



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

## دلیل دوم: اخبار

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

دلیل اول بر اثبات برائت در شک در تکلیف آیات بود که گذشت.

### دلیل دوم: اخبار

به چند روایت تمسک شده است:

#### روایت اول: حدیث رفع

نسبت به حدیث رفع دو بحث سندی و دلالتی است.

#### بررسی سندی

صاحب مدارک و به تبع ایشان جمعی از محققان از جمله مرحوم خوئی به اعتبار سندی حدیث اشکال کرده‌اند هر چند در کلمات مرحوم خوئی فی الجمله اضطراب مشاهده می‌شود.

کلام مرحوم خوئی

در دراسات [2] و مصباح الأصول [3] در بحث برائت علی الظاهر حدیث رفع را صحیح می‌دانند چون تعبیر میکنند و منها الحدیث المروى فی الخصال بسند صحیح عن حریر عن ابی عبدالله علیه السالم قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم رفع عن امتی تسعه.

لکن در فقه در کتاب التنقیح [4] در حکم اوانی و ظروف در مسأله هجدهم که حکم اضطراب به وضو با آبی از ظرف طلا و نقره چیست؟ برای صحت وضو اضطرابی تمسک شده به حدیث رفع. مرحوم خوئی می‌فرمایند: هذه الرواية المروية عن التوحيد و الخصال و إن عبر عنها شيخنا الأنصاري «قده» بالصحيحة حيث قال: و منها المروي عن النبي صلی الله علیه و آله و سلم صحیح فی الخصال كما عن التوحيد ثم ساق الخبر. إلا أنها ضعيفة السند بأحمد بن محمد بن يحيى نعم هناك رواية أخرى صحيحة السند و متحدة المضمون مع الرواية المتقدمة في غير السهو و الحسد و الطيرة و الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة. و هي ما رواه احمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن إسماعيل الجعفي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: وضع عن هذه الأمة ست خصال: الخطاء و النسيان و ما استكروها عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا

پس این حدیث را در اصول تصحیح و در فقه تضعیف می‌کنند. لکن بعض معتمدینی که در دوره اخیر اصولشان شرکت داشته‌اند می‌گویند در دوره اخیر سند نوادر را هم تضعیف کردند به این بیان که فرموده‌اند احمد بن محمد بن عیسی از اصحاب امام هشتم امام جواد و امام هادی علیهم صلوات الله است یعنی از طبقه هفتم روایت است و اسماعیل بن عبدالرحمن از اصحاب امام صادق است در زمان حضرت هم از دنیا رفته است و از طبقه خامسه است و نمی‌تواند راوی طبقه سابعه بدون واسطه از طبقه خامسه نقل کند، لذا روایت نوادر هم سندش مقطوع است بنابراین قابل اعتبار نیست. که با این نگاه اخیرشان عملاً حدیث رفع که مهمترین حدیث دال بر برائت شرعی است معتبر نخواهد بود.

ابتدا باید از نظر سند این حدیث را بررسی کنیم ببینیم معتبر است یا نه و سپس به دلالت آن بپردازیم.

تحقیق در سند حدیث رفع

حدیث با این عبارت که رفع عن امتی تسعة به چند نقل در منابع شیعی وارد شده است.

نقل یکم: مرحوم شیخ کلینی

مرحوم شیخ کلینی در کافی شریف حدیث را اینگونه نقل فرموده‌اند [5] که عن حسین بن محمد بن محمد بن احمد بن النهدی رفعه عن ابی عبدالله علیه السلام. پس حدیث مرفوعه و مقطوعه و نامعتبر است.

نقل دوم: ابن شعبه حرّانی

ایشان در تحف العقول مرسلات و مسنداً الی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم حدیث را آورده‌اند. در فقه به مناسباتی اشاره کرده‌ایم که مرسلات تحف العقول تقریباً همه مرسل است و قابل اعتبار نیست و مطلب ایشان هم در مقدمه کتاب دلالت بر اعتبار مرسلات ابن شعبه ندارد لذا این نقل هم با ارسال از اعتبار خارج است.

نقل سوم: شیخ صدوق

ایشان در خصال مسنداً حدیث را نقل میکند حدثنا احمد بن محمد بن یحیی العطار قال حدثنا سعد بن عبدالله عن یعقوب بن یزید عن حماد بن عیسی عن حرّیز بن عبدالله عن ابی عبدالله علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم رفع عن امتی تسعة.

دو اشکال به نقل شیخ صدوق

در این سند دو اشکال مطرح شده:

اشکال اول: وجود حرّیز

روایات حرّیز عن ابی عبدالله علیه السلام که حدود دویست و خورده‌ای روایت است اینها مرسله و نامعتبراند زیرا مرحوم کشی نقل می‌کنند از یونس بن عبدالرحمن که إِنَّ حَرِيزًا لَمْ يَسْمَعْ مِنَ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا حَدِيثًا أَوْ حَدِيثَيْنِ، نتیجه این است که پس دویست و خورده‌ای حدیث همه مرسله خواهد بود که علی ما سمعنا بعض اعلام نجف مصرّ به این ارسال هستند. این اشکال را در مباحث فقه پاسخ دادیم.

اشکال دوم: وجود احمد بن محمد بن یحیی العطار

اگر از اشکال اول بگذریم روایت سند ثقه‌اند الا احمد بن محمد بن یحیی العطار که از مشایخ شیخ صدوق است و پدر ایشان محمد بن یحیی از مشایخ شیخ کلینی است و در کتب أربعة در سند حدود صد حدیث احمد بن محمد بن یحیی العطار آمده است و توثیق خاص ندارد مع ذلک جمعی از اعلام مانند مرحوم بروجردی قائل به وثاقت او هستند و برخی مانند صاحب

مدارک، محقق کاظمی در تکمله و مرحوم خوئی قائل به جهالت او هستند.

وجوه توثیق احمد بن محمد بن یحیی العطار

قائلین به وثاقت وجوهی را برای اثبات وثاقت او مطرح کرده‌اند:

وجه اول: شیخوخیت اجازه

احمد بن محمد بن یحیی از مشایخ اجازه است و شیخوخیت در اجازه اماره قوی بر وثاقت فرد است، شهید ثانی در درایه و رعایه، فرزند محقق ایشان در منتقى الجمان، وحید بهبهانی و مرحوم میرداماد قائل به این نظریه هستند، بلکه مانند محدث بحرانی صاحب حدائق می‌گویند شیخوخیت اجازه فی اعلی مراتب الوثاقه است.

عرض می‌کنیم:

ما در رجال اینگونه بررسی کردیم که شیخوخیت اجازه با صرف نظر از قرائن اماره وثاقت نیست لذا می‌بینیم عالم خبری مانند نجاشی بعض مشایخ اجازه را تضعیف میکند. حسن بن محمد بن یحیی حسین بن حمدان خصیمی با اینکه هر دو از مشایخ اجازه تلغکبری هستند اما توسط نجاشی تضعیف می‌شوند.

بله اگر شیخ اجازه بودن به حدی برسد که علماء زیادی از یک نفر طلب اجازه کنند به حدی که نشان دهد به شأن مجیز معنی هستند و بین مستجیزین افرادی باشند که مقید باشند به عدم نقل حدیث از غیر ثقه، در این صورت شیخوخیت اجازه اماره وثاقت است، و إلا به مجرد استجازه حدیث یکی دو نفر از یک فرد اثبات وثاقتش مشکل است.

پس شیخوخیت اجازه نمیتواند اماره وثاقت احمد بن محمد بن یحیی باشد.

وجه دوم: کلام ابن نوح

مرحوم نجاشی در شرح حال حسن بن سعید و حسین بن سعید آنگاه که می‌گوید 30 کتاب برای این دو راوی بوده است و کتب را می‌شمارد و می‌فرماید این کتب حسن و معمول بها عند الأصحاب است و طرق به این کتب را می‌فرماید کثیره است بعد می‌فرمایند من نامه‌ای نوشتم به أبو العباس احمد بن علی بن نوح سیرافی یکی از بزرگترین اساتید نجاشی و از علماء بزرگ و خبر رجال می‌گویند از ایشان تقاضا کردم اگر طریق به کتب ابن سعید دارد ذکر کند ابن نوح سیرافی در پاسخ نگاشتند که طرف به کتب ابنی سعید فراوان است و اما ما علیه اصحابنا و المعول علیه ما رواه عنهما احمد بن محمد بن عیسی.

مراجعه کنید رجال نجاشی در طریق دوم احمد بن محمد بن یحیی العطار آمده نتیجه گرفته شده که این دو طریق عند الاصحاب معول و معتمد است که در یکی از این دو طریق محمد بن احمد بن یحیی العطار است.

مرحوم خوئی به این وجه دو اشکال وارد کرده‌اند که خواهد آمد.

[1]. جلسه 11، مسلسل 781، شنبه، 98.01.17، بعد تعطیلات نوروز

[2]. دراسات في علم الأصول، ج3، ص: 231

[3]. مصباح الأصول، ج1، ص 257 و 298

[4]. التنقيح فی شرح العروة الوثقی، ج3، ص 344

[5]. کافی (دار الحديث)، ج 4، ص 289: الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ التَّهْدِي رَفَعَهُ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: وَضَعَ عَنْ أُمِّتِي تِسْعَ خِصَالٍ: الْخَطَأُ، وَالتَّسْيَانُ، وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ، وَ مَا لَا يُطِيقُونَ، وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَ مَا اسْتَكَرَّهَا عَلَيْهِ، وَ الطَّيْرَةُ «6»، وَ الْوَسْوَسةُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ، وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ يُظْهَرْ «7» بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ».

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

وجه دوم در اثبات وثاقت احمد بن محمد بن يحيى العطار اين بود كه ابن نوح استاد نجاشى دو طريق به كتب ابن سعيد ذكر مى‌كنند و مى‌فرمايند عليه المعول، در طريق دوم هم احمد بن محمد بن يحيى العطار است كه خود علامت اعتماد اصحاب به او است.

نقدى از مرحوم خوئى

مرحوم خوئى دو اشكال به اين وجه بيان مى‌كند و در نتيجه اين وجه را از اعتبار اسقاط مى‌كنند.

اشكال اول:

مى‌فرمايند اگر ابن نوح تنها يك طريق ذكر مى‌كرد و مى‌گفت هو المعتمد و در آن طريق احمد بن محمد بن يحيى بود مطلب را قبول مى‌كرديم، لكن ابن نوح دو طريق براى كتب ابني سعيد ذكر كرده، روات طريق اول مسلم الاعتبار است لذا شايد ابن نوح اعتماد خودش و اصحاب را به طريق اول مى‌دانسته و طريق دوم كه احمد بن محمد در آنها است به عنوان مؤيد ذكر شده است. لذا احراز نكرديم طريق دوم مورد اعتماد اصحاب و ابن نوح باشد.

اشكال دوم: ابتناء توثيقات قدما بر أصالة العدالة

مى‌فرمايند سلمنا كه كلام ابن نوح و اعتماد اصحاب شامل طريق دوم هم بشود اما مشكل ديگرى هست كه قدماء اصحاب معمولاً تعليل و تصحيحشان نسبت به أسناد و طرق، ممكن است مبتنى بر أصالة العدالة باشد به اين معنا كه قدماء اصحاب اگر راوى جزء اماميه باشد و قدح و تضعيفى راجع به او ذكر نشده باشد مى‌گويند اصل اين است كه آن راوى عادل است و ما مبنای أصالة العدالة را در روايت معتقد نيستيم لذا اگر هم ابن نوح و قدماء اين طريق را تصحيح كرده باشند ممكن است تصحيحشان مبتنى بر أصالة العدالة باشد لذا براى ما نتيجه اى ندارد.

ما قبل از اينكه از هر دو اشكال مدرسه نجف مرحوم خوئى پاسخ دهيم وجه سوم را هم براى توثيق احمد بن محمد بن يحيى را اشاره مى‌كنيم سپس مطلب را جمع‌بندي مى‌كنيم.

وجه سوم: تصحيح علامه حلى

گفته شده مرحوم علامه حلى دو طريق را كه احمد بن محمد بن يحيى در آن دو طريق وجود دارد تصحيح كرده است و تصحيح علامه علامت توثيق احمد بن محمد بن يحيى است. يكي طريق شيخ صدوق به عبدالرحمن بن حجاج و ديگرى طريق شيخ صدوق به ابن ابى يعفور است. احمد بن محمد بن يحيى در هر دو طريق است لذا علامه فرموده هر دو طريق ضعيف است.

مرحوم خوئى اينجا هم اشكالشان را تكرر كرده‌اند كه توثيقات علامه مبتنى بر أصالة العدالة است لذا توثيق ايشان هم قابل قبول نيست.

عرض مى‌كنيم: اشكال مرحوم خوئى وارد نيست

دو اشكال مرحوم خوئى به وجه دوم وارد نيست.

ظاهر کلام ابن نوح که در پاسخ نجاشی نوشته است که نجاشی سؤال می‌کند طریق معتقد به 30 کتاب ابن سعید چه طریقی است؟ ابن نوح می‌گوید ما هو المعول عند الأصحاب این دو طریق است و ظهور قوی دارد که هر دو طریق عند الأصحاب معتمد است، اینکه طریق اول معتقد و طریق دوم مؤید باشد عجیب است.

علی فرض اینکه تصحیح قدماء شامل طریق دوم شود تصحیحشان مبتنی بر أصالة العدالة است، مطلبی است که مرحوم خوئی در دهها بلکه صدها مورد وقتی تصحیحی از قدماء مانند ابن نوح، ابن ولید، شیخ صدوق، شیخ مفید و حتی علامه حلی مطرح می‌شود بلافاصله ادعا می‌کنند این تصحیحات برای ما مفید نیست چون مبتنی بر أصالة العدالة است. جالب است که در کتب فقهی و رجالی‌شان دلیلی هم بر این مدعا ارائه نمی‌کنند که به چه قرینه‌ای قدماء اگر راوی را بررسی می‌کردند و امامی بود که جرح ندارد می‌گفتند عادل است. فقط مرحوم خوئی نسبت به علامه حلی در کتاب الصلاة در باب سقوط نوافل در سفر که آیا نماز وتیره هم در سفر ساقط است یا نه، به مناسبت تصحیح سند یک روایت از سوی علامه حلی می‌فرمایند ما با تتبع در کلمات علامه حلی به این نتیجه رسیده‌ایم که تصحیحات علامه مبتنی بر أصالة العدالة است به این دلیل که علامه حلی در خلاصة الأقوال در شرح حال محمد بن اسماعیل بن سمکه می‌فرمایند ما ذكره في ترجمة أحمد بن إسماعيل بن سمكة حيث قال ما لفظه: لم ينص علماؤنا عليه بتعديل، و لم يرد فيه جرح، فالأقوى قبول روايته مع سلامتها عن المعارض. [2] ابن سمكة شيعه است جرح و تعديل ندارد پس أقوى این است که روایاتش قبول می‌شود اگر معارض نداشته باشد. مرحوم خوئی می‌فرمایند لامحاله قبول روایات ابن سمکه مبتنی بر أصالة العدالة است لذا هر جا علامه راوی را توثیق یا تعديل کرد ممکن است توثیقشان بر اساس أصالة العدالة باشد.

در مباحث فقهی به تفصیل توضیح دادیم به هیچ وجه قابل اثبات نیست که تصحیحات قدماء و مرحوم علامه حلی بر اساس أصالة العدالة باشد. خلاصه آن مطالب این است که:

اولاً: در تعریف عدالت مبانی مختلف است اگر کسی عدالت را چنین تعریف کند عدالت اسلام یا ایمان است با عدم ظهور فسق، ممکن است أصالة العدالة ای بشود و بگوید بالوجدان ایمان فرد محرز است و شک داریم فسقی از او ظاهر شده یا نه اصل عدم ظهور فسق است. ضم وجدان به اصل عدالت را ثابت می‌کند.

اما کسانی که عدالت را به عنوان ملکه نفسانی یا هیئة راسخة فی النفس تعریف می‌کنند که عدالت از مقوله کیف نفسانی است این ملکه نفسانی احتیاج به اثبات دارد لایعقل با یک أصل عدمی این ملکه نفسانی ثابت شود و جمعی از قدماء چنین‌اند که عدالت را ملکه نفسانی می‌دانند از جمله مرحوم علامه حلی تصریح می‌کنند العدالة ملکه حاصلة فی النفس هیئة قائمة بالنفس، چگونه می‌توانند با اصل عدمی این هیئت قائمه را ثابت کنند.

ثانیاً: در کلمات متقدمان هیچ شاهی بر اینکه تصحیح‌ها بر اساس أصالة العدالة است وجود ندارد چگونه ایشان أصالة العدالة را به ابن نوح و شیخ صدوق و امثال اینها نسبت می‌دهند.

قرائنی داریم که علامه أصالة العدالة ای نیست. مثلاً در ترجمه زید زراد و زید نرسی علامه می‌فرمایند و لما لم أجد لأصحابنا تعديلاً لهما و لاطعننا فيهما توقفت عن قبول روايتهما. این دو زید مسلماً از روات شیعیه‌اند اما مرحوم علامه می‌گوید چون اصحاب ما نه تعديل کرده‌اند این دو را نه طعنی در این دو دارند من توقف می‌کنم از قبول روایت این دو. اگر علامه أصالة

العدالة ای است اینجا از مصادیق بارز اجراء این اصل است.

سفیان بن مصعب عبدی که از شعراء مدافع اهل بیت است روایتی هم داریم که علّموا اولادکم اشعار العبدی مرحوم علامه می‌فرماید نه جرح دارد و نه تعدیل و لم یثبت عندی عدالة الرجل و لاجرحه و نحن فیه من المتوقّفين.

یا موارد دیگری که راوی مسلما امامی است و جرح ندارد علامه حکم به توقف میکند. پس اگر در ابن سمکه حکم به تعدیل کرده نه از باب اصالۃ العدالة بلکه قرائن دیگر بر توثیق داشته اند.

پس اینکه مرحوم خوئی ادعا میکنند تصحیحات قدماء مبتنی بر اصالۃ العدالة است و همچنین علامه حلی ما هیچ دلیلی بر اینکه تصحیحات آنان مبتنی بر اصالۃ العدالة باشد نداریم.

بله ما تصحیح و توثیق خصوص علامه حلی را به عنوان توثیق تعبّدی نمی‌پذیریم و مانند توثیق شیخ و نجاشی نمی‌دانیم اما به جهت دیگر. جهتش این است که غیر از اصول خمسہ رجالیہ که دست ما هم هست منابع توثیقی و رجالی غیر از اینها در دست علامه حلی بسیار محدود بوده است فرض کنید رجال ابن عقده مثلا و در مواضعی از خلاصه به این توثیقات اضافی که در غیر اصول خمسہ است علامه تصریح دارند لذا توثیقاتی را که علامه بدون منبع ذکر میکنند مخصوصا در تصحیح طرق من المظنون قویا که این تصحیحات ناشی از حدس و اجتهاد مرحوم علامه است نه اعتماد به کتب متقدمان. لذا اگر به تصحیح علامه اعتماد نمی‌کنیم از این جهت است نه از باب اصالۃ العدالة ای بودن علامه.

به نظر ما سند حدیث رفع معتبر است

در جمع بندی نسبت به سند خصال و توثیق صدوق که احمد بن محمد بن یحیی العطار در این سند است به نظر ما سند معتبر و احمد بن محمد بن یحیی العطار ثقه است.

[1]. جلسه 12، مسلسل 782، یکشنبه، 98.01.18.

[2]. موسوعه مرحوم خوئی، ج 11، ص 53

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

إثبات وثاقت احمد بن محمد بن یحیی العطار

جمع بندی نسبت به وثاقت احمد بن محمد بن یحیی العطار می‌توان گفت دو دلیل و قرائنی بر وثاقت او هست.

دلیل اول: کلام ابن نوح

اولین دلیل کلام ابن نوح بود که بررسی شد و اشکالات مرحوم خوئی را بر این دلیل پاسخ دادیم.

دلیل دوم: اعتماد مرحوم نجاشی

دومین دلیل نیاز به یک توضیح دارد.

توضیح این است که مرحوم نجاشی که دقیق‌ترین عالم رجالی شیعه است، وقتی طرّقشان به کتب اصحاب را ذکر می‌کند در بعض طرق می‌گوید هذا طریقٌ مُظَلَمٌ، مانند طریق به محمد بن حسن بن شَمُون و در بعض طرق می‌گوید هذا طریقٌ مصرئٌ فیه اضطراب مانند طریق به کتاب عیسی بن مستفاد، در بعض طرق می‌گوید راوی‌ای در این طریق است که مجهول است مثلا در

طریق سعید بن جناح میگوید عوف ابن عبدالله است که مجهول است. ایشان در کتاب رجال در طرقی که به کتب اصحاب ذکر می‌کند در حد اقل 127 طریق به کتب روات احمد بن محمد بن یحیی العطار است، البته این احصاء با جعبه جادویی نبوده، شما بررسی کنید ببینید بیشتر از 127 یا 129 مورد پیدا می‌کنید یا نه.

مرحوم نجاشی با آن همه دقت در طرق، واسطه بین او و احمد بن محمد بن یحیی یک نفر است و احمد بن محمد بن یحیی استاد اساتید نجاشی است که در قسط وافی از این کتب ما قرینه داریم طرق دیگر هم موجود است غیر از این طرقی که به احمد بن محمد بن یحیی منتهی می‌شود، مثل نجاشی در 127 طریق او به کتب احمد بن محمد بن یحیی وارد شود و وثاقتش برای نجاشی ثابت نشده باشد قابل قبول نیست. لذا به نظر ما این دو دلیل کاملاً دال بر وثاقت احمد بن محمد بن یحیی العطار خواهد بود.

قرائنی مانند ترصی شیخ صدوق نسبت به ایشان، شیخ اجازه بودن و تصحیح علامه هم اگر ضمیمه شود شبهه‌ای در وثاقت او پیدا نمی‌کند.

نقد نظریه شهید صدر (تعویض اسناد)

با این بیان نوبت به طریقی که شهید صدر و بعضی از تلامذه ایشان برای اثبات صحت حدیث خصال مشی کرده‌اند نوبت به آن بیان نمی‌رسد. شهید صدر و بعض تلامذه‌شان با نظریه تعویض در سند خواسته‌اند این سند را تبدیل کنند به سندی که در آن احمد بن محمد بن یحیی وجود ندارد و با آن بیان صحت را ثابت کنند، ما یک جا اشاره کرده‌ایم و مقداری توضیح دادیم، توضیح بیشتر آن در مناسبتش در فقه باید مطرح شود که نظریه تعویض در سند هر چند یک جا مدرسه نجف مرحوم خوئی و بعض تلامذه‌شان مانند مرحوم تبریزی اشاره میکنند و شهید صدر هم بیان می‌کنند نظریه تعویض اسناد فی الجمله اشکالاتی دارد که در جای خودش بیان خواهیم کرد.

نتیجه: به نظر ما حدیث رفع به سند خصال معتبر است.

عدم اعتبار نقل نوادر الحکمه

اما سند حدیث طبق نقل نوادر الحکمة که اشاره کردیم مرحوم خوئی در فقه یک جا به آن اعتماد کرده‌اند سپس در دوره اخیر اصولشان اشکال کرده‌اند، اشکال مرحوم خوئی وارد است که احمد بن محمد بن عیسی از طبقه سابعه است و اسماعیل بن عبدالرحمن از طبقه خامسه است و نقل احمد بن محمد بن عیسی از اسماعیل بن عبدالرحمن استحاله عادی دارد.

اشکال اهم که ما در دوره گذشته مباحث برائت هم متعرض نشدیم این است که صاحب وسائل نقل می‌کنند روایت را از احمد بن محمد بن عیسی در نوادرش، مرحوم خوئی و جمعی از تلامذه‌شان می‌گویند صاحب وسائل به کتاب نوادر طریق دارد، طریق منتهی به شیخ طوسی و طریق شیخ هم به کتاب نوادر صحیح است.

عرض می‌کنیم

ظاهراً صاحب وسائل نسخه نوادر را از طریق شیخ طوسی که طریق صحیح است به آن نرسیده بلکه نسخه اصلی که نزد صاحب وسائل بوده خط، مهر و نگارش صاحب وسائل بر این نسخه هست که الآن در کتابخانه مرحوم حکیم در نجف موجود است، و چاپی هم که از نوادر در قم شده از روی دو نسخه است یکی همین نسخه کتابخانه مرحوم حکیم است، صاحب وسائل آنجا به خط خودشان توضیح می‌دهند که من این کتاب را که به دست آورده‌ام احادیثش را تتبع کرده‌ام اکثر این احادیث در



کتب اربعه و کتب مشهوره و متواتره هست، بقیه روایاتش هم در کتب معتبر موافقت مضمونی دارد، بعد می‌فرمایند و بالجمله القرائن علی اعتباره کثیره و لیس فيه ما ینکر، و لا ما یخالف الأحادیث المرویه فی الکتب الأربعة و نحوها و الله أعلم حرره محمد الحرّ. مرحوم شیخ حر عاملی با این نام نگارش می‌کردند.

ایشان نمی‌گویند من کتاب را از طریق خودم به واسطه شیخ طوسی به دست آورده‌ام بلکه می‌گویند قرائن دارم بر اعتبار این کتاب و جالب این است که قرائن قویه‌ای هم هست که این کتاب نوادر یا مخلوط شده با روایات حسین بن سعید اهوازی و یا یکی از کتب حسین بن سعید است که ناقل آن احمد بن محمد بن عیسی است، لذا این نکته که این نوادر به دست صاحب وسائل با آن طریق صحیح شیخ طوسی رسیده لذا به آن جهت معتبر است قابل پذیرش نیست.

لذا در مطلق روایاتی که صاحب وسائل از نوادر احمد بن محمد بن عیسی نقل می‌کند اگر این روایات در سایر کتب معتبر از نوادر نقل نشده بود پذیرش محل تأمل است.

ما در دوره گذشته در مباحث برائت روایت را به سند دیگر تصحیح کردیم و گفتیم علامه مجلسی در جزء پنجم بحار کتاب العدل روایت را نقل می‌کنند با علامت "ین" که یا از کتاب حسین بن سعید است یا از احمد بن محمد بن عیسی، با این سند که فضاله عن سيف بن عميرة عن اسماعيل الجعفي عن ابي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول وُضع عن هذه الأمة ستة الخطاء ، والنسيان ، وما استكروها عليه ، وما لا يعلمون ، وما لا يطيقون ، وما اضطروا عليه.[2]

ما اینگونه فکر می‌کردیم که این کتابی که محل اعتماد علامه مجلسی است یا از حسین بن سعید یا احمد بن محمد بن عیسی است که کلاهما ثقة. هر کدام باشند از فضالة و سيف بن عميرة نقل می‌کنند که هر دو ثقة اند سيف از اسماعيل جعفي نقل میکند، اسماعيل جعفي مشترک بین سه نفر است که شهید صدر می‌گویند احراز وثاقتش ثابت نیست. با این بیان اگر اسماعيل بن جابر جعفي اگر باشد توثیق صریح ندارد اما نجاشی در شرح حالش می‌گوید هو الذی روی حدیث الأذان که حدیث مشهور فقرات اذان را او نقل کرده، اگر همین جابر جعفي باشد شیخ طوسی در کتب فقهی و حدیثی اش به او اعتماد کرده فهو معتمد.

اگر اسماعيل جعفي اسماعيل بن جابر خثعمی باشد صریحا توثیق دارد اما اگر کما هو الأقرب اسماعيل جعفي اسماعيل بن عبدالرحمن جعفي باشد که شهید صدر می‌گویند از نظر طبقه هم مناسب همین راوی است، این راوی توثیق ندارد لذا روایت از این جهت دچار اشکال است. ما در دوره قبل اشاره می‌کردیم که اسماعيل بن عبدالرحمن جعفي ثقة است و شهید صدر توجه نکرده اند کلامی نجاشی در ترجمه بسطام ابن حسین بن عبدالرحمن جعفي دارد که می‌گوید هو و ابوه و عمومته و اسماعيل بعد می‌گوید و کان اوجههم اسماعيل که بحث دارد واو استیناف هست یا نه قبلا گفتیم اوجههم اسماعيل و ثاقت اسماعيل بن عبدالرحمن جعفي را ثابت میکند الآن هم این نکته را قبول داریم و خود این سند مشکلی ندارد که شهید صدر می‌گویند و اسماعيل جعفي هم به احتمال زیاد ابن عبدالرحمن جعفي است که ثقة است به نظر نجاشی لکن مشکل این است که علامه مجلسی چگونه احراز کرده اند که این کتاب که ذیل روایات فقه الرضا آمده یا کتاب حسین بن سعید است یا احمد بن محمد بن عیسی است، در این نکته تردید پیدا کردیم لذا می‌گوییم این سند هم امرش مشتبّه است اما نسخه خصال رفع عن امتی تسعة، صحت سندش اثبات شد. قرائنی هم بر صحت هست که شاید در آینده اشاره کنیم. پس حدیث از نظر سند صحیح و قابل اعتنا است.

#### دلالت حدیث رفع



خلاصه استدلال به این گونه است که گفته شده شبهات حکمیه بعد الفحص مصداقی از مصادیق مایعلمون است و حدیث می‌گوید ما لایعلمون مرفوع است و حکمش رفع شده و هذا معنی البرائة. مهم این است که در این روایت از نظر ظاهر رفع تعلق گرفته است به این امور تسعه. رفع خود اینها از این امت که مسلماً صحیح نیست و الی ما شاء الله ما لایعلمون و ما اضطروا و ما استکرها در این امت وجود دارد لذا در مقام تشریع این روایت می‌خواهد اثر یا بعض آثار یا همه آثار تشریعی را در رابطه با این امور رفع کند. باید بررسی کنیم ببینیم متعلق رفع تشریعی در این حدیث شریف چیست؟

فردا به مناسبت میلاد مولی‌الکونین اباعبدالله الحسین علیه السلام بحث تعطیل است ادامه بحث روز چهارشنبه ان شاء الله.

[1]. جلسه 13، مسلسل 783، دوشنبه، 98.01.19.

[2]. بحار الأنوار، چاپ دار إحياء التراث، ج 5، ص 304.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

در بررسی دلالت حدیث رفع چند نکته باید بررسی شود:

نکته اول: مرفوع در حدیث رفع، چیست؟

پس از اینکه گفتیم رفع تکوینی امور تسعه نمی‌تواند صحیح باشد، نسبت به مرفوع در حدیث رفع چند احتمال بیان شده:

احتمال اول: جمیع الآثار (مرحوم حائری)

بعضی از جمله مرحوم حائری مؤسس حوزه قم در درر الفرائد [2] می‌فرمایند نسبت به مرفوع در فقره "رفع ما لایعلمون" سه احتمال است: یا رفع عقاب است یا رفع مانع یا رفع جمیع الآثار. مثال می‌زنند به اینکه أدله می‌گوید لبس حریر و ابریشم برای مرد هم حرام نفسی است هم عقاب در آن است هم مانع از صلاة است، حال اگر کسی مضطر شد نماز در لباس حریر بخواند، اگر در رفع ما اضطروا الیه مؤاخذه را در تقدیر بگیریم معنایش این است که فعل حرام مرتکب شده اما عقاب و مؤاخذه ندارد. حکم وضعی به معنای مانعیت از نماز هم باقی است پس می‌گوییم نمازش هم باطل است، اما اگر رفع به اعتبار جمیع الآثار بود، فرد مضطر به صلاة در حریر نه مرتکب حرام شده نه عقاب دارد نه مانع از نماز ایجاد شده است.

بعد این مثال می‌فرمایند حدیث رفع ظهور دارد در رفع المؤاخذه لکن ما قرینه خارجی داریم که مراد رفع جمیع الآثار است، قرینه خارجی صحیح بزنطی است، راوی از امام سؤال می‌کند شخصی مکره شده است بر طلاق همسر، عتق عبیدش و صدقه ما یملک، حکم این حلف و قسم چیست؟ امام علیه السلام می‌فرماید لایلزم علیه شیء زیرا حلف مکره بلا اثر است و امام استدلال فرمودند در این صحیح بزنطی به قول نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم رفع ما استکرها علیه. پس قرینه خارجی دلالت می‌کند که رفع در حدیث رفع یعنی رفع جمیع الآثار.

عرض می‌کنیم:

این کلام مرحوم حائری مناقشاتی دارد:

اولا: اینکه ادعا کردند با صرف نظر از قرینه خارجی حدیث رفع ظهور دارد در رفع مؤآخذ به چه دلیل است؟ اگر قرینه خارجی نباشد رفع ما لایعلمون، رفع ما اضطرروا چگونه ظهور دارد در رفع مؤآخذ، ممکن است رفع مؤآخذ مقصود باشد و ممکن است اثر مناسب در هر یک از این تسعه مقصود باشد و ممکن است رفع حکم باشد به چه دلیل می‌فرمایند لولا قرینه خارجی ظهور در رفع مؤآخذ دارد.

ثانیا: نگاه ایشان رفع جمیع الآثار است با بقاء حکم، در جای خودش ثابت شده و ایشان هم مسلما قبول دارند که احکام شرعی، اعتبارات شرعی از جانب معتبر حکیم است و اعتبارات معتبر حکیم دائر مدار اثر است، اینکه امری بدون اثر را اعتبار کند لغو و قبیح است، ایشان ادعا می‌کنند حکم هست و حتی فعلیت را هم نمی‌گویند رفع شده اما جمیع آثار مرتفع شده است، بقاء اعتبار بدون هیچ اثری لغو است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود، مانند اینکه مولا در جایی بگوید ملکیت را برای زید اعتبار کردم اما همه آثار ملکیت از زید و ولی او سلب شده است، چنین جعل ملکیتی لغو است. اینجا هم حکم حرمت هست اما هیچ اثری بر آن مترتب نیست و مؤآخذ و سایر آثار برداشته شده و حکم بلا اثر لغو است.

ثالثا: رفع جمیع الآثار قطعا مراد نیست و خود مرحوم حائری هم در مقام فتوا نمی‌توانند ملتزم باشند زیرا خواهد آمد حدیث رفع در مقام امتنان است و آثاری را که جعلشان خلاف امتنان بر امت است را رفع می‌کند اما آثاری که خلاف امتنان علی‌الامة نیست را بر نمی‌دارد. مثال: فرد مشرف بر هلاکت است لذا مضطر به اکل مال غیر است، حرمت تصرف در مال غیر به حدیث رفع مرفوع است اما آیا ضمانت هم مرفوع است چون این عمل اضطراری است، ضمانت هم دیگر ندارد و ضامن نیست؟

رابعا: ظاهر کلامشان این است که مراد از جمیع الآثار رفع همه آثار عقلی و شرعی است، وجوب نماز هم اثر شرعی عقلی دارد که لزوم اطاعت باشد هم اثر شرعی داد که تارک این عمل فاسق است و شهادتش قبول نیست، شما می‌گویید جمیع الآثار مرتفع است، آیا مراد همه آثار عقلی و شرعی است؟ آثار عقلی که مجعول شارع نیست تا شارع آنها را بردارد.

ان قلت: آثار عقلی مجعول بالواسطه است یعنی شارع مقدس حکم را که جعل کرد بالواسطه اثر عقلی را هم می‌توان به شارع نسبت داد لذا بگوییم آثار عقلی رفعش به دست شارع است.

این مشکل را حل نمی‌کند زیرا مرحوم حائری ادعا می‌کنند حکم مجعول هست و رفع نشده است، چگونه می‌گویید آثار عقلی اش رفع میشود اگر حکم باشد که آثار عقلی هست و سلب آن ارتباط به شارع ندارد.

و اگر بگویید فقط آثار شرعی رفع شده و آثار عقلی باقی است معنایش این است که حکمی که هیچ اثر شرعی ندارد عقلا لزوم اطاعت داشته باشد و به چنی مطلبی نمیتوان تقوه نمود.

لذا اینکه بگوییم مرفوع در حدیث رفع جمیع الآثار است محذوراتی دارد و استشهادشان به صحیح بزنطی توضیحش خواهد آمد.

احتمال دوم: رفع فعلیت حکم (مرحوم آخوند)

مرحوم آخوند در کفایه [3] می‌فرمایند در فقره رفع ما لایعلمون مقصود رفع فعلیت حکم است و اصل حکم واقعی ثابت و محفوظ است اما این حکم به مرحله فعلیت نرسیده است، رفع شده فعلیت حکمی که نمی‌دانید، در نتیجه مؤآخذ هم که از آثار فعلیت حکم است رفع شده است لذا در مواردی که شک دارید در حکم بعد از شرائطی مانند فحص، حدیث می‌گوید حکم فعلی ندارید لذا مؤآخذ هم که معلول حکم فعلی است نخواهد بود و هذا معنی البرائة.

ایشان ابتدا توضیحی دارند سپس دو اشکال را مطرح می‌کنند و پاسخ می‌دهند.

می‌فرمایند روشن است که مراد از رفع حکم، رفع اصل حکم واقعی و إنشاء حکم واقعی نیست زیرا این قول مستلزم تصویب است چون انسان نمی‌داند پس در واقع هیچ حکمی ندارد این عند مذهب الشیعة بالضرورة باطل است، تصویب و خلو واقع از حکم بطلانش از ضروریات مذهب شیعه است لذا می‌گوییم فعلیت حکم مرتفع شده است.

از دو اشکال هم پاسخ می‌دهند:

اشکال اول: گفته شود اینکه ادعا شد حدیث رفع فعلیت حکم و مؤاخذه را برمی‌دارد مؤاخذه و عقاب مجعول شارع نیست تا با حدیث رفع برداشته شود، اگر حدیث رفع مؤاخذه را بر نمی‌دارد مثبت براءت نیست و نمیتواند براءت را ثابت کند.

جواب: مرحوم آخوند می‌فرماید حتی اگر بگویید مؤاخذه مجعول مستقیم شارع نیست اما سبب و علت آن به ید شارع است علت مؤاخذه فعلیت حکم است و اگر شارع در موارد مشکوک فعلیت حکم و وجوب احتیاط را برداشت نتیجه می‌گیریم علت مؤاخذه را برداشته است لذا مؤاخذه‌ای نیست.

اشکال دوم: مستشکل می‌گوید بیان شما چنین شد که شارع مقدس احتیاط را واجب نکرده است پس مؤاخذه از ناحیه وجوب احتیاط برداشته شده، مستشکل می‌گوید اینجا دو مؤاخذه فرض می‌شود یک مؤاخذه از ناحیه وجوب احتیاط می‌آید، اگر احتیاط واجب بود شما رعایت نکردید عقاب و مؤاخذه دارید، و یک مؤاخذه بر تکلیف مشتبه است، براءت یعنی انسان بر تکلیف مشتبه عقاب نمی‌شود شما عقاب از ناحیه وجوب احتیاط را برداشتید اما عقاب بر تکلیف مشتبه را چگونه رفع می‌کنید لذا براءت جاری نیست.

[1]. جلسه 14، مسلسل 784، شنبه، 98.01.24. چهارشنبه بحث اجتهاد تقلید و سه شنبه تعطیل بود به مناسبت میلاد امام حسین علیه السلام.

[2]. درالفوائد، ص: 442

[3]. کفایة الأصول، ص 339 (آل البيت)

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

گفتیم مرحوم آخوند به دو اشکال وارد بر کلامشان جواب می‌دهند.

جواب اشکال دوم: قبل از بیان آن به یک مقدمه اشاره می‌کنیم:

مقدمه اصولی: اقسام وجوب

مرحوم آخوند وجوب را بر سه قسم می‌داند: 1. وجوب نفسی مانند صلاة. 2. وجوب غیری یا مقدمی مانند وضوء. 3. وجوب طریقی که وجوبی است که به جهت تحفظ بر واقع شیء یا اشیائی واجب شده‌اند مانند وجوب احتیاط. پس وجوب احتیاط وجوب نفسی نیست که مصلحتی در نفس آن باشد و وجوب غیری هم نیست زیرا مکلف زمانی که احتیاط می‌کند و جمع بین قصر و اتمام می‌کند، وقتی نماز تمام می‌خواند اگر واقع همان است که مصلحت واقع را دارد و اگر واقع نیست هیچ مصلحتی ندارد لذا در وجوب احتیاط اطراف که امتثال می‌شود لأجل حفظ واقع است و آثار مترتب بر آن نه اینکه وجوب غیری داشته باشد لذا فرد مخاطب می‌شود که چرا احتیاط نکردی که واقع از تو فوت شد، عملاً مؤاخذه بر فوت واقع است و لا غیر. پس عقاب تخلف از احتیاط غیر از عقاب تخلف از واقع نیست.

بعد مقدمه

مرحوم آخوند در پاسخ از اشکال دوم می‌فرمایند حدیث رفع فعلیت حکم را بر می‌دارد پس وجوب احتیاط از شما برداشته شده لذا به خاطر حفظ واقع نمی‌خواهد احتیاط کنید زیرا مؤاخذه بر واقع مشکوک ندارید و هذا معنی البرائة.

پس به نظر مرحوم آخوند "رفع ما لایعلمون" یعنی رفع فعلیت حکم مشکوک لذا عقابی هم بر واقع مشکوک ندارد و این معنای برائت است.

#### نقد احتمال دوم

محقق عراقی و محقق اصفهانی هر کدام از دیدگاه خودشان به مرحوم آخوند اشکالاتی بیان می‌کنند و این تبیین از حدیث رفع را مردود می‌دانند.

#### کلام محقق اصفهانی

محقق اصفهانی در نهاية الدراية [2] می‌فرماید ممکن نیست شارع مقدس فعلیت حکم را رفع کند زیرا فعلیت حکم ارتباط به شارع ندارد و امر تکوینی است که شارع بما هو شارع معنا ندارد امر تکوینی را رفع کند. توضیح اشکال نیاز به بیان مقدمه از کلمات خود مرحوم حاج شیخ دارد.

#### مقدمه اصولی: فعلیت بعث و امکان داعویت و وصول

انشاء و اعتبار هر گونه تعریف شود یک امر اختیاری است برای معتبر مانند حرکت خون در رگها و حرکت قلب و نبض نیست که اضطراری باشد، امر اختیاری همیشه به دنبال یک داعی و انگیزه برای تحققش ایجاد می‌شود، داعی و انگیزه‌ها برای تحقق و ایجاد امر اعتباری مختلف است در بحث اوامر کفایه خوانده‌ایم که گاهی گوینده امر را به داعی امتحان اعتبار و ایجاد می‌کند و گاهی به داعی تعجیز است فأتوا بسورة من مثله و گاهی به اعی تهدید مانند إعملوا ما شئتم و گاهی به داعی بعث و تحریک مخاطب به انجام عمل است یا در نهی گاهی داعی زجر و منع از عمل است.

سؤال: بعث مولا چه زمان فعلی می‌شود؟ محقق اصفهانی می‌فرماید بعث فعلی زمانی است که امکان داعویت برای مخاطب داشته باشد، امکان داعویت به وصول خطاب به مکلف است و تا خطاب به فرد نرسد، خطاب مجهول و غیر معلوم داعویت ندارد.

#### بعد مقدمه

محقق اصفهانی می‌فرماید انشاء مولا که امر اعتباری است به امکان داعویت است امکان داعویت به وصول امر به عبد است، لذا فعلیت حکم واقعی با وصول به مکلف است و تا به مکلف واصل نشود حکم فعلی نمی‌شود، وصول به مکلف یک امر تکوینی خارجی و منوط به عواملی است، مکلف سعی کند ظالمین مانع ایجاد نکنند و تکلیف به مکلف واصل می‌شود و به فعلیت می‌رسد. پس فعلیت تکلیف یعنی وصولش به مکلف، وصول امر تکوینی است لذا وضعش به ید شارع نیست که آن را رفع کند و بگوید فعلیت تکلیف را رفع کرده‌ام.

عرض می‌کنیم: اشکالشان مبنایی است

کلام محقق اصفهانی یک اشکال مبنایی است. قبل از تبیین حقیقت اشکال باید ببینیم تحلیل مراحل حکم نزد اندیشمندان اصولی، مرحوم آخوند، محقق نائینی و محقق اصفهانی چگونه است بعد از تبیین این نکته که ثمره بسیاری در فقه و اصول دارد به بررسی اشکال بپردازیم.

#### مراحل حکم نزد اصولیان

ابتدا نظریه مرحوم آخوند را در تحلیل مراحل حکم اشاره می‌کنیم:

نظریه اول: (مرحوم آخوند) مراحل اربعه

مرحوم آخوند در حاشیه رسائل [3] مراحل اربعه برای حکم ترسیم می‌کنند سپس در کفایه به جهت یک چالشی که با آن مواجه‌اند یکی از این مراحل را به دو قسم تقسیم می‌کنند.

مرحله اول: مرحله اقتضاء

مرحوم آخوند نامش را می‌گذارند مرحله اقتضاء که مرحله ملاک و شأنیست است. به معنای وجود ملاک و مصلحت و مفسده در متعلق است الا اینکه انشاء حکم مبتلا به مانعی است و از ناحیه مولا انشاء حکم مانع دارد اما مصلحت و مفسده در متعلق هست.

مثال: در متعلقات احکام قبل از بعثت نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم ملاک هست، احسان به والدین همان زمان هم ملاک دارد، شرب خمر ملاک و مفسده دارد لکن مانعی از انشاء حکم است، فرض کنید بستر برای پذیرش احکام به هیچ وجه فراهم نیست لذا احکام انشاء نشده این را می‌فرمایند مرحله اقتضاء.

مرحله دوم: مرحله انشاء

که حکم از لوح محفوظ به نفس نبوی و ولوی اعلام شده است.

مرحله سوم: مرحله فعلیت

یعنی مرحله اعلام که در حقیقت حکم بعث و زجر پیدا کرده به حمل شایع صناعی و انقذاح داعی در نفس نبی و امام برای اعلام پیدا شده است.

مرحله چهارم: مرحله تنجز

حکم رسیده است به مرحله‌ای که عبد استحقاق عقاب دارد بر مخالفت این حکم که مرحله تنجز به وصول حکم است به مکلف.

محققان پس از مرحوم آخوند به جهت اشکالاتی که در این تقسیم دیده‌اند از این تقسیم و تحلیل عدول کرده‌اند.

اشکالات کلام مرحوم آخوند در مراحل حکم

عمده اشکالات دو اشکال است:

اشکال اول: مرحله اقتضاء خارج از حکم است

مرحله اقتضاء و وجود ملاک را از مراحل حکم دانستن صحیح نیست زیرا واجدیت متعلق نسبت به ملاک بدون انشاء خارج از حقیقت حکم است زیرا ملاک علت غایی تکون حکم است، کسی مرحله علیت و ملاک را داخل در حکم بداند و احد مراتب حکم بداند صحیح نیست لأجل المانع حکمی نیست که شما می‌گویید حکم اقتضائی، این مسامحه است، لذا عبارت مرحوم آخوند در تعلقه شان در مبحث ظن عبارت بهتری است از عبارت فوائد در بحث علم اجمالی. در تعلیقه در بحث ظن می‌فرمایند در مرحله اقتضاء حکم له شأنیة الثبوت، شأنیست ثبوت دارد این عبارت بهتر است از اینکه در علم اجمالی در فوائد تعبیر میکنند الحكم ثابت بثبوت المقتضى. حکمی ثابت نیست بلکه مانع دارد.

اینکه بعضی اینگونه تعبیر میکنند که مرحله اقتضاء یعنی قوّة الحكم یعنی حکم در مرحله قوه است، این تعبیر هم معنایش این نیست که رتبه وجود ملاک و مصلحت یعنی ماده است برای قبول صورت حکمیه این قوّة الحكم یعنی شأنیة الحكم، یعنی این متعلق به جهت وجود ملاک شأنیست حکم را دارد لذا این تعبیر که بگوییم مرحله اقتضاء یکی از مراحل حکم است تسامح

اشکال دوم: مرحله تنجز هم از مراحل حکم نیست

بعض اصولیان می‌گویند مرحله وصول و تنجز را هم از مراحل حکم می‌دانید و این هم مسامحه است زیرا حکم اذا وصل به مکلف عقل می‌گوید تکلیف مولا که به عبد واصل شد عبد استحقاق عقاب پیدا می‌کند بر مخالفتش و مرحله وصول حکم یا مرحله تنجز یعنی حکم عقل به استحقاق عقاب و این از مراحل حکم نیست، حکم از ناحیه مولا با اعلام تمام شد لذا مرحله چهارم مسامحه است و معنا ندارد مرحوم آخوند بفرمایند مرحله چهارم حکم مرحله تنجز است.

به این دو جهت محقق نائینی و محقق اصفهانی تحلیل دیگری برای مراحل حکم قائل‌اند و دو مرحله می‌دانند که خواهد آمد.

[1]. جلسه 15، مسلسل 785، یکشنبه، 98.01.25.

[2]. نهاية الدراية، ج 4، ص 34. (<http://lib.eshia.ir/27897/4/34>)

[3]. درر الفوائد فی الحاشية علی الفرائد، (چاپ وزارت ارشاد، ص 70)، مکتبه بصیرتی، ص 36: فاعلم ان الحكم بعد ما لم يكن شيئاً مذكوراً يكون له مراتب من الوجود: (أولها) ان يكون له شأنه من دون ان يكون بالفعل بموجود أصلاً. (ثانيها) ان يكون له وجود إنشاء، من دون ان يكون له بعثاً و زجراً و ترخيصاً فعلاً. (ثالثها) ان يكون له ذلك مع كونه كذلك فعلاً، من دون ان يكون منجزاً بحيث يعاقب عليه. (رابعها) ان يكون له ذلك كالسابقة مع تنجزه فعلاً.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نظریه دوم: (محقق نائینی) دو مرحله

ایشان می‌فرمایند حکم دارای دو مرحله است:

1. جعل و إنشاء حکم به نحو قضیه حقیقیه، مولا موضوعی را لحاظ می‌کند و ملاکات را می‌بیند و حکم را بر این موضوع جعل و اعلام می‌کند. يجب الحج على المستطيع.

2. فعلیت حکم است و آن در صورتی است که موضوع با همه قیود و شرائطش در خارج محقق شود، تا موضوع محقق شد و زید مستطیع شد یک وجوب حج دارد هر چند خودش غافل و جاهل باشد. بعد ایشان می‌فرمایند یک مرحله دیگری هم داریم که رابطه مکلف با این حکم است اما این مرحله به حکم ارتباط ندارد، این مرحله آن است که حکم فعلی مجعول به مکلف واصل شود وجدانا یا تعبداً، اگر حکم واصل شد به مکلف عبد بر مخالفتش استحقاق عقاب دارد و اگر بعد از فحص به حکم نرسید معذور است و استحقاق عقاب ندارد.

نظریه سوم: (محقق اصفهانی) سه مرحله

ایشان در نهاية الدراية بحث حجیت قطع حاشیه هشتم می‌فرمایند حکم دارای سه مرحله است:

1. مرحله اقتضاء و شأنيث ثبوت که همان نگاه مرحوم آخوند را دارند در مصلحت و مفسده متعلق.

2. مرحله انشاء که بعث به داعی تحریک عبد هر چند حکم به عبد نرسیده باشد. گاهی تعبیر میکنند فعلی من قبل المولى.

3. می‌گویند حکم فعلی من جميع الجهات است مرحله ای است که حکم به مکلف واصل شده است از آن به مرحله تنجز هم می‌توان تعبیر کرد.

کلمه حکم فعلی تا اینجا سه اصطلاح پیدا کرد:

یک اصطلاح، حکم فعلی از نظر مرحوم آخوند بود و حکم به مرحله ابلاغ و اعلام رسیده، انقداح داعی در تعبیرات مرحوم آخوند و اراده و کراهت در نفس مولا که مساوق با اعلام است.

اصطلاح دوم: مرحوم نائینی فرمودند حکم فعلی یعنی تحقق موضوع در خارج و تعلق حکم به او. یعنی زید استطاعت پیدا کرده و وجوب به او تعلق گرفته است.

اصطلاح سوم: حکم فعلی در اصطلاح محقق اصفهانی یعنی حکم واصل به مکلف.

ما ابتدا در رابطه با مراحل حکم نگاهمان با توضیحی تقریباً نگاه محقق نائینی است. لذا ابتدا نقدی را به کلام محقق اصفهانی اشاره می‌کنیم سپس نظریه مختار را توضیح می‌دهیم.

نقد کلام محقق اصفهانی

تقسیم محقق اصفهانی از مراحل حکم از نظر اصطلاحی مخصوصاً به اصطلاح فلاسفه که ایشان فیلسوف اصولیان است دچار خدشه است. با توجه به این دو نکته اشکالش روشن می‌شود:

نکته اول: در فلسفه گفته می‌شود فعلیت مساوق با وجود است، انفکاک فعلیت از وجود معنا ندارد.

نکته دوم: کرارا در اصول گفته شده رابطه حکم و موضوع همانند رابطه علت و معلول است چنانکه تخلف معلول از علت محال است، تخلف حکم از موضوع محال است. اینکه رابطه حکم و موضوع همانند رابطه علت و معلول است نه عینیت، جهتش این است که موضوع مؤلّد حکم نیست بلکه وقتی موضوع با همه قیودش محقق شد مولای حکیم لامحاله حکم را بر این موضوع جعل می‌کند موضوع با همه قیود اگر محقق شده محال است مولا حکمی برایش جعل نکند.

محقق اصفهانی می‌فرماید فعلیت و قوام حکم به وصول به مکلف است، تا حکم به مکلف نرسد فعلی نیست ما می‌گوییم این خلاف اصطلاح است، فعلیت مساوق وجود است، سؤال می‌کنیم اگر موضوع به تمام قیودش وجود دارد زید بالغ عاقل دارای زاد و راحله هست هر چند خودش جاهل باشد آیا این زید حکم وجوب حج را دارد یا نه؟ اگر می‌گویید این حکم برای او ثابت است که وجود مساوی با فعلیت است چرا می‌گویید زمانی که واصل شد فعلی میشود. لذا انفکاک معلول از علت تامه اش محال است اگر موضوع هست حکم باید باشد.

اگر بگویید علم مکلف از شرائط تحقق موضوع است لذا قبل از علم حکمی نیست یعنی شما احکام واقعی را مختص عالمین میدانید و این هم بالضرورة باطل است زیرا احکام بین عالم و جاهل مشترک است.

پس ما قائله محقق اصفهانی که فعلیت حکم مساوق با مرحله وصول است قابل قبول نیست.

نظریه مختار در مراحل حکم

برای تبیین مراحل حکم باید به گونه‌ای مراحل حکم را تبیین کنیم که اثر عملی داشته باشد برای مکلف و الا بعض تحلیلات مراحل حکم از نظر قانونگذار عرفی و قیاس شارع را به قانونگذار عرفی در تبیین این مراحل بدون اینکه اثری بر او مترتب باشد هم از نظر صغری و هم از نظر کبری مناقشه دارد. لذا ما حکم را تعریف می‌کنیم سپس شبیه مرحوم نائینی دو مرحله برای حکم قائلیم که دارای اثر است.

الحکم تشریعی یوضع لتنظیم سلوک الإنسان. حکم تشریعی است که اعتبار می‌شود برای تنظیم رفتار انسان با خالق، طبیعت، جامعه، خانواده و جوارحش.



اینکه این مقنن گاهی عرف است مانند قوانین مدنی انگلستان که منشأش عرف است، عرف چگونه تقنین می‌کند به نظر ما جمعی از اعلام، تقنین عرفی را ملاحظه می‌کنند و در صدد تطبیق همان شاکله نسبت به شارع مقدس هستند که مرحله اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز پیدا می‌کند لکن در دستگاه شارع مقدس و لوح محفوظ نمی‌دانیم کیفیت تشریع چگونه است و بدانیم هم ثمری برای ما ندارد، آنچه ثمره دارد این است که احکام شرعیه توجه ما به دو مرحله‌اش مهم است:

مرحله اول: اصطلاحاً هر نامی گذاشته شود، مرحله اعلام و جعل و انشاء یا بگویید مرحله ابلاغ. یعنی مرحله‌ای که شارع مقدس اعلام می‌کند حکم را بر موضوعی به عنوان قضیه حقیقیه انشاء کردم هر چند در خارج مصداق ندارد. مانند لله علی الناس حج البيت، البالغ يجب أن یصلی، یزکی، یخمس.

مرحله دوم: مرحله ای است که مکلف فحص می‌کند آیا موضوع در خارج محقق شده است تا این حکم به او تعلق بگیرد یا محقق نشده است نامش را هر چه بگذاریم هر چند مسامحتاً بگوییم فعلیت.

مراحل دیگر که اقتضاء انشاء و وصول و تنجز بود از مراحل حکم نیستند.

سؤال: آیا اعلام قبل از تحقق موضوع اثری دارد که از آن پی‌جویی کنیم؟

جواب: بله اثر این است که وقتی ما احتمال دادیم یا اطمینان پیدا کردیم حکم تعلق گرفته به موضوعاتی، فحص لازم است، إفتاء به آن از مجتهد جائز است هر چند در خارج موضوع نباشد.

مرحله مصداق یابی هم برای مکلف لازم است به این جهت که بررسی کند آیا مصداق برای این حکم مجعول هست یا خیر.

خلاصه نقد اشکال محقق اصفهانی به مرحوم آخوند

حال برگردیم به اصل مسأله اشکالی که محقق اصفهانی به مرحوم آخوند داشتند روشن شد اشکال مبنایی است و ایشان فعلیت را به معنای وصول می‌گیرند بعد به مرحوم آخوند اشکال می‌کنند که غلط است بگوییم خداوند فعلیت حکم را برداشته است زیرا وصول امر تکوینی است و شارع امر تکوینی را نمی‌تواند بردارد. پاسخ این است که فعلیت در اصطلاح مرحوم آخوند غیر از فعلیت در اصطلاح شما است. فعلیت در اصطلاح مرحوم آخوند مرحله ابلاغ است که به دنبالش بعث و زجر می‌آورد، مرحوم آخوند می‌گویند اگر فحص کرد و به حکم نرسید آثار مرحله فعلیت یعنی بعث و زجر را ندارد.

پس اشکال محقق اصفهانی به مرحوم آخوند وارد نیست.

[1]. جلسه 16، مسلسل 786، دوشنبه، 98.01.26.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

گفتیم برای توجه به فقه الحدیث در حدیث رفع ذکر نکاتی لازم است.

نکته اول این بود که مرفوع در حدیث رفع چیست. به بعضی انظار اشاره کردیم. مرحوم حائری مؤسس فرمودند مقصود رفع جمیع الآثار است که نقد کردیم. صاحب کفایه فرمودند مقصود رفع فعلیت حکم است. محقق اصفهانی بر بیان ایشان اشکال داشتند که گفتیم اشکال مبنایی است و به کلام مرحوم آخوند وارد نیست.

محقق عراقی هم سه اشکال به بیان مرحوم آخوند دارند که در دوره قبل این اشکالات را بیان کردیم و توضیح دادیم آن اشکالات هم وارد نیست. و در این دوره وارد نمی‌شویم. [2]

این بیان مرحوم آخوند به نظر ما قابل پذیرش نیست زیرا فعلیتی که مرحوم آخوند در مراحل حکم قائل می‌شوند که انقداح داعی در نفس نبی و امام و رسیدن حکم به مرحله اعلام است، رفع آن یعنی چه؟ اگر مقصود رفع خود این فعلیت و اعلام است که معنا ندارد، اگر مقصود رفع آثار است با بقاء خود این مرحله قبلا گفتیم لغو است، لذا این بیان مرحوم آخوند را هم قبول نمی‌کنیم.

نهایتا در نکته اول اجمالا اشاره می‌کنیم که مرفوع در حدیث رفع چه چیز است و با تبیین مطالب دیگر جزئیاتش روشن می‌شود.

در أدله شرعیه فراوان داریم که رفع با السنه مختلف منتسب شده است به موضوعات، لا ربا بین الوالد و الولد، لا رضاع بعد الفطام، لا ضرر و لا ضرار، در این موارد هر چند رفع و نفی به موضوع منتسب شده اما مقصود این است که رفع ما لایعلمون یعنی الزام، وجوب و حرمت در این مورد مجهول در عالم تشریع رفع شده است، انتساب رفع به خود این مذکورات است اما در عالم تشریع و آن هم رفع ظاهری.

در جمع بین حکم ظاهری و واقعی به تفصیل بیان کردیم اینجا هم در جمع بندی توضیح خواهیم داد که هیچ مشکلی نیست وجوب و حرمت واقعا باشند اما مادام الإنسان لایعلم این الزام ظاهرا از او برداشته شده است نه مقام فعلیت بلکه خود هویت این الزام ظاهرا رفع شده است، و در جمع بین حکم ظاهری و واقعی توضیح دادیم که منافاتی نیست بین ترخیص ظاهری و الزام واقعی چنانکه در جمع بندی فقه الحدیث اشاره خواهیم کرد.

نکته دوم: تفاوت رفع و دفع

نسبت به دلالت حدیث رفع یک اشکالی مطرح شده است که در فقه الحدیث باید به آن پاسخ داده شود.

اشکال: استعمال حدیث رفع در معنای دفع

مستشکل می‌گوید در زبان عربی بین دفع و رفع از نظر کاربرد و معنا تفاوت وجود دارد آنجا که امر وجودی علت تامه‌اش موجود بوده لذا آن شیء وجود گرفته، وقتی شیء موجود ازاله می‌شود یا از جایش برداشته می‌شود می‌گویند رفع، گفته می‌شود رَفَعَ الحجر، اما دفع در مواردی استعمال می‌شود که هر چند مقتضی شیء موجود است اما خودش هنوز وجود نگرفته و از آن پیشگیری می‌شود، در زبان عربی می‌گویند دفع، سوره مبارکه طور آیه 7 می‌فرماید: إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ، مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ. یعنی قبل از وقوع، چیزی نمیتواند آن را دفع کند.

اشکال این است که در این امور تسعه گفته شده رفع ما لایعلمون و رفع ما اضطررنا، تشریع نسبت به این امور ظاهرا برداشته شده است، رفع آنجا استعمال می‌شود که شیء موجود باشد در خارج، اگر تشریع شرعی در این امت موجود شده است بگوییم رُفِعَ صحیح است اما شما با تعبیر رُفِعَ می‌خواهید بگویید آثار تشریعی این امور جعل نشده است، این دفع است نه رفع، لذا کاربرد کلمه رفع در این حدیث دچار چالش است.

پاسخ محققان

محققان به این اشکال پاسخ داده‌اند:

محقق عراقی: استعمال رفع در دفع حقیقی است.

محقق عراقی در نه‌ایة الأفكار [3] پس از اینکه فرق بین رفع و دفع را بیان می‌کنند می‌فرمایند استعمال رفع بجای دفع استعمال مجازی نیست بلکه حقیقی است. با این بیان که عقلا و عرف همین که مقتضی یک شیء موجود باشد هر چند خود شیء وجود نگرفته است، عقلا به خاطر وجود مقتضی خود شیء را موجود می‌دانند لذا در این موارد نه گانه اقتضاء جعل حکم

بوده است و خداوند می‌توانست در ما لایعلمون احتیاط جعل کند و چون مقتضی جعل تشریع بوده است پس گویا تشریع حقیقتاً بوده است لذا رفع درست است، اسناد رفع در جایی که فقط مقتضی هست می‌فرمایند اسناد حقیقی است.

سپس یک شاهد فقهی اقامه می‌کنند که در باب خیارات فقهاء تصریح می‌کنند متعاقدين در متن عقد می‌توانند اسقاط کنند أحد الخيارات یا کافه خيارات را، بايع می‌گوید بعثک الكتاب و اسقطت خياراتی، هنوز عقد تمام نشده خيار ثابت نیست که اسقاط می‌کند، تحلیلش این است که همین که مقتضی برای جعل خيار یعنی ایجاب عقد، وجود گرفت گویا عقلاً می‌گویند خیارات موجود است لذا اسقاطش هم صحیح است، در ما نحن فيه هم مطلب همین است، اسقاط و رفع تشریع به این جهت است که مقتضی تشریع وجود دارد، همینقدر مقتضی وجود داشته باشد اسناد رفع اسناد حقیقی خواهد بود.

عرض می‌کنیم: این استعمال مسامحی و تجوز است

اینکه با وجود مقتضی و بدون وجود خود شیء عقلاً شیء را موجود بدانند این اول کلام است و اگر جایی هم اطلاق شود اطلاق حقیقی نیست بلکه مسامحی است، به علاقه اول و مشارفت مثلاً با وجود مقتضی ممکن است کسی بگوید شیء وجود دارد و الا اطلاق حقیقی نیست لذا محقق عراقی برای فرار از این اشکال که استعمال رفع به جای دفع استعمال مجازی است مرتکب یک مجاز دیگر شدند که می‌گویند رفع به دفع اطلاق می‌شود حقیقتاً، یعنی حقیقتاً شیء‌ای که مقتضی‌اش موجود است، موجود است پس اطلاق رفع حقیقی است، شیء‌ای که مقتضی‌اش موجود است که موجود نیست تا علت تامه نباشد شیء موجود نیست.

مرحوم نائینی: در واقع رفع همان دفع است

ایشان در فوائد الأصول [4] بعد از اینکه فرق بین رفع و دفع را توضیح می‌دهند می‌فرمایند اگر دقت کنید دفع و دفع هر دو واقعیت واحدند و هیچ اختلافی از نظر محتوا بینشان نیست لذا استعمال هر کدام به جای دیگری جایز است.

برای توضیح کلامشان مقدمه ای بیان می‌کنیم

مقدمه فلسفی: احتیاج ممکن به علت حدوثاً و بقاء

در فلسفه ثابت شده ممکن چنانکه حدوثش احتیاج به علت دارد بقائش هم محتاج علت است، استغناء ممکن از علت بقاء محال است، قائلین به أصالة الماهية از راه امکان ماهوی و قائلین به أصالة الوجود از راه امکان وجودی این قاعده را اثبات می‌کنند.

بعد مقدمه

مرحوم نائینی می‌فرمایند واقع را که تحلیل می‌کنیم هر رفعی در حقیقت دفع است، لذا استعمال رفع به جای دفع حقیقتاً صحیح است.

توضیح کلامشان این است که در مقدمه گفتیم ممکن در بقاء محتاج علت است، چه قبلاً موجود باشد که برای بقائش علت تامه می‌خواهد چه الآن حادث شود باز هم علت تامه می‌خواهد، پس اگر شیئی ای بخواهد مانع یک شیء شود باید علت تامه را معدوم کند، پس منع از وجود علت تامه در حقیقت دفع است هر چند رفع باشد. لذا هر جا که رفع باشد یک دفعی هم هست و هر جا دفع باشد رفعی هم هست یعنی إعدام علت تامه. پس هویت رفع و دفع یکی است لذا استعمال این دو به جای یکدیگر حقیقی است.

عرض می‌کنیم: تحلیل واقع و خارج متفاوت است

این بیان هم اشکال را برطرف نمی‌کند زیرا ایشان یک تحلیل فلسفی ارائه کردند که وجود شیء در هر زمان نیاز به علت تامه دارد، بخواهید نابودش کنید باید علت تامه را نابود کنید، علت تامه در این لحظه نابود شود دفع در لحظه بعدی است. اما بحث ما در نکته دیگری است، بحث ما در این است که در استعمال و ظهور لفظی و لغوی، اصطلاح این است که هر جا یک شیء ای وجود گرفته در خارج حالا می‌خواهید آن را با نابودی علت تامه نابود کنید می‌گویید اصطلاحاً رفع، و هر جا شیء وجود نگرفته اگر بخواهید مانع برای علت تامه ایجاد کنید می‌گوییم دفع، این بحث در کاربرد لغوی و ظهور لفظی است و در عالم واقع و تطابق ممکن است هر دفعی یک دفع باشد اما باعث نمی‌شود مفهوم این دو یکی باشد در عالم خارج هر ضاحکی انسان است و تطابق واقعی دارند در هر موردی، اما آیا مفهوماً یکی هستند؟

پس نتیجه اینکه این تحلیل مرحوم نائینی نمی‌تواند ظهور لفظی درست کند که استعمال رفع به جای دفع استعمال صحیحی باشد.

عجیب از محقق نائینی است که اینجا می‌گویند استعمال حقیقی است و به جای یکدیگر استفاده میشوند اما در فوائد الأصول [5] در بحث اشتغال به مناسبتی می‌فرمایند مرفوع در حدیث رفع باید متعلقش موجود باشد و صفحه وجود را اشغال کرده باشد زیرا در این حدیث رفع آمده که غیر از دفع است، دفع منع از اصل وجود میکند و رفع منع از بقاء دارد سپس می‌فرمایند نعم قد يستعمل الرفع فی مکان الدفع و بالعکس الا انه بضرب من العناية و التجوز.

[1]. جلسه 17، مسلسل 787، سه‌شنبه، 98.01.27.

[2]. در مباحث برائت، جلسه 25، مورخ 85.09.19. متن مورد نظر را در این صفحه (/index.php/2019-04-04-07-)

52-33/410-%D9%86%D9%82%D8%AF-%D8%A7%D8%B4%DA%A9%D8%A7%D9%84-

%D9%85%D8%AD%D9%82%D9%82-%D8%B9%D8%B1%D8%A7%D9%82%DB%8C-%D8%A8%D9%87-

%D9%85%D8%B1%D8%AD%D9%88%D9%85-%D8%A2%D8%AE%D9%88%D9%86%D8%AF-

%D9%86%D8%B3%D8%A8%D8%AA-%D8%A8%D9%87-%D9%85%D8%B1%D9%81%D9%88%D8%B9-

%D8%AF%D8%B1-%D8%AD%D8%AF%DB%8C%D8%AB-%D8%B1%D9%81%D8%B9 از سایت حضرت استاد مطالعه کنید.

[3]. نهاية الأفكار ج 3، ص 209: (فان) مع وجود المقتضى للشيء يعتبر العقلاء وجود الشيء و يروونه كأنه موجود فیرتبون علیه أحكاماً كثيرة، كما في إطلاق السقوط في اشتراط سقوط الخيار في متن عقده مع انه في الحقيقة عبارة عن عدم الثبوت، حيث كان المصحح لإطلاق السقوط عليه وجوده الادعائي بلحاظ وجود مقتضية و هو العقد (و بذلك) يظهر انه لا مانع من إبقاء الرفع في الحديث الشريف على ظهوره في الرفع الحقيقي في جميع الأمور التسعة حيث انه يكفي في صحة إطلاق الرفع فيها مجرد اعتبار وجود الشيء سابقاً على الرفع عند وجود مقتضية، بلا حاجة إلى جعل الرفع في الحديث بمعنى الدفع، بالمصير إلى التجوز في الكلمة أو الإسناد،

[4]. فوائد الأصول ج 3، ص 336: فان استعمال «الرفع» إنما يكون غالباً في المورد الذي فرض وجوده في الزمان السابق أو في المرتبة السابقة عن ورود الرفع، و «الدفع» يستعمل غالباً في المورد الذي فرض ثبوت المقتضى لوجود الشيء قبل اشتغاله لصفحة الوجود في الوعاء المناسب له، فيكون الرفع مانعاً عن استمرار الوجود، و الدفع مانعاً عن تأثير المقتضى للوجود.

و لكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحة استعمال «الرفع» بدل «الدفع» على وجه الحقيقة بلا تصرف و عناية، فان الرفع في الحقيقة يمنع و يدفع المقتضى عن التأثير في الزمان اللاحق أو المرتبة اللاحقة [1] لأن بقاء الشيء كحدوثه يحتاج إلى علة البقاء و إفاضة الوجود عليه من المبدأ الفياض في كل آن، فالرفع في مرتبة وروده على الشيء إنما يكون دفعا حقيقة باعتبار

علّة البقاء و إن كان رفعا باعتبار الوجود السابق، فاستعمال «الرفع» في مقام «الدفع» لا يحتاج إلى علاقة المجاز، بل لا يحتاج إلى عناية أصلا، بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ، لأنّ غلبة استعمال «الرفع» فيما يكون له وجود سابق لا يقتضى ظهوره في ذلك.

و مّا ذكرنا من معنى «الرفع» و «الدفع» يظهر: أنّه لا مانع من جعل «الرفع» في الحديث المبارك بمعنى «الدفع» في جميع الأشياء التسعة المرفوعة، و لا يلزم من ذلك مجاز في الكلمة، و لا في الإسناد.

[5]. فوائد الأصول، ج4، ص222: أنّ يكون المرفوع شاغلا لصفحة الوجود، بحيث يكون له نحو تقرّر في الوعاء المناسب له: من وعاء التكوين أو وعاء التشريع [1] فأنّه بذلك يمتاز الرفع عن الدفع، حيث إنّ الدفع إنّما يمنع عن تقرّر الشيء خارجا و تأثير المقتضي في الوجود، فهو يساق المانع، و أمّا الرفع فهو يمنع عن بقاء الوجود و يقتضي إعدام الشيء الموجود عن وعائه. نعم: قد يستعمل الرفع في مكان الدفع و بالعكس، إلّا أنّ ذلك بضرب من العناية و التجوز، و الذي تقتضيه الحقيقة: هو استعمال الدفع في مقام المنع عن تأثير المقتضي في الوجود، و استعمال الرفع في مقام المنع عن بقاء الشيء الموجود.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

نکنه دوم در فقه الحديث و بررسی دلالت حدیث رفع این بود که اشکال شد به اینکه رفع در جای استعمال می شود که شیء وجود داشته و رفع شده، لکن در ما نحن فيه احکام و آثار امور تسعة دفع شده نه رفع، استعمال رفع در این حدیث به چه جهت است؟

دو جواب از محقق عراقی و محقق نائینی نقل و نقد شد.

نظریه استاد

حق در پاسخ به اشکال این است که رفع در معنای حقیقی اش استعمال شده که إزالة شیء موجود باشد.

توضیح مطلب: کما ثبت فی العقائد آثار و احکام شرایع سابقه با آمدن شریعت اسلام دو حالت پیدا می کنند:

حالت اول: بعض احکام مصالح و ملاکاتشان همچنان باقی است بدون عروض حالت جدید که این احکام امضاء می شوند، روایات معتبری که می گوید سنن ابراهیم علی نبینا و آله و علیه السلام در اسلام باقی مانده و استمرار دارد.

حالت دوم: بعض احکام که وجود فعلی و خارجی هم داشته اند با آمدن شریعت اسلام زائل و رفع می شوند به جهت عوامل مختلف، نسبت به این امور تسعه که توضیحشان خواهد آمد، مجموعه مستمری از احکام و آثار از روایات استفاده می شود که مجعول بوده در خارج، جعل احتیاط در بعض مشتبهات یا وجوب تحفظ از نسیان و خطا که در غالب موارد به ید مکلف بوده است، حرج در بعضی از مراتبش که قابل تحمل بوده، اینگونه آثار و احکام فعلی و موجود بوده است، شارع مقدس حال تفضّلا و امتنانا و امثال اینها آن احکام و آثار مربوط به این امور تسعة را که در سایر اُمم وجود داشته رفع نموده است، لذا رفع در معنای حقیقی اش استعمال شده است.

و الشاهد علیه در بعض آیات و روایات وارد شده که از خداوند خواسته می شود که اثر نسیان و خطا را از ما بردارد، رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَاْنَا، از روایات تفسیری و محتوای خود آیه استفاده می شود که در بعض اقسام نسیان و خطا که تحفظ واجب بوده اگر خودش سبب نسیان و خطا شد مؤاخذه قبیح نیست و إلا درخواست عدم مؤاخذه بی معنا است یعنی اگر مؤاخذه قبیح بود چنین درخواستی معنا نداشت مثل اینکه صحیح نبود گفته شود رَبَّنَا لَا تَظْلِمْنَا، نسبت به ما لا طاقة لنا هم توضیح خواهیم داد.

شاهد بر اینکه مواردی بوده که تخفیفاً لهذه الأمة بعض احکام رفع شده روایاتی است از جمله:

موثقه سکونی

عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَهْدَى إِلَيَّ وَإِلَى أُمَّتِي هَدِيَّةً- لَمْ يُهْدِهَا إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْأُمَمِ كَرَامَةً مِنَ اللَّهِ لَنَا- قَالُوا وَ مَا ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ- قَالَ الْإِفْطَارُ فِي السَّفَرِ وَ التَّقْصِيرُ فِي الصَّلَاةِ- فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هَدِيَّتَهُ.[2]

نکته سوم: امتنان در حدیث رفع

جمعی از اصولیان نسبت به بعض احادیث و احکام مستفاد از آنها می‌گویند این حکم در مقام امتنان است و بعد آثاری هم بر آن مترتب می‌کنند از جمله نسبت به حدیث رفع جمعی از محققان از اصولیان مانند شیخ انصاری، مرحوم آخوند و دیگران می‌فرمایند حدیث رفع امتنانی است.

کسانی که می‌گویند حدیث رفع در مقام امتنان است می‌گویند صحیح است که ظاهر حدیث بدواً اطلاق دارد یعنی حکمی را که نمیداند ظاهراً مرتفع شده است چه این حکم امتنان بر امت باشد یا نباشد لذا روایت در نگاه ابتدائی به اطلاقش شامل احکام مختلف می‌شود، غصب مال غیر به حکم اولیه هم حرام است هم موجب ضمان است، حدیث رفع هم به ظاهره اطلاق دارد وقتی نمی‌دانی این مال غصبی است و در آن تصرف کردی رفع ما لایعلمون می‌گوید نه حرام است نه ضمان ثابت است بر انسان، می‌گویند حدیث رفع اطلاق ندارد بلکه احکامی را برمی‌دارد که رفعشان امتنان بر امت باشد و اگر رفع یک حکم امتنان نبود حدیث رفع آن را بر نمی‌دارد.

گویا قرینه حالیه‌ای داریم که اطلاق حدیث را محدود می‌کند، با دو بیان ادعا شده حدیث رفع در مقام امتنان است لذا اطلاق ندارد:

بیان اول: رفع تفضل است نه عدالت

حدیث رفع ظاهرش این است که حداقل مقتضی برای استمرار حکم بوده است، اگر شارع حکم را رفع نمی‌کرد ظلم بر عباد نبود، کلمه رفع به معنای برداشتن، ظهورش در لطف خاص است، یعنی خداوند در مقام فضل این کار را کرده نه در جایگاه عدل، لذا حداقل حکم مقتضی داشته اگر نگوئیم فعلیت در امم سابق هم داشته است.

بیان دوم: عن اُمتی یعنی قبلاً بوده و حال رفع شده

دومین بیان که بعضی آن را قرینه می‌دانند و بعضی دلیل، این است که در این حدیث قید عن اُمتی دارد یعنی در اُمم سابقه بوده است لکن منت گذاشته و از این امت بر می‌دارم، لذا اگر حکمی بقائش امتنان بود نه رفعش، حدیث رفع آن را بر نمی‌دارد زیرا خلاف امتنان است. سپس بر این بیان آثاری مترتب می‌کنند که به چند مثال اشاره می‌کنیم:

مثال اول: می‌گویند زید از روی جهل به وجوب سوره در نماز، نماز بدون سوره خواند، رفع این حکم موافق امتنان است یعنی مولا نگفت احتیاط کن و دو نماز بخوان یکی با سوره و یکی بدون سوره.

مثال دوم: زید نمی‌دانست این مال از آن او نیست و مصرف کرد، یک حرمت تکلیفی دارد که مال غیر را تلف نموده و یک حکم وضعی دارد که ضمان مال غیر است، حدیث رفع حکم تکلیفی را بر میدارد و چون نمیدانست حرمتی بر او نیست لذا فردای قیامت عقاب هم نمی‌شود، اما حدیث رفع حکم وضعی ضمانت را نسبت به مال غیر بر نمی‌دارد زیرا این خلاف امتنان بر امت است.

مثال سوم: زید مکره شد بر فروش خانه‌اش، صحت این بیع خلاف امتنان است و حدیث رفع صحت را برمی‌دارد.

مثال چهارم: زید مضطر به اُكل میته است، حرمت اكل میته حکم تکلیفی است و چون مضطر شده رفعش مصداق امتنان است.

مثال پنجم: زید فرزندش بیمار است و هیچ راهی برای تأمین هزینه درمان ندارد لذا از باب اضطرار منزلش را می‌فروشد، آیا اطلاق "رفع ما اضطرروا" صحت این بیع را دچار خدشه می‌کند؟ می‌گویند خیر بیع درست است با اینکه معامله اضطراریه است زیرا اگر حدیث رفع حکم را در این مورد اضطرار بردارد خلاف امتنان است.

آقایان می‌گویند حدیث رفع از احادیث امتنانه است لذا هر حکمی را که وضع و جعلش برای امت امتنان ندارد حدیث رفع مرتفع می‌کند اما احکامی را که وجودشان برای امت امتنانه است حدیث رفع باطله شامل این احکام نمی‌شود و این احکام را مرتفع نمی‌کند.

[1]. جلسه 18، مسلسل 788، دوشنبه، 98.02.02.

[2]. وسائل الشیعة، ج 8، ص 520؛ ج 10، 177.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

گفتیم جمعی از اصولیان مانند مرحوم شیخ، مرحوم آخوند و محقق اصفهانی و دیگران معتقدند برخی از احادیث امتنانه‌اند، از جمله حدیث رفع که با دو بیان یکی با استفاده از کلمه رفع و دیگری کلمه عن اُمتی، حدیث رفع را امتنانه دانستند و نتیجه گرفتند اگر در رفع یک حکم امتنان نبود این حکم مرفوع نمی‌باشد.

دو نکته ذیل امتنانه حدیث رفع

نکته اول: امتنان نوعی نه شخصی

علی فرض اینکه حدیث رفع امتنانه باشد، مقصود امتنان شخصی است یا نوعی؟

آیا صرف امتنان بر شخص مکلف حتی با عدم امتنان بر دیگران و بلکه با ظلم بر دیگران، سبب رفع حکم است یا نه امتنان نوعی مراد است که رفع حکم اگر بر نوع مکلفین سبب امتنان بود حکم رفع شده است.

قائلین به امتنانه حدیث رفع غالباً می‌گویند مقصود امتنان نوعی است نه شخصی. دو دلیل اقامه می‌کنند در یک دلیل با استفاده از ظهور الفاظ، نوعیت امتنان را نتیجه می‌گیرند و در دلیل دیگر می‌گویند هر چند از ظهور الفاظ امتنانه نوعی را به دست نمی‌آوریم و الفاظ مجمل است اما با بیانی ثمرات امتنان نوعی را بر حدیث مترتب می‌کنند.

بیان اول: "عن اُمتی" دال بر امتنان نوعی

ظهور لفظ در روایت "رفع عن اُمتی" دلالت می‌کند این امتنان بر نوع امت است نه اشخاص امت. لذا می‌گویند من اُتلف مال الغیر فهو ضامنٌ دلیل هم داریم اتلاف مال غیر حرام است، حدیث رفع اگر اتلاف مال غیر خطاء یا اضطراراً باشد حرمتش را برمی‌دارد اما حکم وضعی ضمان مال غیر اگر رفع شود خلاف امتنان نوعی است، لذا حدیث رفع ضمان مال غیر را در صورت اتلاف خطائی یا اضطراری رفع نمی‌کند.

بیان دوم: جمع بین عمومات احکام با حدیث رفع



جمعی از اصولیان می‌گویند یا ظهور قید را در امتنان نوعی قبول نداریم چون رُفع عن اُمتی را عام مجموعی گرفتید و گفتید امتنان نوعی است، از مجموع امت اما شاید این عام استغراقی باشد. رفع شده از یک یک امت لذا امتنان علی کل واحد و شخصی باشد در ظاهر لفظ. یا گفته می‌شود در بعضی از روایات عن اُمتی نیامده لذا از کلمه رفع استفاده می‌کنیم حدیث رفع در مقام امتنان است اما ظهوری در اینکه امتنان شخصی است یا نوعی، از الفاظ به دست نمی‌آوریم. شک داریم آیا امتنان در رفع حکم امتنان شخصی است یا نوعی؟ مع ذلک می‌گویند نتیجه می‌گیریم که امتنان نوعی مقصود است نه شخصی هر چند ظلم به دیگران هم باشد.

چگونه با عدم ظهور لفظی چنین نتیجه‌ای می‌گیرند؟ با نگاه به این مقدمه است که در مباحث عام و خاص گفتیم اگر عام، مخصص منفصل لفظی داشت امر مخصص دائر بود بین اقل و اکثر، اقل که قدر متیقن است و یقیناً داخل در مخصص است، به مخصص عمل می‌کنیم نسبت به اکثر که دخولش در عام مشکوک است تمسک می‌کنیم به عموم عام.

حال در ما نحن فیه قاعده اینگونه تطبیق می‌شود که ما اطلاقات و عموماتی داریم که احکام اولیه‌اند. من أُلّف مال الغير فهو له ضامن. این دلیل اطلاق دارد که متلف مضطر باشد یا نه، چه امتنان شخصی باشد یا نه، حدیث رفع حکومت دارد بر أدله اولیه.

سابقاً توضیح دادیم هم در بعض مباحث فقهی هم اصولی هر حکومتی لباً تخصیص و تقیید است لذا احکام تخصیص در حکومت هم جاری است چنانکه تخصیص اکثر قبیح است در حکومت هم همین نکته هست مانند همه قواعد تخصیص. حال با این نگاه، "من أُلّف مال الغير فهو له ضامن" یک مخصص منفصل لفظی دارد که الا مورد اضطرار، رفع ما اضطرروا الیه، این مخصص لفظی اجمال دارد نمی‌دانیم اضطرار که حکم اولی را برمی‌دارد آیا در وقتی است که امتنان برای این شخص باشد هر چند ظلم به دیگران هم باشد یا اضطرار احکام اولیه را برداشته است که اگر امتنان نوعی باشد یعنی ظلم به دیگران هم نباشد، قدر متیقن از رفع این است که امتنان بر این شخص است و ظلم به دیگران هم نیست یعنی امتنان نوعی است، لذا آنجا که امتنان نوعی است مسلماً حدیث رفع حکم را برمی‌دارد اما آنجا که امتنان بر این شخص است و ظلم به دیگران است امتنانی برای دیگران نیست حدیث رفع، حکم را رفع می‌کند یا نه مجمل است، مخصص منفصل مجمل است و عموم عام حاکم است لذا احکام اولیه در این صورت باقی است به حکم عموم عام.

با این بیان دوم نتیجه می‌گیرند هر چند ظهور لفظی در امتنان نوعی نداریم اما نتیجه جمع بین اطلاقات و عمومات احکام اولیه و حدیث رفع قدر متیقنش می‌شود نوعیت امتنان.

مرحوم مشکینی: امتنان شخصی با تحقق ضمان

مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه [2] می‌فرماید امتنان شخصی است نه نوعی، و ثمره‌ای که مترتب می‌کنید که اگر امتنان شخصی باشد در موارد خطا که خطاً مال غیر را تلف کرده حدیث رفع می‌گوید ضامن نیست چون امتنان بر این شخص است می‌گوییم چنین نیست بلکه امتنان شخصی است اما این فرد ضامن هم هست.

به عبارت دیگر می‌فرمایند چرا در حدیث رفع که ظهور دارد در امتنان شخصی شما خلاف ظاهر مرتکب می‌شوید و می‌گویید امتنان نوعی است ما می‌گوییم امتنان شخصی است اما کسی که خطاً مال غیر را تلف کرده ضامن است.

در توضیح مطلبشان می‌فرمایند وقتی قائل شدیم امتنان در حدیث رفع شخصی است، مقتضای اولیه جریان حدیث رفع این است که ضامن از این شخصی که خطاً مال غیر را تلف کرده رفع می‌شود چون امتنان شخصی است لکن حدیث رفع تراحم دارد با حدیث لاضرر، حدیث رفع می‌گوید در اتلاف مال غیر خطاً ضامن از این شخص رفع شده است، حدیث لاضرر می‌گوید متلف ضامن است اگر ضامن نباشد ضرر بر متلف علیه است، در باب تراحم اهم و مهم را باید ملاحظه نمود، حرمت مال مردم

اهم است "حرمة ماله كحرمة دمه"، لذا به قاعده لاضرر عمل می‌کنیم لأجل التزاحم و می‌گوییم متلف خطای ضامن است و علی فرض تساوی ملاکین که اهم و مهمی نباشد حدیث رفع و لاضرر تساقط می‌کنند رجوع می‌کنیم به عمومات اولیه که من أتلّف مال الغير فهو له ضامن. لذا امتنان شخصی شد مع ذلك در موارد خطا اگر کسی خطأً مال غیر را تلف کند ضامن است.

نقد استناد

این بیان از ایشان عجیب است و چند اشکال به ایشان وارد است:

اشکال اول:

علی فرض جریان حدیث لاضرر، آیا این مورد از باب تعارض است یا تزاحم؟ در بحث تعادل و ترجیح در گذشته توضیح دادیم که ملاک در باب تزاحم این است که در مرحله جعل بین دلیلین تنافی نیست بلکه تنافی در مقام امتثال است و مکلف قدرت بر امتثال هر دو حکم را ندارد، یک دلیل می‌گوید انقاذ غریق واجب است، دلیل دیگر می‌گوید تصرف در مال غیر حرام است و هیچ تمنعی در مرحله جعل ندارند، در بعض موارد مکلف قدرت بر امتثال هر دو ندارد، اینجا تزاحم است اما در باب تعارض ملاک این است که جعل دلیلین یا اطلاقشان از ناحیه مولا معقول نیست زیرا معقول نیست چنین دو حکمی را مولا جعل کند مثلاً مولا بگوید اکرم العالم الفاسق، لاتکرم العالم الفاسق، هر دو دلیل در جعل شامل عالم فاسق بشوند معقول نیست که هم مولا جعل کند إکرام عالم فاسق واجب است هم جعل کند که حرام است. در ما نحن فیه اگر حدیث رفع اطلاق دارد یعنی اتلاف مال غیر به هر شکلی باشد ضمانش رفع شده است، لاضرر علی فرض اثبات ضمان اطلاق دارد چه اتلاف مال غیر باشد چه نباشد و خطای باشد یا نه، تضاد و تمناع در اطلاق دلیلین است در مقام جعل، أحدهما یثبت ضمان را و دیگری به اطلاقش ضمان را نفی میکند پس تعارض است نه تزاحم.

اشکال دوم:

در باب تزاحم اگر یکی اهم بود همان أخذ می‌شود اما اگر اهم نبود قاعده تخییر است. شما فرمودید تزاحم است و اگر احدهما اهم نبود لاضرر و حدیث رفع تساقط می‌کنند به عام فوقانی مراجعه می‌کنیم، این شد باب تعارض.

اشکال سوم:

گفته‌ایم احادیثی مانند لاحرج و لاضرر مفادشان نفی حکم ضرری و حرجی است آنجا که در جعلش ضرر است لاضرر جعل حکم را مرتفع می‌کند اما لاضرر از عهده جعل حکم بر نمی‌آید، این را در فقه اشاره کرده‌ایم [3] لکن باید بحث کنیم. به اعتقاد مرحوم مشکینی لاضرر می‌گوید ضامن هستی و لاضرر مثبت حکم شد در حالی که لاضرر لسانش مثبت حکم نیست لذا اگر امتنان شخصی بود با این بیان ایشان ضمان بر عهده متلف ثابت نخواهد شد.

[1]. جلسه 19، مسلسل 789، سه‌شنبه، 98.02.03.

[2]. کفایه الأصول با حواشی مرحوم مشکینی، ج 4، ص 38: الثامنة: هل المنة شخصية أو نوعية؟

و علی الأول يجري في نفي الضمان إذا أتلّف مال الغير نسياناً أو خطأً، فحينئذٍ إن قلنا بجريان «لا ضرر» في إثبات الضمان- كما هو التحقيق- يقع التزاحم بين القاعدتين، و يقدّم ما كان مقتضية أقوى لو كان في البين، و إلّا فالمرجع قاعدة «من أتلّف»، و إن لم نقل به فالمحكم حدیث الرفع، لحكومته علی القاعدة المذكورة.

و أما علی النوعية فلا ظهور له في نفي الضمان، فيكون القاعدة المذكورة و قاعدة «لا ضرر» بلا تزاحم.

[3]. در مباحث حج در دو تاریخ 90.02.05 جلسه 90 و در تاریخ 94.12.15 جلسه 675 فقط اشاره شده که لاجرح و لاضرر مثبت حکم نیستند بلکه نافی حکم‌اند.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام در امتنانیت حدیث رفع بود که در نکته اول گفتیم مقصود حدیث امتنان نوعی است.

نکته دوم: امتنان علت است یا حکمت

آیا امتنان در حدیث رفع علت حکم است یا حکمت حکم؟

تفاوت علت و حکمت به اختصار این است که اگر چیزی علت حکم بود حکم در جعل و بقاء و سعه و ضیق تابع علت است لذا گفته می‌شود العلة تعمم و تخصص؛ اما اگر چیزی حکمت حکم بود، حکم با توجه به این حکمت تشریع شده است لکن بقاء حکم منوط به این حکمت نیست لذا حتی در موارد مفقود بودن این حکمت حکم ثابت است. مثلاً از روایات استفاده می‌شود عده وفات و طلاق برای زنها حکمت تشریعش عدم اختلاط میاه و انساب است، و چون این نکته حکمت حکم است لذا مواردی هست که مطمئناً اختلاط میاه و انساب صورت نمی‌گیرد مانند زنی که رحمش را برداشته‌اند اما مع ذلک مشهور فقهاء می‌گویند لزوم عده نگه داشتن بر این زن ثابت است چون عدم اختلاط میاه حکمت حکم است نه علت.

حال به توجه به قبول امتنانیت در حدیث رفع بحث این است که آیا این امتنان علت حکم است یا حکمت؟ اگر امتنانیت حکمت حکم باشد دیگر حکم بقاء دائر مدار امتنان نخواهد بود.

أدله‌ای اقامه شده بر اینکه یُستفاد از این أدله امتنان علت حکم است و موضوع واقعی است برای این حکم نه اینکه حکمت حکم باشد.

نسبت به این مورد هم به نظر ما از ظاهر أدله نمی‌توان به طور قطع استفاده کرد که امتنان علت حکم است هر چند ممکن است أدله فی الجملة ظهوری داشته باشند لکن علی فرض اجمال این روایات نسبت به علیت در رابطه با امتنان کلام ما این است که از اِعمال قواعد نتیجه می‌گیریم هر کجا امتنان بود حکم مرتفع است و الا حکم باقی است و نتیجه علیت را می‌گیریم هر چند ظهور قوی أدله را در علیت قبول نکنیم به همان توضیحی که در نوعی و شخصی بودن امتنان گذشت، از طرفی عمومات و اطلاقات أدله اولیه أحل الله البيع، أوفوا بالعقود، می‌گویند چه عقد اکراهی باشد و چه اضطراری باشد وفاء به عقد واجب است، مخصص منفصل یا همان دلیل حاکم که حدیث رفع است اجمال دارد اگر در موردی امتنان نیست آیا حدیث رفع وجوب وفاء را برداشته یا نه، اجمال حدیث رفع نسبت به حکمت یا علت بودن امتنان، اقتضاء دارد در این موارد با اجمال دلیل حاکم یا مخصص به اطلاقات رجوع کنیم و مثلاً لزوم وفاء به عقد را ثابت کنیم.

نسبت به بحث امتنان جزئیاتی است که بعضی آنها ذیل توضیح بعض فقرات حدیث خواهد آمد، لکن برای اینکه دوستان خودشان نظر مخالف با اصل امتنانیت حدیث را مورد تنقیح قرار دهند می‌توانند مطالب مرحوم امام را در فقه‌شان راجع به عدم امتنانیت حدیث رفع پیگیری و نقد کنند و بعد از ارائه نظرمان رایبان می‌کنیم.

نکته چهارم: شمول نسبت به شبهات حکمیه و موضوعیه

چهارمین نکته در فقه الحدیث، حدیث رفع این است که آیا این حدیث شامل شبهات حکمیه هم می‌شود یا فقط مختص شبهات موضوعیه است؟ این مطلب بسیار پر ثمر است اگر حدیث مختص به شبهه موضوعیه باشد دیگر نمیتواند اصالة البرائة را ثابت کند.

در معنای ماء موصوله در ما لا یعلمون که از مبهمات است و باید به کمک قرائن تفسیر شود سه احتمال است:  
احتمال اول: مقصود حکم شرعی است.

اگر ماء موصوله تفسیر شود به حکم شرعی مثبت برائت است هم در شبهات حکمیه هم موضوعیه یعنی مدلول این است که رفع شده حکمی که آن را نمی‌دانید، حالا حکمی را که نمی‌دانید گاهی حکم مجهول است لأجل عدم علم به دلیل و ما دلیل نداریم نمیدانیم شرب تنن حلال است یا حرام، گاهی حکم مجهول است به جهت اشتباه امور خارجی که نمی‌دانم این مایع خمر است تا حرام باشد یا آب است تا حلال باشد. حکم جزئی این شیئی مجهول است و حکم مجهول رفع شده هم شامل شبهه موضوعیه است هم حکمیه.

احتمال دوم: مقصود اعم از حکم شرعی و موضوع خارجی است.

اگر هم ماء موصول اعم از حکم و موضوع باشد باز هم بلا شبهه حدیث رفع هم شامل شبهات موضوعیه هم حکمیه می‌شود.  
احتمال سوم: مقصود موضوع و فعل مکلف است.

اما اگر ماء موصوله تفسیر شود به موضوع یا فعل مکلف یعنی بگوییم فعلی که عنوانش معلوم نیست برای مکلف این فعل حکمش رفع شده در این صورت حدیث فقط اختصاص دارد به شبهات موضوعیه، به این معنا که هر جا فعلی یا موضوعی عنوانش مجهول بود که نمیدانم این مایع آب است یا خمر در شبهه موضوعیه حکمش برداشته شده اما آنجا که موضوع معلوم است و حکم مجهول است شرب تنن معلوم است اما حکمش را نمی‌دانم، اینگونه موارد را که شبهات موضوعیه است حدیث رفع شامل نمی‌شود چون رفع شده است حکم فعلی که مجهول است و موضوعی که مجهول است.

جمعی از اصولیان قائل‌اند که به حکم قرائنی ماء موصوله در حدیث باید تفسیر شود به فعل مکلف، اگر اینگونه تفسیر کردیم حدیث رفع مفادش جریان برائت در شبهات موضوعیه است یعنی یک قاعده فقهی و در شبهات حکمیه حدیث رفع دال بر برائت نخواهد بود که ثمره مهمی است.

أدله احتمال سوم

به وجوهی استدلال شده که ماء موصوله در این حدیث به معنای فعل است نه حکم و نه اعم از حکم و موضوع:

وجه اول: وحدت سیاق در فقرات حدیث

گفته شده وحدت سیاق حکم می‌کند در ما لا یعلمون ماء به معنای فعل باشد لذا حدیث ارتباط به شبهات حکمیه ندارد.

توضیح مطلب: گفته شده در ما اضطرروا الیه و ما استکروها علیہ مسلماً ماء به معنای فعل است نه حکم زیرا در این موارد غلط است که "ما" را به حکم تفسیر کنیم بگوییم حکم اکراهی رفع شده است یعنی حکمی که اکراه یا اضطراراً جعل شده، ما حکمی نداریم که خداوند مکزه شده باشد یا مضطر شده باشد و جعل نموده باشد.

پس در این فقرات ماء موصوله به معنای فعل است و اینگونه معنا می‌شود که خداوند آثار فعلی که انسان بر آن مکزه یا مضطر است را برداشته است. وقتی در این فقرات ماء موصوله به فعل معنا و تفسیر شود در ما لا یعلمون هم وحدت سیاق میگوید ماء موصوله باید به معنای فعل باشد لذا حدیث اختصاص پیدا میکند به برائت در شبهات موضوعیه.

از این وجه جوابهایی داده شده است.

نقد وجه اول از محقق عراقی

جواب اول: در این فقرات چاره ای نداریم از اینکه رفع ید کنیم از وحدت سیاق. می‌فرمایند مرفوع در این فقرات نه‌گانه مختلف است، در بعض موارد مانند کراهت و اضطرار، مرفوع فعل مکلف است، و در بعض فقرات رفع صفتی از صفات است مانند آنجا که می‌گوید حسد و وسوسه در تفکر در خلق مرفوع شده است، مرفوع صفت است و اثر آن صفت مرفوع شده. در بعض فقرات هم مرفوع حکم است مانند ما لایعلمون.

نقد استاد

اولاً: مستدل که قرینه سیاق را مطرح می‌کند مقصودش این است که در جملاتی که ما موصوله دارد مانند ما لایعلمون، و ما اضطرروا وحدت سیاق می‌گوید "ما" در همه جا به یک معنا باشد، حکم اشتباه است پس فعل است، شما گفتید در حسد و وسوسه رفع به صفت معنا شده آنجا که ما موصوله نداریم اصلاً.

ثانیاً: فرض کنید در حسد و وسوسه و اینها صفتی از صفاتند، مرفوع مانند ما اضطرروا و ما استکرها فعل مکلف است و سیاق از بین نرفته، ما اضطرروا یعنی فعلی که مورد اضطرار واقع شده اثرش مرفوع است یا فعلی که مورد اکراه است اینجا هم فعلی که حسد است، حسد هم فعلی از افعال انسان است، این فعل اثرش مرفوع شده. پس در همه موارد متعلق رفع فعل است و وحدت سیاق ثابت است و کلام مستشکل به جا است لذا در ما لایعلمون هم باید ما را به فعل تفسیر کنیم.

[1] جلسه 20، مسلسل 790، شنبه، 98.02.07. جلسه چهارشنبه بحث اجتهاد و تقلید ارائه شد.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

جواب دوم: محقق عراقی در جواب دومشان به معنای فعل در موصول ما لایعلمون می‌فرمایند قرینه اقوی داریم که می‌گوید مقصود از موصول در ما لایعلمون، حکم است نه فعل. بیان قرینه‌شان نیاز به بیان یک مقدمه دارد:

مقدمه ادبی: وصف به حال متعلق

هر وصفی که در کلام برای موضوعی ذکر شود ظهور جمله در این است که این وصف از آن خود موضوع است و می‌گویند وصف به حال متعلق است، لذا اگر وصفی برای موضوعی در کلام ذکر شد اما در حقیقت این وصف برای عنوان دیگری بود، اینجا این کلام خلاف ظاهر است، مثلاً فرد بگوید زیّد عالم، ظهور دارد در اینکه انتساب علم به زیّد است بعد بگوییم هر چه می‌پرسیم فقط یک جواب دارد که لا ادری، بگوید مقصودم این بود که زیّد عالم أبوه این وصف به حال غیر متعلق است که مجاز نامقبول است.

بعد مقدمه

محقق عراقی می‌فرماید اگر در ما لایعلمون ماء موصول را به معنای فعل بگیرید، در کلام ذکر وصف می‌شود به حال غیر متعلق که صحیح نیست. اگر بگویید موصول در ما لایعلمون به معنای فعل باشد یعنی فعلی که انسان به آن علم ندارد رفع شده است، این نادرست است، انواع افعالی تکویناً وجود دارد که انسان علم به آن ندارد نمی‌داند این گوشت غنم یا خنزیر است و مرتکب می‌شود، پس وصف به حال متعلق نیست و شما می‌گویید درست است که رفع به فعل مکلف نسبت داده شده

اما این وصف برای حکم است، رُفع حکم فعلی که شما نمی‌دانید این وصف به حال غیر متعلق است که صحیح نیست. لذا ماء موصوله را به معنای حکم بگیرید تا بشود وصف به حال متعلق، رُفع الحکم الذی لاتعلمون نه رُفع فعل الذی لاتعلمون عنوانه و بعد بگویید به اعتبار حکم است یعنی رفع شده حکم فعلی که نمی‌داند.

نقد اسناد

اولاً: در همه فقرات حدیث، وصف به حال غیر متعلق است و تفاوتی ندارد، وقتی گفته می‌شود رفع ما اضطرروا الیه شما قبول دارید که موصول در ما اضطرروا و ما استکرهاوا به معنای فعل است چون حکم اضطراری که نداریم، آنجا هم وصف به حال غیر متعلق است، رفع شده فعلی که اضطراری است اینکه تکویناً رفع نشده و صدها ارتکاب فعل اضطراری داریم. لذا در سایر فقرات هم مانند حسد و طیره و تفکر در وسوسه هم رفع اسناد داده شده به فعل و وصف به حال غیر متعلق است.

ثانیاً: پاسخ اصلی را ذیل جواب خودمان توضیح خواهیم داد که این نوع استعمال در مقام تشریع که نفی متعلق است به اعتبار اثر آنقدر در شریعت فراوان است که ظهور ثانویه در این معنا پیدا کرده است، سپس توضیح می‌دهیم که لاضرر و لاضرار، لارباً بین الوالد و الولد، لا رضاع بعد الفطام، لا یمین للزوجة مع انکار زوجه و انبوه مواردی که در تشریعات نفی متعلق است به لحاظ یک اثر. در ما لایعلمون و ما اضطرروا و سایر موارد هم همین است.

لذا این بیان و جواب دوم محقق عراقی هم نمی‌تواند اصل اشکال را دفع کند.

نقد مختار بر وجه اول (وحدت سیاق)

پاسخ صحیح از اینکه وحدت سیاق اقتضاء دارد ما به معنای فعل باشد، جوابی است که مرحوم حائری، مرحوم امام و مرحوم خوئی به بیانات مختلف بیان کرده‌اند.

"ما" موصوله که از اسماء مبهمات است و به معنای شیء است در مقابل "من" موصوله که به معنای شخص است، هر جا "ما" موصوله استعمال شود و مستعمل فیه‌اش همین معنای مبهم در غیر ذوی العقول باشد، هر چند مصادیقش مختلف باشد و مناسبت حکم و موضوع این مصادیق را تشخیص دهد، نه وحدت سیاق به هم می‌خورد نه استعمال لفظ در معانی مختلف می‌شود. مثال: ما ترک زیئ لورثته، ما ترک عمرؤ لورثته، ما ترک بکر لورثته، زید برای ورثه‌اش یک خانه گذاشته و عمرو ماشین و بکر خانه و ماشین و سهام گذاشته است، آیا کسی اشکال می‌کند وحدت سیاق اقتضاء دارد اگر در جمله اول "ما" در ما ترک زیئ مصادقش خانه است باید در جمله دوم و سوم هم مصداق "ما" منزل باشد؟ "ما" استعمال شده در معنای مبهمش که هر چیزی است، نهایتاً مناسبت حکم و موضوع می‌گوید ما ترک زید با عمرو و بکر متفاوت است.

در ما نحن فیه هم "ما" استعمال شده در همان معنای مبهم غیر ذوی العقول و در جملات مختلف مصادیق متفاوت را بیان میکند در ما اضطرروا می‌گوید شیء مبهم رفع فعل اضطراری است، در ما لایعلمون آنچه را علم نداری مرفوع است چه حکم مجهول باشد چه فعل مجهول العنوان باشد اینها مصداق ماء موصوله‌اند. لذا وحدت سیاق با اختلاف مصادیق، از بین نمی‌رود و لفظ در معنای خودش استعمال شده و مصادیق مختلف است.

وجه دوم: عدم ارتکاب تعدد یا تبعض در اسناد

دومین وجه برای اثبات معنای فعل در ماء موصوله نه معنای حکم این است که اگر ماء موصوله به معنای حکم باشد اشکالش این است که رفع به اسناد واحد اسناد داده شده به امور تسعه، در اصول در مبحث معنای حرفی ثابت شده هر اسنادی امر بسیط است و امر بسیط نه تعدد می‌پذیرد و نه تبعض، نه یک اسناد تبدیل به دو اسناد می‌شود و نه یک اسناد به دو نیم شود که قسمتی از آن بر یک معنا و قسمت دیگری بر معنای دیگر دلالت کند.

توضیح اشکال: مستشکل می‌گوید در حدیث رفع ما اضطروا و ما استکرها رفع مسلماً اسناد داده شده به فعل و مسلماً مجازی است زیرا وصف به حال غیر متعلق است زیرا فعل اضطراری که رفع نشده بلکه آثارش رفع شده. در جمله ما لایعلمون قائلین به برائت در شبهات حکمیه می‌گویند ما موصوله یعنی حکم، که رفع اسناد داده شده به حکمی که نمی‌دانیم، وصف به حال متعلق است و اسناد حقیقی است، در تعدادی از فقرات اسناد حقیقی است مانند ما لایعلمون در تعدادی از فقرات اسناد مجازی است، اسناد واحد نمیتواند متعدد باشد که یکجا حقیقی و یک جا مجازی باشد. این اشکال طبق مبنای کسانی که ما لایعلمون را اعم می‌گیرند از حکم و فعل اهم می‌شود زیرا اگر حکم مقصود باشد می‌شود اسناد حقیقی که رفع شده حکمی که نمی‌دانید، اگر همینجا فعل هم مراد باشد یعنی حکم آن فعل مرفوع شده که میشود اسناد مجازی، یک اسناد واحد به ما لایعلمون متبعض شد، یک قسمت اسناد حقیقی و یک قسمت اسناد مجازی شد که اسناد واحد قابل تبعض نیست. لذا برای رفع این محذور می‌گوییم رفع در همه فقرات به فعل اسناد داده شده و اسناد هم مجازی است. لذا اختصاص پیدا می‌کند به فعل.

نقد استاد

قبلاً هم اشاره کردیم حدیث رفع که توسط شارع در مقام یک مقنن نه مکون اسناد داده شده رفع تشریعا به ماء موصوله که امر مبهمی است، مصادیق متعلق این اسناد مختلف است، اختلاف مصادیق این اسناد نه سبب تعدد اسناد می‌شود نه سبب تبعض اسناد می‌شود لذا این اشکال هم وارد نیست.

وجه سوم: حکم ثقلی ندارد که متعلق رفع باشد

وجه سوم برای اینکه رفع باید تعلق بگیرد به فعل نه حکم، این است که رفع غالباً تعلق می‌گیرد به امر ثقیل و سنگین، ثقل در فعل و امتثال مکلف است نه در جعل حکم شرعی، شارع یک میلیون حکم جعل کند برای مکلف ثقیل نیست، آنچه بر مکلف ثقل دارد فعل است و انجام آن حکم است لذا به این اعتبار گفته شده رفع حکم صحیح نیست بلکه فعل ثقیل است لذا متعلق رفع باید فعل باشد.

نقد استاد:

این ادعا که رفع فقط متعلقش امر ثقیل است صحیح نیست بلکه این بیان را اینگونه تتمیم کنید که حدیث در مقام امتنان است و خداوند می‌خواهد منت بگذارد بر عباد حتماً نکته سنگینی است که می‌خواهد از عهده عباد بردارد لذا متعلقش فعل باشد.

پاسخش این است که اسناد ثقل به حکم به اعتبار متعلقش بسیار فراوان است. شاهد بر آن این است که به حکم مولا تکلیف گفته میشود مانند انبوه روایات که ان الله کلف العباد و تکلیف مشتق از مشقت به معنای کلفت است، امری است که در امتثالش صعوبت و مشقت است لذا به خود حکم می‌گویند تکلیف، اینکه به اعتبار متعلق امری مشقت داشته باشد و مشقت به آن اطلاق شود فراوان است إِنَّ هَؤُلَاءِ يُجِبُونَ الْعَاجِلَةَ وَ يَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا. اینجا به اعتبار متعلق ثقل معنا پیدا میکند که روز مکافات است. اینجا هم ما لا یعلمون یکی از مصادیقش تکلیف و حکم باشد، رفع هم به خودش انتساب داشته باشد وصف به حال غیر متعلق در موارد شرعی بسیار است و چون امتثال حکم امر سنگینی است آن را رفع کرده اند شاهدش این است که در حدیث رفع القلم عن الصبی صریحاً اسناد رفع به خود حکم داده شده و قلم تکلیف از صبی برداشته شده است.

[1]. جلسه 21، مسلسل 791، یکشنبه، 98.02.08.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]



وجه چهارم برای اینکه ماء موصوله به فعل تفسیر شود این است که گفته شده متعلق رفع تارة شریعت و دین است اینجا به تناسب حکم و موضوع مقدر حکم است مانند لاضرر و لاضرار فی الإسلام، یعنی در شریعت حکم ضرری نیست اما تارة متعلق ذمه مکلفین است و رفع به ذمه مکلفین تعلق می‌گیرد مانند رفع عن أمتی تسعة اگر رفع به ذمه مکلفین تعلق بگیرد آنچه به ذمه تعلق می‌گیرد فعل مکلف است امتثال است و نه حکم شرعی مثلاً لله علی الناس حج البيت، برای خدا بر ذمه مردم حج گذاشتن است اینجا چون به ذمه مردم تعلق گرفته است فعل مقدر است، در ما نحن فیه هم گفته شده چون رفع عن أمتی است یعنی از ذمه امت است، لذا فعل در تقدیر گرفته شود و گفته شود انجام فعل غیر معلوم از ذمه مکلفان برداشته شده است.

#### نقد استاد

به نظر ما این وجه هم نمیتواند ثابت کند مقدر فعل باشد زیرا عرفاً و شرعاً در موارد فراوانی هم اثبات حکم به ذمه مکلفین اطلاق می‌شود هم نفی و رفع حکم از ذمه اطلاق می‌شود، در عرف گفته می‌شود فلان حکم به ذمه مکلفان قرار گرفت و فلان حکم از ذمه‌شان رفع شد. یا "مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" [2] که بر ذمه شما در دین حکم حرجی جعل نشده است. اطلاق می‌شود عدم جعل حکم بر ذمه مکلف یا آیه کریمه "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا" [3] که دو مصداق برای این امانت شمرده شده و مصداق اتم آن امامت و ولایت و مصداق دیگرش احکام الله است که آیه میگوید ما این امانت را که احکام الله باشد بر مردم عرضه کردیم لذا انتساب و اطلاق احکام و رفع آنها به ذمه انسان صحیح است لذا در ما نحن فیه هم محذوری ندارد که رفع عن امتی تسعة مراد از این رفع، رفع حکمی از ذمه مکلفان باشد که مکلفان علم به آن ندارند.

ما این وجوه أربعه را مستوفی ذکر کردیم و پاسخ دادیم به این جهت که اگر یکی از این وجوه قابل اثبات باشد عملاً حدیث رفع اختصاص پیدا می‌کند به برائت در شبهات موضوعیه و به عنوان یک اصل عملی، برائت در شبهات حکمیه را ثابت نمی‌کند. نتیجه اینکه رفع ما لایعلمون اطلاق دارد چه رفع حکم غیر معلوم و چه رفع موضوع غیر معلوم برای انسان. پس حدیث رفع هم شامل شبهات حکمیه می‌شود هم موضوعیه.

#### نکته پنجم: حدیث رفع حاکم بر احکام اولیه

پنجمین نکته در فقه الحدیث، نسبت بین حدیث رفع و احکام اولیه است.

شکی نیست در اینکه احکام اولیه اطلاق دارند و شرب خمر حرام است چه اختیاری باشد چه اضطراری و چه اکراهی، حدیث رفع میگوید فعل مضطر الیه حکمش رفع شده است چه شرب خمر باشد چه غیر آن. از نگاه اول بینشان تعارض و تنافی است، هر دلیلی از احکام اولیه با حدیث رفع بینشان عامین من وجه است، ماده اجتماع شرب خمر اضطراری است که حدیث رفع میگوید حکمش مرتفع است و احکام اولیه میگوید حرام است. چنانکه مشهور متأخران قائل اند حدیث رفع حاکم بر أدله اولیه است. در باب تعادل و تراجیح خوانده ایم در موارد حکومت و نظارت قواعد باب تعارض اعمال نمی‌شود و دلیل حاکم مقدم است و به حدیث رفع باید عمل کنیم لکن چنانکه در تعبیر بعض قدماء اصولیان آمده بین احکام اولیه و حدیث رفع تعارض است توضیح دادیم با عامین من وجه در ماده اجتماع چه کنیم اگر بینشان تعارض بود، نسبت به شرب خمر اضطراری دلیل حکم اولی میگوید اجتناب کن دلیل رفع میگوید اجتناب لازم نیست تعارض و تساقط میکنند یا نه؟ اگر قائل به تعارض هم باشیم هر چند عامین من وجه باشند در ماده اجتماع باز هم حدیث رفع مقدم است باید به حدیث رفع عمل نمود. و الوجه فیه این است که در باب تعارض گفته شده اگر عامین من وجه باشند ماده اجتماع را از یک دلیل گرفتیم آن دلیل بلا مورد شود در

نتیجه لغو شود باید ماده اجتماع را به همین دلیل بدهیم صونا لكلام الحكيم عن اللغويه. حال در ما نحن فيه اگر ماده اجتماع را در موارد اضطرار و اكراه مثلا به أدله احكام اوليه بدهیم یعنی بگوییم همچنان شرب خمر اضطراری و اكراهی حرام است، نتیجه این است که حدیث رفع بلامورد باقی بماند و صدورش لغو باشد لذا صونا لكلام الحكيم عن اللغويه باید در مورد اجتماع به حدیث رفع تمسك كنیم.

مطالب پنج گانه در فقه الحدیث حدیث رفع تمام شد. مطالب متنوع دیگری که کاربردهای مهمی دارد ضمن فقه الحدیث رفع باقی مانده ان شاء الله عمر و حیاتی بود در سال تحصیلی آینده ادامه خواهیم داد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

[1]. جلسه 22، مسلسل 792، دوشنبه، 98.02.09.

[2]. سوره مبارکه حج، آیه 78.

[3]. سوره مبارکه احزاب، آیه 72.

\*\*\*\*\*

سال تحصیلی 98-99

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

با توکل بر ذات مقدس حق و استعانت از نبی گرامی اسلام و ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین و با دعا و خواست اینکه اعمالمان مورد توجه حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف باشد بحث را شروع می‌کنیم.

كلام در اصول عملیه بود، اصل اول اصل برائت بود و كلام در ادله اثبات برائت شرعی بود. دلالت آیات بر اصل برائت بررسی شد، رسیدیم به دلالت روایات بر برائت شرعی، اولین حدیث مطرح شده حدیث رفع بود. بحث سندی مفصلی در رابطه با سند حدیث رفع ذکر شد. سپس وارد شدیم در فقه الحدیث این روایت و نکات پنجگانه‌ای را سال گذشته مطرح کردیم. مرفوع در حدیث رفع چیست، حدیث امتنانی است و امتنانیت یعنی چه؟ حدیث هم شامل شبهات حکمیه است و هم شامل شبهات موضوعیه، نسبت بین حدیث رفع و احکام اولی چیست؟ نکات پنجگانه‌ای را بحث کردیم.

نکته ششم: نسبت حدیث رفع با احکام استقلالی و احکام ضمنی

ابتدا مقدمه‌ای را عرض میکنیم:

مقدمه: تکالیف شرعی از یک نگاه یا استقلالی است و یا حکم و تکلیف ضمنی است. احکام استقلالی مثل وجوب نماز، حرمت خمر، تکالیف ضمنی مثل امر به یک جزء یک مرکب، صل مع الركوع، امر به ركوع امر ضمنی است، امر به شرط یک مشروط، قید یک مقید، اینها را تکالیف ضمنی می‌گوییم. اوامر یا به عبارت بهتر تکالیف استقلالی از یک نگاه بر دو قسم است: گاهی تکلیف تعلق می‌گیرد به مطلق الوجود، به صورتی که هر فردی از افراد متعلق، یک حکم مستقل دارد، که غالباً در محرمات چنین است، لاتشرب الخمر منحل می‌شود به تعداد افراد، اینجا می‌گوییم تکلیف به مطلق الوجود تعلق گرفته است.

گاهی تکلیف به صرف الوجود تعلق میگیرد که غالباً در واجبات چنین است صلاة بین الحدين از ظهر تا غروب شرعی، ممکن است سی فرد صلاة محقق شود، ولی حکم تعلق میگیرد به طبیعی صلاة که محدود بین حدین است، هر مصداقی واجب نیست. در این موارد میگوییم امر تعلق گرفته است به صرف الوجود. بعد از مقدمه

حدیث رفع که میخواهد احکام اولی را رفع کند باید ملاحظه کنیم آن حکم چه حکمی است حکم استقلالی است یا ضمنی است؟ اگر حکم استقلالی است از احکامی است که به صرف الوجود تعلق گرفته یا به مطلق الوجود تعلق گرفته است. سه مورد را بررسی میکنیم تا وضعیت روشن شود:

مورد اول: حکم استقلالی است، متعلق هم مطلق الوجود است. لاتشرب الخمر، انسان مضطر شد به شرب خمر، مکره شد به شرب خمر، اینجا لامحاله اضطرار، یک فرد خاصی از افراد این متعلق است، مریض است فرض کنید مضطر است برای تداوی روز شنبه به شرب خمر، اینجا حدیث رفع باعث می شود حکم فرد معینی از این افراد مرتفع شود ولی سایر افراد که هر کدام حکم حرمت دارند، آنها به حال خودشان باقی هستند، اضطرار به فرد معین باعث نمی شود رفع حرمت از سایر افراد بشود. همان فرد حرام مضطر حکمش برداشته میشود و حلال میشود. گاهی این فرد مضطر الیه متعلق یک حکم است و موضوع برای حکم دیگر، حدیث رفع هر دو حکم را بر میدارد. مثلاً مضطر شد به وجوب افطار روزه رمضان، یا مکره شد، افطار صوم متعلق حرمت است، حرام است، و افطار رمضان موضوع برای وجوب كفاره است، حدیث رفع می گوید حالا که مضطر هستی به این فرد حرام افطار روزه پنجم از ماه رمضان هم حرمت افطار رفع شده است و هم وجوب كفاره رفع شده است. روشن است که سایر افراد که مصداق اضطرار نیستند همه احکامشان باقی است. پس مورد اول حدیث رفع اگر درگیر شد با حکم استقلالی انحلالی که متعلق مطلق الوجود است، فرد مضطر الیه احکامش برداشته شده است سایر افراد احکامش باقی است و این روشن است.

مورد دوم: این است که حکم استقلالی است، متعلق صرف الوجود است نه مطلق الوجود، اینجا گاهی اضطرار به فردی از افراد این متعلق است نه به طبیعت، ساعت 1 بعد از ظهر مضطر است به ترک صلاة یا مکره است به ترک صلاة، اینجا این فرد که متعلق وجوب نیست، متعلق وجوب طبیعی نماز است بین حدین، لذا حکم وجوب نماز بر روی طبیعی همچنان باقی است، ساعت 1 محذور از امتثال دارد ولی حکم باقی است ساعت 2 یا 3 انجام بدهد لذا اینجا اضطرار یا اکراه به فردی از افراد وجوب را رفع نمیکند و وجوب طبیعی نماز همچنان باقی است. بله اگر اضطرار مستوعب بود و تمام وقت را پوشش داد، مضطر شده به ترک نماز از اول ظهر تا مغرب، یا مکره شده است، اینجا چون متعلق حکم طبیعی بین حدین است و این متعلق مضطر الیه است، مکره است، لذا حدیث رفع وجوب را که به طبیعی تعلق گرفته است بر میدارد.

در پرائتز نکتهای را اشاره کنیم که توضیح تفصیلی آن بحث خواهد آمد، سؤال این است که اگر به یک حکم استقلالی که به طبیعی تعلق گرفته است مضطر شد، مکره شد، از اول ظهر تا مغرب شرعی مکره شد نماز نخواند، می گوئید وجوب نماز مرتفع شده، پس بعد از وقت قضا ندارد؟ جواب این است که حتماً وجوب قضا هست جهتش مطلبی است که در یکی از نکات آینده در ذیل فقه الحدیث حدیث رفع اشاره میکنیم.

نتیجه در مورد دوم: که حکم استقلالی و متعلق صرف الوجود است اگر فردی از افراد مصداق حدیث رفع باشد حکم برداشته نمی شود بله اگر طبیعی بین الحدین مصداق حدیث رفع شد آنجا حدیث رفع حکم آن طبیعی را بر میدارد.

مورد سوم: این است که یک حکم ضمنی غیر استقلالی مصداق حدیث رفع شود، مثلاً وجوب قیام در نماز یک حکم ضمنی است، نمازگزار مضطر بشود به ترک قیام، اینجا حدیث رفع درگیر شده با یک حکم ضمنی غیر استقلالی، حکم ضمنی چه امر وجودی باشد مثل وجوب قیام در نماز، چه امر عدمی باشد مثل حرمت تکتف در نماز، حرمت قهقهه در نماز، اگر کسی مضطر

شد تکتف کند، حدیث رفع که می‌خواهد درگیر شود با یک حکم ضمنی غیر استقلالی اینجا دو فرد و دو مصداق دارد:

مصداق اول: گاهی فردی از افراد مورد اضطرار است نه طبیعی و کل افراد، ساعت 2 بعد از ظهر در بین اهل سنت است اگر نماز بخواند باید با تکتف بخواند، حدیث نمیگوید مضطر هستی همین جا نماز با تکتف بخوان، مصداق دیگر ممکن است و می‌تواند بدون تکتف نماز را بخواند اگر اضطرار به فردی از افراد حکم است نه طبیعی حکم، اینجا حدیث رفع حکم را برنمیدارد.

مصداق دوم: گاهی اضطرار و اکراه به طبیعی بین حدین است در حکم ضمنی، از اول ظهر تا مغرب شرعی نماز در حالت قیام نمیتواند بخواند، مضطر است به نماز نشسته، یا مکره شده بر ترک حکم ضمنی در تمام وقتش، که طبیعی این حکم ضمنی بر او مکره است. اینجا حدیث رفع می‌خواهد با این حکم ضمنی غیر استقلالی چه کند و چه ثمره‌ای بر آن بار است؟ در این مورد سوم باید دو مرحله بحث کنیم:

مرحله یکم: حدیث رفع که مصداق اکراه و اضطرار است، مکره یا مضطر است بر ترک یک جزئی

مرحله دوم: حدی رفع که عذرش مالایعلمون است، عذرش جهل به جزئیت جزء و شرطیت شرط است

اینها از نظر آثار با هم تفاوت دارند:

اما مرحله اول: اکراه و اضطرار به یک حکم ضمنی تعلق گرفته است اینجا حدیث رفع چه میکند؟ شبهه‌ای نیست در اینکه حدیث رفع حکم بر مجموعه‌ای که در ضمنش مضطرالیه هست را برمی‌دارد یعنی حدیث رفع می‌گوید مولا واجب کرده بود نماز با سوره را، نماز با قیام را، الان که قیام متعذر شده است نماز با قیام متعذر است پس وجوب نماز با قیام را حدیث رفع برداشت، سؤال آیا نماز بدون این قیام بر ما واجب است یا نه؟ اینجا نه از حکم اولی صل مع القیام و صل مع السوره میتوانیم بقیه اجزاء را استفاده کنیم و نه از حدیث رفع، دلیل صل مع القیام میگوید این نماز الان متعذر است، نسبت به صلات بدون قیام ساکت است، حدیث رفع هم مفادش رفع حکم است ولی نمیتواند حکم جعل و وضع کند و بگوید نماز بدون قیام بله، حدیث رفع لسان جعل ندارد لذا نسبت به بقیه اجزاء باید دنبال دلیل دیگری باشیم. ممکن است کسی بگوید قاعده کلی داریم المیسور لایسقط بالمعسور، می‌گوید نماز بدون قیام واجب است، یا در باب نماز دلیل خاص داریم «الصلاة لاتترک بحال»، می‌گوید قیام متعذر است بقیه اجزاء را انجام بدهد یا اجماع داریم.

نتیجه: اگر حکم ضمنی متعلق اکراه یا اضطرار شد وجوب سابق را با این جزء مضطر حدیث رفع برمی‌دارد نسبت به وجوب به بقیه اجزاء قول حق این است نه دلیل اولی وجوب بقیه اجزاء را ثابت میکند و نه حدیث رفع وجوب آن را ثابت میکند لذا باید به دنبال دلیل دیگری باشیم.

مرحله دوم خواهد آمد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

[1]. جلسه 23، مسلسل 793، یکشنبه، 98.06.24.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحیم [1]

مرحله دوم از نکته ششم در فقه الحدیث حدیث رفع

در نکته ششم از فقه الحدیث در رابطه با حدیث رفع اشاره کردیم که گاهی حدیث رفع حکم استقلالی را می‌خواهد رفع کند با اقسامش که دیروز ذکر شد.

گاهی حدیث رفع درگیر می‌شود با یک تکلیف ضمنی غیر استقلالی که گفتیم این مورد هم دو مرحله دارد:

مرحله اول: اکراه و اضطرار نسبت به تکلیف ضمنی پیدا می‌شود. مثال زدیم حکم اولی صل مع السوره است، مضطر یا مکره می‌شود در تمام وقت نماز بدون سوره بخواند، اینجا گفتیم اکراه و اضطرار حکم بر این مجموعه را رفع میکند، نماز با سوره دیگر واجب نیست ولی آیا نماز بدون سوره واجب است؟ وجوب باقی اجزاء را نه حکم اولی ثابت می‌کند چون حکم اولی می‌گفت نماز با سوره باید بخوانی، حدیث رفع هم نمی‌تواند بگوید بقیه واجب است چون حدیث رفع رافع تکلیف است و نمی‌تواند برای ما تکلیف جعل کند. پس نسبت به وجوب بقیه باید به سراغ دلیل دیگری برویم. در نماز دلیل داریم «الصلوة لاتترك بحال» پس بقیه باید خوانده شود و در سایر موارد باید به سراغ دلیل دیگر برویم و اگر دلیل سومی نبود شک داریم، اصل برائت جاری می‌شود و بقیه اجزاء واجب نیست.

مرحله دوم: حدیث رفع به عنوان مالایعلمونش با یک تکلیف ضمنی درگیر می‌شود اینجا با مورد اکراه و اضطرار متفاوت است. مثلاً یقین دارد نماز نه جزئی بدون سوره واجب است، شک دارد آیا سوره جزء نماز و واجب است یا نه واجب نیست؟ رفع ما لایعلمون می‌گوید در وجوب سوره شک داریم و جستجو کردیم حدیث رفع آن را رفع کرد ولی بر خلاف مورد اکراه و اضطرار در مالایعلمون انجام باقی اجزاء واجب است و احتیاج به دلیل سوم ندارد.

وجه تفاوت این است که در مورد اکراه و اضطرار وقتی گفتیم نماز با سوره مورد اضطرار است پس بر من واجب نیست ما دیگر دلیل نداشتیم و حکم اولی نمی‌گفت صل مع غیر السوره بلکه می‌گفت صل مع السوره، لذا حکم اولی نمی‌گفت باقی را انجام بده ولی در مالایعلمون ما اجمالاً می‌دانستیم اقل واجب است یا در ضمن اکثر یا خودش مستقلاً واجب است پس علم اجمالی به وجوب اقل داشتیم وجوب اقل قطعی بود جزء مشکوک رفع شد، وجوب بقیه باقی است لذا کسی توهم نکند حدیث رفع در بعضی از فقراتش مثبت تکلیف است مثل مالایعلمون، نخیر ربطی به حدیث رفع ندارد حدیث رفع می‌گوید این جزء مشکوک واجب نیست نسبت به سایر اجزاء وجوب قبلی هست چون یقین داشتیم آنها واجب بودند لذا به طبیعت حال وقتی جزء مشکوک برداشته شد امتثال بقیه اجزاء واجب خواهد بود.

(امام خمینی نکته‌ای دارند که موارد نقضی هم دارد و این مطلب را در پنجشنبه اگر توفیقی بود مطرح کنید)

نکته هفتم: حدیث رفع رافع آثار بار شده بر فعل مکلف است

حدیث رفع آثاری را رفع می‌کند که این آثار بر فعل مکلف بار شده است در دلیل اولیه و اکنون مورد اکراه و اضطرار واقع شده است، می‌گوییم این فعل مستند به مکلف که خود بخود اثر داشت و حکم خاص داشت، چون با عنوان اکراه و اضطرار است آن اثر را ندارد. مثلاً افطار روزه فعل مکلف است دو تا حکم و اثر دارد، افطار روزه بدون عذر حرام است و اگر افطار کرد موضوع وجوب کفاره هم هست حالا این فعل مستند به مکلف مورد اکراه و اضطرار شد، مضطر شد و مکره شد به افطار روزه، می‌گوییم اکراه بر این فعل، آن آثار و احکام را از بین می‌برد اگر با اکراه روزه را افطار کرد نه حرام است و نه کفاره دارد ولی اگر حکم شرعی و اثر شرعی مستند به فعل مکلف نبود بلکه یک اثر تکوینی بود مستند به یک وجود خارجی، اینگونه آثار تکوینی را حدیث رفع نمی‌تواند از بین ببرد هر چند متعلق اکراه و اضطرار باشد آن اثر باقی است.

مثال: نجاست از آثار تکوینی ملاقات با نجس است و ربطی هم به فعل مکلف ندارد، اگر طوفان شد و بر اثر طوفان دستمال روی نجاست افتاد نجس می‌شود این آثار تکوینی خارجی هر چند مورد اضطرار و اکراه باشند آن اثر شرعی منتفی نمی‌شود لذا کسی اکراه کرد زید را و دستش را گرفت و به زور ملاقات با یک نجاستی انجام شد، کسی نگفته این اکراه باعث عدم نجاست دست می‌شود این اثر تکوینی خارجی است و این اثر در هر صورت بار است. (حدیث رفع نجاست را بر نمی‌دارد بلکه نماز در

لباس نجس را جایز می‌داند) لذا ببینید در معاملات ایقاع معامله فعل مکلف است و هر کدام یک اثر شرعی دارد، بیع مکلف که فعل اوست، اثرش ملکیت است، نکاح مکلف اثرش زوجیت است اگر به ایقاع بیع مضطر شد یا مکره شد و خلاف امتنان بود، این فعل ملک اثر ندارد و بدون اثر است.

در فقه مثال زیاد است این مثال را دقت کنید، زید در تمام وقت مکره شد یا مضطر شد به ترک نماز، این ترک نماز در وقت که فعل مکلف است اکراهی و اضطراری شد اثر شرعی ندارد و عقاب نمی‌شود و فاسق نمی‌شود ولی فقهاء فتوا می‌دهند اگر در تمام وقت مکره و مضطر شدی و وجوب نماز در وقت از بین رفت اثر شرعی ندارد ولی وجوب قضا هست.

توضیح مطلب: اگر وجوب قضا موضوعش ترک الصلاة بود که فعل مکلف است، من ترک صلاته یقضی اینجا در مورد اکراه و اضطرار قضا نداشت چون ترک اضطراری بود لذا اثرش که وجوب قضا هست نبود ولی به ادله مراجعه می‌کنیم موضوع قضاء الصلاة فوت الفریضه است به هر صورتی چه با اختیار فریضه فوت شود چه بدون اختیار، باز هم فوت الفریضه صدق می‌کند «من فاته فريضة فليقضها».

نتیجه: هر جا آثار شرعی بر فعل مکلف بار بود فعل دچار اکراه و اضطرار شد، همه آثارش برداشته می‌شود ولی اگر اثر شرعی بر امر تکوینی بار شد و نه بر فعل مکلف حدیث رفع آثار مترتب بر امور تکوینی را بر نمی‌دارد. دلیل بر این معنا ظهور حدیث رفع است ما قبلاً توضیح دادیم رفع ما استکروا علیه آن فعلی را که بر آن فعل مکره شده‌اند اثرش برداشته شده است حدیث رفع دلالت نمی‌کند اگر اکراه بر امر تکوینی بود و آن امر تکوینی اثر شرعی داشت اثر شرعی آن برداشته شده است.

نتیجه نکته هفتم: آثار و احکام مترتب بر فعل مکلف است که اگر متعلق حدیث رفع قرار گرفت آن آثار و احکام برداشته می‌شود نه آثار و احکام تکوینی.

[1]. جلسه 24، مسلسل 794، دوشنبه، 98.06.25.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نکته هشتم: رفع آثار متعلق به موضوع بدون قید ثانوی توسط حدیث رفع

آثاری که بر افعال در احکام اولی بار می‌شود بر دو قسم است:

قسم اول: گاهی اثر بر ذات الفعل بار می‌شود بدون عنوان ثانوی، مثلاً گفته می‌شود «السارق و السارقه فاقطعوا ايديهما» حکم قطع ید بر فعل سرقت بار می‌شود عنوان ثانوی مثل عمد، خطا، جهل اختیاری و اضطرار ذکر نمی‌شود.

قسم دوم: گاهی در ادله احکام حکم و اثر بار می‌شود بر فعل ولی نه ذات الفعل بلکه با یک عنوان ثانوی، مثلاً «من قتل مؤمناً متعمداً فجزائه جهنم»، موضوع قتل مؤمن است با قید عمد یا «من قتل مؤمناً خطأً فعليه دية» حکم بر قتل خطائی مؤمن بار شده است. «من تكلم في صلاته سهواً فليسجد سجدة السهو»، موضوع با قید سهو است.

حدیث رفع وقتی درگیر می‌شود با ادله اولی اگر در ادله اولی قید عمد باشد مثلاً قتل عمد قصاص دارد، کسی قتل خطائی انجام داد معلوم است اینجا قصاص نیست ولی ربطی به حدیث رفع ندارد بلکه بقاء حکم به بقاء موضوع است، اگر موضوع مرتفع شد حکم مرتفع می‌شود و ربطی به حدیث رفع ندارد.



گاهی در ادله اولی حکم و اثر شرعی روی موضوع رفته با قید خطا و نسیان یا اگر مثال داشته باشیم با قید اضطرار، آیا حدیث رفع می‌تواند این احکام را بردارد. مثلاً روایت می‌گوید هر کسی که خطاً مؤمنی را کشت دیه دارد، آیا حدیث رفع می‌تواند بگوید چون خطاً این کار را انجام داده است، حکم مرتفع است و دیه ندارد؟

پاسخ این است که حدیث رفع این آثاری را که با این عناوین ثانوی و بر اینها ثابت شده است، توان برداشتن اینها را ندارد چرا؟

توضیح مطلب: این است که بارها در اصول گفته شده است رابطه موضوع و حکم همانند علت و معلول است، موضوع همانند علت است برای حکم با این نگاه دلیل اولی می‌گوید دیه در قتل خطائی ثابت است موضوع قتل خطائی است، معنایش این است چون این قتل خطائی است دیه دارد، نه قصاص، حالا حدیث رفع بگوید چون این عمل خطائی است، حکم برداشته شده است، لازمهاش این است عنوان خطا هم علت باشد برای ثبوت حکم و هم علت باشد برای رفع حکم، عنوان واحد معنا ندارد هم علت ثبوت حکم باشد و هم علت نفی حکم باشد. لذا در این‌گونه موارد حدیث رفع از اینها انصراف دارد و در این موارد حدیث رفع جاری نمی‌شود.

بنابراین حدیث رفع احکامی را برمی‌دارد که به موضوع تعلق گرفته است بدون قید ثانوی، دست سارق قطع کنید، سرقت دو حالت دارد، گاهی با اکراه است و گاهی بدون اکراه است، در اینگونه موضوعات اگر با اکراه بود حدیث رفع حکم را برمی‌دارد ولی اگر در ادله اولی عنوان ثانوی بود مثل جهل و خطا، حدیث رفع اینگونه احکام را از این عناوین ثانوی برنمی‌دارد زیرا مستلزم این است که عنوان هم مثبت حکم باشد و هم نافی حکم باشد و این غلط است.

نظیر این بحث حدیث رفع را در قاعده لاضرر و لاضرر در فقه می‌خوانید، لاضرر می‌گوید حکم ضرری مرتفع است لاضرر می‌گوید حکم حرجی مرتفع است لاضرر و لاضرر ناظر به افعالی است که هویت خودشان ذاتشان ضرری و حرجی نباشد، اگر حکمی ذاتش ضرری بود نمیتوانید به حدیث لاضرر تمسک کنید و آن حکم را بردارید مثلاً کسی بگوید اعطاء خمس 20 درصد مال را تقدیم مصارف خمس کنم این ضرر بر من است و لاضرر و لاضرر فی الاسلام، هویت و ذات این حکم ضرری است و لاضرر این حکم را برنمی‌دارد، جهاد با دشمن چه جهاد ابتدائی و چه جهاد دفاعی ذاتش ضرری است و لاضرر و لاضرر از این احکام انصراف دارد. مانحن فیه هم همین است احکامی بر عنوان خطا و نسیان و اکراه و اضطرار در ادله خاص بار شده است خود این عنوان مثبت حکم است لذا حدیث رفع این احکام را نمیتواند رفع کند.

نکته نهم: رفع اثر شرعی وجودی و عدمی توسط حدیث رفع

آثار شرعی گاهی بر وجود فعل بار می‌شود مثلاً گفته می‌شود نماز با سوره واجب است و گاهی اثر بر ترک فعل در شریعت بار می‌شود مثل موانع در عبادات، نماز با ترک قهقهه واجب است با ترک تکلم واجب است، آیا حدیث رفع آثار شرعی فعل را بر می‌دارد و آثار شرعی مترتب بر ترک فعل را؟ مثلاً که این مثال را امام خمینی دارند با اندکی تصرفی اشاره می‌کنیم گاهی اثر بر ترک فعل تعلق می‌گیرد زید نذر کرده است اگر سیگار کشید یک روز روزه بگیرد (نکته‌ای در مورد سیگار کشیدن امام خمینی) گاهی اثر بر ترک، بار می‌شود نذر می‌کند اگر نماز شبم ترک شد روزه بگیرم، اگر زید مکره شد به سیگار کشیدن، آیا باید به نذرش عمل کند و روزه بگیرد؟ حدیث رفع می‌گوید خیر فعل اکراهی اثر ندارد همین‌گونه مشهور می‌گویند اگر مکره شد بر ترک، مضطر شد نماز شب نخواند، روز باید روزه بگیرد؟ مشهور قائلند واجب نیست روزه بگیرد.

محقق نائینی در فوائد الاصول جلد 3 ص 353 قائل به تفصیل هستند، ایشان می‌فرمایند اگر در لسان ادله، اثر بر فعل بار شده بود، اکراهی و اضطراری شد حدیث رفع جاری است اگر مکره شد به سیگار کشیدن لازم نیست به نذرش عمل کند و فردا روزه بگیرد اما اگر اکراه به ترک تعلق گرفت حدیث رفع جاری نیست، اثر را رفع نمی‌کند، لذا اگر مکره شد به ترک نماز شب فردا باید



دلیل ایشان بر این تفصیل این است که میفرمایند حدیث رفع که موضوعش برداشتن است باید یک امر وجودی باشد رفع به او تعلق بگیرد بعد حدیث رفع بگوید این موجود به منزله معدوم است لذا حکم ندارد، سیگار کشیده است اکراهی چون اکراهی بوده است بگو گویا سیگار نکشیده است لذا روزه واجب نیست و اینجا حدیث رفع جاری است. ولی اگر متعلق اکراه ترک بود ترک اثر شرعی داشت حدیث رفع را جاری کنید و تحلیل کنید محقق نائینی میفرمایند زید مکره شد به ترک نماز شب، حدیث رفع بخواهد جاری شود معنایش این است که چون این ترک اکراهی است گویا انجام نشده است، گویا ترک نکرده است، پس گویا نماز شب خوانده است، لذا نباید روزه بگیرد، حدیث رفع مثبت شد، نافی نشد، حدیث رفع میگوید نماز شب اکراهی ترک شد، بگو ترک نشد نماز شب خوانده شد اینجا تنزیل معدوم به منزله موجود است حدیث رفع چنین کاری انجام نمی‌دهد، لذا می‌فرمایند اگر ترک متعلق اکراه یا اضطرار باشد حدیث رفع در اینگونه امور جاری نمی‌شود.[2]

امام خمینی در تهذیب الاصول [3] این مطلب محقق نائینی را ذکر می‌کنند و رد می‌کنند محقق خوئی [4] هم این نظر محقق نائینی را قبول ندارند.

ما اشکال این نظریه را اینگونه توضیح می‌دهیم. به نظر ما این کلام محقق نائینی یک مغالطه است، حدیث رفع، رفع میکند حکم را، بسیار خوب، این حرف درستی است، حدیث رفع به هر لسانی که باشد آنچه مهم است این است که حدیث رفع می‌گوید این موضوع کأن لم یکن است لذا حکم ندارد، اگر رفع مقصود شما این است موضوع ادعا کأن لم یکن می‌شود همه جا این است چه متعلقش فعل باشد و چه متعلقش ترک باشد، حدیث رفع می‌گوید موضوع کأن لم یکن است و واقع نشده است. ممکن است کسی بگوید ترک امر عدمی است درست است ولی مگر در فلسفه نخوانده‌ایم «العدم المضاف الی الوجود له حظ من الوجود»، در وعاء اعتبار ترک نماز شب اعتبار شده است، یک اثر بر آن بار است، اگر نماز شب را ترک کردم فردا روزه بگیرم، حدیث رفع میگوید این متعلق چون اکراهی بوده کأن لم یکن است لذا اثر ندارد.

بنابراین در حقیقت رفع چه در قسم اول و چه در قسم دوم به یک معنا هست، موضوع کأن لم یکن است تشریعا لذا اثر ندارد بنابراین تفصیل محقق نائینی که در فقه هم در مواردی از این تفصیل برداشت فقهی کرده‌اند قابل قبول نمی‌باشد. نکته دهم خواهد آمد.

[1]. جلسه 3، مسلسل 25، سه‌شنبه، 98.06.26.

[2]. و الحاصل: أنه فرق بين الوضع و الرفع، فإنَّ الوضع يتوجه على المعدوم فيجعله موجودا و يلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، و الرفع يتوجه على الموجود فيجعله معدوما و يلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه و جعله كأن لم يصدر، فلا يترتب عليه آثار الوجود إن كان ذلك موافق للتوسعة و الامتنان، و أما الفعل الذي لم يصدر من المكلف و كان تاركا له عن نسيان و إكراه فلا محل للرفع فيه [1] لأنَّ رفع المعدوم لا يمكن إلا بالوضع و الجعل، و «حدیث الرفع» لا يتكفل الوضع، بل مفاده الرفع.

[3]. تهذیب الاصول ؛ ج3 ؛ ص42: «بعد ما أثبتنا: أنَّ المرفوع في الحديث هو عموم الآثار، فهل يختص بالأمر الوجودية- أي رفع آثار امور موجودة في الخارج إذا انطبق عليها إحدى تلك العناوين- أو يعم؟ مثلاً: لو نذر أن يشرب من ماء الفرات، فأكره على الترك أو اضطرَّ إليه أو نسي أن يشربه فهل يجب عليه الكفارة- بناءً على عدم اختصاصها بصورة التعمد- أو لا؟..... و فيه:

أَنَّ ترك الشرب بعد ما تعلّق عليه النذر و صار ذات أثر يكون له ثبوت في عالم الاعتبار؛ إذ ما لا ثبوت له- و لو بهذا النحو من الثبوت- لا يقع تحت دائرة الحكم، و لا يصير موضوعاً للوفاء و الحنث.

كيف، و قد فرضنا أَنَّ الكفّارة قد تترتّب على ترك ذاك الترك، و صار ملاكاً للحنث، و بعد هذا الثبوت الاعتباري لا مانع من تعلّق الرفع عليه بما له من الآثار.».

**[4].** فوائد الاصول ؛ ج3 ؛ ص353

[1] أقول: لنا مجال السؤال بنذر شرب أحد المائعين إجمالاً و اضطر بترك أحد الطرفين معينا أو غير معين، فهل أحد في البين يلتزم بلزوم امتثال الطرفين؟ ما أظن التزامك به أيضاً، بل تلتزم بالتكليف التوسطي، و هل هذا من غير جهة الاضطرار؟

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نکته دهم: آیا حدیث رفع احکام غیر الزامی را هم رفع میکند یا نه؟

نکته دهم از فقه الحدیث حدیث رفع این است که آیا حدیث رفع احکام استحبابی را یا تعبیر بهتر احکام غیر الزامی را هم رفع میکند یا نه؟

شک داریم روزه روز غدیر مستحب است یا نه؟ آیا می‌توانیم رفع مالا یعلمون جاری کنیم و بگوییم روزه غدیر مستحب نیست. به عبارت دیگر آیا برائت شرعی در مستحبات جاری است یا نه؟

بدون شبهه چنانچه بحثش خواهد آمد برائت عقلی در مستحبات جاری نیست، چون موضوع برائت عقلی چنانچه خواهد آمد قبح عقاب بلا بیان است، می‌گوییم احتمال عقاب می‌دهیم بیان وجود ندارد بدون بیان عقاب قبیح است.

در مستحبات قطعی ما احتمال عقاب نمی‌دهیم چه برسد به مستحب مشکوک، لذا برائت عقلی در مستحبات سالبه به انتفاء موضوع است. آیا برائت شرعی و حدیث رفع در احکام استحبابی جاری است یا نه؟

محقق خوئی در مصباح الاصول ج 2 ص 270 [2] در این مسأله تفصیلی را قائل شده‌اند، خلاصه این تفصیل این است که ایشان فرموده است مستحبات مشکوک بر دو قسم است، گاهی مستحب استقلالی است شک داریم روزه روز غدیر مستحب است یا نه؟ گاهی مستحب، مستحب ضمنی است، می‌دانم نماز شب مستحب است، شک داریم آیا این نماز شب باید در ثلث اخیر لیل خوانده بشود یا در مطلق اللیل می‌شود نماز شب خواند؟ شک داریم غسل جمعه در صبح روز جمعه مستحب است یا نه در عصر روز جمعه هم غسل جمعه استحباب دارد؟ ایشان فرموده‌اند در مستحبات استقلالی حدیث رفع جاری نیست ولی در مستحبات ضمنی حدیث رفع جاری است. این مدعای ایشان است. دو قسمت این مدعا باید تبیین شود ضمن دو سؤال:

سؤال اول: چرا حدیث رفع در واجبات استقلالی جاری است ولی در مستحبات استقلالی محقق خوئی می‌فرماید حدیث رفع جاری نیست؟ به عبارت واضح‌تر ممکن کسی بگوید رفع مالا یعلمون اطلاق دارد چه حکمی که نمی‌دانی، واجب باشد چه مستحب باشد، واجب استقلالی باشد یا مستحب استقلالی باشد، واجب ضمنی باشد یا مستحب ضمنی باشد اطلاق حدیث رفع شامل همه این موارد می‌شود چرا حدیث رفع مستحب استقلالی را در موارد مشکوک نمی‌تواند بردارد؟

محقق خوئی در جواب می‌فرماید حدیث رفع و رفع الحکم باید یک اثر شرعی داشته باشد و لغو نباشد، در واجبات استقلالی شک داریم نماز اول ماه واجب است یا نه؟ اگر حدیث رفع نمی‌بود ادله می‌گفت حالا که احتمال می‌دهی نماز اول ماه واجب باشد احتیاط واجب است و احتیاط کن و نماز اول ماه را بخوان، حدیث رفع می‌گوید خداوند این زحمت را از تو برداشته است و چون نمی‌دانی احتیاط واجب نیست رفع مالا یعلمون و اثر شرعی دارد لذا حدیث رفع جاری می‌شود. ولی در مستحبات

استقلالی جریان حديث رفع لغو و بدون اثر است، شك داريم روزه روز غدیر مستحب است يا نه؟ حديث رفع جاری کنید و حکم را ظاهراً بردارید مگر اینجا وجوب احتیاط است تا مشقت داشته باشد که حديث رفع بخواند بردارد. در مستحبات مشکوک وجوب احتیاط معنا ندارد و حسن احتیاط هم که همیشه هست الاحتیاط حسن علی کل حال، حديث رفع استحباب را ظاهراً بخواند بردارد اثری ندارد جریانش لغو است لذا محقق خوئی و جمعی از تلامذه ایشان می‌فرمایند حديث رفع در مستحبات استقلالی جاری نیست چون اثر ندارد.

اما در مستحبات ضمنی محقق خوئی می‌فرمایند حديث رفع جاری است و اثر هم دارد زیرا در مستحب ضمنی یا قیدی از قیود استحباب یک الزام وجود دارد، نماز شب درست است مستحب است ولی شك داريم آیا مقید است به ثلث آخر لیل باید در ثلث آخر شب خوانده شود یا در مطلق لیل می‌شود نماز شب خواند این باید یک الزام است یعنی اگر مقید به ثلث آخر است یعنی اول شب بخوانی تشریع است، اینجا یک الزام وجود دارد حديث رفع می‌آید این الزام ضمنی استحباب را برمی‌دارد و می‌گوید لازم نیست نماز شب در ثلث آخر شب خوانده بشود اول شب هم می‌توانی بخوانی اینجا وجوب احتیاط فرض می‌شد اگر می‌خواهی این مستحب را انجام بدهی باید احتیاط کنی و در ثلث آخر نماز بخوانی ولی حديث رفع این الزام را برمی‌دارد. از سوی جمعی از محققین از جمله شهید صدر بر این تفصیل محقق خوئی اشکالاتی مطرح شده است، به نظر ما هم در مستحب استقلالی و هم در قیود مستحب بر تفصیل محقق خوئی اشکال وارد است.

اما در مستحبات استقلالی که محقق خوئی فرمودند احتیاط واجب نیست و حسن او علی کل حال است، سببی در مباحث اصل اشتغال که احتیاط حسن علی کل حال به حکم عقل است، جریان برائت در مستحبات استقلالی اثر شرعی دارد، ما شك داريم آیا شارع مقدس برای صوم غدیر استحباب جعل کرده است یا نه ترخیص مطلق جعل کرده است؟ اگر شارع استحباب جعل کرده بود در واقع، احتیاط شرعی هم هست، اضافه بر حسن احتیاط عقلی، حديث رفع این احتیاط شرعی را در مستحبات استقلالی رفع میکند می‌گوید شارع صوم غدیر را مستحب قرار نداده است ظاهراً پس نمی‌خواهد احتیاط کنی، این حسن احتیاط شرعی را حديث رفع برداشت. اضافه بر آن اگر نگاه شما به کلفت و مشقت است، برای بسیاری از مردم و متدینین که در مقام عبودیت و امتثال دستور مولا هستند و سعی می‌کنند اغراض استحبابی را هم امتثال کنند این تضییق است برای آنها، حديث رفع این تضییق را برمی‌دارد و می‌گوید شك داری روزه غدیر مستحب است یا نه، احتیاط نمی‌خواهد ظاهراً شارع این استحباب را برداشته است لذا هم اثر شرعی در آن متصور است و هم کلفت و تضییق به این معنا صدق میکند.

اما در مستحبات ضمنی کاش محقق خوئی طبق مبنای خودشان، مستحبات ضمنی را هم به دو قسم تقسیم می‌کردند بعضی از قیود، قیود لازم مستحبات است که باید در آنها لحاظ شده است، باید نماز شب در فجر خوانده شود که در غیر فجر تشریع است و به قصد استحباب نمی‌توانی بخوانی این قیود الزامی را ایشان طبق مبنای خودشان بفرمایند حديث رفع برمی‌دارد اما یک قیود داريم که مفادش افضلیت است و وجوب نیست شك داريم آیا غسل جمعه بهتر است صبح انجام بشود یا بعد از ظهر؟ این قیود مستحب است ولی الزامی نیست طبق مبنای محقق خوئی حديث رفع این قیود را نمیتواند بردارد پس چرا گفتید در مستحبات ضمنی حديث رفع مطلقاً جاری است؟ طبق مبنای شما حديث رفع در یک قسمش جاری است.

البته طبق بیانی که در مستحبات استقلالی داشتیم هر مستحبی شرعاً اگر مشکوک شد حسن احتیاط دارد شرعاً لذا شارع می‌تواند این حسن را بردارد هر مستحبی چه استقلالی و چه ضمنی، برای متدینین یک تضییق و کلفت است حديث رفع می‌تواند بردارد لذا حق این است که حديث رفع به اطلاقش باقی است و هم شامل مستحبات و هم شامل مکروهات می‌شود چه مستحبات استقلالی و چه مستحبات ضمنی.

نکته یازدهم: جریان حدیث رفع در مواردی است که عمل بدون عناوین حدیث مثل اکراه و اضطرار ذاتا و خود بخود اثر شرعی داشته باشد

حدیث رفع آنجا جاری می شود که عمل بدون این عناوین حدیث رفع یعنی مالایعلمون اکراه و اضطرار ذاتا و خود بخود اثر شرعی داشته باشد اما عملی که فی نفسه اثر شرعی نداشته باشد یا آن عمل باطل باشد بطلان هم یعنی بدون اثر باشد دیگر معنا ندارد آن عمل عنوانی از عناوین حدیث رفع را بگیرد و بعد بگوییم اثر برداشته شده است، این غلط است اصلا اثر نداشت.

مثال: عقد فاسد، بیع ربوی اثر شرعی ندارد، حکم تکلیفیش اگر حرمت است بحث دیگری است هیچ اثر وضعی ندارد. حالا اگر کسی مکره شد به بیع ربوی و بیع ربوی انجام داد معنا ندارد کسی بگوید زید مکره شد به بیع ربوی و چون بیع ربوی اکراهی است اثر فسادش را برداشت پس بیع ربوی صحیح می شود، بیع ربوی فی نفسه اثر ندارد متعلق اکراه و اضطرار هم باشد بدون اثر است و مثل اولش است بله اگر از جهت دیگر اثر داشته باشد، مثلا جریان بیع ربوی حرام باشد و عقاب داشته باشد این اثر را برمی دارد ولی بیع ربوی فی نفسه اثر وضعی نداشت الان هم که متعلق اکراه و اضطرار باشد رفع اثر معنا ندارد لذا سالبه به انتفاء موضوع است.

[1]. جلسه 4، مسلسل 26، شنبه، 98.06.30.

[2]. مصباح الأصول ( طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي ) ؛ ج 1 ؛ ص 312: « الأمر السادس: لا خفاء في أن البراءة العقلية تختص بموارد الشك في التكاليف الالزامية، و لا تجري في موارد الشك في التكاليف غير الالزامية، لأن ملاكها قبح العقاب بلا بيان، و التكاليف غير الالزامي ممّا لا عقاب في مخالفة مقطوعه، فكيف بمشكوكه.

و أما البراءة الشرعية ففي اختصاصها بموارد الشك في التكاليف الالزامية خلاف بينهم. و التحقيق أن يفضل بين موارد الشك في التكاليف الاستقلالية، و موارد الشك في التكاليف الضمنية، و يلتزم بجريانها في الثانية دون الاولى، و الوجه في ذلك: أن المراد من الرفع في الحديث الشريف هو الرفع في مرحلة الظاهر عند الجهل بالواقع، و من لوازم رفع الحكم في مرحلة الظاهر عدم وجوب الاحتياط، لتضاد الأحكام و لو في مرحلة الظاهر على ما تقدّم بيانه . و هذا المعنى غير متحقق في موارد الشك في التكاليف الاستقلالية، إذ لو شكنا في استحباب شيء لا إشكال في استحباب الاحتياط، فأنكشف أن التكاليف المحتمل غير مرفوع في مرحلة الظاهر، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع. و أما التكاليف الضمنية فالأمر بالاحتياط عند الشك فيها و إن كان ثابتاً، فيستحب الاحتياط باتيان ما يحتمل كونه جزءاً لمستحب، إلا أن اشتراط هذا المستحب به مجهول، فلا مانع من الرجوع إلى حديث الرفع، و الحكم بعدم الاشتراط في مقام الظاهر.

و بعبارة اخرى: الوجوب التكليفي و إن لم يكن محتملاً في المقام، إلا أن الوجوب الشرطي- المترتب عليه عدم جواز الاتيان بالفاقد للشرط بداعي الأمر- مشكوك فيه، فصَح رفعه ظاهراً بحديث الرفع.».

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نکته دوازدهم: آیا حدیث رفع نسبت به جاهل مقصر یا خاطی عن تقصیر یا مضطر به سوء اختیار جاری است یا نه؟

روشن است که جاهل به حکم گاهی جاهل قاصر است و گاهی مقصر، یا فردی که مضطر شده به ارتکاب حرام، گاهی مضطر به سوء اختیار نیست، بیمار شده است نیاز پیدا کرده است به استفاده از خمر حرام، گاهی اضطرار به سوء اختیار، خودش به اختیار خودش کاری میکند که مضطر بشود به ارتکاب یک حرام، یا اکراه هم گاهی اکراه بدون سوء اختیار است و گاهی اکراه به سوء اختیار است، می‌داند اگر فلان مجلس برود مکره می‌کند به ارتکاب حرام، و او می‌رود.

اشکالی نیست در اینکه عقلاً هم جاهل مقصر استحقاق عقاب دارد هم مضطر به سوء اختیار و هم مکره به سوء اختیار، و فعلیت تکلیف هم نسبت به اینان محذوری ندارد، مگر به حد حرج عقلی برسد. شبهه‌ای نیست اگر خداوند عقاب و تکلیف را از اینها رفع کند مطابق با امتنان است، از ابرز مصادیق امتنان این است که خداوند از جاهل مقصر و مضطر به سوء اختیار و مکره به سوء اختیار هم تکلیف را بردارد، حدیث رفع هم به اطلاقی شامل این موارد می‌شود رفع مالا یعلمون چه جاهل قاصر و چه جاهل مقصر، ولی ما قرینه لبیه مکتنف به کلام داریم که حدیث رفع شامل جاهل مقصر، مضطر به سوء اختیار و مکره به سوء اختیار نیست.

آن قرینه لبیه این است که اگر حدیث رفع شامل این موارد بشود موجب هدم دین میشود، موجب می‌شود غرض از بعثت که امثال تکالیف است به طور کلی منتفی شود مثلاً اگر فرد بداند که اگر جاهل مقصر هم باشد تکلیف ندارد نمی‌رود یاد بگیرد، احکام نماز و روزه و خمس و حج و زکات را یاد نمی‌گیرد، یاد نگرفت با اینکه امکان یادگیری بود، جاهل مقصر می‌شود و همه افراد جاهل مقصر می‌شوند و تکالیف به افراد نادری تعلق می‌گیرد که یاد گرفته‌اند هکذا در اضطرار به سوء اختیار و اکراه به سوء اختیار همین قرینه لبیه حاکم است، لذا فقهاء در موارد مختلف در موارد اضطرار به سوء اختیار و اکراه به سوء اختیار و جاهل مقصر می‌گویند به خاطر این قرینه لبیه حدیث رفع نسبت به آنها جاری نیست حتی نسیان هم این است لذا در فقه فتوا می‌دهند که اگر زید لباسی را غصب کرد، عمرو فراموش کرد این لباس غصبی است و در این لباس غصبی نماز خواند می‌گویند این نمازش درست است، ولی اگر کسی خودش غاصب بود و خودش فراموش کرد در لباس غصبی نماز خواند فقها می‌گویند نمازش باطل است چون نسیان به سوء اختیار است.

نکته سیزدهم: دو مطلب در تفاوت بین اکراه و اضطرار

چند مثال می‌زنیم نسبت به اکراه و اضطرار و فرق بین اینها در بعضی از موارد، الان نمی‌خواهیم اکراه را در فقه معنا کنیم و خصوصیات آن را بگوییم و فرقی را با اضطرار بیان کنیم. (در کتاب الاجاره در فقه بیان کردیم) برای کارورزی دو مطلب را اشاره می‌کنیم:

مطلب اول: تفاوت بین اکراه در عبادات و اکراه در معاملات و جریان حدیث رفع

توضیح مطلب: اینکه چنانچه مشهور در باب عقود و معاملات قائلند شرط صحت معامله طیب نفس و رضایت باطن است به عقد و معاوضه و اکراه من الغیر و تهدید غیر که اگر این معامله را انجام ندهی زیان به تو می‌زنم، آسیب عرضی، جسمی و معنوی هر کدام از اینها سبب میشود فرد مجوز داشته باشد بر اقدام به معامله اکراهی و بدون طیب نفس، همین قدر معامله با اکراه غیر بدون طیب نفس شد، این معاوضه فاسد است و اثر ندارد فرق نمی‌کند آیا به صورت دیگری می‌تواند از ایقاع معامله اکراهی فرار کند یا نتواند فرار کند.

مثلاً وارد مغازه‌ای شده که جنسی بخرد یا در مسافرت است و او را مکره میکنند بر فروش ماشین، مکلف می‌تواند سفر را قطع کند و فرار کند و معامله اکراهی انجام ندهد، ولی لازم نیست فرار کند و معامله اکراهی را انشاء میکند. پس در معاملات معامله اکراهی حکمش مرتفع است حدیث رفع اثرش را برمی‌دارد هر چند راه فرار دیگر باز باشد و این بر خلاف عبادات است

اکراه در باب عبادات وقتی حدیث رفع اثرش را برمی دارد که طریق منحصر باشد به ارتکاب حرام یا ترک واجب و هیچ راه دیگری نداشته باشد و الا اگر راه دیگری باشد نمیتواند بگوید من مکروه هستم بر ارتکاب این حرام.

مثلا زید در مجلسی نشسته است مکروه می شود به غیبت کردن، می تواند از این مجلس بیرون برود و غیبت نکند، نمی تواند بگوید من الان مکروه هستم به غیبت کردن و حدیث رفع حرمت غیبت را برمی دارد. مجلس عروسی است که مکروه است بر شرب خمر و گوش کردن به حرام، نمیتواند بگوید من مکروه است، چون در عبادات راه فرار به طریق دیگری برای او هست نمیتواند به حدیث رفع تمسک کند و بگوید در این حالت مکروه به ترک این واجب هستم یا مکروه بر ارتکاب حرام هستم. (فرق بین عبادات و معاملات را شما توضیح دهید). (در باب معاملات حکم تکلیفی بدون فرض صحت معامله وجود ندارد، ولی در باب عبادات حکم تکلیفی دارد نیازی به حکم وضعی نیست).

مطلب دوم : تفاوت بین باب اضطرار و اکراه

زید مکروه شده است به شرب خمر و عمرو مضطر شده به شرب خمر به خاطر بیماری، فرض این است که اکراه و اضطرار به سوء اختیار نیست، چون مکروه و مضطر هستند حکم برداشته شده است، شرب خمر نه بر مکروه حرام است و نه بر مضطر حرام است، فرض کنید الان خمری در بین نیست، اکراه و اضطرار هم هست، فرض کنید فرد ثالثی حاضر است و می تواند خمر بیاورد، آیا احضار خمر برای مکروه و مضطر بر فرد ثالث شرعا جایز است یا حرام است؟

بعضی می گویند اینجا شرب خمر بر این دو نفر که حرام نیست چون مضطر و مکروه هستند، فرد ثالث خمر بیاورد معاونت بر اثم نکرده است، فرض این است که گناهی بر مضطر و مکروه نیست. اینجا برخی از فقهاء برای مضطر و مکروه را یک حکم قائل شده اند، بعضی در هر دو مورد گفته اند جایز نیست ولی حق تفصیل است چنانچه بعضی از محققین دارند در اضطرار احضار الخمر برای فرد ثالث اشکالی ندارد فرض این است که گناهی نمی خواهد انجام شود چون بر مضطر به شرب خمر گناهی نیست و معاونت بر اثم نیست اما در مکروه فرد مکروه (اکراه کننده) وجود دارد اکراه او حرام است فرد ثالث خمر را بیاورد معاونت بر اثم مکروه (اکراه کننده) را انجام می دهد در اکراه عمل فرد ثالث سبب می شود معاونت بر اثم ولی در اضطرار معاونت بر اثم نیست لذا عمل فرد ثالث جایز است و اشکال ندارد.

نکته چهاردهم: کلامی از محقق نائینی دارای آثار فقهی فراوان

محقق نائینی مطلبی دارند که بر این مطلب آثار فقهی فراوانی بار میشود. آن مطلب این است که تکالیف اولی بدون شبهه به خاطر ملاکاتی است در متعلقات که تکلیف جعل شده است، وجوب صلات به خاطر ملاکی است که در آن است، حرمت خمر به خاطر مفسده و ملاکی است که در آن است. محقق نائینی می فرمایند حدیث رفع درست است نسبت به احکام اولی تکالیف را رفع میکند ولی ملاکات تکالیف در متعلقات همچنان باقی است حالا که ملاکات باقی بود محقق نائینی در مورد این باقی بودن ملاک آثاری بار می کنند که خواهد آمد.

[1]. جلسه 5، مسلسل 27، یکشنبه، 98.06.31.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نکته چهاردهم: امتنانیت حدیث رفع باعث مرتفع شدن حکم است با بقاء ملاک



نکته چهاردهم در فقه الحدیث حدیث رفع این بود که محقق نائینی و جمعی از علماء قائلند چون حدیث رفع در مقام امتنان است ظاهر حدیث، رفع حکم است با بقاء ملاک و الا اگر ملاک هم نباشد، رفع حکم دیگر امتنانی نیست، ملاک ندارد لذا حکم مرتفع است.

مولای عرفی به عبدش می‌گوید پزشک خبر کن سرم درد میکند، عبد این کار را انجام نداد و بعد از چند دقیقه سر مولا خوب شد، مولا به عبد بگوید به تو ارفاق می‌کنم دیگر پزشک خبر نکن و دنبال پزشک نرو، اینجا ارفاق نیست امتنان نیست چون ملاک خبر کردن پزشک از بین رفته و عبد لازم نیست پزشک خبر کند به خاطر فقدان ملاک، حالا محقق نائینی می‌فرماید چون حدیث رفع در مقام امتنان است لذا معلوم می‌شود ملاک هست ولی شارع مقدس امتنانا حکم را برمی‌دارد. بر این مبنا محقق نائینی ثمرات مهمی را در فقه بار می‌کند. بیان چند مثال:

مثال اول: در واجبات محقق نائینی می‌فرماید اگر کسی مکره شد بر ترک واجبی، به زید گفتند اگر روزه بگیری ماشینت را آتش می‌زنیم، «رفع ما استکرها علیه» می‌گوید وجوب روزه رفع شده است چون روزه گرفتن اکراهی است حالا اگر مکلف روزه گرفت آیا روزه او قبول است یا نه؟ برخی از فقهاء مثل مرحوم امام و بعضی دیگر می‌گویند روزه‌ای که این مکلف گرفته امر ندارد و صوم او کلا صوم است ولی محقق نائینی می‌فرماید این روزه صحیح است با این بیان که درست است حدیث رفع وجوب صوم را برداشت ولی ارفاقا و امتنانا بر عبد وجوب صوم برداشته شد ولی ملاک است و عمل ذو ملاک را اگر کسی انجام بدهد و استیفاء ملاک داشته باشد عمل مجزی است و صحیح است.

مثال دوم: در محرمات، وضو و غسل با آب غصبی فی نفسه باطل است، اگر مکره یا مضطر شد که با آب غصبی وضو بگیرد، جمعی می‌گویند حکم بطلان مرتفع است چون اکراهی بوده است و این وضوی او درست است محقق نائینی می‌فرماید حتی در حال اکراه و اضطرار و نسیان باز هم این عمل باطل است. با این بیان که حدیث رفع امتنانی است حکم را برداشته است ولی ملاک و مفسده و مبغوضیت در این عمل هنوز باقی است و این عمل حسن فعلی ندارد در حالی که در عبادت شرط است حسن فعلی داشته باشد، محبوب مولا باشد، مصلحت داشته باشد لذا وضو با آب غصبی هر چند حرام نیست و گناه نیست و عقاب نمی‌کنند ولی این عمل صلاحیت عبودیت را ندارد.

مثال سوم: همین‌گونه آثارش در سایر موارد هم هست فرض کنید حج بر کسی حرجی بود و طاقت عرفی نداشت، حدیث رفع می‌گوید رفع «مالایطیقون» حج بر او واجب نیست حالا فرد خودش را به زحمت شدید انداخت و گفت من همه مشکلات را تحمل می‌کنم و به حج رفت، آیا حجتش مجزی از حجه الاسلام است یا نه؟ محقق خوئی و جمعی قائلند که این حج مجزی نیست ولی محقق نائینی می‌فرماید این حج مجزی از حجه الاسلام است به همین ملاک هر چند وجوب حج مرتفع شده است ولی ملاکش باقی است و چون استیفاء ملاک شده مجزی است.

مثال چهارم: در بحث صلات فقهاء بحثی دارند که اگر ایستاده نماز خواندن بر کسی حرجی است حرج و درد دارد یا دیسک کمر دارد مع ذلک مکلف گفت تحمل می‌کنم و ایستاده نماز خواند محقق خوئی و جمعی از فقهاء می‌گویند نمازش باطل است و مجزی نیست، نماز ایستاده مقید به عدم حرج بود، ولی محقق نائینی به همین ملاک و نگاه می‌گویند نمازش صحیح است و مجزی است. هر چند امر ندارد ولی ملاک دارد.

دقت کنید دو نکته را به محقق نائینی عرض می‌کنیم هر چند در یکی از مباحث اصول ما به لون دیگری به این بحث پرداخته‌ایم:



نکته اول: این کبرای کلی که تمام احکام تابع ملاک در متعلق است و لذا رفع حکم امتنانا سبب رفع ملاک نمیشود ما در اصول اشاره کرده‌ایم در همه احکام الهی نیست ما عدلیه قبول داریم غالباً احکام تابع مصلحت و مفسده در متعلق است ولی نه همه احکام، ما احکامی داریم که ملاک در جعل حکم است هر چند در متعلق ملاک نباشد مثلاً در باب وضو روایت معتبر داریم «2- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّازَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنَّمَا الْوُضُوءُ حَدٌّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يُطِيعُهُ وَ مَنْ يَعْصِيهِ وَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِنَّمَا يَكْفِيهِ مِثْلُ الدَّهْنِ.» (الكافي - ط الاسلاميه ج 3، ص 21) روایت میگوید خدا به وضو امر کرده است تا ببیند چه کسی مطیع است و چه کسی عاصی است، نه اینکه فکر کنید مؤمن یک قذارتی پیدا میکند و وضو او را تطهیر می‌کند ملاک این نیست ملاک فقط این است که مطیع از عاصی شناخته شود معلوم نیست ملاک در متعلق باشد و برای این مثال هم نظائری است.

لذا اولاً: این استدلال محقق نائینی در احکامی جاری می‌شود که ما احراز کنیم در متعلقش ملاک است و راه احراز هم یا نصوص است و یا دلیل عقلی قطعی، حرمت غصب، حرمت شرب خمر، حرمت غیبت، اکل لحم خنزیر هم روایات و هم عقل میگوید در متعلق مفسده است ولی حالا اول فجر دو رکعت نماز خوب است حتماً در متعلق یک مصلحت است یا نه خدا میخواهد بداند مطیع چه کسی است و عاصی چه کسی است؟ از کجا بدانیم؟ (ما در اصول بحث کردیم که غیر از اوامر امتحانی است، مثلاً آیا الوضو علی وضو نور علی نور آیا واقعا در متعلق ملاک است؟)

ما قبول داریم اصل نگاه در احکام طبق نگاه عدلیه وجود ملاک در متعلق است ولی موارد معتناهی هم داریم که کم هم نیستند که از ادله استفاده می‌شود که ملاک در متعلق نیست لذا بر فرض اینکه مبنای محقق نائینی صحیح باشد در مواردی است که ملاک در متعلق باشد و الا اگر نباشد این حرف قابل گفتن نیست.

نکته دوم: در برخی از موارد که رفع حکم امتنانی هست ما از ادله استفاده می‌کنیم که گویا با رفع حکم امتنانا یک مانعی پیدا می‌شود و ملاک هم مرتفع می‌شود لذا این نکته هم مهم است که باید مورد از مواردی باشد که ما اطمینان داشته باشیم با رفع حکم ملاک رفع نمیشود مثلاً در صلات و صوم مسافر، مسافر روزه نگیرد وجوب روزه مرتفع شده است و نماز هم قصر است روایات معتبر میگوید وجوب روزه از مسافر رفع شده و نمازش قصر شده یک هدیه و یک کرامت از سوی ذات مقدس پروردگار است و یک امتنان است مع ذلک روایت میگوید این امتنان را نباید رد کنید و این هدیه خداوند را باید بپذیرید معنایش این است که دیگر روزه بر مسافر و نماز تمام دیگر ملاک ندارد. باب 22 از ابواب صلات مسافر در وسائل الشیعه مراجعه کنید.

«11336-11- وَ فِي الْخِصَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ ع عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ: إِنَّ اللَّهَ أَهْدَى إِلَيَّ وَ إِلَى أُمَّتِي هَدِيَّةً- لَمْ يُهْدِهَا إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْأُمَمِ كَرَامَةً مِنَ اللَّهِ لَنَا- قَالُوا وَ مَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ- قَالَ الْإِفْطَارُ فِي السَّفَرِ وَ التَّقْصِيرُ فِي الصَّلَاةِ- فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ عِزًّا وَ جَلَّ هَدِيَّتُهُ.» یا روایت داریم «11333-8- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ صَلَّى فِي سَفَرِهِ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ فَأَنَّى إِلَى اللَّهِ مِنْهُ بَرِيءٌ.» معلوم میشود ملاک ندارد.

نتیجه: همه جا رفع حکم امتنانا مساوی با بقاء ملاک نیست لذا باید بررسی کنیم و ببینیم از ادله چه چیزی استفاده میشود؟ اگر از ادله استفاده شد که رفع حکم با رفع ملاک است دیگر نمیتوانیم بگوییم ملاک باقی است و از کلام محقق نائینی نتیجه فقهی بگیریم.

بله اینجا هم به نظر ما اصل و قاعده این است که با رفع حکم، ملاک رفع نمیشود ولی مع ذلک باید ادله را بررسی کرد.

مرحوم امام که در بسیاری از موارد، رفع حکم را مساوق با رفع ملاک میدانند عمده توجه ایشان به همین روایت در باب صوم در سفر و قصر صلات در سفر است یک قاعده کلی استفاده میدانند همه جا رفع امتنانی هدیه من الله است و قبول هدیه خداوند واجب است و لذا ملاکی هم برای آن عمل نخواهد بود.

نکته پانزدهم: تفاوت مفاد حدیث رفع با مفاد آیات دال بر برائت

مفاد حدیث رفع با مفاد آیات دال بر برائت خیلی تفاوت دارد دو تفاوت مهم آن را اشاره میکنیم:

ثمره اول: مفاد آیات دال بر برائت مثل «ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» مثل برائت عقلی قبح عقاب بلایان است ولی مفاد حدیث رفع و برائت شرعی بسیار اوسع از آن است، مفاد حدیث رفع میگوید حکم مشکوک شرعی رفع شده است لذا ثمره اول: برائت عقلی شامل مستحبات نمیشود قبلا اشاره کردیم چون مستحبات اصلا عقاب ندارد تا در مستحب بگویید قبح عقاب بلایان، ولی توضیح دادیم برائت شرعی با آن بیانی که ما ذکر کردیم در مستحبات هم جاری است.

ثمره دوم: اگر ادله اخباریین بر وجوب احتیاط در شبهات بدوی تمام باشد ادله اخباریین وارد بر آیات برائت است به خاطر اینکه مفاد آیات برائت میگوید خدا بدون بیان عقاب نمی‌کند و ادله احتیاط بیان میشود پس ادله اخباریین وارد بر آیات می‌شود ولی اگر ادله اخباریین بر برائت تمام باشد بین مفاد حدیث رفع و ادله اخباریین تعارض میشود رفع مالا یعلمون می‌گوید در موارد شبهه حکم مرفوع است لذا وجوب احتیاط نداری، ولی ادله اخباریین می‌گوید در شبهات و مالا یعلم قف عند الشبهة، احتیاط واجب است و باب تعارض می‌شود. که در باب احتیاط بررسی میکنیم.

این تمام در کلام در حدیث رفع نتیجه: سند حدیث رفع تمام است بر خلاف نظر محقق خوئی و دلالت این حدیث هم بر برائت تمام است و پانزده نکته هم در فقه الحدیث آن اشاره کردیم.

روایت دوم حدیث حجب است «ما حجب الله علمه عن العباد» که توضیحش خواهد آمد.

[1]. جلسه 6، مسلسل 28، دوشنبه، 98.07.1.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

روایت دوم: حدیث حجب

روایت دوم که استدلال شده است برای اثبات برائت شرعی به این روایت و جمعی از اعلام اعتبار و دلالت این روایت را تمام میدانند حدیث حجب است. محقق خوئی و شهید صدر قائلند که این روایت بر برائت شرعی دلالت می‌کند.

روایت را شیخ کلینی در کتاب شریف کافی (الکافی ط - الإسلامية)؛ ج 1، ص: 164، باب حجج الله على خلقه «3- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ قَزْدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مُؤْضُوعٌ عَنْهُمْ.» در دو مرحله نسبت به این حدیث باید بحث کرد.

مرحله اول: سند این حدیث است

روایت تا راوی اخیر که زکریا بن یحیی است همه ثقة هستند کلام در زکریا بن یحیی است، در بین اصحاب امام صادق علیه السلام چند نفر زکریا بن یحیی داریم کسی که توثیق او قطعی است، زکریا بن یحیی واسطی است، این زکریا بن یحیی در حدیث حجب نمی‌دانیم آیا همان زکریا بن یحیی واسطی است یا غیر از اوست؟ زکریا بن یحیی الهندی و شعیری داریم، محقق خوئی در رجالشان زکریا بن یحیی مطلق را توثیق نمی‌کنند علی ما سمعنا در دوره اخیر اصولشان فرموده‌اند سند حدیث حجب

تمام است ولی وجه آن را بیان نکرده‌اند. در سند حدیث رفع گفتیم محقق خوئی سند حدیث رفع را قبول نکرده‌اند، ظاهراً تکیه ایشان در دلیل برائت حدیث حجب است. یکی از علمای حاضر که در درس محقق خوئی حاضر بوده‌اند نقل میکنند که دلیل محقق خوئی بر برائت حدیث حجب است.

به شهید صدر هم نسبت داده شده که سند حدیث حجب را تمام می‌دانستند به نظر ما طریقی و قرینه‌ای بر اینکه زکریا بن یحیی در این سند زکریا بن یحیی الواسطی است که توثیق شده است وجود ندارد و ما راهی پیدا نکردیم، مخصوصاً با توجه به این نکته که مرحوم کشی در رجال در احوال مغیره بن سعید به مناسبت روایتی نقل می‌کند که در سندش اینگونه آمده است ابویحیی زکریا بن یحیی الواسطی معلوم می‌شود کنیه زکریا بن یحیی واسطی، ابویحیی است در حدیث حجب در کافی شریف کنیه این زکریا بن یحیی، ابی الحسن ذکر شده است لذا این ممکن است قرینه باشد که ابوالحسن زکریا بن یحیی غیر از زکریا بن یحیی واسطی است که کنیه‌اش ابویحیی است. از محقق اردبیلی صاحب جامع الرواه نقل شده که ایشان گفته زکریا بن یحیی که داود بن فرقد از او حدیث نقل می‌کند زکریا بن یحیی واسطی است، این هم قرینه‌ای برای آن ذکر نشده است که همیشه داود بن فرقد از زکریا بن یحیی واسطی نقل میکند در همین حدیث حجب داود بن فرقد از زکریا بن یحیی نقل می‌کند. لذا نتیجه اینکه الی الان به نظر ما بر خلاف آنچه به محقق خوئی و شهید صدر نسبت داده می‌شود حدیث حجب از نظر سند قابل اتکا نیست.

مرحله دوم: دلالت حدیث است

«ما حجب الله عن العباد» از نظر دلالت ماده وضع در زبان عربی جزء اضداد است، اگر به لام یا علی متعدی شود به معنای جعل و به عهده کسی گذاشتن است، همین ماده وضع در زبان عربی به عن متعدی شود به معنای رفع و برداشتن از عهده است در این روایت بر فرض صدور امام صادق علیه السلام می‌فرمایند آنچه را که خداوند علم او را از مردم محجوب داشته است علمش را به آنها نرسانده فهو موضوع عنهم، از عهده مکلفین برداشته شده است.

مستدل می‌گوید احکامی که ما شک داریم علمش محجوب شده از ما و نمیدانیم لذا این احکام مرفوع از ماست، چنین حکمی نداریم، در شبهات حکمیه کلی حکم محجوب است، شرب تن، بازی فوتبال نمی‌دانیم آیا حکمی دارد یا نه؟ در شبهات موضوعیه حکم جزئی محجوب است نمیدانم این ظرف خمر است یا نه؟ پس نمی‌دانم شرب این مایع حرام است یا نه؟ حکم جزئی آن محجوب شده لذا مرفوع است از من و این معنای برائت است پس حدیث حجب گفته شده برائت را ثابت می‌کند هم در شبهات حکمیه و هم در شبهات موضوعیه.

شیخ انصاری می‌فرمایند تمسک به این حدیث برای اثبات اصل برائت صحیح نیست. این حدیث مضمون دیگری را می‌گوید و ربی به برائت در شبهات ندارد.

توضیح مطلب: ایشان می‌فرمایند در حدیث رفع و امثال آن که دال بر برائت بود، موضوع رفع مالا یعلمون است، هر آنچه را که نمی‌دانید مرفوع است، ولی در حدیث حجب موضوع چیز دیگری است و مطلب دیگری می‌خواهد بگوید حدیث حجب می‌گوید «ما حجب الله عن العباد»، حکمی را که خداوند محجوب کرده است، پنهان کرده است از مردم، احکامی که خدا نخواست به دست مردم برسد، به پیغمبر هم نگفته و مصلحت نبوده به مردم بگوید، موضوع عنهم، مردم دنبالش نروند، شیخ انصاری می‌فرمایند در شبهات حکمیه و موضوعیه برائت، حکم، به پیامبر اعلام شده است، ظلم ظالمین سبب شده این حکم به مردم نرسد، اما در حدیث حجب احکامی را مطرح می‌کند که مشیت خدا تعلق گرفته آن احکام برای مردم جعل نشود، وزران حدیث حجب وزران آن حدیث است که می‌گوید «5149 وَ خَظَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع النَّاسَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى حَدَّ حُدُوداً فَلَا

تَعْتَدُوهَا وَ قَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تَنْقُضُوهَا وَ سَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْكُثْ عَنْهَا نِسْيَانًا لَهَا فَلَا تُكَلِّفُوهَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَكُمْ فَاقْبَلُوهَا» (من لا يحضره الفقيه؛ ج 4، ص: 75)، خداوند یک چیزهایی را به مردم نگفته است ولی فراموش نکرده پی جویی نکنید. مثل روایت باب حج که راوی سؤال میکرد که آیا حج هر سال واجب است؟ که پیامبر فرمودند پی جویی نکنید.[2]

محقق خراسانی هم ظاهرا این اشکال را قبول کرده است.[3]

در مقابل جمعی از محققین اصولیین این اشکال را نمی‌پذیرند و قائلند که حدیث حجب دال بر برائت است و از این اشکال جواب می‌دهند سه جواب را اشاره می‌کنیم:

یک بیان در جواب از این اشکال از محقق خوئی است و بیان دیگر از محقق عراقی است و بیان سوم از شهید صدر است.

محقق خوئی در مصباح الاصول ج 1 ص 313 [4] می‌فرماید ما قبول داریم موضوع برائت در شبهاتی است که اخفاء احکام به دست ظالمین بوده است، الا اینکه همین جا که اخفاء حکم به دست ظالمین بوده است، اسناد این اخفاء به خداوند هم درست است، می‌توانیم بگوییم خداوند این احکام را محجوب کرده است، لذا ما حجب الله شامل این موارد هم میشود که اخفاء به ظلم ظالمین باشد.

توضیح مطلب: سؤال می‌کنیم در این مواردی که در شبهات حکمیه ظالمین سبب شده‌اند احکام به مردم نرسد، آیا خداوند می‌توانست رفع مانع کند یا نه؟ به طریق دیگر خداوند می‌توانست احکام را به مردم برساند یا نه؟ خداوند رفع مانع نکرد طریق دیگری برای وصول حکم به مردم مطرح نکرد لذا در همه این موارد صدق می‌کند «حجب الله عن العباد»، در شبهات موضوعیه هم اسناد حجب به خداوند درست است آیا تکوینا ذات مقدس پروردگار نمی‌توانست به مکلف یک قدرتی عنایت کند که تشخیص اشتباه بدهد، شک دارد این مایع خمر است یا نه؟ خداوند می‌توانست قدرتی بدهد که مکلف تشخیص بدهد و خداوند این کار را نکرد لذا چون خداوند رفع مانع نکرد نسبت اخفاء و حجب به خداوند درست است «ما حجب الله عن العباد» پس خداوند علم را محجوب کرد از بندگان.

این بیان محقق خوئی قابل قبول نیست و اشکال را برطرف نمی‌کند. ابتدا بیان یک مقدمه

مقدمه: اگر فعلی مستند باشد به فاعلی شخص دیگری قادر باشد به رفع مانع، این قدرت فرد ثالث بر رفع مانع عقلا و عقلائی مجوز اسناد فعل به آن فرد ثالث نمی‌شود. مثال عرفی: زید عمرو را کتک می‌زند، بکر قدرت دارد جلوگیری کند مع ذلک جلوگیری نمی‌کند آیا اسناد این کتک زدن به بکر درست است؟ نه درست نیست، زید می‌زند بکر رفع مانع نکرد لذا کسی قدرت دارد بر رفع مانع و مانع را رفع نمی‌کند اسناد فعل به او نه عقلا درست است و نه عقلائی.

در ما نحن فیه فرض این است که در شبهات حکمیه و موضوعیه اخفاء احکام به توسط ظالمین بوده است، خداوند احکام را بیان کرده است وظیفه واقعی داریم ظاهرا خبر نداریم، ظالمین سبب شده‌اند که احکام از ما محجوب بشود و خداوند قدرت رفع مانع داشت ولی رفع مانع نکرد لذا اسناد حجب به خداوند صحیح نیست، کسی دیگری سبب حجب شده است، نه خداوند، لذا خداوند قدرت بر رفع مانع دارد ولی این قدرت بر رفع مانع سبب اسناد حجب به خداوند نمی‌شود مخصوصا در مواردی که شبهه در رابطه با اجمال نص یا تعارض نصین است. موارد اجمال نص حجب الله نیست، حکم بیان شده است لفظ اجمال دارد، یا در تعارض نصین بدون شبهه حکم بیان شده است، عدم ضبط دو نفر باعث تعارض نصین شده است. لذا این بیان محقق خوئی باعث نمیشود اشکال شیخ انصاری مندرج بشود، موارد برائت ما حجب الله نیست لذا حدیث حجب ربطی به اجراء برائت در شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه ندارد.

[2]. کلام شیخ انصاری در فرائد الأصول ؛ ج 2 ؛ ص 41: «و منها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم». فإنَّ المحجوب حرمة شرب التتن، فهي موضوعة عن العباد. وفيه: أنَّ الظاهر مَّا حجب الله علمه ما لم يبينه للعباد، لا ما بينه و اختفى عليهم بمعصية من عصى الله في كتمان الحق أو ستره؛ فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «إنَّ الله تعالى حدَّ حدودا فلا تعتدوها، و فرض فرائض فلا تعصوها، و سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها؛ رحمة من الله لكم».

[3]. کلام محقق خراسانی در کفایة الأصول ( طبع آل البيت ) ؛ ص 341: «و منها حديث الحجب و قد انقذ تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع إلا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه لعدم أمر رسله بتبليغه حيث إنه بدونه لما صح إسناد الحجب إليه تعالى».

[4]. کلام محقق خوئی در مصباح الأصول ( طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي ) ؛ ج 1 ؛ ص 313: [2- حديث الحجب] و مما استدلَّ به على البراءة قوله (عليه السلام): «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» .

و توهم اختصاصه بالشبهة الموضوعية- بقريئة السياق على ما تقدّم بيانه عند الاستدلال بحديث الرفع- غير جارٍ هنا، إذ لم يذكر فيه إلّا موصول واحد كما ترى.

و توهم أنَّ شموله للشبهة الحكمية و الموضوعية مستلزم لاستعمال لفظ الموصول في معنيين، مندفع بما تقدّم في الاستدلال بحديث الرفع و لا حاجة إلى الاعادة.

و قد يستشكل هنا: بأنَّ ظاهر إسناد الحجب إلى الله (سبحانه و تعالى) هي الأحكام التي لم يبينها الله تعالى لأجل التسهيل و التوسعة على الامة، أو لأجل مانع من البيان مع وجود المقتضي لها، فيكون مفاد هذا الحديث هو مفاد قوله (عليه السلام): «اسكتوا عفا سكت الله عنه» . و بالجملة: ظاهر هذا النوع من الأخبار أنَّ المصلحة الإلهية قد اقتضت إخفاء عذّة من الأحكام إلى زمان ظهور المهدي (عجل الله فرجه) و لعل هذا المعنى هو المراد ممّا ورد في بعض الروايات من أنَّه (عليه السلام) يأتي بدين جديد . وعليه فلا يرتبط هذا الحديث بالمقام من الأحكام التي لم يحجب الله تعالى علمه عن العباد، بل يبينها بلسان نبيّه (صلّى الله عليه و آله) و أخفاها الظالمون.

و هذا الاشكال أيضاً مدفوع بأنَّ الموجب لخفاء الأحكام التي بينها الله تعالى بلسان رسوله (صلّى الله عليه و آله) و أوصيائه (عليهم السلام) و إن كان هو الظالمين، إلّا أنَّه تعالى قادر على بيانها بأن يأمر المهدي (عليه السلام) بالظهور و بيان تلك الأحكام، فحيث لم يأمره بالبيان لحكمة لا يعلمها إلّا هو، صحَّ إسناد الحجب إليه تعالى. هذا في الشبهات الحكمية. و كذا الحال في الشبهات الموضوعية، فإنَّ الله تعالى قادر على إعطاء مقدّمات العلم الوجداني لعباده، فمع عدم الاعطاء صحَّ إسناد الحجب إليه تعالى، فصحَّ الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكمية و الموضوعية كحديث الرفع.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نقد کلام محقق خوئی در پاسخ از اشکال شیخ انصاری در دلالت حديث حجب بر اصل برائت

کلام در دلالت حديث حجب بود بر اصل برائت، اشکالی را از شیخ انصاری نقل کردیم و پاسخی که محقق خوئی از این اشکال مطرح کرده بودند، آن پاسخ وافى به مقصود نبود.

شهید صدر طبق تقریرات بحوث فی علم الاصول هاشمی شاهرودی ج 5 ص 64، ضمن اینکه حدیث حجب را بهترین دلیل و بهترین روایت از جهت سند و دلالت بر اصل برائت می‌دانند اشکال شیخ انصاری را بر دلالت حدیث حجب بر اصل برائت چنین پاسخ می‌دهند تحت عنوان «و الصحيح فی دفع الشبهة» می‌فرمایند اگر در لسان دلیل حجب به خداوند نسبت داده شد این دو صورت پیدا می‌کند، گاهی حجب به خداوند اسناد داده می‌شود بما هو مشرع و مقنن، و گاهی حجب به خداوند اسناد داده می‌شود بما هو خالق و مکون.

اگر حجب اسناد داده شد به خداوند بما هو مشرع، مثلاً گفته بود قد حجب الشارع هذا الحكم، این جمله فقط شامل قوانینی می‌شود که شارع مقدس او را مستقیماً حجب کرده است شامل حجب به ظلم ظالمین نمی‌شود، چون می‌گوید شارع حجب به ظالم، اما اگر حجب اسناد داده شد به خداوند بما هو خالق و مکون، در این صورت چون خداوند مسبب الاسباب است، خالق همه اشیاء بلکه افعال العباد است، حجب خداوند بما هو مکون و خالق همه مصادیق حجب را شامل می‌شود چه حجب مستقیماً به فعل خداوند متعال باشد چه به ظلم ظالمین باشد چه به اجمال نص یا تعارض نصین باشد، در همه این موارد صدق می‌کند خداوند حقیقتاً حکم را حجب کرده است، زیرا خداوند مسبب الاسباب است، هر سببی هم که سببیت می‌کند به اراده خداوند است ظالم اگر حجب می‌کند خدا خواسته است این حجب را، چون مسبب الاسباب است اجمال نص اگر حجب حکم می‌آورد باز هم مآلاً کار خداوند است، تعارض نصین هم کار خداوند است. مسبب الاسباب است، در ادعیه می‌خوانیم «ذَلَّثَ لِقُدْرَتِكَ الصَّغَابَ، وَ تَسَبَّيْتُ بِلُطْفِكَ الْأَسْبَابَ»، پس خداوند بما هو مکون و خالق اگر حجب به او اسناد داده شد شامل همه اقسام حجب می‌شود و حتی در شبهات موضوعیه که تردید در موضوع به اشتباه در مصداق خارجی در همین موارد مسبب الاسباب خداوند است بما هو مکون و بما هو خالق.

سؤال: در حدیث حجب اسناد حجب به خداوند است بما هو مشرع یا بما هو خالق؟ شهید صدر می‌فرمایند به حکم دو قرینه حدیث حجب اسناد حجب است به خداوند بما هو خالق و بما هو مکون، لذا حدیث حجب می‌گوید هر آنچه را خالق و مسبب الاسباب هر حکمی را از شما حجب کرده است آن حکم را برداشته است، حالا حجب خالق چه مستقیم توسط خودش باشد یا به ظلم ظالمین یا به اجمال نص یا در شبهه موضوعیه باشد.

می‌فرمایند دو قرینه است بر اینکه حجب در این حدیث حجب خداوند است بما هو خالق و بما هو مکون

قرینه اول: ظهور اسم جلاله الله در خالقیت و مکنونیت

می‌فرمایند روایت نگفته است ما حجب الشارع بلکه فرموده ما حجب الله، نام جلاله الله ظهور دارد که خداوند در مقام تکوین است نه در مقام تشریع و تقنین.

قرینه دوم: اراده حجب شارع بما هو شارع در حدیث حجب لغو است

قرینه دوم که قرینه عمده همین قرینه است شهید صدر می‌فرمایند اصلاً اراده حجب در این حدیث حجب شارع بما شارع لغو است و مناسب با مقام ربوبی نیست، وجه آن این است که روشن است خداوند تکالیفی را که خودش مستقیم حجب کرده است، خودش در مقام اخفاء بوده است حتی مثلاً به پیامبر هم اعلام نکرده است آن تکالیف محجوب مستقیماً توسط خداوند اصلاً در مقام توهم مسؤولیت عباد نیست تا خداوند بفرماید آن تکالیفی را که نگفته‌ام از شما نخواسته‌ام اینکه روشن و معلوم است آنچه را که خود خداوند اعلام نکرده است نسبت به آنها مردم مسؤولیت ندارند تا خداوند بفرماید مردم مسؤولیت آنها را از شما برداشتم.[2]



نتیجه: اسناد حجب به خداوند بما هو مکنون است، تکالیفی را که خودش بیان نکرده کسی توهم نمی‌کند مسؤولیتی باشد و خداوند بفرماید آنها را برداشتم بلکه معلوم میشود مراد تکالیفی است که به هر طریق ضایع شده است چه به ظلم ظالم و چه به طریق دیگری باشد و این معنای برائت است.

نقد استاد بر کلام شهید صدر

عرض می‌کنیم به نظر ما این بیان شهید صدر هم نه قرائن ایشان و نه اصل مدعایشان قابل قبول نیست.

دو اشکال عمده به کلمات شهید صدر وارد است:

اشکال اول: دو قرینه‌ای که ایشان اقامه کردند که اسناد حجب در این حدیث به خداوند است بما هو خالق و مکنون نه بما هو شارع، هر دو قرینه ایشان قابل قبول نیست.

اما قرینه اول: لاینقضی تعجبی از شهید صدر، موارد استعمال این لفظ جلاله را در آیات و روایات ببینید چنانچه در مقام خالقیت خداوند این لفظ جلاله به کار می‌رود در انبوه موارد، در مقام مشرعیّت خداوند به کار می‌رود، «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَ لِيُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ لِيُكَبِّرُوا اللَّهَ» این بما هو مشرع، است نه بما خالق، اینجا اراده تشریعی است نه اراده تکوینی، «لله على الناس حج البيت»، این خداوند در مقام شارعیّت خداوند است. «34108-5- قَالَ وَ حَظَبَ أُمَيْرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ حَدَّ حُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا الْحَدِيثَ.»، این الله در مقام مشرعیّت است. لذا قرینه اول ایشان قرینیت ندارد.

اما قرینه دوم: که آنجا که خداوند حکمی را خودش مخفی کرده است مردم توهم مسؤولیت ندارند تا خداوند بگوید من اینها را برداشتم این هم قابل قبول نیست. شما نگاه کنید هم در امم گذشته هم در امت مرحومه ما مواردی داریم که خصوصیات تکلیف بیان نشده است، مردم بلافاصله سؤال می‌کنند که خدایا فلان خصوصیت هم هست یا نه؟ به حدی که کار خودشان را سخت می‌کنند، جریان بقره در امم سابقه، نسبت به این امت سوره مائده آیه 101 «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ وَ إِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَ اللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ» روایات تفسیری را در کتب فریقین ببینید پیامبر اکرم فرض حج کردند راوی سؤال کرد افی کل عام یا رسول الله دوباره همین گونه پیامبر ساکت شدند دوباره سؤال کرد پیامبر فرمودند رها کنید من را من نگفتم. این توهم بوده است لذا روایاتی داریم که شیخ انصاری هم ذکر کرده است « فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى حَدَّ حُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا وَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تَنْقُضُوهَا وَ سَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْكَتْ عَنْهَا نِسْيَاناً لَهَا فَلَا تُكَلِّفُوهَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَكُمْ فَاقْبَلُوهَا» این حدیث حجب هم وزران همان احادیث باشد یعنی هر چیزی را خداوند نفرموده شما مسؤولیتی ندارید و دنبالش نروید. لذا قرینه دوم شهید صدر بر این معنا قابل قبول نیست.

اشکال دوم: ما قبول داریم در فلسفه و علم کلام در مباحث توحید ثابت شده است که سلسله علل و اسباب منتهی میشود به رب الارباب و اینکه فاعل ما به الوجود داریم و فاعل ما منه الوجود، از این جهت اسناد هر فعلی که در عالم واقع بشود به رب الارباب و مسبب الاسباب از نظر تحلیل فلسفی قابل قبول است و هیچ شکی در آن نیست چنانچه بالضروره روشن است هر مسببی اسنادش به فاعل ما به الوجود که این فعل مستقیم از او صادر می‌شود این اسناد هم بدون شبهه صحیح است، پیامبر در جنگ احد به طرف مشرکین تیر انداختند، به دقت فلسفی رمی رسول الله صحیح است فاعل ما به الوجود است و موجد مستقیم است چنانچه اسناد این فعل به مسبب الاسباب و کسی که «أزمة الأمور طرا بیده و الكل مستمدة من مدده»، اسناد این فعل به ذات مقدس حق هم درست است این هم قابل قبول، ولی مهم این است که در روایات و آیات مراجعه کنید آیا مطلق افعالی که فاعل ما به الوجود دارد از غیر خداوند صادر می‌شود آیا مطلق این افعال اسنادش به فاعل ما منه الوجود در آیات و روایات اطلاق می‌شود یا نه؟ اینجا یک دقتی داریم که خواهد آمد.



[2]. بحوث فی علم الاصول، ج5، ص 64: «و الصحيح: في دفع الشبهة. ان الحجب إذا أضيف إلى الله بما هو خالق لا بما هو مولى و مشروع يكون صادقا حتى على عدم الوصول إلى المكلف لأن الاحتجاب عنه أيضا مضاف إليه تعالى بما هو خالق كل شيء بل يشمل على هذا حتى الشبهات الموضوعية لأن حجب الموضوع أيضا مضاف إليه تعالى بما هو خالق و يمكن تعيين ان المضاف إليه هو ذلك تارة بدعوى ظهور اسم الجلالة فيه، و أخرى باعتبار ان إرادة حجب الشارع بما هو شارع بعيد في نفسه غير مناسب مع سياق الحديث، إذ ما يكون المولى بنفسه في مقام إخفائه من تكاليفه لا يكون في معرض توهّم مسئولية العباد عنها و يكون عرفا مناقضا مع فرض المسئولية و الإدانة فيكون مفاد الحديث على هذا كأنه الاخبار عن ثبوت أحد الضدين بانتفاء الآخر و هو مستهجن عرفا و هذا بنفسه يبعد هذا الاحتمال و يعين ان تكون الإضافة إليه تعالى بما هو خالق. و على هذا فلا يكون هناك حجب واحد عن مجموع العباد كما هو على الاحتمال الآخر بل ينحل بعدد العباد بمقتضى التقابل بين الحجب عن العباد و الوضع عنهم. و هذا خير دليل من السنة على البراءة في الشبهة الحكمية لتاماميته دلالة و سنداً».

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

اشکال دوم بر بیان شهید صدر در دلالت حدیث حجب بر برائت

عرض شد که اشکال دوم بر بیان شهید صدر این است که ما قبول داریم سلسله علل و اسباب منتهی می‌شود به رب الارباب و فاعل ما منه الوجود که خداوند است ولی مهم این است به موارد استعمال که مراجعه می‌کنیم افعالی که فاعل ما به الوجود دارند و از غیر از خداوند مباشرتا آن افعال صادر می‌شود اگر آن افعال مطلوب خداوند و محبوب اوست به صورتی که جانب ربوبی این فعل غلبه دارد چون مطلوب خداوند است با اینکه مباشرتا از غیر خداوند صادر شده است فاعل ما به الوجود دارد ولی فعل به خداوند و به فاعل ما منه الوجود هم نسبت داده می‌شود، لذا گفته می‌شود «و ما رمیت از رمیت و لكن الله رمی»، «ان الله يأخذ الصدقات» و امثال این موارد ولی اگر فعل مبغوض خداوند باشد و انسان آن فعل را انجام داده است هر چند انجام او مالا با قدرت خداوند است ولی در آیات و روایات این فعل مبغوض به مباشر اسناد داده می‌شود و نه فاعل ما منه الوجود و ذات مقدس حق، لذا می‌بینید در سوره بقره آیه 159 «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَىٰ مِنْ بَغْدٍ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ».

در ما نحن فيه شهید صدر می‌فرمایند «ما حجب الله علمه عن العباد» اسناد حجب به خداوند در مواردی هم که حجب به ظلم ظالمین هست از باب اسناد فعل به ما منه الوجود است به خالق است تکوینا، معنایش این است که این امر قبیح که از عباد صادر شده است کتمان بینات و هدایت که مورد لعن خداوند هم هست در لسان شارع به خداوند نسبت داده شده است، کتمان بینات به خداوند اسناد داده است این خلاف استعمالات شایع است در آیات و روایات، (امام سجاد علیه السلام وقتی وارد دربار یزید شدند یزید گفت این کیست، گفتند این علی بن حسین است گفت علی بن حسین را خدا در کربلا کشت امام سجاد جواب دادند نخیر شما کشتید).

نتیجه: با این نگاه پاسخ شهید صدر هم از اشکال شیخ انصاری و جمعی از محققین قابل پذیرش نیست، اینجا مراجعه کنید به تقریر آقای حائری حفظه الله از شهید صدر، و صدر و ذیل عبارت را جمع بندی کنید و تفاوت‌ها را ببینید و اشاره کنید.

بیان سوم: کلام محقق عراقی

بیان سوم برای پاسخ از اشکال شیخ انصاری بیان محقق عراقی است در نهاییه الافکار ج 3، ص 227 است.[2]

یکی از بیانات محقق عراقی این است که میفرمایند حدیث حجب دال بر برائت است و اشکال انصاری را هم پاسخ می‌دهند به این بیان، که احکامی که به ما نرسیده است دو حالت دارد:

قسم اول: برخی از این احکام به پیامبر وحی شده است ولی احکام به مرحله ابلاغ نرسیده است و پیامبر مأمور به ابلاغ آنها نشدند این قسم از احکام که در لوح محفوظ است و پیامبر مأمور به ابلاغ نشدند قطعا ما حجب الله عن العباد بر این احکام صدق میکند و اینها مباشرة توسط خداوند حجب شده‌اند.

قسم دوم: احکامی است که پیامبر اکرم مأمور تبلیغ شده‌اند و تبلیغ کرده‌اند، ظلم ظالمین باعث شده این احکام به دست مردم نرسد. ایشان میفرمایند ما قبول داریم در این قسم دوم به ظاهرش اسناد حجب به خداوند صحیح نیست، ما حجب الله نیست، ما حجبہ الظالمین است الا اینکه با قول به عدم الفصل ثابت میکنیم حدیث حجب شامل این قسم هم می‌شود.

به این بیان که همه علمائی که در قسم اول قائل به رفع الحکم و برائت هستند همه آنها نسبت به قسم دوم هم قائل به برائت هستند، عدم الفصل ثابت می‌کند که حدیث حجب شامل هر دو قسم می‌شود.

#### نقد کلام محقق عراقی

اولا: بارها هم در اصول و هم در فقه گفته شده است، عدم الفصل اگر مآلا قول به عدم الفصل باشد و به یک اجماع تعبیدی کاشف از رأی معصوم برسد معتبر است اما در ما نحن فیه اینکه بگوییم در مسأله اول ما حجبہ الله مباشرة جمعی قائل به برائت هستند در ما حجبہ الظالمین هم آنها قائل به برائت هستند پس مسأله تمام بشود از کجا این جماعتی که قائل به عدم الفصل هستند به خاطر یک اجماع تعبیدی است؟ ممکن است در قسم اول یک دلیل و در قسم دوم دلیل دیگری داشته باشند و ما باید به ادله مراجعه کنیم و اجماع تعبیدی ساخته نمی‌شود.

ثانیا: اشکال دوم که مهم است عدم الفصل اگر دلایلی داشته باشد خودش یک دلیل لبی است و اگر معتبر باشد خودش معتبر است ولی ظهور سازی برای حدیث حجب نمی‌کند ظاهر عبارت محقق عراقی این است که چون علما قائلند هم در ما حجبہ الله و هم در ما حجبہ الظالمین به برائت پس حدیث حجب هم دلالت دارد.

ثالثا: این عدم الفصل را از کجا ادعا می‌کنید؟ جمع زیادی از علما داریم مثل اخباریین در مورد اول قائل به برائت هستند و می‌گویند اگر حکمی توسط پیامبر ابلاغ نشده بود شما وظیفه‌ای نسبت به آن حکم ندارید ولی همین جماعت در ما حجبہ الظالمون از احکام قائل به برائت نیستند بلکه قائل به وجوب احتیاط هستند. پس این عدم الفصل هم که مدعای محقق عراقی بود قابل قبول نمی‌باشد.

نتیجه: روایت دوم بر اثبات برائت شرعی که حدیث حجب بود از نظر سند ما در آن مناقشه کردیم بر خلاف محقق خوئی و شهید صدر و گفتیم حدیث حجب از نظر سند قابل اعتبار نیست.

نکته دوم: اشکال مهمی بر دلالت حدیث حجب بود و اصل اشکال از شیخ انصاری بود و محقق خراسانی بعد از نقل اشکال سکوت کردند که معلوم می‌شود قبول داشته‌اند و خلاصه اشکال این شد که روایت ربطی به برائت در شبهات تکلیفی ندارد بلکه میخواهد بگوید احکامی را که ذات مقدس حق مصلحتی در بیانش ندیده نسبت به آن احکام شما تکلیفی ندارید لذا حدیث ربطی به مورد برائت ندارد. جوابهای محقق خوئی، محقق عراقی و شهید صدر از این اشکال وافی به مقصود نبود لذا حدیث حجب نه سندا معتبر بود و نه دلالت آن حدیث بر برائت کامل نبود.

بیان یک نکته: بر فرض از این بیانات کسی احتمال بدهد ممکن است حدیث حجب بر برائت در شبهات تکلیفی دلالت کند تا به حد ظهور نرسد و در حد احتمال باقی بماند و چند احتمال در مفاد حدیث حجب باشد دیگر قابلیت تمسک ندارد چون تمسک به عام در شبهه مصداقی خواهد شد.

روایت سوم: حدیث حل

حدیث سوم برای اثبات برائت شرعی حدیث حل است. این حدیث به چند سند و دو لسان و دو مضمون وارد شده است بین این دو مضمون هم اختلاف است شیخ انصاری در رسائل استدلال شارح وافیہ را بر اثبات برائت از حدیث حل با این لسان نقل می‌کند که امام علیه السلام فرموده‌اند «کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال» بعد به همین لسان اشکالاتی می‌کنند.

لسان دوم که محقق خراسانی و محققین متأخرین به این لسان توجه دارند روایت مسعده بن صدقه است که جار و مجرور و ظرف و مظهر در آن نیست «فیہ حلال و حرام» ندارد. مضمون روایت این است «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه» ما فعلا این لسان دوم را که محور بررسی متأخرین هم هست مورد ملاحظه قرار می‌دهیم و استدلال را توضیح می‌دهیم و اشکالات محققین را ذکر می‌کنیم. بحث سندی را قبلا در مباحث فقه و اصول اشاره کرده‌ایم و اینجا به اختصار اشاره می‌کنیم.

[1]. جلسه 9، مسلسل 31، یکشنبه، 7.98.07.

[2] نهایه الافکار ج 3، ص 227: «(و حینئذ) بعد کفایة هذا المقدار في فعلية التكليف (نقول) ان رواية الحجب و ان لم تشمل التكاليف المجهولة التي كان السبب في خفائها معصية من عصى الله (و لكن) بعد شمول إطلاقها للأحكام الواصلة إلى النبي صلى الله عليه و آله بتوسيط خطابه إليه التي لم يؤمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلى العباد بملاحظة صدق استناد الحجب فيها إليه سبحانه يمكن التعدي إلى غيرها من الأحكام المجهولة التي كان سبب خفائها الأمور الخارجية بمقتضى عدم الفصل بينهما بعد صدق التكليف الفعلي على مضامين الخطابات المنزلة إلى النبي و لو مع عدم الأمر بإبلاغها إلى العباد و بذلك تصلح الرواية لمعارضة ما دل على وجوب الاحتياط هذا كله (مع إمكان) دعوى شمول الموصول فيما حجب للأحكام المبينة عن النبي صلى الله عليه و آله أو الوصي عليه السلام المجهولة بسبب الأمور الخارجية و إن نسبة حجب علمها إليه سبحانه كنسبة سائر الأشياء إليه تعالى نظير قوله عليه السلام ما غلب الله على العباد فهو أولى بالعدز فكان المراد من حجب الله سبحانه هو الحجب في مقام التكوين الراجع إلى عدم توفيقه سبحانه لمعرفتها مع فعليتها في الواقع كما يؤيده لفظة موضوع عنهم الظاهرة في وضع الأحكام الفعلية عند الجهل بها عن العباد بعدم إيجابه للاحتياط في ظرف الجهل خصوصا بعد ملاحظة ظهور الحجب في كون العلة للوضع هو الجهل بالواقع الملازم لكون الرفع في المرتبة المتأخرة عنه إذ حينئذ يكون المرفوع منحصرًا بإيجاب الاحتياط فتصلح الرد على الاخباري القائل بوجوب الاحتياط».

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

بررسی دلالت حدیث حل بر اصل برائت

کلام در بررسی حدیث حل و دلالت او بر اصل برائت بود. حدیث حل به نقل مسعده بن صدقه سه قسمت دارد:

قسمت اول: «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ» هر شیئی برای تو حلال است تا حرام را بشناسی.

قسمت دوم: امام علیه السلام چند مثال می‌زنند و حکم این مثالها را تبیین می‌کنند، می‌فرمایند جامه‌ای در دست توست شک داری دزدی است یا نه؟ بگو حلال است، عبد و بنده‌ای در دست توست شک داری اصل حل جاری کن. «وَ ذَٰلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ- أَوْ الْمَمْلُوكُ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ- أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْرًا- أَوْ امْرَأَةٌ تَحْتَكَ وَ هِيَ أَخْثَك- أَوْ رَضِيعَتُكَ».

قسمت سوم: امام علیه السلام یک قاعده کلی بیان می‌کنند «وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبَيِّنَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ- أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ».

محقق خراسانی می‌فرماید در قسمت اول امام می‌فرمایند هر شیء مشکوکی برای انسان حلال است تا تفصیلاً بعینه علم به حرمت داشته باشی، می‌فرمایند این کل شیء اطلاق دارد، هر شیء مشکوک حلال است، چه منشأ شک امور خارجی باشد، نمی‌دانم این مایع خمر است پس حرام است یا خل است پس حلال است یا منشأ شک فقدان نص یا اجمال نص یا تعارض نصین باشد و چه این شیء مشکوک مشتبّه باشد به شبهه حکمی یا شبهه موضوعی، شرب تنن حلال است یا نه؟ در همه جا شیء مشکوک است و تا علم به حرمت نداری بگو حلال است.

سؤال بر فرض تمامیت استدلال برای اصل برائت به این روایت ظاهر روایت مربوط به شبهات تحریمی است، هر جا شک داری شیء‌ای حلال است یا حرام، بگو حلال است. این حدیث شبهات وجوبی را شامل نمی‌شود چه حکمی و چه موضوعی، شک داری نماز جمعه واجب است یا نه؟ این حدیث شامل شبهات وجوبی نمی‌شود. محقق خراسانی برای شمول حدیث شبهات وجوبی را دو راه ذکر میکنند:

طریق اول: عدم الفصل است. به این بیان که می‌فرمایند فقهاء امامیه از صدر اول تا الان در رابطه با شبهات و وظیفه انسان در مشتبّهات دو گروهند و گروه سوم نیست. اخباریین قائلند در شبهات حکمی تحریمی باید احتیاط کرد، در شبهات وجوبی قائل به برائت هستند. گروه دوم اصولیین هستند که هم در شبهات تحریمی و هم در شبهات وجوبی قائل به برائت هستند. حالا اگر به ظاهر حدیث حل ما عمل کنیم و بگوییم در شبهات تحریمی برائت و در شبهات وجوبی احتیاط، هیچ کس این را نگفته است، اجماع داریم که در شبهات وجوبی برائت جاری است، هم اخباری قائل است و هم اصولی، لذا طبق حدیث حل قائل به احتیاط در شبهات وجوبی شویم این خلاف اجماع است.

طریق دوم: ظهورسازی می‌کنند برای شمول حدیث حل مورد شبهات وجوبی را، به این بیان که هر شبهه وجوبی را با یک بیان میشود برگرداند به یک شبهه تحریمی و نتیجه برائت گرفت. مثلاً شک داریم دعا عند رؤیه الهلال واجب است یا نه؟ ما در حقیقت شک دیگر هم داریم، شک داریم آیا ترک دعا عند رؤیه الهلال حرام است یا نه؟ شک در حرمت داریم و حدیث حل می‌گوید تا حرمت ترک دعا را احراز نکرده‌ای حلال است، دعا را ترک کن یعنی واجب نیست. لذا به نظر محقق خراسانی حدیث حل مثبت برائت است هم در شبهات تحریمی و هم در شبهات وجوبی.

جمعی از محققین بعد از محقق خراسانی در دلالت حدیث حل بر اصل برائت اشکالاتی مطرح کرده‌اند. ببینیم این اشکالات بر کلام محقق خراسانی وارد است و حدیث حل دال بر برائت نیست و یا نه اشکالات وارد نیست.

اشکال اول: از کلمات محقق نائینی [2] و محقق عراقی [3] استفاده میشود که آقایان می‌گویند در قسمت اول حدیث درست است امام علیه السلام فرمودند «کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه» این قسمت اطلاق دارد هم شبهات حکمی و هم شبهات موضوعی را شامل میشود ولی در قسمت دوم که تطبیقات یا ذکر مثالهاست تمام مثالهایی را که امام علیه السلام مطرح می‌کنند در رابطه با شبهات موضوعیه است لذا این تطبیقات و این مثالها به تعبیری قرینه قطعی است که صدر روایت اختصاص دارد به شبهات موضوعی و در شبهات موضوعی ما ادله خاص بر اجرای برائت داریم، نزاع بین اخباری و اصولی در

شبهات حکمی است، به حکم این قرینه صدر حدیث مربوط به شبهات موضوعی می‌شود یا حداقل اگر قرینه قطعی را قبول نکنید، کلام مقرون است به بما یحتمل قرینیت و اقتران کلام بما یحتمل گونه قرینه اطلاق کلام را ساقط می‌کند. گاهی محقق عراقی اینگونه تعبیر میکنند که ذکر مثالها قدر متیقن در مقام مخاطب درست می‌کند و قدر متیقن در مقام گفتگو شبهات موضوعی است، قدر متیقن در مقام مخاطب جلوی اطلاق را می‌گیرد لذا حدیث ربطی به شبهات حکمی ندارد.

مثالها را اشاره کردیم. مثال اول: امام میفرمایند « وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرْقَةٌ - » « جامه‌ای دست توست و احتمال سرقت می‌دهی، این شبهه موضوعی است، اینجا میفرمایند حلال است مثال دوم « أَوْ الْمَفْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ خُرُّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْرًا » امام میفرمایند اعتنا نکن، و بگو حلال است و تصرف در او مجاز است. مثال سوم: « - أَوْ امْرَأَةً تَخْتَكُ وَ هِيَ أَخْثَكُ - أَوْ رَضِيعَتُكَ ». همه این مثالها شبهه موضوعی است.

لذا گفته می‌شود که این حدیث به حکم قسمت دوم صدرش اختصاص دارد به اجراء برائت در شبهات موضوعی و مهم برای اصولی اثبات برائت در شبهات حکمی است.

عرض می‌کنیم این اشکال محقق نائینی و محقق عراقی قابل دفع است. توضیح مطلب:

اولا: ذکر مثال پس از بیان یک قاعده کلی که اطلاق یا عموم دارد سبب نمی‌شود که مثالها عموم و اطلاق یک قانون را تحدید کند. «کل شیء لک حلال»، هر شیء مشکوکی چه منشأ شک در این شیء مشکوک شبهه حکمی باشد یا شبهه موضوعی باشد این اطلاق با ذکر مثال تحدید نمی‌شود این هم که محقق عراقی فرمودند قدر متیقن در مقام مخاطب مانع از انعقاد اطلاق است و سبب می‌شود مقدمات حکمت جاری نشود، اولاً محققین از اصولیین قبول ندارند قدر متیقن در مقام مخاطب مانع از تمسک به اطلاق شود بلکه اشکال ممکن است به محقق خراسانی وارد باشد هر چند می‌گوییم اشکال وارد نیست چون محقق خراسانی قدر متیقن در مقام مخاطب را مانع از جریان اطلاق و مقدمات حکمت میدانند.

ثانیا: اصلاً قسمت مورد استدلال مطلق نیست تا قدر متیقن در مقام مخاطب سبب شود مقدمات حکمت و اطلاق جاری نشود و کلام اطلاق نداشته باشد. صدر کلام عموم است و تمسک به اصالة العموم است «کل شیء لک حلال» همه این آقایان می‌گویند کلمه کل دلالتش بر شمول بالوضع است نه به اطلاق و مقدمات حکمت و قدر متیقن در مقام مخاطب مانع از عموم و شمول بالوضع نمی‌تواند باشد، اگر باشد مانع از اطلاق و مطلق می‌شود نه مانع از عموم و عام بشود.

لذا اشکال اول به استدلال محقق خراسانی به نظر ما وارد نیست.

اشکال دوم: گفته می‌شود غیر از مثالها ما قرینه قطعی دیگر داریم که صدر حدیث اختصاص دارد به شبهات موضوعی و آن قرین این است که مستشکل می‌گوید در قسمت سوم امام علیه السلام قاعده کلی قسمت اول را اینگونه بیان می‌کنند «و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك او تقوم به البينه» همه مشکوک الحرمه‌ها این چنین هستند یعنی حلال هستند تا وقتی برای تو روشن شود و علم به حرمت پیدا کنی یا تا وقتی بینه قائم بشود بر اینکه این شیء حرام است. مستشکل می‌گوید قیام بینه و شهادت بینه برای رفع شبهه در شبهات حکمی غلط است شبهات موضوعی است که شک داریم این مایع خمر است یا نه؟ بگو حلال است تا وقتی بدانی حرام است یا بینه قائم شود بر اینکه خمر است، در شبهات حکمی که مجتهد می‌خواهد فتوا بدهد به برائت یا احتیاط بینه جایگاهی ندارد لذا از اینکه در قسمت سوم امام علیه السلام اینگونه میفرمایند حتی تقوم به البینه و به روشنی این قسمت قرینه است که حدیث مربوط به شبهات موضوعی است و ربطی به شبهات حکمی ندارد.

محقق خوئی و مرحوم آقا مصطفی خمینی از این اشکال جواب می‌دهند که بررسی آن خواهد آمد.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

استدلال محقق خراسانی بر دلالت حدیث حل بر اصل برائت در شبهات حکمی و موضوعی بیان شد. گفتیم به این استدلال اشکالاتی مطرح شده است. اشکال دوم این بود که گفتند قرینه داریم بر اختصاص حدیث حل به شبهات موضوعی و قرینه قسمت سوم روایت است « وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ - أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ. » قیام بینه در شبهات موضوعی رافع شبهه است نه در شبهات حکمی. پس حدیث اختصاص دارد به شبهات موضوعی.

از این اشکال محقق خوئی در مصباح الاصول ج 2، ص 274 و جمعی از تلامذه ایشان پاسخ داده‌اند مرحوم آقا مصطفی خمینی در تحریر الاصول [2] هم همین پاسخ را مطرح می‌کنند. می‌گویند کلمه بینه در آیات و روایات به معنای مصطلح فقهی نیست که شهادت عدلین باشد بلکه بینه در آیات و روایات یعنی مطلق الحجه، محقق خوئی در کتاب الطهاره به مناسبتی در بحث فقهی آیا شهادت عدل واحد در موضوعات حجت است یا نه؟ آنجا این مطلب را با توضیح بیشتری بیان می‌کند می‌فرمایند لفظ بینه ثابت نیست که حقیقت شرعی یا متشرعیه در شهادت عدلین باشد بلکه در قرآن و روایات بینه به معنای لغویش هست ما یغبت الشئ آن دلیل و حجتی که شئ را ثابت می‌کند بعد می‌فرمایند ببینید در آیات قرآن چنین استعمال شده است « قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَ آتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعَمَّيْتُ عَلَيْكُمْ... » سوره هود، آیه 28 « یعنی حجت از سوی پروردگارم و « كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَ شَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَ جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ »، سوره آل عمران، آیه 86 « یعنی حجتها بیاید برای آنها.

یا قول پیامبر در این روایت: «33663-1- مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ (عَنْ سَعْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ أَبِي خَلْفٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَ الْأَبْقَانِ - وَ بَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ - فَأَيُّمَا رَجُلٍ قَطَعْتُ لَهُ مِنْ مَالِ أَخِيهِ شَيْئاً - فَإِنَّمَا قَطَعْتُ لَهُ بِهِ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ. » یعنی قضاوت من با حجتها و دلیلهاست و در مخاصمه امرؤالقیس در نزد پیامبر هم بینه به معنای حجت است. آیا دلیل داری زمین مال دوست بینه داری یعنی دلیل داری یا نه؟ پس بینه در اصطلاح فقهاء به معنای شهادت عدلین است ولی در آیات و روایات به معنای حجت است وقتی چنین شد حدیث حل می‌گوید همه اشیاء مشکوک بگو حلال است «حتی یستبین» تا وقتی یقین کنی «او تقوم به البینه» یا حجتی بر آن داشته باشی، حجت هم در شبهات حکمی است و هم در شبهات موضوعی، حجت در شبهات حکمی مثل خبر واحد و در شبهات موضوعی مثل عدل واحد.

لذا با این بیان حدیث حل شامل شبهات حکمی هم خواهد شد.

عرض می‌کنیم که این بیان محقق خوئی اشکال را برطرف نمی‌کند. عمده مشکل این پاسخ این است که ما در مباحث حجیت خبر واحد هم به مناسبت این بحث را مطرح کردیم و اشاره کردیم که ما قبول داریم بینه در لغت به معنای ما یتضح است چیزی که روشن است یا روشن کننده باشد، در بعضی از آیات قرآن هم بینه به این معنا به کار رفته است « لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ، سوره بینه، آیه 1 » یعنی دلیل روشن ولی اینکه محقق خوئی ادعا کردند



در روایات بینة در شهادت عدلین نه حقیقت شرعیه است و نه حقیقت متشرعیه شده است این ادعای بسیار عجیبی است انبوه روایات داریم که پس از حاکمیت اسلام در مدینه منوره و اینکه نبی گرامی اسلام مرکز قضاوت شده‌اند بدون شبهه بینة حقیقت شرعیه شد در شهادت عدلین.

لذا روایات مختلف را ببینید شیعه و اهل سنت از پیامبر نقل می‌کنند «البینة علی المدعی و الیمین علی من انکر»، این بینة به چه معناست؟ همین جریان امرؤ القیس که محقق خوئی شاهد آوردند بینة در این قضیه به معنای حجت در روایت به کار رفته است شما روایاتش را ببینید باب 3 از ابواب کیفیت حکم در وسائل الشیعه «33672-7- الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطُّوسِيُّ فِي الْأُمَالِي عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحَقَّارِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ أَهْمَدَ عَنْ أَبِي قَلَابَةَ عَنْ وَهَبِ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَدِيِّ بْنِ عَدِيٍّ عَنْ رَجَاءِ بْنِ حَيَاةٍ (وَالْعَزِيزِ بْنِ عُمَرَ) «5» عَنْ عَدِيِّ بْنِ عَدِيٍّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: اخْتَصَمَ اِمْرُؤُ الْقَيْسِ وَ رَجُلٌ مِنْ حَضْرَمَوْتَ- اِلَى رَسُولِ اللّٰهِ ص فِي اَرْضٍ- فَقَالَ ا لَكَ بَيِّنَةٌ قَالَ لَا- قَالَ فَيَمِينُهُ- قَالَ اِذَا وَ اللّٰهُ يَذْهَبُ بِاَرْضِي- قَالَ اِنْ ذَهَبَ بِاَرْضِكَ بِيَمِينِهِ- كَانَ مَقْنٌ لَا يَنْظُرُ اللّٰهُ اِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ- وَ لَا يُزَكِّيهِ وَ لَهُ عَذَابٌ اَلِيمٌ قَالَ فَفَزَعَ الرَّجُلُ وَ رَدَّهَا اِلَيْهِ.» امرؤ القیس با مردی از حضرموت یمن نسبت به زمینی اختلاف داشتند حضرت به امرؤ القیس فرمودند تو بینه داری، آیا بینه یعنی مطلق الحجة است؟ این در مقابل یمین است، بینه اینجا در مقابل یمین ظهور در چه چیزی دارد؟

یا در جریان غصب فدک توسط غاصبین روایات را ببینید «33781-3- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى وَ حَقَّادِ بْنِ عُثْمَانَ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ فَذَكَ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ لِأَبِي بَكْرٍ- أَ تَحْكُمُ فِينَا بِخِلَافِ حُكْمِ اللَّهِ فِي الْمُسْلِمِينَ قَالَ لَا- قَالَ فَإِنْ كَانَ فِي يَدِ الْمُسْلِمِينَ شَيْءٌ يَفْلِكُونَهُ- ادَّعَيْتُ أَنَا فِيهِ مَنْ تَسْأَلُ الْبَيِّنَةَ قَالَ- إِيَّاكَ كُنْتُ أَسْأَلُ الْبَيِّنَةَ عَلَى مَا تَدَّعِيهِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ- قَالَ فَإِذَا كَانَ فِي يَدِي شَيْءٌ فَادَّعَى فِيهِ الْمُسْلِمُونَ- تَسْأَلُنِي الْبَيِّنَةَ عَلَى مَا فِي يَدِي- وَ قَدْ مَلَكَتُهُ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ بَعْدَهُ- وَ لَمْ تَسْأَلِ الْمُؤْمِنِينَ الْبَيِّنَةَ عَلَى مَا ادَّعَا عَلِيٌّ- كَمَا سَأَلْتَنِي الْبَيِّنَةَ عَلَى مَا ادَّعَيْتُ عَلَيْهِمْ- اِلَى أَنْ قَالَ وَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص- الْبَيِّنَةُ عَلَى مَنْ ادَّعَى- وَ الْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ.» به وضوح کلمه بینة در شهادت عدلین به کار می‌رود در عصر نبی در مدینه منوره بینة حقیقت شرعی در شهادت عدلین است بنابراین در روایت امام صادق علیه السلام او تقوم به البینة ظهورش شهادت عدلین است لذا با این بیان محقق خوئی اشکال اختصاص حدیث حل به شبهات موضوعی پاسخ داده نشد. لذا جواب اشکال دوم داده نشد.

اشکال سوم: گفته شده وقتی این حدیث اصل برائت را ثابت می‌کند که استناد این حدیث برای حلیت مشکوکات به اصالة الحل باشد که یک شعبه‌ای از اصل برائت است. ولی در مثالهایی که در این روایت مطرح شده است درست است در مشکوک الحل حکم به حلیت می‌کنیم ولی نه بر اساس اصل برائت بلکه بر اساس قاعدة ید یا استصحاب حلیت است. پس معنا ندارد امام علیه السلام بفرمایند در مشکوکات برائت جاری کن و بگو حلال است مثل این مثالها و در تمام این مثالها اصل برائت جاری نمی‌شود قبل از اصل برائت، قاعدة ید و استصحاب حلیت داریم پس معلوم می‌شود حلیت در صدر روایت مربوط به اصل برائت نیست و الا سبب می‌شود همه مثالها از تحت این قاعدة کلی خارج باشد.

توضیح مطلب: در مثال اول که ذلک مثل الثوب که لباسی را از کسی خریدی شک داری آیا مالک بوده است یا لباس دزدی بوده است؟ اصالة الحل جاری کن اینجا جای اصالة الحل نیست بلکه اینجا جواز تصرف مستند به قاعدة ید است که اماره ملکیت است.

مثال دوم: عیدی است خریدی یا می‌خواهی بخری شک داری بزور گرفته‌اند شما بگو ان شاء الله مملوک است و خرید من درست است حلیت و جواز شراء عبد بر اساس قاعدة ید است و ربطی به اصل برائت ندارد.



در مثال سوم که مثال نکاح بود با خانمی ازدواج کرده است شک دارد آیا خواهر رضاعی اوست یا نه؟ می‌گوید ازدواج اشکال ندارد مستشکل می‌گوید استصحاب عدم رضاع خانم جاری است لحظه تولد این خانم رضاعی حاصل نشده بود الان استصحاب جاری می‌کند اگر شک دارد این خانم خواهر نسبی او باشد استصحاب عدم ازلی جاری می‌کند که وقتی نبود خواهر نسبی نبود الان استصحاب عدم ازلی جاری می‌کند لذا مستشکل می‌گوید در این موارد استصحاب و قاعده ید جاری است و ربطی به اصل برائت و اصاله الحلیه ندارد.

این اشکال سوم که شیخ انصاری مطرح می‌کند و شهید صدر طبق تقریر مرحوم هاشمی آن قدر این اشکال را مهم می‌داند که به خاطر این اشکال دلالت حدیث حل را بر اصل برائت نمی‌پذیرد.

از این اشکال چند جواب داده شده است:

جواب اول: گفته شده است صدر روایت مربوط به اصاله الحلیه و اصل برائت است، مثالها از باب تنظیر است و نه تمثیل. توضیح مطلب: متکلم یک قاعده کلی که مطرح می‌کند گاهی برای این قاعده کلی مثال می‌زند عموم را تعریف می‌کند و بعد می‌گوید مثل اکرم العلماء و اعط الفقراء و سلم علی الادباء می‌گوید این مثالها عموم است گاهی قاعده کلی ذکر می‌کند و به دنبالش تنظیر و همانند ذکر می‌کند نه ذکر مصداق، مثلاً عموم را تعریف می‌کند و بعد می‌گوید و مثل ذلک الاطلاق، اطلاق هم در شمول مثل عموم است. این تنظیر است. لازم هم نیست از جمیع جهات بین این دو تطابق باشد. جواب اول این است که گفته شده ذکر این مثالها از باب تنظیر است نه اینکه تمثیل باشد یعنی روایت می‌گوید هر شی‌ای را شک کردی حلال است بگو حلال است اصل برائت و اصاله الحلیه جاری کن و این اصاله الحل مثل حلیتی است که در ثوب یا جواز تصرف در عبد از قاعده ید استفاده می‌کنی، یا مثل حلیتی است که در رضاع از استصحاب استفاده می‌کنی، لذا امام علیه السلام اصل برائت را در حدیث تنظیر کردند به حلیت در باب ثوب و عبد که به قاعده ید است و در رضاع که به استصحاب است.

این جواب قابل قبول نیست و خلاف ظاهر است جدا، ظاهر حدیث این است که امام علیه السلام یک قاعده کلی ذکر میکنند و تمثیل می‌آورند و نه تنظیر، نمونه اصاله الحل در مشکوکات مثل لباس و عبد و شک در رضاع، ظاهر این است که این مثالها از باب تطبیق و تمثیل است و نه از باب تنظیر.

[1]. جلسه 11، مسلسل 33، سه‌شنبه، 98.07.9.

[2]. تحریرات فی الاصول، ج 7، ص 38.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

ادامه اشکالات بر استدلال به حدیث حل برای اثبات اصل برائت

اشکال دوم این بود که مثال‌هایی که در روایت مطرح شده است اثبات حلیت به قاعده ید و استصحاب است و ربطی به اصل برائت ندارد.

از این اشکال جواب داده شد و گفته شد مثالها از باب تنظیر است و نه تمثیل و ما توضیح دادیم گفتیم این جواب خلاف ظاهر است.

جواب دوم: جریان دو اصل حاکم و محکوم متوافق

گفته شده است که قبول داریم در این مثال‌ها قاعده حلیت از قاعده ید و استصحاب استفاده می‌شود لکن یک اصل طولی هم جاری می‌شود که همان اصل برائت است. به عبارت دیگر به تعبیر علمی گفته شود که گفته شده در این مثال‌ها یک اصل حاکم داریم که قاعده ید و استصحاب است و یک اصل محکوم داریم که اصل برائت است اگر اصل حاکم و محکوم متوافقی باشند هر دو یک نتیجه داشته باشند نه متخالفین، چه اشکالی دارد که هر دو اصل جاری شود در این مثال‌ها قاعده ید و استصحاب جاری بشود و اصل برائت هم جاری شود این که اشکالی ندارد.

این بیان هم اشکال را برطرف نمی‌کند به خاطر اینکه در ذیل مباحث استصحاب خواهد آمد باوجود اصل حاکم، اصل محکوم جاری نمی‌شود اگر متخالفین باشند به یک دلیل جاری نمی‌شود اگر متوافقی باشند اصل محکوم جاری نمی‌شود للزوم لغویه اصل حاکم که جاری شد که قاعده ید است حکم به حلیت شد دوباره شارع مقدس ما را متعبد کند به جریان اصل برائت و بگوید بگو پس حلال است این جریانش بلاثر است و لغو است حلیت با قاعده ید و استصحاب است. لذا دوباره جریان اصل محکوم اگر موافق با اصل حاکم است جریانش معنا ندارد و لغو خواهد بود. (اصل حاکم و محکوم گویا اصل سببی و مسببی است شما این‌طور تصور کنید نه اینکه مراد حکومت و ورود باشد).

جواب سوم: بیان محقق عراقی با تتمیم استاد

بیانی است که محقق عراقی [2] دارند با یک تتمیمی که ما عرض می‌کنیم:

مستشکل گویا این‌گونه فکر می‌کند که «کل شیء حلال» و ذیل روایت «الاشیاء کلها علی هذا» مفاد اصل برائت است یا فقط مفاد اصاله الحلیه است لذا اشکال می‌کند صدر می‌گوید اصاله الحلیه ولی مثال‌ها می‌گوید قاعده ید این‌ها با هم تنافی دارد پس معلوم می‌شود حدیث مربوط به اصل برائت نیست.

محقق عراقی می‌فرمایند حدیث در مقام بیان حلیت جامع بین حلیت‌های متعدده است چه اشکالی دارد روایت فی قضیه واحده فی جمله واحده می‌گوید هر شیء مشکوک الحلیه‌ای حلال است اما به چه جهت؟ ممکن است جهات مختلف باشد یک‌جا شیء مشکوک الحلیه حالت سابقه دارد به حکم استصحاب بگو حلال است یک‌جا قاعده ید است به حکم قاعده ید بگو حلال است. مواردی هم شیء مشکوک الحلیه نه قاعده ید دارد نه استصحاب دارد باز هم بگو حلال است به حکم اصل برائت. بنابراین صدر روایت کلی حلیت را می‌گوید مصادیق مختلف هم دارد حلیت یک‌جا منشأش قاعده ید است گاهی استصحاب است گاهی هم منشأش اصل برائت است. (استصحاب عدم ازلی در مورد رضاعت معتبر نیست و اصلاً در این‌گونه موارد جاری نمی‌شود. استاد: در مورد استصحاب عدم ازلی ما قائل به تفصیل هستیم که در برخی موارد جاری می‌شود و در برخی موارد دیگر نه. ولی در این مورد جاری نمی‌شود؛ و در این مورد فقط جای اصل برائت است).

لذا دقت کنید اگر این نگاه محقق عراقی را داشته باشیم حدیث مثبت اصل برائت هم خواهد بود لذا تردید شهید صدر و برخی از محققین لیس فی محله.

دقت کنید مشکل در این روایت همان اشکال دومی است که قبلاً مطرح شد و آن اشکال این است که دلالت حدیث حل بر جریان برائت در شبهات حکمی مورد تردید جدی است. بلکه می‌توانیم بگوییم دلالت نمی‌کند به حکم دو قرینه:

قرینه اول: تمام مثال‌هایی که امام مطرح می‌کنند مربوط به شبهات موضوعی است.

قرینه دوم: فراز سوم روایت «الاشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک او تقوم به البینه»، قیام بینه گفتیم ظهور دارد در شهادت عدلین و شهادت عدلین با توضیحات سابق مربوط به شبهات موضوعی است. در شبهات حکمی شهادت عدلین نمی‌تواند رفع شبهه کند.

لذا روایت اگر دال بر برائت باشد صرفاً در شبهات موضوعی است که چالش نداریم. معمولاً نصوص خاص کار را حل می‌کند. علاوه بر آن از نظر سند حدیث حل که محقق خراسانی و جمعی دیگر و برخی از متأخرین به آن تمسک می‌کنند قابل استدلال نیست؛ و قابل مناقشه جدی است. (شیخ انصاری به لسان دیگری به حدیث حل تمسک می‌کنند که از نظر سند مشکل ندارد ولی دلالتش مشکل دارد).

وجه اشکال سندی در این روایت وجود مسعده بن صدقه است. ما در دوره قبل اصول بحث سندی را وارد نشدیم گفتیم ما یک رساله‌ای در بحث مسعده بن صدقه نگاشته‌ایم و به نظر ما وثاقتش اثبات نشده است. در طی مباحث فقه و اصول و بحث‌های پنج‌شنبه ما تقریباً محتوای آن رساله را در بحث‌ها اشاره کردیم که ظاهراً جمع هم شده است. اینجا خیلی مختصر اشاره می‌کنیم:

وجوهی تمسک شده است برای اثبات وثاقت مسعده بن صدقه که همه این وجوه قابل تردید بلکه رد است. وجه اول: از اعلام تلامذه (میرزا جواد تبریزی) محقق خوئی خویی قدس الله روحه الزکیه فرمودند که مسعده بن صدقه «من المعاریف و لم یرد فیه قدح فهو ثقہ». البته همین محقق در برخی از مباحث فقهی اشان مسعده بن صدقه را تضعیف می‌کنند. ما این مبنا را در فقه به تفصیل وارد شدیم چون بسیار مهم هم است خیلی هم کارساز است در رجال اگر این مبنا را قبول کنیم در ده‌ها مورد مشتمل بر صدها روایت و ده‌ها حکم فقهی این محقق تمسک می‌کنند به این بیان. (استاد در پاسخ به سؤال یکی از طلاب: من المعاریف بودن یعنی طرف شخصاً مشهور است ولی صفتش مجهول است. نمی‌دانیم ثقہ است یا نه. یا من غایبه الوضوح صفتش را نگفتند یا به خاطر خفاء نگفتند. لذا ما دیگر چکار کنیم. ما نمی‌توانیم به یک نتیجه‌ای برسیم). این مبنا را قبلاً توضیح دادیم و رد کردیم.

وجه دوم: مسعده بن صدقه در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم آمده است فهو ثقہ. این را هم قبلاً به تفصیل توضیح دادیم در فقه. اولاً ورود در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم اماره وثاقت نیست. معلوم نیست تفسیر موجود همه‌اش از علی بن ابراهیم باشد بلکه به قرائن اطمینانی خلط بین تفسیر علی بن ابراهیم و تفاسیر دیگر شده است از جمله تفسیر علی بن جارود. ما قرائنی آوردیم روایاتی گزارشگری می‌شود در تفسیر علی بن ابراهیم در منقولات دیگر است در این تفسیر نیست روایاتی اینجا است در منقولات دیگر نیست گفتیم اصلاً معلوم نیست این تفسیر همه‌اش تفسیر علی بن ابراهیم باشد.

ثانیاً کسانی هم که مثل محقق خوئی وجود در تفسیر علی بن ابراهیم را علامت وثاقت می‌دانند یک شرط دارند که از آن شرط نباید غفلت شود و شرط درستی هم است و آن شرط این است علی بن ابراهیم می‌گوید روایتی که من اصحابنا هستند من قبول دارم. مسعده بن صدقه به تصریح رجالیون من العامه یا من البطریه است یا بطریه. پس بر فرض که در اصل تفسیر هم باشد وجود در اسناد تفسیر هم اماره وثاقت باشد باز هم فایده ندارد چون من اصحابنا نیست من البطریه است. (هر چند محقق خوئی در مصباح الاصول از این روایت تعبیر به موثق مسعده بن صدقه دارند).

وجه سوم و هو العمده: وجهی است که مکتب قم بر این وجه اصرار دارد، محقق داماد، محقق بروجردی و یکی از اعلام رجالی قم حفظه الله (شبیری زنجانی) این وجه را ادعا می‌کنند و آن اتحاد مساعد است.

آقایان می‌گویند مسعده بن صدقه با مسعده بن زیاد متحدند یا هر دو یک نفرند و مسعده بن زیاد توثیق دارد و مسعده بن صدقه هم ثقہ. مسعده بن صدقه جز مسعده بن صدقه کسی نیست هر دو یک نفرند.

این مکتب رجالی قم یک رساله‌ای هم در این زمینه نوشته‌اند بنام اتحاد مساعد.

ما در مباحث فقهی امهات قرائنی که مکتب رجالی قم در این رساله بر اتحاد آورده است ذکر کردیم و رد کردیم و به این نتیجه رسیدیم دلیلی بر اتحاد نداریم؛ که در فقه خیلی ثمر دارد.

تا اینجا نتیجه این شد که سند حدیث حل به نقل مسعده بن صدقه قابل اعتناء نیست. در دلالتش بر شبهات حکمیه هم تردید است لذا حدیث مسعده بن صدقه دال بر اصل برائت در شبهات حکمی نیست.

شیخ انصاری از برخی از اعلام اصولیین چنانچه قبلاً هم اشاره کردیم حدیث حل به نقل دیگری اشاره می‌کنند و به آن استدلال می‌کنند بر جریان اصل برائت در شبهات حکمی.

[1]. جلسه 12، مسلسل 34، سه‌شنبه، 98.07.13.

[2]. نهاية الافكار، ج 3، ص 234 به بعد «و لکن» (و لکن) ممکن دفعه بأنه يتجه ذلك إذا كان الصدر إنشاء للحلية في الأمثلة المزبورة بعنوان كونها مشكوك الحرمة (و إلا فبناء) على كونه حاكيا عن إنشاءات الحلية في الموارد المزبورة بعنوانات مختلفة من نحو اليد و السوق و الاستصحاب و نحوها من العناوين التي منها عنوان مشكوك الحل و الحرمة (فلا) يرد إشكال، إذ المقصود حينئذ بيان عدم الاعتناء بالشك في الحرمة في هذه الموارد لمكان جعل الحلية الظاهرية فيها بعنوانات مختلفة غير انه جمع الكل ببيان واحد (لا ان) المقصود هو إنشاء الحلية في الموارد المزبورة بعنوان قاعدة الحلية فتدبر».

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

پاسخ به سه سؤال از سؤالات دوستان نسبت به دلالت روایت مسعده بن صدقه

قبل از اینکه بیان دوم را در تمسک به حدیث حل با سند دیگری اشاره کنیم نسبت به دلالت روایت مسعده بن صدقه و مسائل پیرامونی آن سه سوال مطرح شده که مختصر به آن اشاره می‌کنیم. توضیحات برگرفته از سؤالات دوستان است.

سؤال اول: ما گفتیم که مثال‌ها را در حدیث حل برخی از اصولیین حمل کرده‌اند بر تنظیر و نه تمثیل که توضیح دادیم یعنی چه و نقد کردیم. دوستان می‌گفتند بعید است حمل بر تنظیر قائل هم دارد یا نه؟ پاسخ این است که مراجعه کنید به حاشیه رسائل محقق خراسانی ایشان در پاسخ از اشکالی که مثال‌ها مربوط به قاعده ید و استصحاب است می‌فرمایند مثال‌ها تنظیر است نه تمثیل.

سؤال دوم: فرض کنید مثال‌ها در حدیث اجمال داشته باشد ما نمی‌دانیم مثال‌ها مربوط به قاعده ید است یا قاعده استصحاب است یا قاعده اقرار است اجمال در مثال‌ها چرا موجب اجمال در صدر روایت بشود؟ صدر روایت روشن است «کل شیء هو لک حلال حتی تعرف انه حرام». این مربوط به برائت است. بر فرض که مثال‌ها اجمال دارد صدر روایت روشن است چرا به صدر تمسک نشود؟

پاسخ این است که گاهی در بحث ظهورات اشاره شده است که دو جمله متغایر در یک روایت وارد می‌شود اجمال در یک جمله سرایت نمی‌کند به اجمال در جمله دیگر چون با هم متغایرند و ربطی به هم ندارند. اما اگر دو جمله بود مناسب با هم و احتمال دادیم قرینیت جمله دوم برای جمله اول را، بلا شبهه اینجا اجمال از قرینه متصله به ذوالقرینه سرایت می‌کند و ما نحن فیه از این قبیل است. قاعده ذکر می‌شود بعد گفته می‌شود «و ذلک مثل الصوم و ذلک مثل الاخت». لذا قرینیت این جمله دوم برای جمله اول باعث می‌شود اجمال از قرینه به ذوالقرینه سرایت کند. مگر اینکه بگوییم قاعده کلی دلالت می‌کند که ما گفتیم.

سؤال سوم: شهید صدر به خاطر اینکه این مثال‌ها مربوط به قاعده ید و استصحاب بود، ایشان فرمودند این مثال‌ها باعث می‌شود روایت دال بر برائت نباشد حتی در شبهات موضوعی. سؤال برخی دوستان این بود که اگر روایت را شهید صدر مربوط به برائت نمی‌داند نه در شبهه موضوعی و نه حکمی پس به نظر شهید صدر این روایت چه می‌خواهد بگوید؟ مربوط به چیست؟ مخصوصاً با عنایت به اینکه شهید صدر توجیه محقق عراقی را هم قبول ندارد که ما قبولش کردیم. محقق عراقی می‌گفت حدیث دلالت می‌کند بر یک قاعده کلی که مصادیق زیادی دارد هر شیء مشکوک حلال است حال حلیت شیء مشکوک سواء به قاعده ید باشد یا به قاعده استصحاب یا برائت باشد. این را هم شهید صدر قبول ندارد پس شهید صدر می‌گوید این روایت چه می‌گوید؟

جواب: مراجعه کنید به مباحث الاصول ایشان بحث اصول عملیه ص 285 شهید صدر می‌گوید این روایت در مقام بیان این مطلب است که هر شیئی که حدوثاً به توسط یک قاعده شرعی مثل قاعده ید یا استصحاب یا قاعده اقرار حکم کردی به حلیتش بعد بقائاً شک کردی یک وسوسه‌ای برای تو پیدا شد که من به قاعده ید گفتم این مالک لباس است و خریدم وسوسه پیدا شد گفتم نکند که دزدی باشد طبق آن قاعده بگو حلال است. نتیجه اینکه این روایت می‌خواهد بگوید هر جا حدوثاً طبق یک قاعده شرعی حکم به حلیت کردی بقائاً وسوسه نکن بگو حلال است.

عرض ما این است که اولاً ایشان این بیان را به دو وجه از روایت استفاده می‌کنند:

وجه اول: اطلاق روایت را تقیید می‌زنیم و می‌گوییم «کل شیء ثبت حلیته بقاعده من القواعد فهو لک حلال».

وجه دوم: «کل شیء هو لک حلال حتی تعرف انه حرام» مشهور این‌گونه معنا می‌کنند هر شیئی برای تو حلال است تا بدانی حرام است. «کل شیء» مبتدا است. شهید صدر می‌گوید این «هو لک» وصف برای «شیء» می‌گیریم معنای روایت می‌شود «کل شیء هو لک» هر چیزی که مال توست. «حلال» خبر است. هر چیزی که برای توست حلال است تا بدانی حرام است. لذا لباس به حکم قاعده ید مال تو شد حالا هم بگو حلال است عبد مال تو شد الان هم بگو حلال است.

عرض می‌کنیم که لا ینقضی تعجبی از شهید صدر. بدون شبهه این بیان ایشان با هر دو وجه خلاف ظاهر است. اما وجه اولشان که منظور امام علیه السلام این است که «کل شیء ثبت حلیته بقاعده من القواعد فهو لک حلال». این اضافات به حکم کدام قرینه آمد؟ هر شیئی که حدوثاً حلیتش ثابت شد بقائاً حلال است. خلاف ظاهر است. چنانچه بیان دوم ایشان هم خلاف ظاهر است. «کل شیء هو لک» هر شیئی که مال تو بوده است در ادامه بگو حلال است. شاهد این که این وجه هم خلاف ظاهر است ذیل روایت است: «و الاشياء كلها على هذا»، اگر وجه دوم بود ذیل باید گفته می‌شود «و الاشياء التي هي لك كلها على هذا». آنجا هم باید این قید می‌آمد. این بیان هم به نظر ما قابل گفتن نیست.

لذا این بیان شهید صدر قابل پذیرش نیست از مطالب گذشته روشن شد که بیان مرحوم امام هم نسبت به این حدیث قابل پذیرش نیست به خاطر اینکه محور بیان مرحوم امام همین وجه دوم شهید صدر است. «هو لک» را مرحوم امام وصف می‌گیرند. «کل شیء هو لک، حلال».

هذا تمام الکلام در روایت مسعده بن صدقه و مطالبی که اشاره کردیم.

استدلال به روایت عبدالله بن سلیمان بر اصل برائت

شیخ انصاری در رسائل به حدیث حل به نقل عبد الله بن سنان و عبد الله بن سلیمان اعتماد کرده است و روایت عبد الله بن سنان و عبد الله بن سلیمان به این صورت است «22050-1- مُحَمَّدٌ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَخْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَدًا- حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ».

این حدیث نسبت به حدیث مسعده بن صدقه از دو جهت امتیاز دارد:

جهت اول: از جهت سند اعتبار سندی‌اش قابل اثبات است.

جهت دوم: از جهت دلالت دو قرینه بود در حدیث مسعده بن صدقه که سبب می‌شد حدیث اختصاص داشته باشد به شبهات موضوعی این دو قرینه اینجا نیست. قرینه اول مثال‌ها بود. در حدیث عبد الله بن سلیمان این مثال‌ها نیست. قرینه دوم در حدیث مسعده بن صدقه آمده بود «الاشیاء كلها على ذلك حتى يستبين لك او تقوم به البینه». ما گفتیم قیام بینه اختصاص به شبهات موضوعی دارد نه حکمی این قرینه هم در حدیث نیست. لذا این دو امتیاز باعث شده است که جمعی از اعلام من المتقدمین و المتأخرین شهید اول در ذکری الشیعه ج 1، ص 52، سید صدر شارح وافیة برای اثبات اصل برائت و بعضی از متأخرین به این حدیث تمسک می‌کنند. این مهم است در حدیث مسعده بن صدقه دو قرینه بود که مختص شبهات موضوعی بود.

بعضی محققین استدلال به این حدیث را بر برائت این گونه بیان می‌کنند که می‌گویند اولاً برخی افعال و اعیان تخصصاً از تحت این حدیث خارج هستند مثل افعال اضطراری و اکراهی، اینها که حکم ندارد. بعضی از اعیان خارجی هم هستند که تعلق تکلیف به آنها لغو است متعلق تکلیف قرار نمی‌گیرند. شک دارد کلاهی که ملکه انگلیس سرش می‌گذارد نجس است یا نه؟ چه ربطی به آقای مکلف دارد؟ یا سنگی که در مریخ است نجس است یا نه؟! می‌فرمایند روایت مقصودش این است که «کل شیء فیه حلال و حرام» یعنی هر شیئی که قابلیت حلیت و حرمت دارد قابلیت تعلق تکلیف دارد. یعنی امکان و احتمال نه قابلیت فلسفی، و شما نسبت به او شک دارید بگویید این فعل حلال است، بگویید این عین حلال است. بعد این محقق می‌گوید با این بیان حدیث شامل اجراء برائت در شبهات حکمی هم می‌شود بدون شبهه. هر فعلی که محتمل الحلیه و الحرمة است مثل شرب تنتن شک داری «فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعینه». در شبهه موضوعی هم هر عینی که قابلیت حلیت و حرمت دارد شما شک داری بگو حلال است. این مایع خارجی که نمی‌دانی خمر است یا خل هم قابلیت حرمت دارد هم حلیت، این شیء خارجی که محتمل الحلیه و الحرمة است بگو حلال است لذا سندش هم درست است و اختصاص به شبهات موضوعی ندارد شامل شبهات حکمی هم می‌شود پس مثبت برائت است.

[1]. جلسه 13، مسلسل 35، دوشنبه، 98.07.15.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

اشکال حدیث عبدالله بن سلیمان در دلالت بر اصل برائت

استدلال به حدیث حل طبق نقل عبد الله بن سلیمان دیروز بیان شد. به نظر ما حدیث حل به این بیان هم دلالت بر جریان برائت در شبهات حکمی ندارد. عمده‌ترین اشکالی که به دلالت این حدیث هست این است که آقایان «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لك حلال» را این گونه معنا کرده‌اند هر شیئی که قابلیت دارد و محتمل است متصف شود به حلیت و حرمت بگو حلال است. بعد گفتند شرب تنتن قابلیت اتصاف به حلیت و حرمت دارد بگو حلال است. چنانچه شیخ انصاری هم اشاره می‌کنند این نگاه به حدیث خلاف ظاهر است. زیرا ظاهر حدیث تقسیم بالفعل است هر شیئی که در او دو قسم است دو فرد است فرد حلال دارد و فرد حرام دارد، حرامش به حلال مشتبّه شده است بگو حلال است. اگر این گونه معنا کنیم حدیث اختصاص پیدا می‌کند به شبهات موضوعی. چون در شبهات موضوعی است که تقسیم شیء به حلال و حرام و اشتباه حلال



به حرام کاملاً قابل تطبیق است. نمی‌دانم مایع حلال است یا حرام منشأ اشتباه این است که نمی‌دانم خمر است جزء مصادیق حرام است یا خل است جزء مصادیق حلال است این مایع دو فرد حلال و حرام دارد حالش به حرام اشتباه شده است امام می‌فرمایند بگو حلال است تا وقتی به تفصیل ندانی حرام است. اما در شبهات حکمی این تفسیر و این تقسیم فعل به حلال و حرام و سپس اشتباه قابل تقسیم نیست. من نمی‌دانم شرب تنن حلال است یا حرام این شیء فیه حلال و حرام در آن قابل تصویر نیست.

اعلاوه بر آن از حدیث استفاده می‌شود که انقسام شیء به حلال و حرام منشأ شبهه شده است. چون یک حلال دارد یک حرام دارد حال اشتباه پیش آمده است. در شبهات حکمی فرض کنید فرد حلال و حرام هم داشته باشد منشأ شک ما اشتباه فرد حلال به حرام نیست مثلاً ببینید بازی سبق و رمایه حلال است، قمار حرام است اگر من شک دارم بازی فوتبال حلال است یا حرام منشأ شک من اشتباه آن فرد حلال به حرام نیست ربطی به سبق و رمایه و قمار ندارد. لذا اینجا منشأ شک فقدان نص است نه اشتباه فرد.

محقق نائینی در اجود التقریرات [2] ج 2، ص 185 با یک بیانی می‌خواهند از این اشکال پاسخ دهند و اثبات کنند دلالت حدیث را بر برائت در شبهات حکمی. خلاصه بیانشان این است که ایشان می‌فرمایند «کل شیء فیه حلال و حرام» شیء ظهور دارد در وجود خارجی و جزئی خارجی. مگر در فلسفه نمی‌خوانیم الشیئیة تساق الوجود. به عنوان کلی شیء اطلاق نمی‌شود گفته نمی‌شود العنقاء شیء. از طرف دیگر شیء وقتی به معنای جزئی خارجی شد اصلاً معنا ندارد بگوییم «کل شیء فیه حلال و حرام» یعنی هر جزئی خارجی که دو نوع دارد دو قسم دارد حلال دارد و حرام دارد. جزئی خارجی یک قسم بیشتر ندارد لذا به تعبیر محقق نائینی «فیه حلال و حرام» برای تنويع نیست برای تقسیم نیست برای تردید است. معنای حدیث این است که هر جزئی خارجی که دو احتمال در آن بود احتمال حلیت و احتمال حرمت، شما بگو حلال است. وقتی این بیان ثابت شد حدیث هم شامل شبهات حکمی می‌شود هم شامل شبهات موضوعی می‌شود. هر شیء ای که در آن دو احتمال بود این پندیری که در خارج در دست من است دو احتمال است. ممکن است مایع پنیر حرام باشد ممکن است حلال باشد. شرب تنن خارجی محتمل حرام باشد. بنابراین یک شیء مقصود کلی نیست بگویید هر کلی ای که دو نوع دارد شیء یعنی جزئی خارجی. جزئی خارجی دو نوع ندارد. «فیه حلال و حرام» یعنی فیه دو احتمال، نه اینکه یک فرد حلال دارد یکی حرام. پس شامل اجراء برائت در شبهات حکمی هم خواهد شد.

عرض می‌کنیم که این بیان محقق نائینی به نظر ما صحیح نیست:

اولاً: ما قبول داریم فلسفياً الشیئیة تساق الوجود بدقّة عقلیه. این را قبول می‌کنیم به همان ادله‌ای که در فلسفه هم بیان شده است. و لکن در اصطلاحات و کاربردهای عرفی به کلی هم شیء گفته می‌شود نه تنها لا تساق الوجود به امر معدوم گفته می‌شود «هذا شیء مستحیل». «العنقاء شیء محال». از کجا می‌گویید به کلی شیء گفته نمی‌شود؟ «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً». به کلی انسان شیء مذکور اطلاق شده است. بدون شبهه اطلاق شیء در استعمالات عرفی بر جزئی، بر کلی و حتی بر محال هم اطلاق می‌شود. آن وقت مقصود از شیء هر جا با حکم قرینه روشن می‌شود. بعد توجه به این نکته چه اشکال دارد «کل شیء فیه حلال و حرام»، «فیه حلال و حرام» ما به ظاهرش اخذ کنیم در آن شیء فرد حلال است و فرد حرام خودش قرینه است شیء یعنی کلی. هر کلی ای که در آن فرد حلال باشد فرد حرام باشد و بر شما مشتبّه شود بگو حلال است. بنابراین ظهور حدیث این است که شیء کلی است فیه حلال و حرام یعنی در آن فرد حلال و حرام است با این بیان حدیث اختصاص به شبهات موضوعی پیدا می‌کند.



ثانیا: به محقق نائینی عرض می‌کنیم اگر شیء به بیان شما جزئی باشد، معنای حدیث این می‌شود هر شیء جزئی که در او دو احتمال است حلیت و حرمت، ما عرض می‌کنیم آیا در ادب عربی این‌گونه سخن گفتن مستهجن نیست؟ کسی این‌گونه بگوید «هذا المایع الموجود، فیه حلال و حرام» یک لیوان مایع است اینجا بگوید این مایع خارجی فیه حلال و حرام. بگویند یعنی چه؟ بگویند یعنی دو احتمال است در آن. بگویند یک انسانی در این غرفه است فیه عداله و فیه فسق. بگویند یعنی چه؟ بگویند یعنی در آن شخص دو احتمال است. عرض ما به محقق نائینی این است که این‌گونه سخن گفتن شیء جزئی باشد فیه حلال و حرام بگوید این مستهجن است از لحاظ ادب عربی.

لذا به نظر ما کل شیء یعنی کل جنس. هر عنوانی که دو نوع دارد نوع حلال و نوع حرام. اگر مشتبه شد فهو حلال. با این نگاه حدیث اختصاص دارد به شبهات موضوعی. نتیجه تا اینجا این شد که حدیث حل به سند مسعده بن صدقه سند معتبر نیست و دلالتا هم دلالت بر اجراء برائت در شبهات حکمی نمی‌کند. حدیث حل به نقل عبد الله بن سلیمان سندش قابل بازسازی است. سند معتبر است ولی از نظر دلالت قید «فیه حلال و حرام» حدیث را اختصاص می‌دهد به شبهات موضوعی. لذا حدیث حل به نقل عبد الله بن سلیمان دلالت بر اجراء برائت در شبهات حکمی نخواهد داشت.

روایت چهارم: حدیث سعه

«الناس فی سعه ما لا یعلمون یا الناس فی سعه مما لم یعلموا».

«وَقَالَ النَّبِيُّ ص إِنَّ النَّاسَ فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا». عوالي اللئالی العزیزة؛ ج 1، ص: 424.

خواهد آمد.

[1]. جلسه 14، مسلسل 36، سه‌شنبه، 98.07.16.

[2]. «(ثم ان) العلامة الأنصاري (قده) ذكر في الرواية ان لفظ الشيء اما ان يراد منه النوع الكلي فيكون التقسيم إلى الحلال و الحرام باعتبار وجود النوعين فيه بالفعل و اما ان يراد منه الشخصي الخارجي فلا بد من الالتزام بالاستخدام في الضمير بأن يكون المراد كل شخص كان في نوعه حلال و حرام و على كل تقدير يكون الرواية ظاهرة في شبهات الموضوعية لأن الانقسام الفعلي لا يكون إلا فيها و اما الشبهة الحكمية فليس فيها إلا احتمال الحلية و الحرمة و هذا خلاف ظاهر الرواية و يمكن ان يقال ان الشبهة حيث انها تساوق الوجود فظاهر لفظ الشيء هو الوجود الخارجي فيدور الأمر بين إرادة احتمال الحلية و الحرمة من قوله عليه السلام فيه حلال و حرام و بين الالتزام بالاستخدام و حمله على الانقسام الفعلي و الأول و إن كان في نفسه خلاف الظاهر إلا ان الالتزام به أهون من الالتزام بالاستخدام و على ذلك فلا مانع من شمول الرواية للشبهة الحكمية لو لا ما ذكرناه من الجهتين».

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

روایت چهارم: حدیث سعه

«الناس فی سعه ما لا یعلمون» یا «الناس فی سعه ما لم یعلموا».

کلام در استدلال به روایات بود بر اثبات برائت شرعی. چهارمین حدیث که استدلال شده است به این حدیث برای اثبات برائت شرعی حدیث سعه است «الناس فی سعه ما لا یعلمون». دو بحث در رابطه با این حدیث وجود دارد:

بحث اول: دلالت حدیث سعه بر اصل برائت

توضیح این بحث این است که در کیفیت قرائت این حدیث از نظر ادبی دو احتمال مطرح شده است:

احتمال اول: ما موصوله است و در نتیجه کلمه سعه به مای موصول اضافه شده است و بدون تنوین است «الناس فی سعه ما لا یعلمون». مردم در سعه چیزی هستند که نمی‌دانند. این یک احتمال.

احتمال دوم: ما ظرفیه است به معنای مادام و سعه با تنوین خوانده شود. «الناس فی سعه ما لم یعلموا».

گفته شده است چه ما موصوله باشد و چه ما ظرفیه باشد حدیث دلالت می‌کند بر اصل برائت هم در شبهات حکمیه هم شبهات موضوعیه. بدین معنا که مضمون روایت این است که مردم در سعه اشیائی هستند که نمی‌دانند. چه موضوعی باشد چه حکمی باشد. هر چه ندانند در سعه هستند. همچنین مردم در سعه هستند مادامی که نمی‌دانند.

جمعی از محققین از جمله شیخ انصاری و بعضی از اعلام متأخر گفته‌اند روایت به هر دو تقریب اصل برائت را اثبات نمی‌کند و به درد اصولی برای اثبات اصل برائت نمی‌خورد. قبل از بیان اشکال این محققین ابتدا مقدمه‌ای را اشاره کنیم.

مقدمه: در جمع بندی روایات دال بر برائت خواهد آمد که روایاتی که دال بر برائت است با ادله دال بر احتیاط «اخوک دینک فاحتط لدینک»، «قف عند الشبهه» باید محاسبه شود. برخی از ادله برائت مضمون و مدلولشان به شکلی است که اخبار احتیاط یا وارد بر اینها هستند یا حاکم بر اینها نیستند. ادله برائتی که مضمونشان به شکلی باشد که اخبار احتیاط یا وارد بر آنها باشد یا حاکم بر آنها باشد به درد اصولی نمی‌خورد. اما برخی روایات برائت به شکلی است که رابطه بین ادله برائت و ادله احتیاط تعارض است اگر رابطه تعارض بود اینجا اصولی دستش باز است. مثلاً این طور می‌گوید: ادله احتیاط می‌گوید در شبهات توقف کن ادله برائت می‌گوید در شبهات آزادی، تعارض می‌کنند، به حکم قرینه می‌گوییم ادله احتیاط موردش اطراف علم اجمالی است واجب است توقف کنی در شبهاتی که مقرون به علم اجمالی است. ادله برائت که می‌گوید آزادی که مربوط به شبهات بدویه است. مقرون به علم اجمالی نیست. آن وقت مطلوب حاصل می‌شود. آن وقت معتقدیم در شبهات مقرون به علم اجمالی آزادیم و هذا معنای برائت است.

پس پاره‌ای از ادله برائت محکوم به احتیاط اند اما پاره‌ای از آنها در عرض ادله احتیاط اند تعارض می‌کنند اصولی جمع می‌کند برائت را نتیجه می‌گیرد.

شیخ انصاری می‌فرماید مضمون حدیث سعه را وقتی با ادله احتیاط مقایسه می‌کنیم ادله احتیاط حاکم یا وارد بر حدیث سعه هستند لذا حدیث سعه به درد اصولی نمی‌خورد. توضیح مطلب این که حدیث سعه می‌گوید تا جاهل به وظیفه هستی شما آزادی. ادله احتیاط وظیفه مکلف را در شبهات بیان می‌کند و می‌گوید احتیاط واجب است پس ادله احتیاط بیان وظیفه است ما در شبهات وظیفه مان را می‌دانیم پس باید احتیاط کنیم.

محقق خراسانی در مقابل مطلب شیخ انصاری می‌فرماید: ادله احتیاط وقتی حاکم یا وارد بر حدیث سعه است که وجوب احتیاط یک وجوب نفسی باشد اما اگر وجوب احتیاط یک وجوب طریقی باشد اخبار احتیاط و حدیث سعه در عرض واحد هستند وارد و مورد نداریم. به این بیان که محقق خراسانی می‌فرماید اگر وجوب احتیاط وجوب نفسی بود ادله احتیاط می‌گوید گوشت خرگوش که شک دارید حلال است یا حرام، با این که حکمش مجهول است این موضوع یک عنوان آخر پیدا می‌کند و می‌شود محتمل الحرمة. ادله احتیاط اگر بگوید محتمل الحرمة حرام است بسیار خب وارد بر حدیث سعه می‌شود. حکم روشن شد در سعه نیستی. اما کسی نمی‌گوید احتیاط وجوب نفسی دارد. ادله احتیاط کما سیجیء فی محله می‌گویند احتیاط جمع بین احتمالات است برای حفظ واقع، یک وجوب طریقی. اگر وجوبش طریقی بود بین ادله احتیاط و حدیث سعه تعارض می‌شود وارد و مورد نداریم. حدیث سعه می‌گوید آن جا که حکم مجهول است تحفظ بر واقع لازم نیست تو در سعه هستی. ادله احتیاط می‌گوید آن جا که حکم مجهول است در سعه نیستی باید تحفظ بر واقع داشته باشی بینشان تعارض شد

آن وقت حدیث سعه به درد اصولی می‌خورد. لذا از نگاه شیخ انصاری استدلال به حدیث سعه برای اصولی کارساز نیست. محقق خراسانی می‌فرمایند نخیر با بیان ما حدیث سعه و اخبار احتیاط در عرض واحد هستند اصولی جمع می‌کند سعه مربوط به شبهات بدویه اخبار احتیاط مربوط به موارد مقرون به علم اجمالی.

محقق خوئی با بیان دیگر می‌خواهند ثابت کنند حدیث سعه دال بر برائت است و مثبت برائت است. با دقتی غیر بیان محقق خراسانی. ایشان می‌فرمایند در حدیث سعه اصولیین می‌گویند دو احتمال است ما موصوله است یا ظرفیه. ایشان می‌فرمایند اگر (ما) موصوله باشد سعه بدون تنوین باشد حدیث دال بر برائت است با اخبار احتیاط معارض می‌شود. اگر سعه را با تنوین خواندید (ما) ظرفیه شد حدیث دلالت بر برائت نمی‌کند. مورد اخبار احتیاط است و می‌فرمایند ما با کمک گرفتن از یک قاعده ادبی اثبات می‌کنیم که (ما) در این حدیث موصوله است و سعه بدون تنوین است لذا حدیث دال بر برائت است. این بیان را با سه نکته از کلمات محقق خوئی اثبات می‌کنیم بعضی نکات مطوی است در کلمات ایشان:

نکته اول: در ادبیات خوانده‌ایم بین صله و موصول باید رابطه باشد ضمیری که عائد به موصول باشد. این ضمیر یا مقدر است یا مذکور است این نکته ادبی روشن.

نکته دوم: اگر در حدیث مای موصوله باشد «الناس فی سعه ما لا یعلمون» یک ضمیر عائد محذوف در صله وجود دارد. «الناس فی سعه ما لا یعلمونه». این ضمیر عائد در تقدیر است. این ضمیر به مای موصول بر می‌گردد. روایت چنین می‌شود: انسان در رابطه با حکمی که نمی‌داند نسبت به آن حکم در سعه است نسبت به آن چیز در سعه است. شرب تنن لا یعلم است نمی‌دانیم حکمش چیست چون این حکم را نمی‌دانیم ما در سعه هستیم ادله احتیاط می‌گوید نسبت به حکمی که نمی‌دانی در سعه نیستی باید احتیاط کنی تعارضاً. تعارض کاملاً شکل می‌گیرد. اگر ما موصوله باشد ضمیر عائد هست تعارض شکل می‌گیرد. ولی اگر ما را ظرفیه زمانیه گرفتید مای ظرفیه زمانیه از نظر ادبی نه صله دارد نه ضمیر عائد می‌خواهد روایت چنین می‌شود «الناس فی سعه ما دام لا یعلمون». مادامی که نمی‌دانند مردم در سعه هستند چه حکم را نمی‌دانند چه وظیفه عملیه را. روایت می‌گوید اگر حکم و وظیفه عملیه را ندانستی در سعه هستی. ادله احتیاط می‌گوید من وظیفه‌ات را در مورد شبهه مشخص می‌کنم وظیفه‌ات احتیاط است. با این بیان حدیث سعه مورد ادله احتیاط می‌شود برای اصولی فایده ندارد.

نکته سوم: دوران امر شد بین اینکه ما موصوله باشد یا زمانیه باشد ظرفیه باشد. اگر موصوله بود حدیث دال بر اصل برائت است اگر ما ظرفیه یا زمانیه بود حدیث مورد ادله احتیاط است. محقق خوئی می‌فرمایند ما قرینه داریم که ما در حدیث موصوله است و نه زمانیه، قرینه این است که مای زمانیه و ظرفیه دائماً یا بر سر فعل ماضی در می‌آید یا فعلی که به معنای ماضی است. و دخول مای زمانیه بر فعل مضارع یا اصلاً وجود ندارد یا بسیار بسیار شاذ است. در این حدیث ما بر سر فعل مضارع در آمده ما لا یعلمون. چون بر سر فعل مضارع در آمده اقتضا می‌کند مای موصوله باشد. اگر زمانیه می‌بود باید مالم یعلم می‌بود. نتیجه اینکه طبق نگاه محقق خوئی خلاصه کلامشان اینکه اگر ما موصوله بود حدیث دال بر برائت است و ما قرینه داریم ما موصوله است نه ظرفیه. لذا الناس فی سعه ما لا یعلمون دلالتش تمام است.

به طور کلی یکی دو نکته محقق خوئی قابل قبول است. ما هم نظرمان این است که با این نگاه حدیث می‌تواند مثبت برائت در شبهات حکمیه باشد.

شهید صدر در بحوث فی علم الاصول ج 5 ص 62 در مقابل مطالب استادشان محقق خوئی مطالبی دارند که مطالعه کنید ما سه نکته از مطالب ایشان را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا ببینیم در دلالت حدیث سعه چه باید گفت.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام در دلالت حدیث سعه بود بر اثبات برائت. مطالب محقق خوئی ذکر شد. شهید صدر در رابطه با دلالت حدیث سعه بر اصل برائت مطالبی دارد که سه نکته از مطالب ایشان ذکر می‌شود و نقد می‌شود. دو نکته حاشیه و یک نکته اصل مطلب.

نکته اول: در بیان مطالب محققین، شهید صدر طبق نوشته مقرر نسبتی به اصولیین می‌دهند که دقیقاً برعکس چیزی است که محققین قائلند. توضیح مطلب این که طبق نوشته مقرر شهید صدر توضیح می‌دهند که اگر (ما) در مالایعلمون موصوله باشد ادله احتیاط وارد بر حدیث سعه است و حدیث سعه مفید برای استدلال برای اصولی نیست. اگر (ما) مالایعلمون مصدری زمانی باشد بین حدیث رفع و ادله احتیاط تعارض است اصولی تعارض را برطرف می‌کند حدیث سعه می‌شود مثبت برائت. در حالی که دقیقاً نظر اصولیین بر عکس این بیان است و حق هم همین است. کلمات محقق نائینی را ببینید، محقق خوئی، محقق ایروانی در الاصول فی علم الاصول که حق هم همین است که اگر ما مالایعلمون مای موصوله باشد برای برائت مفید است نه اینکه مای مصدریه باشد. البته احتمال قوی می‌دهیم که اشتباه از مقرر باشد.

نکته دوم: شهید صدر می‌فرمایند در مالایعلمون اگر ما موصوله باشد کلمه سعه بدون تنوین است درست هم هست «الناس فی سعه مالایعلمون». اگر ما زمانیه باشد کلمه سعه با تنوین است. می‌فرمایند بنابر این این قرائت کلمه سعه است که وضع را روشن می‌کند اگر سعه با تنوین خوانده شده باشد توسط معصوم ما زمانیه است اگر بدون تنوین باشد ما موصوله است و چون اجمال دارد نمی‌دانیم سعه با تنوین خوانده شده یا بدون تنوین لذا ما نمی‌دانیم ما موصوله است یا زمانیه. لذا حدیث از این جهت اجمال دارد.

ما به شهید صدر عرض می‌کنیم که مطالب ایشان ناظر به حرفهای محقق خوئی است ما قبول داریم اگر می‌فهمیدیم معصوم سعه را با تنوین خوانده‌اند یا بدون تنوین وضع روشن می‌شد. ولی از این قرینه که دستمان کوتاه شد معنایش این نیست که قرینه دیگری نداریم که اجمال رفع شود. محقق خوئی برای رفع اجمال قرینه دیگری اقامه کردند و آن قرینه این بود که ایشان فرمودند که مای زمانیه بر فعل مضارع معهود نیست داخل شود اینجا روایت این است که «الناس فی سعه مالایعلمون» چون ما بر فعل مضارع داخل شده این قرینه است که ما موصوله است و زمانیه نیست. پس از این قرینه نباید غفلت شود و ادعا شود حدیث اجمال دارد. این هم نکته دوم.

نکته سوم: و هو العمده نظر خود شهید صدر است در رابطه با دلالت حدیث سعه می‌فرمایند مشهور فرموده‌اند دلالت حدیث سعه بر اصل برائت دائر مدار این است که ما موصوله باشد یا زمانیه اگر موصوله باشد حدیث دال بر برائت است ایشان می‌فرمایند این مطلب مشهور درست نیست. دلالت حدیث سعه بر اصل برائت دائر مدار مطلب دیگری است فرق نمی‌کند چه (ما) موصوله باشد چه زمانیه. و آن مطلب دیگر این است که مالایعلمون مورد سعه است یا سبب سعه است.

توضیح مطلب: اگر مای موصوله باشد دو احتمال است. یکی اینکه انسان در موردی که نمی‌داند در سعه است «الناس فی سعه» در مواردی که نمی‌داند. حدیث سعه تعارض می‌کند با ادله احتیاط. حدیث سعه می‌گوید آن موردی که نمی‌دانید در سعه هستید. ادله احتیاط می‌گوید آن موردی که نمی‌دانید در سعه نیستید. «قف عند الشبهة». توقف کن. اما اگر حدیث را این‌گونه معنا کردید «الناس فی سعه مالا یعلمون» موصوله شد اضافه سعه را به مای موصول نشویه و سببیه گرفتید. حدیث این‌گونه می‌شود مردم در سعه هستند به سبب چیزی که نمی‌دانند در این مورد منافات با ادله احتیاط ندارد. انسان به سببی که نمی‌داند در سعه است ولی ضیق از ناحیه دیگری است از ناحیه وجوب احتیاط بیاید. پس از ناحیه حکم واقعی که نمی‌داند در سعه است وجوب احتیاط حکم جدید است ضیق آورده. طبق این نگاه ادله احتیاط وارد بر حدیث سعه می‌شود وجوب

احتیاط شکل می‌گیرد. اینجا مباحث اصول محقق حائری را ببینید دو صفحه توضیح می‌دهند. بعد اضافه می‌کنند شما سعه را با تنوین بخوانید باز همین سعه هست «الناس فی سعه من الشیء ما داموا لا یعلمون». اینجا دو احتمال است. مردم در سعه در مورد شیء هستند ادله احتیاط معارض می‌شود اگر گفتید مردم در سعه هستند به سبب شیء مادامی که نمی‌دانند ادله احتیاط هم جاری شود مشکلی ندارد.

لاینبقضى تعجبی از شهید صدر. که این بیان ایشان که اگر لا یعلمون را سبب برای سعه گرفتید با ایجاب احتیاط تنافی ندارد تعارض پیش نمی‌آید نمی‌توانیم تصویرش کنیم. فرض این است که چون نمی‌دانی در سعه هستی خوب وجوب احتیاط برای چیست؟ چون شبهه است و نمی‌دانی «قف عند الشبهة» احتیاط واجب است باز هم تعارض شکل گرفت. بنابر این چه مالا یعلمون سبب باشد چه مورد باشد تعارض بین ادله احتیاط و حدیث سعه قابل تصویر است. لذا این مدعای شهید صدر هم به نظر ما قابل قبول نیست.

بعد از اینکه کلام محقق خوئی و شهید صدر را متعرض شدیم نتیجه می‌گیریم عرض ما این است که بیان محقق خوئی با یک تتمیمی بیان خوب و قابل قبولی است که اگر (ما) موصوله باشد حدیث دال بر براءت است اگر مصدریه زمانیه باشد دال بر براءت نیست و قرینه ایشان هم قرینه خوبی است از نظر ادبی قابل قبول است که قرینه داریم (ما) موصوله است و نه مای مصدریه زمانیه.

بحث دوم: بررسی سندی حدیث سعه

لذا دقت کنید اگر ما روایتی می‌داشتیم تحت این عنوان «الناس فی سعه مال لا یعلمون» دال بر براءت بود. هم در شبهات حکمیه هم موضوعیه. ولی مطلب مهم این است که ما در مجامیع حدیثیمان اصلاً حدیثی تحت این عنوان «الناس فی سعه مالا یعلمون» نداریم.

ممکن است کسی ادعا کند این جمله الناس فی سعه مالا یعلمون اصطیاد شده از روایات. اگر این جمله قاعده مصطاده باشد باید برگردیم به اصل آن روایتی که این قاعده از آن اصطیاد شده و خود آن روایت را بررسی کنیم ببینیم مضمونش چیست.

روایتی که یمكن علما این جمله را از آن گرفته‌اند به نظر شهید صدر سنداً دلالتاً دال بر براءت نیست به نظر ما سنداً درست اما دلالتاً نه. حدیث این است: باب 38 از ابواب ذبایح حدیث دوم «30077-2- مُحَمَّدٌ بْنُ يَغْفُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الثَّوْقَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع سُئِلَ عَنْ سُفْرَةٍ وَجَدَتْ فِي الطَّرِيقِ مَطْرُوحَةً كَثِيرَ لَحْمِهَا وَ خُبْزُهَا- وَ جُبْنُهَا وَ بَيْضُهَا وَ فِيهَا سَكِينٌ- فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُومُ مَا فِيهَا ثُمَّ يُؤْكَلُ- لِأَنَّهُ يَفْسُدُ وَ لَيْسَ لَهُ بَقَاءٌ- فَإِنْ جَاءَ ظَالِمُهَا غَرِمُوا لَهُ الثَّمَنُ- قِيلَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَا نَذَرِي سُفْرَةَ مُسْلِمٍ- أَوْ سُفْرَةَ مَجُوسِيٍّ قَالَ هُمْ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَغْلَفُوا.»

شهید صدر در نوفلی و سند این حدیث تردید دارند و می‌گویند قابل اعتبار نیست. ما در مباحث اجاره به تفصیل در مورد نوفلی و سکونی بحث کردیم و به این نتیجه رسیدیم که احادیث نوفلی از سکونی قابل اعتماد است لذا سنداً قابل مناقشه نیست لکن در دلالت این روایت بر اصل براءت در شبهات حکمیه و حتی در شبهات موضوعیه قابل تأمل جدی بلکه اقوی عدم الدلاله است.

توضیح مطلب این است که راوی از امیر المومنین سوال می‌کند که این سفره‌ای که در بیابان پهن است گوشت و غذا و شکر و همه چیز روی این سفره هست در مجامع شیعی ما شما سفره را تقویم کن اگر صاحبش پیدا شد غرامت بده. سوال دوم سائل سوال می‌کند محتوای این سفره که در آن طعام است گوشت هم هست نمی‌دانم مال مسلمان است یا غیر مسلمان امام می‌فرمایند چون نمی‌دانی از مسلمان است یا نه که شبهه موضوعیه است امام می‌فرمایند آزادی تا علم پیدا کنی

دقت کنید اولاً حدیث مربوط به شبهه موضوعیه است هیچ کلیشه عامی که شامل شبهه حکمیه باشد در حدیث وجود ندارد. آنهایی که نمی‌دانند سفره از مومن است یا کافر هم فی سعه حتی یعلموا. پس حدیث ربطی به شبهه حکمیه ندارد.

اشکال دوم و هو العمده اصلاً حدیث ربطی به اصل برائت حتی در شبهات موضوعیه ندارد. قاعده دیگری را مطرح می‌کند. اگر حدیث بخواهد بگوید در شبهات موضوعیه برائت جاری است با موردش مخالف است. یکی از موارد این سفره لحم است خواهد آمد اگر کسی شک کند این لحم مذکی است یا غیر مذکی نمی‌تواند اصاله الحل جاری کند که شعبه‌ای از اصل برائت است بگوید گوشت حلال است استفاده کند بلکه استصحاب عدم تزکیه داریم که این استصحاب عدم تزکیه در لحوم حاکم بر اصاله الحل است حق ندارد از آن گوشت استفاده کند. پس اینجا این روایت یک قاعده دیگر را می‌خواهد بگوید و آن قاعده سوق المسلمین است. قاعده‌ای داریم که آنچه را که در ارض المسلمین یا سوق المسلمین بود شک کردی در حلیت و حرمتش در طهارت و نجاستش این قاعده می‌گوید بگو حلال است تصرف در آن اشکال ندارد. این روایت اشاره به این قاعده است و ربطی به اصل برائت چه در شبهات موضوعیه ندارد.

نتیجه: ما حدیث سعه به عنوان «الناس فی سعه ما لایعلمون» نداریم تا دال بر برائت باشد «هم فی سعه ما لم یعلموا» مربوط به قاعده سوق المسلمین یا خیلی تشکیک کنید مربوط به اصاله البرائت در شبهات موضوعیه است و ربطی به موارد نزاع ندارد.

[1]. جلسه 16، مسلسل 38، یکشنبه، 98.08.12.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

حدیث پنجم: حدیث اطلاق

كل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی

نسبت به این حدیث هم دو مرحله بحث موجود است:

مرحله اول: تبیین دلالت حدیث

شیخ انصاری میفرماید اظهر روایاتی که دال بر برائت است همین حدیث است. در مقابل محقق خراسانی، محقق نائینی و جمعی از متأخرین دلالت این حدیث را بر اصل برائت قبول ندارند. برای اینکه ریشه کلمات اعلام و بیاناتشان روشن شود ما ابتدا احتمالاتی را که ثبوتاً در حدیث مطرح است اشاره میکنیم تا ببینیم کدام احتمال مستلزم دلالت حدیث است بر اصل برائت و آیا حدیث ظهور دارد در این احتمال یا ظهور ندارد؟

در دلالت حدیث در مقام ثبوت چهار احتمال است که منشأ این احتمالات در تفسیر دو کلمه از این حدیث است. یکی کلمه ورود است حتی یرد فیه، دوم کلمه نهی است که در این حدیث وارد شده است. در هر یک از این دو کلمه دو احتمال است که چهار احتمال در دلالت حدیث شکل می‌گیرد. طبق سه احتمال حدیث ربطی به اصل برائت ندارد و طبق یک احتمال حدیث مثبت برائت است در عرض اخبار احتیاط است با اخبار احتیاط تعارض می‌کند و بعد اصولی جمع می‌کند و از این حدیث برائت استفاده می‌کند.

احتمالات چهارگانه این‌گونه تولید می‌شود که ورود در این روایت آیا به معنای صدور حکم است از شارع مقدس یا به معنای وصول حکم است به مکلف. نهی هم دو احتمال است: یکی اینکه نهی تعلق گرفته به شیء به عنوان اولی، گوشت خوک حرام است چون گوشت خوک است. دوم گفته شود نهی تعلق گرفته به شیء هر چند به عنوان ثانوی شیء مشکوک الحرمه را



مرتکب نشو. حال این چهار احتمال را بررسی کنیم.

احتمال اول: ورود به معنای صدور حکم است از شارع و نهی اعم از نهی به عنوان اولی است و نهی به عنوان ثانوی. معنای حدیث چنین می‌شود هر شی‌ای مطلق و رهاست و انسان نسبت به آن آزادی دارد تا اینکه از سوی شارع نهی صادر شود نسبت به آن شیء چه به عنوان اولی چه ثانوی. اگر حدیث را این‌گونه تفسیر کنیم حدیث مورود و محکوم ادله احتیاط است و به درد قائلین به برائت نمی‌خورد. زیرا در شبهات حکمیه ادله احتیاط نهی می‌کند از ارتکاب به عنوان ثانوی و می‌گوید حق ارتکاب نداری. نهی به عنوان ثانوی وجود دارد پس انسان آزاد نیست. لذا حدیث به درد برائت نمی‌خورد.

احتمال دوم: ورود به معنای وصول باشد نه صدور و نهی اعم باشد از نهی به عنوان اولی و نهی به عنوان ثانوی. تفسیر حدیث چنین می‌شود: انسان آزاد است تا واصل شود نهی به او چه نهی به عنوان اولی و چه نهی به عنوان ثانوی، باز هم حدیث به درد برائت نمی‌خورد. زیرا در شبهات حکمیه ادله احتیاط نهی واصل است به عنوان ثانوی و می‌گوید مشکوک الحرمة را انجام نده. شد محکوم و مورود ادله احتیاط.

احتمال سوم: ورود به معنای صدور باشد نهی هم نهی به عنوان اولی. معنای حدیث می‌شود هر شی‌ای مطلق است تا نهی نسبت به آن از سوی خداوند صادر نشود. این احتمال هم ربطی به برائت ندارد. هم اخباری هم اصولی قبول دارد هر جا خداوند ساکت است نسبت به شیء، نهی صادر نشده من آزادم.

احتمال چهارم: ورود به معنای وصول به مکلف است نهی به عنوان اولی است. معنای حدیث این است که هر شی‌ای مطلق و رهاست تا به مکلف نهی به عنوان اولی شیء به او واصل شود. این احتمال چهارم مستلزم برائت است. مثبت برائت است. طبق این احتمال گفته می‌شود شرب تنن را جستجو کردی نهی به ما واصل نشده به عنوان اولی که بگوید شرب تنن حرام است پس ما آزادیم. ادله احتیاط می‌گوید در این عنوان چون مشکوک است آزاد نیستی باید احتیاط کنی تعارض شکل می‌گیرد. آن وقت اصولی وارد میدان می‌شود و می‌گوید ادله احتیاط که آزاد نیستی مربوط به شبهات مقرون به علم اجمالی است حدیث کل شیء مطلق مربوط به شبهات بدویه است برائت جاری کن.

شیخ انصاری و هر کسی که از این حدیث می‌خواهد اصاله البرائه استفاده کند باید دو نکته را ثابت کند:

نکته اول: ورود به معنای وصول به مکلف است.

نکته دوم: نهی یعنی نهی از شیء به عنوان اولی.

اگر این دو نکته ثابت شد حدیث دال بر برائت است.

شیخ انصاری در مقام استدلال به این روایت می‌فرماید اظهر روایات برای اثبات اصل برائت به نکته اول اصلا اشاره نمی‌کند که ورود به معنای وصول به مکلف است نه صدور حکم از شارع. ولی به نکته دوم توجه می‌کنند و عبارتشان این است که «لان الظاهر اراده ورود النهی فی الشیء من حیث هو لا من حیث کونه مجهول الحكم». ظاهر این است که حتی یرد فیه نهی، نهی یعنی نهی از شیء به عنوان اولی نه اینکه نهی از شیء هر چند به عنوان ثانوی. چرا ظاهر این است؟ زیرا ضمیر فیه در روایت «حتی یرد فیه نهی به شیء» بر می‌گردد. هر شی‌ای مطلق است تا در آن شیء نهی باشد. ظاهرش این است که خودش منهی باشد به عنوان اولی نه ثانوی. لذا شیخ انصاری می‌گوید هر شی‌ای که جستجو کردی به عنوان اولی از آن شیء نهی به شما نرسیده بود شما آزادی. این معنای برائت است.

محقق خراسانی که دلالت حدیث را بر برائت قبول ندارند کلام شیخ انصاری را رد می‌کنند در سه مرحله:



مرحله اول: آن نکته این را که شیخ انصاری ذکر نکرده‌اند ورود به معنای صدور است یا وصول؟ از همان نکته محقق خراسانی برای اشکال به شیخ انصاری استفاده می‌کنند می‌فرمایند کلام شیخ انصاری وقتی صحیح است حدیث مثبت برائت است که ورود به معنای وصول حکم به مکلف باشد اما اگر ورود به معنای صدور حکم از ناحیه مولا باشد حدیث ربطی به برائت ندارد معنای حدیث این می‌شود هر شی‌ای مطلق است تا نهی به عنوان اولی از مولا صادر شود. تا ما یقین داریم نهی صادر نشده معلوم است آزادیم اخباری می‌گویند اصولی هم می‌گویند دیگر برائت نیست و در باب برائت دیگر نمی‌شود به این حدیث تمسک کرد چون در مورد برائت شک داریم نهی صادر شده یا نه. اگر بخواهیم تمسک به این حدیث کنیم می‌شود تمسک به شیء در شبهه مصداقیه. پس ربطی به برائت ندارد حدیث.

ما ادعا می‌کنیم ورود ظهور دارد در صدور نه وصول به مکلف. شاهدش هم این است که شما می‌توانید بگویید «ورد من المولا نهی و لم یصل الیه». از مولا نهی وارد شده و به من نرسیده است. پس کلمه ورود محقق خراسانی می‌فرمایند ظهور در صدور دارد. به این معنا بود حدیث ربطی به اصل برائت نخواهد داشت.

[1]. جلسه 17، مسلسل 39، دوشنبه، 98.08.13.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام در دلالت حدیث کل شیء مطلق بر اصل برائت بود. شیخ انصاری دلالت را قبول بلکه فرمودند اظهر روایات در دلالت بر اصل برائت است. محقق خراسانی دلالت این روایت را بر اصل برائت قبول نکردند. سه مرحله بحث با شیخ انصاری دارند که اهم مراحل مرحله اول بود که دیروز ذکر کردیم. فرمودند ورود به معنای صدور است لذا حدیث می‌گویند تا نهی از شیء از سوی شارع صادر نشده شما آزادی و این احتمال سوم بود ربطی به اصل برائت ندارد. دو مرحله بعد دو اشکال می‌کنند محقق خراسانی به نظریه‌شان و پاسخ می‌دهند که ما دوره قبل به تفصیل بحث کردیم و الان ذکر نمی‌کنیم به کفایه الاصول مراجعه کنید.

در مقابل محقق خراسانی، محقق خوئی می‌فرمایند: نظریه شیخ انصاری صحیح است ورود به معنای وصول است به کمک یک قرینه عقلیه. حدیث هم می‌شود مثبت برائت. مطالب محقق خوئی قسمتی از آن اتخاذ شده است از مطالب محقق اصفهانی صاحب نهاییه الدرایه. ما کلام محقق خوئی و محقق اصفهانی را اشاره می‌کنیم بعد هم وارد نقد و بررسی می‌شویم تا ببینیم دلالت چگونه است. قبل از بیان محقق خوئی مقدمه‌ای را عرض می‌کنیم.

در بین اصولیین بحث است که آیا قبل از آمدن شریعت و دستورات دینی به حکم عقل وضعیت عباد چگونه است؟ دو نظریه اینجا مطرح است:

نظریه اول: جمعی از علما می‌گویند انسان به حکم عقل ممنوع از تصرفات است. دست بسته است به حکم فطرتش می‌گوید خدایی هست هیچ عملی نباید انجام دهد تا اذن مولا را کسب کند.

نظریه دوم: جمعی از علما قائلند قبل از آمدن شریعت به حکم عقل انسان‌ها ممنوع از تصرف نیستند بلکه آزادند.

اصطلاحاً کسانی که قائلند عباد قبل از ارسال رسل آزاد نیستند به آنها گفته می‌شود قائلین به حظر عقلی از تصرفات. کسانی که قائلند قبل از شریعت مردم آزادند از این مکتب تعبیر می‌شود به مکتب لا حرج عقلی. این اصطلاح.

محقق خوئی می‌فرماید ما فعلا مماشات می‌کنیم با محقق خراسانی می‌خواهیم هماهنگ شویم بگوییم ورود به معنای صدور است. انسان نسبت به هر چیزی آزاد است تا اینکه از مولا نهی صادر شود. می‌فرماید سوال می‌کنیم مقصود از این اطلاق اباحه آزادی یعنی چه؟ این چهار احتمال است.

احتمال اول: مقصود از اطلاق: لاجرج عقلی است. یعنی روایت می‌خواهد بگوید هر شی‌ای قبل از آمدن شریعت انسان نسبت به او آزاد است تا شریعتی بیاید نهی از سوی شارع صادر شود. طبق این احتمال حدیث ارشاد است به لاجرج عقلی. ربطی به اصل برائت ندارد. این احتمال که محقق نائینی انتخاب کرده است محقق خوئی می‌گوید باطل است. «کل شیء مطلق حتی یصدر فیه نهی». می‌گویند این احتمال باطل است. زیرا:

اولا: ذکر لا حرج عقلی لغو است و ثمره‌ای ندارد و فائده‌ای ندارد الان بعد از نزول شریعت هستیم. شارع بگوید قبل از اینکه شریعتی بیاید مردم لاجرج عقلی داشتند این لغو است.

ثانیا: پیامبر و اهل بیت بما اینکه شارع‌اند وظیفه‌شان بیان حکم شرعی است. لذا قاعده این است که کلمات صادره در لسان نبی و اهل بیت قاعده این است که حمل شود بر بیان حکم شرعی. حمل بر ارشاد خلاف ظاهر است. خلاف شأن پیامبر و ائمه است. لذا کل شیء مطلق نباید ارشاد به یک حکم عقل باشد بلکه باید خودش یک حکم تأسیسی و شرعی باشد.

احتمال دوم: مراد از اطلاق و اباحه کل شیء مطلق اباحه واقعی باشد در جمیع زمان‌ها، نه قبل از شریعت. روایت می‌گوید تا نسبت به یک مورد نهی از مولا صادر نشود آن شیء واقعا مباح است. محقق خوئی می‌فرماید ذکر این احتمال لغو است. این امر روشنی است که تا شارع از چیزی نهی نداشته باشد آن شیء واقعا مباح است این نیاز به ذکر ندارد. به عبارت دیگر با بیانی علمی احد الضدین اگر در کلام گوینده‌ای غایت برای ضد دیگر قرار بگیرد این لغو است. گوینده بگوید «کل شیء ساکن حتی یتحرک». حال اینجا هم این‌گونه گفته شود هر شی‌ای که مولا نهی نسبت به او صادر نکرده بود بدان او مباح است. خب معلوم است مباح است. این احتمال هم ذکرش لغو است.

احتمال سوم: این است که مراد از اطلاق و اباحه، اباحه واقعی است در زمان تشریع که زمان پیامبر است. حدیث می‌گوید مردم در زمان پیامبر نسبت به اشیاء آزادند اباحه واقعی است تا وقتی نهی صادر نشده است. محقق خوئی می‌فرماید این احتمال فی نفسه محذور ندارد صحیح است. ولی مشکل این است که این روایت نبوی نیست. امام صادق علیه السلام می‌فرماید زمان تشریع تمام شده امام صادق می‌فرماید کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی.

نتیجه: نه اباحه عقلی مقصود است نه اباحه واقعی فی جمیع زمانها مقصود است و نه اباحه واقعی قبل از تکمیل شریعت در زمان پیامبر.

محقق خوئی می‌فرماید چاره‌ای نداریم کل شیء مطلق باید بگوییم مقصود اباحه ظاهری است زیرا اباحه واقعی سه قسم داشت که نمی‌شد قبول کند. کل شیء مطلق یعنی هر شی‌ای ظاهرا برای شما مباح است. حال اگر مقصود از اطلاق اباحه ظاهری باشد مقصود از ورود حتما وصول است. نمی‌شود طور دیگری باشد. زیرا حکم ظاهری وقتی بر انسان جعل شد همه قبول دارند غایتش وصول حکم دیگر به انسان است نه صدور حکم. تا واصل نشده حکم ظاهری هست. لذا روایت می‌گوید هر شی‌ای بر شما مباح است ظاهرا تا واصل شود به شما نهی. تا نهی به شما نرسیده شما اباحه ظاهری دارید. و این معنای برائت. جستجو کردی شرب تنن نهی واصل نداشت شرب تنن مباح است ظاهرا لذا می‌فرماید بر خلاف گفته استادمان محقق نائینی و بر خلاف گفته محقق خراسانی حدیث اطلاق دال بر اصل برائت است چنانچه شیخ انصاری فرموده است. این کلام محقق خوئی که نقد داریم می‌رسیم.

محقق اصفهانی که بارها عرض کرده‌ام غَلَم تحقیق است در اصول و فلسفه و فقه می‌فرمایند برهانا و عقلا ورود به معنای وصول است پس روایت بر براءت دلالت می‌کند. اگر ورود به معنای صدور باشد در معنای اباحه چند احتمال است:

احتمال اول: اینکه اباحه، اباحه واقعی و ورود به معنای صدور باشد یعنی هر شیئی واقعا مباح است تا شارع نهی از آن صادر کند این احتمال استحاله عقلی دارد و ممتنع است امام چنین چیزی را بفرمایند توضیح اینکه اباحه واقعی در شیئی وقتی متصور است که شیء ذاتا نسبت به مصلحت و مفسده لا اقتضا باشد و چیزی که ذاتا اینگونه است مباح واقعی است و از طرفی شیء منهی عنه ذاتا مفسده لازم الدفع دارد لذا شارع نهی می‌کند. حالا روایت این طور بگویند هر شیئی واقعا مباح است تا نهی از او بیاید که اگر نهی شد مفسده‌دار می‌شود که محال است و معنا ندارد شیئی که ذاتا لا اقتضا است نهی که آمد انقلاب در ذات پیدا کند. پس این احتمال را محقق اصفهانی قبول نمی‌کنند.

[1]. جلسه 18، مسلسل 40، سه شنبه، 98.08.14.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام محقق اصفهانی در حدیث اطلاق

در بیان مطالب محقق اصفهانی بود. در حدیث اطلاق ایشان فرمودند سه احتمال در حدیث متصور است:

احتمال اول: اطلاق یعنی اباحه واقعی و ورود به معنای صدور که محال است.

احتمال دوم: اباحه به معنای لاجرح عقلی است چنانچه محقق خوئی هم همین احتمال را تصویر کرده‌اند و رد کرده‌اند. هر شیئی عقلا مباح است تا شریعتی نیاید. محقق اصفهانی می‌فرمایند این احتمال:

اولا: ذکرش ثمره ندارد تا قبل از شریعت اشیاء مباح واقعی‌اند.

ثانیا: توضیح واضح است.

ثالثا: ارشاد به حکم عقل است و مقام امام یقتضی که در مقام تشریع و جعل حکم شرعی باشند نه حکم ارشادی بیان کنند. لذا می‌فرمایند این احتمال هم قابل پذیرش نیست.

احتمال سوم: می‌فرمایند حال که اباحه و اطلاق اباحه واقعی نشد مقصود اباحه ظاهری است. هر شیئی ظاهرا مباح است اگر اباحه را اباحه ظاهری گرفتیم ورود به معنای صدور نیست بلکه به معنای وصول است. زیرا بلاشبهه هر حکم ظاهری مغبی و مشروط است به وصول حکم واقعی نه به صدور حکم واقعی. لذا اباحه ظاهری است معنای حدیث این است که هر شیئی ظاهرا مباح است تا نهی به مکلف واصل شود و این معنای براءت. این مطلب اول محقق اصفهانی.

مطلب دوم: می‌فرمایند اگر این تحلیل عقلی را قبول نکنیم که سه احتمال است در اباحه که یا اباحه واقعی شرعی یا اباحه واقعی عقلی یا اباحه ظاهری. اگر این احتمال را قبول نکنیم ما با یک تحلیل لغوی ثابت می‌کنیم ورود به معنای وصول حکم به مکلف است و اگر ورود به معنای وصول بود حدیث مثبت براءت می‌شود. و آن تحلیل این است که می‌فرمایند ورود جزء امور متضایفه است یک وارد می‌خواهد یک مورد علیه می‌خواهد. لذا گفته می‌شود ورد کتاب علی زید. کتابی به زید رسید. زید مورد علیه است. وارد مورد علیه است. در ما نحن فیه «حتی یرد فیه نهی». ورود به کار رفته مورد علیه می‌خواهد

مورود علیه تکالیف همیشه مکلف است. یعنی در حقیقت روایت می‌گوید کل شیء مطلق حتی یرد علی المکلف نهی. مکلف مورود علیه است این مورود علیه را وقتی تصویر کردیم هر ورودی وارد می‌خواهد و مورود علیه پس ورود به معنای وصول می‌شود. پس اگر ورود به معنای وصول باشد باز اباحه ظاهری از مطلق مراد است.

لذا گویا بیان محقق اصفهانی این است که در یک بیان می‌گویند تحلیل می‌کنیم اباحه ظاهری مراد است پس ورود به معنای وصول است. بیان دوم ورود را تحلیل می‌کنند که به معنای وصول است پس اباحه ظاهری است. پس کلام محقق نائینی و محقق خراسانی صحیح نیست حدیث اطلاق دال بر براءة شرعی خواهد بود.

نقد استاد بر کلام محقق اصفهانی

به نظر ما کلمات محقق اصفهانی و به تبع مطالب محقق خوئی که قسمت زیادی از آن بر گرفته از کلمات محقق اصفهانی است اشکال دارد و قابل پذیرش نیست. هر دو مطلب محقق اصفهانی مناقشه دارد.

اما مطلب اول: ایشان سه احتمال در حدیث ذکر کرده‌اند و فرموده‌اند احتمال اول و دوم باطل است پس سومی درست است. جمعی از محققین مثل مرحوم امام و شهید صدر گویا در رد این کلام محقق اصفهانی می‌آیند احتمالات را تکثیر می‌کنند. به نظر ما برای اشکال نیاز نداریم به تکثیر احتمالات. اشکال به کلام محقق اصفهانی و محقق خوئی فی الجمله این است که همین دو احتمالی که شما رد کردید نقد شما بر این احتمالات قابل قبول نیست. این احتمالات پابرجا است لذا حدیث مجمل می‌شود. نمی‌دانیم احتمال اول مقصود است یا دوم یا سوم. پس حدیث دال بر براءة نیست.

و الوجه فیه نسبت به احتمال اول محقق اصفهانی فرمودند هر شی‌ای مباح است واقعا تا نهی صادر شود. فرمودند این جمله استحاله دارد. اباحه واقعی موردش جایی است که متعلق لا اقتضا باشد حال که نهی وارد می‌شود یعنی ذاتا مفسده دارد این شد احتمال در ذات که محال است.

عرض ما این است که اباحه واقعی موردش فقط آن جا نیست که متعلق شیء لا اقتضا باشد بلکه ما مواردی داریم ممکن است متعلق اصلا مفسده داشته باشد ذاتا مفسده داشته باشد و لکن این مفسده با یک مصلحت اهم تزاحم می‌کند آن مصلحت اهم و اقوی تا وقتی وجود دارد باعث می‌شود شارع حکم کند به اباحه واقعی. وقتی مصلحت تمام شد آن وقت به خاطر مفسده ذاتی شارع نسبت به آن نهی وارد کند.

مثال: در اول شریعت اسلام که احکام تدریجا بر مردم ابلاغ و اعلام می‌شد در بحث سیره روایاتی را خواندیم که ائمه می‌فرمایند در سالیانی که پیامبر در مکه بودند ترکیز دین بر عقائد بود و بر یک سری احکام عقلایی که عقلا درک می‌کنند ظلم نکنید و ... سایر احکام شرعی هیچ زکری از آنها در مردم برده نمی‌شد. تدرج در احکام یک مصلحت اهم است که با مفسده ذاتی متعلق تزاحم می‌کرد. عدم تحمل احکام از سوی مردم باعث می‌شد اگر دفعتا واحده همه احکام صادر می‌شد پیامبر نهی می‌کرد مردم را از همه احکام جمله و امر می‌کرد همه را به دستورات، مردم جذب نمی‌شدند و فرار می‌کردند لذا مصلحت تدرج اهم بود از مفسده موجود لذا نهی صادر نمی‌شد و مباح بود واقعا در آنها هر چند مفسده ذاتی داشت. بنابراین اشکالی ندارد شیء لا اقتضا نباشد بلکه مفسده هم داشته باشد به خاطر مصلحت اهم واقعا مباح باشد بعد وقتی مصلحت اهم تمام شد همان مباح واقعی تبدیل به حرام واقعی شود. بنابر این احتمال اول که محقق اصفهانی فرمودند استحاله دارد شیء مباح واقعی باشد بعد حرام واقعی شود و مفسده ذاتی پیدا کند اشکالی ندارد.

اما احتمال دوم که محقق اصفهانی فرمودند حدیث لا حرج عقلی را بگوید سه اشکال دارد یکی ثمره ندارد یکی توضیح واضح است و یکی حکم ارشادی است.

عرض می کنیم این سه اشکال هر سه قابل جواب است.

اما اینکه می فرمایید لا حرج عقلی ثمره ندارد چون قبل از شریعت است، در تحلیل مسلک حق الطاعه به حکم عقل که جمعی از محققین در مقابل برائت عقلی از جمله صاحب منتقی (مرحوم روحانی) محقق داماد و شهید صدر قائلند، آنجا توضیح می دهیم اینکه گفته می شود اشیاء قبل از شرع به حکم عقل محذور و ممنوع هستند یا اباحه و لا حرج عقلی است آیا قبلیت، قبلیت زمانی است یا قبلیت صدوری؟ یعنی آیا مقصود این است که قبل از اینکه دینی بیاید مردم به حکم عقل آزادند یا دست بسته یا نه این قبلیت صدوری است؟ یعنی چه قبل از شریعت چه بعد از شریعت تا نهی صادر نشده باشد نسبت به یک شیئی، به حکم عقل آزادیم. در توضیحات خواهیم گفت به حکم قرائنی قبلیت صدوری مراد است. یعنی تا قبل از اینکه نهی نسبت به شیء صادر شود ما به حکم عقل آزادیم لا حرج عقلی داریم. این لا حرج عقلی هم ثمره دارد آن جا استقصا می کنیم. لذا اینجا به محقق اصفهانی عرضمان این است که قبلیت قبلیت صدوری است یعنی قبل از صدور نهی لا حرج عقلی است آزادیم به حکم عقل. و این آزادی به حکم عقل ثمراتی دارد که آثارش را آن جا استقصا می کنیم.

جواب اشکال دوم که لا حرج عقلی قبل از شریعت توضیح و اوضاحت است، عرض می کنیم اگر توضیح و اوضاحت است این همه اختلاف بین علما چرا؟ جمعی از علما داریم می گویند قبل از شرع به حکم عقل حظر عقلی است شش یا هفت دلیل می آورند. جمعی بر می گردند می گویند قبل از شریعت لا حرج عقلی است. جمعی از محققین می گویند متوقفیم. این آیا توضیح و اوضاحت است؟ امام بگوید «کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی» این توضیح و اوضاحت نیست.

اما اشکال سوم ایشان، شهید صدر این اشکال را که مشکل ورود با محقق خوئی است ایشان فرموده اند وظیفه و شأن امام در کبرای کلی بیان احکام ارشادی نیست لذا اصل این است که امام می خواهد حکم تشریعی بیان کند پس اشاره به لا حرج عقلی نیست. این هم قابل پذیرش نیست زیرا امام و نبی معن احکامی هستند که از ناحیه خداوند تشکیل می شود لذا در رتبه متأخر از ذات مقدس حق هستند خود خداوند در موارد کثیره ای احکام ارشادی بیان می کند «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» «لا تظلمون و لا تظلمون» «ان الله یأمر بالعدل» وقتی از شأن خود خداوند است که احکام ارشادی را بیان کند به طریق اولی وظیفه امام هم هست مخصوصا احکام عقلی که بر مردم مخفی شده باشد به خاطر جهاتی. لذا در کلام حضرت امیر یکی از اهداف بعثت انبیا را می فرمایند «لیثیروا لهم دفائن العقول» تا آن چه را عقل می گفته و مدفون شده هواهای نفسانی اهواء و قوانین خود ساخته مردم جلو این احکما را گرفتند وظیفه انبیا اظهار دفائن العقول است لذا اینکه شأن امام بیان احکام ارشادی نیست قابل پذیرش نیست.

ثانیا سلمنا اصل و قانون اولی در کلمات نبی و امام این است که در مقام تشریع هستند احکام شرعیه الهیه را بیان می کنند نه در بیان ارشاد به حکم عقل. اگر این مقام با یک ظهور لفظی تعارض کرد ظهور لفظی مقدم است. لذا شما در اطیعوا الله و امثال اینها حمل بر ارشاد نمی کنید؟ در روایت محل بحث هم محقق اصفهانی ادعایش این است که ورود ظهور در صدور دارد نه وصول. لذا اصاله الظهور یقتضی اباحه واقعی باشد به معنای لا حرج عقلی باشد خود قرینه می شود امام در مقام بیان حکم عقلی است نه شرعی. لذا اگر می خواهید مناقشه کنید ابتدا باید ادعای ظهور محقق خراسانی را رد کنید مناقشه کنید که ورود به معنای صدور نیست.

[1]. جلسه 19، مسلسل 41، شنبه، 98.08.18.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

مطلب دوم محقق اصفهانی که ورود از مفاهیم اضافی است و مورد علیه می‌خواهد و در باب تکالیف مورد علیه مکلف است لذا «کل شیء مطلق حتی یرد نهی» یعنی حتی یرد علی المكلف نهی پس ورود به معنای وصول است.

عرض ما این است که این که ورود از مفاهیم اضافی است مورد علیه می‌خواهد ما فی الجملة قبول داریم این معنا را، لکن این که اگر ورود به تکلیف تعلق گرفت مورد علیهش همه جا مکلف است این ادعای بلا دلیل است. ممکن است مورد علیه مکلف باشد مثل «ورد الیک تکلیف». ممکن است مورد علیه متعلق تکلیف باشد لذا ورود هم به معنای صدور باشد مثل اینکه گفته شود «ورد فی شرب التتن نهی» «ورد فی الزیارة امر». لذا محقق خراسانی هم که ادعا کرده‌اند ممکن است کسی بگوید «ورد من المولا تکلیف فی الحج ولم یصل الی». این کاملاً روشن است متعلق مکلف نیست مورد علیه مکلف نیست. لذا این ادعا هم که ورود مورد علیه می‌خواهد مورد علیه مکلف است پس ورود به معنای وصول است حدیث مثبت برائت است قابل قبول نیست.

نتیجه: بیانات محقق اصفهانی و محقق خوئی که تلاش کرده‌اند حدیث را اختصاص بدهند به یک احتمال اباحه یعنی اباحه ظاهری و ورود هم یعنی وصول، این ادعا قابل اثبات نیست لذا حدیث «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» حداقل دو احتمال قوی دارد قرینه بر احد الاحتمالین نداریم حدیث مجمل است مثبت برائت نیست.

بله روایتی داریم که شیخ طوسی در امالی مسند این روایت را نقل کرده است: «الاشیاء مطلقه حتی یرد علیک نهی او امر». این روایت بلا شبهه از نظر دلالت تمام است به این معنا که ورود بلا شبهه به معنای وصول است چون مورد علیه ذکر شده. ورود که به معنای وصول بود اباحه ظاهری می‌شود حدیث مثبت برائت است. اشیاء همه مطلقند نسبت به آنها رها هستیم «حتی یرد علیک نهی او امر».

از طرف دیگر روایت می‌گوید «حتی یرد علیک نهی او امر» حدیث هم شامل شبهات وجوبی است هم شبهات تحریمی. لذا اگر اعتبار حدیث دوم ثابت شود سنداً دلیل مهم بلکه اظهر ادله بر اصل برائت خواهد بود. لذا الان مرحله دوم را در حدیث بررسی کنیم هر دو حدیث را از نظر سند مورد بررسی قرار دهیم:

مرحله دوم: تبیین سندی حدیث

اما حدیث اول: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی». شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه در باب وصف الصلاه در این مبحث که آیا قنوت در نماز به زبان فارسی جایز است یا جایز نیست روایتی می‌آورد بعد می‌فرمایند اگر در آن خبر تشکیک کنی و برای استدلال مورد پسند نباشد من جواز قنوت به زبان فارسی را از روایتی از امام صادق استفاده می‌کنم: «روی عن الصادق علیه السلام کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی». نهی از قنوت به زبان فارسی نیامده پس مطلق است. که از استدلال ایشان معلوم می‌شود که ورود را به معنای وصول گرفته‌اند.

نسبت به روایات من لا یحضره الفقیه چند نظریه است:

نظریه اول: برخی از اخباریین و اصولیین قائلند که تمام روایات من لا یحضره الفقیه معتبر است چه مسند چه مرسل چه قال المعصوم چه روی عن المعصوم. چون در مقدمه گفته روایات حجت بین من و خداست به مضمونش فتوا می‌دهم. در مباحث حجیت خبر واحد بررسی کردیم این کلام شیخ صدوق دلالتی بر اعتبار کل این احادیث عند غیره نیست. توضیح نمی‌دهیم دیگر. آقا رضا همدانی



نظریه دوم: مسندات روایات من لا یحضره الفقیه باید بررسی سندی شود مراسلاتش مطلقا حجت است. علامه بحر العلوم در فوائد الرجالیه این نظر را قائلند. این هم قابل قبول نیست.

نظریه سوم: خصوص مراسیل شیخ صدوق اگر انتساب صریح به معصوم داشته باشد قال النبی قال الصادق معتبر است به خاطر اینکه شیخ صدوق ناقد اخبار است لذا وقتی صریح انتساب می‌دهد می‌گوید پیامبر این طور فرموده‌اند یعنی انتساب سندی عنده تمام است. ولی اگر در مراسلات گفت روی عن النبی این گونه مراسلات صحت انتساب در نزد شیخ صدوق ثابت نیست لذا این گونه مراسلات حجت نیست. این نظریه از کلمات محقق بروجردی استفاده می‌شود. مرحوم امام مصر به این نظریه هستند، محقق خوئی تا برهه‌ای این نظر را قبول داشتند بعد از این نظر برگشتند. بررسی کردیم گفتیم این نظریه هم صحیح نیست این تعبیر شیخ صدوق «عن الصادق» یا «قال الصادق» تفنن در تعبیر است هیچ مطلبی در آن نهفته نیست. لذا اگر شیخ صدوق فرمود «قال الصادق» انتساب تمام است قابل قبول نیست. فعلیه روایات بررسی سندی می‌خواهد و اگر مرسل بود اعتبار ندارد مگر از راه وثوق به صدور.

روایت ما نحن فیه «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» مرسل است و به عنوان «روی عن الصادق» آورده‌اند لذا سندا این روایت قابل اعتبار نیست.

اما روایت دوم که شیخ طوسی در امالی آورده هر چند مسند ولی آن سند هم به دو جهت قابل اعتبار نیست.

جهت اول: سند مشتمل است بر تعدادی از مجاهیل. مثل حسین ابن ابراهیم قزوینی، ابی القاسم علی ابن حبشی، ابوالفضل عباس بن محمد بن حسین. هیچ کدام توثیق ندارند.

جهت دوم: راوی اخیر حسین ابن ابی غندر می‌گوید عن ابی عبدالله علیه السلام اکثریت قریب به اتفاق روایات این راوی از امام صادق علیه السلام مع الواسطه است از جمله پدرش لذا نجاشی هم می‌فرمایند «کوفی یروی عن ابیه عن ابی عبد الله». در این روایت ابن ابی غندر مستقیم می‌گوید «عن ابی عبدالله علیه السلام» لذا احتمال ارسال در این روایت بسیار قوی است البته همان جهت اول هم کفایت می‌کند بنا بر این حدیث امالی شیخ طوسی هم از نظر اعتبار دچار اشکال است.

تا اینجا پنج روایت را ما بررسی کردیم که گفته شده است این روایات دلالت می‌کنند بر براءت شرعی در شبهات. از این پنج روایت حدیث رفع برای ما سندا و دلالتا تمام بود مثبت براءت بود در شبهات حکمیه. سایر روایات بعضی از آنها اشکال سندی داشت بعضی اشکال دلالتی. روایاتی اشکال سندی داشت و دلالت تمام بود مثل حدیث اطلاق در امالی می‌تواند موید حدیث رفع بوده باشد.

روایات دیگری برای اثبات براءت به آنها تمسک شده است که این روایات مورد و محکوم ادله احتیاط است و عملا به درد استدلال نمی‌خورد. ما آن روایات را ذکر نمی‌کنیم فقط به یکی از آنها اشاره می‌کنیم:

شیخ کلینی در کتاب التوحید باب حجج الله علی خلقه معتبره عبد الاعلی ابن اعین «قال سألت ابا عبد الله علیه السلام من لم یعرف شیئا هل علیه شیء قال لا» این گونه استدلال به حدیث شده که امام فرموده‌اند کسی که چیزی را نمی‌داند مثلا نمی‌داند آیا شرب تنن حلال است یا حرام هل علیه شیء؟ قال لا امام فرمودند نه لیس علیه شیء. اولاً در دلالت حدیث ممکن است کسی اشکال کند بگوید مقصود از این حدیث این است من لم یعرف شیئا نکره در سیاق نفی مفید استغراق است کسی که هیچ چیز نمی‌داند در جنگل زندگی می‌کند هیچی نمی‌داند هل علیه شیء؟ قال لا. اگر این گونه بیان کردیم معلوم نیست حدیث مثبت براءت باشد. اگر حدیث را به استغراق معنا نکردیم که اول اشاره کردیم کسی که چیزی را نمی‌داند مثلا حکم شرب تنن را نمی‌داند هل علیه شیء قال لا. این ممکن است به نحوی مثبت براءت باشد ولی محکوم و مورد ادله احتیاط است. کسی

که چیزی را نمی‌داند یعنی نه حکم واقعی را می‌داند نه حکم ظاهری. علیه شیء؟ قال لا. لذا ادله احتیاط که می‌گوید در شبهات احتیاط واجب است این عرف شیئا. لذا در شبهات حق اجراء برائت ندارد چون وظیفه‌اش وجوب احتیاط است. بعضی روایات دیگر هم هست که مورد ادله احتیاط است

این تمام کلام در بررسی دو دلیل آیات و روایات بر برائت شرعی.

دلیل سوم در برائت شرعی تمسک به اجماع است.

**[1].** جلسه 20، مسلسل 42، یکشنبه، 98.08.19.