ماتعلمون»، «و ما رمیت إذ رمیت و لکن الله رمی» به آن مطلب عقلی و فلسفی همین جور است، فاعل ما من الوجود خدای متعال است، بنابراین همه چیز را به خدای متعال نسبت دادند به آن معنا، اما ادب قرآنی و ادب دینی این است که «فما کان من حسنہ فمن الله، و ما کان من سیئہ فمن نفسک» ولو سیئہ هم که یک عمل است نمی‌شود... این به معنا که دقت بکنیم اما هیچ نعوذ بالله بگوییم که خدا امام حسین را کشت. بله به آن معنا این کشته شدن که یک امر وجودی است، ازهاق روح بالاخره این امر وجودی است و کار آن خبیث‌ها و قاتلین مقدمات ... را فراهم کردند فقط خدای متعال آخرش ازهاق روح می‌فرماید. حالا ازهاق روح مثل امام حسین سلام الله علیه «الله یتوفی الانفس حین موتها» یک جا هم ممکن است حالا... این‌ها دیگه

حالا بحث‌های... پس بنابراین «ما حجب الله علمه عن العباد» آن جایی که ظالمین باعث آن شدند. نسیان روات، سهل انگاری آن‌ها باعث آن شدند، این جا نمی‌شود گفت «حجب الله عن العباد» ولو برهان می‌گوید، ولو در تعالیم دینی هم به آن مسأله دقیق آن جوری خدای متعال... آن توحید افعالی را و این که هیچ چیزی در عالم محقق نمی‌شود الا به اراده او و فعل او، آن را هم یاد داده ولی ادب قرآنی این نیست که شما کارهای ظالمین را به خدا نسبت بدهید. کارهای خلاف را به خدا نسبت بدهید. آن که سیئه است فمن نفسک، آن که حسنه هست؛ نماز می‌خوانی فمن الله، جهاد می‌روی فمن الله، زیارت اربعین می‌روی فمن الله، اما آن نه.

پس بنابراین با توجه به این جهت ما در شبهات حکمیه وجوبیه یا تحریمیه شک داریم که این حجب علم یا حجب آن وجوب یا حرمت من الله است و شاملش می‌شود یا نه برای ظالمین است.

اگر آن از قسم مکنون باشد من الله است، اگر از قسم دوم باشد؛ من الله است اما اگر از قسم سوم باشد که امر شده و اولیای اسلام آن‌ها را هم نشر دادند اما در اثر آن حوادث، آن جهات از بین رفته دیگه حدیث صادق نیست.

پس تمسک به «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم» می‌شود تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه. این اشکالی است که وجود دارد در این جا.

س: نسیان که سیئه نیست. تعارض بین دلیلین یا نسیان یا خطاء، مثل همین حدیثی که یک جا یک اضافه دارد یک جا هم یک نقصی دارد. آن که سیئه نیست که ما بخواهیم بگوییم براساس...

ج: نه، این مثال بود اما سیئه‌اش را برای ظلم ظالمین عرض کردیم. و الا آن‌ها هم همین جور است، یعنی نقصان‌های بشری را به خدا نسبت نمی‌دهد.

س: خدا خواسته که این فراموش کند.

ج: عرض کردیم آن ظلم ظالمین....

س: ... این که فراموش کردیم چیزی نیست که نسبت بدهیم به خدا ...

ج: خیلی خب حالا این جا به ذوق شما نمی‌آید اما احتمال می‌دهید که ظلم ظالمین باشد یا نه؟ ظلم ظالمین احتمال می‌دهید یا نه؟

س: ...

ج: می‌دانم نیست ولی احتمال که می‌دهیم. هر شبهه حکمیه‌ای که پیش می‌آید احتمال می‌دهیم.

س: معتبر هست.

ج: بله همین، پس تمسک به دلیل درست می‌شود. حالا بعضی از اسباب به ذوق شما نمی‌آید اما ظلم آن که به ذوق شما می‌آید. پس لعل این نرسیدن به خاطر اخفاء ظالمین باشد آن‌ها باعث شدند، چرا؟ ابن ابی عمیر را گرفتند زندانی کردن ... این کتاب او از بین رفته، یا او را این کار کردند. این مدتی که خلفای جور حاکم بودند یا مدتی که آن ثانی ممنوع کرده بود نوشتن حدیث را این‌ها باعث شد که خیلی چیزها از بین رفته. این پس می‌شود اخفاء ظالمین. یا آن جایی که روات خیانت کرده باشند خدای نکرده، نگفته باشند، کتمان حق کرده باشند. در اثر کتمان که حرام است کتمان، در اثر کتمان حق همان طور که بعضی از روات را هم داریم، بعضی از اجلاء روات در باره‌شان هست که کتمان کردند بعضی امور را که حالا من دلم نمی‌خواهد نام آن‌ها را ببرم ولی بعضی از بزرگان علمای رجال بعضی از مشاهیر علمای روات را می‌گویند ثق نیست، چرا؟ چون کتمان کردند، مثلاً امامت امام جواد سلام الله علیه را کتمان کردند. البته بعداً یک چیزی نقل شد که گفته که می‌خواستیم از عجم نباشد کسی که می‌گوید چون اگر از عجم باشد عرب‌ها زیر بار نمی‌روند. می‌خواستیم امام ایشان را یک عرب بگویید ابتدائاً ولی ممکن است کتمان کرده باشند یک چیزهایی را، یا خلاف آن را گفته باشند، یا یک حدیثی آمده، آمده خلاف آن را جعل کرده تا معارضه با آن بشود و یا دیدند این معارض دارد پس هیچی. بنابراین احتمالات که وجود دارد، وقتی این احتمالات وجود داشته باشد این‌ها را که نمی‌شود به خدای متعال نسبت داد، این هجو در اثر ظلم است، در اثر خیانت است، در اثر این چیزها است، این را دیگه نمی‌شود به خدای متعال نسبت داد به حسب آن بیانی که قرآن برای ما ...

س: ...

ج: بله.

س: آقا این لنا نمی‌شود؟ ... از طرفی هم بگوییم این احکام صادر شده ولی حالا به هر دلیل به ما نرسیده، این اولاً لغویت این احکام و ثانیاً لغویت این حدیث نمی‌شود؟

ج: نه، ان شاء الله در بیانات بعد می‌آید؛ احکام که جعل می‌شود خدای متعال به طرق عادی به نشر می‌فرماید. حالا اگر ظالمین نگذاشتند و فلان، این دیگه جعل آن لغو نیست. دوم این که احتمال احکام حسن احتیاط را به دنبال دارد، اگر ما یقین داشته باشیم حکم نیست احتیاط معنا ندارد ولی جعل این حکم‌ها ولو به دست ما نرسیده باشد، حسن احتیاط دارد، در شبهات تحریمیه حسن^۱ که اجتناب بکنیم، در شبهات وجوبیه حسن^۲ که انجام بدهیم، این حسن احتیاط را به دنبال دارد.

پس بنابراین این یک اشکال که تمسک به دلیل در شبهه مصدقه می‌شود و این با آن ادب دینی که به ما یاد دادند سازگار نیست. در آن موارد بگوییم مصداق می‌شود پس آن موارد مقصود نیست.

س: ...

ج: آن را هم که ما حجب الله نمی‌شود گفت.

س: ...

ج: نه، اولاً حالا شما جواب می‌خواهید بدهید حالا این‌ها... اولاً به چه دلیل این روایت در مقام امتنان است؟ آن جا رفع عن امتی چون بود، فلذا گفت از امت من یعنی در مقلبل امم دیگر، این یک متنی است اما این جا نه، ما حجب الله علمه عن العباد، متنی نمی‌گذارد. به چه دلیل در مقام امتنان باشد، دارد یک واقعیتی را می‌گوید. پس دلیل بر این نداریم که در مقام امتنان باشد خلافاً با آن جا که در مقام اثبات به خاطر اضافه به امت می‌گوییم در مقام امتنان است.

س: ...

ج: عباد فرق نمی‌کند، این با قبلی‌ها. یک واقعیتی است برای همه بشر، همه بندگان خدا اما این می‌گوید امت متن، یعنی امم سابقه نداشتند. اما این می‌گوید از عباد، بندگان. دین حضرت موسی را هم حساب بکنی همین جور است، ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»

س: ما مواردی داریم که اصلاً روایتی نیست بلکه عدم روایت است مثل قضیه توابین. ما اصلاً نصی نداریم که بخواهد تعارض بکند یا چیز...

ج: نه ممکن است داشته ظالمین باعث شدند که به دست ما نرسیده.

س: اصلاً خود موضوع نبوده.

ج: چی می‌دانید نبوده؟ شاید یک عامی بوده که این را هم می‌گرفته.

س: تنباکو در زمان...

ج: تنباکو نه، از کجا می‌دانید تنباکو نبوده. عجب است تنباکو نبوده، چرا نبوده؟

س: ...

ج: حالا به این شیوع نداشته، ما چه می‌دانیم اولاً می‌گویید شروع نداشت شاید هم بوده. و ثانیاً شاید یک عموماتی بوده که پر آن این را هم می‌گرفته. مثلاً بفرماید هرچیزی که دود می‌کنید. دخان هست، در روایات صوم هست، هرچی که دود می‌کنید حرام است، ممکن است فرموده باشند، لازم نیست بگوید التنباک. ممکن است به آن عبارت باشد، این‌ها نگذاشتند به دست ما برسد، بنابراین در این شبهات حکمیه این مسأله هست.

این یکی از مناقشات، نه تای دیگر طلب شما. ان شاء الله فردا بعضی از آن‌ها را می‌گوییم و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۲۹ - ۱۳۹۵/۰۸/۲۵

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

السلام علیک یا ابا عبدالله و علی الارواح التي حلت بفنائک و علیک منا سلام الله ابدأ ما بقینا و بقی اللیل و النهار و لا جعل الله آخر العهد منا لزیارتکم. السلام علی الحسین و علی بن الحسین و علی اولاد الحسین و علی اصحاب الحسین یا لیتنا کنا معهم فنوز فوزاً عظیماً.

اللَّهُمَّ الْعَنْ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنْ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَاعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنْهُمْ جَمِيعاً.

اللهم اجعل لنا قدم صدق عندک مع الحسین و اصحاب الحسین الذین بذلوا مهجهم دون الحسین(ع).

بحث در مناقشات استدلال به حدیث شریف حجب بود برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیّه. مناقشه اولی ذکر شده، مناقشه ثانیه این هست که ولو این که عقلاً و در بعض نصوص شرعیه همه حوادث کونیّه منسوب به خدای متعال هست، او مسبب الاسباب است و همه امور منسوب به خدای متعال هست حتی افعال انسان‌ها «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی». اما مجرد این باعث نمی‌شود که ما بگوییم این جمله مفاد عرفی آن و ظهور عرفی آن در همه اقسام ثلاثه هست چون در نظر عرف سازج، عرفی که حالا دقایق فلسفیه و عقلیه را به آن توجه ندارد در مواردی که منشأ عدم وصول و عدم علم بندگان خدا باشند، ظالمین باشند، اخفاء آن‌ها باشد، آن‌ها باعث شده باشند ولی خدای متعال امر فرموده، وحی فرموده، امر به ایصال فرموده و پیامبر و اهل بیت علیهم السلام هم عمل کردند، گفتند، این جا دیگه عرفاً نمی‌گویند این «حجبه الله» می‌گویند خدا که بیان فرموده، تبیین فرموده، خدا حجب نکرده، این ظالمین هستند که حجب کردند. عرفاً صادق نیست، حجب الله صادق نیست در این مواردی که خدا بیان فرموده به همان طریقی که بقیه احکام را بیان فرموده. امر به ابلاغ هم فرموده و مَنْ أَمَرَ بِالْإِبْلَاحِ هُمَ ابْلَاحُ فَرَمُودِهِ، بیان هم فرموده، همه این‌ها شده. حالا در اثر اخفاء ظالمین، حالا بله اگر تمام این‌ها به واسطه حوادث سماویه از بین برود مثلاً یک زلزله‌ای بیاید، یک سیلی بیاید، همه این روایات، آن‌ها از بین برده باشد بله این جا هم نسبت به خدای متعال عرفیت دارد «حجب الله» اما جایی که بر عکس، همان جایی که می‌توانیم بگوییم بینه الله تعالی، بینه الله تعالی مگر به چیست؟ به همین است دیگه که بیان کند، وحی بفرماید، الهام بفرماید، امر به تبلیغ بفرماید به اولیای دین این جا هم کرده این کار را، بنابراین صدق حجب الله در مواردی که به واسطه اخفاء ظالمین باشد و امثال ذلک این عرفاً صادق نیست و لا اقل من الشک که آیا صادق است یا نه؟ ما احراز صدق عرفی نداریم، وقتی نداشتیم پس در مورد شبهات حکمیّه قهراً تسمک به دلیل در شبهه مصداقیه می‌شود چون احتمال می‌دهیم الان این عدم وصول این حکم به ما در اثر اخفاء ظالمین باشد که اگر این باشد نمی‌شود گفت حجبه الله، بلکه مظنون این است که در اثر این چیزها هست. اگر به قول مرحوم آقای اصفهانی قدس سره، اگر ائمه هم نفرموده باشند به خاطر این است که مسیر

خلافت را یک عده‌ای عوض کردند و آن‌ها جلو را در حقیقت گرفتند. پس اگر اخفاء احکام هم بر ما می‌شود ولو به این که ائمه فرصت بیانش را پیدا نکردند، خدا وحی فرموده، امر به ابلاغ هم فرموده اما این‌ها یک وضعیتی پیش آوردند که ائمه تقیاً نتوانستند بفرمایند یا مجال پیدا نکردند بفرمایند، در اثر چی؟ در اثر فعل ظالمین ولو به این که منع خلافت کردند و امثال ذلک. پس بنابراین مشکوک الصدق است یا محرز عدم صدقه است، اگر بگوییم عرف این جا را نمی‌گوید یا دست کم بگیریم این است که صدق آن در این موارد عرفاً معلوم نیست. ممکن است بگوییم انصراف دارد، وقتی می‌گوییم حجب الله، انصراف دارد از آن جایی که ظالمین باعث شدند ولی خدای متعال هرچه به حسب تبع مطلب در جاهای دیگر انجام می‌دهد این جا هم انجام داده. بیان کرده، وحی کرده، به پیامبرش فرموده، به ائمه فرموده بگویید آن‌ها هم گفتند در عین به ما نرسیده. این جا حجب الله انصراف دارد از این، پس آن مسائل عقلی را نباید با مسائل ظهورات عرفیه مخلوط کر، ظهور عرفی ما این جا لازم داریم. و این ظهور عرفی یا عدم آن محرز است یا وجود آن محرز نیست حداقل. بنابراین به این دلیل نمی‌شود تمسک کرد و تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل است در موارد شبهات حکمیه. پس این اشکال که جامعش این است که تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه هست دو طریق بیان دارد؛ یک طریق بیان که دیروز گفتیم، یک طریق بیان که امروز گفته می‌شود.

حالا قد يتخلص از این شبهه به مطلبی که اصل آن از محقق ایرانوی قدس سره ممکن است باشد و آن این است که درسته این مسأله ولی ما در مورد شبهات حکمیه اصل منقح موضوع داریم و با آن احراز می‌کنیم. مثل این که گفته «اکرم کل عالم» این زید را نمی‌دانیم الان عالم است یا نه ولی قبلاً می‌دانیم عالم بوده. حالا نمی‌دانیم آرایمر گرفته که علمش را از دست بدهد یا دست از تعلیم و تعلم و حوزه برداشته، ده بیست سال است یک جایی کارهای دیگری می‌کند فراموش کرده اصلاً، دیگه معلوم نیست عالم باشد. این جا اگر اصل منقح موضوع نداشته باشیم تمسک به «اکرم کل عالم» برای اثبات وجوب اکرام او تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه است اما اگر استصحاب بقاء علم داشته باشیم، این کان عالماً الان کما کان، با این استصحاب که به آن می‌گویند استصحاب منقح موضوع، موضوع دلیل «کل عالم» تنقیح می‌شود و دلیل پیاده می‌شود. حالا این جا هم این طور گفته می‌شود که بله ما با استصحاب می‌توانیم حجب را اثبات بکنیم. به دو بیان؛ بیان اول این است که می‌گوییم یک موقع خدای متعال این حکم را بیان فرموده بود که بالاخره این از ازل که بیان نشده بود، یک موقع بیان نشده بود الان نمی‌دانیم آن عدم البیان تبدیل به بیان شده، خدای متعال بیان فرموده یا نه، استصحاب می‌کنیم همان عدم البیان که یقین به آن داریم یک موقع وجود داشته. وقتی بیان نشد حجب است دیگه، «حجب الله» پس با استصحاب عدم البیان حجب که موضوع این دلیل است اثبات می‌شود. این یک راه. این راه اشکالش چیه؟ مثبت است چون عنوان عدمی را اثبات می‌کنیم و می‌خواهید عنوان وجودی را... آن را استصحاب می‌کنید برای عنوان وجودی. این تمام نیست، شبیه آن چه که سابقاً گوشت‌هایی که از خارج می‌آمد زمان طاغوت، علما می‌فرمودند... بعضی از علما که روی این چیزها حساب دقیق تری شاید انجام می‌دادند می‌گفتند این گوشت‌ها خوردنش حرام است ولی نجس نیست، چرا؟ چون نجاست رفته روی میت، حرمت اکل رفته روی عدم تذکیه، غیرمذکی. استصحاب عدم تذکیه این را دارد پس اثبات می‌شود... موضوع حرمت الاکل اثبات می‌شود. اما از استصحاب عدم تذکیه بخواهیم اثبات کنیم عنوان میت را درست است تلازم عقلی دارد وقتی تذکیه نشد میت هم هست ولی این ملازمه عقلی است، عنوان میت ثابت نمی‌شود، عنوان میت که

ثابت نشد پس نمی‌توانید بگویید نجس است، استصحاب طهارت آن را می‌کنید یا قاعده طهارت جاری می‌کنید بنابراین نجس نیست ولی خوردن آن حرام است.

حالا شما هم این جا می‌خواهید اثبات بکنید... عدم البیان را استصحاب می‌کنید که اثر حجب بگیرید، حجب یک عنوان وجودی است لازمه عدم بیان حجب هست، آن عدم بیان، آن عدم بیان از خداست از ظالمین که نیست، آن حجب الله می‌شود اما لازماً عقلیاً.

بیان دوم این است که ما از عدم البیان نمی‌خواهیم اثبات کنیم، خود حجب مسبوق به سابقه است. از اول کار که خدا حجب فرموده، علم آن را به کسی نداده، مستور کرده. با آن حجب اولی را استصحاب می‌کنیم می‌گوییم این حکم اگر حکمی باشد خدا در اول جعلش که حجب تا بعد به جبرائیل بفرماید، جبرائیل بیاورد، به قلب مبارک پیغمبر نازل کند. تا این فاصله حجب صادق است. پس ما یقین داریم که این حکم یک وقتی حجب الله بود الان شک داریم از حجب الله بیرون آمده یا نه، اگر بیان شده باشد استصحاب بقاء حجب می‌کنیم و حکمش این است که موضوع عنهم، مرفوع عنهم. این بیان دیگه آن اشکال قبلی را ندارد، دیگه اشکال مثبتیت را ندارد. ولی اشکالی که هست این است که آیا واژه حجب به آن عدم بیانی که در یک فتره‌ای بوده صادق است یا نه آن دیگه صادق نیست یا حداقل انصراف از آن دارد. فرض کنید که مقنی حکم را جعل کرده بعد می‌نویسد می‌دهد دست مأمور می‌گوید برو بده به زید، یک پنج شش دقیقه طول می‌کشد تا از این اتاق ببرد توی آن اتاق. این جا می‌گویند این مقنن پنج شش دقیقه حکمش را مخفی کرده، حجب کرده. این صادق نیست، حجب در جایی است که عمداً آن را بپوشاند و نگذارد کسی مطلع بشود. اما این که اتفاقاً می‌خواهد... خدا می‌خواهد که آن پنج دقیقه هم طول نمی‌کشید حالا ضیق خناق عالم ماده باعث شده که حالا پنج دقیقه هم طول بکشد ولی او نمی‌خواسته طول بکشد، این جا واژه حجب صادق نیست، یا لاقلاً مشکوک است که عرف به این حجب می‌گوید؟ بنابراین آن چه که موضوع دلیل در این روایت واقع شده «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» که یا صادق حتماً نیست یا مشکوک الصدق است. پس بنابراین باز این استصحاب نمی‌تواند کارایی داشته باشد این جا. بنابراین با استصحاب نمی‌توانیم مسأله را حل بکنیم.

س: توی یک دوره‌ای حتماً حجب بوده.

ج: نبوده.

س: یعنی یک دوره‌ای نبوده که شارع حکمش را به نبی بیان نکرده باشد؟

ج: نه، مجرد عدم بیان حجب نیست.

س: حجب چیست؟ عدم البیان است.

ج: نه حجب... مجرد عدم البیان حجب نیست. عدم البیان این است که عمداً و تعمداً نفرموده باشد. تعمد در این داشته باشد که ... ما نمی‌دانیم، ممکن است همان وقتی که جبرائیل دارد می‌آورد همان موقع هم حکم را می‌فرماید و شاید اصلاً طول

زمانی هم نداشته باشد، مگر مثلاً خدای متعال یک میلیون سال پیش حکمی را جعل کرده گذاشته الان بفرماید، ما نمی‌دانیم. شاید همان موقع دارد جعل می‌کند، همان موقع که جعل می‌کند وحی هم می‌کند. برای ما روشن نیست که این‌ها به چه نحو هست.

راه دیگری بعضی فرمودند که یکی برای شهید صدر است تقریباً، یکی را هم غیر شهید صدر دارد؛ مرحوم امام و مرحوم شهید قدس سرهما دارند، بزرگان دیگری هم شاید از کلمات‌شان پیدا باشد و آن این است که این جا یک قرینه‌ای وجود دارد، دو تا قرینه این جا وجود دارد که براساس آن دو تا قرینه می‌فهمیم که مراد از «ما حجب الله» همین قسم سوم هست از آن سه قسمی که می‌گفتیم. آن که اصلاً خدا جعل نفرموده، یا آن که جعل فرموده و اصلاً بیان نفرموده به هیچ کس آن مقصود نیست. و همین قسم سوم مقصود است. چرا؟ قرینه اول این است که ببینید آن که اصلاً خدای متعال جعل نکرده توهمی در ذهن می‌آید که شاید ما مسؤولیتی راجع به آن داشته باشیم. توهم کسی نمی‌کند. یا اگر جعل هم فرموده ولی به هیچ کس نگفته حتی به پیامبرش هم نفرموده. باز این هم از واضحات است، حتی آن کسی هم که حق الطاعه‌ای هست این جا را هم نمی‌گوید حق الطاعه دارد. بنابراین... اما آن که جعل کرده، ابلاغ کرده، فرموده، بیان شده، نگذاشتند به دست برسد آن جا می‌گویند بله شبهه این هست که شاید احتیاط جعل بکند یا حق الطاعه می‌گوید این جا هست. بنابراین آن قسم اول و دوم دم و دستگاه نمی‌خواهد که شارع بیاید ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، توضیح واضحات دادن است. و یک کلامی است که لا فائدة، مثل این که شارع بیاید بگوید روز روز است، این گفتن اصلاً مستهجن است یک امر واضحی را. بله آن‌هایی که ما اصلاً جعل نکردیم شما نسبت به آن‌ها مسؤولیت ندارید. آن‌هایی هم که ما جعل کردیم ولی به پیغمبران هم وحی نکردیم، به ایشان هم نگفتیم بگو، حتی او هم نمی‌داند. این را هم شما نسبت به آن مسؤولیتی ندارید. پس به این قرینه که قسم اول و ثانی، این‌ها گفتن ندارد که موضوع عنهم عباد، توضیح واضحات است، گفتن آن استهجنان دارد. این قرینه می‌شود که ما حجب الله این را نمی‌خواهد بگوید، همان را می‌خواهد بگوید که بیان شده از طرف خدای متعال، امر به ابلاغ هم شده، تبلیغ هم شده اما حالا در اثر حالا یا موانعی که ما اسمش را می‌گذاریم حالا به غلط لعل موانع طبیعی ... یعنی طبیعت که کاری نمی‌کند، این‌ها همه‌اش اراده الهی است. حالا این‌هایی که به آن می‌گوییم موانع طبیعی یا به ظلم ظالمین از بین رفته، این قسم را دارد می‌گوید. پس یک قرینه لبیه واضح‌های این جا وجود دارد که علی ضوء آن، معنای آن همین قسم سوم است که محل کلام است و به درد ما می‌خورد. این یک قسم.

بیان دوم این است که این ما حجب الله... اگر از این حرف هم صرف نظر بکنیم این ما حجب الله علمه عن العباد هر سه تا را شامل می‌شود و این که شما بگویید این قسم سوم آخر به خدا نسبت داده نمی‌شود، شما حرف‌تان این بود دیگه، ما حجب الله به آن نمی‌گویند.

جواب این است که این واژه الله به کار برده شده، الله فرقتش با شارع، با مولی، با ولی این است که در شارع حیث خالقیت نسبت به کون ملحوظ نیست، بله خالقیت نسبت به احکام و دستورات چرا، یا مولی حیث خالقیت او ملحوظ نیست، اما الله نه. الله حیث مبدئیت آن للوجود و خالقیتش برای کون کأن در آن ملحوظ است. «الله الذی خلق السماوات و الارض» چون این چینی است، الله به کار برده شده، ما حجب الله علمه عن العباد این نشان می‌دهد که حیث خالق یعنی آن چه که خالق

بما هو خالقُ كَأَنَّ. همه چیزهایی که آدم نمی‌داند بما هو خالقُ او سببش هست، که این را حالا شما یا قرینه قرار بدهید، یا مؤید قرار بدهید که در کنار آن قرینه قبلی... این را هم شهید صدر قدس سره در بحوث ...

س: ...

ج: نه، اگر آمده بود این جهت انصراف داشت، درست بود، اما حالا که نیامده، الله گفته، الله هم آن حیث در او ملحوظ است..

س: ...

ج: کدام حیث؟

س: ما حجب الشارع...

ج: آره. اگر فرمود ما حجب الشارع یعنی احکام و دستورات که خیلی ... بود.

س: ...

ج: اگر آمده بود، ما که نمی‌گوییم آمده.

س: ...

ج: شریعت که می‌گوییم شارع دارد دیگه.

این فرمایش شهید صدر. حالا این فرمایش دوم یعنی این قرینه دوم خیلی... چون الله همان طوری که حیث خالقیت در او هست این همان طور که گفتند، الله نام است برای ذات مستجمع لجميع الكمالات و جمیع... یعنی شاریعت هم در او هست، و حالا شما یک نگاهی به چیز بکنید، جاهایی که خدای متعال این حکم کرده، الله این حکم را کرده زیاد شاید باشد که هم نام الله برده شده و دستور او گفته شده. می‌گویند در روایات هست که یحلل ما حلله الله و یحرم ما حرمه الله. نام الله برده شده. و این روایت میثمی بود که از عیون اخبار الرضا... روایت مفصلی بود چندین بار در تعادل و تراجیح می‌خواندیم که بود، آن جا هی نام الله را می‌برد و مسائل تشریعی را می‌گفت. بنابراین در تشریع الله یک نامی است که تناسب با همه جا دارد، هم در مسائل تشریع تناسب دارد، هم در خلق تناسب دارد، هم در تزکیه و تربیت تناسب دارد. آن اسم مستجمع لجميع شؤون خدای متعال و شؤون ذاتی و فعلی و همه چیز خدای متعال است.

س: ...

ج: نه پس قرینه نمی‌شود دیگه، ایشان تکوینی گرفت تا آن قسم سوم را هم بگوید اسناد آن به خدای متعال درست است.

س: ...

ج: بله، این قرینه را اشکال می‌کنیم اما آن حرف را، آن قرینه عرفیه را که مرحوم امام فرمودند، ایشان هم فرموده در کلمات بعضی بزرگان دیگر هم هست، آن قرینه عرفیه قرینه قوی‌ای است که آن‌ها گفتن ندارد که حالا بیایند این جا بگویند. ظاهر این است که همان حرفی را می‌خواهد بزند که اگر نمی‌گفت ما توی شک بودیم که بالاخره شارع برائت دارد، ندارد، واضحات که نیست، برائت شرعیه که از واضحات نیست. بنابراین این جا دارد.

س: ...

ج: نه، این همان است که عرض کردم. ببینید درست است، این هم باز به دقة العقلية هست. ولی عرف وقتی می‌گوییم خدا که هست، خدا که گفته. بابا حالا چه کار کند. حجب نکرده که، خدا تبلیغ کرده، جعل کرده، وحی فرموده، به پیامبرش هم دستور داده بگو. او هم فرموده، آن وقت حجب الله. حالا مثلاً کسی ولایت امیرالمؤمنین به گوش او نخورده «حجب الله تبارک و تعالی» خدایی که به پیامبرش فرموده؛ فرموده «بلغ ما انزل الیک» اگر هم نگویی «فما بلغت رسالت» آن هم این جور فرموده، این قدر هم ائمه بعد فرمودند، حالا حجب الله.

س: ...

ج: بله این فرمایش آقای خویی که فرموده خدا که می‌توانست جلوی آن را نگرفت پس منسوب به آن است. این‌ها هم باز اسناد عقلی را درست می‌کند یعنی اگر گفته بشود... اما گفتیم ظهور عرفی ندارد. این مطالب عقلی ظهور عرفی درست نمی‌کند یا انصراف را از بین نمی‌برد. این‌ها یک محاسباتی است که ما توی مدرسه وقتی می‌نشینیم و می‌کنیم می‌گوییم می‌شود. ولی وقتی عرف می‌گوید «ما حجب الله علمه عن العباد» توی ذهنش این‌ها نمی‌آید که خدا این کارها را کرده ولی... نه، می‌گوید این‌ها «ما حجب الله علمه عن العباد» همان قسم اول و دوم است. آن قسم سوم را به ذهنش نمی‌آید. بله، مگر شما یک قرینه جلیه‌ای درست کنید که این انصراف را در ذهن عرف درست کنید، به چه بیان؟ به همین بیان. بگویید این حرف‌ها که خدا بخواهد بزند، امام صادق(ع) بخواهد بزند که... آن چه که خدا جعل نکرده موضوع عنهم. توضیح واضحات برای ما می‌خواهند بدهند؟ آن وقت بیاید توجه کند که بله براساس آن می‌گیرد. اما به این بیان لایبعد که ما بگوییم که این از آن اشکال تخلص بجویم. هم از اشکال اول به بیان اولش که دیروز می‌گفتم، هم به بیان ثانی که امروز گفتم.

اشکال سوم:

اشکال سومی که در این حدیث شریف مطرح شده این است که «ما حجب الله علمه عن العباد» است. عباد جمع است، جمع عبد است. جمع محلی به الف و لام یدل علی العموم. پس ما حجب الله علمه عن العباد، یعنی آن که خدا علم آن را از تمام بندگان محجوب فرمود، تمام بندگان که من البندگان پیامبر است. من العباد، ائمه علیهم السلام است یعنی به هیچ کسی نگفته. این دیگه آن حرف‌ها هم نمی‌آید که این توضیحات... حالا بالاخره خودش به همه نگفته. این موضوع عنهم. پس می‌شود قسم اول که به هیچ کس نگفته یا قسم دوم که... این قسم اول می‌شود که به هیچ کسی نگفته، به پیامبرش هم نگفته. پس این از بحث ما خارج است، ما بحث‌مان این جا نیست چون این مورد واضح است در برائت شرعیه که بحث این

جا نیست. هذا اولاً. ثانياً حالا اگر بحث را هم فرض کنید این جا باشد ... ما چه می‌دانیم به همه نفرموده. شاید به پیغمبر فرموده، مصداق این، صغرای این برای ما روشن نیست، باز تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه می‌شود.

س: ...

ج: آره دیگه.

س: ...

ج: آن که خدا از همه محجوب فرموده مرفوع است. مفاد این حدیث شریف این می‌شود، به خاطر این که این جمع محلی به الف و لام است. این مفاد استدلال به آن برای مانحن فیه دو تا اشکال دارد. اشکال اول این است که این خارج از موضوع بحث ماست، بحث در آن جایی که جعل شده، ابلاغ شده، ممکن است یعنی احتمالش هست که جعل شده، ابلاغ هم شده اما به دست ما نرسیده. آن جا که اصلاً ابلاغ نشده آن جا حرفی در آن نیست. این اشکال اول.

اشکال دوم این است که حالا مگر موضوع آن این نیست آن که از همه محجوب است، ما کدام حکمی است که یقین بکنیم از همه محجوب است تا به آن استدلال بکنیم؟ ما چه می‌دانیم که از همه... بله مگر پیامبر بفرماید بله این همه... معصومی بیاید بفرماید این از همه محجوب است و الا خود ما چه جور می‌توانیم بفهمیم این محجوب عن العباد بکلهم هست. این هم اشکال دیگری است که شده و بعضی این اشکال را خیلی مهم دانستند و به خاطر همین استدلال به این حدیث را جایز نشمردند.

س: ...

ج: بله.

این جا ممکن است از این اشکال تخلص بجوییم به این که به قرینه این که این مطلب باز توضیح واضح است و گفتنی نیست، از این فهمیده می‌شود که این عام مجموعی نیست انحلالی است. یعنی از هر کسی، نه از همه... آن حکمی که از همگان مخفی گذاشته شده. این یعنی از هر کسی که مخفی است از او برداشته شده. بنابراین به همان قرینه قبلی می‌توانیم از این اشکال هم تخلص بجوییم.

حالا اگر آقایان درس ندارند من دو تا اشکال دیگر هم هست بگویم که پرونده حدیث حجب بسته بشود.

س: ...

ج: بله. حالا اهمش را عرض می‌کنم. بعضی‌ها هم یک افتراق‌های جزئی دارد به هم می‌تواند برگردد ولو من در جزوه هشت تا را نوشتم ولی اهمش را دارم عرض می‌کنم.

و اما اشکال چهارم:

اشکال چهارمی که این جا هست این است که همین طور که دیروز خواندیم ما دو نسخه داریم؛ نقل صدوق «علمه عن العباد» بود، نقل کافی «علمه» نداشت. «ما حجب الله عن العباد فهو موضوعٌ عنهم»، علم در آن نبود. اگر ما گفتیم نقل کافی معتبر است و آن نقل صدوق را معتبر ندانستیم به خاطر این که احمد در آن هست و یا گفتیم که هر دو سندها معتبر است، دوران امر بین زیاده و نقیصه هست و آمدیم گفتیم کافی اضبط است و به خاطر اضبط بودن کافی آن را مقدم داشتیم بر نقل صدوق و چون کافی اضبط است دیگه در دوران امر بین زیاده و نقیصه ولو قائل به اصل عدم زیاده بشویم اما این در جایی است که آن اضبط نباشد. و آمدیم گفتیم که نقل کافی حجت است برای ما. و یا این که مردد شدیم. که آن نسخه کدام است، هر دو را معتبر می‌دانیم، این حرف‌های اضبط بودن کافی را قبول نداریم و دوران امر بین زیاده و نقیصه را هم قبول نداریم که ما این جوری هستیم. حالا گفته می‌شود که اگر نقل کافی باشد ظاهر حدیث این است که دارد می‌گوید ما حجب الله علمه عن العباد، یعنی ما لم يقدر الله الناس عليه فهو موضوعٌ عنهم؛ هر چیزی که خدا قدرت آن را نداده، نه علم آن را نداده. چیزی که خدا قدرت آن را نداده مثل کما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر، آن حدیثی که می‌گوید هر چیزی که خدا غلبه بکند و شما ... أولى بالعدر است. این جا هم می‌فرماید که ما حجب الله عن العباد فهو موضوعٌ عنهم. یعنی هر کاری که «ما» حکم نیست، هر کاری که حجب الله اى منع الله، خدا منع فرموده این فهو موضوعٌ عنهم. و قرینه بر این مسأله این است که همان طور که توی حدیث رفع گفتیم وضع ... چی را می‌گذارند به دوش انسان؟ کار را می‌گذارند به دوش آدم نه حکم را. اصلاً حکم یعنی گذاشتن کار، نماز خواندن را به دوش آدم می‌گذارند نه وجوب را، وجوب نماز یعنی همین گذاشتن نماز به دوش آدم. پس موضوعٌ عنهم یعنی از دوش آن‌ها برداشته شده. در قبال موضوعٌ عليهم یعنی به دوش آن‌ها گذاشته شده. آن که به دوش گذاشته می‌شود و از دوش برداشته می‌شود فعل است. پس به قرینه حکم که گفته موضوعٌ عنهم معلوم می‌شود که این «ما» فعل است. بله در نقل صدوق که «علمه» دارد به قرینه علم دیگه نمی‌توانیم بگوییم فعل، علم به فعل، آن را باید بگوییم حکم چون آن علم است، آن خودش قرینه است که حالا... اما این جا که نیست. پس تناسب حکم و موضوع و استعمال واژه موضوعٌ عنهم با این انسب است که مقصود از «ما»ی موصوله فعل باشد. پس یعنی فعلی که خدا منع فرموده که... حجب به معنای منع هم می‌آید مثلاً در باب ارث می‌گوید اخوة حاجب از ارث ام است؛ یحجب، آن جا یحجب یعنی یمنع دیگه. در بعضی لغت‌ها هم مثل لسان العرب گفته هر چیزی که منع کند چیزی را از چیزی گفته می‌شود حجب عنه، یحجب عنه. پس این جا ممکن است این حدیث... اگر بگویید حتماً نقل کافی حجت است معنای آن این است. اگر هم مردد باشیم بین نقل صدوق و نقل کافی ممکن است این درست باشد و معنای حدیث این باشد. پس اشتراط قدرت را دارد می‌گوید و این که آن جایی که قدرت نیست تکلیف نیست.

این هم شبهه‌ای است که در مقام فرموده شده که ممکن است این باشد. این هم حرف خوبی است منتها در این که حجب به معنای منع باشد ظهور اولیه حجب منع نیست، حجب مولود آن گاهی منع است ولی خود واژه مترادف با منع بودن آن این واضح نیست. حجاب یعنی ستار، حجب یعنی ستر ایجاد کردن، لازمه‌اش این است که از یک چیزی منع بشود. اگر این یک مقداری مراجعات بیشتری به لغت می‌خواهد که من حالا امروز فرصت نکردم این را مراجعه کافی داشته باشم به کتب لغت، بعضی لغت‌ها هست ولی این یک مراجعه بیشتری می‌خواهد. اگر ثابت بشود که بله کلمه حجب به طور متداول در لغت عرب به معنای منع می‌آید این اشکال هم اشکالی است که می‌شود مطرح کرد.

آخرین اشکال... حالا قبل از این که به آخرین اشکال برسیم، این جمله را من عرض بکنم. این جا یک شبهه فقه الحدیثی و شبهه در روایت هست که «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم» ظاهر حجب این است که یک چیزی هست و پرده می‌اندازند روی آن. آن جا که اصلاً نیست، سالبه به انتفاء موضوع است، حجب الله خیلی مایه می‌برد.

س: ...

ج: این که توی لسان العرب هم بود.

س: ...

ج: بله، ولی حجب ظهورش در چیه؟ حجاب و حجب و این‌ها ...

س: ...

ج: ارتکاز ما همین است حالا می‌گوییم یک قدری بیشتر دقت می‌خواهد.

پس ما حجب الله، ظاهرش این است که یک چیزی باید باشد. و الا سالبه به انتفاء موضوع است. چیزی که نیست حجبیه؟

س: ...

ج: آن هم همین جور است. حالا نیست که بالاخره. مثل این که بگوید ما جلوی بچه‌های آقا را گرفتیم وارد اتاق بشوند. هنوز اصلاً بچه ندارد، ازدواج نکرده، چون شائیتش را دارد. بچه‌ای نیست که بگویی جلوی آن را گرفتیم.

این شبهه شده که «ما حجب الله علمه عن العباد» می‌شود علم باشد و خدا حجب بکند. علم عین حضور است دیگه. علم را چه جور حجب کردند؟ قابل حجب نیست. ولی....

س: ...

ج: خود حکم چرا.

س: ...

ج: یعنی چی؟

س: ...

ج: علم، همین علم حضرتعالی را خدا حجب بکند یعنی چی؟ این جوری که حجب نیست زوال است.

س: ...

ج: نگذارد هم همین جور می‌شود. آن‌ها مجاز می‌شود. ... پس حجب معنا ندارد. اگر اصلاً نیست یعنی شما را نگذاشته به آن عالم بشوی، حجب به آن نمی‌گویند، حجب ظاهرش این است که هست و محجوبش کرده، مستور کرده.
س: ...

ج: حسب ندارد که.

س: قرینه می‌شود به این که بگوییم حجب به معنای منع است.

ج: منع کرده علم را؟ منع هم همین جور است؛ باید ممنوعی باشد که من منعت. علم شما را منع کردم این معنا نمی‌دهد. این را مگر این که شما مجاز بگویید و این حرف‌ها. همین جوری که محقق اصفهانی در نه‌ایه الدرایه فرموده و این مطلب را توضیح داده این است که علم نمی‌شود بگوییم مگر شما یک لحظه....

برای حل این. یک نکته‌ای بالاخره این نکته‌ای است که در این جا که تفتن له المحقق الاصفهانی قدس سره. اگر ما علم بخوانیم، این شبهه هست و باید توجیه کنیم و باید یک جهت ادبی برای آن ملحوظ کنیم که علمَ یعلمُ علماً، این را مصدر علمَ بگیریم. اما اگر این از علمَ باشد؛ علمَ یعلمَ یا یعلمُ علماً یا علماً یعنی ما حجب الله علمه عن العباد. یعنی علامتش را. علمه یعنی وسمه بعلمه.

س: ...

ج: نه دیگه، چون نیست دیگه حالا ما که این جا قرائت و سماع ندارد که. اگر حضرت بفرماید ما حجب الله علمه یعنی علامتش را، دلیلش را. دلیل ممکن است باشد. علم شما نیست که بگویی نمی‌شود علم شما باشد و ممنوع باشد. اگر علم دارم دیگه محجوب نیست. اما علامت می‌شود، دلیل می‌شود. و لعل این علمه باشد. این حالا یک نکته‌ای بود به مناسبت آن جهت.

آخرین اشکال این است که گفتند آقا این روایت بالاخره ضعف سند دارد. چرا؟ چون راوی مباشر از امام کیه در این جا؟ راوی مباشر از امام ابوالحسن زکریا بن یحیی.

ما زکریا بن یحیی الواسطی داریم که ثقة، اما آیا این زکریا بن یحیی که در این روایت است همان یحیی بن زکریای واسطی است؟ این محل تردید است. چرا؟ چون در روایت در این سند ظاهراً این قید الواسطی را ندارد، همین دارد یحیی بن زکریا. یحیی بن زکریا واسطی که لقب او واسطی باشد، کشی گفته کنیه‌اش ابویحیی است. در این روایت، کنیه ابوالحسن است. بنابراین این موجب شک می‌شود که لعل ما دو تا زکریا بن یحیی داشته باشیم که یکی کنیه‌اش ابوالحسن است که این مهملُ فی الرجال. یکی کنیه‌اش ابو یحیی است که این ثقة. چون مردد هست پس بنابراین حجیت سند روایت محل اشکال می‌شود.

این اشکال اشکال قوی‌ای است منتها ما راه حلی که داریم این است که در کافی وجود دارد.

س: ...

ج: نه اشهری این جا ...

س: ...

ج: بله، این هم فرمایش درستی است. ابوالحسن ذکر شده دیگه.

س: ...

ج: پس بنابراین نمی‌دانیم دیگه. از کجا می‌دانید مشترکی است که ممیز ندارد این جا.

س: ...

ج: سه تا شدند، محتمل است سه تا باشند.

پس بنابراین تنها راه تخلص فعلاً این است که ما بگوییم این روایت در کافی است و مشمول آن شهادت کلینی است که فرموده این‌ها صادر شده. کسی که این مبنا را قبول نداشته باشد این اشکال صحت این سند هم قوی است. بنابراین این که مرحوم شهید صدر در بحوث فرموده خیر دلیل، فرموده این روایت خیر دلیل علی البرائت است. این روایت این شبهه و این مشکله را دارد.

بحث حدیث حجب تمام شد ان شاء الله حدیث بعدی وارد می‌شویم که حدیث اطلاق باشد بعد از این. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۳۰ - ۱۳۹۵/۰۹/۱۹

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

خدای متعال ان شاء الله این اظهار و ابراز ارادت‌ها را به خاندان عصمت و طهارت لاسیما سید الشهداء(ع) و ارواحنا فداء قبول فرماید و این ماه ربیع را ربیع شیعه قرار بدهد برای خلاصی از دشمنان‌شان در سراسر عالم ان شاء الله.

بحث در روایات داله بر اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه تحریمیه و وجوبیه بود. عده‌ای از روایات بحث شد، روایات دیگری که باقی مانده ان شاء الله متعرض می‌شویم.

روایت دیگر یا روایات دیگری که به آن استدلال شده برای اثبات برائت شرعیه روایات حل هست، این روایات به یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

دسته اول؛ روایاتی هستند که موضوع برائت و حلیّت در آن‌ها ما لایعلم حرمته هست؛ شی‌ای که لایعلم حرمته، چیزی که لایعلم حرمته، فرمودند حلال است.

و طایفه ثانیه؛ روایاتی است که موضوع در آن‌ها ما فیه حلال و حرام، یا ما منه حلال و حرام علی اختلاف نصوص، موضوع این هست که فرض شده فیه حلال و حرام، یا منه حلال و حرام، آن وقت فرموده است که حلال. این به طور کلی اخبار حل به این دو تا طایفه تقسیم می‌شوند و چون در استدلال و صحت و عدم صحت استدلال دخالت دارد این که موضوع کدام باشد از این جهت این تقسیم انجام می‌شود.

فعلاً کلام ما در طایفه اولی است که ما لایعلم حرمته موضوع قرار گرفته. خود این طایفه دارای السنه مختلفی هستند و حسب ما وقفنا علیه شش سیاق در روایات مختلف وجود دارد:

سیاق اولی؛ این عبارت هست: «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنّه حرام» که این غایت که «حتی تعلم» باشد، در حقیقت عنوان می‌دهد به صدر، پس می‌شود «کل شیء که لا تعلم أنّه حرام این لک حلال» این سیاق اولی است.

این سیاق را شیخ اعظم قدس سره در مسأله چهارم در دوران امر بین حرمت و غیروجوب در شبهات موضوعیه روایت را به این سیاق نقل فرموده است. فرموده است که:

«و الظاهر عدم الخلاف فی أنّ مقتضى الاصل فيه الإباحة للأخبار الكثيرة فی ذلک مثل قوله عليه السلام کل شیء لک حلال حتی تعلم أنّه حرام» این سیاق اولی.

سیاق ثانیه به این عبارت هست....

س: ...

ج: حالا فعلاً چون شیخ اعظم نقل فرموده دیگه.

س: قبلاً هم نقل آقا ضیاء بود....

ج: چون این‌ها در استدلال اثر دارد، حالا روشن می‌شود اگر...

س: اگر منابعش ...

ج: حالا ما مصدري پیدا نکردیم فعلاً. فعلاً به نقل شیخ داریم می‌گوییم. دیشب هر چی... هزار و خرده‌ای مورد را هم بررسی کردیم ولی...

سیاق دوم این هست؛ «کل شیءٍ لک حلال حتی تعرف أنَّه حرام» که این جا فرقی با آن سیاق اولی این است که آن جا «تعلم» هست این جا «تعرف» است و این دو تا باز اثر دارد در مقام استدلال و مناقشاتی که هست؛ ماده علم باشد یا ماده معرفت باشد. «کل شیءٍ لک حلال حتی تعرف أنَّه حرام».

این را هم شیخ اعظم قدس سره در دو جا دارند:

در یک جا فرموده «كما فی قوله علیه السلام فی روایةٍ أخرى...» بعد از این که آن روایت مسعدة بن صدقه را نقل می‌فرماید، می‌فرماید «و فی روایةٍ أخرى...» این عبارت وجود دارد. این چاپ‌های کنگره، جلد ۲، صفحه ۴۸. و در یک مورد هم نسخه الی قولهم علیهم السلام، یعنی یک امام واحد نه، الی قولهم علیهم السلام. این هم طبع جامع مدرسین، جلد ۱، صفحه ۲۷۰. این هم سیاق ثانیه است.

سیاق ثالثه؛ «کل شیءٍ هو لک حلال حتی تعلم أنَّه حرام» که این اضافه «هو» را دارد و از دیدگاه بعضی بزرگان مثل حضرت امام قدس سره وجود این «هو» دخالت پیدا می‌کند در فقه الحدیث و این که آیا شامل شبهات حکمیه هم می‌شود یا اختصاص به شبهات موضوعیه دارد. از این جهت ما روی این‌ها دقت می‌کنیم، این «هو» در نظر بعضی فقهاء اثر دارد در فقه الحدیث و معنای حدیث. «کل شیءٍ لک هو حلال حتی تعلم أنَّه حرام».

این سیاق هم که به این شکل نقل شده باشد مرحوم خواجه‌ی در الرسال الفقهیه‌شان ظاهراً به این سیاق نقل کردند. این سه تا سیاق.

سیاق چهارم؛

سیاق چهارم این هست: «کل شیءٍ هو لک حلال حتی تعلم أنَّه حرام بعینه فتدعه» که این دیگه سیاق چهار و پنج و شش، همه در این مشترک هستند که کلمه «بعینه» دارد که آن قبلی‌ها؛ آن سه سیاق قبل کلمه «بعینه» نداشتیم. «کل شیءٍ لک هو حلال حتی تعلم أنَّه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک».

این سیاق در روایتی است که مرحوم کلینی قدس سره در کافی و شیخ طوسی رضوان الله علیهما در تهذیب نقل کرده‌اند که همان روایت مشهور مسعدة بن صدقه است.

در کافی شریف این جور هست:

«عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ...» که حالا بعضی جاها «عن أبيه» هست بعضی جاها نیست «عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنََّّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ...» هر چیزی که نمی‌دانی حلال است یا حرام است بر تو حلال است تا وقتی که بدانی حرام است بعینه، به عینه بدانی حرام است که وقتی دانستی حرام است آن را کنار می‌گذاری از خودت.

بعد حضرت مثال‌هایی می‌زنند؛ «وَدَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَهُوَ سَرَقَةٌ» یک لباسی رفتی از بازار خریدی در واقع مسروقه هست؛ دزدی شده ولی شما خبر نداری، این برای شما حلال است تا وقتی بدانی که این سرقت است. «أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَلَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ» آن زمانی که عبد و اماء و این‌ها متداول بوده، عبدی را خریده‌ای و احتمال می‌دهی که این عبد نیست و حر است و مملوک انسان واقع نمی‌شود، این معامله باطل است. حالا چرا؟ حری است که «قد باع نفسه» مثل مردم که گرفتار می‌شوند کلیه‌شان را می‌فروشند، چی می‌فروشند، آن وقت‌ها هم برای این که یک پولی گیرش بیاید و این‌ها می‌گویند من بنده هستم و خودش را می‌فروخت که یک پولی گیرش بیاید. «أَوْ خُدْعَ فَبِيعَ» یا یک ظالم مسلطی او را گرفتار کرده و آمده به عنوان عبد او را فروخته، «أَوْ قَهْرَ» یا این که در آن جا کلاه سر او گذاشتند «خُدْعَ فَبِيعَ» کلاه سرش گذاشتند، این جا نه، مقهور واقع شده. تمام این‌ها را احتمال می‌دهی که این جوری باشد ولی حضرت می‌فرماید حلال است «أَوْ امْرَأَةً تَحْتَكَ وَهِيَ اخْتُكَ، أَوْ رَضِيعَتُكَ» بعد می‌فرمایند: «وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا» تمام امور، حالا من چند تا مثال برای شما زدم، این‌ها از باب نمونه بود. «وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ، أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ».

که این روایت از روایاتی است که علاوه بر این که در مسأله برائت به آن استدلال می‌شود، در باب حجیت بیّنه هم به آن استدلال می‌شود و مستند کسانی که می‌گویند موضوعات ثابت نمی‌شود حتی به عدل واحد مثل حضرت امام، به عدل واحد هم اثبات نمی‌شود. ثقه که هیچی، عدل واحد هم اثبات نمی‌شود مستندشان همین روایت است که حضرت فرمود «حتی یستبین لک ذلک أو تقوم به البینه» بنابراین اگر بیّنه قائم نشد و خود به خود هم قطع پیدا نشد این روایت می‌گوید که حلال است.

مرحوم شیخ طوسی هم عرض کردیم همین روایت را در تهذیب منتها باسناده عن علی ابن ابراهیم، از کلینی نقل نمی‌کند، این جا کلنی از علی بن ابراهیم نقل کرده، ایشان هم به سند خودش از علی بن ابراهیم نقل می‌کند و کلینی در این نقل واسطه نیست.

دیگه این روایت مسنده بود، در کافی سند داشت، در تهذیب هم دارد. این هم سیاق چهارم.

سیاق پنجم؛ ما نقله المحقق الخراسانی قدس سره فی الکفایه هست؛ متن کفایه. ایشان فرمودند:

«و منها قوله عليه السلام» که این علیه السلام در بعضی نسخ کفایه نیست و در بعضی نسخ هست. مثلاً ظاهراً طبع جامع علیه السلام ندارد، ولی در این طبع کنگره دارد. «کل شیءٍ لک حلال حتی تعرف أنه حرامٌ بعینه، الحدیث». این جا توی روایت خود مسعده تعلم بود، این تعرف نقل کرده. این یک فرق، فرق دوم این است که این «هو» که در آن جا بود «کل شیء هو لک حلال» این «هو» را هم ایشان ندارد. این جا وقع الکلام بین الاعلام که آیا این روایتی که محقق خراسانی در کفایه آورده است این همان روایت مسعده بن صدقه هست و ایشان از حافظه‌اش استفاده کرده و مثلاً به جای تعلم، تعرف گفته و «هو» هم در حافظه شریف ایشان نبوده، همان است، یا یک روایت دیگری است غیر از آن روایت قبلی است؟

محقق اصفهانی و مرحوم امام قدس سرهما استظهار کردند که این یک روایت دیگری است ایشان دارد نقل می‌کند، غیر از آن روایت مسعده بن صدقه است، عده‌ای هم مثل محقق خویی؛ این‌ها می‌گویند نه، این همان روایت است، ایشان اشتبه علیه و از حافظه استفاده کرده و این طور هست.

دلیل بر این که می‌گویند این روایت آخری است دو امر است:

یکی این که آن‌هایی که پیش آن‌ها خیلی روشن است که روایت مسعده بن صدقه برای شبهات موضوعیه است و ربطی به شبهات حکمیه ندارد، همان طور که دیدید مثال‌هایی که حضرت زدند همه‌اش شبهات موضوعیه بود، گفتند واضح است که این روایت برای شبهات موضوعیه است به حیث لایظن که آقای آخوند با آن دقت و عظمت این مطلب را نفهمیده باشد و دریافت نکرده باشد این مطلب را و آن را جزو روایات باب ذکر کرده باشد و مناقشه هم نکرده، چون از روایاتی که ایشان دلالتش را قبول کرده همین روایت است. لایظن به که آن روایتی که وضوح دارد به این که مربوط به شبهات حکمیه نیست و برای شبهات موضوعیه است، ایشان همان روایت را خواسته باشد بگوید.

و ثانیاً؛ دلیل دوم و قرینه دوم این است که یکی از مشکلات همین روایت مسعده بن صدقه خود این مثال‌ها است که اگر کسی می‌خواهد بگوید این برای شبهات حکمیه هست باید جواب این مثال‌ها را بدهد که حضرت دارند به این‌ها مثال می‌زنند و این مانع می‌شود از این که بگوییم. این را باید طرح کند و جواب بدهد، اصلاً نامی از این... مثال‌ها را ایشان ذکر نکرده، نیآورده ایشان و حال این که جای آن بود که اگر آن روایت را دارد می‌گوید، بیاورد و از این اشکال مهم که ان شاءالله بعداً مهم‌ترین بحث در روایت مسعده بن صدقه همین است که ما چه کار بکنیم. این مثال‌ها دو تا اشکال تولید می‌کند؛ یکی این که نشان می‌دهد فرمایش امام برای شبهات موضوعیه است. اشکال دومی که این مثال‌ها دارد این است که هیچ کدام براساس برائت نیست، این‌ها براساس برائت نیست همان طور که بعداً خواهیم گفت، یا استصحاب دارد یا چی دارد، اصلاً ربطی به برائت ندارد، چطور این‌ها را حضرت مثال برای برائت زدند. این از مشکلات این روایت و فهم این روایت است و سرنوشت روایت به این که می‌شود به آن استدلال کرد برای مقام یا نمی‌شود استدلال کرد وابسته به این بحث است، آن وقت آقای آخوند این بخشی که این قدر مهم است اصلاً نامی از آن نبرد و در عبارت ذکر نکند؟

پس به این دو قرینه کأنه علمین استظهار کردند که نظر شریف ایشان به روایت مسعده نیست، یک روایت دیگری را دارد ایشان نقل می‌کند.

اما آن‌هایی که می‌گویند لابد این همان روایت است؛ این است که ما توی جوامع حدیثی خودمان به این عبارت جایی سراغ نداریم که حتماً یک تتمه هم دارد چون فرموده الحدیث، آقای آخوند از کجا آورده؟ خودش که نساخته، باید بگوییم توی جوامع... هیچ متنی هم توی جوامع حدیثی ما نیست که بخورد به این الا همین روایت مسعده. پس بنابراین باید گفت که این همان است منتها حالا غفلتی شده.

و اما آن مثال‌ها را؟ آن مثال‌ها را مرحوم آقای آخوند در حاشیه بر رسائل شیخ از آن‌ها جواب داده یعنی مشکله را مطرح کرده و جواب داده در حاشیه. چون کأن این جواب‌ها برای ایشان واضح بوده، آن کتاب هم موجود بوده ارجاع به همان داده

و دیگه در کفایه که بنای او بر تلخیص و تهذیب بوده متعرض نشده، از این جهت هم بگوئیم که فرمایش محقق خوبی را عرض کنیم.

علی ای حال آن قرینه اولی که ما توی جوامع حدیثی مان نداریم عبارتی و سیاقی به این شکل حتی در کتب فقهاء نیست، این جا انسان اطمینان پیدا می کند که نظر شریفش به همان روایت مسعده بن صدقه هست و آن قرینه اول که وضوح دارد این برای شبهات موضوعیه است این جور نیست، در نظر آقای آخوند در تعلیقه بر فرائد ایشان می گوید برای شبهات حکمیه هم هست، حالا یا عام است یا برای شبهات حکمیه و جواب می دهد از این مناقشه.

علی ای حال بالاخره این هم یک سیاقی است که حالا دو نظر اعلام در آن دارد.

سیاق ششم؛ اخیر:

سیاقی است که در فوائد الاصول مرحوم نائینی؛ تقریرات بحث مرحوم نائینی است که «کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه» دیگه آنه حرام نیست، تعرف الحرام بعینه، این هم سیاقی است که ایشان نقل کردند، همان حرفهایی که در کلام آقای آخوند هست که این روایت جدیدی است؟ یا نظر به همان روایت است؟ این جا هم می آید، الکلام الکلام، و از مطالبی که عرض کردیم راجع به فرمایش آقای آخوند می شود این را گفت که این شش سیاق ما نقل کردیم. ظاهر مطلب این است که چون هیچ کدام از این سیاقها غیر از سیاق چهارم در جوامع حدیثی وجود ندارد و حتی مثل آن روایت حجب هم نیست که توی کلمات... یا آن روایت سعه، کلمات مختلف نقل کرده بودند از حتی قدمای اصحاب، جایی دیده نشده، این جا بعید نیست گفته بشود که این بزرگان دیگه به حافظه شان اتکاء کردند همان طور که گاهی می بینیم که بعضی آیات شریفه هم در کتب اصولیه آن جوری که توی قرآن هست ذکر نشده گاهی یک واوی، یک چیزی... چون به خاطر اتکاء به حافظه بوده. دیگه حالا وقتی قرآن جور باشد دیگه روایت... بنابراین می شود گفت و انسان اطمینان دارد بر این که آن سیاقها غیر از سیاق چهارم واقعش همان روایت مسعده بن صدقه باشد و روی یک اشتباه یا سهو و نسیانی به آن سیاقها نقل شده است.

س: ... با دقتی که علما داشتند نسبت به روایات...

ج: بله، وقتی که دقت داشتند مخصوصاً شیخ اعظم قدس سره که موارد عدیده هست که حالا به حافظه شریفش اتکاء فرموده. ایشان هم چون چشمان مبارکش به خصوص در این اواخر نمی دیده درست و اینها و برای ایشان می خواندند، این همه مطالب، این همه در ذهن شریفش بود. گاهی هم اشاره است دیگه یعنی آن روایتی که این مضمون، قریب به این مضمون در آن هست. بالاخره چیزی است که می بینیم در خارج واقع شده، فلذا است که ما در مقام مراجعه به متون روایت نباید به کتب ثانوی و بعدی ها، باید حتماً به منبع برویم مراجعه کنیم. حالا کتاب حدیث باشد مثل وسائل باشد، و وافی باشد و امثال اینها. باید مراجعه کرد و به این نقل های واسطه ها در مقام فتوا و اینها نبلید اکتفاء کرد. حتی یک وقتی لیت الله زنجانی دام ظلّه می فرمودند از نفیسی ظاهراً که او گفته بود من از بس ایشان خلاصه به این اشتباهات برخورد کرده بود می گفت

من اگر سوره قل هو الله را هم بخوایم بنویسم قرآن را باز می‌کنم و از روی آن می‌نویسم. قل هو الله که هر روز خوانده می‌شود اما در مقام نقل و استکتاب قرآن را باز می‌کنم و از روی آن می‌نویسم.

در این روایت و این‌ها بالاخره این جور اشتباهات در نقل‌های بعدی وجود دارد. این شش سیاق.

در این سیاق‌ها آن سیاق اول احسن السیاقات هست برای استدلال برای بحث احسن السیاقات همان «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» هست. چرا؟ لإرائه عن جلّ مناشئ الاشکال؛ چون این سیاق و این متن از بیشتر مناشئ اشکال در استدلال به این روایت برای شبهات حکمیه عاری است. از این جهت احسن السیاقات است ولی چه کنیم که یک مرسلی است که مطمئن هستیم که این در احادیث و جوامع احادیث ما نیست و الا احسن السیاقات است.

و بعد توی این‌ها از نظر سیاق آن که «تعرف» دارد یا «تعلم» دارد. آن که باز تعلم دارد آن بعدی است، آن که تعرف دارد بعدی است تا این که می‌رسد به آن که مسند است که آن از نظر استدلال مشکل‌ترین متن هست که حالا سیتضح ان شاء الله در ثنایای بحث.

تقریب استدلال هم به این روایت شریفه روشن است حالا به آن سیاق.... و آن این است که در این روایات بالاخره حضرت آن که لم تعرف حرمته، یا لم يعرف أنه حرام یا لم يعلم حرمته، حضرت فرمودند این حلال است. پس بنابراین دلالت می‌کند بر این که هر چیزی که مشتبّه است حرمت آن به نحو شبهه حکمیه و نمی‌دانیم آیا این حلال است یا حرام است، این مادامی که نمی‌دانیم حلال است. این مقدار فعلاً کانّ واضح است به خصوص در آن سیاق اولی.

إنّما الکلام در این است که آیا مستفاد از این سیاق و یا سیاقات شبیه او فقط برائت در شبهات تحریمیه استفاده می‌شود که این قدر مسلّم هست و دلالت اولی آن. یا علاوه بر آن برائت در شبهات وجوبیه هم استفاده می‌شود؟

برای استفاده برائت در شبهات وجوبیه وجوهی بیان شده که به ضمّ آن‌ها به این روایات می‌توانیم برای شبهات وجوبیه هم می‌توانیم به این روایت استدلال کنیم.

بیان اول تمسک به اجماع مرکب هست به این بیان که کل علمای امامیه این‌ها در شبهات حکمیه تحریمیه دو طائفه هستند: یک طایفه که اصولی‌ها باشند آن‌ها می‌گویند برائت است. یک طایفه که اخباری‌ها باشند می‌گویند در شبهات تحریمیه احتیاط است و برائت نیست. ولی همین اخباری‌ها هم می‌گویند اگر در شبهات تحریمیه برائت باشد در شبهات وجوبیه هم هست. ما قائل نیستیم ولی این ملازمه قبول دارند که اگر در تحریمیه برائت باشد در وجوبیه هم هست.

و اصولیون هم در شبهات تحریمیه می‌گویند، هم در شبهات وجوبیه می‌گویند. بنابراین می‌توانیم ادعا کنیم که هر کسی می‌گوید در شبهات تحریمیه برائت است، در شبهات وجوبیه هم می‌گوید برائت است. اما اصولی که این جا روشن است. اما اخباریون ولو آن‌ها می‌گویند در شبهات تحریمیه برائت نیست ولی این قول تقدیری را دارند که اگر این جا برائت باشد حتماً در وجوبیه هم هست، نمی‌شود این جا برائت باشد آن جا نباشد. پس بنابراین ترکیب بین قول صریح و مسلّم اصولی‌ها با قول اخباری‌هایی که علی تقدیر است، ترکیب این دو تا یک اجماع درست می‌شود از آن و آن این است که اگر این جا ثابت

شد آن جا هم ثابت می‌شود. اگر دلالت این روایت را قبول دارید که در شبهات تحریمیه می‌گوید برائت است، بنابراین اجماع می‌گوید حالا این جا اگر برائت شد باید در شبهات وجوبیه هم برائت باشد. این یک بیان.

س: ...

ج: نه، تحریمیه را وجوبیه.... حالا آن یک اشکالی است که بعضی‌ها به این بیان کردند، حالا می‌آید.

این یک بیان. بیان دوم؛ قول به عدم فصل است یعنی به ضم عدم فصل یا قول به عدم فصل بین برائت در شبهات تحریمیه و برائت در شبهات وجوبیه می‌توانیم اثبات بکنیم که پس آن جاها هم همین طور است.

مرحوم آقای آخوند قدس سره در کفایه عبارتی دارند که بعضی از بزرگان عبارت را آن طور فهمیدند یعنی اجماع مرکب از آن فهمیدند، آن جور تفسیر کردند مثل منتقی و بعضی دیگر. و بعضی هم به نحو دوم فهمیدند و به نحو معنا کردند که ظاهر عبارت آقای آخوند هم بعید نیست بگوییم نحوه دوم است و اولی... ولی عبارت آقای آخوند در کفایه که در ذیل همین روایت فرموده که اول شبهات تحریمیه است بعد به شبهات حکمیه هم به این بیان خواستند تعدی بفرمایند، عبارتی دارند که یفسر به آن نحو، و قد یفسر به این نحو. حالا بالاخره عبارت آخوند را کار نداریم، معنای آن یا آن است یا این است ولی این دو راهی است که وجود دارد، پس به ضمیمه این دو راه خواستند بگویند از این روایات استفاده می‌کنیم که در شبهات وجوبیه هم هست.

بیانات دیگری هم وجود دارد که ان شاءالله در جلسه بعد. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان

جلسه ۳۱ - ۱۳۹۵/۰۹/۱۴

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

بحث در تتمه استدلال به اخبار حلّ بود که اخبار حل اثبات می‌کند اگر تغریض درست باشد بر برائت و حلیت در شبهات تحریمیه. حالا سؤال این بود که آیا مفاد این اخبار تنها همین است یا می‌توان برائت در شبهات وجوبیه را هم از آن استفاده کرد؟ وجوهی برای استفاده برائت در شبهات وجوبیه بیان شده یا می‌شود بیان کرد، چند تا را دیروز عرض کردیم.

بیان اول این بود که ضم می‌کنیم به این روایات اجماع مرکب را که هم اصولیون و هم اخباریون... اصولیون که می‌گویند همان طور که در شبهات تحریمیه برائت هست در شبهات وجوبیه هم برائت است. اخباری‌ها در شبهات وجوبیه می‌گویند برائت است ولی در شبهات تحریمیه نمی‌گویند ولی یک حرف تقدیری دارند و آن این است که اگر این جا برائت باشد حتماً آن جا برائت خواهد بود ولو الان ما قائل نیستیم به این که در این جا برائت است ولی این حرف را قبول داریم که اگر ثابت

بشود که در شبهات تحریمیه برائت است، شبهات وجوبیه حتماً در آن برائت خواهد بود، خود این دلیل بر این می‌شود که آن جا هم برائت است یعنی این ملازمه را آن‌ها پذیرفتند. پس بنابراین کل علمای شیعه و امامیه متفق هستند بر این که بین برائت در شبهات تحریمیه اگر باشد و برائت در شبهات وجوبیه ملازمه است؛ اگر آن باشد این هم هست، این‌ها انفکاک‌پذیر نیستند، از این طرف نه از آن طرف. اصولیون که بالفعل دارند این حرف را می‌گویند، اخباریون بالفعل نمی‌گویند این جا برائت است ولی می‌گویند اگر این جا برائت باشد ما هم قبول داریم. پس بنابراین اجماع این‌ها بر یک چنین مطلبی است و این کشف می‌کند از این که معصوم علیه السلام با این مطلب موافق است بنابراین که اجماع حجت است پس کاشف می‌شود دیگه و فرقی دیگه بین اجماع بسیط و اجماع مرکب نیست که ما قول دو تا طائفه را که یکی بالفعل است، یکی علی سبیل تقدیر هست وقتی ضمیمه کردیم این نشان می‌دهد که شارع هم همین مطلب را می‌فرماید به بیاناتی که در اجماع گفته می‌شود.

س: چرا نیاز داریم اجماع را به نحو اجماع مرکب ضمیمه کنیم. بگوییم اجماع هم اخباری‌ها و هم اصولی‌ها....

ج: چون الان اخباری‌ها نمی‌گویند این جا برائت است، حرف‌های ما را، این استدلال‌ها ما را قبول ندارند. می‌گویند اگر باشد، آن‌ها بالفعل قولی ندارند.

خب این یک بیان. بیان دوم این بود که قول به ...

س: ...

ج: حالا ما نمی‌دانیم یکی یکی که می‌گوییم نقد بررسی کنیم یا این وجوه را فعلاً بگوییم که تمیم بشود، ما فعلاً در مقام تمیم استدلال هستیم که این تقریب استدلال برای این اخبار به چه شکل است. فعلاً حالا فهرست این تمیم را می‌خواهیم بگوییم تا بعد.

بیان دوم و نظر دوم عدم قول به فصل است یعنی ما در بین فقهاء و اصولیون و فقهاء قول به فصلی سراغ نداریم، هر کسی این جا گفته آن جا هم گفته، هر کسی برائت را در شبهات تحریمیه گفته آن جا هم گفته. یک فقیهی سراغ نداریم، اصولی سراغ نداریم تفصیل داده باشد. پس به خاطر این، به ضم عدم قول به فصل بگوییم بنابراین وقتی که این ادله اثبات کرد برائت را در شبهات تحریمیه، در شبهات وجوبیه هم اثبات می‌شود.

بیان سوم؛ عدم الفصل است که ظاهر عبارت کفایه این است ولو بعضی‌ها عبارت کفایه را به آن معنای اول گرفتند یا به معنای دوم گرفتند. عدم الفصل است؛ یعنی ما می‌دانیم که بین حکم در شبهات تحریمیه و حکم در شبهات وجوبیه؛ حکم ظاهری، تفاوتی نیست. این را می‌دانیم همان طور که می‌دانیم «اذا طلعت الشمس فالنهار موجود» حالا اگر آمد دلیلی به ما گفت شمس طالع شده می‌فهمیم نهار هم موجود است دیگه، چون ما قبلاً آمنا به این ملازمه که هر وقت طلعت الشمس نهار موجود است. چون این فرضیه را قبول کردیم اگر دلیلی آمد گفت شمس طالع شده می‌فهمیم پس نهار موجود است. چون می‌دانیم مسبقاً این فرضیه که بین حکم ظاهری در شبهات تحریمیه و حکم ظاهری در شبهات وجوبیه فصلی نیست،

این‌ها حکم‌شان یکی است، اگر این‌جا احتیاط است آن‌جا هم احتیاط است، اگر این‌جا برائت است آن‌جا هم برائت است، چون این‌را می‌دانیم این فصل را قطع داریم به ادعای آقای آخوند بنابراین ادله‌ای که دارد برائت را در شبهات تحریمیه اثبات می‌کند قهراً برای ما در شبهات وجوبیه هم اثبات می‌شود. این سه تا بیان که همه این‌ها از یک اجماع و این‌ها سرچشمه می‌گیرد.

س: ...

ج: بله، یعنی عدم فصل، همین عدم فصل. عدم فصل واقعی.

بیان چهارم؛

بیان چهارم برای تأدیه و این که در آن‌جا هم می‌شود گفت بیان خود آقای آخوند است که در کفایه فرموده و آن این است که ما می‌آییم حدیث حل را تطبیق می‌کنیم به ترک واجب مثلاً نمی‌دانیم آیا سجده سهو در زمانی که فلان امر در نماز انجام شد، فلان سهو انجام شد، سجده سهو واجب است یا نه، فقدان دلیل بود یا تعارض دلیل بود، مورد شک شد برای ما. این‌جا سجده سهو واجب است یا واجب نیست این روایات نمی‌گیرد آن‌را چون شبهه تحریمیه نیست شبهه وجوبیه است ولی اگر این واجب باشد ترک آن چیه؟

– حرام است.

پس ما این کار را می‌کنیم می‌گوییم آقا ما نمی‌دانیم ترک سجده سهو در این حال حرام است یا حرام نیست. می‌گوید «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» پس این روایات را بر ترک واجب‌ها تطبیق می‌کنیم. در محرمات بر فعل، در واجبات به خود وجوب این‌را نمی‌شود تطبیق کرد اما اگر فعل واجب است ترک چیه؟ باید ترک حرام باشد دیگه. بر آن ترک تطبیق می‌کنیم.

س: ...

ج: نه، اقتضاء هم بر ترک آن، چون می‌دانیم ترک واجب حرام است دیگه، ترک واجب حرام است این‌را بر آن... حالا یا از باب اقتضاء می‌گوییم یا می‌گوییم نه، امر به شیء مقتضی نهی از ضد نباشد ولی می‌دانیم و همه قبول دارند... مگر نمی‌گویند ترک نماز حرام است، مگر نمی‌گویند ترک روزه ماه رمضان حرام است، ترک واجب حرام است دیگه، به آن تطبیق می‌کنیم. این هم راهی که به ترک فعل تطبیق بکنیم.

راه پنجم؛

راه پنجم این است که نه به ترک فعل، چون در ترک الفعل یک حرف‌هایی است مثلاً اشاره می‌کنم بر این که بعد روشن‌تر بشود، مثلاً بعضی از اعاضل دام ظلّه گفتند کلمه شیء شامل نمی‌شود ترک را، شیء مسابق با وجود است، امور وجودیه را

می‌گیرد یا امور عدمیه را. پس بنابراین نمی‌شود به ترک گفت شیء و به خاطر این به آقای آخوند اشکال کردند که شما می‌گویید ما به ترک تطبیق می‌کنیم به ترک که شیء گفته نمی‌شود، روایات هم هست «کل شیء لک حلال».

این پنجم، این می‌گوید آقا ما تطبیق می‌کنیم بکف النفس عن اتیان الواجب. همان حرفی که در باب نواهی دلالت نهی بر چیه؟ بر ترک الفعل است یا بر کف النفس است. این یک بحثی است در باب الفاظ، در نواهی هست دیگه؛ یک عده گفتند مفاد نهی طلب ترک است، یک عده گفتند نه مفاد آن طلب کف النفس است؛ امر وجودی. حالا این جا هم می‌آییم این جوری می‌گوییم، می‌گوییم همین مثال سجده سهو نمی‌دانیم کف نفس از انجام سجده سهو در فلان حالت این حرام هست یا نه؟ می‌گوید کف النفس کل شیء لک حلال. این کف نفس حلال است. پس در کف النفس تطبیق می‌کنیم. این هم بیان پنجم.

بیان ششم؛...

س: ...

ج: بله دیگه، کف امر وجودی است دیگه، یک فعل نفس است.

و اما بیان ششم؛

بیان ششم این است که به قول مرحوم استاد قدس سره آقای حائری، دلالت امر به شیء بر نهی از ضد عام از توضحات است، بله ضد خاص این امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست یعنی مثلاً مولى گفت صل ضد خاص صلات امور وجودیه‌ای است که با صلات نمی‌سازد. مثلاً اکل، شرب، خوابیدن، این‌ها ضدهای خاص است، از این‌ها نهی نمی‌کند. اما از ترک الصلاة چی که این ضد عام است؟ این واضح است. پس امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام هست.

حالا بعد از این که این مبنا را ما پذیرفتیم و لعل کلام آقای آخوند هم که فرموده بود در کفایه که ما تطبیق بر ترک می‌کنیم بر اساس همین باشد که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام هست.

بنابر این مذهب و این مبنا این جا می‌توانیم این جوری بگوییم؛ بگوییم.... این مقدمه را دقت بفرمایید. همان طور که امر واقعی به شیء مقتضی نهی واقعی از ضد عام آن هست همین طور امر ظاهری و در مرتبه شک از شیء مقتضی نهی ظاهری از ضد عام آن هست. یعنی اگر شارع فرمود صل در واقع این صل حکم واقعی است، این مقتضی نهی از ترک الصلاة است به نهی واقعی. همین طور اگر گفت اذا شککت که یک چیزی واجب است یا واجب نیست، اذا شککت ایت به احتیاطاً. احتیاطاً بیاور، وجوب احتیاط و اتیان را در ظرف شک در وجوب اگر جعل بکند. همین طور که این جا «ایت به» که یک حکم ظاهری در حال شک در وجوب است، این هم مقتضی نهی از ضد است در همین حال، یعنی چی؟ یعنی ترک اتیان هم حرام است. ترک اتیان در همین ظرف شک حرام است. اتیان واجب است به وجوب ظاهری، ترک این اتیان هم حرام است به حکم ظاهری.

حالا بعد از این که این مقدمه روشن شد و قبول کردیم می‌گوییم این جا ادله حل تطبیق می‌شود بر چی؟ شک می‌کنیم که این ترک الصلاة یا ترک اتیان، این ترک اتیان در حال شک چه جور است؟ حکم ظاهری آن چیه؟ حکم ظاهری آن طبق ادله حلّ حلیت است، برائت است. می‌گوید «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنّه حرام» یا «تعرف أنّه حرام» پس به خاطر ادله حلّ می‌فهمیم که این ترک حلال است، وقتی این ترک حلال شد پس کشف می‌کنیم که روی اتیان وجوب ظاهری نرفته. یعنی خود ادله حلّ به دلالت التزام می‌گوید پس بنابراین اتیان وجوب ندارد، وجوب ظاهری ندارد. لایقال که این جا اصل مثبت است و اصول مثبتاتش حجت نیست. این ما نمی‌خواهیم از مثبتات اصول استفاده بکنیم، بلکه از چی داریم استفاده می‌کنیم؟ بلکه از خود ادله داله بر این حکم ظاهری می‌گوییم آن ادله خودش دلالت می‌کند بر آن حکم، این که آن حکم ظاهری نیست. چون اگر آن حکم ظاهری بود شارع در این جا، در شبهات وجوبیه، اگر شارع در شبهات وجوبیه جعل کرده بود که احتیاط کن، اتیان بکن دیگه نمی‌توانست در نسبت به ترک آن که ضد عام آن هست بگوید حلال است چون امر به شیء مقتضی نهی از ضد است ولو امر ظاهری باشد. پس بنابراین حالا که دارد جعل می‌کند، اخبار می‌کند و می‌گوید من برای ترک اتیان حلیت جعل کردم، برائت جعل کردم، معلوم می‌شود برای اتیان وجوب جعل نکرده. اگر برای اتیان وجوب جعل کرده بود آن اقتضاء می‌کرد که ترک وجوب، ترک الاتیان حرام باشد به حکم ظاهری و حال این که دارد می‌گوید ترک الاتیان به حکم ظاهری حلال است.

س: ... مثل مرحوم آقای خویی که می‌گوید احکام ظاهری...

ج: نه، بین آن مقدمه را یادمان نرود؛ مقدمه‌ای که اول گفتیم. آقای خویی قدس سره هم این جا نمی‌توانند این حرف را بزنند. اگر گفتیم امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یعنی اگر شارع آن را جعل کرد نمی‌تواند این را جعل نکند.

س: آقای خویی می‌گوید اشکال ندارد شارع حکم ظاهری اباحه جعل می‌کند بر یک شیء، هم حکم ظاهری حرمت جعل می‌کند. ... مادامی که واصل به مکلف نشده.

ج: این‌ها به خاطر این است که ملازمه را قبول ندارند. اما اگر شما ملازمه را قبول داشتید که نمی‌شود این جعل باشد و آن جعل نباشد، اگر ملازمه را قبول داشتید که مقدمتاً عرض کردم که شیخنا الاستاد نظر مبارک‌شان این بود که این مسلّم است و این از واضحات است و لاشبهه له اصلاً که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عامش هست، ضد خاص است که محل کلام است و ما قبول نداریم، ضد عام که این جوری نیست. پس اگر این ملازمه را ما قبول کردیم که الا و لابد نمی‌شود غیر از این، بنابراین اگر دیدیم شارع دارد به ما خبر می‌کند که من این ضد عام را حلال کردم در مقام ظاهر، برائت جعل کردم برای آن از این ضد عام، دیگه نمی‌شود برای خود آن شیء که این ضد عامش هست و برائت برای آن جعل کرده، برای آن وجوب اتیان جعل کرده باشد چون آن وجوب اتیان می‌گفت این حرام است، نه این که این برائت است، ملازمه داشت. بله آقای خویی که ملازمه را قبول ندارد آن حرف‌ها را می‌زند ولی کسی که ملازمه را قبول دارد روی این مبنا، این نمی‌شود.

این هم بیان ششم. بیان هفتم؛

س: ...

ج: بله بر ترک باید ... و آن شبهه را اگر کسی گفت این می‌آید.

س: ...

ج: بله، که ضد عام می‌شود ترک. منتها اگر کسی بیاید بگوید کف عن الشیء با ضد عام فرقی نمی‌کند، این ضد خاص با ضد ... درست است که امر وجودی است ولی خاص نیست، این هم عام است یعنی مثل ترک الشیء می‌ماند. چون ضد خاص‌ها یعنی این وجود خاص، آن وجود خاص ... که با انجام آن این جوری نیست که همه چیزها ... اگر این هم قائم مقام آن باشد، نظیر آن کسی بداند می‌تواند تبدیلیش کند و الا آن اشکال اگر قبول کردیم سر جایش هست.

بیان هفتم این است که امر به شیء مقتضی نهی از ضد است چه واقعی باشد، چه ظاهری باشد پس مقتضی می‌شود امر به شیء، مقتضای می‌شود نهی از ضد عام. این نهی از ضد عام پرتو امر به شیء است، تبع آن است چون آن جعل می‌شود این هم باید جعل بشود. وقتی این طوری شد اگر عرفاً مولی آمد از این ضد عام گفت این حلال است برای تو، برائت دارد، عرفاً می‌فهمند که یعنی پس آن هم این جا جعل نشده. این پرتو آن است، این مثل سایه و ذی السایه می‌ماند، اگر گفتند این جا سایه نیست معلوم می‌شود ذی السایه نیست دیگه. عرفاً این چنین است ولو عقلاً ما بتوانیم تفکیک قائل بشویم ولی چون مقتضای جلوه مقتضی است، پرتو مقتضی است، این ما بالعرض آن کأن هست، بالتبع آن هست، اگر آمدند گفتند ... مولی گفت آقا من به تو امنیت دادم، از نظر ضد عام امنیت دادم، تو مأمون هستی، عرف می‌گوید وقتی این ... از ترک مأمون هستی، ترک سجده سهو از عقاب نسبت به سجده سهو تو امنیت داری. عرف می‌گوید یعنی از انجام آن امنیت ندارم؟ انجام یعنی ترک انجام، عصیان نسبت به آن، عصیان نسبت به آن، مگر غیر این چیزی هست؟ اگر سجده سهو را واجب کرده باشد مگر معصیت او، انجام ندادن او چیزی جز ترک آن هست؟ چیزی جز ترک آن نیست. این دارد به من می‌گوید تو نسبت به ترک امنیت داری، عقابی ندارد، حلال است برای تو، آن وقت وجوب آن را نگه می‌دارد روی ترک چیز؟ نسبت به آن امنیت نداری، آن وجوب اگر ترک شد من را کتک می‌زند؟ این است. اگر بتوانیم تصویر عقلی هم بکنیم بگوییم این دو تا شیء است اما عرفیت ندارد. هر عرفی وقتی به او گفت نسبت به ترک امنیت داری می‌فهمد که دیگه ... نسبت به ترک آن واجب هم اگر وجوبی باشد، امنیت دارد نسبت به آن حالا که شک دارد. این هم یک بیان است.

و بیان هشتم که آخرین بیان هست فی ما نعلم، حالا شاید کسی یک وجه‌های دیگری هم داشته باشد. این وجوهی که حالا مجموعاً به ذهن آمده و در بعضی کلمات هم دیده شده.

وجه هشتم فرمایش شیخنا الاستاد قدس سره هست؛ آقای حائری که ایشان می‌فرماید مواردی ما داریم که دو تا حکم شرعی ملازم هم هستند. مثلاً اگر شک می‌کنیم این مال مال مسروقه هست یا نه، یک مالی در دست ما قرار گرفته یا خریدیم یا حیازت کردیم، هر چی، برداشتیم، شک می‌کنیم مسروقه هست یا نه، حرام است یا حرام نیست. این جا ادله حل می‌آید می‌گوید «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» می‌گوید این حلال است.

این اگر در واقع مسروقه باشد ملازمه دارد با یک حکم ایجابی و آن وجوب رد است به مالک. وجوب الرد الی مالک. یا در مملوک شک می‌کند، مملوکی خریده نمی‌داند که این ملک دیگری هست یا ملک دیگری نیست، این جا هم همین جور است. اگر ملک دیگری واقعاً باشد... یا نه، ملک دیگری نیست بلکه آزاد است و خودش آمده برای این که به یک پولی برسد خودش را قلمداد کرده که من عبد هستم، این جا وجب که حر است، باید او را آزاد بکند. بنابراین این جا امر دائر بین دو تکلیف است که این حرام است بر من یا آن کار بر من واجب است.

این روایت که می‌گوید خیال شما راحت، حلال است بر تو. یعنی اگر آن وجوب باشد من خیالم راحت است؟ این روایت در صدد این است می‌گوید در شبهات تحریمیه خیال شما راحت، این چه جور جور در می‌آید با این که بله از حیث این حرمت خیال شما راحت ولی یک وجوب گردنگیر شماسست و از آن برائت نداری. اگر از آن وجوب برائت ندارم من چه خیالم راحت است؟ پس این که ادله حل همه جا دارد می‌گوید خیال‌تان راحت، مشکلی ندارید، این لایستقیم الا به این که بگوید در آن جاها دیگه به عنوان آخر وجوبی، تکلیف آخری نیست حتی تکالیف وجوبیه. و الا بگوید بابا همه این روایاتی که الان بعضی‌ها را خواندیم و بعضی‌ها هم حالا ان شاءالله بعداً خوانده می‌شود که نگرانی‌های اشخاص را امام دارد می‌گوید حلال است، مشکلی نداری. این را نمی‌شود حمل کنیم بر حیثی، یعنی فقط از حیث حرمت حالا خیال تو راحت است، ولی وجوب‌ها نه. نه، آن من کل الجهات دارد می‌گوید خیال شما راحت. پس معلوم می‌شود همان طور که حلال حرمت را دارد برمی‌دارد یعنی می‌گوید از ناحیه حرمت امنیت داری و برائت داری، می‌خواهد بگوید از ناحیه وجوب‌هایی هم که آن جا محتمل است آن‌ها هم هست تا این که خیالت راحت راحت باشد.

این در مواردی قهراً می‌شود که آن حرمت در کنارش اگر آن حرمت باشد یک تکالیف وجوبیه‌ای هم به گردن ما می‌آورد ولی یک جاهایی هم هست که چنین چیزی نیست. قهراً آن وقت به قول عدم فصل یا اجماع مرکب دیگه این جا باید ضمیمه آن بکنیم. بگوییم دیگه این مسلم است، دیگه بین این موارد کسی احتمال فرق نداده پس بنابراین می‌شود همه این موارد این هم بیان هشتمی است که تفرد به الاستاد قدس سره و در کلام کسی دیگر این را ندیدم.

این‌ها وجوه ثمانیه برای این که بگوییم ادله حل ولو مفاد خودش جعل حلیت و برائت در شبهات تحریمیه هست اما ما حلیت و برائت در شبهات وجوبیه را هم از این ادله می‌توانیم استفاده بکنیم. بنابراین تقریب استدلال تمام می‌شود که بله مفاد این ادله بالوضوح اثبات حلیت و برائت در شبهات تحریمیه هست و به خاطر این وجوه ثمانیه در شبهات وجوبیه هم اثبات می‌شود فکل المدعی که برائت در شبهات حکمیه باشد؛ چه وجوبیه، چه تحریمیه، منشأ شبهه هم هر چی می‌خواهد باشد، فقدان النص، تعارض النص، اجمال النص، فقدان النص، هر چی می‌خواهد باشد ثابت می‌شود به واسطه این بیان. این تقریب استدلال به ادله حل به جمیع جهاته و خصوصیات.

حالا ما این جا دو راه داریم؛ یکی فعلاً این وجوه ثمانیه‌ای که گفته شد بگذاریم تا بعد جزو اشکالات. البته اشکال نیست یعنی بخواهی تأدیه بشود. حالا اگر این‌ها هم نباشد ادله حل بالاخره برای ما اثبات در شبهات تحریمیه که می‌کند. و یک خوبی هم دارد، اگر این روایات فقط مال شبهات تحریمیه باشد اخباری بعداً روایاتی جلوی ما می‌آورد می‌گوید آقا همه جا باید احتیاط کنید. ما می‌گوییم آقا این‌ها مخصص آن است، توی شبهات تحریمیه لازم نیست. اگر هم نتوانیم آن وجوه را

اشکال بکنیم و بگوییم این روایات فقط برای شبهات تحریمیه هست خیلی ادله احتیاط «فاحتط لدینک» و ... ادله دیگر احتیاط که اقامه می شود بر این که همه جا باید احتیاط کرد، می گوییم شبهات تحریمیه اش، این ها که اخص مطلق است از آن ها. آن ها را تخصیص می زند یا تقیید می کند بنابراین احتیاط در شبهات وجوبیه لازم است نه در شبهات تحریمیه، چون این اخص...

یک راه این است که ما این جا این ها را بررسی کنیم ببینیم این وجوه درست است یا نه، بعد بپردازیم به این که آیا اصلاً این روایات دلالت می کند بر برائت در شبهات حکمیه یا نمی کند؟

حالا این چون تازه هست اگر اجازه بدهید ما وقت را صرف این می کنیم که این وجوه ثمانیه را بررسی کنیم این درست است یا نه، بعد برگردیم به این که ببینیم اصلاً این روایات دلالت بر لباحه و حلیت در شبهات می کند یا این روایات مخصوص شبهات موضوعیه است، یا اصلاً اجمال دارد نمی دانیم برای کجاست و یک احتمال قوی هم این است که بگوییم نمی دانیم برای کجاست، یا اصلاً برای شبهات مقرونه به علم اجمالی است و اصلاً ربطی به شبهات بدویه ندارد، برای شبهات مقرونه به علم اجمالی است، پس از محل بحث اصلاً این ها خارج می شود. حالا این ها مباحثی است که ان شاء الله دنبال می شود. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۳۲ - ۱۳۹۵/۰۹/۱۵

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

تقریب استدلال به احادیث حل، طایفه اولی آن تمام شد با تتمیمی که داشت. تحقیق در این که آیا به احادیث حل می شود استدلال کرد برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه؛ وجوبیه و تحریمیه، یقتضی الکلام در مقامین؛ مقام اول این است که آیا این تتمیمی که به وجوه ثمانیه گفته شد آیا تمام است یا تمام نیست؟

و مقام ثانی در این است که اصل دلالت این احادیث بر اصالت الحل در شبهات حکمیه تمام است یا تمام نیست؟

اما مقام اول که ببینیم وجوه ثمانیه چون تازه گذشته دیگه نخواهیم بعداً که از ذهن غائب می شود دو مرتبه تکرار کنیم. اما آن وجوه ثمانیه ظاهراً کلش ناتمام است.

اما وجه اول این بود که ما با اجماع مرکب تمسک کنیم برای این که این حلیتی که در شبهات تحریمیه در این احادیث گفته می شود فرضاً، آن را در شبهات وجوبیه هم بخواهیم بیاوریم و اجماع مرکب هم این بود که اصولیون که می گویند این در شبهات وجوبیه مثل تحریمیه برائت است. اخباری ها درست است می گویند در شبهات تحریمیه احتیاط است و برائت برای شبهات وجوبیه است اما آن ها هم این حرف را دارند که اگر ثابت شود که در شبهات تحریمیه برائت است در شبهات وجوبیه هم خواهد بود. پس یک قضیه ی تعلیقهای را هم آن ها قائل هستند. و چون ما آن معلق علیه آن را قائل هستیم که هست پس بنابراین اجماع درست می شود دیگه. که می گوییم همه ی آقایان قبول دارند. وقتی همه قبول داشتند این کاشف از قول

معصوم می‌شود. اشکال این است که اولاً این اجماع محصل نیست برای ما، منقول است. آقای آخوند بنابر یک احتمال از مرادشان، از کلام‌شان در کفایه ممکن است این مطلب را فرموده باشند و این اجماع منقول به خصوص از افرادی که در معاصر ما هستند و در این اواخر دارند زندگی می‌کنند می‌گویند علمای اسلام من البدو الی الختم این جور نظرشان بوده، این ممکن نیست الا بالحدس. بنابراین برای ما حجت نمی‌شود.

علاوه بر این که آن که ما سراغ داریم از علما، اصولیون که می‌گویند در شبهات وجوبیه برائت جاری است، نه به خاطر یک ملازم است، به خاطر این که می‌گویند اطلاعات ادله شامل آن می‌شود. ما روایات دیگری هم داریم غیر از این روایت. این‌ها به خاطر آن‌ها دارند، به خاطر آن روایات دارند می‌گویند. به حیث که اگر همین اصولیون برای آن‌ها ثابت شود که آن روایات مناقشه دارد دست از حرف‌شان برمی‌دارند. پس بنابراین یک ملازمه‌ای بین این دو تا که از شرع گرفته باشند که شارع مثل این که گفته «کلما قصرت افطرت» این جا هم گفته باشد اگر برائت در این بود در آن هم خواهد بود. چنین چیزی نیست که چنین ملازمه‌ای را این‌ها ادعا کنند از شرع. بلکه به خاطر این است که در شبهات وجوبیه مشمول حدیث رفع می‌دانند، مشمول حدیث حجب می‌دانند، مشمول حدیث سعه می‌دانند، مشمول حدیث اطلاق می‌دانند و هکذا روایاتی که بعد خواهد آمد. به خاطر این است، کلمات‌شان را که نگاه می‌کنیم می‌بینیم این جور استدلال کردیم. پس بنابراین یک چنین ملازمه‌ای این‌ها از این‌ها در نمی‌آید به خاطر آن ادله گفتند. پس الادله... حالا لو فرض که اخباری‌ها بر اثر ملازمه بگویند؛ اخباری‌ها که اجماع نمی‌شود، یک طایفه‌ای از علما می‌شود. اصولیون که به خاطر این می‌گویند، اخباری‌ها هم لو فرض است که آن‌ها به خاطر ملازمه بگویند. آن‌ها یک طایفه‌ای هستند که نسبت‌شان هم با اصولیین شاید یک سوم علما یا کمتر از علمای طایفه می‌شود. پس بنابراین ما نمی‌توانیم... این اجماعی نیست که کاشف شود از قول معصوم(ع). علاوه بر همه‌ی این‌ها حالا لو فرض است که همه‌ی این‌ها؛ چه اصولی‌ها، چه اخباری‌ها ادعای یک ملازمه‌ای بکنند، این ادعا هم محتمل المدرک است، ممکن است از همین ادله یا القاء خصوصیت و امثال این‌ها این مطلب را استفاده کرده باشند، و بنابر مسلک کسانی که اجماع محتمل المدرک را می‌گویند حجت نیست، قهراً این اجماع این اشکال را هم پیدا می‌کند. پس این وجه اول ناتمام است.

وجه ثانی عدم الفصل بود که آقای آخوند در عبارت کفایه‌شان فرمودند: قطعاً فصلی نیست. این عدم الفصل، یعنی می‌دانیم بین برائت در شبهات تحریمیه و برائت در شبهات وجوبیه، فصلی در شرع وجود ندارد. هرچه آن‌جا هست آن‌جا هم هست. حالا اگر این جا احتیاطی هستیم آن جا احتیاطی، برائتی هستیم آن جا هم برائتی. فصلی بین این دو تا نیست. آقای آخوند فرمودند قطعاً فصلی نیست. اشکال این است که این «لا بین و لا مبین» این ادعایی است که فی‌نفسه امر ضروری و واضحی نیست. و مبین هم نیست، شما هم برای این مدعای خودتان جز ادعا چیز دیگری اقامه نفرمودید، بلکه..

س: این خلاف واقع نیست.

ج: حالا نمی‌دانم شما چرا می‌خواهید بگویید خلاف واقع، حالا من این عرض را، عرض کنم بینم شما برخلاف واقع بودنش را..

بلکه برهان ما داریم و تصویر داریم که این‌ها فصل باشد بین‌شان و فرق بکند؛ چون به خصوص بنابر مبنای شهید صدر قدس سره اگر ما تصویر کردیم اصالة الإباحه را به این که در مواردی که شارع فرموده إباحه جعل کردم بر حکم ظاهری به خاطر این است که در این اختلاط واجب‌ها و حرام‌ها با همدیگر، حلال‌ها و واجبات و حرام‌ها با همدیگر، آن جا شارع مصالح ترخیصی‌اش می‌چربد در واقع بر مصالح الزامی‌اش، چون می‌چربد در واقع، فدا کرده مصالح الزامی را به مصالح ترخیصی. گفته همه جا شما وقتی شک دارید برائت است. چرا؟ برای این که اگر می‌گفت احتیاط بکنید قهراً آن مصالح ترخیصی که پیش او اهم است آن‌ها فوت می‌شد، از بین می‌رفت. می‌گوید حالا که اختلاط پیدا کرده و شما اطلاع ندارید من هم بنا ندارم که در ذهن هر کس بیایم علم ایجاد کنم ولو می‌توانم، در این ظرف می‌آیم چه کار می‌کنم؟ برای این که آن مصالح ترخیصیه‌ی خیلی لازم که مثلاً حالا یا مصالح ترخیصیه به خودشان قائم است، یا به خاطر این است که آن ترخیص‌ها برای این است که انصراف از دین، تنفر از دین، و صعوبت دین باعث نشود اصلاً مردم فرار کنند. ممکن هم هست این باشد. این جهت را که ملاحظه فرموده، فرموده برائت. اما آن جاهایی که احتیاط جعل کرده، آن جا مصالح الزامیه می‌چربیده در آن حوزه‌ها. مثلاً اگر مشهور است شاید و گفته می‌شود که در دماء و فروج شارع اصالة الإحتیاط جمع کرده. در دماء و فروج که اصالة الإحتیاط جعل کرده چرا؟ چون مصالح دمویه که مربوط به دماء مسلمین می‌شود یا آن‌چه که مربوط به نوامیس مسلمین می‌شود اهم می‌شود پیش او این مصالح الزامیه. آن جا مصالح ترخیصی را فدای این کرده، بنابراین ما که اطلاع نداریم شاید شارع وقتی که نگاه کرده از آن افق بالا نگاه می‌کند می‌بیند مواردی که عباد و مکلفین شبهه‌ی تحریمیه دارند، در آن جاها این محرمات واقعی قاطی شده با مصالح ترخیصیه‌ای که می‌گوید این جا را من باید حلیت جعل کنم تا آن ترخیصی‌ها از بین نرود. ولی در جاهایی که می‌بیند عباد غالباً یا دائماً شبهه‌ی وجوبیه فقط برای‌شان هست در آن جاها می‌بیند که نه این چنین نیست که ترخیصی‌ها خیلی مهمی در آن جاها باشد، می‌آید احتیاط را جعل می‌کند. این جا برائت جعل می‌کند. آن جا به خاطر این جهت می‌آید احتیاط جعل می‌کند. پس می‌شود در تحریمیه برائت باشد، در ایجابیه و وجوبیه برائت نباشد. پس این تصویر دارد، وقتی تصویر دارد ما چه طور می‌توانیم ادعای قطع بکنیم بلا دلیل و بگوییم که فصلی بین این دو تا نیست. نه، ممکن است فصل باشد این هم طریق تصویرش، این یک نوع طریق تصویر بود که عرض کردیم. حالا تصویرهای دیگه هم ممکن است بشود کرد برای فصل بین این دو تا. علاوه بر این که اگر در مقام اثبات هم ادله‌ای ما داشتیم ثابت می‌شود فصل، این جور نیست که این عدم فصل به جوری محقق باشد که اگر ما روایاتی داشتیم در این جا بگوییم تعارض می‌کند. اگر این عدم فصل قطعی باشد پیش ما، و یک امر مسلمی باشد اگر یک روایاتی می‌آمد در خصوص شبهات تحریمیه می‌گفت برائت، در خصوص شبهات وجوبیه می‌گفت احتیاط یا برعکس باید می‌گفتیم این دو تا طایفه با هم تعارض می‌کنند. چرا؟ چون می‌دانیم فصلی بین این‌ها نیست. وقتی ما یقین داریم فصلی بین این‌ها نیست، قطعاً فصلی نیست پس این طایفه‌ای که می‌آید می‌گوید این برائت، این احتیاط، قهراً یکی از این‌ها می‌دانیم خلاف واقع است، چون دارد فصل ایجاد می‌کند. و حال این که کجا یک فقیه... اگر خود آقای آخوند روایات صریحه‌ای می‌آمد می‌گفت که در شبهات تحریمیه برائت، و می‌گفت در شبهات وجوبیه احتیاط، آقای آخوند جرأت می‌فرمودند بگویند نه، این‌ها تعارض می‌فرمایند؟ چون قطعی و مسلم است. یا می‌گفتند «نأخذ بهما»؟ پس این، این شاهد که وجداناً ما می‌بینیم اگر این‌ها بودند ما این روایات را رد نمی‌کردیم، به آن اخذ می‌کردیم، به آن هم اخذ می‌کردیم این شاهد است بر این که عدم الفصل یک

امر قطعی نیست، محتمل است. ما باید دنبال ادله‌ی مقام اثبات باشیم، ثبوتاً هر دوی آن‌ها محتمل است. پس این عدم الفصل هم نیست. حالا شما چیز دیگری می‌خواستید بفرمایید؟

س: ... حالا این‌ها چه طور ...

ج: می‌گویند این‌ها اشتباه کردند. مثل هزارها اشتباه دیگر که اخباری‌ها کردند این هم یکی.

س: ...

ج: بله حالا شیخ تفکیک کرده درست است ولی آخوند بعد این‌ها را تجمیع کرده. فرموده از نظر آموزشی وجهی ندارد، از نظر علمی وجهی ندارد، چون این‌ها دلیل‌های‌شان یکی است. شیخ خیلی این‌ها را جدا کرده لزومی ندارد این جدا کردن.

س: ... آخوند این نباشد و الا بر اساس چه ... منافع‌شان یکی است؟

ج: فرموده دیگر قطعاً فصلی نیست. چه کار کنیم دیگر فرموده این جا این ادله‌ی حل..

س: ...

ج: همین دردها همین‌ها است. که بله دیگر از کجا ایشان می‌گوید. همین گفتیم «لا بین و لا مبین» این ادعای آن بزرگوار است «لا بین و لا مبین».

س: این که ...

ج: بله به آن جا اشکالش وارد است ولی به این جا وارد نیست.

و اما بیان سوم این بود که قول به فصل نداریم. ضم می‌کنیم عدم قول به فصل را. این هم به خدمت شما عرض کنیم ما قائل به فصل هستیم. اولاً در صغرای این مطلب مناقشه است و نقل شده، و الله عالم البته در نوشته‌ی من هست اما دیگره حالا مراجعه‌ی جدید فرصت نبود بکنم. سابق‌ها نوشته‌ام که بله شیخ از محقق در معارج کلامی را نقل می‌کند، محقق صاحب شرایع، اصولی دارد به نام معارج، از معارج کلامی را نقل می‌کند که نه، بعضی‌ها تفصیل قائل شدند و کسانی هم هستند که گفتند در شبهات تحریمیه برائت است، در شبهات وجوبیه قائل نشدند یا تفصیل دادند در شبهات وجوبیه. بنابراین،

این که بگوییم قول به فصلی نداریم این صغرایش اگر این حرف درست باشد که از محقق در معارج نقل شده است، صغرای آن ثابت نیست عدم القول. گفتند ما قول به فصل داریم. ثانیاً همان طور که آقای آخوند یادمان دادند، خودشان در کفایه جایی هست که فرمودند، و بزرگان هم این را فرمودند. عدم قول به فصل چیزی را اثبات نمی‌کند. اگر اجماع بر عدم الفصل داشتیم یعنی قول به عدم الفصل به نحو اجماع داشتیم، بله. اما فصلی ما نمی‌بینیم، فصلی دیده نمی‌شود. باز این فصلی که دیده نمی‌شود اگر ما می‌توانستیم استقراء کنیم کل علمای اسلام را فصلی در این‌ها نیست، معلوم است اجماع بر عدم فصل حاصل می‌شود. اما اگر ما الان می‌گردیم فصلی نیست مثل خلاف است. لاخلاف در اثر این است که بعضی‌ها متعرض نشدند، مسأله را بحث نکردند، خلافتی نیست به خاطر این که اصلاً متعرض نشدند. فصلی ما نمی‌بینیم در کتب. معلوم می‌شود که یا متعرض نشدند یا حرف‌های همه به دست ما نرسیده. بنابراین اگر این عدم قول و عدم قول به فصل بازگشت به اجماع بکند الکلام الکلام. اگر بازگشت به آن نمی‌کند فقط یک عدم خلافتی نیست. یعنی گفته نشده در اثر این که متعرض نشدند یا به دست ما نرسیده این لایکفی، چیزی را اثبات نمی‌تواند بکند. پس این سه وجه که احتمال اخیرش در عبارت آقای آخوند نمی‌رود به خاطر این که خود ایشان جاهای دیگه توجه به این مسأله دارد و فرموده آن که نافع است عدم الفصل است، نه عدم القول بالفصل. اما احتمال اول و دوم در عبارت ایشان که ما تقریر کردیم یا تقویت می‌کنیم که دومی مقصود ایشان باشد نه اجماع مرکب ولو بزرگانی هم اجماع مرکب فرمودند از کلام آقا. بنابراین، این سه تا همه اشکال دارد و نمی‌توانیم.

و اما وجه چهارم که آقای آخوند خودش فرمود. آقای آخوند چی فرمود؟ فرمود: ما این ادله‌ی حل را در موارد شبهات وجوبیه به ترک آن کار تطبیق می‌کنیم، شک داریم مثلاً سجده‌ی سهو در فلان صورت واجب هست یا واجب نیست؟ می‌گوییم حالا برای شبهه‌ی وجوب واجب هست یا نه؟ ما اصلی این جا نداریم، اما شک می‌کنیم ترک این سجده سبب حرام است یا نیست؟ به این، «کل شیء حلال حتی تعلم إنه حرام» به این ترک تطبیق می‌کنیم. و هکذا در همه‌ی مواردی که به نحو شبهه‌ی وجوبیه ما شک می‌کنیم. این را آقای آخوند فرمودند. بعد خودشان فرمودند: فتأمل. حالا این فتأمل آقای آخوند را ما بزنیم به این آخری فقط یعنی همین وجهی که در کلام ایشان دوم می‌شود یا اصلاً کلش که آن قطع هم که ما گفتیم فتأمل. آن هم معلوم نیست درست باشد. شاید این فتأمل به هر دو بخورد. اگر تدقیقی نباشد که یعنی آقا درست دقت کن ببین خود به ما اشکال نکن چون فتأمل گاهی تدقیقی است یعنی دقت کن مثل این که در الان نوشته‌های فارسی هم متداول است که گاهی آخرش مثلاً دقت کنید یعنی ببین خود اشکال نکنید، دقت کنید خوب بفهمید، یا تمریزی است یعنی بدان این حرف اشکال دارد. بر این فرمایش دوم، یعنی این که حالا ما این را چهارم قرار دادیم دیگه، که دوم آقای آخوند می‌شود و چهارم ما می‌شود. بر این هم اشکال شده که آقا ما در شبهات وجوبیه یقین داریم ترک حکم ندارد. شبهه‌ی حکمیه نیست برای ما نسبت به ترک. ما در شبهات وجوبیه فقط آن که احتمال می‌دهیم این است که شارع روی فعل حکمی برده یا نه. می‌دانیم به حضرت عباس روی ترک حکم نبرده. پس نسبت به ترک شبهه حکمیه نیست که بخواهیم تطبیق بکنیم. می‌دانیم نه حرام است، نه واجب است، می‌دانیم ترک هیچ حکمی ندارد، احتیاج به حکم ظاهری نداریم، می‌دانیم ترک حکم ندارد، چرا؟ بعضی این جور تعلیل کردند، چرا می‌دانیم ترک حکم ندارد؟ چون برای این که اگر ترک هم حکم داشته باشد، فعل هم حکم داشته باشد حالا آن‌ها که واجبات مسلم است، هم فعل حکم داشته باشد، هم ترک حکم داشته باشد ما باید

دو تا عقاب داشته باشیم. اگر نماز، مثلاً نماز ظهر فعلش واجب، ترکش حرام، دو تا قانون شارع داشته باشد. یک قانون می گوید فعله واجب، یک قانون هم بگوید ترک حرام، باید دو تا عقاب باشد و حال این که بالضروره واضح است که کسی که نماز نمی خواند دو تا کتک نمی خورد.

س: ...

ج: یکی امتثال نکردی و جواب را، یکی ترک کردی.

س: ترک کردی، امتثال نکردی نکردی.

ج: ولی حکم داشته دیگه پس دو تا قانون ..

س: ...

ج: قبول قبول. با این ترک دو تا قانون را مخالفت کردی.

س: اما برای ترک همیشه عقوبت..

ج: می دانم اما دو تا قانون را مخالفت کردی. نه یک قانون را. با یک عمل دو تا قانون را مخالفت کردی. با یک ترک،

س: اشکال عوض شد دیگه؟

ج: نه همین است می گوید باید دو تا عقاب داشته باشی.

س: ...

ج: اجازه بدهید نه این که می گوید دو تا عمل انجام دادی. می گوید اگر دو تا قانون است، دو تا عقاب باید باشد. درست، اگر دو قانون است ..

س: وقتی ترک حکم ندارد باز هم اگر شما واجبی را ترک کنید به خاطر ترک عقوبت می‌شوی.

ج: نه به خاطر مخالفت با آن قانون است.

س: نه به خاطر ترک است.

ج: نه ما ترک کنیم که چیزی نیست. این ترک چون معصیت قانون است. حالا این معصیت دو تا قانون است. مثل جایی که شما یک کار انجام می‌دهید امتثال دو تا قانون است. مثلاً مولا گفته «یجب علیک اکرام العالم، یجب علیک اکرام اییک» حالا هم پدرش عالم است، هم پدرش. این جا وقتی پدر را اکرام می‌کند دو دفعه لازم نیست بیاید بگوید احترام بکند. همین یک بار.. اما دو تا ثواب گیرش می‌آید این جا. چون هم آن واجب بوده، هم این واجب بوده. به یک امر. مثل این که نافله‌ی مغرب به قصد نافله‌ی مغرب می‌خواند همان را به قصد نافله‌ی غفیله هم می‌خواند. که احتیاط هم گفتند عده‌ای همین است. حالا بعضی‌ها هم اشکال دارند در این که به این شکل بخواند. ولی معمول می‌گویند این جوریه. دو تا ثواب گیرش می‌آید یک عمل بیشتر انجام نمی‌دهد ولی به شکل نماز غفیله می‌خواند نافله‌ی مغرب را، دو رکعتش را، دو تا ثواب می‌برد. یا نوافل را به شکل نماز جعفر طیار می‌خواند دو تا ثواب گیرش می‌آید؛ هم ثواب نافله‌ی ظهر گیرش می‌آید، هم ثواب صلات جعفر گیرش می‌آید، هر دو گیرش می‌آید. چرا؟ چون آن جا دو تا دستور بود. این جا هم دو تا دستور است؛ إفعال و لا تترك. آن را نهی کرده، آن را امر کرده. دو تا دستور است ولو با یک ترک هر دو را دارد مخالفت می‌کند، پس باید دو تا قانون را مخالفت می‌کند دو تا عقاب داشته باشد.

س: نیت او دو تا است، دو تا تعبیر است ولی نافله را اگر به نیت جعفر طیار هم نافله خواند دو تا نیت جدا دارد؟

ج: ولی یک عمل انجام داد. این جا هم ترک که می‌کند با این ترک می‌گوید می‌خواهم هم آن قانون را زیر پا بگذارم، هم این قانون را.

س: بعد نیت هم دخیل است.

ج: باشه. باشه.

این به خدمت شما عرض شود اشکالی که کردند. این اشکال ممکن است کسی از آن جواب بگیرد و آن این است که روی مسلک معروف نه آقای اصفهانی، روی مسلک معروف می‌شود قانون بدون عقاب داشته باشیم. همان طوری که مثال زدم گفتم لعان را بعضی‌ها گفتند همین جور است. لعان حرام است ولی عقاب ندارد. این جا هم بگوییم بله دو تا عقاب نیست ولی منافات ندارد که دو تا قانون باشد.

س: ...

ج: استحقاق داشته باشد. ولی دو تا عقاب نیست. شما هم که می‌گویید دو تا عقاب بالضروره نیست. این پس کاشف نمی‌شود برای ما. بله در مواردی که در موارد واجبات ترک آن واجبات هم حرام است، ولی عقاب ندارد. این محذور عقلی ندارد. بله روی مسلک آقای اصفهانی که می‌فرماید عقاب مقوم تکلیف است، چون تکلیف یعنی ایجاد «ما یمكن ان یکون داعیاً» حالا به شکل وجوب یا به شکل تحریم. آن که داعی است یعنی در قلب عباد انگیزه ایجاد می‌کند، و چون ایشان می‌فرماید عباد معمولاً بدون این که بگویند اگر نکنی کتک دارد، ایجاد نمی‌شود در آن‌ها انگیزه. پس بدون این که عقاب در کنار آن شارع قرار بدهد «جعل ما یمكن ان یکون داعیاً» نمی‌شود. فلذا ایشان می‌گویند عقاب مقوم حکم است. ولی این مسأله حالا مورد قبول معمولاً نیست که آن‌ها هم امکان دارد، منتها حالا این آن را قرص‌تر می‌کند، نه این که اگر عقاب نگفت اصلاً امکان دعویت نداشته باشد. و همان مقدار اقل کفایت می‌کند برای این که حکم صادق باشد. حالا این دعوایش سر جای خودش است. پس بنابراین به این وجه خیلی نمی‌شود اعتماد کرد. آن که اعتماد می‌شود بر آن کرد این است که در بین عرف عقلا این که بیایند در باب واجبات دو تا قانون جعل نکنند. این عرفی و عقلایی نیست که بگویند، مگر یک جاهای خاص که دلیل می‌خواهد و الا وقتی می‌گویند این کار را انجام بده؛ نماز بخوان، روزه بگیر، یک حکمی هم جعل نمی‌کنند که قانون جعل کنند که ترک روزه هم حرام است، ترک نماز خواندن هم حرام است. یک وقتی می‌گویند حرام است بگویند فعلش واجب است. یعنی اگر گفتند این.. بله اگر گفتند غیبت حرام است. یعنی ترک الغیبه واجب است. نه پس بنابراین شما بگویید در همه‌ی محرمات فعل حرام، ترک آن واجب. در همه‌ی واجبات فعل واجب، ترک آن حرام.

س: مستحبات، مکروهات هم؟؟

ج: بله شما اضافه بفرمایید. همان طور هم که گفتند بعضیها، گفتند ترک امر مکروه انجامش مکروه است، ترک آن مکروه مستحب است. مستحبات انجامش مستحب است، ترکش مکروه است. این یک چیز ساختگی است، این در عرف، در عقلا، چرا این جور نیست چون لغو است دیگه. یک طرف را گوش کردی آن طرف دیگه قانون نمی‌خواهد که. کالغو است.

س: عرف... دقت وقتی که دقت می‌کنند... ولی اگر عرف بگوید یک کاری واجب است قطعاً نقیضش هم برایش سؤال است دیگه؟ حالا اگر ترکش نکنند چی؟

ج: معلوم است دیگه ترکش بکنی ترک واجب کردی گناه کردی.

س: ...

ج: همین به قول آقای آخوند..

س: فرمایشی که شما... مصداق «کل شی علی...» یعنی چی؟ یعنی برای ما شبهه است. کاری که واجب است در نتیجه اگر واجب باشد ترکش هم حرام است..

ج: نه او اصلاً شک نمی‌کند.. نه وقتی شبهه وجوبیه است، این کار واجب است یا واجب نیست، اگر واجب باشد می‌داند ترکش دیگه حکمی ندارد. برای چی برای ترکش بیاید قانون جعل بکند. شما در پارلمان‌های کل عالم بگردید آیا این‌ها این جوری کردند که برای.. آن جایی که می‌گویند لازم است مثلاً می‌گوید هر انسانی باید مالیات بدهد، این قانون است دیگه، ترک مالیات دادن جایز نیست. دو تا قانون جعل بکند. همه باید هیجده ساله‌ها مثلاً به سربازی بروند، به ترک سربازی رفتن هیجده ساله‌ها.. یک قانون دیگه چرا؟ دیگه همان کفایت می‌کند دیگه.

س: ... فرمایش حضرت عالی..

ج: نه احتمال به این .. می‌خواهم بگویم شبهه نیست برای انسان. شبهه نیست احتمال نمی‌دهم که حالا بخواهم با برائت با «کل شیء لک حلال» بیایم درستش کنم. هر چی درد دارم این است که این فعل چه جوری است. نسبت به ترک آن که می‌دانم حکمی ندارد.

س: اتفاقاً باید بگویم همین طرفش مباح است پس آن طرفش هم مباح است.

ج: اصلاً مباح یعنی همین. یعنی فعل و ترکش یکی است.

به خدمت شما عرض شود که پس آن که هست بله آقای آخوند یک حرفی خودشان در کفایه در بحث چیز دارند. که امر به شیء مقتضی نهی از ضد هست یا نیست. آن جا آقای آخوند یک حرفی خودشان می‌زنند می‌گویند امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست اما چون آن‌ها خیلی با هم نزدیک هستند عرفاً مجازاً..

س: همین کفایت می‌کند.

ج: نه مجاز است.

س: عرفاً وقتی حاج آقا..

ج: نه عرفاً مجازاً یعنی همین عرف را روی تسامح می گوید. عرفاً مجازاً یعنی خودش مسامحه... خودش هم می داند دارد مسامحه می کند. نه واقعاً می گوید دو تا قانون در این جا وجود دارد. دو تا قانون کالغو است. یکی اش را جعل کن یا بگو ترک حرام است دیگه فعلش را رها کن. یا بگو فعل واجب است ترک را دیگه رها کن. دو تا قانون برای چی می آیی جعل می کنی.

س: ... قانون شرعی جعل ...

ج: عجب پس ما که می گوییم شبهات حکمیه، تحریمیه یعنی در این شک داریم، در قانون شرع. در حکم شارع نه پس در چی؟

س: ما می خواهیم..

ج: نه در چیزهای مسامحه یا مجازی. آن که برای ما ناراحتی ایجاد نمی کند که از او بخواهیم برائت کنیم. مجاز است.

س: ما دعای عند رویه الهلال برای ما سؤال است؟

ج: چه چیزش سؤال است؟ که آیا این دعا واجب است یا نه؟ یا نه ما دو تا سؤال داریم؟ دعا کردن واجب است، ترک دعا کردن حرام است. یعنی خدا این جا دو تا قانون دارد؛ بگویند یجب دعا عند الرؤیه الهلال، و یحرم ترک دعا عند الرؤیه الهلال. وجداناً شما حالا لولا.. بروید به زمانی که هنوز نیامده بودید حوزه علمی و این حرفها را بشنوید. ذهنی که مشوب به این حرفهای این چیزی نشده باشد، واقعاً این جوری دو تا احتمال می دادید. نمی دادید چون این جور نیست. در عرف این نیست، در عقلا این نیست. توجه فرمودید ما گاهی می آییم در اثر این چیزها از عرف و عقلا می رویم بیرون. یک چیزی می گوییم که لا عرفیه له و لا عقلائیه له. پس بنابراین اشکال به این راه چهارم که فتأمل آقای آخوند هم لعل اشاره به همین باشد پس این است که ما نسبت به ترک در شبهات وجوبیه اصلاً شک نداریم که شبهه حکمیه شود و بخواهیم به برائت تمسک بکنیم آن جا شکی وجود ندارد. حالا چرا شکی وجود ندارد؟ چون یقین داریم حکمی آن ندارد. إما لما ذکرنا یا ذکر بعضهم که چون تعدد عقاب نیست. و إما این وجه اخیری که عرض کردیم که این را تقویت کردیم گفتیم وجه این است نه آن. پس بنابراین، این وجه چهارم هم برود کنار. چهار وجه دیگه باقی ماند که ان شاء الله برای بعد..

پایان

جلسه ۳۳ - ۱۳۹۵/۰۹/۱۶

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

بحث در وجوه ثمانیه‌ای بود که برای استفاده براءت در شبهات وجوبیه از روایات داله بر حلّ که براءت در شبهات تحریمیه را اثبات می‌کند بیان شده بود.

وجه چهارم این بود که آقای آخوند فرموده بودند که ما احادیث حلّ را تطبیق می‌کنیم به ترک آن واجب مشکوک، آن فعلی که مشکوک است وجوب آن نحو شبهه حکمیه بر ترک آن تطبیق می‌کنیم، می‌گوییم ترک این واجب نمی‌دانیم حرام است یا نه، پس می‌شود «ما لایعلم حرمته» و ادله حل شامل می‌شود.

یک اشکال دیروز عرض شد که ما نسبت به ترک شبهه‌ای نداریم و یقین به عدم حکم داریم نسبت به ترک چون در واجبات این جور نیست که شارع دو تا قانون داشته باشد، یکی روی فعل، یکی روی ترک فعل رفته باشد، یک قانون داریم. پس وقتی شبهه وجوبیه داریم یعنی شک داریم این فعل واجب است یا واجب نیست. ترک آن را می‌دانیم حکم ندارد پس تطبیق به ترک معنا ندارد چون شکی در حکم نداریم. به دو بیان که دیروز عرض شد این.

اشکال دیگری که فرموده شده است در این جا این است که حالا صرف نظر از این مطلب کلمه شیء شامل نمی‌شود ترک را، شیء همان طور که در کتب کلامیه هم فرمودند، در جاهای دیگر هم فرمودند، در کتب معقول هم هست شیء مساوق با وجود است و امری که موجود نیست لایطلق علیه الشیء؛ به آن شیء گفته نمی‌شود، امور معدومه شیء نیستند اصلاً، پس بنابراین ترک که همان عدم فعل هست، عدم انجام هست شیء شامل آن نمی‌شود. پس بنابراین به «کل شیء لک حلال» نمی‌توانیم تمسک کنیم، آن شیء نیست. این اشکال هم شده.

این اشکال گاهی یجاب عنه به این که درست است، بالدقة العقلیة همین طور است و شیء گفته نمی‌شود اما در عرف به ترک هم شیء گفته می‌شود. اگر گفت چیزی را که نمی‌دانی فرق نمی‌کند در ذهن عرف فعلی را نمی‌دانی حکم آن چیه، یا ترکی را نمی‌دانی حکم آن چیه، این دقتی است عقلی اما عرفاً کلمه شیء شامل تروک هم می‌شود.

این یک ادعا که بعید نیست این گفته بشود، علاوه بر این که ما می‌توانیم این ترک را به معنای کفّ نفس بگیریم که همان بیان پنجم می‌شود، اصلاحی می‌شود برای... یعنی این کفّ را یک جوابی قرار بدهیم یا نه، اشکال این جا را می‌پذیریم، آن وجه پنجم را عرض می‌کنیم.

وجه پنجم این است که ما می‌گوییم در مواردی که شبهات وجوبیه داریم نمی‌دانیم سجده سهو واجب است یا نه، در فلان مورد. فقیه وقتی شک می‌کند که سجده سهو واجب است یا نه، قهراً شک می‌کند کفّ نفس و جلوگیری نفس یک امر وجودی است و شیء بر آن صادق است. آیا کفّ نفس از اتیان سجده سهو حرام هست یا نیست؟ این هم می‌شود ما لایعلم

حرمت، بنابراین حل شامل آن می‌شود، این حرف را می‌زنیم. همان طور که بعضی‌ها اصلاً در باب نواهی گفتند مطلوب در نواهی کف النفس است نه ترک.

س: ... گفته می‌شود، هذا شیءٌ مستحیل،...

ج: آن مجاز است یعنی به لحاظ این که اگر می‌شد.

س:؟؟ عدم یک امر مطلق است ولو مضاف است. این جا عدم مضاف است.

ج: چطور عدم مضاف است؟

س: چون ترک یک فعل خاص است، نگفته ...

ج: حالا فرضاً این جوری باشد به قول مرحوم امام رضوان الله علیه که این‌ها حرف‌ها نادرستی است. عدم مضاف چه حظی از وجود پیدا می‌کند. بله این‌ها وجود ذهنی هستند که آن مفهوم در ذهن موجود است اما خود آن عدم که به آن فعل اضافه می‌شود وجودی ندارد، حظاً من الوجود یعنی چه. این حرف حرف شعری به قول ایشان و خطابی نه حرف درستی است. یک حرف شاعرانه‌ای است و الا عدم مضاف معنا ندارد، عدم چون اضافه شده است به یک امر وجودی یعنی چیزی که می‌شود موجود بشود این له حظاً من الوجود. عدم است، عدم لاحظ له من الوجود ولو اضافه بشود به... حتی اگر اضافه بشود به باری تعالی. عدم باری تعالی نعوذ بالله با این که او وجودی است که لا وجود فوقه ولی آن عدم حظی از وجود ندارد که این‌ها شعر است که گفته شده.

س: استاد ببخشید احکام به عناوین تعلق می‌گیرد یا به ... اگر ما بگوییم؟؟ خود عنوان امر وجودی است از این باب می‌شود؟؟

ج: نه، اگر به عناوین. فرض کنید به عناوین تعلق می‌گیرید اما عناوین خارج دیده شده است، نه بما آنّه موجود ذهنی. معلوم است که این مفهومی که در ذهن نقش بسته خود این واجب نیست. پس بنابراین ترک یعنی واقع التکر، یعنی آن احکام رفته روی موضوعات به حمل شایع صناعی، نه به حمل اولی ذاتی.

س: ...

ج: مفهوم ترک وجود است، امر وجودی است مثل مفهوم خود عدم، مفهوم عدم چیه؟ وجودی است. اما واقع العدم چی؟

س: عدم است منتها

ج: واقع العدم، این جا هم احکام می‌رود روی واقع نه روی مفهوم.

س: می‌خواهم بگویم که ... ما عدم را تصور می‌کنیم یک مطابقی ولو قطع توی ذهن مان برای آن قائل هستیم و لذا می‌گوییم...

ج: مفهوم عدم مصداق دارد.

س: نه، وقتی به حمل شایع....

ج: واقعش ندارد، واقع العدم در خارج نیست ولی احکام می‌رود روی واقع نه برود روی خود مفاهیم. بله مگر این که شما راجع به مفهوم بخواید حرف بزنید.

س: نه، مستقیم ...

ج: چرا مستقیم روی واقع می‌رود یعنی این‌ها همه معبر هستند، مفاهیم همه معبر هستند برای این که احکام برود روی واقع. حالا دیگه این‌ها بحث‌هایی است که مربوط به جای خودش است، این جا به عنوان اصول موضوعه ما از آن استفاده می‌کنیم.

س: ... کف النفس خیلی معنا پیدا نمی‌کند.

ج: چون خدای متعال... احتمال می‌دهیم امر کرده باشد، آدم مؤمن میل پیدا می‌کند که انجام بدهد فطرتاً، پس این جا درست است که... بله این حرف شما را بعضی‌ها زدند در باب نواهی، گفتند پس این که گفته مثلاً لا تنظر المرأة الأجنبية پس باید برود یک جاهایی که مرأه اجنبیه هستند، شائق بشود آن وقت کف نفس بکند. یا لاتزن، لاتلط، فلان، همه این‌ها باید یک جاهایی برود که میل پیدا بکند بعد امتثال بکند. این... و لکن جوابش آن جا این است که همین که فطرت انسان این است که چون مولی گفته است پس یک میلی پیدا می‌کند حالا این برخلاف آن میل فطری خودش جلوی نفسش را بگیرد و انجام ندهد. پس یک میل و رغبتی به حسب فطرت وجود دارد برای انجام ما یحتمل وجوبه و یا استحبابه و امثال این‌ها.

س: ... بالفعل که الان وجود ندارد.

ج: دارد، توی نهادش وجود دارد. فطره الله التي فطر الناس علیها است.

س: همه بالفعل نیست که.

ج: بالفعل است. آن فطرت بالفعل است در همه.

پس بنابراین راه پنجم هم این است که ما این حرف را بزنیم که بگوییم به کف النفس تطبیق می‌کنیم که کف النفس بالفعل هم لازم نیست، همین این جا حالا اگر کف النفسی برای کسی پیدا شد، میل داشت. این می‌تواند کف النفس بکند یا نه؟ می‌گوید نه حرام است، حرام نیست کف النفس بکنی. حرام نبود کف نفس کردن پس معلوم می‌شود که انجام ندادن آن اشکالی ندارد فلذا کف نفس آن هم اشکالی ندارد. این هم احتمال هست و این از آن بیان قبلی از یک جهت بهتر هست برای این که کف دیگه نمی‌توانیم بگوییم این شیء شامل آن نمی‌شود، کف یک امر وجودی است و شیء شامل آن می‌شود. اما اشکالی که دارد این است که ما باز در موارد واجبات احتمال نمی‌دهیم که شارع دو تا حکم داشته باشد همان طور که ترک برای او قانون جدایی نیست برای کف النفس عن الفعل هم دیگه قانون جدایی نیست که ما در تمام واجبات الهیه دو

تا قانون جدای از هم داشته باشیم؛ یکی امر به فعل داشته باشیم، یکی نهی از کف از انجام آن فعل داشته باشیم. این نیست که ما بخواهیم بر آن حمل بکنیم. یقین داریم که کف‌ها در موارد واجبات حکمی ندارد مگر همان حکم عقلی که عقل می‌گوید کف نباید بکنی، چرا؟ چون مانع از انجام می‌شود. اما نه این که یک حکم شرعی احتمال می‌دهیم در همه واجبات وجود داشته باشد در کنار امر به خود آن شیء.

س: ...

ج: این لو بود که فرمودیم.

س: به لحاظ مرحله ... ضعیف نیست، امام می‌داند اگر مولی یک چیزی را واجب می‌کند به لحاظ الهی جدی ترک آن را اجازه نمی‌دهد. مرحوم آخوند... به لحاظ مرحله اراده می‌شود برائت جاری کرد.

ج: اولاً حکم اراده نیست، آن مبادی اراده است.

س: ... اما می‌دانیم اگر می‌گوید آن را انجام بده...

ج: پس حضرتعالی قائل به وجوب مقدمه هستید. مگر می‌شود شارع اراده کرده باشد اتیان صلات را و اراده نکرده باشد انجام دادن مقدمات آن را.

س: ...

ج: پس شما قائل هستید به این جهت، یعنی شهید صدر هم قائل است به این که مقدمه واجب واجب است، اگر شما آن مبنا را قائل هستید و می‌گویید که بله مقدمات واجب هم واجب است. ولی...

س: این یک امر وجدانی است، این که مولی یک چیزی را واجب می‌کند...

ج: نه قانون نیست.

س: گفتم به مرحله جعل شاید ملازمه نباشد. اما توی مرحله اراده یک چیز واضحی است. این را نمی‌شود با...

ج: نه، اراده هم ملازمه ندارد، همان به بیاناتی که در مقدمه واجب تبیین شده، آن هم ملازمه ندارد.

س: اگر امام می‌گوید واجب است ترکش را هم اجازه می‌دهد توی مرحله اراده جدی.

ج: ترک را به عنوان حکم عقل اجازه نمی‌دهد، نه این که از حیث خودش می‌خواهد. یعنی به خاطر این که انجام آن یعنی ترک این... امثال را خواسته، گفته انجام بده. وقتی گفته انجام بده، ترک آن باعث عدم انجام این است.

س: ...

ج: نه، آن اراده جدا و کراهت جدایی ندارد، آن از لوازم همان اراده است، نه اراده جداگانه‌ای دارد.

س: همین مقدار کافی است؟؟

ج: نه، آن جور نیست، چون به او ربطی ندارد، حکمی ندارد. می‌دانیم نسبت به این اراده‌ای ندارد.

س: یعنی اراده ملزمه دارد یا ندارد؟

ج: ندارد. به همان بیاناتی که در مقدمه واجب گفتیم. این جا ارجاع می‌دهیم به بحث مقدمه واجب. شما می‌گویید مقدمات واجب واجب نیست شرعاً. وجوب غیری هم ندارد. نه وجوب نفسی دارد، نه وجوب غیری دارد، نه وجوب طبعی دارد، هیچی ندارد. این تحقیقات بزرگان علما مخصوصاً متأخر حالا خلافاً لسوابق، آن‌ها همه می‌گویند مقدمه واجب هیچ نوع وجوبی ندارد. این‌ها آن جا تحقیق شده که این درست نیست. بله آن که او می‌خواهد ذی‌المقدمه است، مقدمه... عقل هر آدمی حکم می‌کند که من باید بروم مقدمات آن را بیاورم. دیگه این جا اراده جدایی برای مقدمه ندارد، حتی خدای متعال، حتی مقنن، او که نمی‌خواهد انجام بدهد. شما که می‌خواهی انجام بدهی نمی‌شود الا این که باید اراده کنی آن را، او که خودش فاعل این کار نیست، هر کسی فاعل آن کار است مقدمات را باید بیاورد. او از شما خواسته که این را بیاوری. اگر شما می‌توانی بدون این مقدمات بیاوری بیاور. آن نسبت به مقدمات.... فقط علم دارد که این آقا بدون این نمی‌تولند بیاورد. نه این که اراده دارد که برو بیاور. علم دارد. این جا هم علم دارد که اگر کف نفس بکند گناه خواهد کرد اما نسبت به کف نفس کراهتی ندارد به عنوان خودش بعد از این که به آن فعل امر کرده است.

این هم به خدمت شما... پس این امر پنجم هم به این اشکال مبتلا است.

و اما امر ششم:

امر ششم و هفتم هر دو که دیگه تکرارش نکنیم. امر ششم چی بود؟ این بود که امر به شیء مقتضی نهی از ضد است. نهی از ضد یک چیزی است تبع امر به شیء، یعنی چون امر کرده نهی از ضدش می‌کند آن هم ضد عام البته نه ضد خاص. امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص است. آیا این جا معقول است که شارع یا هر آمری و هر مولایی نسبت به ضد عام بگوید امنیت داری، مأمون هستی، نسبت به ترک این مأمون هستی. اما نسبت به آن وجوبی که این از دل او درآمده، این تبع آن است، به خاطر آن است، بگوید نه نسبت به او مأمون نیستی. امنیت دادن نسبت به مقتضا بدون امنیت دادن به مقتضی این عرفیت ندارد ولو عقلاً بگوییم اشکالی نیست. اما عرف می‌گوید این برای خاطر آن است. این که می‌گوید ترک نکن، نهی از ترک می‌کند به خاطر آن است. آن وقت نسبت به این امنیت داده، نسبت به آن امنیت نداده باشد؟ این نمی‌شود. پس امنیت این «یدل بدلالة الالتزامیه» بر امنیت او. این مطلب هم.. آن اشکال چهارم این جا نمی‌توانیم انجام بدهیم. آن بیان اولی که در اشکال چهارم داشتیم. یعنی کسی ممکن است این جا بگوید آقا ترک که حکم ندارد. این را دیگه این جا نمی‌توانیم بگوییم چرا؟ چون مفروض مان این است که بر مبنایی داریم حرف می‌زنیم که می‌گوید امر به شیء مقتضی نهی از ضد است. روی آن مبنا داریم حرف می‌زنیم. پس این دارد می‌گوید این نهی از ضد عام هست مثل شیخنا الاستاد حائری قدس سره، می‌گوید نهی از ضد عام وجود دارد امر لا شبهه فیهِ، واضح. دیگه روی این مبنا آن اشکال را نمی‌توانیم بکنیم. اما اشکال شیء را چرا، که بله این ادله این را نمی‌گوید ولو امر دارد، نهی دارد، اما شیء، اگر کسی بگوید

شیء شامل ترک نمی‌شود آن اشد کال سر جایش هست، از آن راه می‌تواند جواب بدهد ولی اگر گفتیم نه شیء در عرف شامل می‌شود این لا بأس. اشکالی که ما در این امر ششم داریم اشکال مبنایی است و آن این است که امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست. همان طوری که در محل خودش و در اصول این بر این مبنا است و ما قائل نیستیم به این که امر به شیء مقتضی النهی عن الضد.

و اما بیان هفتم: بیان هفتم چه بود؟ بیان هفتم این بود که همین طور که امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، امر واقعی به شیء مقتضی نهی واقعی عن الضد است، امر ظاهری بالشیء مقتضی نهی ظاهری عن الشیء است. پس بین امر واقعی و نهی واقعی نسبت به ضد عام، اقتضا وجود دارد. امر ظاهری با نهی ظاهری هم ملازمه دارند. پس بنابر این اگر شما فرض کنید که در شبهات وجوبیه شارع امر به احتیاط دارد، امر به فعل دارد ظاهراً، می‌گوید اذا شککت که شیء ای واجب ام لا یت به. اگر این امر ظاهری را داشته باشد شارع، قهراً پس می‌گوید ترکش لا تأت به، لا تترک، چون بین این و آن ملازمه هست. و حال این که داریم می‌بینیم که شارع فرموده چی نسبت به ترک؟ نسبت به ترک حدیث حلّ شاملش می‌شود، می‌گوید برائت داری. این که آن جا می‌گوید برائت داری پس معلوم می‌شود آن جا یت به ندارد. اگر آن جا یت به داشت، معنا نداشت که در این طرفش بگوید، چون مقتضی آن این است که در این جا بگوید لا تترک. پس بنابراین به این بیان هم می‌توانیم بگوییم که به ادله‌ی حلّ می‌توانیم تمسک کنیم برای برائت در شبهات وجوبیه، علاوه بر تحریمیه. این هم بیان قوی‌ای و درستی است اگر مبنا را بپذیریم که مبنا را بپذیریم که بله امر به شیء مقتضی نهی از ضد است. اگر امر به شیء مقتضی از نهی از ضد شد فرقی نیست بین این که آن امر، امر واقعی باشد یا آن امر، امر ظاهری باشد و در مقام شک باشد و جهالت باشد. این هم به خدمت شما عرض شود، پس این بیان هفتم هم اشکال مبنایی دارد.

و اما بیان هشتم:...

س: فرق بیان هفتم با بیان ششم چیه؟

ج: آن این بود که عرفاً نمی‌شود از این که تبع هست امنیت بدهند از آن که اصل هست امنیت ندهند. چون این تبع آن است عرفاً...

س: بیان آقای حائری است؟

ج: نه بیان آقای حائری نیست. آقای حائری حرف... آن مبنا حرف آقای حائری است نه بیانش، این که ایشان قائل است که امر به شیء مقتضی نهی از ضد است. و با این توضیح داده حرف آقای آخوند را؛ فرموده حرف آقای آخوند که فرموده ما ترک را.. بر ترک تطبیق می‌کنیم می‌فرماید چون ترک احتمال حرمت دارد به خاطر این که امر به شیء مقتضی از ضد است، از این جهت.

س: هر دو بیان وقتی که مبتنی بر امر به شیء نهی از ضدش می‌کند... و شما دارید یک برهان ... چون امر به شیء نهی از ضدش می‌کند و حال این که نهی از ضد را ... به وسیله‌ی حدیث ... دفع می‌کنیم ... و علتش که امر به شیء باشد نیست؟؟

ج: نه امر به شیء واقعی نیست. آن مثبت است.

س: همان در معرض ظاهر؟؟ در معرض ظاهر، حالا چه بگوییم امر به شیء نهی از ضد می‌کند به خاطر؟؟ عقلاً یا به خاطر فهم عرفی فرقی نمی‌کند. این تنقیح می‌کند امر به شیء نهی از ضد بودن را، مبانی این را؟

ج: نه ببینید در ششم این مقدمه را لازم نداریم به آن توجه کنیم که همان طور که امر واقعی به شیء مستلزم و مقتضی نهی از ضد است امر ظاهری به شیء هم مقتضی نهی از ضد ظاهری است، به این لازم نیست توجه کنید. این مقدمه را در هفتم می‌خواهید اما در ششم این مقدمه را نمی‌خواهیم. می‌گوییم که این نهی از ضد که در ترک هست ظل آن است. از این امنیت بدهند از آن امنیت دادن معنا ندارد. مثلاً شارع فرض کنید اگر ما قائل شدیم به وجوب مقدمه، می‌گوید آقا اگر مقدمه‌ات را انجام ندادی عیب ندارد من عقاب نمی‌کنم. ولی ذی المقدمه را نگویی عقاب نمی‌کنم. این عرفاً معنا ندارد اگر قائل به وجوب مقدمه شدی. می‌گوید آقا اگر مقدمات را می‌گویی عیب ندارد داری منت سر من می‌گذاری می‌خواهی عقاب و این‌ها را برداری پس آن اصلش را بردار دیگه، که ذی المقدمه باشد. در هفتم به این می‌خواهد توجه کند که همان طور که بین امر واقعی و نهی واقعی ملازمه هست بین امر ظاهری و نهی ظاهری ملازمه هست و اقتضا هست..

س: این‌ها غیر معقول است اصلاً. آن جا خواندیم عرفی نیست این جا غیر معقول است.

ج: غیر معقول است دیگه بله. یعنی دلالت دارد. حالا که این چینی است پس حلّ که گفت این جا برائت است قهراً باید این جا برائت باشد، چون نمی‌شود این جا برائت باشد، این جا وجوب باشد. بگوید که اگر اذا شککت در این که شیء ای واجب است یا واجب است ایت به، حکم ظاهری‌اش این است که باید اتیان بکنی، احتیاط باید بکنی. این با این جمع نمی‌شود.

س: ... اگر ملازمه را قبول کنیم ... آن طرف با آن ملازمه یعنی امر به شیء ولو ظاهراً مقتضی نهی است شما یک دلیلی دارید، یک دلیل جدایی دارد برای این که ترک؟؟ چیه؟ بالاخره معلوم است درست است؟ شما غایه الامر دو تا دلیل داری معارض است.

ج: نه معارضه نیست این جا. این جا چون ثبوت واقعی است یک ملازمه‌ی واقعی است. می‌گوییم شارعی که ..

س: تعارض هم همین است دیگه. تعارض می‌گوییم احد الدلیلین ثابت؟

ج: یعنی جمع نمی‌شود دیگه، دلالت التزام است. می‌گوییم شارعی که آمده به من گفته در موارد شبهات حکمیة تحریمیة که ترک یک واجبی است، محتمل الوجوبی است. اگر گفت این جا را من برائت جمع کردم تو امنیت داری معلوم می‌شود حکم ظاهری در مورد خود وجوبش وجوب نیست چون اگر آن وجوب بود دیگه معنا نداشت این جا این را جعل بکند. از جعلش در این جا کشف می‌شود که آن جا جعل نکرده. ما دلیلی که برای آن طرف نداریم. از این حرفش می‌خواهیم کشف کنیم که آن جا چه کار کرده.

س: مبنا یعنی دلیل داریم یعنی وقتی که امر به یک شیء شود ولو ظاهراً...

ج: نشده، دلیل که نداریم که در شبهات وجوبیه احتیاط کن.

س: فرضاً..

ج: دلیل نداریم. حرف این است که ما نسبت به شبهات وجوبیه هیچ دلیلی نداریم. درست.. حالا می‌خواهیم از ادله‌ی حلّ ببینیم استفاده می‌کنیم. عده‌ای گفتند ادله‌ی حلّ برای شبهات تحریمیة هست، برائت شرعیة در شبهات وجوبیه استفاده نمی‌شود پس شبهات وجوبیه می‌ماند مشکوک که حکم ظاهری آن چیه، به حکم عقل باید عمل کنیم، اگر برائتی هستیم برائت عقلی قائل هستیم، برائت عقلی. نیستیم، حق الطاعة‌ای هستیم آن جوری. درست؟ حالا این استدلال این جوری می‌گوید، می‌گوید از همین ادله‌ی حلّ می‌فهمیم که آن جا شارع وجوب جعل نکرده.

س: بیان از آن طرف آمده. این بیان.. ادله‌ی حلّ که اصلاً امر نیست ولو ظاهراً.؟؟ امر به شیء باید شما بیان خودتان هم اول همین بود یعنی ما فرض می‌کنیم که اگر فرضاً توی شبهات وجوبیه احتیاط جعل شده باشد یعنی امر ظاهری به احتیاط باشد ملازم هست با نهی از؟؟ و لکن خود حدیث حلّ که نمی‌گوید امر ظاهری است یا امر.. امر نیست اباحه‌ی ظاهریه دارد..

ج: اباحه‌ی ظاهریه..

س: و موضوع آن قاعده‌ی تلازم اقتضاء اصلاً دیگه توی حدیث حلّ قطعاً نمی‌آید. یعنی بیان شما اصلاً این نبود؟

ج: چرا این بود. دقت بفرمایید، نوشته شما دلیل بر این که مطابق با واقع است نیست. مثل خیلی تقریراتی که می‌نویسند غیر از مقرر عنه است. ببینید آن که عرض کردیم این بود که چون بین وجوب ظاهری و نهی از ضد عام ملازمه است، درست؟ حالا شک داریم که آیا در شبهات وجوبیه احتیاط شارع جعل کرده، یا احتیاط جعل نکرده، احتیاط نگفته بکن، چی گفته به جای احتیاط، احتیاط جعل می‌کند یا برائت جعل می‌کند. آیا احتیاط جعل کرده در شبهات وجوبیه؟ می‌گوییم از خود ادله‌ی حلّ ولو برای شبهات تحریمیه است، کشف می‌کنیم که آن جا وجوب احتیاط جعل نکرده. چون ادله‌ی حلّ که این ترک را می‌گیرد وقتی ادله‌ی حلّ ترک را گرفت می‌فهمیم که برای وجوب، احتیاط جعل.. وجوب احتیاط جعل نکرده. برای شبهه‌ی وجوبیه احتیاط جعل نکرده. چون اگر آن جا ایت به جعل کرده بود احتیاطاً باید دیگه این جا برائت نمی‌فرمود، حلیت نمی‌فرمود. حالا که خودش دارد می‌گوید من این جا را حلیت جعل کردم پس معلوم می‌شود آن جا را وجوب جعل نکرده. این کشف می‌کند. بله اگر یک دلیلی داشتیم که آن جا را دارد می‌گوید وجوب جعل کردم آن با دلیل ادله‌ی حل معارضه می‌کرد. اگر مقام اثبات فرموده بود ایت به اذا شککت که شیءای واجب است یا واجب نیست ایت به، این ایت به با آن ادله‌ی حلّ معارضه می‌کرد. چون مقتضای ادله‌ی حلّ و تطبیقش به ترک آن این است که واجب نیست و حرام نیست و حلیت دارد. پس دلالت التزامش این است که آن جا ایت به نیست. از آن طرف آن دلیل می‌گوید ایت به هست پس با این معارضه می‌کند. اما چون الان فرض این است که در شبهات وجوبیه دلیلی نداریم بر وجوب احتیاط. ما الان شک داریم که شارع در شبهات حکمیه وجوبیه احتیاط جعل کرده یا جعل نکرده. وجوب احتیاط جعل کرده یا جعل نکرده؟ می‌گوییم از همین ادله‌ی حلّ می‌فهمیم آن جا وجوب احتیاط جعل نکرده.

س: طبق حرف شما ما توی قاعده‌ی اقتضاء یک ملازمی داریم، یک تلازم دیگه‌ای داریم. تلازم دیگه چیه؟ جایی که جعل اباحه شده، جعل اباحه مستلزم عدم جعل وجوب توی آن؟؟ است؟
ج: بله. آره.

س: من تازه فهمیدم.

این هم هفتم. هشتم که آخری است این را هم عرض کنیم که فردا دیگه برویم سراغ فردای بحثی. برویم آن مقام اول. یا مقام ثانی.

استاد قدس سره این فرمایش را فرموده بود که در شبهات تحریمیه خیلی جاها ملازمه هست با وجوبیه. یعنی مثلاً همین روایت ... بعضی از این روایاتی که خواندیم می‌گوییم شما شک دارید که این مالی که خریدید سرقت هست یا سرقت نیست؟ اصالة الحلّ جاری شده و گفته حلال است. و حال این که وقتی من احتمال سرقت می‌دهم پس احتمال وجوب الرد هم می‌دهم دیگه. اگر سرقت است که من این را گرفتم، پس يجب الرد المغصوبه الی مالک که این هم حکم شرع است. المغصوب

مردود. ادله‌ی حلّ به من می‌گوید تو امنیت داری، خیالت راحت. اگر واقعاً آن وجوب گردن من هست چه خیالم راحت است؟ پس بنابراین چون بسیاری از موارد شبهات تحریمیه با شبهات وجوبیه همراه است و ادله‌ی حلّ به ما نشان می‌دهد که شارع می‌خواهد بگوید دیگه خیالت راحت نه حیثی راحت، کلاً راحت. این نمی‌شود الا به این که نسبت به آن وجوب هم برائت باشد. و آن وقت است که من خیالم راحت است. و الا حیثی.. از جهت حرمت این خیالت راحت باشد ولی یک وجوب ردی به گردنت هست، چه خیال راحتی؟ بنابراین چون مفاد ادله‌ی حلّ این است که می‌خواهد امنیت مطلقه بدهد به طرف، خیالش را راحت کند، امنیت مطلقه به طرف بدهد، از این کشف می‌کنیم که در همه‌ی مواردی که شبهات تحریمیه ملازمه‌ی با شبهات وجوبیه هست آن وجوب هم.. آن وجوب محتمل هم امنیت از آن است، برائت از آن است. آن وقت چون مسلّم است که بین شبهات وجوبیه با هم فرقی وجود ندارد وقتی در شبهات وجوبیه‌ی ملازمه‌ی با تحریمیه برائت بود قهراً می‌فهمیم که در بقیه‌ی موارد هم این مطلب هست.

این فرمایش استاد هم، این سؤالش این است که این مثال‌ها که ایشان به آن توجه فرموده برائت در شبهات تحریمیه‌ی موضوعیه است. اما در شبهات تحریمیه حکمیه چی؟ آیا آن جا هم ما داریم که ملازمه باشد؟ باید آن جاها را ملاحظه کرد، مثال هست، در شرع هست، جاهایی هست که ما شبهات تحریمیه حکمیه داشته باشیم که آن ملازمه دارد با شبهات وجوبیه. این فرمایش ایشان بله در شبهات تحریمیه‌ی موضوعیه که این سرقت است یا سرقت نیست؟ این عبدی که خریده مملوک است یا مملوک نیست؟ این نمی‌دانم مرأه‌ای که با او ازدواج کرده آیا اخت رضائی‌اش هست یا رضائی‌اش نیست؟ یا اخت واقعی‌اش هست، نسبی‌اش هست یا نسبی‌اش نیست، این شک‌ها را دارد. این‌ها با یک وجوب‌هایی هم ممکن است ملازمه داشته باشد. اگر مثلاً ملازمه دارد با چی؟ می‌گوید که اگر این تحریم واقعاً باشد نظر به او هم دیگه حرام می‌شود. ملازمه با غض بصر از او دارد و بعضی احکام دیگه که نسبت به اجنبی انسان دارد واجباتی که نسبت به اجنبی دارد. ولی این‌ها همه برای شبهات موضوعیه می‌شود. شما در شبهات تحریمیه‌ی حکمیه ببینید جایی دارید که ملازمه باشد. تا این که آن وقت فرمایش ایشان تمام شود و باز هم این تمام شود که ما بگوییم این عدم قول به فصل یا عدم الفصل بین همه‌ی موارد شبهات وجوبیه را هم تسلّم بکنیم. آن وقت فرمایش استاد تمام می‌شود. این نیاز دارد به یک دقتی که ما ببینیم، یک استقرایی بکنیم ببینیم آیا در شبهات حکمیه این چنینی که ملازمه باشد داریم یا نداریم. فعلاً به نحو تردید این جا مطلب را عرض می‌کنیم و این احتیاج به استقراء و تتبعی دارد. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان

جلسه ۳۴ - ۱۳۹۵/۰۹/۲۰

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

بحث در روایات حل بود، بعد از تقریب استدلال گفتیم در دو مقام باید بحث بشود. مقام اول این بود که آن تتمه‌ای که برای تقریب بود که با این که ظاهر روایت مربوط به شبهات تحریمیه هست چگونه می‌شود آن را شامل شبهات وجوبیه هم قرار

داد که وجوه ثمانیه برای این تمیم بیان شد و همه آن‌ها مناقشه شد. ولی یک وجه باقی ماند که استدراک می‌کنیم و آن این است که ممکن است گفته شود درست است صدر این چنین است ولی در پایان حضرت می‌فرماید به حسب نقل «وَأَشْيَاءُ كُلِّهَا عَلَى ذَلِكَ حَتَّى تَسْتَيِّنَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ» این «الاشیاء کلها» که هم اشیاء جمع محلی به الف و لام است، افاده عموم می‌کند و هم بعد تأکید شده به کل که «کلها». این نشان می‌دهد تمام اشیاء؛ حالا چه شبهه شما شبهه تحریمیه باشد، که قدر مسلم است و در صدر بیان شده، چه شبهه وجوبیه باشد. همه اشیاء بر همین منوال هستند یعنی برائت دارند، اباحه دارند. «الاشیاء کلها علی ذلک حتی تستیین أو تقوم به البینه».

خب پس این نحو می‌توانیم در شبهات وجوبیه هم بگوییم ذیل شامل شبهات وجوبیه می‌شود. این بیان بیان قوی‌ای است منتها دو تا شبهه دارد و آن این است که «علی ذلک» مشارالیه «ذلک» چیه؟ «الاشیاء کلها علی ذلک» ذلک یعنی همان که در صدر ذکر شد، آن که در صدر ذکر شد این بود که «حلالٌ حتی تعلم أنه حرام» یک حکم مغیای به علم به حرمت است و حلیت مغیای به علم به حرمت این در شبهات وجوبیه ما نداریم، پس مشارالیه «ذلک» آن است. وقتی حکم این چنین شد به تناسب حکم و موضوع، موضوع هم قهراً مضیق می‌شود که «الاشیاء کلها علی ذلک» یعنی اشیایی که محتمل الحرمة هست، نه اشیایی که احتمال حرمت آن را نمی‌دهیم فقط شک در وجوب دارد. این از این ناحیه، این اشکال.

اشکال دیگر این است که این «حتی تستیین أو تقوم به البینه» ان شاءالله در مقام ثانی خواهد آمد که این قرینه است بر این که خود این را قرینه قرار دادند بر این که این اصلاً شبهات حکمیه را نمی‌گیرد، حتی تحریمیه را، فکیف این که بخواهد شبهات وجوبیه را بخواهد شامل بشود. حالا این توضیحش در مقام ثانی است.

و مقام ثانی عبارت بود از این که ببینیم اصلاً دلالت این روایت بر اصل مطلب که اثبات برائت و حلیت در شبهات حکمیه حالا ولو خصوص تحریمیه، این تمام است یا تمام نیست. حالا اگر تمیم هم نتوانیم بکنیم، در شبهات وجوبیه نیاوریم لااقل در شبهات حکمیه را اثبات می‌کند و خود این هم له شأن کبیر. چون اگر برائت در شبهات تحریمیه حکمیه ثابت بشود در مقابل ادله احتیاط ما باز دلیل داریم، می‌گوییم ادله احتیاط همه جا می‌گوید احتیاط کن، شبهات تحریمیه دلیل خاص داریم، تخصیص می‌زنیم آن‌ها را، بنابراین خودش شأن کبیری پیدا می‌کند.

حالا در این مقام ثانی مطالب فراوان و مناقشات فراوانی شده است، هم اصولاً، هم فقهاً، هم حدیثاً. و مجموع این شبهات و مناقشاتی که وجود دارد مآل بعضی از آن‌ها به این است که دلالت این روایت در اثر یک علم اجمالی مردد است و ادله حجیت نمی‌تواند شامل آن بشود چون ما علم داریم که بالاخره یک خطایی، اشتباهی در این جا رخ داده. این مآل بعضی به این است. و مآل بعضی به این هست که این روایت مخصوص شبهات موضوعیه است و ربطی به شبهات حکمیه ندارد. و مآل بعضی از آن‌ها به این است که اصلاً این روایت مربوط به اصل نیست، اصلاً الحل را نمی‌خواهد بگوید، یک حرف دیگری دارد می‌زند که ربطی به باب برائت و اصلاً الحلیه ندارد، نه در شبهات تحریمیه، نه در شبهات وجوبیه، نه حکمیه، نه موضوعیه، هیچ کدام از این‌ها. اصلاً ربطی به این باب ندارد، فقه الحدیث امر آخری است، این هم بعضی از شبهات. و بعضی شبهات هم مآلش به آن است که این روایت اجمال دارد، ما نمی‌فهمیم، امر آن دائر است بین این که اصلاً متعرض شبهات موضوعیه می‌شود یا حکمیه می‌شود، یا اصلاً هیچ کدام این‌ها و یک مطلب آخری را دارد بیان می‌کند، این سر در نمی‌آوریم

از مفاد این روایت. این هم مناقشه برای بعضی از مناقشات است، و مناقشه اخیر هم این است که صدور این روایت به خاطر اشتمالش بر مسعده بن صدقه که توثیقی ندارد یا توثیق و این‌های او محل اشکال هست، بنابراین حجت نیست.

اما حالا بیان این مناقشات:

اما مناقشه اولی که مناقشه مهمی هم هست؛ این است که امام سلام الله علیه حسب این نقل بعد از این که کبری را در صدر کلام‌شان بیان می‌فرمایند که می‌فرماید «کل شیء هو لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک» بعد از این که این کبری را بیان می‌فرمایند، این کبری را تطبیق می‌کنند به شش مثال؛ «وَذَلِكَ مِثْلُ الثَّوبِ يَكُونُ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرْقَةٌ...» تا آخر، که شش مثال می‌زنند، تطبیق می‌فرماید آن کبری را بر این صغریات سته.

فرمودند... هم شیخ فرموده، هم دیگران فرمودند، وقتی ما محاسبه می‌کنیم می‌بینیم اصلاً این‌ها مصادیق آن کبری نیستند. اگر این کبری مقصودش اصالة الحل باشد، برائت باشد، اگر این معنای صدر باشد که شما می‌خواهید به آن استدلال بکنید، این مثال‌ها اصلاً مثال برای آن نیست و آن کبری بر این‌ها تطبیق نمی‌شود که حالا توضیح خواهم داد ان شاء الله. بنابراین ما این جا علم اجمالی پیدا می‌کنیم که این روای یک اشتباهی برای او رخ داده؛ یا کبری را برای ما درست نقل نکرده، کبری یک چیزی بوده که بر این‌ها تطبیق می‌شده و یا این که اگر کبری را درست گفته صغری و این کلام بعدش اشکال دارد. بالاخره یک اشتباهی این جا رخ داده؛ یا در بیان کبری، یا در بیان تطبیق. و چون این علم اجمالی برای ما هست، نه به آن می‌توانیم اخذ کنیم نه به این.

اما حالا چرا این صغریات، صغری این کبری نمی‌توانند باشند؟ برای این که این مثال اول «ذلک مثل الثوب یکون قد اشتریته و هو سرقة» در این جا ما اماره شرعیه داریم، شارع ید را چی قرار داده؟ اماره قرار داده بر ملکیت. از آن کسی که رفته خریده او ید دارد بر این شی‌ای که دارد می‌فروشد. اماره این جا وجود دارد، با وجود اماره ملکیت نوبت به اصالة الحلیه و اصل نمی‌رسد و این اماره اماره‌ای است که فقط توی عقلاء نیست، شرع این اماره را حجت قرار داده و در شرع هم هست. پس بنابراین با وجود این چه معنا دارد که به اصل این جا امام سلام الله علیه بخواهد تمسک بفرماید. علاوه بر این اصالة الصحة وجود دارد یعنی آن دارد این بیع را می‌فروشد، حالا بعضی گفتند این جا اصالة الصحة هم وجود دارد. حالا این قدری محل تأمل است چون اصالة الصحة در فعل غیر... این جا دو طرفی است؛ بیع است و شری است. آیا من در کار خودم با این که شک دارم می‌توانم اصالة الصحة جاری بکنم؟ حالا در فعل او بله. اما در فعل خودم چی؟ یعنی فروختن او اصل این است که درست است. این یک قدری دغدغه و إن قلت دارد. حالا آن دیگه مسلم است. آن اولی که این جا جای ید هست آن به لادغدغه هست، بنابراین از این ناحیه اشکالی ندارد.

مثال دوم؛

«أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَلَعَلَّهُ خَرَّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ»؛ مملوکی است پیش ما، خرید او را، حالا احتمال می‌دهید که شاید این اصلاً حر است و قد باع نفسه. این هم مثال دوم. اشکال این است که مثال دوم هم تمام نیست. جای اصالة الحل نیست، چون

اقرار العقلاء علی انفسهم جایز. این اقرار دارد می کند، اقرار دارد می کند من عبد هستم، من مملوک هستم و اقرار العقلاء علی انفسهم جایز. و اگر از دیگری خریده، از دیگری هم که خریده باز قاعده ید دارد، چون ید دارد بر این.

س: ... هر کسی بیاید بگوید من عبد هستم خودش او را می گیرد؟

ج: بگیرد، اشکال دارد؟

س: ...

ج: بدهد، حالا دارد خودش را می فروشد. یا عبدی است که حر نشده، صوری دارد، حالا این....

«أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ، أَوْ قُهِرَ»؛ کلاه سر او گذاشتند یک جوری یا مقهور واقع شده نمی تواند بگوید من عبد نیستم. او را می کشند، هیچی نمی گوید. این جا هم باز ید هست، آن زمانی که اُمه و عبید بوده ید دارد این. پس این مثال ها؛ مثال اول، دوم، سوم.

«أَوْ امْرَأَةً تَحْتَكَ وَهِيَ أُخْتُكَ»؛ با کسی ازدواج کرده، با مرأه ای ازدواج کرده و حالا احتمال می دهد که این خواهرش باشد، خواهر واقعی او باشد ولی در اثر یک زلزله ای، یک چیزی، پیشامدی، این ها از هم جدا شدند، حالا هم دیگر را نمی شناسند ولی احتمال می دهد خواهرش باشد. این جا اصل موضوعی وجود دارد و آن این است که ... البته اصل موضوعی عدم ازلی. این که قبل از این که پدید بیاید که اخت من نبود، بعد از پدید آمدن آن نمی دانم اخت من شده یا اخت من نشده؟ استصحاب می کند عدم اختیث او را. پس این استصحاب وجود دارد و به قول شیخ اعظم این موارد... حالا همه این موارد را ایشان می فرماید با این که امارات در این ها وجود دارد یا اصول موضوعیه در این ها وجود دارد، اگر این ها هم نباشد باز جای اصالة الحل نیست، جای اصالة الحرمة هست. یعنی اصلاً این ها وجود دارند با این ها، این اصول وجود دارند که جای اصل نمی گذارد. اگر این اصول را هم ما چشم از آن بپوشیم این اصل نیست، اصلی که در این جا باید تطبیق کنیم. اصل اصالة ... تطبیق کنیم.

«أَوْ رَضِيعَتُكَ»؛ یا این که احتمال می دهیم این مرأه رضعیه او باشد یعنی یک خواهر رضاعی او باشد یا حالا رضعیه او باشد یعنی هم شیر او باشد. حالا هم شیر بودن انواعی دارد، اقسامی دارد که بالاخره محرم هستند. این جا هم اصل موضوعی دیگه دارد که استصحاب عدم ازلی هم نیست برای این که از روز اول که این اخت نمی شده، این هم شیر نمی شده، شرط دارد، باید این شروط تمام بشود، مدتش تمام بشود، این استصحاب می کند که این آن موقع بود و هم شیر من نبود، الان نمی دانم هم شیر من شده یا نه؟ استصحاب عدم هم شیر بودن می کند. پس می بینیم در تمام این ها یا قاعده ید وجود دارد، یا استصحاب وجود دارد، یا اصالة الصحة وجود دارد، یا به قول مرحوم امام قدس سره ایشان می فرمایند ما یک قاعده ید داریم اوسع از این قاعده ید معروف که در املاک فقط گفته می شود که مثلاً خانه ای تحت تصرف کسی است، لباسی تحت تصرف کسی است و هکذا. می گوییم این ید علامت ملکیت است در بین عقلاء. ایشان می فرماید ما یک قاعده ید بالاتر و اوسع داریم، هر چی تحت سلطه دیگری است، این خانمش است، این هم قاعده، این جا هم ید است. این ید به معنای عام

است، اوسع از آن ید است و هکذا. ایشان می‌فرماید این قاعده ید اعتبار عقلایی دارد و شارع هم لابد آن را می‌خواهند بفهمند مثلاً تنفیذ فرموده پس بنابراین لازم نیست به استصحاب و این‌ها آن جا تمسک کنیم. آن قاعده ید هم ما در این جاها داریم، اگر قاعده ید را در این جا بگوییم هست اصلاً نوبت به استصحاب نمی‌رسد چون استصحاب هم باز اصل است، یا اگر اماره هم بگوییم هست بعد از آن امارات است، در رتبه بعد است.

پس بنابراین این مثال‌ها هیچ کدام اصالة الاباحه قابل تطبیق بر آن نیست.

س: ...

ج: نه دیگه، چون این الان؟؟ فرض این است که الان چیه؟

س: ...

ج: مثل این که کسی شک می‌کند این لباس از اول برای من بوده یا نه؟

س: ...

ج: چرا دیگه، قاعده ید می‌گوید برای خودت است شک نکن. فلذا مثال زدند آقایان فرمودند اگر کسی در صندوقش می‌بیند پولی هست شک می‌کند برای خودش است یا نه، گفتند اگر این صندوق صندوقی است که باز است و اوپن است به قول شما که هر کسی پولی آن جا می‌گذارد و برمی‌دارد، نه. اما اگر اختصاص به خودش دارد این یدش هست، برای خودش است. ولو شک دارد که اصلاً... و احتمال می‌دهد مثلاً کسی آورده این جا گذاشته یا خودش پول کسی را فراموش کرده غفلتاً این جا گذاشته. ولی این جا ید می‌گوید برای خودت هست نوش جان کن.

س: ...

ج: بله، به چه دلیل منتقل به شما شده؟

س:؟؟

ج: می‌گوید نمی‌دانم برای من هست، قبل برای من نبود، حرام بود در این تصرف بکنم، الان هم نمی‌دانم برای من شده یا نه، اگر این ... است نباشد، اگر این اصالة الصحة نباشد. برای مردم است. اگر ایشان از کسی رفته خریده دیگه، برای مردم است. اگر این اقرار نباشد این حر باشد، جایز نیست که حر را تحت سلطه گرفتن. پس بنابراین لولا این اماراتی که گفتیم یا این اصول استصحابی که این جا گفتیم، شیخ مطلب دقیقی فرموده. بعضی از آقایان در حواشی رسائل فرمودند که ما نمی‌توانیم از آن‌ها چشم بپوشیم. شیخ که نمی‌گوید چشم بپوشید، شیخ می‌فرماید... می‌خواهد اشکال را قوی‌تر کند می‌فرماید اصلاً جای این نیست، این اصول وجود دارد، یا این امارات وجود دارد، از این‌ها هم چشم بپوشیم باز اصالة الحل این جا جاری نمی‌شود. بنابراین اصلاً این مثال‌ها منطبق علیه این کبری نیست، بنابراین ما علم اجمالی پیدا می‌کنیم که راوی یا مسعدة بن صدقه، یا قبلی، بالاخره یکی این جا یک اشتباهی کرده در نقل کلام امام، امام که اشتباه نمی‌کند که.

این راوی‌ها اشتباه کردند، یا کبری را برای ما درست نقل نکردند، کبری یک چیز دیگه بوده، یک جور دیگه بوده یا این مثال‌ها را درست برای ما نقل نکردند، احدی الامرین است. پس بنابراین اشکال می‌شود.

س: ...

ج: برای این که شرط صحت عقود، نکاح این است که او همشیره‌اش نباشد. اگر این اصل نباشد که بگوید این همشیره نیست چه جور تطبیق می‌کنی؟ «و انکحوا الایامی منکم» چه جور این‌ها را تطبیق می‌کنیم، چه طور ادله را تطبیق می‌کنید.

س: ...

ج: نه، این که شرط را درست نمی‌کند. ادله عقد باید این جا شامل بشود.

س: ...

ج: یعنی ... نمی‌دانی که بیع شده یا نه؟

س: ...

ج: این نمی‌شود که آن جا....

س: ...

ج: برای این که وقتی آن ادله نگرفت، استصحاب حرمت دارد دیگه.

س: ...

ج: استصحاب حرمت دارد.

س: ... وقتی امام می‌گوید حلال است یعنی آن اصل حاکم است این نیست.

ج: یعنی چی آن اصل حاکم است؟ فرض کنید استصحاب ... این طور نیست دیگه.

س: وقتی ما می‌گوییم این طوری نیست ...

ج: نمی‌شود، چون آن را یاد ما دادند، خودشان آن را یاد ما دادند، خودشان این اصول را به ما فرمودند، با این که خودشان این اصول را فرمودند این را دارد می‌فرماید.

س: ...

ج: چون یادمان داده خودش.

س: ...

ج: مثل آن اشکالی که هست که آن جا حضرت فرمود، فلذا در حدیث زرارہ باب استصحاب ہم چنین اشکالی هست. آن جا لعلک کنت علی یقین من وضوئک، بعد حضرت استصحاب وضو کردند، با این که آن جا منشأ شک چیه؟ منشأ شک این است که خوایش برده یا نبرده. شک سببی و مسببی است، ما استصحاب عدم نوم باید بکنیم، نه استصحاب بقاء وضو را، اگر این حرف‌های ما در اصول درست باشد آن جا یک اشکال این است که چه طور حضرت استصحاب وضو کردند، استصحاب سبب را نکردند، استصحاب مسبب را کردند. آن جا آقا ضیاء فرموده بود ما نمی‌فهمیم حالا که چرا از... حالا یک راه‌هایی آن جا دارد، این جا هم این جور. خودتان به ما یاد دادید گفتید استصحاب، استصحاب را هم خودتان جوری فرمودید که مثلاً مقدم است، این جا هم همین جور است. حالا ببینیم ما توی آن قسمت... فرمایش شیخ اعظم را، حالا توی آن قسمت وارد نشویم که حالا... حالا فرض کنید فرمایش شیخ در همه این موارد هم تمام نباشد، ولی در اکثرش درست است. این اشکال. آیا این اشکال قابل جواب هست یا قابل جواب نیست؟

دو جواب عمده برای این اشکال از طرف محققین بیان شده:

یک جواب آقای آخوند قدس سره است در حاشیه فرائد که بعضی اساتید قدس سره هم در دروس^۱ فی علم الاصول تبعه. و آن این است که فرموده این‌ها تطبیق نیست تنظیر است. «و ذلک مثله» نمی‌خواهد حضرت تطبیق بفرماید، می‌خواهد تنظیر کند. حضرت می‌فرماید «کل شیء هو لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه». این مسأله که برای شما گفتیم همه چیزها حلال است تا این که بفهمی حرام است این یک مطلبی است که در شرع نظائر و امثال دارد که یک جاهای دیگر هم به یک وجوه دیگر به خاطر یک جهات دیگر شارع فرموده حلال است مثل همین موارد ششگانه. تنظیر می‌خواهد بفرماید، نه تطبیق بخواهد بفرماید. و در تنظیر حالا یک وجه شبهی، یک وجه نظارتی و مثلیتی باشد کفایت می‌کند.

حالا عبارت آقای آخوند شاید این است که فقط تنظیر است، می‌خواهد آن جا را به این جاها تنظیر کند. مرحوم استاد قدس سره در دروس^۲ فی مسائل علم الاصول، وجه تنظیر را این قرار دادند که همین طور که من در این جا این حلیت را مغیا کردم به علم به حرمت، توی این موارد هم این استغراب نکن، بعید نشمار، چون در خیلی جاها این مسأله وجود دارد، مثل کجا؟ مثل همین که شما چیزی خریدی نمی‌دانی، شک می‌کنی که این سرقت هست یا نه. تا بینۀ قائم نشود، تا علم پیدا نکنی این جا می‌گوید اشکالی ندارد. در بعدی همین جور، بعدی همین جور، تا علم پیدا نشود، تا بینۀ نشود. می‌خواهد بفرماید همین طور این جا اگر من آن را مغیا کردم این نظیر دارد، در احکام‌های دیگر، جاهای دیگر هم ولو آن جا اصله الحل نیست، آن جاها هم یک مغیایی به این هست. بنابراین استغراب نکن، این چیزی است که در شرع نمونه‌های فراوانی دارد.

س: ...

ج: نه، یعنی شارع یک چیز...

س: ...

ج: نه، در این که شارع حکمش را مغیا دارد می‌کند به علم.

س: درسته، وقتی که اماره باشد.

ج: نه.

س: ...

ج: حکمش را دیگه، حکمش را، این حجیت این اماره را مغیا کرده. حجیت اماره حکم شرعی دیگه. حجیت ید حکم شرعی، حجیت استصحاب حکم شرعی. چطور شارع حجیت اماره که ید است مغیا فرموده، چطور حجیت استصحاب را مغیا فرموده، حالا اصالة الحلیه که یک حکم شرعی این هم مغیا است. این را دارد تشبیه می کند از نظر تغیش به آن. همان طور که آن جا هم متغیا است، این جا هم متغیا است. این جهت را می خواهد حضرت بفرماید. این یک بیانی است که مرحوم آقای آخوند فرموده و مرحوم شیخنا الاستاد تبریزی هم قدس سره در مسائل علم اصول ولو ایشان می گوید به این روایت محل تأمل است، به خاطر همین مثال ها می فرماید محل تأمل است که ما بتوانیم به این روایت استدلال بکنیم. البته حالا توضیح ندادند چرا محل تأمل است، به خاطر این که علم اجمالی پیدا می کنیم یا جهت دیگری که حالا بعد می آید. وجه آن را نفرموده، فرموده محل تأمل است، مگر این که بگوییم تنظیر است که این تنظیر برای آقای آخوند است که در آن جا فرموده. تنظیرش هم به این است که... این یک بیان، به این جور تخلص از اشکال بجوییم.

این مسأله که ما بخواهیم بگوییم واقعاً خلاف ظاهر هست چون «و ذلک» مثل این ها، بعد بفرماید «و الاشياء کلهما علی ذلک» ظاهر مطلب این است که حضرت دارند تطبیق می فرمایند. و اصلاً تنظیر کردن این جا یعنی چی؟ تنظیر برای جایی است که یک آدمی احتیاج به این داشته باشد، بخواد استدلال کند و اما امام وقتی می فرماید اصالة الحل در این جا است تنظیر کردن دیگه می خواهد چه کار کند. این برای ما هست که بله ما یک حرفی می زنیم، یک فتوایی می دهیم، بعد برای این که رفع استغراب از ذهن ها بکنیم می گوییم استغراب نکن آن جا هم این جوری است، آن جا هم آن جوری است، آن جا هم این جوری است. به خاطر این که می خواهیم به شخص بگوییم ما اشتباه نکردیم، امثال و این ها دارد. در مورد امام معنا ندارد که حکم خدا را دارد بیان می فرماید تنظیر بخواد بفرماید.

س: ??

ج: مخاطب هم همین جور است. کجا امام تنظیر فرمودند؟

س: ...

ج: این ها که این جور نبودند. مسعدة بن صدقه و این ها که این جور نیستند. مسعدة بن صدقه....

س: ...

ج: استدلال نمی‌خواهد، این استدلال‌ها که استدلال نیست. این فقط برای رفع استغراب است، و الا دلیل که نیست این‌ها، فقط برای اشباه و انظار نشان دادن است. حالا این یک راه است ولی خلاف ظاهرش که دیگه مسلم است که «و ذلک مثل فلان» خلاف ظاهر است.

س: ...

ج: حالا ببینیم اگر هیچ راهی نداشتیم، این علم اجمالی را... چرا، می‌گوییم ما اشتباه کردیم. گوینده اشتباه کرده، راوی اشتباه کرده.

راه دوم؛ بیان مرحوم آقا ضیاء عراقی است که فرمایش قوی‌ای ایشان فرموده است. جواب دوم، راه دوم برای تخلص از این اشکال.

آقا ضیاء قدس سره می‌فرماید این صدر حکایت است نه انشاء، نمی‌خواهد حضرت بفرماید هر چیزی که لایعلم حرمته من انشاء دارم می‌کنم یا شارع انشاء فرموده در آن حلیت را. این را نمی‌خواهد بفرماید تا این اشکال پیش بیاید. بلکه می‌خواهد چی بفرماید؟ می‌خواهد بفرماید هر شی‌ای که شما علم به حرمت آن نداشته باشید، بدان مورد یکی از اصول و قواعد و اماراتی است که حلیت‌آور است. حالا هر جایی به حسب خودش. هر جا شما علم به حرمت نداری بدان آن جا مشکلی شما نداری، چرا؟ چون یک قاعده‌ای بالاخره آن جا پیاده می‌شود، حلیت را درست می‌کند. حالا یک جا ممکن است ید پیاده بشود، یک جا ممکن است استحباب پیاده بشود، یک جا ممکن است همین برائت و حل پیاده بشود، هر جایی یک چیزی. آن وقت اتفاقاً مثال‌هایی که حضرت زدند همه جاهایی است که غیر برائت پیاده شده، مشکلی ندارد مثال است، تطبیق درست است، بنابراین این جور نیست که ما علم اجمالی پیدا کنیم، نه، ما از این مثال‌ها می‌فهمیم که حضرت این را دارد می‌فرماید در سطر که البته استدلال همه تمام می‌شود دیگه. حضرت می‌خواهد بفرماید هر جایی که شما علم به حرمت نداری، همه جاها که علم به حرمت نداری... ببینید همه جاها که علم به حرمت نداری حلیتی برقرار است حالا یا این حلیت که برقرار است در اثر قاعده ید است، یا در اثر استحباب است. یک جاها که این‌ها نیست در اثر چیه؟ قهراً بر اثر اصالة الحل است دیگه. بنابراین استدلال به این شکل تمام می‌شود و آن مشکله هم برطرف می‌شود.

س: ...

ج: نه، این‌ها دیگه «و ذلک مثل...» آن عبارات....

س: ...

ج: چه قرینه‌ای می‌شود این. مثل این که شما...

س: ...

ج: شما می‌گویید... شما که ان شاء الله می‌روی عتبات غصه نخور آن جا یک کسی پیدا می‌شود، آقای زید، آقای عمرو، آقای بکر. ممکن است خاله و عمه و این‌های او هم پیدا بشود. شما می‌گویید نه چون به مردم مثال زده... نه مثال دارد می‌زند. حالا این جا می‌گوید آقا هر جا علم به حرمت نداشتی خیالت راحت یک حلیتی آن جا پیدا می‌شود در اثر یک قاعده‌ای، یا اصلی یا یک چیزی. مثل چی؟ مثل این موارد، الان دارم مثال برای شما می‌زنم. ببین الان این جا قاعده ید است، آن جا ببین استصحاب است، آن جا ببین اصالة الصحة هست، هر جا یک چیزی پیدا می‌شود. امام که در مقام این نیست که در مثال استیفاء بفرماید، استیعاب بفرماید همه موارد را که. چند تا مثال دارد می‌زند. پس معنای جمله صدر این است. این که شد هم کار مثال‌ها درست می‌شود و هم استدلال تمام هست چون می‌فرماید کل شیءٍ دیگره. همه چیز، همه چیزها که بالضرورة می‌دانیم استصحاب ندارد. همه چیزها که بالضرورة می‌دانیم قاعده ید توی آن نیست. همه چیزها که بالضرورة می‌دانیم اصالة الصحة در آن نیست. الان من شک کردم این شرب تن چطور است، این اصالة الصحة‌ای در آن نیست، قاعده در آن نیست، این نیست. پس این جا را هم که حضرت دارد، همه جاها یک حلیتی پیدا می‌شود قهراً این جا که هیچ کدام از آن‌ها نیست این حلیت اصالة الحلی می‌شود.

س: ...

ج: آره، این درسته. که این یک چیزی درست می‌کند. اگر شما پیدا کردی تخصیص می‌زند، در خصوص جایی پیدا کردی تخصیص می‌زند ولی فعلاً دلالت این تمام است. اگر آن مخصصی پیدا کردی خیلی. حالا ما بعداً ببینیم ادله احتیاط را قبول می‌کنیم دلالتش را، یا دلالتش را قبول نمی‌کنیم. اگر دلالت ادله احتیاط را قبول کردیم و نسبتش با این روایات، نسبت عموم و خصوص من وجه نشود و قابل تخصیص باشد، بله، این جهتی که می‌فرمایید درست است. بنابراین این هم جواب دومی است که آقا ضیاء داده و للکلام تنمات که ان شاء الله در جلسه بعد.

جلسه ۳۵ - ۱۳۹۵/۰۹/۲۱

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

بحث در این اشکال بود که موارد تطبیقی در روایت مسعدة بن صدقة در صورتی که صدر مفاد آن قاعده حلیت و برائت باشد متلائم نیست، در صدر فرموده «کل شیءٍ لک حلال حتی تعلم أنه حرامٌ بعینه» که مفاد آن اگر این باشد که هر چیزی که نمی‌دانی حرام هست یا نه، این برای تو حلال است به نحو قاعده حل و برائت. این با آن موارد ششگانه سازگار نیست چون در آن موارد ششگانه که «و ذلک مثل کذا» آن‌ها همه به خاطر قاعده حل و برائت نیست. آن‌ها بعضی‌هایش به خاطر این است که استصحاب در آن هست، بعضی‌ها به خاطر این است که قاعده اقرار در آن هست، بعضی‌ها به خاطر ید هست و این‌ها ربطی به اصالة الحل ندارد. برای تخلص از این اشکال و قهراً این موجب می‌شود که برای ما علم اجمالی پیدا می‌شود که این روای در این جا، حالا یکی از این روای در این جا یک خطایی برای او پیش آمده، یا این کبری را درست نقل نکرده

و یا این که این مثال‌ها را درست نقل نکرده و این مطالبی که در مثال ذکر می‌کند درست نیست، بنابراین چون علم اجمالی داریم از حجیت می‌افتد که یکی از این دو تا بالاخره حجت نیست. برای تخلص از این اشکال وجوهی ارائه شده یا می‌شود ارائه کرد؛ وجه اول فرمایش آقای آخوند و بعضی بزرگان دیگران بود که تنظیر باشد، که اشکال شد در این وجه.

وجه دوم فرمایش محقق عراقی بود که ایشان فرموده است که کبرایی که در صدر بیان شده فقط قاعده حل نیست بلکه یک اخبار است، یک حکایت است از این که در مواردی که شما علم به حرمت ندارید آن جا حلیتی موجود دارد حالا هر جا به یک وجهی، لازم نیست شما بدانید علتش را که، مثل مجتهدی که به مقلد عوامش می‌گوید همه این جا خیالت راحت، حالا خودش چراهای آن را می‌داند، آن چراها را به مقلد که نمی‌گوید که. این جا هم امام فرموده هر جا علم به حرمت نداری آن جا حلال است، خیال شما راحت، مثل این موارد را هم مثال زدند. اتفاقاً حالا مثال‌هایش همه‌اش یک مواردی است که به خاطر اصالة الحل نیست، به خاطر ید است، به خاطر استصحاب است، به خاطر اقرار است. این‌ها به خاطر این‌ها است، این‌ها را هم که لازم نیست طرف بداند که. می‌فرماید این جا خیال شما راحت باشد. چون فرموده همه جاهایی که نمی‌دانی، این نکته‌اش مهم است که همه جاهایی که نمی‌دانی این چنین است پس قهراً اصالة الحل را هم می‌گیرد چون یک جاهایی هست که نه ید است، نه استصحاب است، نه قرار است، نه چیز دیگری است، قهراً چیه آن جا؟ باید برائت باشد دیگه تا حلیت درست بشود. بنابراین این عموم حکایت که می‌گوید همه جا این جوری است دلالت می‌کند که بله، شارع پس مسبقاً در یک جاهایی هم اصالة الحل جعل فرموده و این هم به خدمت شما عرض شود که....

بر این مطلب مناقشاتی که باید بررسی بشود. مناقشه اولی این است این بیان می‌تواند اصالة الحل برای ما اثبات کند اما یک اصالة الحلی است که به درد مجتهد خیلی نمی‌خورد، چون موضوع آن مشخص نیست چیه، کجاها را باید... موضوع را خیلی مشخص نفرموده. بله می‌دانیم یک جاهایی هم اصالة الحل جعل شده، یک ابهام و اجمالی دارد و بنابراین یک قاعده برائت و اصالة الحلیه‌ای که موضوع آن منقح باشد ما بدانیم در چه مواردی جاری می‌شود این را به دست ما نمی‌دهد. مثل این که کسی بیاید بگوید که، یک روایتی بیاید بگوید بدانید شارع یک جاهایی برائت جعل کرده، حالا کجاست آن جا؟ این به نحو اجمال فهمیده می‌شود، موضوع آن مشخص نیست.

س: ...

ج: نه، می‌خواهد بگوید به شبهات حکمیه می‌توانیم استدلال کنیم.

س:....

ج: عموم دارد دیگه، آره دیگه.

س: ...

ج: نه، می‌فرماید عموم دارد به این معنا که پر این کلام شبهات حکمیه تحریمیه را هم می‌گیرد که در آن نه استصحاب باشد، نه قاعده ید باشد، نه اقرار باشد نه بقیه قواعد و اصول. آن جا را هم می‌گیرد. جواب از این اشکال این است که

می‌گوید قبول می‌کنیم این را از شما، این فرمایش را از شما می‌پذیریم ولی موضوع این قواعد را، موضوع آن اصالة الحل را، موضوع آن برائت را به نحوی که برای مجتهد و یک قاعده اصولی که بدانیم موضوع آن چیه، منقح باشد موضوع آن به دست ما نمی‌دهد.

س: ...

ج: و چیزهای دیگر هم شاید باشد، ما که خبر نداریم، منحصر در این‌ها نیست که.

س: ...

ج: آره ولی موضوع آن چیه؟ آن برای ما مشخص نیست که باز می‌گوید در این جاها شارع جعل کرده. این را به دست اصولی نمی‌دهد.

س: «حتی تعرف أنه حرام» دارد موضوع را مشخص می‌کند.

ج: نه، تا وقتی علم به حرمت نداری یک قواعدی جاری می‌شود حالا کدام قاعده جاری می‌شود؟ آن قاعده‌ها موضوعش چیه؟ پس بنابراین موضوع قواعد را به ما مشخص نمی‌کند، منقح نمی‌کند کجاها برائت است، کجا یک چیز دیگر است. این را مشخص نمی‌کند. حالا اگر شما می‌گویید خیلی برای ما مهم نیست که این را بدانیم.

مناقشه دومی که وجود دارد این است که براساس این معنا، بنابراین یک جاهای این حلیت می‌شود حلیت واقعی، مثل قاعده ید، اماره است دیگه، حلیت آن می‌شود واقعی، مثل اقرار، اماره است اقرار دیگه، حلیت آن می‌شود واقعی. در موارد برائت و حلیت قاعده حل، می‌شود حلیت ظاهری. در مورد استصحاب اگر بگوییم استصحاب اماره است می‌شود واقعی، اگر بگوییم اصل است؛ می‌شود ظاهری. پس حلیت‌ها در این موارد این‌ها حلیت‌های مختلف هستند؛ واقعی و ظاهری. این یستلزم که این واژه حلال در اکثر از معنا استعمال شده باشد. حلال هم بالحلیة الواقعیة، هم بالحلیة الظاهریة. چون بعضی جاها حلیت واقعی است، بعضی جاها حلیت ظاهری. پس این که می‌گوید هر جا علم به حرمت نداری خیال شما راحت، حلال است. این حلال که دارد می‌گوید باید استعمال در اکثر از معنا شده باشد. هم حلیت واقعی، هم حلیت ظاهری به تناسب موارد مختلف.

این مناقشه هم ممکن است تخلص از آن به این که ملتزم می‌شویم به این که در جامع استعمال شده و آن همان معنای لغوی حل است، نه معنای اصطلاحی حل. همان طور که محقق خویی هم در مصباح الاصول فرموده است که یکی از احتمالات در این حلال این است که این حلال به معنای مرسل باشد. مرسل است یعنی آزاد است، رها است و قید و بند ندارد که همان معنای لغوی حلیت است. بنابراین مستلزم این که بگوییم استعمال لفظ در اکثر از معنا می‌شود نیست و می‌گوییم در آن معنای لغوی و آن جامع بینهما استعمال شده.

اشکال سومی که به این فرمایش شده اشکال شهید صدر قدس سره است. ایشان فرموده است که شما دارید می‌گویید این جمله اخباریة لا انشائية، با این که ظاهر این عبارت این است که انشاء است، «کل شیء هو لک حلال حتی تعلم أنه حرام یا

تعرف آنه حرام بعینه ظاهر این است که دارد انشاء حلیت می فرماید، نه این که از یک حلیتی دارد اخبار می کند. پس بنابراین این فرمایش شما خلاف ظاهر است.

س: ...

ج: جملات خبریه در مقام انشاء هم استعمال می شود دیگه.

س: ...

ج: نه، خلاف ظهور است از کلمات دیگران است نه مقنن، نه مشرع. مثل یعید صلاته. می گوید فلان، می گوید یعید صلاته. اخبار نمی کند که یعید، می خواهد انشاء کند.

این فرمایش دو تا جواب از آن داده می شود...

س: ...

ج: می گوید آقای آقا ضیاء این جور که شما آمدی معنا کردی که می گویی اخبار است از حلیت های مختلفه ای که در موارد مختلف است...

س: ...

ج: نه، فعلاً که آقای آقا ضیاء فرموده اخبار از حلیت هایی است که مسبقاً شارع در موارد مختلف جعل فرموده.

دو تا جواب از این فرمایش وجود دارد؛ یکی این که بله ظاهر بدوی کلام شارع بما آنه شارع و این که مشرع است، همین است که در مقام انشاء است اما این جا که ما این جور معنا می کنیم به خاطر قرینه است. برای این است که مثال هایی، تطبیقاتی حضرت فرموده، این تطبیقات با آن انشاء جور در نمی آید. چون این تطبیقات به انشاء جور در نمی آید می فهمیم که پس قرینه متصله هم هست، مقالیه هم هست، در کلام ذکر شده. می فهمیم آن انشاء نیست اخبار است. آن فرمایش براساس چیه که شما می گوید ظاهرش انشاء است؟ آن براساس این است که این کلام صدر من المقنن، صدر من الشارع. حیث شارعیت و مقننیت اقتضاء می کند که دارد چه کار می کند؟ دارد انشاء می کند، جعل می کند، نه این که اخبار می کند از یک چیزی که قبلاً جعل شده یا انشاء شده یا دیگران کردند. این وجهش این هست، وجه ظهور این است. این وجه ظهور در صورتی معتمد است که قرینه ای در کلام نباشد، قرینه ای موجود نباشد، به خصوص قرینه مقالیه از خود شخص در کلام و این جا چنین چیزی موجود است، آقای آقا ضیاء هم براساس این فرموده، فلذا جاهای دیگه که نمی آید این جوری معنا بکند. این جا براساس این اشکال و این قرینه می فرماید مقصود این است. هذا اولاً.

و ثانیاً مطلبی است که تلامذه محقق بروجردی قدس سره از ایشان نقل می کنند که ما سمعناه من سیدنا الاستاد آقای زنجانی دام ظلّه، ولی در تقریرات دیگر هم دیدیم بعداً که ایشان می فرمودند.... آقای بروجردی در درس می فرمود این کلمات ائمه علیهم السلام حتی رسول خدا(ص)، این ها مثل کلمات مجتهدین است. مجتهد وقتی توی رساله عملیه اش می نویسد

این واجب است انشاء وجوب دارد می‌کند؟ مجتهد چه کاره است که انشاء وجوب بکند. این که می‌گوید این واجب است اخبار است از این که یعنی در شرع واجب است. ائمه علیهم السلام هم وقتی می‌فرمایند واجب، حرام، حلال، این‌ها اخبار عن مجعولات شارع است یعنی خدای متعال است. خودشان انشاء نمی‌کنند وجوب و حرمت و این‌ها را، اخبار دارند می‌کنند، پس در تمام جاها، نه این جا فقط، نه این روایت. همه جاها که می‌فرمایند افعَل، لا تفعل، انشاء می‌کنند چه می‌کنند، حتی افعَل و لا تفعل‌شان که صیغه امر و نهی است، آن‌ها هم به داعی ارشاد به وجوب است، به وجوبی که خدای متعال جعل کرده و این مسأله اگر بگوییم که غیر از خدای متعال حق جعل اصلاً ندارد و تمام مجعولات مختص خدای متعال است که روشن است. اگر بگوییم که خدای متعال تفویض جعل فرموده به این چهارده تا نور پاک یا سیزده تا شد، حالا صدیقه طاهره هم سلام الله علیها اجازه جعل به او داده شده نمی‌دانم ولی معصومه هست اما حالا این مناصب هم به ایشان اعطاء شده یا نه، من الان اطلاعی ندارم نمی‌دانم. اما به حسب روایات پیامبر عظیم الشان که می‌دانیم جعل دارد. همین دو رکعت سر نمازهای چهار رکعتی اضافه ایشان است دیگه، فرض النبی (ص) است فلذا است در آن دو رکعت اول که شکوک جاری نمی‌شود ولی در دو رکعت بعدی چون فرض الله نیست، فرض النبی است جاری می‌شود. ایشان تشریعاتی دارند. یا اصل زکات را خدای متعال جعل فرموده اما موارد آن که در این امور ۹ گانه باشد پیامبر قرار داده، رولایاتی هست. و رولیت معتبره‌ای هم که شیخنا الاستاد قدس سره در درس می‌فرمودند... آقای قاروبی که از موسی بن جعفر سلام الله علیه روایت معتبره هست که خدای متعال به ما هم حق جعل داده، به ما ائمه علیهم السلام ولی ما استفاده نکردیم. این حق جعل برای ما هم وجود دارد، ما از این حق جعل استفاده نکردیم. حالا ای حال اگر بگوییم که اصلاً این حق را خدا نداده که خیلی روشن است، اگر هم بگوییم داده فرمودند ما استفاده نکردیم. پس بنابراین همه این‌ها که داده گفته می‌شود در حقیقت انشاء نیست حتی آن‌هایی که به صیغه افعَل و لا تفعل است و این‌ها اخبار است.

س: ... آقا ضیاء اصرار دارد که این‌ها اخبار است ولی انشاء نیست.

ج: تصریح فرموده.

س: تصریح بلا موجب است. اگر تصریح بکند که در این روایت شریفه پیامبر اسلام در موضوع ما لایعلمون انشاء حلیت می‌کند اما نه این که این موضوع علت انشاء حلیت هم هست. همین ظهور در علیت هم باشد ... این نشان می‌دهد که در موضوع ما لایعلمون امام (ع) دارد انشاء حلیت می‌کند لذا اشکال شهید صدر هم به نظر می‌رسد با این وصف ... اگر بپذیریم که امام (ع) در موضوع ما لایعلمون نه به استناد ما لایعلمون بلکه موضوع ما لم یعلم، انشاء حلیت می‌کند حالا به چه سببی؟ سبب را نمی‌گوید. اگر ظهوری هم داشته باشد ... که تطبیقاتی هست که با علیت این موضوع نمی‌سازد از علیت آن دست برمی‌داریم با انشاء...

ج: ببینید طبق فرمایش ایشان باید این را بگوییم. چون قاعده ید که نمی‌آید... قاعده ید اماره است، طریق است. می‌گوید این ملک توسست، وقتی ملک تو شد ادله‌ای که گفته تصرف در هر ملکی حلال است دیگه احتیاج به جعل حلیت جدا ندارد، باید قاعده ید را جعل بکند. پس این حلال که این جا گفته می‌شود نسبت به آن جا اصلاً انشاء الان نیست. چون موضوع را... قاعده ید موضوع را دارد منقح می‌کند می‌گوید این ملک توسست، وقتی ملک او شد تصرف هر شخصی در ملکش جایز

است. «الناس مسلطون علی اموالهم» پس بنابراین دیگه این جا یک حلیت جدیدی انشاء نمی خواهد که، اگر استصحاب هم باشد، استصحاب هم منقح موضوع است در این جا، منقح موضوع که شد پس موضوع منقح می شود، پس بنابراین آن ادله ای که احکام را بر این موضوع بار کرده آن ها پیاده می شوند، دیگه حلیت جدید نمی خواهد، قهراً وزان وزانی است که این جا انشاء نیست نسبت به این موارد، وزان وزان اخبار است یعنی بابا تو که ید داری، ید که داری ملک شماست، ملک شما که شد کل انسان^۱ یحل له التصرف فی امواله.

س: ... یعنی در ما لایعلمون انشاء حلیت شده. حالا به سبب ید، به سبب استصحاب، به سبب...

ج: یعنی این جا این جمله جمع شده بین انشاء و اخبار؟

س: نه انشاء است.

ج: اگر می گوئید انشاء است که دارم می گویم آن جاها انشاء نمی خواهد.

س: ...

ج: پس انشاء نمی خواهد.

س: ...

ج: نه، قبلاً شده این ها، این که بابا زمان امام صادق (ع) هست، زمان پیغمبر و قبل شده که هر کسی در مالش می تواند تصرف بکند. قاعده ید هم از زمان جعل شده بوده، الان دیگه چی بیایند انشاء بکنند. هی هر روز که نمی آیند انشاء بکنند، پس شما بگوئید که هر روز افعّل، افعّل انشاء می کند.

س: پس اصلاً این فرمایش حضرتعالی یک اشکال عامی است که در غیر رسول اکرم انشاء معنا ندارد.

ج: بله، انشاء به معنای آن معنا ندارد، انشاء وجوب یعنی جعل قانون. جعل قانون دیگه معنا ندارد، قانون مجعول را اعلام می کنند، تبیین می کنند، انتشار می دهند، نه هی جعل می کنند. هر روز هی جعل نمی کنند، هر روز انشاء نمی کنند، این اصلاً عرفیت هم ندارد. هر روز انشاء بیایی بکنی.

س: در ما لایعلمون هم همین را می گفتیم و حال این که تطبیق می کردیم انشاء را.

ج: نه، رفع ما لایعلمون، اخبار از یک انشاء واحدی است که خدای متعال کرده. این اخبار است از آن انشایی که خدای متعال کرده.

س: پس این بیان هم تخلص ایجاد نمی کند. به خاطر چی؟ اگر بگوئیم که این ها همه اخبار است، ما می گوئیم بالاخره یا اخبار از یک قاعده ای که اصالة

ج: نه، اخبار از حلیتی است که ...

س: یا اخبار از یک چیزی است که ...

ج: از چیه؟

س: مثلاً نمی‌دانیم که انواع مثال‌های مختلف هم بر آن هست.

ج: اخبار از وجود حلیت، حلیت جامع است در تمام این موارد که منشی است به ادله دیگه، این جا به چیزهای دیگه منشی شده، حالا حضرتعالی اخبار می‌کنید مثل این که به مقلدین تان می‌فرمایید آقا خیالت راحت. دیگه حالا آن که نمی‌شود بگویید این جا علتش این است، آن جا علتش آن است. شما یک مسأله‌ای را، یک بخشی از آن را با روایت درست کردید، یک بخشی از آن را با اصول درست کردید، توی رساله عملیه همه را با یک عبارت می‌نویسید، می‌گوید همه این موارد بلاشکال است. این جا هم کأنّ امام صادق سلام الله علیه علی فرض صدور این روایت دارند به مسعده همین را می‌فرمایند، آخر این جاهایی که تو علم نداری به حرمت حلال است. آقا ضیاء این جوری معنا کرده. و معنای دقیق و انصافاً معنای جالبی است که ایشان به ذهنش شریفش به قرینه آن مثال‌ها.

س: ...

ج: نه، مسأله انشاء را نمی‌گوییم، مسأله این است که ایشان آمده می‌گوید حلیت‌های مختلف را دارد می‌گوید نه این یک حلیت برائتی که با مثال‌ها جور درنیاید، چون اشکال این بود دیگه. اگر حلیت برائتی باشد این با مثال‌ها جور در نمی‌آید. ایشان در...

س: اگر مثال هم نبود باز هم شما باید می‌گفتید اخبار است.

ج: بله بله.

س: حالا اشکال اول تان به شهید صدر این است که اصل فرمایش تان را قبول داریم، به قرینه مثال از اصل فرمایش تان درست برمی‌داریم.

ج: نه، این‌ها همه علی سبیل التنزل است.

س: جواب اول تان بود.

ج: جواب اول این است که شهید صدر قدس سره ایشان فرمود که ظاهر کلمات شارع چیه؟ انشاء است. و شما که دارید می‌گویید این اخبار است، آقای آقا ضیاء با آن ظاهر نمی‌سازد. آن جا جواب می‌دادیم خدمت ایشان که لو فرضاً فرمایش شما حق باشد، این کفر را بپذیریم از شما، فرضاً که این حق باشد اما جایی است که قرینه نباشد و این جا آقا ضیاء می‌گوید قرینه است. پس اشکال به آقا ضیاء وارد نیست چون می‌گوید قرینه وجود دارد و آن فرمایش شما، منشأ آن ظهور حال مقنن و شارع است. این ظهور حال به خاطر وجود قرینه، این جا رفع ید می‌شود از آن. بر آن اساس.

جواب دومی که داده می شود این است که این مطلب اصلاً از شما پذیرفته نیست که شما می گوید اصل در بیانات شارع انشاء است. شارع اگر خدا مقصودتان است بله، و این حرف خدا نیست. اگر ائمه مقصود است این نه، ظاهر کلمات آن ها هم به فرمایش آقای بروجردی چون آن ها هم یا مشرع نیستند، یعنی حق تشریع به آن ها داده نشده، یا اگر هم داده شده فرمودند ما استفاده نکردیم الا یک مورد نادری که پیامبر (ص) ... البته نه در موارد ... یعنی به عنوان قانون شرع استفاده نکردیم، نه به عنوان ولی امر، نه به عنوان مدیر، آن که کردند و می فرمایند، این که نکردیم یعنی به عنوان ضوابط شریعت، قوانین شریعت، نه به عنوان این که امام هم یک جایی وظیفه برای تدبیر امور، برای سیاست امور مردم امر و نهی می فرماید. آن اوامر خاص خودش است، آن ها اوامر ولایی شان است. حتی امام در قضیه ثمره جندب لاضرر و لاضرار فی الاسلام، آن را هم می گویند قانون اسلام نیست، آن امر ولایی پیامبر عظیم الشان هست اما منتها این امر ولایی برای همه زمان ها هست. یا «من احیا ارضاً میتة فهی له» بعضی ها احتمال دادند این هم همین جور باشد. یعنی این فرمایش خدای متعال نیست، این فرمایش پیامبر هست که ولی امر مسلمین است الی یوم القیامة فرموده این جور. مثل این که فرموده زکات را در این امور بدهید، همان طور از روایات استفاده می شود که در زمان امام صادق بعضی ها آمدند گفتند آقا توی منطقه ما گندم و این ها چیز نیست، برنج است. شما در برنج قرار بدهید زکات را به جا گندم، حضرت ناراحت شدند به حسب آن روایت. چند تا روایت ظاهراً این جوری است. فرمودند پیغمبر اکرم در این ها قرار داده، «من شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر» پیامبر در این ها قرار داده، در همین ها هم هست.

خب که این ها غیر تشریعات است، این ها اوامر مولوی آن ها است و آن ها هم وجوب اطاعت دارند.

س: ...

ج: این بما آنه امام الجامعه دارد می فرماید.

س: ... اوامر ولایی کجا ظاهر می شود. اگر این تا ابد باشد مثل لاضرر و لاضرار چه فرقی می کند. نتیجتاً چه تفاوتی دارد؟
ج: نتیجه اش این است که بعضی نتایج را مثل آن در باب صلاۀ فرموده فرض النبی با فرض الله تفاوت می کند. آن که فرض الله است، شک در آن راه ندارد، اگر شک کردیم قواعد شک نمی توانیم، باطل است. در فرض النبی، چرا، چون مقام ربوبی نیست. این جا چرا شک در آن راه دارد با یک جوری می شود آن را درست کرد. «فاین علی الاکثر» یا آن که مظنون تو هست به آن عمل کن، ولی در آن مثلاً گفتند که این چنین نیست. این ها یک آثاری است که وجود دارد و یکی از جهاتش هم همین جاها است که داریم بحث می کنیم که این را تشریع نکردند آقا، و روایاتی که ظاهر آن تشریع است پس می شود اخبار.

س: بگوییم انشاء از طرف خداوند...

ج: اشکالی ندارد، خدا همه چیز مال اوست دیگه.

س: بیان ائمه را بگوییم انشاء از طرف خداست.

ج: یعنی چی؟

س: در طول بیان خداست.

ج: نه، پس آن انشاء نیست. صیغه افعال به داعی ارشاد، اخبار است، نه انشاء است. مثلاً پزشک که می‌گوید که این دارو را بخور، این اخبار در حقیقت دارد می‌کند، و ارشاد می‌کند به این که این دواى درد توست.

س: این که فرمودید از این جعل استفاده نکردند...

ج: وقتی از جعل استفاده نکرده باشند پس انشاء نکردند دیگه، اخبار دارند می‌کنند.

این هم اشکال سوم بود.

اشکال چهارم یعنی جواب چهارمی که این جا داده شده و آن جواب چهارم هم از شهید صدر قدس سره هست این است که این فرمایش آقا ضیاء باز خلاف ظاهر روایت است. چون ظاهر روایت این است که حضرت می‌خواهند بفرمایند حالا ولو اخبار هم باشد. که این حلیت در تمام این موارد در کل شیءای که علم به حرمتش نداری وجود دارد به نکتۀ واحده، نه به نکات مختلفه. هر جا به یک وجهی. ظاهر این است که حلیت در همه جا هست بنکتۀ واحده. این اولاً و باز چیزی که ظاهر این روایت است و کنار این قرار می‌گیرد و مجموعاً خلاف ظاهر می‌کند فرمایش آقا ضیاء را، این است که ظاهر مطلب هم این است که امام (ع) در مقام این هستند که یک قاعده‌ای، یک ضابطه معلوم الموضوع و المحمولی به دست عبد بدهند که این موضوعات را بشناسد و محال تطبیق آن را یاد بگیرید و هی تطبیق کند خودش. اصلاً این که ضوابط تعلیم می‌شود و به دست افراد داده می‌شود برای همین است که هی از سؤال مختلف، سؤال‌های مجدد، مکرر پرهیز بشود، خیالش راحت بشود، موضوع را بشناسد هر جا دیگه خودش تطبیق کند، دیگه هی نخواهد بیاید استفسار کند و استفتاء کند و سؤال بکند. ظاهر کلمات ائمه علیهم السلام در این مقامات که دارند تعلیم احکام می‌کنند ظاهرش این است که می‌خواهند اعطاء ضوابط بکنند و یک ضابطه‌های منقح الموضوع و المحمولی را به دست مخاطب‌شان بدهند که خیالش راحت باشد دیگه خودش تطبیق بکند. این جوری که شما بیان فرمودید آقای آقا ضیاء که اولاً نکته نکته واحده نیست و حال این که ظاهر این است که به نکته واحده است، دو؛ یک ضابطه منقح الموضوع و المحمولی داده نشد و این‌ها همه خلاف ظاهر است. این هم بیان دیگری است که در بحوث ایشان فرمودند. فرموده است که:

«و هذا أيضاً خلاف الظاهر لا فقط باعتبار ظهور الجملة في الانشاء لا الاخبار» که آن اشکال قبلی بود «بل من اجل قوة ظهورها في أنها في مقام اعطاء قاعدة كلية بنكتة واحدة للتطبيق على الموارد المختلفة بحيث يستفيد السامع تطبيقها بالفعل و هذا لا يناسب مع كون القضية اخبارية، تجمع حیثیات و قواعد متعدده، لا يمكن أن يرجع اليه المكلف في مجال التطبيق» هر جا یک چیز و موضوع آن معلوم نیست چی هست و این‌ها. این هم به خدمت شما عرض شود که اشکال اخیر است.

س: ... علت ضابطه‌ها را نگفته. بالاخره در تمام مواردی که شما شک در حلیت داری بگو حلال است حالا یا به خاطر برائت باشد، یا به... بالاخره این ضابطه هست که حلیت در تمام موارد ... ولی دلیل ضابطه را نگفته.

ج: خب می‌فرمایند ظاهر این است که می‌خواهد یک حلیت به نکتۀ واحدهٔ بفرماید امام. قوت ظهور در این دارد که به نکتۀ واحدهٔ می‌خواهد بفرماید. این دعواً لا دلیل علیه، به نکتۀ واحدهٔ می‌خواهد بفرماید. اگر مثلاً شارع بفرماید که «کل مسکر حرام» ما می‌فهمیم که مثلاً همه مسکرها ملاک حرمتش یک چیز است، شاید باشد، ملاک‌های مختلف داشته باشد. این نکته نکته واحده‌ای است ظهوری در این... بله یک احتمالی است اما ظهور باشد که باید نکته‌اش واحده باشد، نکات مختلف نمی‌تواند منشأ آن قرار گرفته باشد این یک دعواً به لا دلیل است به خصوص وقتی قرینه این جا وجود دارد که ما می‌فهمیم که حالا ولو این که ابتدائاً یک چنین ظهور کی هم باشد، نه حالا ظهور قوی که ایشان می‌فرمایند. حالا فرضاً بپذیریم این جا قرینه وجود دارد، آقای آقا ضیاء هم به خاطر این قرینه دارند می‌فرمایند دیگه و تخلصاً برای آن اشکال و آن قرینه دارند می‌فرمایند.

پس بنابراین که به نکتۀ واحدهٔ باشد، دلیلی بر این نیست که حتماً بگوییم هر وقت شرعی، قانون‌گذاری یا عامی می‌گوید، نکته‌اش نکته واحده است. مثل این که مثلاً گفت اکرم هولاء، نکته‌اش چیه؟ این است که یکی‌اش عالم است، یکی‌اش ذریه رسول الله است، یکی‌اش آدم خیلی خوبی است، یکی‌اش نمی‌دانم فلان است. نکات مختلفی. یکی از ترس است که اگر این را اکرام نکنی بعداً مثل آقای نائینی فرموده من به بعضی‌ها پول می‌دهم که من را اذیت نکنند، پاچه من را نگیرند، به بعضی‌ها هم می‌دهم چون ... پس بنابراین این که نکته واحده باشد بله. اما این که فرمودید ضابطه‌ای بدهد، بله یک وقت می‌فرمایید که... استظهار می‌فرمایید که ضابطه‌ای باید بدهد که موضوع آن منقح باشد تا این که هر جایی بتواند تطبیق بکند و بفهمد چراییت آن را، اگر این باشد که چراییت آن را بفهمد این بله. اما این هم لا دلیل علیه که باید این جور باشد. نه همان طور که آقای علوی فرمودند و بعضی دیگر هم می‌فرمایند از... شارع می‌خواهد ضابطه کلیه بدهد یعنی یک موضوعی که همه جا این از حیرت و دردسر و شک تخلص بجوید. بالاخره این ما لایعلم حرمت هست یا نه؟ ملاکش این است که لایعلم حرمت. تحریر ندارد. اگر می‌دانی... اگر هم نمی‌دانی بگو حلال است. حالا چرا حلال است؟ شما چه کار داری که چرا حلال است. آدم عوام می‌خواهی چه کار کنی که بدانی الان، به خاطر قاعده ید است که می‌گوییم حلال است، به خاطر استصحاب است می‌گوییم حلال است، به خاطر برائت است که می‌گوییم حلال است. شما چه کار به این کارها داری. مثل یک مقلدی که بیاید به مجتهد بگوید آقا چرا این فتوا را دادی؟ می‌گوید فضولی آن به شما نرسیده. یک مقلدی که عوام است بگوید آقا چرا این فتوا را دادی، آن جا را چرا این جور؟ می‌گوید این فضولی به شما نیامده. می‌خواهید بفهمید بیا پنجاه سال درس بخوان تا چرای آن را بفهمی. این جا هم امام صادق می‌فرماید که فضولی به شما نرسیده، من دارم به شما می‌گویم همه این جاها حلال است. شما چه کار داری به خاطر چی؟ پس بنابراین این فرمایش محقق ... و عجب این است که این بزرگان این جوری اشکال می‌کنند بعد خودشان یک وجهی... حالا در تخلص می‌گوییم. یک وجهی می‌گویند که شاید اخبای از وجه ایشان باشد و در این که حالا ظهور دارد کلام در آن یا ندارد. بنابراین فرمایش آقا ضیاء قدس سره فرمایش قوی و متینی است که ما بگوییم که اگر اشکالات دیگر و مطالب دیگر حل بشود انصاف این است که فرمایشات ایشان... این فرمایش متین و قوی‌ای است که آقا ضیاء فرموده.

س: این استصحاب... حالا قاعده ید و ... ثابت می کند ولی استصحاب... حالا این جا الان موضوع آن طوری شده که استصحاب حلیت می کند ولی جاهای دیگر ممکن است استصحاب حرمت باشد. این مثال را هم می توانیم این جا جزو چیز بگیریم. قاعده ید حلیت را ثابت می کند ولی استصحاب، الان شده موضوع آن حلیتی که استصحاب شده، اگر حرمت بود استصحاب حرمت می شد.

ج: هر جا حرمت را نمی دانی، آن جاهایی که استصحاب حرمت داری می دانی. هر جا حرمت را نمی دانی، هر جا شما نمی دانی ولو به خاطر استصحاب، آن جا حلال است. حالا چرا حلال است؟ یا به خاطر این که استصحاب حلیت دارد...

س: استصحاب حرمت هم موضوعش همین است، حرمتی سابق بوده الان نمی دانیم، استصحاب حرمت بکنیم.

ج: پس حالا می شوید چی؟ می دانیم.

س: پس الان این جا را هم نمی دانیم.

ج: این جا را نمی گیرد دیگه. فرمود هر چیزی که نمی دانی حرمت آن را.

س: در استصحاب حلیت هم بگوییم این را هم جایی که نمی دانستیم حالا پس الان می دانیم.

ج: چی را می دانیم؟ به این روایت می دانیم. آن جا به آن روایت، به روایت استصحاب. این جا به این روایت می دانیم، الحمدلله. این روایت اصلاً آمده که ما را بدانید بکند و به این روایت حالا می دانیم.

این اشاره بکنم به این ولو وقت گذشته ولی حالا آقایانی که... جواب سومی که این جا... اصلش را می خواهم بگویم که روی آن... مطلبی عرض کنم، روی آن فکر کنید. جواب سومی که این جا برای تخلص از آن اشکال می شود گفت یک فرمایشی است که عده ای دارند منهم خود شهید صدر قدس سره. و منهم قبل از شهید صدر این اولین بار از شهید صدر شاید ماها متوجه این مبنا شدیم ولی اخیراً من در کلمات محقق خوانساری در جامع المدارک هم دیدم، ایشان هم این مطلب را فرموده قبل از شهید صدر. و آن این است که این اصولی که شماها می گوید آن حاکم بر این است تا آن باشد، جای جریان این نیست. این حرف به طور کلی درست نیست. اصول متوافقه المضمون این ها همه شان جاری می شوند. مثلاً اگر استصحاب حلیت داری، از آن طرف قاعده حل هم داری. هر دو جاری است، این جور نیست که جایی که استصحاب است قاعده حل نباشد. این قواعد و اصولی که مضمون واحد دارند ولو این که مشهور این شده که نه این ها ترتیب دارند، اما نه ما قبول نداریم، این دلیل ندارد. اگر این را گفتیم، یکی از جواب ها این است که این روایت خودش دلیل همه این ها است. حضرت همه این جاها به خاطر حل می فرماید قاعده حل جاری است، چرا؟ چون آن بقیه قواعد هم مفادش چی می شد، نتیجه اش چی می شد؟ حل می شد. و جاهایی که متوافق المضمون هستند ترتیبی ندارد که، پس این جا هم مورد قاعده حل است، هم استصحاب است، هم ید است. عیبی ندارد، بنابراین اگر این جوری گفتیم، این مبنا را قائل شدیم بنابراین اشکالی نیست.

س: ...

ج: باشد، اماره و اصلی که مفادش یکی است. یک اماره آمده گفته هذا حلال، شما هم می‌توانی این جا به اماره تمسک کنی می‌گویی هذا حلال، هم می‌توانی به اصل تمسک کنی بگویی حلال. این‌ها ترتب ندارند. اگر ما چنین حرفی را بزنیم، این اشکال هم برطرف می‌شود.

شهید صدر با این که مبنایش این هست این جا یک خط فرموده، إن قلت که این جوری است می‌گوییم نه فایده‌ای ندارد. این ذیل کلام ایشان یک جمله‌ای است که من نفهمیدم ایشان چی می‌خواهد بگوید. برای این گفتم که شما مطالعه کنید ببینید ایشان چی می‌خواهد بفرماید. این ذیلش که می‌گویند این این جا فایده‌ای ندارد، این مطلب این جا فایده‌ای ندارد. من نفهمیدم ایشان چرا می‌گوید فایده‌ای ندارد، عبارت ایشان را. حالا مطالعه بفرمایید اگر که....

س: توی بحوث است؟

ج: بله توی بحوث است. بحوث، صفحه ۶۶ هست گمان می‌کنم. جلد ۵، صفحه ۶۶، این چاپی که من دارم. حالا اگر دیدید که معنای آن برای شما روشن شد برای من هم بفرمایید.

پایان

جلسه ۳۶ - ۱۳۹۵/۰۹/۲۲

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

مناقشه دومی که در استدلال به این طائفه از احادیث حل وجود دارد این هست که قرائن و شواهدی در این روایت مسعدة بن صدقه... چون بقیه صیغ که از نظر سند تمام نبود، مرسلاتی بود که سند نداشت و حجیت نداشت، مهم همین روایت مسعدة بن صدقه هست. بنابراین مطالب را روی این روایت تطبیق می‌کنیم. گفته می‌شود که در این روایت وجوهی وجود دارد که بر فرض بپذیریم که این روایت مدلولش اصالة الحل و برائت هست ولی این برائت و اصالة الحل در شبهات موضوعیه را دلالت می‌کند نه در شبهات حکمیه. بنابراین برای اثبات برائت در شبهات حکمیه قاصر است. اما آن وجوه مجموعاً اهم آن هفت وجه شاید می‌شود.

وجه اول؛ این است که خود همین مثال‌ها که «و ذلک مثل الثوب و» که شش مثال بود، تمام این‌ها شبهات موضوعیه است نه شبهات حکمیه. ثوبی را خریده شک می‌کند که آیا سرقت هست یا سرقت نیست، عبدی را خریده شک می‌کند که حر است یا عبد است و هم چنین ازدواجی کرده، شک می‌کند که آن مرأه اخت او هست یا نیست، محارم او هست یا نیست، یا همشیر او هست یا نیست و هکذا. تمام این موارد شبهات موضوعیه است و امام علیه السلام کبری را که فرمودند بعد وقتی می‌خواهند تطبیق کنند همه‌اش را بر شبهات موضوعیه تطبیق فرمودند، یک مثال برای شبهه حکمیه هم نزدند. این مثال‌ها باعث می‌شود که یا ظهور پیدا کند آن کبری در این که آن کبری فقط برای شبهات موضوعیه است، یا لااقل من

الاجمال که این محفوف به ما یحتمل القرینیه می شود و اطلاق برای آن کبری و آن عبارت که «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه» منعقد نمی شود. این قرینه اول و مطلب. ما حالا فهرست این ها را عرض می کنیم بعد.

قرینه دوم عبارت است از این که در پایان حدیث، در غایت که حضرت تکرار می فرمایند اول آن قاعده کلی را بیان می فرمایند: «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه» بعد مثال می زنند، ثم دوباره برمی گردند کبری تکرار می کنند برای خاطر این که هم تأکید بیشتری بر آن شده باشد، به خاطر این که حالا جهاتی در عبارت به کار برده شده مثل الاشیاء که جمع محلی به الف و لام است، هم با کل تأکید شده و هم این که می خواهند کأن آن «حتی تعلم» را یک توضیح و تفصیل بیشتری راجع به آن بدهند در ذهن. «و الاشیاء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم به البینه». این جا «أو تقوم به البینه» اضافه شده، بینه برای شبهات موضوعیه است، در شبهات حکمیه که بینه حجت نیست، آن جا دو تا شاهد عادل اگر آمدند گفتند این واجب است یا حرام؟ قال الصادق (ع) به عنوان این که دو تا شاهد دارند می گویند حجت نیست، دو تا خبر جدا است هر کدام به تنهایی حجت است و کافی است. بینه فقط برای شبهات موضوعیه است، این که حضرت غایت را بینه قرار دادند در کنار استبانه که بینه اختصاص به شبهات موضوعیه دارد این هم دلالت می کند بر این که پس مغیا حلیتی است که برای شبهات موضوعیه است نه حلیت مطلق باشد. پس بنابراین این جا هم یا این «حتی تقوم به البینه» قرینه می شود مسلماً و باعث ظهور می شود در این که مغیا برای شبهات موضوعیه است یا لا اقل این کلام می شو محفوف بما یحتمل القرینیه، پس آن عموم و اطلاق برای او منعقد نمی شود که شبهات حکمیه را هم بگیرد. این هم بیان دوم و قرینه ثانیه.

قرینه سوم این هست که حضرت سلام الله علیه در آن کبرای کلی که صدر فرموده است، فرموده «حتی تعرف الحلال بعینه، کلمه به عینه را به کار بردند. که «بعینه» یعنی «بشخصه». کجاست که به عینه و به شخصه حرام را می شناسیم؟ در شبهات موضوعیه است چون به شخصه یعنی در خارج، آن که به شخص می شناسیم کلیات نیست، کلیات که ما به شخصه نمی شناسیم. به شخصه آن جایی است که وجود خارجی پیدا کرده، تشخیص پیدا کرده، آن جاست که به عینه و به شخصه معنا می دهد، پس بنابراین حتی تعریف أنه حرام بعینه، این ظاهرش این است که یعنی به شخصه او را بشناسی، یعنی آن شیء را به شخصه بدانی حرام است و این لا یتحقق الا فی الشبهات الموضوعیه. در شبهات حکمیه این جوری نیست.

این به عینه یکی از تفرایر دلالت آن بر این که این شبهه موضوعیه است و این است. بعضی تقریرات های دیگری هم دارد که این را در موقعی که می خواهیم بپردازیم به این آن جا بیشتر توضیح می دهیم. حالا فعلاً به اندازه فهرست کفایت می کند این مقدار. این هم قرینه سوم.

قرینه چهارم:

قرینه چهارم همین «لک» است. «هو لک حلالٌ حتی تعرف...». این که فرموده «هو لک حلالٌ» مخاطب آن هم این آقای است که معاصر امام صادق سلام الله علیه است و خدمت حضرت نشسته دارد.... حضرت می فرماید «کل شیء هو لک حلالٌ حتی تعرف أنه...» حتی تعلم، تعرف هم نیست این جا، این روایت. حتی تعلم، اگر تعرف بود، خود تعرف هم یکی از قرائن می شد ولی در این روایت مسنده تعلم هست. «حتی تعلم أنه حرام بعینه» معاصر امام در شبهات حکمیه می تواند

همین طور برائت جاری کند یا وظیفه‌اش این است که برود از امام سؤال کند. آن جا نمی‌گویند آقا... به معاصرین خودشان، به خصوص کسانی که در محضر حضرت هستند، توی خود مدینه هستند یا توی جایی هستند که حضرت بالاخره تشریف دارند، بگویند شما هر جا شک کردید ولو به شبهه حکمیه، بگو حلال است. ولی در شبهات موضوعیه درست است، فحوص نمی‌خواهد، سؤال نمی‌خواهد. اما در شبهات حکمیه این جور نیست، مثل این که شما... مثلاً کسی تبلیغ تشریف برده بالای منبر توی مسجد، بگوید ای مردم هر جا شک کردید چیزی واجب است یا واجب نیست حلال است، برائت دارد. هر جا هم شک کردید که حرام است یا حرام نیست برائت دارد تا برای شما روشن بشود همین جوری قضا قورتکی برای شما روشن بشود. این که نمی‌شود گفت، بله ولی در شبهات موضوعیه آره. آیا این لباس نجس شده یا نه؟ اصلاً فحوص نمی‌خواهد بکنید، اشکال ندارد اما این جا را که نمی‌شود در شبهات حکمیه این جوری گفت. *إن قلت* که این حرف در همه ادله برائت پس می‌آید، در «رفع ما لایعلمون» هم باید بگویید و در چیزهای دیگه. استاد قدس سره... چون این وجه برای آقای حائری قدس سره هست. ایشان فرمودند نه، آن جا چون دارد می‌گوید *رفع عن امتی*، همه معاصر که نیستند، *عن امتی*. فلذا یک قضیه‌ای است که اکثر آن غیرمعاصرین هم هستند، نسبت معاصرین و امت که یک نسبت یک در چقدر هست. پس بنابراین آن روایات چون خطاب به کل امت است الی یوم القیامه، آن عیب ندارد اما این جا که شخصی است در حضور حضرت نشسته، لک حلال بخواهد شبهه حکمیه را بفرماید، اگر شبهه حکمیه داری همین الان بپرس، یا این جا هستی باید بپرسی. بنابراین خود این «لک» که این جا فرموده و خطاب به شخص خاصی هست که دارد می‌فرماید، این هم از قرائن این است که نظر به شبهه چیه؟ به موضوعیه است.

قرینه پنجم:

س: ...

ج: چرا می‌شود. اما چون دیگه اکثر آن غیرمعاصرین و ... می‌گویم یک نسبت ... دارد، به لحاظ این گفته شده، کأن برای آن‌ها حالا تقیید می‌خورد که حالا شما بعد از فحوص که می‌کنید از احکام.

س: ...

ج: شما قبول دارید، شبهه حکمیه فحوص نمی‌خواهد، هر چی شک کردیم، تعلّم احکام لازم نیست؟ *أ لا تعلمت*. در شبهات حکمیه بالضروره بین... بالضروره الاسلام نه به ضرورت تشیع. بالضروره الاسلام در شبهات حکمیه این جور نیست که بگویی آقا حالا همان جوری... به قولی، تعبیری که کردم تعبیر قمی بود، قضا قورتکی اگر روشن شد که یک چیزی واجب است یا حرام است، اما لازم نیست بروی دنبال آن. در شبهات حکمیه این جور است؟ یا نه، در شبهات حکمیه باید فحوص کرد، باید رفت تعلّم کرد. بنابراین این که این جا امام علیه السلام می‌فرماید «کل شیء لک حلال» تا بدانی، این در شبهات حکمیه نیست ولی در شبهات موضوعیه چرا، فحوص نمی‌خواهد، هیچی نمی‌خواهد. هر چی شک داری به نحو شبهه موضوعیه حلال است بر تو، هیچی بلافحوص، اما آن این جوری نیست. و چون خطاب به معاصر است که بله حالا بفرماید

که در یک جاهایی که دست‌تان به کسی نمی‌رسد. اگر مفروض این بود که دست‌تان به حجت نمی‌رسد آن جا درست است اما در جایی که در محضر امام نشسته، توی همین شهر است، امام به این هم بفرماید...

س: ...

ج: حالا فعلاً در مقام بررسی نیستیم، می‌خواهیم فهرست قرائن را بگوییم.

س: ...

ج: آره دیگه، ربطش که ...

س: ...

ج: چطور خارج می‌شود، لک فرموده. هر چیزی برای توی حلال است، تغییر هم نکرده، فحص بکنی یا نکنی.

س: می‌فرماید حتی تعلم...

ج: بله تا بدانی. حالا نمی‌روم دنبال آن تا بدانم. غایت را ایجاد نمی‌کنم.

س: ...

ج: حالا بالاخره شما وارد بررسی شدید، این قدر وجهه... شما می‌خواهید بگویید این قدر واضح البطلان است که اصلاً صلاحیت در عداد بقیه قرار گرفتن ... ندارد، این را می‌خواهید بگویید؟ و لکن چون شخصیت عظیمی و مثل محقق حائری قدس سره که علماً و عملاً از فرهیخته بودند و هستند همین به اندازه اقلأ باعث می‌شود که بگوییم از آن وضاحت چیز نیست. به اندازه‌ای که گفته بشود، بعداً بررسی می‌کنیم ان شاء الله ببینیم تمام است یا تمام نیست.

و اما وجه پنجم:

وجه پنجم که این جا وجود دارد این است که فرموده «حتی تعلم أنه حرام» فرموده «حتی تعلم حرمته». در شبهات حکمیه تناسب کدام یک از این تعبیرها است؟ بگویند آقا شرب تنی که نمی‌دانی حکم آن چیه، این اشکال ندارد حتی تعلم حرمتش را. مناسب این تعبیر است. در شبهات موضوعیه که نمی‌دانی، منشأ شک شما این است که این مصداق حرام هست یا نه، آن جا این است که دیگه، در شبهات موضوعیه یعنی حرام بر ما روشن است که چیه. حالا نمی‌دانیم مصداق آن هست یا نه. پس «حتی تعلم أنه حرام» ظاهرش این است که «حتی تعلم أنه مصداق للحرام» این تعبیر تناسبش با شبهات موضوعیه است که بفهمیم مصداق حرام است، این فرد حرام است. در شبهات حکمیه اصلاً در این که حرام هست یا نه من شک دارم، نه این که در این که مصداق یک حرام مفروضی هست یا نه. پس آن جا تناسب دارد بگویند چی؟ حتی تعریف حرمت، وجوبه، این جور بگویند. پس بنابراین این هم به فرمایش منتقی این هم قرینه است بر این که این برای شبهات موضوعیه

است، این تعبیر چون تناسب با شبهات موضوعیه دارد دون الحکمیّه، قرینه است بر این که این برای شبهات موضوعیه است.

س: ...

ج: باز هم شما وارد بررسی شدید.

س: ...

ج: عجیب است واقعاً، این ادبیات جدیدی است. حالا تا برسیم به بررسی.

و اما ششم:

قرینه ششم این هست که گفته شده است که می‌فرمایند آقا این جا قدر متیقن در مقام مخاطب وجود دارد، قطعاً شبهه موضوعیه مقصود است با این مثال‌هایی که حضرت زدند. با این خصوصیتی که گفتیم که حداقل تناسب آن خیلی بیشتر است با شبهات موضوعیه تا حکمیّه. با توجه به امثله، با توجه به این تعبیرات، با همه این خصوصیتی که گفته شد، پس قدر متیقن چیه در مقام گفتگوی حضرت با این مخاطب‌شان؟ این که حکم شبهات موضوعیه را می‌خواهند روشن کنند. و قدر متیقن در مقام مخاطب یمنع عن تحقق العموم و الاطلاق. هر دو به نظر آقای آخوند به حسب کلمات ایشان، هم جلوی اطلاق را بگیرد که این را خیلی‌ها می‌گویند، هم جلوی عموم متن را می‌گیرد، چرا؟ چون در نظر ایشان هر عمومی مسبقاً نیاز دارد به این که در مدخول ادات عموم انعقاد اطلاق بشود چون ادات عمومی وضع شدند برای دلالت بر استیعاب مدخول. هر مقداری که مدخول استیعاب دارد آن. پس باید قبلاً یک اطلاقی داشته باشد. بنابراین چون همه جا... اطلاق‌ها که خودش روشن، عموم‌ها هم نیاز دارند مسبقاً به این که اطلاق منعقد بشود در ناحیه مدخول ادات، بنابراین همه جا قدر متیقن مانع است از تحقق عموم و اطلاق. این هم علی مسلک محقق خراسانی صاحب کفایه قدس سره.

تا حالا این شش تا شد، این شش وجه برای...

و الوجه السابع این است که آقا اگر تک تک حرف‌هایی که زدیم شما را قانع نمی‌کند وقتی شش وجه این جا وجود دارد، تک تک آن را بگویید کافی نیست اما اجتماع این وجوه عدیده برای این که شبهات حکمیّه مقصود است، نیست و فقط شبهات موضوعیه هست. کافی است برای این که بگوییم حتماً در ظهور این روایت در شبهات موضوعیه است یا لااقل احراز ظهور آن در یک معنای شامل و عامی که شبهات حکمیّه را هم بگیرد احراز نمی‌شود.

س: ...

ج: من نفهمیدم درست فرمایش شما، بلکه اگر ظاهر فرمایش شما برعکس باشد.

س: ...

ج: اولاً شیء که لازم نیست جمادات را بگیرد، شیء...

س: ...

ج: نه، کجای شیء ظاهرش این است؟

س: ... دیگه شیء نمی گویند.

ج: چرا نمی گویند. چرا شیء اتفاقاً از چیز هست دیگه. شیء از... فلسفی ما نمی گوییم، عرفی داریم می گوییم.

س: ...

ج: ایشان وجه اخیر را می فرمایند. ما می خواهیم ببینیم قابل این هست که در عداد ذکر کنیم یا نه.

حالا فرمایش میلانی هم حفظه الله این هم حالا هشتم باشد تا وقتی با آن برسیم ببینیم. که برعکس دلالت می کند یا بر این.

س: ...

ج: ببینید حالا بررسی آن را بگذاریم که آقای فدایی باز اشکال نکنند. حالا این هم وجه که ایشان فرمودند، خیلی هم خوب است اتفاقاً که در کلاس فکرهای جدید به ذهن اشخاص بیاید، ابداعات داشته باشند، مطرح کنند، روی آن ها هم بحث بکنیم، این قابل تقدیر است. حالا این را هم وجه هشتم قرار می دهیم.

فهنّاک ثمانیّه وجوه برای این که ما بگوییم این شامل شبهات حکمیه نمی شود و این روایت برای شبهات موضوعیه است علی تقدیر این که اصل مطلب را بپذیریم که اصلاً اصالة الحل و برائت را دارد دلالت می کند. اصل مطلب را هم بپذیریم این شبهه هست.

حالا ببینیم آیا این شبهات تمام است یعنی این قرائن تمام است و دلالت بر این مطلب می کند یا نه.

اما وجه اول:

وجه اول این بود که این مثال ها همه از شبهات موضوعیه است. و این قرینه می شود بر این که پس آن کبرایی که دارند مثال برای آن می زنند این چنین است؛ یا ظهور دارد در این یا...

این وجه بنفسه وجه تمامی نیست. چون چه اشکالی دارد که یک کبرای عامی گفته بشود مثال هایی که زده شده است از یک سنخ آن باشد، اگر لازم است که آدم از... مثلاً می گوید «اکرم کل عالم و ذلک...» مثل آقای بروجردی، مثل شیخ انصاری، مثل امام و این ها. حالا اگر گفت «اکرم کل عالم» این جوری گفت، می گویی نه زن ها مقصود نیست؟ چون همه مثال هایی که زد مرد بودند. یا همه مثال هایی که زد فقهاء بودند؟ مفسرین نبودند، فلاسفه نبودند توی آن. نه، چند تا مثال خواستند بزنند. مثال که باعث نمی شود که آن عموم عمومیت نداشته باشد پس بنابراین این قرینه نمی شود. پس نه قرینه

می‌شود که به نحو مسلّم ما بگوییم ظهور در این جهت دارد، نه حتی این احتیافی می‌شود که آن ظهور کل شیء را از بین ببرد. «کل شیء» فرموده. بله این غیر از آن حرف قبلی است که آن جا می‌گفتیم این مثال‌ها اصلاً جور در نمی‌آید و این اگر شبهه برائت باشد این مثال اصلاً ربطی ندارد. آن جا آن شبهه قوی بود به آن بیان، این جا را داریم می‌پذیریم که «کل شیء لک حلال، هو لک حلال حتی...» این دارد چی را دلالت می‌کند؟ بر همین اباحه و برائت دارد دلالت می‌کند. حالا مثال‌هایی که حضرت زده برای شبهات موضوعیه است و شاید حالا این مثال‌ها یک مقداری هم شاید سفیه بود که آیا برائت در این‌ها هست یا نه، حضرت آن مثال‌های این جوری زدند یا مورد اشتباه و سؤال خود این شخص بوده مثلاً این‌ها را در ذهن او حضرت می‌دانستند این مثال‌ها را زدند. پس این وجه اول ناتمام است.

س: ...

ج: کدام مثال؟

س: ...

ج: ما قیاس اصلاً می‌کنیم، عین هم است. چه فرقی می‌کند، این جا فرموده است که... آن مثال این بود می‌گوید «اکرم کل عالم» و ذلک مثل شیخ الانصاری و الامام الخمینی و سید البروجردی، یک چند تا این جوری مثال می‌زند. حالا آن جا هم گفته چی؟ این جا هم گفته «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنّه حرام بعینه و ذلک مثل الثوب که اشتريته» و احتمال می‌دهی سرقت باشد «و العبد اشتريته» و احتمال می‌دهی که حر باشد، و همین طور. این‌ها مثال است.

س: احتمال خصوصیت توی اشخاص خیلی کم است، تا عناوینی که ...

ج: این‌ها عناوین نیست. می‌گوید ثوب خریدی، یک پیراهنی خریدی. این‌ها هم شبهات موضوعیه است دیگه. این جا هم که این جور دارد مثال می‌زند علتش این است که کبری هم مشکوک است دیگه. «کل شیء هو لک حلال حتی تعلم أنّه حرام بعینه» هر جا مغبایی به غایت می‌شود، غایت عنوان می‌دهد به صدر، یعنی کل شیء که نمی‌دانی حرام است بعینه أم لا این حلال لک، غایت همیشه به مغبیا، به موضوع مغبیا چی می‌دهد؟ عنوان می‌دهد.

س: ...

ج: نه، این‌ها اشکال را باید جدای از هم کرد. آن اشکال اول این بود که این قاعده حل در این‌ها نیست پس بنابراین... حالا این اشکال دوم این است که نه، این اشکال وارد نیست، درست نیست و غمض از آن‌ها دارد می‌کند. می‌گوید از این‌ها هم غمض عین بکنیم، بپذیریم از شما که اشکال آن اشکال اول نیست و این روایت صدرش متعرض اصالة البرائة و قاعده حلّ است در عین حال می‌گوییم حلّ در شبهات موضوعیه را دلالت می‌کند. اما حلّ در شبهات حکمیه را دلالت نمی‌کند. چرا؟ می‌گوید چون این مثال‌ها همه‌اش مال شبهات موضوعیه است، اگر حضرت شبهات حکمیه را می‌خواستند بفرمایند یک مثالش را هم شبهه حکمیه می‌زدند. این جور، آن شخصی که می‌خواهد به این اعتماد کند این را می‌گوید. جوابی که هست این است که نه، این مثال‌ها، چند تا مثال زدن این قرینه نمی‌شود بعد از این که آن کبری را کل آورده، بعد هم دوباره کبری

را که تکرار می کند «الاشیاء کلها» می فرماید. به این قوت دارد می فرماید، کبری را کلی قرار می دهد حالا مثال هایش ولو این که این جوری نباشد. از همه اصناف و همه خصوصیات مثال زده باشد، مهم نیست. و اما این... پس این تمام نیست و لذا کم کسی است از بزرگان که به این وجه اعتماد فرموده باشند چون جوابش روشن است که این قرینیت ندارد.

اما قضیه دوم که آن قرینه مهمی است که گفته است... فرموده که آقا در غایت چی قرار داد؟ «حتی تستبین أو تقوم به البینه» این بینة که دیگه برای شبهات موضوعیه است. این قرینه می شود.

برای تخلص از این، حرف زیاد شده این جا، یکی از فرمایشات که فرمایش مهمی هم هست و سرنوشت ساز است برای فقه این فرمایش است. فرمایش محقق خویی است. چون این روایت هم در بحث اصالة الحل و این ها مورد استدلال واقع می شود هم در حجیت بینة، در موضوعات و هم نه تنها حجیت بینة اثبات آن، جهت سلبی آن که اعتماداً بر این روایت گفته شده خبر واحد، خبر عدل واحد، خبر ثقه در موضوعات حجت نیست. و موضوعات فقط با بینة ثابت می شود مگر موارد استثناء که ثابت بشود مثل حکم حاکم در موارد قضا که بینة نیست حکم حاکم است. یا یک مواردی که استصحاب داریم، چه داریم، آن ها استثناء می شود به خاطر ادله اش استثناء می شود و الا این روایت می گوید موضوعات با بینة ثابت می شود، یا علم یا بینة. فلذا است که مرحوم امام خودشان می گویند خبر عدل واحد در موضوعات حجت نیست. خیلی از فقهاء هم می گویند حجت نیست، یا مناقشه می کنند علی اشکال احتیاط واجب می کنند، همه اش مدرکش همین روایت است. این مناقشات. بنابراین این اشکال دوم علاوه بر این که در این بحث که فعلاً در آن هستیم مؤثر است برای آن بحث ها هم مؤثر است.

محقق خویی قدس سره فرموده که این بینة الان توی فقه و این ها مصطلح شده برای دو شاهد عادل، ولی کلمه بینة در لغت معنای آن این نیست. در قرآن شریف بینة به معنای چیه؟ ما ببین است. «حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ» نه این که شهادت عادل بیاید. «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ» (بینة ۱) بینة آن جا معنای آن نه این که دو تا شاهد عادل بیاید بگوید. بینة یعنی ما ببین، یعنی برهان، یعنی دلیل.

پس بنابراین توی لغت معنای آن این است و در السنه کتاب و سنت شما تتبع کنید خیلی جاهای معنای آن همین است.

س: ...

ج: حالا این ها را عرض می کنیم.

خب پس می فرماید حتی یستبین أو تقوم به البینه، یعنی ما ببین. آن وقت آقای خویی می فرماید که وقتی خبر ثقه دلیل بر حجیت آن پیدا کردیم که بنای عقلاء است، خودش می شود مصداق ما ببین. عدل واحد وقتی دلیل بر حجیت آن پیدا کردیم خودش می شود مصداق ما ببین. همه آن ها می شوند مصادیق برای ما ببین. بنابراین این دو تا شاهد عادل این جا مقصود نیست تا این که شما بگویید این قرینه است برای این که مغیا برای شبهات موضوعیه است نه شبهات حکمیه. این فرمایش ایشان. بعضی از تلامذه ایشان هم تبعه در این مطلب که این جور فرمودند که این به این معنا است.

در مقام پاسخ از این فرمایش وجوهی وجود دارد، یکی همین است که ایشان الان اشاره کردند که این جا فرموده حتی یستبین أو تقوم به البینه. این ها را قسم هم قرار داده، و حال این که طبق گفته شما یستبین می شود مصداقی از ما بین الشیء. پس قبل «أو» با بعد «أو» که برای تقسیم است و تفصیل است می شود یکی. پس بنابراین این خلاف ظاهری است که شما می فرمایید. از این تخلص جستند به این که فرق یستبین با بعدی این است، یستبین یعنی خود به خود آشکار بشود، یعنی بدون این که شما دنبال مطلب رفته باشی، اقامه دلیل بخواهی بکنی خود به خود برای شما آشکار می شود. گاهی این جوری است دیگه، آدم خود به خود یک مطلبی برای او روشن می شود دنبال آن هم نبوده. «أو تقوم به البینه» یعنی یک مبینی بیاید. پس بنابراین ما می توانیم یعنی آقای خوبی می تواند از خودش دفاع کند و این جوری بفرماید که این قسم هم بودن را ما حفظ می کنیم قبل از «أو» و بعد از «أو» معنای آن دو تاست، استبانه یعنی خود به خود روشن بشود.

س: ...

ج: یکهو چشم شما می افتد خون را می بینی، این استبانه است.

پس بنابراین به این جور ممکن است بگوییم، به این جور جواب بدهیم و یستبین یعنی خود آن شیء نگویید که سین طلب در آن هست، یعنی شما طلب می کنید. نه، این طلب برمی گردد به آن شیء حتی یستبین آن شیء، حتی یستبین آن شیء یعنی شیء کأنّ خودش خواسته که روشن بشود، آشکار بشود، خودش را نشان بدهد، بدون اراده شما، بدون خواسته شما. پس سین ولو برای طلب هست اما این جا فاعل یستبین کیه؟ ضمیری است که به شیء برمی گردد. یعنی آن شیء خواسته خودش را نشان بدهد خود به خود.

س: ...

ج: یا به گوش تان می خورد. رد می شدید از یک جایی دیدید مرجع تقلید دارد می گوید آقا این واجب است، یا این که رفتید مسجد برای نماز خواندن دیدید آقا یک مسأله می گوید که تا حالا نشنیدید، خیلی ها الان سؤالاتی که گاهی استفتاء می کنند می گویند ما اصلاً غافل از این بودیم، یا رفته بودیم فلان جا یکهو یک کسی یک چنین مسأله ای گفت. حالا یک عمری است این کار را نکردیم، یا کردیم، یا چی، اصلاً غافل بودیم. بدون این که خودش دنبالش برود و طلب کرده باشد.

س: ...

ج: یستبین الشیء، بله.

س: ... یستبین حکم الشیء که نیست؟

ج: نه، استبانه شیء آن وقت این جا یعنی چی؟ کل شیء حتی تعرف... یعنی یستبین. اگر هم به آن حرام برگردانی یعنی یستبین الحرام. الاشیاء حتی یستبین، یعنی حرام مستبین بشود.

علی ای حال به این شکل محقق خوبی می تواند دفاع بفرماید از خودش.

س: ...

ج: نه، بینة الان، دو تا شاهد عادل هم توی اصطلاح فقهاء نه توی لغت، توی لغت را دارد حساب می‌کند، آن می‌گوید توی فقهاء، توی کتاب‌های فقهیه این جوری است، اما توی لغت این نیست، دو تا شاهد عادل نیست توی لغت و این ملاک این جا کتب لغت است، معنای عرفی آن است. این جواب اول.

جواب دوم که حالا دیگه وقت گذشته فقط اشاره می‌کنیم ان شاء الله... این است که تتبع در روایات نشان می‌دهد که کلمه بینة یک حقیقت متشرعیه پیدا کرده از زمان رسول خدا(ص)، به خصوص در زمان امام صادق که این روایت هم از امام صادق سلام الله علیه است. پس بنابراین با این تطور و با این متشرعیتی که این واژه در دو شاهد عادل پیدا کرده که بعضی شواهد هم در خصوص ما نحن فیه وجود دارد که این‌ها را هم توضیحش را ان شاء الله فردا می‌دهیم و شیخنا الاستاد دام ظلّه در درس فرمودند پنجاه روایت من زمن الرسول الی زمان صادق(ع) ما پیدا کردیم، تتبع کردیم که در تمام این‌ها بینة به معنای دو شاهد عادل است نه به معنای ما یبین الشیء، مطلق ما یبین الشیء. و حالا شما اگر تتبع کنید، آن روز هم که ایشان این فرمایش را می‌فرمودند این جعبه‌ها و این ابزار نبود، با همین تورق کردن‌ها، امروز شما اگر این کار را انجام بدهید شاید خیلی بیش از این آمار به دست بیاورید که بدون قرینه، یک قرینه خاصی بگوییم، بگوییم بدون قرینه، نه. روشن است که این جاها مراد از بینة چیه هست؟ همان دو شاهد عادل است که توضیح و تفصیل آن ان شاء الله فردا. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۳۷ - ۱۳۹۵/۰۹/۲۳

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

بحث در قرائنی بود که اقامه شده بر این که مراد از روایت مسعدة بن صدقه، حلیت در شبهات موضوعیه است نه حکمیه یا مطلق موضوعیه و حکمیه. بحث رسید به قرینه‌ی دوم، که قرینه‌ی دوم حاصلش این بود که چون یکی از غایت‌هایی که ذکر شده برای پایان حلیت، بینة هست و این قرینه می‌شود بر این که مقصود از این حلیت، حلیت جاریه‌ی فی الشبهات الموضوعیه هست نه حکمیه.

برای این مطلب و تقریب این که چرا این بینة دلالت بر این مطلب می‌کند و باعث می‌شود که حدیث اختصاص به شبهات موضوعیه داشته باشد سه تقریب وجود دارد، تقریب اول همین بود که گذشت. که ظاهر کلمه‌ی بینة این واژه به معنای شهادت عدلین است. همان طور که در بعض روایات دیگه فرموده «حَتَّى يَجِيئَكَ شَاهِدَانِ» که «يَشْهَدَانِ» که «فِيهِ الْمِيتَةُ» حالا این جا کلمه‌ی بینة فرموده، آن جا شاهدان فرموده.

بنابراین بینۀ یعنی شاهدان، و دو شاهد عادل در موضوعات هست که حجیت دارد نه در شبهات حکمیه و احکام کلیه، آن جا خبر واحد حجت است. این تقریب اول بود.

این تقریب گفتیم که محل اشکال واقع شده، محقق خویی در دورات قبل یعنی در دراسات و هدایه این حرف را قبول داشتند اما در دوره‌ی مصباح الأصول از این حرف جواب دادند و عدول کردند از این و فرمودند که نه، واژه بینۀ این اصطلاح فقهی است که به این معنا شما می‌گیرید، اما در لغت به همان معنای «ما یبین الشیء» است. همان طور که در آیات شریفه به همین معناست، بنابراین، این جمله این جور می‌شود معنایش؛ «الأشیاء کل ذلک حتی یستبین» در مصباح الأصول «تستبین» نقل کردند. بعد گفتند برای تو، نه این «یستبین به غیر ذلک او تقوم به» یعنی به آن «غیر ذلک بینۀ» یعنی تا این که علم برای تو پیدا شود یا ما یبینی پیدا شود، هر چه ما یبین الشیء هست. بنابراین اشکالی ندارد بگوییم شبهات حکمیه را هم می‌گیرد دیگه چون بینۀ ذکر نشده. این جوابی است که ایشان داده.

این جواب مورد مناقشه‌ی عده‌ای از اعلام واقع شده، به این که این جور که شما می‌فرمایید این تقابل بین «حتی تستبین او تقوم به البینه» این تمام نیست چون مقتضای تقابل این است که این‌ها غیر هم باشند، و بینونت بین‌شان باشد. این جور که شما معنا می‌فرمایید «حتی یستبین» می‌شود مصداقی از آن بینه، ما یبین الشیء و تردید بین مصداق و کلی، درست نیست. مثل این که بگوییم یا زید بیاید این جا، یا انسان. معنا ندارد زید مصداق انسان است. بنابراین قضائاً لحق المقابله باید گفت این بینۀ آن معنای لغوی را ندارد، همان معنای اصطلاحی را دارد. که از این گفتیم می‌توانیم پاسخ داد همان طور که شهید صدر هم در بحوث شرح عروه‌شان آن جا فرمودند «اللهم الا أن یقال» که این «یستبین» به معنای خود علم است بدون مظهر، بدون دلیل. یعنی خود به خود آشکار بشود. آن «حتی تقوم البینه» یعنی مظهری، دلیلی، مثبتی پیدا شود. حضرت می‌فرمایند اشیاء همه‌اش بر حلیت است تا یا خود به خود برای تو روشن شود که آن جور نیست یا یک دلیلی اقامه شود بر این.

س: ...

ج: نه مقابله درست است. مقابله یعنی خود به خود برای تو آشکار شود، یا بروی فحص بکنی و دلیلی برای تو پیدا شود. ولی مقابله درست است. البته این‌ها با هم فرقی نمی‌کند. ایشان فرموده است که «و اما على الحمل على المعنى اللغوى فلا تقابل بل يدخل الثانى فى الاول الا بإعمال عناية بحمل الاستبانه على ظهور الشیء فى نفسه لا بمظهر» پس دومی می‌شود بمظهر و بدلیل، اولی فی نفسه. حالا اگر کسی بگوید این هم خیلی بعید است و این‌ها.

س: ... اصل اشکال دارد.

ج: حالا اصل اشکال یعنی..

س: نه. یعنی این که بگوییم چه اشکالی دارد حضرت فرمودند ... شما زیر سؤال می‌رود...

ج: یعنی هر جا به حسب خودش این طور است. دیروز اشاره کردم حالا در این.. حالا این را هم می‌گوییم که چرا.

پس بنابراین، این جواب اول که ممکن است این جور کسی جواب بدهد فقط یک علی کلام در آن هست که کسی آن جور توجیه کند.

جواب دوم این هست که ما تتبع کردیم و استقراء کردیم برای مان ثابت شده که حتماً حتماً در زمان صادقین سلام الله علیهما این واژه‌ی بینّه دیگه به این معنای اصطلاحی قرار گرفته بوده در محیط متشرعه و وقتی گفته می‌شده بینّه همه ذهن‌شان به آن معنای لغوی دیگه منعطف نمی‌شده، همین معنای اصطلاحی مثل کلمه‌ی نماز. نماز در لغت به معنای دعاست اما هیچ کسی الان صلاه می‌شنود در آن ازمنه هم دعای مطلق به ذهنش نمی‌آید. حج به معنای قصد است در لغت اما حج هر کسی می‌شنود معنای چه به ذهنش می‌آید؟ همین مناسک خاصه به ذهنش می‌آید و کلمه‌ی بینّه هم همین جور است. به خصوص در زمان امام صادق و امام باقر(ع)، بلکه می‌شود گفت که به حسب بعض تتبعات از زمان پیامبر(ص) این واژه این جور شده بوده. فلذا آن جمله‌ای که از پیامبر معظم(ص) نقل شده «انما اقضى بینکم بالبینات و الایمان» یا «البینّه علی المدعی و الیمین علی من انکر» این جمله‌ها که از... و یا امیرالمؤمنین(ع) به حسب آن‌چه که نقل شده در محاجه‌ی با ابوبکر راجع به فدک آن جا حضرت می‌فرمایند اگر بینّه می‌خواهد این بینّه آن جا یعنی همان دو تا شاهد عادل. کلمه‌ی بینّه آن جا هم یعنی دو تا شاهد عادل. و خیلی فراوان که عرض کردیم شیخنا الأستاذ دام ظلّه فرمودند ۵۰ روایت ما پیدا کردیم، حالا در آن تتبع ایشان. زیاد است فراوان است بنابراین می‌شود ادعا کرد به این که این واژه حقیقت متشرعیه پیدا کرده، و یا...

س: ...

ج: حالا حقیقت شرعیه خیلی واضح نیست که. ولی متشرعیه‌اش به این معنا که تعیناً در اثر این که استعمال.. ولو با قرائن هی گفته می‌شده، و این معنا اراده می‌شده این دیگه جا افتاده، این کلمه. مثل کلمه‌ی امام در زمان ما، آن اولئل من از مدرسه‌ی فیضیه می‌آمدم بیرون یک سربازی با تانکش در میدان آستانه ایستاده بود، من که آمدم رد شوم به من گفت، آخر امام، مگه ائمه نیستند، معصومین نیستند چرا می‌گویند امام. جا نیفتاده، حالا دیگه جا افتاده هر کسی بگوید امام حالا دیگه جا افتاده. کم کم با قرینه گفته می‌شود بعد جا می‌افتد. دیگه قرینه احتیاج ندارد.

س: ...

ج: نه حقیقت شرعیه این است که مثلاً پیامبر(ص) بگوید وضعت این لفظ را بر این معنا. این طور بفرمایید. یا این جور بفرماید که... یا استعمال بفرمایند به قول آقای آخوند در کفایه، به داعی این که این نام این شود و به این عنوان. این‌ها برای ما ثابت نیست که حالا یک روزی آمدند وضع کردند، یا حضرت یا ائمه یا پیامبر(ص) استعمال فرمودند به داعی که این حقیقت در این معنا شود. این ثابت نیست دلیلی یعنی بر آن نداریم، ولی آن‌چه که مسلم است برای ما و بیشتر می‌شود گفت این است که گفتند و آن وقت‌ها هی قرینه بوده است بعد از مدتی دیگه این جا افتاده که این لفظ به معنای این است دیگه، دیگه احتیاج به قرینه ندارد که این را به آن می‌گوییم حقیقت متشرعیه‌ی تعینیه.

س: این روایاتی که حضرت عالی الان فرمودید همه شان تقریباً کنارش قضاوت می کند با بینّه یا با ایمان، این خودش همین ایمان شاهد است بر این که قرینه می تواند باشد این جا همه اش با قرینه به کار رفته که ما از این ها بینّه یعنی دو تا شاهد عادل می خواهیم؟

ج: نه، بینّه اگر به معنای.. صحبت این است که اگر بینّه به معنای همان ما بین الشیء به معنای لغوی اش باشد چرا دو تا شاهد عادل می گوئیم؟ شاید سه تا شاهد عادل باشد. پس معلوم می شود که همه می فهمیدند که بینّه یعنی دو تا شاهد عادل. این که این معنای آن دو تا شاهد عادل است، نه سه تا، نه یک عادل. این یک چیزی بوده که جا افتاده بوده. قهراً این حالا یک جاهایی قرینه هم هست، قهراً این همین طور که گفته شده، گفته شده تا زمان ائمه (ع) و این که قضاوت و این ها همه نیاز به این داشتند و گفته می شده و همه جا. این دیگه این واژه ای است که به این معنا جا افتاده.

س: ...

ج: می گویند دو تا بینّه می خواهد. مثل دو سجده سهو می گویند. بعضی ها می گویند دو سجده ی سهو یعنی چی؟

س: آن جا هم به آن می گویند بینّه ولی چهار تا شاهد منظور است؟

ج: بله یعنی دو تا دو تا. چون جمع به دو تا به بالا هم گفته می شود. اقلش دو تا است.

س: فلان چیز با چه ثابت می شود، فلان چیز با چه ثابت می شود. و حالا همه چیز را می گویند با بینّه ثابت می شود. حالا بینّه اش چیست؟ چهار شاهد است، چهار زن است، فلان است، قول او مسموع است، از همه ی این ها تعبیر می شود به بینّه.

ج: کجا از خبر واحد تعبیر شده به بینّه. کجا از اقرار تعبیر شده به بینّه؟ این ادعایی است که لانعرفه که حضرت عالی می فرمایید. همه جاها نگفتند، بینّه یعنی همین. یعنی دو تا شاهد عادل.

س: ...

ج: نه سابقاً هم همین جور است. شما یک روایت بیاورید که از بینّه اقرار مقصود است.

س: هزار و سیصد قبل.

ج: همان هزار و سیصد سال قبل را من دارم می گویم.

س: ...

ج: بله بینات یعنی همین.

س: ...

ج: نه. آن‌ها نه. این بیّنه یعنی این. حالا عرض می‌کنم نه. آن بینات یعنی همین دو تا شاهد عادل منتها آن هست اضافی است. مثلاً علم حاکم. یک چیزهای دیگه‌ای هم وجود دارد آن‌ها به واسطه..

س: و الایمانی که می‌گوید حرف ایشان را رد می‌کند. اگر ایشان می‌فرمایند یقیناً بیّنه چرا فرمود و الایمان؟

ج: این هم یکی حالا. بله ایمان هم خودش مصداقی از آن است. عطف خاص بر عام می‌گویند کرده.

س: ایمان بیّنه نیست یک چیزی ... یک اصلی باشد، یک دلیلی باشد؟

ج: بیّنه هم مجعول است.

س: ایمان یک چیز کاملاً تعهدی است... داشته باشد بگوید یک چیزهایی مبین کننده قضیه است یا اگر مبین کننده‌ی قضیه نیست قضا را با ایمان فصلش می‌داد؟

ج: اتفاقاً یمین هم برای آدمی که عقیده دارد یک قرینه است یعنی طریق است، چون دارد.. معنای یمین این است یعنی من اگر این مطلبی را که می‌گویم درست نباشد پس به این چیزی که دارم قسم می‌خورم اعتماد ندارم، اعتنا ندارم، آن را مهم نمی‌دانم.

س: ...

ج: نه فراوان است این‌ها. همین روایت هم همین طور است.

س: ... دو تا نیست یعنی یک شاهد عدلین و یک دانه ایمان به قاضی هست، سایر موارد هست، یک چند موردی که ادراک هست.

ج: آن‌ها را بله آن‌ها جانشین می‌شود. آن‌ها به ادله‌ی دیگه فهمیدیم که آن‌ها هم جانشین این می‌شود. علی ای حال حالا این دیگه احتیاج دارد به تتبع و این که وجدان آدم برود بکند. در این روایات آدم باید سبر بکند (سبر به سین) که صبر با صاد هم لازم دارد، برود تتبع بکند برای او این وجدانی شود با گفتن، نه، باید برود وجدانی شود که این جوری است.

س: ای کاش از آن ۵۰ تا روایت یکی پنج شش تایش را می‌گفتید.

ج: حقیقت مطلب این است که این هم طول می‌کشد و الا همه‌ی این‌ها موجود است. حالا اگر لازم است که می‌آورم و عرض می‌کنم.

این جواب دوم، این تقریب اول، این ما قلنا راجع به تقریب اول.

أما التقريب الثاني...

س: یعنی قبولش کردیم؟

ج: یعنی این اشکال اول را یعنی بیّنه را ما می‌گوییم به همان معنای مصطلح است. بله.

اما تقریب ثانی:

تقریب ثانی از شیخنا الأستاذ قدس سره آقای آشیخ جواد تبریزی است، ایشان این جوری تقریب می‌کنند می‌فرمایند که بالاخره این مقابله نشان می‌دهد که معنای... که ممکن است معنای بیّنه آن معنای لغوی آن نباشد، بنابراین امر مردد می‌شود بین این که از این بیّنه معنای لغوی که آقای خویی می‌فرماید مقصود باشد، یا از این بیّنه همان شاهدین عدلین مقصود باشد. این معنای اصطلاحی. پس بنابراین مردد بین این دو تا می‌شود. وقتی که مردد شد، پس این کلام الأشیاء کلها علی ذلک، محفوف به ما یحتمل القرینیه می‌شود و وقتی محفوف به ما یحتمل القرینیه شد، ظهور پیدا نمی‌کند در آن که مطلوب ماست. مطلوب این است که عمومیت داشته باشد شامل شبهات حکمیه هم بشود. این جا یک واژه‌ای در کلام هست که محتمل القرینیه است و این از آن جاهایی است، نرخ شاه عباسی مواردی است که اشکال پیدا می‌شود. یعنی کلامی در عبارت هست که محتمل است قرینیت داشته باشد. قرینیت موجود.

پس بنابراین ما از این راه می‌گوییم، حرف آقای خویی را نمی‌زنیم که بگوییم حتماً بیّنه به این معناست تا شما بیابید اشکال بکنید و تردید بکنید. ما می‌گوییم محتمل الأمرین است، مردد است بین معنای لغوی‌اش که ایشان می‌فرمایند و این معنای اصطلاحی که معروف این است که این را به این معنا می‌گیرند. همین تردد باعث می‌شود که برای مقام نتوانیم استدلال بکنیم. این فرمایش ایشان.

قد یجاب از این فرمایش، به این که اگر بنا به تردد شد بین آن معنای لغوی و معنای اصطلاحی ما به اصالة الثبات در لغت می‌آییم تمسک می‌کنیم. یعنی می‌گوییم الان زمان امام صادق (ع) که این کلام از ایشان صادر شده به حسب نقل آیا همان معنای لغوی که از زمان جاهلیت و قبل بوده همان معناست؟ یا به معنای جدید است، به معنای اصطلاحی است؟ تردد است دیگه. اصالة الثبات فی اللغة یا استصحاب .. حالا استصحاب نگویید بگویید اصالة عدم النقل. اصالة عدم النقل یا اصالة الثبات فی اللغة می‌گوید که به همان معنای لغوی است. پس به معنای تردید اگر شد کار اشکال یعنی استدلال مخدوش نمی‌شود. چون شما تردیدتان را با این اصل عقلایی می‌توانید از بین ببرید.

س: کسی در نقل آن لغت شک کرد که ما اصل...

ج: بله دیگه. ایشان می‌گفت ما تردید داریم که این واژه در زمان امام صادق به چه معنا بوده است، به همان معنای لغوی‌اش بوده و استعمال شده، یا معنای اصطلاحی و معنای جدید؟ تردید داریم پس کلام می‌شود محفوف بما یحتمل القرینیه، چون اگر به معنای اصطلاحی باشد شبهات موضوعیه فقط می‌شود حکمیه را نمی‌گیرد. اگر به معنای لغوی‌اش باشد شبهات حکمیه را هم می‌گیرد. پس کلام محتف است به چیزی که آن معنا را درست می‌کند یا این معنا را درست می‌کند بنابر این ظهور پیدا نمی‌شود در آن معنای عامی که به درد استدلال می‌خورد.

س: ...

ج: حالا این هم قلت است بله.

جواب این است که این در صورتی است که ما اصل نقل برای مان روشن نباشد. فقط واقعاً مردد باشیم حتی یومنا هذا یا در زمان. اما اگر اصل نقل برای ما روشن است، حالا زمانش را نمی دانیم که این نقل و این تعین در این معنای اصطلاحی بعد از زمان صدور این روایت بوده، در عصر متأخر آن بوده، یا نه قبل بوده؟ در این موارد در عقلا، یک اصل عقلایی این چینی یا حتماً نداریم یا مشکوک است ثبوت آن در این موارد. عقلا هم اگر می گویند بله الان یک مثلاً عبارتی به دستشان می رسد و این واژه را هم می دانند قبلاً یک معنایی داشته و بعداً هم یک معنای دیگری پیدا کرده و هیچ قرینه ای هم در کلام نیست که تعیین بکند کدام مقصود است. این جا نمی آیند بگویند چون سابقاً معنای اولی آن بوده، حالا هم حمل می کنیم که این کلام وقتی صادر شده هنوز آن نقل انجام نشده بوده. این... جواب دومی که از این مقاله داده می شود و از این تقریب ثانی این است که بله اصل عقلایی ندارد.

س: ...

ج: جواب می گوید تردید دارید؟ ما تردید شما را رفع می خواهیم بکنیم.

س: جوابی که ما می دهیم..

ج: جواب این است که نمی توانید رفع کنید. این اصل جاری نیست حتماً یا مشکوک الجریان است، تمام.

جواب دوم این است که بله حالا آن اصل عقلایی درست است، شما می فرمایید یا نیست یا مشکوک است، ولی ما استصحاب می کنیم می گوییم، استصحاب می کنیم بقای این .. یا دلالت این لفظ را بر معنای همان لغوی و عرفی آن؛ می گوییم قبلاً که دلالت بر این می کرده حالا هم بر همین دلالت می کند. این استصحاب هم ..

س: استصحاب به معنای لغوی؟

ج: لغوی دیگه. بله آن حالت سابقه دارد.

یا اگر دل تان خواست استصحاب می کنید عدم دلالت بر معنای اصطلاحی را. چون یک وقتی که دلالت بر معنای اصطلاحی نداشته، در زمان صدور نمی دانیم الان دلالت بر معنای اصطلاحی دارد یا ندارد. استصحاب می کنیم عدم دلالتش را بر معنای اصطلاحی.

س: ... غیر از این است؟

ج: بله بله. آن استصحاب شرعی که نیست. این لا تنقض الیقین بالشک، آن بنای عقلا است، آن سیره ی عقلا است. آن اصالة الثبات فی اللغة و اصالة عدم النقل سیره ی عقلاییه است، بنای عقلایی است که آن می شود اماره. این نه، این اصل است، اصل استصحاب است و لا تنقض الیقین بالشک می خواهیم تمسک بکنیم.

این هم این بیان اشکالش این است که اولاً این اصل، اصل مثبت است چه بخواهید استصحاب بکنید دلالتش را بر آن معنای عرفی و لغوی، چه بخواهید استصحاب بکنید عدم دلالت بر معنای اصطلاحی. چون .. اما این ثانی استصحاب می‌کنیم عدم دلالت بر معنای اصطلاحی لازمه‌ی عقلی‌اش این است که پس بر آن معنای لغوی دارد دلالت می‌کند چون بالاخره این باید یا به این دلالت کند یا به آن دلالت کند. محمل که نیست، لازمه‌ی نفی این، این است که پس بر آن دارد دلالت می‌کند. و این می‌شود اصل مثبت.

س: خود دلالت و عدم دلالت هم موضوع ... نیست.

ج: چرا نیست؟

س: دلالت به کدام وضع، در کدام...

ج: حجیت. دلالت حجیت دیگه. حجیت ظواهر که می‌گوییم یعنی حجیت دلالت.

س: ...

ج: موضوع برای حکم شرع هست که دلالت باشد منتها این به لزوم عقلی موضوع حکم شرعی را می‌خواهد اثبات بکند. می‌گوید که این دلالت نیست، پس این دلالت است، که این دلالت البته موضوع حکم شرعی است که همان حجیت باشد.

س: ...

ج: نه در این کلام. این که امام فرموده او تقوم به البینه، می‌گوییم این کلمه بینه که این جا هست، این کلمه که قبلاً این دلالت نمی‌کرد بر معنای اصطلاحی، الان هم دلالت بر معنای اصطلاحی نمی‌کند، لازمه‌اش این است که پس الان دلالت بر چه می‌کند؟ بر همان معنای لغوی می‌کند. این می‌شود لازمه عقلی آن.

اگر بخواهید استصحاب بکنید این که قبلاً دلالت بر معنای لغوی می‌کرده، الان هم دلالت بر معنای لغوی می‌کند. این استصحاب هم استصحاب مثبت است باز، اصل مثبت است. چرا؟ برای خاطر این که چه جوری می‌خواهید بکنید الان؟ می‌خواهید استصحاب بکنید بگویید این واژه آن موقع‌هایی که در جملات دیگر به کار برده می‌شده است، در عرف به کار برده می‌شده است ما یقین داریم در آن کلمات به این معنا؛ به معنای لغوی‌اش بوده، پس الان این جا هم که به کار برده شده است از نظر مدلول تصویری و مستعمل فیهِ آن همین است. حالا که مدلول مستعمل فیهِ و تصویری آن همین است پس مراد جدی امام و مدلول تصدیقیه ثانی هم همین است. چون می‌دانید ما در استفاده از الفاظ دو تا دلالت را کنار هم باید بگذاریم دیگه، به یکی می‌گوییم دلالت تصویری که این واژه را که می‌شنویم به حسب علقه‌ای که بین واژه و معنای لغوی آن هست، این معانی را می‌آورد در ذهن ما. بعد به ظهور حال متکلم می‌گوییم مراد جدی او مطابق با همین است که به ذهن ما منتقل شده و آن دلالت تصدیقیه ثانی می‌شود. این دلالت تصدیقیه ثانی که امر شرعی نیست، این یک امر واقعی تکوینی است که مترتب بر آن امر اولی می‌شود. پس بنابراین باز اصل آن می‌شود اصل مثبت.

س: ...

ج: نه، آن جاها که می‌دانیم که تغییر و تبدلی شده، اما آن جاهاهی که نمی‌دانیم تغییر و تبدلی شده اصلاً، آن جاها نه. مثل الان بیشتر واژه‌ها همین طور، کلمه تراب مثلاً در «تیمموا بالتراب» الان ما چه معنایی از تراب می‌فهمیم؟ همین معنایی که می‌فهمیم اصلاً الثبات فی اللغة می‌گوید زمان پیغمبر هم همین معنای آن بوده پس این آیه، این رولیت همین معنا را دارد. آن جا مشکلی نداریم، مشکله در این جا این است که می‌دانیم آن معنای لغوی یک معنای دیگر هم پیدا کرده. وقتی می‌دانیم آن معنا یک معنای دیگر هم پیدا کرده و این عبارت نمی‌دانیم در چه زمانی صادر شده، زمانی که آن معنای جدید پیدا شده بوده یا پیدا نشده بود. این است که این جا. و این جا باز حرف‌های دیگری هم هست که مثل تعارض دو تا استصحاب و مثل تعاقب حالتین است این جا در حقیقت، این‌ها دیگه بحث‌هایی است که در محل خودش بیان شده، به این مقدار می‌شود در این جا کفایت کرد.

س: ...

ج: چرا.

س: ...

ج: چرا جدا می‌کند، می‌گوید دو تا معنا است فلذا بنای آن‌ها بر دو معنا است. این را به ظهور حال استناد می‌کند، آن را استناد می‌کند به این که معنای این واژه در لغت این است. این دو تا با هم فرق می‌کند فلذا است وقتی که از طوطی بشنود نمی‌گوید آن دلالت ثانیه وجود دارد. طوطی یاد گفته همین جور تقلید می‌کند می‌گوید. آن دلالت اولیه هست اما دلالت ثانیه وجود ندارد در آن جا، عرف هم همین را می‌گوید.

س: ببخشید باتوجه به آن مطلبی که قبلش فرمودید؛ پنجاه تا روایت داریم که حتی تا زمان پیغمبر هم...

ج: این هم جواب دوم برای شیخنا الاستاد هست که نوبت به این نمی‌رسد.

س: ...

ج: تردد نمی‌رسد. ایشان اگر بخواهد بفرماید من می‌خواهم یک راهی اضافه بکنم، اگر یقین داری که خیلی خب، اگر نداری باز هم همین. علی‌ای حال به این روایت برای شبهات حکمیه نمی‌توانی استدلال بکنی.

س: منظور این که این هم که فرمودید که ما آن اصالة الثبات را مبنی بر این می‌دانیم که قبلاً آیا نقل شده یا نه، عرض بنده این است که باتوجه به آن مطلبی که فرمودید ما اثبات می‌کنیم که قبلاً نقل شده بوده، چون فرمودید که در زمان سابق.

ج: آن درسته. آن که تردید را از بین می‌برد. یک راه این است که جواب بدهیم آقا تردیدی ما نداریم. حالا اگر یک کسی بگوید تردید داریم، یا کسی بخواهد بگوید آقا بالاخره... برای این که شش میخه‌اش بکند می‌گوید بالاخره امر از این خارج نیست، یا مسلّم است مثل حرف آن‌ها، یا لااقل تردید است. علی‌ای حال برای شبهات حکمیه نمی‌شود استدلال کرد.

و اما تقریب سوم:

تقریب سوم هم من بعض اساتیدنا دام ظلّه هست که می‌فرمایند بالاخره این تقابل و قسیمیت به ما نشان می‌دهد که این نمی‌شود معنای بین، معنای لغوی باشد. حالا که معنای لغوی نشد امر آن دائر می‌شود بین این که خصوص شاهدین عدلین مقصود باشد یا مطلق امور تعبدیه. که عبارت این جور می‌شود؛ همین عبارت که ما می‌گوییم علم یا علمی، حضرت می‌فرماید «الاشیاء كلها على ذلك حتى...» علم پیدا کنی یا علمی پیدا کنی. علم پیدا کنی یستبین لک غیر ذلک، علمی پیدا کنی؛ حتی تقوم به البینه. این هم همین حرفی است که الان رایج است ما می‌گوییم؛ علم یا علمی. پس امر این بینّه بعد از این که به قرینه تقابل فهمیدیم معنای لغوی نمی‌شود اراده بشود، امر آن دائر می‌شود... این حرف با حرف قبلی فرقی چه شد؟ آن می‌گفت مردد است بین معنای لغوی و معنای اصطلاحی، این طور می‌گفت. ایشان می‌گوید نه، حتماً معنای لغوی نیست به خاطر مقابله، حالا که حتماً معنای لغوی نیست چیست؟ یا معنای اصطلاحی شاهدین عدلین است، و یا مطلق امور تعبدیه شرعیه است، حجیت شرعیه است. اگر مطلق امور تعبدیه شرعیه باشد منافاتی ندارد که شبهات حکمیه را هم بگیرد. حضرت می‌فرماید چه؟ می‌فرماید همه اشیاء بر حلیت هستند تا یا علم پیدا کنی، یا سایر حجج تعبدیه شرعیه پیدا بکنی؛ خبر واحد، چیزهای دیگه.

پس بنابراین اگر معنای بینّه مطلق امور تعبدیه باشد می‌شود شبهات حکمیه مراد باشد، اما اگر از بینّه خصوص شاهدین عدلین باشد نمی‌شود مراد باشد. پس باز چون این بینّه امرش مردد است بین این دو مطلب پس کلام می‌شود محتف ما یحتمل القرینیه، بنابراین نمی‌توانیم بگوییم که شبهات حکمیه را می‌گیرد. قدر مسلّم آن شبهات موضوعیه می‌شود. پس بنابراین اگرچه شیخنا الاستاد دام ظلّه این مطلب را هم می‌فرمایند اما بعداً می‌فرمایند تتبع کردیم، پنجاه مورد پیدا کردیم که دیگه تردد هم نداریم. ابتدئاً به نحو تردد جواب می‌دهند بعد می‌گویند تردد هم نداریم برای این که تتبع کردیم دیدیم آن جور است. پس خود این یک بیان است.

پس سه قول دیدید در این بینّه از علما و بزرگان وجود دارد؛

یک قول این است که می‌گوید حتماً حتماً همان معنای لغوی مقصود است. این ما صار الیه المحقق الخویی اخیراً است.

قول دوم می‌گوید حتماً حتماً از آن، دو شاهد عادل مقصود است. این را هم عده‌ای از بزرگان می‌گویند این را این جور، منهم الامام قدس سره. می‌گوید حتماً بینّه یعنی دو شاهد عادل.

قول سوم این است که نه، از این بینّه چه مقصود است؟ مردد است. بین چه مردد است؟ بین معنای اصطلاحی و لغوی.

قول چهارم این است که مردد است بین خصوص شاهدین عدلین و سایر حجج تعبدیه.

خب این مطلب در این روایت خیلی مهم است چون با این روایت خواستند بگویند سیره عقلاء بر عمل به خبر ثقه در موضوعات مردوعه هست، این به درد آن جا هم خیلی می خورد که واقعاً آن سیره با این ردع می شود، ردع نمی شود، معنای این چیست؟ این ها این بحثی است در این روایت در واقع که فقه الحدیث این روایات شریفه هست و به درد بحث برائت می خورد و به درد آن بحث مثبتات موضوعات خارجی هم می خورد در آن جا. این هم فرمایش ایشان. باز این جا این کلام ایشان آن *إن قلت و قلتها باز در آن هست. آیا آن *إن قلت و قلتها*ی که ما در آن جا کردیم در این جا هست یا نیست؟* این جا نیست. چون این جا *أصالة الثبات و اللغة* و استصحاب و این ها دیگه جا ندارد، هر دوی این ها، این بینّه به این دو معنایی که ایشان مرتب کرده هر دو یک چیزهای جدیدی هستند. هر دو جدید است دیگه، چون تعبیدی را دارد می گوید، آن معنای لغوی نیست که بگوییم حالت سابقه دارد و بخواهیم آن حالت سابقه را استصحاب بکنیم.

پس بنابراین نتیجه بحث ما این شد که جواب اصلی همین است که این بینّه در اثر آن تتبع و استقراء ظاهر این است که همان معنای... در روایات اهل بیت به خصوص آن که بعد از صادقین سلام الله علیهما هست به همین معنای اصطلاحی است بنابراین این قرینه نمی تواند قرینیت داشته باشد. حالا اگر از این هم تنزل بکنیم آن وقت حرف علمین با آن دو تقریب دیگری که گفتیم آن جا دارد. این تمام کلام راجع به این قرینه، ان شاء الله یکشنبه دیگه. *إن شاء الله* یکشنبه قرینه سوم.

پایان.

جلسه ۳۸ - ۱۳۹۵/۰۹/۲۸

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

میلاد فرخنده و مبارک افضل الخلائق پیامبر عظیم الشأن اسلام و هم چنین فرزند بزرگوارشان، امام به حق ناطق جعفر بن محمد الصادق صلوات الله علیه و علی آبائه الطاهرین و ابنائه المعصومین، خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداء و فاطمه معصومه علیها السلام و همه شیعیان و موالیان آن بزرگواران، بلکه تمام بشریت و شما عزیزان، تبریک عرض می کنیم و امیدواریم که همه ما جزو امت وفادار آن بزرگوار و هم چنین جزو شیعیان و موالیان آن بزرگوار و اهل بیت عصمت و طهارتش بوده باشیم و ان شاء الله آن جور که آن ها از ما توقع دارند ان شاء الله آن ها را بتوانیم بفهمیم و خالصاً لوجه الله عمل کنیم ان شاء الله.

بحث در وجوه ثمانیه یا تسعه بود بر این که روایت مسعدة بن صدقه این مخصوص به شبهات موضوعیه است و شبهات حکمیه را شامل نمی شود.

بحث در قرینه دوم بود که قرینه دوم این بود که چون در پایان حضرت می‌فرمایند «الاشیاء کله علی ذلک حتی یستبین غیر ذلک أو تقوم به البینه» چون بینه اختصاص به شبهات موضوعیه دارد پس بنابراین از این غایت، از احدی الغایتین معلوم می‌شود که این برای شبهات موضوعیه است به تقاریب ثلاثه‌ای که داشت.

یکی از جواب‌هایی که داد شد این بود که محقق خویی فرمود که این بینه معنای لغوی آن مقصود است و معنای اصطلاحی جدید است بنابراین باید حمل بر معنای لغوی کرد، معنای لغوی هم ما بین الشیء است. از این سخن جواب‌هایی داد شد که عرض شد و یکی از آن‌ها این بود که معتمد ما هم این جواب بود، جواب اصلی که تتبع در روایات نشان می‌دهد که کلمه بینه و این واژه در لسان شارع و متشرعه یک حقیقت شرعیه متشرعیه‌ای تعینیه پیدا کرده، نه به این معنا که یک روزی شارع آمده فرموده وضعیت لفظ بینه را برای این، نه. اما ابتدائاً با قرائن و امثال ذلک استعمال فرموده که مقصود من از بینه این است و کم‌کم این دیگه جا افتاده و این واژه از آن معنای لغوی دیگه کأنه مهجور شده در اصطلاحات شارع و تعبیرات شارع و این معنای جدید را پیدا کرده. شبیه واژه صلات، شبیه واژه حج و امثال این‌ها.

برای این منظور گفتیم به روایات مراجعه بکنید فراوان می‌بینید این را. فرمودند بعضی که حالا بعضی‌هایش را از باب نمونه می‌گفتید. امثالاً لأمهم عرض می‌کنیم که دو نفر از اصداقاء فضلالی اعلام این زحمت را کشیدند. یکی جناب آقای لاریجانی دام‌ظله. ایشان یک شرح حالی بر پدرشان چاپ شده چندین سال پیش؛ آموزگار حالا اسمش را نمی‌دانم. آن جا ایشان یک رساله‌ای در بینه نوشتند، جواب آقای خویی را خواستند بدهند که شما که می‌گویید مقصود از بینه معنای لغوی است درست نیست، روایات را یک مقداری تتبع کردند جمع کردند و هم چنین جناب آقای شهیدی در همین اصولی که دارند، ایشان هم توی همین بحث موارد عدیده‌ای را جمع کردند ادائاً لحقهما نام این‌ها را بردیم، حالا من از این کتاب آقای شهیدی مواردی که ایشان حالا جمع‌آوری کرده بخشی از آن موارد را خدمت شما عرض می‌کنم.

و الیک جمله من الروایات:

یک: «إذا رأیتم الهلال فأفطروا أو شهد علی بینه عدل من المسلمین»

این «شهید علی بینه عدل من المسلمین» مقصود چیه این جا؟ مقصود این است که یعنی یک نفر خبر واحد بیاید بگوید؟ یا آن «بینه عدل من المسلمین» مقصود همین دو شاهد عادل است که در روایات دیگر بیان شده و این جا هم همان مقصود است.

س: ...

ج: نه، صحبت این است که از آن روایات می‌فهمیم دو تا شاهد عادل لازم داریم. در این روایات می‌گوید بینه لازم داریم، این بینه معلوم است یعنی همان که آن جا گفتیم دیگه. نه این که مطلق ما بین الشیء بشود ولو خبر واحد باشد، ولی خبر... ایشان در موضوعات خبر ثقه را هم کافی می‌داند، می‌فرماید عدل هم لازم نیست باشد، آن ما بین الشیء است.

س: ...

ج: اگر این‌ها نبود بله توی هلال هم همین جور، مطلق موضوعات.

س: ...

ج: وقت نماز ظهر، وقت نماز مغرب، بینّه نمی‌خواهد یک شاهد عادل بیاید بگوید، یا یک ثقه حتی بیاید بگوید بله مغرب شده، یا بیاید بگوید ظهر شده کفایت می‌کند.

س: ...

ج: نمی‌شود، مبنای‌شان همین است.

س: ...

ج: همین دیگه. پس این بینّه.... ایشان می‌گویند با عدل واحد اثبات نمی‌شود، با ثقه اثبات نمی‌شود.

س: آقای خویی این نظر را دارند؟

ج: بله بله. پس این بینّه که این جا هست باید بگویید که چی؟ این بینّه اشاره به همان دو تا شاهد عادل است که جای دیگه گفته شده.

س: بینّه توی عدلین فرموده ...

ج: من المسلمین، بینّه اتفاقاً همین است.

س: ...

ج: نه، همین که گفته بینّه عدل من المسلمین.... توی بینّه دو چیز نهفته؛ یکی این که باید عدد دو به بالا داشته باشد، و حال این که در ما بین الشیء عدد نیفتاده که. توی بینّه از نظر کمیت عدد افتاد. از نظر صفات عدالت افتاده. حالا گاهی اگر نگوید، دیگه اضافه نکنند، بینّه بگویند هر دو تا را افاده می‌کند. اگر بگویند بینّه عدل من المسلمین. این جا دیگه چون عدلش را تصریح کردند از باب تأکید و امثال ذلک ممکن است بگوییم دلالت نمی‌کند، ممکن است بگوییم دلالت می‌کند و این می‌شود تأکید بر آن.

یا روایت بعدی.... این روایت که خواندیم، آدرس آن وسائل الشیعه، جلد ۱۰، صفحه ۲۸۸ و علی القاعده آدرس‌هایی که ایشان می‌دهد برای همان آل‌البیت است.

«و لم تجئکم فیه بینّه رؤیة فلاتصوموا» دیگه این جا به خاطر دل شما، عدل هم نفرموده. یعنی بینّه رؤیت نیامد فلاتصوموا که این لاتصوموا یعنی واجب نیست بر شما. نهی در مقام توهم وجوب است. اگر بینّه عادلانه‌ای قائم نشد بر این که ماه رمضان شده لازم نیست روزه بگیرید. پس این بینّه هم این جا... با این که می‌دانیم، از واضحات فقه است که ماه رمضان

به واسطه دو تا شاهد عادل حداقل ثابت می‌شود، آن هم با شرایط ویژه که این بینّه عادل جوّری نباشد که افراد دیگری هم استهلال کرده باشند و آن‌ها دریافت نکرده باشند. این هم جلد ده، صفحه ۲۹۸.

سوم:

«رجلٌ كان له مالٌ فأدانه بغير بينّه يقول الله عزوجل: أَلَمْ أَمرك بالشهادة» این دلالتش از یک جهت اوضح از قبلی‌ها است. «كان له مالٌ فأدانه» یعنی قرض داد به شخصی به غیر بنیّه ولی در مقام قرض دادن بینّه نگرفت، شاهد نگرفت. بعد او انکار کرد، نیامد بدهد. خدای متعال به او می‌فرماید... طبق این نقل «يقول الله عزوجل أَلَمْ أَمرك بالشهادة» مگر من نگفته بودم شاهد بگیر. در قرآن شریف هست که وقتی ...

س: و استشهدوا...

شهيداً من رجالکم. «و استشهدوا شهيدین من رجالکم» این جا می‌گوید بغير بنیّه...

س:...

ج: نه ببینید....

س: ...

ج: بینّه معنای لغوی نیست، یک چیزی است که در آن یک کمّ خاص حالا به حسب موارد مختلف می‌شود و یک وصف خاص اخذ شده. آن که مورد ادعا هست این است که بینّه آن هست که در آن عدد خاص یعنی از نظر کمی یک عدد در آن مفروض است و هم چنین از نظر صفت که باید عدل باشد. پس بینّه مطلق ما یبیین نیست که اقرار هم بگیرد، استصحاب را هم بگیرد، خبر ثقه را هم بگیرد، حکم حاکم را هم بگیرد. اگر مطلق ما یبیین الشیء باشد این ارض عریضی پیدا می‌کند همه این‌ها را باید بگیرد. از این روایات عدیده فهمیده می‌شود که بینّه در شرع وضع شده برای یک ما یبیینی که از نظر کمّ حداقل دو تا باید باشد حالا مواردی هم بیشتر، از نظر کیف هم باید عدالت در آن اخذ شده باشد.

س: ...

ج: نه، علتش این است که توی بینّه از نظر کمّ آن محفوظ است. گفتیم دو جهت در آن هست یکی از نظر کمّ و یکی هم از نظر وصف و کیف.

س: آن را با روایت می‌خواهیم اثبات کنیم. الان توی این مثالی که فرمودید....

ج: حالا اول کلام مان هست، این‌ها وقتی زیاد بشود، روی هم بشود درست می‌شود.

س: آن‌ها همه‌شان تکرار ادعا می‌شود. یعنی اثبات مدعا نیست، شما می‌گویید بینّه این طوری است به اسناد این روایت.

ج: بله از این روایات با توجه به آن‌ها می‌فهمیم از این بینة چی مقصود است، پس مطلق ما یبیین مقصود نیست. از این بینة توی آن هیچ قرینه‌ای، چیزی که خود این جا کنارش نیست، از آن‌ها معلوم می‌شود. گفتیم این بینة که به این معنا شده به قرائن هی استماع کردند تا جایی شده که هر کسی می‌فهمد بینة یعنی چی.

س: ...

ج: یک مورد که نیست. یک مورد به خصوص. مثل صلات، صلوا کما رأیتُمونی اصلی، اذا صلیتُم و شککتُم. این جاها هی معلوم شده اذا شککتُم بین الاربع و الثلاث. از این قرائن می‌فهمیم که این صلات یعنی این، آن جا صلات یعنی این. البته هر جا یک قرینه‌ای بوده. از مجموع این‌ها که هی گفتند و هی گفتند نتیجه و ماحصل آن چی شد؟ ماحصل آن این شد که صلات جا افتاد که معنای این است. صوم جا افتاد که معنای آن این است. حج جا افتاد که معنای آن این است. این جا هم بینة، آن جا آن جا به خصوصیات مورد، این استعمالات که از طرف معصومین علیهم السلام شده باعث شده که ما اطمینان پیدا می‌کنیم که بله پس هر جایی بینة که دارند استعمال می‌کنند این است. حالا دیگه بعداً جایی که بدون بینة هم بفرمایند، هیچی هم توی آن نباشد می‌فهمیم که یعنی همین.

چهارم:

«لأن اقرارها على نفسها بمنزلة البينة» اگر بینة یعنی مطلق ما یبیین اقرار یکی از مصادیق واضح آن هست، دیگه نمی‌گوییم به منزله بینة است. پس معلوم می‌شود بینة در شرع یک معنای ویژه پیدا کرده آن وقت اقرار را می‌گوید به منزله آن هست.

روایت دیگر... حالا می‌خواهید آدرس‌های این‌ها را یکی یکی بگویم یا این که دیگه چیز می‌کنید.

یا «إنما جعلت البينة في النكاح من أجل الموارث» در عامه بینة عند النكاح لازم است، عند الطلاق لازم نیست. بین ما، عند الطلاق واجب است عند النكاح مستحب است. این بینة هم یعنی شاهد عادل گرفتن. این جا می‌فرماید «إنما جعلت البينة في النكاح» این بینة مطلق ما یبیین الشیء، همان است که در روایات دیگر گفته دو تا شاهد عادل بگیر.

یا در روایت دیگر: «إن قامت لها بينة عدل» یا «إن كان له بينة فشهدت» یا در روایت دیگر «أرأيت إن أقامت بينة إلى كم كان تحتاج» اگر خواست اقامه بینة کند چند تا باید باشد «فقلت شاهدين». امام کأن سؤال کردند که وقتی می‌خواهد اقامه بینة بکند چند تا باید بیاورد. این را آقا مسأله بلد بوده «فقلت شاهدين». این نشان می‌دهد که خود بینة معلوم بود یعنی چی، یعنی شاهد بیاوری، عددش هم معلوم بوده، امام خواستند حالا از این پرسند ببینند مسأله درست بلد است یا نه. اگر اقامه بینة خواست بکند چند تا باید بیاورد؟ «فقلت شاهدين» شاید حضرت فرمودند احسنت. چون بقیه روایت ذکر نشده.

س: ...

ج: عدد توی آن هست.

س: ...

ج: نه، گفتیم یک کمیتی دارد. حالا دو تا حداقل آن است، جایی ممکن است چهار تا بشود.

س: ...

ج: بله اگر همه چیز را گفته بودند که...

العاشر: إن كانت عليه بيّنة عادلة؛ حالا روایت دیگر که این هم دلالتش از بعضی از آن‌ها شاید بهتر باشد.

«الرجل يأتي القوم فيدعي داراً في ايديههم و يقيم البيّنة» می‌آید پیش یک عده‌ای که این خانه‌ای دست آن‌ها است می‌گوید آقا این خانه برای من است و یک بیّنه هم اقامه می‌کند «فقيم الذی فی یده الدار البیّنة، أنّه ورثها عن ابيه» آن کسی هم که دار دست او هست بیّنه می‌آورد می‌گوید برای بابایم هست به ارث به من رسیده. پس آن مدعی که می‌آید می‌گوید این برای من هست بیّنه می‌آورد، این کسی که ید دارد و توی خانه می‌نشیند این هم بیّنه می‌آورد که بابا این ارث پدرم من هست، از پدرم به ارث رسیده. حالا این جا باید چه کار کرد؟ حضرت فرمود طبق این نقل: «قال اکثرهم بیّنة يستحلف و تدفع اليه» آن که بیّنه‌اش اکثر است آن قسم از او می‌خواهند و بعد خانه به او دفع می‌شود. یعنی بیّنه این جا در کنارش باید چی باشد؟ یمین هم ضم بشود.

که این الان مفتی به بعضی‌ها هم هست الان که اگر تعارض بینات شد، مثلاً پنج نفر می‌گویند این اعلم است، ده نفر می‌گویند آن اعلم است. آیا این تعارضاً تساقطاً، بعضی گفتند اکثر بیّنه؛ آن که ده تا است. تعارض این جا نمی‌کند. آن که عددش بیشتر است کأنّ مرجح است و آن مقدم می‌شود.

س: ...

ج: نه، گفتیم یک کمی در آن هست که کف آن دو تا است.

س: یکی سه است، یکی دو است، ...

ج: عیب ندارد حالا.

س: ...

ج: نه، آن حالا بحث آخری است که ببینید تفاوت به یکی اکثر صدق می‌کند.

س: ... اما با توضیح حضرت تعالی اکثر بیّنه نیست.

ج: من چی توضیح دادم، من مثال زدم.

س: ...

ج: نه نه، کمی در آن هست. کف آن دو تا است. معمولاً این است، موارد نادری است که باید بیشتر دو تا باشد مثل موارد زنا و فلان و این‌ها.

س: مواردی که در این روایت مطرح است بحث ... مالی است، ...

ج: همه این‌ها شاهدش این است. ببینید توی موارد این‌ها از ادله....

س: ... این‌ها را یک چیزهایی مثال می‌زنید که از بیرون روشن است. یعنی به ارتکاز شرعی....

ج: همین را می‌خواهیم بگوییم، می‌خواهیم بگوییم... اگر روشن نبود که نمی‌توانستیم استدلال کنیم. می‌گوییم ببینید بینۀ در این روایات بدون قرینه همین معنا مقصود است. و الا همراه این‌ها که قرینه نیست.

س: ...

ج: یعنی به عبارۀ آخری این وضع تعینی را اثبات می‌کند که بله هی این جا و آن جا، مثل صلات که مثال زدیم دیگه. بابا از کجا فهمیدیم صلات به این معنا است؟ از همان روایات مختلفه که می‌گوید صلات چند رکعت است. یک جا این جوری گفتیم، یک جا گفته صلات اگر شک کردی باید این کار را بکنی، یک جا گفته صلات مشروط به طهارت است، یک جا گفته، یک جا گفته می‌دانی که این توی دعا نیست.

س: این که می‌فرمایید در بینۀ دو تا حداقل روشن است، یا فقط دو تا روشن است؟

ج: نه نه، حداقلش دو تا است و حالا یک مواردی هم ممکن است بیشتر باشد.

بعضی روایات دیگر هم ... حالا یک روایت دیگر هم از روایاتی که ایشان نقل کردند بخوانیم دیگه... «عن أبي عبدالله(ع)»... یا حالا روایت قبلش هم «أ لک بینة أو برهان» این روایت وسائل، جلد ۲۷، صفحه ۲۷۸ است. «أ لک بینة أو برهان» اگر بینۀ به معنای لغوی آن باشد برهان که از مصادیق آن هست. دیگه چه معنا دارد که بگوییم.

س: ...

ج: نه، چون پایین‌تر از برهان هم هست.

از أجلی مصادیق آن هست. برهان از أجلی مصادیق ما یبین الشیء است. چرا با او عطف به او کرده، چرا تردید انداخته؟

یا «عن أبي عبدالله(ع) قال عطی عمر بن الخطاب بجاریة قد شهدوا علیها أنه بغت و کان من قصتها أنها کنت عند رجل و کان الرجل کثیراً ما یغیب عن اهله» خیلی وقت‌ها مسافرت می‌رفت نبود توی وطن و محل و خانه‌اش و این‌ها. «فشبت الیتیم» این دختر بچه‌ای که، یتیمه‌ای که این‌ها بزرگ می‌کردند و آورده بودند پهلوی خودشان این جوان شد «فتخوفت المرأة أن یتزوجها زوجها» همسر این ترسید که حالا این جوان شده شوهرش با این ازدواج کند «فدعت نسوة حتی امسکوها فاخذت عذرتها باصبعها فلما قدم زوجها من غیبه رمت المرأة الیتیمة بالفاحشة و اقامت البینة من جاراتها الاتی ساعدنها علی

ذلک». حالا چون این را از خارج می‌دانیم که این جا باید بینّه‌ای که برای اثبات این امر هست هر چیزی نیست، این را هم چون از خارج می‌دانیم پس این «فاقامت البینه من جارتها» این....

س: ...

ج: یعنی جاریه‌هایش.

پس بنابراین این روایات اگر کسی تتبع بکند و هم چنین روایاتی که... بعضی از روایاتی که جناب آقای لاریجانی جمع کردند که این جا نیست. این‌ها مجموعاً به انسان اطمینان می‌دهد که کلمه بینّه به این معنایی که... معنای لغوی نیست و لااقل من الابهام و الاجمال که تقریب دو و سه بود. سه تقریب داشت دیگه، تقریب اول این بود که احراز کردیم که به معنای جدید است و معنای دوم و سوم هم این بود که بالاخره ممکن است این جور باشد.

س: ...

ج: همه‌اش نبود...

س: ...

ج: نه، اَلْ لک بینّه او برهان. کجا بود. یا صوم بود مثلاً. چند تا که حتماً نبود.

جواب دیگری که قد یجاب از این قرینه به این که در شبهات موضوعیه اثبات آن فقط به علم و بینّه اصطلاحی نیست. در شبهات موضوعیه ما به حجج دیگر هم ممکن است اثبات بکنیم، یکی استصحاب بود، با استصحاب می‌شود اثبات کرد. حکم حاکم یکی از طرق است دیگر. دعوا دارند که این مال ما کیه، می‌روند پهلوی حاکم، حاکم حکم می‌کند برای زید است. پس این هم یکی از طرق اثبات است در شبهات موضوعیه، استصحاب، حکم حاکم، گاهی اقرار در شبهات موضوعیه، این‌ها را هم داریم.

س: حاکم‌های امروزی از ضابط‌ها می‌گیرند.

ج: بله؟

س: قاضی‌های امروزی از ضابط حکم را تقریباً می‌گیرند.

ج: نه قول ضابط که حجت نیست، حکم حاکم است که حجت است. قول ضابط که حجت نیست. حالا آن مستندش می‌تواند باشد یک حرف دیگه است. بالاخره مستندی دارد قاضی ولی حکم حاکم است و حکم قاضی است که مثبت هست. حالا البته این قاضی‌های امروز که مجتهد نیست این‌ها محل کلام است که این‌ها نفوذ حکم‌شان و حجیت حرف‌شان به چه مناسبتی است؟ آیا ادله قضاء است که شرع قرار داده یا حکم حاکم و ولی امر است که امر می‌کند برای سامان دادن امور می‌گوید به حرف این‌ها گوش کنید. آن تکلیفی است که ولی امر دارد می‌کند به خاطر سامان دادن به امور می‌گوید حرف

این قضات را گوش کنید. این است؟ یا این که نه این‌ها واقعاً قاضی شرع هستند، همان است که حضرت فرمود «جعلت علیکم قاضیاً» این‌ها همان‌ها هستند، همان قاضی شرع هستند حالا منتها در موارد ضرورت شروط کاسته می‌شود؛ مجتهد لازم نیست باشد، بعد کاسته می‌شود؛ عادل لازم نیست باشد فقط موثق باشد. یادم هست مرحوم امام فرمودند موثق هم باشد کفایت می‌کند به خاطر این که نبود، این ضرورت است.

س: ...

ج: بله ممکن است فاسق باشد. اگر که اختلال نظام لازم می‌آید، هرج و مرج لازم می‌آید خیلی حالا می‌گوید خیلی موثق هم نباشد، بالاخره یک چیزی باشد و الا به هم می‌ریزد همه چی. یکی از علمای بزرگ دام ظلّه، یک وقت به من فرمود که داستان من را با امام می‌دانید؟ گفتم نه. ایشان فرمود من بحث قضاوت را درست ... قبلاً بحث کرده بودم به این نتیجه رسیده بودم که قاضی باید مجتهد باشد. دو مرتبه هم مسأله را مطالعه کردم دیدم آره همین طور است. خلاصه مسأله را حسابی آماده کردم و به وسیله یک کسی که از شاگردان ایشان در نجف بوده و خدمت امام بود به ایشان گفتم از امام یک وقت بگیر من می‌خواهم بروم خدمت ایشان. رفتم خدمت آقا حالا با دست پر، ادله اثبات این که باید قاضی مجتهد باشد، چی باشد، این‌ها را اقامه کردم که قاضی باید مجتهد باشد. آقا فرمودند ما هم نظرمان همین است که باید مجتهد باشد ولی الان نداریم، ضرورت است. بعد گفتم اگر ضرورت است باید فلان طور و فلان طور باشد. ایشان گفت ما هم قبول داریم باید همین طور باشد. بعد من یادم هست که همان موقع امام رضوان الله علیه سخنرانی کرد، من از رادیو سخنرانی امام را آن موقع شنیدم که قضات با ایشان... دستگاه قضا آن موقع با ایشان ملاقات داشتند ایشان خیلی تحذیر از این که قاضی باید چطور باشد، چطور باشد، قضا امر مهمی است و بعد فرمودند از قم آمده بودند که ما حالا نمی‌دانستیم از قم آمده بودند، که ایشان فرمود این از قم آمده بودند مقصود من بودم که این مطلب را گفتم. بله امام توی تحریر الوسیله دارند، نظر شریف‌شان هم این است که از روایات استفاده می‌شود که شرط قضا اجتهاد است اما این اجتهاد، این شرایط وقتی که ضرورت پیدا می‌کند که وجود ندارد به آن اندازه قهراً وظیفه دیگری پیدا می‌شود.

این راجع به این بحث. حالا داشتیم این را می‌گفتم، این وسط آقا یک مطلبی فرمودند بحث رفت. بحث این بود که قد یقال که اگر ما حرف شما را بپذیریم که این روایت برای شبهات موضوعیه است، شبهات موضوعیه هم که به علم و بینّه اصطلاحی فقط ثابت نمی‌شود که. یک چیزهای دیگری هم هست مثل حکم حاکم، مثل استصحاب، مثل اقرار، و چیزهای دیگری هم هست، یا ید، حالا ید اصل نیست البته، چیزهای دیگر وجود دارد چطور فقط این را فرموده؟ چرا این دو تا را فرموده. حالا ممکن است پس بگوییم هم شبهات حکمیه مقصود است، هم شبهات موضوعیه مقصود است، «الاشیاء کلها علی ذلک» همه مقصود است اما در غایت همه ذکر نشده. بالاخره این که در غایت همه ذکر نشده امر مشترک، چه بگوییم اختصاص به شبهات موضوعیه دارد، چه بگوییم عام است. بالاخره همه ذکر نشده. پس بنابراین این قرینه نمی‌تواند بشود و باعث نمی‌شود که ما دست از آن عموم کل شیء یا الاشیاء که در صدر فرموده، یا در ذیل فرموده «الاشیاء کلها علی ذلک» این یک عموم مستغرقی است که تأکید هم بر آن شده در مقام غایت علی‌ای حال امام استیفاء فرمودند آن چه که در

غایت می شود ذکر بشود. حالا چه شبهه موضوعیه باشد که شماها می گوید، باز حضرت همه را که ذکر نکرده، چه شبهه حکمیه هم بخواهد باشد همه را ذکر نفرموده. پس این عدم ذکر بعضی قرینه نمی شود که ما رفع ید کنیم از آن کل.

س: ...

ج: حالا این جواب برای غایت است نه برای مثال ها، مثال ها که جوابش داده شد. مثال هایی که... از آن ناحیه... این برای این بود که غایتی که ذکر شده تناسب ندارد. می گوید این غایت این طور نیست که تناسب نداشته باشد، همه که ذکر نشده.

بنابراین یستبین که حضرت ذکر فرموده هم در شبهات موضوعیه است، هم در شبهات حکمیه است. یستبین هر دو جا می آید. «تقوم به البینه» اش بنا بر معنای اصطلاحی فقط در شبهات موضوعیه می آید. حضرت نه نسبت به شبهات حکمیه استیفاء فرموده، نه نسبت به شبهات موضوعیه استیفاء فرموده. مثلاً دو تا شاخص غایت را فرموده حالا بقیه اش که استصحاب باشد، حکم حاکم باشد، خبر ثقه باشد، خبر واحد باشد این ها را دیگه در مقام این نبوده که تمام آن را ذکر بفرماید، از ادله دیگری که فهمیدیم قهراً آن ها را هم اضافه می کنیم به این غایت.

و این شئت این کلمه را هم اضافه می کنیم که خیلی وقت ها انسان یک چیز را ذکر می کند بعد می گوید... مواردی را ذکر می کند بعد می گوید کل علی حسب مورد. مثلاً می گوید اقتداء بکنید به امام جماعت حالا مرد باشد، زن باشد. این مرد باشد، زن باشد معنای آن این نیست که همه به هم مرد می توانند اقتداء بکنند، هم همه به زن می توانند اقتداء بکنند. یعنی کل علی حسب مورد. اگر مرد بود همه، اگر زن بود فقط زن ها. این جا فرموده حتی یستبین أو تقوم به البینه. حتی یستبین برای همه جا، چه حکمیه چه موضوعیه. بینه فقط برای مواردی است که شبهات موضوعیه باشد.

قد يتخلص عن الاشكال؛ از این اشکال به این بیان که اصل این بیان این طوری که من نوشتم از مرحوم آقای صافی رضوان الله علیه یکی از تلامذه مرحوم آقای خویی در دوره های قبل که هدایه الاصول تقریرات ایشان اسمش هست، ایشان در هامش جواب استاد را، کأنّ جواب این چیز را این جوری داده ایشان با توضیحی که من اضافه کردم.

این هم فرمایشی است که قد یقال و گفته می شود در مقام. البته یک مقداری خلاف ظاهر هست این مطلب، چون ظاهر این که می فرماید الاشياء كلها علی ذلک حتی یستبین أو تقوم به البینه، ظاهر این است که تمام این غایت در تمام افراد جریان دارد. خلاف این قرینه می خواهد که ما بگوییم کل بحسب مورد و الا ظاهر عبارت این است که تمام آن چه که ذکر می شود در تمام افراد جریان دارد و بخواهد در تمام افراد مغیا جریان داشته باشد این نسبت به شبهات حکمیه قابل تصویر نیست. اگر بخواهد در تمام افراد مغیا.

این تمام کلام ما فعلاً راجع به این قرینه دوم ان شاء الله فردا قرینه سوم که بعینه باشد که از باب بعینه خواستند استفاده کنند که مخصوص شبهات موضوعیه است. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۳۹ - ۱۳۹۵/۰۹/۲۹

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

بحث رسید به قرینه دوم یا سوم که اشتغال حدیث شریف بر واژه «بعینه» باشد. «کل شیء هو لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه». این قرینه از این حیث هم مهم هست که علاوه بر این که در این طائفه وجود دارد در طائفه بعدی هم وجود دارد و اگر ثابت بشود که اگر این «بعینه» قرینه است بر این که مراد از حدیث شبهات موضوعیه فقط هست قهراً طائفه ثانیه هم وضعیتش روشن می شود.

به این قرینه عده‌ای از اعلام استدلال و استناد فرمودند در این که مراد از حدیث شریف فقط شبهات موضوعیه است و حکمیه را نمی گیرد. برای بیان این که چه طور قرینیت دارد بیانات متعدده‌ای است که مهم آن را ان شاء الله عرض می کنیم.

بیان اول که شاید اهم بیانات باشد بیانی است که محقق خویی قدس سره در مصباح الاصول اصل آن را بیان فرمودند، حالا با یک توضیحات و تعدیلاتی عرض می کنیم.

این بیان مشتمل بر چند مقدمه هست:

مقدمه اولی این است که ظاهر امر این است که کلمه «بعینه» یک قید احترازی است نه یک قید توضیحی یا تأکیدی. از یک چیزی می خواهند احتراز بکنند، نه این که می خواهند امور مذکوره را تأکید بکنند. چون بدو احتمال دارد کلمه «بعینه» تأکید باشد. «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه» این تأکید باشد برای آن تعلم، یعنی واقعاً بدانید، مظنه و این‌ها نباشد، واقعاً بدانید. این «بعینه» یعنی به عین العلم، ضمیر «بعینه» را برگردانیم به علم یعنی واقعاً علم داشته باشیم، نه این که مظنه یا گاهی انسان علم ندارد ولی یک مظنه‌ای دارد، یک احتمالی توی ذهنش هست می گوید می دانم، این جور نباشد واقعاً بدانیم که آن علم را بخواهد تأکید بکند. یا این که نه، تأکید برای آن حرام باشد، حرام را بدانیم، نه واجب، نه چیز دیگری را. این احتمال دارد ولی ظاهر واژه‌هایی که آورده می شود در یک عبارت، در یک کلام این است که مقصود از آن، تأسیس است، می خواهند یک چیز جدیدی را بیان بکنند، نمی خواهند چیزهای گفته شده را پای بر آن بفشارند. آن هم گاهی ممکن است، قرینه می خواهد اما اولاً و بالذات ظاهر این است که برای تأسیس است و برای احتراز از شیء دیگری است. و این جا همان طور که این قانون احترازی القیود و تأسیسیه القیود که یک قانون عامی است و همه جایی است این مسأله را اثبات می کند خصوصیت مقام هم با همین سازگار است. و آن این است که اگر ما مثلاً کلمه «بعینه» را همان طور که بعضی از اعلام و بزرگان فرمودند بخواهیم تأکید قرار بدهیم برای علم که «حتی تعرف الحرام بعینه» که این تأکید به آن حرام و علم باشد، این خیلی خلاف ظاهر است. ظاهر کلمه «بعینه» این است که برمی گردد به آن حرامی که کنارش است، نه به علمی که از تعلم درمی آید مثل «اعدلوا هو اقرب للتقوی» آن‌ها یک چیزهایی است که قرینه جزمیه می خواهد و الا

همین طور ظاهر این نیست که به آن علمی برگردد که از تعلم می شود استفاده کرد. بنابراین این یک امر مسلمی است یعنی ظاهر مسلمی است که باید بر آن تحفظ کرد. این مقدمه اولی.

مقدمه ثانیه این است که این محترزُ عنه در این جا چیه؟ می خواهد از چی احتراز بکند؟ «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرامٌ بعینه» باز آن که متبادر به ذهن هست این است که می خواهند احتراز کنند از آن که حرام لابعینه هست. هر چیزی حلال است تا بدانی بعینه حرام است. اما اگر فهمیدی حرام لابعینه وجود دارد این جا حلیت استمرار دارد. پس غایت برای پایان یافتن حلال چیه؟ این است که علم به حرام به عینه پیدا کنی، احتراز می کند از آن جایی که علم به حرام لابعینه پیدا کند. آن جا نه، آن جا پایان امر حلیت نیست، حلیت همین طور ادامه دارد. این هم مقدمه ثانیه است که این هم متبادر و منساق از این عبارت این مطلب است.

مقدمه سوم که مقدمه مهمی است این است که این امر، این علم به حرام لابعینه این به جوری که لازم باشد از آن احتراز جستن و حسن باشد از آن احتراز جستن، این در شبهات حکمیه تصور درستی ندارد ولی به خلاف شبهات موضوعیه.

توضیح مطلب این است که در شبهات موضوعیه همه شبهات موضوعیه این ها در کنار این که ما شک داریم این چه جوری است، در تمام آن موارد ما علم به حرام لابعینه هم داریم. معمولاً این چنین است، اگر نگوییم همه جاها معمولاً این چنینی است. مثلاً شک می کند که این لباس... می خواهد نماز بخواند شک می کند این لباس نجس است یا نجس نیست. آدم می داند توی دنیا بالاخره یک لباس نجس وجود دارد و احتمال دارد این همان باشد. پس علم دارد به حضرت عباس یک لباس نجسی وجود دارد، یک پارچه نجسی وجود دارد، یک شیء نجسی وجود دارد، این مقطوع انسان است و احتمال داده می شود که این لباسی که الان می خواهم بپوشم، این پارچه ای که می خواهم از آن استفاده کنم در نماز این چی باشد؟ این مصداق همان باشد، همان نجسی باشد که می دانم وجود دارد. مایعی است نمی داند این مایع خمر است یا خلّ است، این شبهه موضوعیه است. انسان می داند در عالم خمر وجود دارد و احتمال می دهد آن خمری که وجود دارد یا خمرهایی که وجود دارد همین باشد یا یکی از آن ها همین باشد. پس ما هر جا در شبهات موضوعیه حساب بکنیم، نگاه کنیم می بینیم در آن جا این شک ما و شبهه ما و تردد ما همراه با چی هست؟ یک علم به حرام لابعینه ای آن جا وجود دارد. و حدیث هم مثلاً می خواهد بگوید آقا این حلال است تو تا علم پیدا کنی به حرام به عینه، این علم به حرام لابعینه هایی که این جا وجود دارد این ها مضر نیست، این ها جلوی اصالة الحلیة را نمی گیرد. می خواهد احتراز از آن علم به حرام لابعینه بکند که آن نه، آن مضر نیست، آن غایت نیست برای اصالة الحلیة، اصالة الحلیة وقتی پایان می پذیرد که علم به حرام پیدا کنی به عینه که همین حرام است. پس در شبهات موضوعیه معمولاً همیشه همراه است با چنین علم به حرام لابعینه هایی. که حالا معمولاً این حرام لابعینه هایی که ما علم به آن داریم در اثر گستردگی محتملش منجز نیست، این علم اجمالی در آن جا منجز نیست چون غیرمحصوره است، یا به خاطر این که معمولاً تمام اطرافش محل ابتلای انسان نیست آن علم اجمالی منجز نیست ولی بالاخره وجود دارد. گاهی هم البته طوری می شود که علم اجمالی منجز هست مثل این که شک دارد این لباس است یا نجس است، در همان حال علم اجمالی هم دارد که یکی از این دو تا لباس ها، یا همین یا آن یکی نجس است. به

خصوص این لباس که نگاه می کند شک دارد، به هر دو که نگاه می کند علم اجمالی دارد که یا آن نجس است یا این نجس است.

پس در شبهات موضوعیه همیشه علم به حرام لابعینه وجود دارد منتها آن جایی که علم به حرام لابعینه داریم و محصور است و تمام اطرافش محل ابتلاء است آن صلاحیت برای احتراز ندارد. چرا؟ چون در آن موارد هم اصالة الحلیة نیست. آن جا صلاحیت بر احتراز دارد. ولی آن یکی چی؟ آن که اطرافش خیلی غیرمحصور است، یا اطرافش خارج از محل ابتلاء هست، آن چرا؟ می شود از آن احتراز کرد و گفت که این حلیت همین جور هست، آن علم اجمالی ها هم که علم به حرام لابعینه داریم مضر نیست، پایان نمی یابد غایت به واسطه آن.

س: ...

ج: دارد احتراز می کند از آن دیگه، می گوید علم بعینه پیدا نکنید، آن علم های آن جوری به درد نمی خورد.

س: ...

ج: از کجا روشن است نیست. همان به او گفتن نه، کسی ممکن است نه، ما چه می دانیم شارع ممکن است بگوید اگر...

س: ...

ج: نه، می دانیم منجز نیست مگر غایت اصالة الحلیة حتماً باید منجزات باشد، دست شارع است می تواند بگوید من اصالة الحلیة را وقتی جعل می کنم که اصلاً در نفس تو علم منجز یا غیرمنجز هیچ کدام نباشد. می تواند شارع چنین حرفی بزند که. مستبعد نیست، ما چه می دانیم، ما مصالح را چه می دانیم؟ قانونی است شارع دارد جعل می کند. پس بنابراین شارع می تواند این جوری بگوید. شارع نمی تواند بفرماید... حالا به فرمایش آقای خویی؛ شارع نمی تواند بفرماید «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه» و بخواهد به این بعینه از آن علم به حرام لابعینه ای که اطرافش محصور است و همه اش در محل ابتلاء است و قهراً علم اجمالی در آن جا منجز است نمی تواند از آن احتراز بکند. همانطور که در محل خودش گفته شده چون علم اجمالی علت تامه برای وجوب موافقت قطعی و حرمت مخالفت قطعی هست و شارع نمی تواند ترخیص بدهد آن جا، نه در کل آن و نه در بعض آن.

س: ...

ج: حالا اجازه بدهید کلام تمام بشود که ایشان چی فرموده.

پس بنابراین ما وقتی نگاه می کنیم می بینیم این علم به حرام لابعینه در شبهات موضوعیه وجود دارد به حیث که یحسن الاحتراز منه، حسن است احتراز از آن، این وجود دارد. اما در شبهات حکمیه که می آییم نگاه می کنیم. در شبهات حکمیه معمولاً اصلاً علم اجمالی این چنینی خیلی جاها وجود ندارد. من شک می کنم که شرب تنن حرام است یا حلال است، اگر علم دارم حرام است که حرام است، اگر شک دارم دیگه در کنار شک من این نیست که بله یک حرام هایی می دانم، این

شاید جزو آن باشد. آن حرام‌هایی که می‌دانم خودش عنوان دارد به این چه ربطی دارد این مصداق آن باشد. پس بنابراین در شبهات حکمیه که من یک عنوان کلی را شک در آن می‌کنم حکم آن چیه، حرام است یا حلال است آن جا اصلاً در کنارش یک چنین علم اجمالی‌هایی وجود ندارد.

بله یک مواردی می‌شود فرض کرد علم اجمالی منجز وجود داشته باشد یا آن علم اجمالی غیرمنجز وجود داشته باشد، مثل چی؟ علم دارم یا غناء حرام است یا رقص حرام است. علم اجمالی کسی پیدا می‌کند که یا غنا حرام است یا رقص حرام است، می‌شود، این جور موارد هم گاهی پیش می‌آید مثلاً یک واژه‌ای است که مردد است معنای آن، مثل همین واژه زفن هست که بعضی‌ها می‌گویند مقصود از آن پایکوبی است، بعضی‌ها می‌گویند رقص است. بعضی‌ها این را به معنای رقص گرفتند، مستند آن‌ها در فتوای به حرمت رقص همین روایت است، چون سندش معتبر است. شیخنا الاستاد قاروبی قدس سره می‌فرمود نه، زفن به معنای پایکوبی است نه به معنای رقص. فلذا ایشان قائل نبود به حرمت رقص به طور مطلق این جوری قائل نبودند ولی پایکوبی را می‌فرمود حرام است. حالا این علم می‌خواهد، علم اجمالی. حالا یک کسی می‌گوید من مردد هستم حالا این واژه یا معنایش این است یا معنایش این است، پس علم اجمالی پیدا می‌کند که یا رقص حرام است یا پایکوبی حرام است، وقتی علم اجمالی منحل هم نشد باید احتیاط واجب بکند از هر دو احتراز بشود.

این پیش می‌آید، این مواردی که این چنین است اصلاً قابل احتراز نیست همان طور که در شبهات موضوعیه هم قابل احتراز نیست گفتیم نیست. اما فرض این که به نحو شبهه غیرمحصوره علم اجمالی پیدا بکند به این که یا این شرب تن حرام است یا عناوین متعدده غیرمحصوره، وجود ندارد چنین چیزی. پس در شبهات حکمیه ما، ما یحترز عنه‌ی که قابل این باشد که بخواهیم از آن احتراز بجویم و حسن باشد از آن احتراز بجویم تصویر ندارد.

س: ...

ج: حالا وقت اشکال نیست، بگذارید این مطلب جا بیفتد.

پس در شبهات حکمیه ما یحترز عنه‌ی که قابل این باشد که از آن احتراز بجویند، یک قیدی بیاورند که از آن بخواهند احتراز بجویند، ما در شبهات حکمیه نداریم الان به یک تصویرهایی که گفتیم آن تصویرها هم خیلی نیشقولی است یا کم است. چون آن جایی که به نحو علم به حرام لابعینه داشته باشیم که محصور باشد مثل این قابل احتراز نیست. آن جاهایی که به این شکل نباشد آن اصلاً وجود ندارد یا اگر کسی بخواهد تصویر بکند بسیار بسیار فرد نادری است که برای یک فرد بسیار بسیار نمی‌آیند قید احترازی را بیاورند. یک فردی که اصلاً بسیار نادر نادر است نمی‌آورند حتی آن‌هایی که خیلی نادر هم نیست معمولاً نمی‌آورند. مثلاً می‌گویند فلان کار را بکن مگر خنثی باشی. خنثی یک احتمال نادری است ولو آن قدر هم نادر نیست، بالاخره توی عالم زیاد هستند، استفتاء می‌کنند اما نسبت به افراد دیگر یک درصد خیلی خیلی زعیلی است، حالا هر وقت حرف می‌زنی استثناء بکنی، یک قیدی بیاوری که خنثی‌ها را نگیرد. آن احکامی که برای آن‌ها نیست، این عرفیت ندارد.

پس بنابراین فرمایش آقای خویی خلاصه‌اش و نتیجه‌اش این می‌شود که این قید «حتی تعرف الحرام بعینه» ظاهر این است که احترازی است نه تأکیدی و توضیحی باشد. دو؛ آن محترزُ عنه وقتی می‌گویند «حتی تعرف الحرام بعینه» ظاهر این است که از نقیض این، از ضد این، از چیزی که این نیست می‌خواهند احتراز بکنند، متبادر این است. پس می‌خواهد از چی احتراز کنند، از آن جایی که علم به حرام لابعینه داریم. علم به حرام بعینه غایت است و پایان اصالة الحل است. علم به حرام لابعینه، این پایان اصالة الحل نیست.

مقدمه سوم؛ علم به حرام لابعینه به جوری که قابل این باشد که بخواهیم از آن احتراز بکنیم و بخواهیم در کلام عبارتی بیاوریم که از آن احتراز بکنیم آن در شبهات موضوعیه هست که قابلیت این امر را دارد، چرا؟ چون ما من شبهة موضوعیة الا و این که در آن جا علم به حرام لابعینه وجود دارد معمولاً یا حتماً. این وجود دارد، پس شارع می‌خواهد بفرماید که تا علم به حرام پیدا کنی اگر می‌فرمود ممکن است ما بگوییم یک کسی بیاید بگوید ما همه جا علم به حرام داریم ولو لابعینه. می‌فرماید نه، علم به حرام بعینه پیدا کنید، لابعینه‌ها، علم به حرام لابعینه آن مضرّ به اصالة الحل نیست. پس بنابراین در شبهات موضوعیه معمولاً یا همه جا ما این محترزُ عنه که یصح و یقبل الاحتراز عنه، و یحسن الاحتراز عنه داریم. اما در شبهات حکمیه نداریم، چون یا باید به علم اجمالی منجز آن جا باشد که اولاً هم کم است و هم این که آن قابل احتراز نیست، همان طور که در شبهات موضوعیه نیست. علم اجمالی غیرمحمصور که دائره‌اش خیلی وسیع باشد این اصلاً در موارد احکام و شبهات حکمیه، چنین علم اجمالی که دائره‌اش این قدر وسیع باشد وجود ندارد و معمولاً ما وقتی که شک می‌کنیم در یک عنوان کلی که مثلاً شرب تنن حرام است یا حرام نیست اگر علم به حرمت داریم که علم به حرمت داریم، اگر نداریم این جور نیست که بدانیم یک حرام‌هایی در عالم هست که لعل این مصداق آن باشد. این در شبهات حکمیه معمولاً نیست، پس بنابراین به این بیان محقق خویی قدس سره فرموده است که این کلمه «بعینه» قرینه می‌شود که مراد از این اصالة الحلیة، اصالة الحلیة در شبهات موضوعیه است نه در شبهات حکمیه. این فرمایش ایشان با یک توضیحاتی که اضافه کردیم که کلام‌شان روشن بشود.

س: ...

ج: کجا را شک کردید؟ حتی تعرف الحرام بعینه. یعنی هر قسمی از آن خودش....

س: ...

ج: می‌دانم، حرام مثلاً شک می‌کنید که ضرر... مثلاً ضرر به اعضاء رئیسه بدن مثل چشم، مثل گوش، مثل زبان این چه طور است، حلال است یا حرام است این ضرر زدن؟ خودش یک عنوان است. آیا اعضای غیررئیه چطور است، خودش یک عنوان است، هر چیزی است این جوری است دیگه در آن جا، این جوری نیست که علم اجمالی داشته باشیم.

این فرمایش محقق خویی قدس سره در این جا که احسن البیانات برای این است که بگوییم «بعینه» قرینه است بر این که مقصود شبهات موضوعیه است و شبهات حکمیه نیست.

از این فرمایش جواب‌هایی داده شده یا جواب... حالا جواب‌هایی بگوییم، می‌توان گفت.

جواب اول این است که این بیان شما آن چه که می‌تواند اثبات کند این است که از این مغیا فقط شبهات حکمیه بخواهد اراده شده باشد تمام نیست. اگر شبهات حکمیه فقط مراد شارع است به قول شما یک امری که بخواهد احتراز کند در آن جا وجود ندارد که حالا بیاید یک چنین غایتی برای آن ذکر کند. «کل شیء من الشبهات الحکمیه لک حلال حتی تعرف أنّه حرام» همین، به عینه نمی‌خواست این جا، به همین بیانی که شما گفتید. اما اگر اعم از شبهات موضوعیه مقصود است؛ هر دو باشد، کل شیء هم در شبهات موضوعیه، هم در شبهات حکمیه. این دیگه درست است دیگه، چون به عنوان آن جامع که نگاه می‌کنیم، وقتی جامع مقصود هست آن غایت با جامع سنجیده می‌شود که این حسن است برای این جامع حالا ولو در بعض اصناف یا انواع آن جامع چی باشد؟ در بعضی اصناف و انواعش قلیل باشد، ولی آوردن آن درست است. مثلاً می‌گوید آقا فرض کن می‌گوید «اکرم کل انسان» الا آن‌هایی که ریش‌های بلند دارند. آن‌هایی که ریش‌های بلند دارند نسبت به زن‌ها اصلاً معنا دارد، الا نادراً. یک زنی ممکن است پیدا بشود که ریش داشته باشد، آن هم ریش‌اش را گذاشته بلند بشود. هست، نادراً هست ولی اشکالی ندارد بگوید آقا چون گفته الا آن‌هایی که ریش‌شان بلند است پس از آن کل انسان زن‌ها مقصود نیست. بله اگر از کل انسان همه آدم‌ها، مردها مقصود نبودند، فقط از کل انسان زن‌ها مقصود بودند این قید قید درستی نبود. چون در این صنف احتراز از این، گفتن ندارد. اما اگر جامع مقصود باشد؛ هم زن‌ها، هم مردها و در یک صنفش این زیاد باشد، در یک صنف دیگر نادراً باشد آن جا که عیب ندارد که، عرفی دارد درست است. بنابراین گفته می‌شود این فرمایش شما در صورتی درست بود که مستدل می‌خواست ادعا کند که این روایت فقط و فقط شبهات حکمیه را می‌گیرد و ظهور در شبهات حکمیه لیس الا دارد، شبهات موضوعیه را نمی‌گیرد. این بیان شما برای رد این حرف خوب بود که نه این استظهار غلط است که شما بخواهید بگویید فقط این روایت مدلولش و مفاد آن شبهات حکمیه است. اما اگر نه، آن مدعی این نیست، می‌گوید این هم شبهات حکمیه را می‌گیرد، هم شبهات موضوعیه را می‌گیرد، شارع فرموده هر چیزی که... چه این امر خارجی که شک داری این لباس ملاقات با نجس کرده یا نکرده شک داری، این مایع خمر است یا خلّ است شک داری، چه هر چیزی کلی که اصلاً نمی‌دانی حرام است یا نه، شرب تن حرام است یا حرام نیست. هر چیزی؛ چه این، چه آن بر شما حلال است تا کی؟ تا علم به حرمت بعینه پیدا کنید و علم به حرمت لابعینه این فایده‌ای ندارد. که این علم به حرمت لابعینه در یک قسم خیلی زیاد است و همیشگی است، در یک قسم هم که شبهات حکمیه باشد نادراً اتفاق می‌افتد. عیب ندارد مثل آن جا که آن مثالی که زدم که در مردها خیلی زیاد است، در زن‌ها یا اصلاً نیست یا نادراً پیدا می‌شود. این عیبی ندارد.

س: ...

ج: نه عبارت را ببینید.

س: ...

ج: نه، ریش‌شان بلند بشود، نه این که مفروض است. مگر آن‌هایی که ریش بلند دارند. تا ریش بلند داشته باشند، تا ببینی ریش بلند دارند.

س: ...

ج: نه، همین دست ما نیست. ما باید ببینیم عبارت چی گفته، یک وقت یک جوری غایت را می‌گوید... یک وقت یک جوری متکلم غایت را گفته که قرینه می‌شود، یک وقت نه، یک جوری گفته قرینه نمی‌شود مثل این جا. فرموده تا علم به حرام بعینه پیدا کنی، احتراز می‌کنی از علم به حرام لابعینه. وقتی که آن جامع باشد...

س: ...

ج: ما که نمی‌گوییم لون نمی‌دهد. این...

س: ...

ج: بله، می‌شود هر چیزی که علم به حرمت آن بعینه نداری، لون این جوری می‌دهد دیگه. هر چیزی که علم به حرمت آن به عینه نداری حلال است. و اگر علم به حرمت لابعینه پیدا کردی آن عیبی ندارد. این حرف آیا نمی‌شود شبهات حکمیه را بگیرد، این جا من علم به حرمت ندارم بعینه.

س: اباحه واقعیه را ثابت می‌کند.

ج: نه همین اباحه ظاهریه. بعد از این که علم نداری یعنی مشکوک است برای تو.

س: ... نسبت به شبهات حکمیه مغیا به علم نیست دیگه مطلق است. فقط نسبت به شبهات موضوعیه مغیابه است.

ج: نه هر دو شد. هر دو مغیا هست منتها آن صنفش کم فرد است، یا نیست یا کم فرد است. این صنفش نه، همه جای آن این فرد وجود دارد. بنابراین حرف این است که اگر یک جامعی... مغیا یک جامع بود و یک غایتی برای این حکمی که در مغیا ذکر شده ذکر شد که این غایت در صنفی از آن مغیا متوفر است و در بعضی از اصناف یا نیست یا نادر است، این قرینه نمی‌شود که بگویید از مغیا فقط آن صنفی مقصود است که این غایت در آن متوفر است. این فرمایش آقای خویی می‌شود دیگه. این قرینه نمی‌شود که از آن مغیا فقط صنفی مقصود است که این غایت در آن متوفر است. چون جامع هست غایت برای این ذکر می‌شود که از آن صنفی که این در آن هست، یا هر فردی چه در این صنف، چه در آن صنف از آن احتراز بسته بشود بنابراین... و شما مثال‌های عرفی را اگر به آن توجه بکنید می‌بینید همین جور است. غایت که ذکر می‌کنند این طوری است. چون جامع مقصود است، بنابراین حرف این است، که این اصل این اشکال احتمالاً من حالا نمی‌دانم توی نوشته‌ام هست که احتمال می‌دهم اصل اشکال از محقق شهید صدر باشد به فرمایش آقای خویی که اگر خصوص شبهات حکمیه مقصود بود با همین توضیحاتی که عرض می‌کنیم، بله این فرمایش آقای خویی رد آن می‌شد که آقا این چه حرفی است که شما می‌زنید. اما اگر او بگوید جامع مقصود است؛ هم شبهات حکمیه را می‌گیرد، هم شبهات موضوعیه را می‌گیرد

این غایت اشکال ندارد، این غایت نسبت به یک صنف از آن جامع متوفر است، نسبت به بعضی از آن‌ها یا اصلاً نیست یا کم است، این که مضر نمی‌شود که.

پس بنابراین به این تقریب که فرمودند این تمام نیست. بیان دوم... و صلی الله علی محمد وآله.

جلسه ۴۰ - ۱۳۹۵/۰۹/۳۰

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

بحث در قرینه ثالثه بر این که حدیث مسعده مربوط به شبهات موضوعیه است و حکمیه را شامل نمی‌شود بود. و آن وجود کلمه بعینه در روایت هست. «کل شیء هو لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه».

برای قرینیت این کلمه «بعینه» گفتیم که تقاریبی وجود دارد؛ تقریب اول فرمایشی بود که محقق خویی فرموده بود که با یک تغییرات و اصلاحات جزئی دیروز عرض شد و حاصل فرمایش این بود که این کلمه «بعینه» احترازی است، نه تأکیدی و توضیحی. بنابراین دارد با آن احتراز می‌شود از یک امری، آن امر محترز عنه ظاهر این است که به حسب متبادر به ذهن و انسباق به ذهن عبارت است از حرام لابعینه. حلال است، غایت آن چیه؟ این است که بدانی حرام بعینه هست. پس می‌خواهد احتراز کند از آن جایی که بدانی حرام است لابعینه. حرام لابعینه مؤثر نیست، آن که مؤثر است و پایان می‌بخشد به اصالة الحلیة حرام بعینه هست. و چون این حرام لابعینه اصلاً در شبهات حکمیه یا اصلاً تصور ندارد یا خیلی نادر است، اما در شبهات موضوعیه ما من شبهة موضوعیه الا و این که حرام لابعینه هم همراه آن هست. پس حضرت می‌خواهد بفرماید توی این شبهات موضوعیه به این حرام لابعینه که هست اعتنا نکن، آن فایده‌ای ندارد، آن اصالة الحلیة را جاری کن. هر وقت حرام به عینه برای شما پیدا شد دست از اصالة الحلیة بردارد. این حاصل فرمایش محقق خویی بود.

یک اشکال دیروز عرض شد و آن اشکال این بود که اگر ما می‌خواستیم بگوییم این روایت اختصاص به شبهات حکمیه دارد و لایشمل الموضوعیه فرمایش شما درست بود که ما در شبهات حکمیه یا اصلاً نداریم یا این قدر نادر است که دیگه احتراز از آن لزومی ندارد یعنی حسن هم نیست. چون چیزهای خیلی نادر احتراز از آن نمی‌کند که. اما اگر نه، می‌گوییم این کل شیء عموم دارد، عموم وضعی دارد، همه اشیاء را می‌گیرد، همه اشیاء مشکوکه را می‌گیرد، چه به نحو شبهه موضوعیه، چه به نحو شبهه حکمیه. بنابراین در این صورت این غایتی که در بخش مهمی از آن شبهات جا دارد دیگه اشکال ندارد ذکرش کنند و این متداول است در عرف که ذکر می‌کنند این را. به خصوص اگر گفتیم که معدوم نیست در شبهات حکمیه و وجود دارد منتها کم است. شارع وقتی می‌بیند که تمام این مغیا؛ چه شبهات موضوعیه‌اش، چه شبهات حکمیه‌اش وقتی این غایت محقق بشود دیگه حلیت نیست. این جا یحسن که این غایت را بفرماید منتها این غایت کثرت وجودش در شبهات موضوعیه است و در مورد شبهات حکمیه نادراً پیدا می‌شود ولی حالا نادر را که دیگه در کنار عام گفتن که لا بأس

به. بنابراین این بیان محقق خوبی قدس سره که خواسته به این وجه بفرماید اختصاص به شبهات موضوعیه دارد این اشکال به او وارد است که این راه را نمی‌شود بگویید اختصاص به شبهات موضوعیه دارد. حالا این حرف غیر از این است که بعداً کسی ممکن است بگوید احتفاف به این جلوی ظهور را می‌گیرد. این یک مطلب است که این بعض تقریرات دیگری است که خواهد آمد، تقاریب دیگری است. این جا نه، ایشان با این بیانش می‌خواست استظهار کند که این روایت مفادش شبهه موضوعیه است به خاطر این قرینه. جواب این است که این قرینه باعث ظهور در این نمی‌شود. اگر باطل بود بله ولی حالا که باطل نیست این باعث ظهور نمی‌شود.

س: ... منتها غایتی که الان هست غایت فقط شبهات موضوعیه است، شبهات حکمیه غایتی برای آن نیست که حالا...

ج: برای این صنف، ولی غایت برای چی ذکر شده؟ برای جامع ذکر شده که این جامع اگر در آن افرادش پیدا بشود این غایت را دارد. آن جامع در آن افرادش پیدا بشود این غایت را ندارد. در جامع ذکر شده نه برای...

س: ... اما وقتی غایت را ذکر می‌کنیم غایت ... بخشی از افراد این‌ها...

ج: معمول غایت‌ها که ذکر می‌شود همین طور است برای تمام افراد که نیست، برای آن مغیا است فی بعض احوالاته، فی بعضی حالاته، فی بعض تحقیقاته. لازم نیست که در تمام آن در خارج محقق بشود که. این که لازم نیست. بلکه همین که در بخشی از آن‌ها که آن بخش البته نباید این قدر نادر باشد که گفتن ندارد. کافی است دیگه، لازم نیست که... غایت همین که این حکمی که روی جنس، روی کلی، روی طبیعی دارد جعل می‌شود وقتی این طبیعی، این کلی در بعض تعیناتش و بعض افرادش در صورتی که آن غایت در آن حاصل بشود دیگه تمام می‌شود و منتهی می‌شود این درست است عرفاً آن و هیچ اشکالی ندارد. یعنی این که بخواهیم بگوییم این باعث ظهور در آن طرف می‌شود...

س: ... آن‌ها هم غایتی دارند منتها...

ج: نداشته باشد، سلمنا فرض کنیم نداشته باشد اما فرض این است که شبهات حکمیه که خودش مذکور در کلام نیست. جنس مذکور در کلام است، این جنس این غایت را دارد منتها در حالی که یتحقق فی ضمن آن افرادش نه این افرادش.

س: ...

ج: حالا ماها که جزو عرف هستیم، ولی شما که جزو علماء هستید می‌گویید نه. می‌گویند مرحوم امام رضوان الله علیه توی مدرسه فیضیه با آقای زنجانی داشتند مباحثه می‌کردند. حرف سر این بوده که عرف این را می‌فهمد، آن را می‌گوید، چی می‌گوید. در یک مسأله‌ای، حالا مسأله‌اش چی بوده نمی‌دانم. بعد یک آقای که اهل یک جایی بود ولی خیلی قیافه علمایی داشته و این‌ها. این وارد مدرسه حجتیه می‌شود، امام می‌گوید بین این عرف برو از همین پیرس بین چه می‌گوید. حالا ما عرف هستیم، ما می‌بینیم که در این صورت اشکالی ندارد.

این هذا اولاً. ثانیاً... این اشکالی بود که دیروز عرض شد. اشکال ثانی این است که ...

س: ...

ج: حالا ببینیم، حالا اگر...

ثانیاً این است که در شبهات حکمیه آن که نیست یا خیلی خیلی نادر است این است که در شبهات حکمیه این مشکوک الحلیه و الحرمة بخواند طرف یک علم اجمالی غیرمحصوره بشود، این خیلی نادر است یا نیست که آدم بداند یا این حرام است، در بین مثلاً یک غیرمحصور، هزار تا و دو هزار تا هم محصور است آخر. این ها که غیرمحصور نمی شود. این شاید اصلاً وجود نداشته باشد اما علم اجمالی هایی که منجز نیست، آن که خارج است فقط علم اجمالی منجز است دیگر. علم اجمالی که منجز نیست که بعضی اطرافش خارج از محل ابتلاء است. این کثیراً هست. بسیاری از افرادی هستند که مثلاً کتاب شفعه را می داند اصلاً محل ابتلای او نیست، هیچی، احکام آن جا محل ابتلای او نیست حالا یک مسأله ای را در کتاب طهارت شک می کند که یا این واجب است یا آن واجب است و آن هم اصلاً محل ابتلای او نیست. نه مجتهد است که بخواند فتوا بدهد که از این جهت محل ابتلای او باشد، نه چنین معاملاتی دارد که بخواند این کار بکند، نه می خواهد مسأله بگوید به کسی، هیچی، محل ابتلای او اصلاً یقین دارد نیست هیچ وقت. اگر ما این جور چیزها را هم بگوییم از محل ابتلاء خارج می شود و در معرض ابتلاء شخص هم اصلاً نیست مثل بسیاری از احکام این که علم اجمالی انسان پیدا بکند این خیلی قلیل المورد نیست که یا این واجب است، یا این حرام است، یا آن حرام است و هکذا.

جهت سومی که می خواهم این جا عرض بکنم که حالا ابتدائاً این سؤال را مطرح بکنم تا بعد... چون این بحث بحث مهمی است در این روایات، کلاً خیلی مهم است هم در اصول، هم در فقه، در استفادات از این روایات. این است که حرام لابعینه یعنی چی؟ یک چیزی آقا حرام است به عینه، همان شیء فرض کنیم حرام لابعینه است، این یعنی چی، چه تفسیری دارد این توی ذهن شما برای حرام لابعینه چه مفهومی، چه معنایی نقش می بندد؟ این شیء حرام است به عینه، این شیء حالا حرام است لابعینه. این شیء حرام لابعینه هست؛ یک وقت ما عنوان حرام لابعینه را در نظر می گیریم این تصویر دارد مثلاً می دانیم یک کاسه ای در این جا حرام است، نجس است اما آن کاسه کدام است نمی دانیم. اشاره می کنیم به آن کاسه مبهم می گوییم این کاسه مبهم نجس است اما عین آن برای ما مشخص نیست. این درست است. اما اگر بیایم این جوری بگوییم، بگوییم آقا این شیء که می بینی؛ اشاره می کنیم به این شیء، بگوییم این حلال است برای تو تا بدانی بعینه حرام است، اما اگر همین کاسه را، همین کاسه مشارالیه که گفتیم برای تو حلال است، اگر حرام لابعینه شد باز هم حلال است. اگر حرام بعینه شد حرام است، اگر همین کاسه حرام لابعینه شد، نه باز هم حلال است. این حرف تصویر دارد؟ یک کاسه مشخص خارجی، یک هادیت مشخص، یک تعین مشخص خارجی. که این روایت دارد این را می گوید دیگه «کل شیء» هر شیء ای. حالا یکی همین است این است این است. که آقای خویی هم می فرماید مقصود از آن چیه؟ شبهات موضوعیه است یعنی یک شیء خارجی. «کل شیء هو...» آن شیء برای تو حلال است «حتی تعلم أنه» آن شیء، ضمیر آن به آن شیء برمی گردد. «حتی تعلم أنه» آن شیء حرام است «بعینه» سیاق هم می گوید همان طور که ضمیر «أنه» به شیء برمی گشت، این «بعینه» هم ضمیرش به همان شیء برمی گردد. نه این که «بعینه» ضمیرش برگردد به علمی که از تعلم درمی آید. «حتی تعلم أنه» آن شیء حرام به عین همان شیء. «حرام بعینه» را می فهمیم یعنی چی؛ یعنی ببینیم که واقعاً

این حرام است، خود این. اما احتراز می‌خواهیم بکنیم به این که این شیء «حرامٌ لابعینه» بشود. یعنی چی حرامٌ لابعینه؟ مگر در موارد علم اجمالی که می‌دانیم یک کاسه نجس است، شاید هم این باشد می‌شود لابعینه؟ این کاسه می‌شود حرام لابعینه؟

س: ...

این کاسه می‌شود حرام لابعینه؟ این نمی‌شود حرام لابعینه.

س: ...

ج: وجوب ... که حکم عقل است، از باب مقدمه می‌گوید. نه این که حرام لابعینه هست، حرام لابعینه شرعی نمی‌شود که.

س: ...

ج: می‌گوید این حلال است تا کی؟ تا وقتی بدانی حرام است احتراز بکنی. وقتی دانستی این حرام لابعینه است، مگر می‌شود این حرام لابعینه بشود؟

س: ...

ج: خوب دقت کنید این شیء را داریم می‌گوییم. نه این جا یک حرام لابعینه بود. آیا غایت را چی قرار داده امام علیه السلام. بفرماید این حلال است تا بدانی یا علم اجمالی پیدا کنی حرامٌ لابعینه‌ای وجود دارد ولو مربوط به این نباشد، یک حرامٌ لابعینه‌ای این جا وجود، این را می‌خواهد غایت قرار بدهد که این خلاف سیاق است. همین جوری یک عنوان کلی حرامٌ لابعینه‌ای علم پیدا بکنی که نمی‌خواهد غایت قرار بدهد. ضمیرها برمی‌گردد به همان شیء، می‌گوید آقا این شیء این لباس، این لباس الان شک داری نجس است یا نجس نیست. این مایع شک داری حرام است یا حرام نیست، خمر است یا خلّ است. شک داری، این مایع، این لباس برای تو حلال است تا بدانی همین لباس، همین مایع حرام است به عینه. این را می‌فهمیم یعنی چی. اما این که همین مایع، همین برای توی حلال است تا علم پیدا کنی به این که حرام لا به عینه هست، این معقول نیست. حرام لا بعینه که نمی‌شود چیزی.

س: محتمل الحرمة باشد چه اشکالی دارد؟

ج: الان هم که محتمل الحرمة است. الان مشکوک الحلیه و الحرمة است دیگه. چیزی که مشکوک الحلیه و الحرمة است الان موضوع این است. می‌گوید هر مشکوک الحلیه و الحرمة‌ای و هر محتمل الحلیه و الحرمة‌ای حلال است تا کی؟ تا بدانی حرام است به عینه، اما تا بدانی همین حرام لابعینه هست این لایعقل.

س: این خاص بعد از عام است دیگه، آن را به طور کلی می‌دانیم اما الان این را می‌گوییم محتمل الحرمة، یعنی حرامٌ لابعینه.

ج: از اول حرامٌ لابعینه بود.

س: از اول بود به طور کلی..

ج: نه، به طور کلی نبود، این شیء خارجی بود، حرامٌ لابعینه بود. از اول محتمل الحلیه و الحرمة بود. حالا شارع بفرماید به من این شیء ای که محتمل الحلیه و الحرمة بود این حلال است تا کی؟ تا وقتی که بفهمی همین حرام لابعینه هست. وقتی فهمیدی حرام لابعینه هست آن وقت حالا دست از آن بردارم یا نه؟ می گوید نه لازم نیست. آن که بفهمی حرام بعینه هست باید دست از آن برداری.

س: این استدلالی که فرمودید ...

ج: استدلال نمی کنم، دارم سؤال از اذهان شریفه شما می کنم که آیا شما چه جور این ها را تصور می کنید. اگر این مطلب را ما نتوانیم تعقل بکنیم بنابراین فرمایش محقق خویی که می فرماید محترزٌ عنه حرام لابعینه است این لایعقل. لایعقل که بگوییم محترزٌ عنه در این جا حرام لابعینه هست. لایعقل در این ها، یعنی چه علم به هر دو، علم پیدا کنی به این شیء، سر این شیء است نه این که ما حرام لابعینه به طور کلی نداریم.

س: ...

ج: حالا شما آن احتراز را مفروضٌ عنه بگیرید ببینیم این جا حل می شود تا برویم سر احتراز. فرض داریم می کنیم که این جا آن مطلب درست است.

س: ... ضمیر آنه باید ... به شیء، به هویت شخصی برنگردانیم. یک تناقض می شود دیگه اگر احتراز اظهر است این سبب می شود که ما ...

ج: حالا ببینیم، نه چرا این کار را بکنیم. حالا توضیح می دهم.

ببینید پس بنابراین این که بخواهد... پس اشکال دوم در حقیقت اگر این مطلب را دیدیم تعقل نمی کنیم که خود آن شیء بگوییم این بشود حرام لابعینه، این تعقل ندارد.

س: چرا تعقل ندارد؟

ج: دیگه توضیح دادم چرا تعقل ندارد.

س: ...

ج: نوعش این ربطی ندارد، آن طائفه بعدی است که فیه حلالٌ یا منه حلالٌ و حرام. این جا خود آن شیء است. خود آن شیء که مشکوک الحلیه و الحرمة هست می فرماید حلالٌ تا این که بدانی همان شیء بعینه حرام است. این بخواهد محترزٌ عنه آن عبارت باشد از حرام لابعینه ما می گوییم این تعقل ندارد، این محصلی ندارد، مفهوم درستی این ندارد. چون ما هیچ

وقت علم به این که همین حرام لابعینه است پیدا نمی‌کنیم. بگوییم این حرام لابعینه است. در موارد علم اجمالی هم همین جور است، هر کدام... این هادیت را نمی‌گوییم این حرام لابعینه است، معنا ندارد این حرام لابعینه است در این جا.
س: ... چرا معنا ندارد...

ج: هر کاسه‌ای حرام لابعینه است؟ حرام است و لابعینه است؟

س: ...

ج: خیلی خوبه، این حرام است و لابعینه است.

س: ...

ج: آن جا شما در علم اجمالی می‌فرمایید چی؟ می‌فرمایید یک کاسی که نمی‌دانیم کدام است، نه این، نه این، یک کاسی که نمی‌دانیم کدام است آن می‌دانیم آن حرام است.

س: ...

ج: فرد مردد اصلاً نداریم.

س: ...

ج: در علم اجمالی فرد مردد متعلق حکم نیست. فرد مردد وجود ندارد، لاماهیة له، لاجود له، لاخارجیة له، فرد مردد ما نداریم، فرد که شد مردد نیست، هویت دارد، تشخیص دارد، مردد معنا ندارد. کلی هم مردد نیست، کلی خودش متعین است منتها قابل انطباق بر افراد است.

بنابراین این تعقل برای ما ندارد که این را احتمال بدهیم که این هست و محترزُ عنه این باشد که ایشان می‌فرماید. ولی بعینه می‌شود احترازی باشد و این جور معنا کنیم که همان طور که در عرف می‌گویند می‌گویند زید را دیدی، خودش را دیدی، بعینه خودش را دیدی، یعنی شبیه او نبوده؟ یقین کردی خودش هست، یک وقت شبیه او شاید بوده، بعضی‌ها هستند شبیه آدم از دور خیال می‌کند همان است. این اخوان مرعشی که قم بودند رضوان الله علیهما همین اواخر فوت شدند این دو تا برادر عین هم تقریباً بودند. که می‌گفتند مادرمان در بچگی هم ماها را اشتباه می‌کرد مثلاً این مریض بود گاهی دوا را به او می‌خواست بدهد. برای این که شکل‌هایشان عین هم بود. حالا می‌گویی من آسید حسین مرعشی را دیدم، می‌گویند خودش را دیدی؟ یعنی شبیه او نبود؟ اشتباه نمی‌کنی؟ این جا هم می‌فرماید این حلال است تا بفهمی خودش حرام است. یک وقت شبیه او نباشد، یک وقت مقدمات آن نباشد، یک وقت مزاولات آن نباشد، بفهمی خودش حرام است. اگر شبیه او حرام باشد، مزاولات آن حرام باشد، مقدمات آن حرام باشد، کاری به آن ندارد. پس این احتراز هست، احتراز از آن جایی است که مشابهش باشد، مقدماتش باشد، ملازمات و ملزومات آن باشد. نه، می‌گویند خودش باشد. این تصور دارد. پس ما می‌گوییم هم این بعینه احترازی می‌تواند باشد و ما بر احترازیست تحفظ می‌کنیم که ظاهر این است که احترازی است، قیود ظاهرش در

احترازیت است. ما بر این تحفظ می‌کنیم اما محترز^۱ عنه آن لابعینه این جا تعقل ندارد. نه این که حرام لابعینه تعقل ندارد، این جا تعقل ندارد چون همین شیء است. این شیء را داریم به آن نگاه می‌کنیم، این هاذیت را می‌خواهیم غایت برای آن قرار بدهیم می‌گوییم همین هاذیت وقتی شد حرام لابعینه این معقول نیست. این هاذیت نمی‌شود حرام لابعینه.

س: ...

ج: حرام لابعینه شدن، حرام، حرمت لابعینه نه علم من، حرمت لابعینه این جا معنا ندارد نسبت به این. اما اگر این جوری بگوییم، بگوییم که بعینه قید توضیحی نیست و احترازی است. حضرت دارند می‌فرمایند که هر شیء ای حالا چه موضوعیه باشد چه حکمیه باشد، چه در اثر اشتباه امور خارجی برای تو مشکوک الحلیه و الحرمة شده باشد چه در اثر فقدان نص، اجمال نص، تعارض نص و این‌ها شده باشد که در شبهات حکمیه است. هر شیء ای برای تو حلال است تا بفهمی خود آن نه مشابه آن یک وقتی، نه ملازماتش، نه ملزوماتش، خودش را بفهمی حرام است. نه مکتنفات آن مثلاً در باب غنا. در باب غنا دیدید که مرحوم فیض کاشانی می‌گوید این ادله غنا نمی‌گوید خودش حرام است، به خاطر چیه؟ ملابستش است. یعنی چی؟ یعنی می‌گوید مثلاً دخول رجال بر نساء است، یک امور دیگری است، به خاطر این. یا می‌گوید آقا مجالس غنا حرام است، آقا مجالس غنا به خاطر خود غنا حرام است یا به خاطر امور آخر آن حرام است که تار و تنبور در آن می‌زنند، رجال داخل می‌شوند، اشعار غلط می‌خوانند، مضامین باطله را می‌گویند، بر اثر آن است یا این است. می‌گوید آقا اگر خواستید بفهمی غنا حلال است، فرض کنید من نمی‌گویم، یک وقت نگویند فلانی گفت غنا حلال است. دارم مثال می‌زنم. روایت می‌گوید اگر شک کردی، دلیل نداشتیم که البته دلیل داریم. اگر شک کردی غنا حرام است یا حلال است این حلال است تا بدانی خودش حرام است نه به خاطر ملابستش گفتند نکن. نه به خاطر مضامینش، همان کیفیت صوت که غنا کیفیت صوت است به همین عنوان بفهمی حرام است آن وقت می‌توانی بگویی این حرام است، نه به خاطر ملابسات. که فقهایی مثل فیض کاشانی گفتند ما از روایاتی که هست استفاده نمی‌کنیم که غنا بعینه حرام است، بلکه اگر حرام است به خاطر این امورش هست.

پس بنابراین عرض دیگری که سومین اشکال کانه می‌شود خدمت محقق خویی عرض می‌کنیم می‌گوییم ما مقدمات شما را قبول داریم، می‌گوییم احترازی است. این درست است، اما احترازیت قید در این جا لایزم منه که شبهه فقط شبهه موضوعیه باشد. چون محترز^۱ عنه این کلمه احترازیه، آن که شما می‌فرمایید ما تعقل نمی‌کنیم آن را. آن نمی‌شود محترز^۱ عنه باشد. محترز^۱ عنه همین است که عرفیت دارد، در عرف هم می‌گویند، این جا امام علیه السلام می‌فرماید که هر چیزی حلال است تا بفهمی خودش حرام است، اما مشابه و ملازم و مقدمات و مؤخرات و این‌ها، این‌ها نه، این‌ها دخالت ندارد که آن شیء را حرام بکند. پس بنابراین هم در شبهات حکمیه این حرف هست، هم در شبهات موضوعیه این حرف هست بنابراین لا بأس که بگوییم این روایات شریفه اطلاق دارد؛ هم شبهات حکمیه را می‌گیرد، هم شبهات موضوعیه را می‌گیرد و تحفظ بر احترازیت قیود هم می‌شود و می‌کنیم.

س: ... آن جا روشن است که علم به حرمت چیز دیگری غایت بر حلیت دیگری نمی‌شود.

ج: نه.

س: آقا من می‌دانم یک چیزی حرام است این غایت بر حلیت این ...

ج: چون تخیل در ذهن بعضی از فقهاء هست و بوده و همین طور استدلال می‌کنند که اموری که مخلوط به امور حرام است می‌گویند آقا غنا حرام است. اشکال فیض همین است دیگه، می‌گوید آقا شما می‌گویید غنا حرام است، دلیل شما چیه؟ می‌گویید به خاطر این. می‌گوید آقا حمام رفتن حرام است، می‌گویید چرا؟ می‌گوید چون توی حمام‌ها آن موقع‌ها در زمان ائمه هم این جور بوده که این‌ها ستر عورت نمی‌کردند. همین جوری می‌آمدند. می‌گوید آقا این که دلیل نمی‌شود که حمام رفتن حرام است که. حمام می‌رود چشمش را می‌بندد که نگاهش به کسی نیفتد. این‌ها که ملازمات آن است، این‌ها که همراهان آن است، مع‌های آن است، اگر یک چیزی می‌خواهد حرام باشد به خاطر این چیزها نمی‌گوید که آن حرام است، این‌ها را باید تفکیک کنی از هم دیگه، پس دارد احتراز می‌کند، این احتراز اشکال ندارد چون در بعضی استدلالات، بعضی فهم‌ها، بعضی گفته‌ها این هست که وقتی ملابسات و امثال این‌ها همراه حرام می‌شود گفته می‌شود خود این حرام است. می‌گوید آقا نه این جوری نیست، هر شی‌ای بر شما حلال است تا این که خودش را بفهمی، تا خودش را نفهمی نمی‌توانی بگویی این حرام است، ملابساتش را بگو حرام است، آن را بگو حرام است، چرا می‌گویی این حرام است.

س: اگر ما ملابس شی‌ء را به جای خود شی‌ء بگوییم حرام است این جا لایعینه حرام نشده؛ حمام رفتن...

ج: بحث لایعینه نیست.

س: ...

ج: آن دقت عقلی... این‌ها به مناسبت عرف است. ببینید حتی می‌گویم فقهای بزرگ، شما فیض را که آدم کمی نمی‌بینید که. فقهای بزرگ ما دیدیم که آمدند در استدلالات‌شان استدلال که می‌کنند به این جور استدلال‌ها استدلال می‌کنند. می‌گوید آقا این حرام است، می‌گوییم چرا؟ می‌گوید به خاطر این جهت، به خاطر آن جهت که این‌ها همه برای ملابسات است.

س: حاج آقا یا علم به حرمت حمام پیدا کرده ولو خطأ؟

ج: نه معذور است چیزی دیگری است. معذور بودن او چه ربط دارد، شارع دارد واقعیت را یاد ما می‌دهد. می‌گوید حواس‌تان را جمع بکنید نیاید به خاطر ملابسات این‌ها را بگویید. آن را فتوا به حلیتش بده، به ملازماتش بگو. نیا بگو به خاطر این جهت بگو این حلال نیست.

س: ... یک مجتهدی در علم خودش اشتباه می‌کند، ملابس را به جای خود حرام فرض می‌کند، درسته؟

ج: نه خیال می‌کند به ملابس...

س: خیال می‌کند یعنی علم دارد ولو خطأ...

ج: تمام. اجازه می‌دهید جواب بدهم. حجیت با تحفظ بر قطع بله ولی می‌تواند کاری کند که قطع ما را بگیرد و نگذارد چنین قطع‌هایی برای ما پیدا بشود. این اشکال ندارد. با تحفظ بر قطع بگوید عمل به قطع نکن، می‌گوید آقا من قاطع هستم. می‌گویی آقا توجه کن هر وقت می‌خواهی فتوا بدهی، هر وقت می‌خواهی چه کنی. ببین خودش حرام باشد، نه ملازماتش. این که یاد ما داد ما دیگه اشتباه نمی‌کنیم آن قطع‌های خلاف برای ما پیدا نمی‌شود. این جا می‌خواهد قطع زدایی بکند نه این که قطع موجود را بگوید تو بی‌خود به آن عمل می‌کنی. می‌خواهد یاد بدهد، می‌گوید آقا باید خودش باشد، خود عنوان خودش حرام باشد نه به خاطر امور آخر.

س: ... وقتی که قطع ما داریم، وقتی که مناشی و آن محل‌هایی که از آن قطع ایجاد می‌کنی شارع می‌آید زیرآب آن را می‌زند تا زیرآب حجیت قطع هم بخورد مثل...

ج: زیرآب حجیت قطع نمی‌خورد موضوعش....

س: بله فرمودید موضوعش. اما این جا نیامده جلوی مجرا را ببندد.

ج: چرا بسته.

س: او گفته ...

ج: بعینه، یعنی خود آن شیء به عینه حرام است نه ملازمات آن. الان کدام دلیل را پیدا کردم مثلاً به قول فیض که بگوید الغناء بنفسه حرام. می‌گوید آقا آن جایی که آمد سؤال کرده گفته فلان مجلس آن مرأه غنا می‌خواند، مردها هستند، آن‌ها فجور می‌کنند، آن‌ها شراب می‌خورند، فرمود که نکن این کار را، آن جا وارد نشو. ایشان می‌گویند این روایات که نمی‌گویند که حتماً آن غنا حرام است که شما بیایی این جوری بگویی. ای کسانی که از این روایات آمدید استفاده حرمت غنا کردید، این روایت که نمی‌گویند غنا حرام است، این جا دارد راوی فرض می‌کند، سائل فرض می‌کند که آن جا این جور چیزی خوانده می‌شده، آن هم بوده، آن اشعاری که می‌خوانده اشعار کفریه بوده، اشعار استهزاء به دین بوده، اشعار استهزاء مؤمن بوده. حضرت آن جا فرموده لا تدخل در آن جا، کاری به غنا ندارد، شما چرا از آن فتوای حرمت غنا را استفاده می‌کنید. این‌ها برای ملابساتش هست. این روایات هم همین را دارد می‌گویند. این روایات هم دارد می‌گویند آقا هر چیزی حلال است تا بفهمی خودش، اشتباه نکنی، این چیزها را، اگر این جور ادله را دیدی نیایی بگویی این حرام است، باید جدا کنی این‌ها را. بله شما که ... شرب خمر حرام است. شما که می‌دانید استهزاء مؤمن حرام است، کفر گفتن حرام است. این را که از ادله دیگر می‌دانیم و ربطی به غنا ندارد. حالا این که سائل دارد سؤال می‌کند که چنین مجلسی بود که غنا خوانده می‌شد، آن جا شرب خمر می‌شد، حضرت فرمود این جا داخل نشو، لا تجلس فی هذا المجلس، اخرج من هذا المجلس. از این استفاده حرمت غنا کردند. می‌گویند آقا نه. پس بنابراین این روایت شریفه دارد تحرز می‌فرماید از آن چه که در بعضی اذهان و بعضی استفاده‌های سهل‌انگارانه یا غیردقیق پیش می‌آید. حضرت برای این که از آن احتراز کند، احتراز هم دارد می‌کند و می‌فرماید آن‌ها منشأ حرمت نمی‌شود، منشأ حرمت این است که بفهمی خودش حرام است بعینه.

بنابراین این راه اول که مهم‌ترین راه است برای این که ما بگوییم این رولیات که محقق خوبی قدس سره فرموده کل رولیات حل، هم همین طائفه، هم همان طائفه‌ای که بعد می‌آید اصلاً این‌ها ربطی به شبهات حکمیه ندارد و مربوط به شبهات موضوعیه است و این بیان ایشان احسن البیانات برای اثبات این مطلب بود محل مناقشه است حالا تا دو سه تا بیان دیگر هم هست از آقای نائینی و غیر آقای نائینی که ان شاء الله..

پایان.

جلسه ۴۱ - ۱۳۹۵/۱۰/۰۴

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

بحث در قرینیت «بعینه» بود برای این که مراد از حلیت حلیت در شبهات موضوعیه است نه شبهات حکمیه. گفتیم برای این قرینیت بیاناتی وجود دارد؛ بیان اول طرح شد و مناقشه شد.

بیان ثانی:

بیان دوم این هست که «بعینه» یعنی بذاته و بشخصه، مفاد کلمه بعینه این است یعنی بذاته، بشخصه. و این مفاد در کلیات و مفاهیم کلیه تطبیق نمی‌شود. معنا ندارد «حتی تعلم الحکم بعینه، تعرف الحکم بعینه، تعرف الحرمة بعینها، تعرف الوجوب بعینه» این معنا ندارد چون ذاتی ندارد، تشخصی ندارد، عینیتی ندارد، خارجیتی ندارد، اما در شبهات موضوعیه چراء اشیاء خارجی عینیت دارد، شخصیت دارد، ذات دارد، آن جا بعینه، بشخصه درست است. پس بنابراین این که فرموده «کل شیء هو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه» این نشان می‌دهد که نظر امام سلام الله علیه به موضوعات خارجی است که واژه بعینه را به کار برده است، این تصور دارد. نه به هم خارجیات، هم غیر خارجیات که عناوین کلیه باشد و نه به خصوص عناوین کلیه. پس نه این روایت مخصوص به شبهات حکمیه است و نه اعم از شبهات حکمیه و موضوعیه است. بلکه فقط شبهات موضوعیه مورد این روایت شریفه هست.

این بیان اصلش از محقق نائینی قدس سره در فوائد الاصول هست که حالا ایشان فرمود بعینه برای امور خارجیه است. توضیحش و بیانش این بود که عرض کردیم.

س:؟؟

ج: شما اگر دل‌تان می‌خواهید یک معنایی از خودتان در بیاورید بگویید ولی صحبت سر این است که در لغت و عرف عرب به چه معنا است، نه این که ما یک معنایی برای آن فرض بکنیم. آن جا یعنی بذلته، بعینه، عین آن، عینیت یعنی ذاتیت، یعنی تشخص، یعنی وجود خارجی.

این بیان دومی است که از محقق نائینی ذکر شده. بعضی اعلام دام ظلّه جواب دادند از این سخن به این که نه این مطلب درست نیست. «بعینه» یعنی در مقابل ابهام، «اصله» است که ممکن است با ابهام و عدم تعین همراه باشد. «بعینه» یعنی «بتعینه» با تعین آن، با تشخیص آن، تمیّز آن، این مقصود است، از کلمه عین در این موارد هم این استعمال می‌شود. می‌گوید «حتی تعرف الحق بعینه». در المنجد گفته «حتی تعرف الحق بعینه» حق که یک امر خارجی همیشه نیست، ممکن است یک امر کلی باشد. «تعرف الحق بعینه» یعنی بدون ابهام، بدون تردد، متمیّزاً عن غیرها، آن را بشناسد، به او علم داشته باشد، بنابراین این جوری نیست که حتماً باید موجود خارجی باشد تا این که بگویید مال شبهات موضوعیه است، به کلیات هم این قابل تطبیق هست. مثلاً شارع می‌گوید هر چیزی برای تو حلال است ولو این که به شبهه حکمیه در آن شک کرده باشید. مثلاً نمی‌دانید که فلان کار مثلاً تکیه دادن به جدار در مسجد، یا منام در مسجد؛ یا خوابیدن در مسجد چطور، این بر تو حلال است تا بفهمی خود این حرام است، اما اگر نفهمیدی که خود این حرام است بلکه به نحو مبهم که یا این حرام است، یا یک کار دیگه، این مضر نیست، یعنی علم اجمالی اگر پیدا کردی، معین نبود که یا منام مثلاً حرام است در مسجد، یا تسویق؛ دست زدن مثلاً حرام است. اشکالی ندارد اگر گفتیم به این که در اطراف علم اجمالی ترخیص در تمام اطراف بلامانع است، اشکالی ندارد و علم اجمالی علت تامه برای وجوب موافقت قطعی و حرمت مخالفت این نیست و این امکان دارد ترخیص، شارع دارد این جا ترخیص می‌رود در تمام مواردی که علم اجمالی دارد. آن جا را هم می‌تواند بگیرد، شبهات موضوعیه را می‌گیرد، شبهات حکمیه‌ای را هم که به این چینی است می‌گیرد، هر چیزی، منها منام فی المسجد این برای تو حلال است تا بدانی خودش حرام است، بعینه، بنفسه، متعیناً متمیّزاً، نه این که بفهمی این یا تسویق حرام است. اگر هم گفتیم که در موارد علم اجمالی که محصور باشد این جا ممکن نیست ترخیص که مذهب مشهور شاید همین باشد از اصولیون بنابراین این صورتی که علم اجمالی محصوره باشد خارج می‌شود به قرینه عقلیه، مقصود موارد دیگری است که به نحو شبهه غیرمحصوره یا شبهه محصوره‌ای که بعضی اطرافش خارج از محل ابتلاء است. ولو کم است افرازش ولی آن‌ها را می‌گیرد. وقتی آن را گرفت، این مورد را گرفت که تصویر دارد می‌شود آن وقت به ضم عدم فصل بین برائت و حلیت در این جور شبهات حکمیه و سایر موارد می‌توانیم تأدیه کنیم به بقیه مواردی هم که در اطراف علم اجمالی غیرمحصوره یا اطراف علم اجمالی که بعض اطرافش خارج از محل ابتلاء هست نباشد بلکه به طور قضیه مفرده و واحده شک می‌کنی فلان چیز حرام است یا حلال است، آن جا وقتی که این جا برائت بود آن جایی که به نحو آن جوری هم هست برائت خواهد بود به طریق اولی. جایی که شک دارم منام فی المسجد حرام است یا فلان امری که آن امر خارج از محل ابتلاء من هست ولی بالاخره علم اجمالی وجود دارد، اگر شارع این جا گفت حلال است به طریق اولی جایی که فقط شبهه حکمیه هم همین است که این حرام است یا حرام نیست و مردد بین این و چیز دیگری نباشد، آن جا را هم می‌گیرید. پس بنابراین اگر ما بگوییم بله قبول داریم این مطلب را که بیشتر کلمه بعینه را کجا به کار می‌برند؟ جایی که کار می‌برند که یک ذات خارجی داشته باشد، عینی باشد، آن جا. اما این جور نیست که در غیر آن جا غلط باشد و گفته نشود، این جور نیست. وقتی این جور نبود کل شیء با این ادات کل آورده بعد هم در پایان «الاشیاء کلها» فرموده، هم محلاً به الف و لام فرموده و هم مؤکدش که فرموده به «کلها» این قضیه به این محکمی و دال بر این مطلب بعد تعقیب شده باشد به کلمه «بعینه» که صحیح است در همه موارد گفتن. به معنای این معنایی که گفتیم، یعنی معین باشد، «بعینه» یعنی معیناً، نه

مبهماً، نه مردداً. چون کلمه عین گاهی در مقابل مردد است، گاهی در مقابل مبهم است، گاهی در مقابل اشباه و انظار است، می‌خواهند از این‌ها احتراز بجویند که بعینه می‌آورند. این‌ها همه در موارد شبهات حکمیه هم قابل گفتن هست.

س: ??

ج: نه، این‌ها کثرت استعمال نیست به جوری که... در آن موارد هم عرض می‌کنم این مطلب را بعینه، مثل این که تعرف الحق بعینه گفته می‌شود. چون معمولاً آن اشتباهات و آن کذاها در امور خارجیه هست از این جهت آن جا بیشتر گفته می‌شود، تطبیق می‌شود.

بیان سوم:

بیان سوم هم از محقق نائینی قدس سره است که ایشان فرموده که وقتی گفته می‌شود «کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه» این ظاهرش این که آن حرام دارای دو قسم است یک قسم حلال یک قسم حرام. حالا می‌گوید آن حرام را بعینه بشناسی. اگر مفروض نیست که حلالی وجود دارد، یک حرامی وجود دارد این جا گفتند تا حرام بعینه بشناسی جا ندارد گفته بشود. پس از آوردن بعینه می‌فهمیم که معیاً جایی است که مفروض این است که دو قسم دارد، حالا برای ما مشتبه شده اما جایی که اصلاً نمی‌دانیم دو قسم دارد، اصلاً حکم آن را نمی‌دانیم چیست، شاید حلال باشد بالمره، شاید حرام باشد بالمره، شاید فیه تفسیر؛ بخشی از آن حرام باشد، بخشی از آن حلال باشد. آن جا که مفروض این نیست این کلمه بعینه جا ندارد آن جا گفته بشود. پس بنابراین از این که وقتی که وقتی کلمه بعینه به کار برده می‌شود به خصوص در این جملات به ذهن می‌آید که بله دو امر وجود دارد که همان اطراف تردید باشد که حلال است یا حرام است مثل این که لحم مذکی دارد، میته دارد. مذکای آن حلال است، میته‌اش حرام است. حالا می‌فرماید اگر یک لحمی بود نمی‌دانی از آن قسم حلال است که مذکی است یا از این قسم حرام است که میته هست این برای تو حلال است. این مقصود برای تو حلال است، کجا هست که نمی‌دانی و شک داری؟ آن جا که نه علم داری، نه امارات؛ سوق مسلمی نیست، ید مسلمی نیست، چیزی نیست، امارات نیست، شک می‌کنی این چه جوری است. اماره‌ای آن طرفش هم نیست مثلاً گوشتی که در بلاد کفر باشد خود آن اماره است بر این که این غیرمذکی است و میته است. نه، در کشور مسلمان است، گوشتی است و این جا هم نمی‌دانی این چه جوری است، در بیابان است، در جایی است مثل آن سفره که روایت دارد همین طور در بیان بوده، سفره‌ای انداخته، گوشت هم هست، نان هم هست، پنیر هم هست که آن جا فرمود که مثلاً این را تقویم می‌کنیم میل می‌کنیم. پس بنابراین این جاها می‌شود، اگر به نحو شبهه حکمیه ابتدائاً این است که دو قسم دارد، تسویق؛ دست زدن حلال است یا حرام است؟ این دو قسم ندارد که بگوییم حتی تعرف الحرام بعینه، این جا دیگه جای بعینه گفتن ندارد، بعینه کجا جا دارد؟ هر دو قسم را داشته باشد. این هم بیان دومی است که محقق نائینی قدس سره فرموده.

س: ??

ج: نه، آن که فیه حلال و حرام هست آن احتیاج بعینه ندارد، خودش می‌فهماند دو قسم است. این حرف این است که در همین ذیل روایت مسعده بن صدقه، کلمه بعینه را کجا باید آورد؟ جایی که مفروض این است که دو تا چیز دارد بگوییم این

را بعینه بشناس، چون حرفش این است نه این چون فیه حلال و حرام. خود بعینه کاربردش، استعمالش، آوردن آن در کلام نشان دهنده چیست؟ این است که این جا دو قسم وجود داشته حالا می‌فرماید وقتی مخلوط شد و معلوم نیست برای تو که این کدام قسم هست حلال است تا به عینه آن را که حرام است بشناسی. این جا، جا دارد که آدم این حرف را بزند.

س: ??

ج: که اگر دو قسم نداشته باشد دیگه بعینه گفتن ندارد دیگه تا بدانی حرام است یا بدانی حلال است.

س: ??

ج: دو قسم بودن، بله.

س: ??

ج: اگر آن جواب این جا هم می‌آید قبول کنید.

این فرمایش آقای نائینی. جوابی که از این فرمایش هم قد یجاب از این کلام، به این که درسته که باید بالاخره پای دو چیز در کار باشد اما وجود دو چیز یا احتمال دو چیز. «بعینه» گفتند جایی که هیچ پای دو چیز و چند چیز در کار نیست کلمه «بعینه» استعمال کردن در آن جاها وجهی ندارد، تناسبی ندارد، این درست است. اما آیا پای دو چیز که در کار می‌آید حتماً باید وجود دو چیز باشد که در شبهات موضوعیه است یا احتمال دو چیز هم کفایت می‌کند برای این که بگویند به عینه بدانی این احتمال هست نه آن احتمال و در تمام شبهات حکمیه پای دو چیز... در تمام شبهات حکمیه تحریمیه پای دو چیز هست؛ نمی‌داند حلال است یا حرام است حالا می‌فرماید این حلال است تا بدانی حرام است و آن حرام بعینه بدانی آن را. یعنی مردد نباشد، یک شبهات نداشته باشد. آن چیزهایی که آن روز توضیح می‌دادیم پس بنابراین به این شکل هم می‌شود جواب داد از فرمایش محقق نائینی قدس سره.

بنابراین اگر ما بخواهیم به کلمه «بعینه» تکیه کنیم و بگوییم حتماً استظهار کنید که این روایت «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه» این مخصوص شبهات موضوعیه است به این بیانات ثلاثه‌ای که گذشت، حق و انصاف این است که بخواهیم ادعای ظهور در شبهات موضوعیه بکنیم این تمام نیست.

س: ...

ج: نه، هر دو درست است. یعنی بعینه برای این است که دو تا احتمال است حالا این دو تا احتمال یا به خاطر این که وجود دارد این دو قسم در آن، یا به خاطر این که محتمل است این برای آن جعل شده باشد، محتمل است آن برایش جعل شده باشد. پس احتمال دو شق دادن منشأ آن تارة وجود خارجی آن دو قسم است، تارة منشأ احتمال جعل این حکم و جعل آن حکم است.

س: ??

ج: «منه» ندارد. حرام بعینه، در این روایت فعلاً بحث می‌کنیم.

س:؟؟

ج: بله، آن جایی که «منه» دارد خودش «منه» هم قرینه است در آن روایت. ما فعلاً این روایت را داریم بحث می‌کنیم. طایفه اولی از طایفه اولی که فیه حلال و حرام ندارد، منه حلال و حرام ندارد. این‌ها را ندارد، آن‌هایی که این قیده‌ها را دارد می‌شود طایفه ثانیه. این فقط «کل شیء لک حلال است» در مقابل ثانیه که «کل شیء فیه حلال و حرام» یا «منه حلال و حرام» که خود آن به خاطر این «منه» یا «فیه» گفتند این‌ها شبهات موضوعیه است. این روایت طایفه اولی گفتیم صیغ مختلفه دارد، آن صیغه‌ای که می‌شود گفت حجت است و سند دارد و معتبر می‌شود گفت هست فقط همین روایت مسعده است، بقیه‌اش راهی برای حجیت سندی نداشتند فلذا آن‌ها را گذاشتیم کنار؛ آن صیغ دیگر را، و همین صیغه‌ای که از نظر سندی می‌شود به آن اعتبار قائل شد در دلالت این بحث کردیم.

س:؟؟

ج: شیء خارجی چرا شما می‌فرمایید؟ شیء است، کل شیء. در شیء خارجیت نیفتاده.

س: ...

ج: هادویت درست است، گفتیم این بعینه در مقابل این که آن... بعضی بزرگان فرمودند «بعینه» ضمیرش برمی‌گردد به علم، تا علم واقعاً پیدا کنی نه مظنه، علم صد درصد داشته باشی نه مظنه و احتمال یک حالت نفسانی داشته باشی که علم نیست، نه به علم زدند، گفتیم این خلاف ظاهر است، ضمیر «بعینه» به حرام برمی‌گردد، به همان شیء برمی‌گردد «حتی تعرف الحرام بعینه» پس بنابراین به این برمی‌گردد که هم ضمیر کنارش هست و احتیاج ندارد به این که بگوییم بله یک علمی از در تعلم در می‌آوریم، می‌گوییم مراجع ضمیر آن خواهد شد مثل «اعدلوا هو اقرب للتقوی» خلاف ظاهر بود آن، نگفتم شیء خارجی.

س:؟؟

ج: بله آن در فرمایش آقای خویی بود که عرض کردیم. آقای خویی فرمود این‌ها مال شبهات موضوعیه است و فرمود بعینه احتراز می‌کند از لابعینه، محترز عنه را لابعینه ایشان گرفت. آن جا اشکال کردیم خدمت ایشان گفتیم این فرمایش شما که بگویید هر شیء خارجی، این هر شیء خارجی که داریم می‌گوییم مفروض کلام خود ایشان است چون شبهات موضوعیه را دارد می‌فرماید. می‌گوییم اگر این جوری معنا می‌کنید می‌گویید هر شیء خارجی، این شیء خارجی حلال است تا علم به حرمت خودش پیدا بکنی، احتراز بکنی از این که این شیء خارجی حرمت لابعینه آن را بفهمی، حرف سر این بود که ما گفتیم شیء خارجی حرمت لابعینه در آن تصور ندارد که از آن بخواهند احتراز بکنند، چنین محترز عنه‌ی در اشیاء خارجیّه تعقل ندارد تا بگوییم بعینه احتراز از آن است، این عرضی بود که به فرمایش ...

س:؟؟

ج: نه، آمديم گفتيم پس بعينه معنای آن احتراز از لابعينه نيست. گفتيم بعينه را شما احتراز از لابعينه می‌گيريد، نه اين احتراز از لابعينه نيست. بعينه احتراز از چيست؟ از مشابهات است، از مقتنات است، از اين‌ها است. به عين اين بدانی حرام است يعنی خودش را بدانی حرام است نه ملابسات آن را مثل باب غناء که در روايات ملابسات آن است آمدی فتوا دادی که غنا حرام است. امام(ع) می‌خواهند یاد بدهند، تحرز بدهند ماها را از اين که وقت به خاطر اين که در روايات دیدیم ملابسات و امثال و این‌ها یک وقتی نگویی آن حرام است، به آن فتوا نیایی بدهی. باید بگویی آن به خاطر ملابسات حرام است، به خاطر مکتفاتش حرام است نه به خاطر خودش که فیض اين جوری فرموده. در غنا فیض فرموده از ادله‌ای که بعضی از فقهاء استدلال می‌کنند که غناء بنفسه حرام است اين درست نيست. بلکه از روايات که استفاده می‌شود به خاطر ملابساتش حرام است. یا آن می‌گوید آقا رقص بنفسه برای زن‌ها حرام نيست، بلکه اين به خاطر دخول مردها بر آن‌ها و فلان. اگر خودشان باشند و خودشان و مردی داخل نشود، کسی نباشد اين مثلاً آن فتوایی می‌گويد که اشکالی ندارد. من اين‌ها را فتوا نمی‌گويم، اين‌ها حرف‌های من نيست، داريم فرض می‌کنيم، مثال هست.

پس بنا بر اين می‌شود گفت اين بیانات ثلاثه‌ای که ما گفته شد، استظهار اين که مخصوص شبهات موضوعيه هست نمی‌شود کرد و يؤيد ذلک اين که امام عليه السلام که دو مرتبه قضيه را خواستند بفرمايند در پايان کار «الاشياء كلها على ذلک حتى تستبين أو تقوم به البينه» ديگه آن جا کلمه بعينه را به کار نبردند و مطلق فرمودند، آن جا ديگه بعينه نفرمودند.

اين اگر ما بگويم که آن «حتى تقوم به البينه» می‌شود مال شبهات موضوعيه، اين لايؤيد اصلاً. بلکه يؤيد آن حرفی را که می‌گويد بعينه ... چون ديگه موافقت صدر و ذيل درست می‌شود. اما اگر بگويم نه، بعينه معنای آن اين نيست مثل محقق خویی یا محتمل است اين نباشد، اين که امام تکرار نکردند بعينه را، معلوم می‌شود یک معنایی را دارند افاده می‌فرمايند که احتياج بعينه خیلی ندارد و همان کليتی که از آن فهميده می‌شود مثلاً مراد هست. اين فقط در حد تأييد است، تأييد مایی علی یک مبنا.

اين قرينه تمام شد، بحث از اين قرينه تمام شد فتحصل که بعيد نيست بتوانيم بگويم از ناحيه بعينه ما قرينیتی بر اين که خصوص شبهات موضوعيه مقصود است نداريم و می‌شود اعم فهميد از اين؛ هم شبهات حکميه و هم شبهات موضوعيه.

س: ...

ج: احتمال قرينيت، آخر احتمال بايد يا با آن تقريب باشد، يا به اين تقريب باشد. اگر ما همه تقايرب محتمله را حساب کردیم دیدم نيست ديگه احتمال چه جور بدهيم، مگر فقط احتمال بدهيم شايد یک وجهی باشد که به ذهن ما نيامده و هنوز برای ما روشن نباشد.

س: ...

ج: ظهور باشد.

س: ...

ج: بله ظهور باشد.

س: ...

ج: نه ما بعید نگفتیم آن را.

س: ...

ج: عرض نکردیم آن را.

س: ...

ج: ادنی ظهور حجت است. ظهور اگر پیدا شد، یک وقت پیدا می شود یک وقت نیست. اگر ظهور پیدا شد. منتها ظهور به درجانش دارای احکام مختلفه می شود.

س: ...

ج: می گوید آره معنای کلام امام این است.

س: ...

ج: پس شما می خواهید بگویید مجمل است دیگر، چون هر کسی یک جور می فرماید مجمل است دیگر.

س: ...

ج: ببینید شما به چه کسی که چه می گوید کاری نداشته باشید. ببینید این که همه نشد، یک آقای در مدرسه نشسته، در لتاق مطالعه اش نشسته یک فکری کرده حالا یک چیزی به ذهنش آمده آمده بیان فرموده، ما می بینیم این چیزی که فرموده اشکال دارد. حالا به ذهن عرفی خودمان و ارتکاز عرفی خودمان نگاه به این جمله می کنیم. «کل شیء لک حلال» هر چیزی برای تو حلال است تا این که بعینه بدانی که حرام است. یکی از آن چیزها این است که من نمی دانم دست زدن حلال است یا حرام است، هر چی هم گشتم روایت و آیه و... چیزی پیدا نکردم برای این، فقدان النص است. هیچ دلیلی نیست بر این. حالا بگوییم چی؟ می گوید «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه» تا بدانی خودش، نه ملاسبات آن، نه چیزهای دیگر، چه می دانیم بگوییم که فقط آن چیزی که آدم را یک خرده می لرزاند یکی همین بود که بلایا همه این مثال هایی که امام زدند همه از شبهات موضوعیه است. دو؛ اصلاً این ها ربطی ندارد به اصالة الحلیة، خودش قواعد دیگری دارد، چرا این ها را مثال زدند؟

پایان هم فرموده «حتی تقوم به البینة» این ها یک خرده آدم را این جور از آن ظهورهایی که خیلی حضرت عباسی باشد که اظهر باشد اگر چیزی شد این را قرینه بر آن ها قرار بدهیم این جور ظهوری نیست که گفتیم ظهور اصلش حجت است منتها

ظهورات اگر قوت داشته باشد می شود اظهر، قرینه می شود در تصرف بر ظاهرها. این اظهر نیست به آن جوری که ظهور آن، ولی أدنی مرتبه ظهور بعید نیست که بگوییم داشته باشیم.

س: ...

ج: نه، چرا می فهمد.

س: ...

ج: نه، همین الان در...

س: ...

ج: بله بله. گفتند بعضی از علما همین فرمایشات شما را که این مردم چیزهای دیگر را که نمی آیند قرار بدهند، احتمال کسی نمی دهد که چیز دیگری غایت این باشد. این به خاطر این است که مبتلابه این است. امام علیه السلام نه چنین برداشت هایی که به خاطر ملابساتش ... الان هم فراوان است. هم بین العلماء، هم بین العوام که خیلی چیزها را می گویند حرام است حرام است، می گویی چرا؟ می آید یک چیزی تعلیل می کند که همراه این است، نه به خود این است. می گوید مثلاً هنرها، می گوید آقا الان هم هست. می گوید این حرام است، می گویی چرا؟ می گوید برو نگاه کن زن و مردها مخلوط نشستند، حجاب را مراعات نمی کنند. ببین چه کار می کنند، این ها همه ملابسات است. این آیا دلیل می شود بر این که نفس آن کار حرام است؟ که می گویی این کار حرام است. به خاطر ملابسات آن می گوید این کار حرام است. امام علیه السلام می فرماید که نه شما هر چیزی را می خواهید بگویید حرام است خودش باشد، ملابسات حرام است، بگو اختلاط حرام است، بگو رو نگرقتن حرام است، بگو ترویج باطل حرام است. عنوان ها را باید از هم جدا بکنیم. این بلیه که خلط می کنند افراد و این ها را با هم و حرمت را به غیر موضوع خودش نسبت می دهند امام علیه السلام می فرماید تو بدان این خودش حرام است.

س: ...

ج: آن یک حرف دیگری است.

س: ...

ج: نه، کبری را...

س: ...

ج: آن که مثال ها یک دغدغه است. اصلاً همه در این ماندند که امام چرا ... آن دغدغه آخری است، ربطی به این ندارد. عین این را هم می فرمود یا نمی فرمود. صحبت این است که این مثال های ششگانه ای که حضرت فرموده اصلاً این ها به

خاطر اصالة الحل نیست، یا قاعده ید دارد؛ ید خاص یا ید عام به قول امام، یا استصحاب دارد، یا چیز دیگر دارد، چه ربطی دارد؟

س: ...

ج: نه تنظیر هم معنا ندارد این جا. که بله این جا تنظیر می‌خواهد چه کار بکند، حضرت بفرماید ... که استغراق نکن که می‌گویم اصالة الحل است. در شرع یک جاهای دیگر هم حلیت وجود دارد.

این‌ها، این تنظیر و این‌ها هم این جا جا ندارد.

علی‌ای حال ببینید حالا دیگه استظهار وقتی شد کل علی استظهاره دیگه.

قرینه بعدی:

قرینه بعدی که بعضی اقامه فرمودند... این قرینه دوم که از منتقی بود. این قرینه را منتقی در جلد پنجم ذکر کرده، نه در جلد چهارم. در جلد پنجم آن جا که از شبهات موضوعیه بحث می‌کند، در آن جا صفحه ۸ این قرینه را اقامه کرده که گفت «حتی تعرف الحرام بعینه»، فرموده اگر شبهات حکمیه بود در شبهات حکمیه پایان حلیت این است که ما چهره بفهمیم؟ حرمت را بفهمیم، حکم را بفهمیم. این جا باید بگویند «حتی تعرف الحرمة» نمی‌دانم این حرام است یا حلال است؟ بگو حلال است تا حرمت را بفهمی. اگر شبهات حکمیه بود باید غایت را چه قرار می‌داد؟ حرمت قرار می‌داد، حکم قرار می‌داد. اما در شبهات موضوعیه حکم مفروغ عنه است، مصداق آن مردد شده یعنی آن که برای آن حرمت هست. نمی‌دانیم این است یا این است، حرام یعنی آن که برای آن حرمت است، ذو الحرمة. صفت است دیگه یعنی ذو الحرمة. در شبهات حکمیه ما آن را که نمی‌دانیم ... فعل را که می‌دانیم، نمی‌دانیم حرمت دارد یا حرمت ندارد. آن جا باید اگر می‌خواهند طبق روال متعارف متناسب با آن مقام صحبت بکنند باید بگویند چی؟ این حلال است تا بدانی حرمتش را، این جور باید بگویند. اما در جایی که اصل وجود حرمت را می‌دانیم، نمی‌دانیم ذو الحرمة و حرام این است، هست، نیست، این ذو الحرمة است؟ حلال به این تعلق گرفته یا نه؟ مصداق حرمت هست یا نیست؟ در این شک داریم. این جا درست است که بگویند «حتی تعرف الحرام بعینه» حالا بعینه بیاورند یا نیاورند. بگویند «حتی تعرف الحرام» پس از این تعبیر که امام فرموده «حتی تعرف الحرام»، نفرموده «حتی تعرف الحرمة» منتقی استفاده فرموده که این روایت مخصوص به شبهات موضوعیه است نه به شبهات حکمیه. این هم فرمایش این بزرگوار.

این فرمایش هم محل اشکال و تأمل است چون وقتی که ما شک می‌کنیم به نحو شبهه حکمیه که مثلاً تسویق، شک می‌کنیم حرام است یا حرام نیست، این جور می‌گوییم دیگه. حرام أم لا یا حلال. حضرت می‌فرماید این حلال است تا بدانی این حرام است، همان تردیدی که داشتی خودت در شبهات حکمیه، مگر نمی‌گفتید حلال أم حرام؟ نمی‌دانم این حرام است یا حلال است، به نحو شبهه حکمیه؟ حالا حضرت می‌فرماید این حلال است تا بدانی حرام است. همان که خودت در حال شک می‌گفتی و تردید بین آن می‌انداختی که این صفت را دارد یا آن صفت را دارد، حرام هست یا حلال؟ درست است که

در شبهات حکمیه وقتی می‌خواهد حکم برای ما روشن بشود باید حرمت روشن بشود، ولی حرمت که روشن می‌شود این تعبیر هم درست است که... آدم در شبهات حکمیه چه جور تعبیر می‌کند؟ می‌گوید نمی‌دانم حرمت جعل شده یا حرمت جعل نشده، بلکه این درست است. می‌تواند هم بگوید شک دارم حرام است یا حلال است. تعبیر متعارف‌تر آن هم اتفاقاً همین دومی است. تسویق نمی‌دانم حرام است یا حلال است، رقص نمی‌دانم حلال است یا حرام است، غنا را نمی‌دانم حلال است یا حرام است. نه این که... بلکه این جور هم می‌شود گفت؛ نمی‌دانم حرمت برای غنا جعل شده یا حلیت برای آن جعل شده. آن تعبیر را هم می‌شود کرد، ولی این تعبیر هم یک تعبیر عرفی است، درست هم هست. بنابراین بگویی این حلال یا حرام، این که فرمودند آن انسب است بلکه می‌خواهیم عرض بکنیم نه، آن معلوم نیست انسب باشد، برای این که آن که در متعارف عرفی گفته می‌شود همین حلال و حرام است. بنابراین این قرینه هم که اقامه فرمودند بعضی بر این که شبهات موضوعیه مقصود است نه شبهات حکمیه، این وجه هم تمام نیست که فرمودند.

س: ...

ج: بله، البته می‌شود گفت بنابر تصویر این که موضوعات خارجی هم حرمت جزئی دارند. بنابراین می‌شود گفت. ولی این دیگه مبنای ضعیفی شاید باشد برای این که بگوییم انحلال پیدا می‌کند حرمت‌ها به روی اشیاء خارجی و آن‌ها هم می‌شود حرام، علاوه بر این حرمت کلی که ما داریم شارع یک حرمت جزئی هم داشته باشد. بلکه اسناد می‌دهند، این اسناد اسناد مجازی است نه این که واقعاً شارع علاوه بر این که روی کبرای کلی؛ روی الخمر حرمت بوده، روی این خمر خارجی این خمر خارجی هم باز حرمت داشته باشد.

این قرینه هم که بیان شد این قرینه هم تمام نبود و للكلام تتمه و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۴۲ - ۱۳۹۵/۱۰/۰۵

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

دو قرینه یا دو بیان دیگر از قرائنی که اقامه شده بود برای این که این روایات حل، به خصوص مسعدة بن صدقه، اختصاص دارد به شبهات موضوعیه. دو قرینه یا دو بیان باقی مانده بود.

بیان اول بیان شیخنا الاستاد حائری قدس سره هست که ایشان حاصل فرمایششان این است که در این روایت که ظاهرش یک قضیه خارجیّه است چون فرموده «کل شیءٍ هو لک حلال» خطاب می‌فرماید به آن مسعده برای تو و این لسان لسانش مثل حدیث رفع نیست که «رفع عن امتی الی یوم القیامه» یا «ما حجب الله علمه عن العباد» جمع محلا به الف و لام است یعنی همه بندگان، همه عباد الی یوم القیامه. این جا خطاب به خود مسعده بن صدقه است. مسعده بن صدقه، معاصر است با امام (ع) هست. هر شبهه حکمیّه‌ای برای او پیش می‌آید راه فهم حکم آن را دارد بنابراین برای او حلال نیست باید سؤال بکند و در زمانی هم که فاصله می‌افتد مثلاً مسافرت یا مسأله‌ای پیش می‌آید برای او، آن جا هم حق ندارد بگوید حلال است باید احتیاط بکند تا بیاید خدمت امام سؤال بکند. بنابراین به این قرینه می‌فهمیم که این روایت شبهات حکمیّه‌ای در آن جا وظیفه رجوع به برائت نیست برای معاصرین امام بلکه در آن جا وظیفه فحص و تعلم است، این آن را نمی‌خواهد بگوید بلکه متعرض به شبهات موضوعیه است. بله شبهات موضوعیه چون فحص در آن لازم نیست و امام هم که مرجع فحص در شبهات موضوعیه نیست بنابراین به این قرینه می‌فهمیم که «کل شیءٍ لک حلال» یعنی «کل شیء» که در اثر اشتباه امور خارجی برای تو مشتبه شده که حلال است یا حرام است، نه کل شیء‌ای که نمی‌دانی حکم شارع در آن چیست و از این جهت مشتبه است برای تو در آن حلال است. آن که باید بیایی سؤال بکنی، باید فحص بکنی و سؤال بکنی از امام که معاصر امام هستی. بنابراین به این قرینه ایشان می‌فرمایند که ظاهر روایت شبهات موضوعیه است و نباید این روایت را قیاس کرد به آن روایات دیگری که قبلاً داشتیم مثل حدیث رفع، مثل حدیث حجب. آن‌ها چون حکم عام را دارد بیان می‌کند برای کل امت، برای کل عباد الی یوم القیامه، اکثر زمان‌های آن‌ها زمان‌هایی است که فحص هم بکنند به جایی نمی‌رسند و وظیفه آن‌ها همین است که برائت جاری بکنند. و لکن معاصرین امام این جوری نیستند. این فرمایش ایشان هست در کتاب اصول‌شان.

قد یجاب از این فرمایشی که ایشان فرموده به این که درست است که آن‌ها باید مراجعه بکنند ولی امام یک قاعده کلی می‌فرمایند، می‌فرمایند هر چیزی چه در شبهات موضوعیه، چه در شبهات حکمیّه برای تو حلال است تا بدانی منتها به واسطه ادله خارجیّه که ادله تعلّم احکام باشد تقیید می‌شود مثل همه مطلقات دیگری که تقیید می‌شود. در بحث شرایط اصول آن جا بیان شده که مراجعه به اصول دارای شرائطی است. یکی از شرایط این است که فحص بکنند، برای اصولی که در شبهات حکمیّه می‌خواهد به آن مراجعه بکنید. ادله فراوانی خود استاد قدس سره در این بحث بهتر از شاید همه اصولیین که ما دیدیم بحث کردند این را و ادله فراوان از کتاب و سنت آوردند برای این که باید فحص بکند و این مقید اطلاقات ادله اصول است. «رفع ما لایعلمون» تقیید می‌شود، رفع ما لایعلمون بعد از این که فحص کردی. «ما حجب الله علمه عن العباد» بعد از این که فحص کردی، «کل شیءٍ مطلق» بعد از این که فحص کردی. آن تقیید می‌شود به آن ادله وارده در تعلّم که هل لا تعلمت؟ چرا نرفتی یاد بگیری؟ اگر می‌شد مراجعه با اصول عملیه کرد که هل لا تعلمت ندارد و ادله عدیده فراوانی که در این مقام وارد شده که باید فحص کرد و الا معذور نیست عبد، به آن‌ها تقیید می‌شود. علاوه بر این که بزرگانی هم به دلیل لبّی متصل فرمودند تقیید می‌شود. گفتند حکم عقل بدیهی همه انسان‌ها حالا یا درک آن به عبارت صحیح‌تر؛ درک همه عقول این است که عبد باید دنبال برود و فحص کند ببیند خواسته‌های مولی چیست، بعد از این که یک علم اجمالی هم دارد. حالا نمی‌خواهیم این را دخیل کنیم علم اجمالی را، خودش یک راه آخری است. به خصوص آن

جا، عقل می‌گوید باید فحوص بکنی، همین جور بگویی که برائت جاری بکنیم این تمام نیست. این دلیل عقلی را هم عده‌ای به آن تمسک کردند منهدم محقق خوبی قدس سره. حالا ان شاء الله در بحث برسیم به بحث شرایط اصول ممکن است تعلیقه‌ای داشته باشد این مطلب که این حکم عقل تعلیقی است که خود مولی نگفته باشد نمی‌خواهد برائت داری. یک قدری آن استدلال مشکل است اما این دلیل‌های نقلی منفصل که هل لاتعلمت و امثال ذلک باشد مقید است، این جا هم همین جور است؛ حضرت می‌فرماید ای مسعده برای تو در هر شبهه حکمیه و موضوعیه‌ای که شک کردی حلال است یا حرام است، حلال است به شرط این که در شبهات حکمیه آن فحوص کرده باشی. کأنه این جوری می‌فرماید. این جور ممکن است جواب بدهیم. اما لشیخنا الاستاد قدس سره این که جواب بدهند از این مقاله به این که این درست نمی‌شود این طور حرف زد ولی یک فرد نادری کأنه برای آن می‌ماند. آن کسی که معاصر امام است به خصوص در آن شهری است که امام دارد زندگی می‌کند، از روات و کسانی است که با مزاوله دارد، رفت و آمد دارد حالا به او بگویند همه جا بعد آن جوری مقیدش بکنند یک مقداری خلاف مثلاً ظاهر شاید باشد. بنابراین ...

س: ... این «لک» لک نوعی است، لک شخصی نیست.

ج: انصاف این است که «لک» لک نوعی نیست «کل شیء لک» یعنی برای تو. با او دارند حرف می‌زنند دیگه.

س: شارع مقدس اصلاً بیانش ... اصلاً یک قرینه عامه داریم که به اشخاص نگاه نمی‌کند حکم بگوید.

ج: چرا.

س: فرد عامه‌اش این است دیگه. ...

ج: نه، آن که استعمالاً ... معلوم است تعید صلاتک یعنی چی؟ یعنی شما نمازت را ... ولی می‌دانیم این حکم اختصاص به او ندارد. نه این که در عموم استعمال کرده. می‌دانیم این حکم حکم عام است، این‌ها احکامی است که اختصاص به اشخاص ندارد از این جهت می‌فهمیم برای دیگران هم هست و الا خطاب و کاف خطاب و این‌ها در این شخص دارد استعمال می‌شود، نمی‌توانیم بگوییم این را در کل استعمال کردیم.

س: ...

ج: بله، ظاهر کلام ... مثل آدم‌های عادی حرف می‌زنند. الان پهلوی یک مرجعی بروی می‌گوید آقا خمس‌ات را این جوری بده. مسأله کلی است ولی به این دلیل می‌گوید خمس‌ات را این جور بده دارد با این حرف می‌زند، به این دارد می‌گوید ولی معلوم است که این حکم اختصاص به این ندارد و الا نمی‌توانیم عبارت را معنا کنیم که یعنی این خطابات به شخص خاص نیست، این جور که نمی‌شود، خلاف ظاهر ادله است، خلاف ظاهر کلمات است.

س: تخصیص اکثر شدن این ...

ج: نه، این قرینه است که این مقام مقامی است که امام علیه السلام ... ضیق ... ایشان می‌خواهد بفرماید.

س: ...

ج: نه نه.

س: شبیه این است که دوران امر بین تخصیص و تخصص که می‌خواهیم...

ج: نه قرینه مقام است که این قرینه مقام، آدمی که معاصر امام است، شاگرد امام است، رفت و آمد می‌کند به او می‌گوید هر چیزی برای تو حلال است تا بدانی حرام است نمی‌خواهد شبهات حکمیه را بگوید که وظیفه‌اش این است که هی بپرسد. شبهات موضوعیه را می‌خواهد بگوید که وظیفه فحص در آن جا وجود ندارد. ایشان حرفش این است. خود این قرینه است که شبهات حکمیه را نمی‌خواهد بگوید. حرف قوی‌ای است که ایشان زده، حالا آن که ما می‌گوییم تقیید می‌شود و این‌ها، این برای کسی است که حالا بخواهد خیلی مته به خشخاش بگذارد و الا حرف ایشان که حرف قوی‌ای است که به مخاطب خودش، به شاگرد خودش که دارد هر روز پیش امام صادق می‌آید و می‌رود «کل شیءٍ لک حلال حتی تعلم أنَّه حرامٌ بعینه» در شبهات حکمیه هم می‌خواهد بفرماید.

س: ...

ج: اشکال عقلی که ندارد، خلاف ظاهر است. عرف این جاها وجوب نمی‌فهمد که می‌خواهد این را بگوید، آن جاهایی که روشن است که باید بیایی بررسی، واضح است که آن‌ها را باید بررسی. این برای شبهات موضوعیه است.

س: مسعده شخص خاصی است؟؟ اطرافیان حضرت امام می‌تواند دو نوع رویکرد داشته باشد؛ یکی این که یا مسعده برای خودش بپرسد، به طوری این که یک مسأله را بپرسد برای این که بعداً بیایی به مردم جواب بدهد یا این که بعداً...

ج: هیچ فرقی نمی‌کند.

س: ... امام نسبت به کدام وجه گفته باشد؟

ج: هر دو را فرموده.

س: ...

ج: نه نه. هر دو را فرموده نه، هیچ کدام را نفرموده یعنی شبهات حکمیه را؛ چه شبهات حکمیه‌ای که مربوط به خودش باشد چه شبهات حکمیه‌ای که مربوط به خودش نیست؛ مسائل حیض و نفاس زن‌ها را هم می‌خواهد بپرسد.

س: ... یک؛ برای هر دو بپرسد، دو؛ برای هیچ کدام باشد...

ج: فقط برای شبهات موضوعیه ظاهر این است که فرموده.

س: ...

ج: چه‌ندارد؟

س: قرینیت ندارد.

ج: چی؟

س: همین قرینه‌ای که شما فرمودید چون «لک» دارد، برای خود شخص در شبهات موضوعیه گفته، همین قرینه ممکن است برای این شخص، آن شخص خاص در شبهات حکمیه هم باشد. چرا؟ چون شخص شخص خاصی است می‌خواهد بشود چراغ راه آیندگان، می‌خواهد برای آیندگان....

ج: من نمی‌فهمم، واقعاً حرف‌های شما را نمی‌فهمم. این‌ها چه ربطی به این حرف‌های آقای حائری دارد من نمی‌فهمم. می‌خواهد چراغ راه آیندگان بشود. چراغ راه آیندگان این است که برود فحص کند احکام را یاد بگیرد به دیگران تعلیم بکند. امام در این جا که می‌فرماید برائت جاری بکن به این هم دارند می‌گویند برائت جاری بکن بدون فحص؟ این که نباید برائت جاری بکند، این بلید بیلید مسأله یاد بگیرد. کجا را پس دارند می‌گویند برائت جاری بکن؟ شبهات موضوعیه را دارند می‌گویند که فحص نمی‌خواهد، نمی‌توانند. حالا چرا راه آیندگان هم باشد همین مطلب را باید برود به دیگران هم یاد بدهد. مسائلی هم که یاد گرفته برود یاد بگیرد. این چه ربطی به حرف آقای حائری؟ حرف آقای حائری متین و قوی‌ای است در مقام.

و امام بیان دوم:

بیان دوم این است که براساس مبنای محقق خراسانی قدس سره و من تبعه که قدر متیقن در مقام تخاطب باعث عدم انعقاد اطلاق می‌شود این جا هم گفته شده که قدر متیقن از این روایات لاقل به واسطه این که مثال‌ها از شبهات موضوعیه است. لاقل به واسطه همین حرفی که آقای حائری می‌زنند، لاقل به واسطه این که در پایان بینّه را یکی از دو غایت قرار داده که بینّه در شبهات موضوعیه است و محتمل است جداً که مراد از بینّه حالا اگر نگوییم حتماً محتمل است جداً این بینّه همان معنای اصطلاحی باشد. بنابراین قد مسلّمی که نمی‌شود گفت آن مراد نیست شبهات موضوعیه است. شبهات حکمیه هم محتمل است. قدر متیقن در مقام تخاطب مانع از انعقاد اطلاق می‌شود پس بنابراین به خاطر این جهت گفته می‌شود این حدیث شامل شبهات حکمیه نمی‌شود و قدر متیقن آن شبهات موضوعیه است.

این فرمایش دو تا مناقشه دارد، مناقشه اول آن مناقشه مبنایی است که این براساس این مبنا تمام است، اما کسانی که قدر متیقن در مقام تخاطب را مضر به انعقاد اطلاق نمی‌دانند این بیان تمام نیست.

اشکال دوم این است که این جا اطلاق نیست، «کل شیء لک حلال» یا «الاشیاء کلها» که در پایان فرموده و قدر متیقن باعث نمی‌شود که انعقاد عموم نشود، آن احتیاج به مقدمات حکمت ندارد. بله...

س: ...

ج: عرض می‌کنم.

بله طبق مبنای خود آقای آخوند در بعضی کلماتش که ایشان فرموده است حتی عموم نیاز دارد به این که در مدخول... عموم مسبقاً اطلاق، مقدمات حکمت جاری بشود، آن روشن بشود تا این که ادات کل و سایر ادات داله بر عموم وضعاً استیعاب مدخول... چون ادات عموم وضع شده برای استیعاب ما یدل علیه المدخول. پس باید این مدخول را ببینیم بر چه دلالت می‌کند به واسطه مقدمات حکمت بعد آن کل، بیاید استیعاب بکند. این نظر که نظر آقای آخوند در بعضی کلماتش هست، و نظر محقق نائینی قدس سره هست بله. طبق این نظر هم که ما نیاز داریم که در مدخول اجرای مقدمات حکمت کنیم و اطلاق را احراز کنیم بعد کل بیاید که قهراً همیشه نقش کل یک تأکیدی می‌شود روی این مبنا، یک چیز تأسیسی نیست، یعنی اگر کل هم نبود اطلاق داشتیم دیگه. این کل همیشه می‌خواهد یک تأکیدی بکند در آن مبنا. اگر این حرف را زدیم بله آن مبنا را هم قبول کردیم باز این بیان می‌آید و لکن بین فی محله و اساتید و بزرگان فرموده این حرف تمام نیست، ما ادات کل نیاز به اجرای مقدمات حکمت در مدخول نداریم، بلکه کل وضع شده برای این که دلالت کند بر استیعاب ما یصلح أن ينطبق علیه این لفظ بما له من مفهوم العربی أو اللغوی، ذاتاً هر چه صلاحیت دارد این کل می‌خواهد بگوید همه آن افراد را می‌گیرد و احتیاج نداریم مسبقاً مقدمات حکمت را جاری کنیم.

این بیان هم پس بیان مبنایی است و علاوه بر این که مبنا مقبول نیست بنا هم محل اشکال نیست عمومی است و عموم لایحتاج الی الطلاق أو التحقیق. فتحصل...

س: ...

ج: این جا هم این طور است به خاطر مثال‌ها.

س: ...

ج: نه، این مثال است. بین متکلم و سامع مثال است.

س: ...

ج: می‌دانم، در مقامی که دارد گفتگو می‌کند قرائنی وجود دارد که معلوم است گویند نظر مسلّم او به این هست. حالا یکی این است که سؤال کرده باشد. سؤال فقط وجه این نیست، در مقام تخطاب متکلم با مخاطبش حالا یا به خاطر سؤال او که از یک چیز خاصی صحبت کرده بوده می‌گوییم اُکرم العلماء النحوی، می‌گوید اکرّم العالم، قدر متیقن این است که عالم نحوی را می‌خواهد جواب بدهد چون سؤال این بود. یا نه، یک قرائنی وجود دارد مثل مثال‌هایی که دارد برای طرف می‌زند. مثل غایتی که ذکر می‌کند، مثل این که مخاطب مخاطبی است که به قول آقای حائری معاصر است، رفت و آمد دارد، به این که نمی‌گویند برائت جاری بکن. این‌ها هم یک قرائنی...

س: ...

ج: نه، اکرم العلماء نه.

س: اکرم العالم.

ج: اکرم العالم هم نه، ببینید اکرم العالم که در یک سیاقی قرار نگرفته که. اکرم العالم مطلق بله، کل شیء لک حلال مطلق بود بله. به خاطر این خصوصیات که در مقام مخاطب وجود دارد و الا اکرم العلمایی که شما مثال می‌زنید هیچیز این طرف و آن طرفش نباشد. آن قدر متیقن در مقام مخاطب ندارد. آن قدر متیقن در مراد خارجی دارد نه در مقام مخاطب.

این قرائن ثمانیه بود که بحث شد، نتیجه این شد که این که بگوییم این روایت شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می‌شود قابل گفتن هست اما فی النفس شیء که با توجه به اکتناف آن به این امور جزم به این که حالا حتماً باز شبهات موضوع می‌گوید باز به خصوص هم فرمایش محقق حائری قدس سره که خالی از قوت نیست انصافاً و هم این که آن بین به معنای اصطلاحی است و ظاهر روایت این است که این دو تا غایتی که دارد ذکر می‌شود در تمام کل شیء غایت است نه به حسب موارد، هر جایی به حسب یک مورد که بخواهیم آن جوری توجیه کنیم. بنابراین با توجه به این دو امر احراز و اعتماد کامل به این که این روایت شریفه شامل شبهات حکمیه هم می‌شود مشکل هست.

این مناقشه اول. مناقشه ثانی که در مقام هست این است که اصلاً بزرگانی فرمودند این روایت ربطی به برائت و حلیت در شبهات ندارد لا موضوعیه و لاحکمیة. به برائت در شبهات موضوعیه و حکمیه اصلاً ربطی ندارد. استظهارشان این است. حالا این آقایان خودشان بر دو طائفه هستند؛ یک عده‌شان که منهم محقق خراسانی قدس سره هست در کفایه خلافاً لحاشیة، ایشان می‌فرماید این متعرض اصل هست اما اصل استصحاب نه برائت. و طایفه دوم کسانی هستند که می‌گویند نه اصلاً متعرض اصل نیست، یک حرف دیگری دارد می‌زند. مجموعاً چه این طائفه چه آن طائفه، مجموع فرمایشاتی که این آقایان دارند چهار یا پنج نظریه هست. حالا نظریه اولی نظریه محقق خراسانی قدس سره است. ایشان می‌فرماید خلافاً لما افاده در برائت که به این روایات برای برائت استدلال کرده ولی در باب استصحاب می‌فرماید نه، مفاد این روایت برائت نیست بلکه مفاد این روایت صدرأ بیان حلیت واقعی است برای اشیاء به عناوین اولیه‌شان. کل شیء حلال، همه چیزها حلال است. اگر این ذیل نداشت شما چه‌معنا می‌کردید؟ کل شیء حلال، همه چیزها به عناوین اولیه خودش حلال است. صدر این روایت «کل شیء لک حلال» یا «کل شیء هو لک حلال» دارد یک حکم واقعی را می‌گوید. بعد ذیل آن «حتی تعلم أنه حرام بعینه» می‌خواهد بگوید این حلیت واقعی که من جعل کردم این همین طور ادامه دارد در زمان شک تا بدانی حرام است. پس این هم می‌شود استصحاب. صدره يتعرض لجعل الحلیة الواقیة للعناوین الاولیة بدون اخذ شک و جهل و این‌ها در آن. مثل این که می‌گوید شرب التتن حلال، الغنم حلال و هكذا. این‌ها که شک و جعل در آن مأخوذ نیست. این صدر هم همین است «کل شیء لک حلال» ذیل می‌خواهد چه بگوید؟ می‌خواهد بگوید این حلیتی که ما در صدر گفتیم این ادامه دارد ادامه دارد در زمانی که تو جاهل هستی و نمی‌دانی، شک می‌کنی تا بدانی که حرام است.

س: برائت ثابت می‌شود دیگه.

ج: نمی‌دانم از کجا ثابت می‌شود، از بطن آن شما در می‌آورید شما؟

س: با استصحاب ... برائت ثابت می‌شود.

ج: آهان، آن یک حرف دیگری است که حالا استصحاب وقتی درست شد مثل این که شما بگویید ما به صحیح زراره می‌خواهیم برائت اثبات کنیم. چون برائت که اثبات شد حالا در این جاها برائت است. آن بله، این روایت ابتدائاً دارد چهار می‌گوید؟ برائت جعل نمی‌شود در این روایت، دارد استصحاب جعل می‌شود. حالا با این استصحاب مجعول این جا می‌شود برای اثبات برائت استفاده کرد آن کلام آخر که بعداً بحث می‌شود که آیا ما می‌توانیم برائت را به واسطه استصحاب ثابت بکنیم یا نه.

این فرمایش محقق خراسانی قدس سره است در کجاست؟ در کفایه در استصحاب است خلافاً لما افاده در حاشیه فرائد که در حاشیه فرائد فرموده این روایت سه تا چیز را دلالت می‌کند؛ هم حلیت برای موضوعات به عناوین اولیه‌اش که حکم واقعی است، هم برائت هم استصحاب. در حاشیه فرموده هر سه تا را دلالت می‌کند حالا بیانش چیست، چه جوری هر سه تا را ایشان استفاده می‌کند دیگه حالا نکله الی موضعه.

از این حرف عدول فرموده در کفایه آن هم در باب استصحاب و دیگه تنبیه فرموده که ما آن جا این جوری گفتیم در برائت. بنابراین آقای آخوند سه تا قول دارد: یک؛ این که از این روایت سه تا مطلب استفاده می‌شود، این را در حاشیه فرموده. دو؛ فقط برائت از آن استفاده می‌شود، این را در برائت کفایه فرموده. سه؛ این که نه، حکم واقعی و استصحاب دون البرائت، این را در استصحاب کفایه بیان فرمودند. این فرمایش آقای آخوند معرکه الآراء واقع شده، خیلی حرف در آن زده شده که اولاً این‌ها تصویر ثبوتی می‌تواند داشته باشد، تعقل می‌شود کرد این را یا نه؟ این‌ها برای مقام ثبوت و اشکالات ثبوتی، بررسی اشکالات ثبوتی. دو؛ مقام اثبات مساعد با این حرف هست یا مساعد با این حرف نیست. این‌ها را ما دیگه اگر بخواهیم بحث کنیم خود این‌ها خیلی طولانی است و طول می‌کشد این‌ها را می‌گذاریم برای همان جای خودش که آقایان بحث فرمودند و در مکان خودش. این یک نظریه است.

این نظریه آن چه که الان فقط اجمالاً عرض می‌کنیم این است که خلاف منساق من الراویة است. آقای آخوند قدس سره در متن کفایه توضیحی که خواستند بدهند بر این که این جور استظهار کردن مطلب را این است که فرمودند شما می‌بینید در صدر روایات «کل شیء حلال» که شارع این شیء را مقید نکرده که «کل شیء مشکوک»، «کل شیء مجهول حکمه» این‌ها را که ندارید. ظاهر این عبارت این است که هر شیء‌ای خودش به عنوان اولی‌اش حلال است کما این که این حرف در «کل شیء مطلق» می‌زنیم، در «کل ماء طاهر» می‌زنیم و هکذا. و اما این غایتی که ذکر شده، این ذیلی که ذکر شده این را هم ایشان می‌فرمایند ظاهر این است که این قید برای حکم است، نه قید برای موضوع است. نمی‌خواهد بگوید هر شیء‌ای تا وقتی بدانی آن حلال. ظاهر این عبارت هم این است که این قید قید حکم است یعنی این حلیتی که گفتیم ادامه دارد. هم چون بعد از حلال واقع شده این، هم ظاهر قضایا این است که قیودی که می‌آورند به چه می‌خورد؟ به آن نسبت می‌خورد یعنی این نسبت حلیت با آن این تا آن موقع است. این حلیتی که ما داریم می‌گوییم، این حکمی که داریم می‌گوییم تا آن موقع است. بنابراین چون قید دارد به ما حکم می‌کند دون الموضوع و اگر بخواهد این قاعده حلیت باشد، اصالة الحلیة باشد به موضوع بخورد و حال این که ظاهرش این است که به حکم می‌خورد پس بنابراین ما استظهار می‌کنیم که آن

موضوع هیچ قید و میدی ندارد، وقتی هیچ قید و میدی نداشت می شود حکم واقعی. بعد آن حکم که جعل شده حالا می گوید این ادامه دارد تا علم به خلافش پیدا نکنیم. پس این هم می شود استصحاب دیگه. این بیانی است که ایشان فرموده است. جوابی که از این بیان هست این است که حالا اولاً این که اگر بخواهد اصالة الحلیة بشود، اصالة البرائة بشود باید به موضوع بخورد و اگر به موضوع نخورد این نمی شود، این خودش محل کلام است و شیخنا الاستاد دام ظلّه در تسدید الاصول کلام متینی دارد می گوید، این حرف درست نیست ولو این که آقای آخوند و خیلی ها این تخیل را کردند. نه، این که بخواهد شبهه اصالة البرائة بشود، اصالة الحلیة بشود مستلزم این نیست که حتماً به موضوع بخورد بلکه اگر ظرف هم باشد همین طور. یعنی این شیء در ظرفی که نمی دانی، نه شیءای که مجهول است. لزومی ندارد که این جور تخیل شده که لزوم دارد که این جوری بشود.

س: وجه توهم این چه بوده که فکر کردند حتماً باید غیر باش که...

ج: چون خیال کردند که برائت مثلاً برای شیء مجهول الحکم است. پس این باید قید آن حکم باشد.

س: ... زخمی کردید ذهن ما را...

ج: خوب است که زخمی بشود. این ها را دیگه باید بروید دنبالش و این فقط برای این است که آن نکات را انسان توجه بکند حالا برود دنبالش در جای خود. همه چیز را نمی شود یک جا بحث کرد.

ولی حرف این است که ما نمی خواهیم بگوییم، حرف این است که عرفاً وقتی غایتی را می آورند تا بدانی عرف این را از آن می فهمد که این موضوع که «کل شیء حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه» یعنی آن چیزی که این حرمت را برای آن نمی دانی. متبادر از ذهن عرف چیست؟ حالا شما این را یا قید بگیر یا ظرف بگیر. این جهتش فرقی نمی کند. عرف می فهمد تا این علم برای تو حاصل نشده، این شیء تا این علم برای شما حاصل نشده که قهراً این علم وقتی حاصل نشد ملازمه قهریه دارد با این که او مشکوک است. این ملازمه قهریه دارد که آن مشکوک است. این حلال است برای تو که این قهراً می شود حکم واقعی یا حکم ظاهری؟ می شود حکم ظاهری. بنابراین مدلول این روایت به حسب فهم عرفی لیس الا حکماً ظاهراً، نه این که صدر آن حکم واقعی است، ذیلش می خواهد حکم ظاهری و استصحاب را بیان بکند. این نیست، حالا مناقشات دیگر و حرف های دیگری هم این جا فراوان است که ان شاء الله نکله الی موضعه.

این فرمایش محقق خراسانی قدس سره. یک فرمایش دیگری این جا هست که اصلاً این که این را یادم رفت بگویم باید این را اول می گفتم که حالا استدراک می کنم که این روایت اصلاً متعرض حکم واقعی است، اصلاً حکم ظاهری را نمی گوید. متعرض حکم واقعی است و اصلاً ظاهری را نمی گوید، نه استصحاب، نه برائت، نه هیچی. چرا؟ بیانش این است که لعل این حرف برای صاحب حدائق باشد، این طائفه می فرماید علم ظهور در طریقت دارد، اگر نام آن را می برند موضوعیت ندارد، طریق است. می شود آن را برداشت، مثل آیه شریفه فرموده «كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (بقره/۱۸۷) شما می توانی این یتبیین را برداری. یعنی «کلو و اشربوا حتی یتحقق الخیط

الایض و حتی یتحقق الفجر» این را می‌خواهد بگوید. می‌خواهد بگوید تا فجر می‌توانید بخورید. این یتبین که برای شما گفته این طریقت دارد. این که تا بدانی این تا بدانی موضوعیت در حکم ندارد یعنی می‌خواهد بگوید آن جواز اکل و شرب تا کجاست؟ تا فجر است، نه تبیین الفجر است. تا خود فجر است، حالا این‌ها هم این جا همین جور گفتند. هر شی‌ای برای تو حلال است تا حرام بشود، این را می‌خواهد بگوید. هر چیزی برای تو حلال است تا حرام بشود، یعنی خدا قصد کند حرمت برای آن جعل می‌شود. پس اصلاً به حکم ظاهری کار ندارد، تعلم هم این جا طریقی است، می‌توانی آن را برداری، کأن می‌شود نگیری. پس هر چیزی حلال است تا حرام بشود. یک قاعده کلی دارد جعل می‌کند، اسلام دارد می‌گوید آقا هر چیزی که با آن برخورد می‌کنی، هر فعلی، هر کاری این حلال است تا این حلیت نسخ بشود و حرام باشد. پس بنابراین اصلاً حکم ظاهری را مطرح نمی‌کند. دارد یک حکم واقعی را بیان می‌کند بر همه اشیاء.

این هم کلامی است که شاید مرحوم صاحب حدائق قدس سره این فهم را داشته باشد. مرحوم آقای خویی هم در استصحاب هفت معنا و وجه که ذکر می‌کنند برای این روایت وجه اول همین را می‌گویند که ممکن است کسی این را بگوید.

این هم یک فرمایشی است منتها این چیست؟ منتها خلاف ظاهر است. «حتی تعلم أنه» ما این تعلم را بگذاریم کنار بگوییم فقط از باب طریقت گفتند، می‌شد هم که نگویند. ظاهر عناوین حتی این جور عناوین در این جا ظهور در موضوعیت دارد، یعنی دخالت دارد، یعنی تو نمی‌توانی.

س: ...

ج: اصلاً موضوعی نیست طریقی محض است.

س: ...

ج: برای چه نمی‌شود؟

س: ...

ج: طریقی محض است یعنی آوردن آن در این کلام فقط به خاطر طریقتش به آن حرمت است و الا هیچ دخالتی ندارد. موضوعی طریقی نیست.

س: موضوعی نباشد حکم واقعی می‌شود دیگه.

ج: همین را دارد می‌گوید.

س: ...

ج: بله.

س: طریقی به معنای مطلق باشد.

ج: آره دیگه همین است.

س: ... بالاخره نحو موضوعی را شما باید قائل بشوید برای علم ولو ...

ج: آره. ما می‌گوییم ظاهرش این است که چون اخذ در کلام کرده این جا ظاهر این است که دخالت دارد پس می‌شود موضوعی نه طریقی محض. موضوعی طریقی است. آن‌ها می‌گویند طریقی محض است مثل این که لزومی ندارد بگویی حالا به خاطر این که این طریقی است گفته شده. پس تا حالا دو قول گفته شد، یکی این که اصلاً متعرض اصل نیست، حکم واقعی را دارد بیان می‌کند. این قول. دوم این که نه، متعرض حکم واقعی و استصحاب است، این هم فرمایش آقای آخوند است. فرمایش سوم فرمایش مرحوم امام و مرحوم سید نعمت‌الله جزائری و آیت‌الله زنجانی حفظه الله است که این‌ها یک جور دیگری می‌فرمایند که دیگه حالا وقت گذشته برای فردا. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۴۳ - ۱۳۹۵/۱۰/۰۶

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

بحث در مناقشه‌ی ثانیه بود، در استدلال به طایفه‌ی اولی از احادیث حلّ و روایت مسعده ابن صدقه، حاصل اشکال ثانی این هست که این روایت اصلاً ربطی به «إصالة الحلیة و البرائة» ندارد نه در شبهات حکمیه و نه در شبهات موضوعیه. بلکه متعرض امر آخر است، که حالا کسانی که گفتند متعرض امر آخر است مجموعاً علی ما ظفرنا علیه چهار شاید مسلک داشته باشند و چهار معنا. معنای اول این بود که: این فقط دارد جعل حلیت واقعی می‌کند برای اشیاء به عناوین اولیه‌شان. کل شیء حلال؛ همه چیزها حلال است، تا وقتی که بفهمی که این بفهمی‌اش هم طریقی است یعنی تا وقتی که حرام نشده حلال است. اگر حرام شد اعلام حرمت کردند نسخ می‌شود آن حلیت. و الا حلال است. این یک معنا.

معنای دوم: این بود که صدر متعرض حلیت است برای اشیاء به عناوین الواقیه و الأولیه ولی ذیل که حتی باشد می‌خواهد استصحاب او را بیان بکند. پس این روایت متعرض دو مطلب است صدرأ حکم واقعی، ذیلاً استصحاب. ولی باز ربطی به برائت و اصاله الحلیه ندارد. این هم مختار مرحوم محقق خراسانی در کفایه در استصحاب هست.

نظریه‌ی سوم و استظهار سوم؛ این هست که فرمودند: این روایت، این دو مطلبی که در آن دو نظریه‌ی قبل گفته شد افاده نمی‌کند بلکه می‌خواهد بگوید که هر چیزی که تحت ید شماسست، تحت سلطه‌ی شماسست به حسب قوانین شرع تحت سلطه‌ی شما و تحت ید شماسست. خانه‌ای در آن می‌نشینید تحت ید شماسست، با همسری ازدواج کردید آن هم تحت سلطه‌ی شماسست و هکذا و هکذا. در این موارد دیگه به هیچ وجه دست از این ظهور و این که این مال شماسست، این مورد سلطه‌ی شماسست برنذارید به هیچ دلیلی الا دو دلیل: یک؛ علم، علم صد در صد پیدا کنید. دو؛ بینة. دیگه هیچ دلیل دیگری

در این باب حجت نیست. این جور موارد که شما ید دارید، ید بالمعنی الاعم که شامل ملک می‌شود، مملوک‌ها می‌شود، شامل زوجه هم می‌شود. شما که ید دارید این جاها به هیچ دلیلی، به هیچ وجهی رفع ید نمی‌شود از این مقتضای ید الا این که علم پیدا کنید یا بینه قائم بشود. پس بنابراین خبر عدل واحد آن جا حجت نیست، خبر ثقه آن جا حجت نیست، استصحاب و سایر امارات و فلان، این‌ها حجت نیست، فقط این دو تا آن جا حجت است. چرا؟ چون این ید یک اماره‌ی قویه است. و از اماره‌ی قویه و محکمه لا یرفع الید الا به این که از او اقوی باشد. اقوی عبارت است از علم صد درصد یا بینه عادل. دو شاهد عادل بیایند اخبار بکنند. پس این را می‌خواهد بگوید آن وقت الأشياء کلهما علی ذلک این یعنی الأشياءی که این جوری است، تحت سلطه‌ی شما هست نه الأشياء مطلقاً ولو تحت سلطه‌ی شما نباشد، شما بر آن ید نداشته باشید، مثلاً مثل اول ماه، برای ما اول ماه.. این، این را نمی‌خواهد بگوید، چون اول ماه تحت ید ما نیست، سلطه‌ی ما نیست و شاهد بر این مسأله همین مثال‌هایی است که امام(ع) زد. تمام این مثال‌ها همین جور تحت ید ماست، چیزی را خریدیم، عبدی را خریدیم، ثوبی را خریدیم، با کسی ازدواج شده که حالا بعد از این که تحت ید او است حالا تازه شک می‌کند که این نکند اخت رضاعی‌اش باشد، یا اخت نسبی‌اش باشد، این شک را می‌کند. فلذا اگر جایی ابتدائاً می‌خواهد با یک کسی ازدواج کند آن‌جا را اصلاً این حدیث نمی‌گیرد. ابتدائاً می‌خواهد ازدواج کند حالا شک می‌کند این خواهر رضاعی‌اش هست یا نیست. این جا این حدیث نمی‌گیرد آن را. آن جا اگر خبر واحد هم آمد گفت که این نه اخت رضاعی تو نیست کافی است، آن جا ممکن است بگوییم کافی است اما جایی که ید آمده بعد از این که ید آمده است و سلطه تحقق پیدا کرده است، آن جا دیگه می‌فرماید نه، از این لا یرفع الید، از این ید و اماریت این ید، الا به این که علم پیدا کنیم. پس در نتیجه آن صدر حدیث که فرمود کل شیء هو لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه این جا آن چه که ابتدائاً به ذهن ما می‌آید در اثر قیاس به اشباه و انظارش، این است که کل شیء مبتداً است، هو لک حلال خبر است. ولی واقعاً این جوری نیست این جا، به همین قرینه‌ی مثال‌ها. بلکه این هو لک، صفت شیء است، کل شیء هو لک حالا حلال، هر چیزی که آن برای توسل در اثر ید و برای تو بودن آن اثبات شده، آن حلال. پس خبر حلال است. هو لک صفت است برای آن کل شیء، کل شیء هو لک حلال. و حالا یا امام(ع) همین جمله را این جوری فرمودند و بعد تا آن وقت‌ها که قرائت و سماع بوده می‌فهمیدند که امام این جوری فرمود که: کل شیء هو لک، حلال. حالا قرائت و سماع‌ها از بین رفته ما حالا نمی‌دانیم ولی به قرینه‌ی... به حمدالله به قرینه‌ی مثال‌هایش می‌فهمیم. چون چه طور این قرینه می‌شود؟ این مثال‌ها چرا قرینه می‌شود؟ برای این که گفتیم، این مثال‌ها اصلاً جای برائت نیست، جای اصالة الحلیة نیست. حالا می‌شود امام یک قاعده‌ی کلی بگویند مثال‌هایی بزنند که ربطی به آن ندارد. و حمل بر تنظیر کردن این هم که آقای آخوند فرمودند که گفتیم این را خیلی بعید است. مگر امام احتیاج به تنظیر دارد، قاعده‌ی کلی را می‌گوید. پس از این مثال‌ها که مثال باید مصداق ممثل باشد، مثال آن قاعده‌ای باشد که دارد می‌گوید. این نشان می‌دهد که پس آن صدر دارد همین را می‌گوید. کل شیء هو لک، این حلال تا بدانید. ابتدائاً فرمودند تا بدانی. در ذیل یک چیزی کنار بدانی هم گذاشته حضرت و آن هم این است که بینه هم قائل شوید. همه‌ی مثال‌های شش‌گانه هم هو لک است. ثوبی که خریده و مدتی... هو لک است، عبدی که خریده و آن هم هو لک است، زوجه‌ای که با آن دارد زندگی می‌کند و حالا شک می‌کند، هو لک است، همه‌اش هو لک است.

س:؟؟

ج: چرا جور در نیاید.

س: معلوم به عینه است دیگه؟

ج: بعینه بفهمید بله، اگر فهمیدی حالا یا این، یا یک چیزی که خارج از چیز است. یا این خواهر رضاعی است یا آن. یک خواهر رضاعی من دارم، حالا یا این که زوجه‌ام است الان یا آن کسی که؟؟ می‌گوید این فایده‌ای ندارد، بعینه بفهمی، بفهمی خود این خواهر رضاعی است، آن وقت دست از این ید بردار. این معنایی است که مرحوم امام قدس سره در طهارت فرمودند، در بیع فرمودند، در اصول‌شان هم فرمودند، و فرمودند اگر چه ابتدائاً این مطلبی که به ذهن ما می‌آید که حالا من هم موقع مطالعه کردن به ذهنم خطور می‌کرد که لعل این جوری باشد؟ ولی دیدم حالا بعد این بزرگان مطرح فرمودند که اگر چه یثقل علی الأسماع به گوش‌ها خیلی ثقیل است که این حرف، هو لک را صفت آن قرار بدهیم. ولی بعد از این که تأمل می‌کنیم می‌بینیم اشکال از حدیث قابل رفع نیست، الا به همین. و وقتی دقت می‌کنیم می‌بینیم این بخواهد این‌ها مثال آن کبری باشد، چاره‌ای نیست جز این که معنایش همین باشد که ما داریم می‌گوییم.

س:؟؟ شهید صدر...

ج: شهید صدر که تلمیذ امام است. امام که آن وقت که می‌گفتند شهید صدر شاید طلبه هم نشده بوده.

س: ...

ج: شهید صدر هم حرف دیگری می‌زند حرفش این نیست.

س: ...

ج: از خیالات شماست. شهید صدر عمری نکردند. شهید صدر رضوان الله علیه شاید ۴۵ سال‌شان و این‌ها بود که شهید شدند. ولی در همین عمر کم آن استعداد قوی، آن.. رضوان الله علیه ولی نه شهید صدر عمری ندارد. شهید صدر شاید پسر امام حساب می‌شود یا نوهی امام حساب می‌شود و امام این حرف‌ها را در آن جوانی‌های‌شان هم زدند یعنی.. بعد هم البته استمرار داشته چون در بیع هم همین را فرمودند، طهارت‌شان که جوانی‌های‌شان است این را فرمودند. در اصول‌شان هم فرمودند. که پخته‌ترین جایی که حالا فرمودند در بیع است.

س: ...

ج: فی نفسه ابتدائاً چرا. ولی با آن قرینه‌ی جلیه. حالا یک خرده صبر بفرمایید تا فرمایشات ایشان تمام بشود.

پس یکی آن قرائن است که همان مثال‌هاست. قرینه‌ی دومی که ایشان به آن اعتماد می‌کنند یعنی می‌گویند این هم می‌تواند تأیید بکند همین آوردن هو است، برای چی ضمیر فصل آورده، می‌گفت کل شیء لک حلال؟ این هو را که می‌آورد برای فرد می‌خواهد جدا کند. به خصوص که این هو را مُصَدَّر به فاء نفرموده، اگر با فاء مصدر فرموده بود باز معلوم بود که به قبل نمی‌خورد. می‌فرمود کل شیء فهو لک حلال، اگر این جور می‌فرمود فهو کسی احتمال نمی‌داد که این دیگه صفت برای شیء باشد. پس این که هو را آورده با این که احتیاجی نبود اگر فقط می‌خواست بفرماید کل شیء لک حلال، این لک حلال می‌فرمود. هو را برای چه آورده؟ این درج هو و عدم اصرار این هو به فاء که مسلّم شود که به قبل مربوط نمی‌شود، این‌ها قرائنی است که می‌تواند اطمینان‌بخش باشد و برای ما روشن کند که این ..

س: اگر هو نبود باز می‌شد...

ج: بله می‌شد ولی این دیگه برای این که تقویت شود.

«و الإحتمال الثانی الذی یمكن أن یكون ثقیلاً علی الأسماع ابتدائاً و لیس بعیداً بعد تنبیه لخصوصیات الروایة» اما بعد از این که به خصوصیات روایت توجه کنیم دیگه بعید نیست، «هو أن المراد بقوله (ع) کل شیء هو لک حلال أن ما هو لک بحسب ظاهر شرع حلال فیکون قوله هو لک من قیود الشیء و حلال خبره.»

س: ...

ج: مگر تابع نیست؟ هو لک دیگه. یعنی این قیود است و تابع هم هست. این هو لک صفتی است که، جمله‌ای است که صفت برای شیء واقع می‌شود.

س: ...

ج: احسن، درست است، کل شیء ابهام ندارد. مثل معرفه است، همه چیزها. نگفتند یک چیزی. همه چیز، دیگه ابهام ندارد دیگه، مثل معرفه می‌ماند.

س: ...

ج: یک خرده با تأمل صحبت بکنید. همه چیز که ابهام ندارد که، معرفه است اما بگویید رجلٌ .. اما بگویید کل رجلٌ، کل انسانِ ابهام در آن نیست که. همه هستند، همه مصادیقش هست. مثل این است که بگویید زیدٌ. زیدٌ را می‌شناسیمش دیگه، کل انسان همین جور است، کل رجل همین جور. پس با حرف آن جا هم منافاتی ندارد.

س: ... از لحاظ نقدی معرفه نیست...

ج: چرا دیگه معرفه مگر یعنی چی؟ شما..

س: به شرطی که اضافه به معرفه شده باشد دیگه، یا مضاف الیه آن باید معرفه باشد..

ج: آقای عزیز این حرف‌ها که .. معرفه یعنی... نه این که فقط ال باشد. آن‌ها هم مصادیق معرفه است. معرفه باشد یعنی مشخص باشد، آن که گفتند یعنی مشخص باشد. مردد نباشد.

س: مردد نباشد... مبتدا و خبر و صفت.. ضمیر فصل هم نباشد اخلاقی در آن مدعا..

ج: حالا شما اسمش را ضمیر فصل می‌خواهید نگذارید.

س: ...

ج: بعد ایشان می‌فرمایند که.. پس یکی آن مثال‌ها شد، یکی هم این جهت شد که ضمیر آورده در این جا. و این که این ضمیر را مصدر به فاء نفروده. این که ضمیر را مصدر به فاء نفروده این را در بیع‌شان فرمودند. اضافه کردند، در طهارت این که حالا این فاء نیاورده، این را در طهارت ندارد ولی این که ضمیر آورده را در آن جا دارد. مراجعه می‌فرمایید به کتاب الطهاره، جلد ۴، صفحه ۲۶۳ تا ۲۶۵.

س: ببخشید این استدلال امام این نیست که ما هو لک را یا لک را صفت به شیء بدانیم. بلکه اگر هو لک را طبق این معنا چی بکنیم، بعد بگوییم شیء یک..

ج: نه موضوع مشخص نشده. هو لک یعنی تحت سلطه توسع. چون ما می‌خواهیم بگوییم این روایت موضوعش این است، راجع به آن دارد حرف می‌زند، از این جهت فرموده هو لک، یعنی کل شیء هو لک، یعنی برای توسع، این مفروقٌ عنه است

و تحت سلطه‌ی توسست نمی‌خواهیم همه‌ی چیزها را بگوییم، نه، چیزهایی که هو لک آن مسلم است، این دیگه لا یرفع الید عنه چون این حجت قویه است، ید حجت قویه است. این سلطه، سلطه به معنی الاغم حجت قویه است، با هیچ اماره‌ای دست از این برداشته نمی‌شود مگر این که علم پیدا شود یا بینه قائم شود، سایر امارات و حجج توانایی معارضه با این حجت قویه که موجب رفع ید از این بشود را ندارد، پس دارد این را بیان می‌کند، این روایت در صدد این است که بگوید این ید، ید بمعنی الاغم آن چنان قوتی دارد از میان حجج که لا یرفع الید عنه فی ای موضع؛ نه قاضی، نه خودت، نه کس دیگه مگر این که علم یا بینه بر خلافش قائم شود. امارات دیگه هیچ فایده‌ای ندارد. فلذا می‌فرماید:

«فعليه تكون الرواية بصدد بيان أن ما هو لك، بحسب الأمارات الشرعية و نحوها، لا تنقطع حليته الا بالعلم الوجداني و خصوص البينه من بين الأماراة و ليست بصدد بيان الحكم الظاهري».

و در بیع‌شان فرمودند:

«و يمكن ان يقال، إن قوله (ع) كل شيء هو لك حلال، يراد به أن كل شيء يختص بك و أن كان تحت يدك (مثل مملوک‌ها)، أو تحتك (مثل زوجه)، فهو حلال و لا سيما مع الذكر ضمير الفصل فيها من غير تصديره بالفاء. و حينئذ تندرج الأمثلة المذكورة تحت الكليه (همه‌ی این مثال‌ها تحت آن وارد می‌شود) و يندفع الإشكال أن الرواية فإن من الواضع فيما إذا قامت الحجة العقلية و الشرعية على شيء أنه لا ترفع اليد عنها إلا بحجة أقوى و هي العلم الوجداني و البينه الشرعية و عليه فتكون الرواية اجنبية أن أصل الحل و عن المقام».

س: ... خواهر رضاعی...

ج: خانمی، خانمش که احتمال می‌دهد خواهر رضاعی‌اش باشد، الان تحت سلطه‌اش است، با او ازدواج کرده، چند سال است با هم زندگی می‌کنند امروز این شبهه برای او پیدا شده که نکند این خواهر رضاعی ما باشد. چون مادر بزرگ‌مان این جور می‌گفت و آن جور احتمال می‌دهم این باشد. می‌گوید آقا این که خانمت بوده چند سال هم با هم بودی، با این شبهه‌ها و با این چیزها رفع ید نمی‌شود. اگر یک کسی هم بیاید بگوید ولو ثقه باشد، ولو عادل باشد، رفع ید نمی‌شود باید علم پیدا کنی. یا بینه‌ی عادل پیدا کنی. این جاها رفع ید نمی‌شود.

این مطلب که حالا امام خیلی به طور واضح توضیح دادند این را، فرمودند در کلمات بعض محدثین هم وجود دارد. مرحوم سید نعمت‌الله جزایری یک کتابی دارد منبع الحیاء که راجع به مباحث اجتهاد و تقلید است، ایشان در آن جا این جور فرموده:

«و يتحصل من هذا الحديث معنا الآخر له و لما بمعناه». این حدیث، حدیث همین کل شیء هو لک حلال و احادیثی که به همین معناست مثل کل شیء مطلق آن‌ها را هم ایشان همین معنای این جا را برای آن‌ها هم خواسته بکند مثل کل شیء لک مطلق البته من ندیدم تا حالا روایت کل شیء لک مطلق، کل شیء مطلق است. لک مطلق حالا ایشان نقل می‌کند.

«و یخرج به عن الاستدلال بحجیه الأصل» با این معنایی که ما می‌گوییم دارد. این روایت‌ها از استدلال برای حجیت اصل برائت و این‌ها خارج می‌شود «و هو أن يكون قوله هو لك صفت الشيء لا خبر للمبتدأ، بل يكون الخبر هو قوله حلال» و حاصل المعنا أن كل شيء موصوف بأنه لك و منصوب إليك بالملکیة و نحوها فهو مستمر على الحلیة حتی یرد علیک فیه نص یحرّمه أو ینجّسه أو یکرهه أو نحو ذلك.»

این یک قسمتی‌اش با فرمایش امام درست منطبق است. این ما یرفع به الید را یک چیزهایی قرار داده ایشان که ما یحرّمه، نصی وارد شود یعنی روایتی، نصی. این را از کجا آوردی؟ نصی وارد شود که بر شما تحریم بکند یا تنجیس؛ بگوید نجس است، یا بگوید مکروه است و امثالی که از حلیت در بیاید. حالا این ذیلش را این جوری معنا کرده ایشان. امام آن ذیل را فرمود که نه، یعنی علم پیدا کنی یا بینه قائم بشود. ایشان آن ذیل را به معنای نص معنا کرده.

س: نص می‌تواند ...نص لغوی باشد؟

ج: نه. نص یحرّمه. حالا باید خیلی بگوییم مسامحه کرده، بگوییم ان شاء الله این مقصودش باشد. و باز از اعلامی که این معنا به ذهن‌شان خطور فرموده و اختیار حتی فرمودند، سیدنا الاستاد آیت‌الله زنجانی است در کتاب النکاح‌شان. ایشان هم فرموده: از مثال‌هایی که زده شده و سپس قانون کلی الأشياء كلها على ذلك آمده است، معلوم می‌شود که موضوع روایت فقط ذوا الید است، ذوا الید به معنای عام هم لابد می‌گوید. یعنی تصرفات ذوا الید بر چیزی که تحت ید اوست مادامی که یقین یا دو شاهد عادل یا اقرار و امثال آن، ایشان حالا اقرار را هم از ادله‌ی قویه گرفته‌اند. برخلافش نباشد محکوم به صحت است و اعتبار ذوا الید بر قوت خود باقی است. بنابراین با این روایت فقط می‌توان نفی حجیت خبر عدل واحد در خصوص موارد ذوا الید نمود. بحث ایشان این است که آیا خبر واحد عادل حجت است یا نه؟ عده‌ای گفتند این حجت نیست، چرا؟ چون این سیره‌ی عقلایی مردوع است به این روایت مسعده، مسعده می‌گوید بینه باید باشد. پس شارع دارد آن سیره عقلایی را رد می‌کند. ایشان می‌گویند نه، این سیره فقط یک جا را دارد رد می‌کند. نه مطلقاً، آن جایی که ید باشد را دارد رد می‌کند بنابر این جاهای دیگه سیره‌ی عقلایی به حال خودش باقی است ما بر خبر واحد عدل هم می‌توانیم عمل بکنیم. اما در جایی که ذوا الید نیست مانند اثبات اول ماه با خبر عدل واحد این روایت نسبت به آن ساکت است و نفی حجیت نمی‌نماید. ایشان بعد در قسمتی از کلام دیگرشان در... حالا این صفحه... جلد یازده صفحه ۸۹ از همین تقریرات بحث‌شان است. فرمودند این معنایی است که از خود روایت استفاده می‌شود. بنابر این معنایی که اصولیین برای روایت گفته‌اند و روایت را بیانگر اصالة الإباحه می‌دانند و آن را روایتی در مقابل اخباری‌ها قرار داده‌اند معنای صحیحی نیست. این ربطی به باب الإصالة الحلیه و برائة ندارد تا بخواهید علیه اخباری‌ها که این جا قائل به احتیاط هستند استدلال کند، این حرف دیگری دارد می‌زند. می‌گوید آن جایی که ید داری آن حجت است آن ید شما. هیچ چیزی در مقابل آن قد نمی‌تواند علم کند الا علم و یقین یا بینه. آن را دارد می‌گوید. ربطی ندارد به این‌ها.

پس ایشان هم نظیر همان فرمایش امام رضوان الله علیه را می‌فرمایند. سید نعمت‌الله جزایری هم این. پس بنابراین اگر ما فقه الحدیث را این جور بفهمیم و این جور استظهار کنیم از این حدیث شریف قهراً دیگه ربطی به این باب پیدا نمی‌کند. و این خودش خیلی مطلب مهمی است، چون این حدیث مسعده ابن صدقه به خیلی جاهای فقه اثرگذار هست. من الطهارة الی الدیات چون مثبتات آن موضوعات این حرف می‌آید آقا این که فتوا می‌دهند خیلی‌ها به این که خبر واحد حجت نیست در موضوعات ولو عادل باشد، ثقه باشد، حجت نیست. بینه باید باشد. این‌ها هم استدلال‌شان معمولاً به همین روایت است.

س: ...

ج: عیب ندارد جمله صفت برای شیء است.

س: ...

ج: حالا شما جهت ادبی دیگه با حضرت عالی باشد. شما این را فصل بگیرید. بله ضمیر فصل هم آیا حیثیت مبتدائیت ندارد.

س: نه ببین ضمیر الفصل نیست... بگوییم مبتدای متعارف است؟

ج: شما بفرمایید مبتدا است. حالا این مهم نیست. ما حرف‌مان این است ببینید ما حرفی که از..

س: ...

ج: نه خود امام فرمودند ضمیر فصل است.

س: ??

ج: خود امام فرمودند...

س: ضمیر فصل نمی‌توانیم بگیریم. ضمیر فصل بین مبتدا و خبر می‌آید احتمالاً منظور امام ضمیر فصل اصطلاحی نباشد..

ج: نه ضمير فصل است. ديگه يک اصطلاح جديدي که ايشان جعل نمی کند. حالا فوقش اين است که حالا طبق آن اصطلاح خاص نحويون اين جا مشی نشده باشد. علی ای حال مقصود معلوم است چیست. خلاصه ايشان می خواهد بگويد اين بند و بيل موضوع است. بند و بيل موضوع است و اين خبر نيست. کل شيء هو لک حالا شما هر چه می خواهيد از نظر آن جا بگويد اين بند و بيل موضوع است کل شيء هو لک، تحت سلطه توس، تحت يد توس، مال تو حساب می شده تا به حال، حالا آمد يک چیزی شد شک و ترديد برای تو شد هيچ اعتنا نکن، با هيچ اماره ای هم دست از آن برندارد مگر اين که يقين وجدانی صد درصد پيدا کنی يا بينه قائم شود، اين را دارد می گويد اين حديث. بعد امام قدس سره فرمودند حالا اگر اين معنای ما را هم استظهار نتوانيد بکنيد محتمل است که آن باشد در کنار آن معنایی که مستدلين می گویند. پس خبر فوقش مجمل می شود. مردد بين اين می شود که معنایش آن باشد که به درد برائت و إصالة الحلیه می خورد يا اين باشد که مطلب ديگری دارد بيان می کند. با توجه به اين خصوصياتی که ما گفتيم يعنی آن مثال ها و اين آوردن اين هو، و اين خصوصيات قهراً ترديد حاصل می شود بر اين که کسی بخواهد بگويد الا و لابد ظهور در آن جا را اين تمام نيست پس روايت می شود مجمل فوقش. ايشان به اين مطلب که اين جا اجمالی هم دارد تا آخر اين جور نبوده که قرص بشوند به آن معنا. معنایی که به ذهن شريف شان آمده. تا آخر يک لحظه ترديد مایی در ذهن شريف شان هست و لذا بيشتر به طرف اجمال و اين که بالاخره معنای حديث برای ما روشن نيست، و اين شايد هم بر عهده ای راوی باشد که اين جا آمده نقل به معنا کرده خوب نقل به معنا نکرده فرمايش امام را. که ما الان در آن گير می کنيم که چه جور. مخصوص که قرائت و سماع هم که از بين رفته نمی دانيم که گفته هو لک، حلال. بين اين دو تا را. يا اين که.. چه جوری گفته. چون اين نحوه ی قرائت و بيان می تواند خودش بيان بکند، روشن بکند که اين چه جوری است. بنابراين می شود مجمل فوقش. پس يا استظهار يا اجمال بنابراين از حيظ استدلال برای برائت و إصالة الحلیه می افتد. اين فرمايش اين اعلام ثلاثه.

س:؟؟

ج: بله ديگه قرينه اش را خودش همين قرار داد ديگه. قرينه ی جليه اش همين بود که اين مثال ها با اين حرف جور در می آيد. و مثال واقعی است برای قاعده ای که حضرت فرمودند. مثال واقعی است برای قاعده ای که حضرت فرمودند.

س:؟؟

ج: اين که ديگه می گويد استصحاب حجت نيست فقط علم و بينه. هيچ چيز ديگه باعث رفع يد نمی شود. ولو آن جا استصحاب وجود دارد، ولو ما گفتيم استصحاب حجت است، اما استصحاب هم اين جا مرجع شما نمی تواند باشد. همين ديگه حضرت می فرمايند که و الا در آن بيع هم همين جور است استصحاب وجود دارد. اصل اين است که در ملک آن آقا باقی مانده يا إصالة الفساد فی البيع. می گويد نه هر جا که ... که شما يد داری، ديگه نه استصحاب، نه خبر واحد عادل، نه خبر ثقه، نه هيچ چيز ديگه حجت نيست فقط علم و بينه.

س: ...

ج: بله هست دیگه.

س: ...

ج: چرا شد دیگه ید تحتش است دیگه. تحتک، در مملوک الثوب و خانه و اینها تحت ید مملوکی است، ید ملکیت بر آن دارد، در مثل زوجه تحت او هست، ید بمعنی الاعم است. یعنی تحت سلطه اش است فلذا اطاعتش باید بکند، تمکین باید بکند، چه بکند. تحت سلطه است دیگه. بنابراین، این سلطه ی بمعنی الاعم و ید بمعنی الاعم شامل زوجه هم می شود. شامل اماء هم می شود، شامل محلل هم می شود. اینها را هم می گیرد. حرف این است که در این موارد این چنین خواهد بود.

س: ...

ج: بله.

این فرمایش مرحوم امام و این بزرگان. در این جا بعضی از تلامذه ی حضرت امام قدس سره مناقشه کردند یکی این که این حرف فی نفسه بعید است. و لا ینساق الی الذهن. این فی نفسه حرف بعیدی است خودش و حرف های بعید لا ینساق و لا یستظهر از عبارت، این مقدار به این بیان رد کردند امام هم خودش فرمود بله من هم دارم می گویم ثقیل بر اسماع است ولی می گویم قرینه وجود دارد این جا، به خاطر آن قرینه من این حرف را دارم می زنم. و آن قرینه این است که این مثالها هیچ راهی ندارد برای درست کردنش که مثال بر آن قاعده شود، برای آن ممثل بشود، راه درست و حسابی ندارد الا این. از این مثالها آدم می فهمد پس آن جا می خواهد این را بگوید.

س: شهید صدر یک راه دیگری درست کرده؟

ج: حالا ببینیم اگر راه دیگه ای.. حرف شهید صدر را بعداً...

س:؟؟ اگر این فرد با ضمیمه ی بگوید که حرف شما منحصرأ تفسیر روایت منحصر به تفسیر شما نیست؟؟

ج: بله. اگر یک معنای واضحی باشد و الا اگر بگوییم آقا حرف شهید صدر اصلاً اقرب است، خیلی بعیدتر از حرف ما هست که فرمایشی که شهید صدر.. حالا تا برسیم به حرف شهید صدر عرض می‌کنیم. پس بنابر این، این که فی نفسه قبول داریم بعید است چون این جمله معمولاً همین طور که خود امام فرمودند در روایت دیگر، بیانات دیگر، برای بیان حکم ظاهری گفته شده، برای برائت و اصاله الحلیه گفته شده. اما این جا که ما می‌گوییم این جهت را. برای این که حضرت هو آورده و حال این که جاهای دیگر هو را نیاورد. ثانیاً مثال‌هایی که زده، از این‌ها از این به خاطر قرائن داریم این حرف را می‌زنیم، پس فی نفسه این نیست.

س:؟؟

ج: الان آن روایت را بحث نمی‌کنیم. امام که آن روایت را این جا معنا نمی‌کند.

س:؟؟

ج: این مؤید امام است. فهو، چون فاء آورده. این جا اتفاقاً می‌گوید چون تصدیر به فاء نفرموده. آن جا تصدیر به فاء فرموده، معلوم است به قبل نمی‌خورد. معلوم است که دنباله‌ی قبل نیست.

س:؟؟ با حلال و حرام باشد؟

ج: شما چرا می‌فرمایید، آن روایت چه ربطی به این روایت دارد. آن کلام را امام شاید ده سال پیش فرموده. این را ده سال دیگر یک کسی دیگر فرموده چه ربطی به هم پیدا می‌کند.

س:؟؟

ج: حالا چون وقت گذشته. آقایان یک وقت درس داشته باشند.

این فرمایش هم که آقا فرمودند فردا باید دنبال کنیم این مطلب را. ان شاء الله فردا. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۴۴ - ۱۳۹۵/۱۰/۰۷

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

کلام در معنای سومی بود که بزرگانی مثل مرحوم امام، سید نعمت‌الله جزایری، و اخیراً دیدم مرحوم آقای حجت قدس سره، و بعضی بزرگان دیگر فرموده بودند که حاصل روایت این است که هر چیزی که تحت ید تو و سلطه‌ی توست، هو لک این دیگه برای تو حلال است تا این که علم صد درصد پیدا کنی یا بینه پیدا کنی بر این که برای تو نیست و هو لک نیست و بنابراین شبهه‌ها همه برطرف می‌شود اگر معنا این باشد تمام آن مثال‌ها واقعاً مصداق و صغرای همین کبری است. و انسجام پیدا می‌کند حدیث شریف. و دیگه آن وقت قهراً ربطی به باب برائت نه در شبهات موضوعیه و نه در شبهات حکمیّه ندارد، مطلب دیگری را دارد افاده می‌کند. بر این سخن بعضی ایرادات گرفته شده، ایراد اول که دیروز طرح کردیم این بود که این فی نفسه این معنا بعید است. این را جواب دادیم که آن‌ها هم قبول دارند بعید است فی نفسه ولیکن چون قرینه وجود دارد به خاطر قرینه می‌گویند.

جواب دوم داده شده به این که این ذیل قرینه است بر این که صدر معنایش این نیست و این هو لک، قید برای موضوع نیست، قید مبتداء نیست، خبر است. چرا؟ چون اگر این مطلب را می‌خواست بگوید در ذیل هم که امام فرمود «الأشیاء كلها على ذلك» آن جا هم باید قید می‌فرمود. نه همه‌ی اشیاء این چنین است نه، «الأشیاء التي تحت يدك» یا «هی لک» آن وقت این جوری بود. و حال این که در ذیل دیگه هی لک و تحت یدک و این‌ها ندارد. الأشیاء اطلاق دارد، عموم دارد می‌خواهد تحت ید تو باشد می‌خواهد نباشد. پس بنابراین با توجه به ذیل که ذیل ظاهر این است که همان تکرار کبرای صدر است که دو مرتبه حضرت تکرار می‌فرمایند چون در صدر فقط غایت را علم قرار داده بودند می‌خواهند بگویند غیر علم بینّه هم همان جهت است تکرار فرمودند که این غایت را هم مثلاً ذکر کنند. این هم اشکالی است که عده‌ای مثلاً فرمودند که جواباً عن الامام و بقیه. این اشکال را هم می‌شود دفع کرد به این که اگر در ذیل کلمه‌ی حلال تکرار شده بود می‌فرمود «الأشیاء كلها حلال» یا محلات یا حالات در آن. این بله گفته می‌شد که... اما امام در ذیل هذا آوردند یعنی تمام اشیاء همان حرفی که آن جا زدم دارند. آن حرف آن جا چه بود؟ این بود که اگر لک شد، هر چیزی که برای تو هست، همه‌ی اشیاء بلااستثنا، آن قاعده‌ی کلی که آن بالا گفتیم در باره‌اش جاری است. آن قاعده‌ی بالا که گفتیم این بود بنابراین که معنای بالا این باشد «کل شیء هو لک» این دیگه برایت حلال است تا علم پیدا کنی. پس بنابراین چون هذا فرموده، حلال در ذیل نفرموده هذا مشاراً الیه آن همان مطلبی است که در صدر گفته شده و هذا مشاراً الیه آن فقط هم محمول صدر نیست یعنی حلال. «الأشیاء كلها على ذلك» یا علی هذا یعنی همان منوال سابق همان که گفتیم که هر جا، هر شی‌ای آن فرق نمی‌کند آن شیء خانه باشد، فرش باشد، لوازم زندگی باشد، هر چه می‌خواهد باشد، خانواده باشد، همه‌ی این‌ها، کنیز باشد، عبد باشد، هر چیزی، هر شی‌ای در عالم فرض بکنی این اگر هو لک است دیگه بعداً تا علم پیدا نکردی و بینه پیدا نکردی خیللت راحت حلال است برای تو، به این چیزها توجه نکن، به امور دیگه توجه نکن. فقط این دو تاسست که تو را خارج می‌کند. بنابر این چون در ذیل اسم اشاره گفته شده و اشاره می‌تواند مشاراً الیه آن «کل ما أفيد في الصدر» باشد این اشکال هم قابل دفع است.

س: چرا صدر را قرینه بر ذیل نمی‌گیرید؟

ج: چون این جا هذا دارد دیگه، آن مشار پس آن اصل است.

س: نه در جواب آن اشکال یعنی اگر هذا هم نبود حلال بود ما می توانستیم ..

ج: نه، اگر آن ها بخواهند بگویند، آن ها هم می گویند اگر ما صدر را بخواهیم قرینه بر ذیل بگیریم ذیل که هو لک ندارد که. پس باید همان جور معنا کنیم که معروف معنا می کنیم.

و اما جواب سوم و دفاع سومی که داده می شود این است که این فرمایش شما احتمالی است که اگر ما احتمالاتی که.. ما معنای دیگری که بتوانیم در ضوء آن معنا، تحفّض بر مثال ها بکنیم و مثال ها را هم مصداق آن کبری قرار بدهیم و آن شبهه برطرف شود و تحفّض بکنیم بر این که هو لک هم قید همان محمول باشد نه این که قید موضوع باشد که خلاف ظاهر است، این فرمایش شما وجهی ندارد چون یک بُعد فی نفسه که دارد معنای دیگری که قابل قبول هم هست وجود دارد. این یک فرضیه است که اگر کسی.. ولی امام می گوید ما به چنین معنایی نرسیدیم حالا آن هایی هم که شما می گوید همه را اشکال می کنیم. آن هایی که شما می گوید ما اشکال می کنیم و لذا فرمایش این اعلام حالا خمسّه یا سته یا کمتر یا بیشتر که فرمودند انصاف این است که فرمایش خالی از قوتی نیست به این معنا که احتمالش وجود دارد حداقل در روایت و روایت را مجمل می کند اگر ما استظهار نکنیم فرمایشات آن ها را. این هم یک معنایی است که خودش احتمال دارد که در روایت باشد به خصوص که این جا چون قرائت و سماع الان ما نداریم و شاید واقعاً حضرت در مقام بیان همین جور فرمودند «کل شیء هو لک، حلال» اگر این جوری بیان کرده باشند در مقام اداء. معلوم است که این قید می خورد به موضوع. و قرائت و سماع هم از بین رفته فلذا این جاها مثل «کل شیء لک حلال، کل شیء حتی تعلم انه قذر» که شهید صدر فرمود که مردد است که حضرت قذر فرموده که صفت باشد یا حتی قذر که فعل ماضی باشد، که اختلاف معنا پیدا می کند دیگه حتی قذر اگر باشد قهراً چیزی که مسبوق به نجاست بوده سابقاً مشمول روایت نمی شود. حتی قذر اگر باشد یعنی چیزی که الان قذر است وصل به قذارت دارد. ما شک داریم الان این وصل قذارت دارد یا ندارد. فلذا این اختلاف پیدا می شود در این که قاعده ی طهارت آیا در مسبوق به نجاست جاری می شود یا جاری نمی شود بر این که این قذر است قذر است. و چون قرائت و سماع الان از بین رفته ما الان نمی دانیم امام در حین گفتن کدامش را فرموده. این جا هم همین جور می شود نمی دانیم چه جوری امام بیان لفظی شان چه جور بوده و لذاست که مردد می شود. حالا یک معنایی این جا هست که در تسدید الأصول فرمودند که بعداً این را ذکر می کنیم که کأنّ شاید بخواهد ایشان، با این معنا بفهمد ما یک معنایی می کنیم برای حدیث که تحفّض می کنیم بر ظهور حدیث. این مثال ها مثال کبری می شود، هیچ خلاف ظاهری هم در آن ایجاد نمی شود و بنابراین با وجود آن دیگر جایی برای این حرفی که امام زدند یا بعضی آقاها، آقا ضیاء زدند یا کسان دیگه خواستند بیابند بزنند. یا آقای آخوند زدند گفتند این ها تنظیر است.. این ها نمی ماند جا برای این حرف ها. حالا این را هم بعداً متعرض می شویم. این را هم پس شد معنای سومی که این بزرگان فرمودند. معنای چهارم:..

س: ... تا بتوانیم برای تو نیست ... حرام است.

ج: نه. هر چه، چون چیزی که برای او بوده، تحت سلطه‌اش بوده. حالا این شک که می‌شود شک او به این برمی‌گردد که برای من حلال است تصرف در این یا نه؟ حضرت می‌فرمایند هر چه که برای تو بوده این برای تو حلال است، تصرف در آن اشکالی ندارد، تا بدانی حرام است. چون آن که شبهه‌اش هست لفظ این که برای من هست یا نیست، نیست. این است که حلال است یا حرام. حضرت فرمودند حلال است. و اما ..

س: استصحاب نمی‌شود؟ یعنی وقتی که یقین دارد حلال است..

ج: ما ابتدائاً الان نگفتیم. مگر ما سر ابتدائاً گفتیم. اصلاً شک می‌کند..

س: ...

ج: آره می‌گوید شاید بیخود در دست من است. شاید بیخود دست من است. یا می‌خواهد رفع ید کند به واسطه‌ی مظنه‌ای که برای او پیدا شده. یک قرائن مثلاً غیر علم‌آوری برایش پیدا شده می‌خواهد دست بردارد. حضرت می‌فرمایند نه. این جاهایی که قواعد این جوری بوده، تحت ید تو بوده تا به حال، به واسطه‌ی این چیزها رفع ید نکن، فقط علم صد درصد اگر پیدا کردی رفع ید کن. یا این که بین، در این خانه نشستی حالا قبلاً... حالا طلبه شدی و یک درس‌هایی خواندی و این‌ها حالا شک می‌کنی. نکند این برای ما نباشد. حضرت می‌فرماید نه. چیزی که برای تو بوده، تحت ید تو بوده، به این شک‌ها و تردیدها اعتماد نکن، اعتنا نکن تا یقین پیدا کنی که .. یا بین بیاید بگوید. بقیه چیزها ظنون و احتمالات و فلان اعتنا به آن نکن.

س: یقین پیدا کنی که چه؟

ج: حرام است. یقین پیدا کنی که حرام است، حرام چه جور می‌شود باشد. این که برای من نباشد، به این می‌شود.

س: ??

ج: نمی‌فهمم یعنی چه با استصحاب می‌سازد. حضرت دارد نفی می‌کند می‌گوید به استصحاب هم اعتنا نکن، به هیچ چیزی اعتنا نکن. به هیچ اماره‌ای، به هیچ اصلی در این مواردی که کانت تحت سلطتک، هیچ چیزی رافع آن نیست و موجب رفع ید از او نمی‌شود، از آن قاعده‌ی ید عامه الان این دو چیز. توجه فرمودید پس این خودش یک قاعده‌ای است که حضرت

دارد ضرب می‌فرماید، اسلام دارد ضرب می‌فرماید که اموری که تحت سلطه‌ی شماسست، ید بالمعنی الأعم بر آن دارید فقط رفع ید از او به علم، علم وجدانی و صد درصد یا بینة، امارات دیگه، امور دیگه باعث رفع ید نمی‌شود. نه امارات، نه اصول هیچ چیزی باعث رفع ید نمی‌شود. استصحاب هم نمی‌شود که بگویی آقا قبل از این که تحت ید من بیاید برای من نبود، حالا هم برای من نیست.

س: می‌گوییم با استصحاب ما همین نتیجه را بگیریم که قبلاً تحت ید من بوده الان شک می‌کنم که خارج شده یا نه؟ هنوز هست، ملک من بوده الان... یعنی با استصحاب همین نتیجه‌ای را که می‌خواهیم بگیریم حلیت را نتیجه بگیریم نه این که؟؟ یعنی می‌گوید شما از کجا می‌دانید این جا به دلیل استصحاب است که امام می‌فرماید که این حلال است برای شما لآن این جا استصحاب جاری است؟

ج: به هر چه می‌خواهد بگوید من به آن کار نداریم که امام چرا؟ امام که استصحاب معنا ندارد بکند. امام دارد می‌گوید هر چه در دست تو، تحت ید تو بوده این آقا تا این دو تا دلیل پیدا نشود رفع ید از این نکن. حالا در ثبوت آن به خاطر استصحاب و یا به خاطر هر چه، پس به قاعده‌ی حل و برائت ربطی ندارد.

س: ... شخص می‌داند می‌گوید شما وقتی شک کردی استصحاب جاری است.

ج: نفرموده استصحاب بکن. آن ممکن است اصلاً...

س: ...

ج: نه ممکن است شک او ساری باشد از اول می‌گوید برای من نیست. استصحاب چه بکند. اگر بخواهد استصحاب بکند قبل الید ملک دیگران بوده، برای من نبوده.

س: شک در بقاء..

ج: شک در بقاء که نمی‌کند. در بقاء شک می‌کند نه شک در بقاء می‌کند. این حالا باز می‌گوییم بعضی‌ها این اشتباه را شاید کردند.

و اما معنای چهارم: معنای چهارم برای شهید صدر قدس سره هست..

س: جواب آقا ضیاء را قبلاً شما تأیید کردید دیگه نوبت به جواب امام می‌رسد با توجه به این که آن را پذیرفتید؟

ج: احتمال داریم ایجاد می‌کنیم. استظهار که نمی‌کنیم. گفتیم فرمایش ایشان هم محتمل است. چون قرائت و سماع نبوده، الان حذف شده، مهجور شده، واقعاً احتمال می‌دهیم که امام در موقع گفتن این جور فرموده باشد «کل شیء هو لک، حلال» اگر این جوری فرموده باشد دیگه حرف آقا ضیاء هم نمی‌آید.

و اما معنای چهارم:

معنای چهارم فرمایش شهید صدر قدس سره که می‌گوید «و الذی یقوٰ فی نفسی» مرحوم شهید صدر فرموده. این کلام شهید صدر سه احتمال که بخواند بفرماید چون عبارات مقررین در تأدیه‌ی فرمایش ایشان یک مقداری با هم تفاوت می‌کند. سه احتمال در عبارات شهید صدر وجود دارد که حالا سه تایش را عرض می‌کنیم تا ببینیم که ...

احتمال اول؛ این است که ایشان می‌خواهد بفرماید که در مواردی که یک چیزی برای شما حلال بوده به قاعده من القواعد الشرعیه، کار ندارد تحت سلطهات بوده، تحت ید تو بوده، نه، هر چیزی که به قاعده من القواعد الشرعیه برای شما حلال بوده. حالا در مقام بقاء اگر آمدی یک وجوهی پیدا شد که بقاء تردید برای تو پیدا شد که حالا حلال است یا حلال نیست. بقاء تردید برای تو پیدا شد که حلال است یا حلال نیست. این بقاء که تردید برای تان پیدا شد دو جور تصور دارد. بقاءاً برای من شک پیدا می‌شود که حالا چه طور است، الان چه طور است برای من حلال است یا حلال نیست. در بقاء شک می‌کنم. حدوث را قبول دارم، شک من به حدوث سرایت نمی‌کند در بقاء شک می‌کنم. امام (ع) در این روایت می‌فرمایند که هر چیزی که برای.. کل شیء لک حلال، وقتی در بقاء شک کردی این شیء برای تو حلال است تا علم پیدا کنی یا بینه پیدا بکنی که حرام است. پس به شک در مرحله بقاء توجه نکن. در کجا؟ در آن جایی که بر اثر وجود قواعد یا اصولی حلیتی برای تو ثابت بوده. حالا هم نمی‌گویند آن قواعد و اصول چه بوده، هر جا بر اثر یک قواعد اصولی، قاعده‌ی یدی بوده، استصحابی بوده، چیز دیگری بوده، این حلال بوده برای تو. در بقاء اگر شک کردی این اعتنا نکن و بگو آن حلیت هست. این یک، در روایت شهید صدر این یک احتمال که ظاهراً مقرر معظم در بحث همین را فهمیده از استاد فلذا در هامش اشکال فرموده که خلاف ظاهر حدیث است. حدیث شکل بقاء را نمی‌گوید که. کل شیء لک حلال حتی تعلم یعنی هر چیزی که شک داری حلال است از اول، نه اول می‌دانی حلال بوده حالا در بقاء شک می‌کنی، این جور نیست.

بیان دوم و محتمل دوم این است که نه، در بقاء شک می‌کند به نحو شک ساری که از اول نکند این جور نبوده. به نحو شک ساری که کل شیء لک حلال حتی این که بدانی. و الا اگر .. باز همان است البته. طبق قواعدی و اصولی برای تو حلال بوده، حالا در بقاء یک قرائنی، شواهدی پیدا می‌کنی، چه می‌کنی که شک می‌کنی از اول این درست بوده یا نه؟ مثل شک ساری. پس ناظر به بقاء است نه این که شک در بقاء هست. در بقاء شک در اصل مطلب می‌کنی مثل شک ساری. این هم یک محتمل عبارت مرحوم شهید هست که حالا عبارت‌شان را می‌خوانیم که ببینیم حالا کدام را استظهار می‌کنیم.

احتمال سوم این است که نه. همانی که آن بزرگان فرمودند ایشان می‌خواهد بگوید. یعنی هر چه تحت ید تو بوده و قاعده‌ی ید عام بر آن داشتی این .. پس سه احتمال در عبارت شهید هست هر کدام..

س: این شک در بقاء چه؟؟ به نحو شک ساری است؟ این سومی می شود اعم از شک ساری و..

ج: ولی تحت ید تو هم باید باشد. آن قبلی این نیست که تحت یدت باید باشد. در آن ها تحت ید بودن قاعده‌ی ید نیست. هر چه برای تو حلال بوده، ولو تحت یدت هم نیست. مثلاً دخول در یک جایی برای تو حلال بود تحت یدت هم نیست می توانستی بروی این جا یا می توانستی تصرف بکنی. آن ها را هم می گیرد ولی این معنای آخر این است که نه تحت یدت بوده. و حالا شک می کنی آن وقت فرموده.. حالا عبارات ایشان را بخوانم.

ابتدائاً عبارت دوره‌ی قبل ایشان را می خوانم یعنی مباحث:

«الوجه الثالث هو الذى يقوِّى فى نفسى من احتمال أن فى هذه الرواية ليست فى مقام بيان قانون الإبتدائية بل فى مقام التصريح باطلاق القوانين الحلیة، من قبیل الاستصحاب و الید بالنسبة لمرحلة البقاء»

می گوید آن قوانینی که در حدوث می گفت حلال است برای تو. این روایت ناظر به آن هاست می گوید آن ها در مرحله‌ی بقاء هم شامل است دست از آن برندار. پس شک من مال کجاست؟ برای مرحله‌ی بقاء است می گوید همان ها در مرحله‌ی بقاء هم باقی هستند.

«بمعنا أنه اذا ثبتت لك حلیة شيء بامثال هذه القوانين» که ید باشد، استصحاب باشد یا چیز دیگر باشد، «فلا ترفع الید عن الحلیة بوسوسة و ترو منشأ جدید للشک و حصول الظن بالخلاف» که حالا این ها ترو منشأ جدید للشک، یا حصول الظن بالخلاف می برد شک شما را به اول و مثل شک ساری می کند یا این که نه نسبت به قبل نه. از حالا به بعد یک مظنه‌هایی پیدا می شود شک می کنی که از این به بعد برای من چه طور است؟ حالات من.. مثلاً کسی در یک مدرسه‌ای می نشسته. قبلاً اصل نماز شک بوده حالا توفیق ندارد می گوید نکند این جا برای کسانی باشد که نماز شب می خوانند ما دیگر نباید این جا باشیم، یا نکند برای کسانی باشد که هفت هشت ده سال این جا باشند نه این که تا آخر عمرشان.. حالا ما ۱۵ سال است که این جا هستیم. یک شکی، منشاء شکی برایش پیدا می شود.

«و ترو منشأ جدید للشک و حصول الظن بالخلاف و نحو ذلك، بل ابق على تلك القواعد مفروض عنها حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة. و هذا المطلب تطبیقه على الروایه، لا یقتضى فى المقام عدا الإلتزام بتقیید واحد مستساق عرفاً» شما می گوید آقا امام کجا فرموده. فرموده کل شیء لك حلال. نفرموده کل شیء كان لك حلال بقواعد و اصول. این جور که نفرموده، فرموده هر شی‌ای. حالا می خواهد قواعد اصول را داشته باشد می خواهد نداشته باشد. این چه جور معنا کردنی است. ایشان می فرماید که ما به قرینه این مثال ها که حضرت زده می فهمیم که این جا یک تقییدی دارد عرفاً هم این تقیید مستساق است، جایز است با وجود آن قرینه. پس یعنی کل شیء که در آن شیء قاعده‌ای بوده، اصلی بوده که دلالت بر حلیت می کرده است، این تقیید می شود. این حالا لك حلال تا این که یستبین غیر ذلك او تقوم به البینه. پس یک قیدی می خواهد، آخر کار هم می فرمایند این که ما گفتیم قید به آن بزنید این در صورتی است که این هو لك قید خود موضوع

نباشد. اگر قید موضوع باشد دیگه این قید لازم نیست، تقیید هم لازم نیست. خود امام می‌فرماید: هو لک، هو لک آن وقت معنا نمی‌کند یعنی تحت سلطه‌ات. هو لک یعنی به نفع تو بوده، می‌توانستی از آن استفاده بکنی، به خاطر این که اصلی آن جا بوده، قاعده‌ای بوده، چیزی بوده، حالا ید تو هم نباشد.

س: ...

ج: نه آن ید به معنا الأعم باز غیر این است. این که امام می‌فرماید این است که تحت سلطه است. فقط مثل ملک نیست، آن مقصود ایشان این است اما این نه، عام است. ولو این جور هم نباشد می‌توانسته ... بکنی، می‌توانستی چه بکنی، یک چیزی مثلاً استفاده بکنی ولی تحت ید شما هم نبوده.

«و ذلک بأن یقال: کل شیء» حالا چه جور تقییدش بکنیم، «بأن یقال کل شیء ثبت» آن قیدش این است «کل شیء»، آن قید چیست؟ این است «ثبتت حلیته بقاعدة من القواعد فهو لک حلال و یبقی حلالاً حتی تعلم أنه حرام بعینه فتدعه. فنظر الحدیث الی مرحلة البقاء لا مرحلة الحدوث» به مرحله بقاء کار دارد. این مثال‌ها هم همه‌اش همین است؛ به مرحله‌ی بقاء کار دارد. به مرحله حدوث کار ندارد. پس حدوث را مفروغ عنه گرفت که در حدوث یک قواعد و اصولی وجود دارد. و این حرف غیر از حرف آقا ضیاء هست. نزدیک هست به حرف ولی غیر از آن حرف آقا ضیاء است. ایشان می‌گویند که اگر در حدوث... حالا آن قواعد چیست کاری نداریم و إصالة البرائة هم جعل شده یا نه؟ این دیگه در مقام بیان نیست. پس از این روایت روی این معنا قاعده‌ی حلیت و إصالة البرائة استفاده نمی‌شود. می‌گویند هر جا یک قاعده‌هایی داشت در شرع حلیت می‌آورد، جواز می‌آورد که حالا الان نام نمی‌بریم که آن‌ها چیست، آن در مرحله‌ی بقاء اگر شک کردی بگو باقی است. که حالا ما معنا می‌کنیم فعلاً عبارت ایشان که در مرحله‌ی بقاء شک کردی یعنی چه؟ یعنی شک تو در بقاء هست، شک تو برای همان ظرف بقاء است. نه این که شک شما سرایت می‌کند که از اول چه طور بود؟

س: ...

ج: شما تطبیق کنید به آن، یا آن است یا یک تعبد جدید است. چون در استصحاب چون سابقاً این جور بوده دارد می‌گوید. در استصحاب ابقاء ما کان است. اما یک جا شارع دارد خودش می‌گوید باقی است، نه چون قبلاً بوده این استصحاب نمی‌شود. فلذا یکی از اشکالات شیخنا الاستاد حائری به آقای آخوند که فرمود ما از ذیل استفاده‌ی استصحاب می‌کنیم ایشان می‌فرماید استصحاب بقاء ما کان است چون قبل بوده اما این شارع خودش دارد می‌گوید همین طور است. نه چون قبل بوده، من دارم حکم می‌کنم. من که برای این که چون قبل بوده نمی‌گوییم که. این دیگه استصحاب نیست این حکم شرعی مستقل. فلذا ایشان می‌فرماید که از ذیل استفاده‌ی استصحاب نمی‌شود چون استصحاب این است که ابق ما کان کما کان، چون قبلاً بوده حالا هم باشد.

و أما عبارت بحوث، در عبارت بحوث این جوری است:

«و الذى يقوى فى النفس اذا صحت الرواية». سند روایت درست باشد معنای روایت این می‌شود: «أن المقصود النظر الى مرحلة البقاء و أن ما أخذه المكلف و كان حلالاً له على اساس قاعدة شرعية، يبقى حلالاً و لا ينبغي أن يوسوس فيه و فى مناشئ حصوله حتى يستبين خلافه أو تقوم به البينة و بهذا تكون اجنبية للبرائة». ایشان فرموده که و فى مناشئ حصوله، این شک را می‌برد کجا؟ می‌برد اول. به خاطر این که در آن جا نبود این مناشئ حصوله. در بحوث مناشئ حصوله را فرموده. از این جهت ما احتمال می‌دهیم که نظر شریف مرحوم شهید صدر همین بوده که تا یک مدتی این قواعد را اجرا می‌کرد، و حالا الان در مناشئ حصول این حلیت به نفع شک ساری برای او تردید پیدا می‌شود. حضرت می‌فرماید نه به این‌ها اعتماد نکن تا علم پیدا بکنی. کأن یک إصالة الصحة ای در آن چیزهای سابق انسان است. یک إصالة الصحة ای در آن نیست. پس بنابر این عبارت بحوث به خاطر مناشئ حصوله این احتمال هم می‌آید که شاید مراد شهید صدر این بوده. ولی آن عبارت اولش: «و أن ما أخذه المكلف و كان..» أخذه المكلف تحت ید او می‌شود. آن عبارت که می‌خواهد بفرماید «و أن ما أخذه المكلف، و كان حلالاً له» چون اخذ کرده این خودش همان سلطه است و تحت ید بودن است. فلذا عبارت مرحومی که عباراتی که از شهید نقل می‌شود یک مقداری مبین من کل جهات نیست فلذا احتمالات ثلاثه در عبارت شهید می‌دهیم. یکی این که همان حرف آن بزرگان را می‌خواهد بزند ایشان، به قرینه‌ی ما أخذه المكلف. دو؛ این که نه می‌خواهد بفرماید که: شک در بقاء فقط هست. در مرحله‌ی بقاء فقط شک می‌کند، حدوث در آن شک نمی‌کند. این را می‌خواهد بفرماید. سه؛ این که نه. شک برایش پیدا شده. و احتمال چهارم هم این است که شاید خودشان این تعبیرات را داشته هر دو صورت را می‌خواهد بفرماید یا کل صور را می‌خواهد بفرماید. هر چیزی که تحت سلطه‌ات بوده یا حالا تحت سلطه‌ات هم نباشد و شک می‌کنی در مرحله‌ی بقاء. شک در مرحله‌ی بقائت هم به نحو شک ساری باشد یا نه به نحو شک در باب استصحاب باشد که در بقاء چه طور است؟ همه‌ی این صور را دارد می‌گوید. پس چهار احتمال در عبارات شهید قدس سره می‌دهیم و این هم یک معنایی است که ایشان فرموده باشد.

تلمیذ محققش دام ظلّه در حاشیه به این حرف در بحوث اشکال فرموده، فرموده: «هذا أيضاً خلاف ظاهر الصدر كل شيء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام، خلاف ظاهر الصدر للظاهر في أن الشك في أصل حرمة الشيء لا في بقائها»، ظاهر صدر این که كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام، یعنی هر چیزی که شک داری حلال است یا حرام است برایت. کجایش دارد که بقاء، از اول شک داری. فرموده این خلاف ظاهر صدر روایت است. ایشان از این اشکالش فهمیده می‌شود که چه چیزی از عبارت استاد فهمیده و تلقی کرده؟ شک در بقاء را. که ما این جا نوشتیم ليس المقصود الشهيد أن الشك في بقائها بل الشك بقائاً في أصل الحرمة. یعنی در حال بقاء شک در اصل را حرمت می‌کند. شک ساری است پس همان است که شما می‌گویید، شهید هم همان را می‌گوید. می‌گوید شک در اصل حلیت را حرمت می‌کند. اما این حالت روانی شک در اصل حرمت چه کسی برایش پیدا می‌شود؟ اول کار پیدا نشده برایش. اول کار بوده به یک قواعدی تمسک کرده، حالا در مرحله‌ی بقاء شک در اصل می‌کند باز. این جوری. شاید این را می‌خواهد شهید بگوید. اگر این جور شهید بگوید اشکال ایشان دیگه وارد نیست. که شک در بقاء نیست. البته ما اگر این را قرینه قرار بدهیم که ایشان تلمیذ است و سر

درس بوده و این جور تلقی کرده و فهم ایشان .. مگر این که بگوییم که این فاصله‌ها خیلی شده بعد از سالیان دراز این حواشی را زدند حالا ظهور ذهنی که آن وقت ایشان چی فرموده ندارند. علی ای حال این‌ها هم احتمالات کلمات شهید صدر قدس سره هست.

س: ...

ج: بله، حالا این فرمایش شهید صدر هم گفته می‌شود که اولاً همان جوری که عرض شد وقتی قرائت و سماع نیست این حرف شما وقتی است که امام در مقام گفتار نفرموده باشند هو لک، اگر امام در مقام گفتار فرموده هو لک، همان معنای آن آقایان درست می‌شود. و همان یکی از احتمالات کلام ایشان درست می‌شود. دیگه آن سعه و ضیق و شک در مرحله‌ی بقاء فقط و فلان خصوص این‌ها نمی‌شود. بنابراین اگر شهید صدر همان مطلب آن آقایان را می‌خواهد بفرماید که همان حرف‌هایی که آن جا بود و ما تقویت کردیم. اگر چیزی دیگری و جدیدی می‌خواهد بفرماید محتمل است و خلاصه‌اش این روایت قهراً مردد می‌شود بین این معانی که این بزرگان در این جا فرموده‌اند.

حالا وقت گذشت آخرین معنا، معنایی است که محشی محترم و معظم در تعلیقه فرمودند، فرمودند هنا احتمال دیگری در حدیث داده می‌شود این را هم ذکر می‌کنیم ان شاء الله روز شنبه. و این طایفه‌ی اولی دیگه بحثش ان شاء الله تمام می‌شود برویم طایفه‌ی ثانیه.

و صلی الله علیه و آله.

جلسه ۴۵ - ۱۳۹۵/۱۰/۱۱

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

در حل شبهه ای که در روایت مسعده بن صدقه است که مثالها با کبری مسئول در صدر و ذیل سازگاری ندارد که «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه» یا در ذیل فرمود «الاشیاء کلها علی ذلک حتی تستبین أو تقوم به البینه» این با مثال‌هایی که زده شده و ذلک مثل شیء‌ای که می‌خوری و شاید این سرقت باشد یا عبدی می‌خوری شاید کذا باشد و هم چنین ازدواج می‌کنی لعل اخت شما باشد یا رضیعه شما باشد با این‌ها سازگار نیست. چون در این موارد حلیت به خاطر برائت و اصاله الحل نیست بلکه یا به خاطر قاعده ید است مثل دو مثال اول، یا به خاطر استصحاب است مثل دو مثال بعدی. و جایی که قاعده ید باشد ید اماره است، جای برائت نیست، جای اصاله الحل نیست، جایی که استصحاب هم باشد استصحاب

حاکم است بر برائت به خصوص این استصحاب‌هایی که منقح موضوع است و موضوع برای امارات و ادله درست می‌کند. تا حالا در تخلص از این اشکال وجوهی اعلام فرموده بودند که طرح شد.

وجه پنجم که در هامش بحوث افاده فرموده شده این هست که در تمامی موارد که ما علم و اطمینان نداریم به حلیت، در تمام این موارد که حالا یا به قاعده ید می‌خواهیم بگوییم، یا به استصحاب می‌خواهیم بگوییم، به هر چه که حلیت را افاده می‌کند در ظرف شک ما و جهل ما، در این موارد یک شبهه‌ای وجود دارد و آن این است که بالاخره انسان علم اجمالی غیرمحصوره دارد که توی عالم یک اشیایی هست که دزدی است و محتمل است همین که من خریدم همان باشد، از همان‌ها باشد. بالاخره در عالم این چیزها پیش می‌آید که ممکن است این اخت رضاعی باشد یا اخت حقیقی باشد در خیلی موارد برای خیلی اشخاص و این هست در عالم این جور چیزها و احتمال می‌دهد همین مورد همان باشد پس احتمال می‌دهد همین چیزی که مورد ابتلاء او هست و شک در حلیت آن دارد این از اطراف آن علم اجمالی غیرمحصوره باشد توی ذهن‌ها می‌آید که آیا این مانع نیست از اجرای حلیت که حالا این حلیت منشأ و دلیل آن هرچی می‌خواهد باشد؛ ولو قاعده ید باشد، ولو اماره باشد، ولو استصحاب باشد، چنین شبهه‌ای در اذهان ممکن است بیاید که آیا این علم ما مانع نمی‌شود از اخذ به حلیتی که حلیت در فی کل مورد مورد ممکن است مفاد یک دلیل خاص به آن مورد باشد. این حدیث شریف در مقام دفع همین شبهه است که از این نگران نباشید، همه این موارد، آن قواعدی که افاده حلیت می‌کند جاری است و این علم اجمالی در اطراف شبهه غیرمحصوره غیرمنجز، این مانع از اخذ به آن حلیت نمی‌شود. پس مفاد این حدیث شریف این است و این مثال‌ها هم همه‌اش برای همین است، توی این مثال‌ها نمی‌خواهد حضرت... آن صدر و ذیل نمی‌خواهد بفرماید قاعده حلیت و اصالة البرائة را شما اشکال کنید، مثال‌ها با کبری سازگار نیست. این را نمی‌خواهد بگوید، می‌خواهد بگوید که همه جاهایی که مشکوک است برای شما علیرغم این که علم اجمالی به نحو شبهه غیرمحصوره دارید، تمام این موارد برای شما حلال است حالا هر جایی به یک وجهی تا علم به حرمت بعینه پیدا کنید که بله... نه علم به حرمت به نحو علم اجمالی غیرمنجز که یا این حرام است یا بقیه. نه، بعینه بفهمید این حرام است یا بیّنۀ بعینه قائم بشود که این حرام است. تا این جور نشده... بنابراین دیگه مفاد این دلیل اصالة البرائة نمی‌شود، اصالة الحلیة نمی‌شود، نه به این کار ندارد، می‌خواهد بگوید این حلیت جامع که در موارد مختلف که این در صدد این نیست که کجاها ما حلیت داریم و به چه بیانی داریم، ممکن است همه جاها به خاطر غیربرائت باشد و شاید شارع اصلاً برائت جعل نکرده باشد. توی این حدیث چیزی در نمی‌آید نسبت به این که برائت جعل شده یا نه، این حلیت‌هایی که هست این مانع شما نشود. و شاهد و قرینه بر این که این مقصد هم محتمل است که مقصود باشد همین کلمه بعینه هست. یعنی آن علم به درد شما نمی‌خورد، آن علم به عینه که نیست، آن یک علم اجمالی کثیر الاطراف منجز است. نه، آن مانع نیست وقتی که بعینه علم پیدا کردی در آن صورت باید اجتماع بکنی و حرمت برای آن صورت است. این هم مطلبی است که در هامش فرموده‌اند که عبارت‌شان را هم عرض کنم:

«و هنا احتمال آخر و هو أن يكون نظر الرواية إلى أن العلم الاجمالي بوقوع المحرمات و ثبوتها في الجملة لا يكون مانعاً عن ثبوت الحلیة الثابتة في كل مورد مورد بدليلها فالحدیث متجه إلى هذه الناحية»

به این مطلب کار دارد و نمی‌خواهد جعل اصالة و اصالة الاباحه بکند، یا چیزها دیگر را جعل بکند. آن مجعول‌ها را دارد می‌گوید که نگرانی نداشته باشید از این ناحیه.

«فالحديث متجهٌ الى هذه الناحية لا الى جعل اصالة الحل و يشهد له كلمة بعينه فيكون النظر الى عدم مانعية العلم الاجمالي في مجموع الشبهات و هو علمُ الاجمالي غير محصور».

الی عدم مانعية العلم الاجمالي که این چنین است «فی رفع القواعد المأمنة الظاهرية» این قواعد مأمنة این را می‌خواهد بگوید.

س: ...

ج: بله، در حقیقت این فکری که حالا اصلش برای آن محقق بزرگوار است که حالا یک قدری با تغییراتی و الا اصل همان است که ایشان فرموده. منتها آقای آقا ضیاء نمی‌گوید در مقام دفع توهم این چنین است، می‌خواهد بگوید خیال‌تان راحت باشد یک ضابطه کلی دست شما بدهد که هر جا تو شک کردی بدان یک اصلی یک چیزی وجود دارد الان، مثل این یک مجتهدی به عوام، به مقیدنش می‌گوید شما خیال‌تان راحت، کاری نداشته باش، این چیزهایی که توی بازار است همه حلال است حالا هر جایی به خاطر یک وجهی هست، نمی‌خواهد، در مقام این نیست که یاد آن‌ها بدهد. این جا هم آقا ضیاء این جوری می‌گوید؛ دیگه مطلب دیگری نمی‌خواهد. این‌ها می‌گویند نه، درست است ولی می‌خواهد بفرماید که چی؟ این جهت را در نظر گرفته که خیال‌تان راحت از جهت این که این علم اجمالی گسترده غیرمنجز غیرمحصوره مانع نیست.

این مطلب مطلب درستی است که این علم اجمالی غیرمنجز، غیرمحصوره مانع نیست ولی چه رائحه‌ای در عبارت هست که چنین شبهه‌ای باشد که امام در صدد رفع این شبهه است. «کل شیءٍ لک حلال حتی تعلم أنه حرام» و اصلاً در اذهان عرفیه توجه به این علم اجمالی این چنینی... اصلاً توی ذهن‌شان نیست مگر بیاید رسائل و کفایه و این‌ها را خوانده باشد آن وقت بگویند یک علم اجمالی گسترده غیرمنجزی ما داریم و اصلاً این حرف‌ها توی ذهنش بیاید. حالا شما ترجع الی قبل از طلبه شدن و قبل این‌ها را خواندن. اصلاً توی فکرتان و توی مخیله‌تان خطور می‌کرد یک چنین علم اجمالی گسترده‌ای، بعد بگویند لعل این مانع باشد تا امام علیه السلام بدون نام بردن... یعنی دیگه باید العاقل یکفیه الاشارة، امام در مقام این هستند که این را بیان بکنند بدون این که اصلاً اشاره‌ای به این شبهه شده باشد و علم ایقوف می‌خواهد که آدم بگوید حضرت در این جا ناظر به این جهت هستند و می‌خواهند این را رد بکنند. آخر نه اشاره‌ای در روایت هست، نه چیزی در روایت هست.

س: ...

ج: اما علم اجمالی دارد، نه احتمال بدوی است، این‌ها شبهات بدویه است.

س: ...

ج: چرا علم اجمالی غیر منجز این را دارد ایشان می‌فرماید. می‌خواهد بگوید مانعیت ندارد علم اجمالی گسترده غیرمحصوره، این را دارد رد می‌کند، اصلاً توی ذهن عوام این نیست که ما علم اجمالی داریم. نه، به خصوص مثل این مثال‌هایی که این لعله اختک و فلان. چه می‌داند که اصلاً چنین چیزی هست به خصوص در زمان‌های ما که اصلاً رضاع و این‌ها تقریباً و افتاده، حالا یک وقتی این‌ها خیلی مورد نیاز بوده چون شیر چیز که نبوده و زن‌ها به هم دیگر شیر می‌دادند، به بچه‌های دیگران شیر می‌دادند. امروز دیگر تقریباً مسأله رضاع و این‌ها شاید اصلاً مصداق نداشته باشد یا خیلی نادر باشد. آن وقت در این موارد به نحوه شبهه بدویه است، نه این که توجه دارد من علم دارد به حضرت عباس الان سرقت‌هایی در عالم هست و لعل این که دارم می‌خرم مصداق آن باشد، چنین علم اجمالی. و خود شهید صدر قدس سره... حالا خود ایشان هم نقل کردند در بعضی عبارات‌شان، که ایشان فرموده اصلاً این‌ها اطراف علم اجمالی نیست چون چیزی می‌تواند طرف علم اجمالی باشد که اگر بر داری علم اجمالی چی بشود؟ به هم بخورد. شما این را هم برداری، یقین کنی علم اجمالی شما به هم نمی‌خورد، در مورد خودش علم اجمالی انسان به هم نمی‌خورد. بنابراین خیلی مستبعد است، این یک احتمال بسیار دور از ذهن است به خاطر این جهت که در خود روایت حتی اشاره‌ای به این مطلب نشده تا حضرت در مقام دفع این باشند که بله این مانعیت ندارد، این جلوی شما را نگیرد از عمل به آن چه که اقتضای حلیت می‌کند فی کل مورد مورد به یک قاعده‌ای یا به یک اصلی.

س: ...

ج: نه، ما حالا داریم می‌گوییم غیرمنجز. یعنی این علم اجمالی‌ها. حالا کسی ممکن است توی ذهنش بیاید که من چنین علم اجمالی دارم، چطور است؟ نه این که با وصف غیرمنجزیت آن، نه این علم اجمالی که شما توی اصول تحقیق کردید گفتید غیرمنجز است ولی عرف که نمی‌داند، حالا دارد به عرف توجه می‌دهد می‌گوید این علم اجمالی شما عیب ندارد.

پس بنابراین دو تا مطلب یا سه تا مطلب در این جا هست که این علم اجمالی اشاره‌ای در روایت به این نشده که ما بگوییم در صدد دفع چنین مطلبی است و این مطلب این قدر آشکار نیست، و واضح نیست و مبتلا به در ذهن‌ها نیست که بگوییم گفتن نمی‌خواسته، با این خواستن که بخواهیم بگوییم پس بنابراین در صدد دفع این است. علاوه بر همین که در این موارد اصلاً اذهان عرفیه به این که یک علم اجمالی گسترده این چنینی است توجه ندارد و همه این‌ها را شبهات بدویه می‌داند و اگر این‌ها را شبهات بدویه نداند پس مثال شبهه بدویه کجاست؟ چون هر مصداقی که نگاه می‌کنید چنین چیزی هست. هر شبهه مصداقیه‌ای که شما نگاه کنید و موضوعی که نگاه کنید چون می‌دانید در عالم چنین چیزی وجود دارد پس این هم می‌شود از اطراف آن و علاوه بر این که علم اجمالی ما در این موارد متقوم نیست به این موارد به شهادت این که اگر این‌ها را حذف کنیم باز می‌بینیم آن علم اجمالی ما وجود دارد.

پس بنابراین این فرمایش هم تمام نیست در این که بخواهد فقه الحدیث ما را توضیح بدهد، روشن بکند به جوری که آن شبهه دفع بشود.

آخرین وجهی که زحمت کشیده شده و در توضیح این روایت بیان شده که حل این شبهه در این روایت مهم است هم از نظر فقهی هم از نظر اصولی چون آثار فراوانی بر این حدیث بار است. فرمایش تسدید الاصول، که می شود معنا یا راه حل ششم و معنای ششم در این فقه الحدیث.

حاصل فرمایشی که حالا ما حصّله از عبارات ایشان ولی جزم نداریم که حتماً مقصود این است. عرض کردم که دوستان هم مطالعه فرمایند این است که ایشان می فرمایند... من مقدماً این مطلب را عرض بکنم تا این که... می دانید نقش اصول در خیلی جاها و مجعولات شارع، تنقیح موضوع کبریاتی است که در شرع بیان شده. مثلاً شارع فرموده «الماء الطاهر يطهر ما يغسل به» آب پاک هر چیزی که با آن شسته بشود آن را پاک می کند، چنین کبرای کلی را شارع افاده کرده. حالا یک جاهایی ما شک می کنیم؛ یقین داریم این آب پاک است الان از دریا برداشتیم، قطع داریم این آب پاک است. این مصداق این کبری درست می شود، هر چیزی که با این آب بشوریم آن کبری بر آن منطبق می شود. صغری وجدانی است، علم به آن داریم می گوئیم «هذا الماء طاهر و غسلنا» به این «و کل ما يغسل بالماء الطاهر يطهر فهذا الثوب طهر»، این جا روشن است. یک جاهایی هست که ما نمی دانیم این آب چطوری است که حالا ثوب را می خواهیم با این بشوریم. شارع آمده این جا منت گذاشته یک قاعده درست کرده گفته بگو طاهر. اگر شک داشتی بگو طاهر چرا می گوید بگو طاهر؟ تا این که باز مصداق درست بشود، صغری درست بشود برای آن کبرایی که جعل کرده برای آن، یا فرموده مثلاً باید ثوب شما پاک باشد نماز با آن بخوانی، با آب پاک باید وضو بگیری. همه این ها چه کار می کند؟ این اصالة الطهارة ما هی مصداق درست می کند، صغری درست می کند برای آن کبری ها. فرموده است که حیوانی که حلال است «کل حیوان حلال ذکی یحل اكله» هر حیوانی که حلال است اگر تذکیه بشود اکل آن جایز است. حالا یک حیوانی است ما نمی دانیم این حلال است یا حلال نیست، این حلال این جا چه حلالی مقصود است؟ حلال بالفعل مقصود نیست، حلال است یعنی شأنیست این را دارد که اگر ذبح به آن وارد بشود، تذکیه به آن وارد بشود حلیت بالفعل پیدا می کند. جاها آدم شک می کند این حیوان چه طور است، حلال است به این معنا یا نه شارع آمده یک قاعده درست کرده، یک اصل درست کرده فرموده هر وقت حیوانی را شک کردی حلال است یا نه، بگو حلال است تا مصداق درست کند، صغری درست کند برای آن که «إذا ذکی یحل اكله». یا فرموده است مرأه ای که حلال است برای شما چون بعضی مرأه ها حراما ست. «حرمت علیکم امهاتکم...» و کذا. یک مرأه هایی هست که حلال است، حلال است نه این که یعنی بی هیچ... یعنی حلیت استعدادیه، صلاحیت. اگر عقد خوانده بشود و مواردی که شرع محلل قرار داده؛ عقد خوانده بشود ما ملک ایمانکم بشود، فلان بشود حلال خواهد شد. آن ها هم یک کبریهایی است. حالا می گوید یک مرأه ای را شک داری که چه جوری است بگو حلال است تا مصداق درست بشود و صغری درست بشود برای آن کبری.

ایشان می فرماید این حدیث... بعد از این که این مقدمه درست شد می فرماید این حدیث دارد این حرف را می زند و این مثال ها هم درست است. صدر آن می گوید «کل شیء لک حلال» معنای این حلال این نیست که الان بالفعل حلال است، این جامع است یعنی یک جا حلال بالفعل است یک جا حلال در مقابل آن حرمتی است که... یعنی صلاحیت دارد که اگر ضمیمه بشود با آن تذکیه یا عقد و امثال ذلک آن وقت حلیت بالفعل پیدا می کند. کل شیء که حرمت آن را نمی دانی، علم

به حرمت آن نداری و یک اماره مسلّمه مثل بیّنّه قائم نشده که این حرام است، هر شیءای که شک کردی این چیه؟ این حلّ ما لم یعلم دارد، این حلّ یعنی همین، این حلّ ما لم یعلم دارد و این مثال‌ها همه همین طور است، همه این مثال‌ها می‌گوید بدان این‌ها از قبیل حلّ ما لم یعلم است برای این که شما متاعی را خریدی می‌گویی لعل سرقت باشد، نه شک که داری، این حل است، حل است یعنی چی؟ حلال است برای تو؟ یعنی اگر معامله‌ای روی آن واقع شد اشکالی ندارد، تو هم که رفتی خریدی ادله گفته أحل الله البیع، ادله گفته وقتی که شما بعث و اشتريت راجع به یک مال حلال گفتید نقل و انتقال حاصل می‌شود. دارد می‌فرماید این مورد همین است، شما که شک داری این از موارد همان حلّ ما لم یعلم حرمت و لم یقم علیه بیّنّه، از آن موارد است. یعنی صغرای آن با ادله حل درست شده، کبرای آن هم که آن ادله نقل و انتقال معاملات می‌گیرد پس نقل و انتقال درست شده. در مثال عبد هم همین جور است؛ شک داری که چه جوری است آن جا هم قاعده ید داری و حالا به قاعده ید هم کار نداریم حالا این را اشتباه کردم قاعده ید را گفتم. در آن دومی هم شک داری، یقین که نداری، شارع دارد این جا می‌فرماید که این حلال است چون شما علم که نداری پس بنابراین صغری درست می‌شود برای آن ادله‌ای که می‌گوید بیع شیء حلال موجب انتقال آن می‌شود. در آن بعدی‌ها هم همین جور است، در آن مرأه هم استصحاب است. باز استصحاب هم نگوئید. در آن بعدی هم نمی‌دانی حرام است یا نه، شارع یک حلی جعل کرده این جا مثل آن اصالة الطهارة که آن جا جعل کرد، این جا هم یک قاعده حل جعل کرده. حل است یعنی بگو حلال است تا موضوع برای آن ادله درست بشود. چون ادله گفته چی؟ گفته هر مرأه حلالی که عقد ازدواج بین او و مردی واقع بشود یحل التمتع بها، تو الان شک داری که این حرام است یا حلال، اگر اخت اوست حرام است، حرام است به چه معنا؟ به معنای این که با آن‌ها درست نمی‌شود. حلال است یعنی با آن‌ها درست می‌شود، به صغرای آن کبری‌ها واقع می‌شود و هکذا. پس بنابراین مثال‌ها درست است برای آن کبری، آن کبری دارد آن حرف را می‌زند، صدر و ذیل که امام در ذیل فرموده «الاشیاء كلها على ذلك» آن صدر هم که امام آن فرمایش را فرموده یعنی این را دارد می‌گوید که همه اشیایی که شما مشکوک الحلیه و الحرمة برای شما هست این‌ها حلال هستند. حالا یا حلال بالفعل مثل کجا؟ که احتیاجی به هیچ چیزی ندارد مثل این که نمی‌دانیم مایع است، این مایع آب است یا خمر است، بگو حلال است. این جا صغری برای چیزی درست نمی‌کند، آن را می‌گوید حلال است چون نمی‌گوید آب است تا بگوئیم اطلاعات این که ماء یحل شربه را بگیرد، نمی‌گوید خمر است تا این که... چیزی را که نمی‌گوید که، می‌گوید حلال است. اما در یک مواردی هم مثل بیع، مثل مواردی که چیزی را خریدی یا ازدواج است یا فلان است، این‌ها حلیت غیرفعلیه درست می‌کند یعنی همان صلاحیت که اگر آن کبریات بر آن منطبق شد آن وقت حلیت بالفعل درست می‌شود و دارد موضوع درست می‌کند برای آن ادله.

پس بنابراین مثال‌ها با کبرای گفته شده در صدر و ذیل تطابق دارد، هیچ احتیاجی به این تأویلات و حرف‌هایی که آقایان زدند ندارد.

س: ...

ج: کبری؟ نه برائت نیست.

س: ...

ج: نه اشکال... نه عیبیه را داریم حل می‌کنیم. حالا می‌گوییم برائت است یا برائت نیست حالا حرف آخری است.

س: ...

ج: نه، می‌گفتید که مثال‌ها با این کبری‌ها نمی‌سازد، می‌گوییم چرا نمی‌سازد، مگر کبری چی دارد می‌گوید؟

س: عیبیه این بود که کبرای مطرح به مناط عدم علم دارد می‌گوید برائت.

ج: نه می‌گوید حل است، می‌گوید حلال است...

س: این عیبیه را حل نکرد دیگه.

ج: نه این را نمی‌گوید. آن حرف آقا ضیاء را نمی‌زند.

س: عیبیه را حل نکرد. ...

ج: منکر شدند که عیبیه‌ای وجود ندارد به خاطر این که معنای حدیث این است.

س: ...

ج: هنوز حرف تمام نشده. هنوز فرمایش ایشان تمام نشده احتیاج به ...

پس تا این جا این است که آن کبرایی که در صدر و ذیل چیز شده این است که می‌گوید هر چیزی که شما یقین به حرمت آن نداری و دلیلی مثل بینّه بر حرمت آن اقامه نشده این حلیت دارد، حلیت هم این جا به همان معنایی است که... نه به معنای برائت، حلیت دارد این یعنی همان حلیتی که حالا یک جا بالفعل است، یک جا صغری درست می‌شود برای کبریات مفروغه که گفتیم و توضیح دادیم، برای آن‌ها دارد درست می‌کند. مثال‌ها هم دارد می‌گوید همین است، همه این‌ها از موارد حل ما لم یعلم حرمته است، همه این موارد. موارد حل ما لم یعلم حرمته است، همه‌اش از این موارد است.

این جا یک شبهه‌ای وجود دارد که شما بفرمایید که در این موارد اگر موارد ما صرف‌نظر از قاعده برائت بکنیم چه می‌شود؟ در تمام این موارد حرمت اثبات می‌شود همان طور که شیخ هم فرمود اگر از این‌ها صرف‌نظر بکنیم این جا حرمت است چون در مورد آن بنت و ... یعنی آن مرأه‌ای که نمی‌داند اخت رضاعی اوست یا اخت نسبی اوست شک می‌کند، در آن مورد شک دارد که با این عقد، با این نکاح آیا آن زوجیت حاصل می‌شود یا نه؟ استصحاب عدم آن شده که این زوجه او نیست. در آن جایی که آن عبد را خریده شک می‌کند که آیا این ملک این شده یا نه؟ هم استصحاب عدم انتقال ملک داریم که ملک این نشده، هم قاعده ید از آن کسی که خریده قاعده ید می‌گوید برای اوست نه برای تو چون او ید داشته، و هم چنین در آن مثالی که خریده و احتمال می‌دهد سرقت باشد. پس بنابراین در این موارد علم به حرمت دارد چطور شما می‌گویید که این‌ها مصداق همه این مواردی که امام علیه السلام مثال زدند این‌ها همه مصادیق حل ما لم یعلم حرمته است، این‌ها همه علم به حرمت در این جا وجود دارد یا ادله ید یا به استصحاب. ایشان می‌فرمایند که این ظهور قوی بلکه صراحت می‌شود

گفت که امام دارد این‌ها را مصادیق حل ما لم يعلم حرمته قرار می‌دهد. این ظهور قوی که لایمکن انکاره بلکه در حد صراحت است، این خودش قرینه می‌شود که از این علمی که این جا بیان شده مانند موارد ید و استصحاب مقصود نیست، یعنی این حرمت‌هایی که به واسطه قاعده ید می‌خواهد درست بشود، حرمتی که می‌خواهد با استصحاب درست بشود به این‌ها شارع توجه ندارد، کأنه این‌ها را... با وجود این‌ها می‌گوید شما شک داری، شما علم نداری و یک قانون در این جا دارد جعل می‌کند، آن قانون چیه؟ آن قانون این است که این حلال است، این حلال ما لم يعلم حرمته است، با این‌ها هم حرمت درست نمی‌شود پس بنابراین همه‌اش مصداق می‌شود برای آن کبری‌هایی که گفته شده. این یک کوشش نهایی است که این را استاد معظم ما فرموده است در تسدید الاصول و چون این مطلب هم حالا مطلب مهمی است اگر جا بیفتد، باید روی آن دقت بکنیم.

حالا من عبارت ایشان را هم بخوانم برای شما که شما هم ببینید همین را می‌فهمید:

«و الحق فی الجواب عن هذه الشبهة أن يقال إن مفاد الحديث المبارك هو الحكم بحلیة كل شيء ما لم یقطع بالحرمة و لم یقم علیها طریق معتبر كالبینة» این حکم را دارد می‌کند «و أن العلم المذكور فيه لا یعم العلم التبعیدی الموجود فی مورد الاستصحاب و الید» این دفع آن دخل مقدر است که شما بگویید ما این جا علم به حرمت داریم، می‌گویند نه. «و أن العلم المذكور فيه لا یعم العلم التبعیدی الموجود فی مورد الاستصحاب و الید و ذلك أن الحديث قد حکم بحلیة كل شيء اذا لم یعلم حرمته» حدیث به این حکم نداده؛ صدر و ذیل آن «و مثل له بالأمثلة المذكورة ثم أكد هذا العموم ثانیاً بقوله و الاشياء كلها علی هذا و ظاهره الذی لم یمكن انكاره أن جميع الموارد المذكورة من مصادیق و صغریات الکبری المذكورة فيه صدراً و ذیلاً فلامحالة یكون تطبیق الامام علیه السلام للکبری المذكورة علی هذه الصغریات تصریحاً بأن الحلیة الثابتة فی جميع هذه الموارد من مصادیق حل ما لم یعلم حرمته». همه را می‌خواهد بگوید این از مصادیق حل ما لم یعلم حرمته است. «فهو قرینة علی ارادة معناً من العلم المذكور فيه لا یعم ما فی مورد قاعدة الید و الاستصحاب و لا بأس بالقول بإرادة هذا المعنا منه بعد قیام للدلالة علیه»، «قم إن الحديث المبارك یدل علی أن المرأة المذكورة فيه محکوم علیها بالحلیة بأنها حلال و الظاهر أن عنوان الحلال هنا فی مقابل المحرمات المذكورة فی تحریم المحرمات کما فی قوله تعالی حرمت علیکم امهاتکم» این در مقابل آن است، آن حرام است یعنی با عقد و این‌ها درست نمی‌شود، این حلال است یعنی شأنیت این را دارد که با عقد و این‌ها برای شما حلال باشد. «فالحديث یدل علی أن كل امرأة مشکوکة الحل و الحرمة فهی محکومة بأنها حلال و هذه الحلیة علی رغم ذکرها فی القرآن و الحديث حلیة شأنیة تصیر الحلیة بعد اجراء العقد علیها فهی إطلاق الحلال علی الحيوان المأكول و ذلك مثل حلیة الصوم الی آخره و بالجملة...» حالا دیگه من ندارم. البته وقت گذشته. پس بقیه را مطالعه بفرمایید و فکر هم بفرمایید ببینیم نقد این فرمایش چیست و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۴۶ - ۱۳۹۵/۱۰/۱۲

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

بحث در فرمایش تسدید الاصول بود که حاصل کلام ایشان این شد که مثال‌ها با کبرای مذکوره منطبق است و احتیاجی به آن توجیحات و تأویلات ندارد و تمام این موارد ذکر شده همه مصداق حلّ ما لم یعلم حرمته هست و این قانون حلّ ما لم یعلم حرمته إما بالعلم القطعی أو به دلیل معتبر مثل بینّه در حقیقت می‌خواهد صغری درست کند برای کبرایاتی که در شرع وجود دارد. کبری‌هایی که وجود دارد مثلاً این هست که مرأه‌ای که برای شما حلال است با عقد یحل الاستمتاع منها. حالا مرأه‌ای که شک می‌شود آیا اخت رضاعی است یا اخت نسبی است أم لا و شما دلیل بر حرمت آن ندارید، قطع به حرمت آن ندارید این حدیث می‌گوید این حلال است، این حلال است به معنای این که شأنیت این را دارد که با عقل حلیت فعلیه پیدا بکند بنابراین دارد صغری درست می‌کند برای آن ادله. و هم چنین در مثال عبد و ثوب که احتمال می‌دهد این ثوب سرقت باشد، علم به سرقت که ندارد، بینّه‌ای هم بر سرقت نیست بنابراین حلال است. حلال است یعنی چی؟ یعنی این می‌تواند مورد معامله قرار بگیرد و با ادله معامله بگوییم منتقل به ما شده و هکذا آن عبد هم همین طور.

این فرمایش ایشان بود و بعد فرمودند از این حدیث شریف استفاده می‌شود که این علمی که در غایت ذکر شده «حتی تعلم أنّه حرام» این علم شامل قاعده ید و شامل استصحاب نمی‌شود.

عرض کردیم ما کما هو حقه اطمینان پیدا نکردیم که ایشان چی می‌خواهند بفرمایند، اگر ظاهر کلام هست می‌خواهند بفرمایند، محل اشکال است چون این که می‌فرمایید قاعده ید و استصحاب در این موارد حجت نیست و از این علم غیر این‌ها... این‌ها مراد نیستند، کدام قاعده ید و کدام استصحاب مقصود است؟ ما این جا دو تا قاعده ید داریم در مورد ثوب و در مورد مثلاً عبد دو تا قاعده ید داریم؛ یکی ید آن کسی که قبل از این که من مالک بشوم که الان دارم شک می‌کنم، او ید داشته بر این ثوب و من از او خریدم. یکی هم ید فعلی که خودم الان دارم و شک می‌کنم. هیچ کدام از این یدها؛ آن ید قبلی مفادش حرمت نیست، آن ید قبلی می‌گوید برای اوست پس بنابراین وقتی برای او شد، به همان ادله‌ای که شما می‌فرمایید صغری درست می‌شود برای آن ادله که اذا بعث منه فأنّت مالک، تو مالک می‌شوی. قاعده ید می‌گوید این برای آن بایع است چون در دستش بوده، آن بایع هم فروخته به من و من هم خریدم، احل الله البیع می‌گوید نقل و انتقال حاصل شده، پس این لایقتضی الحرمة آن را. قاعده ید بعد البیع و بعد الشراء که الان در ید من هست و نگاه به آن می‌کنم و شک می‌کنم این چه جوری است، آن قاعده ید الان می‌گوید تو مالک هستی، تو ید داری. پس بنابراین این که این یدها این جا حجت نیست، معتبر نیست، یدهای این جا که حرمت را اقتضاء نمی‌کند. چه آن ید قبلی و چه ید فعلی، و اشکال هم همین است که در این جا ما احتیاجی به اصالة الحل نداریم، اشکال آقایان همین است دیگه که ما این جا چرا اصالة الحل می‌خواهیم. این یدها دارد خودش می‌گوید این برای آن است پس صغری بر ادله نقل و انتقال درست می‌شود. اگر ید بعدی هم باشد باز مقتضای آن این است که شما مالک هستی، بنابراین با وجود ید که اماره هست این اصالة الحل یعنی چی که امام می‌خواهد این را مصداق آن قرار بدهد؟

و آن مواردی که استصحاب هست مثل استصحاب عدم اختیت و عدم این که این اخت رضاعی او هست یا اخت نسبی اوست، در آن جا باز مقتضای استصحاب حرمت نیست، مقتضای استصحاب این است که این اخت نیست، مقتضای این که این اخت نیست چیه؟ این است که پس صغری درست می‌شود بر این که این ازدواج درست بوده و ادله‌ای که می‌گوید

مرأه‌ای که عقد ازدواج او خوانده بشود محل الاستمتاع منها، شامل می‌شود برای این که استصحاب، استصحاب موضوعی است، می‌گوید این اخت نیست باید مرأه باشد، اخت هم نباشد. مرأه که بالوجدان است، اخت هم که بالاستصحاب نیست پس موضوع ادله درست می‌شود، پس چه حرمتی این جا وجود دارد؟ اگر بخواهید بفراوانی آن حرمتی که لولا این استصحاب‌ها، اگر این استصحاب نبود حرمت بود، چرا؟ برای این که استصحاب می‌شد عدم جواز استمتاع، حرمت استمتاع چون قبل از این عقد این حرمت استمتاع داشت، الان شک می‌کنیم آن استصحاب را می‌خواهیم جاری بکنیم. آن استصحاب در این موارد جاری نمی‌شود، آن استصحاب حکمی چرا؟ برای این که اصل حاکم وجود دارد که اصل موضوعی باشد که می‌گوید این اخت تو نیست، اصلاً با وجود اصل موضوعی نوبت به آن‌ها نمی‌رسد که امام بخواهد آن‌ها را الغاء بکند و بگوید آن‌ها فایده‌ای ندارد، در مقابل آن‌ها یک اصل دیگری را بخواهد درست بکند در این جا. بنابراین با وجود این شبهاتی که این‌ها شبهات واضحی هست این کلام هنوز برای ما روشن نشده با این که دقت فراوانی ایشان در این جا کردند و دو صفحه تقریباً فرمودند. علی‌ای حال باید بیشتر فکر بشود و مراجعه بشود، ظاهر این کلام محل اشکال هست، مرحوم شیخ اعظم قدس سره گاهی... مرحوم صاحب فصول کربلا بودند ایشان نجف بودند گاهی برای فهم بعضی مطالب فصول کسی را می‌فرستادند خدمت صاحب فصول که این جا مقصود شما چیه این مقصودی که در این جا فرمودی؟

پس بنابراین نتیجه بحث این شد که در روایت مسعده بن صدقه از نظر دلالتی استدلال به این روایت برای برائت در شبهات حکمیه مشکل است استدلال به این روایت، چرا؟ برای خاطر این که با وجود این مثال‌ها و این مسائلی که در آن بود واقعاً یک مشکله‌ای هست و ما راه حلی که مرحوم امام فرمودند یا مرحوم شهید صدر فرمودند، ما احتمال آن‌ها را می‌دهیم اگرچه شهید صدر را خیلی بعید می‌دانیم که طبق بعضی از ... آن که برمی‌گردد به حرف امام که همان است، آن که جدا بود و به حرف امام بر نمی‌گشت خودش فی نفسه خیلی بعید به نظر می‌رسید. بنابراین چون قرائت و سماع گفتیم الان برای ما نیست و این جمله واقعاً دو احتمالی هست ولو این که لو خلینا و طبعنا اگر این مثال‌ها نبود، احتمال این که این «هو لک» قید برای موضوع باشد مستبعد بود ولی باتوجه به این مثال‌ها بعید نیست که امام فرموده «کل شیء هو لک» این جور فرموده باشند «حلال» این محتمل است و چون قرائت و سماع نیست ما مردد هستیم، بنابراین استدلال به این روایت برای اثبات برائت در شبهات حکمیه ممکن نیست.

س: ...

ج: نه، چون این ذیل به صدر... نه، اگر این مثال‌ها این جوری باشد اگر صدر قطعی بود می‌گفتیم بله مثال‌ها را نمی‌فهمیم و يرجع الی اهله، آن جا درست بود مثل فرمایشی که آقا ضیاء قدس سره در بعضی ادله استصحاب فرمودند. ایشان فرموده ما نمی‌فهمیم وجه تطبیق امام را، اما معلوم است این کبری، چیز دیگری نمی‌شود معنای این کبری باشد اما حالا چرا امام این جور فرموده ما نمی‌دانیم. آن جا درست است، آن جا تفکیک در حجیت می‌کنیم چون اجمال آن صدر سرایت به خود کبری نمی‌کند که کبری برای ما نامفهوم بشود، اما این جا، این مثال‌ها باعث می‌شود که لعل معنای جمله این نیست، یک معنای دیگری دارد می‌دهد چون این جا محتمل القرینیه هست، محفوف بما یحتمل القرینیه است از این جهت اشکال پیدا می‌شود، مجمل می‌شود این کلام.

س: ...

ج: نه، آن لازم نیست بگوید آن مقصود نیست، می تواند ایشان بفرماید... آن حرف را کسی بخواهد بزند می گوید امام درست است این جاها این هست، یک اصالة الحلی هم در کنار آن ها درست کرده امام، می خواهد بگوید که از این راه هم می شود، نه این که آن ها را نفی کرده آن ها حجت نیستند. این جوری، اما خود آن ها هم قبول دارند یعنی این مطب مطلب نادری است کم قائل دارد و معروف در اصول این نیست. ثانیاً وقتی اماره باشد چه جور نوبت به اصل می رسد. حالا اصولی که متوافق المضمون هستند بله، مثلاً شما می توانید بگویید یک روایتی داریم که فلان شیء حلال است، کدام فقیه می گوید من این جا به این روایت عمل نمی کنم، به ادله برائت تمسک می کنم؟ چون برائت می گوید حلال است، این هم می گوید حلال است.

س: ...

ج: آن را در اصول، اصولی که که متوافق المضمون است. اما اماره و اصل این جا هم بخواهیم این را بگوییم این دیگه خیلی... چون واقعاً شکی باقی نمی گذارد، اماره طریقت دارد شکی باقی نمی گذارد که حکومت دارد، یا ورود دارد در بعضی موارد.

و اما اشکال اخیری که در روایت مسعدة بن صدقة هست که دیگه معطل آن زیاد نمی شویم. این است که گفتند این سند ضعیف است به خاطر این که مسعدة بن صدقة وضعیش برای ما روشن نیست و کلام در مسعدة بن صدقة طویل است و ما قبلاً بحث کردیم، در فقه بحث کردیم مفصلاً و خودش یک رساله است بحث در مسعدة بن صدقة. و لکن طبق مبنای این روایت، اگر این روایت... این روایت در کافی نبود که ما از این راه درست کنیم. ولی مسعدة بن صدقة یکی در تفسیر علی بن ابراهیم وجود دارد و ما تقویت کردیم که آن چه که در تفسیر علی بن ابراهیم وجود دارد قبل از آنکه هست و از این راه می توانیم بگوییم مسعدة بن صدقة مشکلی ندارد.

س: ...

ج: هست؟ اگر توی کافی هم هست که آن هم راه دومی است برای اعتبار این روایت.

این طایفه اولی بود. اما الطائفة الثانية از اخبار حلی...

س: ...

ج: نه، تردید به این جا رسید که گفتیم حالا احتیاط... آن جاهایی که فقط به روایت علی بن ابراهیم منحصر باشد جایی است که باید احتیاط واجب کرد. به خاطر این که درست است ما از نظر فنی می گوییم اشکالی ندارد ولی فی نفسه آن راههایی که درست می کنیم و اشکالات را جواب می دهیم از نظر فنی است ولی وجدان هم باید قبول بکند بعضی چیزها را و از این جهت آن جا یک مقداری مشکل هست. حالا دیگه هم تفسیر علی بن ابراهیم و هم بحث مسعدة بن صدقة تفصیلاً بحث شده این جناب آقای حقانی و این ها زحمت کشیدند آن چه که ما عرض کردیم به نحو یک جزوه ای درآوردند دیگه نکل

الاصحاب الی مراجعه به آن جزوه که هم در باره تفسیر علی بن ابراهیم و هم در باره ابن مسعود بن صدقه در آن جزوه وجود دارد می‌توانند آقایان مراجعه بفرمایند.

و اما طایفه ثانیه:

طایفه اولی این بود که «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه». طایفه ثانیه روایاتی است که می‌گوید «کل شیء فیہ حلال و حرام» یا «منه حلال و حرام» با این قید، موضوع را مقید به این قید قرار داده. که این طایفه ثانیه می‌شود، در این طایفه ما سه روایت داریم؛ روایت اولی روایتی است که در کافی شریف است:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ...»

که درسته مشتمل بر سهل بن زیاد هست اما احمد بن محمد، که این احمد بن محمد بن عیسی است یا احمد بن محمد بن خالد برقی است که هر دو ثقة هستند. هر دوی این‌ها «عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع» فلذا در کلمات تعبیر شده از این روایت به صحیح چون لا اقل به یک طریق آن صحیح است.

«قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ حَلَالٌ لَكَ أَبَدًا حَتَّى أَنْ تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ.»

مرحوم شیخ صدوق هم در فقیه «بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ». این روایت را نقل فرموده. شیخ طوسی در تهذیب هم به اسنادش به حسن بن محبوب نقل فرموده. در جای دیگری به اسنادش به احمد بن محمد عن ابن محبوب نقل فرموده. منتها در تهذیب، جلد هفت، صفحه ۲۲۶ از طبع آخوندی، آن جا هست «کل شیء یكون منه حرام و حلال» به جای «فیہ» شیخ «منه» نقل فرموده است. این یک نقل. باز ابن ادریس همین روایت را در مستطرفات السرائر نقل فرموده.

روایت دوم: روایت عبدالله بن سلیمان است. باز این روایت در کتاب شریف کافی وجود دارد:

«عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الْجُبْنِ (از پنیر) فَقَالَ لَقَدْ سَأَلْتَنِي عَنْ طَعَامٍ يُعْجِنِي» از یک طعامی که من دوست دارم آن را و خوشم می‌آید از آن «ثُمَّ أُعْطِيَ الْغَلَامَ دَرْهِمًا (یا بعضی نسخ دارهم) فَقَالَ يَا غَلَامُ ابْتَعْ لِي جُبْنًا» فرمود که برو برای ما یک خرده پنیر بخر «وَدَعَا بِالْغَدَاءِ فَتَغَدَّيْنَا مَعَهُ» حضرت گفتند غذا بیاورید، سفره بیندازید مثلاً و پنیر هم توی سفره گذاشتند و ما هم خدمت حضرت... و جای ما همه خالی بود آن جا «وَأَتَى بِالْجُبْنِ فَأَكَلَ وَ أَكَلْنَا مَعَهُ فَلَمَّا فَرَغْنَا مِنَ الْغَدَاءِ قُلْتُ لَهُ مَا تَقُولُ فِي الْجُبْنِ فَقَالَ لِي أَوْ لَمْ تَرَنِي أَكَلْتَهُ» خوردم دیگه. کأن این دلالت می‌کند برای این که فعل امام حجت است دیگه، همین طور که قول او حجت است، فعلش هم حجت است. این معلوم می‌شود یک خرده آدم وسواسی بوده، در کلام ممکن است آدم را وسوسه کند اما در فعل دیگه.

س: ...

ج: نه، اگر این جور بود امام نمی‌فرمود «أَوْ لَمْ تَرَنِي أَكَلْتَهُ.»

«قُلْتُ بَلَىٰ وَ لَكِنِّي أُحِبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْكَ فَقَالَ سَأُخْبِرُكَ عَنِ الْجُبْنِ وَ غَيْرِهِ» یک قاعده کلی که هم راجع به پنیر است هم راجع به چیزهای دیگر یاد شما می‌دهم که دیگه همه جاها خودت تطبیق کنی و این‌ها «كُلُّ مَا كَانَ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ.» هر چیزی در آن حلال و حرام است مثل همین پنیر، یک قسم‌هایی دارد حرام است چون از میته، آن چیزی که می‌ریزند برای این که پنیر درست بشود، آن خمیرمایه‌اش میته است، و آن‌هایی هم که از آن نیست حلال است. حالا هم این گرفتاری یک وقتی بود، حالا شاید این دیگه نباشد، از خارج می‌آوردند آن پنیر را بعضی‌ها می‌گفتند اشکال دارد.

«کل ما فيه حلال و حرام» این برایت تو حلال است «حتی تعرف الحرام بعینه فتدعه» تا بدانی این پنیری است که با آن درست شده. مادامی که این را نمی‌دانی این برای تو اشکالی ندارد. ما هم براساس همین گفتیم برو از بازار بخر و خوریم.

این هم روایت دوم. این روایت چون در کافی است ما می‌گوییم حجت است اما اگر صرف‌نظر از آن بکنیم مشتمل بر عبدالله بن سلیمان است، عبدالله بن سلیمان گفته شده که توثیقی ندارد. فقط راه دیگر هم این است که کسی از راه ابن محبوب بخواهد درست کند چون حسن بن محبوب از اصحاب اجماع باشد آن وقت سند تا ابن محبوب تمام است دیگه لاینظر الی من بعده. از آن راه هم اگر کسی آن قاعده را قائل باشد می‌تواند این حدیث را تمام کند.

س: ...

ج: بله، این حالا یک احتمالی است. حالا ما این جا نوشتیم که این را قبلاً بحث کردیم. الان هم فرصت این که به آن بحث نگاه کنم که آن جاها چی گفتیم نبود. باید مراجعه کنم.

و روایت سوم: روایت «رجلٌ من اصحابنا» است:

«رواه البرقی فی المحاسن عَنِ الْيَقْطِينِيِّ (محمد بن عیسیٰ الیقطینی) عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ ع (امام باقر سلام الله علیه) فَسَأَلَهُ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنِ الْجُبْنِ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّهُ طَعَامٌ يُعْجِبُنِي فَسَأَخْبِرُكَ عَنِ الْجُبْنِ وَ غَيْرِهِ كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ الْحَلَالُ وَ الْحَرَامُ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ فَتَدَعَهُ بِعَيْنِهِ.»

این هم به خدمت شما. بعضی احتمال دادند که «رجلٌ من اصحابنا» محتمل است همان سلیمان بن... همان باشد که در روایت قبل بود چون عبارات... همان عبدالله بن سلیمان باشد که در روایت قبول بود چون خیلی عبارت قریب است به هم دیگه و این معاویه بن عمار آن جا در آن مجلس حضور داشته و ممکن است که «عن رجل من اصحابنا قال» یعنی همین سلیمان. اسم او را نبرده یا نمی‌شناخته، یا فراموش کرده بوده اسم او را، همان روایت باشد.

علی‌ای حال این روایت چون دیگه در کافی وجود ندارد ما احتیاج به سند داریم و به خاطر ارسالش... چون آن فقط نفس یک احتمال است، حجتی نداریم بر این که حتماً آن باشد. از این جهت این روایت سوم محل اشکال است. حالا روایت اولی که بحمدالله تام السند بود، از این جهت ما مشکلی نداریم.

برای استدلال به این روایت برای شبهات حکمیه تقاریبی و بیاناتی وجود دارد که شاید احسن البیانات بیان محقق نائینی قدس سره در مقام هست. و خلاصه فرمایش ایشان این است که در این روایت فرموده، مقدمه اولای فرمایش ایشان این است «کل شیء یکون فیه حلال و حرام» هر چیزی که در آن حلال و حرام است. ایشان فرموده کلمه «شیء» مساوق با وجود است. شیء به امر موجود گفته می شود، به معدومات، غیر موجودها شیء گفته نمی شود الا این که مسامحه گفته بشود و الا ظاهر شیء یعنی هر چیز موجودی. در علوم عقلی هم می گویند شیء مساوق با وجود است. وقتی این طور شد «کل شیء فیه حلال و حرام» هر چیزی که در آن حلال و حرام است مثلاً شرب، اکل، نوم، مشی، این ها کارهای آدم است دیگه. هر کاری که در آن حلال و حرام است. آیا می شود گفت هر کاری هم در آن کاری که موجود خارجی است، آن کاری که الان موجود خارجی است، وجود خارجی پیدا کرده که به آن می شود گفت شیء، می شود هم در آن حلال باشد هم در آن حرام باشد؟ یک کار که نمی شود هم حرام توی آن باشد هم حلال توی آن باشد، یا حلال است یا حرام است.

پس بنابراین به قرینه این که مراد از شیء موجود خارجی است و موجود خارجی قابل تقسیم به حلال و حرام نیست، یک موجود خارجی، یک فعل خارجی قابل تقسیم به حلال و حرام نیست اگرچه ظاهر بدوی «فیه حلال و حرام» این است که منقسم به این دو تا می شود و این دو تا بالفعل در آن موجود است اما این جا به قرینه عقلیه این ممکن نیست در شیء، پس می فهمیم که مقصود از این فیه حلال و حرام یعنی فیه احتمال الحرمة و الحلیة. پس هر فعل خارجی که در آن احتمال حرمت هست احتمال حلیت هم هست. این برای شما حلال است تا بدانی حرام است. وقتی معنای عبارت این شد، این هم شبهات موضوعیه را می گیرد، هم شبهات حکمیه را می گیرد. در شبهات حکمیه من نمی دانم الان شرب تثن حلال است یا حرام است؟ احتمال حرمت دارد، احتمال حلیت هم دارد. کل شیء که احتمال حرمت دارد، احتمال حلیت هم دارد بر تو حلال است تا بدانی حرام است. پس شبهات حکمیه را می گیرد، شبهات موضوعیه را هم می گیرد. یک مایعی است، نمی دانم خل است یا خمر است، اگر خل است احتمال حلیت است، اگر خمر است احتمال حرمت است. پس بنابراین چون محتمل است آن باشد، محتمل است این باشد احتمال حرمت، احتمال حلیت، هر دو در آن هست؛ لک حلال. بنابراین این روایت دلالت می کند بر اصالة الحلیة هم در شبهات حکمیه و هم در شبهات موضوعیه، به این تقریب.

س: ...

ج: وجوبیه را بخواهد بگیرد باید آن حرفهایی که در حدیث قبل در طایفه اولی زدیم... و الا خود حدیث فعلاً برای شبهات تحریمیه است. حالا یا به اجماع مرکب یا به قول عدم فصل و امثال این ها باید بگوییم یا به قرائن دیگر که آن جا بحث شد و این ها.

س: ...

ج: آدرس آقای نائینی؟ توی فوائد الاصول است. صفحه اش را نمی دانم چون الان ۳۶۳ می فرماید.

این فرمایش محقق نائینی قدس سره. از این فرمایش محقق خوبی تلمیذ... محقق ایشان دو تا جواب داده؛ جواب اول این است که آن مقدمه اولای کلام که شما می گوید معنای شیء یعنی موجود و به معدومها، به کلی ها، به این ها نمی گویند

شیء، این مطلب ناتمامی است. معنای شیء یک مفهوم مبهم است و هم بر جزئیات خارجیه اطلاق می‌شود، هم بر کلیات اطلاق می‌شود، هم بر معدومات، هم بر موجودات، بر همه اطلاق می‌شود. در لغت این جوری است، در عرف هم همین طوری است. پس بنابراین این مقدمه اساسی ایشان، چون حرف ایشان مقدمه اساسی آن همین است که مقصود موجود خارجی است، آن فعل خارجی است. آن وقت دیگه آن فعل خارجی نمی‌شود هم حلال باشد هم حرام باشد پس باید به معنای تردید معنا بکنیم. این مقدمه ناتمام است، این مقدمه نادرست است. هذا اولاً.

ثانیاً فرض می‌کنیم مطلب شما درست باشد؛ شیء یعنی همان موجود خارجی، اما این جا دوران امر است بین این که حالا که می‌گوییم کل شیء یعنی این فعل خارجی فیه حلال و حرام این مضافی را در تقدیر بگیریم و بگوییم فیه حلال و حرام یعنی فیه احتمال حلال بودن و حرام بودن یا نه ضمیر را به نحو استخدام برگردانیم. یعنی کل شیء خارجی که فیه یعنی در نوع آن حلال و حرام است آن برای شما حلال است. این مایعی است در خارج، نمی‌دانیم که این حلال است یا حرام است، این فیه حلال و حرام یعنی در نوعش که مایع است، هم حلال است مثل آب و هم حرام است مثل خمر. پس بنابراین... و ظاهر این لست که به نحو استخدام است. حالا اگر هم نگوییم این ظاهر است لا اقل محتمل است که به نحو استخدام دارد برمی‌گردد. بنابراین ظهور پیدا نمی‌کند این مطلبی که شما می‌گویید. «کل شیء فیه حلال و حرام» یعنی فی نوعه حرام و حلال که این قهراً می‌شود برای شبهات چی؟ برای شبهات موضوعیه. شبهات موضوعیه است که در نوعش حلال و حرام است و این منشأ شک ما می‌شود که این بالاخره الان این موجود خارجی مصداق آن حلال است تا حلال باشد، یا مصداق آن حرام است تا حرام باشد. پس بنابراین مقدمه اولی را هم بپذیریم بگوییم شیء حتماً برای امور خارجی است اما این لایعین که معنای فیه حلال و حرام را تردید معنا کنیم، احتمال حلال و حرام معنا بکنیم، بلکه ممکن است که به نحو استخدام برگردد به ضمیر. وقتی شیء گفته می‌شود خودش مراد است، وقتی ضمیر به آن برمی‌گردد نوعش مراد است که این همان معنای استخدام است.

س: ...

ج: در آن موجود که نمی‌شود حلال و حرام باشد.

س: ...

ج: آن می‌شود تردید، پس آن احتمال می‌شود که همان حرف آقای نائینی می‌شود.

س: ...

ج: اگر موجود قرار دادیم... آقای نائینی می‌گوید فیه حلال و حرام می‌فرمود چی؟ می‌فرمود تصور ندارد چون یک کار، مثلاً شرب تنن که نمی‌شود که این شرب تنن خارجی هم حلال باشد هم... هم در آن حلال باشد در آن حرام باشد. این فعل، این که معقول نیست، پس باید چی معنا کنیم؟ احتمال این که حرام است و احتمال این که حلال است، تردید معنا بکنیم. حرف آقای خویی چیه؟ این است که نه، اگر شیء خارجی هم معنا کردید ضمیر را که برمی‌گردانید به نوع آن برگردانید که

استخدام می‌شود و در نوعش واقعاً بالفعل حلال و حرام هست، احتمال نمی‌خواهد بگویی. پس می‌شود چی؟ هر شیء خارجی که در نوعش حلال و حرام هست، این معنای آن می‌شود. این فقط اختصاص به شبهات چی پیدا می‌کند؟ موضوعیه پیدا می‌کند. چون شبهات موضوعیه است که در نوعش حلال و حرام هست.

این فرمایش محقق خویی که پس یا ظاهر است در این یا... حالا ما اضافه می‌کنیم چون عبارت خود ایشان این است که این. و یا این که محتمل است، برای برون رفت از آن مشکل دو راه وجود دارد. معینی ندارد که آن معنایی که شما می‌کنید و با آن استدلال می‌کنید مسلم باشد و آن مراد باشد. این هم فرمایش محقق خویی قدس سره. حالا و للکلام تتمه، این جا این قلت و قلت‌هایی است که ان شاءالله برای جلسه بعد و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۴۷ - ۱۳/۱۰/۱۳۹۵

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

بحث در تقریب دلالت طایفه ثانیه بود از اخبار حل بر برائت در شبهات حکمیه که حاصل استدلال این شد که در این روایات فرموده: «کل شیء فیهِ حلالٌ و حرامٌ» یا «منه حلالٌ و حرامٌ فهو لک حرام حتی تعرف الحرام بعینه» قریب به این، حالا ممکن است الفاظش یک مقداری تفاوت بکند.

تقریب استدلال به این شکل هست که کلمه شیء مساوق با وجود است یعنی کل موجود خارجی که فیهِ حلالٌ و حرامٌ، این فهو لک حلال. هر موجود خارجی مثل شرب التتن مثلاً یا هر فعل دیگری، این فعل معلوم است که نمی‌شود هم در آن حلال باشد هم حرام باشد. یک فعل این قهراً یا حلال است حرام است، هر دو در آن معقول نیست باشد. بنابراین فیهِ حلالٌ و حرامٌ را نمی‌توانیم معنا کنیم به این که در آن این دو قسم بالفعل وجود دارد بلکه باید به این قرینه عقلیه معنا کنیم «فیهِ حلالٌ و حرامٌ» به این که در آن احتمال حلالیت و حرامیت هست. پس این «فیهِ حلالٌ و حرامٌ» برای تصنیف و تقسیم نیست، برای تردید است. هر چیزی که تردید در آن هست که آیا حلال است یا حرام آن برای شما حلال است تا بدانید که حرام است. و در تمام شبهات حکمیه این مسأله هست. شرب تنن را نمی‌دانیم، تردید داریم حلال است یا حرام است، این حدیث می‌گوید حلال است. در شبهات موضوعیه هم همین جور است؛ یک مایع خارجی است نمی‌دانیم خمر است یا خلّ است بنابراین تردید داریم، حلال است. بنابراین این جمله مبارکه هم شبهات موضوعیه را می‌گیرد و هم شبهات حکمیه را می‌گیرد و در هر دو جا. البته ظاهر این عبارت چون فرموده «حتی تعرف الحرام بعینه» برای شبهات تحریمیه است. برای استفاده شبهات وجوبیه باید به یکی از وجوهی که در بعضی روایات قبل گفتیم استناد بکنیم اگر آن‌ها تمام شد خیلی در شبهات وجوبیه هم استفاده می‌شود و الا فلا.

این استدلال که گفتیم اقوی تقریب برای دلالت این حدیث شریف هست که از محقق نائینی است مورد دو اشکال واقع شده بود از محقق خویی. اشکال اول این بود که شیء به معنای موجود خارجی نیست و شیء اعم است از موجود خارجی یا مفاهیم ذهنیه یا کلیات یا حتی معدومات. می‌گوییم «شریک الباری شیءٌ مستحیل» نه غلط است، نه مجاز است، به امور

حتی معدومه هم می‌شود گفت. یا می‌گوییم اجتماع النقیضین شیءٌ محال، این اشکالی ندارد نه مجاز است، نه و حال این که این‌ها تحقق خارجی ندارند. حتی مثل کلیات هم نیستند. می‌توانیم بگوییم الانسان... به طور کلی «الانسان موجود من الموجودات» یا «قابل للوجود» و هکذا. پس این مطلب اول که پایه این استدلال این تمام نیست. بنابراین این پایه خراب شد، مقدمه ثانیه هم بر این پایه استوار بود که ما باید فیه حلال و حرام را به معنای تردید بگیریم نه تقسیم و تنويع، دیگه آن هم خراب می‌شود. علاوه بر این که سلّمنا... اشکال دوم این است که سلّمنا که این شیء به همین معنا است که شما می‌گویید اما این لازمه لاینفک آن این نیست که به معنای تردید باشد. بلکه راه دیگری وجود دارد و آن این است که این فیه به نحو استخدام بگردد به آن شیء، هر موجود خارجی، هر شیء خارجی که فیه یعنی نه در خودش، که بگویید مستحیل است و نمی‌شود، تعقل ندارد. نه، فی نوعه، فی جنسه حلال و حرام می‌شود این جوری معنا کرد و اگر این جوری معنا کردیم می‌شود برای شبهات موضوعیه. هر موجود خارجی که در نوعش حلال و حرام است و شما الان نمی‌دانی این مصداق آن حلال است یا آن حرام است.

س: ...

ج: قائل آن می‌گوید نمی‌شود مگر این قلت و قلت‌هایی داشته باشیم که الان خواهیم گفت. من الان دارم تکرار می‌کنم آن ماسبق را برای این که زمینه آماده بشود برای ما لحق. حالا یک کمی اجازه بفرمایید.

پس بنابراین می‌گوییم این به نحو استخدام برمی‌گردد، وقتی به نحو استخدام برگشت می‌شود هر موجود خارجی که در نوعش این چنین است. شما هر موجود خارجی که در نوعش این چنین باشد قهراً این می‌شود شبهات موضوعیه.

این جا این قلت و قلت‌های متعددی وجود دارد که برای تحقیق مطلب است لازم است آن‌ها طرح بشود و ببینیم آیا آن‌ها جواب دارد یا جواب ندارد.

این قلت اول این است که گفته می‌شود ما اگر به معنای تقسیم هم بگیریم و یا این که به همین معنایی که شما می‌گویید که ضمیر را به نحو استخدام برگردانیم، این تقسیم و تصنیف قابل تصور در شبهات حکمیه هم هست و این جور نیست که اگر این «فیه حلال و حرام» به معنای تقسیم بود یا استخدام را به کار گرفتیم شبهات حکمیه را شامل نشود. در شبهات حکمیه هم این وجود دارد منتها شما شیء را باید به معنای عناوین عامه بگیرید. عناوین عامه... حالا اسم آن را جنس خواستید بگذارید، نوع خواستید بگذارید ما عنوان عناوین عامه می‌گوییم که صحیح‌تر باشد و ابهام کمتری داشته باشد. عناوین عامه را که شما نگاه می‌کنید مثل مثلاً شرب. این شرب را که ما نگاه می‌کنیم فیه حرام مثل شرب الخمر و فیه حلال مثل شرب الماء. حالا این شربی که فیه حلال و حرام، تقسیم داریم می‌کنیم تردید نیست، دو قسم دارد واقعاً. این شرب برای شما حلال است تا بفهمی که حرام است. این نوع، این عنوان، این شرب که در آن دو قسم است جاهایی که شک داری چه جوری است، این عنوانی که دو قسم دارد این برای شما حلال است. پس بنابراین ما شرب التتن الان فقیه شک می‌کند که حلال است یا حرام است. می‌گوید شرب فیه حلال و حرام. شرب الماء آن حلال است، شرب الخمر آن

حرام است، اما شرب التتن آن چه جوری است؟ این حدیث می‌گوید «کل شیءٍ فیہ حلالٌ و حرامٌ...» پس بنابراین به شکل ما می‌توانیم بگوییم شبهات حکمیه را هم شامل می‌شود.

حالا اگر شما یک جا پیدا کردید که شبهات حکمیه‌ای که در آن عناوین کلی حالا اگر فرضاً پیدا شد که پیدا هم نمی‌شود. اگر توی عناوین کلیه هم پیدا کردید که دو قسم ندارد دیگه به عدم قول به فصل در این جاهایی که دو قسم دارد و آن می‌توانیم بگوییم که در آن جاها هم برائت جاری می‌شود، یک موارد اندکی اگر بماند که این جوری نباشد.

س: ...

ج: بله شرب متعلق به این دیگه.

س: ...

ج: همین باشد، می‌دانم بالاخره شرب از عناوینی است که متعلق دارد. این عنوان کلی، شربی که قهراً متعلق به اشیاء، این شرب که عنوان عام و کلی و این‌ها هست دو قسم دارد. حالا شارع می‌فرماید عناوینی که دو قسم دارد اگر آمد یک جایی یک زیر مجموعه آن را شک کردی که این چه جوری است، این حلال است ولی شما تا بفهمی حرام است.

س: ...

ج: اتفاقاً عکس این است که شما می‌فرمایید چون جامدات که نمی‌شود حلال و حرام باشد. فلذا آن جایی هم که احکام به جوامد نسبت داده شده آن جا گفتند یا چیزی در تقدیر است یا به لحاظ «حرمت علیکم امهاتکم» معنا ندارد. پس به لحاظ فعلی است که به آن‌ها تعلق می‌گیرید و الا... بله مصالح و مفساد ممکن است در آن متعلق باشد. ولی شرب حرام است، فعل حرام است، جامد که نمی‌شود حرام باشد. خود ماء حلال باشد، خمر خودش حرام باشد، معنا ندارد. فعل است که... افعال الکلفین متعلق احکام خمسه هست، نه این که خود آن جمادات و آن اشیاء خارجیّه.

س: ...

ج: بله، قبول است ولی یک عنوان عام نیست. شربی که داری متعلق عنوان است. این عنوان است، شرب هر چیزی؛ ماء است، خلّ است، هر چه. این عنوان عام شرب که یک کلی است و قهراً کلی است که متعلق دارد، شرب مطلق ما نداریم، درست. حالا این فیہ حلالٌ و حرام، شارع دارد می‌فرماید که این جوری است.

این إن قلت اول. حتی اگر شما شیء را به معنای افعال هم نگیرید، به معنای جوامد و اشیاء خارجی بگیرید. کل شیء یعنی این‌ها. خود تتن، آن هم همین طور است. تتن یک چیزی است که تحت عناوین کلی دیگری وجود دارد. مثلاً تتن از گیاهان است، گیاه فیہ حلالٌ و حرام حالا می‌گوییم این گیاه را نمی‌دانیم چه جوری است و هکذا.

س: ...

ج: گفتیم برای شما. البته معلوم است که گیاهان حلال و حرامش به لحاظ حکمش هست، باز آن‌ها ...

س: ...

ج: نه، حالا روشن می‌شود که چرا آقای خویی این را فرمودند.

در این جا جوابی که این جا داده شده از طرف اعلام و منهم المحقق خویی و غیر ایشان، این است که ظاهر این حدیث شریف این است که فیه حلال و حرام، این قیدی که حضرت آورده برای این است که می‌خواهد بگوید هر چیزی که در آن حلال و حرام است و این تقسیم به این مطلب و تصنیف به این مطلب که فیه حلال و حرام منشأ شک تو شده. به خصوص من اضافه می‌کنم در روایت عبدالله بن سلیمان آن جا که حضرت این آمد دلوپسی داشت از خوردن پنیر، برای چه دلوپسی داشت؟ چون می‌دانست که پنیرهایی درست می‌شود آن جوری و پنیرهایی درست می‌شود آن جوری که توی بازار من نمی‌دانم این از کدام هست. این وجود دو قسم دغدغه برای او ایجاد کرده بود که این دو قسم چون وجود دارد این باعث شده. اگر می‌دانست همه پنیرهای بازار از میته درست شده دغدغه نداشت. اگر می‌دانست همه‌اش، همه پنیرهایی که توی بازار است از غیر میته درست شده دغدغه نداشت. چون این دو قسم را می‌داند هست، این وجود این دو قسم برای او موجب دغدغه و این شده که آیا این حلال است یا حرام است. پس بنابراین فیه حلال و حرام، نه این که فقط می‌خواهد بفرماید موضوعی که در آن حلال و حرام است. نه، موضوعی که در آن حلال و حرام است و این حلال و حرام بودن در آن منشأ شک شده است. ظاهر حدیث شریف به خصوص در روایت عبدالله بن سلیمان و آن روایت بعدی این است. آن روایت عبدالله بن سنان هم که روایت اول است ولو این چیزها نیست و ابتدائاً حضرت آن جا فرموده «کل شیء فیه...» آن هم ظاهرش همین است.

پس یا ظاهر حدیث این است و یا محتمل است که این باشد، حداقلش. و این مسأله که منشأ بخواد وجود دو قسم بشود، برای تردید ما، منشأ وجود دو قسم بشود این فقط در شبهات موضوعیه است، در شبهات حکمیه نیست. چون در شبهات حکمیه وجود حلال و وجود حرام که منشأ شک من نمی‌شود که این قسم سوم که حالا در آن شک دارم، حرمت آن و حلیت آن چه ربطی به این دارد. این خودش یک حکم جدایی است. اگر من شک می‌کنم که مثلاً شرب تنن چه طوری است برای این نیست که چون می‌دانم شرب الخل حلال است و شرب الخمر حرام است. این موجب شده باشد که من در شرب تنن شک کنم. چون این ربطی به حرمت و حلیت آن‌ها ندارد. خودش عنوان جدایی است، مصلحت و مفسده جدایی دارد و شک من منشأش این جا چیست؟ یا اجمال نص است، یا فقدان نص است، یا تعارض نص است. حالا اگر بدانم تمام شرب‌ها الا این حکمش را می‌دانم که حلال است باز شک نمی‌کنم؟ یا بدانم تمام شرب‌ها الا این حرام است، باز شک نمی‌کنم؟

س: ...

ج: شما جدا هستید از همه که شک نمی‌کنید. همه حرام است، من در این شک نمی‌کنم لعل این یکی استثناء باشد حلال باشد، چه ربطی به بقیه دارد. همه شرب‌ها حرام الا این حلال. همه این شرب‌ها حرام الا این حلال. هیچ ربطی به هم ندارد اصلاً. پس بنابراین هیچ وقت در شبهات حکمیه منشأ شک ما این نمی‌شود، منشأ این نیست. بلکه توی بعضی کلمات بزرگان

آمده که بله ممکن است که آدم یک التفاتی برای او پیدا می‌شود همین باشد که حلال و حرام را می‌داند توی ذهنش می‌آید که پس خدا شرب حلال و حرام می‌شود داشته باشد. حالا این چه جور است؟ اما نه این که منشأ شک من این هست. از این جا نشأت گرفته شک من! چون ربطی ندارد، همین که توجه می‌کند می‌گوید شرب تتن؛ حرمت و حلیت آن چه ربطی دارد به حلیت خلّ و ماء و گلاب و چایی و این‌ها. چه ربطی به آن دارد. یا به حرمت خمر و بقیه مایعات منتجسه و هر چیزی که هست. چه ربطی به آن دارد. این مصلحت و مفسده‌اش مربوط به آن‌ها نیست، حکمش مربوط به آن‌ها نیست به خلاف شبهات موضوعیه. می‌گوید این مایع خارجی نمی‌دام حلال است یا حرام است، چرا؟ چون توی مایع دو قسم داریم؛ این را نمی‌دانم مصداق آن است، یا مصداق این است. این جا اگر تمام مایعات حکمش واحد بود من شک نمی‌کردم. تمام مایعات حلال بود من شک نمی‌کردم، این مصداق هر چه می‌خواهد باشد، بالاخره مایع است. اگر تمام حرام بود شک نمی‌کنم بالاخره این مایع حرام است.

پس بنابراین این تقسیم وقتی که شد این نشان می‌دهد که برای شبهات موضوعیه است. بنابراین آقای خویی حرفش به این برمی‌گردد که آقای نائینی شما که می‌فرمایید این شیء یعنی خارجی، این را که ما قبول داریم یعنی کلی ولی باز هم که کلی شد شیء را فقط موجود خارجی نگرفتیم، عنوان عام گرفتیم و این فیه حلال و حرام دیگر براساس آن لازم نیست تردید معنا کنیم، تقسیم معنا می‌کنیم. دیگر وقتی تقسیم شد باز به توجه به این که این فیه حلال و حرام می‌خواهد منشأ شک را بیان بکند پس باز می‌شود برای شبهات موضوعیه.

س: ... هیچ منشأی ندارد که فیه حلال و حرام... به صرف ادعا است. حضرت امام علیه السلام اگر بخواهد این نکته را بگوید چطور بگوید، بگوید کل شیء فیه حلال و حرام مثلاً حلال است تا بدانی که حرام است. این که شما می‌گویید یا ظاهر است یا....

ج: چه جور بگوید حضرت؟ راه دارد، جاهای دیگر هم فرموده. می‌فرماید «کل شیء لک حلال حتی تعرف أنّه حرام».

س: ...

ج: لزومی ندارد.

س: لزومش این است که اکثراً....

ج: اگر منشأ نمی‌خواهد بشود، تقیید هم به جای خاصی نمی‌کند، با آن احتراز از چیزی نمی‌شود برای چه بگوید.

س: ...

ج: می‌دانم، این فیه حلال و حرام چه نقشی می‌خواهد داشته باشد، از چه می‌خواهند احتراز بکنند؟

س: فیه حلال و حرام، مخاطب آن عرف است، عرف مردم، عقلای عالم منشأ شک‌شان در حلیت و حرمت نوعاً از این باب است که می‌بینند یک شیء بعض انواعش حلال است، بعض انواعش حرام است حالا مردم می‌شوند توی این، نوعاً این

طوری است، نمی‌گویم همه جا این طوری است که شما بگویید نه یک جاهایی این طوری نیست. نوعاً از این باب است که انسان ... این حلال است این هم حرام است پس این چطور است.

ج: این منشأ شک است؟ نه، توضیح داد.

س: ... می‌گویم وجه آن این است؛ می‌خواهد نکته‌ای که می‌گوید فیه حلال و حرام منشأ عرف عقلاء در شک به نحو شبهات حکمیه این است که می‌بینند یک شیء در نوعش، بعضی اصنافش و افرادش حلال است، بعضی افرادش حرام است لذا در آن مورد مشکوک شک می‌کنند. امام علیه السلام می‌خواهد بگوید که...

ج: چرا شک می‌کنند؟ چه منشأیتی برای او دارد؟

س: ... اما نوع آن‌هایی که مدرسه ندیدند منشأ شک‌شان این است.

ج: نیست. چون ببینید توجه ذهن است و الا یک اصنافی که ... خیلی اصناف وجود دارد که اصلاً نمی‌داند حلال و حرام توی این هست، فقط احتمال می‌دهد. نه این که می‌داند حلالی در آن هست، حرامی هست. خیلی چیزها هست که آدم نمی‌داند حلال است یا حرام است. فی کله، فی عنوانه، به همان عموم و جنس آن اصلاً نمی‌داند حلال است یا حرام است، شک دارد، منشأ شک این معمولاً این می‌شود که چون می‌داند این دو قسم دارد؟ نه. بله می‌داند خدا حلال و حرام‌هایی دارد در عالم، تشریعات دارد، قانون دارد حالا شک می‌کند این جا چه قانونی است. نه این که فیه حلال و حرام باعث آن می‌شود. بله این که خدا قانون دارد الان نمی‌داند قانون خدا این جا چیست.

س: توی حدیث مسعده بن صدقه همان «بعینه» را احتمال‌هایی می‌دادیم...

ج: بله آن را این جا هم می‌گوییم ان شاء الله می‌آید.

س: ...

ج: آن جا دارد. ولی این جا چه جایی دارد؟ ببینید این جا حرف این است که با این فیه حلال و حرام از چه می‌خواهند احتراز کنند؟ چه فایده‌ای دارد اگر منشأ را نمی‌خواهند بگویند؟ آوردن یک چیز اضافی در کلام است. چون این اثری ندارد که مگر بخواهد منشأ را بگوید، منشأ اگر بگوید بله اثر دارد چون می‌شود شبهات موضوعیه. برای احتراز از شبهات حکمیه است. اما اگر نمی‌خواهد، هیچ جهتی ندارد فیه حلال چه نقشی دارد که امام علیه السلام آن را بیایند بفرمایند. پس بنابراین یا ما استظهار می‌کنیم به خصوص در آن دو روایت که روشن است و هم چنین روایت عبدالله بن سنان اگرچه روایت بدوی است و مسبوق به سؤال و مطلبی نیست. یا این را استظهار می‌کنیم، چون آن جا استظهار می‌کنیم لوجهین؛ هم به خاطر مورد و هم به خاطر این که آوردن این قید اگر منشأیت را نخواهد بیان بکند محترز عنیهی ندارد که آورده باشد، کالغو می‌شود و در روایت عبدالله بن سنان یک وجه دارد که ظاهرش این است که کالغو نشود. بنابراین این مطلب ولو ابتدائاً به ذهن می‌آید که نه، شاید حضرت همین طور... ولی انسان دقت که می‌کند می‌بیند این حرف قابل توجهی است که فرمودند. این یک إن قلت.

س: ...

ج: این تقسیم نشد فیه، پس در آن شیء حلال و حرام نشد. این که خدا قانون دارد.

س: خدا در همه جا قانون دارد.

ج: یک قانونی بله، حالا خیلی از جاها را من شک می‌کنم. آن که منشأ شک من نمی‌شود.

س: ...

ج: در این نمی‌شود «فیه حلال و حرام» نگفته فی الدین، آن که شما می‌فرمایید چون می‌دانیم فی الدین حلال و حرام قانون، آن منشأ می‌شود، نه فیه در آن شیء. چون امام فرموده فیه حلال، کل شیء فیه. آن که شما می‌فرمایید فی الدین است، چون در دین حلال و حرام است آدم شک می‌کند که این موضوع بالاخره حکمش حلال است یا حرام است. اما این «فیه» یعنی در آن شیء.

س: مصادیقش همه جا می‌شود دیگه. همه چیز...

ج: می‌دانم، «فیه» باید باشد. این فیه چه دخالتي دارد؟ اگر شبهات موضوعیه را نخواهد بگوید این فیه چه دخالتي دارد؟

س: به مجموع اشیاء بما هو اشیاء می‌خورد نه به فرد فردشان.

ج: یعنی همه این‌ها را با هم جمع کرده، می‌گوید چی؟

س: بعضی‌ها حلال هستند، بعضی‌ها حرام هستند حالا ما این مورد را نگاه می‌کنیم نمی‌دانیم جزو کدام است، حلال است یا حرام است.

ج: می‌دانیم که جزو آن‌ها نیست. حلال‌ها را که می‌دانیم. حرام‌ها را هم که غناء حرام است، آن حرام است، آن حلال است. این یک امر سومی است، نمی‌دانیم... پس این در شبهه موضوعیه است که نمی‌دانیم جزو کدام است، اما در شبهات حکمیه که می‌دانیم این جزو آن‌ها نیست. در شبهات حکمیه حرام‌ها را می‌دانیم عناوینش این است. شرب الخمر حرام است، شرب الماء حلال است، شرب التتن را نمی‌دانیم، نمی‌دانیم روی حساب این است یا آن است. می‌دانیم شرب التتن نه شرب الخمر است، نه شرب الماء است. این را که می‌دانیم این‌ها را، شبهات موضوعیه که این چنینی می‌شود که یعنی یک امر خارجی موجود است، در اثر اشتباه امور خارجی، در اثر ظلمتی، در اثر ستری، در اثر چیزی الان نمی‌دانیم مصداق آن است که می‌دانیم حلال است یا مصداق آن است که می‌دانیم حرام است. این فلذا در شبهات موضوعیه می‌شود.

این إن قلت اول و قلت در مقام جواب شما. إن قلت بعد؛

إن قلت بعد این است که ما می‌توانیم یک جوری تصویر کنیم که منشأ شک در شبهه حکمیه همین تقسیم باشد بدون این که این که اشکالی هم که شما می‌گویید پیدا بشود. یعنی تقسیم باشد، منشأ شک هم همین تقسیم باشد. توی این إن قلت

می گفت که چی؟ ان قلت این جوری درست می کرد که منشأ را دیگه آن قرار نمی داد. جواب می داد آقا این منشأ نیست. این ان قلت دوم می خواهد هر دو مشکله را حل کند، هم بگوید این فیه حلال و حرام یعنی بالفعل در آن حلال و حرام است. هم همین که در آن حلال و حرام است منشأ شده باشد. ولی در عین شبهه شبهه حکمیه باشد که دیگه آن جوابی که در ان قلت قبل داده شد این جا نتواند داده بشود. و آن این است که این جوری گفته می شود؛ گفته می شود که مثلاً در این مثال... من از این جوری شروع می کنم گفتن آن را که انتقال آن به ذهن ها آسانتر بشود. می دانید که آب دو قسم دارد؛ آب مطلق و آب مضاف. وضو با آب مطلق صحیح است، با آب مضاف باطل و مثلاً حرام است اگر کسی به قصد این که ... حرام است، تشریع است. از آن طرف واژه ماء یک شبهه مفهومی دارد، مصادیقی از ماء روشن است که این ها آب است، یک مصادیقی هم هست که نمی دانیم واژه ماء و مفهوم ماء به آن صادق است یا صادق نیست، مثلاً چایی. چایی که یک خرده پررنگ هم باشد به خصوص، بعضی ها می گویند آب... مثلاً مرحوم آقای تبریزی قدس سره می گوید آن آب است، وضو با آن جایز است، تطهیر هم با آن جایز است. برخی ها می گویند ما شک داریم به این آب می گویند، یا وقتی سیل می آید. سیل که می آید گاهی این قدر غلیظ می شود به خاطر املاحی که همراه آن هست که آدم شک می کند. همین مدرسه فیضیه یک وقتی سیل آمده، توالت ها و حجره ها، همه به هم وصل شدند. یک شک مهمی که این ها اگر آب باشد کر است، اکرار است اشکالی ندارد اما اگر ماء مضاف باشد تمام این ها الان به هم وصل است، کل مدرسه فیضیه و حجره ها و فرش ها و همه چیز متنجس است. زمان آقای حاج شیخ یک چنین چیزی رخ داده در مدرسه فیضیه. رودخانه آمده بود و این جور. حالا شک می کنیم به این آب می گویند یا آب نمی گویند. این جا حالا یک مایعی، یک مقدار آبی است که سیل آمده ما الان نمی دانیم این چه جوری است. منشأ شک ما در این جا دو امر است که هر دو معاً باعث شده شک کنیم. یک؛ این که آب واقعاً بر دو قسم است؛ مطلق، مضاف و با آن حلال است وضو گرفتن، با این حرام است وضو گرفتن. دو؛ این که واژه ماء به نحو شبهه مفهومی برای ما روشن نیست که صادق بر این هست یا نیست. اگر صادق بر این باشد می شود وضو گرفت، صادق نباشد نمی شود وضو گرفت. پس بنابراین، این جا که ما شک می کنیم، فقط منشأ شک ما این نیست که شبهه مفهومی داریم. و فقط هم منشأ شک ما این نیست که چه داریم؟ می دانیم آب بر دو قسم است. این مجموع این دو تا مطلب دخالت دارد در تردیدی که الان برای ما پیدا می شود و شکی که برای ما پیدا می شود. بنابراین این موارد را حدیث شریف می گیرد. «کل شیء فیه حلال و حرام» هر چیزی که دو قسم در آن وجود دارد که یکی همین ماء است که ما مثال زدیم که فیه مطلق و مضاف و با آن حلال است وضو گرفتن، با این حرام است فهو لک حلال تا این که بدانی حرام است. از این راه هم می شود. این راه را مرحوم شهید صدر قدس سره تصویر کرده در بحوث. که دیگه آن اشکال قبلی را هم ندارد. چون منشأ شک شد چه؟ خود این که فیه حلال و حرام. برخلاف قبلی که این منشأ شک نمی شد. این جا نه، شبهه حکمیه هست، منشأ شک هم همین است که این دو قسم وجود دارد.

س: ...

ج: نیست، این شبهه حکمیه که این جورى شد آن وقت چه کار می‌کنیم؟ تعدی به بقیه می‌کنیم به خاطر این که جازم هستیم که برقى بین این مورد و بقیه موارد نیست. حالا اگر هم شما این کار را نکردید پس بخشی از شبهات حکمیه را لااقل می‌گیرد.

س: استاد منشأ شک فيه حلال و حرام ...

ج: نه، نیست.

س: ...

ج: خارجى که نیست. دو چیز است؛ یکی این که مفهوم را نمی‌دانیم چیست، دو؛ این که ماء بر دو قسم است، ماء کلی بر دو قسم است؛ آب مضاف و آب مطلق. آبى که يجوز الوضوء معه و آبى که لايجوز.

خودشان جواب می‌دهند از این، می‌فرمایند که بله این جور می‌توانیم تصویر کنیم ولی این با غایتی که در روایت ذکر شده این موارد سازگار نیست که بخواهیم مشمول روایت قرار بدهیم چون ظاهر روایت این است که «کل شیء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» تا آن حرام را به وجوده الخارجی بشناسی، آن وقت فتدعه، آن را رها کنید از آن استفاده نکنید. ظاهر غایت این است و حال این که در این مثالی که ما زدیم این نیست، این جا حتی این که مفهوم ماء برای شما روشن بشود. آن مایع خارجى که داریم جلوی ماست، آن آب سیلابی که جلوی ما است، چیست که رفع شک برای ما می‌کند؟ حکم را روشن می‌کند برای ما؟ این که مفهوم ماء برای ما روشن بشود. غایت آن جاست که بفهمیم ماء بر این صادق است یا صادق نیست. بنابراین این تصویر ما درست است که در شبهات حکمیه اصلاً منشأ شک ما هم وجود دو قسم است اما این مشمول حدیث شریف به حسب ظاهر نمی‌شود. چون این جا حدیث شریف ظاهرش این است که آن چیزی که رافع شک شماست و پایان آن حلیت است، نه این که آن حرام را به عینه در خارج و به وجوده الخارجی بشناسیم و حال این که در این جا این نیست، این جا که ما به وجود خارجى می‌دانیم این آبى که این جاست آب سیلاب است. آن که رافع شک ما می‌شود این است که ما بدانیم مفهوم ماء الان بر این صادق است یا صادق نیست، نه یک امر خارجى، نه وجود خارجى آن.

پس بنابراین این راه هم برای برون رفت از آن اشکال و این که بگوییم حکمیه را شامل می‌شد این راه هم درست نیست.

إن قلت سومى هم این جا وجود دارد که حالا...

جلسه ۴۸ - ۱۳۹۵/۱۰/۱۸

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

میلاد مسعود و مبارک مولایمان امام حسن عسکری صلوات الله و سلامه علیه را خدمت فرزند بزرگوارشان حضرت بقیه الله الاعظم ارواحنا فداه و همه شیعیان و موالیان آن بزرگواران و شما عزیزان و فاطمه معصومه علیها السلام تبریک عرض می‌کنیم و امیدواریم که همه‌ی ما جزو شیعیان و موالیان راستین آن بزرگوار و آباء و فرزند بزرگوارش بوده باشیم. این صلوات خاصی آن حضرت را خدمت‌شان تقدیم می‌کنیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ مُحَمَّدَ، اَبِرَّ التَّقِي الصَّادِقِ الْوَفِيِّ النُّورِ الْمُضِيِّ، خَازِنِ عِلْمِكَ وَ الْمَذْكُرِ بِتَوْحِيدِكَ وَ وَلِيَّ اَمْرِكَ وَ خَلَفِ اَيْمَةَ الدِّينِ الْهُدَاةِ الرَّاشِدِينَ وَ الْحُجَّةِ عَلَى اَهْلِ الدُّنْيَا فَصَلِّ عَلَيْهِ يَا رَبُّ اَفْضَلُ مَا صَلَّيْتَ عَلَى اَحَدٍ مِنْ اَصْفِيَائِكَ وَ حُجَجِكَ وَ اَوْلَادِ رُسُلِكَ يَا اِلَهَ الْعَالَمِينَ.

اللهم صل على محمد و آل محمد.

بحث در استدلال به طایفه ثانیه از احادیث حل بود که موضوع در این احادیث «کل شیءٍ فيه حلالٌ و حرامٌ» یا «منه حلالٌ و حرامٌ» بود. و تقریب استدلال اوضحش و اوجهش آن بود که محقق نائینی فرموده بود که شیء یعنی موجود خارجی و موجود خارجی دیگه «فيه حلالٌ و حرامٌ» قابل تصویر نیست، یک امر واحد، یک کار. پس بنابراین «فيه حلالٌ و حرامٌ» به معنای تقسیم نیست، به معنای تردید است یعنی هر چیزی که ممکن است، محتمل است در آن حلال باشد، محتمل است حرام باشد آن حلال است و تمام شبهات حکمیه همین جور هستند، به خاطر فقدان نص، تعارض نص یا اجمال نص محتمل است حلال باشد، محتمل است حرام باشد.

این تقریب استدلال بود. این تقریب محل اشکالاتی واقع شد تا این که یکی از اشکالات هم این بود که ما می‌پذیریم حرف شما را که این جور به این که این برای تقسیم است، ظهور را حفظ می‌کنیم اما می‌گوییم در عین حال می‌شود برای شبهات حکمیه هم استدلال کرد «کل شیءٍ فيه حلالٌ و حرامٌ» یعنی الان در آن حلال و حرام هست ولی می‌توانیم استدلال کنیم برای شبهات حکمیه به آن تصویری شد که مثلاً کلیاتی را در نظر می‌گیریم، عناوینی را در نظر می‌گیریم مثل شرب «فيه حلال شرب الماء، فيه حرام شرب الماء» یک شرب را هم شک می‌کنیم، این شربی که فيه حلالٌ و حرام، آن شرب‌هایی که در آن شک می‌کنی که مثلاً شرب التتن چگونه هست؟ حلال است.

این را جواب دادند به این که ظاهر «فيه حلالٌ و حرامٌ» که در روایت است این است که می‌خواهد منشأ را ذکر کند به خصوص روایت عبدالله بن سلیمان و این‌ها. این مثالی که شما زدید وجود حلال و حرام، منشأیت برای شک ما ندارد و حال این که ظاهر روایت این است که منشأیت شک را می‌خواهد بیان بکند، لا اقل من الاحتمال که ظهور را جمله از دست می‌دهد. پس بنابراین... که این را بحث کردیم.

جواب بعدی جواب محقق شهید صدر قدس سره بود که ما تقسیم و منشأیت را می‌توانیم حفظ بکنیم در عین حال بگوییم شامل شبهات حکمیه می‌شود و آن در مواردی است که یک شبهه مفهومی‌ای وجود داشته من ناحیه مثل ماء. یک شبهه

مفهومی‌ای دارد که آیا مثل چایی را شامل می‌شود، مثل بعضی چیزهایی که مردد است بین این که مطلق است یا مضاف است، آیا شامل می‌شود یا نمی‌شود. بعد از آن طرف هم می‌دانیم که مضاف لایجوز الوضوء معه، مطلق یجوز. وجود این دو حکم باعث می‌شود که ما حالا شک کنیم با چایی می‌توانیم وضو بگیریم یا نمی‌توانیم وضو بگیریم. اگر با هیچ مایعی نمی‌شد، با هیچ آبی نمی‌شد وضو گرفت ما که شک نداشتیم. اگر با همه آب‌ها؛ چه مطلق، چه مضاف جایز بود، باز شک نداشتیم. این که الان شک داریم علت آن چیه؟ پس این تقسیم باعث شده. بنابراین شبهه هم شبهه حکمیه است. این را هم تخلص جستند، خود ایشان گفتند ظاهر غایت این است که آن حرام را بشناسیم، آن مطلق را بشناسیم نه این که مفهوم برای شما روشن بشود. و این جا ما به واسطه این که مفهوم ماء برای ما روشن بشود که آیا شامل چایی هم می‌شود یا نه، از این راه است که غایت برای آن حلیت می‌شود پس بنابراین باز با ظاهر حدیث نمی‌سازد.

حالا در مقابل این حرف که عده‌ای گفتند پس این فیه حلال و حرام للتردید است که آقا نائینی گفت. عده‌ای گفتند للتقسیم است، حالا للتقسیم بودند آن‌هایی که گفتند حالا می‌شود استدلال کرد یا نمی‌شود استدلال نکرد حرف‌هایی بود که گفته شد.

و قد یقال که این لا للتردید است و لا للتقسیم. این «فیه حلال و حرام» لا للتردید و لا للتقسیم، بلکه برای چیه؟ این کنایه است از این که آن چیزهایی که صلاحیت دارد که حلال باشد یا حرام باشد در مقابل یک چیزهایی که صلاحیت ندارد. مثلاً افعال اضطراریه انسان، این نه می‌شود حلال باشد، نه می‌شود حرام باشد، نه می‌شود واجب باشد، هیچ حکمی نمی‌شود داشته باشد. آن شیء‌ای صلاحیت برای تعلق حکم دارد که فعل اختیاری انسان باشد. مثلاً خمری که کسی را بگیرند و دهان او را باز کنند خمر بریزند در حلق او و برود پایین که خودش هیچ گونه دخالتی ندارد و نمی‌تولند، این شرب الخمر حلال است؟ حرام است؟ نه هیچ قانونی ندارد. حلال است یعنی چی؟ کاری از او سر نمی‌زند که شارع بگوید قانون می‌گذاریم که این حلال است. بنابراین فعلی قابلیت این را دارد که حلال باشد، حرام باشد، احکام خمس را داشته باشد که فعل اختیاری باشد. آن می‌تواند فیه حلال و حرام باشد. حالا یا یک جلال حرام، یک جا حلال، هر جا یک چیزی. اما فعلی که این چنین نیست، اضطرار است، آن اصلاً صلاحیت این را ندارد. حالا پس «کل شیء فیه حلال و حرام» این یعنی هر شیء‌ای که صلاحیت دارد، شأنیست را دارد، می‌شود حلال باشد، می‌شود حرام باشد، این کنایه از این است. در مقابل امور اضطراریه‌ای که نه. پس بنابراین این فیه حلال و حرام آورده شده برای احتراز از افعال غیراختیاریه‌ای که صلاحیت برای احکام خمس اصلاً ندارد. این را می‌خواهد بگوید. پس نه برای تردید است که تو تردید داری، این را نمی‌خواهد بگوید. یا دو قسم در آن موجود است. این را نمی‌خواهد بگوید، می‌خواهد بگوید فعل... کأن این جوری گفته؛ هر فعل ذا صلاحیتی که تو نمی‌دانی حلال است یا حرام است، این حلال است. هر فعلی که ذا صلاحیت برای جعل قانون بر او... این جوری. هر فعل ذا صلاحیتی برای جعل قانون بر آن این حلال است تا وقتی بدانی حرام است. این فرمایش و این استظهار هم از محقق همدانی قدس سره بر تعلیقه بر رسائل... این فقیه خوش فهم و خوش سلیقه در فهم روایات این جا را این جوری معنا کرده ایشان. فرموده:... حالا یک مقدار هم شاید عبارت...

«و قد يقال إن فيه حلالٌ و حرام ليس للتقسيم و لا للترديد بل كنايةٌ عن شأنيَّة الشيء و صلاحيته للحليَّة و الحرمة كما يقال فعل الانسان البالغ العاقل فيه حلالٌ و حرام لا فعل البهائم و المجانين».

می‌گوید این فعل آدم‌ها است که حلال و حرام دارد. فعل مجانین و فعل بهائم که این جوری نیست، آن‌ها صلاحیت ندارد.
«فیکون ذکر الوصف كنايةً عن كون شيء صالحاً لأن يتعلق به حکمٌ شرعی و أن يكون فعلاً اختياراً فیکون ذكره للاحتراز عن ما لا يصلح لذلك كالأفعال الإضطرارية»

س: ...

ج: بله دیگه آن را هم قائل می‌شود. یعنی برای آن جاهایی که صلاحیت ندارد و الا گاهی ممکن است صلاحیت داشته باشد برای آن حکم وضعی مثل همین جا. حالا خمر ریختند در دهانش، دهانش را باز کردند خمر ریختند در دهانش، نجاست این چرا، بعد می‌گوید آقا لب‌ها و این‌ها را بعداً که آزاد شدی این‌ها نجس است، حکم وضعی داشته باشد اشکالی ندارد آن برای آن زمان است.

س: ...

ج: آن صلاحیت دارد، گفت هر چیزی که صلاحیت دارد.

این فرمایش این بزرگوار قدس سره. حالا این فرمایش انصاف این است که خلاف ظاهر است. «کل شيءٍ فيه حلالٌ و حرام» بخواهیم بگوییم کنایه از این مطلب هست این خلاف ظاهر است. چون متبادر از این جمله که فيه حلال و حرام، این است که بالفعل در آن حلال و حرام هست اما این شأنیّت دارد و صلاحیت دارد برای این که حلال بشود، حرام بشود، احکام داشته باشد، این یک معنای بعید از ذهن است و ...

س: ...

ج: ما عرف هستیم، داریم به خودمان القاء می‌کنیم می‌بینیم متبادر به ذهن از این جمله این است، حالا تا آقای همدانی چنین حرفی نزده بود اصلاً به ذهن احدی از شما این جور معنایی آمده بود از این جمله. این معنایی است که آدم در مدرسه نشسته فکرش را دارد چیز می‌کند یک‌هوا به ذهنش می‌آید. ولی در ذهن عرف از فيه حلال این جا نمی‌آید.

و اگر روشن است که وقتی که گفته می‌شود «کل شيءٍ فيه حلالٌ و حرام» اگر این فيه حلال و حرام را نمی‌آورد. «کل شيءٍ لک حلال» هر کسی به مقید عقلی و عقلایی می‌فهمید یعنی چیزهایی که صلاحیت این را دارد، افعال اضطراریه را اصلاً مشمول نمی‌دید، به این قرینه عقلیه و عقلائیه، چون به تناسب حکم و موضوع نمی‌شود مطلق افعال را ولو غیر اختیاری را مورد این حکم داد. چیزی يتوقع که بیابند به آن بگویند که می‌شود حلال باشد، می‌شود حرام باشد. اما چیزی که مثل افعال اضطراریه هست خودش به خودی خود بدون نیاز به مقید لفظی و محترز لفظی، خودش کلام از آن منصرف است. آن وقت حالا چیزی که به حکم عقل و عقلاء کلام از آن منصرف بیابند برای انصراف از آن یک جمله حمالةً ذو

وجوه را به کار ببرند که یک آقای آن جوری معنا می کند، یک آقای آن جوری معنا می کند، یک آقای آن جوری معنا می کند. پس بنابراین این جا وجهی ندارد که این جوری بخواهیم معنا بکنیم. بعد علاوه بر این سیاق هم که حالا یک مقداری خالی از اعتبار نیست «کل شیء فیہ حلال و حرام، حلالٌ حتی تعرف أنَّه حرام» این حلالٌ حتی تعرف أنَّه حرام این به یک معنا استعمال شده دیگه کنایی نیست ولی فیہ حلالٌ و حرامٌ آن چیه؟ کنایه است. این به هم زدن سیاق هم هست که آن چه در مغیا ذکر شده با آن چه که در غایت ذکر شده با آن چه که محمول است این ها حلال و حرام ها معناهایش با هم تفاوت پیدا بکند. بنابراین این فرمایش محقق همدانی قدس سره ولو فقیه خوش فهم و خوش ذوقی است در این جا قابل قبول نیست.

مطلب دیگری که در این جا وجود دارد این است که قد یقال که این روایت مربوط به اطراف علم اجمالی است، نه شبهات بدویه است، نه... اطراف علم اجمالی است. چرا؟ می گوید «کل شیء فیہ حلالٌ و حرامٌ» هر چیزی که در آن حلال و حرام وجود دارد این برای شما حلال است تا وقتی علم به آن حرام پیدا کنید، آن حرام را بشناسید، آن وقت فتدعه. مثلاً اگر این باشد خیلی جاها می توانیم قابل تطبیق هست. مثلاً بانک ها فیہ حلالٌ و حرام. این جا این حلال است تا بدانی دزدی است، تا بدانی این غصب است. «کل شیء فیہ حلال و حرام» یک سفره ای انداختند می دانی فیہ حلالٌ و حرام، این لک حلال تا بدانی حرام بعینه کدام است از آن اجتناب بکنی.

س: ...

ج: بله یک گله گوسفند هم همین جور است.

«کل شیء فیہ حلالٌ و حرام فهو لک حلال حتی تعرف أنَّه حرامٌ بعینه». ممکن است بگوییم همین است و این حدیث از حدیث هایی است که دارد ترخیص می دهد در اطراف شبهات محصوره علم اجمالی هم دارد می گوید عیبی ندارد و لذا بعضی شاید محقق یزدی صاحب عروه گفتند... به همین احادیث تمسک کردند گفتند اشکالی ندارد اطراف اجمالی، یا حضرت امام قدس سره در مکاسب محرمه شان ایشان می فرمایند عقلاً اشکالی ندارد که شارع در تمام اطراف علم اجمالی ترخیص بدهد. شهید صدر هم همین جور است. منتها حالا تا بعد عرض می کنیم. این حدیث آن جاست می گوید اشکالی ندارد.

اگر این حرف را بپذیریم آیا می توانیم به این روایت استدلال کنیم یا این فقط در فقه الحدیث ما اثر دارد و الا برای استدلال اشکالی به استدلال نیست کما این که حرف حاج آقا رضا هم همین جور است. اشکال به استدلال نیست، در فهم حدیث است و این که حالا این حدیث در اطراف علم اجمالی هم بیلید و الا روی حرف حاج آقا رضا می گویم چی؟ می گویم فرمایش شما درست یعنی هر چی صلاحیت دارد. همین شرب التتن صلاحیت که دارد، حلال باشد، حرام باشد. می گویم حلال است تا وقتی بدانی حرام است. پس این فقه الحدیث را این جور فهمیدن منافاتی با استدلال ندارد برای شبهات حکمیه اگر اشکالات دیگری نباشد کما این که ما بگوییم اطراف علم اجمالی است. این هم منافاتی ندارد برای این که می گویم وقتی اطراف علم اجمالی را شارع می گوید عیب ندارد با این که این جا علم هست به وجود حرام، شارع اجازه بدهد در شبهات بدویه به طریق اولی. چه شبهات بدویه موضوعیه، چه شبهات بدویه حکمیه. اگر شارع در اطراف علم اجمالی

می‌فرماید اشکال ندارد در شبهات بدویه... چون این جا یک منجزی کأن وجود دارد، حکم فعلی است، منجز هم وجود دارد و عده‌ای از بزرگان شاید مشهور از بزرگان می‌گویند ترخیص در تمام اطراف در این جاها چیه؟ قبیح است چون ترخیص در معصیت است. با وجود این اگر قبول کردیم گفتیم شارع می‌تواند ترخیص بدهد پس در شبهات حکمیه به طریق اولی مقننی که این جا تجویز کرده است عرف می‌فهمد که در شبهات بدویه چه موضوعیه چه حکمیه ترخیص داده است.

س: ...

ج: الویت آن به خاطر این است که در شبهات حکمیه‌ای که علم اجمالی دارید آن حکم واقعی شارع فعلی شده، موضوع دارد، شما هم علم به آن داری پس دارد ترخیص می‌دهد که از آن حکم واقعی که فعلی شده می‌توانی مخالفتش کنی. فکیف به جایی که اصلاً آن حکم واقعی او هنوز منجز نشده، من شبهه بدویه دارم. از حکم موضوع‌دار که خیلی‌ها می‌گویند منجز است فعلی شده دست برمی‌دارد. از جایی که هنوز حکم به این مراتب نرسیده دست برنمی‌دارد عرفاً. عرفاً داریم می‌گوییم. می‌گوییم حتماً پس آن جا هم اشکال ندارد.

پس بنابراین آن چه که ما این جاها برای ما مهم است همین است که این فقه الحدیث را بفهمیم و الا از نظر استدلال چه فرمایش محقق همدانی، چه این فرمایش از نظر استدلال اشکال به استدلال حساب نمی‌شود.

س: ...

ج: بله. می‌داند یا رقص حرام است یا پایکوبی حرام است، احدهما. چرا؟ برای این که آن روایتش مردد است بین.. حالا این روایت اگر شبهات حکمیه را بگیرد می‌گوید چی؟ می‌گوید هم این اشکال ندارد، هم آن اشکال ندارد تا وقتی بدانی کدام اشکال دارد دست برداری. اگر بگیرد اطراف علم اجمالی را این جوری می‌شود.

س: ...

ج: اجمال دلیل است، اجمال دلیل باعث علم اجمالی ما می‌شود که چون می‌دانیم یا معنای آن این است، یا معنای آن آن است.

این جا مرحوم امام قدس سره یک کلامی دارند که در مکاسب محرمه‌شان این کلام ایشان را نقل می‌کنند بر فرمایش که ایشان فرمودند در این جا. ایشان می‌فرماید این حدیث چهار احتمال دارد. «کل شیءٍ فیه حلالٌ و حرامٌ» مجموعاً چهار احتمال دارد:

احتمال اول که خیلی با ظاهر کلام جور درمی‌آید این است که یک شیء واحد عرفی، حقیقی عرفی فیه حلالٌ و حرام. مثل این که خلّ و خمر مخلوط شده این اشاره می‌کند به این مایعی که الان روبروی ما است مثلاً می‌گوید فیه حلالٌ و حرام، هم خمر در آن هست هم خلّ. این لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه. این معنا که مقصود از شیء، الشیء الواحد الحقیقی العرفی باشد که در آن شیء واحد حقیقی عرفی حلال و حرام موجود است، این با ظاهر لفظ خیلی جور در می‌آید این را می‌گوید حلال است حتی تعرف أنّه حرامٌ بعینه. این از نظر واژگان لفظ و جمله خیلی با ظاهر سازگار است اما مبعّداتی

دارد که نمی‌شود به این معنا ملتزم شد. یکی این که خیلی مستبعد است. می‌گوییم مایعی که الان می‌دانم خمر در آن هست و با خلّ مخلوط شده به او می‌گوید بخور تا وقتی که بفهمی که این خمر است. این فی نفسه چون خمر اگر مفسده دارد مخلوط شدنش که کار را حل نمی‌کند.

س: ...

ج: نمی‌شناسیم دیگه، مخلوط شده الان ولی می‌دانیم در این است. عرفان نداریم الان بگویند کجای آن خمر است نمی‌دانیم.

دو؛ این که ایشان می‌فرماید غایت این یک غایتی است که اصلاً معلوم نیست اگر خل و خمر مخلوط نشده یک واحد حقیقی کجاست که من آن را بشناسم، ببرم در آزمایشگاه تجزیه کنم، بفهمم. این غایتی نیست که يتوقع حصوله لأحد الا یک فروض نادره که اصلاً در آن ازمنه صدور این روایات که آزمایشگاه و این جور تجزیه و این‌ها نبوده شاید اصلاً به ذهن نمی‌آمده.

س: ...

ج: نه، یکی عرفی داریم می‌گوییم. می‌گویند این یک مایع است، نمی‌گویند دو تا. چون اتصال در نظر عرف موجب وحدت است. این یک مایع است.

س: پس نمی‌شود گفت فیه حلال و حرام.

ج: چرا؟

س: ...

ج: نه ببینید این قدر

س: ...

ج: حالا فرض کنید از باب نجاست درست است اگر باشد. فرض کنید کسی مقلد مرحوم مقدس اردبیلی است که می‌گوید خمر نجس نیست. حرام است خوردنش ولی نجس نیست. آن جا علم تفصیلی داریم که این نجس است بنابر آن و الا نه، اگر علم تفصیلی نداری، می‌دانی نصف این خمر است، نصف این خلّ است این‌ها را مخلوط کردند؛ خلّ و خمر مخلوط شده. یک کسی را من دیدم در پیسی و کانادا مخلوط می‌کرد، کوکاکولا و پیسی، می‌گفت خیلی مزه‌اش خوشمزه‌تر می‌شود. نصف آن را می‌ریخت با نصف آن در لیوان می‌گفت این بهتر می‌شود. حالا خلّ و خمر را مخلوط می‌کند، استهلاک هم ندارد می‌گوید بهتر می‌شود. حالا خمرش کو؟ معلوم نیست، خلّش کو؟ معلوم نیست. می‌دانم در این ظرف هر دو هست.

س: ...

ج: اتفاقاً چرا نسخه تهذیب این است که «منه حلالٌ و حرامٌ» فیه و منه فرق نمی‌کند. بگوئید این بخشی از آن حلال است، بخشی از آن حرام است می‌شود. می‌شود گفت در این مایع که دارم اشاره می‌کنم، این لیوان فیه حلالٌ و حرامٌ. هر دو درست است این جا گفتن ولی به خاطر این دو مبعد اگرچه با ظاهر لفظ آشنا... ولی به خاطر این دو مبعد می‌گوییم این احتمال نمی‌شود مراد باشد.

احتمال دوم در «کل شیء فیه حلالٌ و حرامٌ» این است که باز یعنی یک شیء خارجی. ولی ضمیر به نحو استخدام برگردد. «کل شیء فیه» در خودش نه. فیه یعنی فی جنسه، فی نوعه حلالٌ و حرامٌ این لک حلال، این جور، استخدام باشد. این اشکالی ندارد عقلاً ولی خلاف ظاهر است چون استخدام خلاف ظاهر است، دلیل می‌خواهد، قرینه می‌خواهد.

قسم سوم این است که... معنای سوم این که از شیء مقصود چی باشد؟ طبیعت باشد. دیگر نه یک شیء مشخص خارجی که در اول و دوم بود. نه، کلی، طبیعت. مثل چی؟ شرب الماء. این فیه حلالٌ و حرامٌ. هم در این طبیعت حلال هست، هم در این طبیعت حرام هست حالا اگر در یک نوعی از آن، صنفی از آن شک کردی که حالا این چطوری است این حلال است، این هم احتمال سوم.

احتمال چهارم این است که هر جا یک واحد اعتباری وجود دارد نه واحد حقیقی عرفی. این‌ها را کنار هم گذاشتند ضمیمه کردند شده یک واحد اعتباری. مثلاً آبگوشت درست کردند، سیبزمینی و لوبیا و گوشت و از این چیزها مخلوط کردند. شما می‌دانید بعضی چیزهای آن حرام است. یا مثل اموال بانک همه جور پول آن جا می‌رود، کسی دزدی هم کرده پولش را می‌برد در بانک می‌گذارد، کسی هم معامله حلالی داشته و درآمد حلالی داشته می‌رود پولش را در بانک می‌گذارد، کسی غصب کرده می‌رود پولش را در بانک می‌گذارد. هم چیز مخلوط است دیگه. فیه حلالٌ و حرام. آن واحد حقیقی نیست حتی عرفاً. روی کله هم ریخته شده که علم اجمالی داریم بعضی از این‌ها حرام است. بحث چهارم این است که این مقصود باشد. امام می‌فرمایند این آخری اشکال عقلی-ندارد ولی اشکال عرفی دارد چون ترخیص در اطراف علم اجمالی به نظر عرف صحیح در نمی‌آید ولو بالدقه العقلیه ما در اصول گفتیم و در محل خودش اثبات کردیم بالدقه العقلیه اشکالی ندارد و علم اجمالی علت تامه برای وجوب موافقت قطعیه و حرمت مخالفت قطعیه نیست. اما عقلاً چی؟ می‌گوییم اگر مفسده دارد این حرام است، حالا مخلوط شده این یعنی چی؟ مگر مخلوط شدن کار را حل می‌کند؟ این یک چیزی است که تصویر عرفی واضح ندارد. چون ندارد و مستبعد می‌شمارد عرف این را، از کلام این مطلب را نمی‌فهمد. بلکه حمل می‌کند بر همان معنای سوم چون اولی که گفتیم نمی‌شود، دومی را هم گفتیم استخدام است و خلاف ظاهر است، چهارمی هم که با فهم عرفی سازگار نیست پس همان معنای سوم است یعنی هر طبیعتی. ایشان این جا این جوری معنا کرده یعنی هر طبیعتی منتها به خاطر این جهت ایشان می‌فهمد پس مقصود از این روایت این است، قهراً اگر این جوری معنا کردیم دیگه با شبهات حکمیه می‌شود به این روایت استدلال کرد.

ایشان این تحقیقی که حالا آدرس آن را هم بدهم. این البته چاپ اول است، مکاسب محرمه ایشان را که من دارم چاپ جدیدش را من نمی‌دانم چه صفحه‌ای می‌شود. صفحه ۲۴۱، جلد دوم، «و فی الصحیحۃ احتمالات»

این فرمایش امام رضوان الله علیه درست است که فرمودند این قسم چهارم این اشکال را دارد، قسم اول هم این اشکال را دارد، اما این قسم دوم و سوم. ایشان می‌فرماید که این قسم سوم ظاهر این است که یعنی طبیعی که این چنینی هست. «کل شیء فیه...» این با آن حرف‌هایی که زدیم که ظاهر فیه حلال و حرام برای تقسیم است و ظاهر این است که این تقسیم موجب شک شما شده. و این طبیعت یک قسم آن جوری دارد، یک قسم آن جوری دارد این موجب شک انسان نمی‌شود. این شبهه هم وجود دارد در این که ما بخواهیم به عنوان طبیعت معنا کنیم که ظاهرش این است که فیه حلال و حرام، و حتی تعرف الحرام منه بعینه که در غایت ذکر شده این ظاهر این است که یعنی همان حرمتی که فیه بود آن را می‌دانستی هست علم به آن پیدا کردی، نه آن حرامی که می‌دانستی این تقسیم به آن می‌شود. چون آن حرامی که من می‌دانستم تقسیم می‌شود چه ربطی به این دارد. مثلاً طبیعت شرب را شما در نظر بگیرید، می‌دانم در این شرب حلال هست حرام هم هست. حالا در شرب التتن شک کردم این شرب التتن برای تو حلال است تا کی؟ تا آن حرام را بفهمی که شرب الخمر است. غایت حلیت شرب التتن بشود فهم حرمت خمر. چه ربطی دارد؟ که علم به حرمت خمر، آن قسم را وقتی فهمیدی پایان حلیت شرب التتن بشود. شرب التتن، خوب دقت کنید اگر ما غایت را می‌خواهیم این خودش یکی از قرائن است که این بیشتر به شبهات موضوعیه باید بخورد نه شبهات حکمیه. هر چیزی که ... فعلی دارد. شما حالا طبیعت دارید معنا می‌کنید. می‌گویید طبیعی که در آن حلال است و حرام است، می‌دانم در آن حلال و حرام است حالا عناوین آن را نمی‌دانم. می‌دانم در آن حلال و حرام است، این برای شما حلال است تا وقتی که چی پیدا کنی؟ علم به آن حرام پیدا بکنی، آن حرام ربطی به این داشته باشد یا نداشته باشد. من می‌دانم شرب التتن، حلال در آن هست، حرام هست حالا الان اطلاع ندارم کدام حلال است، کدام حرام است، حالا شرب التتن برای من حلال شد تا کی؟ تا حتی تعرف الحرام از این طبیعت که فهمیدم حرام از این طبیعت کدام است؟ شرب الخمر است. شرب الخمر را که فهمیدم حلیت شرب التتن از بین می‌رود.

س: ...

ج: نه، شرب التتن را من شک کردم.

س: ...

ج: در همین می‌خواهم برائت جاری بکنم. این را می‌خواهم ببینم چیه. پس بنابراین این که نمی‌شود. بنابراین خود این قرینه است که می‌گوید شیء که در آن حلال است و حرام است یعنی چی؟ یعنی یک حلالی است، یک حرامی است تو احتمال می‌دهی این فرد آن باشد، احتمال می‌دهی فرد آن باشد این برای تو حلال است تا بفهمی این حرام کدام است و این فرد حرام است. این می‌شود همان شبهات موضوعیه. یعنی آن چیزی که سر راست است و هیچ مشکلی در آن ندارد این است که هر شیء که در آن حلال و حرام هست یک استخدام این جا وجود دارد ولی این یک استخدامی است که غلق ندارد، مشکل ندارد، هر استخدامی که اشکال ندارد وقتی قرینه‌ای در کلام باشد و معنای صحیح متوقف بر آن باشد. هر شیء‌ای که در آن حلال هست و حرام هست یعنی در طبیعت آن و تو الان نمی‌دانی این مصداق حرام است یا مصداق حلال است این شیء برای تو حلال است تا بفهمی حرام را بعینه. یعنی به عینه در خارج بفهمی که این مصداق آن حرام است آن وقت

دیگه دست از آن بردار. اما طبیعت اگر بخواهیم معنا بکنیم این شبهه پیدا می‌شود. طبیعت را اگر بخواهیم معنا بکنیم این شبهه پیدا می‌شود. این طبیعت برای تو حلال است تا کی؟ تا آن طبیعت حرام را بشناسی. من طبیعت حرام را شناختم، چه ربطی دارد که غایتی برای این باشد. فلذا این کدر کلمات بعضی بزرگان هم هست که اگر ما بخواهیم این طور معنا بکنیم چنین شبهه‌ای پیدا می‌شود.

س: بعینه، شرب الخمر را خارج نمی‌کند؟

ج: بعینه اگر بیایید بگویید خارج که اصلاً هیچی. بخواهی طبیعت بگویی، بعینه یعنی متمیزاً عن غیرها من الطبیاع. یعنی این.

این هم راجع به این جهت فتحصل مما ذکرنا که استدلال به این حدیث شریف برای شبهات حکمیه حتی طایفه ثانیه هم تا حالا محل اشکال است فقط یک موضوع دیگری باقی مانده در رابطه با این حدیث که فردا مطرح می‌کنیم بعد وارد حدیث اطلاق می‌شویم ان شاء الله. کل شیء مطلق.

جلسه ۴۹ - ۱۳۹۵/۱۰/۱۹

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

در روز نوزدهم دی ماه هستیم که مذكر وفاداری و ایمان و استقامت مردم شریف به خصوص قم هست و اگر نبود این وفاداری و پیروی از مراجع و بزرگان، به هیچ وجه این نعمت بزرگ انقلاب و حکومت اسلامی و الهی منعقد نمی‌شد. از جان و دل مردم حمایت کردند. من شاید در سال ۴۲ ده سال ام بود چون من متولد ۳۲ هستم. آمده بودم نانوایی نان بگیرم، خیابان باجک نشسته بودیم نزدیک‌های پست و تلگراف که وسط‌های خیابان باجک است تقریباً. مشاهده کردم که یک جمعیت فراوانی در چهارراه بازار و همین طور تا بخشی از باجک و اطراف این‌ها آمده‌اند و شعار این‌ها یا مرگ یا خمینی رضوان الله علیه است. از پایین شهر قم و آن محلات که شنیده بودند امام را... با این که امام آن وقت البته مرجعیت آن چنانی نداشتند، یک مدرس اعلاّی حوزه بودند و از بزرگان حوزه بودند هنوز مرجعیت عامه و شهرت آن جوری که نداشتند و به قول مرحوم والد، مرحوم امام بسیار گریزان بودند از مطرح شدن و حتی در فوت مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی ایشان ختم نیامدند یعنی تشییع تشریف نیاوردند برای این که مطرح نشوند با این که خیلی عقیده به آقای بروجردی داشتند، با این که در درس فرموده بودند ما از ایشان استفاده کردیم، و با این که کسی بود که خود ایشان هم جزو فعالین آمدن آقای بروجردی به قم و اقامت در قم بودند. درس‌شان رفتند، تقریرات درس‌شان را نوشتند. با این اهتمامی که داشتند اما برای مطرح نشدن این طور ولی چون برای خدا بود، با اخلاص بود، روی تشخیص وظیفه الهی بود این جور در دل‌های مردم خدای متعال محبت ایشان را قرار داد و این طور حمایت کردند. این حمایت که مردم کردند به قول رهبر عزیز آیت‌الله

خامنه‌ای دام ظلّه چند سال پیش می‌فرمودند که من خدمت امام عرض کردم که این کاری که شما کردید نتیجه هزار سال فعالیت روحانیت است که این روحانیت در گوشه و کنار این کشور مردم را با اسلام آشنا کردند، با روحانیت، با امامت، با مرجعیت، با تقلید، با دینداری آشنا کرده شما از این زمینه آماده استفاده کردید پس بنابراین این... این رکن اساسی را ما باید حفظ بکنیم و ما در مقابل اسلام، خون شهداء، اولیاء اسلام مسؤول کیان روحانیت هستیم. اگر خدای نکرده عمل تک تک ما طلبه‌ها در بین جامعه، در بین مردم جوّی باشد که این اقتدار، این احترام، این نفوذ که خدای متعال نصیب روحانیت کرده این‌ها خدشه‌دار بشود، این‌ها گرفته بشود، این یک گناه بسیار بسیار عظیمی است. یک گناه بزرگی است و تک تک افعال ما، رفتار ما، کردار ما، این‌ها را خیال نکنیم اثر ندارد، مجموعه این‌ها از هر طلبه‌ای توی چشم مردم اثر می‌گذارد برای این که این‌ها متدین هستند، دیندار هستند، دنبال آخرت هستند، دنبال دنیا نیستند، هدفشان اسلام است یا نه این هم یک شغلی مثل شغل‌های دیگه است. این همه رفتارها و کردارهای ما همین طور است. مطالبی که گفته می‌شود. مطالبی که آدم احتمال بدهد ولو یک در میلیون که این مضر است و ارکان انقلاب را که رکن رکن انقلاب حضرت امام قدس سره و بعد مراجع عظامی که بودند رضوان الله علیهم اجمعین و آن‌ها هم نقش مهم داشتند. این حالا حرف‌هایی زده بشود، مطالبی گفته بشود ولو به عنوان حفظ در تاریخ. یک آقایی یک چیزی در ذهنش است برای حفظ در تاریخ یک حرف‌هایی می‌خواهد بزند که معلوم درست باشد، شاید اشتباه بکند، پیر شده ممکن اشتباه زیاد بکند وقتی آدم پیر می‌شود. آن وقت این‌ها منتشر بشود توی دل جوان‌ها، توی دل مردم این ارکان انقلاب خدای نکرده خدشه‌دار بشود، این‌ها گناهان بسیار بزرگی است که ما باید توجه به آن داشته باشیم و شکر این نعمت را که خدای متعال عنایت فرموده و یک امنیه و یک آرزویی بوده در دل شیعه و علمای شیعه از بعد از مولی امیرالمؤمنین سلام الله علیه کجا ما یک حکومت الهی این چنینی داشتیم. و البته چون مسبوق به سابقه آن چنانی نیست خیلی کم و کاستی وجود دارد و حالا باید در طول زمان ان شاء الله با زحماتی که حوزه‌ها می‌کشند ابعاد حکومت الهی و اسلامی و جهات مختلف آن هم روشن بشود. الان جهات ابهام خیلی دارد. واقعاً ما توی شورا که هستیم متوجه می‌شویم خیلی چیزها هست الان روی این‌ها کار نشده ما حکم واقعی اسلام را خیلی جاهای آن را نمی‌دانیم درست چیه، حالا با برائت و این چیزها بالاخره با حجت کار را تمام می‌کنیم. ولی خیلی باید روی این کار بشود و ابعاد مختلفی دارد که این‌ها هنوز مبین و ممیز نیست واقعاً از جهات مختلف، این‌ها کار حوزه‌ها را می‌طلبد که روی آن کار کنند، علما کار کنند و ای کاش در آن انقلاب مشروطه که شش نفر از اعظام علمای نجف قرار داده شدند برای شورای نگهبان آن روز مثل مرحوم آشیخ محمد حسین اصفهانی، مثل مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی که این‌ها مهره فقه و اساطین فقه و اصول بودند اگر شده بود آن انجام بشود خیلی کار جلو می‌رفت. این بزرگان فحول علمای این چنینی اگر آمده بودند در کار و قوانین و این‌ها به زیر نظر آن‌ها انجام می‌شد راه جلو رفته بود الان خیلی زمینه بکر است، و آن اعلام و بزرگانی هم که خیلی در این‌ها کار نکردند این احتیاج دارد که حوزه‌ها همت بالایی به خرج بدهند و این ابعاد مختلف را ان شاء الله روشن کنند. امیدواریم البته خدای متعال این قدر دیگه طولانی نکنند ظهور حضرت بقیه الله سلام الله علیه را که احتیاج به این چیزها باشد. ان شاء الله دیگه حضرت بیایند و خودشان روشن کنند امور را و ما همه سرباز آن حضرت و در رکاب آن حضرت و ... ان شاء الله.

مسأله دوم هم که به حسب حالا آن چه که اشتهر الیوم عند بعضی که فردا مصادف با شهادت یا وفات حضرت معصومه سلام الله علیها است که من این جهت را نمی‌خواهم عرض کنم چون این که ولادت حضرت در چه روزی بوده و وفات حضرت در چه روزی بوده هیچ مدرک تاریخی درستی ندارد. حالا بعضی‌ها گفتند، بعضی از بزرگان هم می‌گویند، روی جهات درستی هم نبوده آن‌هایی که گفتند. از این جهت ما ترویج به این که یک روزی را به این عنوان محل تأمل و اشکال هست که لاتقف ما لیس لک به علم. اما از جهت این که بالاخره تکریم این بزرگوار که حق عظیمی بر تشیع دارد، این حوزه مبارکه با این همه آثاری که دارد، این مراجع بزرگ همه به برکت این خانم هستند که قم مشرف است به حضور مبارک ایشان و این روایت معتبره که هر کسی آن حضرت را زیارت کند عارفاً بحقها وجبت له الجنة، یک عالم معنا توی آن هست. آخر باید چقدر یک شخص در درگاه خدای متعال قرب داشته باشد و عظمت داشته باشد که اگر کسی به زیارت ایشان برود این زیارت کیمیای وجود او را و وجود او را به کیمیا تبدیل می‌کند. و وجبت له الجنة می‌شود. این خیلی مقام بلند و بالایی است و طبق بعضی از مکاشفات که برای بعضی از اعلام پیش آمده، فرموده شده است که آن چه که خدای متعال مقدر فرموده بوده است که از فاطمه زهرا سلام الله علیها و قبر مبارک آن بزرگوار نصیب مردم بشود در این دورانی که مصلحت در خفاء قبر مطهر آن بزرگوار هست، از قبر فاطمه معصومه این آثار و این برکات نصیب می‌شود برای مردم، برای شیعیان. بنابراین این هم نعمت بسیار بزرگی است که ما در جوار مبارک این حضرت هستیم و با توسل و تمسک به آن جناب قطعاً بدانید که می‌توانید مراتب بسیار عالی معنوی و علمی را ان شاء الله... پدر ما رضوان الله علیه می‌فرمود من گاهی بعضی مسائل علمی را که حل نشده برای من، توی فکر بودم حل نشده گاهی همین که در شعاع این حرم قرار می‌گرفتم یک مرتبه جرقه می‌زد و حل می‌شد. در شعاع این حرم، مثلاً از توی صحن رد می‌شوم یا از توی خیابان ارم موازی حرم رد می‌شوم گاهی این طور می‌شود. من خودم هم امتحان کردم گاهی همین طور است که یک مسأله‌ای را توی خانه مطالعه کردیم، حالا می‌آییم حرم می‌بینیم حل شد. این بزرگوار این جور احاطه بر عالم دارد به اذن الله تبارک و تعالی، بنابراین تکریم این بزرگوار خودش امر لازم و مهمی است از این جهت فردا به این عنوان که بالاخره حالا این جا مراسم هست و تکریم می‌کنند دیگه تناسب ندارد که بحث‌ها و درس‌ها هم در کنار این باشد، فردا از این جهت هم تعطیل هست.

خب آخرین مطلبی که در روایات حل در طایفه ثانیه وجود دارد و به خاطر آن جهت گفته می‌شود این روایات اختصاص به شبهات موضوعیه دارد اگر دلالت بر حل بکند و شامل شبهات حکمیه نمی‌شود چند قرینه داخلی در این روایات است:

یک؛ واژه عرفان، «حتی تعرف أنه حرام» گفته شده است که ماده عَرَفَ، این ماده در جزئیات استعمال می‌شود به خلاف ماده عَلِمَ که در کلیات است. هیچ وقت گفته نمی‌شود علمتُ زیداً بلکه گفته می‌شود عرفتُ زیداً. زید را شناختم، عرفت زیداً. اما علمتُ زیداً گفته نمی‌شود، علمتُ بیا امور کلی است. اما عرفتُ بیا چیه؟ ما امور جزئی است. پس این جا هم که می‌فرماید «کل شیءٍ فیه حلالٌ و حرامٌ فیهی لک حلالٌ حتی تعرف أنه حرامٌ بعینه» پس معلوم می‌شود با این استعمال تعرف در غایت معلوم می‌شود آن مورد مغیا که مورد نظر بوده امور جزئی است که این مایع حلال است یا حرام است از باب این که اشتباه شده، در اثر اشتباه امور خارجیه و امثال این‌ها. اما اگر نمی‌دانی حکم شرب تنن چیه در شرع به طور کلی؟ این جا باید بگویند

«حتی تعلم أنه حرام» کما این که در بعضی از روایات این جوری بود، رولیت طایفه اولی، تعلم بود. اما این جا تعرف دارد پس معلوم می شود ناظر به احکام جزئیة است و شبهات حکمیة را شامل نمی شود. این یک قرینه.

قرینه دوم که در این روایت باز وجود دارد «بعینه» هست. «حتی تعرف الحرام من بعینه» ظاهر بعینه ولو این که ممکن است حالا یک جاهای دیگری هم گفته بشود بعینه، که مقصود این است که از بقیه متمیز باشد ولو در ذهن، اما ظهور این واژه عند الاطلاق این است که یعنی در خارج عینیت آن، ذات آن، وجود آن برای تو مشخص باشد. «بعینه» یعنی بوجوده الخارجی المتمیز المتشخص عن سایر ما سواه. ظاهر بعینه این است. نمی خواهیم بگوییم اصلاً جاهای دیگر نمی شود استعمال بشود و غلط است. مثلاً کسی بگوید الغناء بعینه حرامٌ لا بمزاوالاته. کلی است غنا، این غلط نیست، اشکالی ندارد این طوری بگوییم. الغناء بعینه یا بنفسه حرامٌ لا بجهة مزاوالاته و مقارنته. این غلط نیست کسی این جوری بگوید اما عند الاطلاق وقتی گفته می شود. آن جا به خاطر این که الغناء خودش کلی است و حالا موضوع حکم قرار داده شده، به یک غنای خاصی که در خارج است که این قضیه توجه ندارد آن خودش قرینه می شود و آن جا بعینه معنایش این نیست که یعنی بوجوده الخارجی، یعنی این کلی. اما جایی که یک چنین قرائنی وجود نداشته باشد این بعینه انصراف دارد عرفاً به وجود خارجی، به تشخص خارجی، به عینیت خارجی. بنابراین عده ای از بزرگان گفتند به خاطر این کلمه بعینه باز ظاهر این روایت این است که بریا شبهات موضوعیه است نه حکمیة است. حالا اگر شما... حالا این را بعد بگوییم.

و قرینه سوم که در این جا وجود دارد این است که فرموده «حتی تعرف الحرام منه بعینه». فرموده «حتی تعرف الحرمة» اگر شبهات حکمیة بود تناسب آن چی بود؟ می گوییم که «حتی تعرف الحرمة» شما در حکم شک داری می گوید این حکمش حلیت است تا این حکم را بدانی که حرمت است. اما فرموده «حتی تعرف الحرام منه بعینه» یعنی آن ذاتی که حرمت را دارد، آن را بشناسی. و حال این که در شبهات حکمیة ما لازم نیست آن ذات را بشناسیم که، برای این که احکام کلی را بدانیم احتیاج نداریم که آن ذات را بدانیم که الان کجاست و چیه، باید حکم آن را بدانیم حالا می خواهد موضوع در ... چون در کبری دانستن که احتیاج به علم به صغری نداریم. در علم به کبری مسأله بلد شدن این نیاز ندارد که علم به صغری داشته باشیم. می گوییم آقا تقلید اعلم لازم است، واجب است. اعلم حالا کجاست، کیه؟ ما نمی دانیم، اشکالی ندارد. کبری دانستن، علم به کبری پیدا کردن نیاز ندارد که متصف به آن کبری، آن را هم علم به آن پیدا کنیم. بله در مقام تنجز چرا، آن وقت باید علم به صغری هم پیدا کنید، علم به کبری داشته باشیم، نسبت به صغری هم علم یا علمی داشته باشید تا تنجز پیدا بکند آن حکم اما در معرفة الحكم نه، این نیازی به این جهت ندارد. پس این که فرموده «حتی تعرف الحرام منه بعینه» آن حرام را بدانی و باز قرینه چهارمی که این جا باز وجود دارد این است که کأنّ حتی تعرف الحرام منه بعینه... «کل شیء فيه حلالٌ و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه» کأنّ این الف و لام الحرام، الف و لام عهد است یعنی همین «فيه حلالٌ و حرام» که گفتیم که مفروض مان این بود که حلال توی آن هست، حرام توی آن هست، این برای تو حلال است تا آن حرام را بشناسی، بعینه آن حرام را بشناسی آن وقت فتدعه، کنارش بگذاری. پس این غایت نشان می دهد که غایت برای حلیت و پایان حلیت کجاست؟ آن جایی است که آن حرام را که فيه حلالٌ و حرام بود و حالا شما نمی دانستی این مصداق کدام است آن برای شما مشخص بشود، این کجا وجود دارد یک چنین حالتی؟ توی شبهات حکمیة وجود دارد.

ما در شبهات حکمیه رأساً شک می‌کنیم که این شرب تنن چطور است «فیه حلالٌ و حرام» ندارد که. اما همه شبهات موضوعیه این جوری است که یک حلالی هست و یک حرامی هست ما الان به خاطر اشتباه امور خارجیه یا به خاطر تاریکی یا به خاطر یک چیزی برای ما روشن نیست این مصداق آن است یا مصداق آن است. این می‌گوید بر تو حلال است تا این که بفهمیم حرام است و مصداق حرام است. بنابراین ولو حالا دیروز و پریروز مثلاً می‌گفتیم، یک جورهایی یک تصویرهایی می‌کردیم برای آن جا ولی همه آن‌ها محل کلام بود دیگه و یک تصویرهایی است که باید به زحمت درست کرد اما آن چیزی که رند است، فیه حلالٌ و حرام، بعد حتی تعرف الحرام منه بعینه، در کجاست؟ در شبهات موضوعیه.

بنابراین به این امور اربعه که قرائن داخلی این روایت هستند، توی خود این متن هستند فرمودند که این ظهور دارد در چی؟ در این که شبهات موضوعیه را دارد می‌گوید و اگر حالا این قرائن اربعه ظهور قطعی درست نکند برای این متن در شبهات موضوعیه لااقل این است که این قرائن این قدر هنر را دارد که ما تردید نکنیم که آیا شبهات حکمیه را هم می‌گیرد، قدر متیقن این عبارت باید شبهات موضوعیه باشد. این جور تعبیرات، این جور کلمات با شبهات موضوعیه خیلی سازگار است. پس شبهه موضوعیه حتماً باید مقصود باشد. آیا حکمیه هم هست؟ اگر نفی جزمی نکنیم به خاطر این که می‌گوییم خلاف ظاهر است، ظهورش در موضوعیه هست، لیس الا لااقل مردد هستیم. پس ظهور این کلام در شمول نسبت به شبهات حکمیه تمام نیست. پس باید گفت این روایات را نمی‌شود برای برائت در شبهات حکمیه به آن استدلال کرد.

خب این هم یک مطلب قوی‌ای است ولو این که در بعضی از آن حالا قرائنی که گفته شد مثلاً مثل ماده عرفان تأمل وجود دارد. یا حتی بالاتر از تأمل؛ ممنوعٌ این حرف. چون اگر شما تتبع کنید در السنه خود شارع و روایات می‌بینید این ماده در کلیات هم استعمال شده. مثلاً همین مقبوله عمر بن حنظله که روایت معروفی است و در باب قضاء مورد تمسک است، در باب تعادل و تراجیح در اصول مورد تمسک است و حالا جاهای مختلف شما می‌بینید آن جا فرموده چی؟ «من نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» آن وقت «قد جعلت و لکم حاکماً» عرف احکامنا، احکام آن‌ها کلی است دیگه. آن جا این جوری فرمود. یا در بعضی روایات دیگر هم هست که حالا بعضی‌ها را من این جا نوشتم.

س: ???

ج: آن اشکالی ندارد. آن هم از آن طرف درست است. گاهی در جزء خارجی استعمال می‌شود.

یا این جا داریم که... یک روایتی هست «فی روایة قال رسول الله (ص)» این روایت در باب پانزده از ابواب وضو، حدیث ۲۶ در وسائل، باب ۱۵ من ابواب الوضوء، حدیث ۲۶:

«أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ لِلْمِقْدَادِ وَ سَلْمَانَ وَ أَبِي ذَرٍّ - أَوْ تَعْرِفُونَ شَرَائِعَ الْإِسْلَامِ » شرایع اسلام امور کلی است، نماز واجب است، روزه واجب است، حج واجب است، زکات واجب است. این‌ها و حضرت نفرموده «أَتَعْلَمُونَ» «أَتَعْرِفُونَ شَرَائِعَ الْإِسْلَامِ» یا در بعضی روایات دیگر در باب حدود که حالا من آدرس آن را هم یادم رفته این جا بنوسیم. یک عده دزدی کرده بودند حالا خودشان نقل کردند:

«اقررنا بالسرقة» خدمت امیرالمؤمنین سلام الله علیه به حسب این نقل می آیند اقرار به سرقت می کنند. «فقال لنا» حضرت به ما فرمودند «تعرفون أنها حرام» آن وقتی که سرقت کردید می دانستید حرام است یا نه روی جهالت و نادانی کردید حالا بعد فهمیدید این در اسلام حرام است؟ که مثلاً حکم آن فرق می کند. «تعرفون أنها أی السرقة حرام» این هم حکم کلی است دیگر. پس بنابراین این جوری نیست که ما بگوییم تعرف، يعرف و امثال این ها فقط در جزئیات و امور خارجیه استعمال می شود، در کلمات شارع ما می بینیم که در امور کلیه هم استعمال شده مثل این مثال ها و غیر ذلک. حالا آن موقع که من چند تا مورد را نوشتم این ابزار نبود آن موقع. حالا شما سرچ کنید شاید موارد خیلی زیادی برای شما بیاید که این چنینی است.

س:؟؟

ج: نه، می خواهیم بگوییم ظهور ندارد. توی استعمالات... الان این جاها هیچ عنایتی احساس می شود که مثلاً آره این جا روی عنایتی گفته شده؟ نه.

س:؟؟؟

ج: این قدر ندارد. واقع امر این است که این جوری نیست و خیلی از بزرگان عرب زبان هم حالا ماها که آن ذوق عربی را نداریم که توی ارتکاز ما از زبان عرب این نقش بسته باشد ولی علمایی که عرب هستند مثل مثلاً شهید صدر، مثل آقای حکیم و این ها که عرب هستند این ها را هم ما می بینیم که این ها هم همین اشکال را دارند که نه این جوری نیست. و شاید بیشتر کسانی که می گویند تعرف دلالت می کند فقههای ایرانی هستند. آن ذوق آن جوری ندارند؟؟؟

خب این بحث تمام شد راجع به این حدیث شریف. پس نتیجه این شد که نه به طایفه اولی می توانیم استدلال کنیم برای برائت در شبهات حکمیه و نه به طایفه ثانیه می توانیم استدلال کنیم برای برائت در شبهات حکمیه.

س:؟؟

ج: ببینید آن روز هم یکی از برادران آمده بودند نظیر این فرمایش شما را ایشان می فرمودند و قبل از شما بزرگان دیگری، اعظم دیگری مثل آشیخ عبدالکریم حائری در درر، آن ها فرمودند آره این هست، چون ما می بینیم مثلاً یک قسمی از آن حلال است، یک قسمی... این باعث می شود که توی فکرمان بیاید که لعل این جور است. نه این ها منشأ نیست فلذا است....

س: علم اجمالی داریم که توی شریعت چیزهای حلالی وجود دارد.

ج: باشد، علم اجمالی هم؟؟؟

س: شاید این از مصادیق آن حلال باشد.

ج: نه، شاید از مصادیق یعنی چی؟ بله در شریعت می دانیم خدا حلال دارد، حرام دارد.

س: شاید این شرب خمر...

ج: ولی این به نحو ... آیا اطراف علم اجمالی ما است یا نه، ما الان علم اجمالی مان استنباط کردیم انحلال پیدا کردیم. الان این شبهه بدویه است برای ما.

س: نه، حل نمی شود. فرض کنیم بعد از فحص و استنباط آن علم اجمالی هم باقی است.

ج: که چی؟

س: آن علم اجمالی تان... پس علم دارید خودتان. این ها منشأ نشده. حرمت آن منشأ نشده.

س: آن علم اجمالی منشأ می شود که شک کنم توی این موضوع الف که حکمش حلیت است یا حرمت است.

ج: نه، برای خودش شک دارم، آن منشأ نشده. علم اجمالی به این که شارع بدون قانون نمی شود.

س: نه، آن منحل شد یک چند تا یعنی یک مقدار از آن ها منحل شد ولی هنوز علم اجمالی باقی است.

ج: می دانم، باشد علم اجمالی آن منشأش چیه؟ این که دین بی قانون نمی شود. اما این که آن حرام است یا آن حلال است منشأ شک شما نشده. این که دین بی قانون نمی شود منشأ این شده که ما علم اجمالی داشته باشیم پس وجوب و حرمتی باید باشد. نه، وجوب آن یا حرمت آن باعث شده که در این سومی حالا شک بکنیم و حال این که ظاهر روایت این است که وجوب حرمت آن، یا حرمت این حالا در این جا چون شبهه تحریمیه است. حرمت آن یا حرمت آن باعث شده در این شک کنیم. این کجاست؟

س: نه نمی دانیم. می دانیم توی شریعت چیزهای حرامی هست همان باعث شده که بدانیم قلیان کشیدن حرام است یا حلال است.

ج: نه، همین عرض را دارم می کنم....

س: این همان است هیچ چیز دیگری نیست.

ج: شما نکته اش را دقت بکنید. چرا می دانیم شرب تنن هم یک حکمی دارد، قلیان کشیدن هم یک حکمی دارد. چون می دانیم دین قانون دارد نسبت به همه چیز. نه چون می دانیم خمر آن حرام است، خاک خوردن حرام است حالا شک می کنیم این. این به خاطر این نیست. این به خاطر این است که دین قانون دارد نسبت به همه چیز فلذا علم اجمالی پیدا می شود. نه این که علم به حرمت خمر و حرمت اکل تراب باعث شده که حالا شک کنیم که تنن چه جوری است، این نیست. ولی در شبهات موضوعیه همین است، می دانیم این مایع حرام است، این مایع هم حرام است این مایع یا این است، یا این است فلذا شک می کنیم.

س:؟؟ حلال و حرام کنایه از همین است، یعنی این که می‌دانیم در شریعت یک چیزهایی حلال است یک چیزهایی حرام است.

ج: کجا دارد در شریعت؟ کل شیء کجا دارد فیه یعنی در شریعت حلال حلال و حرام است. کل شیء یعنی در آن شیء حلال و حرام هست.

س: بحثی که توی آن روایت شاید مطرح باشد؟؟؟

ج: بله. جواب این این است که حتی تعلم آنه یعنی بعنوانه، نه به عنوان احتیاط. به عنوانه حرام است نه به عنوان احتیاط. که حالا این در حدیث اطلاق باز توضیح این مطلب خواهد آمد. آن علمی که اگر شما اخبار احتیاط را دارید باز علم به این پیدا نمی‌کنید که این بعنوانه حرام است.

س:؟؟؟

ج: نه، به عنوان؟؟؟ نه، به عنوان شیءای که در آن حلال است و حرام است یعنی به عنوانه حرام است، به عنوانه حلال است حالا شک کردی، بگو این حلال است تا بفهمی بعنوانه، نه به یک حکم ظاهری که در حال تردید برای شما یک وظیفه‌ای تعیین کرده، آن که حرمت است آن بعنوانه نیست. ظاهر روایت این است.

س:؟؟؟

ج: این همان حرامی است که آن جا می‌گوید فیه حلال و حرام. آن حرامی که شما بعداً از اخبار احتیاط می‌خواهید به دست بیاورید که آن فیه حلال و حرامی نبود که در موضوع اخذ شده بود. آن حلال و حرام به عنوان خودش بود.

خب این بحث ما در اخبار حل تمام شد، روایت دیگری که ان شاء الله باید مورد بحث قرار بدهیم روایت اطلاق هست که حالا بنا داشتیم امروز وارد بحث آن بشویم ولی ظاهری دیگه وقت تمام است و ان شاء الله برای پس فردا و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۵۰ - ۱۳۹۵/۱۰/۲۵

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

قبل از شروع در بحث به پاس زحمات فراوان مرحوم آقای هاشمی رفسنجانی رحمه الله علیه ثواب یک صلوات و یک سوره مبارکه فاتحه اهداء می‌کنیم خدمت ایشان.

حدیث شریف دیگری که به آن استدلال شده برای اثبات برائت در شبهات حکمیه حدیث شریف اطلاق هست که به خاطر وجود کلمه مطلق یا مطلقه این نام برای آن گذاشته شده؛ حدیث اطلاق. این حدیث شریف که شیخ فرموده اُدل روایات باب هست بر مدعا که برائت باشد در شبهات حکمیه به چهار سیاق مختلفه نقل شده. سیاق اول همین عبارت معروف هست «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» این سیاق را مرحوم صدوق قدس سره در من لایحضره الفقیه نقل فرموده در باب قنوت و این که قنوت به فارسی جایز است یا جایز نیست که ایشان مختارش این هست که جایز است و به همین حدیث هم تمسک می‌فرماید. منتها کلام در این است که نحوه نقل صدوق چگونه است، سند ذکر فرموده البته ایشان اما آیا این از مرسلات جزمیه صدوق است، و یا این که نه آن جوری که صاحب وسائل رحمه الله در دو باب این روایت را نقل فرموده، یکی در باب صلات در بحث قنوت و یکی هم در ابواب صفات قاضی. در هر دو جا صاحب وسائل به نحو ارسال جزمی نقل فرموده که محمد بن علی بن الحسین قال قال الصادق (ع) «که به طور جزم صدوق به امام صادق سلام الله علیه نسبت داده. قال قال الصادق (ع) کل شیء مطلق. اما در خود من لایحضره الفقیه نسخه آخوند را که مراجعه بفرمایید در آن جا به طور جزم نسبت نداده فرموده «رُوی عن الصادق (ع)» روایت شده از آن بزرگوار. و این دو تا با هم تفاوت می‌کند اگرچه صدوق در این جا فتوا داده به طبق این روایت شریفه. عبارت ایشان را.... یک روایتی را ذکر می‌فرماید که به نظر ایشان دلالت می‌کند بر این که قنوت به فارسی جایز است بعد می‌فرماید:

«و لو لم یرد هذا الخبر ایضا لکننت احیزه بالخبر الذی روی عن الصادق علیه السلام أنه قال: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی»، و النهی عن الدعاء بالفارسیه فی الصلاة غیر موجود و الحمد لله»

خب این جا صریحاً می‌فرماید که به این فتوا می‌دهم طبق این روایت به جواز، علاوه بر این که ایشان در ابتدای کتاب من لایحضره الفقیه فرموده «و لم یقصد فیه قصد المصنفین فی ایراد جمیع ما رواه بل قصدت ایراد ما اُفتی به و احکم بصحته و اعتقد أنه حجة فی ما بینی و بین ربی تقدس ذکره و تعللت قدرته» که این عبارت هم عده‌ای از بزرگان می‌فرمایند دلالت می‌کند بر این که تمام روایات من لایحضره الفقیه مفتی به مرحوم صدوق است و ایشان شهادت می‌دهند به این که صحت دارد این روایات و حجت است بین ایشان و خدای متعال.

بنابراین حالا اگر این مطلب درست است یا درست نیست این استفاده، این خودش کلام طویلی دارد که فعلاً در صدد بحث از آن نیستیم. علی‌ای حال این جا آن چه که در من لایحضره الفقیه این نسخه‌ای که دست ما هست، حالا همه نسخ را هم ما مراجعه نکردیم، نسخه آخوندی، طبع اسلامی. این جا «رُوی» دارد. اما صاحب وسائل به نحو ارسال جزمی نقل فرموده و مرحوم امام قدس سره در حاشیه‌ای که بر انوار الهدایه دارند ایشان می‌فرماید که این اسناد جزمی صدوق به این شکل که خودش دارد به امام صادق سلام الله علیه به نحو جزم اسناد می‌دهد این موجب قوت روایت است؛ «و لایخفی أن مثل هذا الارسال و النسبة الی المعصوم بنحو الجزم من مثل الصدوق» که یک آدم متورع و متوجه به موازین هست «لایمکن الا مع احرازه صدور الروایة فیهی رواية محرزة لديه ولو بالقرائن القائمة لديه» ممکن است حالا سند هم نداشته، برای ایشان هم مرسلاً به دستش رسیده یا سندی داشته که مشتمل بر افراد ضعیف بودند اما محفوف به قرائنی بوده که ایشان جزم پیدا کرده این صادر شده از امام صادق سلام الله علیه. «و رفع اليد عن مثلها فی غایة الاشکال فی موارد اثبات

حکم الزامی» اگر یک چنین خبری مشتمل بر حکم الزامی باشد رفع ید از آن «فی غایه الاشکال بل لایبعد صحه الاحتجاجه بمثلها» که ایشان در فقه هم همین طور فرمودند؛ مرسلات جزمی صدوق و امثال صدوق را حجت می دانند.

س: ...

ج: حالا این جا بحث هست که این استدلال که ایشان جزم پیدا کردند پس اخبار می کنند برای ما حجت می شود یا حجت نمی شود، این ممکن است کسی همین مناقشه شما را بکند که قطع ایشان برای ما چه حجیتی دارد ایشان از قرائنی، شواهدی یقین پیدا کردند، جزم پیدا کردند. مگر این که کسی از جزم صدوق جزم پیدا کند که خودش مطمئن بشود، خودش جازم بشود مثل شیخنا الاستاد مرحوم آقای حائری قدس سره نقل شد از ایشان که فرمودند من وقتی نجاشی می گوید ثقة یا شیخ می گوید ثقة جزم پیدا می کنم، اطمینان پیدا می کنم دیگر ادله حجیت خبر واحد و ادله شهادت نمی خواهد، من از حرف او برایم جزم پیدا می شود. این یک راهی است که کسی اگر نفس او خالی از وساوس بالاخره زیادی باشد از آن طرف هم آن بزرگان را درست شناخته باشد و بداند آن ها با دقت و تورع حرف می زنند ممکن است جزم برای او پیدا بشود. اما اگر کسی حالا در این حد نبود، این حلت را نداشت جزم آن ها برای او چه فایده ای دارد. بیان معتمد که ما قبلاً هم عرض می کردیم همین است که اخبار این بزرگان و اخبار این بزرگان اخبار محتمل الحس و الحدس است یعنی احتمال می دهیم حدس زده باشند و اجتهاد کرده باشند و احتمال می دهیم این مطلب حساً به دست شان رسیده. در خبر محتمل الحس و الحدس که احتمال حسیت آن احتمال عقلایی باشد و نیشقولی نباشد بنای عقلاء بر عمل به آن است و حجت است. بنابراین وقتی صدوق می گوید قال الصادق (ع) و ایشان در عصری می زیسته که اسناد و قرائن و شواهد در آن عصرها زیاد بوده از این جهت محتمل الحس و الحدس است، از این راه ما می گوییم که مرسلات صدوق حجت است آن جایی که اسناد جزمی بدهد ولی در مانحن فیه اسناد جزمی دادن صدوق محل تردید است چون آن چه که در نسخه می بینیم «روی» است؛ روایت شده ولی فتوا به آن می دهد اما اسناد نمی دهد. ولی نقل صاحب وسائل البته جزمی است. اگر ما مبنای محقق خویی و شهید صدر و شیخنا الاستاد قاروبی را قائل بشویم که ما چون این کتب اربعه درست است که متواتر است اما نه به کل حرف حرف بلکه علی اجمال متواتر است. معتمد ما در این جاها نقل صاحب وسائل است که طریق معنعن دارد. چون صاحب وسائل در خاتمه وسائل طریق خودش را به این کتب را ذکر کرده، آن جا طریق معنعن دارد؛ ثقة عن ثقة عن ثقة تا می رسد به شیخ طوسی، تا می رسد به کلینی، تا می رسد به صدوق. نقل ایشان برای ما معتمد می شود فلذا وسائل خیلی مهم است در نظر این بزرگان و حفظ آن واجب است به خاطر این جهت.

خب اگر کسی این راه را قائل باشد بله این جا ثابت می شود تعبداً که صدوق قال فرموده، اسناد جزمی داده. اما اگر کسی بگوید صاحب وسائل این طریش به نسخه خاص نیست به اصل کتاب است مثل طریشی که الان ماها داریم که لایبعد که این جوری باشد فلذا است که از این راه نمی توانیم سند این روایت را تمام کنیم.

س: ...

ج: یعنی حجت بر آن قائم است نه احراز کرده صدور را. حجت دارد بر صدور.

س: حجت دارد از باب این که من اهل خبره می گویم حجت قائم است که این از امام صادر شده.

ج: حالا این بحث طویل است. اهل خبره برای اهل خبره که مثل حضرتعالی حجت نیست.

س: برای ما مسدود است فعلاً، هیچ راهی نداریم بفهمیم که این روایت شریفه را امام صادق حجت بر فرمایش ایشان هست یا نه، ایشان در امور حدسی وقتی که بر یک متخصصی یک راه مسدود باشد...

ج: پس شما در فتاوی ایشان هم همین کار را بکنید دیگه، وقتی می گوید فلان چیز واجب است یا حرام است یا مستحب از او تقلید کنید دیگه.

س: ...

ج: نه آن جایی که راه نیست، فقدان نص است ولی ایشان فتوا داده، می شود قبول کرد؟ این جاها است که...

س: اگر بگویند براساس این روایت من این فتوا را می دهم باز هم می کنیم این روایت را، اما شاید بگوییم فهم شما از این روایت غلط است...

ج: این شایدها در آن جا هم می آید.

س: نه بحث را عوض نکنید، بحث آن فهم صدوق می زند این روایت را. صدوق علیه الرحمه می فرماید من براساس این روایت یک فتوایی می دهم شاید توی تطبیق فتوا بر روایت ... بحث روی این است که می گوید این روایت ...

ج: می گوید صادر شده.

س: ما چرا براساس حجیت...

ج: چون حدس می زنم. چون اگر آن را محتمل الحس و الحدس نکنیم...

س: نه از آن باب نه، ... از باب حجیت خبر واحد نمی خواهیم بگوییم، از باب حجیت ...

ج: بله می گویم از باب حجیت قول اهل خبره بگوییم که بله قبول می کنیم فرمایش صدوق را. این اولاً مبتنی است بر این که قول اهل خبره برای اهل خبره حجت باشد و این محل کلام است همین طور که صاحب کفایه در کفایه فرمودند. قول اهل خبره برای اهل خبره حجیت نیست.

س: ...

ج: نه یک واقعه ای پیش می آید راه مسدود می شود.

س: مرحوم آخوند در جایی که برای اهل خبره بعدی مسدود نباشد این حرف را می گوید. اما...

ج: نه مطلق می گوید.

س: ...

ج: چرا توی سیره عقلاء می گوید این خودش اهل خبره هست.

س: ...

ج: مسدود شده، یک واقعه ای پیش آمده مسدود شده. الان مثلاً می خواهیم یک ساختمانی را تقویم بکنیم، یک کسی خودش مهندس معمار است، الان یک جهتی دارد نمی تولند برود یک معمار دیگر دارد قیمت می کند می گوید آقا قول او برای تو حجت است. می گوید سیره عقلاء، می گوید خودت هستی حالا صبر بکن بعد...

س: ...

ج: حالا علی ای حال این دیگه محل کلام است، این مبنایی است دیگه. اگر شما بپذیرید که اشکالی ندارد یا بعضی هم قائل هستند به این اجتهاد متوسط اشکالی ندارد مثل محقق خویی که ما یک چیزهایی را هم از کسی تقلید بکنیم بنابراین که تقلید میت هم در این موارد اشکال نداشته باشد، یک کبرای دیگر هم لازم داریم، صدوق فوت شده و ده ها قرن از فوت او گذشته، آیا قول خبره برای اهل خبره حجت است؟ حتی خبره ای که فات و مات یا حالا حیات داشته باشد؟ این شبهه هم هست که... اگر کسی بگوید که نه، اشکال ندارد مثل محقق خویی در حاشیه عروه، صاحب عروه فرموده در اصول دین می شود تقلید کرد یا نه؟ در بحث اجتهاد و تقلید؟ عده ای گفتند آره. اجتماع امر و نهی جایز است یا جایز نیست؟ ما چرا زحمت بکشیم، از آن آقای که کار کرده؛ آقای آخوند تقلید می کنیم، توی فقه آن را به کار می بندیم. فرموده اشکال ندارد منتها دیگران نمی توانند از این آقا تقلید کنند، برای خودش کفایت می کند، ایشان این طوری فرمودند.

خب حالا این ها مبنایی است دیگه، باید انسان در مبانی این اتخاذ مبنا بکند.

س: ...

ج: بله، اگر گفتیم قبول می کنم من چون مبانی آن را عرض می کنم و الا بله اگر بخواهیم تقلید بکنیم بگوییم این جاها اشکالی ندارد و اهل خبره می توانند تقلید کنند بله می شود از صدوق تقلید کرد در این جا.

حالا اگر معارضه نکند به یک اهل خبره ای دیگری که دارد می گوید نه، این سه روایت اشکال دارد. ایشان می گوید صادر شده او می گوید نه معلوم نیست. اگر معارضه نکند، تازه اهل خبره هم که شد همین طور درست که نمی شود قبول کرد، بحث اعلمیت پیش می آید، آیا اعلم دیگری در قبال صدوق گفته که این روایت حجت نیست یا نگفته، این ها آن وقت باید توی آن روال باید دیگه محاسبه کرد. علی ای حال طبق مسلک معروف و مشهور به این روایت به این سیاق آن فعلاً نمی توانیم اخذ بکنیم تا ببینیم بعداً راه دیگری داریم یا نداریم.

سیاق دوم:

«کل شیء مطلق حتی یرد فیه امرٌ أو نهی» که امتیاز این سیاق دوم این است که امرٌ هم دارد. چون در آن سیاق قبلی گفته می شود فقط اختصاص به شبهات تحریمیه دارد «حتی یرد فیه نهی» آن وقت برای این که تعدیه کنیم به شبهات وجوبیه باید یکی از آن حرف هایی که قبلاً داشتیم در روایت قبل زده بشود اگر کسی آن ها را بپذیرد. اما اگر امرٌ أو نهی داشتیم دیگه هر دو شبهه را می گیرد؛ هم وجوبیه هم تحریمیه.

این سیاق دوم به این شکل مرحوم شیخ اعظم در المطلب الثالث فی ما دار الامر فیه بین الوجوب و الحرمة المسألة الأولى، از رسائل آن جا فرموده که نسبت داده «بقوله علیه السلام کل شیء مطلق حتی یرد فیه امرٌ أو نهی» بعد فرموده «علی روایة الشیخ رحمه الله» یعنی شیخ طوسی این جور نقل کرده، صدوق فقط فرموده «فیه نهی» ولی «علی روایة الشیخ رحمه الله» که شیخ طوسی باشد امرٌ أو نهی. شیخ انصاری این جور نسبت داده. در بعضی کتب اصولیه دیگر مثل جامعه الاصول آن جا هم همین جور است، این نسبت را دادند. این هم یک سیاق دیگری است منتها در کتب حدیث به این سیاق دیده نشده، در کلام بعضی اصولیین این جور نسبت داده شده و حالا خواهیم گفت که ظاهراً این اشتباهی است از این بزرگان که این سیاق نیست آن که شیخ دارد، این اسناد اسناد تمامی نیست.

سیاق سوم این است «الاشیاء مطلقه ما لم یرد علیک امرٌ أو نهی» این شیخ طوسی قدس سره در امالی این سیاق را نقل فرموده، به این شکل نقل فرموده و صاحب مستدرک در مستدرک الوسائل از امالی نقل کرده در جامع احادیث شیعه هم از امالی نقل فرمودند.

سند این جوری است: «عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْقَزْوِينِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ وَهْبَانَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَبْشَةَ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي غُنْدَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْأَشْيَاءُ مُطْلَقَةٌ مَا لَمْ يَرِدْ عَلَيْكَ أَمْرٌ وَ نَهْيٌ» «أو نهی» هم نیست؛ «ما لم یرد علیک امرٌ و نهی». این هم سیاق دوم.

خب آن که از شیخ طوسی هست آن هم در امالی که امالی برای خود شیخ هم نیست، برای پسر شیخ طوسی است که این جا از والدش لعل دارد نقل می کند. این جا این چنینی است. آن وقت شیخ انصاری رضوان الله و بعضی از اصولیون دیگر آمدند در ذیل کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی گفتند در نقل شیخ «أو امرٌ هست، «و امرٌ هست و حال این که آن سیاق با این سیاق تفاوت می کند و این اشتباه در حافظه است یا چون خواستند مفاد شبیه هم است از این جهت اسناد دادند.

خب این روایت مسند است مرسل نیست و لکن مشتمل بر افرادی است که بعضی از آن ها مجهول هستند برای ما مثل حسین بن ابراهیم قزوینی، ایشان در رجال لا توثیق له و لاجرح. ایشان نقل می کند از محمد بن وهبان، البته محمد بن وهبان، شیخ طوسی فرموده ثقة من اصحابنا و اصح الروایة قلیل التخلیط. کم قاطی می کند، قلیل التخلیط. و این نشان می دهد چیزی که بارها عرض کردیم بعضی وقت ها بعضی رجالیون بعضی ها را تضعیف می کنند یا راجع به آن ها حرف نمی زنند. ما شخصیت تقوایی و مثلاً علمی او را قبول داریم تعجب می کنیم که حالا چرا تضعیف کردند. این تضعیف ها گاهی به خاطر این است که یک کسی باتقوا است، با ورع است اما ضبط درست ندارد و مثل بعضی افراد... من خودم با بعضی از

افرادی که در تقوای این‌ها شک ندارم و پشت سرشان هم نماز می‌خوانم اما یک داستان واحد را وقتی سه چهار بار نقل کرده هر بار یک جور دیگر، یک جاهایی از آن را هی عوض کرده، این معلوم می‌شود که تحفظ ندارد دیگه. به این نمی‌شود گفت ثقه. حدیث می‌خواهد از امام صادق نقل کند، از ائمه می‌خواهد نقل کند، ما می‌خواهیم به جمله جمله، کلمه به کلمه این حدیث را استدلال کنیم اگر این آدم خلط می‌کند، قاطی می‌کند نمی‌شود به او اعتماد کرد فلذا می‌گوید ضعیف. این ضعیف نه این که یعنی دین ندارد یا دروغ می‌گوید، این ضعیف یعنی همین که الان این جا گفته. الان در باره او می‌گوید آقا این قلیل التخلیط است یعنی کم دیده شده که قاطی کند، جابجا بکند، بنابراین از ضعیف نباید... این که می‌بینید بعضی بزرگان را می‌گویند اگر توثیقی ندارد ما نمی‌توانیم و به این چیزها خیلی اهمیت نمی‌دهند که این آقا شخصیت بزرگ و باتقوا است و این‌ها، یک مقداری به خاطر همین جهت است که ما چه می‌دانیم شاید این هم یک نوع عدم ضبطی را مبتلا بوده و لذا حرف نزدند راجع به او یا گفتند ضعیف است. بعد ایشان نقل می‌کند از علی بن الحشبی، علی بن الحشبی باز شیخ طوسی فرموده «له کتاب خاصی» یعنی من الامامیه است «روی عنه ... و له من الاجازه و هو من مشایخ الصدوق فی العلل و مروی عنه و روی عنه سید المرتضی و المفید و...» خلاصه ایشان هم توثیق واضحی ندارد اگرچه از مشایخ صدوق هست و مرحوم ... اکبری که از بزرگان علما است از ایشان اجازه نقل حدیث گرفته. این تعریف را هم دارد و بعد نقل می‌کند ایشان عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحُسَيْنِ، که لانعرفه، عَنْ أَبِيهِ، که دیگه بابای او را هم نمی‌شناسیم، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي غُنْدَرٍ، که حسین بن ابی غندر البته به سند صحیح گفته شده که مروی عنه صفوان است. می‌شود گفت که ثقه است. عَنْ أَبِيهِ، باز پدرش را که ابوغندر باشد نمی‌شناسیم. بنابراین این سند هم مشتمل بر یک عده افرادی است که لانعرفهم و مجاهیل هستند. این هم از این جهت اشکال پیدا می‌کند.

سیاقت چهارم که سیاقت آخر باشد «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نص» این دیگر از همه آن‌ها بهتر است، نص. حالا آن نص می‌خواهد دال بر وجوب باشد یا دال بر حرمت باشد.

این سیاقت را هم مرحوم احصائی در عوالی اللئالی از فاضل مقداد نقل می‌کند که فاضل مقداد یک مجموعه‌ای دارد، احادیثی را در آن جمع کرده ایشان این نص را نقل فرموده و حالا نمی‌دانیم که او هم به نحو جزم نقل کرده فاضل مقداد یا باز هم «روی» دارد، این الان برای ما روشن نیست. این سیاقت هم یک سیاقت ارسالی و مرسل است.

خب حالا اگر کسی... آن که گفتیم شاید بعداً عرض بکنیم این است که تک تک این نقل‌ها نگاه که به آن می‌کنیم حجیت آن محل اشکال شد، آن مرسل اول صدوق که آن جور بود، آن مسند هم مجاهیل در آن بود و آن نقل شیخ انصاری و این‌ها را هم جازم هستیم که اشتباهی... یعنی سیاقت جدایی نیست به همان روایت امالی اشاره هست بنابراین سه تا نقل ما این جا داریم، اگر کسی برای او از تراکم این سه تا نقل اطمینان شخصی پیدا بشود که این روایت مجعول نیست، موضوع نیست. می‌تواند به آن استناد بکند و اما اگر کسی این جزم برای او پیدا نشود بنابراین محل اشکال است و نمی‌تواند به آن استناد بکند، مگر همان راه آقای چیز که بگوییم تقلید می‌کنیم از صدوق.

اما تقریب استدلال حالا به این روایت:

تقریب استدلال به این روایت این است که «کل شیء» یا «الاشیاء» که در امالی بود همه اشیاء مشکوک الحکم چه به نحو شبهه حکمیه و چه به نحو شبهه موضوعیه را می گیرد. «الاشیاء»، «کل شیء مطلق» این مطلق دو احتمال در آن وجود دارد؛ یکی مطلق مرادف باشد با مباح، مرخص. هر چیزی مباح است، آزاد است «حتی یرد فیه نهی» تا این که نهی ای در باره آن وارد بشود. یا این که نه، مطلق یعنی آزاد از تبعه و مسؤولیت و عقاب است. نمی گوید مباح است. «کل شیء مطلق» ای مطلق عن چی؟ آزاد است از چیست؟ از سؤال، از مؤاخذه، از عقاب. این هم یک احتمال دوم. اگر معنای اول باشد می گوید هر چیزی مباح است مثل کل شیء لک حلال، هر چیزی مباح است تا این که در آن نهی ای وارد بشود، یا نهی و امر وارد بشود. و اگر دوم باشد این خیلی خوب است. اگر دومی باشد می گوید هر چیزی عقاب ندارد، مؤاخذه ندارد. این آن حرف هایی پیش می آید که قبلاً داشتیم، مؤاخذه ندارد اما استحقاق آن را چی؟ و اصولی دنبال رفع استحقاق است که باید استحقاق عقاب نداشته باشد، نه فقط شارع می گوید من عذاب نمی کنم ولی خیلی استحقاق عقاب هم داری. بنابراین آن تقریب اول را اگر داشته باشیم، استظهار کنیم از روایت که مطلق یعنی مرخص و مأذون، تقریب تقریب بهتری خواهد بود و اگر دومی را داشته باشیم این مبنی بر آن مطالبی است که قبلاً گفته شده.

در این جا یک نکته ای را هم باید به آن توجه کنیم که شیخ اعظم در رسائل به آن توجه کرده. «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» این نهی آیا اعم است از آن نهی ای که به خود آن شیء بشود یا نهی ای که به عنوان مشکوک الحکم ممکن است شده باشد. اگر مقصود این باشد «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» در خودش، به عنوان خودش، این اگر باشد این دلالتش بر برائت دلالت خوبی است و با ادله احتیاط که بعداً خواهد آمد معارضه می کند. او می گوید احتیاط کن، این می گوید چیزی که در خودش نهی وارد نشده مطلق است. اما اگر این «حتی یرد فیه نهی» را اعم بگیریم، یعنی این که خودش نهی به آن وارد بشود یا به عنوان مشکوک الحکم نهی داشته باشد. اگر این باشد ادله احتیاط با این معارضه نمی کند، ادله احتیاط وارد می شوند بر این. وقتی ادله احتیاط آمد دیگه «یرد فیه نهی» می شود و از تحت این خارج خواهد شد. ظاهر کلام این است که «حتی یرد فیه نهی» یعنی به عنوان خودش نه به عنوان مشکوک الحکم بودن. پس بنابراین تقریب استدلال این می شود که این روایت دلالت می کند هر شیء مشکوکی که نهی به عنوان خودش در آن وارد نشده باشد این مباح است، مأذون است طبق تقریب اول یا تبعه ندارد از تبعه و مؤاخذه و مسؤولیت و عقاب رها است طبق تقریب دوم. بنابراین اثبات می کند برائت را در شبهات حکمیه ولی قدر مسلم آن شبهات حکمیه تحریمیه است که همه نصوص، همه این سیاق ها بر آن دلالت می کرد و اما شبهات حکمیه وجوبیه طبق بعضی از این ها دلالت می کند. این تقریب استدلال.

خب آیا این استدلال قابل قبول هست یا نه؟ اصل اشکال را مطرح کنیم که آقایان مطالعه می فرمایند.

مهم ترین اشکالی که وجود دارد این است که غایتی که در این روایت ذکر شده «حتی یرد فیه نهی» هست. هر چیزی مطلق است حتی یرد فیه نهی، قد یقال که این «یرد» آیا به چه معنا است، یعنی «یرد» یعنی یصدر فیه نهی، تا نهی صادر بشود از شارع حالا به شما برسد یا نرسد. یا «یرد» یعنی یصل. اگر معنای «یرد» یصل باشد یعنی تا نهی واصل بشود به شما برائت است، هر جا واصل نشده ولو در واقع هم باشد باز هم برائت است. اما اگر «حتی یرد» یعنی یصدر، این باشد هر جایی شبهه مصداقیه این دلیل می شود، چه می دانیم شاید واقعاً صادر شده باشد. تمسک به این روایت در موارد شبهات

حکمیهای که ما شک داریم حکمی صادر شده یا صادر نشده، تمسک به این دلیل در شبهه مصداقیه دلیل می‌شود مگر این که شما با یک اصل منقحی بخواهید تنقیح موضوع بکنید. بنابراین آن امر مهم در این جا این است. این جا محقق اصفهانی قدس سره یک بیان مفصل مدقانه‌ای دارد که توصیه می‌کنم آن را مطالعه بفرمایید که فردا به آن بپردازیم. ایشان می‌خواهد بفرماید واژه «یرد» یک مفادی دارد، یک مضمونی دارد که این ملازمه با وصول دارد، توی خود این واژه یک خصوصیتی نهفته که نمی‌شود «یرد» را استعمال کنیم بدون این که مورود^۱ الیه داشته باشد. اگر یک حکمی صادر شد ولی به دست کسی نرسید این «ورد» آن جا صادق نیست، چون «ورد» چی می‌خواهد؟ «مورود^۲ الیه» می‌خواهد. اگر به دست کسی نرسیده باشد، به دست ما نرسیده باشد «یرد» آن جا صادق نیست. این از نظر لغوی و مفهوم عرفی، این بزرگوار خواستند از این راه این شبهه را حل بکنند که ان شاء الله مطالبش را فردا... و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۵۱ - ۱۳۹۵/۱۰/۲۶

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

بحث در استدلال به حدیث شریف اطلاق بود «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی». تقریب استدلال بیان شد و عرض شد که مهم‌ترین اشکال در استدلال به این روایت شریفه این هست که غایت «حتی فیه یرد نهی» هست و در موارد شبهات حکمی این که آیا نهی‌ای وارد شده یا نه، برای انسان مشکوک است. بنابراین تمسک به این دلیل برای اثبات برائت در آن‌ها می‌شود تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل. نمی‌دانیم وَرَدَ فیه أم لم یرد، اگر وارد نشده باشد، صادر نشده باشد در واقع بله مشمول حدیث است. اگر در واقع نهی‌ای صادر شده باشد از شارع مشمول حدیث نیست بنابراین استدلال عقیم است.

برای پاسخ به این اشکال راه‌های متعددی بیان شده در کلمات اعظم که از فرمایش محقق اصفهانی شروع می‌کنیم چون ایشان روی خود واژه ورود تکیه کردند بعد حالا جواب‌های دیگر.

فرمایش ایشان که سه فرمایش اول ایشان را حالا عرض می‌کنیم که آخرین فرمایش ایشان است و ما اول عرض می‌کنیم. این است که واژه ورود به معنای صدور نیست که تخیل شده و اساس اشکال هم بر همین اساس است که ورود را به معنای صدور گرفتند، بلکه ورود یک معنایی دارد، یک مفادی دارد که مساوق با وصول است به مکلف، پس «حتی یرد فیه نهی» معنای آن این است که فرموده «حتی یصل فیه نهی^۳ الی المکلف» یعنی عالم بشود.

توضیح مطلب این هست که می‌فرمایند صدور و مایساق الصدور مثل بروز، مثل طلوع این‌ها مفادش مفاد لازم است، صدر متعدی نیست، برز متعدی نیست، طَلَعَ متعدی نیست. اما وَرَدَ ما می‌بینیم در استعمالات متعدی است، «ورد کتاب زید، وردنی

کتاب زید» اما می‌شود گفت «صدرنی کتاب زید»؟ وردنی کتاب زید، وردنی الضیوف، این‌ها درست است. پس معلوم می‌شود که این دو تا مفاد، این واژه با آن واژه دو تا معنای متفاوت دارند، این متعدی است و آن لازم است.

این قلت که اگر این واژه متعدی است، ورود متعدی است پس چرا ما می‌بینیم با «علی» تعدیه می‌شود، «ورد کتاب زید علی» غلط است؟ «ورد علی الضیوف» غلط است؟ نه. اگر متعدی است پس چرا به حرف «علی» تعدیه می‌شود. جواب می‌فرماید به این که... این هم یک نکته مهمی است که ما در ادبیات داریم که افعالی که متعدی هستند گاهی به خاطر لوازم و ملزوماتی که آن فعل دارد و آن لازم و ملزوم با حروف متعدی می‌شود به جهاتی آن لازم‌ها و ملزوم‌ها گاهی ادات تعدیه هم به کار گرفته می‌شود. مثلاً در این جا کسی که وارد می‌شود کانه یک اشرافی دارد، یک استعلایی بر مورود دارد. به خاطر آن استعلاء و اشرافی که دارد، به خاطر آن جهت که همراه با ورود هست «علی» گفته می‌شود. گاهی به آن استعلاء و به آن اشراف توجه می‌شود با «علی» گفته می‌شود. می‌گوییم «ورد علی کتاب زید» چون کأن از بیرون یک چیزی بر من وارد می‌شود و مشرف بر من می‌شود. یا «ورد علی الضیوف». گاهی نه، دیگه به آن لازم و آن مکتنفات و آن ملزومات توجه نمی‌شود خود حاق معنای ورود به آن توجه می‌شود. آن جا احتیاجی نیست «علی» گفته بشود، گفته می‌شود «وردنی کتاب زید یا وردنی الضیوف» پس این نباید ما را در خطاء بیندازد. این جا و جاهای دیگر که اگر در استعمالات گاهی می‌بینیم یک فعلی تعدیه‌اش به واسطه حروف است باید توجه بکنیم که این تعدیه و آوردن این ادات تعدیه به خاطر حاق معنای لفظ است که اگر به خاطر حاق معنای لفظ باشد درست است لازم است. یا نه، به خاطر مکتنفات و لوازم و ملزوماتش هست که دارند ادات تعدیه را می‌آورند و در این جا این چینی است، به شهادت همین که «وردنی کتاب زید» درست است.

این قلت که اگر این فعل متعدی هست چطور با «فی» ما می‌بینیم متعدی می‌شود، می‌گوییم «حتی یرد فیه نهی» یا «وردنی الضیوف فی البستان، فی داری» ایشان می‌فرماید باز این جا باید دقت بکنیم که گاهی آن وارد محل می‌خواهد چون ورود یک وارد می‌خواهد، آن وارد گاهی محل می‌خواهد، این جا آن محل به واسطه چه ذکر می‌شود، به واسطه «فی» ذکر می‌شود و آن مفعولش نیست آن محلش است. فلذا «ورد فیه نهی» آن جا غلط است که ما تعدیه کنیم به آن محل بدون «فا» مثلاً بگوییم که «شرب التتن ورود النهی» «علی» هم نیاوریم، شرب التتن غلط است. حتماً باید آن جا باید چه بیاوریم؟ «فی» آن محل است، محل هم با مفعول نباید خلط کرد و اشتباه گرفت، محلش است. پس ورود یک معنای متعدی است و طرف می‌خواهد، حالت تضایف دارد یعنی طرف لازم دارد. مثل علم، علم یک معلوم می‌خواهد، ورود یک مورود می‌خواهد، وردَ به کجا؟ یک چیزی باید باشد. وردَ یک موضوعی می‌خواهد، یک طرفی می‌خواهد، طرف مضایف می‌خواهد. آن طرف مضایف محل نیست مثل حکم که محل می‌خواهد آن هم محل نیست، طرفش کیست؟ مکلف است. پس بنابراین «حتی یرد فیه نهی» ولو در کلام ذکر نشده که یعنی ورد علیکم، یا ورد المکلف، این‌ها گفته نشده ولی روشن است چون اصلاً معنا معنایی است که لایمکن تحققه و لایعقل تحققه الا این که طرف داشته باشد و طرف آن کیست؟ مکلف است. پس «حتی یرد فیه نهی» در حقیقت یعنی چه؟ یعنی این نهی‌ای برسد به شما. ورود نهی ممکن نیست، معقول نیست، محصل ندارد الا این که به مکلف برسد. پس آن جایی که مکلف... مکلف مجتهد قهراً فحوص می‌کند و دلیلی

نمی‌یابد یا تعارض می‌کند، یا اجمال می‌کند و بالاخره دلیل به دست او نمی‌رسد به خاطر یکی از این امور آن جا ولو در واقع شارع نهی داشته باشد اما این جا صادق نیست که ورد، همان طور که وصل هم صادق نیست، علم صادق نیست.

س: ...

ج: نه، باب تضمین نیست.

س: ...

ج: بله گاهی به آن لوازم و ملزومات توجه می‌شود به لحاظ آن «علی» آورده می‌شود نه این که تضمین باز می‌کند.

پس بنابراین این نکته‌ای است که غفلوا از این نکته فلذا اشکال را مطرح کردند و در حیث و بیس افتادند که چه جور تخلص از این اشکال بکنند که ورود را مرادف با چه گرفتند؟ صدور. «حتی ورد فیه نهی» یعنی «حتی صدر نهی من الشارع» آن وقت گفتند لعل صادر شده باشد ما خبر نداریم، پس تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه می‌شود آن وقت به حیث و بیس افتادند که چه جور حل بکنیم، یکی با استصحاب خواسته حل بکند، یکی با یک چیز دیگر خواسته حل بکند که بعداً این‌ها می‌آید. بنابراین وقتی در خود واژه تأمل می‌کنیم می‌بینیم این یک واژه‌ای است که معنایی دارد، معنای مضایف دارد، طرف می‌خواهد و بلاطرف تحقق ندارد، تعقل ندارد، طرف هم لیس الا مکلف.

س: ...

ج: هر چه در... این جا هم بفرمایید.

س: ...

ج: اما اگر به دست هیچ کدام از آن‌ها نرسیده درست است بگوییم «ورد فیه نهی» این درست است بگوییم. حالا این جا فقط یک مطلبی هست که حالا شبیه مطلب حضرت‌عالی است که آقای آخوند قدس سره در کفایه ایشان از کلامش استفاده می‌شود که یک وقت هست که این به هیچ کس نمی‌رسد، یک وقت هست که به بعضی‌ها رسیده به بعضی‌ها نرسیده. آن جایی که به عده‌ای رسیده، به بعضی نرسیده آن جا از کلام ایشان استفاده می‌شود... اگرچه این مطالب را ایشان عنوان نکرده ولی از کلامش استفاده می‌شود که به خصوص می‌فرماید آن جا صدور صادق نیست، ورود صادق نیست که اصلاً به هیچ کسی نرسیده باشد. اما اگر به بعضی رسیده این جا ورد صادق است، آن وارد شده چون مضایف هم دارد، به بعضی‌ها وارد شده و بنابراین من الان شک می‌کنم این جا به من وارد نشده، من هرچه گشتم دلیلی پیدا نکردم اما شاید دیگران دلیلی داشتند به آن‌ها رسیده یا سابقاً رسیده حالا گم شده آن دلیل، پس باز اگر این جوری بگوییم، بگوییم قبول می‌کنیم حرف محقق اصفهانی که ورود به معنای صدور نیست، به معنای متعدی است و مضایف است و طرف می‌خواهد اما إنما الکلام در این است که طرف فی الجملة لازم دارد یا بالجملة. همین که به بعضی برسید این دیگر ورود صادق است حتی نسبت به دیگرانی که به آن‌ها نرسیده، این جا درست است، این ورد. اگر ما بگوییم تکالیف، هر شخصی تکلیف جدا جدا دارد، و این ربطی به تکلیف او ندارد، تکلیف او ربطی به این ندارد، خب بله آن ورد، نسبت به آن که می‌داند ورد، ولی آن

تکلیف خودش بوده که وردّ، آن جا ورود نسبت به تکلیف آن صادق است، تکلیف او که تکلیف من نیست، من خودم جدا تکلیف دارم. پس وردّ این جا صادق نیست، اما اگر بگوییم نه این ها هم مثل خطابات قانونیه می ماند یعنی فرمایش امام این جاها هم که ایشان خطابات قانونیه را به آن توجه داده این جاها هم ممکن است اثر بکند، خطاب قانونی این است که به مکلفین فی الجمله برسد، این قانون است، این وردّ آن قانون. آن جا هم که شما می فرمایید این تبصره وارد شده یک وقت اصلاً هیچ اطلاع از آن ندارد، تبصره وارد شده صادق نیست، مگر مسامحه، مجازاً. حقیقتاً کجا می توانیم بگوییم تبصره، اگر عده ای بدانند. این نکته در... این بخش مطلب در کلام محقق اصفهانی قدس سره با این که چون در کفایه آخوند به این توجه داشته، کأنّ اشاره ای به این مطلب دارد در کلام محقق اصفهانی مغفول مانده، دیگه روی این بحثی ایشان نکردند. همه زحمتهایی که کشیدند این زحمت درست است که ورود را به معنای صدور گرفتن غلط است. چون آن لازم است این متعدی است. این که این مضایف است و طرف می خواهد این هم مطلب درستی است. طرف را هم با محل نباید اشتباه بکنیم یعنی آن شیء ای که حرام است، آن شیء ای که واجب است. مکلف طرف، این هم مطلب درستی است. اما إنما الکلام در این مطلب که آیا در این واژه لازمه اش این است که به همگان برسد تا ورود صادق باشد یا همین که به عده ای برسد کفایت می کند. اگر بگوییم تکالیف انحلالی است و لکل شخص شخص تکلیف خاص به خودش دارد باز آن جا هم روشن است که باید به هر شخصی برسد. اما اگر بگوییم نه این چنین نیست و خطابات قانونیه هست، جای این مقال هست که تشکیک بکنیم که ممکن است بگوییم صادق است دیگه. ورود همین که به یک عده ای... به خصوص اگر آن عده معتابه باشند برسد. معتابه می گوئیم چون بالاخره تمام احکام به یکی رسیده. به پیامبر (ص) و ائمه علیهم السلام رسیده. همین که به پیامبر برسد دیگر درست است بگوییم «ورد»، ائمه علیهم السلام بدانند درست است بگوییم «ورد»؟ بنابراین ما شک می کنیم حتی یرد فیه نهی، لعل به پیامبر رسیده، لعل به ائمه علیهم السلام رسیده. این بیان آخر ایشان که ما اول ذکر کردیم به خاطر این که ترتیب طبیعی بحث همین است که ببینیم در این واژه واقعاً این حرف درست است یا درست نیست. این فرمایش اخیر ایشان بود: «فتحقق أنّ الورد لیس بمعنی الصدور و ما یساوقه مفهوماً» که گفتیم بروز و ظهور و طلوع و این ها. «حتی لایحتاج فی ذاته الی مکلف یتعلق به» نه، این جوری نیست «بل بمعنی یساوق الوصول الیه لتضایف الوارد و المورد فتدبر جيداً».

شاید فتدبر جيداً اشاره به همین هم باشد که آیا باز فی الجمله کافی است یا بالجمله لازم است و این مطالبی که عرض شد.

س: ...

ج: چرا فحص که کرده، چیزی به دستش نرسیده. اما یقین به عدم که پیدا نمی کند که، شاید به او نرسیده ولی بوده و گم شده. یا تعارض نصین است، تعارض نصین لعل آن که دارد می گوید منهی عنه است نسبت به او صادر شده باشد.

س: ...

ج: آن ها یک استصحاب کنار آن گذاشته، یک قانون دیگری هم درست کرده با آن ضمیمه می کنید درست می شود.

س: ...

ج: حالا آن اشکال دیگری است، آن بحث‌هایش می‌آید، آقای اصفهانی این حرف را دارند که اگر استصحاب می‌خواهد بکند خودش ... چه احتیاجی دارد، حالا این بحثش می‌آید ان شاء الله.

بیان دوم محقق اصفهانی این است که ما می‌پذیریم این حرف را که بله «ورد» به معنای «صدر» هست و به معنای «وصل» هم هست، مشترک لفظی است، هر دو جا استعمال می‌شود. در حرف اول می‌گفتیم نه، اصلاً غلط است به معنای «صدر» نیست. این جا می‌گوییم قبول گاهی هم در استعمال است، به معنای «صدر» هم هست اما این واژه عند الاطلاق در اذهان عرف آن چیزی که منصرفاً الیه این لفظ است و به ذهن‌ها می‌آید همان معنای وصول است نه به معنای صدور. «و التعبير عن الوصول بالورد تعبير شائع لا ينسب الى اذهان اهل العرف غيره» اذهان اهل عرف که مخاطب به این کلمات شارع هستند وقتی گفته می‌شود «ورد» به ذهن این‌ها غیر معنای وصول لا ینسب، ولو معنا داشته باشد، آن معنا موضوع له آن است، مشترک لفظی باشد اما آن به ذهن نمی‌آید، مثل واژه عین مثلاً، واژه عین ۷۲ تا معنا دارد. ولی عین که گفته می‌شود همین چشمه و چشم و این‌ها، ذات و این‌ها در ذهن آدم می‌آید بقیه مثل مهجور است ولو ... هست. این جا هم همین جور است؛ به معنای وصول هم جاهایی هست، و ممکن قبول کنیم که آن جا مجاز نیست، روی تساهل گفته نشده ولی فرمایش ایشان این است که ما ینسب الی الذهن در اذهان عرفیه این است. این هم فرمایشی است که البته برای ماها تصدیق این مطلب که این چنین است که اهل لسان نیستیم، فقط به شهادت مثل آقای اصفهانی اگر کسی مخالف ایشان نگوید، این احتیاج دارد به اهل لسان که واقعاً کسی که خودش اهل لسان باشد، عرب باشد و ببیند که این جوری است و الان اگر این جوری باشد آن وقت به اصالة عدم النقل و اصالة الثبات فی اللغة بگوید که در زمان صدور این روایات هم همین جور بوده. ما این مطلب ایشان را نمی‌توانیم انکار کنیم و به شهادت ایشان می‌پذیریم اگر بزرگان دیگری که آن‌ها هم اهل لسان باشند. مثل آقای آخوند و مرحوم شیخ اعظم و این‌ها در این جاها که آن مال خراسان است، آن برای دزفول است و آن برای فلان این‌ها خیلی چیز ندارد. باید این جاها آن‌هایی که عرب ... هستند، فقهای که این چنین هستند این جاها فرمایشات‌شان ... چون می‌خواهد بگوید در زبان عرب این جوری است، تبادر این جور می‌کند.

س: ...

ج: نه، ولی خیلی باید شخصی باشد که بسیاری از لغوین ما فارس هستند، یا ادبای ما فارس هستند که ... و لکن آن‌ها دیگر یک هویت ثانوی پیدا کردند.

و اما بیان سوم:

بیان سوم محقق اصفهانی این است که باز قبول داریم ورود هم به معنای صدور است هم به معنای وصول است ولی این جا ما یک قرینه قاطعه داریم بر این که مراد وصول است نه صدور و آن همین غایت است و آن این است که مغیای به این غایت یک مغیایی است که نمی‌شود غایت آن صدور باشد، صدور نهی باشد.

توضیح مطلب این است که ایشان می‌فرمایند که «کل شیء مطلق» مطلق یعنی چه؟ مطلق یعنی مباح است. ما دو جور اباحه... به طور کلی دو جور اباحه داریم که یکی اباحه‌ای که قبل از شرع است. مسأله حظر و اباحه است که می‌گویند. اصلاً شرعی نیامده، هیچی نیامده. آن جا آیا لاجریت عقلیه به آن می‌گویند که هیچی نیامده، حظر است یا اباحه است، دو نظر اگر یادتان باشد آن پارسال این بحث‌ها را داشتیم، لاجرج. این را می‌گوییم مجعول نیست این، این یک لاجریت عقلیه‌ای است که ادامه‌اش تا کی است؟ تا وقتی که شارع نهی‌ای از او صادر نشود. چون وقتی نهی صادر شد دیگر قبل از شرع نیست بعد از شرع است. یک لاجریه‌ای ما داریم که قبل از صدور قانون از شارع است، قبل از شرع است. این می‌شود... حالا به حسب معنای عقلی می‌شود مغیا باشد به این که بابا این لاجریه تا کی هست؟ تا صادر نشود از شارع نهی، وقتی از شارع نهی صادر شد دیگه لاجریه معنا ندارد. دیگه ما بعد الشرع می‌شود، ماقبل الشرع نیست. این یک معنای اباحه.

معنای دوم اباحه شرعیه است که مجعول است، که شارع می‌آید اباحه را جعل می‌کند. این خودش دو قسم است؛ اباحه شرعیه واقعی و اباحه شرعیه ظاهریه. اباحه شرعیه واقعی در مقابل حرمت واقعی است. یک چیزی مفسده دارد شارع حرام می‌کند. یک چیزی مصلحت ملزمه دارد شارع واجب می‌کند، یک چیزی لا آن و لا این، شارع چه کار می‌کند؟ لاقتضاء است؛ نه اقتضای حرمت دارد، نه اقتضای وجوب دارد مباح می‌کند. لاقتضاء. اباحه شرعیه ظاهریه هم باز مجعول شارع است، اباحه می‌آید جعل می‌کند چرا؟ گاهی ممکن است مفسده هم داشته باشد ولی تسهیلاً علی العباد می‌آید اباحه ظاهریه جعل می‌کند، این می‌بیند احتیاط و این‌ها مشکل ایجاد می‌کند، صعب است و این‌ها می‌آید فسخ می‌کند.

اباحه واقعی شرعیه منشأ آن لاقتضاء است؛ نه اقتضای وجوب است نه اقتضای حرمت. اباحیه ظاهریه منشأ آن چیست؟ تسهیل علی العباد است. پس ما در حقیقت سه جور می‌توانیم اباحه داریم، به یک اعتباری می‌توانیم بگوییم دو تا؛ لاجرج و این، آن وقت این را دو قسم بکنیم، این که دو قسم شد مجموعاً می‌شود چند تا؟ می‌شود سه تا. ایشان می‌فرماید هیچ کدام از این سه تا اگر دقت بکنید نمی‌شود غایت آن صدور نهی واقعی باشد. هیچ کدام نمی‌شود. ما اباحه دیگری هم نداریم، یا اباحه ما لاجرج است، یا این است، یا این است در مغیا. هیچ کدام از این سه تا نمی‌شود غایت آن صدور باشد. اما آن لاجرج که ایشان آن آخر گفته ما اول می‌گوییم. اما لاجرج چرا؟ می‌فرماید برای این که این... همان که شاید در ذهن ایشان بود که عدیم الفائدة است. آن هم در زمان امام صادق است. دیگه زمان امام صادق حرف از لاجرج قبل از شرع دیگه نیست، که حالا امام صادق سلام الله علیه بیاید بفرماید اگر شرعی نبود بله لاجرج عقلی وجود داشت. زمان امام صادق، آن هم نسبت به امور مبتلابه کثیره که حتماً دیگر شارع آن مواقف خودش را راجع به آن گفته. بنابراین اشکال عقلی ندارد این حرف که غایتش را صدور قرار بدهد، معقول است اما خلاف ظاهر جدی است که ما روایت را حمل بر این بکنیم.

«إلا أن حمل الاباحه على الاباحه المالكيه» که مالک دار می‌گوید عیب ندارد همان قبل الشرع، «قبل الشرع التي يحكم بها عقل كل عاقل بعيد غير مناسب لإمام عليه السلام المعد لتبليغ الاحكام خصوصاً بملاحظه أن الخبر مروى عن الصادق (ع) بعد ثبوت الشرع و اثبات الشريعه خصوصاً في المسائل العامه البلوى التي يقطع بصدور حكمها من الشارع فلافائدة في الاباحه مع قطع النظر عن الشرع» دیگه این جا مع قطع النظر عن الشرعی مصداق ندارد که بخواهد حالا امام بفرماید چه جوری است. پس بنابراین این جا درست است غایت آن اباحه به معنای لاجریت و مطلق به معنای لاجریت درست است غایت آن

صدور نهی واقعی است، این درست است اما حمل روایت بر این که این را می‌خواهد بفرماید امام صادق سلام الله علیه، این فی غایه البعد است و ظهور کلام در این است. پس این می‌رود کنار. اما اگر اباحه واقعیه مقصود باشد نه لاحرج، همان اباحه واقعیه شرعیه مقصود باشد، این مقصود است. این اگر مقصود باشد دو احتمال در روایت داده می‌شود. یکی این که بخواهد واقعاً غایت باشد بفرماید هر شی‌ای مطلق است تا کی؟ تا وقتی که در واقع نهی صادر بشود از شارع. احتمال دوم این است که این حدود موضوع باشد. یعنی هر شی‌ای که نهی در آن نیست مطلقاً. اگر اولی باشد که می‌خواهد غایت را ذکر بفرماید، اشکالش چیست به نظر شما؟ تا اباحه واقعیه بود دیگه. اباحه واقعیه گفتیم ناشی از چه می‌شود؟ از لاقضایی است دیگر. اصلاً چیزی که لاقضاء است نسبت به وجوب و حرمت توقع این که حرام بشود هست در آن تا این‌ها غایت قرار بدهند. فرض داریم می‌کنیم لاقضاء، این خلف فرض است. پس چیزی که... هر شی‌ای مباح است اگر مقصود از این مباح و از این مطلق این است که یعنی اباحه واقعیه دارد در اثر عدم اقتضاء که نه اقتضاء وجوب در آن است، نه اقتضای حرمت در آن است. آن وقت بفرماید این مباح است، این مطلق است تا کی؟ تا نهی بیاید. نه، نهی در این متصور نیست که این غایت را بیابیم ذکر بکنیم. چون اگر بخواهد نهی بیاید معنای آن چیست؟ خلف فرض است که این لاقضاء پس کو؟

إن قلت که بله ممکن است به حسب ذاتش لاقضاء است ولی به حسب طرؤ عناوین ... مثل چه؟ مثلاً آب به حسب ذاتش لاقضاء است نه وجوب دارد نه حرمت دارد؛ شرب الماء، اما اگر عنوان غصب بر آن ساری بشود چیست؟ اقتضای حرمت دارد. این جا می‌فرماید «کل شیء مطلق» هر شی‌ای به حسب ذات خودش مطلق است حتی یرد فیه نهی به عنوان طاری. جواب این است که خلاف ظاهر حدیث است به عنوان طاری. ظاهر این است که یعنی خودش. بله به عنوان طاری بگوییم درست می‌شود اما آن جا نهی وارد نشده به خود آن شی‌ای که مطلق به یک عنوان آخری است. غصب حرام است، حالا غصب با این منطبق شده.

س: ...

ج: بله ولی نهی مطلق نیست، ظاهر حدیث این است که در همان شیء نهی وارد می‌شود، به همان عنوان، به همان شیء و الا یک چیز را غایت یک چیز دیگر قرار بدهیم. پس بنابراین این هم درست نیست. و اما حالا یک خرده إن قلت و قلت هم دارد ایشان برای توضیح مطلب که وقت گذشته. این تتمه کلام ایشان را.... چون یکی از بیانات خیلی خوب در باب، فرمایش آقای محقق اصفهانی است. ان شاء الله فردا و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۵۲ - ۱۳۹۵/۱۰/۲۷

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

بحث در بیان سوم محقق اصفهانی بود برای دفع شبهه این که غایت چیزی است که ما اطلاع از آن نداریم بنابراین تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه می‌شود.

بیان سوم ایشان حاصلش این بود که ولو بپذیریم که ورود هم به معنای وصول هست و هم به معنای صدور اما در این روایت شریفه قرینه‌ای وجود دارد که باید آن را به معنای وصول بگیریم نه صدور، و آن قرینه این است که اباحه و مطلقیتی که در مغیا ذکر شده یک معنایی است که قابلیت این را ندارد که غایتش صدور نهی باشد، بنابراین به این قرینه می‌فهمیم که این ورود به معنای وصول است. حالا توضیح مطلب این بود که ایشان فرمود که این اباحه و مطلق بودن شیء دارای سه معنا می‌تواند باشد؛ یک به معنای لاجرجیت عقلی که به آن می‌گویند اذن مالک یعنی قبل از این که شرعی بیاید و شارع در مقام قانون‌گذاری بر بیاید عقول می‌گویند این مالک است، این چیزها را خلق کرده، ماها را هم خلق کرده، این‌ها را هم در اختیار گذاشته پس علی القاعده باید راضی باشد به این که ما تصرف بکنیم، نه به عنوان شارع، به عنوان این که مالک اشیاء است و ما را هم دعوت کرده مثل آن وقت بحث مفصل کردیم، مثل کسی که مهمانی را دعوت می‌کند به منزل می‌گویید بفرمایید، سر سفره‌ای می‌گوید بفرمایید بنشینید، توی این سفره هم غذا است، دیگر لازم نیست از او بپرسید اجازه می‌فرمایید ما بخوریم. همین که گفته بیایید این جا معنایش این است که من به عنوان مالک راضی‌ام. این می‌شود اباحه مالکیت.

پس حدیث معنایش این می‌شود که همه اشیاء مباح است برای شما تا این که در واقع آن مالک واقعی که خدای متعال است قانون نهی را جعل نکند. ایشان می‌فرماید این معنا معقول است، عقلاً اشکالی ندارد واقعاً هم همین جور است، همان کسی که ما را دعوت کرده سر سفره بگوید آقا از این غذا نخورید، این را گذاشتم مثلاً یک شخص خاصی می‌خواهد بیاید، شما از این غذا نخورد، دیگر نمی‌شود خورد. اما چیزی که هست، بعید از این روایت است که در زمان صادق سلام الله علیه و بعد از آمدن شریعت است و دیگر این که همه چیزها بیان شده به توسط پیامبر اکرم (ص)، دیگه امام صادق بفرماید «حتی یرد فیه نهی» یعنی چی، یعنی در آینده؟ چون یرد هم هست، یعنی مستقبل، مستقبلی که ندارد این جا. بنابراین حمل بر این، امر بعیدی است ولو ذاتاً معقول است. پس این احتمال می‌رود کنار.

احتمال دوم این است که مراد از این اباحه اباحه شرعیه واقعیه باشد که اباحه شرعیه واقعیه، منشأ آن عدم الاقتضاء است. از لاقضایت موضوع منشأ می‌گیرد، یعنی اقتضای حرمت نیست، اقتضای وجوب نیست از این جهت اباحه جعل می‌شود.

س: ...

ج: بله، حالا این در کلام ایشان این فرض که ما اباحه اقتضائیه هم داریم در کلام محقق اصفهانی نیست، این یکی از ایرادت به ایشان است که چرا گفتید سه تا، چهار تا است.

اگر این باشد این روشن است، این هم نمی‌تواند مغیای به این غایت بشود که «حتی یرد فیه نهی» چرا؟ چون خلف فرض است، چیزی که فرض این است که لاقضاء است این چطور می‌تواند بعداً «یرد فیه نهی» این یک فرض محال است، مگر شارع تقییدش کرده باشد، غایتش را یک امر محالی قرار داده باشد. می‌گوییم امر درست است تا این که اجتماع نقیضین لازم بیاید.

س: محال که نیست، ...

ج: حالا این‌ها را ان شاء الله بررسی می‌کنیم. حالا فعلاً کلام ایشان معلوم بشود.

پس بنابراین در این مورد هم چون خلف فرض است که لاقتضاء است معنایش ...

س: کشف می‌کند ...

ج: می‌خواهد نهی وارد بشود باید لا اقتضاء بشود اقتضاء و الا حرمت بدون اقتضاء که معنا ندارد.

إن قلت.... خود ایشان یک إن قلتی را طرح کردند و جواب دادند که درست است، به حسب ذات یک شیء ای ممکن است لاقتضاء باشد ولی طرّو عنوانی بشود که آن اقتضاء حرمت را دارد مثل این که مثلاً شرب الماء فی نفسه مباح است اما یک عنوانی ممکن است مترتب بشود که یا حرام بشود یا واجب بشود. مثلاً یک ماء مغضوب باشد، به عنوان طرّو این عنوان غصب می‌شود حرام ولو به ذاته مباح است و لاقتضاء است. یا تشنگی پیش می‌آید که اگر آب نیاشامد هلاک می‌شود، این طرّو باعث می‌شود که بگوییم واجب است ولو فی نفسه لا اقتضاء است. ایشان می‌فرمایند این درست است ولی ظاهر حدیث این است که «حتی یرد فیه نهی» یعنی به همان عنوانی که مباح است، نه موضوع دیگری، چون آن عناوین دیگر اگر حرام می‌شود، چه می‌شود «یرد فیه نهی» در آن شیء نیست، در آن عنوان است، آن عنوان منطبق شده یعنی غصب حرام است، یعنی نجات نفس واجب است، منتها آن حرام، الان آن غصب با این متحد شده، منطبق شده. پس «کل شیء مطلق» یعنی هر شیء خودش مطلق است حتی یرد در خود آن، نه در یک عنوان آخری که بر این مطبق می‌شود. پس بنابراین اگر به عناوین دیگر بود این ربطی به آن اباحه شیء ندارد. الان وقتی که ... آب غصبی را می‌گوییم این مباح است من حیث الذات، حرام است از حیث غصب. هر دو با هم جمع است و اشکالی ندارد.

پس اباحه واقعیه هم قابل تعقل نیست. هذا اگر این «حتی یرد فیه نهی» غایت قرار گرفته باشد. که ظاهر حدیث هم همین است که این غایت است، اگر احتمال بدهید شما، یک احتمال خلاف ظاهر البته که این غایت نیست، این محدد موضوع است. می‌خواهد شارع بفرماید هر چیزی که نهی ندارد... این موضوع، چیزی که نهی ندارد حلال است. غایت ذکر نمی‌کند برای آن، این محدد موضوع است، خصوصیات موضوع را دارد ذکر می‌کند.

ایشان می‌فرماید این هم معقول نیست چون این یا عنوان مشیر و معرف است یا واقعاً شرط است. وقتی یک قیدی می‌آورند، موضوع را مقید به قید می‌کنند دو نحوه تصویر دارد؛ تارةً واقعاً شرط است، تارةً نه شرط نیست می‌خواهند با این موضوع با این قید تعریف کنند موضوع واقعی را. مثلاً می‌گوید «اکرم هذا الجالس» این الجالس درسته در عبارت آمده و قید است، اما جلوس او دخالت ندارد. چون الان نشسته می‌خواهند بگویند این عالم است حالا که پا شده ایستاده می‌گویند اکرامش کن. الان به عنوان معرف دارند می‌گویند «اکرم هذا الجالس» چون این نشسته، همه ایستادند این نشسته، با همین می‌شناسیم کیست که بگوید هذا الجالس، اما الجالس شرط اکرامش نیست. حالا بایستد یا بخوابد هم باید باز اکرامش کرد، پس قیودی که آورده می‌شود تارةً معرف است یعنی خودش شرطی نیست، شرط حکم نیست، فقط عنوان معرفیت دارد،

طریقت دارد، مثل این مثال، گاهی هم نه، شرط است. اگر ایشان می‌فرماید به عنوان معرّف باشد توضیح و اوضاحت دادن است. چیزی که حرام نیست حلال است، معنای آن این می‌شود دیگر، این معرّف به چیست؟ معرف به چیزهایی که حرام نیست. شارع می‌خواهد بگوید این چیزهایی که حرام نیست این‌ها حلال هستند. معلوم است هر چیزی حرام نیست حلال است دیگر، گفتن ندارد که امام صادق سلام الله علیه بیايند این را بیان بفرمایند، امام بخواجه این را بیان بفرماید. اگر شرط بخواجه باشد یعنی هر چیزی به شرط این که حرام نباشد، نهی در آن وارد نشده باشد به این شرط حلال است. این هم همان طور که محلش بیان شده باطل است و مستحیل است چون عدم هیچ ضدی شرط وجود ضد آخر نیست. بلکه ملازم با آن است اما شرطیت ندارد. عدم ضد شرط نیست حالا یکی از وجوهش هم... در محل خودش این‌ها دیگه باید بحث بشود، آن برهانش آن جاست؛ عدم چیزی نیست که بخواجه شرطیت داشته باشد.

پس بنابراین اگر ما جمله را به آن که ظاهرش هست معنا کنیم که غایت دارد قرار می‌دهد معقول نیست چون این غایتی است که از آن خلف لازم می‌آید، خلف فرض لازم می‌آید. اگر نه، غایت نباشد قید باشد، این قید اگر معرّف است توضیح و اوضاحت دادن است و لایلیق بالامام (ع). اگر بخواجه شرط باشد مستحیل است چون عدم ضد شرط وجود ضد آخر نیست. مثلاً شرط سفیدی این دیوار این نیست که سیاه نباشد. شرطش این نیست. بلکه سیاهی با سفیدی جمع نمی‌شوند، این درست است ولی شرط آن نیست. پس این احتمال هم نمی‌شود مراد باشد یعنی اگر این مراد باشد نمی‌شود این غایت آن باشد، نمی‌شود این قید باشد. و اگر اباحه ظاهریه مقصود باشد که اباحه ظاهریه برای چه چیزهایی است، مال مشکوک الحرمه و الحلیه هست دیگه. اباحه ظاهریه موضوع مشکوک الحرمه و الحلیه است. این را هم ایشان می‌فرمایند که اباحه ظاهریه نمی‌شود مغمیای به این غایت باشد، چرا؟ سه بیان دارند برای این جهت؛

بیان اول‌شان این است که اباحه ظاهریه نمی‌شود غایتش یک امری باشد که آن غایت مجامع است با موضوع واقعی اباحه ظاهریه. نمی‌شود غایت آن باشد چرا؟ چون معنایش این است که با این که موضوع تام و تمام برای اباحه ظاهریه وجود دارد اما چون غایت آمده دیگه آن حکم نباشد، این تخلف حکم از موضوعش است.

توضیح مطلب:

اباحه ظاهریه موضوع چیست؟ مشکوک الحلیه و الحرمه است. من الان این تثنی را، شرب تثنی را شک دارم حلال است یا حرام است. شارع به بگوید این حلال است تا من در واقع حرمت روی آن جعل نکنم. در واقع نه این که به تو برسد. در واقع حرمت روی آن جعل نکنم. آن وقت وقتی من در واقع حکم حرمت را جعل کردم این حلیت ظاهریه دیگر تمام می‌شود. این حلیت ظاهریه اگر شارع در واقع حرمت جعل بکند، آن جعل واقعی شارع که شک من را از بین نمی‌برد. این الان مشکوک الحلیه و الحرمه هست یا نیست؟ هست و حلیت ندارد. با این که موضوع برای حلیت ظاهریه وجود دارد پس حلیت تمام شده، غایت آن رسیده و تمام شده، این لازم می‌آید با این که موضوع تام و تمام برای حکم وجود دارد، حکم وجود نداشته باشد.

س: ...

ج: همه عالم می‌دانند مسلم است، موضوع حلیت چیست؟ موضوع حلیت ظاهریه آن است که شک در حکم آن کردیم. هر موضوعی که مشکوک است حکم واقعی آن، موضوع ادله احکام ظاهریه است.

س: از این حرف چه استفاده می‌شود که موضوع اباحه ظاهریه عدم جعل حکم واقعی است، تا جعل نشده مباح است در ظاهر.

ج: هر چیزی که شما شک در حکم واقعی آن دارید، نمی‌دانید حکم واقعی آن چه هست، حکم ظاهری دارد. هر چیزی که شما شک در حکم واقعی آن می‌کنید حکم ظاهری دارد.

س: من نمی‌دانم که جعل شده یا نشده تا زمانی که ... بشود و الان به نظر می‌شود یک مسامحه‌ای هست از اول موضوع اباحه ظاهریه...

ج: این می‌گوید همه می‌دانند، هر کسی وارد حوزه علمیه شده یک ذره درس خوانده می‌داند که موضوع احکام ظاهریه چیست؟ برائت و حلیت و طهارت و این‌ها، مشکوک الحکم است. الان این شیء مشکوک الحکم هست یا نه؟ به حضرت عباس هست.

س:؟؟

ج: شارع بگوید این حلیت وقتی پایان می‌پذیرد که من برای مشکوک جعل کردم که من در واقع حرمت جعل بکنم.

س: ورود به معنای جعل نیست آخه.

ج: ورود یعنی همان صدور دیگه. اگر وصول باشد که هیچ عیبی ندارد. چون وقتی که وصول شد شک از بین می‌رود.

س: ...

ج: نه، صدور یعنی که شارع جعل بکند. صدور النهی من الشارع.

س: ...

ج: حالا این وسط شما الان می‌گذارید که حرف آقای اصفهانی تمام بشود.

س: ...

ج: این اشکال وارد وجود دارد.

پس این قانون کلی را ما باید همیشه یادمان باشد، به نحو کلی ایشان می‌فرماید که نمی‌شود احکام ظاهریه مغیا بشود به یک چیزی که یجامع با شک در حکم. غایت را یک چیزی قرار بدهی که در کنار آن غایت هنوز شک در حکم وجود دارد، این نمی‌شود چو وقتی شک در حکم وجود دارد موضوع تمام برای حکم ظاهری هست، چطور می‌گویی تمام شد؟ و این جا

این چنینی می‌شود. بله اگر ورود را به معنای وصول بگیریم بله درست است چون با وصول دیگه مشکوکیت از بین می‌رود. دیگر موضوع باقی نمانده ولی اگر صدور بگیری، صدور با مشکوک بودن موضوع مجامع است آن وقت موضوع هست حکمش نیست و این نمی‌شود. موضوع باشد حکمش نباشد تخلف است، تخلف معلول از علت است و این غلط است. حالا این‌ها را هم نگویید که بگویید فلسفی است این حرف‌ها، یک امر واضحی است چون وقتی موضوع هست حکمش باید باشد دیگه. این بیان اول ایشان.

اگر شما این جا غایت هم نگیرید، مقید بگیرید، محدد هم بگیرید باز همین اشکال وارد است و می‌شود.

بیان دوم ایشان این است که اگر شارع بیايد این کار را بکند و مغیا کند یا مقید کند به عدم صدور واقعی نهی، این دلیل به درد نمی‌خورد الا به این که یک استصحابی در کنارش باشد چون همه جا شبهه موضوعیه برای ما است، شبهه مصداقیه دلیل است برای ما، شاید واقع شده باشد، شاید صادر شده باشد. آن وقت باید با استصحاب بفهمیم. این جا اشکال این است که اگر استصحاب شارع می‌خواهد در کنار این قرار بدهد استصحاب خودش کفایت می‌کند، دیگر لازم نیست بیايد... مثل لقمه را از پشت سر در دهان گذاشتن می‌ماند؛ یک چیزی جعل کند که آن نیاز به استصحاب دارد، استصحاب که خودش کافی است. استصحاب می‌کنیم، نمی‌دانیم حرام است یا نه، استصحاب عدم حرمت می‌کنیم. چرا بیايد تبعید مسافت بکند؛ یک قانونی را جعل بکند که آن قانون استفاده از آن منوط به یک قانون دیگر است و حال این که آن قانون دیگر خودش خودکفا است و احتیاج به این ندارد.

س: ...

ج: فرقی نمی‌کند، این اثر ندارد، چرا؟ برای خاطر این که ادله احتیاط می‌آید چه کار می‌کند؟ به ذاته نمی‌گوید حرام است، و حال این که مستصحب شما چیست؟ می‌گوید این بذاته حرام نبوده حالا هم حرام نیست کما این که کل شیء مطلق هم دارد همین بذاته می‌گوید. آن مستصحب شما این است دیگر، مستصحب شما این است که بذاته حرام نبوده حالا هم حرام نیست.

س: ...

ج: به ذاته.

س: ...

ج: نه، مفاد استصحاب با ادله احتیاط تعارض می‌کند، دو تا اصل‌ها با هم متعارض می‌شوند به خاطر آن جهت.

این هم بیان دوم ایشان. پس بنابراین حرف ایشان خلاصه‌اش این شد که این حکم ظاهری اباحه اگر بخواهد مغیا یا مقید باشد به عدم صدور نهی در واقع این دلیل کارآمدیش را از دست می‌دهد الا به ضم استصحاب. آن وقت این اولاً کار نادرستی است چون استصحاب خودش کافی است برای اثبات این مطلب.

س: ...

ج: نه، این کار غیر عقلایی است بخواهد این کار را بکند. چون خودش کفایت می کند و اگر...

حالا ایشان هم یک بیانی دارند این جا که بعداً بیشتر، حالا توضیحش را می گذاریم برای همان جا که بعداً ایشان متعرض می شود و در یک صورت هم می فرمایند استصحاب مثبت می شود در این جا.

و اما دلیل سوم ایشان و بیان سوم ایشان:

بیان سوم ایشان که این هم یک بیان دقیقی است. ایشان می فرماید ببینید می گوید «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» تا این که نهی وارد بشود در آن و صادر بشود در واقع. من که مکلف هستم و می خواهم از این روایت استفاده بکنم باید بدانم که غایت... می خواهم بگویم این مطلق است، این آزاد است باید غایت را بدانم که نیامده دیگر، غایت نیست. یعنی حرمت نیست، باید بدانم حرمت نیست، اگر می دانم حرمت نیست این می شود مشکوک الحلیه و الحرمة که من بخواهم بگویم مطلق است. پس بنابراین وقتی غایت این قرار می دهید شما، برای حکم ظاهری، حکم ظاهری حکمش چیست؟ مشکوک الحلیه و الحرمة هست. من وقتی می توانم به این حدیث تمسک کنم که غایت هنوز نیامده باشد. وقتی غایت نیامده هنوز پس یعنی حرمتی می دانم... نهی ای از شارع صادر نشده.

س: علم به غایت...

ج: کجا دارد علم، صدور دارد می گوید. پس بنابراین یعنی قبل از صدور نهی چه نیست؟ در مقام حدوث قبل از صدور نهی حرمتی نیست. من هم که می خواهم پس باید همین جور باشد. یعنی چه کار کنم؟ باید بدانم غایت نیست تا من تمسک کنم بگویم این حلال است برای من.

س: ...

ج: آقا صبر کنید. آقای اصفهانی است، آقای اصفهانی همین جوری حرف نمی زند، خیلی دقیق است. حالا نمی گویم که ما خودمان نباید عقل مان را به کار بیندازیم ولی این جور هم نیست که زود بگوییم حرف ایشان مشکل دارد.

پس... شیخنا الاستاد قدس سره می فرمود من چهلم آقای اصفهانی وارد نجف شدم. غبطه می خورد که کوه علم رفته زیر خاک و ما نشد از محضر او استفاده کنیم.

این دقتی که الان ایشان دارد اعمال می کند این جا که حالا من به این زبان یک قدری ساده درمی آورم فرمایشات ایشان را که ایشان می فرماید این غایت مگر این نیست. غایت این است که ورود نهی، صدور نهی در واقع. هر کسی می خواهد این را تطبیق کند و بگوید الان این مطلق است تا از آن استفاده بکند باید غایت را بداند حاصل نشده دیگر. آن غایت نیست. وقتی غایت نیست یعنی نهی ای نیست، نهی در واقع صادر نشده. نمی گوید ندانی صادر شده یا نه، نهی صادر نشده اگر نهی صادر نشده پس مشکوک الحلیه و الرحمة نیست و حکم ظاهری برای مشکوک الحلیه و الحرمة است.

س: ...

ج: شک نبوده؟

س: بله.

ج: قبلاً پس شک نبوده؟

س: بله.

ج: قبلاً شک نبوده پس حکم ظاهری هم نبوده.

س: ...

ج: می‌دانم در بقاء یعنی چی؟ ببینید این که دارد می‌گوید «حتی یرد فیه نهی» یعنی قبل از این صدور نهی نهی نبوده. نهی می‌خواهد حالا وارد بشود، بعد وارد بشود، پس وقتی نهی می‌خواهد بعد وارد بشود، قبل را می‌دانی نهی نیست، وقتی قبلاً می‌دانی نهی نیست پس معنا ندارد مشکوک الحرمه و الحلیه برای شما بشود.

س: ...

ج: صدور الجعل است....

س: ... یک چیزی جعل شده اما صادر نشده.

ج: یعنی چه صادر نشده؟ صادرات این نیست که مثلاً می‌گوییم اجناس مان را صادر می‌کنیم به آمریکا، صادر می‌کنیم به اروپا، یعنی وجود دارد صادر می‌کنیم. صدور این جا یعنی همان جعل، یعنی از شارع در بیاید این، یعنی صدور بکند. نه این که یک چیزی وجود دارد توی انبار گذاشتیم می‌خواهیم صادر کنیم به یک کشوری. صدور یعنی جعل.

س: ...

ج: بابا صدور الحکم، معنای آن غیر از جعل چیز دیگری هست؟

س: ...

ج: صادر نشده یعنی چی؟ من الشارع.

س: ...

ج: آن ابلاغ است، آن تبلیغ است نه صدور.

س: ...

ج: ببینید آن که پیامبر نفرموده باشد یعنی تبلیغی نفرموده ولی صادر که شده از شارع، شارع خداست. خدای متعال که شارع است...

س: ...

ج: ورد من الشارع دیگر، یعنی ورد من الشارع، صدر من الشارع.

س: ...

ج: ببینید ورود نهی از شما یعنی جعل شده.

س: ...

ج: نمی‌گوییم ورد... ببینید اشتباه نفرمایید؛ نمی‌گوییم ورد مرادف با جعل است، این را نمی‌گوییم اما می‌گوییم ورود حکم از شخص لایتحقق الا به بالجعل. «ورد منه» این لایتقبل منا، باید جعل بکند تا ورود از او صادق بیاید.

س: ...

ج: اصلاً با بیان اول دو تا است. ببینید اول دارد چه می‌گوید؟ می‌گوید موضوع هست، نمی‌گوید موضوع نیست. این مثال سوم این است که اصلاً موضوع محقق نیست. بیان اول این است که موضوع هست و حکم آن نیست. بیان اول این بود که شما داری چه می‌گویی؟... من الان شک دارم، به این نکته توجه نمی‌کنیم که وقتی غایت این باشد معنایش این است که اصلاً تو شک نداری، نه می‌گوییم شک داری، مشکوک الحرمه و الحلیه هست پس شما شک را داری ولی غایت را چه قرار داده؟ غایت را ورود واقعی نهی قرار داده، صدور واقعی نهی قرار داده. با این که ... آن وقت لازمه‌اش چه می‌شود؟ لازمه‌اش این است که با این که شک شما وجود دارد، مشکوک الحلیه و الحرمه هست اما حکمش نباشد چون غایتش در واقع محقق شده. آن اشکال اول.

اشکال اخیر این بود که اصلاً اگر غایت را این قرار بدهی کسی که می‌خواهد از این روایت کند... هیچ کسی نمی‌تواند از این روایت استفاده کند و چون وقتی به این روایت نگاه می‌کند می‌فهمد مغایت آن کجاست؟ آن جایی که نهی وارد نشده باشد پس من باید بدانم نهی وارد نشده دیگه، تا بخواهم به مطلق تمسک کنم. اگر می‌دانم نهی وارد نشده شک ندارم دیگر در حلیت و حرمت.

س: ...

ج: چشم‌بندی و این‌ها هم نیست، خیلی واضح است.

س: برای این که ما علم به صدور نداریم...

ج: علم نداریم توی غایت. بابا واقع الصدور را غایت قرار داده است.

س: ...

ج: یعنی شما... یکی یکی سؤال‌های من را جواب بدهید. شما اگر می‌خواهید به مغیا تمسک کنید باید احراز کنید که غایت نیست مثل این که می‌خواهید مثلاً... ماه رمضان هست می‌خواهید سحری بخورید باید احراز کنید که روز نیست چون گفته تا طلوع فجر می‌توانید باید بدانی که الان طلوع فجر نشده. یا به علم یا بروید احراز کنید تا بتوانید بگویید می‌توانم بخورم. حالا این جا هم می‌خواهید بگویید این شیء مطلق است، آزاد است باید بدانی نهی واقعی صادر نشده حالا آن بیان دوم که استصحاب می‌گوید و این‌ها آن که آن اشکال را داشت. باید بدانید که نهی صادر نشده، اگر می‌دانی نهی صادر نشده، این را احراز می‌خواهی بکنی که نهی صادر نشده پس دیگر شک در این نداری.

س: ... حدیث مفادش این است که اشیاء مطلق هستند تا علم به ورود نهی پیدا کنی.

ج: اگر علم ورود باشد که همان وصول است.

س: علم به صدور و جعل پیدا کنی. ...

ج: علم یعنی همان وصول دیگر. اگر شما... حرف سر این است که اگر این جا ورود را به معنای صدور واقعی بگیریم نه به معنای ورود به شما که به معنای وصول و رسیدن و علم پیدا کردن است. اگر آن باشد که حرفی نیست، آقای اصفهانی می‌خواهد بگوید شما دو تا احتمال این جا داشتید؛ یکی این که به معنای حدوث باشد، یا به معنای صدور باشد که مساوق با علم است. وصول باشد ولی مساوق با علم پیدا کردن است. این دومی که اشکال ندارد و خوب هم هست. آن اولی منظور دارد، آن را ابطال می‌کنیم یتعین که به معنای وصول باشد.

دقق فی المقام قدس سره و این قرینه‌ای که ایشان می‌فرمایند این قرینه‌ای است که ما ولو قبول بکنیم که کلمه ورود به هر دو معنا هست ولی این معنا را می‌گوید.

بعد یک پیاز داغ‌ها و یک تتماتی هم دارد کلام ایشان که دیگه اصل مطلب و جان مطلب همین بود که عرض کردیم.

حالا آیا این قبول است یا قبول نیست؟ این فرمایش قبول است. حالا یک مناقشه از آن را ذکر بکنم بقیه‌اش باشد برای ...

ببینید ما می‌گوییم نختار که این حلیت واقعی است، شما می‌فرمایید که این خلف لازم می‌آید چون حلیت واقعی منشأش لا اقتضائیت است، بعد اگر «حتی یرد فیه نهی» بگویید این معنایش این است که آن چیزی که فرضه لا اقتضاء، بشود مقتضی برای حرمت. این اشکال ایشان. سؤال ما از ایشان این است که چه برهانی وجود دارد بر این که هر چیزی که در یک برهه‌ای لا اقتضاء شد للتالی باید لا اقتضاء باقی بماند. این چه برهانی است، ممکن است یک شیء‌ای در یک برهه‌ای لا اقتضاء باشد نسبت یک امری بعداً مقتضی بشود. این اشکال دارد؟ برهانی داریم بر این که نمی‌شود؟

س: ...

ج: نه رشد می کند، حرکت دارد می کند، حرکت جوهری دارد، حرکت دارد می کند. الان اقتضای چیزی را ندارد بعداً اقتضاء پیدا می کند مثل خود انسان تا صباوت دارد اقتضای این که تلقی مطالب عالیّه را بکند ندارد، ریاضی بفهمد، چه بفهمد ندارد. مقتضی نیست ولی در طول زمان این اقتضاء برای او پیدا می شود. بنابراین شارع هم که محیط به همه اشیاء هست و همه چیزها را می داند می گوید تا نهی از من صادر نشده موضوعات لا اقتضاء هستند. آن وقتی که نهی صادر می شود آن وقت یک جایی است که من فهمیدم که این از لاقتضایی درآمده فلذا حرام می کنم، دیگر اباحه هم نیست. پس بنابراین کأن مفروض این محقق بزرگوار این است که هر چه اباحه... اباحه واقعیه برای آن جایی است که چه باشد؟ لا اقتضائیت للتابی باشد برای همیشه. اگر این بود بله خلف لازم می آمد. اما اگر گفتیم که نه، موضوعات لا اقتضائیت شان می شود مقطعی باشد و برهانی نداریم بر این که لا اقتضائیات دائمی است. مقطعی می تواند باشد، پس اشکالی ندارد. کما این که مقتضای ها هم مقطعی می تواند باشد. شاهد بر این که مقتضی ها مقطعی هست همین نسخی است که ایشان مثال زده. شاهد بر این مقتضی ها مقطعی است همین نسخی است که ایشان مثال زدند. تا یک مدتی حرام بوده حرمت را برمی دارد. آن وقت که حرام بوده اقتضای حرمت بوده. این اقتضاء شد نسخ می شود. اقتضای وجوب بوده مثل بیت المقدس خواندن اقتضای وجوب داشته تا یک برهه ای. بعد آن اقتضای وجود تمام شد آن نسخ می شود، الی الکعبه خواندن که مقتضی وجوب دارد جعل می شود.

پس همان طور که مقتضیات لازم نیست تالی باشد و مقطعی می تواند باشد لا اقتضایی ها هم می تواند مقطعی باشد و لازم نیست دائمی باشد. بنابراین این برهان... همین که ما یک جا را اشکال کنیم کفایت می کند چون ایشان باید تمام فروض ناصحیح باشد، ناصواب باشد تا قرینه درست بشود. همین که یک جای آن مناقشه شد این دیگر کفایت می کند برای این که قرینه نتواند قرینیت داشته باشد.

حالا بر این مناقشات دیگری هم هست، حضرت امام قدس سره این جا از جاهایی است که خیلی پرداختند به کلام مرحوم اصفهانی حالا بخشی از کلمات ایشان را هم فردا متعرض می شویم و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۵۳ - ۱۳۹۵/۱۰/۲۸

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

بحث در فرمایش محقق اصفهانی بود که ایشان قرینه اقامه کردند بر این که ولو قبول کنیم ورود هم به معنای صدور هست و هم به معنای وصول اما در این جا به مقتضای آن قرینه مقصود وصول هست. قرینه ایشان بیان شد یک مناقشه هم در فرمایش ایشان عرض شد، مناقشه دیگری که خود ایشان طرح کردند و جواب دادند این هست که نسبت به آن مطلبی که راجع به اباحه ظاهریه فرمودند، فرمودند اباحه ظاهریه نمی تواند مقید بشود به صدور به خاطر سه اشکال و سه وجه که وجه اول لازم می آید از این کار که تخلف حکم از موضوع بشود. این اشکال اول، اشکال دوم این بود که لازم می آید نیاز باشد

این جا به استصحاب و این استصحاب خودش کفایت می کند بنابراین یک قاعده ای درست بکنید بعد بخواهید با استصحاب آن را تمیم بکنید لاجه له. اشکال سوم این بود که این تعقل ندارد، اصلاً تحقق موضوع برای اباحه ظاهریه تصور ندارد روی این بیانی که شما می گوئید که شارع بیاید صدور واقعی را غایت قرار بدهد یا قید قرار بدهد، چرا؟ توضیح آن این بود که ما وقتی می خواهیم مراجعه بکنیم به «کل شیء مطلق» می دانیم که از اول که این حرام نبوده چون دارد «حتی یرد فیه نهی» در بقاء نهی می خواهد بشود. پس وقتی می خواهیم به «کل شیء مطلق» تمسک کنیم بگوییم خیال مان راحت این مباح است باید احراز کنیم که نهی وارد نشده. وقتی احراز کردیم نهی وارد نشده، پس دیگه شکی در حلیت و حرمت نداریم تا شارع بیاید برای ما اباحه ظاهریه جعل بکند، اباحه ظاهریه برای جایی است که ما شک در وجوب و شک در حلیت و حرمت داشته باشیم، این جا که نداریم، این سومی را، این بیان سوم را ایشان مناقشه ای در آن ذکر می کنند و آن مناقشه این هست که این در صورتی لازم می آید که مقصود از ورود نهی ورود من الشارع و من الله تبارک و تعالی باشد. این همین اشکال پیدا می شود از آن، چرا؟ چون می گوییم ما می خواهیم اباحه و مطلقیت را جاری بکنیم، از آن استفاده بکنیم و این مقید است و مغیا است به این که خود خدای متعال نهی نکرده باشد. باید احراز کنیم که خدا نهی نکرده، وقتی احراز کردیم خدا نهی نکرده پس شک نداریم که آیا حلال است یا حرام است، این اشکال پیدا می شود اما اگر از این ورود نهی ورود من النبی و الوسی (ص) باشد دیگر چنین اشکالی پیدا نمی شود. مفاد حدیث این است که هر شیء ای مطلق است، هر شیء ای که شما شک کردید در آن که خدا آن را حرام کرده یا نکرده، حلال فرموده یا حرام فرموده، هر شیء ای که شک کردی که خدا حلال فرموده یا حرام فرموده برای تو حلال است تا ورد النبی من النبی (ص) یا من الوسی (ص). این جا اشکالی پیدا نمی شود چون من باید احراز بکنم که این نهی از وصی و نبی (ص) وارد شده یا نه، می روم فحص می کنم می بینم از آن ها وارد نشده، از آن ها وارد نشده که شک من را از بین نمی برد. شاید از خدا صادر شده آن ها هنوز ابلاغ نکردند. پس این جا دیگر فرق می کند، اگر خود خدا بود و یک نفر بود بله این جا معنا نداشت، وقتی که فحص کردم دیدم که از او صادر نشده دیگر شک نمی کنم در حلیت و حرمت. اما اگر دو تا حساب کردیم، خدای متعال حرام کرده یا حلال فرموده، من در این شک دارم، می روم فحص می کنم غایتش کجاست؟ غایتش این است که پیامبر ابلاغ کند همان که خدا فرموده، نه این که از خودش جعل کند. همان که خدا فرموده در ثبوت ایشان بیاید بیان بکند، تبیین بکند یا وصی این کار را بکند. می روم فحص می کنم می بینم وصی این کار را نکرده، ولی و نبی (ص) این کار را نکرده، در عین حال شک من هم باقی است، چون شک دارم خدا این کار را کرده یا نکرده، آن ها ابلاغ نکردند.

س: ...

ج: یا بوده یا نبوده، فعلاً غلیت را این قرار داده، ما کار به آن کارهایش نداریم. ما غلیت و این رولیت، غلیت را چی قرار داده؟ این که ولی و نبی بفرماید، این نفرومودن آن ها مساوقه ندارد با این که من شک نداشته باشم و موضوع منعدم بشود. پس آن اشکال دیگر وارد نمی شود.

از این اشکال تخلص می جویند....

س: ...

ج: چرا؟

س: ...

ج: نه آن این بود که شما نمی‌دانید، با این که شک‌تان باقی هست می‌گفت وقتی که نفرمود حالا چه پیامبر چه خود خدا، می‌گفت که چی؟ غایت این است دیگه. چون در واقع ... آن بود که صدور واقعی، با این که شک شما هست، حکم ظاهری می‌گفت نیست.

س: ...

ج: حالا بگذارید من این را تمام کنم.

ایشان از این جواب می‌دهند می‌گویند ببینید حکمی که لم یبلغه النبی و لا الولی این گردن‌گیری ندارد که بخواهند از آن تعمیم درست کنند، اصالة الاباحه یا اصالة البرائة راجع به آن درست کنند. یقین هم داشتیم به این که خدا حکمی را جعل کرده ولی پیامبر و ائمه علیهم السلام ابلاغ نکردند. ما یقین به چنین حکمی داشته باشیم هیچ گونه مسؤولیتی در مقابل آن برای ما ایجاد نمی‌شود فکیف به این که شک داریم. پس این احتیاج ندارد به این که شارع بیاید اباحه شرعیه، برائت شرعیه تعمیم برای آن درست بکند چون یقین به آن لایستلزم شیئاً فکیف به جایی که یقین نداریم و شک داریم. پس بنابراین نمی‌شود حدیث را این جوری معنا کرد چون باز کالغو است، یک چیزی که نیاز به آن نیست را طرح کرده. پس بنابراین این جور نمی‌شود توجیه کرد.

س: مگر حرمت و حلیت مشروط به ابلاغ ائمه است، اگر واقعاً یقین داریم یک چیزی را خدا حرام کرده حالا ولو ائمه به مصلحت نفرموده باشند من یقین دارم که این حرام است.

ج: یقین دارید انشاء شده، این براساس همان تصویر مرحوم آقای آخوند است که خدا انشاء هم فرموده باشد ولی فعلیت پیدا نکرده، تا امر به ابلاغ نشود، بیان نشود این مسأله فعلی نشده.

جوابی که از این فرمایش می‌شود داد این است که بله طبق مبانی مثل آقای آخوند و تصورات مثل آقای اصفهانی حکم...

س: ...

ج: بله، جواب الجواب.

حکمی که انشاء شده از طرف خدای متعال ولی ابلاغ نشده است این مثل ما حجب الله علمه عن العباد است؛ فهو موضوع عنهم. ما حجب الله علمه عن العباد یعنی خدا در دسترس مردم قرار نداده، جعل کرده پیش خودش است. ما مسؤولیتی در قبال آن نداریم اما بنابر مسلک حق الطاعة این جوری نیست. کسی که تصور حق الطاعة‌ای دارد می‌گوید اگر احتمال می‌دهیم شارع یک چیزی را می‌خواهد ولو نگفته حق الطاعة او و حق الولاية او این دامنه‌اش وسیع است حتی در مواردی که جعل کرده و ما احتمالش را می‌دهیم. بنابراین فلذا است این محقق که این را می‌گوید مثل شهید صدر قائل است به

عدم برائت عقلیه. می‌گوید بیان نمی‌خواهد همین احتمال کفایت می‌کند. بلکه یک وقت انسان غافل است اصلاً احتمال آن در ذهنش هم متقدح نمی‌شود آن جا نه، اما همین که احتمال توی ذهن آمد این جا دیگه حق اطاعت دارد مولی مگر خودش ترخیص بدهد و بگوید نمی‌خواهد، فلذا برائت شرعیه خیلی کارساز است. بنابراین علی آن مسلک درست است.

س: ...

ج: کدام احتمال؟

س: ...

ج: نه، همین طور که در روایت هم هست، بعضی احکام هم مودع عند ولی سلام الله علیه است که عند الظهر بفرماید مثل نجاست حدید مثلاً. روایت هست. این احکام تدریجی بوده جعل که شده پیامبر فرموده می‌بینیم بعضی از این‌ها دویست سال طول کشیده تا ابلاغ شده، حضرت عسگری (ع) ابلاغ فرموده مثلاً. خدا جعل فرموده، وحی هم فرموده، به پیامبرش هم داده پیامبر چون شرایط برای ابلاغ نبوده اودعه عند اوصیائه که آن‌ها بعداً در وقتی که شرایط جور می‌شود بیان بفرمایند. بعضی چیزها هم اصلاً هنوز شرائطش مهیا نشده که این را باید حضرت ولی عصر سلام الله علیه عند الظهر آن موقع بفرمایند. حالا آن موقع هم کی می‌فرمایند ما نمی‌دانیم؛ اول کار می‌فرمایند یا یک مدت بلید بگذرد بعد بفرمایند؟ آن را هم ما نمی‌دانیم.

پس بنابراین ...

س: ...

ج: آن‌ها جمعی با همه این‌ها همین است. بالضروره احکام شکوک نماز را پیامبر همه‌اش را نفرموده. بالضروره این همه مطالبی که بعد آمده در فقه، پیغمبر روز اول آن‌ها را نفرموده تا فوت شده، بالضروره... پس ما من شیء یعنی این که این‌ها را گفتیم ولو به این که عند اوصیائهم گذاشتیم. نه این که این‌ها را به شما ابلاغ کردم، برای شما بیان کردم.

س: ...

ج: اصلش بلکه وحی شده، بلکه همه احکام برای این که بگوییم تمام احکام این‌ها از طرف خدای متعال جعل شده و وحی شده بلکه همین طور است. پس بنابراین روی آن مبنا اشکال ندارد حتی اگر ما بگوییم مبنای حق الطاعة مبنای تمامی نیست و آن مبنای معروف درست است. باز هم این روایتی که لغو نمی‌شود بی‌جا نمی‌شود گفتن آن، چرا؟ برای کسانی که این چنین گرفتاری پیدا می‌کنند. یعنی از نظر فکری به این می‌رسند که حق الطاعة است، این منت خدای متعال است، منت شارع است که بگوید آقا برائت است، بگوید آقا مطلق است. برای این که رفع این تنگنا از کسانی که حق الطاعة‌ای می‌شوند، و ذهن‌شان به این جا می‌رسد شارع می‌فرماید که آن‌ها را هم خلاص کند، راحت بکند. بنابراین یک جواب دیگری یعنی این جواب این تخلص که بخواهیم اشکال بکنیم که خود ایشان طرح کردند و جواب دادند، نه این جواب را می‌شود این جوری جواب داد بنابراین این اشکال راه سوم مبتلای به این اشکال است. منتها شاید حق در جواب این است که گفته بشود

خلاف ظاهر است که ما بگوییم «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی من الشارع» نگوییم همان که شک داریم که گفته یا نگفته، نه «حتی یرد فیه نهی من المبلغین» و از خودش. هر شیءای که شک کردی خدا حلال کرده یا حرام کرده آن مطلق است تا یرد فیه نهی من النبی و الوصی. این را به نبی و وصی زدن نه خود آن کسی که شک در وجوب و حرمتش داریم که او حلال کرده یا حرام کرده، این خلاف ظاهر است. ظاهر این است که مثل استخدام می شود دیگه. ظاهرش این است که همان که شک داریم حرام کرده یا حلال کرده حتی یرد از همان نهی، نه از دیگری و از مبلغین و مبیین آن.

س: ...

ج: نه، باز درست است که او به این وسیله می گوید مثل نامه رسان است ولی نامه اوست، یعنی نامه اوست، یعنی تا این که از او وارد بشود البته از او به چه نحو است؟ به این نیست که خودش مستقیم بیاید بگوید، ورود او به این است که...

س: ...

ج: ورود از خودش. وقتی پیامبر می فرماید این ورود من الله است چون امره به این که تبلیغ بفرماید.

س: ... نبی مکرم حکم الهی را بیان نکند برائت است....

ج: نه، تا این که خودش، از طرف خودش وارد است.

س: ...

ج: از طرف خودش یعنی خود خدای متعال. تا از طرف خود خدای متعال وارد نشود که البته نحوه ورودش این است که آنها بگویند اما غیر از این است که ما دو تا دستگاه بکنیم بگوییم شک در این جا داریم، غایت را گفته این قرار بدهیم. نه، غایت هم این است که خود او وارد بشود از ناحیه اش. اما ورود او البته به چه نحو است؟ به این است که به آنها بگوید بفرمایید به مردم.

این پس یک اشکال و جوابش و جواب عن الجواب. فرمایشاتی هم مرحوم امام قدس سره این جا دارند که بخشی از آن را این جا حالا تحقیقاً للمقام عرض می کنیم.

ایشان فرمودند که اگر اباحه واقعی باشد اباحه واقعی معقول نیست مغیا بشود به ورود نهی من الله تبارک و تعالی. یا حتی ورود نهی این جا فرق نمی کند من الله تبارک و تعالی یا من النبی و الوصی صلوات الله علیهم اجمعین باشد. چرا؟ چون آن اباحه واقعی نشأت گرفته از لا اقتضائیت است که نه مقتضی برای وجوب است، نه مقتضی برای حرمت است. «حتی یرد فیه نهی» یعنی تا این که نهی وارد بشود، یعنی آن لا اقتضاء تبدیل به اقتضاء بشود و نهی وارد بشود و حال این که این امر محال است، چیزی که لا اقتضاء است، موضوعی که فرضنا لا اقتضاء نسبت به وجوب و حرمت، این دیگه نمی تواند بعداً مقتضی حرمت بشود پس این غایت غلط است.

یک جوابی ما دیروز عرض کردیم. مرحوم امام قدس سره این جور جواب فرمودند که... ایشان می‌فرمایند که موضوعات احکام اگر تابع مصالح و مفاسد در خود آن موضوعات بود این ممکن است ما حرف ایشان را قبول بکنیم و له وجه، مثلاً می‌گوید الخمر حرام این نشأت می‌خواهد بگیرد حتماً از خود مفسده‌ای که در شرب خمر است، الصلاة واجبه بخواهد نشأت بگیرد از مصلحتی که در خود صلات هست، اما ما وقتی که به احکام نگاه می‌کنیم می‌بینیم این جوری نیست، درست است ممکن است شارع حکمی را یک موضوعی می‌آورد اما خود آن موضوع ممکن است مقتضی نباشد. بلکه یک جهات دیگری، یک اموری دیگری باعث می‌شود که حکم را بیاورند روی این موضوع. مثلاً ایشان می‌فرماید در باب نجاست کفار همین جور است. الکافر نجس، این الکافر نجس معنایش این نیست که کافر مثل بول می‌ماند، مثل غایت می‌ماند که در خودش قدرات و کثافت وجود دارد نه، بلکه به خاطر یک امر آخری است، یک امر سیاسی است. شارع می‌خواهد مردم مخالطه نداشته باشند با کفار که رنگ و بوی آن‌ها را نگیرند از این جهت دارد می‌گوید این‌ها نجس هستند تا این که اجتناب بکنند از آن‌ها. پس مصلحت در چیست؟ در این که فرموده کافر نجس است آن ملاک و مناط در خود کافر که موضوع حکم است نیست، تا شما بگویید که آقا این موضوع الان این بوده چه جور بعداً در آن انقلاب پیدا می‌شود می‌شود فلان. این به خاطر آن جهات خارجی است، مصالح خارجی است، گاهی این جوری است. ممکن است آن امر خارجی، آن مصلحت خارجی تا یک زمانی باشد بعد نباشد. یک مسائل محدودی باشد. پس اگر فرمود در اباحه‌ها هم همین جور است، یک چیزی را که می‌آید مباح می‌کند معنایش این نیست که این خودش لا اقتضاء است. نه، ممکن است این مقتضی هم بوده اما یک عوامل خارجی مانع می‌شده مثل چی؟ مثل خمر، خمر در اول اسلام حرام نبود فقط شارع فرمود اثمه اکبر من نفعه مثلاً، این زیانش بیشتر از سودش هست. این جوری توصیه می‌کرد که نخورید اما حرام نکرده بود. با این که مفسده داشته، مفسده خمر که فرق نمی‌کند آن زمان با آن زمان بعدی. اما برای جعل حرمت یک مانعی بود در کنار آن مفسده‌ای که در خمر بود یک مانعی وجود داشت. آن مانع چی بود؟ این بود که این‌ها یک عادت قوی می‌به این داشتند اگر از روز اول اسلام می‌آمد این را تحریم می‌کرد اصلاً این‌ها زیر بار اسلام نمی‌رفتند. اسلام آمد اول این چیزی که این‌ها خیلی به آن عادت دارند و فلان، این را حالا فعلاً تحریم نکرد تا ببینند کم کم توی اسلام قهراً صیقل داده بشوند و روحیاتشان عوض بشود آن وقت زمینه برای این که تحریم بشود آماده بشود. بنابراین شما فرض تان این است که همان موضوع لا اقتضاء است آن نمی‌شود. نه، احکام دائر مدار این نیست. این فرمایشی است که امام قدس سره در این جا فرموده‌اند. فرموده: «ان لا اقتضاء و لا اقتضاء لو كانا راجعین الى نفس الموضوع لكان لما ذكره وجه الا ان الاحكام الشرعیه و ان كانت مجعوله عن مصالح و مفاسد» ما این را قبول داریم «لكن لا يلزم ان يكون تلك المصالح و الفاسد في نفس الموضوعات حتى يكون الاقتضاء و لا اقتضاء راجعاً اليه» یعنی خود موضوع «بل الجهات الخارجيه مؤثره في جعل الاحكام بلالرب و اوضح شاهد على ذلك هو نجاسة الكفار و المشركين. فان جعل النجاسة عليهم ليس لأجل وجود قذرة أو كثافة في ابدانهم كما في سائر الاعيان النجسة بل الملاك لهذا الجعل الجهات السياسية فان النظر المشرع تحفظ المسلمين عن مخالطة الكفار و المعاشرة معهم حتى تصون بذلك اخلاقهم و آدابهم و نواميسهم فلأجل هذه الأمنية حكم على نجاستهم» تا آخر.

عرض می‌کنم به این که این جا ممکن است، این فرمایش فرمایش متینی است ولی ممکن است مرحوم محقق اصفهانی این جور جواب بدهد از بیان و بگوید من اقتضاء و لا اقتضاء مجموع امور مقصودم هست، یعنی خود موضوع و امور خارجیه.

اباحه در کجاست؟ در جایی است که نه به لحاظ موضوع، نه به لحاظ امور خارجی اقتضایی نه برای وجوب است نه برای حرمت است. به لحاظ نمی‌گوییم فقط خصوص موضوع هر چه که می‌خواهد اقتضاء از ناحیه آن بیاید. اباحه کجا شارع جعل می‌کند؟ آن جایی که من حیث المجموع بالنظر الی ذات الموضوع و العوامل الخارجیة نه اقتضاء وجوب وجود دارد، نه اقتضاء حرمت وجود دارد. آن وقت حرف ایشان این است که جایی که ما فرضنا که اصلاً لا اقتضاء است، هیچ اقتضایی وجود دارد حالا بخواهیم بگوییم حرام می‌شود این خلف آن فرض است. شما به همه به لحاظها گفتید لا اقتضاء است دیگه، فلذا اباحه جعل کردید.

س: ...

ج: اوامر بیرونی لا اقتضاء بود قبلاً. الکلام الکلام. ننقل الکلام به آن اوامر بیرونی. توی آن‌ها باید انقلاب بشود، توی آن‌ها قلب امر سابق بشود.

س: ...

ج: چه فرقی می‌کند اگر آن وقت اقتضاء نداشته حالا چه جور اقتضاء پیدا کرده؟

س: ...

ج: همان هم همین است.

س: شرطش نبوده شرطش محقق شده.

ج: شرط چی محقق شده؟

س: شرط مقتضی مثلاً حرمت نبوده حالا این شرط محقق شده...

ج: مجموع دیگه...

س: مجموع آن نبود آن زمان حالا شده.

ج: آن جواب ما است که دادیم. آن که جواب عرض می‌کردیم که بله این جا نه انقلاب پیش می‌آید نه... گفتیم یک چیز می‌شود در یک برهه‌ای لا اقتضاء باشد یا مقتضی باشد در ادامه آن لا اقتضاء تبدیل به اقتضاء بشود چرا؟ به خاطر این که شرایطش شریاطی پیدا شده یا موانعی... یا خودش رشد کرده یا خودش نقصان پیدا کرده و امثال این‌ها. این که اشکالی ندارد فلذا عرض کردیم... حتی این قسمت را که امام قبول کردند ما قبول نمی‌کنیم. ایشان می‌فرماید نسبت به خود موضوع باشد له وجه، اما ممکن است به خاطر خود موضوع نباشد، به خاطر چیزهای بیرونی باشد. اگر اشکال آقای اصفهانی را قبول می‌کنیم، آن تصورات ذهنی ایشان را قبول می‌کنیم ایشان ینقل الکلام الی همان خارجی‌ها. فلذا بخواهیم جواب بدهیم باید

این جا را قطع بکنیم، بگوییم آقا شما که می‌گویید اقتضاء لا اقتضاء است، لا اقتضائیت چه برهانی است بر این که چیزی که لا اقتضاء شد للتالی برای همیشه باید لا اقتضاء باشد، در این برهه لا اقتضاء بوده بعداً ممکن است مقتضی بشود، کما این عکس آن را هم داریم، مقتضی یک چیزی است بعداً دیگر مقتضی آن نیست مثل موارد نسخ. بنابراین این مطلب خودش مطلب تمامی است و متین است که ما بگوییم ما نباید مصالح و مفاسد را همیشه در درون موضوعات احکام ببینیم، این درست است. بلکه ممکن است به خاطر ملابسات آن باشد یا به خاطر جهات دیگری باشد. اما در عین حال بخواهیم به این شکل تبیین کنیم مصالح و مفاسد را جای این فکر برای آقای اصفهانی باقی می‌ماند که من قبول می‌کنم این مطلب را از شما ولی در عین حال می‌گویم وقتی فرضت که این مباح است یعنی من حیث جمیع الجهات لا اقتضائیت وجود دارد. بعداً بخواهی بگویی اقتضاء است پس خلف لازم می‌آید. این جوابش همین است که بگوییم نه خلف لازم نمی‌آید چون آن درون در آن برهه می‌گفتیم اما بعداً ممکن است شرایط عوض بشود، جهات عوض بشود یا خودش یک شیءای خودش ترقی پیدا بکند همان مثل مثالی که زدیم که در طفولیت این جوری است بعد آن جوری است. این یک اشکال.

س: ...

ج: بله.

س: ...

ج: من حیث المجموع تا زمان رسول خدا، زمان حضرت عسگری شرایط عوض شده.

س: ...

ج: چه نقضی می‌کنید؟

س: چون واقع شده، چنین چیزی واقع شده...

ج: نه، می‌گویی از اول حرام بوده، چی بوده. حرام واقعی بوده حلال ظاهری بوده، این را که اشکال نمی‌کند ایشان. می‌گوید همه آن‌ها حرام واقعی بوده ولی حلال ظاهری بود. ما که نمی‌گوییم حلال ظاهری با حرام واقعی جمع می‌شود. می‌گوییم اباحه واقعی نمی‌شود مغیا باشد.

این یک اشکال. اشکال دیگری که این جا فرمودند این است که شما گفتید که اگر محدد موضوع باشد این هم دو قسم هست؛ تارةً معرف است، تارةً شرط است و هر دو اشکال دارد؛ چون اگر محدد باشد و معرف باشد توضیح واضح است. معنایش این است که هر چیزی که حرام نیست حلال است، همه می‌دانند هر چیزی که حرام نیست حلال است، گفتن می‌خواهد؟ که امام صادق بیاید بفرماید. اگر هم بیاید بگوید شرط است این لازمه‌اش چیست؟ لازمه‌اش این است که شرط وجود ضد عدم ضد آخرش باشد و این هم در محلس ثابت شده که این غلط است، این حرف درست نیست. هم در معقول گفتن و هم در اصول گفتند. امام هر دو را جواب می‌دهند می‌گویند اما اولی که شما می‌گویید که این را همه می‌دانند، چی را همه می‌دانند؟ تا شارع جعل نکند کی همه می‌دانند. باید شارع جعل بکند. لاجریت عقلی است که همه می‌دانند. اما

حالا شارع اباحه را جعل کرده یا نکرده، قانون است. هر چیزی که حرام نیست حالا حلال است؟ یعنی قانون مجعول شرع این است که حلال است؟ یا نه شارع آن را رها کرده؟ پس این که می‌گوید حلال است یعنی خدا حلیت جعل کرده، این که همه می‌دانند یعنی چی؟

س: ...

ج: اگر معرف باشد.

پس این توضیح واضح نیست، مگر واضح است که خدا جعل فرموده؟ بله اگر امروز برای ما واضح است مناسبت همین ادله است و الا اگر ادله نبود ما چه می‌دانستیم خدا حلیت جعل کرده یا نکرده. مثل این که اگر ادله برائت شرعیه نبود ما می‌گفتیم حتماً برائت شرعیه هست؟ نه، می‌گفتیم فقط برائت عقلیه. پس بنابراین این مطلب تمام نیست که شما می‌فرمایید این را همه می‌دانند، این گفتن ندارد. این گفتن دارد چون خدا شما می‌خواهد جعلش را خبر بدهد، شارع می‌خواهد شرعش را خبر بدهد که من در این جا قانون چی جعل کردم، هرچی حلال نیست خیال نکن من آن را ول کردم بروی سراغ ادله عقلیه و این‌ها. نه من قانون دارم این جا، قانون خودم این است که این حلال است در ظرف ظاهر یا در واقع حلال است. پس بنابراین این توضیح واضح نیست.

س: ...

ج: نه اباحه واقعی، بحث در همان اباحه واقعی است که اباحه واقعی بخواهد مغیا باشد اشکالش آن بود، بخواهد مغیا نباشد به صدور، بخواهد مقید باشد، مقیدش یا به نحو معرف باشد یا به نحو شرط باشد. همه فعلاً در همان اباحه واقعی است. پس بنابراین این مطلب که نباید هم خلط بشود، بارها هم شاید شیخنا الاستاد آقای حائری قدس سره در درس می‌فرمود خیلی چیزها که الان از واضحیات برای ما است برای این است که شارع این‌ها را فرموده که الان واضح شده، نه این که از روز اول واضح بوده. بله ما امروز در اثر مسلمات می‌دانیم هر چی حرام نباشد مباح است. حرام نباشد یا واجب نباشد مباح است، می‌دانیم. از کجا می‌دانیم؟ به خاطر همین احادیث. پس بنابراین این توضیحات واضح نیست می‌شود که شما بگویید بعید است از امام. پس نختار، ممکن است اختیار کنیم که این مطلق اباحه واقعی مقصود است «حتی یرد» هم یعنی حتی وصول و صدور مقصود است و این هم غایت نیست بلکه قید است، معرف هم هست و هیچ اشکالی هم از این حرف‌ها پیش نمی‌آید. بله حالا شما ممکن است اشکال ظهوری بکنید بگویید خلاف ظاهر است که قید باشد و غایت نباشد، این سر جای خودش است. اما این که فرمودید شرط نمی‌تواند باشد این هم جوابش این است که این خلط تکوین و امور اعتباریه است. آن که در معقول گفته شده این است که وجود ضد متوقف بر عدم ضد خودش نیست. امور تکوینی این جوری است به براهینی که آن جا اقامه شد. اما امور اعتباریه، امور اعتباریه که واقعاً تضاد در آن‌ها نیست، احکام متضاد نیستند با هم دیگر، وجوب و حرمت تضاد ندارند، دو امر اعتباری هستند. تضاد مال امور توسلّیه است نه امور اعتباریه. امور اعتباریه فرض است منتها فرض که عقلاً برای آن چه کار می‌کنند؟ آثاری بار می‌کنند برای تنظیم امور.

س: ...

ج: بله منشأ عقلایی دارد مثل این که اعتبار می کنند این رئیس جمهور است. این یک امر اعتباری است نه این که واقعیت اصلی در خارج است. اعتبار می کنند این رئیس جمهور است با یک شرائطی؛ اگر مردم رأی دادند و چطور شد و چطور شد این رئیس جمهور است برای چند سال. آثار و احکامی می خواهند بر آن بار کنند که قولش نافذ باشد، فلان باشد، چی باشد تا این... حالا این می گوید واجب است، آن حرام است این ها اصلاً تضاد ندارند با هم دیگر تا آن حرف ها اصلاً پیش بیاید. وقتی نبود اشکالی ندارد توی امور اعتباریه دستش دست معتبر است می گوید شرط این که وجوب باشد این است که حرمت نباشد مثلاً. شرط این که مباح باشد که امر اعتباری است این است که حرمت را جعل نکرده باشند، شرطش این است. آسمان آن جاها به زمین نمی آید. دست خود معتبر است.

س: ...

ج: بله.

س: ...

ج: وجوب اعتباری است، حرمت اعتباری است. این ها بحث هایش در امر و نهی است. آن جا این ها تحقیق شده. پس بنابراین این فرمایش ایشان هم این جا قبول نیست.

باز اشکال دیگری که دارد حالا این اشکال را هم دلم می خواهد ذکر کنم چون اشکال های خوبی هستند که روشن می کنند بعضی جهاتی را که ما... نه تنها این جا. جاهای زیادی آدم به این حرف احتیاج دارد که در موقع تفکرات فقهی و اصولی اش دچار خطا نشود و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۵۴ - ۱۳۹۵/۱۱/۰۲

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

بحث در تحقیق فرمایش محقق اصفهانی بود که ایشان حاصل کلامش این بود که اگر بپذیریم که ورود هم به معنای وصول هست، هم به معنای صدور اما در مقام قرینه ای وجود دارد که حتماً به معنای وصول باید گرفته بشود. چرا؟ چون ایشان فرمود بالاخره اباحه از سه صورت خارج نیست؛ یا اباحه واقعی است، یا اباحه ظاهریه شرعیه است، یا اباحه به معنای لاجریت عقلیه است. به معنای لاجریت عقلیه که شأن شارع نیست و چون حکم قبل از شرع است و امام صادق سلام الله علیه بیاید حکم قبل از شرع را بفرمایند دیگه این وجهی ندارد. اگر اباحه واقعی مقصود باشد، اباحه واقعی فرمود چه این «حتی یرد فیه نهی» غایت باشد و چه قید باشد برای موضوع؛ قید هم چه به نحو معرف باشد و چه به نحو شرط باشد، همه این ها تمام نیست و درست نیست. چون اگر غایت باشد این خلف فرض لازم می آید چون اباحه واقعی معنایش لا اقتضائیت است هم برای نهی هم برای وجوب، بعد این ها را مغیا کنند به این که نهی وارد بشود یعنی اقتضای حرمت داشته باشد و

این خلاف است ما فرضناه است. و اگر غایت باشد، این در صورتی که غایت باشد و اما اگر قید باشد، اگر معرّف باشد این را گفتند توضیح و اضحات لازم می‌آید چون معنای آن این می‌شود که هر چیزی که شارع در آن نهی جعل نکرده است و نهی‌ای راجع به آن وارد شده این مباح است که این را همه می‌دانند گفتن ندارد. و اگر شرط باشد، شرط هم استحاله دارد برای خاطر این که هیچ ضدی مشروط به عدم ضد آخرش نیست. فرمایش ایشان در این مقطع هم بعضی عرائض را عرض کردیم، هم مرحوم امام رضوان الله علیه فرمایشاتی داشتند که گذشت.

و اما اگر حکم ظاهری مقصود باشد؛ اگر حکم ظاهری مقصود باشد ایشان به سه بیان فرمودند... یعنی اگر اباحه ظاهریه مقصود باشد به سه بیان فرمودند تقیید به... یا تغیی به صدور واقعی معقول نیست.

اما بیان اول‌شان چی بود؟ بیان اول‌شان این بود که حکم ظاهری، حلیت ظاهریه مغیا بخواهد بشود به چیزی که مجامع است با شک که موضوع برای حکم ظاهری است این معقول نیست چون مألش به تخلف حکم از موضوع است. موضوع اباحه ظاهریه شک در وجوب حرمت است، مشکوک الحرمه و الوجوب یا مشکوک الحرمه و الحلیه هست. شما بگویید اگر در واقع من نهی کردم ولو به دست شما این نهی نرسیده باشد که قهراً وقتی نرسیده شما شاک هستید، مشکوک الحلیه و الحرمه است، دیگه حکم پایان یافت، معنای آن این است که موضوع هست حکم نباشد و این مستحیل است یا لااقل غیرصحیح است.

اشکال دوم این بود که این جور غایت خودش به تنهایی کارایی ندارد به خاطر این که همه جا شبهه مصداقیه می‌شود مگر شارع در کنار آن بیاید استصحاب قرار بدهد. استصحاب هم قرار بدهد استصحاب خودش کفایت می‌کند احتیاجی نیست یک قانون جعل کن که نیاز به استصحاب داشته باشد.

و اشکال سوم ایشان این بود که این تقیید باعث می‌شود که به تقدیری که بنده عرض کردم این باعث می‌شود هر کسی می‌خواهد از این روایت استفاده بکند باید احراز کند که غایت حاصل نشده، یعنی نهی واقعی وارد نشده. اگر احراز کرد که نهی واقعی وارد نشده پس بنابراین شک در حلیت و حرمت دیگه نمی‌کند، پس کجا می‌خواهد از این استفاده کند؟ بنابراین اگر حکم ظاهری هم باشد نمی‌شود مغیا به این باشد.

امام رضوان الله علیه در این جا مناقشه‌ای فرمودند به صورت اول که ما نختار همان صورت اولی که شما می‌گویید مثلاً. و اما این که اشکال که کردید لازمه‌اش این است که موضوع باشد حکم باشد، و تخلف حکم از موضوع لازم می‌آید این مطلب ناتمامی است، چرا؟ بله اگر غایت باشد حرف شما درست ولی... ما آن را قید قرار دادیم. آقای اصفهانی فرموده چه غایت باشد، چه قید باشد استحاله لازم می‌آید. ایشان می‌فرماید غایت درست است اما اگر قید باشد، قید موضوع باشد دیگر چه استحالهای لازم می‌آید. شارع موضوع حکم خودش را چی قرار داده؟ مشکوکی که لم یرد فیه نهی در واقع، دو قید دارد؛ مشکوک الحلیه و الحرمه باشد، نهی واقعی هم صادر نشده باشد. هر جا نهی واقعی وارد شد جزء موضوع از بین رفته پس کل موضوع از بین رفته بنابراین تخلف حکم از موضوع لازم نمی‌آید، موضوع دیگه نیست، چون موضوع یک قید داشت. قیدش این بود که نهی واقعی صادر نشده باشد. این فرع نظر از اشکال است. این اشکال که شما می‌گویید تخلف حکم از

موضوع لازم می‌آید، نه تخلف حکم از موضوع لازم نمی‌آید چون موضوع قید دارد، قیدش این است که نهی واقعی وارد نشده باشد. پس این اشکال آقای اصفهانی وارد نیست، این مطلب ایشان وارد نیست که در این صورت می‌فرماید. بله حالا حرف دوم و حرف سوم حالا آن دیگه مناقشه نکردند ایشان ظاهراً. و لاجریت را هم که ایشان فرمودند. پس بنابراین، این هم مناقشه دیگری است که حضرت امام فرموده، حالا این کلام یک مقداری راجع به آن در مقام محقق خوبی که عرض می‌کنیم شاید راجع به این مطلبی هست.

نهایت امر این شد که بالاخره فرمایش محقق اصفهانی وقتی تمام می‌شود که تمام فروشی که ایشان فرموده استفاده داشته باشد و نشود از این ورود صدور مقصود باشد، پس باید به معنای وصول گرفت. اما از بعضی از آن مناقشه کردیم؛ یا به آن مناقشه که ما عرض کردیم، یا به نحوه‌ای که امام فرمودند. بنابراین ولو در بعضی مواردش تصدیق باشد این بیان دیگه قهراً قرینیت آن از بین خواهد رفت و نمی‌تواند قرینه باشد.

محقق خوبی قدس سره در مقام بیانی دارند که حالا یا توافق فکر است یا اصلش را از استاد گرفتند ولی تغییراتی ایشان در این بیان دادند که با آن تغییرات ایشان بیان قوی‌تری می‌شود. ایشان فرمودند یا مراد از این ورود صدور است یا وصول است. ولی ما این جا قرینه داریم که وصول صدور نمی‌شود باشد پس بنابراین باید به معنای وصول باشد. یعنی مثل آقای اصفهانی قبول می‌کنند که گاهی ورود به معنای صدور است، گاهی به معنای وصول است اما این جا یک قرینه‌ای داریم که حتماً باید آن را به معنای وصول بگیریم نه صدور، چرا؟ می‌فرمایند برای خاطر این که اگر این «کل شیء مطلق» اگر این به معنای حکم ظاهری باشد معنا ندارد مغیا بشود، حرفی ایشان از تقیید به میان نیاوردند، فقط تغیی را مورد نظر قرار دادند و لعل وجهش هم همین است که گفتیم در کلام آقای اصفهانی هم بود که ظاهر این کلام تقیید نیست، نه به نحو معرفت نه به ... بلکه ظاهرش غایت است، تغیی است. بنابراین آن احتمال چون خلاف ظاهر است اصلاً ایشان در محاسبه وارد نکرده آقای خوبی. تغیی اباحه ظاهریه ایشان می‌فرمایند به ورود نهی در واقع این درست نیست، نمی‌شود گفت، چرا؟ چون معلوم است موضوع حکم ظاهری چیه؟ شک است. در واقع نهی وارد بشود موضوع را که از بین نمی‌برد پس تغیی به این ناتمام است. این کلامی است که ایشان به وضوح و واگذار فرموده، آقای اصفهانی این را برهانی خواست بکند. ایشان استدلالی برای این نیاورده، استدلال همین است که این واضح است که موضوع احکام ظاهریه چیه؟ شک ... پس نمی‌شود این جا اباحه ظاهریه مقصود باشد و مراد از غایت صدور نهی واقعی باشد، این ممکن نیست. و اگر این جا بگوییم مراد از این اباحه اباحه واقعی است و اباحه واقعیه مغیا شده باشد به صدور نهی، ایشان می‌فرمایند این هم تمام نیست چرا؟ برای این که یا از این «کل شیء مطلق» مطلق الازمنه هست، یعنی هر شیء‌ای در تمام ازمنه و برای همه زمان‌ها مطلق است، مباح است واقعاً تا این که نهی وارد بشود. یا مقصود این است که هر شیء‌ای مطلق است فی زمن الرسول (ص) تا نهی‌ای صادر بشود. این هم احتمال دوم. بنابر این که ایشان می‌فرمایند که زمان پیامبر (ص) و ازمنه بعد از آن بزرگوار یک تفاوتی دارد و آن این است که در آن زمان سؤال کردن راجع به احکام و تفتیش و تفحص از احکام منهی بود که نکنید. روایات هم ایشان می‌آورند که سؤال بکنید بارتان زیاد می‌شود، مسؤولیت‌تان زیاد می‌شود. شما کار نداشته باشید، هر وقت من گفتم یک چیزی واجب است یا حرام است یا ... اگر نگفتم نمی‌خواهد بروید سؤال بکنید. اما بعد از آن بزرگوار که دیگه اسلام کامل

شده، احکام نازل شده آن جا وجوب فحص هست، «هل لا تعلمت» وجوب تعلم، وجوب فحص وجود دارد. اگر این روایت معنایش این باشد، معنای دوم باشد یعنی هر چیزی مطلق است فی زمن الرسول تا نهی واقعی صادر بشود از خدای متعال، از شارع. این معنای معقولی است. یعنی آن زمان این چینی است یعنی در حقیقت می خواهد کنایه از این بزند که تا نهی واقعی صادر نشده این مباح است، شما نمی خواهید به خودتان در دسر بدهید بروید دنبال این که بفهمید واجب است، حرام است، چیه. همه چی مباح است در این مقطع خاص. اما این خلاف ظاهر حدیث است که حضرت... چون تقیید ندارد که فی زمن الرسول. پس این معنا لا اشکال در این که حلیت واقعیه مقید بشود به عدم صدور نهی فی زمن الرسول، این اشکال عقلی ندارد، مشکلی نیست منتها حالا ظاهر حدیث است ولی اگر مقصود این باشد که فی جميع الازمه، اگر این مقصود باشد این توضیح واضحات و كأن یک بیان لغوی خواهد بود. چون معنای عبارت چه می شود؟ معنای این می شود که هر چیزی در تمام زمان ها این مباح واقعی است، حلال واقعی است تا این که نهی ای به آن وارد بشود. معلوم است هر چیزی وجودش تا وقتی دوام دارد که ضدش حادث بشود. مثل این که بگوییم کل متحرک متحرک حتی یسکن. این گفتن ندارد، معلوم است دیگه. این جا هم بگوییم کل شیء فی کل الازمه و فی جميع الازمه این مباح واقعی است، تا کی این مباح واقعی وجود در جميع ازمه؟ تا در واقع خدای متعال كأن اباحه را نسخ کند، بردارد به جای آن حرمت بگذارد. این دیگه گفتن ندارد، این از قبیل تغیی شیء است به ضد خودش و همه هم می دانند و واضح است.

س: ...

ج: حالا اجازه بفرمایید ببینیم می شود یا نمی شود.

«إذ مفاد الروایة علی هذا أن کل شیء مباحٌ واقعاً حتّی یصدر النهی عنه من الشارع. و هذا المعنی من الوضوح بمكان کان بیانه لغواً لا یصدر من الإمام (علیه السلام) فأنّه من جعل أحد الضدّین غایةً للآخر، و یقال: کل جسم ساکن حتّی یتحرک.»

آیا در این فرمایش امام که جواب آقای اصفهانی را دادند در این جا می آید. جایی که گفتم ایشان اصلاح کردند مرحوم آقای خویی همین جاست. فرق است بین فرمایش محقق اصفهانی و فرمایش محقق خویی. محقق اصفهانی چی فرمود؟ در غایت نفرمود، حرف را در تقیید فرمود. فرمود اگر این قید موضوع باشد یعنی بفرماید کل شیء ای که نهی واقعی در باره اش صادر نشده است این مباح. غایت نیست، قید برای موضوع است؛ هر شیء ای که نهی واقعی برای آن از طرف شارع صادر نشده است مباح واقعاً. این را امام اشکال کردند به اشکال حق، و آن این بود که چنین موضوعی که لم یرد فیه نهی، مباح بودن شرعی آن نیاز به چی دارد؟ به جعل دارد، در قانون شرع است، این که بگوییم امر واضحی است، لغو است، همه می دانند، کجا همه می دانند، تا شارع جعل نکند چنین چیزی درست نمی شود چون قانون شرع است و این با لاجر جیت عقلیه اشتباه شده، آن چیزی که نهی ندارد، همه می گویند عیب ندارد یعنی از نظر عقلی ندارد، نه این که حکم شرع روی آن است که مباح. اگر دلیل نداشته باشیم بگوییم خدا این را مباح کرده، این چیه؟ این بدعت در دین است. هر چیزی که... احکام خمسّه همه اش این جور است، وجوب، حرمت، کراهت، استحباب، اباحه. اباحه شرعیه ما نمی دانیم شارع مباح کرده یا نه. بله در مقام عمل وقتی دلیل نداشته باشیم برائت شرعیه جاری می کنیم یا برائت عقلیه جاری می کنیم. اما برائت معنایش این نیست که یکی از احکام خمسّه این جا هست، آن برای ظاهر است. پس آن جواب امام جواب درست متینی است اما به تقریر محقق

اصفهانى وارد مى‌شود، اما به تقرير آقاى خويى نه. چون تقرير ايشان اين است كه شما مى‌آييد ضد را غايت قرار مى‌دهيد، اين يك امرى است كه همه مى‌دانند، مثل همين مثالى كه ايشان زدند، كل جسم ساكن حتى يتحرك. يا كل متحرك متحرك حتى يسكن. اين جا هم شما بگوييد هر چيزى مباح است در واقع تا شارع بيايد نهى كند. مثل اين كه بگوييد هر چيزى كه خدا واجب کرده واجب است تا نسخ بشود. اين گفتن ندارد. پس بنا بر اين

س: يعنى حاج آقا ايشان اشكال خلف فرض را كه اصلاً نمى‌شود فرض كرد و خلاف فرض است و تعقل آن...
ج: نه، آن‌ها را اصلاً متعرض نشده.

س: ايشان وقتى مى‌فرمايد كه اين وجوب دارد ولي واضح الوجود و واضح البيان است يعنى اين كه اشكال آقاى اصفهانى را يا قبول ندارد كه نمى‌شود قبول نداشته باشد، اين خلف فرض اشكالى خيلى ظاهر است، پس معلوم است يك وجه ديگرى را مى‌فرمايد تحت عنوان طبعى كه همان تحديد موضوع است، همان تقييد موضوع است.

ج: نه، تقييد نه، فرموده غايت بده. اصلاً تقييد موضوع را...

س: ...

ج: کدام استحاله دارد؟

س: همان حرفى كه بگوييم آقا جان غايت براى حكم لا اقتضائيت تبديل به اقتضائيت مى‌شود، اين كه خيلى واضح البطلان است، نه اين واضح الوجود و واضح البيان است.

ج: نه، ايشان شايد در ذهن شريفش همان جواب‌هاى است كه داده شد. ما به آقاى اصفهانى جواب داديم. آقاى خويى چون آن را واضح الجواب مى‌داند اصلاً مطرح نكرده.

س: پس اشكال شما ناظر به فرد ...

ج: نه، ما گفتيم چه عيب دارد كه يك چيزى در يك برهه‌اى لا اقتضاء باشد بعد همان، نه در همان زمانى كه فرضناه لا اقتضاء تا بگويى خلف فرض لازم مى‌آيد. نه، در ادامه، تغيير و تحول در آن ايجاد مى‌شود، رشد مى‌كند، مقتضى مى‌شود.

س: اما آن چيزى كه آقاى خويى دارد مى‌گويد كه مى‌گويد واضح است همه مردم مى‌دانند اين شك در بقاء نيست كه بعدش غير از فرض اول. شما شك در بقاء را فرموديد فرضش لا اقتضاء در بقاء ... آقاى خويى كه مى‌گويد واضح است يك چيزى كه مردم مى‌گويند همه چيز مطلق است تا نهى در آن وارد بشود اين همان ... را دارد مى‌گويد و اين ناظر به همان فرد تحديد و محدد موضوع بودن است.

ج: نه، غايت دارد مى‌فرمايد ايشان. مى‌فرمايد غايت است فلذا فرمود «من جعل...»

س: ...

ج: تصریح کرده «لغواً لا یصدر من الامام(ع) لآنّه من جعل احد الضدين غايةً للآخر» نه این که قید موضوع آن قرار داده.

س: ...

ج: نه، غایهً للآخر.

س: غایهً فی مقام الاثبات اما قیداً فی مقام الثبوت.

ج: نه، در ثبوت هم این جور است.

س: ...

ج: همین مقام اثبات هم کفایت می کند. امام صادق که ... در مقام اثبات است دیگه. بفرمایید هر چیزی حلال واقعی است تا خدا حرام بکند، خب ... تا خدا حرام بکند معلوم است. یا در همه احکام خمسّه همین جوری است. هر چیزی را که خدا واجب کرده واجب است تا بیاید حرامش کند، یا بیاید مباحش کند یا دست از آن حکم بردارد. این یک چیز واضحی است که معنا ندارد امام(ع) بخواهد این را بفرماید. همین در مقام اثبات این گفتار، این حرف که به دیگران دارند منتقل می کنند این مطلب درستی است، ولی مطلب درست واضحی است که توضیح و اوضاحت دادن است و این خارج از شأن امام(ع) است.

س: ...

ج: تصریح کرده غایهً للآخر، ایشان اصلاً بحث... عرض کردم ایشان اصلاً مقیدیت را مطرح نکرده چون خود آقای اصفهانی هم گفت مقید بودن چیه؟ خلاف ظاهر است. ظاهر «حتی»، حتی یک غایت است نه این که قید برای موضوع است، قید برای موضوع بودن خلاف ظاهر است حتی، فلذا چون خلاف ظاهر است اصلاً مطرح نمی کند. این که مقید موضوع بخواهد باشد. می ماند که غایت باشد، غایتش را... پس این جور فرموده که این حرف در کلام محقق اصفهانی، این حرف ایشان در کلام محقق اصفهانی نبود. محقق اصفهانی روی برهان رفت فرمایش فرمود، فرمود که بخواهد غایت باشد خلف فرض لازم می آید چون اباحه واقعیّه معنایش لا اقتضائیت است، بعد بخواهی بگویی «حتی یرد فیه نهی» یعنی آن لا اقتضائیت اقتضاء بشود، این خلف فرض است. ایشان این جور دارد... آقای خویی این جوری درست نمی کند. می گوید ما ثبوتاً اشکال نداریم، اشکال مان اشکال اثباتی است این جا. که بخواهی بگویی هر چیزی در واقع حلال است تا خدا ضدش را جعل بکند. این را همه می دانیم، این گفتن ندارد. ایشان اشکال اثباتی می کنند یعنی با استادشان در این جهت، در مدعا موافق هستند. آقای اصفهانی می فرماید حلیت واقعیّه نمی شود مغیا بشود به صدور نهی. اما آقای اصفهانی می فرمایند چون استحاله دارد، خلف فرض لازم می آید، ایشان اشکال ثبوتی و استحاله ندارد. می گوید قبول دارم این حرف را اما به خاطر این که مقام اثبات با آن مساعدت ندارد، چون توضیح و اوضاحت دادن است. از این جهت بفرماید. پس بنابراین ایشان کأنّ فرمایشات محقق اصفهانی را اصلاح فرموده، بخش هایی از آن که خلاف ظاهر بود اصلاً لازم به مطرح کردن نبود من الاول آن ها را ... که تقیید باشد. گفته آن ها را چرا می آوری در برهان، خلاف ظاهر است. آن ها را در محاسبه وارد نکنید. آن که در محاسبه

وارد می‌کنید فقط چیه؟ تغیی است که غایت باشد. این غایت هم که می‌خواهیم قرار بدهیم این جا محاسبه می‌کند ایشان. می‌فرماید اگر حکم واقعی باشد این غایت قرار دادن باطل است. حکم واقعی اگر باشد غایت قرار دادن باطل است.

س: چطور اشکال مرحوم امام به آقای خویی وارد نیست ولی به محقق اصفهانی...

ج: عرض کردم چون محقق اصفهانی در چه صورتی آن اشکال را کرد؟

س: تقیّد.

ج: تقیّد یعنی چی؟ یعنی دارد می‌گوید هر شی‌ای که نهی راجع به آن وارد نشده تا صادر نشده است این شی‌ء را من چه می‌کنم؟ اجعله حلالاً، مباحاً بالحلّیه الواقعیّه. آقای اصفهانی گفت این توضیح واضح است، همه می‌دانند. این جا اشکال امام می‌فرماید یعنی چه همه می‌دانند، جعل اوست، تا نگوید که مباح واقعی نمی‌شود، مباح شرعی. شما این مباح بودن را با چی خلط کردید؟ با لاجر جیت عقلیه. آن لا حرجیت عقلیه است که همه می‌دانند، احتیاج به جعل شارع ندارد اما اباحه شرعی که احتیاج به جعل شارع دارد. آن اشکال آن جا درست است. این فرمایش امام به آقای خویی که وارد نمی‌شود. آقای خویی چی می‌فرمایند؟ آقای خویی دارد می‌فرماید خدای متعال می‌فرماید من هر چیزی را بدون قید حلال کردم. شارع باید حلال کند تا حلال بشود، حلال شرعی. ولی غایت این را بیاید چی قرار بدهد؟ تا این که حرامش نکنم. این گفتن ندارد، معلوم است شما هر چیزی که جعل می‌کنی تا ضد آن را جعل نکردی آن باقی است. این دیگه گفتن ندارد، این جا دیگه فرمایش امام نمی‌آید، چون آقای خویی فرموده خدا دارد جعل می‌کند، من قبول دارم او بلید جعل بکند ولی می‌گویم تغیی به این غلط است چون لغو است و فایده‌ای ندارد. بنابراین فرمایش محقق خویی با این اصلاحاتی که ایشان انجام داده و حذف‌هایی که کرده نسبت به... حالا آیا اطلاع داشته ما نمی‌دانیم شاید به ذهن شریف خودش آمده، مراجعه نکردیم نمی‌دانیم ولی چون بعضی‌ها از تلامذه مرحوم محقق بروجرودی قدس سره، آیت‌الله العظمی بروجرودی، تازه حرف‌های ایشان خیلی جاها با محقق اصفهانی مطابق در می‌آمد. به ایشان گفتیم آقا شما این حاشیه را مطالعه می‌کنید؟ گفته من حاشیه ایشان را ندارم، نمی‌دانم. یک جاهایی تهافت فکر است. حرف‌ها شبیه هم در بیاید، مثل هم در بیاید. حالا این جا هم لعل این جور بوده. پس بنابراین این بیانی که مرحوم خویی فرموده این هم بیان خوبی است که پس امر دائر است که این یرد یا به معنای یصدر است یا به معنای یصل است. اگر به معنای یصدر باشد این درست نیست. پس بنابراین باید این را به معنای چی بگیریم؟ به معنای یصل بگیریم. یصل وقتی شد قهراً آن کل شی‌ء مطلق هم به معنای اباحه ظاهریه است فلذا ایشان می‌فرماید این دلیل دلیل خوبی است برای اثبات اگر سندش درست باشد این دلیل محکمی است برای این مطلب. که حالا و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۵۵ - ۱۳۹۵/۱۱/۰۹

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

خدای متعال را شاکر هستیم که فرصت دیگری عنایت فرمود که خدمتگزار اسلام ان شاء الله باشیم و از الطاف همه برادران عزیز که دعا فرمودند و اظهار لطف فرمودند به انحاء مختلف تشکر می‌کنم و باز هم نیاز به دعا هست ان شاء الله این نقاهتی که هنوز هم ادامه یک مقداری دارد ان شاء الله برطرف بشود.

بحث در این بود که در حدیث شریف فرمود «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» این ورود اگر به معنای صدور باشد گفتیم همه جا تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه می‌شود و بنابراین کارایی ندارد برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه. یکی از جواب‌هایی که در این راستا داده شد این فرمایش بود که این جا قرینه وجود دارد بر این که مراد از ورود وصول است نه صدور. و این بیان اصلش از محقق اصفهانی قدس سره در نهایة الدرایة بود که با اصلاحاتی محقق خویی در مصباح الاصول بیان فرمود و حاصل بیان محقق خویی قدس سره این شد که این «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» از این مطلق یا اباحه واقعیه اراده شده یا اباحه ظاهریه، شق سومی دیگر تصور نمی‌شود. اگر اباحه واقعیه باشد این تقیید تغیی آن به «حتی یرد فیه نهی» این ناتمام است. چون از دو حال خارج نیست یا مقصود این است «کل شیء مطلق فی جمیع الازمنه حتی یرد فیه نهی» این تغیی به یک امر واضحی است مثل این که بگوییم «کل ساکن ساکن حتی یتحرک» گفتنی نیست که. و اگر نه، به خصوص زمان رسول(ص) مقصود باشد این عیبی ندارد چون می‌خواهند بگویند در این زمان همه چیز مطلق است برای شما و لازم نیست دنبالش بروید و بپرسید و این‌ها تا خودمان بگوییم، تا نهی‌ای وارد بشود. این عیبی ندارد منتها خلاف ظاهر حدیث است، چون «کل شیء مطلق فی کل...» ظاهر حدیث، آن هم امام صادق دارد می‌فرماید به حسب این نقل. پس این که احتمال بدهیم که مراد از این اباحه واقعیه هست این ناتمام است. بنابراین می‌شود اباحه ظاهریه، وقتی اباحه ظاهریه شد خود این قرینه می‌شود بر این که غایت از این «وَرَدَ» مقصود «وَصَلَ» است. چون حکم ظاهری غایتش وصول حکم واقعی است نه این که صدور حکم واقعی. اصلاً موضوع شک در حکم ظاهری این است که حکم واقعی صادر شده یا صادر نشده، در زمانی که چنین شکی است می‌خواهد شارع یک راهکاری برای ما بیان بکند. بنابراین این که بخواهد بگوید در واقع صادر شده باشد این غایت حکم ظاهری نخواهد بود، به وضوح عرض کردیم این جا واگذار کردند خلافاً لمحقق الاصفهانی که این را برهانی خواستند بکنند. بنابراین از خود مطلق و تأمل در مطلق که دو احتمال بیشتر در آن نیست و اطلاق واقعی و اباحه واقعی نمی‌شود مقصود باشد می‌فهمیم اباحه ظاهری است، از این ورود هم وصول قطعاً اراده خواهد شد. بنابراین استدلال به این روایت شریفه تمام می‌شود دیگه. چون معنایش این است که هر چیزی یک اباحه ظاهریه دارد چه مشکوک باشد به شبهه حکمیه و چه مشکوک باشد به شبهه موضوعیه «حتی یرد ای یصل فیه نهی» خب این فرمایش محقق خویی که گفتیم این اصلاحاتی در آن انجام شده نسبت به بیان مرحوم محقق اصفهانی که گذشت. حالا آیا این کلام و این تقریب و اصلاحاتی که در آن انجام شده باز قابل قبول هست و مناقشه ندارد یا مناقشه دارد.

محقق شهید صدر قدس سره در این بیان هم مناقشه کردند و فرمودند این بیان هم تمام نیست. حالا توضیح مطلب ایشان به بیانی که عرض می‌کنم این است که ما اختیار می‌کنیم که مراد از این اباحه اباحه واقعیه است اما این که شما گفتید اگر اباحه واقعیه باشد و مراد از ورود صدور باشد این توضیح و اوضحات می‌شود، لغویت لازم می‌آید این را قبول نداریم. نه، بلکه این مطلب بسیار مهمی را می‌خواهد افاده بکند.

توضیح مطلب این است که ملاکات واقعیه که ملاک جعل احکام هستند عند الشارع این‌ها به حسب عالم تصور ذهنی ما دو جور ممکن است تصور بشوند؛ یکی این که اصلاً نحوه تبلیغ و بیان و این که این مبین‌ها کی باشند اصلاً در آن ملاکات دخالتی ندارد، یک ملاکات نفس‌الامریه‌ای دارد که هیچ گونه دخالتی در تبلیغ و کیفیت تبلیغ و این که مبین و مبلغ کی باشد در آن ندارد. و یک قسم از ملاکات واقعیه ملاکاتی هستند که آن ملاک وقتی حاصل می‌شود که مبلغ خاصی آن را تبلیغ کند یا از راه خاصی آن فهمیده بشود و واصل بشود به این انسان، این تصور ذهنی که دارد ممکن این جور بشود. و شیخ اعظم قدس سره در توجیه کلام اخباریین که گفتند قطع حاصل از مقدمات عقلیه حجت نیست همین توجیه را کردند که چطور آن‌ها می‌گویند اگر عقل به یک چیزی رسید حجت نیست مادامی که شرع نگفته باشد، شیخ فرموده مثلاً ظاهر این کلام که قابل قبول نیست که بزرگان علمای اخباری علمای بزرگی هستند این حرف را بخواهند بزنند که قطع حاصل شده دیگه حالا از هر... گفتند نه، آن‌ها می‌خواهند شبهه در موضوع بکنند و آن این است که شما وقتی علم به احکام واقعیه از طریق عقل پیدا می‌کند که عقل می‌گوید، می‌خواهند بگویند تا از طریق حجج الهیه این ابلاغ نشود آن ملاکاتش تمام نیست. شما اشتباه می‌کنید که می‌گویید ما تمام الماک را دریافت کردیم. ما به واسطه عقل مان تنها نمی‌توانیم تمام الماک را دریافت کنیم. چرا؟ چون این نظریه وجود دارد، این احتمال وجود دارد که لعل ملاکات جوری باشد، ملاکاتی که مناط حکم شرعی است جوری باشد که تبلیغ آن و این که مبلغ آن پیامبر و ائمه علیهم السلام باشند دخالت داشته باشد و یا حتی نحوه وصول به آن از راه رمل و جفر و اسطرلاب و این‌ها به آن بخواهی بررسی نه، ولو این که یقین به حکم داشته باشی مجتهدی که از راه رمل و جفر و این‌ها رفته حکم را به دست آورده نمی‌شود از او تقلید کرد. کیفیت به دست آوردن هم در ملاک دخالت دارد. پس بنابراین اخباری که می‌گویند از مقدمات عقلیه به حکمیه رسیدیم حجت نیست، می‌خواهد بگوید در حقیقت نمی‌رسی، نه بعد از این که رسیدی مفروض این است که رسیدی باز هم حجت نیست. نمی‌توانی بررسی، چرا؟ چون احتمال داده می‌شود که در ملاکش این اثر داشته باشد. حالا در مانحن فیه شهید صدر رضوان الله علیه می‌فرماید این روایت ممکن است این را دارد می‌گوید؛ می‌گوید هر چیزی حلال واقعی است تا نهی از طرف من وارد بشود، از طرف من صادر بشود به شما و واصل بشود به شما، چرا؟ چون قبل از صدور آن نهی از طرف من و وصول آن به شما، ملاکات تام نیست. بنابراین اگر شما از راه استدلالاتی به ملاکاتی واقف شدید نیاید به قاعده ملازمه بگویید «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» بنابراین این روایت در حقیقت دارد چه کار می‌کند؟ دارد جلوی قاعده ملازمه را می‌گیرد می‌فرماید همه اشیاء مطلق هستند، مباح هستند حتی اگر شما به مفاسدی در آن عقلاً واقف شوید. ولو شما عقلاً به مفاسدی واقف شدید اما نمی‌توانید بگویید که حکم شرع هم همین است تا خود شرع بگوید و به شما هم برسد. پس ما «یرد» را به معنای «یصل» می‌گیریم و این که آقای خویی فرمود «یصل» اگر گفتی؛ آن را حکم واقعی گرفتی توضیحات و اوضحات می‌شود، نه توضیح و اوضحات نشد، برای خاطر این امر مهم این که نیاید به قاعده ملازمه، احکام شرعیه را بخواهید اثبات بکنید به خاطر این

دارد شارع می‌فرماید که هر چیزی مباح واقعی است ولو این که شما به حسب استدلالاتی و طرقی یک مفاسدی در آن درک می‌کنید، نه آن حلال واقعی است تا من خودم بگویم، چرا؟ چون تا من نگویم آن مفاسدی که شما درک کردید یک مفاسد تامه‌ای نیست که موجب حکم بشود. بنابراین این هم مطلب مفیدی است. اگر این روایت بخواهد این را بگوید اشکال شما پیدا می‌شود.

س: یرد به معنای یصل شد؟

ج: بله یصل.

س: آقای خویی چه جوری گفتند؟؟؟

ج: نه، یصل گفتند. حالا هر کدام را بخواهید. این خیلی در این اثری ندارد.

پس بنابراین این کالغو بودن و توضیح واضحات بودند این مطلب تمامی نیست و این فایده را می‌تواند داشته باشد «کل شیء مطلقاً بالاطلاق الواقعی و الحقیقی حتی یرد (یرد ای یصل أو یصدر) فیه نهی» چون تا قبل از آن ...

س: ???

ج: عقل مستقل بله اگر فرض کردیم اما این روایت می‌خواهد بگوید این جاهایی که شما تصور می‌کنید این‌ها خیال است، توهم است. برای این که تا من نگویم، تا تبلیغ نکنم آن ملاکاتی که در احکام من مؤثر است و من طبق قانون می‌خواهم جعل کنم آن‌ها تبلیغ در آن، وصول در آن مؤثر است پس بنابراین می‌خواهد موضوع را بزند. بعد اگر یک جایی فرض کرد... فلذا شیخ هم این جوری توجیه کرد که اگر ما رسیدیم به یک چیزی که واقعاً علت تامه برای حکم است خب نمی‌شود بگوییم که این قطع حجت نیست. فلذا شیخ هم توجیه کرد که آن بزرگان اخباریین می‌خواهند بگویند که شما خیال می‌کنید این جوری نیست تا به حجج گفته نشود آن ملاک اصلاً تام نمی‌شود تا بگوییم طبق آن حکمی هست. خب این یک بیان که این بزرگوار فرموده.

این جا یک إن قلت و قلت وجود دارد و آن این است که بعضی گفتند اگر این جوری باشد لازمه‌اش این است که شارع هیچ جا نهی نکند، امر نکند اگر لایتم الملاک الا بأمره و نهیه و بتلیغه، پس قبل از این که او امر و نهی‌ای بکند ملاکی وجود ندارد بنابراین شارع داعی برای امر و نهی پیدا نمی‌کند. یک ملاکی را باید ببیند، داعی پیدا بکند، انگیزه پیدا کند که برای رسیدن مردم به آن مصالح و اجتناب از آن مفاسد بیاید بگوید. اما اگر می‌بیند تا نگوید چیزی نیست خب برای چی بیاید بگوید، مصلحت این نیست.

خب این سخن را می‌شود جواب داد به این که درست است قبل از آن چیزی نیست ولی او می‌داند با گفتن آن چیزی خواهد شد، یک مصلحت مهمی، یک ارتقاء مهمی برای عباد پیش خواهد آمد، خب چه عیبی دارد ولو قبل آن نیست ولی چون می‌داند با گفتن او یا ایجاد مصلحت می‌شود بالمره یا مصلحت ناقصه تامه می‌شود. خب چه عیبی ندارد، این علم را که دارد، اعتلا را که دارد و با آن مصلحتی که ایجاد می‌شود حالا یا بالمره یا بالتکمیل آن‌ها ارتقاء پیدا می‌کنند، خب چه عیبی دارد.

س:؟؟

ج: تصور این مسأله اشکال دارد که ...

س:؟؟؟

ج: بله، اما اگر ببیند اجتناب از آن ...

س:؟؟؟

ج: مثل اوامر و نواهی امتحانی دیگه، حالا این واقعی می‌شود. در اوامر و نواهی امتحانی چیه؟ همین آن جا مصلحت و مفسده در فعل نیست، مصلحت و مفسده...

س:؟؟؟ با نهی شارع خود فعل مفسده‌دار می‌شود. خب نگویید دیگه، وقتی نگویید مفسده‌ای هم نیست ؟؟؟ خب چه داعی دارد مولی بیاید موضوع ایجاد بکند ؟؟؟

ج: نه، ملاکات است نه حسن و قبح است.

ببینید دو راه دارد شارع؛ یکی این که نواهی بی‌پشتوانه مثل پول بی‌پشتوانه چاپ بشود، هیچ پشتوانه‌ای ندارد فقط به داعی این که کی ممثل است، کی ممثل نیست و با آن امثال و عدم امثال بالا برود. یکی این است که یک مفسده‌ای ایجاد می‌شود یا یک مصلحتی ایجاد می‌شود که دیگه پشتوانه دارد این امر و این نهی، فقط امتحانی نیست و می‌خواهد کسی که امثال نمی‌کند به جای این که مثلاً خودش عقاب جدید بکند، عقابش همان مفسده‌ای باشد که دامگیر او دارد می‌شود. همان مفسده‌ای باشد که دارد دامگیر او می‌شود، این که اشکالی ندارد.

س:؟؟

ج: همین طور که کرده. عصات را که می‌داند، عصاتاً خلق کرده. عصات این چه کاری است، این همه کفار در عالم و این عصات را برای چی خلق کرده؟ تا آخر این‌ها مطیع نخواهند شد. می‌داند این‌ها اطاعت نخواهند کرد ولی خلق‌شان کرده، چرا؟ لإتمام الحجۃ و هر چیزی که هست. بنابراین این با حکمت ناسازگار نیست، هو الحکیم القدیر، در عین حال این خلق را هم انجام داده با این که می‌داند این‌ها لایمثلون و یشرکون و امثال این.

خب این اشکال اول یعنی مطلب اول. مطلب دوم این است که از این صرف‌نظر کنیم. باز ایشان می‌فرماید که این حدیث آن مبتغای ما و مورد بحث ما را نمی‌تواند اثبات بکند با این بیان محقق خویی. چرا؟ حاصل فرمایش ایشان این است که ما دو تا اباحه داریم؛ یک اباحه واقعیه داریم، یک اباحه ظاهریه داریم، یک اباحه متوسطه بین الواقعیة و الظاهریة داریم.

اباحه واقعیه عبارت است از این که طبق ملاکاتی، واقعاً ملاکاتی وجود دارد شارع مباح می‌کند یک چیزی را، یا مفاسدی واقعاً وجود دارد شارع حرام می‌کند یک چیزی را، آن احکام واقعیه که تابع مصالح و مفاسد واقعیه و نفس الامری است.

اباحه ظاهریه متعارفه هم این است که شارع احکامی را جعل کرده بعد می بیند این احکام به دست عبادش ممکن است نرسد، قاطی کنند، چه بشود، شک کنند. بعد ما جعل الاباحات الواقعیات و الحرمان الواقعیات، می بیند در مقام عمل در خارج این ها به دست عده ای نمی رسد. این باختلاف الموارد گاهی می آید اصالة الاحتیاط جعل می کند می گوید احتیاط کن، گاهی برائت جعل می کند می گوید برائت و حلیت. این کارش بعد ما جعل است. این می شود اباحه ظاهریه متعارفه که مورد بحث ما است که ما همین را می خواهیم که ما بعد از این که فرض کردیم خدای متعال احکامی را جعل کرده حالا این جا شک کردیم که این حکم این جا چیه، شرب تنن چه چیزی بر آن جعل شده، این جا را می خواهیم بفهمیم دیگه. یک اباحه متوسطه داریم، اباحه متوسطه این است که اصلاً جعل حکم نکرده، در؟؟ عرفیه مثلاً یک قانونی جعل کرده حالا یا وجوب یا تحریم، یک جاهایی را هم هنوز نرسیده که فکرش را بکند که آیا این ها را باید چه کار کنیم، وجوب برای آن جعل کند، حرمت جعل کند، اباحه جعل کند، هنوز نرسیده. چون احتمال می دهد که نکند در این ها مفاسدی باشد یک احتیاطی خودش جعل می کند، نه این که حکم جعل شده مردم شک می کنند، احتیاط خودش هست نه احتیاط مردم که نکند من این ها را توی خلاف واقع بیندازم، توی مفاسد بیندازم، مصالح را از آن ها تحدید کنم یا احتیاط کنم. یا عکس آن، می گوید که اباحه جعل می کند برای این که می داند که یک اباحه های اقتضایی این جا وجود دارد آن ها از دست شان نرود. خب این که در مورد شارع تصور ندارد که نرسیده، نه گاهی هم ممکن است مصلحت تدریج در جعل احکام این باعث بشود که تدریجاً جعل بکند آن وقت به مردم می گوید آقا ما بنا داریم تدریجاً احکام را جعل بکنیم و ابلاغ بکنیم. شما در زمانی که ما هنوز جعل نکردیم و ابلاغ نکردیم شما چه کار کنید؟ احتیاط کنید یا برائت دارید. این احتیاط یا برائت می شود چی؟ می شود یک حکم ظاهری متوسط بین آن حکم واقعی که ناشی از مصالح و مفاسد در متعلقات است و بین آن اباحه و یا احتیاط ظاهری که بعد الجعل واقع شده و مردم شک می کنند که آیا مجعول چیه. این اباحه مال آن هایی است که قبل الجعل است که هنوز حکمی اصلاً جعل نکرده در واقع تا شک در آن بشود، اصلاً حکمی جعل نکرده. خب ایشان می فرماید لعل این حدیث همین را دارد می گوید، این اباحه متوسطه را دارد می گوید، مطلق، مطلق متوسط را دارد می گوید و ورودش هم به معنای چیه؟ به معنای صدور است. یعنی قبل از این که حکم از طرف ما صادر بشود و حادث بشود در آن زمان ما می گوییم احتیاط کنید، این را داریم می گوییم، نه مال زمانی است که می گوئید حکم صادر شده و حالا شک می کنید چی هست، بنابراین الان به درد ما در جایی که فقیه دیگه می داند احکام صادر شده مثلاً از ادله فهمید که احکام صادر شده، یا در فلان باب حتماً صادر شده چون یک مسأله مبتلا به است، چیه فلان می داند صادر شده. این جا اگر شک کرد نمی تواند به این حدیث مراجعه بکند برای اثبات برائت چون بعد الجعل است و این حدیث دارد چی می گوید؟ می گوید قبل الجعل لا اشکال. خب پس بنابراین فرمایش ایشان این است که بیان محقق خویی هم با وجود این دو احتمال در حدیث نمی تواند مثبت برائت شرعی در شبهات حکمیه باشد.

س: استاد زمان امام صادق هم متصور هست؟

ج: بله، چون نظرش این است که این تدریجیت فقط در تبلیغ نیست، در صدور و جعل هم هست.

حالا این دو فرمایشی که ایشان فرموده آیا این تمام است یا تمام نیست چون دیگه بنزین من رو به تمام هست فعلاً باشد بقیه‌اش برای فردا و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۵۶ - ۱۳۹۵/۱۱/۱۰

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

بحث در دو مناقشه شهید صدر قدس سره به فرمایش محقق خویی قدس سره بود. مناقشه اول این بود که ما ممکن است ورود را به معنای صدور بگیریم و اشکال شما که فرمودید لازم می‌آید توضیح واضحات یا تغیی شیء به عدم ضد، چنین چیزی لازم نمی‌آید. چرا؟ برای خاطر این که شارع می‌خواهد بفرماید هر چیزی ولو شما به یک مفسده‌ای در آن عقلاً رسیدید، یا یک مصلحتی عقلاً در آن رسیدید این مباح است تا من خودم نهی کنم. به این معنا که قبل از نهی من و خطاب من و تبلیغ من آن مصلحت یا آن مفسده تامه نیست یا اصلاً وجود ندارد. یا وجود ندارد و دخیل است گفته من و تبلیغ من در به وجود آوردن آن، یا در ملزم نشدن آن. اگر هم وجود دارد یک مصلحت ملزمه‌ای نیست بنابراین این فرمایش را می‌فرماید تا این که این راه استنباط که عده‌ای می‌روند که می‌گویند کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، راهی را ببندد بگوید نه این جوری نیست. ما حکم به العقل این جور نیست که یحکم به الشرع، چرا؟ چون اصلاً قبل از حکم شرع یا مصلحت وجود ندارد و شما تخیل می‌کنید و یا اگر هم دارد به حد الزام نیست و این تکمیلش می‌کند. این فرمایش شهید صدر قدس سره در این جا، بنابراین ورود هم به معنای صدور است یعنی تا از من صادر بشود خطایی از من در باره این محقق بشود.

س: ...

ج: بله دیگه. فلذا است که دیگه ... فایده‌اش همین است دیگه، شک هم که داشته باشید به قاعده ملازمه نمی‌شود تمسک کرد. چون وقتی شک داری چون می‌دانی آن یا مصلحت‌آور است یا متمم است حالا که شک داری پس نمی‌دانی مصلحت این چینی وجود دارد تا بگویی ما حکم به العقل حکم به الشرع. این فرمایش ایشان.

این فرمایش دو تا مناقشه حالا عرض می‌کنیم. مناقشه اول این است که فرضاً این مطلب از نظر ثبوتی مطلب درستی باشد که واقعاً خطاب شرع و این امر اعتباری در تحقق مصالح تکوینی دخال داشته باشد. چون خطاب و وجوب و حرمت و این‌ها یک امور اعتباری هستند، امور واقعی که توسلی نیستند. این خطاب شرع و این امر اعتباری بخواهد در امور واقعی اثر داشته باشد، فرضاً بگوییم این ممکن است و برهانی بر خلاف آن نداریم. اما این یک چیزی است بسیار مستبعد و عرفی که در اذهان عرف نمی‌آید یک چنین مطلبی و عرف به حسب طبع، به حسب آن چه که ظاهر امر هست احکام را، بکن و نکن‌ها را، احکامی را تابع مصالح می‌داند که لولا این، مفروغ از این وجود دارد به خاطر دفع آن‌ها در موارد تحریم یا به خاطر استیفای آن‌ها در موارد وجوب امر می‌کند این طریق الی آن مناطات، نه محدث للمناطقات او متمم للمناطقات. این اگر هم

باشد یک امر عقلی نیشقولی است، احتمالی است که حالا یک نفر فیلسوف ممکن است این احتمال را بگوید، برهان بر علیه آن نیست، ممکن است باشد این جور چیزی، یعنی عقلاً فرضاً ما دلیلی بر امتناع این نداریم. اما این یک چیزی است که عرفیت اصلاً ندارد بلکه عرف برعکس آن هست که خطابات برای استیفای آن مناطات هست و قبل از آن، مسبق از آن وجود دارد، این به خاطر آن جعل شده. بنابراین با توجه به این امر ارتکازی عرفی این عبارت اصلاً ظهور در آن پیدا نمی‌کند و احتمال عرفی در ذهن عرف منعقد نمی‌شود بلکه آن که ظاهر هست در ذهن عرف به همان قرینه‌ای که محقق خویی فرموده می‌خواهد بگوید جایی که شک داری من وجوبی دارم یا ندارم این جاها مطلق است و تو آزادی. این جا را می‌خواهد بگوید اما نه این که بخواهد بگوید اگر یک جا مصلحتی هم درک کردی، مفسده‌ای هم درک کردی بدان تا من نگفتم آن مصلحت وجود ندارد یا کامل نیست و با گفته من هست... این خیلی عرفیت ندارد... و با گفته من هست که وجود پیدا می‌کند آن مصلحت و مفسده یا کامل می‌شود. هذا اولاً.

ثانیاً این مطلب که ما بخواهیم بگوییم مصالح و مفاسده واقعیه... چون می‌دانید آن قاعده ملازمه در باب علل احکام است که... آن که در سلسله علل واقع می‌شود نه آن که در سلسله معالیل واقع می‌شود. در سلسله معالیل یعنی بعد از این که حکم شارع آمد عقل یحکم به این که یجب الاطاعه، یجب الامتثال. این در سلسله معالیل است، این موضوع قاعده ملازمه نیست و الا لتسلسل گفتیم. اما آن که مورد قاعده ملازمه است این است که قبح ذاتی شیء را درک کند یا حسن ذاتی شیء را درک کند. مثل این که ظلم را درک می‌کند. می‌توانیم ما تصور بکنیم که این ظلم... اگر فهمیدیم یک چیزی ظلم است بگوییم شارع این را حرام نکرده تا خودش بگوید. تا نگفته نه، ظلم مفسده ندارد یا مفسده‌اش ملزمه نیست. این را می‌شود گفت؟ جایی که قاعده ملازمه را می‌خواهند تطبیق کنند کجاست؟ این جایی است که عقل این چنین درک می‌کند و این جا معقول نیست که تا شارع خطاب نفرماید همان ادله که در محل خودش گفته شده این مفسده پیدا نکند ظلم، یا قبح پیدا نکند ظلم. یک چیزهایی ممکن است حالا فرض کنید تا شرع نفرماید مصلحت ندارد، حالا فرض کن مثلاً دو رکعت نافله صبح تا شارع نگوید ممکن است مصلحت نداشته باشد نه این که ما نمی‌فهمیم، اما این‌ها هم که مورد قاعده ملازمه نیست. مورد قاعده ملازمه کجاست؟ آن جایی است که در سلسله علل درک می‌کنیم به طور قاطع که این قبیح است یا حسن است، عدل است یا ظلم است، این جاها است. یا مفسده قطعی را درک می‌کنیم. این جاست که نمی‌تواند عرف بگوید... بله شارع می‌خواهد بگوید... آخر قاعده ملازمه را می‌خواهیم از آن استفاده کنیم، چون آن جا را دارد نفی می‌کند، آن جا نمی‌شود. بله ما قبول داریم قاعده ملازمه درست نیست ولو در همان جاها اما نه به خاطر این که مصلحت وجود ندارد یا مفسده وجود ندارد، یا قبح وجود ندارد، نه به خاطر این جهت. بلکه به خاطر این که همان طور که خود ایشان فرموده در قاعده ملازمه به خاطر این که شارع... چه ملزومی است که شارع بگوییم هر جا عقل حکم می‌کند باید او هم قانون داشته باشد. نه، ممکن است به همان حکم عقلی واگذار می‌کنیم و اهتمام آن بیش از آن چه که عقل داعی می‌شود بر فعل یا ترک نیست. می‌گوید فرض کنید ظلم را حرام نمی‌کند، چرا؟ می‌گوید چون خودشان می‌فهمند، چه ملزومی است که شارع بیاید این جا قانون حرمت ظلم را جعل بکند؟

س:؟؟

ج: نه، می گوید مطلق است تا نهی وارد بشود. معنا این جور دارد ایشان می کند که نهی است... حالا یک احتمال دیگری شما درست می کنید. حرف ایشان را داریم نقل می کنیم؛ ایشان می فرماید مطلق است تا یرد النهی، نهی، این خطاب دخالت می کند. فرمایش ایشان است.

س:؟؟

ج: حکم این جا یعنی درک دیگه. این مهم نیست. حالا حکمی هستید حکم، اگر درکی هستید درک.

س: ...

ج: نه، حرام است یعنی چه، عقل که نمی گوید حرام است. لم ینبغی أن لا یفعل است.

س:؟؟ مگر کل ما حکم به العقل حکم به الشرع نیست؟

ج: چرا، بما أنه عاقلٌ چرا اما قانون شرع نیست. یعنی درک عقلی شارع هم همین است. بله، این که عقل ما درک می کند ظلم قبیح است، عقل پیامبر(ص) هم این را درک می کند. شکی در این نیست اما قانون شرع هم هست؟

س:؟؟

ج: کی حکم می کند؟

س: شرع. وقتی عقل حکم کند شرع هم حکم می کند.

ج: داریم می گوئیم این غلط است لایحکم به الشرع.

س: این جمله اصلاً غلط است؟

ج: بله. یحکم به الشرع غلط است. یحکم اگر به معنای این که ینشی قانوناً این غلط است، اما اگر به معنای یدرک یا همان که عقل شما انجام می دهد عقل او انجام می دهد. ولی این قانون شرع که نیست. دو تا چهار تا، عقل شما می گوید، عقل شارع هم می گوید. حالا قانون شرع این است که دو تا چهار؟

بلکه محقق اصفهانی قائل است کل ما حکم به العقل لم یحکم به الشرع. قاعده ملازمه سه قول در آن هست دیگه؛ یکی کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، این متداول است و می گویند. یکی کل ما حکم به العقل لم یحکم به الشرع، اصلاً آن جا می دانیم حکم شرعی نیست. این حرف آقای اصفهانی است به خاطر این که می گوید توارد علتین بر معلول واحد می شود، آن حرف های فلسفی و عقلی که فرموده نمی شود. بنابراین اگر عقل می گوید دیگه شرع نمی گوید. اگر بگوید ارشاد دارد به همان حکم که عقل می کند. توجه می دهد به همان حرف عقل نه این که خودش آن جا قانون می گذارند. قول سوم هم همین است که نه، لایحکم به الشرع نیست، یحکم به الشرع هم نیست، این قانون درست نیست، نمی دانیم، در این که عقل

حکم می کند نمی تواند دلیل این بشود که شرع هم حکم می فرماید یا حکم نمی فرماید، هیچ کدام. آن را باید از ادله دیگر رفت و به دست آورد؛ کتاب و سنت و سایر ادله ای که در احکام داریم.

پس بنابراین اشکال دوم و مناقشه دوم این است که اصل این مطلب همان طور که در محلش بیان شده نمی توانیم بپذیریم که اگر این روایت بخواهد بگوید اگر شما علل را فهمیدید، چه عللی؟ همان عللی که آن جا می گویند که مثل قبح ظلم را فهمیدید. یا قبح اختلال نظام، اختلال نظام فعلاً همه... چون دیگه همه خرابی ها برمی گردد به یک عنوان واحد که ظلم باشد. اختلال نظام را عقل درک می کند این زندگی نمی شود، مردم نمی توانند زندگی بکنند، حیات لغو می شود و فلان. و هکذا این جاها بگوییم تا شارع نگفته نیست بالوجدان می بینیم این درست نیست که شارع دخالتی در این ها ندارد، این ها یک امور نفس الامری است، خطاب شرع و این امری اعتبار شرع در این امور واقعی مؤثر نیست بالوجدان. پس بنابراین حالا باتوجه به این فرمایش این بزرگوار با دقتی که ایشان در این اباحت هم دارند.

و اما مناقشه ثانیه ایشان:

مناقشه ثانیه این بود که باز من این «حتی یرد» را به معنای صدور می گیریم ولی در عین حال اثبات برائت شرعیه و حلیت شرعیه در شبهات حکمیه از آن استفاده نمی شود، چرا؟ چون آن که ما دنبالش هستیم این است که بعد از این که علم به تشریع داریم و می دانیم این واقعه یک حکمی دارد ولی نمی دانیم آن حکم چیست؛ حرمت است یا اباحه است، وجوب است یا احکام دیگر است، نمی دانیم می خواهیم بدانیم وظیفه ما چیست، ولی می دانیم جعل هست، حکم می دانیم وجود دارد، قانون دارد این واقعه اما ما قانون را نمی دانیم. ما در بحث برائت دنبال این هستیم که این جاها وظیفه ما چیست. این روایت معلوم نیست این را بخواهد اثبات بکند. دارد اباحه در ظرف عدم تشریع را می گوید که اسم این را ایشان گذاشته اباحه متوسطه. یعنی چه؟ یعنی هنوز شارع احکامی را جعل نکرده در یک مواردی، چرا؟ به خاطر مصلحت تسهیل و تدریجیت در احکام جعل نکرده حالا می فرماید، ولی چون می بینید این هایی که برای آن حکم جعل نکرده در یک عده از آن ها مفاسد است و احتمال می دهد یا می دلند... حالا در مورد ما می دلند که یک مفاسدی دارد اما نمی خواهد قانون هم جعل بکند، می آید احتیاط جعل می کند، این احتیاط قبل الجعل است و حال این که بحث ما بعد الجعل است. یا می بیند یک مصالح مهمه ای در کار هست این جاها می گوید... همه جاها را فدا می کند آن مفاسد را، نسبت به این مصالح می گوید اباحه داری، تا من نگفتم، جعل نکردم، اباحه. پس بنابراین این باب باب دیگری است، این حرف مال جای دیگری است.

در این مطلب یک مناقشه ای وجود دارد که خود ایشان این مناقشه را طرح کرده و جواب دادند. حالا ما باید این مناقشه را طرح کنیم ببینیم جواب ایشان جواب می شود یا نمی شود. ایشان مناقشه کردند که کسی ممکن است بگوید این حرف در زمان امام صادق (ع) زده شده، اگر سند تمام باشد این فرمایش امام صادق (ع) است. در آن زمان که تشریع تکمیل شده، تشریع در زمان رسول خدا (ص) تکمیل شده حالا ممکن است تبلیغ آن شیئاً فشیئاً باشد. اما هر چه احکام هست بیان شده، ایشان جواب می دهند به این که نه، تشریع هم از روایات استفاده می شود، از بعضی روایات استفاده می شود که تشریع هم این طور نیست که تمام شده باشد در زمان پیامبر معظم (ص).

«قلت أولاً أن تشريع الاحكام على ما يشهد له بعض الاخبار كان متدرجاً حتى بلحاظ زمان الائمة المعصومين عليهم السلام حتى بعض الاحكام استبقى لزمان ظهور الحجة (عج)» پس این تشريع همین طور ادامه داشته در زمان ائمه عليهم السلام هم ادامه داشته و بعضی چیزها هم هنوز تشريع نشده و استبقى لزمان ظهور الحجة سلام الله عليه.

این روایات یک بابی داریم در کافی شریف که من حواسم نبود. باب التفویض الی رسول الله (ص) و الی الائمه عليهم السلام فی امر الدین. این روایات که حدود ده تا روایت در این باب شاید ذکر شده قسمتی از آن دلالتش واضح نیست ممکن است تفویض تبلیغ باشد نه جعل و تشريع. و لکن از بعضی از آن روایات حالا تشريع هم که تشريع پیامبر (ص) استفاده می شود. مثلاً روایت هفتم باب: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ص دِيَةَ الْعَيْنِ وَ دِيَةَ النَّفْسِ وَ حَرَّمَ النَّبِيذَ وَ كُلَّ مُسْكِرٍ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ص مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ جَاءَ فِيهِ شَيْءٌ...» پیامبر این ها را حرام فرموده بدون این که وحی ای شده باشد؟ «مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ جَاءَ فِيهِ شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ لِيَعْلَمَ مَنْ يُطِيعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَعَصِيهِ» بله، این را خدای متعال پس تفویض فرموده.

روایت بعدی؛ هشتم: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا وَاللَّهِ مَا فَوَّضَ اللَّهُ إِلَى أَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ إِلَّا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص وَ إِلَى الْأَئِمَّةِ قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ - إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَ هِيَ جَارِيَةٌ فِي الْأَوْصِيَاءِ».

این روایات را حالا دیگه مراجعه می فرمایید. این روایاتی است که استدلال به آن می شود برای این مطلبی که ایشان فرمودند که پس این تشريع در زمان ائمه هم بوده و هم چنین استبقى لزمان ظهور الحجة (عج)، یک روایت هم در باب این بخوانم که این روایت در بحار الانوار، جلد ۵۲، باب ۲۷؛

«عن أبي حمزة عن أبي عبد الله و أبي الحسن ع قالا» حالا لقب مبارک حضرت این جا هست، چه عیبی دارد که ما ریزه خوار آن بزرگوار و نوکران آن بزرگوار هستیم یک زحمتی برای آقایان باشد من عین عبارت را می خوانم.

«لَوْ قَدْ قَامَ الْقَائِمُ لَحَكَمَ بِثَلَاثٍ لَمْ يَحْكَمْ بِهَا أَحَدٌ قَبْلَهُ يَقْتُلُ الشَّيْخَ الزَّانِيَّ وَ يَقْتُلُ مَانِعَ الزَّكَاةِ وَ يُوْرَثُ الْأَخَ أَخَاهُ فِي الْأَظْلَةِ قِيلَ يَعْنِي عَالَمَ الْأَرْوَاحِ وَ الْأَشْبَاحِ قَبْلَ هَذَا الْعَالَمِ» یعنی اگر دو نفر در این عالم از پدر و مادر واحد نیستند، بالاخر نسب برادری در این جا ندارند، اما در عالم اظله و ارواح این ها برادر بودند به هر وجهی که آن جا ملاک برادری است. این ها را حضرت یورث الاخ اخاه فی الاظلة، که ای لابد علم غیب هم می خواهد دیگه که حالا ما از کجا می دانیم چه کسی با چه کسی در عالم اظله و عالم ارواح این ها برادر بودند. روایات باب زر را، کتاب باب ارواح رولیات فراوانی است و مرحوم ولد ما هم رفیقی دارند که حیات هنوز ایشان بحمدالله از علما و فضلاى بزرگ حوزه است، پدر ما از ایشان نقل می کرد که ایشان فرمود که علامه طباطبایی می فرمود آسید احمد کربلایی که استاد عرفان و این ها بود می فرمود من عالم زر یادم هست. حالا که انسان در آن عالم وجود داشته و می فرموده یادم هست.

علی ای حال این جا این روایت دلالت می کند بر این مسأله. باز روایت دیگری است که در همان بحار موجود است که می فرماید حضرت وقتی قیام می فرماید «جَاءَ بِأَمْرِ غَيْرِ الَّذِي كَانَ» یا «سَيَحْكُمُ بِالْوَقْعِ لَا بِالْبَيْنَاتِ وَ الْإِيمَانِ» این تشريع که

پیامبر فرموده «اقضی بینکم بالبینات و الایمان» به حسب نقل. دیگه ولی ایشان نه حکم ... و طبق واقع بالبینات و الایمان نیست. این تشریع پس هست.

به این روایات ایشان تمسک فرموده و فرموده که پس می شود گفت تشریع در زمان امام صادق هم تشریع هایی نشده.

جواب دومی که می دهند این است که حالا درست فرض کنید عصر تشریع هم گذشته باشد ولی یک شأنی از شوون دین را این روایت می خواهد بیان بکند ولو زمانش هم گذشته. ولی شأنی از شوون دین این است که آن موقع که هنوز تشریع تمام نشده بود داستان این بود که حلال بود همه چیز آن زمان. ولو حالا دیگر زمانش نیست یک مطلبی از خصوصیات دین که اوائل دین این جور بوده، در زمان پیامبر این جور بوده حضرت دارد بیان می فرماید، این هم عیب ندارد که. این هم جواب دومی است که ایشان می فرماید.

این جواب که می فرمایند تشریع در زمان ائمه علیهم السلام ادامه داشته این روایات باب در حقیقت یک مقداری یا متعارض است و یا دلیل درست و حسابی ما بر این نداریم یعنی این مطلبی که می فرمایند چون پیامبر (ص) در حجه الوداع آن جا فرمود «ما من شیء یقربکم الی الله و یبعدکم عن الجحیم» مثلاً حالا عین عبارت. «الا و قد امرتکم به» هر چیزی من امر کردم و از آن ها نهی کردم که آن ... حتی عرش الخدش هم حضرت مثلاً این یک ذره ای، فرمود این هم وارد شده. خدای متعال تمام این احکام را تشریع فرمود. بله ممکن است استبدال یعنی ائمه علیهم السلام یک جاهایی تفویض شده باشد به آن ها که در یک مواردی می توانند استبدال کنند کما این که در این روایات برای حضرت حجت سلام الله علیه استبدال است یعنی الان قانون دارد، احکام دادرسی در اسلام بالبیان و الایمان است. این قانون دادرسی اسلام است، بعد حضرت این را تبدیل می کند، بعد هم تبدیل که می فرماید برای قضاوت های خودش است نه این که قضات. مگر امام صلوات الله علیه وقتی دنیا را دارد اداره می کند همه دعوها را خودش می خواهد حل بکند؟ قاضی یعنی دیگر قرار نمی دهد؟ این به حسب عادت ممکن نیست این، پس بنابراین این برای خود حضرت است که خود حضرت سلام الله علیه برخلاف آن که مصلحت بوده پیامبر خودشان با این که واقع را پیامبر می دانسته، ولی می فرمایند من بر بینّه و ایمان حکم می کنم مثل سلیمان نیست. برای حضرت سلیمان هم قضات زمان ایشان دلیل ما نداریم بر این که بالواقع ... آن ها که واقع را نمی دانستند، آن ها که علم غیب نداشتند. حضرت سلیمان که داشته از طرف خدا مجاز بوده که طبق واقع حکم بکند. پیامبر عظیم الشان با این که علم به واقع دارد یا می تواند علم داشته باشد، نه خدای متعال این جا فرموده این جور. به خلیفه دوازدهم صلوات الله علیهم اجمعین می فرماید شما طبق واقع مثل حضرت سلیمان می توانی حکم بکنی، اما قضات هم همین جور؟ پس بنابراین این جا مثلاً شاید استبدال حکم هم بگوییم نیست. اصلاً از اول این اقضی بینکم و الایمان استثناء می شود از آن کی؟ حضرت حجت سلام الله علیه. این حکم اصلاً برای حضرت حجت نیست که استبدال هم بخواهد بشود. تخصیص است در حقیقت. بنابراین این که بخواهیم این مسأله را بگوییم مشکل است بنابراین این روایت احتمال این جهت برای کسانی که در جمع بین روایات در این باب به این نتیجه می رسند این جواب نمی تواند جواب باشد بنابراین یک جواب مبنایی است برای کسی که این جوری معنا کند روایات را. و لکن کسی که می گوید مجموع روایات این مطلب از آن استفاده می شود که خود این

یک بحث معرفتی است در باب خودش این جواب نمی‌تواند جواب باشد. حالا و للكلام تتمه إن شاء الله و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۵۷ - ۱۳۹۵/۱۱/۱۱

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

بحث در فرمایش شهید صدر بود که ایشان فرمودند ممکن است این حدیث شریف متعرض اباحه متوسطه باشد و اباحه متوسطه غیر از بحث ماست چون اباحه متوسطه جایی است که شارع احکام را جعل نکرده است در این صورت فراغ از جعل احکام حالا می‌آید یک وظیفه‌ای را برای عباد قرار می‌دهد تا بعد حکم را جعل بکند. این رولیت هم همین را دارد می‌گوید «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» یعنی قانون ولی بحث ما جایی است که احکام صادر شده حالا ما شک داریم که این مورد چه حکمی دارد به نحو شبهه حکمیه پس بنابراین این دو جاست. این فرمایش یک اشکالی که خودشان طرح کرده بودند این بود که این کلام در زمان امام صادق است، از امام صادق سلام الله علیه است و این جا احکام دیگه تشریع شده بیان این مطلب وجهی ندارد.

جواب دادند ایشان به این که نه، عدم تشریع همین طور ادامه دارد و این فراغ ممکن است باشد به روایاتی هم تمسک کردند که جواب دادیم و عرض کردیم این جواب مبنایی است بالاخره و از مجموع باب واضح نیست این مسأله حتی آن روایتی که می‌گفت پیامبر (ص) چند چیز را جعل فرمودند آن سؤال کرد «من غیر أن جاء شیء» گفت بله، احتمال دارد که آن‌ها هم احکام سلطانیه باشد نه این که احکام شرعیه باشد. یعنی در آن فراغی که هنوز جعل نشده بوده خدای متعال... حضرت به عنوان سلطان و ولی امر امت یک چیزهایی را حرام فرموده یا واجب بفرماید تا بعد خدای متعال جعل بفرماید. همین طور که دو رکعت اضافه شده به نماز چهار رکعتی پیامبر جعل فرمود و خدای متعال تثبیت کرد، الان دیگه درست است مبدأش این است که ایشان جعل فرمود ولی خدای متعال این را تثبیت کرد؛ می‌شود حکم شرع.

جواب دومی که ایشان دادند فرمودند بله حالا ولو این که بگوییم تشریع انجام شده است اما امام صادق می‌خواهد بحثی و شأنی از شؤن دین را بیان کند. این جواب دوم که شأنی از شؤن دین را می‌خواهد بیان بکند این خلاف ظاهر حدیث شریف است چون اگر می‌فرمود «کل شیء کان حالاً» در زمان سابق قبل از تشریع بله، ولی ظاهرش این است که قضیه فعلیه است یعنی همین الان این جوری است «کل شیء حلال حتی یرد فیه نهی»، یا «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»

ظاهرش قضیه فعلیه است نه یک چیزی را دارد اخبار از ماسبق می گوید و الا باید بفرماید کان یا قبل التشريع، این جور چیزی باید می فرمود. ظاهر این است که قضیه فعلیه است.

مطلب دیگری که در این باب وجود دارد این است که این تصویر این مطلب که ایشان می فرماید به این شکلی که ایشان تصویر فرموده خالی از غموض نیست چون می فرماید خب أن المولى تارةً يفرض أنه اطلع على المفسدة في امورٍ و عدم المفسدة في امورٍ حرم القسم الاول و احلل القسم الثاني، که این می شود حرمت واقعی و حلیت واقعی. و آخری می فرض آنه بعد أن شرع تحريمات و الاباحات رأى أنه قد يخفى على العبد ما شرعه مولاه و يشك في ذلك، که همین مورد بحث ماست، این جا هم ففی ظرف الشك في ذلك إما أن يوجب عليه الاحتياط أو يرخسه في الترك، که این هم می شود احتياط یا می شود برائت. اصول می گوید آن را جعل کرده؛ می شود برائت، اخباری مثلاً می گوید آن را جعل کرده می شود احتياط. و ثالثاً يفرض أنه لم يشرع بعد تمام احكامه إما لأنه لم يتأمل بعده في تمام الامور حتى يقف على ما يشتمل على المفسدة و ما لا يشتمل عليها، این جوری است. أو أنه و إن تأمل في تمامها أو لا يحتاج اصلاً الى التأمل كما في مولانا سبحانه و تعالى، که احتیاج ندارد ولی إلا إن هناك مصلحة بالتدرج في تشريع الاحكام مثلاً كما هو الواقع في احكام شريعتنا فحينئذٍ قبل أن يتم تشريعاته قد يفرض أنه يحرم على العبد كلما لم يستر بعده حكمه احتياطاً منه و حفظاً لعبده عن ارتكاب ما فيه المفسدة قبل تمامية التشريع و هذا ليس من التحريمات الواقعية المتعارفة لعدم نشوئه من المفسدة في نفس الشيء المحرم بالخصوص، و ليس تحريماً ظاهرياً، تحريم ظاهري هم نیست، چرا؟ لعدم كون موضوعه الشك في الواقع، واقعی نیست که فرض کند مولى اگر شك کردند. بنابراین یک چیز متوسطی می شود بین آن و آن حکم ظاهری.

و المفروض عدم ثبوت واقع بعد وراء هذا الحكم. سؤال این است که اگر مصلحت تشريع ايجاب می کند تدریجیت را، که تدریجاً زمینه آماده بشود تا مردم تحمل این کار را داشته باشند، اگر این هست؛ حکم ظاهری با حکم واقعی از این جهت چه فرقی می کند؟ بیاید همه را بگوید احتياط کنید. این که دایره احتياط اوسع می شود. آن جا معلوم بود این ها حرام، آن ها حلال. این جوری که من هر چه در آن حکم جعل نکردم همه این ها را احتياط بکنید این که بار و تحمیل و عسر و این ها بر افراد بیشتر است تا این که بیاید تشريع بکند معلوم بشود این دو تا حرام است، بقیه اش حلال است. ده مورد را ما شک کردیم، بیست مورد را شک کردیم، سی مورد را شک کردیم، می گوید همه را احتياط کنید واجب است. این سخت تر است یا این که بفرماید از این دو مورد چند موردش را که می دلند حرام بکند، بقیه اش را هم حلال واقعی بکنید دیگه، اعلام بکند. این تصویر این مسأله... بله در باب حلیت آن اشکالی نیست یعنی این مسأله. اما این که بگوییم ما هم حرمت متوسطه داریم که ایشان ابتدائاً آن را تصویر می کنند و آن را توضیح می دهند، بعد اباحه را هم یک اشاره ای به آن می کنند. این مسأله اگر جهتش مصلحت در تدرج در تشريع احكام باشد باید گفت یک مصلحت نیشقولی است که لافهمه، این مصلحت این چینی که... نه به حکم ظاهری بیاید بگوید لاتفعلوا و این تکلیف را به گردن همگان در مورد شک شان بگذارد و در مواردی که تشريع نکرده بگذارد این آسان تر است با این که بگوید حرام واقعاً چند تا را، همان هایی که واقعاً مفسده دارد بگوید حرام واقعاً. فهم این مسأله که یک مصلحتی را ما فرض بتوانیم بکنیم که اگر حکم واقعی واقعی جعل بکند این خلاف آن

مصلحت است. به خلاف این که همه بیاید همه جا حکم ظاهری حرمت را جعل بکند، یک چیز خیلی نیشقولی است در این جا انصافاً.

س: ...

ج: علی القاعدة باید همین باشد. یا زمینه آماده نیست چون این‌ها فرض این است که همه‌اش حرام است دیگه.

س: ...

ج: نه، ما فقط تسهیل علی العباد هم نمی‌گوییم، یا زمینه آماده نیست... بالاخره. ولی شما می‌آیید همه جا را چه کار می‌کنید... این که فرض بخواهیم بکنیم یک زمینه‌ای آماده نیست ولی همه جا را دارد می‌گوید احتیاط کن. آخر احتیاط کن، احتیاط یعنی حرام ظاهری را داری جعل می‌کنی. حرام ظاهری فرقی با حرام واقعی این جا ندارد. مولی می‌گوید در این ظرف من از تو می‌خواهم نکنی. دارد بالاخره نکردن را به عهده ما می‌گذارد. حالا این نکردن پیش خود اوست که از مصالح واقعیه دارید سرچشمه می‌گیرد و از مفسده واقعیه دارد سرچشمه می‌گیرد یا این حکم به نکردن از آن‌ها سرچشمه نمی‌گیرد از احتیاط کردن دارد سرچشمه می‌گیرد. برای عبد که فرقی نمی‌کند.

س: ...

ج: ببینید عرض دارم می‌کنم. نمی‌گوییم این محال است این مطلب. می‌گوییم خیلی تصویر نیشقولی دارد این مطلب که تصویری بکند که الان بگوید حرام به خاطر آن مفسده واقعی این خلاف مصالح است، ولی همان را می‌گوید حرام به خاطر احتیاط و این که آن مواردی که مفسده دارد ارتکاب نشود. چون این طور می‌فرماید دیگه. به خاطر این که آن مواردی که مفسده دارد ارتکاب نمی‌شود حالا نمی‌آید حکم واقعی جعل بکند، فعلاً می‌گوید از همه این‌ها اجتناب بکن یک دایره وسیع‌تری را. این امکان دارد در واقع ولی یک مطلب خیلی نیشقولی و ضعیفی است. علی‌ای حال، بنابراین با این احتمالات بیاییم بگوییم که این حدیث معنایش آن هست یک مقداری مورد تأمل است.

مطلب دیگری که در این جا وجود دارد این است که قد یقال که ما نیازی نداریم به این زحمتی که بیاییم اثبات کنیم آیا این برد به معنای یصل است یا به معنای یحدث است و یصدر است. به این احتیاجی نداریم ولو این حدیث مردد باشد که ورود در این جا به معنای وصول است یا به معنای صدور است، علی‌ای حال برای ما در موارد شبهات حکمیه که به یک چیزی برخوردیم نمی‌دانیم حکم شرع چیست در این جا، شرب تثن است نمی‌دانیم حکم شرع در این جا چیست. امر از دو حال خارج نیست اگر این ورد به معنای یصل باشد یعنی واصل بشود به شما، علم پیدا بکنید ما که علم پیدا نکردیم پس حدیث به ما می‌گوید این مباح است. اگر این برد به معنای یحدث باشد و یصدر باشد با استصحاب عدم صدور تنقیح موضوع می‌کنیم و می‌گوییم اشکالی ندارد. پس بنابراین امر که از این دو حال خارج نیست. فقیه در موردی که تعارض نصین می‌شود، فقدان نص می‌شود، اجمال نص می‌شود و شک می‌کند به نحو شبهه حکمیه می‌تواند استناد به این حدیث شریف بکند و آن جا را بگوید این مباح است. اعم از این که بدون این که لازم باشد زحمت بکشد بفهمد این ورد به معنای

وَصَل هست یا به معنای صدر است. اگر به معنای وصل باشد که روشن است لم یصل، پس غایت حاصل نشده. اگر به معنای صدر باشد با استصحاب عدم صدور که یک وقت صادر نشده بود استصحاب می کند عدم صدور را، موضوع منقح می شود حکمش که مطلقاً باشد بار می شود. و این مسأله که گفته بشود که ما دنبال حکم مشکوک الحکم بما آنه مشکوک الحکم هستیم و آن استصحاب به عنوان آنه لم یرد فیه نهی دارد می گوید نه مشکوک الحکم است، این که نهی در آن نیست. مشکوک الحکم یعنی لعل باشد، لعل نباشد، نمی دانیم هست یا نیست، به این عنوان اما این به عنوان این است که لم یرد فیه نهی، نهی ندارد. جواب این است این ها که مهم نیست برای ما، ولی فقیه چه مهم است. بالاخره می خواهد ببیند این را می شود خورد یا نه. آن هدف نهایی این هست، این دقت های این چنینی این خیلی مهم نیست، حالا به آن عنوان باشد یا به این عنوان باشد. این یک حرفی است که در مقام زده می شود و گفته می شود.

س: ...

ج: حالا ببینیم.

آقای آخوند قدس سره این را حرف می پسندد، در کفایه این حرف را می پسندد این حرف خوبی است منتها اشکالی که ایشان به این حرف دارد این است که این تمسک در جاهایی که توارد حالتین باشد آن جاها قابل تطبیق نیست. یعنی یک جایی می بینیم یک وقت حرام بوده بعد حلال شده، یا حلال بوده بعد حرام شده، توارد حالتین است اما نمی دانیم اخیر کدام است، اگر بدانیم اخیر کدام است حکم روشن است. نه دو حالت بر این، یعنی دو حکم؛ وجوب و حلیت مترتب شده بر این موضوع و الان نمی دانیم که کدام متأخر بوده کدام متقدم بوده. این جاها فرموده ما نمی توانیم به این حدیث تمسک کنیم، چرا؟ عبارت کفایه در این جا سه جور معنا شده، اعلام و بزرگان عبارت کفایه را در این جا سه جور معنا کردند، یک جور که ظاهر عبارت آقای آخوند است و مرحوم شهید صدر هم همین طور فهمیده این است که این حدیث دارد چه می گوید، دارد می گوید حتی یرد فیه نهی، این جا که می بینی تعاقب حالتین شده می دانی یرد فیه نهی شده دیگه. پس آن غلیت را می دانیم این جا حاصل شده، حالا چه قبل چه بعد، چه اول حلیت بوده بعد این آمده یا اول آن بوده بعد این آمده. بالاخره غایت حاصل شده و چون غایت حاصل شده بنابراین به این حدیث نمی شود این جا تمسک کرد.

بیان دومی که محقق اصفهانی در نهاییه للدلیله فرموده؛ فرموده این بر این است که این جا فرمایش آخوند معنایش این است، فرموده این جا استصحاب شرط جریان ندارد، چرا؟ برای خاطر این که یکی از شرایط جریان استصحاب عند عده ای از فحول این است که زمان شک به زمان یقین اتصال داشته باشد. اتصال زمان شک به یقین لازم است. می دانم وضو داشتم نمی دانم وضوی ام از بین رفته یا نه. این واجب بوده، نمی دانم این وجوب نسخ شده یا نه، این جا اتصال دارد اما اگر می دانم ضد آن آمده، یک ضدی آمده این جا پس ممکن است بین من زمانی که می خواهم استصحاب بکنم و زمان محقق شدن مستصحب چه شده باشد؟ به واسطه وجود آن ضد قطع شده باشد این زمان. این جاها را شارع نمی تواند یعنی به حسب ادله استصحاب تعبد به بقاء ما کان نمی کند و در مانحن فیه احتمال دارد، شما می خواهید استصحاب چه بکنید؟ عدم نهی بکنید. عدم نهی را می خواهید استصحاب بکنید لعل این نهی بین زمان عدم و این زمانی که می خواهید استصحاب بکنید نهی وارد شده باشد، چون می دانید نهی آمده اما عقب و جلو بودن آن را نمی دانید که اول نهی بوده بعد اباحه آمده یا اول اباحه بوده

بعد نهی آمده، این را نمی‌دانید شما. پس بنابراین اتصال زمان شک به یقین در این موارد وجود ندارد و کسی که در باب استصحاب از ادله استصحاب استظهار می‌کند که این شرط است یا دلیل دیگری بر این اقامه می‌کند در آن باب این جا نمی‌تواند و آخوند براساس این مسلک که مسلک ایشان است در باب استصحاب که ان شاء الله در بحثش باید بیاید و بحث بشود این جا فرمودند. این هم استظهار مرحوم محقق اصفهانی است از عبارت کفایه. که ظاهر کفایه این نیست، حالا عبارت را می‌خوانم از کفایه.

سومین وجه که شاید هم ایشان فرمودند هم غیر ایشان این است که این جا در مورد تعاقب حالتین ما دو تا مستصحاب داریم بنابراین دو استصحاب داریم این دو تا استصحاب با هم تعارض می‌کنند چون هم حالت نهی داریم، هم حالت اباحه داریم دیگه. پس بنابراین لاتنقض الیقین بالشک می‌گوید استصحاب بکن نهی را، لاتنقض الیقین بالشک تطبیق دیگر آن می‌گوید لستصحاب کن اباحه را و حال این که علم داریم به این که در ظرف فعلی نمی‌شود شارع هم اباحه داشته باشد، هم نهی داشته باشد ولو به نحو حکم ظاهری، آن استصحابی که دو مفاد و دو نتیجه متهافت دارند که نمی‌شود حجت باشد پس تعارض می‌کنند، این فرد از استصحاب با آن فرد استصحاب تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند بنابراین تنقیح موضوع نمی‌توانیم بکنیم. پس بنابراین این جا جای استصحاب نیست اما به خاطر این که شک در بقاء نداریم ولو می‌دانیم نهی وارد شده، می‌دانیم غایت حاصل شده، چطور می‌خواهی استصحاب عدم غایت بکنی، این بیان اول است.

بیان دوم این است که شرط استصحاب این جاها وجود ندارد، نه جاری می‌شوند و تعارض می‌کنند، نمی‌توانند جاری بشوند. بیان سوم این است که جاری می‌شوند ولی تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند. بنابراین ما نمی‌توانیم این جا به واسطه استصحاب تنقیح موضوع بکنیم.

بنابراین این حرف فی نفسه درست است الا این که این اشکال بر آن مترتب بشود. بعد آقای آخوند قدس سره یک جوابی طرح می‌کنند و از این جواب جواب می‌دهند. جوابی که طرح می‌کنند این است که بله درست است نمی‌تواند، اما بین سایر موارد و این موردی که تعاقب حالتین است فصلی وجود ندارد، این طور نیست که شارع در آن‌ها برائت جاری کند، وجه برائت جعل کرده باشد، این جا را که ما شک در حلیت و حرمت داریم برائت جعل نکرده باشد. پس این روایت اثبات می‌کند برائت را در مواردی که تعاقب حالتین نیست یا حلیت را در مواردی که تعاقب حالتین نیست آن جا را اثبات می‌کند، این مورد به عدم فصل به این که واقعاً می‌دانیم فصلی بین این موارد نیست مسأله حل می‌شود.

بعد جواب می‌دهند از این که... می‌فرمایند این عدم فصل در جایی که دلیل ما... ما دلیل داشتیم درست است، اما جایی که اصل داشته باشیم درست نیست. حالا این مطلب اخیر ایشان باز چه می‌خواهد بگوید در این جا، این را نکله الی جلسه بعد چون این جا اعلام خیلی اختلاف دارند در فهم عبارت کفایه که حالا ایشان چه می‌خواهد بفرماید در این قسمت دوم.

فرموده است: «لا يقال نعم و لكن بضمیمه أصالة عدم صح الاستدلال به و تمّ. فإنّه يقال: و إن تمّ الاستدلال به بضمیمتها» یعنی بضمیمه أصالة عدم «و يحكم بإباحة مجهول الحرمة و إطلاقه، إلا أنّه لا بعنوان أنّه مجهول الحرمة شرعاً، بل بعنوان

لَنَّهُ مِمَّا لَمْ يَرِدْ عَنْهُ النَّهْيُ وَاقْعًا. لَا يَقَالُ: نَعَمْ، وَ لَكِنَّهُ لَا يَتَفَاوَتُ فِيمَا هُوَ الْمَهْمُ مِنَ الْحُكْمِ بِالْإِبَاحَةِ فِي مَجْهُولِ الْحَرَمَةِ، كَانَ بِهَذَا الْعَنْوَانِ أَوْ بِذَلِكَ الْعَنْوَانِ.»

که ما از این لایقال عرض کردیم که آقای آخوند این حرف را یعنی این لایقال البته به این شکلی که عرض کردیم تقریر نشده بود ولی از این در می آید که این حرف را ایشان می پسندد. که بله بحث لزومی ندارد ما بالاخره کارمان حل می شود حالا کان بذاک العنوان أو بهذا العنوان.

«فإنَّهْ يَقَالُ: حَيْثُ لَنَّهُ بِذَلِكَ الْعَنْوَانِ...» چون به آن عنوان ممکن باشد یعنی عنوان لم يرد فيه نهی، «لِإِخْتِصَافٍ بِمَا لَمْ يَعْلَمْ وَرُودِ النَّهْيِ عَنْهُ أَصْلًا» فقط اختصاص پیدا می کند به آن جایی که اصلاً ورود نهی ای نمی دانیم اما آن جایی که ورود نهی می دانیم غایت می دانیم حاصل شده دیگر. حالا یا قبل یا بعد. «و لَا يَكْدُ يَعْمُ مَا إِذَا وَرَدَ النَّهْيُ عَنْهُ فِي زَمَانٍ وَ إِبَاحَتِهِ فِي آخِرٍ وَ اشْتِبَاحُهَا مِنْ حَيْثُ التَّقَدُّمُ وَ التَّأَخُّرُ.» این جا را دیگر نمی گیرد. آن جایی که اصلاً نبود. ظاهر عبارت همان وجه اول است که آن جایی که می دانیم اصلاً نهی صادر نشده، نه این که استصحاب این جا... و الا می گفت به خاطر استصحاب جاری نیست به خاطر عدم اتصال زمان یقین به شک، یا می فرمود لتعارض استصحابین.

«لَا يَقَالُ: هَذَا لَوْ لَا عَدَمَ الْفَصْلِ بَيْنَ أَفْرَادٍ مَا اشْتَبَهَتْ حَرَمَتُهُ. فَإِنَّهُ يَقَالُ: وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهَا الْفَصْلُ، إِلَّا أَنَّهُ إِنَّمَا يَجْدَى فِيمَا كَانَ الْمُثَبَّتُ لِلْحُكْمِ بِالْإِبَاحَةِ فِي بَعْضِهَا الدَّلِيلُ لَا الْأَصْلُ، فَافْهَمْ.»

حالا این اخیرش را ان شاء الله می گذاریم برای جلسه دیگر. این استصحاب با این... این بیان چطور بیانی است؟ یک جواب آسان این جا دارد این که حالا این مهم نیست، ما اصلاً کجا داریم که چنین چیزی بشود. در شبهات حکمیه. قبول این جا را نمی گیرید ولی ما کجا در شبهات حکمیه داریم که بدانیم اباحه بوده، حرمت بوده، حالا هم پیش ما مشتبه شده، یعنی یک اباحه بوده بعد نسخ شده حرمت آمده، یا حرمت بوده بعد نسخ شده اباحه آمده، حالا منسوخ کدام است، ناسخ کدام است برای فقیه مشتبه می شود، کجای فقه چنین چیزی داریم که حالا آقای آخوند بفرماید بله خوب است ولی این جا را نمی گیرید. نگیرد، آن چه که مبتلا به فقیه است تمام آن موارد با این درست می شود با این بیان، اگر این بیان اشکالی نداشته باشد درست می شود. بنابراین این اشکال آقای آخوند و بعد حینُ جداً و این جا که علماء و بزرگان خیلی قلم فرسایی فرمودند و مطالب زیادی را... گرچه آن مطالب خودش دقیق است و قابل استفاده است اما این بحث احتیاج به این ندارد انصافاً، بنابراین باید ببینیم آن استصحاب جاری می شود یا جاری نمی شود. ان شاء الله فردا و صلی الله... آهان فردا عرض می کنم من با شرمندگی عرض می کنم این قانون جزا که در مجلس تصویب شده و وقت این ها کم هست جلسه فوق العاده گذاشته شورای نگهبان هم فردا، هم پس فردا، هم پسان فردا. بنابراین دیگر باعث شرمندگی ما هست که چاره ای نداریم جز... فردا تعطیل است.

جلسه ۵۸ - ۱۳۹۵/۱۱/۱۶

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

بحث در این ما قد یقال بود که ما نیازی به تمییز و تشخیص این که «یرد» در این جا به معنای «یصل» هست یا به معنای یصدر هست نداریم چون اگر به معنای «یصل» باشد که وجداناً می بینیم واصل نشده، بنابراین حدیث شامل می شود. اگر به معنای «یصدر» هم باشد با استصحاب عدم صدور تنقیح موضوع می کنیم می گوئیم صادر نشده بنابراین حکمش که «مطلق» باشد بار می شود و می گوئیم مطلق است و مباح است، بنابراین نیازی به این مطلب نیست که تشخیص بدهیم به چه مناسبت که عرض کردیم این فرمایش را آقای آخوند پذیرفتند فقط یک اشکال داشتند که فلان جا در موارد تعاقب حالتین آن جا اصل منقح ندارم، آن جاها را شامل نمی شود که گفتیم حالا این را بعداً بحث می کنیم، گفتیم این ها مهم نیست چون چنین موردی برای فقیه پیش بیاید این تحقق ظاهراً نداشته باشد یا اگر داشته باشد خیلی نادر است. پس مهم این است که ما ببینیم این استصحاب این جا جریان دارد تا این که منقح موضوع باشد یا این که استصحاب این جا جریان ندارد و نمی تواند منقح موضوع باشد.

وجوهی از مناقشات در جریان این استصحاب هست که باید این ها را بررسی کنیم.

وجه اول این است که گفته می شود استصحاب در این جا جاری نیست چون این استصحاب در شبهات حکمیه است، شما دارید استصحاب می کنید عدم حرمت را، عدم حکم را و این استصحاب در شبهات حکمیه است، استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست.

این گفته که بعضی از دوستان هم این جا مثل این که فرمودند این تمام نیست. به دو جهت:

یک؛ این که ما استصحاب حکم نمی کنیم این جاها. استصحاب عدم ورود حکم می کنیم و عدم ورود حکم غیر از حکم است. آن یک پدیده واقعی خارجی تکوینی است. ورود و عدم ورود یک حکم است. پس بنابراین استصحاب استصحاب حکم نیست، استصحاب عدم ورود است.

ثانیاً آن وجهی که برای عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه گفته می شود آن وجه در این جا جریان ندارد چون وجه مهم در عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه این است که استصحاب مجعول با عدم جعل تعارض دارد مثلاً قبلاً یک چیزی واجب بود حالا شک داریم وجوب دارد یا وجوب ندارد، شما از یک طرف می خواهید استصحاب وجوب بکنید، ارکان استصحاب تمام است، قبلاً وجوب داشته حالا شک داریم وجوب هست یا نه، لا تنقض الیقین بالشک می گوید آن وجوب را استصحاب بکن. در این جا قائل به عدم جریان می گویی درست ارکان استصحاب در حکم مجعول یعنی این وجوب وجود دارد ولی از یک طرف دیگر ما می دانیم یک وقتی شارع اصلاً نه برای مقطع قبل، نه برای این مقطعی که ما الان شک کردیم جعل نکرده بود وجوبی را، الان نمی دانیم آن جعلی که کرده محدود به همان مقطع قبل است که مستصحب ماست یا نه برای این مقطع هم جعل هست و آن جعل گسترش دارد، پس استصحاب عدم جعل می کنیم. استصحاب بقاء مجعول

با استصحاب عدم جعل تعارض می‌کند، تساقط می‌کند بنابراین در شبهات حکمیه استصحاب جاری نمی‌شود. این تقریری است که اصل آن از فاضل نراقی است و محقق خویی قدس سره شیده و فرموده استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود. این وجه این جا نمی‌آید، چرا؟ برای این که ما استصحاب بقاء مجعول این جا نمی‌کنیم، استصحاب عدم ورود داریم می‌کنیم. یک وقتی ورود نداشتیم که بگوییم آن استصحاب آن ورود با این عدم ورود می‌خواهد معارضه کند. پس بنابراین آن وجه در این جا نمی‌آید ولو شبهه شبهه حکمیه است. فلذا خود محقق خویی قدس سره که این مطلب به ذهن شریفش یا حالا از فاضل نراقی به خودشان رسیده بعد هی در دوران‌های مختلف که دیدند که این استدلال همه جاها نمی‌آید در شبهات حکمیه، هی تفصیلاتی ایشان داده، سه چهار قول ایشان در باب جریان استصحاب در شبهات حکمیه دارند بر اثر همین که برخوردند دیدند آن جا که آن وجه نمی‌آید، آن جا که آن وجه نمی‌آید فلذا تفصیل قائل شدند ولو اول گفتند در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود یک جا، در آن فکر اول‌شان، ولی در فکرهای بعد دیدند این بیان همه جا نمی‌آید فلذا است که تفصیل دادند و این مانحن فیه هم همین جور است. پس اولاً می‌گوییم این شبهه شبهه حکمیه نیست، ثانیاً اگر هم باشد آن وجه در این جا نمی‌آید. بله اگر کسی قائل باشد به این که اصلاً ادله استصحاب انصراف دارد از شبهات حکمیه بالمره نه به خاطر تعارض جعل و مجعول بلکه به خاطر این که اصلاً استصحاب به قرینه مثال‌هایی که در آن زده شده، سؤالاتی که در آن شده، همه مثلاً شبهات موضوعیه است بنابراین شامل شبهات حکمیه نمی‌شود. اگر کسی این حرف را زد از این جهت، آن فقط جواب اول را می‌دهیم نه جواب ثانی را. علاوه بر این که این مطلب تمام نیست و انصراف وجه ندارد برای خاطر این که تعلیل در آن روایات و فرموده «فإنَّ اليقين لا ينقض بالشك» این تعلیل اختصاصی ندارد به این که مستصحب موضوع خارجی باشد یا از احکام شرعیه باشد. و إنما العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد. درست است که مورد آن شبهات موضوعیه است ولی این ربطی به آن ندارد. پس بنابراین این اشکال و مناقشه اول مندفع است.

س: ...

ج: ورود آن به حکم نیست. ببینید شارع کارهای تکوینی می‌کند، استصحاب که برای امور تکوینی اگر هست باید اثر شرعی داشته باشد. پس حکم نیست، اشکال آن کسی که می‌گوید در حکم، این جا حکم نیست، ورود الحکم است نه حکم. پس کسی که می‌گوید در احکام جاری نیست، این که حکم نیست.

س: ??

ج: نه، مناط این نیست. می‌گوید در حکم جاری نیست به خاطر همان تعارض استصحاب بقاء مجعول با عدم جعل.

و اما شبهه دوم:

شبهه دوم این است که گفتند استصحاب در این مورد، استصحاب در این جا مثبت است و لذا لایجری. چرا؟ چون شما استصحاب می‌کنید عدم تحقق غایت را و نتیجه می‌گیرید که پس مغیا باقی است، وجود دارد. این نتیجه و مایترتب بر عدم تحقق غایت یک ترتب عقلی است. وقتی غایت چیزی حاصل نشد قهراً مغیا چیه؟ عقلاً مغیا باقی است. می‌گوییم شب نشده است، استصحاب عدم لیل می‌کنیم، نتیجه آن چیه؟ بقاء نهار است. این ترتب ترتب... چون می‌دانیم روز باقی است حتی این

که شب بیاید «النه‌ار موجودٌ حتی یجی‌ء اللیل» استصحاب عدم لیل که می‌کنیم نتیجه قهری و عقلی آن این است که پس روز موجود است چون غایت نیامده. بنابراین ترتب ترتب عقلی است، وقتی ترتب عقلی بود بنابراین می‌شود مثبت و استصحاب جاری نیست.

إن قلت که شک ما در این که آیا مغیا که همان مطلقٌ باشد این الان باقی هست یا باقی نیست، وجود دارد یا وجود ندارد این مسبب است از شک ما در این که غایت حاصل شده یا نشده، اگر غایت که ورود النهی باشد حاصل شده باشد مطلقٌ نیست، اگر حاصل نشده باشد مطلقٌ هست. پس شک ما در این که مطلقٌ در این جا هست یا نیست مسبب است از شک ما در حصول غایت و عدم حصول غایت. وقتی مسبب از آن شد پس استصحاب عدم غایت می‌شود حاکم، این شک در سببی و مسببی است. شک جاری در سبب حاکم است بر شک جاری در مسبب می‌گوییم.

جواب فرمودند درست است این مطلب، این تسبب درست است ولی اما این تسبب تسبب شرعی نیست، عقلی است. این ترتب ترتب شرعی نیست، ترتب عقلی است. درست است هر جایی که شک سببی و مسببی شد این جور نیست که استصحاب سبب حاکم باشد بر استصحاب مسبب، آن در جایی است که آن مسبب مترتب باشد بر سبب شرعاً و از آثار این باشد نه این که ترتب آن ترتب عقلی باشد و این جا ترتب آن ترتب عقلی است. بنابراین استصحاب این جا جاری نمی‌شود. این مطلبی است که در تهذیب الاصول از امام قدس سره نقل شده که این استصحاب این اشکال را دارد.

س: ...

ج: سبب شرعی، یعنی موضوع حکم، موضوع چیزی شارع قرار داده آن را، اگر تعبیر به سبب می‌کنیم آن سبب فلسفی مقصود نیست. سبب و مسبب است یعنی چی؟ یعنی آن حکم این است، شارع آن را مترتب بر این کرده.

فرموده است:

«لأن تحقق ذی الغایة مع عدم حصول غایتة..» که توی خود آن جا هست «مع عدم حصوله غایتة» که این ضمیر غلط است. «مع حصول غایتة من الأحکام العقلیة، و الشک فی تحقق ذیها و ان کان مسبباً عن تحقق نفس الغایة و عدمها، إلاّ انه لیس مطلق السببیة مناطاً لحکومة السببی علی المسببی ما لم یکن الترتب شرعیاً»

آیا از این شبهه می‌توانیم جواب بدهیم یا نه؟ ی‌مکن الجواب به این نحو که در مواردی که شارع یک غایتی می‌آورد برای یک حکمی، برای یک مجعولی در این موارد به حسب فهم عرف این غایت یک قیدی می‌آورد برای مغیا، برای موضوع مغیا یعنی «کل شیءٍ مطلق حتی یرد فیه نهی» آن «کل شیء» که موضوع برای مطلقٌ هست آن شیء یک قید پیدا می‌کند یعنی عرف می‌فهمد شارع کأنّ این جوری گفته «کل شیءٍ لم یرد فیه نهی مطلقاً» حالا به چه نحو می‌آورد این قید را؟ وصف قرار می‌دهد کل شیء‌ای که این چنین صفت را دارد لم یرد فیه نهی، اگر به این شکل باشد که این استصحاب عدم ورود نهی چه کار می‌کند؟ این استصحاب این جا حجت نیست برای خاطر این که می‌خواهد صفت را اثبات بکند و این

لازمه عقلی اش هست. اما اگر بگوییم نه، آن چه که از غایت استفاده می شود این است که آن نباشد، همین. شیء باشد آن نباشد، نه آن شیء متصف باشد به این که لم یرد فیه نهی.

س: ...

ج: اگر متصف باشد جزء الموضوع می شود به نحو اتصاف آن وقت استصحاب عدم ورود نهی می خواهد چه کار کند؟ اتصاف را اثبات کند بگوید این شیء ای است که لم یرد فیه نهی، این لازمه عقلی آن است و مثبت می شود. اما اگر بگوییم که غایت وقتی تبدیل به غایت می شود آن که عرف می فهمد می گوید پس موضوع آن است که آن موضوع باشد این غایت نباشد، نه اتصاف به عدم این غایت داشته باشد، این غایت نباشد، بیش از این که لازمه اش نیست و عرف حکم نمی کند. پس هر وقت شیء ای بود ورود نهی هم از آن شیء نبود مطلقاً. این که این شیء است بالوجدان احراز کردیم شرب التتن شیء، لم یرد فیه نهی به استصحاب، بنابراین تمام موضوع ثابت می شود حکم آن که مطلقاً باشد بار می شود و مثبتیتی هم در این جا لازم نمی آید.

س: ...

ج: بله، عرض کردم عرف می گوید پس موضوع این حکم چیه؟ آن است که این غایت در آن حاصل نشده باشد چون این فهم عرف این چنینی است. حالا اگر بخواهیم به غیر بیان عرفی هم بگوییم که بعضی ها در امثال مقام فرمودند این است که اهمال که محال است، در ثبوت اهمال که محال است، این کل شیء مطلق، این شیء یا مقید است یا مهمل است که اهمال محال است. یا مقید است به این که ورد فیه نهی، یا لم یرد فیه نهی. ورد فیه نهی که معنا ندارد که مطلق بگوییم هست. پس بنابراین باید آن شیء ای باشد که لم یرد فیه نهی اما نه به نحو اتصاف بلکه همین که آن شیء باشد و لم یرد فیه نهی. پس بنابراین اگر این مطلب را که مطلب مهمی هم هست در اصول مطرح شده برای خیلی جاها به درد می خورد که آیا مخصص ها هم گفتند همین کار را می کند، مثلاً گفته اکرم کل عالم، دلیل دیگر گفته لاتکرم الفساق من العلماء. این لاتکرم الفساق من العلماء چه کار می کند؟ عنوان می دهد به اکرم کل عالم، چه اکرم کل عالمی که عالم باشد، فاسق نباشد. نه عالمی که فاسق نباشد. اگر بگوییم عالمی که فاسق نباشد آن جا راه برای این که موضوع در موارد مشکوک به واسطه اصل تنقیح بکنیم مسدود می شود، اما این که بگوییم نه، آن که تقیید می شود همین مقدار است که آن نباشد. بنابراین طبق این مبنا اگر این مبنا قبول باشد، کسی این را بپذیرد که بله غایت یک چنین عنوانی می دهد به موضوع مغیا، یک چنین عنوانی می دهد، آن هم به نحو اتصاف بلکه فقط به نحو این که آن نباشد، این استصحاب دیگر مثبت نمی شود و مناقشه ندارد.

س: ...

ج: به نحو آنه صفت است؟ نه صفت باید تقید کند آن را. نه می گوید این باشد این نباشد. نه این که این چنین صفت را دارد من ملاحظه می کنم آن...

س: ...

ج: نه، نتیجه‌اش یکی نیست. نتیجه‌اش این است که اگر آن جور باشد استصحاب فایده ندارد، این جور باشد استصحاب فایده دارد، شارع این جور ملاحظه می‌کند که ما بتوانیم استصحاب بکنیم موضوع را منقح بکنیم، مقید نکرده، گفته این باشد آن نباشد. اگر این بود آن نبود حکمش این است. نه این که این چنین صفت را دارد. این باشد آن نباشد، همین. مثل این در باب جماعت می‌گوید شما رکوع کنید امام راکع باشد، این قد ادرکت رکعاً. حالا تکبیرة الاحرام، الان امام رکوع است شک می‌کند که وقتی من رکوع رفتم امام رکوع بود یا بلند شده بود. اگر ما از دلیل این را استفاده کردیم که آن که توی دلیل گفته این است که تو راکع باشی امام هم راکع باشد. این استصحاب می‌کنم که قبل از این که من بروم رکوع که راکع بود، استصحاب بقاء رکوع می‌کنم. اما اگر بگویند نه رکوع تو در حال رکوع او باشد این جا استصحاب می‌شود مثبت چون استصحاب بقاء رکوع او در حالی که من هم رکوع کردم لازمه عقلی‌اش این است که در حالی که تو رکوع کردی او هم راکع هست. اما اگر از ادله این را استفاده کنیم که نه، آن که از ادله هست این است که اگر تو راکع شدی امام هم راکع بود این فقد ادرکت رکعاً. الان من خودم رکوع کردم بالوجدان محرز است برای من، امام هم راکع است... او هم راکع باشد، استصحاب می‌گوید او هم راکع است. خدا رحمت کند مرحوم آقای تبریزی قدس سره را در درس، همین مثال را می‌زدند برای همین که اگر آن طور بگوییم مثبت می‌شود، این طور بگوییم مثبت می‌شود، این طور بگوییم... ایشان قائل بود به این که از روایات استفاده می‌شود که نه تو راکع باشی او هم راکع باشد، همین. نه در حال رکوع آن که بخواهی استفاده بکنی تا بشود اصل مثبت. نه تو راکع هستی آن هم راکع است. من راکع هستم بالوجدان دارم احراز می‌کنم. او راکع است، اصل دارد به من می‌گوید، می‌گوید او هم راکع است. بنابراین فقد ادرکت رکعاً. حکم کرد، فقد ادرکت رکعاً حمل شد بر همین موضوع که کنت راکعاً و یکون الامام راکعاً. نه کنت راکعاً در حالی که امام راکع است.

س: ...

ج: بله، چون حال امام فرمود... این‌ها چیزهای عرفی است. ببینید امام به نحو حالیه فرموده؛ در این حال باشد یا این جور باشد. به خصوص روایتی مثل محمد بن مسلم، ابن ابی عمیر، زراره، امثال این‌ها.

س: ...

ج: شما می‌دانید تقریر نشده بود. آن‌ها خودشان روایات را برای ما نقل کردند. حالا شما قائل نشوید.

پس بنابراین این اشکال را این طوری ممکن است جواب بدهیم. علاوه بر این که...

س: ...

ج: بله، در این جواب داریم می‌گوییم فرمایش امام اگر چنین تقییدی از این ناحیه عرفاً برای این موضوع حاصل نمی‌شد می‌گفتیم ترتب عقلی است اما ما می‌گوییم در این موارد این جوری می‌شود بنابراین موضوع ما عبارت است از دو امر مرکب از دو چیز که نه به نحو اتصاف، به نحو بودن و بودن. و بنابراین اشکالی ندارد و استصحاب می‌شود، جاری می‌شود.

س: ...

ج: حالا ببینیم، جواب دوم ببینیم این را می‌شود بگوییم، همین که شما می‌فرمایید.

جواب دوم این است که اگر شارع آمد یک چیزی را غایت قرار داد، فرمود که مطلقاً حتی یرد فیه نهی. پس شارع آمده است عدم حکم خودش را خودش معلق کرده بر ورود نهی. پس بنابراین این ترتب می‌شود ترتب شرعی. درست است که اگر یک چیزی را غایت قرار دادند وقتی غایت منتفی شد مغیا هم منتفی می‌شود عقلاً. اما یک چیزی ممکن است علاوه بر این که حکم عقل است شرع هم خودش آمده آن ترتب را اعتبار کرده و بیان کرده. یک جا هست که یک ترتب عقلی هست شارع آن را اعتبار نکرده، یک جا یک ترتبی است که شارع خودش هم آن ترتب را به نحو قانون اعتبار کرده. این جایی که به نحو قانون اعتبار کرده است پس ترتب هم می‌شود شرعی. خودش فرموده مطلقاً حتی یرد فیه نهی. پس مترتب کرده خود شارع به این بیان عدم اطلاق را بر ورود نهی. و مترتب فرموده است وجود نهی را بر عدم ورود. بنابراین ممکن است این طور هم بتوانیم جواب بدهیم و از این شبهه هم تخلص بجوییم.

س: ...

ج: برای حکم است ولی ترتب را می‌گوییم چیه....

س: ...

ج: نه، ایشان می‌گفت این جا استصحاب عدم غایت برای ترتب حکم مغیا عقلی است. ما عرض کردیم این درست است که شما می‌فرمایید... جواب اول، این درست است که شما می‌فرمایید این عقلی است ولی ما این جا چون در موارد غایت به حسب فهم عرف این غایت یک عنوانی می‌آورد برای موضوع، پس بنابراین موضوع در نظر عرف چیه؟ مثل این است که شارع گفته است کل شیء... هر چیزی که باشد، ورود نهی هم نباشد این مطلق است. موضوع که این شد یک جزء آن را بالوجدان احراز کردیم، یک جزء آن را اصل احراز کردیم، پس حکم مترتب می‌شود. پس ما نمی‌خواهیم از آن ترتبی که شما می‌گویید استفاده کنیم این جا. آقای آخوند این جوری می‌خواهد استفاده بکند. علاوه بر این، جواب دوم این است که درست ترتب این جاها عقلی است اما هر امر عقلی یک وقت ممکن است شارع هم بیاید قانونی، او هم اعتبار کند. این جا هم اشکالی ندارد، این هم جواب دوم.

اشکال سوم در این جا این است که با استصحاب عدم ورود نهی دیگر کار تمام است ما نیازی به این روایت نداریم که شما به ضمیمه این به روایت استدلال می‌کنید. نه، شما اگر می‌خواهید بیان تان را این جوری قرار بدهید، بگویید یا این روایت به معنای وصول است که به ما نرسیده، اگر هم به این معنا نیست با استصحاب عدم آن، آن لنگه‌اش را دیگر آن قرار بدهید، نه خود این روایت. این روایت که دیگر نیازی به آن نیست اگر استصحاب وجود دارد. آن وقت بعداً باید بحث کنیم که با استصحاب می‌شود مثلاً... و الا این نیازی دیگر به این نیست. این هم فرمایشی است که هم محقق حائری قدس سره،

آقای آشیخ عبدالکریم در درر فرمودند و هم فرمایش فرزندشان در مبانی اصولشان استفاده می‌شود، شاید دیگران هم گفته باشند. در کلمات دیگران هم هست.

جواب این مطلب هم این است که آن که به درد ما می‌خورد و مغنی است ما را از این روایت عدم الحرمة هست، استصحاب عدم ورود نهی که آقای آخوند دارد استصحاب می‌کند مثبت می‌شود، وقتی نهی وارد نشد پس حرمت نیست. اما عین آن که نیست. بنابراین در این جا اگر ما استصحاب عدم الحرمة را می‌کردیم، آخوند این را می‌فرمود اشکال شما وارد بود ولی آن که غایت قرار گرفته عدم الحرمة نیست، عدم الورد الحرمة هست. ورود النهی است، آن که هست ورود النهی است پس بنابراین استصحاب عدم ورود نهی بر این که حرمت نیست می‌شود مثبت و آقای آخوند دارد این را استصحاب می‌کند، با این هم که آن اثبات نمی‌شود بنابراین به این حدیث نیاز داریم و این اشکال هم به فرمایش آقای آخوند می‌توانیم بگوییم وارد نیست.

یکی دو تا اشکال دیگر باقی مانده، یکی فرمایش محقق خویی است در دراسات و بعضی بزرگان دیگر و یکی هم فرمایش آقای اصفهانی است که ان شاء الله فردا متعرض می‌شویم. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۵۹ - ۱۳۹۵/۱۱/۱۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف. بحث در این بود که آیا با استصحاب می‌توان تنقیح موضوع کرد برای «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» بنابراین که ورود به معنای صدور باشد نه وصول.

اشکالاتی در این استصحاب مطرح شد که پاسخ گفته شد. اشکال دیگری که فرموده‌اند این هست که استصحاب بر برائت مقدم است. حالا وجه تقدم در محل خودش مختلف گفته شده؛ حاکم است یا تخصیص می‌خورد یا وجه دیگری. علی‌ای حال جایی که استصحاب هست آن جا دیگه برائت جاری نمی‌شود. بنابراین شما استصحاب می‌خواهید بکنید تا موضوع برائت درست بشود، موضوع «کل شیء مطلق» درست بشود. و این تمام نیست، این مثل تناقض می‌ماند. استصحاب هست یعنی آن نیست و حال این که می‌خواهید با این استصحاب بگویید آن هست. مقتضای استصحاب این است که برائت این جا نیست و حال این که شما می‌خواهید بگویید برائت در این جا به برکت استصحاب هست و این دو تا با هم جمع نمی‌شود. این مطلبی است که از محقق خویی در دراسات و بعضی بزرگان معاصر در المباحث الاصولیه فرمودند.

جواب این است که همان طور که از قبل جواب دادیم این جا هم جواب می‌دهیم آن که حاکم است استصحاب خود حکم است، بله استصحاب عدم حرمت اگر کردید دیگه برائت از حرمت معنا ندارد، برای همان وجوهی که آن جا گفته می‌شود

مثلاً. ولی ما استصحاب عدم حرمت نمی‌کنیم این‌جا، استصحاب عدم ورود می‌کنیم. ورود و وصول این‌ها مضاف به حکم هستند، خود حکم نیستند پس بنابراین آن شبهه در این‌جا وارد نیست.

اشکال دیگری که مطرح شده این هست که این استصحاب معارض است با استصحابات دیگر. همین طور که شما می‌گویید... استصحاب می‌کنید که یک وقتی لم یرد در این شیء نهی، حالا هم لم یرد. یک وقتی هم لم یرد فیه امر، یک وقتی هم لم یرد فیه الاباحه، یک وقتی هم لم یرد فیه الاس تحباب، یک وقتی هم لم یرد فیه الکراهه. احکام خسه بالاخره هیچ واقعهای، هیچ موضوعی از احکام خسه، یکی از احکام خسه خالی نیست. و انسان علم دارد اجمالاً که هر موضوعی بالاخره یکی از احکام خسه را دارد. مخصوصاً دیگه بعد از تکمیل شریعت و آن زمانی که این روایت صادر شده که زمان امام صادق(ع) است به حسب نقل. استصحاب عدم ورود نهی معارضه می‌کند با استصحاب عدم ورود بقیه احکام خسه، بنابراین و چون علم داریم که یکی از این‌ها بالاخره صادر شده این استصحاب‌ها با هم تعارض می‌کند و تساقط می‌کنند. این هم اشکال دیگری است که ممکن است به بعضی ذهن‌ها بیاید و جواب از این اشکال هم این هست که برای ورود بقیه اثری در شرع قرار داده نشده تا این که استصحاب در آن‌ها جاری باشد. این یک دانه که نهی باشد، ورود النهی اثر برای آن قرار داده شده در این روایت که «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» اما به ورود برای ورود امر، برای ورود اباحه و بقیه حکمی در شرع قرار داده نشده، بنابراین استصحاب آن‌ها اصلاً جاری نمی‌شود لعدم الاثر. چون استصحاب باید یا مستصحب آن خود حکم شرعی باشد یا موضوع حکم شرعی باشد تا لغو نباشد از طرف شارع حجیت استصحاب. بنابراین این شبهه هم در این‌جا مندفع است و وارد نیست.

س: ... استصحاب امر را نکردیم، استصحاب عدم امر را کردیم. استصحاب عدم امر استحبابی، عدم کراهتی، استصحاب عدم شد، عدم امر باید اثر داشته باشد نه خود امر.

ج: ما هم همین را می‌گوییم، نه، «حتی یرد فیه امرٌ أو نهی» شما استصحاب عدم نهی می‌کنی، معارضه می‌کند با استصحاب عدم امر، عدم چه، با این که می‌دانی یکی از این‌ها هست این‌جا. همین عدم‌ها را که شما استصحاب می‌کنید علم داریم که این‌ها باطل است، یکی‌شان بالاخره باطل است.

اشکال اخیر که دیگه آخرین اشکالی است که در این باب شده است، فرمایش محقق اصفهانی قدس سره است. ایشان فرموده که شما که می‌خواهید استصحاب بکنید عدم ورود نهی را... من تلخیص می‌کنیم، دیگه تمام مطالب ایشان را احتیاج نیست عرض بشود. می‌خواهید با این چه چیزی را اثبات بکنید، موضوع چه چیزی را می‌خواهید تنقیح بکنید؟ موضوع اباحه واقعیه را می‌خواهید تنقیح بکنید، یا موضوع اباحه ظاهریه را می‌خواهید تنقیح کنید، یا موضوع لاجریت عقلیه را می‌خواهید؟ که ایشان در ابتدای امر فرمودند که ما سه جور اباحه داریم؛ اباحه واقعیه، اباحه ظاهریه و اباحه به معنای لاجریت عقلیه. اگر می‌خواهید با این استصحاب تنقیح کنید موضوع اباحه واقعیه را که قبلاً گفتیم اصلاً اباحه واقعیه اگر معنای «یرد» در این‌جا به معنای صدور باشد معقول نیست، چرا؟ چون خلف لازم می‌آید، چون اباحه دارد، معنایش این است که لا اقتضاء است. فرض می‌کنید «ورد فیه النهی» پس معنایش این است که انقلاب حاصل بشود، بشود مقتضی، بشود اقتضای حرمت و این خلف فرض است. پس بنابراین اصلاً این‌جا اگر از ورود، صدور مقصود است و شما با استصحاب حالا می‌خواهید

بگویید که صادر نشده است این نمی‌شود مغبای آن حکم واقعی باشد چون گفتیم که این مستحیل است. اگر می‌خواهید با این استصحاب تنقیح کنید موضوع حکم ظاهری را، یعنی اباحه ظاهریه را، این را هم به وجوه ثلاثه قبلاً گفتیم باطل است. گفتیم اباحه ظاهریه هم مغبای نیست به ورود الحکم، ورود النهی. یکی این بود که لازم می‌آید تخلف حکم از موضوع. پس بنابراین این دو تا که نمی‌شود، می‌ماند چه؟ می‌ماند لاجریت عقلیه، با استصحاب می‌خواهید لاجریت عقلیه را ثابت بکنید، این ممکن نیست. چرا؟ برای خاطر این که لاجریت عقلیه مال جایی است که واقعاً حکمی از شارع صادر نشده باشد نه به حسب ظاهر، نه با اصل. فرض لاجریت عقلیه آن جایی است که قبل الشرع است و حکمی اصلاً از شارع صادر نشده، برای آن جا است. اما جایی که احتمال می‌دهید در واقع باشد حالا به حسب ظاهر اصل می‌گوید نیست، این جا جای آن لاجریت عقلیه نیست. بله اگر کسی بگوید لاجریت برای اعم از نبود شرع است چه واقع چه ظاهر، بله ولی این چنین چیزی نیست. علاوه بر این که این لاجریت عقلیه آن چیزی نیست که ما در بحث برائت دنبال آن باشیم، ما در بحث برائت دنبال این هستیم که وقتی می‌دانیم شرع آمده و این موضوع یک حکمی دارد و حالا آن حکم بر ما مخفی شده، اطلاعی از آن نداریم لفقدان النص، لإجمال النص، لتعارض النص، حالا وظیفه ما چیست؟ پس بنابراین آقای آخوند شما که می‌خواهید بفرمایید که بالاخره این یا به معنای صدور است، یا به معنای وصول است. وصول اگر باشد که بالوجدان واصل نشده، صدور هم باشد با اصل درست می‌کنیم پس این مطلق برای ما نافع می‌شود، مطلق ثابت می‌شود. می‌گوییم نمی‌شود این، این مطلق اگر به معنای صدور باشد این به درد شما نمی‌خورد پس حتماً اباحه واقعی که نمی‌شود باشد، چون امتناع دارد. اباحه ظاهریه هم که نمی‌شود باشد چون امتناع دارد، می‌شود لا حرجیت، لاجریت هم به دو دلیل حداقل به درد شما نمی‌خورد. بنابراین باید این جا زحمت بکشیم و استیثبات بکنیم. اگر می‌خواهیم استدلال بکنیم به این که این «یرد» به معنای «یصل» است. بگوییم احتیاجی نداریم این مطلب درست نیست، با استصحاب این جا کاری نمی‌شود حل کرد. این هم اشکال محقق اصفهانی است.

جواب این اشکال و فرمایش ایشان هم از قبل روشن شد. اگر ما این مقدمات را از ایشان بپذیریم که بله. اباحه واقعی نمی‌تواند قید بشود و اباحه ظاهریه هم نمی‌تواند مقید بشود به صدور، بله. ولی قبلاً برهان ایشان را جواب دادیم. هم مرحوم امام رضوان الله علیه جواب دادند، هم بعضی مطالب را ما عرض کردیم. بنابراین چون این دو مقدمه ایشان تمام نیست جواب این است که آقای آخوند می‌فرماید بالاخره این مطلق در این جا یا اباحه واقعی است یا ظاهریه است. اگر تصویر داشته باشد که اباحه ظاهریه می‌تواند به صدور مغبای بشود، محتمل الامرین می‌شود، اگر این نمی‌شود بنابراین فقط اباحه واقعی می‌شود. باز هم عیبی ندارد، بنابراین امر دائر می‌شود بین این که این یا اباحه واقعی دارد، یا اباحه ظاهریه دارد. اگر به معنای «وَصَلَ» باشد اباحه‌اش ظاهریه است، اگر به معنای «صَدَرَ» باشد اباحه‌اش واقعی است. بنابراین فقیه می‌گوید شرب تنن حلال است بالاخره یا بالحلیۃ الواقعیۃ، یا بالحلیۃ الظاهریۃ. برای ما مهم نیست حالا بدانیم واقعی است یا ظاهری است. بنابراین فرمایش آقای آخوند این است و لا بأس به، چون تمام اشکالاتی که فرموده شده بود بر عدم جریان این استصحاب را جواب دادیم و تعرض کردیم. بنابراین این بیان اخیر هم بیان خوبی است اگر کسی سند این روایت را بپذیرد این لا اشکال.

بقی الکلام در آن تتمه‌ای که آقای آخوند قدس سره داشتند. آقای آخوند چه بود؟ اشکال‌شان این بود که این راهی خوبی است فقط اشکالش این است که اخص از مدعا می‌شود، یک جایی پیدا کردند ایشان که آن جا نمی‌شود با استصحاب تنقیح موضوع کرد. آن هم در جایی است که حلیت و حرمت می‌دانیم پیدا شده برای این شیء ولی مقدم و مؤخر آن را نمی‌دانیم که کدام اول بوده، کدام ثانی بود. این جا استصحاب عدم نهی جاری نمی‌شود لوجه ثلاثه که گفته شد. یا به خاطر این که می‌دانیم بالاخره نهی‌ای این جا آمده پس غایت حاصل شده یا به خاطر این که اتصال زمان یقین به شک در این جاها محرز نیست و یا به خاطر این که تعارض می‌کنند، هر دو استصحاب جاری می‌شوند و تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند. بنابراین در این جور جاها دیگه ما تنقیح موضوع نمی‌توانیم بکنیم.

ما عرض کردیم که حین این اشکال. برای خاطر این که عملاً در فقه ما جایی که این جور باشد برای فقیه در شبهات حکمیه نداریم. حالا از این صرف‌نظر بکنیم خود ایشان جواب چه دادند؟ فرمودند قول به عدم فصل آیا می‌شود حل کرد مسأله را که اگر جاهای دیگه در شبهات تحریمیه دیگر برائت جاری است دیگه فصلی بین آن موارد و این موارد نیست و این مورد نیست پس به عدم قول به فصل یا عدم الفصل بگوییم این جا هم برائت هست.

جواب دادند به این که این درست است فصلی نیست اما این در کجاست؟ در جایی است که مثبت حکم دلیل باشد نه اصل. آن جا فصلی نیست که مثبت حکم دلیل باشد نه اصل باشد و این جا اصل است. این عبارت یک مقداری اجمال دارد که چه می‌خواهد آقای آخوند بفراشد و حالا دو سه جور مثلاً معنا شده این عبارت و ممکن است گفته بشود.

یک معنا که در ظاهرش این است که ایشان فرق می‌گذارند... آقای آخوند می‌خواهد فرق بگذارند بین دلیل و اصل که دلیل که امارات هستند مثبتات آن حجت است. ولی اصول مثبتات آن حجت نیست. بنابراین ایشان می‌فرمایند اگر ما بقیه موارد را داریم با چه اثبات می‌کنیم این جا؟ با اصل داریم اثبات می‌کنیم چون ادله دیگری غیر از... فرض این است که ما دلیل مان بر برائت می‌خواهد چه باشد؟ همین «کل شیء مطلق» است دیگه. همه جاها هم این «کل شیء مطلق» که می‌خواهد تطبیق بشود و برای ما برائت بیاورد با چه می‌آورد؟ با استصحاب دارد می‌آورد، در یک فرضش. بدون استصحاب که نمی‌توانیم بگوییم ورد یا نه. چون ورد را نفهمیدیم بالاخره به معنای وصل است یا به معنای صدر است. پس احتمال می‌دهیم همه این مواردی که ما استناداً به این حدیث داریم حکم می‌کنیم به برائت، همه این موارد بر اثر چیست؟ اصل است. یعنی به واسطه استصحاب است، ولو در کنارش احتمال هم دارد به واسطه استصحاب هم نباشد ولی بالاخره ما که علم نداریم احتمال می‌دهیم به واسطه استصحاب باشد. اگر به واسطه استصحاب است بین برائت در این موارد که تعاقب حالتین نیست بخواهد آن ملازمه بین این و حکم به برائت در تعاقب حالتین اثبات بشود باید مثبت اصل حجت بشود، چون برائت ما را این جا چه کسی درست کرده؟ اصل درست کرده. این اصل بخواهد بگوید این جایی که تعاقب حالتین نیست اصل جاری شد، بخواهد به دلالت التزام اثبات کند که آن جا هم که تعاقب حالتین است برائت است، این جا لازمه‌اش چی می‌شود؟ لازمه‌اش این است که مثبتات اصل حجت باشد و حال این که مثبتات اصول حجت نیست.

بله اگر دلیل می‌آمد می‌گفت که این جا برائت است بله، یعنی مثلاً ادله دیگر که احتیاج به استصحاب نداشت آن‌ها می‌گفتند این جا برائت است بله به دلالت التزام آن جا را هم می‌گفت برائت است به خاطر... همان طور که آقای آخوند در روایات حلّ

فرمود این روایات ولو مال شبهات تحریمیه است اما شبهات وجوبیه را هم گفتیم برائت در آن جاری می شود لعدم الفصل بین برائت در شبهات تحریمیه و شبهات وجوبیه. هر کسی قائل می شود به این که در شبهات تحریمیه برائت است، در شبهات وجوبیه هم قائل می شود حتی اخباری ها. پس بنابراین آن جا اشکال ندارد چون ما آن جا به استصحابی، به اصلی تمسک نمی کردیم، به آن دلیل تمسک می کردیم که کل شیء لک حلال، آن دلیل است، آن اماره است کل شیء لک حلال. آن «کل شیء لک حلال» دارد می گوید این جاها برائت است که تعاقب حالتین نیست یا این جاها برائت است که شبهات تحریمیه هست. و چون ما می دانیم که بین شبهات تحریمیه و شبهات وجوبیه فصلی نیست، ملازمه در حکم هست پس بنابراین از ثبوت حکم در این می فهمیم آن جا هم این حکم ثابت است. اما در مانحن فیه اگر دلیل ما فقط حدیث اطلاق باشد، حدیث اطلاق فرض این است که محتمل است که با اصل دارد مطلب را برای ما تثبیت می کند. وقتی این احتمال هست، پس بنابراین نمی توانیم احراز کنیم که آن مثبتش هم حجت هست.

س: ...

ج: نمی دانیم آخر. حتی اگر اباحه هم واقعیه باشد. چون باز چیست؟ باز مثبتات اصول باید حجت باشد چون بالاخره نتیجه تابع اخص مقدمات است، این اباحه ای که این جا آمده به برکت اصلی است که تنقیح موضوع کرده. اصل تنقیح موضوع کرده گفته این «لم یرد فیه نهی» است. بنابراین این که ایشان می فرماید که این در جایی است که مثبت حکم دلیل باشد نه اصل باشد ناظر به این جهت است. این فرمایش یک معنایی است که کردند.

این معنا را که به حسب ظاهر عبارت شاید این معنای اولی است که به ذهن می آید، عده ای هم همین جور معنا کردند. محقق اصفهانی قدس سره این معنا را نمی پسندد برای عبارت استاد و دو تا مناقشه دارند در آن؛ مناقشه حلی و نقضی.

اما مناقشه حلی ایشان این است که اگر ملازمه بین دو چیز ثابت شد این جا وقتی یکی ثابت شد دیگری هم ثابت خواهد شد. حالا چه آن دو چیز یک حکم واقعی باشند، چه آن دو چیز دو حکم ظاهری باشند. اگر ملازمه بین این ها ثابت شد قهراً وقتی حکم در این ملازم آمد، مسلم شد آن ملازم را هم می دانیم آن حکم را دارد. حالا یک اختلافی این جا بین آقای آخوند و محقق اصفهانی هست و آن این است که آقای آخوند می فرماید دلیل بر آن ملازم، آن دلالت می کند بر این که حکم در آن یکی هم هست. خود آن دلیلی که دارد حکم را می آورد روی این ملازم، خود آن می گوید آن جا هم هست. مثلاً خود حکمی که مثلاً می گوید در فلان مسافت اگر چهار فرسخ رفتی، چهار فرسخ برگشتی نماز قصر است، خود آن می گوید صومِت هم باطل است. چرا؟ برای این که بین قصر و صوم ملازمه است. کَلَمَا قصرت افطرت. خود آن دلیلی که می گوید تقصّر الصلاة، خود آن می گوید صومِت هم درست نیست. این حرف آقای آخوند است که در متلازمین این چنینی که حکم این با حکم آن یکی است، این دلیل دال بر حکم در این ملازم، خود آن دلیل می شود که در آن هم حکم همین طور است.

آقای اصفهانی این را قبول ندارند، می گویند نه این باعث نمی شود، آن دلیل این را نمی گوید، آن دلیل فقط حکم را این جا می آورد. آن دلیلی که می گوید بین این حکم و آن حکم ملازمه هست، آن دلالت می کند که این جا این حکم هست. یعنی «کَلَمَا قصرت افطرت» آن دلالت دارد نه این. حالا این بالاخره دو طریق و دو راه برای اثر عملی... حالا دارد یا ندارد، ولی

اثر علمی این یک مطلب علمی است که ایشان می‌فرمایند استاد این جوری قائل هستند ولی ما این جوری قائل هستیم. حالا اُی حال اگر بین دو چیز مفروض ما شد که این دو تا ملازمه دارند با هم دیگر، حالا چه این دو تا حکم واقعی باشند، چه دو تا حکم ظاهری باشند، وقتی دلیلی آمد این حکم واقعی را اثبات کرد خود آن دلیل آن را اثبات می‌کند علی مسلک الاُخوند یا آن دلیل بر ملازمه اثبات می‌کند که این حکم آن جا هم هست علی مسلکنا. اگر هم دو تا حکم ظاهری باشد همین جور است. پس این جا فرقی بین این که دلیل دال بر حکم باشد یا اصل دال بر حکم باشد وجود ندارد، این معنا معنا ندارد، چرا؟ برای این که فرقنا از این که بین این دو تا حکم ظاهری چیست؟ ملازمه است. وقتی ملازمه را فهمیدیم این کاری به مثبتات و امارات و اصول ندارد. این جا چون فرض این است که می‌دانیم بین این دو تا ملازمه هست، بما اُنه حکم ظاهری در این جا می‌دانیم این حکم ظاهری با این حکم ظاهری در این جا ملازمه دارد. پس آن دلیلی که می‌گوید ملازمه دارد، خود آن دلیل به ما می‌آید می‌گوید که حالا که حکم ظاهری این جا شد این جا هم هست. پس این ربطی به آن مبحث ندارد که آقای آخوند این مطلب را بخواهد بگوید. و شما عبارت را این جوری معنا کنید. این جا می‌گوییم برائت هست که حکم ظاهری است، که شبهات تحریمیه باشد. چون دلیل به ما گفته که بین برائت، آن اجماع، آن اتفاق به ما گفته در شرع بین حکم ظاهری در شبهات تحریمیه و حکم ظاهری در شبهات وجوبیه ملازمه هست، هر چی آن جاست این جا هست، هر چه این جا هست آن جا هست، آن اجماع به ما می‌گوید وقتی شما برائت در این جا جاری کردی، این حکم ظاهری این جا بود، پس این حکم ظاهری این جا هم هست. این جا نباید اشکال بکنید که نه چون اصل است، مثبتات اصول حجت نیست. ما به خاطر آن اصل نمی‌گوییم، به خاطر چه داریم می‌گوییم؟ به قول ما یا به خاطر آن دلیلی است که می‌گوید این دو تا ملازمه دارند، در همان حکم ظاهری ملازمه دارند. شارع کأنّ این جوری گفته؛ با دو تا... با تعدد دال به ما فهمانده این جا چیست. از یک طرف گفته حکم ظاهری من در شبهات تحریمیه این است، از یک طرف دیگر به ما گفته بدان هر چه من در این جا گفتم، در شبهات تحریمیه گفتم، همان را در شبهات وجوبیه می‌گوییم. این برای آن است.

س: ...

ج: نه، به خاطر ملازمه است. این لزوم... این می‌گوید مثبتات اصول ولو این که... به خاطر ملازمه عقلیه دارد گفته می‌شود.

س: ...

ج: حالا این را آقایان این جور فرق می‌گذارند. حالا آن در آن جا بحثی است. حالا ببینیم حرف آقای اصفهانی...

پس ایشان می‌گوید این حرف غلط است این جور معنا کردن. این اشکال حلی ایشان بود.

اشکال نقضی ایشان این است که آقای آخوند اگر این جور... این بخواهیم عبارت آقای آخوند را معنا بکنیم، اشکال این می‌شود که پس چرا در آن جا خود شما فرمودید که وقتی اثبات شد برائت شرعیه در شبهات تحریمیه در شبهات وجوبیه هم اثبات می‌شود به خاطر ملازمه. آن جا هم که به واسطه اصل بود. این هم اشکال نقضی ایشان.

این اشکال نقضی را ممکن است البته جواب بدهیم به این که نه، آقای آخوند می گوید آن دلیل که می گوید اصالت الاباحه می آورد، آن دلیل است، نه مفاد آن دلیل که برائت باشد. ولی اشکال حلی ایشان اشکال واردی است که ایشان می فرماید.

پس خود ایشان چه جور معنا می کند عبارت را؟ ایشان این جوری معنا می کند. می فرماید باید اباحه را به این حمل کرد، ولو حالا یک خرده خلاف ظاهر شاید باشد. و آن این است که آن که بین آن ملازمه هست، بین برائت ها ملازمه هست، یعنی این حکم ظاهری که برائت است در این جا، با حکم ظاهری در آن جا ملازمه دارد. حکم ظاهری برائت در شبهات تحریمیه با حکم ظاهری در شبهات وجوبیه ملازمه دارد. آن که دلیل داریم بر آن که ملازمه هست این است. اما ما دلیلی نداریم که بین جریان استصحاب و برائت ملازمه باشد. بین جریان استصحاب در یک جایی و برائت که این ها دو مفاد هستند؛ یکی مبتنی بر عدم نقض حالت سابقه است، به لحاظ حالت سابقه است، مناط در آن توجه به حالت سابقه است. در برائت مناط در آن توجه به حالت سابقه نیست بلکه چون مشکوک الحکم است، حالت سابقه اش می خواهد معلوم باشد می خواهد نباشد، کاری به حالت سابقه ندارد. بین آن حکم ظاهری که استناد به حالت سابقه دارد، حالت سابقه در آن ملحوظ است «لا تنقض الیقین بالشک» است. بین این و بین برائت که اصلاً حالت سابقه در آن ملحوظ نیست و کاری به حالت سابقه ندارد ما دلیلی بر ملازمه نداریم، بر لزوم نداریم که اگر آن جاری می شود این هم باید جاری بشود. پس بنابراین ما در غیر موارد تعاقب حالتین استصحاب داریم، در مورد تعاقب حالتین که استصحاب نداریم فقط می خواهد برائت جاری بشود. چه دلیلی داریم، کدام دلیل به ما گفته، کدام حکم عقلی یا روایی وجود دارد، یا اجماع وجود دارد که بین استصحاب و بین این ملازمه وجود داشته باشد.

پس بنابراین باید عبارت آخوند رضوان الله علیه را بر همین حمل کرد که ایشان می خواهد بفرماید که اگر ما دلیل داشتیم بله، دلیل ها تمام افرادش علی السواء هستند. اما اگر اصل بود این اصل ها با هم مختلف هستند، یک جایی استصحاب است، یک جایی برائت است، این دو تا با هم مناط هایشان با هم فرق می کند، این موارد جاری نیست، این هم معنای دومی است که ایشان فرمودند.

یک معنای سوم هم این جا وجود دارد، آن را عرض می کنیم و وارد آن شاء الله حدیث بعد می شویم. دیگه حدیث اطلاق اباحت مهمش پایان یافت. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۶۰ - ۱۳۹۵/۱۱/۱۸

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

بیان دیگری که برای فرمایش مرحوم آقای آخوند هست این است که عدم الفصل در جایی به درد می خورد که حکم به واسطه دلیل ولو حکم ظاهری به واسطه دلیل می آید روی یک موضوع کلی، مثل این که می گوید مثلاً در شبهات تحریمیه

حلیت است و ما می‌دانیم که بین حکم این موضوع و یک موضوع دیگری که عبارت باشد از شبهات وجوبیه فصلی نیست. بنابراین در این موارد درست است، ما از این که از ادله فهمیدیم حکم در شبهات تحریمیه چیه قهراً حکم در شبهات وجوبیه را هم می‌فهمیم. حالا به یکی از دو بیانی که دیروز گفته شد.

اما در یک جایی ما به خاطر این که موضوع این حکم محقق شده است در خارج گفتیم این جا آن حکم وجود دارد ولی آن جا این موضوع محقق نشده، این جا عدم الفصل نمی‌گوید بگو حکم آن جا هم هست چون این فصل در حکم نیست، این فصل در موضوع است، آن موضوعش محقق شده حکم هست، آن جا موضوع محقق نشده حکم نیست، و در مانحن فیه این چنین است. چطور؟ برای این که در مواردی که استصحاب عدم صدور نهی داریم موضوع محقق است می‌گوییم حکمش این است. شبهه تحریمیه مثلاً شرب التتن نمی‌دانیم آیا نهی‌ای صادر شده در باره آن یا نه، این مورد را فقیه استصحاب عدم صدور نهی می‌کند و می‌گوید حلال است. در تعاقب حالتین موضوع نیست، عدم صدور نهی برای ما احراز نشده در آن جا، چون استصحاب عدم نمی‌شود انجام بشود به خاطر آن وجوه ثلاثه‌ای که گفته شد. پس اگر آن جا بگوییم حلیت نیست تفصیل در حکم ندادیم بلکه این جا اگر گفتیم هست به خاطر تحقق موضوع است، آن جا اگر گفتیم نیست به خاطر این است که موضوع محقق نیست. پس بنابراین آقای آخوند حرف‌شان این است که می‌خواهند بفرمایند در مانحن فیه درست است قول به عدم فصل داریم ولی آن عدم فصل بین آن کبری و این کبری است. کبراه، اما در خارج در مورد تعاقب حالتین، موردی که تعاقب حالتین پیش آمده برای یک فقیهی، در این مورد چون موضوع نیست، موضوع عبارت است از چی؟ عبارت است از ما لم یرد فیه نهی، این موضوع محقق نیست در این جا چون وجداناً که ما لم یرد فیه نهی نیست، استصحاباً هم که نمی‌تواند بگوید، محرز ندارد پس بنابراین به خاطر این جهت است.

س: ...

ج: بین حکم دو تا موضوع. بله حکم دو موضوع است و این جا بین حکم دو موضوع نیست، این جا به خاطر این است که آن یکی موضوعی که حکم آمده روی آن محقق نیست، موضوعی که حکم آمده روی آن چیه؟ شی‌ای که لم یرد فیه نهی. این شی‌ای که لم یرد فیه نهی نیست.

س: ...

ج: کجا با استصحاب ثابت شده؟ با دلیل؟

س: ...

ج: نه، موضوعش وجدانی است آن جاها. ببخشید موضوعش هم با استصحاب است.

س: برائت در شبهات تحریمیه وقتی دلیل داریم...

ج: دلیل مان همین کل شیء مطلق است دیگه.

س: کل شیء مطلق دلیل داریم، نه، دلیل برائت که فرمود در شبهات تحریمیه می‌دانیم و دلیل... آن جا هم بحث دقیقاً همین است. فقط ثبوت این موضوع برای کبرای برائت توسط دلیل ثابت است این جا به اصل ثابت است. اما از این جهت که در هر دو می‌خواهیم یک موضوعی را به وسیله عدم فصل ملحق کنیم در حکم آن یکی موضوع، هر دو تا هیچ فرقی بین‌شان نیست.

ج: نه، آن جا ببینید در هر دو موضوع محقق است، می‌دانیم یعنی می‌دانیم در احادیث حل می‌دانیم این مشکوک الحلیه و الحرمة هست، حکمش این است. آن‌ها مشکوک الوجوب و عدم الوجوب هست، آن هم موضوع مشخص است. می‌دانیم حکم این موضوع که مشکوک الحرمة و الحلیه هست، با مشکوک الوجوب و عدم الوجوب حکمش فصل ندارد، می‌دانیم این دو تا موضوع حکمش فصل ندارد، در موضوع‌ها شک نداریم، این موضوع‌ها مشخص است؛ مشکوک الحلیه و الحرمة، آن موضوع هم مشخص است؛ مشکوک الوجوب و عدم الوجوب. می‌دانیم حکم این دو تا یکی است، حالا که ادله حل گفت این جا حلیت است پس می‌فهمیم آن جا هم حلیت است. شک در موضوع نداریم، موضوع‌ها مشخص است، اما اگر یک جایی این جا حکم را می‌دانیم چیه، دلیل آمده گفته حکم این موضوع این هست، این حرف را در این حکم که این جا نمی‌آوریم در اثر این است که موضوع برای ما مشخص نیست، نه بالوجدان نه به استصحاب.

س: چرا مشخص نیست؟

ج: برای تعاقب حالتین است نمی‌دانیم این جا نهی هست یا نه، از برای استصحاب هم که جاری نمی‌شود. پس نه بالوجدان می‌دانیم این جا لم‌یرد فیه نهی و نه بالاصل می‌توانیم بگوییم. پس اگر این جا حکم حلیت را نیاوریم ما تفرقه بین دو حکمی که بین‌شان تفرقه نیست قرار ندادیم. این تفرقه به خاطر این است که این جا موضوع بوده است این جا موضوع نبوده است. احراز موضوع نکردیم. این به خاطر این جهت است.

این معنایی است که مرحوم استاد تبریزی قدس سره برای عبارت آخوند این جوری ایشان معنا فرمودند.

مطلبی که این جا هست این است که ما باید ببینیم ملازمه بین چیه، اگر همین مورد هم که گفته بشود اگر آن جا حلیت باشد این جا به هر نحوی باشد بدانیم، اجماع هست مثلاً که در تعاقب حالتین هم که نمی‌دانید، حکم همین است. اگر باشد فرقی بین آن مورد و این مورد دیگه نمی‌کند. ما باید ببینیم طرف ملازمه چیه. آن عدم فصل بین چی و چی هست، ولو موضوع را هم شناسیم ولی اگر اجماع داشته باشیم که ولو موضوع را هم نمی‌شناسیم حکم همین است. آن وقت آن که مهم است این است که آن را توجه کنیم که طرفین ملازمه چه چیزی هستند.

این بالاخره عبارت آقای آخوند قدس سره در این جا یک عبارتی است که یک مقداری خالی از ابهام نیست فلذا اعلام هم در معنا کردن عبارت با هم اختلاف دارند که عرض شد.

س: ...

ج: یا موضوع آن که می دانیم با این یکی است، یا موضوع این. ولی این جا نمی دانیم چیه. موضوع را باید بشناسیم دیگه. یا موضوع آنی باشد که حکمش را با این می دانیم فرق نمی کند یا موضوع این. این جا نمی دانیم، هیچ کدام نیست، شبهه وجوبیه که نیست، شبهه تحریمیه هم نمی دانیم هست یا نیست. شبهه تحریمیه که لم یرد فیه نهی نمی دانیم هست یا نیست.

حدیث دیگری که به آن استدلال شده... چند حدیث دیگر باقی مانده که برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه به آن ها استدلال شده. این مسأله خیلی مهم است چون می دانید که ما بالاخره روایاتی که داشتیم خیلی محل اشکال بود دیگه این اثبات برائت شرعیه و حالا حدیث رفع یک اشکالاتی داشت، اگرچه ما آن ها را جواب دادیم، سندش هم محل اشکال بود آن را هم بالاخره یک جوری حل کردیم ولی هنوز شش میخه نشده مطلب. یعنی این جور که یک دلیلی که هیچ شبهه نداشته باشد، همه قبول داشته باشند، همه یک اشکالاتش مندفع باشد پیش همه تا حالا ما نرسیدیم هنوز به آن. فلذا این برائت شرعیه هم یک امر مهمی است. حالا بقیه روایات را هم باید مورد بحث قرار بدهیم ببینیم بالاخره ثلثت می شود به جوری که شش میخه بشود به قول استاد مرحوم استاد رحمه الله علیه یا نه.

روایت دیگر روایت ابن طیار است.

س: ... الاشياء مطلقه را نخواندیم.

ج: آن ها دیگه بحث هایش عین آن است. آن ها دیگه فرقی نمی کند، روشن شد، سندهایش منتها گفتیم اشکال دارد.

س: ... شبهات وجوبیه را با ادله فصل درست کردیم؟

ج: در این جا بله. مگر این که کسی لم یرد فیه نهی را کنایه بگیرد از قانون.

س: ... آقای صدر بخواهد ملازمه ...

ج: نه، حالا قاعده ملازمه را در موارد ...

س: ملازمه هم در وجوب است هم در تحریم....

ج: بله آن هم اگر مطلقاً بخواهد قاعده ملازمه را بگوید نفی دارد می کند. مطلقاً چه در موارد مصالح و چه مفاسد.

این روایت در کافی شریف هست «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى وَ غَيْرِهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ، عَنْ ابْنِ الطَّيَّارِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ احْتَجَّ عَلَى النَّاسِ بِمَا لَتَاهُمْ وَ عَرَفَهُمْ.»

خدای متعال احتجاج می‌فرماید بر مردم به سبب چیزی که به آن‌ها اتیان فرموده، ایتاء فرموده و به آن‌ها شناسانده است.

س: ...

ج: نه، چون روی بود از امام صادق(ع).

در این جا مرحوم امام قدس سره این طور تقریب فرمودند که مراد از «ما آتاهم» همان است که ظاهراً در آیه شریفه‌ای که فرمود «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْساً أَلَا مَا آتَاهَا» یا «مَا لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْساً أَلَا وَسْعَهَا». مراد از «ما آتاهما» قدرت است، توانایی است «و عرفهم» به معنای شناساندن است. یعنی خدای متعال احتجاج می‌کند به مردم به آن که دو چیز به آن‌ها داده باشد: یک؛ قدرت را به آن‌ها داده باشد، دو؛ شناسانده باشد به آن‌ها آن حکمش را. در این صورت احتجاج می‌فرماید. قدرت نماز خواندن را دارد، وجوب نماز را هم به آن‌ها فهمانده. یا قدرت بر شرب خمر دارد، حرمت شرب خمر را هم فرموده. این جاها احتجاج می‌فرماید.

این کلام چون در مقام تحدید هست کأنّ از آن مفهوم روشن می‌شود که فقط این جاست که احتجاج می‌فرماید نه یک مورد از موارد احتجاجش این جاست. نه، فقط جایی احتجاج می‌کند که دو کار کرده باشد: یک؛ قدرت داده باشد، دو؛ تعریف کرده باشد حکمش را. بنابراین در شبهات تحریمیه ولو قدرت را داده به این که انسان انجام بدهد اما تعریف نفرموده. پس بنابراین در آن جاها احتجاج نمی‌کند خدای متعال بر ترک، بر عدم انجام. یا در شبهات وجوبیه هم همین طور، آن جا قدرت داده انسان می‌تواند احتیاط بکند بگوید شاید واجب باشد، اما تعریف نفرموده. بنابراین این حدیث شریف هم شبهات حکمیه تحریمیه را می‌گیرد، هم شبهات حکمیه وجوبیه را می‌گیرد.

این تقریب استدلالی است که شده.

إن قلت:

إن قلت که این ممکن است حیث مجموعی باشد «بما آتاهم و عرفهم» ولو به بعضی فرموده باشد، خدا بر مردم احتجاج نمی‌کند.... مفهومش این می‌شود، مگر آن را که به مردم شناسانده باشد. اگر به بعضی‌ها هم شناسانده باشد این آتاهم. به مردم شناسانده دیگه. پس بنابراین اگر ما یک جایی احتمال بدهیم که شاید عده‌ای حکم را می‌دانند و ما نمی‌دانیم، تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه دلیل می‌شود. شاید به بعضی‌ها فرموده باشد. اگر ائمه علیهم السلام را جزو این ناس بگیریم حتماً به آن‌ها که فهمانده حکم را. اگر فهمانده، پس بنابراین ما لَتاهم اگر معنایش این باشد، به آن که به مردم داده و به مردم دادن هم به این صادق است که به بعضی‌ها گفته باشد و امام رضوان الله علیه این جوری جواب می‌دهند. می‌گویند ببینید بما آتاهم، قدرت کجا موجب احتجاج می‌شود، این که بعضی‌ها را قادر کرده باشد، بعضی‌ها را قادر کرده، عاجز را به

صلا به بکشد بگوید چرا انجام ندادی؟ بگوید نمی‌دانم، می‌گویند او که می‌دانست. این عقلایی است؟ پس چطور در ما آتاهم نمی‌شود مقصود این باشد که یعنی به بعضی قدرت ایتاء کرده باشد و باید بگوییم به کل فرد فرد، همان که آن معنایش این است بنابراین به آن قرینه «عرفهم» هم همین است که به کل فرد. همان که قدرت به او داده به او هم تعریف کرده باشد و شناسانده باشد. این وحدت سیاق اقتضاء می‌کند که همان طوری که در آتاهم معقول نیست که قدرت به بعضی اگر داده باشد بعضی دیگر را هم بیاید که قدرت به آن‌ها نداده و عاجزاً احتجاج بر آن‌ها بکند در «عرفهم» هم وحدت سیاق همین را اقتضاء می‌کند. حالا علاوه بر این مطلب که حالا وحدت سیاق این است که تناسب حکم و موضوع هم همین است. تناسب حکم و موضوع مؤیداً به این آتاهم همین است که در حقیقت چون عقول می‌گویند کسی که چیزی را نمی‌داند بخواهی او را مؤاخذه بکنی در صورتی که ندانستن او از روی تقصیر نباشد بنابراین این شبهه درست نیست که کسی بخواهد بگوید این جا تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه هست. پس بنابراین استدلال به این دلیل فرموده‌اند می‌شود کرد.

س: ...

ج: این حالا فعلاً تقریب استدلال بود.

س: ...

ج: ببینیم می‌شود یا نمی‌شود.

این استدلال مورد مناقشات عدیده واقع شده. مناقشه همین است که جناب آقای میلانی می‌فرمایند. و آن این است که گفته شده است این درست است، این شبهات حکمیة تحریمیة و وجوبیة را می‌گیرد، اگر ما ادله احتیاط اصلاً نداشته باشیم خیلی خوب هست، برائت شرعیة اثبات می‌شود، می‌توانیم به آن تمسک کنیم ولی یک مفادی نیست که با ادله برائت و ادله احتیاط اگر وجود داشته باشد معارضه نکند، بلکه مورود ادله احتیاط است. چرا؟ برای این که ادله احتیاط که وارد شد، خدای متعال به ادله احتیاط احتجاج می‌کند که ادله احتیاط چیه؟ ما عرفهم است. پس ادله احتیاط وارد می‌شود چون بعد از وجود آن‌ها وجداناً ما عرفهم درست می‌شود بعد از گفتن شارع. پس بنابراین یحتج بما عرفهم.

مرحوم آقای آخوند قدس سره و مرحوم امام قدس سرهما از این اشکال این جور تخلص جستند، فرمودند که ادله احتیاط اگر وجوب نفسی داشت، خودش واجب بود، بله در این موارد اگر ما احتیاط نمی‌کردیم و عمل نکنیم خدا احتجاج می‌کند می‌گوید من که به شما گفتم احتیاط بکنید، عرفتکم. اما اگر ادله احتیاط مفادش این باشد که احتیاط کنید تا آن‌هایی که من ترک نکردم، به شما شناساندم آن‌ها زمین نماند و اگر احتیاط نکنید نه به خاطر احتیاط نکردن تان کتک می‌زنم، به خاطر ترک آن‌هایی که تعریف نکردم عقاب می‌کنم. اگر کسی احتیاط نکند مثلاً یک سفری رفته نمی‌داند قصر است یا تمام است، احتیاط نمی‌کند فقط تمام می‌خواند. بعد معلوم می‌شود قصر است. خدا بر احتیاط نکردن عقاب می‌کند یا بر این که قصر نخوانده؟ برای این که قصر نخوانده دارد عقاب می‌کند. با این که قصر را لم یعرفه. پس بنابراین ادله احتیاط چون ظاهرش موضوعیت نیست، نفسیت نیست بلکه ادله احتیاط مفادش این است که من از آن احکام مجهوله که تعریف نکرده‌ام، به شما

نرسانده‌ام دست برنمی‌دارم، این مفاد ادله احتیاط است. این مفاد با این سازگار نیست که این جا می‌فرماید خدا فقط به چی احتجاج می‌کند به آن که شناسانده.

س: ...

ج: بما هو مشکوک هم نشناسانده. من الان این وجوب را می‌دانستم؟ نمی‌دانستم.

س: ...

ج: نه، وظیفه در حال شک را دارد بیان می‌کند می‌گوید آقا حالا که شک هستی، الان که شک هستی من به تو نشناساندم، تعریف نکردم، در جهل باقی گذاشتم تو را، حتی حکماً هم... در خبر واحدی چیزی نیامده، نه علم وجدانی داری به آن، نه علم تعبدی داری به آن، ادله احتیاط هم هیچ طریقتی ندارد.

س: ...

ج: نه، ادله احتیاط هیچ طریقتی ندارد.

س: ...

ج: نیست، بله عرض می‌کنم. حکم شیء بما هو مشکوک، آن ادله احتیاط می‌گوید بله مشخص است که حکمش این است که اگر واقعی داشته باشد من دست برنمی‌دارم. پس احتیاط کن. این با این حرفش که گفته؛ جایی که حکمش را نفهماندم کاری ندارم. این با هم تعارض می‌کند. پس بنابراین آن‌هایی که می‌فرمایند ولو عده فراوانی هستند که می‌فرمایند که بله این مورد ادله احتیاط است، این حرف از همان زمان‌های سابق هم بوده، مرحوم آقای آخوند جواب دادند، مرحوم امام جواب می‌دهند که بله این مورد ادله احتیاط نیست به خاطر این جهت که ما دقت کنیم در مفاد ادله احتیاط.

س: ...

ج: بله بله نمی‌شناسانند. فقط می‌گوید در این جا تو احتیاط بکن یعنی من دست از آن برداشتم. اگر باشد دست برداشتم. ممکن هم هست نباشد، اگر باشد دست برداشتم. پس دارد از چیزی که مجهول است و لم یعرفه و با ادله احتیاط هم که تعریف نمی‌شوند، چون ادله احتیاط نه علم وجدانی می‌آورد به آن، نه علم تعبدی می‌آورد به آن. هیچ کدام را نیاورده، پس بنابراین با این که آن مجهول است و معلوم نیست و لم یعرفه، ادله احتیاط می‌گوید من دست از آن برداشتم احتیاط می‌کند. این ادله دارد می‌گوید خدا در این صورت احتجاج نمی‌کند. پس بنابراین طبق این جواب که جواب متینی هست این اشکال مندفع است.

س: ...

ج: چرا، برای این که آن‌ها به ادله احتیاط نرسیده به آن‌ها. عده‌ای ادله احتیاط به آن‌ها نرسیده.

س: ...

ج: می‌دانم فرموده ولی اگر به آن‌ها نرسید آن‌ها چی هستند؟ آن‌ها معذور هستند.

س: آن‌هایی که نمی‌دانند معذور هستند.

ج: بله، یعنی اخباری‌ها می‌گویند ای اصولی‌های بیچاره شما که ادله احتیاط را نفهمیدید حالا شما معذور هستید، ما نمی‌گوییم شما جهنم می‌روید چون اخباری‌ها می‌گویند ادله احتیاط...

س: ...

ج: آن‌ها قاصرند، عقل‌شان نرسیده که ادله احتیاط را درست بفهمند.

س: ...

ج: حضرت حق تعریف کرده، چه کار کند حضرت حق؟ حکم فرموده ولی ما اصولی‌ها فرضاً نفهمیدیم این را، اخباری‌ها این جوری می‌گویند این را، می‌گویند این اخبار احتیاط که واضح است، شما اصولی‌ها نمی‌فهمید. آن وقت اخباری‌ها می‌گویند شیخ انصاری جهنم می‌رود که برائت جاری می‌کند؟ می‌گوید نه معذور است. به خاطر چی؟ به خاطر همین حدیث، چون آن‌ها لم یعرفهم وجوب الاحتیاط.

س: ...

ج: نه، تعریف همین است دیگه، یعنی بشناساند، بفهماند به آن‌ها. اگر نفهمید نفرموده دیگه. همین است دیگه، لم یعرفهم. مثل این که احکام را فرموده باشد ولی به کسی نرسیده باشد.

این اشکال اول و جوابی که داد شد. اشکال دومی که بر این مسأله وارد شده این است که این روایت قطعه‌ای است از روایت دیگری که این ابن طیار آن را نقل کرده. و چون در آن روایت اشکال هست و نمی‌شود از آن روایت برائت فهمید پس بنابراین این هم همین جور است، پس حاصل اشکال این است که این روایت قطعاً قطعاً او احتمالاً از روایت دیگری که ابن طیار دارد. آن روایت را وقتی نگاه می‌کنیم می‌بینیم این روایت به کله وقتی توجه به آن می‌کنیم دلالت بر برائت نمی‌کند. پس بنابراین این روایت هم اگر قطعاً آن باشد دلالت ندارد، اگر احتمالاً هم آن باشد ما جزم نداریم روایت دیگری است پس نمی‌توانیم به آن استدلال بکنیم.

آن روایت دیگر این است؛ باز آن در کتاب کافی شریف هست در همین باب حجج الله علی خلقه: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَلِيدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ لَبَانَ لِلْأَحْمَرِ عَنْ حَمْزَةَ الطَّيَّارِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لِي أَكْتُبُ فَأَمْلَى عَلَيَّ...»

بعضی وقت‌ها سؤالاتی بعضی دوستان دارند می‌کنند که چطور این احادیث بزرگ، بلند، این‌ها چه جور این روات حفظ کردند. این جواب‌هایی دارد که یکی‌اش این است که یک حافظه فوق‌العاده‌ای در آن زمان‌ها خدای متعال قرار داده بود برای این که دین بالاخره نشر پیدا کند یک حافظه‌های قوی‌ای فراوان بوده، حضرت امیر سلام الله علیه یک مرتبه یک جا خطبه می‌خوانند این‌ها حفظ کردند و گفتند. نمی‌شود گفت این‌ها نقل به معنا کردند، چون اگر این‌ها نقل به معنا کردند باید خودشان فصیح و بلیغ باشند آن جوری. آن‌ها کجا می‌توانند این فصاحت و بلاغت را حفظ بکنند. این عین الفاظ است، عین الفاظ است که این فصاحت و بلاغت مولی امیرالمؤمنین در آن حفظ شده. اولاً یک حافظه‌های این جوری بوده. ثانیاً خیلی‌ها قلم و دوات می‌آوردند که در روایات هست که هر وقت چیزی می‌شنوند بنویسند. گاهی هم خود ائمه امر می‌کردند که قلم و دوات بیاور مثل توحید مفضل که فرمود قلم و دوات بیاور به حسب آن نقل که می‌خواهم مطالبی را بگویم.

حالا این جا هم فرموده «قَالَ لِي أَكْتُبُ فَأَمْلَى عَلَيَّ» املاء گفتند. «فَأَمْلَى عَلَيَّ إِنَّ مِنْ قَوْلِنَا» به درستی که از سخنان ما این است، بعضی از سخنان ما که می‌گوییم این است «إِنَّ اللَّهَ يَخْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَفَهُمْ ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ رَسُولًا وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِمُ الْكِتَابَ فَأَمَرَ فِيهِ وَ نَهَى أَمَرَ فِيهِ بِالصَّلَاةِ وَ الصَّيَامِ فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَنْ الصَّلَاةِ» یک بار حضرت خوابش برد، نماز ایشان قضا شد «فَقَالَ أَنَا أُنِيمُكَ وَ أَنَا أُوقِظُكَ» من تو را در خواب قرار دادم و نگذاشتم بیدار بشوی و من هم در را بیدار کردم «فَإِذَا قُمْتَ فَصَلِّ لِيَعْلَمُوا إِذَا أَصَابَهُمْ ذَلِكَ كَيْفَ يَصْنَعُونَ لَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا نَامَ عَنْهَا هَلَكَ» در ذهن مردم این بود که اگر کسی خوابش ببرد و نمازش قضا بشود این هلاک است. خدای متعال برای این که این حرف در ذهن‌ها جا نیفتد، پیامبرش را که افضل خلائق است که معلوم است هلاک نمی‌شود، عمداً او را به خواب می‌برد تا بگوید نه، این دلیل بر هلاک نیست، این یک چیزی است که خدای متعال اراده کرده گاهی انسان خواب می‌ماند. پس بنابراین این یک بار که ایشان خواب رفت برای این بود که هم مردم بدانند اگر خواب‌شان برد بعداً باید چه کار کنند که قضا کنند، هم بفهمند که اگر خواب ماندی این قدر نمی‌خواهد ناراحتی روحی پیدا کنی که معلوم می‌شود خیلی ما وضع‌مان خراب است.

«وَ كَذَلِكَ الصَّيَامُ أَنَا أَمْرُكَ وَ أَنَا أُصِحُّكَ فَإِذَا شَفِيتُكَ فَأَقْضِهِ - ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ كَذَلِكَ إِذَا نَظَرْتَ فِي جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ لَمْ تَجِدْ أَحَدًا فِي ضَيْقٍ وَ لَمْ تَجِدْ أَحَدًا إِلَّا وَ لِلَّهِ عَلَيْهِ الْحُجَّةُ وَ لِلَّهِ فِيهِ الْمَشِئَةُ وَ لَا أَقُولُ إِنَّهُمْ مَا شَاءُوا صَنَعُوا ثُمَّ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَهْدِي وَ يُضِلُّ وَ قَالَ وَ مَا أَمَرُوا إِلَّا بِدُونِ سَعَتِهِمْ وَ كُلُّ شَيْءٍ أَمَرَ النَّاسُ بِهِ فَهُمْ يَسْعَوْنَ لَهُ وَ كُلُّ شَيْءٍ لَا يَسْعَوْنَ لَهُ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ وَ لَكِنَّ النَّاسَ لَا خَيْرَ فِيهِمْ ثُمَّ تَلَا ع لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَ لَا عَلَى الْمَرْضَى وَ لَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ فَوْضِعَ عَنْهُمْ - مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ - وَ لَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا اتَّوَكَّلُوا لَتَحْمِلَهُمْ قَالَ فَوْضِعَ عَنْهُمْ لِلَّهِمْ لَا يَجِدُونَ.»

این را هم گفتند آن حدیث پاره‌ای از این حدیث است که دارد «إِنَّ اللَّهَ يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا أَتَاهُمْ وَ عَرَفَهُمْ» آن یک بخشی از همین است که حالا آن جا جدا ذکر کرده. این جا دلالت هم همین است دلالت نخواهد داشت ان شاء الله توضیحش برای جلسه بعد و صلی الله علی محمد و آله.

این مطلب را هم بگویم که هفته بعد ظاهراً شنبه، یک‌شنبه، دوشنبه، حوزه تعطیل است به خاطر ایام فاطمیه. بنابراین می‌ماند یک سه‌شنبه برای ما. این سه‌شنبه باید تعطیل کنیم تا کسانی که می‌خواهند یک برنامه‌ریزی داشته باشند که چهارشنبه و پنج‌شنبه و جمعه‌اش را هم که تعطیل است. بنابراین هفته آینده دیگه کلاً اگر آقایان بخواهند من حاضرم بیایم، من جایی نمی‌روم من قم هستم. ولی برای این که آقایان که تبلیغ می‌خواهند تشریف ببرند یا چیز دیگر، بتوانند فرصتی را استفاده کنند دیگه برای یک روز

پایان.

جلسه ۶۱ - ۱۳۹۵/۱۱/۱۹

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

چون در آستانه‌ی شهادت صدیقه‌ی طاهره سلام الله علیها هستیم این زیارت خاصه‌ی را خدمت ایشان تقدیم می‌کنیم

بسم الله الرحمن الرحیم

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَنَبِيِّكَ وَاُمِّ اَحِبَّائِكَ وَاَصْفِيَّائِكَ الَّتِي اَتَتْجَبَّتْهَا وَفَضَّلَتْهَا وَاخْتَرَتْهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اَللّٰهُمَّ كُنِ الطَّلِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَاسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَكُنِ الثَّائِرَ اَللّٰهُمَّ بِدَمِ اَوْلَادِهَا اَللّٰهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهَا اُمَّ اَئِمَّةِ الْهُدَى وَحَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَالْكَرِيمَةِ عِنْدَ الْمَلَأِ الْاَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَعَلَى اُمِّهَا صَلَوةً تُكْرِمُ بِهَا وَجَهَ اَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتَقَرُّ بِهَا اَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَابْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ اَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ.

بحث در استدلال به روایت ابن طیار بود که اشکال دوم این بود که این روایت در حقیقت واقعاً یا احتمالاً قطعه‌ای از روایت دیگری است که جعفر بن طیار نقل کرده. که روایت جعفر بن طیار را دیروز خواندیم.

روایت جعفر بن طیار این بود:

س: ...

ج: حمزه بن طیار، بله. چه گفتیم؟ جعفر گفتیم.

حمزة بن طیار این بود که:

«قَالَ لِي اُكْتُبُ فَأَمْلَى عَلَيَّ إِنَّ مِنْ قَوْلِنَا إِنَّ اللَّهَ يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُمْ ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ رَسُولًا وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِمُ الْكِتَابَ فَأَمَرَ فِيهِ وَ نَهَى....» تا ادامه آن.

گفته می شود که این حدیث با توجه به این «ثم ارسل اليهم رسولا» این دلالت بر مانحن فيه و برائت نمی کند. و مراد از «ما آتاهم و عرفهم» قهراً امور عقلیه و فطریه هست مثل اعتراف به وجود خدای متعال، به توحید او و به این که ربوبیت برای اوست، او باید ما را هدایت بکند، او باید ارسال رسل بکند، امثال این اموری که این ها یک زمینه هایی است که خدای متعال داده به ما تا این که بر اساس آن ارسال رسل کند، انزال کتب بکند، امر و نهی بفرماید. در حقیقت همان جور در منطق گفته می شود خدای متعال یک قضایای بدیهیه ای را که آن سرمایه انسان است، این ها را به انسان داده، فهم این ها را به انسان داده، حالا بعد ما به واسطه آن قضایای بدیهیه، قضایای نظریه را کشف می کنیم، با این که آن ها را جفت و جور می کنیم با هم دیگه، قیاس تشکیل می دهیم آن قضایای دیگر را کشف می کنیم. در این جا هم خدای متعال عرفنا و آتانا یک امور فطری و عقلی را که این امور فطری و عقلی زمینه ساز است برای این که باید ارسال رسل کند، انزال کتب بکند، امر و نهی بفرماید.

پس «إِنَّ اللَّهَ يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُمْ، ثم ارسل اليهم» ثم، یعنی بعد از آن تعریف، بعد از آن ایتاء «ارسل اليهم رسولا» و انزل عليهم الكتاب فأمر فيه و نهی» بنابراین آن معرفت، آن ایتاء قبل الامر و النهی است، قبل از ارسال رسل است، قبل از انزال کتب است و ما بحث مان این است که معرفت الاحکام لازم است، جایی که شک در احکام داریم، بنابراین این ربطی به مانحن فيه اصلاً ندارد. «إِنَّ اللَّهَ يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُمْ» یعنی بما آتاهم و عرفهم من المعارف العقائدية، بخشی از معارف عقائديه آن ها مقصود است. پس بنابراین این حدیث اگر همان حدیث است، منتها ذیلش را دیگه تقطیع کرده ابن طیار، بقیه اش را نگفته. این یک بیان برای...

ممکن هم هست این «ثُمَّ» خوانده بشود، «ثم ارسل» یعنی «إِنَّ اللَّهَ يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُمْ ثُمَّ» یعنی از این جهت، به خاطر این که این را دارد، این زمینه وجود دارد ارسال کتب و انزال کتب فرموده، ارسال رسل فرموده. به بهائیم چون این چیزها را نداده، برای آن ها کتابی نیست، امر و نهی ای نیست، چیزی نیست. برای انسان ها چون این چیزها را داده پس «ثُمَّ» ولی خلاف ظاهر است ولو این که در یکی از تقریرات بحث امام قدس سره احتمال داده شده که این «ثُمَّ» باشد. چون اگر «ثُمَّ» باشد یک «مِنْ» می خواهد «و مِنْ ثُمَّ» همین جور ثم این جا جایگاه پیدا نمی کند.

تقریر برای اشکال این است که آن اشکال قبلی به آن بیان قبلی این بود که این دو تا یک روایت هستند، و در حقیقت بخشی از این روایت را تقطیع کرده ابن طیار، آن جا ذکر کرده. این اشکال مبنی بر این است که این دو تا یک روایت هستند.

بیان دوم این است که نه، این ها دو تا روایت هستند، ولی این روایت ثانیه که برای حمزة بن الطیار است، شارح روایت قبلی است. به چه بیان؟ به این بیان که می فرماید «إِنَّ مِنْ قَوْلِنَا» یعنی یکی از سخنان ما، پس ناظر به آن است. یکی از سخنان

ما که گفتیم این است که «إِنَّ اللَّهَ يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُمْ» حالا می‌خواهد شرحش بدهد که براساس آن ارسال الرسل. پس این نشان می‌دهد که آن قولی که قبلاً فرمودند و جاهایی فرمودند و از ایشان منتشر شده و مردم می‌دانند، مقصود از آن این است. پس بنابراین باز اگر این جور گفتیم کما احتمله، بل استظهره، شاید بعضی از اجله معاصر در حاشیه مباحث الاصول در تقریرات شهید صدر پس بنابراین باز....

احتمال و بیان سوم این است که بالاخره این روایت حمزه بن طیار این مرد است معنایش که می‌خواهد بفرماید «إِنَّ اللَّهَ يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُمْ مِنَ الْأَحْكَامِ ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ» برای این که بنای او بر این است، سنت او این است، ارسال الرسل، أَمَرَ وَ نَهَى. چون بنا و سنت او بر این است که یحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُمْ مِنَ الْأَحْكَامِ، همان احکام می‌گیریم، از این جهت ارسال رسل کرده. اگر این جوری معنا کنیم دلالت بر برائت می‌کند. و احتمال هم دارد آن جوری که گفته شد معنا کنیم و قرینه‌ای در این روایت وجود ندارد که ما کدام را بر کدام ترجیح بدهیم، بنابراین مرد می‌شود این روایت بین این که آن زمینه عقایدی را می‌خواهد بیان بکند برای ارسال رسل و انزال کتب یا نه، این سنجیه و رویه و سنت الهیه که بدون بیان احکام احتجاج نمی‌فرماید، این باعث شده که ارسال رسل بکند، انزال کتب بکند. که علی یک تقدیر دلالت می‌کند، علی یک تقدیر دلالت نمی‌کند.

آن وقت اگر این دو تا روایت یکی باشند پس بنابراین این ابهام در آن هم وجود پیدا می‌کند چون آن بخشی از همین است که تقطیع شده. بنابراین سه بیان در این جا وجود دارد.

س: ... هم احکام باشد هم عقاید؟

ج: ممکن است، این هم یک احتمال است که کسی بگوید جامع این‌ها را می‌خواهد بفرماید.

این حرفی است که زده می‌شود و فرمودند.

در مقام جواب دو جور جواب هست: یکی این است که این روایت حمزه بن طیار این اصلاً حجت نیست سنداً، و آن روایت ابن طیار آن سنداً حجت است. و این دو تا یکی نیستند، یعنی آن ابن الطیار همین حمزه بن طیار نیست بلکه محمد بن طیار است و محمد بن طیار غیر از حمزه بن طیار است.

حالا توضیح مطلب:

توضیح مطلب این است که ما سه نفر داریم که این‌ها ملقب به طیار هستند؛ یکی همین جعفر بن طیار، خود جعفر علاوه بر این که ابن الطیار است خودش هم طیار به او گفته می‌شود. بابای جعفر محمد است، به او هم طیار گفته می‌شود....

س: ...

ج: بابای حمزه.

و هم چنین عبدالله که پدر محمد هست به او هم گفته می‌شود. از مراجعه به روایات استفاده می‌شود که عنوان ابن الطیار وقتی گفته می‌شده منصرف بوده به محمد طیار، محمد بن طیار. و از همان روایاتی که این مسأله استفاده می‌شود حسن او و وثاقت او و علو مقام او هم روشن می‌شود. همان طور که محقق تستری و محقق خوبی قدس سرهما ظاهراً از آن روایات این انصراف را استفاده کردند که عنوان ابن طیار در بین روات و محدثین و این‌ها این منصرف است به محمد. حالا آن دو تا روایت را عرض می‌کنیم که از کتاب کشی نقل شده و در معجم رجال الحديث این‌ها را نقل فرموده.

س: کدام مشهورتر هستند؟

ج: ابن طیار... می‌گویم حالا این روایت را بخوانیم که باید گفت ایشان هم مشهورتر است، حالا بعضی قرائن دیگر هم هست که عرض می‌کنیم.

«عن حمّوَيْهِ وِ إِبْرَاهِيمَ، قَالَا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيْسَى، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ، قَالَ، قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) مَا فَعَلَ ابْنُ الطَّيَّارِ؟ قَالَ، قُلْتُ مَاتَ، قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَ لَقَاهُ نَضْرَةٌ وَ سُرُورٌ فَقَدْ كَانَ شَدِيدَ الْخُصُومَةِ عَنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ.»

این یک روایت. حالا شما ممکن است بگویید این ابن طیار این جا کیست؟ حالا می‌گویم علت این که ... این ابن الطیار همان محمد است.

«ثانیهما بهذا الاسناد عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْأَحْوَلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا فَعَلَ ابْنُ الطَّيَّارِ؟ فَقُلْتُ تَوَفَّى، فَقَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَدْخَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ الرَّحْمَةَ وَ النَّضْرَةَ فَإِنَّهُ كَانَ يَخَاصِمُ عَنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ.»

در کسی که اهل مناظره بوده محمد است نه حمزه و نه عبدالله. آن که اهل مناظره بوده و با مخاصمین اهل بیت و معاندین محاجه می‌کرده، استدلال می‌کرده، مناظره می‌کرده و دفاع از اهل بیت می‌کرده، این همین محمد است. پس این که حضرت این جا دارد می‌فرماید، ابن الطیار حضرت فرمود. این ابن الطیار، چطور ذهن مان رفت به آن؟

س: ...

ج: اگر این جور است، بعداً که می‌خواهند نقل بکنند برای این که دیگران در خطا نیفتند چه کار می‌کنند، اسمش را می‌آورند. برای بقیه که می‌خواهند نقل بکنند، در سند می‌خواهد نقل بشود روشن است که همه می‌فهمند این ابن الطیار که گفته می‌شود یعنی چه کسی، و الا یک مجهولی است.

اگر ابن الطیار در نظر روات و محدثین این جور نبود و این تعریف حضرت و این وجهی که حضرت راجع به او می‌فرمایند برای یک مجهولی می‌شد که مشخص نیست کیست، این نشان می‌داد که... علاوه بر این که ما... علاوه بر این که حالا این را هم نگوییم، این مطلب این جا مسلم ایشان مراد است، چون به خاطر قرینه همین مطلب. این محمد بن طیار مقصود هست.

س: ...

ج: احتمال زوال قرینه نمی‌دادند، چطور نمی‌دادند؟ بعد از مدتی...

س: ...

ج: حالا اجازه بدهید این تمام بشود ببینیم...

این یک قرینه، قرینه دوم این است که آن که در زمان امام صادق سلام الله علیه فوت شده این محمد است، اما آن حمزه، آن بعد از امام صادق هم زنده بوده، از امام کاظم هم روایت نقل کرده، محمد بن سنان که امام صادق را درک نکرده از آن نقل روایت می‌کند، پس بنابراین نمی‌شود حمزه مقصود باشد در آن روایت.

و باز یوئید... من نوشتم و یوئید ما افاده یعنی محقق خویی و محقق تستری، بعضی... «أَنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ بَعْضِ الرِّوَايَاتِ أَنَّ حَمْزَةَ لَمْ يَكُنْ عَالِمًا وَ إِنَّمَا كَانَ أَبُوهُ عَالِمًا» آن روایت این است:

کشی: «قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ نُصَيْرٍ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ، عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ حَمْزَةَ بْنِ الطَّيَّارِ، قَالَ، سَأَلَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فَقُلْتُ مَا أَنَا بِذَلِكَ، قَالَ لَكِنْ أَبُوكَ، قَالَ، فَسَأَلَنِي عَنِ الْفَرَائِضِ (واجبات و این‌ها) فَقُلْتُ أَنَا وَ مَا أَنَا بِذَلِكَ فَقَالَ لَكِنْ أَبُوكَ، قَالَ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ رَجُلًا مِنْ قُرَيْشٍ كَانَ لِي صَدِيقًا (یک قریشی صدیق من امام صادق بود) وَ كَانَ عَالِمًا قَارِئًا، فَاجْتَمَعَ هُوَ وَ أَبُوكَ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ (ع)، (او رفیق ما بود و پدر تو پیش امام باقر سلام الله علیه جمع شدند، با هم بودند) فَقَالَ لِيُقْبَلُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمَا عَلَى صَاحِبِهِ وَ يُسَائِلُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمَا صَاحِبَهُ! توجه کند هر کدام از شما به صاحبش و مثلاً روبروی هم بنشینید هر کدام از دیگری سؤال بکنید، او سؤال از تو بکند، تو از او سؤال کن، تو جواب بده، او جواب بدهد، جلوی حضرت «فَفَعَلَا»، (آن‌ها هم امتثال کردند و این کار را انجام دادند) فَقَالَ الْقُرَشِيُّ لِأَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَدْ عَلِمْتُ مَا أَرَدْتُ! (فهمیدم که این کار را شما برای چه کردی) أَرَدْتُ أَنْ تُعَلِّمَنِي أَنْ فِي أَصْحَابِكَ مِثْلَ هَذَا» می‌خواستی بگویی بله ما چنین اصحابی داریم که این جور متبحر هستند، هر چه سؤال بکنی این‌ها می‌توانند بگویند. ببینید امروز امام زمان (ع) این جور طلبه‌هایی می‌خواهد که باید قره العین حضرت باشند. ببینید این جور اصحابی ما داریم. «قَالَ هُوَ ذَاكَ كَيْفَ رَأَيْتَ ذَلِكَ» حضرت فرمود همین طور است. حالا این آدم را چه جور دیدی؟

پس بنابراین حالا این روایت دلالت می‌کند که البته این محمد کأنّ حالا یا هم ردیف او بوده یا یک کسی بوده که بالاخره با او می‌شده مناظره بکنند، سؤال و جواب بکنند تا شأن او هم روشن بشود. حالا اگر یک آدم جاهل محضی بود که این روشن نمی‌شد. باید یک آدمی باشد که خودش قهرمان باشد بفهمانند که او قهرمان‌تر است یا مانند او هست.

از این استفاده شده است به این بیان محقق خویی و محقق تستری استفاده کردند که پس ابن الطیار در روایات مراد کیست؟ مراد این محمد است.

حالا اگر کسی... این وابسته به همین اطمینان است، اگر کسی مثل جناب آقای میلانی بگوید من اطمینان پیدا نمی‌کنم و این بیان برای او اطمینان‌آور نیست، چون این جا فقط اطمینان است که از این چیز اطمینان حاصل بشود، اطمینان شخصی حاصل بشود که این ابن الطیار در این روایت اگر مردد بود، کسانی دیگر بود، علی القاعده باید ممیزی می‌آوردند، نامش را

می‌آوردند، معلوم می‌شود این عنوان ابن الطیار، این آن شخص است. مگر این که کسی این جا این جواری بگوید، بگوید چون واضح بوده آن که مباحثه می‌کرده، مناظره می‌کرده، این کارها را می‌کرده، محمد بن الطیار هست از این جهت این جا نیاوردند. نه این که این عنوان ابن الطیار انصراف داشته به طور کلی وقتی گفته می‌شده است به او. اما این جا مثل این که می‌گویند آقای آشیخ محمدتقی بالای منبر آن چنان فصیح و بلیغ صحبت می‌کرد، چه می‌کرد... معلوم است این جا آشیخ محمدتقی یعنی چی؟ یعنی آقای فلسفی، آشیخ محمدتقی فلسفی. حالا دیگه فلسفی لازم نیست بیاوری. چون این جا به خاطر همان تعریفی که بعدش هست نشان می‌دهد این محمدتقی یعنی محمدتقی فلسفی. بله اگر یک جایی این ممیز در آن نبود، یعنی قرینه‌ای نبود آن بله، این ممکن بود بگوییم دلالت می‌کند. علی‌ای حال اگر کسی مثل محقق خویی، یا محقق تستری بگوید جعفر، چون هیچ مدحی در باره او نیست، نه ذم است، نه مدح است، حالش مجهول است. پس بنابراین ... ببخشید من می‌گویم جعفر، این حمزه. این حمزه مجهول است و لکن این ابن الطیار در این جا موثق است، بنابراین آن روایت نمی‌تواند... اصلاً نقل آن روایت ثابت نیست تا ما بگوییم که این... و ابن الطیار اصلاً کسی دیگه است، اصلاً احتمال این که این تقطیع کرده باشد او را، آن اصلاً ثابت نیست تا بگوییم این تقطیع کرده او را و این کسی است غیر از...
س: ...

ج: نه، ظاهر این است که چون حالا این آدم ثقه‌ای هست، نمی‌آید یک کاری بکند که کلامی که بقیه‌اش کنارش با قرینه می‌تواند باشد حذف بکند، با وثاقت او سازگار نیست که این کار را کرده باشد. آره احتمال ما می‌دهیم ولی این احتمال لایعتنابه، بعد از این که این ثقه است و ثقه ظاهرش این است که امام همین را فرموده، دیگه چیزی اضافه نداشته و تقطیع نکرده.
س: ...

ج: نه نه، حالا آن چه اثری برای ما دارد. حالا آن بیشتر نقل کرده، زمان بیشتری با امام صادق بوده، حالا این روایت ممکن است در همان زمانی باشد که تشریف داشته خدمت حضرت.
س: ...

ج: این جا قرینه وجود دارد.

س: ...

ج: نه این جهت هم وجود ندارد، بلکه شاید بتوانیم بگوییم مشهورتر همان است که مناظره می‌کرده، مباحثه می‌کرده. اگر این قرینه را هم بخواهیم به آن توجه بکنیم همان محمد بن طیار است.

س: قاعده ظاهراً همین باید باشد دیگه؟؟ بگوییم منصرف به اشهر است.

ج: نه، اگر دو تا مشهور باشند، منصرف به اشهر نیست. اگر هر دو مشهور باشند.

این هم یک راه است برای جواب.

راه دوم برای جواب این است که گفته بشود این دو تا روایت نمی‌شود گفت این قطعاً منه، چرا؟ برای این که آن جا حضرت فرموده در آن روایت آن جوری که او نقل کرده یحتج علی العباد بما آتاهم و عرفهم، این دارد احتج علی العباد بما آتاهم و عرفهم، این صیغه ماضی است، آن صیغه مضارع است. اگر بخواهد تقطیع بکند چطور این کار را کرده؟ مگر کسی بگوید نقل به معنا کرده، این یحتج احتج این‌ها منسلخ از زمان هستند، چون مربوط به فعل خدای متعال است و این زمان در آن نیست از این جهت فرقی بین احتج و یحتج بگوییم مثلاً در این مورد مثلاً وجود ندارد.

جواب سومی که بعضی داده‌اند و ممکن است کسی این جا بگوید این است که ما قبول می‌کنیم این روایت همان روایت باشد و این قطعاً منه باشد. ولی آن روایت دلالت می‌کند بر برائت. همان روایت حمزه آن هم دلالت بر برائت می‌کند که این فرمایش مرحوم امام قدس سره هست که ایشان قائل است به این که روایت حمزه دلالت می‌کند بر برائت.

و بیان ایشان خلاصه‌اش این است که ظاهر روایت را که نمی‌شود اخذ کرد، چون ظاهر روایت چیست؟ این است که إن الله یحتج علی العباد بما آتاهم و عرفهم، ثم ارسل الیهم رسولاً و انزل علیهم الکتاب فامر فیه و نهی، خدا احتجاج کرده، خدا احتجاج می‌کند بر عباد بما آتاهم و عرفهم و ثم ارسل الیهم، این ظاهر قابل اخذ نیست.

پس بنابراین ناچاریم که چه کار کنیم؟ ناچاریم به این که بگوییم معنای آن عبارت است از ثم زمانی نیست، یعنی سببیه خدای متعال این هست، روش خدای متعال این است که به آن چیزهایی که من الاحکام و این‌ها احتجاج می‌کند بر اساس این رویه انزال کتب فرموده، ارسال رسل فرموده، امر و نهی فرموده است. ما باید این جوری معنا بکنیم. وقتی که باید این طور معنا بکنیم پس بنابراین این روایت هم دلالت می‌کند، حالا فرضاً این روایت هم بخشی از آن روایت باشد دلالت تمام است.

این فرمایشی است که ایشان فرمودند اما اشکالی که وجود دارد این است که یکی از احتمالات این است. همان طور که گفتیم ما جزم پیدا نمی‌کنیم به این ظهور در این، بلکه احتمال داده می‌شود که آن بما آتاهم و عرفهم به خصوص که بما آتاهم و عرفهم دارد، ممکن است که معنای آن همین باشد که چون خدای متعال احتجاج می‌کند به مردم به همان زمینه‌های عقلی و فطری که به آن‌ها داده ثم به خاطر همین جهت... آن ترتب را می‌فهمند. به خاطر همین جهت که این مسأله را به آن‌ها داده است ارسال رسل فرموده، انزال کتب فرموده، این چون فطرت انسان‌ها می‌گوید از طرف خدا کسی بیاید ما را راهنمای بکند، ما که راه را بلد نیستیم و امثال این‌ها. این احتمال وجود دارد اگرچه احتمال این هم که «ما» بگوییم «ما عرفهم» بما عرفهم اعم باشد از آن عقاید و امثال آن‌ها و...

س: ... این فاء تفریع...

ج: تراخی است دیگه، یعنی بعد از آن. حالا مترتبٌ علیه گاهی تراخی زمانی دارد، گاهی تراخی رتبی دارد.

نکته دیگر و مشکل دیگری که حالا در این روایت وجود دارد این است که احتج علی العباد بما آتاهم و عرفهم. صیغه ماضی به کار رفته شده، شبیه اشکالی که در آیه شریفه و ما کُنَّا معذبین حتی نبعث رسولاً گفته می‌شد که دارد از گذشته خبر می‌دهد، یعنی در ادیان سابقه روش ما این بوده. این جا هم دارد می‌گوید خدا متعال احتج علی العباد. احتجاج فرموده است بر امم سابقه به همان‌هایی که به آن‌ها داده. یعنی در آن‌ها برائت بوده، آن جایی که به آن‌ها نداده بوده احتجاج نمی‌فرمودند. حالا در «ما» هم همین جور است؟ این همه شبهه دیگری است که در این جا وارد می‌شود مانند آن جا.

یک جواب‌هایی آن جا داده می‌شد که این افعالی که منسوب به خدا هست منسلخ از زمان است، این بعضی‌ها گفته بودند آن جا. این جواب اگر آن جا پذیرفته بشود، این جا هم ممکن است پذیرفته بشود. ولی عرض کردیم به این که ظاهراً آن جا هم گفتیم که نه این جور نیست بالاخره خدای متعال کارهایی هم در سابق کرده می‌خواهد بگوید کردیم این کار را. ارسلا رسلنا بالبینات و الایمان، می‌خواهد بگوید گذشته ما این کار را کردیم. یا آن جا ما کُنَّا بود، از ما کُنَّا این مسأله استفاده می‌شد که این استمرار دارد. این روش ما هست، اما این جا که چنین چیزی در آن نیست که ما بگوییم که این معنا را می‌فهمیم. بنابراین احتج علی العباد چون صیغه ماضی به کار برده شاید دارد می‌فرماید که در گذشته خدای متعال این طور، روش خدای متعال در گذشته این بوده اما زمان ما هم این جور است یا نه، آن تتمه‌ای که آن جا می‌گفتیم که بله روایاتی داریم که هرچه در امم سابقه بوده ... و عین آن در امت ما هم هست آن را هم آن جا گفتیم چنین اطلاقی ندارد بلکه یک جهات خاصه‌ای که از آن روایات استفاده می‌شد در این جا مقصود است. بنابراین احتجاج به این روایت برای بحث ما خالی از اشکال نیست. بنابراین هم روایت ابن الطیار و هم به روایت جعفر طیار که جعفر طیار علاوه بر آن اشکالات اشکال سندی هم دارد که جعفر طیار... ببخشید حمزه طیار... بنابراین استدلال به این دو روایت مشکل است، همان آن روایت و هم روایت دیگر ان شاء الله بعداً روایات بعدی. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۶۲ - ۱۳۹۵/۱۲/۰۱

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

بسم الله الرحمن الرحیم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَنَبِيِّكَ وَأُمَّ أَحِبَّاكَ وَأَصْفِيَاكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَفَضَّلْتَهَا وَاخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِنْ مَنْ ظَلَمَهَا وَاسْتَحَفَّ بِحَقِّهَا وَكُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أَيْمَةِ الْهُدَى وَحَلِيلَةَ صَاحِبِ اللَّوَاءِ وَالْكَرِيمَةِ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَعَلَى أُمِّهَا صَلَوةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتُقَرِّ بِهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَابْلَغْهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ.

از تعطیلی دیروز عذر می‌خواهم. یک چند جلسه بود مشهد آن جا لازم بود برویم. چون مشهد بود ترک کردنش مطابق با ... نبود و استخاره هم کردم بد آمد نروم. خلاصه در برگشتن ما برای عصر پنج‌شنبه بلیط داشتیم که برگردیم. آمدم یک دو

سه ساعتی هم در هواپیما نشستیم، بعد گفتند که وضع جوّی ناجور است و پرواز لغو شد. تا دیگه ناچار شدیم برگشتیم. برای فردا یعنی روز شنبه به ما زنگ زدند الان زود بیایید که یک پروازی هست. همین پرواز ماهان که این داستان را داشت... خیلی با سرعت و با شتاب آمدیم و مثلاً قبل از ساعت دو، یک و نیم شاید بود سوار شدیم هی چند دقیقه دیگه پرواز می‌شود، کذا می‌شود، تا دوازده و نیم دیشب همین طور مردم در هواپیما بودند. عده‌ای حال‌شان بد می‌شد و ما برای مثلاً سه ربعی شاید یعنی دیگه تصمیم گرفتیم ساعت مثلاً ۸ بود یعنی بعد از این که شش، هفت ساعت نشسته بودیم گفتیم ما پیاده بشویم، دیگه احتمال خطر می‌دادم برای خودم. حالا پیاده شدیم بعد از این طرف هم حالا می‌گفتیم کی حرکت می‌کند نمازمان چه جور می‌شود. پیاده شدیم آمدیم یک هفت نفری هم شاید پیاده شدند. آمدیم نماز خواندیم و این‌ها. حالا من داشتم نماز عشاء می‌خواندم، آقا زود باشید که الان فقط منتظر شما هستید. ما هم به سرعت نماز عشاء را خواندیم که مردم منتظر ما نباشند. حالا که آمدیم مثلاً ساعت هشت و نیم بود، هشت و بیست دقیقه بود. بعد دوازده و نیم گذشته بود که حرکت کرد. حقیقت امر هم چه بود متوجه نشدیم که حقیقت امر در این تأخیر چه هست بالاخره. خیلی جریان عجیبی بود و مردم خیلی ناراحت شدند.

حدیث دیگری که به آن استدلال شده برای برائت شرعیه در شبهات حکمیه اعم از وجوبیه و تحریمیه حدیث عبد الصمد بن بشیر هست که شیخ طوسی قدس سره در تهذیب باسناده عن مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ يَلْبِي حَتَّى دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَهُوَ يَلْبِي وَعَلَيْهِ قَمِيصُهُ...» یک مرد غیر عرب وارد مسجد، لابد مسجد شجره مثلاً. «یلبی» تلبیه عمره را گفت «و علیه قمیصه» در حالی که پیراهنش هم تنش بود، همان پیراهن دوخته شده. «فَقَالَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنِّي كُنْتُ رَجُلًا أَعْمَلُ بِيَدِي فَاجْتَمَعَتْ لِي نَفَقَةٌ...» من یک آدمی هستم که خودم کار می‌کنم و نفقه‌ای هم برای من در اثر این فعالیت و کار به دست آمد. «فَجِئْتُ أَحْجُّ لَمْ أَسْأَلْ أَحَدًا عَنْ شَيْءٍ» راه افتادم آدم حج، هیچ مسأله و مناسک حج هم از هیچ کسی سؤال نکردم. «فَأَقْتَوْنِي هَؤُلَاءِ أَنْ أَشُقَّ قَمِيصِي وَأَنْزَعَهُ مِنْ قَبْلِ رَجُلِي» این فقهای عامه، این‌ها فتوا دادند به من که باید پیراهنم را پاره کنم، از بالا در نیاورم «و انزعه من قبل» و از پایین بیورم «وَأَنَّ حَجِّي فَاسِدٌ وَأَنَّ عَلَيَّ بَدَنَةً» علاوه بر این باید گاو یا گوسفندی هم بکشم. «فَقَالَ لَهُ مَتَى لَبَسْتَ قَمِيصَكَ أَوْ بَعْدَ مَا لَبَيْتَ أَمْ قَبْلَ» حضرت به حسب این نقل فرمودند که این پیراهن را چه کسی پوشیدی، بعد از این که تلبیه گفתי یا قبل از آن؟ «قَالَ قَبْلَ أَنْ أَلْبِي» قبل از تلبیه، یعنی در حال تلبیه به تنم بوده. «قَالَ فَأَخْرَجَهُ مِنْ رَأْسِكَ» حضرت فرمودند از همان بالا پیراهن را بیرون بیاور «فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ وَلَيْسَ عَلَيْكَ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ» آن‌ها گفتند حج تو باطل است، حضر فرمود نه حج تو درست است، سال دیگر لازم نیست حج انجام بدهی و کفاره هم لازم نیست بدهی. «وَلَيْسَ عَلَيْكَ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ أَيْ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْرًا بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ طُفٌ بِالْبَيْتِ سَبْعًا» بعد حضرت یادش دادند که این جوری عمره تتمع را انجام می‌دهی، «طُفٌ بِالْبَيْتِ سَبْعًا وَصَلَّ رَكَعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع وَاسْعَ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَاقْصِرْ مِنْ شَعْرِكَ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ فَاغْتَسِلْ وَاهْلِلْ بِالْحَجِّ وَاصْنَعْ كَمَا يَصْنَعُ النَّاسُ.»

حالا محل استدلال به این روایت مبارکه که مرحوم آقای نائینی فرمودند به حسب آن چه که در تقریراتشان هست این من اقوی الأدله بر برائت شرعیه اس. که حضرت می فرمایند «أی رجل ركب امرأً بجهالة» ركب امرأً کنایه این است که یعنی مرتکب شده، انجام داده. این امر را به جهت انجام داده؟ بجهالة. حالا این جهالت یا غفلت و عدم توجه و جهل مرکب است یا شک و تردید و عدم العلم است. جامع است؛ همه این افراد را شامل می شود «فلا شیء علیه» نکره در سیاق نفی است یعنی نه عقاب آخرتی به گردن اوست و نه كفاره و امثال ذلک در دنیا به گردن اوست، چیزی به گردن او نیست، چیزی بر علیه او نیست. حالا این عبارت «فلا شیء علیه» یا مفادش همین نفی عقاب و بقیه امور است. پس به درد ما می خورد و یا این که این «فلا شیء علیه» کنایه از ترخیص و اباحه هست. یعنی مباح است، چون چیزهای مباح است که انسان «لا شیء علیه» انجام داده. ممکن است کنایه از آن هم بگیریم چون دو نحو استظهار وجود دارد از این عبارت. علی ای حال هر کدام از این دو تا باشد آن مطلوب اصولی که برائت در شبهات حکمیه است را اثبات می کند. البته نسبت به این که «ركب امرأً» مسلّم فعل محرمات را شامل می شود چون ارتکب محرماً. اما آیا ترک معروفها، ترک واجبات را همه شامل می شود. به ترک، امرأً می شود گفت؟ اگر بگوییم عرفاً آره آن هم امر است ولو حالا بالدقة العقلی و الفلسفی ترک امر عدم است «ركبه» معنا نمی دهد بالدقة العقلیة. ولی در اصطلاح عرف و فهم عرفی چرا شامل می شود. یا بگوییم که القاء خصوصیت عرفیه وجود دارد. محرمات چه خصوصیتی دارند که اگر بجهالة انجام شد عقاب ندارد ولی واجبات اگر ترک شدند بجهالة عقاب بخواهد داشته باشد. پس یا عرفاً اصلاً کلمه صادق است بر ترک واجبات و یا اگر بگوییم صادق نیست و این خصوص شبهات تحریمیه را دارد می گوید آن را به واسطه القاء خصوصیت است و یا آن اجماع مرکبی که قبلاً گفته می شد این جا هم بگوییم.

س: ...

ج: لا شیء علیه.

س: ...

ج: العبرة بعموم الوارد. یک قاعده کلی را...

س: ... مربوط به سؤال و جواب نیست، مربوط به ...

ج: نه هیچی، یک قاعده را حضرت دارد یاد می دهد. حالا می فرماید کسی که «ركب امرأً بجهالة» هیچی به گردن او نیست، هیچ مشکلی ندارد، هیچی به گردن او نیست لا دنیویاً و لا اخرویاً.

س: ...

ج: فقط یعنی همین. این تکرار... حضرت که فرمودند.

س: ...

ج: ببینید آن‌ها را که حضرت فرمود «لیس علیک بدنۀ و لیس علیک الحج من قبل» بعد حالا می‌خواهند چه کار کنند؟ می‌خواهند یک کبرای کلی که این جا و غیر این جا را شامل می‌شود این را تعلیم بدهند که این یک ضابطه دستش بیاید و دیگران و همه جا اعمال بکنند. بنابراین حضرت که تکرار نمی‌خواهد بکند.

س: ...

ج: نفرموده فی الحج.

س: ...

ج: چه قرینه‌ای؟

س: ...

ج: اگر کسی آمد از امام علیه السلام سؤال کرد؛ آقا من نمی‌دانستم نماز جمعه واجب است، ترک کردم. حضرت فرمود اشکالی ندارد ترک کردی، برای خاطر این که عقاب بلا بیان خدا نمی‌کند. شما می‌گویید این چون واجب سؤال کرده پس دیگه محرم را شامل نمی‌شود؟

س: ...

ج: فرقی نمی‌کند، این هم همان است. این هم گفته «من ركب امرأً بجهالة فلا شيء عليه» حالا این استدلال است، حالا تا ببینیم آیا اشکالی بر این وارد هست یا وارد نیست، حالا این فرمایش ما هم یکی از اشکالات باشد.

بر این استدلال مناقشاتی ممکن است باشد. مناقشه اول فرمایش شیخ اعظم قدس سره و عده‌ای از اعلام هست که فرمودند این روایت موردی را دارد می‌فرماید اصلاً «من ركب امرأً بجهالة» مفاد این کلام جاهل غافل معتقد صحت است. نه آدمی که متردد و شک است، نمی‌داند این درست یا درست نیست حالا یک جوری عمل می‌کند. یک طرف را همین جوری بنا می‌گذارد و عمل می‌کند. این نیست، بلکه یک آدمی است که اصلاً غافل است و جاهل مرکب است، یقین دارد کار همین است، وظیفه همین است که امام(ع) در یک عبارت دیگر فرمود که آدمی که ای جوری است قدرت بر احتیاط هم ندارد. چون وقتی معتقد است همین است الا، چه جور احتیاط بکند. پس موضوع این روایت و این قاعده‌ای که حضرت القاء فرموده، مفادش «الجاهل الغافل بالجهل المركب» است. این که معتقد به صحت است و بحث ما در این جا نیست، معلوم است جاهل غافل اگر در مقدماتش تقصیر نکرده باشد او معذر است ولی آدم متردد و شک.. بحث ما در شبهات حکمیه در این جاست، پس بنابراین روایت اصلاً ربطی به بحث ما ندارد علیرغم این که آقای نائینی فرمود اقوی الادله بر برائت این هست، نه این اصلاً غیر مرتبط به بحث برائت شرعیه است.

س: اگر جهل مرکب بود سؤال نمی‌کرد.

ج: چرا، وجه سؤالش این شده چون افتونی هولاء. یعنی آن‌ها شاید در مسجد او را دیدند گفتند آقا این چه کاری بود کردی باید این کار را بکنی، برای او شک ایجاد شد. بعد العمل، بعد آمد از امام صادق سؤال کرد.
س: ... که این همان جهل است. ...

ج: لازم نیست دیگه بیاورد. شما وقتی که می‌گویید العالم متغیر، کبرای شما چیست؟ و کل متغیر حادث. دیگه نمی‌خواهد الف و لام بیاورید بگویید آن، شامل آن هم می‌شود. این جا هم فرموده که این آدم جاهلانه این کار را انجام داد، حضرت فرمود «ایما رجل» که این اطلاق هم نیست، عموم است بنابراین که ما بگوییم «أی» از ادات عموم است. هر مردی و هر شخصی که آن هم می‌شود مصداق آن، لازم نیست الف و لام بیاورد.

س: شامل آن هم می‌شود، نه این که فقط شامل این بشود. این جا شامل هر دو می‌شود، یکی هم جهل که مثلاً حالا شک هست.

ج: حالا هنوز ما دلیل ادعا را که نگفتیم. گفتیم اشکال شیخ اعظم قدس سره این است که این روایت، این جمله «ایما رجل ارتکب امرأً بجهالة» این مفادش این است کسی که غافل است و جاهل مرکب است. پس جاهل بسیط و متردد و شک را نمی‌گیرد. جاهل بسیط آن است که متردد است. چرا حالا؟

س: جاهل مرکبی که در مقدمات... آن را نمی‌گیرد.

ج: چرا نگیرد؟

چرا شیخ اعظم فرموده مفاد این، این است؟ قرائنی در این جا وجود دارد که براساس آن فرموده شده. قرینه اولی که در کلام شیخ هست این است که اصلاً این جمله، این ترکیب، در زبان عرب در جایی گفته می‌شود که آدم غافل است. می‌گوید آقا کسی که به جهالة کاری را انجام بدهد چیزی به گردنش نیست. این بجهالة یعنی غافل است. نه این که متردد بوده آیا این جور است یا آن جور است، یک طرفش را رفته همین جوری انجام داده. این در زبان عرب... شاید در زبان فارس هم همین جور باشد. می‌گویند کسی که از روی نادانی یک کاری را انجام داده، از روی نادانی انجام داده یعنی چه؟ یعنی غافل بوده خیال می‌کرده راه همین است و درست است. پس خود این ترکیب در عرف چه عرب، چه فارس، همین مفادش است. اگر هم... حالا این را هم اضافه می‌کنیم به فرمایش ایشان. اگر هم شما جازم نباشید که حتماً مفادش این است لا اقل این احتمالاً مساویاً برای آن احتمال دیگر هست بنابراین نمی‌توانیم بگوییم حتماً بحث ما را اثبات می‌کند. مردد است که معنایش آن است که فقط جاهل غافل را می‌گیرد یا نه اعم است که مانحن فیه را هم بگیرد.

پس یک قرینه این است که اصلاً... ایشان می‌فرماید اصلاً این عبارت مفاد عرفی آن این است.

قرینه دوم:

قرینه دوم این است که فرمودند این عبارت یک عبارتی است که آبی از تخصیص است. ایما رجل ارتکب امرأً بجهالة فلا شيء عليه الا فلانی، الا در فلان صورت. این یک مطلبی است مثل قبح عقاب بلا بیان که نمی‌شود آن را تخصیص زد الا در فلان جا چون کأن یک مطلبی است که پشتوانه عقلی هم دارد، فهم عرفی و فطری هم طبق آن هست یک قوتی دارد و یک ملاکی دارد که تخصیص بخور نیست. حالا اگر ما بیاییم این جا این بجهالة را بیاییم تعمیم بدهیم و جهالت متردد را هم بگیریم آن وقت لازم می‌آید که تخصیص بزنییم آن را برای مواردی که این چنین نیست. «أن تعمیم الجهالة بصورة التردد يهوج الكلام الى التخصيص بالشاك الغير المقصر» این هم قرینه دومی است که ایشان آورده البته بعدش فرموده «فتأمل» که حالا بعداً ببینیم که فتأمل چه می‌خواهد بگوید.

قرینه سوم این است که بجهالة، این باء چه بایی است. ظاهرش این است که باء سببیت است. پس ارتکب امرأ که این ارتکاب سبب آن جهالتش شده. آیا می‌شود این شک و تردید سبب انجام یک کار بشود؟ شک و تردید که سبب نمی‌شود، آن که سبب می‌شود آن علم است. علمی است که خلاف واقع بوده یعنی جهل مرکب بوده، معتقد بوده که این صحیح است. اعتقاد به صحت حالا چه مطابق با واقع باشد که علم است، چه این اعتقاد به صحت مخالف واقع باشد که جهل مرکب است. این موجب انجام می‌شود اما تردید موجب انجام نمی‌شود که.

س: چرا حاج آقا. ... شک می‌کند؟؟

ج: نه، آن شک موجب انجام نمی‌شود. در حال شک می‌گویند حالا ما انجام می‌دهیم. نه این که شک موجب می‌شود. شک که باعث و داعی بر انجام نمی‌شود. بلکه آن جا لا ابالی گری ایشان ممکن است باعث بشود. خود شک باعث نمی‌شود، آدم را بر نمی‌انگیزاند به این که این کار را انجام بده. شک دارد که سجده سهو واجب است یا نه، خود شک که باعث این کار نمی‌شود که، و حال این که این جا می‌گویند جهالت به سبب جهالت. آن جهالتی که سبب می‌شود چیست؟ این است که اعتقاد به صحت دارد. معتقد است که این کار درست است، این وظیفه است. بلکه انسان که علم دارد این وظیفه است، معتقد است که این وظیفه است دنبالش می‌رود و انجامش می‌دهد. پس بنابراین خود باء بجهالة هم، این هم قرینه قرار داده شده بر این که این جهالت مقصود همان جهل مرکب است و علم به صحت است و شامل متردد و شاک نمی‌شود.

قرینه بعدی این است که ایما رجل ارتکب بجهالة، ایما از ادات عموم نیست.

س: ...

ج: یا ای، فرق نمی‌کند.

س: ...

ج: بلکه ایما هم بعضی چیزها دارد. حالا این که من خواندم ای رجل است.

ای رجل، گفتند ای از ادات عموم نیست بلکه دلالتش به اطلاق است، مقدمات حکمت می‌خواهد و وقتی این چنین شد وجود قدر متیقن در مقام مخاطب بین متکلم و مخاطب مانع از انعقاد اطلاق است. در مانحن فیه این آدمی بوده که در

حقیقت جاهل مرکب بوده و عقیده‌اش این بوده که آن جور صحیح است، این جور خیالش این بوده، تردیدی نداشته، بعد که آن‌ها آمدند اشکال کردند گفته عجب. پس بنابراین مورد چنین موردی است، امام هم که دارند با او حرف می‌زنند پس یک قدر متیقنی این جا وجود دارد که حال آن شخص باشد. این جا هم این وجود این قدر متیقن به قول مرحوم آقای آخوند قدر متیقن در مقام تخاطب مانع از انعقاد اطلاق می‌شود.

س: شیخ هم قبول دارد این را؟

ج: نه، این به شیخ ندیدیم نسبت بدهند.

پس بنابراین این هم یک اشکال دیگری است به این بیان، حالا مثل قرینه می‌ماند که خلاصه ولو نمی‌توانیم اطلاق بگیریم و بگوییم این عبارت مانحن فیه را هم شامل می‌شود. حالا بهتر این بود که ما این را این جا ذکر نمی‌کردیم به عنوان اشکال دوم ذکر می‌کردیم.

اشکال اول پس این است که این روایت مفادش غافل جاهل است و معتقد به صحت است به این قرائنی که عرض شد. اشکال دوم هم این است که اطلاق در این جا منعقد نمی‌شود چون قدر متیقن در مقام تخاطب وجود دارد.

آیا این قرائنی که گفته شد درست است یا نادرست؟ اما قرینه اولی که شیخ فرمود این شاکله، این عبارت در عرف معنایش این است و لا غیر. مرحوم امام قدس سره اشکال کردند که این حرف یک ادعایی است لادلیل علیه، لا بین و لا مبین. مثلاً در آیه شریفه نَبَأُ «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (حجرات/۶) آن آن تصیبوا قوماً بجهالة، یعنی روی غفلت، روی اعتقاد به صحت؟ یعنی فقط این را می‌خواهد بگیرد، مگر پیامبر غافل است از چیزی؟ این خطاب به پیامبر هم هست دیگه. چون پیامبر بعد از این که ولید آمد آن خبر را دارد به حسب نقل حضرت آماده شدند برای این که بروند بعد این آیه نازل شد. آن بجهالة یعنی چه این جا؟ این یک مورد که ایشان مثال زدند بر این که این فرمایش درست نیست. یا عبارت کتاب شریف...

س: سیاق آیه با این روایت ... فرق می‌کند.

ج: حالا این آیه چطور؟ «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ» (نساء/۱۷) آن‌ها که اصلاً معتقد صحت بودند تقصیر هم نکردند که توبه نمی‌خواهد بکنند. توبه مال کیست؟ این عبارت «يعملون السوء بجهالة»...

س: ...

ج: یعنی فقط آن را دارد می‌گوید؟ برای جاهل است که در مقدمات اولیه‌اش هم معتقد به صحت بوده.

س: ...

ج: نه، معمولاً آدم‌ها که این جوری نیستند. «يعلمون السوء بجهالة» یعنی روی عدم علم با این که وظیفه‌اش بوده البته برود علم پیدا کند. آیا شبهات حکمیه قبل الفحص بوده یا بعد بوده، این مسأله را نرفته سؤال بکند. چه نکرده، این کار را کرده.

بنابراین ایشان این طور می‌فرمایند حالا ببینیم این اشکال به شیخ اعظم وارد است یا نه؟ ان شاء الله فردا. و صلی الله علیه و آله الطاهرین.

پایان.

جلسه ۶۳ - ۱۳۹۵/۱۲/۰۲

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

بسم الله الرحمن الرحیم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَنَبِيِّكَ وَأُمَّ أَحِبَّائِكَ وَأَصْفِيائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَفَضَّلْتَهَا وَاخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنْ الطَّلِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَأَسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَكُنِ الثَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أَيْمَةِ الْهُدَى وَحَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَالْكَرِيمَةِ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَعَلَى أُمِّهَا صَلَوةً تُكْرَمُ بِهَا وَجَهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتَقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَابْلُغْهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ.

بحث در استدلال به صحیح‌ه عبد الصمد بن بشیر بود که حضرت سلام الله علیه به او فرمودند «أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْرًا بَجَهَالَةً فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ» گفتیم به این استدلال مناقشاتی شده. مناقشه اول این بود که منظور از این «رکب امرأ بجهالة» این هست که جاهل غافل است و جاهل مرکب است و معتقد به صحت عملش هست، هیچ شکی در دلش وجود ندارد، معتقد به صحت عملش هست انجام داده بنابراین این جا را حضرت می‌فرماید فلا شيء علیه بنابر این ربطی به بحث ما که شک متردد است و نمی‌دانم تکلیفش چیه آن جا را نمی‌گیرد و سه قرینه یا چهار قرینه بر این که مقصود این هست اقامه شد.

قرینه اولی فرمایش شیخ اعظم بود که این ترکیب و نظائر این ترکیب ظاهر است عرفاً در این که جاهل مرکب است و معتقد به صحت است. و عرض کردم حالا اگر این هم قطعی نباشد؛ این ظهور، لا اقل احتمالش می‌رود و بنابراین استدلال به این جمله تمام نیست.

مرحوم امام رضوان الله علیه جواب دادند نقضاً به این که این مطلب تمام نیست به خاطر این که در آیات شریفه مثل «أَنْ تَصِيبُوا قَوْمًا بَجَهَالَةٍ» یا «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ» این جاها روشن است که مقصود از این جهالت غفلت نیست و آگاهی به صحت نیست چون «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ» (نساء/۱۷) کسی که غافل محض هست، جهل مرکب دارد این که گناهی نکرده که بخواهد خدا او را ببخشد. مثلاً یک مجتهدی استفراغ وسع کرده به یک فتوایی رسیده آن وقت این فتوا خلاف واقع بود، این جا این جاهل مرکب است و این توبه ندارد. پس بنابراین این جا مقصود نمی‌توانیم بگوییم که جاهل مرکب هست. و همین «أَنْ تَصِيبُوا قَوْمًا بَجَهَالَةٍ» در آن آیه شریفه نبأ آن جا هم فرمودند همین طور است.

ممکن است دفاع کنیم از شیخ اعظم قدس سره و عرض کنیم که شیخ روی کلمه جهالت این حرف را نزد، این فرمایش شیخ از جهت واژه جهالت نبود، فرمود این ترکیب چه جوری است، این ترکیب این است که به «لا»ی نفی جنس فرموده کسی که «رکب امرأً بجهالة فلا شيء عليه» هیچ چیزی به گردنش نیست. «فلا شيء عليه» این تناسب حکم و موضوع در نظر عرف این است که کسی هیچ تبعه‌ای به گردنش نیست نه در دنیا، نه در آخرت، هیچی هیچی، این آدمی که باید جاهل و غافل باشد یا معتقد به صحت باشد. پس این ترکیب خاص که لا شيء عليه دارد، یک نکره در سیاق نفی در آن هست و همه جور تبعات را دارد نفی می‌کند که هیچی به گردنش نیست این را شیخ می‌فرماید که در عرف معنایش جاهل و غافل است چون تناسب حکم و موضوع این را اقتضاء می‌کند. او که هیچی به گردنش نیست و الا آدم شک را می‌گویند چرا احتیاط نکردی، این طوری به او گفته می‌شود که هیچی به گردنت نیست یعنی چی، نمی‌دانستی این غذا برای تو خوب است یا نه چرا خوردی؟ او هم بجهالة ارتکب امرأً بجهالة ولی می‌گویند مگر نمی‌شد احتیاط بکنی چرا حواست را جمع نکردی. اما اگر می‌گوید یقین داشتم که این برای من خوب است، این داروی من هست آن جا می‌گویند نه. پس بنابراین آن که شیخ می‌فرماید این است که این ترکیبی که این چینی هست ما داریم این را می‌گوییم و در این آیات مبارکات هیچ کدام این جوری نیست و امثال این‌ها.

س: ...

ج: بله، آن جا صحبت بفرمایید که حالا ما آن قرینه را که بحث می‌کنیم بفرمایید اما این جا ...

س: دیروز فرمودید یکی از قرائن مرحوم شیخ...

ج: می‌دانم، یکی یکی قرائن را داریم بررسی می‌کنیم حالا فعلاً کلام ما در قرینه اول است که این قرینه اول درست است یا درست نیست؟

س: آن مدعا بود که ...

ج: این ادعای ایشان بود؛ مرحوم شیخ اعظم، ادعای ایشان این بود که این ترکیب ظاهر در این است، نگفت کلمه جهالت، گفت این ترکیب.

س: ... ترکیبی که مرحوم شیخ ذکر می‌کند ...

ج: نه...

س: من فعل کذا بجهالة.

ج: بله. آن جا هم همین طور است فلا شيء عليه.

س: یعنی ظاهر عبارت فمن فعل کذا بجهالة این جوری است.

ج: نه، چون یک حکمی باید داشته باشد.

س: ... به تناسب حکم و موضوع نیست، می گوید من ركب بجهالة... همین مقدارش عقابی ندارد.

ج: حالا ما داریم دفاع می کنیم دیگه. حالا شما یک مقداری با تصدیع بفرمایید. ما می گوییم این ترکیب...

س: مناسبت با موضوع این هست، ترکیب نگوید. شما بگویید مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می کند که این عام باشد...

ج: نه، این ترکیبی که دارد این کار را می کند، یعنی نفی جنس می کند، یک حکمی بر این بار می کند که نفی جنس دارد می کند که هیچ چیزی به گردن تو نیست.

س: ... احساس دارد، هزاران هزار مسأله دارد...

ج: حالا تا ببینیم، آن حرف دیگری است. حالا فعلاً این جمله این است که می گوییم قابل تخصیص نیست. فعلاً این است و هم چنین ممکن است باز آن چه در نظر عرف باعث می شود که بگوییم این ترکیب ولو بدون حکمش، همین ترکیب «من ركب امرأ بجهالة» یا «ارتكب امرأ بجهالة» ممکن است همان وجهی که بعداً بگوییم باء باء سببیت است آن در سويدای قلب عرف بدون این که خودش توجه داشته باشد چرا، یعنی ماها الان خیلی چیزها را که می فهمیم ما تحلیل نمی توانیم بکنیم خودمان که چرا در عرف این جوری می فهمیم. یک بچه ای مثلاً این جوری می فهمد. این ها یک چیزهایی در نهاد است که بعداً در علوم می آیند این ها را تحلیل می کنند، باز می کنند که این چرا این جوری شد، چرا آن جوری شد. مثلاً این دستور زبان ها این جوری است دیگه حالا خیلی عرب ها «کل فاعل مرفوع» توجه ندارد کل مرفوع یا آن جا آن جوری، آن قاعده آن جوری، آن هایی که در ادبیات این قاعده ها را استخراج کردند و دارند و می گویند اما این ها در نهادشان این است که بله این جور جایی را باید مرفوع خواند، آن جا را باید منصوب خواند ولی نمی توانند همان حرف هایی را که ادباء می زنند بیابند بزنند که. یا منطق همین جوری است. هر کسی می فهمد مثلاً در شکل اول شرطش این است که صغرویت کبری را می خواهد می گویند این موجب بودن صغری کلیت کبری را می خواهد. اما این حالا دیگه نمی داند که این اسرارش را بیان بکند. این جا هم ممکن است همین جوری باشد که وقتی می گوید بجهالة، سببش جهالت شده باشد و می بیند کجاست که سبب جهالت می شود، شک و تردید که سبب نمی تواند بشود. ولی آن که می تواند سبب بشود چیست؟ این علم به این است که این صحیح است، این درست است.

س: ...

ج: بله. حالا می گوییم.

پس بنابراین يعملون السوء بجهالة آن جهالتی که در آن آیه شریفه است این ممکن است همان جهالت یعنی تکون من الجاهلین باشد نه این جهالتی که ما این جا داریم صحبت می کنیم که علم و این ها. آن جاهلین است یعنی کارهای غیر صحیح انجام دادن، آدمی که کار جاهلانه انجام می دهد که خدای متعال «إني اعظك» به حضرت نوح فرمود «أن تکون من الجاهلین» یعنی کارهایی را که لاینبی است باید انجام داد. جهالت یکی از معانی آن همین است، کارهایی که لاینبی

است، سزاوار نیست انجام بشود، آن ممکن است در آن آیه شریفه این باشد اصلاً. چون آدمی که گناه می‌کند کار جاهلانه دارد می‌کند، کاری که لاینبغی آن یصدر منه دارد انجام می‌دهد، به علم و آگاهی و این‌ها کاری ندارد این جا. در آن آیه ممکن است حتی این جوری باشد. پس بنابراین یا به خاطر این که این ترکیب با توجه لاشیء علیه، یا به خاطر این که بآ در نهاد عرف ولو این اثر را گذاشته که این جور چیزی را می‌فهمند. حالا شیخ اعظم در آن بیان‌شان نخواستند روی این که این بآ سببیت و این‌ها است. می‌گویند این را در عرف ما می‌فهمیم، ما که تحلیل می‌کنیم می‌گوییم لعل این جوری باشد، این منشأش باشد. اگر منشأش باشد بنابراین می‌شود فرق گذاشت بین آن و این مواردی که گاهی مثال زدیم این جا. این یک جواب.

جواب دیگری مرحوم صاحب وسیله یعنی مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی قدس سره، ایشان فرموده است در قبال کسانی که این فرمایش شیخ را انکار خواستند بکنند فرموده «إِنَّ انكار الظهور فيه مشكلٌ كما يؤيده تعليل صحيحه عبدالرحمن بعدم القدره على الاحتياط» فرمایش ایشان حدیث دیگری است که ان شاء الله بعد از این حدیث برای استدلال خواهد آمد این است که در آن حدیث شریف حاصلش این است که یک کسی با مرأای ازدواج می‌کند که آن در عده بوده و این اطلاع نداشته. بعد آن جا حضرت می‌فرماید که این معذور است. قریب به همین تحلیل این جا آن جا هم هست. بعد او سؤال می‌کند که آقا این جهالتی که باعث عذر می‌فرمایید شده جهالت به این که این کار حرام است عذر است یا جهالت به این که این زن در عده است. یعنی جهل به موضوع که این در عده است یا جهل به حکم که ازدواج در عده حرام است. حضرت می‌فرماید یکی از این دو جهل اهون از دیگری است. کدام اهون است؟ جهل به این که این حرام است. حضرت می‌فرماید چون با این نمی‌تواند احتیاط کند. وقتی جاهل به این است که این حرام است این نمی‌تواند احتیاط بکند. چه جاهلی است که نمی‌تواند احتیاط بکند؟ شاک که می‌تواند احتیاط بکند، بگویی لعل این جوری است من احتیاط بکنم. آن که قائل به صحت است و غفلت از بطلان دارد آن چه احتیاطی می‌تواند بکند؟ می‌گوید درست است دیگه. پس بنابراین با این که تعبیر در آن روایت صحیح عبدالرحمن هم مثل این جاست ولی حضرت سلام الله علیه می‌فرماید آن جایی که جهل به حکم داشته باشد آن اهون است به خاطر این که احتیاط آن جا ممکن نیست. این قرینه است بر این که این جهالتی که در این جاها هست مقصود همین غفلت است، این ایمان به صحت است، اعتقاد به صحت است، این مقصود است. حالا ایشان فرموده این البته مؤید است. چرا؟ برای این که کسی ممکن است بگوید در آن جا به قرینه این فرمایش امام که فرمود احتیاط ممکن نیست می‌فهمیم که مقصود این است، آن جا به خاطر احتفاف به قرینه است. در این روایت که یک چنین قرینه‌ای وجود ندارد که. آن جا به خاطر آن قرینه گفته می‌شود فلذا ایشان می‌فرماید که این مؤید است مگر این که کسی این جوری بگوید؛ بگوید که اما در صدر در آن روایت که حالا من می‌خواستم بیاورم دیدم کتاب‌هایم زیاد می‌شود. حالا اگر این جا آقایان داشته باشند. مگر کسی بگوید که ابتداء که امام علیه السلام فرمود این معذور است این بجهالة، اگر این، این سؤال بعدی را نکرده بود، از این سؤال بعدی او می‌فهمیم که امام مقصودش از آن عذر چه بوده، از آن جهالت چه بوده؟ جهل مرکب بوده با این که قرینه‌ای هم نبوده. این قرینه‌ای که ما الان داریم می‌گوییم احتفاف به آن دارد بعد از این که او این سؤال در ذهنش منقح شد و عرض کرد که آقا به کدام جهالت‌ها اهون است، بعد حضرت این جوری فرمودند. پس معلوم می‌شود اگر این سؤال را هم نکرده بود مراد حضرت باز از آن جهالت همین بود و حال این که قرینه‌ای هم در آن

نیست. و این نمی‌شود الا به این که عرفاً این را از آن می‌فهمند. که حضرت قرینه هم نیاورند، یعنی غفلت یعنی علم به صحت، یعنی جهل مرکب. پس بنابراین بالاتر از تأیید می‌تواند باشد به خاطر این جهتی که عرض می‌کنم که حالا باید خود روایت را ان شاء الله که بعد می‌خوانیم به آن توجه کنیم ببینیم این طور هست یا نیست. این قرینه اولی.

پس قرینه اولی که شیخ اعظم می‌فرماید این بعید نیست که تمام باشد و این لااقل از این که ما مورد تردیدمان می‌شود، حالا البته یک شبهه‌ای در این جا هست که ان شاء الله در اشکالات بعدی ببینیم آن شبهه را می‌شود حل کرد یا نه.

حالا همین جا خوب است بگوییم این شبهه را و آن این است که مرحوم شهید قدس سره یک مطلبی دارد ایشان و آن این است که این جا قرینه‌ای وجود دارد که نمی‌توانی بگویی این آدم جاهل غافل بوده. پس اگر حدیث را این جوری معنا کنیم این منطبق بر این فرد نمی‌شود. و خروج مورد از کبری و ضابطه‌ای که بیان می‌شود استهجان دارد. حالا چطور این جا؟ ایشان می‌فرماید برای این که این آدم که معلوم می‌شود که یک آدمی است که سالیانی است دارد کسب و کار می‌کند، آدمی که تازه بالغ شده باشد، تازه در اسلام وارد شده باشد نیست. بعد هم آمده با عده‌ای از حجاج می‌بیند همه این‌ها یک لباس احرام پوشیدند، این‌ها را دارد می‌بیند و ظاهر این است که تکی هم پا نشده از یک جایی تکی آمده باشد مکه. در یک جمعی بوده، می‌بیند آن‌ها این جوری دارند لباس می‌پوشند، این کارها را می‌کنند، این اصلاً در ذهنش نیامده که یک احکامی باید داشته باشد، حج بالاخره یک کاری است، از هیچ کس هیچیز نپرسیدم. چه جوری می‌شود که از هیچ... آدم می‌داند نماز می‌خواهد بخواند می‌فهمد در اسلام نماز واجب است، همین جور خودش پا می‌شود می‌رود مسجد نماز بخواند، نماز چه جور بلید بخوانم، چه کار بلید بکنم، قبلش، بعدش، حین آن. پس این حتماً آدمی است که توجه به این‌ها دارد که بالاخره این حج یک احکامی دارد بعد هم دارد می‌بیند که این‌ها بلبا یک لباس خاصی دارند می‌پوشند، آن لباس‌ها را درآوردند، احرام بستند، این چه جور رفته در لباس خودش تبلیه گفته. معلوم می‌شود پس این جاهل جاهل قاصر و معتقد به صحت این نیست. این حتماً یک شک و شبهه ولی به شکل لاابالی‌گری حالا همین جور. پس مورد را نمی‌توانیم بگوییم که این غافل بوده و معتقد به صحت بوده بعد هم این که این‌ها را دارد می‌بیند. اتفاقاً در این مسجد امام صادق سلام الله علیه هم تشریف داشته. چون خودش آمد خدمت امام عرض کرد که آقا این‌ها دارد به من این جوری می‌گویند، نمی‌بیند این‌ها دارند این کار را می‌کنند، امام صادق را که می‌شناسد، نمی‌بیند امام صادق حالا البته نمی‌دانیم امام صادق هنوز شروع کرده بودند به تبلیه و این‌ها، یا حالا شاید آن کنار نشسته بودند تا بعداً مثلاً. این را نمی‌دانیم حالا ولی مردم را که می‌دید، دیگران را که دارد می‌بیند. پس بنابراین ایشان می‌فرماید که این مورد این چنین ... این را ایشان در جواب شیخ نمی‌فرماید، ایشان این را یک شبهه‌ای دیگری است که دارد در این روایت طرح می‌کند می‌گوید مورد مورد غافل است.

س: ...

ایشان می‌فرماید که شما حالا دارید ایما امری ارتکب بجهالة فلا شیء علیه که دارید این جوری معنا می‌کنید، اگر این بخواید اطلاع داشته باشد هم غافل را بگیرد هم متردد را بگیرد و شاک را بگیرد، این اگر بخواید اطلاع داشته باشد این لازم‌هاش این است که مورد از تحت این اطلاع خارج باشد و امام علیه السلام بعد از این که حکم آن را فرمودند که نه تو اشکالی بر تو نیست و این‌ها و بدنه نمی‌خواهد بدهی و حج تو هم درست است و من قابل هم نمی‌خواهد و لباس را هم

می‌توانی از بالای سرت در بیاوری، این‌ها را فرمودند بعد یک قاعده کلی فرمودند برای همه جاها است این مورد اطلاقش این مورد را نمی‌گیرد. اطلاقش نمی‌گیرد یعنی همه این که تو گناهی نداشته باشی، عقوبتی در آخرت نداشته باشی. بله در دنیا بدنه‌ای لازم نیست بدهی، کفاره‌ای لازم نیست بدهی، به این اندازه می‌گیرد اما اطلاقش که لاشیء علیه حتی عقاب اخروی هم نداری و گردنت نیست، این مقدار را نمی‌تواند بگیرد چون این حتماً آدم مقصری است.

س: ...

ج: حالا محتمل است.

س: ...

ج: دارد در این روایت؟ اگر داشته باشد بله. چون این مقداری که در اصول نقل شده این جهت در آن نیست. بله مسجد الحرام است.

س: ... شاک که مقصر است...

ج: نه غافل مقصر، یا شاک است یا غافل است. بالاخره این یک دفعه ... چون ممکن است مقصر هم باشد یعنی یک وقتی در ذهنش می‌آید مثل این که گفته می‌شود در باب عقاید خدای متعال تمام افرادی که حتی منکر هستند این‌ها لحظاتی در عمرشان خدای متعال این را به ذهن‌شان می‌آورد ولی از کنارش می‌گذرند. اهمیت نمی‌دهند بعد ممکن است در غفلت مطلق قرار بگیرند اما خدای متعال حجت را تمام می‌کند یعنی یک التفاتی در یک زمانی برای این‌ها پیش می‌آید که شاید یک دین دیگه حق باشد، شاید یک چیزی باشد، بروم دنبالش، ولی از کنارش می‌گذرد، این‌ها می‌شوند مقصر، غیر از آن که اصلاً و ابداً به ذهنش خطور نکرده.

پس بنابراین ...

س: ...

ج: نه، حالا می‌خواهیم چه بگوییم؟ ایشان می‌خواهد بگوید که نمی‌شود پس این آدم در مورد نمی‌شود این باشد. پس این که شیخ اعظم فرموده است مقصود غافل جاهل معتقد به صحت است و این قرائن برای او دارد اقامه می‌شود ما چطور می‌توانیم چنین حرفی را بگوییم. بگوییم این آدم این جوری است و این مراد از ایما امری ارتکب بجهلله یعنی این، یعنی غافل این چینی. این را چه جور می‌شود گفت؟ پس بنابراین این شبهه‌ای است برای این که شما دارید حمل بر غافل معتقد به صحت می‌کنید این با مورد قابل تطبیق نیست و خروج مورد از اطلاق قبیح و مستهجن است.

س: ...

ج: اطلاق فلا شئی علیه دیگه باید به آن تمسک بکنی. فلا شئی علیه، هیچی به گردنش نیست نه عقاب اخروی، نه دنیوی، نه کفاره، نه هیچی، پس بنابراین برائت است. باید این جوری استدلال بکنید دیگه. ایشان می‌فرماید این چه جوری

می‌شود؟ این آدم را که نمی‌توانیم بگوییم این جورى هست؛ غافل محض است، غافل معتقد به صحت است. چه جورى می‌شود تصور کرد یک چنین آدمی معتقد به صحت باشد و غافل این چنینی باشد. پس بنابراین این روایت آن وقت اگر بخواهیم آن جورى معنا کنیم باید این را از تحت آن خارج بکنیم و این مشکل است.

مگر این که این جور گفته بشود که بله فرق است بین این که مورد بالمره از تحت تعلیل خارج باشد این قبیح است و مستهجن است که اصلاً ربط ندارد. مثلاً یک کسی سؤال می‌کند هل اکرم زیداً الجاهل؟ می‌فرماید نعم لأنّ العالم یجب اکرامه. چه تعلیلی است؟ او فرض کرد زید جاهل را دارد می‌گوید زیداً الجاهل، حضرت می‌فرماید نعم لأنّ العالم یجب اکرامه. این بالمره خارج است. این قبیح است چون خروج مورد است. اما یک وقت هست که بالمره خارج نیست نسبت به بخشی از آن خارج می‌شود. از اطلاقی خارج می‌شود، از بخشی از اطلاقی خارج می‌شود مثل مانحن فیه که لاشیء علیه یعنی نه چیزهای دنیوی و کفاره و امثال ذلک و نه اخروی آن. دنیوی آن که درسته، فرمود بدنه بر او نیست دیگه. اما اخروی آن، بله معلوم است، چرا؟ برای این که روشن است که آدم مقصر این جورى نیست که عقاب بر او نباشد و اگر بنا باشد که خدا مقصرین را ببخشد با ادله دیگری سازگار نیست. هل لا تعلمت، همه جا یک کسی دنبال علم نمی‌رود. می‌گوید چرا؟ می‌گوید خدا که جاهل مقصر را هم بخشیده که. ما اصلاً نمی‌رویم یاد بگیریم. پس این که جاهل مقصر بخواهد بخشیده شده باشد، متردد بخواهد بخشیده شده باشد قبل التعلیم، قبل الفحص، بدون فحص، این با ادله دیگر سازگار نیست. بنابراین فقط بگوییم از اطلاقی خارج شدن این استهجانی ندارد و این جا حضرت سلام الله علیه به این عبارت ولو اطلاق دارد و همه عقاب اخروی و دنیوی، همه را می‌گیرد، به مناسبت آن مقدارش که به او فرمودند می‌خواهند به آن جمله استدلال کنند. آن مقداری که فرمودند چه بود؟ این بود که بدنه‌ای بر تو نیست، کفاره‌ای لازم نیست بدهی این‌ها. همین که به این مقدارش.... اما نمی‌خواهند بگویند حالا کار غلطی نکردی، تو عقاب نداری، استحقاق عقاب ندارد در آخرت. آن را که دیگه حضرت نمی‌خواهند بفرمایند. پس اگر ما این جور بگوییم آن وقت یعنی شبهه شهید صدر می‌شود جواب داده بشود به این نحو و فرمایش شیخ اعظم خالی از قوت نباشد.

س: ...

ج: موضوع و محمول که وحدت دارد.

س: ...

ج: نه، ببینید می‌فرماید که در مانحن فیه آن آدم عقاب اخروی را دارد، استحقاق عقاب اخروی را دارد اما کفاره و امثال ذلک؛ امور دنیوی چیزی بر گردش نیست، نه لازم است کفاره بدهد، نه لازم است روزه بگیرد چند وقت، نه لازم است مثلاً صدقه بدهد و این امور را ندارد. حالا این که این امور را ندارد حضرت به یک جمله‌ای که این امور را نفی می‌کند یک مازاد را هم نفی می‌کند، استدلال می‌کنند برای همین مقدارش، نه برای آن مازاد. آن مازاد به قرائن دیگر معلوم است مراد نیست این جا. آن قرائن هم این است هل لا تعلمت و این که هر عقلی حکم می‌کند به این که شارع اگر بخواهد حتی جاهل مقصر را ببخشد این نقض غرض جعل احکامش است، می‌گوید نمی‌خواهد ... مردم که علم غیب ندارند، بگوید نه من می‌بخشم.

پس چرا جعل کردی؟ این‌ها اشکالی ندارد پس بنابراین به یک کبرایی که برای بخشی از این را استدلال می‌کند و امام هم در صدد آن هست می‌شود استدلال کرد کفایت می‌کند.

س: ...

ج: بله اگر عرف غافل باشد ولی عرفی که توجه دارد که تعلم احکام لازم است، هم به فطرت می‌داند که تعلم احکام... بعد از این که فهمید دینی هست باید برود سراغ دین که بفهمد چیست، دین آمده ... هیچی ندارد. همین جور راه بیفت برو حج. نماز می‌دانم واجب است دیگه از هیچ کسی نمی‌پرسد، نه رساله می‌خواند، نه از روحانی می‌پرسد، می‌گوید خدا می‌بخشد. امام صادق فرموده بجهالة این که نمی‌شود. این می‌داند حج است، حج یک کاری است، مناسکی دارد، اعمالی دارد، چه دارد، این چه جوری آمدی همین جوری انجام دادی؟ می‌گوید از هیچ کس هیچی نپرسیدم.

س: ...

ج: چون الان مورد دنیوی‌اش این مورد الان نیاز بوده به خاطر این جهت که آن‌ها به او گفته بودند حج تو باطل است و باید لباس را این جوری در بیاوری، باید یک بدنه هم بدهی، این آمده سؤال می‌کند که این‌ها این را به من گفتند. امام برای این که این مورد سؤال بوده حالا می‌فرماید. بعد یک قانونی هم که، امام می‌فرماید این را من از این قانون دارم در می‌آورم. این حرفی که به تو می‌زنم، خودش تفریع فرع بر اصل است. این قانونی دارد که این اقلایاد می‌گیرید که اگر کسی حالا بجهالة آمد این کارها را انجام داد این حجتش باطل نیست، این را که می‌فهمد. اما حالا عقاب اخروی این جا اصلاً مورد بحث نبوده. او نگفت که آن‌ها گفتند جهنم هم می‌روی. او که این را نگفته بود.

س: ...

ج: بله حالا شاید هم حضرت فرموده است، حالا در این روایت نقل نشده. آن که حالا می‌خواهد راجع به حجتش حرف بزند. حالا بعداً که شاید حضرت بفرماید توبه هم بکن.

س: ... طرف باید شاک باشد نه جاهل...

ج: جاهل مقصر دیگه، جاهل مقصر است. پس این که غافل باشد و معتقد به صحت باشد آن نیست. اشکال همین بود دیگه. ما تقویت کردیم فرمایش شیخ که جاهل غافل است که معتقد به صحت است. بعد این را تقویت کردیم، اشکال امام را جواب دادیم. بعد می‌گوییم که یک اشکال دیگر به این که حمل بر غافل جاهل بخواهیم بکنیم که شیخ فرموده، اشکال شهید صدر وارد می‌شود که این باعث می‌شود که مورد خارج از تعلیل بشود. پس نمی‌شود حمل بر این کرد چون مورد غافل نیست. چون مورد جاهل معتقد به صحت نیست، چطور می‌شود همین جوری معتقد به این باشد.

س: پس چطور فرموده فلا شیء علیه؟

ج: فلا شئی علیه یعنی همین بدنه و این‌ها بر او نیست. این آدم این چیزهای دنیوی بر او نیست، نه این که اخروی هم عقابی ندارد. این آدمی که آمده همین جوری وارد عمل شده این جوری کار کرده...

س: این را که شما فرمودید، شهید صدر چه کار می‌کند راجع به این روایت.

ج: شهید صدر این را قبول دارد، می‌فرماید این مقدارش درست است اما عقاب اخروی آن را نمی‌گوید، فلذا می‌خواهد بگوید به درد برائت نمی‌خورد، یا به درد برائت نمی‌خورد یا بگوییم چرا؟ به خاطر این که استهجان دارد. ما جواب دادیم که استهجان ندارد در این حدش. حالا این ان شاءالله خود اشکال آخری است توضیح بیشترش خواهد آمد و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۶۴ - ۱۳۹۵/۱۲/۰۳

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

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَنَبِيِّكَ وَأُمَّ أَحِبَّاؤِكَ وَأَصْفِيَاءِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَفَضَّلْتَهَا وَاخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِنْ ظَلَمِهَا وَأَسْتَحْفَ بِحَقِّهَا وَكُنِ الثَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أَيْمَةِ الْهُدَى وَحَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَالْكَرِيمَةِ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَعَلَى أُمِّهَا صَلَوةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتُقَرِّ بِهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَأَبْلِغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ.

بحث در قرائنی بود که اقامه شده بر این که مراد از جهالت در این جا جهل مرکب و اعتقاد به صحت هست. قرینه اولی بحث شد اما قرینه ثانیه که شیخ اعظم اقامه نموده این است که اگر این جهالت شامل شک و متردد هم بشود نیاز به تخصیص دارد و باید شک متردد مقصر را از تحت آن خارج کنیم هم به خاطر ادله وجوب تعلّم و هم به خاطر وضوح حکم عقلی که شارع حتی مقصر را هم بخواهد ببخشد و حال این که این عبارت اباء از تخصیص دارد. پس این قرینه می‌شود که معنایی مراد است که احتیاج به تخصیص ندارد و آن معنا همان جاهل مرکب است. عبارت شیخ اعظم: «أَنَّ تَعْمِيمَ الْجَهَالَةِ بِصُورَةِ التَّرَدُّدِ يَحْوَجُّ الْكَلَامَ إِلَى التَّخْصِصِ بِالشَّكِّ الْغَيْرِ الْمَقْصَرِّ...»

س: ...

ج: این از شیخ اعظم است. حالا من نوشتم از شیخ اعظم است، ظاهراً از شیخ اعظم است.

مقصود از این که می‌گوید «الی التخصیص بالشاک الغیر المقصر» یعنی روایت را اختصاص بدهیم، و تخصیص بزنییم به شاک غیر المقصر، اختصاص بدهیم روایت را به شاک غیر مقصر، یعنی شاک مقصر را از تحتش خارج کنیم. «و سیاقه آبی عن التخصیص» بعد فرموده فتأمل. این فرمایش شیخ اعظم است فلذا آقای آخوند هم فرموده آن وجهی که بعد می‌گوییم شاید ایشان اشاره به این کرده باشد.

این قرینه دومی است که برای این مطلب اقامه شده. چند جواب از این قرینه داده شده:

جواب اول این است که این تخصیص علی‌ای حال چه خصوص جاهل مرکب مقصود باشد و چه اعم از جاهل مرکب و شاک مردد مقصود باشد. این تخصیص این‌جا لازم است علی‌کل حال، پس این نمی‌تواند قرینه بشود چرا؟ برای خاطر این که ما جاهل مرکب هم دو قسم داریم؛ یکی جاهل مرکبی که تقصر در مقدمات نداشته و یکی جاهل مرکبی که تقصیر در مقدمات داشته و در اثر این الان به این روز افتاده که جاهل مرکب است. باز این‌جا هم پس بنابراین باید جاهل مرکب مقصر را که تقصیر در مقدمات کرده این را از تحت این دلیل خارج بکنیم و تخصیص بزنییم. بنابراین چه آن معنا را شما اراده بکنید، چه این معنا را بخواهید اراده بکنید این نیاز به تخصیص دارد پس این نمی‌شود قرینه بشود که این نیست آن هست.

س: ...

ج: بله.

پس بنابراین این یک وجه که عده‌ای از اعظام این فرمایش را فرمودند مثل محقق خراسانی، محقق نائینی، عراقی، امام و غیر این‌ها از بزرگان این اشکال اول را به این شکل بیان کردند.

بیان دوم بر مناقشه دوم این است که در جاهل مرکب هم ما مواردی داریم که باید تخصیص بزنییم. امام مثلاً مثال زدند گفتند علی‌ما بیالی صید برای جاهل مرکب در تروک احرام حج، اگر آن‌جا ولو جاهل مرکب باشد آن‌جا چی دارد؟ آن‌جا کفاره دارد و حال این که این روایت مسلّم کفاره را شامل می‌شود دیگه، می‌گوید لا شیء علیه، این بدنه را گفته نمی‌خواهد بدهی پس حتماً این تعلیل آن را می‌خواهد شامل بشود. و حالا همین طور این مثال‌هایی که جناب آقای میلانی می‌زنند. در موارد ضمانات، جاهل مرکب هم باشد ضمان هست، گناه نکرده ولی ضامن هست. لا شیء علیه این‌جا نیست، خیال می‌کرده مثلاً این شیء برای خودش است، قاطع بوده یا یقین داشته، آن را تلف کرده، بعد معلوم شده برای خودش نبوده، برای زید بوده. این‌جا ضامن که هست لا شیء... «ارتکب امرأ بجهالة» ولی و لا شیء علیه نیست این‌جا. پس باید بالاخره این وجه که شیخ اعظم به آن استناد فرموده برای این که این جاهل مرکب مقصود است چون اگر اعم مقصود باشد محتاج به تخصیص می‌شویم و این اباء دارد، این اشکال مشترکی است علی‌ای حال این تخصیص باید این‌جا زده بشود. و بعد که ایشان فرموده فتأمل محتمل است که اشاره به همین مناقشاتی باشد که عرض شد.

و اما اشکال دیگری که باز به این قرینه شده است این است که ...

س: ...

ج: این روایت دارد می‌گوید چی؟ می‌گوید «أیما رجل ارتكب» یا ایما امرأة ارتكب امراً بجهالة فلا شیء علیه» هیچی بر او نیست.

س: ...

ج: می‌دانم با تحفظ به موضوع یعنی بجاهله انجام داده. آن ادله صید می‌گوید بجهاله انجام دادی باید کفارش بدهی.

س: ...

ج: بجهاله انجام دادن است. این جا هم دارد می‌گوید اگر به جهالت انجام دادی هیچی نداری.

س: استاد یک جایی بحث شبیه این را داشتیم که در مورد شک می‌گفت، این احکامی که گفته می‌شود برای آن جایی است که این لا بشرط باشد نه این که خودش، شک موضوع باشد.

ج: درسته.

س: ... الان ایشان می‌فرمایند که یک سری احکام هست که مال خود عنوان جهل است، هیچ دلیلی نمی‌تواند آن را بردارد.

ج: نه، مال عنوان جهل نیست مال صید است. صید در حال احرام، حالا عالماً، جاهلاً این‌ها احوالش است. این طوری است دیگه آن احوالش است. صید در حال احرام کفار دارد سواءً کان که جاهل باشد یا عالم باشد. نه الجاهل این جوری بگوییم؛ که بگوییم بله این آن را بر نمی‌دارد. مثل آن حرف را در باب حدیث رفع می‌زدند دیگه «رفع النسیان» یا «رفع الخطاء» آن‌هایی که موضوعش خود خطا است، خود نسیان است بر نمی‌دارد. نه، منسی‌ای که به ذاته یک حکمی دارد اگر نسیان عارض شد بر می‌دارد، این مطلب درست است اما این جا هم این است که خود صید یک چنین ... «من ارتكب صيداً» آن می‌گوید این جوری است. از ادله فهمیدیم، از اطلاقاتش فهمیدیم، از اجماع فهمیدیم که این حکم روی این موضوع هست ولو جهلاً مرکباً باشد. وقتی که این طوری ... یا در باب ضمان هم همین جور است، ضمان یعنی چی یعنی تلف مال الغیر، جهل و علم توی آن نیست. ضمان مال تلف مال غیر کردن است، اتلاف مال غیر کردن است. باز این روایت می‌گوید «من ارتكب لا شیء علیه» بنابراین باید تخصیص بخورد.

س: اگر جهل ...

ج: آره به گردنش هست منتها معذور است به این معنا که در قیامت می‌گوید من این بدهکاری را داشتم، اگر ورثه‌اش فهمیدند باید چه کار کنند؟ ... خودش اصلاً جاهل مرکب است ورثه‌اش ولی می‌دانند من دینِ او وصیّه. پس باید دینش را اداء بکنند این جا. بالاخره ذمه او مشغول است. پس شیء علیه هست.

س: ...

ج: نه، فرض این است که نمی دانست در هنگام صید خیال می کرده برای محرم قطعاً جایز است.

س: ...

ج: ذمه کی؟ همین آدم باید کفاره بدهد با این که جاهل مرکب بوده.

س: اگر ورثه ندادند...

ج: کدام را؟ شما یکی صید را می گوئید یا آن مثال ایشان را می گوئید؟

س: ...

ج: نه، عقاب نیست یک مطلب است، ذمه اش مشغول نیست یک مطلب آخری است و این جا ورثه عقاب می شوند البته اگر می دانند. ولی آن هم در آن بوده که «ادّ هذا للدين» این خطاب بوده منتها این خطاب برای او تنجز پیدا نمی کند و معذور است.

س: ...

ج: حالا تخصیص ها ممکن است جهاتش فرق بکند با هم دیگر.

س: ... محشین فرائد می آیند می گویند به خاطر همین شیء حتی اگر عقاب باشد و مورد برائت را ما بخواهیم حتی بگوئیم حتی همین حرفی که آقای شیخ که می گوید ... شامل بشود و به غیر مقصر تخصیص بزنیم در جاهل مرکب هم اگر کسی که در مقدماتش تردید کرده او هم مستحق عقاب هست.

ج: گفتیم دیگه، جواب همین جور دادیم. ما دو تا اشکال عرض کردیم: اشکال اول همین بود که شما دارید می فرمایید که این تخصیص علی ای حال لازم است چه فقط جاهل مرکب مقصود باشد، چه اعم مقصود باشد. چرا؟ چون گفتیم جاهل مرکب هم دو قسم است یکی آن که تقصیر در مقدمات کرده، یکی این که نکرده. پس این اشکال اول که معظم اعلام این اشکال را بسیاری از اعلام دارند. اشکال دوم را همه اعلام ندارند که ما این جا تخصیص می خواهیم حالا صرف نظر از مسأله عقاب، ما بالاخره تخصیص می خواهیم نسبت به بعضی از احکام باید تخصیص بزنیم که آن ها فرقی بین جاهل مرکب و غیر جاهل مرکب در آن نیست. یکی باب ضمانات است، یکی باب بعضی از تروک حال حرام است، این جواری است پس بنابراین باز باید تخصیص بخورد. اگر این اباء از تخصیص دارد پس این ها را باید چه کار کرد؟

س: ...

ج: حالا ببینیم، بحث انصراف را هم حالا ببینیم. لا شیء علیه؛ هیچی به گردن او نیست.

و اما اشکال سوم این است که این که شما می فرمایید اباء از تخصیص دارد چه چیزی در این روایت هست که آن را آبی از تخصیص کرده؟ چه منشأی برای این است که شما می گوئید اباء از تخصیص دارد؟ اباء از تخصیص نیاز به یک سبب دارد

مثل این که حکم عقلی باشد. حکم عقلی قابل تخصیص نیست چون عقل حکم را نمی آورد روی اوسع از موضوع واقع که حالا بخواهیم تخصیص بزنیم. و هم چنین در مواردی که معلوم است یک علتی وجود دارد برای این حرف که نمی شود بگوییم در این فرد وجود ندارد در آن فرد وجود دارد مثل این که فرموده «ما خالف قول ربنا لم اقله» پیامبر می فرماید، ائمه علیهم السلام می فرمایند هر چیزی که مخالف فرمایش خدا باشد ما آن را نگفتیم. می گویند الا این حرف، الا این حرف یعنی چی؟ با این که مخالفت خدا می کنند این ها، مخالف قول رب می کنند. این هم ابای از تخصیص دارد؛ ما خالف قول ربنا چون معلوم است که این علت در همه موجود است نمی شود آن را بیرون کرد اما در این جا چه وجهی است. «أی ما امری ارتکب امرأً بجهالة فلا شيء عليه» چرا ابای از تخصیص داشته باشد این یک ادعایی است بلا دلیل بنابراین هم آن تخصیص درست است، آن تخصیص ها هم بلا اشکال می شود و هم تعمیم این نسبت به شک متردد اشکال ندارد شک متردد مقصر را به خاطر ادله وجوب تعلم و امثال آن خارج می کند، مشکلی ندارد. این اشکال هم...

س: سیره عقلائیهای که فرمودید چی؟ این هم جزو مناشئ است که نمی تواند تخصیص بخورد؟ سیره عقلائیهای که هست...

ج: بله اگر باز سیره عقلائیهای باشد که به نظر عقلاء و فطرت عقلاء این است که این را هم نمی شود تخصیص زد مثلاً بگوید قبیح است عقاب بالبیان اگر بگوییم این حرف عقلایی است به قول آقای صدر نه عقلی. که ایشان عقلایی می داند نه عقلی. عقلاء باز بگویند که بله عقاب بالبیان قبیح است الا این جا که ولو بیان نیست. عقلاء زیر بار نمی روند، می گویند این را نمی شود تخصیص بزنی، چرا؟ برای این که آن ارتکازی که آن ها دارند باز مثل همان است که یک علت مشترک است.

س: این جا آن جوری نیست؟

ج: نه.

س: چرا یک کسی که از روی جهل یک کاری را انجام داده نمی شود ما عقابش بکنیم...

ج: هیچی نه....

س: مصداق ظلم است یعنی آن قاعده ای است که همه می فهمند فطری است، ارتکازی است، یکی از مصادیق آن است.

ج: نه، ولی آن که مقصر است درسته اما آن که مقصر نیست می گوید لا شيء علیه، این که درست است. مقصر را بیرون می کند عقلاء هم نسبت به مقصر حرفی ندارند.

س: پس آبی از تخصیص هست یا نه؟

ج: نه. چی را می خواهید خارج بکنید. این بیان، شما می خواهید مقصر را خارج بکنید، مقصر هم اتفاقاً طبق بناء عقلاء است، طبق همان عقلاء. بالبیانی که او تقصیر نکرده باشد، فحص کرده باشد از آن.

این هم اشکالی است که مرحوم امام قدس سره و مرحوم آقای نائینی قدس سرهما دارند.

این فرمایش قد یجاب عنه به مطلبی که قبل از این بزرگواران بعضی از بزرگان در وجه اباء از تخصیص فرمودند و آن مطلبی است که در تقریرات بحث میرزای شیرازی قدس سره این جور تقریر شده بنابر این که این تقریرات از میرزای شیرازی باشد نه از کسی دیگر و آن این است که ایشان فرموده است که این جا حکم تعلیق شده و معلق شده بر صفت جهالت، تعلیق حکم بر صفت دال بر این است که آن صفت که... اگر صفت مناسبی باشد برای علیت، این علت حکم است. تعلیق حکم بر صفت در صورتی که آن صفت صفت مناسبی باشد این مشعر است عده‌ای می‌گویند به علیت که معروف است توی اصول و توی فقه یا می‌گویند علت است برای حکم. مثلاً می‌گوید اکرم رجل العالم. این جا آدم می‌فهمد که این وجوب اکرام منشأش چیه، علتش چیه؟ عالم بودنش است چون این صفت مناسبت با این حکم دارد حالا اگر بگوید اکرم هذا الرجل الجالس، نه جلوس چه دخالتی در اکرام دارد، تناسب ندارد که بخواهیم بگوییم این علت است. اما اگر علتی ذکر شد که آن علت تناسب با حکم دارد که علت حکم باشد آن جا ظهور این، آوردن این وصف این است که علتش هم همین است. اگر این علت شد، علت چی شد؟ جهل شد، جهل هم در متردد هست، هم در قاصر هست، هم در مقصر هست. پس بنابراین در همه جا، هر جا جهل است باید این حکم باشد دیگه که لاشیء علیه. پس دو تا مقدمه وجود دارد؛ یکی این که این تعلیق شده است بر وصف و این وصف صلاحیت برای حلیت دارد. پس این جمله ظهور دارد در این که علت لاشیء علیه و حکم، همین وصف جهالت است. وقتی وصف جهالت شد علت حکم بنابراین هر جا این علت هست معلولش هم باید باشد، تخصیص نباید بزنیم.

س: ...

ج: رکوب به جهالت باشد آن هم همین، همه جاها، هر جا رکوب به جهالت هست باید باشد.

س: ...

ج: رکوب به جهالت است دیگه، آن جا هم که جاهل است، جاهل یعنی غیرعالم.

س: متردد را فرمودید نمی‌شود رکوب به جهالت بکند.

ج: آن باء سببیت را کار نداریم، موضوع داریم، از باب سببیت که نمی‌گوییم. همین رکوب به جهالت یعنی جهالت دارد، این ناظر به آن اشکال آخر. می‌گوید آقا این علت حکم شارع که فرموده لاشیء علیه این است، علت هم این جا علت همان شرعی است دیگه یعنی موضوع شارع قرار داده، تمام موضوع قرار داده این را، نه این که به معنای این که از او سر می‌زند و این فاعلش هست، به معنای این که این تمام موضوع است در این جا. پس بنابراین مرحوم میرزای شیرازی علی ما کتبه مقرر این جور نسبت دادند که ایشان این جور تعلیل می‌کردند این که اباء تخصیص دارد را این جور تعلیل می‌کرد.

در اوثق جور دیگر تعلیل فرموده این اباء از تخصیص را. فرموده چون ظاهر این است که حضرت می‌خواهد به یک ضابطه کلیه استدلال بفرماید. وقتی ما با یک تعلیلی استدلال می‌کنیم، وقتی درست است، دلگرمی می‌دهد به مخاطب ما که این

یک کبرایی باشد تخصیص بردار نباشد، تخصیص نخواهد بخورد و الا اگر می‌خواهد تخصیص بخورد می‌گوید من چه می‌دانم شاید این موردی که تو می‌گویی جز موارد تخصیص باشد. مثلاً «و کل متغیر حادث» اگر احتمال تخصیص هم داشته باشد اگر احتمال تخصیص باشد پس کلیتش دیگه چیز نیست که ما بگوییم العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث، می‌گوییم ما این چنین نتیجه‌ای نمی‌توانیم بگیریم لعل این عالم جزو آن استثناءها باشد که متغیری است که حادث نیست، لعل این جور باشد. پس استدلال وقتی می‌آیند می‌کنند باید یک قاعده و ضابطه‌ای بگویند که دیگه بیل به کمرش نمی‌خورد. پس بنابراین این جا هم ایشان این جوری تقریر کرده که اباء از باب همین که ظاهر این است که می‌خواهد تعلیل کند به یک ضابطه.... حالا ایشان گفته عقلیه هم. این هم یک بیانی است که گفته شده.

عرض می‌کنیم به این که اما این بیان میرزای شیرازی قدس سره مبنی بر این مبنا است که بگوییم تعلیق حکم بر وصف این دلالت بر علیت تامه منحصره می‌کند که قهراً اگر این را هم بگوییم باید بگوییم مفهوم وصف را هم قائل باشیم. و این همان طور که در محل خودش گفته شده است؛ این اگر هم باشد یک اشعاری است نه دلالت است. فلذا است که مفهوم وصف هم به آن معنایی که در اصول گفته می‌شود این... و ثانیاً و اما بیان مرحوم اوثق رضوان الله علیهما، آن هم جوابش این است که وقتی امام دارند تطبیق می‌کنند این جا موجب شک و تردید شخص نمی‌شود چون امام دارد تطبیق می‌کند و اگر ما این را بخواهیم بگوییم اصلاً نظام تعلیلات در روایات شاید به هم بخورد. ما بسیاری از تعلیلاتی که در روایات داریم این‌ها تخصیص بالاخره خورده. پس بنابراین این هم آن اباء تخصیص نمی‌دهد بعد از این که ما می‌بینیم رویه شارع این نیست که تعلیلات را هیچ گاه تخصیص نزنند و نفرماید و این هم که شما بفرمایید تعلیل به یک امر عقلی دارد می‌کند نه، معلوم نیست که به یک امر عقلی بکند، اگر حق الطاعه‌ای باشید که اصلاً عقلی نیست. اگر حق الطاعه‌ای هم نباشید شارع می‌تواند جعل احتیاط بکند که. این که می‌گوید لاشیء علیه یعنی هیچی بر او نیست حتی احتیاط هم بر او نیست. بنابراین چه اشکالی دارد که بعد تخصیص بخورد و این امر امر شرعی باشد نه عقلی باشد.

س: ... اگر مورد از ذیل آن قاعده خارج باشد آن تحیر برای مخاطب پیش می‌آید ولی لازم نیست این قدر زیاد باشد که چیزهایی که غیر از این هم هست را شامل بشود. یعنی آن چیزی که برای استدلال نیاز است این است که این کبرایی که ما می‌آوریم صغریایی که قبل از آن ذکر کردیم را بگوییم که این جا این فرد توی روایت گفتیم که این جاهل قاصر بوده یا هر چی، مثلاً این جوری باشد، پس این را شامل می‌شود. پس نیاز نیست که به خاطر آن اصلاً توی همان مثال که عالم حادث است نیاز نیست که ما بگوییم هر موجودی حادث است، که این قدر محکم باشد که... همین ممکن حادث باشد کافی است برای این که قاعده درست بشود. این جا هم می‌شود این جوری جواب بدهیم.

ج: نه. اگر شخصی را می‌خواهید قانع کنید بگویید عالم حادث است، بگویید العالم متغیر و کل متغیر حادث الا یک جاهایی استثناء ندارد این می‌گوید نتیجه می‌توانی بگیری فالعالم حادث؟ می‌گوید لعل این عالم جزو همان استثناءها باشد. این جا هم همین طور است می‌گوید شما داری می‌گویی هر کسی ارتکب امراً بجهالة فلا شیء علیه ولی یک استثناءهایی دارد، شاید من جزو این‌ها نباشم، جزو همان استثناءها باشم.

س: حاج آقا عالم تکوین با عالم جعل و تشریع تفاوت ندارد؟

ج: از نظر این جهت که می‌خواهیم.. بالاخره می‌خواهیم بگوییم این مجعول ما... ما به خاطر این مجعول.

س: این یک قدر متیقنی دارد...

ج: این جا چطور قد متیقنش هست؟

س: در باب حج مثلاً بگوییم که...

ج: نه، آن چطور قانع می‌شود؟ امام که لازم نبود اصلاً استدلال بکنند برای آن چون حکمش را گفتند، استدلال که می‌خواهند بکنند می‌خواهند چه کار بکنند؟ می‌خواهند یا آن را یا جا بیندازند یا یک ضابطه‌ای تحویل بدهند. اگر می‌خواهند جا بیندازند و ضابطه‌ای تحویل بدهند.

س: ...

ج: بله این جا عرض کردم چون امام دارد تطبیق می‌کند دیگه او شک نمی‌کند که این مصداقش هست.

س: پس این هم استدلال نمی‌شود اعلام موضع می‌شود، اخبار می‌شود. به فرمایش اوثق اگر واقعاً امام در مقام استدلال است معنا ندارد... این استدلال نیست، این اعلام موضع است... امام هم دارد به قرینه این که من دارم تکلیفش می‌کنم... این اعلام موضع است.

ج: نه، ببینید مقامات یک مقداری با هم دیگر فرق می‌کند. یک ضابطه واحدی در همه جاها وجود ندارد. به خاطر خصوصیات مقامات است که ما... یک وقت امام علیه السلام می‌خواهند چون این با آن هولاء می‌گفت که این جوری گفتند، این قاعده ممکن است در بین آن‌ها هم هست که این جواب بدهد که وقتی می‌بیند که دارد از بالا در می‌آورد می‌گوید این است. امام هم که بر این تطبیق می‌کند برای این آدم چی می‌شود؟ برای این که او یک دستاویزی هم پیدا کند، اگر آن‌ها گفتند چرا این کار را کردی می‌گوید بابا مگر این جوری نیست کلاً...

س: ... مشکل است چون ما در مقام اثبات خصم هستیم. ...

ج: نه، علاوه بر این که جد است برای این جهت هم فرموده است. نمی‌خواهد این را فقط قانع کند که. این اولاً حالا یک مطلب دیگری هم این جا هست که قبلاً عرض کردیم از مرحوم محقق اصفهانی قدس سره که ایشان فرموده تمام عمومات یا مشتمل بر حکم واقعی هستند و ظاهری. یعنی تا استثناء را واقف نشدی بر آن این حکم شماس، پس احتمال استثناء باعث نمی‌شود که شما طبق آن مذهب.. اگر مولی گفت اکرم کل عالم و بعداً گفت لاتکرم الفساق من العلماء مثلاً بعد از پنجاه سال، این پنجاه سال نسبت به عالم فاسق حکم ظاهری بوده. نسبت به عالم عادل حکم واقعی بوده. نه نسبت به عالم فاسق حکم اصلاً نبوده و ما تخیل حکم می‌کردیم، بله حکم ظاهری بوده فلذا این‌ها در باب اجزاء و این‌ها هم به درد می‌خورد دیگه که حکم شرعی بوده. آقای اصفهانی می‌گوید عمومات مخصصه که مخصص آن بعداً می‌آید آن عام باز حکم شارع است حتی نسبت به همان مورد تخصیص منتها در این زمان حکم ظاهری بوده، از این به بعد دیگه نه حکم واقعی

دارد، نه حکم ظاهری آن این نیست، حرمت است. اگر این هم گفتیم این راه را هم برای جواب بگوییم بله امام دارد به این استدلال می‌فرماید چون آن که مخصصی را خبر ندارد و به همین می‌شود استدلال کرد که آقا تو وظایف‌ات الان این است به خاطر این عام. پس بنابراین این هم یک راهی است برای جواب دادن اگر بگوییم.

آخرین مطلب در این قرینه این است که گفته شده اصلاً این جا نیازی به تخصیص ندارد، چرا؟ چون از این مواردی که شما می‌گویید اصلاً خود کلام منصرف است. یعنی ای امری ارتکب امرأً بجهالة فلا شیء علیه، یعنی ارتکب امرأً بجهالة غیر تقصیری. این را عرف می‌فهمد نه به جهالت تقصیری. مثل لاتعاد، لاتعاد الصلاة الا من خمس، کسی می‌فهمد که اگر عمداً آمد غیر خمس را، عمداً هم آمد ترک لاتعاد الصلاة، نمازش درست است؟ کسی این جوری می‌فهمد؟ یا نه، می‌فهمند این برای آدمی است که به غیر عمد این کار را کرده. این جا هم همین جور. پس اصلاً جاهل مقصر چه در متردد آن، چه اصلاً شک دارد و نرفته دنبال آن و چه این، اصلاً عبارت شاملش نمی‌شود تا بگویید احتیاج... ضیق فما الرکبة است. از اول یک عموم و اطلاق ندارد تا شما بگویید اباحه از تخصیص دارد. پس بنابراین اگر این حرف را هم بزنیم که لایبعد این حرف زده بشود که در عرف این چنینی هست و فهم عرفی این چنینی هست به خصوص به خاطر این که هر دو قضیه در ذهن عرف هم هست که عقاب برای آدمی که بیانی به او نرسیده بعد الفحص و عدم التقصیر عقاب او قبیح هست، آدمی هم که فحص کرده و واقعاً بیان به او نرسیده و تقصیری در این راه نداشته عقاب او... فحص نکرده و در اثر فحص نکردن به او نرسیده و تقصیر کرده عقاب او صحیح است. چون این مطلب مرتکز در اذهان هست نسبت به عقاب پس انصراف دارد از آن که مقصر است. عبارت اصلاً شامل او نمی‌شود. این جواب هم جواب بدی نیست که بعضی از اجله معاصر در المحصول این جور جواب دادند. پس بنابراین این قرینه ثانیه با این وجوهی که گفته شد می‌توان گفت که... ولو بعضی از آن، می‌توان گفت که تمام نیست. و اما قرینه سوم که عبارت است از این که بآء برای سببیت ان شاء الله...

پایان.

جلسه ۶۵ - ۱۳۹۵/۱۲/۰۷

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

بسم الله الرحمن الرحیم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَنَبِيِّكَ وَأُمَّ أَحِبَّائِكَ وَأَصْفِيائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَفَضَّلْتَهَا وَأَخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّلَبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَأَسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَكُنِ الثَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أَيْمَةٍ الْهُدَى وَحَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَالْكَرِيمَةِ عِنْدَ الْمَلَأَةِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَعَلَى أُمِّهَا صَلَوةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتَقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَأَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّجْبِئَةِ وَالسَّلَامِ

بحث رسید به قرینه سوم برای این که گفته بشود مراد از «ارتکب امرأً بجهالة» یعنی بغفلة و اعتقاد به صحت آن عملی که دارد انجام می‌دهد؛ چهل مرکب مقصود می‌شود.

قرینه سوم این بود که این باء «بجهالة» باء سببیت است و تردید و شک که در موارد علم بسیط هست این موجب و علت برای ارتکاب نمی‌شود. خود شک، خود تردید موجب نمی‌شود بلکه آن مبادی علاقه‌مندی به آن کار آن باعث می‌شود اما به خلاف چهل مرکب و اعتقاد به صحت که به همین نفس علم به صحت و اعتقاد به صحت باعث می‌شود که کار انجام بشود بنابراین مقتضای این باء این است که مقصود موارد چهل مرکب باشد و اعتقاد به صحت باشد نه موارد شک و تردید که مورد بحث ما در برائت هست.

از این سخن چند جواب وجود دارد که باید بررسی کنیم.

جواب اول، فرمایش محقق عراقی قدس سره هست که ایشان فرموده است که باء برای سببیت است، درست است اما نه سببیت بالمباشره بلکه اعم از سببیت مباحثی و غیر مباحثی. یعنی سببیتی که واسطه نمی‌خورد بین او و مسبب و سببیتی که بین او و مسبب واسطه می‌خورد. باء برای سببیت اعم است، اعم از این و آن. این مقدمه اولی.

مقدمه ثانیه این است که در موارد تردید و شک در تکلیف، در این موارد این تردید و شک در تکلیف باعث می‌شود که عقلاء و مکلف به ارتکاز عقلی یا عقلایی خودش بگوید پس عقاب مولی قبیح است، در این مورد مولی بخواهد عقاب کند این قبیح است چون بیانی که نشده، تکلیف که به من واصل نشده. پس این شک و تردید موضوع چون هست برای آن، باعث می‌شود که چنین علمی برای او پیدا بشود پس قهراً علم به امنیت پیدا می‌کند. وقتی علم به امنیت پیدا کرد پس بنابراین مرتکب آن کار می‌شود. پس در موارد چهل مرکب مستقیماً علت است، در موارد تردید نه، این باعث می‌شود که قاعده قبح عقاب بلایان را در آن جا منطبق ببیند و وقتی قاعده قبح عقاب بلایان را منطبق دید، آن وقت این باعث می‌شود عمل نکند. پس بنابراین هر دو علت دارند، سببیت دارند منتها یکی سببیت بالمباشره و یکی سببیت به واسطه، بالواسطه. بنابراین باء سببیت اقتضاء نمی‌کند که بگوییم حتماً چهل مرکب مقصود است چون باء برای خصوص آن وضع نشده. این فرمایش محقق عراقی قدس سره هست.

در منتقی به این فرمایش اشکال شده به این نحو که فرمودند این کلام شما درست است اما در این جا بالاخره آن که باعث و سبب می‌شود علم به امنیت است نه چهل و حال این که این روایت فرموده چهل «ارتکب امرأً بجهالة» در موارد تردید و شک آن تردید و شک موجب می‌شود برای این که شما علم به تطبیق قاعده قبح عقاب بلایان پیدا کنید و علم پیدا کنید که این جا امنیت وجود دارد از عقاب. پس منشأ می‌شود چی؟ می‌شود علم، نه چهل. بنابراین این کلام شما، این فرمایش آقا ضیاء نمی‌تواند جواب بر آن قرینه‌ای باشد که شیخ اعظم اقامه فرمود.

س:؟؟

ج: جاهل مرکب نسبت به خودش چهل دارد دیگه، چهل مرکب دارد.

حالا این جا در جواب منتقی ممکن است دو تا مطلب گفته بشود؛ مطلب اول این است که درسته این منجر به علم می شود به عدم عقاب اما در سلسله علل این علم آیا آن تردید واقع شده یا نشده؟ یعنی اگر آن تردید نبود، آن شک و تردید نبود این علم پیدا می شد؟ پیدا نمی شد. پس همین که در سلسله علل واقع شده درست است اسناد به آن. همی طور که در جاهای دیگر هم چیزهایی که در سلسله علل واقع می شوند همین است دیگه، «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» آن که بالمباشرة رمی کرده که این بنده است، این عبد است، این مخلوق است اما چون این مخلوق نمی تواند این کار را بکند الا به این که آن واجب الوجود بالذات قدرت به این بدهد، اراده بکند، لباس وجود به این بپوشاند، چون ما منه الوجود اوست، این ما به الوجود است. ما منه الوجود خدای متعال است پس بنابراین از این جهت به خدا هم نسبت داده می شود.

این که در قرآن شریف «الله یتوفی الانفس حین موتها» یک جای دیگه می گوید ملائکه، یک جای دیگه... این ها همه برای این است که این ها طولی هستند بنابراین نسبت ها درست است. این جا هم همین طور است. درست است که هم علم باعث شده، آن جهل هم باعث شده «بجهالة» و چون آن پایه کار است ممکن است به آن نسبت بدهند. اگر آن نبود که اصلاً بقیه پیدا نمی شد. کما این که این حرف در خود جهل مرکب، خود جهل باعث شده یا آن علم به آن اعتقاد؟ آن چیزی که همراه آن جهل است، آن اعتقاد به صحت باعث می شود که این اعتقاد به صحت ملازم است با جهل مرکب، نه این که آن جهل مرکب باعث شده باشد.

س: ... آن کس که نداند و نداند که نداند ...؟

ج: می دانم، همان که نمی دانید باعث شده آن جا؟ امور عدمیه بالاخره باعث شده، این که نمی دانید.

س: ... جهل مرکب حتی مساوق هم نیست که این حرف بزنند...

ج: بله حالا اشکالی ندارد که شما... حرف این است آن جا که ارتکاب می کند. آن جایی که ارتکاب می کند را توجه می کنند. آن جا که ارتکاب می کند منشأش چیه؟ منشأش اعتقاد به صحت باید باشد. پس بنابراین....

س: ...

ج: بله، اعتقاد به این که... مثلاً غفلت دارد از این که این سم است، غفلت از این که سم است باعث می شود بخورد یا اعتقاد این که این آب است، این شربت است و این چیزها. این است که آن جاها باعث می شود دیگه.

یا این جا این آدم غفلت داشته از این که باید لباس احرام بپوشد و لبیک بگوید، غفلت داشته، توی پیراهن خودش گفته در مورد این روایت. چرا؟ غفلت از آن که باعث نشده در حقیقت، این که با لباس خودش هم می شود و درست است این باعث شده که در لباس خودش لبیک بگوید.

س: ...

ج: بله، جهالت بگوئیم. همین، چون در سلسله واقع می‌شود. آن باعث به این اعتقاد شده، چون از آن غافل است، جهل به آن دارد این اعتقاد برای او پیش آمده.

این یک مطلب. یکی دیگه نقض است به همین موردی که گفتیم. و قهراً این به فرمایش آقا ضیاء که شما می‌فرمایید در جهل مرکب بلاواسطه هست ولی در جهل بسیط مع الواسطه هست این گفته می‌شود در هر دو تا اتفاقاً مع الواسطه هست. در جهل مرکب هم آن باعث نشده.

پس بنابراین به این شکل می‌توانیم از فرمایش آقا ضیاء قدس سره دفاع کنیم.

اشکال دیگری که شده بر این قرینیت، این است که آقا... که اصلش از فرمایشات مرحوم امام رضوان الله علیه استفاده می‌شود اما به یک نحو اصلاح شده‌ای می‌خواهیم تقریر کنیم این مسأله را و آن این است که آقا جهل اصلاً امر عدمی است. عدم که نمی‌تواند سبب بشود برای چیزی بالدقه العقلیه. نیست، چیزی که نیست چه جور علت است. چه جهل مرکب، چه جهل بسیط. پس اگر شما این جا بخواهید این سببیت را، سببیت واقعیه بگیرید این نسبت نه به جهل مرکب درست است، نه نسب به جهل بسیط درست است. اگر بخواهید سببیت عرفیه، مسامحه عرفیه بگیرید این در هر دو هست. یعنی دخالت ما، دخالتی دارد در نظر عرف. پس بنابراین وجهی برای این که شیخ اعظم بفرماید که مراد به خاطر این با جهل مرکب است نه جهل بسیط نه. اگر نظر می‌فرماید شیخ اعظم به واقعیت سببیت هیچ کدام واقعیت سببیت ندارند. اگر نه، می‌فرماید معنای عرفی سببیت که همان مسامحه است در عرف، ولی عرف به این جازم است، این که در هر دو وجود دارد. پس بنابراین باز این فرمایش شیخ این قرینه نمی‌شود.

منتها چیزی که در این جا هست این است که ما به فرمایش آقا ضیاء قدس سره به این فرمایشی که اصلش از مرحوم امام رضوان الله علیه هست آمدم مطلب را درست کردیم که این «ارتکب امرأً بجهالة» اطلاقش شامل هر دو مورد می‌شود؛ هم مورد جهل مرکب، هم این. که این مسأله هم در فقه برای ما مهم است توی این روایت چون فقه الحدیث است دیگه. در باب حج آن جا طبق این حدیث باید فتوا داد که این حجتش درست و فلان، در هر دو صورت مثلاً اگر مقید و مخصصی پیدا نشود. و هم در باب اصول که ببینید در باب برائت از این روایت برائت استفاده می‌شود برای شبهات حکمیه یا نه؟ که می‌بینیم استفاده می‌شود. منتها اگر این جور بخواهیم جواب بدهیم و از باب قاعده قبح عقاب بالایان بخواهیم پیش بیایم این اثبات نمی‌شود به واسطه آن، آن برائتی که بخواهد با ادله احتیاط معارضه داشته باشد. چرا؟ برای خاطر این که، کی هست که این تردد و این شک موجب علم شخص می‌شود به این که قاعده قبح عقاب بالایان منطبق است، پس بنابراین امنیت از عقاب دارم و ارتکاب می‌کند؟ وقتی که شارع نگفته باشد احتیاط بکن، ادله احتیاط وارد است بر قاعده قبح عقاب بالایان. و این جا هم فرض این است که شما دارید درست می‌کنید جهالتش را با چی؟ یعنی علیت را به واسطه تطبیق قاعده قبح عقاب بالایان درست می‌کنید. ادله احتیاط نمی‌گذارد این تطبیق انجام بشود، پس در موارد کسی که اخبار احتیاط به او رسیده است، مجتهدی که از اخبار احتیاط اطلاع دارد او دیگه نمی‌تواند فرض بکند که بجهالة کاری انجام داده یا به مقلدنش گفته باید احتیاط کنید چون به خاطر ادله احتیاط باید به مقلدینش بگوئید دیگه. مقلد که دیگه در آن صورت تردیدش باعث نمی‌شود که. پس بنابراین یک برائتی از این روایت استفاده می‌شود که فقط در صورتی به درد می‌خورد که

ادله احتیاط را ما انکار کنیم، بگوییم اصلاً دلیلی بر احتیاط نداریم. اما اگر ادله احتیاط را انکار نمی‌کنیم، آن با این معارضه می‌کند، بلکه معارضه هم درست نیست این جا، اصلاً آن مقدم است، بلکه قائلند که وارد هست، موضوع این را از بین می‌برد.

س: بیان مرحوم امام این بود که در حالت جهل بسیط ...

ج: نه، ایشان این بیان را ندارند که چون این جهت می‌شود. می‌گویند دخالت دارد ولی این که موضوع را مثلاً... ایشان دیگر این‌ها را توضیح و تفصیل ندادند این چیزهایش را، این مطلب را. حالا شاید کلام آقا ضیاء را نقل... نمی‌دانم کردند یا نکردند چون من توی نوشته‌ام نیست که ایشان کلام آقا ضیاء را متعرض شده باشند. چون این نوشته برای بیست سال قبل شاید باشد.

س: ...

ج: حالا شاید هم بیاید. چون بعداً آن شاءالله. خود این یک اشکال مستقل است که ما حالا این جا تنبیهاً عرض کردیم، توضیح و تفصیلی دارد که بعد خواهیم گفت آن شاءالله به عنوان اشکال آخر.

این هم راجع به این قرائن. پس این قرائن ثلاثه که می‌خواست جلوی دلالت این روایت را بگیرد بر مانحن فیه، همه محل اشکال واقع شد پس فعلاً می‌توانیم بگوییم این یک برائتی از آن استفاده می‌شود حالا آن برائت معارض با ادله احتیاط هست یا این که نیست که البته حالا گفتیم اگر این جور که توجیهی که آقای چیز کرده باعث بشود آن برائت نباشد ولی حالا بالاخره اصل برائت را این دلالت می‌کند.

س: باء را برای معیت باشد این جا نفرمودید.

ج: خیلی بعید است، باء معیت این جا؟

س: بله.

ج: خیلی بعید است باء معیت این جا. کی احتمالش را داده؟

س: المحصول این طور فرموده.

ج: آن‌ها لابد به خاطر این جهات است.

س: ...

ج: چون سببیت را مثلاً متصور... امام هم گفته شاید به معنای عن باشد چون سببیت نمی‌شود باشد.

و اما اشکال دیگری که در این جا وجود دارد این است که این روایت نسبت به ادله احتیاط عام مطلق است و ادله احتیاط خاص مطلق است پس آن این را تخصیص می‌زند. چرا؟ چون این روایت می‌فرماید که «أی امرٍ ارتکب امرأً بجهلٍ»

فلاشیء علیه» این نکره در سیاق نفی می گوید چی به خصوص به قرینه مورد؟ می گوید هیچی بر او نیست؛ یعنی نه تبعات دنیوی دارد که بدنه ای باید بدهد، کفاره ای باید بدهد، روزه ای باید بگیرد، نه عقاب اخروی دارد. هر دو را نفی می کند. ادله احتیاط که نمی گوید عقوبت دنیوی دارد، فقط عقوبت اخروی را اثبات می کند پس بنابراین ادله احتیاط نسب به این روایت می شود چی؟ می شود اخص مطلق. بنابراین به هر دو طایفه می توانیم اخذ بکنیم.

س: ...

ج: بله این جهت هم هست که حالا مگر آن اشکال را بکنیم که این مورد حدیث نمی شود، اگر بخواهیم فقط غافل قرار بدهیم.

س: ...

ج: نه، تخصیص اگر بخواهد بخورد غافل را بیرون می کند دیگه آن وقت....

پس این هم یک اشکال است. این اشکال ظاهراً ما جوابی برای این پیدا نکردیم، این اشکالی است که به ذهن می آید و نمی دانم حالا تعرضی در کلمات شده یا نه؟ پس بنابراین این هم یک وجهی است که ما می توانیم از نظر فقه الحدیثی این جوری بگوییم که این اعم است، فلاشیء علیه همه این ها را شامل می شود، ادله احتیاط فقط عقوبت اخروی را اثبات می کند بنابراین از تحت این خارج می شود.

س: ...

ج: حالا داریم می گوییم، قبلاً نگفتیم حالا عرض می کنیم.

س: آن وقت این یک مطلب دیگه است؟

ج: بله. این می گوییم که حالا فرض کنید که این ای اطلاق هم داشته باشد یا عموم داشته باشد، یعنی هر فردی؛ زن باشد، مرد باشد، هر کس ارتکب امراً بجهالة این فلاشیء علیه. آن فلاشیء علیه است که، آن حکم است که می خواهیم از آن برائت.... فلاشیء علیه یعنی نه عقوبت اخروی دارد، نه تبعات دنیوی دارد، هر دو را نفی می کند. این جا هم امام علیه السلام اتفاقاً در مقام همین است که او هر چه را می خواهد درست کند که آن بدنه ای که آن ها می گفتند بر تو لازم نیست و من قابل هم دیگه لازم نیست بیایی حج، دارد نفی می کند. این هر دو را شامل می شود، ادله مخصص این را خارج می کند. این مورد را خارج می کند که می گویند از نظر عقوبت اخروی البته تو عقوبت داری به خاطر این که وظیفه اش این بوده که مثلاً... به خصوص در این مورد که خیلی تصورش بعید است که این اصلاً توی ذهنش نیامده که حج احکام دارد، همین طور راه افتاده و دیده مردم دارند....

س: تخصیص یا تقیید؟

ج: حالا دیگه این‌ها وابسته به این است که فلاشیء علیه عموم است، نکره در سیاق نفی دلالت بر عموم می‌کند یا نه نکره در سیاق نفی باز هم از باب اطلاق است. این‌ها دیگه وابسته به آن مبانی می‌شود. این مهم نیست که حالا اصطلاح تنقید را باید به کار ببریم، یا اصلاح تخصیص را به کار ببریم.

اشکال دیگری که وجود دارد اشکال مهمی است که از سابق این مطرح بوده و این است که گفتند این حدیث مورد است یا محکوم است نسبت به ادله احتیاط و توضیح این که حالا چرا مورد است یا محکوم است به بیان شهید صدر قدس سره این است که یا وجه سببیت در بجهالة آن است که آقا ضیاء فرمود و یا وجه سببیت این بیانی است که از ایشان است و این جدید است. و آن این است که آدم‌هایی که حکم واقعی، وصول حکم واقعی و علم به حکم واقعی آن‌ها را بر نمی‌انگیزاند به امثال و انجام بلکه حتی در آن صورت مخالفت می‌کند، این جور آدم‌ها در موارد شک و تردید و حکم ظاهری این‌ها حتماً این‌ها را تحریک نمی‌کند و عامل انجام نمی‌شود. بلکه این در اثر این که در جلوی رسیدن آن حکم واقعی را گرفته و حکم واقعی به او نرسیده قهراً این باعث می‌شود که می‌رود انجام می‌دهد، مخالفت می‌کند، ارتکاب می‌کند. یعنی کسی که مثلاً حرمت غیبت اگر یقین داشت غیبت حرام است بالحکم واقعی، این باعث نمی‌شد که او اجتناب بکند و ارتکاب نکند. این آدم وقتی حکم واقعی سبب عدم ارتکابش نمی‌شود، علم به حکم واقعی سبب ارتکابش نمی‌شود قهراً این آدم حکم ظاهری موجب عدم ارتکابش نخواهد شد بلکه چون این حکم ظاهری در جایی است که قهراً آن علم واقعی را ندارد، آن حکم واقعی را نمی‌داند در این جاها این سبب می‌شود بر این که مرتکب بشود و انجام بشود.

س: یعنی حکم ظاهری باعث می‌شود که کار را انجام بدهد؟

ج: آره.

س: فقط موجب آن می‌شود که انجام ندهد.

ج: نه، خوب دقت بکنید یک ظرافتی توی این کلام هست. آدمی که علم واقعی او را بر نمی‌انگیزاند، علم به حکم واقعی او را بر نمی‌انگیزاند. می‌دلند قطعاً این حرام است بالحکم واقعی. آدم‌هایی که این علم آن‌ها را بر نمی‌انگیزاند آیا علم به حکم ظاهری برمی‌انگیزاند یا این که شک در حکم واقعی دارد حالا شارع گفته احتیاط کن. این علم به حکم ظاهری چرا بر نمی‌انگیزاند او را؟ چون این علم به حکم ظاهری مساوق است با این که آن محرک اعلی که او هم نمی‌توانست آن را برانگیزاند او به دستش نرسیده. وقتی این چینی شد درست است که بگوییم این جهالت باعث شده چون این جهالت باعث شده که آن اعلی نیاید، آن اعلی هم ... عبارت‌شان را بخوانم یک مقداری... فرموده که: «و سببیه الجهالة التصديقية أعني الشك و التردد بالركوب الامر تكون لأحد وجهين الاول مركزية قاعدة قبح العقاب بلایان فی الاذهان و لو بلحاظ موالی العرفية» همان قاعده قبح عقاب بلایان حالا عقلی هم نگوییم ولی به لحاظ مبانی عرفی توی ارتکازات عقلاء هست بیانش همان است که آقا ضیاء فرموده. «الثانی: أن محرکة العلم للإمتثال أشد و أقوى من محرکة الإحتمال للأمتثال» محرکیت علم بالاتر از محرکیت احتمال است «و محرکة الاحتمال اضعف درجة من محرکة العلم فمن لاتکفیه تلك الدرجة من المحرکة» که آن علم به خود تکلیف است. «فمن لاتکفیه تلك الدرجة من المحرکة تكون الجهالة سبباً لركوب الامر» این

جهالتش موجب رکوب امر می شود «من باب مساوقتها لفقدان درجة الاعلى من التحريك» چون قبلاً در آن جا آن درجه اعلی نیست. آن درجه اعلی هم آن را بر نمی انگیزاند حالا هم پس همین طور است. «و شیء من هذين...» بعد ایشان فرموده پس این، این دو تا وجه را دارد. این سببیت در صورتی که این دو وجه، این سببیتی که در این دو وجه ممکن است ما تصویر بکنیم در صورت وصول ادله احتیاط دیگه کارایی اش را از دست می دهد اما اول لما ذکرنا، برای این که وقتی ادله احتیاط برسد دیگه عقل انسان حکم به قاعده قبح عقاب بلایان نمی کند. اما ثانی چرا؟ «و اما الثانی فأنه إن کان هناك فرقٌ بحسب تفكير الاصولی بین العلم بالخطاب الواقعی و العلم بالخطاب الظاهری فی المحرکیة فلا فرق بینهما من هذه الناحیة بحسب تفكير العرفی» می فرماید که این دقت یک دقت عقلی اصولی است اما توی عرف فرقی بین این دو تا نیست یعنی اگر آدم بفهمد خدا فرموده... یقین کند خدا فرموده لاتعتب یا نه، یقین نکند خدا فرموده لاتعتب، فرموده اگر شک کردی غیبت جایز است یا جایز نیست احتط، در هر دو صورت آدمی که بیاید آن کار را انجام بدهد عرف به او نمی گوید ارتکب بجهالة بلکه می گوید ارتکب بمعصیة و طغیان و هتک مولی و عدم توجه به فرمایش من، مگر نگفته بود احتیاط بکن. عرف فرقی بین این دو تا نمی گذارد. پس چه در صورتی که ادله احتیاط به شخص برسد در این صورت ارتکب بجهالة عرفاً صادق نیست. ای کاش ایشان به جای این همه فرمایش همین کلمه را از اول فرموده بود که ارتکب امراً بجهالة کجا عرف می گوید؟ شارع بگوید احتیاط بکن. اما اگر شارع گفته احتیاط بکن، ارتکب بجهالة؟ نه ارتکب بمعصیة بطغیان، صادق نمی آید. پس یک کلمه از حرف ایشان در حقیقت، و آن این است که این صدق عرفی ندارد، در صورتی که ادله احتیاط رسیده باشد این صدق عرفی ارتکب بجهالة ندارد، بلکه صدق عرفی ارتکب بعصیان و طغیان دارد.

س:؟؟

ج: نه، ولو نباشد.

س:؟؟

ج: نه، می گوید مولی با این حرفش می خواهد بگوید من دست از آن برنداشتم. فرقی نمی کند حکم به تو برسد یا مولی بگوید آن حکم مجهول را من دست از آن برنداشتم، احتیاط کن، اگر باشد من دست برنداشتم. همین که مولی بگوید اگر باشد من دست برنداشتم و راضی به ترک آن نیستم پس این آدمی که انجام می دهد دیگه بجهالة نیست، به طغیان هست. در مقابل مولی دارد طغیان می کند و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۶۶ - ۱۳۹۵/۱۲/۰۸

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

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَنَبِيِّكَ وَأُمَّ أَجْبَانِكَ وَأَصْفِيَانِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَفَضَّلْتَهَا وَأَخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّلِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَأَسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَكُنِ الثَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أَيْمَةِ الْهُدَى وَحَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَالْكَرِيمَةِ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَعَلَى أُمِّهَا صَلَوةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتُقَرِّ بِهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَابْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّجِيَّةِ وَالسَّلَامِ

بحث در این اشکال بود که این روایت شریفه مورد است نسبت به ادله احتیاط و دو بیان داشت؛ یک بیان این بود که این باء سببیت بجهاله به واسطه تطبیق قبح عقاب بلایان سببیت پیدا می کند جهل و به این تناسب باء بر بجهاله وارد شده است و وقتی که این چنین شد پس بنابراین ادله احتیاط که وارد است بر قاعده قبح عقاب بلایان پس وقتی که ادله احتیاط به شخص رسید او چنین تطبیقی دیگر در ذهنش منعقد نمی شود، وقتی نشد پس این بجهاله دیگره آن جا نیست.

و بیان دوم هم حاصلش این شد که وقتی ادله احتیاط به شخص می رسد عرفاً دیگر به این نمی گویند ارتکب بجهاله، می گویند چه جهالتی داشت، شارع که گفته بود من دست از حکم واقعی بر نمی دارم باید احتیاط بکنید، بلکه می گویند ارتکب بطیغان و عصیان. این بیان موردیت است. پس آن که آمد اصلاً جا برای این باقی نمی ماند عرفاً.

محقق نائینی قدس سره از این اشکال موردیت جواب دادند بنابر آن چه در اجود التقریرات تقریر شده، ایشان فرمودند که این روایت که فرموده لاشیء علیه ای امر ارتکب امرأ بجهاله فلاشیء علیه، این ولو این که به لسان نفی عقاب است و می گوید چیزی به گردش نیست اما در حقیقت یک معنای اثباتی مدلول این روایت است ولو در ظاهر یک معنای نفی است که لاشیء علیه، اما یک معنای اثباتی این جا مقصود است و این عبارت کنایه از آن است و آن عبارت است از ترخیص که هر وقت شما جاهل هستید مرخص هستید، من شارع در موارد جهل به شما ترخیص دادم، اجازه دادم که انجام بدهید. پس بنابراین وقتی ترخیص شد این قهراً با ادله احتیاط معارضه می کند چون ادله احتیاط می گوید تو مرخص نیستی، باید احتیاط بکنی، من اجازه ندادم، مدلول این می گوید من اجازه در مورد جهل، پس این دو تا با هم تعارض می کنند نه مورد این باشد. موردیت به خاطر این است که مستشکل و قائل خیال کرده معنای آن روایت فقط این است که می گوید عقاب نداری، چیزی بر گردن تو نیست چون عقاب نداری. نه، این کنایه است به لسان نفی عقاب دارد کنایه می زند از این که تو مرخص هستی، پس بنابراین تعارض برقرار است و دلالت این روایت بر برائت شرعیه تمام است فلذا ایشان فرموده این من أقوى الروایات است که دلالت می کند بر برائت شرعیه.

س: ...

ج: نه در عقاب بلایان ترخص نیست.

س: ...

ج: نه، فقط این است که عقاب قبیح است اما این که قانون شرع این است که این مرخص است، مباح است، نه.

س: ...

ج: می‌گوید کنایه است دیگه، مثل این که می‌گوید زیدٌ کثیر الرماد، این کنایه است از این که سخاوت دارد.

س: ...

ج: حالا ایشان این طوری فرموده. ظاهراً این فرمایش تمام نیست و این کنایه از آن مطلب نیست چون در مورد که شخص مرخص نیست، در مورد بحث ما، یعنی این شخصی که آمده این سؤال را کرده خدمت امام صادق سلام الله علیه، این همان طور که در اشکال بعد خواهیم گفت این شخص فحص نکرده، سؤال نکرده، شبهات حکمیه قبل الفحص بوده، در شبهات حکمیه قبل الفحص که ترخیص نیست، بلکه عقاب است در آن صورت. بنابراین چطور حضرت در این جا ترخیص می‌دهند که تو همان کاری که کرده بودی درست بوده که آن بدون لباس احرام در قمیصش لبیک گفته بود، شارع دارد این‌ها را ترخیص می‌دهد. معلوم است که این جا ترخیص نیست، اگر باشد همین است که تبعه‌ای ندارد، یعنی این فعل تو بعد از انجام که ارتکبت ... ترخیص این است که می‌توانی مرتکب بشوی، اما این جا بعد از فرض ارتکاب دارد می‌فرماید تبعه‌ای ندارد و فرق بین این دو تا مطلب. در باب ترخیص می‌گوید مأذون هستی می‌توانی انجام بدهی، این جا می‌گوید انجام بدهی، می‌توانی مرتکب بشوی. بلکه بعد از الارتکاب دارد می‌گوید حالا چون جاهل بودی بعد الارتکاب تبعه‌ای بر تو نیست، حالا تبعه دنیوی مثل بدنه و كفاره و امثال ذلك، اگر گفتیم اطلاق داریم می‌گوییم تبعه اخروی هم مثلاً نداریم. فوقش این می‌شود دیگه. پس بنابراین این فرمایش که ایشان فرموده این کنایه است یا دلالت التزام می‌کند بر ترخیص این مطلبی است که...

س: ... تبعه ندارد مرخص هم نیست؟

ج: مرخص هم نیست. یعنی شارع قانون ترخیص و اباحه این جا نداده.

س: ...

ج: برائت معنایش ترخیص نیست، بله. کل شیءٍ حلال، ترخیص است. ولی اگر گفت عقاب نداری این ترخیص نیست. بله عقل می‌گوید این جا تو می‌توانی، این دیگه حرف عقل است نه شرع، می‌گوید حالا که عقاب نیست پس تو مشکلی نداری، آن عقل است که می‌گوید تو مرخصی از باب این که عقابی نیست، نه این که حکم شرع این است که تو مرخصی، فرمایش ایشان این است که مجعول در این روایت ترخیص شرعی است.

س: ...

ج: استحقاق، باز نفی استحقاق و نفی عقاب غیر از مسأله ترخیص است، ترخیص یک مجعول آخری است.

س: ...

ج: مجعول اصولی همین است که بگوید استحقاق عقاب نداری.

س: ...

ج: بعد از ارتکاب لا شیء علیه یعنی تبعه‌ای ندارد این. اما من مرخص کرده بودم تو را، حکم من این است که تو مرخصی که این جوری عمل بکنی؟ نه.

س: ...

ج: به درد تعارض نمی‌خورد یعنی متعارض نمی‌شود با آن و الا چرا، برائت را برای ما اثبات می‌کند آن چه که توی اصول می‌خواهیم اگر اطلاقش را بپذیریم و اشکال بعدی را صرف‌نظر بکنیم بله به درد برائت می‌خورد اما این برائتی که معارضه بکند با آن نه. برائت بالمعنی الاعم را ثابت می‌کند که دیروز می‌گفتیم و مورد ادله احتیاط است. اگر ادله احتیاط را اشکال کنیم اصلاً دلاله و سنداً و نداشته باشیم این مرجع ما می‌شود. اگر ادله احتیاط بود با این تعارض می‌کند باید بیاییم حل تعارض را چه کار باید بکنیم.

س: ...

ج: این فرمایش حضرت‌عالی است ولی آقای نائینی خواسته از این اشکال تخلص بجوید، از همین بیان که قائل به مورد بودن این جور می‌گوید، ایشان می‌گوید اشتباه می‌کنی چون مفادش ترخیص است، ترخیص که شد پس معارض می‌کند، این حرف آقای نائینی به این آدمی است که این حرفی که شما می‌زدید می‌زد.

س: ...

ج: جواب چی می‌دهیم؟ می‌گوییم آقای نائینی قبول است اگر مفادش ترخیص بود، همان است که شما می‌گویید، درسته من هم قبول دارم، ولی مفاد این ترخیص نیست، مفاد این همان مطلب است، دارد می‌گوید چیزی، تبعه‌ای بر تو نیست بعد از عمل، ترخیص این است که این کار را می‌توانی انجام بدهی. امام صادق که این جا نمی‌خواهد بفرماید تو می‌توانی توی قمیصت لیبک بگویی. این را که امام صادق نمی‌خواهد بفرماید که تو مرخص در این هستی، نه حالا که این کار را انجام دادی جهلاً تبعه‌ای نداری.

س: حتی تبعه اخروی؟

ج: حتی تبعه اخروی اگر گفتیم اطلاق دارد دیگه. تبعه‌ای نداری، نمی‌خواهد بگوید تو مرخص بودی از نظر شارع از این که در قمیصت لیبک بگویی. یا مرخص هست هر جاهلی که در این قمیص بگوید، نه مرخص نیست. فوqش این است که تبعه ندارد، نه این که مرخص است. ایشان فرموده مفاد این، ترخیص است پس اشکال کسانی که می‌گویند مورد است وارد نیست. جواب این است که نه، این مفادش ترخیص نیست.

س: ...

ج: چرا، آقا نائینی می‌گوید این کنایه است شما به معنای مکنی الیه باید توجه بکنید.

س: ...

ج: بله، نه نمی گویند بجهالة انجام داده.

س: ... شهید صدر می گویند؟؟

ج: می گویند از روی جهلش انجام نداده. ایشان این جوری می گوید.

س: لذا موضوع منتفی است حالا مرخص باشد، لا شیء علیه باشد، هر چی باشد باز هم ...

ج: می دانم، اما اگر گفت مرخص. اگر گفت این آدم جاهل مرخص...

س: ...

ج: حالا آن یک بیان دیگری است که باز شما بیایید بفرمایید. بگویند باء سببیت این جا دارد، فلان است، چون آن بیان آقای صدر نبوده، این بیان جدیدی است، به همان شکلی که این قبح عقاب بلایان تقریب می شده.

س: ...

ج: نه، چون می خواهند آن تبعات دیگر را هم بردارند که من قبل لازم نیست بگویند، اگر قبل از این بوده که اشکال نداشته.

این فرمایش آقای نائینی و جوابش. آخرین اشکالی که به استدلال به این روایت شریفه هست این است که...

س: ...

ج: چون هر دو تقریبی که به خاطر باء سببیت شد این نبود. یکی به قاعده قبح عقاب بلایان بود...

س: ...

ج: می دانم، پس بنابراین این جوری می شود دیگه.

س: ...

ج: جهالة که می خواهد قاعده قبح عقاب بلایان را بیاورند این است که نه واقع معلوم باشد و نه حکم ظاهری معلوم باشد. چون بیان است دیگه، بیان است. ادله احتیاط که وارد است بر قاعده قبح عقاب بلایان. اما آن جا آن روایت با این روایت فرق می کند. او می گوید هر چیزی که نهی در آن صادر نشده مطلق است یعنی ترخیص دارد می دهد، مطلق است از نظر شارع، حکم دارد جعل می کند می گوید مطلق. آن وقت می گوییم آقا خودت گفتی مطلق چون ما جاهل به شرط هستیم از این طرف می آید می گوید احتیاط کن؟ آن جا تعارض درست است.

س: ...

ج: نه، مورد نمی تواند باشد.

س: ...

ج: بله، اگر نهی... ولی خلاف ظاهر بود دیگه، ظاهرش این بود که وَرَد فیه، در باره خودش.

س: ...

ج: نه اعم است، بجهالة یعنی خبر نداشته که باید چه کار بکند، یعنی مطلق وظیفه را نمی دانسته. مطلق وظیفه، چه وظیفه واقعی، چه وظیفه ظاهری برای او معلوم نبوده، این جا است که عرف می گوید بجهالة. اگر حرف آقای صدر را بزنیم، اگر حرف قوم را بزنیم، آقای آقا ضیاء را بزنیم. آن هم این است که باء سببیت است، باء سببیت به واسطه تطبیق قاعده قبح عقاب بالایان است، و قاعده قبح عقاب بالایان کجا تطبیق می شود؟ جایی که اخبار احتیاط نرسیده باشد.

و اما اشکال اخیر این است که ما این جا یک قرینه ای داریم که با آن قرینه می توان گفت که این لاشیء علیه نفی عقاب اخروی را نمی کند فقط نفی تبعات دنیوی است من الکفارة و امثال ذلک. آن قرینه چیه؟ آن قرینه این است که این شخص... ما مطمئن هستیم به این که جاهل مقصر است، چرا؟ برای این که آدمی که توجه به این که حج واجب است داشته، و این که حج استطاعت می خواهد توجه داشته فلذا می گوید چند سال کاسبی کردم حالا پول به اندازه ای جمع شد که دیدم حج باید بروم. حرکت کرده بیاید حج و ظاهر هم این است که کسی می خواهد حج بیاید اولاً می داند حج یک عملی است، این یک اجزایی دارد، ابعاضی دارد، شرایطی دارد، خصوصیات دارد، باید برود یاد بگیرد، قهراً این آدم توجه دارد که این جا شارع احکامی دارد. و هر کسی هم می گوید وقتی می خواهد برود باید تکلیف را یاد بگیرد و انجام بدهد. این فحوص نکرد، علاوه بر این که این آدم ظاهر این است که با یک جماعتی آمده توی مسیرش مثلاً اگر از یک میقاتی عبور کرده آمده. دیده میقات در میقات آن جا چه کار می کنند، این اصلاً توی ذهنش نیامده که شاید این کار واجب است. آن جا هم آمده رد شده سؤال نکرده، بعد آمده توی مسجد دیده آن ها باز کارهای چیز می کنند، آمده همین طور لبیک گفته. پس این نظمئن به این که این جاهل قاصر نیست، جاهل مقصر است. جاهل مقصر استحقاق عقاب اخروی را دارد مگر این که شارع ببخشد دیگه ولی استحقاقش را دارد و عقاب دارد، لاشیء علیه نیست نسبت به عقاب اخروی. پس اگر این فلاشیء علیه می خواهد هم عقاب اخروی را نفی کند، هم عقاب دنیوی را نفی کند لازم می آید خروج مورد از اطلاق و خروج مورد از دلیل چیه، مستهجن است. فلذا است که در فقه هر جا این جور بشود که یک روایتی داشته باشیم و موردش یک امری باشد، جواب امام در مورد یک امری وارد شده باشد. یک دلیل مخصصی بیاید و دلالت بر امری بکند که مورد از آن دلیل خارج باشد. این جا گفته نمی شود که این دلیل تخصیص می زند این جا را، آن جا گفته می شود که آن مخصص با این معارضه می کند چون استهجان عرفی دارد این. مثلاً یک کسی آمده گفته هل یجب علی أن اکرم زیداً، حضرت فرمود یجب اکرام العالم، بعد یک دلیل بیاید بگوید یحرم اکرام هذا الزید. آن یحرم اکرام هذا الزید نمی آید این را تخصیص بزنند، آن با این دلیل معارضه می کند، چون آن جا آن آقا از زید سؤال کرده بود، امام هم فرمود یجب اکرام العالم. خروج مورد استهجان دارد پس باید یا آن کلام را امام نفرموده باشد یا این مخصص را امام نفرموده باشد، از این جهت تعارض می کند. حالا در مانحن فیه اگر این لاشیء علیه بخواید عذاب اخروی را هم نفی بفرماید، در مورد که این جاهل قاصر نیست، جاهل مقصر است

نسبت به عذاب اخروی ولو حالا عذاب دنیوی یعنی کفاره نباید بدهد و این‌ها، این‌ها موضوعش ممکن است کسی باشد که عالم است و جاهل نیست. آن‌ها اشکالی ندارد ولی نسبت به عذاب اخروی این چنین است.

بنابراین به این قرینه می‌گوییم این روایت نفی عذاب اخروی نمی‌کند، پس به درد برائت نمی‌خورد و این یک مسأله فقهی را دارد می‌گوید که در این جا شما کفاره لازم نیست بدهید، حج دو مرتبه لازم نیست انجام بدهید، این مسائل فقهی را دارد بیان می‌کند، کاری به برائت در این جا این روایت ندارد و لااقل از این که این قرینه باعث می‌شود که ما شک در اطلاق و عموم بکنیم این جا. مگر کسی بگوید خروج مورد از اطلاق لا بأس به.

س: ...

ج: چون آن مسلم است که جاهل مقصر برائت ندارد، یعنی چیزی نیست که بخواهد با این معارضه بکند آن بخورد زمین. آن از مسلمات است، حالا آن را هم کسی بگوید، حالا فرض کنید کسی بگوید نه، آن از مسلمات نیست پس معارضه می‌کنند تساقط می‌کنند پس ثابت نمی‌شود.

فتحصل مما ذکرنا که به این روایت نمی‌توان برای... ولو سند این روایت تمام است ولی نمی‌توان برای بحث ما به آن استدلال کرد لااقل به خاطر این اشکال اخیر.

س: ...

ج: گفتیم خروج از اطلاق اگر بپذیریم که... یا لااقل شک داریم.

س: ...

ج: بله، شک داریم دیگه.

س: ...

ج: بله، ولی حالا شک داریم در آن حرف.

س: ...

ج: نه آن چون واضح است، چون واضح است شبهات حکمیة قبل الفحص بوده، شاید هم گفته حالا در این روایت نقل نشده، شاید هم فرموده در این روایت همه چیز را نخواستہ نقل کند، می‌شود نقل نکرد.

س: ...

ج: همین دیگه، این‌ها را ببینید یک بحثی هست که امام همه چیزها را شسته و روفته و دسته‌بندی کرده فرموده، مرحوم امام جواب می‌دادند یک وجهش شاید همین است که حوزه‌ها درست بشود و الا اگر شسته و روفته بود... حوزه‌ها درست

بشود تا یک عده مدافع قهری برای اسلام این متد را به کار بردند. چرا شسته و روفته نفرمودند. یک جهاتی که ما این قدر باید بنشینیم بحث کنیم، اطلاق و تقييد و مفهوم و...

س: ...

ج: نه، اگر کسی آن طور بگوید، می گوید این بخش آن تطبیق می شود، تطبیق است نه استعمال لفظ در اکثر از معنا.

س: ...

ج: نه، مطلق بوده، ممکن است کسی این جور بگوید، ما که اشکال کردیم گفتیم یعنی چون خروج مورد لازم می آید.

س: ...

ج: نه، این تطبیق بخشی از معنا است به لحاظ مورد نه کل معنا، در همان اطلاق...

س: ...

ج: بابا به جهالة اعم است. من ارتكب امراً بجهالة، این جهالت اعم است از چی؟ از قاصر و مقصر و همه این ها. فلا شیء علیه، شیء ای بر او نیست. این فلاشیء علیه اطلاق داشته باشد هم عذاب اخروی را بگیرد، هم عذاب دنیوی را بگیرد. در مورد به خاطر این که آن قرینه قطعیه حافیه به کلام است معلوم است از آن حیثش که عذاب اخروی باشد نمی خواهد تطبیق کند امام، ولو این عام است، از آن حیثش امام نمی خواهد تطبیق بفرماید.

س: ...

ج: یا مقصرند.

س: ...

ج: نه، حج را می داند یک کاری است، حج اعمالی دارد دیگه.

س: ...

ج: نه نگفته از کسی پرسیدم، این ها نیست. نگفته از کسی پرسیدم این جوری به من گفت. گفت آن ها به من می گویند حج تو باطل است و از سال دیگه باید انجام بدهی و باید بدنه بدهی و این ها، سنی ها آمدند به او اشکال کردند.

س: ...

ج: بله، درست می فرمایید.

س: ...

ج: چرا، تکلیفش را انجام نداده.

س: ...

ج: چرا دارد. چون ترک واجب کرده، یا فعل محرم انجام داده.

س: ...

ج: نه، این مسأله پرسید که حج من درست است یا باطل است. باید پیراهنم را از پایین در بیاورم یا از بالا می‌توانم در بیاورم. این‌ها را سؤال کرد، راجع به عذاب و عقاب اخروی سؤال نکرده اصلاً.

روایت دیگری که به آن استدلال شده برای روایت عبدالرحمن بن الحجاج هست که ان شاء الله فردا و صلی الله علیه و آله. محمد و آله.

پایان.

جلسه ۶۷ - ۱۳۹۵/۱۲/۰۹

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

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَنَبِيِّكَ وَأُمَّ أَحِبَّائِكَ وَأَصْفِيَّائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَفَضَّلْتَهَا وَاخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّلِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَأَسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَكُنِ الثَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أَيْمَةِ الْهُدَى وَحَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَالْكَرِيمَةِ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَعَلَى أُمِّهَا صَلَوةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتُقَرِّبُهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَأَبْلِغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّجِيَّةِ وَالسَّلَامِ.

حدیث دیگری که به آن استدلال شده برای اثبات برائت در شبهات حکمیة صحیحہ عبدالرحمن بن الحجاج هست که این روایت در کافی شریف، تهذیب، استبصار، نوادر احمد بن محمد بن عیسی روایت شده:

«عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ ع (در تهذیب عن ابی عبدالله ع است) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ فِي عِدَّتِهَا بِجَهَالَةٍ» ازدواج می‌کند با یک خانمی که در عده طلاق قرار دارد، یا عده وفات «أُ هِيَ مِمَّنْ لَا تَحِلُّ لَهُ أَبَدًا» آیا این مرأه مرأای است که دیگه حرمت ابدی برای این مرد پیدا می‌کند؟ «فَقَالَ لَا أَمَّا إِذَا كَانَ بِجَهَالَةٍ فَلْيَتَزَوَّجْهَا بَعْدَ مَا تَنْقَضِي عِدَّتُهَا» حضرت فرمودند نه حرمت ابدی ندارد اگر جاهل بوده، عامد نبوده این بعد از این که انقضاء عده شد می‌تواند با او ازدواج کند یعنی این ازدواج الان باطل است و لکن که در عده واقع شده جاهلاً جهلاً، وقتی انقضاء عده شد می‌تواند با او ازدواج کند «وَقَدْ يُعَذِّرُ النَّاسُ فِي الْجَهَالَةِ بِمَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِكَ» مردم در معذور پنداشته می‌شوند در جهالت به اموری که بالاتر از این هست، چیزهای بالاتر از این هم مردم معذور در آن می‌شوند. پس دیگه این جا که چیز خودش را دارد «فَقُلْتُ بِأَيِّ الْجَهَالَتَيْنِ

يُعْذَرُ بِجَهَالَتِهِ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ ذَلِكَ مُحَرَّمٌ عَلَيْهِ أَمْ بِجَهَالَتِهِ أَنَّهَا فِي عِدَّةٍ» می‌گوید که عرض کردم خدمت حضرت که به کدام از جهالتین این معذور هست؟ یکی آیا به جهالت این که این کار حرام بوده بر او «وَأَنَّ ذَلِكَ مُحَرَّمٌ عَلَيْهِ أَمْ بِجَهَالَتِهِ أَنَّهُ فِي عِدَّةٍ» یعنی شبهه حکمیه یا شبهه موضوعیه. جهالت اینها فی عِدَّة، می‌شود شبهه موضوعیه، جهالت اینها محرم علیه می‌شود شبهه حکمیه.

«فَقَالَ إِحْدَى الْجَهَالَتَيْنِ أَهْوَنُ مِنَ الْأُخْرَى» حضرت فرمود یکی از این جهالت‌ها اهون است از دیگری و آسان‌تر است امرش از دیگری. «الْجَهَالَةُ بِأَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ ذَلِكَ عَلَيْهِ» جهالت به این که این حرام است بر او که شبهه حکمیه است این اهون است «وَذَلِكَ بِأَنَّهُ لَا يَقْدَرُ عَلَى الْإِحْتِيَاظِ مَعَهَا» چون وقتی شبهه حکمیه باشید و نمی‌داند که این حرام است بر او این قدرت بر احتیاط ندارد. اما به خلاف شبهات موضوعیه که قدرت بر احتیاط دارد. «فَقُلْتُ فَهَوَّ فِي الْأُخْرَى مَعْذُورٌ» عرض کردم که آیا نسبت به آن دیگری هم معذور است یعنی اگر شبهه موضوعیه... می‌داند که نکاح در عده حرام است ولی نمی‌داند این خانم در عده هست یا نه، آیا در این صورت هم معذور است؟ «قَالَ نَعَمْ إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا فَهَوَّ مَعْذُورٌ فِي أَنْ يَتَزَوَّجَهَا فَقُلْتُ فَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مُتَعَمِّدًا وَلِلْآخَرِ يَجْهَلُ فَقَالَ لِلَّذِي تَعَمَّدَ لَمْ يَجِلْ لَهُ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى صَاحِبِهِ أَبَدًا.» اگر جاهل نبودند آن دیگه نمی‌تواند. قطعاً این ازدواج پا نمی‌گیرد چون بر او حرام است و این ازدواج نمی‌تواند پا بگیرد.

این حدیث شریف به دو مقطع استدلال می‌شود برای اثبات برائت در شبهات حکمیه؛ یکی آن صدر حدیث «وَقَدْ يَعْذَرُ النَّاسُ فِي الْجَهَالَةِ بِمَا هُوَ اعْظَمُ مِنْ ذَلِكَ» مردم معذور انگاشته می‌شوند در جهالت به امری که بالاتر از این است که این هم شبهات موضوعیه را می‌گیرد، هم شبهات حکمیه را می‌گیرد و هم چنین این قسمت که حضرت فرمود «الْجَهَالَةُ بِأَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ ذَلِكَ عَلَيْهِ» این جهالت به این که این حرام است این اهون از آن یکی است. پس معلوم می‌شود در این جا هم؛ در شبهات حکمیه وقتی جهل به حرمت داری این باعث عذر هست. این تقریب استدلال به دو مقطع از این روایت شریفه.

س: چرا اهون است؟

ج: حالا این‌ها کم‌کم روشن می‌شود.

مناقشه شده است به استدلال به این روایت شریفه از دو جهت: یکی از جهت صدور و یکی از جهت دلالت. اما از جهت صدور وجه اشکال این است که علیرغم این که این روایت من وقع فی سندها افراد موثق هستند و صحیح‌ه عبدالرحمن بن الحجاج گفتیم، علیرغم این که این سند سند تام و تمامی است اما در عین حال دارای یک تشویشی است که انسان علم اجمالی پیدا می‌کند که یکی از این روات اشتباه این جا کرده و این فرمایش امام نمی‌شود باشد و آن این است که حضرت فرمودند إحدى الجهالتين اهون از دیگری است، جهالت به این که این حرام است بر او این اهون است از جهالت بر این که این در عده است یا نه، این جا سؤال این است که این جهالت را به چه معنا می‌خواهید بگیرید، اگر این جهالت یعنی غفلت و جهل مرکب، اگر این است که بله، که با این تعلیل هم جور در می‌آید چون در جهل مرکب است انسان قادر به احتیاط نیست. وقتی که یک چیز حرامی را خیال می‌کند حلال است، یقین دارد حلال است به جهل مرکب، یا غافل است اصلاً از حکم شرع این جا احتیاط نمی‌تواند بکند، چه احتیاطی بکند، احتمال حرمت نمی‌دهد که احتیاط بکند، یقین دارد حلال است.

اگر مقصود این است در شبهات موضوعیه‌اش هم همین است. اگر آن جا هم جاهل مرکب است آن جا هم نمی‌تواند احتیاط بکند، یقین دارد این غذا حلال است، این غذا یقین دارد گوشت گوسفند ذبح شده است و حال این که واقعاً خوک است واقعاً. این نمی‌تواند احتیاط کند، یقین دارد. جاهل مرکب است، و اگر از این جهل جهل بسیط مقصود است در مورد علم به احکامش هم می‌تواند احتیاط بکند، در مورد شک در احکام به جهل بسیط یعنی تردد دارد آن جا می‌تواند احتیاط بکند. همان طور که در موضوعات می‌تواند احتیاط بکند. اگر بیاییم بگوییم که نه این جهل آن جا معنایش جهل است در احکام را امام فرض فرموده جهالت به جهل مرکبی و در موضوعات فرض فرموده به جهالت به نحو جهل بسیطی. این تفرقه بین دو جهل این جا چه معنایی می‌دهد، چرا تفرقه می‌فرماید، آن که سؤالش این بود که کدام جهل‌هایی... همه جهل‌ها را با هم مساوی حساب می‌کرد، آدم که می‌خواهد بگوید کدام اهون است، کدام اهون نیست که نمی‌تواند دو موضوع مختلف را با هم ملاحظه بکند. در مقایسه که کدام اهون است کدام اهون نیست باید موضوع‌ها برابر باشند و الا بگوییم جهل در آن جا جهل مرکبش را بسنجیم با جهل بسیط این جا، هر دو جا جهل بسیط، هر دو جا جهل مرکب آن وقت اهون کدام است، این درست است. پس بنابراین این مطلبی که در این جا نقل شده گفته می‌شود که ما مطمئن هستیم این از امام نمی‌شود صادر شده باشد. پس یکی از روایات اشتباه کرده یا همان عبدالرحمن بن الحجاج این جا اشتباه کرده ولو ثقه هست، ثقه که معصوم نیست یک جا ممکن است اشتباه بکند، و یا روایت بعد از ایشان که نقل کردند این توی این سلسله که آمده گاهی حرف‌ها که نقل می‌شود ضریب خطای آن هم بیشتر می‌شود دیگه. هرچی واسطه کمتر باشد ضریب خطا کمتر است، هر چی واسطه بیشتر باشد احتمال این که یکی از این‌ها خطا کرده باشد احتمالش افزون می‌شود.

پس بنابراین این سند را نمی‌توانیم بگوییم چون علم اجمالی پیدا می‌کنیم. اگر کسی بگوید ما علم اجمالی هم پیدا نمی‌کنیم ولی مظنون این است که این برای امام نیست، باز کسانی که مثل شیخنا الاستاد دام ظلّه می‌گویند حجیت امارات مشروط به این است که ظن به خلاف نداشته باشیم. این جا هم ما ظن به خلاف داریم، ولو سند صحیح است ولی ظن به خلاف داریم، حداقل این است دیگه، اگر اطمینان یا قطع به خلاف نداشته باشیم ظن به خلاف داریم. پس بنابراین باز روی این مبنا اشکال پیدا می‌کند. این اشکال از جهت صدوری که گفته می‌شود این چنین است.

از این اشکال دو جواب وجود دارد:

جواب اول این است که این اشکال برای قسمت دوم است، برای ذیل حدیث است اما صدر حدیث «فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك» اگر آن دلالتش درست باشد آن جا هم ما نه اطمینان به خلاف داریم، نه ظن به خلاف داریم و تفکیک در حجیت در مثل این جور جاهایی که جملات مستقل هستند و به هم غیرمربوط هستند، چون آن بعدی در جواب یک سؤالی است، اگر آن سؤال را هم نکرده بود که حضرت دیگه آن فرمایش‌ها را نمی‌فرمودند، به همان قبلی بسنده می‌کردند، آن خودش تام و مستقل است آن صدر حدیث «فقلت بأى الجهالتين يعذر» بعد از این که این سؤال را کرده آن مطالب ذیل آمده. پس اگر این سؤال را نکرده بود همان صدر مطلب تمام بود دیگه. تفکیک در حجیت و اصول ثابت شده که اشکالی ندارد در این جور موارد. بنابراین ذیل حجت نمی‌شود به خاطر این علم یا اطمینان یا ظن به خلاف، اما صدر که چنین چیزهایی در آن نیست بنابراین اشکال صدوری نسبت به صدر وارد نیست.

جواب دومی که بعض اعلام یا غیر واحدی از اعلام داده‌اند که البته اشکال به این شکلی که من مطرح کردم در کلمات مطرح نشده آن قدر که من دیدم ولی اصل مطلب همین هست، یعنی مطرح شده و آن این است که فرمودند این جا جهالت‌ها این طور نیست که در معنا استعمال شده باشد، جهالت یعنی جهالت، منتها معمولاً در این مسأله ما جهالت در مورد شبهات موضوعیه‌اش که این زن در حال هست، نیست، این معمولاً به نحو جهالت بسیطه است، تردید است، چون هر کسی که می‌خواهد ازدواج بکند بالاخره توی ذهنش این می‌آید مخصوصاً اگر شوهر داشته و حالا احتمال می‌دهد مطلقه باشد یا شوهر داشته فوت شده، این حالا توی عده هست یا عده نیست معمولاً این شک و تردید پیدا می‌شود. پس بنابراین جهل مرکب این جاها نیست چون این فرضیه که کسی می‌خواهد ازدواج بکند با یک خانمی که مسبوق به ازدواج بوده و حالا توجه به این پیدا نکند که این در حال عده هست یا در حال عده نیست این یک چیز نادر است، پس عملاً این جوری است که آن جا شک بسیط می‌شود و احتیاط ممکن است و در مورد این که آیا محرم است یا محرم نیست، چون این مسأله از واضحات است، همه می‌دانند که در عده الا نادراً که در عده جایز نیست باید بگذارند عده تمام بشود. این هم یک مسأله واضحی است، پس اگر کسی اقدام می‌کند غالباً بر چه حالتی است؟ غافل باید باشد، جاهل مرکب باشد. پس این که امام علیه السلام تفصیل دادند به حسب واقع امر است، به حسب آن چه که در خارج به حمل شایع صنایع شک‌های آن مورد شک‌هایی است که بسیط است، برای این که در عده هست یا نیست و آن جا احتیاط می‌تواند بکند. اما شک در آن مورد که آیا اصلاً حرام است یا حرام نیست، این مسأله چون واضحات بین مسلمین است و نادر کسی است که این را خبر نداشته باشد او معمولاً به حسب غالب جهل مرکب است که باعث شده این کار را انجام بدهد.

س: جهل مرکب یا غفلت؟

ج: هر دو، جهل مرکب یعنی یا غافل غافل است اصلاً و یا این که اگر این جهل است، این جهل باید جهل مرکب باشد، چون همین که التفات پیدا بکند علم پیدا می‌کند که این جوری است یا شک پیدا می‌کند که باید برود فحص بکند و بپرسد. به این جور جواب دادند، گفتند پس بنابراین امام سلام الله علیه نیامده آن را با آن مقایسه کند، یعنی جهل مرکب این جا را، با جهل بسیط آن جا را، نه این واقعه‌ای که او سؤال کرده که در چنین واقعه‌هایی که یک کسی می‌رود با یک مرأه‌ای که مسبوق به ازدواج بوده است با او ازدواج می‌کند عن جهل، حضرت در این فرض دارند می‌فرمایند که جهالت او؛ جهالت موضوعی او با جهالت حکمی او فرقش این است که آن جهالت حکمی اهون است چون اصلاً احتیاط ممکن نیست آن جا، به خاطر چی؟ به خاطر این که... و حکم هم به حسب غالب افراد، و آن چه که به حسب غالب اتفاق می‌افتد دارد می‌فرماید که غافل است یا جاهل مرکب است پس احتیاط نمی‌تواند بکند. اما کسی که نه شک دارد که آیا این در عده... یعنی کسی جاهل است در عده هست یا در عده نیست آن هم معمولاً آدمی است که ملتفت است، پس بنابراین شک او می‌شود شک بسیط، پس احتیاط بر او ممکن است. بنابراین این تشویش در روایت و این که ما علم پیدا کنیم که این ذیل برای امام نیست، نه با این توضیحی که داده می‌شود اشکال مرتفع است. پس بنابراین اشکال در این که صدور این روایت محرز نیست و حجتی بر صدورش نداریم به این بیانی که گفته شد من دفع است به این بیان.

و اما اشکال دوم و مناقشه دوم اشکال دلالتی است. در اشکال دلالتی گفته می شود وجوهی از امور در این روایت وجود دارد که مانع می شود از این که ظهور پیدا کند این روایت نسبت به شبهات حکمیه و یا لاقلاً جزم به این ظهور پیدا نمی کنیم که شبهات حکمیه را بگیرد.

در هر دو مقطعی که برای تقریب استدلال گفتیم این شبهه ها وجود دارد. اما در مقطع اول که فرمود «و قد يعذر الناس بالجهالة بما هو اعظم من ذلك». «قد» داخل بر فعل مضارع شده. «قد»ی که بر فعل مضارع داخل می شود دلالت بر چی می کند؟ بر تقلیل؛ گاهی. پس اطلاق ندارد که ما همه جا در شبهات حکمیه بتوانیم به این استدلال. این گاهی. امام علیه السلام این جا خواستند برای رفع استبعاد بگویند این مورد معذور است، این موردی که داریم سؤال می کنیم، این معذور است. مردم گاهی در بیش از این ها هم... همین خوب است، گاهی در بیش از این ها. پس بنابراین این اطلاقی از صدر در نمی آید که ما بتوانیم... و اما ذیل که فرمود این که جاهل است به این که این محرم است این اهون است. این که فرمود در مورد جهل به حرمت فرمود که معذور است شما یک وقت به تعلیلش به آن نگاه می کنی یک وقت مع قطع النظر عن التعلیل. اگر با تعلیلش نگاه کنید که روشن است این جهالتی که حضرت دارد در آن جا می فرماید معذور است جاهل چیه؟ جاهلی که احتیاط نمی تواند بتواند بکند جاهل مرکب است. پس اصلاً ربطی به بحث ما ندارد، ما در جاهل بسیط داریم صحبت می کنیم، کسی شک در وجوب یا حرمت دارد به نحو شبهه حکمیه این که شک نیست، یا غافل است یا جاهل مرکب است. پس این ذیل اصلاً ربطی به جاهل بسیط که مورد بحث ما است ندارد. اگر غض از این هم بکنیم که البته نادرست است غض بکنم، وقتی وجود دارد که نمی شود غض کرد. حالا فرضاً اگر کسی غض از آن هم بکند این دلالت می کند که در این مورد یعنی جهل نسبت به حرمت، حرمت تکلیفیه ازدواج با کسی در عده هست بر این دلالت می کند. آیا جاهای دیگر هم برائت هست، این احتیاج دارد به قول به عدم فصلی یا القاء خصوصیتی و این ها را قبلاً اشکال کردیم در آن که این ها هم معلوم نیست.

پس این یک امر که در این روایت وجود دارد، آن جا قطع هست، این جا تعلیل هست، این جا حکم اختصاصی هست و تعلیل به یک کبرای کلی نشده که همه جا را بخواهد بگیرد، ما هم اگر بخواهیم تعدی به جاهای دیگر بکنیم، حتی محرمات دیگه، شبهات حکمیه تحریمیه، این احتیاج به چی دارد؟ یا به اجتماع مرکب باید تمسک بکند، یا قول به عدم فصل یا به این چیزها که این ها هم اول کلام است، ما چه می دانیم. و این عدم فصل که آقایان می گویند در حقیقت این ها به خاطر اطلاقات ادله است، اگر اطلاقات ادله نبود که ... آن چون قائل هستند به این که اطلاقات ادله وجود دارد، ادله دیگر و فرض این است که ما وقتی به این روایت داریم استدلال می کنیم یعنی کأن هیچ روایت دیگری نداریم جز همین، این جور باید مسأله را محاسبه بکنیم. وقتی که هیچ چیز دیگر نباشد ما چه دلیلی داریم بر عدم فصل، شاید شارع در این جا برائت جاری می کند در آن جا جاری نمی کند. اگر شما اطلاقی دارید به همان ها تمسک کنید، اگر ندارید و فقط روایت برائت می خواهد این باشد، از کجا اجماع را آوردید؟ از کجا عدم فصل را می دانید؟ پس بنابراین این یک.

جهت دومی که این جا وجود دارد این است که اصلاً سؤال سائل و جواب امام سلام الله علیه این جا ناظر به حرمت تکلیفی هست یا نه، ناظر به حرمت وضعی است؟ یعنی ازدواج چه جوری است؟ ناظر این جهالت و امثال این، معذوریت به لحاظ

صحت ازدواج و عدم صحت ازدواج است نه به لحاظ این که مؤاخذه‌ها خروی دارد، ندارد، جهنم دارد، ندارد، عقاب دارد یا ندارد. این به لحاظ دارد سؤال می‌شود پس اصلاً این روایت سائل و مسؤول^۱ عنه علیه السلام اصلاً در صدد بیان آن حرف نیستند، آن جهالت از آن حیث اصلاً در صدد بیانش نیستند، کاری به آن ندارد، توی مسأله که سؤال کرده این اُهی مَمَن لاتحل له ابداً. اصلاً سؤالش این است که این زن که حالا آن بجهالة یا به جهالت این که محرم است، یا به جهالت این که در عده است، یا به هر دو جهالت‌ها این ازدواج کرده، حالا این زن بر او حرام ابدی می‌شود یا نمی‌شود؟ حضرت می‌فرماید معذور است یعنی در همین راستا معذور است، نسبت به همین حکم وضعی معذور است، یعنی موجب حرمت ابدیه نمی‌شود.

س: ...

ج: عذر معنایش همین است، معنایش همین است که فلذا است یعنی ازدواج برای او مانعی ندارد، معذور است یعنی این کاری که کرده مانعی بر صحت ازدواج ایجاد نمی‌کند.

پس بنابراین... فلذا ببینید «إذا انقضت عدتها فهي معذور في أن يتزوجها» آن جایی که جاهل به عده بوده که اصلاً این در عده هست یا نه، او ... اصلاً خیال می‌کرد این باکره است و ازدواج هم نکرده. ازدواج کرد بعد معلوم شد این توی عده بوده، حضرت این جا چی می‌فرمایند؟ می‌فرمایند معذور در این که بعد ازدواج بکند. این معذور است یعنی مانعی وجود دارد، این کار مانع از صحت ازدواج بعد نمی‌شود. بنابراین با توجه به این خصوصیات استدلال به این روایت شریفه برای اثبات برائت تمام نیست. توی این روایت از نظر فقه الحدیثی و این‌ها، مباحث دیگری هم فقهاء و اصولیین مطرح فرمودند که احتیاجی به بیان آن‌ها نیست بعد از این که این واضح شد دیگه آن‌ها کنار می‌گذاریم چون آن‌ها ان شاء الله در فقه و آن جاها که در بحث عده و ازدواج در عده و این چیزها است. این روایت هم تمام شد، بعضی روایات دیگه است که ان شاء الله شنبه. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۶۸ - ۱۳۹۵/۱۲/۱۴

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

حدیث دیگری که به آن استدلال شده است برای اثبات برائت در شبهات حکمیه روایت صحیحیه ابی نصر بزنطی است. این روایت در باب ۳۱ از ابواب کفارات صید، صاحب رضوان الله علیه نقل فرموده:

«و عن عدة من اصحابنا» یعنی محمد بن یعقوب کلینی «و عن عدة من اصحابنا عن أحمد بن محمد عن ابن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا ع قال: سألت عن المحرم يصيد الصيد بجهالة قال عليه كفارة قلت فإن أصابه خطأ قال و أي شيء الخطأ عندك» مقصود تو از خطا چیه، چه چیزی را قصد کردی از خطا؟ «قلت ترمي هذه النخلة فتصيب نخلة أخرى» این رمی

می‌کند به این نخله ولی بدون اراده او و قصد او اتفاقاً به یک نخله دیگری اصابت می‌کند. «فَقَالَ نَعَمْ هَذَا الْخَطَا وَ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ» فرمودند بلکه خطا همین است و این هم کفاره دارد. «قُلْتُ فَإِنَّهُ أَخَذَ طَائِرًا مُتَعَمِّدًا فَذَبَحَهُ وَ هُوَ مُحْرِمٌ» یک پرنده‌ای را گرفت متعمداً و آن را ذبح کرد در حالی که مُحْرِم است. توی یک نقل دیگر هست «ظليماً» یک آهوئی را مثلاً. «قَالَ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ» پس خطائاً کفاره دارد، عمدأ کفاره دارد، جهلاً فرمود کفاره دارد «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَلَسْتُ قُلْتُ إِنَّ الْخَطَا وَ الْجَهْلَالَةَ وَ الْعَمْدَ لَيُسَوِّوْنَ سَوَاءً» شما نفرمودید که این سه حالت برابر نیستند؟ قبلاً مثلاً جایی فرمودید. پس چطور این جا همه را می‌گویید کفاره دارد، چه فرقی پس کردند؟ «فَبَيَّ شَيْءٌ يَفْضُلُ الْمُتَعَمِّدُ الْجَاهِلَ وَ الْخَاطِئُ» پس چه چیزی اضافه دارد متعمد نسبت به جاهل و خاطئ، یا در بعضی نسخ به جای «يفضل، يفضل» دارد؛ چه فرقی دارد متعمد با خاطئ و جاهل؟ «قَالَ إِنَّهُ أَثِمٌ وَ لَعِبَ بِدِينِهِ». حضرت فرمود فرق‌شان در کفاره نیست، همه‌شان کفاره دارند، فرق در این است که عامد و متعمد «أثم و لعب بدینه» گناه کرده و بازی کرده با دینش.

پس از این جواب امام سلام الله علیه روشن می‌شود متعمد است که أثم و لعب بدینه. اما خاطئ أثم نیست ولو کفاره که یک حکم وضعی است دارد اما أثم نیست، گناه نکرده، لعب به دین نکرده. جاهل هم همین طور او هم اثم ندارد. چون حضرت می‌فرماید فرق این سه تا با هم این است که چون این سؤالش این بود که متعمد با آن دو تا چه فرقی می‌کنند؟ شما که همه را گفتید کفاره دارد، قبلاً هم گفتید این‌ها برابر نیستند، این‌ها چه فرقی با هم می‌کنند؟ حضرت می‌گوید این فرقی این است که این گناهکار است، یعنی مفهومش پس این است که آن دو تا گناهکار نیستند، وقتی گناهکار نبود معلوم می‌شود جهل چیه؟ عذر است. همین طور خطا عذر است، جهل عذر است. پس بنابراین این روایت شریفه دلالت واضحه‌ای دارد بر این که جهل عذر است. البته این روایت هم جهل قصوری را شامل می‌شود، هم جهل تقصیری را شامل می‌شود، هم جهل قبل الفحص را شامل می‌شود، هم جهل بعد الفحص را شامل می‌شود. جهل تقصیری به خاطر ادله وجوب تعلّم تخصیص می‌خورد، قبل الفحص هم باز همین جور تخصیص می‌خورد، پس بنابراین آن صورتی که تفسیر نباشد و بعد الفحص باشد آن داخل در این روایت باقی می‌ماند، پس به این روایت شریفه که هم سندش صحیح است «عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد» این احمد بن محمد بن عيسى الاشعري القمي عن ابن ابي نصر «محمد بن ابي نصر بزنتی است که از اصحاب حضرت رضا است و از ثقات و اجلاء اصحاب است، «عن أبا الحسن الرضا(ع)».

این استدلال به این روایت شریفه. مناقشاتی در این استدلال هست که باید بررسی کنیم:

مناقشه اولی شبیه آن مناقشاتی است که در آن «أَيُّ أَمْرٍ رَكِبَ أَمْراً بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ» داشتیم. که این ج هم داشت که «يَصِيدُ الصَّيْدَ بِجَهَالَةٍ» شیخ اعظم فرمود این ترکیب در عرف عرب به کی گفته می‌شود؟ به کسی گفته می‌شود که غافلاً و معتقداً لصحه انجام می‌دهد کاری را، که در فارسی هم گفتیم بعید نیست همین طور باشد گفته می‌شود روی نادانی یک کاری را انجام می‌دهد. روی نادانی معنایش این نیست که روی شک و تردید، «بجهالة» یعنی روی جهل مرکب، خیال می‌کرده این عیب ندارد، قاطع بوده، مطمئن بوده که این عیب ندارد. پس این که فرمود «يَصِيدُ الصَّيْدَ بِجَهَالَةٍ» یعنی روی اعتقاد به این که عیبی ندارد و جهلش جهل مرکب بوده. پس بنابراین ربطی ندارد به... این جهلالت یعنی این، یعنی غافل، یعنی معتقد به صحت، یعنی جاهل مرکب. بلکه جاهل مرکبی که تقصیر نداشته باشد البته گناه نکرده و هم چنین آن قرینه

دیگری که بعضی اقامه کردند که بجهالة ظاهرش این است که این باء، باء سببیت است. چه جهلی سبب ارتکاب می شود، سبب صید می شود؟ شک که سبب صید نمی شود. یک کسی شک می کند آیا صید حرام است در حال احرام یا حرام نیست؟ این شک در این که صید آیا حلال است یا حرام است؟ باعث می شود برود صید بکند؟ این که باعث نمی شود. بله چی باعث می تواند بشود؟ جهل مرکب به این معنا که معتقد است که عیبی ندارد. پس بنابراین باز به این قرینه که باء، باء سببیت است به حسب ظاهر یا لااقل محتمل است، بنابراین باز به این قرینه هم می شود گفت که این جهالت این جا جهالت جهل مرکبی است و ربطی به بحث ما که جهل بسیط است ندارد. این هم دو تا قرینه ای که آن جا داشتیم. یک قرینه سومی هم آن جا داشتیم که البته این قرینه سوم این جا نیست که آن جا را شیخ فرمود، فرمود این لسان آن جا فرمود آبی از تخصیص است پس باید یک جوری معنی کنیم که تخصیص نخورد. آن این جا نمی آید البته. پس بنابراین ولی آن دو قرینه این جا هست. قهراً آن جواب هایی که آن جا بود و این قلت و قلت های که آن جا بود همه آن جواب ها و این قلت و قلت ها در این جا هم می شود گفت و نتیجه این شد که آن جا ما پذیرفتیم که این جهالت لعل به معنای جهل مرکب باشد، این جا هم لعل به همین معنا باشد. این یک اشکال.

اشکال دوم این است که حالا از این صرف نظر کنیم، این جا در این روایت یک قرینه ای است که مردم می کند ما را که این جهالت یعنی چی و آن این است که خودش؛ بزنتی رضوان الله علیه عرض کرد خدمت امام «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَلَسْتُ قُلْتُ إِنَّ الْخَطَا وَ الْجَهَالَ وَ الْعَمَدَ لَيَسُوْنَ بِسَوَاءٍ» این مطلب را شما نفهمیدید؟ یک اشکال طلبگی کرد یعنی سؤال طلبگی کرد از حضرت، بعد از این که این سه تا را سؤال کرد حضرت فرمود حکم آن ها یکی است عرض کرد که آقا شما قبلاً فرموده بودید که این ها؛ جهالت و خطاء و عمد حکم شان یکی نیست، حالا پس چطور همه را می فرماید کفار دارد؟ این ها را فرموده بودید مثل هم نیستند، چطور حالا پس می فرمایید همه کفار دارد؟ حضرت جواب دادند باز هم می گویم مثل هم نیستند، از نظر کفار مثل هم هستند اما از نظر این که او گناهکار است، آن ها نیستند فرق می کند. آن لایع به دین است، آن ها نیستند فرق می کند. پس بنابراین روشن است که از این جهالت آن مقصود است که در آن کلام امام فرموده و چون آن کلام برای ما نقل نشده، خصوصیات آن را نمی دانیم حالا نمی دانیم جهالت در آن کلام به چه معنا بوده، جهالت جهل مرکبی است یا جهالت جهل بسیطی است یا اعم از هر دو است، جامع بین هر دو است؟ چون امام هم فرمود این جهالت این جا با آن جا فرق می کند. پس بنابراین این کلام بزنتی رضوان الله علیه نشان می دهد که مراد از جهالت در این جا، هم در سؤالش هم در جواب امام، همان جهالتی است که در آن جا حضرت فرمودند لیس بسواء و آن جهالت آن جا به چه معنا بوده الان برای ما روشن نیست، پس بنابراین ما مردم می شویم به خاطر قرینه داخلی و این فرمایش بزنتی.

س: ...

ج: نه، این سؤالش از چی بوده؟ از مجموع احکام بوده این جا که حضرت کفار را فرمود، کفار را ما چه می دانیم، کفار که معنایش گناه نیست یک احکام وضعیه است این ها. امام همه را فرمود که همه این ها عیبی ندارد، همه این ها کفار دارد، پس بنابراین چه سوائی که شما می فرمایید؟ فرمودید این جا لیسوا بسواء؟ حضرت فرمود مقصود من از این که گفتم لیسوا

بسواء از نظر حکم وضعی آن نبود، به مجموع احکام نظر داشتیم که گفتیم لیسوا بسواء، آن فارق چیه؟ فارق بین این دو تا؟ همین است که این آثم است، متعمد است آثم است و لایع به دین است ولی آن ها این جور نیستند. این اشکال.

جواب از این اشکال ممکن است این جور داده بشود که این روایت را جناب شیخ طوسی قدس سره در تهذیب به سند آخری از احمد بن محمد بن ابی نصر نقل کرده و در آن روایت این سؤال ابتدائاً ذکر شده و کأن در کافی نیامده. آن جا این جوری است. حالا صاحب وسائل بعدش می فرماید... البته ما مراجعه کردیم به تهذیب هم همین جور بود «وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الْمُحْرِمِ يُصِيبُ الصَّيْدَ بِجَهَالَةٍ أَوْ خَطَاٍ أَوْ عَمْدٍ أَمْ فِيهِ سَوَاءٌ قَالَ لَا...» پس بنابراین در کافی آن مقطع اول که بعد خودش اشاره می کند می گوید فرمودید، ذکر نشده و شاید این از باب تخیص باشد یا غفلی شده و الا کجا گفتید؟ همین صدر همین روایت است یعنی قبل از این که این سؤال دومش را طرح کند این سؤال اول را طرح کرده که آیا این ها برابر هستند؟ حضرت فرمود لا، «فَقُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ أَصَابَ الصَّيْدَ بِجَهَالَةٍ» بعد عین همان سؤالاتی که آن جا بود حتی با همین الفاظ، ذکر می کند.

پس بنابراین این که خدمت حضرت عرض کرد «جعلت فداک ا لیس قلت» یعنی همین الان، سؤال قبلی من، نه این که در یک کلام دیگری، یک جای دیگری. پس بنابراین آدم کافی را که نگاه می کند چون آن صدر را ندارد، آن صدر نقل نشده در کافی می گوید کجا حضرت فرموده؟ می گوید لابد در یک حدیث دیگری، یک جای دیگری. به تهذیب که نگاه می کند می بیند نه همین جا است، اول این جوری اصلاً کلام را شروع کرده؛ آمده گفته این سه تا برابر هستند یا نه؟ حضرت فرموده نه برابر نیستند، بعد یکی یکی سؤال کرده، باز حضرت فرمودند همه اش کفاره دارد، آن وقت این سؤال برای او به وجود آمده که این جواب های بعدی شما با جواب قبلی شما سازگار نیست. آن وقت حضرت جواب دادند.

پس بنابراین اطمینان حاصل است که... به خصوص که آن سند روایت شیخ هم، حسین بن سعید است که من اجلاء الاصحاب و او هم از احمد بن محمد بن ابی نصر نقل می کند. این مقطع در همین جا وجود داشته بنابراین این جور نیست که تردید در آن باشد که معنای آن چیه. این هم پس اشکال دوم و جوابش.

اشکال سوم:....

س: ...

ج: بله ظاهرش این است که جعل عنوان....

اشکال سوم این است که در تهذیب این قسمت آخر این جوری آمده که «ثُمَّ ذَكَرَ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ أَخَذَ ظَبْيًا مُتَعَمِّدًا وَ تَرَكَ لَفْظَ الْجَاهِلِ».

یعنی این جوری گفته «فَبَيَّ شَيْءٍ يُفْضَلُ الْمُتَعَمِّدُ مِنَ الْخَاطِئِ...» جاهل را توی کلامش نیاورده. عرض کرده آقا متعمد و خاطئ پس چه فرقی کردند؟ حضرت فرمود: «أَنَّهُ أَثِمٌ وَلَعِبٌ بِدِينِهِ». نسبت به جاهل سؤال نکرده که حضرت... شاید آن یک فرق دیگری داشته باشد. عامد و خاطی را طبق نقل تهذیب حضرت دارد می فرماید که فرق شان این است که آن آثم و

لعب بدینه، این اما نه. اما جاهل را چی؟ سؤال نکرده. شاید فرقی اگر او سؤال می کرد حضرت یک فرق دیگری می فرمود غیر از این، یعنی او آثم هست اما یک فرق دیگری دارد.

پس بنابراین...

س: یعنی نمی توانیم به مفهوم روایت اولی اخذ بکنیم؟

ج: چون یک روایت است. این زیاده و نقیصه دارد. آن روایت قبلی، آن که کلینی نقل می کند آن سؤال را این جوری طرح کرده، به حسب نقل کلینی قدس سره که پس فرق بین عامد و خاطی و جاهل چی شد؟ شیخ که نقل می کند این است که نه، در پایان... آن سؤالش این بود که پس خاطی و عامد چه فرقی دارند؟ حرفی از جاهل دیگه نزده. بنابراین نسبت به جاهل ما دلیلی نداریم از این روایت بر این که حضرت فرموده جاهل هم لم یأثم و لم یلعب بدینه، این را ما نداریم. از این می توانیم جوابی بدهیم یا نه؟

قد يقال که کافی اضبط است و چون کافی اضبط است در موارد اختلاف در نقل بین کافی و شیخ طوسی، آن مقدم است لاضبطیه الکافی و کلینی. هم خود کتاب کتاب اضبطی است چون خیلی روی آن کار شده نسبت به آن ها، هم شخص که محمد بن یعقوب کلینی باشد اضبط است و سرش هم این است که مرحوم کلینی کأنّ ذی فن واحد بوده، کارش فقط محدث بوده، فقط دنبال حدیث و این ها بوده، بیست و پنج سال، چقدر صرف فقط کافی کرده ولی شیخ ذی فنون است و آن فقه اش، آن تفسیرش، آن رجالش، آن اصولش، و مرجعیت هم داشته اصلاً از عجایب عالم است ایشان، توی همه فنون که تا حالا هم شیخ الطائفه است. پس بنابراین در اثر این کثرت قهراً ضریب خطاء در شخص بیشتر می شود تا شخصی که متمحض است و فقط یک کاری دارد می کند. بنابراین در این جور جاها بنای عقلاء مثلاً این است که اگر دو نسخه با هم اختلاف کردند یک آدم آن جوری گفت یک آدم این جوری گفت، حرف اضبط را بر ضابط مقدم می دارند و این جا هم مثلاً این چینی است.

جواب این مسأله هم این است که این مسأله مسلّم و واضح نیست، ثابت نیست، گفته می شود، ممکن است مظنون هم باشد که کلینی اضبط است و کافی اضبط است اما این روشن نیست علاوه بر این که فقط اگر امر دائر مدار کافی... یعنی کلینی و شیخ طوسی بود این حرف ها را می زدیم اما شیخ طوسی که خودش بلاواسطه نقل نمی کند که، شاید این اختلاف ها برای وسائط باشد و از کجا می گوید این وسائطی که بین کلینی و امام هست این ها اضبط هستند تا وسائطی که بین شیخ طوسی و امام بوده در این جا؟ این خطایی است که گاهی گفته می شود، اگر یک حرفی را... حرف بلاواسطه شیخ کلینی و حرف بلاواسطه شیخ طوسی با هم اختلاف داشت، حالا کسی بگوید آن اضبط است اما حرفی که وسائط می خورد ما که نمی دانیم این اختلاف از ناحیه شیخ طوسی است. شیخ طوسی ممکن است همان که شنیده از وسائط دارد نقل می کند، پس بنابراین این جا تطبیق آن صغری بر این جا محل اشکال است و ربطی ندارد که حتماً بگوییم چون اطلاع نداریم که این اختلاف از ناحیه خود این دو بزرگوار است. نه، ممکن است این اختلاف از ناحیه وسائط باشد.

س: آن هایی که می گویند شیخ طوسی اضبط نبوده دلیل شان اشتغالات شیخ بوده؟

ج: می‌گویند آره دیگه، این تأیید می‌کند. بعد دیده شدن این که خطاهایی از ایشان هم دیده شده. مثلاً صاحب معالم در منتقى الجمان، در مقدمات منتقى الجمان که کتاب بسیار خوبی است، آن جا می‌فرماید تهذیب به خط شیخ طوسی پهلوی من هست و مواردی شیخ در موقع استنساخ و نوشتن اشتباه فرموده مثلاً گفته فلانی عن فلانی، بعد آمده دیده این عن غلط است؛ کلمه مجاوزه، این سر کلمه عین را به هم چسبانده تا بشود واو. معلوم می‌شود ایشان در اثر این کثرت تصانیف و این‌ها، این‌ها مثلاً خطاهای این جور از ایشان وجود دارد و مواردی این‌ها در تتبع گفتند هست و وجود دارد. حالا این‌ها خیلی دلیل نمی‌شود، بلکه همین که ایشان نقل می‌کند شاید دلیل بر ضبط درست باشد. همین که ایشان دارد نقل می‌کنند ممکن است دلیل بر عکس این مطلب ایشان باشد که این این قدر... یک دفعه می‌نوشته بعد دو مرتبه مقابله می‌کرده، فلذا این کار را کرده، این دلالت نمی‌کند... بله در وهله اول هر کسی ممکن است خطا بنویسد ولی بعد دوباره مراجعه می‌کند، دوباره چه می‌کند.

س: مرجعیت‌شان هم ممکن است بگوییم که اعوان و انصار داشتند ولی آن اعوان و انصار نگذاشته... این‌ها کمک می‌کردند. یعنی یک کسی که شهرت دارد بهتر می‌تواند تحقیق کند با اعوان و انصارش.

ج: حالا این‌ها هم هست.

فلذا صغری محل تردید و کلام است. یعنی باید همه احوالات را دید. برای ما روشن نیست که چه جور بوده وضعیت شیخ طوسی قدس سره و مرحوم کلینی.

و اما جواب دیگری که داده می‌شود این است که این جا دوران امر بین زیاده و نقیصه است و اصل عدم زیاده است به این معنا آن که زیاده گفته آن درست است، خودش زیاده نکرده، این بوده در واقع. و این بنای عقلاء بر این است، و این سیره عقلائی بر این است به خصوص که این جا یک مؤیدی دارد که خود آن مؤید را هم کسی ممکن است قرینه مستقله قرار بدهد و آن این است که از سه چیز سؤال شده، آن قبلی سه تا چیز بود که امام فرمود این‌ها لا، بعد هم خودش از سه چیز سؤال کرده، علی القاعده باید بعداً چه کار بکند؟ بگوید آقا پس فرق آن دو تا با این یکی چی شد؟ نه یکی از آن‌ها را انتخاب با تعمد بگوید چه فرقی دارد، چون همین طور که اشکال در مورد خطاء و عامد هست در مورد جاهل و عامد هم این تهافت وجود دارد دیگه، آن وقت یکی را بیاید سؤال بکند آن دیگری را حذف بکند، این‌ها که با هم فرقی می‌کنند، چون سؤال اولش این بود که آقا این سه تا حکم‌شان یکی است یا نه؟ حضرت فرمود نه لیسوا بسواء، آن حرف اول. بعد تک تک این‌ها را سؤال کرد که عامداً صید کرده، فرمود کفاره دارد. خطائاً صید کرده فرمود کفاره دارد، جاهلاً صید کرده فرمود کفاره دارد، هر سه تا را هم حضرت فرمود یکی است. این حکم این که حضرت در این سه تا فرموده، با آن که در آن جا فرموده لا، در هر سه با هم تهافت دارند، چطور می‌آید یکی را بعداً سؤال می‌کند دیگری را سؤال نمی‌کند؟ علی القاعده این جور نیست که آدم یکی را بیاید سؤال کند. پس بنابراین آن نقل کافی که هر سه تا را سؤال کرده با طبع قضیه و این که تهافت در همه هست جور در می‌آید اما به خلاف نقل شیخ طوسی که وجهی برای این که آن را حذف بکند و سؤال نکند دیده نمی‌شود. بنابراین این جا هم اصالة عدم الزیادة وجود دارد، که توثید به این مطلب و هم این که خود این مطلب هم قرینه بر این که بگوییم از هر دو سؤال کرده. این مطلب هم توقف دارد بر پذیرش این قاعده، اصالة عدم الزیادة که خود شیخ

طوسی از کسانی است که این قاعده را قبول دارد توی ثنایای فقه گاهی فرموده ولی بزرگانی هم مثل امام فرمودند این قاعده لا اصل لها، بله مظنون هست ولی حجیتی ندارد، این طور نیست توی عقلاء حتماً بگویند این جوری است، آن ثقه بوده این هم ثقه بوده، آن یکی را نگفته. کجا می گویند اصالة عدم الزیادة. مثلاً دو نفر پهلوی یک کسی بودند، این ها آمدند گفتند ما پهلوی او که بودیم... بعد آن آقا فوت شد، گفت ما پهلوی او که بودیم وصیت کرد گفت کتاب های من و فرش های منزل من را وقف کردم برای فلان جا. آن یکی گفت؛ گفت کتاب هایم را وقف کردم دیگه اسمی از فرش نبرد. این جا ورثه می گویند اصالة عدم الزیادة؟ آن که فرش هم گفته درسته؟ یا می گویند این را نقل نکرد؟ کجا بنای عقلاء بر این است که نه در این جور مسائل به آن که اضافه گفته است اعتبار می دهند و آثار بر آن بار می کنند. نه، این جا می گویند ما نسبت به این شک داریم، این ثقه است، آن هم ثقه است هر دو بودند آمدند دارند... آن فرش را نگفت، آن گفت. این هم مبنی بر این است که کسی اصل عدم زیاده را این جا قبول کند. و لکن آن مسأله بعد که آن چیزی که گفتیم مؤید است آن انصاف این است که اگر آدم وسواس نباشد اطمینان پیدا می کند که این نقل کلینی درست است چون همین طوری که گفتم وجهی نیست برای این که آن خاطی را بیاید ذکر بکند، جاهل را دیگه ذکر نکند. این هم یک اشکال که اگر... این دیگه وابسته به اطمینان شخص است این جا که اطمینان پیدا کند نقل کلینی تمام است و درست است.

س: ...

ج: اگر اطمینان نکرد هم ما دعوایی نداریم با او.

س: ...

ج: نه، ... این است که در این جا اطمینان پیدا نکند بگوید نه، ممکن است همان نقل شیخ درست باشد، نقل کافی خطا باشد. با این که این سؤال باقی می ماند که چه وجهی داشت که بنظری بیاید توی این سه تا جهل را حذف بکند و بین خطاء و تعمد را بیاید سؤال بکند.

این هم یک مناقشه و جواب به این شکل. یک مناقشه دیگر هم مانده. چون روایت روایت خوبی است که در این باب... و غفلت شده و بعضی به این استدلال فرمودند در باب بنابراین آن اشکال بعدی را هم ذکر کنیم و برویم باز روایت آخری که در جهاد عدو هست....

پایان.

جلسه ۶۹ - ۱۳۹۵/۱۲/۱۵

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

بحث در استدلال به صحیحه بنظری بود که حضرت سلام الله علیه بعد از آن که بیان فرمودند که جاهل و عامد و خاطی همه باید کفار به دهند بنظری سؤال می کند که شما قبلاً فرمودید که این ها برابر نیستند چطور حالا می فرمایید همه باید

کفاره بدهند، حضرت در جواب فرمودند بله باز هم برابر نیستند، حالا به تعبیر ما، برابر نیستند چون عامد «إِنَّه أثم و لعب بدینه» این افتراق دارند که این گناهکار است و لاعب به دینش هست ولی آن‌ها نه، فقط باید کفاره بدهند و از این استفاده شد به این که پس معلوم می‌شود وقتی که آثم نیستند معذور هستند دیگه، بنابراین برائت اثبات می‌شود.

یک اشکال این بود که... اشکال اول این بود که این جاهل در این جا ممکن است همان غافل باشد، جاهل مرکب باشد و اشکالات دیگری هم بود که طرح کردیم و بررسی شد، آخرین اشکالی که ممکن است بشود این است که امام یک مجموعه را این جا فرمودند که عامد آثم و لعب بدینه، این دو تا با هم دیگر در مورد عامد هست، این دلالت نمی‌کند که در مورد جاهل یکی از این‌ها که مثلاً آثم باشد نباشد، هر دو، افتراق به این است که در مورد عامد آثم و لعب بدینه، مفهومی چی می‌شود؟ مفهومی این می‌شود قهراً که آن بقیه این دو تا در آن‌ها نیست، نفی دو تا دلالت نمی‌کند یعنی دو تا با هم دیگه، نفی دو تا با هم دیگه دلالت نمی‌کند که آثم تنها در آن‌ها نیست یا لعب تنها در آن‌ها نیست پس بنابراین این دلالت نمی‌کند، از این روایت نمی‌توانیم بفهمیم که جاهل آثم نیست، اثم ندارد، ممکن است داشته باشد، بله هر دو را نفی می‌کند این روایت، مجموع را نفی می‌کند نه کل واحد را تا این که بتوانیم استدلال بکنیم، این اشکالی است که ممکن گفته بشود.

جواب از این اشکال این است که این احتمال وجود دارد ولی خلاف ظاهر است، ظاهر این است که وقتی می‌گویند آثم و لعب، یعنی هر دو، تک تک این‌ها در مورد این هست و در مورد آن‌ها نیست، نه این که نه این مجموعه را می‌خواهیم بگوییم و لعب به دین هم در حقیقت همان عبارت آخری از آثم لعل باشد. اثم و عصیان همان لعب به دین است نه این که حالا یک مطلب آخری و جدایی بخواهد باشد. بنابراین اگر جدا فرض کنیم ظاهر عبارت این است که هم این و هم آن در این جا هست و در آن‌ها نیست یعنی هر دو نیست، نه مجموع من حیث المجموع در آن‌ها نیست و در این جا وجود دارد. اگر هم عطف را عطف تفصیلی بگیریم و لازمه شیء را بیان کردند، کنار شیء بگیریم که اصلاً دو تا چیز ذکر نشده آن همان عطف تفصیلی می‌شود.

س: ...

ج: و حال این که لعب بدینه؟ آن هم همین طور، یعنی آثم در حالی است که لعب بدینه، هر کسی گناه می‌کند با دینش بازی دارد می‌کند.

س: ...

ج: چطور گناه کرده؟

س: برای این که احتیاط نکرده، احتیاط واجب بوده این برای احراز واقع باید احتیاط می‌کرده اما حالا اگر می‌دلند و انجام می‌دهد هم آثم...

ج: آن هم که باید احتیاط بکند همین طور است دیگه، دارد لعب می کند، احتیاط شرعاً واجب است یا عقلاً؟ عقلاً که واجب نیست، شرعاً اگر واجب است پس لعب به دین کرده. یعنی اگر این وجوب احتیاط به او رسیده و می داند شارع در این ظرف از او احتیاط می خواهد باز هم لعب به دین کرده.

س: ...

ج: چطور نداریم؟

س: ...

ج: من یادم نمی آید به این تعبیر حضرتعالی مطلبی عرض کرده باشم. اگر فرض کردیم وظیفه شرعی در این حال احتیاط است، شارع فرموده باید احتیاط بکنی ولو این که وجوب احتیاط وجوب نفسی نداشته باشد و وجوبش طریقی است یعنی من اگر باشد دست از آن برنداشتم.

س: ...

ج: چرا دیگه، می گوید یعنی دست برداشتم. شارع دارد می گوید من دست برداشتم و منجز است این، منجز واقع است. بنابراین باز هم لعب به دین هست، منتها این لعبش ممکن است کمتر از آن جایی باشد که یقین به خود تکلیف دارد چون این جا احتمال هم می دهد شاید در واقع نباشد. ولی در موقعی که خود تکلیف به او رسیده باشد این احتمال را هم نمی دهد. ولی بالاخره لعب به دین هست، حالا لعب به دین دارای مراتب است.

س: ...

ج: پس اثم هم ندارد، پس عامد را دارد می فرماید.

س: ...

ج: در مورد جاهل ممکن است لعب به دین نباشد ولی اثمش باشد. ما وقتی برائت را می توانیم اثبات کنیم که بگوییم جاهل اثم ندارد پس معذور است اما اگر جاهل اثم داشته باشد ولو لعب به دین نیست ولی اثم دارد، پس معلوم می شود برائت نیست. آن وقت مستشکل می خواهد این جا بگوید که این دارد مجموع را نفی می کند، نفی به مجموع دلالت بر نفی کل واحد نمی کند، ممکن است اثمش باشد. جواب این است که این احتمال هست البته ولی خلاف ظاهر است.

این روایت هم بحثش تمام شد، بنابراین نتیجه این می شود که ولو این بعض اشکالات مندفع است، ولی بعضی اشکالات دیگر مندفع نبود بنابراین استدلال به این روایت ولو این که سندش تمام هست برای اثبات برائت شرعیه مشکل است.

روایت دیگری که به آن استدلال شده برای اثبات برائت روایت ابی عمرو زبیری عن ابی عبدالله (ع) هست که یک روایت بسیار مفصل و طولی است. هفت صفحه از این وسائل را در برگرفته این روایت، خیلی روایت مفصلی است.

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنِ الدُّعَاءِ إِلَى اللَّهِ وَ الْجِهَادِ فِي سَبِيلِهِ أَمْ هُوَ لِقَوْمٍ لَا يَحِلُّ إِلَّا لَهُمْ وَ لَا يَقُومُ بِهِ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ أَمْ هُوَ مُبَاحٌ لِكُلِّ مَنْ وَحَّدَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ آمَنَ بِرَسُولِهِ ص»

سؤالش خلاصه این است که آیا این دعوت به سوی خدا و جهاد در راه خدا برای یک عده خاصی است که یک شرایط ویژه دارند؟ یا نه این برای همه مباح است و هر کسی بالاخره مؤمن هست، ایمان به خدا و رسول دارد می تواند اقدام به جهاد بکند.

حضرت در جواب فرمود که به حسب این نقل «لَا يَحِلُّ إِلَّا لَهُمْ وَ لَا يَقُومُ بِهِ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ» نه، این ها مخصوص یک عده خاص است و کسانی فقط می توانند قیام به این بکنند که از همان عده باشند. «فَقُلْتُ مَنْ أُولَئِكَ» بعد حالا سؤال می کند آن ها چه کسانی هستند؟ حضرت این جا دیگره وارد این بحث می شوند به حسب این نقل و شرائط کسی که می تواند این کار را بکند و خدا از او خواسته را می فرمایند تا این که در آخر حدیث می فرمایند که «وَلَسْنَا نَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ الْجِهَادَ وَ هُوَ عَلَى خِلَافٍ مَا وَصَفْنَا مِنْ شَرَائِطِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُجَاهِدِينَ لَا تَجَاهِدُوا وَ لَكِنْ نَقُولُ قَدْ عَلَّمْنَاكُمْ مَا شَرَطَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى أَهْلِ الْجِهَادِ الَّذِينَ بَايَعَهُمْ وَ اشْتَرَى مِنْهُمْ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِالْجَنَانِ» ما می گوییم شرایطش را به شما یاد دادیم، نمی آییم صاف بگوییم لاتجاهدوا، نه فقط به آن ها می گوییم ما شرایط را گفتیم. «فَلْيُصْلِحِ امْرُؤٌ مَا عَلِمَ مِنْ نَفْسِهِ مِنْ تَقْصِيرٍ عَنْ ذَلِكَ وَ لِيَعْرِضَهَا عَلَى شَرَائِطِ اللَّهِ فَإِنْ رَأَى أَنَّهُ قَدْ وَفَى بِهَا وَ تَكَامَلَتْ فِيهِ فَإِنَّهُ مِمَّنْ أَدْنَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ فِي الْجِهَادِ» اگر دید آن شرایط را دارد، آن خصوصیات را دارد اذن الله له فی الجهاد، «وَ إِنْ أَبَى إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُجَاهِدًا عَلَى مَا فِيهِ مِنَ الْإِصْرَارِ عَلَى الْمَعَاصِي وَ الْمَحَارِمِ وَ الْإِقْدَامِ عَلَى الْجِهَادِ بِالتَّخْيِيطِ وَ الْعَمَى وَ الْقُدُومِ عَلَى {در این جا قسمتی از روایت را حاج آقا جا انداختند} الْفِعْلِ أَنْ اللَّهَ تَعَالَى يَنْصُرُ هَذَا الدِّينَ بِأَقْوَامٍ لَا خَلْقَ لَهُمْ...»

اما اگر خلاصه دلش می خواهد به او بگویند مجاهد، یا دلش می خواهد مجاهد باشد ولو این که آن شرایط در او نیست و احکامش را هم بلد نیست و احتمال هم می دهد خیلی از کارهایی که می کند درست نباشد و خلاف باشد و این ها، این البته ممکن است خدای متعال به واسطه این دینش را حمایت بکند ولی این آدم جهنمی می شود و خدای متعال دینش را به واسطه بعضی افراد چه می کند؟ که مرحوم امام هم یادم هست می فرمودند که... یک روایتی هست که «لَا يَزَالُ يُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاسِقِ» خدای متعال به رجل فاسق دین را حمایت می کند. آن دارد به کارش گناه می کند اما نتیجه عملش این می شود که دین هم بالا می رود.

س: ...

ج: ممکن است عمداً جا انداختم.

بله «اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِالْجَهْلِ وَ الرُّوَايَاتِ الْكَاذِبَةِ فَلَقَدْ لَعِمْرَى جَاءَ الْأَثَرُ فِيمَنْ فَعَلَ هَذَا الْفِعْلَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَنْصُرُ هَذَا الدِّينَ بِأَقْوَامٍ لَا خَلْقَ لَهُمْ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ امْرُؤٌ وَ لِيَحْذَرَنَّ أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ...»

حالا این‌ها زمینه بود برای این که این جمله آخر را که به آن استدلال شده عرض کنیم. بعد حضرت فرمود «فَقَدْ بَيَّنَّ لَكُمْ وَ لَا عَذْرَ لَكُمْ بَعْدَ الْبَيَانِ فِي الْجَهْلِ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ وَ حَسْبُنَا اللَّهُ عَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ».

جمله‌ای که به آن استدلال می‌شود این هست «فَقَدْ بَيَّنَّ لَكُمْ وَ لَا عَذْرَ لَكُمْ بَعْدَ الْبَيَانِ فِي الْجَهْلِ» برای شما تبیین شده، بعد از بیان دیگه شما عذری در جهل ندارید، این عبارت به خصوص باتوجه به این که قبح عقاب بلا بیان یک مطلب مرتکز بالاذهان العرف و العقلاء هست، برای این جمله قهراً یک مفهومی محقق می‌شود که «لا عذر لكم بعد البیان فی الجهل» مفهومی چی می‌شود؟ یعنی قبل البیان شما عذر دارید، بعد البیان لا عذر لكم. اگر بگوییم این جمله مفهوم ندارد فقط گفته لا عذر لكم بعد البیان، ممکن است قبل البیان هم لا عذر، حالا این طرف را گفته، اثبات الشیء که نفی ماعدا نمی‌کند. آن بیان را برای این اضافه کردیم که مستدل اضافه کرده که نه چون در اذهان این مسأله مرتکز است که عقاب بلا بیان قبیح است و درست نیست و با بیان عقاب درست است، وقتی این جمله را می‌شنود می‌گوید همان حرف خودمان را دارد می‌زند که بعد البیان دیگه شما عذر ندارید ولی قبل البیان معذور هستید. پس دلالت می‌کند این روایت بر این که شارع همان که در مرتکز عرف و عقلاء هست شارع همان را پذیرفته و همان را دارد می‌فرماید. پس برائت شرعی هم اثبات می‌شود. «فَقَدْ بَيَّنَّ لَكُمْ وَ لَا عَذْرَ لَكُمْ بَعْدَ الْبَيَانِ فِي الْجَهْلِ» این تقریب استدلال در کتاب شریف تسدید الاصول به این روایت هم استدلال فرمودند و جای دیگر من فعلاً ندیدم که به این روایت استدلال کرده باشند. این هم دلالت می‌کند بر برائت.

مناقشاتی در این استدلال وجود دارد سنداً و دلالتاً.

اما سند به این است که «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ» این بکر بن صالح را نجاشی فرموده ضعیف، ابن غضائری فرموده ضعیف جداً کثیر التفرّد بالغرائب، ولی در تفسیر علی بن ابراهیم هم وجود دارد یعنی علی بن ابراهیم در تفسیر «ابراهیم بن هاشم عن بکر بن صالح» که این بکر بن صالح رازی است و اگر شما به کتب رجال مراجعه کنید ابراهیم بن هاشم که پدر علی بن ابراهیم باشد راوی کتاب ایشان است یعنی بکر بن صالح الرازی.

در این جا بنابر مذهب کسانی که قائلند به این که آن چه که در تفسیر علی بن ابراهیم واقع شده این‌ها ثقه هستند بنابراین بین توثیق عام تفسیر علی بن ابراهیم و این دو تضعیف به خصوص تضعیف نجاشی تعارض می‌شود و تساقط می‌کند قهراً بکر بن صالح مجهول الحال می‌شود و اگر هم کسی بگوید که تفسیر؛ این تفسیری که بایدینا هست اشکال دارد و این مقدمه‌اش که دارد توثیق می‌کند ثابت نیست که از علی بن ابراهیم باشد و حرف‌هایی که زده می‌شود بنابراین فقط این تضعیف بلامعارض قهراً ما در این جا داریم و ثبت ضعف بکر بن صالح.

بنابراین حالا چه ضعف ثابت بشود، چه بگوییم مجهول الحال است علی‌ای حال باعث می‌شود که روایت اشکال سندی داشته باشد.

بعدش هست «عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ بُرَيْدٍ» قاسم بن برید ثقه. نجاشی فرموده ثقه، بلکه تفرشی در رجال خودش از شیخ طوسی هم نقل کرده که ثقه ولو در این کتب شیخ که فعلاً به دست ما هست کلمه ثقه وجود ندارد ولی تفرشی نقل فرموده. حالا ما احتیاج نداریم به این که دو نفر باشند مگر مسلک صاحب معالم و صاحب مدارک که می‌گویند در توثیقات هم بین

می‌خواهیم دو نفر باید شهادت بدهند، شهادت یک نفر کفایت نمی‌کند که آن یک مسلک ضیقی است و لکن مسلک مشهور همین است که توثیق یک نفر هم کفایت می‌کند و حق هم همین است.

ایشان توثیق دارد، جرح ندارد بنابراین از ناحیه او مشکلی نیست. بعد «عَنْ أَبِي عَمْرٍو الزُّبَيْرِي» است. اَبی عمرو زبیری کیه؟ خیلی واضح نیست اما بعضی از مهره فن مثل غفاری در حاشیه تہذیب، ایشان استظهار کرده که این محمد بن عمرو بن عبدالله بن عمر بن مسعد بن زبیر هست که این شخص توثیقی در باره‌اش وجود ندارد اما کلماتی است که بعید نیست حسن باشد مثل این که نجاشی در باره‌اش فرموده متکلمٌ حاذقٌ من اصحابنا. این‌ها هیچ کدام توثیق توی آن نیست، متکلم است اما ممکن است متکلمی است که حفظ آن جوری توی مسائل علمی، بعضی‌ها هستند توی مسائل علمی این‌ها مهارت دارند ولی حافظه آن چنانی ندارد. توی اساتید ما هم گاهی بعضی‌ها بودند که از نظر... هرچه مبحث علمی طرح می‌شد، اما مسأله می‌خواستی بررسی یادش نبود مسأله چون حافظه آن جوری نبود، ابایی هم نداشتند از این که بگویند من یادم نیست، حتی می‌گفت نوشتم ولی یادم نیست. بعضی‌ها هستند این جوری هستند، حفظ آن جوری ندارند یا حتی حفظشان خراب است اما از نظر علمی قوی هستند، یک حرف علمی که زده می‌شود توی آن می‌توانند استدلال کنند و یا استدلالی که می‌شود مناقشه کنند و هکذا و من اصحابنا هم بودند، من اصحابنا، خیلی من اصحابنا داریم که ثقہ نیستند، من اصحابنا ملازمه ندارد با وثاقت که، یعنی شیعه است، من اصحابنا است اما حالا ثقہ هست یا نه این دلالت نمی‌کند. پس در وثاقت بعید است ولی یک حسنی را دلالت می‌کند، یک امتیازی را دلالت می‌کند اگر کسی این مقدار را کافی بداند در حجیت خبر، خیلی از ناحیه این هم اشکالی نیست و الا اشکال هست.

پس آن که دیگه لامناص در این اشکال دارد کیه؟ بکر بن صالح است و هیچ راهی برای اثبات وثاقت بکر بن صالح نداریم. بنابراین سند از این ناحیه اشکال پیدا می‌کند فلذا در تسدید الاصول هم فرموده که دلالت تمام است ولی سند ضعیف است. از این باب اشکال فرمودند. اما علی مسلکنا که ما وجود روایت را در کافی کافی می‌دانیم در حجیت آن به خاطر شهادت کلینی، ضعف سند منافاتی ندارد با حجیت روایت. سند ولو ضعیف است ولی علیرغم ذلک می‌گوییم که معتبر است، پس بنابراین اشکال سندی روی آن مسلک منافع می‌شود.

و اما از نظر دلالتی، از نظر دلالتی این هست که اگر ما دنبال ادله‌ای هستیم که معارضه کند با ادله احتیاط این روایت دلالت ندارد، این در حد همان قبح عقاب بلایان است. قبح عقاب بلایان در مقابل ادله احتیاط که مقاومت ندارد، ادله احتیاط در قبح عقاب بلایان چیه؟ ورود دارد. این جا هم ادله احتیاط اگر تمام بشود ورود پیدا خواهد کرد. اما اگر می‌خواهیم بگوییم شارع برائت در ظرف این که هیچ بیانی نرسیده باشد حتی به نحو احتیاط جعل کرده، بله این روایت بر این مسأله دلالت می‌کند پس بنابراین بنا بر مسلک کسی که می‌گوید ادله احتیاط تمام نیست إما سنداً اشکال دارد، یا دلالتاً یا هر دو، بله می‌تواند به این روایت استناد کند بر برائت شرعی در کنار برائت عقلیه.

س: ...

ج: نه، بیان دارد دیگه، بیان قهراً یعنی.... چون با آن ضمیمه‌ای که اضافه شد یعنی بیان واصل، نه یک بیانی که به شما اصلاً نرسیده چون آن که در اذهان عقلاء هست مجرد بیانی که به دست کس نرسد را کافی نمی‌دانند، بیان واصل را می‌گوید. اصلاً بیان شاید توی خودش هم افتاده، بیان یعنی روشن کردن، صدر که فرموده، بیان یعنی تبیین، یعنی آشکار کردن، یعنی روشن کردن. بنابراین تا نرسد اصلاً بیان نیست، صدق بیان نمی‌کند.

این بحث هم، این روایت هم که به آن استدلال شده پایان یافت، حدیث دیگری است که حالا اصلش را عنوان کنیم تا ان شاء الله...

حدیث دیگر که به آن استدلال شده و استدلال به آن هم افراد فراوانی هستند، شیخ اعظم هم فرموده، و غیر ایشان هم فرمودند روایت عبدالاعلی بن اعین هست.

«قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ شَيْئاً - هَلْ عَلَيْهِ شَيْءٌ قَالَ لَا».

تقریب ساده‌اش فعلاً این هست تا حالا هشت جور، نه جور تقریب شده به این روایت. حالا فعلاً تقریب ساده‌اش را عرض کنیم تا ان شاء الله بعداً. «من لم يعرف شيئاً» کسی که یک چیزی را نمی‌داند، مثلاً وجوب سجده سهو در صورت تکلم به کلام آدمی را نمی‌داند، «لم يعرف شيئاً، هل عليه شيء» آیا چیزی به گردن او هست و عقاب و عذابی دارد؟ فرمود «لا» نه، پس این دلالت می‌کند به این که جهل عذر است در نظر شارع. این تقریب ساده‌اش هست فعلاً. اما تقریب عمیق دارد که ان شاء الله برای فردا. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۷۰ - ۱۳۹۵/۱۲/۱۶

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

بحث در استدلال به روایت عبدالاعلی بن اعین عن الصادق (ع) بود که عبارت روایت این است که «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ شَيْئاً - هَلْ عَلَيْهِ شَيْءٌ قَالَ لَا». یک تقریب بدوی دیروز عرض شد، مقدمتاً عرض می‌شود که در این متن جهاتی است که باید به آن توجه کنیم که این جهات اساس تقریبات مختلفی است که در این روایت شده. جهت اول این است که این «من لم يعرف شيئاً» چند احتمال در آن وجود دارد. احتمال اول این است که این کنایه باشد از این که آدمی است که قاصر است و فهمش در حدی نیست که مطالب را درک نکند، یعنی سفیه است، مثل انسان‌های سفیه «من لم يعرف شيئاً» کنایه است از این جهت. این یک احتمال. اگر این باشد روشن است که این ربطی به بحث ما ندارد. احتمال دوم این هست که «من لم يعرف شيئاً» یعنی روی غفلت چیزی را نمی‌داند نه این که قاصر در درک و فهم است اما الان غافل است و

انسان وقتی غافل هست چیزی را نمی‌داند. این هم احتمال دومی است که ممکن است مراد باشد و اگر این مراد باشد قهراً باز مربوط به بحث ما نمی‌شود.

احتمال سوم این است که «من لم يعرف شیئاً» نه، نه آن هست و نه این، بلکه آدمی است که توجه دارد، ملتفت است ولی لم يعرف شیئاً. مقصود از این که من لم يعرف شیئاً یعنی یک چیزی را نمی‌داند، نه هیچی نمی‌داند، یک چیزی را نمی‌داند مثلاً ممکن است سجده سهو در فلان جا را نمی‌داند ولی بقیه احکام را بلد است. «من لم يعرف شیئاً» پس مقصود از شیء یک امر معینی است که این را نمی‌داند لم يعرف شیئاً.

احتمال چهارم این است که لم يعرف شیئاً یعنی هیچی نمی‌داند، هیچ حکمی را نمی‌داند. جمیع احکام را بلد نیست، تازه مسلمان است آمده فقط عقاید را گرفته، اما دیگه هیچی از احکام را بلد نیست یا بعضی از اهل قری و قصبات دور افتاده و این‌ها هستند این فقط یک چیزی شنیده و حالا عقیده‌ای دارد، حتی گفتند یک کسی را دیدند توی حمام غسل می‌کند آن موقع‌ها که خزینه بود و این‌ها، غسل می‌کند، مرد است می‌رود زیر آب می‌گوید غسل حیض به جا می‌آورم قربۀ الی الله. گفت آخر بر مرد؟ گفت من وقتی با مادرم حمام می‌رفتم می‌دیدم که او این جوری غسل می‌کند. اصلاً توی این خط‌ها نیست «لم يعرف شیئاً» پس بنابراین در من لم يعرف شیئاً، چهار احتمال وجود دارد که ما اگر بخواهیم استدلال کنیم قهراً باید آن احتمال اول و دوم را قرینه‌ای اراده کنیم که آن مقصود نیست و ببینیم آیا حالا سه و چهار اگر مراد باشد می‌شود به آن استدلال کرد یا نه، بعد سؤال سائل این است که «هل علیه شیء» این هل علیه شیء هم سه احتمال در آن وجود دارد: یک؛ این که «هل علیه شیء» یعنی یک وظیفه‌ای در این صورت به گردنش هست؟ از وظیفه سؤال می‌کند. که آن وظیفه قهراً عبارت است از چی؟ در این صورت که انسان چیزی را نمی‌داند، چیزی را نمی‌داند یا هیچی را نمی‌داند. این است که احتیاط باید بکند، یک وظیفه‌ای به گردنش هست ولو وظیفه طریقی در این ظرفی که چیزی را نمی‌داند. که سؤال از وظیفه هست. دو، این که ممکن است «هل علیه شیء» از تبعات این کار باشد یعنی عقاب، عقوبت، مؤاخذه، از این دارد سؤال می‌کند. پس مسؤول و مورد سؤال، مسؤول عنه چیه؟ یا این است که وظیفه‌اش در این است، آیا وظیفه‌ای بر عهده‌اش هست در این صورت یا نه؟ احتمال دوم این است که نه، می‌خواهد ببیند تبعه‌ای دارد، حالا که چیزی نمی‌داند عقوبتی، چیزی بر عهده‌اش هست یا بر عهده‌اش نیست، متوجه آن می‌شود یا نمی‌شود؟ احتمال سوم هم این است که جامع این‌ها است، «هل علیه شیء من الوظائف و العقوبات و المؤاخذات» یعنی همه‌اش. از همه دارد سؤال می‌کند. پس در آن شیء اول، آن «شیئاً»، من لم يعرف شیئاً، چهار احتمال شد. در «هل علیه شیء» هم این سه احتمال وجود دارد.

بعد مطلب سومی که باید به آن توجه کنیم این هست که «من لم يعرف شیئاً» چون وقتی کسی یک چیزی را نمی‌داند قهراً دنبال عمل هم نمی‌آید دیگه. این همراهش است، پس کأنّ سؤال سائل این است «من لم يعرف شیئاً فلم یعمل» چون نمی‌دانسته عملی هم انجام نداده. «فلم یعمل» کاری را هم انجام نداده.

آیا کنایه از این است؟ یا نه فقط می‌خواهد همین را بگوید که نمی‌دانسته، حالا کار انجام داده به این توجهی نداشته.

نکته دیگری که باز باید این جا به آن توجه بکنیم این هست که این که حضرت فرمود «لا» یک امر تشریعی را دارد بیان می‌فرماید یا این که ارشاد به یک چیزی است که عقل هم می‌گوید، خود عقلاء هم می‌گویند؟ پس این‌ها نکاتی است که در این حدیث شریف باید مورد توجه واقع بشود که اعلام هر کدام به یک نکته‌ای توجه فرمودند از این جهات مختلفی که در این جا وجود دارد.

حالا بعد از این که روشن شد، این جهاتی که باید توجه کنیم، مرحوم شیخ اعظم قدس سره و مرحوم آقا ضیاء... شیخ فرموده که فقط آن احتمال در ذهن شریف‌شان آمده که لعل مراد از حدیث باشد که کنایه است از آدم قاصر که از نظر درک و شعور کم دارد. شیخ فرموده «من لم يعرف شیئاً» اگرچه محتمل است او مقصود باشد ولی این خلاف ظاهر است از «من لم يعرف شیئاً» و هم چنین احتمال این که مقصود این باشد که هیچی نمی‌داند «من لم يعرف شیئاً» یعنی هیچی نمی‌داند، این اگرچه نکره چون در سیاق نفی است با این مساعد است که این جور معنا کنیم؛ هیچی نمی‌داند ولی باز می‌گویند این هم ظاهراً خلاف ظاهر است. بلکه مقصود این است که لم يعرف شیئاً یعنی یک شیء معینی را، ولو بقیه چیزها را هم بلد است، فقط سجده سهو در این صورت را نمی‌داند. یا غیبت مثلاً غیرشیعه را نمی‌داند ولو بقیه احکام روایت را هم بلد است، این یکی را بلد نیست. پس من لم يعرف شیئاً، ظاهر این است که از بین همه این احتمالات احتمال سوم است. وقتی احتمال سوم شد بعد می‌فرماید حضرت فرموده که چیزی بر او نیست یعنی عقوبتی، مؤاخذه‌ای، چیزی بر او نیست. پس کأنَّ سؤال سائل را که شی‌ای بر او هست یا نیست حمل بر تبعه فرموده نه بر وظیفه. آیا تبعه‌ای هست، مؤاخذه‌ای چیزی به عهده‌اش هست؟ این را حمل بر آن فرموده.

فرموده است که: «أنَّ قول السائل من لم يعرف شیئاً و إنَّ يحتمل العموم یا احتمال كون الشيء نكرةً واقعاً فی سیاق النفی فیصیر مفاده السؤال عن حال القاصر الذی لا یدرک شیئاً فلا یرتبط بالمقام» که اگر این باشد ربطی به بحث ما ندارد. «لا أنَّ الظاهر خلافه لظهور الکلام فی أنَّ المراد من الشيء فردٌ معینٌ مفروضٌ فی الخارج لا النکره و علیه فیكون مفاد سؤال السائل أنَّ من لم يعرف شیئاً معیناً مفروضاً فی الخارج هل علیه شیءٌ فی خصوص ذلك الشيء المجهول و قد تکفلت الروایة نفی الشيء علیه فهو ظاهره فی معذوریه» چیزی به گردنش نیست. پس معلوم می‌شود معذور است.

این تقریبی است که شیخ اعظم قدس سره فرمودند. چیزی که بر این تقریب باقی می‌ماند مجرد ادعاهای ایشان فقط می‌ماند، اقامه قرینه‌ای نفرموده. چند تا ادعا را با هم ایشان ضمیمه فرموده. از بین این احتمالات در عبارت ایشان فقط استظهار شخصی است، اما دیگران را که نمی‌تواند قانع کند، حالا ایشان در ذهن شریف خودش این کلام ظهور دارد در این جهت اما هیچ قرینه‌ای اقامه نفرموده که چرا ما این را می‌گوییم و بقیه را نمی‌گوییم. بلکه مرحوم امام قدس سره دارند... اگر کسی «من لم يعرف» بخواند حتماً همین مقصودش است، ظاهرش اصلاً این هست برخلاف مرحوم شیخ. «من لم يعرف شیئاً» یعنی هیچی نمی‌فهمد، هیچی بلد نیست، هیچی نمی‌داند. بعد ایشان فرمودند... که این را من یادم رفت آن جا بگویم که ایشان فرموده این «من لم يعرف» است، نه «من لم يعرف»، «من لم يعرف شیئاً» یعنی کسی که شناسانده نشده به او چیزی، یعنی بیان نشده برای او، یعنی شارع ایصال حکم به او نکرده، نه «من لم يعرف». «من لم يعرف شیئاً» ظاهر عرفی‌اش این است که توی عرف بگویند این هیچی نمی‌داند، آخر کسی بخواهد هیچی نداند این به این می‌شود که قاصر

باشد، قوه ادراکيه‌اش کمبود داشته باشد، هيچي نمی‌داند. اين کنایه از آن آدم است، و الا آدم معمولی که اين طور نیست که هيچي نداند، عرف وقتی می‌گویند «من لم يعرف شيئاً» آن منظور است. اگر شما اين جا را بخوانید «من لم يعرف» آن وقت بله اين همين بحث ما می‌شود يعني چیزی شناسانده با و نشده، يعني لم يوصل اليه حکم.

س: ...

ج: چرا، ... نمی‌خواهد، دو تا مفعولی است ديگه. «عرف زيد»، «لم يعرف» آن شخص عرف ديگه. نائب فاعلش آن ضميري است که به آن شخص برمی‌گردد، شيئاً مفعول ثاني آن هست.

س: ...

ج: بله، يعني شارع به او نفرموده، يعني به او واصل نشده.

س: ...

ج: عرف زيد عمراً الفقه، اين غلط است؟

س: ...

ج: بله، ولی اين جا چون مجهول شده آن مفعول شده نائب فاعلش، مفعول دومش هم باقي مانده.

اين تقريبي است که...

س: ...

ج: نه، ايشان فرمود که «من لم يعرف» شما استظهار کردی که من لم يعرف کنایه از اين که قاصر است نیست. اتفاقاً اگر «من لم يعرف» بخوانيم کنایه از همان است.

س: به خاطر نکره بودن شيئاً است.

ج: آره، توضيح هم ندادند چون می‌گويد ظاهرش اين است. چرا؟ من حالا اين را توضيح می‌دهم. عرض می‌کنم چرا؟ توی عرف وقتی می‌گويد هيچي نمی‌داند ظاهر «من لم يعرف شيئاً» نه اين که یک چیزی نمی‌داند، ظاهرش اين است که چون نکره در سياق نفی است يعني هيچي نمی‌داند. کسی که هيچي نمی‌داند بايد قوه ادراکيه‌اش یک اختلافی در آن باشد ديگه. پس کنایه می‌شود از اين که قاصر است.

س: صيغه ماضی است.

ج: ماضی نیست ولی چون «لم» دارد اشکالی ندارد. کسی که نمی‌دانسته، يعني ادارکی نداشته. اين هم اين جور نیست چون اين‌ها منسلخ از زمان می‌شود مثل ايدک الله.

س: ... با وجود مفعول اول که شیئاً هست

ج: شیئاً مفعول اول نیست.

س: ...

ج: نه، عرف الله زیداً شیئاً. این جا لم یعرف که شده الله محذوف شده نائب فاعلش مفعول اول که همان شخص باشد نائب فاعلش هست.

س: ...

ج: حالا سلیقه شما این هست.

س: ...

ج: نه استظهار می کنند آن ها. می گویند لم یعرف شیئاً اگر بخوانیم این دلالت نمی کند و همان است که شیخ فرموده و خلاف ظاهر هم همان می شود. اما اگر لم یعرف بخوانیم دلالت می کند و ظاهر این است که این روایت من لم یعرف است. حالا چرا ظاهر این است؟ شاید مقصودشان این است که آن یک امر واضحی است که کسی بیاید از امام سؤال بکند. سؤال کردن ندارد که، همه عقول می فهمند کسی که عقلش ناقص است و قابل تکلیف نیست چیزی به گردش نیست، از واضحات بیایند از امام سؤال بکنند. به خصوص اگر عبدالأعلی بن اعین از فقهای بزرگ باشد. این بیاید یک سؤال واضحی که بچه ها هم می دانند آدم این جوری تکلیفی بر او نیست، چیزی بر او نیست بیاید از این سؤال بکند. پس به قرینه این که آن امر واضحی است و سؤالی کردنی نیست و سائل هم یک آدم فقیه بزرگی است پس سؤال دارد از چی می کند؟ سؤال از این می کند در شبهات حکمیه که نمی داند، چیزی را نمی داند، به او نرسیده آیا وظیفه ای دارد که احتیاط بکند و یا اگر احتیاط نکرد، عمل نکرد آیا عقوبتی، مؤاخذه ای دارد یا ندارد؟ پس آن که ظاهر هست با توجه به این جهات این است لم یعرف. البته این مطلب را در آن تقریرات تنقیح الاصول که مال آقای اشتهازی رحمه الله هست، نه آقای آشیخ علی پناه اشتهازی، یک آقای اشتهازی دیگر هم بودند که ما خدمتشان یک مقدار رسائل خواندیم. ایشان در آن تنقیح، در تهذیب الاصول نیست، در کتاب های دیگرش هم احتمالاً نباشد که خودشان نوشتند، این در آن تنقیح است که این را از امام نقل کرده.

پس بنابراین این یک تقریب که مرحوم شیخ فرموده است. تقریب ثانی از محقق آقا ضیاء قدس سره هست که ایشان می فرماید که این جا دو احتمال وجود دارد، حالا یک دفعه همان که شیخ، یعنی بگوییم همان استظهار شیخ را بکنیم «من لم یعرف شیئاً» یعنی یک چیز معینی را نمی دانیم، و یا این که بگوییم «من لم یعرف شیئاً» یعنی هیچی را، هیچ حکمی را نمی داند. آدم ملتفت متوجهی که قصور عقلی هم ندارد هیچی را نمی داند. چون حمل بر این که... حالا قاصر را ایشان نیاورده، احتمالی که توی ذهنش آمده این است که غافل باشد، فرموده غافل بعید است مقصود باشد. خیلی جداً بعید است مقصود سائل غافل باشد. لعل این جا هم همان وجهی که ما در توضیح کلام امام عرض کردیم، نظر شریف ایشان هم به همین باشد. یعنی آدم غافل همه می دانند، آدمی که غافل هست این هم سؤال کردن ندارد که آقا چیزی به گردن ماست،

غافل است دیگه. پس بنابراین آن که سؤال کردنی است این است که سؤال بکند کسی که حالا در اثر این که یک جاهایی زندگی می کرده که اصلاً هیچ حکمی به دستش نرسیده این آیا عقوبتی دارد، چیزی دارد، ندارد؟ امام می فرماید لا، ظاهر این هم که امام می فرماید لا، این نیست که همان حرف عقل را دارد می زند که چون قبیح است عقاب بالاییان چیزی به گردنش نیست. چون مقام شاریت امام و مقننیت امام و این که ظاهر این است که امر تأسیسی می فرماید نه امر تأکیدی و ارشادی این است که دارد تشریع می کند، تشریعاً هیچ چیزی به گردنش نیست. وقتی تشریعاً دارد می گوید چیزی به گردنش نیست قهراً با ادله وجوب احتیاط معارضه می کند. این نکته هایی که ایشان توی نظرش هست که هی آن را تأکید می کند می خواهد این عبارت روایت را جوری معنا کند که به درد اصولی که می خواهد دلیلی پیدا کند که با آن ها معارضه بکند داشته باشد. فلذا توی عبارت شان می فرمایند که این تشریعی هست.

«وَأَنَّ الْغَرَضَ مِنْ نَفْيِ الْعُقُوبَةِ نَفْيُهُ تَشْرِيعاً وَ لَوْ بِه نَفْيُ مَنْشَأِهِ مِنْ إِيْجَابِ الْإِحْتِيَاظِ عَلَيْهِ».

این هم فرمایش ایشان است که «أَنَّ الْإِنْصَافَ أَنَّ حَمْلَ عَدَمِ الْمَعْرِفَةِ عَلَى فَرْضِ الْغَفْلَةِ بَعِيدٌ جَدًّا» همین، استدلال هم نکرده حالا چرا بعید جدّاً. توجیهش همان است که عرض کردیم، از این باب.

باز سؤالی که این جا وجود دارد... حالا ببخشید این... امام فرموده کسی که هیچی نمی داند... تتمه کلامش را عرض کنیم. امام فرموده کسی که هیچ حکمی را نمی داند این چیزی بر عهده او نیست، عقابی ندارد، وجود احتیاط ندارد. بحث ما که اعم از این است، بحث ما این است که چه هیچی نمی داند، چه بعضی چیزها را نمی داند. بعد ایشان فرمود قول به عدم فصل، چون که احدی در عالم پیدا نشده که بگوید اگر کسی هیچ حکمی را نمی داند برائت دارد، اما اگر بعضی حکم ها را می داند، بعضی ها را نمی داند این جا برائت ندارد. این دیگه عدم الفصل قطعی این جا وجود دارد. پس بنابراین وقتی این روایت اثبات کرد کسی که هیچ حکمی را بلد نیست برائت دارد و عقاب ندارد و احتیاط بر او لازم نیست، این به قول به عدم فصل اثبات می کند کسی که بعضی را هم نمی داند همین طور است.

س: ...

ج: به خدمت شما عرض شود که به چه دلیل؟ اطلاق دارد دیگه. ولی «لَمْ يَعْرِفْ شَيْئاً» حالا ...

س: ...

ج: آخر من لَمْ يَعْرِفْ شَيْئاً یعنی خدا را نشناخته.

س: مثلاً اسلام به او نرسیده، اصول اعتقادی هم به او نرسیده، نه احکام به او نرسیده. ...

ج: اگر شما معنا کنید «مَنْ لَمْ يَعْرِفْ شَيْئاً» آن را نکره در سیاق نفی بگیرید، یک وقت می گویند نه، مَنْ لَمْ يَعْرِفْ شَيْئاً یعنی یک چیزی را نمی داند.

س: ...

ج: اگر استظهار کردیم که یعنی یک چیزی را نمی‌دلند نه هیچی را نمی‌دلند. یک چیزی را نمی‌دلند، این اطلاقش پس شامل می‌شود، هم آن جایی که شما می‌فرمایید، هم آن جایی که بقیه چیزها را می‌داند فقط یک حکم را نمی‌داند. حالا این‌ها کم‌کم تا بیاوریم برسیم به تقریب‌های اقوی و ...

این هم فرمایش محقق آقا ضیاء است که سه چهار جور ایشان تقریب فرموده، یک کمی این تقریب‌هایشان با هم تفاوت می‌کند، اصولش همین است که گفتیم که اگر خواستید به کلماتشان مراجعه می‌کنید اصلش همین بود که عرض کردم. س: ...

ج: آره، نمی‌داند، شاید احتمال می‌دهد ولی نمی‌داند اما نه این که احتمال نمی‌دهد.

این هم تقریبی است که این بزرگوار فرموده که استظهار کرده که مثلاً اگر این باشد به قول به عدم فصل کار را تمام بکند. یک سؤالاتی این جا باقی می‌ماند که این‌هایی که شما فرمودید باز یک دلیلی و قرینه‌ای بر اثبات این مطالب ایشان ندارد و قول به عدم فصل البته بعید نیست که این جور باشد ولی این قول به عدم فصل‌ها که این جا وجود دارد خودش که محل اجماع و دلیل نیست که فصلی نیست. اگر ما می‌گوییم فصل نیست به برکت اطلاقاتی است که داریم در جاهای دیگر. به خاطر این است که می‌گوییم فصل نیست. آن «رفع ما لایعلمون» اعم است از این که هیچی نمی‌داند یا بعضی چیزها را نمی‌داند. یا ادله دیگر، یا ادله دیگر. اما اگر واقعاً صرف‌نظر از آن ادله بکنیم و در تنها دلیل ما همین روایت باشد آیا باز فصلی نیست؟ ما چه می‌دانیم. درست است این الان مسلّم است در فقه و اصول که فصلی نیست اما این فصل نبودن به برکت اطلاقاتی است که در روایات دیگر ما داریم. اما اگر فرض کنیم چشم‌مان را از آن بقیه ادله ببندیم باز هم می‌گوییم فصلی نیست. به چه دلیل بگوییم فصلی نیست. بنابراین عدم الفصل که این جا هست این‌ها به درد ما نمی‌خورد. چون خودش مورد دلیل نیست، عدم فصلی به درد ما می‌خورد که خود آن عدم الفصل مورد دلیل باشد مثل این که فرموده کما قصرت افطرت، آن دلیل خودش دارد می‌گوید فصلی نیست. اما جایی که دلیل نداریم بر این که خود این که فصل نیست، ما آن عدم الفصل را از اطلاقات دیگر فهمیدیم، چون در آن اطلاقات فصلی گذاشته نشده و مقتضای اطلاق این است که می‌گوید همه صور حکمش واحد است، این جا دیگر نمی‌توانیم اگر چشم از آن ادله بستیم و حالا به این دلیل داریم فقط توجه می‌کنیم این جا متمیم کنیم مطلبش را به عدم فصل. چون معنای این که به دلیل داریم فقط توجه می‌کنیم یعنی اگر آن‌ها هم نبود این دلیل همه مطلب را اثبات می‌کرد. و حال این که اگر آن‌ها نباشد این نمی‌تواند اثبات بکند. بنابراین قول به عدم فصل‌ها این جاها معمولاً خراب است و به درد نمی‌خورد.

س: ...

ج: اقوال علما، همه‌اش از همین‌ها است. چون اطلاقات را قبول داشتند فرمودند. این جا کشف از قول معصوم نمی‌کند مستقیم، این به خاطر است که فرمودند، اگر این اطلاقات نبود باز می‌فرمودند؟ نه.

س: حاج آقا وحدت مناطی که توی احتیاط هست و توی برائت هست ...

ج: کدام برائت‌ها، برائت‌هایی که از آن اطلاعات استفاده کردید درست است، ببینید کدام برائت‌ها، برائت عقلی را می‌گویید یا برائت شرعی را می‌گویید؟

س: برائت شرعی.

ج: برائت شرعی آن ادله است؟ آن‌ها اطلاق دارد. پس وقتی ما به این روایت استدلال می‌کنیم یعنی اگر آن‌ها هم نبود این کافی بود برای اثبات برائت مطلقاً.

س: فرضم عدم فصل است.

ج: عدم فصل را داریم سؤال می‌کنیم، می‌گوییم عدل الفصل را از کجا آوردید شما؟

س: ...

ج: وحدت مناط نمی‌گوییم به خاطر اطلاقی داریم می‌گوییم. ما مناط را چه می‌دانیم.

س: مناطش یکی است چون انسان یک چیز خاص را نداند با آن کسی که هیچی نمی‌داند مناط جعل احتیاط برای او یکی است.

ج: نمی‌دانیم ما شاید شارع کسی که هیچی نمی‌داند چون غالباً کسانی که هیچی نمی‌دانند این‌ها عذرشان بیشتر است تا کسانی که بعضی چیزها را نمی‌دانند. و کسی که هیچی نمی‌داند بخواهد احتیاط کند عسر و حرجی است. چون هیچی هم نمی‌داند باید بعد الفحص باشد دیگه. آن چون عسری و حرجی است می‌گوید. اما این آدمی که بعضی چیزها را نمی‌داند می‌گوید تو بعضی چیزها را نمی‌دانی احتیاط برای توی حرجی نیست، توی باید احتیاط بکنی. فلذا ما اگر دلیل نداشته باشیم نمی‌توانیم بگوییم.

این تقریب دیگری که وجود دارد تقریب شهید صدر قدس سره هست که از همه تقاریب در مقام ادق است. ایشان می‌فرمایند که این که مقصود از این «من لم يعرف شیئاً» احتمال قاصر باشد، یا احتمال غافل باشد این‌ها که نیست، حالا این را هم خیلی توضیح ندادند. لابد توضیحش همان‌هایی است که گفتیم که سؤال کردنی نیست، این‌ها همان امور واضحه است. پس آن‌ها می‌رود کنار، می‌ماند این که «من لم يعرف شیئاً» یعنی هیچی نمی‌داند، هیچ حکمی را نمی‌داند یا نه یک چیزی را نمی‌داند فقط. این دو تا احتمال‌ها وجود دارد. ایشان می‌فرمایند این دو احتمالات در استدلالی که ما می‌خواهیم بکنیم تفاوتی نمی‌کند. در استدلالی که می‌خواهیم بکنیم تفاوتی نمی‌کند و این جور نیست که اگر گفتیم هیچی نمی‌داند احتیاج داشته باشیم به ضم قول به عدم فصلی که آقا ضیاء فرموده، حالا توضیح می‌دهیم که چرا فرقی نمی‌کند. پس امر دائر بین است که «من لم يعرف شیئاً» یعنی هیچی نمی‌داند نه به معنای این که غافل است، نه به معنای این که قاصر است، نه یعنی ملتفت است ولی هیچی نمی‌داند. مثلاً یک جایی گیر کرده که هیچ راهی فعلاً ندارد، من لایحضره الفقیه است، مثل آن آقای که توی افغانستان عرض کرد خدمت صدوق که ما این جا که هستیم هیچ عالمی نیست، هیچ فلانی نیست، یک گوشه‌ای بود، شما یک کتابی برای ما بنویس. او هم نوشت کتاب من لایحضره الفقیه. کسی که فقیه پهلوی او

نیست حالا این کتاب هم به دردش می‌خورد. حالا این هم هیچی نمی‌داند. یک زمان انسداد است می‌گوید درب علم بسته است هیچی ما نمی‌دانیم. پس بنابراین یا این است یا این معنا. مطلب دوم این است که توجه کنیم به این که دارد سؤال می‌کند «هل علیه شیء» از چی دارد سؤال می‌کند؟ قبل از این که ببینیم «هل علیه شیء» چیه، یک نکته دیگری را هم باید این جا توجه بکنیم قبل از آن و آن این است که وقتی می‌گوید که «من لم يعرف شيئاً» توی این افتاده ولو تنطق به آن نکرده سائل ولی توی آن افتاده که «و لم يعمل شیء» در اثر این که نمی‌دانسته هیچ کاری هم نکرده. پس این «لم يعرف شيئاً» علاوه بر این که دلالت می‌کند چیزی نمی‌داند بر این مطلب هم به نحو کنایه یا دلالت التزام دلالت می‌کند که کاری هم نکرده. پس سؤال این می‌شود؛ من لم يعرف هیچ چیزی را، یا یک چیزی را و طبعاً کاری هم در اثر ندانستن نکرده، این آدم هل علیه شیء؟ هل علیه شیء دو احتمال دارد: یک؛ این که یعنی هل علیه در مقام عمل یک وظیفه‌ای، احتیاطی چیزی، احتیاط بر او لازم است پس از چی دارد سؤال می‌کند؟ از احتیاط. اصلاً سؤال از احتیاط است برای این موضوع که لم يعرف شيئاً. امام می‌فرماید لا، یعنی احتیاطی بر او نیست. سؤال از احتیاط است امام هم می‌فرماید احتیاط بر او نیست. در این صورت شما چه شيئاً را معنا کنید یک چیزی نمی‌داند، حضرت می‌فرماید احتیاط بر او نیست، لم يعرف شيئاً، اگر بگوییم هیچی نمی‌داند باید استثناء کنیم چی را؟ باید استثناء کنیم احتیاط را، چون از احتیاط دارد سؤال می‌کند دیگر، می‌خواهد بفهمد. پس یعنی کسی که احکام را نمی‌داند حالا احتیاط باید بکند یا نه؟ پس امام می‌فرماید نه احتیاط لازم نیست بکند. اگر این باشد خیلی دلالت این حدیث بر مدعای ما که برائت در شبهات حکمیه باشد واضح است و قهراً برائتی از آن استفاده می‌شود که معارضه می‌کند با ادله احتیاط. این می‌گوید چون احتیاط بر او واجب نیست دیگر، آن‌ها می‌گویند احتیاط لازم است.

احتمال هم هست که نه، سؤال دارد می‌کند از تبعه، از عقوبت، از مجازات، مجازاتی بر او هست یا نیست؟ این را دارد سؤال می‌کند. امام می‌فرماید نه نیست، مجازاتی بر او نیست. این اگر باشد در حد قاعده قبح عقاب بلایان دیگر دلالت می‌کند. و وقتی در حد قاعده قبح عقاب بلایان شد قهراً آن ادله احتیاط وارد بر آن می‌شود. حالا این جا یک نکته‌هایی دارد و یک توضیحاتی می‌خواهد که ان شاء الله تتمه‌اش را فردا عرض می‌کنیم و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۷۱ - ۱۳۹۵/۱۲/۱۷

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

بحث در استدلال به حدیث عبدالاعلی بن اعین بود که «من لم يعرف شيئاً فهل علیه شیء» گفتیم که در این «من لم يعرف شيئاً» احتمالات متعددی است، احتمال اول این بود که مقصود کسی است که قاصر است از درک احکام و مفاهیم، کمبود عقلی دارد.

احتمال دوم این بود که غافل است. این احتمالات را کنار گذاشتیم. احتمال سوم این بود که «من لم يعرف شيئاً» یعنی یک چیز را نمی‌داند ولو آن بقیه چیزها را هم می‌داند. استغراق مقصود نیست بلکه همین است که چیزی را نمی‌داند.

احتمال چهارم این بود که «من لم يعرف شيئاً» یعنی هیچ حکمی را نمی‌داند. پس این دو احتمالی که باقی می‌ماند برای ما، در «هل عليه شيء» هم دو احتمال هست: «هل عليه شيء» احتمال اول این است که سؤال دارد می‌کند از وظیفه عملی، این در ظرفی که نمی‌داند یک حکمی را یا هیچی را نمی‌داند از نظر عمل آیا احتیاط باید بکند، وظیفه عملی او چیه؟ پس سؤال از وظیفه عملی است.

احتمال دوم در «هل عليه شيء» این است که سؤال از تبعات، از مسؤولیت‌ها است که کسی که نمی‌داندسته و در اثر ندانستن قهراً عمل هم نکرده حالا چیزی در اثر این به عهده‌اش می‌آید من العقاب، من التوبه، من القضاء و امثال این‌ها. این تبعات بعد العمل است. حالا باید ضرب کنیم این دو را در آن دو قهراً چهار صورت می‌شود.

این‌ها را محاسبه کنیم ببینیم که آیا دلالت بر برائت در شبهات حکمیه که مورد بحث ما هست می‌کند یا نه؟

اگر احتمال اول را در «لم يعرف شيئاً» بگیریم یعنی یک چیزی را نمی‌داند. مثلاً سجده سهو را در فلان صورت نمی‌داند، بقیه حکم‌ها را می‌داند این را نمی‌داند. «هل عليه شيء» یعنی آیا احتیاط باید بکند در این ظرف، یا نه؟ امام می‌فرمایند لا، یعنی احتیاط بر او واجب نیست. اگر این باشد، این را بتوانیم استظهار کنیم از روایت دلالت بر مدعا می‌کند، دلالت می‌کند که پس در این ظرف برائت جاری است، احتیاط هم لازم نیست بکند بنابراین با ادله احتیاط اگر داشته باشیم معارضه خواهد کرد، چون نفی می‌کند وجوب احتیاط را در این ظرف.

س: ما وقتی احتیاط را در مورد شيء مجهول الحكم در مورد ما مصداق پیدا نمی‌کند.

ج: چرا؟

س: «من لم يعرف شيئاً» به عنوان حکم واقعی و به حکم ظاهری، عدم معرفت باید اعم از هر دو باشد تا معارضه با ادله برائت بکند.

ج: نه.

س: این ترخیص برائتی وقتی به درد ما می‌خورد که «من لم يعرف شيئاً» هم ما لم يعرف واقعی آن را و هم ظاهری آن را، در حالی که آن ظاهری را ادله احتیاط می‌آید ... پس لم يعرف شيئاً نیست ...

ج: ببینید «هل عليه شيء» را معنا کردیم یعنی هل عليه الاحتياط.

س: هل عليه المعرفة.

ج: همان دیگه، چون آن منحصر می‌شود در احتیاط، یعنی وظیفه عملیه‌اش چیه؟ یعنی غیر از احتیاط چیزی نیست.

س: ...

ج: در همان ظرفی که لم يعرف یک شی‌ای را.

س: چه به عنوان واقعی چه به عنوان ظاهری.

ج: همین، مقصودش... ببینید خوب دقت بکنید. کسی که لم يعرف شیئاً، حکم واقعی یک چیزی را نمی‌داند و قهراً به ادله خارجی باید تقیید هم بشود، فحص هم کرده و نمی‌داند.

س: این اشکال را همه....

ج: حالا صبر کنید. پس لم يعرف شیئاً یعنی حکم واقعی را مثل مثالی که زدیم؛ سجده سهو در فلان مورد را نمی‌داند. آیا این باید احتیاط بکند؟ حضرت می‌فرماید «لا»، سؤالش از هل علیه شیء این است که آیا باید احتیاط کند در مقام عمل؟ یعنی چون وظیفه عملیه در ظرف جهل و ندانستن تنها وظیفه عملی در آن جا چیه؟ احتیاط است. پس بنابراین این که هل علیه شیء کنایه از این است که احتیاط باید بکند یا نه. با توجه به این دیگه فرمایش حضرتعالی چه جایی دارد؟

س: جای آن این هست «من لم يعرف شیئاً» مال کسی است که لم يعرف شیء را، حکمش را، سجده سهو را نمی‌دانسته چه به عنوان تحت عنوان ادله احتیاط و هم به عنوان واقعی آن. این اشکال را آقای شاهرودی کرده، شهید صدر هم کرده، چند نفر دیگر از بزرگان هم کردند. گفتند هر چی را در تقدیر می‌گیرید اشکال روایت این است. مورد ادله احتیاط چرا، چون وقتی وارد نمی‌شود که من ادله احتیاط را نرسیده باشد. قبول، حکم واقعی سجده سهو نرسیده اما دلیل احتیاط که این را گرفته، پس لم يعرف شیئاً به حسب حکم ظاهری نیستیم ما که بگوییم معارضه می‌کند ...

ج: فرض ما فعلاً این است حالا تا ما به اشکال نرسیدیم. فرض این است که داریم حدیث را می‌گوییم....

س: ... شما می‌فرمایید این اشکال وارد نیست.

ج: هر کسی این اشکال را کرده این اشکالش وارد نیست در این فرض. ببینید چون مقصود این است؛ داریم استظهار می‌کنیم این را، استظهار می‌کنیم من لم يعرف شیئاً یعنی نمی‌داند حکم خدا در این جا چیه، حکم واقعی چیه.

س: ...

ج: اگر این جور استظهار کردیم، احتمالات را داریم می‌گوییم.

س: حاج آقا شیئاً را مردد تفسیر می‌کنید بعد علیه شیء را به معنای وظایف می‌گیرید می‌گویید پس متعین در این احتمال است. می‌گویید مقتضای این دو تا می‌شود.../ این مقتضای این نیست، مقتضای آن این است که چه حکم واقعی آن را نداند، چه حکم ظاهری آن را نداند. شما می‌فرمایید نه مقتضا این است که فقط حکم واقعی‌اش را هم نمی‌داند دلالت بر برائت می‌کند این اشکال است.

ج: اگر حکم واقعی استظهار کند من لم يعرف شيئاً یعنی احکام خدا را نمی‌داند، حالا کسی که شک است و نمی‌داند چه وظیفه عملیه‌ای دارد؟ دارد از همان وظیفه عملیه تازه سؤال می‌کند. می‌گوید کسی که احکام خدا را نمی‌داند، احکام شریعت را نمی‌داند حالا این در مقام عمل چه وظیفه‌ای دارد؟ احتیاط باید بکند یا نه برائت دارد؟ هل علیه شیء سؤالش این است که کسی که حکم واقعی را نمی‌داند، احکام را نمی‌داند آیا این باید احتیاط بکند یا این که وظیفه‌ای ندارد برائت دارد، امام فرمود «لا» احتیاط نمی‌خواهد بکند. پس بنابراین این اگر باشد، این را استظهار بتوانیم بکنیم از روایت قهراً دلالت می‌کند بر برائت آن هم برائت دلیلی می‌شود که با ادله احتیاط که آمده گفته احتیاط بکن معارضه دارد چون این دارد نفی احتیاط می‌کند. آن اثبات احتیاط می‌کند، با آن معارضه می‌کند.

این احتمال اول. احتمال دوم این هست که نه، شيئاً یعنی هیچی نمی‌داند، هیچ حکمی را نمی‌داند. می‌گوید هیچ حکمی را نمی‌داند باز وظیفه عملی او چیه؟ امام علیه السلام این جا هم می‌فرماید که در این صورت هم که هیچ حکمی را نمی‌داند وظیفه عملی این است که احتیاط لازم نیست بکند. پس باز هم دلالت بر چی می‌کند؟ هیچ حکمی را نمی‌داند حضرت می‌فرماید احتیاط لازم نیست بکند. این هم باز نفی احتیاط می‌کند، برائت را اثبات می‌کند، و معارضه می‌کند با ادله احتیاط در صورتی که ادله احتیاط را بپذیریم.

س: ...

ج: حالا ببینیم، شهید صدر رضوان الله علیه در این صورت فرمایشش این است که لازم ندارد. ایشان فرموده که: ... بعد از این که آن دو احتمال را طرح فرموده، فرموده:

«فعلى الاحتمال الأوّل يكون الحديث دالاً على البراءة بالدرجة النافية لإيجاب الاحتياط، لأنّ المفروض هو السؤال عن إيجاب الاحتياط» اصل سؤال هل علیه شیء این بود که احتیاط لازم است بکند یا نه، «و قد جاء الجواب بالنفى» حضرت فرمود نه احتیاط لازم نیست بکند. «فهذا دليل على نفى إيجاب الاحتياط حتى إذا حملنا قوله: (شيئاً) على الإطلاق الاستغراقى» یعنی هیچ نمی‌داند «فإنّ إيجاب الاحتياط خارج عن هذا الاستغراق بقرينه أنّ السؤال إنّما هو عن إيجاب الاحتياط» هیچی نمی‌داند مقصودش این نیست که حتی ایجاب احتیاط را هم نمی‌داند چون سؤال دارد از ایجاب احتیاط می‌کند، یعنی احکام دیگر را نمی‌داند، حکم ظاهری را نمی‌داند، حکم واقعی را نمی‌داند.

پس بنابراین در این صورت ایشان می‌فرماید اگر هیچی را نمی‌داند، هیچ حکمی را نمی‌داند ایشان می‌فرماید این است.

آن توضیحی که دیروز می‌دادیم این جا ایشان می‌گوید دیگه دلالتش تمام است و هیچ اضافه‌ای نمی‌خواهد. اما مرحوم آقا ضیاء قدس سره دیروز نقل کردیم که ایشان فرمود اگر این جوری معنا بکنیم نیاز داریم به عدم قول به فصل. چرا؟ برای این که ممکن است کسی که هیچی را نمی‌داند، هیچ حکمی را نمی‌داند امام می‌فرماید احتیاط لازم نیست بکند. چون فرض این است که فحوص هم کرده دیگه، چون این ادله مقید می‌شود به بعد الفحص. لابد در آن جا شاید حضرت می‌فرماید نه، چون این آدم بخواهد احتیاط بکند پدرش در می‌آید. هیچی نمی‌داند دیگه، پس هم توی نمازش نمی‌داند، هم توی روزه‌اش نمی‌داند، هم توی زکاتش نمی‌داند، هم توی حشش نمی‌داند، توی هیچی نمی‌داند. این اگر بخواهد همه

محتملات را انجام بدهد این جا احتیاط که یک حکم ظاهری هست موجب حرج می شود، موجب عسر می شود. ممکن است در این صورت شارع به خاطر این برمی دارد. اما در صورتی که یک حکم را نمی دانم، دو تا را نمی داند، اکثر احکام را بلد است بعضی ها را نمی داند می خواهد احتیاط بکند عسر نیست در آن جا، آن جور نمی شود. فلذا است در این صورت که شهید صدر فرموده است دیگه دلالتش تمام است و ایشان اضافه ای را بیان فرموده، حق این است که در این صورت ما آن اضافه را می خواهیم و فرمایش آقا ضیاء در این صورت را باید تتمیم کنیم یعنی اضافه بکنیم و الا.... و اما آن اضافه را هم گفتیم اشکال دارد. آن عدم فصل را هم گفتیم اشکال دارد به خاطر همین بیانی که گفتیم، به خاطر همین.

و اما علی الاحتمال الثانی که سؤال که دارد می کند می گوید هل علیه شیء از وظیفه عملی سؤال نمی کند از تبعات بعد العمل دارد سؤال می کند. یعنی این آدم نمی دانسته و در اثر ندانستن هم گفتیم عمل نکرده چون قهراً کسی که نمی داند عمل نمی کند دیگه، کأن کنايه از این است که نمی دانسته و عمل نکرده. حالا علیه تبعه؟ حضرت می فرماید... یعنی قهراً فحوص هم کرده بود دیگه، به خاطر آن. حضرت می فرماید «لا». این جا باز نمی دانسته و عمل نکرده از تبعه دارد سؤال می کند. تارة می گوئیم من لم يعرف شيئاً یعنی یک چیز را، حمل می کنیم بر بدلی، عام بدلی یعنی یک چیز را نمی دلند نه این که همه چیز را نمی داند. یک چیز، دو چیز، این ها را نمی دانسته و عمل هم نکرده. حضرت می فرماید تبعه ای بر او نیست، عقابی بر او نیست.

این دلالت می کند بر برائت درسته، می فرماید برائت دارد، چیزی بر عهده او نیست، عقابی نیست، مسؤولیتی نیست، این را می فرماید اما این دیگه مازاد نمی شود بر ادله احتیاط، با ادله احتیاط چه کار می کند؟ تعارض نمی کند، چون معنایش این است که حکم واقعی را نمی دانسته در اثر این که حکم واقعی را نمی دانسته... فحوص هم کرده، به دستش نیامده و در اثر این، عمل نکرده. حالا آیا عقوبتی دارد، عقابی دارد، مسؤولیتی دارد؟ حضرت می فرماید نه، ندارد.

این قهراً یعنی چی؟ قهراً ادله احتیاط اگر باشد وارد بر این می شود.

س: ...

ج: چون آن وظیفه عملی را سؤال نمی کند.

س: حاج آقا این چنین می گوئید یعنی احتیاط مستحب است.

ج: چرا؟

س: ...

ج: نه، تعارض نمی کند یعنی موردش هست، یعنی محکوم آن است.

س: پس چرا عذاب نمی شود این شخص؟

ج: این حدیث دارد می گوید عقاب نمی شود، عذاب نمی شود پس باید چه کار کنیم؟ باید فرض کنیم که ادله احتیاط هم به او نرسیده. ولی اگر ادله احتیاط به او رسید چی؟

و اما اگر... خوب این جا دقت فرمودید این می گوید که... این نکته اش را هم باید دقت بکنیم که چرا با ادله احتیاط معارضه نمی کند، چون ببینید این ظرافتش این جا است که شهید صدر روی این ظرافت دقت دارد، می فرماید کسی که نمی داند و در اثر این که ندانسته عمل نکرده، چه کسی است که وقتی نمی داند عمل هم نمی کند؟ کسی که وجوب احتیاط هم به دستش نرسیده باشد. اما اگر نمی داند و ادله وجوب احتیاط هم به دستش رسیده این جا دیگه لم یعرف، از توی آن فلم يعمل در نمی آید. آن لم یعرف، فلم يعمل دنبالش هست و کنایه از آن می شود باشد که ادله وجوب احتیاط هم به دست او نرسیده باشد. اما آدمی که ادله وجوب احتیاط به دست او رسیده، این فلم يعمل نتیجه ندانستن عمل نکردن نیست، این نتیجه ندانستن و طغیان داشتن است، نه فقط نتیجه ندانستن. چون ادله احتیاط که به دستش رسیده. پس اگر حدیث معنایش این است که کسی که یک چیزی را نمی دانسته و عمل نکرده یعنی قهراً وجوب احتیاط را نمی دانسته. ادله وجوب احتیاط هم به او نرسیده بوده. حالا این آدمی که حکم واقعی را نمی دانسته، عمل هم نکرده، وجوب احتیاط هم به او نرسیده بوده آیا این تبعه ای دارد، عقابی دارد؟ حضرت می فرماید نه. پس بنابراین آن صورتی که وجوب ادله احتیاط را به او برسد را، شامل نمی شود این حدیث. برائت را در آن صورت اثبات نمی کند، پس اصلاً نه تنها روی این بیان باید بگوییم ادله احتیاط نه که وارد است یا حاکم است، اصلاً تخصصاً خارج است. این فرض مال جایی است که سائل دارد خودش فرض می کند که حکم واقعی نرسیده، ادله احتیاط هم به او نرسیده، امام در این جا می فرماید. پس این اصلاً موضعش ربطی به ادله احتیاط ندارد.

این صورت پس این می شود و اما اگر این جور معنا کنیم که...

س: ... برائت عقلیه اصل اولی که هست.

ج: بله آن برائت در صورتی....

س: ...

ج: بله بله، برائت عقلی همین را می گوید، می گوید کسی که لم یصله بیان، یعنی نه حکم واقعی رسیده نه وجوب احتیاط رسیده. این مفادش می شود همان مفاد چی؟ قبح عقاب بلایان، آن می شود. ولی فرقی با قبح عقاب بلایان یک فرقی با هم دارد که آن جا ما می گوییم که قبح عقاب بلایان، ادله احتیاط وارد است. آن جا این جوری می گوییم، می گوییم ادله احتیاط وارد است اما در این جا حتی نمی گوییم وارد است، می گوییم این تخصصاً خارج است چون دارد فرض این را می کند که دلیل احتیاطی به دست ما نرسیده. فرض سؤال این است.

س: ...

ج: نه، از جهت این فهمیده می شود که گفتیم «من لم یعرف شیئاً» این کنایه است از این که پس عمل هم نکرده. کجاست که این عبارت «من لم یعرف شیئاً» می تواند کنایه باشد از این که عمل نکرده؟ آن جایی است که ادله وجوب احتیاط هم به

آن نرسیده باشد. اما کسی که ادله وجوب احتیاط به او رسیده است این عبارت که عمل نکرده کفایت نمی‌کند بر این که بگوییم عمل هم نکرده که لم يعرف شیئاً. لم يعرف شیئاً جایی می‌تواند کنایه باشد که ادله وجوب احتیاط هم نرسیده باشد و الا اگر ادله وجوب احتیاط به او رسیده که آن جا با این عبارت نمی‌شود کنایه زد چون ظاهر این همین است که چون نمی‌دانسته قهراً عمل نکرده. آن جایی که ادله وجوب احتیاط به او رسیده فقط چون نمی‌دانسته این جوری نیست که عمل نکرده، چون نمی‌دانسته طاعی هم بوده، متجری بر مولی هم بوده، چون مولی به او گفته بود احتیاط بکن و حال این که ظاهر این است که «من لم يعرف شیئاً» می‌خواهد بگوید به خاطر این که نمی‌دانسته قهراً چون نمی‌داند عمل هم نمی‌کند. کجاست که وقتی نمی‌داند عمل هم نمی‌کند و این تنها باعث آن می‌شود؟ جایی است که ادله وجوب احتیاط به آن نرسیده باشد.

و اما اگر بگوییم «لم يعرف شیئاً» عام استغراقی بگیریم، هیچی نمی‌داند، حتی وجوب احتیاط را هم نمی‌داند. اگر گفتیم مقصود این هست، باز حضرت چی می‌فرماید؟ می‌فرماید لا، مسؤولیتی ندارد. باز این همان اثبات می‌شود که قاعده قبح عقاب بلایان دارد می‌گوید. وقتی هیچی نمی‌داند، یعنی حتی این را هم نمی‌داند. پس بنابراین امر دائر می‌شود در این حدیث شریف بین چهار احتمال که به حسب دو احتمال از این چهار احتمال برائتی اثبات می‌شود که معارضه می‌کند با ادله احتیاط و دو احتمال دیگر نه، برائت اثبات می‌شود اما برائتی که در حد قاعده قبح عقاب بلایان است.

س: در ندانستن فرقی نمی‌کند که قاصر باشد یا مقصر؟

ج: این جا وقتی نمی‌داند به آن ادله... امام چون نپرسیدند، به آن ادله فحص باید کسی را فرض کنیم که فحص کرده است، قاصر که گفتیم این جا خارج است دیگه، لم يعرف شیئاً چهار احتمال بود، احتمال قاصر و احتمال غافل خارج شد.

س: ...

ج: نه، ادله فحص آن را بیرون کرده، ادله فحص می‌گوید باید فحص بکنید تا حتی مایوس بشوید. آن‌ها خارج هستند به آن ادله.

س: ...

ج: رفع ما لایعلمون هم همین جور است. «رفع ما لایعلمون» هم مقید می‌شود به کسی که فَحَص و لم یَقْصِر، همه ادله احتیاط تقیید به این می‌شوند.

س: ...

ج: یعنی در آن محیطی که بوده دیگه. یک کسی مثلاً توی فلان شهر دور افتاده است، توی کوفه نیست، توی مدینه نیست، آن جاها نیست. آن وقت‌ها هم که این قدر علما نبودند. حالا توی یک منطقه‌ای ممکن است اصلاً یک عالم هم نباشد، این هم یک مسأله پیدا شده برای او، امروز مردم دنبال... خیلی استفتاء از این جا، از آن جا باز هم خیلی وقت‌ها چیزی نمی‌فهمند، گیرشان نمی‌آید. فکیف به آن روزها.

س: ...

ج: بله یعنی در همان حوزه‌ای که می‌توانسته فحص بکند. یعنی در همان منطقه‌ای که بوده فحص کرده به چیزی نرسیده. فحص هم هر کسی در حد امکانات خودش است دیگه. حالا که در حد امکانات خودش هست نرسیده. حالا مثلاً فقهاء هم همین جور هستند، شیخنا الاستاد قدس سره می‌فرماید الان دیگه فحص که فرمودید بدون مراجعه به این ابزار تمام نیست. یک وقتی که این نبوده به اندازه میسور فحص می‌کرده، نمی‌رسانده، آن وقتی که وسائل الشیعه نبود، جامع احادیث تهذیب و این روایات پراکنده بود. یک مقداری فحص می‌کرد تا یأس پیدا می‌کردند که چیزی باشد. بعد که وسائل و این‌ها آمد تبویب شده بهتر می‌شود واقف شد. بعد که مستدرک وسائل آمد... مرحوم آقای آخوند، می‌گویند در جلسه استفتائش می‌فرموده که دیگر مستدرک را بیاورید چون بدون دیدن آن فحص کامل نیست. بعد حالا که این وسائل آمده الان هر مجتهدی باید کامپیوتر و این‌ها هم بلد باشد برای این که یا کسانی که بلد هستند مراجعه بکنند و استیثاق پیدا بکند که الان این معارضی ندارد، قرینه برخلافی ندارد، مقید و مخصص و چیزی ندارد، حاکمی ندارد و هکذا.

س: ...

ج: حالا تا برسیم به آن، هنوز به آن نرسیدیم، داریم صور را می‌گوییم.

پس بنابراین این شد. حالا شهید صدر می‌گوید حالا که ما بین چهار احتمال هستیم کدام استظهار می‌شود؟ ایشان می‌فرمایند ظاهر حدیث شریف این است که «هل علیه شیء» سؤالش از مقام بعد العمل و تبعه است نه از وظیفه عملی او. از آن سؤال نمی‌کند. چرا؟ فرموده است که... عبارتش این هست:

«فإن كلمة (على) في قوله: (هل عليه شيء) ظاهرة في المقام في إرادة معنى التبعه و المسئولية دون السؤال عن مرحلة العمل»

ظاهر این سؤال که بر او چیزی هست که «على» یعنی بر ضررش، بر ضرر او چیزی هست؟ ضرر چیه؟ عقاب است، مال مؤاخذه است اما تکالیف که ضرر نیست که. می‌گوید احتیاط کن به مصالحت برسی، آن‌ها از دستت نرود. پس عقاب هست، مسؤولیت هست، مؤاخذه هست که می‌شود گفت «هل علیه شیء» یعنی بر ضرر او چیزی هست. ایشان این استظهار کردند در درس‌شان، فرمودند این طوری است.

این فرمایش ایشان محل اشکال است که ما به خاطر این قرینه بگوییم استصحاب. چون «هل علیه شیء» یعنی بر عهده او، چون «على» هم به معنای ضرر می‌آید، هم به معنی برعهده می‌آید ولو ضرر نباشد. و لعل این که می‌گوید هل علیه شیء یعنی بر عهده‌اش چیزی هست؟ بنابراین بر عهده او یعنی در ظرفی که نمی‌داند بر عهده او، و وقتی بر عهده شد ممکن است از مقام عمل دارد سؤال می‌کند. بعد مقرر معظم در حاشیه فرموده در خارج درس روز بعد، ایشان یک قرینه دیگری فرمودند، ولی توی درس همین را. خارج درس یک قرینه دیگر فرمودند. آن قرینه این است که «هل علیه شیء» این نکره است و قابل تطبیق بر امور ... عقاب و توبه و قضاء و این چیزهای مختلف. «هل علیه شیء» اگر از مقام عمل

می‌خواهد سؤال بکند آن یک چیز بود و آن وجوب احتیاط بود. اما تبعه منحصر در یک چیز نیست، تبعه هم عقاب است، هم مسؤولیت است، هم قضا هست، هم چیزهای دیگر. ظاهر «هل علیه شیء»

س: ...

ج: قضاء، مثلاً نماز نخوانده، نمی‌دانسته نمازها را باید قضا کند.

س: ...

ج: بعد العمل است منتها. حالا شما بفرمایید کفاره، این‌ها را بفرمایید.

این ممکن است این طور باشد. بعد فرموده است که:

«هذا ما افاده فی البحث اما ما افاده فی خارج البحث فی يومٍ آخر كشاهدٍ علی المعنی الثانی فهو تنکیر کلمة الشیء فی قوله: هل علیه شیءٌ فإنه یناسب فرض تصور اشیاء عديدة فی المقام لا تصور شیءٍ واحد و لا یتصور فی مقام الوظيفة العملية أن یتصور علیه شیءٌ الا شیءٌ واحد و هو الاحتیاط اما التبعة فتصور فیها امورٌ كثيرة کالكفارة و الإعادة و التوبة و العقاب و نحو ذلك»

پس هل علیه شیءٌ، این دومی هم... قرینه دومی هم قرینه‌ای نیست که انصافاً این است که ظهور، هل علیه شیءٌ کجای آن خوابیده که باید متعدد باشد. این شیء جامع است حالا با یکی می‌سازد با متعدد هم می‌سازد. کلمه شیء کلمه جامع است. می‌گوید آقا چیزی به عهده من هست؟ یا چیزی بر گردن من هست؟ چیزی بر من وارد می‌شود؟ چیزی بر من وارد می‌شود حالا یکی است یا دو تا است یا ده تا است. کجاست که باید زیاد باشد؟ این که هل علیه شیءٌ، تنکیر موجب این نمی‌شود که بگوییم که زیاد است «و جاء رجلٌ من اقصى المدينة» یکی است، ممکن است یکی باشد. من نمی‌دانم چرا ایشان می‌فرماید که اگر نکره بود کأنه یعنی زیاد. توی نکره که این نیفتاده. نکره که شد، جامع که نکره شد این شیء به خصوص چون از امور عامه هست هم با یکی می‌سازد، هم با چند تا می‌سازد. بنابراین هل علیه شیءٌ که در این جا هست شاید بتوانیم این جور بیان بکنیم که معنای دوم را به این قرینه تقویت کنیم و استظهار کنیم و آن این است که «من لم يعرف شيئاً» چیزی را نمی‌دانسته، در اثر این که نمی‌دانسته قبلاً عمل نکرده، برای چیزهایی که گذشته و عمل نکرده الان چی سؤال می‌شود راجع به آن‌ها؟ احتیاط که مال حین عمل است، من که الان نمی‌دانم باید احتیاط بکنم یا نه، اما اگر از گذشته سؤال می‌کنم الان احتیاط بکنم یعنی چی؟ اگر الان سؤال می‌کنم یعنی آیا در اثر آن عمل نکرده‌های سابق چیزی الان به عهده من هست یا نه، من العقوب و من الکفارة و من الإعادة و من... چیز دیگر. پس آن که ما می‌دانیم این جا اقامه بکنیم بگوییم قرینه است این است که «لم» وقتی وارد می‌شود ظاهرش فعل چیه؟ ولو فعل مضارع است اما معنای آن معنای ماضی است، گذشته است. «لم يعرف شيئاً» نمی‌دانسته، «فلم يعمل» فلذا در صورتی که نمی‌دانسته عمل هم نکرده. اصلاً روزه ماه رمضان واجب است، ماه رمضان‌ها را روزه نگرفته. اصلاً نمی‌دانسته حج واجب است، حج نرفته یا اگر رفته نمی‌دانسته طواف نساء واجب است، یا چی واجب است، نکرده. نمی‌دانسته مثلاً زکات در انعام واجب است، هیچ وقت زکات

انعام نداده، «فلم يعمل» حالا آیا الان تبعه‌ای دارد، چیزی به گردنش هست یا نیست؟ پس بنابراین ظاهر حدیث شریف اگر بخواهیم استظهار بکنیم این است، به این تناسبی که عرض کردیم.

س: ...

ج: اگر واجب بوده.

س: ...

ج: نه، الان دارد می‌گوید که چی؟

س: ...

ج: نه، این فرضش این است که وجوب احتیاط هم به او نرسیده. فلم يعمل یعنی این هم به او نرسیده بوده. همان طور که توضیحش را دادیم، چون گفتیم لم يعرف، به قول ایشان یطعم، معنای این که فلم يعمل، یعنی توی آن افتاده، مثل نمک که می‌ریزند به طعام یا ادویه‌جات می‌ریزند. ایشان در این جا این طور تعبیر می‌کند که آن معنای لم يعرف شیئاً طعم معنای این که فلم يعمل، این طعم فلم يعمل و کنایه بخواهد باشد که تعبیر دیگرش این است که کنایه از این است که عمل نکرده این مال کجاست؟ این عبارت مال کجاست که چنین چیزی از توی آن در می‌آید؟ مال این است که وجوب احتیاط هم به او نرسیده باشد.

س: احتیاط واجب نبوده تبعه هم ندارد.

ج: نه، پس بنابراین از چی دارد سؤال می‌کند؟ از وظیفه عملیه سؤال نمی‌کند، که وظیفه عملیه این آدم چیه؟ از تبعات آن سؤال می‌کند، کسی که این چیزها به دستش نرسیده فلذا عمل نکرده در گذشته الان تبعه‌ای دارد یا ندارد، نه این که الان باید احتیاط بکند یا نکند، این سؤال که الان معنا ندارد نسبت به گذشته، که الان احتیاط باید بکند یا نکند. احتیاط مال این است که این جور باید سؤال بکند اگر می‌خواهد احتیاط بکند، وقتی مسأله‌ای پیش می‌آید من نمی‌دانم باید احتیاط بکنم یا نه؟ نه این که بگوییم گذشته‌ها چه جوری است، گذشته‌ها چه جوری است قهراً تبعه دارد سؤال می‌کند، و چون مفروض هم این است که وقتی از گذشته سؤال می‌کند و می‌خواهد کنایه از این باشد که عمل هم نکرده پس قهراً مفروضش این است که وجوب احتیاط هم به من نرسیده بوده. پس این روایت درست است دلالت بر برائت می‌کند اما برائتی را دلالت می‌کند که مفروضش این است که وجوب احتیاط هم به او نرسیده بوده، پس این روایت با ادله احتیاط معارضه نمی‌کند.

بنابراین این حدیث اگر بپذیریم که «لم يعرف شیئاً» آن احتمال اول و دوم که معنای «لم يعرف» این نیست که غافل و قاصر است، اگر آن را بپذیریم که آن یک و دو نیست و مردد بین سه و چهار بشود، ظاهرش معنای چهارم است و این قرینه‌ای که عرض کردیم و قهراً دلالت نمی‌کند بر برائتی که معارضه با ادله احتیاط بخواهد بکند. اما واقع مطلب این است که ما برای این که احتمال اول را هم نفی بکنیم و بگوییم «من لم يعرف شیئاً» معنایش این نیست و کنایه از این نیست که قاصر است، این هم واضح نیست این مطلب، ممکن است همین مقصود باشد. و در این جاها از آن جاهایی است که نحوه

تکلم هم نشان می‌دهد که مقصود چیه، آقا لم یعرف شیئاً، یک وقت با دستش هم این جوری می‌کند معلوم است یعنی آدمی است که قصور عقلی است.

پس بنابراین همان مطلبی که امام فرمودند که اگر لم یعرف بخوانیم ایشان حالا استظهار می‌کند معنایش آن است. ما عرض می‌کنیم حالا اگر «لم یعرف» هم بخوانیم مردد هستیم، ظهور ندارد که کدام است. اما این که امام استظهار کردند «لم یعرف» باشد و براساس این خواستند استدلال بفرمایند حق این است که «لم یعرف» هم لا دلیل علیه، به چه دلیل ما می‌گوییم این «لم یعرف» است. علاوه بر این که حالا عجلتاً به حسب ارتکاز ماها هم «لم یعرف» غیر مأنوس است. «من لم یعرف» در مقام این که می‌خواهند بگویند که کسی به او نرسیده احکام بگویند «لم یعرف» این تعبیر غیرمأنوسی هم هست بخوایم بگوییم عبارت «لم یعرف» باشد. فتحصل که استدلال به این حدیث شریف هم برای اثبات برائت تمام نیست.

اما آخرین جمله‌ای که در باره این حدیث هست این است که سندش چطور است، سندش عبدالأعلی بن اعین، ایشان توثیق خاص ندارد در کتب رجالیه، فقط راه حلش این است که ایشان مروی عنه صفوان هست که شیخ شهادت داده که لایرون و لایرسلون الا عن ثقة، از این راه و یا این که وجود ایشان در تفسیر علی بن ابراهیم و اما عبارت شیخ مفید در رساله عددیه که محقق خوبی به آن استدلال فرموده برای این که ایشان فرموده این‌ها جزو کسانی هستند که ثقات هستند و لایطعن علی احدٍ و فلان، آن قبلاً این جا بحث کردیم که آن عبارت آن جا نمی‌توانیم این مطلب را از آن استفاده بکنیم و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۷۲ - ۱۳۹۵/۱۲/۲۱

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

حدیث دیگری که به آن استدلال شده است برای اثبات برائت در شبهات حکمیه حدیث حفص بن غیاث نخعی قاضی هست که این حدیث را مرحوم صدوق رضوان الله علیه در توحید نقل فرموده است. «حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَصْبَهَانِيِّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ النَّخَعِيِّ الْقَاضِي قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ كُفِيَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.» هر کس عمل کند به آن چه می‌داند این کفایت می‌شود در درگاه خدای متعال آن چه را که ندانسته و قهراً عمل نکرده.

شهید صدر فرموده است این از بهترین روایات داله بر برائت هست. دلالت بدوی روایت که ظاهر هست؛ هر کس به آن چه می‌داند عمل کند، احکام صلات را فراوان می‌داند آن‌ها را عمل می‌کند، صوم همین جور، زکات همین جور، حج همین

جور، یک چیزهایی را هم از این‌ها یا از غیر این‌ها نمی‌داند. وقتی به ما علم عمل کرد این نسبت بما لم يعلم کفایت شده و دیگه بازخواستی، عقوبتی ندارد. پس بنابراین دلالت می‌کند که نسبت به ما لم يعلم معذور است، عقوبتی و مؤاخذه‌ای ندارد.

اشکالاتی بر این... قبل از اشکالات این را هم بگوییم که این «بما علم» را دو جور می‌شود خواند؛ یکی همین مجرد «من عمل بما علم» یا نه مزید بخوانیم «من عمل بما علم» به آن چه که تعلیم شده، یادش داده یعنی شارع برای او بیان کرده و به او افهام فرموده.

اشکالات عدیده‌ای هست که باید بررسی کنیم.

اشکال اول این است که بله این دلالت بر برائت می‌کند اما نه برائتی که در مقابل ادله احتیاط مقاومت بکند چون اگر کسی ادله احتیاط به او رسید او می‌شود جزء ما علم، باید به آن هم عمل بکند پس ادله احتیاط در حقیقت وارد است بر این روایات. بله کسی که ادله احتیاط را مناقشه می‌کند و دلالت یا سنداً قبول ندارد این برائت شرعیه را اثبات می‌کند. این اشکال اول.

اشکال دوم این هست که حالا بر فرض آیا این «من عمل بما علم» گفت یا «ما لم يعلم» معنای آن چیه؟ این «ما»ی ما علم «ما»ی موصوله است. حالا یا به عموم وضعی بنابر این که بگوییم که این ادات موصوله و این‌ها دلالت بر عموم وضعاً می‌کند. یا به اطلاق این مدلول روایت این می‌شود؛ هر که به هرچه می‌داند عمل کند. آن وقت «کفی ما لم يعلم» بنابراین اگر یک کسی بعضی محرماتی را که می‌داند عمل نکرد این دیگه لم یکفی ما لم يعلم، چون شرط این که بقیه؛ آن‌هایی که نمی‌داند عقاب نداشته باشد این می‌شود که به همه آن چه که می‌داند عمل کند. بنابراین کسی که عصیان فی الجمله دارد و به بعض ما يعلم عمل نمی‌کند یا نکرده توی این حدیث ندارد که او عقاب نمی‌شود، نسبت به مجهولاتش، به ما لا يعلم‌هایش. این کأن یک منتی است، یک امتیازی است که خدای متعال به کسی دارد می‌دهد که به هر چه می‌داند عمل کرده اما کسی که این خصوصیت را ندارد، این امتیاز را ندارد نه، به او گفته نشده کفی ما لم يعلم. به خصوص اگر ما این «ما» را این قدر دامنه‌اش را گسترده بگیریم که شامل غیر الزامیات هم بشود. هرچه می‌داند من الواجبات و المحرمات و المستحبات و المكروهات، آن چه از شرع می‌داند عمل کرده، این اوحدی از ناس اگر پیدا بشود.

س: ...

ج: چرا آن‌هایی که می‌داند دیگه. آن‌هایی که می‌داند عمل کرده، آن‌هایی که حالا نمی‌داند، تعارض نصین است نمی‌داند، اجمال نص است نمی‌داند، یا فقدان نص است یک جاهایی نمی‌داند. آدم نادانسته‌هایش که نسبت به دانسته‌هایش که خیلی فراوان است.

این هم اشکال دومی است که در مقام ممکن است گفته بشود.

جوابی که از این اشکال داده شده است این است که حالا این تناسب حکم و موضوع، آن غیرفرائض مقصود نیست که «من عمل بما» یعنی آن‌هایی که یتقرب که عقاب داشته باشد ترک آن، مؤاخذه داشته باشد، آن‌ها به شرط این که به آن

چیزهایی که می‌داند مما یتقرب که مؤاخذه و مسؤولیت داشته باشد اگر به آن‌ها عمل بکند از آن‌هایی که حالا نمی‌داند معذور است. اما چیزهایی که اصلاً لایتقرب که عقاب و مؤاخذه‌ای داشته باشد آن‌ها از نطق کلام اصلاً خارج است و انصراف دارد. پس این در دایره فرائض حالا چه محرم، چه واجب دارد بیان می‌فرماید. اما در عین حال... پس بنابراین دایره این قدر توسعه ندارد.

س: ...

ج: نه از اول ضیق فما الرکیه است. یعنی انصراف است.

س: ...

ج: چرا در فضای اخلاقی بدانیم، چرا ببینیم، اطلاق دارد، عموم دارد.

س: ...

ج: ببینید «کُفّی ما لم یکف» مال آن است که یتقرب که مؤاخذه داشته باشد، عقاب داشته باشد، مسؤولیت داشته باشد. غیر فرائض که عقاب و مسؤولیتی ندارند که اصلاً این حرف‌ها بخواند راجع به آن زده بشود.

س: ...

ج: ندارد جبران می‌شود. کفایت یعنی چیزی از او نمی‌خواهند.

س: ...

ج: توی این فضا است دیگه، و الا آن‌ها که اصلاً چیزی نمی‌خواسته از انسان که.

س: ...

ج: چرا بگوییم فقط مال آن‌ها است، اطلاق وقتی دارد، عموم دارد...

س: ...

ج: آهان وظیفه‌اش بوده، احسنت.

س: ...

ج: آن‌هایی که نمی‌داند ولو به نحو شبهه حکمیه نمی‌داند.

س: ...

ج: بله دیگه، یعنی آن‌هایی که عادل هستند در حقیقت و عصمت. عادل هستند نه این که خطا نمی‌کنند، اشتباه می‌کنند، عادل هستند، عمل می‌کند به آن که می‌داند. کسی که به آن که می‌داند عمل می‌کند نسبت به آن‌هایی که نمی‌داند کفایت شده پیش خدای متعال.

جوابی که مرحوم شهید صدر از این می‌دهند اگرچه ایشان به عنوان اشکال طرح نمی‌کنند، به عنوان دفع مقدر توی کلام‌شان همین جور یک جمله‌ای آمده که جواب این اشکال می‌شود. آن این است که ظاهر این حدیث شریف این هست که نمی‌خواهد شرط بکند کفایت از ما لا یعلم، به این که همه چیزهایی که می‌داند عمل کرده باشد. بلکه مفاد این حدیث عرفاً این است که آن که خدا از آدم می‌خواهد این است که آن‌هایی را که می‌داند عمل کن، نه آن‌هایی که نمی‌دانی. آن که از خدا انسان می‌خواهد این است که انسان به آن چیزی که می‌داند عمل بکند، اگر به این‌ها عمل کرد دیگه خدا چیزهایی را که نمی‌داند آن‌ها را نمی‌خواهد. نمی‌خواهد مشروط کند کفایت ما لا یعلم به این که همه چیزهایی که می‌داند عمل کند. و موضوع را آن قرار بدهد، این خلاف فهم از ظاهر عرفی است، قرینه‌ای چیزی اقامه نمی‌کنند، یک ادعایی در مقابل آن ادعا که این جور می‌فرمایند «الظاهر من الحديث أن المقصود هو أن الله تعالى يكتفي من عبده بالعمل بما علم و أنه لا تبعه عليه من ناحية ما لا يعلمون لا بيان أن كفاية ما لم يعلم متفرعة على العمل بما علم بحيث...» یا «أن كفاية ما لم يعلم (آن مکلف) متفرعة على العمل بما علم بحيث لو أتى ببعض المحرمات لم يكفى المحرم الآخر للذي لا يعلمه و لا يعلم إيجاب الاحتياط بشأنه».

این را نمی‌خواهد بگوید. این عرض کردیم ایشان فرموده‌اند که ظاهر از حدیث این است که آدم این را از آن می‌فهمد به تناسبه. چرا حالا این را می‌فهمد؟ شاید توضیحش این باشد که دو مطلب را وقتی ضمیمه می‌کنیم توجه به آن بدهیم بعید نیست بگوییم ظاهر حدیث همین است که ایشان می‌فرماید.

مطلب اول این است که این مطلب مغروس در اذهان عقلاء است که آدم چیزی را که نمی‌داند و علم نسبت به آن پیدا نکرده بعد الفحص و التفتیش این عقاب و تبعه داشتن قبیح است، مؤاخذه نسبت به آن قبیح است. این مطلبی است مغروس در اذهان عقلاء اگر نگوییم بالاتر از این است، اعمق از این است و حکم عقل هم همین است که غالب فقها و اصولیون هم را قائل هستند که حکم عقل است، از بدیهیات عقل عملی است که قبیح است عقاب، اما حالا اگر این را نگوییم مثل کسانی که طرفدار مسلک حق الطاعه هستند اما این را قبول دارند که فهم عقلایی، ارتکاز عقلایی این است فلذا سیره عقلاء را قبول دارند که این است فلذا می‌گویند برائت عقلاییه نه عقلیه. این از یک طرف.

از طرف دیگر این مسأله را هم مستبعد می‌دانند جداً که این مشروط باشد و موضوع لم یکف کسی باشد که به همه این چیزها عمل می‌کند، به همه این چیزهایی که می‌داند عمل کرده. چون این حدیث ظاهرش این است که در مقام تشویق و ترغیب است، و این جور شرط قرار دادن یک شرط خیلی مشکلی است که معمولاً هم کسی برای آن پیدا نمی‌شود، گفتیم الا لأوحدى من الناس. پس بنابراین عرف آن اهمی که از آن می‌فهمد وقتی شارع دارد می‌فرماید کسی به آن که می‌داند عمل کند این کفایت می‌شود می‌خواهد همین را بگوید، یعنی آن که ما از شما می‌خواهیم عمل به آن است که می‌دانید، به آن‌هایی که نمی‌دانید عمل نسبت به آن‌ها را از شما نمی‌خواهیم، خدا نمی‌خواهد. عمل به آن چه که می‌دانید می‌خواهد.

می‌دانید هم قهراً یا معنای عرفی می‌دانید باید معنا بکنیم که شامل موارد امارات هم می‌شود و یا این که بگوییم این علم چون این جا علم طریقی است پس بنابراین امارات به جای علم طریقی می‌نشیند، به واسطه ادله حجیت امارات آن‌ها هم به جای این می‌نشیند، نه این که می‌خواهد بگوید مقصود، آن‌هایی که قطع به آن دارید، یقین به آن دارید فقط.

اگر ما این استظهار را بکنیم باز ... و الا اگر کسی بگوید بالاخره من قانع نیستم شاید هم آن را دارد می‌گوید و می‌خواهد یک امتیازی بدهد به آن آدم.

اشکال سومی که در مقام هست این است که این روایت بنابر مسلک حق الطاعه‌ای‌ها نمی‌شود به آن استدلال کرد مثل مسلک خود شهید صدر. چرا؟ چون لزوم احتیاط در موارد احتمال تکلیف إما علم است. این که ندارد من عمل بما علم شرعاً، یعنی هرچی را که می‌داند، حالا چه به مقتضای شرع، چه به مقتضای عقلش. اگر به آن چه که به مقتضای شرع یا عقل می‌دلند عمل کرد این کُفی ما لم یعلم. پس بنابراین طبق مسلک حق الطاعه‌ای این نمی‌تولند، به این حدیث نمی‌شود استدلال کرد که شهید صدر می‌فرماید این بهترین دلیل است. چون این هم جزو ما علم است.

از این شبهه هم ایشان جواب می‌دهند، می‌فرمایند «و ادخال حکم العقل و اصالة الاحتیاط فی ما قُصد به من عنوان ما علم فی هذا الحدیث ایضاً خلاف المتفاهم العرفی».

چرا خلاف متفاهم عرفی است؟ چون همین طور که عرض کردیم اصلاً حق الطاعه در ذهن عرف بما هو عرف نیست، اگر باشد یک حرف دقیق عقلی است فلذا گفتیم خود ایشان هم برائت عقلانی را قبول دارد و الا برائت عقلی را قبول ندارد. پس بنابراین چیزی که عرف در ارتکازش نیست، ذهنش توجه به آن ندارد، از شنیدن این حدیث ذهنش به آن منتقل نمی‌شود که آن هم جزو ما علم است.

پس بنابراین این حدیث شریف اگر بپذیریم این استظهاراتی که در آن شد دلالت می‌کند و اشکال دوم و سوم قابل دفع است ولی اشکال اول که در حقیقت این بود که اگر ادله احتیاط شرعی به انسان برسد آن جزو ما علم می‌شود دیگه، پس نمی‌تواند در مقابل ادله احتیاط قد علم کند این روایت.

س: ...

ج: کفایت می‌کند از همه حیث، از همه حیث کفایت می‌کند.

و اما مسأله دوم یعنی اشکال سومی که در مقام ... یا چهارمی که در مقام هست این است که این روایت سندش محل کلام است. همان طور که خواندیم صدوق از پدرش که این‌ها لا اشکال فیه، عن سعد بن عبدالله که لا اشکال فیه، عن القاسم بن محمد الاصفهانی. این قاسم بن محمد اصفهانی که معروف به کاسولا هم هست، نجاشی فرموده غیرمرضی. اگر غیر مرضی ایشان یعنی از همه حیث غیرمرضی است یعنی حتی از نظر وثاقت و امانت و این‌ها هم غیرمرضی است تضعیف است. ولی اگر معنای غیرمرضی یعنی از نظر عقایدش و مذهبش. این دیگه تضعیف از حیث مخبری نمی‌شود. اما اشکال این است که بالاخره توثیقی هم ایشان ندارد. بنابراین یا جرح دارد اگر غیرمرضی معنایش آن باشد، و یا لا اقل این است که توثیق ندارد

ایشان. لا توثیق خاص و لا توثیق عام، چون نه در کامل الزیارات هست، نه در تفسیر علی بن ابراهیم هست. بعد ایشان نقل می‌کند از سلیمان بن داود منقری که ایشان ثقة، از حفص بن غیاث النخعی القاضی که عامی هم هست.

این حفص بن غیاث البته گفتند کتابش معتمد است. کسی که کتابش معتمد است ملازمه عادیه دارد با این که باید اهل امانت و وثاقت باشد و هم چنین در تفسیر علی بن ابراهیم هم ایشان هست. بنابراین بعید نیست که بتوانیم بگوییم اشکالی ندارد از ناحیه حفص بن غیاث و اشکال فقط منحصر به همان قاسم بن محمد اصفهانی است.

پس بنابراین به این حدیث شریف هم نمی‌شود استدلال کرد به خاطر این جهت.

بحث از روایات داله بر برائت شرعیه پایان یافت یعنی در حقیقت بحث از نصوص پایان یافت کتاباً و سنتاً و نتیجه این شد که فی الجمله البته روایت داریم اما نه آن جوری که خیال می‌شد که روایات خیلی فراوانی برای اثبات برائت شرعیه داریم. بله حدیث رفع آن هم رفع بعضی از مشکلاتی که سنداً و دلاله داشت که خیلی هم صاف نبود بهترین حدیث‌ها حدیث رفع در این باب است که مؤید می‌شود به بعضی احادیث دیگر.

این ثبت پس این برائت شرعیه به نحوی که اگر ما ادله احتیاط داشتیم با آن معارضه بکند.

دلیل دیگری که به آن استدلال شده برای اثبات برائت، سیره متشرعه است که شیخ اعظم این سیره متشرعه را اذخال کردند در یکی از وجوه تقریر اجماع و لکن حق این است که باید این را جدا کرد، این غیر بحث اجماع است، اجماع برای اتفاق اهل حل و عقد و فقها و علما است، سیره متشرعه برای همه متشرعه است.

شیخ رضوان الله علیه ادعا می‌فرمایند که سیره متشرعه من زمن المعصومین است برای همین بوده که اگر دلیلی نمی‌رسید به دست آن‌ها بر وجوب چیزی یا حرمت چیزی بعد الفحص خودشان را ملزم به احتیاط نمی‌دیدند و یا اگر کسی احتیاط نمی‌کرد، نهی از منکر بکنند، یا امر به معروف بکنند نه، این سیره کاشف است از این که تلقی متشرعه که فرض این است که متشرعه هم یعنی اهتمام به عمل به شرع دارند و می‌خواهند افعال‌شان، فعل و ترک‌شان مطابق با آموزه‌های دین باشد، این‌ها وقتی می‌بینیم که هم نسبت به خودشان، هم نسبت به دیگران این‌ها این حالت را دارند این کشف می‌کند از این که این را تلقاه من المعصومین علیهم السلام، من الاسلام. بلکه ایشان پایش را بالاتر می‌گذارد، می‌گوید این سیره نه فقط برای اهل اسلام است، همه ادیان همین جور هستند، مسیحی‌ها هم بروی توی آن‌ها هرچی رسیده که در دین مسیح وظیفه هست برای هر جا شک دارند همین است، یهودی‌ها هم همین جور است. پس این سیره‌الادیان است. «فإن سیره المسلمین من اول الشرعیه بل فی کل شریعه علی عدم الالتزام و الالتزام، نه خودشان التزام دارند، نه الزام می‌کنند دیگران را به عنوان امر به معروف و نهی از منکر، «بترک ما یحتمل ورود النهی عنه من الشارع بعد الفحص عدم الوجدان» البته.

س: ...

ج: این‌ها علما هستند. ما مؤمنین را داریم می‌گوییم.

«وَأَنَّ طَرِيقَةَ الشَّارِعِ كَلَنْتَ تَبْلِيغَ الْمُحَرَّمَاتِ دُونَ الْمُبَاهَاتِ وَ لَيْسَ ذَلِكَ إِلَّا لِعَدَمِ احْتِيَاجِ الرِّخْصَةِ فِي الْفِعْلِ إِلَى الْبَيَانِ وَ كَفَايَةِ عَدَمِ النَّهْيِ فِيهَا».

این فرمایش شیخ اعظم قدس سره هست که سیره بر این بوده.

اشکالی که بر این... حالا ما ادیان دیگر را... حالا ایشان ادعا می‌فرمایند ما هم نمی‌دانیم ادیان دیگر آیا به عنوان متشرع بودن این به دست‌شان رسیده بوده. اما ما نحن فيه، اشکالی که حالا در مانحن فيه هست در ادیان دیگر هم ممکن است باشد و آن این است که فرضاً این صغری را ما بپذیریم که بله سیره متشرعه بر این بود، آیا این کاشف از این است که تلقاه من الشارع، یا نه براساس قاعده قبح عقاب بلا بیان است؟ این سیره که متشرعه می‌بینیم دارند ممکن است بر این اساس باشد.

این قلت که این اشکال در صورتی است که بما آنهم متشرعه ما صغری را احراز نکرده باشیم، اگر بما آنهم متشرعه احراز کردیم یعنی چون وظیفه دینی‌شان این است از شارع تلقی کردند. و اگر شما می‌خواهید اشکال کنید به این که با وجود این منبع عقلی یا عقلایی برای این آدم‌ها کشف نمی‌کنیم که این بما آنه متشرعه است. لعله بما آنه من العقلاء است، نه بما آنه من المتشرعه.

جواب این است که بله این را قبول داریم که... و لکن در حقیقت اشکال می‌خواهد به این برگردد، آن که می‌گفتیم علی تصمیم صغری یعنی این آدم‌های متدین این کار را می‌کنند. اما با وجود این منبع عقلی یا عقلایی احراز نمی‌کنیم که بما آنهم متشرعه این کار کردند، لعل بما همان عقلاءشان دارند این کار می‌کنند، کار عقلایی است، کار عقلی است و شارع هم من العقلاء است یا حکم عقل است و شارع هم قبول دارد. چه دلیلی داریم بر این که این... مثل این که مردم اطاعت خدا را می‌کنند، اطاعت احکام را می‌کنند، این معنایش این است که اطاعت احکام امر شرعی. آن که نمی‌شود امر شرعی باشد، تسلسل لازم می‌آید، وجوب اطاعت و فرمانبرداری از مولای حقیقی این دیگه به خاطر گفته خود مولای حقیقی نیست این به خاطر استقلال عقل عملی انسان است، بلکه عقل نظری، بر این که باید این کار را بکنیم. این جا هم همین جور است، می‌گویند آقا مولی نمی‌تولند عقاب بکند ولی حکمش را به ما نرسلانده، ما هم هرچی فحص کردیم پیدا نکردیم نمی‌تولند عقاب بکند از این جهت. بنابراین سیره متشرعه با توجه به وجود این حکم عقلی یا عقلایی قبل احراز کأنهم بما آنهم متشرعه و أخذون من الشارع دارند این کار را می‌کنند.

س: ...

ج: صغری یعنی چی؟ یعنی بما آنهم متشرعه نمی‌توانیم تسلیم بکنیم. اما این که این آدم‌ها که متشرع هم هستند

س: ...

ج: یعنی متشرعه به امر شایع صناعی.

س: ...

ج: آن که ما از شیخ می‌پذیریم این است که این که برای ما روشن است همین است که این متشرعه به حمل شایع صناعی این‌ها بله، اما آیا این‌ها بما آنهم متشرعه انجام می‌دهند، نمی‌توانیم احراز کنیم به خاطر آن حکم عقلی یا عقلایی که وجود دارد. پس سیره این جا ثابت نیست بما آنهم متشرعه تا بگوییم اخذ از شرع کردند یک قانون شرع است. نه، یک قانون عقل و عقلایی است براساس آن شاید این جوری کردند.

س: ...

ج: حالا برسیم به ادله احتیاط ببینیم واقعاً یک چنین چیزی هست ادله احتیاط آن جوری وجود دارد.

س: ...

ج: نه، اگر شارع دارد می‌بیند حکم عقل است، اگر عقل می‌گوید که شارع دارد می‌بیند طبق عقل‌شان دارند عمل می‌کنند.

س: ...

ج: عدم رد نمی‌خواهد آن جا. هیچی نمی‌خواهد ولی حکم شرعی نیست، برائت شرعی اثبات نمی‌شود.

س: بناء عقلا نیاز به عدم رد دارد ولی این جا دیگه نیاز به عدم رد نداریم، اگر واقعاً احراز ... کافی است که ما بگوییم برائت است.

ج: نه، آن چیز دیگری می‌شود، آن سیره متشرعه نمی‌شود، آن می‌شود بناء عقلا که لم یردع عنه الشارع.

س: این احتیاج به احراز عدم ردع هم ندارد، همین که...

ج: چرا، همین را داریم می‌گوییم، می‌گوییم نمی‌دانیم به چه عنوان. اگر بخواهیم بگوییم این سیره متشرعه است بله یک وقت یک قضیه منفصله شما این جا تشکیل می‌دهید که آن یک بیان آخری است. می‌گویید این آدم‌ها ما داریم می‌بینیم این کار را می‌کنند إما من حیث عقلائیت‌شان است، إما من حیث العقل‌شان است، و إما من حیث متشرعیت‌شان است. سه گزینه وجود دارد، این عملی که ما از این طائفه داریم می‌بینیم إما این کارشان براساس متشرعیت‌شان است و إما براساس عقل‌شان است و إما براساس بناء عقلاء‌شان است.

اگر براساس عقل‌شان باشد که لایکشف از این که شارع.... اگر براساس بناء عقلاء باشد شارع ردع نکرده، باید ردع می‌کرد. پس کشف می‌کند که شارع امضاء کرده این سیره را.

اگر براساس متشرعیت‌شان باشد بله این کاشف است از این که پس اخذوه من الشارع. پس علی‌ای حال ما به خاطر این عمل خارجی می‌فهمیم که این درست است این کار، چرا؟ برای این که یا عقل می‌گوید، یا عقلاء می‌گویند و شارع ردع نکرده، یا متشرعه بما هم متشرعه دارند می‌گویند که پس اخذ از شارع کرده. این یک بیان آخری است ولی این بیانی که شیخ رضوان الله علیه فرموده این مناقشه را دارد. بنابراین، این سیره متشرعه به این بیان اشکال دارد.

بیان دوم این است که همین جور که عرض کردم ما بیاویم یک قضیه منفصله سه فرضیه‌ای را بگوییم که همین بود که بیان کردیم و بیان سوم این است که بگوییم بابا سیره عقلاء بر این است، شارع هم ردع نفرموده، به چه دلیل ردع نفرمود، بلکه امضاء هم کرده به خاطر ادله برائت، این بیان احتیاج دارد به این که ادله احتیاط را قبول نکنیم و یا بگوییم آن‌ها توان ردع این سیره را ندارد. و الا در مقابل آن نمی‌تواند ولی اگر سیره عقلائیه یعنی اگر متشرعیه باشد با آن می‌تواند و آن‌ها را می‌تواند از وجوب منصرف بکند. حالا توضیح بیشتر مطلب این شاء الله فردا و صلی الله علی محمد.

پایان.

جلسه ۷۳ - ۱۳۹۵/۱۲/۲۲

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

بحث در ادله داله بر برائت شرعیه بود. کتاب و سنت بحث شد رسیدیم به اثبات این مدعا به سیره متشرعه که مرحوم شیخ اعظم قدس سره ادعا فرمودند که سیره متشرعه من اول الاسلام بر این بوده که در مواردی که دلیلی بر حکم واقعی اقامه نمی‌شد بعد الفحص برائت جاری می‌کردند و خودشان را ملزم به ما یحتمل الوجوب یا ما یحتمل الحرمة نمی‌دیدند. بلکه ایشان فرمودند که این سیره در ادیان دیگر هم هست و متشرعین به ادیان دیگر هم سیره‌شان همین است.

اشکالی که این جا هست دو اشکال است:

اشکال اول این است که باتوجه به این که گفتیم حکم عقل برائت است در این صورت علی مسلک معروف یا حکم عقلایی برائت است در این صورت؛ احراز این که این کار متشرعه بما هم متشرعه هست، نه بما هم عقلاء، یا نه بما هم این که یک سیره عقلائیه دارند. از باب درک حکم عقل‌شان نیست و یا از باب آن سیره متخذه‌شان نیست، بلکه از جهت این است که اتخاذ من الشارع. این قابل اثبات نیست با توجه به این.

و اشکال دوم این است که حالا سلمنا که این سیره وجود دارد، سیره متشرعه هم حکمش حکم اجماع است، در صورتی اجماع می‌تواند کاشف از قول معصوم باشد که متحمل المدرك نباشد، مقطوع المدرك، محتمل المدرك نباشد و الا اعتبار به همان مدرك یعنی مازاد بر آن چیزی کشف نمی‌شود.

در سیره متشرعه هم همین است. اگر ما بگوییم متشرعه بر این سیره هستند اما در مقام آیاتی است، روایاتی است، ادله‌ای است که محتمل است آن‌ها از همین‌ها این برداشت را کردند و به خاطر این، سیره‌شان بر این قرار گرفته بنابراین در این موارد هم اثبات نمی‌شود.

بله یک مطلب هست و آن این که اگر این ادله‌ای که محتمل است آن‌ها با این استناد کرده باشند پیش ما مناقشه داشته باشد، آیا این جا می‌توانیم به این مناقشه‌ای که در نزد ما هست اعتماد بکنیم و بگوییم این ادله دلالت ندارد و یا این که وقتی متشرعه همه‌شان از این حدیث یا از این آیه این برداشت را کردند این در حقیقت کاشف است از این که ما داریم اشتباه می‌کنیم. و این یا یک قرینه‌ای همراهش بوده که الان لم یصل الینا که آن با توجه به آن قرینه مفادش همین می‌شده که الان عمل این‌ها بر آن هست، و یا این که این کلام دارای همین معنا است ولو خفی علینا و الان ما ذهن‌مان منتقل نمی‌شود. اگر واقع... به حساب احتمالات این جوری می‌شود، وقتی متشرعه همه‌شان بما فیهم علماء، بما فیهم ادقاء، حالا علماء هم نباشند؛ ادقاء، اهل لسان همه این جور بفهمند آن هم در اجیال مختلفه و امصار مختلفه و اعصار مختلفه. این جاها انسان اطمینان پیدا می‌کند که خطا از ناحیه خودش هست چون این‌ها یک امور عقلی آن چنانی نیست که، برداشت از کلام است، استظهار از کلام است. بله توی امور عقلیه آن جاها اجماع حجت نیست، چون در آن جاها خطا فراوان است و خیلی اجیال مختلف ممکن است در یک امر نظری خطا کنند. اما در اموری که حسی است یا قریب به حسب است، خطا همه به حسب حساب احتمالات تحقق پیدا نمی‌کند و انسان اطمینان یا قطع پیدا می‌کند به عدمش. پس این راه اول یعنی دلیل اولی که غیر از کتاب و سنت سیره متشرعه است.

س: ...

ج: آن حالا می‌شود چیز آخری که...

بیان دوم...

س: ...

ج: نه، چون آن جایی که می‌گویند اجماع محتمل المدرك یا ... لایفید یعنی الاعتبار بالمدرک. اگر از مدرک می‌فهمیم این مطلبی را که مجمعین فهمیدند، اگر نمی‌فهمیم مجمعین که معصوم نیستند، خطا کردند می‌گوییم که این مطلب ثابت نمی‌شود. کل الاعتبار به مدرک‌شان است. این جا هم همین حرف گفته می‌شود، این الا و استدراک از این ناحیه است که درست است این مطلب اما اگر فهم این‌ها موجب بشود که ما کشف بکنیم که این مناقشه‌ای که ما داریم در این حدیث می‌کنیم ناتمام است، در این ادله می‌کنیم ناتمام است....

س: ...

ج: اگر اجماع، صغرایش ثابت باشد بله خیلی جاها همین طور است. ولی معمولاً اجماع‌ها ثابت نیست. ولی اگر ثابت باشد که آن‌ها استندوا الی هذا، بله این مطلب... فلذا این مطلب قوی‌ای است، کسانی که می‌گویند مثلاً اعراض مشهور موجب وهن است یا عمل‌شان موجب جبر است ولو محقق خویی این‌ها را قبول ندارد لاجراً و لا کاسراً، اما به حسب حساب احتمالات این یک مطلب تمامی است، اگر واقعاً همین حدیث در اجیال مختلفه به دست علماء به دست اهل لسان رسیده و این مطلب را از آن نفهمیدند، یا این که نفهمیدند، این‌ها جابر و کاسر می‌تواند باشد در این موارد.

بیان دیگر، دلیل دیگر استدلال به سیره عقلاء به ضمیمه عدم ردع است که عقلای عالم سیره‌شان بر این است که اگر مولی حرفش به من یجب علیه طاعته نرسید، سیره عقلاء این است که آن مولی حق مؤاخذه ندارد. و آن عبد هم استحقاق مؤاخذه ندارد. این در بین عقلای عالم وجود دارد، ولو بگوییم حکم عقل این نیست فرضاً در مولای در حقیقی، اما این در سیره عقلائی وجود دارد. این سیره هم در مرثا و منظر معصوم علیهم السلام بوده و ردع نفرموده. مثل بقیه سیره‌ها، چطور ما از بقیه سیره‌هایی که ردع نشده باشد کشف حکم شرعی می‌کنیم؟ مثلاً سیره عقلاء بر چیه؟ بر عمل به ظواهر است، برای کشف مراد گوینده. این فی مرئی و منظر معصوم بوده ردع نفرموده. سیره عقلاء اعتماد به بر خبر ثقه است؛ آدمی که معتمد ثقه است، متحرز عن الکذب است و از نظر حافظه و ضبط هم متعارف است؛ توی عقلاء به حرف این آدم اعتماد می‌کنند، ما بگوییم شارع هم از این ردع نکرده. آن جاها چطور حجیت خبر ثقه را از این به دست می‌آوریم، حجیت ظواهر را از این راه به دست می‌آوریم، این جا هم حجیت برائت را از همین راه به دست می‌آوریم که پس معلوم می‌شود شارع هم قبول دارد و همین قانون را دارد که برائت باشد در این موارد.

این هم بیان خوبی است منتها اشکالش این است که... دو اشکال دارد:

اشکال اول این است که آن که توی بنای عقلاء است این است که اگر مولی نه تکلیفش برسد و نه خودش در مقام شک در تکلیفش یک راه حلی را گفته باشد آن وقت است که می‌گویند مؤاخذه ندارد. اما اگر خودش گفته هر وقت شک کردی که تکلیف من چیه باید احتیاط بکنی. آن جا دیگه چنین حرفی در عقلاء نیست. پس برائتی که به واسطه این راه می‌خواهد ثابت بشود یک برائتی نیست که مقابل ادله احتیاط باشد، بلکه ادله احتیاط وارد بر آن می‌شود، یعنی عین قاعده قبح عقاب بلایان.

اشکال دوم این است که این مردوع است این سیره به ادله احتیاط در نظر اخباریون و سیره‌ای حجت است که مردوعه نباشد یعنی سیره‌ای می‌تواند کشف از قول معصوم بکند که مردوعه نباشد. آن‌ها قائل هستند به این که فرضاً چنین سیره‌ای باشد ما ادله احتیاط داریم که ادله احتیاط ردع می‌کند از این سیره. حالا البته اگر کسی دلالت آن ادله احتیاط را قبول نکند. اما اگر دلالت را قبول کرد دیگه نمی‌تواند. بلکه اگر بعضی از ادله احتیاط را قبول کنیم اشکال دلالی نداشته باشیم، اشکال سندی داشته باشیم، باز هم گفته می‌شود همان طور که در بحث سیره تبیین شده وجود روایت ضعیف هم مانع می‌شود از اخذ به بنای عقلاء و سیره. چرا؟ برای این که محتمل است که شارع ردع کرده و این بقایایی از آن رادع‌ها است. ما احراز عدم ردع نمی‌کنیم، ما در حجیت سیره احتیاج به چی داریم؟ به امضاء و احراز امضاء شرع داریم. باید احراز کنیم، با وجود این‌ها ممکن است این‌ها نه، این‌ها همه رادع باشد و بحث‌های دیگری که حالا این جا وجود دارد و آن این است که آیا با اطلاعات و عمومات سیره را می‌شود ردع کرد، نمی‌شود ردع کرد، این‌ها دیگه باید در محلس گفته بشود.

س: ...

ج: با بنای عقلاء می‌شود حجیت خبر واحد را اثبات کرد؟

س: ...

ج: با بنای عقلاء می شود حجیت ظواهر را اثبات کرد؟

س: ...

ج: با بنای عقلاء می شود معاطات را اثبات کرد؟ مثل آن جاست فرق نمی کند. این جا هم بنای عقلاء بر برائت است یعنی بر این است که مولی حق مؤاخذه ندارد شارع هم حرفی نزده. اگر ردع نکرده باشد از این یعنی این را قبول دارد. چون عقلاء این را در باره شارع هم اعمال می کنند. هر جا عقلاء یک بنایی دارند که اگر شارع سکوت کند عقلاء همان کارشان را در محیط شرع هم پیاده می کنند.

س: ...

ج: لزومی ندارد ارشاد باشد. برای این که این جور نیست که جاهایی که بنای عقلاء وجود دارد شارع جعل حکم نتواند بکند. حتی آن جاهایی که حکم عقل وجود دارد مثل حرمت ظلم، مگر عقل نمی گوید ظلم قبیح است، شارع هم می گوید حرام است. شارع ظاهر کلامش این است که دارد قانون جعل می کند، ظاهر حالش این است که دارد قانون می گذراند، حالا یک قانون هایی از او موافق با ارتکازات عقلائیه باشد، یا موافق با حکم عقل باشد این لا بأس به، این که حمل بکن این کلام شارع را بر ارشاد این نیاز دارد به قرینه و الا اصل اولی و اصل این جا به معنای ظاهر است نه همین طور که اصل بنا گذاری این است که فاین علی الاکثر توی نماز باشد، همین جوری بگو. نه، بنای عقلاء در این جور موارد یعنی ظاهر حال شارع و مقنن این است که دارد قانون جعل می کند، مثلاً اگر مجلس یک قانونی جعل کرد، بیایند بگویند این ارشاد است، این را نمی گویند ارشاد، این قانون مملکت است، ظاهرش این است که دارند قانون جعل می کنند ولو این که موافق حکم عقل هم باشد. این جا وقتی شارع هم می فرماید ظاهر حالش این است که دارد قانون جعل می کند مگر یک قرینه ای وجود داشته باشد که این جا نمی خواهد حکم شرعی جعل بکند، می خواهد ارشاد بکند. مثل چی؟ مثل حرف هایی که مثلاً در طبابت زده، طبابت که ربطی به تشریع ندارد، به شرعیات ندارد، آن جا معلوم است که دارد ارشاد می کند، به آن مصلحت و مفسده ای که وجود دارد یا به آن حکمتی که وجود دارد، حکمت عقلی یا عقلایی که وجود دارد. آن ها معلوم است که این جوری هست.

س: ...

ج: ان شاء الله یک چند لحظه صبر بفرمایید خواهد آمد در دلیل بعد. این بنای عقلاء بود، عقل نبود.

و اما دلیل سوم:

س: ...

ج: چه جور معنا کردیم؟

س: شما گفتید سیره عقلاء در مواردی که خود مولی چیزی تعیین نکرده ...

ج: آن اشکال اول بود، اشکال اول این است که قبول می‌کنیم همه چی راه ولی حرف عقلاء این است و آن سیره این است. دوم این که حالا از این دقت غمض عین بکنیم این می‌شود رادع.

س: ...

ج: نه، به عنوان اصل اولی و ثانوی نه، یعنی حرف آن سیره اصلاً در آن جور موردی است.

س: ...

ج: بله نباشد.

س: ...

ج: بله، این هم درست است البته بنابر کسی که حکم عقل را نگوید، مثل آقای صدر نباشد بگوید عقل چنین حکمی ندارد. و اما دلیل سوم این است که عقل یحکم بهذا و بعد به ضم کَلِمَا حَكَمَ به العقل حَكَمَ به الشرع؛ قاعده ملازمه، می‌گوییم پس شارع هم همین را می‌گوید. پس یک صغری داریم هذا مما یدرکه العقل أو یحکم به العقل علی اختلاف المسلکین در این که حکم می‌کند یا درک فقط می‌کند. پس قبح المؤاخذه یا عدم جواز المؤاخذه در صورتی که عبد حکم به او نرسیده باشد و فحوص هم کرده باشد این مما یدرکه العقل...

س: ...

ج: این را که شما قبول ندارید ولی عقل اکثر علما و مردم گفته که نه.

آن ادعا این جور می‌گوید که یدرک العقل که قبیح است این جا عقاب بلا بیان. این صغری. کبری؛ کَلِمَا حَكَمَ به العقل یا کُلُّ مَا حَكَمَ به العقل یحکم به الشرع، بنابراین عقل برائت را اثبات می‌کند، دلالت می‌کند و درک می‌کند، کَلِمَا حَكَمَ به العقل، حکم به الشرع هم می‌گوید پس شارع هم همین را می‌گوید. پس بنابراین از راه قاعده ملازمه به ضمیمه این که عقل چنین حرفی را می‌زند اثبات این حکم شرعی را می‌کنیم.

این استدلال هم، هم در ناحیه صغری آن کلام است، هم در ناحیه کبری. اما در ناحیه صغری که آقا یدرک العقل ذلک و یحکم به، این محل اختلاف بین شهید صدر و معروف بین علماء است که این بحثش ان شاء الله در اثبات برائت عقلیه آن جا بحث می‌کنیم. پس اولاً این مبنی بر این است این استدلال ولی مثل شهید صدر یا محقق داماد قدس سرهما؛ این‌هایی که برائت عقلیه را قبول ندارند و قائل به حق الطاعه هستند، این صغری ثابت نیست بلکه خلافش ثابت است.

و اما از نظر کبری که «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» این کبری ثابت نیست و دلیلی نداریم. حالا ولو این که ما به آن غلطی که مرحوم محقق اصفهانی دارند که ایشان می‌فرمایند «کل ما حکم به العقل لم یحکم به الشرع» که ایشان می‌گوید ملازمه هست اما ملازمه بین وجود و عدم حکم شرع است. حالا به بیانی که در محل خودش ایشان دارد که البته

قابل قبول نیست فرمایش ایشان ولی آن چه که این جا هست این است که ما الدلیل علی ذلک؟ به چه دلیل هر چی عقل حکم می کند شارع هم بما آنه شارع، نه بما آنه عاقل، بما آنه مقنن، جزو قانونش می آورد. بله وقتی حکم عقلی باشد، مدرک عقل باشد عقل همه عقلاء که شارع رئیس العقلاء است، اعقل العقلاء است روشن است که آن را هم می گویند، همه می گویند چه در نظریات چه در مدرکات عقل نظری همه می گویند دو تا چهار تا، شارع بگوید پنج تا است؟ شارع بگوید سه تا است؟ یا در عقل عملی هم همین جور است؛ مدرکات عقل عملی، عقل می گوید عدل خوب است، شارع هم می گوید خوب است. عقل می گوید ظلم بد است، شارع هم می گوید بد است، بما آنه عاقل. اما بما آنه شارع و مقنن آیا جزو قوانینش آورده یا نه؟ ممکن است بگوییم دلیل نداریم که آورده باشد، به قول شهید صدر قدس سره شارع تارةً اهتمامش به این مطلب مازاد بر این نیست که عقل انسان را وادار می کند. این جا می گوید وقتی مازاد بر این، اهتمام ندارد بر این مطلب واگذار می کند به همان که عقلش می فهمد، لازم ندارد بیاید بگوید. مثلاً شارع یک چیزهایی را واجب می کند، عقل هر کسی می گوید من این را که انجام بدهم که لازم است، لابد منه است که مقدمه را انجام بدهد. شرع واجب کرده نماز خواندن را، آدم توی رختخواب خوابیده، صبح که بیدار می شود می بیند وقت نماز است، عقلش می گوید چی؟ درک نمی کند که باید از رختخواب بلند بشوی بروی وضو بگیری، بیا رو به قبله بایستی؟ این ها مقدمات است دیگه. این ها لابد منه است، شارع هم بما این که می فهمد این کار احتیاج به این دارد، از نظر عقلی او هم می گوید این لابد منه است اما توی قانونش باید بیاورد مقدمه واجب واجب است؟ چه لزومی دارد، این که عقلش دارد درک می کند، مانعی نیست بیاورد بگوید مقدمه واجب هم واجب است، اما ملزومی ما نداریم، دلیل می خواهد چون «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» این برهانی نداریم، دلیلی نداریم. بله اگر یک جایی مازاد بر آن یا به جهت آخری در نظرش باشد آن جا می تواند بیاید بفرماید. پس بنابراین مجرد این که حکم عقل این است نمی شود باشد. این جا هم شارع می گوید خودشان که می دانند که اگر حکمی به آن ها نرسید، فحوص کردند و نائل به آن حکم نشدند عقل شان می گوید تو دیگه عقاب نداری، حالا دیگه من هم بیایم برائت جعل بکنم که لزومی ندارد. اگر بکند خیلی خب ولی ما از این راه نمی توانیم کشف بکنیم حتماً این کار را کرده. پس بنابراین از راه قاعده ملازمه هم نمی شود گفت چون هم حالا علی نظر بیشتر کبری اشکال دارد، که این قاعده تمام نیست و از نظر عده ای صغری هم اشکال دارد که حق الطاعه ای هستند و نمی گویند مدرک عقل عملی در این موارد برائت است.

س: ...

ج: وقتی که داعویت بیشتر دارد ممکن است برای بعضی اما شارع اهتمامش بیش از این نیست که الزامی بر شارع است که داعویت بیشتر بیاورد. مثلاً اگر شارع مقدس یک چیزی را حرام بکند، یک عقاب شدید و غلیظی برای آن بیاورد، یک حرف های غلیظ و شدید بزند، می فهمم داعویت آن بیشتر است. اما حالا لازم است این کار را بکند؟ نه، بلکه شاید برعکس. درسته آن داعویتش بیشتر است ولی می خواهد بیشتر امتحان کند، بگوید این ها به اندازه یک حرف من که حالا خیلی هم چیز نکرده باشم به حرف من گوش می کنند یا نه، لزومی ندارد داعویت اکثر را بیاورد که.

س: ...

ج: اگر داشته باشد، اهتمام اکثر داشته باشد درست است ولی ما از کجا می دانیم، شاید اهتمام اکثر ندارد.

س: ...

ج: چرا نشود، فرض این است که عقل یحکم دیگه، آن را که فرض کردیم. شما یک وقت حق الطاعه‌ای می‌شوید...

س: نه نه....

ج: عبادی که فهمیده یا نفهمیده؟

س: ...

ج: فهمیده، عقل که حکم مظنه‌ای نیست، قطعی است. احکام عقل این نیست که من مظنه پیدا کردم، این که حکم نمی‌شود. احکام عقلی قطعی است یعنی یک در میلیارد هم احتمال خلافتش را نمی‌دهد.

س: ...

ج: بله، استحقاق هم ندارد.

س: ...

ج: بله استحقاق هم ندارد، یعنی یقین دارد که استحقاق عقاب ندارد. شارع هم می‌گوید کفایت می‌کند دیگه، حالا من لازم است بیایم برائت شرعیه هم جعل بکنم؟ چه الزامی دارد شارع؟ اگر بکند که منت است، اگر بکند که لطف آخر است. اما حرف سر این است که چه الزامی بر این هست که ما بگوییم هر جا فهمیدیم حکم عقل این است پس قاعده ملازمه داشته باشیم بگوییم حکم شرع هم همین است. که یکی از مدارک ما برای استنباط احکام شرعیه همین قاعده باشد که «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»، این را داریم انکار می‌کنیم، می‌گوییم نه، چنین قاعده‌ای وجود ندارد، نه این که بخواهیم بگوییم هر جا حکم عقل است مثلاً محققاً حکم شرع دیگه نیست، نه می‌گوییم کاشفی نداریم. این نمی‌تواند کاشف باشد، ممکن است باشد ممکن است نباشد پس باید برویم در مقام اثبات ادله‌اش را ببینیم، کتاب و سنت را ببینیم، ادله دیگر را ببینیم که شارع فرموده یا نفرموده.

س: ...

ج: نه، روایت نیست.

و یک مطلب دیگری هم این جا هست که باید محل دقت واقع بشود این است که آن‌هایی که قائل به قاعده ملازمه هستند، مصب قاعده ملازمه را سلسله علل می‌دانند نه سلسله معالیل احکام. سلسله علل یعنی آن مصالح و مفاسد و مدرکات عقل عملی که باعث جعل احکام می‌شود. به این‌ها می‌گوییم سلسله علل. مثلاً قبح ظلم، می‌گویند که وقتی عقل درک کرد قبح ظلم را در به حد مفسده ملزمه این مورد قاعده ملازمه است که کشف می‌کنیم که شارع هم دارد جعل حکم می‌کند. اما در سلسله معالیل یعنی بعد از این که فرضنا که حکمی هست حالا این جا هم عقل می‌آید یک احکامی دارد، می‌گوید آقا

اطاعت کن، اطاعتش لازم است، عدل است و سرپیچی از او قبیح است، ظلم است، هتک است. این‌ها می‌شود سلسله معالیل یعنی در رتبه... معلول حکم شارع یعنی بعد از این که شارع حکم کرد حالا بعد از آن عقل ما روی این موضوع که حکم الشارع، یک احکامی را دارد. این دیگر مورد قاعده ملازمه نیست. فلذا وجوب اطاعت اوامر مولی حکم عقل است، اما از این کشف نمی‌کنیم که شارع هم می‌گوید اطعنی، که قانون هم دارد اطعنی، گفته صلّ، گفته صم، فرموده حجّ، فرموده زکّ، فرموده خمس اموالک، فلان، این‌ها را گفته، بعد هم می‌گوید اطع این‌ها را. قانون دیگری جعل می‌کند می‌گوید اطع این‌ها را که گفتم. این نیست، چرا؟ چون اگر بنا باشد این قاعده ملازمه آن جاها هم باشد پس باید شارع الی غیر النهایه حکم داشته باشد. چون گفته مثلاً صلّ بعد می‌گوید اطع امری بالصلاة، این اطع امری بالصلاة خودش باز قاعده ملازمه که دست ما نیست که بگوییم حالا تا این جا می‌آوریم بعداً. اگر ملازمه هست همه جا هست. آن اطع امری بالصلاة خودش یک امر است دیگر. دوباره آن هم اطع امری باطاعة الصلاة و همین جور و همین جور و همین جور... و تسلسل هم امر محالی است. حالا معلوم است، هم عقلایی نیست که بگوییم الی غیر النهایه قانون جعل دارد می‌کند. در هر موردی که حساب بکنیم الی النهایه این زنجیره می‌رود. این جور چیزی نیست.

پس بنابراین... و در مانحن فیه برای سلسله معالیل است یعنی فرض این است که حکمی داریم، اگر داشته باشیم وظیفه ما چیه؟ عقل این جا چه می‌گوید؟

س: ...

ج: سلسله معالیل است.

س: ...

ج: آن یک مثال است که در آن تسلسل لازم می‌آید.

س: ...

ج: یک دلیلش را گفتیم، یک دلیلش این است که تسلسل لازم می‌آید. دلیل دیگرش این است که هر چی باعث بشود که آن حکم عقل قبلی را اطاعت بکنی همان باید باعث بشود که حکم بعدی را هم اطاعت بکنی، پس احتیاجی نیست، لغو است. یعنی آن صلّ باید یک اطع دیگر بیاید بگوید، حالا صرف‌نظر بکنیم از آن تسلسل، این صلّ دومش برای چی من باید دنبالش بروم. اگر عقلم می‌گوید که حرف مولی است، اولی هم که حرف مولی بود. پس بنابراین به جایی نمی‌رسی. این لغویت لازم می‌آید، یعنی عقل مستقل و يفهم و یدرک که به همین که مولی گفت این تمام الماک هست برای این که تو باید اطاعت کنی و اگر نکنی مستحق هستی.

حالا اگر عقل دارد می‌گوید این جا تکلیف که به شما نرسید بعد الفحص، این استحقاق نداری و اگر مولی در این ظرفی که استحقاق نداری بخواهد عقاب کند ظلم است و ظلم از مولی قبیح است و انجام نمی‌دهد. دیگه چه حالت انتظاریه‌ای باقی

مانده که شارع حالا بیايد در اين جا، چه حالت انتظاريه‌اي مانده که همين حرف را شارع بيايد دوباره بزند. آن حرفش براي چي دارد مي‌گويد اين حرف را؟

س: ...

ج: پس بنابر اين آن‌ها اين جوري مي‌گويند. مي‌گويند در مرحله مصالح و مفاسد که علل است فهميديم که مثلاً اين شيء فلان مفسده ملزمه را دارد مي‌گويم هر چي مفسده دارد مردم همه که نمي‌فهمند يا داعي ندارند بر انجامش، مي‌گويد خلاف عقل شد بشود. ولي عقوبت که باشد احتراز مي‌کنند، شارع مي‌آيد مي‌گويد حرام است، و عقاب براي آن درست مي‌کند تا اين احتراز بکنند. اما ديگه در سلسله معاليل آن حرف نمي‌آيد که در سلسله علل است. اين هم حرفي است که اين جا زده مي‌شود که اصلاً مصبش اين نيست. آن‌هايي که قاعده ملازمه را قبول دارند مصبش در سلسله علل است نه در سلسله معاليل هست. حالا اين حرف که گفته مي‌شود و مشهور هم هست در اصول، شايد اصول الفقه هم آقاين که خواندند ديگه آن جا هم همين مباحث ديگه هست که اين‌ها براي سلسله علل است نه سلسله معاليل. آيا اين اشکال قابل تطبيق هست بر مقام يا نه؟ اين را بايد يک تأمل بکنيم، يک حرف ديگري هم هست که ان شاء الله اگر يادم رفت فردا يادم بياوريد يک حرف ديگري هم اين جا هست عرض کنم. و صلي الله على محمد و آله.

پايان.

جلسه ۷۴ - ۱۳۹۵/۱۲/۲۳

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلي الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در تقرير سوم يا دليل سوم بعد از نصوص بود که استدلال بود به اين که عقل در موارد شک در حکم الزامي بعد الفحص يدرك البرائة و باز ضم قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» اثبات مي‌کنيم که پس برائت شرعيه هم وجود دارد و ثابت است.

اشکالاتي در اين جا عرض کرديم، اشکال اول اين بود که اين مبنا مبني بر اين است که حق الطاعه‌اي نباشيم و الا صغري مقبول نيست کما ذهب اليه شهيد الصدر و اشکال اين بود که کبري مقبول نيست که «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» اين ثابت نيست. اين جا يک استثنائي يک توضيحي لازم دارد روي اين کبري که ديروز کرديم بعداً مي‌گويم اين که گفتيم ثابت نيست اين من حيث هو هو هست يعني لو کنا نحن و هم اين که عقل دارد اين حرف را مي‌زند يعني درک مي‌کند ما دليلى نداريم بر اين که شارع در اين موارد جعل حکم فرموده است، ملزمي بر اين جهت وجود ندارد عقلاً. اما اگر ضم بکنيم به اين مطلب رواياتي که در فقه وارد شده، در مآثورات از ائمه عليهم السلام وارد شده، يا از رسول خدا(ص) که ما من واقعۀ الا اين که يک حکم شرعي دارد، اگر اين ثابت باشد بنابر اين در مواردی که عقل قبح چيزی را درک مي‌کند، يا مفسده يک چيزی را درک مي‌کند آن هم مفسده ملزمه، در اين موارد شارع مي‌خواهد... طبق آن روايات شارع اين جا

حکم دارد، آیا می شود حکم شارع برخلاف قبح قطعی باشد که عقل درک کرده؟ احتمال نمی دهیم. مثلاً عقل می گوید ظلم قبیح است، می گوئیم ملازمه ای بین این درک عقل و این که شارع حتماً فرموده باشد به عنوان قانون شرع که ظلم حرام است وجود ندارد. این را قبول، اما چون خودش فرموده من در همه جا حکم دارم، پس می دانیم راجع به ظلم هم حکم دارد، حالا آیا می شود حکم شارع در مورد ظلم وجوب باشد، ظلم واجب باشد؟ می شود حکم شارع در مورد ظلم استحباب باشد، کراهت باشد، اباحه باشد؟ نمی شود چیز عقلی که مفسده مسلم دارد یا قبیحی است که قطعی است و به عناوین هم فرق نمی کند، مثل دروغ نیست قبح آن، ظلم هر جا صادق باشد قبح همراهش است، در این موارد قهراً چون عقل یحکم به ضم آن روایات، حالا بعضی آن روایات را اشکال می کنند یا سنداً یا دلالتاً که شارع فرموده من همه جا حکم دارم. اگر آن ثابت بشود و کسی آن را قبول کند بنابراین می گوئیم شارع این جا شارع حکم دارد، عقل هم که قبیح می داند پس حکم شرع حتماً آن چهار تا نیست و حتماً این جا حکم شرع وجوب است. یا اگر مصلحت ملزمه را درک کرد. اگر مصلحت ملزمه را درک کرد به طور حتم و جزم، مثلاً عقل درک کرده که اختلال نظام این قبیح است یا آن چه که ملازم به این هست این که باید مردم یک سرپرست داشته باشند، تا انتظام امور ببخشند، این را عقل، مصلحت ملزمه آن را درک می کند. در این جا شارع آیا حکمی دارد یا نه؟ آن روایت می گوید شارع این جا حکم دارد. آن حکمش چی می تواند باشد؟ این که حرام است سرپرستی مردم، این که مکروه است، این که مستحب است، این که مباح است؟ این ها جور در نمی آید با این که این مصلحتش ملزمه است. پس اگر مصلحتش ملزمه است لااقل حرف نزن تا خودشان سراغ همان مصلحت ملزمه بالطبع می روند دیگه، عقل شان درک می کند. اما اگر بگوئیم مستحب است می گوید پس جواز ترک دارد. بگویی مباح است می گوید پس مباح است، جواز ترک داریم. اگر بگویی مکروه و حرام است که واویلا. پس بنابراین این جا می فهمیم حکمی که دارد چیه؟ وجوب است. که فرمود لابد للناس من امیر من برّ او فاجر. این چاره نیست این باید باشد.

پس بنابراین این که قاعده ملازمه را انکار می کنیم، نفی می کنیم این من حیث هی هست. اما باتوجه به آن روایات نه، هر جا عقل درک کرد قبحی را، یا مصلحت ملزمه ای را در این موارد باید گفت که حکم شرع هم طبق همان حکم عقل است به خاطر آن روایت. پس این می شود عقل غیرمستقل، عقل مستقل که از شرع هیچ استمدادی نکنیم، استعانه ای نجوئیم نه، چنین دلیلی نداریم که عقل چیزی گفت باید شرع هم به عنوان قانون بفرماید.

این تتمه ای بود راجع به آن کبری.

س: ...

ج: ما در آن مصلحت ملزمه کشف نکردیم که برای همه ازمنه است. آخر مصلحت ملزمه این است که با کسر و انکساراتش، با کسر و انکساراتی که با توالی و حواشی و عناوین ثانوی، همه چی پیدا می کند. عقل یک چیزی را که می گوید همه این ها را حساب کرده می گوید این جا لازم است.

س: ... حکم شارع به چه صورت است؟

ج: چون گفته هر جا حکم دارم.

س: ...

ج: آخه این می گوید همین الان هم ملزم است دیگه، اما نجاست حدید را، ما عقل مان چنین چیزی را نگفته.

س: نه، می گویم شاید از آن سبک حکم‌هایی باشد که شارع ...

ج: دارم می گویم آن که گذاشته چنین مصلحتی را در آن درک نکرده، اگر چنین مصلحتی درک کردیم که تأخیر هم نمی‌شود انداخت، مزاحمی ندارد، عنوان ثانوی هم بر آن نیست، این را درک کرده. بله وقتی این را درک کرد همین است.

و الان چون در شرع خودش فرموده چی؟ فرموده ما من واقع، این که من حکم دارم یعنی شریعت که تمام... پیامبر در حجه الوداع است که فرموده که هر چیزی را حتی عرش الخدش، یا در روایات هست که حضرت این طوری کردند گفتند به اندازه همین، که یک ذره وقتی این جوری می‌کنید یک ذره مثلاً سرخ می‌شود. فرموده حکم این را هم شارع بیان کرده، هیچ واگذار نکرده، همه جا حکم دارد. اگر همه جا حکم دارد، این جا هم عقل درک کرد که این حکم قبیح است غیر از این، غیر این ظلم است. اگر حکم نداشته باشد، نگفته باشد که من همه جا حکم دارم می‌گوییم شاید به همین عقل واگذار کرده. اما چون خودش اخبار کرده است به این که من همه جا دارای حکم هستم، آن وقت می‌گوییم این حکمش چی خواهد بود؟ خلاف عقل؟ این که نمی‌شود.

س: ...

ج: بله، این فرمایش شما درست است اما اشکال این است که آن حرف نادرست است. یعنی مثل محقق اصفهانی که می‌فرماید ملازمه هست بین حکم عقل و عدم حکم شرع، آن قهراً تخصیص می‌خورد، آن ادله‌ای که گفته همه جا من حکم دارم تخصیص می‌خورد الان آن جایی که عقل حکم داشته باشد. چرا؟ چون استدلال مرحوم... نه لغویت است، اشکالش استحاله است، ایشان چون می‌فرماید توارد علتین عند معلول واحد مستحیل است، شما داعی نفسانی که داری، چون حکم عقل شماست، شارع بخواهد ایجاد داعی و جعل حکم بکند پس معلوم می‌شود آن داعی قبلی، داعی عقلی که از بین نمی‌رود که، آن وجود دارد. یک داعی دیگر هم شارع بخواهد با حکمش ایجاد بکند پس مستلزم این است که آن معلول با دو داعی، با دو علت بخواهد موجود بشود. استدلال ایشان این است. این استدلال جواب دارد که این تشدید می‌شود. ثانیاً این باب مثل آن ابواب که نیست، یک کسی ممکن است دنبال حکم عقلش نباشد، اصلاً داعی برای او ایجاد نمی‌کند، شرع ایجاد کرده. و حالا چیزهای دیگری که در باب خودش گفته می‌شود. بنابراین اگر آن استدلال عقلی را بپذیریم قهراً آن ادله‌ای که می‌گوید ما هر جا حکم داریم به خاطر این قرینه عقلیه تقیید بشود که همه جا حکم داریم الا این که عقل حکم داشته باشد، اما چون آن حرف تمام نیست ما داریم روی مسلک تحقیق صحبت می‌کنیم، روی مختار داریم صحبت می‌کنیم، می‌گوییم در حالی که فرمایش ایشان را قبول نداریم، پس بنابراین اگر انکار قاعده ملازمه را می‌کنیم من حیث هوهو است، اما باتوجه به آن روایات هر جا که عقل حکم داشته باشد می‌گوییم حکم شرع هم به خاطر آن روایات، طبق حکم عقل است.

س: ...

ج: این که استدلال انکار قاعده ملازمه است. اهتمامش به همان اندازه‌ای است که...

س: ...

ج: نه، ولی چون فرموده من حکم دارم.

س: حکم دارم در جاهایی که...

ج: نگفته در جاهایی، می‌گوید همه جا دیگه.

س: ...

ج: یعنی بر این ظلم حکم ندارد؟ این از واضحات شریعت است که ظلم حرام است در اسلام، نه این که واگذار به حکم عقل کرده.

س: ...

ج: نه، پس می‌شود، پس دارد. شما می‌فرمایید می‌خواهد بگوید در غیر آن جاها، نه ما خیلی جاها می‌بینیم که عقل دارد، شرع هم دارد. یعنی قانون دارد، ارشاد هم نیست بلکه قانون دارد و جعل عقاب برای آن کرده. گفته کسی که این جوری است فاسق است، احکام عدالت بر او بار نمی‌شود و هکذا. ولی عقل ما نداریم، این قواعد شرع است، من احکام شرع است. این هم راجع به کبری. یک اشکال دیگری که عرض کردیم این بود که...

س: ...

ج: نه، مقصود فرمایش ایشان این نیست که هیچ جا درک نمی‌کند. یعنی معمولاً مصالح و مفاسد احکام بر ما مخفی است، ما خبر نداریم، مخصوصاً با معارضاتش. حالا مثلاً ما چه می‌دانیم نماز صبح مصلحت این است که دو رکعت باشد، نماز ظهر چهار رکعت باشد، آن جهر باشد این اخفاء باشد. چرا مصلحت این که حتماً روزه واجب در شهر رمضان باشد، در هر سال هر کسی هر ماه را می‌خواهد انتخاب بکند و روزه بگیرد، این جوری فرموده، ما این‌ها را نمی‌دانیم. معمول احکام، این‌هایی که تعبدیات هست، اما ایشان نمی‌خواهد انکار کند که عقل ما نمی‌فهمد که ظلم قبیح است و امثال این‌ها. یک واضحاتی داریم، بله اکثر موارد ما مصالحش را به نحوی که حتی با مقارناتش و عناوین آخر و با مصلحت تدریجیت در جعل احکام و این‌ها چه جور می‌شود معمولاً نمی‌دانیم، اما نه این که هیچ جا نمی‌دانیم.

س: ...

ج: بله قبول است و الا خود ایشان مثلاً در امور حسبيه، ایشان و غیر ایشان آن‌هایی که ولایت فقیه را از نظر ادله اشکال می‌کنند، در امور حسبيه همه‌شان قبول می‌کنند. حکم عقل است چون در مورد امور حسبيه یعنی آن که لایرضی الشارع باهمال آن همه قبول دارند. این حکم عقل است، این حکم عقل قطعی و بدیهی است، روایت نمی‌خواهد.

اشکال سومی که مطرح کردیم این بود که یک حرفی در کلمات بزرگان هست که آن حرف این جا هم می‌آید و آن که گفتند، آن‌هایی که قاعده ملازمه را قبول دارند گفتند مصب قاعده ملازمه سلسله علل احکام است نه معالیل. این حرف را اگر به اطلاقه بخواهیم بگیریم این حرف در مانحن فیه هم می‌آید چون ما بحث این که این جا براءت است یا احتیاط است در سلسله معالیل یعنی بعد الفراغ عن الحكم که شاید حکمی باشد. در مبادی حکم که نیست، مصالح و مفاسد برای مبادی حکم است که سلسله علل پس می‌شود. اما این که بعد الحكم اگر فرض حکمی باشد، وظیفه ما در قبال این حکم عند العلم به آن، یا علمی به آن، عقل می‌گوید وظیفه تو چیه؟ اطاعت است. عند الشک در آن، عقل می‌گوید وظیفه‌ای نداری. و او هم حق عقاب تو را ندارد. پس عند العلم و العلمی عقل می‌گوید وظیفه تو اطاعت است، اگر اطاعت نکردی استحقاق عقوبت دارد و او يستحق که تو را عقاب بکند و در مرحله شک در آن بعد الفحص می‌گوید وظیفه‌ای نداری برای اطاعت و استحقاق عقوبت هم نداری اگر مخالفت کردی با آن واقعه، او هم اگر عقاب کند قبیح است. این حرف‌ها که آن جا می‌گوید اطاعت کن این جا می‌گوید وظیفه‌ای نداری برای بعد الحكم است که می‌شود سلسله معالیل. اگر این اطلاقی را بپذیریم که مصب قاعده ملازمه این جا نیست و آن جاست قهراً گفته می‌شود این در این جا هم از راه قاعده نمی‌توانیم ولو قاعده ملازمه را قبول داشته باشیم.

اما این مسأله درست است که ما بگوییم هر چه در مقام معالیل هست این نمی‌تواند مصب قاعده باشد؟ این برهانی نداریم. می‌گوییم هر چه در معالیل است به طور کلی برهان ندارد. هر جا محذور دارد نلتزم به، هر جا محذوری ندارد ولو در سلسله معالیل است مثلاً وجوب مقدمه که عقل درک می‌کند لزوم اتیان به آن را در سلسله علل است یا معالیل است؟ در سلسله معالیل است یعنی وجوب صلات را فهمیده، شارع جعل کرده صل را، يجب الصلاة را جعل کرده، حالا بعد از این که چنین وجوبی دارد عقل می‌گوید مقدمات را بیاور. این جا حالا اگر کسی بیاید بگوید، روایاتی بیاید بگوید مقدمه واجب را هم واجب می‌کند شارع، ما که نمی‌گوییم وجوب مقدمه واجب شرعاً ممتنع است، می‌گوییم دلیل نداریم، لزوم ندارد. اگر جعل بکند اشکال دارد، بگوییم این در سلسله معالیل است؟ نه، جایی اشکال دارد که مثل اطع باشد، اطاعت باشد، آن جاست که به خاطر برهان تسلسل فرمودند. بنابراین آن اطلاقی که در کلمات هست که در سلسله معالیل نمی‌شود این احتجاج به این حرف و این اشکال جدلی است، یعنی هر کسی این مبنا را قبول دارد در اصول و این جور صحبت می‌فرماید به او می‌شود گفت این جا نمی‌توانی استدلال بکنی چون در سلسله معالیل است. این اشکال اشکال جدلی علی طبق مبنای کسی که آن حرف را علی الاطلاق می‌زند. این بحث راجع به این دلیل سوم و تقریر سوم.

آخرین دلیل در این جا اجماع است که به اجماع استدلال شده برای اثبات براءت شرعی.

شیخ اعظم قدس سره فرموده این اجماع دو تقریر دارد؛ محقق خویی قدس سره در مصباح فرموده سه تقریر دارد و بحثی که شیخ اضافه دارد این است که حالا این تقاریر ثلاثه یا دو تا تقریرین که ایشان می‌فرمایند این راه اثباتش چیه، چه جور می‌توانیم این اجماع را کشف بکنیم؟ که سه راه برای آن بیان فرمودند ایشان.

اما این تقاریر ثلاثه که حالا فرمایش شیخ هم در آن وجود دارد.

تقریر اول این است که بگوییم همه علما من الاصولیین و الاخباریین اتفاق دارند و اجماع دارند بر این که هر جا حکم شارع نه به نفس و نه به طریقه برای انسان روشن نشد در آن جا عقاب قبیح است. یا بهتر بگوییم استحقاق عقاب وجود ندارد. این تقریر اول.

این تقریر اشکال اولش این است که این حرف درست است، یعنی اخباری‌ها هم قبول دارند، اصولی‌ها هم قبول دارند، همه این را قبول دارند الا قائلین به حق الطاعه که عده کمی هستند. و الا این را قبول دارند معمولاً اما این مسئله عقلیه لا شرعیه. اجماع بر یک مسئله عقلی یا عقلایی کاشف از حکم شرع نیست. این هذا اولاً.

ثانیاً این اجماع بر کبری است که اگر..... این است دیگه. می‌گوید اگر حکم شارع بنفسه او بطریقه برای شما مخفی بود، لم یصل الیکم آن جا شما استحقاق عقاب نداری یا عقاب قبیح است. این کبری است. إنما الکلام در صغری است که آیا در شرع در شبهات حکمیه، طریقی شارع برای ما جعل نکرده؟ به ما نگفته احتیاط؟ اگر احتیاط گفته باشد به نفس نرسیده اما به طریقه دارد می‌گوید من دست از آن برنداشتم اگر باشد. پس بنابراین این اجماع به این نحو اگر تقریر بشود و مصب اجماع را این قرار بدهیم که حالا گفتیم این یک چیزی نیست که با آن امری ثابت بشود که در مقابل اخباری، اصولی بتواند به این استناد بکند.

س: ...

ج: بله، آن جا ندارد، او می‌گوید همه این جاها اخبار ادله احتیاط ...

س:....

ج: بله دیگه، می‌گوییم این اجماع بر کبری است، صغری باید اثبات بکند. می‌گوییم که الان ما می‌خواهیم با اجماع چی را اثبات بکنیم؟ برائت شرعیه در شبهات حکمیه اثبات بکنیم. وقتی می‌خواهیم این را اثبات بکنیم پس باید هم صغری درست باشد هم کبری درست باشد، شما اجماع بر کبری دارید ادعا می‌کنید، این کبری را که همه قبول دارند.

س: ...

ج: بله، شما هر قضیه کلیه که می‌گویید یعنی چی؟ یعنی همین، یعنی هر جا، هر صغری، هر صغرای این جوری است به چه درد ما می‌خورد. هر صغرای که این جوری است همه قبول دارند اما إنما الکلام در این که این صغری وجود خارجی دارد؟

س: ...

ج: همین جور داریم اشکال می‌کنیم دیگه.

س: ...

ج: قبول دارم کبری را، حرف‌شان در صغری است پس بنابراین با کبری نمی‌شود به جنگ اخباری رفت. آن که می‌گوید من قبول دارم، من دارم می‌گویم شارع این جا درست است که به نفسه حکم را نمی‌دانی، به طریقه می‌دانی پس چه فایده دارد.

این تقریر اول....

س: ...

ج: نه، گفتیم اخباری و اصولی هر دو قبول دارد که این جا استحقاق نیست و قبیح است عقوبت. مسلک حق الطاعه می‌گوید نخیر.

س: ...

ج: بله، آره همه قبول دارند که عقل این را درک می‌کند، اجماع دارند بر این حکم عقل.

س: ...

ج: آن حرف قبل است دیگه، ما به اجماع می‌خواهیم تمسک بکنیم. آن که حرف قبل است که ما حکم به الشرع حکم به الشرع آن تقریرهای قبل است، این این است که نه همه فقهاء و اصولیون و علمای اسلام من العامه و الخاصه حتی، اخباری کان أو اصولیاً، همه این‌ها این حرف را قبول دارند، حالا کار نداریم عقلی بگوییم، این حرف را. می‌گوییم این حرف را قبول دارند که اگر حکمی نه بنفسه برسد، نه بطریقه، اگر این نرسید به هیچ کدام، این عقاب آن جا نیست، قبیح است یا استحقاق عقاب نیست. حالا این تعبیرات این بزرگان هم این جاها مثلاً شیخ فرموده نه به عنوان خودش، نه به عنوان

«أما الاجماع فتقريره من وجهين: الأول دعوى اجماع العلماء كلهم من المجتهدين و الاخباريين على أن الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلی أو نقلی على تحريمه من حيث هو هو» یعنی حکم واقعی «و لا على تحريمه من حيث أنه مجهول الحكم» من حيث أنه مجهول الحكم مقصودشان این نیست که تحریم نفسی، یعنی همین ادله احتیاط نرسیده، ... «فيه البراءة و عدم العقاب على الفعل» که گفتیم بهتر این است که بگوییم عدم استحقاق تا آن اشکال‌هایی که مثلاً در آیه تعذیب می‌شد در کجا می‌شد که فقط نفی عقاب می‌کند، می‌گویند شاید استحقاق باشد و اصولی دنبال نفی استحقاق است آن اشکال ندارد، چون واقعاً همه قبول دارند استحقاق هم نیست. الا حق الطاعه‌ای‌ها.

آقای خویی به جای این عبارت شیخ عبارت بهتری را به کار بردند که تحریم من حیث اَنَّهُ مجهول الحکم، نفرمودند. چون یک خرده توی آن مسامحه است. فرموده ... به عنوان واقع نه، به عنوان طریق به آن. طریق یعنی به دلالت التزام بگوید دست از آن برنداشتیم.

س: ...

ج: چون تحریم نیست من حیث اَنَّهُ مجهول الحکم. این تحریم نیست، حرمت جعل نمی کند. بیانش این است که حرف طریقی دارد می زند، می گوید اگر واقعی باشد دست از آن برنداشتیم.

خب این بیان و اشکالش هم این است.

س: ...

ج: چرا، عرض می کنیم که به جنگ آن ها نرویم و الا اگر ادله احتیاط قبول است بله. ولی اشکال اول این است که بالاخره این اجماع کاشف از حکم شرع نیست مگر ببریم به آن بیان قبلی که وقتی عقل گفت شرع می گوید آن جوری.

بیان دوم این است که این جوری بگوییم؛ بگوییم اجماع داریم بر این که هر چیزی که نه شما علم به آن دارید، نه به نحوی طریق به آن دارید این حلال واقعی است. هر چیزی که علم به آن ندارید؛ به حرمتش یا به وجوبش، و طریقی هم به آن ندارید به نحوی من الانحاء، این حلال واقعی است، بر این اجماع داریم. این هم اگر باشد اشکالش این است که باز این اتفاق بر کبری است. اما صغری چی؟ اخباری می گوید داریم؛ ادله احتیاط. پس باز اصولی از اجماع این چینی طرفی بر نمی بندد که بخواهد مسلک خودش را در مقابل اخباری اثبات بکند. اخباری هم می گوید من با تو موافقم، این کبری را من قبول دارم.

علاوه بر این که این تقریر دوم تقریری است که در مصباح الاصول فرموده و شیخ این تقریر را ندارد. ایشان این اضافه را دارند.

«الثانی دعوی الاتفاق علی أنَّ الحکم الشرعی المجعول فی موارد الجهل بالاحکام الواقعیة و عدم وصولها بنفسها لا بطریقها هو الاباحه و الترخيص» در این جور مواردی که چنین آدرسی داشته باشد که شما شک در حکم آن دارید و حکم واقعی به شما نرسیده، و نه به نفسه و نه به طریقه. هر جا چنین آدرسی وجود داشته باشد آن جا حکم واقعی شرع اجماع داریم چیه؟ حکم واقعی شرع اجماع داریم که اباحه است.

خب این هم اشکالش همان است که در آن جا گفتیم که فرض کنیم این هست، این اجماع بر کبری است، اخباری صغرای آن بار کرد. علاوه بر این که این کبری هم ثابت نیست. کجا ما دلیل داریم و اتفاق داریم که هر جا این چینی است یک ترخیص واقعی وجود دارد، حکم واقعی ترخیص است؟

س: ...

ج: نه، آدرس گفتیم... می گوید هر جا این جوری بود بدان من شارع دارم به تو خبر می دهم، هر جا چنین حالتی برای تو پیش آمد بدان حکم واقعی من در این جا این هست.

س: ...

ج: این جا حکم ظاهری ندارد بله.

این هم یک حرف. فلذا چون چنین ادعایی خیلی موهون است گمان کنم به خاطر این، شیخ این جور تقریر اصلاً نفرموده. این تقریر ثانی.

تقریر ثالث این است که این جور گفته بشود که ما اجماع داریم بر این که حکم ظاهری در این چنین مواردی برائت است، ترخیص است. این جور کبری اگر داشته باشیم و اگر این ثابت بشود به جنگ اخباری می رود. چون اجماع داریم بر چی؟ برای این که هر جا شبهه حکمیه بود آن جا حکم برائت است، این اجماع بر این است پس این ثابت می شود. پس بنابراین وقتی ثابت شد اخباری هر چی روایت هم بخواهد برای ما بیاورد به او می گوییم آقا این روایت مخالف اجماع است، یا به قرینه اجماع باید در آن تصرف بشود، حمل بر استحباب بشود، یا مخالف است، اگر حمل بر استحباب نمی شود بشود خلاف اجماع است و حجت نیست. چون اجماع داریم بر این که حکم ظاهری در این ظرف برائت است.

«الثالث» تقریر سوم؛ «دعوی الاتفاق علی أن الحكم الظاهري المجعول» دومی را نگفتیم ظاهری. «إن الحكم الظاهري المجعول فی موارد الجهل بالاحکام الواقعیة و عدم وصولها بنفسها هو الاباحه و الترخیص» حکم ظاهری آن این هست. الاباحه و الترخیص. «و هذا الاتفاق لو ثبت لأفاد» این آخری بله. «و لكنه غیر ثابت» اما این دعوا درست نیست. اشکالش چیه؟ ما چنین اتفاقی نداریم، اخباری ها مخالف هستند. «کیف و قد ذهب الاخباريون و هم الاجلاء من العلماء الى أن الحكم الظاهري هو وجوب الاحتياط» چطور شما چنین ادعایی می خواهید بکنید. پس بنابراین ما... حالا فرمایشی که شیخ دارند که دیگه حالا آن را... شیخ اعظم قدس سره این جا یک مطلبی را که وارد آن شدند علاوه بر این که حالا ما اجماع را گفتیم سه تقریر دارد یعنی مصب اجماع می شود آن باشد، این باشد، این باشد. معقد اجماع آن باشد این باشد، حالا حرف سر این هست که این اجماع را از کجا به دست بیاوریم؟ شیخ سه راه برای آن فرموده که کلمات فقهاء را ببینیم، چه ببینیم که این فرمایشات را فرموده. حالا این انشاء الله فردا یک اشاره ای به آن می کنیم و بعد وارد دلیل بعد می شویم. دلیل بعد استصحاب است که آن را هم بحث کنیم که گفتند به استصحاب می توانیم تمسک کنیم. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۷۵ - ۱۳۹۵/۱۲/۲۴

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

بحث در استدلال به اجماع بود برای اثبات برائت شرعیه. سه تقریر عرض کردیم برای اجماع وجود دارد که دو تا مشترک بین علمین هست و یکی را فقط محقق خویی فرموده.

حالا بحث مهمی که در این جا هست و هم چنین در موارد دیگر، این است که راه به دست آوردن این اجماع چیست؟ صغری را چه جور می‌توانیم احراز کنیم؟

شیخ اعظم قدس سره برای احراز اجماع سه راه را بیان می‌فرمایند: «و تحصیل الاجماع بهذا النحو من وجوه».

وجه اول این است که ما به موارد مختلف فقهیه که در آن جاها نصی وجود ندارد، فقدان نص است، یا تعارض نص است یا اجمال نص است، به آن‌ها مراجعه کنیم ببینیم فقهاء در آن جاها فتوای به احتیاط دادند یا نه، آن جاها فتوای به احتیاط ندادند و برائت جاری کردند.

ایشان می‌فرمایند که وقتی ما به موارد مختلف مراجعه می‌کنیم می‌بینیم قدماتی اصحاب که اجماع آن‌ها هم نافع است مثل صدوق، والد صدوق، مشایخ صدوق، مثل محمد بن حسن بن ولید، آن مشایخ بزرگ و یا سیدان؛ سید رضی، سید مرتضی، سید ابوالمکارم بن زهره، شیخ مفید، شیخ طوسی، مرحوم کلینی، آن‌هایی که طبقه بالای عصر غیبت یا اوائل عصر غیبت یا حتی یک مقداری از عصر غیبت را هم شاید درک کردند بعضی از این بزرگان. وقتی به آن‌ها مراجعه می‌کنیم می‌بینیم هیچ جا نداریم که این‌ها در یک مسأله‌ای فتوا داده باشند به وجوب احتیاط به خاطر این که بعد از این که نصی بر وجوب نیست، بر وجوب احتیاط نیست، بر حرمت نیست، از این کشف می‌کنیم، از فتاواهای آن‌ها در جا به جای فقه من الطهارة الی الدیات که این‌ها هیچ جا این جور نیست که به استناد اصالة الاحتیاط فتوای به احتیاط داده باشند بلکه گفتند مرجع در آن موارد حکم عقل است که حکم عقل هم ظاهراً برائت است. پس از این استقراء به دست می‌آوریم که نظر مبارک فقهاء این بوده است. حالا از باب نمونه بعضی از کلمات را ایشان ذکر می‌کنند. مثلاً شیخ کلینی قدس سره در مقدمه کافی ایشان فرموده است هر جا اخبار با هم تعارض داشت در آن جا فرموده است که حکم تخییر است، «و لم یلزم الاحتیاط»، یک نسخه «و لم یلتزم الاحتیاط». «لم یلزم الاحتیاط» یعنی دیگران را، مقلدین را، مراجعه کنندگان به کافی را الزام نکرده که در آن موارد شما باید احتیاط بکنید، یا خودش در مقام فتوا و عمل ملتزم به احتیاط نشده بلکه در آن موارد فرموده تخییر است. با این که اخبار دله بر وجوب احتیاط ما داریم، می‌فرماید «مع ما ورد من الاخبار بوجوب الاحتیاط فی ما تعارض فیہ النصان و ما لم یرد فیہ نصٌ بوجوبه فی خصوص ما لانص فیہ فالظاهر أنَّ کلَّ من قال بعدم وجوب الاحتیاط هنا قال به هنا» این یک کلامی که ایشان به آن استناد فرموده است. این کلام مشکل است استناد به آن، این فرمایش کلینی. چون مرحوم کلینی در موارد تعارض نصین اگر فرموده است تخییر است در این موارد به خاطر ادله تخییر است که در اخبار علاج «اذاً فتخییر» با تخییر شما راه دارید برای اثبات حکم، این تخییر اصولی هم اگر باشد یعنی مجتهد باید یکی را انتخاب کند آن می‌شود حجت فعلی، طبق آن باید نظر بدهد، آن جا جای مراجعه و برائت نیست. بنابراین اگر ایشان در آن جا فرموده تخییر است و به ادله احتیاط توجه نکرده به خاطر این است که ادله احتیاط جایی است که حجت نداریم مثل خود برائت. اما جایی که تعارض نصین است و ما می‌توانیم با اتخاذ یکی‌شان اقامه حجت بکنیم در آن جا دیگه جای مراجعه به اصل حالا برائت یا احتیاط نیست. بنابراین کلام مرحوم کلینی مشکل است استناد کردن به آن.

کلام دیگری است از صدوق قدس سره، صدوق رضوان الله علیه در اعتقادات، یک کتابی صدوق دارد اعتقادات که شیخ مفید هم تصحیح الاعتقاد، آن را شرح کرده، تعلیقه شده و جاهایی که قبول نداشته فرمایش شیخ صدوق را، آن جاها را تصحیح فرموده یا یک جاهایی که لازم بوده تقییدی بشود، چیزی بشود آن اصلش اعتقادات الصدوق است، این تصحیح الاعتقاد است مال شیخ مفید رضوان الله علیهما.

ایشان در آن جا فرموده «اعتقادنا أنّ الاشياء علی الاباحه حتی یرد النهی» اعتقاد ما معاشر امامیه بر این است که در مواردی که نهی ای نداریم آن جا اباحه هست. که این نهی اگر ما بگوییم مقصود ایشان فقط حرمت است پس بنابراین حالا ایشان در شبهات حکمیه تحریمیه دارد ادعا می کند که همه اعتقاد بر این است. اگر بگوییم این نهی از باب مثال است یعنی حکم، یا نهی شامل ترک هم می شود، آن جایی که واجب است از نظر ترک آن که ترک آن اشکالی ندارد تا نهی ای وارد بشود آن وقت می توانیم بگوییم هم شبهات وجوبیه را می گیرد، هم شبهات تحریمیه را می گیرد. حالا این جا شیخ می فرماید از این کلام مرحوم صدوق که فرموده اعتقادنا این است، از این در می آید که نه تنها نظر خود صدوق این است، معلوم می شود نظر والدش هم همین است، معلوم می شود نظر مشایخ او هم همین است. چون ایشان در آن مواردی که اختلاف باشد، مثلاً با والدش اختلاف نظر داشته باشد یا با مشایخش اختلاف نظر داشته باشد آن جاها می گوید «و الذی اعتقده و افتی به» این است. عبارت را این جور می آورد، نمی گوید اعتقادنا. از این که این جور ادبیاتی به کار برده فرموده اعتقادنا و نفرموده هذا ما افتی به، و احکم به، این جور نفرموده معلوم می شود والدش هم نظرش همین است، مشایخش هم نظرش همین است. پس بنابراین این عبارت خیلی عبارت با برکتی است، نه تنها فقط نظر یک فقیه از آن استفاده نمی شود، نظر فقهای بزرگی، زیادی که... ایشان مشایخ فراوان هم دارد، علاوه بر والدش معلوم می شود این ها نظرشان همین بوده.

سیدان یعنی مرحوم سید مرتضی در ذریعه و ابوالمکارم ابن زهره، این ها هم از عبارات شان استفاده می شود که فرمودند «صرّحاً باستقلال العقل یباحه ما لا طریق الی کونه مفسده» هر جا که طریقی ما نداریم به این که این مفسده دارد، حالا نه طریقی عقلی، نه طریقی شرعی. آن جا فرمودند عقل استقلال به اباحه دارد. یعنی پس برائت عقلیه را قبول کرده، احتیاط قائل نشدند. و هم چنین در بحث حجیت خبر واحد آن جا تصریح فرمودند به این که «متی فرضنا عدم الدلیل علی حکم الواقعه رجعنا فیها الی حکم العقل» که این عبارت دوم شان دیگه علاوه بر این که شبهات تحریمیه را می گیرید شبهات وجوبیه را هم می گیرد. هر جا دلیل نداشتیم مرجع حکم عقل است که حکم عقل هم ظاهراً همان برائت است.

باز شیخ طوسی قدس سره و استادشان شیخ مفید، این ها فرمودند که ما قائلیم که... و الذی نذهب الیه این است که در این مواردی که خلاصه دلیلی نداریم، در این موارد اباحه هست. پس بنابراین ما نظر این بزرگان را که نگاه می کنیم می توانیم این ها اتفاق بر این جهت دارند و العبره در اجماع به همان قدهاء است. اجماع متأخرین که تنها کفایت نمی کند. اگر آن ها اتفاق داشته باشند معلوم می شود این مطلب از شارع به دست شان رسیده. حالا این برای قدهاء. اگر شما متأخرین را هم نگاه کنید مثل محقق حلی، یا علامه یا شهید اول، شهید ثانی و غیر این ها، این ها هم کتاب هایشان پر از این مطلب است. که این ها هم این مطلب را فرمودند.

س: ...

ج: حالا دیدید کلماتشان مختلف بود، می‌گویند مرجع عقل است. یعنی پس اجماع دارند بر این که در این موارد یک دلالت التزام دارد دیگه، می‌گویند مرجع عقل است پس معلوم می‌شود شارع این جا احتیاط جعل نکرده. اگر احتیاط را آن‌ها قائل بودند که شارع احتیاط جعل کرده که نمی‌گفتند مرجع عقل است. پس عبارت این‌ها از آن کشف می‌شود که احتیاط واجب نیست، احتیاط مجعول نیست در این موارد.

بله یک مسئله ما این جا داریم و آن این است که محقق که لسان القدماء به او گفته می‌شود و حلقه واسط بین قدماء و متأخرین است به خاطر این که ایشان علاوه بر آن تضرع فوق العاده‌ای که نسبت به تمام فقه دارد، از شرایعش روشن هست که نقل می‌کنند کسی به آیت‌الله العظمی بروجردی قدس سره عرض کرده بود آقا شما می‌توانید مثل شرایع بنویسید، ایشان فرمود من یک صفحه‌اش را هم نمی‌توانم بنویسم. من از خود مرحوم آقای بدلا ظاهراً شنیدم. آقای بدلا یکی از علمای قم بود که از اطرافیان مرحوم آیت‌الله بروجردی هم بود که آقا ما را جمع کردند، آقای بدلا و بعضی دیگر از فضلا که یک متن عربی را می‌خواستند، یک رساله عربی بنویسند در فقه. خلاصه مدتی آمدیم هی هر روز این عبارت را می‌نوشتیم بعد آن جا را تقیید کنید، آن جا را فلان کنید تا این که خلاصه دلالتش بر مدعا تمام باشد، جامع و مانع باشد. خلاصه بعد از یک مدتی ولش کردند، گفتند کار خیلی سختی است و نمی‌شود. حالا یک مقداری البته این مطالب ممکن است مبالغه‌آمیز باشد که ایشان هم فرمودند، اما در عین حال محقق خیلی فقیه بزرگی است و به او گفته می‌شود لسان القدماء. ایشان در کتاب معارج الاصول اسناد داده به جمعی از علماء که این‌ها قائل به احتیاط هستند. شیخ می‌فرماید: «فلانعرف قائلاً معروفاً بالاحتیاط و إن كان ظاهر المعارج نسبت به الی جماعه» و الذی یسهل الختم نسبت به این مطلب این است که خود محقق رضوان الله علیه در معتبر که کتاب استدلالی فقهی هست؛ شرح مختصر النافع او هست، آن جا نسبت داده شده به ایشان که در آن جا فرموده که تفصیل داده. فرموده اگر یک چیزی مبتلا به بود، عام الإبتلاء بود، در مسائل عام الإبتلاء اگر دلیل نرسید این جا برائت است. اما آن جایی که عام الإبتلاء نیست، یک مسائلی است که گه‌گذاری برای اشخاص پیش می‌آید، در آن جاها فرموده برائت نیست احتیاط است. از خود تفصیل ایشان معلوم می‌شود آن حرف اجماعی نیست. از خود این تفصیلی که ایشان فرموده است که فقط به جماعتی نسبت داده گفته دیگران، این... حالا علی‌ای حال ایشان

س: ...

ج: از کلام ایشان که این تفصیل را داده معلوم می‌شود آن حرفی که آن جا زده فقط به جماعتی نسبت داده که این‌ها فقط این جوری می‌گویند، غیر این‌ها این جور نمی‌گویند، معلوم می‌شود آن حرف یک حرف... آن حرفی نیست که تتبع آن چنانی... و الا نباید خودش مخالفت بکند بیاید تفصیل بدهد چون...

س: ...

ج: نه، قول ثالث دارد ایجاد می‌کند دیگه. برای این که یک جماعتی این جوری گفتند بقیه هم آن جوری گفتند، شما داری قول ثالث ایجاد می‌کنی داری تفصیل می‌دهی. پس معلوم می‌شود آن حرف خیلی محکم نیست. آن حرفی که خودش آن

جا فرموده که همه آن جور می گویند الا جماعتی، اگر این طوری هست که دو قول در مسأله بیشتر نیست و این حرف یک حرفی است که روی تتبع تام به دست آوردید، پس چرا بعداً می آید تفصیل می دهید.

س: ...

ج: پس همین دلیل می شود بر این که آن مطلبی که ایشان در آن جا فرموده است که یا آن است و فقط جماعتی این جوری گفتند، کلام ایشان روی تتبع چیزی نیست، بنابراین معارضه با ما وجدناه بآنفسنا نمی کند.

س: ...

ج: نه، با آن چه که ما خودمان با مراجعه به کلمات فهمیدیم دیدیم هیچ کس را نمی بینیم، وقتی فرمایش ایشان یک فرمایشی است که این چینی است پس این باعث نمی شود ما تزلزلی در آن ما استفدناه از مراجعه شخصی مان پیدا نکنیم. یعنی ما خودمان که مراجعه کردیم دیدیم که اطمینان پیدا کردیم یک اجماعی است، کلام ایشان می خواست ما را سست کند، بعد که دیدیم خود ایشان این طوری است، نه این باعث سستی ما نمی شود، ما وجدناه شک در آن نکنیم.

س: ...

ج: معلوم می شود آن حرفی که آن جا زده، آن فرمایش آن جا یک فرمایش... شاید هم همان طور که فرموده که جماعتی آن جوری می گویند روی دقت کافی نبوده. و الا طبق نظر خود ایشان که می گوید این را جماعتی گفتند، دیگه نباید یک قول سومی بگویند، خودش باید همراه جماعت می شد یا همراه آن ها می شد.

س: دلیل این حرف که چرا این حرف را زده باید ببینیم چیه، یا ...

ج: نه، دلیل ما حالا می خواهیم از راه اجماع به دست بیاوریم دیگه.

س: ... / لازمه این حرف این نیست که حرف ایشان اشتباه بوده که ایشان نقل می کند می گوید جماعت این طور می گویند.

ج: نسبت می دهد، اسم کسی را که نمی برد.

س: این نسبت دادنش خودش یک شهادت است دیگه.

ج: بله، همین می گوئیم این شهادت ایشان ما را داشت یک خرده توی شک و تردید می انداخت. چون می گوید جماعتی گفتند احتیاط باید کرد. این حرف ایشان با توجه به آن پیاز داغ هایی که گفتیم که لسان القدماء هست و خیلی مهم است و فلان، می خواهد تردیدی در ما ایجاد نکند که پس آن اجماعی که ما خودمان به واسطه مراجعه به کلمات اصطیاد کرد آن حرف درستی شاید نباشد. ولی بعد که می بینیم که خود ایشان نیامده اعتبار به این دو قول بدهد، دو نظریه ای که نقل کرده در این مسأله هست، آمده تفصیل داده، معلوم می شود پس فرمایش ایشان در این باب که آمده فرموده دو قول در مسأله هست یکی آن است، یکی این است یعنی یک برائت است، جماعتی هم گفتند احتیاط است. آن را مطلق نقل کرده بود، این

را هم مطلق نقل کرده. تفصیلی که در آن جا نبود. خود ایشان که دارد یک کاری می‌کند، یک حرفی می‌زند که نه حرف آن‌ها است، نه حرف این‌ها است، این نشان می‌دهد که خود ایشان در آن فرمایش که آن جا فرموده یک فرمایش متقن آن جوری نیست، خودش هم به آن اعتماد نکند. پس این چه جور می‌تواند باعث دغدغه ما بشود و سلب اطمینان ما بشود از ما وجدانه به مراجعتنا به اقوال فقهاء؟

س: ...

ج: نه، ببینید تقریری را که عرض کردم خوب توجه کنید. ایشان چه جور نقل کرده؛ فرموده یک عده می‌گویند احتیاط، جماعتی می‌گویند احتیاط، بقیه می‌گویند برائت. آن‌هایی که می‌گویند برائت، بالاتفصیل است. آن‌هایی که می‌گویند احتیاط آن هم بالاتفصیل است. این را ایشان نقل کرده. این حرف ایشان که توی معارج آمده فرموده باعث دغدغه ما می‌شود که پس لعل این حرفی که ما با مراجعه به کلمات خواستیم بگوییم اجماع است این تمام نباشد. جماعتی غیر این را دارد می‌گویند به شهادت محقق حلی. بعد می‌گوییم نه، این شهادت محقق حلی در این جا شهادت مهمی نیست که موجب دغدغه ما بشود، چرا چون خودش مخالفت کرده با این، به این که یک قول سومی آمده فرموده، این قول سوم هم با آن مخالف است هم با این. اگر این چنینی است که در فقهاء و علماء یا آن قول گفته می‌شود یا این قول گفته می‌شود و شما مطمئن هستی به این که غیر این چیز دیگری نیست چه یک قول ثالثی ایجاد می‌کنی.

س: ... محقق گفته همه این جور می‌گویند ...

ج: بله. تفصیل نقل نکرده. گفته برائت است، تفصیل ندارد آن جا. توی معارج می‌گوید برائت گفتند، جماعتی هم احتیاط گفتند.

س: ... وقتی معتبر می‌نوشته...

ج: ما هم همین را می‌خواهیم بگوییم. می‌گوییم پس آن جا که معارج را فرموده یک فحص کاملی نبوده، خودش هم به آن اطمینان ندارد، پس این چرا ما را متزلزل نکند.

س: ... قول ثالثی وجود ندارد، از این حرفش برگشته، اما این که جماعت می‌گوید ... این که دیگه مسلم است، به قول آقا اجماع مرکب است.

ج: نه، چون به کسی نسبت نداده این تفصیل را. به احدی این تفصیل را نسبت نداده. وقتی به کسی نسبت نداده پس بنابراین دارد خودش، آن که به نظر ایشان در آن حرف سابقش بوده این است که یا آن را گفتند یا این را گفتند...

س: ...

ج: بله چون به او نرسیده. ممکن است به ایشان نرسیده باشد.

پس این یک راه شد. حالا از کسان دیگری که ما می‌توانیم این اجماع را سفت کنیم یک مقداری فرمایش صدوق است که ایشان چی فرمود؟ اعتقادنا.

س: ...

ج: برای تأیید هم به درد نمی‌خورد حالا یک جا؟ اعتقادنا. اعتقادنا؛ این جوری فرموده است تأیید می‌کند که این جور باشد. این یک راه. این راه خوب است اما آیا این مقدار که ما به... حالا چند تا شدند این بزرگان؟ این‌ها کلماتشان به دست ما رسیده، به این‌ها مراجعه کردیم همین مقدار می‌توانیم اکتفاء بکنیم به این که اجماع علما است، اجماع اهل حل و عقد است؟ شیخ اعظم کأنّ خیلی خوش‌بین هستند و می‌فرمایند همین مقدار که گفته می‌شود... حالا یک کلامی دارند که بعداً عرض می‌کنم. و این اولاً. ثانیاً حالا این بزرگان فرمودند در این موارد اما این موارد محتمل المدرک است یا مقطوع المدرک است؟ حالا این اشکالش که این محتمل المدرک است یا مقطوع المدرک است، این برای کبری و حجیت آن است. مضر به راهی که شیخ برای تحصیل اجماع و به دست آوردن اجماع دارد ارائه می‌فرماید نیست. حالا ما با این راه اجماع را به دست آوردیم ولی بعد می‌گوییم این صغری درست است اما این اجماع کاشف نیست چون محتمل المدرک است. این که دارد شیخ به ما یاد می‌دهند که چه جوری تحصیل اجماع کنیم به دست بیاوریم، این لا‌بأس به. بله این کلمات این جوری... و این دقت‌هایی که ایشان می‌کند، حرف علامه آن جا آن جوری می‌شود، آن جا را باید توجه کنیم، این یک آموزشی است که دارد به ما می‌دهد که در موقع به دست آوردن اجماعات و این‌ها به این ریزه‌کاری‌ها باید توجه بکنیم.

راه دومی که ایشان ارائه می‌فرماید این است که ما نمی‌رویم تک تک مسائل فقهیه را بررسی بکنیم. بلکه یک وجدانی داریم، یک چیزی که خودمان بالوجدان به دست آوردیم و آن شهرت است، شهرت را که دیگه نمی‌شود انکار کرد، همین کلماتی که به قول ایشان، می‌گوید همین کلماتی که ما نقل کردیم برای اثبات اجماع همین شهرت را حداقل اثبات می‌کند. که این مسأله مشهور است یعنی برائت مشهور است. بعد بسیاری از بزرگان و فقهای ادعای اجماع منقول کردند، ادعای اجماع کردند که می‌شود اجماع منقول. ضم ما وجدناه که شهرت است به ادعای اجماع منقولی که غیرواحد کردند این یورث الاطمینان به این که اتفاق همه بر این است. پس یک راه هم همین است. برای به دست آوردن اجماع محصل این است که ما حالا نمی‌رویم من الطهارة الی الدیات تک تک مسائل را بررسی بکنیم، بلکه ما می‌رویم خودمان شهرت را به دست می‌آوریم، که شهرت به این است که جمع قفیری از فقهای سلف و خلف و این‌ها را می‌بینیم چی گفتند. از آن طرف می‌بینیم که بزرگان زیادی هم ادعای اجماع کردند. این دو تا را وقتی ضمیمه می‌کنیم به هم دیگر، برای ما علم حاصل می‌شود یا اطمینان حاصل می‌شود بر این مسأله.

س: ...

ج: نه، اجماع فقها را می‌خواهیم به دست بیاوریم.

س: ...

ج: حالا یک سؤال از شما می‌کنم؛ اجماع بسیط حجت است یا حجت نیست؟

س: ...

ج: حجت است. از کجا به دست آوردید؟ این فقیه را ضم به این فقیه، ضم به این فقیه، این فقیه قولش حجت است؟

س: ...

ج: نیست، آن فقیه دوم چی؟

س: ...

ج: سوم چی؟

س: ...

ج: پس تک‌شان تک‌شان حجت نبود. ضم این‌ها با هم دیگر حجت درست کرد. مثل باب تواتر، این خبر یقین که نمی‌آورد، این دومی نمی‌آورد، سومی نمی‌آورد، این‌ها ضمیمه که می‌شوند آن وقت برای ما قطع حاصل می‌شود. این جا همین جور است. این فقیه تنها که قولش حجت نیست. شهید این فتوا را داده، محقق این فتوا را داده، علامه تنها، وقتی این‌ها جمع می‌شود یک برهان کنارش قرار می‌گیرد، آن برهان همان حساب احتمالات است که می‌گوییم آقا صد تا فقیه متبهر مدقق در این مسأله همه این حرف را زدند، همه اشتباه کردند؟ پس معلوم می‌شود که این‌ها یک مدرک مسلمی وجود داشته و الا صد نفر در یک مسأله این چینی که مسأله این چینی مسأله عقلی آن چنان غامضی نیست که بخواهیم بگوییم اشکال ندارد همه خطا کردند. فلذا توی مسائل عقلی و فلسفی اجماع آن جا حجت نیست، چون حساب احتمالات آن جا نمی‌آید اما در مسائل غیر مقعده، احتمال نمی‌دهیم همه اشتباه کرده باشند. پس بنابراین آن ادله حجیت اجماع این در مورد ضم این‌ها با هم دیگر می‌آید ولی تک تک نمی‌آید. این جا هم همین جور است. این جا هم شهرت تنها را که نگاه می‌کنیم برای ما اطمینان نمی‌آورد که، آن اجماعات منقوله تنها را هم که نگاه می‌کنیم نه، اما وقتی این را با آن ضمیمه می‌کنیم که بابا ما خودمان که گشتیم دیدیم هشتاد نفر از... اگر فقهاء را فرض کنیم صد تا هستند، هشتاد تا از آن‌ها این طوری گفتند، بیست تا را به دست نیاوردیم. بیست تای دیگر را هم می‌گوییم بابا علامه دارد می‌گوید اجماع است، اتفاق است، یعنی دارد خبر می‌کند که آن بیست تا هم همین را می‌گویند. حلی هم دارد می‌فرماید اجماع و اتفاق است یعنی آن بیست تا دیگر هم که تو به دست نیاوردی همین را می‌گویند. پس هشتاد تا را بالوجدان فهمیدم، بیست تا را هم به حرف این‌ها. پس نتیجه این می‌شود که می‌فهمم صد درصد علما همین را گفتند. این صد درصد از کجا پیدا شد؟ هشتاد با وجدان خودم، بیست تا با اجماعات منقوله. پس بنابراین این جا هم برای ما ثابت می‌شود، می‌شود اجماع محصل، به ضم منقول به شهرت محصله. فلذا فرموده «الاجماع المنقوله و الشهرة المحققة فإنها قد تنفذ القطع بالاتفاق» این موجب قطع به اتفاق می‌شود. برای آدم‌هایی که خیلی هم وسواس و این‌ها نباشد. یا مسائل جاهایش فرق می‌کند که آن مدعین... این قد هم به خاطر این است که آن‌هایی که ادعای اجماع دارند می‌کنند چه آدم‌هایی باشند. اجماع منقول را برای ما نقل کردند. یک وقت آدم‌های

مسامحه کاری هستند در نقل اجماع منقول. که ما خلافت را خیلی دیدیم، این جا می گوید اجماع است، آن جا خودش مخالفت می کند. معلوم می شود از این اجماع آن معنای حقیقی مقصودش نیست.

این هم راه دوم. راه سوم:

راه سوم این است که «الثالث الاجماع العملی الکاشف عن رضی المعصوم علیه السلام» این راه سوم قرار دادند برای چی؟ برای کشف اجماع. بعد فرموده «فإن سيرة المسلمين من اول الشريعة بل فی کل شریعة علی عدم...» که آن روز خواندم این عبارت را.

که این جا را گفتیم که تعجب است که مرحوم شیخ اعظم که خودش یک دلیل مستقل است و ربطی به اجماع ندارد این را کاشف از اجماع خواسته قرار بدهد. اگر این تمام است، خودش تمام است دیگه، احتیاجی نیست که ما با این تازه برویم یک اجماعی را کشف کنیم، این که خودش اقوی از اجماع است. البته روشن است وقتی سیره همه متشرعه باشد علماء هم می گویند.

س: ... نمی شود یک مطلبی عقلی باشد، سیره هم باشد، مجمع علیه هم باشد؟

ج: چرا می شود، ولی الاجماع این جا لاقیمه له. شما چه کار کردید؟ از چیزی که شما را به مقصد رسانده تازه می خواهی اجماعی کشف کنی که آن شما را به مقصد برساند. بابا همان سیره به مقصد می رساند دیگه. یعنی چون این سیره کاشف از رأی معصوم است.

س: روایت داریم، نص داریم، سیره هم داریم...

ج: آن جایی که سیره داشته باشیم روایت ها حجت نیست. چرا؟ چون موضوع حجیت اماره شک است. شما وقتی علم داشته باشی که اماره حجت نیست. چه علم به خلاف، چه علم به وفاق. اماره برای کی حجت است؟ برای کسی که عالم نیست. شارع معنا ندارد بیاید بگوید ای ایها العالم این مظنه به آن حکم را برای تو حجت کردم. پس هر جا ما اجماع قطعی داشته باشیم آن جا آن روایات وارده در آن باب حجت نیست. برای کسی که این اجماع را قبول دارد، چون این اجماع موجب قطع می شود. فلذا خبر واحد برای امام صادق حجت نیست. یا برای کسی که خودش رفته از امام صادق همین مطلب را شنیده که یقین به آن دارد حالا زراره بیاید نقل کند. برای او حجت نیست. خب این جا هم پس همین طور می شود که این جا خدمت شیخ اعظم عرض می شود که شما اگر یک چنین سیره متشرعه وجود دارد این را دیگه کاشف از اجماع قرار بدهید تازه بخواهید اجماع بر آن حکم شرع را اثبات بکنید، خودش دارد حکم شرع را اثبات می کند. دیگه این راه سوم فلذا تمام نیست. راه همان راه اول و دومی است که ایشان فرموده است.

این رسائل یکی از خصوصیاتش همین است که به ما راهها را نشان می دهد و شخص را وارد می کند در این که مسیر را چه جور باید بپیماید. دیگه امروز وقت هم گذشت قهراً دیگه تعطیل است تا ان شاءالله چهاردهم فروردین که خدای متعال

عمری بدهد و توفیق بده و ان شاء الله سال جدید هم مبارک باشد به خصوص که امسال معطر به عطر فاطمه سلام الله علیها هست. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۷۶ - ۱۳۹۶/۰۱/۱۴

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

ان شاء الله سال جدید بر همه شیعیان و موالیان اهل بیت ان شاء الله مبارک باشد به خصوص که امسال مقرون بود شروع سال به عطر فاطمه سلام الله علیها.

بحث ما رسید به استدلال به استصحاب برای اثبات برائت در شبهات حکمیه. روشن هست که اگر مقصد ما استدلال به دلیلی باشد که معارضه می کند با ادله احتیاط قهراً جای استدلال به استصحاب در این مورد نیست چون اگر ادله احتیاط تمام بشود آن دلیل است و با وجود دلیل نوبت به استصحاب نمی رسد. ولی چون بزرگانی از صاحب فصول قدس سره به استصحاب در این مقام استدلال کردند و بعد هم شیخ اعظم اعتنا به این وجه کردند ولو فرمودند وجوه ناهضه و بعد دیگه اعلام از این جا از جاهایی است که معرکه الآراء است و بسیار طولانی تحقیقات مختلفی بیان فرمودند.

این مطالبی که در این جا هست در مورد بحث ما ضرورتی ندارد طرح آن ها زیاد ولی نکات مهمی است در این که جهات مختلف استصحاب و تطبیقات آن در موارد مختلف برای انسان بهتر روشن می شود. از این جهت یک مقداری بحث کردن از استصحاب در مورد بحث ما خالی از فائده نیست اگرچه آن تفصیلات خیلی طولانی را بنا نداریم بحث کنیم.

حالا توضیح استدلال به استصحاب به این شکل است که در مواردی که فقیه مواجه می شود با یک شبهه حکمیه که وجوبیه هست یا تحریمیه هست وقتی نگاه به ماسبق می کند یک متیقن هایی را در ماسبق می بیند که مرحوم شیخ اعظم متیقن های ماسبق از کلمات شان استفاده می شود که سه چیز در ذهن شریف ایشان آمده و مرحوم شیهد صدر هم سه چیز اما غیر از بیاناتی است که شیخ کان فرمودند. محقق خویی در مصباح الاصول دو چیز در ذهن شریف شان آمده ولی مجموع چیزهایی که حالا به حسب استقراء ناقص، نه استدلال عقلی و حسب عقلی مجموعاً اموری که این جا می شود گفت متیقن سابق ما است و می تواند برای ما در شبهات حکمیه برائت را اثبات بکند هفت هشت امر هست. امر اول عبارت است از این که ما وقتی به ماسبق نگاه می کنیم می بینیم قبلاً این شیء واجب نبوده یا حرام نبوده؛ عدم الوجوب و عدم الحرمة که این واجب نبوده، حرام نبوده قبل از شریعت و قبل از حتی وجود ما، قبل از شریعت مسلم این ها امور حادثی هستند، وجوب یک امر حادث است، حرمت یک امر حادثی است. پس یک زمانی نبوده، ما استصحاب می کنیم همان عدم وجوب را یا عدم حرمت را که به این می گوئیم استصحاب عدم مجعول که در ظرف عدم جعل وقتی هنوز هیچی جعل نشده بود مجعولی هم نبود،

وجوبی نبود، حرمتی نبود. این یک متیقن سابق و استصحاب عدم وجوب می‌کنیم یا عدم حرمت می‌کنیم. متیقن دیگری که باز می‌بینیم در قبل بود این است که ولو فرض کنیم جعل شده و بعد از شریعت است، جعل مفروغٌ عنه است اما وقتی ما هنوز بالغ نشده بودیم شرایط عامه تکلیف را نداشتیم این بر ما واجب نبود، ولو جعل وجود داشت اما این عمل بر ما واجب نبود یا آن عمل بر ما حرام نبود. شارع فرموده بود که لاتغتیب، حرمت غیبت را جعل کرده بود، این قانون بود وجود داشت ولی قبل البلوغ بر ما حرام نبود حالا این جا که به نحو شبهه حکمیه است می‌گوییم فرضاً شارع این حرمت را جعل کرده باشد ولی دلیلش به دست ما نرسیده. فرض می‌کنیم جعل شده ولی ما قبل از این که بالغ بشویم این جعل برای ما فعلیت نداشت، حکم ما نبود پس بنابراین حالا هم می‌گوییم که نیست. این هم باز استصحاب عدم مجعول است بعد فرض جعل خلافاً با صورت اول که می‌گفتیم مجعول نبوده چون جعلی نبوده اصلاً قانون گذاری نبوده. در این بیان می‌گوییم قانون گذاری بوده، جعلی بوده اما چون شرایط تکلیف نبوده آن قانون متعلق به من نمی‌شده، من مشمول آن نبودم یا بر من منجز نبوده، حالا همان عدم وجوب و عدم حرمت را که قبل البلوغ هست استصحاب می‌کنیم.

این جا یا به همان ادله‌ای که شرایط عامه را درست می‌کند می‌توانیم تمسک بکنیم و هم این که می‌توانیم بگوییم «رفع القلم عن الصبی» اثبات می‌کند که در آن زمان رفع قلم شده از ما حالا ما نمی‌دانیم وضع قلم شد یا نه، همان استصحاب عدم رفع قلم بکنیم که قبل بوده. حالا این جا باز سعه دارد دیگه، شما می‌توانید مثلاً بگویید حتی آن زمانی که... از بلوغ هم بروید فراتر، جلوتر؛ آن زمانی که این هنوز ممیز نبوده، قابلیت این را نداشته که نخواهیم به ادله شرعی، چون بلوغ با ادله شرعی است اما یک زمانی ما داریم که این قابلیتش... بچه شیرخوار بوده، قانون بوده ولی بچه شیرخوار که بر او واجب و حرام نمی‌شود که. پس بنابراین می‌توانیم آن را هم استصحاب بکنیم.

س: آقا این جعل ...

ج: بله، اگر جعلی... چون دلیل که پیدا نکرده، شبهه حکمیه است.

س: حاج آقا استصحاب رفع قلم می‌کنیم؟

ج: نه، می‌گوییم آن وقت رفع قلم شد.

س: ...

ج: بله، حالا این اشکالاتش بماند برای بعد که بله یک کسی می‌گوید موضوعش صبی بوده الان موضوع نداریم، استصحاب نمی‌شود جاری کرد.

این هم مطلب متیقن دیگری که داشتیم. تا حالا چند تا متیقن گفتیم؟ دو تا.

متیقن سوم:

متیقن سوم باز همین عدم وجوب و عدم حرمت است. بعد الجعل و بعد البلوغ این‌ها را فرض می‌کنیم و بعد از وجود شرایط عامه اما موضوع آن حکم محقق نشده بود. شارع گفته لاتشرب الخمر، خمری وجود ندارد. بالغ هست بعد الجعل هم هست اگر گفته باشد.... حالا این جا که لاتشرب الخمر مثال می‌زنیم، فرض کنیم که لعل شارع یک لاتشرب الخمر داشته باشد، اگر داشته باشد خمری باید باشد تا این فعلی بشود. حالا بعد از این که این موضوع موجود شد، خمری پیدا شد باز نمی‌دانیم آن لاتشرب مربوط به من شد یا نشد؟ فعلی شد برای من؟ منجز شد برای من؟ این را استصحاب عدمش را می‌کنیم. پس تمام این صور ثلاثه که متیقن‌های قبل ما هست همه‌اش در یک جامعی جمع می‌شوند و آن این است که استصحاب عدم مجعول می‌کنیم. این عدم مجعول اما لعدم الجعل بقاء و یا نه جعل این جور نبوده که نباشد، قانون وجود داشته اما شرایط عامه تکلیف برای من نبوده، یا نه همه این‌ها بوده موضوع محقق نبوده یا یک قیدی محقق نبوده. این‌ها را ما در گذشته داریم، فقیه به قبل که نگاه می‌کند می‌تواند استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت در موارد شبهات حکمیه بکند.

س: ...

ج: بعضی‌ها گفتند مثلاً نام این استصحاب حال عقل است یعنی آن موقعی که هنوز مکلف نشده بوده یا شرایط عامه تکلیف نداشته. این تسمیه است.

س: ...

ج: نه نه.

این سه تا. چهارمین وجه این است که بگوییم اصلاً یک زمانی جعل نبوده، به مجعول بالاتر برویم، جعلی باید باشد تا مجعولی پیدا بشود. اصلاً یک وقت قانونی جعل نشده بود، استصحاب عدم جعل می‌کنیم، پس تا حالا شد چهار تا. بنابراین، این که در بحوث فرموده سه تا صورت هست یا این که در کلام محقق خویی این که دو صورت را تصویر کردند این خالی از تأمل نیست اگرچه فرمایش آقای خویی از این جهت قابل تصویر است که ایشان کأنّ حالت عدم مجعول، عدم جعل، عدم مجعول آن دو صورت داشته باشد، سه صورت داشته باشد، دیگه همه آن‌ها را داخل در عدم مجعول کردند و عدم جعل.

مرحوم شیخ اعظم رضوان الله علیه سه تا متیقن سابق در کلام‌شان هست که فرموده است «و المستصحب هنا ليس الا براءة الذمة من التكليف و عدم المنع من الفعل و عدم استحقاق العقاب عليه» بعداً هم می‌گویند «و هذه المستصحابات» یعنی معلوم می‌شود این‌ها عطف تفصیلی هم نیست. سه تا متیقن جداست.

می‌گوییم در قبل ما برائت داشتیم، برائت ذمه داشتیم حالا هم برائت ذمه داریم. آن موقع که بالغ نبودیم، آن موقع که ممیز نبودیم برائت ذمه داشتیم، حالا هم برائت ذمه داریم. این فرقی با قبلی‌ها چیه؟ آن جا می‌رفتیم سر خود حکم می‌گفتیم این نبود، این جا یکی از خصائص حکم که ما از آن حکم ولو بوده باشد برائت داشتیم. ما مسؤولیتی در قبال آن نداشتیم. شیخ رضوان الله علیه در این تعبیرشان به آثار کأنّ دارند توجه می‌فرمایند که اگر این حکم بود مسؤولیتی و عقابی چیزی بود؟ این یکی. که با آن چهار تا این می‌شود پنج تا. شش که در عبارت ایشان هست عدم المنع من الفعل چون

بحث‌شان شبهات تحریمیه است عدم المنع من الفعل فرمودند. منعی از این نداشتیم شرعاً. یا عدم المنع من الترك در واجبات نداشتیم، این را استصحاب می‌کنند. مستصحاب دیگر این است که ما قبلاً استحقاق عقاب نداشتیم، استحقاق العقاب نداشتیم حالا هم استصحاب... نمی‌دانیم الان استحقاق عقاب داریم یا نه، همین عدم الاستحقاق العقاب را استصحاب می‌کنیم. این هم این سه تایی که شیخ فرمودند که حالا چرا ایشان نرفتند سر خود حکم، خود مجعول، خود جعل و ذهن شریف‌شان فقط به این سه تا منعطف شده؟

محقق آقا ضیاء قدس سره علی منقول از عبارت ایشان در مقالات، ایشان دو تصویر کردند برای حالت سابقه، یکی همان عدم استحقاق العقاب که شیخ فرمودند، چون ما قبلاً نداشتیم حالا هم استصحاب همان عدم استحقاق عقاب می‌کنیم و یک متیقن دیگر این است که قبلاً ما وجوب احتیاط نبود، خود وجوب احتیاط، شرعاً وجوب احتیاطی بر ما نبود ولو وجوب طریقی. قهراً می‌دانیم وجوب نفسی ندارد، اگر داشته باشد وجوب طریقی است شارع به خاطر آن رسیدن به تحفظ بر احکام واقعیه‌اش می‌گوید احتیاط کن. قبلاً بر ما احتیاط واجب نبوده آن وقتی که بالغ نبودیم، آن موقعی که ممیز نبودیم، آن موقعی که اصلاً جعل حکمی نشده بود، آن موقع که نبوده حالا هم نیست. پس مستصحاب را عدم وجوب احتیاط قرار می‌دهیم. و آخرین مستصحابی که ممکن است بگوییم داریم و آن را استصحاب می‌کنیم این است که گفته شده است و منهم محقق خویی در بعض کلمات‌شان وجود دارد که همه این چیزهایی که محرم الان هست این‌ها در اول شریعت و صدر شریعت الا موارد استثناء نادر این‌ها همه مرخص فیه بوده، مباح بوده. و این از ملاحظه تاریخ صدر اسلام روشن می‌شود که عمل اصحاب بر همین بوده که همه چی مرخص است مضافاً به این که روایات کثیره به قول ایشان که دلالت می‌کند که پیامبر نهی می‌فرموده که هی سؤال نکنید فلان چیز واجب است، فلان چیز حرام است کأن وجوب تحصیل آن موقع نبوده، وجوب تعلم نبوده، وجوب فحص نبوده اولش. کار نداشته باشید فعلاً هر چی به شما رسید عمل کنید. حالا این ادله وجوب تعلم و فلان و این‌ها برای بعد است، در صدر اسلام این بوده که سؤال نکنید. روایتی هم دارد که اگر سؤال بکنید آن وقت من بگویم انجام بدهید دیگه نمی‌توانید ترک کنید. حالا سؤال نکنید حتی بدون فحص دیگه، سؤال نکنید یعنی فحص هم نکنید دیگه.

این پس ثابت است، این خودش هم یک مسأله مهمی است و فوایدی دارد، آثاری دارد که عده‌ای از محققین منهم محقق خویی در مصباح الاصول و شاید در فقه‌شان بعضی جاها ایشان قائل هستند به این که اول شریعت همه چی مباح بوده. الان پس فی زماننا هذا هر وقت فقیه شک می‌کند که این واجب هست یا نه، حرام هست یا نه، می‌گوید اول شریعت که واجب نبود یعنی مباح بود، مرخص فیه بود، حالا هم همین جور است. پس این هم یک مستصحاب دیگری که ما در این جا داریم. حالا این شئت همه این مستصحاب‌ها را استصحاب بکن، هر کدام را خواستی استصحاب بکن. پس نتیجه این می‌شود که با استصحاب اگر اخبار احتیاط سنداً یا دلالتاً یا هر دو جهت اشکال داشته باشد ما می‌توانیم برائت شرعیه اثبات بکنیم به واسطه استصحاب آن حالت سابقه. این تقریر تمسک به استصحاب در مقام هست که به صور مختلفه قابل تصویر است و قابل جریان و تمسک است. حالا هر کدام از این‌ها اباحت طویل دارد به جهات مختلف هر یکی از این‌ها. اما ما استصحاب بخوایم بکنیم عدم مجعول را به صور مختلفه‌ای که داشت، عدم مجعول قبل از جعل، وجوب نبوده، حرمت نبوده. یا بعد

الجعل و قبل البلوغ و قبل از شرایط عامه تکلیف یا بعد از جعل و قبل از تحقق آن موضوع. آیا در این موارد می‌توانیم و این استصحاب نافع هست یا نافع نیست. شیخ اعظم قدس سره فرموده که اگر ما استصحاب را از باب امارت حجت بدانیم و بگوییم استصحاب اماره است و یا قائل باشیم که مثبتات اصول معتبر است بلکه لا بأس که از راه استصحاب برائت را بیابیم اثبات بکنیم. ولی اگر هر دو مطلب را کما هو الحق انکار کردیم و گفتیم استصحاب اماره نیست یک اصل تعبدی است و مثبتات اصول هم معتبر نیست در این صورت این جا به استصحاب نمی‌توانیم تمسک بکنیم. توضیح مطلب ایشان این که می‌فرماید بالاخره در شبهه حکمیه آن که برای فقیه مهم است این است که عقابی این جا هست یا عقابی این جا نیست. دنبال این مسأله هست، باید یقین پیدا کند که عقابی نیست نه احتمال این که عقاب نیست به درد نمی‌خورد که احتمال است عقاب نیست، احتمال هم هست باشد. باید یقین پیدا کند که مأمون است و عقابی در کار نیست. اگر استصحاب اماره باشد این اماره‌ای است که ثابت می‌کند وجوب نیست، حرمت نیست مثل این که روایتی وارد شده می‌گوید این واجب نیست، می‌گوید حرام نیست. ما دیگه آن جا که احتیاج به چیز دیگری نداریم، حالا به جای روایت استصحاب که اماره هست دارد می‌گوید واجب نیست. به یک لسان دیگر دارد می‌گوید واجب نیست، حرام نیست. مثبتات امارات هم حجت است، می‌گوید واجب نیست یعنی عقاب هم ندارد این به دلالت التزام وقتی می‌گوید وجوب نیست به دلالت التزام دارد می‌گوید اگر ترک کنی عقاب نداری. وقتی می‌گوید حرام نیست به دلالت التزام دارد می‌گوید این را انجام بدهی عقاب نداری. مثبتات امارت حجت است پس بنابراین می‌شود این حرف را زد. و یا اگر بگوییم نه این اماره نیست، لازمه عقلی این که این وجوب نباشد، این حرمت نباشد، این است که عقاب هم نیست، عقاب که یک اثر شرعی نیست یک اثر غیرشرعی است دیگه، یک امر اثر تکوینی است، اگر تجسم اعمال بگیریم عقاب را و اگر هم این را نگیریم فعل خدای متعال است یک کاری است که خدا انجام می‌دهد عقاب می‌فرماید. امر شرعی، حکم شرعی یا موضوع ذی اثر شرعی نیست که مستصحب ما باید یکی از این دو امر باشد کما بین فی محله. اما لازمه آن این است که بلکه چنین چیزی هم هست. این لازمه حجت است اگر ما بگوییم، بگوییم مثبتات امارات یا مثبتات اصول حجت است. اما چون ما هر دو را منکر هستیم پس در مانحن فیه این استصحاب می‌خواهد چه کار کند برای ما؟ اثبات که نمی‌کند که عقاب نیست بنابراین فقیه ناچار است در کنار استصحاب به قاعده قبح عقاب بلا بیان یا یک دلیل دیگر هم تمسک کند برای این که بگوید عقاب ندارد، اگر این هست همان کفایت می‌کند دیگه، احتیاجی به استصحاب نداریم. فلذا شیخ اعظم می‌فرماید علی مسلك التحقيق كأنَّ تمسك به استصحاب امر لغو موهن. این فرمایش محقق انصاری قدس سره که این را فرموده.

این فرمایشی است که مرحوم شیخ در رسائل فرموده‌اند. جوابی که ممکن است عرض بشود در مقابل فرمایش شیخ اعظم این است که اگر شارع ما را متعبد کرد به این که بگوییم واجب نیست، بگوییم حرام نیست عقل یک حکمی بر نفس این دارد، می‌گوید وقتی خودت آمدی من را متعبد کردی دیگه می‌توانی من را عقاب بکنی. قبیح است عقاب بر این که شارع را متعبد بکند ولو به عنوان اصل نه به عنوان طریق به این که بگوییم واجب نیست، این حرام نیست. بنابراین این از اصول مثبتة... اصل مثبت جایی است که آن اثر عقلی برای مستصحب باشد فقط از آثار مستصحب باشد آن وقت ما با استصحاب بخوایم علاوه بر مستصحب، آن اثر را هم اثبات بکنیم. این جا بحث این که اصل مثبت است و این‌ها پیش می‌آید. اما اگر نه، یک حکم عقلی بر نفس استصحاب مترتب بشود یعنی بر نفس این تعبد کردن یا بر اعم از واقع و این مترتب باشد. این

جا مثبت نیست. آن که از اعم از واقع و تعبد است این است اگر بر من ثابت بشود وجوب بالقطع و یقین یا به اماره. اثر عقلی آن وجوب چیه؟ لزوم اطاعت، عقل می گوید باید اطاعت بکنی. اگر شارع ثابت نشد، شارع گفت من متعبد می کنم تو را به این که این جا وجوب است و حرمت است باز عقل نمی گوید اطاعت کن؟ بنابراین موضوع حکم عقل به لزوم اطاعت و فرمانبرداری از مولی، موضوعش اعم است از نفس الواقع یا واقعی که تعبد به از طرف شارع. این جا هم همین جور است. که شارع وقتی خودش دارد می فرماید متعبد هستی به این که وجوب نیست، حرمت نیست در این جا عقل می گوید پس بنابراین عقابی نمی توانید داشته باشید بنابراین ترتب عدم عقاب و امنیت و عدم دلهره از این که شاید شارع من را عقاب بکند این مترتب نیست بر واقع. بلکه می توانیم یک قدری بالاتر برویم، یک قدری احتیاط کردیم گفتیم عقاب، استحقاق هم همین جور است. چون حالا کسی ممکن است بگوید آن که برای اصولی مهم است عدم استحقاق است نه عدم عقاب، نه استحقاق هم عید ندارد. وقتی خود شارع متعبد کرده، خود قانون گذار، خود مولی گفته متعبد باش به عدم وجوب، متعبد باش به عدم حرمت، خودت گفتی متعبد باش آن وقت چطور من اگر انجام دادم در مورد محرمات یا ترک کردم در مورد واجباتی که می توانی عقاب بکنی، استحقاق عقوبت دارم، من در این جا خروج از ذی عبودیت و رسوم احترام مولی نکردم آن وقتی بود که شارع خودش من را متعبد نکند، وقتی شارع خودش من را متعبد فرموده، بنابراین من خروج بر مولی ندارم، هتاک مولی نیستم، بی احترامی به او نکردم، مستند من این است که خودت فرمودی. پس بنابراین در این موارد نه تنها عقابی نیست و انسان جزم پیدا می کند که عقابی نیست بلکه جزم پیدا می کند که استحقاق عقاب هم وجود ندارد.

س: ...

ج: هر جا باشد، بله.

س: ...

ج: آره، ولی آن حکم باید چی باشد؟ برای اعم باشد یا برای خصوص این باشد، مهم این است. آن حکمی که ما می خواهیم، آن لازمی که می خواهیم بگیریم منحصرأ لازم واقع نباشد بلکه لازم خصوص این تعبد باشد یا اعم از واقع و تعبد باشد. اگر این جا می بود بله ملتزم هستیم.

پس بنابراین این فرمایش شیخ قدس سره قابل جواب هست به این نحوی که عرض شد ان شاء الله بقیه شاید فردا یا یک روز دیگر تمام بکنیم بحث استصحاب را. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۷۷ - ۱۳۹۶/۰۱/۱۵

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

بحث در استدلال به استصحاب بود برای اثبات برائت در شبهات حکمیه. گفتیم که تقاریر مختلفی برای استصحاب هست به ملاحظه این که متیقن‌های مختلفی در سابق وجود دارد. آن‌ها بیان شد و وارد مناقشات به این استدلال شدیم. فعلاً مفروض ما این هست که متیقن سابق ما عدم مجعول هست، حالا به وجوهی که عدم مجعول دارد یعنی عدم وجوب و عدم حرمت. خود وجوب و حرمت در سابق نبود، حالا می‌خواهیم همان را استصحاب بکنیم، حالا نبودنش به یکی از وجوهی است که گفته شد. اشکال اول اشکالی بود که از شیخ اعظم نقل کردیم ولی به ملاحظه این که این اشکال شیخ اعظم دو تقریر دارد و ما دیروز یک تقریر آن را بیان کردیم. این را اضافه می‌خواهیم بکنیم که نظر شیخ اعظم ممکن است این تقریر ثانی باشد. اگرچه اصل مطلب یکی است و این آن است که شیخ فرمود ما بالاخره باید یقین به عدم عقاب پیدا کنیم تا این که به درد ما بخورد در مقام شبهات حکمیه. این یقین به عدم عقاب در مانحن فیه مبتنی بر مطلبی است که حق نیست، درست نیست، صحیح نیست، مبتنی بر این است که یا بگوییم استصحاب از باب اماره بودن حجت است و یا بگوییم مثبتات اصول حجت است و چون هر دو نادرست است پس بنابراین تمسک به استصحاب در این جا ناتمام است.

حالا چرا مبتنی بر این است؟ می‌فرماید برای خاطر این که اگر بگوییم که استصحاب اماره هست مثبتات امارات حجت است و یکی از مثبتات در این جا همین عدم عقاب است یعنی ما احتیاج به اثبات عدم عقاب داریم. اماره می‌آید می‌گوید عقاب نیست، می‌گوید وجوب نیست، می‌گوید حرمت نیست، فرض این است که استصحاب اماره است دیگه، می‌گوید وجوب نیست، حرمت نیست مثبتاتش هم این است که وقتی وجوب نبود، حرمت نبود قهراً عقاب هم نیست. و یا این که اگر قائل شدیم به این که استصحاب اصل است بگوییم مثبتات آن حجت است. چطور اگر اصل گفتیم مثبتش خواهد شد عدم العقاب، بیان دیروز ما این بود که می‌گفتیم خود این عدم العقاب یک امر تکوینی است یا یک امر عقلی است، یک امر واقعی است نه یک امر شرعی، پس بنابراین بخواهد این اثبات بکند اثبات دارد می‌کند یک لازمه غیرشرعی را، پس از این جهت مثبت است. آن بیانی که ما توی ذهنم هست از بیانات شیخ اعظم قدس سره این است ولی محقق خویی قدس سره جور دیگری این قسمت را تقریر کردند به خاطر این تکرار کردیم که حالا اگر فرمایش محقق خویی هم باشد مراد شیخ اعظم آن هم گفته شده باشد. ایشان می‌گویند که اگر استصحاب امر تعبدی باشد پس استصحاب عدم وجوب و استصحاب عدم حرمت با اثبات بکند مرخصیت آن شیء را و مأذون بودن ما در انجام آن شیء را و اباحه آن شیء را. و بعد از این که اثبات شد مباح است، مرخص است قهراً لازمه‌اش این است که عقابی ندارد. پس بنابراین ابتدائاً باید چه کار بکند؟ این واسطه را اثبات بکند استصحاب عدم وجوب یا استصحاب عدم حرمت این واسطه را اثبات کند که پس این شیء مباح است، این شیء مرخص است و وقتی مباح و مرخص شد لازمه‌اش این است که عقابی نیست چون انجام فعل مباح و مرخص که عقاب ندارد که. به این شکل محقق خویی در مصباح الاصول تقریر فرموده. و قهراً آن وقت می‌شود اصل مثبت، چرا؟ برای این که استصحاب عدم وجوب یا عدم حرمت بخواهد این استصحاب عدمی، این امر وجودی را که ترخیص شرعی باشد، اباحه شرعی باشد اثبات بکند این معلوم است که مثبت است دیگه، چون لازمه عقلی آن این است که وقتی حرام نبود پس چیه در شرع؟ وقتی حرام نیست پس معلوم می‌شود جایز است. حالا جایز بالمعنی الاعم که حالا در ضمن وجوب هست یا در ضمن کراهت است یا در ضمن استحباب است یا در ضمن اباحه بالمعنی الاخص است. پس بنابراین به خاطر این جهت می‌شود مثبت. ما این را حذف کردیم یعنی در آن بیانی که دیروز می‌گفتیم این را دیگه نمی‌گفتیم، می‌گفتیم چی؟ می‌گفتیم

عدم العقاب یک امر غیر شرعی است، یک لازمه عقلی است ولی ایشان با این ولسطه از عبارت شیخ استفاده کردند که شیخ اعظم می‌خواهد این را بفرماید و البته بعد جواب دادند خودشان به این که ما نیازی نداریم به استصحاب برای اثبات ترخیص و اباحه تا شما بگویید که مثبت است بلکه همین که اثبات شد عدم وجوب یا عدم حرمت لازمه... یترتب علی ذلک چی؟ همان عدم العقاب. توضیحش هم آن وقت همان است که دیروز دادیم که چون عدم عقاب عقلی مترتب بر چیه؟ اعم از عدم واقع یا این که شارع ما را متعبد بفرماید. البته این نکته را هم باید این جا به آن توجه داشته باشیم که این که گفتیم که عدم العقاب یا عدم استحقاق العباب که تعبیر بهتری هست این مترتب است بر اعم از واقع یا این که شارع در ظاهر ما را متعبد بکند به این که آن وجوب و حرمت نیست، این جا یک دقتی باید بکنیم که خود عدم واقع آیا یترتب علیه عدم استحقاق و عدم عقاب یا این که نه؟ قد یقال به این که نه، عدم واقع لایترتب علیه عدم استحقاق، چرا؟ برای این که در موارد تجری ما استحباب عقاب را داریم بنابر مسلک حق و حال این که آن جا واقعی هم نیست. پس بنابراین عدم عقاب لایترتب بر عدم واقع من حیث هو هو، بلکه یترتب بر چی؟ بر حجت بر عدم، حالا این حجت چه حجت طریقی باشد که واقع را اثبات می‌کند، می‌گوید در واقع نیست مثل طرق و امارات. یا این که طریق به واقع نباشد بلکه در مقام ظاهر ما را متعبد می‌کند به این که بگو که نیست. پس تعبیر صحیح این است که بگوییم این امری است، عدم استحقاق یا عدم عقاب لازمه اعم از طریق به واقع است یا تعبد به واقع نه لازم عدم واقع، چون اگر بگوییم لازم عدم واقع است پس در موارد تجری باید بگوییم عقابی نیست در وارد تجری که واقع در واقع نباشد. مگر این که بگوییم آن تعبیر را این جور درست کنیم بگوییم که در موارد تجری هم عقاب بر واقع نیست، استحقاق عقوب در واقع نیست، واقعی وجود ندارد. بلکه آن جا بر چیه؟ بر تجری است و بگوییم وقتی واقع نبود این شخص متجری لایستحق العقاب علی الواقع. چون واقعی نیست، سالبه به انتفاء موضوع است. آن جا اگر عقابی هست عقاب بر چیه؟ عقاب بر جرأت بر مولی است، هتک مولی است. پس در موارد معصیت که واقع باشد عقاب بر مخالفت است، عقاب بر عصیان است. در باب تجری مخالفتی نیست، عصیانی نیست پس عقاب بر عصیان و مخالفت نیست در موارد تجری، بلکه عقاب و استحقاق بر چیه؟ بر خود هتک مولی کردن و جرأت بر مولی نمودن. اگر این جوری گفتیم دیگه آن تعبیر هم مشکل پیدا نمی‌کند. قهراً در مواردی که ما استصحاب داریم عقاب بر واقع را نخواهیم داشت، آن عقابی که شارع بر ما قرار داده، یا نقل می‌گوید بر واقع، استصحابی که بر واقع هست چون خودش تعبد کرد و شرط این که عقل بگوید استحقاق داری این است که خودش نباید تعبد بر خلاف بکند.

س: ...

ج: حسن احتیاط به چه معنا؟ عقاب ندارد حسن احتیاط؟ لزوم احتیاط؟

س: ...

ج: حسن احتیاط اگر به معنای لزوم احتیاط می‌فرمایید موضوعش عقلاً کجاست؟ جایی است که خود شارع من را متعبد نکرده باشد به این که بگو من حکمی ندارم.

س: نه، این که من می‌خواهم اباحه را به آن یقین پیدا کنم، یقین باید پیدا کنم که پس حسن احتیاط این جا نیست، یقین باید پیدا کنم.

ج: به چی؟

س: حسن احتیاط...

ج: اگر شارع خودش دارد می‌گوید، تعبد می‌کند من را به این که وجوب...

س: ... این را با آن نمی‌توانید دفع کنید.

ج: چرا می‌توانیم دفع می‌کنیم. برای خاطر این که احتیاط طریقی است نه نفسی، پس اگر شارع می‌فرماید این جا وجوبی نیست، حرمتی نیست، من تو را متعبد می‌کنم به این که وجوبی نیست، حرمتی نیست، پس ما لأجله الاحتیاط را دارد چه کار می‌کند؟ دارد خودش من را متعبد می‌کند به عدم آن. پس مقننی که من را دارد متعبد می‌کند به عدم وجوب و به عدم حرمت پس بنابراین به دلالت التزام دلالت می‌کند بر این که من احتیاطی هستم که لأجل وجوب و حرمت جعل می‌کنم ندارم این جا، چون وجوب احتیاط که نفسی نیست، حسن احتیاط... برای تحذب بر آن وجوب و حرمت واقعی است. اگر خودش دارد من با متعبد می‌کند به این که من این وجوب و حرمت واقعی را ندارم پس این کلامش به دلالت التزام می‌گوید ما لأجلهما هم ندارم.

س: ...

ج: نه، نیست. ادله احتیاطی که ما در مقام داریم فقط به خاطر آن جهت است و الا می‌شود وجوب آن نفسی، اگر به خاطر آن جهات باشد وجوب می‌شود نفسی.

پس بنابراین این بیان هم اگر باشد که شیخ اعظم این جور بخواهند یک واسطه‌ای قرار بدهند، مستقیماً نروند بیایند بگویند مثبت است به خاطر این که آن اثر شرعی و این‌ها نیست، اثر عقلی هست و بخواهند بگویند نه، چون باید مسبقاً اثبات بشود به این اصل اباحه و ترخیص ثم چون مرخص است عقاب نیست، استحقاق عقاب نیست، از این جهت مثبت است. اگر این را هم شیخ اعظم بخواهد بفرماید جواب این است که اولاً احتیاجی به این واسطه نیست، ثانیاً حالا این چنین هم باشد جواب این است که ما احتیاج به این نداریم برای این که در همین مقام وقتی مولی ما را متعبد کرد به عدم وجوب و عدم حرمت این خودش موضوع تام است برای حکم عقل به این که تو استحقاق عقاب را نداری، چون استحقاق عقاب موضوعش در دیدگاه عقل این است که خود آن مولی نیاید تو را متعبد بکند به این که این جا وجوب نیست حرمت نیست، قانون نیست. اگر خودش دارد تو را متعبد می‌کند به این که این جا قانون نیست؛ نه وجوب نه حرمت نیست دیگه معنا ندارد که استحقاق عقوبتی باشد. چون استحقاق عقوبت لمّش و فلسفه‌ای طغیان بر مولی است. وقتی خود مولی می‌گوید این جا قانون نیست، متعبد می‌کنم تو را که قانونی این جا نیست من طغیانی نکردم پس استحقاقی وجود ندارد. من بی‌احترامی به قانون او نکردم

چون خودش دارد می گوید تو متعبد هستی به این که قانون این جا نیست. بنابراین نکته استحقاق در این موارد وجود ندارد اصلاً.

س: ...

ج: آن اشکال آخر که حالا آن را متعرض می شویم. این اشکال این است که این مثبت است به این بیان، جوابش این است که مثبت نیست.

س: ... فرمایش شیخ این است که از عدم وجوب یا از عدم مثلاً هر شی دیگری شما عقلاً نتیجه بگیرید عدم استحقاق را می شود مثبت چون استحقاق جاری نمی شود...

ج: دیروز توضیح دادیم این را که آثاری که بر خود استحباب مترتب می شود این مثبت نیست چون موضوعش همین است. مثبت آن است که آثاری را بخواهد اثبات کند که برای مستصحب است، برای متیقن شماسست و آن آثار آثار شرعی نباشد یا واسطه غیر شرعی می خورد. آن جا درست است چون دارد مستصحب را می گوید پس بنابراین آن واسطه را اثبات نمی کند. اما اگر یک اثری برای خود استحباب است.

س: ...

ج: نه، اثر عقلی، چون ثابت می شود دیگه، چون موضوع عقل همین است. شارع دارد این جا چه کار می کند؟ مثل آن طرف مسأله، گفتیم اگر شما استصحاب وجوب را کردید...

س: ...

ج: آن جا اشکال حلش چیه؟

س: ...

ج: نه ازدیاد اشکال نیست یعنی احدی غیر از حضرت تعالی احدی از فقهاء و اصولیون اشکال نکردند که در شبهات حکمیه استصحاب جاری نمی شود چون مثبت است، چون مثبت است چنین حرفی را نگفتند. و الا اگر شما این را بخواهید بگویید بله استصحاب وجوب هم همین اشکال را دارد، استصحاب عدم نسخ هم همین مشکله را دارد، شما استصحاب چه می کنید؟ می گوئید نمی دانم نسخ شده یا نه، استصحاب بقاء آن را می کنید.

س: ...

ج: نه، جواب چیه؟ جواب این است...

س: هر لازم و ملزومی ملازمه دارد دیگه، اگر ملزوم را شما با استصحاب استفاده کردیم ...

ج: پس شما مثبتات را یک جور دیگه دارید معنا می کنید. مثبتات معنایش این نیست که داریم....

س: شیخ هم همین جوری فهمید و اشکال کرده.

ج: نخیر، شیخ این فرمایش.....

س: ...

ج: درسته، ولی به یک نکته از ذهن شریفش غفلت پیدا شده، چرا؟ ایشان نگاه کرده به مستصحب فرموده که لازمه آن وجوب، اثر شرعی آن وجوب یا اثر شرعی آن حرمت استحقاق عقاب فی الآخره یا عقاب فی الآخره نیست پس شما که می‌خواهید استصحاب... توی همان مصب قرار گرفته ذهن شریف ایشان. گفته آن اثر عقلی آن هست شما آن را می‌خواهید استصحاب کنید تا آن اثر عقلی‌اش را اثبات بکنی پس این می‌شود مثبت. جوابی که خدمت ایشان بزرگان دادند و ما هم دیدیم که این جواب درست است عرض کردیم چیه؟ این جواب این است که اگر یک اثری ما داشته باشیم برای اعم از آن و تعبد باشد. خود اثر تعبد است، این جا دیگه معنا ندارد بگوییم مثبت است چون موضوعش بالوجدان حاصل شده و نمی‌شود، تخلف حکم از موضوع که محال است. عقل ما دارد این حکم را می‌کند که اگر شارع تو را متعبد کرد به این که وجوب نیست، به این که حرمت نیست، تو دیگه استحقاق معنا ندارد داشته باشی، کما این که آن طرفش هم حکم است که اگر شارع تو را متعبد کرد به این که من این جا وجوب دارم تو باید امتثال کنی، تو باید دنبال آن بروی. این برای این طرف، آن هم برای آن طرف. تخلف حکم از موضوعش که محال است، در دیدگاه عقل این حکم وجوب امتثال برای آن مواردی است که استصحاب وجوب و حرمت می‌شود یا حکم به این که تو استحقاق نداری و عقاب قبیح است از طرف مولی موضوعش چیه؟ موضوعش این است که آن‌ها تو را متعبد بکند، خودش دارد متعبد می‌کند تو را به این که وجوب نیست بعد بیاید یقیه من را بگیرد بگوید چرا انجام ندادی می‌خواهیم عقابت کنیم؟ این قبیح است. خودش من را متعبد کرده که تو متعبد هستی به این که بگو حرمت نیست من هم در اثر این که من را متعبد کردی به این که حرمت نیست ولو طریق اقامه نکردی، متعبد کرده که تو متعبدی به این، مثل این که می‌گوید تو متعبدی به این که اگر شککت بین ثلاثه و اربعه متعبد هستی به این که چهار رکعت خواندی من هم به این تعبد عمل کردم و تشهد را خواندم و سلام نماز را دادم، بعد یقه من را بگیرد بگوید نه تو سه رکعت خوانده بودی و متعبد بودی به این که چهار رکعت بخوانی، نه این اتفاق موردی بود که سه رکعت خوانده بودی یقیه من را بگیرد، نمی‌تواند این را کار بکند، می‌گویم پس چرا من را متعبد کردی؟ قبیح است این جا مؤاخذه، قبیح است این جا عقاب فلذا استحقاق وجود ندارد. و این نکته ظریفی است که ما باید به آن توجه بکنیم که موضوع حکم عقل را ببینیم چیه. اگر موضوع حکم عقل را پیدا کردیم دیگه تخلف حکم از موضوع نمی‌شود و ما می‌بینیم موضوع حکم عقل این است، پس در این موارد این موضوع قبح عقاب که منشأ می‌شود برای این که پس استحقاق هم نیست این اعم است از واقع یا این حالا اعم از واقع تعبیرمان درست است یا نه آن نکته‌اش است که بگوییم خود واقع یا بگوییم عدم حجت بر واقع. حالا حجت چه طریق باشد چه تعبد مثل اصول باشد فرقی نمی‌کند.

پس بنابراین این تتمه‌ای بود که لازم بود چون ممکن بود آقایان مطالعه که می‌کنند کتاب مثلاً مصباح الاصول را بگویند ایشان این جوری تقریر کرده. این دو تا راه تقریر دارد که عرض شد.

اشکال دیگری که باز در این استصحاب در این جا ایراد شده و ممکن است به ذهن‌ها بیاید همین است که این استصحاب در شبهات چیه؟ در شبهات حکمیه است و ما که قائل هستیم به این که استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود این جا به استصحاب نمی‌توانیم تمسک بکنیم پس این مبنی بر آن است و ما این مبنا را قبول نداریم مثل محقق خویی.

جواب از این اشکال هم این است که آن‌هایی که می‌فرمایند استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود این‌ها سه تا دلیل بیشتر بر این مسأله وجود ندارد که بگوییم ادله استصحاب، لاتنقض الیقین بالشک شبهات حکیه را نمی‌گیرد. دلیل مهم مهم‌شان تعارض بین استصحاب بقاء مجعول و عدم جعل است که فاضل نراقی قدس سره اسسه و محقق خویی هم شیده. که شما هر جا می‌خواهید استصحاب حکمی بکنید این معارض است دائماً به استصحاب عدم جعل. مثلاً شما می‌خواهید استصحاب وجوب بکنید می‌گویید قبلاً واجب بود حالا هم واجب است، استصحاب حرمت بکنید بگویید قبلاً حرام بود حالا هم حرام است. ایشان می‌گویند این از طرف استصحاب مجعول را شما دارید، استصحاب وجوب، استصحاب حرمت ولی من یک متیقن دیگر هم دارم به جان این می‌اندازم، آن متیقن این است که من می‌گویم یک وقتی که خدا اصلاً وجوب را جعل نکرده بود نه برای آن مقطعی که شما یقین به وجوب داری جعل کرده بود نه برای این مقطعی که الان شما شک دارید. این جور بود دیگه، یک وقتی وجوب جعل نکرده بود خدای متعال، نه برای آن مقطعی که متیقن شماست و می‌خواهی حالا آن را مستصحب قرار بدهی و استصحاب بکنی، وجوب برای آن جا جعل نشده بود. برای این مقطعی هم که الان شک داری جعل نشده بود. آن مقطع قبلی یقین به جعل وجوب برای آن پیدا شد که سابقاً واجب شد، آن عدم تبدیل به وجود شد برای آن مقطع. برای این مقطعی که الان من شک دارم چی؟ آن عدم جعل تبدیل شده به جعل برای این مقطع یا نه؟ شک دارم. شما استصحاب بقاء وجوب مقطع قبل را می‌خواهی برای این جا بکنی، من استصحاب عدم جعل وجوب برای این جا می‌کنم که قبلاً نبود. پس استصحاب عدم جعل با استصحاب بقاء مجعول با هم تعارض می‌کنند. و این یک شبهه بسیار قوی‌ای است که فاضل نراقی فرموده، محقق خویی هم به خاطر همین می‌گوید در شبهات حکمیه استصحاب جاری نیست و این حل ندارد.

حالا این یک جواب‌هایی دارد...

س: اشکال...

ج: نه نه، اشکال مبنایی نمی‌خواهیم بکنیم این جا، اشکال بنایی می‌کنیم.

این جا توضیحش این است که اگر دلیل ما بر عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه این باشد که این اقوی البیان است این باید توجه کرد ولو این که قائل قدس سره یعنی قائل ثانی آن قدر که خبر داریم، حالا ما خیلی حرف‌های مرحوم فاضل نراقی خبر نداریم از آن زیاد. قائل ثانی این شبهه به ذهن شریفش آمده و گفته استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست ولی خودشان در اثناء اباحت فقهی و اصولی کم‌کم متوجه شدند که این حرف همه جا نمی‌آید فلذا نمی‌گویند استصحاب در شبهات حکمیه مطلقاً جاری نیست، جایی است که این تعارض باشد اما جایی که این تعارض وجود ندارد استصحاب در شبهات حکمیه که اشکال ندارد آن جا. و این در کجاها این تعارض نیست؟ در جایی که استصحاب عدم

و جوب را شما می‌خواهید بکنید. عدم وجوب را استصحاب می‌کنم، عدم جعل هم که با این موافق است، تعارضی ندارد که. عدم وجوب، عدم حرمت، استصحاب هم می‌کنیم عدم جعل این وجوب، عدم جعل این حرمت. اشکالی ندارد که. پس این که بگوییم هر جا... تا دیدیم شبهه حکمیه است بیاییم بگوییم که استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود، این را خیال کنیم یک آیه نازل‌ای است، نه باید وجه آن را ببینیم که چرا استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود و آن وجه آیا این جا هست یا نیست، وجه تعارض استصحاب بقاء مجعول با عدم جعل است. این در کجاست؟ این مواردی است که مستصحاب ما امر وجودی باشد. وجوب باشد، حرمت باشد، با استصحاب عدم جعل ناسازگار می‌شود. اما اگر نه، مستصحاب ما همان عدم حرمت است، عدم وجوب است، این که با استصحاب عدم جعل وجوب و عدم جعل حرمت ناسازگاری ندارد که، در یک راستا هستند. پس بنابراین این شبهه که این جا بیاییم بگوییم آقا... فلذا ندیدیم در کلام محقق خویی هم که با این که ایشان می‌گویند استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود ندیدیم که این جا اشکال کند به این استصحاب که این استصحاب جاری نیست چون در شبهات حکمیه است. لعل توجه داشتند به این که آن دلیل ما این جا جاری نمی‌شود. این دلیل اول، دلیل دومی که بعض اجلاء المعاصرین فرمودند برای عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه این است که جریان استصحاب در شبهات حکمیه نیاز به چی دارد؟ به فحص دارد، به بررسی دارد. به خصوص با توجه به این که در زمان ائمه علیهم السلام که این روایات آن زمان صادر شده برای اصحاب راه فحص باز بوده، خدمت ائمه می‌توانستند برسند، خدمت روات دست اولی که به چند تا آن‌ها بگویی قطع اصلاً برای آدم پیدا می‌شود. زراره و محمد بن مسلم و ابن ابی عمیر یک حرفی بزنند از امام صادق آدم یقین پیدا می‌کند که آن وسائط دیگه نیست، آن‌ها نیست. بلکه از یکی‌شان گاهی آدم یقین پیدا می‌کند. همین الان در زمان ما اگر یک آدم فاضل متورع عادل بیاید بگوید فلان مرجع فتوایش این است به خصوص اگر توی دفتر او قرارش دادند برای این، آدم یقین پیدا نمی‌کند فتوای آن مرجع همین است؟ اگر وسواس نباشد معمولاً یقین پیدا می‌کند. حالا اگر نه این آقا گفت یک آقای دیگری هم گفت بله ایشان نظرش همین است. دیگه آدم یقین پیدا می‌کند. پس در آن زمان که این راه باز بوده و مفتوح بوده امام علیه السلام بیاید بگوید شما لاتنقض الیقین؛ هر جا یقین به حکم قبلاً داری که حکم نبوده بعد شک داری حکم هست یا نه استصحاب عدم بکن نمی‌خواهد فحص بکنی بلافحص. حالا استصحاب منجزها و واجب‌ها این‌ها استصحابش به جایی نمی‌خورد، حالا بکند، حالا احتیاط کرده فوقش، مثل ما نقل عن المحقق الگلپایگانی قدس سره، آیت‌الله گلپایگانی فرمودند مرحوم استاد ما یعنی آقای آشیخ عبدالکریم فرمود تعلیقه بر عروه می‌زنید جاهایی که حکم الزامی است و شما حالا قبول ندارید لازم نیست آن جا تعلیقه بزنید چون فوقش مردم احتیاط می‌کنند. جاهایی که مخالف با حکم الزامی هست آن جا را تعلیقه بزنید و ایشان هم فرموده بله من بعضی جاها در عروه با این که ظاهر عروه این است که واجب است یا حرام است ولی من قبول نداشتیم آن جا را تعلیقه نردم. برای این که حالا فوقش چیه؟ مردم احتیاط می‌کنند، مگر احتیاط کردن بد هست؟ اما آن جایی که او گفته واجب نیست، من واجب می‌دانم یا گفته حرام نیست من حرام می‌دانم آن جا را تعلیقه حتماً می‌زند.

پس بنابراین در استصحاب در مواردی که استصحاب اباحه داریم می‌کنیم، استصحاب عدم وجوب می‌کنیم با این که راه فحص باز است. این روایات می‌گویند لاتنقض الیقین بالشک. خیلی مستبعد است. فلذا یؤید ذلک این که تا زمان شیخ بهایی هم فقهاء و این‌ها از این روایات این عموم را نفهمیدند. این فرمایش هم گفتند به این دلیل پس این روایات شبهات

حکمیة را نمی‌گیرد به خصوص شبهات حکمیة‌ای که برای چیه؟ شبهات حکمیة‌ای که معذّر است یعنی نتیجه‌اش این است که آدم راحت است.

این فرمایش فرمایش تمامی نیست اولاً منقوض است به ادله برائت. کدام یکی از ادله برائت بود بعد الفحص و الیاس؟ «رفع ما لایعلمون» که شما به آن تمسک می‌کنید برای اثبات برائت در شبهات حکمیة کجا هست «رفع ما لایعلمون بعد ما تفحصتم»، کجای این دارد؟ یا بقیه ادله برائت. کتاباً و سنتاً تمام ادله لفظیة برائت هیچ کدام چنین قیدی در آن وجود ندارد. س: ...

ج: اگر ادله منفصله تقیید می‌کند این جا هم تقیید می‌کند.

س: ...

ج: نه نه این بیان آخری است. این بیان که بعید است با این که انفتاح باب علم است و در شبهات حکمیة باید ما فحوص کنیم، بدون تقیید به این قید بیابند بگویند، پس این معلوم می‌شود ناظر به شبهات حکمیة نیست. این جوابش این است که عین این کلام در ادله لفظیة دیگر که برای برائت هست مثل حدیث رفع، حدیث هجو و سایر این ادله می‌آید. چطور آن جا را نمی‌گویید.

و اما ثانیاً جواب حلی هم این است که همان طور که آن ادله به منفصلات و ادله لزوم تعلم و تعلیم تقیید می‌شود این هم تقیید می‌شود. ادله استصحاب هم تقیید می‌شود. فرقی نمی‌کند از این جهت. و همین طور که در باب برائت و سایر اصول در شرایط جریان اصول گفته می‌شود که یکی از آن‌ها ادله تعلیم و تعلم است و یکی هم علم اجمالی ما است به این که در شریعت احکامی است و این موجب این می‌شود که تعارض اصول در اطراف بیاید مادامی که منحل نشده، آن هم این جا می‌گوید همین طور. بنابراین هیچ فرقی بین سایر ادله برائت؛ ادله لفظیة و این استصحاب و دلیل اما این که فقهاء نفهمیدند تا آن زمان شیخ بهایی رضوان الله علیه کم له من نظیر که بعدی‌ها رب حامل فقه الی من هو افقه من. اگر این صغری ثابت باشد، علاوه بر این که این صغری هم ثابت نیست که تا زمان شیخ بهایی نفهمیدند. همه که کتاب ننوشتند، همه که حرف‌هایشان را ننوشتند که ما بگوییم نفهمیدند. بله توی کتب متداوله اصول توی این‌ها وجود ندارد چون اصلاً بحث‌های استصحاب و این دقت‌ها و خیلی دقت‌های دیگر هنوز اصول آن جوری پخته نشده بود و متأسفانه اصول رایج حتی در حوزه‌های شیعی اصول عامه بوده، همان اصول ابن حاجب و فلذا می‌بینی مقدس اردبیلی حواشی اصول، مطالب اصولی‌اش حاشیه بر اصول ابن حاجب است. اصول آن‌ها دارج بوده و حالا چرا و این سرّش چی بوده و الله العالم که چرا، هم کتب ادبیات ما همین جور است، که بیشتر ادبیات سنی‌ها رایج بوده که می‌خواندند با این که بزرگانی ما داریم که در ادب فوق آن‌ها هستند مثل مرحوم رضی رضوان الله علیه که خود آن‌ها هم کرنش می‌کنند در مقابل رضی. هم در نحو، هم در صرف، هم در سایر ادبیات. حالا این چی بوده که کتب آن‌ها دارج در حوزه‌های درسی ما شده، هم فقه ما، هم اصول ما این جور شده، هم ادبیات ما این طور بوده، هم کتب منطق ما این طور بوده با این که بزرگانی از شایعه این‌ها این طوری هستند نمی‌دانیم وجه آن چی بوده بالاخره. یک قدرش هم همین بوده که بالاخره حوزه آن‌ها، آن‌ها سواد اعظم بودند و

خیلی وقت‌ها در کشورهایی مثل ایران آن‌ها سواد اعظم بودند، حکومت دست آن‌ها بود و شاید این باعث شده. علی‌ای حال و ما باید خودمان را خلاص بکنیم از این کتاب‌های آن‌ها. چه لزومی دارد ما خودمان بزرگان یعنی شیعیان بزرگان.... اگرچه در اسلام خصوصیتش همین است که ما تعصب در مباحث علمی نداریم، از هر کسی شنیدیم در مباحث علمی حرفش را می‌پذیریم اما وقتی که داریم چه لزومی دارد که کتاب‌های محب‌اهل‌بیت را بگذاریم کنار، آن‌هایی که یا ناصبی هستند یا لااقل بالاخره نامهربان هستند به ائمه علیهم‌السلام، کتاب‌های آن‌ها را تدریس بکنیم و آن‌ها را بیاوریم توی بین‌مان. حالا این هم شقشقه هدرت ثم قرت و ان شاء الله بقیه‌اش بعد، و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۷۸ - ۱۳۹۶/۰۱/۱۹

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

میلاد مبارک مولایمان امام همام حضرت ابا جعفر محمد بن علی الجواد صلوات الله علیهم اجمعین را خدمت حضرت بقیه الله الاعظم ارواحنا فداء و حضرت معصومه علیها السلام و شما گرامیان تبریک عرض می‌کنیم و امیدواریم که همه ما جزو شیعیان و موالیان راستین آن بزرگوار و آباء گرام و ابناء گرامش بوده باشیم ان شاء الله. من فراموش کردم یعنی غفلت کردم که مفاتیح را همراهم را بیاورم که صلوات خاصه آن وجود مبارک را تقدیم کنیم خدمت‌شان حالا ان شاء الله در جلسه بعد.

بحث ما در این بود که آیا با استصحاب می‌توان اثبات برائت کرد در شبهات حکمیه أم لا؟ و بحث به این جا رسید که تقاریر متعددی دارد این استصحاب به لحاظ این که متقین‌های مختلف وجود دارد، فعلاً بحث در این است که ما استصحاب عدم وجوب یا عدم حرمت و به تعبیر دیگر استصحاب عدم مجعول بکنیم. این استصحاب عدم مجعول هم دارای اشکالاتی است منها این اشکال بود که ناتمام ماند. اشکال این بود که این استصحاب در شبهات حکمیه است و استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود. در مقام پاسخ از این اشکال عرض شد که باید به منشأ و دلیل عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه توجه کنیم و ببینیم آیا آن وجه در مانحن فیه هم جاری هست یا جاری نیست.

وجه اول که عمده الوجوه بود برای عدم جریان؛ همان تعارض استصحاب بقاء مجعول با استصحاب عدم جعل بود که محقق نراقی قدس سره ابداعه و تبعه المحقق الخویی و شیده.

جواب از این شبهه و این دلیل این است که این دلیل در مانحن فیه قابل جریان نیست چرا؟ برای این که این جا بین بقاء مجعول و عدم جعل تعارضی نیست، کمال هماهنگی بین‌شان وجود دارد، استصحاب می‌کنیم عدم وجوب را، استصحاب می‌کنیم عدم حرمت را، استصحاب عدم جعل و وجوب هم می‌شود کرد، استصحاب عدم جعل.... این‌ها با هم ناهماهنگی ندارند که تعارض بکنند. آن در جایی است که استصحاب وجودی نسبت به مجعول داشته باشیم، استصحاب خود وجوب با استصحاب عدم جعل وجوب تعارض می‌کند. استصحاب خود حرمت با استصحاب عدم جعل حرمت تعارض می‌کند ولی

استصحاب عدم وجوب با عدم جعل وجوب، استصحاب عدم حرمت با عدم جعل حرمت تعارضی ندارد. بنابراین کسی که دلیلش این است نمی‌تواند مطلقاً بگوید استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست باید تفصیل بدهد که این که قائل قدس سره یعنی محقق خویی ولو در بعضی کلمات‌شان ما قائل نیستیم به جریان استصحاب در شبهات حکمیه ولی در طول زمان که این مباحث مختلف پیش آمده و تفتن حاصل شده برای خود ایشان هم که این دلیل همه جاها نمی‌آید تفصیل قائل شده. بنابراین در این جا این شبهه وجود ندارد.

دلیل دومی که برای این جهت به آن استناد شده بود این بود که انصراف دارد ادله استصحاب از این مورد از شبهات حکمیه، چرا؟ چون به خصوص در زمان امام که وظیفه مردم سؤال از احکام است چطور به آن‌ها می‌گویند که همین طور استصحاب بکنید عدم‌هایی را که از قبل بوده. معنای این که استصحاب بکنید عدم‌هایی را که قبل بوده این است که نمی‌خواهد مراجعه به ما بکنید، نمی‌خواهد بروید سراغ تعلّم و این...

این هم جوابش این شد که این اولاً منقوض است به ادله برائت که در آن‌ها این چنین قیدی نیست و ثانیاً این‌ها همان طور که آن جا مقید است به فحص و تفحص و یأس این هم همین طور است نسبت به شبهات حکمیه‌اش. علاوه بر علم اجمالی که معمولاً وجود دارد و مادامی که آن علم اجمالی منحل نشده نمی‌شود به هیچ اصلی از اصول؛ نه برائت و نه استصحاب مراجعه کرد در شبهات حکمیه.

اشکال سومی که... یعنی راه سومی که برای عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه گفته می‌شود این هست که مورد این روایات همه‌اش شبهات موضوعیه است که نمی‌دانم وضو داشتم آیا این وضو از بین رفته یا نرفته، ا یوجب الخفقه و الخفقتان؛ یک چرتکی زدم با این شک می‌کنم خوابم برد یا خوابم نبرد، وضوی من از بین رفت یا از بین نرفت. یا لباسم پاک بوده حالا یک ترشحی شده نمی‌دانم، یا خونی آمده مثلاً دم رثافی بوده نمی‌دانم به لباسم اصابت کرده یا نکرده، در بعضی روایات استصحاب این‌ها هست، این‌ها همه شبهات موضوعیه است که امام فرموده لاتنقض الیقین بالشک. بنابراین مورد شبهات موضوعیه است، الف و لام هم عهد ممکن است باشد یعنی همین که سؤال کردیم.

این هم مسأله‌ای است که در محل خودش جواب داده شده به این که العبرة بعموم الوارد لا بخصوصیه المورد. و ثانیاً آن روایات معلل است به این که «و إنَّ الیقین لا ینقض بالشک» و این تعلیل همه جایی است؛ إنَّ الیقین لا ینقض بالشک یعنی یقین یک قوتی دارد، یک استحکامی دارد که به واسطه شکوک نباید دست از آن مستحکم برداشت مگر دلیل واضحی بیاید و إنما ینقض بالیقین. آن یقینی بوده بلید یقینی آن را بردارد به شک و این‌ها نبلید. پس این تعلیل حالا فرض کنید جواب امام هم مربوط به مورد باشد اما تعلیلی که امام علیه السلام می‌فرماید به یک امر ارتکازی و عقلایی این دلالت می‌کند بر این که این حکم یعمم به سایر موارد. علاوه بر این ما روایاتی هم داریم در باب ادله استصحاب که مورد خاصی از سائل سؤال نشده، روایت بدوی است مثل مال کاشانی و این‌ها که بدوی است بنابراین از این راه هم کسی بخواهد اشکال بکند و بگوید ادله استصحاب مربوط است به شبهات موضوعیه فلذا در مثل مانحن فیه جاری نمی‌شود این هم تمام نیست. فتحصل به این که از این راه‌ها نمی‌شود اشکال کرد.

نعم یک مطلب مهمی این جاست و آن این است که اگر کسی کشیخنا الاستاد التبریزی قدس سره قائل باشد به این که استصحاب عدم جعل حاکم بر استصحاب عدم مجعول است و با وجود آن استصحاب نوبت به این نمی‌رسد چون این محکوم آن استصحاب است. اگر کسی این را قائل باشد و این تعارض را هم ایشان همین جور جواب داده، تعارضی که محقق خویی یا فاضل نراقی دارند که استصحاب عدم جعل با استصحاب بقاء مجعول تعارض می‌کنند فلذا در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود ایشان می‌گویند این استصحاب عدم جعل حاکم است. چرا؟ چون شک ما در این که این جا وجوب وجود دارد یا ندارد این است که دائره جعل را نمی‌دانیم چه جوری است، جعل شده اگر آن برای ما روشن بشود که این معلوم است. پس بنابراین شک ما در ناحیه مجعول مسبب است از این که جعل را نمی‌دانیم چه جوری است. وقتی این طور شد آن اصل سببی است این اصل مسببی است، اصل سببی بر اصل مسببی حاکم است و مقدم است. اگر کسی که بحثش را ان شاء الله در استصحاب خواهد بود بحث فنی آن و این که حالا حق کدام هست، اگر کسی این مبنا را قائل باشد، قهراً این جا نمی‌تواند به استصحاب عدم مجعول تمسک بکند. باید فقط این جا آن استصحاب عدم جعل که یکی از تقاریب بود به آن تمسک بکند. دیگه تمام این سه فصل که استصحاب عدم مجعول به فروض ثلاثه‌اش بود این باید برود کنار طبق این مسلک و این مبنا.

پس تا به حال نتیجه این شد که ما این جا استصحاب عدم مجعول می‌توانیم انجام بدهیم حالا چه مجعول در ازل چه عدم مجعول در آن موقعی که بالغ نبوده یا عدم مجعول در آن وقتی که موضوع وجود نداشته. این‌ها لا باس به و اشکال ندارد لولا این اشکال اخیر که اگر گفتیم استصحاب عدم جعل حاکم است قهراً دیگه این‌ها موضوع پیدا نمی‌کند.

س: ...

ج: بله بله. حالا بر فرض بپذیریم این جا.

و اما استصحاب... اشکال دیگری که در مقام وجود دارد و فرموده شده این است که حالا فرضاً استصحاب عدم مجعول ما این جا داشته باشیم این استصحاب عدم مجعول با یک استصحاب عدم مجعول آخری معارضه می‌کند، نه استصحاب عدم جعل که... با یک استصحاب عدم مجعول آخری معارضه می‌کند. و آن این است که ما در هر واقعه‌ای می‌دانیم بالاخره یا الزام وجود دارد یا اباحه و ترخیص. این علم اجمالی را داریم، چون این علم اجمالی را داریم الان این جا شک می‌کنیم وجوب هست یا نه، شما می‌خواهید استصحاب عدم وجوب بکنید. حرمت هست یا نه؟ شما می‌خواهید استصحاب عدم حرمت بکنید، ما هم از آن طرف می‌گوییم نمی‌دانیم اباحه هست یا نه، استصحاب عدم اباحه می‌کنیم. اباحه هم یک امر مجعولی است دیگه، یک قانون است خودش. نمی‌دانیم آن قانون وجود دارد یا این قانون، نمی‌دانیم وجوب وجود دارد یا اباحه، نمی‌دانیم حرمت وجود دارد یا اباحه. شما می‌آیید استصحاب عدم وجوب می‌کنید، ما هم استصحاب عدم اباحه می‌کنیم. یا استصحاب عدم حرمت می‌کنید ما هم استصحاب عدم اباحه می‌کنیم از آن طرف هم علم اجمالی داریم به این که یکی از این دو تا هست. پس به خاطر این که در کنار این استصحاب عدم مجعول در شبهات حکمیه که آیا واجب است یا نه، حرام است یا نه، یک استصحاب عدم مجعول آخر هم وجود دارد که ما علم اجمالی داریم یکی از این دو تا مجعول‌ها

وجود دارد و وقتی استصحاب مخالف علم اجمالی بود قهراً حجت نیست به خاطر این جهت می‌گویند این جاها با استصحاب نمی‌شود در شبهات حکمیه چیزی را اثبات کرد.

س: ...

ج: نه اثبات نمی‌کند.

س: ...

ج: تأثیر این است که می‌دانیم علم اجمالی... یا این استصحاب باطل است یا آن استصحاب باطل است.

س: ...

ج: بله چرا نشود.

س: ...

ج: چون که این قانون نیست.

س: ...

ج: نمی‌توانید فتوا بدهید به اباحه شرعیه. نمی‌توانید اخبار کنید به این که مباح است شرعاً.

این اشکال.

س: ...

ج: حالا چرا جاری نمی‌شود؟ این‌ها مسالکی در این جا وجود دارد که در اطراف علم اجمالی استصحاب جاری نمی‌شود. چون ما این جا علم اجمالی داریم یا بالاخره وجوب است یا اباحه است، یا حرمت است یا اباحه است، گفتند استصحاب در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود، چرا؟

شیخ اعظم قدس سره وجهی که فرموده در رسائل و این‌ها این است که چون وقتی علم اجمالی وجود دارد غایت استصحاب وجود دارد «لاتنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر» ایشان گفته این یقین آخر اعم است از یقین تفصیلی و اجمالی. پس بنابراین وقتی شما علم اجمالی دارید یقین آخر وجود دارد؛ انقضه بیقین آخر. اگر این مبنا را کسی قائل باشد در اطراف علم اجمالی استصحاب جاری نمی‌شود به خاطر این که غایت یا آن وجود دارد. حالا بحث‌های این‌ها دیگه... این‌ها بحث‌ها فعلاً به اصل موضوعی است دیگه که آن جا در باب استصحاب باید بحث بشود. آن‌هایی که از شیخ اعظم رضوان الله جواب دادند که نه، ظاهر آن روایات استصحاب لاتنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر یعنی یقین آخر متعلق به همان که به آن یقین سابق داشتی یعنی یقین مردد بین این که یا این یا آن. پس فقط می‌شود یقین تفصیلی. ما یقین داریم که مثلاً در اطراف علم اجمالی یقین داریم یکی از این دو کاسه‌ای که قبلاً طاهر بوده یکی از آن‌ها نجس شده. استصحاب بقاء

طهارت در این و استصحاب بقاء طهارت در آن دیگری. شیخ در این جا می‌فرماید این استصحاب‌ها جاری نمی‌شود چرا؟ چون انقضه بیقین آخر. آن‌ها جواب می‌دهند ما این کاسه را که نگاه می‌کنیم ما می‌گوییم این را یقین داشتیم که قبلاً پاک بوده، حالا شک داریم الان که یقین آخر نسبت به این نداریم، یقینی که متعلق آن مردد است بین این و آن است. این را نمی‌گیرد، ظاهر روایت این است که همان جور که یقین به مستصحاب داشتیم باید یقین برخلاف همان پیدا کنیم. پس موارد علم اجمالی داخلی در عایت نیست. حالا این بحثش که آیا حق با شیخ اعظم است یا با دیگران است در محل خودش است و ظاهر این است که همین است که دیگران می‌فرمایند. یعنی در قبال شیخ اعظم گفته شده.

جواب دومی که این جا وجود دارد یعنی وجه دومی که این جا وجود دارد این است که نه به خاطر این فرمایش شیخ اعظم، به خاطر این که علم اجمالی داریم و می‌دانیم یا آن خلاف واقع است، یا آن خلاف واقع است و تعبد در جایی که علم داریم خلاف واقع است ولو تعبد غیرطریقی این صحیح نیست. بنابراین یکی از این دو تا را می‌دانیم که خلاف واقع است تعبد در آن مورد درست است، حالا کدام است؟ آن را چه می‌دانیم. پس ادله استصحاب بخواد هر دو را بگوید که با این مطلب سازگار نیست. احدهما علی سبیل التعین را بخواد بگوید که این ترجیح بالمرجح است. احدهما لا علی التعین را بخواد بگوید این جا این استصحابش حجت است که ما احدهما لا علی التعین نداریم، وجود ندارد چنین چیزی. بنابراین به ادله استصحاب نمی‌شود تمسک کرد در اطراف علم اجمالی لا لما ذکره الشيخ الاعظم که یقین اعم از یقین تفصیلی و اجمالی است بل لهذا. این هم یک وجهی است که گفته شده.

اما این وجه هم در محل خودش در آن جا عده‌ای جواب دادند که نه در جایی که تفصیلاً می‌دانیم بله تعبد معنا ندارد. من الان می‌دانم که روز است، شارع بیاید من را متعبد کند که شب است. بله اگر کنایه بخواد بزند بگوید درسته که روز است، احکام شب را پیاده کن. آن عیبی ندارد، ولی اگر بخواد من را متعبد بکند به این که نه می‌دانم حکم نیست بگوید حکم است، قانون ندارد، می‌دانم قانون ندارد بگوید قانون هست. این جاها تعقل ندارد. اما در موارد علم اجمالی که یک آثاری بر آن بار می‌شود، من را متعبد می‌خواهد بکند این جاها مانعی وجود ندارد.

جواب سومی که این جا داده شده که برای خویی است این است که ما در اطراف علم اجمالی تفصیل قائل هستیم. یک وقت از جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی مخالفت عملیه لازم می‌آید. مخالفت قطعیه عملیه لازم می‌آید. مثل این که این جا مثالی که زدیم دو کأس بوده می‌دانیم یکی از این‌ها پاک بوده، می‌دانیم یکی از آن‌ها متنجس شده، استصحاب بقاء طهارت در آن کأس با استصحاب بقاء طهارت در این کأس بخواد هر دو جاری بشود نتیجه‌اش این می‌شود که من هر دو را بتوانم بنوشم، نوشیدن هر دو موجب این می‌شود که من قطع پیدا بکنم با آن النجس فی الواقع مخالفت قطعیه کنم. این جا جاری نمی‌شود چون ینجر الی مخالفه القطعیه. ینجر به این که شارع اذن بدهد در معصیت و این قبیح است شارع اذن در معصیت بخواد بدهد. اما اگر جایی جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی لاینجر الی ذلک، مثل چای؟ مثل این که این دو تا کاسه هر دو نجس بوده می‌دانم یکی را آب کشیدم نمی‌دانم کدام، استصحاب بقاء نجاست در هر دو لاینجر الی مخالفه القطعیه. چون نتیجه استصحاب نجاست در این است که نمی‌خورم. استصحاب در این هم این است که نمی‌خورم. پس لاینجر الی المخالفه القطعیه لاینجر الی الاذن فی المعصیه. این جاها اشکالی ندارد ما را متعبد به هر دو بخواد بکند. در

مانحن فیه هم همین جور است. استصحاب عدم حرمت با استصحاب عدم حلیت به مخالفت نمی‌انجامد، معصیت نمی‌انجامد، چرا؟ برای این که می‌گوییم این دو تا استصحاب تعارضاً تساقطاً نوبت به چی می‌رسد؟ اگر حق الطاعه‌ای شدیم اجتناب می‌کنیم، اگر حق الطاعه‌ای نشدیم برائت عقلیه داریم، معصیت نمی‌شود. پس بنابراین تعارض بین این دو استصحاب که گفته شده است و به خاطر این جاری نمی‌شود این درست نیست مگر مسلک شیخ اعظم را بخواهی بپذیری بگویی استصحاب در اطراف علم اجمالی... اما بنابر مسلک تحقیق که تنها مانع جریان از استصحاب در اطراف علم اجمالی بلکه کل اصول عملیه در اطراف علم اجمالی امر واحد و آن این است که از این جریان اذن در معصیت و ترخیص در معصیت لازم می‌آید یا نمی‌آید؟ اگر این تنها ملاک باشد باید هر جایی حساب بکنیم لازم می‌آید یا نمی‌آید و در مانحن فیه می‌بینیم لازم نمی‌آید.

س: ...

ج: فی محله ولی خلاصه‌اش که اطلاعات ادله استصحاب و ادله سایر اصول اطراف علم اجمالی را می‌گیرد. موضوع هست دیگه. هر کدام را دست می‌گذارم می‌بینم موضوع هست، یقین سابق است، شک لاحق است.

س: ...

ج: واقع منجز است.

س: ...

ج: حالا دیگه مبانی خیلی نادره شاذه که علم اجمالی کالشک البدوی است این دیگه یک مسلک بسیار... بله شما بخواهید محی الاموات بشوید که...

س: ...

ج: نه، آن‌ها هم نمی‌گویند این را.

حالا علی‌ای حال این فی محله که بله علم اجمالی... چون علم دارم که این موضوع این حکم هست. نجس می‌دانم در بین هست، علم دارم پس وقتی علم... شارع گفته ما لاقی الدم نجس، این کبری را می‌دانم، می‌دانم یکی از این کاسه‌ها هم به حضرت عباس لاقی الدم.

س: ...

ج: پس موضوع محقق است. بنابراین فعلیت حکم است، نگوئید حکم فعلی نیست.

س: ...

ج: نه، اصلاً موضوع به نحو تعلیقی نیست. موضوع آن وجوب است، موضوع آن یتنجس و موضوع این که یحرم شرب المتنجس اینها تعلیق توی آن نیست.

س: ...

ج: درسته، همین را دارم می گویم دیگه، می گویم پس حکم فعلی وجود دارد در این جا، منجز هست یا نیست؟ مسلک تحقیق این است که علم اجمالی موجب تنجز هست و علت تامه برای تنجیز هم... این روی این مسلک داریم می گوئیم اما کسی بگوید نه آقا علم اجمالی کال شک البدوی است و لایوجب التنجیز، اگر کسی آن مسلک را قائل باشد که نادراً قائل دارد بله آن دیگه این حرفها نمی آید، اذن در ترخیص ندارد.

این مطلب اخیر مال محقق خویی قدس سره و من یسلک هذا المسلك هست که ایشان در مصباح الاصول جواب از این شبهه را که تعارض می شود بین این استصحاب و استصحاب عدم اباحه را همین جور جواب داده ایشان که نه ما عقیده مان این است که آن جایی است که ینجر الی ترخیص الی المعصیة و این جا به چنین چیزی لاینجر.

س: ...

ج: چرا؟

س: ...

ج: ولی این اشکال وارد نیست. اگر ما اشکال های دیگر. پس این اشکال وارد نیست که شما بگوئید این جور تعارض می کند. اگر اشکال دیگری داشته باشد، به آن ها وارد است.

س: ...

ج: نه، این تعارض اشکال ندارد، موجب سقوطش نمی شود.

س: ...

ج: نه، می گوئیم حرام نیست مباح هم نیست. می گوئیم حرام نیست واجب هم نیست ... پس می توانیم استناد بکنیم. این تعارض لا بأس به و لا اشکال. بنابراین شارع من را متعبد می کند می گوید شما که الان در حال شک هستید بگو واجب نیست مباح هم نیست، توی رساله عملیه استفتاء می کنند می گویند آقا این مباح است؟ بگو نه. می گویند حرام است؟ بگو نه.

س: ...

ج: هیچ اشکالی ندارد.

س: ...

ج: باشه اشکالی ندارد. وقتی مخالفت عملیه از آن لازم نیاید بله.

س: ...

ج: چرا. می‌خواهد...

س: ...

ج: اباحه... طوری می‌شود؟ برای این که می‌خواهد در مقام عمل کار را راحت کند، از تحریر چه کار کنم؟ می‌گوید آقا توی مقام عمل بنا بگذار، من تو را متعبد می‌کنم که من قانون ندارم این جا، نه وجوب دارم نه اباحه دارم.

س: ...

ج: به خدمت شما عرض شود حالا برای اخذ به مبنایی به کسی دیگر اشکال کردند که چیز نیست، کسی که آن حرف‌ها را قبول ندارد. چه مانعی دارد، حالا به قول مرحوم آقا ضیاء فرموده اگر معقول نخواندیم عقل که داریم، حالا حساب می‌کنیم خودمان به این که چه اشکالی دارد، چه اشکال عقلی وجود دارد؟ لغویتی لازم می‌آید؟ شارع هر دو را متعبد می‌فرماید، نتیجه‌اش هم این است که به هیچ کدام نمی‌توانی فتوا بدهی، نمی‌توانی اخبار بکنی، و از آن طرف می‌توانی اخبار از آن طرف بکنی بگویی بله مباح نیست، آن هم نیست، هیچ کدام از این دو تا قانون‌ها وجود ندارد. چه اشکالی دارد.

س: ...

ج: نه اگر مبنای شیخ اعظم را بگوییم، بگوییم این جا غایت است...

س: ...

ج: خب بله دیگه، پس آن‌ها را رد کردیم. می‌گوییم استصحاب... اگر فرمایش شیخ را بگوییم قبول، بگوییم استصحاب این جا جاری نمی‌شود، آن فرمایش دیگری هم می‌گوید این جا استصحاب جاری نمی‌شود، کسی که آن حرف را اشکال می‌کند وقتی آن دو حرف را اشکال کرد می‌گوید این دو تا استصحاب‌ها این جا هستند و تعارض می‌کنند. جوابش را چی بدهیم؟ حالا این حرف آقای خویی پیش می‌آید می‌گوید تعارض بکند، این تعارض موجب تساقط نمی‌شود. تعارض هست قبول داریم ولی این موجب تساقطش نمی‌شود، هر دو وجود دارد پس ممکن الاستناد الیه. چرا هر دو وجود دارد، و تساقط پیدا نمی‌کند؟ چون لاینجر الی الإذن فی المعصیه که شما بگویید قبیح است، هر دو هست بنابراین از این راه هم می‌شود.

س: ...

ج: بله، تعارض از همین جهت که گفته می‌شود که ما علم داریم که یکی از این دو تا خلاف واقع است و یکی از این دو تا وجود دارد، می‌دانیم یا اباحه وجود دارد یا وجوب وجود دارد، یا اباحه وجود دارد یا حرمت وجود دارد، این تعارض به خاطر این جهت گفته می‌شود.

این هم یک اشکال. اشکال دیگری که اصلش را مطرح کنیم تا زمینه مطالعه‌اش فراهم بشود دیگه وقت نیست که وارد آن بشویم. و آن این است که محقق آخوند قدس سره در تنبیه هشتم استصحاب چیزی را، استدلالی را، و مطلبی را در باب جریان استصحاب در شبهات حکمیه برای اثبات برائت به شیخ نسبت داده و آن این است که شیخ فرموده است کأنه به حسب نقل ایشان که این استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت جاری نیست چون مستصحاب یا باید امر شرعی باشد یا خودش حکم شرعی باشد، یا موضوع حکم شرعی باشد. اثر شرعی داشته باشد، چیزی که نه خودش حکم شرعی است، نه موضوع حکم شرعی است این جاها استصحاب جاری نمی‌شود. بنابراین در مانحن فیه نمی‌شود استصحاب جاری کرد، استصحاب عدم وجوب، چون این عدم از ازل هست، مجعول نیست. عدم که مجعول نیست، مخلوق نیست، خلق نشده. پس بنابراین عدم وجوب اگر خدا وجوبی جعل نکرده این عدم وجوب از ازل است، ازل که مجعول نیست، اثر شرعی هم... اثر عدم وجوب، عدم منع، عدم عقاب هم که باز مجعول شرعی نیست. پس نه خودش حکم شرعی و مجعول شرعی است، نه اثر مجعول شرعی دارد. بنابراین استصحاب جاری نیست. این مطلب را آقای آخوند در تنبیه هشتم استصحاب به شیخ اعظم نسبت داده فی الرسالة. بعد خودشان جواب دادند، آقای خویی قدس فرموده این نسبت به شیخ قریب است و درست نیست. حالا بحث این است که آیا این اسناد اولاً اسناد آخوند به شیخ درست است و اشکال آقای خویی وارد هست یا نیست، دوم این که آیا این جا چی جواب می‌شود داد از این فرمایش شیخ اعظم قدس سره، ان شاء الله فردا و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۷۹ - ۱۳۹۶/۰۱/۲۰

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

بحث در اشکالی بود که محقق خراسانی در کفایه نسبت به شیخ اعظم دادند برای جریان استصحاب و اثبات برائت در شبهات حکمیه به واسطه استصحاب. حاصل فرمایش محقق خراسانی این هست که ایشان فرمودند چون شیخ قائل است به این که استصحاب در امور عدمی، در عدم و امور عدمی جاری نمی‌شود چرا؟ به خاطر این که شرط جریان استصحاب این است که خود آن مستصحاب ما یا مجعول شرعی باشد یا اگر خودش مجعول شرعی نیست، آن مستصحاب ما دارای یک اثر مجعول شرعی باشد. اگر خودش هم امر شرعی نیست، اثر مجعول شرعی داشته باشد.

بنابراین یا باید مستصحاب ما حکم باشد حالا یا حکم تکلیفی یا حکم وضعی اگر قائل شدیم به این که حکم وضعی دارد که البته شیخ قائل نیست. و یا این که اگر خودش مجعول شارع بما أنه شارع نیست دارای یک حکم مجعول باشد. مثلاً مثل این که استصحاب می‌کنیم که این خمر سرکه شد یا نه، استصحاب بقاء خمریت آن را می‌کنیم، خمر که مجعول شرعی نیست بلکه مجعول خدای متعال بما أنه خالق و مکنون هست اما مجعول شارع بما هو شارع و مقنن نیست. ولی اشکال ندارد چرا؟ چون یک اثر مجعول دارد که آن نجاست باشد، آن حرمت باشد و مثلاً وجوب حد باشد بر کسی که آن را بیاشامد و

هكذا. براساس این مطلب که از ادله استصحاب استفاده کردند که شرط جریان استصحاب این است که یا خود مستصحب مجعول شرعی باشد یا لااقل دارای اثر مجعول شرعی باشد. فرموده در ما نحن فیه استصحاب عدم حرمت یا عدم وجوب نمی شود جریان پیدا کند، چرا؟ چون عدم وجوب و عدم حرمت که مجعول شرع نیست، امور وجوبی مجعول شرع است، امور عدمی، عدم وجوب، عدم حرمت از ازل به ضیق خناق وجود داشته، این یک امر ازلی است این عدم، مخلوق کسی نیست، خدا که عدم ها را که خلق نمی کند، خدا وجودها را خلق می کند، پس بنابراین شارع احکام را جعل می کند اما عدم حکم ها را که جعل نمی کند. همین که وجود را جعل نکرد آن ها عدم هستند. پس بنابراین این که ما در شبهات حکمیه این که شک داریم واجب است یا واجب نیست، یا حرام است یا حرام نیست می خواهیم استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت بکنیم این مستصحب ما امر مجعول نیست. این عدم وجوب و این عدم حرمت اثر مجعول هم ندارد مثل خمر نیست که اثر مجعول داشت که حرمت بود، نجاست بود، وجوب حد بود، اثر مجعول هم ندارد. چرا؟ چون درست است که اثر عدم وجوب و عدم حرمت، عدم استحقاق عقاب است ولی عدم استحقاق عقاب که مجعول نیست، عدم استحقاق عقاب یک امر واقعی نفس الامری که عقل آن درک می کند که وقتی شارع وجوبی نداشت بنابراین اگر کسی آن را ترک کرد استحقاق عقاب نیست. شارع وقتی حرمتی نداشت اگر کسی آن کار را انجام داد استحقاق عقابی نیست. این عدم استحقاق عقاب درسته که اثر آن عدم هست ولی اثر مجعول نیست و ما گفتیم یا خودش باید مستصحب مجعول باشد، یا اثر مترتب بر آن مجعول باشد. و این جا هیچ کدام نیست. پس بنابراین به خاطر این جهت آقای آخوند نسبت می دهند به شیخ اعظم که ایشان فرموده ما با استصحاب نمی توانیم در شبهات حکمیه؛ چه وجوبیه و چه تحریمیه برائت را اثبات بکنیم. این فرمایش آقای آخوند است بعد آقای آخوند اشکال می کنند به این فرمایش شیخ و می فرمایند این لاوجه برای این فرمایش. چرا؟ برای این که شرط جریان استصحاب این نیست که خودش یا اثرش مجعول باشد. شرطش این نیست، بلکه این است که رفع و وضع آن به ید شارع باشد. هر چیزی که رفع و وضع آن به ید شارع باشد استصحاب در آن بلامانع است. یک روایتی، یک آیه ای نیامده بگوید که لابد آن یکون المستصحب نفسه مجعولاً أو اثره مجعولاً شرعياً. یک چنین چیزی که نداریم، به خاطر چی این حرف را می زنیم؟ به خاطر این می گوئیم که باید ارتباط به شرع داشته باشد، و الا اموری که اصلاً ارتباط به شرع ندارد شارع نه می تواند بگذارد نه می تواند بردارد آن جاها ادله استصحاب از آن منصرف است شامل آن نمی شود. اما جاهایی که شارع می تواند آن را بردارد، می تواند بگذارد این اشکالی ندارد و در مانحن فیه درست است عدم حرمت یا عدم وجوب این ها وجود دارند از ازل اما در مقام استمرار و بقاء شارع می تواند با جعل وجوب جلوی آن عدم را بگیرد، پس آن عدم را می تواند بردارد و این که بیاید وجوب جعل کند. با جعل حرمت می تواند جلوی آن عدم حرمت ازلی را بگیرد. پس درست است که حدوثاً وضع و رفع آن به ید شارع نیست اما بقاءً چرا. ماها هم همین جور هستیم؛ نماز نخواندن از ازل قبل از این که باشیم این نماز نخواندن ما بوده، بعد هم که وجود پیدا کردیم نماز نخواندن ما بوده، تا همین الان نماز نخواندن امروز ظهر همین طور هست، از قبل بوده حالا دست ما است که ظهر نماز را ان شاء الله بخوانیم، آن عدم را قطع کنیم. یا خدای نکرده کسی نخواند آن عدم همین طور استمرار پیدا کند. پس بقاءً به ید شارع هست. وقتی به ید شارع هست پس استصحاب عدم این جا اشکالی ندارد. استصحاب عدم حرمت می کند.

شما دغدغه‌تان این بود که ما دنبال این هستیم که در شبهات حکمیه بگوییم عقاب نداریم، استحقاق عقاب نداریم، این دغدغه بود، این را می‌خواهید مترتب بکنید. این هم یترتب، چرا؟ لما ذکرنا بر این که موضوع حکم عقل به عدم استحقاق عقاب چیه؟ اعم از این که واقعاً حکم نباشد یا به تعبد شرع نباشد، یا به تعبیر آخر این است که حجتی بر وجود آن نباشد. پس بنابراین این اثر را هم که دنبالش هستید تحصیل می‌کنید. این فرمایش آقای آخوند قدس سره در کفایه که فرموده است که و کذا... در پایان تنبیه هشتم. تنبیه هشتم مشتمل بر اموری است آن مقطع پایانی این مطلب هست که «و کذا لاتفاوت فی المستصحب و المترتب» آن چیزی که بر مستصحب می‌خواهد مترتب بشود. «بین أن یکون ثبوت الاثر و وجوده أو نفيه و عدمه» مستصحب وجود آن باشد یا عدم آن باشد. آن اثر وجود اثر باشد یا عدم اثر. «ضرورة أن امر نفيه بید الشارع کثبوتہ و عدم اطلاق الحکم علی عدمه غیر ظاهر» این وسط یک شبهه‌ای را طرح می‌کنند و جواب می‌دهند که بابا عدم حکم که حکم به آن نمی‌گویند.

س: ...

ج: حالا می‌گوییم.

س: ...

ج: پس عدم را خلق نمی‌کند.

س: ...

ج: یعنی چی از اول به دستش هست. الان در اسلام آن عدم وجوبی که برای اسلام چیه؟ حالا جعل بکند، برای زمان حضرت موسی که نبوده، زمان حضرت نوح که نبوده.

س: ...

ج: بله. حالا شما این طور بفرمایید، حالا مهم نیست این جهتش. حالا تصریح کردند بعد عبارات را خواهیم خواند.

«و عدم اطلاق الحکم علی عدمه غیر ظاهر» حالا به آن حکم نگویند، مگر آیه نازل شده که باید مستصحب شما حکم باشد. بنابراین اطلاق حکم بر آن نشدن؛ بر عدم مهم نیست. «اذ لیس هناک ما دل علی اعتباره بعد صدق نقض الیقین بالشک برفع الید عنه کصدقه برفعها من طرف ثبوتہ کما هو واضح» ما دائر مدار این هستیم که این عنوانی که در روایات هست که لاتنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر، این جا نقض صادق هست یا نقض صادق نیست. ما اگر از آن عدم دست برداریم نقض کردیم با این که متیقن سابق هم هست.

این مطلب را که شیخ می‌فرماید پس آن مدعایی که این جا بر آن ترکیب ایشان فرمود این است که فرقی بین این که وجودی باشد، عدمی باشد، اثر وجودی باشد یا عدمی باشد، خود مستصحب وجودی باشد یا عدمی باشد فرقی بین این‌ها نیست. «فلأوجه للاشکال فی الاستدلال علی البرائة باستصحاب البرائة من التکلیف و عدم المنع عن الفعل» یعنی

استصحاب برائت بکنیم و استصحاب عدم منع عن الفعل بکنیم بما فی الرسالة. که ما فی الرسالة چیه؟ «من أن عدم استحقاق العقاب فی الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية» که آقای مرحوم شیخ فرموده این از لوازم مجعوله شرعیه نیست. خود عدمها که مجعول نیستند، این هم که مجعول نیست. اثرش هم که مجعول نیست و حال این که شرط جریان استصحاب این است که یا خودش مجعول باشد یا اثرش مجعول باشد. ایشان می فرماید نه ما که گفتیم بین عدم و وجوب فرقی نمی کند که. آن که لازم است این است که امرش به ید شارع باشد. حالا ولو مجعول نباشد. «فإن عدم استحقاق العقوبة و إن كان غير مجعول إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب اثر مجعول فی استصحاب عدم المنع» این را احتیاج نداریم. «و ترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً على استحبابه» یعنی بر استحباب عدم منع از فعل یا استحباب برائت «إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع و لو فی الظاهر، فتأمل». این فرمایش محقق خراسانی قدس سره.

محقق خویی...

س: ... قسمت اولش که ...

ج: نه گفت مجعول نیست دیگه، گفت ليس من اللوازم المجعولة شرعية....

س: ...

ج: نه تصریح نکرده این جا ولی روشن است که فرمود... چون این را مترتب کرد بر این که فرقی نیست که مستصحاب یا اثرش وجودی باشد یا عدمی باشد. حالا که این مطلب درست شد پس فرمایش شیخ لاوجه له.

این فرمایش آقای آخوند در آن جا. محقق خویی قدس سره در دو جا هم در این بحث یعنی در بحث برائت و هم در همان تنبیه هشتم استصحاب متعرض این فرمایش آقای آخوند شدند و مناقشه کردند که این نسبت شما به شیخ درست نیست و شیخ چنین حرفی را نمی زند. درست است شیخ استصحاب در شبهات حکمیه را جاری نمی داند و می فرماید درست نیست اما وجهش این است که شما به او نسبت می دهید نیست وجه آخری دارد. نه این وجهی که شما می گوئید. شیخ نمی خواهد بگوید چون این امر عدمی است هم خودش هم اثرش، از این باب شیخ نمی خواهد بفرماید، شیخ از جهت دیگری می فرماید.

حالا عبارت مصباح الاصول در جلد دو یعنی همین بحث.... «الوجه الأول» برای عدم جریان استصحاب در این جا «أنه يعتبر فی الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولاً شرعياً و يكون وضعه و رفعه بيد الشارع و عدم التكليف أزلي غير قابلٍ للجعل (خودش) و ليس له أثر شرعي فإن عدم العقاب من لوازمه العقلية فلايجرى فيه الاستصحاب و نصب صاحب الكفاية رحمه الله فی التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب هذا الايراد الى الشيخ رحمه الله أقول أما نسبة هذا الايراد الى الشيخ رحمه الله فالظاهر أنها غير مطابقة للواقع لأن الشيخ رحمه الله قائلٌ بجريان الاستصحاب فی الأعدام الازلية» کجا شیخ فرموده در امور عدمی جاری نمی شود که شما به او این جا نسبت می دهید؟ برای این که ایشان در أعدام ازلیه، عدم ازلی قائل است «كما صرح بذلك فی عدة موارد من الرسائل و المكاسب و ذکر ايضاً (یعنی شیخ) فی جملة التفصيلات فی جریان الاستصحاب التفصيل بين الوجود و العدم» بعضی ها در باب استصحاب یکی از اقوال تفصیلیه در

استصحاب که شیخ اعظم اقوال متعددی؛ یازده تا، چقدر نقل کرده اقوال در باب استصحاب در رسائل، این قول را که بعضی تفصیل دادند بین وجود و عدم، گفتند در وجودی جاری می شود در عدمی جاری نمی شود این را نقل می کند «و ردّ بآنه لافرق فی جریان الاستصحاب بین الوجود و العدم و بالجملة الشیخ و إن کان قائلاً بعدم صحة الاستدلال علی البرائة بالاستصحاب الا إنه لیس لأجل هذا الإیراد الذی ذکره صاحب الکفایة و نسبه الیه» وجه آن این نیست، شیخ چیز دیگری می خواهد بفرماید «و سیجیء بیان ایراد الشیخ رحمه الله علی الاستصحاب المذكور قریباً إن شاء الله تعالی».

این فرمایش ایشان در برائت. در استصحاب در همان تنبیه استصحاب آن جا هم ایشان همین مطلب را فرموده است که این نسبتی که به شیخ داده شده این نسبت درست نیست.

فرموده است که: «و أمّا ما ذکره من الاشکال علی الشیخ (قدس سره) فغیر وارد، لأن منع الشیخ رحمه الله عن الاستدلال بالاستصحاب للبراءة لیس مبنیاً علی عدم جریان الاستصحاب فی العدمی، کیف و قد ذکر فی أوائل الاستصحاب فی جملة الأقوال القول بالتفصیل بین الوجودی و العدمی، و ردّه بعدم الفرق بینهما من حیث شمول أدلة الاستصحاب لهما بل منعه رحمه الله عن استصحاب البراءة مبنیٌ علی ما ذکره هناك من أنّه بعد جریان الاستصحاب...» که وجه آخری است.

فرق بین آن چه که در استصحاب ایشان فرموده و آن چه که در برائت فرموده برای عدم صحت استناد در برائت دو وجه ذکر کرده: یک؛ این که شیخ استصحاب عدم ازلی را جاری می داند و این با حرف جور در نمی آید. قرینه دوم این که شیخ در تفاسیل استصحاب این قول تفصیل بین وجودی و عدمی را نقل کرده و رد کرده و گفته نه، ادله استصحاب هر دو را می گیرد. اما در باب استصحاب به یک وجه فقط تمسک کرده و همان نقل تفصیل و رد است اما دیگه در استصحاب عدم ازلی را ایشان جاری می داند، به این استناد نفرموده در آن جا.

مرحوم شهید صدر و تبعه بعضی آخر اشکال کردند به این که این استغراب محقق خوبی خودش غریب و این شواهدی که ایشان بر این مطلب آورده، این شاهدی که ایشان بر این مطلب آورده استدلال شاهد غریبی است.

در بحوث فرموده است که «إلاّ ان هذا الاستغراب غریب إذ العدم الأزلی لیس مختصاً بالحکم بل یتصور فی موضوع الحکم الشرعی کاستصحاب عدم القرشیة فالقول بجریان الاستصحاب فی الأعدام الأزلیة لا یعنی الالتزام بجریان الاستصحاب فی عدم الجعل».

توضیح مطلب ایشان:

ایشان می فرماید که شما استناد کردید به این که چون شیخ قائل به استصحاب عدم ازلی است پس باین این جا به خاطر این جهت نمی آید بگوید استصحاب جاری نیست در شبهات حکمیه. ایشان می فرماید که ربطی بین این دو تا مطلب نیست چون شیخ چی فرمود؟ فرموده یا خودش؛ مستصحب باید مجعول شرعی باشد، آن که آخوند به او نسبت می دهد. یا خودش باید مجعول شرعی باشد یا دارای اثری باشد که آن اثر مجعول شرعی است. این را گفته. حالا استصحاب عدم ازلی در صورتی که دارای اثر شرعی باشد، خودش مجعول شرعی نیست ولی اگر اثر مجعول شرعی داشته باشد اشکال دارد

جریانش؟ با حرف شیخ ناسازگار است؟ پس این که شیخ استصحاب عدم ازلی را منکر نیست و قبول دارد منافاتی ندارد با این که بیاید این جا بفرماید یا خودش باید مجعول باشد یا اثرش مجعول باشد. می شود هر دو مبنا را داشت. می گوئیم آقا استصحاب در جایی جاری است که یا مستصحب مجعول باشد یا اثرش مجعول باشد، از آن طرف می گوئیم آقا استصحاب عدم ازلی هم جاری است از نظر استصحاب عدمی اشکالی نیست، چرا، کجاها البته؟ آن جایی که اثر مجعول داشته باشد ولو خودش مجعول نیست، اثر مجعول داشته باشد، مثل کجا؟ داریم، جاهایی که اثر مجعول دارد، در روایات ما فرموده چی؟ فرموده که قرشیة تحيى الى ستين و غير القرشيّة تحيى الى خمسين. حالا شک داریم که این مرأة قرشیه هست یا نیست؟ حالت سابقه اش که برای ما روشن نیست، حالت سابقه محمولی او که یک زمانی این وجود داشته و می دانستیم قرشی نبوده چون با تولد یا قرشیاً متولد می شود یا غیر قرشی. اما ازلاً آن وقتی که اصلاً نطفه اش منعقد نشده بود. نه قرشیة بود نه غیر قرشی. حالا موجود شده نمی دانیم قرشی هست یا نه، استصحاب می کنیم عدم قرشیه بودن او را. این مرأة هست قرشیت هم ندارد به ضم وجدان به اصل می گوئیم قرشیت را ندارد. پس الی ستین دیگه چه می شود؟ موضوعش منتفی می شود.

پس بنابراین شهید صدر می فرماید این خیلی غریب... «أنّه هذا الاستغراب غريبٌ اذ العدم الازلي ليس مختصاً بالحكم» تا شما بگوئید این جور در نمی آید «بل يتصور في موضوع الحكم الشرعي كاستصحاب عدم القرشيّة»

این اعلام ثلاثه، آقای آخوند قدس سره آن را نسبت دادند، محقق خویی استغراب کردند، محقق شهید صدر استغراب را استغراب کردند که نه، این اسناد آقای آخوند می شود درست باشد و درست است.

حالا یک مقام این است که ما ببینیم که حالا این خیلی البته مهم نیست که حالا این شیخ این طور فرموده، آن آن طور فرموده از نظر... فرمایش امام معصوم نیست که حالا... اما یک مطلبی است خودش که حالا یک دقتی است که این جا انجام شده. ببینیم آیا واقعاً عبارت شیخ را که مراجعه می کنیم همان است که آقای آخوند از آن فهمیده یا نه آن نیست معنای رسائل و آن است که آقای خویی فهمیده. حالا حرف آقای خویی را هم بزنیم که آقای خویی می فرماید که شیخ چی می خواهد بگوید. استظهار محقق خراسانی این بود که بالاخره حرف مرحوم شیخ در مانحن فیه این است که باید مستصحب خودش مجعول شرعی باشد یا اگر خودش مجعول شرعی نیست اثری داشته باشد که مجعول شرعی است. و این مطلب در مورد عدم وجوب و عدم حرمتی که در شبهات حکمیه مستصحب ما هست پیاده نمی شود پس استصحاب جاری نیست. این فهم آقای آخوند از عبارت شیخ است. مرحوم محقق خویی می فرماید حرف شیخ این نیست، استدلال شیخ این نیست، پس چیه؟ این است که ایشان فرموده است که ما در شبهات حکمیه نیاز داریم به این که یقین پیدا کنیم عقابی نیست، استحقاق عقابی نیست، دنبال این هستیم. این حرف در صورتی می شود محقق بشود که استصحاب از باب اماریت حجت باشد، کاشف باشد یا اگر از باب استصحاب از باب اماریت حجت نیست بگوئیم مثبتات اصول حجت است. اگر یکی از این دو تا را بگوئیم استصحاب می شود جاری می شود جاری باشد و بما این که هر دو حرف ها باطل است پس استصحاب در این جا جاری نمی شود. حالا چرا؟ توضیح مطلب البته این توضیحش را هم قبلاً عرض کردیم تقریباً.

توضیح مطلب این است که اگر استصحاب اماره بود مثبتات امارات حجت است، پس وقتی ما استصحاب عدم حکم کردیم، عدم وجوب کردیم یا عدم حرمت کردیم می‌فهماند که وقتی... اگر در واقع وجوب نباشد خدا وجوبی جعل نکرده باشد، اگر در واقع خدا حرمتی جعل نکرده باشد، چنین قانونی وجود نداشته باشد برای مخالفت آن هم قهراً استحقاقی وجود ندارد این لازمه‌اش است. پس اماره وقتی می‌آید می‌گوید این واجب نیست یعنی آن استحقاق هم دنبالش نیست، می‌گوید این حرام نیست یعنی آن استحقاق هم دنبالش نیست، پس ما قطع پیدا می‌کنیم. قطع پیدا می‌کنیم البته با واسطه یعنی چون شارع این اماره را حجت کرده پس قطع پیدا می‌کنیم که ... و اگر بگوییم نه، استصحاب اماره نیست بلکه اصل است، و مثبتات اصول حجت است این جا هم درست می‌شود، به چه بیان؟ به این بیان که وقتی استصحاب عدم حرمت کردی پس ثابت می‌شود چی؟ مباح بودن آن. وقتی حرام نبود پس قهراً جایز است چون وقایع خالی از احکام خمسه نیست، حرمت که نبود پس جواز هست، وقتی جواز بود از انجامش دیگه عقاب نخواهد بود، استحقاق عقاب نخواهد داشت. باز اگر بگویید که مثبتات اصول حجت است به این شکل، به این تقریب می‌توانیم بگوییم که مطلب... اما اگر هیچ کدام از این‌ها را نگفتیم؛ اماره بودن را نگفتیم، این که مثبتات اصول هم حجت است نگفتیم، این جا دیگه تمسک به استصحاب لغو محض، چرا؟ چون شما استصحاب عدم حرمت می‌کنی، با این عدم حرمت چی می‌خواهی اثبات بشود؟ یقین به عدم عقاب پیدا می‌کنی؟ نه. چون اماره که نیست که یقین بیاورد، مثبتات اصول هم که حجت نیست پس باید این جا چه کار کنیم؟ بیای ضم قاعده قبح عقاب بالایان بکنی. اگر می‌خواهی با قاعده قبح عقاب بالایان مطلب را بفهمی احتیاج به این استصحاب نیست خودش تمام مطلب را حل می‌کند دیگه. پس بنابراین بگوییم ما با استصحاب می‌خواهیم در شبهات حکمیه نفی عقاب بکنیم کلام لغو. چرا؟ برای این که خودش یارای این را ندارد، آن که می‌خواهد نفی بکند قبح عقاب بالایان را، قبح عقاب بالایان احتیاج ندارد به این که استصحاب بکنی. همین که شک بکنی وجوب هست یا حرمت و دلیلی بر آن اقامه نشده باشد کافی است برای این که قاعده قبح عقاب بالایان جاری بشود.

پس بیان شیخ رضوان الله علیه این است. نه این که این امر عدمی است و فلان، این حرف‌ها نیست. این فهم رسائل ایشان می‌گوید این است. حالا چند تا تعلیقه این جا وجود دارد، تعلیقه اول این است که ببینیم آیا واقعاً عبارت رسائل حرف آخوند از آن در می‌آید یا حرف مرحوم محقق خویی در می‌آید. و دوم این که ببینیم آیا آن جواب استغرابی که شهید صدر نسبت به فرمایش محقق خویی دارد این استغراب فی محله است یا نه. اما تعلیق اول که متأسفانه وقت گذشت و فردا باید این جهت را بحث کنیم و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۸۰ - ۱۳۹۶/۰۱/۲۱

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

در آستانه سیزده رجب میلاد مبارک مولایمان حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب صلوات الله علیه هستیم. این ولادت با سعادت را خدمت حضرت بقیه الله الاعظم ارواحنا فداه و حضرت معصومه علیها السلام و همه شیعیان و موالیان آن بزرگواران و شما عزیزان تبریک عرض می‌کنیم و امیدواریم که همه ما جزو شیعیان راستین آن بزرگوار و اولاد گرامی و معصوم او بوده باشیم. این صلوات خاصه آن وجود مبارک را خدمت‌شان تقدیم می‌کنیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَخِي نَبِيِّكَ وَوَلِيِّهِ وَوَصِيِّهِ [صَفِيِّهِ] وَوَزِيرِهِ وَمُسْتَوْدَعِ عِلْمِهِ وَمَوْضِعِ سِرِّهِ وَبَابِ حِكْمَتِهِ وَالنَّاطِقِ بِحُجَّتِهِ وَالدَّاعِي إِلَى شَرِيعَتِهِ وَخَلِيفَتِهِ فِي أُمَّتِهِ وَمُفَرِّجِ الْكُرْبِ عَنْ وَجْهِهِ قَاصِمِ الْكُفْرِ وَرُغِمِ الْفَجْرِ الَّذِي جَعَلْتَهُ مِنْ نَبِيِّكَ بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ وَانْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ وَاخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ وَالْعَنُ مَنْ نَصَبَ لَهُ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ وَصَلِّ عَلَيْهِ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَوْصِيَاءِ أَنْبِيَائِكَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ.

بحث در این بود که آیا استدلال شیخ اعظم چیست و آیا برداشت مرحوم محقق خراسانی تمام هست یا برداشت محقق خوبی.

ابتدائاً عبارت رسائل را بخوانیم تا این که بتوانیم این قضاوت را ان شاءالله داشته باشیم.

شیخ اعظم فرموده: «و قد يستدل على البراءة بوجه غير ناهضة منها استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر أو الجنون و فيه أن الاستدلال به مبنی على اعتبار الاستصحاب من باب الظن فيدخل اصل البراءة بذلك في الامارات الدالة على الحكم الواقعي دون الاصول المثبتة للاحكام الظاهرية و سيجيء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن إن شاء الله تعالى و اما لو قلنا باعتبارها من باب الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك فلا ينفع في المقام لأن الثابت بها ترتب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب...»

چون آن چه که به واسطه اخبار، به حسب تعبد ثابت می‌شود این است که با استصحاب ثابت می‌شود ترتب لوازمی که دو خصوصیت را داشته باشد: «المجعولة الشرعية» لوازم مجعوله‌ای که شرعیه هم باشد. که قهراً مقصود ایشان این است که در جایی که خود مستصحب مجعول نیست آن جاها باید این جور باشد.

«و المستصحب هنا ليس إلا براءة الذمة من التكليف و عدم المنع من الفعل و عدم استحقاق العقاب عليه.» این‌ها مستصحب ما است. «و المطلوب» آن چه که مطلوب ما است «فی الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل او ما يستلزم ذلك» یا آن چه که فعل مستلزم آن است، حالا ولو عقاب نباشد، آثار سوء دیگر. چرا مطلوب ما یقین و قطع به عدم عقاب است؟

«اذ لو لم يقطع بالعدم و احتمل العقاب احتاج الى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان اليه حتى يأمن العقل عن العقاب و معه لاجابة الى الاستصحاب و ملاحظة الحالة السابقة»

پس ما یقین را می‌خواهیم. حالا که یقین می‌خواهیم باید حساب بکنیم این استصحاب ما در این جا، این عدم العقاب را به طور یقین برای ما ثابت می‌کند یا نمی‌کند؟ می‌فرماید نمی‌کنید: «و من المعلوم ان المطلوب المذكور (که یقین به عدم عقاب باشد) لا یترتب علی المستصحابات المذكورة لأنّ عدم استحقاق العقاب فی الآخرة لیس من اللوازم المجعولة الشرعیة حتی یحکم به الشارع فی الظاهر» این‌ها از لوازم مجعوله نیست تا این که شارع حکم به آن بکند و ما گفتیم استصحاب لوازم مجعوله را اثبات می‌کند.

س:؟؟

ج: این یکی از سؤالات است نسبت به این، یکی دو تا اشکال این جا هست.

«و اما الاذن و الترخيص فی الفعل» کسی بیاید بگوید که خب بله ما نمی‌گوییم آن استصحاب ما مستقیماً بیاید عدم استحقاق عقاب را روشن بکند، ما این جا یک اثر مجعول داریم. اول می‌گوییم استصحاب اثبات آن اثر مجعول را می‌کند، آن اثر مجعول چیه؟ ترخیص است، اباحه است. بعد می‌گوییم استصحاب عدم منع می‌کنیم می‌گوییم اصل این است که شارع... یعنی استصحاب می‌کنیم قبلاً که شارع منع از شرب تنن نکرده بود حالا هم نکرده مثلاً. پس معلوم می‌شود شرب تنن مباح است، یترتب بر این استصحاب اباحه شرب تنن، نتیجه اباحه شرب تنن چیه؟ عدم استحقاق عقاب است، چیزی که مباح است دیگه عقاب ندارد.

«و اما الاذن و الترخيص فی الفعل فهو و ان كان امراً قابلاً للجعل و يستلزم انتفاء العقاب واقعاً إلا ان الاذن الشرعی لیس لازماً شرعياً للمستصحابات المذكورة»

آن اثر آن‌ها نیست «بل هو من المقارنات» عدم منع لازمه اش اباحه است نه اثر عدم المنع اباحه باشد، اثر شرعی مترتب بر آن نیست این دو تا حکم متلازم هستند و اثبات یک ملازم را به استصحاب ملازم آخر، این اصل مثبت است و حجت نیست.

«حيث ان عدم المنع عن الفعل بعد العلم اجمالاً بعدم خلو فعل المكلف عن احد الاحكام الخمسة لا ينفك عن كونه مرخصاً فيه»

البته روشن است که اصل عدم حرمت خودش هم ملازمه ندارد با وجود اباحه، چرا؟ برای این که ممکن است هر دو معدوم باشد. بلکه به خاطر آن علم اجمالی که ما داریم که خالی نیست واقعه‌ای از یکی از احکام خمس به آن علم اجمالی است که وقتی این ضد نبود پس معلوم می‌شود آن ضد آخر وجود دارد، چون می‌دانیم یکی از این‌ها وجود دارد که قهراً می‌شود اباحه بالمعنی الأعم دیگه.

«حيث ان عدم المنع عن الفعل بعد العلم اجمالاً بعدم خلو فعل المكلف عن احد الاحكام الخمسة لا ينفك عن كونه مرخصاً فيه فهو نظير اثبات الوجود احد الضدين بنفى الآخر باصالة العدم.»

این عبارت شیخ اعظم قدس سره.

خب آقای آخوند چه استفاده‌ای کرد؟ آقای آخوند فرمود که فرقی بین این که وجودی باشد یا عدمی باشد نیست «فلأوجه للإشكال في الاستدلال على البرائة باستصحاب البرائة من التكليف و عدم المنع عن الفعل بما في الرسالة من عدم استحقاق العقاب في الآخر ليس من اللوازم المجعولة الشرعية فإن عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول، إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع.»

آقای آخوند قدس سره نمی‌خواهد بفرماید که استدلال شیخ اعظم به این است که این امر عدمی است، که آقای خویی اشکال کردند که کجا شیخ می‌گوید در عدمیات جریان ندارد. شیخ که قائل به استصحاب در اعدام ازلیه هست، شیخ که آن تفصیل را بین وجودی و عدمی رد کرده چه جور شما می‌توانید بگویید که شیخ، استدلال شیخ این نیست، عرض می‌کنم آقای آخوند نخواست به فرماید استدلال شیخ این است که در اعدام عدمیه جاری نمی‌شود بلکه خواسته از کلام ایشان این مطلب را استفاده کند که پس نظر شیخ اعظم چیه؟ از کلام شیخ اعظم درمی‌آید که نظرش این است که در اعدام استصحاب جاری نمی‌شود. از کجای کلام شیخ درآورده این را؟ از این که اگر شیخ قائل بود به این که در عدم استصحاب جاری می‌شود دیگه نیاز نبود بفرماید به این که با استصحاب عدم حرمت آن اثر مجعول بر آن بار نمی‌شود، یا آن عدم استحقاق اثر مجعول شرعی نیست. به این احتیاج نبود. اگر استصحاب را در عدم جاری می‌دانست خود استصحاب عدم منع عن هذا الفعل کفایت می‌کرد. پس این که شیخ بسنده نفرموده به استصحاب عدم المنع عن هذا الفعل، فرموده استصحاب عدم المنع عن هذا الفعل لایجری، چرا؟ برای خاطر این که این جا لایترتب علی اثر شرعی مجعول، از این استفاده کرده آقای آخوند که ایشان می‌خواهد بگوید چون در عدمیات جاری نمی‌شود و الا اگر در عدمیات جاری می‌دانست دیگه این حرف‌ها لازم نبود، می‌گفت استصحاب عدم منع می‌کنیم و بر این استصحاب عدم منع یترتب عدم استحقاق عقوبت. چرا؟ چون عدم استحقاق عقوبت لازم اعم این است که در واقع حکم نباشد یا در ظاهر شارع بگوید نیست. پس آقای آخوند این که فرموده فلأوجه للإشكال یعنی برود شیخ آن جوری اشکال بکند این مبنی بر این است، آدم می‌فهمد که پس در عدمیات استصحاب جاری نمی‌دانسته که رفته آن جور اشکال کرده. اگر توی عدمیات استصحاب را جاری می‌دانست که جای این جور اشکال کردن نبود. پس یک فهم دقیقی است و یک برداشت دقیقی آقای آخوند از عبارت شیخ اعظم کرده. درسته استدلال شیخ اعظم به این است که می‌فرماید... صریحاً مستقیماً نیامده بفرماید شیخ اعظم که ما در اعدام جاری نمی‌شود. این نیست، شیخ اعظم همان جوری که... یعنی مرحوم آقای آخوند استدلال شیخ اعظم را همان جوری فهمیده که آقای خویی فهمیده. ولی حرف‌شان این است که آن جور که شما دارید اشکال می‌کنید، آن جور می‌فرمایید این مبتنی بر این است که در عدمیات جاری ندانید، و الا اگر در عدمیات جاری بدانید دیگه سراغ چی نمی‌روید؟ سراغ این که اثر مجعول باید باشد و عدم استحقاق اثر شرعی مجعول نیست، لازم نیست بروید. بلکه استصحاب عدم منع می‌کنید این هم کفایت می‌کند. استصحاب می‌کنیم که این شرب تنن الان شک داریم که آیا حلال است یا حرام است، می‌گوییم یک زمانی که ممنوع نبود، منع نداشت حالا هم منع ندارد. حالا که منع نداشت عدم استحقاق هم یترتب علیه، چرا؟ چون عدم استحقاق عقاب لازم عقلی اعم از عدم حرمت واقعی و عدم حرمتی است که شارع ما را به آن متعبد کند. فلذا ببینید عبارت آقای آخوند هم این بود که فرمود:

«فإنَّ عدم استحقاق العقوبة...» این دلیل بر این که لاوجه للاشکال شما. «فإنَّ عدم استحقاق العقوبة و إن كان غیر مجعول، إلّا أنَّه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول فی استصحاب عدم المنع.»

ما در استصحاب عدم منع نیازی به اثر مجعول نداریم، خود عدم منع را استصحاب می‌کنیم. وقتی عدم المنع را استصحاب کردیم یترتب علیه عدم الاستحقاق، چرا؟ «و ترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً علی استصحابه» یعنی بر استصحاب عدم منع «إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو فی الظاهر» موضوع حکم عقل این است، می‌گوید شارع چه در واقع بفهمیم حرام نکرده، چه نفهمیم واقع چیه، خودش در ظاهر به ما می‌گوید تو متعبد باش که من حرام نکردم. عقل در هر دو صورت می‌گوید تو دیگه پس استحقاق عقوبت نداری. ولو این که در واقع حرمت باشد ولی وقتی خودش گفت تو متعبد هستی که من در ظاهر حرمت جعل نکردم اثرش همین است. پس بنابراین... بعد خودش فرموده فتأمل. آقای آخوند فرموده فتأمل. بنابراین اسنادی که مرحوم آقای آخوند داده به شیخ اعظم دلیل‌شان این است که اگر ایشان استصحاب در عدمیات را جاری می‌دانست لازم نبود این جور بیاید اشکال کند به عدم جریان... یعنی این جور اشکال کند به جریان استصحاب در شبهات حکمیه. جای این جور اشکال نبود. از این که آمده این جور اشکال کرده فرموده ما اثر مجعول می‌خواهیم این معلوم می‌شود که بله استصحاب در خود عدم منع را جاری نمی‌دانسته چون استصحاب در عدم منع را جاری نمی‌دانسته گفته پس باید حالا که خودش استصحاب در آن جاری نمی‌شود باید یک اثر مجعول داشته باشد و این جا هم اثر مجعول را ندارد پس جاری نمی‌شود. ولی اگر جاری می‌دانست در عدم المنع که این حرف‌ها را نمی‌خواست، این اشکال‌ها وارد نبود، می‌گفت استصحاب عدم منع می‌کنیم، عدم استحقاق هم یترتب. این فرمایش مرحوم آخوند است.

س: ...

ج: حاشا و کلا که شیخ این طور باشد و این مطلب را بفرماید یعنی بگوید با این که شارع خودش دارد می‌فرماید آقا تو متعبد هستی که من حکم وجوب این جا ندارم، حرمت این جا ندارم ولی در عین حال عقل می‌گوید اگر در واقع هست تو استحقاق عقوبت داری، پس فایده آن چیه که دارد من را متعبد می‌کند به این که نداری. از واضحات است این مسأله، نمی‌توانیم بگوییم که شیخ اعظم قائل به این مسأله نیست و قبول ندارد که این لازمه اعم از واقع و ظاهر است. بنابراین آن چون از واضحات هست....

س: ...

ج: نه ترخیص را از این جهت اشکال فرموده. در استصحاب ترخیص اتفاقاً همان شاهد بر این است که اشکال نمی‌کند یعنی لازم اعم می‌داند. در استصحاب ترخیص به خاطر این فرموده که شما استصحاب عدم حرمت می‌کنی می‌خواهی پس اباحه را اثبات کنی، یک ضد را نفی می‌کنی ضد دیگر اثبات بشود.

س: ...

ج: اباحه است، این مثبت است که شما نفی ضد می‌کنی برای اثبات ضد آخر، چون این ضد آخر که مترتب بر آن نیست، اثر شرعی آن نیست. پس از این باب که آن جا اشکال می‌فرماید.

این برداشت آقای آخوند قدس سره هست. محقق خوبی قدس سره، ایشان اشکالی که به آقای آخوند که بابا شما چه جور این برداشت را از کلام ایشان می‌کنید و حال این که ایشان در آن جاها این طور فرموده. همین جا ممکن است فتأمل آقای آخوند اشاره به همین باشد که بله لازمه حرف ایشان در این جا این است و این حرف تأمل که منافات با حرف‌های جاهای دیگرش دارد. از این جا درمی‌آید، از مشی ایشان در این جا درمی‌آید که باید بگویند استصحاب در عدمیات جاری نیست چون اگر استصحاب در عدمیات را جاری می‌دانست این حرف‌ها نبود، این اشکال نبود. فتأمل که کلام شیخ این جا با جاهای دیگرش یک تهافتی دارد.

پس بنابراین فرمایش محقق خوبی که فرموده به قرینه جاهای دیگر می‌گوییم این نیست، نه این فرمایش ایشان درست نیست به قرینه جاهای دیگر بگوییم این جوری نیست چون این جا صریحاً این است که عدمش را جاری می‌دانست چرا می‌رود سراغ این که ما اثر مجعول نداریم. سراغ آن نباید برود، پس مسلم است کلام شیخ در این جا باید بگوییم در می‌آید که ایشان این جا بالاخره استصحاب عدم منع را جاری نمی‌داند. و اما این که ایشان فرموده استصحاب عدم ازلی، بله استصحاب عدم ازلی آن اشکال آن آقایان وارد است یعنی اشکال شهید صدر که ایشان بخواهد بگوید استصحاب عدم ازلی ربطی به این جا ندارد. اما ایشان همان طور که عرض کردیم این حرف را خودش تکرار نفرموده یعنی در باب استصحاب نیاورده. دلیل ایشان این است که فرق بین عدمی و وجودی این تفصیل را رد کرده، فرموده این تفصیل درست نیست. این قرینه درستی است. بعد عبارت بحوث این بود که ایشان فرمود:

«إلا أن هذا الاستغراب غريب إذ العدم الأزلي ليس مختصاً بالحكم..»

باید بگوییم این استغراب غریب... نه این استدلال غریب نه این استغراب غریب. دو تا مطلب است این جا با هم خلط نباید بشود. یکی این که محقق خوبی استغراب فرموده که فرمایش آقای آخوند مطابق با واقع باشد، این را استغراب فرموده، فرموده مطابق با واقع نیست ظاهراً، حرف شیخ این نیست. دو؛ این که به چه دلیلی استناد کرده برای این؛ برای استغراب؟ این که در استصحاب عدم ازلی را ایشان قائل است. آن چه که غریب است آن نیست، آن غریب اتفاقاً نیست. همان طور که آخوند فرموده همان طور است. آن که غریب است این است که ما به این که ایشان قائل به جریان استصحاب در اعدام ازلیه هست به این یکی نه آن دومی بخواهیم استناد بکنیم غریب است. پس فرق است بین این که مدعا غریب است یا دلیل بر این مدعا غریب است. مدعا نه، غریب نیست. دلیل بر این مدعا یکی غریب است یکی غریب نیست. آن که تفصیل بین... آن را رد کرده ایشان، آن غریب نیست. این که به عدم ازلی، جریان استصحاب عدم ازلی را قبول دارد به این بخواهیم استناد کنیم این غریب است. این بحث از این جهت پایان یافت حالا ببینیم خود مسأله چطور است. یعنی این استدلال بر این که استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود به این استدلال شده که چون در باب استصحاب باید یا خود مستصحاب اثر شرعی باشد، امر شرعی باشد یا موضوع اثر شرعی باشد. و در این جا استصحاب عدم حرمت، عدم وجوب این خودش امر شرعی نیست، عدم امر ازلی است پس شرعی نیست. اثر شرعی هم ندارد چون اثرش همان عدم استحقاق است که این هم

امر شرعی نیست امر عقلی است. آیا این استدلال حالا.... حالا شیخ فرموده یا هر کسی دیگر فرموده هر چی، این درست یا نه؟ در این جا ما در این که شرط استصحاب چیست سه نظریه مهم داریم؛ یک نظر همین است که باید... و این معروف است. که می گوید آقا باید مستصحاب یا خودش امر شرعی باشد یا ذو اثر شرعی باشد تا این که شارع بتواند من را متعبد بکند چون در اختیار خودش است. آن جایی که امر شرعی است اثر مستصحاب که روشن است. قانون خودش هست می گوید متعبد به این قانون باش در ظاهر. آن جایی هم که مستصحاب امر شرعی نیست ولی یک حکم شرعی روی آن هست، اثر شرعی روی آن هست آن جا می تواند بگوید آقا آن مستصحاب ولو شرعی نیست خودش برای من نیست ولی من چون آن جا حکم دارم، حرف دارم تو را متعبد می کنم که آن را بگو باقی است تا این حکم من باقی باشد، تا این اثری که من دارم باقی باشد. للشارع که این کار را بکند. این یک نظر است که باید این جوری باشد. که این شیخ اعظم مثلاً به ایشان منسوب است که ایشان قائل به این مسأله است.

قول دوم این است که نه، ما لازم نیست بگوییم حکم شرعی یا اثر شرعی باشد، باید در اختیار شارع باشد. رفع و وضع آن به ید شارع باشد ولو این که اثر شرعی نباشد، حکم شرعی هم نباشد این کفایت می کند و آقای آخوند این دومی را می فرماید. و براساس این می فرماید استصحاب مثلاً در عدم ازلی در اعدام جاری است، درست عدم ازلی است و در اختیار ما نیست، عدم حکم از ازل بوده اما آیا رفع و وضع آن به ید شارع نیست؟ شارع می تواند با جعل حرمت آن عدم الحرمة را چه کار کند؟ جلوی آن را بگیرد، نگذارد ادامه پیدا کند. پس در بقاء این که ادامه داشته باشد یا ادامه نداشته باشد به ید شارع است. و همین کفایت می کند اثر هم نمی خواهد دیگه، عدم المنع بوده قبلاً درسته، الان این عدم المنع همین طور می تواند ادامه پیدا کند اگر شارع کاری نکند، اگر بیاید منع جعل بکند، عدم المنع مرتفع خواهد شد. پس به ید شارع است، همین کفایت می کند. آن که ما از ادله می فهمیم این است، چرا؟ ما از ادله می فهمیم که باید نقض یقین به شک نشود، این جا اگر شارع بیاید... ما دست از آن قبلی برداریم، از آن عدم المنع قبلی برداریم نقض کردیم یقین مان را به شک در جایی که شارع هم می توانست آن را استمرار را نبخشد. قول سوم این است که نه آن اولی لازم است، نه این دومی لازم است. بلکه این است که استصحاب باید یک اثر عملی داشته باشد تا لغو نباشد، همین. تعذیر و تنجیزی را بتوانید بیاورد ولو اثر عملی هم نداشته باشد، ولو نه رفع و وضع آن به ید شارع باشد و نه خودش امر شرعی باشد، نه اثر امر شرعی داشته باشد. همین کفایت می کند که این مذهب شهید صدر و غیر واحدی از اعلام است.

س: ...

ج: بله، یعنی می شود جایی باشد که نه خودش امر شرعی است، نه اثر شرعی دارد و رفع و وضعش هم به ید شارع نباشد، در عین حال چون اثر عملی دارد، در مقام تعذیر و تنجیز اثر دارد جریان پیدا می کند. مثلاً از باب مثال ما مثلاً در شرایط واجب یک چیزهایی داریم که لا امر شرعی و اثر شرعی هم ندارد مثلاً شارع واجب کرده در نماز ستر البدن را برای زن ها ستر بدن کلاً الا مثلاً وجه شان. یا ستر العورة برای همه، این شرط نماز است حالا یک کسی اثناء نمازش شک می کند که الان مستور هست آن ما یجب ستره یا نه؟ می داند اول نماز ستر کرده حالا نمی داند باد زد یا یک حالتی پیش آمد که آن ستر از بین برود یا نه؟ این جا هم ستر البدن این امر شرعی؟ نه. موضوع لا امر شرعی؟ یعنی وجوب بر آن معلق است؟ آن هم نه. جزء

واجب است، در مقام امتثال ما به این نیاز داریم که در مقام امتثال این ستر باشد. پس لا امر شرعی و لا موضوع لائری شرعی، چون وجوب نماز که بر او معلق نیست، از آن طرف وضع و رفع آن هم به ید شارع بما هو شارع نیست، ستر بدن یا ستر العورة و رفع و وضع آن به ید شارع است یعنی چی؟ به ید شارع به عنوان قانون مقنن نیست اما این جا چی دارد؟ شارع اگر من را متعبد کند بگوید آره، من در مقام امتثال خیالم راحت است و معذر من می شود اگر در واقع مستور نبوده و من بر همین نماز اکتفا کردم که با استصحاب ستر تمام کردم معذورم در ... پس اثر عملی دارد، اثر عملی آن چیه؟ اثر عملی آن تعذیر است، معذر بودن است.

س: ...

ج: استصحاب می کند، خودش که ستر کرده حالا شک دارد آن ستر باقی است یا باد زد یا یک حالتی پیش آمده آن ستر از بین رفته.

س: ...

ج: نه، صحت امر شرعی که نیست که بخواهد صحت جعل کرده باشد، حکم باشد. صحت این است که مآتی به شما مطابق مأمور به است. پس بنابراین ما می توانیم برای استصحاب باید لغو نباشد و در محیط امتثال یا در محیط احکام شرع یا در محیط امتثال شرع یا در محیط موضوعات شرع کارایی داشته باشد. همین که کارایی در یکی از این حوزه ها که مربوط می شود به خود شارع یا به امتثال تکالیف شارع یا به تنجیز و تعذیر کارهایی که شارع فرموده است جعل استصحاب عقلایی است و این که شارع در آن حوزه بیاید استصحاب را جعل بکند مانعی ندارد، بنابراین ما بیش از این از ادله استصحاب نمی فهمیم، پس بنابراین باید به این مطلب توجه بکنیم که مبنای سوم درست است و براساس مبنای سوم پس آن استدلال که ما بگوییم این جا استصحاب جاری نمی شود چون باید یا خودش حکم شرعی باشد یا ذی اثر شرعی باشد این استدلال ناتمام است.

این جا یک نکته ای هم هست در باره عبارات مرحوم شیخ اعظم. ببینید شیخ اعظم قدس سره این جور عبارت شان بود «و المستصحب هنا ليس الا براءة الذمة من التكليف و عدم المنع من الفعل و عدم استحقاق العقاب عليه» هر سه تا این ها را فرموده که چی؟ فرموده ما استصحاب را نمی توانیم جاری بکنیم چون این ها اثر مجعول شرعی ندارد مگر این که قائل بشویم به این که این استصحاب اماره است یا قائل بشویم به این که اصل مثبت حجت است.

اشکال این است که.... قبل از اشکال عرض کنم، آن براءة الذمة من التكليف عنوان وجودی است یا عدمی است؟ براءة الذمة یعنی خلّو الذمة من التكليف. یک امر وجودی است دیگه، امر عدمی نیست. پس بنابراین شاید فتأمل آقای آخوند هم اشاره به این باشد که اگر براءة الذمة باشد نمی توانیم بگوییم آقای آخوند امر عدمی است پس معلوم می شود استصحاب در امر عدمی را جاری نمی داند، یعنی یک تشویشی، یک اختلالی در عبارت شیخ اعظم هست، سه تا مستصحب قرار داده، دو تای آن وجودی است، یکی عدمی است. و اگر مستصحب ما هم عدم استحقاق العقاب باشد، با عدم استحقاق العقاب دوباره بگوییم اثر عدم استحقاق العقاب، عدم استحقاق العقاب است. این یک مقداری اختلال دارد فلذا بعداً هم ایشان می فرماید

«لا یترتب علی المستصحابات المذكورة» معلوم می شود این ها را سه تا مستصحاب جدای از هم دیگر فرض کرده است. یک اختلال این جوری در عبارت شیخ اعظم قدس سره وجود دارد که سه تا مستصحاب را فرض کرده با این که یکی اثر آن نیست، این نفس آن است که آن آخری باشد. در آن اولی هم وجودی است؛ خلوّ الذهن من البرائة الذمة، برائة الذمة امر وجودی است. و اگر این را گفته باشد، برائة الذمة مقصودش باشد که امر وجودی است دیگه آن استنباط مرحوم آخوند درست نمی آید که معلوم می شود ایشان استصحاب در عدمیات را جاری نمی دانسته. ممکن است کسی بگوید بله ایشان سه تا گفته حالا نظرش به آن دو تا بوده نه به این دومی، به این وسطی بوده. بنابراین یک اختلال این جوری در عبارت شیخ اعظم قدس سره وجود دارد که مهم نیست از بزرگان. و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۸۱ - ۱۳۹۶/۰۱/۲۶

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

بحث در استدلال به استصحاب بود برای اثبات برائت شرعی در شبهات حکمیه که گفته شد این استصحاب تقاریر عدیده دارد و به ملاحظه این که متیقن های سابق ما متعدد است. و در جریان استصحاب بجمیع شعبه اشکالاتی وارد شده که بعضی از آن ها را مطرح کردیم، بقی اشکالات دیگری. بقی اشکالات آخر.

اشکال دیگر، اشکالی است که محقق نائینی قدس سره فرمودند و آن این است که در این جور موارد ما یک قرینه عقلیه داریم بر این که اطلاعات ادله استصحاب شامل این موارد نمی شود و آن قرینه عقلیه این است که تعبد و اثبات یک امری به تعبد در مواردی که خود آن امر بالوجدان حاصل است این تحصیل حاصل است بلکه اردع اقسام تحصیل حاصل است. یک وقت هست که ما یک چیزی را عالم هستیم حالا می خواهند دو مرتبه ما را.... عالم وجدانی و واقعی هستیم، دو مرتبه بخواهند ما را عالم وجدانی و حقیقی کنند به آن شیء، این محال است اما دیگه نمی شود گفت اردع است چون این هم شبیه آن است بلکه ممکن است گاهی بالاتر باشد، ما علم الیقین داریم، حق الیقین کنند، بالاتر کنند. گاهی تعبد داریم، علم تعبدی به یک چیزی داریم می آیند دوباره ما را عالم تعبدی بخواهند بکنند. این هم محال است چون حاصل است اما دیگه اردع نیست. اما یک وقت یک چیزی را بالوجدان یقین داریم، یقین دارم روز است، شارع بیاید بگوید من متعبد می کنم تو را به این که روز است. این دیگه اردع انواع است، من علم وجدانی دارم دیگه علم تعبدی برای چه؟ هم تحصیل حاصل است، هم اردع انواع تحصیل حاصل است در این موارد. حالا در مانحن فیه فرمودند این چنین است، چطور؟ برای خاطر این که موضوع عدم استحقاق عقاب نفس شک در واقع است بعد الفحص و الیأس. همین که انسان فحص کرد و می یوس از ظفر به دلیل شد و در وجدان خودش دید شک دارد نسبت به حکم واقعی، این تمام الموضوع است عند العقل برای عدم استحقاق عقاب و قبح عقاب. پس در موارد شبهات حکمیه بعد الفحص و الیأس فقیه یقین دارد، علم وجدانی دارد که استحقاق عقاب وجود ندارد. حالا شارع بیاید بگوید من تو را متعبد می کنم به این که این وجوب مشکوک نیست یا این

حرمت مشکوک نیست برای چه؟ برای ترتیب همین اثر عدم استحقاق عقاب و عدم عقاب. این یعنی ما را متعبد کردن به یک چیزی که حاصل است، ما می‌دانیم بالوجدان عقاب نیست، استحقاق نیست، دوباره شارع به همین ما را متعبد می‌خواهد بکند، آن هم به اردع انواع التحصیل الحاصل، چون آن که حاصل است علم وجدانی است، علم حقیقی است، حالا شما می‌خواهی ما را متعبد بکنی که بنا بگذار، متعبد باش بر این که عقابی نیست، استحقاق عقابی نیست، این اردع انواع تحصیل حاصل و امر محالی است پس بنابراین اطلاعات ادله لاتنقض الیقین بالشک آن‌ها این صور را شامل نمی‌شود، این قرینه عقلی است که مراد مولی از این عبارات این صور نیست. این فرمایش محقق نائینی علی ما ناسبه الیه در اجود التقریرات از ایشان نقل کردند.

در قبال این فرمایش وجوهی از مطالب هست حالا ایراداً که باید این‌ها را بررسی کنیم. امر اول این است که این حرف اخیر که این اردع انواع است این جا هم شما می‌خواهید با استصحاب ما را متعبد کنید به چیزی که بالوجدان حاصل است این تمام نیست. چرا؟ برای خاطر این که اگر ما این جا استصحاب را جاری بدانیم این اثر می‌شود اثر واقعی، وجدانی، حقیقی، قطعی. و این یک مغالطه است و یک توهم خلاقی است که در مقام شده. چطور؟ چون همان طور که قبلاً توضیح داده شد علی ضوء کلمات بزرگان اگر شارع بیاورد ما را متعبد بکند به این که وجوب این جا نیست، حرمت این جا نیست، به این عدم وجوب و این عدم حرمت ما را متعبد بگوید استصحاب عدم وجوب در این جا داریم، استصحاب عدم حرمت داریم، لاتنقض آن عدم یقین به عدم وجوب را، یقین به عدم حرمت را، این را نقض نکن و فرض این است که حرفش را ما یقین داریم که گفته به ما، یعنی حجت است برای ما چون تا دلیل استصحاب را یقین به حجت بودن آن را نداشته باشیم به درد نمی‌خورد. پس ما یقین داریم که حجت اقامه کرده شارع بر این که بگو آن عدم الوجوب الان هم هست، آن عدم الحرمة الان هم هست. وقتی یقین داریم اقامه حجت کرده بر این جهت، آیا یقین پیدا نمی‌کنیم بر این که پس عقابش قبیح است؟ یقین نمی‌کنیم که استحقاق عقاب نیست؟ ترتب عدم استحقاق عقاب و ترتب قبح عقاب این جا دیگه وجدانی است بر این نه این که متعبد به است. قیاس این جا به جای این که آن اثر یک اثر شرعی باشد با این جا که این اثر عقلی است وقتی در دیدگاه عقل این اثر عقلی یترتب بر همین مطلب، عقل می‌گوید اگر خود مولی یقین کردی که تو را متعبد به عدم یک چیزی کرد آن جا استحقاق عقاب نیست حق عقوبت نداری. اگر شما را متعبد کرد ولو در واقع باشد. ولی وقتی خودش آمد این تمام الموضوع است برای حکم عقل به عدم استحقاق و قبح عقاب بالایان. پس این فرق می‌کند با این که ما در یک جایی یقین داریم که این آب با هیچ عاملی ملاقات نکرده نه سابقاً و نه حالا از عوامل تنجیس، یقین به طهارت داریم. شارع بیاورد این جا بگوید قبلاً که یقین داشتی حالا استصحاب عدم ملاقات کن برای این که بگویی این آب پاک است بالتعبد، این جا درسته، می‌گوییم آقا ما وجداناً می‌دانیم پاک است. حالا شما می‌خواهی ما را متعبد بکنی به این که بگویی پاک است. این جا درسته، این جا تعبد به یک امری است که ما علم وجدانی به آن داریم، طهارت را وجداناً می‌دانیم چون می‌دانیم با هیچ چیز از عوامل تنجیس ملاقات نکرده حالا ما را می‌خواهد متعبد بکند به همین طهارت، این غلط است. اما این در مانحن فیه این جور نیست، درسته پای استصحاب در میان است ولی هر جا که پای استصحاب در میان باشد که آن نتیجه نمی‌شود نتیجه تعبدی. در جایی که آن نتیجه عقلاً مترتب بر خود جریان استصحاب است که جریان استصحاب که بالوجدان است، پس آن اثر هم می‌شود بالوجدان، آن اثر هم می‌شود حقیقی. این جا فرض این است که جریان استصحاب را

ما از ادله... فرض می‌کنیم که اشکال‌های دیگر را غمض عین کردیم دیگه، می‌خواهیم بگوییم اردع است یعنی می‌دانیم ادله استصحاب این جا را می‌گیرد، این جا حجت است. اگر ادله استصحاب این جا را بگیرد این اثر بر خود نفس جریان استصحاب بار است، عقل می‌گوید اگر شارع شما را به استصحابه متعبد کرد بر این که ماسبق الان وجود دارد که ماسبق عدم وجوب است، عدم حرمت است، نتیجه خود این استصحاب، نه مستصحاب، نتیجه خود این استصحاب این است که دیگه شما استحقاق عقاب ندارید، دیگه قبیح است که او بیاید مؤاخذه کند و عقاب بخواهد بکند. بنابراین این فرمایش محقق نائینی که در کلمات تلامذه ایشان هم قدس الله اسرارهم، کأنّ این قسمت مورد مناقشه واقع نشده که بله اگر این جوری باشد، چنین چیزی لازم می‌آید این یک مغالطه است و منشأ این توهم همین شده که استصحاب یک امر تعبدی است ولی توجه نشده که استصحاب نسبت به مستصحاب امر تعبدی است اما نسبت به آثار، نه نسبت به بعض آثار که منها این اثر باشد موضوع واقعی وجدانی است، دیگه نسبت به آن ما یقین پیدا می‌کنیم، آن اثر واقعی و وجدانی است و تعبدی نیست. این امر اول.

امر دوم این است که حالا این مطلب را اگر از ایشان بپذیریم ما تارةً می‌خواهیم تمسک به استصحاب بکنیم برای اثبات برائت شرعیه در قبال کسی که برائت عقلیه را قبول دارد، آن وقت جای این مسائل و این حرف‌ها پیدا می‌شود. ولی تارةً می‌خواهیم با استصحاب برائت شرعیه را اثبات کنیم در قبال کسی که حق الطاعه‌ای هست مثل شهید صدر، مثل محقق داماد علی ما نسب الیه و بعضی دیگر. این‌هایی که می‌گویند عقل ما حکم به برائت نمی‌کند در موارد شک در تکلیف حتی بعد الفحص. در دیدگاه فهم ما بین قبل الفحص و بعد الفحص فرقی نیست. همان طور که قبل الفحص همه حق الطاعه‌ای هستند و همه قبول دارند، بعد الفحص و یأس عن الظفر بالدلیل هم به نظر ما همان جور است. در قبال این کس‌ها، این جور قائلین، تمسک به استصحاب این جور اشکالی دیگه ندارد. پس تمسک به استصحاب اگر هدف ما از تمسک به استصحاب این است که اگر شما در مسأله قبح عقاب بلایان گیر دارید، برای شما ثابت نیست، حق الطاعه‌ای هستید، ما با استصحاب برای شما اثبات می‌کنیم. بنابراین این جوری نیست که بگوییم تمسک به استصحاب در این باب غلط است، وجوه غیرناهمه است. نه این برای اثبات در مقابل یک مبنای مهم که یک عده‌ای دارند نافع است.

امر سوم که این جا باید به آن توجه کنیم این است که آیا حالا این اشکال محقق نائینی وارد هست یا وارد نیست؟ از این جواب‌هایی داده شده؛

جواب اول فرمایش محقق خویی قدس سره است که این حرف را استاد نپذیرفتند. فرموده که با جریان استصحاب موضوع قاعده قبح عقاب بلایان از بین می‌رود و وقتی از بین می‌رود پس نیست که تحصیل حاصل بشود. موضوع ندارد آن مطلب، و به عبارت آخری جریان قاعده قبح عقاب بلایان متفرع است بر این که این جا استصحاب نباشد. اگر استصحاب بود دیگه آن وجود ندارد. حالا توضیح ذلک:

ایشان فرموده اگر یک اثری مال اعم از واقع و شک در واقع بود، مثل مانحن فیه که عدم وجوب، عدم حرمت این چیست؟؟ اثرش عدم استحقاق و عدم عقوبت است. شک در واقع هم، شک در وجوب و حرمت هم اثرش همین است، بعد الفحص و الیأس. پس عدم الاستحقاق و عدم العقوبه اثر للأعم من الواقع؛ خود آن مستصحاب یا شک در آن. این جور جاها این اشکالی

که شما گفتید که لازم می‌آید تحصیل حاصل و اردع انحاء تحصیل حاصل، نه چنین چیزی پیش نمی‌آید. چرا؟ چون با تعبد به این که شارع می‌فرماید متعبدی به این که وجوب نیست، حرمت نیست من دیگه عملاً شکی در وجوب و حرمت ندارم. وقتی شکی در وجوب و حرمت نداشتیم، پس بنابراین حکمی که یترتب علی الشک دیگه وجود ندارد دیگه، موضوع آن نیست تا شما بگویید این بالوجدان هست بخواهی با تعبد اثبات بکنی، لازم می‌آید تحصیل حاصل آن هم اردع انحاء تحصیل حاصل. نه، آن استصحاب اگر در کنار حفظ موضوع برای آن بود که برای علم وجدانی حاصل می‌شد بله این اشکال شما... ولی این دو تا در کنار هم نیستند، آن مذهب موضوع این هست، وقتی مذهب موضوع این بود پس دیگه این اشکال باقی نمی‌ماند و این جا این چنینی است.

س: ...

ج: چرا؟

س: ...

ج: تحصیل حاصل است؟

س: ??

ج: نفرمودند، حالا یک شما می‌گویید لغو است، اکل من الغفاء یعنی چه؟

س: ...

ج: اشکالی دارد؟

س: ?? اشکالش همین است که...

ج: غیر عقلایی است بفرمایید؟ و الا آدم سیر که می‌شود حالا چه این جور لقمه بگذارد چه آن جوری بگذارد توی ذهنش، بلکه یک هنری است چون الان واقعاً شما می‌توانید برسانید؟

س: ...

ج: حالا پس بنابراین قبول می‌کنید که آن اشکال تحصیل حاصل که آقا نائینی فرموده یا یک اشکال دیگر شما بکنید تا ببینیم آن اشکال وارد است یا نه، اشکال آقای نائینی که می‌گوید که این تحصیل حاصل است و مستحیل است، این استحاله، استحاله به عقل نظری است نه به عقلی عملی. یعنی نه این که قبیح است. فرق است بین این دو تا.

س: ??

ج: تحصیل حاصل امتناع ذاتی دارد به عقل نظری، اما قبیح انجام دادن که استحاله ذاتی ندارد تحقق آن.

س: ...

ج: نه، یعنی این جا همان محالیت بالاتر است، افزون است، از همان سنخ است.

س: ...

ج: بله، استدلال فلسفی دارد؛ چیزی که حاصل است دومرتبه وجود پیدا نمی کند. به قبیح است و فلان است و این ها نیست. این قابلیت تحقق در این جا نیست، آقای نائینی فرموده این تحصیل حاصل است، قابلیت وجود دیگه ندارد، چیزی که موجود است که دوباره موجود نمی شود که. این که بگوید قبیح است، نه می تواند موجود بشود منتها قبیح است.

پس اشکال آقای نائینی از آن سنخ اشکال ها است که این تحصیل حاصل است، آقای خویی می فرماید نه این تحصیل حاصل نیست به این بیان که با استصحاب ما موضوع قاعده قبح عقاب بلایان و موضوع استحقاق العقاب معدوم می شود از بین می رود، پس بنابراین. این فرمایش محقق خویی قدس سره.

آیا این جواب درست است به محقق نائینی أم لا؟

قد يقال که این جواب تمام نیست، چرا؟ چون استصحاب عدم وجوب یا عدم حرمت موضوع قبح عقاب بلایان را از بین نمی برد. چرا؟ چون عقاب بلایان علی الحرمة، عقاب بلایان علی الوجوب این را چه از بین می برد؟ بیان بر وجوب، بیان بر حرمت. نه بیان بر عدم وجوب، نه بیان بر عدم حرمت، این که موضوع آن را از بین نمی برد، این در کنار آن می تواند باشد. و به دو جهت این جا قبح وجود داشته باشد یا به دو جهت امکان نداشته باشد. خوب دقت می فرمایید؟ شما قاعده تان چیست؟؟ قبح عقاب بلایان بر آن که می خواهید عقاب بکنید، مولی برای چه می خواهد عقاب بکند؟ بر وجوب، بر حرمت بلایان علی الوجوب، بلایان علی الحرمة عقاب قبیح است. اگر بیاید استصحاب عدم حرمت بکند، عدم وجوب بکند این موضوع آن را از بین نمی برد، بلکه موضوع آن را بیشتر تثبیت می کند. می گوید تو خودت داری می گویی وجوب نیست پس بیانی بر وجوب نیست، پس بیانی بر حرمت نیست نه این که موضوع آن را از بین می برد.

س: ...

ج: صحبت از لغو نمی کنیم.

س: ... تحصیل حاصل است.

ج: چرا؟

س: ??

ج: چرا هست.

س: ...

ج: اگر روایت گفت که مباح است به دلالت التزام آن جا که اماره است دیگه، به دلالت التزام می گوید وجوب نیست، می گوید حرمت نیست.

س: ...

ج: همین دیگه می گوید بیان نیست. دلالت می کند می گوید بیان بر آن ... پس به دلالت التزام می گوید آن بیان ندارد، به دلالت التزام می گوید ما بر آن بیانی نداریم، در وجوب بیانی نداریم، پس بنابراین این-باز دقت کافی کأن اعمال نشده و آقای نائینی می گوید نه این دو تا...

س: ...

ج: ولو این دلیل باطل است؟ حرف ایشان این است که چنین دلیلی باطل است، خیال شما را راحت می کند.

س: ...

ج: تحصیل حاصل مگر محال نیست، وقتی تحصیل حاصل محال بود همین طور اول که شروع کردم این کلام توی عبارت ایشان نیست ولی توضیحاً آوردم که امثال این فرمایشات را نفرمایید. عرض کردم که به خاطر این جهت عقلی پس اطلاعات ادله استصحاب این جا را نمی گیرد. پس چنین دلیلی وجود ندارد که شما خیال تان راحت باشد، به توهّم می خواهید خیال تان راحت باشد. ایشان می گوید وجود ندارد، می گوید چون به خاطر این اشکال عقلی می فهمیم ادله استصحاب اطلاّش شامل این جور موارد نمی شود پس جاری نیست.

س: ...

ج: ببینید آن عقل چه می گفت؟ می گفت اگر آن وجوب بیان ندارد، با این استصحاب آن وجوب بیان پیدا می کند؟

س: ...

ج: به همان تکلیف یعنی می رساند به وجوب. این هنوز موجود است، این شک من نسبت به آن هنوز وجود دارد.

س: ...

ج: نه، بیان بر آن درست می کند؟ بیان که برای آن درست نمی کند. بیان بر وجوب که درست نمی شود که.

س: ...

ج: چرا؟

س: ...

ج: چه مجهول نیست؟

س: ...

ج: بیان دارد؟

س: ...

ج: نه، بیان بر آن درست نمی‌کند هذا علاوه بر این که این جور هم عرض کنیم به این که اصلاً معنا دارد که ما بگوییم حکم شرع حاکم می‌شود و موضوع حکم عقل را از بین می‌برد؟ عقل می‌گوید چه؟ می‌گوید هر جا شما شک داری وجداناً و شارع تعبد به حکم نکرده عقاب در آن جا نیست، این حرف عقل است. و ما در این جا شک وجدانی که از بین نمی‌رود، شک وجدانی ما موجود است شارع هم که می‌دانیم تعبد به وجود حکم نکرده، به حکم نکرده. این را هم می‌دانیم. چون اگر تعبد کرده، تعبد به عدم حکم است نه تعبد به حکم. پس آن که موضوع حکم عقل است چیست... این است که شما شک وجدانی داشته باشی و شارع هم تعبد به حکم نکرده باشد، هر وقت این چنین بود عقاب قبیح است پس استحقاق هم وجود ندارد، آیا در این موارد با استصحاب این موضوع حکم عقل از بین می‌رود که شما می‌فرمایید با آن، آن از بین می‌رود؟ شک وجدانی را که از بین نمی‌برد. با این هم یقین به عدم تعبد به وجوب و حرمت باز از بین نمی‌رود، ما یقین داریم تعبدی نسبت به وجوب و حرمت نداریم. پس بنابراین داستان حکومت و این‌ها در این باب و از این باب بخواهیم بگوییم که این موضوع را از بین می‌برد این هم محل تأمل و اشکال است در فرمایش محقق خویی.

جواب آخر:

جواب دیگری که این جا ممکن است داده بشود این است که این جا تحصیل حاصل نیست چون ما هو حاصل غیر ما یوجد و یحصل است و مایحصل غیر ما هو حاصل است.

توضیح مطلب این است که ما یک قبح عقاب بلبیان داریم، یک قبح عقاب مع البیان علی العدم داریم که قبلاً هم می‌گفتیم این را. که این دومی در دیدگاه عقل ملاکش فرق می‌کند و اقبیح است از آن قبیح. این دومی می‌گوید خودت گفتی عقاب ندارد، خودت گفتی وجوب ندارد، خودت گفتی حرمت ندارد، خودت گفتی عقاب نمی‌کنم، با بیان بر عدم عقاب بیایی عقاب بکنی این دیگه خیلی نامردی است، این خلف وعده است، این قبحش غیر از این است که هیچی نگفته. آن جا در آن صورت... فلذا بعضی‌ها پیدا می‌شود می‌گویند شاید اصلاً قبح ندارد، عیب ندرد. قبح در آن صورت اصلاً محل کلام است، حق الطاعه‌ای‌ها می‌گویند قبح ندارد اصلاً. اما حق الطاعه‌ای این جا را هم قبول دارد که اگر خودش گفت عقاب نمی‌کنم بیاید عقاب بکند. پس بنابراین این جا دو تا مطلب حاصل است؛ با شک در تکلیف آن قبحی موجود است و با تعبد شارع به این که تکلیف نیست یک قبح دیگری است، همان که آن جا حاصل است این جا حاصل نیست. بله جامع بینهما که مطلق الأمنیة باشد بله حاصل بوده. جامع بینهما است. اما شارع می‌خواهد خیال‌ها خیلی راحت باشد، هیچ دغدغه‌ای نداشته باشد به این که حالا یک کسی ممکن است توی ذهنش هم خطور بکند، حق الطاعه‌ای هم نشده باشد ولی بگوید مثلاً شهید صدر گفته، آن گفته، همین طور یک وسوسه‌ای، دغدغه‌ای داشته باشد می‌آید یک کاری می‌کند که دیگه کسی نمی‌تواند بگوید، این اقبیح است. پس بنابراین تحصیل ما هو حاصل نیست، آن که حاصل است قبحی است که در درجه خفیف‌تر است و

موضوعش هم عدم البیان است، آن که می‌خواهد حاصل بشود با استصحاب آن موضوعش بیان بر عدم است و امر اقبیح است و ملاک آخری دارد. ملاکش خلف وعده است، تخلف است، نامردی است، این‌ها است. پس بنابراین به آقای نائینی رضوان الله علیه جواب بدهیم و هناك جواب آخر للمحقق التبریزی قدس سره که ببینیم ایشان چه می‌فرمایند، این هم فردای درسی. فردا یکشنبه ما هر چه کوشش کردیم که آقایان جلساتی که برای انتخابات و این‌ها لازم است بگذارند روزهای تعطیل، البته من دیروز هم صبح و عصر تهران رفتم برای این که باز امروز این جا تعطیل نشود ولی حالا بالاخره کار اسلام و نظام و این‌ها است که ان شاء الله شماها هم در ثواب این جهت شریک باشید، فردا بالاخره تعطیل است برای کارهای انتخابات، امیدواریم که بعدش تعطیل نباشد و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۸۲ - ۱۳۹۶/۰۲/۰۹

بسمه تعالی

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 بقیه الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

حلول ماه مبارک شعبان الذی حَفَفَتْهُ مِنْكَ بِالرَّحْمَةِ وَ الرِّضْوَانِ الَّذِی كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ يَدَأُبُ فِي صِيَامِهِ وَ قِيَامِهِ فِي لَيَالِيهِ وَ أَيَّامِهِ تبریک عرض می‌کنم و امیدواریم که از این فرصت‌های بی‌نظیر که خدای متعال در اختیارمان می‌گذارد بتوانیم بهره شایسته را ان شاء الله ببریم برای دنیا و برزخ‌مان ان شاء الله.

اشکالات جریان استصحاب در شبهات حکمیه - اعم از وجوبیه و تحریمیه -

بحث در این بود که آیا با استصحاب می‌توان اثبات برائت کرد در شبهات حکمیه چه وجوبیه و چه تحریمیه؟ مناقشات در تمسک به استصحاب بود که بیان شد و بررسی شد.

اشکال دیگر: فرمایش مرحوم شیخ اعظم و مرحوم محقق خویی

مناقشه دیگری که شیخ اعظم قدس سره بیان فرموده و محقق خویی هم در مصباح الاصول تبعیت فرموده است منتها با یک تغییر مختصری در بیان و توضیح.

حاصل اشکال این هست که در باب استصحاب گفته می‌شود که باید بقاء موضوع موجود باشد و شرط جریان استصحاب بقاء موضوع است و یا به تعبیر دیگر اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه هست و این شرط در مانحن فیه موجود نیست، متوفر نیست. به تعبیر شیخ اعظم آن اباحه، آن حلیت، آن عدم تکلیفی که ما یقین به آن داریم برای زمانی است که این شخص قابلیت تکلیف نداشته؛ صغیر غیرقابل للتکلیف بوده. یک بچه شیرخواری بوده که قابلیت تکلیف ندارد، صغیر غیرقابل تکلیف بوده، الان یک رجل است، یک مرد است شک می‌کند که آیا شرب تنن حرام است یا حلال است، این بخواهد استصحاب بکند آن حلیتی را که در شیرخواری بوده یا عدم تکلیفی که در زمان شیرخواری داشته این موضوع عوض شده، آن موضوع

صغیر غیرقابل للتکلیف بود، الان کبیر قابل تکلیف است پس بنابراین استصحاب در این موارد به خاطر انتفاء شرط وحدت موضوع و بقاء موضوع تمام نیست. عبارت ایشان این هست:

«مع انه يمكن النظر فيه بناءً على ما سيحییء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع فی الاستصحاب
و موضوع البراءة فی السابق و مناطها هو الصغیر الغير القابل للتکلیف فانسحابها فی القابل

آدمی که قابل است الان

اشبه بالقیاس من الاستصحاب»

این اسراء حکم من موضوع إلى موضوع آخر می شود که این استصحاب نیست، این قیاس است در حقیقت. محقق خویی قدس سره بیان شان این است که آن حلیت سابقه را ما از کجا استفاده کردیم؟ از «رُفَع القلم عن الصبی» پس موضوع برای آن حلیت صبی است و الان این صبی نیست این رجل است پس موضوع تغییر پیدا کرده و باقی نیست. بنابراین شرط استصحاب که بقاء موضوع است که این شرط را هم از کجا به دست آوردیم؟ از خود واژه نقض «لاتنقض الیقین بالشک» اگر موضوع واحد باشد ما حکم قبلی را در زمان شک پیاده نکنیم نقض صادق است، اما اگر موضوع اصلاً عوض شده این جا دیگه نقض حکم سابق نیست، صدق نمی کند چون دو تا موضوع است. مثلاً «يجب اکرام زید» ما عمرو را اکرام نکردیم، نقض کردیم حکم اکرام زید را؟ عمرو چه ربطی به زید دارد؟ موضوع آخری است. بله اگر خود زید را اکرام نکنیم آن وقت نقض صادق است. پس بنابراین چون موضوع صبی است و صبی غیررجل هست؛ بنابراین بقاء موضوع ما این جاها نداریم بنابراین تمسک به استصحاب نادرست است.

بعد ایشان برای توضیح مطلب چون مطلب مفیدی است ولو بارها هم گفته شده در جاهای مختلف، ایشان می فرمایند عناوینی که در احکام اخذ می شود و موضوع احکام قرار می گیرد سه جور است: تارةً مقوم است به جوری که اگر آن از بین برود موضوع از بین رفته مثل این که «قُلْد العالم» حکم ما قُلْد هست، جواز تقلید یا وجوب تقلید، موضوع ما عالم است حالا اگر این عالم خدای نکرده مبتلای به آلزایمر شد و علومش را از دست داد. ولی هست، می توانیم استصحاب بکنیم بگوییم حالا رساله اش که هست، حالا خودش هم که زنده است استصحاب می کنیم بقاء وجوب تقلید از او را؟ می فرمایند نه، چرا؟ چون قُلْد العالم این جا عالم مقوم این موضوع است، حیث علم اوست، این که الان شده جاهل دیگه، خودش باید تقلید بکند. پس در این موارد که موضوع مقوم.... یعنی آن قید، آن عنوان مقوم موضوع است عند الانتفاء قهراً حکم منتفی می شود و اگر بخواهیم آن حکم را بگوییم این می شود قیاس و سرایت حکم من موضوع إلى موضوع آخر هست و تارةً هست که می دانیم این قیدی که در لسان دلیل اخذ شده این مقوم نیست، از حالات است و حالا در دلیل اخذ شده برای این که معرف باشد. مثلاً یک عالمی آن جا نشسته می گوید «اکرم هذا العالم الجالس» حالا اگر این عالم بلند شد ایستاد شک می کنیم حالا واجب است یا نه به یک جهتی این جا هیچ کس نمی گوید موضوع عوض شده، معلوم است که جالس مقوم موضوع نیست، حالتی ندارد، حالا آن موقع که گفته «اکرم العالم الجالس» به لحاظ این بوده که نشسته بوده، آدرس بوده این، عنوان مشیر بوده این و الا مقوم موضوع حتماً نیست. و ثالثةً مردد می شویم که این عنوانی که اخذ شده آیا مقوم است یا نه مقوم نیست و مشیر است و امثال این ها؟ مثل این که فرموده است که «الماء اذا تغير احد اوصافه الثلاثة بالنجس أو المتنجس ینفعل، یتنجس» حالا این تغییر آیا از حالات است و مثل آن جالس است یا مثل آن علم است؟ اگر مثل علم باشد پس بعد از تغییر زوال تغییر ولو من قبل نفس دیگه انفعال باید نباشد، نجاست باید نباشد چون موضوع منتفی شده. اگر از حالات باشد می شود

حکم باقی باشد. اگر یک جایی دلیلی آمد برای ما روشن شد من قسم الأول است روشن است که استصحاب جاری نمی‌شود، اگر روشن شد که من القسم الثاني است روشن است که استصحاب جاری می‌شود. اگر سومی شد قهراً تمسک به دلیل استصحاب تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه دلیل است. چون امرش مردد است بین این که مقوم باشد فلا یصح، یا از قسم ثانی باشد فیصح، بنابراین امر دائر بین این دو تا است، تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خودش است که بالاتفاق جایز نیست.

حالا ایشان می‌فرماید در مانحن فیه یا ما باید بگوییم ما جازم هستیم که عنوان صبی «رفع القلم عن الصبی» مقوم به قسم اول است. اگر این را استظهار می‌کنیم روشن است که جزماً بگوییم استصحاب این جا جاری نمی‌شود چون اصلاً موضوع عوض شده. و استظهار هم همین را می‌کنیم، ظاهر این است که همین طور است، ادله که صبی را اخذ کرده ظاهرش این است که موضوعیت دارد. اگر می‌گوید که مثلاً يجوز النظر الى الصبی، زن می‌تواند به صبی نظر کند، به رجل نمی‌تواند، به صبی می‌تواند نظر کند، ظاهرش این است که این موضوعیت دارد، بعد که کبیر شد و رجل شد حالا فرض کنیم اگر دلیل نبود می‌توانستیم بگوییم آن موقع که جایز بوده حالا هم جایز است؟ نه. برای این که آن عنوان صبی بوده، عنوان صبی ظاهرش این است که... یا اگر گفت معامله صبی باطل، اگر معاملات الصبی باطل، یا اگر گفت الصبی مهجور، حالا بعداً شک کردیم که این مرد در این خصوص مهجور است یا مهجور نیست به نحو شبهه حکمیه، دلیل نداریم، می‌توانیم استصحاب مهجوریت زمان صبا بت بکنیم؟ نه، چون ظاهر صبی این است که این موضوعیت دارد، این مقوم است. ما این جور استظهار می‌کنیم. حالا اگر کسی ابای از این استظهار داشته باشد لا اقل قسم سوم است و دائر است امر بین این که عنوان صبی در ادله به مقوم اخذ شده باشد یا به نحو حالت. بنابراین تمسک به ادله استصحاب می‌شود تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه‌اش. این توضیح و تکمیلی است که محقق خویی قدس سره بعد از این که می‌فرمایند شیخ فرموده است این جا استصحاب جاری نیست به خاطر بقاء موضوع نیست بعد خودشان این جوری مسأله را توضیح دادند.

جواب‌های اشکال مرحوم شیخ اعظم و مرحوم محقق خویی:

آیا این فرمایش من الشيخ الاعظم و المحقق خویی قدس سرهما تمام هست یا تمام نیست؟ مناقشاتی در این جا وجود دارد باید بررسی کنیم:

جواب اول:

مناقشه اول این هست که این که علمین موضوع را ایشان صغیر غیرقابل قرار داد؛ شیخ. و محقق خویی عنوان صبی قرار داد این تمام نیست چون درست است بعضی ادله مثل مثالی که ایشان زدند «رفع القلم عن الصبی» در آن اخذ شده، کلمه صبی اخذ شده و درست است که صغیر غیرقابل للتکلیف مثل رضیع و رضیعه حکم‌شان آن جاها هم این است که تکلیف ندارند اما به ضرورت فقه عدم تکلیف برای زمان صدق صباوت یا عدم قابلیت صغارت نیست. به ضرورت فقه پسر قبل از این که پانزده سالش تمام بشود اگر سایر علامات بلوغ را نداشته باشد تکلیف ندارد. به ضروره الفقه و حال این که صبی صادق نیست بر یک پسر چهارده ساله. این که در روایات می‌گوید بول رضیع یا صبی مثلاً یک بار آب بریزد، قصر هم نمی‌خواهد، چه هم نمی‌خواهد و خیلی تطهیر آن آسان‌تر است این جا نمی‌شود بگوییم پسر چهارده ساله هم همین جور است که. پس بنابراین پسر چهارده پانزده ساله که وارده پانزده سال شده ولی پانزده سالش تمام نشده این‌ها صبی صادق

نیست بر آن‌ها و هم چنین صغیر غیرقابل للتکلیف هم نیست، قابل تکلیف است بلکه بعضی تکالیف را حتماً دارد. اگر پسر چهارده ساله، پانزده ساله ببیند هدم اسلام می‌خواهد بشود، هدم کعبه می‌خواهد بشود آن هم وظیفه دارد. معمول وظایف بر او نیست اما یک وظایف مهمه‌ای است که لایرضی الشارع به این که حتی ممیز... بله صبی‌ای که اصلاً قابل این نیست که از او چیزی بخواهند او بله، اما ممیزی که می‌فهمد این‌ها که اشکال ندارد. که شارع یک تکالیفی در یک جاهایی به گردن او هم بگذارد.

س: ...

ج: حالا عرض می‌کنم.

اگر صبی در مقابل بالغ است یعنی می‌خواهد بگوید... کنایه از این که به حد پانزده سال نرسیده پس دیگه اشکالی در آن وارد نیست. این می‌شود از قبیل حالات. بلوغ و عدم... یعنی این شخص آن که از ادله استفاده می‌شود، از روی هم رفته ادله استفاده می‌شود این است که اشخاص، انسان‌ها در حالت بلوغ تکالیف بر آن‌ها متوجه است و در حالت عدم بلوغ نه. ولی موضوع انسان است «یا ایها الانسان» موضوع انسان است، ناس است آن‌ها حالاتش است، این‌ها از حالات است مثل این که «الماء المتغیر باحد اوصافه الثلاثه کذا» عرف از این چه می‌فهمد؟ که آب موضوع است نه به وصفه، تغیر حیثیت تعلیلیه است، حالاتش هست.

س: ...

ج: پس موضوعیت ندارد.

س: ...

ج: این جا، می‌خواهیم بگوییم در احکام بلوغ آن‌ها کلمه صبی مثل آن ابواب دیگر نیست که یجوز النظر الی الصبی، یا لایجوز بیع الصبی. آن‌ها که گفته لایجوز بیع الصبی، یا یجوز النظر الی الصبی، ظاهر ادله آن‌ها این است که صبی موضوعیت دارد. اما این جاها که «رفع القلم عن الصبی» داریم اگر باز ادله دیگری نداشتیم کسی ممکن است بگوید موضوعیت دارد. و اگر دلیل همین بود و ما هیچ دلیل دیگری نداشتیم ملتزم می‌شدیم به این مفاد، می‌گفتیم تا صبی است تکلیف ندارد، اما از صباوت که آمد بیرون و می‌شود به او گفت ناس، می‌شود به او گفت انسان. بله خطاب او را هم می‌گیرد، ادله بلوغ است، اجماع است، ضرورت است این‌ها است که ما تقیید می‌کنیم و دست از ادله برمی‌داریم. اگر این‌ها نبود، فقط بود «رفع القلم عن الصبی» همین، می‌گفتیم بله تا وقتی صدق صبی می‌کند، صدق صبی که دیگه نکرد اشکال دارد. فلذا است در همان نظر آن جا هم چه نظر او به این طرف، چه وجوب ستر از آن می‌گوییم تا صبی است اشکال ندارد اما از صباوت که آمد بیرون ولو پسر دوازده ساله است، حالا ممیز است دوازده سالش هست ولو بالغ نشده بر او ولی این جا ممکن است کسی بگوید حرام است نظر بر او.

پس بنابراین می‌خواهیم بگوییم پس این که شیخ اعظم فرمود آن عدم تکلیف، آن برائت برای صغیر غیرقابل للتکلیف است که این فقط برای زمان صباوت یا تا وقتی است که هنوز تمیز پیدا نکرده، اشکال این است که نه این چنین نیست، مجموع ادله، مفاد مجموع ادله، در فقه که خود شما هم ملتزم هستید ما زمانی بعد از آن هم داریم که تکلیف نداشته که صغیر غیرقابل نبوده، بلکه حتی می‌شود گفت رجل غیرمکلف بوده مثل پانزده سالگی که رجل است دیگه، رجل غیرمکلف. و فرمایش محقق خویی که می‌فرماید آن صبی است، صبی بر این صادق نیست، این الان رجل است، او صبی نیست. جواب این است که ما دلیل مان فقط آن نیست که شما بگویید کلمه صبی در آن اخذ شده، آن ادله، آن ضرورت، آن‌ها وجود دارد

مع این که همان دلیلی هم که صبی در آن اخذ شده که فرموده «رفع القلم عن الصبی» می شود گفت که لعل این کنایه است از عدم بلوغ به خاطر آن ضرورت و این ها این کنایه است، صبی از باب بدو امر گفته شده، یا تغلیباً گفته شده. حالا علی تأمل که حالا این جواب دوم را بخواهیم حتماً روی آن تمرکز نکنیم. این مناقشه اول که در این فرمایش است.

جواب دوم: فرمایش شهید صدر و بعضی دیگر از محققین

مناقشه ثانی که شهید صدر و بعضی دیگر از محققین فرموده اند این است که ما وقتی به وجدان عرفی مان مراجعه می کنیم یک قضیه را می بینیم که وجدان ما می پذیرد می بینی درست است. و آن این است که ما این جور بگوییم؛ بگوییم آقا این شرب تن که قبل از بلوغ ما وقتی بچه بودیم بر ما حلال بوده حالا هم همین جور است، آب خوردن آن وقت حلال بوده حالا هم همین جور. اگر موضوع عوض شده که نمی توانیم چنین حرفی بزنیم. این وجدان که ما می توانیم بگوییم همان که آن وقت حلال بوده حالا هم حلال است، آن وقت حرام نبوده حالا هم حرام نیست. این که وجدان ما این را درک می کند حالا ولو نتوانیم تحلیل کنیم، سربسته وقتی می بینیم وجدان ما این را می پذیرد پس معلوم می شود موضوع عوض نشده و الا اگر موضوع عوض شده بود که نمی شد چنین حرفی را زد.

س: ... وجدان ما خیلی وقت ها قیاس است...

ج: اگر خفی است این قدر اشکال ندارد چون پس صدق نقض... ما از دلیل لفظی داریم استفاده می کنیم، این را نقض گرفته.

س: ...

ج: فقهاء نه، عرف. ملاک عرف است در آن جا نه فقهاء بما هم فقهاء.

س: باید وحدت داشته باشد.

ج: دارد به دلیل همین پس موضوع یکی است. موضوع یعنی این آدم، این شخص.

ایشان می فرماید

«و فيه أولاً أنه لا شك في صحة إضافة الصبي بعد البلوغ الإباحة إلى نفسه و صدق أنه بقاء للإباحة السابقة عرفاً و هذا دليل على الانحفاظ الموضوع و وحدته و هو يكفي في جريان الاستصحاب».

این فرمایش ایشان و بعضی محققین دیگر. این اشکال البته به مثل محقق خویی و این ها وارد نیست چون این مطلب عرفی که در ارتکاز و در محاورات می بینیم این در موارد حتی تبدل صورت نوعیه که دیگه قطعاً موضوع عوض شده، نطفه شده آدم، صورت نوعیه بالمره عوض شده؛ نطفه شده آدم. هم انسان می گوید، هم ادله می گوید، هم امیرالمؤمنین (ع) در کلمات شان هست که شما نگاه کن اول چه بودی، می گوید من آن بودم بعد هم می شود جیفه. اول نطفه بودی، بعد جیفه خواهی بود.

جلسه ۸۳ - ۱۳۹۶/۰۲/۱۱

بسمه تعالی

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا اُبی

القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

میلاذ مسعود و مبارک حضرت ابوالفضل العباس (علیه السلام) الذی کان صلب الایمان و نافذ البصیره و مجاهداً فی سبیل الله و صابراً علی ما ابتلاه الله.

خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداء و حضرت معصومه علیها السلام و همه شیعیان و موالیان خاندان عصمت و طهارت و شما گرامیان تبریک عرض می کنیم و امیدوارم که خدای متعال همه ما را هم متحلی به این صفات پسندیده این مرد بزرگ قرار دهد ان شاء الله.

اشکال دیگر بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه (اعم از وجوبیه و تحریمیه): فرمایش مرحوم شیخ اعظم و مرحوم محقق خویی

بحث در این اشکال بود که شیخ اعظم و محقق خویی قدس سرهما فرموده بودند استصحاب در شبهات حکمیه؛ چه تحریمیه چه وجوبیه جاری نمی شود چون بقاء موضوع در این موارد وجود ندارد و این اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه برقرار نیست.

جواب های اشکال مرحوم شیخ اعظم و مرحوم محقق خویی:

جواب اول:

از این یک جواب دادیم و آن این هست که این موضوعی که شیخ اعظم فرمودند که الصغیر الغیر القابل للتکلیف یا محقق خویی فرمودند که در شیخ اشتباه عرض کردم. «الصغیر الغیر القابل للتکلیف» در محقق خویی هم فرمودند صبی بوده الان می دانیم این صبی نیست در زمانی که ما شک می کنیم، یا صغیر غیر قابل للتکلیف نیست پس موضوع باقی نیست. از این جواب دادیم به این که درسته در بعض ادله باب عنوان صبی اخذ شده اما این جور نیست که در کل ادله این چنین باشد بلکه قبیل بلوغ هم که رجل صادق است می دانیم تکلیف نبوده. یعنی از ضروریات است که قبیل تکلیف هم همین جور است. یک ساعت مانده به تکلیف مثلاً، دو ساعت مانده به تکلیف که نام رجل بر او صادق است، دیگر این جوری نیست که بعد از یک ساعت به او بگویند رجل، ولی تا آن رجل گفته نشود. همان را استصحاب می کنیم که موضوع قهراً باقی است. نمی رویم به حالت صباوت، نمی رویم به حال شیرخوارگی، می گوییم همین چند دقیقه پیش که هنوز بالغ نشده بود، تکلیف بر او نبود یا حلال بود این شی برای او، حالا هم همین جور است و موضوع باقی است.

جواب دوم: فرمایش شهید صدر و بعضی دیگر از محققین

جواب دومی که شهید صدر و بعضی محققین دادند این بود که ما از این صحت اطلاقی که وجداناً درک می کنیم پی می بریم که موضوع باقی است و آن این است که صبی بعد از این که رشد کرد اگر یک چیستری آن موقع بر او مباح بوده حالا هم مباح است می گوییم این از اول بر ما مباح بوده حالا هم هست. این نشان این است که این اسناد می دهد این اباحه که در حال صباوت بوده به حال فعلی او و این که در حال فعلی او هست می گوید همان است که در حال صباوت بوده و

عوض نشده. این دلیل بر این است که موضوع را واحد می‌بیند. اگر موضوع متعدد بود که معنا نداشت بگوید همان باقی است، آن برای یک موضوع دیگری بود، این برای موضوع جدیدی است، نباید بگوید آن باقی است، این همان است. پس بنابراین از این تعبیری که وجداناً و ارتکازاً ما می‌بینیم صدق آن را، از این کشف می‌کنیم که این اتحاد دارد. این هم جوابی است که ایشان دادند، که عبارتش را هم آن روز خواندیم.

اشکالات جواب دوم:

این جواب محل تأمل و اشکال هست به این ملاحظه که اولاً منقوض است به موارد تبدل صور نوعیه و باب استحاله. در باب استحاله نطفه می‌شود انسان، می‌شود یک حیوان یا یک بذر می‌شود یک درخت تنومند. این جا همه می‌گویند این همان است شده این، همان نطفه است که شده انسان و حال این که قطعاً استحاله شده و موضوع عوض شده، صورت نوعیه عوض شده. آن که مقوم است از بین رفته اما این صدق وجود دارد و بر همین اساس هم هست که حتی علمای معقول هیولای اولی یا هیولای ثانیه را اثبات کردند، هیولای اولی به خصوص که بالاخره این جور نیست که آن قبلی معدوم بشود بالمره یک چیستزی به جای آن خلق بشود من جدید. بلکه یک ارتباطی بین تمام این سلسله‌ها و حلقاتی که وجود پیدا می‌کند در نظام خلقت و وجود به اراده خدای متعال و افاضه وجود از ناحیه او یک حلقه اتصال کأن دارند که ما به همان می‌گوییم هیولای اولی. هیولای ثانیه همان جسم است که ممکن است تطوراتی در آن پیدا بشود. اما هیولای اولی اصلاً ماهیت عوض می‌شود، صورت نوعیه عوض می‌شود، جنس و فصل و همه عوض می‌شود نه این که جنس هم باقی است فصل‌ها عوض می‌شود. همه عوض می‌شود. در آن جا هم این گفته می‌شود و حال این که شما می‌گویید آن جا استصحاب جاری نمی‌شود چرا؟ چون ملاک در باب استصحاب حداقل این است که بقاء عرفی موضوع است نه بقاء عقلی، حداقل این جور است.

س: ...

ج: نه، آن که ما حالا در باب استصحاب لازم است که محقق خویی هم خودش فرموده است، حالا بعضی از محققان این جا یک مطلبی فرموده‌اند که شاید تمام نباشد، اما آن که هست این که موضوع یعنی آن که مرکب حکم است، مرکب حکم باید متحد باشد، چرا؟ برای این که اگر مرکب حکم متحد نباشد صدق نقض نمی‌کند. اگر گفت «اکرم زیداً» عمرو را اکرام نکردیم، نقض اکرام زید نکردیم چون موضوع دو تا است. یا انسحاب حکم من موضوعِ اِلی موضوعِ آخر کردیم اگر استصحاب بکنیم و این قیاس است، حکم موضوعی را بدون این که خود مولی گفته باشد به موضوع آخر تسری بدهیم.

س: ...

ج: این اشکال بعد هست که مطرح می‌کنیم.

پس بنابراین اشکال از ناحیه انتفاء موضوع و عدم وحدت این اشکال وارد نیست و حق در جواب همان جواب اولی است که دادیم.

جواب سوم:

حالا علاوه بر این ما چرا صورت استصحاب‌مان را یک جوری طرح کنیم که قافیه به تنگ بیاید اشکال در آن ایجاد بشود. ما می‌گوییم آقا این همین آدم بالغ، همین قبلاً همین حکم را داشت، این وجوب را داشت، این حرمت را داشت؟

نداشت دیگر ولو به انتفاء موضوع. نمی‌آییم حکم آن زمانی که صغیر بود را بخواهیم استصحاب بکنیم تا شما بگویید که آن با این فرق می‌کند. نه ما همین را می‌گوییم، می‌گوییم همین آن موقعی که نبود که قهراً آن موقع که نبود حالا یا مساوق بود با این که اصلاً وجودی نبود یا صغارت بود، صباوت بود، این بالاخره نبود. این موضوع آن موقعی که نبود که کار نداریم نبودن آن در چه چیست؟ تجلی داشت، این بالاخره نبود. آن موقع که این نبود این حکم را داشت؟ نه. این تکلیف را داشت؟ نه، حالا هم آن را استصحاب می‌کنیم بنابراین کسی که استصحاب عدم ازلی را جاری می‌داند و آن را اشکال نمی‌کند می‌تواند به این صورت تقریب بکند و دیگر اصلاً آن اشکال پیش نمی‌آید. که این هم شاید جواب اخیری باشد که باز شهید صدر هم فرموده و این درست است. این اشکال هم پایان یافت.

اشکال دیگری که در مقام مطرح شده... البته مطرح شده به معنای نه این که حتماً کسی قائل به آن شده، بلکه به عنوان یک توهم و اشکال مطرح می‌شود.

س: ...

ج: چرا یادم رفت، گفتم منقوض است به آن. و ثانیاً عرض کردیم این شهادت نفسی که گفته می‌شود براساس یک تسامح است. اما بالحقیقه می‌گوید نه، این غیر از آن است، این که الان نطفه نیست، این چیست؟ دیگری است بنابراین، این که در ارتکاز خودمان می‌بینیم به چه نحو می‌بینیم، به نحو حقیقت عرفیه می‌بینیم یا نه به نحو همان امر مسامحی و مجازی می‌بینیم.

اشکال دیگری که در مقام مطرح است همین است که این آقا اشاره فرمودند....

س: اشکال حلی نشد، جواب اشکال نقضی شد...

ج: نه، آن جواب را نقض می‌کنیم به آن، دو؛ این که نه، آن که در وجدان هست تسامح است، نمی‌گوید این همان است.

س: ... چهارده ساله، پانزده ساله واقعاً یکی است.

ج: بله، آن که جواب اول بود که خودمان دادیم.

س: ...

ج: بله، حتی ... حقیقی دارد. یک ساعت قبل و چند دقیقه قبل با بعدش. آن جواب اول بود که عرض کردیم.

اشکال دیگر بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه (اعم از تحریمیه و وجوبیه):

اشکال دیگری که در مقام مطرح می‌شود این است که استصحاب در این موارد از قبیل استصحاب کلی قسم ثالث است که استصحاب کلی قسم ثالث جاری نیست و باطل است.

استصحاب کلی می‌دانید که دارای سه قسم و محقق خویی هم یک قسمی اضافه کردند؛ چهار قسم.

حالا آن سه قسم معروف این است که تارةً یک یقینی داریم در حالت سابقه، یک فرد مشخص معینی را یقین داریم موجود بوده و کلی هم در ضمن آن موجود بوده مثل این که حالا مثال معروفش می‌دانیم در دار زید بوده و برای وجود کلی انسان در دار یک اثری بار است. حالا بعد این زید را شک کردیم که آیا هست تا این که کلی انسان هم باشد و آن اثر شرعی بار بشود یا نیست؟ این جا همان طور که استصحاب فرد جاری است استصحاب کلی را هم می‌توانید جاری کنید. این قسم اول.

قسم ثانی؛ این هست که می‌دانیم این کلی در ضمن یک فردی که یا طویل البقاء است یا قصیر البقاء است که الان

حتماً از بین رفته، این محقق شده. پس می‌دانیم کلی در ضمن یک فردی که آن فرد امرش مردد است بین این که یک فردی بود که دارای عمر طولانی بود که الان هم اگر آن باشد الان باقی است یا نه، مثل فیل و ... که مثال می‌زنند. می‌دانیم حیوان در این دار بود، این را می‌دانیم اما نمی‌دانیم این حیوان که در این دار تحقق داشت در ضمن بغ بود که بیش از یک سال عمر نمی‌کند یا در ضمن فیل بود که سالیان متمادی عمر می‌کند که الان هم اگر فیل بوده الان هست. یا مثال واقعی‌تر این هست که می‌دانیم ما محدث بودیم اما نمی‌دانیم که این محدث بودن برای حدث اصغر بود یا اکبر بود، برای کدام بود؟ اگر برای حدث اصغر بود الان وضو گرفتیم یا بگیریم می‌دانیم از بین رفته، اگر برای حدث اکبر بوده نه، تا غسل نکنند از بین نمی‌رود و وضوی او از بین نرفته.

پس اصل تحقق کلی را علم داریم اما این که این کلی در ضمن آن فرد قصیر بود یا آن فرد طویل؟ این را شک داریم، این را نمی‌دانیم. این جا هم گفتند استصحاب کلی را می‌توانیم جاری بکنیم و اشکالی ندارد این هم قسم ثانی است. قسم ثالث؛ این است که می‌دانیم این کلی محقق بود در ضمن یک فردی. یعنی آن که منشأ علم ما به تحقق کلی است این است که بله می‌دانیم این فرد موجود بوده، این کلی هم در ضمن آن موجود بود، این را یقین داریم. در زمان بعد می‌دانیم آن منشأ علم ما حتماً از بین رفته. آن فردی که باعث شده بود وجودش که ما به واسطه آن علم پیدا کنیم کلی هست آن حتماً از بین رفته. اما باز احتمال می‌دهیم لعل کلی باقی باشد، چرا؟ برای خاطر این که یا در کنار آن فرد قبلی یک فرد دیگری هم وجود داشته احتمالاً شاید، یا حین زوال آن یک فرد جدیدی احداث شده. مثلاً می‌دانستیم که در این خانه انسان بود چون زید بود، این را می‌دانیم، یقین داریم زید از خانه رفت بیرون اما حالا آیا خانه بی‌آدم است، انسان در آن نیست؟ می‌گوییم نمی‌دانیم شاید باشد چون ما یقین داشتیم زید است، شاید عمرو هم آن جا بوده عمرو بیرون نرفت، ما از در نگاه می‌کردیم، زید فقط رفت، لعل عمرو باشد و با عمرو انسان باقی باشد، انسان کلی. یا لعل زید رفته بیرون شاید عمرو از آن در آمده که ما ندیدیم که عین زوال این و خروج این عمرو از یک در دیگر داخل شده که ما ندیدیم. پس احتمال بقاء انسان را این جا می‌دهیم.

این قسم جاری هست یا جاری نیست؟ معروف این است که این قسم جاری نیست حالا ابعالش و چراییت مسأله در مسأله استصحاب که گفته شده است؛ مرحوم آقای حائری قدس سره از والد معظم‌شان نقل می‌کردند که این مسلک شیخ این بود که این جا ظاهراً در قسم ثالث هم. فاضل اردکانی که در کربلا و از بزرگ علمای اسلام هست، هم علماً هم عملاً. ایشان یک سفری شیخ انصاری با میرزای شیرازی که آن موقع میرزای شیرازی از فضایی درس مرحوم شیخ بود برای زیارت مشرف می‌شود کربلا، کربلا درس‌ها برقرار بوده. میرزای شیرازی می‌رود درس فاضل اردکانی می‌بیند فاضل اردکانی این قسم سوم را مطرح کرد که آقای خونساری؛ آقای آسید محمدتقی خوانساری کردند که این همین بحث بوده و بهتر از شیخ هم بین کرد، بعد مناقشه کرد در آن. میرزای شیرازی هرچه فکر دید مناقشه مثل این که درست است. وقتی برمی‌گشتند به نجف به شیخ در طراده که نشسته بودند آبی برمی‌گشتند. گفت این فاضل اردکانی چنین اشکالی کرد به این، می‌گوید شیخ تا نجف در فکر فرو رفت و بالاخره پذیرفت که این اشکال وارد است و دست از جریان استصحاب در قسم ثالث برداشت. و این جهت معنوی را هم عرض بکنم حالا که این اواخر مرحوم فاضل اردکانی مبتلا شده بود به استسقاء و آب برای او مضر بود، پزشکان گفته بودند نباید آب بخورد. آن ساعت‌های آخر خودش به فرزندش گفت که یک آب بیاور، آب خنکی خورد، گفت آب گوارایی نوشیدیم مرگ خوبی هم بکنیم، خوابید و به رحمت خدا رفت.

حالا این مستشکل می‌خواهد بگوید این جا اتفاقاً از همین قسم سوم است چرا؟ چون ما دو جور اباحه داریم؛ یکی اباحه

اقتضائیه برای طفل داریم که مصلحت طفل این است که مادامی که صبی است، طفل است اباحه داشته باشد. یکی هم اباحه لاقتضائی داریم که به خاطر مصلحت طفل نیست، به خاطر این که این کار اصلاً مصلحت ندارد نه برای بزرگان نه برای صبی‌ها نه برای هیچ چیست.

ما می‌دانیم که آن وقتی که این صبی بوده آن مصلحت اقتضائیه، آن اباحه اقتضائیه وجود داشته و اباحه، اصل اباحه، کلی اباحه در لباس آن اباحه اقتضائی محقق بوده. آن را که حتماً می‌دانیم از بین رفته چون آن برای زمان صباوت است، برای صغارت است، آن که حتماً از بین رفته. نمی‌دانیم در کنار آن اباحه اباحه لاقتضائی بوده یا عند زوال آن اباحه اباحه لاقتضائی وجود پیدا کرده تا این که اباحه کلی ادامه داشته باشد یا نه؟ این می‌شود همان قسم دیگر. پس بنابراین به خاطر این جهت این استصحاب در شبهات حکمیه محل اشکال است.

جواب اشکال دیگر:

جواب این سخن هم روشن است، این یک مغالطه‌ای در آن هست، همین جور فکرها را منحرف کردن با عبارت‌پردازی و الا چرا می‌گویید این در ضمن اباحه اقتضائی وجود داشته؟ علم غیب دارید شما؟ در صورتی این بیان درست که بگویید بله می‌دانیم مثلاً شرب تنن در زمان صباوت اباحه اقتضائی داشته، این را می‌دانیم حتماً از بین رفته حالا نمی‌دانیم همان وقتی که اباحه اقتضائی برای صبی داشته اباحه لاقتضائی هم مثلاً این جا وجود داشته یا نه، عند زوال اباحه اقتضائی، اباحه لاقتضائی هم وجود یافته یا نه؟ از کجا شما می‌گویید آن موقع که این صبی بوده شرب تنن برای او اباحه اقتضائی داشته؟ نه، واقع امر این است که ما می‌دانیم برای این یک اباحه‌ای بوده إما در لباس آن و إما در لباس این. نه این که آن مسلم بوده از بین رفته، این یکی را شک داریم. ما می‌دانیم وقتی که بچه بود یک اباحه‌ای برای او بود، حالا این اباحه که برای او بود نمی‌دانیم اباحه اقتضائی برای خودش بود، یعنی این شرب تنن برای او مصلحت داشت یعنی اباحه‌اش مصلحت داشت به عنوان این که صبی است، ولی برای بزرگ‌ها حرام بوده و یا این که نه، همان موقع برای همه حلال بود، برای این هم حلال بوده، برای بزرگ‌ها هم حلال بوده. پس بنابراین این جا مثل این است که نمی‌دانیم این حیوانی که در دار بود از اول در ضمن بغ بود یا در ضمن فیل بود. این جا نمی‌دانیم آن اباحه‌ای که از اول برای این صبی بود یک اباحه خاصه مربوط به صبی و اقتضائی بود که برای آن باشد فقط و آن اباحه کلی در ضمن این بود یا نه، آن زمان یک اباحه همگانی داشت، لاقتضائی بود و آن اباحه کلی در ضمن آن بوده. پس می‌شود قسم ثانی نه قسم ثالث. قسم ثالث به این است که آن که منشأ علم تو شده است این باشد که آن اباحه حتماً در ضمن فرد صغیر بود، یعنی فرد اباحه اقتضائی و حالا بدانی آن از بین رفته حالا احتمال می‌دهی با زوال آن، عند زوال آن یک اباحه دیگری پیدا شده باشد یا در کنار آن یک اباحه آن جوری باشد. و این که این جا ما احتمال هم بخواهیم بدهیم، چون این فردش هم احتمالش دیگر خیلی غیرمعقول است، بگوییم در کنار اباحه اقتضائی، اباحه لاقتضائی هم برای همین بوده، چون اصلاً این دو تا با هم ناسازگار است، اباحه لاقتضائی یعنی برای هیچ کس مصلحت نیست و فرقی نمی‌کند. بنابراین اگر بخواهد این جا باشد فقط احتمالش این است که وقتی آن اباحه از بین رفت یک اباحه لاقتضائی به وجود آمد، عند زوال آن این به وجود آمده باشد.

س: ...

ج: اباحه اقتضائی؟ به چه دلیل؟

س: ...

ج: اباحه اقتضایی یعنی اباحه اش اقتضاء دارد، یعنی مصلحت دارد، ممکن است نه، برای او لامصلحت بود نه اقتضایی.
س: ...

ج: از ادله «رفع القلم عن الصبی» استفاده نمی‌شود. این است که آن احکامی که برای بزرگ‌ها هست برای این نیست، حالا چرا نیست؟

س: به دلیل اقتضاء دیگر.

ج: نه، معلوم نیست اقتضاء، چون لا اقتضاء است. یعنی چون احکام دائر مصالح و ... آن مصلحت آن جا این جا نیست، نه مصلحت اباحه این جا هست.

س: ...

ج: نه، مختلف است، ببینید لا اقتضایی... این اشتباه نشود، ممکن است در بعضی فکرها این باشد که در اباحه اقتضائیه این است آن که آن هست این جا نباشد. نه، اباحه اقتضایی این است که خود این مرخی العنان باشد، آزاد باشد مصلحت دارد. حتی ممکن است مفسده‌ها هم باشد اما در تراحم می‌گوید فعلاً در این سنین نباید خیلی به پای او پیچستند ولو این که مفسده‌ای دارد، همان مفسده‌ای که برای بزرگسالان دارد، اما در بزرگسالان چون عقل‌شان بالاتر رفته، ظرفیت وجودی‌شان بیشتر شده اگر به او بگویی ضرر دارد نخور تحمل دارد، این یکی نه، همان ضرر را دارد اما در کنارش این جوری است که اگر به او بخواهی بگویی از اول ضیق برای او ایجاد بکنی آن مفاسد دیگری دارد، شارع می‌بیند تراحم می‌کند این دو تا و می‌چربد مصلحت آزادی. این می‌شود اباحه اقتضایی، اما اباحه لا اقتضایی این است که اصلاً هیچیست، هیچیست نیست مثل لا حرجیت عقلی، این جوری است.

این اشکال هم مندفع است.

اشکال دیگر بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه (اعم از تحریمیه و وجوبیه):

آخرین اشکالی که می‌خواهیم طرح کنیم عمده اشکالات را طرح کردیم، دیگر آخرین اشکال را هم طرح کنیم، اشکالات دیگری هم البته هست که دیگر آن نظره الی سنبله و آن این است که اشکال آخر که بعضی اساتید ما هم دام ظلّه براساس همین اشکال آخر گفتند استصحاب جاری نیست. و آن این است که گفتند اگر بنا باشد در شبهات حکمیه استصحاب جاری باشد و ما با استصحاب بتوانیم بگوییم تکلیف نیست، این لغویت ادله برائت را لازم می‌آورد. ادله لفظیه برائت لازم می‌آید. چرا؟ چون می‌دانید که استصحاب چون اصل محرز هست حاکم است بر ادله برائت یا وارد است بر ادله برائت اگر بگوییم ادله برائت موضوعش عدم الحجّه هست این وارد می‌شود، چون با این واقعاً حجت درست می‌شود. اگر این را نگوییم و موضوع مان را بگوییم شک است، این اصل محرز است، واقع را نشان می‌دهد پس شک را از بین می‌برد تعبداً نه وجداناً و واقعاً، حکومت پیدا می‌کند علی‌ای حال... و یا به وجوه آخر که در محلش گفته می‌شود استصحاب بر برائت مقدم است. مثلاً جمع عرفی دارد، چه دارد، هر چیست که... وجوه دیگر. فقط دو وجه معروفش این هست؛ وجه معروف‌تر آن حکومت است، وجه دیگر آن ورود است، وجه‌های جمع عرفی و این‌ها هم گفته می‌شود. پس استصحاب یک قاعده‌ای است که اگر شارع جعل کرده باشد حتی در شبهات حکمیه، این اطلاق در آن مقصود باشد دیگر زمینه‌ای برای برائت نمی‌ماند. و حال این که ادله برائت جعل شده، پس بنابراین ما به قرینه جعل ادله برائت، برائت شرعی، می‌فهمیم که این مجعول در ناحیه استصحاب این جور اطلاقی ندارد که پر آن این جور جاها را هم بگیرد و الا لأدی الی لغویۀ ادله برائت. فلذا است به این

دلیل عقلی و به این قرینه عقلیه نکشف از این که استصحاب عدم حکم جاری نیست به خلاف استصحاب وجود حکم. آن موجب لغویت ادله برائت نمی شود ولی استصحاب عدم حکم، عدم تکلیف چون موجب لغویت ادله برائت می شود این جاری نیست. این هم اشکالی است که گفته شده و فرموده شده که بعضی همین را ملاک قرار دادند برای عدم جریان، و دلیل قرار دادند برای عدم جریان.

حالا علاوه بر این که بعضی به ان استدلال کردند یک سؤال اصولی مهمی هم مطرح است که حالا اگر فرض کن سر از لغویت هم برنیورد آیا در کنار برائت، ادله استصحاب می تواند شبهات حکمیه این چینی را بگیرد یا نه؟ فلذا بعضی به این عنوان طرحش کردند نه استدلالاً به بر این که استصحاب این جا جاری نمی شود، به عنوان یک مشکله، یک عبیسه، یک سؤال طرح شده.

جواب های اشکال دیگر:

برای برون رفت از این اشکال وجوهی گفته شده و می شود گفت که حالا بعضی ها را طرح کنیم ادامه اش را هم ان شاء الله فردا که دیگر این بحث تمام می شود، بحث استصحاب می شود.

جواب اول:

یک وجه این است که محقق خوبی قدس سره فرموده که این ها با هم تنافی ندارند. چون ادله برائت در آن ننوشته ما چرا می گوئیم شما مأمون از عقاب هستید. می گوید آقا وقتی شک داری مأمون از عقاب هستی، مؤاخذه نداری، حالا ممکن است پشت پرده آن همین جریان استصحاب باشد. برای خاطر این که حالات سابقه بوده، متیقن بوده استصحاب می شود برای این می گوید آقا شما مشکلی نداری. مثل این که مردم گاهی می آیند از ما مسأله سؤال می کنند می گوید آقا من یقین دارم لباسم پاک بوده حالا شک دارم که بچه ها و این ها دست به آن زدند، نجس شده یا نه، می گوید آقا اشکال ندارد، شما که می گوئید اشکال ندارد ممکن است براساس استصحاب می گوئید، ممکن است براساس قاعده طهارت، وجه های مختلف ممکن است در نظر شما باشد، او خبر ندارد، شما فقط به او می گوئید که اشکال ندارد. اما پشت پرده اش در ذهن مجیب ممکن است چیستزهای مختلف باشد. این جا هم ایشان فرمودند ادله مگر چیست می گوید؟ «رفع ما لایعلمون» چرا؟ چون همه جا که شما شک دارید حالت سابقه شما این است که نبوده استصحاب دارید. امام براساس این لعل فرموده است. بنابراین لغویت ادله استصحاب لازم نمی آید، ادله استصحاب چیزی در مقابل این ها نیست، جا به جاهای آن فرق می کند، این ها مستنداتش فرق می کند. این فرمایشی است که محقق خوبی در دراسات این طور جواب دادند.

اشکال جواب اول:

این فرمایش مورد ایراد غیرواحدی از محققین قرار گرفته که شهید صدر هم فرموده که این خلاف ظاهر ادله برائت است. ظاهر ادله برائت این است که چون نمی دانی، نه چون می دانی قبلاً نبوده است. در ادله استصحاب چون می دانی قبلاً نبوده است، ملاک و نکته این است که اتکاء بر حالت سابقه می کنی، ابقاء ما کان چون قبلاً بوده. ادله برائت ظاهرش این است که نه، کاری به حالت قبل ندارد، می گوید چون الان نمی دانی. ظاهر ادله برائت این است که ما حجب الله علمه، چون حجب شده، خود حجب شدن علت آن است، «رفع ما لایعلمون» چون نمی دانی، این است و این که ما بخواهیم بیاییم این

حرف را بزنیم این تمام نیست. آیا این جواب تمام است یا تمام نیست ان شاء الله فردا. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۸۴ - ۱۳۹۶/۰۲/۱۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیه الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف. میلاد مبارک و مسعود مولایمان امام علی بن الحسین سلام الله علیهما را خدمت حضرت بقیه الله الاعظم ارواحنا فداء و حضرت معصومه علیها السلام به همه شیعیان و موالیان این بزرگواران تبریک عرض می کنم و امیدواریم که همه ما مشمول عنایات ویژه این امام همام بوده باشیم این صلوات خاصه آن وجود مبارک را خدمتشان تقدیم می کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ سَيِّدِ الْعَالَمِيْنَ الَّذِي اسْتَخْلَصْتَهُ لِنَفْسِكَ وَ جَعَلْتَ مِنْهُ اُثْمَةً الْهَدٰى الَّذِيْنَ يَهْدُوْنَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُوْنَ اَخْتَرْتَهُ لِنَفْسِكَ وَ طَهَّرْتَهُ مِنَ الرَّجْسِ وَ اصْطَفَيْتَهُ وَ جَعَلْتَهُ هَادِيًا مَّهْدِيًّا اَللّٰهُمَّ فَصِّلْ عَلَيْهِ اَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلٰی اَحَدٍ مِنْ ذُرِّيَةِ اَنْبِيَائِكَ حَتّٰى يَبْلُغَ بِهِ مَا تَقَرُّ بِهِ عَيْنُهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ اِنَّكَ عَزِيزٌ حَكِيْمٌ.

بحث در این اشکال بود که تمسک به استصحاب برای اثبات برائت و عدم تکلیف در شبهات حکمیه وجوبیه کانت أو تحریمیه تمام نیست. چرا؟ چون اگر شارع استصحاب را در این موارد جعل کرده باشد لغویت ادله برائت لازم می آید، ادله برائت در شبهات حکمیه. شارع بیايد از یک طرف جعل بفرماید برائت، حلیت در شبهات حکمیه. از یک طرف بفرماید که لاتنقض الیقین بالشک در شبهات حکمیه. و حال این که استصحاب به وجوه عدیده ای که در محل خودش گفته شده است من الحکومه و الورود و غیر ذلک مقدم است بر برائت. و با جریان استصحاب دیگه جایی برای اصل برائت باقی نمی ماند، موضوع برای آن باقی نمی ماند. بنابراین آن جعل می شود جعل لغوی، چون مورد تطبیق پیدا نمی کند. اگر استصحاب در شبهات حکمیه جاری باشد هیچ مورد تطبیقی برای برائت در شبهات حکمیه باقی نمی ماند. پس جعل برائت در شبهات حکمیه می شود لغو. بنابراین از این می فهمیم که ادله استصحاب اطلاق ندارد و در واقع و نفس الامر شارع از ادله استصحاب موارد شبهات حکمیه را اراده نفرموده است. بنابراین تمسک به استصحاب باطل است و نادرست است. این اشکال بود.

از این اشکال به وجوه عدیده ای جواب و پاسخ داده شده من جمله جواب اولی که عرض کردیم جواب محقق خویی قدس سره بود در دوره دراسات، این مطلب در مصباح الاصول که دوره بعد است نیست. در دوره دراسات ایشان جواب فرموده به این که ادله برائت مفادش این است که شما در این زمینه امنیت داری، در ظرفی که نمی دانید امنیت دارید اما چرایی آن که بیان نشده، ممکن است وجهش همین باشد که چون استصحاب عدم تکلیف هست. پس با هم تنافی ندارند، نتیجه آن کأن شارع گفته، لغویتی لازم نمی آید. یک قاعده مجعوله برأسه فی قبال الاستصحاب نیست بلکه بیان تأمین است و دلیل آن هم ممکن است همان استصحاب باشد.

به این سخن محقق شهید صدر قدس سره و بعضی دیگر اشکال کردند گفتند این خلاف ظاهر ادله برائت است. ظاهر ادله برائت «رفع ما لایعلمون» ظاهرش این است که همین چون نمی دانید برداشته شده. همان نفس عدم علم به تکلیف، نفس عدم بیان، شبیه حکم عقل. آن جا گفته عقاب بلایان این جا دارد همان مطلب را می گوید وقتی نمی دانید یعنی بیانی نیست این برداشته شده، پس بنابراین خلاف ظاهر ادله برائت شرعیه هست که از آن استفاده می شود چون نمی دانند و حال این که در باب استصحاب چون می دانسته اند سابقاً. دو تا ملاک است، آن جا چون قبلاً می دانستند لاتنقض الیقین، آن یقین قبل را، آن علم قبل را نباید بشکنی، آن را باید استمرار بدهی. آن نکته اش چیز دیگری است، برائت نکته اش امر آخری است. بنابراین بخواهید این را این جوری معنا کنید خلاف ظاهر است.

ممکن است کسی از این پاسخ جواب بدهد و از این ایراد جواب بدهد که محقق خوبی نمی خواهد بفرماید ظاهر ادله برائت فی نفسه این است، بلکه می خواهد بفرماید در مقام جمع و برای رفع تعارض و لغویت ما دست از ظهور بدوی و اولی برمی داریم و بر این حمل می کنیم. در مقام جمع دارد این حرف را می زند بین دو طائفه، نه ظهور اولی. شما مثل این است که کسی بگوید إغسل للجمعة لا بأس بترك غسل الجمعة» ما بگوییم به قرینه لا بأس بترك غسل الجمعة، إغسل للجمعة را حمل بر چه می کنیم؟ بر استحباب، شما اشکال کنی استحباب خلاف ظاهر است امر ظاهر در وجوب است. می گوییم بله امر ظاهر در وجوب است لولا آن قرینه منفصله برخلاف با توجه به آن قرینه حمل بر استحباب می شود. این جا هم اگر آن ادله استصحاب نبود می گفتیم بله «رفع ما لایعلمون» ظاهرش این است که همین ندانستن علت است چون کأن موضوع مشعر به علیت هم هست. اما حالا که آن ها هست و این لغویت لازم می آید می فهمیم که می خواهد بگوید در مواردی که نمی دانی امنیت است، حالا علتش هم ندانستن شماسست؟ این ظهور را دیگه دست از آن برمی داریم. نه علت این ندانستن نیست، علت این است که قبلاً می دانی نبوده، علتش علم به نبودن قبل است.

س: ...

ج: به خاطر این که لغویت لازم می آید.

علاوه بر این که حالا می گوییم ظهور ادله استصحاب هم اقوی است چون معلل است. ما در ادله برائت «رفع ما لایعلمون» آن ادله برائت که معمولاً اشکال شد، آن که حالا قبول شد «رفع ما لایعلمون» بود دیگه. در رفع ما لایعلمون که تعلیلی ذکر نشده فوقش یک اشعاری است. یا حالا با شما مباحثات می کنیم می گوییم ظهور است اما در ادله استصحاب تعلیل شده «لاتنقض الیقین بالشک فإنّ الیقین لاینقض بالشک» به یک امر ارتکازی که یقینی که مبرم است، استوار است، محکم است، به واسطه شک که دست از آن بر نمی دارند که. پس آن جا یک تعلیل وجود دارد و یک امر ارتکازی، بنابراین ادله استصحاب می شود اظهر و اقوی. و آن قرینه می شود که ما در ادله برائت لو فرضنا که ظهور اولش هم باشد که شما می گوید تصرف نکنیم. پس بنابراین به این نحو ممکن است تقویت کنیم فرمایش محقق خویی را در دراست.

جواب دومی که این جا ممکن است داده بشود این است که مقصود از استدلال به استصحاب این است که اگر ادله دیگر نبود... این جوری است دیگه، ادله مختلف اگر ما ذکر می کنیم یعنی اگر از بقیه چشم ببوشیم، این دلیل. اگر ادله برائت

شرعیه کسی همه را مناقشه کرد سنداً یا دلالتاً یا هر دو، می‌گوییم باز هم برائت شرعیه قابل اثبات است به واسطه استصحاب. پس اگر کسی به این شکل می‌خواهد استدلال بکند که مقصودش از استدلال به استصحاب این است که اگر در آن ادله هم مناقشه شود کلاً ادله برائت شرعیه کلاً مناقشه شود باز ما راه برای اثبات برائت شرعیه داریم به واسطه استصحاب.

دیگه در این فرض هیچ اشکالی نیست، برائتی نداریم که شما بگویید با ادله برائت لغویت آن‌ها لازم می‌آید یا نه، آن دارد فرض می‌کند نیست، اگر نیست این است. و لعل این که بزرگانی این اشکال و این حرف را در ردیف اشکالات ادله ذکر نکردند، در تنبیهات گفتند حالا اگر ما پذیرفتیم هم ادله برائت داریم، هم استصحاب داریم کیف الجمع بینهما. این یک سؤال است در آن مقام، نه در مقام استدلال. در مقام استدلال چون می‌خواهد بگوید فرضنا بقیه نیست، این دلیل. آن جا که اشکالی نیست. اما کسی که ادله برائت را قبول کرده ولو بعضاً، از آن طرف هم استصحاب هست آن وقت این سؤال مطرح می‌شود که توی این موارد چه جوری خواهد شد، به عنوان یک سؤال آن وقت باید... یا اگر کسی آن‌ها را قبول کرد اصلاً این شبهه درست می‌شود یعنی این شبهه‌ای نیست که مال استصحاب باشد، برای ادله برائت هم می‌شود که ما دو تا دلیل داریم این جا اگر بخواهیم این را بگیریم آن لغویت پیدا می‌کند، آن را بخواهیم بگیریم ادله استصحاب پس باید شبهات حکمیه را نگیرد. شبهات حکمیه‌ای که نتیجه‌اش عدم التکلیف است، باید نگیرد. کیف التوفیق بینهما، آیا این‌ها تعارض می‌کنند، تعارض نمی‌کنند، چه می‌شود؟ این یک مشکله‌ای است که باید حل بشود.

بنابراین در مقام استدلال لاشبهه اگر کسی بخواهد به این نحوه استدلال کند که این هم دلیل است اگر بقیه نباشد این دلیل است و دیگر هیچ شبهه‌ای ندارم. اما اگر پذیرفتیم که ادله برائت هست این هم هست البته باید جواب بدهیم آن وقتی یکی از جواب‌هایش می‌شود همان جواب اولی که محقق خویی دادند که بگوییم آن ادله برائت دارد این را می‌گوید که شبهه این حرف که اگر یادتان باشد که ایشان در جواب اول گفتند در حدیث مسعده بن صدقه بود که آن جا «الاشیاء کلها علی ذلک حتی تستبین که مثال‌هایی که بود مختلف بود، ولی همین جور آن جا معنا کردند صدرش را که... آخر بعضی ید بود، بعضی اماره بود، بعدش چه بود، او گفت حضرت آن جامع را دارد می‌فرماید که این جاها حلال است حالا یا به خاطر آن جهت، یا به خاطر آن جهت... جهت‌های آن مختلف است. در حقیقت این فرمایش ایشان این جا مثل فرمایش آقایان در آن جا بود.

جواب سوم:

جواب سوم باز از محقق خویی قدس سره هست که ایشان فرموده نه، لغویتی برای ادله برائت لازم نمی‌آید. یعنی برای جعل برائت در شبهات حکمیه‌ای که نتیجه آن عدم التکلیف است در آن جا لغویت لازم نمی‌آید. چرا؟ فرموده به خاطر این که یک مواردی هست که در آن موارد استصحاب جاری نمی‌شود. و آن مواردی که استصحاب جاری نمی‌شود ما به برائت مراجعه می‌کنیم. پس همه مواردی که استصحاب جاری می‌شود بله آن‌ها را ادله برائت نمی‌گیرد چون استصحاب مقدم است، اما یک مواردی استصحاب جاری نمی‌شود در شبهات تحریمیه یا وجوبیه‌ای که نتیجه آن عدم تکلیف است که آن جاها استصحاب جاری نمی‌شود، به برائت، پس برائت لغو نمی‌شود، شارع برائت را برای آن جاها جعل کرده.

چند تا مثال ایشان زده که این موارد این چینی است. یکی؛ فرموده در موارد دوران بین اقل و اکثر ارتباطی نمی‌دانیم نماز ده جزء دارد یا یازده جزء دارد، قنوت جزء نماز است یا جزء نماز نیست. ادله وافی نبود فقیه شک کرد. این جا با استصحاب نمی‌شود کاری کرد. با استصحاب عدم تقیید نمی‌شود کاری کرد. چرا؟ یعنی بگوییم نمی‌دانیم این نماز مقید هست به قنوت یا نه، استصحاب بکنیم عدم تقیید آن را، ایشان می‌فرمایند جاری نمی‌شود، چرا؟ چون معارض است با استصحاب عدم اطلاق. از آن طرف هم نمی‌دانیم مطلق است یا نه؟ یکی از آن‌ها که هست بالاخره یا اطلاق است یا تقیید است. هر حالت سابقه وجود دارد یک وقت تقیید نبود اطلاق هم نبود. بنابراین استصحاب جاری نمی‌شود لتعارض الاستصحابین، حالا فقیه چه کار کند؟ بالاخره قنوت را باید آورد یا نیاورد؟ می‌گوید رفع ما لایعلمون، بنابراین لغو نشد، یک جاهایی پیدا شد، دیده شبهه وجوبیه هست مثل مثال ما، استصحاب در اثر تعارض جاری نمی‌شود شارع یک قاعده دیگر آورده که این جا فقیه را راحت کند، گفته رفع ما لایعلمون.

مورد دومی که ایشان مثال می‌زنند این هست که در مواردی که خود اباحه اثر شرعی دارد، اثر مال عدم التکلیف نیست، نبود تکلیف اثر ندارد، یک عنوان وجودی اباحه اثر دارد، شارع اثر را روی اباحه برده، مثل این که در باب نجاست را برده... در آن مثال معروف نجاست را برده روی عنوان میته، میته فرموده نجس است نه غیرمذکی. روی عنوان غیرمذکی هم یک حکم برده، فرموده غیرمذکی یحرم اكله. شما یک گوشتی هست نمی‌دانید مذکی است یا مذکی نیست، اماره بر تذکیه وجود ندارد، استصحاب عدم تذکیه می‌کنید می‌گویید حرام است خوردنش ولی نمی‌توانید بگویید نجس است. چرا؟ برای این که استصحاب عدم تذکیه عنوان وجودی میته بودن را اثبات نمی‌کند چون مثبت است. فلذا آن زمانی که در زمان طاغوت گوشت از خارج می‌آوردند فقهایی بودند مثل محقق خویی همین فتوای‌شان بود می‌گفتند نمی‌توانید بخورید اما نجس نیست. بگویی این قصابی دستگاهش نجس است یا فلان، نه. نمی‌توانید بخورید چون استصحاب عدم تذکیه دارد. اما نمی‌توانید بگویید نجس است چون نجس عنوان میته است، این را هم ما شک داریم، با عدم تذکیه که نمی‌توانیم، شاید آن جا تذکیه شده باشد چون محتمل بود، آن‌ها ادعا می‌کردند که مثلاً... پس بنابراین گاهی شارع یک حکمی را برده روی وجودی اباحه، حلال. در آن موارد استصحاب عدم تکلیف که اباحه را شامل نمی‌شود، عدم وجوب، عدم حرمت. اما آن برائتی که شارع جعل کرده گفته «کل شیء حلال» عنوان حلیت را اثبات می‌کند. مثلاً گفته صلّ در لباسی که حلال است. لباسی که حلال است با این که این تذکیه نشده، چه نشده که حلال بودن آن اثبات نمی‌شود، ولی با «کل شیء لک حلال» اثبات می‌شود. این هم مورد دوم.

مورد سوم که پس جا می‌ماند دیگه برای ادله برائت و این‌ها. مورد سوم ایشان فرموده اگر در موارد توارد حالتین می‌دانیم یک چیز نجس بوده پاک شده، نجس شده اما نمی‌دانیم کدام مقدم بوده، کدام مؤخر بوده. دو تا حالت سابقه داریم، استصحاب بقاء طهارت، استصحاب بقاء نجاست. نمی‌دانیم اول نجس شد بعد پاک شد، یا اول پاک کردیم بعد دوباره نجس شد. توارد حالتین است هر دو مستصحابها وجود دارد، متیقن‌های سابق وجود دارد، دو حالت سابقه... به قبل که نگاه می‌کنیم دو تا متیقن داریم؛ استصحاب بقاء نجاست، استصحاب بقاء طهارت. این‌ها تعارض می‌کنند تساقط می‌کنند حالا چه کنیم؟ برائت جاری می‌کنیم، اصالة الطهارة جاری می‌کنیم یا برائت جاری می‌کنیم.

پس بنابراین دقق النظر هذا المحقق قدس سره به این که شما که می‌گویید لغویت لازم می‌آید این در صورتی بود که ما مواردی که استصحاب جاری نشود نداشته باشیم و داریم، این مثال‌هایی که ما زدیم این‌ها مواردی است که استصحاب جاری نمی‌شود، شارع به خاطر....

این فرمایش محقق خویی در این زمینه. محقق شهید صدر قدس سره مناقشه فرموده و جواب داده به این که همه این مواردی که شما می‌فرمایید محل اشکال است اما صورت اول مورد اول که فرمودید که در اقل و اکثرهای ارتباطی استصحاب عدم تقیید با استصحاب عدم اطلاق این‌ها تعارض می‌کنند تساقط می‌کنند این تمام نیست. چرا؟ چون استصحاب عدم اطلاق اثر شرعی ندارد، عدم اطلاق چه اثری می‌خواهد داشته باشد. اثرش می‌خواهد این باشد که نیاوری، باید بگویید اطلاق دارد دیگه، بخواهید بگویید نیاورید.... شک دارم که قنوت جزء نماز هست یا جزء نماز نیست استصحاب عدم اطلاق می‌کنم. چون با استصحاب عدم اطلاق می‌خواهید بگویید اطلاق ندارد پس مقید است؟ می‌شود مثبت، لازمه عقلی‌اش هست. بنابراین آن به خاطر مثبتیت که جاری نمی‌شود، بنابراین استصحاب عدم تقیید باقی می‌ماند. معارضه نمی‌کند، پس این موردی که شما می‌گویید معارضه ندارد که بگوییم تساقط می‌کند، استصحاب باز جاری است. آن استصحاب عدم اطلاق هست که جاری نمی‌شود.

مورد دوم که شما فرمودید گاهی احکام رفته روی خود عنوان حلیت و استصحاب عدم تکلیف و عدم وجوب و عدم حرمت حلیت را اثبات نمی‌کند، عنوان وجودی را اثبات نمی‌کند. جواب این است که درسته اما ما حلیتی را سابقاً قبول... استصحاب حلیت می‌کنیم. نمی‌خواهیم با استصحاب عدم حرمت، عدم وجوب حلیت را اثبات بکنیم که شما بگویید که این مثبت است. ما می‌گوییم در صدر شریعت اول آن موقع‌ها چه بود؟ مباح بود، حالا هم مباح است. همان اباحه را، همان عنوان وجودیه را استصحاب می‌کنیم. هذا اولاً.

ثانیاً: در محل خودش گفته شده که جاهایی که شارع حکم را برده روی اباحه واقعی، با استصحاب اباحه و یا اصالة الحلیله نمی‌توانیم آثار اباحه واقعی را بار بکنیم. این که می‌گوید کل شیء حلال، عموم تنزیل ندارد، این می‌خواهد بگوید تو مأمونی، نه این که معنایش این است که آن حلیت واقعی در این جا وجود دارد.

حالا این هم البته این‌ها مبنایی است دیگه، حالا از ادله ... ایشان می‌گوید در محل خودش این مطلب را ثابت کردیم و گفتیم پس این دو تا از دست ما گرفته شد. می‌ماند این حالت توارد حالتین، آن را قبول داریم. ولی آیا این همه ادله برائت را گفتند برای همین یک موردهایی نیشقولی است و توارد حالتینی پیش می‌آید و این‌ها، این همه دم و دستگاه راه انداختند ادله برائت «و ما كنا معذبین حتی نبعث رسولا» آیات مبارکات متعددی که بحث شد یا روایات... همه‌اش برای یک چنین روزی. این‌ها اباء دارد از این که این را صد کرده باشند. پس بنابراین....

س: ...

ج: حالا بنابراین که آن‌هایی که قبول می‌کنند.

این مناقشه شهید صدر قدس سره در ما افاده المحقق الخویی. قهراً می بینید که اگر امر منحصر بود در این سوئی درست بود که این مبرر اطلاق نمی شود حالا علی حرفی که بعداً می زنیم. و اما بله آن مورد اول که ایشان می فرماید این ها تعارض می کنند، فرع بر این است که تعارض باشد و ممکن است بگوییم به وجوهی که حالا در محل خودش خواهد آمد این بحث در اقل و اکثر ارتباطی که نه تعارض نمی کنند.

و اما آن موردی که بر خود اباحه... بله این تصور شما توی فقه کجاها دارید که بر اباحه به عنوان اباحه... حالا یکی دو تا مورد هم پیدا کنید، این کافی است برای آن اطلاقات؟ بنابراین این جواب هم خیلی جواب محکمی نمی شود و لعل من هذه الجهة ایشان دیگه در دوره بعد در مصباح این مطالب را آن جا فرموده.

جواب بعدی که بزرگان فرمودند شاید شهید صدر خودش هم در جاهایی فرموده باشد، محقق خوبی هم فرمودند، این مطلبی که می خواهم بگویم معروف است در السنه محققین و آن این است که اطلاق و شمول لغویت ندارد، چون ما کاری نمی کنیم که. اطلاق چون قید نزدیم یک جاهایی را هم می گیرد، بگیرد. چه لغویتی لازم می آید چون «رفع ما لایعلمون» اطلاق موارد عدم تکلیف را هم می گیرد، موارد تکلیف را که دارد می گیرد، برای آن داریم می گویم، قید نزدیم آن جاها را هم بگیرد.

- آن یکی نگیرد این جا را.

— کدام نگیرد؟ نه لغویت لازم نمی آید که نگیرد. آن به خاطر لغویت شما می گویند هر دو را بگیرد، نمی گیرد، چه لغویتی لازم می آید.

یک وقت کار وجودی ما انجام می دهیم، تقیید می کنیم. اتفاقاً تقیید معونه زلئه است، برای چه تقیید می کنی بگو اطلاق باشد، بگیرد. تشبیه می کنند آقایان به این که شما می خواهید با یک آینه مثلاً زید را نشان بدهید. آینه را که بلند می کنید زید را نشان بدهید پشت سری ها و این ور و آن ورها هم نشان داده می شود. لغو است چون بر آن ها اثری بار نیست. ما تازه می خواهیم نشان ندیه باید معونه زائده به خرج بدهیم بیاییم کاغذ بچسبانیم یک کاری بکنیم تا آن، آن را نشان ندهد.

س: ادله برائت را می گیرد.

ج: خوب دقت کنید. مگر ادله برائت در خصوص شبهات وجوبیه و تحریمیه وارد شده که حالت سابقه آن عدم است. بله اگر برای این شارع جعل کرده بود درست بود. اما شارع گفته حالت سابقه را استصحاب بکن، یا برائت. هر جا شک در تکلیف کردی آن جا چیست؟ برائت دارید. یکی از جاهایی که شک در تکلیف داریم کجاست؟ موضوعیه هم هست، این جا هم هست، یک مواردی هم که مثلاً تعاقب حالتین هست هست، تعارض کرده هست، این ها هست. اطلاق در این موارد و این نکته مهمی است که خیلی جاها کاربرد دارد، خود شهید صدر هم فرموده، خود محقق خوبی هم علی ما بیالی فرمودند که اطلاق این جوئی نیست که همه جا لغویت از آن لازم بیاید. چون اگر بالمره این گفته، این مجعول، این قانون بالمره

مصدق ندارد برای چه گفتی؟ اما یک جاهایی دارد، اطلاقش یک جاهای دیگر را هم می‌گیرد، این اشکالی ندارد و لغویتی لازم نمی‌آید. این هم یک جواب.

جواب اخیر این است که... حالا اسمش را بی‌خود می‌گذارم اخیر. جواب دیگر، شاید یک دیگه هم بگوییم.

جواب دیگر این است که آقا این لغویت مبنی بر این است که ما بگوییم با وجود استصحاب برائت جاری نمی‌شود و این حاکم است یا وارد است یا مقدم است، به عبارت جامعه مقدم است. اما این حرف مقبول نیست، استصحاب مقدم نیست در مواردی که مفادش و مضمون آن با برائت یا با امارات وقتی مضمون آن یکی است استصحاب در آن موارد مقدم بر آن اصول نیست یا آن برائت‌ها مقدم بر استصحاب نیستند. این حرفی است که مدت‌ها در حوزه‌های علمیه... این که همه امارات بر استصحاب مقدم هستند. استصحاب هم بر همه اصول چیست؟ مقدم است. اما تحقیقات اخیر به این رسیده که نه، آن جایی که وحدت مضمون و مفاد هست تقدیم نیست. بنابراین برائت می‌گوید امنیت، استصحاب هم دارد می‌گوید امنیت. هر دو در عرض هم هستند، آن اماره دارد می‌گوید... ر زراره دارد می‌گوید واجب نیست امنیت داری، استصحاب عدم تکلیف هم می‌گوید امنیت داری. اشکالی ندارد هر دو را می‌گوییم جاری است. بعضی چیزها را داریم برمی‌گردیم به ماسبق یعنی علمای سابق این‌ها را در کنار هم می‌گفتند بعد آمدند گفتند این‌ها اشتباه است تا وقتی این هست نوبت آن نمی‌رسد. حالا دو مرتبه برگشته تحقیقات به این که نه، یک قسمتی از آن حرف درست است. آن جایی که اختلاف مفاد داشته باشند این مقدم بر آن است. اما آن جایی که وحدت مفاد دارند یکی است. این یک مقداری احتیاج به توضیح بیشتری دارد که حالا در جلسه دیگر هم یک مقداری این را توضیح بدهیم یک جواب آخری هم ذکر کنیم و ان شاء الله پرورنده استصحاب بسته بشود و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۸۵ - ۱۳۹۶/۰۲/۱۶

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

بحث در این اشکال بود که باتوجه به انی که استصحاب مقدم است بر اصول دیگر من جمله برائت جعل برائت برای شبهات حکمیه؛ چه وجوبیه و چه تحریمیه لغو خواهد بود. بنابراین به این قرینه معلوم می‌شود که استصحاب در این موارد جاری نیست تا لغویت ادله برائت لازم نیاید. بنابراین استدلال به استصحاب برای اثبات برائت ناصواب و غیرصحیح است.

جواب‌هایی داده شد. جوابی اخیری که گفتیم یک مقداری احتیاج توضیح دارد این بود که در مواردی که مضمون استصحاب با اصول دیگر و یا حتی با امارات دست اول چون استصحاب اگر اماره هم باشد اماره فرش الامارات است و مرتبه‌اش مرتبه پایین‌تر است و اماراتی که بر عرش هستند بر این اماره مقدم است به حسب آن چه که معروف هست بین اصحاب. اما این مبنا می‌گوید که در جایی که مضمون امارات و اصول هماهنگ هستند و متحد هستند در این موارد امارات بر اصول مقدم

نیستند، این‌ها در عرض هم جاری هستند، به هر دو می‌شود احتجاج کرد و می‌شود به هر دو استناد کرد و هم چنین اگر اصلی مثل برائت با استصحاب هم مضمون شد، متحد شد، هماهنگ شد این جا به هر دو عبد می‌تواند احتجاج کند و مولی هم به هر دو می‌تواند احتجاج کند. و در مانحن فیه این چنین است، استصحاب عدم تکلیف حالا سواء این که آن تکلیف را حرمت بگیریم یا وجوب بگیریم به حسب موارد مختلفه با برائت یک مضمون دارند، آن می‌گوید تکلیف نیست پس تأمین از عقاب داریم، استصحاب هم همین را می‌گوید، برائت هم همین را می‌گوید. بنابراین هر دو عرض هم جاری است و به هر دو استناد می‌شود کرد مثل این که اگر شما دو تا روایت معتبره داشتید؛ موثقه‌ای مثلاً داشتید که می‌گفت این چیز حلال است، یک صحیحیه هم داشتید می‌گفت این چیز حلال است. آن از یک امام، این از امام دیگر، یا نه هر دو از امام واحد بود این جا هر دو قابل استناد است، می‌تواند عبد انجام بدهد، از او سؤال شود چرا؟ می‌گوید به خاطر موثقه مثلاً زراره، یا انجام می‌دهد می‌گویند چرا؟ می‌گوید به خاطر صحیحیه محمد بن مسلم. بنابراین وقتی مضمون‌ها یکی است هر دو را شارع می‌تواند حجت بکند در باب امارات. این جا هم همین طور است یکی برائت است یکی اصل است. عبد می‌تواند آن عمل را انجام ندهد، چرا انجام ندادی؟ می‌گوید به خاطر این که حالت سابقه‌اش این بود لاتنقض الیقین بالشک می‌گیرد. یا می‌تواند بگوید نه آقا این «رفع ما لایعلمون» را من نمی‌دانستم این واجب است یا واجب نیست، فحص هم کرده بودم پس به خاطر «رفع ما لایعلمون»... اگر گفته بشود که بابا این با آن مطلبی که حقی فی الاصول که با وجود اماره یا با وجود استصحاب این استصحاب و اماره مقدم است بر برائت. مقدم است یعنی چی؟ یعنی این حجت است و آن دیگه جا ندارد، وقتی که این مقدم شد و آن جا نشد چطور می‌شود به آن استناد کرد. مثل این که ما در باب تعارض امارات یکی «خذ بما وافق الكتاب» دیدیم یکی موافق کتاب است، یکی مخالف کتاب است، «خذ بما وافق الكتاب» این معنایش چیست؟ معنایش این است که آن که موافق کتاب است قابل استناد و حجت است، پس آن دیگری حجت نیست، نمی‌شود به آن استناد کرد چون این مقدم بر آن شده. این جا هم اگر شما گفتید که استصحاب مقدم است چه جور می‌شود به برائت تمسک بکنید، معنایش این است که دیگه برائت حجت نیست.

شهید صدر قدس سره تحقیقی که این جا دارند ایشان می‌فرماید که ما وجه تقدیم استصحاب را بر سایر اصول و منها برائت، وجه تقدیم را حکومت نمی‌دانیم بلکه آن مواردی که می‌گوییم مقدم است وجهش تقدیم اظهار بر ظاهر یا نص بر ظاهر و خلاصه به عبارت جامع جمع عرفی است. وجه تقدیم جمع عرفی است نه حکومت. حالا چرا حکومت نیست؟ حالا در محل خودش بیان می‌شود. حالا یکی از وجوه آن که دیگران هم این را گفتند، حالا شهید صدر تصریح نکردند به این، این است که در باب حکومت ما چی می‌خواهیم؟ باید حاکم شارح باشد نسبت به محکوم، مفسر باشد، ناظر باشد به آن. ادله استصحاب را که نگاه می‌کنیم یا خود استصحاب‌هایی که در هر مورد جاری می‌کنیم، ابقاء ماکان می‌کنیم این چه شرحی دارد نسبت به بقیه؟ یعنی می‌گوید تو عالمی؟ شرح نمی‌دهد، تفسیر نمی‌کند، پس بنابراین بگوییم مقدم است از باب حکومت این درست نیست چون شاخصه حکومت چیست؟ این است که این دلیل ناظر باشد، شارح باشد، مفسر باشد. مثل این که بگوید اُغنی از آن دلیل این مطلب را، اُرید من آن دلیل این مطلب را، مرادی من ذاک الدلیل این مطلب. حالا یا به صراحت یا در همین مقام باشد که هر کسی می‌فهمد که این را می‌خواهد بگوید، حالا اُغنی و اُرید و اُی و این‌ها را نیآورده ولی این تفسیر همان است. مثل بدل تفسیر داریم، در ادبیات ادات تفسیر که قبلش قرار نمی‌گیرد ولی سیاق کلام جوری است که

می‌فهمند این تفسیر آن است. و ما ادله استصحاب را نمی‌بینیم که چنین وزانی نسبت به ادله برائت داشته باشد. پس از باب حکومت نیست. بلکه از باب اظهر و ظاهر است و جمع عرفی است یا نص ظاهر. کجا جموع عرفیه پیاده می‌شود؟ وقتی بین دو دلیل تعارض باشد، احتیاج به جمع داشته باشد، احتیاج به هماهنگی داشته باشد که یکی قرینه دیگری باشد. و تعارض کجاست؟ وقتی مضمون‌ها با هم درگیر باشند، سازگار نباشد. وقتی مضمون‌ها متحد هستند، یک حرف را دارند می‌زنند چه درگیری دارند که در عرف بخواهد جمع کند بین این دو تا را. و در مانحن فیه تعارضی بین استصحاب عدم تکلیف و برائت شرعیه نیست. تعارضی ندارند که بخواهیم جمع بکنیم. بله، اگر یک جایی استصحاب تکلیف باشد از آن طرف برائت بخواهد جاری بشود، چون نمی‌دانیم این حرام است یا حرام نیست، برائت می‌گوید «رفع ما لایعلمون» حرمت سابقه را می‌دانیم حرمت بوده، استصحاب حرمت می‌گوید این حرام است. جایی که این جور باشد بین مضمون استصحاب و مضمون برائت تهافت و تعارض ایجاد می‌شود. این جا جای جمع عرفی است که بگوییم استصحاب اظهر است، اقوی است، چون تعلیل دارد، چون به یک امر ارتکازی تحلیل شده این مقدم می‌شود. اما جایی که هر دو یک حرف را دارند می‌زنند، تعارض ندارند که بخواهد جمع عرفی در این جا پیاده بشود.

پس بنابراین استصحاب‌هایی که متحد نتیجه هست با برائت این‌ها هر دو در عرض هم باید جاری بشود، دلیل آن چیست؟ دلیلش این است که وجهی برای تقدیم آن یکی بر دیگری نیست به واسطه جمع‌های عرفی، چون متحد المضمون هستند آن مایه و علت این جا وجود ندارد.

س: ... بالمورد متعارض نیستند؟

ج: در مورد هم نیستند.

س: ...

ج: موضوع‌شان است، اما نتیجه‌شان یکی است.

س: ...

ج: نه، کشف نمی‌کند.

س: ...

ج: اما از یک چیز دارند کشف می‌کنند فلذا است طبق این نظر اگر گفتیم حکومت نیست، تفسیر نیست، حتی روایتی هست که می‌گوید این واجب نیست. از آن طرف این که علم برای ما نمی‌آورد. «رفع ما لایعلمون» را هم جاری بکنیم. فقیه می‌تواند هم تمسک کنند به آن روایت که می‌گوید این واجب نیست، هم می‌تواند تمسک کند به برائت. این خودش یک... دیگه لغویتی لازم نمی‌آید چون اساس لغویت بر این بود که این حکومت داشته باشد، جای موضوع برای آن نباشد، این‌ها نیست دیگه. لغویتی لازم نمی‌آید، مثل این که پنج تا روایت بر حلیت یک چیزی باشد. باید بگوییم نه شارع هر پنج تا را

حجت نمی‌تواند بکند. یکی از این‌ها باید حجت باشد، نه، همه این‌ها حجت است یعنی قابل استناد است، می‌توانید به آن استناد کنید.

س: ...

ج: جاهای دیگر اظهاریت چه جور درست می‌شود؟ یعنی در کشف آن و در این که این، در این جا کأن یک لباحه از تخصیصی برای آن می‌آید که این نمی‌شود غیر از این مراد باشد چون موارد آن این حالت هست، تمام مواردی که یقین سابق دارید پس یقین در کار است، یقین سابق در کار است. حالا که یقین سابق در کار است و یقین چیزی است که مبرم است، محکم است، استوار است به این زودی‌ها نمی‌شود دست از آن برداشت مگر یک مبرم دیگری بیاید، بل انقضه بیقین آخر و بنابراین چیز دیگری نمی‌شود رافع آن باشد و موجب دست برداشتن از آن بشود. بنابراین چون این چینی است، این یک موردی اراده نشده باشد این خلاف این تعلیل است و این امر واضح و مرتکز فی الذهن است، بنابراین این عبارت قوت پیدا می‌کند نظیر این که مؤکد شده باشد به تأکیدات. چه جور اگر مؤکد به تأکیدات شد در آن جا ظهورش قوت پیدا می‌کند و نمی‌شود از آن رفع ید کرد این جا هم همین جور.

این فرمایش که شهید صدر فرموده است از این باب است نه از باب حکومت، بنابراین تقدیمی وجود ندارد چون ملاک تقدیم چه شد؟ تنافی شد، جمع عرفی، این جوری. وجه تقدیم جمع عرفی است، جمع عرفی متفرع است بر تنافی و این جا تنافی وجود ندارد...

س: ...

ج: بله، ببینید چون کاشف که حقیقی نیست، واقعاً که کشف نمی‌کند.

س: ...

ج: شارع چیست؟ شارع قانون است، شارع این جا بگویند من یک قانون دارم که می‌گویم تو داری آن جا را می‌بینی. یک قانون هم دارم که وقتی علم وجدانی نداری برائت داری. اشکالی دارد؟ وقتی مضمونش واحد است این دو تا قانون با هم ناسازگاری دارند؟

س: ...

ج: نه نیست، این حرف است که شما دارید می‌گویید، ایشان همین حرف‌ها را قبول ندارد دیگه، این‌ها در محل خودش. این‌هایی که شما می‌گویید این‌ها قائم مقام قطع موضوعی هستند این‌ها درست نیست این حرف‌ها چون این‌ها تشریعات است برای سامان دادن به این که عبد در مقابل تکالیف مولی چه بکند. حالا مولی دو تا ضابطه دست او می‌دهد؛ این دو تا ضابطه هر دو قابل استناد است. یکی می‌گوید من در این موارد تو را محرز و واقع می‌بینم، تو محرز و واقع هستی، باشه، به خاطر این که دارم واقع را می‌بینم این جوری است. یک جا هم دارد می‌گوید هر وقت علم نداشتی... واقعاً علم نداشتی آن جاها هم وظیفه‌ای نداری. این را هم داریم. این دو تا اگر یک جا تنافی پیدا کنند این دو تا، می‌گوید آقا من تو را محرز واقع

می‌دانم، پس یعنی حرام است. از آن طرف می‌گویند علم وجدانی نداری، برائت نداری، من این جا علم وجدانی ندارم پس برائت است. این جا گیر پیدا می‌شود. می‌خواهم به آن ضابطه عمل کنم باید بگویم حرام است، بخواهم به این ضابطه عمل بکنم باید بگویم من مأمون از عقابم، این جا گیر پیدا می‌شود، باید یک جوری حلقه ... اما اگر آن ضابطه با این ضابطه ... آن ضابطه درست می‌گوید تو واقع را نداری می‌بینی، تو نداری می‌بینی، نه واقعاً می‌بینی. یعنی به حسب قانونی، تشریعی من الان تو را این جور می‌دانم به این صورت. از آن طرف هم می‌گویند هر جا تو علم وجدانی به تکلیف نداشتی برائت جاری کن، معمول است، این دو تا چه ناسازگاری با هم دارند که ما بخواهیم این‌ها را با هم جمع بکنیم. بنابراین حرف حرف قوی‌ای است که این محقق متفکر که آن چه که اساس کار هست در تحصیل، تفکر است که باید همیشه این اندیشه و تفکر زنده باشد آن وقت هست که نتایج ... و الا یک چیزی ارسال مسلم شد ما دیگر هیچ وقت روی آن فکر نکنیم، آن مطلبی که گفته شده است کأنّ اذهان لایزال، پیوسته متوجه موارد چه بوده؟ تعارض بوده، تهافت بوده. اما اگر بگوییم تعارض و تهافت نباشد برای چه؟ چرا این‌ها با هم درگیری داشته باشند. این یک اصل مطلبی است که البته جای بحث مهم آن در مکان خودش هست که آن جا تمام جوانب مطلب باید بررسی بشود و مذاقه بشود. این جا فعلاً از این مبنا ایشان دارد استفاده می‌کند و این مطلب را می‌فرماید.

س: ...

ج: واقع نما هر موردی یعنی چه؟

س: ... یک مورد خاص ...

ج: همین جا.

س: ...

ج: می‌توانیم

س: ... داریم یا نه؟

ج: بله، داریم ولی وجدانی نیست. استصحاب که وجداناً برای ما ثابت نمی‌کند که قبلی هست. این جا شارع ما را فرضاً متعبد بکند بر این که تو طریق نداری، یعنی این فرضی است دیگر، یعنی من تو را در مقام امتثالات و عمل به قوانین هستم تو را این جور دارم می‌بینم. به این نظر کنم این مانع می‌شود از این بگویند وقتی علم وجدانی هم نداری برائت نداری؟ نه. کجا است که این دو تا ملاک و ضابطه با هم ناسازگاری پیدا می‌کنند؟ وقتی مفادشان عوض بشود. به لحاظ این که دارد می‌گوید تو طریق نداری، تو را محرز می‌بینم نسبت به واقع، آن ما احرزت عبارت باشد از الزام. از آن طرف یک وقت علم وجدانی نداری، برائت نداری، علم وجدانی برای من آن راه، آن استصحاب بود. برائت نداری. این باعث می‌شود تهافت ایجاد بشود، بالاخره من چه کار کنم؟ انجام بدهم یا ندهم؟ انجام ندهم استصحاب می‌گویند حرام است انجام نده. برائت می‌گویند می‌توانی انجام بدهد، این جا تهافت ایجاد می‌شود، این جا باید جمع بشود.

س: آقا، شهید صدر ...

ج: بدانند. اما می‌گوید محرز حقیقی که نیست، محرز چیست؟ قانونی است. پس قانوناً می‌گوید تو محرز هستی. از این طرف هم این قانون می‌گوید هر وقت علم وجدانی نداشتی برائت داری. چه اشکالی دارد این دو تا با هم، وقتی مضمون‌هایش یکی باشد گرفتاری برای عبد پیدا می‌شود، تهافت در عمل برای عبد پیدا می‌شود، تحیر برای عبد پیدا می‌شود؟ نه. گفت هر دو جایز است، هم می‌تواند به آن تمسک کند، هم می‌تواند به این تمسک کند. بله آن جاهایی که مفادهایش با هم ناسازگار است، مستصحب ما الزام است آن جا بله.

س: ...

ج: احسنتم. علم وجدانی نداری پس چه می‌شود؟ تهافت می‌شود. آن جا باید بیاییم جمع بکنیم. بله قبول داریم دیگه آن جا تهافت می‌شود، آن جا باید جمع بکنیم، به چه جمع بکنیم؟ به این استصحاب اظهر است، اقوی است پس این که استصحاب مقدم است بر برائت کجاست مصب آن؟ آن جایی که تهافت باشد بین مضمونش. آن جا تهافت است جای جمع عرفی می‌شود. آن جایی که نیست تهافتی ندارند پس هر دو می‌شود حجت باشند، کما این که خبر موثق و خبر صحیح؛ دو تا خبر داریم یکی محمد بن مسلم است مثلاً، سند تا به محمد بن مسلم می‌رسد همه عدل امامی هستند. یکی دیگه نه، تا سند به زراره می‌رسد بعضی از واقفیه یا چه یا... ولی ثقة هستند. صحیح‌ه اعلائی می‌گوید حلال است، موثقه هم می‌گوید حلال است، شما ملزم هستید به صحیح‌ه اعلائی تمسک کنید؟ نه. توی دنیا، توی قبر، توی قیامت اگر خدا سؤال فرمود که چرا؟ به هر کدام دلت می‌خواهد تمسک کن. بگو آقا زراره گفته. به قول یکی از دوستان می‌گفت؛ مرحوم آقای تبریزی یک فتوایی ... گفت به عهده او، او از امام این جوری نقل کرده شارع هم گفته این حجت است. حالا او یک وقت خدای نکرده بسته باشد به امام، یا خطا کرده باشد به ما ربطی ندارد. این ثقة است شارع هم گفته خبر ثقة حجت است. ما طبق حرف او می‌گوییم حلال است یا می‌گوییم حرام است یا هرچه، یا می‌گوییم واجب است.

س: ...

ج: این‌ها را تا حالا تقلید می‌کردید. هی گفته بودند شما هم می‌گفتید همین جور است. کأنَّ نهاده شده در ذهن شما، می‌خواهیم این‌ها را از ذهن شما بیرون بیاوریم، چرا؟ چرا این جوری می‌گویید؟ ایشان می‌خواهد این را حل بکند؛ می‌گوید همه جا این جوری نیست، آن وجهی که وجود دارد همه جا تطبیق نمی‌شود. توی آن جاهایی که تهافت مضمونی پیدا کردند و الا نه. سرش هم این است که در این جا حکومت را قبول نداریم. چون این حکومت مبنی بر این است که نظر داشته باشد، شارح باشد یا مفسر باشد یا وجوه دیگری که در محل خودش گفته می‌شود.

س: ... ما حکومت را قبول نداریم؟

ج: حکومت اسلامی را چرا.

س: ...

ج: نه، حکومت به معنای این جا را قبول نداریم.

س: ...

ج: نه آقای عزیز حکومت باید شارح باشد.

س: ...

ج: کجا گفته من این را می گویم.

س: ...

ج: خیلی باشد، مخلص شما استصحاب هستیم که می گوید احراز کننده هستید. درست، احراز کننده، اما احراز چه؟ قانونی. بعد این جلوی این را می گیرد که یک قانون دیگر بیاید بگوید اگر علم وجدانی هم نداشتی برائت داری؟

س: ...

ج: یعنی محرز تعبدی نداری؟ می گوید هر جا علم وجدانی نداشتی برائت داری. آن قانون با این قانون ناسازگاری دارد؟ بله یک جاهایی ناسازگاری دارد در مقام تطبیق. آن جایی که اختلاف در مضمون پیدا کند. اما هر جا اختلاف در مضمون پیدا نکردند چه ناسازگاری دارد، به هر دو اخذ می کنیم.

س: آن ها محرز تعبدی هستند... اصلاً محرز امر تعبدی است...

ج: من یک چیز از شما سؤال می کنم؛ خبر واحد داریم، بینّه داریم در موضوعات، ید هم داریم. بینّه آمده گفته این مال برای زید است. ید هم داریم، اشکالی دارد؟

س: ...

ج: هر دو محرز است، اگر این محرز است برای چه می گویی آن محرز است؟ جعل... بگو آقا این جا دیگه بینّه حجت نیست. وقتی مال دست شخصی است من بینّه را حجت نمی کنم.

س: ...

ج: نمی برد. چون ببینید علم وجدانی را که از بین نمی برد، حرف سر این است که موضوع آن باقی است وجداناً، می گوید هر جا نمی دانی وجداناً، آن جا برائت است.

س: دقیقاً حکومت هم این است که وجداناً...

ج: اشکال ندارد.

س: ...

ج: صحبت سر این است که این دلیل ینجر به این تهافت یا لاینجر به تهافت؟ نمی‌گوید که آن جا مقصودم نیست، اگر می‌گفت ... ببینید ایشان اولاً می‌گوید حکومت نیست چون چنین کاری نمی‌کند. شما دارید فرض حکومت می‌کنید. می‌گوید حکومت نیست. ما قبول نداریم که استصحاب بر برائت حاکم است، بلکه وجه تقدیم در آن جاهایی که مقدم است جمع عرفی است، جای جمع عرفی کجاست؟ آن جایی که تهافت باشد. پس اشکال به حکومت نکنید چون پایه اول حرف این است که حکومت ندارد، حالا که حکومت ندارد باید اگر می‌گوییم استصحاب بر برائت مقدم است بر اثر جمع عرفی است. جمع عرفی کجاست؟ کجا عرف جمع می‌کند به اظهر و ظاهر و نص و ظاهر؟ وقتی تهافت داشته باشد، این جا که تهافت ندارند. پس نیا دیگه بگو معنای حکومت این است، حکومت را که قبول نداریم، اصلاً این جا حکومت نیست. این بیان اول. یعنی بیان اول که امروز داریم می‌گوییم.

بیان دوم این است که قبول حکومت دارد، این کأن آیه منزل است که حکومت است این جا باشد قبول می‌کنیم. اما همان طور که در محللش گفتیم ایشان می‌فرماید مرجع و مأل حکومت به چیست؟ به تخصیص است. منتها با ادبیات دیگر. روح و لب و واقع حکومت با تخصیص یکی است. فقط ادبیات گفتاری آن با هم فرق می‌کند. آن می‌گوید مثلاً «اکرم کل عالم» آن دلیل دیگر می‌آید می‌گوید «لا تکرّم الفساق من العلماء» این مخصص است، این نعوذ بالله طایفه‌ای از علما که این‌ها فاسق باشند تخصیص می‌زند از تحت آن دلیل حکماً خارج می‌کند نه موضوعاً. نمی‌گوید عالم نیست می‌گوید عالم است ولی این حکم اکرم را ندارد. یک ادبیات دیگر این است که به جای این که بگوید «لا تکرّم الفساق من العلماء» بگوید «العالم الفاسق لیس بعالم» این ادبیاتش با آن فرق می‌کند و الا لب آن یکی است. یعنی بابا این آن جا مراد نیست. آن حکم آن جا این جا نیست. پس حکومت در واقع به چه برمی‌گردد؟ به تخصیص برمی‌گردد. یک دلیل کی تخصیص می‌زند دلیل دیگر را؟ وقتی حکم‌هایش متهاافت باشد. اما اگر حکمش برابر است چه تخصیصی. پس بنابراین باز اگر حکومت هم قائل شدیم و حرف مشهور را قبول کردیم بگوییم این جا حکومت است اما در عین حال این حکومت وقتی است که چه باشد؟ تهافت داشته باشد، تهافت نداشته باشد نه. این هم فرمایش دیگری است که ایشان این جا دارد البته این فرمایش دوم محل تأمل هست به خاطر این که اگر قبول کنیم مواردی از حکومت برمی‌گردد به تخصیص، حکومت تضییقی، حکومت تضییقی برمی‌گردد اما حکومت توسعه‌ای آن جا نه، یا نه حکومت‌هایی که نه تضییق است نه توسعه است بلکه دارد مفاد را روشن می‌کند. این موارد این چنینی نیست.

و آخرین مطلب در این باب که دیگه بحث استصحاب تمام می‌شود حالا یک دو سه ثانیه بیشتر طول نمی‌کشد این است که این که شما می‌گویید لغویت لازم می‌آید جوابش این است که اگر یک قانونی را شارع جعل بکند برای این که کسانی که آن قانون به دست‌شان نرسیده از این استفاده کنند، این جا لغو است؟ وقتی لغو.... این جوری بگوییم، یک عده استصحاب به دست‌شان نرسیده، در شبهات حکمیه قبول ندارند، به آن‌ها می‌گوید برائت. آن‌هایی که استصحاب را قبول دارند دیگه برائت نمی‌خواهند، می‌گویند حکومت دارد آن جاری نمی‌شود. پس این که شارع هر دو قانون را بیاید جعل بکند، آن قانون اگر به دست کسی برسد باعث می‌شود که این موضوع نداشته باشد اما اگر این قانون واصل به کسی نشد این را برای آن جعل کردند. مثل همین مطلب که شارع برائت را قرار داده برای چه کسانی؟ یک عده هستند خبر زراعه‌ای، چیزی به

دست‌شان می‌رسد، آن‌ها طبق آن عمل می‌کنند می‌گویند واجب است. یک عده به دست‌شان نمی‌رسد یا این به دست‌شان می‌رسد، این مفاد را از آن متوجه نمی‌شوند یا به نظرشان تعارض دارد. این‌ها را شارع برای‌شان چه کرده؟ برائت جاری می‌کنند. دو تا مرجع هستند، دو تا فقیه هستند، این، این روایت به دستش رسیده، دلالت و سند و همه چیز آن برای او روشن شده طبق این می‌گوید فلان چیز واجب است. آن فقیه همین روایت به دستش رسیده یا در سند اشکال دارد، یا در دلالت اشکال دارد، یا معارض برای آن می‌بیند نمی‌تواند طبق آن فتوا بدهد. حالا چه می‌کند؟ به نحو شبهه حکمیه شارع برائت برای آن جعل کرده. بنابراین این که شما می‌گویید لغویت لازم می‌آید، چه لغویتی لازم می‌آید. دو تا قانون است. این قانون برای کسی است که آن به دستش نرسیده باشد. آن جاهایی که آن به دست‌شان رسیده، به این قانون تمسک نمی‌کنند. آن‌هایی که این به دست‌شان نرسیده به این قانون تمسک می‌کنند، چه لغویتی لازم می‌آید؟ پس چون مال مقام عمل است، مال تحیرزدایی است، این لغویتی لازم نمی‌آید ولو در واقع امر آن خبر زراره وجود دارد و سندش هم درست باشد، دلالتش هم درست باشد اما این آقا متوجه آن نیست بایّ وجه، حالا که نیست شارع می‌خواهد بر این منت بگذارد، می‌گوید حالا که متوجه نیست... من هم که بنا ندارم برای هر کسی جبرئیل نازل بکنم یا بیایم رفع شبهه برای او بکنم، تو که نمی‌دانی راه برای تو درست کردم برائت. پس بنابراین اشکالی نیست در این که در این موارد به استصحاب می‌توانیم تمسک کنیم لمن لم یصل الیه ادله برائت.

پس بنابراین نتیجه بحث این می‌شود که اشکالی برای تمسک به استصحاب به این نحوه که آن هم البته قبلاً هم عرض کردیم که اگر کسی بخواهد بگوید اگر آن‌ها نبودند یا حتی بگوید اگر آن‌ها باشند، این هم هست منتها این دیگه برای کسی است که لم یصل الیه ادله برائت.

بحث استصحاب هم تمام شد بحمدالله، دلیل بعد دلیل عقل است که ان شاء الله فردا و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۸۶ - ۱۳۹۶/۰۲/۱۷

بسمه تعالی

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

بیان نکته‌ای در دلیل استصحاب:

این نکته در دلیل استصحاب باقی ماند که تذکر داده بشود که ما گفتیم استصحاب به تعداد متقین‌های سابق تقریرات مختلف پیدا می‌کند، و متیقن‌های متعددی وجود دارد و مستصحاب‌های متعدد. این اشکالاتی که متعرض شدیم معمولاً راجع به استصحاب عدم مجعول بود یعنی عدم وجوب، عدم حرمت و بعضاً برای استصحاب عدم جعل بود که جعلی نبوده حالا هم نیست. ولی مستصحاب‌های ما بیش از این‌ها بود، مثلاً عدم استحقاق عقاب در گذشته، عدم تنجز تکلیف در گذشته و هكذا.

مما ذکرنا حال آن‌ها هم روشن شد و بخشی از این مناقشات که شد مناقشات مشترک است که در همه آن انحاء جاری می‌شود و بعضی مختص به استصحاب عدم مجعول یا عدم جعل هست بنابراین باید در مقام تطبیق دقت بکنند عزیزان که در هر کجا به هر مستصحبی کدام یک از این اشکالات سابقه را تطبیق کنند.

دلیل ششم بر برائت در شبهات حکمی (اعم از شبهه تحریمی و وجوبی): عقل

مقدمه: مقصود از دلیل بودن عقل بر برائت چیست؟

مقدمتاً عرض می‌کنیم در دلیل عقل که این دلیل عقل را برای چه اقامه کردند بزرگان اصول، مدعا چیست؟ عبارت شیخ اعظم در رسائل وقتی مراجعه می‌کنیم می‌بینیم ایشان مسأله را این جور مطرح کردند. بعد از این که تشریح موارد شبهات حکمی را فرمودند «الأولی ما لانص فیه» شبهات تحریمی‌ای که نصی در آن نیست که ایشان هی تقسیم کردند، جدا جدا بحث کردند. آقای آخوند این‌ها را یک کاسه کرده فرموده که فرقی بین این‌ها نیست. حالا حکم که را نمی‌دانیم به خاطر این باشد که نصی ندارد یا تعارض دارد یا اجمال دارد، این‌ها با هم فرقی ندارد، فقدان نص و اجمال نص و تعارض نص، این‌ها با هم فرقی نمی‌کند که شیخ این‌ها را تک تک جدا فرمودند.

شیخ رضوان الله علیه این جور فرموده: «الأولی ما لانص فیه و قد اختلف فیه علی ما يرجع الی قولین: احدهما اباحه الفعل شرعاً و عدم وجوب الاحتیاط بالترک و الثانی وجوب التبرک و یعبر عنه بالاحتیاط و الأول...» که همان اباحه فعل شرعاً باشد و عدم وجوب احتیاط و ترک باشد «منسوب الی المجتهدین و الثانی الی معظم الاخباریین» بعد یک مقداری اقوال مختلف اخباریون را هم نقل می‌فرماید «الی أن قال احتج للقول الأول بالأدلة الأربعة» امله قول اول می‌شود کدام؟ لباحه الفعل شرعاً و عدم وجوب الاحتیاط بالترک. «احتج للقول الأول بالأدلة الأربعة فمن الكتاب بآياته و اما السنة فيذكر مما في المقام اخبار كثيرة و اما الاجماع...» آن را هم بیان می‌کند «الرابع من الأدلة حكم العقل بقبح العقاب علی شیء من دون بیان التکلیف» طبق ترتیبی که شیخ اعظم تحریر فرموده مدعا می‌شود چه؟ اباحه الفعل شرعاً و عدم وجوب الاحتیاط بالترک. پس ایشان به دلیل عقلی می‌خواهد چه را اثبات بکند، اباحه الفعل شرعاً را می‌خواهد اثبات بکند. قهراً این جوری می‌شود. این منهج شیخ اعظم است و مدعا این هست. اما صاحب کفایه قدس سره در کفایه ایشان این جوری بحث را عنوان کردند: «فصل لو شک فی وجوب شیء أو حرمة و لم تنهض حجة علیه» بر وجوب یا بر حرمت حجتی اقامه نشده. «جاز شرعاً و عقلاً ترک الأول (که شک در وجوب کردند) و فعل الثانی (که شک در حرمتش دارد) و کان مأموناً من عقوبة مخالفة» تا این که بعد می‌فرمایند فرقی نیست بین این که فقدان نص باشد، اجمال نص باشد، تعارض نص باشد و به شیخ هم اشکال می‌کند که وجهی برای فصل‌های جداگانه قرار داد نیست. بعد می‌فرماید «و قد استدل علی ذلك بالأدلة أربعة أما الكتاب فبآيات و أما السنة فبالروایات و أما العقل فإنه قد استقل بقبح العقوبة و المؤاخذه علی مخالفة التکلیف المجعول بعد الفحص و البأس عن الظفر بما کان حجةً علیه فإنهما بدونها (یعنی بدون حجت) عقاب بلا بیان و مؤاخذه بلا برهان و هما قبیحان بشهادة الوجدان».

این «و ذلك و قد استدل علی ذلك» اگر بخواهیم بگوییم یعنی مرجع این ذلك اشاره الیه آن کل مدعا است که این بود که جاز شرعاً و عقلاً و این که مأمون است از عقاب. اگر این را بخواهیم بگوییم مدعا را این قرار بدهیم عبارت اشکال پیدا می‌کند. یعنی تنظیم اشکال پیدا می‌کند چون کتاب که نمی‌گوید عقلاً اشکال دارد اگر استدلال به آیات درست باشد که نمی‌گوید عقلاً اشکال ندارد. روایات هم که نمی‌گوید عقلاً چطور است، دارد حکم شرع را می‌گوید. عقل هم به شرع چه کار

دارد؟ عقل می‌خواهد شرع را اثبات بکند. یا می‌خواهد هر دو را اثبات بکند. بنابراین اگر این مشارألیه ذلک کل آن چیزی باشد که در مدعا ذکر شد باز دلیل عقل می‌شود هم برای اثبات جواز شرعی و هم جواز عقلی و هم امنیت. آیات هم باید برای همین‌ها بشود، روایات هم باید برای همین‌ها بشود آن وقت اشکال می‌شود که روایات و آیات مدلولش این نیست. حالا عقل بتوانم یک جوری درستش کنیم ولی آن‌ها را چه جور. و اما اگر مشارألیه ذلک ...

س: استاد قبلاً می‌فرمودید که اگر شرع بگوید که ایمن هستی عقل حکم می‌کند ...

ج: این بیان شما این نیست که ایشان بیان کرده. می‌گوید قبح عقاب بلایان دارد.

و اگر مشارألیه ذلک را بیایم آن جمله اخیر قرار بدهیم «و کان مأمون من عقوبه مخالفته» برای این که مأمون است از عقوبت مخالفت تهمه ادله اربعه دلالت می‌کند. این بله. هم عقل دلالت می‌کند بنابراین که حالا اشکالی نداشته باشد و هم کتاب و سنت و اجماع. و محتمل هم هست که این «ذلک» يدل على ذلک یعنی بر این‌هایی که گفتیم به اختلاف موارد این ادله‌ای که بعد می‌گوییم هر جا به مناسبت خودش نه همه‌اش برای همه‌اش باشد. و نه همه‌اش برای آن اخیر باشد. چون اگر همه برای آن خیر باشد لازمه‌اش این است که پس برای جواز شرعی و فلان دیگر برای بخشی از ادعا اقامه دلیل نشده باشد فقط برای آن قسمت آخر اقامه دلیل شده باشد. اما اگر این ذلک را بگوییم ولی بگوییم به حسب ... این‌ها که گفتیم این ادله این‌ها را اثبات می‌کند، هر جایی به تناسب خودش محاسبه کنیم. آیات و روایات و ... شرعاً، آن عقل را برای ... که کل بحسب مورده.

س: ...

ج: شرعاً و عقلاً گفته دیگر.

س: ...

ج: شرعی که دیگر عقلی نمی‌شود باشد. عقلی است یعنی عقل ولو شرع نگفته باشد عقل حکم می‌کند.

این منهج آقایان است.

و لکن به نظر می‌آید که بهتر این است همان طور که شاید برخی از متأخرین فرمودند؛ ما این مدعاها را از هم جدا کنیم، برائت شرعیه، برائت عقلیه، برائت عقلائییه. و بگوییم در شبهات حکمیه ما سه جور برائت داریم: یک؛ برائت شرعی که حالا می‌خواهیم ببینیم دلیل دارد، دلیل ندارد، آن آیات، روایات و اجماع و سیره. دو؛ برائت عقلیه. این یک مدعای جدایی است و این که عبارت بهتر هم از برائت عقلیه شاید این باشد که بگوییم که از نظر دیدگاه عقل حالا این سرش هم بعداً روشن خواهد شد که چرا می‌گوییم این بهتر است. در مواردی که ما دلیلی بر حکم شرعی چه وجوبی، چه تحریمی نداشتیم، لو کانا نحن و عقلنا، دیدگاه عقل، نظریه عقل در این باب چیست؟ درک عقل یا حکم عقل علی اختلاف المصادیق که حکم دارد یا ندارد، یا فقط درک ... درک عقل در این مورد چیست که عبد باید چه بکند؟ یا حکم عقل چیست؟ عنوان برائت هم نگوییم، چه دیدگاهی دارد عقل در این صورت و جدا کنیم، یکی هم برائت عقلائییه که نه عقل می‌گوید، نه شرع است، عقلاء است. البته برائت عقلائییه در نهایت چون احتیاج به امضاء شرع دارد پس برمی‌گردد به همان برائت شرعی. آن جا برائت شرعیه تأسیسی نیست، امضایی است در حقیقت.

س: ثمره‌اش چیست؟

ج: ثمره؟

س: تفکیک می‌کنید می‌گویید بهتر است.

ج: واقعیتی است، قاطی نمی‌کنیم واقعیات را و اشکالاتی که ممکن است کسی بگوید عقل را قبول ندارم که دلالت می‌کند ولی شرع را بگوید قبول دارم یا بگوید عقلاء را قبول دارم که می‌گویند، ولی برائت شرعیه پس اثبات نمی‌شود، برائت عقلیه هم اثبات نمی‌شود، و لکن برائت عقلائیه اثبات می‌شود. وقتی برائت عقلائیه شد باید حدود و ثغور آن را هم از عقلاء بگیریم دیگر.

پس بنابراین این مقدمه بود بر این منهج را چه جور قرار بدهیم؟ آن جور که شیخ اعظم قرار داده که مدعا را آن جور قرار داده، فقط شرعاً قرار داد، استدلال به دلیل عقل مشکلاتی دارد. آن جور که آقای آخوند قرار داد، هم شرعاً هم عقلاً هر دو را قرار داد، با یک ادعای سوم که مأمون است باز در عبارت معنا کردن کفایه دقت بکنید یک ...

س: ...

ج: نه، دو چیز است. یعنی لازم نیست حتماً مربوط به آن جواز باشد. مأمونیت از عقاب وجود دارد ولو حلیت شرعی و اذن شرعی هم نباشد.

س: ...

ج: همین مضمون است برای بنای عقلاء است ولی حکم عقل نیست. ولی عقلاء می‌گویند شما امنیت از عقاب دارید، عقاب نمی‌شوید برای این که این حکم عقل این نیست، این را بنا گذاشتند در امورات زندگی‌شان. مثل این که گفتند ظواهر حجت است، عقل که نمی‌گوید، این بنای عقلاء است که ظواهر حجت است، خبر ثقه بنای عقلاء بر این است که آدم معتمد راستگو خبرش حجت است، این را که عقل نمی‌گوید، عقلاء می‌گویند. این جا هم...

س: این جدا از سیره است؟

ج: این ما قام علیه السیره است. خود سیره یعنی عمل به حکم. این ما قام علیه السیره است.

پس بنابراین ما در تنظیم بحث این جور به نظرم می‌آید که بهتر است که این جا سه تا برائت دارم، برای هر کدام از این‌ها دلیل اقامه می‌کنیم.

ما تقدم در حقیقت اقامه دلیل بود برای برائت شرعیه که برائت شرعیه بحمدالله ثابت شد. هم به حدیث رفع و هم به استصحاب و گفتیم استصحاب اشکالی ندارد یعنی با آن توضیحات و نقض و ابرام‌هایی که دیروز حل شد.

و اما برائت عقلیه: که حالا بعد از این که برائت عقلیه را تقریر کردیم و تمام شد، دقت هم بکنیم ببینیم آیا برائت عقلیه می‌تواند برائت شرعیه را اثبات بکند و دلیل بشود برای بارئت شرعیه أم لا؟

برائت عقلیه هم که گفتیم عنوان برائت را برداریم و آن عنوان صحیح این بود که در ظرفی که حجتی بر وجوب یا تحریم نداشتیم و کنا نحن و همین مسأله، این شرع چیزی نداشتیم، از عقلاء چیزی نداشتیم. عقل ما در این باب چه مطلبی را تدرک می‌کند یا به چه چیزی حکم می‌کند.

بیان اول: فرمایش مرحوم شیخ و مرحوم آخوند

مشهور بین علما بل کاد أن یکون اجماعاً و متفقاً علیه به حسب بعضی از فرمایشات این است که دیدگاه عقل در این ظرف قبح عقاب است. مشهور معتقدند که وقتی مولی بیانی بر تکلیف خودش نداشت چه وجوبی چه تحریمی، عبد هم آن چه که وظیفه‌اش بود از فحوص، بر تفتیش، این را انجام داد و این انجامش به این جا انجامید که یا یقین کرد که از طرف مولی بیانی وجود دارد یا دیگر مایوس شد از ظفر به دلیل، در این صورت گفتند عقل انسان درک می‌کند یا حکم می‌کند که

این جا اگر مولی بخواهد عقاب کند این قبیح است. سرزنش کند قبیح است، و این درک عقل یک درک مستقلی است مثل بقیه مدرکاتی که دارد. همان جور که عقل درک می کند الکل اعظم من الجزء، همین طور که درک می کند اجتماع نقیضین محال است، همین طور که درک می کند ارتفاع نقیضین محال است، درک می کند اجتماع ضدین محال است، این هم یکی از مدرکاتی است که در کنار آن ها درک می کند که این کار قبیح است. شیخ اعظم بعد از این که این ادعا را می کند یک شاهد هم برای آن می آورد که این مُدرک عقل است. شاهدی که شیخ آوردند و یشهد له حکم العقلاء کافهً بقیح مؤاخذه المولی عبده علی فعل ما یعترف بعدم اعلامه اصلاً بتحريمه» همه عقلای عالم به ارتکاز عقلایی شان، به عقل شان حالا کار نداریم. همه عقلای عالم کافهً می گویند اگر یک مولایی خودش معترف است که من این حکم را دارم، این قانون را جعل کردم ولی بیان نکردم، اعلام نکردم، به هیچ کس نگفتم، همه عقلای عالم کافهً معترف هستند به این که قبیح است مولی این عبد را مؤاخذه بکند. چرا آن قانونی که من داشتم ولی نگفتم را عمل نکردی؟ چرا مخالفت کردی؟ می گوید من نمی دانستم، نگفته بودی. این که تمام عقلای عالم همه بر این مطلب هست، این کاشف از این است که عقل شان خلاف این را نمی گوید و الا اگر عقل می گفت بالاخره یک عده به این عقل متوجه می شدند و دیگر آن ها نمی گفتند قبیح است. حالا یک عده ای غافل باشند از حکم عقل شان یا این عقل این قدر دقیق است که آن ها متوجه نمی شوند. اما می شود گفت تمام عقلای عالم من البدو الی زماننا هذا کافهً هیچ کسی نفهمیده بما فیهم الحکماء و العلماء و ادقاء و نوابع، هیچ کسی این را نفهمیده.

س: عقلایی نمی شود؟

ج: این عقلایی است، این عقلایی کشف می کند که پس عقل که ما داریم ادعا می کنیم چنین حکمی می کند درست است. چون اگر چنین حکمی نداشت و می گفت عقاب درست است، جایز است این قهراً این جوری نبود که همه عقلاء بر این باشند، بر این مطلب که بگویند مؤاخذه. نه یک عده گفتند اشکال ندارد مؤاخذه کند، عقل ما می گوید اشکال ندارد. پس این شاهد می شود، این حکم عقلایی شاهد می شود بر این که چنین حکم عقلی وجود دارد و حکم عقلی منافات با حکم عقلایی شان ندارد. اگر حکم عقلی منافاتی با حکم عقلایی شان داشت لما اتفق العقلاء کافهً بر این حکم. این هم شاهد است، البته این شاهد که دلیل نمی خواهد ایشان. این شاهد است و مؤید است و منبه بر این است که ما تصدیق کنیم چنین حکم عقلی وجود دارد.

س: مدعا آن پیغام ... بلایان وارد است. فرقی که بین واصل و وارد داشتیم، مدعا می گوید واصل نشد و قبیح است، عقلاء می گویند که شارع وارد نکرده، شارع نگفته پس قبیح است. این دو تا اصلاً دو تا چیز است.

ج: حالا این فرمایش شیخ اعظم است ممکن است که فرمایش صحیح غیر از فرمایش شیخ باشد.

حالا ببینیم آیا این کلام چگونه است؟ این سخن که شیخ فرموده، صاحب کافیه قدس سره هم نظیر همین را فرموده که وجدان درک می کند این را، عقل انسان مستقل به این مطلب هست که ایشان هم همین را فرموده. منتها دیگر آن استشهاد را دیگر ایشان نفرموده. به وجدان احلله کرده، وجدان داری به وجدانت مراجعه کن ببین چه می گوید. این همه فرمایش مرحوم صاحب کافیه.

اشکالات بیان اول:

در مقابل این فرمایش پنج مناقشه وجود دارد؛ که من فهرست آن را عرض می کنم تا این که مجال مطالعه و تحقیق

برای آقایان باشد، کم کم یکی آن وقت وارد بحث آن می‌شویم.

بیان فهرست اشکالات:

اشکال اول: فرمایش مرحوم صاحب عروه

مناقشه اول از محقق صاحب عروه مرحوم سید یزدی قدس سره هست که ایشان می‌فرماید این قاعده، اصلش را ما قبول داریم فی الجمله اما دارای یک قیودی است که آن قیود مانع از تطبیق این قاعده در شبهات حکمیه تحریمیه و وجوبیه می‌شود برای ما. این قاعده ایشان می‌فرماید قیدش این است که... حالا بعد توضیح می‌دهیم، فقط قیدش را عرض می‌کنم. این است که دافعاً مولی حکمی از او صادر نشده باشد و یا اگر صادر شده هیچ مانعی سر راه مولی برای بیان آن نبوده باشد. نه من الخوف و التقیه و نه از اخفاء ظالمین و اخفاء مخفین و امثال ذلک. آن جایی که هیچ مانعی سر راه مولا نبوده است، هیچ مانعی وجود نداشته است در عین حال مولی با این که جعل کرده، نگفته یا اصلاً جعل نکرده. این جا عقل حکم می‌کند به این که حالا مولی بیلید یقه عبد را بگیرد بگوید چرا انجام ندادی، این قبیح است. اما آن جایی که جعل کرده، بیان هم کرده اما به خاطر اخفاء مخفین به دست دیگران نیفتاده. یا موانع دیگری پیش آمده به دست دیگران نرسیده. یا خودش مانعی از اعلام و ارائه داشته. مثل تقیه و امثال ذلک، خوف نفس. این‌ها باعث شده. این جا ایشان می‌فرماید نه ... و قهراً در شبهات حکمیه‌ای که ما داریم محرز نیست برای ما که از آن قسم باشد. لعل مولی گفته ولی مخفین اخفاء کردند، ظالمین اخفاء کردند، نگذاشتند. یا نه، شارع تقیه بوده نتوانسته بیان کند. بنابراین این قاعده درست است ولی این قاعده قیودی دارد که با توجه به آن قیود این قاعده قابل تطبیق در شبهات حکمیه چه تحریمیه چه وجوبیه نیست. این قیودی دارد، این یک بیان که حالا توضیح و تفصیل آن را بعداً. ایشان این مطلب را در حاشیه فرائد، تحقیقات بحثش به حاشیه فرائد هست در آن جا بیان فرموده در ذیل همین کلام شیخ تعلیقاً بر کلام شیخ فرموده.

اشکال دوم:

مسئله دوم این است که عقل چنین حکمی ندارد چرا؟ برای خاطر این که اغراض مولی در نظر عبید یا اهم از اغراض خودشان است یا مساوی است. و عقلاء در اغراض لزومیه‌شان که محتمله هست توقف نمی‌کنند، احتیاط می‌کنند. پس بنابراین وقتی در اغراض شخصیه خودشان که لزومیه هست ولی محتمل است، قطع ندارند ولی احتمال می‌دهند. یا تحریمیه‌شان احتمال می‌دهند در این جا این جور نیست که فلان، ان شاء الله طوری نمی‌شود، اشکال می‌کنند، توقف نمی‌کنند. اغراض مولی یا مساوی اغراض خودشان قرار می‌دهند یا اهم. پس بنابراین عقل حکم نمی‌کند در این مورد چون اغراض مولی را کمتر از اغراض خودش نمی‌بیند. این هم ما سلکه المحقق الداماد قدس سره. پس ما نمی‌توانیم عقل چنین حکمی می‌کند. عقل چنین حکمی ندارد، در اخف آن ندارد فکیف به أقوى یا مساوی آن. اگر أقوى است که معلوم است اولویت دارد و اگر مساوی هم هست که تفرقه معنا ندارد. این هم توضیح و تفصیلش را بعداً می‌گوییم.

اشکال سوم:

مناقشه سوم این است که قبح عقاب بالاییان را قبول داریم اما در موالی عرفیه. اما در موالی ذاتیه که موالی هم غلط است بگوییم، مولای ذاتی که یکی بیشتر نیست و لایمکن ... عقلاً در مورد خدای متعال این جوری نیست. آن جا عقل یحکم بالاحتیاط. و این که خواسته‌های محتمله مولای حقیقی و ذاتی هم از نظر دیدگاه عقل باید مراعات بشود ولو یقین به آن نداریم، فقط احتمال می‌دهیم که این همان مسلک حق الطاعه شهید صدر است. که بعضی هم می‌گویند ایشان این مسلک را مثلاً... چون تقریرات بحث محقق داماد به دست ایشان رسیده بعضی‌ها می‌گویند همان است، نه این همان نیست، فرق کرده با محقق داماد. وقتی حالا توضیح می‌دهیم به همین اشاره که داریم می‌کنیم روشن است که این غیر از آن است. ولی ممکن است جرقه‌ای به این که می‌شود در قاعده قبح عقاب بالاییان مناقشه کرد وقتی دید که دو نفر از فحول فن این‌ها مناقشه کردند آدم جرأت پیدا می‌کند فکر کند که می‌شود مناقشه کرد.

اشکال چهارم:

مناقشه چهارم: این است که درست قبول داریم، قبح عقاب بالاییان را قبول داریم ولی این لاینفع برای مقام، چرا؟ برای این که ما در کنار قاعده قبح عقاب بالاییان یک قاعده دیگری هم داریم و آن شکر منعم است، شکر منعم عقل به ما ایجاب می‌کند باید شکر منعم را انجام بدهید ولو منعم بگوید من اصلاً عقاب نمی‌کنم، من جهنم ندارم. قاعده قبح عقاب بالاییان چه به شما می‌گوید. این کفایت نمی‌کند بر این که انسان ... قاعده قبح عقاب بالاییان می‌گوید چه؟ می‌گوید عقاب نیست، بالاتر از این نیست که، سند رسمی می‌دهد می‌گوید عقاب نمی‌کنم. اما عقل می‌گوید منعم است، پس لاینفع ولو ما قاعده قبح عقاب بالاییان را چه کار کنیم؟ قبول کنیم. این هم ماسلکه المحقق الايروانی است. هم در حاشیه کفایه، هم در کتاب الفصول می‌گوید اگرچه قبول کنیم. ایشان اصلاً قاعده قبح عقاب بالاییان را حالا بیان دیگری دارد اصلاً چیزی دیگری ایشان می‌گوید، می‌گوید طبق مسلک قبح قبول کردیم، سلمنا ولی لاینفع. این هم یک مطلب مهمی است.

اشکال پنجم:

و آخرین مسأله این است که قبول داریم قاعده قبح عقاب بالاییان را، و لکن این جاها موضوع ندارد، چرا؟ چون لایبانی وجود ندارد، یک حکم عقل دیگری هست که آن می‌گوید دفع ضرر محتمل واجب است، قاعده وجوب دفع ضرر محتمل. آن بیان است. پس قاعده قبح عقاب بالاییان درست اما همیشه یک دلیل وارد داریم و آن قاعده دفع ضرر محتمل است. پس جای تطبیق ندارد. این پنج اشکال اساسی است بر این حکم عقلی که ادعا شده در مقام. حالا یکی یکی این‌ها را باید مورد بررسی قرار بدهیم، بحث خیلی بحث مهم و دقیقی است. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۸۷ - ۱۳۹۵/۰۲/۱۸

بسمه تعالی

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

الشریف.

دلیل ششم بر برائت در شبهات حکمیه (اعم از شبهه تحریمیه و وجوبیه): عقل

بحث در این بود که در شبهات حکمیه بعد الفحص و الیقین بعدم البیان أو الیأس من الظفر علی البیان ماذا یحکم العقل أو یدرکه در قبال وظایف محتمله.

نظر اول: قبیح بودن عقاب

اولین نظریه‌ای که در باب گفتیم مشهور است این که عقل یدرک یا یحکم به قبح العقاب و مدرک این مسأله هم عبارت است از وجدان هر انسانی به این که در این ظرف عقاب را قبیح می‌بیند که از آن تعبیر می‌کنند به قبح عقاب بلا بیان. و شیخ اعظم هم قدس سره یک شاهی بر این مسأله اقامه فرمود و آن این که کافه عقلای عالم مولایی را که در این ظرف که بیان واصل به عبدش نشده، او هم وظیفه فحش خودش را انجام داده، عقلای عالم عقاب و مؤاخذه این مولی را قبیح می‌دانند. این که همه عقلای عالم قبیح می‌دانند شاهد بر این است که عقل‌شان هم همین را می‌گوید و الا اگر عقل عقلاء غیر از این داوری را داشت نمی‌شد بگوییم تمام عقلاء کافهً هیچ کدام توجه به این ما یدرکه عقلهم نکرده، غافل بودند فلذا قائل به قبح مؤاخذه شدند. پس بنابراین این یک امر مسلمی است. این امر مسلم مشهور بین فقهاء، اصولیون و بلکه متکلمین و فلاسفه و اصحاب علوم هست.

بیان فهرست اشکالات:

در مقابل این نظریه و این فرمایش وجوه سته که دیروز گفتیم خمسسه، یکی از قلم افتاده بود، وجوه سته وجود دارد بر مناقشه که باید این‌ها بررسی بشود که پنج تا را دیروز گفتیم،

اشکال ششم: فرمایش مرحوم صاحب منتقی الاصول

وجه ششم که از قلم افتاد عرض بکنیم فرمایش منتقی است که در آخر باید آن را بررسی کنیم که حاصل آن فرمایش هم این می‌شود که مسأله عقاب اخروی یک مسأله‌ای است که حدود و ثغورش از وقوف عقل خارج است و وقتی از وقوف خارج بود کیف ممکن آن یدرک العقل به نسبه به آن چیزی را یا یحکم به چیزی. باید تصور موضوع را بتواند بکند و حکم بکند یا امری را در باره آن درک بکند. عقاب اخروی خصوصیاتش برای ما مجهول است، عقل ما راهی به آن ندارد تا حالا بگوید قبیح است یا قبیح نیست، ملاکش برای ما روشن نیست. این حاصل کلامی است که توضیح لازم دارد و مقدماتش باید گفته بشود که در نوبت خودش ان شاءالله تعالی بررسی می‌شود.

وجه سته بود.

بیان اشکال اول: فرمایش مرحوم صاحب عروة الوثقی

وجه اول از مناقشه فرمایش محقق یزدی صاحب عروة الوثقی است که در تقریرات بحث‌شان که به عنوان حاشیه بر

رسائل نگاشته شده و این مقرر هم مقرر فاضل و خوش قلمی است آن جا بیان فرموده. ایشان فرموده است که وقتی ما به عقل مان مراجعه می کنیم و هر انسانی که ذهن مستقیم داشته باشد و به ارتکاز و ذهن خودش مراجعه کند می بیند این مسأله قبح عقاب بلایان که مشهور شده بین اهل نظر، این اطلاق ندارد بلکه یک قیودی دارد. در کجاست که عقل یحکم به این که قبیح است مؤاخذه و عقوبت؟ آن جایی است که عبد بداند واقعاً مولی بیانی ندارد. عدم البیانی مولی این مسلم باشد که هیچ مطلبی نگفته. نه گفته و وظیفه خودش را انجام داده که باید به طرق عادیه این به عبد برسد. انجام داده حالا اخفاء مخفین باعث شده که نرسیده و عمل ظالمین باعث شده که نرسد، کم کاری افراد باعث شده که نرسد. مثلاً اجتهاد وجوب عینی یا کفایی دارد دیگر. بعضی وقت ها کفایی است اگر نبود عینی است، همین ایصال این ها، بیان این ها، این ها همه... این ها نکردند. ولی او بیان کرده. نه، آن جایی که قید اول واقعاً از او بیانی سر زده باشد، یک.

قید دوم؛ عدم سر زدن بیان در اثر این نباشد که مانعی وجود داشته، اگر نه می دانست حرفی نزده ولی احتمال می دهند یا می دانند این حرف نزدن او برای این بوده که یک تقیه شدید بوده، یک مانعی وجود داشته. پس دو تا امر عدم اگر ضمیمه شده عقل حکم می کند که مؤاخذه غلط است. دو امر عدمی. یک؛ عدم البیان از ناحیه او، دو؛ عدم وجود المانع. اگر این دو تا بود بله عقل می گوید مؤاخذه قبیح است. و شاید هم حالا این دیگر در کلام ایشان نیست، در پرائز می گوییم؛ شاید هم برای این است که در این ظرف که بیانی نکرده، مانعی هم نیست ممکن است اصلاً بگوییم که وجه این که عقلاء و عقل در این صورت می گوید عقاب قبیح است این است که خواسته ای پس ندارد، تکلیفی پس ندارد. چون اگر هیچ مانعی نیست پس چرا نگفته؟ فرض داریم می کنیم مانعی نیست دیگر. اگر می خواهد، خواسته داشت، مانعی هم نیست پس چرا بیان نکرده؟ این همین عدم بیان در ظرف عدم مانع کأن کاشف است از این که خواسته ای ندارد. حالا اگر این را هم نگوییم که این کشف می شود، عقل درک می کند که این جا که خودت قصور کردی، خودت نگفتی، مانعی هم که نبود، پس دیگر حق مؤاخذه نداری. اما جایی که واقعاً عبد احتمال می دهد که بیان کرده یا می داند بیان کرده و به دست او نرسیده... البته می داند به نحو یک حکم الزامی است، حالا تحریم است، وجوب است، هر چه هست. حکم بالاخره از او صادر شده. یا احتمال مانع می دهد در این جا عقل لایحکم. مثلاً الان عبدی است که مولای او... احتمال قوی می دهد که این مولی الان تشنه است اما نمی تواند این تشنگی اش را اظهار کند چون یک مانعی وجود دارد برای گفتن. مثلاً مانعش این هست که فرض کنید لال شده، یا ترس از این دارد که اگر اظهار بکند الان یک جایی مخفی شده این می داند کجاست، صدای او شنیده می شود می فهمند جایگاه او کجاست، مانع دارد ولی ما احتمال قوی می دهیم که این مولای ما الان تشنه است. این جا عقل به ما اجازه می دهد که ما همین جور بگوییم حالا که به ما نگفته، قبح عقاب بلایان دارد، به ما چه، یا می گوید نه احتیاط کن این جا؟ به حیث که اگر احتیاط نکرد فردا مولی به او می گوید تو احتمال می دادی که من تشنه هستم و می دانستی مانع هم وجود داشت از گفتن من، این رسم عبودیت بود که آب نیاوری، ما را همین طور تشنه بگذاری تا هلاک بشویم.

سید قدس سره می فرماید این جاها نمی توانیم بگوییم، فالانصاف أن العقل لایحکم حیث بقبح العقاب علی الواقع المجهول، آن واقع مجهول در این ظرف منجز است اگر باشد. و این در حقیقت قائل شدن به حق الطاعه در این ظرف است. یعنی در این ظرف که مولی مانع داشته یا ما احتمال می دهیم مانع دلشته باشد برای اظهار تکالیفش و ایصال تکالیفش، حق مولویت و حق اطاعت دارد. حالا این واژه حق الطاعه اخیراً در لسان مثل شهید صدر یک ادبیاتی است که به این بیان گفته می شود. این جان مطلب و لب مطلب سید هم همین است. که این حق طاعت مولی در این جا هست، عقل درک می کند که

او حق طاعت نسبت به آن تکلیف مجهول در این ظرفی که احتمال می‌دهیم مانعی بوده است. یا نه، یقین به عدم بیان نداریم، لعل بیان کرده به خاطر اخفاء مخفین و اخفاء ظالمین به دست ما نرسیده.

س:؟؟

ج: اوسع گفته می‌شود.

س: ...

ج: بله بله. آن اوسع می‌داند، یعنی اسم این هم که ایشان دارد می‌گوید حق الطاعة است در این جهت. عرضی که می‌خواستیم بکنم این بود، این هم همان حق الطاعة است منتها در این محدوده، ایشان قائل است.

بعد ایشان می‌فرمایند که بحث ما هم که الان در فقه داریم بحث می‌کنیم که اگر در شبهات حکمیه باید چه کار بکنیم، برای همین جور ظرفی است یعنی الان فقیه در هر جایی که به نحو شبهه حکمیه شک می‌کند این واجب هست یا نه، حرام است یا نه، واقعاً محرز آن دو تا عدم‌ها است؟ یعنی می‌داند بیان نکرده است اصلاً، بیان از او صادر نشده است؟ و می‌داند مانعی وجود نداشته است؟ کجا علم به این دو عدم‌ها برای فقیه وجود دارد؟ مع این که می‌دانیم بسیاری از روایات و ادله این‌ها از دست ما رفته، هذا کتاب مدینه العلم صدوق که کتب اصول ما خمس بوده دیگر، حالا اربعه است. خمس بوده یکی هم مدینه العلم صدوق بوده که تا زمان والد شیخ بهایی وجود داشته، برای این که والد شیخ بهایی در کتبش از این کتاب نقل می‌کند. ابن طاووس از این کتاب نقل می‌کند. حالا این کتاب چه شده، مخفی شده، البته مرحوم آیت‌الله نجفی قدس سره جایی دارند که مرحوم آقا سید نورالدین که ظاهراً آسید نورالدین باشد از اصفهان تبعید شده بودند قم و من با ایشان مذاکره کردم. ایشان گفت بیا اصفهان به شما نشان می‌دهم. یعنی این مدینه العلم را. و لکن همین جا ایشان سکت کرده و قبل از این که مراجعت بکند و این حالا کجاست؟ این از عجایب است، اگر آقا سید نورالدین می‌داند یک چنین مدینه العلمی در اصفهان یک جا وجود دارد چرا این را چه نکرده؟ یک عالم برجسته، اقلاً بگوید به این، به آن که این کتاب آن جا وجود دارد. خود من هم یک وقتی صدوق را خواب دیدم رضوان الله علیه، گمان می‌کنم در فیضیه کنار یکی از حجره‌ها به او گفتم آقا این مدینه العلم شما کجاست؟ لباس او لباس طلبگی معمولی نبود، یک لباس خاصی داشت برای آن زمان‌ها. جوابی که داد متأسفانه یادم نیست که چه جواب داد. فقط سؤال را می‌دانم از او کردم که این کجاست.

این کتاب کتابی بزرگتر از من لایحضره الفقیه هم بوده بنابراین احتمال می‌دهیم همین که ما الان در آن شک داریم شاید روایتی در آن کتاب بوده. یا کتب دیگری که وجود داشته و الان نام و نشانی از آن‌ها نیست، شما رجال نجاشی را ورق بزنید ببینید چقدر کتاب‌ها برای افراد ذکر کردند. فهرست شیخ طوسی همین طور، این‌ها الان نیست، وجود ندارد این‌ها، فقط ده پانزده از اصول قدیمی الان باقی مانده، الاصول ستۀ عشر و حالا یک چهار پنج تا هم که جزو آن‌ها نیست. یک مقدار مختصری مانده یا مثل محاسن برقی مثلاً مانده. پس بنابراین سید می‌فرماید این جور نیست که ما بگوییم حتماً نگفته است، بیان نداشته است. با توجه به این خصوصیتی که الان وجود دارد پس ما علم به عدم البیان نداریم.

دو؛ علم به این که مانعی هم نبوده نداریم. خدای متعال که خودش برای افراد هی جبرائیل را نازل نمی‌کند، وحی نمی‌فرماید که، به واسطه چیست؟ به واسطه پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه هدی علیهم السلام بیان می‌کند. پیامبر که می‌دانیم مصلحت در این نمی‌دیدند و نبوده که همه احکام را یک مرتبه بیان کنند به خاطر این تدریجیت... مصلحت لزومیه تدریجیت بیان برای ایشان و این که اگر همه را یک مرتبه بیان می‌کردند اصلاً اسلام نمی‌آوردند. این نمازش خودش یک چهار پنج هزار مسأله دارد، روزه‌اش چقدر مسأله دارد. حج، امام صادق (علیه السلام) ظاهراً هست که فرموده به حسب نقل

اگر چهل سال مسأله راجع به حج سؤال کنید مسأله دارد. بنابراین ائمه هدای بعد علیهم السلام هم که می‌دانیم مبتلای به تقیه بودند خیلی از آن‌ها و مشکلات داشتند. پس بنابراین ایشان می‌فرماید این دو قید را که ما نمی‌توانیم احراز کنیم بنابراین آن جایی که عقل می‌گوید قبیح است عقاب که آن جایی است که این دو عدم را احراز کرده باشیم ما الان در فقه‌مان نمی‌توانیم احراز کنیم. آن جایی هم که احراز نکردیم عقل حکم به قبح عقاب نمی‌کند. بنابراین الان فقیه نمی‌تواند به این حکم عقلی که مشهور قائل به آن هست تمسک کند. بعد ایشان... سؤال: آن شاهی که شیخ اعظم اقامه کرد را چه می‌کنید که کافه العقلاء می‌گویند در جایی که... جواب آن را هم می‌فرمایند که روشن است، می‌فرماید «و ما استشهد فی المتن به» یعنی ما استشهد شیخ المرتضی. «فی المتن به من حکم العقلاء بقبح مؤاخذه المولی عبده علی ما اعترف بعدم اعلامه اصلاً بتحریمه مسلم» این که به تحریمه گفته به خاطر این که شیخ فعلاً این جا را شبهات حکمیه تحریمیه‌ای که فقدان نص دارد چون آن‌ها را هی تفکیک کرده. «مسلم» این درست است «اما فی ما اذا علم العبد عدم الاعلام بالیقین مع علمه بانّه لم یکن مانعاً للمولی بالاعلام من تقیّه و نحوها و الا نمنع قبح المؤاخذه» بله آن کافه عقلاء هم شما بگویید در هر دو صورت، من قبول ندارم، کافه عقلاء در هر دو صورت نمی‌گویند. کافه عقلاء کجا را می‌گویند؟ جایی که این دو تا عدم‌ها معلوم باشد برای آن‌ها. اما اگر این دو تا عدم‌ها برای آن‌ها معلوم نیست مثل مثالی که زدیم، چون احتمال می‌دهد مولی تشنه است و الان که نمی‌تواند بگوید به خاطر یک مانع است.

س: ...

ج: بیان نکرده، اما چرا نکرده؟ برای این که در دلش هی می‌خواهد بگوید...

س: هنوز که نگفته.

ج: نگفته، شما هم... می‌گوید عقلاء چنین حرفی را نمی‌گویند، می‌گویند بله باید تو احتیاط کنی این جا. همین طور بگذاری مولی بمیرد از تشنگی.

س: وقتی بیان نکرده...

ج: شما همان حرف مشهور را دارید تکرار می‌کنید. ایشان می‌گوید این جور نیست، اذهان مستقیمه... اگر شما این جور بگویید سید می‌گوید شما اذهان مستقیمه ندارید. می‌گوید ایشان اذهان مستقیمه در این صورت این حرف را نمی‌زنند. من نمی‌گویم سید است. ایشان می‌فرماید:

«و الا نمنع قبح المؤاخذه كما اذا احتمل العبد أن عدم البيان من المولی لعله من خوفه من عدوه الفلانی الحاضر عنده و كما لو فرض...» حالا یک مثال دیگر هم ایشان می‌زنند برای این که منبه باشد وجدان ما را بیدار کنند که این فرمایش ایشان را بپذیریم. «كما لو فرض أن المولی كتب طوماراً مشتملاً على جميع ما يرد من العبد فعلاً و تركاً» همه وظایف ما را در این طومار، وظایف عبد را نگاشته، چه آن‌هایی که باید انجام بدهد، چه آن‌هایی که باید ترک کند. «ثم ضاع بعض اوراق ذلك الطومار بسبب من الاسباب» مولی کار خودش را انجام داد، طومار را نوشت داد دست رسولی که بیاورد بدهد به عبد. یکی قاپید مثلاً دو تا از این کاغذها را، یک ظالمی که «ضاع بعض اوراق ذلك الطومار بسبب من الاسباب و لو بغیر تقصیر العبد» او تقصیری ندارد، این که دارد می‌آورد. مثل... چون فرض ما این است، ما الان در این زمان زندگی می‌کنیم آن‌هایی که هزار سال پیش، پانصد سال پیش باعث اخفاء این‌ها شدند که ما چه تقصیری نسبت به او داریم از این جهت که ایشان دارد اضافه می‌کند ولو بغیر تقصیر. «فلو عاقب المولی عبده فی الفرضین علی ما لم یصل الی العبد من حکمه لم نقطع بقبحه» به قبح این عقاب «كما یشهد به وجدان اصحاب الازهان المستقیمه» این علم را ندارد. این مسلک محقق

طباطبایی، سید یزدی قدس سره صاحب عروه.

س: ...

ج: داریم.

س: ... چون باید یقین داشته باشیم مولی...

ج: در شرعیات فی زماننا بله. همین را می‌خواهد بگوید. فلذا می‌فرماید فاتضح که این دعوا هیچ جا ما نمی‌توانیم به این تمسک کنیم. اگر ما برائت شرعیه دلیل برای آن نداشتیم، روایت «رفع ما لا یعلمون» نبود، بقیه ادله نبود که برائت شرعیه اثبات شد، اگر این‌ها نبودند نه، ما نمی‌توانستیم، باید احتیاط می‌کردیم.

این فرمایش سید قدس سره. و حاصل فرمایش ایشان دیگر همین شد که روح و لبّ فرمایش ایشان این است که این حق طاعت مولی که بر گردن عبد هست این در تکالیف محتمله هم وجود دارد، فقط در تکالیف معلومه نیست. یا تکالیفی که قامت الحجّه علیها فقط برای آن جاها نیست. جایی که احتمال هم می‌دهی که این تکلیف داشته باشد به شرطین که این جور نباشد که بیان نکرده باشد بدانی، بدانی بیان نکرده و بدانی مانعی وجود داشته. این جا این نظریه ایشان هست که دلیلی بر این اقامه نکرده ایشان، همان جور که مشهور آن احاله به وجدان کرده بودند ایشان هم احاله به وجدان کرده. آن می‌گوید وجدان ما یقضی مثل وجدان ایشان که نه، همه جاها، هر جا بیان هم نکرده، واقعاً هم بیان نکرده و مانع هم نبوده آن جا هم حق عقاب ندارد ولو شما احتمال می‌دهید. این هم همین. حالا این‌ها را فعلاً، حالا دو تا وجدان است ما ببینیم حرف‌های بعدی کی زده می‌شود، ببینیم برای ما راه را باز می‌کند یا راه را باز نمی‌کند. این فرمایش سید. این اشکال اول بود.

بیان اشکال دوم: فرمایش مرحوم داماد

اشکال دوم فرمایش محقق داماد قدس سره هست که محقق داماد حاصل فرمایش ایشان که دیروز عرض کردم حالا توضیحش را عرض می‌کنم این است که ایشان می‌فرماید ما در عقلاً یک مطلبی را بالوجدان می‌بینیم و آن این است که هر وقت یک مصلحت الزامیه مهمه‌ای در کار باشد مثلاً این آدم تشنه است و اگر آب نیاشامد می‌داند تلف می‌شود. این وقتی احتمال بدهد در این نقطه آب هست می‌گوییم نمی‌دانیم شاید هم نباشد ولی شاید هم باشد. این چه کار می‌کند؟ در این جا توقف می‌کند می‌گوید ما نمی‌دانیم هست. بله اگر یک جا ببیند آب هست حتماً می‌رود. حالا یک جا نمی‌داند آب هست یا نیست، ایا در اغراض عقلائیّه که محتمل است در این جا آن غرض عقلائی مهم انجام بشود در آن جا توقف می‌کند می‌گوید ما که نمی‌دانیم؟ یا نه می‌رود سراغ آن تفتیش می‌کند می‌گوید لعل باشد؟ تشنه‌اش است، این تشنگی فشار دارد به او می‌آورد، یا ممکن است به هلاکت یا ممکن است کور بشود مثلاً، حالا نمیرد این تشنگی باعث کوری او بشود احتمال هم می‌دهد در آن ظرف یا در آن یک فرسخی جایی که خلاصه برای او امکان دارد، یک وقت امکان ندارد، نه، جایی که امکان دارد و احتمال می‌دهد آب باشد توقف می‌کند یا می‌رود سراغ آن؟ به نفس احتمال می‌رود سراغ آن. یا احتمال مضرت می‌دهد، احتمال می‌دهد مثلاً این جا که خوابیده یک مار باشد، افعی که... این جا اگر خانم‌ها باشند که سوسک هم باشد دو فرسخ می‌پرند آن طرف، حالا آقایان ممکن است به این زودی از مار که دیگر... این جا چه کار می‌کنند؟ می‌گوید ما که نمی‌دانیم، شبهه موضوعیه است چرا فحص بکنیم، این جور می‌گویند؟ یا وقتی یک امر اهمی است، این چینی است، احتمال این جور نیست که واکنشی نشان ندهند، فحصی نکنند یا احتیاط نکنند، یا فحص می‌کنند مطمئن

بشوند نیست، یا احتیاط می‌کند و از آن جا می‌رود. ما می‌بینیم عقلاء در اغراض شخصیه خودشان که محتمل است، این چنین عمل می‌کنند. آیا اغراض مولی برای عبید و حالا اغراض خدای متعال برای ما بندگان، اغراض شارع برای ما بندگان، این‌ها کمتر است از اغراض شخصیه ما یا مساوی است یا بالاتر است؟ عقل ما اگر در آن جا جایز نمی‌شمرد یا درک نمی‌کرد جواز تهاون را در اغراض شخصیه‌مان، آیا در اغراض الهیه و مولویه خدای متعال برای عبادش که یا حداقل با بی‌انصافی بگوییم مساوی است یا بالتحقیق و انصاف بگوییم مسلّم اهم است اغراض او. به خصوص با توجه به این که اغراض الهیه به خدا بر نمی‌گردد که، به خود عبد بر می‌گردد. هو الغنی الحمید، اختیارش را ... این برای خود عباد است، در حقیقت پس روح اغراض الهیه باز می‌شود همان اغراض مهمه خود انسان منتهای برای کسی که توحید را قبول داشته باشد و این مطلب را مورد توجه قرار بدهد. پس بنابراین همان طور که در آن جا این چنین است این جا هم همین طور است. پس بنابراین عقل می‌گوید... این فرمایش محقق داماد قدس سره در مقام هست.

س: حرف عقل یا عقلاء؟

ج: حرف عقلاء، عقلش لایجوز.

س: اغراض شخصیه در همه امور این جوری هست یا در امور مهمه است که ...

ج: در امور مهمه.

س: آن وقت خداوند متعال هم ...

ج: نه، اغراض او تابع اغراض ما نمی‌شود، برای ما است.

س: برای ما می‌شود، آن وقت اگر برای ما شد ما تعیین می‌کنیم؟؟

ج: اغراض الهیه مهم است، همه اغراض الهی برای ما مهم است. همین که احتمال می‌دهیم یک....

س: اگر قرار است به ما برگردد ما نمی‌دانیم که کدام از این اغراض

ج: فرض این است که داریم احتمال وجوب می‌دهیم یا احتمال حرمت داریم می‌دهیم، یک چنین احتمالی را داریم

می‌دهیم.

س: همان وجوب و حرمت هم باز ...

ج: حالا مثال بزنم برای شما، همان جا هم همین طور است. مثلاً کسی اگر احتمال می‌دهد که شاید فلان ویروس در

بدنش وارد شده، احتمال می‌دهد، یقین ندارد، درست، مثلاً احتمال می‌دهد انفولانزای مرغی گرفته باشد. و اگر آنفولانزی

مرغی گرفته باشد باید سه روز دو روز مثلاً فلان دارو را بخورد که این رشد نکند یا موجب زحمت او نشود. عقل چه

می‌گوید؟

س: این اغراض مهمه است.

ج: می‌دانم، احتمال ولی می‌دهد. ما هم احتمال می‌دهیم این جا واجب باشد یعنی اغراض مهمه است. احتمال می‌دهیم

حرام است یعنی اغراض مهمه است.

س: صرف واجب بودن می‌شود اغراض مهمه؟

ج: بله بله وجوب ناشی از مصلحت ملزمه است دیگر.

س: حاج آقا در شبهات موضوعیه که مثال می‌زنید ...

ج: این جا محتمل الغرض است، این مثال‌ها هم محتمل الغرض است.

س: ...

ج: می‌گوییم این جاها هم محتمل الغرض است.

س: ...

ج: بله این جا هم اصلش ممکن است نباشد. احتمال دارد اصلاً ...

س: نه، اصل چه؟ اصل وجودش یا غرضش؟

ج: اصل وجود آن غرض، غرض دفع شاید نباشد. حالا این خودش ضرر محتمل بلکه مقطوع است. ان شاء الله بقیه‌اش فردا.

جلسه ۸۸ - ۱۳۹۶/۰۲/۱۹

بسمه تعالی

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

بیان اشکال دوم: فرمایش مرحوم داماد

اشکال دوم را از مرحوم محقق داماد بیان کردیم، چون عبارت‌شان نبود و یک اضافه‌ای هم دارد که دیروز عرض نشد این بخش را دو مرتبه تکرار می‌کنیم. فرموده که: «لا اشکال فی أن العلاء بما هم كذلك (یعنی بما هم عقلاً) لا یتوقفون فی محتمل المدلولیة و لا یقتحمون فی محتمل المبعوضیة فی مقاصدهم و اغراضهم فی شئی من الموارد» آن چه که محتمل المطلوبیة هست، مقصود از این که محتمل المطلوبیة هست این که... نه این که شک دارند مطلوب‌شان هست یا نیست، یعنی شک دارند این صغری مطلوب‌شان... مطلوب‌شان معلوم است، این صغرای مطلوب‌شان هست یا نیست. در این موارد که نمی‌دانند این صغرای مطلوب‌شان هست یا نه، لا یتوقفون. و در جایی هم که محتمل المبعوضیة هست، احتمال مبعوضیت آن را می‌دهند به این معنا که باز ممکن است مصداق مبعوض‌شان باشد آن جاها هم لا یقتحمون، آن جا مرتکب نمی‌شود، انجام نمی‌دهد، دست نمی‌زنند به آن کار در مقاصد و اغراض‌شان.

«و اذا كانوا كذلك فی الامور الراجعة الیهם فبطریق اولی فی الامور الراجعة الی موالیهם» که ما دیروز یک چیزی هم اضافه می‌کردیم که قوی‌تر بشود. که ایشان می‌فرمایند وقتی به مقاصد خودشان این چنین هستند به طرق اولی در امور راجعه به موالیان‌شان این چنین هستند. ما گفتیم حالا یا مساوی است یا اولویت دارد که دیگر قوی‌تر باشد. «و اذا كانوا چرا؟» «لأنهم یرون العبد فانیاً فی مقاصد المولی و بمنزلة اعضائه و جوارحه» چون برای عبد اصلاً استقلالی در مقابل مولی قائل نیستند، این را فانی و ذوب شده در او می‌بینند و خودشان را به منزله اعضاء و جوارح مولی می‌بینند، دست و پای مولی، دست و پای مولی، اعضاء و جوارح مولی در چه راهی گام برمی‌دارد؟ در راه مقاصد خودش. پس این‌ها هم چون دست و پای او هستند در راه مقاصد او....

«بحیث یجب أن یکون مطلوبه مولي و غرضه غرضه لا غرض نفسه و مطلوبه»

می‌گویند عبد باید این جوری باشد. آن چه که مولی می‌خواهد، خودش در قبال مولی غرض و هدفی نداشته باشد، مطلوب او، غرض او، همه همانی باشد که او می‌خواهد.

«فاذا كان العبد في اموره بحيث ينبعث او يرتدع باحتمال النفع والضرر...»

حالا که عبد این چنین شد نسبت به مولی باید این جور باشد که «بحیث ینبعث او یرتدع باحتمال النفع أو الضرر فیجب علیه بطریق اولی أن یرتدع بمجرد احتمال کون هذا مطلوباً للمولی أو کون ذاک مبعوضاً أله و اذا کان هذا حکم العقلاء بما هم (یعنی بما هم عقلاء) فکیف یحکم العقل بقبح العقاب من غیر بیان».

بعد این جا یک استدراک دارند که این را دیروز نگفتیم.

«نعم لما يؤدي الاعتناء بمجرد الاحتمال في الموارد التي عرفت الى اختلال النظام و عدم نظم المعاش بنوا على الحكم بالعدم فيما لم يكن للمولى مانع لا عقلي و لا عادي عن اعلام مقاصده و لم يكن مانعاً ايضاً عن وصوله الى العبد بعد صدوره عنه».

ایشان می‌فرمایند اگر حکم این است، این که یک حرج و اختلالی در زندگی لازم می‌آید. مثلاً احتمال الان می‌دهیم که شاید الان فلان چیز را واجب کرده باشد بنابراین بر ما واجب است ... ده‌ها امر را احتمال می‌دهیم واجب کرده باشد، ده‌ها امر را احتمال می‌دهیم حرام کرده باشد، باید احتیاط کنیم دیگر، اگر برائت شرعیه نباشد، او جعل نکرده باشد در سازمان ... با حساب عقل بخواهیم کار بکنیم این جور چیزی لازم می‌آید، و می‌شود چنین چیزی را ملتزم شد. ایشان فرموده چون این چنین است و دیدند یک تزاممی بین دو مطلب عقلی پیش می‌آید؛ یک مطلب عقلی این است که اختلال نظام، هرج و مرج و امثال این‌ها، این‌ها قبیح است و این هم مطلوب مولی نیست. از یک طرف وظیفه بندگی‌شان اقتضاء می‌کند که نسبت به محتمل المطلوبیه‌اش یا محتمل المبعوضیه‌اش هم چه کار کنند؟ امثال داشته باشند. آن حکم برای عقل است، این هم که اختلال نظام و کذا و کذا لازم می‌آید حکم عقل است، حالا اگر یک جوری بود که تمام ما یریده المولی معلوم بود یک مورد، دو مورد بود که فقط محتمل الکذا بود، تعارضی نمی‌شد، تزاممی نمی‌شد، آن جاها احتیاط می‌کرد اما یکی دو تا که نیست، وقتی یکی دو تا نیست بین این دو تا حکم عقلی آدم می‌ماند که چه کار باید بکند، چون این چنینی است که می‌ماند چه کار کند، عقلاء آمدند گفتند که آن جاهایی که ... بنای‌شان را بر این گذاشتند برای سامان دادن، بنای‌شان بر این شده که آن جایی که مولی هیچ مانع عقلی و عادی ندارد از اعلام مقاصدش، این یک. دو؛ ... خودش مانعی ندارد یعنی خوفی مثلاً به خاطر تقیه‌ای، چیزی، فلان و این‌ها، این مانعی ندارد. دو؛ مانعی از وصول هم نیست به طرق متعارفه. اگر این دو تا بود آن مانعی نداشت، وصول هم مانعی نداشت آن جا بنای‌شان را بر این گذاشتند که عیبی ندارد این جا وظیفه‌ای کأن نیست. و شارع هم این بنای عقلایی را رد نکرده، پس می‌فهمیم این بنای عقلایی را قبول دارد. روی این حساب اگر ما ادله برائت شرعیه هم نداشته باشیم می‌گوییم فقط در این موارد. فرق این بزرگوار با سید یزدی که هر دو هم یزدی هستند؛ آقای صاحب عروه یزدی است، سید داماد هم یزدی است دیگر، محقق داماد. ایشان هم یزدی است. داماد که می‌گویند و مشهور شده به خاطر این که داماد مؤسس حوزه آقای شیخ عبدالکریم حائری هست ایشان، دیگر از این جهت به محقق داماد معروف شده و الا فامیلی‌شان داماد نبوده.

هر دو یزدی هستند. فرق سید یزدی با ایشان این شد که ایشان همین جایی که ایشان گفت بنای عقلاء بر این شده این را برد در حکم عقلی و فرمود که عقل این جا درک نمی‌کند وجوب طاعت را که واقعاً حکمی نباشد، او اصلاً حکمی را بیان نکرده، بدانیم حکمی را بیان نکرده یا بدانیم مانعی وجود داشته. اما این جا که مانعی نبوده، بیان هم نکرده، آن جا فقط

حق طاعت نیست. اما آن جایی که بیان کرده یا مانعی وجود داشته و امثال این‌ها را ایشان گفت که... ایشان این جا را می‌برد در بنای عقلاء به حکم عقل کاری ندارد و این توضیحی که دادم. فرموده:

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

این بنای عقلایی را بر این گذاشته.

«و حيث لم يردعهم المولى عن هذا البناء يحتجون عليه فيما اراد المولى ان يعاقبهم على ترك محتمل المطلوبية او فعل محتمل المبغوضية بأنك...» به چه احتجاج می‌کنم؟ به این که «بأنك لو اردت لكان عليك الاظهار و الاعلام و هذا البناء كبنائهم على حجية الظواهر لتنظيم امور المعاش فإنه لولا له لكان الامر مؤدياً الى الاختلال و الاغتشاش»

اگر حجیت ظواهر نبود مردم چه کار می‌کردند؟ با اشاره و فلان و این‌ها که نمی‌شود همه مقاصد را فهماند. اختلال نظام... به خاطر این که اختلال نظام لازم می‌آید، اغتشاش نظام لازم می‌آید آمدند گفتند این ظواهر حجت است ولو احتمال خلاف هم دارد ولی ریسک احتمال خلاف بهتر است تا این که ما اصلاً بگوییم حجت نیست. فلذا آمدند گفتند این طور. فتدبر فی هذا كله و اغتنم. این فرمایش ایشان.

س: ...

ج: محقق داماد.

س: ...

ج: حق الطاعه‌ای؟ نه، سید شاید بتوانیم که سید صاحب عروه غلیظ‌تر است.

س: ...

ج: نه، چون ایشان این قسمت را برد در حق الطاعه ... نبرد در حق الطاعه، در بنای عقلایی و این که شارع رد نکرده.

س: ...

ج: حالا این جور بخواهیم محاسبه کنیم بله. ایشان می‌شود. این جوری بخواهیم محاسبه کنیم ولی در نتیجه ایشان چیزتر است.

این دو تا مطلب که از این دو بزرگوار بود که عرض شد. چون این اشکال‌ها نزدیک به هم هست ما مناقشات را می‌گذاریم بعد ذکر می‌کنیم که به همه این‌ها ...

بیان اشکال سوم: فرمایش مرحوم شهید صدر

اشکال سوم: مبنای شهید صدر قدس سره هست که ایشان دیگر اغلظ من الكل است. ایشان قائل است به این که همان طور که عقل عملی انسان درک می‌کند که باید اطاعت مولى کرد، ما چه دلیلی داریم بر این که باید مولى را اطاعت کرد؟ جز این است که این یک مدرک عقل عملی است مثل بقیه مدرکات اولیه عقلی عملی انسان. عدل خوب است، ظلم بد است، و سایر امور بدیهیه که در منطق ذکر شده. این‌ها مدرکات عقل انسان است، دیگر برهان نیست. با یک برهان این اثبات نمی‌شود، این برهان‌ها از خود این‌ها تشکیل می‌شود، برهان مگر از چه تشکیل می‌شود، از یک قضایایی تشکیل می‌شود که آن قضایا دیگر خودش نیاز به برهان ندارد و الا تسلسل، به جایی بند نمی‌شد. انسان یک واقعیاتی را، یک امور

نفس الامری را هست که این‌ها را درک می‌کند، دیگر آن‌ها امور بدیهی هستند، امور نظری از آن‌ها استنتاج می‌شوند و الان آن‌ها سرمایه‌های اولی انسان هستند. مثل همین عدم امکان اجتماع نقیضین، عدم امکان ارتفاع نقیضین. نه هست، نه نیست. این‌ها عقل درک می‌کند، این‌ها برهان نمی‌خواهد، این‌ها خودش پایه‌های تشکیل براهین هستند که در منطق بیان شده.

یک سری قضایا هست این چنینی است. این که باید از مولای حقیقی یعنی کسی که خالق شماسست و کسی که هرچه شما دارید از اوست، حدوثاً، بقائاً، همه و همه از اوست و شما در مقابل او فقیر مطلق هستید. این عقل بدیهی انسان درک می‌کند که باید از این اطاعت بکنید. اگر امری را خواست، انجام امری یا ترک امری را خواست باید اطاعت کنید. این لابرهان علیه، این بدهات عقل انسان این امر واقعی و نفس الامری را درک می‌کند. همان طور که ایشان می‌فرماید عقل اصل این مطلب را درک می‌کند که باید اطاعت کرد، حدود و ثغورش هم، همان را درک می‌کند، کسی دیگر نمی‌آید بگوید که کجاها باید اطاعت بکنی. در مقامی که حدود و ثغور کجاست، مشهور گفتند آن جایی است که قطع داشته باشیم. یا اگر قطع نداری یک اماره‌ای که خود آن مولی آن را طریق به آن قرار داده و حجت بر آن قرار داده داشته باشید. پس می‌شود... این حد این اطاعت، آن‌ها می‌گویند حدش کجاست؟ حدش آن جایی است که آن خواسته او معلوم باشد بالعلم الوجدانی أو التعبدی. اما ما که به این عقل مان مراجعه می‌کنیم می‌بینیم نه اوسع از این می‌گوید. می‌گوید هر جا پرده از رخ خواسته مولی ولو به نحو احتمال برداشته شد، حیثیت قطع فی کشف صد در صدی است هیچ دخالت ندارد. اصل الکشف، اصل الاحتمال. این مولای این چنینی آن که وجدان عقلی انسان، عقل عملی انسان که راجع به ماینبغی آن یفعل و ماینبغی آن لایفعل، این‌ها را درک می‌کند. می‌گوید این مولی که همه چیز توست، خالق توست، مالک توست، ولی توست، هر چه داری از اوست، این هر خواسته‌ای احتمال می‌دهی داشته باشد تو باید امتثال کنی اگر قدرت داری، اگر می‌توانی باید انجام بدهی. آن جا هم که نمی‌توانی مثلاً این قدر زیاد است، نمی‌توانی دیگر ولی تا می‌توانی باید انجام بدهی. دیگر وقتی قدرت تمام شد تو معذوری. حالا صد تا چیز را احتمال می‌دهی، صد تا چیز را نمی‌دانم، ده تا را که می‌توانی انجام بدهی برو انجام بده، هر چه را هم نتوانستی قدرت نداری. پس بنابراین این استدلال کردن و برهان آوردن این جا جای آن نیست، این‌ها مسائل مدرکات عقل عملی بدیهی است و این جا نمی‌توانیم ... از هر آقایی و از هر کسی می‌خواهی بپرس چرا مولی را باید اطاعت کرد؟ مثل این که بگویی چرا اجتماع نقیضین محال است؟ چه جور استدلال کنیم بر این که ... هر استدلالی بکنیم اگر این را قبول نکرده باشیم می‌گوییم خیلی نتیجه آن استدلال می‌گوید هست، ... می‌شود نباشد. چیزی ثابت نمی‌شود. این استدلالی نیست، این برهانی نیست، فلذا بعضی بزرگان معاصر که اشکال کردند که این‌هایی که حق الطاعه‌ای شدند دلیلی ندارد. بله مثل این است که بگوییم این‌هایی که می‌گویند اجتماع نقیضین محال است دلیلی ندارند. این‌ها بدیهی است، دلیل نمی‌شود بر آن اقامه کرد. بله منبهات می‌شود اقامه کرد که ذهن اگر غافل است از درک گاهی، این غفلتش از بین برود و این واقعیت را درک کند.

پس بنابراین آن که ما می‌فهمیم این است که مولای حقیقی این چنین است. بله موالی غیر حقیقیه که به خاطر یک جهات و مصالحی آمدند یک حق مولویتی برای آن قائل شدند، برای تنظیم امورشان که جعلی هست آن‌ها مولویت‌هایشان، یا نه حالا یک مقداری هم بالاتر از جعلی است مثل آن‌هایی که در سلسله علل انسان واقع شدند بالاخره. مادرش، پدرش، این‌هایی که در سلسله واقع شدند که وجود این‌ها... که البته این به خاطر این است که خدای متعال این جور اراده کرده که این‌ها در سلسله واقع بشوند و الا مثل حضرت آدم می‌توانست ... مگر خدا نمی‌تواند؟ همه این آدم‌هایی که در روی زمین

هستند خودش اراده کند این‌ها بدون پدر همین طور خلق بشوند. «اذا اراد شيئاً يقول كن فيكون» این که این ترتیب را اتخاذ کرده روی مصالحی است. نه این که نمی‌توانسته. این که افراد از صلب‌ها باشند. حالا یک جاهای هم تخلف ... این کار را نکرده دیگر، مثل حضرت عیسی این جور نکرده که عمودین داشته باشد، یا حضرت آدم این جور نکرده که او حتی عمودین داشته باشد. آن یک عمود دارد آن هیچ عمودی ندارد. ولی به خاطر مصالحی، جهاتی این جور قرار داده که این طریق باشد. این هم به خاطر اوست، فلذا این‌ها همه‌شان بالغیر هستند، هیچ بالذاتی در هستی وجود ندارد غیر از او. بله در این حد عقل درک نمی‌کند که حتی خواسته‌های درونی‌شان که شما هم اطلاع نداری، مثلاً نگفته و گشتی و پیدا نکردی. اما نسبت به مولی حقیقی چنین درکی دارد.

پس بنابراین براساس این، این که می‌گویند قبح عقاب بالاییان دیگر درست نیست، چرا؟ چون در حقیقت ما قبح عقاب بلا حق الطاعه است، هر جا که حق الطاعه است که عقابش اشکال ندارد، و به عبارت دیگر همین احتمال خودش بیان است در این مورد. قبح عقاب بالاییان قبول، اما این کبری در مورد خدای متعال و مولای حقیقی جا ندارد، چون همیشه بیان هست، بیان همان احتمالی است که شما می‌دهید. بله اگر یک جا احتمالش را نمی‌دهی، قطع به عدم داری بعد معلوم شد خطا کردی، قیامت معلوم شد خطا کردی، قطع به عدم خواست مولی داشتی، بله این جا قبیح است شما را عقاب بکنند چون اصلاً احتمال هم نمی‌دادی. و یا غافل بودی اصلاً بالاتقصیر. پس ما هم حق الطاعه‌ای هستیم، قبح عقاب بالاییان به این معنا که اگر حتی احتمال هم در ذهنش نبوده چون قطع به خلافتش داشتیم و یا غافل بود که اگر غافل بود دیگر قطع هم ندارد چون اذا التفت إنا أن يحصل له القطع أو الظن أو الشك، بله آن جا درست است. پس یا این جوری بیان کنیم که حالا توضیحاتی است که من عرض می‌کنم در کلام ایشان که یا بگوییم اصلاً قاعده قبح عقاب بالاییان غلط است، این خیلی دقیق نیست، باید گفت که قاعده قبح عقاب بالاییان درست است، کما این که محقق عراقی قدس سره در مقالات فرموده در این هیچ کسی شک و شبهه ندارد حتی اخباری، منتها اخباری می‌گوید بیان هست به واسطه ادله احتیاط. شهید صدر هم در حقیقت قبول دارد تصریح فرموده، آن جایی که قطع به عدم دارد یا غفلت دارد، آن جاها عقاب قبیح است بدون بیان، اما همان جایی که فقط احتمال می‌دهد، این جا نه، عقاب بالاییان نیست. همین احتمال خودش چیست؟ خودش بیان است. منتها این بیان‌ها هرچه قدرتمندتر می‌شود مسؤولیت و ادانه اقوی می‌شود. آن جایی که صرف احتمال است بله وظیفه است و اگر انجام ندهد استحقاق عقوبت دارد. اگر مظنه پیدا کرد بیشتر می‌شود، اگر قطع پیدا کرد آكد می‌شود. آن مراتب که احتمال که هر چه قوت پیدا می‌کند در اصل مطلب تأثیر نمی‌گذارد، در درجات مطلب تأثیر می‌گذارد. ایشان می‌گوید عقل ما این را می‌فهمد. بنابراین این که مشهور گفتند که در موارد شبهات حکمیه حکم عقل عقاب بالاییان است این تمام نیست، این قابل تطبیق در شبهات حکمیه نیست. یا باید انکار کرد که بعضی کلماتش را انکار می‌کنیم، قبح عقاب بالاییان را قبول نداریم. این عرض کردم خیلی عبارت دقیقی نیست مگر در آن حوزه تطبیق ملاحظه‌اش کنیم یعنی بگوییم حالا آن بقیه‌اش مطوی است. و یا این که بگوییم تطبیق به مانحن فیه نمی‌شود. عقاب بالاییان یعنی عقابی که حتی بیان احتمالی هم نباشد، شما احتمال هم ندهی. اما در شبهات حکمیه فقیه که احتمال دارد می‌دهد، احتمال وجود می‌دهد، احتمال حرمت می‌دهد، بحث ما در آن جا است، نه آن جایی که اصلاً قطع به عدمش دارد، ادله‌ای قائم شده قطع به عدم دارد ولی واقعاً این چنین نیست، جهل مرکب است. و یا این که غفلت دارد از آن. آدم خیلی وقت‌ها از یک چیزی غفلت دارد. شیخنا الاستاد قدس سره می‌فرمود که من یک چیزی از آقای آسید عبدالهادی سؤال کردم که این بیت‌المال در ادله یعنی چه؟ بیت‌المال؟ چه مقصود است؟ ایشان به من فرمود اولین بار است که تنبیه دادی بر این که من چیزی در ذهنم بیاید که یعنی چه واقعاً.

ایشان از خوش نفسی اش می دانست. مرجع عام بعد از آقای بروجردی بود. ایشان شد مرجع عام جهان تشیع. ایشان می گفت صاحب نفس زکیه بود، جعلنا الله تعالی منهم. طلبگی اگر منهای از این ها باشد هیچ مزه ای ندارد. اعتراف فرمود، اولین بار است که... من غفلت داشتیم از این که این یعنی چه، بله آن جا عقاب بالاییان است. ایشان می فرماید که...

س: ...

ج: بله، چرا؟ قبل از شریعت یعنی قبل از این ... یعنی می دانیم تشریع و خواسته ای ندارد.

س: ...

ج: نه فرض مان این هست، قبل از شرع یعنی می دانیم خواسته ای ندارد و الا هر جا بدانیم خواسته دارد یعنی تشریع است دیگر، شرع است. آن کلام منافاتی با این کلام ندارد. آن جا یعنی می دانیم ندارد. پس بنابراین این هم فرمایش ایشان است که حق الطاعه است.

حاصل فرمایش مرحوم صاحب عروه الوثقی و مرحوم داماد و مرحوم شهید صدر:

بنابراین این بزرگان که همه شان هم من الساده الاعلام هستند، هم صاحب عروه، هم محقق داماد، هم شهید صدر، همه این بزرگان قائل به حق الطاعه هستند منتها ایشان حق الطاعه بی استثناء و کامل ایشان قائل است اما آن دو بزرگوار کأنّ یک تفاوتی داشتند دیگر؛ مرحوم سید یزدی در یک جاهای حق الطاعه قائل بود یک جاهایی هم فرمود که نه. آن جایی که می دانیم نگفته و می دانیم هیچ مانعی هم وجود نداشته. آن جا قائل به حق الطاعه نبود. مرحوم محقق داماد کأنّ همه جاها ایشان قائل بود منتها یک منبهی هم آورد که سید آن منبه را نیاورده بود. ایشان منبهش استدلال کرد برای مطلب، نگفته یک قضیه واضحه است. دلیلی ایشان آورد، دلیل این است که وقتی خودشان نسبت به مقاصد خودشان نیست بالألویه باید آن جا نباشند. پس از این راه این مطلب را خواست اثبات بکند. این هم فرمایش ایشان، منتها در مقام پیاده شدن یک مندوحه ای قائل شد اما شهید صدر نه، می گوید که این حق الطاعه برای مولی موجود است منتها یک واقعیته وجود دارد که حالا آن ها تصریح به این نکردند اما ایشان تصریح کرده جاهایی و آن این است که این مدرک عقل عملی معلق است به این که خودش ترخیص ندارد کما این که ایشان در وجوب متابعت قطع که مشهور می گویند آن جا همین قید را ایشان دارد که متابعت قطع لازم است مشروط به این که خود آن مولی نگوید لزومی ندارد اگر بگوید دیگر بر ما لازم نیست منتها حرف این است که او نمی تواند بگوید. آن نمی تواند بگوید یک حرف است، اما این که این حکم معلق نیست این حرف آخری است. این معلق است یعنی اگر گفت ما دیگر کاسه از آش داغ تر نیستیم می گوییم خودت گفتی. بنده یقین دارم که آوردی صلّ حالا هم می گویی ترک این عمل، قطع نکنی عیب ندارد، به من ... منتها ایشان می گوید خودش نمی تواند بگوید چون تناقض در ذهن عبد لازم می آید که اگر واجب کردی چرا می گویی عیب ندارد، اگر می گویی عیب ندارد چرا واجب کردی. نمی تواند قبول کند فلذا گفته او می شود لغو چون قبل پذیرش نیست برای عبد. ولی اگر فرض کردیم که می شد بگوید و عبد بپذیرد بله، دیگر حق الطاعه ای نبود. این یک قیدی است که وجود دارد. این حاصل کلام این سه بزرگوار. حالا بعد فرمایش محقق ایروانی و فرمایش منتهی، ما این ها را جدا می کنیم چون مسلک و راه چیز دیگری است. حالا آیا این فرمایش این بزرگواران تمام است یا تمام نیست؟ حالا دیگر وقت تمام شد می خواستم امروز این را تمام کنم که نشد. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۸۹ - ۱۳/۰۲/۱۳۹۵

بسمه تعالی

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

میلاد مبارک و مسعود مولایمان حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداء را خدمت همه‌ی شیعیان و موالیان و شما گرامیان و عمه بزرگوارشان فاطمه معصومه علیها السلام تبریک عرض می‌کنم و امیدوارم که همه‌ی ما جزو مرضیین آن بزرگواران شاءالله بوده باشیم و خادم‌های شایسته‌ای ان شاء الله برای آن بزرگوار و آباء طاهرینش. این صلوات خاصه‌ی آن وجود مبارک را خدمت ایشان تقدیم می‌کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى وَلِيِّكَ وَابْنِ أَوْلِيَّائِكَ الَّذِينَ فَرَضْتَ طَاعَتَهُمْ وَ أَوْجَبْتَ حَقَّهُمْ وَ أَذْهَبْتَ عَنْهُمْ الرِّجْسَ وَ طَهَّرْتَ لَهُمْ تَطْهِيراً اللَّهُمَّ أَنْصُرْهُ وَ أَنْتَصِرْ بِهِ لِذِيكَ وَ أَنْصُرْ بِهِ أَوْلِيَاءَكَ وَ أَوْلِيَاءَهُ وَ شِيعَتَهُ وَ أَنْصَارَهُ وَ اجْعَلْنَا مِنْهُمْ اللَّهُمَّ أَعِزَّهُ مِنْ شَرِّ كُلِّ طَاغٍ وَ بَاغٍ وَ مِنْ شَرِّ جَمِيعِ خَلْقِكَ وَ احْفَظْهُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ وَ عَنْ يَمِينِهِ وَ عَنْ شِمَالِهِ وَ أَحْرُسْهُ وَ أَمْنَعْهُ أَنْ يُوَصَلَ إِلَيْهِ بِسُوءٍ وَ احْفَظْ فِيهِ رَسُولَكَ وَ آلَ رَسُولِكَ وَ أَظْهِرْ بِهِ الْعَدْلَ وَ أَيِّدْهُ بِالنَّصْرِ وَ أَنْصُرْ نَاصِرِيهِ وَ اخْذُلْ خَاذِلِيهِ وَ اقْصِمْ بِهِ جَبَابِرَةَ الْكُفْرِ وَ اقْتُلْ بِهِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنَافِقِينَ وَ جَمِيعَ الْمُلْحِدِينَ حَيْثُ كَانُوا مِنْ مَشَارِقِ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبِهَا وَ بَرِّهَا وَ بَحْرِهَا وَ سَهْلِهَا وَ جَبَلِهَا وَ أَمْلَأْ بِهِ الْأَرْضَ عَدْلًا وَ أَظْهِرْ بِهِ دِينَ نَبِيِّكَ عَلَيْهِ وَ آلِهِ السَّلَامَ وَ اجْعَلْنِي اللَّهُمَّ مِنْ أَنْصَارِهِ وَ أَعْوَانِهِ وَ اتَّبَاعِهِ وَ شِيعَتِهِ وَ أَرِنِي فِي آلِ مُحَمَّدٍ مَا يَأْمُلُونَ وَ فِي عَدُوِّهِمْ مَا يَحْذَرُونَ إِلَهَ الْحَقِّ رَبَّ الْعَالَمِينَ آمِينَ.

مطلب محقق ایروانی را هم گفتیم؟

نه .

در قبال فرمایش شیخ اعظم که فرمود در شبهات حکمیه بعد الفحص و عدم الظفر بالدلیل و الیاس عن الظفر عقل حکم می‌کند به قبح عقاب بلایان و این را هم مؤید کردند به فهم عقلاء و بنای عقلاء. در قبال این فرمایش فرمایش بزرگانی مثل صاحب عروه و هم چنین محقق داماد و محقق شهید صدر بود با اختلافاتی خاصی که بین این فرمایشات بود که یا مطلقاً فرمایش شیخ را قبول نکردند مثل شهید صدر قدس سره یا مع التفصیل قبول کردند که مرحوم سید و مرحوم محقق داماد بودند .

بیان اشکال چهارم: فرمایش مرحوم ایروانی

فرمایش محقق ایروانی را هم عرض کنیم بعد به بررسی این انظار بپردازیم. مرحوم محقق ایروانی قدس سره هم در حاشیه کفایه‌شان و هم در کتاب اصولی که جداگانه تدوین فرموده است در هر دو جا ایشان می‌فرمایند که حالا فرضاً ما این قاعده را قبول کنیم اما کافی نیست برای برائت در شبهات حکمیه چون منشأ حکم عقل و بأس عقل و فطرت انسان انسان را به اطاعت از مولی دو چیز است :

یک؛ دفع ضرر محتمل که در کتب کلامیه هم می‌بینید دلیل این که چرا انسان باید فحص بکند، بررسی بکند و ما یک نفر را می‌توانیم وادار کنیم که باید بروی فحص کنی ببینی مبدأی، معادی، حساب و کتابی هست یا نیست، چه چیزی است آن قضیه اولیه‌ای که شخص را می‌شود با آن قانع کرد و برانگیخت که برود سراغ تحکیم عقایدش، آن چیست؟ حکم فطرتش هست، حکم عقلش هست، درک عقل و فطرتش هست که ضرر محتمل را باید دفع کرد آن هم ضرر عظیم. به او گفته می‌شود احتمال نمی‌دهی این همه انبیاء، این همه بزرگان بالاخره شاید راست گفته باشند، پس برو تحقیق کن، یک طرفه کن مسأله را. این یکی .

دو؛ شکر منعم است که حالا عقاب هم در کار نباشد اما عقل می‌گوید اگر یک منعم این چینی داشتی بلکه مراتب پایین‌تر تو باید شکر او را به جا بیاوری و شکر او به این است که به حرف‌های او گوش کنی. یکی از طرق شکر این است که به حرف‌های او گوش کنی و اگر به حرف‌های او گوش نکردی، خواسته‌های او را اعتناء نکردی این کفران نعمتی است که او دارد می‌دهد. این هم یک مقام، این یک وجه است که در کتب کلامیه هم باز این هم ذکر شده که شکر منعم است ولو آن منعم تضمین کرده باشد من عقاب نمی‌خواهم بکنم. اگرچه صد درصد انسان بداند که عقاب نخواهد کرد اما باز عقلش می‌گوید نه، تو باید از باب شکر امتثال کنی اوامر و نواهی او را. در نقلی است که خدمت رسول خدا(ص) که خیلی مجاهده در راه اطاعت خدا می‌فرمود «طه، ما أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى» (طه / ۱ و ۲) ایشان در جواب فرمود: «أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا» این که عبد شکور می‌خواهم باشم، من را وادار... درسته تضمین شده من جهنمی نیستم، که خدای متعال این تفضل را بر من دارد ولی «أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا» حالا ایشان می‌فرماید پس ما دو راه داریم برای این که باید... دو مطلب وجود دارد بر این که باید دنبال امتثال برویم حالا شما می‌گویید در صورتی که بیانی نبود و واصل نشد عقابش بلایان قبیح است، خیلی یکی را سد کردید، یک وجه را سد کردید، آن وجه ثانی به چه دلیل؟ از راه شکر منعم می‌گوییم لازم است. پس بنابراین این کفایت نمی‌کند، این بیان که فقط به قاعده قبح عقاب بلایان می‌گویند. بله به خاطر قاعده قبح عقاب بلایان عقابی نیست. پس بنابراین یک راه را شما سد می‌کنید، راه دیگر را چه؟ آن وجود دارد. این فرمایش این بزرگوار در هر دو کتاب‌شان.

جواب بیان اشکال چهارم:

در مقابل این فرمایشات که در مقابل فرمایش مشهور و شیخ اعظم هست مناقشات عدیده‌ای وجود دارد اما نسبت به این کلام اخیر مرحوم ایروانی گفته می‌شود که آیا قاعده قبح عقاب بلایان فقط می‌گوید عقاب نیست یا می‌گوید استحقاق عقاب نیست. مفاد این چیست؟ صرف عدم العقاب است؟ نظیر آن حرفی که در فقه در باب لعان زده می‌شود که لعان عقاب

ندارد ولی حرام است، حرامی است که عقاب ندارد. آن جا عبد حق ندارد انجام بدهد چون حرام است، خواسته مولی است حالا این جا به یک خاطر جهتی فرموده من عقاب نمی کنم فاعل لعان است. این است؟ قاعده قبح بلاییانی که آقایان قائل هستند و می گویند که این ما یدرکه العقل است، یا ما یحکم به العقل است، این است که فقط عقاب نیست با این که استحقاق وجود دارد، آن عقاب کردن قبیح است با این که استحقاق وجود دارد؟ این که معقول نیست، اگر استحقاق هست عقابش هم قبیح نیست. این که می گویند عقاب قبیح است یعنی به خاطر این که استحقاق وجود ندارد، استحقاق نبودن به چیست؟ به این است که از راه شکر منعم هم حقی بر گردن او نیست و الا اگر از راه شکر منعم حقی به گردن او بود باز استحقاق وجود داشت، بنابراین، این به طور جامد و جمود با این عبارت برخورد کردن این اشکال که قبح است عقاب بلاییان. بله عبارت بهتر که در آن مناقشه نمی شد این بود که گفته بشود استحقاق العقاب بلاییان باطل است نه عقاب بلاییان تنها، ولی معلوم است عقاب بلاییان چرا قبیح است؟ چون استحقاق نیست و الا اگر استحقاق بود چه قبحی داشت. بنابراین فرمایش محقق ایروانی قدس سره تمام نیست .

جواب های بیان اشکال اول، دوم و سوم:

و اما آن سه بیان:

در قبال آن بیان اشکالات مهم و عدیده ای است که حالا من ابتدائاً از اشکالاتی که در کتاب درسی مبسوط ذکر شده شروع می کنم تا بعد اشکالات دیگر را هم عرض کنم .

س ... :

ج: به همه این مبانی ثلاثه، حالا بعضی هایش هم ذکر نشده آن جا ولی این اشکالات به شهید صدر که بیان شده، اشکال محقق داماد ظاهراً تلخیص شده باشد و نظر به آن داشته باشند و هم چنین به مرحوم سید. این اشکالاتی که در این جا ذکر شده .

جواب اول:

در مبسوط بعضی اعلام معاصر دام ظلّه فرموده اند که... چهار اشکال کردند به این مبانی:

اشکال اول این است که ما قبول داریم فرضاً حرف شما که عقل به حق الطاعه مولای حقیقی و ذاتی حکم می کند، این را قبول داریم ولی این یک مطلبی است که لایدرکه الا الاوحدی من العلاء. یک مطلب دقیق عقلی است که نوادری از عقاء این را درک می کنند و معمول عقاء چنین درکی ندارند، شاهدش هم این است که در طول تاریخ می بینید علما و فحول و حتی نوابع علوم می گویند قاعده قبح عقاب بلاییان، پس یعنی آن را درک نمی کنند. یک امر این چینی است. آیا می شود خدای متعال به خاطر یک مطلب دقیق عقلی غیرمدرک ناس بیاید آن احکام را به صرف این که جعل فرموده ولی ایصال نشده، واصل نشده به عباد، آن ها هم گشتند و پیدا نکردند، حالا اگر نگشته بودند، شبهات حکمیه قبل الفحص بود بله، آن ها همه آن جا می گویند استحقاق عقاب هست. این ها هم استفراغ وسع کرده اند و نرسیدند به آن. آیا شارع می تواند به خاطر

یک مطلب عقلی که بله من حق اطاعت این جا داشتیم ولی شما آن را درک نکردید، بیاید عقاب بکند؟ پس بنابراین نمی‌شود به خاطر این مطلبی که حتی علماء و بزرگان هم التفات به آن پیدا نکردند بگوییم وجود این حق مرموز غیر مدرک در بین عقلاء الا نادراً این باعث می‌شود احکام منجز باشد و اگر عبد انجام نداد عقاب بشود .

س: کسی که این را بفهمد منجز می‌شود.

ج: بله .

اشکال جواب اول:

جواب واضح است از این. جواب این است که مگر آن مدعیان گفتند حتی کسی که متوجه نمی‌شود. گفتیم آن روز که این‌ها هم قاعده قبح عقاب بلابیان را قبول دارند منتها می‌گویند این جاها بیان است، بیان برای کسی است که متوجه است، حالا آدم اگر متوجه است مثل خود شهید صدر، که الان فرد متوجه شده، سید متوجه شده، آن‌ها می‌توانند در شبهات حکمیه بگویند ما به اعتبار حکم عقل مان برلث داریم؟ نه، آن‌ها باید دنبال برلث شرعی بگردند. آن‌ها که نمی‌گویند حتی برای کسی که متوجه نیست، حکم عقل این نیست که حتی کسی که این مسأله عقلیه را متوجه نیست، آن که بیانی ندارد، مثل آدم غافل می‌ماند. پس بنابراین حرف این است که چنین مدرک عقلی وجود ندارد شما هم دارید قبول می‌کنید می‌گویید ندارد که استحقاق عقاب لدی عدم وصول البیان نیست، چنین مدرک عقلی نداریم، برعکس است. آن که مدرک عقل است این است. حالا عده‌ای این را نمی‌فهمند، نفهمند. مثل برهان صدیقی برای اثبات مبدأ متعالی و وحدت او. یک برهان صدیقی است که بیشتر افراد متوجه این برهان نیستند حالا ملاصدرا این را کشف کرده، بیان کرده، دیگران بعد از بیان او خیلی فهمیدند، آن را ترفیق هم کردند، بهترش هم کردند. حالا این از برهانیت می‌افتد چون مردم نمی‌دانند، آن‌هایی که می‌دانند اگر کسی از این راه مؤمن شد. مؤمن است دیگر و آی مؤمن .

س ... :

ج: می‌افتد. فرض این است که شما می‌گویید به حکم عقل این است .

س: نه می‌خواهم عرض کنم که این اشکال به شهید صدر... شهید صدر می‌تواند جواب بدهد بگوید ...

ج: بله .

س: اما ایشان باید منبه بدهد بگوید مسلک کسی مثل محقق که می‌گوید سیره ...

ج: نه اشکالش این نیست. می‌گوید حکم عقل این هست ولی أوحدی می‌فهمند، نوادر می‌فهمند. یلاحظ علی التقريرین، چون هم تقریر محقق داماد را ایشان ذکر کردند و هم تقریر شهید صدر را. بعد می‌گویند یلاحظ علی التقريرین .

اولاً: أنَّ القول بأنَّ احتمال التكليف منجَز للواقع عند العقل و إن لم يستوف المولى البيان الممكن غير تام، سواءً أن كان المعتمد أنَّ أغراض المولى اهم من أغراض العبد ما فى التقرير الاول (که برای محقق داماد بود) أو أنَّ للمولى حق الطاعة فى

موارد القطع و الظن و الشك على التقرير الثانى (که برای شهید صدر بود) و ذلك لأن الاعتماد فى جواز التعذيب و المؤاخذه على مثل هذا الحكم العقلى الخفى على اكثر الناس الا الأوحى إنما يصح إذا كان ذلك الحكم من الاحكام العقلية الواضحة لدى العقلاء حتى يعتمد عليه المولى سبحانه فى التنجيز و التعذيب و لكن المعلوم خلافه اذ لو كان حكماً واضحاً لما انكره العلماء من غير فرق بين الاصولى و الأخبارى .

هر دو طایفه انکار می کنند این حرف را که حق الطاعه ای وجود ندارد.

لما ستعرف من أن الأخبارى لا ينكر الكبرى.

می گوید آره من قبح عقاب بلا بیان را قبول دارم ولی بیان هست. بیان چیست؟ اخبار احتیاط، آن جورى می گوید .

و إنما ينكر الصغرى أى عدم البيان و يقول بورود البيان بالعنوان الثانوى كوجوب الاحتياط و التوقف فى الشبهات.

پس این مناقشه وارد نیست .

جواب دوم :

مناقشه دوم که حالا دوم ایشان را من بعداً عرض می کنم، سوم ایشان را در مقام دوم عرض می کنم و آن این است که ما به نصوص شرعی؛ کتاب مراجعه می کنیم و من عرض می کنم حالا غیر کتاب هم، می بینیم خود شارع مطالبی گفته که از آن در می آید که اگر بیان نکند استحقاق عقاب نیست و این مطلب شما با قرآن سازگار نیست، با آموزهای دین سازگار نیست. داریم یک منبیهی می آوریم برای این که متوجه بشوید اشتباه دارید می فهمید، اصلاً حکم عقل این نیست که شما می گوید. در اشکال اول می پذیرفتیم اما می گفتیم این چون اوحى می فهمد نمی تواند ملاک واقع بشود، این جا می خواهیم با این قرائن و با این منبیهات بگوییم عقل چنین حکمی را ندارد که شما می گوید. یکی از آن آیات که قبلاً هم در ادله برلئت خوانده شد همین آیه شریفه تعذیب است؛ اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً» (اسراء/۱۵) که معنای آن اگر این باشد که یعنی شأن ما نیست، لائق به حال ما نیست، ما این کار را نمی کنیم مثل «وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ»، «وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ» یعنی نه این که ما می شود ظلم بکنیم، حق ما هست اما نمی کنیم. نه، یعنی سازگار مقام ربوبی نیست، شأن او نیست «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً» که بعث رسول هم همان طور که قبلاً گفته شد کنایه از بیان است آن هم بیان واصل چون رسول یعنی کسی که می آید و مطلب را برای انسان بیان می کند. و هم چنین یا در آن آیه شریفه دیگر «وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَتَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نُنْزِلَ وَ نَخْزِي» (طه/۱۳۴) خدای متعال می فرماید اگر ما قبل از ارسال رسل هلاک می کردیم این هایی را که گناهکار هستند و مراعات خواسته های ما را نمی کنند، حالا لابد خواسته هایی که حدس می زنند، اگر پیامبر نباشد چطور خواسته، احتمالاً خواسته هایی که احتمالش را می دهند، حدس می زنند، یا برای آن ها مسلّم است که قبايح عقليه است که خدا این ها را هم راضی نیست. اگر ما بدون ارسال رسل و بدون بیان عذاب می کردیم آن ها بر ما احتجاج می کردند که «ربنا لولا ارسلت الينا رسولاً فتتبع آياته» چرا پیغمبر نفرستادی؟ و كأنّ خدا قبول می کند که آره این احتجاج، احتجاج درستی بود آن وقت. ما پیامبر فرستادیم که دیگر

نتوانند چنین محاجه‌ای با ما بکنند. اگر حرف شما درست بود خدای متعال می‌فرمود مگر عقل شما نمی‌گفت حق الطاعه دارم من؟ پیغمبر لازم نبود بفرستد. این که این احتجاج آن‌ها را می‌پذیرد و می‌فرماید ما پیامبر فرستادیم تا آن‌ها دیگر زبان‌شان بسته بشود چنین استدلالی نتوانند بکنند این نشان می‌دهد که این مسلک حق الطاعه مسلک ناتمامی است.

این مضامین کتاب در روایات هم هست که در کافی شریف و غیر کافی شریف در باب حجت این جور مضامین هم وارد شده، یا همین حدیث رفع علی المشهور که رفع ما لایعلمون، که گفتند حدیث در مقام چیست؟ منت است. اگر ما لایعلمون... چون تقیید هم می‌شود، ما لایعلمون بعد الفحص و الی‌أس. اگر بعد الفحص عقاب قبیح است، استحقاقی وجود ندارد چه منتهی است می‌گذارد. مثل این که بفرماید «رفع ما لاتقدرون علیه» منت می‌گذارم بر شما، می‌شود؟

س: برعکس است حاج آقا. اگر امتنانی است پس می‌شود عقاب بکنم...

ج: بله دیگر.

س: شما به عکس گفتید.

ج: بله درسته این برای آن طرف است.

این دو آیه‌ای است که ایشان استدلال کردند و هم چنین عرض کردم روایاتی که به این مضمون هست.

اشکال جواب دوم:

آیا این فرمایش هم تمام است؟

جواب این است که در این آیه شریفه «و ما کنا مبعذین حتی نبعث رسولاً» احتمالات متعددی بود همان طور که در موقع بحث آن بحث کردیم. یکی این که گفتند این فعل ماضی است دارد اخبار از گذشته می‌دهد که ما عذاب نکردیم قبل از این که بعث رسل بکنیم، با این که استحقاق داشتند، با اینکه می‌توانستیم اما این فضل و کرم ما بود با این که استحقاق داشتند نکردیم. این تمام است که خدای متعال بگوید بله ما می‌توانیم اما تا ارسال رسل نکنیم و دیگر کار را خیلی از ناحیه خودمان به شکل تام و تمام مورد فضل قرار ندهیم عقاب نمی‌کنیم. اما نه این که استحقاق نیست «و ما کنا معذبین حتی...» اگر برای ماضی باشد دارد خبر می‌دهد که ما رویه‌مان با امم سابقه این بوده ولی باز نفی استحقاق را نمی‌کند. اگر هم بگوییم این «کنا معذبین» منسلخ از زمان است، باز یعنی ما روش را این قرار دادیم «کتب علی نفسه الرحمة» با این که لزومی نداشت ولی «کتب علی نفسه الرحمة». کتب علی نفسه این که مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان عمل کند و الا نه می‌شد. یعنی استحقاق وجود دارد و حق الطاعه هم وجود دارد اما این کرم بالای ما است که علی رغم وجود این‌ها بله. و بر همین اساس هم هست که حدیث رفع با منت جور در می‌آید. می‌گوید با این که در شبهات حکمیه بعد الفحص و الی‌أس ما می‌توانستیم این را عقاب کنیم ولی منت گذاشتیم بر شما و رفع کردیم.

پس بنابراین این آیه شریفه نمی‌تواند دلیل بر رد حق الطاعه باشد بلکه اگر حق الطاعه باشد آیه یک لطافت بیشتری پیدا می‌کند که علیرغم این که ما حق داریم و استحقاق عقوبت بر شما هست اما ما باز نهایت لطف و کرم را نسبت به شما اعمال کردیم که تا بعث رسل نکنیم، تا دلیل به دست شما ندهیم.... فلذا دلالت می‌کند بر برائت شرعیه و این آیه را هم در عداد برائت شرعیه ذکر کردند دیگر، برائت شرعی را اثبات می‌کند نه این که شما استحقاق ندارید .

س ... :

ج: که عقلایی همین می‌شود، یعنی چه؟

س: عقلایی آن این است که بگوییم اگر رسل ارسال نمی‌شدند مردم بالاخره حجت داشتند...

ج: نه، ما این را قبول نداریم. اگر هم تازه گفته باشیم به قول مرحوم آیت‌الله بروجردی کل یوم هو فی شأن، حالا می‌بینیم که این حرف درست نبوده. اگر گفته باشیم، الان تصدیق نمی‌کنم، حالا حضرتعالی نه این که ممکن است...

و اما آیه بعد...

س ... :

ج: نه، اگر قرائن دیگر ولو منفصله باشد که مراد جدی را روشن می‌کند نه. نوئن بیعض و نکفر بیعض که نمی‌شود باشد.

س: الان این آیه سوره نساء که مبشرین و منذرین ... این جا نشان می‌دهد که ...

ج: بله درسته .

س ... :

ج: ببینید اگر خدای متعال نمی‌فرستاد... حالا جواب عرض می‌کنم دیگر. اگر خدای متعال رسل را نمی‌فرستاد ذهن‌های ما غافل از بسیاری از چیزها بود حجت نبود، اصلاً در ذهن ما نمی‌آمد یک چنین حرفی. کجا در ذهن ما نماز می‌آمد اگر اصلاً نبود، شرع نفرستاده بود، ما اصلاً کجا در ذهن مان می‌آمد نماز صبح دو رکعتی لازم است. اصلاً انقداح احتمال در ذهن ما نمی‌شد. آن وقت حجت داشتند، آن وقت مصالح ما از دست ما می‌رفت، دامنگیر مفاصد می‌شدیم چون مصالح و مفاصد امور نفس الامری است. پس بنابراین اگر خدا رسول نمی‌فرستاد بله ما حجت داشتیم می‌گفتیم احتمالش اصلاً در ذهن ما نیامد ولی قاعده حق الطاعه برای کجاست؟ برای جایی است که احتمال در ذهن شما منقذ می‌شود. گفتیم آن که این‌ها می‌فرمایند این است که پرده از روی واقعیت بالاخره یک مقداری کنار رفته حالا یا در حد احتمال یا در حد مظنه یا در حد اعلی آن که قطع باشد. ولی آن جایی که به طور کلی مستور است احتمال آن در ذهن شما نمی‌آید، یا در اثر این که غافل هستی یا در اثر این که ملتفت هستی و ما اصلاً باز هم احتمالش را نمی‌دهیم .

س ... :

ج: همه جا. بله آن منافاتی با این ندارد .

س: نسبت به دروغ و دزدی همین طور هست؟

ج: نه، چون که ببینید اگر گفتیم که دزدی قبح آن چیست؟ برای عقول روشن است که پس می‌فهمیم مولای ما هم نمی‌خواهد این را، اما حالا اگر دزدی کرد باید در شرایط خاص مثلاً قطع ید بشود و نکردند، خدا یقه‌شان را می‌گیرد که چرا نکردید. اصلاً در ذهن ما نمی‌آمد یک چنین حکمی، بلکه اگر دنیای امروز باشد قطع برخلاف آن داشتیم. این‌ها با حقوق بشر نمی‌سازد، کذا نیست. اصلاً عده‌ای که در آن فضاها زندگی می‌کنند و از بچگی‌شان آن جاها زندگی کردند اصلاً آن‌ها ذهنیت‌شان این نیست، اصلاً احتمال نمی‌دهند و ماها هم که می‌گوییم می‌گویند این حرف خدا نیست، فلذا است که انکار این‌ها خیلی جاها موجب ارتداد نمی‌شود، چون لشبهه... همان جور که در فقه گفتند لشبهه هست، نه این که می‌خواهد انکار خدا را بکند، می‌گوید این‌ها را آخوندها در آوردند، شما کج فهم هستید، این کسی که این جوری می‌گوید این مرتد نمی‌شود .

اما آیه بعدی که «وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا»

این هم اولاً با این سازگار است که بگوییم حق الطاعه هست اما خیلی‌ها به این توجه ندارد، همین طور که خود ایشان در اشکال اول فرمودند که یک مطلبی است که اُوحدی از ناس می‌فهمد. این آیه با آن که ناسازگار نیست. معمول مردم می‌گویند خدایا چرا پیامبر نفرستادی، ما که حالا خودمان عقل‌مان نمی‌رسید به حق الطاعه. ثانیاً حالا اگر هم متوجه حق الطاعه می‌شدند این سؤال هست که تو که می‌توانستی این لطف را به ما بکنی حالا این لطف افزون را به ما داشته باش که ما قبل از این که نذل و نخزی این کار را می‌فرمودی. این همه لطف داشتی، این همه عنایت داشتی حالا این جا که اولی بالعیانیه نسبت به بعضی چیزها بود چرا نکردی؟ این حرف در مقام الطاف الهیه یک حرف قابل طرحی است لااقل. که یک کسی که این قدر چیز دارد... مثل این که انسان به یک کسی می‌گوید که آقا حالا درسته شما واجبات را انجام دادی ولی این فقراء را می‌بینی... درسته خمس خودت را دادی، زکات خودت را دادی، همه چیز را دادی اما عیب داشت که مثلاً حالا می‌بینی این‌ها قدر له له می‌زنند علاوه بر آن یک انفاق دیگری هم می‌کردی .

س: می‌گوید «لئلا يكون للناس على الله حجة...»

ج: این حجة یعنی همین که اخذتک مثل بعفوک. اذ اخذتني بذنبی... در همین ادعیه هست اخذتک بعفوک. مگر عفو خدای متعال لازم است ولی اخذتک بعفوک؛ من اخذ می‌کنم یعنی آن‌ها در مقام... این جا هم همین است؛ اخذتک بعفوک، اخذتک برحمتک. اگر آن حکم عقلی مسلّم باشد نمی‌شود با این منبه باشد. حالا یک ذره خلاف ظاهر بنا کن. اگر آن عقلی مسلّم است... حرف سر این است؛ او ادعا می‌کند که این مدرک عقل است، واضح عقل است. وقتی چنین چیزی وجود دارد مثل این که مدرک واضح عقل این است که خدای متعال جسم نیست، نمی‌شود ید داشته باشد حالا بگویی ید الله مغلوله یا ید الله فوق ایدیهم. این ید را نمی‌شود آن جوری معنا کرد به خاطر آن امر مسلّم عقلی .

پس بنابراین به این ادله این چینی که قبل توجیه، قبل حتی اگر هم تأویل یا حتی خلاف ظاهرش هم حتی نیست، به بعضی از این‌ها نمی‌شود آن مطلبی که یدعی که این از مطالب مدرکات عقلی عملی واضح است به حیث که حتی احتیاج به برهان ندارد چون از قضایای اولیه است. با این حرف‌ها نمی‌شود جواب آن داد. حالا بقیه اشکال فردا .

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۹۰ - ۱۳۹۶/۰۲/۲۴

بسمه تعالی

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 سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

جواب‌های بیان اشکال اول، دوم و سوم:

جواب سوم: فرمایش صاحب المبسوط فی أصول الفقه

اشکال دیگری که در مبسوط به مسلک حق الطاعة و مسلک محقق داماد شده این هست که همه قبول داریم، شما قبول دارید که بنای عقلاء و دیدن عقلاء در مواردی که علم به تکلیف نداشته باشند، علمی هم نداشته باشند و فحص هم کرده باشند و به نتیجه نرسیده باشند در این موارد عقاب قبیح است از طرف مولی، این بنای عقلا یک بنای مسلمی است. حالا آیا این بنا نابع و ناشی از حکم عقل‌شان است یا این که نه؟ می‌فرمایند اگر این ناشی از حکم عقل‌شان نباشد لازم می‌آید این بنای عقلایی یک بنای تعبدی باشد و هو کما تری در عقلا تعبد همین جوری بنای بر یک روش، یک مسلک، یک مطلب نمی‌گذارند آن هم تمام عقلاء حالا یک نفر ممکن است همین طور دنگش بگیرد یک کاری بکند ولی تمام عقلای عالم سلفاً و خلفاً این‌ها همه بما فیهم ادقا، بما فیهم علما، بما فیهم فرهیختگان و... این نمی‌شود که یک امر تعبدی همین جوری باشد. پس از این اتفاق عقلاء کشف می‌کنیم که این اتفاق نشأ من حکم عقلهم و درکهم، از این نشأت گرفته. پس بنابراین وقتی که این ثابت شد مسلک حق الطاعة باطل می‌شود چون اگر عقل درک می‌کند این که مولی در ظرف عدم وصول تکلیف و بعد از فحص و یأس این دو تا باشد، فحص شده باشد و شخص تکلیف به او نرسیده باشد اما نرسیدن بلافحص نه، نرسیده، فحص هم شده. در این صورت که هم تکلیف نرسیده و فحص هم شده، استفراغ وسع شده در این موارد معلوم می‌شود این حکم عقل است و در این ظرف دیگر عقل حکم به طاعت نمی‌کند که اگر یک تکلیفی وجود داشته باشد من ملزم به طاعت آن هستم .

«و ثانیاً: أن اتفاق العقلاء علی قبح العقاب بلا بیان نابع (یعنی ناشی) عن حکم العقل (به چه؟) بأن العبد إذا قام بوظیفته فی الوقوف علی مقاصد المولی و لم یجد بیلناً بأحد العنوانین (نه به واقعی نه به ظاهری)، یعدُّ العقاب بحکم وحی الفطرة أمراً قبیحاً و إلاَّ یعود بناء العقلاء إلی أمر تعبدی و هو کما تری.»

اشکال‌های جواب سوم:

اشکال اول: اشکال نقضی

این فرمایش ممکن است مناقشه شود در آن اولاً بالنقض به بسیاری از سیر عقلائیّه. آیا سیره عقلاء بر اعتماد به خبره ثقه هست یا نیست؟ بناء عقلای عالم اعتماد به خبر ثقه است. سؤال می‌کنیم این اعتماد به خبر ثقه نابعٌ عن عقلهم أم لا؟ اگر بگویید نابعٌ عن عقلهم پس باید بگویید یکی از ادله حجیت خبر واحد، خبر ثقه چیست؟ عقل است، عقل باید دلالت کرده باشد بر حجیت خبر ثقه و حال این که واضح است، عقل لایحکم و لایدرک حجیت خبر ثقه را مگر در فرض انسداد باب علم و علمی آن هم بنا بر یک مسلک که بگوییم حکومت است، آن هم دیگر خبر ثقه نیست، مظنه هست که می‌گوید در مقام امتثال عبد بعد از این که مقدمات انسداد مفروض شد، عقل درک می‌کند که حالا دیگر باید امتثال ظنی بکنی و ظن و مظنه در این ظرف حجت قرار داده شارع آن را، چون فرض این است که احکام جعل کرده، علم اجمالی داریم بعد ما مثل بهائیم نیستیم، برائت هم نمی‌شود جاری کرد، احتیاط هم مرضی او نیست، همه این درها که بسته شد چیست پس؟ نتیجه این می‌شود که باید یک جوری امتثال کرد دیگر. حالا یا در این ظرف مظنه را حجت قرار داده، یا مظنه را هم باز حجت قرار نداده که قول قوی همین است که نه، مظنه را حجت قرار نداده. عقل می‌گوید که امتثال ظنی کفایت می‌کند و اگر ظنی هم ممکن نشد مرتبه بعدش امتثال احتمالی است. بنابراین هر جوابی که آن جا می‌دهید، بنای عقلاء هست و لم ینبع من عقلهم، دلیل عقلی ندارد، مدرک عقل نیست. این جا هم همان جواب داده می‌شود.

س ... :

ج: نگفته جایی که عقل ساکت نیست .

س ... :

ج: این که ایشان این جا الان فرموده است این ظاهر این عبارت...

س ... :

ج: نگفته، نفرموده.

س ... :

ج: نه، دارد به آقای صدر می‌گوید شما حق الطاعه‌ای شدید، من می‌خواه حرف شما را رد کنم، به چه دلیل؟ به دلیل این که قبول داری که عقلاء حق الطاعه‌ای نیستند؟ عقلاء چه هستند؟ قاعده قبح عقاب بلایی می‌هستند. حالا از شما سؤال می‌کنم، این عقلایی که قاعده قبح عقاب بلایی هستند این نبع من عقلهم أم لا؟ اگر بگویید نبع من عقلهم، پس این حق الطاعه غلط است، عقل آن‌ها دارد قبح عقاب بلایی را می‌گوید. اگر لم ینبع من عقلهم پس لازم می‌آید که این بنای این‌ها تعبدی باشد و هو کما تری که بگوییم بنا بنای تعبدی است چون در عقلاء تعبد نیست در روش آن‌ها .

س ... :

ج: حالا قطع شما برای شما حجت است، ما مأمور به ظاهر عبارت هستیم. می‌خواهیم بگوییم این عبارت اگر در مقام مطلب است و آموزش است و این‌ها این تمام نیست، این جور. حالا اگر قیدی دارد، خصوصیتی دارد دیگر ما نمی‌دانیم .

اشکال دوم: اشکال حلّی

حل این است که نه، لم ینبع من عقلهم اما لازم هم نمی‌آید تعبدی باشد، چرا؟ برای خاطر این که این سیره‌ای که عقلاء دارند این سیره همان طور که شهید صدر و قائل به آن قول می‌گویند این سیره در موالی عرفیه است، در موالی عرفیه سیره عقلاء بر این است که اگر فحص کردند و به دلیلی نرسیدند که مولای آن‌ها چیزی از آن‌ها می‌خواهد در این موارد می‌گویند حق عقاب ندارد. این هم علتش چیست؟ علتش این است که مولویت موالی عرفیه که ذاتی نیست مجعول نیست، خودش چیزی است که عقلاء خودشان قرار دادند. مثلاً کسی را که رئیس جمهور می‌کنند می‌گویند باید از او... خودشان قرار دادند، کسی که شاه می‌شود خودشان قرار دادند، کسی که امور مردم را به دست می‌گیرد، مدیر یک جایی می‌شود خودشان قرار دادند، چرا قرار دادند؟ برای سامان گرفتن امورشان. می‌گویند یکی باید قاضی باشد، یکی باید ولی امر باشد، یکی باید امیر باشد. چرا؟ برای این که اگر این جور نباشد اختلال در زندگی لازم می‌آید. سبک و سنگین کردند گفتند که چه؟ گفتند که این جوری قرار بدهیم که یکی از بین خودمان انتخاب بکنیم بگوییم تو صدارت داشته باش، ما از تو اطاعت بکنیم، در جنگ‌ها فرمانده باید باشد، می‌گویند برای این که اگر هر کسی خودش بخواهد بک کاری را اختیار بکند جنگ سازمان نمی‌گیرد که. یک فرمانده قرار می‌دهند، بنای عقلاء بر این است که این فرمانده امرش نافذ باشد و همه باید از او اطاعت بکنند. این مجعول خود مردم است، آن وقت وقتی مجعول خود مردم شد حق مؤاخذه در دایره‌ای است که این مولویت بر او قرار داده شده، نه افزون بر او. آن دایره‌ای که قرار دادند بر اثر مصالحی است که خودشان حساب کردند که برای این که دیگر حرجی لازم نیاید، مشکلی برای ما پیش نیاید و به همین مقدار هم سامان می‌گرفت امور، این که هر چه او دستور داد و به ما ایصال شد بعد از ... ما باید آن را اطاعت کنیم، مازاد بر این لزومی ندارد که ما خودمان را مشقت بیندازیم. نه از ناحیه ما لزوم دارد که در مشقت بیفتیم، نه دیگر برای سامان گرفتن امور این حد از اطاعت لازم است. اما این ملاک که در مورد مولای حقیقی نمی‌آید، آن ناشی از قرار دادن جعل نیست، آن نابع از این است که او خالق است، او مالک است، او تمام شرار وجود این حدوداً و بقائاً از اوست، در کنار این که عالم است، حکیم است، قدیر است، چه هست و چه هست. پس بنابراین ما نمی‌توانیم این دو تا را با هم و این لازمه‌اش این نیست که اگر بگوییم بناء عقلاء نابع از عقل‌شان نباشد یعنی همین ما علیه بنائهم این می‌شود امر تعبدی؟ نه، این ناشی می‌شود از یک فلسفه‌ای، از یک حکمتی، از یک جهتی که به خاطر آن جهت آمدند مولویت را قرار دادند، جعل کردند برای کسی و در حدود و ثغوری که مصالح‌شان را تأمین می‌کند حق ولایت برای او قرار دادند و در همان حیطة هم عقاب می‌تولند بکند، مؤاخذه می‌تولند بکند، شبیه آن چه که در خبر واحد است. خبر واحد گفتند اگر ما بنا باشد به اخبار آدم‌های راستگو و معتمد اعتناء نکنیم ضیق در زندگی لازم می‌آید، برای هر چیزی بخواهیم برویم علم پیدا کنیم، خیلی از کارهای ما زمین می‌ماند، وقت‌های ما گرفته می‌شود، دیدند که ریسک این را که بپذیرند، یک جاهایی هم ثقه خطا می‌کند این می‌ارزد به این که بخواهند همه جا خودشان دنبال یقین و علم بروند. به

خاطر این بنا گذاشتند بر این جهت که... کما این که حجیت ظواهر هم همین است، حجیت ید؛ ید کسی بر اموال می گویند علامت ملکیت است، عقلای علما. چون اگر این کارها را نخواهیم بکنیم، هی شک بکنیم، هر جا می خواهیم برویم مغازه ای چیزی بخریم چه می دانیم برای این است، ید اگر علامت ملکیت نباشد در روایات هم هست لما قام للمسلمین سوق، این ها مصالحی است که باعث شده که بگویند یک جاهایی هم ممکن است نباشد ولی آن ریسک ها ریسک هایی است که در مقام مقایسه نسبت به آثار حسنه ای که دارد چیزی نیست، ... پذیرفتند .

پس بنابراین این مطلب را که بیاییم بگوییم از بنای عقلاء کشف می کنیم که پس حق الطاعه باطل است و قبح عقاب بلا بیان حکم عقلی چرا؟ چون این بنای عقلاء اگر نابع از عقل شان نباشد لازم می آید امر تعبدی باشد و هو کما تری است، پس نابع از عقل شان است این تمام نیست. هذا اولاً به این بیان .

ثانیاً می گوییم نابع من عقلهم اما آن عقل شان این نیست که قبیح است عقاب بلا بیان، نابع من عقلهم به همان بیانی که گفتیم به این که ما باید در زندگی مصالح مان را ملاحظه بکنیم. در سبک و سنگین ها ملاحظه کردند دیدند که....

پس بنابراین این فرمایش هم که خود شهید صدر هم به این ها توجه داشته و در بیاناتش این ها را از هم جدا فرموده که آن چه مولویت ذاتیه اقتضاء می کند غیر از آن چیزی است که مولویت مجعوله اقتضاء می کند و این بنای عقلاء که شما می بینید این ها برای مولویت های مجعوله هست نه برای مولویت ذاتیه .

س ... :

ج: وقتی بدیهی شد همین جور است دیگر ما برهان نمی توانیم اقامه بکنیم، برای امور بدیهیه که نمی توانیم برهان اقامه بکنیم، می گوییم اجتماع نقیضین محال است شما می گوید به چه دلیل؟

س ... :

ج: بله، بدیهی اول است، ظلم بد است به چه دلیل؟

س: ... ظلم بد است ...

ج: احتمال نمی دهم، آن که می گوید. من نمی گویم. آن که می فرماید آن می گوید نه، عقل من درک می کند که مولای حقیقی و مولای ذاتی باید خواسته های او را اگر عبد التفات دارد که لعل خواسته دارد، یک وقت غافل است، یک وقت علم به عدمش دارد، آن جا نه. این جا تقصیری از ناحیه او نیست اما اگر می داند یا حجتی بر آن خواسته قائم است و یا این که احتمال می دهد، احتمال می دهد می خواهد .

س ... :

ج: چون برائت شرعیه وجود دارد و این دیگر ... این برائت شرعیه یا برائت عقلائیه وجود دارد که شارع ردع نفرموده این هست، و الا اگر هیچ یک از این ها نبود ما نمی دانستیم فهم علما چه جور بود. همین جور که شما در مسأله اصالة الحظر که

آن مسأله مطرح بوده می‌دانید که خیلی‌ها اصالة الحضری هستند یعنی می‌گویند بدون... نمی‌توانی تصرف بکنی بدون اذن شارع، اذن خدای متعال. این واضح نیست که ما بگوییم که حالا در این ازمنه‌ای که اصول... همه هم که حرف‌هایشان را نوشتند؛ عقلای عالم. شما حالا اگر فهرست کنید حرف‌های این‌هایی را که نوشتند به آن‌هایی که حرف‌هایشان را نوشتند چند درصد هستند؟ حالا شما صد تا علماء پیدا کردید که کتاب اصول دارند، حرف‌هایشان را نوشتند، مگر عقلاء این قدر هستند؟ تازه این هم که خودش ما بگوییم همه عقلای عالم فلان، این‌ها یک مقداری دیگر تخمین است. علاوه بر این یک نکته دیگر هم که باید به آن توجه بکنیم این است که اگر ما بخواهیم بگوییم بنائات عقلائیه چون تعبدی نیست پس نابع عن عقولهم بنابراین سیره عقلاء، بنائات عقلائیه احتیاج به امضاء ندارد چون نابع عن عقولهم دیگر، حکم عقل است. حکم عقل که امضاء نمی‌خواهد.

س ... :

ج: شیخ انصاری قدس سره معاصر با صاحب فصول است، البته صاحب فصول اقدم است ولی درک کرده دیگر، او از مراجع و بزرگان عصر بوده شیخ اعظم حالا فاضلی بوده و در حوزه مبارکه نجف و این‌ها، می‌گویند ایشان برای فهم فصول گاهی که دیگر گیر می‌کرد که ایشان مرادش چیست، عبارت یک جوری است، کسی را می‌فرستاده کربلا، چون صاحب فصول کربلا بوده، که شما این جا مقصودتان چیست، مرادتان چیست، حالا بحمدالله صاحب کلام زنده هست و ادام ظلّه شما می‌توانید سؤال بکنید این جاها را که مراد شما چیست، این جاها عیب ندارد.

یکی از حجج الهیه در عصر ما ایشان است. این آدم این همه کار می‌کند، این همه نتایج فکری دارد و هیچ وقت وقتش را تلف نمی‌کند، همیشه منظم است، ساعت نه شب می‌رود در خانه‌اش برای این که از آن طرف بیدار بشود، در مهمانی‌ها، در فلان و این‌ها به این زودی‌ها هم شرکت نمی‌کند. ما یک ارتباط فامیلی داریم، اصلاً من تا حالا ندیدم ایشان در مجالس و این‌ها بیاید شرکت بکند، خیلی نادر و همه‌اش مشغول کارش هست. این خصیصه بسیار مهمی است که در ایشان وجود دارد.

ولی مباحث علمی به ما اجازه دادند که به عنوان طلبه مباحث علمی را حلاجی کنیم و حرف بزیم و الا این‌ها حرف‌های بزرگان است، آن بزرگی آن‌ها در محل خودش محفوظ است.

جواب چهارم: فرمایش صاحب المبسوط فی أصول الفقه

اشکال چهارمی که فرموده شده این هست که این حق الطاعة شما منقوض است به شبهات وجوبیه و شبهات موضوعیه. در شبهات وجوبیه احدی نگفته که باید احتیاط کرد، اتفاق اخباریون و اصولیون بر چیست؟ بر برائت است. در شبهات موضوعیه هم احدی نگفته. و حال این که اگر حق الطاعة باشد فرقی نمی‌کند، من شک دارم فلان چیز واجب است یا نه؟ احتمال می‌دهم خدا واجب کرده، مثل این که احتمال می‌دهم خدای متعال حرام کرده، هرچه هم گشتم دلیلی بر حرمت پیدا نکردم، آن جا شما می‌گویید حق الطاعة است. این جا هم احتمال می‌دهم فلان چیز را واجب فرموده باشد، شاید دعاء عند رویة الهلال واجب باشد، شاید خواندن دعای کمیل شب‌های جمعه واجب باشد. همه می‌گویند این جا... ولی حق الطاعة فرقی

چیست؟ مولویت او اقتضاء می کند من احتمال می دهم می خواهد باید بیاورم. شک دارم... این گفته «اکرم العالم» شک دارم این زید عالم است یا نه؟ حق الطاعه می گوید چه؟ می گوید شاید الان اکرام این را می خواهد و حال این که هیچ کس نمی گوید در شبهات موضوعیه شما باید احتیاط بکنید. بالاتفاق گفته نمی شود این مسأله. پس بنابراین....

«و رابعاً: لو صح هذان التقريران لزم أن يكون للمولى حق الطاعة حتى في شبهات الحكمية الوجوبية و شبهات الموضوعية مع أنه لم يقل به أحد فيهما»

اشکال جواب چهارم:

عرض می کنم به این اما شبهات موضوعیه این مطلب معروف است از استاد بزرگوار ایشان و استاد بسیاری از معاصرین مرحوم آیت الله بروجردی، از ایشان معروف است، خود ایشان هم در همین کتاب در صفحه ۴۸۱ نقل کرده. ما ابتدائاً اولین بار از استادمان دام ظلله العالی شنیدیم فرمایش آقای بروجردی ولی هست در تقاریر ایشان. ایشان هم نقل می فرمایند که شاگرد آقای بروجردی هستند که آقای بروجردی می فرموده قبح عقاب بلایان عقلی در شبهات موضوعیه جاری نیست و اگر ما برائت شرعیه نداشتیم در شبهات موضوعیه قبح عقاب بلایان نبود. قبح عقاب بلایان برای کبریات احکام کبروی و کلی است، شبهه موضوعیه؛ نمی دانی این هست یا نه، ایشان می فرموده قاعده قبح عقاب بلایان در این جا جاری نمی شود. چرا؟ برای این که شأن شارع بیان احکام است، خواسته های اوست، وظیفه او نیست که بیاید موضوع ها را تعیین بکند؛ این عالم هست یا نه، این آب هست یا نه، الان وقت داخل شده یا داخل نشده، شهر رمضان الان وارد شده یا نشده، یا شوال وارد شد یا نشد، نه این ها موضوعات است. آن که شارع و مولی بر عهده اوست این است که احکام را بیان کند، قوانین را بیان کند، تشریعاتش را بیان کند و ایصال کند به طرق عادیه. اما بیان موضوعات و تبیین موضوعات نه، فلذا ایشان می گوید قاعده قبح عقاب بلایان، با این که آقای بروجردی قاعده قبح عقاب بلایان را قبول دارد ولی می فرماید در موضوعات نمی آید. پس اگر برائت شرعیه نبود در موضوعات باید چه کار می کردیم؟ باید احتیاط می کردیم چون عقل ما که نمی گوید آن جا، قبح عقاب بلایان نمی آید، شارع هم که تجویز نکرده، برائت جعل نکرده، پس این که احدی نگفته این جوری نیست در این جا .

س ... :

ج: چرا؟

س ... :

ج: نه، آن که عقل می گوید. مثل محقق بروجردی قدس سره که همان جا حرفی نمی زند. بلایان من الشارع است آن جا .

س ... :

ج: ایشان به این دلیل فرموده .

س: ما می‌گوییم با این استدلال ...

ج: می‌گوییم آن آقا قبول ندارد دیگر. این که بگوییم هیچ کس نگفته نه،

س ... :

ج: حالا این فرمایش شما بله....

و اما این که در شبهات حکمیه وجوبیه کسی نگفته است، کسی نگفته از باب این است که واضح است که برائت شرعیه و این‌ها در این جا جاری است، آیا این بحث ... دیدید نفی بکند بگوید نیست که حتی اگر برائت شرعیه نبود حق الطاعه نبود؟ نه دیگر. خواندیم؛ مرحوم سید یزدی دارد می‌فرماید حق الطاعه است این جا. فرقی بین شبهات تحریمیه و وجوبیه نگذاشته، سید داماد می‌گوید هر دو این جا هست، فرقی بین این دو تا نگذاشته، شهید صدر فرقی بین این دو تا نگذاشته، هر دو جا می‌گوید حق الطاعه هست. پس بنابراین با این شبهات نمی‌توانیم یک جواب قانع کننده‌ای به مسلک حق الطاعه بدهیم .

جواب پنجم:

شبهه دیگری که این جا وجود دارد در مسلک حق الطاعه این است که... دو تا مقدمه من عرض می‌کنم که حالا بعد روی این مسأله فکر کنید .

مقدمه اولی این است که همان طور که در مورد احکام واقعیه محتمله یا مظنونه یا مقطوعه یا ما قامت علیه الحجّه همان طور که در آن جا اگر حق الطاعه باشد حق الطاعه وجود دارد، همین طور در احکام ظاهریه عند الشک هم اگر مولی دستوری داشته باشد حق الطاعه می‌آید. مثلاً اگر مولی بفرماید در شبهات وجوبیه یجب علیکم الاحتیاط، یا در شبهات تحریمیه یجب علیکم الاحتیاط که اخباری هم همین را می‌گوید، در شبهات تحریمیه‌اش می‌گوید. همان طور که الصلاة واجبه، الصوم واجب، واجب را اطاعت باید بکنیم، اگر حکم ظاهری در ظرف شک در حکم واقعی هم شارع جعل کرد آن را هم باید اطاعت بکنیم دیگر، حق الطاعه مولی است دیگر، فرقی نمی‌کند که. این مقدمه اول.

مقدمه ثانیه این است که در مواردی که وقایعی هست ما احتمال وجوب در آن می‌دهیم؛ دعا عند رویه الهلال لعل واجب باشد، روزی صد بار استغفار کردن لعل واجب باشد، خوابیدن مثلاً در علی الیمین شاید واجب باشد و علی الیسار لعل حرام باشد. همین طوری که بعضی جاها هم هست که این خواب شیطان است یا دمر و خوابیدن خواب شیطان است شاید حرام باشد و ... اگر بخواهیم فهرست بکنیم لاتعد و لاتحصی موضوعاتی که ما شک در آن می‌کنیم. این‌ها وقایعی است که ما در آن شک می‌کنیم. پس موارد شک ما هم فراوان است، این جوری نیست که ما فقط یک جا داریم شک می‌کنیم، بقیه برای ما معلوم است یک جا داریم شک می‌کنیم، این هم که نیست .

امر سوم این است که در جایی که ما احتمال می‌دهیم شارع وجوب دارد یا احتمال می‌دهیم حرام باشد، احتمال می‌دهیم این کار واجب باشد، احتمال می‌دهیم حرام باشد. مثلاً فرض کنید لعل روزه روز چهارشنبه واجب باشد، لعل حرام باشد مثل یوم عید فطر، لولا ادله همین جوری آدم بخواهد احتمالات را حساب بکند احتمال می‌دهد روز چهارشنبه روزه واجب باشد، احتمال هم می‌دهد روز چهارشنبه روزه حرام باشد مثل روز عید قربان یا روز عید فطر. حالا سؤال این است این اخیر؛ آن جایی که احتمال وجوب می‌دهی، احتمال حرمت هم می‌دهی، حق الطاعه چه کار می‌تواند بکند؟ حق الطاعه می‌آید می‌گوید روزه را بگیرد؟ یا می‌گوید نگیرد؟ احتیاط این جا ممکن نیست. می‌گوید تفکیک است، می‌خواهی بگیر می‌خواهی نگیرد. وقتی این طور شد ما در تمام وقایعی که داریم، این وقایع متعدده احتمال می‌دهیم، همین جور که احتمال می‌دهیم چهارشنبه لعل روزه‌اش واجب باشد و... این وقایع، احتمال می‌دهیم شارع اصالة الاحتیاط جعل کرده باشد. اصالة الاحتیاط جعل کرده باشد. احتمال حرمت می‌دهیم. پس اگر احتمال حرمت بدهیم باید چه کار کنیم؟ احتمال وجوب هم می‌دهیم. امر منجر می‌شود با توجه به حکم واقعی و حکم ظاهری به چه در این موارد؟ به دوران حکم بین محذورین واقعی و ظاهری. لعل می‌گوید آقا لعل در این وقایع متعدده احتیاط حرام است نباید احتیاط کنیم. مثل این که در باب انسداد گفتند احتیاط در همه آن‌ها مغبوض شارع است. حق الطاعه به من می‌گوید احتیاط کن دیگر، حق الطاعه آن احکام اولیه می‌گوید احتیاط کن. احتمال این که لعل حرام کرده احتیاط را در مقام ظاهر وجود دارد. نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که این جا من باید مخیر باشم، پس همان حرف چه می‌شود؟ برائتی‌ها می‌شود. نتیجه‌اش این می‌شود که ما... بله اگر تمام وقایع برای ما روشن بود حالا یک جا برای ما روشن بود که حتماً حکم ظاهری آن جوری نداریم پس به واسطه ادله شرعی، آن چیزهای دیگر ضبط می‌شد احتمالش مرتفع می‌شد فقط و فقط همین احتمال وجوب می‌دادیم، یا فقط احتمال حرمت می‌دادیم، چیزهای دیگر منتفی می‌شد به خاطر وجود دلیل. آن جا البته چنین حرفی نمی‌زدیم، بله حق الطاعه‌ای می‌گوید این جا باید احتیاط بکنید. چون چیزی دیگری را احتمالش را نمی‌دهم، می‌دانم نیست. اما وقتی که وقایع متعدده هست و ما احتمال این جهت را می‌دهیم این جاها مثل دوران امر بین محذورین می‌شود و عقل اگر هم حکم کند به حق الطاعه، جایی است که محذور دیگری نباشد، ولی الان برای ما چه جوری است؟ در فقه که ما نگاه می‌کنیم این محذور وجود دارد. بنابراین باید گفت که از دیدگاه عقل هم به این بیان، نه به قبح عقاب بلایان، به این بیان که بالاخره حق الطاعه‌ای هم اگر شما شدید، حق الطاعه نمی‌تواند اصالة الاشتغال و اصالة الاحتیاط را در این فرض موجود برای ما ایجاب بکند. این هم یک مناقشه و شبهه‌ای است که به ذهن می‌آید حالا این احتیاج دارد که شما بیشتر روی آن فکر کنید و آخرین مناقشه هم ان شاء الله فردا. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۹۱ - ۱۳۹۶/۰۲/۲۵

مدت: ۳۳/۵ دقیقه

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداء و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

مناقشه ديگرى كه در اخذ به حق الطاعه شده اين هست كه در هر واقعه‌اى كه در شبهات حكميه ما داريم در كنار اين كه احتمال يك حكم الزامى مى‌دهيم كه در شبهات وجوبيه حكم الزامى وجوب مى‌دهيم و در شبهات تحريميه احتمال حكم الزامى تحريم مى‌دهيم، در كنار اين احتمال وجوب يا احتمال حرمت كه الزامى هستند، در كنار اين احتمال اباحه اقتضائى هم مى‌دهيم. و همان طور كه مولى اگر حق طاعت در وجوب و تحريم دارد در اباحه اقتضائى هم حق اطاعت دارد. بنابر اين در هر واقعه‌اى كه نگاه مى‌كنيم منفرداً از وقايع ديگر هر دوى اين دو مطلب وجود دارد كه لعل وجوب باشد و لعل اباحه اقتضائى وجود داشته باشد. و وقتى اين طور شد چه جور مى‌شود كه عقل در اين صورت حكم كند كه تو بايد جانب الزام را بگيرى، وجوب را بگيرى يا حرمت را بگيرى. چه ترجيحى اين بر آن دارد، يعنى خودت را مقيد به انجام ببيني در شبهات وجوبيه يا مقيد به ترك ببيني در شبهات تحريميه و حال اين كه طبق اباحه اقتضائى بايد خودت را مقيد به هيچ کدام ببيني، خودت را آزاد ببيني. اين جمع بين اين دو تا در هر واقعه‌اى... با توجه به اين مطلب چطور مى‌شود عقل حكم مى‌كند اگر بگوئيم حكم دارد، اگر هم بگوئيم درك دارد و مدرك است فقط، چه جور مى‌شود آن چه كه انبقاء دارد، آن فعلى كه در اين ظرف انبقاء دارد در نفس الامر كه عقل مى‌خواهد او را درك بكند انبقاء گرفتن طرف الزام و انجام يا الزام به ترك است. بنا ندارد در اين مقامات. پس بنابر اين در مواردى كه تكليف به نحو قطع يا علمى و قطعى به دست ما نرسيده در آن موارد چيست؟ در آن موارد چون احتمال وجود يك چنين اباحه اقتضائى داده مى‌شود نمى‌شود گفت عقل. بلكه اين را لانتهاشى از اين كه بگوئيم اگر معصوم به ما خبر داد كه بدان اين جا اباحه اقتضائى وجود ندارد، اين را مى‌دانيم. قطع به عدم وجود اباحه اقتضائى داشتيم و فقط احتمال وجوب مى‌دهيم، ديگه احتمال اباحه اقتضائى به واسطه اخبار معصوم احتمالش را نمى‌دهيم. آن جا ممكن است بگوئيم حق الطاعه هست و ديگه اين اشكال نمى‌آيد. اما فرض اين است كه در شبهات كه معصوم چنين خبرى به ما نداده و در تمام اين موارد محتمل الامر اين است ممكن است الزام وجوبى باشد و ممكن است اباحه اقتضائى باشد، ممكن است الزام تحريمى باشد و ممكن است اباحه اقتضائى باشد، چون اين چنينى است پس حق الطاعه....

س... :

ج: حالا هنوز للكلام تتمه.

خب اين جا يك توضيحي لازم هست راجع به اباحه اقتضائى عرض بكنيم تا اين كه جواب اين سؤال حضرتعالى هم داده بشود .

ببينيد كلاً در موارد اباحه چند فرضيه متصور است؛ تارةً مولى چون يك واقعه‌اى را مى‌بيند، يك فعلى را مى‌بيند، مى‌بيند نه مصلحت انجام دارد، نه مفسده ترك دارد يا نه مصلحت ترك. اصلاً مى‌بيند هيچ کدام ملاك ندارد نه اين طرف نه آن طرف. فلذا اصلاً داعى براى او پيدا نمى‌شود كه راجع به آن حرفى بزند، آن را رها مى‌كند، قانونى راجع به آن جعل اصلاً نمى‌كند.

پس آن فعل می شود چه؟ از دیدگاه عقل می شود مباح یعنی عقل درک می کند که شما در این جا مرخص هستی، این برای تو مباح است. این اباحه در این جا یک اباحه ای نیست که قانونگذار جعل کرده باشد، شارع جعل کرده باشد، شارع در اثر این که دیده مصلحتی در انجام آن نیست، نه مصلحت ملزمه است، نه مصلحت غیرملزومه هیچی، دیده در انجامش هم یا یک جا دیده در انجام آن نه مفسده ای هست، نه مفسده ملزومه، نه غیر ملزومه، هیچی نیست فلذا آن جا نه استحباب جعل کرده نه حرمت نه وجوب، این جا هم نه حرمت جعل کرده نه کراهت، هیچی نیست، هیچی نمی گوید. این یک قسم از مواردی که ما قائل می شویم به اباحه یا حلیت اما این حلیت به تعبیر مرحوم امام قدس سره حلیت چیست؟ عقلیه هست، فرد آن جا کاری نکرده. و تارة این چنین است که یک مصلحتی وجود دارد یا یک مفسده ای در آن کار وجود دارد که اگر لو خلیّ الشارع و آن مصلحت ایجاب جعل می کرد یا استحباب جعل می کرد یا یک مفسده ای وجود دارد که لو خلیّ و این مفسده اگر در حد خیلی بالا بود حرمت جعل می کرد، اگر در آن حد نبود کراهت جعل می کرد. یک چنین مصلحت و مفسده ای وجود دارد اما در کنار آن مصلحت برای مرخی العنان بودن، مرخص بودن، آزاد بودن این هم مصلحت بالایی دارد. به جوری که در مقام سبک و سنگین شدن و کسر و انکسار، مصلحت آزادی بر مصلحت الزام به فعل یا الزام به ترک می چربد. مثلاً مولی می بیند که حالا در زندگانی فردی و شخصی خود انسان گاهی این جور است می بیند الان این بچه اگر این با این لباس برود بیرون سرما می خورد، سرمایی هم می خورد که چند روز باید در بیمارستان بخوابد، پس این بیرون رفتن چه دارد؟ مفسده دارد و زمینه این که بگوید لاتخرج مع هذا اللباس وجود دارد چون یک چنین مفسده ملزومه ای دارد و یا سکون در منزل و از منزل بیرون رفتن مصلحت ملزومه ندارد که بگوید اسکن، الزام بیتک، هر دو... ما در عین حال می بیند... این جا این که این خودش آزاد باشد خودش تصمیم بگیرد و مرخی العنان باشد از طرف پدر یا از طرف مادر فعلاً امر و نهی به او نباشد این مصلحت دارد چون اگر آن باشد این ممکن است اصلاً ظرفیت نداشته باشد از خانه فرار کند برود اصلاً. مرخی العنان بودن، خودش را وقتی در ضیق امر و نهی ببیند تاب و تحمل ندارد یک این جور حالتی دارد. با این که بیرون رفتن مفسده ملزومه دارد با این لباس، مریض این چنینی می شود، اما مریض این چنینی شد می رود بیمارستان چند روز می خوابد خوب می شود و می آید خانه دیگه، به آن مفاصد بالاتر گرفتار نمی شود، اما اگر این را به او بگویی اصلاً دست به فرار می گذارد، چه می شود، فلان می شود. پس مرخی العنان بودن و مرخص بودن این جا یک مصلحت آكد و اشد از آن مفسده یا آن مصلحت الزم بیتک دارد. این جا در مقام کسر و انکسار مولی چه کار می کند؟ مولی می گوید آزادی هر جور خودت می خواهی. این هم که بگوید آزادی می گوید ما هیچ حرفی نمی زنیم. نه، اصلاً مصلحت در این است که بگوید آزاد هستی از طرف من، این را باید بگوید تا این که او احساس این نکند که می خواهند سلطه گری بر او داشته باشند، چه بر او داشته باشند. پس خود جعل این که بگوید تو مرخی العنان هستی و او را آزاد بگذارد و این قانون را جعل بکند مصلحت دارد. این هم یک جهت. این خلافاً با قبل هست، قبل اصلاً هیچی، مصلحتی نبود، نه فعل آن مصلحت داشت، نه ترک آن مصلحت داشت، نه این که بخواهد این را بگوید مصلحت دارد، نه این که بخواهد... چیزی اصلاً در این جا وجود نداشت در قسم اول ولی این جا چرا، مفسده هست در این فعل، یا مصلحت در این فعل هست اما یک مصلحت این که او مرخی العنان باشد و چنین قانونی برای او داشته باشد این خودش مصلحت دارد، مصلحت ملزومه دارد، مصلحت آكد و اشد دارد، با آن دو تا درگیر

می‌شود، سبک و سنگین می‌شود، ماحصل این می‌شود که باید آن را چه کار کند؟ آن را آزاد بگذارد، قانون آزادی، حلیت، اباحه برای او جعل بکند که ما به این می‌گوییم چه؟ اباحه اقتضایی .

قسم دیگر این است که... و تارَةً قسم سوم این است که نه، مصلحتی و مفسده‌ای وجود ندارد که با آن سبک و سنگین بکند، نه فعلش مصلحت دارد، نه ترک آن مصلحت یا مفسده دارد، هیچی، وجود ندارد چیزی اما در عین حال این که به قانوناً به او بگویند در آزاد هستی این مصلحت دارد. خود این مصلحت دارد که به حسب قانون به او بگویند تو آزاد هستی. پس یعنی صرف‌نظر از این مصلحت مرخص العنان بودند و مأذون بودن، صرف نظر از این مصلحت و مفسده‌ای نیست ولی مولی در عین حال می‌آید می‌بیند که این که او را آزاد بگذارد، آن جا آزاد باشد این مصلحت دارد. این آزادی مصلحت دارد. این هم می‌شود یک قسم از....

س/... :

ج: به نفس این که آزاد باشد قانوناً نه این که مصلحت در جعل این فقط باشد. نه این که قانوناً او آزاد باشد .

س: این هم می‌شود اقتضایی .

ج: این هم می‌شود اقتضایی .

پس اقتضایی دو تا شد، دو نوع تا حالا شد.

سوم این که گاهی هست که می‌گوید من قانون جعل می‌کنم برای چی؟ برای این که استناد درست کند برای عبد، بگوید چون خدا حلال کرده انجام بدهم که در بعضی روایات هم هست که «إِنَّ اللَّهَ...» این مضمون حالا اگر عین الفاظ شاید نباشد «إِنَّ اللَّهَ کَمَا یَحِبُّ أَنْ یُؤْخَذَ بِعِزَّتِهِ یَحِبُّ أَنْ یُؤْخَذَ بِرُخْصَةٍ» همان جور که خدا دوست انسان به عزائمش اخذ بکند، عزائم یعنی واجبات، محرمات، الزامیات. دوست دارد به رخصش هم اخذ کند. کما این که در بعضی روایات تقصیر صلات این هست که نماز شکسته بخوان که بعضی‌ها همان اوائل امر، رسول خدا(ص) وقتی مسافرت تشریف می‌بردند بعضی از همراهان دل‌شان نمی‌آمد نماز قصر بخوانند، نماز است دیگه با خدا می‌خواهیم حرف بزنیم، آن جا در بعضی روایات حضرت فرمود که این هدیه خدای متعال است. این رخصتی است که خدای متعال داده، خود هدیه قبول نکردن گاهی جسارت است به مَهْدی است. آن دارد هدیه می‌کند می‌گویند نکن آن وقت تو می‌گویی نه. «سماهم عصاة» حضرت در بعضی روایات هست که آن‌ها را گناهکار... اما گناهکار بودن ممکن است بگوییم چون امر به قصر را ترک کردند، نه این لطافت در آن تعبیر این است که این هدیه‌ای است از طرف خدای متعال، چرا هدیه خدا را رد می‌کنید. برای این که بعد چه کار کند؟ مستنداً به حلیت مولی نه این که عقل هم می‌گوید چیزی نیست من این جا را... نه استناد کند و با این استناد حالت تقرب برای او پیدا می‌شد مثل این که یک وقت یک کسی کاری را انجام می‌دهد یا انجام نمی‌دهد روی حسب بشردوستی، کاری به خدا ندارد، حس بشردوستی او می‌گوید این را انجام بده اما یک وقت می‌گوید چون خدای متعال فرموده. همان جاهایی

که حس بشر دوستی یک چیزهایی را اقتضاء می‌کند خدای متعال امر دارد یا نهی دارد تا این که استناد برای عبد، زمینه استناد برای عبد درست بشود تا به او تقرب بجوید. این هم هست .

س... :

ج: برای استناد است نه این که مصلحت دارد من تو را مرخص العنان بکنم. مرخص العنان می‌کند ممکن است او استناد هم نکند ولی بداند او مرخصش کرده که آزاد باشد. این جا نه، حیثیت استناد که این هم یک وجهی است حیثیت استناد. چندان تا حالا شد؟ چهار تا .

پنجم :

پنجمین حالت در این است که می‌آید جعل اباحه می‌کند برای این که قانون فراگیر باشد منطقه الفراغی نباشد، همه جا قانون داشته باشد، روشن؛ این جا مباح است، این جا چیست؟ نه فعلش مصلحت دارد، نه ترکش مصلحت دارد، نه آن مصلحت‌های استنادی را می‌خواهد این جا جعل کند، نه آن مصلحت این که این جا مرخی العنان باشد نه، اما برای این که یک قانون منظم همه چیزها حکم معلوم باشد. کما این که در روایاتی هست ما من واقعاً الا این که خدای متعال در آن حکم دارد یعنی جعل دارد، انشاء دارد. در آن کتاب یا سنتی است. پس بنابراین ما این حالات را داریم. وقتی این اباحه‌ها را شما توجه می‌کنید می‌بینید بعضی این اباحه‌ها اباحه اقتضایی شد یعنی مولی آن جا غرض دارد، مصلحتی دارد. ما در هر شبهه حکمیه؛ وجوبیه را تحریمیه دست می‌گذاریم در کنار... چون علم که نداریم، در کنار این که احتمال وجوب می‌دهیم، احتمال وجود یک چنین لباحه اقتضایی را هم می‌دهیم. در کنار آن جایی که احتمال حرمت می‌دهیم احتمال وجود چنین اباحه اقتضایی را هم می‌دهیم مگر معصوم به ما خبر بدهد این جا بله اباحه اقتضایی وجود ندارد. ولی مادامی که معصوم به ما خبر نداده و دلیلی نداریم همان جور که احتمال وجوب می‌دهیم احتمال لباحه این چنینی هم می‌دهیم، همان جور که احتمال حرمت می‌دهیم، احتمال لباحه این چنینی را هم می‌دهیم. آن وجوب با لباحه این چنینی هر دو اقتضاء می‌کنند که عبد در مقابل او چی باشد؟ غرض مولی را تحصیل بکند. او اگر دلش می‌خواهد تو مرخی العنان باشی، آزاد باشی در مقام عمل بیایی خودت را مقید به فعل کنی از باب احتیاط، یا مقید به ترک کنی از باب این که او مخالف با آن غرضی است که او دارد، او می‌خواهد در آزاد باشی در مقام عمل. پس بنابراین چون در تمام این موارد شبهات این چنینی است و عقل یک چنین حکمی را دارد یعنی این که نسبت به هر دو باید علی السواء باشی یعنی آن اباحه‌های اقتضایی هم همان واکنشی را باید عبد نسبت به آن داشته باشد که نسبت به الزامات تحریمی یا وجوبی دارد پس بنابراین معقول نیست که شما می‌فرمایید در شبهات حکمیه حکم می‌کند عقل به احتیاط یا حکم می‌کند یا درک می‌کند احتیاط را، نمی‌توانیم... این اشکالی است که بعض اجلاء معاصرین دام ظلّه فرموده که این قاعده حق الطاعه این اشکال را دارد .

این تفاوتش با آن چه که دیروز ما عرض کردیم چیست؟ ما در هر واقعه‌ای نمی‌گفتیم، می‌گفتیم در کنار این که ما در شبهات احتمال حم واقعی الزام می‌دهیم یا الزام حالا حرمتی یا الزام وجوبی، در کنار آن احتمال می‌دهیم برای ظرف شک و حالت شک مولی چه کار کرده باشد، حرمت احتیاط جعل کرده باشد، گفته احتیاط نباید بکنی. احتمال این جهت را می‌دهیم،

ممکن است چنین حکمی داشته باشد به عنوان حکم ظاهری و همین طور که حکم واقعی این حق الطاعه در آن هست حکم ظاهری هم حق الطاعه دارد. بنابراین در تمام موارد شبهات به خصوص اگر این شبهات متعدد باشد، در موارد این شبهات همان جور که احتمال وجوب می‌دهیم این احتمال را هم می‌دهیم که حکم ظاهری ما در این ظرف شک چه باشد؟ حرمة الاحتیاط باشد. بنابراین چه جور می‌توانیم بگوییم عقل در این مواردی که احتمال می‌دهد حرمة الاحتیاط باشد از آن طرف وجوب هم باشد در واقع، یا حرمت واقع باشد، حکم می‌کند به حق الطاعه، یعنی طرف آن را بگویی، احتیاط .

س... :

ج: نه به اجمال و تفصیل نیست .

س... :

ج: این که ما می‌گوییم احتیاج ندارد به این که اباحه اقتضایی تصویری داشته باشد، اصلاً وجود داشته باشد، آن که دیروز می‌گفتم. نه اباحه اقتضایی که نمی‌گوییم. یک کسی می‌گوید ما اصلاً نمی‌فهمیم اباحه اقتضایی یعنی چه .

س: حرمت احتیاط ناشی شده از احتمال اباحه اقتضایی است .

ج: نمی‌دانیم، مثل این که شارع می‌گفت «اذا شککت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع» یا فرموده اگر شککت که پاک است یا نجس ست یک چیزی فابن علی الطهارة. درست، در ظرف شک می‌گوید فابن علی الطهارة، حالا این جا هم می‌گوید اذا شککت که واجب است یا نه، یحرم علیک الاحتیاط، چرا؟ ما نمی‌دانیم چرا. فلسفه چرای آن یک چراهای مختلف می‌شود گفت، یکی این است که آقای صدر فرموده که این‌ها قاطی شده که جهت اباحه را ترجیح می‌دهد یک جهت حرمت را، آن یک فلسفه‌ای است که... فلذا ما در محلس هم عرض کردیم که این مسلّم نیست که به خاطر این وجه است. این هم یک وجهی است که می‌شود در باب باشد اما ما دلیل نداریم که حتماً از این راه است .

این اشکالی که شد. از این سخن که این اشکال اشکال قوی‌ای است در مقام، دو جواب داده شده. حالا جواب‌ها داده شده که خیلی از جواب‌ها و حرف‌ها و این‌ها دیگه مهم نیست که آن‌ها را بخواهیم متعرض بشویم. ولی دو تا جواب مهم در مقام هست که بعضی از فضلاء معاصر دام ظلّه دادند که این دو تا را بررسی می‌کنیم .

جواب اول؛ گفتند این کلام منقوض است به مواردی که خود شما و همه قبول دارید. مثلاً در شبهات حکمیه قبل الفحص مگر همه نمی‌گویند باید احتیاط کرد، آن جا هم همین شبهه هست. ما چه جور احتیاط کنیم با این که احتمال می‌دهیم همان جا اباحه اقتضایی هم باشد. فقیه مثلاً شک کرده که فلان چیز حرام است نه، حالا دارد دنبال ادله می‌گردد یک ماهی طول می‌کشد تا به دست بیاید، یا دو ماهی طول می‌کشد تا آدم به نتیجه برسد، گاهی خیلی طول می‌کشد. یک وقتی آن اوائل پیروزی انقلاب که آیت‌الله مکارم کلاس عقاید عمومی گذاشته بودند من هم شرکت می‌کردم. ایشان یک نصیحتی به طلاب کردند، نصیحت خوبی بود. ایشان فرمود من گاهی از مراجع یک سؤال می‌کنم، یک جوابی می‌دهند که می‌بینم اگر خود می‌خواستیم مطالعه کنم به این نکته برسم دو ماه طول می‌کشید اما الان این‌ها در اثر کثرت مراجعات و درگیر شدن با

مسائل و این‌ها به یک نکاتی رسیدند که الان آدمی که آن راه را نرفته و ابتدای امرش هست بخواهد به آن توجه بکند دو ماه طول می‌کشد. فقیه دو ماه می‌خواهد طول بکشد تا قبل از این که به نتیجه برسد بتواند اصالة البرائة روی قول برائتی‌ها جاری بکند باید چه کار کند؟ همه می‌گویند این جا حق الطاعة هست، همه می‌گویند قاعده قبح عقاب بلا بیان این جا جاری نمی‌شود.

س... :

ج: نه، اگر باشد چه؟ ما نمی‌توانیم؟ به دست ما نیست واقع امر است، ما الان احتمال می‌دهیم که در واقع واجب باشد، اباحه اقتضایی باشد. اگر اباحه اقتضایی باشد با احتیاط کردن ما، ما مخالفت با اباحه اقتضایی داریم می‌کنیم .

س/... :

ج: یعنی چه جاری نمی‌شود، اباحه اقتضایی در واقع جعل شده، خدا جعل کرده .

س: شما می‌فرمایید که اگر روایتی باشد که ...

ج: به ادله شرعی کار نداریم، داریم احکام عقلی را حساب می‌کنیم. ادله شرعی که به ما برائت گفته .

س... :

ج: پس چه؟

س... :

ج: کجا داریم؟

س: شما نمی‌توانید برائت جاری کنید یا اباحه جاری بکنید .

ج: اشکال همین است، شما می‌گویید برائت نمی‌توانی جاری کنی پس حق الطاعة جاری کن، این حق الطاعة این جا هم همین اشکالی را دارد که بعد الفحص دارد چون بعد الفحص چرا می‌گویی نمی‌شود؟

س: ... قرینه است دیگه.

ج: چه قرینه‌ای وجود دارد؟ آن جا هم دوران بین محذورین است. قبل الفحص احتمال می‌دهم این جا حرمت باشد، احتمال می‌دهم اباحه اقتضایی باشد. چرا عقل می‌گوید باید احتیاط بکنی این جا؟ اگر با احتیاط من.... پس پاسخ اباحه اقتضایی محتمل را ندادم، با احتیاط هم اگر بخواهم بکنم، احتیاط نکنم پاسخ احتمال وجوب و حرمت را ندادم قبل الفحص. چون این جا مثل این است دیگه، یعنی الان در واقع الان من قبل الفحص احتمال می‌دهم خدای متعال در این جا اباحه اقتضایی داشته باشد، اگر اباحه اقتضایی داشته باشد من چه واکنشی باید داشته باشم، باید خودم را ملزم به یک طرف نبینم و این‌ها. احتمال می‌دهم وجوب داشته باشد، بخواهم به او واکنش نشان بدهم قبل الفحص این است که خودم را ملتزم به انجام

ببینم، این قبل الفحص و بعد الفحص ندارد که، پس بنابراین شما هرچه جواب آن جا می‌دهی و قائل می‌شوی به این که بله من قبل الفحص می‌گویم باید احتیاط کرد، حق الطاعه نسبت به آن الزام نه به اباحه باید باشد. ما هم بعد...

س: دلیلش قبل از فحص برای الزام چیست...

ج: می‌گویند حق الطاعه وجود دارد. قبل الفحص...

س: دلیل باید باشد که بگویند اباحه نیست .

ج: کجا؟

س: قبل از فحص.

ج: می‌گویند نمی‌دانیم حرمت محتمله، وجوب محتمل که هنوز شما فحص نکردید چون مولی بنا نیست که برای هر کسی جبرئیل نازل کند، آن به طرق عادیه می‌گوید پس تو بایده که ... بروی دنبال طرق عادیه ببینی که گفته یا نگفته، قبل از این که بروی طرق عادیه و فحص کرده باشی عقلت می‌گوید باید چه کار کنی؟ احتیاط کنی، حق طاعت دارد مولی و آن حکم اگر باشد منجز است. این را می‌گویند دیگه. می‌گویم قبل الفحص اگر راجع به وجوب و حرمت چنین چیزی هست، راجع به اباحه اقتضایی هم چنین چیزی هست دیگه .

س... :

ج: نقض است دیگه، می‌گوید ای آقای که این جا داری این اشکال را می‌کنی، نفس این اشکال شما آن جا هم هست، چطور شده که آن جا ملترم هستی به حق الطاعه و این جا نمی‌شوی؟ پس این نقض است .

س... :

ج: عجب واقعاً گرفتاری داریم .

س: ... هر کسی به استناد به حق الطاعه اشکال کند در مواردی که حق الطاعه تعطیل می‌شود در کل آن اشکال می‌کند.

ج: نه آقای عزیز مستشکل اشکال نمی‌کند. مستشکل قبل الفحص را قبول دارد فلذا نقض می‌شود، همه قبل الفحص قبول دارند یکی هم این مستشکل است، همه قبل الفحص قبول دارند که حق اجرای برائت نیست، حق الطاعه هست. آن که قبل الفحص که کسی نمی‌تولند برائت جاری بکند، نه آن‌هایی که برائت عقلی می‌گویند، نه آن‌هایی که برائت شرعی می‌گویند، هیچ کس نمی‌گوید قبل الفحص می‌توانی برائت جاری کنی. در خانه‌ات خوابیدی شک کنی، ان شاء الله حلال است. نمی‌توانید. همه می‌گویند قبل الفحص برائت جاری نمی‌شود کرد. هیچ کس قبل الفحص نمی‌تواند چه مجتهد چه مقلد. مقلد هم شک کرد فلان چیز واجب است یا نه؟ نه رساله برود ببیند، نه استفتاء بکند، نه از کسی برود پیرسید، برائت

جاری بکند، نمی‌شود. مجتهد هم قبل از این که به ادله مراجعه همین طور برائت جاری بکند. پس اگر این طوری است چه لزومی دارد این زحمت‌هایی که کشیده می‌شود، پس همین طور در خانه می‌نشینیم می‌گوییم ان شاء الله نیست، برائت .

س: ... ملزم دانستن خود به اباحه دخیل است یعنی باید خودش را هم ملزم بداند که...

ج: بله، یعنی انجام بدهد، ترک بکند، مثل جایی که می‌دانیم مباح است. این فرض این است که خواسته مولی است .

پس این یک مورد نقض. مورد دوم نقض، اطراف علم اجمالی است. می‌دانم یکی از این کارها واجب است یا این واجب است یا این واجب است یا این واجب است. مثلاً روزه یکی از این سه روز واجب است می‌دانم، در اطراف علم اجمالی می‌گویند باید چه کار بکنی؟ می‌گویند احتیاط باید بکنی و حال این که این جا هم دوران امر بین این هست که این که الان انجام می‌دهم واجب است یا اباحه اقتضائی دارد. این واجب است یا اباحه اقتضائی دارد، این واجب است یا اباحه اقتضائی دارد؟

پس بنابراین در علم اجمالی هم همین جور است. شما به نکته مطلب توجه بکنید، نکته مطلب این است که دو تا غرض متضاد مولی دارد در کنار هم دیگر، این اطراف علم اجمالی، این را که تنها دست روی آن می‌گذارم احتمال دارد که غرض وجوبی داشته باشد، احتمال دارد غرض اباحه اقتضائی داشته باشد. این یکی هم که دست می‌گذارم هر دو احتمالات است. این یکی هم ... و حال این که هم‌تان می‌گویید در اطراف علم اجمالی باید چه کار کرد؟ باید احتیاط کرد. یعنی طرف اباحه اقتضائی را اهمیت نمی‌دهید، اعتنا نمی‌کنید. پس این جا چه می‌کنید؟

س: ... موارد مشتبه است....

ج: نه حق الطاعه می‌گوید همه جا .

س: علم اجمالی...

ج: علم اجمالی که نمی‌تواند واقعیات... شما علم اجمالی دارید...

س: ... :

ج: شما علم اجمالی دارید یا واجب است یا حرام است، چه کار باید بکنید؟ می‌توانید بگویید حتماً طرف وجوب را بگیر، می‌توانید بگویید حتماً طرف حرمت را بگیرید. یک عمل یا واجب است یا حرام است .

این دو تا نقض، نقض‌های دیگری هم... بعضی نقض‌های دیگری هم وجود دارد و آن این است که همه می‌گویند حتی قائلین به قاعده قبح عقاب بلا بیان و برائتی‌ها، اصولیین می‌گویند احتیاط حسن است، اگر واجب نباشد که حسن هست. همه قائل هستند به این که احتیاط حسن است، چه جور احتیاط حسن است با اینکه در این احتیاط ممکن است آن اباحه اقتضائی زمین بخورد. این چه جور جور درمی‌آید با این حرف؟ پس با این نقض‌ها می‌فهمیم که یک جای این حرف اشکال دارد. حالا باید بگردیم آن جاهای اشکال را پیدا کنیم. اشکال نقضی تکثیر اشکال است اما این فایده را دارد اشکال نقضی که به

شخصی که آن حرف را می‌زند و این نقض‌ها به او وارد است یک تلنگری به عقلش می‌آید که بفهم یک جایی از حرف تو مغالطه در آن هست، اشکال در آن هست بگرد پیدا کن و الا این دو تا حرف با هم جور در نمی‌آید. این مناقشه نقضی .

و اما یک مناقشه حلی هم وجود دارد که آن هم خودش یک توضیحی لازم دارد، بگوییم بعد برگردیم ببینیم آیا این اشکالات وارد هست یا وارد نیست و صلی الله علی محمد و آله .

جلسه ۹۲ - ۱۳۹۶/۲/۲۶

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

یک این قلتی هست که خود مستشکل عنوان کرده و جواب داده از آن و آن این است که ما در موارد اباحه اقتضایی دو تفسیر داریم یا دو احتمال داریم، تفسیر یا احتمال این است که غرض مولی از جعل اباحه این است که از ناحیه او ضیقی و... ایجاباً او تحریماً بر عبد نباشد. کاری به جهات دیگر ندارد می‌خواهد از ناحیه او مشکلی نباشد، تضییقی نباشد فلذا جعل اباحه می‌کند و تفسیر ثانی یا احتمال ثانی این است که مقصودش این است که بالمره لا من ناحيته و لا من ناحیه اسباب آخر هیچ چیزی نباشد که او را در تضییق قرار بدهد نه حکم او و نه چیزهایی که موضوع حکم عقل او ممکن است واقع بشود. یک کاری بکند که در مقام عمل هیچ سببی برای تضییق عبد وجود نداشته باشد، لا من ناحیه تشریع مولی و لا من ناحیه عقل خود عبد. یک کاری بکند که اگر یک موضوعاتی است که عقل او می‌گوید باید احتیاط بکنی این مولی یک کاری بکند که آن‌ها هم وجود نداشته باشد. این دو احتمال است.

روشن هست که احتمال اول منافاتی با حق الطاعة ندارد چرا؟ چون مولی می‌خواهد از ناحیه او گرفتاری نباشد، این که در ناحیه او نیست، حکم عقل است به این که اطاعت بکن، حق الطاعة حاکم آن کس دیگری است، عقل هر انسانی... مولی اباحه جعل کرده در واقع، اقتضای آن اباحه این نیست که در واقع این در مقام عمل بر خودش از راه دیگری، سبب دیگری نتواند تضییقی داشته باشد، مولی می‌خواهد از ناحیه او نباشد از ناحیه او نیست. و اما دومی چرا. دومی با این که عبد بگوید این جا باید احتیاط بکنی یا تضییق داری این با آن چیزی که مولی در صدد آن هست سازگار نیست. چون او می‌خواهد نه من ناحیه حکم او و لا من ناحیه عقل او من اسباب آخر هیچ وجهی برای تضییق نباشد. چون این چینی هست پس ما احتمال هم می‌دهیم که همان اولی باشد که منافاتی با حق الطاعة ندارد. بنابراین اشکال مندفع است. مستشکل خودش جواب داده از این؛ فرموده بله ولی ما احتمال که می‌دهیم دومی شاید درست باشد، پس اگر دلیلی بود که اولی را نفی می‌کرد می‌گفت حتماً دومی نیست و فقط اولی است می‌گفت بله منافاتی با حق الطاعة ندارد. ولی حرف این است که ما در هر جایی که احتمال وجوب می‌دهیم یا احتمال تحریم می‌دهیم همان جا احتمال اباحه به تفسیر ثانی را می‌دهیم. وقتی احتمال اباحه را به تفسیر ثانی می‌دهیم و دلیلی بر نفی آن نداریم همان تهافت در حکم عقل پیدا می‌شود که چه جور می‌تواند بگوید احتیاط بکن. این جوابی است که خود مستشکل فرموده.

حالا مجیب که دیروز ما جواب نقضی آن را گفتیم، کأنّ از خود این إن قلت و قلت مستشکل وام گرفته و همین جا جواب می‌دهد، می‌گوید ما یک قرینه قطعی داریم بر این که دومی مقصودش نیست..

س: این جواب دوم مجیب می‌شود؟

ج: بله. جواب اول او نقض است. این جواب دوم است، این را مقدمتاً ذکر کردیم چون در کلام خود مستشکل وجود دارد، کأنّ این از همان استفاده کرده حالا می‌خواهد جواب بدهد.

می‌گوید شما خودت قبول کردی که اگر اولی باشد منافاتی ندارد، اگر دومی باشد منافات دارد منتها شما می‌گویید ما نمی‌دانیم لعل دومی باشد. مجیب می‌گوید من اقامه برهان می‌کنم بر این که دومی نیست و اگر باشد اباحه‌ای همان اباحه اولی است. چه برهانی اقامه می‌کند که دومی نیست، برهانش این است که... برهان نقض غرض. اگر هدف مولی این بود که این نه من ناحیه حکم شارع است و حکم خودش و لا من اسباب آخر، اگر این نظرش بود عملاً این غرضش یک غرض تکوینی اوست، از عبد که نمی‌خواهد، غرض خودش هست که یک کاری بکند که این عبد در ضیق قرار نگیرد. از عبدش نمی‌خواهد که چیزی را تو ایجاد کند که حالا او نرود ایجاد کند. و خودش غرضش این است که یک کاری بکند که این عبد من جمیع النواحی و الاسباب مرخی العنان باشد، مرخص باشد، مباح باشد برای او. این را غرضش می‌گوید، اگر این غرضش هست اول باید یک کاری می‌کرد می‌بیند نکرده. یک کاری باید می‌کرد که جلوی این احتمالات بسته بشود و مسلم بشود برای عبد که وجوب نیست، حرمت نیست و بگوید اباحه هم جعل بکند یا بگوید من از حق الطاعه خود این جا گذاشتم، چون حق الطاعه هم تعلیقی است اگر خودش بگوید نمی‌خواهد از حق الطاعه‌ام گذشتم باید اعلام بکند که من از حق الطاعه خودم گذشتم، مفروض این است که نکرده، چون مفروض می‌خواهیم بگوییم اگر برائت شرعی هم نباشد، آن جا را داریم بحث می‌کنیم که اگر ما باشیم و حکم عقل، خب نگفته، پس می‌فهمیم که این غرض را ندارد چون اگر این غرض را داشت باید جلوی این حق الطاعه را می‌گرفت با بیانش با یک حرفش. حالا که نیامده بگیرد معلوم می‌شود که چنین غرضی ندارد و الان لازم می‌آمد که نقض غرض کرده باشد، با این که غرضش و هدفش این است اما

س: حاج آقا احتمال این هم دفع می‌شود چه برسد به این حق الطاعه عقلی با احتمال این که شارع یک چنین اباحه‌ای را غرضش باشد نمی‌تواند این جا باعث احتیاط باشد ... فلذا شارع همین احتمالی که در نفس ما منقذ می‌کند با خود همین حق الطاعه را زمین می‌زند، نیاز ندارد که حتماً بیانش هم به ما واصل بشود تا غرض تفهیم بشود و نقض غرض نشود.

ج: نه، اشکال...

س: ... خود حضرتعالی همین بود دیگه.

ج: نه، آن چیزی دیگری بود، راه دیگری، حرف دیگری بود ما می‌زدیم. ما گفتیم ممکن است در شبهات حکمیه حرمت احتیاط جعل کرده باشد.

س: که همان اباحه اقتضائی باشد.

ج: نه حرمت احتیاط را جعل کرده باشد.

س: حرمت احتیاط که از قبل جعل...

ج: من احتمال می‌دهم شارع دو تا حکم دارد مثل موارد دوران امر بین محذورین، حکم واقعی آن وجوب است در ظرف شک حکم ظاهری آن حرمت احتیاط است. این ربطی به این ندارد، پس او دو تا حکم احتمال می‌دهم که جعل کرده باشد. اما این جا این نیست، این جا این است که دو تا حکم واقعی احتمال می‌دهیم این جا: یک؛ وجوب یا حرمت، دو؛ احتمال می‌دهیم وجوب و حرمت نباشد به جای آن همان واقع اباحه اقتضایی داشته باشد. حالا یا به نحو اول یا به نحو ثانی. پس احتمال دو تا حکم واقعی می‌دهیم در کنار هم، پس بنابراین مستشکل می‌خواهد بگوید چه؟ می‌خواهد بگوید نسبت به احکام واقعی همه جا مثل دوران امر بین محذورین است، همه جا احتمال می‌دهیم وجوب داشته باشد، احتمال هم می‌دهیم نه، اباحه اقتضایی داشته باشد. یا حرمت داشته باشد یا اباحه اقتضایی داشته باشد به عنوان حکم واقعی، وقتی این جوری است چه جور عقل می‌گوید در این واقعه تو باید چه کار کنی؟ حق الطاعه مولی اقتضاء می‌کند که احتیاط بکنی. همان طور که البته دیروز گفتم غایت این اشکال این نیست که ما حق الطاعه را مطلقاً انکار کنیم.

س: نافع در مقام نیست؟

ج: نافع در مقام هست ولی این نیست که مسلک حق الطاعه بالمره باطل است. این اشکال این را نمی‌گوید، یعنی مقتضای آن این نیست. اگر چه در کلمات خود مستشکل نیامده و خواسته بگوید ... درسته و این حق الطاعه شما باطل است. این حرف این مدعا را اثبات نمی‌کند. چرا؟ برای این که همان طور که دیروز می‌گفتم اگر معصوم خبر بدهد آقا حتماً اباحه اقتضایی ندارد، این ... اباحه اقتضایی ندارد، پس شما فقط احتمال حرمت می‌دهید یا در شبهات وجوبیه فقط احتمال وجوب می‌دهید، خب دیگه چه اشکالی دارد، شهید صدر می‌گوید در این جا عقل می‌گوید که باید احتیاط بکنی، حق الطاعه می‌گوید، این اشکال فقط این مقدار را می‌خواهد بگوید که تو این وقایع ما فعلاً دلیلی نداریم، معصومی به ما نفرموده که اباحه نیست در این جاها بله شما دیگه نمی‌توانید از راه حق الطاعه پیش بیاید و چیزی را گردن عبد بگذارید. این اشکال اگر بخواهد درست تقریر بشود باید این جوری تقریر بشود، این جوری گفته بشود.

س: به نظر من این اشکال دوم که بیاییم تمسک کنیم به قاعده قبح عقاب بلایان باید ...

ج: چه؟

س: این اشکال دوم، این جواب حلی، تمسک قاعده قبح عقاب بلایان است و

ج: نه.

س: چرا؟ چون اگر اباحه‌ای بود باید یک کاری می‌کرد به ما باید می‌رسیده نرسیده، ...

ج: چنین غرضی ندارد چون باید...

س: ... اگر الزام می‌خواست یک کاری می‌کرد مولی، نکرده.

ج: در الزام خواسته که اگر قدرت به او رسید انجام بدهد، نرسید ...

س: نه حق الطاعه این جوری می‌گوید، حق الطاعه که این جوری نمی‌گوید.

ج: حق الطاعه چه می‌گوید؟

س: می‌گوید همین که غرض باشد، حالا نرسد. ما احتمال می‌دهیم که اباحه غرض بوده...

ج: اما اگر غرض... تکلیف که می‌کند برای این است که اگر تکلیف به شما رسید عمل بکن حالا یا احتمال آن را داد، یا قطع به آن پیدا کرد، یا مظنه، یا هر چه. این برای این بود. الان هم نرسیده احتمالش را دارد می‌دهد. احتمال را که دارد می‌دهد، حق الطاعه می‌گوید عمل کند. ... نقض غرض نمی‌کند که. پس از ناحیه وجوب و حرمت نقض غرضی برای او پیش نمی‌آید چون وجوب را که جعل می‌کند برای چه جعل می‌کند؟ اگر حق الطاعه درست باشد برای این جعل می‌کند که به هر نحوی پرده از رخ او برداشته شد چه احتمالاً، چه قطعاً، چه ظناً عبد انجام بدهد. پس نقض غرضی نکرده. اما در ناحیه اباحه، اباحه مقصودش چیست؟ اباحه مقصودش این است که این به نحو اول این است که از ناحیه من مشکلی نداشته باشد، از ناحیه تو ندارد ولی از ناحیه عقلش دارد. با هم تهافت ندارد. اما اگر مقصودش این است که علی‌ای حال من ای سبب نداشته باشد، من ای سبب یعنی حتی از ناحیه عقلش. اگر از ناحیه عقلش بخواهد نداشته باشد به این است که چه کار کند؟ بیاید برائت جعل بکند، برائت شرعیه جعل بکند و فرض این است که برائت شرعیه هم جعل نکرده، چون دارد... معلق علیه حکم عقل دیگه حاصل نمی‌شود. معلق علیه آن این است که آن ترخیص ندارد و نکرده. حالا که نکرده برهاناً می‌فهمیم چنین غرضی ندارد و الا نقض غرض کرده. پس این که می‌گوید یا احتمال اول در اباحه است، یا احتمال دوم در اباحه است و شاید احتمال اول نباشد و دوم باشد، می‌گوییم احتمال دوم حتماً باطل است.

س: آن احتمال اول هم یعنی وقتی مولی می‌گوید از ناحیه من مشکل نیست یعنی حق الطاعه ندارد دیگه. وقتی مولی می‌گوید از ناحیه من می‌خواهم در آزادی باشد در ... نباشد...

ج: نه، معنایش این نیست. از اباحه چه قصد کرده است؟ از اباحه قصد کرده است لعل وجوب جعل نکرده، از اباحه‌اش هم این است که شما از ناحیه من مشکلی نداشته باشید، از ناحیه تو که نداریم، از ناحیه عقل‌مان است. فلذا عقل ما در مواردی که در واقع هم حکم نباشد فقط ما احتمال داده باشیم و در واقع هم هیچ چیز نباشد، عقل ما می‌گوید باید احتیاط می‌کردی اگر احتیاط نکنی فردای قیامت مثل آدم متجری می‌مانی که متجری معصیت نکرده ولی تجری‌گر است و استحقاق عقاب را دارد.

س: فرمایش شما با اباحه لاقتضائیه من قبل الشارع و حق الطاعه من قبل عقل معنی پیدا می‌کند، که شارع بگوید من چیزی نمی‌بینم. چیزی نمی‌بینم یعنی لاقتضاء یعنی اباحه لا اقتضاء است. اما اگر بگوید اباحه اقتضایی یعنی من اباحه را در تو می‌بینم. وقتی من اباحه را در تو می‌بینم لایجتمع مع حق الطاعه. ...

ج: نه، نه این که می‌بینم تو این چنینی، یعنی مصلحت دارد که من تو را آزاد بگذارم. چه منافات دارد که عقل تو را آزاد نگذارد. من نمی‌گویم، عقل شما دارد می‌گوید، من نمی‌گویم وجوب مقدمه را، من مقدمه را نمی‌گویم واجب است، هیچ قانونی نمی‌گوید مقدمه واجب واجب است، عقل شما می‌گوید مقدمه واجب واجب است، به من چه ربطی دارد.

س: ... در مقدمه واجب نمی‌توانیم بگوییم شارع می‌گوید مقدمه واجب واجب نیست...

ج: بله، واجب نیست.

س: بعد بگوییم آن دو تا تناقضی ندارد.

ج: ندارد، یعنی وجوب شرعی ندارد. من که شارع هستم وجوب قانونی ندارد، یکی از احکام شرع نیست، اگر روز ماه رمضان بگویی مقدمه واجب واجب است روزها باطل می‌شود چون ...

س: اباحه جعل نکرده...

ج: ... بله مباح است. اصلاً مقدمه واجب‌ها از نظر شرعی مباح است. شما از خواب که بند می‌شوی، از رختخواب که بلند می‌شوید می‌روید به طرفی که وضو بگیرید، شیر را باز می‌کنید، همه این‌ها کارهای مباح است. اما عقل شما می‌گوید برای این که نماز بخوانید بخوانید نماز وضو می‌خواهد باید این کارها را بکنی تا به وضو گرفتن برسی. اگر می‌شود با حذف این‌ها وضو بگیری ... مثلاً شیر را بخشی جلو، رفتن تا آن جا دیگه واجب نبود، از شیر کشیدن جلو واجب می‌شد. ... وجوب عقلی یعنی لابدیت عقلیه.

س: ... این مصلحت نیست لامصلحت است.

ج: نه آقای عزیز مصلحت به این است که از ناحیه شما اباحه باشد مثل این که یک پدری می‌رود در دبیرستان به مدیر دبیرستان، به معلم بچه می‌گوید چه؟ می‌گوید مصلحت این است که از ناحیه من اباحه باشد اما شماها که عیب ندارد، شما دستور بدهید. ... مصلحت این است که از ناحیه من، واقعاً مصلحت این است که من او را آزاد بگذارم اما معلم نه، فلذا با هم تبانی می‌کنند می‌گوید از نظر من باید بگویم آزادی اما برای شما که اشکال ندارد جلوی او را بگیرید.

س: ... می‌خواهم بگویم عقل طریق به حکم مولی است وقتی مولی خودش می‌گوید نیست عقل طریق به چه باشد؟

ج: عقل طریق نیست این جا.

س: حکم عقل به حسن الطاعه طریقی است یا ...

ج: وظیفه عقل است که در مقابل مولی ...

س: آخر خود مولی می گوید نمی خواهیم.

ج: چه را نمی خواهیم؟

س: می گوید اباحه اقتضایی من مصلحت آزادی می بینم در شما که شما آزاد باشید...

ج: بله، شاید اباحه جعل کرده باشد. اگر کار را کرده باشد ولی من چون احتمال می دهم که این جا اباحه نباشد، وجوب باشد، عقل من حیث این احتمالش، این احتمالی که می دهم می گوید... پس از حیث وجوب هست، از حیث آن احتمال هست. این از حیث آن احتمال است ولی شارع کاری نکرده، شارع اگر در واقع آمده باشد فرموده باشد این مباح است و اباحه اش هم به این اندازه است که از ناحیه او نخواهد کاری کرده باشد. اگر این کار را کرده من چون خودم احتمال وجوب یا حرمت می دهم و وقتی احتمال وجوب یا حرمت دادم عقل من می گوید حق الطاعه هست پس ملزم می شوم. این به خاطر احتمالی است که من می دهم حتی شاید در واقع وجوبی نداشته باشد، شاید در واقع حرمتی نداشته باشد. پس او اصلاً ... چون اباحه را که جعل کرده، وجوب را هم که جعل نکرده، تمام این برای عقل من هست.

س: حاج آقا مگر عقل نمی گوید ما لم یبح الشارع، می گوید تا مادامی که اباحه را خود شارع جعل نکند؟

ج: نه، می گوید تا مادامی که اجازه ندهد که....

س: شارع،

ج: نه این نیست. معلق علیه آن این نیست. اگر اباحه آن اقتضایی باشد. چون هم اباحه اقتضایی مورد حق الطاعه هست هم وجوب و حرمت مورد حق الطاعه هست. منتها حق الطاعه می گوید مادامی که مولی نگفته باشد می توانی در مقابل این دوتا؛ هر کدام باشد که حق الطاعه به گردنت می آورد مادامی که من نگفته بودم از حقم گذشتم.

س: فرض این است که شارع دارد به اقتضائیه جعل می کند یعنی گذشته، شما دارید می فرمایید ولی ... تا مادامی که شارع نگوید خودتان هم می فرمایید اباحه اقتضایی جعل کرده.

ج: کرده، اباحه اقتضایی چه اقتضاء می کند؟ موضوع برای چیست؟

س: شاید به وجوب و حرمت شما ملتزم نباشید.

ج: دقت کنید، این ها از مو باریک تر هست، روی این ها فکر کردند. می گویم اباحه اقتضایی چه چیزی را اقتضاء می کند؟

س: که شارع بگوید...

ج: اباحه اقتضایی چه چیزی را اقتضاء می کند؟

س: از نظر شارع مرخی العنان باشد.

ج: اباحه اقتضایی اقتضاء می کند حق الطاعه را نسبت به خود او همان طور که وجوب اقتضاء می کند حق الطاعه را، همان طور که حرمت اقتضاء می کند حق الطاعه را، اباحه اقتضائیه هم اقتضاء می کند حق الطاعه را، فلذا مستشکل می گوید این جا تهافت ایجاد می شود.

س: ...

ج: اگر آن اباحه اقتضایی است یعنی شما باید این را مراعات کنید، یعنی خود را آزاد ببینید، انجام بدهند، انجام ندهند. نه ملزم بدهیم به یک طرف. پس بنابراین اگر ما این را گفتیم، گفتیم اباحه اقتضایی هم موضوع حق الطاعه هست کما این که وجوب موضوع حق الطاعه است، کما این که حرمت موضوع حق الطاعه است، حالا هر سه این حق الطاعه اش معلق است برای این که شارع بگوید لازم نیست حق الطاعه این ها را مراعات کنید. بر این معلق است. بر این است که بگوید لازم نیست حق الطاعه این سه مورد را مراعات بکنید. بله اجازه دادم که مراعات این حق الطاعه، نه این که بگوید اباحه را جعل نکردم. مع این که اباحه را جعل کردم، مع این که حرمت را جعل کردم، مع این که وجوب را جعل کردم و تصویب هم نیست که در ظرفی که تو آن ها را نمی دانی من آن ها را برداشته باشم، نه هست ولی می گویم عیب ندارم اطاعت نکنی این را دارم می گویم. پس اباحه اقتضایی معلق است اما معلق بر چه؟ بر اذن او، بر این که شارع اذن ندهد بر این که اشکال ندارد حق الطاعه را مراعات نکنی. پس بنابراین این جا هم همین جور است. می گوید آقا خود شما قبول کردی اگر اولی باشد حق الطاعه منافاتی ندارد. بودن حق الطاعه با آن اباحه منافاتی ندارد، جمع می شود. حق الطاعه با اباحه اقتضائیه ای که فقط مولی می خواهد از ناحیه او گرفتار نشود، با آن جا...

س: فرض این است که به این بیان دارد. این اباحه اقتضائیه به بیان شما هم رسیده؟

ج: نه احتمال داریم می دهیم.

و اما دومی را خودت قبول داری که اگر دومی باشد چیست؟ تهافت می کند. منتها شما می گویی من احتمال هر دو ... را می دهم پس نمی توانم بگویم عقلم می گوید اعمال کن حق الطاعه را. جواب ما چیست؟ جواب این است که می گوییم ما برهان داریم که دومی حتماً نیست و الا نقض غرض لازم نیست. پس اگر اباحه ای باشد همان اولی است، آن اولی را هم که خودت قبول داری که تعارض و تهافتی ندارد. این مطلبی است که اولی را بعضی از اجلاء ناصرین فرمودند، این إن قلت و قلت هم در کلام خودش است. و بعض از محققین معاصر هم باز جواب دادند کأنّ به خودش که بله قبول، اگر قبول کردی ما دومی را بالبرهان نقض می کنیم.

س: ... یعنی احتمال می دهید که من جمیع الجهات شارع می خواهد ما ملزم باشیم دیگه هم از ناحیه حکم عقل و هم از ناحیه حکم او ما ملزم باشیم به این که این کار را انجام بدهیم یا ندهیم.

ج: حکم الزامی اگر حرمت است ندهیم.

س: آره درستیه. حالا این برهان نقض غرض این جا هم می‌آید؟

ج: قبول داریم به حضرت عباس آن را قبول داریم. اگر در شبهه وجوبیه است پس مقتضای حق الطاعه این است که شما چه کار کنید؟ مقتضای وجوب محتمل، این که حتماً در مقام خارج ملتزم به انجام باشید.

س: ولی برهان نقض این را نمی‌خواهد اصلاً.

ج: نه. آن ملتزم می‌کند شما می‌گویید عن حق الطاعه این را می‌گوید شارع هم بله همین است، نقض غرض هم نیست او هم غرضش همین است که شما انجام بدهید. با حق الطاعه هم مقتضا هستند. اما اگر اباحه اقتضایی این جا جعل کرده باشد آن هم اباحه اقتضایی قسم ثانی باشد پس غرض او چیست؟ غرض این است که در عمل شما ملتزم به حتماً انجام دادن نباشید، مقتضای حق الطاعه هم همین است. آن وقت حق الطاعه این جا به من می‌گوید هم ملتزم به عمل کردن باش، هم ملتزم نباش به عمل کردن. این است که حق الطاعه این جا تهافت پیدا می‌کند. چون لازمه آن جعل وجوب محتمل این است که من در مقام عمل ملتزم به انجام باشم نه این که هر وقت خواستم انجام بدهم، خواستم انجام ندهم. مقتضای حق الطاعه اقتضایی به معنای ثانی چیست؟ حق الطاعه وقتی بر این بخواهد تطبیق بشود و اگر آن باشد مقتضای آن این است که من در مقام عمل آزاد باشم نگویم که چنین چیزی را مولی خواست بگوید. اگر خواستم انجام بدهم نخواستم انجام ندهم. این دو تا مقتضایا تهافت دارد با هم دیگر. پس نمی‌توانیم بگوییم در این جا حق الطاعه مدرک عقل است، مدرک عقلی یک چیز متهاافت است؟ یک چیز متناقض است، این نمی‌شود. حالا که این جوری است آن دیگه هی تکرار مکررات می‌شود من بخواهم بگویم.

س: ...

ج: آخر شما دوباره رفتید آن جا.

پس بنابراین این إن قلت و قلت ایشان و این هم جوابی که دادند به این که این چنینی است. ممکن الجواب عن هذا الجواب. به این که شما دو جور اباحه را تصور کردید؛ یکی همان که فقط می‌خواهد از ناحیه او مشکلی نباشد. دو؛ این که می‌خواهد من جمیع الجهات و ائی وجه کان. غرض او این هست. سه؛ این است که غرضش این است که این ... از ناحیه اباحه اقتضایی‌ای که به طرق عادیّه اگر به آن برسد آزاد باشد. وقتی که این شد این هم یک... در شبهات حکمیه شما می‌گویید که نرسیده پس نقض غرض نکرده. ما احتمال می‌کردیم جعل اباحه کرده به ما نرسیده، جعل برائت کرده به ما نرسیده. همین که مورد عقل است که شما احتمال می‌دهید داشته باشید یعنی برهان نقض غرض نمی‌توانید بیاورید چون عقل احتمال می‌دهد مولی فقط می‌خواسته چه کار کند؟ می‌خواسته این برائتش را این معلق علیه را ایصال کند اما به طرق العادیّه، کرده ظالم‌ها جلوی آن را گرفتند نگذاشتند به ما برسد. شاید برائت شرعیه جعل کرده ظالم‌ها نگذاشتند به ما برسد. طرق عادیّه بوده، یا یادشان رفته یا در این چیزها متعارفه که کتاب‌ها را موریا نه خورده، سیل برده، یا چه شده مثل کتاب‌های ابن ابی عمیر که او را زندان کردند، کتاب‌هایش هم در خانه بود... شیخ نقل کرده در فهرست و این‌ها در احوالات ابن ابی عمیر، باران آمد کتاب‌ها خطی بود باران گرفت فلذا دیگه از حفظ نقل می‌کرد. فلذا می‌گویند مراسلات ابن ابی عمیر حجت

است برای این که ایشان سندها را یادش رفته بود خیلی جاها ولی اصل مطلب یادش بوده. باران آمده بود از بین رفته بود. خدا هم بنا ندارد که بله این احادیث را باران نگیرد، موریانه نخورد، یک جا را فقط خدا تضمین کرده آن هم قرآن است «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» تضمین کرده این تا آخر باشد. به همان جوری که ارسال کرده. اما نه احادیث را تضمین کرده نه چیز دیگری را تضمین کرده، آن ها طرق عادیه است. عقل این جا می گوید من نمی دانم لعل برائت باشد، لعل نباشد. ... پس ما برهان نقض غرض نمی توانیم بیاوریم که نقض غرض کرده. نقض غرض کردن در این جا شبهه مصداقیه دارد. لعل نقض غرض او این بوده، این غرض را هم انجام داده. چون شما منحصر در دو چیز کردید برهان اقامه می شود: یک؛ قسم اول، دو؛ فقط همین که علی ای حال می خواهد جلوی ... بله اگر ای حال باشد به هر نحوی من الوجوه باشد درسته پس نقض غرض کرده. اما اگر نه، به طرق عادیه باشد چه نقض غرضی؟ غرضش این بود، به طرق عادیه نرسیده. پس بنابراین این پاسخ به نظر می رسد تمام نیست و آن چه که ما عرض می کنیم فقط همان جواب ما قبل الاخیر است که آن جواب جواب ندارد و آن این است که ما بالاخره... آن هم به همین نحو، ما نمی خواهیم قاعده قبح عقاب بلایان را بالمره نقض کنیم کما این که حق الطاعه را هم نمی توانیم نقل کنیم و معتقدیم شهید صدر هم قاعده قبح عقاب بلایان را قبول دارد ولی آن جایی که بیانی نباشد هیچ چیز یا غافل است یا علم به عدم دارد... اصلاً علم به عدم دارد، یقین حضرت عباس می خورد که نماز جمعه واجب نیست.

داستانی این وسط یاد آمد که بگویم. حضرت آیت الله خامنه ای دام ظلّه گفتند یک آقای ملکی بود در مشهد از بزرگان و علما و شیخ آخوندی بود وقتی ما ازدواج کردیم ایشان می خواستند با پدر ما عقد ایجاب و قبول را بخوانند. پدر ما می به صورت مختلفی می خواند بعد از دو سه تا که خواند آن آقای ... با همان لهجه ترکی گفت به جدت این مخدره شد زوجه این آقا. حالا می خواهی بخوان. حالا این جا یک وقت این چینی است که هیچ چیز به او نرسیده... می گوید آقا یقین دارم که ... این جا ایشان هم ... که اگر یقین به خلاف دارد یقین دارد تکلیف نیست یا غافل نیست، ... حق الطاعه این جا نمی آید؟ کجا می آید آن جایی که یا بیان شرعی یا بیان عقلی است. حق الطاعه بیان عقلی می خواهد. کجا این حق الطاعه وجود دارد؟ جایی که احتمال می دهی، قطع به خلاف آن نداری، بنابراین هر دو قاعده ها درست است، این که بگوییم آن بالمره غلط است، بگوییم این بالمره غلط است این نیست. منتها این حق الطاعه در موارد متعارفه ما الان ... نگفته چنین اباحه اقتضاییه وجود ندارد نمی تواند چنین مدرکی داشته باشد یا چنین حکمی داشته باشد به خاطر آن تهافتی که وجود دارد یعنی تمام جاها در حقیقت می شود مثل چه؟ مثل دوران امر بین محذورین. شما در دوران امر بین محذورین می توانید بگویید حق الطاعه هست؟ احتمال وجوب می دهیم، احتمال حرمت هم می دهیم. حق الطاعه می گوید چه کار کن؟ می گوید انجام بده یا می گوید ترک کن؟ این جا را احتمال وجوب و احتمال اباحه اقتضایی می دهیم یا احتمال حرمت و اباحه اقتضایی می دهیم. اگر بگویید اباحه اقتضایی هم مانند وجوب و حرمت موضوع برای حق الطاعه هست و مراعات این اباحه در مقام عمل هست که خودت را در مقام عمل مرخص ببینی مأذون ببینی اگر این چینی است خب بله. اللهم الا کسی در اصل مطلب اشکال کند بگوید این اباحه اقتضایی ها چنین مقتضایی ندارد. این حرف من در آوردی شماست. وجوب است که اقتضای ... حرمت است اما اباحه ولو اقتضایی باشد از طرف مولی مصلحت هست که او مرخص قرار بدهد، مصلحت این است که شما آزاد باشی، من آزاد هستم ولی خودم به خاطر یک جهت یک طرف را انتخاب می کنم. فلذا در این که بگوییم در اباحه های اقتضاییه هم

حق الطاعة اقتضاء می‌کند که خودت را در مقام عمل مرخص بینی از این ... که نه خب بله من از ناحیه این حکم در خطاب بودم، مرخص می‌بینم، مرخی العنان می‌بینم اما این منافات ندارد که از یک جهات دیگر یا یک وجه دیگری نه. مثل این که کسی یک امر مستحبی، یک امر مباحی را نذر کرده خب این بله من حیث ذات مباح است ولی چون نذر کردم و این نذرش هم رجحان داشته، علی ای حال پس بنابراین این داستان مسأله حق الطاعة و قاعده قبح عقاب بلایان تمام شد.

پایان درس خارج اصول سال تحصیلی ۹۵-۹۶