



جستجو

جستجو...

شما اینجا هستید: خانه (/index.php) ▶ درس خارج اصول ▶ اصول عملیه ▶
 تقریر اصول عملیه (/index.php/تقریرات-خارج-اصول/اصول-عملیه/12-53-02-21-02-2019) ▶ خاتمه: شرائط جریان اصول عملیه

خاتمه: شرائط جریان اصول عملیه

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

پس از مباحث اقل و اکثر ارتباطی اصولیین یک خاتمه‌ای را در شرائط جریان اصول عملی مطرح می‌کنند، که قبلاً هم اشاره کرده‌ایم ترتیب منطقی طرح این بحث یکی از این دو راه بود، یا پس از بیان هر یک از اصول عملی، مثلاً بعد از مطرح کردن اصل برائت، بگویند شرائط جریان برائت چیست؟ بعد از اصل تخییر و اصل احتیاط هم همینگونه، و یا ترتیب منطقی این بود که هر چهار اصل که تمام شد از جمله اصل استصحاب بعد بفرمایند خاتمه در شرائط جریان اصول عملی. ولی آقایان بعد از پایان سه اصل از اصول عملی و قبل از ورود به استصحاب این خاتمه را مطرح می‌کنند و جالب است شرائط جریان استصحاب را هم اینجا ذکر می‌کنند قبل از بیان استصحاب. ما هم طبق مشهور مشی می‌کنیم هر چند ترتیب منطقی را گفتیم غیر از این است.

قبل از ورود به شرائط جریان اصول عملی چند نکته کوتاه را اشاره می‌کنیم:

نکته اول: در اوائل بحث اصول عملی اشاره کرده‌ایم مجتهد برای استنباط حکم سه مسیر طولی را می‌پیماید یا در بررسی ادله و مبانی علم به حکم شرعی پیدا می‌کند این یک مرحله است، اگر علم پیدا نکرد ظن معتبر به حکم شرعی پیدا می‌کند از راه امارات ظنی که این هم مرحله دوم است. مرحله سوم اگر علم و علمی نبود، نه علم به حکم شرعی داشت و نه ظن معتبر داشت به حکم شرعی، برای اینکه در مقام عمل متحیر نماند، شارع وظائف عملی جعل کرده، مجتهد موردی را که نه علم دارد به حکمش و نه علمی تطبیق می‌دهد بر یکی از این اصول و وظیفه عملی خود و مقلدین را به دست می‌آورد که اسم این مرحله سوم اصول عملی است.

هویت سه اصل عملی را ما تحلیل کردیم، اصل برائت و احتیاط و تخییر، طبیعی است که شرائطی غیر از بررسی و موضوع و ادله و تحلیل این اصول، هست برای جریان اصول عملی که مستنبط باید به اینها توجه کند، گاهی یک خصوصیت و یک شرط باعث می‌شود که مجتهد با اینکه می‌گوید احتیاط حسن علی کل حال ولی یک خصوصیت باعث می‌شود که نه می‌تواند فتوا به وجوب احتیاط بدهد و نه به رجحان احتیاط اینجا جای احتیاط نیست. لذا شرائط جریان اصول عملی را در این خاتمه که مهم است باید بشناسیم.

نکته دوم: اصول عملی از نظر سعه و ضیق بر مکلف بر سه قسم هستند، برخی از اصول عملی مکلف را در ضیق قرار می‌دهند مثل اصل اشتغال، همیشه یک وظیفه بر عهده مکلف بار می‌کند و یک بایندی دارد و تضییق است. برخی از اصول عملی در همه جا توسعه و گشایش برای مکلف است مثل اصل برائت. برخی از اصول عملی اقتضای هر دو را دارند به متعلقشان نگاه می‌کنیم مثل استصحاب، اگر حالت سابقه وجود تکلیف است، حالا شک داریم استصحاب می‌گوید تکلیف هست و تضییق می‌شود و اگر حالت سابقه عدم تکلیف است استصحاب می‌گوید تکلیف نیست که توسعه است. اصل تخییر هم از یک جهت توسعه است و از یک جهت تضییق است، از این جهت که یک حکمی در آن مفروض گرفته می‌شود پس تضییق هست و از جهتی توسعه است که مخیر است به هر کدام عمل کند و جمع بین اطراف تخییر ممکن نیست.

نکته سوم: کلمه شرط در اصطلاح فلسفی و اصولی یک اصطلاح خاصی دارد که ما قبلا هم در بحث برائت و هم در بحث اقل و اکثر [2] با عنایت به کلامی از **محقق اصفهانی** شرط را معنا کردیم و سربسته اشاره می‌کنیم که شرط مکمل فاعلیت فاعل یا قابلیت قابل است لذا اصل وجود مقتضی هر جا بحث از وجود شرط می‌کنیم مفروض و مسلم است لذا اصطلاحاً غلط است از شرط بحث کنیم در جایی که مقتضی موجود نیست، مثال عرفی: در موردی که آتش نیست ما بحث کنیم که این فرش نزدیک آتش بوده یا چقدر فاصله داشته است؟ اینجا مقتضی وجود ندارد. ولی در خصوص این مبحث که ما می‌گوییم خاتمه در شرائط اصول عملی است مسامحتاً شرط را معنای اعم می‌گیریم حتی شامل مقتضی هم می‌شود.

لذا اینجا در شرائط برائت بحث می‌کنیم می‌گوییم شرط برائت عقلی فحص از ادله و عدم البیان است. چنانچه بعد توضیح می‌دهیم در برائت عقلی، عدم البیان موضوع برائت عقلی است؛ اصل وجود مقتضی برای برائت عقلی است نه اینکه شرط باشد، چون موضوع برائت عقلی به حکم عقل قبح عقاب بلایبان است لذا عدم البیان موضوع و اصل مقتضی است بر خلاف برائت شرعی که در برائت شرعی موضوع «رفع ما لا یعلمون» است نهایت ادله خاص می‌گوید «ما لا یعلمون» که موضوع برائت شرعی است یک قید و شرط دارد و آن شرط این است که فحص کنی و بیان پیدا نکنی. بالاخره شرائط جریان اصول عملی که ما بحث می‌کنیم به معنای مسامحی است و شامل شرط غیر اصطلاحی هم می‌شود. بعد از این سه نکته

شرائط جریان اصل احتیاط

اولین اصل از اصول عملی که آقایان شرائط آن را ذکر می‌کنند اصل احتیاط است. اینجا هم ترتیب رعایت نمی‌شود از اصل برائت و تخییر شروع نمی‌کنند و از احتیاط شروع می‌کنند، ابتدا اصل احتیاط هویتش را بدانیم اصل احتیاط یعنی چه؟ ما اینگونه تعریف می‌کنیم «ایجاد العمل او ترکه الموجب لاحراز الواقع بقدر الامکان» معنای احتیاط این است که در بعضی از موارد عمل را انجام می‌دهیم به قصد احراز واقع، هم نماز ظهر و هم نماز جمعه می‌خوانم تا واقع را احراز کنم، یا قصر و اتمام می‌خوانم برای احراز واقع، گاهی احتیاط به ترک فعل است برای احراز واقع، مشتهین است، نماز در هر دو لباس مشته را ترک می‌کنم برای احراز واقع و با لباس سوم نماز می‌خوانم، قید بقدر الامکان به خاطر این است که گاهی نتیجه احتیاط احراز واقع است یقیناً، گاهی نتیجه احتیاط احراز واقع است ظناً و بیش از آن ممکن نیست و گاهی نتیجه احتیاط احراز واقع است احتمالاً، پس اینکه گفتیم ایجاد فعل یا ترک اوست برای احراز واقع بقدر امکان یعنی احراز واقع گاهی علمی و یقینی است و گاهی ظنی است و گاهی احتمالی است.

احتیاط هم در شبهات مقرون به علم اجمالی جایگاه دارد و هم در شبهات بدوی جایگاه دارد. هم در افعال جایگاه دارد چنانچه عرض کردیم و هم در ترک جایگاه دارد و هم احتیاط در توصیلات معنا دارد و هم در تعبدیات و هم در عقود و ایقاعات و هم در غیر عقود و ایقاعات. در دو مورد از تکالیف است که جمعی از فقها اشکال کرده‌اند و گفته‌اند در این دو مورد احتیاط

محذور دارد و نمی‌شود احتیاط کرد یکی در عقود و ایقاعات است، گفته‌اند اصلا احتیاط معنا ندارد باید انسان یا به تقلید و یا به اجتهاد وظیفهٔ اصلیش را تشخیص بدهد. مورد دوم در تعبدیات است گفته شده به خاطر محذوراتی احتیاط در تعبدیات غلط است و بر ضد خودش نتیجه می‌دهد که بررسی این دو مورد خواهد آمد.

[1] - جلسه 26 - مسلسل 241 - دوشنبه - 01/09/1400

[2] - تاریخ 22 خرداد 1400 به بعد - مباحث اقل و اکثر که به متن سایت مراجعه نمایید.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام در شرائط جریان احتیاط بود. ابتدا اشاره کردیم که جمعی از علما قائلند احتیاط در عقود و ایقاعات و احتیاط در عبادات مشکل و محذور دارد که باید بررسی کنیم و بعد اثبات کنیم که احتیاط در این دو مورد مشکلی ندارد و بعد شرائط آن را بررسی کنیم.

جریان احتیاط در عقود و ایقاعات

اما برای جریان احتیاط در عقود و ایقاعات یک محذوری ذکر می‌کنند به این بیان که می‌گویند در عقود ایقاعات مسلم است که جزم به انشاء لازم است، لذا انشاء مردد یا معلق صحیح نیست مثلا کسی بگوید «ان جاء زید من السفر فبعت کتابی» می‌گویند این تعلیق در انشاء است و انشاء جزمی نیست و انشاء اگری است و در انشاء جزمیت لازم است. این نکته را بر ما نحن فیه تطبیق می‌دهند.

مثال: فرض کنید زید شک دارد آیا نکاح به صیغه «انکحت» صحیح است یا به صیغه «زوجت»؟ ادله را بررسی نمی‌کند یا از بررسی ادله به جایی نمی‌رسد و می‌گوید احتیاطا هر دو صیغه را می‌خوانم، یا فرض کنید شک دارد آیا طلاق به صیغه «هی طالق» صحیح است یا به جمله فعلیه «طلقتها» طلاق محقق می‌شود؟ بررسی نمی‌کند یا به جایی نمی‌رسد و برای احراز واقع احتیاط می‌کند و هر دو جمله را می‌گوید.

مستشکل می‌گوید احتیاط در عقود و ایقاعات منجر می‌شود به اینکه جزم به انشاء نابود شود. نمی‌داند آیا انشاء به صیغه «انکحت» بود یا «زوجت»؟ این تردید در انشاء می‌شود. لذا گفته شده احتیاط در ایقاعات و عقود موجب بطلان است نه موجب احراز واقع.

این شبهه قابل دفع است. دفع شبهه به این است که اینجا یک خلطی واقع شده است، در احتیاط در عقود و ایقاعات، انشاء جزمی است، آنچه در آن تردید است سبب تحقق انشاء در نزد شارع است، وقتی جمع اسباب شد مشکلی ندارد. به عبارت دیگر شما انشاء را در اصول به هر صورت که معنا کنید یا بگویید انشاء، «اعتبار المعنی فی النفس و ابرازه بمبرز» است یا بگویید انشاء «ایجاد المعنی باللفظ» است، بالاخره انشاء یک واقعیتی دارد که قصد ایجاد است و یک مبرز شرعی دارد، وقتی طرف صیغه نکاح را می‌خواند جزم دارد به ایجاد معنا در خارج و تردید و تعلیق ندارد و می‌خواهد این زوجیت در خارج ایجاد شود. تردید در این است که آیا این قصد جزمی را کدام صیغه شرعا در خارج محقق می‌کند؟ وقتی مکلف جزم قطعی به انشاء داشت، هر دو سبب موجد را هم ذکر کرد، این تردید و تعلیق در انشاء نیست، نمی‌گوید اگر اینگونه باشد من این معنا را ایجاد

می‌کنم، اگر با صیغه «/نکحت» باشد ایجاد می‌کنم و اگر با صیغه دیگری باشد ایجاد نمی‌کنم اینگونه نیست. لذا اگر تردید است در سبب ایجاد آن معنا است شرعا، امرش دائر بین دو سبب است قصد ایجاد جزئی دارد و هر دو سبب را می‌آورد، انشاء جزئی است و با هر دو سبب هم جزما واقع شده است لذا احتیاط در عقود و ایقاعات مشکلی ایجاد نمی‌کند.

جریان احتیاط در عبادات

احتیاط در عبادات بر دو قسم است:

قسم اول: گاهی احتیاط موجب تکرار عمل است، نمی‌داند نماز جمعه بر او واجب است یا نماز ظهر، و احتیاط می‌کند و هر دو را می‌خواند که تکرار عمل است.

قسم دوم: گاهی احتیاط محقق است هر چند بدون تکرار عمل، همان جزء محتاط را تکرار می‌کند نه تمام عمل را، نمی‌داند در دو رکعت آخر نمازهای چهار رکعتی آیا یک تسبیح واجب است یا سه تسبیح؟ احتیاط می‌کند و سه تسبیح را انجام می‌کند. این تکرار جزء است نه تکرار عمل. بعضی از علما در هر دو قسمش اشکال کرده‌اند و گفته‌اند اگر احتیاط موجب تکرار عمل نباشد، احتیاط محذور و مشکل دارد و عمل را دچار اشکال می‌کند و احراز واقع نیست، موردی هم که احتیاط در عبادات با تکرار عمل است اشکال دیگری مطرح کرده‌اند که تکرار عمل احتیاط نیست بلکه استهزاء مولا است.

اما موردی که احتیاط موجب تکرار عمل نیست می‌گویند از طرفی در عبادات قصد وجه و قصد تمییز لازم است، در هر جزئی از اجزاء عبادت قصد تمییز و قصد وجه لازم است، قصد وجه نگاه به حکم تکلیفی دارد می‌گوید این جزئی که انجام می‌دهی بدانی واجب است یا مستحب، قصد تمییز نگاه به حکم وضعی دارد هر شی‌ای که در نماز انجام می‌دهی باید بدانی این جزء نماز است یا جزء نیست، این قصد تمییز است تمییز بین جزئیت و بین غیر جزئیت. مستدل می‌گوید از طرفی در عبادات و اجزاء عبادات قصد وجه و قصد تمییز لازم است. از طرف دیگر اگر جزئی از اجزاء را احتیاطا مکلف تکرار کرد مثل تسبیحات اربعه، اینجا در عمل احتیاطی قصد وجه و قصد تمییز مفقود است، لذا عمل احتیاطی مبطل عمل است، احراز واقع نمی‌کند بلکه عمل را باطل می‌کند، تسبیح دوم و سوم را که در نماز می‌خواند اگر بپرسند واجب است یا مستحب است می‌گوید من نمی‌دانم و احتیاطا انجام می‌دهم تسبیح دوم و سوم جزء واجب و مأموره است یا نه صرفا عمل راجحی است، می‌گوید نمی‌دانم پس قصد وجه و تمییز مختل می‌شود. قصد وجه و تمییز که مختل شود عبادت باطل می‌شود پس احتیاط یعنی چه؟

از این مستشکل سؤال می‌شود به چه دلیل قصد وجه و قصد تمییز در عبادات و اجزاء آن واجب است؟

این بحث قصد وجه و قصد تمییز از بعضی از عبارتهای متکلمین به فقه سرایت پیدا کرده است سه دلیل بر لزوم قصد وجه و قصد تمییز در عبادات اقامه می‌کنند:

دلیل اول: به اجماع تمسک می‌کنند. این اجماع محصل نیست بدون شبهه و اجماع منقول است و محتمل المدرك لذا اجماع بر این مسأله معنا ندارد.

دلیل دوم: می‌گویند در عبادات حسن فعلی و حسن فاعلی لازم است، بگویند زید دارد کار حسن انجام می‌دهد، حسن فاعلی منوط به قصد انجام دهنده است، مثال می‌زنند زید یتیم را می‌زند اگر به قصد تأدیب باشد، حسن فاعلی دارد و می‌گویند کار خوبی انجام می‌دهد. اگر به قصد کودک آزاری باشد می‌گویند کار قبیحی انجام می‌دهد و حسن فاعلی ندارد.

از طرف دیگر در عبادات حسن فاعلی به این است که فاعل کیفیت دستور مولا را بداند و از پیش خودش کاری انجام ندهد. تا فاعل قصد وجه و تمییز نداشته باشد حسن فاعلی محقق نمی‌شود. لذا وقتی اجزاء را تکرار می‌کند اگر قصد وجه و تمییز نداشت حسن فاعلی ندارد عملی که حسن فاعلی ندارد اصلاً عبادت نیست و قبیح است. لذا اینجا احتیاط موجب قبح عمل و بطلان عمل می‌شود و نه احراز واقع، این وجه هم قابل قبول نیست نقد آن خواهد آمد.

[1] - جلسه 27 - مسلسل 242 - سه‌شنبه - 02/09/1400

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

ادامه بررسی جریان احتیاط در عبادات

عرض شد در مورد حسن احتیاط یا لزوم آن در عبادات برخی اشکال کرده‌اند که احتیاط در عبادات مطلوب نیست و ما را به واقع نمی‌رساند. اما عباداتی که موجب تکرار عمل نیست، یک نماز می‌خواند با سه تسبیح اربعه چون شک دارد یک تسبیح واجب است یا سه تسبیح؟ گفته‌اند محذور دارد احتیاط مطلوب نیست.

دلیلشان این بود که احتیاط در این عبادات مخالف با قصد وجه و تمییز است یعنی عبادت احتیاطی قصد وجه و تمییز ندارد و قصد وجه و تمییز در عمل لازم است.

سه دلیل داشتند برای اینکه قصد وجه و تمییز در عبادات لازم است کلام در دلیل دومشان بود. گفتند عمل عبادی هم باید حسن فعلی داشته باشد و هم حسن فاعلی لذا اگر کسی نماز را با همه خصوصیات که دخیل است بخواند اما قصد ریا داشته باشد این عمل حسن فاعلی ندارد لذا عمل باطل است.

آقایان می‌گویند حسن فاعلی اجزای عبادت به این است که خصوصیات را بداند، این دو تا تسبیح را به قصد وجوب انجام دهد یا نه؟ جزء نماز است یا نه؟ وقتی که نمازگزار این وجوه را نمی‌داند حسن فاعلی ندارد لذا اینگونه عمل احتیاطی باطل است نه اینکه ما را به واقع برساند.

جواب از این بیان روشن است قبول داریم حسن فاعلی به تعبیر آقایان در تعبدیات لازم است لکن حسن فاعلی به این است که مطلوبیت عمل را در نزد مولا بداند لازم نیست وجوب و استحباب را بداند. همین قدر بداند تسبیح دوم و سوم یا ذکر است و مطلوب مولاست و یا واجب است و مطلوب مولاست. همین که صرف مطلوبیت مولا را بداند حسن فاعلی عمل هست لذا قصد وجه و تمییز دخیل در حسن فاعلی نیست. حتی در فقه بحث کردیم احتمال اینکه یک شی مطلوب مولا باشد اگر به رجاء مطلوبیت انجام دهد نه مطلوبیت حتمی که بدعت است چون نمی‌داند، حسن فاعلی صدق می‌کند.

اگر در واقع مطلوب بود اطاعت صدق می‌کند و اگر در واقع مطلوب نبود انقیاد صدق می‌کند، به مرحله‌ای از تکامل نفسی رسیده که به احتمال امر مولا اثر بار می‌کند حتی بالاتر از این اگر امر مباح را هم به این قصد انجام دهد که چون مولا گفته مباح است انجام می‌دهم و الا این کار را نمی‌کنم، همین هم در حسن فاعلی کافی است.

نتیجه: حسن فاعلی این اجزای مشکوک بین وجوب و استحباب به صرف مطلوبیت، حسن فاعلی دارد، قصد وجه و تمییز لازم نیست لذا احتیاط موجب احراز واقع می‌شود.

دلیل سوم: یک دلیل اصولی است ابتدا دو مقدمه اصولی در بحث توصلی و عبادی را بیان می‌کنیم و بعد دلیل را اشاره می‌کنیم.

مقدمه اول: در بحث تقسیمات واجب، خواننده‌اید که واجبات یک تقسیمات اولی دارند و یک تقسیمات ثانوی، اجزایی مثل رکوع سجود، تشهد، تکبیر و قیام، جز تقسیمات اولی است، اجزایی که حول محور امر می‌گردند جز تقسیمات ثانوی می‌باشند منوط به امر هستند مثل قصد امر، قصد قربت، جزییت شی برای نماز و شرطیت آن برای نماز که این موارد متوقف بر امر است.

در همان مباحث گفته شده است اخذ تقسیمات اولی در موضوع دلیل اشکال ندارد «**الصلاه مع الركوع و التكبير و التشهد و القيام، صل**».

اما تقسیمات ثانوی در موضوع دلیل حکم جمعی از اصولیین می‌گویند محال است اخذ شود چون لازم می‌آید «**تقدم شی علی نفسه**» یا لازم می‌آید «**تقديم ما حقه التاخير**» یعنی مولا نمی‌تواند بگوید «**صل مع قصد الامر**»، «**صل مع قصد القربه**» به خاطر اینکه از اینکه قصد امر جز موضوع است باید مقدم بر امر باشد و از اینکه قصد امر بعد از امر شکل می‌گیرد باید مؤخر باشد این می‌شود «**تقديم ما حقه التاخير**» و این درست نیست.

مقدمه دوم: در بحث تعبدی و توصلی گفته می‌شود اگر در تقسیمات اولی شک کردیم تمسک به اطلاق دلیل ممکن است، نمی‌دانیم قیام متصل به رکوع جز نماز است یا نه؟ می‌توانیم بگوییم مولا گفته صل مطلق آمده پس قیام متصل به رکوع در دلیل نیامده اطلاق دلیل می‌گوید جزییت ندارد. لکن آقایان می‌گویند اگر شک کردیم در تقسیمات ثانوی به اطلاق دلیل نمی‌توانیم تمسک کرد.

مولا گفته «**زک**» زکات بده شک داریم قصد قربت در زکات لازم است یا نه؟ به اطلاق «**زک**» نمی‌توانیم تمسک کنیم بگوییم مولا نگفته «**زک مع قصد الامر**» لذا قصد امر و قصد قربت لازم نیست، نخیر اینجا دلیل اطلاق ندارد، چون در مقدمه اول گفتیم اخذ تقسیمات ثانوی در دلیل صحیح نیست بلکه ممکن نیست لذا نسبت به تقسیمات ثانوی دلیل اطلاق ندارد و اجمال دارد.

بعد از این دو مقدمه

مستدل می‌گوید از طرفی قصد وجه و تمییز از تقسیمات ثانوی است، وجوب و استحباب فرع بر امر است، این شی جزء یا نه فرع بر داشتن امر است لذا قصد وجه و تمییز از تقسیمات ثانوی است.

از طرف دیگر در مقدمه دوم گفتیم اگر در تقسیمات ثانوی شک داشتیم قصد وجه و تمییز لازم است به اطلاق دلیل نمی‌توانیم تمسک کنیم، مولا گفته صل نگفته مع قصد الامر و قصد الوجه دست ما از اطلاق دلیل کوتاه است شک داریم قصد وجه و تمییز در عبادت لازم است یا نه؟ باید سراغ اصول عملی برویم مستدل می‌گوید جای اصل اشتغال و اصل احتیاط است به خاطر اینکه من نمی‌دانم آیا غرض مولا از این عبادت که نماز است با قصد وجه و تمییز حاصل می‌شود یا غرض مولا بدون قصد وجه و تمییز هم حاصل می‌شود؟

شک دارم در محصل غرض مولا و در شک محصل اصل اشتغال می‌گوید حتما باید آن خصوصیتی که دخیل در غرض مولا است بیاورید. پس لازم است عبادت با قصد وجه و تمییز باشد. احتیاط یعنی قصد وجه و تمییز نمی‌خواهد، ملغی است در حالی که این دلیل می‌گوید قصد وجه و تمییز لازم است پس عمل بدون قصد وجه و تمییز محصل غرض مولا نیست لذا با احتیاط غرض مولا تحصیل نمی‌شود. اینجا احتیاط ضد احتیاط نتیجه می‌دهد لذا به حکم این بیان احتیاط در اینگونه عبادات مشروعیتی ندارد.

این بیان سوم هم مثبت مدعا نیست و دارای اشکالاتی است.

اشکال اول: ما در بحث تعبدی و توصلی اصل این مبنا را که تقسیمات ثانوی در متعلق امر و در موضوع ممکن نیست اخذ شود را ابطال کردیم و گفتیم فرقی بین تقسیمات اولی و ثانوی نیست در موضوع دلیل ممکن است اخذ شود نه دور لازم می آید نه اجتماع متقابلین لازم می آید و نه «تقدم الشی علی نفسه» و نه «تقديم ما حقه التاخير» لازم می آید.

آنجا مفصل بحث شده است که خلاصه اش این است که اولاً مولا قبل از تعلق امر مفهوم همه اینها را لحاظ می کند نماز با رکوع، نماز با سجود، نماز با تشهد، نماز با قصد امر، امری که بعد می خواهد بیاورد نماز با قصد قربت، بعد امر می کند به صلاتی که با همه این اجزاء و شرایط است، قبل از تعلق امر لحاظ می کند مفهوم اینها را و بعد از تعلق امر وجود می دهد به اینها می گوید. نماز با رکوع و سجود و با قصد این امر پیکره نماز را تشکیل می دهد لذا هیچ استحاله ای در اخذ اینگونه اجزاء و شرایط در موضوع دلیل ندارد. وقتی استحاله ندارد اگر مولا اخذ نکرد تمسک به اطلاق هم درست است و تمسک به اطلاق می کنیم و می گوئیم قصد تمیز و قصد وجه لازم نیست پس مشکل حل می شود

ثانیا: مثل محقق نایینی و جمعی از اتباع ایشان فرمودند اگر در اصل دلیل اخذ اینها ممکن نیست بعنوان متمم الجعل که ممکن است با یک جعل دوم اینها را اعلام کند لذا اگر شک کردیم در وجه و تمیز در ادله اولیه ممکن نیست، متمم الجعل هم نیامده، لذا اطلاق مقامی اقتضا می کند قصد وجه و تمیز لازم نباشد باز مشکله حل می شود.

ثالثا: شما گفتید برای قصد وجه و تمیز اطلاق لفظی نداریم اصل اشتغال می گوید قصد وجه و تمیز لازم است چون شک در محصل است.

در مباحث برائت توضیح دادیم اینجا ربطی به شک در محصل ندارد اینجا اقل و اکثر ارتباطی است شک داریم نماز لا بشرط از قصد وجه لازم است یا نماز به قصد وجه لازم است؟ صلاه لا بشرط یا بشرط شی؟ وجوب اصل نماز مسلم است شک در شرطیت داریم اصل برائت از این شرطیت می گوید قصد وجه لازم نیست.

[1] - جلسه 28 - مسلسل 243 - شنبه - 06/09/1400

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

ادامه بررسی جریان احتیاط در عبادات

اگر احتیاط موجب تکرار عمل باشد مثل اینکه نمی داند نماز قصر بر او واجب است یا تمام نماز، ظهر واجب است یا جمعه، به خاطر احراز واقع دو نماز می خواند و عمل تکرار می شود. جمعی گفته اند احتیاط با تکرار عمل غیر از اینکه اشکالات گذشته را دارد قصد وجه و تمیز ممکن نیست، یک اشکال تازه ای هم اینجا دارد و آن اشکال این است که گاهی تعبیر می کنند این احتیاط عبث است، گاهی تعبیر می کنند این احتیاط لعب به امر مولاست لذا مستهجن و قبیح هست.

عرض ما این است که کبرای کلی را قبول داریم، اگر احتیاط یا هر عملی عبث و لغو باشد - چنانکه معنایش را اشاره می کنیم - یا متعلق امر به صورتی باشد که شکل لعب و سخریه به امر مولا باشد، این عمل قبیح است و نمی تواند مقرب باشد لکن این ادعا که احتیاط با تکرار عمل، عبث است یا لعب به امر مولاست قابل قبول نیست.

توضیح مطلب: اما عبث، گفته می شود: «کل عمل یصدر من الانسان بلا مرجح لاختیاره» اگر عملی بدون یک داعی عقلانی و بدون اینکه گزینش او ترجیحی پیش نفسش داشته باشد انجام بدهد این امر عبث است.

در مانحن فیه احتیاط که می‌کند یک قصر و یک اتمام می‌خواند، عبث نیست به داعی عقلائی است راهی برای احراز واقع ندارد غیر از این طریق لذا احتیاط مرجح است برای اختیارش و عبث نیست.

اما لعب به امر مولا اگر مقصود این باشد مصداق عمل انسان استهزاء به مولا باشد، عملی که استهزاء به مولاست نمی‌تواند عمل عبادی باشد نمی‌تواند قربی باشد بلکه قبیح است.

ببینید ما فی الجمله قبول داریم که گاهی تکرار عمل اگر وظیفه به صورت دیگری مشخص می‌شود، در بعضی موارد ممکن است استهزاء به امر مولا باشد. مثال عرفی: مولا گفت برو گوشت بخر، به طریقی می‌تواند بفهمد مقصود مولا چه گوشتی است؟ وظیفه‌اش را مشخص نکند و برود گوشت ماهی، گوشت مرغ، گوشت گوساله، گوشت گوسفند و گوشت شتر همه را بخرد و بگوید جناب مولا شما فرمودید برو گوشت بخر و من همه را خریدم. اینجا عرفاً لعب صدق می‌کند، عبد می‌توانست بپرسد ولی نپرسید و بدون داعی عقلائی این کار را انجام داد، این یک نوع استهزاء به امر مولاست.

اما در موارد احتیاط که فرض این است راهی برای تحصیل واقع ندارد به داعی عقلائی می‌آید عمل را تکرار می‌کند، این تکرار عمل استهزاء به امر مولا محسوب نمی‌شود.

نتیجه: احتیاط با تکرار عمل هم هیچ محذوری ندارد عمل حسن و راجحی است.

این اشکالات که پاسخ داده شد وارد می‌شویم به اصل مطلب که شرایط جریان احتیاط شرعاً چیست؟

محقق خراسانی عبارتی دارند: «اما الاحتیاط فلا یعتبر فی حسن شی اصلاً بل یحسن علی کل حال الا اذا کان موجبا لاختلال النظام» [2].

در عقد مستثنی منه در این جمله **محقق خراسانی** مطلبی بیان می‌کنند. احتیاط حسن است علی کل حال، چه عمل توصلی باشد و چه تعبدی باشد، چه موجب تکرار عمل شود و چه موجب تکرار نشود، چه در عبادات باشد و چه در معاملات باشد، در همه حالات احتیاط حسن است. در عقد مستثنی یک نکته را ذکر می‌کنند و می‌فرمایند مگر در یک مورد که احتیاط موجب اختلال نظام شود. پس گویا شرط جریان احتیاط این است که احتیاط موجب اختلال نظام نشود و الا احتیاط حسن علی کل حال.

دو نکته را اشاره می‌کنیم تا به توضیح بیشتر برسیم.

نکته اول: آیا عنوان اختلال نظام - که جزئیات اختلال نظام را توضیح می‌دهیم - موضوع احتیاط را از بین می‌برد؟ چنانچه بعضی تعبیر می‌کنند یا نه اینکه اختلال نظام حسن احتیاط را از بین می‌برد؟ آیا اختلال نظام معدم احتیاط است به نحو سالبه به انتفاء موضوع یا سالبه به انتفاء محمول؟

نکته دوم: آیا فقط عنوان اختلال نظام است که احتیاط را از بین می‌برد؟ چنانچه **محقق خراسانی** و بعضی می‌گویند یا نه عناوین دیگری هم داریم که اگر آنها بر احتیاط عارض شد حسن احتیاط را از بین می‌برد؟ و این عناوین کدامند؟

اما نکته اول از کلمات **مرحوم مشکینی** در **حاشیه کفایه** [3] و برخی کلمات **محقق خویی** [4] و **مرحوم امام** استفاده می‌شود که اختلال نظام موضوع احتیاط را از بین می‌برد و با اختلال نظام اصلاً احتیاط نیست، سالبه به انتفاء موضوع است.

مرحوم امام در **معتمد الاصول** می‌فرمایند: «اعلم انه لا یعتبر فی حسن الاحتیاط عقلاً شی زائد علی تحقق موضوعه» [5] احتیاط هر جا فرض بشود به حکم عقل خوب است و جز تحقق موضوعش هیچ شرطی ندارد. یعنی در اختلال نظام گویا اصلاً احتیاط نیست.

به نظر ما همانگونه که از مطالب **علامه طباطبایی در حاشیه کفایه** روشن می‌شود اختلال نظام حکم احتیاط را از بین می‌برد نه موضوعش را. حسن احتیاط را از بین می‌برد به خاطر اینکه احتیاط را تعریف کردیم، احتیاط یعنی انجام عمل به قصد احراز واقع، آنجا که اختلال نظام پیش می‌آید موضوع احتیاط هست یعنی عمل تکرار می‌شود برای احراز واقع پس احتیاط است ولی موجب اختلال نظام می‌شود و حسن آن را از بین می‌برد.[6]

برخی روایات باب صلات را بررسی کرده‌اند و می‌گویند اگر در صلات بخواهیم احتیاط کنیم و آنچه که از شرائط واجب و مستحب گفته شده را بخواهیم اتیان کنیم باید هر نمازی را پانصد مرتبه تکرار کنیم. این برای احراز واقع است، موضوع احراز واقع هست، انجام عمل است برای احراز واقع ولی چون زندگی مکلف را از بین می‌برد و موجب اختلال نظام معیشت او می‌شود، حسن نیست.

بله کسانی که در تعریف احتیاط عنوان مصلحت را دخیل می‌دانند، اینگونه موارد عمل، دارای مصلحت نیست لذا ممکن است بگویند احتیاط نیست ولی با تعریف ما از احتیاط روشن شد که مصلحت در احتیاط علت غایی است نه اینکه جزء تعریف باشد، لذا در مواردی مثل اختلال نظام موضوع احتیاط هست آنچه که از بین می‌رود حکم احتیاط است که حسن احتیاط یا وجوب احتیاط باشد.

نکته دوم این نگاه **محقق خراسانی** در عقد مستثنی که فقط یک عنوان است که حسن احتیاط را از بین می‌برد و اگر این عنوان عارض شود احتیاط حسن نیست.

عرض ما این است که یک عنوان نیست بلکه چند عنوان است که هر کدام از این عناوین بر احتیاط و تکرار عمل عارض شود، حسن احتیاط را از بین می‌برد و دیگر احتیاط حسن نخواهد بود. بررسی این عناوین خواهد آمد.

[1] - جلسه 29 - مسلسل 244 - یکشنبه - 07/09/1400

[2] - کفایة الأصول (طبع آل البيت)، ص: 374 «أما الاحتیاط [حسن الاحتیاط مطلقاً] فلا یعتبر فی حسنه شیء أصلاً بل یحسن علی کل حال إلا إذا کان موجبا لاختلال النظام و لا تفاوت فیہ بین المعاملات و العبادات مطلقاً و لو کان موجبا للتکرار فیها».

[3] - کفایة الاصول (با حواشی مشکینی) ؛ ج 4 ؛ ص 316: «الثالثة: أنَّ ظاهر الاستثناء کون الاختلال قادحاً فی حسنه، لا فیہ نفسه، لأنَّ السالبة ظاهرة فی السالبة بانتفاء المحمول، و قد تقدّم سابقاً وجوه ثلاثة فی معنی الاحتیاط، و أنَّ الأقوی کونه عبارة عن إتيان ما یحتمل فیہ المصلحة مع القطع بعدم المبعوضیة، و ترك ما یحتمل فیہ المفسدة مع القطع بعدم کون فعله مطلوباً إلزامیاً، و علیه فلا یتحقّق موضوع الاحتیاط فی المقام».

[4] - مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج 1 ؛ ص 565: «أما الاحتیاط: فلا یعتبر فی حسنه شیء، سوى ما اعتبر فی تحقیق عنوانه، و هو إدراك الواقع علی ما هو علیه،... فالاحتیاط فی المعاملات بالمعنی الأعم المقابل للعبادات الشامل للعقود و الايقاعات و غيرها من التوصلیات لا یعتبر فی حسنه إلا الجمع بین المحتملات الذی به یتحقّق أصل عنوان الاحتیاط، ما لم یؤدّ إلى اختلال النظام، و لم یخالف الاحتیاط من جهة أخرى، إذ مع کونه مخلاً بالنظام لا یصدق عنوان الاحتیاط، لکونه مبغوضاً للمولی».

[5] - معتمد الأصول ؛ ج 2 ؛ ص 297 «اعلم أنَّه لا یعتبر فی حسن الاحتیاط عقلاً شیء زائد علی تحقیق موضوعه و عنوانه».

[6] - حاشیه‌ی کفایه ؛ ج 2 ؛ ص 229: « الاحتیاط فی الأمر هو التحفظ علیه و وقایته من آفات الوجود فإذا كان فی الأفعال الاختیاریه كان ذلك تحفظاً علی الفعل ان یتطرّقه ما یبطل وجوده و یفسده من ناحیه الإتیان. و بعبارة أخرى إتیان الفعل بجمیع ما یحتمل دخله فی وجوده فهو من أنحاء الإتیان و الامتثال و التحفظ علی الإتیان تحفظ علی نفس الفعل فان إتیان الفعل نفس الفعل و التحفظ علی الشیء انما یحسن عند العقلاء و کذا عند الشارع إذا كان واجدا لوصف الأهمیه».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عناوین زائل کنندۀ حسن احتیاط

عرض کردیم چند عنوان است که اگر این عناوین بر احتیاط منطبق شود به حکم ادله حسن احتیاط را از بین می‌برد.

عنوان اول: وسواس

برای توضیح این عنوان ابتدا دو مقدمه را اشاره می‌کنیم و بعد بر ما نحن فیہ انطباق بدهیم.

مقدمۀ اول: وجود اضطراب در انسانها در حد اعتدال یکی از مؤلفه‌های ساختاری شخصیت انسان است. اضطراب را که خداوند در نهاد انسان قرار داده برای مقابله با خطرات و مسائل تهدید کننده انسان را کمک می‌کند. اما اگر این اضطراب از حد اعتدال خارج شود و فراتر از حد عادی باشد این اضطراب می‌شود یک اختلال رفتاری و این اختلال مانع می‌شود از فعالیت‌های عادی انسان بلکه فعالیت‌های عادی را مختل می‌کند و دیگر انسان به آن مسئولیت‌های فردی و اجتماعی خودش نمی‌رسد.

یکی از بازتاب‌های اضطراب بیش از حد در انسان عادی وسواس است. وسواس به تعبیر روانشناس‌ها به ذهن انسان هجوم می‌برد، یک بیماری تهاجمی است و باعث می‌شود سازمان روانی انسان تحت سیطره قرار بگیرد، افکار مزاحم غالباً در وسواسی باعث می‌شود به تکرار بعضی از اعمال و کارها دست بزند. به اعتقاد روان‌شناس‌ها که موضوع شناس هستند در این زمینه، شخص وسواسی با اینکه توجه دارد اعمالش منطقی نیست، بی‌فایده است ولی به علت وجود افکار مزاحم سخت است برای او که خودش را از سیطرۀ این افکار نجات بدهد. گویا یک اجباری در خودش می‌بیند که این کارها را انجام بدهد. در مراحل پیشرفته هم مشکلات دیگری به وجود می‌آید و از حد وسواس بالاتر می‌رود، اضطراب یک افسردگی‌های خاصی به وجود می‌آورد که آنها الان موضوع بحث ما نیست.

وسواس که افکار مزاحم گویا او را وادار می‌کنند به تکرار یک عمل، گاهی در یک عمل بیرونی است، شستن دستها، نماز خواندن، مرتب کردن منزل، طهارت بدن. گاهی هم در یک اعمال ذهنی است که بازتاب بیرونی پیدا می‌کند، مرتب اعداد را برای خودش شماره می‌کند. آن بازتاب آن عمل ذهنی است که باعث اینگونه وسواس می‌شود.

نتیجۀ مقدمه اول: وسواس از شعب وجود اضطراب بیش از حد در انسان است که به تعبیر روانشناسان یک نوع بیماری است و فرد وسواسی کارهایی که انجام می‌دهد، می‌داند که این کارها غیر منطقی است ولی فکر می‌کند که قادر بر ترکش نیست. آن افکار مزاحم باعث می‌شود که این فرد قادر بر ترکش نباشد.

مقدمۀ دوم: چون شخص وسواس اراده و توجه به فعل خودش دارد حتی می‌داند فعلش غیر منطقی است لذا مسلوب الاختیار نیست مثل مجنون نیست که بدون اراده و توجه کار را انجام بدهد اتفاقاً دقیقاً اراده و توجه به کارش دارد وقتی محاسبه‌اش می‌کند می‌گوید می‌دانم این غیر منطقی است ولی انجام می‌دهد. بنابراین تعلق تکلیف به فعل وسواسی هیچ مشکلی ندارد یعنی اگر ما بحث کنیم این تکرار در نماز که شخص وسواسی انجام می‌دهد، این مد «ولا الضالین» را که برای

مرتبه پنجم می‌گوید، این تکبیره الاحرام را پنج یا شش مرتبه تکرار می‌کند، وقتی این عمل اختیاری است؛ صحیح است که ما بحث کنیم این تکرار عمل توسط شخص وسواسی حکمش از احکام خمسۀ کدام است؟ حالا که شک دارد این تکبیر را درست گفته یا نه و برای مرتبه پنجم می‌گوید این گفتن برای مرتبه چهارم یا برای مرتبه پنجم که عمل صادر از وسواسی هست، آیا واجب است؟ آیا مستحب است؟ آیا مباح است؟ آیا حرام است؟ آیا حسن است؟ آیا قبیح است؟ این بحث با این فرض مورد توجه است.

اگر گفتیم وسواسی اختیار ندارد مثل مجنون دیگر نه بحث از حسن عملش است و نه بحث از اینکه عملش منطبق بر کدام یک از احکام خمسۀ است، هیچ کدام. که در مجنون اینگونه است ولی شخص وسواسی اینگونه نیست. بعد از دو مقدمه بحث این است که اولین عنوانی که حسن احتیاط را زایل می‌کند و دیگر احتیاط حسن نیست با اینکه برای احراز واقع است مثلا، عنوان وسواس است. اگر بر تکرار عملی وسواس صدق کند دیگر تکرار آن عمل در نزد شارع حسن نیست، به چه دلیل؟ که توضیح می‌دهیم. نهایت اینجا دو مطلب پیچیده در هم است که با این توضیحات هر دو مطلب را باید حل کنیم. بر فرض اینکه ثابت کردیم به حکم ادله، احتیاط حسن نیست آیا می‌توانیم از ادله استفاده کنیم که آیا این عمل وسواسی که تکرار عبادت است حرام هم هست تکلیفا یا نمی‌توانیم استفاده کنیم؟

محقق خوئی و تلمیذ محقق شان **شهید صدر** در اینکه آیا می‌شود حکم حرمت تکلیفی بر عمل وسواسی منطبق شود تأمل دارند بلکه نفی می‌کنند. خلاصه مطلب این دو محقق را اشاره می‌کنیم هم چگونه حسن احتیاط را از بین می‌برد؟ و هم نسبت به حرمت عمل وسواسی چگونه است؟ روشن می‌شود.

شهید صدر می‌فرمایند یک دلیل می‌شود اقامه کرد بر حرمت عمل وسواسی - که آن دلیل هم به نظر ما وافی به مقصود نیست - آن دلیل صحیحۀ **عبدالله بن سنان** است « **مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: تَكَرَّرْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ رَجُلًا مُبْتَلًى بِالْوُضُوءِ وَ الصَّلَاةِ وَ قُلْتُ هُوَ رَجُلٌ عَاقِلٌ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَ أَيُّ عَقْلِ لَهُ وَ هُوَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ فَقُلْتُ لَهُ وَ كَيْفَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ - فَقَالَ سَلَهُ هَذَا الَّذِي يَأْتِيهِ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ هُوَ فَإِنَّهُ يَقُولُ لَكَ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ.** » [2]

شهید صدر و همینگونه **محقق خوئی** می‌فرمایند ممکن است کسی ادعا کند طبق این روایت صحیح عمل وسواسی مصداق اطاعت شیطان است چون با اشاره شیطان این کار را انجام می‌دهد و اطاعت شیطان عبادت نمی‌شود، مسلم است اطاعت شیطان حرام است. لذا کسی بگوید این تکرار عمل وسواسی چون مصداق اطاعت شیطان است، حرام است. نه تنها حسنش از بین می‌رود حرام تکلیفی هم هست. **شهید صدر** پاسخ می‌دهند می‌فرمایند این مدعا قابل قبول نیست. وجهش این است که اطاعت از امور قصدیه است (ما قبلا حسن فاعلی را اشاره کردیم اینجا هم در گناه گویا **شهید صدر** می‌فرماید قبح فاعلی لازم است) یعنی باید طرف توجه داشته باشد که این عمل شیطانست و من شیطان را اطاعت می‌کنم، این مصداق اطاعت شیطان است و حرام می‌شود. اما شخص وسواسی عمل را به قصد قربت به خدا انجام می‌دهد در خارج این عمل مصداق اطاعت شیطان شده مصداق مطلوب شیطان شده است، پس بر وسواسی اطاعت شیطان صدق نمی‌کند چون اطاعت از امور قصدیه است. لذا اطاعت شیطان که از امور قصدیه است در اینجا وجود ندارد پس صحیح است که وسواسی عملش حسن نیست و حسن ندارد این را قبول داریم اما اینکه فتوا بدهیم عملش حرام است و گناه انجام می‌دهد نخیل این روایت دلالت بر این معنا ندارد. [3]

[3] - بحوث في شرح العروة الوثقى؛ ج 4، ص: 89: «قد يقال بحرمة الوسواس اما بما هو حالة نفسية من التشكك إذا كانت اختيارية و اما باعتباره عنوانا ثانويا للعمل الذي يأتي به الوسواسي نتيجة لذلك، و قد يفرع على ذلك حرمة الاحتياط المؤدي بطبعه الى الوسواس باعتباره سببا توليديا للحرام فيحرم و لكن الصحيح انه لا مدرك لحرمة الوسواس غير دعوى كونه من ابحاث الشيطان كما دلت عليه الروايات مع حرمة اتباع خطواته و طاعته التي هي نحو من العبادة العملية له و هي مدفوعة بأن الطاعة و اتباع الخطوات و العبادة العملية و ما يساق ذلك من العناوين متقومة بقصد امتثال الشيطان و لو بمعنى الكيان الباطل و اتخاذه قدوة و مطاعا فلو فرض ان هذه العناوين محرمة فلا يعنى ذلك حرمة احتياط الوسواسي الذي يقصد به الله سبحانه و تعالى و لا يريد به الانصياع لأي كيان شيطاني فمجرد الإتيان بذات ما يطلبه الشيطان بداع آخر لا يحقق عنوان الطاعة و العبادة للشيطان لا موجب لحرمة ما لم يكن الفعل في نفسه مما دل الدليل على حرمة». «.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض شد که آیا عمل وسواسی که از روی اختیار صادر می شود از احکام خمس معنون به چه حکمی است؟
محقق خویی و شهید صدر فرمودند ما دلیل بر حرمت عمل وسواسی نداریم و مضمون صحیح **عبدالله بن سنان** که این بود او اطاعت شیطان می کند، **شهید صدر** با توضیحی فرمودند اطاعت از امور قصديه است، و او اینجا قربه الى الله انجام می دهد لذا اطاعت شیطان معنا پیدا نمی کند و گویا تعبیر در روایت مسامحی است.

عرض ما این است که **اولاً**: چنانچه در مقدمات اشاره کردیم وقتی عمل شخص وسواسی واکاوی می شود از او و پرس وجو می شود، او اقرار می کند که اینگونه تکرار را خدا از او نخواست است ولی گویا یک الزام درونی او را وادار به انجام می کند که ذیل صحیح هم امام علیه السلام می فرمودند از او بپرسید که چرا این کار را تکرار می کند؟ می بینید جواب می دهد وسوسه است.

عرض ما به **شهید صدر** این است که وقتی که خود عامل معتقد است این عمل برای خدا نیست و یک داعی دیگری است هزار بار به زبان بگوید قربه الى الله مگر این عمل عبادی می شود؟

لذا اینجا از مصادیقی است که کاملاً انسان می تواند ادعا کند لعب به امر مولاست و استهزاء به امر مولاست. . مولا به زبانهای مختلف در روایات مختلف می گوید این تکرار را از تو نمی خواهم، اما او می گوید نه خدایا من انجام می دهم، تو نمی خواهی ولی من انجام می دهم این لعب به امر مولاست.

ثانیاً: اگر صحیح **عبدالله بن سنان** یک نحوه توجیهی داشته باشد که **شهید صدر** اشاره کردند، ما روایت معتبر دیگری داریم که نسبت به شخص وسواسی یک نهی و یک امر در آن هست.

ظهور امر و نهی در مولویت است لذا دوتا وظیفه شرعی این روایت برای شخص وسواسی درست می کند و اگر با این دو وظیفه مولوی مخالفت کند گناه کرده و عمل او حرام است .

روایت را ببینید صحیح زرار و ابی بصیر: « عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ وَ أَبِي بَصِيرٍ قَالَا قُلْنَا لَهُ الرَّجُلُ يَشْكُ كَثِيرًا فِي صَلَاتِهِ حَتَّى لَا يَدْرِي كَمْ صَلَّى وَلَا مَا بَقِيَ عَلَيْهِ قَالَ يُعِيدُ قُلْنَا لَهُ فَإِنَّهُ يَكْثُرُ عَلَيْهِ ذَلِكَ كُلَّمَا عَادَ شَكَ قَالَ يَمْضِي فِي شَكِّهِ ثُمَّ قَالَ لَا تَعُودُوا الْحَبِيثَ مِنْ

أَنْفُسِكُمْ بِنَقْضِ الصَّلَاةِ فَتُظْمِعُوهُ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ حَبِيثٌ يَغْتَادُ لِمَا عَوَّدَ فَلْيَمْنُضْ أَحَدَكُمْ فِي الْوَهْمِ وَلَا يَكْثِرَنَّ نَقْضُ الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ مَرَّاتٍ لَمْ يَغْدِ إِلَيْهِ الشُّكُّ قَالَ زُرَّارَةُ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا يُرِيدُ الْحَبِيثُ أَنْ يُطَاعَ فَإِذَا غَصِي لَمْ يَغْدِ إِلَيْ أَحَدِكُمْ» [2].

اینجا یک امر است و یک نهی. «لَا تَعْوُدُوا الْحَبِيثَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ» این نهی ظهور در مولویت دارد و حرام است. حق ندارید کاری کنید که این خبیث عادت کند و مرتب به سراغ شما بیاید، «فَلْيَمْنُضْ أَحَدَكُمْ فِي الْوَهْمِ» صیغه امر است ظهور در وجوب دارد باید یکی از شماها کسی که مشکل دارد در همان وهمش برود و همان احتمال مرجوح مرجوح را بگیرد و نباید به شکش اعتنا کند. اینجا یک نهی داریم ظهور در مولویت دارد عجیب است که محقق خویی همه اینها را حمل بر ارشاد می‌کنند! به چه دلیل حمل بر ارشاد می‌کنید؟ ظاهرش مولویت است. و بعد جالب است امام علیه السلام به روشنی بر عمل وسواسی اطاعت الشیطان اطلاق می‌کنند و بعد می‌فرمایند به حرفش اعتنا نکنید و معصیتش کنید. بعد شهید صدر چگونه اینجا توجیه می‌کند اطاعت از امور قصدیه است و اینجا مثلاً اطاعت الشیطان نیست.

نگاه ما این است که با توجه به این روایات بدون شبهه اگر احتیاط و تکرار عمل منطبق بر وسواس شد نه تنها حسنش از بین می‌رود بلکه باعث می‌شود این عمل وسواسی و اعتنای او به وسوسه شیطان یک عمل منهی عنه باشد.

دقت کنید برای کارورزی دو سه تا مثال اشاره می‌کنیم کتب فقهی را مراجعه کنید.

مثال اول: جواهر الکلام ج 17 ص 183 در بحث اعتکاف «و من الحوائج طلب الاحتیاط فی غسل أو إزالة نجاسة و نحوها ما لم یدخل فی الوسواس، فان دخل فسد الاعتکاف..»

می‌فرمایند معتکف در مواردی جواز خروج از مسجد دارد. یکی از موارد حاجت و نیاز که معتکف از مسجد می‌تواند بیرون برود صاحب جواهر می‌فرمایند احتیاط در غسل یا ازاله نجاست است. احتیاط حسن است مجوز خروج در اعتکاف هم می‌شود از مسجد اما تا وقتی که عنوان وسواس بر این احتیاط منطبق نشود اگر عنوان وسواس داخل شد، دیگر بیرون آمدن مجوز ندارد حاجت شرعی نیست اعتکافش باطل می‌شود.

مثال دوم: صاحب عروه در عروه الوثقی می‌فرمایند: «إذا شك في صحة قراءة آية أو كلمة يجب إعادتها إذا لم يتجاوز ويجوز بقصد الاحتیاط مع التجاوز، و لا بأس بتكرارها مع تكرار الشك ما لم يكن عن وسوسة، و معه يشكل الصحة إذا أعاد (3)» [3].

اگر شک کند در صحت قرائت آیه‌ای یا کلمه‌ای باید اعاده کند اگر تجاوز از محل نبود احتیاطاً می‌تواند اعاده کند، احتیاط حسن است مادامیکه عنوان وسوسه بر آن منطبق نشود.

حاشیه محقق خویی را در عروه الوثقی ببینید که می‌فرمایند هر چند وسوسه بر آن منطبق می‌شود ولی بعید نیست حکم به صحت نماز کنیم. [4]

یک نکته را اشاره کنیم که مواردی داریم تکرار عمل الان عنوان وسواس ندارد ولی اگر بر طبق احتیاط عمل کند و چند بار عمل را تکرار کند وسواسی می‌شود این وضعیت چگونه است؟

روشن است که مسئله برمی‌گردد به این مسئله اصولی وقتی عنوان وسواس حرام بود آیا مقدمه این حرام، حرام است یا نه؟ آنانی که می‌گویند مطلقاً مقدمه حرام، حرام است یا مقدمه موصله حرام است اینجا باید فتوا به حرمت دهند لذا عبارت صاحب جواهر در مباحث طهارت و نجاست را ببینید: «لكن مع ذلك لا بأس بالاحتیاط..... نعم قد يكون ذلك مرجوحاً بالنسبة إلى عدمه إذا احتمل ترتب الوسواس عليه، كما أنه يحرم لو كان مقدمة له أو هو منشأه» [5].

صاحب عروه در کتاب الطهارة بحث مفصلی در طرق حصول نجاست دارند. راههایی که انسان می‌تواند اطمینان پیدا کند شی نجس است یا تنجس دارد یا علم وجدانی است یا بینه عادل است «و فی کفایه العدل الواحد اشکال». اینکه اگر عدل واحد شهادت داد لباس نجس است آیا اعتنا کند یا نه؟ اشکال است.

بحثی است در اصول بحث کردیم آیا خبر عدل واحد در موضوعات حجت است یا نه؟ بحث کردیم گفتیم حجت است اما ایشان تردید دارند می‌فرمایند اگر عدل واحد گفت لباس نجس است اشکال است. دو وجه دارد اعتنا کند یا اعتنا نکند. بعد می‌فرمایند: «و فی کفایه العدل الواحد إشکال فلا یتروک مراعاة الاحتیاط و تثبت أيضا بقول صاحب الید بملك أو إجارة أو إعارة أو أمانة بل أو غصب و لا اعتبار بمطلق الظن و إن کان قویا فالدهن و اللبن و الجبن المأخوذ من أهل البوادي محکوم بالطهارة و إن حصل الظن بنجاستها بل قد یقال بعدم رجحان الاحتیاط بالاجتناب عنها بل قد یکره أو یحرم إذا کان فی معرض حصول الوسواس».[6].

بنابراین نکتهٔ اخیر این شد اگر عملی انجام دهد در معرض وسواس قرار گیرد و احتیاط و تکرار عمل، آنانی که می‌گویند مقدمهٔ حرام، حرام است اینجا باید فتوا به حرمت این احتیاط و تکرار عمل بدهند. این تمام کلام در عنوان اول، عنوان اولی که حسن احتیاط را از بین می‌برد عنوان وسوسه و وسواس است. عنوان دوم خواهد آمد.

[1] - جلسه 31 - مسلسل 246 - سه‌شنبه - 09/09/1400

[2] - الکافی (ط - الإسلامیة)؛ ج 3، ص: 358.

[3] - العروة الوثقی (المحشی)؛ ج 2، ص: 535.

[4] - العروة الوثقی (المحشی)؛ ج 2، ص: 535: «(3) لا یبعد الحکم بالصحة. (الخوئی)».

[5] - جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج 6، ص: 170.

[6] - العروة الوثقی (للسید الیزدی)؛ ج 1، ص: 73.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عنوان دوم: اختلال نظام

عنوان دوم که حسن احتیاط را از بین می‌برد و با عروض این عنوان احتیاط حسن نیست، عنوان اختلال نظام است.

برای توضیح این عنوان و رفع ابهام از آن و تعیین محل نظام مقدمه‌ای را عرض می‌کنیم.

مقدمه: در بررسی مسائل فقهی به موارد زیادی برخورد می‌کنیم که می‌گویند این عمل حرام است چون موجب اختلال نظام است یا اعمالی لازم شمرده می‌شود، تعلیل می‌کنند این عمل را انجام بدهید چون سبب حفظ نظام می‌شود. این حفظ نظام یا اختلال نظام که در حسن افعال یا قبح افعال تاثیر دارد یعنی چه؟

عرض می‌کنیم کلمهٔ نظام مصدر فعل نظم به معنای پیوستگی یک شی مرکب، یک مرکب اعتباری به کار می‌رود، از امور تعلقیه ذات الاضافه است حفظ نظام و پیوستگی چه چیز؟ اختلال نظام، مختل شدن پیوستگی چه چیز؟ نظام به اعتبار متعلقش چهار معنا دارد که اشاره می‌کنیم، مهم در محل بحث ما معنای چهارم است.

معنای اول: متعلق نظام و پیوستگی، معیشت و زندگانی مردم باشد. به این معنا که انسان موجود مدنی بالطبع است برای حفظ پیوستگی زندگانی انسانها نیاز به یک اموری است که پیوستگی زندگانی آنها درست رعایت بشود. به تعبیر عربها از تکالب و تغالب و مقاهره و هرج و مرج جلوگیری بشود. حفظ پیوستگی در نظام معیشتی مردم که لابدیت عقلی دارد. لذا مثالها را دقت کنید

مثال اول: گاهی جامعه شناسان که در روایات ما هم هست که تحلیل می‌کنند چرا وضع قوانین لابدیت عقلی دارد؟ عقل می‌گوید واحدهای یک جامعه، یک خانواده، یک قبیله، یک شهر و یک روستا اینها احتیاج دارند برای اینکه پیوستگی زندگی مردم حفظ بشود دچار نزاع و تغالب و امثال اینها نشوند نیاز به وضع قانون است حتی حدود و تعزیرات هم می‌شود به یک لونی لابدیت عقلی اش را استفاده کرد از باب حفظ نظام معیشت مردم.

مثال دوم: هر جامعه‌ای به یک قیم، پیشوا احتیاج دارد «**ما يقوم بامر الناس**». یکی از ادله لزوم قائد و پیشوا برای مردم حفظ نظام معیشت مردم است.

گاهی در روایات ما این نکته مطرح می‌شود **عیون اخبار الرضا** را مراجعه کنید حدیث مفصلی است از امام هشتم علیه السلام. چرا یک قیم برای جامعه لازم است؟ «**لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ لَكَانَ أَحَدٌ لَا يَتَرَكُ لَدُنَّهُ وَ مَنْفَعَتُهُ لِمَسَاةٍ غَيْرِهِ فَجَعَلَ عَلَيْهِمْ قَيِّمًا يَمْنَعُهُمْ مِنَ الْفَسَادِ**» [2].

یک قیم باید باشد که به تعبیر امروزی معیشت مردم و زندگی مردم را بالانس کند، کسی که زور بیشتر دارد ظلم نکند به کسی که ضعیفتر است، یک تبدلی و یک پیوستگی بین زندگی مردم را رعایت کند. لزوم قیم و پیشوا را بعضی از باب حفظ نظام معیشت مردم می‌دانند.

مثال سوم: در فقه مواردی داریم واجبات کفاییه‌ای که اینها کفایتا بر مردم لازم است به خاطر حفظ نظام معیشت مردم زندگانی مردم، حرفه‌ها، صنعتها، شغلها، واجبات کفایی نظامی است.

به اندازه نیاز مردم باید پزشک، صنعتگر، مهندس و معمار داشته باشند برای اینکه حفظ معیشت و نظام زندگی مردم بشود.

مثال چهارم: در قاعده ید که اماره ملکیت است چرا شارع می‌گوید هر چیزی دست هر کسی بود بگو مالکش هست ان شاء الله. در روایت تعلیل می‌شود «**أَوْ لَمْ يَجْزْ هَذَا لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ**» [3] اگر ید اماره ملکیت نباشد بازار مسلمانها به هم می‌ریزد. این هم یک نوع حفظ نظام معیشت مردم است.

مثال پنجم: گفته می‌شود اگر بدهکار ادعای اعسار کرد، حاکم شرع بدون بررسی نمی‌تواند قبول کند. باید بررسی کند تا اعسار را قبول کند هیچ دلیل خاصی هم ندارد دلیلش حفظ نظام است. نظام پیوستگی زندگانی مردم، گفته می‌شود اگر به مجرد ادعای اعسار از سوی مدیون حاکم شرع قبول کند اعسار را و حکم اعسار بر آن بار کند همه بدهکارها می‌روند و ادعای اعسار می‌کنند و نظام زندگی مردم بهم می‌ریزد. این یک معنا: حفظ نظام یعنی نظام معیشت مردم.

معنای دوم: گاهی متعلق نظام مکتب و دین است نه نظام زندگی مردم. دین و مذهب یک دستورات به هم پیوسته‌ای دارد اگر عملی منجر شود به نابودی این پیوستگی دین، آن کسی که برای دین غایت اهمیت قرار داده می‌گوید این کار قبیح است. چنانچه حفظ نظام به معنای پیوستگی قوانین دینی حداقل راجح و حسن است.

گاهی ببینید حضرت امیر علیه السلام در مقابل غاصبین صدر اول که حالا مراحل را حضرت پیمودند ابتدا از مردم طلب یاری کردند، احتمال می‌دادند مردم بیایند و بدون مفاصد بتوانند حاکمیت را به مسیر صحیحش برگرد مردم قبول نکردند. خطبه ذباییه‌ای است **مرحوم طریحی در مجمع البحرین** می‌آورد:

در آن روزهای اول اگر سی نفر با من همراه می‌شدند «لَوْ كَانَ لِي نَحْوُ مِنْ ثَلَاثِينَ رَجُلًا لَأَزَلْتُ ابْنَ أَكَلَةِ الدَّبَّانِ» [4] بر پسر آن زن مگس خواره پیروز می‌شدم. هر چه در خانه مهاجر و انصار رفتند بیاپید کمک کنید با تهدید و تطمیع مردم ساکت شدند بعد که حاکمیت آنها تثبیت شده بود حضرت فرمودند دیگر حالا وقت شمشیر نیست چون تعلیلشان این بود «وَايْمُ اللَّهِ لَوْ لَا مَخَافَةُ الْفِرْقَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَ أَنَّ يَعُودَ الْكُفْرَ وَ يَبُورَ الدِّينَ لَكُنَّا عَلَى غَيْرِ مَا كُنَّا لَهُمْ عَلَيْهِ فَوَلِي الْأَمْرَ وَلَا لَمْ يَأْلُوا النَّاسَ خَيْرًا» [5] بخدا قسم ترس از این نبود که مسلمانها دچار تفرقه و کفر شوند و دین نابود شود من به صورت دیگری عمل می‌کردم بالاخره حاکمیت دست کسانی افتاد که هیچ خیری برای مردم نیاوردند.

در جنگ با روم صحیحۀ یونس از امام رضا علیه السلام را دقت کنید. از طرفی اهل بیت تاکید می‌کردند سیاهی لشکر ظلمه نباشید شمشیر نگیرید در دفاع از آنها در جنگی شرکت کنید بسیار هم نکوهش می‌کردند و از طرفی اهل بیت علیهم السلام می‌فرمایند اگر یک جا دیدید هویت اسلام در خطر است آنجا شمشیر بگیرید ذیل حاکمیت بنی عباس هم بروید مبارزه کنید «وَ إِنْ خَافَ عَلَى بَيْضَةِ الْإِسْلَامِ وَ الْمُسْلِمِينَ قَاتِلْ فَيَكُونُ قِتَالُهُ لِنَفْسِهِ وَ لَيْسَ لِلْإِسْلَامِ قَاتِلٌ قَاتِلٌ فَإِنْ جَاءَ الْعَدُوُّ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي هُوَ فِيهِ مُرَاطِبٌ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُقَاتِلُ عَنْ بَيْضَةِ الْإِسْلَامِ لَا عَنْ هَؤُلَاءِ لِأَنَّ فِي دُرُوسِ الْإِسْلَامِ دُرُوسَ دِينِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ» [6]

اسلام از بین برود نام پیامبر از بین می‌رود اگر وضع به اینجا برسد دیگر قتال برای خودتان است نه برای سلطان
معنای سوم: گاهی حفظ نظام و پیوستگی حاکمیت مشروع است. اگر حاکمیت مشروعی در زمین شکل گرفت مثل الان ایران، حفظ این نظام و پیوستگی امور آن لازم است و این غیر از حفظ نظام معیشتی مردم است. حالا این سه قسم است که در جاهایی باید بحث شود در فقه هم نتایجی دارد مهم معنای چهارم است که محل بحث ماست.

معنای چهارم: حفظ نظام نه نظام معایش مردم به عنوان جامعه و نه حفظ دین و مکتب و نه حفظ حاکمیت بلکه حفظ نظام زندگی شخصی هر انسان است. این نکته را دقت کنید از طرفی اسلام رهبانیت را برای مسلمانان تحریم کرده تحریم غلیظ. از طرف دیگر وجود فرد در جامعه یک الزاماتی دارد حق پدر و مادر، حق اولاد، حق همسر، رعایت حفظ و صحت است و امثال اینها. نظم زندگانی شخصی انسان و رعایت اعتدال در این امور و عدم افراط و تفریط، مسلم مطلوب شارع است. الان بحث ما در این معنا است اگر شخصی احتیاط او و تکرار عملش، سبب شد نظم معیشتی خودش نه جامعه به هم بریزد، همه بحث اینجا این است که اگر رعایت احتیاط در امری عنوان اختلال نظام معیشتی فرد را به دنبال داشت، مسلم عقل اینجا رعایت احتیاط را لازم نمی‌داند و می‌گوید احتیاط نزد من امر مرجوحی است، چون تزامم با مسئولیت‌های معینی بر شخص دارد که این مسئولیتها عیناً بر او واجب است و در مقام تزامم مسلم رعایت آن مسئولیتها بر احتیاط بر تکرار یک عمل ارجح است. بنابراین نتیجه این شد عنوان دومی که سبب می‌شود حسن احتیاط را از بین ببرد عنوان اختلال نظام است اگر بر احتیاط و تکرار عمل اختلال نظام صدق کند، حسن احتیاط از بین خواهد رفت.

عنوان سوم و چهارم را جلسه بعد اشاره خواهیم کرد.

[1] - جلسه 32 - مسلسل 247 - شنبه - 13/09/1400

[2] - عیون أخبار الرضا علیه السلام ؛ ج 2 ؛ ص 100: « فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ فَلِمَ جَعَلَ أُولِي الْأَمْرِ وَ أَمَرَ بِطَاعَتِهِمْ قِيلَ لِغَلَلِ كَثِيرَةٍ مِنْهَا أَنَّ الْخَلْقَ لَمَّا وَقَفُوا عَلَى حَدٍّ مَحْدُودٍ وَ أَمَرُوا أَنْ لَا يَتَعَدَّوْا ذَلِكَ الْحَدَّ لِمَا فِيهِ مِنْ فَسَادِهِمْ لَمْ يَكُنْ يَثْبُتُ ذَلِكَ وَ لَا يَقُومُ إِلَّا بِأَنْ يَجْعَلَ عَلَيْهِمْ فِيهِ أَمِينًا يَمْنَعُهُمْ مِنَ التَّعَدِّيِّ وَ الدُّخُولِ فِيهَا خُطَرَ عَلَيْهِمْ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ لَكَانَ أَحَدٌ لَا يَثْرُكُ لَدَّتَهُ وَ مَنْعَتَهُ لِفَسَادِ

غَيْرِهِ فَجَعَلَ عَلَيْهِمْ قِيَمًا يَمْنَعُهُمْ مِنَ الْفَسَادِ وَ يُقِيمُ فِيهِمُ الْخُدُودَ وَ الْأَحْكَامَ وَ مِنْهَا أَنَّا لَا نَجِدُ فِرْقَةً مِنَ الْفِرَقِ وَ لَا مِلَّةً مِنَ الْمِلِّ بَقُوا وَ عَاشُوا إِلَّا بِقِيَمٍ وَ رُئُوسٍ».

[3] - الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج 7 ؛ ص 387: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ جَمِيعاً عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ إِذَا رَأَيْتَ شَيْئاً فِي يَدَيِ رَجُلٍ أَوْ يَجُوزُ لِي أَنْ أَشْهَدَ أَنَّهُ لَهُ قَالَ نَعَمْ قَالَ الرَّجُلُ أَشْهَدُ أَنَّهُ فِي يَدِهِ وَ لَا أَشْهَدُ أَنَّهُ لَهُ فَلَعَلَّهُ لغيره فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَوْ فَيَجُلُ الشَّرَاءُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَلَعَلَّهُ لغيره فَمِنْ أَيْنَ جَارَ لَكَ أَنْ تَشْتَرِيَهُ وَ يَصِيرَ مُلْكاً لَكَ ثُمَّ تَقُولُ بَعْدَ الْمَلِكِ هُوَ لِي وَ تَخْلِفُ عَلَيْهِ وَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَنْسِبَهُ إِلَى مَنْ صَارَ مُلْكُهُ مِنْ قَبْلِهِ إِلَيْكَ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَوْ لَمْ يَجْزُ هَذَا لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ شَوْقٌ.»

[4] - مجمع البحرين ؛ ج 2 ؛ ص 58.

[5] - شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ؛ ج 1 ؛ ص 307.

[6] - الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج 5 ؛ ص 21 : «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُوسُفَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ جُعِلَتْ فِدَاكَ إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِيكَ بَلَغَهُ أَنَّ رَجُلًا يُعْطِي السَّيْفَ وَ الْفَرَسَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَأَتَاهُ فَأَخَذَهُمَا مِنْهُ وَ هُوَ جَاهِلٌ بِوَجْهِ السَّبِيلِ ثُمَّ لَقِيَهُ أَصْحَابُهُ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّ السَّبِيلَ مَعَ هَؤُلَاءِ لَا يَجُوزُ وَ أَمَرُوهُ بِرَدِّهِمَا فَقَالَ فَلْيَفْعَلْ قَالَ قَدْ ظَلَبَ الرَّجُلَ فَلَمْ يَجِدْهُ وَ قِيلَ لَهُ قَدْ شَخَصَ الرَّجُلُ قَالَ فَلْيُرَاطِ وَ لَا يُقَاتِلْ قَالَ فَفِي مِثْلِ قَرْوَيْنَ وَ الدَّيْلَمِ وَ عَسْقَلَانَ وَ مَا أَشْبَهَ هَذِهِ الثُّغُورَ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ لَهُ يُجَاهِدُ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَخَافَ عَلَى دَرَارِيِّ الْمُسْلِمِينَ [فَقَالَ] أَوْ رَأَيْتَكَ لَوْ أَنَّ الرُّومَ دَخَلُوا عَلَى الْمُسْلِمِينَ لَمْ يَنْبَغِ لَهُمْ أَنْ يَمْنَعُوهُمْ قَالَ يُرَاطِ وَ لَا يُقَاتِلُ وَ إِنْ خَافَ عَلَى بَيْضَةِ الْإِسْلَامِ وَ الْمُسْلِمِينَ قَاتِلْ فَيَكُونُ قِتَالُهُ لِنَفْسِهِ وَ لَيْسَ لِلْإِسْلَامِ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ جَاءَ الْعَدُوُّ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي هُوَ فِيهِ مُرَاطٍ كَيْفَ يَضَعُ قَالَ يُقَاتِلُ عَنْ بَيْضَةِ الْإِسْلَامِ لَا عَنْ هَؤُلَاءِ لِأَنَّ فِي دُرُوسِ الْإِسْلَامِ دُرُوسَ دِينِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ.»

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عنوان سوم: عسر و حرج

عنوان سوم که رافع حسن احتیاط است، عنوان عسر و حرج است. نسبت به دو عنوان گذشته وسواس و اختلال نظام، بحث موضوعی کردیم چون احساس کردیم جایی بحث نشده است. اما در مورد عسر و حرج چون در جای خودش بحث می‌شود اینجا اشاره نمی‌کنیم فقط فی الجمله عرض می‌کنیم که اگر بر تکرار عمل، عنوان عسر و حرج منطبق شود دیگر حسن احتیاط از بین می‌رود و احتیاط حسن نیست. فرق بین این عنوان و عنوان قبلی که اختلال نظام بود این است که قبح اختلال نظام یک قبح عقلی است در غالب موارد ولی قبح فعل عسر و حرجی معلوم نیست قبح عقلی باشد آنچه که هست اگر عسر و حرج نافی تکلیف است یا حسن احتیاط را از بین می‌برد به دلیل شرعی است « مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » [2] و امثال اینها.

عنوان چهارم: وهن به مذهب

به صورت مختصر از روایات مختلف استفاده می‌شود و عقل هم مساعدت دارد ولی دلالت ندارد که اگر انسان عملی را انجام بدهد که بر این عمل منطبق بشود وهن به مذهب یا بالاتر وهن به اهل بیت علیهم السلام، مسلم وهن به مذهب عمل حرامی است. ما گاهی داریم بر عنوان احتیاط وهن به مذهب صدق می‌کند، عنوان وهن به مذهب هم حسن احتیاط را از بین می‌برد

و دیگر احتیاط حسن نیست. (بحث وهن به مذهب می‌تواند یک قاعده فقهی عقائدی باشد که جای بحث فراوان دارد که در جای خودش باید بررسی شود).

مثال: می‌دانیم که در حج در نماز طواف گفته شده خلف المقام باشد پشت مقام خوانده شود، خلف المقام الان تا آن دیوار آخر مسجد حدود ۴۰ متر است احتیاط اقتضا می‌کند که هرچه نزدیکتر به مقام ابراهیم این نماز خوانده بشود. عنوان احتیاط بر قرب مکانی به مقام ابراهیم منطبق است در بسیاری از موارد مطاف شلوغ می‌شود در اغلب موارد تنها شیعه است که به خاطر احتیاط سعی می‌کنند نزدیک مقام بلکه چسبیده به مقام نماز بخوانند، اجتماع شیعه آنجا مزاحم طواف کنندگان است (طرف طواف باعث ترک احتیاط نمی‌شود) ولی الان به صورتی شده که این عمل شده وهن به مذهب. عنوان وهن به مذهب بر این احتیاط صدق می‌کند لذا اگر عنوان وهن به مذهب بر احتیاط صدق کرد حسن احتیاط را از بین می‌برد و دیگر این احتیاط حسن نمی‌شود.

در پایان این عنوان چهارم، جمع بندی می‌کنیم که هر عنوان ثانوی که اگر با عناوین اولی تزامم پیدا کرد و این عنوان ثانوی بر عناوین اولی مقدم شد بدون شبهه این عنوان ثانوی بر احتیاط هم مقدم می‌شود. لذا اگر کسی فرض کند یک مثالی را تصویر کند که احتیاط و تکرار عمل با تقیه مخالف باشد بدون شبهه چنانچه عنوان تقیه رافع احکام اولی است رافع حسن احتیاط هم خواهد بود.

در ذیل این بحث دو نکته کوتاه را اشاره می‌کنیم و بحث از شرایط جریان احتیاط را تمام می‌کنیم.

نکته اول: اگر جمیع موارد احتیاط و اتیان همه احتمالات، مستلزم یک عنوان قبیحه‌ای است مثل وسواس مثل اختلال نظام مثل عسر و حرج ولی انجام برخی از احتمالات عسر و حرج ندارد، وسواس نمی‌آورد، اختلال نظام نمی‌آورد اینجا بدون شبهه حتی اتیان آن بعض راجح است ولی اکنون که می‌خواهد بعضی از احتمالات را از باب احتیاط انجام بدهد، کدام بعض را گزینش کند و چگونه گزینش کند؟
دو طریق اینجا بیان شده است.

طریق اول: گفته شده قوت احتمال را در نظر بگیرد و ابتدائاً برای عمل احتمالات قوی را گزینش کند، مثلاً مقایسه می‌کند و می‌بیند برخی از افراد احتیاط ظن به وصولشان به واقع است، 60 درصد یا 70 درصد می‌گوید این طرف را انجام دهم به واقع می‌رسم، طرف مقابلش 40 یا 30 درصد است. گاهی احتمالات مشکوک است ۵۰-۵۰ است، گاهی هم آن طرف وهم است ۳۰-۴۰ درصد.

طریق اول می‌گوید برای گزینش مصادیق احتیاط که می‌خواهی عمل کنی، ابتدا احتمالات مظنون را بگیر تا جایی که منجر به اختلال نظام و عسر و حرج نمی‌شود و نوبت دیگر به مشکوک و موهوم نمی‌رسد.

طریق دوم: گفته می‌شود به احتمال توجه نمی‌شود بلکه این قوت محتمل است که باعث می‌شود آن مصادیقی از احتیاط را انسان گزینش کند که محتمل آن قویتر است هر چند احتمالش ضعیف باشد مثلاً مثل دماء و فروج و اعراض مردم، امر دایر است بین اینکه احتیاط کند در اموری که حق الله است یا حق الناس. اگر بخواهد در همه احتیاط کند اختلال نظام پیش می‌آید اینجا ابتدائاً احتمالات مهم را مورد انتخاب قرار دهد هر چند احتمالش ضعیف باشد. لذا اول امثال دماء و فروج را انتخاب کند.

وجه اصح این است که جمع بین هر دو طریق ممکن است یعنی ابتدا بیاید محتملات مهم را در نظر بگیرد و قوت احتمال را هم مورد توجه قرار دهد، باز در بین محتملات حق الناسی قوت احتمال کدام یک بیشتر است همان را انتخاب کند. این نکته اول که عرض شد که احتیاط دو طریق دارد و جمع بین آنها ممکن است.

نکته دوم: این نکته، مهم است، احتمال تکلیف که حسن احتیاط را به دنبال دارد، مقصود احتمال عقلایی است. گاهی در برخی از موارد یک احتمالات بسیار موهوم که وقتی تجزیه و تحلیل می شود، یک انسان عاقل می گوید توهم است و این احتمال اینجا اصلاً فرض نمی شود. احتمال تکلیف حسن احتیاط می آورد به شرطی که احتمال عقلایی باشد اگر احتمال، احتمال موهوم غیر عقلایی باشد حسن احتیاط نمی آورد. اشاره به چند مثال باقیمانده است که خواهد آمد.

[1] - جلسه 33 - مسلسل 248 - یکشنبه - 14/09/1400

[2] - الکافی (ط - الإسلامية)، ج3، ص: 4: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمَيْسَرِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ الْجُنُبِ يَنْتَهِي إِلَى الْمَاءِ الْقَلِيلِ فِي الطَّرِيقِ وَ يُرِيدُ أَنْ يَغْتَسِلَ مِنْهُ وَ لَيْسَ مَعَهُ إِنَاءٌ يَعْرِفُ بِهِ وَ يَدَاهُ قَذِرَتَانِ قَالَ يَضَعُ يَدَهُ وَ يَتَوَضَّأُ ثُمَّ يَغْتَسِلُ هَذَا مِمَّا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ - مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

چند مثال ذیل نکته دوم

نکته دوم در مبحث شرایط جریان احتیاط این بود که گفتیم احتمال تکلیف که موجب حسن احتیاط می شود باید احتمال عقلایی باشد احتمال ساقط در نزد عقلاء نباشد. لذا عنوان می کنیم در مواردی توهم احتیاط است نه اینکه احتمال عقلایی باشد و حسن احتیاط بیاورد.

چند مثال را اشاره می کنیم که روشن بشود احتمال موهوم در نزد عقلاء بلکه احتمال ساقط در نزد عقلاء یعنی چه؟

مثال اول: در عبادات یکی از مطالبی که در کلمات فقهاء متاخرا مورد بحث قرار گرفته است، نیت است.

نیت معنایش این است که انسان بداند چه می کند و غافل نباشد، این نیت می شود. برخی از فقهاء یک احتمالاتی را در نیت مطرح کرده اند که این احتمالات سبب احتیاطاتی شده است. آیا تفکر در متعلق، در نیت دخیل است؟ آیا اخطار به قلب، در نیت دخیل است؟ آیا تلفظ به عبارت، در نیت دخیل است؟

بعضی بوده اند - از عبارات فقهاء استفاده می شود - که به خاطر این احتمالات یا این احتمالات مختلف را در شروع عمل یکی یکی می خواستند انجام دهند یا گاهی عمل را تکرار می کردند به خاطر احتمالات در حالی که اعتبار نیت و عدم غفلت از عمل، «شی قیاساتها معها» بدانند چه کار می کند همین کافیست.

لذا شما روایات مختلف را در ابواب مختلف عبادات ببینید وقتی اجزاء عبادات را می خواهند بیان کنند یک مورد نمی بینید که امام علیه السلام فرموده باشند نیت کنید. نیت یعنی انسان غفلت نداشته باشد.

عبارت صاحب مدارک را ببینید: «و بالجملة فالمستفاد من الأدلة الشرعية سهولة الخطب في النية، و أن المعتبر فيها قصد الفعل المعين طاعة لله تعالى خاصة. و هذا القدر أمر لا يكاد ينفك منه عاقل متوجه إلى إيقاع العبادة. و من هنا قال بعض الفضلاء: لو كلف الله بالصلاة أو غيرها من العبادات بغير نية كان تكليف ما لا يطاق..... و لم يقل: فكر في النية و لا تلفظ بها و لا غير ذلك من هذه الخرافات المحدثه.» [2].

عبارت صاحب جواهر را ببینید: «نحو ما يصنعه بعض الناس عند إرادة النية للصلاة بناء على انه الاخطار من الأحوال التي تشبه أحوال المجانين».[3]

مثال دوم: در بحث حج که ما در بحث طواف بررسی کردیم، روایات می‌گوید «البدء بالحجر» واجب است طواف آغازش با حجرالاسود باشد طواف را از اینجا شروع کن. این معنایش این است که از ارکان دیگر طواف را شروع نکن و طواف از اینجا شروع کن.

از زمان علامه حلی این تشکیک وارد شده بعداً هم شدیدتر شده است «و بدء بالحجر یعنی اول جزء من البدن يعادل اول جزء من الحجر» اول جزء بدن با اول جزء حجر تقابل داشته باشد. حالا اول جزء بدن کجاست؟ بینی است، شکم است، انگشتان پا است؟ در حالی که مقصود از بدء به حجر این است که از اینجا طواف را شروع کن و از قبل یا بعد طواف را شروع نکن.

اینجا مسلم است اینگونه احتیاطات احتمال موهوم است عقلاً بلکه ردی است این صحیح نیست.

مقدس اردبیلی که مرد احتیاط است، در فقه ما انسانی محتاط‌تر از **مقدس اردبیلی** شما پیدا نمی‌کنید در همین بحث می‌گوید: «و أَظُنَّ أَنَّ أَحْدَثَ مَثَلِ هَذِهِ الاحتمالات توجب الوسواس و تضعيف الأوقات بتكرار الطواف مرة بعد اخرى حتى يحصل ذلك كما فعلناه و رأينا كثيرا من الطلبة يفعل ذلك».[4]

مثال سوم: در بحث حج روایت داریم شانه چپ به سمت خانه خدا باشد حالا ما تحلیل کردیم یعنی از این طرف طواف نکن، شانه راست به سمت خانه خدا نباشد. حالا با این چه مواردی درست کرده‌اند که لحظه‌ای شانه از سمت خانه خدا منحرف نشود.

احتمال وصول به واقع احتمال عقلایی باشد و احتمال مردود در نزد عقلاء نباشد. هذا تمام الكلام در مبحث شرایط جریان احتیاط.

شرائط جریان برائت عقلی

مورد دوم از اصول عملی برائت عقلی است. اصولیین برای اجرای برائت عقلی یک شرط ذکر کرده‌اند که چنانکه در آغاز این خاتمه اشاره کردیم اطلاق شرط اینجا مسامحی است، در حقیقت موضوعی که برائت عقلی را محقق می‌کند، آقایان تحلیل می‌کنند و آن موضوع این است که قاعده قبح عقاب بلاییان که برائت عقلی است آنگاه جاری می‌شود که مکلف از بیان و دلیل فحص و جستجو کرده باشد و مایوس شده باشد. جستجو چه مقدار باشد؟ بحث می‌کنیم. فعلاً بحث در اصل لزوم فحص است.

بنابراین تا مکلف فحص نکند از بیان، مایوس نشود از بیان، قاعده قبح عقاب بلاییان جاری نیست.

دقت کنید برای لزوم فحص در برائت عقلی که محقق موضوع است به دو بیان دلیل بر این مدعا ذکر شده است.

بیان اول: گفته می‌شود مقننین عالم و قانونگذاران وقتی می‌خواهند قوانینشان را ابلاغ کنند به مردم، روششان این است که قوانینشان را در معرض وصول قرار می‌دهند نه اینکه به تک تک افراد ابلاغ کنند و از آنها امضاء بگیرند بلکه با روزنامه کثیر الانتشار قانون را در معرض وصول مردم می‌گذارند و این مردم هستند که با فحص و جستجو به قانون در معرض وصول خودشان را می‌رسانند.

شارع مقدس هم در روش ابلاغ بعث و زجر خودش طریق جدیدی را اعمال نکرده است، قوانین را یا در قرآن یا به توسط ابلاغ مبلغین در معرض وصول قرار داده است و این متدینین هستند که باید جستجو کنند و قانون در معرض وصول را به دست آورند.

اکنون که روش شارع این است سوال این است که چه زمان مکلف می‌تواند ادعا کند که بیان از سوی شارع بر حرمت شرب تن نیست پس من عقلاً آزادم و شارع نمی‌تواند عقاب کند؟

وقتی می‌تواند ادعا کند موضوع برائت عقلی محقق است که فحص کرده باشد.

اگر جستجو نکرده بود با اینکه روش شارع این است که به تک تک ابلاغ نمی‌کند و در معرض وصول است، نمی‌تواند ادعا کند موضوع بلایبان اینجا محقق شده است. بنابراین لسان بیان اول این است که اگر مکلف فحص نکند نمی‌تواند در تکلیف در معرض وصول ادعا کند بیانی از جانب شارع نرسیده است پس عقاب قبیح است. بیان دوم خواهد آمد.

[1] - جلسه 34 - مسلسل 249 - دوشنبه - 15/09/1400

[2] - مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام؛ ج 3، ص: 311.

[3] - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج 19، ص: 290.

[4] - مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان؛ ج 7، ص: 78.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض شد که شرط جریان برائت عقلی و قاعده قبح عقاب بلا بیان، فحص و جستجوی از بیان است. تا فحص نکند حق ندارد برائت عقلی جاری کند.

به دو بیان اقامه دلیل شده بود بر این مدعا، بیان اول را اشاره کردیم. شارع مقدس بعث و زجرش را مثل قانونگذاران عالم در معرض وصول قرار می‌دهد برای اینکه جستجوکنیم تا برسیم به آن، لذا بدون جستجو عقل نمی‌گوید شما بلایبان هستید عقل وقتی می‌گوید در این موضوع بیان ندارید که جستجو کرده باشید، چون در معرض وصول است و ممکن است به آن برسید.

بیان دوم: بیان دوم اندکی با بیان اول متفاوت است. بیان دوم می‌گوید ما تقنین شارع را مثل سایر عقلاء می‌دانیم لذا شارع مقدس برای اینکه مردم به وظایفشان عمل کنند یک وظیفه دارد به عنوان شارع و عبد یک وظیفه دارد. وظیفه شارع این است که بعث و زجرش را در معرض وصول قرار دهد. وظیفه عبودیت عبد که به ادله ثابت شده در علم کلام مثل شکر منعم و غیره واجب است ممثل بشود به اوامر مولا، منتهی شود از نواهی مولا، این است که واجب است بر او عقلاً جستجو کند.

تفاوتش با بیان اول این است که اگر جستجو نکرد هم ظلم به خودش است هم ظلم به مولا، لذا رها کردن جستجو و فحص خودش یک گناه است چه در واقع تکلیفی باشد یا نباشد در این مورد خاص، این وظیفه‌اش را ترک کرده لذا گناه کرده و مستحق عقاب است.

در بیان اول نگاه به واقع دارد لذا اگر فحص نکرد و در واقع تکلیفی نبود و برائت عقلی جاری کرد، این شخص فقط متجری است ولی در بیان دوم وجوب فحص را یک وظیفه نفسی برای عبد حساب می‌کند لذا هر جا فحص نکرد کاری به واقع نداریم می‌گویند گناه مرتکب شده است. ما این بیان را قبول نداریم و بیان اول درست است.

دقت کنید محقق اصفهانی اشکالی را به هر دو بیان دارند که مهم اشکال به بیان اول است.

ایشان می‌فرمایند نتیجه بیان اول این است که اگر زید فحس نکرد از حکم بازی فوتبال یا شرب تن و غیره و گفت عیب ندارد آزاد است و برائت عقلی جاری کرد و در واقع حرام بود آن کار شرعاً نتیجه بیان اول این است که معصیت کرده و عقاب می‌شود در واقع در حالیکه محقق اصفهانی می‌فرمایند در جای دیگر شما اصولیین از جمله محقق خراسانی شما برای حکم مراحل چهارگانه قائلید و می‌گویید حکم فعلی که با دلیل منجز شده، واصل شده به عبد استحقاق عقاب است الان فرض این است که این مکلف حکم واصل ندارد چگونه می‌گویید استحقاق عقاب دارد این استحقاق عقاب از کجا؟ [2]

خلاصه پاسخ از این شبهه این است که ما در مباحث گذشته دو بار از جمله مباحث برائت این نظریه محقق خراسانی و جمعی از اصولیین را که مراحل چهارگانه برای حکم قائل بودند به تفصیل بررسی کردیم، آثار و عوارضش را شمردیم و مراحل چهارگانه را نفی کردیم و گفتیم دلیلی بر آن نیست، حکم دو مرحله بیشتر ندارد.

مرحله اول: مولا اعتبار می‌کند و جعل می‌کند یک حکم را بر روی موضوع مفروض الوجود « وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا » [3] خداوند انشاء کرد حکم را برای موضوع مفروض الوجود و حکم مولا بر این موضوع مفروض الوجود مستقر و ثابت است و فعلی است و هیچ حالت انتظاری هم نیست.

مرحله دوم: مرحله تطبیق است، این انسان است که باید بررسی کند ببیند آیا آن موضوع برخوردش منطبق است یا بر او منطبق نیست؟ مقایسه می‌کند مکلف مستطیع حج بر او واجب است، خودش را ارزیابی می‌کند، اگر آن خصوصیات موضوع مفروض در خودش هست آن وقت خودش را مصداق این حکم می‌بیند.

بنابراین وقتی که حکم از طرف مولا انشاء شده در موضوعات مفروض الوجود. از طرف دیگر انسان علم اجمالی دارد مانند چهارپایان نیست و وظایف مقرر دارد لذا این علم اجمالی بر او منجز است یک الزام برای او می‌آورد بررسی و فحص واجب است و باید جستجو کند. اگر جستجو نکرد و مصداق آن موضوع بود حکم بر او فعلی است، فعلیت حکم به وصول به این معنا نیست، فعلیت حکم به معرضیت وصول است و حکم در معرض وصول قرار گرفت. لذا استحقاق عقاب طبق این مبنا کاملاً وجود دارد.

اگر معیصت کرد و فحس نکرد و خودش را به اینجا نرساند که مصداق موضوع است، خودش سبب تفویت واقع شده از خودش و عقاب دارد بر تفویت واقع، لذا می‌خواهیم نتیجه بگیریم دقت کنید بدون شبهه در جریان برائت عقلی فحص لازم است برای اینکه موضوع حکم عقل محقق شود یعنی عدم البیان است پس مولا عقاب و عذاب ندارد، برای اینکه عدم البیان برای این مکلف مشخص شود باید فحص کند. [4]

شرط جریان برائت نقلی

نسبت به برائت نقلی که از حدیث «رفع ما لا يعلمون» استفاده می‌شود و تفاوت‌هایی با برائت عقلی دارد آیا فحص و جستجوی از بیان شرط اجرای برائت نقلی هست یا شرط نیست؟ چه بسا گفته می‌شود که فحص جزء شرایط برائت نقلی نیست و بدون فحص می‌توانیم برائت نقلی جاری کنیم، با تمسک به اطلاق حدیث رفع، ما لایعلم مرفوع است چه حکمی باشد چه موضوعی مطلقاً چه فحص کرده باشیم یا فحص نکرده باشیم.

مشکل در برائت نقلی این است که ما این اطلاق حدیث رفع را چه کنیم؟ دو دیدگاه در بین اصولیین وجود دارد.

همه اصولیین قائلند برائت نقلی هم فحص می‌خواهد لکن با اطلاق حدیث رفع چه می‌کنند؟ بیانات مختلفی است که این بیانات در ضمن دو دیدگاه جمع می‌شوند.

دیدگاه اول: جمعی از اصولیین ادعا می‌کنند اصلاً حدیث رفع اطلاق ندارد و شما خیال می‌کنید اطلاق دارد «رفع ما لا يعلمون بعد الفحص» اصلاً اطلاق ندارد.

دیدگاه دوم: جمعی قائلند اطلاق حدیث رفع را قبول داریم ظاهراً می‌گویند بعد از فحص و قبل از فحص ولی نسبت به شبهات حکمی مقید و مخصص دارد گویا دلیل دیگری داریم که می‌گویند «رفع ما لا يعلمون» بعد از فحص در شبهات حکمی نه قبل از فحص.

این دو دیدگاه و بیاناتی که مطرح می‌کنند چون برخی از آثار فقهی هم دارند باید اشاره کنیم ببینیم کدام بیان صحیح می‌باشد؟

[1] - جلسه 35 - مسلسل 250 - سه‌شنبه - 16/09/1400

[2] - نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج 4 ؛ ص 406: «و في كلا الوجهين نظر: أما في الأول، فلما تقدم في البحث عن الشبهة الموضوعية، من أن الحكم ما لم يصل حقيقة بوجوده العلمي في افق النفس غير قابل للباعثية أو الزاجرية بنفسه على أي تقدير. بداهة أن وجوده الواقعي لا يعقل أن يكون موجبا لانقذاح الداعي في النفس، بل بوجوده الحاضر في افق النفس، لعدم السخية و المناسبة إلا بين وجوده النفساني و انقذاح الداعي في النفس. و من الواضح أن الأمر بدعوته بوجوده العنواني- لفئاته في معنونه، و هو الأمر بوجوده الخارجي- يوجب اتصاف الأمر الخارجي بالدعوة بالعرض، كما في المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض، و المراد بالذات و المراد بالعرض. و من البين أيضا أن الأمر بوجوده الحاضر في النفس إنما يكون داعيا على أي تقدير اذا كان داعيا بوجوده العلمي التصديقي. و أما الأمر المحتمل، فانما يوجب اتصاف الامر الخارجي بالدعوة بالعرض على تقدير مطابقة الاحتمال للواقع. ففرض جعل الأمر الخارجي داعيا بدعوة الأمر بوجوده النفساني- بنفسه، لا على تقدير- هو فرض جعل وجوده العلمي التصديقي داعيا لا الأعم منه و من وجوده الاحتمالي، فكون وجوده الاحتمالي داعيا على أي تقدير، يستدعي جعل الاحتمال منجزا. و المفروض أنه ليس في البين إلا التكليف الواقعي الذي قام عليه طريق واقعي. و عليه: فلا يغفل فعلية الأمر الواقعي الذي عليه طريق واقعي بنحو الباعثية و المحركة إلا بعد وصوله حقيقة، و إذا لم يكن فعليا و باعثا حقيقيا فكيف يعقل أن يكون منجزا، حتى يكون احتمال المنجز ليمنع من جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان».

[3] - سورة آل عمران، آية 97.

[4] - اشكال محقق اصفهانی به بیان دوم و پاسخ آن که در دوره قبل بیان شده بود - «تاریخ 23 آبان 1388 - اشكال محقق اصفهانی به بیان دوم: می‌فرمایند ظلم بر مولا در چه صورتی محقق می‌شود؟ در صورتی که عصیان امر مولا صدق کند، عصیان در صورتی است که من تکلیف واصل فعلاً داشته باشم و نافرمانی کنم. اینجا تکلیف واصل فعلاً نیست لذا نافرمانی صدق نمی‌کند عصیان صدق نکرد ظلم بر مولا نیست لذا استحقاق عقاب نیست. جواب اشكال محقق اصفهانی : عرض می‌کنیم این اشكال هم بر دلیل وارد نیست به خاطر اینکه ابتداءً توضیح دادیم که کیفیت بیان از سوی شارع چگونه است؟ گفتیم کیفیت بیان، وصول به شخص افراد نمی‌باشد بلکه مسلم طریقه شارع این است احکام را در معرض وصول قرار می‌دهد. حالا که احکام در معرض وصول است از محقق اصفهانی سؤال می‌کنیم ما کاری به حکم واقعی که شما گفتید فعلاً شده یا نه نداریم. آیا فی الجملة احکام در معرض وصول را، عبد وظيفه فحص و جستجو دارد یا نه و لا ثالث؟ به این معنا که آیا شما قبول می‌کنید که احکام شرعی به عهده انسان می‌آید لو قابله صفتاً؟ اگر تصادفی پیش آمد، یک وقتی زید کتابی به دستش رسید نگاه کرد، دید حکمی از احکام شرعی آنجا است. آیا محقق اصفهانی نظرشان این است که اگر صفتاً انسان به

حکمی از احکام رسید طبق او باید عمل کند؟ یعنی فحوص نمی-خواهد یا نه فحوص و پی گیری و دنبال احکام شرعی رفتن وظیفه عبد است؟ اگر این وظیفه را برای عبد قبول دارند لامحاله اگر عبد دنبال این فحوص و جستجو نرود از ذی عبودیت و رقیبت خارج شده و بر خود این عدم الفحوص ظلم صدق می-کند، اصلاً نگاه به حکم واقعی در اینجا نیست.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض شد که در براءت نقلی هم فحوص و جستجو از بیان، شرط اجرای براءت است و قبل از فحوص حق ندارد براءت نقلی جاری کند.

سوال این بود که گفته شود دلیل عمده براءت نقلی حدیث رفع است «رفع ما لا يعلمون» و ظاهر این حدیث اطلاق دارد آنچه را که نمی دانی مرفوع است چه فحوص کرده باشی چه فحوص نکرده باشی. به چه دلیل می گویند فحوص در اجرای براءت نقلی لازم است؟

عرض کردیم قاطبه اصولیین می گویند حدیث رفع شامل اجرای براءت قبل از فحوص نمی شود البته با دو دیدگاه.

برخی می گویند حدیث رفع اصلاً اطلاق ندارد، «رفع ما لا يعلمون» یعنی بعد «الفحوص».

برخی از اصولیین می گویند حدیث اطلاق دارد ولی مخصص و مقید دارد.

این دو دیدگاه چون ثمرات فقهی هم دارد ما به چند بیان اشاره می کنیم که آقایان فرموده اند حدیث رفع شامل شبهات قبل از فحوص نمی شود.

بیان اول: گفته شده ما قرینه لبی ضروری داریم که این قرینه لبی مثل قرینه لفظی متصل نمی گذارد اطلاق کلام منعقد شود و این قرینه لبی می گوید «رفع ما لا يعلمون بعد الفحوص» نه قبل از فحوص. و آن قرینه حکم عقل است به لزوم جستجوی عبد از وظایفی که مولا در معرض وصول قرار داده است. می گویند عقل بدیهی حکم می کند که اگر مولا احکامی را در معرض وصول قرار داده بود وظیفه عبودیت عبد این است که دنبال این احکام برود و اگر دنبال این احکام نرود کار قبیحی انجام داده است. این حکم عقل ضروری به «رفع ما لا يعلمون» مثل یک قرینه متصل می چسبد لذا حدیث رفع مقید می شود به قرینه لبی به بعد از فحوص.

بر این دلیل با این نحوه بیان، اشکالی وارد شده هم از سوی **شهید صدر** [2] و هم از سوی شیخنا الاستاد حفظه الله [3] که خلاصه آن اشکال این است که حکم عقل وقتی قرینه است که حکم عقل تنجیزی باشد و اگر، در آن راه نداشته باشد علی کل حال عقل اینگونه حکم می کند در حالی که در اینجا حکم عقل تنجیزی نیست بلکه حکم عقل تعلیقی است.

یعنی چه معنایش این است عقل که می گوید وظیفه انسان است از تکلیف محتمل مولای خودش جستجو کند، وقتی است که مولا خودش ترک جستجو را اجازه نداده باشد، اگر خود مولا بفرماید نسبت به این تکلیف من جستجو نکن، عقل می گوید من چکاره ام؟ دیگر جستجو لازم نیست. پس این حکم عقل شد تعلیقی، حالا در ما نحن فیه آقایان می گویند خود حدیث رفع اجازه است از طرف مولاست برای عدم لزوم جستجو، وقتی مولا می گوید «رفع ما لا يعلمون» مثلاً در شبهات بدویه جستجو لازم نیست همین که ندانستی حکم نداری.

دلیل «رفع ما لا يعلمون» جلوی این حکم تعلیقی را می گیرد، عقل می گوید من چیزی نمی گویم، وقتی خود مولا می گوید جستجو لازم نیست همین که ندانستی بگو تکلیفی نداری، من چکاره ام که بگویم جستجو لازم است بلکه اگر اینجا حکم عقل بخواهد جلوی اطلاق حدیث رفع را بگیرد مستلزم دور است. بنابراین آقایان اشکال می کنند که حکم عقل به لزوم جستجو

نسبت به تکالیفی که آنها را مولا در معرض قرار داده است، یک حکم عقلی تعلیقی است و تنجیزی نیست که مقید است، حکم عقل تعلیقی نمی‌تواند مقید حکم مولا باشد حالا بعداً ما این دلیل را به صورتی بازسازی می‌کنیم تا اشکال بر آن وارد نباشد.

بیان دوم: بیانی است که **شهید صدر** در کتاب **بحوث فی علم الاصول** ج 5 ص 396 [4] اقامه می‌کنند بر اینکه این حدیث رفع اطلاق ندارد و شامل شبهات قبل از فحص نمی‌شود.

خلاصهٔ بیان‌شان این است می‌فرمایند از طرفی اگر ما در موردی یک ارتکاز عقلایی داشتیم - ارتکاز عقلایی یعنی امر ثابت در نفوس عقلاء به صورتی که اگر هر عاقلی به آن توجه کند این امر مرتکز را قبول دارد- و بعد یک دلیل شرعی داشته باشیم در حیطة آن ارتکاز، گویا اشاره به آن ارتکاز داشته باشد ارتکاز عقلایی می‌تواند مقید یا مخصص یک دلیل شرعی قرار بگیرد این نکته اول.

نکته دوم: در رابطه با تکالیف صادر شده از طرف مولا برای بندگان، ما یک ارتکاز عقلایی داریم دارای دو بُعد به تعبیری، یک جنبهٔ ایجابی دارد و یک جنبهٔ سلبی.

جنبهٔ ایجابی این ارتکاز این است که اگر کسی جستجو کرد تکالیف مولا را و به آن تکالیف نرسید، جاهل بود بعد از فحص معذور است و مولا حق ندارد او را عقاب کند. اما جنبهٔ سلبی این ارتکاز این است که در ذهن عقلاء مرتکز است که اگر عبد بدون جستجو از تکلیف مولا، تکلیف حرام را مرتکب شود، عقلاء می‌گویند کار قبیحی کرده است و قبل از فحص عقلاء می‌گویند جاهل معذور نیست.

این ارتکاز عقلایی مقید حدیث رفع می‌شود، لازم نیست لفظی باشد شارع گفته **«رفع ما لا یعلمون»** اما جنبهٔ سلبی ارتکاز عقلایی مقید دلیل لفظی است **«رفع ما لا یعلمون»** مگر در موردی که فحص نکرده باشد که اینجا موقوف نیست و او را اینجا عقاب می‌کنند لذا می‌فرمایند اینجا ارتکاز عقلایی مقید حدیث رفع است.

عرض می‌کنیم به ایشان عجیب است از این محقق سوال ما این است که این ارتکاز عقلایی که دو بُعد درست کردید ایجابی و سلبی آیا از آن ارتکازات عقلایی است که منشاء ندارد یعنی امر فطری است؟ این را که حتماً نمی‌گویید این جزء امور فطری نیست که در نهاد انسان قرار داده شده باشد، لامحاله جزء ارتکازات عقلایی است که منشأ دارد چگونه این امر در نفوس عقلاء مرتکز است؟ هیچ منشایی ندارد جز حکم عقل. باید بگویید چون حکم عقل می‌گوید مولای واجب الاطاعة است، دستوراتش را در معرض وصول قرار داده لذا باید جستجو کنی اگر جستجو نکردی و مرتکب حرام شدی، پس عقاب داری.

اگر ارتکازی هست ناشی از حکم عقل است و این حکم عقل را هم در اشکال بر دلیل اول گفتید حکم عقل تعلیقی است و تنجیزی نیست. حکم عقل تعلیقی می‌گوید اگر مولا نگفت فحص نکن، شما برو فحص کن، حدیث رفع می‌گوید فحص لازم نیست **«رفع ما لا یعلمون»** جستجو لازم نیست.

بنابراین اگر ارتکازی باشد باید برگردد به حکم عقل، و حکم عقل را هم خود شما گفتید تعلیقی است نه تنجیزی لذا حکم عقلی نیست پس ارتکازی هم نیست.

بیان سوم: مطلبی است که **محقق خویی** در **مصابح الاصول** ج 2 صفحه ۴۹۳ دارند که خواهد آمد.

[2] - بحوث في علم الأصول ؛ ج 5 ؛ ص 398: «الوجه الرابع- ما جاء في كلمات السيد الأستاذ من ان حكم العقل البديهي بوجوب الفحص عن الأحكام و عدم العذر في غمض العين و إجراء البراءة من دون التحري عن الحكم أصلا بنفسه قرينة على عدم إرادة الإطلاق من أدلة البراءة لما قبل الفحص بل هو كالقرينة المتصلة المانعة عن انعقاد أصل الإطلاق. و فيه: ان حكم العقل هذا و إن كان مسلما إلا انه على ما تقدم حكم تعليلي يكون ورود الترخيص و الاذن الشرعي رافعا لموضوعه فكيف يعقل جعل مثل هذا الحكم التعليلي العقل مانعا عن الإطلاق، نعم يمكن ان يكون المقيد هو الارتكاز العقلاني الذي أشرنا إليه».

[3] - منظور آية الله العظمى وحيد خراسانی است حفظه الله.

[4] - بحوث في علم الأصول ؛ ج 5 ؛ ص 396: «الوجه الأول- ما هو المختار من قصور أصل مقتضي البراءة الشرعية فيما قبل الفحص و عدم الإطلاق في أدلتها، و ذلك يظهر بمقدمتين: الأولى- ما تقدم الآن من إنكار البراءة العقلية و انها عقلانية بالمعنى المتقدم شرحه.

الثانية- انه مهما وجد ارتكاز عقلائي بنكتة عامة في مورد و ورد من الشارع نص يطابقه كان ظاهر ذلك الخطاب إمضاء القانون العقلاني بما له من نكتة مركوزة فلا ينعقد فيه إطلاق أوسع من دائرة ذلك الارتكاز العرفي و العقلاني و إن فرض عدم قيد فيه بحسب المداليل اللغوية و هذه كبرى كلية طبقناها على دليل حجية خبر الثقة أيضا. و بناء على هاتين المقدمتين يقال في المقام بان أدلة البراءة الشرعية تنصرف إلى إمضاء القانون العقلاني بمعذرية الجهل و بما ان هذا القانون مختص عندهم بما بعد الفحص فلا ينعقد في أدلة البراءة إطلاق لأكثر من ذلك».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

بیان سوم: کلام حقق خوئی

بیان سوم برای اینکه حدیث رفع اختصاص دارد به رفع تکلیف بعد از فحص و شامل قبل از فحص نمی شود، بیانی است که **محقق خوئی** در کتاب **مصباح الاصول** ج 2 ص ۴۹۳ دارند البته دو بیان دارند که بیان دوم را بعدا اشاره می کنیم.

ایشان می فرمایند ادله براءت شرعی انصراف دارد به شبهات بعد از فحص و شامل شبهات قبل از فحص نمی شود، انصراف منشأ می خواهد قرینه باید اقامه شود بر انصراف، **محقق خوئی** می فرماید قرینه ما یک قرینه لبی عقلی است بر این انصراف و آن قرینه این است که عقل می گوید جستجو از احکام مولا واجب است چون دفع ضرر محتمل و عقاب محتمل لازم است، لذا عقل می گوید به خاطر دفع عقاب محتمل باید جستجو کنید پس حدیث رفع انصراف دارد به بعد از فحص تا فحص نکنی حق اجرای براءت نداری.[2]

اشکال به این بیان **محقق خوئی** از اشکال به طرق گذشته روشن می شود. وجه آن این است حکم عقل به لزوم دفع عقاب محتمل یک حکم تعلیلی است و نه تنجیزی. عقل می گوید اگر احتمال عقاب دادی فحص و جستجو کن اگر خود مولا بگوید احتمال عقابی نیست «رفع ما لا يعلمون» آنچه که نمی دانی عقاب نیست، وقتی خود مولا می گوید عقابی نیست در این مورد، دیگر موضوعی برای حکم عقل باقی نمی ماند که عقاب محتمل هست برو دنبالش، خود مولا گفته نیست.

لذا اگر کسی بخواهد یک قرینه عقلی اقامه کند بر اینکه حدیث رفع شامل قبل از فحص نمی شود باید اینگونه بیان کند که بگوید از طرفی مسلم و روشن است که خداوند ارسال رسل و انزال کتب دارد، تمام این دستگاه ارسال رسل و انزال کتب برای این است که احکام را در معرض وصول قرار دهد به صورتی که اگر عبد جستجو کند به آن برسد. حالا اگر مفاد یک دلیل این باشد که در مورد احکام الهی جهلت را نمی خواهد بر طرف کنی، اگر ندانستی و خودت را در حال جهل نگه داشتی، جستجو

لازم نیست و دنبال احکام نرو. فلسفه ارسال رسل و انزال کتب لغو می‌شود یا اختصاص به موارد شاذ پیدا می‌کند. لذا با این بیان می‌شود یک قرینه لبی اقامه کرد و دیگر حکم عقل هم تنجیزی می‌شود نه تعلیقی، - لغویت ارسال رسل و انزال کتب - لذا بگوییم حدیث رفع اختصاص دارد به بعد از فحص.

با این وجود طرقي هم اقامه شده از این دیدگاه که گفته‌اند حدیث رفع مقید و مخصص دارد. اطلاقش قبول اما تقييد و تخصيص می‌خورد به بعد از فحص، این بیانات را هم ذیل بیانات دیگر اشاره می‌کنیم بعد جمع بندی می‌کنیم.

لذا عرض می‌کنیم:

بیان چهارم: گفته شده آیات و روایاتی داریم که مقید و مخصص حدیث رفع هستند. اینها چند طائفه هستند، طائفه اول و دوم گفته شده روایات و آیاتی داریم که مؤمنین تحریض و تحریر شده‌اند به طلب علم و تفقه در دین، طلب علم و تفقه در دین روشن است بالملازمه دلالت می‌کند که اینها متفقه بشوند و طالب علم بشوند و به احکام برسند و دیگران را به احکام برسانند و الا اگر فحص لازم نیست جستجوی از این احکام دینی لازم نیست و انسان می‌تواند در حال جهل بماند نه تفقه لازم است نه طلب علم لازم است و نه امثال اینها.

شهید صدر در کتاب **بحوث فی علم الاصول** ج 5 ص 406 می‌فرمایند این دو طایفه اول آیات و روایات طلب علم و تفقه در دین نمی‌تواند مقید حدیث رفع باشد. به خاطر اینکه متعلق فحص و جستجو چیست؟ جستجو کنید تا اطلاع پیدا کنید از احکام لزومی، واجب و حرام را بفهمید و بدون مجوز برائت جاری نکنید. ولی آیات و روایاتی که می‌گویند تفقه در دین و طلب علم، درست است طلب علم یعنی طلب انکشاف معنای لغویش یعنی کسی که تعبدا علم پیدا کند به وجوب نماز جمعه این هم لغتا علم است ولی مقصود در آیات و روایات از تفقه در دین یک معنای خاصی است یک مرتبه ویژه‌ای از علم است، آیات و روایات می‌گویند یک عده باید متخصص بشوند در امور دینی غایت تخصص چه احکام مورد ابتلای خودشان باشد چه نباشد اینکه یک عده باید تخصص فوق العاده در مسائل دینی پیدا کنند چه ربطی دارد به اینکه هر کسی باید در وقت اجرای برائت جستجو کند از احکام هر چند تعبدا به حکم برسد؟ اینها به هم ربطی ندارند، آیه ربطی به حدیث رفع ندارد و نمی‌تواند مخصص آن باشد در دو موضوع هستند.[3]

عرض ما این است که:

اولاً: شما چرا آیات و روایات طلب علم را اختصاص دادید به یک مرتبه خاصی و فرمودید این دو طایفه دلالت می‌کند که یک عده بروند متخصص بشوند و مجتهد بشوند، مگر روایات طلب علم اطلاق ندارند شامل مراتب پایین‌تر نمی‌شوند؟! طلب علم مراتبی دارد، مثلاً شک بین ۲ و ۳ را نمی‌داند و می‌پرسد یک عالم و مجتهد می‌گوید حکمش این است، سجده سهو چیست؟ می‌پرسد این طلب علم است چرا این مرتبه را خارج می‌کنید؟

ثانیاً: بر فرض که روایات طلب علم و تفقه در دین این آیات و روایات اختصاص دارد به این معنا که یک عده مجتهد شوند و احکام دینی را خوب یاد بگیرند هر چند محل ابتلایشان نباشد، چرا اینها بروند زحمت بکشند؟ اگر مردم و مکلفین که یک قسم خود این مجتهدین هستند بدون فحص می‌توانند حدیث رفع جاری کنند این تفقه در دین لغو است: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» [4] و سایر آیات و روایات.

نتیجه: این آیات و روایات به نظر ما کاملاً می‌توانند مقید منفصل باشد برای حدیث رفع، طلب علم لازم است یعنی جستجوی احکام لازم است پس «رفع ما لا يعلمون» یعنی بعد از جستجو اگر به حکم نرسیدی مشکلی ندارد.

طایفه سوم از این آیات و روایات آیه سوال است: «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» [5].

گفته شده است که این آیه دلالت می‌کند بر وجوب سوال از اهل بیت علیهم السلام. سوال از اهل بیت علیهم السلام خودش یعنی فحص و جستجو از احکام، اگر سوال واجب است یعنی جستجو واجب است. بنابراین آیه سوال می‌گوید جستجو لازم است پس «رفع ما لا يعلمون» اختصاصاً دارد به بعد از جستجو.

شهید صدر اینجا می‌فرماید استدلال به این طایفه اشکالی ندارد استدلال خوب است مقرر ایشان رحمه الله علیه [6] اینجا نکته‌ای دارند ایشان می‌گوید انصاف این است که این طایفه سوم هم نمی‌تواند مخصص باشد و اجنبی از محل کلام است. می‌فرمایند آیه کریمه در مقام بیان مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام است فی الجملة ولی اطلاق ندارد که در احکام شرعی هم سوال از آنها واجب است پس جستجو لازم نیست.

ما از انصاف ایشان تعجب می‌کنیم روشن است که سوال از اهل بیت علیهم السلام موضوعاً از مساحت مزرعه و وزن گندم و امثال اینها نیست. سوال از اهل بیت علیهم السلام سوال از شریعت است و شریعت دو بُعد دارد احکام و عقاید، واجب است سوال کنید از اهل بیت علیهم السلام یعنی از عقاید و احکام و شاهد بر آن - که **شهید صدر** هم به آن توجه دارد - روایات تفسیری است که روایات تفسیری می‌گوید از حلال و حرامتان از اهل بیت علیهم السلام بپرسید. بنابراین این طایفه به نظر ما دلالت می‌کند بر اینکه واجب است سوال از حرام و حلال از اهل بیت یعنی فحص واجب است و می‌تواند مقید حدیث رفع باشد.

طائفه چهارم روایاتی است که صریحاً دلالت می‌کند در شبهات حکمیه فحص و جستجو لازم است و اگر جستجو نکردی به خلاف افتادی عقاب می‌شوی روایات زیاد است از جمله روایت معتبر مسعده بن زیاد: «قَالَ سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ ع وَ قَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى قُلِّلِ الْحُجَّةَ الْبَالِغَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَبْدِي أَ كُنْتَ عَالِماً فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَهُ أَ فَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ وَ إِنْ قَالَ كُنْتُ جَاهِلاً قَالَ لَهُ أَ فَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ فَيُخَصِّمَهُ وَ ذَلِكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» [7]

اگر به مجرد عدم علم حکم مرفوع است چرا خداوند روز قیامت مخاصمه می‌کند با افراد که چرا یاد نگرفتی؟ لذا این روایات می‌تواند مخصص حدیث رفع باشد.

شهید صدر هم می‌فرماید که اشکالی نیست به اینکه این روایات بر مطلوب دلالت کند.

آخرین طریق که برای تقیید حدیث رفع بیان شده کلامی از **محقق خوئی** در کتاب **مصباح الاصول** جلد ۲ صفحه ۴۹۴ می‌باشد. [8]

نکته‌ای در این مطلب است که متعرض می‌شویم ایشان می‌فرمایند اگر قرینه عقلی ما را قبول نکنید ما تمسک می‌کنیم به روایات توقف و توضیحی دارند که اشاره می‌کنیم و بعد جمع بندی می‌کنیم.

[1] - جلسه 37 - مسلسل 252 - یکشنبه - 21/09/1400

[2] - مصباح الاصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج 1 ؛ ص 570: «الثالث: دعوى انصراف الأدلة إلى ما بعد الفحص بحكم العقل بوجوب الفحص، و عدم جواز الرجوع إلى البراءة قبله، فإنه كما يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان كذلك يحكم بوجوب الفحص عن أحكام المولى من باب وجوب دفع الضرر المحتمل. و بالجملة: فكما أنه على المولى إبلاغ أحكامه إلى عبده، و بيان مراداته لهم جرياً على وظيفة المولوية، فكذلك يجب على العبد الفحص عن أحكام المولى جرياً على وظيفة

العبودية، إذ لا يجب على المولى إلا بيان أحكامه على النحو المتعارف، من أن يجعلها في معرض الوصول، و أما فعلية الوصول و البحث عنها فهي من وظائف العبد. فهذا الحكم العقلي بمنزلة القرينة المثصلة المانعة عن انعقاد الظهور في إطلاقات أدلة البراءة، فهي مختصة من أول الأمر بما بعد الفحص في الشبهات الحكمية. و هذا الوجه ممّا لا بأس به».

[3] - بحوث في علم الأصول ؛ ج5 ؛ ص406: «و هذه الطائفة لا إشكال في دلالتها على لزوم طلب العلم إلا ان حملها على مجرد الاطلاع على الأحكام للزومية الواقعية الداخلة في محل الابتلاء و الذي هو معنى وجوب الفحص خلاف الظاهر و انما الظاهر منها الحث على لزوم تحصيل الثقافة الإسلامية التي كان يعبر عنها وقتئذ بالعلم بقول مطلق، و هذا المعنى من العلم لا يفرق فيه بين الأحكام الداخلة في محل ابتلاء الشخص و غيرها و لا يشمل هذا العلم مجرد التقليد و السؤال عن الفتوى و لا المعرفة البسيطة فان العلم لغة و إن كان بمعنى الانكشاف و لكن بحسب المصطلح العرفي السائد اجتماعيا منذ عصر الأئمة و إلى يومنا هذا يطلق على مرتبة مخصوصة و معمقة من المعرفة و ليس كل انكشاف علما فتكون هذه الروايات ظاهرة في إرادة هذا المعنى من طلب العلم، و يؤيد ذلك القرائن المنتشرة في متونها حيث ورد في بعضها المقارنة بين حال العالم و الجاهل، و ذكر في بعضها فوائد العلم و شأن العالم و جلالته و ان العلم يؤنس الإنسان في وحشته و غربته و هو السلاح على الأعداء و الزين على الأخلاء إلى غير ذلك و هذا كله انما يناسب المعنى الذي ذكرناه و هي و إن كانت ظاهرة في لزوم ذلك على كل مسلم إلا انه بقرينة ما دل على سقوطه بقيام من به الكفاية به في كل زمان و بمثل آية النفر من الأدلة الدالة على عدم وجوب ذلك على كل الناس عينا بل كفاية تحمل هذه الطائفة على الوجوب الكفائي».

[4] - سورة توبه، آية 122.

[5] - سورة نحل، آية 43.

[6] - بحوث في علم الأصول ؛ ج5 ؛ ص408: «الإنصاف ان هذه الطائفة أيضا أجنبية عن محل الكلام لأنها ناظرة إلى نفي مرجعية المصادر الأخرى للعلم غير أهل البيت عليهم السلام و لو أغمض عن هذا فلا بأس بإطلاقها للسؤال عن آرائهم و أحكامهم الواصلة من خلال الأحاديث المنقولة عنهم و السؤال عن الفقهاء و أصحابهم الذين يفصحون عن رأيهم فتعم غير زمانهم أيضا».

[7] - الأمالي (للمفيد) ؛ النص ؛ ص227: «قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو الْقَاسِمِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْجَمْعِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ ع وَ قَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَبْدِي أَ كُنْتَ عَالِمًا فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَهُ أَ فَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ وَ إِنْ قَالَ كُنْتُ جَاهِلًا قَالَ لَهُ أَ فَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ فَيُخْصِمَهُ وَ ذَلِكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ».

[8] - مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج1 ؛ ص571:«الخامس: الأخبار الدالة على وجوب التوقف، و قد تقدّم ذكر جملة منها في مبحث البراءة. و النسبة بينها و بين أخبار البراءة و إن كانت هي التباين، لدلالة أخبار البراءة باطلاقها على البراءة مطلقاً قبل الفحص و بعده، و كذا جملة من أخبار التوقف تدل على وجوب التوقف مطلقاً، إلا أن مورد جملة من أخبار التوقف هي الشبهة قبل الفحص، كقوله (عليه السلام): «فأرجئه حتى تلقى إمامك» أي يجب عليك التوقف حتى تلقى إمامك فتتفحص و تسأله، فنسبتها إلى أخبار البراءة هي الخصوص المطلق، فتخصص أخبار البراءة بما بعد الفحص، و بعد هذا التخصيص تكون النسبة بين أخبار البراءة و بين بقية أخبار التوقف الدالة على وجوب التوقف مطلقاً أيضاً هو العموم المطلق، فتخصص أخبار التوقف بما قبل الفحص، كما هو الشأن في جميع المتعارضين، فأنه تلاحظ النسبة بينهما بعد ورود التخصيص في أحدهما أو في كليهما من الخارج.

و لا تلاحظ النسبة بينهما في أنفسهما مع قطع النظر عن ورود التخصيص الخارجي على ما هو مذكور في محله. هذا بناءً على الاغماض عما ذكرناه من كون أخبار البراءة مختصة بما بعد الفحص لأجل قرينة عقلية، وإلا فلا نحتاج إلى تخصيص أدلة البراءة ببعض أخبار التوقف، بل هي بنفسها مختصة لأجل القرينة العقلية على ما تقدّم بيانه».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

بیان پنجم برای تقييد حديث رفع: بیان دوم محقق خوئی

بیان پنجم برای تقييد حديث رفع به بعد از فحص، بیانی است که محقق خوئی دارند که ذکر و نقد آن از جهاتی مفید است. ایشان می‌فرمایند اگر قرینه لبی و عقلی را کسی قبول نکند ما به بیان دیگر یک مقید لفظی برای حديث رفع تصویر می‌کنیم و آن مقید تمسک به بعضی از اخبار توقف است بیان مدعایشان ضمن اشاره به دو نکته میسر است.

نکته اول: ایشان می‌فرمایند در نگاه اولی به این حديث رفع و اخبار توقف تباین کلی است، حديث رفع می‌گوید جستجو لازم نیست وقتی ندانستی حکم مرتفع است مطلقاً چه قبل از فحص چه بعد از فحص، اخبار توقف می‌گوید «قف عند الشبهة» در شبهات توقف کن و احتیاط کن چه قبل از فحص و چه بعد از فحص در نگاه اولی بین حديث رفع و اخبار توقف تباین کلی است.

نکته دوم: می‌فرمایند لکن با یک ملاحظه یک انقلاب نسبت درست می‌شود با یک توضیحی ثابت می‌کنیم رابطه بین حديث رفع و اخبار توقف می‌شود عام و خاص مطلق و اخبار توقف حديث رفع را تقييد می‌کند و نتیجه این می‌شود که در «مالایعلمون» حکم مرتفع است مگر قبل از فحص که قبل از فحص حکم مرتفع نیست. چگونه انقلاب نسبت می‌شود؟

ایشان می‌فرمایند اخبار توقف دو تا لسان دارد: قسمتی از اخبار توقف می‌گوید «قف عند الشبهة» هیچ قیدی ندارد ولی یک لسان داریم در اخبار توقف می‌گوید «فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ» صبر کن و توقف کن تا به امامت برسی، یعنی چه تا به امام برسی؟ یعنی اگر وصول به امام و حجت ممکن باشد آنجا برو پیرس و الا «حتى تلقى امامك» یعنی برو به صورت امام را ببین روشن است که این نیست یعنی برو از امام پیرس. بنابراین قسمتی از اخبار توقف مفادش این است اگر دسترسی به امام و حجت داری جستجو کن و سوال کن.

ایشان می‌فرمایند این دو دسته اخبار توقف یکدیگر را تخصیص نمی‌زنند چون هر دو مثبتین هستند ولی این قسم اخبار توقف حديث رفع را تقييد می‌کند حديث رفع می‌گوید «رفع ما لا يعلمون» مگر اینکه دسترسی به حجت داشته باشی دسترسی به دلیل داشته باشی امام هم یعنی حجت یعنی دلیل، لذا اگر دسترسی به حجت داری رفع نشده است تکلیف بلکه باید از حجت پیرسی.

پس محقق خوئی می‌فرمایند نتیجه این شد که «رفع ما لا يعلمون» الا زمانی که دسترسی به حجت دارید آنجا برو جستجو کن، حجت هم یعنی دلیل. بعد نتیجه می‌گیرند قسمت دوم اخبار توقف مقید حديث رفع می‌شود بعد نتیجه می‌گیریم جستجو واجب است و قبل از جستجو تکلیف مرتفع نیست.

عرض می‌کنیم این نگاه محقق خوئی از جهات مختلف بناءً و مبناء دارای مناقشه است.

اشکال اول: که اشکال مبنایی است ما در بررسی اخبار احتیاط و ادله اخباریین بر احتیاط روایات احتیاط را به چند دسته تقسیم کردیم طایفه چهارم روایات «قف عند الشبهة» [2] بود آنجا (تاریخ 9 آذر 1398) ابتدا سه کلمه را تحلیل کردیم، شبهه، وقوف و اقتحام و نتیجه گرفتیم در آن روایات شبهه به معنای شک نیست شک در حکم شرعی بلکه مشتبه شدن امر و

مزج شدن بین حق و باطل است اصلاً مربوط به چیز دیگری است و ربطی به شک در حکم شرعی ندارد.

اشکال دوم: بر فرض که بپذیریم که روایات «قف عند الشبهة» مربوط می شود به احکام شرعی، توقف کنید در شک در تکلیف، شک در احکام شرعی ولی خود محقق خوئی در مباحث احتیاط رابطه بین ادله برائت - حدیث رفع - و اخبار «قف عند الشبهة» را رابطه تعارض نمی دانستند که اینجا تاکید دارند تعارض است بلکه آنجا گفتند رابطه ورود است حدیث رفع وارد بر روایات توقف است نه تباین کلی مصباح الاصول جلد 1 صفحه ۲۹۹ را مراجعه کنید [3]. ایشان می گویند «قف عند الشبهة» یعنی اگر شی ای مشتبّه شد یعنی نه حکم ظاهری اش معلوم بود و نه حکم واقعی آن معلوم باشد آنجا باید احتیاط کنی، بعد می فرمودند ادله برائت از جمله حدیث رفع مضمونش این است در مشتبّه حلیت ظاهری است، حکم ظاهری حلیت است. حدیث رفع می گوید در مشتبّه حکم ظاهری حلیت است، «قف عند الشبهة» می گوید وقت شبهه احتیاط کن و اینجا شبهه نداریم حکم ظاهری معلوم است لذا حدیث رفع وارد یا حاکم بر ادله توقف است، چگونه اینجا می گویند تباین کلی است اینکه خلاف آن گفته شما شد. عبارت محقق خوئی: «لأن أدلة الترخيص تخرجه عن عنوان المشتبّه، و تدرجه في معلوم الحلیة».

اشکال سوم: شما که تعارض فرض کردید و فرمودید بین روایات «قف عند الشبهة» با حدیث رفع تعارض است، تعارض در صورتی است که هر دو حکم مولوی باشد «قف عند الشبهة» وجوب مولوی، «رفع ما لا يعلمون» حکم مولوی در عرض واحد هستند تا بشوند تعارض، اما جالب است شما احادیث «قف عند الشبهة» را حکم مولوی نمی دانید می گویند حکم ارشادی است به قرینه ذیلش «فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الإفتحام في الهلكة» شما می گویند ذیل اشاره به یک حکم عقلی است که توقف در شبهات بهتر از این است که انسان در هلاکت بیفتد این حکم عقلی است پس «قف عند الشبهة» ارشاد به حکم عقل است این حکم عقل هم اینجا تعلیقی می شود وقتی حکم عقل تعلیقی شد حدیث رفع بر همه اینها مقدم است.

اشکال چهارم: اخبار توقف به لسان «حتى تلقى امامك» که شما اینها را مقید حدیث رفع دانستید ما در گذشته بررسی کرده ایم این لسان دو گروه هستند یک گروه از اینها مربوط به شبهات موضوعی است مثل احادیث صید و امثال اینها که شما خودتون این اخبار توقف را در شبهات موضوعی حمل کردید بر رجحان احتیاط نه لزوم احتیاط بعد چگونه می تواند مقید حدیث رفع باشد؟

یک روایت داریم مقبوله عمر بن حنظله «فأرجه حتى تلقى إمامك» [4] بحث کردیم ربطی به شبهات حکمی ندارد شما هم قبول دارید پس سوال ما این است کدام حدیث توقف - «فأرجه حتى تلقى إمامك» - می تواند مقید حدیث رفع باشد و انقلاب نسبت درست کند؟ همچنین حدیثی نداریم.

نتیجه: این بیان پنجم که محقق خوئی برای تقیید حدیث رفع بیان کردند قابل تصویر نمی باشد.

بیان ششم: تمسک به اجماع است برای تقیید حدیث رفع بعضی گفته اند اجماع داریم قبل از فحص برائت جاری نیست اجماع می شود مقید برای سنت.

محقق خوئی اشکال می کنند و می فرمایند «و المحصل منه غير حاصل و المنقول منه غير حجه» اجماع محصل نداریم اجماع منقول هم حجت نیست.

عرض ما این است که اجماع در مسئله قابل انکار نیست همه علماء چه اخباری چه اصولی بدون شبهه قائلند قبل از فحص برائت نمی شود جاری کرد لکن مشکل این است که اجماع مدرکی است اخباری می گویند فحص لازم است تمسک می کند به «قف عند الشبهة»، اصولیین می گویند فحص لازم است یا به دلیل عقلی تمسک می کنند یا به ارتکاز عقلایی تمسک می کنند یا به اخبار طلب علم و تفقه تمسک می کنند مهم این است که این اجماع مدرکی است و اجماع مدرکی اجماع تعبدی نیست که بتواند مقید سنت باشد.

تا اینجا نتیجه این شد ما قبول داریم شرط براءت شرعی و جریان آن فحص است این مسلم است.

سوال شد اطلاق حدیث رفع که اسمی از فحص نمی‌برد که براءت شرعی جاری شود هر چند قبل از فحص، ما اشاره کردیم بیانات مختلفی برای فحص بیان شده است دو بیانش مورد قبول است یکی قرینه عقلی داریم که حدیث رفع اطلاق ندارد بیانی داشتند بعضی که ارتکاز عقلایی بود ما نپذیرفتیم گفتیم اگر فحص لازم نباشد نتیجه‌اش لغو ارسال رسل و انزال کتب است.

بیان دوم اگر اطلاق حدیث رفع را قبول کنیم بعضی از ادله مقیده داریم مثل آیه ذکر، مثل روایات طلب علم، مثل روایات طلب تفقه و امثال اینها و روایات هلا تعلم که می‌گوید قبل از فحص حق اجرای براءت نداری.

بنابراین اجرای براءت شرعی شرطش وجوب فحص است.[5]

نسبت به کیفیت فحص چند نکته بسیار مهم است که در فقه ثمرات زیادی دارد وارد می‌شویم و یکی یکی بررسی می‌کنیم. که خواهد آمد.

[1] - جلسه 38 - مسلسل 253 - دوشنبه - 22/09/1400

[2] - مثل این روایت: وسائل الشیعة؛ ج 20، ص: 258- «25573-2- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ ع أَنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ: لَا تُجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبْهَةِ (وَ قِفُوا عِنْدَ الشُّبْهَةِ) - يَقُولُ إِذَا بَلَغَكَ أَنَّكَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبَنِهَا - وَ أَنَّهَا لَكَ مَحْرَمٌ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ - فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ».

[3] - مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج 1، ص: 346 «(الوجه الأول)- ان المذكور فيها هو عنوان الشبهة، و هو ظاهر فيما يكون الأمر فيه ملتبساً بقول مطلق، فلا يعم ما علم فيه الترخيص الظاهري، لأن أدلة الترخيص تخرجه عن عنوان المشتبه، و تدرجه في معلوم الحلية. و يدل على ما ذكرناه من اختصاص الشبهة بغير ما علم فيه الترخيص ظاهراً، انه لا إشكال و لا خلاف في عدم وجوب التوقف في الشبهات الموضوعية، بل في الشبهة الحكمية الوجوبية بعد الفحص، فلو لا ان أدلة الترخيص أخرجتها عن عنوان الشبهة، لزم التخصيص في اخبار التوقف، و لسانها آب عن التخصيص و كيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله عليه السلام: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة)؟».

[4] - الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج 1، ص: 67.

[5] - در دوره قبل اصول استاد حفظه الله یک طریق و بیان هفتمی را هم مطرح کرده‌اند که فرمودند اضافه کنیم: تاریخ اول آذر 1388 - طریق هفتم: وجود علم اجمالی

برخی از محققین گفته‌اند علم اجمالی موجود است که این علم اجمالی مانع از اطلاق حدیث رفع می‌شود.

توضیح مطلب

ما اجمالاً علم داریم به اینکه احکام الزامیه‌ای متوجه ماست. چون علم اجمالی داریم در هر شبهه بدویه‌ای قبل از فحص اگر براءت جاری کنیم با این علم اجمالی مخالفت کرده‌ایم. ممکن است همین موردی که ما براءت جاری می‌کنیم حکم الزامی داشته باشد. لذا علم اجمالی مانع از جریان براءت قبل از فحص است.

اشکال محقق خراسانی

اگر علم اجمالی اطلاق حدیث رفع را می‌خواهد محدود کند و به خاطر علم اجمالی قبل از فحص نمی‌توانیم به حدیث رفع عمل کنیم لازمه اش این است که اگر فقیه در کتب معتبر جستجو کرد و به مقدار معتناهی به احکام شرعی رسید علم اجمالی‌ش منحل شود و بعد از انحلال علم اجمالی در سایر شبهات بدوی قبل از فحص بتواند برائت جاری کند.

محقق نائینی از این ایراد محقق خراسانی جواب داده است. محقق خوئی در مصباح الصول 2/491 به کلام محقق نائینی سه اشکال کرده است و نظر محقق خراسانی را زنده کرده است که علم اجمالی مانعیت مطلق از اجرای برائت قبل از فحص نمی‌تواند داشته باشد. ما هم اشکال محقق خراسانی را وارد می‌دانیم لذا این طریق هفتم از جمیع موارد نمی‌تواند مانع از تمسک حدیث رفع باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض شد پس از اینکه اثبات شد در اجرای برائت عقلی و برائت نقلی فحص و جستجو لازم است نکاتی باید مورد بررسی قرار بگیرد.

نکته اول: شبهه‌ای نیست در این که در شبهات حکمی جستجو قبل از اجرای برائت لازم است. آیا در شبهات موضوعی فحص و جستجو لازم است یا نه قبل از فحص می‌شود برائت جاری کرد؟

مثلاً نمی‌داند صوتی که دارد می‌شنود غناست یا نه؟ آیا باید برود جستجو کند و بعد برائت جاری کند یا نه؟ نمی‌داند تصویری که برای او هدیه آوردند آیا نماد نخله فاسد هست یا نه؟ آیا در این شبهه موضوعی هم باید فحص کند یا نه بدون فحص می‌تواند برائت جاری کند؟ توضیح این بحث ذیل نکات خواهد آمد.

نکته دوم: این است که فحص و جستجو برای وصول به دلیل یا بیان شرعی چه مقدار لازم است؟

در مباحث اجتهاد و تقلید هم اشاراتی کردیم اینجا به صورت مختصر اشاره می‌کنیم، بما اینکه عصر تشریع و قانون‌گذاری یا ابلاغ قوانین از بعثت نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم تا نهایت غیبت صغری است - در این زمان ممتد - و کثیری از احکام یا مستقلاً یا در پاسخ به سؤالات به مردم اعلام شده است در این بازه زمانی، و از آن طرف روایاتی می‌گوید «لاینبغی التشکیک فی ما یودی عنها ثقات» [2] روش گفته ثقات از قول پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام روش مورد توجهی است در ابلاغ تشریعات و قوانین لذا باید مجموعه روایاتی که در عصر تشریع ثقات به ما منتقل کرده‌اند مورد توجه قرار بگیرد.

و بما اینکه در خود عصر تشریع اصحاب روایات را تبویب می‌کردند بسیاری از روات را در رجال نجاشی و سائر کتب رجالی ببینید، کتاب خمس و کتاب صلاة و کتاب زکات دارند، همین تبویب در اصول اربعماه رعایت شده بود بعد در کتب اربعه و با روش بهتری در وسائل الشیعه همین تبویب صورت گرفته است و کتبی مثل جامع احادیث شیعه از محقق بروجردی و مستدرک الوسائل.

فقیه اگر نسبت به حکم یک موضوع دچار تردید است باید در این مجموعه تورق کند تا ببیند آیا از این روایات می‌تواند حکم و بیانی برای موردی که نسبت به آن مورد مشکوک است پیدا کند یا نه؟ لذا هر دایره و هر محدوده‌ای را احتمال عقلایی می‌دهد فقیه که خبر ثقة در آن محدوده باشد یا احتمال عقلایی می‌دهد که ممکن است روایات مختلف را در این محدوده جمع کند تبدیل به یک خبر متواتر بشود تا حجت شود، آن محدوده را باید مورد مطالعه قرار می‌دهد تا اطمینان عرفی پیدا کند که چنین روایتی وجود ندارد و چنین دلیلی نیست پس از اطمینان عرفی می‌تواند برائت جاری کند.

دو تا مطلب اینجا مورد توجه قرار بگیرد:

مطلب اول: در برخی از کتب روایی مثل *وسائل الشیعه* دأب و روش *شیخ حر عاملی* بر تقطیع روایات است ایشان با اجتهاد خودشان گاهی یک روایت را که نگاه می‌کند، می‌بیند سه تا حکم مختلف بیان شده حج و خمس و زکات مثلاً، روایت را تقطیع می‌کنند با اجتهاد خودشان در موارد مختلف می‌آورند. حتماً فقیه در روایات تقطیع شده باید به اصل منبع یا به *جامع احادیث شیعه* مراجعه کند تمام روایت را ببیند. چرا؟ چون موارد مختلفی داریم که در ذیل یک روایت قرینه‌ای داریم بر صدر روایت یا در صدر روایت نکته‌ای است که قرینه می‌شود بر ذیل روایت.

بحث مفصلی در بحث اجاره داشتیم و نظریه‌ای را از *شهید صدر* مطرح کردیم تمام آن نظریه مبتنی بود بر روایتی که دو کلمه ذیل آن روایت را *شیخ حر عاملی* تقطیع کرده بود «*اما الضیاع فلا*» اما *شهید صدر* به تقطیع توجه نکرده بودند. که همین جمله کوتاه قرینه بود بر صدر روایت که روایت در مقام بیان مطلب دیگری بود.

لذا حتماً فقیه کسی که در مقام بررسی و فحص و بیان و جستجو است روایات تقطیع شده را کامل ببیند و توجه داشته باشد ممکن است قرائنی مفقود شده باشد.

همین جا اشاره کنیم کار مختلف در فقه ما را به این نتیجه رسانده که فقیه نباید به فحص و جستجوی دیگران اطمینان پیدا کند یکی از نکات مهم است. موارد مختلفی را انسان مشاهده می‌کند گاهی ادعا می‌شود نص خاص نداریم باید به اصول عملی مراجعه کرد انسان می‌بیند از یک نص غفلت شده است.

فردی مثل *صاحب عروه* که واقعاً آدم عجیبی است در تسلط بر فقه، می‌گوید «*شدت منزری و قرأت جواهر الکلام من اوله الی اخره سبع مرات*» در بحث نکاح آیا نکاح سفیه بدون اذن ولی جایز است یا جایز نیست؟ قیل به عدم جواز. یک کسی یک دلیلی می‌آورد که *صاحب عروه* در آن دلیل شبهه دارد و دلیل آن قیل این است سفیه نه فقط در اموال بلکه در مطلق تصرفات مالی محجور است. آن قیل می‌گوید که تقدیم بضع به دیگری یک تصرف مالی است که در مقابلش مهر است و سفیه در مطلق تصرفات مالی ممنوع است لذا اذن ولی می‌خواهد. *صاحب عروه* در این مورد تامل دارد و قبول نمی‌کند در حالی که نیاز به این تمحلات نیست نص خاص داریم در *وسائل الشیعه* که معتبر هم است که سفیه بدون اذن ولی نمی‌تواند نکاح کند. پس به فحص دیگران فقیه نمی‌تواند اعتماد کند خودش باید جستجو کند.

مطلب دوم: به خاطر اینکه شیعه و اهل سنت در عصر تشریع با هم زندگی می‌کردند بلکه در یک خانواده پیرو مذهب اهل بیت علیهم السلام داشتیم و پیرو مکتب خلفا داشتیم لذا در سؤال و جوابهای احکام فقهی و شرعی خیلی از اوقات سؤال و جوابها در محور اصطلاحات خاص اهل سنت است لذا فقهی که می‌خواهد روایات را بفهمد تا ببیند بیانی بر این معنا هست یا نه حتماً باید آشنایی با تفکرات فقهی مکتب خلفا در عصر نص داشته باشد و این معنای کلام *محقق بروجردی* است که گاهی از ایشان نقل می‌شود که فقه ما حاشیه بر فقه اهل سنت است یا روایات ما حاشیه بر روایات آنهاست، معنایش آنگونه که بعضی فهمیده‌اند نیست که آنها اصل هستند و ما فرع هستیم، اینها اعوجاج در سلیقه دارند، مقصود محقق بروجردی این است که چون در آن اطار این گفته شده است ما در اصطلاحات و تعبیرات حتماً باید نگاه به فقه مکتب خلفا در عصر نص مراجعه داشته باشیم.

مثال: «*اجاره الارض باکثر*» بحث طویل الذیلی است دو طایفه روایات متعارض داریم، چگونه تعارض را برطرف کنیم؟

مشهور یک وجه جمعی داشتند که بحث کردیم، *شهید صدر* در کتاب اقتصادنا بر اساس نگاه به این روایات نظریه اقتصادی مطرح می‌کنند. شاگرد محقق ایشان می‌گویند این روایات تعارض می‌کند و تساقط می‌کنند.

ما یک تحلیلی ارائه دادیم و گفتیم یک طائفه از این روایات هر چند کلمه یوآجر در آن آمده است ولی مربوط به مزارعه است و ربطی به اجاره ندارد، به چه دلیل؟ این کلمه را در فقه مکتب خلفا در عصر نص توضیح دادیم و قرائن مختلفی را اقامه کردیم که این کلمه با این صدر و ذیل مربوط به اجاره نیست و مربوط به مزارعه است، تعارض برطرف شد، روشن شد یک طائفه مربوط به اجاره است و یک طائفه مربوط به مزارعه است تعارضی نیست.[3]

موارد مختلفی داریم روایتی از حضرت امیر علیه السلام روایت معتبری نقل می‌شود «إِنَّمَا الْغُسْلُ مِنَ الْمَاءِ الْأَكْبَرِ» [4] غسل در خروج منی است، لذا بحث می‌شود آیا مباشرت بدون خروج منی آیا غسل جنابت دارد یا نه؟ بعضی به این روایت تمسک می‌کنند می‌گویند لازم غسل نیست در حالی که در مقابل روایت معتبر داریم غسل لازم است. وقتی به مکتب خلفا مراجعه می‌کنیم این حصر، حصر اضافی است یک بحث پر دامنه بین مکتب خلفا و مکتب اهل بیت علیهم السلام مطرح بوده است که آیا در ودی و وزی و مذی غسل لازم است یا نه؟ مکتب خلفا می‌گویند در مطلق این میاه غسل لازم است. حضرت امیر علیه السلام می‌فرمایند «إِنَّمَا الْغُسْلُ مِنَ الْمَاءِ الْأَكْبَرِ» در ودی و مذی غسل لازم نیست.

لذا فهم فقه مکتب خلفا در عصر نص بسیار کمک می‌کند به اینکه بتوانیم مقصود اصلی را از روایات بدست آوریم. دو نکته دیگر باقیمانده است که خواهد آمد.

[1] - جلسه 39 - مسلسل 254 - سه‌شنبه - 23/09/1400

[2] - وسائل الشیعة؛ ج 1، ص: 38 «61-22-5» مُحَمَّدُ بْنُ غَمَرٍ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْكُتَيْبِيُّ فِي كِتَابِ الرِّجَالِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ قُتَيْبَةَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْمَزَاغِيِّ قَالَ وَرَدَ تَوْقِيعٌ عَلَى الْقَاسِمِ بْنِ الْعَلَاءِ «6» وَ ذَكَرَ تَوْقِيعاً شَرِيفاً يَقُولُ فِيهِ- فَإِنَّهُ لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا- فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يُؤَدِّيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا- قَدْ عَرَفُوا بِأَنَّا تُقَاوِضُهُمْ سِرّاً- وَ نُحْمَلُهُمْ إِيَّاهُ إِلَيْهِمُ الْحَدِيثَ».

[3] - کتاب الاجاره استاد مروی- تاریخ 9 بهمن 1387 به بعد.

[4] - الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج 3، ص: 48 «1-48» مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَرَى فِي الْمَنَامِ حَتَّى يَجِدَ الشَّهْوَةَ فَهُوَ يَرَى أَنَّهُ قَدْ احْتَلَمَ فَإِذَا اسْتَيْقَظَ لَمْ يَرَ فِي تَوْبِهِ الْمَاءَ وَ لَا فِي جَسَدِهِ قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ الْغُسْلُ وَ قَالَ كَانَ عَلِيٌّ ع يَقُولُ إِنَّمَا الْغُسْلُ مِنَ الْمَاءِ الْأَكْبَرِ فَإِذَا رَأَى فِي مَنَامِهِ وَ لَمْ يَرَ الْمَاءَ الْأَكْبَرَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ غُسْلٌ».

