

بسم الله الرحمن الرحيم

خارج اصول - اصول عملیه - استاد مهدی گنجی - سال تحصیلی 91-92

۰۶ / ۱۰ / ۹۱ (۳۶۰)

بعد از بحث قطع و ظن اصولیین وارد مباحث شک شده اند بحث در احکام ظن غیر معتبر است یا احکام شک است چون غالباً شک بوده شک را عنوان بحث قرار داده اند .
شیخ قبل از ورود در حکم شک و اصول عملیه اموری را متعرض شده است :

امر اول : تقسیم مکلف

ابتداء تقسیم کرده مکلف را به قاطع و ظان و شاک و بیان کرده که حجية قطع ذاتی است و ظن قابلیت حجية دارد و واقع هم شده است و اما نسبت به شک فرموده معقول نیست .
مثل مرحوم سید یزدی انکار کرده است که حجية برای قطع ذاتی باشد.
و نسبت به ظن شیخ درست فرموده که ظن لا اقتضاء است و می شود برای آن حجية جعل کرد ولکن اینکه ظاهر یا صریح کلمات شیخ است که برای بعضی از ظنون حجية جعل شده و بعضی از ظنون از اصالة الحرمة بالظن استثناء شده درست نیست این که ظن به عنوان ظن حجة باشد از مسلک عامه است در شریعة ما هیچ جا ظن ما هو ظن حجة نشده است و حتی بعضی گفته اند که ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً آبی از تخصیص است بله در مواردی امتال ظنی را مکفی دانسته است مثل استقبال الی القبلة ولی این که ظن معذر و منجز باشد در شریعة نداریم آنچه که در شریعت وجود دارد این است که اماراتی را حجة قرار داده مثل خبر ثقة یا موثق به. بله بعضی می گفتند که حجية خبر ثقة ملاکش این است که ظن نوعی می آورد که ما قبول نکردیم و دلیلی نداریم که حجية خبر ثقة بخاطر ظن نوعی است بلکه تعبد است .
و اما نسبت به شک گفته که اقتضاء حجية ندارد و لا یعقل حجية برای شک ، این لا یعقل را باید توجیه کرد به این که شک بما هو ذو الطرفين معقول نیست که حجة باشد اما اگر برای یک طرف شک جعل حجية کند عیبی ندارد مثل این که شارع بفرماید در جایی که شک کردی من احتمال وجود معذر و منجز قرار می دهم مثل این که در باب شک در رکعات فرموده که بناء را بر اکثر بگذار.

امر دوم : فرق بین حکم ظاهر و واقعی

فرق بین حکم واقعی و ظاهری این است که در حکم واقعی جهل و شک أخذ نشده است و حکم روی ذات الشیء می آید مثل الخمر حرام بر خلاف حکم ظاهری که در موضوعش شک و جهل أخذ شده است مثل رفع ما لا یعلمون که رفع ، رفع ظاهری است.

نظر نائینی

ظاهر کلام نائینی این است که بر این فرق اشکال می کند که ممکن است یک حکم واقعی داشته باشیم که در موضوعش شک اخذ شده باشد مثل فابن علی الأكثر که حکم واقعی است و در موضوعش شک اخذ شده است .

ولکن ما می گوئیم که فابن علی الأكثر وجوبش واقعی طریقی است مثل صدق العادل که برای تحفظ واقع است علاوه بر این که فابن علی الأكثر هم تنها نیست بلکه یک تکلیف به نماز احتیاط هم دارد لذا در تعریف وجوب واقعی طریقی گفته اند حکم طریقی این است که جعلش به ملاک در شیء آخر است و مقدمیه هم ندارد .

دراحتیاط هم می گویند که وجوبش نفسی نیست بلکه تحفظاً بر ملاکات واقعی دیگر واجب شده است . ما میز واقعی و ظاهری را قبول داریم که به اخذ شک و عدم شک است و لکن شک در آن حکم نه هر شک رفع ما لا یعلمون اگر شک کردی در حرمة یعنی شک در آنچه که می خواهد رفع کند و لا تنقض الیقین بالشک یعنی یقین دارد به وجوب و شک دارد در همان وجوب شارع می گوید وجوب هست بر خلاف فابن علی الأكثر شک در وجوب بنای بر اکثر اخذ نشده شک در عدد رکعات است و شک در عدد رکعات شک در حکم نیست بلکه شک در موضوع خارجی است لذا فابن علی الاکثر حکم ظاهری نیست .

بعد شیخ در بعضی از کلمات گفته که اصول مفادش حکم ظاهری است و امارات مفادش حکم واقعی است ولی بعداً گفته که هم مفاد اصول و هم مفاد امارات حکم ظاهری است . بعد رسیده به این که فرق بین امارات و اصول در چیست ؟

امر سوم : تأخر حکم ظاهری از واقعی

حکم ظاهری متأخر است از حکم واقعی به دو مرتبه چون حکم ظاهری متأخر است از شک در حکم واقعی شک در حکم واقعی متأخر است از حکم واقعی پس حکم ظاهری متأخر است از واقعی به دو رتبه.

فرق بین امارات و اصول

نائینی فرموده امارات و اصول هر دو حکم ظاهری هستند ولی در موضوع و مورد فرق می کنند در اصول شک موضوع است و در امارات شک مورد است چون رفع ما لا یعلمون یا لا تنقض الیقین بالشک شک در آنها اخذ شده و موضوع است و امارات برای جاهلین جعل شده است لذا شک در موردشان اخذ شده است .

و لکن در امارات هم ثبوتاً و هم اثباتاً شک موضوع است اما ثبوتاً بخاطر این که خود نائینی هم قائل است به این که جعل حجیه برای عالمین معنی ندارد پس موضوع حجیه یا باید مطلق باشد که محال است یا باید مهمل باشد که این هم محال است یا عقلائیه ندارد پس قطعاً حجیه جعل شده برای شخص شاک پس شک در موضوع حجیه اخذ شده است و اما إثباتاً یک فرقی با اصول عملیه دارد که در اصول عملیه در مقام اثبات شک در موضوع اخذ شده است ولی در همه امارات شک در موضوع اخذ نشده است مثل ما أديا عنی فعنی یؤدیان و در بعضی از امارات شک در موضوع اخذ شده است مثل فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون که دلیل حجیه خبر واحد یا قول مفتی است که از امارات است و در موضوع آن ان کنتم لا تعلمون اخذ شده است .

فرق دیگری که برای اصول و امارات بیان کرده اند در محمول است در اصول جعل رفع و حکم مماثل است بخلاف امارات که محمول جعل علمیه است. لذا می گویند امارات حاکم بر اصول است و مثبتات امارات حجه است. این فرق بر مبنای نائینی و شیخ است ولی بر مبنای مشهور که در امارات قائل به جعل حکم مماثل هستند فرق چیست ؟

۰۹ / ۱۰ / ۹۱ (۳۶۱)

نظر سید محمد صدر

صدر یک فرق سومی بیان کرده که^۱ :

ما یک احکام الزامیه واقعیه ای داریم که ملاکاتی دارند و یک احکام ترخیصیه ای داریم که ملاکاتی دارد ملاکات این احکام ترخیصیه با ملاکات احکام الزامیه ربما تزاحم پیدا می کند در ظرف جهل و تزاحم حفظی نامیده می شود از طرفی مولی می خواهد تحفظ کند بر ملاکات احکام الزامیه و از طرفی ترخیص هم ملاک دارد که ملاک تسهیل و رحمت است یک تزاحمی است که آیا ملاکات الزامیه را حفظ کنیم و احتیاط را واجب کنیم یا ملاکات ترخیصیه را حفظ کنیم و احتیاط را واجب نکنیم در مقام حفظ این ملاکات یک تزاحمی است که نمی توان هر دو را حفظ کرد در مقابل تزاحم ملاکات مثلاً شرب خمر ملاک دارد مفسده دارد از طرفی جان توقف بر شرب دارد مصلحه دارد تزاحم ملاکات است و در مقابل تزاحم در مقام امتثال مثل این که مسجد نجس شده و هم ضیق وقت است برای نماز یا باید ازاله کند یا نماز بخواند تزاحم در مقام امتثال است که نائینی بیان کرده است و تزاحم ملاکی را آخوند ابداع کرده است و ایشان یک شق سومی ابداع کرده که تزاحم حفظی است .

بعد از تزاحم حفظی مولی می بیند که چه کند می بیند بعضی از موارد مرجح برای واقع است چون محتمل قوی است که مرجح کیفی میشود و یا ملاک قوی نیست قوت احتمال به لحاظ همه مشتبهات مثل جایی که فحص نکرده که بلحاظ مجموع اغراض مولی زیاد است که باید احتیاط کرد و یا فی کل مورد ، مورد حساب می کند مثل جایی که اماره را جعل می کند که اماره یعنی انجایی که احتمال قوی هست و محتمل قوت ندارد برای ما اماره را جعل کرده است . و در جایی که مثل استصحاب که نه احتمال قوی است و نه قوت دارد یک مرجحی در کار هست مثل این که میل طبیعی وجود دارد انجایی که احتمال قوی هست و محتمل قوت ندارد برای ما اماره را جعل کرده است . و در جایی که مثل استصحاب که نه احتمال قوی است و نه قوت دارد یک مرجحی در کار هست مثل این که میل طبیعی وجود دارد .

و لکن در جمع بین حکم ظاهری و واقعی گفته شد که تزاحمی نمی بینیم و ایجاب احتیاط در شریعه نیست آنچه که ما داریم براءه است که حل نکرده است با این که قوت محتمل نیست و اماره ای هم در کار نیست. لذا این تحلیل یک تحلیل فلسفی عقلانی است .

در ذهن ما این است که شریعه اسلام مثل هر دینی به طور طبیعی به مردم الغاء می شود برای غیر حاضرین با امارات عقلائیه ای به آنها می رسد و به طور طبیعی مواردی هم نمی رسد یا شریعه بیان نکرده یا واسطه ها بیان نکرده است آنجا که امارات وجود دارد مردم اخذ می کنند و عمل می کنند و نیازی به امضاء ندارد ولو شارع آن را هم امضاء کرده باشد و اما آنجا که به مردم نرسیده است را شارع با اصول مرخصه ترخیص داده است .

ثمره بین اماره بودن و اصل بودن:

یکی این که مثبتات امارات حجه است ولی مثبتات اصول حجه نیست و یکی این که اماره مقدم است بر اصل .

این شیخ انصاری فرموده که حکم ظاهری متأخر است از حکم واقعی به دو مرتبه و این اختلاف رتبه در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی بهره چسته اند . در ذهن ما این است که تأخر حکم از موضوع ملاک دارد اما شک در حکم واقعی متأخر است از حکم واقعی معلوم نیست در بعضی از موارد شک در حکم واقعی داریم ولی حکم واقعی نداریم . این که شارع احکام ظاهریه را جعل کرده است به طور طبیعی بعد از احکام واقعیه است .

۱۰ / ۱۰ / ۹۱ (۳۶۲)

این که صدر فرموده اصل عملی احتیاط در جایی است که محتمل قوی باشد و اصل برائه در جایی است که ملاک تسهیل قوی باشد میز این دو را بر این قرار داده قوت ملاک الزام و قوت ملاک ترخیص . این فرمایش خلاف ما وقع است مثل این که قاعده حل را در فروج جاری نموده اند در روایه مسعده بن صدقه و کذلک در دماء و اموال و.. و می بینیم شارع استصحاب را جعل کرده ربما مستصحب ما از اموری است که در شریعه اهمیت ندارد مثل نجاسات .

بحث در تقسیم اصول بود

یکی تقسیم اصول به عقلی مثل قاعده اشتغال در اطراف علم اجمالی یا اصالة التخییر و برائه و شرعی مثل استصحاب و برائه شرعی و اگر کسی قبول کرد ایجاب احتیاط را بر طبق اخبار.

اصول عملی شرعی را تقسیم کرده اند به دو قسم یکی اصل محرز و اصل غیر محرز نائینی در بیان اصل محرز و غیر محرز فرموده : قطع چهار خاصیت دارد یکی صفة نفسانی است که برای انسان آرامش می آورد و حاله شک منتفی می شود .

و یکی ارائه دادن قطع است ان صفة مقطوع به را می بینیم ولی خود قطع را نمی بینیم

و یکی جری عملی است به طور طبیعی انسانها که قطع پیدا می کنند جری عملی بر طبقش می کنند .

و یکی که در مورد نظام عبد و مولی است معذریه و منجزیه قطع است .

نائینی فرموده از این صفات اربعه صفة اولی قابل اعطای به شیء دیگر نیست و مختص امر تکوینی است . لذا امارات قائم مقام قطع صفتی موضوعی نمیشود . و اما صفة دوم قابل اعتبار است برای شیء دیگر مثل این که شارع اعتبار میکند علمیه را برای اماره . و اما صفة سوم که جری عملی است اعطا کرده به اصول محرز است مثل استصحاب و قاعده تجاوز و فراغ که

شارع ما را عالم به واقع قرار نداده است ولی گفته که مثل عالم عمل کن . و اصل غیر محرز را صفة چهار را دارد که تعبد به یقین در آن نیست جعل حلیه و طهاره است به داعی تنجیز . نائینی نمی گوید که صفة چهارم را شارع به اصول غیر محرز داده است بلکه می گوید که اصول محرز این صفة چهارم را دارند .

ثمره اصول محرز و غیر محرز در تقدیم اصول محرز بر غیر محرز است .

تقسیم دیگری برای اصل شرعی اصل تنزیلی و اصل غیر تنزیلی است اصل تنزیلی این است که مفادش را به منزله واقع تنزیل می کند مثل اصالة الحل و قاعدة طهارة و اصل غیر تنزیلی مثل حدیث رفع

ثمره بحث تنزیلی و غیر تنزیلی در باب تعبدی و توصلی ظاهر میشود آخوند در اصول تنزیله قائل به اجزاء بود وقتی کل شیء لک حلال جاری می شود تنزیل می کند مشکوک را به منزله حلال واقعی .

اصول عملیه هم دو قسم است یکی مختص به شبهات موضوعیه مثل قاعدة حیلوله و قاعدة فراغ و یک قواعدی داریم که هم در شبهات موضوعیه جاری می شود این اصول از علم اصول خارج است مثل قاعدة فراغ .

و بعضی در شبهات حکمیه جاری میشود که بر دو قسم است یک قسم در بعضی از ابواب جاری می شود که این قسم هم از علم اصول خارج است مثل قاعدة حل و قاعدة طهارة چون اولاً در اصول مشترکه بحث می کنیم ثانیاً آخوند اضافه کرده که این دو قاعدة از واضحات است و جای بحث ندارد و لکن انصاف این است که این دو قاعدة بحث هایی دارد که صدر مطرح کرده است .

و اما آنچه که در اصول بحث میشود اصول مشترکه است که چهار قسم است براءة و استصحاب و اشتغال و احتیاط . شیخ انصاری فرموده که حصر اصول در چهار قسم استقرائی است و دلیل عقلی ندارد مثل این که بعضی قاعدة مقتضی و مانع را هم اضافه کرده اند اما حصر مجاری این اصول عقلی است در یک موردی در حصر مجاری اصول فرموده تارة حالة سابقة لحاظ شده است و تارة لحاظ نشده در صورت اول مجرای استصحاب است و در صورت دوم تارة احتیاط ممکن نیست که مجرای اصالة التخییر است و اگر احتیاط امکان دارد دو قسم است تارة حجة بر تکلیف تمام شده که مجرای اشتغال است و تارة حجة تمام نشده است که مجرای براءة است

ولکن آنچه که شیخ فرموده یک نقض دارد و آن این است که امر مردد است که این شیء یا واجب است یا حرام است یا مباح است که طبق حرف شیخ داخل در اصالة التخییر میشود چون احتیاط امکان ندارد ولی همه قائل به براءة شده اند . و اشکال دیگر این که اصول را چهار قرار داده و چهار مجری قرار داده درست نیست اصول سه تات بیشتر نیست و خود شیخ برای اصالة التخییر یک بحث جداگانه درست نکرده است بلکه در اصالة البرائة مطرح کرده است .

ما گفتیم که سه اصل داریم استصحاب و براءة و اشتغال .

مجری هم تارة حالة سابقة لحاظ می شود که مجرای استصحاب است و اگر حالة سابقة نداشت تارة حجة بر تکلیف تمام است که مجرای اشتغال است و تارة حجة بر تکلیف تمام نیست که مجرای براءة است .

۲۷ / ۱۰ / ۹۱ (۳۶۳)

بحث در اولین اصل عملی است که شیخ انصاری مورد بحث قرار داده است. به طور طبیعی باید از استصحاب شروع کنند چون استصحاب حاکم بر براءة و تخییر است و معروف شده که عرش الأصول است و بعضی گفته اند که از امارات است و لکن شیخ که تبویب کرده است و تحولی در علم اصول ایجاد کرده براءة را مقدم داشته است بر استصحاب. در ذهن ما این است که هم شیخ در رسائل رد اخباری گری بوده است و اخباری ها در براءة با اصولیین درگیر بوده اند ولی در استصحاب بحثی ندارند لذا شیخ بحث براءة را مقدم نموده است.

قبل از شروع باید سه مطلب را متعرض شد :

بحثی بوده در کلمات اقدمین به نام اصالة الحذر ، اصل در افعال غیر ضروریة حذر است یا اباحه یا توقف. فرق با مسأله ما که براءة یا احتیاط است در این است که در مسأله حذر و اباحه بحث با قطع نظر از شرع است عقل نسبت به افعال عبید رد رابطه با مولی چه نظر می دهد ایا می گوید که در هر فعل غیر ضروری باید با اذن مولی عمل کنی (اصالة الحذر) یا این که عقل می گوید خداوند ترا افریده و باید شکرش کنی و تا منعی نیامده است در تمام افعال مجاز هستی (احتیاط) و نظر سوم هم توقف است. بحث در دلیل اجتهادی و فعل به عنوان اولی است ولی در مسأله ما بحث با توجه به شریعه است و مشکوک الحرمة بودن است.

ما که در اصالة البرائة بحث می کنیم آیا بحث کبروی است یا صغروی است؟

اقاضیاء گفته که بحث صغروی است کبری معلوم است که اگر بیانی نیامد عقاب نداریم انما الکلام در صغری است صغری می گوید که صغری برای وجوب احتیاط نداریم همه شبهات صغریاتند بر اصالة البرائة اخباری گفته که بعضی از شبهات بلابیان نیست و مجرای احتیاط است مثل شبهات تحریمیه حکمیه.

لکن در ذهن ما این است که بحث هم صغروی است و هم کبروی است صغروی است معلوم است کما این که شیخ بحث کرده است و بحث کبروی است چون کبری از مسلمات نیست کبری دو تا است یکی براءة شرعی و یکی براءة عقلی. اصل این که براءة شرعی دلیل دارد یا نه بحث است لذا براءة شرعی در کلمات قدماء واضح نبوده است. و براءة عقلی هم صاف نیست البته مثل براءة شرعی نیست ولی جای بحث دارد در متأخرین بعضی حق الطاعة را قائل شده اند. بر فرض که تسالم باشد این تسالم برای ما دلیل نمیشود.

نحوه بحث شیخ انصاری با بحث آخوند مختلف است شیخ ابتداء تقسیم کرده شبه را به دو قسم تحریمیه و شبه وجوبیه و هر کدام را به چهار قسم تقسیم کرده شبه وجوبیه تارة لفقد النص است و أخرى لإجمال النص است و ثالثه لتعارض النص است و رابعة لشبهة فی الموضوع است و شبه تحریمیه هم کذلک که جمعاً هشت مسأله شده است آخوند همه را یکجا بحث کرده است و یک مسأله قرار داده که شک در حکم الزامی است اول در مقتضی براءة بحث کرده و به ادله اربعه استناد کرده است و بعد در مانع بحث کرده است و مانع را روایات اخباریون قرار داده است و جواب داده است.

در مصباح اشکالی بر آخوند وارد کرده است و فرموده که آخوند تعارض النصین را مطرح نکرده است در حالی که آخوند در اول بحث به آن تصریح کرده است.

تقسیم باید به لحاظ اثر باشد تقسیمات شیخ اثر مهمی ندارد فی الجمله اثر دارد مثلاً تقسیم نموده به هشت قسم تا بگوید که با اخباری در یک قسم اختلاف داریم و یا در شبه موضوعیه بعضی گفته اند که جای احتیاط است لذا شیخ انرا جدا کرده است یا بعضی از این اقسام دلیل خاص دارد مثل شبه تحریمیه .ولکن این مقدار اثر مجوز این تطویل نمیشود .

۳۰ / ۱۰ / ۹۱ (۳۶۴)

ادله برائت

آیات :

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (الإسراء: 15)

تقریب :

بعث رسل کنایه است نه این که خود ارسال رسل موضوعیه داشته باشد بلکه مراد این است که قبل از اتمام حجه عذاب نمی کنیم چون غالباً اتمام حجه با ارسال رسل بوده فرموده نبعث رسولاً و چون در فرض جهل حجه اتمام نشده است ما کنا معذبین .

بر این استدلال اشکال شده بوجهی :

اشکال اول که از شیخ انصاری است که ما کنا معذبین در مورد عذاب دنیوی است خداوند از امم سابقه خبر می دهد که عذاب شده اند بعد از ارسال رسل و عدم قبول حرف رسل .

این اشکال واضح الدفع است چون وجهی ندارد که عذاب را به عذاب دنیوی بر گردانیم و بیشتر عذابهایی که در قرآن آمده است در مورد عذاب آخروی است و ما کنا هم در مورد گذشته نیست بلکه فعل ماضی شانی است مثل کان الله و لم یکن معه الشیء و قرینه سیاق هم مؤید این است که عذاب آخری است لا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرٰی که در آیه شریفه آمده است در مورد آخره است .

برفرض که قرینه سیاق را قبول نکنیم و فعل هم ماضی باشد می گوییم وقتی که عذاب دنیوی بدون اتمام حجه نباشد به طریق اولی عذاب آخری بدون اتمام حجه نمی شود .

اشکال دوم : ما کنا معذبین نفی فعلیه است یعنی عذاب از خداوند صادر نمی شود مگر این که اتمام حجه شده باشد و نفی فعلیه ملازمه با نفی استحقاق ندارد مثل این فرموده اگر توبه کنند عذاب نمیشوند . با این که مدعای اصولی نفی استحقاق عذاب است.

این که در مشتبّهات استحقاق داشته باشیم ولی خداوند عذاب نکند مثل ظهار غرض اصولی نیست اصولی می خواهد مشتبّهات را صاف کند تا هر کسی بدون دغدغه مرتکب شود .

اشکال مرکب از دو مقدمه یکی این که ایه نفی فعلیه می کند و دیگر اینکه نفی فعلیه ملازمه با نفی استحقاق ندارد . لذا آخوند به خاطر این اشکال از استدلال به این آیه دست بر داشته است.

شیخ انصاری در مورد مقدمه ثانیه که عبارت بود از عدم ملازمه نفی فعلیه با نفی استحقاق گفته : اخباری این ملازمه را قبول دارد در حالی که بحث ما با اخباری است.

آخوند جواب داده که **أولاً**: اخباری هم این ملازمه را قبول ندارد خیلی بعید است که در حرام قطعی ملازمه با استحقاق نباشد چون ممکن است که خداوند عفو کند ولی در مشتهات ملازمه باشد **ثانیاً**: بر فرض که اخباری ملازمه را قبول داشته باشد ما باید خودمان دلیل را تمام کنیم و ما این دلیل را تمام نمی دانیم .

و اما نسبت به مقدمه اولی که آیا آیه شریفه ظهور در نفی فعلیه دارد یا نه؟ گفته اند که آیه ظهور در نفی استحقاق دارد و نیازی به مقدمه ثانیه نداریم.

به دو بیان :

به قرینه داخلی . آقاضیاء فرموده **ما کنا معذبین** یعنی شأن ما این طور نیست که قبل از اتمام حجه عذاب کنیم **ما کنا معذبین** با لا نعذب فرق می کند لانعذب نفی فعلیه عذاب است ولی **ما کنا معذبین** این طور نیست وقتی که مراد شأن شد یعنی استحقاق هم نیست چون اگر استحقاق بود شأن هم بود و عفو می کرد .

مگر کسی بگوید **ما کنا معذبین** اگر از بشر بود نفی استحقاق ملازمه داشت ولی در حق خداوند که اکرم الأکرمین و کریم العفو است و... به لحاظ تفضلش بگوید **ما کنا معذبین** یعنی حتی در صورت استحقاق هم **ما کنا معذبین** .

ولی انصاف این است که حرف آقاضیاء موافق ارتکاز است چون قضیه اتمام حجه است مناسبتش با استحقاق و عدم استحقاق است .

به قرینه خارجی . **ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً** می خواهد بفرماید قبل از اتمام حجه تکلیف فعلیه ندارد و ان قرینه خارجی یک مطلب ارتکازی است که در ارتکاز عقلاء و موالی و عبید این است که تکلیفی که مولی جعل می کند برای انبعاث و انزجاز است اگر بناء باشد که قبل از اتمام حجه تکلیف باشد عقوبه نباشد عرف تنافی می بیند . چون تکلیف فی حد نفسه باعثیه و زاجریه ندارد این که تکلیف باشد ولی مخالفتش عقوبه نداشته باشد کالغو است لذا در ظاهر هم گفته اند که معنی ندارد حرام باشد ولی عذاب نباشد . چرا که تکلیف از خاصیه می افتد .

غرض از تکلیف جعل داعی و زاجر است و داعویه و زاجریه برای ذات تکلیف نیست بلحاظ ما یترتب علیه من المثوبه و العقوبه است پس در جایی که مولی عقوبه را بر دارد تکلیف کالغو میشود . نمی شود با رفع عقوبه تکلیف را ابقاء کند . ما گفتیم ظاهر آیه شریفه نفی فعلیه است ادعی این است که همین که فرمود بالفعل عذاب نمی کنیم معلوم میشود که تکلیف هم ندارد .

آقاضیاء اشکال کرده بر این حرف نائینی که تکلیف بدون عقاب لغو نیست چون تکلیف موضوع استحقاق عقاب را درست میکند و همین اثر برای عدم لغویه کافی است .

و لکن در ذهن ما این است که این حرف آقاضیاء دقت عقلی است و حق با نائینی است و نفی فعلیه کاشف است از عدم تکلیف .

۰۲ / ۱۱ / ۹۱ (365)

اشکال سوم این است که این آیه شریفه ربطی به برائه شرعی ندارد ظاهر این آیه شریفه بر فرض که نفی استحقاق هم باشد می فرماید قبل از اتمام حجه عذاب نمی کنیم و این ربطی به برائه ندارد چون در شریعه اتمام حجه شده است به ارسال رسول و کتاب

ولکن در ذهن ما این است که این اشکال هم وارد نیست چون این خطاب انحلالی است و این که اتمام بر گروهی شده بر همان گروه عذاب می رسد و نه بر گروهی که حجه به آنها نرسیده است

اشکال چهارم که صدر مطرح کرده این است این آیه شریفه شأن ما نیست عذاب کردن قبل از بعث رسول ، بعث رسول خصوصیه ندارد و لکن این که کنایه باشد از اتمام الحجه که شامل ما بشود نیست بعث رسول کنایه از تشریع است ایه نفی عذاب می کند قبل از صدور تشریع و بحث ما در قبل از وصول تشریع است .

در ذهن ما این است که تقریب دیگران عرفی است مناسب عذاب نکردن عدم اتمام الحجه است نه عدم صدور تشریع ، تشریع مناسبه با عدم عذاب ندارد .

این آیه دلالتش تمام است ولیکن بحثی است بین آخوند و شیخ که :

شیخ انصاری دنبال دلیلی است برای براهه که نفی قول اخباری کند ولی آخوند دنبال دلیلی برای اثبات براهه است لذا در کلمات شیخ بعد از بعضی از ادله فرموده این دلیل لا یقاوم الأدله الاخباریون بر اساس این اختلاف بحث این شریفه برای هدف شیخ کافی نیست چون اخباری می گوید به ادله ایجاب احتیاط اتمام حجه شده است ولی آخوند به این آیه می تواند استدلال کند .

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (الطلاق : 7)

تقریب :

این آیه شریفه نفی تکلیف می کند الا چیزی که به شما رسانده ایم و رساندن تکلیف به اعلان است لذا عند عدم الأعلان لا تکلیف .

بر این استدلال اشکال شده بوجهی :

اشکال اول : این آیه شریفه اجنبی از براهه است (ما) تکلیف را نمی گیرد چون مراد از ما یا خصوص مال است به قرینه صدر آیه مَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيَنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ که در این صورت ربطی به بحث ما ندارد و یا مراد از ما اعم است از مال و فعل و فعل را از روایه عبد الأعلى که سؤال می کند آیا انسانها مکلف به معرفه هستند یا نه ؟ و حضرت فرمود تکلیف به معرفه تفصیله ندارد و به این آیه استدلال نمودند و تطبیق کردند ما را بر معرفه .

ممکن است کسی در روایه عبد الأعلى اشکال کند که معرفه چیزی است که نداده است پس تکلیف نداریم . و این که حضرت که به آیه استشهاد نمودند از باب تنظیر است چطور در مال به مقداری که دارید تکلیف دارید معرفه هم همین طور است لذا استدلال به آیه شریفه نا تمام است .

ان قلت : آیه قران یا دلالة ندارد یا اگر دلالة داشته باشد وسیع است چرا که کلام خداوند است و با کلام دیگران فرق می کند والشمس و الضحیها هم مراد خورشید باشد و هم وجود مقدس رسول اکرم صلی الله علیه وآله . لذا ما می تواند معنای وسیعی داشته باشد . و قدر متیقن هم مانع از اطلاق نیست .

قلت : بعضی قائلند که ما اطلاق دارد و بعضی می گویند که ما اطلاق ندارد مثل شیخ که فرموده نمی شود ما شامل تکلیف و مال و فعل شود چون استعمال لفظ در اکثر از معنی است و بعضی دیگر گفته اند بر فرض که استعمال لفظ در اکثر از معنی جائز باشد ولیکن اگر ما به معنی مال و فعل باشد مفعول به است یعنی یکلف مالی یا فعلی را که اتاها و اما اگر به معنی تکلیف باشد مفعول مطلق می شود یکلف الله تکلیفاً اتاها و نمی شود یک کلمه هم مفعول به باشد و هم مفعول مطلق چون نمیشود یک ماده را هم نسبت داده به مفعول به و هم نسبت داد به مفعول مطلق چون این دو نسبت مباین است و جامع ندارد

۰۳ / ۱۱ / ۹۱ (۶۳۶)

آقاضیاء فرموده که ما به معنی شیء است که جامع بین مال و فعل و تکلیف . و شیء اطلاق دارد و این که شیخ انصاری فرموده استعمال لفظ در اکثر معنی لازم می آید درست نیست معنای جامع معنای وحدانی است و استعمال لفظ در اکثر معنی نیست . این که مصداق ما چه چیزی است به دال دیگری است اگر گفتند چیزی که اعطاء کردیم می شود مال و..لذا مشکله ای در آیه شریفه نیست

ولیکن به ذهن می رسد که فرمایش آقاضیاء مشکل این استدلال را حل نمی کند مشکل مجرد عدم جامع و استعمال لفظ در اکثر از معنی نیست مشکل این است که اگر مراد از ما مال باشد که مورد ایه است و یا اگر مراد فعل باشد که روایة عبد الأعلى علی قول بر آن دلالة داشت بر این دو تقدیر ما مفعول به است و اگر مراد از ما تکلیف باشد مفعول مطلق میشود و نمیشود یک فعل را در یک استعمال هم به مفعول به ایقاع کند و هم مفعول مطلق چون لازمه این که ایقاع کرده است به مفهول به این است که ان شیء را مفروض الوجود فرض کرده باشد ضرب زید عمرواً یعنی ضرب زید موجود عمرو موجود را بخلاف مفعول مطلق که خودش از شئون فعل است و به فعل وجود پیدا می کند ضربت ضرباً شدیداً نوع را که بیان می کند نوع را ایجاد میکند و نمی شود یک کلام را مرآة قرار دهد برای چیزی که موجود می بیند و برای چیزی که موجود نیست و با این فعل ایجاد می کند .

لذا مثل محقق نائینی و اصفهانی راه حل دیگری را ارائه داده اند و فرموده اند اگر مراد از ما تکلیف باشد باز هم مفعول به است .

در ذهن ما این است ارتکاز عرفی نائینی خوب بوده است ولی خوب تحلیل نکرده است و فرق گذاشته است بین مصدر و اسم مصدر آنچه که مفعول مطلق است مصدر است اما اسم مصدر می تواند که مفعول به هم باشد مثلاً می گوید تحملت الوجوب و امتثلت الحرمة با این که وجوب و حرمة مصدر است مفعول به است ما یک ایجاب داریم که مصدر است که مفعول به واقع نمیشود ولی حاصل از ایجاب که وجوب است و اسم مصدر مفهول به واقع میشود و مراد از ما در اینجا اعم از مال و تکلیفی است که اسم مصدر است .

ولکن باز مشکله باقی است چون مجرد این که اسم مصدر واقع شده و می تواند مفعول به واقع شود دلیل نمیشود که این جا مفعول به باشد چرا که اسم مصدر هم می تواند مفعول مطلق واقع شود .

لذا مرحوم اصفهانی حرف نائینی را برهانی کرده است :

مراد از لا یکلف معنای لغوی است نه اصطلاحی یعنی خداوند به زحمت و کلفت نمی اندازد نه این که واجب نمی کند یا حرام نمی کند و آیه شریفه **لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ** (النساء : ۸۴) هم شاهد بر این مطلب است چرا که پیامبر بر خودش وجوب جعل نمی کرده است . پس یکلف در استثناء هم یعنی ایقاع در کلفت ، خداوند تکلیفی (وجوب و حرمت) را که رسانده است نسبت به آن به کلفت می اندازد و در مورد تکلیفی که نرسانده است شما را به کلفه نمی اندازد .

و لکن در ذهن ما این است که از ناحیه جمع بین مفعول مطلق و مفعول به مشکل حل می شود ولی اطلاق (ما) برای ما حل نشده است چون ادامه آیه اتاها آمده که ایتاء با تکلیف مناسبت ندارد کثیری از موارد ایتاء به غیر از تکلیف است . تکلیف را اعلان می کنند نه اعطاء .

حاصل الکلام این که آیه شریفه شامل شود تکلیف را ثبوتاً مانع ندارد به بیان اصفهانی ولی اثباتاً از باب این که صله مناسبه ندارد با تکلیف اشکال دارد .

اشکال دوم : اشکالی است که در ما کنا معذبین گذشت که ما کبری را قبول داریم ولی ادله احتیاط می گوید که اتی وجوب احتیاط به عبارتی ادله وجوب احتیاط می گوید انا الإبلاغ . این آیه شریفه نفی ادله احتیاط نمی کند .

و جواب دادیم که این بر مبنای شیخ است که دلیل بر رد احتیاط می خواهد ولی اگر گفتیم ما دنبال دلیل هستیم که عند الشک راحت باشیم این آیه مقتضی را ثابت می کند .

اشکال سوم : این آیه شریفه ربطی به برائت ندارد اساس برائت عدم وصول التکلیف است در حالی که آیه شریفه صدور را بیان می کند .

ولکن این اشکال را اگر در آیه قبل قبول کنیم در اینجا قبول نمی کنیم چون اتیان خداوند تکلیف را به نفس به اعلان است نه به وحی .

۰۴ / ۱۱ / ۹۱ (۳۶۷)

سنه

حدیث رفع

استدلال به این حدیث نیاز دارد به بررسی دو جهه :

جهه سند :

از نظر سندی محل کلام واقع شده بعضی در سند این روایه مناقشه کرده اند از ناحیه احمد بن محمد بن یحیی العطار است که گفته اند توثیق ندارد .

اولاً این روایه معروف است به حدیث رفع و صدوق در خصال و کتاب التوحید نقل کرده است و از مشایخ صدوق است و در حقش رضی الله گفته است و نبوی است که از طریق امام به ما رسیده است

الخصال / ۲ / ۴۱۷

التوحید (للسدوق) ۳۵۳ ۵۶ باب الاستطاعة

۲۴- حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ خَطَايَا وَالتَّسْيَانُ وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ النَّفْكَرُ فِي الْوَسْوَسةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَةِ.

و کلینی هم نقل کرده است مرفوعاً

۲- الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعُ خِصَالٍ الْخَطَا وَ التَّسْيَانُ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ وَ مَا اسْتَكَرَهُوا عَلَيْهِ وَ الطَّيْرَةُ وَ الْوَسْوَسةُ فِي النَّفْكَرِ فِي الْخَلْقِ وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ يُظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ.

صاحب وسائل از کتاب احمد بن محمد بن عیسی^۱ نقل کرده است ۲۹۴۶۶-۳- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عِيسَى فِي نَوَادِرِهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ وَضِعَ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ سِتُّ خِصَالٍ الْخَطَا وَ التَّسْيَانُ وَ مَا اسْتَكَرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ.

اختلاف در تعداد فقرات موجب تنافی نیست شاید رسول الله صلی الله علیه وآله در یک واقعه ای فرموده اند چهار مورد و در یک واقعه ای شش مورد و در یک واقعه ای نه مورد را بیان کرده اند و احتمال است که از رسول الله نه مورد صادر شده است ولی امام علیه السلام به سه شکل بیان کرده اند در هر صورت کم زیاده را نفی نمی کند اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند .

در سند تسع احمد بن محمد بن یحیی العطار و در سند ستة اسماعیل الجعفی است که مشکله ایجاد کرده است .

^۱ وسائل الشیعة ج ۲۳ ۲۳۷ ۱۶ باب أن اليمين لا تنعقد فی غضب و لا جبر و لا إكراه

^۲ □ وسائل الشیعة ج ۱۵ ۳۶۹ ۵۶ باب جملة مما عفي عنه ص : ۳۶۹

۲۰۷۶۹-۱- مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي التَّوْحِيدِ وَ الْخِصَالِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ الْخَطَا وَ التَّسْيَانُ وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ النَّفْكَرُ فِي الْوَسْوَسةِ فِي الْخُلُوةِ مَا لَمْ يُنْطِقُوا بِشَفَةِ.

کلمات بزرگان

شیخ انصاری روایهٔ تسع را نقل کرده و تعبیر به صحیحه خصال^۱ نموده است و در مباحث فقهیه فرموده ان الحديث متفق علیه بین الأصحاب^۲

نائینی هم فرموده :

قوله صلى الله عليه وآله «رفع عن أمتي تسعة أشياء الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والطيرة والحسد والوسوسة في الخلق» و اشتهار الحديث المبارك بين الأصحاب و اعتمادهم عليه يغني عن التكلم في سنده، مع أنه من الصحاح، فالمهم بيان فقه الحديث و ما يستفاد منه^۳

نسبه به حديث خصال احمد بن محمد بن يحيى العطار آقاي خويي^۴ فرموده مجهول الحال لم تثبت وثاقته .

در مقابل بعضی وجوهی را برای اثبات وثاقت ذکر کرده اند .

وجه اول : احمد بن محمد بن يحيى العطار از مشایخ اجازه است مثل این که از مشایخ صدوق و مشایخ تلکبری و بعضی گفته اند که از مشایخ نجاشی هم هست و نجاشی عبارتی دارد که از ان ظاهر می شود تمام مشایخش ثقه بوده اند^۵ .ولكن ثابت نیست که احمد بن محمد بن يحيى العطار از مشایخ نجاشی باشد .

و اقای خویی هم فرموده که شیخ اجازه بودن دلیل بر وثاقت نیست مگر در نجاشی .

وجه دوم : مرحوم علامه در خلاصه الرجال در فائده هشتم فرموده طریق الصدوق الى عبدالرحمن بن الحجاج و الى عبدالله بن ابي يعفور صحيح است در حالی که در این دو طریق احمد بن محمد يحيى العطار هست پس معلوم میشود احمد بن محمد نزد علامه مقبول بوده است .

آیا توثیقات متأخرین مثل علامه و مجلسی برای ما مفید است یا نه ؟ توثیقات متقدمین مثل کشی و شیخ طوسی و نجاشی و مفید را تصحیح کردیم بواسطه اصالة الحس ولكن این اصالة الحس تا زمان مثل علامه و مجلسی نمی آید زمان اینها مثل زمان ما بوده است لذا می گوییم توثیقات متأخرین اجتهادی بوده است .

وجه سوم : نجاشی از مرحوم احمد بن علی بن نوح صیرافی که کنیه اش ابی العباس است می خواهد که طریقتش را به حسین بن سعید اهوازی برایش بفرستد و ایشان نوشته است که طرق من دو نحو است یکی ما علیه اصحابنا و المعول علیه و ما رواه عنهما (الحسن و الحسين ابنا سعید الأهوازی) احمد بن محمد بن عیسی قال ...و اخبرنا ابوعلی احمد بن محمد بن

^۱ فرائد الأصول، ج ۱، صفحه ۳۲۰

(منها المروى عن النبي صلى الله عليه وآله بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد: رفع عن أمتي تسعة أشياء الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه... الخبر).

^۲ كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط-الحدیثه)، ۳، ص: ۳۰۷ و ۳۰۸

و قوله ص في الخبر المتفق عليه بين المسلمين: رفع أو وضع عن أمتي تسعة أشياء أو ستة...ففي صحيحه البنظلي عن أبي الحسن ع: في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك أ يلزمه ذلك فقال ع لا قال رسول الله ص وضع عن أمتي ما أكرهوا عليه و..

^۳ فوائد الأصول للنائینی ج ۳ ۳۳۶ «حديث الرفع» ص : ۳۳۶

^۴ مراجعه به معجم رجال الحديث ج : ۲ آخر ص : ۳۲۳

^۵ مراجعه به جلد اول معجم رجال مشایخ نجاشی .

یحیی العطار القمی اگر این طریق معول علیه اصحاب است و احمد بن محمد بن یحیی در آن قرار دارد معلوم میشود که احمد بن محمد بن یحیی ادم خوبی بوده است .

یمكن أن يقال : اعتماد بر طریق و سند مستلزم اعتماد بر اشخاص نیست کما این که عمل اصحاب به روایتی دلیل بر ثقه بودن افراد آن سند نیست.

اضف الی ذلک که نجاشی دو سند را می گوید که معول علیه است شاید یکی صحیح و دیگری از باب مؤید باشد .
ولکن انصاف این است که اعتماد علماء بر سند اعتماد بر اشخاص است. و این که دو طریق است و شاید یکی تأیید باشد خلاف ظاهر است ظاهر این است که هر کدام فی حد نفسه معول علیه است .

وجه چهارم : اگر کسی این سه وجه را قبول نکرد نوبه به تبدیل و تعویض سند می رسد به این صورت که اگر سند روایتی نا تمام شد ولی در میان آن سند شخصی بود که مثلاً شیخ طوسی به همه کتب او و همه روایات او سند صحیح داشت می توان این سند را جایگزین کرد که این نظریه را اردبیلی ابداع کرده است .

در محل کلام شیخ طوسی (فهرست) دارد که آن جمیع کتب الصدوق قد وصلت الی بما رواه و چند طریق نقل می کند به کتب صدوق و گفته که من به روایات خصال و توحید چند سند دارم .

لذا سندی که صدوق آورده است و ضعیف است را کنار میگذاریم و سند شیخ را جایگزین می کنیم .

ولکن این نظریه تبدیل یک نظریه موهومی است و باطل و به آن نیاز نداریم .

تاییدی هم داریم که صدوق در اول کتاب گفته که هر چه را که نقل می کنم حجة بینی و بین الله است .

۰۷ / ۱۱ / ۹۱ (۳۶۸)

اگر احمد بن محمد بن یحیی العطار القمی محل اعتماد بوده است چرا رجالیین متعرض نشده اند ؟

مرحوم بروجردی مشکل را این طور حل کرده که احمد بن محمد معول علیه اصحاب است و اما رجالیین نامی از او نبرده اند لوجه :

شیخ طوسی نام نبرده چون ایشان صاحبان کتب را بیان کرده و احمد بن محمد صاحب اصلی نبوده است و کذلک نجاشی گفته که من اصحاب مؤلفین و مصنفین را بیان می کنیم و اما کشتی سعی و تلاشش ذکر روایتی است که در حقشان روایتی آمده است و احمد بن محمد جزء اصحاب نبوده است و اما شیخ نیاورده است چون کتاب رجال شیخ مسوده های ایشان بوده و فرصت نکرده است که تحریر کند و شاید اگر فرصت می شد احمد بن محمد را اضافه می کرد و رجال دیگری هم به دست ما نرسیده شاید رجال صدوق اگر به دست ما می رسید احمد بن محمد در وجود داشت .

این که صدوق در فقیه مرسلاً ذکر کرده و اسناد مستقیم به امام علیه السلام داده است یک نظریه این است که مسلم بوده است تا حدی که نیاز به ذکر سند نبوده است .

و اما روایه ست :

صاحب وسائل از احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده و در آخر کتاب طریقهش را به احمد بن محمد بن عیسی بیان کرده است .

مشکل از دو جهة :

یکی اسماعیل الجعفی است که مردد است بین سه نفر اسماعیل بن جابر الجعفی و اسماعیل بن جابر الخصعمی و اسماعیل بن عبدالرحمن الجعفی.

صدر گفته که از نظر توثیق فقط خصعمی توثیق دارد و اینجا اسماعیل جعفی گفته شده است .

بعد گفته اند این خصعمی اشتباه کتابتی است و همان جعفی است که ثقة است شواهدی را در معجم الرجال آورده است از جمله این که در مورد خصعمی گفته اند له کتاب و رواه صفوان و كذلك همین را در مورد جعفی گفته اند و این که راوی هر دو صفوان است معلوم است که دو نفر نیستند .

ولکن صدر گفته است که باز اسماعیل جعفی مردد بین اسماعیل بن جابر الخصعمی که توثیق دارد و اسماعیل بن عبد الرحمن که توثیق ندارد .

ولکن در ذهن ما این است که این اشکال وارد نیست این اسماعیل ثقة است اولاً اسماعیل جعفی انصراف دارد به اسماعیل الجابر الجعفی که صاحب کتاب بوده و حدود ۱۰۰ روایه دارد .

اگر این انصراف را قبول نکردیم به شاهد این که صدوق در مشیخه فرموده و ما روایتی عن اسماعیل الجعفی فقد رویت عن .. عن .. عن اسماعیل بن عبد الرحمن الجعفی پس معلوم میشود که انصراف ندارد .

ثانیاً اسماعیل بن عبد الرحمن الجعفی هم ثقة است چرا که نجاشی در مورد بسطام ابن اخی عبدالرحمن الجعفی گفته و کان اوجههم اسماعیل بن عبدالرحمن و سید صدر این مطلب غفله کرده است .

اشکال دوم : این روایه از احمد بن محمد بن عیسی عن اسماعیل الجعفی که اسماعیل از اصحاب امام صادق است و در زمان امام فوت کرده است و احمد بن محمد بن عیسی از متأخرین است و نمی تواند از اسماعیل نقل کند لذا قطعاً سقطی دارد لذا روایه مرسله می شود .

ولکن این قضیه در روایات ما زیاد است هستند روایتی که از اصحاب ائمه علیهم السلام نقل می کنند و این که روایه را قطع کند با شخصیت احمد بن محمد سازگاری ندارد با این که او احمد بن محمد خالد برقی را از قم بخاطر نقل از ضعفاء اخراج کرد .

جهة دلالة :

تقریب آخوند ^۱ : الزامی که نمی دانی مما لا يعلمون است رفع شده یعنی فعلیه ندارد و حکمی که فعلیه ندارد مخالفتش هم عقوبه ندارد .

این که آخوند گفته **فهو مرفوع فعلاً** بر مبنای خودش است که حکم را چهار مرحله کرده است .

اشکال در دلالة

آخوند دو اشکال و جواب مطرح کرده :

لایقال : مؤاخذه (استحقاق عقوبة) که از آثار شرعی تکلیف نیست بلکه استحقاق از آثار عقلی است .

فأنه يقال : درست است که استحقاق عقاب از آثار شرعی نیست ولی امرش به ید شارع است شارع می تواند کاری کند که استحقاق بیاید و کاری کند استحقاق نیاید مثل این که در ظرف جهل احتیاط را واجب کند .

لا يقال : استحقاق عقاب که برداشته شد و ایجاب احتیاط هم که نباشد نتیجه اش استحقاق عقاب ایجاب احتیاط است و بحث ما در استحقاق عقاب واقع است به عبارتی نتیجه حرف شما این است که ما حکم واقعی را بتوسط ایجاب احتیاط نگذاشتیم در نتیجه استحقاق عقوبه بر ایجاب احتیاط نداریم نه این که استحقاق عقوبه بر واقع نداشته باشیم و به عباره آخری بحث شما نفی استحقاق ایجاب احتیاط است در حالی که بحث در نفی استحقاق تکلیف مجهول است .

فانه يقال : مخالفه ایجاب احتیاط مسلماً عقوبه دارد ولی بین شیخ و آخوند بحث است که این عقوبه بر چه چیزی است ؟

۰۸ / ۱۱ / ۹۱ (۳۶۹)

آخوند در ضمن بحث کلام را منتهی کرد به ایجاب احتیاط

شیخ در رسائل فرموده ایجاب احتیاط عقاب را از عقاب بلا بیان خارج نمی کند موضوع احتیاط جهل است اگر ایجاب هم برداشته شود موضوع باقی است و ایجاب احتیاط ، واقع را از مجهول بودن خارج نمی کند و اگر ایجاب احتیاط کرد عقاب بر ترک ایجاب احتیاط است نه این که عقاب بر واقع باشد .

آخوند گفته که اگر احتیاط واجب شد عقاب بر واقع صحیح است این که ایجاب احتیاط تصحیح نکند عقاب بر واقع لازم اش این است که بگوییم ایجاب احتیاط نفسی است در حالی که ایجاب احتیاط وجوبش طریقی است . تارة ملاک در متعلق است که وجوب نفسی است و آخری این که واجب کرده است بخاطر حفظ ملاک شیء آخر است مقدمیه هم در کار نیست فرق بین وجوب مقدمی و طریقی این است که در مقدمی بخاطر ملاک غیر است و توقف وجود دارد ولی در طریقی توقف نیست این که واجب است احتیاط ، ملاک الزامی ندارد هر چند ممکن است ملاک استحبابی داشته باشد در وجوب طریقی اصل امتثال واجب توقف بر احتیاط ندارد.

آخوند وجوب احتیاط را طریقی می داند ولی شیخ وجوب احتیاط را نفسی می داند و حق با آخوند است .

در ادامه آخوند گفته که وجوب طریقی موضوع قبح عقاب بلا بیان را از بین می برد چون ممکن است کسی بگوید که موضوع قبح عقاب بلا بیان لا بیان است و وجوب احتیاط بیان نیست .

آخوند جواب داده که اگر احتیاط واجب شد موضوع قبح عقاب بلا بیان مرتفع میشود مراد از بیان در قبح عقاب بلا بیان حجة است وقتی که احتیاط را واجب کرد وجوب احتیاط حجة بر واقع و مجوز عقاب کردن و جهة حسن عقاب است به عباره آخری وجوب احتیاط تصحیح می کند عقوبه بر مخالفه بر واقع را . قبح عقاب بلا بیان قضیه واضحه است و از بدیهیات عقلی است اگر واجب کرد احتیاط را عقل و عقلاء می گویند بر آن مخالفتی که کرده عقاب صحیح است.

مرحوم محقق اصفهانی فرموده این که واجب باشد احتیاط برای تنجیز واقع به داعی حجة بر واقع ، محال است ایشان فرموده که هر انشائی داعی لازم دارد مگر لاغی باشد انشاء به هر داعی مصداق آن داعی است هر عمل قصدی که به قصدی انشاء شود مصداق آن قصد است مثل بلند شدن عند قدوم شخص به داعی تعظیم که این قیام مصداق تعظیم می شود کما این که به داعی رکوع خم شدن مصداق رکوع است و اما اگر بلند شد بخاطر خستگی و شخص وارد شد تعظیم

نیست در محل کلام که آخوند گفته ایجاب احتیاط به داعی تنجیز واقع است و استحقاق عقوبه بر واقع است این قاعده منطبق نمی شود چون فرض این است که حکم طریقی است و ایجاب احتیاط به داعی تنجیز یعنی خود احتیاط مصداق تنجیز بشود در حالی که احتیاط مصداق تنجیز نیست در نماز امر می کند به نماز به داعی بعث که مصداق بعث امر به نماز است ولی اینجا واجب کرده احتیاط را و باید امر به احتیاط مصداق تنجیز باشد در حالی که امر به احتیاط قابل تنجز نیست منجزیه از ایجاب است باید داعیه مضاف شود به ماده امر به نماز مصداق بعث الی الصلاة است و امر به احتیاط باید مصداق تنجیز احتیاط بشود که احتیاط متنجز شود در حالی که احتیاط تنجز بردار نیست .

بعد بیان دیگری برای حرف آخوند آورده است که ایجاب احتیاط ایصال واقع است به عنوان طاری . تاره شارع می گوید واجب است نماز جمعه که ایصال واقع است و آخری ایصال واقع می کند به عنوان طاری زراره می گوید که نماز جمعه واجب است و مولی می گوید زراره را تصدیق کن .

ولکن در ذهن ما این است که آنچه که آخوند گفته اقرب به ارتکاز است و اشکال محقق اصفهانی وارد نیست این که محقق گفته انشاء به هر داعی مصداق ان داعی حرف درستی است و اما این که ایشان فرموده باید ان داعی مضاف به ماده امر باشد لزومی ندارد امر به صلاة به داعی بعث است و باید مصداق بعث باشد اگر ماده هم جزء داعی بود باید در مصداقیه بیاید اطیعوا الله به داعی ارشاد به وجوب اطاعة عقلی است نه به داعی ارشاد به اطاعة که ماده است اطیعوا الله مصداق ارشاد است نه این که ارشاد به ماده (طاعة) باشد .

در محل کلام ایجاب احتیاط به داعی تنجیز احتیاط نیست تا محقق اصفهانی بفرماید وجوب مصداق تنجیز الاحتیاط نیست احتیاط مضاف الیه داعی نیست بلکه داعی تنجیز الواقع است و در اینجا ایجاب الاحتیاط مصداق داعی است . لذا اینکه ایشان فرموده ایجاب احتیاط به داعی تنجیز الواقع محال است استحاله ندارد بلکه به داعی تنجیز الاحتیاط محال است . و اما حلی که بیان کرده خلاف ارتکاز است ایجاب احتیاط وظیفه عملیه عند عدم وصول الواقع است نه این که خودش ایصال الواقع باشد قیاس محل کلام به صدق العادل مع الفارق است صدق العادل چون خبر ثقه را علم قرار داده ایصال الواقع است اما ایجاب احتیاط ایصال واقع نیست چون ممکن است اصلاً واقعی در کار نباشد .

۰۹ / ۱۱ / ۹۱ (۳۷۰)

مراد از ما در رفع ما لا يعلمون

رفع ما لا يعلمون اگر بخواهد دلالة کند بر براءة در شبهات حکمیه که هم اصولی است باید (ما) شبهات حکمیه را هم بگیرد . این که (ما) شبهات موضوعیه را می گیرد بحثی نیست و اما اگر (ما) بخواهد شبهات حکمیه را بگیرد باید مطلق باشد اعم از شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه .

عدم عمومیه ما ثبوتاً و اثباتاً

در حالی که آخوند در تعلیقه فرموده که (ما) نمی تواند عمومیه داشته باشد و چون شبهات موضوعیه قدر مسلم است نمی توان آن را خارج کرد . وجه این که عموم نیست این است که اگر مراد از (ما) حکم باشد اسناد رفع به حکم حقیقی و

اسناد بما هو له است چون حکم امر اعتباری است و رفع و وضعش به ید شارع است در حالی که اگر مراد از (ما) شبه موضوعیه باشد اسناد ادعایی است چون شارع حقیقه فعل مالا یعلمون را بر نمی دارد اراده شبه حکمیه اراده حقیقی است و اراده شبه موضوعیه اراده مجازی است و جمع بین اسنادین محال است پس نمی شود رفع مالا یعلمون هم شبهات حکمیه را بگیرد و هم شبهات موضوعیه و چون قدر متیقن شبه موضوعیه است فقط آن را می گیرد.

علاوه بر این اشکال ثبوتی اشکال اثباتی هم وجود دارد به قرینه سائر فقرات مراد از (ما) فعل است به حکم وحده سیاق می گوییم مراد از (ما) در ما لا یعلمون فعل است پس استدلال به این حدیث توقف دارد بر وجود الجامع و عدم قرینه بر تخصیص و در هر دو اشکال شده لذا رفع مالا یعلمون اطلاق ندارد محققین در ناحیه اشکال ثبوتی و هم در اشکال اثباتی وارد شده اند

حل اشکال ثبوتی

وجه اول :

وجهی است که آخوند در کفایه ذکر کرده که : اشکال ثبوتی ندارد که (ما) موصوله جامع را بگیرد به این بیان که مرفوع حکم است منتهی در شبهات حکمیه حکم کلی است و در شبهات موضوعیه حکم جزئی است

وجه دوم :

بگوییم یک اسناد بیشتر نداریم و مراد از (ما) فعل است همان طور که در شبهات موضوعیه فعل مجهول است در شبهات حکمیه هم فعل مجهول است .

وجه سوم :

شیخ اصفهانی فرموده عیبی ندارد هم حکم مراد باشد و اسناد حقیقی و هم موضوع مراد باشد و اسناد مجازی و جمع بینهما عیبی ندارد . اگر اسناد بما هو له و اسناد بغیر ما هو له در مقام استعمال باشد اشکال دارد چون جمع وصفین متقابلین است ولکن اگر اسناد بما هو له و بغیر ما هو له به لحاظ انطباق باشد عیبی ندارد و در محل کلام اسناد بما هو له و بغیر ما هو له به لحاظ انطباق است نه لحاظ استعمال .

چیزی که نمی دانید اگر منطبق شد بر حکم اسناد حقیقی است و اگر منطبق شد بر موضوع اسناد مجازی است لذا حقیقه و مجاز در ناحیه انطباق است نه در ناحیه استعمال کأن در ناحیه استعمال یک اسناد بیشتر نداریم . و لکن در ذهن ما این است که این حرف درست نیست خود ایشان تصریح کرده که مرفوع در رفع ما لا یعلمون شیء به لحاظ شیئیت نیست بلکه مرفوع شیء است بلحاظ انطباق چون شیء به لحاظ شیئیت ثقل ندارد تا از عهده برداشته شود

وجه چهارم :

بعضی جمع کرده اند بین اسنادین به این صورت که مراد از (ما) هم فعل باشد هم حکم و جمع بین اسنادین باشد مجازاً همان طور که استعمال اسد در رجل شجاع و حیوان مفترس مجاز است در اینجا همان طور که اسناد رفع به موضوع مجاز است اسناد رفع به موضوع و حکم هم مجاز است .

و لکن در ذهن ما این است که این حرف تمام نیست مشکل این است که وقتی مولی می فرماید رفع ما لا یعلمون و اسناد می دهد رفع را به شیء و شیء را مرأه قرار داده است برای فعل و حکم در یک استعمال هم رفع شده باشد حکم و هم رفع شده باشد موضوع امکان ندارد .

وجه پنجم :

راه دیگر بیان نائینی است که رفع ما لا یعلمون اسناد حقیقی است چه به حکم اسناد داده شود و چه به فعل و مراد از (ما) اعم است از حکم و فعل . رفع به رفع حقیقی است منتهی یک قیدی دارد رفع ما لا یعلمون در وعاء تشریع . در وعاء تشریع حکم را رفع کردیم یا در وعاء تشریع موضوع را رفع کردیم که اسناد حقیقی است چون رفع از شارع صادر شده است وقتی که میگوید من بما هو شارع رفع کردم یعنی در وعاء تشریع رفع کردم . این فرمایش نائینی اگر ارتکاز بپذیرد متعین است و نوبه به دو راه دیگر نمی رسد .

۱۱ / ۱۱ / ۹۱ (۳۷۱)

وجه اولویت حل نائینی

اگر مراد از (ما) حکم باشد با سیاق نمی سازد چون در سائر فقرات مراد از (ما) فعل است ولی در ما لا یعلمون به معنی حکم می گیرید و اگر مراد از (ما) فعل باشد یک خلاف ظاهری در آن هست نسبه به شبهات موضوعیه فعلی را که نمی دانیم درست است ولی در شبهات حکمیه ما لا یعلمون وصف به حال متعلق موصوف میشود که خلاف ظاهر است چون در شبهات حکمیه آنچه که نمی دانیم حکم شیء است نه خود شیء . بر خلاف راه حل نائینی که خلاف ظاهر در ان وجود ندارد رفع شده شیئی که نمی دانیم اعم از حکم و موضوع که در شبهات حکمیه حکم را نمی دانیم و در شبهات موضوعیه موضوع را نمی دانیم .

اشکال اثباتی

اگر رفع ما لا یعلمون فقط شبهات موضوعیه را بگیرد وحده سیاق محفوظ است مراد از (ما) فعل است در تمام فقرات . و اما اگر مراد از (ما) اعم بگیرد یا خصوص حکم بگیرد سیاق به هم می خورد ماضطروا فعل میشود و در ما لا یعلمون حکم میشود .

این اشکال به دو بیان بر می گردد

تاره می گویند چون مراد از ما در سائر فقرات فعل است در اینجا هم باید مراد فعل باشد .

ولکن این حرف واضح البطلان است چون (ما) تابع صله است و این که منطبق علیه آن مختلف است باعث به هم خوردن وحده سیاق نمیشود در این حدیث مراد از ما شیء است در ماضطروا چیزی که به ان مضطر شده و در ما لا یعلمون چیزی که به ان علم ندارد منتهی منطبق علیه مختلف است در یکی فعل است و در دیگری حکم است .

تاره می گوید اگر رفع ما لایعلمون شبهات حکمیه را بگیرد سیاق به می خورد از این جهت اسناد در ما لایعلمون حقیقی است چون حکم حقیقه بر داشته می شود و در بقیه فقرات اسناد مجازی است چون ما اضطروا الیه حقیقه بر داشته نمی شود بلکه ادعاً برداشته میشود .

ولکن اولاً بر اساس فرمایش نائینی وحدث سیاق به هم نمی خورد ایشان فرموده همان طور که در رفع ما لایعلمون می گوید رفع حقیقی است در رفع ما اضطروا هم رفع حقیقی است یعنی در وعاء تشریع فعلی که اضطرار به آن پیدا کرده اید ندارم .

اما سائر طرق که برای رفع اشکال ثبوتی آوردند اگر جامع را حکم بگیریم اسناد رفع به حکم حقیقی است و به بقیه غیر حقیقی است و وحده سیاق به هم می خورد و اما اگر جامع فعل باشد در همه اسناد مجاری می شود و وحده سیاق به هم نمی خورد .

و لکن جواب دیگری که می شود داد این است که قرینیه یا مایصلح للقرینیه وحده سیاق را قبول نداریم خصوصاً در قرآن مجید .

تحصل : این که رفع ما لایعلمون شبهات حکمیه را شامل شود مانعی ندارد لا ثبوتاً و لا اثباتاً . ما لایعلمون اطلاق دارد به بیان نائینی یا آخوند .

نظر اصفهانی

اصفهانی ترقی کرده و گفته رفع ما لایعلمون شمولش نسبت به شبهات حکمیه اظهر است ، در شبهات حکمیه حکم را نمی دانیم مثلاً حرمه شرب تن را نمی دانیم که صفة مالا یعلمون برای (ما) عرفی است و اما اگر (ما) شامل شبهات موضوعیه شود توصیف (ما) در شبهات موضوعیه به ما لایعلمون یک نوع مجازی و عنایه دارد چون در شبهات موضوعیه عنوان را نمی دانیم بر خلاف شبهات حکمیه که حکم را نمی دانیم . امر دائر است بین این که باید وحده سیاق را اخذ کرد و گفت که مراد از (ما) فعل است و مرتکب این عنایه شد و یا وحده سیاق را رها کرد و عنایه را مرتکب نشد و در این دوران ارجح این است که توصیف را اخذ کرد اقوی این است که مالا یعلمون صفة برای (ما) باشد (حکم چیزی است که نمی دانم) لذا رفع ما لایعلمون خصوص شبهات حکمیه است .

تحصل :

در مسئله سه نظر شد :

۱- مراد از (ما) خصوص شبهات موضوعیه باشد که وجهی ندارد

۲- مراد از (ما) خصوص شبهات حکمیه باشد که این هم دقت عقلی است

۳- مراد از (ما) اعم است از شبهات حکمیه و موضوعیه .

بهذا يتم الكلام في الاستدلال بحديث الرفع

۱۴ / ۱۱ / ۹۱ (۳۷۲) ۱۵ / ۱۱ / ۹۱ (۳۷۳)

فقه الحدیث :

الجهة الأولى : ما هو المراد من الرفع

نظر آخوند :

در تعلیقه فرموده که مراد از رفع همان عدم اثبات است که دفع را هم شامل می شود رفع یعنی لم یوضع که اعم است از این که بوده و برداشته شده با اصلاً از اول نبوده است .

و ثمره ای نقل کرده که : کسی توهم نکند مراد از رُفَع ، رفع است و آنچه رفع شده به لحاظ ظاهر خطابات است که جاهل را هم می گیرد و لذا مرفوع جمیع الآثار است نه حکم .

آخوند این توهم را نقل کرده و گذشته و در کفایه هم متعرض نشده است مثل این که مفروغ عنه می دانسته که مراد از رفع ، عدم الوضع است .

این که علماء مفروغ عنه گرفته اند که مراد از رفع ، دفع است مثل شیخ و نائینی یا مراد از رفع ، عدم الوضع است آیا این خلاف ظاهری که مرتکب شده اند درست است یا می توان ظاهر حدیث را به همان معنی ظاهری حمل کرد .

بر مبنای آخوند که رفع فعلیه را قائل است می شود گفت رفع به معنی همان ازاله موجود است که معنای ظاهری است .

چون احکام انشائی ای داریم که شامل عالم و جاهل شده و تا ترخیص به مکلف نرسیده در حق مکلف فعلی است و وقتی که به ترخیص شارع رسید ترخیص شارع می گوید حکم از الان فعلیه ندارد .

در اینجا دو شبهه است یکی این که اگر رفع به معنای ازاله موجود است لازم می آید نسخ .

که از طرف آخوند جواب می دهیم که نسخ ازاله جعل است ولی اینجا کاری به جعل نداریم بلکه صفة حکم برداشته میشود .

و دیگر این که تصویب لازم می آید .

که آخوند در جمع بین حکم ظاهری و واقعی خودش متعرض شده که تصویب لازم می آید و اختصاص پیدا میکند احکام به عالمین در احکام فعلی اما احکام انشائی اشتراک دارند و عمده دلیل ما بر بطلان تصویب اجماع است و قدر متیقن از اجماع احکام انشائی است و ما هم می گوییم که احکام انشائی دست نخورده است .

ولکن این حرف دو مقدمه دارد

اولاً : این کلام صحیح است بر مبنای آخوند که یک مرتبه انشاء و یک مرتبه فعلیه قائل بود و اما اگر کسی گفت که حکم یک مرتبه دارد این بیان جا ندارد .

ثانیاً : این که اعتراف کنیم که احکام قبل از وصول ترخیص شارع در حق جاهل فعلی است .

نظر افاضیاء :

این که حقیقه دفع است و رفع نیست مفروغ عنه است و اینکه دفع رفع اطلاق کرده اند بلحاظ یک ادعی است وقتی که مقتضی برای شیئی باشد کأن مقتضا هم موجود است غالب مواردی که مردم از تحقق شیء خبر می دهند منشاءش تحقق مقتضی است. در مواردی که شارع می فرماید رفع ما لایعلمون ملاک در حق جاهل هم موجود است پس حرمة شرب خمر برای جاهل مقتضی دارد و کأن حرمة دارد و شارع فرموده رفع ما لا یعلمون .

بیان آخر :

راه متمم الجعل :

ادعی این است که نیاز نداریم رفع را به معنی دفع و لم یوضع بگیریم بلکه می توان به معنی ازاله موجود بگیریم بدون این که اشکالی لازم آید.

نائینی فرموده ربما جعل نسبة به خصوصیات که جزء انقسامات ثانویه است اهمال دارد .

انقسامات اولیه که نیاز به آمدن تکلیف ندارد مثل عتق رقبه مؤمنه او کافره چون رقبه در هر صورت یا مؤمنه است یا کافره و انقسامات ثانویه که نیاز به آمدن امر دارد مثل فعل بقصد الامر یا بدون قصد الامر.

علم و جهل هم از انقسامات ثانویه است مثل وجوب نمازی که علم به وجوبش دارید که علم به وجوب از انقسامات ثانویه است . جعل اول نسبة به انقسامات ثانویه مهمل است و جعل مهمل و ناقص عقلائی نیست لذا مولی باید قانون را از اهمال خارج کند یا به بیان برای اطلاق و یا به بیان برای تقیید مثلاً در باب قصد الأمر خطاب ثانی آمده است و اقيموا الصلاة که مهمل بوده را از اهمال خارج کرده است فرموده نمازی که واجب شد به قصد امر اتیان کن کما این که نسبة به علم و جهل متمم الجعل اجماع است اجماع داریم بر اشتراک احکام بین عالم و جاهل که کشف می کنیم که جعل اول از اهمال خارج شده و احکام مشترک بین عالم و جاهل است .

با راه متمم الجعل می گوییم که جعل اول مهمل است مثلاً حرمة شرب خمر مهمل است و رفع ما لایعلمون در ظرف جهل حرمة را از اهمال خارج می کند نتیجه میشود حرمة خمر بر عالمین لذا نسخ لازم نمی آید و فقط مستلزم تخصیص احکام به عالمین است که ما گفتیم این اختصاص اشکال ندارد و اینکه بعضی گفته اند احکام مشترک است بین عالم و جاهل ما در بحث جمع بین احکام ظاهری و واقعی ادله را مطرح کردیم و جواب دادیم .

لذا رفع ما لایعلمون متمم الجعل جعل مهمله اولیه است و این رفع مخصص آنها میشود مثل حدیث لا تعداد در خصوص نماز که مخصص خطابات صلاتی است و تخصیص می زند آنها را از جهة ذکر بلکه تعدی کردیم که اگر جعل اول مطلق باشد راه متمم الجعل آن را هم می گیرد و اختصاص به مورد اهمال ندارد کما قاله النائینی .

بر مبنای متمم الجعل مسأله حل است

ولكن (کما فی المنتقی)^(۱) انصاف این است که تخصیص احکام به عالمین خلاف ظاهر منسبق از حدیث رفع است ؛

اولاً: در بعضی از شبهات موضوعیه حسن احتیاط آمده است مثل شک در شستن موضعی از اعضاء غسل که روایه می فرماید اگر بله ای هست محل مشکوک را مسح کند یا در باب نکاح حضرت فرموده احتیاط کن لأن منه الولد که از این موارد کشف می کنیم حکم در ظرف جهل در شبهات موضوعیه موجود است به ضم این که مطلوبیه احتیاط بخاطر حکمی است که ممکن است در بین باشد نه بخاطر ملاکات و قوت اراده و چون قدر متیقن از رفع مالایعلمون شبهات موضوعیه است پس رفع نمی تواند رفع واقعی باشد .

ثانیاً: در ارتکاز عقلاء این است که علم و جهل دخلی ثبوت و عدم ثبوت حکم ندارد علم و جهل در مرحله تنجز است لذا فهم عقلاء از رفع مالایعلمون رفع مسئولیت و عهده است .

تحصل که از رفع مالایعلمون رفع حکم واقعی را در حق جاهل فهمیده نمیشود .

مرحوم نائینی در دو مرحله بحث کرده یکی در مراد از رفع که گفته مراد از رفع ، دفع است و یکی در این دفع ظاهری است یا واقعی و گفته که مراد دفع ظاهری است و برای اثبات این مطلب از متمم الجعل استفاده نموده و گفته شارع حکمی را که در حق جاهل جعل می کند به دو نحو است تاره ملاکش شدید است و تاره ملاکش ضعیف است و حکم در ظرف جهل محرکیه ندارد ولی مولی می تواند با متمم الجعل برای حکم در ظرف جهل محرکیه درست کند .

۱۶ / ۱۱ / ۹۱ (۳۷۴)

نائینی ادعی کرده که متمم الجعل مختص به احکام واقعیه نیست مثل امر بقصد الامر که متمم امر اول است یا مثل اجماع بر اشتراک احکام بلکه متمم الجعل در احکام ظاهریه هم هست :

حکم در ظرف جهل محرکیه ندارد و همین مقدار نقص دارد و مولی می تواند جعلش را کامل کند یا به جعل ایجاب احتیاط که با ایجاب احتیاط حکم را ایصال کرده و محرکیه را ایجاد می کند و یا می تواند جعل ترخیص کند که تکمیل جعل اولی است در مقام ظاهر .

حقیقه رفع مالایعلمون عبارة است از اعتبار عدم حکم در ظرف جهل و وجه این که رفع می گویند بخاطر این است که در واقع حکم وجود دارد و در ظاهر رفع میکنند و این که اعتبار می کند عدم حکم را ربطی به واقع ندارد .

در ذهن ما این است که احکام مشترک بین عالم و جاهل است و آخوند و نائینی و دیگران قائلند که رفع ظاهری است یعنی اگر مخالفه کردی عهده نداری منتهی آخوند معنی کرد به این که از مکلف امتثال را نمی خواهد (رفع فعلیه) و اما نائینی قائل است رفع فعلیه نمی شود بلکه همان حکم انشائی را در مقام ظاهر عدمش را اعتبار می کند یعنی اگر مخالفه کردی عیبی ندارد (رفع حکم واقعی در ظرف جهل به غرض رفع عهده و مسئولیه و ابلاغ ترخیص) لذا می گوئیم رفع همان ازاله موجود است و نسخ هم لازم نمی آید و در سائر فقرات هم رفع است حکم اول جعل شده و اطلاق دارد و این اطلاق در فرض اضطرار خالی از غرض است رفع ماضطروا الیه ازاله کرده حکم را در فرض اضطرار به این که واقع را ضیق کند مگر در طیره و حسد و وسوسه که رفع ، به معنی دفع است و شاید هم برای این سه فقره هم حکم انشاء شده است و رفع به همان معنی رفع است .

الجهة الثانية : فيما هو المرفوع

آخوند مرفوع را حکم می داند اعم از جزئی و کلی و نیاز به تقدیر و مجاز نیست چون حکم به ید شارع است و هکذا بر مبنای نائینی .

اما اگر این دو نظر را منکر شدیم و گفتیم که حکم قابل رفع نیست و مراد از (ما) متعلق است به وحدة سیاق چون موضوعات خارجیة قابل رفع حقیقی نیست باید بحث کرد که ما هو المرفوع ؟

شیخ انصاری^۱ این بحث را در رسائل مطرح کرده که آیا مرفوع جمیع الآثار است که اقرب المعانی به رفع است اعتباراً و یا مرفوع خصوص اثر ظاهر است مثلاً اثر ظاهر در ما لایعلمون وجوب احتیاط است و یا در نسیان اثر ظاهر وجوب تحفظ است و در مالایطیقون وجوب حفظ قدرت است .

و یا مرفوع مؤاخذه باشد که اقرب است عرفاً چون مؤاخذه با علم و جهل رابطه دارد . و اظهر است به لحاظ وحدة سیاق

آخوند^۲ گفته که اولاً نیاز به تقدیر نداریم ثانیاً اگر بناء باشد که تقدیر بگیریم تقدیر خصوص مؤاخذه وجهی ندارد در بعضی از فقرات قرینه داریم که خصوص مؤاخذه نیست و از این قرینه کشف می کنیم که در مالایعلمون هم تقدیر مؤاخذه نیست .

ایشان قرینه خارجی را بیان نکرده است ولی ظاهراً مراد صحیح بزنطی است که وضع در این روایة ظهور در رفع دارد و از این روایة استفاده میشود که مراد از رفع ، رفع جمیع الآثار است .

شیخ انصاری متوجه این روایة بوده لذا فرموده که شاید رفع جمیع الآثار مختص این سه فقره است و در مالایعلمون رفع مؤاخذه است ولی بعد فتأمل زده است . که شاید وجه فتأمل این است که تفکیک بین سه فقره و رفع مالایعلمون بعید است یا بعید است که بگوییم این یک روایة و سه فقره آن جدای از روایتی است که فقره مالایعلمون را دارد .

بعضی از شیخ انصاری دفاع کرده و گفته اند روایة بزنطی خلاف حرف شیخ نیست

بیان : مراد از مؤاخذه اعم است از مؤاخذه دنیوی و مؤاخذه آخروی که آخروی عقوبه و دنیوی کفاره است و وضع در کلام حضرت یعنی عدم کفاره .

ولکن در ذهن ما این است که این دفاع درست نیست صحیح ظهور دارد در بطلان نه این که در صورت حث کفاره ندارد .

اضف الی ذلک که اگر مرفوع در رفع مالایعلمون خصوص مؤاخذه باشد با سیاق حدیث سازگاری ندارد مهم این است که حکم را بر دارد که استحقاق عقاب نباشد و این است که با امتنان بر امة سازگاری دارد .

۱۷ / ۱۱ / ۹۱ (۳۷۵)

آقاضیاء^۱ اشکال کرده که :

مؤاخذه تارة به عنوان فعل شارع است و تارة به عنوان استحقاق مؤاخذه است این که مرفوع مؤاخذه است مراد فعل شارع است یا مراد استحقاق مؤاخذه است اگر مراد مؤاخذه باشد از باب عفو ، با سیاق امتنان نمی سازد امتنان این است که استحقاق مؤاخذه را بردارد و استحقاق العقوبة هم اثر شرعی نیست که شارع آن را بردارد استحقاق عقوبة حکم عقلی است لذا نمی تواند مرفوع مؤاخذه باشد ایشان کلام شیخ انصاری را که فرموده مؤاخذه اقرب عرفی است قبول نکرده است .

ولکن این رد واضح نیست این که مرفوع در رفع مالا یعلمون مؤاخذه باشد با مقام شارع تناسب دارد مثل رفع القلم عن الصبی که مراد رفع قلم سیئات است و این که سیئات را ننویسند هم موافق امتنان است و در امم سابقه شاید که سیئات را می نوشته اند و بعد عفو می کردند ولی در این امه اصلاً سیئات را نمی نویسند .

اشکالی که ما به شیخ داریم این است که مؤاخذه خصوصیه ندارد بلکه جمیع الآثار مرجح دارد یکی روایه بزنتی و یکی استظهار عرفی ، در جایی که شیئی نفی میشود ظاهرش این است که همه آثار آن شیء نفی میشود و چون جمیع الآثار را ندارد کأن اصل آن شیء هم نیست . کما این که اثر ظاهر هم وجهی ندارد چون اثر ظاهر در جایی است که تکلیف به اعیان اضافه پیدا می کند مثل حرمة علیکم امهاتکم یا لا یحل مال الإمرء که مراد حرمة ازدواج یا حرمة تصرف در مال مسلمان است که در این موارد چون تعلق تکلیف به اعیان محال است کسی بگوید مراد اثر ظاهر است اما در مثل محل کلام که چیزی را از عهده بر می دارد و ادعی می کند که این شیء نیست ادعای نفی شیئی مناسبتش با نفی همه آثار آن است .

این که بعضی گفته اند مرفوع جمیع الآثار است چون حذف متعلق دلیل بر عموم است حرف باطلی است عموم و اطلاق فرع بر این است که اول مراد استعمالی و تفهیمی را تثبیت کنیم و به عبارتی بعد از فراغ از تعیین معنایی است که به ما فهمانده است اطلاق و عموم می گیریم در حالی که در محل کلام مراد متکلم معلوم نیست کما این که در لا یحل مال الإمرء گفته اند آیا مراد تصرف است یا مراد انتفاع است و بعضی برای حل مطلب گفته اند حذف المتعلق دلیل العموم در حالی که این عموم هم درست نیست چون در لا یحل مال الإمرء اصل مراد معلوم نیست .

آقاضیاء در تأیید وجوب الاحتیاط فرموده مرفوع نه مؤاخذه است نه جمیع الآثار بلکه مرفوع فقط وجوب احتیاط است . مؤاخذه نیست کما این که در رد شیخ گذشت و حکم نیست چون حکم در رتبه سابق بر جهل به حکم است و نقیض هر شیء باید در رتبه آن شیء باشد در محل کلام رفع نقیض وجود است و رتبه اش ما لایعلمون است که متأخر است از حکم واقعی است پس محال است مرفوع حکم واقعی باشد و به عبارة آخری رتبه حکم واقعی متقدم بر جهل است و رفع در رتبه جهل است پس مرفوع جهل هم باید در همان رتبه باشد در حالی که حکم واقعی متقدم بر رتبه جهل است .

ولکن حکم و تشریع از امور اعتباری است چه اشکالی دارد در رتبه جهل که متأخر است اعتبار کند عدم حکم واقعی را در رتبه سابق . علاوه بر این رتبه درست کردن برای احکام واقعی و ظاهریه را قبول نکردیم چون جهل به حکم متأخر ناشی شده از تصور حکم و ممکن است که جاهل به حکمی باشیم و اصلاً حکمی نباشد .

اقاضیاء اضافه کرده که نفی حکم یا جمیع الآثار نیست بخاطر این که در نفی حکم امتنان نیست اگر شارع حکم را بر نمی داشت باز قبح عقاب بلا بیان را داشتیم بر خلاف وجوب احتیاط که بعضی از اغراض مهم است و بعضی از اغراض مهم نیست و شارع می تواند برای بعضی از اغراض بواسطه ایجاب احتیاط ضیق بیاورد و اگر احتیاط را واجب نکرد کمال منه است .

۱۸ / ۱۱ / ۹۱ (۳۷۶)

و یا این که تقدیری در کار نیست و فقط مجاز در اسناد است

اقاضیاء فرموده که آنچه که کلفه می آورد ایجاب احتیاط است نه حکم مجهول یا جمیع الآثار مجهوله و چون حدیث رفع امتنانی است پس مرفوع ایجاب احتیاط است .

ولکن در ذهن ما این است که فرمایش ایشان تعیین ندارد اینکه فرموده انکه کلفه می آورد در ظرف جهل ایجاب احتیاط است درست نیست بلکه تکلیف واقعی است که کلفه دارد و به ایجاب واقعی کلفه آورده می شود . تکلیف کلفه دارد و به ایجاب احتیاط ان کلفه فعلی میشود . و شارع می تواند کلفه تکلیف را تسجیل کند به ایجاب احتیاط و می تواند به عدم ایجاب احتیاط عدم کلفه را تثبیت کند . و کلفتی که می توانست تثبیت کند اگر رفع کرد امتنان است . و رفع حکم یا جمیع الآثار مطابق امتنان است در دوران امر بین رفع حکم و جمیع الآثار و بین ایجاب احتیاط هر دو امتنان است . ما همان بیانی که ایشان در ایجاب احتیاط برای امتنانی بودن آورده می توانیم در رفع جمیع الآثار هم بیاوریم و به عبارتی شارع برای منه گذاشتن دو را دارد یا احتیاط را واجب نکند یا حکم را بردارد .

تحصل : اولاً : جهه ثانیة بحث تنزلی است آخوند و نائینی تصریح کردند که وقتی که مرفوع حکم است نیازی به این بحث نداریم .

ثانیاً : در جهه ثانیة بحث نمی کنیم که مقدر چیست بلکه می گوییم مرفوع چیست ؟ ما جمیع الآثار را به نحو مجاز در اسناد قائل شدیم نه مجاز در حذف چرا که مجاز در حذف عرفی نیست .

الجهة الثالثة :

لا شک که حدیث رفع ناظر به خطابات شرعیة است . بحث در این است که این حدیث به چه احکامی ناظر است .
اثر و احکامی که بر موضوعات بار شده به سه نحو است :

یک قسم از احکام تعلق گرفته به متعلقات و موضوعات که لا بشرط از عناوین ثانویه این حدیث است مثل فاغسلوا وجوهکم .. که اطلاق دارد و لا بشرط است .

یک قسم از احکام مقید است به عناوین این حدیث مثل ان نسیت صلاتک قضیتها که موضوع خطاب نسیانی است که در حدیث رفع آمده است .

یک قسم خطاباتی است که ضد این عناوین حدیث در آن اخذ شده است مثل باب کفارات کسی که عمداً تضلیل کند یا عمداً افطار کند یا قتل مؤمناً متعمداً .

فقهیاً واضح است که حدیث رفع ناظر به قسم اول است و در رفع مالا یعلمون تخصیص ظاهری است و در بقیه فقرات واقعی است .

واما قسم دوم را حدیث رفع بر نمی دارد

آخوند گفته این عناوین در این خطابات مقتضی قرار گرفته است این قتل خطائی مقتضی برای تحریر رقبه است و معقول نیست چیزی که مقتضی است در حدیث رفع رافعه باشد .

بعد آخوند مبتلی به اشکالی شده که حدیث رفع وجوب تحفظ و احتیاط را هم نمی تواند از بین ببرد چون وجوب احتیاط هم موضوعش مالا یعلمون است و مالا یعلمون نمی تواند آن را بر دارد مثل وجوب قضاء سجده که موضوعش نسیان است و رفع النسیان نمی تواند آن را بردارد در حالی که گفتید رفع مالا یعلمون حکمی را که بر میدارد وجوب احتیاط هم می رود چون وجوب احتیاط هم اثر آن حکم است .

فإنه یقال : وجوب احتیاط اثر مالا یعلمون نیست وجوب احتیاط مثل قسم اول است وجوب احتیاط اثر واقع است حرمة خمر مقتضی احتیاط است مثل وجوب قضاء السجده نیست که موضوع ، نسیان السجده است . ملاکات دو قسم هستند که بعضی مهم بوده و در ظرف جهل هم باید تحفظ شوند و بعضی مهم نیست و شارع در جایی که ملاکات مهم بوده ، همان ملاک اقتضاء کرده که حرمة را جعل کند یا همان ملاک اقتضاء کرده که وجوب احتیاط را جعل کند عند الجهل .

لعل در ذهن باشد که وجوب احتیاط در مورد جهل است ولکن یک وجوب الإحتیاط داریم و یک احتیاط قوام احتیاط به جهل است نه این که موضوع احتیاط جهل است بدون جهل احتیاط معنی ندارد ولی وجوب الإحتیاط موضوعش جهل نیست .

ولکن به ذهن می زند این دقت عقلی است ممکن است شارع وجوب قضاء را برای نسیان جعل کرده و نسیان را موضوع قرار داده برای وجوب القضاء ولی امتنان سبب اقوی شده باشد که نسیان را رافع قرار دهد . ممکن است یک شیء به دو اعتبار هم مقتضی باشد و هم رافع باشد .

جواب دوم این است که رفع النسیان اطلاق ندارد شامل نمی شود خطاباتی را که نسیان موضوع در آنها است یک روایه است که اذا نسیت سجده فی الصلاة فاقضها و حدیث رفع می فرماید رفع النسیان وقتی که می فرماید رفع النسیان ظهور دارد در این که آنچه که ثابت است اگر رفع نمی کردم حالا بر اثر این طرو نسیان بر آنچه که لولا رفع وجود داشت رفع شده است یا حرمة علیکم المیتة که با اضطرار با قطع نظر از رفع ماضطروا حرمة شامل ما شده و شارع می گوید ان حرمتی که لولا رفع من ثابت است چون اضطرار طاری شد ان حرمة را برداشتم اضطرار باید طاری بر آن شیء باشد چیزی که اگر اضطرار نبود وجود داشت با طرو اضطرار ان شیء را برداشتم وجوب قضاء السجده مال نسیان سجده است مقیداً و رفع النسیان یعنی حکمی که بدون طرو نسیان بود با طرو نسیان بر می دارم .

جواب سوم : رفع النسیان شامل اذا نسیت نمی شود چون اذا نسیت خاص است و مقید است به خصوص سجده و رفع النسیان مطلق است لذا تخصیص می خورد به سجده

حدیث رفع شامل قسم سوم نمیشود و ناظر به این قسم نیست چون فرموده که اگر عمداً قتل انجام دادی قصاص داری و نیازی به رفع النسیان نداریم . شاید ائمه علیهم السلام که فرموده اند کسی که عمداً تضلیل کند باید کفاره بدهد و قید عمداً را بیان کرده اند ناظر به این حدیث هستند حدیث فرموده رفع النسیان و ائمه نتیجه گرفته اند که من ضلل متعمداً .

۲۱ / ۱۱ / ۹۱ (۳۷۷)

حدیث رفع مطلق است و نسبتاً احکامی که بر این عناوین آمده نسبتاً مطلق و مقید است و خطابات مقیده تقیید می زند این حدیث رفع الخطاء الا در اثر قتل خطائی .

مشکلی که این بیان دارد تخصیص اکثر است حدیث رفع اگر خواسته باشد رفع کند همه اثار را لازم می آید مستلزم تخصیص اکثر است چون مثل سجده سهو و قتل خطئی و.. را رفع نمی کند .

ولکن در ذهن ما این است که تخصیص اکثر لازم نمی آید چون خطابات به عناوین اولیه حدیث آنها را می گیرد و موارد کمی است که حکم مترتب بر نسیان شده است علاوه بر این تخصیص اکثر در عمومات استهجان دارد ولی در مطلقات استهجان ندارد خصوصاً بر مبنای شیخ که می فرمود ورود مقید کاشف از این است که مطلق از اول ان را نمی گرفته است . اثار را تقسیم دیگری کرده اند که :

۱- اثار صدور عمل : مثل وجوب که بر صدور عمل آمده است یا کفاره یا صدور شرب خمر از مکلف مبعوض مولی است .

۲- اثاری که صدور در آن نقشی ندارد مثل نجاسة ملاقی که صدور دخالتی ندارد یا جنابة که حیث صدور دخالتی ندارد یا کفاره و ضمان که صدور دخالة ندارد اسناد به شخص داده شود یا داده نشود .

مشکله این است که چرا رفع النسیان غسل جنابة را عند النسیان بر نمی دارد یا چرا نجاسة با ملاقات خطائی را بر نمی دارد و..

نائینی گفته که چون حدیث رفع انصراف دارد به رفع اثار صدور لا مطلق الاثار و اثار ذات الفعل . مناسبت این موضوعات به همان اثار صدور است آنچه که صلاحیه رفع دارد اثار صدور است . لب حدیث رفع جعل معذریه به حیث صدور است .

الجهة الرابعة :

حدیث رفع امتنانی است کلام در اثبات امتنانية حدیث رفع است بعد هم بحث می کنیم در لوازم امتنانية . این که حدیث رفع امتنانی است مسلم است بین علماء و اصولیین و حتی افاضیاء فرموده که تمام احادیث ترخیصه مثل کل شیء لك حلال هم امتنانی است . واما دلیل امتنانية حدیث رفع یکی سیاق حدیث و کافی است که در امم سابقه بر بعضی از نسیان ها و خطاها مؤاخذه می شده اند .

و دیگر ماده رفع است از رفع استفاده می شود که اگر رفع نمی شد یک ثقلی وجود داشت که برداشته شده است و برداشتن امر ثقیل امتنان است

ان قلت : اگر حدیث رفع هم نبود قبح عقاب بلا بیان را داشتیم پس امتنانی در کار نیست .

جواب اول : درست است که اگر رفع مالایعلمون نبود جای قبح عقاب بلابیان بود و لکن این که مقتضی تکلیف باشد و جای بر عهده گذاشتن باشد و بر امم سابقه هم گذاشته باشند و در این اُمّه بر عهده نگذارد منّه است ولو اگر منّه هم نمی گذاشت حکم عقل بود در ظرف چهل مولی می تواند احتیاط را واجب کند و بر بعضی احتیاط را واجب کرده است ولی منّه می گذارد و بر بعضی احتیاط را واجب نمی کند .

جواب دوم : قبح عقاب بلابیان صاف نیست و در بین قدماء مطرح نبوده و بعضی حق الطاعة را قبول کرده اند . چون با قبح عقاب بلابیان بدون دغدغه نمی توان مرتکب شد این که مولی با رفع مالایعلمون دغدغه را برداشته است منّه است .

۲۳ / ۱۱ / ۹۱ (۳۷۸)

امتنانی بودن حدیث رفع ثمر هم دارد در بعضی موارد مالایعلمون هست ولی چون امتنان است حدیث رفع جاری نمی شود که در این صورت نوبّه به قبح عقاب بلابیان می رسد کما این که در بعضی از موارد جای حدیث رفع هست ولی جای قبح عقاب بلابیان نیست .

اگر ما غیر حدیث رفع مثل کل شیء لک حلال را امتنانی ندانیم بحث ثمر دیگری پیدا می کند چون در مواردی حدیث رفع جاری نمی شود و کل شیء لک حلال جاری میشود .

خصوصیات امتنانیّه

خصوصیه اول :

در حق آن شخصی که حدیث جاری می شود امتنانی باشد نه این که در هر جایی که حدیث رفع جاری شد در حق همه اُمّه امتنانی باشد .

خصوصیه ثانیّه :

در حق دیگران خلاف امتنان نباشد مثلاً خطاء و نسیاناً شیشه کسی را شکسته است رفع الخطاء ضمان را از بین نمی برد ولی حکم تکلیفی را از بین می برد. شخصی اکراه می شود بر ضرب دیگری که در اینجا حدیث رفع حرمة تکلیفی را بر نمی دارد . وجهش هم این است که اُمّه نزد خداوند و رسول الله صلی الله علیه و آله علی السویه است و تجویز در این فرض خلاف امتنان بر اُمّه است . اگر خلاف امتنان خیلی محسوس نباشد و عرفاً خلاف امتنان نباشد هر چند به دقت عقلی خلاف امتنان باشد بعید نیست که حدیث رفع شامل آن بشود مثل این که شک نداریم که وجوب خمس بر صبی نیست ولی وضعاً نمی دانیم که خمس در مال صبی اعتبار شده است یا نه که طرف ارباب خمس هستند که کلیات هستند نه شخص حدیث رفع جاری می شود و خلاف امتنان بر ارباب خمس لازم نمی آید به عبارتی فرق است بین این که خلاف امتنان لازم آید بر شخصی یا بر عنوان .

خصوصیه ثالثه :

حدیث رفع رافع است نه مثبت تکلیف چون اگر این حدیث بخواهد مثبت تکلیف باشد خلاف امتنان است مثل اینکه شک کردیم رجوع به کفایه در وجوب حج شرط است یا نه ؟ که جریان رفع مالا یعلمون مثبت تکلیف است . لازمه جریان برائت در شرائط تکلیف مستلزم اثبات تکلیف است . لذا باید تفصیل داد بین شرائط الوجوب و شرائط الواجب که در شرائط الوجوب برائت جاری نمیشود ولی در شرائط الواجب جاری می شود و کمال امتنان است .

خصوصیه الرابعه :

حدیث رفع در جایی جاری می شود که شخص قابلیه امتنان را داشته باشد مثل غاصبی که خانه ای را غصب می کند و فراموش میکند رفع النسیان در حقیق جاری نمی شود و نمازش باطل است چون جریان رفع النسیان تأیید غصب است یا مثل این که جایی برد که می داند مضطر به شرب خمر میشود که در این صورت رفع ماضطروا در حقیق جاری نمی شود . تکمیل : فقره ماضطروا الیه در معاملات جاری نمیشود چون از جریانش خلاف امتنان لازم می آید این که کسی به اضطرار معامله ای انجام دهد و باطل باشد خلاف امتنان است .

الجهه الخامسة :

از حدیث رفع کشف می شود وجود الماک فی المرفوع رفع مالا یعلمون می گوید که شرب التتن حلال است که کشف می کنیم وجود الماک در شرب التتن .
اولاً : امتنان در صورتی است که ملاک داشته باشد و مقتضی برای حرام کردن وجود داشته باشد ولی منه بگذارد و حرمة را بردارد .

ثانیاً : از ماده رفع کشف می کنیم که برای مرفوع ملاک بوده و رفع شده است .

در ذهن ما این است که از حدیث رفع کشف وجود الماک نمیشود قبول داریم که امتنان فرع وجود ملاک است ولی با تحقق امتنان باز آن ملاک باقی باشد معلوم نیست . شرب تتن با قطع نظر از امتنان ملاک دارد ولی به ضم امتنان شاید ملاکش مغلوب باشد . گاهی با قطع نظر از کرم مولی عمل ملاک دارد ولی با کرم مولی ان عمل از ملاک می افتد .
اما ماده رفع هم ثابت نیست که دال بر وجود ملاک باشد شاید رفع به لحاظ وجود ملاک در شرایع سابقه است یا به لحاظ مقام اثبات است بله اگر کسی بگوید که احکام در ظرف جهل موجود هستند و فعلی هستند چون رفع ظاهری است هم حکم موجود است و هم ملاک در خصوص رفع مالا یعلمون .

۲۴ / ۱۱ / ۹۱ (۳۷۹)

با آمدن حدیث رفع نمی توان کشف ملاک کرد نه از امتنانی بودن نه از ماده رفع ، بر این اساس اگر کسی در ماه مبارک رمضان مکره به افطار شد رفع ماستکرها علیه در حقیق جاری میشود ولی اگر مخالفه کرد و افطار نکرد آیا می توان گفت

که روزه صحیح است ؟ یا مثل روزه حامل که حرجی است اگر مخالفه کرد و روزه گرفت آیا روزه صحیح است ؟ یا کسی که مع الخوف من الضرر غسل می کند آیا می توان حکم به صحه غسل نمود ؟

اگر ملاک باقی باشد مطلوبیه باقی است به قصد محبوبیه اتیان می کند و صحیح است و اما اگر از حدیث رفع کشف ملاک نکردیم نمی توان به این صوم اجتزاء کرد مگر در مواردی که آن عمل دو خطاب داشته باشد یک خطاب الزامی و یک خطاب غیر الزامی چون حدیث رفع امر غیر الزامی را رفع نمی کند حکم می کنیم به صحه عمل عبادی بخاطر امر استحبابی لذا گفته اند وضوی ضرری صحیح است چون وضوء امر استحبابی دارد اما در صوم شهر رمضان کلام است بعضی فرموده اند در صوم شهر رمضان استحباب معنی ندارد یا واجب است یا مشروع نیست پس هر گاه وجوب رفت بخاطر اکراه یا حرج و.. اگر ملاک باقی باشد حکم به صحه می شود و اما اگر ملاک باقی نباشد حکم به بطلان می شود .

بعضی راه دیگری برای تصحیح عمل بیان کرده اند که اصل آن در رفع القلم عن الصبی است بحث است که عبادات صبی مشروع است یا مشروع نیست ؟ کسانی که قائل به مشروعیه هستند دو بیان دارند :

یک بیان این است خطابات اولیه است که به همه خطاب است و رفع القلم الزام را می برد و اصل باقی است و به عبارتی رفع القلم یعنی رفع الإلزام .

ویک بیان این است که رفع القلم یعنی رفع قلم تشریع اگر رفع القلم خطابات اولیه را رفع می کند عبادات صبی به چه دلیل مشروع باشد

اقای خویی فرموده که ما مشروعیه عبادات صبی را از امر به امر کشف می کنیم خطاب به اولیاء داریم که مروا صبیانکم بالصلاة .

ولکن این که رفع اصل الزام را ببرد و اصل مطلوبیه باقی بماند درست نیست چون در مسئله وجوب و استحباب دو مبنی است یکی مشهور که وجوب مدلول کلام است و امر استعمال شده در وجوب و استحباب. دیگر که مبنای نائینی است وجوب و استحباب احکام عقلی هستند و اوامر مطلوبیه را می رساند که تاره ترخیص در ترک دارد که عقل تشخیص می دهد می توان ترک کرد و تاره ترخیص در ترک ندارد که عقل حکم میکند نمی توان ترک کرد براین مبنی قطعاً رفع القلم یعنی اصل طلب و کذلک رفع ما اضطرروا و رفع ما استکرها .

اما بر مبنای مشهور که وجوب و استحباب مجعول شارع است باز دو مبنی است تاره می گوئید که وجوب و استحباب امر بسیط است به قول آخوند الوجوب طلب الشدید بر این مبنی یک چیز از شارع بیشتر صادر نشده و همان است که رفع شده و اما بر مبنای مشهور قدمات که وجوب را مرکب می دانند من الطلب و منع من ترک بر این مبنی می توان گفت که رفع منع من ترک را می برد ولیکن این حرف مثبت ندارد .

لذا صحه و بطلان عملی که بر خلاف حدیث رفع انجام شده متوقف است بر این که بگوییم کشف ملاک می شود یا کشف ملاک نمی شود .

الجهة السادسة ملاحظه حدیث رفع با خطابات اولیه :

آخوند گفته که نسبه بین حدیث رفع و خطابات اولیه حاکم و محکوم است و نسبتشان عموم من وجه است و تخصیص ابتداء مجال ندارد حرمة علیکم المیتة اطلاق دارد رفع ما استکرها از جهة اکراه خاص است و از جهة اکل میتة و شرب خمر

و..عام است در اکل میته که مضطر شده حرمة علیکم الميته می گوید حرام و رفع ماضطروا می گوید حلال و در مواردی مضطر به شرب خمر می شود که حرمة علیکم الميته آن را نمی گیرد و در مواردی مضطر به اکل میته نیست که حرمة آن را می گیرد و رفع جا ندارد .

در این که در ماده اجتماع باید حدیث رفع مقدم شود کلامی نیست بحث در وجه تقدیم است :
 بیان اول : آخوند قائل به حکومه حدیث رفع است و متمم جعل خطابات اولیه است رفع ماضطروا یعنی بعد از فراغ از این که حرمة را جعل کردم می گویم رفع ماضطروا که در ناظر فرض وجود منظور الیه شده است .
 بیان دوم : اگر کسی نظاره و حکومه را قبول نکرد باز حدیث رفع مقدم بر خطابات اولیه است بالتخصیص چون اگر خطابات اولیه را مقدم کنیم حدیث رفع لغو می شود مگر در جایی که خطاب اولی نداریم که نادر است .

مرحوم نائینی متعرض بحثی شده که :
 حدیث رفع مثل لاضرر و لاجرح مقدم است بر خطابات اولیه الا این که یک فرقی بین حدیث رفع و لاضرر و لاجرح وجود دارد. لاجرح و لاضرر که حاکم بر خطابات اولیه است بر عقد الحمل خطابات اولیه تصرف می کنند ولی حدیث رفع در عقد الوضع تصرف می کند .
 بحثی است در قاعده لاضرر و لاجرح که :
 آخوند گفته که لا ضرر و لا حرج نظر به موضوعات و متعلقات دارد یعنی وضوی ضرری نداریم شیخ و به تبع ایشان نائینی گفته اند که لا ضرر و لاجرح ناظر به حکم است (عقد الحمل) یعنی حکم ضرر نداریم .
 ولی در حدیث رفع نائینی گفته که ناظر به عقد الوضع است .

۲۵ / ۱۱ / ۹۱ (۳۸۰)

در ادله عسر و حرج و نفی ضرر اختلافی است بین شیخ و آخوند که آیا ادله نفی حرج و ضرر تصرف می کنند در موضوع ادله اولیه یعنی لاضرر می گوید وضوی ضرری نیست به غرض این که وجوب نیست که آخوند قائل است ولی شیخ قائل است که حکم ضرری و حرجی برداشته میشود .
 نائینی فرموده که حدیث رفع مثل ادله عسر و حرج و لاضرر حاکم است لکن فرق است بین حدیث رفع و ادله نفی ضرر و عسرو حرج . لاضرر و لاجرح ناظر به عقد الحمل است و می گوید که حکم ضرر نیست ولی در حدیث رفع عناوین طاری بر حکم نیست چرا که بر فعل اکراه می شود نه حکم لذا حدیث رفع ناظر به عقد الوضع خطابات اولیه است .
 نائینی حرف آخوند را در حدیث رفع پذیرفته است .
 ولکن در ذهن ما این است که حدیث رفع تصرف میکند در عقد الحمل یا عقد الوضع مبنی بر بحثهای سابق است که مرفوع به حدیث رفع چیست ؟ اگر کسی گفت که مرفوع حکم است واضح است که ناظر به عقد الحمل است ولو در مثل ماضطروا الیه طاری بر حکم نیست . نائینی به عناوین حدیث نظر انداخته در حالی که باید دید رفع به چه چیزی خورده است . اگر رفع به حکم و موضوع خورده که خود نائینی قائل بود نسبت به حکم تصرف در عقدالحمل و نسبت به موضوع تصرف در عقد الوضع است و اگر رفع بخصوص موضوع خورده که بعضی می گفتند تصرف در عقد الوضع است و اگر رفع

بهآثار خورده که احکام است تصرف در عقد الحمل است و اگر رفع به مؤاخذه خورده که مناسبتش با حکم است تصرف در عقد الحمل است .

حاصل الکلام فارقی که نائینی بین ادله نفی ضرر و حدیث رفع بیان کرد درست نیست .

الجهة السابعة : حدیث رفع واحکام غیر الزامی .

حدیث رفع در غیر الزامیات جاری نمیشود چون اولاً مناسبت امتنان این است که حکم الزامی را رفع کند چرا که رفع حکم غیر الزامی منتهی نیست . قضیه امتنان ملازمه دارد با چیز هایی که کلفه داشته باشد . ثانیاً ماده رفع هم در مواردی است که کلفه و ثقل باشد .

این که حدیث رفع در غیر الزامیات جاری نیست مراد غیر الزامیات استقلالی است و اما در غیر الزامی که به نحو شرطی است مجرای حدیث رفع است اگر شک کرد که غسل جمعه مشروط به زوال است یا نه ؟ این شرطیه به زوال را رفع مالا یعلمون بر می دارد چون شرطیه کلفه می آورد . کسانی که مقدر را در رفع مؤاخذه می گرفتند باید بگویند که در وجوب شرطی جای رفع نیست چون مؤاخذه ندارد .

الجهة الثامنة : حدیث رفع و احکام وضعیه

حدیث رفع قدر متیقن احکام تکلیفی را بر می دارد بحث در این است که آیا احکام وضعی را هم بر می دارد ؟ جای توهم دارد که کسی بگوید رفع مختص احکام تکلیفی است خصوصاً اگر مرفوع مؤاخذه است یا بگوید ثقل در مورد تکلیف است .

ولکن این ادعی ناتمام است آقای خویی ادعی فرموده که این حدیث کلی است هم حکم تکلیفی و هم حکم وضعی را می گیرد و این که تکلیف فقط ثقل می آورد درست نیست چرا که احکام وضعی هم ثقل می آورد مثل خمس مال صبی ، یکی از شرائط تعلق خمس بلوغ است و خمس دو حیث دارد یک حیث تکلیفی که اداء خمس است که این حیث بر صبی نیست و یک حیث وضعی دارد که شارع اعتبار کند یک پنجم را برای ارباب خمس فرض این است که شک داریم که خمس وضعاً به مال صبی تعلق می گیرد یا نه ؟ این که یک پنجم از مال در ملک ارباب خمس باشد کلفه و ثقل دارد و این که شارع یک پنجم از مال صبی را در ملک ارباب خمس نداند و در ملک صبی باقی باشد امتنان است .

و حتی بعید نیست که اگر مؤاخذه در تقدیر باشد احکام وضعی را هم می گیرد چون احکام وضعیه هم برگشت به احکام تکلیفی می کند .

گرچه ما که می گوییم در مال صبی خمس هست با بیان دیگری است که وجود اطلاقات است که از جهة شرطیه بلوغ مطلق است .

يقع الكلام فى خصوصيات الفقرات :

رفع الخطاء و النسيان :

نائینی فرموده که آثار خطاء و نسيان رفع نمی شود بلکه به معنی رفع المخطی و المنسی است یعنی لولا الخطاء و النسيان اگر حکمی بود ان حکم برداشته شده است .

۲۸ / ۱۱ / ۹۱ (۳۸۱)

اگر آثار خطاء و نسيان را بردارد به معنی این است که آثار عمد را بار کن که ضد امتنان است پس مراد از رفع الخطاء و النسيان رفع منسی و مخطی است مثل ما اضطروا اليه .
کلام ایشان که فرمود معنای رفع آثار به معنی بار کردن آثار عمد است غموض دارد چون ممکن است کسی بگوید فرموده آثار خطار را بار نکن و آثار عمد را هم بار نکن .
بهتر بود بفرماید ظاهر از حدیث رفع ، رفع چیزی است که اگر نسيان نبود ثابت بود در حال نسيان بر داشته میشود .

رفع ما استكرهوا عليه

معنای استکراه تخويف و توعید است یعنی هر چه را اگر اکراه نمی شدی بود به خاطر اکراه بر می داریم .
آیا رفع ما استكرهوا اطلاق دارد و معاملات را هم می گیرد؟
اقاضیاء فرموده که اطلاق ندارد و مختص معاملات بالمعنی الأخص است به قرینه لبیه که احکام تکلیفه به مجرد اکراه مجاز نمیشوند .
بر این فرمایش نقض کرده اند به دو مورد نقض اول قضیه عمار که اکراه شد بر تبری که قضیه آن در ذیل آیه شریفه
إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ بیان شده است .
ولکن ممکن است آقاضیاء جواب بدهد تبری کردن از امور انشائیه است و ارتداد می آورد لذا از معاملات است و می فرماید که این تبری اثر ندارد و ارتداد نمی آورد .
نقض دوم در مورد زوجه ای است که اکراه شده بر جماع که در روایه فرموده دو کفاره بر زوج می آید که ظاهرش رفع وجوب کفاره است از زوجه .
این نقض هم قابل جواب است که نمی دانیم عدم وجوب کفاره بر زوجه بخاطر حدیث رفع است یا نه ؟ شاید از اول وجوب کفاره بر زوجه در صورتی است عمداً این عمل را انجام دهد .
ما نقض کردیم به لاضرر که کسی نگفته لاضرر مختص به معاملات است و احکام تکلیفی را نمی گیرد چه فرقی است بین لا ضرر و اکراه همان طور که لاضرر هر حکم تکلیفی را بر نمی دارد اکراه هم هر حکم تکلیفی را بر نمی دارد .
حل این است که رفع ما استكرهوا هم اطلاق دارد بله در مواردی از مذاق شرع فهمیده ایم بعضی از احکام شریعه و ملاکات شریعه مهم است و با اکراه برداشته نمی شود .

حدیث رفع نسبت به رفع ماستکرها شامل احکام تکلیفیه هم می شود مثل نفی ضرر و کما اینکه لاضرر به قرینه عقلیه بعضی از موارد را نمی گیرد مثل این که ضرر مهم نیست ولی حرام شدید است مواردی را هم رفع ماستکرها نمی گیرد . ثمره در مورد شک ظاهر می شود مثل این که نمی دانیم شارع اهتمام دارد یا نه ؟ آقاضیاء می گوید رفع چون از اول احکام تکلیفیه را شامل نمیشود اینجا را هم شامل نمی شود ولی ما می گوییم شامل میشود چون رفع ماستکرها اطلاق داشت و همه موارد را می گیرد مگر این که یقین داشته باشید شارع در موردی اهتمام دارد .

رفع ماضطروا الیه

ادعی کرده اند که معاملات بالمعنی الأخص را نمی گیرد چون شمول این فقره معاملات بالمعنی الأخص را خلاف امتنان است .

آقاضیاء می خواسته این مطلب را فنیاً بیان کند لذا فرموده حدیث رفع آثار این عناوین را رفع نمی کند بلکه اثری را که با قطع نظر از آن عنوان بود با وجود عنوان بر می دارد و در باب مضطر چون اضطرار مقتضی معامله شده و معامله هم مقتضی وجوب وفاء است پس وجوب وفاء اثر اضطرار است و گذشت که اثر نفس اضطرار به حدیث رفع ، رفع نمی شود .

۲۹ / ۱۱ / ۹۱ (۳۸۲)

رفع مالایطیقون

در ذهن ما این است که مراد یعنی طاقه عرفی ندارد این که بگوییم مراد از مالایطیقون طاقه عقلی باشد اولاً با سیاق حدیث نمی سازد چون مناسب امتنان سعه است این که رفع مختص به طاقه عقلی باشد امتنان نیست ثانیاً کما این که سائر عناوین را القاء به عرف می کنید مثل عنوان ماء و تراب در اینجا هم طاقه عرفی است .

خصوصیات فقرات :

خصوصیه اول :

لاشک که حدیث رفع شامل افعال وجودی میشود مثل این که اضطرار پیدا کرده به اکل میته رفع ماضطروا الیه . بحث در این است که اگر این عناوین به ترک و عدم تعلق گرفت جای حدیث رفع هست یا نه؟ مثل اکراه به ترک قرائه در صلاه . مرحوم نائینی فرموده : جایی که معروض ترک باشد جای تمسک به حدیث رفع نیست چون اگر حدیث رفع را در عدم جاری کنیم مفاد حدیث رفع تنزیل است که مستلزم تنزیل عدم شیء به منزله وجود آن شیء است که خلاف امتنان است مثل اکراه به عدم معامله و این که عدم معامله را تنزیل کند به وجود معامله . خود ترک (ترک نماز) هم اثر شرعی ندارد بلکه وجوب اعاده از احکام عقلیه است . در نتیجه اگر کسی مضطر شد به ترک جزئی یا شرطی نمی توان حدیث رفع را جاری کرد و حکم به صحه نمود .

و لکن در ذهن ما این است که طبق آنچه ایشان در بعضی از کلمات مشی کرده که معنای حدیث رفع ، رفع در وعاء تشریع است و حقیقی ، نباید فرقی بگذارد بین این که شیء معروض فعل باشد یا ترک همان طور که رفع ماستکرها می

گوید اکل میته در وعاء تشریع حکم ندارد و وجود آن را در وعاء تشریع نفی میکند در ترک هم همین طور است یعنی ترک این قرائه در وعاء تشریع حکم ندارد این که ایشان در عبارة تنزیل را بیان کرده اضطراب در بیان است چون تنزیل در مقابل تشریع است. ایشان مثال زده به کسی نذر می کند شرب از ماء دجله را بعداً اکراه می شود بر ترک وفاء به این نذر گفته حدیث رفع مجری ندارد ولکن می گوئیم حدیث رفع جاری است این شخص اگر اختیاراً وفاء به نذر را ترک می کرد در وعاء تشریع کفاره بر او واجب می شد ولی الان که اکراه شده در وعاء تشریع ترک موضوع حکمی نیست و کفاره ندارد. لو فرضنا لسان حدیث رفع قاصر باشد باز می توان گفت فرقی بین وجود و عدم نیست چون احتمال نمی دهیم که اگر به فعل مضطر شویم شارع مقدس اثر را بر دارد و اگر به ترک مضطر شویم اثر را بر ندارد. و من البعید جداً که فقیهی بگوید این شخص که مکره است بر ترک وفاء به نذر باید کفاره بدهد الا این که نائینی دفاع کند و بگوید عدم کفاره بخاطر این است که نذر از اول اطلاق نداشته یعنی نذر شرب ماء الفرات از اول مشروط به این است که اکراه نداشته باشد.

و اما آنچه که در ذهن نائینی بوده که شمول حدیث رفع ترک را مستلزم این است که بگوئیم معامله واقع شده لذا کلاً انکار کرده و گفته حدیث رفع در تروک جاری نیست. در ذهن ما این است که این حرف درست است چون ترک معامله اثر شرعی ندارد بر خلاف ترک شرب که اثر شرعی دارد.

خصوصیه ثانیه :

قدر متیقن حدیث رفع واجبات استقلالیه است

نائینی فرموده که حدیث رفع در واجبات ضمنیه جاری نمیشود مثل اجزاء و شرائط چون واجبات ضمنیه اثر شرعی ندارند مثل اضطراب به قهقهه در نماز و بطلان نماز اثر شرعی قهقهه نیست چون بطلان و اعاده اثر عقلی است. چنانکه اکراه بر ترک جزء و شرط اثر شرعی ندارد.

۳۰ / ۱۱ / ۹۱ (۳۸۳)

نسبه به مالایعلمون در اقل و اکثر بحثی نیست که اکثر را بر می دارد بحث در سائر فقرات است که در اجزاء و شرائط جاری می شود یا نه ؟

نائینی فرموده که در اجزاء و شرائط حدیث رفع جاری نمیشود رفع النسیان جزئیه قرائه را بر نمی دارد چون قرائه اثر شرعی ندارد آنچه که اثر شرعی دارد کل است.

ولکن در ذهن ما این است که اجزاء و شرائط و موانع با واجبات و محرمات مستقله فرق نمی کند بناء بر این شد رفع ، رفع در وعاء تشریع باشد و اجزاء و شرائط در وعاء تشریع آمده است اگر نسیان کرد سوره را رفع النسیان می گوید که سوره را در وعاء تشریع متعلق حکم قرار ندادم. وجوب ضمنی هم تکه ای از وجوب است. لزومی ندارد که بگوئیم باید رفع به وجوب مستقل بخورد واجبات ضمنیه هم وجوبشان شرعی است.

بعضی تفصیل داده اند اگر قضیه نسیان و خطاء و بقیه عناوین اگر تعلق بگیرند به موانع حدیث رفع جاری می شود و صدق می کند نسیان شیئی که مربوط به شارع است و اما سائر عناوین که تعلق بگیرد به اجزاء و شرائط حدیث رفع جاری

نمی شود مثلاً اگر اضطرار به ترک شرط باشد رفع ماضطروا صدق نمی کند چون اضطرار به شیء شرعی پیدا نکرده است بلکه اضطرار به ترک شیء شرعی است

ولکن قول مفصل را در قسمت اول قبول داریم محل کلام در قسمت دوم است که می گوییم فرقی نیست بین سائر عناوین و اجزاء و شرائط و موانع .

اشکال : وقتی که شارع میگوید قرائه را در وعاء تشریع نیاوردم لازمه اش این است که امر متعلق به کل مرتفع شده باشد لذا نسبت به باقی امر نداریم و نمی توانیم تصحیح کنیم .

در بحث اقل و اکثر این مطلب مطرح است که اگر امر به اکثر را برداشتیم چطور امر به اکثر را درست کنیم که در انجا گفتند اقل قدر متیقن است و اگر اقل را نیاورد یقین به عقاب پیدا می کند ولی بحث در این عناوین است که اگر جاری شدند امر به کل را برداشته اند تصحیح باقی دلیل می خواهد

اخذند تفصیل داده که در خطاء و نسیان امر به باقی را داریم و اما اگر ترک قرائه کند اضطراراً باقی امر ندارد . وجه تفصیل این است که اگر بناء باشد که در حال خطاء و نسیان امر نداشته باشیم خلاف امتنان است . چون اعاده خلاف امتنان است بر خلاف اضطرار و مالایطیقون و.. که اعاده خلاف امتنان نیست چون ترک جزء از روی التفات است و می تواند در حال اکراه و.. اصلاً نماز نخواند

ولکن در ذهن ما این است که کما قال المحقق الاصفهانی فرقی بین خطاء و نسیان و سائر فقرات نیست در همه مابقی امر دارد اگر مولی به مرکبی امر کرد و بعد گفت که هر جزئی را که بخاطر اضطرار و حرج نیاوردی اشکال ندارد اگر این عبد با اضطرار یک جزء کل را ترک کند عذرش مقبول نیست . فرض هم این است که جزء مورد رفع از مقومات نیست و در شریعه هم این هست اجزاء و شرائط نماز را بیان کرده و بعد یک قاعده بیان کرده به نام لاتعداد و گفته اند که لاتعداد تخصیص می زند ادله اولیه را و در محل کلام دو خطاب داریم یکی امر به مرکب و یکی رفع النسیان با کنار هم قرار گرفتن امر به صلاه و رفع النسیان به دست می آید که ادله اولیه تخصیص خورده است به ما عدای نسیان و..

بحث این است که آیا این حرف در معاملات به معنی الأعم هم جاری است یا نه مثل این که کسی بسم الله را در ذبح فراموش کند آیا می توان گفت که در حال عمد تذکیر به چهار چیز است و در حال نسیان تذکیر به سه چیز است .

۰۱ / ۱۲ / ۹۱ (۳۸۴)

ولکن آنچه که عرض شد در غیر معاملات است در عبادات است که امر به طبیعی و اجزاء و مقید خورده و جزئی مورد اکراه و اضطرار قرار می گیرد ضم حدیث رفع به ادله واجبات نتیجه می دهد که آن جزء در وعاء تشریع مورد امر قرار نگرفته است و اما در معاملات امر روی طبیعی نیست بلکه امر روی مصادیق خارجی است احل الله البیع یعنی بیع های خارجی را امضاء کرده است در معاملات اگر شرطی را شارع مقدس اخذ کر مآل و مرجعش به این است که آن عده افرادی که واجد شرطند آنها را امضاء کردم مثلاً اگر فرمود که عربیه شرط است معنایش این نیست مرکبی که گفتم مقید به عربیه است تا حدیث رفع بیاید و در صورت نسیان عربیه را بردارد بلکه معنایش این است که بیع های خارجی که عربی هستند را امضاء کردم لذا اگر عربیه را نسیان کند رفع النسیان مجال ندارد . رفع النسیان به ضمیمه ادله اولیه می تواند بگوید که نماز بدون

قرائه صحیح است ولی در معاملات نمی تواند بگوید که عقد غیر عربی صحیح است چون در معاملات تقیدی در کار نیست

مگر کسی قائل به خطابات قانونیه در معاملات شود که احل الله البیع خطاب قانونی است و همان قانون جعل شده و کاری به خارج ندارد حتی در معاملات که در این صورت شک قید زائد است که اگر أخذ کرده مأخوذ طرف نسیان قرار می گیرد .

بقی الکلام فی ذیل الحدیث الرفع :

حدیث حجب

وسائل الشیعه ج ۲۷ ۱۶۳ ۱۲ باب وجوب التوقف و الاحتیاط فی القضاء...

۳۳۴۹۶ و عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَارْقٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ زَكْرِيَّا بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ.

آخوند فرموده که تقریب استدلال به این روایه هم مثل تقریب به حدیث رفع است فالإلزام المجهول ممحجب الله عنهم فهو مرفوع عنهم .

بحث سندی :

در اصول بحث سندی نمی کرده اند لذا آخوند بحث سندی نکرده ولی ابی الحسن زکریا بن یحیی توثیق ندارد بنابراین از نظر سندی مشکل دارد

بحث دلالی :

شیخ انصاری اشکال کرده مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ ربطی به بحث براهه ندارد موضوع رفع ، مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ است و استناد دارد حجب به خداوند و در بحث ما خداوند حجب نکرده است چون خداوند بتوسط پیغمبران احکام را رسانده است و دست معاندین و دس دسائین نگذاشته اند که به ما برسد مثل آیه شریفه (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) است حجب الله روایتی است که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده وسائل الشیعه ج ۲۷ ۱۷۵ ۱۲ (۳۳۵۳۱) قَالَ الصَّدُوقُ وَ خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ حَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا وَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تَنْقُصُوهَا وَ سَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْكُتْ عَنْهَا نَسِيَانًا- فَلَا تَكْلَفُوهَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَكُمْ فَاقْبَلُوهَا (الحدیث)

احکامی که بوده ولی پیغمبر را امر به ابلاغ نکرده است حجب الله است . به تعبیر آخوند احکام انشائیه ای که به مرحله فعلیه نرسیده است. آخوند اضافه کرده که امام علیه السلام حجب را به خداوند اسناد داده است .

۰۲ / ۱۲ / ۹۱ (۳۸۵)

ولکن در ذهن ما این است که این بیانات مانع صدق حجب الله نمی شود نسبت به احکام شریعه درست است که معاندین مانع شدند ولی از جهة این که خداوند قدره دارد حکم را به واسطه حجه الله یا علماء به مردم برساند و همین که از طریق حجه الله و علماء به مردم نرسانده است صدق می کند حجب الله علمه عن العباد خصوصاً در مواردی که خطاب اجمال دارد یا دو خبر متعارض را امام علیه السلام تقیه بیان کرده اند .

بله اگر حکمی را خداوند بیان نموده و رسول و حجه الله در معرض قرار داده اند و اگر فحص شود به آن می رسیم حجب الله صدق نمی کند لذا این روایه از نظر فحص اطلاق ندارد بر خلاف رفع ما لایعلمون که اطلاق داشت و با ادله وجوب تعلم و علم اجمالی آن را تخصیص می زدیم .

در ذهن یک معنای دیگری است غیر از حدیث سکت الله ، در حدیث سکت الله عدم بیان است بر پیغمبر یا بر مردم ولی در حجب الله بیان نموده است ولی چیزی جلو علم را گرفته است .

بحث در این است که حجب الله از جهة اطلاق و این که شبهات حکمیه را می گیرد واضح است و قدر متیقن آن احکام است ولی در اطلاق این حدیث نسبت به شبهات تحریمیه اشکال شده است رفع ما لایعلمون بلاشکال شبهات تحریمیه را می گیرد ولی در حدیث حجب صاحب وسائل فرموده این روایه مختص شبهات وجوبیه است و شبهات تحریمیه را نمی گیرد چون ظاهر این حدیث در جایی است که جای وضع باشد چیزی که وضع می شود اگر جاهل بودی و علمش را خدا حجب کرد می گوییم موضوع عنهم و آنچه که جای وضع دارد واجبات است ولی حرامها بر عهده گذاشته نمیشوند . و لکن درست است که حجب الله در جایی است که وضع باشد اما این که فرموده فقط واجبات فقط موضوع علی العباد است درست نیست محرمات هم موضوع علی العباد است حرمة علیکم المیتة با کتب علیکم الصیام فرقی نمی کند . بنابراین اطلاق حدیث حجب نسبت به شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه واضح تر است از اصل دلالة آن.

احادیث حل :

روایات حل بر سه نحو است :

نحو اول :

وسائل الشیعة ج ۱۷ ۸۸ ۴ باب عدم جواز الإنفاق من کسب الحرام..

۲۲۰۵۰ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَدًا حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ.

نحو دوم :

وسائل الشیعة ج ۱۷ ۸۹ ۴ باب عدم جواز الإنفاق من کسب الحرام و لا فی ..

۲۲۰۵۳ وَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ

سَرَقَةً أَوْ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْرًا أَوْ امْرَأَةً تَحْتَكَ وَ هِيَ أَخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ.

۰۵ / ۱۲ / ۹۱ (۳۸۶)

نحو سوم :

وسائل الشیعة ج ۲۵ ۱۱۸ ۶۱ باب جواز أكل الجبن و نحوه مما فيه حلال و حرام..

۳۱۳۷۶ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ (أَبِي أَيُّوبَ) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامَ عَنِ الْجُبْنِ فَقَالَ لَقَدْ سَأَلْتَنِي عَنْ طَعَامٍ يُعْجِبُنِي ثُمَّ أُعْطِيَ الْغُلَامَ دِرْهَمًا فَقَالَ يَا غُلَامُ ابْتَغِ لَنَا جُبْنًا ثُمَّ دَعَا بِالْغَدَاءِ فَتَعَدَّيْنَا مَعَهُ فَأَتَانِي بِالْجُبْنِ فَأَكَلْتُ وَ أَكَلْنَا فَلَمَّا فَرَعْنَا مِنَ الْغَدَاءِ قُلْتُ مَا تَقُولُ فِي الْجُبْنِ قَالَ أَوْ لَمْ تَرَنِي أَكَلْتُهُ قُلْتُ بَلَى وَ لَكِنِّي أَحَبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْكَ فَقَالَ سَأَخْبِرُكَ عَنِ الْجُبْنِ وَ غَيْرِهِ كُلِّ مَا كَانَ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ

یک اشکال در دلالت این است که این روایه مختص به مال مختلط حلال به حرام است

این اشکال وارد نیست چون این روایه در مورد جبن است و شبه جبن از جهت طهاره و نجاسه است نه از جهت این که

مال مردم است و روایه مسعده هم در مورد شبه است

اشکال دوم : ایا این روایات اطلاق دارد و شبهات حکمیه را می گیرد

آخوند ادعی کرده که این روایات شبهات حکمیه را می گیرد .

ولکن این اطلاق منع شده و ادعی شده که این روایات اطلاق ندارند به قرائنی :

قرینه عامه :

مراد شبهات موضوعیه است و ان قرینه کلمه بعینه است چون کلمه بعینه ظاهرش این است که قید حتی تعرف یا حتی تعلم است لذا این که شیخ انصاری احتمال داده که بعینه تأکید تعرف باشد خلاف ظاهر است پس حتی تعرف انه حرام بعینه مناسبتش با شبهات موضوعیه است علاوه بر این اطلاق بعینه قابل التزام نیست که حتی اگر مشتبه بین دو شیء باشد حلال باشد و این اطلاق خلاف روایات انائین مشتبهین و... است و همچنین این اطلاق خلاف ارتکاز است من البعید که شارع به مجرد مشتبه شدن از حکمش دست بر دارد لذا این روایات مشابه آنچه که مورد خود روایات است می گیرد . بنابراین این روایات مختص شبهات غیر محصوره و شبهاتی است که از محل ابتلاء خارج است لذا مختص به شبهات موضوعیه می شود چون شبه حکمیه غیر محصوره مصداق ندارد.

قرینه خاصه :

در روایه مسعده قاعده کل شیء حلال تطبیق شده بر شبهات موضوعیه که کشف می کنیم این قاعده مختص بر شبهات موضوعیه است.

و اما اگر کسی اسرار کرد که مثال ، قاعده را از کلیه نمی اندازد جواب می دهیم که ذیل روایه هم فرمود و الاشیاء کلها علی هذا حتی تقوم علیه البینه اولاً حتی تستبین لک غیر ذلک ظهور در شبهات موضوعیه دارد چون غیر ذلک مراد غیر ان شیء است که ظهور در شبه موضوعیه دارد از این گذشته بینه بر موضوعات قائم میشود نه بر احکام .
اقای خویی ادعی کرده که حتی تستبین مراد ما ببین به است مطلقاً که شامل شبهات حکمیه هم میشود .
ولکن ...

قرینه خاصه دیگر قرینه است که شیخ در شبهات موضوعیه بیان کرده است که این روایه را بر اصالة الحل نمی توان استدلال کرد چون در روایه مسعده تطبیق شده بر مواردی که آن موارد اصالة الحل جاری نمیشود مثل اینکه تطبیق شده بر ثوبی که اشتریت که این ثوب ید دارد و با وجود ید نوبه به قاعده حل نمی رسد و در مورد شبه رضاءه استصحاب داریم .. پس کل شیء لک حلال مراد اصالة الحل نیست بلکه حلال انتزاعی است از حلیتهای واقعیه ای که برای اشیاء است.

۰۶ / ۱۲ / ۹۱ (۳۸۷)

شیخ انصاری فرموده حلیتی که در این روایات آمده است حلیتی که ما بحث می کنیم نیست چون کل شیء حلال در روایه تطبیق شده در سه مثالی که قاعده حل مجری ندارد و آنچه که حضرت در روایه بیان کرده اند مثال است نه نظیر.
مرحوم شیخ جواب داده که صدر و ذیل روایه عموم دارد.

نسبت به ذیل که و الاشیاء کلها .. عموم دارد و وجهی ندارد که بگوییم که قاعده حل را نمی گیرد.
اگر گفتید که صدر و ذیل یکی است و ذیل تکرار صدر است شیخ فرموده که صدر هم عمومیه دارد.

.....

قرینه خاصه که شیخ انصاری در روایه عبدالله بن سنان بیان کرده این است که این روایه شامل شبهات حکمیه نمی شود چون ظاهر کل شیء فیه حلال و حرام انقسام بالفعل است و تقسیم نوع است در حالی که در شبهات حکمیه تقسیم نیست بلکه تردید است

نائینی استظهار کرده که شیء یعنی الموجود الخارجی و امر جزئی ولی شیخ می گوید شیء امر کلی است و اگر شیء را حمل کنیم بر جزئی کنیم لازمه اش استخدام است که خلاف ظاهر است ولی نائینی فرموده لازمه جزئی بودن شیء احد الامرین است یا استخدام که شیخ فرمود و یا فیه حلال و حرام را بر تردید حمل کنیم نه بر تقسیم و ارجح این است که تصرف کنیم در مفاد جمله نه در مرجع ضمیر لذا می گوییم فیه حلال و حرام یعنی احتمال حلیه و حرمة در آن هست .
این فرمایش نائینی با ذهن عرفی مناسبه ندارد به نظر عرف شیء اعم است

ثانیاً این که ایشان فرموده فیه حلال و حرام در آن دو احتمال است استخدام یا تردید این که دو احتمال است درست است ولیکن ارجحیه تردید معلوم نیست حتی فیه حلال و حرام ظهور در انقسام فعلی است .

و این که نائینی فرمود شیء یعنی شیء خارجی خلاف مفتی به در فقه است در فقه بحث کرده اند که مجرای قاعده حل و طهاره لازم نیست واقع معینی داشته باشد مثلاً دو لباس است که یکی یقیناً نجس است و یکی را شک داریم که نجس است یا نجس نیست فرموده اند که در آن لباسی که شک داری می توان قاعده طهاره جاری کرد در حالی که ما شک فی طهارته متشخص در خارج ندارد .

خصوصیات روایات حل :

منها: روایات حل شبه اختصاص به شبهات تحریمیه را دارد کلمه حلال حتی تعرف حرام بعینه ظهور دارد در شبهات تحریمیه بر خلاف حدیث رفع

آخوند دو جواب داده است که ظاهر روایات اختصاص است و لکن در شبهات بدویه برائۀ جاری میشود اولاً بعدم القول بالفصل چون

و لکن قول بعدم الفصل حقیۀ ندارد

ثانیاً : کل شیء حلال شبهات وجوبیه را هم میگیرد عرف به یک معنی حتی واجبات را بر می گراند به محرمات مثل این که ترک نماز حرام است از این گذشته مثل این حدیث می خواهد قاعده کلیه بیان کند .
و منها : مفاد حدیث حل جعل حلیۀ است بر خلاف حدیث رفع که فقط رافع است.

۰۷ / ۱۲ / ۹۱ (۳۸۸)

آخوند در حاشیه رسائل گفته که در حدیث رفع حلیۀ جعل می شود و لکن گفتیم که ما از رفع مالایعلمون مجرد رفع می فهمیم

آقای خویی در مبحث استصحاب فرموده که حلیۀ چیزی غیر از عدم حرمة نیست کل شیء لک حلال یعنی لیس بحرام و اباحه لا حکم است.

ولکن انصاف این است که در بعضی از موارد حلیۀ یک امر ثبوتی است که جعل شده است لذا مفاد روایات حل با حدیث رفع فرق می کند.

و منها : حدیث از جهة امتنانی بودن ضیق داشت ولی روایات حل این ضیق را ندارد مگر این که کسی حرف اقاضیاء را بگوید که تمام قواعد ترخیصیۀ امتنانی است چون ذاتشان به صورتی است که مناسبۀ با امتنان دارد.
ولکن ما امتنان را رفع مالایعلمون قبول داریم ولی کل شیء لک حلال برای امتنان باشد برای ما صاف نیست.

کل شیء لک حلال قطعاً احکام تکلیفیه را می گیرد ایا حلیۀ وضعیه را می گیرد یا نه ؟ مثل این که شک داریم لباس از ما یؤکل است که حلال باشد نماز با آن لباس به معنی این که نماز صحیح باشد یا از مالایؤکل است که حلال نباشد .
آقای خویی قائل شده که کل شیء لک حلال حلیۀ وضعی را هم می گیرد .
ممکن است کسی بگوید حلال انصراف دارد به حلال تکلیفی .

حدیث سعه

الناس فی سعة ما لایعلمون

بحث دلالتی :

آخوند گفته ما موصوله باشد یا ما زمانیۀ باشد فرقی نمی کند در این که دلالت بر ترخیص دارد

ولکن بعضی گفته اند که اگر ما موصوله باشد دلالة دارد و اما اگر ما زمانیه باشد دلالة ندارد چون اخباری می گوید که ما جاهل نیستیم چون اخبار احتیاط می گوید ما می دانیم .
در ذهن ما حرف آخوند است که این فرقی نیست بین ای که ما موصوله باشد یا زمانیه در هر صورت این اخبار در مقابل اخبار احتیاط است .

۰۸ / ۱۲ / ۹۱ (۳۸۹)

استدلال به حدیث سعه را گفته اند باید ما موصوله باشد و اما اگر ما زمانیه باشد فرموده اند که دلالة بر براءة شرعی ندارد چون مفادش قبح عقاب بلا بیان میشود.
و بعضی ادعی کرده اند که قدر متیقن قبح عقاب بلا بیان است .
بحث شده که ما مجمل است و مردد نائینی گفته که ما زمانیه است در مصباح فرموده که ما موصوله است چون ما مصدری و زمانی بر فعل ماضی داخل می شود ولی بر ماضی از نظر معنی .
ولکن در ذهن ما این است که فرقی نمی کند ما موصوله باشد یا زمانیه باشد مدلولش براءة شرعی است و فرقی بین دو احتمال نیست کما قاله الآخوند . ادله احتیاط و روایات سعه موضوعشان شبه است ولی ادله احتیاط وجوب طریقی است به داعی تنجیز واقع ولی روایات سعه به داعی سعه است .
بله اگر وجوب احتیاط نفسی بود ما را عالم به تکالیف واقعی می کرد و حاکم بر الناس فی سعه مالا یعلمون میشد .
این که ما موصوله باشد یا زمانیه باشد نائینی ادعی کرده که زمانیه است در مقابل مصباح ادعی کرده که موصوله است چون ما زمانی بر مضارع داخل نمیشود و لکن این روایه در غوالی الالکی این طور وارد که الناس فی سعه ما لم یعلموا که لم یعلموا ماضی معنوی است .
سید محمد باقر صدر فرموده که دخول ما زمانیه بر مضارع نادر است ولی غلط نیست لذا شک بر می گردد به شک در قرائه بنابراین روایه مجمل میشود
ولکن در ذهن ما این است که اگر ما قبول کردیم که ما زمانیه بر مضارع داخل نمیشود ولی صحیح است این ندره و صحه برای تردید کافی نیست .
ما در نهایت می گوییم حرف نائینی درست است که ما زمانیه است و غالباً استعمال ما با لم برای زمانیه است .

بحث سندی :

این روایه از غوالی الالکی است و در کتب معتبره نیست ولی مشابه این روایه در کتب معتبره هست :
وسائل الشیعه ج ۳ ۴۹۳ ۵۰ باب طهاره ما یشتري من مسلم و من سوق...
۴۲۷۰ و عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ سُئِلَ عَنْ سَفَرِهِ وَجَدَتْ فِي الطَّرِيقِ مَطْرُوحَةً كَثِيرَ لَحْمِهَا وَ خَبْزُهَا وَ جَبْنُهَا وَ بَيْضُهَا وَ فِيهَا سَكِينٌ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُومُ مَا فِيهَا ثُمَّ يُوَكَّلُ لِأَنَّهُ يَفْسُدُ وَ لَيْسَ لَهُ بَقَاءٌ فَإِذَا جَاءَ طَالِبُهَا غَرِمُوا لَهُ الثَّمَنَ قِيلَ لَهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يُدْرَى سَفَرُهُ مُسْلِمٍ أَمْ سَفَرُهُ مَجُوسِيٍّ - فَقَالَ هُمْ فِي سَعَةِ حَتَّى يَعْلَمُوا

این روایه از نظر سند درست است خلافاً لسید محمد باقر صدر ولی از نظر دلالة مشکل دارد چون لعل جواز تصرف از باب ارض مسلمین است و ارض مسلمین اماره است.

حدیث اطلاق

من لا يحضره الفقيه ج ۱ ۳۱۷ باب وصف الصلاة من فاتحتها إلى خاتمتها
 ۹۳۷ عَنْ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ .

بحث سندی :

روایه مرسله است ولی بعضی تفصیل داده اند که اگر فقیه به طور حتم اسناد به امام داد حجه است چون احتمال حس می دهیم و در صورت شک اصل این است که عن حس خبر می دهد ، خصوصاً در اول کتاب گفته آنچه در این کتاب آمده است حجه بینی و بین الله است.

ولکن اصالة الحس در مورد کسانی که اهل حدس هستند مثل صدوق جاری نمی شود وسند شیخ طوسی هم در امالی عده ای از مجاهیل را دارد لذا این روایه از نظر سندی ناتمام است.

۰۹ / ۱۲ / ۹۱ (۳۹۰)

بحث دلالی :

مرحوم شیخ انصاری فرموده که اوضح روایات من حیث الدلالة حدیث اطلاق است و درمقابل مرحوم آخوند فرموده که دلالتی بر براهه ندارد .

نظر شیخ انصاری

این که شیخ فرموده اوضح دلالة است لعل به خاطر دو جهه است

الجهة الأولى : روایات سابقه مشکله محکومیه برای ادله احتیاط را داشتند بخلاف این حدیث این مشکله محکومیه را

ندارد حتی ورد فیه نهی این نهی به خود شیء خورده است ولی ادله احتیاط نهی را در شبه بیان می کنند.

الجهة الثانية : روایات سابقه مشکله شبه حکمیه را داشتند حتی حدیث رفع ولی این جا شبه حکمیه هیچ مشکله ای

ندارد ورود نهی در مورد شبهات حکمیه است . این که در مصباح فرموده وجه اوضیة این است که حتی ورد فیه نهی به معنای بلوغ است را نفهمیدیم .

نظر آخوند

در مقابل آخوند فرموده دلالتی بر براءة شرعی ندارد دلالة این حدیث بر براءة شرعی متوقف است بر این که ورود به معنی بلوغ و وصول باشد نه صدور و انشاء و من المحتمل حتی ورد فیه نهی به معنی صدور باشد که ربطی به براءة ندارد چون براءة به معنی این است که ما مرخص هستیم در حکمی که صدر و لم یصل.

بعید نیست آخوند دو تا حرف دارد یکی حتی یرد بمعنی صدور است و دیگر این که اگر به معنی وصول باشد باز می گوییم ربطی به براءة ندارد چون حتی یصل نهی در مورد بعضی از مکلفین صدق می کند چون صرف الوجود وصول کافی است.

ان قلت که اگر ورود به معنی صدور باشد فائده دارد به ضم استصحاب ، شیئی است مثلاً شرب تنن شک داریم صدر فیه نهی استصحاب می گوید لم صدر النهی لذا شیئی است بالوجدان و لم یصدر فیه نهی بالإستصحاب فهو مطلق . قلت : براءة عبارة است از ترخیص در چیزی که لم یعلم حکمه و شما ترخیص را درست کردید برای چیزی که لم یصدر فیه نهی.

آخوند گفته که فرق است بین اباحه برای شیئی که لم یصدر فیه نهی و اباحه برای شیئی که لم یعلم حکمه اگر در جایی یقین دارید یک نهی و یک اباحه ای صادر شده و شک دارید که اول اباحه بود و بعد نهی که نهی باقی باشد و یا برعکس که اباحه باقی باشد اگر دلیل براءة لم یعلم حکمه را ثابت کند اینجا لم یعلم حکمه است و اما اگر موضوع شیئی که لم یرد فیه نهی باشد تمسک به لم یرد فیه نهی نمی توان کرد چون در این مثال مجرای استصحاب نیست.

بعد اشکال دیگری مطرح کرده که : با قول به عدم الفصل می توان اشکال را رفع کرد چون کل شیء مطلق به کمک استصحاب می گیرد جایی را که شک داریم دراصل صدور نهی و کذلک جایی که شک در تقدم و تأخر داریم چون احدی تفصیل نداده بین جایی که شک در اصل صدور نهی باشد و جایی که شک در تقدم و تأخر نهی باشد.

بعد جواب داده مورد قول بعدم فصل در جایی است که قسمت اول را اماره ثابت کند مثل کل شیء حلال که اثبات حلیه در شبه تحریمیه می کند و بعدم قول بالفصل دلالة می کند بر حلیه در شبهات وجوبیه و اما در جایی که حکم اول به اصل عملی ثابت است نمی توان اثبات حکم در شک در تقدم و تأخر کرد چون مثبتات اصول عملیه حجة نیست. ولکن ذهن عرفی ما فرمایش شیخ را اقرب می داند یعنی ورد به معنای وصول است و حکم انحلالی است.

تحلیل فنی کلام شیخ :

کلمه مطلق سه احتمال دارد.

۱- این که مراد از کل شیء مطلق اطلاق عقلی باشد که نائینی می گوید لا حرج عقلی.

ولکن این احتمال خلاف ظاهر است ظاهر صدور از مولی جعل است نه امضاء.

۲- این که کل شیء مطلق یعنی اباحه واقعی و حقیقی.

و لکن صدور نهی غایه حلیه واقعی نیست غایه اباحه واقعی در جایی است که ملاک نداشته باشد نه اینکه نهی نداشته باشد.

الا این که آخوند می گفت احکام در ظرف جهل فعلیه ندارد یعنی اباحه واقعیه فعلیه دارد که غایتش صدور نهی است یا بگوئیم این حلیه در مورد اول بعثت بوده است.

۱۲ / ۱۲ / ۹۱ (۳۹۱)

در جواب آخوند گفته اند که اولاً قرینه داریم که ورود به معنای وصول است و نمی توان ورود را حمل بر وصول کرد و آن قرینه این است که حتی یرد فیه نهی دو احتمال دارد یکی این که حتی غایه باشد و دیگری حتی قید موضوع باشد. ظاهر این است که حتی غایه برای حکم است لذا همین که غایه اطلاق و حلیه حتی یرد فیه نهی قرار گرفته است قرینه است که مطلق ظاهری است بنابراین حتی یرد به معنی حتی یصل است چون مراد از اطلاق یا اباحه عقلی و لاجرح عقلی است که واقعی است و می تواند غایتش حتی یرد باشد و لکن حمل کل شیء مطلق بر لاجرح عقلی خلاف ظاهر است چون ظاهر کل شیء مطلق این است که می خواهد حکمی جعل کند.

و یا مراد از اطلاق جعل حکم شرعی اباحه است که اشکال این است که اباحه شرعی غایتش نمی تواند ورود نهی باشد غایه حلیه نمی تواند جعل حرمة باشد بلکه به دو معنی می شود یکی این که مطلق یعنی اشیاء حرمة فعلی ندارد تا من حرام کنم و یا بفرماید جعل اباحه کردم برای شما تا این که حرام کنم که این دو معنی در اول بعثت مصداق دارد و چون کلام از امام صادق علیه السلام صادر شده این دو معنی خلاف ظاهر است.

پس باید حمل کرد بر این معنی که هر چیزی را برای شما حلال قرار دادم برای همیشه تا این که حرمة صادر شود و لکن غایه حلیه واقعیه نمی تواند حلیه باشد چون غایه حلیه واقعیه این است که ملاک از برود.

پس باید اطلاق را حمل کرد بر اطلاق ظاهری

ثانیاً فی حد نفسه ورود لیس الا الوصول

شیخ اصفهانی گفته موارد را تتبع کرده ایم موردی پیدا نکردیم که یرد و ورد به معنی صدر باشد ورد متعدی استعمال شده ولی صدر لازم است.

آنچه که در کلام آخوند موجب اشتباه شده کلمه (فیه) است در حالی که فیه اشاره به محل ورود است نه مورد شاهدش این است که اگر فیه را بکار نبرید غلط است. کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی موردش مکلف است.

حتی غایه است و یرد به معنی یصل است و یصل نمی تواند غایه برای اطلاق واقعی باشد پس اطلاق ظاهری است . کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی ظاهرش این است که می خواهد با همین حدیث قضیه را حل کند پس حتی یرد یعنی حتی یصل چون اگر یرد به معنی یصل باشد در صورت عدم وصول مطلق است و اگر وصول شده باشد نهی در حق اوست و اما اگر یرد به معنی یصل نباشد با کل شیء قضیه حل نهی نمیشود چون صدور فعل غیر است باز باید دید که نهی صادر شده یا نه؟

۱۳ / ۱۲ / ۹۱ (۳۹۲)

آخوند در ادامه بحث سه مطلب بیان کرده :

یکی این که یرد اگر به معنی یصدر باشد اثبات می کند اباحه را به عنوان لم یصدر که مورد بحث ما نیست در حالی که بحث ما در جایی است که شک داریم حرمة دارد یا نه؟

در مصباح الأصول فرموده اگر لم یصدر باشد چون در همه جا شک داریم صادر شده یا نه؟ و تمسک به این روایة تمسک به عام در شبه مصداقیه است بخلاف این که شک در حرمة باشد

ما می گوئیم اگر مراد از حتی یرد ، یصدر باشد اباحه واقعیه می شود که اجنبی از بحث ماست چون بحث ما در اباحه ظاهری است.

مطلب دوم : مستشکل گفته با استصحاب مسئله حل شده و اطلاق اثبات میشود و اطلاق ظاهری است

آخوند جواب داد که درست است با استصحاب به اباحه ظاهری می رسیم ولی اخص از مدعی است چون مواردی است که استصحاب جا ندارد مثل شک در تقدم و تأخر اباحه و حرمة است.

ولکن در ذهن ما این است که این فرمایش آخوند فرض محض است.

مطلب سوم : مستشکل گفت که در مواردی که تقدم و تأخر نیست اباحه ظاهری را به کمک این حدیث و استصحاب درست می کنیم و با قول به عدم فصل هم در تقدم و تأخر مسئله را حل می کنیم .

آخوند جواب داد که به عدم فصل نمی توان تشبث کرد چون عدم فصل در جایی است که با اماره اثبات کنیم و بعد با عدم فصل در جای دیگر را حل کنیم نه در جایی که اصل مسئله را با اصل عملی درست کرده باشیم .

اشکال به آخوند این است که چه فرق است بین کل شیء مطلق و کل شیء حلال که در کل شیء حلال در شبهات وجوبیه را با قول بعدم فصل حل کردید .

ولکن می توان از این اشکال جواب داد که می توان ظاهر کلام آخوند را توجیه کرد به این که فرق است بین محل کلام و قاعده حل ، در قاعده حل عدم فصل تمام است چون با روایة براهة را در شبهات تحریمیه جاری کردیم و با قول بعدم فصل در شبهات موضوعیه جاری کردیم بخلاف محل کلام که اطلاق را با کل شیء مطلق درست نکردیم بلکه کل شیء مطلق به ضمیمه استصحاب اطلاق را درست کرد از این گذشته معلوم نیست کسانی که استصحاب را در غیر شک در تقدم و تأخر جاری می کنند در شک در تقدم و تأخر جاری کنند.

و اما این که صرف الوجود نهی کافی باشد هم درست نیست چون احکام انحلالی است و باید به هر کسی برسد.....

تحصل الی هنا : که در میان احادیث اتم الاحادیث دلالة و سنداً حدیث رفع است و مستند در ابواب مختلفه است و اما سائر احادیث ممکن است بعض دلالة از حدیث رفع بهتر بود ولی سنداً مشکل بود و بعضی سنداً از حدیث رفع بهتر بود ولی دلالة مشکل داشت لذا حدیث رفع می تواند در مقابل اخبار احتیاط قرار گیرد.

اجماع

ادعی شده که اجماع داریم فی الجملة بر براهة شرعیة داریم

آخوند گفته تحصیل اجماع تعبدی امکان پذیر نیست شاید بعضی که قائل به براهة شده اند بخاطر قبح عقاب بلابیان است یا بعضی بخاطر حدیث رفع است.

اضف الی ذلک تحقق اجماع در بین اقدمین معلوم نیست براهة شرعی در همه کلمات علماء سابقین نیست

عقل

اخوند و شیخ از واضحات می دانسته اند که عقل می گوید قبح عقاب بلایان .

۱۴ / ۱۲ / ۹۱ (۳۹۳)

ولکن مطلب به این وضوح نیست و در کلمات قدماء به قبح عقاب بلایان به این نحو تمسک نشده است مثل عمل به خبر واحد نیست که همه عمل می کرده اند.

قبح عقاب بلایان**انکار قاعده قبح****بیان اول :**

منتقی الأصول گفته که این قاعده اساس ندارد این که می گوئید قبیح است عقاب بلایان یا عقاب دنیوی است یا آخروی است اگر عقاب دنیوی باشد مثل مشاگل و مکاره و مصائب این که قبیح باشد عقاب دنیوی بلایان معلوم نیست موالی عرفی عبید جاهل خود را عقاب می کنند و اما مولای حقیقی هم بالعیان می بینیم که مؤمنین مبتلاء به بلایای زیادی هستند به طوری که دنیا سجن مؤمن شده است

و اما اگر مراد عقاب آخروی باشد که مختص به مولای حقیقی است سه نظر وجود دارد یک نظریه تجسیم که گناهان انسان در قیامة مجسم میشود

و یک نظریه هم از قبیل اثار وضعی است اثر وضعی گناه این است که در آتش قرار می گیرد و یک نظریه هم این است که قرار داد خداوند است که عاصیان را عقاب کند.

بنابر نظریه اول و دوم قبح معنی ندارد چون قبح در مورد اعمال اختیاری است تجسم و ترتب اثر فعل کسی نیست که بگوئیم قبیح است یا حسن است .

و اما بنابر نظریه سوم قبح معنی دارد چرا که عقاب فعل اختیاری خداوند است و اما این که بگوئید عقاب خداوند بنده را بدون بیان قبیح است معلوم نیست شاید عقاب بنده جاهل ملاکی داشته باشد در دنیا ملاک عقاب را می فهمیم که مثلاً برای تأدیب باشد و اما در عقبی ملاک را نمی دانیم لذا نمی توان گفت که قبیح است یا حسن است.

ولکن فرمایشات ایشان مناقشه دارد :

ایشان که فرمود عذاب دنیوی در حق موالی و عبید دنیوی معلوم نیست که قبیح باشد خلاف ارتکاز و وجدان است عقل قبیح می داند عقاب فرزند جاهل قاصر را. و مثال ایشان که ضرب مولی است عن جهل اگر عبد احتمال بدهد که مولی است احتیاط لازم است و عقل او را معذور نمی داند.

اما عذاب دنیوی بر مطیعین که ایشان بیان کرد درست است ولیکن بلاء که بر مؤمنین وارد میشود بر مخالفه عن جهل نیست و بحث ما در بلاء بر مخالفه است.

و اما این که تجسم و آثار متصف به حسن و قبح نمی شود درست است ولی ضرری به مدعای اصولی نمی زند چون اصولی می تواند کلمه قبیح را بردارد و بگوید خلاف عدالۀ خداوند است که عمل جاهل تجسم پیدا کند به آتش . به عبارتی این بیان ایشان فقط کلمه قبیح را رد می کند و اما بر مبنای سوم ایشان فرمود که فعل خداوند است و اما این که ایشان فرمود چون ملاک را نمی دانیم پس نمی توان حکم به قبح کرد درست نیست این که خداوند بدون جهۀ عقلائیۀ عقاب کند خلاف وجدان است و از آیات و روایات به دست می آید که عقاب و ثواب خداوند برطریقه عقلاء است و ملاکش تقصیر عبد و تجری است.

۱۵ / ۱۲ / ۹۱ (۳۹۴)

غالب موارد برائۀ شرعی داریم و برائۀ عقلی ثمری ندارد و احياناً برائۀ شرعی مبتلی به اشکال است و نوبۀ می رسد به برائۀ عقلی مثل اقل و اکثر اگر کسی گفت که برائۀ شرعی مجری ندارد نوبۀ می رسد به برائۀ عقلی . لذا این بحث ثمره عملی در فقه دارد .

بیان دوم :

سید صدر گفته که این قاعده اساس دارد ولی مختص موالی عرفی است که معروف است به مسلک حق الطاعۀ و هو به نظر عقل احتمال تکلیف مولی منجز است و لو مؤمن بیاید دراین مسلک قبول کرده که عقلاء جاهل قاصر را معاقب نمی دانند ولی قبح عقاب بلابیان در حق مولای حقیقی جاری نیست یعنی مقتضای حقی که مولی بر ما دارد این است که در شبهات حتی موهومات اگر احتمال بدهد باید احتیاط کند .

بیان : ایشان فرموده بین مولای حقیقی و مولای عرفی فرق است قضیه حجیۀ منجزیۀ و معذریۀ مرتبط قضیه مولویۀ مولی است این که باید جواب پس بدهیم و امثال تکلیف مولی کنیم از این جهۀ است که مولای ماست و از شئون مولویۀ است نه منحا از قضیه مولویۀ لذا هر چه مولی بالاتر باشد و حقش بیشتر باشد در منطقه اطاعۀ ، امتثالش اکید است کسی فقط پولی داده به زید عقل فقط حکم می کند که شکر منعم واجب است و وظیفه را یک مقدار می داند ولی در مقابل کسی که چند بار پول داده یک مقدار بیشتری شکر منعم را واجب می کند و کذا در حق پدر و مادر .. هر چه که تفضل و انعام از طرف منعم اضافه می شود حکم عقلی توسعه پیدا میکند اگر مولی ، مولای حقیقی شد حکم عقل اوسع از همه جا است . و لکن در ذهن ما این است که اولاً مسئله احتجاج ربطی به منعمیۀ و مولویۀ ندارد آنچه که ایشان فرموده مقتضای اخلاق است اما باب احتجاج و حجیۀ و استحقاق عقوبۀ مرتبط به شخصیۀ مولی است نه منعمیۀ مولی .

ثانیاً جهۀ فضل خداوند هم در بین است

۱۶ / ۱۲ / ۹۱ (۳۹۵)

در قبح عقاب بلابیان سه نظریه در مقام بود که متعرض شدیم و نتیجه گرفتیم که قبح عقاب بلابیان حکم عقلانی است .

خصوصیات فی المسأله :

این که حکم مولی در ظرف جهل چگونه است اختلافی است :

محقق اصفهانی فرموده که در ظرف جهل حکم مولی فعلیه ندارد مولی در ظرف جهل خواسته فعلی ندارد و حکمی فعلی است که به مکلف برسد وصول شرط فعلیه حکم است.

مبنای دیگری وجود دارد که بگوییم جعل اولیه نسبت به انقسامات ثانویه مثل علم و جهل اهمال دارد نمی شود گفت حکم شامل جاهل بشود و اخراج احکام از اهمال به تشخص و تعیین بر مولی لازم نیست می تواند در ظرف جهل احکام را مهممل بگذارد که نائینی این حرف را قبول ندارد و می گوید که احکام اولیه نسبت به جاهلین اهمال دارد ولی بر مولی لازم است که آنها را اهمال خارج کند.

نظریه سوم این است که احکام اولیه در حق جاهلین فعلی هستند فعلیه الحکم به فعلیه الموضوع و احکام مشترک است بین عالم و جاهل .

بر مبنای اول و دوم قبح عقاب بلایان واضح است چون جاهل تکلیف فعلی ندارد و اگر کسی گفت که ملاک دارد جواب می دهیم که اصل کشف ملاک با نبودن حکم میسر نیست و اگر بگوییم که ملاک ربطی به علم و جهل ندارد در ظرف جهل هم ملاک هست عقل حکم به تحصیل ملاکات نمی کند بلکه آنچه که را عقل حکم می کند این است که لزوم امتثال باید و نباید های شارع است .

اما بر مبنای سوم که اگر حکمی باشد در حق جاهل فعلی است حق الطاعه می گوید محتمل است حکم فعلی پس عقل می گوید احتیاط کن .

و لکن با احتمال حکم فعلی می گوییم جای حق الطاعه نیست :

محقق اصفهانی ادعی کرده که اگر عبد عصیان کند مولی را از رسم عبودیه خارج شده و ظلم بر مولی کرده است و منشاء عقاب مولی مجرد مخالفه مولی نیست مثل این که غافل عقاب ندارد با این که مخالفه کرده است ایشان فرموده در موارد جهل و التفات با فرض این که فحص کرده اگر عبد مخالفه کرد از رسم عبودیه خارج نشده است و ظلم بر مولی نکرده است . قبیح است عقاب بلایان چون عقاب در جایی است که عبد بر مولی ظلم کند و از رسم عبودیه خارج شود و جاهل قاصر اگر مخالفه کرد عند العقل ظلم بر مولی نکرده است و از رسم عبودیه خارج نشده است پس عقاب مولی این چنین عبدی که از رسم عبودیه خارج نشده است ظلم است و بر مولی قبیح است.

محقق نائینی گفته که ان اساس العقوبه و ملاکها تقصیر العبد و اگر حکم در ظرف جهل بود چون محرکیه ندارد پس اگر عبد مخالفه کرد تقصیر نکرده است .

سید صدر در هر دو بیان مناقشه کرده و گفته این که می گویند جاهل را مولی عقاب کند خروج از رسم مولویه است یا این که خداوند عقاب کند بر خلافه حکمی که محرکیه نداشته عقاب غیر مقصر است درست نیست اگر عبد احتمال می دهد وجود الحکم را مقصر است با توجه به این که گفتیم چون مولی عظیم است اگر عبد احتمال تکلیف بدهد عقل عبد را مقصر می داند.

لذا در نهایت باید رجوع کرد به وجدان و شهادت عقلاء و استظهار از آیات و روایاتی که در شناخت خداوند و حقوق خداوند و حد بندگی رسیده است.

و این که احدی از علماء قائل نشده به صحه عقوبه عبد علی المخالفته فی ظرف الجهل القصوری شاهد بر این است که یک حکم واضحی بوده است .

وجوب دفع ضرر محتمل

شیخ انصاری فرموده إنها قاعدة ظاهرية يعقاب العبد على نفس مخالفتها و إن لم تعد الى مخالفة الواقع . یک قاعده ظاهریه است چون موضوعش شک است و عبد بر مخالفة آن عقاب می شود کما این که در وجوب احتیاط فرموده وجوب احتیاط عقابش بر نفس مخالفة احتیاط است و با آمدن وجوب احتیاط از لابیان بودن خارج نمی شویم . بر خلاف آخوند که می گفت وجوب احتیاط بیان است .

نائینی از این حرف شیخ تعجب کرده و فرموده ما کنا نترقب مثله عن الشيخ چون اگر قاعده ظاهریه است عقوبه ندارد احکام ظاهریه نه ملاک دارند و نه مخالفتشان عقاب دارد.

مرحوم نائینی فرموده وجوب دفع ضرر محتمل حکم ارشادی است و حکم ارشادی مخالفتش عقوبه ندارد عقوبه مختص مخالفة احکام مولوی است چون احکام مولوی از مقام مولویه صادر شده و اطاعتش لازم است و عصیانش حرام ولی احکام ارشادی از حیث مرشدیه است

در ذهن ما این است که از نائینی تعجب است که فرموده وجوب دفع ضرر محتمل حکم ارشادی است حکم ارشادی مرشد الیه لازم است اطیعوا الله حکم ارشادی است و مرشد الیه دارد ارشاد کرده به لزوم اطاعة امر مولی که لزوم اطاعة مولی امر عقلانی است و قبلاً موجود بوده و اطیعوا الله به آن ارشاد می کند و اما وجوب دفع ضرر محتمل عقلی است که مرشد الیه ندارد وظیفه عقل ادارک است نه ارشاد .

محقق عراقی فرموده دفع ضرر محتمل وجوبش طریقی است که حکایه میکند از اراده واقعیه در ظرف جهل به اراده مولی کما این که آخوند می گفت وجوب احتیاط طریقی است و خودش ملاک ندارد و بغرض تحفظ ملاکات واقعیه است .

۲۰ / ۱۲ / ۹۱ (۳۹۶)

.....

۲۱ / ۱۲ / ۹۱ (۳۹۷)

گفته شد که با وجود وجوب دفع ضرر محتمل جایی برای قبح عقاب بلابیان نمی ماند
جواب داده اند به دو بیان:

یکی این که وجوب دفع ضرر محتمل صلاحیت ندارد برای بیانیه و نمی تواند موضوع قبح عقاب بلابیان را ببرد و تبدیل به بیان کند. قاعده دفع صلاحیت بیانیه ندارد و موضوع قاعده قبح را از بین نمی برد . مراد از بیان در قبح عقاب بلابیان ان بیانی که در مطلق و مقید می گویند نیست ان بیان یعین در مقام بیان خصوصیات است و مربوط به الفاظ است ولی قاعده قبح ربطی به الفاظ ندارد ممکن است دلیل عقلی بیان باشد مراد از قبح عقاب بلابیان یعنی در جایی که تقصیری نیست عند

العقلاء در جایی که مبرری ندارد به قول نائینی در جایی که مولی محرک ندارد پس مکلف هم کوتاهی نکرده است و حتی کسانی که حق الطاعة را قبول کرده اند این را قبول دارند.

اگر مولی واجب کرده بود احتیاط را عند الشک می توانست عند الجهل احتجاج کند در وجوب احتیاط موضوع مشتبّه است بخلاف وجوب دفع ضرر محتمل موضوعش عقاب محتمل است لذا مولی نمی تواند عقاب کند چون عقاب محتمل وجود ندارد.

بنابراین يجب الاحتیاط عند الشبه بیان و حجة عقلائی است بخلاف وجوب دفع ضرر محتمل است و بعد احتمال ضرر نمی دهد. ظاهراً آخوند از فرمایشش در تعلیقه عدول کرده و در کفایه گفته اگر احتمال عقوبه باشد همان برای این که عقاب صحیح باشد کافی است ولو عقل حکم به وجوب دفع نکند پس اثری برای وجوب دفع نیست.

بیان دوم که آخوند در تعلیقه آورده است این است که قبح عقاب بلا بیان می گوید عقاب قبیح است وقتی که قبیح شد احتمالش نمی رود وقتی که محتمل نبود ...

اگر کسی بگوید وجوب دفع ضرر محتمل بیان است جواب می دهیم که بیانیه وجوب دفع ضرر محتمل دوری است چون بیانیه دفع ضرر فرع بر جریانش است و جریانش فرع این است که عقاب محتمل باشد عقاب محتمل وقتی است که قبح عقاب بلا بیان جاری نباشد اگر جاری بود که احتمال عقوبه نمیدادیم عدم جریان قاعده قبح متوقف است بر این است که دفع ضرر جاری نشود

ولکن این فرمایش در تعلیقه مبتلاء به دور دیگری است کسی ممکن است بگوید لا بیانیه که موضوع قاعده قبح است دوری است چون وقتی ما اینجا لایان هستیم که وجوب دفع ضرر جاری نشود و الا اگر جاری شود بیان است و عدم جریان قاعد دفع توقف دارد که ضرر محتمل نباشد و الا اگر ضرر محتمل باشد جاری میشود عدم ضرر محتمل توقف براین که قاعده قبح جاری شود چون اگر جاری نشود ضرر محتمل است قاعده قبح وقتی که لا بیان باشد جاری میشود پس لا بیانیه موقوفه علی لا بیانیه

شیخ اصفهانی فرموده که اگر بناء بر دور باشد این دور هم وجود دارد پس باید صلاحیه را دفع کنیم.

و اما اگر مراد از دفع ضرر محتمل ضرر دنیوی یا مفسده مثل این که عدم حجاب در جامعه مفسده دارد باشد

آخوند گفته که اصل قاعده را منکر هستیم که ضرر دنیوی وجوب دفع داشته باشد و ما گفته ایم که لا من العقل و لا من الشرع دلیل نداریم عقلاً دلیل نداریم چون عقلاء عملی را که ضرر داشته خصوصاً که نفع مایی هم داشته باشد. و شرعاً هم از مذاق شریعه فهمیده ایم که ضرر های معتد به را راضی نیست این در مورد ضرر قطعی است چه برسد به ضرر محتمل. و این که هر جا احتمال تکلیف دادیم احتمال ضرر بدهیم هم آخوند گفته که ملازمه ندارد.

۲۲ / ۱۲ / ۹۱ (۳۹۸)

آخوند در مورد دفع ضرر محتمل ضرر را به سه قسم تقسیم کرده است ۱- عقوبه اخروی که صغری ندارد در شبهات بدویه ۲- ضرر دنیوی که صغری و کبری ممنوع است ۳- مفسده یا عدم المصلحه که صغری دارد چون عدلیه قائل است به تبعیه احکام للمصالح و المفاسد پس احتمال تکلیف ملازمه دارد با احتمال مفسده و لکن کبری ممنوع است این که واجب است دفع مفسده محتمله دلیل ندارد و اگر گاهی عقلاء به فکر دفع مفسده هستند در نهایت ضرر خودش را در نظر می

گیرد. و این که شیخ طوسی فرموده چیزی که ایمن از مفسده نیستی باید ترک کرد درست نیست چون رفع مالا یعلمون اذن داده در مفسده ای که ایمن از آن نیستیم. بلکه ترک آن از باب احتیاط خوب است ولی لزوم ندارد. آیا عقل امتثال تکالیف را لازم می داند یا علاوه بر امتثال تکالیف امتثال مصالح و مفاسد را هم لازم می داند ؟ آخوند می گفت روح حکم ملاک است و با کشف ملاک باید مصلحه را تدارک و مفسده را ترک کرد. در مقابل تحفظ بر ملاکات دلیل عقلی ندارد عقل می گوید که فرمایش مولی را باید امتثال کرد مگر از مذاق شرع به دست آوریم که ملاک را هم می خواهد.

تحصل :

دلیل چهارم بر براهه عبارت شد از قبح عقاب بلایان این دلیل چهارم دلیل بر براهه شرعی نیست صحیح این است که بگوییم عبدی که عن قصور در مخالفه بیفتد استحقاق عقوبه ندارد به چهار دلیل آیات و روایات و اجماع و قبح عقاب بلایان و حتی بعضی از روایات هم مدلولشان براهه شرعی نیست بلکه عدم استحقاق عقوبه را بیان میکنند.

اضاف الی ما سبق :

ظاهر از بعضی از آیات و روایات قبح عقاب بلایان است بعضی از ادله لفظیه مفادشان قبح عقاب بلایان است سید صدر دو روایه آورده که مفادش قبح عقاب بلایان است و با توجه به این دو روایه مسلک حق الطاعه را کنار گذاشته است و حق الطاعه معلق است بر این که خود مولی اذن نداده باشد وسائل الشیعه ج ۸ ۲۴۸ ۳۰ باب عدم بطلان الصلاة بترک شیء من الواجبات.. ۱۰۵۵۸ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ مَنْ أَحْرَمَ فِي قَمِيصِهِ إِلَى أَنْ قَالَ أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْرًا بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ. ولكن ما میگوییم که حضرت یک قاعده عقلانی را بیان میکنند.

و مشکله ای این روایه این است که فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ قضیه کفاره است و شاید مثل آخوند که این روایه را مورد استدلال قرار نداده بخاطر این است که این روایه ناظر به کفاره است اللهم ان یقال که در سائر روایات علیه شیء و .. در مورد کفاره باشد ولی این روایه اطلاق داشته باشد ومؤیدش هم این است که قبل از این عبارت حضرت حج من قابل را هم برداشتند لذا لاشیء علیه اعم از عقوبه و غیر عقوبه است .

ولکن در ذهن ما این است که فلاشیء علیه شامل عقوبه آخری نمیشود چون فلاشیء علیه در صورتی است که چیزی بر عهده مکلف بیاید و با این روایه آن چیز برداشته شود اما عقاب عمل نیست تا بر عهده بیاید لذا این صحیحه نفی عقوبه از جاهل نمی کند بلکه نفی می کند

۲۳ / ۱۲ / ۹۱ (۳۹۹)

آنهايي که حق الطاعه را قبول دارند در مقام عمل با برائتي ها يکي هستند از باب اين که مواردی که شک داریم از دو حال خارج نیست یا آن موارد مورد حدیث رفع یا حدیث حجب است که جایی برای مسلک حق الطاعه و اشتغال نمی ماند

یا مورد جای حدیث رفع و حدیث حجب نیست مثل این که مشمول ادله احتیاط است یا حدیث رفع آن را شامل نمی شود مثل این که مورد از مواردی است که وضعیتش به ید شارع نیست یا موردی است که امتنان نیست باز حق الطاعة مثل صحیحہ عبد الصمد را دارد سید صدر این صحیحہ را از سائر روایات براءة جدا کرده است پس مجالی برای حق الطاعة نمی ماند لذا مسلک حق الطاعة در صورتی که این روایة را قبول کنیم مسلکی بی ثمر است بله اگر کسی روایة عبد الصمد را اشکال کرد ثمره عملی دارد.

استصحاب

این دلیل را شیخ انصاری متعرض شده ولی آخوند نیاورده است

شبهة :

در باب تعارض اصول بحث کرده اند که استصحاب چه اماره باشد یا اصل عملی باشد حاکم بر براءة است اگر یکی از ادله ما بر براءة استصحاب باشد لازمه اش این است که براءة شرعی نداشته باشیم و تمسک به استصحاب نفی براءة شرعی است پس چطور شیخ با استصحاب اثبات براءة می کند.

دفع :

بحث است در تقدم اصول امارات ، شیخ فرموده که مطلق است استصحاب مقدم است چه موافق براءة باشد یا مخالف براءة و اما عده ای مثل سید صدر در متوافقیین حکومت را قائل نبوده اند تمسک می کرده اند هم به براءة و هم به خبر واحد. در ذهن ما هم این است که در متوافقیین حکومت نیست لذا اشکال ندارد که استصحابی که مفادش نافی حکم است دلیل بر براءة باشد و بر فرض که استصحاب نافی براءة باشد باز ضرر به ادعای ما ندارد چون غرض اصولی تحصیل مؤمن است تا الان تأمین را با احدثی مثل حدیث رفع و حدیث حجب اثبات می کردیم و حالا می گوییم این تأمین را با استصحاب اثبات میکنیم و با وجود استصحاب نوبه اصل دیگری نمی رسد.

إن قلت : لازمه این حرف این است که رفع مالا یعلمون و حدیث رفع لغو باشد.

قلنا : که مستلزم لغوبه نیست چون اول الکلام است که رفع مالا یعلمون مفادش اصلی باشد غیر از استصحاب شاید حضرت که فرموده اند رفع مالا یعلمون به استصحاب فرموده اند.

سید صدر گفته که این حرف خلاف ظاهر است ظاهر رفع مالا یعلمون این است که رفع بخاطر عدم علم است در حالی که استصحاب می گوید حکم نداری چون یقین به عدم حکم در سابق دارید.

و لکن در ذهن ما این است که اولاً لزوم ندارد ائمه علیهم السلام توضیح بدهند و جهة حکم را بیان کنند. ثانیاً براءة یک اصلی باشد و استصحاب یک اصل دیگری و لغوبه هم لازم نیاید چون نسبت بین براءة و استصحاب عموم من وجه است. یک مواردی را داریم که استصحاب مجال ندارد چون حالة سابقه معلوم نیست یا توارد حالتین است یا تعارض استصحابین است که در این موارد براءة شرعی مجال پیدا می کند خصوصاً مثل حدیث رفع که در خصوص مالا یعلم نیست و فقرات دیگری هم دارد. علاوه بر این که درست است که استصحاب حاکم بر براءة است ولی همه به استصحاب نمی رسند لذا شارع براءة را برای آنها جعل کرده است.

تحصل :

ولو ما قبول کنیم که استصحاب حاکم و نافی برائۀ است باز می تواند غرض اصولی را تأمین کند و این که استصحاب غرض اصولی را تأمین کند هیچ مشکلی لازم نمی آید.

این استصحاب سه تقریب دارد :

استصحاب عدم جعل : شک داریم که برای شرب تثن جعل حرمة شده است یا نه ؟ یقین داریم که جعلی نبوده است به دو تقریب یکی قبل از خلقه جعل حرمة شرب تثن نشده است و دیگری اول شریعه حرمة شرب تثن جعل نشده است . استصحاب عدم مجعول : این مکلف قبل از بلوغ حرمة فعلی در حقش نبوده است الان شک داریم که حرمة در حقش فعلی شده است یا نه ؟ استصحاب می گوید که حرمة فعلی نشده است .

استصحاب قبل از فعلیه موضوعه : قبل از این که موضوع فعلی شود قبل از پول دار شدن حج بر مکلف واجب نبود شیخ انصاری و نائینی در این استصحاب ها اشکال کرده است.

۲۶ / ۱۲ / ۹۱ (۴۰۰)

اشکالات مشترکه :

اشکال اول :

شیخ انصاری فرموده این استصحاب مجال ندارد چون غرض از این استصحاب عدم جعل یا عدم مجعول تأمین از عقاب است و نفی عقاب است استصحاب در مقام این غرض را تأمین نمی کند چون مستصحب یکی از سه چیز است : برائۀ ذمه ، عدم المنع من الفعل ، قبلاً استحقاق عقاب نداشت الان هم ندارد و این مستصحب ها غرض اصولی را ثابت نمی کند چون بعضی شرعی نیست یا اثر شرعی ندارد .

ولکن این اشکال شیخ وارد و آخوند جواب داده و ما جواب مبسوط تری بیان می کنیم

اینکه مستصحب در زمان یقین باید اثر شرعی باشد یا اثر شرعی داشته باشد درست نیست و همین که در زمان شک اثر شرعی باشد یا ذی اثر شرعی باشد کافی است چون استصحاب تعبد به ابقاء در زمان شک است تعبد باید اثر شرعی داشته باشد .

اینکه می گویند که مستصحب در ظرف بقاء یا باید حکم شرعی باشد یا موضوع ذی حکم شرعی باشد آیا اساس دارد یا نه ؟

در باب استصحاب سیأتی که این حرف هم اساس ندارد چون دلیل کسانی که می گویند مستصحب باید حکم شرعی باشد یا ذی حکم شرعی باشد این است که اگر هیچ یک از دو نبود استصحاب لغو است

ولکن این دلیل ثابت نمی کند که مستصحب حکم شرعی یا ذی حکم شرعی باشد این دلیل ثابت می کند که استصحاب جایی جاری میشود که لغو نباشد .

بر طبق مبنای این که مستصحب حکم شرعی باشد یا ذی حکم شرعی باشد شیخ انصاری اشکال کرده است ولی اگر این مبنی را قبول نکرديم استصحاب جاری میشود چون ولو این استصحاب اثبات حکم شرعی یا موضوع ذی حکم شرعی

نمی کند ولی اینکه شارع تعبد کند ما را که در بایی حکم وجود ندارد به غرض این که موضوع حکم عقل محقق شود به عدم عقوبه کافی است برای جریان استصحاب .

و می توان گفت همین که عقاب نداریم اثر شرعی است

سلمنا که مستصحاب باید حکم شرعی یا حکم ذی اثر شرعی باشد منتهی عقاب و عدم عقاب هم اثر شرعی است و وجهی ندارد که اثر شرعی را منحصر کنیم در وجوب و حرمة .

اشکال دوم :

نائینی اشکال کرده که : شمول ادله استصحاب مقام را تحصیل حاصل است بلکه ارء است از تحصیل حاصل ، در فرض که شک داریم شرب تنن حلال است یا حرام عقل حکم می کند به قبح عقاب بلایان در نتیجه یقین به عدم عقاب داریم در این فرض شارع بگوید که عقاب نداری تحصیل حاصل است بلکه قبلاً وجداناً یقین به عدم عقاب داشتیم این که شارع بگوید که تعبداً یقین به عدم عقاب داری ارء است از تحصیل حاصل چون تعبد پایین تر است از وجدان .

ولکن این فرمایش درست نیست نقضاً و حلاً

نقض می شود به ادله براهه چون مفاد این استصحاب با ادله براهه یکی است و اما حلاً این است که استصحاب یک چیز جدیدی می آورد غیر از چیزی که قبح عقاب بلایان می آورد قبح عقاب بلایان می گوید در جایی که از ناحیه شارع بیانی نیامده و در شک قرارداری و متحیری بر مولی قبح است عقاب کند و اما آنچه که رفع مالایعلمون می آورد این است که تکلیف را برداشتم و در صفحه تشریع وجوب جعل نشده است ثانیاً ان اثر مترتب گرچه شبیه قبح عقاب بلایان است ولی ملاکشان فرق می کند ثمره این است که اگر حق الطاعة را قبول کردید می توانید از استصحاب و براهه استفاده کنید .

۲۷ / ۱۲ / ۹۱ (۴۰۱)

مرحوم نائینی فرمود بلکه ارء از تحصیل حاصل است اگر استصحاب نباشد عقل می گوید که قبیح است عقاب بلایان لانتقض می گوید تعبداً عقاب ندارید در جایی که بالوجدان شیء محقق است وجود تعبدی تحصیل حاصل است بلکه ارء است چون وجود وجدانی حاصل است و وجود تعبدی ارء

جواب از اردئیت این است که بعد از این که شارع ما را تعبد کرد به رفع مالایعلمون عقل حکم می کند به عدم استحقاق وجداناً چنانکه عقل حکم می کند به عدم استحقاق قطعاً در جایی که لایان است کذلک عقل حکم می کند به عدم عقوبه قطعاً در جایی که بیان است برای عدم عقوبه.

اشکال سوم :

نائینی اشکال کرده چه استصحاب عدم جعل کنید چه استصحاب عدم مجعول مثبت است چون آنچه موضوع حکم عقل است به عدم عقوبه و عدم استحقاق عقوبه که منتسب به شارع باشد عدم جعل شارع موضوع است برای حکم عقل فلاعقوبه عدم مجعول شارع برای عدم عقوبه شارع اما جعلی در واقع نیست موضوع حکم عقل نیست در حالی که مستصحاب شما عدم جعل فی الواقع است که این عدم جعل منتسب به شارع نیست این که قبل از بلوغ در حق شخص مجعولی نیست منتسب به شارع نیست.

به عبارۀ آخری آنچه که موضوع است برای ارتفاع عقاب عدم جعل شارع است ولی آنچه که متیقن است عدم جعل. لکن این فرمایش نائینی هم نادرست است استصحاب عدم جعل مشکل اثباتی ندارد اولاً ممکن است بگوییم متیقن ما عدم جعل شارع است درست است که قبل از شریعۀ عدم جعل منتسب به شارع نیست ولی اول شریعۀ عدم جعل منتسب به شارع است چرا که در اول شریعۀ شارع جعل نکرده است.

مگر این که نائینی بگوید ما یقین نداریم شاید روز بعثت همه دین جعل شد و دین به تمامه بر پیغمبر صلی الله علیه وآله نازل شد و حضرت تدریجاً بیان کردند .

ثانیاً : این که گفت اصل مثبت است درست نیست آثار را در باب استصحاب منقسم کرده اند بر سه قسم ۱- اثری که به وجوده الواقعی بر مستصحب بار میشود مثل ریش در آوردن زید که در این آثار گفته اند تعبد به استصحاب این آثار را مترتب نمی کند استصحاب حیاء زید اثبات نبات لحيه نمی کند ۲- آثار اعم از واقع و ظاهر مثل لزوم الإطاعة و حرمة المعصية و جوب واقعی لزوم اطاعة و حرمة معصية دارد همچنین وجوب ظاهری لزوم اطاعة و حرمة معصية دارد عقلاً اگر استصحاب وجوب کردیم عقل حکم می کند که اطاعة واجب است نه از باب اثر شرعی بلکه از باب ترتب حکم عقل بر موضوعش ۳- اثری که بر نفس استصحاب بار است اثر نفس الإستصحاب است بر مستصحب نیست محمول مستصحب عام نیست اثر تعبد استصحابی است مثل محل کلام که اثر عدم عقوبة است که عقلی است و این که عقاب نداری این اثر نفس استصحاب است همین که شارع فرمود آن عدم جعل باقی است بنفیس استصحاب عدم جعل منتسب به شارع میشود.

اشکالات مختص :

اشکال مختص عدم جعل :

اشکال اول :

استصحاب عدم جعل مجال ندارد چون جعل اثر ندارد آنچه که اثر دارد حکم فعلی و مجعول است و اگر گفتید که با استصحاب عدم جعل می خواهیم اثبات کنیم عدم مجعول را می گوییم که مثبت است جواب نقضی این است که همین اشکال در استصحاب عدم نسخ هم وارد است در حالی که کسی در استصحاب عدم نسخ اشکال نکرده است و اما حلاً می گوییم که جعل و مجعول امر واحدی است

۲۸ / ۱۲ / ۹۱ (۴۰۲)

.....

بنابر این مبنی می گوییم که استصحاب عدم جعل اثر دارد و همین که می گوید جعل نکردم برای تأمین کافی است چون وقتی که می گوید جعل نکردم عقل هم می گوید که عقوبة ندارد

اشکال دوم :

استصحاب عدم جعل وجوب یا حرمة معارض است با استصحاب عدم جعل اباحه نمی دانم که شرب تثن اباحه جعل شده یا حرمة استصحاب عدم جعل حرمة معارض است با استصحاب عدم جعل اباحه .

و لکن این اشکال هم درست نیست اولاً علم اجمالی نداریم به کذب یکی از این دو استصحاب شاید برای شرب تثن نه حرمة جعل شده نه اباحه و این که هر واقعه ای حکمی دارد دلیل ندارد بلکه دلیل بر خلاف دارد که روایه سکت الله است. ثانیاً بر فرض که اجماعی یا ضرورتی قائم شد که هر واقعه ای حکمی دارد و لکن استصحاب عدم الزام و عدم حرمة با استصحاب عدم اباحه تعارض نمی کند چون ملاک تعارض در امارات و اصول عملیه فرق می کند در امارات همین که یقین داریم که یکی دروغ است تکاذب می کنند به دلالة التزامی بخلاف اصول عملیه که دلالة التزامی ندارند ملاک تعارض دو اصل عملی دو چیز است یا تنافی در تعبد یا اذن در مخالفة عملیه مثل توارد حالتین یا دو ظرفی که طاهر بودند و علم اجمالی پیدا کردیم که یکی نجس است استصحاب طهارة در هر کدام مستلزم اذن در مخالفة عملیه است ادعی این است که هر دو ملاک در مقام نیست از استصحاب عدم حرمة و استصحاب عدم اباحه نه تنافی در مقام تعبد لازم می آید نه اذن در مخالفة عملیه بلکه تضاد در اباحه و حرمة هست ولی در طرف عدم تضاد نیست فقط یقین داریم که یکی هست کما این که اذن در مخالفة عملیه لازم نمی آید چون شاید که مباح باشد بلکه اذن در مخالفة احتمالی لازم می آید که عیبی ندارد .

سید صدر یک شبه ای بیان کرده که تنافی در تعبد پیدا میکند از جهة این که استصحاب عدم حرمة می گوید حرمة ندارد می توان فتوی به عدم حرمة داد و استصحاب عدم جعل اباحه می گوید اباحه جعل نشده می توان فتوی داد که اباحه ندارد که این دو اذن در مخالفة عملیه است چون کذب است

این اشکال یک اشکال عامی است که در تمام مواردی که از جریان اصول عملیه تنافی در تعبد یا اذن در مخالفة عملیه لازم نمی آید این مشکل هست و حلش این است که استصحاب جواز اسناد ظاهری را درست می کند و فتوی دادن به حکم ظاهری مستلزم کذب و اسناد غیر علم و فتوی بغیر علم نیست.

اشکال مختص استصحاب عدم مجعول :

قبل از بلوغ شرب تثن در حقیقت فعلیه ندارد بعد از بلوغ نمی دانم که فعلی شده یا نه از باب این که نمی دانیم در حقیقت جعل شده یا نه ؟

اشکال اول:

نائینی فرموده متیقن ما در عدم مجعول حکم شرعی نیست متیقن ما لاحرج عقلی است ای که این پسر قبل از این بالغ شود حکم شرعی نداشت و عقل می گوید که تکلیف ندارد و این لاحرج عقلی بعد از بلوغ مرتفع است و از زمان بلوغ شک دارم شرب تثن در حق این بالغ حرام است یا نه ؟ که متیقن سابق نداریم که استصحاب کنیم آنچه که یقین داریم قطعاً مرتفع است .

ولکن این فرمایش درست نیست اولاً ممکن است بگوییم در حق صبی زمانی که ممیز می شود حکم شرعی وجود دارد و لاحرج شرعی دارد و رفع القلم عن الصبی همین را بیان می کند شارع می فرماید که قبل از بلوغ الزام ندارد بعضی احتمال داده اند صبی نسبت به بعضی از محرمات نهی دارد مثل این که در روایه تعذیر وارد شده بر صبی. ثانیاً نیازی نداریم که چیز

برای صبی جعل شده باشد و لکن ما نمی خواهیم اباحه و ترخیص شرعی را استصحاب کنیم بلکه استصحاب می کنیم عدم حرمة را برای صبی . در زمانی که صبی است یا حرمة شرب تن هست یا نیست ، بودن که معنی ندارد استصحاب می کنیم عدم حرمة را .

اشکال دوم :

شیخ انصاری فرموده استصحاب عدم مجعول جاری نیست چون قضیه متیقنه و مشکوکه اتحاد ندارد درمحل کلام موضوع ها با هم اتحاد ندارند آنچه که مرخص بود صبی بود الان که مشکوک ما است بالغ است و صبی و بالغ دو موضوع هستند این مشکله در استصحاب عدم جعل نمی آید چون جعل کار شارع است و ربطی به موضوع ندارد.

و لکن این که قضیه متیقنه و مشکوکه وحده ندارند واضح نیست ممکن است کسی بگوید که صبابه و بلوغ از حالات است ولی انصاف این است که شک داریم که این تغییر از حالات است یا از مقومات است تشخیص ان مشکل است مثلاً در قلد العالم موضوع عالم است این عالم اگر دفعه جاهل شد نمی توان استصحاب جواز تقلید کرد چون علم مقوم جواز تقلید است ولی اکرم العالم شامل این شخص می شود چون در اینجا علم از حالات است. لذا در مقام چون شک داریم نمی توان استصحاب کرد.

ولکن عدم جریان این استصحاب مضر نیست چون استصحاب عدم جعل را قبول کردیم.

۱۰ / ۱ / ۹۲ (۴۰۳)

ادله احتیاط :

آخوند گفته که استدلال شده به ادله ثلاثه

کتاب ، سنه ، عقل و مجال تمسک به اجماع نیست چون مشهور بین اصولیین برائت است اما وجوب احتیاط مورد اجماع نیست و مهم از این ادله ثلاثه سنه است .

و أما الكتاب :

یکی آیاتی که نهی میکند از اتباع بغیر علم مثل لاتقف ما لیس لك به علم و آیاتی که نهی کرده از قول به غیر علم الله اذن لكم ام على الله تفترون و آیاتی که نهی می کند از القاء فی التهلكه و لا تلقوا بأیدیكم الى التهلكه و آیاتی که نهی می کند به تقوی و مجاهده حق تقاته و حق جهاته و آیاتی که امر می کند رد الی الله و الی رسول .

و آخوند جواب داده که بعد از این که دلیل قطعی اقامه کردیم بر برائت عقلی و شرعی هیچ کدام از این آیات نمی تواند دلیل باشد مثلاً فتوی به دلیل برائت نه تهلکه است نه قول بغیر علم به عبارتی ادله ای که برای برائت داریم موضوع این آیات را رفع می کند بله انصاف این است که آیاتی مثل حق تقاته و حق جهاده موضوعشان به أدله برائت نفی نمیشود و لکن این آیات دلالة بر الزام ندارند .

وَأَمَّا السَّنَةُ :

مهم از روایات سه طائفه است

طائفه اولی:

عده ای روایات که امر کرده به توقف عند الشبهة و در بعضی تعلیل هم دارد آخوند گفته که بر لزوم الوقوف عند الشبهة روایات کثیره ای وجود دارد بعضی بالمطابقة دلالة دارد و بعضی هم دلالة دارد بالالتزام مثل روایاتی که امر کرده به رد علم به خدا و رسول که بالالتزام دلالة دارد کف و توقف . استدلال شده بر وجوب احتیاط در شبهه حکمیة تحریمیة به این بیان که روایات القاء شده به عموم مردم و وقتی که به مردم گفته شده قفوا عند الشبه یعنی توقف عملی و مناسبت توقف عملی در شبهات تحریمیة است و این که رد علم به خدا و رسول شود مناسبتش با شبهات حکمیة است .

جواب از این طائفه:**قصور مقتضی**

شبه موضوعات قف است و شبه شامل محل بحث ما که شبهات بدویه است نمی شود و ذلك لتقريبين : مصباح الأصول فرموده شبه ای که موضوع است در این اخبار شبهه علی نحو الإطلاق است شبهه مشکلی که روایات قرعه است که گفته اند مشکل اطلاق دارد و شبهه علی نحو الإطلاق جایی را می گیرد که نه حکم واقعی را بدانیم و نه حکم ظاهری را و شبهات بدویه بعد الفحص درست است مشتبه واقعی هستند ولی مشتبه ظاهری نیستند . وقتی که شرع می گوید در شبهات بدویه بعد الفحص رفع ما لا یعلمون شبهه واقعی نداریم یا عقل گفت قبح عقاب بلایان شبهه واقعی وجود ندارد . کما این که در قرعه گفته اند اگر براءة یا استصحاب داشته باشیم نوبه به قرعه نمی رسد .

ولکن این فرمایش درست نیست این که ایشان فرموده شبهه ای که در روایات آمره به توقف آمده است شبهه علی نحو الإطلاق است درست نیست ممکن است کسی بگوید که مراد از شبهه یعنی جایی که واقع را نمی دانید و منصرف است به واقع . و قیاس محل بحث به قرعه مع الفارق است اولاً در آن روایات مشکل وارد شده است و مشکل عرفی این است که حکم ظاهری را ندانید ثانیاً قرعه یک امر عقلانی است تأسیس شارع مقدس نیست عقلاء هر جا مشکلی پیدا کنند که راه حلی نداشته باشند قرعه می اندازند مثل قضیه حضرت یونس علیه السلام و این امر عقلانی مختص است به موردی که راه حلی وجود نداشته باشد و اگر راه حلی وجود دارد عملی نیست . این ارتکاز سبب می شود القرعه لأمر مشکل یا مجهول انصراف پیدا کند به ظهور عرفی که مجهول علی نحو الإطلاق است .

صدر فرموده شبهه در این روایات شبهه به معنای لغوی است به معنی مشتبه شدن امری در ظاهر و باطن ولی شبهه بدویه که می گوئیم شبهه اصطلاحی است

۱۱/ ۱/ ۹۲ (۴۰۴)

استشهاد کرده به روایاتی

منها : نهج البلاغه و من خطبه له عليه السلام ص : ۴۶

وَ إِنَّمَا سُمِّيَتْ الشُّبُهَةُ شُبُهَةً لِأَنَّهَا تُشَبِّهُ الْحَقَّ

و منها : وسائل الشيعة ج ۲۷ ۱۶۹ ۱۲ باب وجوب التوقف و الاحتياط فى ...

۳۳۵۱۵ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ عُثْمَانَ الْكَرَّاجِيُّ فِي كِتَابِ كَنْزِ الْفَوَائِدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ طَالِبِ الْبَلَدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ جَعْفَرِ النُّعْمَانِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ عَقْدَةَ عَنْ شَيْوْخِهِ الْأَرْبَعَةِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ الْأَحْوَلِ عَنْ سَلَامِ بْنِ الْمُسْتَنِيرِ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ الْبَاقِرِ ع قَالَ قَالَ جَدِّي رَسُولُ اللَّهِ ص أَيُّهَا النَّاسُ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ - وَ حَرَامِي حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ - أَلَا وَ قَدْ بَيَّنَّاهُمَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الْكِتَابِ - وَ بَيَّنَّاهُمَا لَكُمْ فِي سُنَّتِي وَ سِيرَتِي وَ بَيَّنَّاهُمَا شُبُهَاتٌ مِنَ الشَّيْطَانِ وَ بَدَعَ بَعْدِي مَنْ تَرَكَهَا صَلَحَ لَهُ أَمْرٌ دِينِهِ

و منها : وسائل الشيعة ج ۲۷ ۱۰۳ ۸ باب وجوب العمل بأحاديث النبي ص و الأئمة ع المنقولة فى الكتب المعتمدة و روايتها و صحتها و ثبوتها ص : ۷۷

أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي كَلَامٍ لَهُ قَوْلُوا مَا قِيلَ لَكُمْ وَ سَلِّمُوا لِمَا رَوَى لَكُمْ وَ لَا تَكَلَّفُوا مَا لَمْ تُكَلَّفُوا فَإِنَّمَا تَبِعْتُهُ عَلَيْكُمْ وَ احْذَرُوا الشُّبُهَةَ فَإِنَّهَا وَضِعَتْ لِلْفِتْنَةِ..

ولكن در ذهن ما این است که این فرمایش درست نیست ما تتبع در روایات به این رسیدیم که مراد از شبهات آنچه است که اصولیین بیان کرده اند و منافات با معنای لغوی ندارد

مثل : جامع احادیث شیعه باب

وسائل الشيعة ج ۲۷ ۱۵۷ ۱۲ باب وجوب التوقف و الاحتياط فى القضاء و الفتوى و العمل فى كل مسألة نظرية

لم يعلم حكمها بنص منهم ع ص : ۱۵۴

۳۳۴۷۲ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيَتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيْنَ غِيهِ فَيُجْتَنَّبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ (وَ إِلَى رَسُولِهِ) - قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيْنَ وَ حَرَامٌ بَيْنَ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ ثُمَّ قَالَ فِي آخِرِ الْحَدِيثِ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ

وسائل الشيعة ج ۲۰ ۲۵۹ ۱۵۷ باب وجوب الاحتياط فى النكاح فتوى و عملا زيادة على غيره ص : ۲۵۸
عَنْ مَسْعُودَةَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ ع أَنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ لَا تُجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبُهَةِ (وَ قِفُوا عِنْدَ الشُّبُهَةِ) - يَقُولُ إِذَا بَلَغَكَ أَنَّكَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبَنِهَا وَ أَنَّهَا لَكَ مُحَرَّمٌ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ

وسائل الشيعة ج ۲۷ ۱۶۹ ۱۲ باب وجوب التوقف و الاحتياط فى القضاء و الفتوى و العمل فى كل مسألة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم ع ص : ۱۵۴

۳۳۵۱۵ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ عُثْمَانَ الْكَرَّاجِيُّ فِي كِتَابِ كَنْزِ الْفَوَائِدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ طَالِبِ الْبَلَدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ جَعْفَرِ النُّعْمَانِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ عَقْدَةَ عَنْ شَيْوْخِهِ الْأَرْبَعَةِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ

النُّعْمَانِ الْأَحْوَلِ عَنْ سَلَامِ بْنِ الْمُسْتَنِيرِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ ع قَالَ قَالَ جَدِّي رَسُولُ اللَّهِ ص أَتَيْهَا النَّاسُ حَلَالًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ - وَ حَرَامِي حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ - أَلَا وَ قَدْ بَيَّنَّهَمَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الْكِتَابِ - وَ بَيَّنَّتَهُمَا لَكُمْ فِي سُنَّتِي وَ سِيرَتِي وَ بَيْنَهُمَا شُبُهَاتٌ مِنَ الشَّيْطَانِ وَ بَدَعَ بَعْدِي مَنْ تَرَكَهَا صَلَاحٌ لَهُ أَمْرٌ دِينِهِ وَ صَلَحَتْ لَهُ مَرْوَتُهُ وَ عِرْضُهُ وَ مَنْ تَلَبَّسَ بِهَا وَقَعَ فِيهَا وَ اتَّبَعَهَا كَانَ كَمَنْ رَعَى غَنَمَهُ قُرْبَ الْحِمَى وَ مَنْ رَعَى مَاشِيَتَهُ قُرْبَ الْحِمَى نَازَعَتْهُ نَفْسُهُ إِلَى أَنْ يَرْعَاهَا فِي الْحِمَى أَلَا وَ إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى أَلَا وَ إِنَّ حِمَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَحَارِمُهُ فَتَوَقَّوْا حِمَى اللَّهِ وَ مَحَارِمَهُ الْحَدِيثَ

آخوند جواب داده :این روایات ارشادی هستند و حکم ارشادی چیز اضافه نمی آورد بلکه ارشاد می کند به چیزی که قبل از او بوده است و این روایات ارشاد به تحذر هستند که قبلاً بوده است ظاهر از هلكه عقوبه است و از تعلیل خیر من الشبهات استفاده می شود که عقوبه بوده است و عقاب در اطراف علم اجمالی یا شبه قبل الفحص است ...

لایقال : ان الوقوف عند الشبهات اطلاق دارد شامل شبهات بدویه میشود و از این شمول کشف می کنیم که قبلاً احتیاط واجب شده و تکلیف در شبهات بدویه منجز شده است و عقوبه هم منجز شده است

فانه یقال : ایجاب احتیاطی که واصل نشده است عقوبه آور نیست ان الوقوف ... بیان نمی کند که در کجا عقوبه هست و در کجا عقوبه نیست .

فقط یک مشکله باقی است که قائل می گفت ان الوقوف ... خودش ایصال احتیاط است و این مشکل را آخوند حل نکرده است

وجود المانع

۱۴ / ۱ / ۹۲ (۰۰۰)

۱۷ / ۱ / ۹۲ (۰۰۰)

۱۸ / ۱ / ۹۲ (۴۰۵)

جزئیاتی در بحث روایات احتیاط

گفتیم که ظاهر الوقوف عند الشبهات ظاهرش است اگر مولى گفت در شبهات توقف کن یعنی اگر احتمال دادی توقف کن ظاهرش تعلیقی است و وقتی که تعلیقی بود توقف دارد بر احتمال عقوبه و احتمال عقوبه در شبهات بدویه نیست در نتیجه الوقوف ... می شود ارشادی و جایی که تکلیف تنجز پیدا کرده باشد .

مرحوم صدر فرموده که ممکن است بگوییم خطاب قضیه حقیقه است و می گوید اگر احتمال عقوبه دادی وقوف کن ولی ملازمه با ارشادی ندارد چون بسیاری از خطابات عقوبه را بیان می کند ولی مولوی است مثل من عقل مؤمناً متعمداً فجزائه جهنم

و لکن در ذهن ما این است که این بیان درست نیست در موارد خاصه حق با ایشان است می شود شیئی را بیان کرد با بیان عقوبه ولی محل کلام با این فرق دارد در موارد خاصه امر عرفی است ایصال استحباب با بیان ثواب ولی در محل کلام که بیان عام است در مواردی که احتمال می دهید توقف کنید فرض این است که تکلیف منجز شده است نتیجه اطاعه تکلیف مفروض میشود

در کفایه و مصباح گفته اند قف عند الشبهه نمی تواند مولوی الزامی باشد چون اگر اگر مولوی الزامی باشد باید گفت که تخصیص خورده چون اخباریین هم در شبهات وجوبیه چه حکمیه و چه موضوعیه توقف را واجب نمی دانند در نتیجه ارشادی است به جاهایی که تکلیف منجز است

عرض ما این است در تقریب استدلال گفتیم که اولاً الوقوف نسبت به شبهات وجوبیه نیاز به تخصیص ندارد چون از اول ظاهرش شبهات تحریمیه است وقوف با شبهات تحریمیه مناسبه دارد .

و اما شبهات موضوعیه تحریمیه انصاف این است که الوقوف اطلاق دارد و باید تخصیص زد مگر این که کسی بگوید الوقوف شبهات موضوعیه را نمی گیرد و مختص شبهات حکمیه است چون در بعضی از روایات هست که علمش را به خدا و رسول رد کنید چیزی نگویید بله این که ادعی کرده اند قابل تخصیص نیست درست اما می شود دفاع کرد نه تخصیص خورد به شبهات وجوبیه و نه تخصیص خورده به شبهات تحریمیه .

اما این که نتیجه گرفته اند از ابای از تخصیص ارشادی را درست نیست چرا که می تواند استحباب باشد ولی انصاف این است که در دوران بین استحباب و ارشاد ، ارشاد مقدم است .

گفتیم الوقوف ... مراد از هلاکات عقوبات نیست بلکه مراد محرمات است مثل روایاتی که فرمود محارم حمی الله است که در این صورت از محل بحث ما خارج می شود چون اخباریین می گویند این حرام که در مشتهات است منجز است و بخاطر این حرام منجز باید احتیاط کرد و اگر هلاکات را به محرمات قطعیه معنی کنیم ربطی به وجوب احتیاط ندارد و خودش یک امر مستحبی می شود.

اما طائفه ثانیه

روایاتی که امر به احتیاط در دین می کند که مقتضایش این است که در شبهات توقف کنیم ولی شبهات موضوعیه وجوبیه و شبهات ... را نمی گیرد و فقط شبهات حکمیه تحریمیه را بیان می کند .

روایات عامه :

وسائل الشیعه ج ۲۷ ۱۶۷ ۱۲ باب وجوب التوقف و الاحتیاط فی القضاء و الفتوی.

۳۳۵۰۹ وَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكَاتِبِ عَنْ زَكْرِيَّا بْنِ يَحْيَى التَّمِيمِيِّ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيِّ عَنِ الرِّضَا ع أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ لِكُمَيْلِ بْنِ زِيَادٍ أَخُوكَ دِينَكَ فَاحْتِطْ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتَ

این روایه ظهور در وجوب ندارد لسانش لسان ترقیب است با توجه به بما شئت .

روایات خاصه :

وسائل الشیعه ج ۴ ۱۷۶ باب أن أول وقت المغرب غروب الشمس المعلوم..

۴۸۴۰ وَ عَنْهُ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَضَّاحٍ قَالَ كَتَبْتُ إِلَى الْعَبْدِ الصَّالِحِ ع يَتَوَارَى الْقُرْصُ وَ يُقْبِلُ اللَّيْلُ ثُمَّ يَزِيدُ اللَّيْلُ ارْتِفَاعاً وَ تَسْتَرُّ عَنَّا الشَّمْسُ وَ تَرْتَفِعُ فَوْقَ اللَّيْلِ (الجبل ن ل) حُمْرَةً وَ يُؤَدِّنُ عِنْدَنَا الْمُؤَدِّنُونَ أَ فَأَصْلَى حِينَئِذٍ وَ أَفْطِرُ إِنْ كُنْتُ صَائِماً أَوْ أَنْتَظِرُ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ الَّتِي فَوْقَ اللَّيْلِ (الجبل ن ل) فَكَتَبَ إِلَيَّ أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ وَ تَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لَدَيْكَ

ولكن این استدلال نادرست است در فقه راجع به این حمرة بحث مفصلی است که صدر بیان کرده است
ولكن ما می گوئیم که تأخذ بالحائطة ربطی به احتیاط ندارد شاید از باب استصحاب است و در بیان حکم لازم نیست
به مستفتی و سائل نکته استدلال را بیان کرد

وسائل الشیعه ج ۱۳ ۴۶ ۱۸ باب أنه إذا اشترك اثنان أو جماعة محرمون و لو..

۱۷۲۰۱ وَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلَيْنِ أَصَابَا صَيْداً وَ هُمَا مُحْرِمَانِ الْجَزَاءَ بَيْنَهُمَا أَوْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَزَاءٌ فَقَالَ لَا بَلَّ عَلَيْهِمَا أَنْ يَجْزِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الصَّيْدَ قُلْتُ إِنْ بَعْضُ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَلَمْ أَدْرِ مَا عَلَيْهِ فَقَالَ إِذَا أُصِيبْتُمْ بِمِثْلِ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالْإِحْتِيَاظِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا .

۱۹ / ۰۱ / ۹۲ (406)

استدلال به این صحیحه یک اشکال واضح دارد که این روایه در مورد قبل از فحص است ولی بحث ما در بعد از فحص است مضافاً می توان اشکال کرد که مشارالیه هذا چیست اگر مراد این است که هر گاه شبهه در حکمی داشتید احتیاط در مقام عمل می شود ولی اگر مراد این است که هر گاه مثل این سئوالی که نمی دانید که در این صورت احتیاط در مقام فتوی میشود و بحث ما در احتیاط در عمل است .

یک اشکالی در استدلال به این صحیحه و موثقه وجود دارد که این دو روایه

از روایات این طائفه جواب داده اند این اوامری که ما را امر می کند به احتیاط ارشادی است

این ادعی به چند بیان است

بیان اول از آقای خویی : هر خطابی که در ضمیمه حکم عقل وارد شود آن خطاب ارشادی است در محل کلام عقل درک می کند لزوم احتیاط را در دو مورد و حسن احتیاط را در یک مورد در جایی که لزومی است ارشاد به لزوم و در جایی حسن دارد ارشاد به استحباب .

ولكن این مبنی درست نیست ما گفته ایم که اصل اولی در خطابی که از مولی صادر می شود مولوی است و باید به این اصل عمل کرد مگر این که اعمال مولویت محال باشد .

بیان دوم : امر به احتیاط نمی تواند مولوی باشد چون اگر مولوی باشد لازمه اش تخصیص اکثر است چون آنچه که واجب است احتیاط در آن شبهات تحریمیه حکمیه است اما در تحریمیه موضوعیه در آن احتیاط لازم نیست و کذلک شبهات وجوبیه اعم از حکمیه و موضوعیه و چون تخصیص اکثر قبیح است در نتیجه امر ارشادی است

ولکن این که نتیجه گرفته اند از تخصیص اکثر و قبح ان ارشادیه را درست نیست اگر امر را حمل بر استحباب کنیم تخصیص اکثر لازم نمی آید. هر چند این حرف می تواند جواب از اخباری باشد

ثانیاً اگر امر هم لزومی باشد باز تخصیص اکثر لازم نمی آید در این که وجوب مدلول صیغه امر است محل اختلاف است یک نظر این است که وجوب مدلول صیغه امر احتط استعمال شده در یجب الإحتیاط. یک نظر این است که وجوب مقتضای اطلاق است نه خود امر، امر برای طلب وضع شده و مقتضای عدم ترک وجوب است. یک نظر این است که وجوب ربطی به شارع ندارد بلکه وجوب مدرک عقل است

بر مبنای سوم تخصیص اکثر لازم نمی آید آنچه که شارع خواسته است طلب احتیاط است که در شبهات تحریمیه هست و هم در وجوبیه ولی در تحریمیه عقل درک می کند که ترخیص نیامده است پس واجب است بلکه بر مبنای دوم هم مانعی ندارد احتط لدینک اطلاق دارد و ترخیص در ترک ندارد و مقتضای ان وجوب است این عدم ترخیص در یک جا نیامده است پس احتیاط واجب است و در دو جا ترخیص آمده است و باب باب تقیید است. در باب تقیید دو مبنی بود شیخ می گفت که با آمدن تقیید از اول کشف میکنیم که مولی از اول در مقام بیان نبوده است و ظهور اطلاقی نبوده است که در این صورت تقیید اکثر عیبی ندارد آخوند می گفت تقیید تضییق مراد جدی است و مانع از اطلاق نیست که بر این مبنی تقییدات زیاد شبیه تخصیص اکثر است ولی تقییدات به قیودی که اکثر را خارج میکند و کثیری باقی است قبیح نیست و حتی در مبنای اول هم تخصیص اکثر لازم نمی آید چون ما اطلاق را از متعلق کشف می کنیم و متعلق دین است و دین را تقیید می زنیم و تقیید اکثر متعلق وجوب عیبی ندارد.

۲۰ / ۰۱ / ۹۲ (407)

بیان سوم این است که اخوک دینک ... امرش ارشادی است دوران امر است بین این که امر شرعی لزومی باشد یا ارشادی باشد و چون لزومی نمی تواند باشد به قرائن داخلیه مثل ما شئت و خارجیه مثل تخصیص اکثر نتیجه گرفته اند که ارشادی است

ولکن در ذهن این است که این که نمی تواند مولوی باشد پس ارشادی است درست نیست چون امری که از مولی صادر می شود دو ظهور دارد یک ظهور اولیه که امر مولوی است و حمل امر بر ارشادیه خلاف ظاهر حال مولی است اصل در هر کلامی که از مولی صادر می شود مولوی است مگر این که دلیل بر خلاف داشته باشیم. و یک اصل داریم که خاص است در خصوص هر موردی که امری که از مولی صادر می شود اصل این است که وجوب نفسی است بالوضع یا بالإطلاق شما قرینه داخلیه و خارجیه آوردید که امر ظهور در وجوب نفسی ندارد علاوه بر این اگر وجوب احتیاط نفسی باشد مستلزم تعدد عقاب است با این قرائن از وجوب نفسی دست بر می داریم اما ظهور در مولویه باقی است و وجهی ندارد که از این ظهور دست برداریم بلکه وجهی ندارد که از وجوب هم دست برداریم فقط از ظهور در نفسیه دست برداریم.

فی آخر الشوط می گوئیم

اصل این که امر به احتیاط طریقی باشد مرحوم محقق اصفهانی فرموده که محال است و قدیماً ما جواب داده ایم.

طائفه ثالثه: اخبار تثلیث

وسائل الشیعه ج ۲۷ ۱۵۷ ۱۲ باب وجوب التوقف و الاحتیاط فی القضاء و..

۳۳۴۷۲ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیْسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحَصَنِیْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فِي حَدِيثٍ قَالَ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيَتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيْنَ غِيٍّ فَيُجْتَنَّبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ (وَ إِلَى رَسُولِهِ) - قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيْنَ وَ حَرَامٌ بَيْنَ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ ثُمَّ قَالَ فِي آخِرِ الْحَدِيثِ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ

شیخ انصاری یک تحقیق کرده که از ذیل این روایه وجوب احتیاط استفاده می شود و مثل جمله قبل مربوط به افتاء نیست گفته حضرت من ترک الشبهات را تطبیق فرموده بر شاذ و لاریب که شاذ را باید ترک کرد
ولکن اخبار تثلیث قابل استدلال نیست چون در شبهاتی که برائۀ داریم حلال بین است .

نسبت ادله احتیاط و ادله برائۀ

اگر کسی دلالة این روایات را قبول کرد فی الجملة

شیخ و آخوند وارد بحث شده اند که این اخبار معارض دارد که ادله برائۀ است اصولیین ادعی دارند که یا ادله برائۀ مقدم است یا اگر معادل هستند تعارض و تساقط میشود نوبۀ می رسد به برائۀ عقلی که خود اخباریون هم قبول دارند .
شیخ انصاری بر خلاف آخوند مفصلاً بحث کرده است شیخ در صدد این است که در ادله برائۀ دلیلی پیدا کند که بتواند مقاومت کند در برابر ادله احتیاط .

شیخ گفته که ادله برائۀ نمی تواند در مقابل ادله احتیاط مقاومت کند مگر کل شیء مطلق چون ادله برائۀ غیر کل شیء مطلق می گویند چیزی را که نمی دانید اما ادله احتیاط می گوید که میدانید احتیاط واجب است در نتیجه یک روایه کل شیء مطلق نمی تواند در مقابل این همه روایه قرار گیرد .

ولکن این فرمایش شیخ را آخوند جواب داده که اخبار برائۀ اظهر است از اخبار احتیاط این اظهاریه به دو نحو بیان شده است یکی

۲۱ / ۰۱ / ۹۲ (408)

ولکن گذشت که اخبار احتیاط و اخبار برائۀ با هم برابر هستند و وجهی برای حکومت اخبار احتیاط بر اخبار برائۀ نیست و مخالفۀ عامه که مرجح قرار داده هم روشن نیست و موافقه کتاب مقدم است بر مخالفۀ عامه و اخبار برائۀ موافق کتاب است و اینکه تخییر را بیان کرد هم علی المبنی است در بحث تعارض گفته شده که متعارضین اگر متعادلین شدند تساقط است .

آخوند این فرمایشات را قبول ندارد و ادعی کرده اخبار برائۀ مقدم است و جمع عرفی موضوعی دارند اخبار برائۀ از نظر موضوع خاص هستند و شبه بعد الفحص را بیان می کنند و اخبار احتیاط عام هستند

آقای خویی این مطلب را باز کرده و فرموده که رفع ما لایعلمون شبهات مقرون به علم اجمالی را نمی گیرد یا از این باب که حکم عقل واضح است رفع ما لایعلمون از اول ظهور پیدا می کند در غیر اطراف علم اجمالی بخلاف قف عند الشبهة که اطراف علم اجمالی را و قبل الفحص و بعد الفحص .. را می گیرد منتهی از روایات وجوب تعلم می فهمیم که رفع ما لایعلمون شبهات قبل الفحص را نمی گیرد. رفع ما لایعلمون شبهات بدویه را از قف عند الشبهة خارج میکند و اگر گفتید که ترخیص در اطراف علم اجمالی جائز است واضح نیست رفع ما لایعلمون اطراف علم اجمالی را میگیرد منتهی قرینه عقلیه غیربین داریم که رفع اطراف علم اجمالی را نمی گیرد قرینه وجوب تعلم تخصیص می زند به

اخوند چون انقلاب نسبه را قبول ندارد فقط راه اول را دارد ولی آقای خویی که انقلاب نسبه را قبول دارد دو راه دارد در ادامه فرموده اصلاً بعضی از اخبار برائۀ اخص از اخبار احتیاط است بدون این مقدمات مثل کل شیء مطلق حتی یرد که ظهور در شبه تحریمیۀ است به قرینه و ظهور در شبهات حکمیه است به قرینه حتی یرد فیه نهی و اگر استصحاب را قبول کنیم راحت هستیم چون استصحاب علم است وقتی عالم باشیم حاکم می شود بر اخبار احتیاط. و لکن اولاً با این بیانات نمی توان کلام آخوند را بر مبنای خودش درست کرد اخوند گفت اخبار برائۀ اخص از اخبار احتیاط است می گوئیم این حرف را نمی تواند بزند چون اخوند رفع ما لایعلمون را در اطراف علم اجمالی جاری می کند و انقلاب نسبه را هم قبول ندارد. و این که آخوند جمع محمولی را بیان می کند معلوم میشود که خودش دیده این حرف با مبنای خودش تطبیق نمیکند.

و اما فرمایشات آقای خویی :

اما این که ایشان فرمود ادله برائۀ اخصند از اخبار احتیاط چون لایعلمون اطراف علم اجمالی را نمی گیرد درست نیست چون اخبار احتیاط هم از جهه دیگری اخصند به دو بیان یکی اخبار احتیاط مختص به شبهات تحریمیۀ است و یکی اخبار احتیاط مختص به شبهات حکمیۀ هستند و شبهات موضوعیۀ را نمی گیرد

اما این که فرمود کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی درست نیست چون در بعضی از روایات حتی یرد فیه امر و نهی آمده است و گفتیم حتی یرد فیه نهی ف نیه خصوصیه ندارد بلکه می خواهد بیان کند که یرد فیه تکلیف

و اما استصحاب که فرموده بر طبق مبنای خودش است که استصحاب علم اور است

مرحوم صدر فرموده اگر بناء باشد که جمع موضوعی کنیم جمع به نفع اخباری ها تمام میشود به این بیان که اخبار احتیاط دو دسته اند یکی اخبار عامه اخوک دینک ... و یکی اخبار خاصه که درخصوص شبهات حکمیه است مثل مقبوله عمر بن حنظله

رفع ما لایعلمون یا ظهور اولیه دارد در خصوص شبهات بدویه بعد الفحص یا اطلاق دارد اگر مطلق باشد با اطلاق احتط لدینک تعارض و تساقط میکنند نوبه به اخبار خاصه احتیاط می رسد و اگر رفع ما لایعلمون خاص باشد ولی عام است از جهه موضوعیۀ بودن و حکمیۀ بودن مقبوله عمر بن حنظله خصوص حکمیه را بیان می کند ولی از جهه اطراف علم اجمالی و شبهات بدویه عام است. تعارض و تساقط می کنند مرجع عام فوقانی اخوک دینک می شود.

ولکن در این فرمایش غفله شده است ایشان بهترین دلیل بر برائۀ را ما حجب الله قرار داد فرمود که مختص به شبهات حکمیۀ است و می توان اخبار برائۀ را هم دو قسم کرد اخبار عام و اخبار خاصه

مگر بگویند که همان طور که ما حجب الله طرف تعارض است با قف عند الشبهة ، قف عند الشبهة هم طرف تعارض است با رفع ما لا يعلمون

۲۶ / ۰۱ / ۹۲ (۴۰۹)

راه سوم جمع حکمی است به این نتیجه رسیدیم که از نظر موضوع با هم مساوی هستند رفع در همه شبهات می گوید رفع احتط در همه شبهات می گوید احتط

انصاف این است که هر چند این جمع در بعضی از اخبار احتیاط امکان پذیر است مثل احتط که قابل حمل بر استحباب هست ولی بعضی از اخبار که تعلیل داشت مثل قف عند الشبهات قابل حمل بر استحباب نیست این که الجمع مهما ممکن باید عرفی باشد ما می گوئیم اوامر احتیاط دو قسم است یک قسم قابل حمل بر استحباب هست و یک قسم قائل حمل بر استحباب نیست ولی ارشادی است و امر ارشادی طرف تعارض قرار نمی گیرد لذا جمع حکمی میشود به دو قسم قسمی حمل بر استحباب و قسمی هم حمل بر ارشاد می کنیم و در نهایتاً تعارض مرتفع میشود .

و اگر اخباری گفت که این جمع را قبول ندارم و قف را مولوی دانست در نتیجه تعارض مستقر می شود ابتداء باید به مرجحات مراجعه می کنیم در محل کلام وقتی که مرجحات مراجعه می کنیم می بینیم که اخبار برائت مرجح دارند که موافقه کتاب است مگر کسی بگوید که اخبار احتیاط هم موافق کتاب هستند در این صورت نوبه به تعادل می رسد که در این صورت بر می گردیم که بحث تعادل و ترجیح که بحث شده اگر دو طائفه از خبر تعادل شدند تساقط می کنند ولی آخوند تخییری است اما بناء بر تساقط نوبه می رسد به قبح عقاب بلابیان حتی سید محمدباقر هم می گوید اگر تعادل پیدا کردند تساقط می کنند نوبه به روایاتی می رسد که مفادشان قبح عقاب بلابیان است .

دلیل ثالث : عقل

اخباری استدلال کرده به دلیل عقل بر این که احتیاط لازم است و احتمال دارد که با اصولی جدلی بحث کرده باشند ولی اخباری این مقدار عقل را قبول دارد

تقریب اول : علم اجمالی داریم که در بین این شبهات بعضی از احکام الزامی و تحریمی هست و علم اجمالی به حکم الزامی موجب احتیاط است پس واجب است اجتناب در همه شبهات

آخوند از این تقریب جواب داده در شرائط اصول فرموده که این علم اجمالی هست ولی این علم اجمالی منجز نیست چون علم اجمالی منجز است که تمام اطراف محل ابتلاء باشد آخوند ادعی کرده محل کلام صغری این محل از خروج ابتلاء است چون اصولی وقتی در چند مسئله استنباط میکند از بقیه مسائل غافل است و شاید در این چند مسئله حکم الزامی نباشد و نسبت به بقیه چون التفات ندارد از محل ابتلاء خارج است چرا که استنباط امر تدریجی است

ولکن این فرمایش درست نیست اولاً ممکن است فقهی باشد که کل فقه را استظهار داشته باشد ثانیاً بر فرض که در وقت استنباط غفله باشد ولی وقتی که مجتهدی همه را استنباط کرد و جمع کرد و می خواهد ابراز کند فتوایش را علم اجمالی پیدا می کند بعضی از برائت هایی که اجراء کرده است مخالفه قطعیه است .

۲۷ / ۰۱ / ۹۲ (410)

جواب دوم از این بیان این است که این علم اجمالی در وقتی اثر دارد که انحلال پیدا نکند لا حقیقه و لا حکماً و ادعی این است این علم اجمالی به وجود تکالیفی در میان شبهات منحل است اما حقیقه و اما حکماً فرق انحلال حقیقی و حکمی اجمالاً این است که در حقیقی علم اجمالی قضیه منفصله از صفحه نفس زائل میشود مثل موارد علم تفصیلی که واضح است در انحلال حقیقی قضیه منفصله اما و او در صفحه نفس زائل می شود ولی در انحلال حکمی در نفس تردید هست ولی علم تأثیر ندارد حکم انحلال را دارد مثل این که علم اجمالی پیدا کرده که یا این ظرف نجس است یا دیگری ولی ظرف یمین استصحاب نجاسه دارد که با وجود این استصحاب علم اجمالی تأثیر ندارد ادعی این است که اخباریین استدلال کرده اند و گفته اند علم اجمالی داریم به تکالیفی در بین شبهات و مقتضای علم اجمالی داریم احتیاط است و ادعی این است این علم اجمالی منحل است حقیقه یا حکماً :

برای انحلال حقیقی سه تقریب ذکر شده است

تقریب اول از آخوند در آخر عبارت ذکر کرده به صورت یمکن أن یقال که : ممکن است کسی بگوید دو علم اجمالی داریم یکی کبیر علم اجمالی داریم به وجود تکالیفی در بین تمام شبهات و یکی صغیر در خصوص آنجایی که امارات و استصحاب مثبت تکلیف و قاعده اشتغال فی کل مسئله داریم این که یقین داریم به وجود تکالیفی در همه شبهات منحل میشود به علم به همان تکالیف در این گردونه شبهاتی که امارات و اصول مثبتۀ دارد به این بیان که آن مقداری که در همه شبهات هست در این گردونه هست. مثل این که علم اجمالی پیدا شد که دو ظرف در ده ظرف نجس است بعد علم اجمالی پیدا شد که این دو تا ظرف در این ۵ ظرف است .

ولکن این ادعی ، ادعای جزافی است کسی بگوید می دانیم تمام معلوم بالاجمالی در کبیر در معلوم بالاجمال صغیر است

تقریب دوم برای انحلال حقیقی بیانی است که آخوند مفصل متعرض شده و از عبارتش در تقریب اول معلوم می شود که این تقریب اشکال دارد :

ما علم اجمالی داریم به وجود احکامی در همه شبهات و لکن یک علم اجمالی هم داریم به ثبوت تکالیف فعلیه اعم از واقعیۀ و ظاهریۀ در گردونه امارات و اصول مثبتۀ به مقدار آن معلوم بالاجمال او آزد پس منحل می شود علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر.

بعد اشکال کرده : این که می گوئید علم اجمالی به احکام واقعیۀ منحل میشود به علم اجمالی به این احکام فعلیه در جایی است که هر دو علم مقارن هم باشند یا اول این علم به احکام فعلیه باشد بعد دیگری و اما اگر علم کبیر اول باشد که غالباً هم همین طور است فلا مجال للانحلال چون علم اجمالی محقق شد و وقتی که محقق شد علم دوم اثر ندارد بعد الإنعقاد علم الأول .

و جواب داده : در انحلال علمی به علمی بحث است که ملاک سبق علم است یا سبق معلوم است و آخوند معلومی است و طبق آن مبنی جواب داده که اگر این علم اجمالی متأخر به سبب حادث است و معلوم هم متأخر شد از معلوم علم اول حق باشما ست و علم دوم نمی تواند منحل کند علم اول را مثل این که علم اجمالی داریم یکی از این سه طرف نجس است بعد قطره دمی در دو ظرف طرف راست در اینجا معلوم در علم دوم متأخر است و در جایی که معلوم به علم ثانی متأخر باشد

از معلوم علم اول مجالی برای انحلال نیست ولو علم دوم دائره اش ضیق است . و اما معلوم ها سببشان حادث نبودند علم اجمالی کبیر و لو سابق است به علم اجمالی صغیر ولو لاحق است منحل می شود مثل این که علم اجمالی دارد به نجاسه در یکی از سه ظرف بعد علم دیگری پیدا کردید که آن قطره یا در یکی از دو ظرف افتاد که علم اجمالی منحل میشود .

آخوند می گوید که مقام از قسم دوم است علم اجمالی پیدا کردید به وجود تکالیفی در بین شبهات سبب این تکالیف جعل شارع است بعد از التأمل علم اجمالی پیدا کردید به ثبوت تکالیفی در این گردونه امارات و اصول مثبتۀ که سبب حادث نیست بلکه سابق است این که علم اجمالی سابق لا ینحل باللاحق نادرست است چون لا ینحل در جایی است علم اجمالی لاحق به سبب حادث باشد ولی اگر به نفس سبب سابق باشدانحلال هست

این که ما علم داریم به ثبوت تکالیفی در جمیع شبهات و ینحل به علم اجمالی صغیر علم به احکام فعلیه در اطراف طرق و اصول مثبتۀ ایا درست یا نه ؟

جواب این است که این حرف بی اساس است انحلال کبیر به صغیر اساسش علم به انطباق یا احتمال انطباق است علم به انطباق تقریب اول بود یا احتمال انطباق تقریب سوم است که سیأتی اما در جایی که نه علم به انطباق است و نه احتمال انطباق است انحلال معنی ندارد از صفحه ذهن معنی ندارد علم برود و در این تقریب قضیه این طور است آنچه که معلوم بالاجمال.....علم اجمالی صغیر سنخیتی با علم اجمالی کبیر ندارد

تقریب سوم قضیه احتمال انطباق است : یقین داریم به وجود احکام واقعیه در جمیع شبهات امارات و اصول مثبتۀ و احتمال می دهیم که همه احکامی که در شبهات است در دائره امارات و اصول مثبتۀ باشد و یک قاعده هست که

۲۸ / ۰۱ / ۹۲ (311)

اینکه اسرار داریم آخوند در تقریب دوم علم اجمالی به احکام واقعیه را می خواهد منحل کند به علم اجمالی به احکام ظاهریه به همان اندازه یا به بیشتر بخاطر این است که در نهایتاً آخوند از تقریب ثانی رفع ید کرده است در تقریب سوم گفته شده احتمال انطباق در معلوم بالاجمال صغیر در معلوم بالاجمال کبیر کفایه می کند مثل این که علم اجمالی داریم که چند ظرف از ده ظرف نجس است بعد علم اجمالی پیدا می کنیم که چند ظرف از شش ظرف معین نجس است و احتمال می دهیم که آن ظرفهای نجس در این شش ظرف باشد

مرحوم آقا ضیاء منکر این مبنی است کبیر به صغیر انحلال پیدا نمی کند به مجرد احتمال انطباق مگر این که یقین پیدا کند به انطباق مثل این که علم اجمالی داشته به ظرف نجس در بین ده ظرف و بعد یقین پیدا کند که ظرف نجس هذا الظرف . حتی ایشان انحلال به علم تفصیلی به معلوم را هم قبول ندارد مثل این که علم تفصیلی پیدا کند که نجس ظرف یمین است ولی احتمال انطباق می دهد می فرماید با علم تفصیلی علم اجمالی منحل نمیشود با احتمال انطباق چون نسبۀ به یسار شبه ما بدویه نیست .

ان قلت که نمی شود به یک شیء هم علم اجمالی داشته باشید و هم علم تفصیلی
جواب داده که علم اگر به خارج تعلق گرفته بود حق با شما است ولی علم به خارج تعلق نگرفته است معلوم بالذات خارج نیست علم به صورت تعلق می گیرد و عیبی ندارد که دو صورت داشته باشیم یک صورت تفصیلیه و یک صورت

اجمالیه. مثل این که علم اجمالی با شک جمع میشود هر ظرفی هم المعلوم بالإجمال است و هم مشکوک است. علم اجمالی به بعض اطراف سبب زوال علم تفصیلی به کل اطراف نمی شود

ولکن جواب داده اند که آنچه که ایشان فرموده خلاف وجدان است و قیاس موارد علم به موارد جهل و شک قیاس مع الفارق است در موارد شک کل فرد فرد کل طرف هم المعلوم بالإجمال است و هم مجهول تحلیلش این است طرف اجمال است نسبه به جامع و مجهول است نسبه به بالخصوص و به عبارة اخرى علم به جامع خورده است و جهل به خصوصیات خورده است بلکه اگر بگوییم علم اجمالی معنایش علم به جامع و اجمال در خصوصیه نیست کما این که بعضی علم اجمالی را این طور معنی کرده اند و بگوییم اجمال صفة خود علم است صورتی که در نفس انسان می آید یک صورت روشن است که علم تفصیلی نامیده می شود و یک صورت کدر است شبیه شبیهی که از دور دیده میشود با این وجود ما مشکلی نداریم چون علم اجمالی یک صورت کدر است که هم به این ظرف می خورد و هم به ظرف دیگر و خصوص هر کدام ظلمه و جهل . ولی در محل کلام انصاف این است که اجمالی و تفصیلیه نسبه به یک شیء معنی ندارد لذا فرمایش اقاضیاء خلاف است

(412)۹۲ / ۰۱ / ۳۱

بحث در انحلال علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر بود داستان انحلال علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر مفصلاً در بحث حجیه خبر گذشت یکی از ادله حجیه خبر علم اجمالی کبیر بود به علم اجمالی صغیر و در آنجا گذشت که علم اجمالی کبیر انحلال پیدا می کند به علم اجمالی صغیر وجداناً یا حکماً. بحث ما فعلاً در انحلال وجدانی است . در وجدانی سه بیان بود کلام باقی ماند در بیان سوم :

بیانی است که در مصباح الأصول مفصل متعرض شده است که سه علم اجمالی درست کرده یکی علم اجمالی کبیر در جمیع شبهات و یکی علم اجمالی متوسط خصوص مطلق الامارات و اصول مثبتة و یکی علم اجمالی صغیر خصوص امارات معتبره .

بعد فرموده علم اجمالی کبیر منحل است به متوسط و متوسط منحل است به صغیر در نتیجه احتیاط واجب است در گردونه امارات معتبره که اگر امارات معتبره را هم حجة دانستید احتیاط لازم نیست و وجه این انحلال هم احتمال انطباق است کبیر که منحل میشود به متوسط چون احتمال می رود همه آن معلوم بالإجمال کبیر در متوسط باشد شاید همه تکالیف در دائره امارات است و احتمال می دهیم همه تکالیفی که در گردونه امارات و اصول مثبتة است در خصوص امارات معتبره و اصول مثبتة باشد و با احتمال انطباق بالوجدان علم اجمالی نسبه به زائد منتفی میشود و قضیه منفصله زوال پیدا می کند نمی توان گفت یا اینها تکالیفی دارند یا آنها ، اینها که امارات معتبره و اصول مثبتة است قطعاً تکلیف دارند و اما امارات غیر معتبره و غیر امارات را شک داریم و از گردونه خارج می شوند .

در مقابل مثل مرحوم آقاضیاء فرموده احتمال انطباق حتی در جایی که علم تفصیلی به تکالیف در بعضی اطراف پیدا شود علم اجمالی از صفحه نفس زوال پیدا نمی کند اگر علم اجمالی داشتید یا این عمل واجب است یا عمل دیگر بعد علم تفصیل پیدا کردید که این عمل واجب است نه اینکه ان عمل واجب همین است. مثل دو ظرف که یا ظرف سمت راست وجوب اجتناب دارد یا ظرف دیگر بعد یقین پیدا شد که ظرف سمت راست وجوب اجتناب دارد نه این که همان قطره بول در این ظرف سمت راست افتاده است شاید قطره بول در ظرف سمت چپ افتاده است احتمال هست که نجاسه بخاطر قطره

بولی است که علم اجمالی داریم ، علم تفصیل پیدا کرده ایم ولی باز قضیه منفصله بر قرار است آقاضیاء ادعی دارد که هنوز بالوجدان می توان یا این ظرف سمت راست وجوب اجتناب دارد یا طرف دیگر نکته کلام آقاضیاء این است که همین طرفی که معلوم بالتفصیل است همین طرف معلوم بالاجمال است بعد اشکال کرده بر خودش که ممکن نیست که یک شیء هم معلوم بالاجمال باشد و هم معلوم بالتفصیل که جواب داد .

حرفی که ما با آقاضیاء داریم این است که در موارد علم تفصیلی به تکلیف در بعض اطراف علم اجمالی در صفحه نفس وجود ندارد الان در صفحه نفس نیست که یا این طرف وجوب اجتناب دارد یا طرف دیگر ، در وجدان ما الان این بالعلم التفصیل واجب الاجتناب است و وجوب اجتناب صورت اجمالی نیست بر خلاف آقاضیاء که می فرمود هم صورت اجمالی است و هم صورت تفصیلی ما می گوئیم این جمع بین متنافیین است بله عیبی ندارد که بگوئیم قطره یا در ظرف سمت راست افتاده یا طرف مقابل ولی این مهم نیست بلکه مهم تکلیف است علم تفصیلی به قطره نداریم و الا یقین به انطباق بود . لذا حق با مصباح الأصول و امثال مصباح الأصول است که می گویند بقاء قضیه منفصله در صفحه نفس وجود ندارد .

ولکن ما این احتمال انطباق سبب انحلال شود را به دو بیان دیگر قبول نکرده ایم ما به دو بیان می گوئیم که احتمال انطباق سبب انحلال نمی شود :

اولاً این که ما احتمال انطباق بدهیم جای انکار دارد اگر کسی بگوید من احتمال نمی دهم انطباق آن معلوم بالاجمال کبیر را بر صغیر جزاف نگفته است چون معنای این که احتمال می دهم همه آن تکالیف در این گردونه باشد این است که احتمال می دهم همه امارات غیر معتبره و شکوک خلاف واقع باشد خصوصاً اگر در امارات معتبره مسلک ضیق را داشته باشید که خبری حجة است که وثوق بیاورد که در این صورت گردونه علم اجمالی خیلی صغیر می شود که احتمال بدهید همه تکالیف در این گردونه هست و امارات غیر معتبره را احتمال بدهید همه خلاف واقع است و غیر امارات که شبه داریم ، خالی از حکم است و لکن این احتمال در نفس ما نیست این همه امارات غیر معتبره که شامل اجماعات ، شهرات ، خبرهای مرسل ، خبری که سندش را نمی توان درست کرد را نمی توان گفت حتی یک حکم الزامی را برای ما بیان نکرده است این احتمال را نمی دهیم .

ثانیاً : این اشکال در کلمات شیخ انصاری هم هست منتهی مرحوم سید محمد باقر صدر این اشکال را شفاف کرده و هو

:

این که می گویند علم اجمالی کبیر منحل می شود به صغیر به شرط احتمال انطباق در جایی درست است که آن علم اجمالی صغیر علم جدیدی باشد و اما اگر علم اجمالی صغیر علمی است جزء علم اجمالی کبیر انحلال مجال ندارد شما علم اجمالی پیدا کردید یکی از سه کاسه نجس است بعد از تأمل و تفحص علم اجمالی جدیدی پیدا شد که نجس ظرف اول یا دوم است که در این صورت ظرف سوم از گردونه خارج می شود کما این که گاهی اوقات با تأمل علم اجمالی به علم تفصیل تبدیل میشود و اما اگر علم اجمالی صغیر جزء علم اجمالی کبیر بود انحلال وجهی ندارد (کما این که شیخ انصاری متنبه این وجه شده و مرحوم صدر هم به صورت شیوا بیان کرده است) مثل اینکه علم اجمالی داشتید که دو ظرف از سه ظرف نجس است بدون تأمل اگر دو ظرف را کنار بگذاریم باز علم اجمالی داریم اگر ظرف یمین و وسط را کنار بگذاریم باز علم اجمالی داریم که یکی از این دو ظرف نجس است کما این که اگر ظرف یسار و وسط را کنار بگذاریم باز علم اجمالی داریم که یکی از دو ظرف نجس است و جای توهم نیست که کسی بگوید با کنار گذاشتن یمین و وسط علم اجمالی صغیر میشود

فانحل الکبیر بالصغیر چون مستلزم ترجیح بلامرجح است چرا یمین و وسط را کنار بگذاریم ممکن است کسی بگوید وسط و یسار را کنار بگذارید .

داستان علم به تکالیف در جمیع شبهات و علم به تکالیف در گردونه امارات معتبره از این قسم است این که امارات معتبره را کنار می گذاریم و می بینیم که علم اجمالی هست این علم اجمالی جدید نیست بلکه از این باب است که معلوم بالاجمال ما زیاد است و علم داریم در این ها هم هست اگر یک اماره معتبره کنار گذاشته شود و از امارات غیر معتبره اضافه شود باز هم علم اجمالی داریم در مجموعه دوم تکالیفی هست و احتمال انطباق هم هست کما این که اگر تعدادی از امارات معتبره را کنار بگذاریم و عده زیادی از امارات غیر معتبره را ضمیمه کنیم باز علم اجمالی داریم در این مجموعه تکالیفی هست و احتمال می دهیم که همه تکالیف در این مجموعه باشد . این علم اجمالی جدید نیست این هما علم اجمالی کبیر است خاصیه علم اجمالی که معلوم های متعددی دارد این است که وقتی یک مجموعه کنار گذاشته شود یک علم اجمالی صغیر هم داریم لذا انحلال این علم اجمالی کبیر به صغیر در وجدان ما منتفی است از باب این که شیخ انصاری متنبه این اشکال شده و عجیب است که آخوند جواب نداده و گذشته است

وقتی که سه ظرف است و یکی نجس است وقتی که تا ظرف کنار گذاشته شود علم اجمالی تشکیل نمیشود چون نجس یک ظرف است و در دو ظرف علم اجمالی شکل نمیشود چون شاید نجس ظرف سوم است و اما اگر زیاد باشد مثلاً دو نجس وجود داشته باشد هر مجموعه ای که برداشته شود یک علم اجمالی تشکیل میشود و این علم اجمالی جدیدی نیست که بتواند علم اجمالی کبیر را از بین ببرد بلکه این همان علم اجمالی است که در بطن اوست و معنی ندارد علم اجمالی که در بطن علم اجمالی کبیر است سبب انحلال علم اجمالی کبیر شود چون این علوم اجمالی صغیر زیاد است و انحلال کبیر به هر کدام ترجیح بلامرجح است لذا باب انحلال حقیقی منسد است .

مقام ثانی انحلال حکمی است

بعضی ادعی کرده اند که درست است که این علم اجمالی کبیر را نمی توان به علم اجمالی صغیر در نفس زائل کرد و قطعاً ما بر اثر عمل نکردن به امارات غیر معتبره و اجماعات و شهرات و جریان برائت در سائر شبهات به خلاف واقع می افتیم ولی انحلال حکمی وجود دارد:

برای انحلال حکمی چند تقریب است

احسن تقاریب این است که در علم اجمالی گفته اند علم اجمالی منجز است بعض اطراف آن به منجز دیگر متنجز نشده باشد شرط تنجیز علم اجمالی قابلیه تنجز تمام اطراف است اگر علم اجمالی داشتید که بعض اطراف قابل تنجز نباشد ، قبلاً تنجز شده باشد این علم اجمالی اثر ندارد مثل این که علم اجمالی پیدا شد که یکی از دو ظرف نجس است که دو طرف تنجز پیدا کرد بعد احتمال دادید که شاید ظرف سومی نجس باشد که علم اجمالی دیگری درست میشود گفته این علم اجمالی دوم اثر ندارد چون این علم اجمالی دوم که کبیر است بعض اطراف آن به علم اجمالی صغیر منحل شده است و چون المتنجز لایتنجز ثانیاً این علم اجمالی دوم چون نمی تواند در دو ظرف اثر کند در ظرف سوم هم اثر نمی کند .

این انحلال را انحلال حکمی گفته اند چون حقیقه علم اجمالی هست و تنجز بعض اطراف مانع از این علم اجمالی کبیر

است .

ادعی این است که محل کلام از این قبیل است یک علم اجمالی کبیر داریم که همه شبهات است و یک علم اجمالی صغیر داریم که امارات معتبره و اصول مثبت است این علم اجمالی صغیر که اطرافش امارات معتبره و اصول مثبت است اینها متنجز شده اند قبل از این که علم اجمالی کبیر حادث شود مواردی که اماره دارد تنجز دارد اطراف علم اجمالی صغیر ما متنجزند به همین امارات وقتی که متنجز شدند به منجز آخری پس علم اجمالی کبیر ما در اینها نمی تواند اثر کند وقتی که در اینها نتواند اثر در هیچکدام نمی تواند اثر کند این بیان نیاز به یک مقدمه دارد که :

فرموده اند یکی از منجزات در معرض وصول بودن است این که شنیده اید شبه قبل الفحص منجز است یعنی تکلیف مولی اگر در معرض وصول بود استحقاق عقوبه ثابت است اگر مولی تکالیفش را در معرض وصول گذاشته است اگر عبد سؤال نکند و به خلاف واقع بیفتد مستحق عقاب است و اگر بگوید که نمی دانستم می فرماید که هلا تعلمت و قبح عقاب بلا بیان جاری نیست هر چند این عبد جاهل باشد چون نرفته یاد بگیرد .

مولی تکالیف در گردونه امارات را در معرض وصول قرار داده است در زمان بلوغ و حصول علم اجمالی این علم اجمالی بعضی اطرافش (امارات معتبره) منجز آخری (وصول) این علم اجمال جدید منجز نیست.

۰۱ / ۰۲ / ۹۲ (413)

بحث در انحلال حکمی علم اجمالی کبیر بود به علم اجمالی صغیر یا علم اجمالی صغیر هم نگوییم بحث در این بود که این علم اجمالی کبیر منحل است حکماً به منجز آخری که بر او مقدم است در مقام تنجیز .

برای انحلال حکمی عرض شد که دو تقریب است

تقریب اول این بود که علم اجمالی که داریم به جمیع شبهات منجز نیست نمی تواند تنجیز بیاورد چون بعضی اطراف این علم اجمالی که معلوم بالاجمال صغیر نامیده می شود به منجز خاص تنجز پیدا کرده است و این قاعده است هر علم اجمالی که بعضی از اطرافش به منجز خاص تنجز پیدا کند یا قبل از علم اجمالی یا مقارن علم اجمالی ان علم اجمالی منجز نیست و در مقام این طور است در مقام نسبت به مواردی که اماره ، اصل مثبت قائم شده چون در معرض وصولند و می شود به آن رسید و معرضیه برای تنجیز کافی است پس تکالیفی که معلوم است بین این اطراف در این مورد به منجز خاصی که معرضیه وصول است منجز شده است الان مولی می تواند عبد عقوبه کند بر مخالفه امارات معتبره ولو به او نرسیده است همین که در معرض وصول است منجز حکم است اصل مثبت در معرض وصول منجز است پس ما نسبت به امارات یک منجز خاصی داریم وقتی که در قسمتی از علم اجمالی کبیر منجز خاص داشتیم علم اجمالی کبیر تأثیر نخواهد داشت سواء این که این علم اجمالی کبیر مقارن آن منجز باشد یا متأخر باشد در هر دو صورت علم اجمالی کبیر منجز نیست اما متأخر کما هو الغالب زمان بلوغ زمان تنجز است غالباً علم اجمالی نیست در حال غفلتند لذا در زمان بلوغ می شوند امارات و اصول مثبت در معرض می شوند منجزات این قسم بعد که به فکر می افتد که احکام را یاد بگیرد علم اجمالی پیدا می شود این علم اجمالی که بعضی اطرافش قبلاً متنجز شده و بر عهده آمده اثر ندارد این در علم اجمالی متأخر .

اما اگر علم اجمالی مقارن شد هنوز بالغ نشده علم اجمالی را با خود دارد و قبل از بلوغ علم منجز نیست این علم می آید تا زمان بلوغ و با آن منجز خاص مقارن میشود که باز علم اجمالی اثر ندارد و در این صورت منجز خاص مقدم است بر علم اجمالی و یک قاعده است که کما علم اجمالی نتواند در بعضی اطراف تنجز بیاورد در بعضی دیگر هم نمیتواند تنجز

بیاورد . علم اجمالی منجز است که بتواند در تمام اطراف تنجیز بیاورد این علم اجمالی می گوید استحقاق عقوبه را نسبت به این ها نمی توانم بیاورم اینها قبلاً به منجز خاص محل استحقاق عقوبه شده است نسبت به زیاده که علم اجمالی ندارد لمش این است که نسبت به اینها علم به تنجیز ندارد و نسبت به بقیه هم که علم ندارد فلاثر لهذا العلم .

و اما این که منجز خاص بعد از علم اجمالی می آید را در تقریب دوم بیان می کنیم .

ولکن این تقریب بر مسلک علیّه است گذشت که در علم اجمالی که دو مسلک است یکی مسلک اقتضاء که غالب کلمات شیخ أنصاری بر مسلک اقتضاء است مرحوم نائینی و آقای خویی هم مسلکشان اقتضاء است .

یک مسلک هم مسلک علیّه است که آخوند علیتی است و اقاضیاء این مسلک را شدیداً تأیید کرده است .

علیتی ها می گویند همه کاره علم است علم داری این نجس است یا آن نجس است این علم حکم را منجز کرده است جامع را منجز کرده است در این طرف احتمال حکم منجز است و در طرف دیگر هم منجز است عقل می گوید باید احتیاط کرد و می گوید امکان ترخیص شارع نه در دو طرف و نه در یک طرف نیست . شارع نمی تواند محتمل المعصیه را ترخیص بدهد علیتی می گوید علم اجمالی علّه تامه تنجز است نمیتوان تنجز را از علم بگیریم .

اقتضائی می گوید علم اجمالی مقتضی تنجز است اگر شارع اذن نداد تنجزش فعلی میشود و همه چیز منوط به اذن شارع است اگر شارع در یکی اذن داد علم اجمالی مقتضی وجوب احتیاط نیست به عبارتی علم اجمالی مقتضی وجوب احتیاط است و وقتی این وجوب فعلی می شود که شارع در بعضی الأطراف اذن در مخالفه ندهد .

علیتی می گوید چون علم هست اذن امکان ندارد و اقتضائی می گوید هر کجا اذن نداد علم مؤثر است تقریبی که بیان کردیم بر مسلک علیّه تامه بود همه بند به علم بود و اما بر مسلک اقتضاء مسئله واضح است

بر مسلک اقتضاء تکالیف معلومه در گردونه امارات و اصول مثبتّه ، اصل مرخص و مؤمن ندارد و آنها به معرض وصول منجز شده است شبه آنها شبه قبل الفحص است از اول قسمتی از اطراف علم اجمالی مجرای اصل مؤمن نیست می ماند قسمه دیگر وقتی علم اجمالی پیدا شد قسمت دیگر هم در آنها علم اجمالی نیست اصل مؤمن در آنها جاری میشود فلاثر للعلم .

هر دو می گویند لایزال للعلم نسبت به زائد علیتی می گویند چون نمی تواند علم در همه اثر کند فلاثر له بالنسبه الى البعض و اقتضائی می گوید چون اصل در موارد جاری پس اصل در موارد دیگر بلامعارض جاری می شود فلاثر للعلم هر دو تأثیر علم را در آن ما زاد نفی می کنند یکی به اجراء مؤمنه و یکی به بی خاصیتی علم .

لذا تقریب اول انحلال حکمی به دو بیان است بیان علیّه تامه و بیان اقتضاء علیتی علم را خنثی می کند و اقتضائی اصل را در بعضی اطراف بلامعارض جاری میکند .

تقریب دوم : که از آخوند است ایشان تنجیز را اول به علم داده در تقریب اول میگوییم یا علم بعد از معرضیه است یا مقارن و اصلاً علم اجمالی کبیر مؤثریه پیدا نکرده است ولی در این تقریب می گوییم علم اجمالی تنجیز را آورده است بعد فرموده بعد از قیام امارات ان تنجز صرف پیدا می کند از همه این قسمه (صرف التنجز بعد التحقق التنجز) فقط اکتفاء کرده به یک مثالی که اگر علم اجمالی داری نجاسه یکی از دو ظرف بعد بینه آمد و یکی را گفت نجس است همه گفته اند که وجوب اجتناب منحصر به همین یکی می شود که علم اجمالی بقاء از کار می افتد و نسبت به دیگری علم اجمالی منجز نیست و در ادامه فرموده اگر این راه را نگوئید بر مبنای مشهور (جعل حکم مماثل) هم نمی توان انحلال درست کنید چون

این احکام ظاهریه که در گردونه امارات و اصول مثبتہ داریم به سبب حادثند و بر اثر اماره قائم شده حکم ظاهری جعل شده و علم به سبب حادث نمی تواند علم کبیر را به سبب سابق منحل کند مثال زدیم علم اجمالی دارید که یا این ظرف نجس است یا ظرف دیگر بعد قطره ای در یکی افتاد که علم تفصیلی پیدا شد به سبب حادث که در این صورت نمی توان ان علم اجمالی را منحل کند آخوند می گوید اینکه در گردونه امارات و اصول مثبتہ احکام فعلیه داریم به سبب حادثند و نمی تواند ان علم اجمالی به سبب سابق است را منحل کند لذا فرموده مشهور هم که قائل به جعل حکم مماثلند باید حرف ما را بزنند و بگویند این احکام ظاهریه منجز کرده احکام واقعیه را در این گردونه وقتی که منجز کرد تنجز به منجز خاص مانع می شود از منجزیه علم اجمالی که منجز عام است .

فرموده فلا فرق بین مبنای ما که جعل منجزیه است با مبنای کسانی که قائل به جعل حکم ظاهریند هر دو باید صرف التنجیزی باشند و بگویند منجز خاص صرف میکند منجز عام را این که ما در گردونه امارات احکام فعلیه داریم مشکلی را حل نمی کند این احکام فعلیه به سبب حادث است و احکامی که به سبب حادث باشند نمی توانند علم اجمالی سابق را منحل کنند.

این فرمایش مرحوم آخوند متوقف است بر یک امر که واضح است و بر امر دیگری که واضح نیست اما امر واضح این است که علم اجمالی منجزیتش موقوف است بر این که بتواند ان علم اجمالی در همه اطراف تنجز بیاورد حدوثاً و بقاءً اگر می خواهد منجزیه علم اجمالی حادث شود باید بتواند در تمام اطراف بتواند تنجز را احداث کند و اگر بخواهید تنجز باقی بماند بقاءً قابلیه تنجیز در تمام اطراف باشد امر اول این است که الحدوث کالبقاء اگر علم اجمالی حدوثاً منجز شد بقاء کافی نیست بلکه باید بقاء شرائط باشد . مثلاً اگر بعضی اطراف علم اجمالی قبل از علم اجمالی منجز شدند به منجز خاصی وقتی علم اجمالی حادث شود نمی تواند تنجیز را حادث کند چون شرط حدوث تنجز علم اجمالی این است که وقتی علم اجمالی منعقد می شود بعض اطرافش به منجز آخری منجز نشده باشد .

در تقریب اول می گفتیم علم اجمالی شرائط حدوث تنجیز را ندارد مرحوم آخوند می گوید بقاء هم مثل حدوث است اول علم اجمالی پیدا کردید منجز شد در همه بعداً بعضی از اطراف به منجز آخر منجز شد وقتی که بعض اطراف به منجز آخری منجز شد بقاء تنجز مشکل پیدا می کند چون بقاء تنجز هم مشروط است به این که بتواند بقاء هم در همه تأثیر بگذارد البقاء کالحدوث همان طور که علم اجمالی اگر بقاء منجز باشد باید خودش هم باقی باشد و اگر زوال پیدا کند بقاء منجز نیست شرائط علم اجمالی هم باید باقی باشد تا تنجیز باقی باشد . این یک امر واضحی است که در کلمات اقاضیاء هم هست .

و اما امر دوم که محل بحث است این است که مرحوم آخوند ادعی کرده که اگر علم اجمالی داشتید اولاً و منجز شد حدوثاً و بعداً بعضی از اطراف علم اجمالی منجز خاص پیدا کرد ادعی کرد اگر منجز خاص پیدا کرد بقاء شرط تنجیز از بین رفته است اگر علم اجمالی داریم که یک از دو ظرف نجس است و اثر کرد که وجوب اجتناب از هر دو می باشد و بعد بینه آمد و یکی را به عنوان نجس مشخص کرد آخوند ادعی دارد این منجز خاص مانع است از تأثیر علم اجمالی بقاء . این بقاء محل اشکال واقع شده :

اشکال اول: ممکن است کسی بگوید بقاء هر دو منجز باشند علم اجمالی داشتید که احدا الکأسین نجس است بعد بینه گفت یکی نجس است چه اشکالی دارد که دو منجز داشته باشیم و بقاء هر دو منجز باشند یک ظرف دو منجز داشته باشد

و یک ظرف یک منجز داشته باشد این که می گویند المتنجز لا یتنجز ثانیاً اول الکلام است الان وجوب اجتناب در این ظرفی که بینه دارد از حیث علم اجمالی منجز است و از حیث این که بینه بر آن قائم شده است و در صورت مخالفت مولی می تواند از دو زاویه عبد را عقاب کند یکی بخاطر این که علم اجمالی را عمل نکرده و یکی این که چرا به بینه عمل نکردی

مرحوم شیخ اصفهانی در سدد جواب برآمده است که اینجا تنجیز منجز خاص مقدم است نوبه به تنجیز منجز عام نمی رسد مرحوم اصفهانی فرموده آنچه که علم منجز می کند جامع است التکلیف المعلوم المردد بین الأطراف و این که از خصوص این ظرف باید اجتناب کرد از باب احتمال انطباق تکلیف منجز است تنجیز به هیچ طرف نخورده است بلکه به جامع خورده است و وجوب اجتناب بخاطر احتمال انطباق تکلیف منجز است عقل میگوید چون آن تکلیف منجز شده شاید این باشد شاید دیگری باید از هر دو اجتناب کن بخلاف منجز خاص (بینه) که تکلیف را در خصوص یک طرف منجز کرده است و این دو با هم تراحمی ندارند و فرموده با تنجز خصوص این طرف عقل علم را در همین طرف از کار می اندازد. عقل می گفت چون علم داری پس شاید این طرف باشد احتیاط کن ولی وقتی که بینه قائم شد عقل می گوید بینه داری و حجه است وقتی عقل این طرف را منجز می بیند بخاطر منجز خاص معنی ندارد که عقاب را به احتمال بند کند .

۰۲ / ۰۲ / ۹۲ (۴۱۴)

بحث در طریق آخری بود که مرحوم آخوند برای انحلال بیان کرد و تأیید کرد و اختیار کرد که معروف است به صرف التنجز ، علم اجمالی به احکام در دائره شبهات ابتداءً منجز شده بعد که مکلف به امارات و اصول مثبتة ظفر پیدا میکند یک تنجز جدیدی نسبت به خصوص این اطراف حادث میشود آخوند ادعی فرموده که این تنجز جدید در گردو نه خصوص اینها موجب میشود صرف تنجز را از همه به این ها . تنجز علم را نسبت به ما زاد از بین می برد بقاء و بقاء تنجز منحصر میشود در گردونه امارات و اصول مثبتة و علم نسبت به مازاد از اینها از تأثیر می افتد و آخوند دلیلی اقامه نکرده است مثل این که واضح بوده که قطعاً احکام در این دائره امارات و اصول به منجز خاص در این گردونه صغیر مسلم است علم اجمالی داریم که یکی از دو ظرف نجس است و بعد بینه قائم می شود بر خصوص یک طرف باید به بینه عمل کرد و وقتی که تنجز پیدا کرد احکام به منجزات خاصه در اطراف علم اجمالی صغیر ، علم اجمالی کبیر بقاء از تنجیز نسبت به سائر موارد می افتد چون همان طور که شرط حدوث تنجیز علم اجمالی این است که در همه اثر کند شرط بقاء تنجیز هم این است که در همه اثر کند و چون در گردونه امارات علم اجمالی بقاء نمی تواند اثر کند پس نمی تواند در همه تأثیر کند .

در ذهن ما این است که این بیانات اینجا به ذهنش رسیده در بحث حجیه خبر واحد این حرف ها را نیاورد ولی اینجا که دیده انحلال مشکل دارد انحلال حکمی درست کرده است و صرف التنجیزی شده است .

کسی که در این باب راجع به این تقریب خوب صحبت کرده مرحوم اصفهانی است ایشان این مطلب را مفروغ عنه گرفته است که المتنجز لایتنجز ثانیاً و فرموده هر تکلیفی یک تنجز بیشتر ندارد و در این مقام تلاش کرده که تنجیز به امارات را مقدم کند بر تنجیز به علم ایشان سعی کرده که بقاء تنجز را به امارات بدهد و ضمیمه کند المتنجز لایتنجز ثانیاً و نتیجه بگیرد پس علم نمی تواند در این قسمت اثر کند وقتی که در این قسمت نتواند اثر کند در بقیه هم نمی تواند اثر کند .

اما بیان :

فرموده : علم اجمالی با اماره فرق می کند علم اجمالی حکم را در اطراف منجز نکرده است علم اجمالی داری به وجوب اجتناب احدهما وجوب اجتناب را در این یا آن منجز نکرده است وجوب اجتناب را در جامع منجز کرده است برهانش هم با خودش است تنجیز تابع علم است علم به خصوص یک طرف نخورده است علم به جامع خورده و جامع منجز شده و این که باید از هر دو طرف اجتناب کنیم بخاطر دفع ضرر محتمل است این که اطراف ، در علم اجمالی واجب الاجتناب است نه چون تکلیف در اطراف منجز شده است بلکه تکلیف به نحو جامع منجز شده و این که باید از اطراف اجتناب کنیم بخاطر احتمال انطباق تکلیف منجز است یا احتمال وجود ضرر است در اینجا پس اطراف خالی از تنجزند و اماره که می آید تکلیف را در خصوص یک طرف منجز می کند وقتی که خصوص این طرف مزاحم نداشت علم اجمالی نسبت به خصوص لا اقتضاء است و اماره مقتضی است و بین مقتضی و لاقتضاء تراحم نیست وقتی که منجز شد علم اجمالی از کار می افتد و وقتی که تکلیف در خصوص ما قامت علیه الأمارات منجز شد عقل از باب علم اجمالی احتمال ضرر را نمی گوید بلکه اگر اماره نبود عقل می گفت که علم اجمالی داری و احتمال انطباق منجز است پس بالطبع اجتناب کن اما درجای که منجز خاص آمده است و تکلیف بالخصوص منجز شده علم اجمالی در آن اثر ندارد . لذا گفته اند المتنجز لا یتنجز ثانیاً . وقتی که علم اجمالی نتواند در بعضی اثر کند در بعضی دیگر هم نمی تواند اثر کند .

ولکن در ذهن ما دو مطلب است اولاً : این که معروف است المتنجز لا یتنجز ثانیاً را باورمان نشده است مثل المتنجز لا یتنجز ثانیاً نیست حتی در المتنجز لا یتنجز ثانیاً هم بعضی می گفتند که المتنجز یتنجز ثانیاً به عنوان تأکید . چه عیبی دارد که بر مطلبی دو حجه قائم شود مثل این که بر وجوبی یا حرمتی هم بینه نداشته باشیم و هم اطمینان داشته باشیم . منجزیه حکم عقل است عقل می گوید اگر بینه قائم شد حق دارد مولی اگر مخالفت کنی ترا عقاب کند و تنجیز یک حکم تعلیقی است مثل ضمان که می گویند تعلیقی است یعنی اگر تلف شد بدلش بر ذمه است این حکم منجز است یعنی اگر به خلاف واقع افتادی استحقاق عقاب داری .

ثانیاً : اگر کسی بگوید المتنجز یتنجز ثانیاً ولی در مقام ممکن است کسی بگوید که علم اجمالی تنجز نمی آورد نسبت به گردونه امارات چون سنخ منجزها فرق می کند کسی ادعی کند که باوجود منجز خاص آن منجز عام از تأثیر می افتد . در گردونه امارات منجز خاصه داریم کسی بگوید عقلاء استحقاق عقوبه را به اماره می دانند نه به احتمال انطباق معلوم بالاجمال . اماره حکم واقعی را درخصوص اینجا منجز کرده است علم اجمالی احکام واقعی را در جامع منجز کرده است کسی ادعی کند در جایی که منجز عام و منجز خاص داریم عند العقلاء ان منجزیه و استحقاق عقوبه به اماره استناد داده می شود یعنی در این موارد اگر مخالفه کرد مولی می گوید اماره داشتی و مخالفه کردی نه این که بگوید علم اجمالی داشتی و مخالفه کردی . عقلاء به خاص استناد می کنند و به عام اعتناء نمی کنند .

ولکن این ادعی در ذهن ما صاف نیست درست است که علم اجمالی جامع را منجز کرده است تنجیز به مقدار علم است ولی از نظر مؤثریه در اطراف که باید از اطراف اجتناب کرد از باب احتمال انطباق تکلیف منجز با اماره فرق نمیکند همان طور که در اماره مخالفه واقع یقینی نیست در علم اجمالی هم مخالفه واقع یقینی نیست شاید یک طرف را مرتکب شوم مخالفه کرده ام تکلیفی را که منجز است احتمال انطباق تکلیف منجز به معنی این است که احتمال می دهم تکلیف منجز این باشد همان طور که اماره مصحح است بر این که مولی عقاب کند علی فرض المخالفه علم اجمالی هم این مصحح را دارد

بله هر کدام یک جهه خاصه و یک جهه قصور دارد علم اصلش مطابق با واقع است ولی اماره معلوم نیست که مطابق با واقع باشد اماره در خصوص یک طرف است ولی علم در جامع است .

برای ما واضح نشد که چرا اگر تکلیف بقاء و حتی در مقارن اگر منجز خاص داشت نشود همان تکلیف منجز عام داشته باشد به این معنی که اگر مخالفه آن معلوم بالاجمال بر اینجا منطبق شد عقاب دارید اماره با علم اجمالی در این که تصحیح و تبریر می کنند عقوبه را ، اثبات می کنند حق عقوبه را با هم فرق نمی کنند .

اینکه شیخ اصفهانی تلاش کرده که منجزیه امارات را مقدم بر منجزیه علم اجمالی قرار دهد ما ترجیحی برایش پیدا نکردیم پس این که اخوند فرموده با آمدن امارات تنجز صرف میشود درست نیست.

اینکه مرحوم اخوند واضح دانسته صرف تنجز را در جایی است که بینه بگوید آن معلوم بالاجمال این طرف است و معین کند ولی اگر بینه فقط بگوید این طرف وجوب اجتناب دارد صرف تنجز واضح نیست .

مرحوم اقاضیاء بیانی آورده برای تخریف کلام اخوند :

که صرف تنجز باطل است اگر علم اول بود و اماره بعد بود آن علم به منجزیه خودش باقی می ماند با بیانی که اخوند از آن بیان در اینجا غفله کرده است

مرحوم اخوند در بحث اضطرار و خروج از محل ابتلاء فرموده اگر بعض اطراف علم اجمالی مورد اضطرار قرار گرفت بعد از علم اجمالی ، علم اجمالی نسبت به آن طرف که مضطر الیه نیست علم اجمالی اثر دارد هر چند علم اجمالی بقاء در مضطرا لیه اثر کند یا اگر علم اجمالی به نجاسة احد الإنائین داشتید و یکی از محل ابتلاء خارج شد نمی توان دیگری را مرتکب شد فرموده اینجا یک علم اجمالی بین قصیر و طویل داریم الان که یکی اهراق شد هنوز علم اجمالی دارد ظرفی که اهراق شده قبل از اهراق نجس بوده و واجب الاجتناب و یا دیگری نجس بوده که هنوز وجوب اجتناب دارد .

همین بیان را آقاضیاء اینجا آورده است که علم اجمالی منجز است علم اجمالی کبیر یک طرفش احکام در گردونه امارات قبل از قیام امارات است که قیام اماره سبب حادث است و منجز خاص ، بعداً محقق شده و یک طرف اطراف دیگر است علم اجمالی داریم به وجوب اجتناب قبل از قیام اماره یا وجوب اجتناب در اینها .

۰۳ / ۰۲ / ۹۲ (415)

بحث در جواب انحلال تمام شد تقاریبی برای انحلال بود چه انحلال حقیقی و چه انحلال حکمی مشکل هم در انحلال حقیقی و هم در انحلال حکمی یک مشکل عامی است ما نتوانستیم نه انحلال حکمی را باور کنیم نه حقیقی را و آن مشکل این است که در گردونه ما عدای امارات معتبره و اصول مثبتیه یک علم اجمالی دیگر داریم چون امارات معتبره و اصول مثبتیه دائره شان کم است بخلاف امارات غیرمعتبره بخلاف شبهاتی که اماره ندارد اینکه ما علم نداشته باشیم در ذهن ما یک امر بعیدی است نمی شود همه خبرهای ضعیف دروغ و همه اجماعات و همه شهرتها و همه احتمالات که در شبهات داریم خلاف واقع باشد لذا حرف اخباریین حرفشان درست که می گویند امارات معتبره را و اصول مثبتیه را قبول داریم ولی یک علم اجمالی در ماعدا داریم که آن علم اجمالی منجز است و این که اصولیین علم کبیر و متوسط و صغیر درست کرده اند ربطی به مدعای اخباری ندارد اخباری می گوید در ماعدا امارات معتبره یک علمی دارم علم کبیر صحبت نیست یک علم داریم در ناحیه امارات که اطراف زیاد است و علم در این گردونه اثر ندارد و یک علم داریم در ماعدا امارات که مانع از

تنجیز ندارد آنچه که غایه ما ممکن آن یقال کسی ادعی کند علم داریم که بعضی از این امارات غیر معتبره و خبرهای ضعیف و اجماعات و شهرات و شبهات متکلف واقعند ولی شاید آنهایی که مطابق واقعند غیر الزامی باشند دوباره تقسیم کنیم ما عدای امارات معتبره را به دو قسم یکی الزامیات و یکی غیرالزامیات و الزامیات کم هستند که در اینجا عیب ندارد که بگوییم شاید خلاف واقع باشند یا بگوییم الزامیات هم شاید بعضی مطابق واقع است و شاید مطابق واقع مفادش در روایات معتبره هست تکلیف جدید را علم نداریم .

غایه ما یقال در انکار این علم اجمالی در ما عدای حجج این است که کسی بگوید من یقین دارم که این ها واقع را بیان میکنند فی الجمله شاید آنهایی که واقع را می گویند غیر الزامی هستند و شاید ان الزمیتی که مطابق واقع است در امارات معتبره هم هست رب خبر ضعیفی که خبر معتبره بر طبقش داریم اصل مثبت هم داریم پس علم اجمالی به تکلیف آخری غیر از تکالیف گردونه امارات و اصول مثبته نداریم . فرق می کند که چه کسی این ادعی را بکند بعضی که خبرهای کثیری را از کار می اندازند و هیچ توثیق عامی را قبول ندارند و توثیقات کثره روایی را قبول ندارند سخت است که بگویند علم اجمالی نداریم بله اگر کسی کثیری از روایات ضعیف را ملحق کند به امارات معتبره مثل این که بگوید روایات اجلاء دارد و مروی عنه ابن ابی عمیر است و مروی عنه بزنطی است او ممکن است بگوید که علم اجمالی ندارم .

یا باید انکار کرد علم اجمالی را که برای ما سخت است و یا احد الأمرین را بگویید که تا قول به براهه تمام شود یا علم را انکار کنید یا انکار کنید منجزیه این علم را که ما می گوییم این طور علم ها منجز نیست علمی که اطرافش زیاد است و معلومش کم است عند العقلاء اگر معلوم بالإجمال کم شد و اطراف آن کم شد این طور علمی منجزیت ندارد از روایات هم شاهد آوردیم کسی بگوید کل شیء حلال حتی تعرف الحرام بعینه علم اجمالی این طوری را القاء کرده است .

یک اشکال خاص داشتیم برانحلال حقیقی که علم به انطباق نداریم و احتمال انطباق هم انحلال آور نیست و یک اشکال بر انحلال حکمی داشتیم که اساس انحلال حکمی المتنجز لایتنجز ثانیاً است حتی اگر کسی بگوید امارات در معرض وصول منجزند بعد که علم اجمالی پیدا شد علم اجمالی هم منجز است بقاء .

فقط یک راه برای انحلال حکمی هست که دو مقدمه دارد :

اولاً : قائل شویم معرضیه وصول برای تنجیز کافی است .

ثانیاً : در باب علم اجمالی اقتضائی باشیم که در این صورت می گوییم این شخص زمانی که بالغ می شود اصول عملیه در گردونه امارات ساقط است چون منجز شدند به معرضیه باقی می ماند سائر الأطراف که علم اجمالی نداریم و اصل بلامعارض جاری بشود . زمان بلوغ در معرض وصول بودند اصول عملیه در اطراف امارات و اصول مثبته ساقط است و اصالة البرائه در مابقی بلامعارض جاری میشود .

وثالثاً علم اجمالی این شخص بالغ هم مقارن نباشد کما هو الغالب و الا اگر مقارن باشد اصول در همه اطراف تعارض می کنند یعنی اول بلوغ باشد و اصول در گردونه امارات ساقط شوند بعد که علم اجمالی پیدا شد در سائر موارد بلامعارض جاری میشوند.

توضیح :

اقتضائی های میگویند اگر علم اجمالی داشتید که یا این ظرف نجس است یا ظرف دیگر بخاطر تعارض اصول (اصالة الطهارة در طرفین یا اصالة الحل در طرفین) در اطراف است که علم اجمالی منجز است بحیث اگر یکی از این اصلها جاری

شد و معارض نداشت علم مانع نیست و اگر در بعض اصل مرخص داشت در همان بعض جاری میشود و معارض ندارد مثل اینکه علم اجمالی دارد یا این آب نجس است یا این پول اصالة الطهارة در طرفین تعارض می کنند چون نمیشود که هر دو پاک باشند چون اذن در مخالفة عملیه است اصالة الحل در آب جاری میشود بلامعارض در نتیجه با این آب نمی شود وضوء گرفت چون اصالة الطهارة ساقط است ولی می توان آب را خورد و اصالة الحل معارض ندارد چون اصالة الحل در پول معنی ندارد در اینجا هم زمانی که بالغ شد اصول در یک قسمت از اطراف علم اجمالی کبیر ساقط است چون معرض وصول کافی است برای تنجز و قسمت دیگر که امارات ندارند بنابر اقتضاء اصل بلامعارض جاری می شود و شبهاتی که در معرض وصول نیستند اصل بلامعارض در آنها جاری می شود . با قطع نظر از اشکال عام آنچه که باورمان شده انحلال حکمی است به مسلک اقتضاء بنابراین که معرضیة وصول کفایة کند .

هذا تمام الکلام در تقریب اول از دلیل عقل .

یک بیان دومی است به حکم عقل که احتیاط لازم است در شبهات به نام اصالة الحظر .

اصالة الحظر بیانی است که در کلمات شیخ طوسی هست که آخوند هم نقل کرده مرحوم شیخ طوسی در شبهات احتیاط لازم است بخاطر این که عقل حکم می کند به حذر یا لا اقل توقف است بعد از این که ما یدل علی البرائة معارضه دارد با ما یدل علی الاحتیاط عقل حکم می کند به اصالة الحظر .

استدلال شده بر لزوم احتیاط به اصالة الحظر در افعال غیر ضروریة .

ما اولاً بحث می کنیم پیرامون این اصالة الحظر او الإباحة که در اول بحث برائة به آن اشاره شد.

از دو جهة بحث می کنیم

اولاً : بحث اصالة الحظر او الأباحة با اصالة البرائة او الاشتغال فرق می کند گذشت که فرق هم من جهة الموضوع است هم من جهة المحمول است هم من جهة البحث است اما از نظر موضوعی فرق می کنند(که مرحوم اصفهانی فرق را خوب بیان کرده)موضوع در اصالة الحظر او الإباحة ذات افعال غیر ضروریة است مثل خوردن و آشامیدن و.. بحث میکنیم که ذات آن فعل اصل این است که مباح است یا اصل این است که ممنوع است مگر اجازه از مالک داشته باشیم بخلاف موضوع اصالة البرائة او الاشتغال که موضوع ذات افعال نیست موضوع شرب تننی است که شک فی حرمة لذا از نظر محمولی هم با فرق می کنند محمول در اصالة الحظر و الإباحة حکم واقعی است چون موضوع ذات فعل است که آیا افعال غیر ضروریة ممنوع است یا مباح بخلاف محمول اصالة البرائة او الاشتغال که مشکوک الحرمة حلال ظاهراً ام لا ؟ و مهمتر جهة جهت البحث است در مسأله اصالة الاباحه او الحظر بحث از باب این است که عبد است و تصرف میکند در ملک مولی آیا اصل اولی در این تصرف اباحه است یا اصل اولی عبداً مملوفاً لا یقدر علی شیء مگر اذن برسد جهة بحث ممنوعیة و لاممنوعیة است از جهة این که تصرف در ملک مولی است بخلاف جهة بحث در اصالة البرائة و الاشتغال که از جهة تصرف در ملک مولی بحث نمی کنیم بحث در جهة ارتکاب مشکوک است این که حکم را نمی داند معذور است یا نه ؟

احتیاطی می گوید چون علم دارید و مولی تکالیفی دارد توقف کن و احتیاط کن ولی اصالة الحظری می گویند چون ملک مولی است باید توقف کرد .

و اما جهة ثانیة که آیا اصالة الحذر و الإباحة که اختلافی بوده حق با حذر است یا إباحة ؟

با قطع نظر از شرع می خواهد تصرف کند در ملک مولی آیا إذن لازم است یا إذن لازم نیست .

در ذهن ما این است که اصل اباحه است و اذن لازم نیست خداوندی که بنده را خلق کرده است اذن داده در تصرف این عالم و از لوازم این مخلوق است این که ممنوع باشد تصرف در اموال خدا عقل حکم نمی کند بلکه تصرف در مال غیر را عقل ظلم می داند ولی تصرف در عالم را عقل ظلم بر خداوند نمی داند عقل در مملوکات خداوند لاجرح است اولاً و ثانیاً بعد از آمدن اذن عام مثل جعل لکم فی الارض جمیعاً این بحث لغو است لذا در اصول متأخرین این بحث نسخ شده است .

۰۴ / ۰۲ / ۹۲ (۴۱۶)

بحث در تتمه استدلال به اصالة الحظر است پیرامون اصالة الحظر بحث کردیم و گفتیم که بحث منسوخی است و باقطع نظر از شریعه و با آمدن شریعت جای این بحث نیست آخوند از استدلال به اصالة الحظر بر اصالة الاشتغال سه جواب داده اولاً : استدلال به اصالة الحظر درست نیست چون اصالة الحظر محل اختلاف است بلکه اگر از مسلمات بود و استدلال می کردید درست بود ولی وقتی که خودش محل خلاف است استدلال به آن درست نیست اصالة البرائة هم قائل دارد ممکن است کسی به آن استدلال کند.

ثانیاً : تمسک به اصالة الحظر بر اصالة الاشتغال درست نیست چون اصالة الحظر عقلی در جایی است که شارع اذن نداده باشد خود شیخ در ادامه فرمود ما دل علی البرائة معارض بما دل علی الإحتیاط و خود آخوند گفته که ما در تعارض بین ادله اصالة البرائة و ادله الإحتیاط ادله برائة را مقدم کردیم پس می گوییم اباحه شرعاً ثابت شده وقتی شرعاً اباحه ثابت شده باشد حکم عقل به حظر معنی ندارد همیشه حکم عقل تعلیقی است شما ممنوع هستید از تصرفات اگر اذن ندهد و ادله اصالة برائة می گوید که من اذن هستم .

ثالثاً : بر فرض که ادله برائة شرعی با ادله احتیاط تعارض کردند و اباحه شرعی ثابت نشد می گوییم اصالة الحظر در آن مسأله به درد اصالة الاشتغال این مسأله نمی خورد چون اصالة الحظر به ملاک تصرف در مال غیر است و برائة عقلی به ملاک این است که تکلیف نرسیده است اصالة الحظر بر فرض که درست باشد نفی نمی کند قبح عقاب بلایان را به ملاک اینکه ملاک نرسیده است .

حیث بحث ما ندانستن تکلیف است و در بحث برائة و اشتغال همین مورد نظر است و این که تکلیف منجز است یا نه ؟ و ادعای ما این بود که قبح عقاب بلایان جاری است .

آخوند در ادامه حرف شیخ را تکرار کرده که اگر کسی بگوید احتمال تکلیف هم اشتغال می آورد چون احتمال تکلیف احتمال ضرر است و دفع ضرر محتمل واجب است .

جواب داده که این ملازمه وجود ندارد رب تکلیفی که هیچ ضرری ندارد احکام تابع مضار و منافع نیست بلکه احتمال تکلیف ملازمه دارد با احتمال مفسده و لکن دفع مفسده محتمله لازم نیست عقلاً چون عند العقلاء دفع ضرر دنیوی لازم نیست بلکه عقل ربما می گوید که خودت را به ضرر بینداز .

تنبيهات :

التنبیه الأول :

اصالة البرائة که گفتیم دلیلش تمام است اصل حکمی است و در جای خودش منقح شده که ، وقتی نوبه به اصل حکمی می رسد که اصل موضوعی نداشته باشیم اصل موضوعی مقدم است به حکومه یا ورود آخوند ورودی است معنای اصل موضوعی در کلام آخوند یعنی اصلی که در موضوع حکم جاری شود گاهی اصل موضوعی می گویند چون موضوع حکم را از بین می رود بناء علی هذا این مسأله را مطرح کرده اند که :

اگر شک کردید در حلیه لحمی از باب این که تذکیه شده یا نه ؟ نمی توان برائة جاری کرد چون اصل موضوعی استصحاب عدم تذکیه را داریم .

به این مناسبه آخوند وارد بحث استصحاب عدم تذکیه شده است و سه اصل را بحث کرده است استصحاب عدم تذکیه و قاعده حل و استصحاب قابلیه تذکیه .

اگر شک کنیم حیوانی قابلیه تذکیه دارد یا ندارد (شبه حکمیه) در نظر آخوند حیوانات دو قسم هستند بعضی قابلیه تذکیه ندارند مثل انسان و کلب و بعضی قابلیه تذکیه دارد از حلال گوشتها و حرام گوشتها اگر شک کردیم که حیوانی قابلیه تذکیه دارد یا نه ؟ مثل کانگورا که شک کردیم که مثل کلب و خنزیر است که قابلیه تذکیه ندارد یا مثل غنم قابلیت تذکیه دارد

آخوند فرموده در این فرضی که فری اوداج کنید با تمام شرائط باز شک می کنیم که حلال شد یا نه ؟ منشاء شک ، قابلیه تذکیه است در اینجا استصحاب عدم تذکیه جاری است وقتی که زنده بود تذکیه نشده بود بعد از فری اوداج شک می کنیم که تذکیه شد یا نه استصحاب عدم تذکیه جاری می شود کذلک در حیوان متولد از کلب و غنم که نه شبیه کلب است که بگوییم قابلیه تذکیه ندارد و نه شبیه غنم است که بگوییم قابلیه تذکیه دارد در اینجا هم استصحاب عدم تذکیه جاری میشود و با استصحاب عدم تذکیه نوبه به اصالة الحل نمی رسد اصالة عدم التذکیه اصل موضوعی است و مقدم بر کل شیء حلال و رفع ما لایعلمون است .

اثر این استصحاب عدم تذکیه چیست ؟ اگر گفتید که اثرش اثبات حرمة است اشکال این است که حرمة اثر میته بودن است نه عدم مذکی و استصحاب عدم تذکیه اثبات میته نمی کند لذا شیخ انصاری فرموده میته معنایش وسیع و فقط شامل مات حتف انفه نمیشود بلکه معنایش عدم تذکیه است یا با حتف انفه یا کشته شدن ولکن انصاف این است که این حرف شیخ خلاف ظاهر است .

آخوند اشاره دارد که وقتی استصحاب گفت لم یذک فحرام و ما اجماع داریم که غیر مذکی حرام است و برای حرمة دو موضوع داریم یکی میته و یکی قتل علی غیر وجه شرعی .

ممکن است کسی بگوید غیر مذکی را آیه شریفه حرام کرده الا ما ذکیتم که معنایش این است که غیر مذکی حرام است و نیاز به اجماع نداریم بعید نیست کسی بگوید از آیات شریفه دو چیز استفاده میشود یکی مات حتف انفه فحرام و یکی مات علی غیر وجه شرعی فحرام .

پس در نتیجه این شد که استصحاب می کنیم عدم تذکيه را و اثر عدم تذکيه حرمة اکل است و اما نجاسة موضوعش میته است و دلیلی نداریم که غیر مذکی نجس باشد لذا آقای خویی در گوشتهای وارداتی فرموده بود نمی توان خورد ولی پاک است چون نمی دانیم که میته است .

مرحوم آخوند فرموده استصحاب عدم تذکيه اصل موضوعی است اثرش حرمة اکل است و با استصحاب عدم تذکيه نوبه به اصالة البرائة نمی رسد

بله اگر از نظر تذکيه مطمئن باشیم ولی شک داشته باشیم که این مذکی حرام گوشت است یا حلال گوشت مثل خرگوش و کنگورا که قابلية تذکيه دارند ولی نمی دانیم که حلال گوشتند یا حرام گوشت ؟ در اینجا برائة جاری میشود . مگر در بعضی از جاها نوبه به اصالة الحل نمی رسد حیوانی که قابلية تذکيه دارد ولی شک داریم که جلال قابلية تذکيه را از کار انداخته است که استصحاب قابلية تذکيه می کنیم و حکم به حلیه می کنیم .

در آخر کلام فرموده که این موارد شبه حکمیه است و کذا الامر در شبه موضوعیه . اگر شک داریم گوشتی که آورده است نمی دانیم که گوشت سگ است یا غنم که استصحاب عدم تذکيه می کنیم یا شک داریم گوشت خرگوش است یا گوشت غنم ولی می دانیم که تذکيه شده کل شیء لک حلال جاری می کنیم و مرغی است که شک داریم به قدری خورده که جلال شده باشد یا نه استصحاب می گوید که جلال نشده است .
 هذا تمام الکلام در تنبیه اول به مقداری که آخوند آورده است .

۰۷ / ۰۲ / ۹۲ (۴۱۷)

بحث بالمناسبة واقع شده پیرامون اصالة عدم التذکيه .

بحث تفصیلی موکول است به فقه است ولی در اصول اجمالاً بحث شده است.

اگر گوشتی مشکوک الحلیه و الحرمة شده از چهارصورت خارج نیست :

۱- شک از جهة فقد نص است مثل گوشت خرگوش که روایات متعارض است کأن مرحوم اردبیلی هم میل به حلیه پیدا کرده است در صورت از جهة تذکيه شک نداریم .

۲- شک در حلیه و عدم حلیه از جهة شک در تذکيه است و این شک سه منشاء دارد تارة شک می کنیم در تذکيه چون شک داریم در قابلية تذکيه که اگر تذکيه بر آن وقع شود قطعاً حلال است و آخری شک در تذکيه بخاطر شک در مراعات شرائط تذکيه است و ثالثة شک در تذکيه از جهة این است که نمی دانیم مانع از تذکيه محقق شده یا نه ؟ مثل این که شک داریم این حیوان جلال داشته یا نه ؟

در تمام این صور ثلاثة هم شبه موضوعیه تصویر می شود و هم شبه حکمیه .

اما صورت اولی : شک ما در حلیه و حرمة از ناحیه جعل شارع است نمی دانیم که حلیه را اعتبار کرده عند التذکيه یا عدم حلیه را مثل المتولد من الشاة و الکلب که شبیه به کلب و شاة نیست این شبه حکمیه است و گاهی شبه موضوعیه است مثل گوشتی که آورده است نمی دانیم که لحم کلب است یا غنم .

در این صورت تاره می گوئیم یک اطلاقاتی داریم که مقتضای اطلاقات این است که همه حیوانات محلل الأكل هستند بعضی گفته اند آیه شریفه قُلْ لَا أُجِدُّ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ (الأنعام : ۱۴۵)

لاجد یعنی حیوان حرام نیست لذا دلالة دارد که همه حیوانات محلل الأكل هستند منتهی یک استثنا هایی وارد شده مثل ذئب و .. در مثل خرگوش و کنگورا شک داریم که استثنا شده یا نه تمسک به اطلاق این آیه می کنیم و می گوئیم مقتضای اطلاق عدم استثناء خرگوش است این در شبه حکمیة و أما در شبه موضوعیه این اطلاق تخصیص خورده شک داریم که این لحم کلب است یا نه؟ استصحاب عدم ازلی جاری می شود استصحاب می کنیم عدم کون هذا کلباً می گوئیم لحم حیوان هست و کلب نیست فحلال .

و اما اگر اطلاق را قبول نکردیم یا اطلاق را قبول کردیم ولی استصحاب عدم ازلی را در شبه موضوعیه نپذیرفتیم نوبه می رسد به اصل عملی که اصل عملی در هر چیزی حلیه است (کل شیء لک حلال و رفع ما لایعلمون) که شبه حکمیة را هم بگیرد .

این که بعضی در لحوم قائل به اصالة الإشتغال شده اند حرف بی اساسی است مگر اینکه مرادشان اصالة عدم التذکیة باشد یا مرادشان بعضی از روایات است که می فرماید وسائل الشیعة ج ۳ ۴۰۸ ۹ باب طهارة البول و الروث من کل ما یؤکل لحمه و استحباب ..

۳۹۹۹ وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ إِنْ كَانَ مِمَّا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ وَ بَوْلُهُ وَ شَعْرِهِ وَ رَوْثِهِ وَ أَلْبَانِهِ وَ كُلُّ شَيْءٍ مِنْهُ جَائِزٌ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ ذَكِيٌّ يَعْنِي وَ قَتِيٌّ كَيْفَ لَا بَأْسَ بِهِ بِأَيِّ حَالٍ كَانَ .

احتیاط کنی . لذا در بحث ما که شک از جهة تذکیة نیست جای اصالة الإشتغال نیست و بعید است کسانی که گفته اند اصل در لحوم اشتغال است مرادشان این صورت اولی باشد .

صورت ثانیة : این که شک داریم در حلیه و حرمة از این جهة که شک در قابلیة تذکیة داریم در این صورت تمسک کرده اند به اصالة عدم التذکیة و حکم کرده اند که حیوان مشکوک التذکیة حرام است اكله .

برای تمسک به این اصل باید چند جهة را ملاحظه کنیم :

الجهة الأولى باید ثابت کنید که غیر مذکی موضوع حرمة است و إلا اگر شک کنیم که موضوع حرمة است اصالة عدم التذکیة جاری نمیشود آیا عدم مذکی موضوع حرمة هست یا نه :

اخواند غیر مذکی را موضوع می داند و به زبان حال فرموده : همان طور که میتة حرام است به نص قران و روایات غیر مذکی هم حرام است به اجماع و این که بعضی (شیخ انصاری) می خواسته اند میتة را توسعه بدهند و بگویند میتة اعم است از مات حتف انفه و ما لم یدک ، نیاز نیست

و لکن این با مبانی آخوند سازگار نیست شعار آخوند این است الاجماع المحصل منه غیر حاصل و المنقول منه غیر مقبول پس چطور در اینجا به اجماع تمسک کرده است .

از این گذشته اگر اجماعی هم باشد محتمل المدرك است لذا باید مراجعه کرد به ادله لفظیه که آیا از این ادله لفظیه استفاده میشود که غیر مذکی حرام است یا میتة حرام است ؟

ما یمکن ان یقال : برای اثبات حرمة غیر مذکی کسی بگوید ظاهر آیه شریفه الا ما ذکیتم این است که غیر مذکی حرام است متفاهم عرفی الا ما ذکیتم این است که غیر مذکی حرام است و مواردی که در صدر آیه شریفه بیان شده از باب غیر مذکی است .

ولکن هر جا حکمی روی عنوان وجودی قرار گرفت و در خطاب دیگر آن حکم از عنوان عدمی نفی شد من المحتمل این که نفی شده آن حکم از عنوان عدمی از باب این است که یکی از مصادیق عنوان وجودی است حرمة علیکم الميته بلاشکال ظاهر است در حرمة ميته و ميته هم ظاهرش امر وجودی است ذیل آیه فرموده الا ما ذکیتم ظاهر در این که تذکيه نکردی حرام است که دو احتمال دارد یا از باب این که مصداق ميته است یا غیر مذکی برای حرمة موضوع مستقل است لذا ظهوری منعقد نمیشود شاید این که فرموده الا ما ذکیتم از باب این است که تذکيه نکنید که ميته است نه این که غیر مذکی یک حرمتی برایش جعل شده باشد .

و اما من الأخبار بعيد نیست که از اخبار استظهار کنیم که غیرمذکی هم موضوع حرمة است این که در أخبار تذکيه را بیان می کند و حلیه را روی تذکيه برده بعضی جا ها هم مفهوم دارد و بعضی جاها تصریح دارد که و ان لم یذک فلا تأکله به ذهن می زند که مذکی موضوع حلیه و غیر مذکی موضوع حرمة است

و این که در آیه شریفه فرموده حرمة علیکم الميته از باب این است که ميته یکی از مصادیق غیر مذکی است ظاهر خطابات این است که موضوع حلیه مذکی است نه ميته و موضوع حرمة ما لم یذک است .

یک بحث دیگری مطرح است که غیر مذکی موضوع نجاسة هم هست که در فقه مفصل بحث کرده اند .

جہۃ ثانیہ بحث این است که ما باید احراز کنیم که این عدم تذکيه قید موضوع حرمة است به نحوی که جریانش مصداق اصل مثبت نباشد (این بحث را مرحوم صدر هم دارد)

در باب این که عدم تذکيه موضوع است آیا عدم مذکی که جزء الموضوع است عدم المذکای به ضم حیوان است جزء دیگرش الحيوان و لم یذک یا جزء دیگرش حیوان ذاهق الروح است و لم یذک جزء دیگر است دو احتمال است ذات حیوان و لم یذک که تذکيه به نحو ترکیبی مثل این که زن باشد و لم تکن قرشیه یا موضوع حیوانی است که لم یذک به نحو قیدی که در این صورت هم دو احتمال است حیوان و لم یذک و حیوانی که لم یذک کما این که اگر جزء اول حیوانی که ذاهق الروح باشد باز دو احتمال است یا حیوانی که ذهق روحه و لم یذک که به نحو عدم محمولی است یا حیوان ذاهقی که لم یذک به نحو عدم نعتی در بعض از این فروض استصحاب جاری و اصل مثبت نیست و در بعضی فروض استصحاب اصل مثبت .

خلاصه این که چهار فرض شد

فرض اول : حیوان باشد و لم یذک فحرام استصحاب مشکل ندارد حیوان بالوجدان و قبلاً لم یذک پس الان لم یذک فیحرم .

فرض دوم : حیوانی که لم یذک (به نحو نعتی) که این استصحاب هم مشکل ندارد وقتی که حیوان زنده بود این صفة را داشت که لم یذک پس از ذبح شک داریم که ذکی ام لا استصحاب می گوید این همان حیوانی است که لم یذک فیحرم .

فرض سوم : لم یذک به نحو عدم محمولی أخذ شده جزء اخر حیوانی که ذهق روحه و لم یذک که این استصحاب اشکال ندارد بالوجدان این حیوان ذهق روحه شک داریم ذکی ام لا استصحاب می گوید قبلاً لم یذک الان هم لم یذک . فرض چهارم حیوان ذاهق الروحی که لم یذک در این صورت حاله سابقه ندارد چون از همان زمانی که ذهوق روح شد شک دارم که ذکی او لم یذک یقین ندارم این حیوان یک زمانی حیوان ذاهق الروحی بود که لم یذک اگر بخواهیم استصحاب کنیم عدم تذکیه را برای این که ثابت کنیم هذا الحيوان ، حیوان ذهق روحه و متصف بانه لم یذک اصل مثبت است . استصحاب عدم تذکیه برای اثبات مقید به این عدم ، اصل مثبت است .

مرحوم سید محمد باقر ادعی کرده که از نظر فقهی موضوع حرمة الحيوان ذاهق روحه و لم یذک است . به ذهن می زند که ایشان می گوید لم یذک عدم نعتی است لذا استصحاب از این جهت جاری نمی شود دلیل این که ایشان موضوع حرمة را الحيوان ذاهق الروح ولم یذک می داند ظهور آیه شریفه حرمة علیکم الميته ..می باشد چون نطیحه و موقوذه و متردیه میته است با فرض این که حیوان میته است فرموده الا ما ذکیتم پس موضوع ، حیوانی است که روح رفته و تذکیه نشده است .

ولکن در ذهن ما این است که از این جهة ثانیة برای جریان استصحاب عدم تذکیه مشکلی نداریم اولاً : این که از ایه شریفه استفاده کرده که جزء اول الحيوان ذاهق روحه و جزء دوم لم یذک می گوییم این از ایه شریفه استفاده نمی شود الا ما ذکیتم استثناء منقطع است و در بحث استثناء عرض کردیم این که می گویند اصل در استثناء متصل است درست نیست بلکه غالب استثناء ها که در آیات و روایات و عرف استفاده می شود منقطع است ما قبول کردیم که الْمُئْخِنَقَةُ وَ الْمُؤَقُّوْذَةُ وَ الْمُتَرَدِّیَةُ وَ النَّطِیْحَةُ میته هستند و حرام هستند الا ما ذکیتم می فرماید مگر مواردی که تذکیه کنید که این ها نیستند اگر الْمُئْخِنَقَةُ وَ الْمُؤَقُّوْذَةُ وَ الْمُتَرَدِّیَةُ وَ النَّطِیْحَةُ ذاهق الروح هستند دیگر قابلیة تذکیه ندارند لذا الا ما ذکیتم یعنی مگر حیوانی که زنده است و تذکیه شود که موضوع برای حلیة است و حیوان و عدم تذکیه موضوع برای حرمة است .

ثانیاً : الا ما ذکیتم گفته اند اخذ به نحو واوی است المرئة تری الحمره الى خمسين الا قرشیه یعنی مرئة باشد و لم تکن قرشیه به نحو عدم محمولی .

ثالثاً : اگر نعتی هم باشد استصحاب مثبت نیست نماز هم نعتی است گفته اند نماز مقید به طهارة که استصحاب می کنید طهارة را و نماز مقید به طهارة ثابت میشود حیوان ذاهق الروح مقید به عدم تذکیه استصحاب می کنیم عدم تذکیه را و ثابت می کنیم مقید را.

ادعی ما این است که استصحاب قید برای اثبات مقید مثبت نیست یا اگر مثبت است عیبی ندارد به حکم روایات استصحاب لذا نیاز به جهة ثانیة نداریم .

۰۸ / ۰۲ / ۹۲ (418)

بحث پیرامون اصالة عدم التذکیه بود

در صورت اولی حیوانی که شک داریم در حلیتش و حرمتش لا من جهة التذکيه بلکه شک از این جهة است که خداوند گوشت این حیوان را حلال قرار داده به تذکيه یا حرام قرار نداده به تذکيه . و به اینجا رسیدیم که مرجع اصالة الحل است و محلل الأكل است و این که گفته اند اصل در لحوم اشتغال است گفتیم که اساسی ندارد

یک کلمه که باقی مانده این است که کسی توهم نکند که نوبه به اصالة الحل نمی رسد و جای استصحاب است استصحاب حرمة اكل وقتی حیوان زنده بود خوردنش حرام بود چون تذکيه نشده بود بعد که تذکيه کردند شک داریم که هنوز حرام است یا نه ؟ از محرم الأكل هاست یا حلال است این حرمة بین قصير و طويل است نمی دانیم که شریعة این را حرام قرار داده که بعد از تذکيه ادامه دارد یا حرمة از جهة این است که مذکی نیست استصحاب قسم ثانی اگر طويل باشد حرمة باقی است و اگر قصير باشد حلال است .

ولکن این توهم نادرست است ما یقین سابق را منکریم در زمان حیاة ، یقین نداریم خوردنش حرام است شاید از حلال گوشتها باشد و الان حرمة برایش جعل نشده باشد ما دلیل نداریم خوردن حیوان زنده حرام است مرحوم اصفهانی مثال زده به ماهی زنده که می شود بلعید. گذشته از این تبدل موضوع هم شده است حیوانی که حیاة دارد موضوع حرمة است ولی الان حیاة زوال پیدا کرده و موضوع دیگری است نمی توان استصحاب حرمة کرد.

اصالة الحل در صورت اولی مشکلی ندارد نه از ناحية اصالة الإشتغال در لحوم و نه از جهة استصحاب و اما ادامه بحث در صورت ثانیة :

شک داریم در حلیة و حرمة از جهة این که تذکيه شده یا نه و منشاء شک هم از جهة قابلیة تذکيه است تارة شبه حکمیه است مثل این که در کانگورا شک داریم که قابلیة تذکيه دارد یا ندارد و تارة شبه موضوعیة است که نمی دانیم این لحم ، لحم کلب است یا غنم عرض شد که جریان اصالة عدم التذکيه مبتنی بر جهاتی است دو جهة گذشت و اما جهة سوم : این است که تذکيه را طوری معنی کنیم که جای استصحاب عدم تذکيه باشد این که از جهة تفسیر تذکيه استصحاب عدم تذکيه داریم یا نه بر بعضی تفاسیر استصحاب عدم تذکيه نداریم و نوبه به قاعده حل می رسد و بر بعضی تفاسیر جای استصحاب عدم تذکيه نیست.

ظاهر آخوند این است که تذکيه عبارت است از ذبح خاص (با بسم الله و رو به قبله و مع الحديد) فی المورد القابل این که آخوند فرموده در مورد قابل نظرش به فرمایش بعضی علما است که حیوانات را بر دو قسم تقسیم کرده اند بعضی از حیوانات قابلیة تذکيه ندارند مثل کلب که این قابلیة ندارد یک خصوصیة تکوینی است بخلاف اغنام و سائر حیوانات که یک خصوصیة تکوینی دارند که آنها قابل تذکيه کرده است و بعضی اضافه کرده اند که مقتضای بعضی اطلاقات این است که کل حیوان قابل للتذکيه الا ما خرج بالدلیل لعل استناد کرده اند به ایه شریفه قل لا اجد محرماً در نتیجه در شبهات حکمیه نوبه به اصالة عدم التذکيه در صورت ثانیة نمی رسد . اصل لفظی می گوید هذا مذکی کما اینکه در شبهات موضوعیه اول استصحاب جاری می کنیم که لحم کلب نیست بالتعبد فقابل للتذکيه .

ولکن در ذهن ما این است که قضیة قابلیة امر موهومی است این که بعضی از حیوانات خصوصیة تکوینیة داشته باشند که آنها را قابل تذکيه کرده و بعضی این خصوصیة را ندارند را نمی فهمیم شارع مقدس غنم را به تذکيه حلال کرده و کلب را به تذکيه حلال نکرده است اما خصوصیتی در بین باشد را دلیل نداریم .

آنچه که می توان ادعی کرد این است که شارع بخاطر حکمتی که در آن است اعتبار کرده بعضی از حیوانات را اکله حرام و نجس بدنه حتی بعد از تذکيه مثل کلب و خنزیر و بعضی از حیوانات را اعتبار کرده حرام و طاهر مثل ذئب و یک قسم سومی را شارع اعتبار کرده حلال اکله و طاهر اذا ذکیت .

ولکن بحث استصحاب عدم تذکيه جای بحث دارد

تقریب اخوند را در صورت ثانیة عوض می کنیم که نمی دانیم شارع این حیوان را مذکی قرار داد یا مذکی قرار نداد با رعایة تمام شرائط و به عبارتی شارع این حیوان را الا ما ذکیتم قرار داده یا نه ؟ ما حیث قابلیة را کنار می گذاریم .

به عبارة أخرى شک داریم در حلیة و حرمة از جهة مذکی بودن و نبودن با احراز تمام شرائط تذکيه و فقد تمام موانع . ایا استصحاب عدم تذکيه این جا مجال دارد یا نه ؟ عرض شد که متوقف است بر این که تذکيه به چه معنایی باشد .

تفاسیری که برای تذکيه شده منقسم می شوند بر دو قسم :

بعضی تذکيه را امر بسیطی قرار داده اند.

بعضی تذکيه را امر مرکبی می دانند.

کسانی که قائل به بساطة شده اند در بیان بسیط مختلف شده اند بعضی گفته اند امر بسیط عبارت است از شیء تکوینی متحصل از این اعمال که یک امر تکوینی است وقتی که بهیمة الأنعام را رو به قبله با بسم الله و حدید ذبح کرد یسیر مذکی که مذکی بودن امر واقعی است و متحصل است از اعمال خاصه مثل طهارة که در طهارات ثلاث می گفتند یک امر نورانی و تکوینی است که در اثر وضوء در قلب انسان حاصل میشود .

یک نظر هم این است که امر تکوینی در کار نیست و ذهن عرفی این ها را نمی پذیرد تذکيه یک امر بسیط اعتباری است مثل این که گفته اند اگر وضوی صحیح گرفتی شارع اعتبار می کند طاهر .

در ذهن ما این است که معلوم نیست شارع در عباداتش اعتباری و اختراعی کرده باشد چه برسد به معاملات بمعنی الأعم که تذکيه در تحت ان معاملات است ظاهر الاما ذکیتم یک معنی عرفی است .

نظر سوم این است که تذکيه یک معنی بسطی است یک عنوان انتزاعی و ثانیوی است که عرف انتزاع می کند از شیء بلحاظ یک جهات خاصه ای عرف به این گوسفند با این جهات خاصه می گوید مذکی و به فعل ما می گوید تذکيه . آن جهة خاصه این است که میته در وهم انسانها یک نوع قذارتی دارد حتی آنهایی که دین اسلام را ندارند کأن وقتی که ذبح می کنند آن قذارة متوهمه مرتفع می شود این عمل را از بعد این که قذارة را می برد می گویند تذکيه . در لغت هم می گویند ذکية النار وقتی که دود ها از بین می رود و آتش خالص باقی می ماند . ذکی هم که به انسان می گویند وقتی است که ذهنش خالی از شبهات شده است و ذهنش صاف شده است . و شارع هم قیودی را بر معنای عرفی اضافه کرده است .

۰۹ / ۰۲ / ۹۲ (۴۱۹)

بحث در استصحاب عدم تذکيه بود یکی از مواردی که جریان استصحاب عدم تذکيه موقوف بر آن است بیان حقیقة تذکيه است این که تذکيه چیست مؤثر است در جریان استصحاب عدم تذکيه لذا باید پیرامون تذکيه هم بحث کنیم

عرض کردیم در تذکيه دو تا احتمال است یک احتمال اینکه امر بسیط باشد و یک احتمال این که امر مرکبی باشد و بناء بر بساطة هم چند نظریه است بعضی قائلند که تذکيه مسبب است تکویناً از این اعمال خاصه نظیر آنچه که در باب

وضوء فرموده اند که طهارهٔ مسبب تکوینی است از وضوء گرفتن و یک نظر هم این است که تذکيه مسبب شرعی است شارع در وقتی که این اعمال محقق شود اعتبار کرده آنه مذکی کما این که وقتی بیعی حاصل شود اعتبار کرده جنس را ملک مشتری و ثمن را ملک بايع و یک نظر سوم هم این بود که مسبب نیست تذکيه نسبتش با افعال خاصهٔ نسبت سبب و مسبب نیست بلکه نسبتشان عنوان و معنون است تذکيه عنوان ثانوی است که به ضم آن افعال حاصل می شود عناوین اولیه عنوان فعل هستند و نیاز به ضمیمه ندارند ولی عناوین ثانویه انتزاعشان نیازمند ضمیمه است مثلاً عنوان اولی در تصرف این زمین تصرف است اگر در مال غیر باشد و راضی نباشد تصرف غصب ، غصب از فعل انتزاع میشود از فعل به ملاحظهٔ ضم شیئی خارج از فعل به فعل نظر سوم این است که تذکيه نسبتش با افعال خارجیه نسبت عنوان و معنون است مثل غصب که عنوان فعل شما است تذکيه هم عنوان فعل شما است .

نه این که از فعل شما چیزی در عالم تکوین محقق شود یا بعد شارع مقدس بعد از فعل و مترتب بر فعل یک چیزی را اعتبار کرده باشد بلکه یک امر عرفی است که از آن انتزاع میشود ولکن از این اعمال عرف انتزاع می کند عنوان تذکيه را به لحاظ اینکه این اعمال نقاء می آورد آن قذارهٔ که در وهم انسان هست از بین می برد و شارع قیودی را اضافه کرده مثل باب تطهیر که حقیقهٔ شرعیهٔ نداریم منتهی اگر لباس به بول متنجس شود عرف با یک بار شستن می گوید که طهر ولی شارع مقدس این را قبول ندارد .

عرض شد که به ذهن می آید که تذکيه از قبیل از مسببات شرعیه و تکوینی نیست بلکه مثل عناوین است برای معنونات و فرق بین مسبب و عنوان این است که مسبب دو وجودند چه مسبب تکوینی و چه مسبب اعتباری ولی در عنوان و معنون یک وجود است مثل غصب که یک وجود بیشتر نیست که همان یک وجود به لحاظ این که تصرف در مال غیر است بدون رضاء از آن انتزاع می کنند غصب را کما این که گفته اند لا وجود للأمر الإنتزاعی الا بمنشاء انتزاعه از موارد استعمال ماده ذال و کاف و یاء در موارد عدیده این طور به ذهن می زند که تذکيه عنوان افعال است نه مسبب از افعال و امر بسیطی است نه مرکب .

یک قول دیگری بناء بر بساطهٔ هست که تذکيه یعنی تطهیر کما این که در فقه گفته اند کل یابس ذکی یعنی طاهر و السمک ذکی حیة و میتة یعنی طاهر .

ولکن در ذهن ما این است که تذکيه یک بار بیشتری دارد سمک تذکيه دارد با این که حی و میتش ذکی است ملخ تذکيه دارد ذکات الجراد أخذہ با این که جراد طاهر است پس اولاً از کلمه تذکيه طهارهٔ به ذهن نمی آید ثانیاً مواری هست که تذکيه هست تطهیر نیست (تطهیر در مقابل تنجیس)

و اما بناء بر ترکیب بعضی معنای تذکيه را مرکب قرار داده اند به دو نحو قرار داده اند یکی مثل آخوند که ظاهر کلامش این است که تذکيه عبارت است از فری اوداج و بسم الله گفتن و رو به قبله کردن در مورد قابل تذکيه ، به عبارتی این افعال واقعه در مورد قابل تذکيه است که همین افعال در مورد کلب تذکيه نیست . بعد فرموده عن خصوصیه فی الحيوان که معنایش را نفهمیدیم آنچه که به ذهن می زند این است که مرادش همان مورد قابل للتذکيه باشد.

مرحوم نائینی هم تذکيه را مرکب دانسته است و این مجموع افعال را تذکيه می داند منتهی شرط تأثیر این اعمال شرعاً در حلیه و طهارهٔ این است که حیوان قابلیهٔ تذکيه داشته باشد قابلیهٔ تذکيه دخلی در مفهوم ندارد بلکه قابلیهٔ شرط تأثیر تذکيه است مثل اینکه نماز عبارت است از این افعال و خشوع دخیل در نماز نیست بلکه شرط قبولی نماز است.

ظاهراً در فوائد استشهاد کرده که تذکيه را به نسبت به شما می دهند الا ما ذکیتم معلوم میشود که تذکيه فعل شما است مسبب از افعال نیست

اولاً این دو نظر (نظر آخوند و نائینی) یک اشکال مشترک دارند که ظاهر از معنای تذکيه معنای بسیط است هر لفظ مفردی یک معنای بسیطی از آن فهمیده میشود این که بگوییم تذکيه یعنی فری اوداج بعلاوه استقبال و بعلاوه تسميه خلاف ظاهر این لفظ است لفظ واحد معنای مرکب را تفهیم کند خلاف ظاهر است.

ثانیاً این که مرحوم آخوند گفته فی المحل القابل للتذکيه را نفهمیدیم شارع فرموده ذبح کنید حیوانات اهلی را با شرائطی حلال است و اگر کلب را ذبح کنید حلال نیست.

ظاهر کلام مرحوم نائینی این است منظور از قابلية تذکيه یعنی کلب و خنزیر و حشرات نباشد یعنی این افراد را در آن موارد موضوع حلیه و حرمة قرار نداده است .

اصالة عدم التذکيه بر کدام تفسیر جاری است ؟

نائینی فرموده اصالة عدم التذکيه بناء بر بساطة جاری است امر بسیطی است شک دارید که محقق شده یا نه ؟ اصل عدم تحقق است فرموده اما به نظر ما که تذکيه امر مرکبی است جای اصالة عدم التذکيه نیست تذکيه امر مرکبی است که در خارج واقع شده و اصل عدم معنی ندارد منتهی شک داریم که اهلی بودن را شرط تأثیر قرار داده یا نه ؟ جای استصحاب نیست .

ولکن در ذهن ما این است که اطلاق کلام نائینی درست نیست :

بنابر سه معنای اول (مسبب تکوینی مسبب شرعی و عنوان انتزاعی) حالة سابقه عدمی دارند و می توان استصحاب عدم کرد مثلاً گوسفند را ذبح کرده نمی دانم آن عنوان انتزاعی محقق شد یا نه استصحاب می کنم عدمش را و اما بناء بر معنای چهارم که تذکيه تطهیر است استصحاب به عکس است استصحاب می گوید طهارة باقی است زمانی که حی بود طاهر بود بعد شک کردیم که آیا تذکيه محقق شد یا نه شک داریم طهارة جدید محقق شده یا نه یا طهارة از بین رفت استصحاب می گوید طهارة باقی است مگر کسی بگوید که تبدل موضوع است طهارة برای حی یک طهارة است و طهارة برای میت طهارة دیگری است یکی به ملاک زنده بودن است و یکی به ملاک مذکی بودن است (کما قاله النائینی) استصحاب طهارة جاری نمیشود استصحاب عدم طهارة هم معنی ندارد بر معنی چهارم استصحاب عدم تذکيه جاری نیست یا استصحاب تذکيه جاری هست یا آن هم جاری نیست .

این که مرحوم نائینی فرموده بناء بر بساطة اصالة العدم جاری است از باب این است که ایشان معنای چهارم را در کلامش نیاورده است و ما که می گوییم بناء بر بساطة باید تفصیل داد چون ما چهار قول نقل کردیم .

و اما بناء بر ترکیب نائینی فرموده که جای استصحاب عدم تذکيه نیست و خودش هم قول به ترکیب را اختیار کرده است و در نهایتاً استصحاب عدم تذکيه را منکر شده است.

عرض می کنیم بناء بر ترکیب هم باید تفصیل داد :

بنابر تفسیر آخوند استصحاب عدم تذکيه جاری است و شاید مرحوم نائینی کلام آخوند را مثل نظر خودش معنی کرده است ولی ما می گوییم آخوند می گوید تذکيه عبارت است از این افعال در محل قابل که بودن در محل قابل قید تذکيه است وقتی که زنده بود تذکيه در محل قابل عدم بود بعد از ذبح شک داریم که تذکيه در محل قابل محقق شده یا نه

استصحاب می گوید که محقق نشده است مثل این که مثلاً آبی را شک داریم کر است یا نه فرض کنید که استصحاب کریه و عدم کریه جاری نیست مثل موارد توارد حالتین اگر در این آب چیزی که بشویم شک داریم غسل در ماء کر حاصل شد یا نه ؟ می گوئیم قبلاً که نشسته بودیم غسل در ماء کر حاصل نشده بود الان شک داریم غسل در ماء کر محقق شد یا نه ؟ استصحاب می گوید غسل در ماء کر حاصل نشده است .

از این که اخوند نمی گوید قابلیه شرط تأثیر است و می گوید عن خصوصیه و از این استصحاب را جاری میکند کشف می کنیم تذکیه را امر مرکب از اعمال می داند مقید به محل قابل اگر در محل قابل حرف درستی باشد استصحاب جاری است .

و اما بر مبنای نائینی که فرموده قابلیه شرط تأثیر است استصحاب عدم تذکیه معنی ندارد چون تذکیه محقق است و شک در تأثیر داریم یک زمانی بوده که مؤثر نبوده حاله سابقه ندارد لذا انکار کرده استصحاب عدم تذکیه را بناء بر این که تذکیه مرکب باشد .

و اما بنابر حرفی که ما گفتیم که قابلیه و شرط تأثیر را منکر شدیم و گفتیم که تذکیه عبارة است از افعال خاصه بر حیوان اهلی بر این مبنی باید تفصیل داد بین شبه حکمیه و موضوعیه که در شبه حکمیه جای استصحاب نیست نمی دانم شارع فرموده حلال است آنکه رو به قبله باشد و تسمیه شود و ذبح شود و کائگورا نباشد شک در فعل شارع داریم جای استصحاب نیست ولی اگر شبه موضوعیه شد که نمی دانم این که کشته شده کلب است که قید است شارع گفته ان ذبح و استقبال و سمی لله و لم یکن کلباً یا کلب نیست استصحاب می گوید لم یکن کلباً فحلال .

و اگر استصحاب عدم ازلی را انکار کردید یک تفصیل دیگری باز می شود که لم یکن کلباً تارة به نحو نعتی است و تارة به نحو محمولی است اگر گفته ذبحی که موصوف به لم یکن کلباً (به نحو نعتی) استصحاب عدم تذکیه جاری است قبلاً ذبحی که لم یکن کلباً محقق نشده الان شک داریم استصحاب میگوئید که محقق نشده ولی اگر به نحو ترکیبی باشد یعنی گفته حلال است آنکه ذبح شود و تسمیه شود و روبه قبله باشد و لم یکن کلباً که استصحاب می گوید لم یکن کلباً فحلال . فتحصل این که علماء استصحاب کرده اند عدم تذکیه را در جایی که شک در حلیه و حرمة حیوان نه از جهه سائر شرائط ، علی بعض الفروض استصحاب عدم تذکیه جاری است و علی بعض الفروض استصحاب عدم تذکیه جاری نیست .

تمام اینها در صورتی است که استصحاب را در مثبت تکلیف حجة بدانیم ولی اگر کسی گفت استصحاب مثبت تکلیف حجة نیست استصحاب عدم تذکیه از این جهه مجال ندارد .

بنابراین اگر استصحاب عدم تذکیه را جاری نکردیم یا بخاطر مثبتیه تکلیف یا بخاطر این که تذکیه امر مرکبی است و جای استصحاب ندارد (کما قال النائینی) آیا می توان به اصالة الحل حکم به حلیه لحم کرد یا نه؟

یک اصلی را مرحوم شهید بیان کرده که اصل در لحوم حرمة است که گفتیم این اصل اساس ندارد حیوانی است که ذبح شده شک داریم در قابلیه تذکیه (به هر معنایی) و استصحاب عدم تذکیه هم من جهه من الجهات جا نداشت ایا می توان حکم به حلیه این لحم کرد یا نه ؟

برای حکم به حرمة سه وجه است

یکی اصالة الاحتیاط فی اللحوم که اساس ندارد و

ویکی قاعده میرزائیه که می گوید هر چیزی حرام شد و از آن استثناء شد شیء آخری باید برای عمل به استثناء موضوع احراز شود .

مرحوم این قاعده را در اینجا آورده و گفته که در اینجا جاری نمی شود .

۱۰ / ۰۲ / ۹۲ (۴۲۰)

بحث در این بود که استصحاب عدم تذکیه یکی از مبانی تفسیر تذکیه است بر بعضی از معانی استصحاب عدم تذکیه مجال دارد و بر بعض معانی استصحاب مجال ندارد و لکن این مقدار کافی نیست باید خطابات را هم ملاحظه کرد مجرد این که بر تفسیر مثلاً بساطه استصحاب عدم تذکیه جاری است کفایه نمی کند باید دید در خطابات موضوع چه چیزی قرار گرفته است باید دید در مقام اثبات مساعد است با استصحاب عدم تذکیه یا در مقام اثبات مشکل داریم .

در مقام اثبات از دو جهت مشکل داریم استصحاب عدم تذکیه با ملاحظه مقام اثبات مشکل دارد :

شیخ اصفهانی فرموده مقام اثبات مختلف است در بعضی از خطابات میته و مذکی را در مقابل هم قرار داده است پس معلوم میشود موضوعه حرمة میته است لذا استصحاب عدم تذکیه اثر ندارد .

در بعضی از خطابات مذکی و غیر مذکی را در مقابل هم آورده و در بعضی علم میته و لم یعلم را ذکر کرده و در بعضی خطابات علم انه ذکی در مقابل لم یعلم انه ذکی آورده است بعد فرموده استصحاب عدم تذکیه مشکل پیدا می کند ولو از این جهت که شاید موضوع حرمة ما ذهق روحه لم یعلم انه مذکی است اگر موضوع ما ذهق روحه و علم انه غیر مذکی استصحاب جاری میشود ولی شاید موضوع به نحو نعتی است . مرحوم اصفهانی فقط یک جهت را بیان نموده است ولی :

ما عرضمان این است که در مقام اثبات از دو جهت مشکل داریم یکی قضیه علم که ایشان اشاره دارد و یکی قضیه میته بودن و لکن از جهت علم می شود بگوییم مشکل نداریم چون از جهت علم دو تا موضوع داریم یک موضوع لم یعلم داریم که در روایات دارد ما لم یعلم میته فکله که ناظر به اماریه سوق است و در سدد بیان موضوع حکم واقعی نیست و اما بعضی از روایات ملاک را علم به ذکی بودن قرار داده که مشکل ندارد چون ثابت شده که علم اگر در خطابی اخذ شود ظاهرش طریقیه است کلوا واشربوا حتی یتبین یعنی حتی یطلع الفجرو تبین دخالة در حکم ندارد در اینجا هم علم شرط نیست حلیه را روی ذکی برده است در مقابلش میته که حرام است بلکه در حدیث رفع هم گفتیم که شاید بعضی از روایات که فرموده علمت ذکی از این باب است که اگر علم نداری استصحاب عدم تذکیه جاری است لذا مؤید استصحاب عدم تذکیه است نه مخرب لذا کسانی که قائل هستند استصحاب عدم تذکیه جاری است می توانند استشهاد کنند به این روایات که چون استصحاب عدم تذکیه داریم شارع فرموده است اذا علمت انه ذکی چون اگر علم نداشته باشی استصحاب عدم تذکیه جاری است.

و اما از جهت این که در بعضی از روایات مقابله را بین میته و مذکی قرار داده و حرمة در مورد میته است استصحاب عدم تذکیه میته بود را ثابت نمی کند.

حل مشکل دوم به احد الأمرین است

راه حل اول : آنچه که شیخ انصاری فرموده که میته یعنی غیر مذکی که استصحاب می کنیم عدم تذکیه را و عدم تذکیه یعنی میته که امر عدمی است و لکن در ذهن ما این است که این ادعی مثبت ندارد که میته امر عدمی باشد بلکه ظاهر از الفاظ وجودیه معنای وجودی است مرحوم نائینی در بحث فوت که معنایش امر وجودی است یعنی از کف خارج شدن یا

عدمی است فرموده بعید است که فوت معنایش عدمی باشد لعل میتة معادل فارسی آن مردار است که امر وجودی است و لااقل شک داریم که میتة امر وجودی است یا عدمی و در صورت شک نمی توان استصحاب کرد چون در باب استصحاب باید احراز کرد که مستصحاب موضوع اثر است .

لذا راهی که شیخ رفته است مشکل اثباتی را حل نمی کند .

راه حل دوم : آنچه که آخوند فرموده که : دو موضوع داریم یک موضوع وجودی داریم میتة و یک موضوع عدمی داریم لم یدک در آیه شریفه اول فرموده میتة حرام است بعد فرموده منخنقه و نطیحه .. کسی بگوید که الا ماذکیتم استثناء متصل است آخوند فرموده غیر مذکی حرام است به اجماع.

و ممکن است کسی به اخبار هم تمسک کند و حتی ممکن است کسی بگوید آیه هم دلالة دارد.

ولکن این راه هم مشکل دارد که اجماع را که آخوند فرموده المحصل منه غیر حصل و المنقول منه غیر مقبول و اینجا محتمل المدرک است و اما اخبار که مذکی و غیر مذکی را در مقابل هم قرار داده است اولاً ثبوتاً عیبی ندارد که دو موضوع داشته باشد یک موضوع میتة که اخص است و غیر مذکی که اعم است مشابه هم دارد در بعضی از روایات دارد که من فاتته الفریضة و در بعضی از روایات من نام عن الفریضة و در بعضی از روایات من نسی الفریضة که توجیه میشود فوت موضوع است و این موارد مصادیق فوت است در اینجا هم می توان گفت که آنچه که حرام است غیر مذکی است و این که فرموده حرمة علیکم المیتة یکی از مصادیق غیر مذکی است .

ولکن مشکلی که دارد ممکن است کسی عکسش را ادعی کند که در آیه شریفه فرموده حرمة علیکم المیتة موضوع میتة است و امر وجودی و این که در بعضی از روایات فرموده غیر مذکی حرام است از باب این است که غیر مذکی میتة است واقعاً یا ادعاءً فرموده میتة است خصوصاً در بعضی از روایات میتة را در مقابل مذکی قرار داده و مساعد ذهن عرفی هم این است که بعید است شارع امر عدمی را موضوع قرار دهد عقلاء و مقننین که تقنین می کنند موضوعاتشان امر وجودی است.

در نجاسة مثل اقای خویی نجاسة موضوعش میتة است و غیر مذکی موضوع نجاسة نیست لذا ایشان بااستصحاب عدم تذکیه فقط حرمة را ثابت می کند ولی نجاسة را ثابت نمی کند .

اگر گفتیم استصحاب عدم تذکیه جاری است و عدم تذکیه موضوع است برای حرمة معارض ندارد

لذا این که بعضی توهّم کرده اند که استصحاب عدم میتة معارض است با استصحاب عدم تذکیه درست نیست چون در اصول بحث کرده اند که دو اصل عملی در صورتی معارضند که از جریانشان لازم آید اذن در مخالفة عملیه یا تنافی در تعبد مثلاً علم اجمالی داریم یا این ظرف نجس است یا ظرف دیگر قاعده طهارة در هر کدام با هم تعارض میکنند چون اگر هر دو جاری شوند اذن در مخالفة عملیه لازم می آید یا دو حالة سابقه داریم یکی طهارة و یکی نجاسة نمی دانید کدام مقدم است استصحاب طهارة با استصحاب نجاسة تعارض می کنند چون نمی شود که هم طهارة باشد و هم نجاسة چون تنافی در تعبد است .

استصحاب عدم میتة می گوید که از جهة موت و حتف انفه حرمة ندارید واستصحاب عدم تذکیه میگوید که از جهة این که مذکی نیست حرام است که با هم تنافی ندارند و اذن در مخالفة عملیه هم لازم نمی آید چون می توان ترک کرد و ترک کردن مطابق احتیاط است .

تحصل الی هنا :

ما نسبت به استصحاب عدم تذکيه گر چه از جهة تفسير تذکيه مشکل نداريم ولی از نظر مقام اثبات مشکل داريم .

نائینی مشککش تفسير معنای تذکيه و اصفهانی مشکل مقام اثباتی دارد

و اگر استصحاب عدم تذکيه را به هر بیانی منکر شدیم آیا اکل لحم مشکوک التذکيه جائز است یا نه ؟

مرحوم شهید فرموده که نمی توان لحم را خورد چون اصل در لحوم قاعده اشتغال است چون موضوع حلیه ، طیبیات است احلت لكم الطیبیات و هر گاه موضوع امر وجودی شد باید برای ترتیب اثر ان موضوع احراز شود موضوع طیب بودن است و امر وجودی و مادامی که احراز نکرده ایم حرام است .

مرحوم نائینی اشکال کرده که کبری درست است که هر گاه موضوع امر وجودی شد باید برای ترتیب اثر احراز کرد ان امر وجود را اما صغری را قبول نداريم چون طیبیات امر وجودی نیست چون طیب یعنی چیزی که قذاره ندارد که امر عدمی است مثل این که طاهر یعنی چیز که نجاسة ندارد .

ولکن در ذهن ما این است که هر دو فرمایش مرحوم نائینی نادرست است اولاً کبری مسلم نیست احلت لكم الطیبیات چیزی را نمی دانیم که طیب است یا نه ؟ کل شیء لک حلال جاری میشود حرف شهید این است که اگر احراز طیب بودن نکنید نمیتوان گفت که واقعاً حلال است ولی ما می خواهیم حکم ظاهری را بار کنیم بیان شهید درست است ولی مانع از قاعده حل نیست .

نائینی در جاهای دیگر فرموده هر گاه حکم الزامی داشتیم بر عنوان وجودی یا عدمی و بر او تخصیصی و ترخیصی وارد شده باشد برای عمل به استثناء احراز کنیم استثناء را و الا اگر احراز نکنید باید به حکم مستثنی منه عمل کنید مثلاً مولی گفته امروز کسی وارد بر من نشود الا رفیق شفیق من اگر کسی آمد و ادعی کرد من رفیق شفیق مولی است و عبد شک در ادعی این شخص دارد یعنی شک دارد که اجاره دخول بر مولی را بدهد یا نه ؟ عبد نمی توان کل شیء حلال را جاری کند بعد اگر کشف خلاف شد که این شخص عدو مولی بوده است مرحوم نائینی فرموده مولی می تواند این عبد را عقاب کند و عذر عبد به جریان کل شیء حلال پذیرفته نیست .

و این که هر وقت حکمی آمد ولو بدون مستثنی منه ، برای ترخیص باید عنوان وجودی را احراز کنیم را از مرحوم نائینی سراغ نداريم .

۱۵ / ۰۲ / ۹۲ (۴۲۱)

بحث در مشکوک التذکيه بود در صورت ثانیة عمده کسانی که قائل به حرمة شده اند مستندشان اصالة عدم التذکيه بود و به همین مناسبة این بحث در اصول مطرح شده که با وجود اصالة عدم التذکيه نوبة به اصالة الحل نمی رسد اگر کسی اصالة عدم التذکيه را پذیرفت از ناحیه تفسير تذکيه و خطابات مشکل نداشت فیها .

واما اگر کسی اصالة عدم الذکيه را منکر شد لجهة من الجهات

مرحوم نائینی منکر شد از جهة این که تذکيه را امر مرکب می دانست

مرحوم محقق اصفهانی منکر از باب این که موضوع در خطابات روشن نیست فرمود موضوع در خطابات مشخص نیست که ایا علم اخذ شده به نحو محمولی یا عدم نعتی این کلمه علم غلط است و صحیح عدم است حیوان غیر مذکی نعتی و

حیوان لم یذک محمولی است و در صفحات بعد به این مطلب اشاره دارد که استصحاب عدم تذکیه جاری نیست چون معلوم نیست عدم مذکی چگونه اخذ شده است .

یا اگر کسی گفت استصحاب عدم تذکیه مثبت است و ما اصل مثبت را قبول نداریم
الا ای حال اگر کسی استصحاب عدم تذکیه را جاری ندانست آیا قاعده حل جاری می شود یا نه ؟
فرموده اند اگر استصحاب عدم تذکیه را منکر شویم باز اصالة الحل جاری نمیشود به سه بیان
بیان اول از شهید بود اصالة الاحتیاط فی اللحوم که گذشت .

بیان ثانی بر مبنای مرحوم نائینی است ایشان یک قاعده ای دارد که هر گاه حکم عامی یا مطلق داشته باشیم و از آن عام یک عنوان وجودی استثناء شده باشد و اصل موضوعی برای آن استثناء نداشته باشیم باید احتیاط کرد . اگر تمسک کند به رفع ما لایعلمون بعد کشف خلاف شود مولی می تواند عقابش کند اسم این قاعده ، قاعده میرزائیه است مثل این که مولی گفته لایدخل علی الیوم احد الا صدیقی عبد نمی تواند کسی که ادعای صدیق بودن می کند را وارد بر مولی کند و فرض این است که اصل موضوعی هم در بین نیست مثل این که توارد حالتین است زمانی این شخص عدو مولی بوده و زمانی صدیق مولی . عبد نمی تواند رفع ما لایعلمون جاری کند و در صورت کشف خلاف مولی می تواند عبد را عقاب کند .
در مقام یک حکم عامی داریم که حرام است هر گوشتی از این عام استثناء شده الا ما ذکیتیم که تذکیه امر وجودی است و در جایی که شک داشته باشیم که مذکی هست یا نه و اصل موضوعی هم نداریم چون اصالة عدم التذکیه را جاری ندانستیم باید احتیاط کرد .

اما این که واقعاً حکم عامی داریم مقداری که تتبع کردیم فقط آیه شریفه حرمة علیکم المیتة .. است کسی بگوید الا ما ذکیتیم استثناء متصل است و به پنج مورد می خورد مگر وقتی که تذکیه شوند و این پنج مورد هم خصوصیه ندارد لذا صغرای قاعده میرزائیه می شود .

فقط مشکل این است که استثناء منقطع است و از قبیل عام و خاص نیست .

بیان سوم : که مهم هم هست این است که از روایات استفاده میشود در جایی که شک داریم حیوانی تذکیه شده یا نه نمی شود خورد .

بعضی از روایات را مرحوم صدر متعرض شده است مثل این که فرموده صائد وقتی رفت و دید حیوان مرده است و شک دارد که به صید مرده است یا چیز دیگر فرموده اند که نمی توان خورد و در جایی که گوشتی پیدا شده فرموده اگر غالب مردم مسلمان هستند حلیه اکل دارد این که شارع ید مسلم و ید مسلم و مملکت اسلامی و بلده مسلمین را اماره تذکیه قرار داده است اقوی دلی است که اصالة الحل در حیوانی که شک در تذکیه داریم جاری نمیشود.

صورت ثالث : شک داریم در تذکیه از جهة وجود المانع به قول آخوند قابل تذکیه هست ولی شک در وجود المانع داریم مثل جلال تارة شبه حکمیه است و آخری موضوعیه است شبه حکمیه مثل این که حیوانی که عذرة انسان را بخورد مانع از تذکیه پیدا می کند اگر حیوانی چند روز گوشت خنزیر خورده است آیا گوشت خنزیر هم مثل عذرة انسان است دلیل قاصر است چون روایه در المتغذی بعذرة الإنسان است.

در شبه حکمیه باید اول خطابات شارع را ملاحظه کرد آیا اطلاقی داریم هر حیوانی قابل تذکیه است الا المتغذی بعذرة الإنسان اگر اطلاقی داشتیم فهو المرجع شک در تخصیص زائد است فالمرجع اطلاق او العموم .

بعضی ادعای اطلاق کرده اند و الا اگر اطلاقی نداشتیم نوبه به اصل عملی می رسد آخوند فرموده استصحاب می کنیم بقاء قابلیه تذکيه را می گوئیم قبل از این که گوشت خنزیر را بخورد قابل تذکيه بود بعد شک می کنیم که قابلیه باقی است یا نه استصحاب می کنیم بقاء قابلیه بر تذکيه را .

بر این فرمایش اشکال کرده اند که این استصحاب تعلیقی است و استصحاب تعلیقی جاری نیست چون استصحاب قابلیه تذکيه معنایش این است که اگر قبل از این که گوشت خنزیر را بخورد ان ذبح ذکی حالا که خورده است شک داریم ان ذبح ذکی ام لا و در جای خودش ثابت شده که استصحاب تعلیقی مشمول ادله استصحاب نیست.

در ذهن ما این است که طبق تفسیری که از آخوند کردیم این استصحاب تنجیزی است چون به نظر آخوند قابلیه حکم تکوینی است که موضوع حکم شارع قرار گرفته است این خصوصیه و قابلیه را این مرغ قبل از این که گوشت خنزیر بخورد داشت الان شک می کنیم که قابلیه زوال پیدا کرده است یا نه استصحاب می گوید قابلیه باقی است.

و اما در شبهه موضوعیه نمی دانیم که این مرغ عذره خورده است یا نه ؟ یا ان مقداری که موجب جلل میشود خورده یا نه ؟ در این صورت استصحاب می گوید جلل محقق نشده است.

این بر مبنای آخوند است که قابلیه را مطرح کرده است ولی اگر قابلیه را منکر شدیم و گفتیم شرع بعضی از حیوانات را حلال کرده و بعضی را حرام کرده است مرحوم اصفهانی شاهد آورده است که مسوخ را خداوند حرام کرد برای این که در ذهنها بماند و این حیوانات که هستند غیر ان مسوخ هستند چون آنها سه روز بیشتر زنده نبودند قبل این مسخ این حیوانات حلال بودند بعد از مسخ حرام شدند ذاتشان فرق نکرده است لذا اینکه بگوئیم حلالهای خداوند با حرامها ذاتشان فرق می کند هر چند فی الجمله فرق هست ولی مسلم نیست این که خداوند شراب را حرام کرده است تابع مضرات منافع نیست.

در صورت ثالثه می گوئیم شک داریم که آیا شارع مقدس این مرغی را که لحم خنزیر خورده را حرام کرده یا نه؟ عناوین خاصی را در موضوع حلیه آورده و شرط حلیه قرار داده است یا نه؟ شارع که گوشت این مرغ را حلال کرده است مشروط است به این که گوشت خنزیر نخورده باشد یا شرط نکرده است ؟ لذا در شبهات حکمیه اگر اطلاقی داشتیم به ان رجوع می کنیم برای این که بگوئیم این خصوصیه دخیل نیست و اما شک داشتیم که آیا شارع مقدس فرموده حیوانی که گوشت خنزیر را خورده یا نه ؟ آخوند می گفت استصحاب قابلیه می کنیم ولی ما برائت از قید زائد می کنیم.

و لکن این برائت در غیر عبادات است و بحث است که آیا برائت در معاملات بمعنی الأعم نتیجه می دهد صحه ما عدی را یا نه ؟ و ما قبول کردیم .

و اما در شبهه موضوعیه آخوند می گفت استصحاب می کنیم عدم تحقق جلل را شک داریم که این عذره خورده و جلل حاصل شده یا نه استصحاب می گوید که جلل حاصل نشده است به کمک اصل موضوعی مطلب ثابت می شود که هر حیوانی که جلل نداشته باشد مذکی است .

صورت رابعه : شک در تذکيه من سائر الجهات مثلاً مرغی را ذبح کرده است شک داریم که صحیح ذبح کرده است یا نه ؟ ایا بسم الله گفت یا عدماً بسم الله را ترک کرد؟

تاره اماره داریم که خارج از بحث است مثل سوق المسلمین و روايه هم داریم
وَعَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْجُبْنِ فَقُلْتُ لَهُ أَخْبَرْنِي مَنْ رَأَى أَنَّهُ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ فَقَالَ أَمِنْ أَجْلِ مَكَانٍ وَاحِدٍ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ حَرَّمَ فِي جَمِيعِ الْأَرْضِينَ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ مَيْتَةٌ فَلَا تَأْكُلْهُ - وَ إِنِ

لَمْ تَعْلَمْ فَأَشْتَرِ وَ بَعْ وَ كُلْ وَ اللَّهُ إِنِّي لَأَعْتَرِضُ السُّوقَ فَأَشْتَرِي بِهَا اللَّحْمَ وَ السَّمْنَ وَ الْجُبْنَ وَ اللَّهُ مَا أَظُنُّ كُلَّهُمْ يُسَمُّونَ هَذِهِ الْبَرَبِرُ وَ هَذِهِ السُّودَانُ (وسائل الشيعة ج ۲۵ ۱۱۹ باب ۶۱)

و اما اگر اماره نداشتیم مثل بحث مانع است در بعضی از فروض نمی شود حکم به حلیه کرد و در بعضی می توان حکم به حلیه کرد. تفصیل این مطلب موکول الی الفقه .

۱۶ / ۰۲ / ۹۲ (۴۲۲)

بحث در تنبیه اول تمام شد که اصالة عدم التذکيه بود و نتیجه که اصالة الحل و اصالة البرائة جاری نمی شود حرف صحیحی بود یا به استصحاب عدم تذکيه یا به اصالة الإحتیاط در خصوص لحوم یا به قاعده میرزائیه یا اماریه و روایاتی که بود که استفاده کردیم شارع مقدس در خصوص لحوم که اینها اصل حاکم هستند. یا به عبارتی تجری البرائة در جایی که اصل حاکمی نباشد و در لحوم اصل حاکم بر برائة داریم اصل حاکم یا استصحاب عدم تذکيه است اگر کسی قبول کرد یا اصالة الإحتیاط این اصالة الإحتیاط معارض نیست بلکه حاکم است چون خاص است .

یک کلمه ای که باقی مانده این است که در صورت چهارم که شک در تذکيه است من جهة مراعات الشرائط برای شبه موضوعیه بحث کردیم برای شبه حکمیه مثال زدیم که آیا شرط است در تحقق تذکيه که ذبح به حدید باشد بعضی احتیاط کرده اند و گفته اند که احوط این است که با چاقوی آهنی باشد و یکی مسأله تنخیع است که قبل از این که خون متعارفی از او خارج شود نخاع بریده شود مشهور قائل به کراهة هستند و بعضی قائل هستند که لا تنخق ذبیحتک ارشاد به شرطیه است و یکی سر بریدن بواسطه دستگاه است در شبه حکمیه باید اول به خطابات مراجعه کرد اگر اطلاقی داشتیم فهو المرجع و می گوئیم این ها شرط نیست و اما اگر اطلاقی نداشتیم شک داریم که عدم تنخیع شرط است یا نه برائة از تقید جاری می کنیم و این که برائة از قید اثبات می کند تذکيه شد یا نه که در مباحث سابق گذشت علی المبنی .

التنبیه الثانی :

اصل این تنبیه برای تصحیح احتیاط در عبادات است چون احتیاط در عبادات مشکل دارد در مقدمه آخوند سه مطلب را ادعی کرده است و کأن فرموده این مطلب واضح است

اولاً احتیاط حسن عقلاً ما که با اخباری نزاع داشتیم در وجوب بود ولی در حسن احتیاط ریبی نیست .

ثانیاً : جای شک نیست که احتیاط مستحب است شرعاً .

ثالثاً در این که محتاط مستحق مثوبة است شکی نیست .

ولکن هر سه مطلب آخوند محل مناقشه واقع شده است

اما مطلب اول وجهش این است که عقل می گوید احتیاط حسن است چون احتیاط مراعات تکالیف مولی است و با احتیاط قطعاً موافقه کرده امر مولی را و اوامر و نواهی تابع مفاسد و مصالح است و استیفاد مصالح خوب است و این که از مفسده تعرض کند عقل می گوید حسن است .

ولکن در ذهن ما این است که درست است که عقل نسبت به موالی عرفی همین حکم را می کند این که عبد احتیاط کند نسبت به تکالیف مولای عرفی عقلاء تحسین می کنند و اما بالنظر به مولای شرعی عقل می گوید باید مشرب مولی را

دید مرحوم صدر می گفت مشرب مولی سخت گیرتر است و باید احتیاط کرد ولی ما می گوئیم عقل می گوید مذاق و مشرب مولی را باید دید و ادعای ما این است که عقل با توجه به مذاق شریعت حکم به حسن احتیاط نمی کند شریعه شریعتی است که با احتیاط موافق نیست یرید الله بکم الیسر و احتیاط عسر است و در مواردی شریعه خلاف احتیاط را پیشنهاد میکند مثل لعلک اختک و روایه جبن و ائمه علیهم السلام گرفتار این اصحاب وسوسه بوده اند و عملاً رد می نموده اند

این که عقل بگوید احتیاط حسن است چون حفظ تکلیف مولی است این مقدار ملاک حکم عقل نمی شود عقل این مقدار را کافی نمی داند و مشرب مولی را دخیل می داند لذا مطلب اول آخوند را نتوانسیم بفهمیم و اما مطلب دوم که احتیاط حسن شرعاً در این امر مرحوم نائینی یک بیانی دارد ایشان نسبت به این که از حکم عقل می توانیم منتهی شویم و کشف کنیم حکم شرعی را یک مبنایی دارد که تقسیم کرده احکام عقلیه را به دو قسم احکام عقلیه در سلسله علل و احکام عقلی در سلسله معالیل ، قسم اول ملازمه با حکم شرعی دارد مثل این که عقل حکم می کند به قبح ظلم شک می کنیم حرمة ظلم را و اما حکم عقل به وجوب اطاعة امر مولی در سلسله معالیل است اول باید امری باشد بعد عقل حکم کند از این کشف حکم شرعی نمی کنیم تطبیق این قاعده در محل کلام این است که حکم به حسن احتیاط در سلسله معالیل است و از این حکم عقل کشف نمی کنیم که شارع امر استحبابی به احتیاط دارد چون حکم عقل به حسن احتیاط در سلسله معالیل است اول باید اوامری باشد که عقل بگوید احتیاط کن تحفظاً للأوامر .

ولکن این مبنی نادرست است کما فی المصباح الأصول ما دلیل نداریم که هر چه در سلسله معالیل است ملازمه ندارد با حکم شرعی این که مرحوم نائینی ادعی کرده هر حکم عقل که در سلسله معالیل بود نمی تواند کاشف از حکم شرعی باشد دلیل ندارد این که در باب لزوم اطاعة گفته اند نمی تواند امر شرعی داشته باشد بخاطر این است که لغو است چون صل هست دوباره بگوید اطع امری بالصلاة لغو است نه از باب این که در سلسله معالیل است و اینجا این لغویه نیست اینجا امر و نهی مشتبه است و محرکیه و زاجریه ندارد اگر بگوید احتط مولیاً لغو نیست. این که چون در سلسله معالیل است و فرض کردیم در رتبه قبل حکم شارع را پس دوباره حکم شارع معنی ندارد مغالطه است در محل کلام فرض کردیم احتمال حکم شرع را قضیه احتمال در سلسله معالیل است ولی فرض کردیم احتمال تکلیف را و عیبی ندارد که مفروض احتمال تکلیف باشد و بعد تکلیف قطعی باشد .

در مصباح درست فرموده که ادعای مرحوم نائینی که فرموده اینجا جای قاعده ملازمه نیست درست نیست اگر کسی ملازمه بین حکم عقل و شرع را قبول کرد اینجا از موارد ملازمه است پس وجه اول برای اثبات استحباب احتیاط شرعاً قاعده ملازمه است و انکار نائینی قاعده ملازمه را درست نیست .

وجه ثانی برای اثبات استحباب احتیاط روایات است مرحوم نائینی فرموده می توان به روایات استحباب احتیاط را اثبات کرد بعضی از روایاتی که اخباریین به آن استدلال کرده بودند .

کسی هم شبه نکند که چطور احتیاط که در سلسله معالیل است شارع مستحب کرده است

این شبه را دفع کرده به این که ممکن است ثبوتاً احتیاط ملاک نفسی داشته باشد بخاطر آن ملاک نفسی احتیاط مستحب شده باشد نه برای تحفظ احکام واقعیه . و آن ملاک نفسی قوت اراده است و مقام اثبات هم مؤید این حرف است مثل روایه : مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ فِي كَلَامٍ ذَكَرَهُ حَلَالٌ بَيْنٌ وَ حَرَامٌ بَيْنٌ وَ

شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ فَهُوَ لِمَا اسْتَبَانَ لَهُ أَتَرَكَ وَالْمَعَاصِيَ حِمَى اللَّهِ فَمَنْ يَرْتَعْ حَوْلَهَا يُوشِكُ أَنْ يَدْخُلَهَا وسائل الشیعة ج ۲۷ ۱۶۱ باب ۱۲

و از جهه این که روایات دلالت می کند بر استحباب شرعی هم مشکل نداریم کثیر از روایات لسان استحباب دارد اورع الناس من الشبهات و اتق الله حق تقاته و لا ورع كالوقوف عند الشبه و روایات دیگری که تعلیل ندارد . این روایات ظاهرند در استحباب احتیاط استحباباً نفسیاً لا طریقاً فی طول احکام واقعیه در مصباح الاصول این حرف نائینی را قبول کرده است که از این روایات استحباب نفسی احتیاط استفاده می شود. ولکن در این هم تأملی است در ذهنمان هست که در جایی در مصباح الاصول منکر دلیل شرعی برای استحباب احتیاط شده و فرموده روایاتی که برای استحباب احتیاط استدلال کرده اند یا سند ندارد و اگر سند دارد ارشادی است .

۱۷ / ۰۲ / ۹۲ (۴۲۳)

بحث در حسن احتیاط شرعاً بود برای اثبات استحباب شرعی دو طریق است یکی طریق ملازمه چون عقل می گوید حسن پس شرع هم می گوید مستحب است مرحوم نائینی این طریق را نپذیرفت نائینی مبنایی دارد که در چند جای اصول مطرح کرده تفصیلی داده در احکام عقلیه بین سلسله علل و بین سلسله معالیل اگر حکم عقل در سلسله علل باشد ملازمه است بین حکم عقل و بین حکم شرع علل یعنی ملاکات ، عقل درک می کند ملاک ظلم را و حکم می کند به قبح ظلم که ملازمه دارد با حرمة ظلم شرعاً از باب این که ملاکات ، علل احکام هستند اما اگر حکم عقل در سلسله معالیل باشد یعنی حکم شرع علل حکم عقل باشد مثل وجوب اطاعة و حرمة معصیه عقلاً که در سلسله معالیل است اول شارع حکم می کند به صل بعد عقل حکم می کند اطعه مرحوم نائینی فرموده حکم عقلی که در سلسله معالیل است ملازمه با حکم شرع ندارد یک جهت این تسلسل است و یک جهه این است که وقتی حکم شارع هست این حکم عقل بعد از حکم شارع است و حکم شارع را درست نمی کند و در مقام تطبیق کرده سلسله معالیل را فرموده حکم عقل به حسن احتیاط در سلسله معالیل است باید شارع حکمی جعل کند مجعول شارع علل است برای این که عقل بگوید تحفظ کن بر آن و اگر حکم شرع نباشد حکم عقل معنی ندارد و چون در سلسله معالیل است پس این ملازمه با حکم شارع به استحباب احتیاط ندارد .

اضافه کرده بلکه اگر خطایی در این زمینه وارد شود خطایی در سلسله معالیل وارد شود مثل اطیعوا الله و اطیعوا الرسول این خطاب هم ارشادی است لذا اخوک دینک و امثال اینها باید حمل شود بر حکم ارشادی .

دو ثمره بار کرده یکی حکم عقل در سلسله معالیل باشد ملازمه نیست دیگر این که اگر خطایی برسد ارشادی است . جواب گذشت که ما دلیل نداریم اگر در سلسله معالیل باشد جای حکم شرعی نیست و ملازمه نیست و حکم شارع ارشادی است در ادامه فرموده میتوان گفت احتیاط مستحب است به ملاک دیگری از سلسله معالیل خارج شود برای احتیاط ملاک دیگری پیدا کردیم که تقویة اراده انسان است که در سلسله معالیل نیست خواه احکامی باشد یا نباشد این که شارع فرموده احتط مولوی است و در سلسله معالیل نیست بلکه مقدمه میشود برای امثال احکام واقعیه و استشهاد کرده به بعض روایات مثل من ترک الشبهات فهو لمن استبان له اترك

اگر بگویید این که گفته احتط بخاطر تحفظ احکام واقعیه است لذا می شود در سلسله معالیل ولی اگر گفتید برای قوت اراده است برای احکام آینده می شود در غیر سلسله معالیل در نتیجه مرحوم نائینی قائل است به استحباب شرعی نفسی احتیاط و احتیاط طریقی را منکر است

در مصباح الاصول قسمت اخیر کلام نائینی را پذیرفته است که احتیاط امر مولوی دارد ولی کلام اول را نپذیرفته است که چون در سلسله معالیل است پس جای قاعده ملازمه نیست به بیان که در جلسه گذشته بیان شد آنچه که اضافه می کنیم این است که باید ایشان طبق مبنایش بگویند اوامر احتیاط ارشادی است در مرحله اول که نائینی فرموده جای قاعده ملازمه نیست و اوامر ارشادی است آقای خویی منکر شده و گفته می توان گفت که امر مولوی است ولودر سلسله معالیل .

اشکال ما این استه این که ایشان در مرحله اول فرموده می توان گفت امر مولوی است هر چند در سلسله معالیل است با مبنای ایشان سازگاری ندارد باید ایشان هم بگویند که اوامر ارشادی است مثل نائینی ایشان مبنایش این است که هر امر و نهی که در ضمیمه حکم عقل وارد شد ارشادی است وقتی که قبول کردید عقل حسن احتیاط را درک میکند لامحاله باید قبول کنید که اوامر احتیاط ارشادی است .

این که مدعی نائینی را قبول نکردید و گفتید که اوامر مولوی است با مبنایتان سازگاری ندارد ایشان این اشکال را در ضمن عباراتش جواب داده که :

درست است ک هر خطابی در مورد حکم عقل وارد شد ارشادی است و درست است که عقل هم درک می کند حسن احتیاط را ولی عقل در هر موردی نمی گوید احتیاط حسن فی الجملة عقل می گوید که احتیاط حسن است ولی فی کل مورد نمی گوید پس امر مولی به احتیاط لغو نیست ما که می گوییم اوامر در ضمیمه حکم عقل ارشادی است بخاطر لغوئه است این لغوئه در اینجا نمی آید درست است که عقل می فهمد حسن احتیاط را ولی چون در همه جا نمی فهمد امر شارع لغو نیست .

این حرف خلاف مبنایش نیست ولی نمی فهمیم اگر حسن احتیاط از مستقلات عقلیه است چطور در هر موردی نیست .

باز در کلام ایشان این جهه واضح نشده که اوامر احتیاط را مولوی می داند چه در سلسله معالیل باشند یا نباشند ولی نائینی تفصیل می دهد بین این که اوامر برای تحفظ باشد ارشادی است و اگر بخاطر ملاک باشد مولوی است و لکن توضیح نداده ظاهراً حرف نائینی را قبول کرده که احتیاط مستحب نفسی است به ملاک نفسی .

یک نقطه مشترک این است که هر دو قبول دارند احتیاط استحباب دارد و هر قبول کردند که استحباب مولوی نفسی است ولی آقای خویی فرموده طریقی هم می تواند باشد ولی نائینی گفته اگر طریقی بود ارشادی و در سلسله معالیل است . در ذهن ما این است که در نقطه اول که استحباب شرعی را پذیرفته اند به روایات را قبول نداریم روایات گذشت مثل اخوک دینک فاحتط لدینک سند ندارند بعضی از آن روایات که سند دارند ارشادی هستند مثل فإن الوقوف عند الشبهات خیر ..

این شبه هست که ما از آیات و روایات استحباب را نمی فهمیم مثل آیه شریفه اتق الله حق تقاته روشن نیست حق تقاته این است که واجبات را اتیان و محرمات را ترک کنند

ولکن استفاده استحباب شرعی از آیات و روایات مشکل است ولی انصاف این است که روایات مستفیضه ای داریم که لسانشان با استحباب سازگاری دارد لاورع کالوقوف عند الشبهات و امثال این روایات بعید نیست که مستفیضه هستند و مشکل سندی ندارند و ترقیب می کند به احتیاط و ظاهر حال مولی این است که ترقیبش مولوی است اما نقطه ثانیه ایا این طلب مولوی تحفظاً لأحكام است یا خودش ملاک دارد در ذهن ما این است که ظاهر از امر به توقف امر طریقی است اگر پدری به فرزندش گفت که احتیاط کن برای این است که به خطر نیفتد نه این که احتیاط کن تا عادت به قوانین پیدا کنی این که احتیاط یک ملاک نفسی داشته باشد و امر ، مولوی نفسی باشد خلاف ظاهر است به عبارۀ آخری احتیاط از عناوین طریقیه است و بعید است ک مثل نماز و روزه ملاک داشته باشد همان طور که آخوند در احتیاط لزومی فرمود امر طریقی است و ما قبول کردیم مثل صدق العادل که امر مولوی طریقی است .

ما آنچه که آخوند و آقای خوبی در اوامر لزومی به احتیاط فرموده اند می گوئیم اوامر استحبابی هم کذلک این که آخوند و نائینی گفته اند امر به احتیاط مولوی نفسی است و فی نفس الإحتیاط ملاک است خلاف استظهار عرفی است .

و این که نائینی و خویی فرموده اند که نفس احتیاط ملاک دارد خلاف ظاهر است تا قرینه بر خلاف نباشد نائینی که طریقیۀ را تصویر نکرده است فرموده امر ، مولوی نفسی است به قرینه بعض روایات مثل من ترک الشبهات فهو لمن استبان له من الأثم اترك پس بخاطر این که قطعی را ترک کنید تقویناً برای معلومات احتیاط کنید نه تحفظاً للمجهولات

این که ایشان متشبه شده به این روایۀ قرینه بر خلاف نمی شود اولاً سند ندارد و بر فرض که سند داشته باشد حضرت ارشاد دارند کسانی که شبهات را ترک می کنند انها در حرامهای معلوم استوارترند این دلیل نمی شود که اگر امر به احتیاط کردیم ملاکش تحفظ است

در نقطه ثالثه که نائینی طریقیۀ را غیر ممکن دانست و مصباح ممکن دانست ولی قائل نشد ما می گوئیم طریقیۀ ممکن است و طریقیۀ واقع است للإستظهار من الأدله .

لذا ما گرچه شک داریم که الاحتیاط حسن عقلاً ولكن لا یبعد ان الإحتیاط مستحب شرعاً باستحباب طریقی لا بإستحباب نفسی .

۱۸ / ۰۲ / ۹۲ (۴۲۴)

بحث در کلام سوم مرحوم آخوند است که امر مهمی نیست در مقدمه بحث فرموده عقل حکم میکند به ثبوت بر احتیاط کردن . ممکن است عقل در تجری حکم به عقوبۀ نکند و محل اختلاف است بعضی می گویند عقل حکم به استحقاق عقوبۀ میکند مثل آخوند و بعضی می گویند که عقل حکم به عقوبۀ نمی کند مثل شیخ ولی آخوند در چند جای کفایۀ می گوید که نسبت به انقیاد که مقابل تجری است مستحق ثبوت است کسی که عملی را انجام بدهد به داعی امر احتمالی مولی مصداق انقیاد است و انقیاد ثواب دارد

در منتقى الأصول فرموده که انقیاد ثبوت ندارد کما این که تجری استحقاق عقوبۀ ندارد کما این که شیخ فرمود تجری کاشف از خبث سریره است ولی اینکه فعلش بد باشد و موضوع عقاب باشد نه .

در ادامه فرموده فوقش بگویند انقیاد عمل است و صفه نفسانی نیست و عقل می گوید انقیاد حسن است ولی هر حسنی ثواب ندارد حاتم طائی جود داشته و جودش ثواب ندارد اولاً عقل به حسن حکم نمی کند و ثانیاً این که بگویند فعل خوب ملازمه با ثواب ندارد ان فعلی ثواب دارد که مرتبط به مولی شود و هر فعل حسنی مرتبط به مولی نمی شود.

در ذهن ما این است که اینها سهو اللسان است مرحوم آخوند که فرموده ثواب دارد یعنی احتیاط کردن (جمع بین محتملات در شبه وجوبیه و ترک همه محتملات در شبه تحریمیه) عبارت است از جمع بین محتملات که عنوان عمل است و عمل به داعی امر احتمالی (عمل به رجاء امثال امر و نهی) این عمل ثواب دارد چون مرتبط به مولی میشود عقل می گوید عملی که به رجاء امثال امر مولی آورده اید ثواب دارد در مصباح الاصول هم فرموده که این عمل مقربیتش بیش از عملی است که امر قطعی دارد .

وبالجمله اگر خود احتیاط را نگاه کنیم امر به احتیاط توصیلی است و ثواب ندارد ولی آنچه که آخوند فرموده احتیاط به رجاء ثواب است .

معروف و مشهور این است که موضوع احتیاط در جایی است احتمال تکلیف باشد و ما اضافه کردیم که احتیاط به رجاء و قصد احتمال محبوبیه و امر محتمل آوردن خصوصیه ندارد ممکن است جایی یقین داریم که امر ندارد ولی جای احتیاط هست در بحث تبدیل الإمتثال این طور است که کسی امری را امثال می کند عملی را صحیح اتیان می کند و امر ساقط است ولی مثلاً نماز را با حضور قلب نیاورده است که در این صورت می گوییم می تواند نماز را احتیاطاً اتیان کند احتیاط به معنای این است که به رجاء این که خداوند این عمل را به جای عمل قبل قبول کند . درشرعیه هم اتفاق افتاده مثل نماز معاده کسی که نمازش را فرادی خوانده است و جماعه اقامه شد در روایه فرموده که نماز را به جماعه بخواند و خداوند بهترین را انتخاب می کند .

هذا تمام الکلام در مقدمه ای که مرحوم آخوند ذکر کرده است در تنبیه ثانی ، اصل این تنبیه در این است که احتیاط در عبادات امکان دارد یا امکان ندارد کما قال النائینی .

احتیاط در توصیلات جای شک ندارد مشکوک التذکیه را احتیاط کنید ونخوريد ما دامی که به اختلال نظام منتهی نشود .

انما البحث در تعبدیات است در تعبدیات دو قسم است بعضی از عبادات اصل امر به آنها ثابت است منتهی شک داریم که امر لزومی است یا استحبابی مثل دعاء عند رویه الهلال این قسم هم سزاوار نیست کسی شک کند.

فقط مشکل از ناحیه قصد وجه است که نمی تواند عمل را به قصد امر وجوبی یا استحبابی اتیان کرد که گذشت که اولاً قصد وجه و تمیز دلیل بر اعتبار ندارند حتی می توان نماز را به قصد امر اتیان کرد و قصد وجوب نکرد . ثانیاً اگر هم معتبر باشند در جایی است که امکان داشته باشد و در فرض تردید قصد وجه امکان ندارد و هر کدام که قصد شود تشریع است و آخوند گفت قبح تشریع بدتر است از ترک قصد وجه است .

انما الکلام در فرض ثالث است که شک داریم این شیء عبادت است و امر دارد یا عبادت نیست و امر ندارد مثل نماز مشکوک الحیض (بناء بر این که نماز حیض حرمه ذاتی نداشته باشد) که اگر حائض باشد نمازش امر دارد و اگر حائض نباشد نمازش امر ندارد یا مثلاً شک دارد وقت نماز شب چه موقعی است که شبه حکمیه است بعد از نماز عشاء شک دارد که نماز شب امر دارد یا ندارد در این جا گفته اند که احتیاط مشکل است

وجه اشکال این است که قوام عبادت این است که عمل را به داعی امر و محبوبیه و ملاک بیاورد و در اینجا امر و ملاک و محبوبیه محرز نیست و نمی توان به مولی نسبت داد.

آخوند فرموده که برای حل اشکال ممکن است بگوییم احتیاط در عبادات ممکن است به خاطر امری که از حسن عقلی کشف می شود وقتی که عقل گفت حسن به حکم ملازمه پس امر هم دارد یا ثواب بر احتیاط کاشف از امر است.

آخوند جواب داده به دو بیان اولاً حسن احتیاط فرع بر این است که احتیاط ممکن باشد وقتی که موضوع مشکل دارد معنی ندارد که محمول بر آن بار شود با عارض نمی شود معروض را ثابت کرد ثانیاً قبول نداریم که از حسن احتیاط و ثواب بر احتیاط عقلاً کشف کرد حسن دارد شرعاً و نقض کرده که اطاعه امر مولی حسن است و ملازمه با امر مولی ندارد و اطاعه امر مولی ثواب دارد ولی ملازمه با امر مولی ندارد کأن حرف نائینی در ذهن آخوند بوده که چون حسن و ثواب در مورد امتثال و معالیل و مقام اطاعه است حکم به عقل به حسن در اطاعه و ثواب ملازمه با حکم شرع ندارد.

راه دوم که از شیخ انصاری است فرموده احتیاط در عبادات ممکن است چون مقصود از احتیاط در عبادات آوردن خود عمل است بدون قصد امر .

۲۱ / ۰۲ / ۹۲ (۴۲۵)

بحث در این بود که احتیاط در عبادات ممکن است یا نه؟

در تحریر محل نزاع عرض شد که اصل امر محرز نیست و الا اگر اصل امر محرز باشد می دانیم امری هست ولی نمیدانیم واجب است یا مستحب است به قصد امر اتیان می کنیم و مشکل ندارد مثل کسی که در نماز جمعه اشکال کند که مشروعیه دارد یا ندارد یا مثل نماز غفیله یا نماز لیلۃ الدفن یا نماز الزلزله و مثل غسلهایی که استحبابشان ثابت نیست . آیا احتیاط در این موارد ممکن است یا نه ؟

عرض کردیم فقهیاً مشکلی ندارد بر فرض که دلیل داریم عبادات را باید به قصد امر قطعی بیاوریم این درجایی است که اصل امر را قطع داشته باشیم ولی در جایی که اصل امر را یقین نداریم گمان ندارم فقیهی در این که احتیاطاً آن عمل را اتیان کنیم اشکال کرده باشد.

در باب حائض که شک در حائض است یا نه ؟ گفته اند جمع کند تروک حائض و اعمال مستحاضه که حائض نماز می خواند شاید مشروع نباشد که احتیاطاً اتیان میکند.

اولاً قصد امر جزمی لازم نیست دلیل نداریم که در عبادات باید قصد امر جزمی کنیم حتی درجایی که امر جزمی داریم .

ثانیاً اگر کسی بگوید مشهور بین علماء قصد جزمی لازم است در جایی است که امکان داشته باشد ولی در جایی که امکان نداشته باشد قصد امر قطعی تشریع است و احدی قائل نیست قصد امر قطعی لازم است لذا عرض شد این بحثی که در اصول بالمناسبه باز کرده اند فقهیاً بحث ندارد و مشککش این است که یقین به امر نداریم پس چطور احتیاط کنیم .

برای حل مشکل علماء دو قسم شده اند یک قسم در سدد برآمده اند که امر قطعی درست کنند یا با قاعده ملازمه ، عقل می گوید احتیاط حسن پس محبوب است شرعاً پس این عمل مشکوک امر جزمی دارد این کشف امر است از طریق لمّ ، حسن لمّ و علّه است و از علّه کشف معلول می کنیم .

آخوند جواب داده اولاً بحث در این است که احتیاط امکان دارد یا نه؟ و معنی دارد که بگویید از حسن احتیاط کشف میکنیم امر به احتیاط را . اصل معروض ثابت نیست عرض اثبات معروض نمی کند .

ثانیاً از حسن احتیاط عقلاً کشف نمی کنیم حسنش را شرعاً چون از قبیل حسن اطاعة است چطور اطاعة اوامر حسن است و کاشف از امر شارع نیست اطیعوا الله ارشادی است حسن احتیاط هم کاشف از امر شرعی نیست .

این قیاس آخوند درست نیست اینکه آخوند حسن احتیاط را قیاس کرده با حسن اطاعة یا حسن انقیاد را قیاس کرده به حسن اطاعة مع الفارق است در حسن اطاعة ملازمه ندارد با امر شارع چون قبلاً امر کرده و گفته صل و بعد که گفته اطیعوا الله ارشادی است اما در حسن احتیاط ملازمه با محبوبیه احتیاط شرعاً مشکل نیست چون اصل امر قطعی نیست که تسلسل و لغویه لازم آید .

راه دوم برای اثبات امر کشف انی ، عقل حکم می کند انقیاد ثواب دارد پس از حکم عقل به ترتب ثواب کشف میکنیم محبوبیتش را شرعاً .

آخوند در اینجا هم دو جواب داده یکی همان جواب عرض و معروض و یکی این که از ترتب ثواب کشف نمی کنیم امر شارع را .

این دو جواب آخوند درست است کسی بگوید از ترتب بر ثواب انقیاد کشف نمی کنیم محبوبیه انقیاد را شرعاً و انکار کند ملازمه را در مقام این دلیل نداریم که چیزی که ثواب دارد عقلاً پس شارع هم حکم کرده است منطقه ثواب و عقاب منطقه عقل است ممکن است شارع هیچ حکمی نداشته باشد درست است که از ترتب ثواب بر بعضی از افعال کشف می کنیم استحباب را منتهی به خطابات شارع نه به ثوابی که عقل می گوید در مرحله امتثال روایه دارد کسی که روزه بگیرد اول رجب را فله کذا و کذا می گوئیم که روزه مستحب است ما کثیری از مستحبات را فقه کشف می کنیم از ترتب ثواب بر ان عمل منتهی این ربطی به منطقه امتثال ندارد با این ثوابها می خواهند ترقیب بر عمل کنند و بیان استحباب است به ذکر لازم . اما در منطقه اطاعة و امتثال حتی اگر شارع بفرماید هر که مرا اطاعة کند به بهشت می رود دلیل نمی شود که پس اطاعة کردن را واجب کرده است چون عقل در این مناطق حکم دارد آنچه که شارع فرموده است ارشادی است .

آنچه که مرحوم نائینی فرموده که فرق است که شارع در مرحله غیر معالیل صحبت کند که در کلامش فرض وجود حکم نکند که دلیل بر استحباب است مثل من صام فله کذا و کذا و بین جایی که در مرحله معالیل صحبت کند حکمش را فرض کرده مثل این که فرض کرده امر به نماز و روزه است بعد فرموده الجنة للمطیعین . در این موارد ظهور در مولویه ندارد .

شیخ فرموده که حل مشکل به این است که نمی خواهیم اثبات امر برای عبادات کنیم این که فرموده اند احتیاط در عبادت یعنی آوردن عمل به جمیع شرائط و اجزائش به استثناء قصد امر . شیخ آنچه که مشکل ساز است را از گردونه احتیاط خارج کرده است .

آخوند دو اشکال بر شیخ کرده است اولاً این احتیاطی که می گوئید منهای قصد امر اصلاً مستحب نیست نماز بدون قصد قربت از کجا معلوم که مستحب باشد ثانیاً در حقیقه اشکال را پذیرفته اید که در عبادات احتیاط امکان ندارد ولی احتیاط را طوری معنی کرده اید که احتیاط نیست .

بعد آخوند راه دیگری بیان کرده است که :

در باب قصد قربۀ دو مبنی است یک مبنی این است که قصد قربۀ امری است که توسط شرع اخذ شده است به نحو جزئیت یا به نحو شرطیۀ لعل مشهور هم این مبنی را قائلند و مساعد اعتبار هم همین است که قصد قربۀ به این مهمی را چطور شارع هیچ بیانی نداشته باشد و واگذار به عقل کرده باشد. پس قصد قربۀ به نحو شرعی اخذ شده است و شارع در متعلق تکلیف اخذ کرده که بعضی می گویند به خطاب اول اخذ کرده و بعضی می گویند به خطاب اول دور است و به خطاب دوم که متمم الجعل است اخذ کرده است و در روایات زکاة داریم بنیۀ صالحه و یرید بها ربه .

و یک مبنی این است که اخوند قائل شده که اخذ قصد قربۀ به تمام انحاء شرعی نیست بلکه به حکم عقل است عقل است که میگوید نماز را به قصد قربۀ بیاور چون اخذ قصد قربۀ در متعلق تکلیف به جمیع انحاء در متعلق تکلیف هم در امر اول و هم در امر دوم محال است فلامحاله اعتبار قصدقربۀ عقلی است و آن روایات که فرموده یرید بها ربه و.. ارشاد به حکم عقل است.

آخوند در ادامه فرموده تمام این مشکلی که آمده است ناشی شده از این که قصد قربۀ را شرعی دانسته اند اما ما که قصد قربۀ را عقلی می دانیم احتیاط در عبادات اشکال ندارد .

ولکن همان طور که دیگران هم گفته اند کسی فرمایش آخوند را توجیه نکرده است راه حل آخوند بی اساس تر است از آنچه که شیخ فرموده است چون یا در صحۀ عبادت قصد امر قطعی را لازم می دانید که امکان پذیر نیست شرطیۀ به عقل باشد یا شرع این که حاکم چه کسی است مشکل ندارد حکم چیست مشکل دارد و یا قصد امر قطعی اعتبار ندارد لا اقل در جایی که امکان ندارد احتیاط در عبادۀ به قصد امر احتمالی ممکن است حاکم عقل باشد یا شرع .

آخوند بعد از این حل راه سومی را بیان کرده است که اخبار من بلغ است کسی بگوید اخبار بلغ برای عبادات مشکوکه امر قطعی درست می کند چون مفاد اخبار من بلغ اثبات امر است برای هر چیزی که ثواب ان به شما رسیده است روایۀ ضعیفی که می فرماید این غسل مستحب است بالاتزام ثواب را بیان می کند کثیری از عبادات مشکوکه خبر ضعیفی دارند و استحبابشان ثابت نیست داخل در اخبار من بلغ است در مقابل بعضی از عبادات که حتی خبر ضعیف هم ندارد که داخل در اخبار من بلغ هم نمیشود مگر کسی اخبار من بلغ را توسعه بدهد به قول مجتهد و شهرت بین مردم و.. گفته اند احتیاط در عبادات مشکل دارد چون امر ندارد و حل کرده اند به اخبار من بلغ که امر می آورد پس بالمناسبۀ بحث می کنیم در اخبار من بلغ .

۲۲ / ۰۲ / ۹۲ (۴۲۶)

بحث در این بود که آیا احتیاط در عبادات ممکن است یا نه یک کلمه ای باقی مانده که مرحوم شیخ انصاری فرموده بود احتیاط در عبادات ممکن است چون مراد از احتیاط در عبادات اتیان به ذات عمل است ذات غسل را اتیان کند بعد فرموده بود که اتیان ذات غسل امکان دارد ظاهراً شیخ احتیاط را معنی کرده به ذات عمل و قصد امر را که مشکل ساز بود از احتیاط خارج کرد منتهی نمی فرماید که اگر خواستی غسل را اتیان کنی بدون قصد قربۀ اتیان کنی بلکه می فرماید احتیاط در عبادۀ به ذات غسل است ولی اگر می خواهی صحیح باشد باید به قصد امر احتیاطی باشد

آخوند دو اشکال کرد که بیان شد ولی یک کلمه باقی مانده که اخوند فرموده احتیاطی که می گویند ذات عمل دلیل بر رجحانش نداریم بعد یک نعم دارد که :

مقدمه اول : اگر ما نص خاصی داشتیم که يستحب الإحتیاط فی العبادات و مقدمه دوم اگر ما احتیاط در عبادات را نتوانستیم حل کنیم برای این که کلام مولی لغو نشود این کلمه الاحتیاط فی العبادات را در نص حمل می کنیم بر معنای شما یعنی ذات عمل به دلالة اقتضاء .

ولکن هر دو مقدمه باطل است اولاً نص خاصی در خصوص عبادات نداریم ثانیاً راه حل داریم که خود آخوند در قلت بیان کرد .

یک نکته که باقی مانده این است که آخوند در قلت فرموده منشاء اشکال این بود که قصد قربة را شرعی می دانند و گذشت که منشاء اشکال در قصد امر جزمی است حاکم عقل باشد یا شرع .

آخوند در هامش به این جهة اشکال التفات پیدا کرده و گفته که اگر قصد امر شرعی باشد راه حل دارد و قصد امر احتمالی کفایه می کند . و این که این شیء عبادۀ است یا نه قوامش به ربط به مولی است با امر قطعی یا امر احتمالی . مرحوم آخوند در ادامه کلامش قبل از ورود در اخبار من بلغ فرموده بناء بر این که قصد قربۀ عقلی باشد مشکل نداریم و اگر شرعی باشد مشکل داریم اگر شرعی باشد با امر به احتیاط هم قابل حل نیست اگر ثابت شود که احتیاط مستحب است باز بناء بر قول به این که قصد قربۀ شرعی است فائده ندارد امر جزمی به احتیاط هم که درست کنید باز فائده ندارد چون این امر جزمی که درست میشود به احتیاط است و برای احتیاط در عبادۀ فائده ندارد احتیاط در عبادۀ معنایش این است که امر عبادی علی فرض وجودش ساقط شود اگر برای احتیاط امر قطعی درست کنید و امثال کنید امثال امر احتیاط را کرده اید ولی امری که به غسل خورده باقی است لذا اخبار من بلغ هم نمی توانند مشکل را حل کنند چون اخبار من بلغ امری که ثابت می کنند امر جدیدی است اخبار من بلغ می گوید فعلی که بلغه ثواب مستحب است وقتی غسلی که بلغه ثواب را به امر قطعی اتیان کنید امثال این امر کرده اید ولی آن امری که به ذات غسل خورده و مشتبه است به حال خود باقی است . به عبارۀ آخری دو متعلق است و دو امر یک متعلق ذات غسل است که امرش مشکوک است و یک متعلق غسلی است که بلغه ثواب و عنوان ثانوی دارد و امرش به اخبار من بلغ قطعی است این غسل را که بلغه ثواب را به امر قطعی اتیان کنید ربطی به احتیاط در عبادۀ ندارد . امر جدیدی که به اخبار من بلغ درست می شود این امر جدید مجدی نیست این مشکله احتیاط در عبادۀ را حل نمی کند چون امر جدید است به فعل جدید فوقش اگر قصد شود امر از فعل جدید ساقط میشود ولی امثال ان امر محتمل نمی شود .

بعد در این قلت فرموده این زمانی است که اخبار من بلغ امر جدید را برای ذات فعل بیاورد ولی اگر برای فعل مشکوک بیاورد یعنی مفاد اخبار من بلغ این باشد که فعلی را شک دارید مطلوب است مطلوب است منطبق می شود بر همان مشتبه

فإنه يقال که فرقی نمی کند که امر روی فعل بلغه ثواب بیاید یا روی فعل مشکوک الأمر است بالأخره یک امر جدیدی است و قصد امثال این امر جدید را میکنید اگر قبول کردیم که امر به احتیاط مولوی است آنهم به درد احتیاط در عبادات نمی خورد امر اخوک دینک و احتط لدینک اگر مولی باشد برای احتیاط در عبادات فائده ندارد چون امر جدیدی است متعلق به فعل آخری است که اسمش احتیاط است و ربطی به امثال امر مشتبه که متعلق آن فعل مشتبه است ندارد مضافاً که امر به احتیاط توصیلی است و امر توصیلی مقربیه ندارد .

در متن کفایه نتیجه می گیرد که اگر گفتیم اخذ قصد قربه شرعی است احتیاط در عبادات امکان ندارد چون نمی توان فعل را به قصد امر بیاورید مگر به امر جدید که اوامر احتیاط و اخبار من بلغ است که این امر جدید هم احتیاط در عبادت نیست به عباره آخری آنچه که می توان به قصد امر قطعی اتیان کرد احتیاط در عبادت نیست و آنچه که احتیاط در عبادت است (امثال امر مشکوک) نمی توان به قصد امر اتیان کرد .

اخبار من بلغ

بحث اخبار من بلغ ثمرات بسیاری دارد یکی این که بعضی از معلقین عروه و بعضی که منهاج الصالحین را نوشته اند تعلیقه زده و در منهاج یک مسئله ای را مطرح کرده اند که کثیر که از مستحبات که در عروه بیان شده یا ما در منهاج آورده ایم دلیلشان ضعیف است کثیری از مستحبات و مکروهات مبتنی بر اخبار من بلغ است و چون ما دلالة اخبار من بلغ را بر استحباب فعل قبول نداریم پس مستحبات عروه و مکروهات را باید رجاء اتیان یا ترک کرد .

سید یزدی دلالة اخبار من بلغ را قبول داشته است کما این که اخوند هم قبول دارد لذا کسانی که دلالة این اخبار را قبول کرده اند می توانند بگویند یستحب او مکروه .

لذا اگر کسی سؤال کند از فتوای مرجعی که دلالة اخبار من بلغ را قبول ندارد که فلان عمل مستحب است یا نه؟ طبق مبنای این شخص باید گفت که استحباب یا کراهه ثابت نیست .

ما در سه مقام در اخبار من بلغ بحث می کنیم :

سنداً بحث نمی کنیم چون این اخبار متضافر است و بعضی از روایات صحیح السند است

مقام اول: مدلول اخبار

در مدلول اخبار من بلغ چند نظر است :

معنای اول

یک قول که بعضی به مشهور نسبت داده اند این است که مفاد اخبار من بلغ القاء شرطیه و وثاقه و عداله است در اخبار . ما آیه شریفه و روایه داشتیم که خبر ثقة و عادل پذیرفته است ولی مفاد این اخبار این است که اگر ثوابی به شما رسید اگر راوی ثقة هم نبود قبول کن و مفادش حق است این اخبار می خواهد خبر غیر ثقة و غیر عادل را حجه کند. یعنی هر خبری که احتمال دادی راوی ثقة است حجه است در کلام مشهور هم آمده است که در ادله سنن تسامح است.

ولکن در مصباح الأصول و در بعضی کلمات دیگر این احتمال را رد کرده اند و گفته اند مفاد اخبار من جعل حجیه برای اخبار ضعاف نیست چون جعل حجیه به جعل علمیه است و مفاد اخبار من بلغ جعل علمیه نیست بلکه مفاد اخبار من بلغ اعطای ثواب است این بر مبنای جعل علمیه است مثل اقای خویی و نائینی.

در ذهن ما این است که حجیه به هر معنایی که باشد (جعل علمیه ، جعل حکم ظاهری جعل معذریه و منجزیه) با ظاهر این اخبار سازگاری ندارد این اخبار اجنبی از جعل حجیه است مفاد اخبار من بلغ اعطاء ثواب است ولو خلاف واقع باشد و رسول الله صلی الله علیه و آله نفرموده باشد ولی در جعل حجیه نظر به واقع است چه عالم به واقع قرار دهد یا منجز واقع یا مماثل واقع. ولی اخبار من بلغ ناظر به واقع نیست بلکه می فرماید که اصلاً واقع را نظر نداشته باش.

حاصل الکلام : از لسان اخبار من بلغ کشف جعل حجیه برای خبر ، غیر عرفی است. و من البعید جداً که مشهور از اخبار من بلغ جعل حجیه فهمیده باشند و این که گفته اند تسامح در ادله سنن با معنای دوم (خبر ضعیف را بر طبق فتوای می دهیم) بهتر سازگاری دارد.

معنای دوم

که معنای مشهوری است از اخبار من بلغ استفاده می شود استحباب عمل به عنوان ثانوی شبیه آنچه که سببیتی ها در امارات می گویند که قیام اماره سبب میشود که این عمل واجب شود در اینجا شارع عملی که بلغه ثواب مستحب جعل کرده است . تسامح در اخبار سنن هم به همین معنی است سند هم که ضعیف باشد به برکه این اخبار من بلغ فتوی می دهیم به استحباب .

مرحوم آخوند این معنی را قبول کرده و دفاع کرده است .

۲۳ / ۰۲ / ۹۲ (۴۲۷)

بحث در مفاد اخبار من بلغ بود در اینکه مفاد اخبار من بلغ چیست اقوالی و احتمالاتی است که اولین قول گذشت بحث در قول دوم بود که منسوب به مشهور و صاحب کفایه اختیار کرده است و ان قول این است که مفاد اخبار من بلغ اثبات استحباب برای ذات فعلی که بلغ علیه ثواب خبر ضعیفی آمده کسی غسل کند در اول ماه له کذا و کذا اخبار من بلغ می گوید این غسل مستحب است فتوای به استحباب کثیری از مستحبات و واجبات مشکوکه را درست می کند عرض کردیم که بعید نیست مشهور که تسامح میکنند در ادله سنن مرادشان همین باشد یعنی به ضعف خبر نظر نمی کنند نه این که اخبار بگویند اخبار من بلغ خبر ضعیف را حجه می کنند و الا مشهور باید قائل شوند و فتوی بدهند به وجوب چیزی که خبر ضعیف دارد چون اگر خبر ضعیفی فرمود دعاء عند رویه الهلال واجب است بلغه ثواب است در حالی که مشهور به برکه اخبار من بلغ فقط مستحبات را درست می کنند. این نظریه ای است که اخوند و نائینی و محقق اصفهانی قبول کرده اند منتهی هر کدام به بیانی :

اخوند فرموده اولاً : ظاهر اخبار من بلغ ترتب ثواب است بر ذات عمل نه عمل مقید به بلوغ ثواب برهان این حرف را در قول سوم بیان می کنیم از این روایات استظهار نموده که روایات ثواب را مترتب کرده بر ذات عمل . ثانیاً : از ترتب ثواب بر ذات عمل کشف میشود استحباب عمل را چون اگر مستحب نباشد وجهی برای ثواب دادن ندارد و شاهدش این است که کثیری از مستحبات در شریعه به ترتب ثواب ثابت شده کما این که کثیری از مکروهات به ترتب حضاضه و لعن ثابت شده است .

در نتیجه دو مقدمه یکی این که ظاهر این روایات ترتب ثواب است بر ذات عمل و از ترتب ثواب کشف نمی کنیم استحباب عمل را .

نسبه به مقدمه اولی که استظهار کرده در احتمال ثالث بحث می کنیم ولی نسبه به مقدمه ثانیه که از ترتب ثواب بر عمل کشف می کنیم استحباب عمل را اولاً می گوییم فی الجمله این حرف درست است چنانکه دأب علماء این است ولکن این که از ترتب ثواب کشف می شود استحباب عمل بخاطر نکته ای است که در همه جا نیست در محل کلام منطبق نمیشود نکته این است یک امر ارتکازی است وجهی ندارد این عمل که خداوند برای آن ثواب قرار داده مگر این که مستحب باشد و

اما اگر در جایی ثواب را مولی مترتب کرد بر عمل و وجه دیگری برای ثواب وجود دارد این کشف عرفی نیست در محل کلام که ثواب را مترتب کرده بر عمل یک جهه ممکن است قضیه انقیاد است چون محل کلام مصداق انقیاد است بخلاف جایی که فرموده اگر کسی اول ماه غسل کند فله کذا و کذا که در ذهن عرف غسل نبود و کسی خبر نیاورده بود تا آن را مشکوک الاستحباب کند ولی در محل کلام اگر مولی هم نفرموده بود له اجرک ذلک در ذهن عرف انقیاد بود.

بلکه بالاتر یک جهه دیگری هم هست مرحوم شیخ انصاری قائل شده که این ترتب ثواب تفضلی است چون خداوند فضلش زیاد است در جایی که مورد از موارد تفضّل است شیء مشکوک را اتیان کنم این که فرموده ثواب را می دهم احتمال هست که از باب تفضل باشد لذا ظهور عرفی در استحباب ندارد .

لذا در محل کلام ترتب ثواب کاشف باشد از استحباب عمل اولاً : این کشف دلیل واضح می خواهد ثانیاً ما آن قضیه کلی را گیر داریم که ترتب ثواب کاشف باشد از این که عمل را مستحب قرار داده است مولی برای تحریک عبد دو کار انجام میدهد یا آن را مستحب می کند یا می گوید اگر این کار را انجام دادی این مقدار ثواب می دهم و غایه الامر از این که اجر را مترتب می کند کشف می کنیم که محبوب مولی است .

مجرد ترتب ثواب بر عملی کاشف از استحباب عمل نیست مگر این که غیر از مستحب کردن وجهی برای ترتب ثواب نباشد .

بیان دوم از نائینی است که : از اخبار من بلغ استحباب عمل ثابت می شود چون فعله خبر در مقام انشاء است یعنی پس علم بکند امر به عمل است و اخبار در مقام انشاء ظهور در طلب دارد و از خارج می دانیم عمل کردن واجب نیست پس فعله را حمل بر استحباب می کنیم پس از اخبار من بلغ استفاده می کنیم استحباب را از کلمه فعله نه از ترتب ثواب بر عمل .

مرحوم صدر فرمود این فرمایش درست نیست چون این که می فرماید جمله خبریه در مقام انشاء ظهور در طلب دارد در جایی است که جمله خبریه جزاء باشد مثل اذا اجنبت فاغتسل و در اینجا فعله ادامه شرط است و کان له .. جزاء است در اینجا فعله یک جمله مستقل نیست.

ولکن این اشکال به این شکل وارد نیست مرحوم نائینی مدعی است که فعله جزاء است بله این اشکال وارد که فعله جزاء نیست ظاهر این است که کان جزاء است و مؤیدش این است که در بعضی از روایات دارد که فعله التماساً یا طلباً لذلک الثواب و چون مساق این روایات یک مطلب است قرینه می شود که کان جزاء است .

بیان سوم از محقق اصفهانی است ایشان رأی مشهور را انتخاب نموده است فرموده چون اخبار من بلغ در مقام ترغیب به آن عمل است کأن چون این بلغه شیء من الثواب ثابت نیست اراده پیدا نمی کند وقتی که فرموده کان له اجر ذلک محرکیه پیدا می کند.

مقدمه دوم : ترغیب به عمل هم ظاهر در این است که عمل مستحب است .

ولکن همان مشکلی که در کلام آخوند بود اینجا هم هست اگر جهه دیگری نبود ترغیب ظاهر در استحباب بود ولی احتمال جهه انقیاد یا ترغیب به عملی که مورد تفضل است هم هست.

معنای سوم

سومین احتمال را شیخ داده است که محتمل است اخبار من بلغ ارشاد باشد به حکم عقل به حسن انقیاد عقل می گوید در جایی که ثوابی رسیده است شاید مطلوب شارع باشد و شارع هم در زمینه حکم عقل فرموده من بلغه شیء من الثواب فعمله کان له اجر ذلک العمل و حکمی که در زمینه حکم عقل وارد شود ارشاد به حکم عقل است برای قول خودش دو مؤید ذکر کرده است

مؤید اول : در روایه اجر را روی ذات عمل نبرده است موضوع ثواب را ذات عمل قرار نداده است من بلغه شیء من الثواب فعمله یعنی پس عمل کند به داعی آن ثواب در نتیجه ذات عمل موضوع ثواب نیست و این همان انقیاد است پس ثواب بر انقیاد بار شده و انقیاد حسنش عقلی است پس این اخبار ارشاد است .

مؤید دوم : در بعضی روایات وارد شده فعمل طلباً لذلک الثواب که داعی را بیان کرده است در روایات فعلمه داعی را با فاء درست کردیم ولی در این روایه تصریح است و عمل طلباً لذلک الثواب همان انقیاد است و انقیاد حسنش عقلی است پس خطاب ارشادی است.

در این قول یک بحث کبروی است و یک بحث صغروی .

بحث کبروی علی المبنی این که هر خطابی وارد شود در زمینه حکم عقل فهو ارشاد که مبنای مصباح الأصول بود و ما گفتیم که این حرف درست نیست حرمة کذب و حرمة ظلم و حرمة بهتان حرام هستند شرعاً و خطاب مولوی است با این که در ضمیمه حکم عقل است .

سلمنا که این کبری درست باشد آیا محل صغرای آن کبری هست یا نیست ؟

ادعای اخوند این است که محل کلام صغرای آن کبری نیست مدلول خطابات مدلولی است که عقل آن را نمی گوید .

۲۵ / ۰۲ / ۹۲ (۴۲۸)

بحث در مدلول اخبار من بلغ بود یکی از اقوالی که شیخ مطرح کرده این بود که مفاد اخبار من بلغ ارشاد است به حکم عقل ، عقل می گوید عملی که به رجاء یا به داعی احتمال امر بیاورید ثواب دارد این روایات هم این مفاد را دارد به عبارتی مفاد خبر مفاد حکم عقل است پس ارشاد به حکم عقل است چون یکی به تفریع فعلمه و یکی تعلیل در بعضی از اخبار التماساً لذلک الثواب بر فرض که این مبنی درست باشد که هر گاه خطابی در زمینه حکم عقل آمد آن خطاب ارشادی است چون با وجود حکم عقل اعمال مولویه لغو است

اگر این مبنی را قبول کردیم نتیجه می شود مجرد ارشاد محض و اگر مبنی را قبول نکردیم می شود استحباب شرعی برای احتیاط.

مهم بحث این است که اختلافی که بین مشهور است و بین این قائل که مرحوم آخوند قول مشهور را تأیید کرده و قول این قائل را رد کرده و در نهایت هم فرموده قول مشهور این است که ما می گوییم .

آیا ظاهر اخبار من بلغ اثبات ثواب است برای ذات عمل پس کشف می کند استحباب کما علیه المشهور یا ظاهر اخبار اثبات ثواب است برای عمل به داعی امر پس ارشاد است مرحوم آخوند تفضل و القاء حجیه را کنار گذاشته است .

پس نتیجه این شد که آیا ظاهر اخبار اثبات ثواب است برای ذات عمل یا عمل به داعی احتمال امر که انقیاد است؟

قائلین به ارشاد دومی را گفته اند درست است که ما از نظر خبری که ثواب را آورده است حرف مشهور است چون خبر بالغ ثواب را به ذات عمل آورده است و لکن خود این اخبار ثواب را برای ذات عمل نیاورده است آنچه که کاشف است محمول اخبار است که کان له اجرک ذالک و موضوعش عمل به احتمال امر است . منکر قول مشهور و مدعی ارشاد می گوید ظاهر اخبار ترتب ثواب است بر عمل به داعی مثل صحیح هاشم به قرینه فعله که مترتب است و فاء تفریع است و از کلمه تفریع استفاده کرده که موضوع عمل به داعی ثواب است و نسبت به بقیه روایات که واضح تر است که فرموده طلباً لذک الثواب یا التماساً لذک الثواب .

انصاف این است که مدعی ارشاد کلامش صورت دارد

مرحوم شیخ انصاری در رساله تسامح سنن جواب از تفریع داده که : فاء برای تفریع نیست بلکه برای عاطفه است.

ولکن این حرف شیخ خلاف ظاهر است چرا که ظاهر از فاء تفریع است

آخوند تفریع را قبول کرده منتهی فرموده متفرع علیه که داعی است سبب تقیید متفرع نمی شود باز فعله مطلق است داعی مدعو الیه را مقید نمی کند . آخوند ادعی دارد بلوغ ثواب داعی است و داعی قید نمی آورد پس فعله به اطلاقش باقی است پس اجر بر ذات عمل است پس استحباب استفاده میشود که قول مشهور است

در کلامش فرموده اصلاً معقول نیست که داعی قید بیاورد برای مدعو الیه و داعی سبب مدعو الیه مقید و موجه شود داعی حیثیة تعلیل است و مدعو الیه را مقید نمی کند داعی به ذات عمل دعوت می کند نه عمل مقید به آن داعی درست است که نماز را داعی امر می آورید ولی امر شما را دعوت می کند به ذات نماز نه به نماز به داعی امر ، امر لا یدعو الی نفسه . ذات نماز را به داعی امر می آورید نه این که نماز به داعی امر را به داعی امر بیاورید قبل از فاء داعی است ولی این داعی دعوت می کند به ذات فعله پس فعله به اطلاق خودش باقی می ماند کان له اجر ذلک اجر ثابت می شود بر ذات عمل . فرمایش آخوند دو مشکله دارد

مشکل اول : سلمنا ، داعی برای مدعو الیه قید نمی آورد و لکن مشهور می گویند غسل مستحب می شود و ثواب وقتی است که به قصد امر قطعی بیاورید و خود آخوند هم فرمود اخبار فائده ندارد برای احتیاط در عبادات چون اخبار من بلغ امر جدید قطعی برای عمل می آورند و ربطی به آن احتیاط ندارند و آنچه که مشهور در اخبار من بلغ می گویند اثبات امر برای ذات عمل است و ترتب ثواب است بر عمل به قصد امر قطعی در حالی نتیجه فرمایش شما ترتب است بر ذات عملی که به قصد امر احتمالی است و به عبارتی : مشهور می خواهند ذات عمل را مستحب کنند و ثواب را مترتب کنند بر عمل به قصد امر قطعی که اخبار من بلغ آورده در حالی که طبق فرمایش شما در روایات ثواب مترتب شده بر ذات عمل که داعی آن امر احتمالی است لذا شیخ انصاری تفریع را انکار کرده است.

مشکل دیگر کلام آخوند خلطی است بین مقام تکوین و مقام تشریع ، درست است که در تکوین داعی قید مدعو الیه نیست ولی در مقام تشریع شارع می تواند بفرماید فعلی را که به داعی احتمال امر را آوردید مستحب قرار دادم مثل این که گفته اند قصد امر را شارع می تواند در متعلق امر اخذ کند و کسی اشکال نکرده است درست است که قصد امر لا یدعو الا بذات الصلاة ولی شارع می تواند بگوید من نمازی را که داعیش قصد امر است را واجب کردم در اینجا هم عیبی ندارد شارع بگوید ذات نماز را مستحب نکردم بلکه نماز به داعی امر احتمالی را مستحب کردم.

جواب سوم از قائلین به ارشاد و منکرین قول مشهور این است که ترتب را قبول می کنیم ولی این که قائل به ارشاد فرموده موضوع ، عمل به داعی است را منکریم . آنچه که شیخ می گفت (عدم تفریع فاء) را قبول نداریم کما این که حرف قائل به ارشاد (اگر تفریع شد پس موضوع عمل مقید است که مصداق انقیاد است) را قبول نداریم بلکه می گوییم تفریع هست ولی موضوع عمل مقید نیست و تفریع بودن قید نمی آورد مثلاً اگر گفتند کسی که روایتی را بشنوند پس بنویسد کان له کذا پس بنویسد تفریع است ولی شنیدن داعی نیست (نوشتن به داعی شنیدن نیست) در اخبار بلغ هم یعنی این شنیدن (بلغه) اول بوده و بعد عمل بوده ولی عمل به داعی امری که شنیده نیست چون یک امر طبیعی است که اول بشنوند و بعد عمل کنند . این روایه ظهور در ترتب عمل بر امر احتمالی ندارد بلکه ترتب بر اصل بلوغ دارد که یک امر طبیعی است که اول باید بلغ ثم عمل چرا که اگر نمی رسید عمل نمی کرد.

قائل به ارشاد می گفت ظهور فاء در تفریع اقتضاء می کند که موضوع ثواب عمل به احتمال امر باشد و عمل به احتمال امر هم مصداق انقیاد است پس اخبار ارشاد است

مجیبین از این قول می گویند ثواب برای ذات عمل است شیخ گفت که فاء دال بر تفریع نیست آخوند می گفت فاء برای تفریع است ولی مقید نمی کند عمل را به قصد احتمال امر و ما می گوییم فاء برای تفریع است و تقیید هم محال نیست ولی تقیید استفاده نمی شود و فاء برای مجرد ترتیب طبیعی است .

و اما روایاتی که طلباً لذلک الثواب دارد آخوند فرموده این روایات منافاتی ندارد با روایتی که ثواب را برای ذات عمل قرار داده است

۲۸ / ۰۲ / ۹۲ (۴۲۹)

بحث در مدلول اخبار من بلغ بود عمده اختلاف بین مشهور و قائلین به تقیید است مشهور قائلند که روایات اجر را برای ذات عمل اثبات میکند پس کشف می شود استحباب ذات عمل در مقابل غیر مشهور فرموده اند که از روایات استفاده می شود استحباب برای عمل مقید به احتمال امر اگر گفتیم استحباب ثابت میشود برای عمل مقید به احتمال امر گفته اند ارشادی می شود چون خود عمل به احتمال امر مصداق انقیاد است عقل می گوید حسن است پس اخبار ارشاد است و آنچه که در ذهن ما بود که اصل در امر مولوی است که اثبات استحباب احتیاط در هر صورت استحباب نفس عمل ثابت نمی شود که هدف مشهور بود

مهم این دو دعوی است که اجر ثابت شده برای ذات العمل فیکشف استحبابه او ثبت برای عمل مقید به داعی امر احتمالی فلا یشتب استحبابه .

و عرض کردیم کسانی که قائل شده اند اجر برای عمل مقید استشهاد کرده اند به تفریع در بعضی این روایه و تقیید در روایات دیگر و گفتیم که از تفریع داعی به دست نمی آید شیء من الثواب خودش داعی نیست باید احتمال امر هم باشد مثلاً اگر وارد شده بود من احتمال الامر فعمله می گفتیم عمله بر جاء آن امر و لکن احتمال الأمر در روایه نیست لذا باید اضافه کرد و گفت من بلغه شیء من الثواب ثم احتمال الأمر و الصدق فعمله یا احتمال الصدق که مؤنه اضافه می خواهد .

مرحوم شیخ اصفهانی یک مثال دیگری زده که من سمع الأذان فبادر الی المسجد فله کذا و کذا دلالة ندارد که سمع الأذان یعنی احتمال امر و فبادر ثواب بخاطر خود بادر است نه امتثال امر اذان این که امتثال امر قبل از فاء مترتب علیه باشد

از کلمه فاء بر نمی آید و موجب عمل رسیدن ثواب است نه بقصد رسیدن به ثواب به عبارتی فاء فقط سببیه و ترتب را می رساند. باید دو مطلب را از همدیگر جدا کرد این که بلوغ ثواب سبب شده عمل کند یک مطلب است و این که به رجاء آن ثواب باشد مطلب دیگری است غایه چیزی که از روایه استفاده می شود این است که بلوغ ثواب سبب شده این شخص حرکه کند اما به قصد رسیدن به ثواب از روایه استفاده نمیشود لذا اجر آن عمل مطلق برای عمل مقید از روایه فهمیده نمیشود و ظاهر روایه این است که آن ثواب را برای ذات عمل می دهند مؤیدش این است که ثواب بالغ هم برای ذات است ظاهرش این است که همان ثوابی که برای ذات رسیده بعد از بلوغ ثواب به ذات عمل می دهند .

و اما استشهاد به تقیید در بعضی از اخبار که فرموده فعله طلباً لذلك الثواب

ممکن است کسی بگوید معلوم است که ثواب را شارع روی عمل مقید آورده است.

مرحوم آخوند جواب داده از تقیید که روایات تقیید با روایات مطلقه منافاتی ندارد ولی توضیح نداده که عدم منافات از چه بابی است لذا در توضیح فرمایش آخوند دو بیان است :

یک بیان این است که بین روایات مطلقه و مقیده تنافی نیست چون مستحبات هستند و در مستحبات تنافی نیست در بحث مطلق و مقید گذشت که حمل مطلق بر مقید فرع بر تنافی است و تنافی در الزامیات است و در مستحبات تنافی نیست مثلاً یک روایه می فرماید اعمال لیلۃ الرغائب دوازده رکعت است با این خصوصیات و در یک روایه این خصوصیات نیامده است گفته اند افضل با خصوصیات است و دیگری استحباب دارد .

لَمَّ این مطلب این است که حمل مطلق بر مقید بخاطر تنافی بین دو خطاب است و تنافی در مطلق و مقید به احد الأمرین است یکی به وحده مطلوب در متوافقیین مثلاً کسی کفاره بر ذمه اش آمده است و دو روایه وارد شده اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه و از خارج می دانیم که یک کفاره بیشتر بر ذمه این شخص نمی آید و وحده مطلوب است گفته اند که یک کفاره نمی تواند هم مطلق باشد و هم مقید پس تنافی پیدا می شود و هر دو نمی تواند حق باشد وقتی که تنافی پیدا شد بر اثر وحده مطلوب عرفاً جمع کرده به حمل مطلق بر مقید .

و یکی به نفی و اثبات مثل اعتق رقبه و لا تعتق رقبه کافره لذا چون کثیری از مستحبات اختلاف مرتبه دارد همین اختلاف مرتبه موجب تعدد مطلوب میشود لذا در مستحبات می گوییم تعدد مطلوب است و چون تعدد مطلوب است فلاتنافی عیب ندارد که مطلق مستحب باشد به یک مرتبه و مقید مستحب باشد به یک مرتبه حتی متخالفین در مستحبات هم همین طور است مثلاً فرمود نماز را با جماعه بخوانید بعد فرمود با عجله نخوانید باز حمل بر مقید نمیشود بلکه مقید حمل می شود بر ثواب کمتر.

مرحوم نائینی این بیان را ابتداءً ذکر کرده نه به عنوان بیان کلام آخوند و بعد فرموده انصاف این است که بعضی کلام آخوند را بر همین معنی حمل کرده اند و در ادامه اشکال کرده است که انصاف این است که در اخبار من بلغ مطلوب واحد است اولاً اخبار من بلغ اگر بگوییم یکی مطلق و یکی مقید است ربطی به هم پیدا نمی کند و اختلاف مرتبه معنی ندارد لذا با مستحبات فرق می کند اگر بگوییم مطلق است اجر روی ذات عمل می رود و امر استحبابی میشود و اما اگر بگوییم ثواب روی عمل مقید آمده است احتیاط و ارشاد میشود اینجا با مستحبات فرق دارد و قضیه عدم تنافی در مستحبات بخاطر اختلاف مراتب تطبیق نمی کند .

ثانیاً ظاهر اخبار من بلغ این است که وجده مطلوب است شارع مقدس در شیء من الثواب یک چیز بیشتر نخواسته است یا استحباب نفس عمل است یا استحباب احتیاط و ارشاد است بعید است که خواسته باشد با بعضی از این روایات استحباب را جعل کند برای ذات عمل و با بعضی استحباب را جعل کند برای احتیاط لذا گفته که مطلوب واحد است.

بیان دوم که برای لا منافاة ذکر شده و به ذهن اقرب است مد نظر آخوند بوده این است که:

لا منافاة نسبة به مرحوم آخوند واضح است چون آخوند احتمال امر محال است که قید باشد به لسان فاء باشد یا به لسان التماساً فعله اجر را برای ذات عمل ذکر کرده و طلباً لذلك الثواب داعی است و داعی محال است که قید باشد پس یعنی اجر برای ذات عمل است در نتیجه منافاتی بینشان نیست به عبارة آخری در فعله داعی را به معنای حرفی بیان کرده و در طلباً با معنای اسمی بیان کرده است.

در ذهن ما این بود که از روایة داعی استفاده نمی شود و داعی می تواند قید عمل باشد ولی ظاهر فعله اخذ داعی نیست.

اگر کسی گفت ظاهر فعله این است که قید نیست ولی طلباً می تواند قید باشد .

جواب می دهیم که بر معنای ما هم روایات مقیده ظهور در تقیید ندارد در فعله فرموده اجر آن عمل را می دهیم و در طلباً هم فرموده باز اجر آن عمل را می دهیم که با هم تنافی ندارد درست است که ما گفتیم داعی می تواند قید باشد ولی به این معنی نیست که هر گاه داعی را در خطاب آورده شد قید باشد به قول مرحوم نائینی ظهور روایات مقیده در این که طلباً و التماساً داعی است امس است از این که قید است خصوصاً که اجر را برای ذات عمل قرار داده است . مضافاً که سند روایات تقیید قابل مناقشه است لذا می توان از مشهور دفاع کرد.

معنای چهارم

قول چهارم این است که اخبار من بلغ ناظر به مستحباتی است که ثابت شده و رسیده است به مکلف نه ثبوت عن علم بلکه ثبوت عن علمی و حجة لذا احتمال هست که ثقة که این خبر را آورده است اشتباه کرده اما در واجبات مشکل نداریم چون خوف عقوبة است و نیاز به خطاب و تقوية نداریم ولی در مستحبات قضیه عقاب نیست فقط ثواب است اخبار من بلغ یک تقوية کننده است و فرموده که مستحبات را انجام بده که ثواب را می دهیم ولو خلاف واقع هم باشد .

مرحوم آقاضیاء فرموده که اخبار من بلغ برای این است که امر مستحبی را فاعلیه ببخشد.

کما این که وعاظ در مورد مستحبات ترغیب می کنند ولی در مورد ان قدر ترغیب ندارند چون واجبات و محرمات خودش محرکیه دارد ولی مستحبات محرکیه ندارد و نیاز به تأکید دارد و لذا اگر روایتی در مورد چیزی فضائل بسیاری بیان کند و شک کردیم که امرش وجوبی است یا مستحبی گفته ایم که امرش مستحبی است مناسب با مستحب تأکید کردن است . مفاد اخبار من بلغ این است که مستحبات را ترک نکنید به احتمال این که کذب باشد .

ولکن به ذهن می رسد که ظاهر روایات این نیست چون این معنی به ذهن کثیری از علماء نرسیده است و اما این که فرموده بلغه در جایی است که سند معتبر باشد ناتمام است من بلغه در جایی که سند معتبر نباشد هم صدق می کند.

معنای پنجم

پنجمین معنی که شده از شیخ انصاری است فرموده اخبار من بلغ إخبار از تفضل خداوند است مثل من جاء بالحسنة فله عشر امثالها .

و لکن این فرمایش هم واضح نیست در من جاء بالحسنه تفضل است و راه دیگری ندارد ولی در اینجا کسی بگوید که می خواهد استحباب را ثابت کند .

۲۹ / ۰۲ / ۹۲ (۴۳۰)

این که عرض کردیم بعضی من بلغه ثواب را حمل کرده اند به جایی که آن دلیل مستحب معتبر و قطعی الصدور یا ظنی معتبر باشد ولی اگر خبر ضعیف باشد شبه مصداقیه است و اول الکلام است که بلغه عن النبی این قائل سید یزدی است در حاشیه رسائل فرموده این اخبار اطلاق ندارد و شامل خبر ضعیف نمیشود و اگر اطلاق داشته باشد تقیید می خورد به ایه شریفه ان جائکم فاسق بناء فتبینوا نتیجه این می شود که من بلغه ثواب مگر این که خبر ضعیف .

ما عرض کردیم که اولاً من بلغه ثواب خصوصاً که می فرماید و ان لم یقله رسول الله صلی الله علیه واله خبر ضعیف را قطعاً می گیرد و قدر متیقن خبر ضعیف است و ثواب رسیده تعبیر عرفی است اگر نگوییم اخبار من بلغ خصوص اخبار ضعاف است اطلاقش جاری مناقشه نیست و اما این که فرموده اگر اطلاق داشته باشد ایه شریفه مقید و مخصص است جواب می دهیم که ایه شریفه نمی تواند مقید اخبار من بلغ باشد چون ایه شریفه اطلاق ندارد چون ایه شریفه فقط الزامیات را می گیرد چون فتصبحوا نادمین در الزامیات است چون مستحبات که ندامه ندارد کما این که فتبینوا هم مناسبتش الزامیات است چرا که شیء غیر مهم تبیین لازم ندارد.

جمع بندی مطالب در مقام اول :

در مدلول اخبار من بلغ اختلافی بود بین مشهور و غیر مشهور در تفسیر کلام مشهور هم اختلاف بود که نظر مشهور چیست بعضی (سید محمدباقر صدر و مصباح الأصول) گفتند نظر مشهور این است که از اخبار من بلغ استفاده می شود حجیه خبر ضعیف و بعضی گفتند مشهور می گویند از اخبار من بلغ استفاده میشود استحباب عمل به عنوان ثانوی (بلغه ثواب) بین این دو تفسیر ثمراتی است که متعرض خواهیم شد. ما هم تفسیر دوم را انتخاب کردیم.

بعد گفتیم که معنای اول از مساق اخبار بعید است شک نداریم که اخبار من بلغ لسانش جعل حجیه نیست اما تفسیر دوم این ادعا توقف داشت بر سه مقدمه اولی و هی العمدۀ ثابت کنیم که ظاهر اخبار اثبات ثواب است بر ذات عمل نه برای عمل مقید در این که ظاهر اخبار اثبات ثواب است بر ذات عمل بیاناتی بود مشکل این مقدمه قضیه تفریع در فعله و تقیید در روایۀ محمد بن مروان بود که سه طریق برای حل این مشکله بیان شد در تفریع سه جواب بود یکی از شیخ انصاری تفریع را منکر شد و یکی از آخوند که می گفت داعی قید نمیشود و یکی داعویه اصلاً استفاده نمیشود و در تقیید هم سه جواب بود که بیان شد و نتیجه این شد که می توان تفریع و تقیید را جواب داد و حرف مشهور را اثبات کرد اگر این مقدمه اثبات نشود قول ارشادی زنده میشود.

مقدمه دوم ترتب ثواب بر عملی بالالتزام دلالة بر استحباب آن عمل که سه جواب داشت یکی این که ملازمه را منکر شده و یکی این که ملازمه در جاهای دیگر قبول داریم ولی در اینجا که قضیه انقیاد و تفضل هست و یکی حرف شیخ بود که می گفت ظهور در تفضل دارند مثل من جاء بالحسنه فله عشر امثالها.

مقدمه سوم این بود که باید ثابت کرد بلغ شامل اخبار ضعاف میشود در مقابل سید یزدی که اخبار من بلغ را شامل اخبار ضعاف نمیداند

در ذهن ما این است که این قول سید با مشربش در عروۃ سازگاری ندارد چون در عروۃ فتوی داده با استحباب و کراهۃ با این که خبرش ضعیف است.

فرمایش مشهور و ادعای مشهور که اخبار من بلغ استحباب را ثابت می کند سه مقدمه داشت و در نهایتاً ما بین این استظهارات نتوانستیم یکی را ترجیح بدهیم گرچه آنچه که شیخ انصاری فرموده که اخبار من بلغ مجرد تفضل است قریب به ذهن است و مشابه هم دارد ولی قول مشهور هم که استحباب عمل بود را نتوانستیم رد کنیم و درست است که ارشاد هم خلاف ظاهر است ولیکن قول به این که استحباب طریقی مولوی باشد بعید نیست پس اول تفضل بعد استحباب بعد استحباب طریقی احتیاط و بعد ارشاد و بعد القاء حجیه یکی پس از دیگری در ذهن ما است و ظاهر واضحی ندارد تا بتوان یکی را کشف کرد . بهذا یتم الکلام در مقام اول .

مقام ثانی : ثمرات بین اقوال

یک مرحله ثمره بین دو تفصیلی که در قول مشهور بود جعل حجیه و جعل استحباب .
و یک مرحله ثمره بین این دو تفصیل و سائر اقوال این دو تفصیل ما به الإشتراك دارند که موجب شده در مقابل سائر اقوال قرار گیرند ما به الإشتراك این دو تفصیل این است که بنابر هر دو تفسیر می توان با اخبار من بلغ استحباب را اثبات کرد تفسیر اول می گوید اخبار من بلغ خبر ضعیف را حجۃ می کند و به خبر حجۃ استحباب ثابت می شود ولی تفسیر دوم می گوید که اخبار من بلغ مستقیماً استحباب را اثبات میکند بخلاف سائر اقوال که استحباب عمل را ثابت نمی کنند .

المرحلة الأولى : ثمره بین قولین

مرحوم آقای خویی فرموده بین دو نظریه ثمره ای نیست فوقش این است که بنابر نظریه جعل حجیه استحباب ثابت میشود برای عمل به عنوان اولی چون خبر استحباب را به عنوان اولی ثابت کرد و اخبار من بلغ هم آن خبر ضعیف را حجۃ کرد اما بنابر نظریه دوم استحباب ثابت می شود بر عملی که بلغه ثواب به عنوان ثانوی.
بعد ظاهراً اشاره کرده به ثمره ای که شیخ انصاری بیان نموده و آن ثمره را رد کرده و نتیجه گرفته که لایثمره بین این دو قول.

ثمره اول

ثمره ای که شیخ انصاری بیان کرده این است که خبر ضعیفی میگوید این عمل ثواب دارد خبر صحیحی می گوید این عمل حرام است مثلاً خشک کردن آب وضوء یک روایۃ می گوید ثواب دارد و یک روایۃ صحیحی فرموده که کراهۃ دارد شیخ فرموده اگر اخبار من بلغ خبر ضعیف را حجۃ میکند خبر استحباب با خبر کراهۃ تعارض می کنند و تساقط و اما اگر گفتیم اخبار بلغ به عنوان ثانوی می گوید ملاک دارد و استحباب دارد داخل در باب تراحم می شوند که باید مرجحات باب تراحم را بار کرد .همین حرف در خبر استحباب و خبر حرمة هم می آید کما این که شیخ مثال را به حرمة زده است .

مرحوم آقای خویی ظاهراً این ثمره را در کلام شیخ دیده و فرموده این ثمره درست نیست چون در فرضی که خبر ضعیف میگوید مستحب و خبر صحیح میگوید حرام اخبار من بلغ جا ندارد چون موضوع اخبار من بلغ ، من بلغه شیء من الثواب است لذا انصراف دارد به جایی که فقط ثواب رسیده باشد در نتیجه جایی که عقاب رسیده باشد را نمیگیرد. بعبارة آخری من بلغه شیء من الثواب جایی است که ثواب بالغ محرکیه داشته باشد ولی در جایی که عقابی در کنارش آمده باشد شیء من الثواب محرکیه ندارد .

ثمره دوم

ولکن همان طور که بعضی دیگر فرموده اند مثل سید صدر بین القولین ثمرات دیگری هم متصور است از جمله ثمرات این است که اگر دلیل صحیحی آمد بر حرمة شیئی بعد دلیل خاص آمد بر استحباب فردی از آن شیء مثلاً دلیل صحیحی بر حرمة اکل تراب آمده باشد و خبر ضعیفی آمده بر استحباب اکل تراب قبر الحسین علیه السلام بنابراین که اخبار من بلغ خبر ضعیف را حجة کند خبری که دال بر استحباب اکل تراب قبر الحسین علیه السلام است حجة میشود و با روایة حرمة اکل تراب مطلق و مقید میشوند و خبر استحباب اکل تراب مقید خبر حرمة اکل تراب میشود و اما بناء بر جعل استحباب خبر ضعیف نمی تواند مقید مطلق باشد بنابر نظر دوم اخبار من بلغ میگوید این فعل مستحب است و مستحب نمی تواند در مقابل اطلاق حرمة مقابله کند همیشه اگر فعلی مستحب شد در قبال اطلاق محرمی ، اطلاق محرم مرجع است نه استحباب آن فعل شبیه محل کلام مثل این است که فرموده غیبه حرام است و دلیل دیگر فرموده اذخال سرور در قلب مؤمن مستحب است نمی توان گفت که غیبه کنیم تا اذخال سرور فی قلب المؤمن شود کما این که شیخ در مکاسب می فرمود دلیل الإستحباب لایقاوم دلیل الالزام.

مگر ایشان بفرماید اخبار من بلغ این موارد را نمی گیرد رأساً درست است که حرمة اکل تراب بالعموم است ولی بلغه ثواب مشوب است هم بلغه ثواب است و هم به نحو عموم بلغه عقاب است .

۳۰ / ۰۲ / ۹۲ (۴۳۱)

بحث در ثمرات بین قولین بود قول به جعل حجیه و قول جعل استحباب مرحوم آقای خویی دراسات منکر ثمره شده و ثمره ای که شیخ بیان کرده ایشان مناقشه کرده ولی گفته اند در مصباح قبول کرده است.

ثمره سوم

ثمرات دیگری هم برای این دو قول متصور است یکی از این ثمرات این است که اگر خبر ضعیفی قائم شود بر استحباب عملی و خبر معتبری قائم شود بر عدم استحباب مثلاً روایة استحباب خشک کردن مواضع وضوء ضعیف است و خبری که میگوید استحباب ندارد معتبر است بنابر قول اول که اخبار من بلغ حجیه درست می کند خبر ضعیف را می گیرد و حجة می کند و نتیجه حجیه تعارض است مثل این که اگر از اول معتبر بودند و تعارض می کردند و اما بنابر قول ثانی تعارض نیست خبر معتبر میگوید مستحب نیست فی حد ذاته ، اخبار من بلغ میگوید به عنوان ثانوی مستحب است بین عدم استحباب به عنوان اولی و استحباب به عنوان ثانوی تعارض نیست خبر معتبر میگوید تجفیف مواضع وضوء مستحب نیست و اخبار من بلغ میگوید به عنوان این که بلغ ثواب مستحب است که این دو با هم تنافی ندارد شاید این بهترین ثمره ای باشد که میشود در رد آقای خویی ادعی کرد.

ثمره چهارم

ثمره رابعه این است که اگر دو خبر ضعیف داریم که یکی مطلق است و دیگری مقید مثلاً صلاة جعفر مطلقاً مستحب است و خبر مقیدی آمده که صلاة جعفر در روز جمعه قبل از زوال ثواب دارد بنابر این که اخبار من بلغ خبر ضعیف را حجة می کند اخبار من بلغ این خبر را حجة می کند در نتیجه دو حجة داریم که یک مطلق و دیگری مقید که قانون حمل مطلق بر مقید منطبق می شود و اما اگر گفتیم که اخبار من بلغ خبر ضعیف را حجة نمی کند خبر مطلق تقیید نمی خورد مطلق می گوید صلاة جعفر مطلقاً مستحب است و خبر مقید می گوید که نماز جعفر به عنوان ثانوی (أنه بلغه ثواب) در روز جمعه مستحب است.

ولکن این ثمره مبتنی بر این است که در مستحبات هم قانون حمل مطلق بر مقید را قائل شویم اخبار من بلغ خبر ضعیف را حجة کرد یک مطلق و یک مقید داریم حمل مطلق بر مقید می شود ولی اگر اخبار من بلغ استحباب را ثابت کرد مطلق و مقید نداریم بلکه عنوان اولی و ثانوی داریم و بین عنوان اولی و ثانوی هم تنافی نیست ولی اگر این قانون را در مستحبات جاری ندانستیم مقید حمل بر افضل افراد میشود

حاصل الکلام این ثمره درست است بناء بر این که اخبار من بلغ خبر ضعیف را حجة کند داخل در مطلق و مقید مستحبات می شود و اگر اخبار من بلغ خبر ضعیف را حجة نکند داخل در مطلق و مقید مستحبات نمی شود.

ثمره پنجم

ثمره پنجم این است که اگر خبرضعیفی رسید و مفادش وجوب عملی بود مثل وجوب دعاء عند رؤية الهلال بر مبنای جعل حجة خبر حجة میشود و وجوب ثابت میشود و اما بر مبنای جعل استحباب استحباب بر دعاء عند رؤية الهلال ثابت میشود به عنوان انه بلغه ثواب.

ثمره ششم

ثمره آخری که در مقام هست این است که اگر خبر ضعیفی قائم شد بر استحباب عملی و غایه داشت مثلاً عملی تا نصف اللیل مستحب است بناء بر قول اول که حجة است اخبار من بلغ استحباب را ثابت می کند بر ذات این عمل و غایه آن انتصاف اللیل است و اما بناء بر این که اخبار من بلغ استحباب را ثابت می کند نتیجه این می شود که این عمل به عنوان ثانوی (بلغه ثواب) مستحب است ثمره در جایی است که بعد از غایه اگر شک کردیم که این عمل مستحب است یا نه ؟ اگر اخبار من بلغ حجة کرده باشد این خبر را استصحاب حجة می کنیم و مشکل ندارد و شیخ و آخوند هم در بحث استصحاب آورده اند که اگر حکمی مغیی شد و بعد از آن غایه شک کردیم آیا مجرای استصحاب هست یا نه ؟ بناء بر حجة چون ذات فعل مستحب شده یقیناً قبل از انتصاف اللیل مستحب بود شک دارم بعد از انتصاف اللیل همان ذات مستحب است یا نه ؟ استصحاب می گوید استحباب ادامه دارد و اما بناء بر این اخبار من بلغ استحباب را ثابت کند استصحاب مشکل دارد چون اخبار من بلغ ذات فعل را مستحب نکرده بلکه فعلی را که بلغه الثواب إلى انتصاف اللیل مستحب کرده بود بعد از انتصاف لیل فعل دیگری است قضیه متیقنه و مشکوک دو تا میشود آنچه که مستحب بود فعلی که بلغه الثواب إلى انتصاف اللیل است و آنچه که مشکوک است ذات فعل است .

و لکن این ثمره بر مدعای مشهور عیبی ندارد و اما بر تقریب آخوند که بلوغ را حیثیته تعلیله دانست و بلوغ را قید عمل قرار نمی داد و استحباب بر ذات واقع شده ثمره ای بین این دو نیست و استصحاب در هر دو فرض جاری است و حتی اگر

استحباب بر فعل البالغ علیه الثواب رفته باشد چون ملاک در وحدۀ قضیتن عرف است عرف الفعل البالغ علیه الثواب را از حالات می داند لذا استحباب جاری است.

حاصل الکلام بنا بر جعل حقیۀ جریان استحباب بلاشکال است و بناء بر جعل استحباب جریان استحباب مشکل دارد بر بعضی از مبانی جاری و بر بعضی از مبانی جاری نیست.

المرحلة الثانية: ثمره بین قولین الاولین وسائر الاقوال:

مرحوم شیخ انصاری ثمراتی نقل کرده :

منها :

اگر خبر ضعیفی رسید که مستحب است در وضوء غسل مسترسل اللحیه و یا روایۀ ضعیفی آمده که غسلۀ ثانیۀ در وضوء مستحب است بناء بر قولین الاولین که استحباب غسلۀ ثابت می شود می توان به رطوبۀ باقی مانده در لحیه مسح کرد چون رطوبۀ از جایی است که استحباب آن ثابت است و اما بر سائر اقوال چون استحباب ثابت نشده احتیاطی و تفضلی است نمی توان از رطوبۀ استفاده کرد .

تمامیۀ این ثمره موقوف است بر مقدمه ای که باید احد الامرین را ثابت کنید یا ثابت کنید که صحیح است مسح به رطوبۀ باقی مانده مطلقاً چه رطوبۀ واجب و چه رطوبۀ مستحب و اما اگر کسی ادعی کرد فقط مسح به رطوبۀ واجب صحیح است (لذا در غسلۀ ثانیۀ دست چپ احتیاط کرده اند چون این رطوبۀ مستحبۀ است و در مسح مشکل ایجاد می کند) در این صورت بفرض که غسل لحیه مستحب باشد این ثمره نیست چون این رطوبۀ مستحبۀ است.

در ذهن ما این است که اگر غسلۀ ثانیۀ یا غسل لحیه مستحب شد عرفاً ماء وضوء است نه ماء جدید.

و یا باید قائل به جزء مستحب شویم یک بحثی است که آیا جزء مستحب معنی دارد یا ندارد بعضی گفته اند که جزء مستحب در واجب معقول نیست . در ذهن ما این بود که جزء مستحب عیبی ندارد و مثال می زدیم به حوض منزل که منزل بدون حوض منزل است و با حوض هم منزل است و قوام منزل به حوض نیست اگر شارع مقدس مستحب کرد غسل مسترسل اللحیه را یا غسلۀ ثانیۀ را وضوء غسلات و مسحات است به اضافه این غسل مسترسل اللحیه یا غسلۀ ثانیۀ و اگر فرمود مسح کن به رطوبۀ واجب همین رطوبۀ واجبۀ است .

مرحوم شیخ برای این ثمره باید یکی از این دو را ثابت کند یا قائل به جزء مستحب شود یا بگوید مسح به رطوبۀ مستحب هم جائز است .

و اما اگر گفتیم که این رطوبۀ وضوء نیست یا رطوبۀ مستحبۀ فائده ندارد ثمره منتفی است.

و منها :

ثمره دوم که باز شیخ بیان کرده این است که اگر خبر ضعیفی رسید که برای عملی وضوء مستحب است مثل این که برای نوم وضوء مستحب است بناء بر قول به استحباب ثابت میشود که یکی از غایات وضوء نوم است لذا اگر برای نوم وضوء گرفتید حدث مرتفع میشود و اما اگر گفتیم که اخبار من بلغ استحباب را ثابت نمی کند استحباب وضوء برای نوم ثابت نمی شود و غایۀ بودن نوم برای وضوء ثابت نمی شود لذا این وضوء رافع حدث نیست .

این ثمره هم تمام است منتهی با دو مقدمۀ:

اولاً ما قائل به استحباب نفسی وضوء نشویم بحثی است که آیا وضوء مستحب است نفساً و قصد غایه لازم نیست که سید یزدی فرموده لایبعد استحباب نفسی وضوء اگر وضوء استحباب نفسی داشت نوبه به این بحث ها نمی رسد چون خبر ضعیف چه حجه باشد یا حجه نباشد چه استحباب را ثابت کند یا استحباب را ثابت نکند ارشاد باشد یا تفضل باشد این وضوء مستحب است و رافع حدث است.

ثانیاً این که بگوییم وضوء استحباب نفسی ندارد لذا اگر وضوء بخواهد عبادۀ باشد باید وصل به غایتی بشود تا قریبی شود به عبارتی اگر ثابت شد هر وضوی مشروعی به قصد غایه آورده شد رافع حدث است این ثمره مترتب است بنابر قولین الأولین غایه بودن ثابت شد و وضوء می گیرید برای نوم و رافع حدث است ولی بناء بر سائر الأقوال استحباب ثابت نیست لذا وضوء رافع حدث نیست واما اگر گفتیم که دلیل نداریم که هر وضوی مستحبی لغایه رافع حدث است مثل وضوی حائض و وضوی جنب که رافع حدث نیست با این که مستحب است پس اگر خبر ضعیفی دال بر استحباب وضوء برای نوم بود و اخبار من بلغ هم ضمیمه شد و اثبات استحباب برای نوم شد اثبات نمی شود که این وضوء رافع حدث است غایه آنچه که اخبار من بلغ ثابت میکند بر دو نظر اول ثابت میکند استحباب این وضوء را برای این غایه ولی این که رافع حدث باشد را ثابت نمی کند بلکه نیاز به دلیل دیگری دارد.

پس این ثمره که رافعیۀ حدث است ناتمام است این که خبر ضعیفی قائم شود و وضوء بگیرد برای آن غایه بناء بر قولین الاولین وضوء رافع حدث باشد و بناء بر سائر الأقوال رافع نباشد صحیح نیست و حتی می گوییم بناء بر قولین الأولین هم رافعیۀ ثابت نمی شود غایتش این است که مستحب است شما وضوء بگیرید برای نوم ولی اینکه رافع للحدث ثابت نمیشود شاید مثل وضوی جنب باشد و مشابه هم دارد کسی که می خواهد بخواهد با این که آب دارد می تواند بر دثارش تیمم کند و جای گفتن نیست که این تیمم رافع حدث باشد.

بله اگر کسی گفت بعید است که این وضوء برای نوم مستحب باشد ولی رافع حدث نباشد این ثمره تمام است چون اصل اولی در وضوء رافعیۀ است و وضوی جنب و حائض استثناء است و حتی بعضی گفته اند که وضوی جنب و حائض هم رافع حدث است .

۳۱ / ۰۲ / ۹۲ (۴۳۱)

و منها :

ثمره دیگری که مهم است قضیه اغسال مستحبه است اگر قولین الاولین را انتخاب کردیم اگر خبر ضعیفی دال بر استحباب غسلی وارد شد حکم می کنیم به استحباب غسل و هر غسل مستحب مشروعی مجزی از وضوء است و اما اگر گفتیم که اخبار من بلغ اثبات استحباب نمی کند به معونه اخبار من بلغ استحباب اغسال ثابت نمی شود و مجزی از وضوء نخواهند بود.

ولکن این ثمره موقوف است که بگوییم هر غسل مشروعی مجزی است الا غسل مستحاضه متوسطه که مجزی نیست بالنص مثل آقای خویی و اما قول مشهور را انتخاب کردیم که فقط غسل جنبه مجزی است و سائر اغسال مجزی نیست در نتیجه این ثمره منتفی است.

و منها :

شیخ انصاری در رسالهٔ تسامح فی ادله السنن ثمره ای بیان کرده که بناء بر قولین الأولین مجتهد می تواند فتوی بدهد به استحباب عمل چون بناء بر این قولین الاولین استحباب ثابت میشود و اما بناء بر سائر اقوال فتوای به استحباب نمی توان داد لذا ظاهراً صاحب عروه بر خلاف آنچه که در اصول گفته در فقه اخبار من بلغ را بناء بر قولین الأولین قبول کرده لذا در کثیر از مستحباب و مکروهات که دلیلشان ضعیف است فتوی داده است.

ولی مثل آقای خویی که قولین اولین را قبول نکرده است تعلیقه زده است که کثیری از مستحبات و مکروهات که در این کتاب ذکر شده به دلیل تسامح ادله سنن است و ما چون ما تسامح در ادله سنن را قبول نداریم باید رجاء اتیان شود (یعنی فتوی نمی دهد)

این که تسامح در ادله سنن به معنای اول یا دوم را به مشهور علماء نسبت داده اند شاید از این باب است که علماء سابق به استحباب مستحبات فتوی می داده اند با این که اخبار این مستحبات ضعیف بوده است .

درست است که قاعده تسامح در ادله سنن به عنوان قاعده در بین مشهور قدمات نبوده است ولی عملشان بر طبق این قاعده بوده است هرچند بحث تسامح در ادله سنن از زمان شهید ثانی شروع شده است عمل سابقین بر طبق این قاعده بوده است.

ولکن بر این ثمره اشکالی شده که : موضوع اخبار من بلغ من بلغه شیء من الثواب است و همیشه فعلیه حکم تابع فعلیه موضوع است اشکال این است که بلغه ثواب در مورد مجتهد است وقتی مجتهد به خبر ضعیف برخورد کرد در حق مجتهد موضوع فعلی است و حکم هم فعلی میشود ولی نسبت به مقلدین موضوع محقق نیست چون خبر به مقلدین نرسیده است. پس موضوع برای مقلدین فعلی نیست و حکم در حقشان فعلی نیست پس چطور مجتهد می تواند علی القولین الأولین فتوی به استحباب در حق مقلد بدهد بله مجتهد می تواند اول به مقلدین ابلاغ ثواب کند و بگوید که مستحب است.

دو جواب از این اشکال داده شده جواب اول : بلغه ثواب ، بلوغ طریقیه دارد حتی علی القولین الاولین یعنی هر گاه ثوابی از رسول الله در واقع باشد که یا به شما برسد یا نرسد مثل ان جائکم فاسق بنباء که جائکم موضوعیه ندارد اگر گفتیم که بلغ طریقیه دارد پس لازم نیست که به مقلد برسد همین که نقل ثواب در خارج محقق شده یعنی در حق همه هست و اختصاص به شخص خاص ندارد در نتیجه می تواند فتوی بدهد به استحباب .

این جواب بر قول اول که جعل حجیه بود خوب است چون بلوغ طریقیه دارد و اما بناء بر قول دوم بلوغ قید متعلق بود فعل به عنوان ثانوی مستحب است بناء بر این نظر نمی توان گفت طریقیه دارد لذا يعود الإشکال که ثواب به مقلد نرسیده است پس چطور مجتهد بگوید که در حق مقلد مستحب است بلوغ در این نظر مثل حرج است همان طور که حرج باید در حق مقلد محقق شود تا مجتهد بگوید رفع شد این جا هم باید بلوغ ثواب به مقلد محقق شود تا مجتهد بگوید مستحب است. لذا بعضی مثل مرحوم صدر این مسأله را از ثمرات بین القولین قرار داده که بناء بر قول اول مجتهد می تواند فتوی دهد چون بلوغ طریقیه دارد و خبر حجه می شود و مفادش برای همه است بخلاف قول دوم که استحباب مخصوص من بلغه ثواب است .

جواب دوم که شیخ انصاری بیان نموده است این است که مسأله تسامح در ادله سنن مسأله اصولی است چون اختصاص به مجتهدین دارد و مجتهد است که باید تشخیص بدهد بلغه ثواب او لم یبلغه چون مجتهد است که خبر ضعیف را پیدا میکند بعد می بیند که معارض دارد یا ندارد اگر داشته باشد بلغ صدق نمی کند.

شیخ انصاری میز بین قاعده اصولی و قاعده فقهی را این قرار داده که قاعده اصول مختص به اصولی است و قاعده فقهیه در حق مجتهد و مقلد جاری است مثلاً استصحاب در شبهات حکمیه مسأله اصولی است چون مجتهد است که باید فحص کند استصحاب اماره بر خلاف دارد یا ندارد اگر اماره بر خلاف دارد معارض دارد یا ندارد ظهور دارد یا ندارد همین استصحاب در شبهات موضوعیه قاعده فقهیه است قبلاً این یقین دارد که این فرش طاهر بود الان شک دارد که نجس شد یا نه ؟ به مقلد می گوید که استصحاب طهاره کن.

شیخ فرموده قاعده تسامح در ادله سنن از قواعد اصولی است چون مختص به مجتهد است و در قواعد اصولی معیار مجتهد است نه مقلد لذا همین که بلغه ثواب در حق مجتهد بود می تواند فتوی بدهد.

ولکن این فرمایش شیخ درست نیست اولاً : این که فرموده قاعده تسامح مسأله اصولی است چون اختصاص به مجتهد دارد درست نیست چون اختصاص باعث نمی شود که مسأله اصولی شود رب قاعده فقهیه ای که اختصاص به مجتهد دارد مثل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده که مقلد معنی آن را نمی تواند درک کند.

ثانیاً : اختصاص اخبار من بلغ به مجتهد هم معلوم نیست اصلاً فعله برای مردم بیان شده است تا عمل کنند.

ثالثاً : سلمنا که قاعده تسامح مختص به مجتهد باشد ولی این که شیخ فرموده چون اصولی است باید موضوع در حق مجتهد محقق باشد درست نیست چون باید خطاب را ملاحظه کرد مثلاً خطابیه مثل لا تنقض الیقین بالشک مقلد را در شبهات حکمیه شامل نمیشود و اما خطابیه مثل من بلغه ثواب شامل مقلد میشود

۰۱ / ۰۳ / ۹۲ (۴۳۳)

شیخ انصاری ادعایی کرده که مسائل اصولیه مختص به مجتهد است اینجا گفته اند که این ادعی وجهی ندارد خطابات اللقاء به عرف است فرقی نمی کند که مسأله اصولیه باشد یا فقهیه در جایی تطبیق خطاب نیاز به مقدماتی دارد که از غیر مجتهد ساخته نیست ولی سبب اختصاص خطاب به مجتهد نمی شود و مقلد می تواند آن مقدمات را از مجتهد بگیرد و خودش تطبیق کند حتی جاء عنکم الخبران متعارضان اختصاص به مجتهد ندارد بلکه درست است که این که دو خبر سندشان تمام است جمع دلالی ندارند و متعارض هستند را مقلد تشخیص نمی دهد ولی این سبب نمی شود که جاء عنکم خبران یعنی جاء به مجتهدین ولی فعلاً مصداقش مجتهد شده است بنابراین این دعوای واهیه ای است که خطابات مثل آن جاء کم فاسق مختص به مجتهد باشد در شبهات حکمیه ولی در شبهات موضوعیه اعم باشد .

لذا شیخ که فرمود اخبار من بلغ مختص به مجتهد است پس بلغ هم باید در حق مجتهد باشد حرف نادرستی است. یک خلطی شده که مقدمات تطبیق به دست مجتهد است یا خطاب مختص به مجتهد است . تمام خطابات اللقاء به عرف است و گفته ایم که السارق و السارقه فاقتعوا خطاب به قضات نیست بلکه خطاب به مردم است منتهی برای این که اختلال نظام نشود می گوییم اجراء آن را آقای قاضی دستور بدهد.

المقام الثالث :

در حدود مدلول اخبار من بلغ است از نظر سعة و ضيق ، اخبار من بلغ را به هر معنایی که گرفتیم . خبری که بر ثواب قائم شده قدر متیقن است که می گیرد آیا مثلاً خبری که قائم شده بر استحباب را می گیرد یا نه ؟ مثل این که روایتی آمده فرموده اکل ترتبت الحسین علیه السلام شفاء یعنی مستحب نسبت به اخباری که تکفل استحباب هستند جای مناقشه ندارد چون اخباری که استحباب را بیان می کند ملازمه دارد با ثواب و این ملازمه بین است پس خبری که قائم شده بر استحباب مندرج است در اخبار من بلغ. بلکه ممکن است بگوییم خبری که استحباب را می گوید داخل در اخبار من بلغ است و اخبار من بلغ ان را میگیرد بالمطابقه به دو بیان :

بیان اول : کسی در صحیح هاشم بگوید من بلغه ثواب یعنی شیء من ذی الثواب به قرینه فعله چون ثواب که قابل عمل نیست پس مراد عمل به ذی الثواب است اللهم کسی بگوید من بلغه شیء من الثواب همان ثواب است و فعله از باب استخدام است دوران امر است که از ظهور صدر دست برداریم و در ضمیر خلاف ظاهر مرتکب شویم یا ثواب را بر ذی الثواب حمل کنیم و عمله را به ظاهرش عمل کنیم به ذهن می زند که ظهور صدر خصوصاً که در ذیل کان له اجر ذلک الثواب و التماساً لذلك الثواب معلوم می شود که مراد ثواب است نه ذی الثواب .

بیان دوم : در بعض روایات اخبار من بلغ کلمه (خیر) آمده است که خیر مستحبات را میگیرد منتهی این روایات که خیر دارد ضعیف السند است لذا می گوییم روایات خیر خبری که مستحب را بیان می کند می گیرد بلا اشکال صحیح هاشم می گیرد که سندش تمام است ان روایه خیر را که سندش ضعیف را می گیرد روایه خیر آن روایتی که استحباب را بیان می کند را درست می کند کاری که آخوند در بحث حجیه خبر واحد می کرد

در اینجا سه روایه داریم روایه ضعیف می گوید این عمل مستحب است روایه ضعیف دوم می گوید هر که خیری به او رسید و انجام بدهد به او می رسد روایه سوم اخبار من بلغ است که سندشان درست است خبر خیر که ضعیف السند است را درست می کند.

این که اخبار من بلغ بلوغ ثواب و عمل مستحب را می گیرد جای شبهه ندارد مورد دوم که شبهه دارد که خبر ضعیف کراهه را به ما برساند خبر ضعیف بفرماید که این عمل مکروه است مثل این که آب خورد ایستاده در شب مکروه است ایا اخبار من بلغ نقل کراهه را یا نه؟ ظاهر عمل مشهور این است که خبر کراهتی را می گیرد چون مشهور فتوی داده اند به کثیر از مکروهات که روایاتشان ضعیف است .

این اخبار من بلغ خبری که کراهه را می رساند می گیرد یا نه ؟

بعضی شبهه کرده اند که خبر کراهتی بلغه شیء من الثواب نیست بلکه بلغه شیء من الحضاضه است و قید دوم این روایه هم بر کراهتی منطبق نمیشود که فعله است و در کراهه ترک است نه عمله .

ولکن هر دو اشکال ناتمام است اما اشکال شیء من الثواب در کراهه هم بالالتزام بلغه ثواب است چون اگر برای خداوند ترک کند ثواب دارد مستحبات و مکروهات در این جهت شریکند بخلاف واجبات و محرمات که ثواب به ذهن نیست بلکه فرار از عقاب است .

اما جهه دوم که فعله است این عمله لغوی مکروهات را نمی گیرد ولی عمله در اصطلاح موالی و عبید به معنی امثال است و آیه شریفه مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى قَطْعًا ترک را می گیرد.

مورد سوم که جای بحث دارد این است که خبر ضعیف قائم شود بر وجوب فعلی آیا اخبار من بلغ این خبر را می گیرد یا نمی گیرد؟

مشکل شمول اخبار من بلغ چنین خبری را این است که اخبار من بلغ که می خواهد شامل مورد بشود از باب این است که اخبار از وجوب اخبار از ثواب است بالالتزام مثلاً اخبار من بلغ مدلول مطابقی را نمی گیرد مدلول مطابقی این خبر ضعیف حقیقه ندارد نه به ادله اولیه و نه به ادله ثانویه وقتی که مدلول مطابقی حقیقه نداشت مدلول التزامی هم حجه نیست پس بلغه ثواب در این طور جایی صادق نیست درست است که وجوب دلالة التزامی بر ثواب دارد ولی این مدلول التزامی است که مطابقی آن حقیقه ندارد اخبار من بلغ هم نمی توانند آن را حجه کنند.

در کراهه ثواب رسیده است به توسط کراهه و اخبار من بلغ کراهه را ثابت میکرد ولی در اینجا مدلول مطابقی را اخبار من بلغ نمی تواند ثابت کند.

جوابی که داده شده این است که در بحث وجوب و حرمة دو نظر است یکی نظر مشهور که وجوب مرکب است از رجحان الفعل و منع من الترك ولی متأخرین مثل آخوند گفته اند که وجوب امر بسیطی است بر مبنای مشهور مشکلی نداریم چون خبر که می گوید واجب است در حقیقه می گوید راجح و ممنوع من الترك پس راجح را می رساند اخبار من بلغ تبعض در مدلول التزامی می کند و می گوید رجحان را تثبیت می کند یا مماثل را جعل می کند و این تفکیک در مدلول تضمینی که عیبی ندارد مثلاً دلیل قائم میشود بر اکرام همه علماء و دلیل دیگری میگوید عده ای اکرام ندارند. در اینجا اخبار من بلغ این خبر را نسبت به رجحان تثبیت می کند بخلاف تفسیر دوم که رجحانی که رسید استحباب جعل می کند که استحباب رجحان به حد استحباب است این حد استحباب در تفسیر دوم هست ولی در تفسیر اول نیست علی ای حال اخبار من بلغ رجحان را تثبیت می کند و خبر ضعیف هم خبر از رجحان داده است مثل خبر بر استحباب است منتهی در استحباب فقط رجحان است ولی اینجا رجحان مع المنع من الترك است منع من الترك ربطی به بلغه ثواب ندارد ولی جزء دیگر داخل در بلغه ثواب است.

در نتیجه قائلین به قول اول میگویند این عمل راجح است نمی توانند بگویند مستحب است ولی قائلین به قول دوم می گویند این عمل مستحب است .

ما نوشته ایم که چون مشهور در خبری که قائم شده بر وجوب ولی ضعیف است فتوی به استحباب داده اند پس معلوم می شود نظرشان قول دوم است چون اگر نظرشان قول دوم بود نمی توانند فتوی به استحباب بدهند چون خبری که حجه میشود استحباب را برای ما نیاورده است فوqش رجحان را آورده در ضمن منع من الترك فقط رجحان ثابت میشود نه استحباب. خبر ضعیف می فرماید واجب ولی مشهور گفته اند مستحب است این که گفته اند مستحب است معلوم میشود از اخبار من بلغ مستقیماً استحباب را فهمیده اند

انصاف این است که بعضی از فتاوی مشهور با نظر اول و بعضی از فتاوی با نظر دوم مطابق است.

انما الاشکال بر مبنای بساطه است خبر ضعیف ، خبر داد از وجوب و وجوب هم طلب اکید است به قول مرحوم آخوند و وجوب بسیط است داخل در اخبار من بلغ است بر مبنای بساطه این اشکال هست خصوصاً بر مبنای جعل حقیقه چون باید فتاوی به وجوب بدهند.

بر مبنای بساطهٔ بناء بر جعل حجة حلّ ندارد و اما بناء بر قول جعل استحباب ممکن است کسی بگوید مشکل ندارد خبر دال بر وجوب داخل در اخبار من بلغ است فقط مشکل این است که مدلول مطابقی را القاء می کند فقط مدلول التزامی را بر طبق استحباب جعل می کند این که می گویند تفکیک بین مدلول مطابقی و التزامی نمیشود یعنی نمی شود که مطابقی حجة نباشد ولی التزامی حجة باشد و اخبار من بلغ بر طبق تفسیر دوم کاری به حجة ندارد الان بلغه ثواب است و بر طبق استحباب جعل شده .

۰۴ / ۰۳ / ۹۲ (۴۳۴)

بحث در این مورد بود که اگر خبر ضعیفی قائم شد بر وجوب یا حرمة مشهور فتوی داده اند به استحباب و کراههٔ ایا اخبار من بلغ خبر قائم بر وجوب و حرمة را شامل میشود یا نه؟ بر مسلک این که وجوب و حرمة مرکب باشند مشکلی نداریم و شیخ انصاری هم از همین را حل کرده است و گفته وجوب رجحان فعل را می رساند و تبعض در مدلول تضمنی عیبی ندارد و اما بر مبنای بساطهٔ مشکل داریم و مهم قول اول (جعل حجة) و دوم (جعل استحباب) است اشکال این است که خبر ضعیفی که وجوب را می گوید وجوب طلب اکید است و لا یرضی به ترک لازم است و بالالتزام دلالة دارد بر ترتب ثواب است و بناء بر قول اول مدلول مطابقی را که نمی تواند حجة کند و بگوید خبر ضعیف حجة است فثبت الوجوب چون معارض است با ان جاء کم بناء و احدى نگفته است باقی مانده مدلول التزامی ، اخبار من بلغ مدلول التزامی را حجة کند در نتیجه ثبت الثواب فثبت الإستحباب .

ولکن این تقریب دو اشکال دارد اشکال اول لازمه اش تفکیک بین مدلول مطابقی و التزامی است یکی بحثی است در تعادل و ترجیح که بین مدلول مطابقی و التزامی تفکیک ممکن است مثل آخوند که می گوید تفکیک ممکن نیست یا ممکن نیست درست است که مدلول التزامی وجودش تابع التزامی است و مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی است وجوداً آیا حجة هم تابع است وقتی مدلول التزامی می تواند حجة باشد که مدلول مطابقی هم حجة باشد یا نه می شود مدلول مطابقی حجة نباشد ولی التزامی حجة باشد نائینی فرموده که تابع نیست می شود که مدلول التزامی حجة باشد و ولی مطابقی حجة نباشد بر مبنای اول مشکل نداریم اخبار من بلغ حجة میکند مدلول التزامی را فثبت الإستحباب.

این مشکل بناء بر قول دوم نیست چون نظر دوم میگوید که استحباب با اخبار من بلغ ثابت شده است شاید مشهور که فتوی به استحباب میداده اند مبنای دوم را قبول داشته اند.

مشکل دوم که بر هر دو نظر است این است که اصل این که ثبوت ثواب با ثبوت استحباب ملازمه دارد واضح نیست در مواردی که ثواب را مترتب می کند بر فعل می گوئیم استحباب ثابت می شود ولی در محل کلام ثواب بر وجوب است و اخبار من بلغ ثبوت ثواب امتثال واجب را بیان می کند غایهٔ اخبار من بلغ اگر مدلول التزامی را بگیرد ثبوت ثواب بر امتثال واجب است که ملازمه با جعل استحباب ندارد.

این اشکال بر قول دوم هم وارد است این قول می گفت وقتی خبری ثوابی آورد اخبار من بلغ می گویند همان ثواب برای تو هست و ما کشف می کردیم استحباب را اینجا اخبار من بلغ ثواب امتثال واجب را می گوید و اینکه استحباب را کشف کنیم مشکل است لذا بر بساطهٔ مشکل داریم که استحباب را ثابت کند.

بلکه ممکن آن یقال که اخبار من بلغ خبر قائم بر وجوب و حرمة را نمی گیرد و ثواب را هم نمی تواند ثابت کند چه برسد به اثبات استحباب در ذهن ما این است که اخبار من بلغ انصراف دارد از نقل وجوب و حرمة با توجه که در شریعة غالباً ثواب های زیاد برای مستحبات نقل شده است نظر به این که مستحبات داعویة ضعیف دارد مؤمنین نسبت به مستحبات اهتمام ندارند شارع مقدس برای این که مستحبات بر زمین نماند فرموده هر ثوابی که به شما رسیده همان ثواب به شما داده می شود.

ما موافقیم با ارتکاز عرفی که من بلغه شیء من الثواب ثواب واجب را نمی رساند ما می گوییم یا انصراف دارد و مناسبة ثواب با مستحبات و مکروهات است کما وقع کثیراً و مساعد اعتبار هم این است که مستحبات را تقویة کند اگر این حرف را قبول کردید یا لا اقل اطلاق ندارد فیهما و الا غایة شمول روایات من بلغ اخبار وجوب و حرمة را اثبات اصل ثواب است استحباب ثابت نمی کند مگر بنابر قول مشهور که ترکب است و لعل مشهور که گفته اند استحباب را ثابت می کند این دو جهة را قبول کرده اند که روایات اطلاق دارد و وجوب و حرمة مرکب است .

تحصل که اگر گفتید اخبار من بلغ اطلاق دارد و وجوب مرکب است استحباب ثابت میشود و اگر گفتید اطلاق دارد وجوب و حرمة بسیطند فقط ثواب ثابت میشود و اگر گفتید که اطلاق ندارد نه وجوب ثابت میشود نه ثواب.

و منها :

خبری ضعیف داریم بر استحباب ولی در مقابل خبری معتبر داریم بر عدم استحباب آیا اخبار من بلغ خبر بر استحباب را می گیرد یا نمی گیرد؟ فعلاً فرض می کنیم خبر بر استحباب ضعیف و خبر عدم استحباب صحیح بعد صحبت می کنیم که اگر هر دو صحیح چه می شود و معلوم می شود که اگر هر دو ضعیف باشند مشکل نداریم بلغه ثواب استحباب را می گیرد و دیگری که می گوید استحباب ندارد را نمی گیرد .

بعضی فرموده اند اخبار من بلغ خبر ضعیف را نمی گیرد چون خبر صحیح که می گوید استحباب ندارد به حکم ادله حجية به منزله علم است به عدم استحباب وقتی شارع فرمود که من تو را عالم قرار دادم به عدم استحباب پس بلغه ثواب صدق نمی کند. به عبارتی جعل علمیه برای خبر معتبر مانع میشود از صدق بلوغ ثواب در خبر غیر معتبر به شرط این که در مقابل معتبری نباشد. مضافاً که این بر مبنای جعل علمیه است

ادعای ما این است که جعل علمیه برای خبر صحیح مانع از صدق بلوغ بر خبر ضعیف نمی وشد درست است که ما را عالم قرار داده بر عدم استحباب ولی این عالم تبعدی است و باعالم وجدانی فرق می کند تارةً وجداناً یقین دارید که استحباب ندارد بلغه شیء من الثواب نمی گیرد چون ادامه دارد که فعلمه به رجاء ثواب و این درجایی است که یقین به خلاف نداشته باشیم باید فعمله مترتب بر بلوغ شود و درجایی که یقین داریم دروغ است محرک نحو عمل نمی شود و اما اگر یقین تبعدی به خلاف داشتیم ادله حجية می گوید ترا عالم قرار دادم به عدم استحباب و نمی گوید که ترا عالم قرار دادم به کذب آن خبر ، در جایی که علم تبعدی بر خلاف داریم بلغه شیء من الثواب و می شود که شیء من الثواب محرک من باشد چون احتمال وجدانی می دهم که حق باشد مثل موارد استحباب احتیاط با حجةً بر خلاف هم حجةً دارید نماز جمعه واجب نیست مع ذلک احتیاط هم مستحب است که میگوییم این علم داریم به عدم وجوب تبعدی است و شاید واجب باشد چون شاید واجب باشد احتیاط حسن است در این جا هم شاید بلغه ثواب صدق باشد و خبر دیگر کذب باشد و همین شاید می تواند محرک باشد

اخبار من بلغ شامل شد این خبر ضعیفی را در مقابل خبر معتبر و گفتیم که بین القولین ثمره ای پیدا می شود بنابر قول اول خبر ضعیف حجه می شود و با خبر معتبر تعارض و تساقط میکنند ولی بر قول دوم خبر اول حجه نیست به عنوان ثانوی استحباب ثابت میشود لذا با خبر معتبر تنافی ندارد خبر معتبر می گوید به عنوان اولی استحباب ندارد اخبار من بلغ به عنوان بلغه ثواب دارد .

ممکن است کسی بگوید حتی بناء بر قول اول می شود حکم کرد با استحباب این عمل ، بنابر قول اول اخبار من بلغ شامل شد خبر ضعیف را بعد خبر ضعیف معارضه کرد با خبر معتبر و به تعارض ساقط شد کسی ادعی کند که درست است که لسان اخبار من بلغ اینجا را نمی گیرد ولی ملاک اخبار من بلغ اینجا را می گیرد در بعضی از جاها اخوند فرموده مثل امر به شیء مقتضی از نهی از ضد است امر یعنی وجوبی عنوان شامل مستحب نمیشود اینجا هم بگوییم درست اخبار من بلغ بنابر قول اول مشکل دارد ولی بعید نیست ملاک جعل استحباب در فرض تعارض هم باشد کسی بگوید اخبار من بلغ که می گوید خبر ضعیف را عمل کن استحباب ثابت است این به غرض این است که مستحبات به زمین نماند این که بگوییم اگر معارض داشت پس اخبار من بلغ داشت اخبار من بلغ منطبق نشود معارض که بالاتر از ضعف خود خبر نیست اصلاً اخبار من آمده است ضعیف ها را محرک قرار دهد.

کسی بگوید آهنگ اخبار من بلغ این است که به خبر و شرائطش نظر نداشته باش همین که خبر آمد اخذ کن ولو با قواعد جور نباشد. اخبار من بلغ آمده که مؤمنین به اخبار ضعیف عمل کنند و راه دیگری نبوده است... از این حرف فرض دیگری هم واضح شد که دو خبر معتبر باشند و تعارض کردند اخبار من بلغ شامل شود خبر معتبری که معارض دارد چون خبر معتبری که معارض دارد کمتر از خبر ضعیف نیست. بلکه ممکن است کسی بگوید که اخبار من بلغ خبر معتبر بر استحباب را که معارض دارد بلسانه شامل می شود. بیان ذلک :

بحثی است در باب اشتغال خطاب مختص و خطاب مشترک که میگویند اگر در اطراف علم اجمالی یک خطاب مشترک و یک خطاب مختص داشتید ، خطاب مشترک تعارض و تساقط می کند و خطاب مختص باقی می ماند مثلاً یا این فرش پاک است یا آن آب پاک است که یک کل شیء نظیف خطاب مشترک است و چون هر دو نمی شود که نظیف باشد یتعارضان و یتساقطان همیشه خطاب مشترک مرخص در اطراف علم اجمالی به الزام تساقط می کنند و آب یک خطاب مختص دارد که کل شیء لک حلال است و فرض این خطاب را ندارد در نتیجه این آب را می توان نوشید ولی نمی توان با آن وضوء گرفت وضوء نمی توان گرفت چون طهارتش را احراز نکرده اید می توان نوشید چون یقین ندارید که نجس است کل شیء کل حلال حتی تعرف انه حرام.

در محل کلام یک خطاب مشترک دارد و یک خطاب مختص خطاب مشترک صدق العادل است که هر دو خبر را می گیرد صدق العادل در دو طرف تعارض و تساقط می کند خطاب مختص که اخبار من بلغ است خبر قائم بر استحباب را می گیرد بلامعارض لذا می توان گفت یکی از مواردی که شمول اخبار من بلغ مبتلاء به اشکال است خبر معتبر بر استحباب است که معارضه دارد با خبر معتبر بر عدم استحباب اخبار من بلغ بلسانه این خبر را می گیرد و مشهور که فتوی داده اند به استحباب عملی که خبرش صحیح است ولی معارض دارد

(۴۳۵)۹۲ / ۰۳ / ۰۵

بحث در مواردی بود که شمول اخبار من بلغ نسبت به آن موارد مشکل و جای تأمل داشت

و منها :

در جایی که دو خبر ضعیف داریم که یکی بر استحباب دلالة دراد و دیگری بر کراهة از ما سبق معلوم شد که اخبار من بلغ نمی تواند این دو خبر را شامل شود بناء بر این که اخبار من بلغ خبر کراهتی را می گیرد اگر کسی گفت اخبار من بلغ فقط مستحب را می گیرد و کراهتی را نمی گیرد مشکلی نداریم و اما گفتیم اخبار من بلغ خبر کراهتی را هم شامل میشود در اینجا چه بر مسلک حجية و چه بر جعل استحباب اخبار من بلغ اینجا را شامل نمیشود معقول نیست که هم خبر استحباب حجة باشد و هم کراهة و معقول نیست که هم استحباب برای یک فعلی جعل شده باشد و هم کراهة جعل شده باشد اللهم بناء بر قول اجتماع امر و نهی که اجتماع وجوب و حرمة را تجویز می کند که اجتماع استحباب و کراهة هم جائز میشود.

ولکن مبنی ناتمام است.

و منها:

خبر قیام کند بر جزئیة یا شرطیة شیئی و خبر ضعیف باشد آیا اخبار من بلغ اخبار از جزئیة و شرطیة را می گیرد یا نه ؟

اشکال این است که خبر از جزئیة و شرطیة خبر از ثواب نیست چون جزء و شرط را آوردن ثواب ندارد فوقش واجب غیری است و گذشت که واجب غیری ثواب ندارد.

جواب این است که اخبار از جزئیة و شرطیة شیء اخبار از ثواب است به این صورت که اخبار می کند از ثواب بر مرکب از جزء بر مشروط به آن شرط وقتی که خبر می گوید جلسه استراحة جزء است معنایش این است که جلسه استراحة ثواب دارد لذا بلغه ثواب شامل از جزئیة و شرطیة شیء میشود.

ومنها :

بلغ ثواب نه به خبر بلکه به قول فقیهی ، در کثیری از موارد در عروۀ حکم کراهتی و استحبابی را نقل می کند که هیچ خبری بر طبقش نیست فقط صدوق فرموده یا جماعتی فرموده اند و خودش هم در بعضی از جاها فرموده که این دلیل ندارد و فقیهی یا جماعتی بیان کرده اند .

این معلوم باشد که بحث در فتوای فقیهی است دأبش بیان فتوی به لسان روایات نیست بعضی از فقهاء سابقین فتوایشان را به نقل روایة نقل می کردند چون این نقل ها نقل از امام است به روایة ضعیف چون بدون سند نقل شده است بحث در جایی است که فقیه اجتهداش را با الفاظ خودش بیان می کند اینجا آیا مشمول اخبار من بلغ هست یا نیست؟

وجه شامل شدن دو مطلب است:

وجه اول : این است که فقیه که فتوی را نقل میکند در حقیقة نقل ثواب از رسول الله صلی الله علیه و آله و معصومین علیهم السلام نقل می کند چون فقیه که بدون دلیل فتوی نمی دهد اخبار من بلغ هم آن را می گیرد.

ولكن این بیان واضح الضعف است این در ذهن عوام است ولی فتوی در بطنش قال الله و قال رسول الله صلى الله عليه و آله نیست چون بعضی فتاوی عقلی است یا فتوی بخاطر وجه ضعیفی است که اگر به ما می رسید قبول نمی کردیم مثل این که القاء خصوصیه کرده ولی در حقیقه قیاس بوده و متوجه نبوده است یا اجتهادی کرده که چون سنی ها این طور می گویند و دلیل بر خلاف نداریم پس حکم شرعی هم همین است.

وجه دوم : به دو بیان

بیان اول : این است که بگوییم موضوع ما بلغه ثواب عن النبی نیست بلکه موضوع اخبار من بلغ شیء من الثواب است مثل صحیح هاشم بن سالم من بلغه شیء من الثواب است لذا کلام فقیه را می گیرد.

ولكن این بیان نادرست است چون در نقل کلینی عن النبی نیست ولی در نقل محاسن و صدوق همین صحیح هاشم را که نقل کردند عن النبی دارد و چون یک روایه بیشتر نیست قطعاً و اصل عدم زیاده است می گوییم در کلام کلینی سقط است و صحیح آن است که صدوق ذکر کرده است.

بیان دوم : سلمنا که صحیح هاشم عنی النبی دارد ولی روایه اقبال شیء من الخیر داشت و فتوای مجتهد شیء من الخیر است کما این که در سابق برای این که مستحبات و مکروهات را می گیرد به همین روایه استدلال کردیم و گفتیم ضعف سند هم مشکل ندارد.

ولكن در اینجا می گوییم شیء من الخیر مشکل دارد چون این که ابن طاووس می فرماید شیء من الخیر شبه اجتهاد ابن طاووس است این همان روایه هاشم است که به جای شیء من الثواب ، شیء من الخیر آورده است لذا شبه اتحاد این دو روایه است.

خصوصاً بناء بر جعل حجیه نمی توان گفت که شارع مقدس فتوای فقیه را در مستحبات حجه کرده باشد بر سائر فقهاء.

و منها :

آیا اخبار من بلغ شامل غیر احکام می شود مثل موضوعات خارجیه من الفضائل و المصائب و .. یا نه؟

شهید ثانی نسبت داده اکثر علماء در اینجا تسامح کرده اند و شیخ هم گفته اخبار من بلغ اینجا را هم می گیرد.

کسانی که فرموده اند اخبار من بلغ شامل میشود در نظر شان بوده که مشکله در فعلمه است لذا در سدد بر آمده اند که این مشکله را حل کنند و گفته اند که عمل کل شیء بحسبه و عمل به فضائل و مصائب نشر آن است.

ولكن به ذهن می آید که مشکل در فعلمه نیست چون معلوم نیست که هر خبری عمل داشته باشد این مصیبتی که در خبر رسیده عمل نداشته باشد لذا جای تأمل دارد که عمله در اینجاها صدق نمی کند سلمنا که عمله صدق کند مشکل اساسی من الثواب است و خبر از فضیله و مصیبه خبر از ثواب نیست بلکه خبر از صفة است مگر کسی بگوید بیان مصائب برای بیان عقاب کسانی است که مصائب را ایجاد کردند.

این که مرحوم شهید فرموده علماء عمل می کنند به ذهن ما می زند که عمل علماء از باب اخبار من بلغ نبوده است.

۰۶ / ۰۳ / ۹۲ (۴۳۶)

بحث در مواردی بود که شمول اخبار من بلغ نسبت به آن موارد مبتلای به اشکال بود یک از آن موارد اخبار از موضوعات است قدر متیقن از اخبار من بلغ اخبار از ثواب و حکم است اما اخبار من بلغ موضوعات خارجیه را بگیرد باید تفصیل داد :

تاره موضوعی که خبر متکفل آن است موضوع است برای حکم استحبابی است و تاره موضوع است برای جواز اخبار شاید مواعظ و مناقب همین طور است و اما اگر موضوعی که خبر می دهد موضوع حکم شرعی باشد مثل مسجد که موضوع حکم شرعی است خبر ضعیفی آمده است فلان مکان مسجد است یا مرحوم شیخ انصاری مثال زده عادل خبر آورده است که اینجا قبر هود و صالح است که موضوع است بر استحباب زیاره.

اگر موضوع حکم شرعی نبود اخبار من بلغ آن را نمی گیرد و اما اگر خبر از موضوع شرعی داد بالالتزام خبر از ثواب است کسی که می گوید اینجا مسجد است خبر می دهد بالالتزام به استحباب نماز در مسجد.

اگر کسی گفت فضائل موضوع برای حکم مستحبی است ذکر فضائل مستحب است اخبار از موضوع شرعی بالالتزام اخبار از حکم شرعی است صدق می کند بلغه ثواب.

و منها :

اگر خبر آمد که عملی افضل از عمل دیگر است ایا اخبار من بلغ خبر از افضل را شامل میشود یا مختص به خبر از فضیله.

شیخ انصاری فرموده که افضلیه مستحب را شامل میشود شیخ از منکرین ترتب است بر این اساس اگر دو مستحب تراحم کردند شیخ می گوید افضل مستحب است بر این مبنی فرموده که اخبار از افضلیه اخبار از استحباب است در فرض تراحم. این که خبر می گوید مثلاً زیاره امام رضا علیه السلام افضل از عمره است خبر ضعیف است و لکن اخبار من بلغ می گیرد چون در حقیقه خبر از افضلیه خبر از استحباب است عند التراحم و خبر از استحباب هم داخل در اخبار من بلغ است. و لکن در ذهن ما این است که موضوع من بلغه ثواب اصل ثواب بر عمل را می گوید نه تأکید بر ثواب را ، من بلغه الثواب زیادی از ثواب را نمی گیرد و ایضاً مرحوم شیخ انصاری فرموده در ألسنه بعض از متأخرین آمده است که اخبار من بلغ موجب تسامح در دلالة هم میشود خبر ضعیف الدلالة را هم می گیرد فرموده که و لکن این حرف درست نیست خبری که دلالتش بر ثواب محرز نیست بلغه ثواب محرز نیست لذا اخبار من بلغ اخبار ضعیف الدلالة را ترمیم نمی کند هر چند اخبار ضعیف السند را تمام کند .

حاصل الکلام :

موضوع اخبار من بلغ مرکب است از دو قید بلغه ثواب و این که ثواب محرکیه هم داشته باشد این مواردی که ذکر کردیم که اشکال داشت اشکال به احد الأمرین رجوع می کرد یا اشکال از این جهت بود که بلغه ثواب صدق نمی کرد یا فعلمه محقق نبود مثل جایی که خبر عقاب داشت.

نتیجه گرفتیم که احتیاط در عبادات نیاز به دلیل قطعی نداریم و در عبادات احتیاط امکان دارد به قصد رجاء که واضح است و به قصد امر قطعی هم به اخبار من بلغ در عباداتی که مفاد خبر ضعیفی شده است. این که اخوند می فرمود امرش توسلی است و امر توسلی مقربیه ندارد دوری از فقه است

تنبيه ثالث در شبه موضوعيه :

در شبهات موضوعيه همه قائل به براءت هستند حتى اخباريين اين كه اخباريين قائل به احتياط شده اند در شبهات حكميه تحريميه است بخاطر روايات قف و از نظر ادله ، ادله اى كه در براءت شرعى گذشت بعضى در شبهات موضوعيه بود كل شىء فيه حلال و حرام در خصوص شبهه موضوعيه است و بعضى قدر متيقنش شبهه موضوعيه است مثل رفع ما لا يعلمون به قرينه وحدۀ سياق و از نظر براءت عقلى فرقى نمى كند چه در شبهات حكميه و چه در شبهات موضوعيه مى گويد قبيح است عقاب بلابيان شايد عقل در شبهات موضوعيه حكمش واضح تر باشد و در شبهات حكميه بايد فحص كرد شايد در معرض باشد ولى در شبهات موضوعيه كه منشأش امر خارجيه است و ربطى به مولى ندارد عقل حكم به براءت واضح است.

شبه شيخ بر براءت در شبهات موضوعيه :

ولكن مع ذلك كله شيخ انصارى در شبهه موضوعيه شبهه اى القاء کرده است كه نتیجه اش وجوب احتياط است در شبهات موضوعيه است.

كسى بگويد در شبهات موضوعيه بايد احتياط كرد چون در شبهات موضوعيه بيان تمام است و يُعَلَم است و مى دانيد كه ميتة حرام است ولى نمى دانيد كه اين ميتة است يا نه ؟ مقدمه علميه واجب هم است و مقدمه علميه هم به احتياط است.

جواب شيخ از اين شبهه :

مرحوم شيخ انصارى جواب داده كه : اما اين كه مى گوييد بيان تمام است درست نيست تماميه بيان به اين كه هم كبرى معلوم باشد و هم صغرى. بيان يعنى مصحح عقوبه و وقتى كه عبد كبرى و انطباق بر صغرى را بداند مصحح عقوبه هست و بيان تمام است كسى كه صغرى را نمى داند فقط مى داند كه ميتة حرام است ولى نميداند اين ميتة است مولى مصحح عقوبه ندارد.

شيخ انصارى يك نقضى کرده كه اگر بناء باشد كه بيان كبرى كافى باشد بايد در شبهات حكميه هم بگويد احتياط واجب است چون در شبهات حكميه هم يك كبرياتى داريم مثل اين كه خبائث را حرام کرده است شايد شرب تنن از خبائث باشد مثل شبهه موضوعيه مى شود اگر بناء باشد بيان كبرى براى صحه عقوبه كفايه كند بايد در شبهه حكميه هم احتياطى شد.

و اما اين كه فرموديد مقدمه علميه ، مقدمه علميه ربطى به بحث ندارد چون مقدمه علميه در جايى است كه اصل تكليف معلوم است و اشتغال يقينى است مثل اذا زالت الشمس وجب الصلاة كه اصل تكليف معلوم است ولى شك در جهه قبله دارد من باب بايد به سه طرف يا چهار طرف نماز خواند مقدمه علميه مقدمه اى است كه موجب ميشود علم به فراغ را از تكليفى كه علم به اشتغال داريم و در محل كلام اصل اشتغال معلوم نيست و شك در اصل اشتغال است و در جايى كه شك در اصل اشتغال است جاى مقدمه علميه نيست.

تفصیل آخوند

مرحوم آخوند مطلب را عوض کرده و گفته : مطلوب مولی دو قسم است تاره مطلوب مولی صرف ترک شیء است و آخری ترک ساری .

اگر مطلوب صرف الترتک باشد در فعل مثال شرعی داریم مثل این که مطلوب صرف الوجود نماز بین الحدین است ولی در نواهی مثال شرعی نداریم نواهی در شریعه به نحو انحلالی است حرام کرده ترک شرب خمر را ترک همه افراد است و جمیع الوجودات است لذا آخوند مثل به نذر زده است کسی نذر می کند ترک صرف الوجود تدخین را این وجوب وفائش این است که هیچ فردی از تدخین را ایجاد نکند ولی اگر یک بار تدخین کرد قدره بر ترک صرف الوجود ندارد. در موالی عرفیه هم مثال وجود دارد مثل این که پدری هنگام خواب نهی می کند فرزندش را که لاتتکلم ابدا که مطلوب صرف ترک تکلم است و یک بار تکلم پدر از خواب بیدار می شود و در صورت عصیان دیگر قدره ندارد.

آخوند فرموده اگر مطلوب مولی ترک صرف الوجود شد حرف قائل که می گفت در شبهات موضوعیه احتیاط لازم است درست است این شخص که نذر کرد ترک صرف الوجود تدخین را اگر جایی شک کرد که این تدخین است یا نه؟ باید ترک کند یا این فرزند اگر شک داشت که این تکلم صرف الوجود هست یا نه؟ که یقین دارد به تکلیف طلب ترک صرف الوجود این ترک صرف الوجود لایحصل الا اینکه از مشکوکات اجتناب کند.

۰۷ / ۰۳ / ۹۲ (۴۳۷)

یک کلمه ای در شبه موضوعیه از شیخ انصاری باقی مانده است که : مرحوم شیخ انصاری فرمود مرجع در شبهات موضوعیه براهه است چون بیان نیست بعد در نهایت فرمود پس این که مشهور در قضاء فوائت اذا دار الأمر بین الأقل و الأكثر فرموده اند که اکثر را بیاورد درست نیست و وجهی برای این کلام مشهور پیدا نشده است ولی متأخرین قائلند که اقل را اتیان کند از باب این که اکثر را شک دارد موضوع فوت است یا نه؟ شبه موضوعیه فوت است که براهه جاری می شود.

مرحوم آخوند بیان شیخ را نپسندید و طرحی دیگر را ریخته است و فرمود حق تفصیل است تفصیل بین اینکه مطلوب ترک صرف الطبیعه باشد که احتیاط لازم است در شبه موضوعیه یا مطلوب ترک جمیع مصادیق طبیعه است درقسم اول احتیاط معلوم است که طلب کرده ترک صرف الوجود را لذا تکلیف معلوم است وجوب معلوم است متعلق هم معلوم است که صرف الوجود است و صرف الوجود سریان ندارد اشتغال الیقینی یستلزم فراغ الیقینی پس اگر شک کرد که تدخین است یا نه باید ترک کرد .

تفصیل اقاضیاء:

مرحوم اقاضیاء فرموده باید تفصیل داد بین طلب صرف الوجود و بین طلب ترک صرف الوجود.

ما عرض می کنیم این که مرحوم آخوند خصوص ترک را آورده وجهی برایش پیدا نکردیم این بحث در امر هم هست تاره طلب می کند صرف الوجود را اکرم عالماً (عام بدلی) و آخری طلب می کند طبیعه را به وجوده الساری اکرم کل عالم (عام شمولی) وجهی ندارد که آخوند بحث را در طلب ترک مطرح کرده است.

مرحوم اقاضیاء فرموده بین شبه وجوبیه و شبه تحریمیه باید تفصیل داد در شبه وجوبیه کلام آخوند درست است که قاعد اشتغال جاری است چون صرف الوجود بسیط است و در صورت شک در عالم بودن کافی نیست بلکه باید یقین داشته باشید که عالم است و اما در نواهی فرموده شک در فردی مرجعش به دوران امر است بین اقل و اکثر وقتی فرمود ترک کن صرف الوجود تدخین را این چون افراد زیادی دارد صرف الوجود انبساط پیدا میکند بر افراد مگر نه این است که کلی عین افراد است پس صرف الوجود هم انبساط پیدا میکند بر افراد اگر شک داری چیزی تدخین هست یا نه در حقیقه شک دارید در انبساط صرف الوجود روی آن یقین دارید این صرف الوجود بر متیقن ها انبساط پیدا کرده است نسبت به مشکوک شک در انبساط دارید فرموده هر چه افراد بیشتر شود طبیعی منبسط تر می شود مثلاً اگر فرض کنید سیگار محل ابتلاء ۱۰ عدد است این طلبی که تعلق گرفته است به ترک سیگار، ترک سیگار منبسط بر این ۱۰ عدد است و اگر ۱۱ سیگار باشد طلبی که تعلق به ترک سیگار، این ترک سیگار منبسط بر ۱۱ عدد است لذا اگر شک در دوازدهمی که سیگار است یا نه شک در انبساط زائد دارید شک در تعلق طلب دارید پس دوران امر است بین اقل و اکثر، اقل متیقن است اکثر برائت جاری می شود. فرموده در نواهی شبه تحریمیه مجرای برائت است به این بیانی که عرض شد.

ولکن در ذهن ما این است که این فرمایش درست نیست صرف الوجود بسیط است و انبساطی در کار نیست همان طور که در اوامر اذا تعلق الطلب بصرف الوجود انبساطی در کار نیست هکذا اذا تعلق الطلب به ترک صرف الوجود که انبساطی ندارد.

اقاضیاء خلط کرده بین متعلق وجوب و محرکیه وجوب هر چه افراد اضافه شود متعلق همان ترک صرف الوجود است متعلق کم و زیاد نمی شود بله هر چه افراد اضافه شود محرکیه و فاعلیه اضافه میشود چون در طلب ترک صرف الوجود امثال به ترک همه افراد است فاعلیه انبساط پیدا می کند نه طلب وقتی که مولی طلب می کند ترک صرف الوجود تدخین را این کم و زیاد شدن تدخین ها در ارتکاز سبب سعه و ضیق پیدا کردن طلب نیست یک طلب بیشتر نیست سعه و ضیق هم در حق آن معنی ندارد

این که در ذهن اقاضیاء بوده که کلی متحد با افراد است درست است اما معنی متحد این است که وجود آخری ندارد من قبیل اباء و ابناء است هر فردی محقق شود کلی در ضمن آن محقق شود نه این که آن کلی به فرد دوم انبساط پیدا کرد. حاصل الکلام این که حرف آخوند که مجرای اشتغال است درست است متعلق تکلیف با حدودش معلوم است منتهی در اوامر امثال به یک فرد است چون تحقق صرف الوجود به اولین فرد است و امثال در نواهی به ترک همه افراد است چون ترک صرف الوجود به ترک جمیع الوجودات است نه این که متعلق ها فرق کند. در هر دو یک واقعیه مطلوب است در یکی فعل و در یکی ترک تکلیف و متعلق تکلیف محدوده معلوم است الاشتغال یقینی یستلزم فراغ یقینی و فراغ یقینی این است که در مشتهات هم احتیاط کنیم.

توهم نکنید که بالآخره شک در محرکیه داریم نمیدانیم این نهی نسبه به مشکوک محرکیه دارد یا ندارد اگر از افراد باشد محرکیه دارد و اگر از افراد نباشد محرکیه ندارد پس برائت جاری کنیم چون محرکیه امر شرعی نیست و مجرای برائت نیست بلکه محرکیه امر تکوینی است و از خواص وصول امر و وصول نهی است و ربط به شارع ندارد.

این فرمایش آخوند حق است فقط مشکلش این است که چرا اختصاص داده به نواهی و صرف فرض است چون در شریعه همه نواهی انحلالی است.

آخوند یک استثناء زده که : باید احتیاط کرد مگر این که حاله سابقه ترک صرف الوجود باشد که می توان استصحاب کرد و مشتبه را مرتکب شد مولی فرمود ترک کن صرف تدخین را وقتی که نهی کرد مکلف در حال ترک صرف التدخین بوده متیقن است که الان مکلف در حال امتثال است بعد مکلف آنچه را شک دارد تدخین است را مرتکب شد بعد مکلف شک پیدا میکند که هنوز در حال امتثال ان تکلیف هست یا نه؟ آخوند فرموده استصحاب میکنیم بقاء حاله سابقه را ، قبل از اشتغال به این مشکوک ممتثل بوده الان هم در حال امتثال است و کسی که در حال امتثال است عقوبه ندارد بلکه اگر زمانی که تکلیف فعلی شد مکلف مشغول مشکوک بوده فوراً باید ترک کند. در نتیجه بین کلام آخوند و اقاضیاء عملاً ثمره ای نیست چون تقریباً این استصحاب همه جا هست اقاضیاء می فرماید مشکوک را می توان مرتکب شد به حکم اصالة البرائة و آخوند می فرماید می توان مرتکب شد به حکم استصحاب امتثال.

و کسی اشکال نکند که استصحاب امتثال معنی ندارد چون امتثال نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی چون در باب استصحاب سیأتی که در جریان استصحاب شرط نیست که مستصحب باید حکم شرعی باشد یا موضوع حکم شرعی باشد در باب استصحاب باید متعبد به شرعی و مرتبط به شارع باشد و تعبد به امتثال کار شارعانه است تصرف در امتثال از شئون شارع است مثل قاعده فراغ لذا استصحاب بقاء امتثال مثل استصحاب عدم امتثال است اگر کسی در اثناء وقت شک کرد که نماز را خوانده است یا نخوانده است گفته اند استصحاب می کند عدم اتیان را که همان عدم امتثال است که اتیان نه حکم شرعی است نه موضوع حکم شرعی بلکه اتیان مسقط حکم شرعی است. و ما می گوییم اخبار استصحاب می گیرد هر یقین و شکی که قابل تعبد شرعی باشد.

بله کسی بگوید این استصحابی که آخوند جاری می کند با مبنای خودش که می گوید مستصحب باید یا حکم شرعی باشد یا موضوع ذی حکم شعری باشد سازگار نیست بد حرفی نیست اللهم که کسی بگوید که این مبنای آخوند هم بر اساس غالب است این که فرموده مستصحب باید حکم شرعی یا موضوع ذی حکم شرعی باشد یعنی جای تعبد داشته باشد چون غالباً مواردی که تعبد میشوند حکم شرعی و موضوع ذی حکم شرعی است.

و اما قسم ثانی طلب تعلق بگیرد به ترک طبیعه به نحو ساری به حیث هر فردی یک طلب ترک داشته باشد. در نتیجه هر فردی حرمتی دارد مثل استدبار در تخلی طلب کرده شارع ترک استدبار را در حال تخلی به نحو وجود ساری ، هر کجا باشد ، هر زمانی ، هر محلی ، هر شخصی در نتیجه هر فردی حرمتی دارد.

در اوامر طلب کرده فعل طبیعه ساریه را اکرم کل عالم هر جا شک کرد که اکرام عالم است یا نه دوران بین اقل و اکثر است. تمامیه کبری کافی نیست و باید صغری را احراز کند هکذا در طرف حرمه طلب کرده مولی ترک هر شرب خمری را الان شک دارد که خمر است یا نه کبری را می داند و صغری را نمی داند و گذشت از شیخ انصاری که علم به کبری برای تنجز کافی نیست یا شک در تعلق به این مشکوک شک در تکلیف زائد است که مجرای برائة است.

این فرایش هم کامل است فقط نقصش این است که چرا که فقط فرض نهی را بیان کرده است

فروض دیگر:

فرض ثالث : طلب به فعل مجموع خورده باشد یا به ترک مجموع من حیث المجموع. این که در شریعه مثال برای این دو داشته باشیم فرضی است بعضی توهم کرده اند که عام مجموعی در اوامر داریم و هو صوم شهر رمضان لذا بعضی می گویند باید از اول نیت کند روزه تمام ماه را .

و لکن این توهم فاسد است و حتی در ماه رمضان عام مجموعی نیست ما به عدد هر روزی تکلیفی داریم و برای هر کدام عصیانی داریم و از قبیل قسم ثانی است که طبیعه ساریه است و لازم طبیعه ساریه در کل عالم باشد چون قدره نداریم یا طبیعه ساریه محدد است مثل سی روز ماه رمضان لذا مثالی در شریعه نداریم مگر این که با نذر درست کنیم :

نذر کرده است ختم سور قران را به نحو مجموعی یا نذر کند ترک مجموع سیگارهای عالم را در اینجا امثال امر و نهی متعکس است امثال امر این است همه سوره ها را بخواند و اگر یک سوره را ترک کرد عصیان کرده و در نهی امثال این است که یکی را مرتکب نشود گفته نذر کردم ترک مجموع این سیگار ها را که امثال این است که همه بکشید و یکی باقی بماند که عصیان به فعل اخیر است به عبارتی در امر امثال به فعل اخیر است و عصیان به این است که هر کدام را نیاورد عصیان کرده و در نهی به عکس است عصیان به فعل اخیر است و امثال به عدم فعل اخیر است.

۰۸ / ۰۳ / ۹۲ (۴۳۸)

بحث در فرض سوم بود که طلب به مجموع تعلق گرفته است نه به جمیع وجودات و نه به صرف الوجود تازه طلب تعلق می گیرد به صرف الوجود که صرف الوجود یتحقق به اول وجود و ینتقض در نهی به اول وجود و آخری به جمیع وجودات که شبیه عام استغراقی است یا اطلاق شمولی و ثالثه طلب به مجموع خورده است مجموع را اعتبار کرده شیء واحد و امر و نهی را متعلق کرده به مجموع ، مجموع این سیگار ها را بکشم یا مجموع این سیگار ها را ترک کنم . عام مجموعی عنوانی است که یتحقق به اتیان همه مصادیق در امر و در ناحیه نهی یک عصیان دارد که همه را اتیان کند امثال واجب به این است که همه را اتیان کند و عصیان نهی هم به فعل فرد اخیر است.

در محل بحث اگر شک کرد که این فرد هست یا نه؟ مجرای برائت است هم در امر و هم در نهی چون شک در فردیه برگشتش به این است که آیا این را هم در مجموعه لحاظ کرده است یا نه تکلیف را روی این فرد هم آورده یا نه؟ شک دارد این سیگار است یا نه؟ بر می گردد آن وجودی را که آورد و گفت بکش همه سیگار ها را در ضمن آن همه این را هم تصور کرد یا این سیگار نبود و تصور نکرد این را هم در مجموعه لحاظ کرده اگر سیگار باشد یا نکرد شک بر می گردد به تکلیف زائد اقل و اکثر میشود مجرای برائت آنهايي که قطعاً سیگارند تحت تکلیف رفته اند دیگری مشکوک است که تحت تکلیف رفته است یا نه؟

فرض چهارم که ثمره دارد و اخوند ترک کرده و خوب بود که متعرض میشود این است که طلب تعلق بگیرد به امر متحصل از امر آخر مثل این که در باب طهارات می گویند طلب تعلق گرفته به طهاره ان الله يحب المتطهرين طهاره متحصل است از وضوء و غسل و تیمم در مقابل اقای خوبی فرموده که طهاره عنوان وضوء است . شک می کنیم ایا در مسح رجلین ترتیب شرط است یا نه که این شک بر می گردد به این که این افعال بدون ترتیب محصل طهاره هستند یا نه ؟ که شک در محصل

است یا در شبه موضوعیه شک دارد که ترتیب که شرط است را مراعاة کرده یا نه؟ اگر ترتیب را مراعات کرده طهارة متحصل شده و اگر رعایة نکرده طهارة متحصل نشده است .

معروف و مشهور در شک در محصل اشتغال است شک کنیم در بعضی از افعال وضوء و غسل شک بر می گردد به شک در محصل که مجرای اشتغال است ولی آقای خویی قبول ندارد و می گوید شک در محصل نیست و لذا براءة جاری میکند. دلیل این که مجرای اشتغال است این است که در شک در محصل تکلیف معلوم است و در تکلیف شک نداریم اگر غسل کرد و شک کرد در صحه و فساد و جای قاعده فراغ نباشد شک دارد که کن متطهرا را امتثال کرده یا نه؟ که جای اشتغال است هر گاه شک در اشتغال باشد مجرای براءة است و هر گاه اشتغال معلوم است و شک در براءة ذمه داریم جای احتیاط است در اینجا اشتغال معلوم است کن علی طهارة و شک در براءة ذمه وضویی گرفته شک دارد که محصل طهارة است یا نه؟ مرحوم آخوند در بحث صحیح و اعم تفصیل داده که آن متحصل ها و عناوین دو قسمند تارة متحصل وجودش علی حده است از محصل مثل وضوء که محصل نور است افعال یک وجود دارد و نور یک وجود دیگر وتارة آنچه که متحصل است وجود آخری ندارد بلکه موجود به وجود این محصل است مثل عنوان ناهی عن الفحشاء که متحصل از نماز است که وجود نماز و وجود ناهی عن الفحشاء یکی است و با یک وجود هردو محقق می شود در این صورت اگر شک در محصل کرد جای براءة است اگر شک کرد که سوره جزء نماز است یا نه مجرای براءة است چون شک در محصل بر می گردد به شک در متحصل به این صورت که شک دارد الناهی عن الفحشاء وجود نماز مع السوره است یا وجود نماز است بلاسوره.

تحصل : شک در محصل مجرای براءة است یا اشتغال اگر محصل و متحصل دو وجود باشند مجرای اشتغال است اگر یک وجود باشند مجرای براءة است .

و تحصل که در شبه موضوعیه اگر قسم اول باشد که فرضی بود احتیاط باید کرد و اگر فرض اخیر باشد تعدد وجود باشد احتیاط لازم است اما در سائر فروض احتیاط لازم نیست.

بیان نائینی در شبه موضوعیه

مرحوم نائینی در رساله لباس مشکوک بیانی دارد در شبه موضوعیه و تفصیل داده که کدام شبه موضوعیه مجرای براءة است و کدام شبه موضوعیه مجرای احتیاط نیست. مرحوم صدر این بیان را به طور ملخص آورده است.

مرحوم نائینی در این بیان ضابطه ای داده و تطبیق کرده :

اما ضابطه : هر گاه شک داری در چیزی که مستتبع تکلیف است و تکلیف را به دنبال می آورد مجرای براءة است و هر جا شک کردی در چیزی که تکلیف آن را آورده مجرای اشتغال است.

اما التطبيق : شک در تکالیف ممکن است از یکی از سه جهه باشد یا از جهه متعلق یا از جهه موضوع یا از جهه شرائط:

اما از ناحیه متعلق شک در تکلیف از ناحیه متعلق که معنی ندارد در حال عمل شک در متعلق معنی ندارد مگر این که متعلق از امور تولیدیه باشد مثل قتل که متحصل ومتولد فری اوداج است شک می کند که آیا متولد شده یا نه چون شک در مولد دارد و در متعلق تولیدی قسم دوم (فیما یتتبعه التکلیف) است که مجرای احتیاط است.

احکامی که متعلق دارند دو قسمند تارة متعلقشان متعلق ندارند مثل حرمة کذب که حرمة حکم است و متعلق کذب است بخلاف این که وقوف واجب است وقوف به عرفه که وقوف متعلق است و متعلق دارد که وقوف به عرفه است یا حرام

است افاضه از عرفه که افاضه متعلق است و متعلق دارد احکامی که متعلقشان متعلق ندارد واضح است و اما در متعلقانی که متعلق دارند جای شک دارد واجب وقوف به عرفه گاهی در وجوب شک می کنید از باب این که شک می کنید این مکان عرفه است یا نه؟ وقوف جای شک ندارد ولی در متعلق متعلق آن جای دارد شک دارید که اینجا عرفه است یا نه پس شک دارید که وقوف واجب است یا نه شبه موضوعیه مصداق پیدا می کند فرموده در متعلقاتی که متعلق دارند باید تفصیل داد در شبه وجوبیه اشتغال که جزء دوم آن قاعده است و در شبه تحریمیه برائه جاری می شود که جزء اول آن قاعده است. واجب است وقوف که تکلیف معلوم است شک دارد در این مکان که عرفه است یا نه؟ دغدغه بخاطر این است که تکلیف واضح است که وقوف در عرفه است و شک دارید که اینجا عرفه است پس مجزی است یا عرفه نیست پس مجزی نیست این شک را تکلیف سبب شده است که در این جا باید احتیاط کرد چون یستتبعه التکلیف ولی در شبه تحریمیه فرموده برائه جاری میشود مثل این که حرام است افاضه از عرفات شک دارد این مکان از عرفه است اگر از عرفه است افاضه حرام نیست به آنجا و اما اگر از عرفه نباشد حرام افاضه است که شک در فیما یستتبعه التکلیف است که مجرای برائه است. هذا ما يتعلق بالمتعلق.

و اما در موضوع تقسیم کرده موضوع تاره جزئی است و اخری کلی است موضوع جزئی مثل این که فرموده نمازبخوان به سمت قبله شک دارد که اینجا قبله است یا نه؟ که باید احتیاط کند چون تکلیف روشن است یستتبعه التکلیف. و اما کلی تاره صرف الوجود است مثل وضوء بگير با آب و اخری جمیع الوجودات است اکرم کل عالم، صرف الوجود هم تاره شک دارد که آیا این مصداق صرف الوجود است یا نه؟ مایعی است منحصر شک دارد که مصداق آب است یا نه فرموده جاری برائه است چون اگر آب باشد واجب است وضوء با آب و اگر آب نباشد وضوء واجب نیست تیمم واجب است شک دارم فیما یستتبع التکلیف و اما اگر یک فرد از آب داریم و یک فرد دیگری از مایع که نمی دانیم آب است یا نه فرموده که با مشکوک نمی توان وضوء گرفت چون در مشکوک شک فی ما یستتبعه التکلیف است چون یک آب داریم تکلیف مسلم است و دومی مایعی است شک دارم که آب است یا نه؟ شک در فیما یستتبعه التکلیف است و نمی توان با این مایع وضوء گرفت و باید احتیاط کرد و با آب وضوء گرفت و فرموده اگر موضوع علی نحو صرف الوجود نبود بلکه به نحو شمولی و جمیع الوجودات بود مثل اکرم کل عالم و شک کردیم که این شخص عالم است یا نه جای برائه است چون در هر فردی شک فیما یستتبع التکلیف است اگر عالم است فوجب و اگر عالم نیست فلا یجب.

و اما شک در شروط و قیود را فرموده همیشه شک در ما یستتبع است شک دارد مستطیع است یا نه پس شک دارد که تکلیف دارد یا نه؟ شک دارد بالغ است یا نه؟ پس شک دارد فیما یستتبع التکلیف.

لذا قاعده بیان کرده که : شبه موضوعیه شک در ما یستتبع التکلیف باشد برائه جاری می شود و شبه موضوعیه ای که فیما یستتبعه التکلیف باشد احتیاط جاری میشود.

۱۱ / ۰۳ / ۹۲ (۴۳۹)

مناقشه در کلام نائینی

بحث منتهی شد به فرمایش مرحوم نائینی ایشان برای تصویر شبه موضوعیه بیانی دارد بیان را مطرح کردیم که برای تکلیف سه جهه است متعلق ، موضوع و قیود و متعلق هم دو قسم است تاره حکم متعلق دارد و متعلق و متعلق ندارد و آخری متعلق المتعلق دارد و فرمود : اگر حکم فقط متعلق داشته باشد شک در حکم از ناحیه متعلق معنی ندارد مگر متعلق تولید باشد تکلیف به لحاظ متعلق جای شبه موضوعیه ندارد چون متعلق فعل مکلف است و معنی ندارد که مکلف در فعلش شک کند چون یا فاعل است یا تارک و شک معنی ندارد.

یکی از مناقشات این است که فرمود اگر تکلیف نسبت به متعلق جای شبه موضوعیه ندارد اشکال این است که جای اشکال هست مثل غناء که حرام است و متعلق ندارد و از افعال تولیدیه نیست ولی ربما در صوتی شک می کنیم که غناء هست یا نه؟

دوم این که فرمود انهایی که متعلق المتعلق دارند باید تفصیل داد بین شبه وجوبیه و تحریمیه واجب است وقوف در عرفه که در صورت شک باید احتیاط ، حرام است افاضه از عرفه که در صورت شک براهه جاری می شود ادعای مرحوم نائینی درست است که اگر وجوبیه بود احتیاط و اگر تحریمیه بود براهه اما وجهی که فرمود یستتبع التکلیف و یستتبعه التکلیف درست نیست در مورد وقوف وجه این است که صرف الوجود لازم است و افاضه هر افاضه ای حرام است.

کلمه سوم این بود که فرمود شک در موضوع تاره جزئی شد مثل قبله شک فیما یستتبعه التکلیف است و باید احتیاط کرد این که مرحوم نائینی در فرض جزئیة فرمود احتیاط واجب است چون اگر جزئی شد شک فیما یستتبعه التکلیف است درست نیست جزئی هم دو قسم است تاره به نحو صرف الوجود است و آخری به نحو جمیع الوجودات است میزان این است که حکمی که آمده است به نحو صرف الوجود است یا جمیع الوجودات است در نماز صرف الوجود است که استقبال هم صرف الوجود است و اما همین امر جزئی در باب تخلی با این که جزئی است انحلالی است شک در اصل تکلیف است و براهه جاری می شود.

در فرضی که کلی باشد تفصیل داده که اگر کلی باشد یا صرف الوجود است یا جمیع الوجودات است و در صرف الوجود تفصیل داد مثل این که واجب است وضوء با صرف الوجود ماء اگر پیدا شد یجب وضوء که در صورت شک در این که ماء است یا مایع دیگری فرمود براهه جاری میشود بخلاف این که اگر دو فرد از موضوع بود که شک داریم یکی آب است و دیگری مایع دیگری نمی توان وضوء گرفت و باید احتیاط کرد فرمایش نائینی بعضی از جاهایش مشکل دارد این که فرمود یک مشکوکی داریم که شک در قدرت است و شک در قدره را بعضی مجرای اشتغال می دانند.

خلاف مرحوم آخوند هم در صورت است درست است که نائینی تکلیف به نحو صرف الوجود است و باز هم براهه است و خلاف آخوند است که می گفت هر گاه تکلیف به نحو صرف الوجود بود احتیاط باید کرد ولی باز این خلاف آخوند نمیشود چون آخوند که میگفت هر گاه تکلیف به نحو صرف الوجود است یعنی تکلیف به صرف الوجود فعلی شده باشد جایی که یک مایع داریم شک داریم تکلیف به صرف الوجود فعلی شده یا نه ؟ آخوند هم در جایی که فرموده فاعسلوا وجوهکم .. و فقط

یک مایع داریم که مشکوک است که آب است یا نه؟ براءة جاری میکند بخلاف این که یک آب داریم و یک مایع مشکوک که اصل تکلیف به صرف الوجود معلوم است و باید احتیاط کرد و با هم موافقتند.

نقطه چهارم شک در قیود تکلف (قید وجوب اعم از قیود خاص مثل استطاعة یا قیود عام مثل بلوغ) است که در صورت شک براءة جاری می شود که حرف درستی است مثل این که شک داریم در استطاعة درست است که موضوع است لبش بر می گردد به قید وجوب الموضوع بجمیع قیوداته قید للحکم. این فرمایش درست است فقط در یکی از قیود حکم محل کلام است که عبارة است از قدره

مسلك اهل سامراء واصحاب نجف در شك در قدرة

قدره با این که قید حکم است و از شرائط عامه است ولکن در شک در قدره کلامی هست دو مسلک بوده یکی مسک سامراء این بود که در شک در قدره باید احتیاط کرد مثل کسی که جنب است و شک دارد که حمام باز است یا نه؟ اصحاب سامراء گفته اند باید تحقیق کند و نمی تواند براءة جاری کند بلکه باید طی مقدمات کند برای احراز قدره ولی اصحاب نجف گفته اند شک در قدره موضوع است برای براءة ، شک در قدره مستلزم شک در حکم است و شک در حکم هم مجرای براءة است

در ذهن ما مسلک اهل سامراء صحیح است (كما فی المصباح الأصول) یمکن ان یقال که رفع ما لایعلمون اطلاق دارد و شک در قدره را شامل می شود ولکن ادعای ما این است که ادله اصول مرخصه شرعی یا عقلی اطلاق ندارد اما شرعی ارتکاز عقلاء در بین خودشان و مولی و عبید این است که اگر کسی به مجرد شک در قدره امتثال نکرد و به خلاف واقع افتاد عقابش صحیح است مثل این که مولی گفته از مغازه محله نان سنگک بخر عبد با مجرد احتمال این که مغازه تعطیل است نمی تواند بگوید که قدره ندارم و در صورت کشف خلاف عقاب این عبد صحیح است عند العقلاء لذا این ارتکاز عقلانی مانع از اطلاق است.

خصوصاً در جاهایی مثل طلب الماء که ماء شرط تکلیف به وضوء است فحص را لازم کرده است و مثال را زده اند که اگر کسی جنب است و شک دارد که حمام باز است یا نه؟ و به حمام نرود و حمام باز باشد معذور نیست منتهی بعضی گفته اند این از باب تعدی از باب وضوء است ولی در ذهن ما این است که بعید است باب وضوء خصوصیه داشته باشد.

آیا عند الشک فی القدرة جای براءة است یا احتیاط مبتنی بر این است که آیا رفع ما لایعلمون اطلاق دارد چیزی را که نمی دانید ما می گوئیم اطلاق ندارد انصراف دارد چیزی که نمی دانم از ناحیه شارع خطاب نیامده یا موضوع خطاب را نمی دانم اما نمی دانم از چیزی که مربوط به من می شود مثل قدره را شامل نمی شود.

برائة عقلی وشك در قدرة

و اما براءة عقلی شیخ انصاری که تمسک می کرد به قبح عقاب بلایان والذی یشهد به العقلاء وسیره عقلاء در شک در قدره اگر شخص به خلاف واقع افتاد عند العقلاء معاقب است.

اشکال:

در اینجا شبه ای است که این که عند العقلاء معاقب است بخاطر این است که ملاک عند العقلاء محرز است درست است که ما شک در تکلیف داریم شک داریم که قدره داریم یا نه اما نسبت به ملاک شک نداریم لذا درست است که در سیره عقلاء حکم به قبح نمی کند و لکن شاید این که عقل می گوید احتیاط کن به خاطر این است که ملاک محرز است و عقل می گوید نسبت به تحصیل ملاک احتیاط کن و این در شرع نیست چون در شرع ملاکات در دست ما نیست از خطابات احکام کشف این می کنیم ملاک را و وقتی که شک می کنیم که خطاب هست یا نه شک در ملاک می کنیم پس لو سلمنا حکم عقل را در بین عقلاء و موالی عرفیه فلان سلمه در مولای حقیقی چون در موالی عرفی ملاکات را می دانیم ولی در مولای حقیقی ملاک را نمی دانیم شاید نماز مع الغسل در صورت عدم قدره ملاک ندارد فکما این اگر شک داشتیم در حکم عقل حکم به قبح عقاب بلایان می کند شک در ملاک هم همین طور است.

جواب اهل سامراء

حاصل الکلام این که میگویید در بین عقلاء اصل احتیاط است درست است و لکن وجهش در شریعه جاری نیست وجهش احراز ملاک است و این احراز ملاک در شرع نیست ظاهراً این را بر اصحاب سامراء اشکال کرده اند و آنها جواب داده اند که : می توان ملاکات را احراز کرد با این که اصل حکم را احراز نکرده ایم به دو بیان :

کشف ملاک

راه اول:

اطمینان شخصی حاصل است که ملاک ربطی به قدره ندارد تکلیف ربط به قدره دارد شک در قدره شک در تکلیف است ولی ملاکات ربطی به قدره ندارد ازدواج کردن ملاک دارد این شخص قدره داشته باشد یا نداشته باشد. آخوند در باب تزاحم می فرمود ازل النجاسة اهم است و نماز امر ندارد و بعد می فرمود نماز صحیح است به قصد ملاک مرحوم آقای خویی اشکال می کرد که وقتی امر ندارد ملاک هم ندارد و ما می گفتیم امر مستبعدی است چون من ازاله نجاسة از مسجد نکرده ام نماز هم ملاک نداشته باشد. این راه بالجمله نیست ولی لااقل کثیری از موارد که شک در قدره داریم ملاک وجود دارد. این که در مصباح فرموده هر جا خطاب نیست ملاک هم احراز نمی شود درست نیست.

راه دوم:

طریق خطابات است نائینی گفته از طریق خطابات می توان ملاک را کشف کنیم کما این که افاضیاء هم فرموده است ولی هر یک به بیانی :

۱۲ / ۰۳ / ۹۲ (۴۴۰)

کشف ملاک از نظر نائینی

مرحوم نائینی فرموده: هر خطابی که به ما برسد طبق مسلک عدلیه که می گویند احکام تابع مصالح و مفاسد است دو مدلول دارد یکی مدلول مطابقی و یکی مدلول التزامی مطابقی همان حکمی که روی موضوعی بیان می کند مدلول التزامی این است که بالالتزام دلالة دارد که این عمل ملاک دارد در مسلک عدلیه احکام معالیل ملاکات هستند از ثبوت حکم که معلول است انا کشف می شود ثبوت ملاک ، دلال بر معلول دال بر علّة است بالالتزام ایشان مسلکش این است که مدلول التزامی گرچه در وجود تابع مدلول مطابقی است اول باید حاتم معنای مطابقی را به ذهن بیاورد بعد معنای التزامی را ولكن در حقیقه تابع نیست ممکن است مدلول مطابقی از حقیقه ساقط شود ولی مدلول التزامی به حقیقه باقی باشد در اینجا مدلول مطابقی ساقط است چون ما عاجز هستیم مدلول التزامی که وجود ملاک است به حال خودش باقی است در جایی که یقین به عجز داریم مدلول مطابقی ساقط و مدلول التزامی به حال خودش باقی است در جایی که شک در قدره داریم به طریق اولی ملاک باقی داریم و حجة تمام است پس به خاطر تحصیل ملاک باید احتیاط کرد. یقیناً در حق جنبی که شک دارد حمام باز است یا نه ملاک هست وقتی که ملاک هست عقل می گوید که باید این ملاک را تحصیل کرد و اگر شک داری باید پیگیری کنی و احتیاط کنی.

این تقریب مبتنی بر این است که دلالة التزامی تابع دلالة مطابقی نباشد و اما اگر گفتیم که تابع است هر دو مدلول ساقط است و ما کاشف از ملاک نداریم.

کشف ملاک از نظر آقاضیاء

محقق عراقی فرموده: اطلاق ماده است ایشان ادعی دارد که از اطلاق ماده کشف می کنیم اطلاق ملاک را درست است که فاغسلوا وجوهکم هیئۀ مقید است به قدره ولی ماده به اطلاقش باقی است قید قدره قید وجوب و هیئۀ است و اطلاق ماده به حال خودش باقی است و از اطلاق ماده کشف می کنیم اطلاق ملاک چون اگر ملاک اطلاق نداشت ماده را هم قید می زد مثلاً ملاک نماز ادائی بین الحدین است چون ملاک این است قید زده شارع که نماز بین الحدین را می خواهیم پس ملاک نماز بین الحدین است ایشان ادعی کرده هر جا ملاک ضیق است باید ماده را مقید بیاورد پس اگر ماده مطلق شد از اطلاق ماده کشف می کنیم اطلاق ملاک را.

ولکن این فرمایش هم درست نیست این که مرحوم محقق عراقی فرموده از اطلاق ماده کشف می کنیم اطلاق ملاک را این کشف درست نیست احکام تابع مصالح و مفاسد هستند و از اطلاق حکم کشف می کنیم اطلاق ملاک را نه از اطلاق ماده آنچه که کاشف است حکم است کما این که حکم کاشف است از اصل ملاک اطلاق حکم هم کاشف از اطلاق ملاک است اگر در جایی حکم قید خورد شاید ملاک اطلاق ندارد.

کشف ملاک از نظر حکیم

مرحوم حکیم در بعضی از کلمات بیان دیگری دارد که : خطابات اختیاریه و عذریه را که کنار هم می گذاریم خطابات اولیه بخاطر خطابات عذریه تقیید پیدا نمی کند درست است که تیمم مقید است به فلم تجدوا ماء ولی اطلاق خطابات اولیه را تقیید نمی زند در قدره هم همین طور است اگر خطابی عذری آمد اطلاق خطاب اولی را تقیید نمی زند به عبارتی قدره قید تکلیف نیست تکالیف اطلاق دارند و در صورت عذر معذور هستی از این اطلاق حکم کشف می کنیم اطلاق ملاک را. ولیکن به ذهن می زند که این حرف درست نیست چه قدره و چه سائر عناوین رافعه تقیید می زند خطابات اولیه را. لایکلف الله نفساً الا وسعها که خطاب ثانوی است تقیید می زند کتب علیکم الصیام را به اذا قدرت و فلم تجدوا ماء فتیمموا هم ظاهرش این است که فاغسلوا وجوهکم یعنی اذا وجدتم الماء.

تحصل که : مرحوم آقای حکیم می گفت اطلاقات باقی می ماند و از اطلاق هیئۀ کشف می کنیم اطلاق ملاک را و اقاضیاء می گفت اطلاق قید می خورد و از ماده کشف ملاک می کنیم و نائینی می گفت هیئۀ قید خورده و ماده هم کاشف نیست از مدلول التزامی کشف ملاک می کنیم سه تقریب در مقام بود که از نظر ما هر سه ناتمام است پس کاشف از ملاک راه اول است که اطمینان شخصی است.

بالمناسبه : این قضیه احراز ملاک مختص به عجز و قدره نیست سائر عناوین رافعه هم همین طور است مثل لاجرح که از عناوین رافعه است در موارد لاجرح عاجز نیستیم بلکه سخت است ما جعل علیکم فی الدین من حرج قید می زند خطابات اولیه را آیا می توان گفت که روزه حرجی ملاک دارد یا نه؟ بستگی به اطمینان شخصی یا اطلاق ماده یا اطلاق هیئۀ یا اطلاق تکالیف دارد.

حاصل الکلام : عمل صحیح است یا نه؟ دائر مدار احراز ملاک است.

اصل مطلب این بود که اگر شک در قدره داشتیم جای احتیاط است یا جای برائۀ و عرض شد که برائۀ شرعی در موارد شک در قدره جاری نیست و برائۀ عقلی تفصیل است اگر ملاک احراز شد در فرض عجز بعید نیست حکم عقل به وجوب احتیاط ولی اگر احراز نشد ملاک مشکوک مثل حکم مشکوک است لذا می گوییم که شک در قدره مجرای احتیاط است در جایی که ملاک را احراز کنیم.

تحصل که: در شبه موضوعیۀ علی القاعدة مجرای برائۀ است ولیکن شبه ای در بین بود که مرحوم آخوند ضابطه ای بیان کرد که آیا طلب خورده به صرف الوجود و صرف الترتک که اشتغال جاری میشود و اگر به نحو شمولی بود زائد شک در تکلیف است و مجرای برائۀ است و عرض شد که این ضابطه خوبی است و خوب بود که شک در محصل و شک در قدره را بیان می کرد.

و اما میزانی که مرحوم نائینی آورده را نتوانستیم بپذیریم اصل میزان درست است که شک در مایستتبع التکلیف شک دراصل تکلیف است و مجرای برائۀ است و شک در ما یستتبعه التکلیف مجرای اشتغال است اما این که برای شک سه فرض درست کرد و شک از ناحیه متعلق و شک از ناحیه موضوع و شک از ناحیه قیود بعضی از تطبیقاتش نادرست بود.

به مشهور نسبت داده اند که در شبهات موضوعیه خصوص دماء و فروج و بعضی در اموال قائل به احتیاط شده اند وجه این احتیاط در بحث انسداد گذشت که میگویند احراز کرده ایم اهتمام شارع را نسبت به این سه مطلب احکام شرعی مختلفند

بعضی مصلحتشان در درجه عالیه است و بعضی مصلحتشان در درجه پایین است مثل طهارات و نجاسات و اینها را لسان خطابات به دست می آوریم.

ولکن در بحث انسداد گذشت که دلیل نداریم که در دماء و فروج و اموال به این عنوان شارع اهتمام دارد الا در دماء که بعید نیست شارع نسبت به دماء اهتمام دارد از تأکیدی که نموده و عقوباتی که قرار داده است.

۱۳ / ۰۳ / ۹۲ (۴۴۱)

قاعده میرزائیه

وجه دیگری که می شود برای غالب این موارد دماء و فروج احتیاط را بیان کرد قاعده میرزائیه است که در بحث عام و خاص گذشت مرحوم میرزا فرموده اگر یک حکم عام الزامی داشتیم بعد مرخصی و حکم نافی بر آن وارد شد عند الشک باید احتیاط کرد اگر مولی به عبدش لا تأذن الیوم الدخول علیّ الا صدیقی مرحوم نائینی فرموده اگر کسی مشکوک الصدیق بودن پیدا شد و عبد شک کرد شبه تحریمیه است آیا حرام است اجازه بدهد یا نه اگر عبد برائت جاری کند و اذن بدهد و بعد کشف شد که عدو مولی است اگر مولی این عبد را عقاب کند عند العقلاء عیبی ندارد و اگر عبد بگوید که شک داشتم که مولی می گوید باید که احتیاط می کردی از یک خطاب هم حکم واقعی استفاده می شود که اذن به غیر صدیق است و هم یک حکم ظاهری که عند الشک باید احتیاط کرد بناء بر این قاعده میرزائیه در خیلی از موارد اموال و فروج و دماء احتیاط لازم است مثلاً در فروج حرام شده ابتداءً حرمت علیکم امهاتکم و.. الا علی ازواجهم او ما ملک یک حکم مطلق داریم و یک حکم عام الزامی که ورد علیه الترخیص اگر شک دارد که زوجه اش است باید احتیاط کند چون حکم عام الزامی بر حرمت داریم که بر آن حکم ترخیصی وارد شده که در صورت شک در تخصیص باید احتیاط کند و هکذا در دماء کسی بگوید حرام است قتل هر شخصی الا کافر یا در اموال لایحل مال المرء الا بطیبه نفسش شک داریم که طیب نفس دارد یا نه؟ که باید احتیاط کرد لذا می توان کثیری از مواردی که مشهور قائل به احتیاطند از راه قاعده میرزائیه درست کرد.

راه دیگری برای احتیاط

وجه دیگری برای اثبات احتیاط هست که ربما عنوانی که در خطاب اخذ شده اقتضاء احتیاط دارد مثل این که مأمور شده ایم به حفظ فرج که حفظ عنوانی است که اقتضاء احتیاط دارد اگر شک کرد و احتیاط نکرد حفظ فرج نکرده کسی که شبه در زوجیه دارد و اقدام کند حفظ فرج نکرده است یا بعضی گفته اند که تستر بر نساء واجب است که تحفظ است لذا در صورت شک در وجود اجنبی باید احتیاط کند.

وجه دیگر:

وجه دیگری که ثمره بین قول متقدمین که می گویند احتیاط در دماء و فروج لازم است و بین متأخرین که می گویند دلیل نداریم را کم می کند اصول موضوعیه است در کثیری از مواردی که مشهور فرموده اند احتیاط لازم است یک اصل موضوعی داریم که می گویند احتیاط لازم است شک دارد که زوجه اش است آیا می تواند نگاه کند یا نه مشهور می گویند

احتیاط کند و متأخرین هم می گویند حرام است بخاطر استصحاب عدم زوجیه یا مال مسلم است که شک دارد راضی است یا نه؟ مشهور می گویند احتیاط کند متأخرین می گویند استصحاب عدم رضاء می گوید حرام است تصرف و کذلک در دماء اصلاً بعضی از علماء می فرمودند این که مشهور قدمات فرموده اند در دماء و فروج و اموال در شبه موضوعیه احتیاط لازم است ارتکازشان صحیح است ولی وجهش اهتمام شارع نیست وجهش اصول موضوعیه ای است که اقتضاء حرمة می کند. حاصل الکلام در شبهات موضوعیه در دماء و فروج بلکه اموال برای ایجاب احتیاط در این امور وجوهی است اهتمام شارع ، قاعده میرزائیه ، عناوین خطاب ، اصول موضوعیه و برائه در صورتی جاری می شود که این چهار وجه نباشد.

تنبيه چهارم : در حدود احتیاط

اخواند فرموده که الاحتیاط حسن عقلاً و راجح شرعاً و فرموده احتیاط حسن است حتی با قیام حجة بر خلاف احتیاط مثلاً حجة دارد که نماز ظهر در روز جمعه کافی است ولی باز احتیاط حسن است اگر نماز جمعه خواند نماز ظهر را هم بخواند. در فتاوی علماء هست که اقوی این است و إن کان الأحوط که احتیاط مستحب است بر خلاف حجة فی البین چون موضوع حسن احتیاط احتمال تکلیف است احتمالاً وجداناً و عقل هم همین را می گوید که اگر احتمال تکلیفی باشد خوب است که استیفاء کنی ملاک را.

در فرض جهل و حجة بر خلاف آخواند می گفت که تکلیف فعلی نیست ولی نائینی می گفت فعلیه تکلیف به فعلیه موضوع است. لذا احتیاط حسن است بخاطر احتمال تکلیف فعلی علی بعض المبانی و بخاطر احتمال وجود ملاک علی تمام المبانی مگر این که کسی احکام تابع مصالح و مفاسد نیست که حرف گفتنی نیست. و روایات اخوک دینک هم اطلاق دارد و هر جا که شک داشته باشد موضوع حسن احتیاط شک است و در بطن احتیاط شک وجود دارد و احتیاط از عناوینی است که شک در بطنش است.

حرف سومی که آخواند گفته این است که مگر این که احتیاط مغل به نظام معیشتی باشد مثل احتیاط هایی که بعضی وسواسی ها دارند اولاً ادله این طور احتیاطی را بیان نمی کند ادله برای استیفاء ملاک احتیاط را حسن می داند و اطلاق ندارد حتی در جایی که موجب اختلال به نظام باشد کما این که از مبارزه ائمه علیهم السلام به دست می آید که انسان بخاطر دین زندگی را مختل کند اگر مبعوض شارع نباشد حداقل این احتیاط را نمی خواهد.

در ادامه فرموده که اگر موارد احتیاط زیاد شد مثل انسدادی ها و احتیاط منجر به اختلال نظام شود باید تبعیض کند به این صورت که طرف احتمال اقوی را بگیرد و در بعضی از موارد اقوی محتملاً را بگیرد و در تراحم بین اقوی احتمالاً و اقوی محتملاً باید ببیند ترجیح با کدام است.

مثلاً مردد است که مؤمن است یا صاب النبی است محتمل چون قوی است و لو ده درصد احتمال است باید احتیاط کند و قتل را مرتکب نشود ولو احتمال این که صاب است هشتاد درصد است و قوه احتمال هم مثل این که دو ظرف است یکی نجس احتمال این که این نجس باشد شصت درصد است و احتمال این که نجس دیگری است چهل درصد است که باید آن ظرفی که چهل درصد احتمال می دهد را استفاده کند.