بسم الله الرحمن الرحیم

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

## 06/ 10/ 91(360)

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 :

# امراول :تقسیم مکلف

ابتداء تقسیم کرده مکلف را به قاطع و ظان و شاک و بیان کرده که حجیة قطع ذاتی است و ظن قابلیت حجیة دارد و واقع هم شده است و اما نسبت به شک فرموده معقول نیست .

مثل مرحوم سید یزدی انکار کرده است که حجیة برای قطع ذاتی باشد.

و نسبت به ظن شیخ درست فرموده که ظن لا اقتضاء است و می شود برای آن حجیة جعل کرد ولکن اینکه ظاهر یا صریح کلمات شیخ است که برای بعضی از ظنون حجیة 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 لایغنی من الحق شیئاً آبی از تخصیص است بله در مواری امتال ظنی را مکفی دانسته است مثل استقبال الی القبله ولی این که ظن معذر و منجز باشد درشریعة نداریم آنچه که در شریعت وجود دارد این است که اماراتی را حجة قرار داده مثل خبر ثقة یا موثوق به.بله بعضی می گفتند که حجیة خبر ثقة ملاکش این است که ظن نوعی می آورد که ما قبول نکردیم و دلیلی نداریم که حجیة خبر ثقة بخاطر ظن نوعی است بلکه تعبد است .

و امّا نسبت به شک گفته که اقتضاء حجیة ندارد و لا یعقل حجیة برای شک ، این لا یعقل را باید توجیه کرد به این که شک بما هو ذو الطرفین معقول نیست که حجة باشد اما اگر برای یک طرف شک جعل حجیة 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 وشک 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 لایعلمون 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 درموضوعش شک اخذ شده باشد مثل فابن علی الأکثر که حکم واقعی است و در موضوعش شک أخذ شده است .

ولکن ما می گوییم که فابن علی الأکثر وجوبش واقعی طریقی است مثل صدق العادل که برای تحفظ واقع است علاوه بر این که فابن علی الأکث هم تنها نیست بلک 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 مقدمیة هم ندارد .

دراحتیاط هم می گویند که وجوبش نفسی نیست بلکه تحفظاً بر ملاکات واقعیة دیگر واجب شده است . ما میز واقعی و ظاهری را قبول داریم که به أخذ شک و عدم شک است ولکن شک در آن حکم نه هر شکی 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 الأکثر 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 متأخراست 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 أخذ شده و موضوع است و امارات برای جاهلین جعل شده است لذا شک در موردشان أخذ 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 حجیة برای عالمین معنی ندارد پس موضوع حجیة یا باید مطلق باشد که محال است یا باید مهمل باشد که این هم محال است یا عقلائیة ندارد پس قطعاً حجیة جعل شده برای شخص شاک پس شک در موضوع حجیة أخذ 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 أدیا عنی فعنی یؤدیان و در بعضی از امارات شک در موضوع أخذ شده است مثل فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون که دلیل حجیة خبر واحد یا قول مفتی است که از امارات است و در موضوع آن ان کنتم لا تعلمون أخذ 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 علمیة است .لذا می گویند امارات حاکم بر اصول است و مثبتات امارات حجة است .

این فرق بر مبنای نائینی و شیخ است ولی بر مبنای مشهور که در امارات قائل به جعل حکم مماثل هستند فرق چیست ؟

## 09/ 10/ 91(361)

### نظر سید محمد صدر

صدر یک فرق سومی بیان کرده که[[1]](#footnote-1) :

ما یک احکام الزامیه واقعیه ای داریم که ملاکاتی دارند و یک احکام ترخیصه 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 مصلحة 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 امارة را جعل می کند که امارة یعنی انجایی که احتمال قوی هست و محتمل قوت ندارد برای ما امارة 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 امارة 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 شریعة نیست آنچه که ما داریم برائة 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 شریعة اسلام مثل هر دینی به طور طبیعی به مردم الغاء می شود برای غیر حاضرین با امارات عقلائیة ای به آنها می رسد و به طور طبیعی مواردی هم نمی رسد یا شریعة بیان نکرده یا واسطه ها بیان نکرده است انجا 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 امارة بودن و اصل بودن:

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

#### ــــــــــــــــ

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 .

## 10/ 10/ 91(362)

این که صدر فرموده اصل عملی احتیاط در جایی است که محتمل قوی باشد و اصل برائة در جایی است که ملاک تسهیل قوی باشد میز این دو را بر این قراد 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 روایة مسعدة 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 شریعة 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 برائة و شرعی مثل استصحاب و برائة شرعی و اگر کسی قبول کرد ایجاب احتیاط را بر طبق اخبار.

اصول عملی شرعی را تقسیم کرده ا ند 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 حالة شک منتفی می شود .

ویکی ارائة 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 معذریة و منجزیة قطع است .

نائینی فرموده از این صفات اربعة 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 علمیة را برای امارة .و اما صفة سوم که جری عملی است اعطا کرده به اصول محرزه 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 حلیة و طهارة است به داعی تنجیز .نائینی نمی گوید که صفة چهارم را شارع به اصول غیر محرزه داده است بلکه می گوید که اصول محرزة این صفة چهارم را دارند .

ثمره اصول محرز و غیر محرز در تقدیم اصول محرزة بر غیر محرزة 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 قاعده 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 موضوعیة مثل قاعده حیلوله و قاعده فراغ و یک قواعدی داریم که هم درشبهات موضوعیه جاری می شود این اصول از علم اصول خارج است مثل قاعده 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 قاعده حل و قاعده طهارة چون اولاً در اصول مشترکه بحث می کنیم ثانیاً آخوند اضافه کرده که این دو قاعده از واضحات است و جای بحث ندارد و لکن انصاف این است که این دو قاعده بحث هایی دارد که صدر مطرح کرده است .

و اما انچه که در اصول بحث میشود اصول مشترکه است که چهار قسم است برائة 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 قاعده 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 سابقه لحاظ شده است و تارة لحاظ نشده در صورت اول مجرای استصحاب است و درصورت دوم تارة احتیاط ممکن نیست که مجرای اصالة التخییراست 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 برائة است

ولکن آنچه که شیخ فرموده یک نقض دارد و ان 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 برائة 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 اصالةالتخییر یک بحث جداگانه درست نکرده است بلکه در اصالة البرائة مطرح کرده است .

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

مجری هم تارة حالة سابقه **لحاظ** می شود که مجرای استصحاب است و اگر حالة سابقه نداشت تارة حجة بر تکلیف تمام است که مجرای قاعده اشتغال است و تارة حجة بر تکلیف تمام نیست که مجرای برائة است .

## 27/ 10/ 91(363)

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 برائة 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 برائة را مقدم داشته است بر استصحاب.

در ذهن ما این است که همّ شیخ در رسائل رد اخباری گری بوده است و اخباری ها در برائة با اصولیین درگیر بوده اند ولی در استصحاب بحثی ندارند لذا شیخ بحث برائة 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 اباحة یا توقف .فرق با مسأله ما که برائة یا احتیاط است در این است که در مسأله حذر و اباحة بحث با قطع نظر از شرع است عقل نسبة به افعال عبید رد رابطة 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 وباید 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 شریعة 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 برائة شرعی و یکی برائة عقلی .

اصل این که برائة شرعی دلیل دارد یا نه بحث است لذا برائة شرعی در کلمات قدماء واضح نبوده است .و برائة عقلی هم صاف نیست البته مثل برائة شرعی نیست ولی جای بحث دارد در متأ[رین 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 دوقسم تحریمیه و شبه وجوبیه و هر کدام را به چهار قسم تقسیم کرده شبه وجوبیه تارة لفقد النص است و أخری لإجمال النص است و ثالثة لتعارض النص است و رابعة لشبهة فی الموضوع است و شبه تحریمه 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 برائة 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 .

## 30/ 10/ 91(364)

### ادله برائة

#### آیات :

وَ ما كُنَّا مُعَذِّبينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا (الإسراء : 15)

تقریب :

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

بر این استدلال اشکال شده بوجوهی :

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 أخروی است و **ما کنا** هم در مورد گذشته نیست بلکه فعل ماضی شأنی است مثل **کان الله و لم یکن معه الشیء** و قرینه سیاق هم مؤید این است که عذاب أخری است **لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى**‏ که در آیه شریفه آمده است در مورد آخرة است .

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

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

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

اشکال مرکب از دو مقدمه یکی این که ایه نفی فعلیة می کند و دیگر اینکه نفی فعلیة ملازمه با نفی استحقاق ندارد .

لذا آخوند به خاطر این اشکال از استدال به این آیه دست بر داشته است.

شیخ انصاری در مورد مقدمه ثانیه که عبارت بود از عدم ملازمه نفی فعلیة 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 مشتبهات 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 نسبة به مقدمه اولی که آیا آیه شریفه ظهور در نفی فعلیة دارد یا نه؟ گفته اند که آیه ظهور در نفی استحقاق دارد و نیازی به مقدمه ثانیة نداریم.

به دو بیان :

به قرینه داخلیه . آاقاضیاء فرموده **ما کنا معذبین** یعنی شأن ما این طور نیست که قبل از اتمام حجة عذاب کنیم **ما کنا معذبین** با لا نعذب فرق می کند لانعذب نفی فعلیة 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 حجة است مناسبتش با استحقاق و عدم استحقاق است .

به قرینه خارجیة . **ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً** می خواهد بفرماید قبل از اتمام حجة تکلیف فعلیة ندارد و ان قرینه خارجیة 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 حجة تکلیف باشد عقوبة نباشد عرف تنافی می بیند . چون تکلیف فی حد نفسه باعثیة و زاجریة ندارد این که تکلیف باشد ولی مخالفتش عقوبة نداشته باشد کاللغو است لذا در ظهار هم گفته اند که معنی ندارد حرام باشد ولی عذاب نباشد .چرا که تکلیف از خاصیة می افتد .

غرض از تکلیف جعل داعی و زاجر است و داعویة و زاجریة برای ذات تکلیف نیست بلحاظ ما یترتب علیه من المثوبة و العقوبة است پس در جایی که مولی عقوبة را بر دارد تکلیف کاللغو میشود . نمی شود با رفع عقوبة تکلیف را ابقاء کند .ما گفتیم ظاهر آیه شریفه نفی فعلیة است ادعی این است که همین که فرمود بالفعل عذاب نمی کنیم معلوم میشود که تکلیف هم ندارد .

اقاضیاء 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 لغویة کافی است .

و لکن در ذهن ما این است که این حرف اقاضیاء دقت عقلی است وحق با نائینی است و نفی فعلیة کاشف است از عدم تکلیف .

## 02/ 11/ 91()

اشکال سوم این است که این آیه شریفه ربطی به برائة شرعی ندارد ظاهر این آیه شریفه بر فرض که نفی استحقاق هم باشد می فرماید قبل از اتمام حجة عذاب نمی کنیم و این ربطی به برائة ندارد چون در شریعة اتمام حجة 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 حجة 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 خصوصیة ندارد و لکن این که کنایة باشد از اتمام الحجة که شامل ما بشود نیست بعث رسول کنایة 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 الحجة است نه عدم صدور تشریع ، تشریع مناسبة با عدم عذاب ندارد .

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

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

لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ ما آتاها (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 لاتکلیف .

بر این استدلال اشکال شده بوجوهی :

اشکال اول : این آیه شریفه اجنبی از برائة است( **ما** )تکلیف را نمی گیرد چون مراد از **ما** یا خصوص مال است به قرینه صدر آیه **مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ اللَّه**‏ که در این صورت ربطی به بحث ما ندارد و یا مراد از **ما** اعم است از مال و فعل و فعل را از روایة عبد الأعلی که سئوال می کند آیا انسانها مکلف به معرفة هستند یا نه ؟ و حضرت فرمود تکلیف به معرفة تفصیله ندارد و به این آیه استدلال نمودند و تطبیق کردند **ما** را بر معرفة .

ممکن است کسی در روایة عبد الأعلی اشکال کند که معرفة 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 معرفة 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 ولکن 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 نسبة داده به مفعول به و هم نسبة داد به مفعول مطلق چون این دو نسبة مباین است و جامع ندارد

## 03/ 11/ 91(36)

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 اید 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

ولکن 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 الأعلی 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 انچه 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 مفهول 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 **لا تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ** (النساء : 84)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 کلفة 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 ایه شریفه شامل شود تکلیف را ثبوتاً مانع ندارد به بیان اصفهانی ولی اثباتاً از باب این که صله مناسبة 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 ایه 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 ایه مقتضی را ثابت می کند .

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

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

## 04/ 11/ 91(367)

#### سنة

حدیث رفع

استدلال به این حدیث نیاز دارد به بررسی دو جهة :

جهة سند :

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

اولاً این روایة 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 / ج‏2 / 417

التوحيد (للصدوق) 353 56 باب الاستطاعة

24- حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ 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 علیه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله رُفِعَ‏ عَنْ‏ أُمَّتِي‏ تِسْعَةٌ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانُ وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطِّيَرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَةٍ.

و کلینی هم نقل کرده است مرفوعاً

2- الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه وآله‏ وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعُ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ‏وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ الطِّيَرَةُ وَ الْوَسْوَسَةُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ يُظْهِرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ.

صاحب وسائل از کتاب احمد بن محمد بن عیسی[[2]](#footnote-2) [[3]](#footnote-3) نقل کرده است 29466- 3- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى فِي نَوَادِرِهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ‏ وُضِعَ‏ عَنْ‏ هَذِهِ‏ الْأُمَّةِ سِتُّ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانُ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا 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 .

#### کلمات بزرگان

شیخ انصاری روایة تسع را نقل کرده و تعبیر به صحیحه خصال[[4]](#footnote-4) نموده است و در مباحث فقهیه فرموده ان الحدیث متفق علیه بین الأصحاب[[5]](#footnote-5)

نائینی هم فرموده :

قوله صلّى اللّه عليه و آله «رفع عن أمتي تسعة أشياء الخطأ و النسيان و ما استكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه و الطيرة و الحسد و الوسوسة في الخلق» و اشتهار الحديث المبارك بين الأصحاب و اعتمادهم عليه يغنى عن التكلم في سنده، مع أنّه من الصحاح، فالمهم بيان فقه الحديث و ما يستفاد منه‏[[6]](#footnote-6)

نسبة به حدیث خصال **احمد بن محمد بن یحیی العطار** آقای خویی[[7]](#footnote-7) فرموده مجهول الحال لم تثبت وثاقته .

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

وجه اول : احمد بن محمد بن یحیی العطار از مشایخ اجازه است مثل این که از مشایخ صدوق و مشایخ تلعکبری 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 [[8]](#footnote-8) .ولکن ثابت نیست که احمدبن محمدبن یحیی العطار از مشایخ نجاشی باشد .

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

وجه دوم : مرحوم علامه در خلاصة الرجال در فائده هشتم فرموده طریق الصدوق الی عبدالرحمن بن الحجاج و الی عبدالله بن ابی یعفور صحیح است در حالی که در این دو طریق احمد بن محمد یحیی 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 ولکن 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 طریقش 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 الحسین ابنا سعید الأهوازی) احمد بن محمد بن عیسی قال ...و اخبرنا ابوعلی احمد بن محمد بن یحیی العطار القمی اگر این طریق معول علیه اصحاب است و احمد بن محمد بن یحیی در ان قرار دارد معلوم میشود که احمد بن محمد بن یحیی ادم خوبی بوده است .

یمکن أن یقال : اعتماد بر طریق و سند مستلزم اعتماد بر اشخاص نیست کما این که عمل اصحاب به روایتی دلیل بر ثقه بودن افراد ان 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 نوبة به تبدیل و تعویض سند می رسد به این صورت که اگر سند روایتی نا تمام شد ولی در میان ان 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 ان 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 .

## 07/ 11/ 91(368)

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 لوجوهٍ :

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 کشّی سعی و تلاشش ذکر رواتی 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 روایة ست :

صاحب وسائل از احمدبن محمدبن عیسی نقل کرده و در آخر کتاب طریقش را به احمدبن محمدبن 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 درمورد خصعمی گفته اند له کتاب و رواه صفوان و کذلک 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 100 روایة دارد .

اگر این انصراف را قبول نکردیم به شاهد این که صدوق در مشیخه فرموده و ما رویته عن اسماعیل الجعفی فقد رویت عن ..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 غفلة کرده است .

اشکال دوم : این روایة 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 روایة مرسلة می شود .

ولکن این قضیه در روایات ما زیاد است هستند رواتی که از اصحاب ائمه علیهم السلام نقل می کنند و این که روایة 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 [[9]](#footnote-9): الزامی که نمی دانی مما لا یعلمون است رفع شده یعنی فعلیة ندارد و حکمی که فعلیة ندارد مخالفتش هم عقوبة 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 .

فإنه یقال : 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 یقال : استحقاق عقاب که برداشته شد و ایجاب احتیاط هم که نباشد نتیجه اش استحقاق عقاب ایجاب احتیاط است و بحث ما در استحاق عقاب واقع است به عبارتی نتیجه حرف شما این است که ما حکم واقعی را بتوسط ایجاب احتیاط نگذاشتیم در نتیجه استحقاق عقوبة بر ایجاب احتیاط نداریم نه این که استحقاق عقوبة بر واقع نداشته باشیم و به عبارة أخری بحث شما نفی استحقاق ایجاب احتیاط است در حالی که بحث در نفی استحاق تکلیف مجهول است .

فانه یقال : مخالفة ایجاب احتیاط مسلماً عقوبة دارد ولی بین شیخ و آخوند بحث است که این عقوبة بر چه چیزی است ؟

## 08/ 11/ 91(369)

آخوند در ضمن بحث کلام را منتهی کرد به ایجاب احتیاط

شیخ در رسائل فرموده ایجاب احتیاط عقاب را ازعقاب بلابیان 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 را لازمه 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 أخری این که واجب کرده است بخاطر حفظ ملاک شیء آخر است مقدمیة 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 هرچند ممکن است ملاک استحبابی داشته باشد در وجوب طریقی اصل امتثال واجب توقف بر احتیاط ندارد.

اخوند 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 بلابیان را از بین می برد چون ممکن است کسی بگوید که موضوع قبح عقاب بلابیان لا بیان است و وجوب احتیاط بیان نیست .

آخوند جواب داده که اگر احتیاط واجب شد موضوع قبح عقاب بلابیان مرتفع میشود مراد از بیان در قبح عقاب بلابیان حجة است وقتی که احتیاط را واجب کرد وجوب احتیاط حجة بر واقع و مجوز عقاب کردن و جهةحسن عقاب است به عبارة أخری وجوب احتیاط تصحیح می کند عقوبة بر مخالفة 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 شخصٍ 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 عقوبة 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 منجزیة از ایجاب است باید داعویة 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 . تارة شارع می گوید واجب است نماز جمعه که ایصال واقع است و أخری 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 مصداقیة 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 دراینجا ایجاب الإحتیاط مصداق داعی است .لذا اینکه ایشان فرموده ایجاب احتیاط به داعی تنجیز الواقع محال است استحاله ندارد بله به داعی تنجیز الاحتیاط محال است .

و اما حلّی 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 .

## 09/ 11/ 91(370)

### مراد از ما در رفع ما لا یعلمون

رفع مالایعلمون اگر بخواهد دلالة کند بر برائة در شبهات حکمیه که همّ 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 عمومیة ما ثبوتاً و اثباتاً

در حالی که آخوند در تعلیقه فرموده که **ما** نمی تواند عمومیة 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 حقیقة 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 مالایعلمون هم شبهات حکمیه را بگیرد وهم شبهات موضوعیه وچون 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 وحدة 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 مالایعلمون اطلاق ندارد

محققِین در ناحیه اشکال ثبوتی و هم در اشکال اثباتی وارد شده اند

### حل اشکال ثبوتی

#### وجه اول :

وجهی است که آخوند در کفایة 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 موضوعیة حکم جزئی است

#### وجه دوم :

بگوییم یک اسناد بیشتر نداریم و مراد از **ما** فعل است همان طور که درشبهات 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 بغیرما هو له به لحاظ انطباق باشد عیبی ندارد و در محل کلام اسناد بما هو له و بغیر ما 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 حقیقة و مجاز در ناحیة 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 لایعملون 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 مرآة 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 لایعلمون 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 لایعلمون 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 نوبة به دو راه دیگر نمی رسد .

## 11/ 11/ 91(371)

#### 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 مالایعلمون به معنی حکم می گیرید و اگر مراد از **ما** فعل باشد یک خلاف ظاهری در آن هست نسبة 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 وحدة 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 مااضطروا فعل میشود و در ما لایعلمون حکم میشود .

این اشکال به دو بیان بر می گردد

تارة می گویید 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 وحدة سیاق نمیشود در این حدیث مراد از ما شیء است در مااضطروا چیزی که به ان مضطر شده و در ما لایعلمون چیزی که به ان علم ندارد منتهی منطبق علیه مختلف است دریکی فعل است و در دیگری حکم است .

تارة می گویید اگر رفع ما لایعلمون شبهات حکمیه را بگیرد سیاق به می خورد از این جهة اسناد در ما لایعلمون حقیقی است چون حکم حقیقةً بر داشته می شود و در بقیه فقرات اسناد مجازی است چون ما اضطروا الیه حقیقةً برداشته 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 وحدة سیاق به هم می خورد و اما اگر جامع فعل باشد در همه اسناد مجاری می شود و وحدة سیاق به هم نمی خورد .

و لکن جواب دیگری که می شود داد این است که قرینیة یا مایصلح للقرینیة وحدة سیاق را قبول نداریم خصوصاً در قرآن مجید .

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

### نظر اصفهانی

اصفهانی ترقی کرده و گفته رفع مالایعلمون شمولش نسبة شبهات حکمیه اظهر است ، در شبهات حکمیه حکم را نمی دانیم مثلاً حرمة شرب تتن را نمی دانیم که صفة مالا یعلمون برای **ما** عرفی است و اما اگر **ما** شامل شبهات موضوعیة شود توصیف**ما**در شبهات موضوعیة به مالایعلمون یک نوع مجازیة و عنایة دارد چون در شبهات موضوعیة عنوان را نمی دانیم بر خلاف شبهات حکمیه که حکم را نمی دانیم .امر دائر است بین این که باید وحدة سیاق را اخذ کرد و گفت که مراد از **ما** فعل است و مرتکب این عنایة شد و یا وحدة سیاق را رها کرد و عنایة 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 مالایعلمون خصوص شبهات حکمیه است .

تحصل :

در مسئله سه نظرشد :

1- مراد از **ما** خصوص شبهات موضوعیه باشد که وجهی ندارد

2ـ مراد از **ما** خصوص شبهات حکمیه باشد که این هم دقت عقلی است

3ـ مراد از **ما** اعم است از شبهات حکمیه و موضوعیه .

بهذا یتم الکلام فی الاستدلال بحدیث الرفع

## 14/ 11/ 91(372) 15/ 11/ 91(373)

### فقه الحدیث :

## الجهة الأولی : 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 رُفع ، 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 کفایة 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 فعلیة را قائل است می شود گفت رفع به معنی همان ازاله موجود است که معنای ظاهری است .

چون احکام انشائیه 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 فعلیة ندارد .

در اینجا دو شبه 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 فعلیة 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 اقاضیاء :

این که حقیقة 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 خصوصیاتی که جزء انقسامات ثانویة 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 اقیموا 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 مالایعلمون 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 مالایعلمون متمم الجعل جعول مهمله اولیه است و این رفع مخصص آنها میشود مثل حدیث لا تعاد در خصوص نماز که مخصص خطابات صلاتی است و تخصیص می زند آنها را از جهة ذُکر 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

ولکن (کما فی المنتقی[[10]](#footnote-10))انصاف این است که تخصیص احکام به عالمین خلاف ظاهر منسبق از حدیث رفع است ؛

**اولاً** : در بعضی از شبهات موضوعیة حسن احتیاط آمده است مثل شک در شستن موضعی از اعضاء غسل که روایة می فرماید اگر بلّه 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 موضوعیة موجود است به ضم این که مطلوبیة 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 عُهده 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 **تارة** ملاکش شدید است و **تارة** ملاکش ضعیف است و حکم در ظرف جهل محرکیة ندارد ولی مولی می تواند با متمم الجعل برای حکم در ظرف جهل محرکیة درست کند .

## 16/ 11/ 91(374)

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 ظاهریة هم هست :

حکم در ظرف جهل محرکیة 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 محرکیة را ایجاد می کند و یا می تواند جعل ترخیص کند که تکمیل جعل اولی است در مقام ظاهر .

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

در ذهن مااین است که احکام مشترک بین عالم و جاهل است و آخوند و نائینی و دیگران قائلند که رفع ظاهری است یعنی اگر مخالفة کردی عهده نداری منتهی آخوند معنی کرد به این که از مکلف امتثال را نمی خواهد (رفع فعلیة) و اما نائینی قائل است رفع فعلیة نمی شود بلکه همان حکم انشائی را در مقام ظاهر عدمش را اعتبار می کند یعنی اگر مخالفة کردی عیبی ندارد (رفع حکم واقعی در ظرف جهل به غرض رفع عهده و مسئولیة و ابلاغ ترخیص) لذا می گوییم 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 مااضطروا 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 رُفع به همان معنی رَفع است .

## الجهة الثانیة : فیما 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 اگراین 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 هــو المرفـــوع ؟

شیخ انصاری[[11]](#footnote-11)این بحث را در رســائل مطرح کرده که آیا مرفوع جمیع الآثار است که اقرب المعانی به رفع است اعتباراً و یا مرفوع خصوص أثر 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[[12]](#footnote-12)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 خارجیه را بیان نکرده است ولی ظاهراً مراد صحیحه بزنطی است که وُضع در این روایة ظهور در رُفع 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 أنصاری دفاع کرده و گفته اند روایة بزنطی خلاف حرف شیخ نیست

بیان : مراد از مؤاخذه اعم است از مؤاخذه دنیوی و مؤاخذه أخروی که أخروی عقوبة و دنیوی کفاره است و وضع در کلام حضرت یعنی عدم کفارة .

ولکن در ذهن ما این است که این دفاع درست نیست صحیحه ظهور دارد در بطلان نه این که درصورت حنث کفارة 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 .

## 17/ 11/ 91(375)

آقاضیاء [[13]](#footnote-13)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 مالایعلمون 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 امة اصلاً سیئات را نمی نویسند .

اشکالی که ما به شیخ داریم این است که مؤاخذه خصوصیة ندارد بلکه جمیع الآثار مرجح دارد **یکی** روایة بزنطی 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 اثار 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 الأمرء اصل مراد معلوم نیست .

اقاضیاء در تأیید وجوب الأحتیاط 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 أخری 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 واقعیه و ظاهریة 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 احیتاط را واجب نکرد کمال منة است .

## 18/ 11/ 91(376)

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

اقاضیاء فرموده که آنچه که کلفة 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 تعین ندارد اینکه فرموده انکه کلفة می آورد در ظرف جهل ایجاب احتیاط است درست نیست بلکه تکلیف واقعی است که کلفة دارد و به ایجاب واقعی کلفة آورده می شود . تکلیف کلفة دارد و به ایجاب احتیاط ان کلفة فعلی میشود .و شارع می تواند کلفة تکلیف را تسجیل کند به ایجاب احتیاط و می تواند به عدم ایجاب احتیاط عدم کلفة را تثبیت کند .و کلفتی که می توانست تثبیت کند اگر رفع کرد امتنان است . و رفع حکم یا جمیع الآثر 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 الاثار هم بیاوریم و به عبارتی شارع برای منة گذاشتن دو را دارد یا احتیاط را واجب نکند یا حکم را بردارد .

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

ثانیاً : در جهة ثانیه 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 .

اثار و احکامی که بر موضوعات بار شده به سه نحو است :

یک قسم از احکام تعلق گرفته به متعلقات و موضوعات که لابشرط از عناوین ثانویة 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 أخذ 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 مالایعلمون 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 مالایعلمون است و مالایعلمون نمی تواند ان را بر دارد مثل وجوب قضاء سجده که موضوعش نسیان است و رفع النسیان نمی تواند آن را بردارد در حالی که گفتید رفع مالایعلمون حکمی را که بر میدارد وجوب احتیاط هم می رود چون وجوب احتیاط هم اثر آن حکم است .

فإنه یقال : وجوب احتیاط اثر مالایعلمون 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 روایة است که **اذا نسیت سجدة 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 مااضطروا 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 نیسان بر می دارم .

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

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 .

## 21/ 11/ 91(377)

حدیث رفع مطلق است و نسبة احکامی که بر این عناوین امده نسبة 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 :

1ـ اثار صدور عمل : مثل وجوب که بر صدور عمل آمده است یا کفاره یا صدور شرب خمر از مکلف مبغوض مولی است .

2ـ اثاری که صدور در آن نقشی ندارد مثل نجاسة ملاقی که صدور دخالتی ندارد یا جنابة که حیث صدور دخالتی ندارد یا کفاره وضمان 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 ملاقاة خطائی را بر نمی دارد و..

نائینی گفته که چون حدیث رفع انصراف دارد به رفع اثار صدور لا مطلق الآثار و اثار ذات الفعل . مناسبة این موضوعات به همان اثار صدور است آنچه که صلاحیة رفع دارد آثار صدور است . لُب حدیث رفع جعل معذریة به حیث صدور است .

## الجهة الرابعة :

حدیث رفع امتنانی است کلام در اثبات امتنانیة حدیث رفع است بعد هم بحث می کنیم در لوازم امتنانیة .

این که حدیث رفع امتنانی است مسلم است بین علماء و اصولیین و حتی اقاضیاء فرموده که تمام احادیث ترخیصه مثل کل شیء لک حلال هم امتنانی است .

واما دلیل امتنانیة 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 بلابیان را داشتیم پس امتنانی در کار نیست .

جواب أول : 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 أمة بر عهده نگذارد منة است ولو اگر منة 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 منة 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 منة است .

## 23/ 11/ 91(378)

امتنانی بودن حدیث رفع ثمر هم دارد در بعضی موارد مالایعلمون هست ولی چون خلاف امتنان است حدیث رفع جاری نمی شود که در این صورت نوبة 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 امتنانیة

#### خصوصیة 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 امة امتنانی باشد .

#### خصوصیة ثانیة :

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 امة نزد خداوند و رسول الله صلی الله علیه و آله علی السویة است و تجویز در این فرض خلاف امتنان بر امة 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 .

#### خصوصیة ثالثة :

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

#### خصوصیة الرابعة :

حدیث رفع در جایی جاری می شود که شخص قابلیة امتنان را داشته باشد مثل غاصبی که خانه ای را غصب می کند و فراموش میکند رفع النسیان در حقش 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 مااضطروا درحقش جاری نمی شود .

تکمیل : فقره مااضطروا الیه در معاملات جاری نمیشود چون از جریانش خلاف امتنان لازم می آید این که کسی به اضطرار معامله ای انجام دهدو باطل باشد خلاف امتنان است.

## الجهة الخامسة :

از حدیث رفع کشف می شود وجود الملاک فی المرفوع رفع مالایعلمون می گوید که شرب التتن حلال است که کشف می کنیم وجود الملاک در شرب التتن .

اولاً : امتنان درصورتی است که ملاک داشته باشد و مقتضی برای حرام کردن وجود داشته باشد ولی منة 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 الملاک 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 درخصوص رفع مالایعلمون .

## 24/ 11/ 91(379)

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 مااستکرهوا علیه در حقش جاری میشود ولی اگر مخالفة کرد و افطار نکرد آیا می توان گفت که روزه صحیح است ؟ یا مثل روزه حامل که حرجی است اگر مخالفة کرد و روزه گرفت َآیا روزه صحیح است ؟ یا کسی که مع الخوف من الضرر غسل می کند آیا می توان حکم به صحة غسلش نمود ؟

اگر ملاک باقی باشد مطلوبیة باقی است به قصد محبوبیة 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 صحة 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 صحة می شود و اما اگر ملاک باقی نباشد حکم به بطلان می شود .

بعضی راه دیگری برای تصحیح عمل بیان کرده اند که اصل ان در رفع القلم عن الصبی است بحث است که عبادات صبی مشروع است یا مشروع نیست ؟ کسانی که قائل به مشروعیة 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 مشروعیة عبادات صبی را از امر به امر کشف می کنیم خطاب به اولیاء داریم که مروا صبیانکم بالصلاة .

ولکن این که رُفع اصل الزام را ببرد و اصل مطلوبیة 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 مطلوبیة را می رساند که تارة ترخیص در ترک دارد که عقل تشخیص می دهد می توان ترک کرد و تارة ترخیص در ترک ندارد که عقل حکم میکند نمی توان ترک کرد براین مبنی قطعاً رفع القلم یعنی اصل طلب و کذلک رفع ما اضطروا و رفع مااستکرهوا .

اما بر مبنای مشهور که وجوب و استحباب مجعول شارع است باز دو مبنی است تارة می گویید 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 قدماء که وجوب را مرکب می دانند من الطلب و منع من ترک بر این مبنی می توان گفت که رفع منع من الترک را می برد ولکن این حرف مثبت ندارد .

لذا صحة 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 نسبة بین حدیث رفع و خطابات أولیه حاکم و محکوم است و نسبتشان عموم من وجه است و تخصیص ابتداء مجال ندارد حرمة علیکم المیتة اطلاق دارد رفع مااستکرهوا ازجهة اکراه خاص است و از جهة اکل میتة و شرب خمر و..عام است در اکل میته که مضطر شده حرمة علیکم المیته می گوید حرام و رفع مااضطروا می گوید حلال و در مواردی مضطر به شرب خمر می شود که حرمة علیکم المیته 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 حکومة حدیث رفع است و متمم جعل خطابات اولیه است رفع مااضطروا یعنی بعد از فراغ از این که حرمة را جعل کردم می گویم رفع مااضطروا که در ناظر فرض وجود منظور الیه شده است .

بیان دوم : اگر کسی نظارة و حکومة 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 لاحرج مقدم است بر خطابات اولیه الا این که یک فرقی بین حدیث رفع و لاضرر و لاحرج وجود دارد. لاحرج 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 لاحرج 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 لاحرج ناظر به حکم است (عقد الحمل) یعنی حکم ضرر نداریم .

ولی در حدیث رفع نائینی گفته که ناظر به عقد الوضع است .

## 25/ 11/ 91(380)

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 عسروحرج . لاضرر و لاحرج 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 مااضطروا 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** مناسبة امتنان این است که حکم الزامی را رفع کند چرا که رفع حکم غیر الزامی منة نیست .قضیه امتنان ملازمه دارد با چیز هایی که کلفة داشته باشد . **ثانیاً** ماده رفع هم در مواردی است که کلفة و ثقل باشد .

این که حدیث رفع در غیر الزامیات جاری نیست مراد غیر الزامیات استقلالی است و امّا 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 شرطیة به زوال را رفع مالایعلمون بر می دارد چون شرطیة کلفة می آورد. کسانی که مقدر را در رُفِعَ 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 کلفة 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 شرطیة بلوغ مطلق است .

## یقع الکلام فی خصوصیات الفقرات :

### رفع الخطاء و النسیان :

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

## 28/ 11/ 91(381)

اگر آثار خطاء و نسیان را بردارد به معنی این است که آثار عمد را بار کن که ضد امتنان است پس مراد از رفع الخطاء و النسیان رفع منسی و مخطی است مثل مااضطروا الیه .

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 نسیان نبود ثابت بود در حال نسیان بر داشته میشود .

### رفع مااستکرهوا علیه

معنای استکراه تخویف و توعید است یعنی هر چه را اگر اکراه نمی شدی بود به خاطر اکراه بر می داریم .

آیا رفع مااستکرهوا 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 إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإيمانِ 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 روایة 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 مااستکرهوا هم اطلاق دارد بله در مواردی از مذاق شرع فهمیده ایم بعضی از احکام شریعة و ملاکات شریعة مهم است و با اکراه برداشته نمی شود .

حدیث رفع نسبة به رفع مااستکرهوا 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 مااستکرهوا 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 مااستکرهوا اطلاق داشت و همه موارد را می گیرد مگر این که یقین داشته باشید شارع در موردی اهتمام دارد .

### رفع مااضطروا 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 أثری را که با قطع نظراز 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 .

## 29/ 11/ 91(382)

### رفع مالایطیقون

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

### خصوصیات فقرات :

#### خصوصیة اول :

لاشک که حدیث رفع شامل افعال وجودی میشود مثل این که اضطرار پیدا کرده به اکل میته رفع مااضطروا 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 قرائة در صلاة .

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 بله 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 صحة 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 مااستکرهوا 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 قرائة 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 گوییم 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 بگوییم 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 .

#### خصوصیة ثانیة :

قدر متیقن حدیث رفع واجبات استقلالیه است

نائینی فرموده که حدیث رفع در واجبات ضمنیة جاری نمیشود مثل اجزاء و شرائط چون واجبات ضمنیه اثر شرعی ندارند مثل اضطرار 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 .

## 30/ 11/ 91(383)

نسبة 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 جزئیة قرائة را بر نمی دارد چون قرائة اثرشرعی ندارد انچه 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 ضمینی هم تکه ای از وجوب است .لزومی ندارد که بگوییم 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 مااضطروا 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 قرائة 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

اخوند تفصیل داده که در خطاء و نسیان امر به باقی را داریم و اما اگر ترک قرائة 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 درذهن 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 چزء مورد رفع از مقومات نیست و در شریعة هم این هست اجزاء و شرائط نماز را بیان کرده و بعد یک قاعده بیان کرده به نام لاتعاد و گفته اند که لاتعاد 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 صلاة 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 تذکیه به چهار چیز است و در حال نسیان تذکیه به سه چیز است .

## 01/ 12/ 91(384)

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 ان جزء در وعاء تشریع مورد امر قرار نگرفته است و اما در معاملات امر روی طبیعی نیست بلکه امر روی مصادیق خارجیه 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 انها را امضاء کردم مثلاً اگر فرمود که عربیة شرط است معنایش این نیست مرکبی که گفتم مقید به عربیة است تا حدیث رفع بیاید و در صورت نسیان عربیة را بردارد بلکه معنایش این است که بیع های خارجی که عربی هستند را امضاء کردم لذا اگر عربیة را نسیان کند رفع النسیان مجال ندارد .رفع النسیان به ضمیمه ادله اولیه می تواند بگوید که نماز بدون قرائة 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 قانونیة 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 الشيعة ج‏27 163 12 باب وجوب التوقف و الاحتياط في القضاء...

33496 وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُم‏.آخوند فرموده که تقریب استدلال به این روایة هم مثل تقریب به حدیث رفع است فالإلزام المجهول مماحجب الله عنهم فهو مرفوع عنهم .

## بحث سندی :

در اصول بحث سندی نمی کرده اند لذا آخوند بحث سندی نکرده ولی أَبِي الْحَسَنِ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى توثیق ندارد بنابراین از نظر سندی مشکل دارد

## بحث دلالی :

شیخ انصاری اشکال کرده مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُم ربطی به بحث برائة 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 دساسین نگذاشته اند که به ما برسد مثل آیه شریفه**( إِنَّ الَّذينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَ الْهُدى‏ مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتابِ أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ)** است حجب الله روایتی است که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده وسائل الشيعة ج‏27 175 12 (33531 )قَالَ الصَّدُوقُ وَ خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ حَدَّ حُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا وَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تَنْقُصُوهَا وَ سَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْكُتْ عَنْهَا نِسْيَاناً- فَلَا تَكَلَّفُوهَا 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 فعلیة نرسیده است. آخوند اضافه کرده که امام علیه السلام حجب را به خداوند اسناد داده است .

## 02/ 12/ 91(385)

ولکن در ذهن ما این است که این بیانات مانع صدق حجب الله نمی شود نسبت به احکام شریعة درست است که معاندین مانع شدند ولی از جهة این که خداوند قدرة دارد حکم را به واسطه حجة الله یا علماء به مردم برساند و همین که از طریق حجة 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 تقیةً بیان کرده اند .

بله اگر حکمی را خداوند بیان نموده و رسول و حجة الله در معرض قرار داده اند و اگر فحص شود به آن می رسیم حجب الله صدق نمی کند لذا این روایة از نظر فحص اطلاق ندارد بر خلاف رفع ما لایعلمون که اطلاق داشت و با ادله وجوب تعلم و علم اجمالی ان 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 مالایعلمون بلااشکال شبهات تحریمیه را می گیرد ولی در حدیث حجب صاحب وسائل فرموده این روایة 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 الشيعة ج‏17 88 4 باب عدم جواز الإنفاق من كسب الحرام..

22050 مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوب‏عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ كُلُّ شَيْ‏ءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَداً حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَ.

نحو دوم :

وسائل الشيعة ج‏17 89 4 باب عدم جواز الإنفاق من كسب الحرام و لا في ..

22053 وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْ‏ءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْراً أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَة.

## 05/ 12/ 91(386)

نحو سوم :

وسائل الشيعة ج‏25 118 61 باب جواز أكل الجبن و نحوه مما فيه حلال و حرام..

31376 مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ (أَبِي أَيُّوبَ) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّه‏بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنِ الْجُبُنِّ فَقَالَ لَقَدْ سَأَلْتَنِي عَنْ طَعَامٍ يُعْجِبُنِي ثُمَّ أَعْطَى الْغُلَامَ دِرْهَماً فَقَالَ يَا غُلَامُ ابْتَعْ لَنَا جُبُنّاً ثُمَّ دَعَا بِالْغَدَاءِ فَتَغَدَّيْنَا مَعَهُ فَأُتِيَ بِالْجُبُنِّ فَأَكَلَ وَ أَكَلْنَا فَلَمَّا فَرَغْنَا مِنَ الْغَدَاءِ قُلْتُ مَا تَقُولُ فِي الْجُبُنِّ قَالَ أَ وَ لَمْ تَرَنِي آكُلُهُ قُلْتُ بَلَى وَ لَكِنِّي أُحِبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْكَ فَقَالَ سَأُخْبِرُكَ عَنِ الْجُبُنِّ وَ غَيْرِهِ كُلُّ مَا كَانَ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَه

یک اشکال در دلالة این است که این روایة مختص به مال مختلط حلال به حرام است

این اشکال وارد نیست چون این روایة در مورد جبن است و شبه جبن از جهة طهارة و نجاسة است نه از جهة این که مال مردم است .و روایة 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 عامة :

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 ظاهراست 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 روایة مسعده قاعده کل شیء حلال تطبیق شده بر شبهات موضوعیة که کشف می کنیم این قاعده مختص بر شبهات موضوعیه است.

و اما اگر کسی اسرار کرد که مثال ، قاعده را از کلیة نمی اندازد جواب می دهیم که ذیل روایة 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 یبین 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 روایة را بر اصالة الحل نمی توان استدلال کرد چون در روایة 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 نوبة به قاعده حل نمی رسد و در مورد شبه رضاعة استصحاب داریم ..پس کل شیء لک حلال مراد اصالة الحل نیست بلکه حلال انتزاعی است از حلیتهای واقعیه ای که برای اشیاء است.

## 06/ 12/ 91(387)

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

مرحوم شیخ جواب داده که صدر و ذیل روایة عموم دارد.

نسبت به ذیل که و الأشیاء 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 عمومیة دارد.

...............

قرینه خاصه که شیخ انصاری در روایة عبدالله بن سنان بیان کرده این است که این روایة 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 الأمرین 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 حلیة و حرمة در آن هست .

این فرمایش نائینی با ذهن عرفی مناسبة 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 ولکن ارجحیة 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 طهارة 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 طهارة 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 درشبهات تحریمیه بر خلاف حدیث رفع

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

و لکن قول بعدم الفصل حجیة 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 حلیة است بر خلاف حدیث رفع که فقط رافع است.

## 07/ 12/ 91(388)

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

آقای خویی در مبحث استصحاب فرموده که حلیة 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 حلیة 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 ترخیصیة امتنانی است چون ذاتشان به صورتی است که مناسبة 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 حلیة 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 .

اقای خویی قائل شده که کل شیء لک حلال حلیة وضعی را هم می گیرد .

ممکن است کسی بگوید حلال انصراف دارد به حلال تکلیفی .

حدیث سعه

الناس فی سعة ما لایعلمون

## بحث دلالی :

آخوند گفته ما موصوله باشد یا ما زمانیة باشد فرقی نمی کند در این که دلالة بر ترخیص دارد

ولکن بعضی گفته اند که اگر ما موصوله باشد دلالة دارد و اما اگر ما زمانیة 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 زمانیة درهر صورت این اخبار در مقابل اخبار احتیاط است .

## 08/ 12/ 91(389)

استدلال به حدیث سعة را گفته اند باید ما موصوله باشد و اما اگر ما زمانیه باشد فرموده اند که دلالة بر برائة شرعی ندارد چون مفادش قبح عقاب بلابیان میشود.

و بعضی ادعی کرده اند که قدر متیقن قبح عقاب بلابیان است .

بحث شده که ما مجمل است و مردد نائینی گفته که ما زمانیة 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 زمانیة باشد مدلولش برائة 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 واقعیه می کرد و حاکم بر الناس فی سعة مالایعلمون میشد .

این که ما موصوله باشد یا زمانیة باشد نائینی ادعی کرده که زمانیةاست در مقابل مصباح ادعی کرده که موصوله است چون ما زمانی بر مضارع داخل نمیشود و لکن این روایة در غوالی اللآلی این طور وارد که الناس فی سعة ما لم یعلموا که لم یعلموا ماضی معنوی است .

سید محمد باقر صدر فرموده که دخول ما زمانیة بر مضارع نادر است ولی غلط نیست لذا شک بر می گردد به شک در قرائة بنابراین روایة مجمل میشود

ولکن در ذهن ما این است که اگر ما قبول کردیم که ما زمانیة بر مضارع داخل نمیشود ولی صحیح است این ندرة و صحة برای تردید کافی نیست .

ما در نهایة می گوییم حرف نائینی درست است که ما زمانیة است و غالباً استعمال ما با لم برای زمانیة است .

## بحث سندی :

این روایة از غوالی اللآلی است و در کتب معتبره نیست ولی مشابه این روایة در کتب معتبره هست :

وسائل الشيعة ج‏3 493 50 باب طهارة ما يشترى من مسلم و من سوق...

4270 وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام سُئِلَ عَنْ سُفْرَةٍ وُجِدَتْ فِي الطَّرِيقِ مَطْرُوحَةً كَثِيرٍ لَحْمُهَا وَ خُبْزُهَا وَ جُبُنُّهَا وَ بَيْضُهَا وَ فِيهَا سِكِّينٌ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام يُقَوَّمُ مَا فِيهَا ثُمَّ يُؤْكَلُ لِأَنَّهُ يَفْسُدُ وَ لَيْسَ لَهُ بَقَاءٌ فَإِذَا جَاءَ طَالِبُهَا غَرِمُوا لَهُ الثَّمَنَ قِيلَ لَهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام لَا يُدْرَى سُفْرَةُ مُسْلِمٍ أَمْ سُفْرَةُ مَجُوسِيٍّ- فَقَالَ هُمْ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَعْلَمُوااین روایة 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 ج‏1 317 باب وصف الصلاة من فاتحتها إلى خاتمتها

937 عَنِ الصَّادِقِ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ كُلُّ شَيْ‏ءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْي‏ .

## بحث سندی :

روایة مرسله است ولی بعضی تفصیل داده اند که اگر فقیه به طور حتم اسناد به امام داد حجة است چون احتمال حس می دهیم و در صورت شک اصل این است که عن حسٍ خبر می دهد ، خصوصاً در اول کتاب گفته آنچه در این کتاب آمده است حجة 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 روایة از نظر سندی ناتمام است.

## 09/ 12/ 91(390)

## بحث دلالی :

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

### نظر شیخ انصاری

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

**الجهة الأولی :** روایات سابقه مشکله محکومیة برای ادله احتیاط را داشتند بخلاف این حدیث این مشکله محکومیة را ندارد حتی ورد فیه نهی این نهی به خود شیء خورده است ولی ادله احتیاط نهی را در شبه بیان می کند.

**الجهة الثانیة :** 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 اوضحیة این است که حتی ورد فیه نهی به معنای بلوغ است را نفهمیدیم .

### نظر آخوند

در مقابل آخوند فرموده دلالتی بر برائة شرعی ندارد دلالة این حدیث بر برائة 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 برائة ندارد چون برائة 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 برائة 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 تتن شک داریم صدر فیه نهی استصحاب می گوید لم صدر النهی لذا شیئی است بالوجدان و لم یصدر فیه نهی بالإستصحاب فهو مطلق .

قلت : برائة 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 اباحة 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 برائة 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 حلیة در شبه تحریمیه می کند و بعدم قول بالفصل دلالة می کند بر حلیة درشبهات وجوبیة 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 عملیة 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.

1ـ 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.

2ـ این که کل شیء مطلق یعنی اباحه واقعی و حقیقی.

و لکن صدور نهی غایة حلیة واقعیه نیست غایة اباحة واقعی در جایی است که ملاک نداشته باشد نه اینکه نهی نداشته باشد.

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

## 12/ 12/ 91(391)

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 غایة باشد و دیگری حتی قید موضوع باشد.

ظاهر این است که حتی غایة برای حکم است لذا همین که غایة اطلاق و حلیة حَتی یَرِدَ فیه نَهیٌ 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 لاحرج عقلی است که واقعی است و می تواند غایتش حتی یرد باشد ولکن حمل کل شیء مطلق بر لاحرج 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 غایة حلیة نمی تواند جعل حرمة باشد بله 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 ولکن غایة حلیة واقعیة نمی تواند حلیة باشد چون غایة حلیة واقعیة 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 مورود شاهدش این است که اگر فیه را بکار نبرید غلط است.کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی مورودش مکلف است.

حتی غایة است و یرد به معنی یصل است و یصل نمی تواند غایة 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؟

## 13/ 12/ 91(392)

اخوند 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 گوییم اگر مراد از حتی یرد ، یصدر باشد اباحة 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 برائة 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 درتقدم 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 برائة شرعیة داریم

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

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

#### عقل

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

## 14/ 12/ 91(393)

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

## قبح عقاب بلابیان

### انکار قاعده قبح

#### بیان اول :

منتقی الأصول گفته که این قاعده اساس ندارد این که می گویید قبیح است عقاب بلابیان یا عقاب دنیوی است یا أخروی است اگر عقاب دنیوی باشد مثل مشاکل و مکاره و مصائب این که قبیح باشد عقاب دنیوی بلابیان 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 أخروی باشد که مختص به مولای حقیقی است سه نظر وجود دارد یک نظریة 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 بگوییم قبیح است یا حسن است .

و اما بنابر نظریه سوم قبح معنی دارد چرا که عقاب فعل اختیاری خداوند است و اما این که بگویید 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 ولکن بلاء که بر مؤمنین وارد میشود بر مخالفة عن جهل نیست و بحث ما در بلاء بر مخالفة 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 عدالة 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 جهة عقلائیة 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.

## 15/ 12/ 91(394)

غالب موارد برائة شرعی داریم و برائة عقلی ثمری ندارد و احیاناً برائة شرعی مبتلی به اشکال است و نوبة می رسد به برائة عقلی مثل اقل و اکثر اگر کسی گفت که برائة شرعی مجری ندارد نوبة می رسد به برائة 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 الطاعة 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 حجیة منجزیة و معذریة مرتبط قضیه مولویة مولی است این که باید جواب پس بدهیم و امتثال تکلیف مولی کنیم از این جهة است که مولای ماست و از شئون مولویة است نه منحاز از قضیه مولویة لذا هر چه مولی بالاتر باشد و حقش بیشتر باشد در منطقه اطاعة ، 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 أولاً مسئله احتجاج ربطی به منعمیة و مولویة ندارد آنچه که ایشان فرموده مقتضای اخلاق است اما باب احتجاج و حجیة و استحقاق عقوبة مرتبط به شخصیة مولی است نه منعمیة مولی.

ثانیاً جهة فضل خداوند هم در بین است

## 16/ 12/ 91(395)

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

#### خصوصیات فی المسألة :

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

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

مبنای دیگری وجود دارد که بگوییم جعول 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 تعین بر مولی لازم نیست می تواند در ظرف جهل احکام را مهمل 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 انها را اهمال خارج کند.

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

بر مبنای اول و دوم قبح عقاب بلابیان 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 انچه 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 الطاعة می گوید محتمل است حکم فعلی پس عقل می گوید احتیاط کن .

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

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

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

سید صدر در هر دو بیان مناقشه کرده و گفته این که می گویید جاهل را مولی عقاب کند خروج از رسم مولویة است یا این که خداوند عقاب کند بر خلافة حکمی که محرکیة 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 نهایة 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 صحة عقوبة 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 قاعده ظاهریه یعقاب العبد علی نفس مخالفتها و إن لم تعد الی مخالفة الواقع . یک قاعده ظاهریة 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 الشیخ چون اگر قاعده ظاهریة است عقوبة ندارد احکام ظاهریه نه ملاک دارند و نه مخالفتشان عقاب دارد.

مرحوم نائینی فرموده وجوب دفع ضررمحتمل حکم ارشادی است و حکم ارشادی مخالفتش عقوبة ندارد عقوبة مختص مخالفة احکام مولوی است چون احکام مولوی از مقام مولویة صادر شده و اطاعتش لازم است و عصیانش حرام ولی احکام ارشادی از حیث مرشدیة 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 حکایة میکند از اراده واقعیة 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 .

## 20/ 12/ 91(396)

.............

## 21/ 12/ 91(397)

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 بیانیة و نمی تواند موضوع قبح عقاب بلابیان را ببرد و تبدیل به بیان کند. قاعده دفع صلاحیت بیانیة 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 مشتبه است بخلاف وجوب دفع ضرر محتمل موضوعش عقاب محتمل است لذا مولی نمی تواند عقاب کند چون عقاب محتمل وجود ندارد.

بنابراین یجب الأحتیاط عند الشبه بیان و حجة عقلائی است بخلاف وجوب دفع ضرر محتمل است و عبد احتمال ضرر نمی دهد .ظاهراً آخوند از فرمایشش در تعلیقه عدول کرده و در کفایة گفته اگر احتمال عقوبة 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 بلابیان می گوید عقاب قبیح است وقتی که قبیح شد احتمالش نمی رود وقتی که محتل نبود ...

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

ولکن این فرمایش در تعلیفه مبتلاء به دور دیگری است کسی ممکن است بگوید لا بیانیة که موضوع قاعده قبح است دوری است چون وقتی ما اینجا لابیان 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 بیانیة موقوفه علی لا بیانیة .....

شیخ اصفهانی فرموده که اگر بناء بر دور باشد این دور هم وجود دارد پس باید صلاحیة 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 نفعٌ مایی هم داشته باشد.و شرعاً هم از مذاق شریعة 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.

## 22/ 12/ 91(398)

آخوند در مورد دفع ضرر محتمل ضرر را به سه قسم تقسیم کرده است 1ـ عقوبة اخروی که صغری ندارد در شبهات بدویه 2ـ ضرر دنیوی که صغری و کبری ممنوع است 3ـ مفسده یا عدم المصلحة که صغری دارد چون عدلیه قائل است به تبعیة احکام للمصالح و المفاسد پس احتمال تکلیف ملازمه دارد با احتمال مفسده ولکن کبری ممنوع است این که واجب است دفع مفسده محتمله دلیل ندارد و اگر گاهی عقلاء به فکر دفع مفسده هستند در نهایة 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 مالایعلمون اذن داده در مفسده ای که ایمن از آن نیستیم.بله 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 مصلحة 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 برائة عبارة شد از قبح عقاب بلابیان این دلیل چهارم دلیل بر برائة شرعیة نیست صحیح این است که بگوییم عبدی که عن قصورٍ در مخالفة بیفتد استحقاق عقوبة ندارد به چهار دلیل آیات و روایات و اجماع و قبح عقاب بلابیان و حتی بعضی از روایات هم مدلولشان برائة شرعی نیست بلکه عدم استحقاق عقوبة را بیان میکنند.

## اضاف الی ما سبق :

ظاهر از بعضی از آیات و روایات قبح عقاب بلابیان است بعضی از ادله لفظیه مفادشان قبح عقاب بلابیان است

سید صدر دو روایة آورده که مفادش قبح عقاب بلابیان است و با توجه به این دو روایة مسلک حق الطاعة را کنار گذاشته است و حق الطاعة معلق است بر این که خود مولی إذن نداده باشد

وسائل الشيعة ج‏8 248 30 باب عدم بطلان الصلاة بترك شي‏ء من الواجبات..

10558 مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فِي حَدِيثٍ مَنْ أَحْرَمَ فِي قَمِيصِهِ إِلَى أَنْ قَالَ أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْراً بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْ‏ءَ عَلَيْه‏.

ولکن ما میگوییم که حضرت یک قاعده عقلائی را بیان میکنند.

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

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

## 23/ 12/ 91(399)

آنهایی که حق الطاعة را قبول دارند در مقام عمل با برائئی ها یکی هستند از باب این 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 الطاعة 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 وضعش به ید شارع نیست یا موردی است که امتنان نیست باز حق الطاعة مثل صحیحه عبد الصمد را دارد سید صدر این صحیحه را از سائر روایات برائة 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 برائة است اگر یکی از ادله ما بر برائة استصحاب باشد لازمه اش این است که برائة شرعی نداشته باشیم و تمسک به استصحاب نفی برائة شرعی است پس چطور شیخ با استصحاب اثبات برائة می کند.

### دفع :

بحث است در تقدم اصول امارات ، شیخ فرموده که مطلق است استصحاب مقدم است چه موافق برائة باشد یا مخالف برائة و اما عده ای مثل سید صدر در متوافقین حکومة را قائل نبوده اند تمسک می کرده اند هم به برائة و هم به خبر واحد.

در ذهن ما هم این است که در متوافقین حکومة نیست لذا اشکال ندارد که استصحابی که مفادش نافی حکم است دلیل بر برائة باشد و بر فرض که استصحاب نافی برائة باشد باز ضرر به ادعای ما ندارد چون غرض اصولی تحصیل مؤمن است تا الان تأمین را با أحادیثی مثل حدیث رفع و حدیث حجب اثبات می کردیم و حالا می گوییم این تأمین را با استصحاب اثبات میکنیم و با وجود استصحاب نوبة اصل دیگری نمی رسد.

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

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

سید صدر گفته که این حرف خلاف ظاهراست ظاهر رفع مالایعلمون 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 أولاً لزوم ندارد ائمهعلیهم السلامتوضیح بدهند و جهة حکم را بیان کنند. ثانیاً برائة یک اصلی باشد و استصحاب یک اصل دیگری و لغویة هم لازم نیاید چون نسبت بین برائة 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 برائة شرعی مجال پیدا می کند خصوصاً مثل حدیث رفع که در خصوص مالایعلم نیست و فقرات دیگری هم دارد.علاوه بر این که درست است که استصحاب حاکم بر برائة است ولی همه به استصحاب نمی رسند لذا شارع برائة را برای آنها جعل کرده است.

تحصل :

ولو ما قبول کنیم که استصحاب حاکم و نافی برائة 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 تتن جعل حرمة شده است یا نه ؟ یقین داریم که جعلی نبوده است به دو تقریب یکی قبل از خلقة جعل حرمة شرب تتن نشده است و دیگری اول شریعة حرمة شرب تتن 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 فعلیة موضوعه : قبل ازاین که موضوع فعلی شود قبل از پول دار شدن حج بر مکلف واجب نبود .....

شیخ انصاری و نائینی دراین استصحاب ها اشکال کرده است.

## 26/ 12/ 91(400)

### اشکالات مشترکة :

#### 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 : برائة 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 ایا 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 نکردیم 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 بابی حکم وجود ندارد به غرض این که موضوع حکم عقل محقق شود به عدم عقوبة کافی است برای جریان استصحاب .

و می توان گفت همین که عقاب نداریم اثر شرعی است ......

سلمنا که مستصحب 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 اردء است از تحصیل حاصل ، در فرض که شک داریم شرب تتن حلال است یا حرام عقل حکم می کند به قبح عقاب بلابیان 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 اردء است از تحصیل حاصل چون تعبد پایین تر است از وجدان .

ولکن این فرمایش درست نیست نقضاً و حلاً

نقض می شود به ادله برائة چون مفاد این استصحاب با ادله برائة یکی است و اما حلاً این است که استصحاب یک چیز جدیدی می آورد غیر از چیزی که قبح عقاب بلابیان می آورد قبح عقاب بلابیان 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 بلابیان است ولی ملاکشان فرق می کند ثمر ه این است که اگر حق الطاعة را قبول کردید می توانید از استصحاب و برائة استفاده کنید .

## 27/ 12/ 91(401)

مرحوم نائینی فرمود بلکه اردء از تحصیل حاصل است اگر استصحاب نباشد عقل می گوید که قبیح است عقاب بلابیان لاتنقض می گوید تعبداً عقاب ندارید در جایی که بالوجدان شیءمحقق است وجود تعبدی تحصیل حاصل است بلکه اردء است چون وجود وجدانی حاصل است و وجود تعبدی اردء

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 لابیان است کذلک عقل حکم می کند به عدم عقوبة قطعاً در جایی که بیان است برای عدم عقوبة.

#### اشکال سوم :

نائینی اشکال کرده چه استصحاب عدم جعل کنید چه استصحاب عدم مجعول مثبت است چون انچه موضوع حکم عقل است به عدم عقوبة و عدم استحقاق عقوبة که منتسب به شارع باشد عدم جعل شارع موضوع است برای حکم عقل فلاعقوبة عدم مجعول شارع برای عدم عقوبة شارع اما جعلی در واقع نیست موضوع حکم عقل نیست در حالی که مستصحب 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 عبارة أخری 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 شریعة عدم جعل منتسب به شارع نیست ولی اول شریعة عدم جعل منتسب به شارع است چرا که در اول شریعة 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 اثار را در باب استصحاب منقسم کرده اند بر سه قسم 1ـ اثاری که به وجوده الواقعی بر مستصحب بار میشود مثل ریش در آوردن زید که در این اثار گفته اند تعبد به استصحاب این اثار را مترتب نمی کند استصحاب حیاة زید اثبات نبات لحیه نمی کند 2ـ اثار اعم از واقع و ظاهر مثل لزوم الإطاعة و حرمة المعصیة وجوب واقعی لزوم اطاعة و حرمة معصیة دارد همچنین وجوب ظاهری لزوم اطاعة و حرمة معصیة 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 3ـ اثاری 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 بنفس 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

## 28/ 12/ 91(402)

.........

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 اباحة نمی دانم که شرب تتن اباحة جعل شده یا حرمة استصحاب عدم جعل حرمة معارض است با استصحاب عدم جعل اباحة .

و لکن این اشکال هم درست نیست **اولاً** علم اجمالی نداریم به کذب یکی ازاین دو استصحاب شاید برای شرب تتن نه حرمة جعل شده نه اباحة و این که هر واقعه ای حکمی دارد دلیل ندارد بلکه دلیل بر خلاف دارد که روایة سکت الله است.ثانیاً بر فرض که اجماعی یا ضرورتی قائم شد که هر واقعه ای حکمی دارد ولکن استصحاب عدم الزام و عدم حرمة با استصحاب عدم اباحة 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 اباحة نه تنافی در مقام تعبد لازم می اید نه اذن در مخالفة عملیه بله تضاد در اباحة 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 بله اذن در مخالفة احتمالیه 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 اباحة می گوید اباحة 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 بغیرعلم نیست.

#### اشکال مختص استصحاب عدم مجعول :

قبل از بلوغ شرب تتن در حقش فعلیة ندارد بعد از بلوغ نمی دانم که فعلی شده یا نه از باب این که نمی دانیم در حقش 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 تتن در حق این بالغ حرام است یا نه ؟ که متیقن سابق نداریم که استصحاب کنیم.انچه که یقین داریم قطعا مرتفع است .

ولکن این فرمایش درست نیست اولاً ممکن است بگوییم درحق 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 نسبة به بعضی از محرمات نهی دارد مثل این که در روایة تعذیر وارد شده بر صبی. ثانیاً نیازی نداریم که چیز برای صبی جعل شده باشد و لکن ما نمی خواهیم اباحة و ترخیص شرعی را استصحاب کنیم بلکه استصحاب می کنیم عدم حرمة را برای صبی . در زمانی که صبی است یا حرمة شرب تتن 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 انچه 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 وحدة ندارند واضح نیست ممکن است کسی بگوید که صبابة 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 دفعة 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.

## 10/ 1/ 92(403)

### ادله احتیاط :

آخوند گفته که استدلال شده به ادله ثلاثة

کتاب ، سنة ، عقل و مجال تمسک به اجماع نیست چون مشهور بین اصولیین برائة است اما وجوب احتیاط مورد اجماع نیست و مهم از این ادله ثلاثة سنة است .

#### و أما الکتاب :

یکی آیاتی که نهی میکند از اتباع بغیر علم مثل لاتقف ما لیس لک به علم

و آیاتی که نهی کرده از قول به غیر علم آلله اذن لکم ام علی الله تفترون

و آیاتی که نهی می کند از القاء فی التهلکه و لا تلقوا بأیدیکم الی التهلکة

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

#### و أما السنة :

مهم از روایات سه طائفه است

طائفه أولی :

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 بالإلتزام مثل روایاتی که امر کرده به رد علم به خدا و رسول که بالإلتزام دلالة دارد کفّ و توقف .

استدلال شده بر وجوب احتیاط در شبه 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 تحریمیه است و این که رد علم به خدا و رسول شود مناسبتش با شبهات حکمیه است .

جواب از این طائفه :

قصور مقتضی

شبه موضوعات قف است و شبه شامل محل بحث ما که شبهات بدویه است نمی شود و ذلک لتقریبین :

مصباح الأصول فرموده شبه ای که موضوع است در این أخبار شبه علی نحو الإطلاق است شبیه مشکلی که روایات قرعه است که گفته اند مشکل اطلاق دارد وشبه 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 الفحض رفع ما لایعلمون شبه واقعی نداریم یا عقل گفت قبح عقاب بلابیان شبه واقعی وجود ندارد .کما این که در قرعة گفته اند اگر برائة یا استصحاب داشته باشیم نوبة به قرعة نمی رسد .

ولکن این فرمایش درست نیست این که ایشان فرموده شبه ای که در روایات آمره به توقف آمده است شبه علی نحو الإطلاق است درست نیست ممکن است کسی بگوید که مراد از شبه یعنی جایی که واقع را نمی دانید و منصرف است به واقع .و قیاس محل بحث به قرعة مع الفارق است اولاً در آن روایات مشکلٌ وارد شده است و مشکل عرفی این است که حکم ظاهری را ندانید ثانیاً قرعة یک امر عقلائی 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 عقلائی مختص است به موردی که راه حلی وجود نداشته باشد و اگر راه حلی وجود دارد عملی نیست .این ارتکاز سبب می شود القرعة لأمر مشکل یا مجهول انصراف پیدا کند به ظهور عرفی که مجهول علی نحو الإطلاق است .

صدر فرموده شبه دراین روایات شبه به معنای لغوی است به معنی مشتبه شدن امری در ظاهر و باطن ولی شبه بدویه که می گوییم شبه اصطلاحی است

## 11/ 1/ 92(404)

استشهاد کرده به روایاتی

منها : نهج البلاغة و من خطبة له عليه السلام ..... ص : 46

وَ إِنَّمَا سُمِّيَتِ الشُّبْهَةُ شُبْهَةً لِأَنَّهَا تُشْبِهُ الْحَق‏

و منها : وسائل الشيعة ج‏27 169 12 باب وجوب التوقف و الاحتياط في ...

33515 مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ عُثْمَانَ الْكَرَاجُكِيُّ فِي كِتَابِ كَنْزِ الْفَوَائِدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ طَالِبٍ الْبَلَدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ جَعْفَرٍ النُّعْمَانِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ عُقْدَةَ عَنْ شُيُوخِهِ الْأَرْبَعَةِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ الْأَحْوَلِ عَنْ سَلَّامِ بْنِ الْمُسْتَنِيرِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ ع قَالَ قَالَ جَدِّي رَسُولُ اللَّهِ ص أَيُّهَا النَّاسُ حَلَالِي حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ- وَ حَرَامِي حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ- أَلَا وَ قَدْ بَيَّنَهُمَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الْكِتَابِ- وَ بَيَّنْتُهُمَا لَكُمْ فِي سُنَّتِي وَ سِيرَتِي وَ بَيْنَهُمَا شُبُهَاتٌ مِنَ الشَّيْطَانِ وَ بِدَعٌ بَعْدِي مَنْ تَرَكَهَا صَلَحَ لَهُ أَمْرُ دِينِه‏و منها : وسائل الشيعة ج‏27 103 8 باب وجوب العمل بأحاديث النبي ص و الأئمة ع المنقولة في الكتب المعتمدة و روايتها و صحتها و ثبوتها ..... ص : 77

أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي كَلَامٍ لَهُ قُولُوا مَا قِيلَ لَكُمْ وَ سَلِّمُوا لِمَا رُوِيَ لَكُمْ وَ لَا تَكَلَّفُوا مَا لَمْ تُكَلَّفُوا فَإِنَّمَا تَبِعَتُهُ عَلَيْكُمْ وَ احْذَرُوا الشُّبْهَةَ فَإِنَّهَا وُضِعَتْ لِلْفِتْنَة..

ولکن 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 ج‏27 157 12 باب وجوب التوقف و الاحتياط في القضاء و الفتوى و العمل في كل مسألة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم ع ..... ص : 154

33472 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 بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ (وَ إِلَى رَسُولِهِ)- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ 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 الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَات

‏وسائل الشيعة ج‏20 259 157 باب وجوب الاحتياط في النكاح فتوى و عملا زيادة على غيره ..... ص : 258

عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ ع أَنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ لَا تُجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبْهَةِ (وَ قِفُوا عِنْدَ الشُّبْهَةِ)- يَقُولُ إِذَا بَلَغَكَ أَنَّكَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبَنِهَا وَ أَنَّهَا لَكَ مَحْرَمٌ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةوسائل الشيعة ج‏27 169 12 باب وجوب التوقف و الاحتياط في القضاء و الفتوى و العمل في كل مسألة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم ع ..... ص : 154

33515 مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ عُثْمَانَ الْكَرَاجُكِيُّ فِي كِتَابِ كَنْزِ الْفَوَائِدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ طَالِبٍ الْبَلَدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ جَعْفَرٍ النُّعْمَانِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ عُقْدَةَ عَنْ شُيُوخِهِ الْأَرْبَعَةِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ الْأَحْوَلِ عَنْ سَلَّامِ بْنِ الْمُسْتَنِيرِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ ع قَالَ قَالَ جَدِّي رَسُولُ اللَّهِ ص أَيُّهَا النَّاسُ حَلَالِي حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ- وَ حَرَامِي حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ- أَلَا وَ قَدْ بَيَّنَهُمَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الْكِتَابِ- وَ بَيَّنْتُهُمَا لَكُمْ فِي سُنَّتِي وَ سِيرَتِي وَ بَيْنَهُمَا شُبُهَاتٌ مِنَ الشَّيْطَانِ وَ بِدَعٌ بَعْدِي مَنْ تَرَكَهَا صَلَحَ لَهُ أَمْرُ دِينِهِ وَ صَلَحَتْ لَهُ مُرُوَّتُهُ 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 الْحَدِيث‏آخوند 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 هلکه عقوبة است و از تعلیل خیر من الشبهات استفاده می شود که عقوبة 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 درشبهات بدویه منجز شده است و عقوبة هم منجز شده است

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

## 14/ 1/ 92()

## 17/ 1/92()

## 18/ 1/ 92()

جزئیاتی در بحث روایات احتیاط

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

مرحوم صدر فرموده که ممکن است بگوییم خطاب قضیه حقیقیه است و می گوید اگر احتمال عقوبة دادی وقوف کن ولی ملازمه با ارشادی ندارد چون بسیاری از خطابات عقوبة 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 خاصة حق با ایشان است می شود شیئی را بیان کرد با بیان عقوبة ولی محل کلام با این فرق دارد در موارد خاصة 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 اطاعة تکلیف مفروض میشود .....

در کفایة و مصباح گفته اند قف عند الشبه نمی تواند مولوی الزامی باشد چون اگر اگر مولوی الزامی باشد باید گفت که تخصیص خورده چون اخباریین هم در شبهات وجوبیة چه حکمیة و چه موضوعیة 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 نسبة به شبهات وجوبیة نیاز به تخصیص ندارد چون از اول ظاهرش شبهات تحریمیة است وقوف با شبهات تحریمیة مناسبة دارد .

و اما شبهات موضوعیة تحریمیة انصاف این است که الوقوف اطلاق دارد و باید تخصیص زد مگر این که کسی بگوید الوقوف شبهات موضوعیة 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 وجوبیة و نه تخصیص خورده به شبهات تحریمیة .

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 هلکات 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 مشتبهات است منجز است و بخاطر این حرام منجز باید احتیاط کرد و اگر هلکات را به محرمات قطعیة معنی کنیم ربطی به وجوب احتیاط ندارد و خودش یک امر مستحبی می شود.

اما طائفه ثانیة

روایاتی که امر به احتیاط در دین می کند که مقتضایش این است که در شبهات توقف کنیم ولی شبهات موضوعیة وجوبیة و شبهات ... را نمی گیرد و فقط شبهات حکمیة تحریمیة را بیان می کند .

روایات عامه :

وسائل الشيعة ج‏27 167 12 باب وجوب التوقف و الاحتياط في القضاء و الفتوى.

33509 وَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكَاتِبِ عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى التَّمِيمِيِّ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيِّ عَنِ الرِّضَا ع أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ لِكُمَيْلِ بْنِ زِيَادٍ أَخُوكَ دِينُكَ فَاحْتَطْ لِدِينِكَ بِمَا شِئْت‏

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

روایات خاصة :

وسائل الشيعة ج‏4 176 16 باب أن أول وقت المغرب غروب الشمس المعلوم..

4840 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 تَسْتَتِرُ عَنَّا الشَّمْسُ وَ تَرْتَفِعُ فَوْقَ اللَّيْلِ (الجبل ن ل)حُمْرَةٌ وَ يُؤَذِّنُ عِنْدَنَا الْمُؤَذِّنُونَ أَ فَأُصَلِّي حِينَئِذٍ وَ أُفْطِرُ إِنْ كُنْتُ صَائِماً أَوْ أَنْتَظِرُ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُالَّتِي فَوْقَ اللَّيْلِ (الجبل ن ل)فَكَتَبَ إِلَيَّ أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ وَ تَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لِدِينِك‏

ولکن این استدلال نادرست است درفقه راجع به این حمرة بحث مفصلی است که صدر بیان کرده است

ولکن ما می گوییم که تَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ 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 الشيعة ج‏13 46 18 باب أنه إذا اشترك اثنان أو جماعة محرمون و لو..

17201 وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ علیه السلام عَنْ رَجُلَيْنِ أَصَابَا صَيْداً وَ هُمَا مُحْرِمَانِ الْجَزَاءُ بَيْنَهُمَا أَوْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَزَاءٌ فَقَالَ لَا بَلْ عَلَيْهِمَا أَنْ يَجْزِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الصَّيْدَ قُلْتُ إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَلَمْ أَدْرِ مَا عَلَيْهِ فَقَالَ إِذَا أُصِبْتُمْ بِمِثْلِ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالاحْتِيَاطِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا .

## 19/ 01/ 92()

استدلال به این صحیحه یک اشکال واضح دارد که این روایة در مورد قبل از فحص است ولی بحث ما در بعد از فحص است مضافاً می توان اشکال کرد که مشارإلیه **هذا** چیست اگر مراد این است که هر گاه شبه 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 روایة .....

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 أول از اقای خویی : هر خطابی که در ضمینه 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 .

ولکن 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 انچه 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 ارشادیة 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 نمیآید در این که وجوب مدلول صیغه امر است محل اختلاف است یک نظر این است که وجوب مدلول صیغه است 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 انچه که شارع خواسته است طلب احتیاط است که در شبهات تحریمیه هست و هم در وجوبیة 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 اکثرا ست ولی تقییدات به قیودی که اکثر را خارج میکند و کثیری باقی است قبیح نیست و حتی در مبنای اول هم تخصیص اکثر لازم نمیآید 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 .

## 20/ 01/ 92()

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 داخلیة مثل ما شئت و خارجیة مثل تخصیص اکثر نتیجه گرفته اند که ارشادی است

ولکن در ذهن ا 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 اولیة که امر مولوی است و حمل امر بر ارشادیة 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 خارجیة اوردید 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 مولویة باقی است و وجهی ندارد که از این ظهور دست بر داردیم بلکه وجهی ندارد که از وجوب هم دست برداریم وفقط از ظهور در نفسیة دست بر میداریم .

فی آخر الشوط می گوییم ..........

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

طائفه ثالثة : اخبار تثلیث

وسائل الشيعة ج‏27 157 12 باب وجوب التوقف و الاحتياط في القضاء و..

33472 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 بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ (وَ إِلَى رَسُولِهِ)- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ 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 الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَات‏شیخ انصاری یک تحقیق کرده که از ذیل این روایة 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 برائة داریم حلال بیّن است .

نسبت ادله احتیاط و ادله برائة

اگر کسی دلالة این روایات را قبول کرد فی الجملة

شیخ و آخوند وارد بحث شده اند که این أخبار معارض دارد که ادله برائة است اصولیین ادعی دارند که یا ادله برائة مقدم است یا اگر معادل هستند تعارض وتساقط میشود نوبة می رسد به برائة عقلی که خود اخباریون هم قبول دارند .

شیخ انصاری بر خلاف آخوند مفصلاً بحث کرده است شیخ در صدد این است که در ادله برائة دلیلی پیدا کند که بتواند مقاومت کند در برابر أدله احتیاط .

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

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

## 21/ 01/ 92()

ولکن گذشت که اخباراحتیاط و اخبار برائة با هم برابر هستند و وجهی برای حکومة اخبار احتیاط بر اخبار برائة نیست و مخالفة عامة که مرجح قرار داده هم روشن نیست و موافقة کتاب مقدم است بر مخالفة عامه و اخبار برائة 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 برائة مقدم است و جمع عرفی موضوعی دارند اخبار برائة 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 مالایعلمون شبهات قبل الفحص را نمی گیرد .رفع ما لایعلمون شبهات بدویه را از قف عند الشبهة خارج میکند واگر گفتید که ترخیص در اطراف علم اجمالی جائز است واضح نیست رفع مالایعلمون اطراف علم اجمالی را میگیرد منتهی قرینه عقلیة غیربین داریم که رفع اطراف علم اجمالی را نمی گیرد قرینه وجوب تعلم تخصیص می زند به ........

اخوند چون انقلاب نسبة را قبول ندارد فقط راه اول را دارد ولی اقای خویی که انقلاب نسبة را قبول دارد دو راه دارد

در ادامه فرموده اصلاً بعضی از اخبار برائة اخص از اخبار احتیاط است بدون این مقدمات مثل کل شیء مطلق حتی یرد که ظهور در شبه تحریمیة 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 برائة اخص از اخبار احتیاط است می گوییم این حرف را نمی تواند بزند چون اخوند رفع ما لایعلمون را در اطراف علم اجمالی جاری می کند و انقلاب نسبة را هم قبول ندارد .و این که آخوند جمع محمولی را بیان می کند معلوم میشودکه خودش دیده این حرف با مبانی خودش تطبیق نمیکند .

و اما فرمایشات اقای خویی :

اما این که ایشان فرمود ادله برائة اخصند از اخبار احتیاط چون لایعلمون اطراف علم اجمالی را نمی گیرد درست نیست چون اخبار احتیاط هم از جهة دیگری اخصند به دو بیان یکی اخبار احتیاط مختص به شبهات تحریمیة است و یکی اخبار احتیاط مختص به شبهات حکمیة هستند و شبهات موضوعیةرا 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 امده است و گفتیم حتی یرد فیه نهی ف نیه خصوصیة 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 خاصة که درخصوص شبهات حکمیه است مثل مقبوله عمر بن حنظله

رفع مالایعلمون یا ظهور اولیه دارد در خصوص شبهات بدویه بعد الفحص یا اطلاق دارد اگر مطلق باشد با اطلاق احتط لدینک تعارض و تساقط میکنند نوبة به اخبارخاصة احتیاط می رسد و اگر رفع مالایعلمون خاص باشد ولی عام است از جهة موضوعیة بودن و حکمیة بودن مقبولة عمر بن حنظله خصوص حکمیه را بیان می کند ولی از جهة اطراف علم اجمالی و شبهات بدویة عام است .تعارض و تساقط می کنند مرجع عام فوقانی اخوک دینک می شود .

ولکن در این فرمایش غفلة شده است ایشان بهترین دلیل بر برائة را ما حجب الله قرار داد فرمود که مختص به شبهات حکمیة است و می توان اخبار برائة را هم دو قسم کرد اخبار عام و اخبار خاصة .............

مگر بگویید که همان طور که ما حجب الله طرف تعارض است با قف عند الشبهة ، قف عند الشبهه هم طرف تعارض است با رفع مالایعلمون ............

## 26/ 01/ 92()

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 امکن باید عرفی باشد ما می گوییم 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 نهایة 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 برائة مرجح دارند که موافقة کتاب است مگر کسی بگوید که اخبار احتیاط هم موافق کتاب هستند در این صورت نوبة به تعادل می رسد که در این صورت بر می گردیم که بحث تعادل و تراجیح که بحث شده اگر دو طائفه از خبر تعادل شدند تساقط می کنند ولی آخوند تخییری است اما بناء بر تساقط نوبة می رسد به قبح عقاب بلابیان حتی سید محمدباقر هم می گوید اگر تعادل پیدا کردند تساقط می کنند نوبة 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 تحریمیة هست وعلم 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 اجمالیی منجز است که تمام اطراف محل ابتلاء باشد اخوند 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 دراین چند مسئله حکم الزامی نباشد و نسبة به بقیه چون التفات ندارد از محل ابتلاء خارج است چرا که استنباط امر تدریجی است

ولکن این فرمایش درست نیست اولاً ممکن است فقیهی باشد که کل فقه را استظهار داشته باشد ثانیاً بر فرض که در وقت استنباط غفلة 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 برائة هایی که اجراء کرده است مخالفة قطعیة است .

## 27/ 01/ 92()

جواب دوم از این بیان این است که این علم اجمالی در وقتی اثر دارد که انحلال پیدا نکند لا حقیقة و لا حکماً و ادعی این است این علم اجمالی به وجود تکالیفی در میان شبهات منحل است اما حقیقة 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 نجاسة 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 حقیقة یا حکماً :

برای انحلال حقیقی سه تقریب ذکر شده است

تقریب اول از آخوند در اخر 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 مسئلة داریم این که یقین داریم به وجود تکالیفی در همه شبهات منحل میوشد به علم به همان تکالیف در این گردونه شبهاتی که امارات و اصول مثبتة دارد به این بیان که ان 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 5 ظرف است .

ولکن این ادعی ، ادعای جزافی است کسی بگوید می دانیم تمام معلوم بالإجمالی در کبیر در معلوم بالإجمال 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 فعلیة اعم از واقعیة و ظاهریة در گردونه امارات و اصول مثبتة به مقدار ان معلوم بالإجمال أو أزید پس منحل می شود علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر.

بعد اشکال کرده : این که می گویید علم اجمالی به احکام واقعیة منحل میشود به علم اجمالی به این احکام فعلیة در جایی است که هر دو علم مقارن هم باشند یا اول این علم به احکام فعلیة باشد بعد دیگری و اما اگر علم کبیر اول باشد که غالباً هم همین طور است فلا مجال للإنحلال 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 ان 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 متأخراست 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 نجاسة 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 ثوبت تکالیفی در این گردونه امارات و اصول مثبتة که سبب حادث نیست بلکه سابق است این که علم اجمالی سابق لا ینحل باللاحق نادرست است چون لاینحل در جایی است علم اجمالی لاحق به سبب حادث باشد ولی اگر به نفس سبب سابق باشد .........انحلال هست

این که ما علم داریم به ثبوت تکالیفی در جمیع الشبهات و ینحل به علم اجمالی صغیر علم به احکام فعلیه در اطراف طرق و اصول مثبتة 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 بالإجمال.........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 مثبته واحتمال می دهیم که همه احکامی که در شبهات است در دائره امارات و اصول مثبته باشد و یک قاعده هست که .....

## 28/ 01/ 92()

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 انداره یا به بیشتر بخاطر این است که در نهایة اخوند از تقریب ثانی رفع ید کرده است

درتقریب سوم گفته شده احتمال انطباق در معلوم بالإجمال صغیر در معلوم بالإجمال کبیر کفایة 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 ان ظرفهای نجس در این شش ظرف باشد ........

مرحوم آقا ضیائ منکر این مبنی است کبیر به صغیر انحلال پیدا نمی کند به مجرد احتمال انظباق 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 نسبة 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 انچه که ایشان فرموده خلاف وجدان است و قیاس موارد علم به موراد جهل وشک قیاس مع الفارق است در موارد شک کل فرد فرد کل طرف هم معلوم بالإجمال است و هم مجهول تحلیلش این است طرف اجمال است نسبه به جامع و مجهول است نسبة به بالخصوص و به عبارة اخری علم به جامع خورده است و جهل به خصوصیات خورده است بلکه اگر بگوییم علم اجمالی معنایش علم به جامع و اجمال در خصوصیة 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 شبهی که از دور دیده میشود با این وجود ما مشکلی نداردچون علم اجمالی یک صورت کدر است که هم به این ظرف می خورد و هم به ظرف دیگر و خصوص هر کدام ظلمة و جهل .

ولی در محل کلام انصاف این است که اجمالیة و تفصیلیة نسبة به یک شیء معنی ندارد لذا فرمایش اقاضیاء خلاف است

## 31/ 01/ 92()

بحث در انحلال علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر بود داستان انحلال علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر مفصلاً در بحث حجیة خبر گذشت یکی از ادله حجیة 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 مثبته است در خصوص امارات معتبره و اصول مثبته باشد و با احتمال انطباق بالوجدان علم اجمالی نسبة 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 مثبته 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 طرف 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 نجاسة 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 بالإجمال است بعد اشکال کرده بر خودش که ممکن نیست که یک شیء هم معلوم بالإجمال باشد وهم 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 الإجتناب است و وجوب اجتناب صورت اجمالیه نیست بر خلاف آقاضیاء که می فرمود هم صورت اجمالیه است و هم صورت تفصیلیه ما می گوییم این جمع بین متنافیین است بله عیبی ندارد که بگوییم قطره یا درظرف 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 بقاءً 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 گوییم 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 دراین 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 الشبهات 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 بالإجمال 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 ضمینه 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 خاصیة 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 تشکل 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 کبیراست 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 برائة 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 اجمالیی منجز است بعض اطراف آن به منجز دیگر متنجز نشده باشد شرط تنجیز علم اجمالی قابلیة 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 حقیقةً 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 مثبته است این علم اجمالی صغیر که اطرافش امارات معتبره و اصول مثبته 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 عقوبة ثابت است اگر مولی تکالیفش را در معرض وصول گذاشته است اگر عبد سئوال نکند و به خلاف واقع بیفتد مستحق عقاب است و اگر بگوید که نمی دانستم می فرماید که هلا تعلمت و قبح عقاب بلابیان جاری نیست هر چند این عبد جاهل باشد چون نرفته یاد بگیرد .

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

## 01/ 02/ 92()

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 بعض اطراف این علم اجمالی که معلوم بالإجمال 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 نسبة به مواردی که امارة ، اصل مثبت قائم شده چون در معرض وصولند و می شود به آن رسید و معرضیة برای تنجیز کافی است پس تکالیفی که معلوم است بین این اطراف در این موراد به منجز خاصی که معرضیة وصول است منجز شده است الان مولی می تواند عبد عقوبة کند بر مخالفة 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 شوندامارات و اصول مثبته 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 بعض 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 أثر ندارد و در این صورت منجز خاص مقدم است بر علم اجمالی و یک قاعده است که کلما علم اجمالی نتواند در بعضی اطراف تنجز بیاورد در بعض دیگر هم نمیتواند تنجز بیاورد .علم اجمالیی منجز است که بتواند در تمام اطراف تنجیز بیاورد این علم اجمالی می گوید استحقاق عقوبة را نسبة این ها نمی توانم بیاورم اینها قبلاً به منجز خاص محل استحقاق عقوبة شده است نسبة به زیاده که علم اجمالی ندارد لمش این است که نسبة به اینها علم به تنجیز ندارد و نسبة به بقیه هم که علم ندارد فلاأثر 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 علیة 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 اقای خویی هم مسلکشان اقتضاء است .

یک مسلک هم مسلک علیة 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 دراین 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 المعصیة را ترخیص بدهد علیتی می گوید علم اجمالی علة تامه تنجز است نمیتوان تنجز را از علم بگیریم .

اقتضائی می گوید علم اجمالی مقتضی تنجز است اگر شارع إذن نداد تنجزش فعلی میشود و همه چیز منوط به إذن 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 بعض الأطراف اذن در مخالفة 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 علیة 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 مثبته ، 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 قسمة دیگر وقتی علم اجمالی پیدا شد قسمت دیگر هم در آنها علم اجمالی نیست اصل مؤمن در آنها جاری میشود فلاأثر للعلم .

هر دو می گویند لااثر للعلم نسبة به زائد علیتی می گویند چون نمی تواند علم در همه اثر کند فلاأثر له بالنسبة الی البعض و اقتضائی می گوید چون اصل در موارد جاری پس اصل در موارد دیگر بلامعارض جاری می شود فلااثر للعلم هردو تأثیر علم را در آن ما زاد نفی می کنند یکی به اجراء مؤمنه ویکی به بی خاصیتی علم .

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

تقریب دوم : که از اخوند است ایشان تنجیز را اول به علم داده در تقریب اول میگوییم یا علم بعد از معرضیة است یا مقارن و اصلاً علم اجمالی کبیر مؤثریة پیدا نکردها ست ولی در این تقریب می گوییم علم اجمالی تنجیز را اورده است بعد فرموده بعد از قیام امارات ان تنجز صرف پیدا می کند از همه این قسمة (صرف التنجز بعد التحقق التنجز) فقط اکتفاء کرده به یک مثالی که اگر علم اجمالی داری نجاسة 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 نسبة به دیگری علم اجمالی منجز نیست و در ادامه فرموده اگر این راه را نگویید بر مبنای مشهور (جعل حکم مماثل)هم نمی توان انحلال درست کنید چون این احکام ظاهریة که در گردونه امارات و اصول مثبته داریم به سبب حادثند و بر اثر امارة 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 مثبته احکام فعلیة 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 ظاهریة منجز کرده احکام واقعیه را در این گردونه وقتی که منجز کرد تنجز به منجز خاص مانع می شود از منجزیة علم اجمالی که منجز عام است .

فرموده فلافرق بین مبنای ما که جعل منجزیة است با مبنای کسانی که قائل به جعل حکم ظاهریند هر دو باید صَرف التنجزی باشند و بگویند منجز خاص صرف میکند منجز عام را این که ما در گردونه امارات احکام فعلیة داریم مشکلی را حل نمی کند این احکام فعلیة 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 منجزیة علم اجمالی حادث شود باید بتواند درتمام اطراف بتواند تنجز را احداث کند و اگر بخواهید تنجز باقی بماند باید بقاءً قابلیة 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 منجَز شدند به منجِز 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 منجِز آخری منجَز 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 اخری منجز شد بقاء تنجز مشکل پیدا می کند چون بقاء تنجز هم مشروط است به این که بتواند بقاءً 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 بقاءً 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 منجِز خاص پیدا کرد ادعی کرد اگر منجز خاص پیدا کرد بقاءً 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 امد و یکی را به عنوان نجس مشخص کرد اخوند ادعی دارد این منجز خاص مانع است از تأثیر علم اجمالی بقاءً .

این بقاءً 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 مخالفة 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 نوبة به تنجیز منجز عام نمی رسد مرحوم اصفهانی فرموده انچه 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 منجَز است تنجیر 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 تزاحمی 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 حجة است وقتی عقل این طرف را منجز می بیند بخاطر منجز خاص معنی ندارد که عقاب را به احتمال بند کند .

## 02/ 02/ 92()

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 مثبته ظفر پیدا میکند یک تنجز جدیدی نسبة به خصوص این اطراف حادث میشود آخوند ادعی فرموده که این تنجر جدید در گردونه خصوص اینها موجب میشود صَرف تنجز را از همه به این ها .تنجز علم را نسبت به ما زاد از بین می برد بقاءً و بقاءً تنجز منحصر میشود در گردونه امارات و اصول مثبته و علم نسبت به مازاد از اینها از تأثیر می افتد و اخوند دلیلی اقامه نکرده است مثل این که واضح بوده که قطعا 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 نسبة 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 أثر کند و چون در گردونه امارات علم اجمالی بقاءً 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 حجیة خبر واحد این حرف ها را نیاورد ولی اینجا که دیده انحلال مشکل دارد انحلال حکمی درست کرده است و صرف التنجزی 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 فرموه 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 امارة 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 الإجتناب 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 نسبة به خصوص لا اقتضاء است و اماره مقتضی است و بین مقتضی و لااقتضاء تزاحم 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 بله اگر امارة 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 أثر ندارد .لذا گفته اند المتنجز لایتنجز 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 المتنجس لایتنجس ثانیاً نیست حتی در المتنجس لایتنجس ثانیاً هم بعضی می گفتند که المتنجس یتنجس ثانیاً به عنوان تأکید . چه عیبی دارد که بر مطلبی دو حجة قائم شود مثل این که بر وجوبی یا حرمتی هم بینه نداشته باشیم و هم اطمینان داشته باشیم .منجزیةحکم 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 عقوبة را به امارة می دانند نه به احتمال انطباق معلوم بالإجمال .اماره حکم واقعی را درخصوص اینجا منجز کرده است علم اجمالی احکام واقعیه را در جامع منجز کرده است کسی ادعی کند در جایی که منجز عام و منجز خاص داریم عند العقلاء ان منجزیة و استحقاق عقوبة به امارة استناد داده می شود یعنی در این موارد اگر مخالفة کرد مولی می گوید أماره داشتی و مخالفة کردی نه این که بگوید علم اجمالی داشتی و مخالفة 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 مؤثریة در اطراف که باید از اطراف اجتناب کرد از باب احتمال انطباق تکلیف منجز با اماره فرق نمیکند همان طور که در امارة مخالفة واقع یقینی نیست در علم اجمالی هم مخالفة واقع یقینی نیست شاید یک طرف را مرتک شوم مخالفة 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 امارة مصحح است بر این که مولی عقاب کند علی فرض المخالفة علم اجمالی هم این مصحح را دارد بله هر کدام یک جهة خاصه و یک جهة قصور دارد علم اصلش مطابق با واقع است ولی اماره معلوم نیست که مطابق با واقع باشد امارة 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 مخالفة ان معلوم بالإجمال بر اینجا منطبق شد عقاب دارید اماره با علم اجمالی در این که تصحیح و تبریر می کنند عقوبة را ، اثبات می کنند حق عقوبة را با هم فرق نمی کنند .

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

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

مرحوم اقاضیاء بیانی آورده برای تخریف کلام آخوند :

که صرف تنجز باطل است اگر علم اول بود و امارة بعد بود آن علم به منجزیة خودش باقی می ماند با بیانی که آخوند از آن بیان در اینجا غفلة 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 نسبة به آن طرف که مضطر الیه نیست علم اجمالی اثر دارد هر چند علم اجمالی بقاء در مضطرالیه 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 الإجتناب 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 امارة یا وجوب اجتناب در اینها .

## 03/ 02/ 92()

بحث در جواب انحلال تمام شد تقاریبی برای انحلال بود چه انحلال حقیقی و چه انحلال حکمی مشکل هم در انحلال حقیقی و هم درانحلال 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 أمارات معتبره و اصول مثبته یک علم اجمالی دیگر داریم چون أمارات معتبره و اصول مثبته دائره شان کم است بخلاف امارات غیرمعتبره بخلاف شبهاتی که اماره ندارد اینکه ما علم نداشته باشیم در ذهن ما یک أمر 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 مثبته 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 ماعدای 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 ماعدای امارات که مانع از تنجیز ندارد آنچه که غایة ما یمکن أن 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 .

غایة 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 انهایی که واقع را می گویند غیر الزامی هستند و شاید ان الزمیاتی 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 کثرة روایی را قبول ندارند سخت است که بگویند علم اجمالی نداریم بله اگر کسی کثیری از روایات ضعاف 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 برائة تمام شود یا علم را انکار کنید یا انکار کنید منجزیة 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 المتنجزلایتنجزثانیاً است حتی اگر کسی بگوید امارات در معرض وصول منجزند بعد که علم اجمالی پیدا شد علم اجمالی هم منجز است بقاءً .

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

اولاً : قائل شویم معرضیة 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 معرضیة 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 البرائة 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 دیگربخاطر تعارض اصول (اصالة الطهارة در طرفین یا اصالة الحل در طرقین)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 بلامعاض 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 .

اصالةالحظر 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 حظر 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 اصالةالبرائة اوالإشتغال که موضوع ذات افعال نیست موضوع شرب تتنی است که شک فی حرمته لذا از نظر محمولی هم با فرق می کنند محمول در اصالة الحظر والإباحة حکم واقعی است چون موضوع ذات فعل است که آیا افعال غیر ضروریة ممنوع است یا مباح بخلاف محمول اصالةالبرائةاوالإشتغال که مشکوک الحرمة حلال ظاهراً ام لا ؟ و مهمتر جهة جهت البحث است در مسأله اصالةالاباحه او الحظر بحث از باب این است که عبد است و تصرف میکند در ملک مولی آیا اصل اولی در این تصرف اباحة است یا اصل اولی عبداً مملوکاً لایقدر 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 الإشتغال 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 اباحة 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 بله تصرف در مال غیر را عقل ظلم می داند ولی تصرف در عالم را عقل ظلم بر خداوند نمی داند عقل در مملوکات خداوند لاحرج است اولاً و ثانیاً بعد از آمدن اذن عام مثل جعل لکم فی الأرض جمیعاً این بحث لغو است لذا در اصول متأخرین این بحث نسخ شده است .

## 04/ 02/ 92(416)

بحث در تتمه استدلال به اصالة الحظر است پیرامون اصالة الحظر بحث کردیم و گفتیم که بحث منسوخی است و باقطع نظر از شریعة 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 بله 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 ان 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 درادامه فرمود ما دل علی البرائة معارض بما دل علی الإحتیاط و خود اخوند گفته که ما در تعارض بین ادله اصالة البرائة و ادله الاحتیاط ادله برائة را مقدم کردیم پس می گوییم اباحة شرعاً ثابت شده وقتی شرعاً اباحة 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 اباحة شرعی ثابت نشد می گوییم اصالة الحظر در آن مسأله به درد اصالة الإشتغال 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 بلابیان 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 بلابیان جاری است .

اخوند 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 بله 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 .

### تنبیهات :

#### التنبیه الأول :

اصالة البرائة که گفتیم دلیلش تمام است اصل حکمی است و در جای خودش منقح شده که ، وقتی نوبة به اصل حکمی می رسد که اصل موضوعی نداشته باشیم اصل موضوعی مقدم است به حکومة 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 حلیة لحمی از باب این که تذکیه شده یا نه ؟ نمی توان برائة جاری کرد چون اصل موضوعی استصحاب عدم تذکیه را داریم .

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

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

اخوند فرموده در این فرضی که فری اوداج کنید با تمام شرائط باز شک می کنیم که حلال شد یا نه ؟ منشاء شک ، قابلیة تذکیه است دراینجا 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 قابلیة تذکیه ندارد و نه شبیه غنم است که بگوییم قابلیة تذکیه دارد در اینجا هم استصحاب عدم تذکیه جاری میشود و با استصحاب عدم تذکیه نوبة 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 معانیش عدم تذکیه است یا با حتف انفه یا کشته شدن ولکن انصاف این است که این حرف شیخ خلاف ظاهر است .

اخوند 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 تذکیه را و اثرعدم تذکیه حرمة اکل است و اما نجاسة موضوعش میته است و دلیلی نداریم که غیر مذکی نجس باشد لذا اقای خویی در گوشتهای وارداتی فرموده بود نمی توان خورد ولی پاک است چون نمی دانیم که میته است .

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

بله اگر از نظر تذکیه مطمئن باشیم ولی شک داشته باشیم که این مذکی حرام گوشت است یا حلال گوشت مثل خرگوش و کانگورا که قابلیة تذکیه دارند ولی نمی دانیم که حلال گوشتند یا حرام گوشت ؟ در اینجا برائة جاری میشود .

مگر در بعضی ازجاها نوبة به اصالة الحل نمی رسد حیوانی که قابلیة تذکیه دارد ولی شک داریم که جلل قابلیة تذکیه را از کار انداخته است که استصحاب قابلیة تذکیه می کنیم و حکم به حلیة می کنیم .

در آخر کلام فرموده که این موارد شبه حکمیه است و کذ الامر در شبه موضوعیة .اگر شک داریم گوشتی که آورده است نمی دانیم که گوشت سگ است یا غنم که استصحاب عدم تذکیه می کنیم یا شک داریم گوشت خرگوش است یا گوشت غنم ولی می دانیم که تذکیه 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 جلل نشده است .

هذا تمام الکلام در تنبیه اول به مقداری که آخوند آورده است .

## 07/ 02/ 92(417)

بحث بالمناسبة واقع شده پیرامون اصالة عدم التذکیه .

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

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

1ـ شک از جهة فقد نص است مثل گوشت خرگوش که روایات متعارض است کأن مرحوم أردبیلی هم میل به حلیة پیدا کرده است در صورت از جهة تذکیه شک نداریم .

2ـ شک در حلیة و عدم حلیة از جهة شک در تذکیه است و این شک سه منشاء دارد تارة شک می کنیم در تذکیه چون شک داریم در قابلیة تذکیه که اگر تذکیه بر آن وقع شود قطعاً حلال است وأخری شک در تذکیه بخاطر شک در مراعات شرائط تذکیه است و ثالثة شک در تذکیه از جهة این است که نمی دانیم مانع از تذکیة محقق شده یا نه ؟مثل این که شک داریم این حیوان جلل داشته یا نه ؟

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

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

در این صورت تارة می گوییم یک اطلاقاتی داریم که مقتضای اطلاقات این است که همه حیوانات محلل الأکل هستند بعضی گفته اند آیه شریفه قُلْ لا أَجِدُ في‏ ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى‏ طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزير(الأنعام : 145)

لااجد یعنی حیوان حرام نیست لذا دلالة دارد که همه حیوانات محلل الأکل هستند منتهی یک استتثاء هایی وارد شده مثل ذئب و .. در مثل خرگوش و کانگورا شک داریم که استثناء شده یا نه تمسک به اطلاق این آیه می کنیم و می گوییم 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 گوییم لحم حیوان هست و کلب نیست فحلال .

واما اگر اطلاق را قبول نکردیم یا اطلاق را قبول کردیم ولی استصحاب عدم ازلی را را در شبه موضوعیه نپذیرفتیم نوبة می رسد به اصل عملی که اصل عملی درهر چیزی حلیة است (کل شیء لک حلال و رفع ما لایعلمون )که شبه حکمیه 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 الشيعة ج‏3 408 9 باب طهارة البول و الروث من كل ما يؤكل لحمه و استحباب

3999 وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ إِنْ كَانَ مِمَّا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ وَ بَوْلِهِ وَ شَعْرِهِ وَ رَوْثِهِ وَ أَلْبَانِهِ وَ كُلِّ شَيْ‏ءٍ مِنْهُ جَائِزٌ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ ذَكِي‏یعنی وقتی که نمی دانی باید احتیاط کنی .لذا در بحث ما که شک از جهة تذکیه 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 حلیة و حرمة از این جهة که شک در قابلیة تذکیه داریم در این صورت تمسک کرده اند به اصالة عدم التذکیه و حکم کرده اند که حیوان مشکوک التذکیه حرام است اکله .

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

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

اخوند غیر مذکی را موضوع می داند و به زبان حال فرموده : همان طور که میته حرام است به نص قران و روایات غیر مذکی هم حرام است به اجماع و این که بعضی(شیخ انصاری) می خواسته اند میته را توسعه بدهند و بگویند میته اعم است از مات حتف انفه و ما لم یذک ، 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 المدرک است لذا باید مراجعه کرد به ادله لفظیه که آیا از این ادله لفظیة استفاده میشود که غیر مذکی حرام است یا میته 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 المیته بلااشکال ظاهر است در حرمة میته و میته هم ظاهرش امر وجودی است ذیل آیه فرموده الا ما ذکیتم ظاهر در این که تذکیه نکردی حرام است که دو احتمال دارد یا از باب این که مصداق میته 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 تذکیه نکنید که میته است نه این که غیر مذکی یک حرمتی برایش جعل شده باشد .

و اما من الأخبار بعید نیست که از اخبار استظهار کنیم که غیرمذکی هم موضوع حرمة است این که در أخبار تذکیه را بیان می کند و حلیة را روی تذکیه 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 حلیة و غیر مذکی موضوع حرمة است

و این که در آیه شریفه فرموده حرمة علیکم المیتة از باب این است که میتة یکی از مصادیق غیر مذکی است ظاهر خطابات این است که موضوع حلیة مذکی است نه میته 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 .

جهة ثانیه بحث این است که ما باید احراز کنیم که این عدم تذکیه قید موضوع حرمةاست به نحوی که جریانش مصداق اصل مثبت نباشد (این بحث را مرحوم صدر هم دارد )

در باب این که عدم تذکیه موضوع است آیا عدم مذکی که جزء الموضوع است عدم المذکای به ضم حیوان است جزء دیگرش الحیوان 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 تذکیه به نحو ترکیبی مثل این که زن باشد و لم تکن قرشیة یا موضوع حیوانی است که لم یذک به نحو قیدیة 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 دراین صورت حالة 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 الحیوان ، حیوان ذهق روحه و متصف بأنه 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 الحیوان 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 الحیوان ذاهق الروح ولم یذک می داند ظهور آیه شریفه حرمة علیکم المیته ..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 الحیوان ذاهق روحه و جزء دوم لم یذک می گوییم این از ایه شریفه استفاده نمی شود الا ماذکیتم 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 الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمَوْقُوذَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطيحَة میته هستند و حرام هستند الا ما ذکیتم می فرماید مگر مواردی که تذکیه کنید که این ها نیستند اگر الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمَوْقُوذَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطيحَة ذاهق الروح هستند دیگر قابلیة تذکیة 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 ماذکیتم گفته اند اخذ به نحو واوی است المرئة تری الحمرة الی خمسین الا قرشیه یعنی مرئة باشد و لم تکن قرشیه به نحو عدم محمولی .

ثالثاً : اگر نعتی هم باشد است 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 ثانیه نداریم .

## 08/ 02/ 92()

بحث پیرامون اصالة عدم التذکیه بود

در صورت اولی حیوانی که شک داریم در حلیتش و حرمتش لا من جهة التذکیه بلکه شک از این جهة است که خداوند گوشت این حیوان راحلال قرار داده به تذکیه یا حرام قرار نداده به تذکیه .و به اینجا رسیدیم که مرجع اصالة الحل است و محلل الأکل 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 نوبة به اصالة الحل نمی رسد و جای استصحاب است استصحاب حرمة اکل وقتی حیوان زنده بود خوردنش حرام بود چون تذکیه نشده بود بعد که تذکیه کردند شک داریم که هنوز حرام است یا نه ؟ از محرم الأکل هاست یا حلال است این حرمة بین قصیر و طویل است نمی دانیم که شریعة این را حرام قرار داده که بعد از تذکیه ادامه دارد یا حرمة از جهة این است که مذکی نیست استصحاب قسم ثانی اگر طویل باشد حرمة باقی است و اگر قصیر 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 ناحیة 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 تذکیه شده یا نه و منشاء شک هم از جهة قابلیة تذکیه است تارة شبه حکمیه است مثل این که در کانگورا شک داریم که قابلیة تذکیه دارد یا ندارد و تارة شبه موضوعیة است که نمی دانیم این لحم ، لحم کلب است یا غنم عرض شد که جریان اصالة عدم التذکیه مبتنی بر جهاتی است دو جهة گذشت

و اما جهة سوم : این است که تذکیه را طوری معنی کنیم که جای استصحاب عدم تذکیه باشد این که از جهة تفسیر تذکیه استصحاب عدم تذکیه داریم یا نه بر بعضی تفاسیر استصحاب عدم تذکیه نداریم و نوبة به قاعده حل می رسد و بر بعضی تفاسیر جای استصحاب عدم تذکیه نیست.

ظاهر آخوند این است که تذکیه عبارت است از ذبح خاص (با بسم الله و رو به قبله و مع الحدید) فی المورد القابل این که اخوند فرموده در مورد قابل نظرش به فرمایش بعضی علما است که حیوانات را بر دو قسم تقسیم کرده اند بعضی از حیوانات قابلیة تذکیه ندارند مثل کلب که این قابلیة ندارد یک خصوصیة تکوینی است بخلاف اغنمام و سائر حیوانات که یک خصوصیة تکوینیه دارند که آنها قابل تذکیه کرده است و بعضی اضافه کرده اند که مقتضای بعضی اطلاقات این است که کل حیوان قابل للتذکیه الا ما خرج بالدلیل لعل استناد کرده اند به ایه شریفه قل لا اجد محرماً در نتیجه در شبهات حکمیه نوبة به اصالة عدم التذکیه 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 للتذکیه .

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 تذکیه کرده و بعضی این خصوصیة را ندارند را نمی فهمیم شارع مقدس غنم را به تذکیة حلال کرده و کلب را به تذکیة 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 تذکیه مثل کلب و خنزیر وبعضی 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 تذکیه 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 وبه عبارتی شارع این حیوان را الا ما ذکیتم قرار داده یا نه ؟ ما حیث قابلیة را کنار می گذاریم .

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

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

بعضی تذکیه را امر بسیطی قرار داده اند.

بعضی تذکیه 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 خاصة 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 پذیرید تذکیه یک امر بسیط اعتباری است مثل این که گفته اند اگر وضوی صحیح گرفتی شارع اعتبار می کند طاهرٌ .

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

نظر سوم این است که تذکیه یک معنی بسطی است یک عنوان انتزاعی و ثانیوی است که عرف انتزاع می کند از شیء بلحاظ یک جهات خاصة ای عرف به این گوسفند با این جهات خاصة می گوید مذکی و به فعل ما می گوید تذکیه .آن جهة خاصة 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 بُعد این که قذارة را می برد می گویند تذکیه .در لغت هم می گویند ذکیة 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 .

## 09/ 02/ 92(419)

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

عرض کردیم در تذکیه دو تا احتمال است یک احتمال اینکه امر بسیط باشد ویک احتمال این که امر مرکبی باشد و بناء بر بساطة هم چند نظریه است بعضی قائلند که تذکیة مسبب است تکویناً از این اعمال خاصة نظیر آنچه که در باب وضوء فرموده اند که طهارة مسبب تکوینی است از وضوء گرفتن و یک نظر هم این است که تذکیه مسبب شرعی است شارع در وقتی که این اعمال محقق شود اعتبار کرده أنه مذکی کما این که وقتی بیعی حاصل شود اعتبار کرده جنس را ملک مشتری و ثمن را ملک بایع و یک نظر سوم هم این بود که مسبب نیست تذکیة نسبتش با افعال خاصة نسبت سبب و مسبب نیست بلکه نسبتشان عنوان و معنون است تذکیه عنوان ثانوی است که به ضم آن افعال حاصل می شود عناوین اولیه عنوان فعل هستند ونیاز 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 ملاحظة ضم شیئی خارج از فعل به فعل نظر سوم این است که تذکیه نسبتش با افعال خارجیه نسبت عنوان و معنون است مثل غصب که عنوان فعل شما است تذکیه 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 تذکیه را به لحاظ اینکه این اعمال نقاء می آورد آن قذارة که در وهم انسان هست از بین می برد و شارع قیودی را اضافه کرده مثل باب تطهیر که حقیقة شرعیة 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 تذکیه از قبیل از مسببات شرعیه و تکوینیة 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 ان 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 تذکیه عنوان افعال است نه مسبب از افعال وامر بسیطی است نه مرکب .

یک قول دیگری بناء بر بساطة هست که تذکیه یعنی تطهیر کما این که در فقه گفته اند کل یابس ذکی یعنی طاهر و السمک ذکی حیه و میته یعنی طاهر .

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

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

مرحوم نائینی هم تذکیه را مرکب دانسته است و این مجموع افعال را تذکیه می داند منتهی شرط تأثیر این اعمال شرعاً در حلیة و طهارة این است که حیوان قابلیة تذکیه داشته باشد قابلیة تذکیه دخلی در مفهوم ندارد بلکه قابلیة شرط تأثیر تذکیه 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 تذکیه را به نسبت به شما می دهند الا ما ذکیتم معلوم میشود که تذکیه فعل شما است مسبب از افعال نیست

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

ثانیاً این که مرحوم آخوند گفته فی المحل القابل للتذکیه 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 قابلیة تذکیه یعنی کلب و خنزیر و حشرات نباشد یعنی این افراد را در آن موارد موضوع حلیة و حرمة قرار نداده است .

اصالة عدم التذکیه بر کدام تفسیر جاری است ؟

نائینی فرموده اصالة عدم التذکیه 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 تذکیه امر مرکبی است جای اصالة عدم التذکیه نیست تذکیه 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 تذکیه تطهیر است استصحاب به عکس است استصحاب می گوید طهارة باقی است زمانی که حی بود طاهر بود بعد شک کردیم که آیا تذکیه 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 تذکیه جاری نیست یا استصحاب تذکیه 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 درکلامش نیاورده است و ما که می گوییم بناء بر بساطة باید تفصیل داد چون ما چهار قول نقل کردیم .

واما بناء بر ترکیب نائینی فرموده که جای استصحاب عدم تدکیه نیست و خودش هم قول به ترکیب را اختیار کرده است و در نهایة استصحاب عدم تذکیه را منکر شده است.

عرض می کنیم بناء بر ترکیب هم باید تفصیل داد :

بنابر تفسیر اخوند استصحاب عدم تذکیه جاری است و شاید مرحوم نائینی کلام آخوند را مثل نظر خودش معنی کرده است ولی ما می گوییم آخوند می گوید تذکیه عبارت است از این افعال در محل قابل که بودن در محل قابل قید تذکیه است وقتی که زنده بود تذکیه در محل قابل عدم بود بعد از ذبح شک داریم که تذکیه 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 کریة و عدم کریة جاری نیست مثل موارد توارد حالتین اگر در این آب چیزی که بشوییم شک داریم غسل در ماء کر حاصل شد یا نه ؟ می گوییم قبلاً که نشسته بودیم غسل در ماء کر حاصل نشده بود الان شک دارم غسل در ماء کر محقق شد یا نه ؟ استصحاب می گوید غسل در ماء کر حاصل نشده است .

از این که اخوند نمی گوید قابلیة شرط تأثیر است و می گوید عن خصوصیة 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 قابلیة شرط تأثیر است استصحاب عدم تذکیه معنی ندارد چون تذکیه محقق است و شک در تأثیر داریم یک زمانی بوده که مؤثر نبوده حالة سابقه ندارد لذا انکار کرده استصحاب عدم تذکیه را بناء بر این که تذکیه مرکب باشد .

واما بنابر حرفی که ما گفتیم که قابلیة و شرط تأثیر را منکر شدیم و گفتیم که تذکیه عبارة است از افعال خاصة 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 انکه رو به قبله باشد و تسمیه شود و ذبح شود و کانگورا نباشد شک در فعل شارع دارم جای استصحاب نیست ولی اگر شبه موضوعیة شد که نمی دانم این که کشته شده کلب است که قید است شارع گفته ان ذبح و استقبل و سمی لله و لم یکن کلبا 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 دارم استصحاب میگوید که محقق نشده ولی اگر به نحو ترکیبی باشد یعنی گفته حلال است انکه 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 حلیة وحرمة حیوان نه از جهة 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 جهة مجال ندارد .

بنابراین اگر استصحاب عدم تذکیه را جاری نکردیم یا بخاطر مثبتیة تکلیف یا بخاطر این که تذکیه امر مرکبی است و جای استصحاب ندارد (کما قال النائینی ) آیا می توان به اصالة الحل حکم به حلیة 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 قابلیة تذکیه (به هر معنایی)و استصحاب عدم تذکیه هم من جهة من الجهات جا نداشت ایا می توان حکم به حلیة 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 ان استثناء شد شیء آخری باید برای عمل به استثناء موضوع احراز شود .

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

## 10/ 02/ 92(420)

بحث در این بود که استصحاب عدم تذکیه یکی از مبانیش تفسیر تذکیه است بر بعضی از معانی استصحاب عدم تذکیه مجال دارد و بر بعض معانی استصحاب مجال ندارد ولکن این مقدار کافی نیست باید خطابات را هم ملاحظه کرد مجرد این که بر تفسیر مثلاً بساطة استصحاب عدم تذکیه جاری است کفایة 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 جهة 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 دربعضی خطابات علم انه ذکی در مقابل لم یعلم انه لم ذکی آورده است بعد فرموده استصحاب عدم تذکیه مشکل پیدا می کند ولو از این جهة 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 جهة را بیان نموده است ولی :

ما عرضمان این است که در مقام اثبات از دو جهة مشکل داریم یکی قضیه علم که ایشان اشاره دارد ویکی قضیه میته بودن ولکن از جهة علم می شود بگوییم مشکل نداریم چون از جهة علم دو تا موضوع داریم یک موضوع لم یعلم داریم که در روایات دارد ما لم یعلم میتة فکله که ناظر به اماریة سوق است و در سدد بیان موضوع حکم واقعی نیست واما 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 طریقیة است کلوا واشربوا حتی یتبین یعنی حتی یطلع الفجرو تبین دخالة در حکم ندارد در اینجا هم علم شرط نیست حلیة 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 ازجهة این که در بعضی از روایات مقابله را بین میتة و مذکی قرار داده و حرمة در مورد میته است استصحاب عدم تدکیه 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 ولکن درذهن 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 میته امر وجودی است یا عدمی و در صورت شک نمی توان استصحاب کرد چون در باب استصحاب باید احراز کرد که مستصحب 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 میته و یک موضوع عدمی داریم لم یدک در آیه شریفه اول فرموده میته 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 میته که اخص است و غیر مذکی که اعم است مشابه هم دارد در بعضی از روایات دارد که من فاتته الفریضه و دربعضی از روایات من نام عن الفریضه و در بعضی از روایات من نسی الفریضه 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 المیته یکی از مصادیق غیر مذکی است .

ولکن مشکلی که دارد ممکن است کسی عکسش را ادعی کند که در آیه شریفه فرموده حرمة علیکم المیته موضوع میته است و امر وجودی و این که در بعضی از روایات فرموده غیر مذکی حرام است از باب این است که غیر مذکی میته است واقعاً یا ادعاءً فرموده میته است خصوصاً در بعضی از روایات میته 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 میته 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 توهم کرده اند که استصحاب عدم میته 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 هرکدام 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 میته می گوید که ازجهة 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 إذن 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 تذکیه گر چه از جهة تفسیر تذکیه مشکل نداریم ولی از نظر مقام اثبات مشکل داریم .

نائینی مشکلش تفسیر معنای تذکیه و اصفهانی مشکل مقام اثباتی دارد

و اگر استصحاب عدم تذکیه را به هر بیانی منکر شدیم آیا اکل لحم مشکوک التذکیه جائزاست یا نه ؟

مرحوم شهید فرموده که نمی توان لحم را خورد چون اصل در لحوم قاعده اشتغال است چون موضوع حلیة ، طیبات است احلت لکم الطیبات 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 نداریم چون طیبات امر وجودی نیست چون طیب یعنی چیزی که قذارة 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 لکم الطیبات 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 واقعاًحلال 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 یاعدمی 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 امد 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 نداریم .

## 15/ 02/ 92(421)

بحث در مشکوک التذکیه بود درصورت ثانیة عمده کسانی که قائل به حرمة شده اند مستندشان اصالة عدم التذکیه بود و به همین مناسبة این بحث در اصول مطرح شده که با وجود اصالة عدم التذکیه نوبة به اصالة الحل نمی رسد اگر کسی اصالة عدم التذکیه را پذیرفت از ناحیه تفسیر تذکیه و خطابات مشکل نداشت فبها .

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

مرحوم نائینی منکر شد از جهة این که تذکیه 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 چطور أخذ 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 الإحتیاط فی اللحوم که گذشت .

بیان ثانی بر مبنای مرحوم نائینی است ایشان یک قاعده ای دارد که هر گاه حکم عامی یا مطلقی داشته باشیم و از ان عام یک عنوان وجودی استثناء شده باشد و اصل موضوعی برای ان 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 مالایعلمون جاری کند و در صورت کشف خلاف مولی می تواند عبد را عقاب کند .

درمقام یک حکم عامی داریم که حرام است هر گوشتی از این عام استثناء شده الا ما ذکیتم 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 المیته ..است کسی بگوید الا ما ذکیتم استثناء متصل است و به پنج مورد می خورد مگر وقتی که تذکیه شوند و این پنج مورد هم خصوصیة 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 حلیة اکل دارد این که شارع ید مسلم و ید مسلم و مملکت اسلامی و بلده مسلمین را امارة تذکیه قرار داده است اقوی دلی است که اصالة الحل در حیوانی که شک در تذکیه داریم جاری نمیشود.

صورت ثالثة : شک داریم در تذکیه از جهة وجود المانع به قول آخوند قابل تذکیه هست ولی شک در وجود المانع داریم مثل جلل تارة شبه حکمیه است و أخری 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 عذره انسان است دلیل قاصر است چون روایة 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 اطلاق داشتیم فهو المرجع شک در تخصیص زائد است فالمرجع اطلاق او العموم .

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

بر این فرمایش اشکال کرده اند که این استصحاب تعلیقی است و استصحاب تعلیقی جاری نیست چون استصحاب قابلیة تذکیه معنایش این است که اگر قبل از این که گوشت خنزیر را بخورد ان ذبح ذکی حالا که خورده است شک داریم إن 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 قابلیة حکم تکوینی است که موضوع حکم شارع قرار گرفته است این خصوصیة و قابلیة را این مرغ قبل از این که گوشت خنزیر بخورد داشت الان شک می کنیم که قابلیة زوال پیدا کرده است یا نه استصحاب می گوید قابلیة باقی است.

و اما در شبه موضوعیة نمی دانیم که این مرغ عذرة 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 قابلیة را مطرح کرده است ولی اگر قابلیة را منکر شدیم و گفتیم شرع بعضی ازحیوانات 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 بگوییم 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 ثالثة می گوییم شک داریم که آیا شارع مقدس این مرغی را که لحم خنزیر خورده را حرام کرده یا نه؟ عناوین خاصی را در موضوع حلیة آورده و شرط حلیة 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 بگوییم این خصوصیة دخیل نیست و اما شک داشتیم که آیا شارع مقدس فرموده حیوانی که گوشت خنزیر را خورده یا نه ؟ آخوند می گفت استصحاب قابلیة می کنیم ولی ما برائة از قید زائد می کنیم.

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

و اما در شبه 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 تذکیه 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؟

تارة امارة داریم که خارج از بحث است مثل سوق المسلمین و روایة هم داریم

وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنِ الْجُبُنِّ فَقُلْتُ لَهُ أَخْبَرَنِي مَنْ رَأَى أَنَّهُ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ فَقَالَ أَ مِنْ أَجْلِ مَكَانٍ وَاحِدٍ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ حُرِّمَ فِي جَمِيعِ الْأَرَضِينَ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ مَيْتَةٌ فَلَا تَأْكُلْهُ- وَ إِنْ لَمْ تَعْلَمْ فَاشْتَرِ وَ بِعْ وَ كُلْ وَ اللَّهِ إِنِّي لَأَعْتَرِضُ السُّوقَ فَأَشْتَرِي بِهَا اللَّحْمَ وَ السَّمْنَ وَ الْجُبُنَّ وَ اللَّهِ مَا أَظُنُّ كُلَّهُمْ يُسَمُّونَ هَذِهِ الْبَرْبَرُ وَ هَذِهِ السُّودَان‏ (وسائل الشيعة ج‏25 119 باب 61 )

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

## 16/ 02/ 92(422)

بحث در تنبیه اول تمام شد که اصالة عدم التذکیه بود و نتیجه که اصالة الحل و اصالة البرائة جاری نمی شود حرف صحیحی بود یا به استصحاب عدم تذکیه یا به اصالة الإحتیاط در خصوص لحوم یا به قاعده میرزائیه یا اماریة 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 تذکیه 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 تذکیه است من جهة مراعات الشرائط برای شبه موضوعیه بحث کردیم برای شبه حکمیه مثال نزدیم که آیا شرط است در تحقق تذکیه که ذبح به حدید باشد بعضی احتیاط کرده اند و گفته اند که احوط این است که با چاقوی آهنی باشد ویکی 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 شرطیة است و یکی سر بریدن بواسطه دستگاه است در شبه حکمیه باید اول به خطابات مراجعه کرد اگر اطلاقی داشتیم فهو المرجع و می گوییم این ها شرط نیست و اما اگر اطلاقی نداشتیم شک داریم که عدم تخنیع شرط است یا نه برائة از تقید جاری می کنیم و این که برائة از قید اثبات می کند تذکیه 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 حسنٌ 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 دراین 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 موافقة کرده امر مولی را و اوامر و نواهی تابع مفاسد و مصالح است و استیفاد مصالح خوب است و این که از مفسده تحرض 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 گوییم 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 شریعة شریعتی است که با احتیاط موافق نیست یرید الله بکم الیسر و احتیاط عسر است و در مواردی شریعة خلاف احتیاط را پیشنهاد میکند مثل لعلک اختک و روایة 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 حسنٌ 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 درسلسله 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 سلسه 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 لغویة نیست اینجا امر و نهی مشتبه است و محرکیة و زاجریة ندارد اگر بگوید احتط مولویاً 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 ان 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 ان ملاک نفسی احتیاط مستحب شده باشد نه برای تحفظ احکام واقعیه .و ان ملاک نفسی قوت اراده است ومقام اثبات هم مؤید این حرف است مثل روایة : مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ فِي كَلَامٍ ذَكَرَهُ حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ فَهُوَ لِمَا اسْتَبَانَ لَهُ أَتْرَكُ وَ الْمَعَاصِي حِمَى اللَّهِ فَمَنْ يَرْتَعْ حَوْلَهَا يُوشِكْ أَنْ يَدْخُلَهَا وسائل الشيعة ج‏27 161 باب 12 و از جهة این که روایات دلالة می کند بر استحباب شرعی هم مشکل نداریم کثیر از روایات لسان استحباب دارد اورع الناس من الشبهات و اتق الله حق تقاته و لاورع کالوقوف عند الشبه و روایات دیگری که تعلیل ندارد .

این روایات ظاهرند در استحباب احتیاط استحباباً نفسیاً لا طریقیاً فی طول احکام واقعیه

در مصباح الأصول 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 الأصول 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 .

## 17/ 02/ 92(423)

بحث در حسن احتیاط شرعاً بود برای اثبات استحباب شرعی دو طریق است یکی طریق ملازمه چون عقل می گوید حسنٌ 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 علة حکم عقل باشد مثل وجوب اطاعة وحرمة معصية عقلاً که درسلسله معالیل است اول شارع حکم می کند به صلّ بعد عقل حکم می کند اطعه مرحوم نائینی فرموده حکم عقلی که در مسلسه معالیل است ملازمه با حکم شرع ندارد یک جهت این تسلسل است و یک جهة 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 سلسه معالیل را فرموده حکم عقل به حسن احتیاط در سلسه معالیل است باید شارع حکمی جعل کند مجعول شارع علة 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 خطابی در این ضمینه وارد شود خطابی 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 خطابی 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 سلسه معالیل نیست خواه احکامی باشد یا نباشد این که شارع فرموده احتط مولوی است و در سلسله معالیل نیست بلکه مقدمه میشود برای امتثال احکام واقعیه و استشهاد کرده به بعض روایات مثل من ترک الشبهات فهو لمن استبان له اترک

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 اینده 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 الأصول قسمت اخیر کلام نائینی را پذیرفته است که احتیاط امر مولوی دارد ولی کلام اول را نپذیرفته است که چون در سلسه معالیل است پس جای قاعده ملازمه نیست به بیان که در جلسه گذشته بیان شد

انچه که اضافه می کنیم این است که باید ایشان طبق مبنایش بگوید اوامر احتیاط ارشادی است در مرحله اول که نائینی فرموده جای قاعده ملازمه نیست و اوامر ارشادی است اقای 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 بگوید که اوامر ارشادی است مثل نائینی ایشان مبنایش این است که هر امر و نهی که در ضمینه حکم عقل وارد شد ارشادی است وقتی که قبول کردید عقل حسن احتیاط را درک میکند لامحاله بایدقبول کنید که اوامر احتیاط ارشادی است .

این که مدعای 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 حسنٌ فی الجمله 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 درضمینه حکم عقل ارشادی است بخاطر لغویة است این لغویة دراینجا 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 عقلیة است چطور در هر موردی نیست .

باز در کلام ایشان این جهة واضح نشده که اوامر احتیاط را مولوی می داند چه در سلسه 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 ولکن 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 اقای 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 ایات 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 ایات 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 ومشکل 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 لأحکام 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 عبارة اخری 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 خویی در اوامر لزومی به احتیاط فرموده اند می گوییم 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 طریقیة را تصویر نکرده است فرموده امر ، مولوی نفسی است به قرینه بعض روایات مثل من ترک الشبهات فهو لمن استبان له من الأثم اترک پس بخاطر این که قطعی را ترک کنید تقویتاً برای معلومات احتیاط کنید نه تحفظاً للمجهولات

این که ایشان متشبث شده به این روایة 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 طریقیة را غیر ممکن دانست و مصباح ممکن دانست ولی قائل نشد ما می گوییم طریقیة ممکن است و طریقیة واقع است للإستظهار من الإدله .

لذا ما گرچه شک داریم که الاحتیاط حسن عقلاً ولکن لایبعد ان الإحتیاط مستحب شرعاً باستحباب طریقی لا بإستحباب نفسی .

## 18/ 02/ 92(424)

بحث در کلام سوم مرحوم آخوند است که امرمهمی نیست در مقدمه بحث فرموده عقل حکم میکند به مثوبة بر احتیاط کردن .ممکن است عقل در تجری حکم به عقوبة نکند و محل اختلاف است بعضی می گویندعقل حکم به استحقاق عقوبة میکند مثل اخوند و بعضی می گویند که عقل حکم به عقوبة نمی کند مثل شیخ ولی آخوند در چند جای کفایة می گوید که نسبت به انقیاد که مقابل تجری است مستحق مثوبة است کسی که عملی را انجام بدهد به داعی امر احتمالی مولی مصداق انقیاد است و انقیاد ثواب دارد

در منتقی الأصول فرموده که انقیاد مثوبة ندارد کما این که تجری استحقاق عقوبة 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 بگویید انقیاد عمل است و صفة 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 وثانیاً این که بگوید 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 امتثال امر و نهی) این عمل ثواب دارد چون مرتبط به مولی میشود عقل می گوید عملی که به رجاء امتثال 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 توصلی است و ثواب ندارد ولی انچه 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 محبوبیة و امر محتمل اوردن خصوصیة ندارد ممکن است جایی یقین داریم که امر ندارد ولی جای احتیاط هست در بحث تبدیل الإمتثال این طور است که کسی امری را امتثال 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 .درشریعیة هم اتفاق افتاده مثل نماز معاده کسی که نمازش را فرادی خوانده است و جماعة اقامه شد در روایة فرموده که نماز را به جماعة 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 توصلیات جای شک ندارد مشکوک التذکیه را احتیاط کنید ونخورید 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 رویة 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 بد تر است از ترک قصد وجه است .

انما الکلام در فرض ثالث است که شک داریم این شیء عبادت است و امردارد یا عبادت نیست و امر ندارد مثل نماز مشکوک الحیض (بناء بر این که نماز حایض حرمة ذاتی نداشته باشد) که اگر حائص 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 محبوبیة و ملاک بیاورد و دراینجا امر و ملاک و محبوبیة محرز نیست و نمی توان به مولی نسبت داد.

آخوند فرموده که برای حل اشکال ممکن است بگوییم احتیاط درعبادات ممکن است به خاطر امری که از حسن عقلی کشف می شود وقتی که عقل گفت حسنٌ 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 اطاعة امر مولی حسن است و ملازمه با امر مولی ندارد و اطاعة 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 اطاعة است حکم به عقل به حسن در اطاعة و ثواب ملازمه با حکم شرع ندارد.

راه دوم که از شیخ انصاری است فرموده احتیاط در عبادات ممکن است چون مقصود از احتیاط درعبادات اوردن خود عمل است بدون قصد امر .

## 21/ 02/ 92(425)

بحث در این بود که احتیاط درعبادات 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 مشروعیة دارد یا ندارد یا مثل نماز غفیله یا نماز لیلة 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 ان 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 بالمناسبة باز کرده اند فقهیاً بحث ندارد و مشکلش 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 علة است و از علة 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 محبوبیة احتیاط شرعاً مشکل نیست چون اصل امر قطعی نیست که تسلسل و لغویة 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 .

اخوند 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 محبوبیة انقیاد را شرعاً و انکار کند ملازمه را در مقام إنّ 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 روایة دارد کسی که روزه بگیرد اول رجب را فله کذا و کذا می گوییم 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 انچه که شارع فرموده است ارشادی است .

آنچه که مرحوم نائینی فرموده که فرق است که شارع در مرحلة 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 مولویة ندارد .

شیخ فرموده که حل مشکل به این است که نمی خواهیم اثبات امر برای عبادات کنیم این که فرموده اند احتیاط درعبادة یعنی اوردن عمل به جمیع شرائط و اجزائش به استثاء قصد امر.شیخ انچه که مشکل ساز است را از گردونه احتیاط خارج کرده است.

اخوند دو اشکال بر شیخ کرده است **اولاً** این احتیاطی که می گویید منهای قصد امر اصلاً مستحب نیست نماز بدون قصد قربة از کجا معلوم که مستحب باشد **ثانیاً** در حقیقة اشکال را پذیرفته اید که در عبادات احتیاط امکان ندارد ولی احتیاط را طوری معنی کرده اید که احتیاط نیست .

بعد اخوند راه دیگری بیان کرده است که :

در باب قصد قربة دو مبنی است **یک مبنی** این است که قصد قربة امری است که توسط شرع أخذ شده است به نحو جزئیت یا به نحو شرطیة لعل مشهور هم این مبنی را قائلند و مساعد اعتبار هم همین است که قصد قربة به این مهمی را چطور شارع هیچ بیانی نداشته باشد و واگذار به عقل کرده باشد.پس قصد قربة 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 متتم الجعل است اخذ کرده است و در روایات زکاة داریم بنیة صالحه و یرید بها ربه .

**و یک مبنی** این است که اخوند قائل شده که اخذه قصد قربة به تمام انحاء شرعی نیست بلکه به حکم عقل است عقل است که میگوید نماز را به قصد قربة بیاور چون أخذ قصد قربة در متعلق تکلیف به جمیع انحاء در متعلق تکلیف هم در امر اول و هم در امر دوم محال است فلامحاله اعتبار قصدقربة 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 قربة را شرعی دانسته اند اما ما که قصد قربة 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 انچه که شیخ فرموده است چون یا در صحة عبادت قصد امر قطعی را لازم می دانید که امکان پذیر نیست شرطیة 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 عبادة 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 روایة ضعیفی که می فرماید این غسل مستحب است بالالتزام 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 بالمناسبة بحث می کنیم در اخبار من بلغ .

## 22/ 02/ 92(426)

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 کنید بدون قصد قربة اتیان کنید بلکه می فرماید احتیاط در عبادة 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 گویید ذات عمل دلیل بر رجحانش نداریم بعد یک نعم دارد که :

مقدمه اول : اگر ما نص خاصی داشتیم که یستحب 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 اخوند 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 .

اخوند در هامش به این جهة اشکال التفات پیدا کرده و گفته که اگر قصد امر شرعی باشد راه حل دارد و قصد امر احتمالی کفایة می کند .و این که این شیء عبادة 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 قربة 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 قربة 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 عبادة فائده ندارد احتیاط در عبادة معنایش این است که امر عبادی علی فرض وجودش ساقط شود اگر برای احتیاط امر قطعی درست کنید و امتثال کنید امتثال امراحتیاط 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 امتثال این امر کرده اید ولی آن امری که به ذات غسل خورده و مشتبه است به حال خود باقی است.به عبارة اخری 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 عبادة ندارد . امر جدیدی که به اخبار من بلغ درست می شود این امر جدید مجدی نیست این مشکله احتیاط در عبادة را حل نمی کند چون امر جدید است به فعل جدید فوقش اگر قصد شود امر از فعل جدید ساقط میشود ولی امتثال ان امرمحتمل نمی شود .

بعد در إن 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 یقال که فرقی نمی کند که امر روی فعل بلغه ثواب بیاید یا روی فعل مشکوک الأمر است بالأخره یک امر جدیدی است و قصد امتثال این امر جدید را میکنید اگر قبول کردیم که امربه 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 امتثال امر مشتبه که متعلق آن فعل مشتبه است ندارد مضافاً که امر به احتیاط توصلی است و امر توصلی مقربیة ندارد .

در متن کفایة نتیجه می گیرد که اگر گفتیم اخذ قصد قربة 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 عبادة نیست به عبارة اخری انچه که می توان به قصد امر قطعی اتیان کرد احتیاط در عبادة نیست و انچه که احتیاط در عبادة است (امتثال 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 عروة بیان شده یا ما در منهاج اورده 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 عروة و مکروهات را باید رجاءً 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 سئوال 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 کراهة 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 نظراست :

معنای اول

یک قول که بعضی به مشهور نسبة داده اند این است که مفاد اخبار من بلغ القاء شرطیة وثاقة و عدالة است در اخبار . ما آیه شریفه و روایة 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 حجة کند. یعنی هر خبری که احتمال دادی راوی ثقه است حجة 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 اخبارمن جعل حجیة برای اخبار ضعاف نیست چون جعل حجیة به جعل علمیة است و مفاد اخبار من بلغ جعل علمیة نیست بلکه مفاد اخبار من بلغ اعطای ثواب است این بر مبنای جعل علمیة است مثل اقای خویی و نائینی.

در ذهن ما این است که حجیة به هر معنایی که باشد (جعل علمیة ، جعل حکم ظاهری جعل معذریة و منجزیة) با ظاهر این اخبار سازگاری ندارد این اخبار اجنبی از جعل حجیة است مفاد اخبارمن بلغ اعطاء ثواب است ولو خلاف واقع باشد و رسول الله صلی الله علیه و آله نفرموده باشد ولی در جعل حجیة 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 حجیة برای خبر ، غیر عرفی است. و من البعید جداً که مشهور از اخبار من بلغ جعل حجیة 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 اخبارمن بلغ استفاده می شود استحباب عمل به عنوان ثانوی شبیه آنچه که سببیتی ها در امارات می گویند که قیام امارة سبب میشود که این عمل واجب شود دراینجا شارع عملی که بلغه ثوابٌ مستحب جعل کرده است .تسامح در اخبار سنن هم به همین معنی است سند هم که ضعیف باشد به برکة این اخبار من بلغ فتوی می دهیم به استحباب .

مرحوم آخوند این معنی را قبول کرده و دفاع کرده است .

## 23/ 02/ 92(427)

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 کفایةاختیار کرده است و ان قول این است که مفاد اخبار من بلغ اثبات استحباب برای ذات فعلی که بلغ علیه ثواب خبر ضعیفی امده 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 اخبارمن بلغ خبر ضعیف را حجة 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 رویة الهلال واجب است بلغه ثواب است در حالی که مشهور به برکة 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 شریعة به ترتب ثواب ثابت شده کما این که کثیری از مکروهات به ترتب حضاضة و لعن ثابت شده است .

درنتیجه دو مقدمه یکی این که ظاهر این روایات ترتب ثواب است بر ذات عمل و از ترتب ثوبا کشف إنّی می کنیم استحباب عمل را .

نسبة به مقدمه اولی که استظهار کرده در احتمال ثالث بحث می کنیم ولی نسبة به مقدمه ثانیة 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 مگراین 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 جهة 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 الإستحباب کند ولی در محل کلام اگر مولی هم نفرموده بود له اجرک ذلک در ذهن عرف انقیاد بود.

بلکه بالاتر یک جهة دیگری هم هست مرحوم شیخ انصاری قائل شده که این ترتب ثواب تفضّلی 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 غایة الأمر 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 فعمله 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 فعمله را حمل بر استحباب می کنیم پس از اخبار من بلغ استفاده می کنیم استحباب را از کلمه فعمله 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 فعمله ادامه شرط است و کان له ..جزاء است در اینجا فعمله یک جمله مستقل نیست.

ولکن این اشکال به این شکل وارد نیست مرحوم نائینی مدعی است که فعمله جزاء است بله این اشکال وارد که فعمله جزاء نیست ظاهر این است که کان جزاء است و مؤیدش این است که در بعضی از روایات دارد که فعمله 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 کأنّ چون این بلغه شیء من الثواب ثابت نیست اراده پیدا نمی کند وقتی که فرموده کان له اجر ذلک محرکیة 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 جهة دیگری نبود ترغیب ظاهر در استحباب بود ولی احتمال جهة 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 ضمینه حکم عقل فرموده من بلغه شیء من الثواب فعمله کان له اجر ذلک العمل و حکمی که در ضمینه حکم عقل وارد شود ارشاد به حکم عقل است برای قول خودش دو مؤید ذکر کرده است

مؤید اول : در روایة 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 روایة 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 ضمینه 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 ایا 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 .

## 25/ 02/ 92(428)

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 فعمله ویکی تعلیل در بعضی از اخبار التماساً لذلک الثواب بر فرض که این مبنی درست باشد که هر گاه خطابی در ضمینه حکم عقل آمد آن خطاب ارشادی است چون با وجود حکم عقل اعمال مولویة 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 نهایة 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 حجیة 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 اورده است حرف مشهور است چون خبر بالغ ثواب را به ذات عمل آورده است ولکن 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 صحیحه هشام به قرینه فعمله که مترتب است و فاء تفریع است و از کلمه تفریع استفاده کرده که موضوع عمل به داعی ثواب است و نسبة به بقیه روایات که واضح تر است که فرموده طلباً لذلک الثواب یا التماساً لذلک 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 فعمله مطلق است داعی مدعو الیه را مقید نمی کند .آخوند ادعی دارد بلوغ ثواب داعی است و داعی قید نمی آورد پس فعمله 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 تعلیله 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 فعمله پس فعمله 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 ولکن 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 انچه 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 اورده 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 لایدعو 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 .انچه که شیخ می گفت (عدم تفریع فاء) را قبول نداریم کما این که حرف قائل به ارشاد(اگرتفریع 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 روایة ظهور در ترتب عمل بر امر احتمالی ندارد بله 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 درتفریع 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

## 28/ 02/ 92(429)

بحث در مدلول اخبارمن 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 اگرگفتیم استحباب ثابت میشود برای عمل مقید به احتمال امر گفته اند ارشادی می شود چون خود عمل به احتمال امرمصداق انقیاد است عقل می گوید حسن است پس اخبار ارشاد است و انچه 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 فلایثبت استحبابه .

و عرض کردیم کسانی که قائل شده اند اجر برای عمل مقید استشهاد کرده اند به تفریع در بعضی این روایة 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 احتمل الامر فعمله می گفتیم عمله برجاء آن امر و لکن احتمل الأمر در روایة نیست لذا باید اضافه کرد و گفت من بلغه شیء من الثواب ثم احتمل الأمر و الصدق فعمله بإحتمال الصدق که مؤنه إضافه 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 أذان 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 سببیة 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 غایة چیزی که از روایة استفاده می شود این است که بلوغ ثواب سبب شده این شخص حرکة کند اما به قصد رسیدن به ثواب از روایة استفاده نمیشود لذا اجر ان عمل مطلق برای عمل مقید از روایة فهمیده نمیشود و ظاهر روایة این است که ان 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 فعمله طلباً لذلک 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 روایة می فرماید اعمال لیلة الرغائب دوازده رکعت است با این خصوصیات و در یک روایة این خصوصیات نیامده است گفته اند افضل با خصوصیات است و دیگری استحباب دارد .

لمّ این مطلب این است که حمل مطلق بر مقید بخاطر تنافی بین دو خطاب است و تنافی در مطلق ومقید به احد الأمرین است **یکی** به وحدة مطلوب در متوافقین مثلاً کسی کفارة بر ذمه اش آمده است و دو روایة وارد شده اعتق رقبة و اعتق رقبة مؤمنه و از خارج می دانیم که یک کفارة بیشتر بر ذمه این شخص نمی آید و وحدة 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 وحدة مطلوب عرفاً جمع کرده به حمل مطلق بر مقید .

و **یکی** به نفی و اثبات مثل اعتق رقبة و لا تعتق رقبة کافرة 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 جماعة 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 وجدة مطلوب است شارع مقدس درشیء 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 فعمله اجر را برای ذات عمل ذکر کرده و طلباً لذلک الثواب داعی است و داعی محال است که قید باشد پس یعنی اجر برای ذات عمل است در نتیجه منافاتی بینشان نیست به عبارة أخری در فعمله 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 فعمله اخذ داعی نیست.

اگر کسی گفت ظاهر فعمله این است که قید نیست ولی طلباً می تواند قید باشد .

جواب می دهیم که برمعنای ما هم روایات مقیده ظهور در تقیید ندارد در فعمله فرموده اجر آن عمل را می دهیم و در طلباً هم فرموده باز اجر ان 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 اورده 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 تقویة نداریم ولی در مستحبات قضیه عقاب نیست فقط ثواب است اخبار من بلغ یک تقویة 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 فاعلیة ببخشد.

کما این که وعاظ در مورد مستحبات ترغیب می کنند ولی در مورد ان قدر ترغیب ندارند چون واجبات و محرمات خودش محرکیة دارد ولی مستحبات محرکیة 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 تفضّل خداوند است مثل من جاء بالحسنه 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 .

## 29/ 02/ 92(430)

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 واول 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 آیه شریفه اطلاق ندارد چون ایه شریفه فقط الزامیات را می گیرد چون فتصبحوا نادمین در الزامیات است چون مستحبات که ندامة ندارد کما این که فتبینوا هم مناسبتش الزامیات است چرا که شیء غیر مهم تبین 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 حجیة 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.و 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 حجیة نیست

اما تفسیر دوم این ادعا توقف داشت بر سه مقدمه مقدمه اولی و هی العمدة 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 فعمله و تقیید در روایة 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 داعویة 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 بالإلتزام دلالة بر استحباب آن عمل که سه جواب داشت یکی این که ملازمه را منکر شده ویکی این که ملازمه در جاهای دیگر قبول داریم ولی در اینجا که قضیه انقیاد و تفضل هست ویکی 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 عروة سازگاری ندارد چون در عروة فتوی داده با استحباب و کراهة با این که خبرش ضعیف است.

فرمایش مشهور و ادعای مشهور که اخبار من بلغ استحباب را ثابت می کند سه مقدمة داشت و در نهایة 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 ولکن 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 حجیة 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 حجیة و جعل استحباب .

و یک مرحله ثمره بین این دو تفصیل و سائر اقوال این دو تفصیل ما به الإشتراک دارند که موجب شده در مقابل سائر اقوال قرار گیرند ما به الإشتراک 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 حجة می کند و به خبر حجة 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 الأولی : ثمره بین قولین

مرحوم اقای خویی فرموده بین دو نظریه ثمره ای نیست فوقش این است که بنابر نظریه جعل حجیة 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 حجة 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 لاثمرة 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 روایة می گوید ثواب دارد و یک روایة صحیحی فرموده که کراهة دارد شیخ فرموده اگر اخبار من بلغ خبر ضعیف را حجة میکند خبر استحباب با خبر کراهة تعارض می کنند و تساقط و اما اگر گفتیم اخبار بلغ به عنوان ثانوی می گوید ملاک دارد و استحباب دارد داخل در باب تزاحم می شوند که باید مرجحات باب تزاحم 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 اقای 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 می گوید 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 نمی گیرد. بعبارة أخری من بلغه شیء من الثواب جایی است که ثواب بالغ محرکیة داشته باشد ولی در جایی که عقابی در کنارش آمده باشد شیء من الثواب محرکیة 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 مثلا دلیل صحیحی بر حرمة اکل تراب آمده باشد و خبر ضعیفی امده 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 می گوید 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 غیبة حرام است و دلیل دیگر فرموده ادخال سرور در قلب مؤمن مستحب است نمی توان گفت که غیبة کنیم تا ادخال 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 .

## 30/ 02/ 92(431)

بحث در ثمرات بین قولین بود قول به جعل حجیة 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 می گوید استحباب ندارد معتبر است بنابر قول اول که اخبار من بلغ حجیة درست می کند خبر ضعیف را می گیرد و حجة می کند و نتیجه حجیة 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 می گوید به عنوان ثانوی مستحب است بین عدم استحباب به عنوان اولی و استحباب به عنوان ثانوی تعارض نیست خبر معتبر می گوید تجفیف مواضع وضوء مستحب نیست و اخبار من بلغ می گوید 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 وثانوی 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 رؤیة الهلال بر مبنای جعل حجة خبر حجة میشود و وجوب ثابت میشود و اما بر مبنای جعل استحباب استحباب بر دعاء عند رؤیة الهلال ثابت میشود به عنوان انه بلغه ثواب.

ثمره ششم

ثمره اخری که در مقام هست این است که اگرخبر ضعیفی قائم شد بر استحباب عملی و غایة داشت مثلاً عملی تا نصف اللیل مستحب است بناء بر قول اول که حجیة است اخبار من بلغ استحباب را ثابت می کند بر ذات این عمل و غایة 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 غایة اگر شک کردیم که این عمل مستحب است یا نه ؟ اگر اخبار من بلغ حجة کرده باشد این خبر را استصحاب حجیة می کنیم و مشکل ندارد وشیخ و آخوند هم در بحث استصحاب آورده اند که اگر حکمی مغیی شد و بعد از ان غایة شک کردیم آیا مجرای استصحاب هست یا نه ؟ بناء بر حجیة چون ذات فعل مستحب شده یقینا 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 إلی 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 إلی انتصاف اللیل است و انچه که مشکوک است ذات فعل است .

و لکن این ثمره بر مدعای مشهور عیبی ندارد و اما بر تقریب آخوند که بلوغ را حیثیتة 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 وحدة قضیتن عرف است عرف الفعل البالغ علیه الثواب را از حالات می داند لذا استصحاب جاری است.

حاصل الکلام بنابرجعل حجیة جریان استصحاب بلااشکال است و بناء بر جعل استحباب جریان استصحاب مشکل دارد بر بعضی از مبانی جاری و بر بعضی از مبانی جاری نیست.

المرحله الثانیة : ثمره بین قولین الاولین و سائرالاقوال :

مرحوم شیخ انصاری ثمراتی نقل کرده :

منها :

اگر خبر ضعیفی رسید که مستحب است در وضوء غَسل مسترسل اللحیه و یا روایة ضعیفی آمده که غسله ثانیة در وضوء مستحب است بناء بر قولین الأولین که استحباب غسله ثابت می شود می توان به رطوبة باقی مانده در لحیه مسح کرد چون رطوبة از جایی است که استحباب آن ثابت است و اما بر سائر اقوال چون استحباب ثابت نشده احتیاطی و تفضلی است نمی توان از رطوبة استفاده کرد .

تمامیة این ثمره موقوف است بر مقدمه ای که باید احد الأمرین را ثابت کنید **یا ثابت کنید** که صحیح است مسح به رطوبة باقی مانده مطلقاً چه رطوبة واجب و چه رطوبة مستحب و اما اگر کسی ادعی کرد فقط مسح به رطوبة واجب صحیح است (لذا در غسله ثانیة دست چپ احتیاط کرده اند چون این رطوبة مستحبه است و در مسح مشکل ایجاد می کند) در این صورت برفرض که غسل لحیه مستحب باشد این ثمره نیست چون این رطوبة مستحبه است.

در ذهن ما این است که اگر غسله ثانیة 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 بودکه 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 غسله ثانیة را وضوء غسلات و مسحات است به اضافه این غسل مسترسل اللحیه یا غسله ثانیة و اگر فرمود مسح کن به رطوبة واجب همین رطوبة واجبه است .

مرحوم شیخ برای این ثمره باید یکی از این دو را ثابت کند یا قائل به جزء مستحب شود یا بگوید مسح به رطوبة مستحب هم جائز است .

و اما اگر گفتیم که این رطوبة وضوء نیست یا رطوبة مستحبه فائده ندارد ثمره منتفی است.

و منها :

ثمره دوم که باز شیخ بیان کرده این است که اگر خبرضعیفی 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 غایة بودن نوم برای وضوء ثابت نمی شود لذا این وضوء رافع حدث نیست .

این ثمره هم تمام است منتهی با دو مقدمة:

**اولاً** ما قائل به استحباب نفسی وضوء نشویم بحثی است که آیا وضوء مستحب است نفساً و قصد غایة لازم نیست که سید یزدی فرموده لایبعد استحباب نفسی وضوء اگر وضوء استحباب نفسی داشت نوبة به این بحث ها نمی رسد چون خبر ضعیف چه حجة باشد یا حجة 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 عبادة باشد باید وصل به غایتی بشود تا قربی شود به عبارتی اگر ثابت شد هر وضوی مشروعی به قصد غایة آورده شد رافع حدث است این ثمره مترتب است بنابر قولین الأولین غایة 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 لغایةٍ 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 غایة انچه که اخبار من بلغ ثابت میکند بر دو نظر اول ثابت میکند استحباب این وضوء را برای این غایة ولی این که رافع حدث باشد را ثابت نمی کند بلکه نیاز به دلیل دیگری دارد.

پس این ثمره که رافعیة حدث است ناتمام است این که خبر ضعیفی قائم شود و وضوء بگرید برای آن غایة 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 رافعیة 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 رافعیة است و وضوی جنب و حائض استثناء است و حتی بعضی گفته اند که وضوی جنب و حائض هم رافع حدث است .

## 31/ 02/ 92(431)

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 و هر غسل مستحب مشورعی مجزی از وضوء است و اما اگر گفتیم که أخبار من بلغ اثبات استحباب نمی کند به معونة 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 جنابة مجزی است و سائر اغسال مجزی نیست در نتیجه این ثمره منتفی است.

و منها :

شیخ انصاری در رسالة 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 عروة بر خلاف انچه 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 رجاءً 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 قدماء 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 فعلیة حکم تابع فعلیة 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 نسبة به مقلیدین موضوع محقق نیست چون خبر به مقدلین 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 ازاین اشکال داده شده جواب اول : بلغه ثواب ، بلوغ طریقیة 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 موضوعیة ندارد اگر گفتیم که بلغ طریقیة 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 حجیة بود خوب است چون بلوغ طریقیة دارد و اما بناء بر قول دوم بلوغ قید متعلق بود فعل به عنوان ثانوی مستحب است بناء بر این نظر نمی توان گفت طریقیة دارد لذا یعود 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 طریقیة دارد و خبر حجة می شود و مفادش برای همه است بخلاف قول دوم که استحاب مخصوص من بلغه ثواب است .

جواب دوم که شیخ انصاری بیان نموده است این است که مسأله تسامح درادله سنن مسأله اصولی است چون اختصاص به مجهدین 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 طهارة 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 ان را نمی تواند درک کند.

**ثانیاً** : اختصاص اخبار من بلغ به مجتهد هم معلوم نیست اصلا فعمله 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 خطابی مثل لاتنقض الیقین بالشک مقلد را درشبهات حکمیه شامل نمیشود و اما خطابی مثل من بلغه ثواب شامل مقلد میشود

## 01/ 03/ 92(433)

شیخ انصاری ادعایی کرده که مسائل اصولیه مختص به مجتهد است اینجا گفته اند که این ادعی وجهی ندارد خطابات القاء 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 ان مقدمات را از مجتهد بگیرد و خودش تطبیق کند حتی جاء عنکم الخبران متعارضان اختصاص به مجتهد ندارد بله 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 ان جاءکم 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 القاء 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 اقای قاضی دستور بدهد.

#### المقام الثالث :

در حدود مدلول اخبار من بلغ است از نظر سعة و ضیق ، 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 نسبة به اخباری که تکفل استحباب هستند جای مناقشه ندارد چون اخباری که استحباب را بیان می کند ملازمه دارد با ثواب و این ملازمه بیّن 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 صحیحه هشام بگوید من بلغه ثواب یعنی شیء من ذی الثواب به قرینه فعمله چون ثواب که قابل عمل نیست پس مراد عمل به ذی الثواب است اللهم کسی بگوید من بلغه شیء من الثوبا همان ثواب است و فعمله 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 لذلک الثواب معلوم می شود که مراد ثواب است نه ذی الثواب .

بیان دوم : در بعض روایات اخبار من بلغ کلمه (خیر) امده 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 صحیحه هشام می گیرد که سندش تمام است ان روایة خیر را که سندش ضعیف را می گیرد روایة خیر آن روایتی که استحباب را بیان می کند را درست می کند کاری که آخوند در بحث حجیة خبر واحد می کرد

در اینجا سه روایة داریم روایة ضعیف می گوید این عمل مستحب است روایة ضعیف دوم می گوید هر که خیری به او رسید و انجام بدهد به او می رسد روایة 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 شبه ندارد مورد دوم که شبه دارد که خبر ضعیف کراهة را به ما برساند خبرضعیف بفرماید که این عمل مکروه است مثل این که آب خورد ایستاده در شب مکروه است ایا اخبار من بلغ نقل کراهة را یا نه؟ ظاهر عمل مشهور این است که خبر کراهتی را می گیرد چون مشهور فتوی داده انده به کثیر از مکروهات که روایاتشان ضعیف است .

این اخبار من بلغ خبری که کراهة را می رساند می گیرد یا نه ؟

بعضی شبه کرده اند که خبر کراهتی بلغه شیء من الثواب نیست بلکه بلغه شیء من الحضاضة است و قید دوم این روایة هم بر کراهتی منطبق نمیشود که فعمله است و در کراهة ترکه است نه عمله .

ولکن هر دو اشکال ناتمام است اما اشکال شیء من الثواب در کراهة هم بالإلتزام بلغه ثواب است چون اگر برای خداوند ترک کند ثواب دارد مستحبات و مکروهات در این جهة شریکند بخلاف واجبات و محرمات که ثواب به ذهن نیست بلکه فرار ازعقاب است .

اما جهة دوم که فعمله است این عمله لغوی مکروهات را نمی گیرد ولی عمله در اصطلاح موالی و عبید به معنی امتثال است و آیه شریفه مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى قطعاً 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 بالإلتزام مثلاً اخبار من بلغ مدلول مطابقی را نمی گیرد مدلول مطابقی این خبر ضعیف حجیة ندارد نه به ادله اولیه ونه به ادله ثانویه وقتی که مدلول مطابقی حجیة نداشت مدلول التزامی هم حجة 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 حجیة ندارد اخبار من بلغ هم نمی توانند ان را حجة کنند.

در کراهة ثواب رسیده است به توسط کراهة و اخبار من بلغ کراهة 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 الترک ولی متأخرین مثل آخوند گفته اند که وجوب امر بسیطی است بر مبنای مشهور مشکلی نداریم چون خبر که می گوید واجب است در حقیقة می گوید راجح و ممنوع من الترک 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 تضمنی 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 نسبة 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 الترک است منع من الترک 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 حجة میشود استحباب را برای ما نیاورده است فوقش رجحان را آورده در ضمن منع من الترک وفقط 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 بساطة 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 بساطة این اشکال هست خصوصاً بر مبنای جعل حجیة چون باید فتوای به وجوب بدهند.

بر مبنای بساطة بناء بر جعل حجیة 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 طبقش 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 حجیة ندارد الان بلغه ثواب است و بر طبق استحباب جعل شده .

## 04/ 03/ 92(434)

بحث در این مورد بود که اگر خبر ضعیفی قائم شد بر وجوب یا حرمة مشهور فتوی داده اند به استحباب و کراهة 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 بساطة مشکل داریم و مهم قول اول(جعل حجیة) و دوم(جعل استحباب) است اشکال این است که خبر ضعیفی که وجوب را می گوید وجوب طلب اکید است و لا یرضی به ترکه لازمه است و بالإلتزام 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 جاءکم بناء و احدی نگفته است باقی مانده مدلول التزامی ، اخبار من بلغ مدلول التزامی را حجة کند در نتیجه ثبت الثواب فثبت الإستحاب .

ولکن این تقریب دو اشکال دارد اشکال اول لازمه اش تفکیک بین مدلول مطابقی و التزامی است یکی بحثی است در تعادل و تراجیح 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 حجیة هم تابع است وقتی مدلول التزامی می تواند حجة باشد که مدلول مطابقی هم حجة باشد یا نه می شود مدول 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 گوییم استحباب ثابت می شود ولی در محل کلام ثواب بر وجوب است و اخبار من بلغ ثبوت ثواب امتثال واجب را بیان می کند غایة 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 بساطة مشکل داریم که استحباب را ثابت کند.

بلکه یمکن ان 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 استحاب 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 لااقل اطلاق ندارد فبها 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 درمقابل خبری معتبرداریم 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 حجیة 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 علمیة 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 علمیة است

ادعای ما این است که جعل علمیة 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 تعبدی است و باعالم وجدانی فرق می کند تارة 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 تعبدی به خلاف داشتیم ادله حجیة 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 تعبدی بر خلاف داریم بلغه صدق می کند الان 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 حجة بر خلاف هم حجة دارید نماز جمعه واجب نیست مع ذلک احتیاط هم مستحب است که میگوییم این علم داریم به عدم وجوب تعبدی 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 معبتر و گفتیم که بین القولین ثمره ای پیدا می شود بنابر قول اول خبر ضعیف حجة می شود و با خبر معتبر تعارض و تساقط میکنند ولی بر قول دوم خبر اول حجة 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 ان 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

## 05/ 03/ 92(435)

بحث در مواردی بود که شمول اخبار من بلغ نسبة 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 مستحباب 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 حجیة 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 وهم 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 إخبار 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 إخبار از جزئیة و شرطیة شیء إخبار 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 عروة 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 اجتهادش 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.

ولکن این بیان واضح الضعف است این در ذهن عوام است ولی فتوی در بطنش قال الله و قال رسول الله صلی الله علیه 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 خصوصیة کرده ولی در حقیقة 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 صحیحه هشام بن سالم من بلغه شیء من الثواب است لذا کلام فقیه را می گیرد.

ولکن این بیان نادرست است چون در نقل کلینی عن النبی نیست ولی در نقل محاسن و صدوق همین صحیحه هشام را که نقل کردند عن النبی دارد و چون یک روایة بیشتر نیست قطعاً و اصل عدم زیادة است می گوییم در کلام کلینی سقط است و صحیح آن است که صدوق ذکر کرده است.

بیان دوم : سلمنا که صحیحه هشام عنی النبی دارد ولی روایة 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 روایة استدلال کردیم و گفتیم ضعف سند هم مشکل ندارد.

ولکن 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 روایة هشام است که به جای شیء من الثواب ، شیء من الخیر آورده است لذا شبه اتحاد این دو روایة است.

خصوصاً بناء بر جعل حجیة نمی توان گفت که شارع مقدس فتوای فقیه را در مستحبات حجة 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 نسبة 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.

ولکن به ذهن می آید که مشکل در فعمله 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 فضیلة و مصیبة 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.

## 06/ 03/ 92(436)

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 خارجیة را بگیرد باید تفصیل داد :

**تارة** موضوعی که خبر متکفل آن است موضوع است برای حکم استحابی است و **تارة** 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 زیارة.

اگر موضوع حکم شرعی نبود اخبار من بلغ آن را نمی گیرد و اما اگر خبر از موضوع شرعی داد بالإلتزام 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 فضیلة.

شیخ انصاری فرموده که افضلیة مستحب را شامل میشود شیخ از منکرین ترتب است بر این اساس اگر دو مستحب تزاحم کردند شیخ می گوید افضل مستحب است بر این مبنی فرموده که اخبار از افضلیة اخبار از استحباب است در فرض تزاحم .این که خبر می گوید مثلاً زیارة امام رضا علیه السلام افضل از عمره است خبر ضعیف است و لکن اخبار من بلغ می گیرد چون در حقیقة خبر از افضلیة خبر از استحباب است عند التزاحم و خبر از استحباب هم داخل در اخبار من بلغ است.

ولکن در ذهن ما این است که موضوع من بلغه ثواب اصل ثواب بر عمل را می گوید نه تأکد بر ثواب را ، من بلغه الثواب زیادی از ثواب را نمی گیرد و ایضاً مرحوم شیخ انصاری فرموده در ألسِنه 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 محرکیة هم داشته باشد این مواردی که ذکر کردیم که اشکال داشت اشکال به احد الأمرین رجوع می کرد یا اشکال از این جهة 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 مقربیة ندارد دوری از فقه است

#### تنبیه ثالث در شبه موضوعیه :

در شبهات موضوعیه همه قائل به برائة هستند حتی اخباریین این که اخباریین قائل به احتیاط شده اند در شبهات حکمیه تحریمیه است بخاطر روایات قف و از نظر ادله ، ادله ای که در برائة شرعی گذشت بعضی در شبهات موضوعیة بود کل شیء فیه حلال و حرام در خصوص شبه موضوعیه است و بعضی قدر متیقنش شبه موضوعیه است مثل رفع ما لایعلمون به قرینه وحدة سیاق و از نظر برائة عقلی فرقی نمی کند چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیة می گوید قبیح است عقاب بلابیان شاید عقل در شبهات موضوعیه حکمش واضح تر باشد و در شبهات حکمیه باید فحص کرد شاید در معرض باشد ولی درشبهات موضوعیة که منشأش امر خارجیه است و ربطی به مولی ندارد عقل حکم به برائة واضح است.

شبه شیخ بر برائة در شبهات موضوعیة :

ولکن مع ذلک کله شیخ انصاری در شبه موضوعیه شبه ای القاء کرده است که نتیجه اش وجوب احتیاط است در شبهات موضوعیه است.

کسی بگوید در شبهات موضوعیه باید احتیاط کرد چون در شبهات موضوعیه بیان تمام است و یُعلَم است و می دانید که میته حرام است ولی نمی دانید که این میته است یا نه ؟ مقدمه علمیه واجب هم است و مقدمه علمیه هم به احتیاط است.

جواب شیخ از این شبه :

مرحوم شیخ انصاری جواب داده که : اما این که می گویید بیان تمام است درست نیست تمامیة بیان به این که هم کبری معلوم باشد و هم صغری. بیان یعنی مصحح عقوبة و وقتی که عبد کبری و انطباق بر صغری را بداند مصحح عقوبة هست و بیان تمام است کسی که صغری را نمی داند فقط می داند که میته حرام است ولی نمیداند این میته است مولی مصحح عقوبة ندارد.

شیخ انصاری یک نقضی کرده که اگر بناء باشد که بیان کبری کافی باشد باید در شبهات حکمیه هم بگویید احتیاط واجب است چون در شبهات حکمیه هم یک کبریاتی داریم مثل این که خبائث را حرام کرده است شاید شرب تتن از خبائث باشد مثل شبه موضوعیه می شود اگر بناء باشد بیان کبری برای صحة عقوبة کفایة کند باید در شبه حکمیه هم احتیاطی شد.

و اما این که فرمودید مقدمه علمیه ، مقدمه علمیه ربطی به بحث ندارد چون مقدمه علمیه در جایی است که اصل تکلیف معلوم است و اشتغال یقینی است مثل اذا زالت الشمس وجب الصلاة که اصل تکلیف معلوم است ولی شک در جهة قبله دارد من باب باید به سه طرف یا چهار طرف نماز خواند مقدمه علمیه مقدمه ای است که موجب میشود علم به فراغ را از تکلیفی که علم به اشتغال داریم و در محل کلام اصل اشتغال معلوم نیست و شک در اصل اشتغال است و در جایی که شک در اصل اشتغال است جای مقدمه علمیه نیست.

تفصیل آخوند

مرحوم اخوند مطلب را عوض کرده و گفته : مطلوب مولی دو قسم است **تارة** مطلوب مولی صرف ترک شیء است و **أخری** ترک ساری .

اگر مطلوب صرف الترک باشد در فعل مثال شرعی داریم مثل این که مطلوب صرف الوجود نماز بین الحدین است ولی در نواهی مثال شرعی نداریم نواهی در شریعة به نحو انحلالی است حرام کرده ترک شرب خمر را ترک همه افراد است و جمیع الوجودات است لذا اخوند 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 قدرة 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 قدرة ندارد.

آخوند فرموده اگر مطلوب مولی ترک صرف الوجود شد حرف قائل که می گفت در شبهات موضوعیة 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.

## 07/ 03/ 92(437)

یک کلمه ای در شبه موضوعیه از شیخ انصاری باقی مانده است که : مرحوم شیخ انصاری فرمود مرجِع در شبهات موضوعیة برائة است چون بیان نیست بعد در نهایة فرمود پس این که مشهور در قضاء فوائت اذا دار الأمر بین الأقل و الأکثر 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 موضوعیة فوت است که برائة 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 طبیعة 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 آقاضیاء:

مرحوم اقاضیاء فرموده بایدتفصیل داد بین طلب صرف الوجود وبین 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 تارة طلب می کند صرف الوجود را اکرم عالماً (عام بدلی)و أخری طلب می کند طبیعة 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 وجوبیة 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 برافراد اگر شک داری چیزی تدخین هست یا نه در حقیقة 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 10 عدد است این طلبی که تعلق گرفته است به ترک سیگار، ترک سیگار منبسط بر این 10 عدد است و اگر 11سیگار باشد طلبی که تعلق به ترک سیگار ، این ترک سیگار منبسط بر 11 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 برائة جاری می شود. فرموده در نواهی شبه تحریمیه مجرای برائة 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 محرکیة وجوب هر چه افراد اضافه شود متعلق همان ترک صرف الوجود است متعلق کم و زیاد نمی شود بله هر چه افراد اضافه شود محرکیة و فاعلیة اضافه میشود چون در طلب ترک صرف الوجود امتثال به ترک همه افراد است فاعلیة 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 سعة و ضیق پیدا کردن طلب نیست یک طلب بیشتر نیست سعة و ضیق هم در حق ان 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 ان 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 امتثال به یک فرد است چون تحقق صرف الوجود به اولین فرد است و امتثال 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 واقعیة مطلوب است در یکی فعل و دریکی ترک تکلیف و متعلق تکلیف بحدوده معلوم است الاشتغال الیقینی یستلزم فراغ الیقینی و فراغ یقینی این است که در مشتبهات هم احتیاط کنیم.

توهم نکنید که بالأخره شک در محرکیة داریم نمیدانیم این نهی نسبة به مشکوک محرکیة دارد یا ندارد اگر از افراد باشد محرکیة دارد و اگر از افراد نباشد محرکیة ندارد پس برائة جاری کنیم چون محرکیة امر شرعی نیست و مجرای برائة نیست بلکه محرکیة 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 شریعة همه نواهی انحلالی است.

آخوند یک استثناء زده که : باید احتیاط کرد مگر این که حالة 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 حالة سابقه را ، قبل از اشتغال به این مشکوک ممتثل بوده الان هم در حال امتثال است و کسی که در حال امتثال است عقوبة ندارد بله 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 اخوند 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 یاحکم 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 غالبا مواردی که تعبد میشوند حکم شرعی و موضوع ذی حکم شرعی است.

و اما قسم ثانی طلب تعلق بگیرد به ترک طبیعة 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 طبیعة ساریة را اکرم کل عالم هر جا شک کرد که اکرام عالم است یا نه دوران بین اقل و اکثر است. تمامیة کبری کافی نیست و باید صغری را احراز کند هکذا در طرف حرمة 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 شریعة 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 طبیعة ساریة است و لازم طبیعة ساریة در کل عالَم باشد چون قدرة نداریم یا طبیعة ساریة محدد است مثل سی روز ماه رمضان لذا مثالی در شریعة نداریم مگر این که با نذر درست کنیم :

نذر کرده است ختم سور قران را به نحو مجموعی یا نذر کند ترک مجموع سیگارهای عالَم را در اینجا امتثال امر و نهی متعاکس است امتثال امراین است همه سوره ها را بخواند و اگریک سوره را ترک کرد عصیان کرده و در نهی امتثال این است که یکی را مرتکب نشود گفته نذر کردم ترک مجموع این سیگار ها را که امتثال این است که همه بکشید و یکی باقی بماند که عصیان به فعل اخیره است به عبارتی در امر امتثال به فعل اخیره 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 امتثال به عدم فعل اخیراست.

## 08/ 03/ 92(438)

بحث در فرض سوم بود که طلب به مجموع تعلق گرفته است نه به جمیع وجودات و نه به صرف الوجود تارة طلب تعلق می گیرد به صرف الوجود که صرف الوجود یتحقق به اول وجود و ینتقض در نهی به اول وجود و أخری به جمیع وجودات که شبیه عام استغراقی است یا اطلاق شمولی و ثالثة 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 امتثال واجب به این است که همه را اتیان کند و عصیان نهی هم به فعل فرد أخیر است.

در محل بحث اگرشک کرد که این فرد هست یا نه؟ مجرای برائة است هم در امر و هم در نهی چون شک در فردیة 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 اگرسیگار باشد یا نکرد شک بر می گردد به تکلیف زائد اقل و اکثر میشود مجرای برائة آنهایی 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 امرمتحصل از امر آخر مثل این که در باب طهارات می گویند طلب تعلق گرفته به طهارة ان الله یحب المتطهرین طهارة متحصل است از وضوء و غسل و تیمم در مقابل اقای خویی فرموده که طهارة 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 محصّل طهارة 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 اقای خویی قبول ندارد و می گوید شک در محصل نیست و لذا برائة 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 صحة 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 برائة است و هر گاه اشتغال معلوم است و شک در برائة ذمه داریم جای احتیاط است در اینجا اشتغال معلوم است کن علی طهارة و شک در برائة ذمة 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 برائة است اگر شک کرد که سوره جزء نماز است یا نه مجرای برائة 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 برائة است یا اشتغال اگر محصل و متحصل دو وجود باشند مجرای اشتغال است اگر یک وجود باشند مجرای برائة 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 موضوعیة و تفصیل داده که کدام شبه موضوعیه مجرای برائة است و کدام شبه موضوعیه مجرای احتیاط نیست.مرحوم صدر این بیان را به طور ملخص آورده است.

مرحوم نائنی 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 برائة است و هر جا شک کردی در چیزی که تکلیف آن را آورده مجرای اشتغال است.

اما التطبیق : شک در تکالیف ممکن است از یکی از سه جهة باشد یا از جهة متعلق یا از جهة موضوع یا از جهة 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 یستتبعه 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 برائة جاری می شودکه جزء اول ان 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 برائة 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 برائة است. هذا ما یتعلق بالمتعلق.

و اما در موضوع تقسیم کرده موضوع **تارة** 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 **تارة** صرف الوجود است مثل وضوء بگیر با آب و **أخری** جمیع الوجودات است اکرم کل عالم ، صرف الوجود هم **تارة** شک دارد که ایا این مصداق صرف الوجود است یا نه؟ مایعی است منحصر شک دارد که مصداق آب است یا نه فرموده جاری برائة 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 برائة است چون در هر فردی شک فیما یستتبع التکلیف است اگر عالم است فوجب و اگر عالم نیست فلایجب.

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 برائة جاری می شود و شبه موضوعیه ای که فیما یستتبعه التکلیف باشد احتیاط جاری میشود.

## 11/ 03/ 92(439)

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 جهة است متعلق ، موضوع و قیود و متعلق هم دو قسم است تارة حکم متعلق دارد و متعلق و متعلق ندارد و أخری 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 نسبة به متعلق جای شبه موضوعیه ندارد اشکال این است که جای اشکال هست مثل غناء که حرام است و متعلق ندارد و از افعال تولدیه 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 درصورت شک برائة جاری می شود ادعای مرحوم نائینی درست است که اگر وجوبیه بود احتیاط و اگر تحریمیه بود برائة 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 تارة 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 تارة به نحو صرف الوجود است و أخری به نحو جمیع الوجودات است میزان این است که حکمی که امده 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 برائة 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 درصورت شک در این که ماء است یا مایع دیگری فرمود برائة 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 قدرة 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 برائة 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 اخوند 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 فاغسلوا وجوهکم .. و فقط یک مایع داریم که مشکوک است که آب است یا نه؟ برائة 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 موافقند.

نقطه چهارم شک در قیود تکلف (قید وجوب اعم از قیود خاص مثل استطاعة یا قیود عام مثل بلوغ) است که در صورت شک برائة 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 قدرة

مسلک اهل سامراء و اصحاب نجف در شک در قدرة

قدرة با این که قید حکم است و از شرائط عامه است ولکن در شک در قدرة کلامی هست دو مسلک بوده یکی مسک سامراء این بود که در شک در قدرة 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 برائة جاری کند بلکه باید طی مقدمات کند برای احراز قدرة ولی اصحاب نجف گفته اند شک در قدرة موضوع است برای برائة ، شک در قدرة مستلزم شک در حکم است و شک در حکم هم مجرای برائة است

در ذهن ما مسلک اهل سامراء صحیح است (کما فی المصباح الأصول)یمکن ان یقال که رفع ما لایعلمون اطلاق دارد و شک در قدرة 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 قدرة 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 قدرة ندارم و در صورت کشف خلاف عقاب این عبد صحیح است عند العقلاء لذا این ارتکاز عقلائی 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 خصوصیة داشته باشد.

آیا عند الشک فی القدرة جای برائة است یا احتیاط مبتنی بر این است که آیا رفع ما لایعلمون اطلاق دارد چیزی را که نمی دانید ما می گوییم 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 قدرة را شامل نمی شود.

برائة عقلی و شک در قدرة

و اما برائة عقلی شیخ انصاری که تمسک می کرد به قبح عقاب بلابیان والذی یشهد به العقلاء وسیره عقلاء در شک در قدرة اگر شخص به خلاف واقع افتاد عند العقلاء معاقب است.

اشکال :

دراینجا شبه ای است که این که عند العقلاء معاقب است بخاطر این است که ملاک عند العقلاء محرز است درست ست که ما شک در تکلیف داریم شک داریم که قدرة داریم یا نه اما نسبة به ملاک شک نداریم لذا درست است که درسیره عقلاء حکم به قبح نمی کند ولکن شاید این که عقل می گوید احتیاط کن به خاطر این است که ملاک محرز است و عقل می گوید نسبة به تحصیل ملاک احتیاط کن و این در شرع نیست چون در شرع ملاکات در دست ما نیست از خطابات احکام کشف إنّی 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 فلانسلمه 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 قدرة ملاک ندارد فکما این اگر شک داشتیم در حکم عقل حکم به قبح عقاب بلابیان می کند شک در ملاک هم همین طور است.

جواب اهل سامراء

حالصل الکلام این که میگویید در بین عقلاء اصل احتیاط است درست است ولکن وجهش در شریعة 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 أصل حکم را احراز نکرده ایم به دو بیان :

کشف ملاک

راه اول :

اطمینان شخصی حاصل است که ملاک ربطی به قدرة ندارد تکلیف ربط به قدرة دارد شک در قدرة شک در تکلیف است ولی ملاکات ربطی به قدرة ندارد ازدواج کردن ملاک دارد این شخص قدرة 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 اقای 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 قدرة 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 اقاضیاء هم فرموده است ولی هر یک به بیانی :

## 12/ 03/ 92(440)

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 بالإلتزام دلالة دارد که این عمل ملاک دارد درمسلک عدلیه احکام معالیل ملاکات هستند از ثبوت حکم که معلول است اناً کشف می شود ثبوت ملاک ، دلال بر معلول دال بر علة 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 ولکن در حجیة تابع نیست ممکن است مدلول مطابقی از حجیة ساقط شود ولی مدلول التزامی به حجیة 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 قدرة 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 پیگری کنی و احتیاط کنی.

این تقریب مبتنی بر این است که دلالة التزامی تابع دلالة مطابقی نباشد واما اگر گفتیم که تابع است هر دو مدلول ساقط است و ما کاشف از ملاک نداریم.

کشف ملاک از نظرآاقاضیاء

محقق عراقی فرموده: اطلاق ماده است ایشان ادعی دارد که از اطلاق ماده کشف می کنیم اطلاق ملاک را درست است که فاغسلوا وجوهکم هیئة مقید است به قدرة ولی ماده به اطلاقش باقی است قید قدرة قید وجوب و هیئة 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 مثلاًملاک نماز ادائی بین الحدین است چون ملاک این است قید زده شارع که نماز بین الحدین را می خواهم 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 دربعضی از کلمات بیان دیگری دارد که : خطابات اختیاریة و عذریة را که کنار هم می گذاریم خطابات اولیه بخاطر خطابات عذریة تقیید پیدا نمی کند درست است که تیمم مقید است به فلم تجدوا ماءً ولی اطلاق خطابات اولیه را تقیید نمی زند در قدرة هم همین طور است اگر خطابی عذری آمد اطلاق خطاب اولی را تقیید نمی زند به عبارتی قدرة قید تکلیف نیست تکالیف اطلاق دارند و در صورت عذر معذور هستید از این اطلاق حکم کشف می کنیم اطلاق ملاک را.

ولکن به ذهن می زند که این حرف درست نیست چه قدرة و چه سائر عناوین رافعه تقیید می زنند 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 فتییمموا هم ظاهرش این است که فاغسلوا وجوهکم یعنی اذا وجدتم الماء.

تحصل که : مرحوم اقای حکیم می گفت اطلاقات باقی می ماند و از اطلاق هیئة 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 هیئة 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.

بالمناسبة : این قضیه احراز ملاک مختص به عجز و قدرة نیست سائر عناوین رافعة هم همین طور است مثل لاحرج که از عناوین رافعه است در موارد لاحرج 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 هیئة یا اطلاق تکالیف دارد.

حاصل الکلام : عمل صحیح است یا نه؟ دائر مدار احراز ملاک است.

اصل مطلب این بود که اگر شک در قدرة داشتیم جای احتیاط است یا جای برائة و عرض شد که برائة شرعی در موارد شک در قدرة جاری نیست و برائة 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 قدرة مجرای احتیاط است در جایی که ملاک را احراز کنیم.

تحصل که: در شبه موضوعیة علی القاعدة مجرای برائة است ولکن شبه ای در بین بود که مرحوم آخوند ضابطه ای بیان کرد که آیا طلب خورده به صرف الوجود و صرف الترک که اشتغال جاری میشود و اگر به نحو شمولی بود زائد شک در تکلیف است و مجرای برائة است و عرض شدکه این ضابطه خوبی است و خوب بود که شک در محصل و شک در قدرة 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 برائة 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 نسبة 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 نسبة 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 نسبة به دماء اهتمام دارد از تأکیداتی که نموده و عقوباتی که قرار داده است.

## 13/ 03/ 92(441)

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 لاتأذن 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 برائة 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 میرزائیة 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 ملکت یک حکم مطلقی 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 حرمة داریم که بر ان حکم ترخیصی وارد شده که درصورت 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 بطیبة نفسه 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 زوجیة 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 گوید 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 زوجیة 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 قدماء فرموده اند در دماء و فروج و اموال درشبه 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 موضوعیة در دماء و فروج بلکه اموال برای ایجاب احتیاط در این امور وجوهی است اهتمام شارع ، قاعده میرزائیه ، عناوین خطاب ، اصول موضوعیه و برائة در صورتی جاری می شود که این چهار وجه نباشد.

#### تنبیه چهارم : در حدود احتیاط

اخوند 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 وجدانیاً 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 آخوند می گفت که تکلیف فعلی نیست ولی نائینی می گفت فعلیة تکلیف به فعلیة 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 آخوند گفته این است که مگر این که احتیاط مخل 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 مبغوض 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 تزاحم 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 قوة 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 ان ظرفی که چهل درصد احتمال می دهد را استفاده کند.

1.  [↑](#footnote-ref-1)
2. وسائل الشيعة ج‏23 237 16 باب أن اليمين لا تنعقد في غضب و لا جبر و لا إكراه [↑](#footnote-ref-2)
3. وسائل الشيعة ج‏15 369 56 باب جملة مما عفي عنه ..... ص : 369

   20769- 1- مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي التَّوْحِيدِ وَ الْخِصَالِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه وآله رُفِعَ‏ عَنْ‏ أُمَّتِي‏ تِسْعَةُ أَشْيَاءَ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانُ وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطِّيَرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْوَةِ مَا لَمْ يَنْطِقُوا بِشَفَةٍ. [↑](#footnote-ref-3)
4. فرائدالأصول، ج 1، صفحه 320

   (منها المروي عن النبي صلى اللَّه عليه و آله بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد: رفع عن أمتي تسعة أشياء الخطأ و النسيان و ما استكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه... الخبر). [↑](#footnote-ref-4)
5. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط-الحديثة)، 3، ص: 307 و308

   و قوله ص في الخبر المتفق عليه بين المسلمين: رفع أو وضع عن أمتي تسعة أشياء أو ستة ...ففي صحيحة البزنطي عن أبي الحسن ع: في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك أ يلزمه ذلك فقال ع لا قال رسول الله ص وضع عن أمتي ما أكرهوا عليه و.. [↑](#footnote-ref-5)
6. فوائدالأصول‏للنائيني ج 3 336 «حديث الرفع» ..... ص : 336 [↑](#footnote-ref-6)
7. مراجعه به معجم‏رجال‏الحديث ج : 2 آخر ص : 323 [↑](#footnote-ref-7)
8. مراجعه به جلد اول معچم الرجال مشایخ نجاشی . [↑](#footnote-ref-8)
9. کفایه الأصول ص 339. [↑](#footnote-ref-9)
10.  [↑](#footnote-ref-10)
11.  [↑](#footnote-ref-11)
12.  [↑](#footnote-ref-12)
13. نهایة الأفکار ج3ص 213.فغ [↑](#footnote-ref-13)