

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

تذکر اخلاقی شروع سال جدید .....	۱
عدم ادامه درس مختصر اصول فقه در سال جاری .....	۵
شروع درس فلسفه اخلاق در سال جاری .....	۶
خلاصه بحث سال های گذشته .....	۶
دو بحث در تتمه بحث از احتیاط: .....	۶
۱. نسبت سنجی ادله احتیاط و ادله برائت .....	۶
۲. دو دلیل عقلی بر احتیاط .....	۶
۱/۲. اصالة الحظر .....	۷
پاسخ اصالة الحظر .....	۷
اشاره های به نسبت قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل .....	۱۰
تزامم وجوب دفع ضرر دنیوی در امور مهم با اغراض لزومی دیگر .....	۱۰

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهیرین

تبریک و تهنیت عرض می کنیم سالروز بدایت امامت حضرت صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را و خداوند را شاکریم بر این نعمت و نعمت انوار ائمه طاهیرین صلوات الله علیهم اجمعین و از خداوند متعال خواستاریم که قلوب ما را به انوار محبت و معرفت اهل بیت، هر روز بیش از پیش منور بفرماید.

خداوند را هم شاکریم که توفیق حضور در سال جدید درسی برای ادامه بحث ها را عنایت نمود. امروز این بحث ها و درس ها از اوجب واجبات است.

قبل از ورود به بحث اصلی چند نکته را از باب تذکر عرض می کنم.

## تذکر اخلاقی شروع سال جدید

نکته اصلی همان چیزی است که مکررا خدمت دوستان در این جلسات عرض کردیم و آن، توجه همه ماست به عوالم باطن. ما در زندگی فراز و نشیب زیاد داریم و تلاش های زیادی هم می کنیم، ولی زمانی این تلاش ها و افعال و

حرکات و سکنتات ما معنا دارد که در راستای یک هدف باشد. هر چه آن هدف عالی تر باشد، زندگی و افعال ما معنای مهمتری پیدا می کند.

این درس ها و بحث ها، امروزه از واجبات بلکه از اوجب واجبات است. نیازهایی که امروز به حوزه های علمیه هست شاید در هیچ زمانی در تاریخ اسلام نبوده است. نیاز به حوزه های علمیه برای فهم معارف دین و تبلیغ معارف دین، بسیار زیاد است. همه ما نیازها را احساس می کنیم، بنابراین در اصل اینکه باید فضا علمی باشد برای تحصیل معارف دینی در ساحت های مختلف فقهی و تفسیری و تاریخی و غیره، شکی نیست؛ ولی در یک جهت دیگری همه این ها در پرتو آن معانی حقه و معانی اصیل توحیدی و اخلاق صحیح انسانی معنادار می شود، و گرنه تلاش های علمی در کشورهای دیگر هم و در میان عالمان دیگر هم هست. فرق ما با دیگران در این است که ما باید افعال و رفتارمان و تحصیل و تدریسمان، همه در مسیر طاعت حق قرار بگیرد. عوامل غفلت در همه انسان ها زیاد است و در ما هم همینطور است و ما باید تلاش کنیم برای زدودن این غفلت ها. اینکه دلخوش کنیم به اینکه در درس ها و بحث هایی که داریم روایات ائمه و آیات الهی وجود دارد، کافی نیست. انسان باید قلب را تصفیه و تهذیب و تزکیه کند برای قبول معارف، و گرنه لقلقه لسانی می شود و اصل آنست. ما تحصیلمان و تدریسمان و فکرمان و تلاشمان - که اینها هم از تکالیف و واجبات است - برای طاعت حق است. این باید باشد تا برای کمال ما مفید بیفتد. ما همگی به مراتب اسیر هواها و غفلت ها هستیم و آیات قرآنی دائماً تذکر می دهد به انسان که ای انسان از غفلت بیرون بیا و توجه داشته باش. آیه شریفه در سوره قاف می فرماید:

وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ<sup>۱</sup>

سکرة موت یک زمانی سراغ همه ما می آید و این همان چیزی است که از آن فرار می کردیم. در دعای بعد می فرماید:

لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ<sup>۲</sup>

خیلی آیه تکان دهنده ای است. به بشر می گوید تو در غفلت از این ماجرا بودی. وقتی این بدن را مثل یک پوسته ای کنار می اندازیم، خودمان بر خودمان ظاهر می شویم. تازه این یک مرتبه از آن است و انسان از مرتبه برزخ و مثالی هم موت پیدا می کند و خودش را در عالم دیگری می یابد. حق اینست که ما در قفس این بدن مانده ایم و غفلت هایی که ناشی از این هست، سرتاسر زندگی ما را فرا گرفته است. «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»، امروز

۱. قاف: ۱۹.

۲. قاف: ۲۲.

چشم تو بصیر و بینا و تیزبین شده است که این حقایق را می بیند. چه زمانی؟ زمانی که بدن را کنار گذاشت و یک مرتبه از خودش بر خودش آشکار می شود. در آیات قرآنی زیاد است.

وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا

ما اعراض از ذکر حق نداریم؟! در طول روز چقدر یاد حق می کنیم؟ یاد حق به این نیست که به لفظ الله توجه کنیم. بلکه به خود الله توجه کنیم. توجه به این داریم که او سلطان حقیقی است در عالم و همه عوالم و همه امور به او قائم است؟ اگر به این توجه بکنیم این ذکر است و گرنه «من أعرض عن ذکری فإن له معیشة ضنکا»، شامل حال ما می شود. در سواره منافقون می فرماید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

بخش زیادی از زندگی ما مشوب به این ها است. یک چرتکه بیندازید و نگاه کنید و بنویسید، روشن می شود. خیلی از کارهایی که می کنیم به نحوی با تحصیل مال و حل و فصل امور مالی مرتبط است و یا مشکلات درون زندگی مان که از آن ها تعبیر شده «یا ایها الذین امنوا لا تلهمکم اموالکم و لا اولادکم عن ذکر الله». همین است زندگی ها. این آیه هشدار می دهد حواستان باشد.

اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ

اینست دنیای ما. لعب و لهو و زینت و تفاخر بین ما و تکاثر در اموال و اولاد. غیر از اینست؟ این دنیاست. آخر آیه می فرماید:

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ

پس ما در این متاع غرور سیر می کنیم. آن کسی عاقل است که دامنش را از این ها برکشد، هر قدر که باشد. اینجا مجاهده و تلاش و ریاضت لازم دارد. اینکه فکر کنیم درس و بحث که واجب است و دوستان می دانند که بنده چقدر حث و تحریض بر این امر می کنم، برای این نیست که این کارها را رها کنیم. اینها هم از واجبات است. درس و بحث زحمت دارد، ولی اینطور نیست که اصلاح باطن آدم زحمت نداشته باشد بلکه زحمت آن خیلی خیلی بیشتر است.

۱. طه: ۱۲۴.

۲. منافقون: ۹.

۳. حدید: ۲۰.

خواستم فقط تذکر برای خودم و هم برای دوستان و عزیزانم باشد که حواسمان باشد. این توجه باید دائمی باشد و در تمام آنات و ساعات روز و هفته و ماه باشد. اکنون، ابتدای بحث بود که عرض کردم حواسمان باشد تلاش کنیم از غفلت‌ها بیرون بیاییم و بدانیم این سنت الهی است که آدمی آمد در این دنیا، محفوف شد به این خواسته‌های نفسانی و به این تقاضاهایی که دائما روح آدم در این سطح دارد و حق متعال می‌فرماید باید تلاش و مجاهدت کنید تا مشمول «والذین جاهدوا فینا لنهیدنهم سبلنا»<sup>۱</sup> بشوید و بالا بیایید.

اینست که راه روشن است، منتها زحمت دارد و به گفته و حرف نیست. خداوند دائما ما را امتحان می‌کند. «اعلموا انما اموالکم و اولادکم فتنه و ان الله عنده اجر عظیم»<sup>۲</sup> اموال و اولاد ما فتنه هستند، یعنی امر مورد امتحان هستند. اینها چیزهایی هستند که انسان را به امتحان می‌اندازند. آدم آن زمان که خیال می‌کند اوضاعش خوب شده است از لحاظ معنوی، خداوند یک آزمایش جلوی پای او می‌گذارد که می‌بیند نه، خیلی کار دارد. اینست که ما باید تلاش کنیم. البته توجه کنید که حق متعال از هر کسی دیگری و از خود ما به ما مهربان‌تر است. اگر توسل کنیم به ساحت حق تعالی او مهربان است. «یا سریع الرضا اغفر لمن لا یملک الا الدعا و سلاحه البكاء»<sup>۳</sup> خداوند سریع الرضا است و ما در سجده‌ها و رکوع‌ها و قنوت‌هایمان از خداوندی که سریع الرضا است، رضایت او را بخواهیم و او کمک می‌کند. او مستعان علی کل حال است. از او استعانت بجوییم و خداوند کمک می‌کند و اینطور نیست که ما تنها باشیم. حق متعال مراقب است و اگر کسی یک قدم بیاید او صد قدم جلو می‌آید. این حرف‌هایی که زدیم برای این نیست که شما را مایوس کنیم از سیر الی الله بلکه برای اینست که انسان توجه داشته باشد به وضع خودش و دست به دامن بشود و توسل کند و ائمه اطهار سلام الله علیهم اجمعین وسیله‌اند برای سیر آدمی برای وصول به ساحت حق تعالی و ان شاء الله همه ما تلاش کنیم برای این جهت.

یک روایتی است به مناسبت اینکه دیروز شهادت امام حسن عسکری سلام الله علیه بود روایت زیبایی است که اگر عالم، عالم ربانی شد و اگر کسی که تحصیل معارف می‌کند توجه داشته باشد و دستگیری کند از شیعیان اهل بیت، چه حالی خواهد داشت. این روایت در تفسیر منسوب به حضرت امام حسن عسکری علیه السلام است و بعینه در احتجاج طبرسی نیز آمده است و همچنین در فصول مهمه مرحوم صاحب وسائل هم هست. روایت چنین است:

۱. عنکبوت: ۶۹.

۲. انفال: ۲۸.

۳. دعای کمیل



«يَأْتِي عُلَمَاءُ شِيعَتِنَا الْقَوَّامُونَ لِضَعْفَاءِ مُحِبِّينَا وَ أَهْلِ وَ لَايَتِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَ الْأَنْوَارُ تَسْطَعُ مِنْ تِيَجَانِهِمْ، عَلَى رَأْسِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ تَاجٌ بَهَاءً، قَدْ انْبَثَّتْ تِلْكَ الْأَنْوَارُ فِي عَرَصَاتِ الْقِيَامَةِ - وَ دَوْرَهَا مَسِيرَةٌ ثَلَاثِمِائَةِ أَلْفِ سَنَةٍ فَشَعَاعٌ تِيَجَانِهِمْ يَنْبُثُ فِيهَا كُلُّهُ...»<sup>۱</sup>

عالمان ربانی در روز قیامت که می آیند، انوار تاجهایشان، مسیر سیصد هزار سال را طی می کند و پراکنده می شود و نور آن این قدر فضا را می گیرد و این قدر مسیر نورانی می شود. کسی ممکن است بگوید اساساً ضمیر به مسیر عرفی ما بر نمی گیرد بلکه به مسیر خود نور برگردد، یعنی مسیر ثلاثه آلف سنة از نور یعنی خود نور در خلأ هر یک ثانیه سیصد هزار کیلومتر طی می کند که سال نوری را بر اساس آن حساب می کنند. شاید اصلاً این ارقام برای کثرت باشد. تعجب هم نکنید و این ها غلو نیست. این نورها برای باطن انسان است و باطن انسان اینطور نیست که حد و مرزی داشته باشد. این بدن است که در یک مکانی و زمانی هست و حقیقت نفس آدمی که در زمان و مکان نیست. پس این مرزهای زمانی در آن نیست. حالا حساب کنید این حقیقت آدمی که از این مرزها ندارد، نورانی بشود. این اگر نورانی بشود در همه عوالم نورافشانی می کند. اینست که ان شاء الله الرحمن تلاش کنیم که از این سنخ عالمان بشویم یعنی عالم ربانی.

تلاش در این دنیا لازم است برای اینکه امتثال امر الهی کنیم و انجام وظیفه کنیم. در این ایام عجیب که نیاز به معارف دینی بیش از هر زمان دیگری است و نیاز به تبلیغ این معارف دینی بیش از هر زمان دیگری است، باید برای این کار تلاش کرد. کسی که تلاش می کند باید تلاش او تلاشی واقعی و حقیقی و تلاشی توحیدی باشد تا ان شاء الله هم برای خودش و هم برای دیگران ثمر داشته باشد. این تذکری حقیقی بود برای شروع درس.

### عدم ادامه درس مختصر اصول فقه در سال جاری

نکته دیگر راجع به اینست که پارسال یک درس اصول مختصری به خیال خودمان شروع کرده بودیم ولی برخی از دوستان شاکی شدند و گفتند که شما یک روز که نیستید، و روز دوم هم که اینطور می شود. لذا درس اصلی سه روز در هفته می شود که کم است و ما را منصرف کردند که امسال آن بحث را ادامه بدهیم. همین درس ایام هفته ادامه داشته باشد تا بیشتر جلو برویم.

<sup>۱</sup> . التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، ص ۳۴۵.

## شروع درس فلسفه اخلاق در سال جاری

نکته دیگر اینست که اگر خداوند متعال توفیق بدهد یک بحث فلسفه اخلاقی را روزهای چهارشنبه، یک هفته در میان ان شاء الله شروع خواهیم کرد، البته از ۲۶ مهر ماه. این هم برای اینکه یک جابری باشد برای برخی از بحث‌ها. اهمیت این بحث بسیار زیاد است و برخی توجه ندارند که این بحث چه اهمیتی دارد، ولی ان شاء الله همانجا اهمیت این بحث‌ها را گفتگو خواهیم کرد، هم برای بحث‌های نظری و هم برای بحث‌های عملی.

## خلاصه بحث سال‌های گذشته

بحث ما در سال‌های گذشته در برائت بود. ادله عقلی و نقلی برائت را به تفصیل بحث کردیم و به نظر ما دلالت همه این‌ها تمام است. هم قبح عقاب بلا بیان و هم استصحاب عدم آن و هم بحث آیات قرآنی و هم روایات. دلالت آنچه بحث کردیم به نظر ما بر برائت تمام است، گرچه لسان‌های این ادله فرق می‌کند.

به دنبال آن بحث ادله احتیاط مطرح شد که هم به آیات قرآنی و هم به روایات تمسک کرده بودند. در سال گذشته دیدیم که نه آیات شریفه که به آن‌ها تمسک کرده بودند و نه روایات، هیچ کدام دلالت بر احتیاط در شبهه تحریمیه که محل بحث است، نمی‌کند.

## دو بحث در تتمه بحث از احتیاط:

این بحث‌ها تمام شد. دو بحث باقی ماند در کلمات قوم که ما در پایان درس‌ها وعده داده بودیم.

## ۱. نسبت سنجی ادله احتیاط و ادله برائت

یکی نسبت سنجی است بین این ادله احتیاط و ادله برائت، منتها علی فرض تسلّم و تمامیت ادله احتیاط. این بحث را انجام نمی‌دهیم، زیرا برای ما و بسیاری، بحثی فرضی است. ما هیچ کدام از ادله احتیاط را تمام ندانستیم تا در نتیجه بحث کنیم که اگر تمام بود، نسبت آن‌ها با روایات برائت و آیات و دلیل عقلی دال بر برائت چگونه است. آیا تعارض است و یا محکوم است و غیره. لذا این را بحث نمی‌کنیم.

## ۲. دو دلیل عقلی بر احتیاط

ولی یک بحث مهم دیگری در کار است که به آن می‌پردازیم. بحث مهم، دلیل عقلی بر احتیاط است.

در دلیل عقلی مرحوم شیخ اعلی الله مقامه و صاحب کفایه دو دلیل مطرح کرده‌اند یکی اصالة الحظر است که در ضمن آن بیان‌های مختلفی برای آن آورده‌اند، و دیگری علم اجمالی است به وجود محرمات و یا علم اجمالی است به وجود محرمات و واجبات. این بحث علم اجمالی بحث بسیار مهم و دشواری است که ان شاء الله طرح می‌کنیم.

## ۱/۲. اصالة الحظر

برخلاف مرحوم شیخ و مرحوم آخوند ما بحث حظر را مقدم کردیم چون نمی‌خواهیم خیلی در بحث اصالت حظر توقف کنیم. در سال ۹۹ به تفصیل ظاهراً ۳۰ یا ۳۵ جلسه بحث حظر و اباحه را مطرح کردیم. شاید هیچ مکتوبی نیابید که این مقدار بحث نظری و نیز تاریخی در بحث حظر و اباحه مطرح کرده باشد. به تفصیل آوردیم و گفتیم هیچ دلیلی بر اینکه اصالة الحظر یا توقف داشته باشیم نداریم. اینجا فقط اشاره می‌کنم به تقریبی که مرحوم شیخ و مرحوم آخوند آورده‌اند و جواب داده‌اند و نیز یکی دو نکته از بحث خودمان عرض می‌کنم، و از این بحث می‌گذریم.

مرحوم شیخ در رسائل در تقریب وجه ثانی از این دلیل عقلی می‌فرماید که اصل در افعال غیر ضروری حظر است کما نسب إلى طائفة من الإمامية. بنابراین باید به این حظر عمل کنیم تا اباحه از شرع ثابت شود و مدعی می‌گوید اباحه‌ای هم از شرع ثابت نشده است. اگر هم دلیلی بر اباحه بیاید معارض است با روایاتی که دال بر توقف و احتیاط است، پس المرجع الی الاصل که همان حظر باشد. سپس مدعی می‌گوید اگر حتی ما تنزل کنیم و بگوییم اصالة الحظر ثابت نیست لا اقل باید قائل به توقف شویم کما علیه الشیخان یعنی شیخ مفید و شیخ طوسی که در بحث اصالة الحظر قائل به توقف شده‌اند که عقل نه بر حظر حکم می‌کند و نه بر اباحه، ولی نتیجه‌اش با اصالة الحظر یکی است. یعنی نمی‌توان گفت در شبهه تحریمیه مجاز هستیم. نتیجه آن اینست که باید شبهه تحریمیه را رعایت کنیم. مرحوم شیخ طوسی در عده می‌فرماید چون مسیری که در آن احتمال مفسده می‌دهیم، مثل مسیری است که در آن می‌دانیم مفسده هست. بنابراین باید از آن اجتناب کرد.

## پاسخ اصالة الحظر

مرحوم شیخ در جواب می‌فرماید که اولاً چه کسی گفته است که حکم عقلی داریم به دفع ضرر؟ نسبت به ضرر اخروی درست است، ولی ضرر اخروی برای ما ثابت نیست. اگر ضرر اخروی یعنی عقاب در کار است، خداوند باید بیان داشته باشد و با عدم بیان ضرر اخروی منتفی است. اگر هم ضرر اخروی را می‌گویید، ایشان پاسخ می‌دهد ما قبول

نداریم که وجوب دفع ضرر داشته باشیم، بلکه انسان‌ها کثیراً با یک خواسته‌هایی و اهدافی مرتکب ضرر دنیوی می‌شوند و حتی شارع هم گاهی دستور داده است. لذا دلیلی نداریم که وجوب دفع ضرر دنیوی داشته باشیم.

بعد اضافه می‌کنیم حتی اگر ما حکم عقلی مستقل به دفع ضرر دنیوی یا اعم داشتیم، در اینصورت هم باز در شبهه تحریمیه دلیلی نداشتیم. زیرا در شبهه تحریمیه شک داریم که آیا ضرری در کار است یا خیر، که می‌شود شبهه مصداقیه. در واقع کسی که مدعی است یک حکم عقلی برای دفع ضرر است، روی عنوان و مفهوم ضرر رفته است به تعبیر مرحوم شیخ اعلی الله مقامه. عقل می‌گوید از ضرر اجتناب کن و من نمی‌دانم در این شبهه تحریمیه خارجاً ضرر وجود دارد یا خیر، و این می‌شود شبهه مصداقیه. ایشان می‌فرماید در شبهه مصداقیه، همه حتی اخباریین هم گفته‌اند که لزوم رعایت ندارد.

ببینید راجع به بحث حضر عرض شد (شاید بیش از سی جلسه راجع به این مساله بحث کردیم) یک تشویش عجیبی در کلمات قوم است و صاحب ضوابط که تقریرات مختلف را در بحث اصالة الحظر آورده است نهایتاً می‌گوید واقعا موضوع و محمول آن در هیچ یک از این تقریرها تنقیح شده نیست، چون اینکه بگوییم اصل در اشیاء قبل از ورود شرع، حضر است، به وجوهی معنا می‌شود. یکی اینکه به عنوان حکم افعی بگوییم. قبل از ورود شرع، حضر به عنوان حکم واقعی باشد یعنی حکم واقعی عقلی. به این معنا که اصلاً بحث شک نیست. قبل از ورود شرع، عقل، حکم به حضر دارد. حال قبل از ورود شرع یعنی چه؟ یعنی قبل زمانی؟ در اینصورت، در زمان ما این بحث لغو است، زیرا اکنون شرعی آمده و تمام شده است. ولی قبل از ورود شرع می‌تواند معنایی دیگر داشته باشد، یعنی من دون ملاحظه الشرع و لولا ملاحظة الشرع، یک طبیعت چه حکمی دارد؟ و اینکه با ملاحظه شرع چه می‌شود، بحث دیگری است.

یک بحث دیگر اینست که در خیلی از کلمات استشهاد کردیم آنجا که به نظر می‌آید حکم واقعی را می‌گویند. حکم واقعی شرعی که معنا ندارد، زیرا قبل از ورود شرع می‌گوییم. حکم واقعی عقلی است، یعنی عقل یک حکم بئی دارد روی موضوع طبیعی، نه ظرف شک. اما ظاهر برخی از کلمات قوم هم اینست که برای ظرف شک است، یعنی وقتی ما شک داریم در حضر و اباحه چه کنیم، اینجا حکم عقلی بر حضر است.

یک نکته مهم دیگر اینست که اصالة الحظر از طرق مختلفی مورد دعوا واقع شده است که اصل، حضر باشد. بحث ضرر و مفسده یکی از این طرق است. در کلام شیخ در اینجا و کلمات دیگران گاهی خلط می‌شود. اصالة الحظر همه تقریب‌هایش متوقف بر ضرر نیست و ما در جای خود به تفصیل بحث کردیم. یکی از راه‌های اثبات اصالة الحظر بحث ضرر یا مفسده بود که برخی این‌ها را یکی می‌گیرند مثل مرحوم شیخ که ظاهراً در اینجا یکی گرفته است، چون عبارت شیخ طوسی را نقل می‌کند که اقدام در طریقی که محتمل المفسده است، کالاقدام در طریقی است که يعلم مفسدها. بعد

ایشان می‌فرمایند بعد تسلیم استقلال العقل بدفع الضرر... معلوم می‌شود ایشان بین ضرر و مفسده یک مساواتی برقرار کرده است. چرا؟ این خودش قابل بحث است. لذا مرحوم آخوند در کفایه به این نکته توجه کرده است که به آن می‌رسیم. پس باید به این هم توجه داشته باشیم که اصالة الحظر پیوند نخورده است به بحث ضرر بلکه راه‌های دیگری هم برای اثبات آن البته برای مدعیان آن، بوده است.

شبهه مصداقیه که مرحوم شیخ فرموده است قابل توجه است و شاید بشود اشکال کرد. ایشان دفع ضرر را برده است روی عنوان ضرر که «الضرر يجب دفعه عقلاً»، بعد می‌گوید اینجا که شبهه تحریمیه داریم شک داریم ضرر است یا خیر و می‌شود شبهه مصداقیه. اما نکته مهمتر اینست که ظاهراً کسانی که این صحبت را می‌کنند دفع ضرر محتمل را هم لازم دانسته‌اند. در بحث برائت یادتان هست که وجوب دفع ضرر محتمل را به تفصیل بحث کردیم. هر آنچه در ضرر مقطوع می‌گویند، در ضرر محتمل هم می‌گویند. اگر ضرر اخروی باشد، مقطوع آن يجب الدفع است و محتمل آن هم يجب الدفع است. اگر ضرر دنیوی باشد، در مهام از ضررهای دنیوی بعید نیست که وجوب دفع داشته باشیم، هم در معلوم و هم در محتمل. بنابراین اینکه مرحوم شیخ می‌فرماید شبهه مصداقیه است، زمانی است که تقریب وجوب دفع ضرر روی عنوان الضرر رفته باشد. لعل کسی بگوید اصلاً حکم عقلی روی محتمل الضرر هم هست، و دیگر شبهه مصداقیه نیست. این حرف‌ها برای تنقیح کلمات شیخ و دیگران بود.

در جواب کسی که برای اثبات احتیاط به وجوب دفع ضرر محتمل مراجعه می‌کند، دو پاسخ داریم: اولاً اصالة الحظر یک قاعده ثابتی نیست. این یک ادعا است. ما همانطور که در قبح عقاب بلا بیان در ظرف شک می‌گوییم، در قبل از ورود شرع به هر معنایی که بگیریم، اباحه را قائل هستیم و نه حظر را. کما اینکه عده زیادی از اصولیین از قدما و غیر قدما این اصالة الاباحه را پذیرفته‌اند.

ثانیاً بر فرض اینطور باشد، خود شما پذیرفته‌اید که این اصالة الحظر تا زمانی است که اباحه‌ای از ناحیه شارع نیاید. ما ادله اباحه را مفصل بحث کردیم به لسان‌های مختلف از آیات شریفه و روایات مختلف که اصالة الاباحه را ثابت می‌کند، یعنی در ظرف شک، اباحه است و این حاکم می‌شود. خود شما هم معترف هستید. نمی‌توانید بگویید یک اصالة الحظری داریم که اگر خود شارع هم بگوید مباح است، بگوید نه اینطور نیست. اصالة الحظر غایتش اینست که تا ورود اباحه من الشارع باشد. و اتفاقاً در خارج، اباحه هم وارد شده است.

اینکه در تقریب فرمودید اگر هم باشد تعارض می‌کند، حرف درستی نیست. اصلاً ما دلیلی بر احتیاط و توقف نداریم و این بحث‌های سال گذشته است. دلیلی نداریم و اگر بخواهید به همین استدلال تمسک کنید دور در آن واضح است کما

اینکه مرحوم آخوند تذکر می دهد. نمی توان با همین گفت که دلیل بر احتیاط داریم. ما روایات برائت داریم و روایات اباحه و آیات شریفه را داریم و روایات دال بود بر این ها. در مقابل این ها، ادله احتیاطی هم نیافتیم به جز همین دلیل عقلی که می گوید و باید بحث کنیم. لذا دلیل نداریم که معارض با برائت باشد. بنابراین دو پاسخ داریم: اولاً اصالة الحظر ثابت و درست نیست، و به معنایی که معقول باشد اصالة الاباحه در واقع محکم است، چه در ظرف شک و چه در ظرف حکم واقعی عقلی اصالة الاباحه است و ثانیاً حتی اگر هم اصالة الحظر باشد با وجود ادله برائت جایی ندارد. بنابراین این دلیل اصحاب احتیاط درست نیست.

### اشاره‌ای به نسبت قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل

یک جمله‌ای که راجع به وجوب دفع ضرر محتمل عرض کردیم، همانطور که شیخ فرمود در ضرر اخروی چه یقینی و چه محتمل، واضح است که وجوب دفع داریم ولی در ظرف شک قبح عقاب بلا بیان را حاکم می دانیم لذا احتمال ضرر نمی دهیم. دوستان یادشان هست که یک بحث فوق العاده دشواری بود راجع به اینکه نسبت قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل چیست؟ کسی این بحث را واقعا تنقیح نکرده بود جز مرحوم محقق اصفهانی که یک بحث دقیقی داشت و ما به تفصیل آوردیم و خودمان هم اضافه کردیم به بحث و به آنجا مراجعه کنید که در نهایت قبح عقاب بلا بیان را محکم دانستیم. لذا اگر کسی بخواهد به دفع ضرر محتمل جلوی قبح عقاب بلا بیان را بگیرد درست نیست که آنجا عرض کردیم.

### تزاحم وجوب دفع ضرر دنیوی در امور مهم با اغراض لزومی دیگر

ولی ضرر دنیوی برخلاف مرحوم شیخ و مرحوم آخوند و عده‌ای که می فرمایند ضرر دنیوی واجب الدفع نیست، باید بگوییم که اینطور نیست. انصاف اینست که مهام از اضرار دنیوی بعید نیست که عقل مستقل به دفعش باشد، حتی محتمل آن را. مثلاً این را حساب کنید که اگر در یک مسیری احتمال مرگ باشد و احتمال آن هم معقول باشد، عوارض و عناوینی که مزاحم باشد به لحاظ ملاکی در کار نباشد، در اینصورت آدم عاقل می گوید نرو. یک منزلی است در حال ویرانی، می گویند نرو که هر آن ممکن است بریزد و انسان بمیرد. نمی شود گفت که اشکال ندارد و عقل می گوید عیبی ندارد! چرا عیبی ندارد؟ آدم عاقل نباید جان خودش را اینطور از دست بدهد، ولو ضرر محتمل باشد. بله احتمال‌های نیشغولی را کار می نداریم، ولی اگر احتمال معقولی باشد یا شکی و ظنی باشد، بعید نیست در مهام از اضرار دنیوی عقل مستقل باشد. منتها نکته مهمی که باید توجه کرد این است که اگر می بینیم که گاهی این حکم عقل را مراعات نمی کنیم بخاطر بحث تزاحم است زیرا اغراض دیگری در کار است و مزاحم می شود با این اغراض. انسان در این تزاحم ممکن است طرف غیر وجوب

دفع ضرر را بگیرد. مثلاً در جاده‌ها تصادف می‌شود و برخی از دنیا می‌روند. احتمال این است که ما حرکت می‌کنیم این اتفاق بیفتد. این احتمال اگر خیلی ضعیف هم نباشد باز هم رعایت نمی‌کنیم. چون نیاز داریم و ده‌ها نیاز در کار است که ما را الزام می‌کند با ماشین سفر کنیم و نمی‌شود این‌ها را کنار گذاشت که احتمال دارد ضرری به ما برسد. اینجا بحث تراحم است که انسان کسر و انکسار می‌کند و با وجود احتساب محتمل و احتمال، تصمیمی می‌گیرد. اینجاها واقعا دفع ضرر محتمل جایی ندارد، در محتمل دنیایی حتی در جایی که محتمل آن بزرگ است. بنابراین فرمایش مرحوم شیخ به اطلاق درست نیست ولی حل آن به اینست که بسیاری از این مضار دنیوی که معلوم و حتی محتمل آن لولا عوارض و عناوین، واجب الدفع است ولی غالباً در زندگی دنیایی ما مزاحم می‌شود با اموری که باید آنها را رعایت کنیم، لذا مقدم می‌شود.

**سوال:** شیخ همین کلیت را از بین می‌برد که همه جا لازم نیست.

**پاسخ:** ایشان کلاً منتفی می‌کند. عبارت ایشان اینست:

و إن ارید غیره ممّا لا یدخل فی عنوان المؤاخذه من اللوازم المترتبة مع الجهل أيضاً، فوجوب دفعها غیر لازم

عقلاً<sup>۱</sup>

به اطلاق می‌گوید. اشکال ما به این اطلاق ایشان است. اطلاق درست نیست. منتها حل آن در زندگی عادی ما به تراحمات است. بنده به ذهنم می‌آید و یقین ندارم که در بحث دفع ضرر محتمل خود مرحوم شیخ در تقریرات مطارح وقتی دفع ضرر را بحث می‌کند به این نکته هم توجه می‌کند یعنی به ضررهای مزاحم که با یک عناوین و مصالح و منافعی گاهی تراحم می‌کند. به نظر می‌آید ایشان در آنجا این را فرموده باشد. به هر حال، این مطلبی واقعی است. البته در نتیجه بحث ما اثری ندارد. به این دلیل که اصالة الحظر به دو بیان رفع می‌شود. این وجوب‌های عقلی با توجه به مزاحماتی که دارد، از جمله رعایت فسحه و آزادی برای انسان، [رفع می‌شود]. اینکه بگوییم انسان دائماً احتیاط کند چه کسی گفته است خوب است؟ در بحث حسن احتیاط می‌آید که ما در اطلاق این حرف مثل برخی از بزرگان که در مانند حرج گفته‌اند، به اقوای از آن قائلیم که این احتیاط‌ها گاهی خودش خلاف احتیاط است، زیرا آزادی انسان سلب می‌شود و چه کسی گفته است سلب آزادی انسان در حرکات و سکناتش مصلحت دارد؟ خود آزاد بودن انسان ممکن است مصلحت اوفایی داشته باشد.

مقصود اینست که دفع ضرر محتمل دنیوی را یا مثل مرحوم شیخ و عده‌ای انکار می‌کنیم کلاً و یا اینکه در مهام از امور انکار نمی‌کنیم، ولی می‌گوییم مصادق ندارد. چه کسی گفته است که در هر موردی شک کنیم باید دفع ضرر کنیم با

<sup>۱</sup> . فرائد الأصول ط مجمع الفکر، ج ۲، ص ۹۱.

وجود اینکه مزاحم است با آزادی انسان و فسحه انسان و خود این‌ها پر از ملاک است، همانطور که در بحث حق الطاعه به تفصیل عرض کردیم.

این تمام الکلام در این بحث. فردا اشاره به فرمایش مرحوم آخوند می‌کنیم و از این بحث خارج می‌شویم و بحث مهم عبارت است از دلیل عقلی بر احتیاط که بر اساس علم اجمالی به محرمات است و بحث انحلال که بحث دشواری است و کمربندها را محکم ببندید برای آن بحث ان شاء الله.

الحمد لله رب العالمین



بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱..... خلاصه بحث گذشته
- ۲..... سه پاسخ مرحوم آخوند به دلیل حضر
- ۲..... پاسخ اول مرحوم آخوند
- ۲..... بررسی پاسخ اول مرحوم آخوند
- ۳..... پاسخ دوم مرحوم آخوند
- ۴..... پاسخ سوم مرحوم آخوند
- ۵..... اصالة الحظر بر اساس وجوب دفع مفسده محتمل
- ۱۰..... دلیل عقلی دوم بر احتیاط: علم اجمالی به محرمات

الحمد لله رب العالمين، الصلاة والسلام على محمد و آله الطاهرين

## خلاصه بحث گذشته

بحث در دلیل عقلی بر احتیاط بود. غالباً دو دلیل عقلی ذکر شده است. یکی علم اجمالی به محرمات و دیگری دلیل حضر است. ما دلیل حضر را در جلسه گذشته مقدم کردیم و بحث کردیم. کلام مرحوم شیخ در تقریب دلیل حضر جلسه گذشته مطرح شد و اشکالات ایشان نیز بر دلیل حضر بیان شد. برخی از فرمایشات ایشان قابل تأمل بود، ولی نهایتاً آنچه می شود به عنوان پاسخ به استدلال به دلیل حضر داد اینست که در بحث حضر و اباحه، چه اصالة الحظر را یک حکم عقلی واقعی بدانیم روی طبیعت اشیاء قبل از ورود شرع و چه حکم عقلی بدانیم در مورد شک، در هر صورت دلیلی بر حضر وجود ندارد و اصل مبنای اصالة الحظر درست نیست و باید قائل به اباحه شد. علاوه بر آن، ما در اینجا قبح عقاب بلا بیان و روایات خاصه و نیز آیه شریفه را دال بر اباحه داریم. یعنی حتی اگر دلیل حضر را بپذیریم، برای قبل از ورود شرع است که در خود طرح موضوع حضر این به تفصیل بحث شده است. آنچه آنجا مطرح است و کلمات قوم نیز حول همین بحث کرده اند عبارتست از اینکه حکم عقل در مورد اشیاء در غیر ضروریات قبل از ورود شرع چیست. این قبل را خواه قبل زمانی معنا کنیم یا قبل به این معنا که من دون ملاحظه الشرع باشد که به تفصیل در بحث های قبل آمده است، در هر حال

مربوط به قبل از ورود شرع است، ولی وقتی شرع آمد و یا با ملاحظه شرع اباحه را ثابت کردیم، در اینصورت حتی اگر حضری هم باشیم، دلیل اباحه مقدم است. پس این استدلال ناتمام است.

### سه پاسخ مرحوم آخوند به دلیل حظر

مرحوم آخوند در کفایه به برخی از همین ادله اشاره می‌فرماید، ولی نکات دیگری هم دارد که ببینیم این‌ها درست است یا خیر. حظر یا وقف، دو مسلک در باب اصالة الحظر است که یا ما قائل شویم که حکم بئی عقلی داریم بر ممنوعیت و یا قائل به وقف بشویم مثل شیخ طوسی و شیخ مفید اعلی الله مقامهما. مرحوم آخوند سه اشکال به این کلام دارد.

### پاسخ اول مرحوم آخوند

اولاً:

أنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف والإشكال وإلا لصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة<sup>۱</sup>

اولین اشکال اینست که شما به بحثی که خودش محل خلاف و اشکال است تمسک می‌کنید. اگر این نحوه استدلال درست باشد، کسی در بحث براءت هم می‌تواند از قول به اباحه استفاده کند.

### بررسی پاسخ اول مرحوم آخوند

در این اشکال چندان روشن نیست که به چه چیزی اشکال می‌کند. ظاهر آن، اشکال شکلی است یعنی استدلال غلط است. ولی به نظر نمی‌رسد که این نحوه استدلال به لحاظ شکلی و صوری اشکال داشته باشد. غایت آن اینست که اینطور اشکال شود که مبنا نادرست است. اگر کسی در بحث حظر و اباحه حضری شد و سپس ادعا کرد که حظر در آنجا با احتیاط در بحث ما ملازم است، در اینصورت قائل به احتیاط می‌شود و اشکالی ندارد.

اگر بگویید ملازمه‌ای در کار نیست که بحث مهمی است، یک حرفی است. ولی ایشان نگفتند ملازمه نیست، بلکه می‌گویند شما به چیزی که محل خلاف و اشکال است استدلال کردید، اما تمام بحث‌های مبنایی همینطور است. مبنای کسی در باب حظر و اباحه، حظر شد، اگر در نظر او بین حظر آنجا و احتیاط اینجا ملازمه باشد، استدلال او چه اشکالی دارد؟ بگویید ما در آنجا حظر را قبول داریم و حظر هم ملازم با احتیاط است و اینجا قائل به احتیاط می‌شویم.

<sup>۱</sup> . كفاية الأصول ط آل البيت، ص ۳۴۸.

**سوال:** این اول الکلام است.

**پاسخ:** چرا اول الکلام است؟ اگر می‌گویند که به چیزی که محل خلاف و اشکال است استدلال می‌شود، خب محل خلاف و اشکال شما است و می‌توانید بگویید ما قبول نداریم. در تمام بحث‌هایی که ما به لحاظ مبنایی با کسی اختلاف داریم، اگر او بر اساس مبنای خودش استدلال کند، آیا شکل استدلال غلط است؟ نهایتاً می‌توان گفت که مبنای شما را قبول نداریم و این استدلال شما ناتمام است. اینجا می‌توان گفت که ما خطر را قبول نداریم. ایشان ظاهراً می‌خواهد بگوید که شکل استدلال شما غلط است. می‌گوید به چیزی که محل خلاف و اشکال است استدلال می‌کنید. یعنی چه محل خلاف است؟ آن آقا مبنا اختیار کرده است و چه کسی گفته است محل خلاف و اشکال است. مگر اختلاف علما دلیل بر بطلان استدلال است؟ کسی در بحث حظر و اباحه، حظر را اختیار کرده است و بر اساس حظر می‌گوید باید اینجا احتیاطی بشویم. نمی‌توان گفت شکل استدلال غلط است. یا باید گفت مقدمه اول را که مبنای شما است قبول نداریم و یا ملازمه را قبول نداریم. لذا ایشان می‌گوید اگر این باشد «لصح الاستدلال علی البرائة». بله، در برائت هم ممکن است کسی این را بگوید. بگوید آنجا اباحه‌ای هستیم و بین اباحه در بحث حظر و اباحه و برائت در اینجا ملازمه است. این شکل استدلال غلط نیست و باید ماهیتاً وارد قضیه شد و گفت یا مقدمه اول باطل است و یا مقدمه دوم نادرست است و نمی‌شود گفت که به ما هو محل الخلاف استدلال می‌کنید که حرف درستی نیست. روی این فکر کنید که ظاهر عبارت کفایه اینست که به شکل استدلال اشکال می‌کند در حالی که باید به ماهیت و مواد استدلال باید اشکال کند. بگوید این حظری را که شما می‌گویید قبول نداریم.

**سوال:** اگر بخواهد قانع کند چه؟

**پاسخ:** استدلال منطقی برای قانع کردن نیست. آن جدل است. ممکن است برهان بسیار پیچیده‌ای بیاورم بر اینکه قبح عقاب بلا بیان یا قاعده ملازمه بین شرع و عقل درست است و یا در ریاضیات فلان قضیه درست است، ولی شما هیچ قانع نشوید. نمی‌توان یک استدلال را رد کرد چون من را قانع نکرد! این حرف نادرستی است. باید دید کدام مقدمه استدلال نادرست است نه اینکه من قانع نشدم و من را قانع کن!

### پاسخ دوم مرحوم آخوند

اشکال دوم ایشان روشن است. می‌فرماید اباحه شرعاً ثابت شده است و قبلاً دیدیم که ادله‌ای که برای احتیاط ذکر کرده‌اند، قابل برای معارضه با ادله اباحه نیست. این حرف درستی است و قبلاً بحث آن گذشته است.

## پاسخ سوم مرحوم آخوند

دلیل سومی که ایشان می‌آورد اینست که:

أنه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة للقول بالاحتياط في هذه المسألة

این شد یک چیزی. این همان ملازمه‌ای است که به ماده ملازمه اشکال شده است که قول به وقف و حظر در آنجا ملازم با احتیاط در اینجا نیست.

لاحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان<sup>۱</sup>

چرا؟ عرض کردم که موضوع بحث حظر و اباحه قبل از ورود شرع است. به هر معنایی که بگیرید، چه زمانی که روشن است و چه به معنای من دون ملاحظه الشرع باشد، ولی قبح عقاب بلا بیان برای بعد از ورود شرع است، چه زمانی و چه به لحاظ ملاحظه الشرع. یعنی ما فرض می‌کنیم شرعی آمده است و شک می‌کنیم که آیا شرب تنن مورد حرمت این شرع است یا خیر، می‌گوییم قبح عقاب بلا بیان است و اینجا جای حظر نیست. اینجا ملاحظه جای حظر نیست، و منظور از «قبل» چه قبل زمانی باشد و چه به معنای من دون ملاحظه الشرع باشد. چون قبح عقاب بلا بیان مع ملاحظه الشرع است و می‌گوید شرعی وارد شده است و نمی‌دانم این یکی از محرمات این شرع است یا خیر. پس بنابراین قول به وقف و یا حظر در آنجا ملازمه ندارد با احتیاط در اینجا.

آنجا ممکن است اینطور بگوییم که عقل آدمی می‌گوید انسان قبل از ورود شرع، باید رعایت کند شارع را نه بما هو شارع بلکه بما هو مالک. در بحث حظر و اباحه مفصل بحث کردیم که ظاهراً دو تقریب در ذهن قائلان به حظر است: یکی بحث مفسده که به آن اشاره می‌کنیم و یکی بحث اذن مالکی است. ادعا می‌کنند که خداوند مالک ماست و ما در همه افعالمان و حرکات و سکناتمان، در ملک مالک تصرف می‌کنیم و تصرف در ملک مالک بدون اذن مالک درست نیست و عقلاً ممنوع و محظور است. یک روش استدلال برای حظر اینست که البته جواب این هم داده شده است. حال، اینجا مرحوم آخوند می‌فرماید که در آنجا اگر جهت مالکی را مراعات کردید و قائل به حظر شدید، اگر آن مالک خودش اینجا بگوید که من اباحه آوردم و مباح است و اذن داده است، اشکالی ندارد. چون منع مالکی که عقل می‌گوید من قبل المالک تو مانع داری و تصرف شما در ملک مالک است، یعنی من دون اذن اوست، وگرنه اگر توجه کنیم که خود مالک اذن داده است اشکالی ندارد. پس در بحث ما می‌شود اباحه بیاید.

<sup>۱</sup> . كفاية الأصول ط آل البيت، ص ۳۴۸

اما قبح عقاب بلا بیان هم وجه دارد. چون فرض اینست که عقل آدمی می گوید که شارع بما هو شارع، تا زمانی که بیان را بر من تمام نکرده است، عقابش قبیح است و لذا امن داریم در ارتکاب منهیات و محرمات مشتبیه مادامی که خداوند بیان نکرده است، و بنابراین، تلازمی بین منع از جهت مالک بودن مالک قبل از ورود شرع و اینکه در این طرف احتیاطی بشویم وجود ندارد. این بیان درستی است برای اینکه بگوییم ملازمه در ذهن مستدل درست نیست.

### اصالة الحظر بر اساس وجوب دفع مفسده محتمل

اینجا که بحث می رسد کسی ممکن است اشکال کند. خوب دقت کنید. یکی از مجاری استدلال بر حظر در بحث اصالة الحظر، غیر از بحث ملاحظه مالکیت مالک، بحث مفسده است و رعایت دفع مفسده ولو محتمل المفسده باشد. بیان مرحوم شیخ طوسی اعلی الله مقامه است در مقام قول به توقف که عقل آدمی نه حظر را به نحو بئی می گوید و نه اباحه را بلکه وقف را می گوید و انسان باید اینجا بایستد و حکمی نکند که نتیجه اش با احتیاط و حظر یکی می شود. این مبنا عبارتست از اینکه اگر شک کردیم در چیزی که مفسده دارد، اقدام در ما یحتمل فیه المفسده مثل اقدام در ما یعلم فیه المفسده است و فرقی ندارد. عقل هر دو را ممنوع می داند.

چرا مرحوم آخوند این را ذکر می کند؟ چون بالا فرمود که بین قول به وقف در آنجا و قول به احتیاط در اینجا ملازمه نیست. ممکن است کسی بگوید آن استدلالی که برای حظر یا وقف در آنجا کردند که اجتناب از محتمل المفسده است، بعد از ورود شرع هم می آید. احتمال می دهیم این محرم در اینجا باشد و محرم هم مشتمل است بر مفسده و ما احتمال مفسده می دهیم و اگر وجوب دفع مفسده محتمل عقلا لازم باشد و این پشتوانه حکم به توقف قبل از شرع باشد، همین دلیل برای بعد از شرع هم هست. چرا بالا فرمودید که لا یستلزم قول به وقف در آنجا قول به احتیاط در اینجا را؟ نکته آن هم عبارتست از دفع مفسده محتمله و این نکته که قبل از ورود شرع است، بعد از ورود شرع هم است.

ایشان می فرماید این استدلال ممنوع است. حتی اگر دفع ضرر محتمل را لازم بدانیم. ظاهرا فرمایش ایشان ناظر به کلام شیخ باشد که جای مفسده و ضرر را جابجا کرده اند که دیروز هم اشاره کردم که تاملی لازم دارد. ایشان می فرماید حتی اگر وجوب دفع ضرر محتمل را قبول کنیم، این استدلال شما را نمی پذیریم، چون ضرر و نفع یک مقوله است و مصلحت و مفسده مقوله دیگری است. اصلا این ها بر هم منطبق نیستند. کثیرا ما چیزی که ضرر دارد می تواند مصلحت داشته باشد. یعنی مفاسد و مصالحی که احکام تابع آن ها است، عینا همان مضار و منافع نیست. چه بسا مصلحتی که منشأ یک امر از ناحیه شارع است، ضرر داشته باشد کما اینکه مواردی داریم مثلا در جهاد، شارع امر فرموده و پر از مصلحت است ولی

ضرر دارد و در زکات امر کرده است و پر از مصلحت است، ولی ضرر مالی برای انسان دارد و هکذا انفاق‌هایی که مورد امر شارع است مثل وقف و هبه.

**سوال:** ازدواج همینطور است

**پاسخ:** آن برای شما ضرر داشته است و معلوم نیست برای همه ضرر داشته باشد و شاید برای برخی منافع کثیر داشته باشد!

پس ایشان ادعا می‌کند که مفساد و مصالحی که متعلقات احکام هستند دقیقا منطبق بر مضار و منافع نیست. ایشان حرف عجیبی هم می‌زنند که اساسا:

**و احتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا<sup>۱</sup>**

اولا دقتی کنید که آیا این حرف درست است؟ مفهوم مفسده و مفهوم ضرر ظاهرا یکی نیستند، ولی آیا خارجا منطبق بر هم نیستند؟ بحث ما لغوی نیست. بحث ما اینست که آنچه که متعلقات احکام را تشکیل می‌دهد آیا بر مضار و منافع منطبق است یا خیر؟ اگر ضرر و نفع را یک مفهوم موسعی بگیریم، مثلا اموری که کمک می‌کند به کمال انسان و کمک می‌کند به اینکه انسان یک فعل خیری را انجام می‌دهد و اقتضا را نزدیک می‌کند به فعلیت، همه این‌ها منفعت است، و آنچه ما را دور می‌کند مضرت است. خب مصالح و مفساد هم همین هستند. آن مواردی که قربی است و برای ثواب و عقاب است یک مطلب است، و آن مصالح و مفسادی که لازم نیست قربی باشند و یک نحوه توصیلت دارند، فائده‌شان اینست که انسان را به کمال نزدیک می‌کنند. خیلی وقت‌ها ممکن است منافع و مضار دنیوی مدنظر شارع باشد. در آیه شریفه در مورد شراب همین را گفته‌اند که ضرر آن بیش از نفعش است. بنابراین در موارد اوامر و نواهی چه بسا همین مضار و منافع دنیوی هم مورد نظر باشد. مثلا گفته‌اند خوردن خون حرام است و چه بسا خوردن خون در وضع بدن انسان مضر باشد و اثر بدی داشته باشد. برخی از اغذیه را گفته‌اند بد است و برخی خوب است. برای مثال روایت است که کسی رفت خدمت امام صادق یا امام باقر سلام الله علیهما و رنگ پریده بود، و امام فرمود کباب بخور که اصلاح بشود. امر به کباب خوردن اگر ارشادی باشد یک بحث است، ولی اگر مولوی هم باشد برای بیان مصالح، اینجا مصالح دنیوی است و اشکالی ندارد.

ایشان چیز عجیبی که می‌گویند اینست که می‌فرماید «وا احتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا». الان در شرب تنن می‌فرمایید که ضرر خیلی ضعیف است؟ چه کسی گفته است؟ برخی مراجع زمان ما حکم به

۱. كفاية الأصول ط آل‌البیت، ص ۳۴۸.

حرمت کرده‌اند. عده‌ای سروصدا کردند ولی درست نیست. درست است که در سیره علما است که ضررهایی که خیلی کم است و تدریجی است اشکالی ندارد و دلیلی بر حرمت نداریم، ولی انصافاً بعید نیست در مورد سیگار کشیدن مستمر مثلاً شش ماه پشت سر هم کشیدن و نه یک بار، حرام باشد. وقتی پزشکان می‌گویند سرطان‌زا است و میزان ابتلا به سرطان را فلان درصد بالا می‌برد، خیلی معنی به است. اینکه مرحوم آخوند فرموده است که ضرر در مشته غالباً ضعیف است و لا یعنی به است، از کجا می‌گوید؟ پس دو مطلب شد. یعنی متعلقات احکام که مصالح و مفاسد است اولاً بسیاری از اوقات می‌تواند ناظر به وضع دنیایی ما باشد از مضار و منافع، و ثانیاً مضرت و منفعت را توسعه بدهیم. چه کسی گفته است که مضرت و منفعت دنیایی باید باشد. نمی‌گوییم ثواب و عقاب که باب آن جداسازی و تکلیفش را حل کردیم، بلکه مضرت و منفعت اخروی به این معنا که افعالی ما را نزدیک می‌کند به رسیدن به خیری و افعالی ما را دور می‌کند و آن اقتضا را تضعیف می‌کند. این‌ها هم واقعاً نفع و ضرر هستند. اینکه ایشان تلاش می‌کند بین مفسده و ضرر فرق بگذارد، به نظر ما درست نیست.

منتها یک حرف حاکمی هم وجود دارد که این اشکال دوم مرحوم آخوند است. ما بحث لفظی نداریم. خوب دقت کنید. اینکه ایشان می‌فرماید ولو قیل بوجوب دفع الضرر المحتمل، سوال بنده اینست که اگر کسی ضرر محتمل را واجب الدفع می‌داند، آیا مفسده را واجب الدفع نمی‌داند؟! این چه استدلالی است؟! می‌گوییم اگر کسی قائل شد عقل می‌گوید ضرر محتمل را باید دفع کرد، آیا مفسده‌ای که مناسبات احکام است را نباید دفع کرد؟! عقل حکم می‌کند که به طریق اولی باید آن را دفع کرد. بحث ما اینست. می‌گوییم مفسده، چه متیقن و چه محتمل، عقلاً واجب الدفع است.

بله، ممکن است کبری را منع کنید، یعنی در ضرر محتمل هم کبری را دفع کنید. این یک حرف است که شاید هم همین درست است. در جواب شیخ طوسی آن وقت هم عرض کردیم که کثیراً مفسده‌ها به حدی نیست که عقل حکم کند. اگر هم مفسده مهمی باشد، به شرطی است که مزاحم نباشد با یک مصلحت اوفی‌ای. این را هم ممکن است عقل بگوید مثل ضرر. اما در بسیاری از موارد این مفسده‌ها توأم هستند و مزاحم هستند ولو با سلب آزادی انسان. خود آزاد بودن انسان و مرخی العنان بودن انسان پر از مصلحت است. اینکه انسان دائماً بخواهد احتیاط کند چه کسی گفته است که خوب است؟ در بحث حق الطاعه مفصل بحث کردیم که خود مرخی العنان بودن انسان ممکن است ملاک‌دار باشد.

بنابراین، اینکه ادعا شده است در جمله مرحوم آخوند که ولو ما در دفع ضرر محتمل قائل به وجوب دفع ضرر باشیم، ولی مفسده غیر از ضرر است، پاسخ می‌دهیم که مفسده غیر از ضرر است ولی مفسده که مناسبات احکام است به طریق اولی واجب الدفع است عقلاً. پس این راه‌ها برای اشکال درست نیست.

به نظر می آید همان دو اشکالی که گفته شد کفایت می کند. اولاً دلیل خطر تمام نیست، چه این بیان که بیان شیخ طوسی است برای خطر یا برای وقف و چه بحث اذن مالکی که عده ای گفتند لازم است که عرض شد این هم درست نیست و جوابش آنجا داده شده است؛ و ثانیاً اینکه حتی اگر آنجا حظری بشویم، دلیل اباحه آمده است و قبح عقاب بلا بیان آمده است. بنابراین هیچ منعی برای رجوع به براءت نداریم ولو آنجا حظری بشویم. این دو استدلال در جواب قائلان به خطر، به نظر می آید کافی ست.

ما در بحث خطر و اباحه از جلسه ۷۵ تا ۱۰۹ درباره خطر و اباحه بحث کردیم، نزدیک دو ماه و نیم تقریباً. به این بحث ها مراجعه کنید که به تفصیل تمام عبارات های مرحوم شیخ مفید و شیخ طوسی و بخصوص سید مرتضی که بحث زیادی در ذریعه دارد را آوردیم و همچنین کلمات بعدی ها را مثل مرحوم محقق صاحب معارج و دیگران به ویژه متاخران از اینها که بحث کرده اند، آوردیم مثل فرمایش شیخ انصاری که در تقریراتشان مفصل بحث کرده است که موضوع اصالة الحظر چیست و قبل از مرحوم شیخ شاگردان شریف العلماء هم بحث کرده اند مثل صاحب ضوابط و مثل مرحوم جابلقی و دیگران که در قواعد شریفیه بحث کرده اند و آورده ایم که اگر مایل بودید، می توانید مراجعه کنید.

**سوال:** مفسده ها با هم فرق می کنند. مفسده قبل از شریعت مناط احکام نیست و ربطی به احکام ندارد.

**پاسخ:** چرا ربط ندارد؟ می تواند باشد ولی به دلیلی شرع نیامده است. مناط احکام غیر از اینست که شارع تکلیف فعلی بیاورد. مناط احکام که فرقی ندارد.

**سوال:** قبل شریعت، یعنی بدون لحاظ احکام و بدون لحاظ مناطات احکام.

**پاسخ:** کاری به احکام نداریم. می توانیم اشاره کنیم به مفسده که بعداً مناط حکم می شود.

**سوال:** الان که مناط حکم نیست.

**پاسخ:** الان به حمل شایع نیست و قبل از شرع که واضح است نیست، ولی مفسده در کار است. یک مفسده ای است که بعداً مناط حکم می شود. برای مثال در باب خمر قبل از منع شارع، مناط نبوده است؟ بوده است و سکر می آورد.

**سوال:** مناط موقعی مورد لحاظ من شارع واقع می شد که به عنوان مناط حکم شرعی باشد. این مناط و مفسده هست، ولی به عنوان مناط حکم شرع لحاظ نکردم.

**پاسخ:** مگر لحاظ به عنوان مناط لازم است؟ مناط یعنی آنچه داعی مولی می شود برای دعوت و بعث و زجر. قصد عنوان مناطیت لازم نیست.



**سوال:** چه زمانی داعی می شود؟ بعد از شریعت داعی می شود.

**پاسخ:** با خود جعل شارع، شرع حاصل می شود. شارع در زمانی مصلحت دیده است که جعل خودش را بیاورد. این می شود شرع. شارع خودش ملاحظه شرع دیگری نمی کند. مولی می بیند یک مصلحتی این جا هست و الان در ابلاغ و جعل هم مصلحت دیده است و قبلا ندیده بود به هر دلیلی از جمله اینکه مردم آمادگی نداشتند و غیره. ملاک در اینجا هست. مثل ملاک شراب برای نهی. مگر ملاک متفاوت می شود یک ساعت قبل از تحریم با یک ساعت بعد از تحریم؟!

**سوال:** این قبلی که لحاظ کردیم یعنی قبل لحاظ شرع با بند و بیل آن. شما می فرمایید قبل لحاظ شرع، یعنی قبل جعل شارع.

**پاسخ:** قبل زمانی این معنا را دارد. قبل ملاحظه هم قبل از ملاحظه است، یعنی الان هم می شود گفت که طبیعت این شیء لو لا لحاظ شرع، به حکم عقل مثلا حظر مالکی است.

**سوال:** لو لا لحاظ شرع یعنی اینکه لو لا اینکه مناط حکم شرعی واقع بشود.

**پاسخ:** نه اینکه لولا مناط حکم شرع. لو لا شرع، نه لو لا مناط حکم شرعی. مناط که قصد قربت لازم ندارد و امری واقعی است که متعلق احکام مشتمل بر اوست.

**سوال:** مفسده را می توان دو جور لحاظ کرد: یکی از این جهت که مناط حکم شرعی است.

**پاسخ:** این حرف حتما درست نیست. اینکه شرع بیاید یا نیاید که مصلحت را عوض نمی کند. جعل شارع تابع ملاکات است. یک ملاکی داریم و این ملاک گاهی یدعو مولی را به جعل در این ساعت و گاهی هم لا یدعو. چرا؟ چون مولی در نفس جعل خود هم ملاکاتی می بیند. نفس ایجاب شارع هم باید ملاک داشته باشد. این ایجاب اشکال دارد. سابقا مکرر گفتیم که اغراض مولی می تواند ملازم نباشد با ایجاب مولی یا نهی مولی چون گاهی این ایجاب و نهی یک مانع دارد. در مقام شرع، وقتی شارع می خواهد شرعی را بیاورد، گاهی ملاحظات در نفس انشاء و جعل خود دارد.

**سوال:** این ها همه بعد از شرع است.

**پاسخ:** شرع همین است دیگر. شرع همین است و نگوید بعد از شرع. شرع همین است که مولی انجام می دهد. این شرع مولی تابع مفسد و مصالح است، بعلاوه اینکه گاهی در خود این ایجاب هم مولی مصلحت را رعایت می کند. مثلا شرب مسکرات پر از مفسده است و قبل از شرع هم پر از مفسده بوده است و بعد از شرع هم پر از مفسده است، ولی چرا شرع در این ساعت این کار را کرده است؟ در خود آوردن جعل هم یک ملاکی بوده است که مولی ملاحظه کرده است و یا

منعی بوده قبلاً و آن منع برداشته شده است و یا الان ملاکی برای ایجاب است و اینکه الان مولی در این ساعت شرع را آورده است نکته ای داشته است و این ربطی به ملاکاتی که داعی احکام است ندارد و آن بحث دیگری است.

این تمام الکلام در حظر و اباحه و معلوم شد این استدلال بر احتیاط درست نیست.

### دلیل عقلی دوم بر احتیاط: علم اجمالی به محرمات

استدلال دیگری که استدلال مهم و دشواری است و مستلزم یک دقت تام است در یک مسائلی که انحصاری هم به این بحث دلیل احتیاط ندارد، عبارتست از ادعای علم اجمالی به محرمات.

دلیل عقلی دوم بر احتیاط عبارتست از علم اجمالی به وجود محرمات در شرع. قبل از اینکه فحص کنیم در ادله، می‌دانیم که در این شرع محرماتی وجود دارد. می‌شود واجبات را هم به آن ضمیمه کرد ولی ربطی به بحث ما که شبهه تحریمیه است ندارد. ما یقین داریم که تعدادی محرم در شرع داریم. یقین داریم که مثلاً دست کم ۵۰ محرم داریم یا ۲۰ محرم یا ۱۰ محرم و یا هر عددی که عدد آن مهم نیست. یقین داریم محرماتی در شرع اسلام است. این محرمی که یقین داریم هست، قابل انطباق بر همین مشتهات ما است. شک داریم که شرب تنن در شرع اسلام محرم است یا خیر، احتمال می‌دهم همان محرمی باشد که یقین داریم. علم اجمالی به محرمات منجز است. تمام آن محرماتی که معلوم است را تنجیز می‌کند، یعنی مما يستحق عليه العقاب می‌کند عند الارتکاب. این تعداد یقینی محرم، مثلاً ده تا قابل انطباق بر هزاران مورد است. همین شرب تنن را احتمال می‌دهم که محتمل الانطباق همان ده یا بیست یا سی یا پنجاه تایی باشد که الان منجز شده است، یعنی ممکن است یکی از همین‌ها باشد. نمی‌گوییم حتماً هست ولی می‌تواند باشد.

در بحث علم اجمالی که به تفصیل آن شاء الله خواهد آمد، می‌دانید که جامع را یا همان واجب و یا محرم فی البین را که معلوم ماست تنجیز می‌کنیم، و بر هر طرف قابل الانطباق باشد، آن طرف می‌شود محتمل الانطباق تکلیف منجز. با اینکه هر طرف محتمل الانطباق است و تکلیف در آن محتمل است و ضرر اخروی در آن محتمل است، ولی چون محتمل الانطباق تکلیف منجز است، یعنی اگر این طرف باشد من عقاب دارم، دیگر جای قبح عقاب بلا بیان نیست و جای جریان برائت هم نیست بنا بر علیت تامه. ان شاء الله آنجا مفصل بحث می‌شود که در باب علم اجمالی دو مسلک عمومی داریم البته همراه یک موارد خاصی از تحلیل‌ها که به دنبال هر کدام می‌آید و آثاری دارد که به تفصیل می‌آید ان شاء الله.

این دو مسلک یکی علت تامه است که خودش تقریباتی دارد که اینجا اشاره می‌کنم. برای مثال عده‌ای می‌گویند که علم اجمالی علت تامه برای حرمت مخالفت قطعی و وجوب موافقت قطعی است و عده‌ای دیگر می‌گویند اقتضا دارد و

نسبت به حرمت مخالفت قطعیه علت تامه است، یعنی قطعا اگر علم پیدا کردیم باید از ارتکاب حرام فی البین اجتناب کنیم یعنی نمی توانیم مخالفت قطعیه کنیم ولی نسبت به وجوب موافقت قطعی در اطراف، اقتضایی هستیم. ولی حرف دقیق تر که ان شاء الله مفصل آنجا طرح می کنیم اینست که ما اصلا علی الاصول در علم اجمالی ابتدائا کاری به اطراف نداریم. علم اجمالی مثل تفصیلی است، بلکه هو العلم التفصیلی به نفس جامع. طرف این جامع مردد است ولی خود جامع مردد نیست. من علم دارم به وجوب اجتناب که این تفصیلی است ولی وجوب اجتناب این کاسه یا آن کاسه، مردد است. آن وجوب اجتنابی که متعلق علم است، تنجیز می شود و آنگاه کل طرف وجوب اجتنابش می شود محتمل. منتها محتمل بدوی نیست و محتمل الانطباق تکلیفی است که تنجیز شده است، یعنی اگر باشد در ارتکاب آن عقاب دارید. این می شود دفع ضرر محتمل اخروی و حتما عقلا واجب است. این مبنای تنجیز است. اصحاب علت تامه دو جور بیان می کنند و اصحاب اقتضا هم حرفشان پیدا است.

حالا بحث اینست که این تقریب می گوید ما علم اجمالی داریم به محرمانی و این محرمان که معلوم بالاجمال ماست تنجیز شد. این محرم تنجیز شده به کل شبهه قابل تطبیق است. وقتی شک دارم شرب تن محرم است یا خیر، احتمال می دهم جزء همان ۵۰ تایی باشد که علم دارم. علم اجمالی دارم و احتمال می دهم آن باشد. می شود محتمل الانطباق معلوم بالاجمال ما که باید از آن اجتناب کرد. مثل اینکه علم دارم این کاسه نجس به خون است یا آن کاسه و یا این وجوب اجتناب دارد یا آن یکی، و این وجوب اجتناب فی البین تنجیز می شود و هر طرف محتمل الانطباق است و از هر دو باید اجتناب کنم. اصحاب علت تامه مطلقا می گویند و اصحاب اقتضا می گویند که اگر اصول تعارض کرد که آثار این ها بعدا معلوم می شود.

**سوال:** مساله ما شبهه غیر محصوره است ولی مثال شما مثال محصوره است.

**پاسخ:** چرا غیر محصوره باشد؟ معلوم نیست غیر محصوره باشد. اگر مثلا پنجاه تا نهی را یقین داریم و صد و پنجاه تا محتمل الانطباق باشد، غیر محصوره است؟ نسبت به پنجاه تا باید بسنجید و نه نسبت به یکی. اگر یک کاسه نجس باشد در سیصد کاسه، می گوئید مثلا غیر محصوره است. ولی اگر پنجاه کاسه در صد و پنجاه تا باشد، چه کسی گفته است که غیر محصوره است؟

این صورت مسأله است. جواب کلی که به این بحث داده اند، انحلال علم اجمالی است. می گویند این علم اجمالی منحل است. از اینجا وارد بحث انحلال شده اند. در بحث انحلال علم اجمالی بحث های بسیار مهم و دقیقی مطرح است. اصولیین دو جور رفتار دارند. برخی همین جا به همین بهانه انحلال علم اجمالی را بحث می کنند، با اینکه انحلال علم

اجمالی انحصاری به بحث ندارد. دهها مساله دیگر هم داریم که موجب انحلال می شوند. مثلاً فرض کنید عروض اضطرار به یک طرف معین یا اکراه به یک طرف معین و قیام یک اماره به یک طرف معین در همه علم های اجمالی. فرض کنید علم اجمالی داریم یکی از این دو کاسه نجس است و بعد بینه قائم شود که این طرف نجس است و این موجب انحلال می شود و این ربطی به بحث ما که بحث علم اجمالی به محرمات فی البین است که موجب احتیاط بشود در همه محرمات، ندارد. یعنی بحث انحلال علم اجمالی یک بحث مستقل و مستوفایی است و یکی از مصادیقش هم اینجاست. لذا عده ای به نحو معقول تری در آنجا بحث کرده اند، یعنی در علم اجمالی بابی باز کرده اند که انحلال علم اجمالی کجا واقع می شود. ما در اینجا فعلاً باید بخشی از این بحث را بیاوریم و چاره ای نیست، همانطور که هر کسی که آنجا بحث کرده است مجبور شده اینجا شمه ای از بحث را بیاورد.

برای اینکه تسهیل کنیم بحث را اول مثال ساده تری بزنیم و بعد تطبیق کنیم به بحث خودمان. مقصود از انحلال چیست. ما علم اجمالی داریم به نجاست یکی از این دو کاسه. می خواهیم ببینیم چه زمانی این منحل می شود. ما دو جور انحلال داریم. یک انحلال حقیقی و یک انحلال حکمی که باید این را تحفظ کنید، سپس سر تطبیقات آن بحث کنیم. هر آنچه می گویم الان علی الاجمال و علی الاصول است و ریزه کاری ها و استدراکات آن بماند برای بعد. دقت های خاصی این بحث دارد. بنده یک صورت ساده را بر اساس همین فهم عمومی که در بحث بوده است عرض می کنم. انحلال حقیقی در علم اجمالی در جایی است که «یا و یا» در علم اجمالی از بین برود. علم اجمالی در فهم عمومی متقوم به «یا و یا» است. یعنی علم دارم یا این کاسه نجس است یا آن کاسه، و در تکلیفیات علم دارم یا این واجب الاجتناب است یا آن واجب الاجتناب است، یا به تعبیر دیگری علم دارم به یک وجوب اجتنابی که قابل انطباق بر این است یا آن. متعلق آن مردد است. این «یا و یا» قوام علم اجمالی است. برخلاف علم تفصیلی که مثلاً یقین دارم این نجس است. اگر «یا و یا» در یک صورت هایی از بین برود و دیگر «یا و یا» نداشته باشیم، انحلال حقیقی است؛ اما اگر «یا و یا» باقی باشد و علم اجمالی اثر نداشته باشد، انحلال حکمی است. توضیح آن می آید که چه جور «یا و یا» هست ولی اثر ندارد، یعنی علم دارم که یا این نجس است یا آن و علم دارم که قطره دم که دیدم یا در این افتاد و یا در آن و این علم هست، ولی اثر ندارد. علم هست ولی اثر آن نیست. به این می گویند انحلال حکمی.

این دو بحث تا را مطالعه کنید. در اینجا بحث کرده اند و در علم اجمالی هم بحث کرده اند. اصل این را باید توضیح بدهیم که چه زمانی انحلال حقیقی است و چه زمانی حکمی، و بعد تطبیق بدهیم به بحث خودمان که ببینیم آیا انحلال پیش می آید یا خیر. جواب عمده محققان در بحث ما انحلال است. چه مرحوم شیخ و چه مرحوم آخوند و محقق عراقی و دیگران. کسانی که می خواهند شبهه را حل کنند قائل به انحلال می شوند. مطالعه کنید تا جلسه آینده

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱..... خلاصه بحث گذشته
- ۲..... بیان مرحوم اصفهانی در باب منجزیت علم اجمالی
- ۳..... تبیین انحلال حقیقی و انحلال حکمی
- ۴..... تفاوت جعل بدل در مقام امتثال بارفع ید از تکلیف

الحمد لله رب العالمین و الصلوة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

## خلاصه بحث گذشته

بحث در دلیل عقلی بود که اخباریین اقامه کردند برای احتیاط. بحث حذر و بحث ضرر گذشت؛ ولی بحث مهمتری که مطرح کردند، علم اجمالی است به محرمات یا مطلق الزامات.

در ابتدای امر که انسان تأمل می کند قبل از مراجعه و فحص در ادله، این علم اجمالی وجود دارد. ما می دانیم که در شرع اسلام محرماتی جعل شده. این علم اجمالی منجز است در تمام اطرافش. هر آنچه که محتمل باشد، یک حرامی است که منطبق الاحتمال این معلوم بالاجمال باشد، از باب تنجیز علم اجمالی آن هم تنجیز می شود. استحقاق عقاب علی المخالفة پیدا می کند و به حکم عقل واجب الرعایه است. این می شود احتیاطی که اخباریین و احتیاطیون می گویند.

مثلاً ما یقین داریم که اقلاً ۵۰ محرم داریم. در میان چی؟ در میان همه احتمالات. خب هر موردی مثل شرب تنن که انسان احتمال می دهد محرم است و این یکی از آن ۵۰ تا است. احتمالش را که می دهیم. پس محتمل الانطبق معلوم بالاجمال ما است. وقتی معلوم بالاجمال تنجیز می شود، تمام این اطراف از باب احتمال انطباق استحقاق عقاب پیدا می کنند ولو احتمالاً. از باب دفع ضرر محتمل نباید اینها را مرتکب شویم. البته منجزیت علم اجمالی تنها راهش این نیست که ما واقع را تنجیز کنیم یا جامع را و بگوییم هر طرف محتمل الانطباق است. وجوه دیگری هم هست. مثل فرمایش مرحوم اصفهانی ره که هر طرف را، خودش را موجب استحقاق عقاب می داند از باب عدم المبالاة به آن چیزی که محتمل الانطباق تکلیف معلوم مولا است. نفس این عدم المبالاة را موضوع حکم عقل می داند. حالا وجوه تنجیز علم اجمالی خواهد آمد. بحث را نمی خواهیم پیچیده کنیم. صورت ساده ترش را بیان می کنیم تا برخی نکاتش را هم استدراک کنیم.

## بیان مرحوم اصفهانی در باب منجزیت علم اجمالی

پس صورت مساله این است که ما علم اجمالی داریم به محرماتی، به عددی از محرمات اقلأ و محرماتی که ما محتمل می دانیم، محتمل الانطباق آن محرمات معلوم بالاجمال است. این صورت ظاهری استدلال است.

جوابی که به این استدلال دادند، انحلال علم اجمالی است. فرمودند اعظم از مرحوم شیخ انصاری ره، مرحوم آخوند ره و تابعین که این علم اجمالی منحل است. منحل می شود به یک علم تفصیلی در ناحیه آن جاهایی که دلیل و حجت اقامه شده و شک بدوی.

می گویند شما که یقین دارید اقلأ ۵۰ محرم داریم، خب از آن طرف هم بعد الفحص اقلأ به میزان همین مقدار و بلکه بیشتر شما اماره یا اصل مثبت تکلیف یا مثل استصحاب و امثال این دارید که حرامی را ثابت کرده. بالاشتغال بالاستصحاب، بالاماره، به علم تفصیلی گاهی که یقین دارید شما به این مقدار تکلیف تحریمی برایتان ثابت شده.

بعد از علم به چنین چیزی که حالا یا تفصیلاً یا با قیام اماره، که به اندازه معلوم بالاجمال بلکه بیشتر شما محرم دارید، دیگر نمی توانید بگویید که علم اجمالی باقی است. بلکه تبدیل می شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی. این طرفی که اماره قائم شده، اصل داریم و امثال این، می شود مورد حجت تفصیلی و طرف دیگر می شود محل اجرای برائت.

این صورت اشکال یا تقریب استدلال و این صورت جواب. منتهی قبل از اینکه ما بخواهیم مساله انحلال را در ناحیه خود همین تکالیف جاری کنیم، من صورت ساده ترش را عرض کنم. چون وجوه مختلف دارد. فروض مختلف دارد. خیلی فرق می کند و یک جاهایی اختلاف مبانی است در انحلال که مسائل خیلی دشواری را به بار می آورد. مثل اختلافی که محقق عراقی و محقق نائینی ره در انحلال دارند. منتهی اجازه دهید من یک صورت ساده تر بحث کنم.

فرض کنید ۲ کاسه آب که الان محکوم به طهارت است، در مقابل شما است. یک کاسه سمت راستی و یک کاسه سمت چپی. یک قطره دم می افتد در یکی از این دو کاسه. نمی دانیم در کدام است. علم اجمالی پیدا می کنیم به نجاست احد الکأسین و در نتیجه علم اجمالی پیدا می کنید به وجوب اجتناب از احدهما. این علم اجمالی شماست. فرض کنید مقارن با این علم اجمالی، یک علم یا اماره ای واقع بشود. به چی؟ یک صورت بحث این است.

اماره ای یا علم واقع بشود که آن معلوم بالاجمال شما اینجاست. این یک صورت. یعنی علم تفصیلی یا اماره معتبره واقع بشود که معلوم بالاجمال شما اینجاست. مثلاً شما از وقوع یک قطره دم در احد الکأسین علم اجمالی پیدا کردید.

عدلین می آیند شهادت می دهند. می گویند ما دیدیم که آن قطره در کاسه سمت راست افتاد. آن قطره ای که شما می گوید. دقت کنید. آن قطره دمی که شما می گوید در کاسه سمت راست افتاد.

یا شما علم پیدا می کنید بعداً که این در کاسه سمت راست است. بعداً که می گویم باید مقارن باشد. چون بعد داستان دیگری دارد. مقارن شما علم پیدا کردید به کاسه سمت راست. یا کسی به شما گفت که از گفتن او شما علم پیدا کردید که آن قطره دم در کاسه سمت راست است. از این تعبیر می کنند به تبدل معلوم بالاجمال به معلوم تفصیلی. خوب دقت کنند دوستان.

حالا چه علم تفصیلی پیدا کنیم که آن قطره دم در اینجا افتاده و آن وجوب اجتنابی که من به آن علم اجمالی داشتم، اینجاست یا اینکه اماره معتبره قائم شود.

برخی این را انحلال می دانند. یکی را انحلال حقیقی و یکی را انحلال حکمی. ما هم فکر می کنیم درست است. این غلط نیست. انحلال حقیقی چیست و انحلال حکمی چیست؟

### تبیین انحلال حقیقی و انحلال حکمی

انحلال حقیقی این است که آن یا و یا که مقدم علم اجمالی است، نباشد. من باز تاکید می کنم من صورت ساده مساله را می گویم. ممکن است کسانی در این هم نظر داشته باشند. ذهنتان مشوش نشود. این یک بیان است. علم اجمالی تقوّمش به یا و یا است. علم دارم که یا این وجوب اجتناب دارد یا او. اگر به هر دلیلی دیگر یا و یا نبود، علم شما منحل شده. در جایی که علم اجمالی شما تبدل پیدا کند به علم تفصیلی دیگر یا و یا نیست. نمی توان گفت یا این نجس است یا آن. خب اینکه قطعاً نجس است و آن هم شک داریم نجس است. یا و یائی در کار نیست. پس علم اجمالی منحل است حقیقتاً در جایی که شما علم تفصیلی پیدا کنید که کاسه سمت راستی مثلاً، نجس است و اگر قیام اماره بشود که این کاسه سمت راستی، همان نجاست معلوم بالاجمال شماست. مثل شهادت عدلین که شما از آن علم پیدا نکنید. عدلین شهادت می دهند که آن دمی که تو دیدی اینجا افتاد من یقین نمی کنم ولی شهادت عدلین حجت است. عدلین گرچه برای من علم نمی آورند ولی مفاد کلامشان این است که همانی که تو دیدی و سبب علم تو بود، اینجاست. یعنی معلوم بالاجمال تو اینجاست. مفادش این است. بنظر ما این هم انحلال حکمی می آورد. انحلال حکمی چیست؟ این است که علم اجمالی موجود است لکن نمی تواند تاثیر بگذارد. حالا در بحث بعدی به تفصیل می گوئیم که وجه اینکه گفته شده علم اجمالی با قیام اماره تفصیلیه نمی تواند تنجیز بیاورد چرا؟؟ عرض می کنم.

پس ببینید یک صورت بحث عبارت است از اینکه علم اجمالی به تفصیلی تبدیل پیدا کند إمّا با علم تفصیلی و إمّا با اماره تفصیلیه. بنظر ما در علم انحلال حقیقی رخ می‌دهد در جایی که قیام اماره تفصیلی بشود، انحلال حکمی رخ می‌دهد. مثل فرض بعدی که صورت اصلی بحث است که حالا عرض می‌کنم.

محقق عراقی اینجا حرف دارد. می‌گوید اصلاً این صورتی که شما می‌گویید، چه صورت علمش و چه صورت اماره تفصیلی آن، از بحث خارج است. از بحث انحلال حقیقی و حکمی بیرون است. می‌گوید تبدیل صورت اجمالی به تفصیلی ربطی به انحلال علم اجمالی بالتفصیلی ندارد و صورت قیام اماره تفصیلیه هم ربط ندارد. چون این دومی از قبیل جعل بدل است. خوب حالا ما مقصود ایشان در قسمت علم تفصیلی را نمی‌فهمیم که چرا انحلال نباشد؟

اگر حقیقت انحلال این است که این یا و یا حقیقتاً از بین برود، خوب اینجا هم حقیقتاً از بین می‌رود و علم اجمالی دیگر نیست. چرا این انحلال حقیقی نباشد و ایشان ادعا می‌کند اینجا انکشاف معلوم بالاجمال است. خوب بله. انکشاف معلوم اجمالی به علم تفصیلی است. اما اینکه این انکشاف مصداق انحلال نیست را نمی‌فهمیم چرا. حالا ممکن است ایشان بحث لفظی داشته باشد که ما به آن کاری نداریم اما لبّاً آن یا و یائی که می‌گفتیم دیگر نیست.

### تفاوت جعل بدل در مقام امتثال بارفع ید از تکلیف

نسبت به قیام اماره تفصیلیه، ایشان می‌گویند این ربطی به انحلال ندارد. جعل بدل است. یک بحث بسیار مهمی است. حالا من مجبورم چند کلمه بگویم ولی سر جای خودش باید بحث شود. این بحث جعل بدل، جاهای مختلفی بدرد می‌خورد. در بحث اجزاء بسیار این نکته مهم است. در بحث قاعده فراغ و تجاوز مهم است. در بحث لاتعداد مهم است. بسیار دخالت مهمی دارد این نکته که می‌خواهیم بگوییم. ببینید یک وقتی اماره ای می‌آید، دلیل اعتباری می‌آید و تکلیف را بر ما ثابت می‌کند. مثل معمول امارات. روایت زراره می‌آید و می‌گوید صوم در اینجاها واجب است. صلات واجب است. کفاره واجب است. این تکلیف را به عهده می‌آورد. یک وقتی یک امارات و اصولی نمایند در مقام اشتغال چیزی را بر عهده تحمیل کنند و اثبات کنند. در مقام فراغ می‌گویند چه می‌شود. مثلاً دلیل لاتعداد می‌گویند (لاتعداد الصلاة الا عن الخمس). طهور و استقبال و ... که ۵ مورد است. الباقی لاتعداد الصلاة من قبل اینها. از قبل این ۵ مورد که طهور و قبله و ... اینها باشد، صلات اعاده می‌شود. یعنی اگر شما روبه قبله نبودید و پشت به قبله نماز خواندید. اعاده می‌شود. بدون طهور بودید اعاده می‌شود. بدون رکوع بودید اعاده می‌شود اما نسبت به سهو در تلاوت و قرائت، نه.

لاتعداد الصلاة الا عن الخمس این را می‌گویند. خوب دقت کنید. لسان لاتعداد این نیست که آن تکلیف اصلاً نیست. خیلی بحث دقیق و مهمی است. لسان لاتعداد این نیست که آن تکلیف نیست. چون اگر لسانش این باشد که آن تکلیف،



یعنی تکلیف به قرائت در ظرف سهو نیست، معنایش تقیید خطابات مولا به ظرف علم و ذکر است که بنظر ماها محال است. ماها که عرض می‌کنیم چون مخالف هم دارد. همانطور که عده ای از محققین فرمودند تقیید کلیات تکالیف به ذکر و علم و امثال این محال است. اگر شما از لاتعداد این را بفهمید. دقت کنید. از لاتعداد این را بفهمید که می‌گوید در واقع دست می‌برد در تکلیف. یعنی در ظرف سهو نسبت به قرائت یا امثال اینجور چیزها که رکن نیستند. تکلیف شما مضیق به ذکر شده و در ظرف سهو تکلیف ندارید به قرائت. اگر این را بگویند مشکل پیدا می‌کند.

خب پس چی است؟ عده ای از محققین از جمله محققین عراقی و از او بالاتر میرزا محمدتقی شیرازی که حرف عجیبی دارد که بعداً عرض می‌کنم. اینها می‌گویند این تصرف در مقام امتثال است. مولا می‌گوید این ناقص را بجای آن کامل قبول دارم در مقام امتثال نه در مقام اشتغال. گویی دائماً مولا می‌فرماید تکلیف تو صلات است که از جمله طبیعت قرائت بر همه مکلفین بالغ و عاقل لازم است. تقییدی هم نخورده به ظرف سهو. منتهی وقتی یک کسی خطاً و سهواً نمازش را بی قرائت می‌خواند در مقام فراغ و در مقام امتثال مولا می‌گوید این چیزی که ناقص آوردی من قبول می‌کنم. این معنا دارد یا نه؟ بحث مهمی است. من الان نمی‌خواهم وارد شوم. فقط در گوشه ذهنتان داشته باشید باید کار کنید تا این برایتان روشن شود.

محققینی مثل مرحوم آقای خویی ره و عده کثیری. شاید آقای نائینی هم باشد که شک دارم. می‌گویند این تصرف در مقام امتثال لامحاله يرجع الی تصرف در مقام تکلیف. والا معنا ندارد مولا بگوید: ایها المكلف! (به اطلاق ساهی را هم می‌گیرد) تو باید قرائت بیاوری. حمد بیاوری. بالاطلاق می‌گوید. بعد در مقام امتثال بگوید اگر نیاوردی هم قبول است؟؟ این اصلاً معنا ندارد. عقلانی نیست. عده ای از بزرگان دیگر می‌گویند: توسعه در مقام فراغ معقول است و غیر از تصرف در خود تکلیف است و به نظر آنها در قاعده تجاوز و فراغ، در بحث لاتعداد، در بحث اجزاء مأوریه اضطراری از اختیاری، می‌گویند این ممکن است. مولا بعد الوقوع می‌گوید این را از تو پذیرفتم. این ناقص را پذیرفتم. چطور فرض می‌شود؟ حالا یک چیز عجیبی پرانتزی می‌گویم و نمی‌خواهم بحث کنم. نسبت داده شده به مرحوم میرزا محمدتقی شیرازی که حتی لاتعداد را به عامد هم تطبیق می‌کند. یعنی اگر کسی عامداً هم بیاورد، لاتعداد او را می‌گیرد. چون ناقص را آورده و شارع این مأتی ناقص را بجای کامل قبول می‌کند. ولو عامد را. عقاب هم می‌کند ولی قبول می‌کند. مثل اجزاء جهل کسی که نماز تام را بجای قصر می‌آورد. اجزای کسی که بجای جهل اخفات می‌آورد و به عکس. آنجا گفتند قبول است ولو در جاهر مقصر. چون عموماً در جاهل مقصر می‌گویند مثل کسی است که عامد است. باید نمازش باطل باشد اما می‌گویند مولا نماز را قبول می‌کند. با اینکه جاهل مقصر است. قبول می‌کند ولی عقابش هم می‌کند اما نمازش درست است. اینها چطور تصویر می‌شود؟

من یک جمله می گویم رد می شوم چون الان بحث ما در توسعه در مقام فراغ نیست. ما توسعه در مقام فراغ را فی الجمله قبول داریم. بنظر من تنها راهش از باب تضاد ملاکی است که در باب اجزاء شنیدید. مولا یک نماز ۵ جزئی می خواهد. یک آقای نماز ۴ جزئی می خواند. مولا می پذیرد این را و نمی گوید: اَعَد. چرا؟ چون با این نماز ۴ جزئی ملاکی را آورده اما تفویت کرده ملاک ۵ جزئی را. دیگر جایی برای استیفاء ندارد. خوب دقت کنید. مثل کسی که خودش را بالاظرار میندازد. یک کسی در بیابان است. یک دبه آب هم دارد. عمداً این دبه آب را می ریزد و نمی تواند وضو بگیرد. این شخص تیمم می کند. الان تیمم این آدم درست است؟ می گوئیم تیممش درست است ولی کتک هم می خورد. چرا؟ چون بالاخر تیمم تفویت کرده ملاک صلات با طهارت مائیه را.

پس ما تصویر می کنیم توسعه در مقام فراغ را نه بالاطلاق. در جایی که شخص با اتیان آن مصداق ناقص تفویت ملاکی کرده باشد و جایی برای استیفاء نماز کامل نیست.

خب حالا مرحوم عراقی ادعا می کند که اگر اماره تفصیلی قائم شد بر اینکه معلوم بالاجمال شما اینجاست، (ما که معلوم نیست علم پیدا کرده باشیم) پس انحلال حقیقی که معنا ندارد اما انحلال حکمی هم ایشان می گوید نیست. چرا؟ چون جعل بدل است. یعنی اگر نجس اینجا باشد که هیچ. اگر هم اینجا نباشد، این را من بجای آن نجس قبول کردم. می گوید مفاد اماره این است. ادعای ایشان است. این جعل بدل را یک جای دیگر ایشان مصرف کرده. ان شا الله در جای خود در علم اجمالی می گوئیم که یک جاهایی که حتی اصول نافیه ممکن است اجرا شود، ایشان می گوید با اینکه ما علت تامه ای هستیم و معنای علت تامه در تنجیز این است که جلوی حتی یک اصل نافی را هم می گیرد ولی می گوید یک وقت هایی ممکن است اصل نافی در یک طرف جاری شود منتهی نه به معنای نفی آن چیزی که ما اشتغال داشتیم. به معنای جعل بدل.

این هم در ذهنتان باشد سر جای خود می آید. حالا ما عرضمان در اینجا با مرحوم عراقی این است که ما نمی فهمیم چرا اماره ای که قائم شده و می گوید نجس اینجاست که مفادش تعیین معلوم بالاجمال است و این مفاد مربوط به عالم تکلیف است. عالم اشتغال است. چرا شما آن را برمیگردانید به جعل بدل؟؟ وجهش روشن نیست. بلکه بنظر ما مفاد همین اماره تفصیلیه که مثل شهادت عدلین است، می گوید آن نجسی که تو دیدید اینجاست. این مفاد از حیث انحلال حکمی مثل فرض بعدی است که فرض اصلی بحث است. فرقی نمی کند. وجه حرف ایشان بنظرم روشن نیست. حالا دوستان مراجعه کنند ببینید وجهی پیدا می کنید که چرا ایشان اصرار دارد بگوید این جعل بدل است یا نه.

یک بحث کلی وجود دارد. اگر یک علم اجمالی داریم بین ۲ طرف و یک اماره خاص به یک طرف واقع می شود. آیا هر دو با هم تاثیر می کنند در تنجیز؟ آیا اماره خاص مقدم است یا علم اجمالی؟ یا هیچکدام؟ یکی از اینهاست دیگر. مثلاً شهادت عدلین گفته نجس اینجاست که از آن يجب الاجتناب در میاید. تکلیف است و ربطی به مقام فراغ ندارد. فرض اصلی بحث در انحلال علم اجمالی در بحث ما این فرضی است که الان می گوئیم. خوب دقت کنند دوستان. من علم اجمالی دارم که یکی از این دو کاسه نجس است به وقوع یک قطره دم مثلاً. بعد اماره تفصیلی پیدا می شود. مفاد اماره این نیست که آن نجسی که تو می دانستی اینجاست. نه بلکه خودش یک تکلیفی را دلالت می کند. می گوید این هم نجس است. نمی گوید آن نجس فی البین که می دانستی اینجاست. می گوید این هم نجس است بطوریکه احتمال دارد همانی که تو می گویی و می دانستی اینجا باشد. ممکن است نه یک سبب جدید باشد. حالا نه سبب جدید. مثلاً من دیدم که یک قطره دم در این افتاده. این قطره دمی که افتاده ممکن است همانی باشد که شما دیدی و ممکن است چیز دیگری باشد.

پس ببینید صورت مساله این می شود. علم اجمالی داریم به نجاست احد الکأسین. حالا چون ما به حکم وضعی کار نداریم. بگویید علم اجمالی داریم به وجوب از این کاسه یا آن کاسه. بعداً یک اماره میاید، شهادت عدلین میاید، بینه قائم می شود. اگر گفتیم در موضوعات یک قول موثق هم حجت است، مثل همان را لحاظ کنید. اماره قائم می شود بر اینکه این طرف واجب الاجتناب است. فرق این صورت با صورت قبل روشن است. دیگر توضیح نمی دهم. صورت قبل عبارت بود از انکشاف همان معلوم بالاجمال اینجا نمی گوید آن معلوم بالاجمال منکشف شد. می گوید این هم وجوب اجتناب دارد احتمالاً. ممکن است آن باشد ممکن است نه چیز دیگری باشد. خب حالا اینجا چه می شود؟

اگر ما علم تفصیلی به این شکل پیدا کنیم. یک علم اجمالی داریم که یا این نجس است یا آن. بعد علم تفصیلی پیدا کنیم که این هم نجس است. نه آنکه بود همین است. ممکن است نجس دیگری باشد ولی می دانیم که نجس است. یحتمل که محتمل الانطباق بر او باشد. اگر علم تفصیلی پیدا کردیم، اینجا محقق نائینی ره و عده ای از بزرگان می فرمایند انحلال حقیقی پیدا می شود. چرا؟ چون دیگر نمی توانم بگویم یا این نجس است یا آن. اگر حقیقت انحلال حقیقی این باشد که یا و یا که مقوم علم اجمالی است، از بین برود. خب اینجا از بین می رود. من وقتی که یقین دارم این طرف واجب الاجتناب است دیگر نمی توانم بگویم یا این واجب الاجتناب است یا آن. این طرف تفصیلاً و قطعاً واجب الاجتناب است. آن طرف وجوب اجتنابش محتمل است. برائت جاری می کنیم.

پس ببینید در این صورت اگر علم اجمالی که ما داریم به یک طرف علم تفصیلی به وجوب اجتناب پدید بیاید، بنظر ما به تبع این بزرگان، آن یا و یا حقیقتاً از بین می‌رود و علم اجمالی حقیقتاً منحل می‌شود. چون دیگر یا و یا نداریم. مرحوم عراقی اینجا حرف دارد می‌گوید ما این را قبول نداریم. این باشد تا بحث فردا ان شا الله ببینیم ایشان چه می‌فرماید و چرا. حالا اگر اماره‌ی تفصیلیه واقع شد نه علم. شهادت عدلین بود، بینه بود که این طرف واجب الاجتناب است. باز عرض می‌کنم بحث ما این نیست که همانی که واجب الاجتناب بود، متعلق علم اجمالی همان است. نه.

قیام اماره می‌شود که این واجب الاجتناب است. این خاص. حالا می‌خواهیم ببینیم تکلیف چیست؟

علم اجمالی حقیقتاً منحل می‌شود؟ نخیر. چرا؟ چون با قیام بینه و اماره من یقین نمی‌کنم این واجب الاجتناب است. پس هنوز آن علم اجمالی من که یا این نجس است یا آن، علم اجمالی من که می‌گوید یا این واجب الاجتناب است یا آن، سر جایش هست. این یا و یا از بین نرفت. بلکه یک اماره تفصیلی قائم شده که این طرف واجب الاجتناب است. اگر یقین کردید داخل در فرض اول می‌شود اما اگر علم پیدا نکردید که معمولاً انسان به صرف قیام اماره علم پیدا نمی‌کند. پس انحلال حقیقی که یا و یا از بین برود نیست اما انحلال حکمی است. یعنی چه؟ یعنی با قیام اماره بر خاص، خاص تنجیز می‌شود و علم اجمالی در این طرف نمی‌تواند اثر کند. یک کبرایی را انشا الله در بحث علم اجمالی به تفصیل بحث می‌کنیم به تبع بزرگان و محققین که علم اجمالی برای اینکه در طرف دیگر بخواهد موثر باشد، باید در هر طرف موثر باشد. ولذا اگر علم اجمالی نتواند در یک طرف تاثیر بگذارد، در طرف دیگر هم نمی‌تواند تاثیر بگذارد.

من یک جمله می‌گویم سرّش را ولی بحث نمی‌کنم. چون وقت می‌خواهد سرّش این است. روی یکی از مبانی. نمی‌گویم روی همه مبانی. یک مبانی که من از آن دفاع می‌کنم در بحث خودش ان شا الله، به تبع ظاهر مرحوم آخوند در جایی و محقق عراقی و عده ای از محققین. که ما در علم اجمالی اول می‌ایم آن واقع فی البین که علم اجمالی به آن تعلق پیدا کرده، را تنجیز می‌کنیم. ولذا دیدید در عباثر محققین کثراً ما می‌گویند علم اجمالی مثل تفصیلی است. علم اجمالی به آن واقع فی البین مثل علم تفصیلی است. من آن واقع فی البین را به یک معنا تفصیلاً به آن علم دارم. نمی‌دانم طرفش کجاست. اینجاست یا آنجا. من به آن اجتناب فی البین که تفصیلاً علم دارم. به چی علم تفصیلی ندارم؟ این که متعلق اجتناب این کاسه است یا آن کاسه؟ اصل وجوب اجتناب که من علم تفصیلی دارم. پس ما در علم اجمالی آن وجوب فی البین را تنجیز می‌کنیم. این هر طرف بیفتد استحقاق عقاب می‌آورد. وقتی تنجیز شد این است. ما می‌گوییم آن واقع فی البیع تنجیز می‌شود. استحقاق عقاب بر مخالفت پیدا می‌کند. هر طرف بیفتد دفع ضرر محتمل می‌گوید باید احتیاط کنی. این یک

مبنا است همه این را نمی گویند. علت تامه ای ها این را می گویند. آن هم یک بیان از علت تامه است. بنظرم بیان بسیار درستی است. سرجای خودش البته.

روی این بیان اگر در یک جا نتواند تاثیر بگذارد، معنایش این است که علم شما به آن جامع نتوانسته تاثیر بگذارد. پس علم شما یا باید بگویید واقع شما یک مشکلی دارد مثل اینکه از فعلیت میفتد، یا باید بگویید علم شما یک نقصی دارد که نمی تواند واقع را تنجیز کند. چون علم اجمالی این طرف که باشد شما می گوید تنجیز ندارد در حالیکه علم به آن واقع باید علی ای حال تنجیز داشته باشد ولو این طرف باشد. حالا که نمی تواند تنجیز بیاورد معلوم می شود خود علم یک نقصی دارد. یک مشکلی دارد. بنابراین آن طرف هم نمی تواند تنجیز کند. این بیانی است که آنجا خواهد آمد. حالا دوستان باید فکر کنند. نتیجه چه می شود؟

وقتی ما یک علم اجمالی داریم به نجاست احد الکأسین و وجوب اجتناب نسبت به یکی از این دو کاسه و یک اماره تفصیلی قائم به یک طرف می شود، انحلال حقیقی رخ نمی دهد. چرا؟ چون یا و یا هست اما انحلال حکمی رخ می دهد. چون دیگر علم اجمالی نمی تواند تنجیز کند. از اثرش میفتد. این دلیل خاص که بر این طرف قائم شد، این را منجز می کند. علم اجمالی این طرف کارگر نیست، پس آن طرف هم کارگر نیست.

حالا شما ۲ چیز طلب دارید. یکی احاله به بحث علم اجمالی که چرا علم اجمالی اگر در یک طرف نتوانست تنجیز کند، در طرف دیگر هم نمی تواند؟ این طلبتان در آنجا که من اجمالش را عرض کردم اما تفصیلش آنجا. ولی یک سوال مهم تر هم ممکن است داشته باشید. اینکه چرا اگر اماره تفصیلی آمد به یک طرف، می گوید اماره تفصیلی تنجیز می کند و علم اجمالی از کار میفتد؟ چرا برعکس نمی گوید؟ بگویید علم اجمالی تنجیز می کند، اماره تفصیلی از کار بیفتد. این طلبتان تا فردا فکر کنید تا ان شا الله فردا بحث کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱..... **تطبیق کبرای انحلال علم اجمالی به اماره تفصیلی در بعض اطراف بر محل بحث**
- ۲..... **چرایی مانعیت اماره تفصیلی در بعض اطراف از منجزیت علم اجمالی**
- ۳..... **نفی احتمال تنجیز علم اجمالی و عدم تنجیز اماره تفصیلی**
- ۴..... **نفی احتمال تنجیز علم اجمالی در عرض تنجیز اماره تفصیلی**
- ۵..... **حکم فرض تقدم زمان حصول علم اجمالی بر زمان قیام اماره تفصیلی**
- ۹..... **اثبات مقارنت زمانی بین تنجیز علم اجمالی و تنجیز اماره تفصیلی در فرض تقدم زمانی علم اجمالی بر اماره**

الحمد لله رب العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرين.

## تطبیق کبرای انحلال علم اجمالی به اماره تفصیلی در بعض اطراف بر محل بحث

بحث انحلال علم اجمالی به قیام اماره در یک طرف را، دیروز در قالب یک صورت ساده توضیح دادیم. تطبیقش هم بر محل بحث روشن است. به نحو طبیعی انسان قبل الفحص علم اجمالی دارد به وجود محرّماتی در شریعت اسلامی؛ که اخباری می‌خواهد از همین علم اجمالی استفاده کند برای اثبات احتیاط در همه محتمل الانطباق های معلوم بالاجمال فرض کنید انسان علم اجمالی دارد که ۵۰ محرم هست اقلّاً. بعد هر محتمل الانطباق محرمی می‌شود از باب تطبیق معلوم بالاجمال احتمالاً. می‌شود واجب الدفع به حکم عقل از باب وجوب دفع ضرر محتمل. این صورت استدلال اخباری است. جوابش از انحلالی که دیروز بحث شد، روشن شد.

انسان بعد الفحص اماراتی پیدا می‌کند، اصول مثبتۀ تکلیف پیدا می‌کند. اشتغال پیدا می‌کند بر اموری. اگر در میان آنچه که اماره بر او قائم شده، اصول مثبتۀ تکلیف قائم شده، انسان یقین داشته باشد به اندازه معلوم بالاجمال نمی‌گوییم به همان معلوم بالاجمال؛ چون در باب احکام که خیلی بعید است انسان یقین کند همان معلوم بالاجمالش اینجاست بلکه مدلول امارت است؛ اما انقدر هست که در میان مثلاً ده‌ها و صدها اماره‌ای که قائم می‌شود از روایات و غیره و در مورد آنچه که استصحاب و اشتغال بر آن قائم می‌شود، انسان ممکن است یقین کند که به اندازه معلوم بالاجمال احکام واقعی

هست. نمی‌گوییم همان‌ها است. می‌گوییم احکام واقعی هست. اگر انسان یقین کند انحلال حقیقی رخ می‌دهد. ما یقین داشتیم ۵۰ حکم تحریمی داریم. حالا در میان آنچه که امارات بر او قائم شده و اصول مثبت و سایر حجج معتبره، یقین داریم ۵۰ مورد حرام وجود دارد. خوب اگر یقین داریم ۵۰ مورد حرام هست و احتمال می‌دهیم که همان‌هایی که ما علم اجمالی به آن داشتیم، بر این منطبق باشد. نمی‌گوییم یقین داریم هست ولی احتمال می‌دهیم. وقتی احتمال می‌دهیم این ۵۰ تا معین که قام علیه الاماره و اصل و غیره... این ۵۰ تا معین که یقین داریم حرام است. آنوقت می‌گوییم که دیگر یا و یا وجود ندارد. نمی‌توانیم بگوییم یا این ۵۰ تا حرام است یا احتمالات دیگر حرام است. یا نداریم. این می‌شود انحلال حقیقی.

اگر ما در میان مفاد امارات و اصول عملیه و غیره یقین نکنیم که حرام واقعی وجود دارد، می‌شود از قبیل انحلال حکمی. همین مواردی که قام علیه الاماره تنجیز شده. تنجیز خاص است. اینها منجز اند. آنوقت در مقام تاثیر، دیگر علم اجمالی نمی‌تواند در یک طرف تاثیر کند چون در این طرف هم تاثیر نکرده. حالا یک توضیحی راجع به اینها عرض می‌کنیم. پس علم اجمالی به لحاظ اثر که عبارت باشد از تنجیز و استحقاق عقاب علی المخالفه منحل می‌شود که به تنجیز مسلم و قطعی در یک طرف و احتمال صرف در طرف دیگر که می‌شود مصب برائت.

پس آنچه که اخباری به دنبالش بود برای اثبات احتیاط از طریق علم اجمالی به محرمات، این جوابش روشن است. تارة انحلال حقیقی است، تارة اخری انحلال حکمی. در هر حال علم اجمالی منحل است و آن ثمره ای که او می‌خواهد بدست نمی‌آید.

این صورت استدلال اخباری و جواب اجمالی آن.

چند تا بحث اینجا هست. البته عرض کردم بحث انحلال علم اجمالی انحصاری به این مورد ندارد. ان شا الله باید ذیل بحث علم اجمالی به تفصیل بحث کرد اما در اینجا باید چند نکته را عرض کنم. چون برای حل مساله مهم است و ممکن است اخباری راه‌های دیگری برای اثبات حرف خودش پیدا کند از طریق علم اجمالی. آنها را هم باید حل کنیم در اینجا.

### چرایی مانعیت اماره تفصیلی در بعض اطراف از منجیزت علم اجمالی

بحث اول این است که کسی بگوید چرا با قیام منجز خاص، علم اجمالی از تنجیز در همین طرف می‌افتد؟

در آن مثال ساده‌تر که ما علم داشتیم یا این کاسه نجس است یا کاسه دیگر، این واجب الاجتناب است یا کاسه دیگر، قیام اماره شد بر خاص. شهادت عدلین بود که این کاسه سمت راستی در واقع نجس و واجب الاجتناب است. گفتیم علم حکماً منحل می‌شود. چرا؟ چون وقتی این طرف منجز خاص داریم علم اجمالی دیگر اینجا تاثیر ندارد و علم اجمالی اگر در یک طرف تاثیر نداشت در طرف دیگر هم ندارد. این هم مقدمه ای است باید در علم اجمالی بحث کنیم.

حالا سوال این است که چرا با قیام منجز خاص علم اجمالی اثر ندارد؟ چرا برعکس نباشد؟ کسی بگوید علم اجمالی اثر کند و این منجز خاص اثر نکند.

### نفی احتمال تنجیز علم اجمالی و عدم تنجیز اماره تفصیلی

اشکال این که عکس شود این است که علم اجمالی نمی‌تواند خاص را تنجیز کند. علم اجمالی آن محرم فی الواقع را تنجیز می‌کند. هر طرف محتمل الانطباق تکلیف منجز فی البین است. حالا مثال روشنش فرض کنید علم اجمالی داریم به محرمات. فرض کنید شرب تنن هم یکی از احتمالات آن معلوم بالاجمال باشد. شرب تنن با این علم اجمالی به عنوان شرب تنن که محرم نیست. حتی نمی‌توانم اشاره کنم به شرب تنن بما هو فعل. این را هم نمی‌توان گفت محرم است. چرا؟ چون محتمل الانطباق تکلیف واقعی است. لعل اینجا باشد و لعل نباشد.

پس دو نکته وجود دارد. اولاً بماهو شرب تنن، به این عنوان برای من محرز نیست که محرم باشد، نه اینکه محرم نیست چراکه ممکن است فی الواقع باشد ولی برای من محرز نیست که به عنوان شرب تنن محرم باشد.

دوم اینکه اصلاً قطعی نیست. محتمل الانطباق تکلیف است. اما اگر قیام اماره شد بر اینکه شرب تنن حرام است، در این صورت به عنوانه حرام شده و قیام اماره هم هست که این حرام است معیناً.

پس بنابراین آنچه که از اماره خاص حاصل می‌شود با علم اجمالی حاصل نمی‌شود. حالا سوال این است. اماره ای آمده که حجت است. اگر شما بگویید اماره اثر نکند و علم اجمالی اثر کند. خب اینها ثابت نمی‌شود یعنی ثابت نمی‌شود شرب تنن حرام است. ثابت نمی‌شود که شرب تنن بعینه حرام است. بلکه آنچه ثابت می‌شود یک واقعی است که عنوانش را من نمی‌دانم. این طرف هم محتمل الانطباق است. پس اگر شما بخواهید علم اجمالی را منجز کنید و واقعی که به این تنجیز می‌شود را بگیرید و اماره را کنار بگذارید، چیزهایی را از دست می‌دهید که برای شما معتبر بودند. وقتی قیام شهادت بین و غیره می‌آید که این بخصوصه حرام است، شرب تنن حرام است، آنوقت این حجت شد و شما نمی‌تواند این حرمت



را کنار بگذارید. پس نمی‌تواند علم اجمالی را مقدم کنید و اماره را کنار بگذارید. چون دلیل حجیت آن می‌گوید اماره حجت است.

### نفی احتمال تنجیز علم اجمالی در عرض تنجیز اماره تفصیلی

پس این فرض را باید کنار بگذاریم. اما یک احتمال دیگر بدهید که هر دو باهم اثر کنند. هم علم اجمالی هم اماره. چون هر کدام به تنهایی می‌توانستند سبب تنجیز بشوند. حالا که با هم آمدند، مشترکاً تنجیز بیاورند.

این هم اشکال دارد. اشکال در اشتراک اینها نیست. اشکال در این است که اگر مشترک باشند پس علم اجمالی در یک طرف نتوانست تماماً تنجیز بیاورد. طرف دیگر هم نمی‌تواند. از این باب ما می‌گوییم که بنابراین علم اجمالی که قیام اماره به یک طرفش بشود، نه به نحو اشتراک فایده دارد. چون طرف دیگر را نمی‌تواند تنجیز کند. اگر هم بخواهد مقدم شود، نافی اثر دلیل حجیت اماره می‌شود در این طرف خاص؛ در حالی که نمی‌توان این کار را بکند؛ چون اثر آن را ندارد تا ما بگوییم با علم اجمالی این حاصل شده. یعنی آنچه که از طریق دلیل حجیت اماره می‌خواست حاصل شود، به علم اجمالی حاصل شده. نمی‌توانیم این را بگوییم. بنابراین چاره‌ای نداریم که بگوییم (اذا اجتمع اماره خاصه مع علم اجمالی) این اماره خاصه در تنجیز مقدم می‌شود.

اشکال: تعدد حیثیت تنجیز بر یک موضوع چه محذوری دارد؟

پاسخ: چون دو استحقاق عقاب نمی‌توانیم ثابت کنیم. بالاخره یک مورد است دیگر.

اشکال: تاکید تنجیز می‌شود.

پاسخ: معنا ندارد تاکید تنجیز. استحقاق عقاب، استحقاق عقاب است. چه چیزی را تاکید کنیم؟ چه چیزی را تاکید کنیم؟ استحقاق عقاب علی‌المخالفة است. یک وقتی ما این را طرح کردیم و ربطی به این ندارد ولی شاید نزدیک باشد به نکته‌ای که شما می‌گویید البته در جای دیگری. چه اشکالی دارد که علم اجمالی از آن حیث که بر طرف تطبیق می‌شود، تنجیز بیاورد. اصل نافی تکلیف در هر طرف جاری بشود و نفی تکلیف کند. هر کدام یک جهت دارند. رفع ما لایعلمون در طرف علم اجمالی نمی‌گوید من در محتمل الانطباق علم اجمالی براءت می‌آورم. می‌گوید در این بما هو مشکوک من براءت می‌آورم. به عنوان بما هو مشکوک نه بما هو محتمل الانطباق تکلیف معلوم بالاجمال که منجز است. در طرف، وجوب امتثال و تنجیز رفته روی عنوان محتمل الانطباق معلوم بالاجمال دو حیثیت مختلف است. منتهی آنجا جواب دادیم. این دو حیثیت‌ها درست است که دو حیثیت است ولی هر کدام دیگری را لغو می‌کند اگر بخواهد انجام شود. اگر تنجیز تطبیق

شود که علی القاعده تطبیق می‌شود، دیگر برائت حیثی لغو است. برائت حیثی در موردی که کنارش یک تنجیز باشد لغو است. چه اثری دارد؟ رفع ما لا یعلمون بر این بماهو مشکوک تطبیق شود. می‌گوید تو در امانی از حیث مشکوکیت آن ولی از حیث احتمال انطباق معلوم بالاجمال در امن نیستی. خب اثرش چیست؟ بالاخره من در ارتکاب این نجس فی البین محتمل، احتمال انطباق تکلیف منجز می‌دهم. دفع ضرر محتمل قطعی دارم. یعنی اگر نجس اینجا باشد عقاب می‌شوم. حالا برائت چه می‌گوید اینجا؟ امن می‌آورد؟ امن حیثی فایده ندارد.

این شبیه نکته ای است که شما گفتید. شما این طرف را می‌گویید که دو تا بیایند تاکید کنند همدیگر را. اصلاً می‌گوییم لغو است. آنجا لغو است چون برائتش لغو است. اینجا لغو است چون تاکید لغو است. ما تاکید نداریم. استحقاق عقاب بر مخالفت داریم. دیگر چه تاکید می‌کنیم؟

لذا بنظر می‌آید این حرف کلی را که به عنوان یکی از مقدمات از آن استفاده کردیم که اگر یک اماره خاصه با علم اجمالی در جایی جمع شود، مقدم است. علی الظاهر حرف درستی است. منتهی مبتنی است بر یک مقدمه دیگری که باید در علم اجمالی حل کنیم که علم اجمالی برای اینکه منجز باشد، در هر طرف افتاد باید تنجیز بیاورد. نمی‌شود گفت یک طرف تنجیز بیاورد ولی یک طرف تنجیز بیاورد. این را ان شاء الله مفصل در آنجا بحث می‌کنیم.

بحث دوم که ادامه بحث اول است و در حل شبهه اخباری مهم است، این است که الان تا اینجا که ما بحث کردیم - هم در آن مثالی که ساده شده بود و هم در تطبیقش در مورد - از قبیل مواردی بود که قام الامارة علی طرف العلم الاجمالی مقارناً یعنی همزمان قیام بکند اماره، که صورتش روشن است. اما دو مورد دیگر وجود دارد که تکلیف آنها را باید حل کنیم. یکی اینکه قیام اماره بر طرف ابتدا باشد، بعد علم اجمالی محقق شود. اینجا تکلیف چیست؟ البته این صورت را برای تکمیل بحث عرض می‌کنیم. دو تحلیل دارد که عرض می‌کنم.

### حکم فرض تقدم زمان حصول علم اجمالی بر زمان قیام اماره تفصیلی

اما یک صورت دیگر داریم که برای بحث ما حیاتی است و آن اینکه اگر اول علم اجمالی هست بلحاظ زمانی، بعد از تحقق علم اجمالی و آوردن تنجیز من قبیل علم اجمالی، تازه قیام اماره بر یک طرف می‌شود. اینجا تکلیف چیست؟ آیا اینجا باز شما می‌گویید با قیام اماره بر یک طرف علم اجمالی از کار می‌افتد؟ ممکن است کسی بگوید علم اجمالی زنده بود و تنجیز آورده بود برای هر دو طرف، حالا بعداً قیام اماره شده، اثری ندارد. این مورد برای بحث ما حیاتی است چون موارد معمول استنباطات فقیه از این قبیل است. یک علم اجمالی ابتدائاً و قبل الفحص دارد به وجود محرمات و واجبات و

مستحبا و مکروهات. این علم اجمالی هست. بعد الفحص تازه می یابد میزانی از امارات و اصول عملیه مثبت تکلیف را. یعنی زماناً قیام اماره برای او مؤخر است از تشکیل علم اجمالی. ولذا این صورت را باید بحث کنیم که در این صورت علم اجمالی سابق للتالی یعنی حتی بعد از وصول به اماره معتبره اثر می کند و مانع جریان اصل ترخیصی در سایر مواردی که اماره معتبره ندارد می شود؟ اگر اثر کند آقای اخباری جلو می افتند. می گوید ما اول علم اجمالی داریم به محرمات. همه محتمل الانطباق ها را به این ترتیب ما محتمل الانطباق تکلیف منجز کردیم و آن اماره مؤخر اثری ندارد. اما اگر بتوانیم راه حلی پیدا کنیم جواب اخباری را می دهیم و الا خیلی مشکل می شود. علم اجمالی حجت است. احتیاط را ثابت می کند. آقای اخباری در این مساله حرفش ثابت می شود. لذا این شق مهم است. حالا قبل از این، حالت قبل را هم بگوییم تا تمام صور قیام اماره بر یک طرف را حل کرده باشیم. فرض کنید که در آن مثال ساده تر که دو کاسه داریم. علم اجمالی داریم که یکی از اینها نجس است. اینطور فرض کنید که مثلاً در ابتدای صبح قیام اماره شده بر اینکه این کاسه ای که جلوی ما هست، مثلاً کاسه سمت راست، نجس است. حالا راحت تر آن در سبیش هست. فرض کنید شهادت عدلین هست که دمی افتاده در این کاسه. در وقت ظهر یک سبب دیگری پیدا می شود. علم پیدا می کنیم که یک قطره دم یا در این افتاده یا در دیگری. یک علم اجمالی مؤخر از قیام اماره. حالا سوال این است که این اماره ای که صبح قائم شد، این هم علم را منحل می کند؟ بنظر میاید تردیدی نیست که منحل می کند. بخاطر اینکه بالاخره این طرف که ما سبب را دیدیم. اگر یقینی باشد اصلاً مانع از تشکیل علم اجمالی می شود. وقتی شما یقین دارید این کاسه نجس است، یعنی با اماره نباشد یا اماره ای که یقین آورده باشد. این کاسه نجس است. فرض کنید یک قطره دیگر دم در این کاسه یا کاسه دیگر افتاده باشد. قطره دم سبب است. می توان به آن علم اجمالی داشته باشیم. علم اجمالی دارم که آن قطره دمی که افتاد یا در این است یا آن. اما این سبب نمی تواند مسبب بیاورد. نه نجاست را و نه وجوب اجتناب را. چون اگر در این طرف افتاده باشد این قبلاً نجس بوده. نجس دوباره نجس نمی شود. اگر قبلاً این طرف یقین دارم که نجس بود، یقین دارم که وجوب اجتناب دارد. آن قطره دم اگر اینجا افتاده باشد وجوب اجتناب جدید نمی تواند بیاورد. یک وجوب اجتناب بیشتر نداریم.

پس اگر قیام اماره شود به یک طرف و علم بیاورد. یعنی یقین کنم به وجوب اجتناب و نجاست. بعداً اگر علم اجمالی به وقوع سبب پیدا کنم نمی توان بگویم علم دارم یا این نجس است یا آن طرف. این طرف قطعاً نجس است. آن طرف مشکوک است. یعنی آن سبب نتوانسته برای من علم اجمالی به وجوب اجتناب از احدهما درست کند. یک طرف قطعاً نجس است. یا و یائی وجود ندارد تا بگویم یا این نجس است یا آن. این طرف قطعاً نجس است و آن طرف مشکوک است.

اگر اماره قائمه در صبح، علم نیاورد بلکه تنجیز بیاورد. با قیام علم اجمالی از باب علم اجمالی به سبب من نمی توانم یقین کنم که یا این وجوبش منجز است یا آن وجوبش منجز است. نمی توانم علم پیدا کنم که یا این وجوب اجتنابش منجز است یا آن. بخاطر اینکه این طرف که تنجیزش قطعی است و با تنجیز یک طرف بنا شد علم اجمالی نتواند آن طرف را تنجیز کند. لذا طرف دیگر را هم نمی تواند تنجیز کند. یعنی قیام اماره معینه در صبح تارة اگر علم بیاورد، اصلاً مانع از تشکیل علم اجمالی به مسبب می شود. البته نسبت به سبب، شما در افتادن قطره دم می توانید علم اجمالی داشته باشید و می گوید من علم اجمالی دارم یک قطره افتاد یا در این یا در آن. آن یاء هست. اما نسبت به مسبب نمی توانید بگویید. نسبت به نجاست و اجتناب نمی توانید بگویید چون یک وجوب و یک نجاست داریم. پس اگر یقین بیاورد اصلاً نمی گذارد علم اجمالی به نجاست یا وجوب اجتناب پیدا شود.

و اگر علم نیاورد، اماره ای باشد بر تنجیز یک طرف و نتیجه اش تنجیز باشد، مانع از تحقق منجزیت علم اجمالی می شود به همان بیانی که در علم مقارن گفتیم که اگر مقارن بودند چطور گفتیم مانع می شود؟ اینجا هم همینطور است. اشکال: مثل اقل و اکثر نمی شود؟ چون یقین دارم یک ظرف نجس است، در بعدی شک بوجود می آید. حالا اینکه بخواهیم با انحلال آن را حل کنیم بحث دیگری است ولی مثل آن نیست؟

پاسخ: اقل و اکثر استقلالی؟

اشکال: حالا ارتباطی را بفرمایید که قدر متیقن دارد.

پاسخ: حالا که می گوید خیلی فرق می کند. چون استقلالی اصلاً از اول منحل است. اگر شما علم اجمالی دارید که یا ۵۰ تومان بدهکارید یا ۱۰۰ تومان. خب ۵۰ تومان که قطعی است. پس یاء و یاء ندارد. ۵۰ تومان قطعی است اما ۵۰ تومان دیگر نه.

اشکال: الان مثال ظرف ها اقل و اکثر استقلالی هستند؟ می گویم مثل آن نمی شود؟ چون یک چیزی را یقین داریم و اکثرش را شک می کنیم.

پاسخ: نه. ظرف ها اقل و اکثر نیستند. متباین هستند. در اقل و اکثر یک قسمتش قطعی می شود ولی قسمت اکثرش نه. در متباین تباین هست. منتهی محتمل الانطباق که باشد دیگر نمی توانم یا و یا درست کنم. یعنی داستان فرق می کند. حالا در اقل و اکثر ارتباطی شبیه این می شود ولی نه به این صورت. در حدش تبادل است اما در اصل وجوبش اشتراک است. ان شا الله در بحث اقل و اکثر مفصل می گوئیم.

اشکال: دلیل اصلی اینجا المتنجز لایتنجز ثانیاً است؟ که اماره داریم و وقتی علم اجمالی بعدش بیاید تنجیز دیگری نمی آید. چون اماره تنجز آورده بود. درسته؟

پاسخ: این هم هست باضافه نکته ای که در هم عرض و مقارن گفتیم که هر دو با هم که نمی توانند تاثیر کنند. تقدیم علم اجمالی هم نادرست است چون خاص را نمی تواند تنجیز کند. مجبوریم بگوییم این یکی باشد. تاکید هم که معنا ندارد. بگوییم هر دو باهم اثر استقلالی بکنند.

اشکال: اینکه فرمودید هر دو باهم اثر نمی کنند، با آن فرضی که گفتید سببیتش فرض دارد و در مسبب فرض ندارد، باهم نمی سازند.

پاسخ: چرا سبب که می گوییم یعنی ذات سبب نه بماهو سبب. بماهو سبب مثل مسبب می ماند. سبب یعنی قطره دم در مثال ما. اینطوری ترجمه کنید. من یقین دارم یک قطره دم افتاده یا در این کاسه یا در آن کاسه. این اشکالی ندارد. با وجود اینکه من صبح می دانستم در کاسه سمت راستی دم افتاده. ظهر هم علم اجمالی پیدا کنم یا در این افتاده یا در آن دیگری. اینکه مانع ندارد.

عنایت کنید. وقوع قطره دم می تواند مورد علم اجمالی باشد اما این علم اجمالی که سبب است نمی تواند برای شما مسببش را که نجاست و وجوب اجتناب است بیاورد. چون این طرف وجوب اجتناب دارد. دو وجوب اجتناب که نمی تواند باشد.

پس درست است که من یقین دارم قطره دم دیگری در ظهر در یکی از دو کاسه افتاده ولی یقین ندارم به نحو اجمالی که یا این نجس است یا آن نجس است بنجاسته جدیده. این را یقین ندارم. بله یک نکته هست. اگر نجاستها یعنی اسباب آنها فرق کند، می شود. مثلاً یکی نجاست دمی باشد و دیگری نجاست بولی. چون اینها آثارش فرق می کند. این علم اجمالی ممکن است محفوظ باشد. حالا آن بحث آخری است. پیچیده اش نکنیم.

خب این در مورد سبق اماره خاصه. منتهی اینجا یک دقتی کنید که می خواهیم از آن عبور کنیم و بحث بعدی که مهم است را طرح کنیم. در اینکه این اماره خاصه موجب انحلال علم اجمالی است، تردیدی نیست. حالا یا از باب اینکه نمی گذارد علم اجمالی تشکیل شود یعنی انحلال حقیقی است و یا حکماً است. منتهی در تحلیل اینکه این چی هست یک نکته ای وجود دارد.

یک وقت می‌گویید اماره ای که صبح واقع شده بود تنجیز کرد للتالی. دیگر جایی برای علم اجمالی نمی‌گذارد. در کلمات هم شاید این باشد. الان در ذهن برخی دوستان هم آمد. بگوییم ما اماره ای که در صبح قائم شد تنجیز می‌کند مورد خودش را للتالی. علم اجمالی دیگر نمی‌تواند کار کند. یک وقت این را می‌گویید. مرحوم عراقی می‌گوید این درست نیست.

### اثبات مقارنت زمانی بین تنجیز علم اجمالی و تنجیز اماره تفصیلی در فرض تقدم زمانی علم اجمالی بر اماره

مرحوم والد ما از ایشان نقل می‌کردند که در علم اجمالی همیشه می‌گفتند: پهلوان زنده اش خوش است. قیام اماره ای که در صبح بود، برای همان وقت اثرگذار است. اماره صبح که نمی‌تواند برای ظهر که قائم بر آن نیست، حجیت و تنجیز بیاورد. به تعبیر دیگر محقق عراقی هم در خود تکالیف که معلوم ما هستند، قائل به انحلال در آنات زمان هستند یعنی در این وجوب اجتناب واقعی (علم را کنار بگذارید می‌گویند) در وجوب اجتناب واقعی گویی دائماً، آنّا فأنّا هی اجتناب اجتناب داریم. در علمی هم که اثر می‌کند ایشان تصویرش این است گویی در هر آنی، علم اجمالی همان آن اثر می‌کند. در هر آنی اماره قائمه همان آن اثر می‌کند. علم تفصیلی هم همینطور است. علم تفصیلی اگر دارم به وجوب اجتناب، علم تفصیلی این آن، تنجیز این آن را می‌آورد. علم آن بعد تنجیز آن بعدی را می‌آورد للتالی. یعنی هم در تکالیف واقعی ایشان انحلال قائل است، هم در علمی و اماره ای که تنجیز می‌آورد، می‌گوید آنّا فأنّا است اینها. معنا ندارد علم اجمالی یا اماره یا علم تفصیلی الان، بر مثلاً دو ساعت بعد که بر او قائم نیست، (علم الان که بر او قائم نیست) این تنجیز آن زمان را بیاورد. بعد نتیجه چه می‌شود؟ می‌گوید بنابراین اگر شما یک اماره تفصیلی صبح دارید و در ظهر علم اجمالی پدید می‌آید، می‌گوید این اماره که امتداد دارد تا ظهر، همان اماره مقارن با علم اجمالی تنجیز می‌آورد نه اماره ای که صبح بوده. آن وقت نتیجه این می‌شود که در جایی که اماره صبح واقع می‌شود و امتداد پیدا می‌کند تا ظهر و ظهر علم اجمالی پیدا می‌شود، می‌شود مقارن. همان مقارنی که بحث کردیم. یعنی خصوصیتی ندارد.

حالا ما اینجا یک تعلیقه ای داریم که جاهای دیگری بدرد می‌خورد و این جا اثری ندارد و آن این است که بله! علم اجمالی یا اماره و علم تفصیلی، هر آنچه در صبح واقع شود، اگر منقطع شود حتماً اثری ندارد. ما نمی‌توانیم بگوییم شهادت عدلینی که صبح بوده ولی یک ساعت بعد عدول کرده بگوییم در ظهر اثر می‌کند. یا شهادت عدلینی که یک ساعت است بعد معارض پیدا کرده در ظهر اثر می‌کند. این واضح است. یعنی اگر قیام اماره بشود در صبح، اینطور نیست که قیامش آنّا تنجیز برای طول زمان بیاورد.

خب واضح است که همچین حرفی درست نیست. لکن یک نکته دیگری هست. اگر آن اماره قائمه ادامه پیدا کرد تا ظهر، خوب دقت کنید. آیا علم آنّا فأنّا تنجیز می‌آورد؟ یعنی عند العقلاء آن چه که موضوع استحقاق عقاب است، قیام آنّا فأنّا

منجزات است یا اگر یک منجزی ادامه پیدا کرد عقلاء می گویند یک منجز موضوع حکم عقل است. من فکر می کنم این دومی باشد. یعنی محقق عراقی یک قسمت حرفش درست است که اینطور نیست قیام اماره یا علم اجمالی یا تفصیلی در صبح آن دلیل تنجیز در طول عمود زمان باشد. این درست است ولیکن اگر آن اماره استمرار پیدا کرد ما هزاران منجز داریم عند العقلاء یا یک منجز مستمر داریم؟ بنظر من هم در منجز و هم در تکلیف، ما یک تکلیف مستمر داریم. عقلاء واقعاً تکالیفی که ما مخاطبش هستیم، آنآ فائاً آن را متکثر نمی کنند. به تعبیر دیگر زمان مکتّر نیست نسبت به تکلیف. زمان مکتّر نیست نسبت به تنجیز. گرچه تنجیز آنآ ما برای تالی بدرد نمی خورد ولی آنجایی که مستمر است، یک منجز داریم نه ده تا و صدتا منجز. این یک نکته ای هست که جاهای دیگر بدرد می خورد. در ذهن دوستان باشد. به لحاظ بحث امروز ما که عبارت باشد از انحلال علم اجمالی یا عرض می کنم انحلال حقیقی یا حکمی، این مساله که الان گفتیم اثر خاصی ندارد. شما چه نظر مرحوم عراقی را بپذیرید چه آن چیزی که ما عرض کردیم، نهایتش این می شود که قیام خاص، اماره خاص مانع از حجیت یا اصل تحقق علم اجمالی در ظاهر می شود. قیام اماره در صبح مانع می شود. پس قیام اماره ابتدائاً، بعد علم اجمالی مسلماً مانع می شود از تحقق علم اجمالی حقیقتاً در یک صورت، حکماً در صورت دیگر.

این بحثی ندارد و البته آن بحثی که ما کردیم سر جای خودش. اثری در بحث فعلی ما ندارد. بحث مهم ما که ان شا الله فردا دوستان مطالعه کنند. بحث کاملاً دشواری است. این است که اگر علم اجمالی محقق شد و در زمان بعد، قیام اماره خاص شد که این هم مورد واقعی است که مجتهد با آن مواجه است و اخباری در آن استدلال می کند. چون اول ما علم اجمالی داریم بعد فحص می کنیم اماره می یابیم. بفرمایید اینجا علم منحل می شود یا نه؟ وقتی که به اماره رسید، علم منحل می شود یا نه؟ و اگر منحل نشود، چه کار کنیم و اگر منحل بشود چه باید کرد؟ آیا اگر منحل شد کار تمام است؟ جواب اخباری تمام است یا نه، اخباری از یک جای دیگر ممکن است سر در بیاورد؟ فکر کنید تا فردا ان شا الله.

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱..... تبریک ولادت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)
- ۴..... ادامه بحث انحلال علم اجمالی
- ۴..... فرض حدوث منجز تفصیلی متاخر از علم اجمالی
- ۵..... علم اجمالی مورّب در کلام محقق عراقی (ره)
- ۶..... اشکال بر حجیت علم اجمالی مورّب
- ۷..... پاسخ محقق عراقی از اشکال

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

## تبریک ولادت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)

پیشاپیش تبریک و تهنیت عرض می‌کنیم میلاد مسعود پیامبر عظیم الشان اسلام، حضرت محمد مصطفی (صلی الله علیه و آله) را و میلاد مسعود حضرت امام جعفر صادق سلام الله علیهما را. از خداوند می‌خواهیم قلوب همه ما را به انوار معرفت و محبت اهل بیت هر روز بیش از پیش منور بفرماید.

خصائص پیامبر اسلام و ائمه هدی صلوات الله علیهم اجمعین، بیش از این است که در فهم امثال ما بگنجد و کتاب و سنت مشتمل است بر معارف بسیاری که خیلی از آنها ناظر است به خصائص امام و پیامبر صلوات الله علیهم. در عین حال من برای تیمّن و تبرک یکی دو روایت را محضر دوستان عرض می‌کنم که گمان می‌کنم ریشه برخی از خصائص مهم پیامبر و امام علیه السلام است. در مواضع دیگر هم عرض کردم که برخی از روایات اهل بیت در واقع نوعی انسان شناسی است. حتی زیارات ائمه هدی (صلوات الله علیهم اجمعین) علاوه بر اینکه زیارت است و معرفت در آن هست، برخی واقعاً برای شناخت حقیقت آدمی و انسانی خیلی موثر هستند و نشان می‌دهند که انسان به لحاظ وجودی و به لحاظ کمالی تا کجا می‌تواند علوّ پیدا کند.



حالا از جمله این روایات، روایات ارواح خمره است. هم در اصول کافی هست. در بصائر الدرجات هست و شاید مزید بر اصول کافی. روایات عجیبی است. البته حالا ممکن است کسی بگوید راوی آن مثلاً جابر است، مفضل است و بخواهند یک گرایش‌های خاصی در اینها درست کنند از غلو و غیره ولی حرف درستی نیست. چون مؤیدات بسیار دیگری از کتاب و سنت دارد ولی در اینجا تصریح شده.

در کافی شریف یک بابی هست؛ (باب فيه ذكر الارواح التي في الائمة عليهم السلام) چند روایت در اینجا هست. یکی از آنها این است:

۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَمَرَ الْيَمَانِيِّ عَنْ جَابِرِ الْجُعْفِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَا جَابِرُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ الْخَلْقَ ثَلَاثَةَ أَصْنَافٍ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فَاَلْسَابِقُونَ هُمْ رُسُلُ اللَّهِ ع وَخَاصَّةُ اللَّهِ مِنْ خَلْقِهِ جَعَلَ فِيهِمْ خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ أَيْدَهُمْ بِرُوحِ الْقُدُسِ فِيهِ عَرَفُوا الْأَشْيَاءَ وَ أَيْدَهُمْ بِرُوحِ الْإِيمَانِ فِيهِ خَافُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَ أَيْدَهُمْ بِرُوحِ الْقُوَّةِ فِيهِ قَدَرُوا عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ وَ أَيْدَهُمْ بِرُوحِ الشَّهْوَةِ فِيهِ اسْتَهْوَا طَاعَةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ كَرِهُوا مَعْصِيَتَهُ وَ جَعَلَ فِيهِمْ رُوحَ الْمَدْرَجِ الَّذِي بِهِ يَذْهَبُ النَّاسُ وَ يَجِيئُونَ وَ جَعَلَ فِي الْمُؤْمِنِينَ وَ أَصْحَابِ الْمَيْمَنَةِ رُوحَ الْإِيمَانِ فِيهِ خَافُوا اللَّهَ وَ جَعَلَ فِيهِمْ رُوحَ الْقُوَّةِ فِيهِ قَدَرُوا عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ وَ جَعَلَ فِيهِمْ رُوحَ الشَّهْوَةِ فِيهِ اسْتَهْوَا طَاعَةَ اللَّهِ وَ جَعَلَ فِيهِمْ رُوحَ الْمَدْرَجِ الَّذِي بِهِ يَذْهَبُ النَّاسُ وَ يَجِيئُونَ.<sup>۱</sup>

روایت دومی با همین مضمون وجود دارد:

۲- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنِ الْمُتَخَلِّ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ عِلْمِ الْعَالِمِ فَقَالَ لِي يَا جَابِرُ إِنَّ فِي الْأَنْبِيَاءِ وَ الْأَوْصِيَاءِ خَمْسَةَ أَرْوَاحِ الْقُدُسِ وَ رُوحَ الْإِيمَانِ وَ رُوحَ الْحَيَاةِ وَ رُوحَ الْقُوَّةِ وَ رُوحَ الشَّهْوَةِ فَبِرُوحِ الْقُدُسِ يَا جَابِرُ عَرَفُوا مَا تَحْتَ الْعَرْشِ إِلَى مَا تَحْتَ الثَّرَى ثُمَّ قَالَ يَا جَابِرُ إِنَّ هَذِهِ الْأَرْبَعَةَ أَرْوَاحٌ يُصِيبُهَا الْحَدَّثَانُ إِلَّا رُوحَ الْقُدُسِ فَإِنَّهَا لَا تَلْهُو وَ لَا تَلْعَبُ.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> . الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ۱، ص: ۲۷۱

<sup>۲</sup> . الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ۱، ص: ۲۷۱

روایات عجیبی است ولی در آن سر علم امام، سر اقتدار امام و پیامبر و انبیای الهی مطرح شده. شاید در این تعبیر اخیر یک مزیتی هم باشد. حالا باید این را دید. در آیات شریفه در مثل حضرت عیسی سلام الله علیه دارد که (وَ أَيْدُنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ)<sup>۱</sup>

در روایت اول اینجا هم چنین داشت که (أَيْدُهُمْ بِرُوحِ الْقُدُسِ) انبیاء را، اوصیاء را، اما در این روایت دوم که فرمود (: سَأَلْتُهُ عَنْ عِلْمِ الْعَالِمِ) که مقصود پیامبر است و اهل بیت. نگفتند انبیاء و غیره. (فَقَالَ لِي يَا جَابِرُ إِنَّ فِي الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ) که حالا در جواب، امام انبیاء و اوصیاء را ذکر فرمودند. (إِنَّ فِي الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ) گویی روح القدس اصلاً یک مرتبه از وجود امام و وصی و پیامبر می شود. در برخی روایات دیگر برای امام علیه السلام نوعی تقدم حتی نسبت به انبیای دیگر ذکر شده. مقصود این است که روح القدس یک حقیقتی است. حالا در وجود امام است یا مؤید امام است. چون مؤید اعتباری که نمی شود باید تایید تکوینی باشد. یک اتصال وجودی باشد تا امام بتواند بوسیله او همه چیز برایش منکشف بشود. این یک حقیقت عظیمی است. انکار این معنا که برخی می کنند و اینها را غلو و امثال آن می دانند، درست نیست. این برای این است که ما عادت کردیم حقیقت خودمان را نشناسیم. آن وقت نسبت به ائمه هم چنین سوء ظنی داریم که امام نمی تواند مثلاً چنین قدرتی داشته باشد اما اگر توجه کنیم که حقیقت آدمی بدن او نیست بلکه روح اوست حتی در انسان های معمولی؛ حقیقت او بدنش نیست. آن وقت ببینید امام علیه السلام که همه مراتب کمال را طی کرده، روحش تا کجا می تواند غلو پیدا کند. هیچ استبعادی ندارد این معنا. خصوصاً اینکه در روایات متعدد دیگر، در آیات قرآنی و تفسیر برخی آیات قرآنی، راجع به مدارج مهم امام و پیامبر نظایر این معنا هست. اینها همدیگر را معنا و تایید می کنند. اینطور نیست که حالا یکی دو روایت باشد. آن هم با شناخت ناقص خودمان بگوییم مثلاً غلو است. نه اینطور نیست.

بنابراین این یک بابی از فهم را به روی ما باز می کند که حقیقت انسانی تا کجا می تواند غلو پیدا کند و توانایی پیدا کند. از خداوند متعال بخواهیم که قلوب ما را به انوار معرفت و محبت اهل بیت روشن بفرماید و راهی باز کند برای کشف این معانی در توسل به ساحت پیامبر صلوات الله علیه و ائمه اطهار که حیات آدمی هم به همین معارف است. و الا این خورد و خوراک و بدن انسان و قیافه ای که دارد از جوانی و بعد هم میان سالی و بعد کهنسالی و بعد تمام. این بدن تمام می شود. آن چه که باقی می ماند حقیقت آدمی، روح انسان است باضافه آنچه که در ساخت این روح دخالت کرده از معارف و اعمال صالحه ای که در باطن انسان اثر می گذارد.

ان شا الله از خداوند بخواهیم در توسلات ما را موفق بدارد و راهی باز کنیم به این معارف و به این کمالات انسانی  
ان شا الله.

### ادامه بحث انحلال علم اجمالی

بحث ما در فرمایش اخباریین بود در اثبات احتیاط از طریق علم اجمالی بوجود محرمات.

دیروز عرض کردیم که علم اجمالی وقتی مقارن می شود با یک علم تفصیلی یا یک اماره تفصیلیه در یک طرف، وقتی مقارن است منحل می شود. وقتی علم تفصیلی یا اماره تفصیلی مقدم باشد، باز هم منحل می شود. منتهی تحلیل این انحلال چگونه است؟ مثل مرحوم عراقی فرمود که آن علم تفصیلی یا اماره تفصیلی میاید تا زمان علم اجمالی و می شود مقارن و این منحل می کند. که دیروز عرض کردیم شاید بتوان تصویر دیگری کرد. حالا مهم هم نیست. چون علی ای حال در اینکه منحل می شود حقیقتاً در یک صورت و حکما در یک صورت دیگر روشن است ولی حالا تحلیلش چیست؟ یکی از این دو تحلیلی که دیروز عرض کردیم.

### فرض حدوث منجز تفصیلی متاخر از علم اجمالی

اما بحث مهم این شق سوم است که بسیار در نتیجه بحث تاثیر گذار است و آن این است که اگر اماره تفصیلیه یا علم تفصیلی بعد از تحقق علم اجمالی محقق بشود، آیا باز علم را منحل می کند یا نه؟

فرض کنید که صبح علم اجمالی داشتیم یکی از دو کاسه نجس است. بعد در ظهر علم پیدا می کنیم که این کاسه سمت راستی نجس است، آیا این علم تفصیلی متاخر منحل می کند علم اجمالی را؟

بعضی ها ظاهراً می خواهند بگویند نه. گویی علم اجمالی تاثیر خودش را گذاشته و دیگر این علم تفصیلی متاخر نمی تواند تاثیر گذار باشد و همینطور هم اماره تفصیلی متاخر. شاید هم نکته ای که در ذهن شریفشان هست، مثل موارد متعددی است که علم اجمالی پیدا می شود و بعد یک طرف خارج از ابتلاء می شود. گویی ارتکازا می دانند که طرف دیگر قابل جریان برائت نیست یا علم اجمالی داریم مثلاً به نجاست احد الکأسین و یک طرفش خارج از ابتلاء می شود. یک طرف اضطرار به آن عارض می شود یا از دسترس بیرون می شود. آیا می شود طرف دیگر را مرتکب شد؟ ارتکازا می دانند که نمی شود مرتکب شد؛ با اینکه مثل همین جا هست. اگر بناست که منحل شود، اینجا هم باید منحل شود.

کسی که مدافع انحلال است می فرماید که این علم اجمالی که صبح بود برای تنجیز تکلیف در صبح کافی بود. اما حالا که مقارن شد با این علم تفصیلی یا اماره تفصیلیه، مثل مواردی است که با هم مقارن اند. چه فرقی می کند؟

هر استدلالی که شما برای انحلال علم اجمالی حقیقتاً به عدم تحقق یا و یا، و یا انحلال علم اجمالی حکماً به عدم تاثیر علم اجمالی در تنجیز در فرض مقارن می‌گویید، در این جا هم هست. این علم اجمالی که صبح اثر گذاشت برای صبح بدرد می‌خورد. برای فردا که بدرد نمی‌خورد. علم امروز برای امروز بدرد می‌خورد. این علم آمد جلو تا ظهر. در ظهر مقارن می‌شود با یک علم تفصیلی در یک طرف. خب همان استدلالی که ما در علم مقارن گفتیم (یعنی علم تفصیلی مقارن یا اماره تفصیلی مقارن با تحقق علم اجمالی) اینجا هم می‌آید. یعنی در واقع علم اجمالی چون در هر لحظه که وجود دارد، تاثیر می‌گذارد. وقتی امتداد استمرارش می‌آید تا ظهر، تبدیل می‌شود به یک علم اجمالی مقارن با اماره تفصیلی و منحل می‌شود.

این استدلال عده ای است و ظاهراً استدلال درستی است. علم منحل می‌شود. اگر علم منحل شود، خب حرف اخباری و استدلالش در اثبات احتیاط ناتمام می‌ماند. کما اینکه در فروض دیگر ناتمام ماند.

### علم اجمالی مورّب در کلام محقق عراقی (ره)

این فرمایش تا اینجا درست است ولی واقع این است که یک علم اجمالی دیگری، سر بر می‌آورد. آن را چکار کنیم؟ محقق عراقی از این تعبیر می‌کند به «علم اجمالی مورّب». در مقالات الاصول دیدم ایشان برایش عکس هم کشیده است به شکل مورّب و خطوطی کشیده. عکس عجیب و غریبی است. ساده‌تر از اینها هم می‌شد آن را درست کرد. چی می‌خواهند بگویند؟ ببینید بحث فوق العاده مهم است. چون اگر این علم اجمالی که الان تصویر می‌کنیم زنده باشد کمک به اخباری می‌کند. باید ببینیم آن وقت چکار بکنیم. یعنی یک علم اجمالی زنده منجز. نکته مهم این است که این علم اجمالی در موارد متعدد دیگر اثرگذار است. مثل خروج از ابتلاء بعد العلم الاجمالی یعنی بعد از تشکیلش، مثل عروض اضطرار به احد طرفی العلم الاجمالی بعد از تحققش، مثل اکراه، مثل حتی در بحث شبهات تحریمیه یا وجوبیه یعنی احتمال تکلیف قبل الفحص بعد از اینکه علم اجمالی پیدا کردیم به وجود محرمات و واجبات ولی به اندازه آن معلوم بالاجمال قبل الفحص تکالیفی را پیدا کردیم. یعنی بعد از علم اجمالی، به همان مقدار معلوم بالتفصیل، علم تفصیلی به تکلیف پیدا کردیم.

بنابراین موارد متعدد دیگری وجود دارد غیر از اصل بحث ما که این مساله علم اجمالی در آن محقق است. باید فکر کنیم چکار کنیم. حالا چی هست این علم اجمالی؟

ببینید وقتی که ما دو کاسه داریم. یک وقت اینها را هم عرض نگاه می‌کنیم. می‌گوییم یا این کاسه نجس است یا این کاسه. حالا فرض کنید در صبح ما این علم اجمالی را پیدا کردیم که یا کاسه سمت راستی نجس است یا کاسه سمت

چپی. این در عمود زمان همینطور میاید. این دو تا روبروی همدیگر میایند تا ظهر. در ظهر شما می توانید بگویید این کاسه نجس است یا آن کاسه. این علم اجمالی معمولی. حالا خوب دقت کنید. هر یک از این کاسه ها را مثلاً کاسه سمت راستی را، شما همانطور که می توانید با کاسه سمت چپی که الان مقارنش هست، بینشان یا و یا جاری کنید، با کاسه سمت چپی در آن قبل، آن قبل و.. تا صبح هم می توانید جاری کنید. اینطور نیست؟

بگویید یا این کاسه سمت راستی الان نجس است یا کاسه سمت چپی یک ساعت پیش نجس بود. می توانید بگویید؟ شما اینطور فرض کنید که از صبح می دانید یکی از دو کاسه نجس است و علم شما قطع هم نشده. این علم استمرار پیدا کرده تا ظهر. در تمام این آنات شما بین این دو کاسه یا و یا داشتید. در عدل همدیگر و مقارن باهم. وقتی تا ظهر میاید، یک علم اجمالی اقترانی دارید که یا این کاسه نجس است یا آن کاسه در این آن از زمان. این که روشن است. حالا یک علم دیگر اجمالی دارید که یک طرفش الان این کاسه هست، طرف دیگرش صبح آن کاسه است. اشکال: معقول نیست. این علم اثر ندارد.

پاسخ: اول درست کنیم تا بعد ببینیم بی اثر است یا نه. تصویرش که مشکل ندارد.

تعبیر علم اجمالی مؤرب هم برای همین است که یک طرفش این است. یعنی روبروی هم نیستند. مؤرب می شوند. این کاسه الان یا آن کاسه در صبح. این علم اجمالی هست.

مرحوم عراقی می فرماید که اگر ما علم اجمالی داریم به محرّمات و بعد از تشکیل علم اجمالی مثلاً صبح علم اجمالی حاصل شد به محرّمات، ظهر شما علم تفصیلی پیدا کردید که این یکی واجب یا حرام است. درست است که علم اجمالی موازی و مقابل هم و مقترن تان از بین می رود. دیگر در فرض حدوث علم تفصیلی نمی توانید بگویید یا این کاسه الان نجس است یا آن کاسه، و در فرض حدوث اماره تفصیلی هم نمی توانید بگویید یا این نجس است یا آن بطوریکه یاء اثر در تنجز داشته باشد. ولی می توانید بگویید که یا این کاسه الان نجس است یا آن کاسه صبح نجس بوده. می توانید بگویید یا این الان محرم است یا آن طرف دیگر محرم بوده. این را می توان گفت. مرحوم عراقی می گوید این علم اجمالی منحل نیست. اگر منحل نباشد کمک می شود به اخباری برای اثبات احتیاطش.

### اشکال بر حجیت علم اجمالی مؤرب

منتهی اینجا یک شبهه ای هست. دیروز هم عرض کردم. انسان تا این بیان را می بیند می گوید این که خودش از اردأ انحاء خروج از ابتلاء است. کاسه صبح که الان محل ابتلاء من نیست. خوب دقت کنید. همانطور که شما می گوید علم

اجمالی بین نجاست این کاسه و کاسه ای که در هند است مثلاً که محل ابتلاء من نیست، خروج از ابتلاء دارد. این علم اجمالی یا اصلاً نیست؛ طبق این مبنا که در موارد خروج از ابتلاء تکلیف ساقط باشد. یا اینکه علم اجمالی هست اما منجز نیست؛ طبق این مبنا که تکلیف در مورد خروج از ابتلاء ساقط نباشد بلکه علم ما به او منجز نیست.

این علم اجمالی نسبت به خروج از ابتلاء که تنجیز ندارد. بین کاسه سمت راست امروز ظهر و کاسه سمت چپ صبح هم هست. ما الان در ظهر هستیم. می‌خواهید یک علم اجمالی درست کنید بین حالا و صبح. خب آن صبح که از دست رفته و خارج از ابتلاء است. منجزیتی ندارد این علم.

مرحوم عراقی متوجه است. البته این شبهه در ذهن ما بود. من یادم است مرحوم والد ما اول درس خارجمان هم بود. سال ۱۳۶۰ ما رفتیم درس برائت ایشان و تازه ایشان برائت را شروع کرده بود. ما هم یک جوانی بودیم. تا ایشان این را گفت ما گفتیم این خروج از ابتلاء است و اینطور است.

### پاسخ محقق عراقی از اشکال

مرحوم عراقی خودش جواب دارد و متفطن است. می‌فرماید که بله! حتی ممکن است شما بگویید که نه فقط خروج از ابتلاء به معنای رفع تنجیز است بلکه اصلاً تکلیفی در این طرف نیست. تکلیف به کاسه صبح که دیگر تمام شد. یا امثال شد و یا عصیان. به یکی از امور خلاصه خارج شده و تکلیفی اصلاً نیست. پس شما اصلاً علم ندارید به تکلیف فی البین. بین این کاسه یعنی به یک وجوب اجتناب. به یک وجوب اجتناب فعلی علم ندارید. خوب دقت کنید. علم دارید که یا این الان وجوب اجتناب دارد یا آن یکی در صبح وجوب داشت. بله این درست است. صبح داشت. الان نمی‌توانید بگویید من علم دارم به یک تکلیف فی البین. چون الان من به کاسه صبح وجوب اجتنابی ندارم. صبح وجوب اجتناب داشتم. شما دارید گزارش می‌کنید که یا الان من مکلف هستیم به این و یا صبح مکلف بوده ام. نه اینکه من الان علم دارم به یک تکلیف فی البین. آن چه که در علم اجمالی اثر گذار است، این است که الان به یک تکلیف فی البین برای خودم عالم باشد. مثل این دو کاسه ای که هم عرض هم هستند. می‌گویم علم دارم که الان یک وجوب اجتناب دارم یا به این کاسه و یا به آن کاسه. اما شما نمی‌توانید این را در مورد کاسه صبح بگویید. بله در صبح وجوب اجتناب داشتید. نه اینکه الان وجوب اجتناب دارید. البته در برخی از موارد خروج از ابتلاء ممکن است وجوب اجتناب باشد ولی تنجیز نیست، اما در بحث حاضر، این نحو از خروج از ابتلاء ارداً است زیرا طرف صبح اصلاً تکلیف ندارد.

محقق عراقی به این اشکال پاسخ می‌دهد. البته در عبارات ایشان تصریح نشده ولی حدس بنده این است که ایشان این‌گونه می‌خواهد پاسخ دهد که از همان صبح دو گونه علم اجمالی داریم. حدسم این است که ایشان می‌خواهد اینطور

بگویند که همان صبح ما یک علم اجمالی داشتیم که یا آن طرف واجب الاجتناب است یا این طرف در ظاهر. انشاء الله در بحث علم اجمالی در تدریجیات و در بخش تنبیهات بحث علم اجمالی خواهد آمد که این نوع موارد، خروج از ابتلاء نیست. تنجیز علم اجمالی در تدریجیات به چند وجه قابل تصحیح است. حالا اگر واجب معلقی شویم یک جور است. اگر واجب مشروطی شویم یک جور است که می شود تنجیزش را درست کرد در تدریجیات. من اگر علم دارم که یا الان من وجوب اجتناب دارم یا فردا وجوب اجتناب دارم، نمی توانم از این طرف حالا بگویم می توانم برلث جاری کنم. نخیر. باید احتیاط کنم. چون علم اجمالی زنده و اثرگذار است. حالا نسبت به آینده چگونه اثرگذار است؟ بحثی در تدریجیات است که چند وجه در آنجا ذکر شده که ان شاء الله بحث آن خواهد آمد.

عرض ما این است که همین حرف را الان می توانیم راجع به کاسه ای که صبح بود، علم اجمالی را از آن طرف شروع کنیم بیاایم. بگوییم صبح یک علم اجمالی عرضی داشتیم. یک علم اجمالی تدریجی نسبت به آینده به طرف دیگر هم داشتیم. آن علم تنجیز می کند و به حکم عقل ولو بعد السقوط یک طرفش اثرگذار است. یعنی عقل می گوید اگر اشتغال یقینی پیدا کردی به یک علم اجمالی منجزی، اشتغالت فراغ یقینی می خواهد. آقا ضیاء اینجا ضمیمه می کند یک حکم عقلی را که بعید هم نیست. بعداً عرض می کنم.

**اشکال:** ... **پاسخ:** من این را برای همین تفسیر کردم به اینکه همین علم اجمالی به صورت تدریجی در صبح وجود داشت. علم اجمالی تدریجی قابل تصحیح است.

**اشکال:** عرض می کنم باید مبنای شما را قبول کنند. **پاسخ:** بله دیگر. این را می خواستم تصحیح و اضافه کنم. کسانی مثل مرحوم آخوند همین حرف مرحوم عراقی را می زنند. ان شاء الله آنجا بحث خواهیم کرد که علم اجمالی قصیر و طویل مرحوم آخوند شبیه همین است. مرحوم آخوند می فرماید که یک طرف قصیر و طرف دیگر طویل باشد. یعنی مثلاً من علم دارم یک کاسه تا ظهر نجس است و یک کاسه دیگر تا شب. این طرف یک کاسه تا ظهر است و یک کاسه دیگر تا شب. به آن می گوید علم اجمالی قصیر و طویل. می گوید این هم منجز است. منتهی دقت کنید. اگر در نقطه انتهایی بخواهید حساب کنید یعنی فرض کنید که ظهر من یک علم اجمالی داشتم که تا حالا یک طرف بوده، این واقعاً خارج از ابتلاء است.

اما اگر این را از ابتدا حساب کنید به بیانی که ما گفتیم، نه لحظه به لحظه علم اجمالی داشته باشیم. ما بگوییم که وقتی در صبح علم اجمالی داریم، یک علم اجمالی مستمر تا حالا هست و علم اجمالی مستمر موضوع حکم عقل است. یک موضوع وحدانی است. نه آنطور که محقق عراقی منحل می کرد هم تکلیف واقعی را و هم علمش را. می گفت آنا فآنا

ما علم و منجز داریم. نه. ما می‌گوییم عقلاء وقتی یک علم مستمر است، کل علم مستمر را موضوع قرار می‌دهند. با این بیان ما انصافاً چیز بعیدی نیست. ما در صبح یک علم اجمالی عرضی داریم. یک علم اجمالی تدریجی هم داریم و این علم اجمالی تدریجی باقی است تا ظهر. ما می‌گوییم این علم اجمالی وحدانی که تا ظهر باقی است که صبح یک طرفش فعلی است و یک طرف دیگرش آینده است. در ظهر همین علم اجمالی یک طرفش فعلی و یک طرف دیگرش سابق بوده و وقتش گذشته. چنین علم اجمالی تدریجی که از صبح میاید تا ظهر، حالا در ظهر اگر یک طرفش از محل ابتلاء خارج شود اشکالی ندارد. چون یک علم اجمالی وحدانی است. صد حکم که ندارد. عند العقل و العقلاء یک علم است و یک حکم.

عبارت ایشان را هم برای شما بخوانم. ایشان بعد از اینکه مثال می‌زنند بحث ما را به مثل اضطرار در یک طرف، می‌فرمایند که:

فالعامة في لزوم رعاية الاحتياط في المقام و في موارد التلف أو الاضطراب الطارى بعد العلم هو العلم الاجمالي للتدریجي بللمردد بین ثبوت للتکلیف في الآن الاول في طرف أو بقاءه في الآن للثنائي في الطرف الآخر فان للعقل يحكم في مثله بالاشتغال بالامر المردد بينهما و لزوم الاحتياط في الطرف الآخر و ان شك في سقوطه من جهة عصيانه أو امثاله (یا به عصیان یا به امثال صبح تمام شده) أو خروجه عن الابتلاء بمضي زمانه، حيث لا يعتنى العقل بالشك في السقوط من الجهات المزبورة. ۱

زمان صبح گذشت. کاسه نجس سمت چپی که در صبح بود، زمانش گذشته. بین او و حال حاضر علم اجمالی درست کردن یعنی چه؟ علم اجمالی که از محل ابتلاء خارج شده. منتهی جواب ایشان حدس می‌زنم این باشد. می‌گوید علم اجمالی تدریجی. تدریجی که الان بگویم نسبت به سابق، خروج از ابتلاش روشن است. اما اگر این را از صبح نگاه کنید، به قول ایشان یک علم اجمالی تدریجی مورّب، در صبح هم وجود داشته و آن استدامه داشته تا الان و به حالا که رسیدیم یک طرفش از محل ابتلاء خارج شده. می‌گوید این چنین علمی که از صبح منعقد بوده و تا الان مستمر بوده، حالا یک طرفش از محل ابتلاء خارج شود. این موضوع حکم عقل است به لزوم احتیاط. این مساله در تلف عارض هم میاید. در اضطرار عارض هم میاید و هكذا. این فرمایش ایشان است.

۱. نهاية الأفكار، ج ۳، ص ۲۵۴



پس بنابراین با این کیفیت، علم اجمالی دوباره زنده می شود و حرف اخباری به کرسی می نشیند. یک علم اجمالی دارد به محرمات قبل الفحص. بعد که فحص می کند و این فحص زهناً متاخر است. فرض کنید یک روز، دو روز، یک هفته، پنجاه روز، پنجاه سال بعد فقیه مطلع می شود به برخی از روایاتی که دال بر حرمت ها است. این روایات دال بر حرمت ها اگر علم آور باشد، علم اجمالی مقترن و مقارن را منحل می کند. اگر تنجیز آور باشد؛ یعنی اماره ای باشد که ظن آور و منجز است، حکماً منحل می کند. لکن یک علم اجمالی تدریجی دیگر بود که تنجیز در محرمات را در غیر از طرفی که الان بر آن اماره قائم شده ثابت می کند. این علم اجمالی از صبح وجود داشته نه اینکه ابتدائاً به یک خارج از ابتلائی تعلق بگیرد. از صبح یک علم اجمالی تدریجی بوده و این منجز است و احتیاط باید ثابت باشد.

منتهی دوستان مطالعه کنند دو سه راه برای جواب به این شبهه در مقام وجود دارد که این حرف اخباری را رد می کند. دوستان مطالعه کنند برای شبهه ان شاء الله الرحمن.

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱.....مروری بر مباحث گذشته
- ۳.....اشکال: مانعیت علم اجمالی مورب از جریان براءت بعد الفحص
- ۳.....راه حل اول
- ۶.....راه حل دوم

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

## مروری بر مباحث گذشته

بحث در استدلالی بود که اخباریین برای اثبات احتیاط به وجود علم اجمالی در قبل الفحص استدلال کرده‌اند.

گذشت که این علم اجمالی منحل می‌شود به علم تفصیلی حقیقتاً یا به قیام اماره تفصیلی حکماً در جایی که ما علم پیدا کنیم یا اماره قائم شود به اندازه معلوم بالاجمال که همینطور هم هست. منتهی یک اشکالی پدید آمد از این جهت که این علم تفصیلی یا اماره تفصیلی، چونکه بعد الفحص هستند، پس زماناً متاخر و بعد از تشکیل علم اجمالی به وجود محرمات قبل الفحص هستند. یعنی ما قبل الفحص، علم اجمالی به وجود محرماتی داریم مثلاً پنجاه یا صد محرم را یقیناً داریم. علم منجز می‌شود. بعد از مدتی که ما فحص کردیم، علم تفصیلی یا اماره تفصیلی به یک طرف محقق می‌شود. بنابراین داخل می‌شود در کبرای علم تفصیلی متاخر یا قیام اماره تفصیلی متاخر که آیا علم اجمالی سابق را می‌تواند از تنجیز بیندازد یا نه؟

عرض کردیم یک بیان که از بعضی کلمات مرحوم آخوند ممکن است استفاده بشود، این است که علم اجمالی اولی که مؤثر بود للتالی هم مؤثر است و چیزی نمی‌تواند آن را منحل کند. منتهی جواب این حرف در کلمات محقق عراقی داده شد که وقتی اماره قائم می‌شود یا علم تفصیلی قائم می‌شود، در آن لحظه ای که قائم می‌شود جلوی این علم اجمالی را می‌گیرد. حالا یا حقیقتاً آن را منحل می‌کند و یا حکماً. لذا این بیان نادرست است.

منتهی یک بیان دیگری خود مرحوم عراقی داشت و ظاهراً مرحوم آخوند هم در موارد متعددی مثل قیام اضطرار یا اکراه به یک طرف علم اجمالی، خروج از محل ابتلاء یک طرف علم اجمالی بعد از تشکیل ها این بیان را دارند و در این موارد علم اجمالی قصیر و طویل را مطرح می کند و مرحوم عراقی هم قبول دارد منتهی ایشان گاهی تعبیر به علم اجمالی مورّب می کند. البته تعبیر به «مورّب» در کتاب های خود مرحوم عراقی نیست ولی تعبیر مشهوری است.

البته محقق عراقی علم اجمالی را آنّا فأنّا منجز می داند. حرفشان این است که مثلاً اگر علم اجمالی در صبح در یک طرف تشکیل شد و در طرف دیگر علم تفصیلی یا اماره تفصیلی در ظهر تشکیل شد، این علم اجمالی حال حاضر از بین می رود اما یک علم اجمالی دیگری از اول بوده بین آن طرف که اماره تفصیلیه در صبح بر آن قائم شده یا این طرف در ظهر که الان هستیم. یک علم اجمالی اینچنینی داریم؛ به عنوان علم اجمالی مورّب یا علم اجمالی قصیر و طویل؛ فرقی نمی کند.

این علم اجمالی یک شبهه دارد. این علم اجمالی برای این پیدا شد تا بگویند در طرف دیگر برائت قابل جریان نیست. این بیان یک اشکالی دارد. یک طرف این علم اجمالی خارج از محل ابتلاء است در وقت ظهر. این علم اجمالی - که یا آن کاسه در صبح نجس بوده و یا این کاسه الان در ظهر نجس است، که احیاناً علم اجمالی بین قصیر و طویل نامیده می شود - الان در وقت ظهر، یک طرفش خارج از ابتلاء است. آن طرف قصیر که از صبح باشد تا ظهر دیگر تمام شد. الان نیست و خارج از ابتلاء است.

منتهی جلسه گذشته جواب دادیم که جواب مرحوم عراقی هم ظاهراً همین است. اینکه فرق است بین اینکه انسان ابتداء به ساکن یک علم اجمالی پیدا کند که یک طرفش صبح باشد؛ این خارج از ابتلاء است بلکه از سایر موارد خارج از ابتلاء اردأ است. در خارج از ابتلاء های معمولی، امکان اینکه تحت الابتلاء واقع بشود هست اما در خارج از ابتلاء زمانی امکان اینکه تحت الابتلاء بیاید نیست. ولکن مثال ما غیر از این است. مثال خروج یک طرف به اضطرار یا اکراه غیر از این مثال خروج از ابتلاء به نحو ابتداء به ساکن است. یعنی ما از همان صبح یک علم اجمالی تدریجی هم داریم که یا این طرف نجس است یا طرف دیگر به نحو استقبالی در ظهر. این علم اجمالی را با تامل کردن خواهیم داشت. اگر متذکر شویم حتماً این علم اجمالی را داریم. که یا حالا این طرف نجس است یا آن طرف در ظهر. این علم اجمالی تدریجی استقبالی است در صبح. این علم اجمالی استقبالی در صبح آرام آرام که تا ظهر میاید، یک طرفش ماضوی می شود و یک طرفش فعلی است. علم اجمالی که تدریجی است و یک طرفش فعلی و یک طرفش استقبالی است، در عمود زمان آرام

آرام تبدیل می شود به یک علم اجمالی که یک طرفش فعلی است و یک طرفش خارج از ابتلاء است چون زمانش گذشته است. این موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب است. این در واقع یک علم است که از اول استقبالی بوده اما حالا یک طرفش ماضوی شده است و چنین علمی موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب است و منجز است. به نظر من هم حرف درستی است و فرمایش محقق عراقی هم همین است. فرمایش مرحوم آخوند ره و دیگران در بحث خودش تقریباً همین است. لذا تنجیز از این جهت تمام است. این مرور آنچه بود که تا اینجا گذشت.

### اشکال: مانعیت علم اجمالی مورب از جریان برائت بعد الفحص

مرحوم عراقی می فرماید که (البته حرف روشنی هم هست) این یک مشکلی برای ما درست می کند. چون این در واقع به نفع اخباری است یعنی علم اجمالی که او می گفت در صورتی که فی الواقع صورت واقعی وضعیت مجتهد است، همیشه مبتلا به یک علم اجمالی استقبالی یا مورب یا قصیر و طویلی است که منجز است؛ چون معمولاً اول علم اجمالی تشکیل می شود و بعد ما فحص می کنیم، و بعد از فحص یا علم پیدا می کنیم به میزانی از معلومات (حالا محررات یا واجبات) و یا اماره تفصیلی قائم می شود. وضع واقعی نه فرضی و تخیلی این است. یعنی اول یک علم اجمالی هست، بعد علم تفصیلی پیدا می شود. یعنی وضعیت واقعی اجتهاد مجتهدین ما از این قسم اخیر است. معنای آن این است که یک علم اجمالی زنده (به تعبیر مرحوم عراقی مورب) یا قصیر و طویل وجود دارد. پس این علم اجمالی طرف دیگر را از جریان اصل ترخیصی منع می کند. پس حرف اخباری تمام می شود که آن علم اجمالی که موجب احتیاط می شود، وجود دارد.

### راه حل اول

دوستان خوب دقت کنند؛ اینجا از جاهای مشکل بحث است. این یکی دو روز را باید صبر کنید. حالا فرمایش آقا ضیاء را بعداً عرض می کنم.

یک جواب سر راستی داریم که ان شاء الله در ذهن شما می ماند. روی آن فکر کنید. اینکه آیا قیام امارات تفصیلیه، آیا نفس قیام بالفعل آن منجز است؟ یعنی الان که خبر زراره به دست من رسید، الان بوصول منجز است؟ یا اینکه کونها فی معرض الوصوله برای تنجیز کفایت می کند؟ خوب دقت کنید. عقلاء وقتی که یک اماره ای را حجت می دانند، می گویند هر وقت که قائم شد حجت است؟ به قول مرحوم عراقی: پهلوان زنده اش خوش است. علم اجمالی زنده اش

خوش است پس اماره هم زنده اش خوش است. هر وقت امارات قیام پیدا کردند منجز می شوند یا اینکه همینکه در معرض وصول باشند، به حیث لو فحوص عنها لظفر بها، همان وقت منجز اند؟ بنظر میاید که این باشد. همان وقت منجز اند. یعنی شما هنوز فحوص نکردید اما اگر فحوص کنید به آن می رسید، این اماره منجز است یعنی استحقاق عقاب علی المخالفه میاورد. اگر فحوص کنید که به دستتان می رسد چون فرض این است که لو فحوص عنها لظفر بها. فحوص هم نکنید از باب اینکه فحوص نکردید اماره موجب استحقاق عقابتان می شود. اگر فحوص می کردید به آن می رسیدید. اما اگر فحوص نکردید پس حالا که فحوص نکردید باز موضوع استحقاق عقاب علی المخالفه هستید. یعنی آنچه که عقل آن را موضوع استحقاق عقاب علی المخالفه می داند، همین معرضیت اماره است برای وصول لو فحوص عنها و ظفر بها که روشن که استحقاق عقاب وجود دارد. لو لم يفحص عنها نیز (یعنی کم کاری کرده، تعمد و تقصیر داشته) باز هم استحقاق عقاب دارد.

**اشکال:** منجزیت یعنی چه؟ **پاسخ:** منجزیت عبارت است از استحقاق عقاب علی المخالفه که به حکم عقل است. انصافاً اگر شارع اماره را فرستاد و شما خوابیدید، بر ترکش استحقاق عقاب ندارید؟ خب چرا ندارید؟ عقل می گوید استحقاق عقاب دارید مثل بقیه منجزات.

عرض من این است که تنجیز یک امر عقلی است. یعنی استحقاق عقاب علی المخالفه. می خواهیم ببینیم کی اماره موضوع استحقاق عقاب علی المخالفه است؟ اگر ما فحوص کنیم و به آن برسیم که حکمش روشن است ولی وقتی فحوص نکردیم، مولایی که اماره را آورده و آن را منجز قرار داده یعنی منجزیت را برای مثلاً خبر واحد جعل کرده است. منتهی من نرفتم فحوصی که بر من لازم بوده را انجام دهم. الان بحث ما در شبهه حکمیه است نه شبهه موضوعیه که فحوص لازم ندارد. فحوصی که بر من لازم بوده انجام ندادم. خب وقتی انجام ندادم، من را درگیر می کند و موجب استحقاق عقاب من می شود.

بنظرم این حرف سر راستی است که خیلی ها هم پذیرفته اند و آثار زیادی دارد در بحث های اصولی متعدد. در بحث دلیل انسداد و... اثرگذار است. یکی از آن موارد هم همین جاست. این یک کبرایی است که در ذکر شریفتان باشد. روی آن فکر کنید که آیا این حرف را می توانید قبول کنید یا نه؟ بنظر من که حرف خیلی درست و متینی است که امارات در معرض وصول واقعاً کافی هستند. یعنی منجز اند. حالا به همین بیانی که گفته شد. این یک حرف.

اگر این را قبول بکنیم آنوقت چه می شود؟ این علم اجمالی که گفتید با یک اماره تفصیلیه در زمان تشکیلش مقارن می شود. خوب دقت کنید. تمام این حرف ها برای این بود که کونها فی معرض الوصول صفتی نیست که بعد الوصول حاصل شود. صفت اماره است همان حین تشکیل علم اجمالی و قبل از او، امارات این خصوصیت را دارند. از اول بلوغ اماراتی که باید فحص بکنم نسبت به آنها، این خاصیت را دارند که کونها فی معرض الوصول هستند. این کونها فی معرض الوصول صفت آن وقتشان است نه صفت وقتی که شما بعد الفحص آنها را یافتید.

تمام اشکال مساله و کمکی که به اخباری رسید از این باب بود که تحصیل حجت تفصیلیه بعد از تشکیل علم اجمالی اولیه است. مجتهد فحص می کند و به اماره می رسد. لذا گفتند این اماره متاخره، علم اجمالی قبلی را منحل نمی کند. حالا علم اجمالی مؤرب باشد یا قصیر و طویل. جواب این است که اصلاً علم اجمالی اول که از اول تشکیل می شود، همان وقت مزاحم دارد و مزاحمش عبارت است از اماراتی که در معرض وصول اند. اماراتی که در معرض وصول اند، مانع از این تنجیز علم اجمالی می شوند نه اماره بعد الوصول. این جلوی علم اجمالی منجز را می گیرد یعنی جلوی تنجیزش را می گیرد.

فقط شما یک طلب دارید که تکلیف علم تفصیلی چه می شود؟ حالا در اماره معرضیت را می گوید. اما علم تفصیلی متاخر را چکار کنیم؟ حالا عرض می کنیم.

**اشکال:** طبق این بیان شما حتی احکام واقعی هم در معرض وصول باشند کافی است برای منجزیت. اختصاصی به امارات نداره. **پاسخ:** کافی است برای اینکه منجز باشند یا منجز؟ ما می گوئیم در معرض وصول بودن حکم واقعی کافی است برای اینکه منجز باشند. اگر حکم واقعی در معرض وصول است یعنی اماره/ای بر آن داریم که لو فحصنا لظفرنا به. به یک معنا این درست است. مثل کسانی که می گویند احتمال تکلیف قبل الفحص منجز است، نکته شان همین است. منتهی این یک مقدار فرق دارد با اینکه در معرض باشند ولی چیزی شبیه به آن است. حالا در ادامه بحث عرض می کنیم این را. یک شباهتی دارد منتهی عیناً نیست چون تکالیفی که ما در شبهات قبل الفحص می گوئیم منجز اند، اعم از این است که واصل بشوند یا نه. شما حتی فحص هم بکنید ممکن است واصل نشوند. چون بحث منجزیت است. یعنی آن تکلیفی که استحقاق عقاب علی المخالفه دارد. ما در باب شبهات قبل الفحص این را داریم که اگر شما قبل الفحص احتمال تکلیف دادید، عقل آن را موضوع حکم استحقاق عقاب علی المخالفه بداند و در آن نیست که حتماً وصول پیدا

بکند. منتهی اگر شما فحص کردید و به دالّ و اماره بر نخوردید می‌توانید از برائت استفاده کنید. در هر صورت، بله شباهتی وجود دارد.

**اشکال:** طبق این بیان، قبل از فحص هم منجزیت علم اجمالی تثبیت نمی‌شود چون قبل از فحص هم معرضیت وجود دارد. اینکه ما فحص نکردیم که مدرک نمی‌شود. پس در شبهات قبل از فحص، علم اجمالی نباید جریان داشته باشد.

**پاسخ:** بله این نکته خیلی خوبی است و جزء همان نکاتی است که می‌خواهم بگویم. که اگر ما این حرف را زدیم، نه فقط این حرف بلکه اصلاً با همان شبهه قبل الفحص نسبت به اصل تکلیف، این را باید حل کنیم. این مساله ای نیست که فقط اینجا مطرح باشد. باید بگوییم تمام علمای اصولی که الان این را مطرح می‌کنند که شک در تکلیف قبل الفحص منجز است، تکلیفش با علم اجمالی قبل الفحص چه می‌شود؟ این را باید حل کرد. این ربطی هم به این بحث ندارد. علی ای حال باید این مشکل حل شود. ربطی به این بحث که با اخباریین دعوا داریم، ندارد. این یک راه برای جواب به وجود یک علم اجمالی منجز است. با این حرف علم اجمالی منجز از بین می‌رود.

## راه حل دوم

منتهی حتی با تنزل از راه حل اول، یک راه حل دیگری به ذهن می‌رسد. اصلاً فرض کنید کسی قبول ندارد که امارات در معرض وصول منجز اند. خوب دقت کنید دوستان اینجا یک فرق ظریفی است با بحث قبلی. صبح علم اجمالی داشتیم. ظهر علم تفصیلی پیدا کردیم. گفتند که این علم تفصیلی این علم اجمالی موازی خود را از بین می‌برد اما یک علم اجمالی دیگری است که طرفش اینجا نیست. یا آن ظرف صبح است و یا این ظرف ظهر. این را درست کردند که این علم اجمالی قصیر و طویل یا مورب بود. حالا سوال این است (خوب دقت کنید) علم اجمالی که ما داریم و در ظهر به یک طرفش علم تفصیلی قائم می‌شود، فقط این علم اجمالی هم زمان خودش را منحل می‌کند؟ یا نه می‌تولند در آن علم اجمالی موربی که آقا ضیاء می‌گوید هم تاثیر بگذارد یا نه؟ در آن علم اجمالی قصیر و طویل هم تاثیر گذار است یا نه؟

بنظر من بحث خیلی مهمی است و لعل حتی در انحلال علم اجمالی مورب نیز اثر داشته باشد. ببینید یک خصوصیتی در اینجا وجود دارد که در مثل عروض اضطرار متاخر نیست. (این را دوستان خوب دقت کنند) چون این بحث‌ها مشابه هم اند. اما یک ظرائفی دارند. در عروض اضطرار متاخر به یک طرف علم اجمالی، این اضطرار وقتی عارض می‌شود به یک طرف، علم اجمالی موازی و همزمان خودش را منحل می‌کند. شما دنبال یک علم اجمالی مورب یا قصیر و طویل

می‌گردید. حق هم همین است. اما اینجا یک خصوصیتی دارد. خصوصیت این است که وقتی ما علم پیدا می‌کنیم، به یک معلوم سابق علم پیدا می‌کنیم. خوب دقت کنید. اگر علم این بود که الان یک قطره آبی چکیده در یکی از این دو ظرف و بعد الان علم پیدا کنم که یک قطره دیگر در این ظرف سمت راستی چکیده که مثلاً شبهه موضوعیه بشود، اینجا ممکن است از قبیل اضطرار بشود همانطور که فرمودند این علم تفصیلی که الان پیدا می‌کنم به سبب یک نجاستی در این کاسه سمت راست، برای الان است. این علم اجمالی موازی و همزمان خودش را منحل می‌کند. یک علم اجمالی تدریجی یا مؤرّب وجود خواهد داشت. اما در خصوص تکالیف (چون بحث ما الان در شبهه حکمیه است) علم تفصیلی ما در شبهه حکمیه چگونه است؟ علم پیدا می‌کنیم نه به یک تکلیفی که الان پیدا شده بلکه به تکلیفی که از اول در اسلام بوده. لذا از اول بلوغ بر من لازم بوده. من علم تفصیلی پیدا می‌کنم به یک معلوم سابق. درست است که علم من متاخر از علم اجمالی است ولی نفس معلوم با علم اجمالی سابق همزمان است بلکه اقدام ممکن است باشد؛ چون ممکن است انسان از اول بلوغش یک تکلیفی دارد؛ بعد ممکن است بر اثر توجه، علم اجمالی پیدا کند و بعد الفحص یک علم تفصیلی بر یک طرف پیدا شود. سوال این است که علم تفصیلی من متاخر است اما معلوم برای چه زمانی است؟ برای اول بلوغم هست. چون شبهه حکمیه مثل وجوب نماز جمعه، حرمت شرب تن، اینها که برای امروز و دیروز نیست. برای اصل اسلام است و از زمان بلوغ هم گریبان‌گیر من شده یعنی تطبیق هم شده و فعلی شده برای من.

پس بنابراین معلوم من سابق است. حالا نکته ای که می‌خواهم سوال کنم و دوستان فکر کنند، این است که وقتی معلوم سابق است، اثری می‌گذارد در منجزیت علم اجمالی یا نه؟ در انحلال آن علم اجمالی اثری دارد یا نه؟

در وهله اولی ممکن است بگویید نه. چون آن چه که اثرگذار است علم است نه معلوم. معلوم سابق است اما علم متاخر است و آنچه که اثرگذار است برای انحلال حقیقی یا انحلال حکمی، قیام نفس علم است و علم هم متاخر است. مثلاً من علم تفصیلی پیدا کردم متاخراً. اماره تفصیلی پیدا کردم متاخراً.

اما یک نکته ای بنظر می‌آید که فکر کنم دقیق باشد و باید روی آن فکر کرد. اینکه درست است که علم از حالا که قائم شد، منجز است. اما منجز چی هست؟ منجز یک تکلیف سابق است. نه منجز تکلیف سابق در ظرف سابقش. چون ما آن وقت علم نداشتیم. اما حالا که قائم شد، او را تنجیز می‌کند. من اگر بخواهم تشبیه کنم (نمی‌گویم عین آن است) مثل مبنای کشف حکمی در اجازه عقد فضولی. چگونه است؟ اجازه در عقد فضولی بیع الان را اجازه نمی‌کند. آن بیعی که انجام دادی را از اول اجازه می‌کند. این اجازه از اول او، در اول که اثر نمی‌کند. خب نبود این اجازه اما حالا که واقع شد از



اول تاثیرگذار است ولو حکماً. حکماً یعنی باید الان حساب کنیم عقدی که یک ماه پیش واقع شد با این اجازه، آن عقد از اول ذواتر باشد. درست است که از اول مقترن به رضایت نبود اما حالا که راضی شدم به چی راضی شدم؟ به استدامه این؟ عقد هم غیر مرضی بود؟ نه. می‌گویم آن عقدی که واقع کردی، من به آن راضی هستم. حالا من به چی راضی هستم؟ به امر سابق. الان راضی ام به امر سابق. اثر وجود رضایت سابق از حالا باید واقع شود. اثرش را عرض می‌کنم.

فقط خواستم تشبیه کنم. در اینجا هم درست است که ما الان علم پیدا می‌کنیم منتها به تکلیف سابق علم پیدا می‌کنیم. حالا سوال این است: درست است آن وقتی که علم اجمالی تشکیل شد، من علم تفصیلی به یک طرف نداشتم. آن زمان هم علم اجمالی مرا منحل نکرد چون نبود که منحلش کند. اما حالا که هست، فقط علم عرضی که همراهش هست را منحل می‌کند یا کل علم اجمالی را ولو آن علم اجمالی که یک طرفش در صبح باشد و طرف دیگرش در ظهر، آن را هم منحل می‌کند. چرا منحل می‌کند؟ می‌گوییم تنجیز موضوع حکم عقل است. یعنی به حکم عقل است. می‌خواهیم ببینیم موضوعش چیست. ما با تدقیق گفتیم این علم اجمالی مورّب یا قصیر و طویل که یک طرفش در ظهر ماضوی است با اینکه خارج از ابتلاء است ولی چون از صبح استقبالی بود و تدرّج پیدا کرد و آمد تا ظهر. یک علم اجمالی مستمر این چینی ولو در ظهر یک طرفش خارج از ابتلاء شود، موضوع حکم عقل است.

حالا عرض می‌کنیم که اگر در ظهر علم تفصیلی به یک طرف واقع شد و نتیجه این شد که آن طرف صبح از اول منجز بوده. نه در صبح. حالا باید بگوییم آن تکلیف صبح از اول منجز است. یعنی مثل مبنای کشف حکمی در بحث فضولی می‌شود. یعنی از حالا باید ترتیب آثار تنجیز آن وقت را بدهیم. (دقت کنید) از حالا ترتیب اثر تنجیز صبح را قرار دهیم. اگر این باشد آن علم اجمالی دیگر چرا موضوع حکم عقل باشد؟ دیگر آن علم اجمالی مورّب یا قصیر و طویل با وجود این حکم عقلی که می‌گوید از حالا تکلیف قبلی باید اثر تنجیز بر آن بار شود. مثل این است که از حالا به من گفتند از اول یک طرف قیام اماره مفصله است. قیام علم تفصیلی است در واقع. اگر الان به من بگویند شما در حکم کسی هستی که از اول اماره تفصیلی به یک طرف علم اجمالی او قائم بود، خب این علم اجمالی اثر نباید داشته باشد. ببینید آخرین حرف این است که تنجیز به حکم عقل است. یک علم اجمالی داریم این چینی که از اول استقبالی بوده بین قصیر و طویل یا به نحو مورّب. آمده و امتداد پیدا کرده تا ظهر و یک طرف خارج از ابتلاء شده. گفتیم اگر مانعی نداشته باشد موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب است. حالا یک چیز دیگری کنارش پیدا شد. این علم اجمالی تفصیلی در ظهر نه فقط آن علم هم زمانش را منحل می‌کند بلکه می‌گوید آن تکلیف از صبح بر تو بار شده. خب در صبح که علم نداشتم تا بگویم تنجیز هست اما حالا می‌توانم بگویم آثار تنجیز صبح را بار کن. این شدنی است. حالا مثلاً فرض کنید اگر قضا

لازم داشته باشد، چه بسا کسی بگوید باید آن را قضا کند ولو آن وقت متوجه نبوده. یعنی این شدنی است که حالا بگوید آثار وجود تکلیف منجز از صبح را بار کن. یکی از خواص اینجور فکرها، این است که آن علم اجمالی تشکیل شده در صبح، اثرش باقی نخواهد ماند. چون مانع پیدا کرد. این هم یک راه است.

پس ببینید ما نقداً دو راه داریم تا بگوییم علم اجمالی قصیر و طویل یا مورّب از کار می افتد. آنطور که اخباری قند در دلش آب شد که الحمد لله یک علم اجمالی زنده پیدا کردیم تا احتیاط بیاورد، نیست. یا امارات تفصیلی قائم بر یک طرف موجب انحلال می شود. از باب اینکه معرضیت وصول برای تنجیز کافی باشد یا از باب اینکه چه علم و چه اماره تفصیلی که بعد قائم می شود، معلومش را تنجیز می کند و معلومش برای صبح است نه در صبح که قائم نبود. از حالا آثار تنجیز صبح را باید بار کنیم. یکی از آثارش این است که به یک طرف علم اجمالی قائم شود و جلوی تنجیز علم اجمالی را بگیرد.

حالا روی آن فکر کنید. این هم یک راه دوم است. البته من از دوستان می خواهم فرمایش مرحوم عراقی را مطالعه کنند که ایشان دقیقاً چه می خواهند بگویند. ایشان یک حرفی دارند که به برخی از این حرفها شبیه است و با برخی از این حرفها شبیه نیست. می گویند این علم اجمالی اثرگذار نیست چون احتمال اماره قائمه داریم و این احتمال از باب قبل الفحص اثرگذار است. اثرگذار در چیست؟ فکر کنید تا فردا ان شاء الله.

والحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۲..... [وجود دو راه حل ذکر شده در کلمات محقق اصفهانی](#)
- ۶..... [تذکر: نکته عدم جریان برائت عقلی در شبهات قبل الفحص](#)
- ۷..... [راه حل محقق عراقی \(ره\) در انحلال علم اجمالی مورب](#)

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

بحث در این بود که علم اجمالی که می شود در دفاع از اخباریین گفت — یعنی علم اجمالی قصیر و طویل و علم اجمالی مورّب — در جایی که اماره یا علم تفصیلی بعد از علم اجمالی اقامه شود، آیا این باقی می ماند یا منحل می شود.

دیروز دو وجه را عرض کردیم. یک بیان از باب اینکه امارات ولو اینکه قیامشان مؤخر باشد از تشکیل علم اجمالی ولی همینکه در معرض وصول باشند حجت اند و معرضیت وصول از همان ابتدای تشکیل علم اجمالی و یا قبل تر از آن محقق است. برای شخص بالغ همانطور که تکلیف دامنگیر او می شود در اول بلوغ، اماراتی که شارع جعل کرده هم از اول بلوغ برای او در معرض وصول اند. بنابراین از همان وقت حجت اند. پس یا مقارن علم اجمالی هستند و یا مقدم بر علم اجمالی. قیامش بعد از تشکیل علم اجمالی است ولی معرضیت للوصول آن قبل از تشکیل علم اجمالی است. اگر آنچه که منجز است، معرضیت للوصول باشد پس منجز ما قبل از تشکیل علم اجمالی قائم شده. بنابراین موجب انحلال علم اجمالی می شود.

بیان دوم این بود که حالا فرض کنیم این بیان درست نباشد ولی می شود گفت که اماره بعد از اینکه قائم می شود، معلوم خودش را که تکلیف در اسلام هست، آن را تنجیز کند وقتی که فعلی شد و آن تکلیف در اسلام وقتی فعلی می شود که بر من تطبیق شود. پس اول بلوغ من یک قضیه حقیقه دارم که عبارت است از احکام الله در اسلام که به من تطبیق شده مثل المسافر یقصر که در اول بلوغ بر من تطبیق شده. این تکلیف تطبیق شده با اماره ای که میاید ولو بعداً، این تکلیف تنجیز می شود. درست است که قیام اماره بعد است ولی بعد که واقع شد، تکلیف را از همان اول که بر من فعلی شده تنجیز می کند. درست است که تا بحال اماره بر تکلیف سابق قائم نشده بود ولی حالا که واقع شد تکلیف قبل را منجز می کند.

## وجود دو راه حل ذکر شده در کلمات محقق اصفهانی

دیروز عرض کردم که از این دو بیان، بیان اول را بنظرم عده ای گفتند از جمله مرحوم اصفهانی البته بعد که نگاه کردم همینجا ایشان فرموده و جاهای دیگر هم هست. درباره بیان دومی، در ذهنم نبود که کسی گفته ولی دیدم اتفاقاً مرحوم اصفهانی همینجا فرموده. در اینجا این را هم دارد. عین بیانی است که من گفتم با یک نکته جالب تری که می خوانم برایتان.

اما بیان اول در ردّ و انکارهایی است که بر اساس مبانی مختلف ایشان بحث کرده و حالا بعید است که ما آنها را بحث کنیم. ایشان بر هر چهار مبنا در باب حجیت امارات بحث کرده که حجیت اماره بر اساس جعل حکم مماثل باشد للواقع عنواناً، بر اساس تنزیل مؤدّا باشد منزلة الواقع اعتباراً، بر اساس تنجیز باشد که اثر اینها است، بر اساس علم باشد (کأنه هو العلم) تعبداً، بر اساس هر چهار تا بحث کرده، که الان کار نداریم به آن. آنچه که در میانه بحث گفته، فرموده:

هذا الجواب يتوقف على أمرين (ما الان کار نداریم که جواب چه چیزی هست) أحدهما: كاشفية الأمانة عن ثبوت التكليف الفعلي من أول الأمر... (بعد ایشان در توضیح امر اول می فرمایند) و الأمر الأول: ممّا لا ريب فيه، لأنّ الأمارات الشرعية كاشفة عن أنّ الحكم في الشريعة هو ذلك من دون اختصاصه بحال قيام الأمانة عند المكلف<sup>1</sup>

وقتی اماره میاید می گوید در اسلام المسافر يقصر. بله البته ایشان اینجا به این توجه نکرده که قیام اماره که تنجیز می کند، تکلیف هم باید فعلی شده باشد. پس باید بر من تطبیق شده باشد. مقصود قاعدتاً این است که این تکلیفی که در اسلام هست و به من تطبیق شده که مثلاً اول بلوغ من است، این اماره کاشف است از همچین چیزی. این مطلب روشنی است و واقعاً از اختصاصات این بحث است. همه امارات اینطور نیستند. الان اماره میاید بر اینکه یک دمی افتاده در این کاسه، این اماره زبانش این نیست که از اول اسلام این است. در باب شبهات حکمیه که اماره بر حکم واقع می شود، حکم هم مجعول در اسلام است، پس کاشف از وجود یک قضیه حقیقه در اسلام است که فعلیت آن هم به تطبیق بر مکلف است. پس اینکه واضح است ما امارات را باید کاشف بگیریم از تحقق یک حکم در اول

1. نهاية الدراية، ج ۲، ص ۴۸۵

ثانیهما (از آن مقدماتی که برای جواب ایشان لازم بوده که ما به آن کار نداریم و محتوای آن را کار داریم) جعل الحكم المماثل الفعلی.... (این یک نظریه در باب مجعول در باب امارات است. ایشان هر چهار نظر را ذکر کرده که الان کار به آن نداریم. حالا یکی را مثال زده ایشان) ثانیهما جعل الحكم المماثل الفعلی علی طبقه من اول الامر حتی یكون وجود الحكم الفعلی من الاول مانعاً عن تحقق العلم الاجمالی بتکلیف فعلی علی ای تقدیر لاستحالة اجتماع الفعلیین.<sup>۱</sup>

مقدمه دوم این است که جعل حکم مماثل می شود به قیام اماره (وقتی اماره قائم می شود جعل حکم مماثل می شود). فرض بحث ما این است که این اماره بعد از تشکیل علم اجمالی قائم شده فلذا باید این را حل کنیم که وقتی اماره قائم می شود، برای زمان حاضر، جعل حکم مماثل می شود یا نه. چون کاشف از وجود حکم در اسلام است و حکم برای من از اول بلوغ فعلی می شود، اماره وقتی قائم شد، جعل حکم مماثل می شود از زمان بلوغ من؟ در زمان حال که قائم شد جعل حکم مماثل برای آن وقت می شود. نه جعل حکم مماثل بشود در زمان حال بلکه برای اول بلوغ من جعل حکم مماثل شده. بعد ایشان می فرماید که (حتی یكون وجود الحكم الفعلی من الاول مانعاً عن تحقق العلم الاجمالی) اگر این باشد که اماره وقتی قائم می شود از همان اول حکم مماثل جعل می شود. از آن زمانی که اماره از آن کاشف است. مکشوف شما چه زمانی است؟ مکشوف شما اگر اسلام است، در اسلام جعل حکم مماثل شده. اگر فرض کنید دیروز است، در دیروز جعل حکم مماثل شده.

بنابراین با قیام اماره تفصیلی در یک طرف اگر مفاد اماره این باشد که المسافر یقصر، یعنی در اسلام اینطور است، پس جعل حکم مماثل از اول شده؛ البته عرض کردم برای انسانی که تکلیف برای او فعلی است. اینکه ایشان می گوید دیگر علم اجمالی به تکلیف فعلی علی ای تقدیر نیست، روی این مبنا است که جعل حکم مماثل للمؤدی بشود. وقتی ما حکم به مماثل فعلی داشته باشیم دیگر واقع نمی تواند به فعلیت بماند. دو حکم فعلی که نمی توانیم داشته باشیم.

با قیام اماره جعل حکم مماثل للمؤدی بعنوان آنه الواقع می شود. این حکم مماثل فعلی دیگر نمی گذارد حکم واقع فعلی باشد. در نتیجه علم اجمالی من به حکم فعلی تعلق نگرفته و منحل می شود. در توضیحش ایشان می فرماید

۱. نهاية الدراية، ج ۲، ص ۴۸۵

و أمّا الأمر الثاني (که الان گفتیم) فمبني على أنّ الحجّة بوجودها الواقعي للذي هو في معرض الوصول بحيث إذا تفحص عنه ظفر به، كافية في تمامية الحجّة على التّكليف المستتبعة لجعل حكم مماثل فعلى على طبق مؤدّاه واقعاً.<sup>1</sup>

چون اگر بنا باشد از حالا جعل بشود، لازم می آید متاخر از علم اجمالی باشد چون فرض ما این است که قیام اماره بعد از علم اجمالی است. اما اگر گفتیم صرف معرضیت در وصول برای جعل حکم مماثل کافی است، همین که یک خبر زراره در واقع هست، این کافی است برای جعل حکم مماثل للمؤدّی؛ البته بحيث لو فحص عنها لظفر بها باشد نه خبر زراره ای که اگر فحص هم کنیم به آن نمی رسیم فلذا اگر خبر زراره ای باشد که در معرض وصول باشد، همان کافی است برای حجیت یا همان جعل حکم مماثل. خب معرضیت کی است؟ از همان اول تشکیل علم اجمالی و قبلش هم وجود دارد.

فالظفر بالحجّة متأخّر عن العلم الإجمالي دون نفس الحجّة الحقيقية

این بیان ایشان است که بیان روشنی است. دیگران هم دارند. من به ذهنم میاید اما نرسیدم مراجعه فعلی کنم. فکر می کنم مرحوم آقای خویی ره هم در جایی همین معرضیت را پذیرفتند. این راجع به اولین بیان برای انحلال که معرضیت را مطرح می کند.

آن بیان دومی که ما عرض کردیم و من خیال می کردم که به ذهن خودم رسیده ولكن بعد از مراجعه دیدم که ایشان هم این مطلب را دارد. می فرمایند که

و يمكن للجواب بوجهين: (فعلاً با این دو وجه کاری نداریم) أحدهما: أنّ الحجّة مطلقاً و إن لم تنجز الواقع بوجودها الواقعي للذي هو في معرض الوصول (ما تنزل کنیم و بگوییم که امارات در معرض وصول برای حجیت کافی نیستند. اماره وقتی زنده هست و هست حجت است. خب می گوییم ولو ما این را بگوییم ...) لكنّها توجب تنجزه عند قيامها بترتيب الآثار السابقة فعلاً<sup>2</sup>

1. نهاية الدراية، ج ۲، ص ۴۸۵

2. نهاية الدراية، ج ۲، ص ۴۸۸

حالا که قائم شد، درست است که با قیامش باید حجت بیاید و معرضیت کافی نیست اما حالا که قائم شد، تنجیز می‌کند آثار سابق را فعلاً. من تشبیه کردم به اجازه متاخره در بیع فضولی. ایشان مثال‌های دیگری می‌زنند. می‌فرماید اثر این مساله در جاهای دیگر چیست؟ نه در بحث انحلال، البته انحلال هم نتیجه آن است.

و لذا يحكم بنجاسة ملاقی ما قامت البينة على نجاسته مع فرض الملاقة قبل قيام البينة فإنه من حين قيامها يجب الحكم بنجاسة الملاقی من قبل<sup>۱</sup>

ببینید الان بینه قائم می‌شود که ده روز پیش این لباس من با نجس ملاقات پیدا کرده. قبل از قیام این بینه که خب حکمی نمی‌کردیم. اما حالا که بینه آمد باید حکم کنیم که از ده روز پیش لباس من نجس بوده نه اینکه حالا نجس شده است. بنابراین بینه وقتی الان قائم می‌شود، مفاد خودش را یعنی محکی و مکشوف خودش را در همان ظرف خودش تنجیز می‌کند یعنی آثارش را فعلاً مترتب می‌کند یعنی از حالا ترتیب آثار سابق باید بدهیم. بعد ایشان مثال دیگری می‌زنند. ما دیروز عرض کردیم ممکن است مثلاً قضاء صلوات را بگوییم ولی درست توضیح ندادم. ایشان شفاف و زیبا توضیح می‌دهد:

و كذا إذا قامت الحجّة على جزئية السّورة للصّلاة (الان یک روایت صحیحہ دست من می‌رسد که سوره جزء نماز است. من تا به حال فکر می‌کردم که نیست و نمازهایم را بدون سوره خواندم. حالا که اماره قائم شد تمام صلوات قبلی که من بی سوره خواندم، همه نیاز به قضاء دارد) فأنّه و إن لم تنجزها قبل قيامها لكن بعد قيامها يحكم ببطلان الصّلات السابقة الخالية عن السّورة (البته در بحث اجتهاد و تقلید یک موارد خاصه ای وجود دارد که از اینها تخصیص می‌خورد که الان کاری به آن نداریم)

خب این حرف دوم است. در بحث ما چگونه اثر می‌کند؟ باید این را بگوییم. (فالمنجز و إن كان متأخراً إلاّ لأنّه يقتضی ترتیب الآثار من قبل) این همین بحثی هست که الان کردیم. حالا چگونه بحث انحلال را درست می‌کنیم با این؟ می‌فرمایند (فالعلم الإجمالي و إن لم يكن له مزاحم في تنجيزه حال تحقّقه) فرض ما این است که یک علم اجمالی داریم، بعداً قیام اماره شد به یک طرفش. ایشان می‌گوید درست است که علم اجمالی آن وقت که تشکیل شد، مزاحمی در تنجیز نداشت (لكنّه تعلّق بما يقتضی الحجّة المتأخّرة ترتیب الآثار السابقة) به یک چیزی تعلّق پیدا کرده که حجت لاحق

۱. نهاية الدراية، ج ۲، ص ۴۸

می گوید از همان اول باید ترتیب آثار بدهی. بعداً یعنی بعد قیام اماره، ترتیب آثار سابقه یا ترتیب خلافها من قبلها. (فلا تأثیر له واقعاً) حالا که علم اجمالی امروز به موردی تعلق گرفته که فردا یک منجزی میاید که می گوید از قبل آثار را باید بار کنی، پس علم اجمالی نمی تواند اثر خودش را الان بار کند و اگر هم الان بار کند با ترتیب آثار من قبل اماره متاخر تنافی پیدا می کند. بنابراین می گوید (فلا تأثیر له واقعاً و إن كان بزعم العالم إجمالاً أنه ینجز الآثار) این عالم اجمالاً چون نمی دانست فردا یک اماره تفصیلی به یک طرف واقع می شود. عالم اجمالی خیال می کند یک علم اجمالی دارد، خوب می گوید موثر است. اما در عالم واقع فردا یک اماره ای میاید به یک طرف که لازمه اش این است که از همین امروز من ترتیب همین آثار را بدهم نه در ظرف زمان فعلی بلکه فردا تمام آثار دیروز را باید بار کنم. خوب اگر می خواهد تمام آثار دیروز را بار کند، با اثر گذاشتن علم اجمالی جمع نمی شود. بنابراین اماره تفصیلی متاخر گرچه قیامش متاخر است و لکن چونکه طبق این بیان، حکم می شود که آثار سابق را باید بار کنی، فلذا یزاحم العلم الاجمالی در همان زمان اول چون بعداً آثار متاخر را می خواهیم بار کنیم. بنابراین این هم راه دوم است برای انحلال علم اجمالی.

### تذکر: نکته عدم جریان برائت عقلی در شبهات قبل الفحص

نسبت به راه اول که معرضیت وصول هست، در کلمات قوم خیلی جاها به آن تمسک می شود و بحث مهمی است. در کلام ایشان یک استدلالی هم ذکر کردند برای این. بعد از اینکه می فرمایند (فالظفر بالحجة متأخر عن العلم الاجمالی دون نفس الحجة الحقيقية) بنا بر اینکه حجت حقیقی همان کون الاماره فی معرض الوصول باشد، این حجت حقیقی است نه قیام الاماره؛ می گویند:

(و بنائهم علی عدم جریان قبح العقاب بلا بیان قبل الفحص کاشف عن أن وجوده الواقعی صالح للبیانیه عقلاً) می گویند در بحث قبح عقاب بلا بیان این روشن است که قبح عقاب بلا بیان، قبل الفحص جاری نیست. چرا؟ برای اینکه قبل الفحص لابیانت هست. قبل الفحص هم لابیانت هست. بیان نداریم. می گویند قبح عقاب بلا بیان جاری نیست. ایشان می گوید بنائشان بر عدم جریان، کاشف از این است که امارات در معرض وصول را حجت می دانند. چونکه حجت می دانند بیان را تمام دانسته و قبح عقاب بلا بیان جاری نیست (و إلا لكان عدم البیان قبل وصوله مقطوعاً به، و سیأتی تحقیق الحال فیہ فی محله)

ولکن علی الظاهر این استدلال ناتمام است؛ به دلیل اینکه قبح عقاب بلا بیان دلیل عقلی است. ما باید ببینیم کجا جاری می شود. عقل که می گوید عقاب کسی که بیان ندارد، قبیح است برای بعد الفحص می گوید. نمی شود انسان سرش



را زیر لحاف کند و بگوید من بیان ندارم. عقل در جایی حکم می‌کند به عدم استحقاق عقاب از باب لایبانیات که شما مراحل فحص را طی کرده باشید و نیافته باشید. نکته اش این است. نه اینکه نکته این باشد که امارات در معرض وصول بیان اند. ما آن را هم قبول داریم ولی نکته عدم جریان قبح عقاب بلا بیان در قبل الفحص، این نیست که امارات در معرض وصول بیان هستند. نکته اش این است که خود این حکم عقلی [قبح عقاب بلا بیان] قاصر است. این حکم در جایی است که انسان فحص کند و بیان نداشته باشد. لایبانیات که موضوع حکم عقل است، بعد الفحص است. شما نمی‌توانید به عقل تحمیل کنید که چرا موضوع حکم تو موثع نیست. اگر انسان سرش را زیر لحاف کند نمی‌تواند بگوید که من رویت هلال نکردم، پس به استناد قبح عقاب بلا بیان، روزه‌ها را بخورم و بگویم که بر من هاه مبارک رمضان ثلثت نشده. اینکه نمی‌شود. البته شبهه در موضوع فحص نمی‌خواهد ولی فرار هم جایز نیست در آنجا. شبیه آن در شبهات حکمیه است که باید فحص کرد. بنابراین نکته اش شاید این نباشد که ایشان فرموده.

اشکال: خب اصلاً چرا فحص لازم است؟ چون ما در معرض اماراتی هستیم. پس باز هم به معرضیت بر می‌گردد. فحص بخاطر این است که ممکن است اماراتی باشد که ما در معرض آن باشیم.

پاسخ: نه. فحص برای این است که شما اماره را وجدان کنید. پیدا کنید.

اشکال: فحص برای این است که ما در معرض امارات هستیم.

پاسخ: نگوئید در معرض. ما می‌گوییم که اصلاً قبح عقاب بلا بیان که می‌گوید اگر بیان نداری عقاب قبیح است، موضوعش چیست؟ موضوعش لایبانیات است که بعد از فحص باشد. قبل الفحص لایبانیات اصلاً موضوع حکم عقل نیست. از اول حکم عقل قاصر است از این موارد. از اول قاصر است نه بخاطر معرضیت امارات. معرضیت درست است و ما نمی‌گوییم غلط است. ما هم قبول داریم اما نکته این نیست بلکه قصر نفس حکم عقلی است به دایره بعد الفحص و قبل از فحص جاری نیست. اجازه بدید یک نکته می‌خواهم بگویم. بحث هم دقیق است و وقت هم کم است.

### راه حل محقق عراقی (ره) در انحلال علم اجمالی مورب

ببینید دو راه گفتیم برای انحلال مرحوم محقق عراقی ره در نهاییه الافکار یک بیانی دارد. بنظر من ظاهر بیانش مشکل است. ببینید این بیان، آیا بیان سومی هست یا به دو بیان قبلی برمیگردد؟ یک حرف پیچیده ای هست. حالا

می خوانم برای شما. ایشان بعد از اینکه خودشان تقریر می کند علم اجمالی مورب یا قصیر و طویل را و بعد میگوید از اینجا یک اشکالی پدید میاید. پس حرف احتیاطی تسجیل می شود. می فرماید: (مدفوع بانه يتم ذلك لولا حكم العقل بمنجزية الاحتمال الطرق القائمة<sup>۱</sup>) ظاهراً عبارت غلط است. مشککش این است که این احتمال گویی دستکاری شده. احتمال می دهم که یک (ال) اضافه گذاشته باشند. ناسخ فکر کرده (احتمال الطرق) غلط است، گفته (الاحتمال) در حالی که الاحتمال الطرق که معنا ندارد. فلذا بنظرم این (ال) در (الاحتمال الطرق القائمة) دستی اضافه شده. (بمنجزية احتمال الطرق القائمة...) این درست است. تمام نکته هم در همین است که قبل از اینکه قیام اماره بشود، قبل الفحص ایم. قبل الفحص ایشان ادعا می کند که احتمال طرق قائمه منجز اند. دقت کنید.

(بمنجزية الاحتمال الطرق القائمة على ثبوت التكاليف في بعض الاطراف من الاول بمناط الشبهة قبل الفحص)

خوب دقت کنید. بحث دقیقی است و جاهای دیگر هم بدرد می خورد. ظاهر ادعای ایشان این است که قبل الفحص احتمال طریق قائم، منجز است. طریق قائم بر ثبوت تکالیف فی بعض الاطراف. خب حالا چه می شود؟ می فرمایند: (والا فعلى ما هو التحقيق من حكمه بذلك) وقتی ما قبول داریم علی التحقيق که احتمال طرق قائمه قبل الفحص منجز اند، می فرماید (لا مجال لتأثير العلم الاجمالي فان حال العلم الاجمالي مع الاحتمال المزبور بعد تقارنه لوجود العلم بعينه حاله مع العلم التفصيلي المقارن) این احتمال برخلاف قیام تفصیلی آن، این احتمال مقارن با علم اجمالی است. من علم اجمالی دارم که مثلاً صد حرام داریم. احتمال قیام طرق از اول هست. آن چه که مؤخر است طبق فرض، این است که بعداً قیام اماره برای من شود. یعنی ظفر به اماره پیدا می کنم. مثلاً فرض کنید روایت زراره راجع به حرمت شرب تنن. فرض کنید زراره یک روایت دارد راجع به حرمت شرب تنن و فرض کنید من بعداً که فحص کردم این روایت را پیدا کردم اما قبل الفحص یعنی همان اولی که من علم اجمالی دارم، احتمال که می دهم یک طرقي باشد قائم بر حرمت شرب تنن. می گوید این احتمال طریق قائم بر تکلیف از اول بوده و چون اینطور هست، این دقیقاً مثل این است که از اول یک علم تفصیلی مقارن داشته باشیم. (فيمنع ذلك ايضاً عن تأثير العلم الاجمالي في تنجيز متعلقه كما يمنع عنه العلم التفصيلي وعليه فلا يكون الظفر بالامارات التفصيلية بعد ذلك مضراً بموجبيتها لانحلال العلم الاجمالي)

می گوید این که شما بعداً اماره تفصیلی پیدا می کنید، این اضرائی نمی رساند به انحلال اینکه بعد واقع شده موجب نمی شود که نتواند منحل کند علم اجمالی قبلی را. چون این علم اجمالی قائم به صورت اجمالی من احتمال می دادم قیام

طریق کاشف از تکلیف را. احتمال اماره قبل الفحص منجز است. پس درست مثل اینکه یک منجزی همزمان با علم اجمالی داشتیم.

این حرف ایشان است. حالا بنظر من چند جای آن بحث دارد. حالا من یک سوالی طرح می کنم تا فردا فکر بکنید. سوال این است. ما در شبهات قبل الفحص این را زیاد شنیدیم و حرف درستی هم هست که احتمال تکلیف قبل الفحص منجز است. احتمال منجز واقع است. این حرف معقولی هست. یعنی چه احتمال منجز است؟ یعنی اگر احتمال دادی حرمت شرب تن را قبل الفحص، استحقاق عقاب علی المخالفه پیدا می کنی لو کان فی الواقع. اگر در واقع اماره بود و نهی کرده بود از شرب تن و شما مرتکب شوید، استحقاق عقاب علی المخالفه دارید. معنای منجزیت احتمال این است اما منجزیت احتمال للتکلیف واقعی است. این روشن است. ایشان چه می خواهد بگوید؟ باید مطالعه کنید. پنج، شش سطر هم بیشتر نیست. صفحه ۲۵۴ و صدر صفحه ۲۵۵. کل آن پنج شش خط است. آن را مطالعه کنید. ایشان چه می خواهد بگوید؟ می خواهد بگوید احتمال طریق قائم، نفس این احتمال واقع را تنجیز می کند؟ این است؟ یا می خواهد بگوید اماره را منجز قرار می دهد؟ خیلی فرق می کند. چون اثرش خیلی زیاد است. فرقی زمین تا آسمان است در جهت انحلال علم اجمالی. حالا فردا این را باز می کنیم. شما فکر بکنید. آیا ایشان می خواهد بگوید عقل حکم می کند به منجزیت احتمال طرق قائمه؟ یعنی عقل حکم می کند به منجزیت احتمال للتکلیف واقعی؟ یا به منجزیت احتمال للاماره؟ آن وقت یک سوال جدی اینجا مطرح است. مگر امارات تنجیز دارند؟

اشکال: اماره به اعتبار اثرش است. پاسخ: نه گوش کنید. امارات تنجیز دارند؟ اماره طریق است. خودش منجز نمی شود. وقتی می گوید حکم العقل بمنجزیه احتمال الاماره.... کما اینکه می گفتید منجزیت احتمال تکلیف. چی را تنجیز می کند؟ متعلقش را که تکلیف است. حالا آمدم احتمال دادیم اماره مثبتة للتکلیف را. مقصود این است که احتمال اماره را تنجیز می کند که اماره بشود منجز؟ مگر اماره تنجیز می شود؟ اماره خودش یکی از منجزات است. اماره تکلیف را تنجیز می کند. اماره قائم بر تکلیف، تکلیف را تنجیز می کند. اماره طریق است. طریق بما هو هو تنجیز ندارد. مگر اینکه مقصودتان این باشد که وقتی عقل می گوید احتمال اماره منجز است، یعنی آن تکلیفی که اماره بر آن قائم شده منجز است. مقصود طریقت اماره است برای تکلیف واقعی که آن واقع را تنجیز می کند. بنظر من فرق اینها خیلی است و مرحوم عراقی ره از احتمال اول سودی نمی برد. احتمال دوم هم نمی تواند ثابت کند. فکر کنید تا فردا.

والحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱ ..... **مروری بر مباحث گذشته**
- ۱ ..... ادامه بررسی کلام محقق عراقی (ره)
- ۴ ..... نسبت احتمال تکلیف با اماره محتمله

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

## مروری بر مباحث گذشته

بحث در علم اجمالی به محرّمات بود و استدلالی که اخباریین به این علم اجمالی می کنند. نهایت بحث این شد که این علم اجمالی ولو به آن شکل قصیر و طویلش یا به شکل مورّثش که به نظر اخباری مصحح احتیاط است، به دو راه منحلّ می شود. راه اول از طریق اماراتی که در معرض وصول اند. وقتی که قائم می شوند به یک طرف بعد الفحص ولو اینکه این قیام اماره بعد الفحص متاخر از علم اجمالی است ولی علم اجمالی را منحلّ می کند از جهت اینکه قیام اماره در حین القیام منجز نیست بلکه در معرضیت آن منجز است. این صفت هم از همان اول بلوغ ثابت است برای اماره. اماراتی که از ناحیه شارع منجز هستند، زمانی که در معرض وصول اند منجز اند و این هم زمان می شود با علم اجمالی یا مقدم می شود بر آن. به تعبیر برخی، ظفر به اماره مؤخر است اما منجزیت آن یا مقدم است یا هم زمان با علم اجمالی.

راه دوم این بود که بگوییم وقتی ما متاخراً دست می یابیم به یک اماره ای متاخر از تشکیل علم اجمالی، ولی چونکه معلوم یا مؤدی اماره مؤخر نیست، همان هم تنجیز می شود نه در زمان قبل بلکه از حالا. یعنی از زمان قیام اماره تنجیز می شود آن واقع و مؤدی ولو از قبل. به این معنا که حالا ترتیب آثار قبل داده می شود. این بیانی بود که گذشت و بنظر ما نیز تمام است برای انحلال علم اجمالی.

## ادامه بررسی کلام محقق عراقی (ره)

اما محقق عراقی ره در نهاییه الافکار یک بیانی دارند. صورت ظاهرش که بنظر مشکل میاید مگر اینکه بشود آن را تصحیح کنیم. ایشان میفرمایند که احتمال طرق قائمه منجز است قبل الفحص و چون احتمال قبل الفحص آن منجز است و این احتمال مقارن با علم اجمالی است، درست مثل این است که علم تفصیلی به یک طرف پیدا شود یا اماره تفصیلی پیدا شود. ولذا اگر ما گفتیم انحلال حکمی پیدا می شود در جاهایی که اماره تفصیلی باشد، اینجا هم همینطور است. البته علم تفصیلی که ظاهراً معنا ندارد ولی اماره تفصیلیه، چون احتمالش را می دهیم و احتمالش هم منجز است، بنابراین به یک طرف علم اجمالی این احتمال قائم شده. مثلاً فرض کنید من احتمال می دهم یک روایاتی از زراره باشد که بگوید شرب التتن حرام. ما علم اجمالی داریم که یا شرب تتن حرام است یا فرض کنید که فلان کار حرام است. خب من احتمال قبل الفحص می دهم که اماره ای باشد که بگوید شرب التتن حرام. ایشان می گوید همین احتمال تنجیز می کند واقع را یعنی اماره را. بنابراین مثل قیام اماره خاص بر یک طرف می ملند. ولذا می گوید بعد هم که ما بعد الفحص اماره خاص را بیاییم، یک منجز جدید پیدا نکردیم بلکه در واقع همان چیزی که احتمال آن را تنجیز می کرد، همان را کشف کردیم نه چیز جدیدی. یعنی بعداً یُستکشف موجبه همین اماره محتمله نه چیز دیگری. این فرمایش ایشان است.

بحث ایشان از این جهت مهم است که اماره را ایشان تنجیز می کند. چون اگر اماره را تنجیز نکند لااقل در ظاهر ما با یک مشکلی مواجه/ایم که در بحث انحلال گفتیم اگر علم اجمالی قائم شد و به یک طرف اماره خاص قائم شد، اماره خاص مقدم است از باب اینکه قائم به خصوصیت است. پس اگر خصوصیت در کار نباشد تصویر این انحلال دشوار می شود. حالا ایشان آن خصوصیت را تنجیز می کند. می گوید آن اماره خاص منجز است.

سوالی که دیروز عرض کردیم این است که اصلاً این تعبیر درست است یا نه؟ ما نسبت به واقع یعنی تکالیف واقعی این حرفمان معنادار است که بگوییم احتمال تکلیف قبل الفحص، نفس احتمال تکلیف منجز است. به این معنا که قبل الفحص قبح عقاب بلا بیان جاری نمی شود بلکه اینجا عقل می گوید که آن تکلیف واقعی لو کان، مخالفتش موجب استحقاق عقاب است. این معنا دارد. اما راجع به امارات این معنا دارد؟ ما احتمال اماره را، منجز قرار می دهیم. خب احتمالی که منجز است، چی را تنجیز می کند؟ خود اماره را؟ اماره تنجیز شدنی است؟ اگر تنجیز به معنای استحقاق عقاب علی المخالفه باشد، این معنا در باب امارات به خود اماره صدق می کند یا به مؤدی اماره صدق می کند؟ ما قام علیه الاماره تنجیز می شود. خود اماره هم تنجیز می شود؟ اماره جعل پیدا می کند اما نه استحقاق عقاب علی المخالفه بلکه جعل اعتبار

برایش می شود مثل جعل منجزیت (اگر گفتیم قابل جعل است) یا جعل حجیت یا جعل مؤدی (اگر گفتیم آنچه که در دلیل حجیت پدید میاید جعل مؤدی است) و یا جعل حکم مماثل است عنواناً (که در بحث حجیت خبر واحد گفتند). اما اماره خودش تنجیز می شود؟ یعنی استحقاق عقاب علی المخالفه پیدا می کند؟ اماره خود به خود مخالفت دارد؟ یا مخالفت اماره عبارت است از مخالفت مؤدی الیه الاماره؟ برای مثال، مخالفت بین چیست؟ مخالفت با مودی خود است و الا خود بین که دلالت می کند بر یک چیزی، این مخالفت دارد؟ تا بگوییم استحقاق عقاب بر مخالفت دارد؟ نه مخالفتش معنا دارد (مگر عرضاً به مخالفت مودی آن که همان تکلیفی است که می گوییم قام علیه به دلالت اماره) و نه استحقاق عقابش درست است.

در بحث ما توجه بکنید که عقل می گوید آن تکلیفی که قام علیه الاماره احتمالاً خود آن تکلیف محتمل است. اینکه تنجیز می شود، آیا عقل علاوه بر تنجیز تکلیفی که قام علیه الاماره، خود اماره را هم تنجیز می کند؟ بنظر میاید نه تنجیز آن معنا را دارد و نه عقل در اینجا دو منجز دارد. عقل نمی گوید هم احتمال تکلیف منجز تکلیف واقعی است و هم احتمال اماره، منجز اماریت اماره است.

مگر اینکه شما بگویید اصلاً این تعبیر که احتمال تکلیف قبل الفحص منجز است، یک تعبیر مسامحی از باب ضیق خناق است. در واقع عقل قبل الفحص وقتی احتمال می دهد یک چیزی مثل تکلیف را، چیزی مثل اماره را، در واقع می گوید به تناسب آن چیزی که شما احتمال می دید، آن را تثبیت می کند نه اینکه حتماً تنجیز می کند. بگوییم عقل روی عنوان تنجیز نایستاده. عقل می گوید وقتی شما قبل الفحص هستید، وقتی احتمال چیزی را می دهی، گویی خود آن چیز هست. اگر احتمال تکلیف می دهی، گویی تکلیف هست البته این گویی معنایش این است که معلوم نیست الان باشد ولی اگر باشد، تمام است و جای برائت نیست. همین معنا در باب اماره میاید. بگوییم در باب اماره عقل حکم را روی عنوان التنجیز نمی برد بلکه روی اماره می برد گویی اماره ثابت است. وقتی شما احتمال می دید که خبر زراره ای دال بر حرمت شرب تنن در کار باشد، احتمال خبر زراره قبل الفحص مثل این است که خبر زراره ثابت است. اگر خبر زراره ثابت بود چه می شد؟ تنجیز می کرد حرمت شرب تنن را. الان هم اماره گویی قائم است قبل الفحص. باید اینطور حساب کنید. یعنی عقل قبل الفحص نکته اش این نیست که فقط عنوان تنجیز را بخواهد درست کند. می گوید قبل الفحص مثل این است که شما آن شیئی را واجدی. اگر تکلیف باشد تنجیز می شود. اگر اماره باشد، مؤثر و منجز می شود نه اینکه خودش تنجیز می شود. در واقع عقل آن محتمل را تثبیت می کند به کل ما له من الاثر. اگر تکلیف بود اثرش ترغیب انسان و جعل داعی

برای اوست و مخالفتش استحقاق عقاب میاورد. اگر اماره بود، کارش تثبیت واقع است. تنجیز یک امری است و آن چیزی که تثبیت می کند، مخالفتش استحقاق عقاب میاورد.

مقصودم این است که این یک بحث دیگری است. یعنی راه باز می کند برای یک حرف دقیق تری که اصلاً این جمله که مکرر اندر مکرر ما هم در بحث برائت و در بحث انسداد و... تکرار می کنیم که احتمال تکلیف قبل الفحص منجز است، آیا دقیقاً حکم همین است؟ یعنی یک حکمی است که موضوعش احتمال تکلیف است، محمولش تنجیز است. همین و همین؟ به چیز دیگری کار ندارد؟ حکم دیگری ندارد؟ اگر این باشد تنجیز امارات معنا ندارد. اینکه مرحوم عراقی فرموده احتمال الطرق القائمه به حکم عقل منجز است معنا ندارد؛ مگر عرضاً بگوییم از باب آن تکلیفی که به آن دلالت می کند. دیگر خصوصیات اماره تفصیلیه را ندارد تا شما بگویید علم اجمالی که ما داشتیم بر محرمات، مقارن شده با احتمال اماره خاصه و احتمال اماره خاصه مثل اماره خاصه است. ولی اگر ما بگوییم اصلاً حکم عقل این نیست. این هم که می گویند از باب مسامحه است. آن چه که در آن بحث لازم داشتند را گفتند. و الاً لباً این است. یک امر اعمی است. احتمال کل شیء ذی اثر قبل الفحص مثل ثبوت آن امر ذی اثر است. مثل ثبوت آن می ماند. باید این حساب را بکند که کانه او ثابت است. آن وقت بینیم بگوییم چه اثری دارد: اماره بود منجز است. تکلیف بود، استحقاق عقاب بر خلاف واقع میاورد.

به نظر می رسد این امر مستبعدی نیست. این شاید یک تعمیم معقولی باشد که ما در باب قبل الفحص عرض بکنیم.

اشکال: اینکه اصولی و اخباری احتیاط را می گویند، بخاطر این است که احتمال اخبار آحاد را می دهند یا می گویند قبل از فحص می دانیم تکالیفی بر ذمه ما هست؟

پاسخ: تکالیف هست.

اشکال: می خواهم بگویم احتمال اخبار آحاد است که اینها را به احتیاط می کشاند؟

**پاسخ:** نه خود احتمال تکلیف واقعی هم هست. احتمال محرمات. منتهی احتمال اماره می شود احتمال قیام منجز خاص. مثل آنجا که می گفتیم اماره خاص قائم شده. می خواهیم ببینیم که این احتمال مثل آن است؟ که اگر باشد این احتمال دیگر مؤخر نیست. چون مشکل این بود که اماره مؤخر واقع شده از تشکیل علم اجمالی.

احتمال چنین اماره ای قبل الفحص، مؤخر نیست. همراه علم اجمالی است. اگر بتوانیم درستش کنیم که این احتمال اماره خاص مثل اماره خاص است که ایشان می فرماید، انحلال حل می شد. اگر نتوانیم مساله دشوار می شود.

**اشکال:** مگر نگفتند وقتی اماره بیاید، بدل است از علم تفصیلی؟ بحث جعل بدل را مطرح کردند؟

**پاسخ:** نه جعل بدل نگفته ایشان. کجا را ایشان جعل بدل گفته بود؟

**اشکال:** ابتدای بحث مطرح کردند. گفتند انحلال غیر از جعل بدل است.

**پاسخ:** آن یک حرف دیگری است. آنجایی که می گفتند اگر اماره قائم شود که این مثلاً کاسه در واقع همان معلوم بالاجمال است. یعنی تفصیل آن معلوم بالاجمال است. این صورت را ایشان می گفت به جعل بدل برمیگردد. صورت های دیگر را می گوید انحلال حکمی است.

**اشکال:** طبق این بیان باید بگوییم اینجا اصلاً علم اجمالی محقق نمی شود؟

**پاسخ:** علم اجمالی محقق می شود ولی اثر ندارد. انحلال حکمی است. ایشان انحلال حکمی را قبول دارد.

## نسبت احتمال تکلیف با اماره محتمله

منتهی یک نکته دیگری باقی می ماند. ما بالاخره آن احتمال تکلیف واقعی را چه کردیم قبل الفحص؟ ایشان که به اماره محتمله تمسک می کند، یا ما اماره محتمله را می گوئیم اصلاً درست نیست یا با این تعمیم اماره محتمله را هم درست می کنیم ولی باتوجه به اینکه خود احتمال تکلیف هم هست فلذا نسبت این اماره محتمله با آن احتمال تکلیف چه می شود؟ ما یک اماره محتمله داریم مثلاً فرض کنید ما احتمال می دهیم خبر زراره را که دال بر حرمت شرب تنن باشد. بالالتزام ما احتمال حرمت شرب تنن را هم می دهیم. حالا التزام هم باشد، احتمال بدوی می دهیم. بالالتزام حتماً احتمال می دهیم. اگر ما احتمال می دهیم قیام خبر زراره بر حرمت شرب تنن را، پس احتمال هم می دهیم شرب تنن در واقع محرم باشد. این



احتمال قبل الفحص هم منجز است. دو منجز با هم داریم؟ خب اینها اثباتشان چه می شود؟ اگر بنا باشد که آن اماره هم منجز باشد، خود این احتمال هم منجز باشد، تکلیف این چه می شود؟

بحث دیگر نسبتش با این علم اجمالی است. دقت بکنید. ما تا به حال می گفتیم که اگر یک اماره مفصله یا یک علم تفصیلی به یک طرف قائم شود، علم اجمالی را منحل می کند. اگر علم تفصیلی باشد، علم اجمالی را حقیقتاً منحل می کند. اگر اماره مفصله باشد، حکماً منحل می کند. حالا یک بحث دیگری می خواهیم ضمیمه کنیم تا فرمایش آقا ضیاء بازتر شود. اگر احتمال منجز در یک طرف قائم شود چه می شود؟ تا به حال می گفتیم که اماره مفصله مقدم بر علم اجمالی است. چون خصوصیت را تنجیز می کند. تا به حال اینطور می گفتیم. حالا اگر یک طرف معروض دو منجز باشد: یکی علم اجمالی از باب احتمال معلوم بالاجمال و یکی احتمال منجز. احتمال تکلیف منجز یا احتمال منجز یعنی منجز آن تکلیف محتمل در یک طرف... اگر هر دو را داشته باشیم، دیگر از باب قیام منجز خاص نیست. چون احتمال تکلیف واقعی است. احتمال تکلیف واقعی بیش از طرفیت هر کدام نسبت به معلوم بالاجمال که نیست. هر طرف محتمل الانطباق تکلیف منجزاند. حالا اگر احتمال یک تکلیف منجز را هم بدهیم، دیگر نمی توانیم بگوییم احتمال مقدم بر علم اجمالی است. وجهی ندارد چون هر طرف خودش طرف احتمال علم اجمالی است که قوی تر از احتمال بدوی قبل الفحص است. اها اگر آهדים اینطور شد. ما یک علم اجمالی داریم به محرماتی در شرع اسلام که بر شرب تن هم احتمالاً قابل تطبیق است. یعنی شرب تن ممکن است یکی از اطراف آن علم اجمالی باشد به محرمات. از طرف دیگر قبل الفحص ما احتمال منجز به یک طرف هم داریم که شرب التتن مثلاً باشد. تا به حال می گفتیم اگر اماره خاص قائم شد، مقدم بر علم اجمالی است از باب اینکه قیام بر خصوصیت دارد و مقدم می شود. حالا انحلال حکمی را جور دیگری تعبیر کنیم. بگوییم انحلال حکمی به اعم از منجز خاص و منجز عام واقع می شود. چرا؟ چون بالاخره اگر همزمان با علم اجمالی یک منجز دیگری مثل همین احتمال داشته باشیم، هر دو باهم باید تاثیر کنند چون تقدیم یکی ترجیح بلا مرجح است. هر دو باهم باید اثر کنند. اگر در یک طرف هر دو باهم اثر کنند یعنی علم اجمالی در یک طرف نتوانست بصورت تامّ اثر کند. پس در طرف دیگر هم نمی تواند تاّمّ اثر کند. این استدلال را در قیام خاص هم ما فی الجملة جزء یکی از محتملات آوردیم و رد کردیم که هر دو بخواهند اثر کنند.

گفتیم اگر هر دو بخواهند اثر کنند علم اجمالی در یک طرف می شود جزء العله برای تنجیز و در طرف دیگر هم می شود جزء العله برای تنجیز و اثرگذار نیست. حالا می خواهیم بگوییم اگر این استدلال درست است اصرار بر اینکه اماره

خاص حتماً بر یک طرف قائم شود چرا؟ کلّ منجز که قام علی طرف خاص، کلّ منجز کفایت می کند ولو مثل احتمال تکلیف قبل الفحص باشد.

اگر این را بگوییم اصلاً چرا مرحوم عراقی نیاز داشته باشد به اینکه احتمال طرق قائمه را به خصوص طرق قائمه تنجیز کند تا بگوید که احتمال طریق تفصیلی مثل طریق تفصیلی است بنابراین علم اجمالی را منحل می کند. نیازی به این ندارد. می تواند بگوید احتمال تکالیف قبل الفحص مقارن با علم اجمالی است. احتمال تکالیف قبل الفحص منجز است. در هر طرف هم دو منجز باید داشته باشیم. هم این شرب تن که حرمتش محتمل است، هم محتمل الانطباق آن تکلیف معلوم بالاجمال است و هم من احتمال شبهه قبل الفحص می دهم در مورد همین شرب تن. دو منجز در یک طرف اگر بخواهند اثر کنند، تقدیم یکی ترجیح بلا مرجح است. پس باید با هم اثر کنند. اگر باهم اثر کنند علم اجمالی پس در این طرف تماماً مؤثر نیست پس در طرف دیگر هم نمی تواند تماماً مؤثر باشد و برائت جاری می شود.

این یک توسعه ای هست در آن بحث قبلی و یک مقدار صورت بحث قبلی را عوض می کند. یعنی آن اصراری که از اول بحث در کلمات قوم بود که اماره تفصیلیه مقدم است، دیگر ضرورتی ندارد. اینجا هم که مرحوم عراقی می فرمایند که این علم اجمالی قصیر و طویل یا مورّب تمام است و احتیاط را تمام می کند لولا حکم العقل بمنجزية احتمال الطرق القائمه که عرض کردم این احتمال در اینجا غلط نوشته شده.

لولا حکم العقل بمنجزية الاحتمال الطرق القائمة علی ثبوت التكاليف فی بعض الاطراف من الاول بمناط الشبهة قبل الفحص (والا) فعلى ما هو التحقيق من حکمه بذلك لا مجال لتاثير العلم الاجمالی فان حال العلم الاجمالی مع الاحتمال المزبور بعد تقارنه لوجود العلم بعینه حاله مع العلم التفصیلی المقارن<sup>۱</sup>

اولاً اینکه حال علم تفصیلی که می گویند حتماً درست نیست چون ما احتمال اماره قائمه می دهیم. اماره که همیشه علم تفصیلی نمی آورد. اگر هم اماره علم تفصیلی بیاورد الان احتمالش را می دهیم. اینکه ایشان می گوید بعینه حال علم تفصیلی که حتماً نادرست است. چون علم تفصیلی انحلال حقیقی می آورد. البته نزد ایشان نه بلکه ما می گفتیم انحلال حقیقی می آورد. بنابراین بفرمایید که حاله حال الامارة المفصلة است. بعد ایشان اسم اماره مفصله را می آورد و می فرماید:

وعليه فلا يكون الظفر بالامارات التفصيلية بعد ذلك مضراً بموجبيتها لانحلال العلم الاجمالی

اگر ما بعداً اماره تفصیلیه پیدا کنیم این مضر به این نیست که این اماره منحل کننده باشد چون این اماره در واقع همان اماره محتمله ای است که در ظرف احتمالش منجز بود و مقارن با علم اجمالی بود و آن را منحل می کرد. بنابراین از این تعبیر که «بعینه حاله مع العلم التفصیلی» ما از این با مسامحه عبور کنیم، حرفشان این می شود که گویی اماره مفصله داشتیم.

حالا عرض ما این است که شما احتمال تکلیف قبل الفحص که دارید. چه نیازی به چنگ زدن به احتمال اماره مفصله قائمه بر تکلیف قبل الفحص دارید؟ چه نیازی دارید؟ وقتی این منجز باشد به این بیان که ترجیح بلامرجح معقول نیست، بنابراین علم اجمالی که به یک طرف قائم شود با احتمال تکلیف منجز در یک طرف، دو منجز لند و نمی توانند ترجیحاً یکی بر دیگری مقدم شود و هر دو باهم تاثیر گذار اند. پس علم اجمالی تام نیست و آن طرف هم تام نیست.

**اشکال:** امارات تفصیلی مگر طریقی نبودند؟ همان را در احتمال امارات مطرح کنید. یعنی احتمال امارات بما هو هو که خودش منجز نیست.

**پاسخ:** اینکه اشکال اول خود ما است.

**اشکال:** احتمال امارات منجز نیست. منجز احتمال واقع است.

**پاسخ:** این حرف درست نیست. چون بعد ایشان می گوید که این اماره مفصله قائمه بعد، بعینها همان است. چرا می گوید با قیام این مثل علم تفصیلی می شود؟ چرا بعد می فرماید که (فلا يكون الظفر بالامارات التفصيلية بعد ذلك مضرا بموجبيتها) اگر حرف شما بود باید می گفت موجبیّت آن احتمال قبل الفحص للانحلال نه موجبیّتها که یعنی امارات برای انحلال از تعبیر اول ایشان هم پیدا است که فرمود احتمال طرق قائمه علی ثبوت التكاليف. می توانست همان اول بگوید احتمال تکالیف. (لولا حکم العقل بمنجزية احتمال الطرق القائمة علی ثبوت التكاليف) اگر مقصود این بود که می خواست بالتبع درست کند می گفت (لولا حکم العقل بمنجزية ثبوت التكاليف) همین حرفی که دارج است. قبل الفحص احتمال تکلیف منجز است. چه لزوم داشت که اماره قائمه را وسط بیندازد؟ می خواهد اماره قائمه را تنجیز کند تا بگوید این احتمال اماره قائمه مثل اماره قائمه است. همانطوری که امارات قائمه علم اجمالی را منحل می کرد، احتمال اماره قائمه هم علم اجمالی را منحل می کند.

بنابراین نتیجه می گیرم این راهی که محقق عراقی رفتند، یکی دو اصلاح می خواهد. یکی تعمیم منجزها و یکی تصویر منجزیت منجز. یعنی خود اماره که منجز است، تنجیز بپذیرد. این را تعمیم دهیم یا در اصل این مساله که عقل قبل الفحص حکم می کند به منجزیت احتمال این را تعمیم دهیم و بگوییم در واقع منجزیت یک مصداقی از آن اثر حکم عقل به ثبوت اثر مایحتمل است. کل چیزی که احتمال می دهیم اثرش ثابت است؛ هر چیزی که باشد.

اگر این دو را توسعه دادیم علی الظاهر علم حکماً منحل می شود. منتهی این بحث پیش میاید که آیا نیازی داریم به اماره ای که خاص است؟ که بگوییم احتمالش منجز است یا خود احتمال تکلیف کافی است؟ ظاهراً احتمال تکلیف هم کافی است و نیازی به این پیچش ها نبود. ما می گفتیم احتمال تکلیف منجز است و اثر دارد. حالا بگذارید صورت مساله را بگویم. چون می خواهم فردا این بحث را تمام کنم. اصل این بحث تمام شد. فقط یکی دو نکته باقی مانده. عرض کردم که بحث انحلال باید به شکل مفصل در بحث خودش بیاید چون جزئیات بسیاری دارد. راه های دیگری برای انحلال مطرح است و در باب حجج، مبانی مختلف است و بر اساس مبانی مختلف ممکن است تصویر ما عوض شود. فقط دو نکته در ذیل این بحث میاورم و از این بحث بیرون برویم. یک نکته که قبلاً وعده داده بودم این است که محقق عراقی در جایی که ما علم اجمالی داریم مثلاً به یک حکمی یا همین بحث خودمان. بعد یک علم تفصیلی به یک طرف پیدا می شود. نه علم تفصیلی به اینکه همان المعلوم اجمالاً اینجاست یعنی معلوم بالاجمال را تعیین نمی کند. این بحث بیرون است. ما علم اجمالی داریم به نجاست احد الکاسین. بعد علم تفصیلی به نجاست پیدا می کنیم منتهی نه همان نجاست. ممکن است همان باشد ممکن است نباشد. فقط یقین احتمال انطباق التکلیف المعلوم را. ما اینجا گفتیم حقیقتاً منحل می شود. کثیری از محققین می گویند حقیقتاً منحل می شود چون یا و یا ندارد. محقق عراقی اینجا مخالفت می کند. می گوید اگر شما علم اجمالی دارید به نجاست احد الکاسین و بعد علم تفصیلی به احدهما بخصوص پیدا کنید، علم اجمالی حقیقتاً منحل نمی شود بلکه حکماً منحل می شود. ادعای ایشان هم این است که در واقع در علم اجمالی علم تعلق پیدا کرده به صورت اجمالی و جامع و در علم تفصیلی به صورت فرد. می گوید این دو قابل جمع اند در صقع نفس. من می توانم هم علم داشته باشم به صورت فرد و هم علم داشته باشم به صورت جامع و علم به صورت فرد به نحو قهری آن جامع را بر خودش تطبیق نمی کند تا شما بگویید یا و یا نداریم. نه. حتی زمانی که شما علم تفصیلی دارید که یک طرف نجس است، علم اجمالی شما به نجاست احد الکاسین سر جای خودش هست.

حالا روی این فکر کنید چون بحث مهمی است. ما می گفتیم این نمی شود باقی باشد چون یا و یا از بین می رود ولی ایشان می گوید این باقی است و ادعا می کند نفس آدمی می تواند صور مختلف را در خودش جمع کند. می گوید چطور علم و شک را با هم جمع می کند؟ علم اجمالی و علم تفصیلی در فرد را هم با هم جمع می کند.

این بحث را محقق عراقی در اول بحث آورده. بعد از اینکه آن فرض تعیین معلوم بالاجمال را کنار گذاشت، می گوید در این فرض عده ای از اعظم یا دیگران گفتند حقیقتاً منحل می شود، لکن این حرف درست نیست.

والحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱..... بیانات راجع به مساله فلسطین
- ۲..... انحلال حقیقی در فرض وقوع علم تفصیلی به یک طرف
- ۴..... اشکال استاد به مرحوم عراقی ره

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

## بیانات راجع به مساله فلسطین

قبل از شروع بحث من کلمه ای عرض کنم. در این چند روز اخیر همه ما شنیدیم حماسه بزرگی را که فلسطینی ها در غزه خلق کردند. کار شجاعانه ای که رزمندگان فلسطینی انجام دادند، واقعاً یک کار تاریخی بود و در تاریخ هم ثبت خواهد شد. دوست و دشمن را به اعجاب و داشتند. اینکه یک ملتی با کمترین امکانات بتواند به قلب دشمنی که سرتا پا مسلح است و از خودش هم بسیار مطمئن است، با داشتن به قول خودشان سپر گنبد آهنین همه چیز را تحت نظر دارند و می توانند مقابله کنند، این عمل شجاعانه فوق تصور معمول افرادی است که در این صحنه ها کار کرده اند.

کار عظیمی که مقاومت امروز انجام می دهد، سد دشمن را شکسته. البته قبلاً این سد شکسته شده بود با کارهای عظیم حزب الله و لکن امروز از ناحیه فلسطینی ها یک سد شکنی جدید تاریخی است که هیمنه دشمن شکسته شده و این مطلب بسیار مهمی است. صرف گرفتن زمین نیست که ما گمان کنیم این اصل مساله است. اصل مساله شکستن هیمنه دشمن است و نشان دادن اقتدار ملتی که مظلوم ترین ملت های روی زمین اند. از این جهت که از سرزمین اصلی شان اخراج شدند. از این جهت که در همه جهات معیشتی در فشار و محاصره اند. با این حال توانستند این مقدار سلاح تهیه کنند. خودشان فکر کنند و کار کنند و بتوانند با یک همچین دشمنی شجاعانه مقابله کنند. از هر جهتی این حماسه قابل ستایش است. راه را برای مقاومت های بیشتر باز می کند و البته همانطور که انتظار می رفت حکومت جابری که اصلش بر جور است، انسان های بی دفاع را مورد حمله قرار می دهد. پیر و جوان و کودک و فرزند و مادر و زنان را، همه را تحت حملات جاثرانه خودش انجام داده و کشتار وسیعی می کند. البته این انتظار می رفت. یک حکومتی که ذاتش جاثر است و

کودک کش است، طبیعی است وقتی تحت چنین حمله ای قرار بگیرد، بازتابش تقریباً روشن است. در چنین فضایی انتظار این است که دولت‌های اسلامی متحد، از مظلوم حمایت کنند، دفاع کنند. نگذارند یک ملتی اینطور در طول سالیان سال تحت فشار باشد. حتی به طرف طبیعی ساختن روابط بروند و بگذارند یک ملتی اینطور مورد جرم و ظلم و جور قرار بگیرد.

در این فضا لااقل انتظار این است که کشورهای مسلمان با وحدت نظر و عمل به حمایت فلسطینی‌ها برخیزند و کمک کنند و جلوی ظلم مضاعف صهیونیست‌ها را بگیرند. ما از خداوند متعال می‌خواهیم این رزمندگان را نصرت عطا کند و این دولت ظالم و جائر صهیونیستی را هر چه زودتر از صفحه تاریخ محو کند. امیدواریم وعده‌های الهی که قطعی است هر چه زودتر به منصف ظهور در بیاید و ظالم و جائر هم نتیجه عملش را ببیند و هم از صفحه روزگار محو شوند.

بحث ما در فرمایش محقق عراقی بود. بحث در اصل انحلال علم اجمالی تمام شد. آنچه که اخباری‌ها ادعا می‌کردند به عنوان دلیل عقلی بر احتیاط و آن علم اجمالی به محرّمات بود، این به تفصیل تقریباً گذشت و معلوم شد که این علم اجمالی منحل است و لذا نمی‌تواند احتیاط بیاورد.

یکی دو نکته هست که من پیرامون مساله عرض می‌کنم. البته بحث انحلال همانطور که عرض کردم مسائل ظریف و دقیق دیگری دارد که ان شاء الله در بحث علم اجمالی باید حل بشود.

### انحلال حقیقی در فرض وقوع علم تفصیلی به یک طرف

یک بحث مهمی که ما قبلاً وعده داده بودیم فرمایش محقق عراقی است. در جایی که علم تفصیلی به احد الطرفین در علم اجمالی واقع بشود، ما عرض کردیم علم اجمالی حقیقتاً منحل است و دیگر جای یا و یا نیست. مرحوم عراقی صراحتاً این را نفی می‌کند. یک تقریبی ایشان برای انحلال در اول بحث می‌آورد. آن تقریب را جواب می‌دهد و در ضمن جواب تقریباً این را به صراحت مطرح می‌کند که علم اجمالی با قیام علم تفصیلی به احد الطرفین هنوز باقی است. فقط حکماً که بحث تنجیز است باقی نیست یعنی تنجیزش باقی نیست. این بحث مهمی است.

تقریبی که ایشان نقل و نقد می‌کند این است: می‌فرماید که برخی در مواردی که قیام طرق تفصیلی شود به یک طرف علم اجمالی، قائل شدند به انحلال علم. ظاهراً مقصودشان این است که قائل شدند به انحلال حقیقی علم اجمالی. بعد می‌فرمایند که اینطور استدلال کردند که ما وقتی علم اجمالی داریم به اینکه مثلاً احد الطرفین واجب الاجتناب و محرم

است، بعد یک اماره تفصیلی میاید، قهراً آن علم اجمالی در این طرفی که اماره تفصیلی هست تطبیق می شود. قهراً تطبیق می شود و چون دو تا علم نمی شود توارد بر یک طرف پیدا کند، چون علی ای حال این طرف خاص، هم معروض اماره تفصیلیه است و هم معروض علم اجمالی است چون هر دو طرف معروض علم اجمالی است. بنابراین این طرفی که علم تفصیلی هست، هم معروض علم اجمالی است و هم معروض علم تفصیلی است؛ در حالی که نمی شود که دو تا علم توارد بر شیء واحد پیدا کند. بنابراین علم اجمالی خود به خود از بین می رود و منحل می شود و طرف دیگر می شود مشکوک بدوی و محل جریان برائت.

مرحوم عراقی وقتی این استدلال را نقل می کند جواب می دهند که اولاً: این بحث شما منحصر به جایی است که ما علم تفصیلی داشته باشیم در حالیکه بحث با اماره تفصیلی شروع شد پس باید مخصوص بشود به جایی که علم تفصیلی هست یعنی اماره علم آورده باشد.

ثانیاً: در جایی که علم تفصیلی هست ایشان می فرماید که اول باید روشن کنیم که علم اجمالی و علم تفصیلی به چه تعلق می گیرد تا ببینیم اجتماعشان ممکن است یا نه. می فرماید که علم به خارج تعلق نمی گیرد. اگر علم به خارج تعلق می گرفت، آن امر خارجی گویی مصب اجتماع دو علم می شود. می گوئیم دو علم خارجی نمی تواند در یک شیء خارجی جمع شود. هم علم تفصیلی به اینکه این حرام است و هم علم اجمالی به اینکه حرام است. دو علم که نمی تواند بر شیء واحد توارد پیدا کند. می فرماید ولكن حق این است که علم تفصیلی و اجمالی به صور ذهنیه و عناوین تعلق می گیرد و صورتهای ذهنی و عناوین، متعدد اند. آن چه که متعلق علم اجمالی است، صورت جامع است و آن چه که متعلق علم تفصیلی است، صورت فرد است. این دو تا صورت ولو در خارج متحد باشند اما در ذهن اینها دو تا هستند و مصب ورود علم هم همین صور ذهنی است و چون اینها متعدد اند، هیچ اجتماع علمین در شیء واحد رخ نمی دهد تا شما بگوئید یکی منحل می شود.

بعد فرمودند که قیاس بحث ما با اقل و اکثر هم اشتباه است چون در اقل و اکثر از اول اقل مورد علم است و اکثر مشکوک است. به تعبیر دیگر یک قضیه تعلیقیه در علم اجمالی موجود است. آن قضیه تعلیقیه در اقل و اکثر نیست. در علم اجمالی وقتی علم داریم یکی از دو کاسه نجس است، اگر فرض کنیم که نجس این طرف باشد، می توانیم بگوئیم طرف دیگر نجس نیست و همین مطلب در طرف دیگر هم هست. ایشان می گوید از خواص علم اجمالی، وجود یک قضیه تعلیقیه است که اگر معلوم این طرف بود می توانیم آن را از طرف دیگر نفی کنیم. در اقل و اکثر ما نمی توانیم این



کار را انجام دهیم. اگر اکثر واجب باشد، نمی‌توانیم بگوییم اقل واجب نیست. پس دوران بین اقل و اکثر از اول دوران علم اجمالی نیست. از اول منحل است به اقل متیقن و اکثر مشکوک. ما نمی‌توانیم بگوییم اگر اکثر واجب باشد، مثلاً نماز یازده جزئی، اقل واجب نیست. این حرف غلط است چون اقل در ضمن اکثر وجود دارد. اقل علی ای حال وجود دارد. حدّش محل تردد است. اصل تکلیف یعنی اصل وجوب در اقل و اکثر مسلم است حتی در اقل و اکثر ارتباطی. در استقلالی که واضح است. اگر شما دینتان بین صد یا دویست هزار تومان باشد، نمی‌توانید بگویید اگر دین من دویست هزار تومان باشد، صد هزار تومان نیست. صد هزار تومان که حتماً هست. مازادش مشکوک است. در اقل و اکثر ارتباطی مثل نماز هم همینطور است. منتهی دقت بیشتری می‌خواهد. در اقل و اکثر ارتباطی که ان شاء الله بحثش مفصل می‌آید و عده ای از اعظم می‌گویند علم اجمالی در آنجا باقی است، ولی حق این است که آنجا علم اجمالی نسبت به ذات وجوب باقی نیست. ذات وجوب در اقل علی ای تقدیر هست. در اکثر مشکوک است. چون اگر اکثر واجب باشد، اقل در ضمن او هم واجب است. اگر خود اقل هم واجب باشد، ذات اقل واجب است. پس ذات اقل علی ای تقدیر وجوب دارد و وجوب آن هم دو نوع نیست.

در مقابل، مرحوم شیخ انصاری ره و عده دیگر در آن بحث خیال می‌کنند یا ظاهر کلامشان این است (چون ما شیخ را خیلی بزرگ می‌دانیم نمی‌خواهیم حرف خلاف به ایشان نسبت دهیم) خیال شده این مطلب یا اینطور استظهار می‌شود از کلامشان که اگر اکثر واجب بود، وجوب اقل در ضمن آن، مقدمی است. اگر مقدمی بود، جنس وجوب در یک تقدیر با جنس وجوب در تقدیر دیگر فرق می‌کرد. اگر اقل واجب بود می‌شد نفسی. اگر در ضمن اکثر واجب باشی، می‌شود مقدمی. آن وقت مشکل می‌شد ادعای اینکه اقل علی ای حال وجوبش متیقن است.

اما اینطور نیست. اگر اکثر واجب باشد، اقل در ضمن اکثر وجوب نفسی دارد؛ منتهی این وجوب نفسی نمی‌دانیم تا این حد ایستاده یا یک قدم آن طرف تر رفته. در زمانی که اکثر واجب باشد، وجوب اقل فی ضمن الاکثر هم نفسی است. منتهی حدّ آن معلوم نیست. پس وجوب اقل علی ای تقدیر نفسی است. اقل علی ای تقدیر وجوب نفسی دارد. بله آنچه که نمی‌دانیم و مردد است، حدّ وجوب است. حرف درستی است. اگر مراجعه کنید مرحوم محقق عراقی در اینجا می‌فرماید قیاس بحث ما با اقل و اکثر اشتباه است چون در اقل و اکثر، اقل علی ای حال ذات وجوبش مسلم و متیقن است، اکثر هم مشکوک است. بله حدّ وجوب مردد است اما ما الان با حد وجوب کار نداریم.

اما در بحث ما، در متباینین دو وجوب است. ذات تکلیف دو تا است. این طرف نمی دانیم هست یا آن طرف نمی دانیم هست. اقل و اکثری در کار نیست و این طرف علم تفصیلی داریم که یک وجوب است. علم اجمالی هم بیاید یک وجوب دیگری است چون مصب علم اجمالی جامع است و مصب علم تفصیلی فرد است و اینها دو مصب مختلف دارند. اگر ادعا شود که این دو علم در خارج بر وجود واحد تطبیق می شود، می گوئیم علم اصلاً عارض بر خارج نیست بلکه عارض بر صور ذهنیه است. این فرمایش ایشان است.

آن قضیه تعلیقیه را هم ایشان می گوید یک علامت است برای وجود علم اجمالی. می گوید که در جایی که علم تفصیلی به یک طرف علم اجمالی قائم بشود، هنوز آن قضیه تعلیقیه را داریم و می توانیم بگوئیم که اگر وجوب این طرف باشد، دیگر آن طرف نیست. هنوز می توانیم این را بگوئیم. خود این که ما می توانیم این حرف را بنزیم این علامت وجود علم اجمالی است. اگر علم اجمالی نبود ما نمی توانستیم بگوئیم اگر وجوب این طرف باشد، آن طرف نیست. چون علم اجمالی هست ما این حرف را می توانیم بنزیم. می گوید لازمه علم اجمالی که هست. برهانی که برای صرف علم اجمالی به طرف علم تفصیلی و انحلال آن گفته شده، نادرست است. بنابراین وجهی ندارد که علم اجمالی با وجود علم تفصیلی منحل بشود. این فرمایش ایشان است.

### اشکال استاد به مرحوم عراقی (ره)

در کلام ایشان بنظرم یک تسامحی در بکار بردن اصطلاحات فلسفی هست. این را اشاره کنم و رد شویم؛ چون بحث اصلی ما نیست. ایشان می فرماید که علم به صور ذهنی تعلق می گیرد. این بیان ظاهراً اشتباه است چون صور ذهنی خودش علم است. تا جایی که به ذهن من میاید، حتی تعبیر صورت، در کلمات حکماً همان حصول فی الذهن است. صورت این است. حالا ایشان تصریح کرده به صور ذهنی. خب صور ذهنی عین علم اند. ایشان می گوید علم عارض می شود به صور ذهنی و عناوین. عبارت را ببینید. می فرمایند که (والا فبناء علی ما هو التحقيق من تعلقه بالعناوین والصور الذهنیه غایته لا بالنظر إليها استقلالاً)<sup>۱</sup>

این چه حرفی است؟ صور ذهنی نفس علم اند. علم عبارت است از صورت حاصله فی الذهن. این صورت حاصله گاهی انفرادی است که می شود مفاهیم و غیر تصدیقی. برخی مواقع هم مرکب است و تصدیقی. صورت حاصله نفس

۱. نهاية الدراية، ج ۲، ص ۲۵۱

علم است. اینکه علم تعلق می گیرد به صور ذهنی اشتباه است. منتهی این بحث مالیتی ندارد. این نحوه بیان ایشان نادرست است. علی القاعده ایشان می خواسته بگوید که صور ذهنی به ذوات تعلق می گیرد. حالا ذات ماهیتی یا ذات مفهومی در جایی که ماهیت ندارد. به هر حال، به نفس ذات تعلق می گیرد. ادعای ایشان را بخواهیم درست کنیم باید اینطور بگوییم که علم به نفس ذوات تعلق می گیرد و علم عبارت است از حصول ذهنی این ذوات. اگر ماهیتی است ماهوی و اگر غیر ماهیتی است مثل معقول ثانی فلسفی، مثل انتزاعیات، این مفاهیم انتزاعی وقتی در صقع نفس حاصل شوند علم حاصل شده. پس ادعای ایشان این است که متعلق علم که این ذوات است مثل ماهیت و مفاهیم، اینها در نفس مثار کثرت اند. دو متعلق اند. چه اشکالی دارد که علم اجمالی به یکی عارض شود و علم تفصیلی به دیگری.

**اشکال:** این تطبیق قهری می شود. پاسخ: چرا قهری شود؟

**اشکال:** بخاطر اینکه من وقتی علم به نجاست احد الانائین دارم. از آن طرف علم تفصیلی دارم که احد الانائین نجس است... پاسخ: نه همان نجس. آن بحث دیگری است.

**اشکال:** بعد علم تفصیلی آمد احد الانائین را مشخص کرد. پاسخ: نه این را اول بحث گفتیم که تعیین معلوم بالاجمال یک داستان است. ما الان در این کار نمی کنیم که تعیین معلوم بالاجمال باشد. بحث این است که من علم اجمالی دارم به نجاست احد الکاسین. علم هم دارم به نجاست این. نه دقیقاً همان نجاست قبلی. ممکن است آن باشد ممکن است نباشد. الان بحث در این است.

**اشکال:** نمی دانم از اطراف علم اجمالی است؟ پاسخ: بله. نمی دانم. محتمل است که منطبق باشد. منطبق علیه آن باشد. اما اینکه من بدانم معلوم بالاجمال اینجاست، اینکه واضح است علم را منحل می کند. اگر من بدانم معلوم بالاجمال اینجاست خب دیگر علمی در کار نیست. این اسمش تعیین معلوم بالاجمال است. ما الان در تعیین معلوم بالاجمال بحث نمی کنیم. علم اجمالی داریم. علم تفصیلی هم داریم. ممکن که آن منطبق بشود بر این. می خواهیم ببینیم در جایی که ممکن الانطباق، واقعاً منصرف می شود علم تفصیلی به این؟ چرا؟

این بیانی که مرحوم عراقی نقل می کند بنظر نمی آید که درست باشد و حق با مرحوم عراقی نیست. این حرف که ما دو علم داریم ولی چون متعلقشان یکی هست پس بهم منطبق می شوند، حرف درستی نیست؛ منتهی حرف مرحوم عراقی هم درست نیست. چرا؟ ببینید بحث این است که آیا با وجود علم تفصیلی به نجاست احد الطرفین یا و یا باقی

می ماند؟ ببینید قوام علم اجمالی به یا و یا است. حالا در علم اجمالی ان شا الله مفصل میاید. بنابر مبانی مختلف، تقریر این یا و یا و مصب آنها فرق می کند ولی علی ای حال در علم اجمالی یا و یا لازم است. حالا این یا و یا در کجا هست، ان شا الله باید در علم اجمالی حل کنیم. بنابراین که تقریب ماهیتش چیست ممکن است تقریب این یا و یا فرق بکند ولی باید باشد.

من باید بتوانم بگویم که یا این نجس است یا آن تا بتوانم بگویم یا این واجب الاجتناب است یا آن. ما از محقق عراقی می پرسیم که بعد از اینکه علم تفصیلی پیدا شد که اینجا نجس است، می توانم بگویم که یا این نجس است یا آن؟ معنا ندارد این حرف. ما نمی توانیم بگوییم یا این نجس است یا آن. این طرف که قطعاً نجس است. نمی توانم بگویم یا این نجس است یا آن.

ببینید این تعبیر که معلوم بالاجمال با معلوم بالتفصیل باهم منطبق می شوند، شاید تعبیر فلسفی درستی نباشد. اینکه بگوییم متعلقات آنها یکی می شوند، یا با هم اتحاد وجودی پیدا می کنند، شاید تعبیر درستی نباشد. اما ما یک حرف دیگری می زنیم. اینکه معیار انحلال مگر فقط این است؟ معیار انحلال این است که شما بتوانید بگویید من علم دارم به یک نجاست یا به حکمش که وجوب اجتناب است فی البین، که یا اینجاست یا آنجا. شما این را نمی توانید بگویید.

**اشکال:** انحلال را به این معنا نمی گیرند. انحلال را به معنای انطباق معلوم بالتفصیل نسبت به معلوم بالاجمال می گیرند. این یا و یا را قبول ندارند. وقتی اینطور معنا نکردند به نتیجه حضرتعالی نمی رسند.

**پاسخ:** خب اگر معنای علم اجمالی را کلاً عوض کنید که بحث دیگری است. شما علی ای حال در علم اجمالی آن چه که مهم است این است که یک جامعی تنجیز شود که به هر طرف قابل انطباق باشد. ندارید همچین چیزی را. ببینید ایشان تکرار می کند که ما آن جامع و قضیه تعلیقیه را داریم. نخیر ندارید. شما ادعا می فرمایید. نمی توانید بگویید من یک علم دارم به یک وجوب فی البینی. نمی توانید بگویید.

یک نکته را من قبلاً هم عرض کردم. اینجا بحث در مسبب است. یعنی آن وجوب یا نجاست نه به چکیدن قطره دم در دو کاسه یا یک قطره تفصیلاً در یک کاسه. نسبت به اینکه قطره دم در احد الکاسین آمده بعد یک قطره دم در این کاسه بیاید، اینجا ممکن است ما علم اجمالی را حفظ کنیم. بگوییم یک قطره دمی در ساعت ۱۱ اینجا آمده. بعد بگوییم در

ساعت ۱۲ علم دارم که یک قطره دمی در یکی از دو کاسه افتاده. این حفظ می شود. بنظرم ایشان اصلاً دقت نکرده به مساله در حالیکه مساله بسیار مهمی است در این بحث. نسبت به آن سبب من هنوز علم دارم. این یک واقعیتی هست.

من می توانم بگویم که اگر در ساعت دوازده که آن قطره دم چکیده در یکی از این دو کاسه، اگر در این چکیده دیگر در آن یکی نچکیده. اگر در آن باشد دیگر در این نیست. یعنی بنظر ما علم اجمالی به وقوع قطره من الدم محفوظ است با علم تفصیلی به اینکه یک قطره دم در این آمده و قضیه تعلیقیه که ایشان می گوید نسبت به وقوع قطره دم محفوظ است. یعنی اگر قطره دم در این چکیده باشد در آن نبوده و اگر در آن باشد در این نیست. اینها درست اما بحث ما که در وقوع قطره دم نیست. بحث ما در نجاست و وجوب اجتناب است چون اینها تنجیز پذیر اند. وقوع قطره دم که تنجیزی نیست. یک سبب و یک موضوع است برای تحقق آثار. نمی توانیم بگویم موضوع منجز است. باید بگویم علم اجمالی به نجاستی که پدید آمده است اثرگذار است یا حکمش که وجوب اجتناب است. حالا سوال این است که اگر در ساعت یازده قطره دم در این باشد، برای وجوب اجتناب از نجس آمده (چون این نجس شده و وجوب اجتناب از نجس دارد) در ساعت دوازده اگر یک قطره دم در یکی از این دو چکیده باشد، اگر در این طرف باشد نمی تواند نجاست بیاورد. این سبب نمی تواند نجاست بیاورد چون نجس بوده. نجس که دیگر نمی شود متنجس بشود. و نمی تواند وجوب اجتناب بیاورد چون وجوب اجتناب اثر نجاستی است که می آورد. علم اجمالی به وقوع قطره من الدم در ساعت دوازده نمی تواند وجوب اجتناب جدید و حادث بیاورد.

عبارت کفایه را ببینید ظاهرش این است ولو علم اجمالی بعداً بیاید نمی تواند یک تکلیف حادث برای من درست کند. تکلیف حادثی ندارد. پس شما اگر علم پیدا کنید در ساعت دوازده قطره من الدم در یکی از دو کاسه افتاده، نمی توانید بگویید من علم اجمالی دارم به آمدن یک وجوب اجتنابی. جامعی که یجمع با آن وجوب اجتناب خاص و تفصیلی. نمی توانید این را بگویید چون اگر قطره دم در این طرف باشد اصلاً نجاستی نیاورده و وجوب اجتنابی هم نیاورده.

**اشکال:** چون اصلاً اطراف ندارد. **پاسخ:** نه علم اجمالی اطراف دارد. اثر نمی تواند بکند.

**اشکال:** حقیقتاً ندارد. **پاسخ:** با این نکته که چون سبب تفصیلی وجوب اجتناب در این طرف را آورده، علم اجمالی به وجوب اجتناب حقیقتاً اطراف ندارد نه علم اجمالی به سبب. من علم اجمالی به سبب دارم ولی آن سببی که من به آن علم اجمالی دارم اگر این طرف باشد نمی تواند وجوب اجتناب بیاورد. پس من علم به وجوب اجتناب جامع ندارم. ببینید

اشکال این است. من علم به وجود جامع ندارم اصلاً. به یک وجوب اجتناب جامع علم ندارم که به این سبب مؤخر حاصل شده باشد. من علم دارم به اینکه این طرف قطعاً نجس است، آن طرف هم مشکوک است.

**اشکال:** یک بار می‌گوییم حقیقتاً نیست یعنی از همان اول علم به جامع شکل نگرفته. پاسخ: بله شکل نمی‌گیرد.

آیا وقوع قطره دوم در ساعت دوازده در احد الکاسین، وجوب اجتناب واقعی می‌آورد؟ نجاست جدید می‌آورد؟ اول بگویید که می‌آورد یا نه تا یا و یا را کشف کنیم. اگر نمی‌آورد چطور یا و یا داشته باشد؟ اگر نمی‌آورد پس جامعی نمی‌آورد.

سوال این است که آیا علم دارم به آن واقع فی البین؟ واقع چیست؟ سبب است؟ سبب بله یعنی وقوع قطره من الدم. اینکه محل بحث نیست. چون تنجیز در سبب که حکم شرعی نیست و موضوع خارجی است، معنا ندارد. منجز عبارت است از نجاست که یک حکم وضعی است یا تکلیفی مترتب بر او که وجوب اجتناب است. سوال می‌کنم نسبت به نجاست آیا علم اجمالی به جامع پیدا می‌کنید؟

**اشکال:** یا و یا در ناحیه سبب وجود داشت. پاسخ: در سبب که ما انکار نداریم. ما قبول داریم هست. شما بفرمایید راجع به نجس چی؟ این قطره دمی که ساعت دوازده افتاد، یک علم به جامع نجاست آورد یا نه؟

آیا وقوع قطره دم نجاست را می‌آورد یا نه؟ این را بفرمایید. اگر این طرف باشد نجاست می‌آورد؟ نجاست اثر واقعی وقوع دم است نه اثر تنجیزی. تنجیز برای استحقاق عقاب است. می‌گوییم وقوع دم آیا مثل موارد معمولی که دم بیفتد در آب آن را نجس می‌کند، آیا وقوع قطره من الدم در این طرف سمت راست که قبلاً متنجس شده به دم آیا می‌تواند نجاست بیاورد یا نه؟ این را بگویید. نجاست اثر واقعی وقوع دم است نه اثر تنجیزی. تنجیز برای مراحل بعد است. برای علم است. تنجیز اثر علم است به اینها. ما قبل از علم و قبل از موضوعیت علم برای استحقاق عقاب سوال می‌کنیم آیا وقوع قطره من الدم در این کاسه سمت راستی سبب شد که نجاست بیاید؟ نجاست امری واقعی است. مثل وجوب اجتناب واقعی. سبب شد نجاست واقعی بیاید؟ اجتناب واقعی بیاید؟ می‌گوییم نه.

پس وقوع قطره من للدم که اجمالاً در یکی افتاده که هنوز هم من علم اجمالی به وقوع دارم، نمی‌تولند موجب علم اجمالی به جامع نجاست شود. نمی‌تواند سبب علم اجمالی به جامع وجوب اجتناب شود. اصلاً نمی‌تواند باشد. چون در یک طرف مسبوق بود به یک علم تفصیلی به نجاست. آن مانع می‌شود از اینکه علم اجمالی پیدا شود. ما می‌گوییم علم اجمالی در جایی که علم تفصیلی باشد (نه اماره تفصیلی) اصلاً علم اجمالی نمی‌تواند باشد.

بنابراین فرمایش محقق عراقی که می گوید متعلق جامع و فرد دو تا است؛ اصلاً فرض کنید چنین باشد. چرا بحث فلسفی انجام دهیم. فرضاً باشد. شما بفرمایید که علم به جامع پیدا می شود در مسبب؟ ایشان اصلاً به این مطلب توجه نداشته. یک جا این را طرح نمی کند که ما یک سبب داریم و یک مسبب. علم به مسبب باید داشته باشیم. بحث در این است که این می خواهد تنجیز شود. علم به مسبب دارید در ناحیه جامع تا بگوییم آن جامع با آن فرد دو متعلق دارند و در صقع نفس جمع می شوند؟ مثل علم و شک که ایشان مثال می زند. البته همان هم قابل بحث است الان نمی خواهم وارد آن بشوم. اثری برای ما ندارد. ما می گوییم اصلاً جامعی نیست. لذا قضیه تعلیقیه که ایشان می گوید هست و بنابراین وجود این قضیه تعلیقیه هرچند کاشف از جامع است ولی می گوییم اصلاً این قضیه تعلیقیه نیست. چون قضیه تعلیقیه شما این است که اگر معلوم بالاجمال اینجا باشد، آن طرف نیست. خب معلوم بالاجمال نداریم که این طرف باشد. معلوم بالاجمال برای زمانی است که شما علم به یک جامعی داشته باشید، بگوییم آن جامع اگر اینجا باشد، آن طرف نیست. آن جامع کجاست؟ که شما می گوید اگر این طرف باشد آن طرف نیست. ما علم به جامع نداریم.

پس بنابراین ادعای ایشان که قضیه تعلیقیه است، نادرست است. بنظر میاید با وجود این مطلب وجدانی و روشن و برهانی که علم اجمالی به وقوع قطره من الدم که علم اجمالی به سبب است، نمی تواند علم اجمالی به مسبب در اینجا بیاورد در فرض ما. که قیام یک اماره تفصیلیه قطع آور و علم آور در یک طرف است، نمی تواند وجوب اجتناب بیاورد. حالا که نمی تواند بیاورد، تمام حرف های بعدی ایشان ناتمام است. نه جامعی داریم تا بحث کنیم با فرد جمع نمی شود. نه جامعی داریم تا قضیه تعلیقیه باشد.

البته این علامت و معیاری هم ایشان قرار داده (قضیه تعلیقیه) یک اشکال فنی هم دارد. در علم های اجمالی که ما معمولاً داریم، علم اجمالی به اینکه معلوم بالاجمال اینجا هست، نفی نمی کند آن طرف نجس نباشد. این هم باز ایشان اشتباه می کند. چون در علم اجمالی به اینکه احد الکاسین نجس است، منافات ندارد که کاس دوم هم نجس باشد. دقت کنید. ما علم نداریم. این نکته مهمی است در بحث آتی. این یا و یا که ما می گوییم خیلی وقت ها طارد اجتماع است ولی خیلی وقت ها ممکن است اجتماع هم باشد. در علم اجمالی شرط نیست که فقط یکی نجس باشد. ما به یکی علم داریم. اینکه در صقع واقع دومی هم نجس باشد، می تواند باشد.

اشکال: این که شما فرمودید در علم اجمالی متأخر از علم تفصیلی بود اما وقتی به عکس باشد یعنی در علم تفصیلی متأخر، چرا علم اجمالی نیست؟

**پاسخ:** نه فرض متاخر را رها کنید. ایشان در همه می گوید این را. متاخر را بعداً ما حل کردیم یا از باب معرضیت و یا از باب کشف معلوم. البته معرضیت در باب اماره باید بگوییم چون علم تفصیلی که قبلاً وجود نداشته اما راه دوم در علم تفصیلی هم میاید. چون علم تفصیلی دارم که تکلیف از اول بوده. حالا بحث تاخر بحث آخری است. ایشان این بحث را در همه می گوید. لذا تاخر و تقدم را کار ندارد. می گوید با وجود علم تفصیلی انحلال پیدا نمی شود. مطلقاً گفته انحلال حقیقی پیدا نمی شود. می خواهم بگویم این علامتی که مکرر ایشان از آن استفاده می کند درست نیست. علم اجمالی به اینکه معلوم داریم و معلوم بالاجمال اگر این طرف باشد، طرف دیگر نجس نیست، حرف غلطی است. ممکن است طرف دیگر محکوم به همین حکم باشد چون علم اجمالی طارد این فرض که طرف دیگر هم این نجاست را دارد، نیست. در بحث علم اجمالی لازم نیست همچنین چیزی باشد. آن چه که معلوم من است بیش از جامع نیست. معلوم من بیش از جامع نیست اما احتمال می دهم هر دو طرف نجس باشد. اینکه مانع از منجزیت علم اجمالی نمی شود این معیار هم معیار روشنی نیست.

حالا وقت گذشته. دوستان علی القاعده می خواهند بروند در اجتماع مدرسه فیضیه شرکت کنند، من یک جمله می گویم که از این بحث خارج شویم. استاد بزرگوار ما آیت الله وحید حفظه الله در این تقریراتشان ادعا می فرمایند که بر اساس مبانی مختلف در حجیت امارات جواب فرق می کند. دوستان مراجعه کنند. می فرمایند فرق می کند. در مقام تقریر می گویند اگر ما اماره را علم بدانیم، متمم کشف بدانیم (که مبنای مختار ایشان است و بعید نیست فی الجمله این حرف درست باشد) می گویند طبق این مبنا، اگر اماره تفصیلیه قائم شود، علم منحل می شود. ظاهرش انحلال حقیقی است. اصلاً هیچ بحث نمی کنند که انحلال حقیقی یا حکمی است. ظاهراً می خواهند بگویند با وجود علم تبعیدی تفصیلی، علم اجمالی منحل می شود. ظاهراً می خواهند بگویند وجداناً منحل می شود. در اینجا نگفتند. در بحث مرحوم آخوند که اول ایشان بحث می کند تعبیر انحلال وجدانی علم اجمالی را دارند اما اینجا چیزی نمی گویند. ظاهرش این است که حقیقتاً منحل می شود.

و لکن این حرف ایشان درست نیست. حالا بحثش روشن شده. اگر این اماره تفصیلی علم تفصیلی بیاورد منحل می شود حقیقتاً. اگر علم تفصیلی نیاورد، اینکه ایشان می گوید علم اجمالی منحل می شود و طرف دیگر فقط شک بدوی است، چرا؟؟ علم اجمالی چرا با اماره منحل شود؟ ایشان در تنزیل مؤدی نیز همین را قبول می کنند و می گویند اگر مسلک متمم کشف و علم باشد یا تنزیل مؤدی منزله الواقع باشد، در هر صورت علم اجمالی منحل می شود.



عرض ما این است که لسان دلیل جعل حجیت برای امارات هر چه که می خواهد باشد، علم اجمالی موجود را که عوض نمی کند. من علم اجمالی دارم حقیقتاً که یا این نجس است یا آن. اینکه دلیل حجیت بینه بگوید بینه علم است یا بگوید مفاد بینه هو الواقع یا مسلک دیگر، تاثیری در اینکه آن علم باقی است، نمی آورد. مگر اینکه مفادش علم بیاورد. اگر علم آورد دیگر یا و یا نیست. اگر علم نیاورد ظن است. یعنی مسالک مختلف در جعل که لسان جعل است، واقع ظن را که عوض نمی کند. هنوز نجس بودن این طرف مظنون من است. با این ظن علم اجمالی سر جای خود است و انحلال حقیقی پیدا نمی کند. منتهی مشکل در عبارت ایشان این است که تصریح نمی کنند که مقصودشان انحلال حقیقی یا حکمی است. دوستان مراجعه کنند.

بحث ما در اینجا تمام شد. ما به سراغ تنبیهات می رویم. البته تنبیهات در کلمات قوم دو جور طرح شده. بعضی ها در اینجا که شبهه تحریمیه هست مثل مرحوم نائینی در فوائد یک تنبیه را بحث می کند. اصالة عدم تذکیه. برخی عمده تنبیهات را اینجا بحث می کنند. حالا راهش این است که ما می توانیم جلسات بعد، حداکثر یک جلسه شبهه وجوبیه و شبهه ناشی از اجمال نص و ناشی از تعارض نصین را هم اشاره کنیم و وارد کل تنبیهات شویم و می شود الان بحث کنیم و بعداً آنها را الحاق کنیم. حالا دوستان تنبیهات برائت را مطالعه کنند تا جلسه بعد. و الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱.....تتمه بحث برائت
- ۱.....جریان برائت در شبهه وجوبیه
- ۳.....فرق تخیر فقهی و اصولی
- ۴.....تنبيه اول بحث برائت(حسن احتیاط)

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين.

## تتمه بحث برائت

بحث ما در اصل بحث برائت تمام شد و روشن شد که ادله برائت از حکم عقل و کتاب و سنت در دلالت بر برائت در شبهه در تکلیف، (تحريمیه که محل بحث بود و تعميمش هم عرض می‌کنیم) این تمام است و ادله احتیاطیون که هم اخبار بود و هم دلیل عقل، تمام نیست. قبل از ورود به بحث از تنبيهات برائت، نکته ای را عرض کنم که در اول بحث تذکر داده شد که ورود و خروج اصولیین در بحث برائت مختلف است. مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رسائل، در اول بحث، از شبهه تحريمیه ای که ریشه و اصلش فقدان نص باشد بحث می‌کند و چهار مساله درست می‌کند. منشا شک ما فقدان نص معتبر باشد یا اجمال نص یا تعارض نص و یا شبهه موضوعیه. آن وقت در شبهه وجوبیه هم چهار مساله درست می‌کند. ولی حق با کسانی مثل مرحوم آخوند است که می‌فرمایند تکثر این مسائل وجهی ندارد. مرحوم آخوند در اول بحث، هم شبهه تحريمیه را به لحاظ مناشی آن یک پارچه می‌کند و هم شبهه وجوبیه را با شبهه تحريمیه یک جا بحث می‌کند. لذا عنوان مرحوم صاحب کفایه در اول بحث برائت این است که (لو شک فی وجوب شیء أو حرمة، ولم تنهض علیه حجة جاز شرعاً وعقلاً ترک الأول وفعل الثانی و کان هاموناً من عقوبة مخالفته)<sup>۱</sup> ترک واجب محتمل و فعل حرام محتمل.

<sup>۱</sup> . کفایه الاصول (آل البیت)، ج ۱، ص ۳۳۸

## جریان برائت در شبهه وجوبیه

مرحوم شیخ چهار دسته کرده مسائل را و شبهه وجوبیه را هم جدا کرده. وقتی مراجعه می کنید می بینید تحت هر کدام عمده حرف این است که دلیل همان است که قبلاً گفته شده. در اجمال نص می گوید عمده دلیل همان است که از روایات و آیات در فقد نص گفته شده. در تعارض نصین هم همین را می گوید. در شبهه موضوعیه بحث جدایی دارد که خواهد آمد. در شبهه وجوبیه هم همینطور است منتهی یک بحث های عرضی در هر کدام طرح می شود. مثلاً در جایی که منشا شک تعارض نصین باشد، ایشان یک بحثی می کند که آیا آن روایات که در تعارض نصین توقف را آوردند، اینها چگونه اند؟ مثل روایت عوالی اللثالی. بعد می گوید سندش ضعیف است. مرحوم صاحب حدائق فرموده که هم سند روایت ضعیف است و هم خود این کتاب مشکل دارد. چنین بحث های آورده اند که ربطی به اصل بحث ندارد. چون توقف اگر هم به دلیلی معتبر ثابت شود خارج از بحث ما است. در تعارض نصین اگر ما گفتیم توقف یا اگر گفتیم به هر کدام شما گرفتید و سبک و امثال این، این یعنی یک دلیل خاصی ما داریم برای تشخیص حکم در مقام. در حالیکه برائت برای ظرف شک است یعنی هیچ دلیلی به ما نگوید که باید چکار کنیم در مقام. اینجا ظرف جریان برائت است. بنابراین اگر ما اخبار تخییر یا توقف داشته باشیم یعنی به یک دلیل شرعی تکلیف روشن شده باشد، روشن است که این جای برائت نیست. مقصود این است که اگر ما دلیل برائت در شبهه تحریمیه را تعمیم دهیم به همه موارد با حفظ موضوعش که فقدان یک دلیل و حجت معتبر باشد، این حرف درستی است. ولذا مرحوم آخوند حتی شبهه وجوبیه را هم همینطور می گویند. مثلاً مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در شبهه وجوبیه می فرماید که یکی از خصوصیات این شبهه این است که اتفاق اخباریین و مجتهدین در این مساله هست. اول می فرماید که (و المعروف منهم) که اینها با مجتهدین در جریان برائت مشترک اند یعنی یک خصوصیت برای شبهه وجوبیه است که خود اخباریین هم قبول دارند. قبلاً هم ایشان مکرراً فرموده بودند اتفاق اخباریین بر این است که شبهه وجوبیه برائت است. بعد خود مرحوم شیخ عبارت های صاحب حدائق و صاحب وسائل را نقل می کند که اینها در شبهه وجوبیه تصریح کردند به برائت. منتهی یک عبارتی از مرحوم صاحب حدائق ایشان می آورد که ظاهرش این است که در شبهه وجوبیه هم باید احتیاط کنیم. ایشان می فرماید تعارض می شود در کلام ایشان. بعد ایشان ترقی می کند و کلامی از صاحب فوائد مدنی (ملا امین استر آبادی) می آورد که ایشان حتی در شبهه وجوبیه هم گفته باید احتیاط کنیم. آخر بحث ایشان می گوید بنظر می آید که اتفاقی نیست مساله برائت در شبهه وجوبیه. بعد می فرمایند که بنظر می آید تمام ادله اربعه ای که ما در شبهه تحریمیه گفتیم در شبهه وجوبیه هم می آید مع اجماع مرکب یعنی همین اجماع مرکبی که الان هست.

پس ببینید اگر ما از این بحث‌های عرضی که نقل قول ملا امین استر آبادی و اینهاست، عبور کنیم، همان‌طور که خود مرحوم شیخ در یک سطر (آخر بحث شبهه وجوبیه) می‌فرماید ادله اربعه ای که در شبهات تحریمیه گفتیم در شک در وجوب هم می‌آید. بله شبهه وجوبیه یک اختصاصی هم دارد که خود اخباری‌ها عمدتاً این را گفتند. بعد هم خود ایشان قبول دارند که این اتفاق کلی نیست. دو عبارت است. ایشان عبارتی هم از صاحب معارج آورده که ما قبلاً در بحث به تناسب آورده بودیم که از کلام محقق در معارج استفاده می‌شود که عده ای در مساله شبهه وجوبیه هم قائل به احتیاط بودند. پس اتفاقی هم نیست ولی ممکن است بگوئید اکثر اخباریین یا آنهایی که قولشان معلوم است، اینها متفق اند. اینها بحث‌های عرضی است. اصل بحث دلیل بر براءت است و ایشان هم قبول دارد اطلاق ادله براءت در شبهات تحریمیه شامل شبهات وجوبیه هم می‌شود. هیچ فرقی نمی‌کند. لذا حق با مرحوم آخوند است. ما هم همینجا بحث را تمام کنیم که آنچه که گفته شد تا به حال در آیات شریفه، در روایات مختلف مثل حدیث رفع، کل ما حجب الله، انصافاً یا اطلاق دارند یا عموم. و دلیل عقل که قبح عقاب بلا بیان است، نیز عام است و هیچ فرقی بین شبهه تحریمیه و شبهه وجوبیه نیست. به لحاظ دلیل اخباری هم عمده این است. البته برخی از رویایاتی که ما بحث کردیم با عنوان دلیل اخباری، ممکن است برخی از آنها مخصوص شبهه تحریم باشد، اما همین دلیل عقلی که عبارت باشد از علم اجمالی به محرّمات، در شبهات وجوبیه هم بعینه می‌آید. لذا برخی این علم اجمالی را به عنوان نقض بر اخباریین آوردند. می‌گویند شما که در شبهه وجوبیه غالباً به برلئت قائلید، آن علم اجمالی در محرّمات، بعینه در شک در واجبات هم می‌آید. پس بلید قلئل به احتیاط شوید.

مقصود این است که ادله طرفین علی الظاهر جز موارد خاصی مثل بعض روایات وجوب احتیاط (که البته ما هیچ روایت تام الدلالة و السندی در آنها پیدا نکردیم) تعمیم دارد. لذا در بحث براءت، ادله ای که آوردیم شامل حال همه است، و حق مطلب تمامیت براءت است در شبهات تحریمیه و وجوبیه در مناشی مختلف آن. البته شبهه موضوعیه را باید جدا بحث کرد چون نکته‌هایی دارد.

مرحوم آخوند در کفایه آنجایی که در اول بحث می‌فرماید (لو شک فی وجوب شیء أو حرمة، ولم تنهض علیه حجة جاز شرعاً وعقلاً ترک الأوّل وفعل الثانی)<sup>۱</sup> که همه مصادیق را یک کاسه کردند، خودشان یک حاشیه مفصلی دارند که خلاف دأب مرحوم آخوند است. در کل کفایه، از این نوع حاشیه‌ها خیلی محدود وجود دارد. این حاشیه از خود ایشان

<sup>۱</sup> . کفایه الاصول (آل البیت)، ج ۱، ص ۳۳۸

است. در تحلیل اینکه چرا مباحث براءت را به این شکل طرح کردیم می‌فرمایند: (لا یخفی أن جمع الوجوب والحرمة فی فصل، وعدم عقد فصل لكلّ منهما علی حدة، وكذا جمع فقد النص وإجماله فی عنوان عدم الحجة، إنما هو لأجل عدم الحاجة إلى ذلك)<sup>۱</sup> که ما فقد نص و اجمال را جدا نکنیم از بحث همدیگر. بگوییم فقد نص و اجمال یکی است. (بعد الاتحاد فیما هو الملاک، وما هو العمدة من الدلیل علی المهمّ) قبح عقاب بلا بیان و حدیث رفع و... که همه مشترک اند در فقد نص و اجمال (واختصاص بعضی شقوق المسألة بدلیل أو بقول، لا یوجب تخصیصه بعنوان علی حدة) که چون مثلاً اخباری در تحریمیه قائل به احتیاط اند اما در وجوبیه نیستند، این موجب نمی‌شود که ما آن را جدا کنیم. زیرا ادله آن مطلق است. (وأما ما تعارض فيه النصان فهو خارج عن موارد الأصول العملية المقررة للشاک علی التحقيق فيه من الترجیح أو التخییر) ایشان می‌فرمایند ما در باب تعارض نصین یا قائل به ترجیح ایم در جایی که مرجحات است و یا قائل به تخییر ایم. تساقطی نیستیم. اگر تخییر گفتیم، چون تخییر اصولی (تخییر بین اخذ به این حجت یا آن حجت) است نه تخییر فقهی یعنی مثل خصال کفارات نیست.

### فرق تخییر فقهی و اصولی

بینید تخییر فقهی در واقع یک تکلیف است که دو یا سه خصلت دارد. یک تکلیف داریم که به جامع مثلاً بین شهرین متتابعین در صوم است یا اطعام ستین مسکین است یا عتق رقبه است. اما در تخییر اصولی شما بین دو تا حجت و دو روایت یکی را اختیار می‌کنید. نتیجه ممکن است تعیین باشد. چون اگر متعلق این روایت‌ها، مدلول این روایت‌ها خاص باشد. مثلاً فرض کنید روایت ظهر و جمعه با هم تعارض کردند و شما تساقطی نشوید که به ادله رجوع کنید بلکه بگویید تخییر است بین این دلیل یا آن دلیل. اگر یک روایت داریم که در ظهر جمعه نماز ظهر واجب است و یک روایت داریم که در ظهر جمعه نماز جمعه واجب است. اینها تعارض کنند و ما تخییری شویم. معنای تخییر بین این دو روایت این می‌شود که به کل این روایت اخذ کنی وَسِعَک. من اخذ می‌کنم به روایتی که می‌گوید ظهر. اخذ می‌کنم به این روایت نتیجه اش تعیین ظهر است نه تخییر بین ظهر و جمعه. اگر اخذ کنم به روایت جمعه تعیین جمعه است. اخذ به روایت یک حرف است و تخییر بین این دو تا اخذ یک حرف. می‌گوید تو مخیری که به این روایت اخذ کنی یا به این روایت. به کل واحد اخذ کنی نتیجه اش تعیین است. یک حکم تعیینی است. مگر جاهای خاصی که خود مدلول روایت تخییر باشد و الا تخییری که در باب تعارض مطرح است، تخییر اصولی است. چرا به این می‌گویید تخییر اصولی؟ چون تخییر بین دو

<sup>۱</sup> . کفایه الاصول (آل البیت)، ج ۱، ص ۳۳۸

حجت است نه تخییر در دو عمل که مثل خصال کفارات باشد. تخییر بین دو حجت است و نتیجه اش اکثر وقت ها تعیین است چون شما وقتی به این حجت اخذ کردید، مفادش معین است و مخیر نیستید. شما با تخییر اصولی در تعارض بین روایت ظهر و جمعه، نتیجه این نمی شود که مخیرید بین نماز ظهر و جمعه. بلکه نتیجه این می شود که شما به عنوان یک فقیه یا باید روایت ظهر را بگیرید که معینا ظهر واجب باشد یا روایت جمعه را بگیرید که معینا جمعه واجب شود. بنابراینکه تخییر استمراری نباشد. پس ببینید فرمایش آخوند این است که ما اگر ترجیحی شویم، یعنی بگوییم این روایت مقدم است، خوب این روایت دلیل است و جایی برای برائت نمی گذارد در تعارض نصین و اگر تخییری باشیم چون تخییر اصولی است، نتیجه باز اخذ به یک دلیل و حجت است. ما موضوع برائت نداریم که فقد دلیل است. اینجا مرحوم آخوند دقیق می گوید. ایشان غیر از شبهه موضوعیه مناشی سه گانه را یک کاسه نکرد. می گوید اجمال نص و فقد نص دلیل مشترک دارد. تعارض نصین را باید تفصیل دهیم. اگر در باب تعارض، قائل به ترجیح یا تخییر باشیم — کما هو مختاره و مختارنا — می گوید اصلاً واجد الدلیل ایم و موضوع برائت حاصل نیست ولی اگر مبنا این نشد بلکه گفتیم با تعارض، نصین تساقط می کنند (کما إنه داخل فیما لا حجة فیه - بناءً علی سقوط النصین عن الحجية) یعنی این ادله برائت برای فقد نص و اجمال نص و تعارض نصین علی القول بالتساقط، همه را شامل می شود اما اگر تساقط را نگفتیم و ترجیح یا تخییر را گفتیم، از موضوع بحث خارج می شود چون واجد الدلیل ایم و دیگر در تعارض نصین نیازی به بحث برائت نداریم. (وأما الشبهة الموضوعية فلا مساس لها بالمسائل الأصولية، بل فقهية) حالا این خودش یک بحثی است که بحث شبهه موضوعیه اصولی است یا فقهی؟ منتهی اینجا همه بحث کردند حالا هر چه که هست (فلا وجه لیبان حکمها فی الأصول إلا استطراداً فلا تغفل).

این حاشیه حاشیه مهمی است. دوستان مراجعه کنید. بعضی ها در اول بحث هم ذکر نکردند یک کاسه بودن را و آخرش هم ظاهراً یادشان رفته و وارد بحث تنبیهات شدند. حالا این نکته آن است که ما در اول بحث هم تذکر دادیم و حالا هم عرض می کنیم که ادله برائت با این تقیداتی که مرحوم آخوند آورد ظاهراً تعمیم دارد به همه مناشی شبهه تحریمیه و شبهه وجوبیه. این تمام الکلام در اصل برائت.

### تنبیه اول بحث برائت (حسن احتیاط)

حالا می رسمیم به تنبیهات. تنبیهاتی که اینجا ذکر شده برخی بر اساس تفکیکی که بین شبهه تحریمیه و وجوبیه کردند، بعضی از تنبیهات را ذیل شبهه تحریمیه و برخی را ذیل شبهه وجوبیه آوردند، حالا که بحث یک کاسه شد باید همه را

اینجا بیاوریم، منتهی تنبیهات مختلف است. مرحوم شیخ انصاری اعلی الله مقامه عده ای از تنبیهات را آورده که برخی قبلاً گذشته یا اشاره شده و لزومی برای بحث ندارد اما چند تنبیه مهم است که مرحوم آخوند هم در کفایه آورده مثل بحث حسن احتیاط، بحث عدم دلیل حاکم که اصالت عدم تذکیر را در آن بحث می کنند و امثال این که اینها باید بحث شود. تنبیه اول ما بحث حسن احتیاط است. عرض کنم که مرحوم آخوند و دیگران مثل مرحوم شیخ فرمودند که **لا شبهة در حسن احتیاط عقلاً و شرعاً**. ایشان تنبیه اول را به عدم اصل حاکم اختصاص داده (بحث اصالت عدم تذکیر)، تنبیه دوم بحث حسن احتیاط است ولی مرحوم شیخ بحث احتیاط را مقدم کرده بر اصالت عدم تذکیر.

(الثانی: إنه لا شبهة فی حسن الاحتیاط شرعاً و عقلاً فی الشبهة الوجوبية أو التحريمية فی العبادات وغیرها) ۱

معمولاً اصل این مساله که حسن احتیاط است شرعاً و عقلاً، تقریباً ارسال مسلم گرفتند اما بحث هایی را در ذیل آن مطرح می کنند؛ از جمله اینکه در باب عبادات بخصوصه تصویر حسن احتیاط چگونه است؟ از اینجا کشیده می شوند به یک بحث مهم دیگری که اصلاً خود احتیاط چیست؟ دو تحلیل برای احتیاط وجود دارد بر اساس هر کدام یک نتیجه می شود. آیا احتیاط اتیان محتمل است به رجاء امتثال الواقع؟ یا ذات اتیان مشتبّه الوجوب یا مشتبّه الحرمة؟ بحث مهمی است به لحاظ اینکه امری که به احتیاط تعلق گرفته را چطور معنا کنیم؟ اگر احتیاط اتیان محتمل باشد و در ذات احتیاط باشد ماتی به عنوان امتثال یعنی رجاء امتثال الواقع، اگر این باشد اوامری که به عنوان احتیاط آمده را باید یک جور معنا کنیم. اگر حقیقت احتیاط نفس اتیان مشتبّه باشد، نفس اتیان محتمل الوجوب، اجتناب از محتمل الحرمة، احتیاط فقط این باشد و در نشو و عمل از رجاء امتثال الواقع نباشد، آن وقت اوامر وارد بر احتیاط را می توان جور دیگری معنا کرد که حالا بحثش مفصل میاید ان شا الله. در خصوص عبادت هم تصویر اینکه ما چطور می توانیم بگوییم احتیاط در عبادت حسن است، مشکله ای است که مفصل بحثش خواهد آمد.

یک نکته ای را می خواهم عرض کنم که یک شناگری بر خلاف جریان رایج است، دوستان خوب عنایت کنند. عنوانی که اینجا آمده تقریباً متفق علیه است که شبهه ای در حسن احتیاط شرعاً و عقلاً نیست. شرعاً را باید بحث کنیم. روایات احتیاط را ببینیم که باید چکار کرد. در جواب اخباریین گفتیم که وجوب احتیاط ثابت نشد. حالا باید ببینیم وقتی وجوب ثابت نشد، حسنش ثابت می شود یا نه؟ این بحث استظهاری است. بحث جمع بین روایات است که خواهد آمد. اما قبل

۱. کفایه الاصول (آل البیت)، ج ۱، ۳۴۹

از آن باید این مساله را حل کنیم که آیا احتیاط حسن عقلاً؟ این حرف درست است بالاطلاق یا نه؟ البته خوب توجه کنید در تنبیه چهارم همین جا هم مرحوم آخوند دارد و هم مرحوم شیخ در تنبیه دیگری. این را تذکر داده‌اند که مقصود از اینکه می‌گوییم حسن عقلی و شرعی احتیاط هست، مادامی است که منتهی به اخلال نظام نشود. اگر منتهی به اخلال نظام شد حسن احتیاطی در کار نیست. آن تنبیه در جای خود می‌آید و الان در آن بحث نداریم. این را مفروغ عنه گرفتیم. سوال این است که احتیاطی که منتهی نشود به اخلال نظام آیا حسن ام لا؟ حسن بودن را ارسال مسلم است و همه می‌گویند واضح است که حسن است.

ما در بحث حق الطاعه یک بحث مفصلی با مرحوم شهید صدر ره داشتیم. ایشان می‌گوید درباره حق الطاعه و در مواجهه عبد با حضرت حق و کسی که مکلف و منعم اوست، عقل می‌گوید مادامی که او ترخیص نداده باید اطاعت کنی. بحث در دایره حق طاعت است و عقل آدمی حکم می‌کند در دایره حق طاعت که ما اطاعت مولا کنیم در محتملاتش که همان نظریه حق الطاعه و احتیاط عقلی می‌شود، لولا ورود نصی بر تجویز و اباحه.

آنجا عرض کردیم بنظر می‌آید که در همین چارچوب حق الطاعه، نتیجه چیزی نیست که ایشان گرفته؛ زیرا همین اطاعت — به یک معنای موسعی — در اباحات اقتضائی هم هست. اگر ما اطاعت را ببریم در تحصیل اغراض مولا (که خود ایشان هم یک جایی چنین تعبیری دارد) و در مقابلش تفویت اغراض مولا را لحاظ کنیم، همانطور که عقلمان حکم می‌کند که اغراض لزومی مولا را نباید تفویت کنیم، اغراض اباحی مولا را هم نباید تفویت کنیم. ما آنجا مفصل توضیح دادیم که بحث مهمی است و فکر می‌کنم از خلاءهایی است که در اصول ما درست روی آن کار نشده که حقیقت اباحه چیست؟ کیفیت رعایت اباحه چیست در شرع؟ گاهی اباحه — همانطور که در کلمات زیاد تکرار می‌شود — عبارت است از فقدان ملاک و مصلحت و مفسده. اگر اباحه این باشد یک بحث داریم. یا حتی گاهی می‌گویند اباحه عبارت است از تراحم ملاکات بطوریکه صفر شود یعنی یک ملاک مصلحتی دارد و یک ملاک مفسده ای و بعد اینها کسر و انکسار می‌کنند و می‌شود صفر. یک جاهایی آیت الله وحید حفظه الله اباحه اقتضایی را اینطوری گفتند که این اول بحث است. ما در آنجا عرض کردیم یک اباحه لااقتضایی داریم که اینها است یعنی می‌گوییم این شیء مباح است چون هیچ ملاکی ندارد نه مفسده و نه مصلحت یا اینکه کسر و انکسار کردیم در آن ملاک مفسده و مصلحت را که حالا کسر و انکسار خودش بحث دارد.



اما بنظر میاید یک اباحه دیگری هم می توانیم داشته باشیم که تفسیر اباحه اقتضایی باید به این نحوه انجام گیرد و آن این است که نفس ارخاء عنان انسان در عمل، نفس آزادی انسان در عمل پر از ملاک است. خداوند تبارک و تعالی وقتی عبد را خلق کرد آزادی او در عمل را هم ملاک برایش دیده. که این شخص در عمل آزاد باشد. اصلاً بحث آزادی در عمل خیلی بحث دقیق و مشکلی است که مصب ملاکش کجاست؟ چون بر خلاف وجوب، برخلاف استحباب و تحریم، بر خلاف کراهت که متعلقاتش متعین است، وجوب یک فعلی است، حرمت یک فعلی است، اما آزادی در فعل و ترک دو طرفه است. هر دو طرف را شامل می شود و انسان در عمل می تواند تارک باشد یا عامل باشد. ملاک اباحه آیا در خود این عمل ها است؟ یا در آزادی در فعل و ترک است؟ آزادی کجاست؟ این خیلی بحث دشواری است. ارخاء عنان انسان، آزادی انسان در فعل و ترک، مصبش کجاست؟ برخلاف تحریم مصبش همان فعل متعلق تحریم است. مصب وجوب همان فعل متعلق وجوب است. کراهت و استحباب هم همینطور اما آزادی در فعل و ترک، مصب ملاکش کجاست؟ فعل و ترک خاص است یا خود آزادی تشریعی یک وعائی دارد؟ آزادی تکوینی که هست. من تکویناً آزادم. اینکه مولا بگوید من آزادم یا نه فرقی نمی کند. من تکویناً آزادم. اینکه ما می گوئیم آزادی در فعل و ترک، آزادی تشریعی است. ما ادعایمان در آنجا این بود که آزادی در وعاء تشریع، مثل بقیه امور خودش پر از ملاک می تواند باشد.

حالا چه ربطی به بحث ما دارد. ربط وثیقی دارد البته واقعش این است که من خودم هم تمام لوازم این بحث ها را نشکافتم. بنظر میاید اگر کسی این مبانی را بپذیرد، خیلی جاها باید حرف های دیگری بزند یا توجیهات خاصی باید کند که برخی را عرض می کنم. عرض ما این است که اگر ما اباحه اقتضایی را تصویر کردیم و ملاک قابل توجهی را هم در متعلق این اباحه اقتضایی دیدیم، آنوقت چه دلیلی داریم که حسن احتیاط علی کل حال باشد؟ توضیحش اینکه مثل شهید صدر در بحث تراحم حفظی (دقت کنید اینها بحث های مهمی است که هیچ جا اینطوری طرح نشده) ایشان در بحث تراحم حفظی فرموده بودند که ریشه بحث براءت و اباحه به این برمیگردد که ملاکات لزومی واقعی عند الاشتباه و الشک، اقتضایش را باید ببینیم. ملاک واقعی که لزومی باشد، اقتضا می کند که مولا تمام اطراف شبهه را منع کند تا او را حفظ کند. اما گاهی می بینیم که مولا این کار را نمی کند. چه توجیهی دارد. ایشان می گوید تمام احکام ظاهری بر اساس این فرمول ایشان تصویر می شود و آن این است که خود مباحات واقعی پر از ملاک باشند. اگر مولا بخواهد به اقتضای آن وجوب گم شده در میان مباحات یا حرمت گم شده در میان مباحات، بخواهد به اقتضای او احتیاط بیاورد، معنایش این است که عده زیادی از این ملاکات اباحی که در این مصادیق مشتبه است، باید از اینها رفع ید کند. پس بحث درگیری ملاکات قائم به مباحات است بنابراینکه اقتضایی باشند با اقتضای ملاک لزومی یا تحریمی عند الاشتباه. اگر اشتباه نباشد که درگیری

ندارند. ذهنتان نرود جای دیگر. اگر اشتباه نباشد واجب متعلق خودش را واجب می کند و تحریم متعلق خود را حرام می کند. اباحه هم متعلق خودش را مباح می کند. تراحم و درگیری در کار نیست. تراحم حفظی تراحم دو تکلیف باهم نیست در مقام عمل. مثل اینکه شما می خواهید دو نفر که در حال غرق شدن اند را نجات دهید. انقاذ الغریق تراحم می کند. این نیست. چون آنجا پیدا است تکلیف ها و متعلقاتش. باهم تراحم می کنند چون شما یک قدرت دارید. در تراحم حفظی شما درست است که یک قدرت دارید ولی متعلقات متعدد اند و باهم درگیری ندارند که شما مشکلی در عالم ثبوت داشته باشید. مشکل در مقام جهل است که مولا یک تکلیفی آورده حالا اشتباه رخ داده. نمی دانیم کجاست. نمی دانیم آیا شرب تن است یا چیز دیگری. حالا که مشتبه شده آیا ملاک واقعی انقدر اقتضا دارد که مولا برای حفظ او بگوید دست از این مباحات بکش؟ چرا این کار را نمی کند اصلاً؟

مگر نمی گوید مباح بدون ملاک است و ملاکی ندارد؟ مولا برای حفظ ملاک خودش یک سری بی ملاک ها را کنار بگذارد. چه می شود؟ چه اشکالی دارد؟ مولا برای حفظ ملاک واقعی اش، یک سری امور بی ملاک را بگوید انجام دهید یا ترک کنید. چه مشکلی دارد؟ مشکل این است که اباحه صرف بی ملاکی نیست. نه اینکه نمی تواند باشد. ممکن هست اما خیلی وقت ها جور دیگری است. اقتضا دارد آزادی را. یعنی مولا آزادی عبد را پر از ملاک می بیند. اگر مولا بخواهد به اقتضای آن وجوب فی البین یا حرمت فی البین بگوید دست از اباحه ها بردار، لازمه اش ممکن است این باشد که مقدار زیادی از ملاک های اباحی از دست برود. این ملاکات اگر ضعیف باشند خب از دست بروند. مرحوم شهید صدر ره در اطراف علم اجمالی در شبهات بدویه می گوید نه. گاهی ملاک اباحه فی البین از ملاک لزومی عند الاشتباه قدرتش بیشتر است. اهمیت بیشتری دارد. مولا وقتی می سنجد (باز تکرار می کنم عند الاشتباه چون در عالم واقع که درگیری ندارند. دو متعلق جدا هستند) اما عند الاشتباه اگر بخواهد به اقتضای این اشتباه احتیاط بیاورد بخاطر ملاک لزومی باید دست از این ملاکات اباحی بردارد. در این تراحم حفظی ملاک اباحه اقوی از ملاک وجوب ممکن است باشد.

**اشکال:** بحث جناب آخوند در حسن و قبح عقلی است. ایشان اصلاً بحث مصلحت و مفاسد نمی کند. ایشان می گوید که احتیاط حسن عقلی دارد. اینها مبنایی است. جناب آخوند بحث حسن و قبح عقلی می کند وارد ساحت ملاک نمی شود تا تراحم حفظی را مطرح کنید. آخوند می گوید که عقلاً می گویند احتیاط حسن است. نمی گوند اباحه حسن است. تراحم پیش نمی آید.

**پاسخ:** چرا حسن است؟

**اشکال:** حسن و قبح عقلانی است.....

**پاسخ:** ببینید همان جایی که از آخوند نقل می‌فرمایید ایشان فرموده آنجا که عقلاً که این را می‌گویند، از شکل امتثال و اطاعت و اینهاست؟ گفته یا نگفته؟ گفته به آن شکل است. یعنی وقتی که شما اتیان می‌کنید و می‌گویید احتیاط حسن است، یعنی اتیان فعل به رجاء تحصیل الواقع، رعایة التکلیف الواقعی حسن. این شکلی از اطاعت است. گفته یا نگفته؟

**اشکال:** عقل گفته من احتیاط را حسن می‌دانم. شارع هم به عنوان رئیس عقلاً حسن می‌داند.

**پاسخ:** شلوغ نکنید... من عبارت آخوند را می‌خوانم عین حرف شما نیست. آنجا دو جور است. من اول بحث هم گفتم اگر احتیاط را عنوان بگیرید برای فعل ماتی به رجاء تحصیل الواقع، داستان یک جور است. شارع اگر امر هم به آن کند شبیه امر به اطاعت می‌شود.

**اشکال:** اصفهانی اشکال می‌کند....

**پاسخ:** ...اصفهانی و آملی و... را رها کنید. الان بر این حرف تمرکز کنید. مرحوم آخوند و دیگران که می‌گویند، حسن این احتیاط را از چه باب می‌گویند. چرا احتیاط حسن است؟ چون یک جور انقیاد است. عبارت آخوند هم دارد. یک جور انقیاد است. حالا سوال این است که اگر من توجه بکنم که آن شارعی که تکلیف آورده اباحه اقتضایی هم ممکن است آورده باشد. در این طرف آیا اتیان آن واجب یا ترک آن حرام به داعی تحفظ واقع، آیا باز هم انقیاد است؟

بحث فعلی ما در تزامم حفظی است (که احتمال می‌دهیم اباحه اقتضایی اقوا از ملاک وجوب و حرمت باشد). اما در تزامم عملی خارجی بحث می‌خواهد که اصلاً می‌شود یا نه؟ دأب فقها که این نیست که بگویند اگر یک اباحه و واجبی تزامم پیدا کرد، لباحه را مقدم کنند. همیشه وجوب و حرمت مقدم می‌شود. این بحث جدایی می‌خواهد. من احتمال می‌دهم آنجا هم یک جور دیگر باید بحث کنیم ولی الان بحث ما نیست. بحث تزامم حفظی در فرض شک است. من عرض می‌کنم اگر شما اباحه واقعی را تصویر کنید که واجد ملاک اقتضایی باشد به معنای اینکه نفس ارخاء عنان و آزادی تشریعی عبد، پر از ملاک باشد، در ظرفی که شما این را پر از ملاک می‌دانید، آیا در ظرف جهل می‌شود ما به رجاء تقرب به او اتیان کنیم با اینکه می‌دانیم اباحه ای که هست ممکن است پر از ملاک باشد؟ امکانش کافی است. لازم نیست بدانید اباحه حتماً اقتضایی است چون اباحه لاقتضایی هم داریم که خالی از ملاک بودن است. همین که احتمال می‌دهیم بنظر می‌آید جلوی آن مساله را بگیرد. حالا فکر کنید تا فردا. بنظرم بحث خیلی مهمی است چون ممکن است تصویر ما را از بحث حسن احتیاط و از تزامم عوض کند.

و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱..... ادامه بحث حسن احتیاط
- ۲..... ملاک اباحه و حسن احتیاط
- ۷..... استفاده استحباب شرعی از اخبار احتیاط
- ۸..... اشکال اول شهید صدر به مرحوم نائینی

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

## ادامه بحث حسن احتیاط

بحث در تنبیه اول از تنبیّهات برائت بود. راجع به اینکه احتیاط حسن عقلاً و شرعاً در شبهه تحریمیه و وجوبیه. مرحوم آخوند مثل خیلی از محققین دیگر می فرمایند که لا شبهة فی حسن الاحتیاط شرعاً و عقلاً. مقصود از حسن شرعی احتیاط علی القاعدة یعنی مأمور به شرعی باشد. بحث ما در حسن احتیاط عقلی بود. اینکه آیا شرعاً مطلوب مأمور به است، بحث بعدی است که خواهد آمد. حسن عقلی احتیاط را تقریباً همه قائل اند و کسی که مخالف باشد را ندیدیم. فقط مرحوم ایروانی مطلبی دارد که راجع به شبهه ای است که در بحث تراحم اباحه ظاهری با حکم واقعی است که آن خیلی ربطی به بحث ما ندارد. منتهی قبلاً در بحث حق الطاعة عرض کرده بودیم که ادعای اینکه ما نسبت به واقع اگر اتیان بکنیم واقع را در محرمات و اتیان کنیم مطلوب مولا را در محرمات و واجبات، در محرمات ترک و در واجبات فعل، این حسن از باب اینکه طاعت مولا کردیم. آنجا عرض کردیم که خود اباحه های اقتضایی که دیروز توضیح دادیم، خودش ملاکی دارد و همانطور که به حکم عقل تحصیل ملاکات لزومی مولا حسن دارد، تفویت ملاکات اباحی مولا که همان جهت آزادی و ارخاء عنان هست، آن هم به حسب حکم عقل اشکال دارد بلکه می گوییم تحصیلش ممکن است بگوییم مثل تحصیل واجبات و محرمات است. فرقی نمی کند. خصوصاً اینکه کسانی مثل محقق شهید صدر ره در تراحم حفظی یک جاهایی را تصویر می کند که ملاک اباحی واقع در فرض شک در واقع بتواند بجنگد با ملاک الزام واقعی مشتبه و فائق بیاید به طوری که سبب بشود مولا جعل اباحه کند. ما گرچه تراحم حفظی ایشان را به نحوی که تصویر می کنند، قبول نداریم ولی دیروز برای تقریب به ذهن عرض کردم که ایشان همچین تصویری دارد. تصویر تراحم حفظی معمولاً در محاسبات کثیر

مولا معنا پیدا می کند. مولا همه افعال مکلفین را ببیند، افعال مکلف در عمود زمان را ببیند، لباحه های اطراف، واجبات و محرمات را ببیند، آن وقت بگوید سر جمع آیا ملاکات اباحه فائق میاید یا نه؟ بحث ما اعم از این است. علاوه بر اینکه تراحم حفظی را در کل ما در آن مشکلاتی می بینیم که سر جای خودش بحث شده. اوائل بحث برائت هم بخشی از اشکالات گذشته است. اگر کسی شک دارد در اینکه آیا استهلال در ماه مبارک رمضان واجب است یا نه؟ اگر احتمال می دهد ملاک وجوبی را و فکر می کند که این ملاک وجوبی لازم التحصیل است، ملاک اباحی هم ممکن است داشته باشد و مباح باشد. وقتی مباح باشد اگر اباحه آن اقتضایی باشد (نمی گویم حتماً هست) معنایش این است که آزاد بودن عبد پر از ملاک است. شما این آزادی را با الزام سلب بکنید معنا ندارد. یعنی دلیلی نداریم عقل در اینجا فقط جانب طاعت مولا را در جنب وجوب و حرمت رعایت کند؛ چراکه این هم یک جور طاعت است. ما در لفظ طاعت بحثی نداریم. چون یکی از شاگردان شهید صدر در جواب به این شبهه به بررسی طاعت پرداخته بودند. این بحث را من سال ۱۳۸۰ مطرح کردم. ایشان شبهه بَرّاقه را مطرح کرد در مقابل حق الطاعه و مفصل هم بحث کرد. ایشان فکر کرد من سر لفظ طاعت بحث می کنم. می گفت اصلاً در اباحه ما طاعت نداریم. نکته عمیق تر از این است که بحث سر لفظ طاعت باشد اما اباحه می تواند ملاک داشته باشد و مهم در نزد عقل ملاکات است نه بحث لفظی در صدق عنوان طاعت.

فقط چیزی که باقی می ماند اینجا دو نکته هست.

یک نکته این است که این بحثی که ما کردیم که شبهه ای مطرح کردیم که عقل بتواند در شبهه وجوبیه یا تحریمیه با ملاحظه این احتمال که اباحه ای که طرف این بحث هست اباحه اقتضایی باشد، بتواند بگوید احتیاط حسن است، این ممکن نیست.

این بیان بدون ملاحظه ورود شرع است. حالا اگر خود شارع بگوید اینجا اباحه ملاک ندارد یا بگوید که با همه این اوصاف که شما می گوئید باز هم احتیاط اینجا مستحب است، اگر تصریح کند، بنظر میاید حاکم باشد بر آن نکته عقلی. منتهی ما در بحث آتی باید ببینیم که شارع اصلاً لسانش اینطوری هست؟

این طرف قضیه اگر حساب بکنید اباحه و برائت که وارد شده. خود ورود اباحه و برائت کاشف از این نیست که مولا ملاحظاتی در باب اباحه دارد؟ می شود اباحه اش لاقتضایی باشد؟ این ممکن است ولی با توجه به اینکه شبهه تحریمیه است، وجوبیه است و در اینجا برائت میاورد، در طول همه مواردی که حدیث رفع تطبیق می شود، در طول همه مواردی که اباحه تطبیق می شود، مولا باید یک محاسبه ای کرده باشد که اینها را آورده با وجود اینکه برخی از اینها حتماً مبتلا به

تحریم واقعی است. مبتلا به وجوب واقعی است. با این ابتلا شارع اینجا اباحه جعل کرده ولو ظاهراً. پس معلوم می شود که در اباحه و در ارخا عنان عبد، در آزادی او یک ملاکی هست که این برائت اینطوری تثبیت شده.

از آن طرف اگر کسی بخواهد به ادله شرعی یعنی روایاتی که به عنوان احتیاط آمده تمسک کند، این نیاز به بحث آتی دارد که اصلاً لسان ادله حسن احتیاط یا استحباب احتیاط که برخی روایاتی بود که قبلاً خواندیم و لزومش را منع کردیم. عده ای میگویند این دال بر استحباب است، آیا همچین چیزی هست؟ متعلقش اصلاً چیست؟ آیا این عین همان چیزی است که عقل می گوید یا چیز دیگری است؟ که بحث آتی است.

پس این یک نکته که ما باید ملحوظ بداریم که بحث ما لولا ورود شرع و ملاحظه آن بود. حالا با ملاحظه شرع این نکته ای که گفتیم باید دنبال شود تا ببینیم به لحاظ اثباتی شارع چیز دیگری گفته یا نه؟

### ملاک اباحه (آزادی) و حسن احتیاط

نکته دوم که ملاحظه آن در بحث ما خیلی مهم است این است که ما آن چه را که قاذح می دانیم و مفوت ملاک اباحه می دانیم الزام شرعی یا عقلی است. اگر با الزام تحت الزام برویم، آن ملاک ترخیص اباحی از بین می رود. خوب دقت کنید. اشکال ما هم در حق الطاعه این بود که شما می خواهید با حکم عقلی یا هر الزام دیگری می خواهید جلوی قبح عقاب بلایان را بگیرید. جلوی تامین عقلی را بگیرید. شما آن جهت ملاک اباحی را که عبارت است از آزادی عبد در فعل و ترک، جلوی این را می گیرید و تفویت می کنید. شما با الزاماتان تفویت می کنید ملاک آزادی عبد را. این جای شبهه داشت و تا آخر هم ما بر این باقی ماندیم. نکات مختلفی را که اشکال شده بود دفع کردیم و جواب داده شد. منتهی نکته مهم این است که چه چیزی مفوت ملاک اباحه است؟ ظاهراً الزام است. در حق الطاعه الزام عقلی می خواستند درست کنند. ما گفتیم فرقی نمی کند که شارع از بیرون الزام بیاورد یا خود عقل الزام بیاورد. اگر عقل الزام بیاورد تفویت می کند ملاک اباحه را. عقل نباید این کار را بکند و نمی کند. وقتی که ملاحظه می کند که الزامش تفویت آور است، الزام نمی کند فلذا بنظر ما حق الطاعه درست نیست.

اما در این بحثی که الان داریم، بحث الزام به احتیاط که نیست. بحث حسن احتیاط است به نحو غیر لزومی. در بحث قبل ما وجوب احتیاط را از طریق علم اجمالی و روایات، هر دو را منع کردیم. حالا رسیدیم به این وضعی که الان هستیم. یعنی یک سری اخبار داریم که دلالتش بر وجوب را منع کردیم به هر کیفیتی و عقل هم به نحو استقلال ایجاب احتیاط

نیاورده. حالا سوال این است که اگر ما در اینجا که بحثمان حسن احتیاط است به نحو غیر لزومی، عقل می گوید حسن است؟ مثل حسن ایثار، انسان به برادر دینی و یا حتی غیر دینی ایثاری بکند حسن است اما عقلاً لزوم که ندارد. انسان گذشت بکند، انفاق کند. اینها همه حسن است ولی لزوم ندارد. حسن عقلی گاهی توأم است با بایدهای عقلی و الزام و گاهی هم ملازم نیست با الزام. حسن مطلق است که مساوق با استحباب شرعی می شود. سوال این است که اگر عقل بخواهد حسن را تثبیت کند، تفویت اباحه می شود که ما آن را منع کنیم؟ بگوییم شما با این حکم عقلی دارید ملاک اباحه را از بین می برید. ما الان شک داریم که شرب تنن حرام است یا نه. اگر کسی بگوید ترک شرب تنن برای رعایت واقع حسن است یا امتثالاً لامر المحتمل حسن، آیا تفویت ملاک اباحه کرده؟ ظاهراً تفویت نیست. لکن نکته ای که بحث را دشوار می کند این است که آیا ما در آن بحث قبلی که حق الطاعه بود، مشکلمان این بود که اگر حکم عقل یا شرع الزام بیاورد، ملاک اباحه مطلقاً تفویت می شود؟ یا اینکه اباحه ملاکش مثل ملاک کراهت می ماند؟ دقت کنید. ما نمی توانیم در محتمل المکروه بگوییم احتیاط می کنیم اتیان می کنیم به داعی امر الله. به داعی امر المحتمل. چون یک طرف کراهت است. ما نمی توانیم بگوییم به داعی امر محتمل میاوریم. یعنی آیا با فعلی که محتمل الکراهه است، می توانید تقرب کنید ولو احتمال استحباب و رجحانش را بدهید؟ می توانید با آن تقرب کنید؟ در باب اباحه هم این را بگوییم که درست است که حسن احتیاط به نحو غیر لزومی تفویت ملاک اباحی به نحو مطلق نیست. به نحو الزامی نیست ولی تحریک می کند. همین مقدارش می تواند به داعی امر محتمل باشد؟ تقریبی باشد؟ آیا در جایی که من احتمال اباحه اقتضایی می دهم با حکم عقل به حسن احتیاط، می شود ملاک اباحی تفویت شود؟

مشکل کار اینجا این است که آیا اصلاً احتیاطهای غیر لزومی تفویت دارد؟ اگر من با اختیار خودم محتمل الحرمه را ترک کنم، این منافات دارد با وجود ملاک اباحی؟ با آن آزادی و ارخاء منافات دارد؟ بحث خیلی دشواری است. مثل قضیه حق الطاعه که بحث کردیم نیست. آنجا گفتیم الزام عقلی راه را می بندد بر آزادی عبد در فعل و ترک. حسن احتیاط راه را نمی بندد. لذا یکی از بحثهایی که آنجا انجام دادیم در قبال نقضی که به ما می شد که این حرف شما باب حسن احتیاط را مطلقاً می بندد (نمی دانم یاد دوستان هست یا نه) ما در جواب آنها می گفتیم که ممکن است یکی از راههای جواب این باشد که حسن احتیاط مطلق راه را بر اباحه نمی بندد. حسن مطلق که در آن جواز ترک احتیاط هم هست یعنی در کنار حکم به حسن احتیاط، یجوز ترکه. اگر گفتیم که احتیاط حسن است و ترجیح دارد، عقل حث و بعث و تحریک می کند به احتیاط به نحو غیر لزومی و در کنارش تجویز می کند ترک را، همچنین وضعیتی آیا با ملاک اباحی منافات دارد یا نه؟ دوستان فکر بکنند. این هم یک نکته ای است که باید حل کنیم. اگر منافات نداشته باشد حسن احتیاط غیر لزومی را

می‌پذیریم عقلاً می‌گوییم اشکالی ندارد. بزرگانی که اینجا بحث کردند در مورد حسن عقلی احتیاط، احتیاط قربی را می‌گویند حسن است. برخلاف بحث شرعی که در آنجا ذات احتیاط حتی بدون قربت هم بعضی‌ها گفتند مستحب است، که حالا بحثش می‌آید.

پس ببینید عرض ما این است که حالا که بنا شد احتیاط قربی باشد در جایی که مبتلا هست به این کیفیت از اباحه، آیا می‌توان گفت من ترک می‌کنم به داعی رجاء احتمال درک الواقع و امتثال امر الله به ترک، یا در باب استهلال ماه مبارک رمضان بگوییم اتیان می‌کنم استهلال را به داعی احتمال امر الله؟ می‌شود تقرب کرد با اینکه ممکن است تفویت ملاک اباحی کرده باشیم؟ این منوط به این است که تفویت هست یا نه. اگر من خودم اختیاراً احتیاط را انجام می‌دهم، نه اینکه در طول یک الزامی این کار را انجام می‌دهم، تفویت ملاک اباحی هست اصلاً؟ این یک مساله دشواری است.

اشکال: ارخاء عنان مصلحت دارد برای ما. این مصلحت نزد شارع لزوم تحصیل دارد. یعنی ارخاء عنان را نباید بهم زد.

پاسخ: نه. همان تفویت بگویید. تفویت نباید بکنیم.

اشکال: یعنی اجتناب از تفویت در هر صورت باید و نباید دارد.

پاسخ: ولی اباحه طوری است که هر طرف را انجام دهید اباحه است. خصوصیت اباحه این است یعنی شما اگر فاعل باشید نمی‌گویند شما تفویت ملاک اباحه کردید. اگر خارجاً فاعل یا تارک باشید نمی‌گویند شما تفویت ملاک اباحه کردید. چون اباحه آزادی در فعل و ترک است و فعلیت این آزادی به این است که خارجاً یا تارک باشید و یا فاعل. نباید تحت الزام باشید.

اشکال: همینکه می‌گویید نباید تحت الزام بیاید، از آن طرف می‌توان گفت باید در ارخاء عنان بمانی

پاسخ: نه باید بماند یعنی آزادی فعل و ترک باقی باشد. اما خارجاً یا فاعل اید و یا تارک.

اشکال: این مقدم می‌شود بر آن مصلحت غیر ملزم احتیاط.

پاسخ: اصلاً تنافی دارد؟ چون شما خارجاً یا فاعل اید و یا تارک. فاعل بودن یا تارک بودن منافاتی با ملاک اباحه ندارد. آنچه منافات دارد الزام است.



اشکال: مصلحت احتیاط غیر ملزمه است.

پاسخ: مصلحت اباحه هم غیر ملزمه است. ببینید ملاک اباحه مثل ملاک واقع می ماند. بالاتر از وجوب و حرمت که نیست. شما اگر احتمال حرمت واقعی می دهید، احتمال یک ملاک تحریمی واقعی می دهید. اینجا هم احتمال است. ما یقین داریم اباحه هست. ممکن است در واقع حرمت یا وجوب باشد. ما می گوییم همانطور که احتمال می دهیم حرمت واقع را، احتمال هم می دهیم اباحه اقتضایی باشد. اباحه اقتضایی بالاتر از حرمت و وجوب که نمی شود.

اشکال: مشکل ثبوتی بود. آنجا گفتیم چون موجب فوت مصلحت اهم اباحه می شود

پاسخ: هر دو احتمال است.

اشکال: بله احتمال فوت مصلحت اهم. این احتمال فوت مصلحت اهم با احتیاط استجابی هم پیش میاید. کاری به اثبات نداریم. قصد قربت را نیاورید. نفس تجویز موجب احتمال فوت مصلحت اهم می شود.

پاسخ: نه مصلحت با چه چیزی فوت می شود؟ مصلحت اباحی که عبارت است از آزادی. مصلحت در آزادی نهفته است. آزادی را سلب کنید مصلحت را سلب کردید. چون مصلحت به آزادی قائم است. مصلحت اباحه به ارخاء عنان قائم است یعنی آزادی عبد در فعل و ترک است. مصلحت به این قائم است. اگر چیزی این آزادی را سلب کند مصلحت تفویت می شود. اگر آزادی را سلب نکند که مصلحت تفویت نمی شود.

اشکال: حسن عقلی احتیاط (لازم نیست لزومی باشد) ممکن است سبب فوت احتمال مصلحت اهم شود.

پاسخ: نه نگویید ممکن است سبب فوت شود. من همین را داشتم باز می کردم. وقتی که غیر لزومی شد یعنی جواز ترک هم دارید. اگر شما جواز ترک دارید، صدق می کند که آزادی او را سلب کردید؟

آیا مصلحت اباحه اقتضایی با الزام تفویت می شود یا با حث و تحریک غیر لزومی هم تفویت می شود؟ این را باید درست کنیم. این فرق می کند با تراحم های حرام و واجب در یک عمل خارجی که مجتمع دو ملاک باشد. این جا هر دو احتمالی است. دو احتمال است. می خواهیم بگوییم احتمال ملاک اباحی را چه چیزی می تواند تفویت کند؟ الزام آزادی را سلب می کند؟ چون ملاکش قیام به آزادی دارد. به ارخاء عنان عبد در فعل و ترک دارد. چه چیزی ملاک ارخاء عنان عبد و آزادی عبد در فعل و ترک را نفی می کند؟ این را باید درست کنیم.

اشکال: تجویز احتیاط

استاد: حالا فکر کنید. صرف تجویز احتیاط غیر لزومی معلوم نیست که مفوت باشد. مگر مانع آزادی ما شده که من فعل یا ترک را بیاورم؟ مانع که نشده. روی این باید فکر کرد واقعاً. خواستم فقط دوستان توجه کنند. آن نکته ای که ما جزمی در آنجا گفتیم معلوم نیست در اینجا بیاید. حالا فکر کنید.

اشکال: بالاخره شما در تراحم حفظی باید مشخص کنید کدام مقدم است؟

پاسخ: ما که گفتیم تراحم حفظی را قبول نداریم. دیروز فقط تمثیل کردم.

اشکال: طبق مبنای شهید صدر می گویم.

پاسخ: با ملاک احتیاطی. بله معلوم نیست همچنین تراحمی باشد. چون تراحمی که ما می گوئیم غیر از تراحم حفظی ایشان است. تراحم حفظی ایشان این است که حساب کنیم اباحه هایی را که شخص در طول زمان انجام می دهد و اشخاص متعدد در طول زمان انجام می دهند با عبارت رفع عن امتی تسعه چه پیش میاید؟ چه مقدار ملاک های اباحه اقتضایی از بین می رود اگر رفع عن امتی تسعه نباشد؟ مولا خودش کسر و انکسار می کند. نتیجتاً به ما می گوید اباحه. یعنی اینکه معلوم می شود جانب اباحه های اقتضایی را گرفته. مولا می گوید اهم است. نه اهم در یک مورد خاص. در طول زمان برای همه حساب کرده و دیده اینطور است. لذا تراحم حفظی محاسبات عجیب و غریب می خواهد. بحث ما نیاز به این نداشت. ما می گوئیم یک فعل واحد مثل استهلال در ماه مبارک رمضان، یک ملاکی به این استهلال قائم است لو کان واجبا. اگر مباح باشد یک ملاک آزادی و ارخا عنان دارد. این دو را باید با هم سنجید. اگر می خواهیم در مقام شک یک حکمی بیاوریم این دو را باید با هم سنجید. عرض ما این است آن حرفی که ما در آنجا می زدیم، معلوم نیست به روشنی در اینجا بیاید. حالا دوستان فکر کنند.

اشکال: تمام الملاک اباحه با نفس جعل حاصل می شود. همین که ارخاء عنان ایجاد کرد مصلحت باید حاصل بشود.

پاسخ: نه. شما باید یک زحمتی بکشید بحث های اول ما را ببینید. خیلی مفصل بحث کردیم. اتفاقاً یکی از اشکالاتی که هم اینجا مطرح بود و هم آنجا، این بود که یکی از شاگردان شهید صدر که به ما جواب می داد (آقای سید علی اکبر حائری اخوی آقای حائری بزرگ که انصافاً آدم فاضلی است و بحث های خیلی خوبی دارد) ایشان خیلی نقد کرد. یکی از

نقدهایش این بود که بحث آزادی عبد به همین تقنین قائم است. ما جوابمان این بود که این نیست. اگر چنین باشد باید به نفس تقنین ساقط شود. پس خود جعل اباحه یک ملاکی در متعلقش هست. آن متعلق آزادی در وعاء تشریع است. آزادی در وعاء تشریع غیر از آزادی تکوینی ما است. آزادی در وعاء تشریع یک چیزی است که واقع می شود و انسان می تواند فعلیت ببخشد به او با فعل و ترکش بصورت آزادانه. ما می توانیم فاعل و تارک باشیم از سر آزادی. می توانیم فاعل باشیم از سر لزوم و الزام. آنجا مفصل توضیح دادیم فرق است بین آزادی که در وعاء تشریع حاصل شده و صفت فعل من واقع می شود. می گویم این فعل را از سر آزادی تشریعی انجام دادم. یعنی اینکه من می گویم خدایا این آب را خوردم بخاطر اینکه شما مجاز دانستی این کار را انجام دادم، این فرق می کند با اینکه من این آب را بخورم نه از این باب بلکه از باب الزام به آب خوردن. می خواهیم بگوییم فعل واحد که در خارج صادر می شود، گاهی تجلی آزادی من است که با اختیار تشریعی ام انجام می دهم و گاهی این تجلی بعث مولا است که گفته آب بخور.

اشکال: به جز مولا چه کسی می تواند این الزام را درک کند؟

پاسخ: الزام عقلی هم هست.

اشکال: اینکه الزام قلبی است. التزام قلبی که واجب نیست

پاسخ: الزام عقلی که فقط قلبی نیست. الزام عقلی عرض کردم. اگر گفتیم عقل انسان حکم می کند به طاعت. الزام می کند به حق الطاعه. الزام عقلی نگفتم قلبی. الزام عقلی را باید حساب کنیم که اگر عقل الزام کند آن آزادی را سلب می کند. اگر سلب بشود باید باهم کسر و انکسار شود ببینم درست است آن سلب آزادی؟ حالا این بحث را ما مفصل آنجا کردیم. بناءً علی ذلک داریم بحث می کنیم.

این تمام الکلام در کبرایی که در مورد حسن عقلی فرمودند به نظر ما قابل بحث است البته با همین تعلیقاتی که در ذیلش زدیم. الان خیلی برای خودم هم روشن نیست که آیا این احتیاط غیر لزومی، حسن غیر لزومی احتیاط، آیا واقعاً مفوت ملاک اباحه است یا نه؟ دوستان فکر کنند.

## استفاده استحباب شرعی از اخبار احتیاط

یک بحث مهمی که در ذیل این بحث مطرح است و بحث دشواری است، این است که آیا اخبار احتیاط که در مقام هست که گفتیم دال بر لزوم نیست و ایجاب احتیاط از آن فهمیده نمی شود، آیا استحباب شرعی از آن استفاده می شود یا نه؟

به مرحوم نائینی ره نسبت دادند که ایشان می فرماید که اوامر شرعی که در این خطابات تجلی پیدا کرده نمی تواند اوامر مولوی باشد نسبت به احتیاط بلکه امر مستفاد از این روایات در باب احتیاط مثل (خذ الحائطة لدینک) و امثال آن که گفتیم دال بر وجوب نیست، اینها نمی تواند استحباب شرعی باشد بلکه ارشاد است به حکم عقل. بعد شهید صدر نسبت می دهند به مرحوم نائینی. می فرمایند که ایشان منع کرده این حرف را و به تعبیر ایشان دو تعبیر از فرمایش مرحوم نائینی وجود دارد. ظاهراً می خواهد بگوید دو تفسیر هست. نمی گوید هر دو را مرحوم نائینی گفته. در اولی می فرماید تعبیر اول که مرحوم نائینی به آن تصریح کرده. دومی را نمی گوید که چه کسی گفته. حالا هر دو را ما عرض می کنیم. اما تعبیر اول یعنی تفسیر اول کلام مرحوم نائینی ره که چرا اوامری که در خطابات هست نمی تواند اوامر مولوی باشد، بلکه ارشاد به حکم عقل است، شهید صدر نسبت می دهند به مرحوم نائینی که ایشان یک قانونی دارد که همه جای اصول گفته و این قانون هست که اگر در جایی حسن و قبح عقلی، اگر اینها در سلسله علل احکام باشد مثل حسن عدل و قبح ظلم یعنی من دون ورود حکم شرعی عقل مستقل است به حسن عدل و قبح ظلم، این نوع احکام عقلی می توانند منشا حکم شرعی باشند و از آن حکم شرعی استکشاف بشود.

اما اگر حکم عقلی ما در طول حکم شرعی باشد یعنی در موضوع آن به نحوی حکم شرعی اخذ شده مثل حسن طاعت و قبح عصیان (چون طاعت در خودش نهفته است که یک امری باشد و ما اطاعت کنیم و امتثال کنیم متعلقش را بیاوریم و بگوییم طاعة الله است، یا اینکه متعلق و ماموریه را ترک کنیم و بگوییم هذا عصیان لامر الله پس طاعت و عصیان در طول امر و نهی شارع است. حسن طاعت و قبح عصیان می شود یک حکم عقلی در طول اوامر و نواهی شرعی) که مرحوم نائینی از این تعبیر می کند به احکام عقلی واقع در سلسله معلولات احکام، ایشان به نحو کلی فرموده که احکام شرعی که می خواهد از اینها بر بیاید یا احکام شرعی که در مورد آنها هست، نمی شود که مولوی باشد بلکه اینها همه ارشادی اند به آنچه که حکم عقل می گوید.

بعد شهید صدر می فرماید این قانون یک اشکال در کبرا دارد که می فرماید ما در بحث تجری بحث کردیم. ما هم در جاهای مختلف بحث کردیم و به کبری اشکال داریم. نه اشکالاتی که آقای صدر می فرماید. ما اصلاً قاعده ملازمه را قبول

نداریم که آنچه که حکم عقل هست، شرع هم به آن حکم می کند. به تفصیل در جای خودش بحث کردیم. تقریباً فرمایش مرحوم اصفهانی را ما اینجا قبول داریم که ایشان هم مانع است منتهی مانع به این معنا که با وجود حکم عقلی جعل داعی مستقل شرعی لغو است. ما از این باب کبری را قبول نداریم. بحث کبروی را کنار بگذاریم. بلحاظ صغروی آیا درست است؟ آقای صدر دو اشکال صغروی کرده. می فرمایند که حتی اگر آن قانون را هم بپذیریم، اینجا تطبیق نمی شود. دو اشکال می کنند:

### اشکال اول شهید صدر ره به مرحوم نائینی ره

اشکال اول این است که اصلاً متعلق حکم عقلی با متعلق استحباب شرعی دو امر جداگانه است در حالیکه در آن بحث و در آن قانون شما هم هر جا متعلق ها یکی باشند، می گویند مانع از مولویت می شود و حکم شرعی را در سلسله معلولات نمی توان کشف کرد. می گوید در اینجا متعلق حکم عقل عبارت است از اتیان قریبی. اینکه ما می گوئیم الاحتیاط حسن عقلاً، یعنی اگر شما فعل را اتیان بکنید به داعی احتمال الامر الواقعی که می شود قریبی، این حسن است. پس متعلق حسن عقلی عبارت است از اتیان قریبی بالا احتیاط یعنی اتیان فعل بداعی احتمال الواقع. اما متعلق استحباب شرعی چیست؟ خود احتیاط است و ایشان می گویند احتیاط عرفاً عبارت است از نفس تحفظ بر واقع اما نه به داعی القریبی. قصد قربت در احتیاطی که متعلق او امر شرعی هست، اخذ نشده. لذا اگر کسی این احتیاط را به امر والدش انجام دهد، پدرش بگوید اینجا تحفظ و احتیاط کن، باز هم احتیاط حاصل شده. متعلق امر شرعی حاصل شده یعنی استحباب شرعی احتیاط. اگر کسی به کسی پولی دهد و بگوید در اینجا تحفظ بکن، باز هم احتیاط حاصل شده من دون قصد قربت در واقع. بنابراین متعلق استحباب شرعی احتیاط که عبارت است از عنوان احتیاط، ایشان می گویند قصد قربت از آن خارج است در حالیکه حسن احتیاط عقلی رفته روی احتیاط که در آن قصد قربت نهفته است. بدون آن اصلاً حسن عقلی ندارد. حسن عقلی احتیاط از باب طاعت است. نوعی طاعت و انقیاد است. لذا می گوئیم حسن و انقیاد و طاعت بدون قصد قربت حاصل نمی شود. لذا ایشان اشکال می کند به مرحوم نائینی که چیزی که شما گفتید اینجا تطبیق نمی شود. برای آنجاست.

این تفسیری است که ایشان به مرحوم نائینی نسبت می دهد. تعبیر اول این است

(ما ذكره المحقق النائینی و هو عبارة عن تطبيق قانون علی ما نحن فيه نقحه فی اصوله) بعد می فرمایند این حرف دو اشکال دارد. وجه اول اشکالی بود که عرض کردم. منتهی یک دقتی لازم است دوستان مراجعه کنند. البته آقای حائری هم یک اشاره ای کرده در ذیل وجه دوم نه در اینجا.

من که متن مرحوم نائینی را ملاحظه کردم، بنظرم نسبت‌هایی که آقای صدر می‌دهد علی‌الظاهر درست نیست گرچه یک تشویش مایی در کلام آقای نائینی هست که فردا آن عبارت را می‌خوانیم ولی بنظرم حرف آقای نائینی این است که آن حسن و قبحی که از آن حکم شرعی استکشاف می‌شود، حسن و قبحی است که در سلسله علل باشد نه در سلسله معلولات. خوب دقت کنید. می‌گوید حسن و قبحی که بخواهد حکم شرعی از آن منبث بشود. نگفته مطلق احکام شرعی. فرموده مطلق احکام شرعی در جایی که حسن عقلی باشد نمی‌تواند مولوی باشد. خیلی فرق دارد. یعنی اگر این دقت را کنیم کل اشکالات آقای صدر فرو می‌ریزد. دوستان ملاحظه کنند در اجود. آقای نائینی می‌فرماید آن حسن و قبح عقلی که بخواهد مبدا استکشاف حکم شرعی باشد، حسن و قبحی است که در سلسله علل باشد مثل قبح ظلم و حسن عدل. شما نمی‌توانید با مثل حسن طاعت و قبح عصیان حکم شرعی مبتنی بر این حسن استکشاف کنید. این حرف درست است. این ربطی به این ندارد که حکم شرعی در مورد اینها نمی‌تواند مولوی باشد. گفته حکم شرعی را که بخواهد به ملاک حسن و قبح باشد نمی‌توانید استکشاف کنید. خب این حرف درستی است. جالب است خود ایشان تصریح می‌کند که ما که می‌گوییم حسن عدل و قبح ظلم می‌تواند مبدا حکم شرعی باشد ولی حسن طاعت و قبح عصیان نمی‌تواند، و لکن درباره احتیاط منکر نیستیم که هرچند در سلسله معالیل است و نمی‌شود که یک حکم شرعی از آن استکشاف بشود ولی اشکالی ندارد که استحباب شرعی به ملاک آخر باشد. تصریح کرده ایشان. آن وقت ما چطور به ایشان نسبت می‌دهیم که ایشان کلاً منکر است. خیلی حرف عجیبی است این دو تفسیر. بحث در این بود که آیا کلاً اوامر استحبابی شرعی می‌توانیم در مورد احتیاط داشته باشیم یا نه؟ شما نسبت می‌دهید به مرحوم نائینی که نخیر نمی‌شود چون حسن احتیاط در طول احکام شرعی است. کجا ایشان همچین حرف کلی زده؟ می‌گوید از آن حسن طاعتی که در سلسله معلولات احکام شرعی است حکم شرعی زاییده نمی‌شود. منافات ندارد که حکم شرعی دیگری به ملاک دیگری نه به ملاک حسن، داشته باشیم و تصریح هم می‌کند به این حرف. دوستان مباحث الاصول آقای صدر را ببینند در اینجا و اشکالی که می‌کنند. متن اجود هم ببینید. ان شا الله فردا آن متن را می‌خوانیم.

و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱ ..... ادامه بررسی کلام شهید صدر
- ۲ ..... تقریب دوم از کلام مرحوم نائینی
- ۲ ..... اشکال شهید صدر به مرحوم نائینی ره
- ۳ ..... اشکال استاد به شهید صدر

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

## ادامه بررسی کلام شهید صدر

بحث در فرمایش مرحوم شهید صدر بود. اگر دست از وجوب احتیاط کشیدیم، آیا می توان اخبار احتیاط را بر استحباب مولوی حمل کرد یا نه؟ ایشان به جمعی از محققین نسبت می دهد که منکر شدند مولویت اوامر احتیاطی را و منع کردند لعدم معقولیته بعد از اینکه عقل حکم می دهد به حسن احتیاط. تعبیر ایشان چنین است:

و ذهب جملة من المحققين و منهم المحقق النائيني رحمه الله إلى أَنَّ أخبار الأمر بالاحتياط محمولة على الإرشاد إلى حكم العقل، لعدم معقولية تعلّق الأمر بالمولوى به. و الوجه فى عدم معقولية استحبابه شرعاً أحد تعبيرين.<sup>۱</sup>

بعد ایشان می فرماید دو تعبیر برای عدم معقولیت استحباب شرعی مطرح است. یکی در کلام مرحوم نائینی است که بر اساس تطبیق یک قانون کلی است که ایشان در همه جا استفاده می کند. می فرماید که احکام عقلی که بر اساس حسن و قبح است، اگر در سلسله علل احکام باشد مثل حسن عدل و قبح ظلم که مستقل از اوامر و نواهی شرعی است، این احکام می تواند علت و موضوع باشند برای جعل حکم شرعی ولی آنهایی که در سلسله معلول احکام شرعی اند مثل حسن طاعت و قبح عصیان، اینها نمی توانند سبب حکم شرعی شوند و بالملازمه حکم شرعی را ثابت کنند. یک قانون کلی است که ایشان همه جا ذکر کرده و

۱. مباحث الاصول، ج ۳، ص ۴۸۷

اینجا هم — طبق نقل شهید صدر — ایشان تطبیق می کند این مطلب را و می فرمایند اوامر شرعی در اینجا نمی توانند منبعث از این حکم عقلی باشند. بنابراین ما استحباب شرعی نداریم بلکه ارشاد است به حکم عقل. این یک بیان.

### تقریب دوم از کلام مرحوم نائینی

تفسیر دیگر (که ایشان تصریح نمی کند که مرحوم نائینی فرموده) این است که هر کجا ما حکم عقلی داشته باشیم، جعل شرعی لغو است چون حکم عقلی خودش داعویت درست می کند و داعی را ایجاد می کند فلذا دیگر نیازی به جعل شرعی نیست. جعل شرعی برای داعویت است. مولا چرا استحباب بیاورد؟ برای تحریک عبد. وقتی عقل خودش حسن احتیاط را حکم می کند، این کفایت می کند برای بعث عبد و اگر عبدی از این حسن عقلی احتیاط منبعث نشود، از امر و نهی شرعی هم منبعث نخواهد شد.

حالا ایشان بیشتر توضیح نداده. نکته آن این است که حتی اوامر و نواهی شرعی نهایتاً یک حکم عقلی باید پشت سر آن باشد تا انسان حرکت کند. مثلاً شارع فرموده صل. چرا من حرمت می کنم؟ حتی اگر کشف کرده باشم امر این صلات جدی است و به داعی جعل الداعی است. مولا این امر را کرده تا من را حرکت دهد. همه اینها درست. باز چرا حرکت می کنم؟ چون عقل می گوید اگر مولای تو امر کرد، حرکت کن. بنابراین باز هم به یک حکم عقلی نیاز است تا حرکت کنیم. اگر بناست که آن چیزی که نهایتاً جزء اخیر علت تامه حرکت من می شود، حکم عقل باشد، همان حکم عقلی اول به حسن احتیاط مرا حرکت می دهد. پس اگر انسان از حکم عقلی خودش منبعث نمی شود، بعد از حکم شرعی هم منبعث نمی شود و اگر از حکم عقلی منبعث می شود، همان حکم عقلی اول کفایت می کند و نیازی به حکم شرعی استحباب احتیاط نیست. این دو تفسیری است که ذکر کردند. تفسیر دوم ظاهراً در کلام مرحوم نائینی نیامده و ایشان هم نسبت نداده ولی این مساله هست شاید بتوان از کلمات دیگر مرحوم نائینی آن را استفاده کرد.

### اشکال شهید صدر به مرحوم نائینی ره

بعد که این دو بیان را فرمودند و اولی را به آقای نائینی نسبت دادند، دو اشکال به بیان اول می کنند و یک اشکال به بیان دوم.

اما دو اشکالی که به بیان اول کردند یکی این است که اینجا مرحوم نائینی گویی خلط کردند بین آنچه که مصب حکم عقلی است در حسن احتیاط و بین آنچه مصب حکم شرعی است. می فرمایند متعلق حکم عقلی عبارت است از یک امر قریبی؛ یعنی اتیان محتمل الوجوب و ترک محتمل الحرمة امثالاً لامر الله المحتمل در واقع به رجاء امتثال امر الهی. البته تعبیر مباحث این



است که (به داعی الله). داعی الله که خیلی تعبیر مسامحی است چون داعی علت غائی است. باید آن چیزی باشد که به فعل من حاصل می شود خارجاً. به داعی الله که معنا ندارد. یعنی به داعی امثال امر الله مثلاً. به داعی اتیان محبوب الله. یعنی به داعی اتیان چیزی که مضاف به خداود باشد. حالا امر الله است، حب به خداوند، شوق به خدا، اراده خداوند ولی به داعی امثال امر الله باشد. به داعی الله که در کلام ایشان هم تکرار شده علی الظاهر مسامحه است.

در هر صورت، ایشان ادعا می کند حسن عقلی رفته روی این معنای مرکب یعنی اتیان محتمل الوجوب، ترک محتمل الحرمة رجاء لامثال امر الله که اگر در واقع امری بود امثال شده باشد. این یک امر قریبی است. متعلق حسن یک امر قریبی است. در واقع عقل حکم کرده به حسن یک چیزی که از شوون اطاعت است. مثل انقیاد، مثل طاعه الله که از این سنخ است. این را گفته حسن است. اما متعلق اوامر احتیاط چیست؟ بعد از اینکه گفتیم وجوب ندارد، می شود متعلق اوامر احتیاطی احتیاط. ایشان می گوید متعلق امر احتیاطی احتیاط، عنوان احتیاط است (فاحتط لدینک). احتیاط عرفاً عبارت است از اینکه شما طرف شبهه را بیاوری تخلصاً از مخالفت للواقع. من احتمال می دهم وجوب استهلال در اول ماه مبارک رمضان. من اگر همین طرف شبهه را بیاورم تخلصاً از اینکه مخالفت با واقع کنم، این احتیاط است. در این معنا نهفته نیست که باید اتیانش به نحو قریبی باشد. لذا بغیر قریبی هم حاصل می شود. مثل این که احتمال بدهم پدرم به من گفته است شما استهلال کن و من استهلال بکنم. با استهلالی که من می کنم؛ تحفظ بر تکلیف واقعی مشکوک و تخلص از مخالفت آن پیدا می کنم ولو اینکه به داعی امر الله هم نباشد. از سنخ و از شوون طاعه الله هم نباشد که یعنی به داعی یا به رجا امثال امر الله یا اراده الله یا شوق الله و الی آخره... اینها نیست بلکه داعی من امثال امر پدرم هست. یا حتی کسی پول می دهد می گوید استهلال اول ماه مبارک رمضان ولو واجب نیست ولی انجام بده. من پول را می گیرم و امثال می کنم برای اینکه آن وجه را گرفتم نه بخاطر داعی الله. ایشان می گوید باز هم احتیاط محقق می شود. در واقع امر این احتیاط می تواند یک امر توصیلی باشد. فاحتط لدینک برای این است که شما مخالفت با واقع نکنی. نتیجه چیست؟ می فرماید که بنابراین مصب حکم عقلی یک چیز است و مصب اخبار احتیاط چیز دیگری است. آن قانونی که مرحوم نائینی در موارد مختلف تکیه می کند، جایی است که مصب اینها یکی باشد و بخواهد امر شرعی منبعث از امر عقلی باشد. آن وقت می گوید آن حکم عقلی که در سلسله علل هست می تواند امر شرعی را ایجاد کند بالملازمه و آن حکم عقلی که در طول احکام شرعی است مثل حسن طاعت، قبح عصیان، اینها نمی توانند مولد حکم شرعی باشند بالملازمه اما در جایی که متعلق های اینها دو تا است، ربطی بهم ندارند. بنابراین آن قانون قابل تطبیق در اینجا نیست.

اشکال دومی را هم ایشان ذکر می کنند که حالا بعداً عرض می کنم تا تکراری نشود تحریر مساله.

## اشکال استاد به شهید صدر ره

عرض من این است که از اولی که ایشان مساله را طرح می کند یک مسیری را اشتباه می رود. در نسبتی که به محققین من جمله مرحوم نائینی داده و تا آخر نیز این تکرار می شود و من هم تعجب می کنم. شهید صدر آدم دقیقی است اما عبارات مرحوم نائینی در اجود التقریرات که خیلی روشن است. من شک کردم که شاید در فوائد به گونه ی دیگری گفته اند. آن را هم نگاه کردم. در هر دو کتاب، مطالب ایشان غیر از آنهایی است که شهید صدر نقل می کند که حالا عرض می کنم.

ببینید در صدر بحث شهید صدر بحث را اینطور شروع می کند که (و ذهب جملة من المحققين و منهم المحقق النائینی رحمه الله إلى أنَّ أخبار الأمر بالاحتياط محمولة على الإرشاد إلى حكم العقل، لعدم معقولة تعلّق الأمر المولوی به).<sup>۱</sup>

بنظرم روشن است که این نسبت نادرست است. ایشان نسبت می دهد که آنها اوامر احتیاط را حمل بر ارشاد می کنند چون می گویند امر مولوی به استحباب به احتیاط معقول نیست. کجا مرحوم نائینی این را گفته؟ ببینید. من در محضر شما ادعا می کنم که مرحوم نائینی چنین چیزی نفرموده. شما نگاه کنید. اما اینکه نفرموده روشن است یعنی این تعبیر را ندارد که اوامر احتیاط استحباب شرعی را ثابت نمی کند چون امر مولوی معقول نیست. این تعبیر را که ندارد. اما از آن طرف نقض این تعبیر را دارد.

مرحوم نائینی بعد از اینکه قانون خودش را تطبیق می کند (که حالا عرض می کنیم چه استفاده ای می خواهد کند) بعد می فرمایند که ما مضایقه نداریم که اوامر احتیاط، دال بر استحباب شرعی باشد لمناط آخر نه به مناط حکم عقل. این را تصریح می کند ایشان. چطور می گویند که اوامر احتیاط را باید حمل بر ارشاد کنیم لعدم معقولة تعلّق الأمر المولوی به؟؟

این به اعلی صوت ینادی که اوامر احتیاط می تواند استحباب شرعی را ثابت کند به مناط آخر غیر از مناط حکم عقلی. تصریح کرده ایشان. حالا عبارت را می خوانم. هم در اجود التقریرات این را دارد و هم در فوائد.

در اجود در دو جا دارد. ج ۳ اجود التقریرات، چاپ جدید ۴ جلدی، ص ۳۵۲ می گوید تبصره (ذیل بحث شبهه تحریمیه):

۱. مباحث الاصول، ج ۳، ص ۴۸۷

(تبصرة) لا يخفى ان القائلين بجریان البراءة فی الشبهات التحريمية حکمية أو موضوعية لا يمنعون عن حکم العقل بحسن الاحتیاط للتحرز عن الوقوع فی المفاسد الواقعية<sup>۱</sup> که این هم بحث مهمی است که ان شا الله طرح می کنیم. (لا يمنعون عن حکم العقل بحسن الاحتیاط للتحرز عن الوقوع فی المفاسد الواقعية التي لا تدور مدار العلم و الجهل) یعنی هم حکم عقلی را می گوید و هم مناط حکم عقلی را که بحث مهمی داریم. دقت کنید (بل لا یبعد الحكم باستحباب الاحتیاط من جهة كون الاجتناب مرتبة من التقوى الموجبة لکمال النفس فإن حکم العقل بحسن الاحتیاط الناشئ عن مراعاة الواقع و ان كان واقعاً فی مرتبة معلولات الحكم الشرعی و مثل هذا الحكم قد عرفت انه لا يمكن ان يكون مستتبعا للحکم الشرعی إلا انه لا مانع من استحباب الاحتیاط و التحرز عن الشبهات بملاك آخر و هو كون الاحتیاط موجبا للتقوى الموجبة لکمال النفس و فی اخبار الاحتیاط ما يدل علی الاستحباب الشرعی)

دیگر بالاتر از این ایشان چه بگوید تا شما بگویید اینها منع کردند لعدم معقولية تعلّق الأمر المولوی به؟ می گوید (و فی اخبار الاحتیاط ما يدل علی الاستحباب الشرعی فإن قوله علیه السلام أورع الناس من وقف عند الشبهة و قوله علیه السلام لا ورع کالوقوف عند الشبهة و قوله علیه السلام من ترک ما اشتبه علیه من الإثم فهو لما استبان له اترك)

تصریح می کند که اینها ظاهراند در استحباب شرعی. (و غيرها من الاخبار ظاهرة فی الاستحباب الشرعی) آن وقت چطور ایشان نسبت می دهد که محققین به طور کلی منع کردند امکان مولویت را و حمل کردند بر ارشاد؟؟

این یک جا. ذیل همین که در بحث شبهه وجوبیه را اشاره می کند و می فرماید چند مطلب هست. اولی در تحقیق در جریان احتیاط در عبادات، ذیل آن می فرماید (ثم انه بعد ثبوت حسن الاحتیاط عقلاً و جریانه فی العبادات أيضا فهل يمكن استکشاف الحكم الشرعی منه حتی يكون الاحتیاط مستحباً شرعاً أم لا) <sup>۲</sup> البته یک اشکال اجمالی هست که عرض می کنم و تفسیرش می کنم. مکرر ایشان می گوید که ما قبول کردیم حسن عقلی را، اما آیا این حسن عقلی می تواند مولد حکم شرعی باشد؟ می گوید نمی شود.

ببینید، می گویند که این حسن عقلی چون در سلسله معالیل است، نمی تواند مولد حکم شرعی باشد. اما نه اینکه یک حکم شرعی مستقل که استحباب احتیاط را ثابت کند، نمی توانیم داشته باشیم. دوباره همینجا می فرمایند که این نمی تواند سبب حکم

۱. اجود التقريرات (نرم افزار جامع اصول)، ج ۲، ص ۲۰۲

۲. اجود التقريرات (نرم افزار جامع اصول)، ج ۲، ص ۲۰۴

شرعی به قاعده ملازمه شود. بعد می فرماید (نعم لا مضایقه فی استجاب الاحتیاط شرعاً بملاک آخر غیر ما هو الملاک فی حکم العقل بالحسن مثل کون الاحتیاط موجبا لقوة ملكة النفس على التحرز عن المعصية كما هو المستفاد من قوله عليه السلام من ترک ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له اترك و لأجل ذلك استظهرنا فيما مر استجاب الاحتیاط شرعاً زائداً علی ما هو عليه من حسنه العقلی)<sup>۱</sup>

من تعجب می کنم از فرمایش شهید صدر که اولاً در صدر بحث اینطور وارد می شوند که جمع من المحققین گفته اند حمل می شود اوامر احتیاط به ارشاد به حکم عقل لاستحالة حکم المولوی من الشارع در اینجا. کجا گفته اند؟ هیچ همچنین حرفی نیست. نه تنها استحاله ای نگفتند بلکه صراحته گفتند برخی اخبار احتیاط می تواند دال بر استجاب شرعی باشد و واقع هم شده. تصریح در این است که این اخبار واقع شده دال بر استجاب شرعی. پس اصل این فرمایش آقای صدر درست نیست در اینجا به صورتی که ایشان بیان کرده.

**اشکال:** برخی از محققین مثل مرحوم شیخ تصریح کردند که اخبار احتیاط با توجه به اینکه عقل حکم به حسن احتیاط دارد، ارشاد به حکم عقل می شود. مرحوم نائینی مفروغ گرفتند که اخبار احتیاط که فی نفسه دلالت دارد، در شریعت داریم. آنهایی که اینطور بحث کردند اشکال کردند که آن اخبار احتیاط چیزی بیشتر از حکم عقل ندارد. چون عقل گفته نهایتاً می شود ارشاد.

**پاسخ:** بله. ما می خواهیم این توجیه را بگوییم ولی این را نائینی نگفته. ایشان تصریح می کند که بعض المحققین و من جملتهم المحقق النائینی اینطور گفتند. در تقریب اول هم می گوید ما ذکره المحقق النائینی. مرحوم نائینی این حرف ها را نزده. ممکن است کسی دیگر گفته باشد روی این استدلال که الان عرض می کنم که لعل توجیه این باشد در کلام ایشان.

عرض کردم که ایشان بعد از اینکه تعبیر اول را گفتند دو اشکال می کنند. اشکالشان این است که مصب حکم عقلی با مصب حکم شرعی فرق می کند. حالا دو نکته اینجا وجود دارد. در نکاتی که عرض می کنم نمی خواهم از مرحوم نائینی دفاع کنم. دفاع انجام شد ولی این را عرض می کنم که کل این تقریب آیا درست است یا نه؟ ولو ممکن است یک جاهایی بر مرحوم نائینی و دیگران اشکال وارد بشود.

۱. اجود التقريرات (نرم افزار جامع اصول)، ج ۲، ص ۲۰۲

اشکال اولی که آقای صدر به آقای نائینی جواب دادند این بود که مصبّ حکم عقلی عبارت است از اتیان محتمل الوجوب و ترک محتمل الحرمة به داعی امتثال امر الله. به داعی احتمال امتثال امر الله یا به داعی الوجوب المحتمله و ترک محتمل الحرمة. دو سوال مطرح است هم نسبت به مصب حکم عقل به حسن و هم نسبت به مصب حکم شرعی احتیاط. هر دو طرف را می‌خواهیم سوال کنیم که درست است یا نه؟ اولاً آیا مصبّ حکم عقلی یک امر قریبی است؟ یا غیر از این هم می‌شود؟

ممکن است کسی اینطور بگوید که حسن این احتیاط عند العقل از باب همین تحفظ بر واقع است. نمی‌شود این باشد؟! یعنی چرا عقل احتیاط به معنای اتیان محتمل الوجوب را حسن می‌داند؟

تاره می‌گوییم ذات اتیان ما احتمال وجوبه، اصلاً حسن ندارد بلکه اتیان ما احتمال وجوبه به داعی امتثال امر الله احتمالاً، این است که حسن است یعنی یک امر قریبی. یک امری شبیه اطاعت. یک وقت این را ادعا می‌کنیم که حسنش مثل حسن طاعت است.

اما یک وقت دیگر این را می‌گوییم که ما وقتی نگاه می‌کنیم که در واقع ممکن است تکلیف وجوبی باشد، تکلیف هم مشتمل هست بر مصالح و در باب نواهی مشتمل است بر مفاسد، عقل بگوید درست است که الان وجوبی بر من ثابت نیست، حرمتی برایم ثابت نیست و لذا اگر ارتکاب کنم عقابی ندارم و اگر ترک واجب کنم عقابی ندارم ولی تحرراً از آن ارتکاب مفسده واقعی و تخلصاً از فوت مصلحت واقعی اگر عقل بگوید احتیاط کن، آیا این حسن نیست؟!

انسان برای درک واقع اگر بخواهد درک کند واقع را، محتملات را بیاورد، با توجه به اینکه اذعان داریم اوامر و نواهی شارع تابع مصالح و مفاسد است، تحرراً از فوت مصلحت واقعی و تخلصاً از ارتکاب مفسده واقعی، عقل بگوید تو احتیاط کن، چرا حسن نباشد؟! این هم یک امر معقولی است که همین کار حسن باشد.

**اشکال:** در عبادات می‌شود؟

**پاسخ:** نه عبادات بحث آخری است. بحث عبادت را مفصل باید بحث کنیم و همه هم مفصل بحث کردند. شبهات دیگری دارد از جهات مختلفی بحث می‌شود. حالا فعلاً این مقدار که آیا حکم عقلی از باب یک امر عبادی در واقع و قریبی است حسنش؟ یا نه همین تحفظ بر واقع خودش عقلاً حسن است؟

بنظر من ظاهر کلام مرحوم نائینی در فوائد الاصول این است. می فرماید: (لا إشكال فی رجحان الاحتیاط عقلاً فی جميع أقسام الشبهة التحريمية و الوجوبية الحکمية و الموضوعية)<sup>۱</sup> مرحوم عراقی در اینجا یک حاشیه مفصلی دارد که مربوط به جهاتی است که حالا عرض می کنم (و فی استحبابه الشرعی من جهة أوامر الاحتیاط إشكال، لاحتمال أن تكون الأخبار الواردة فی الباب - علی کثرتها - للإرشاد إلى ما یستقل به العقل من حسن الاحتیاط)

این یک شاهی است در قبال آنچه که شهید صدر نسبت داد که مرحوم نائینی قائل به عدم معقولیه است. چنین نسبتی درست نیست زیرا در اینجا محقق نائینی می گوید این اخبار احتمال دارد ارشاد به همان باشد. عقل یک حسنی را می گوید و ممکن است اوامر احتیاطی هم واقعاً ناظر به همان باشد که می شود ارشاد. حالا الان به این کاری نداریم بعداً دوباره برمیگردیم. بعد می فرماید:

(للإرشاد إلى ما یستقل به العقل من حسن الاحتیاط تحرزا عن الوقوع فی المفسدة الواقعية و فوات المصلحة النفس الأمرية، و حکم العقل برجحان الاحتیاط و حسنه إنما یكون طریقاً إلى ذلك) یعنی برای تحفظ از واقع. دقت کنید چون منشا اشکال آقا ضیاء همین دقت است. اگر بنا باشد حسن عقلی رفته باشد روی اتیان قریبی، این اتیان قریبی طریق الی الواقع است؟

**اشکال:** قرب طریق الی الله است.

**پاسخ:** بله آن قرب طریق الی الله است در واقع. عبارت ایشان این است. من اول نکته را عرض کردم. شما این دو شق را خودتان می توانید تصویر کنید که ما وقتی می گوییم احتیاط حسن است، آیا از باب قریبی بودن است؟ معنایش این است که باید اتیان به داعی امر الله ولو محتمل بشود؟ این است یا نفس تحرز از وقوع در خلاف واقع، همین کافی است برای حسنش؟ این یک مساله مهمی است باید روی آن فکر کرد.

حالا عبارت مرحوم نائینی کدام است؟ ایشان می فرماید که ممکن است ما بگوییم اوامر شرعیه ارشاد به حکم عقل است الی ما یستقل به العقل من حسن الاحتیاط تحرزا عن الوقوع فی المفسدة الواقعية و فوات المصلحة النفس الأمرية. این ربطی به قریبی بودن که ندارد. اگر واقعاً یک امر توصیلی باشد مثلاً فرض کنید انقاذ غریق باشد. من یک صدایی می شنوم از کنار دریا که گویی کسی در حال غرق شدن است. انقاذ غریق که تعبدی نیست. باید غریق را انقاذ کرد. حالا در انقاذ نفس محترمه ممکن

۱. فوائد الاصول، ج ۳، ص ۳۹۸

است کسی بگوید وجوب حفظ دارد ولو احتمالاً. حالا فرض کنید که در آن حد نباشد که فوت شود. من احتمال می‌دهم یک ضرری به کسی می‌رسد در حدی که رعایت این شبهه موضوعیه بر من واجب نباشد. حالا اگر من او را نجات دهم این حسن نیست؟ ولو اینکه نجات غریق توصلی باشد. عرض من این است که عبارت‌های ایشان در اینجا روی تحرز از وقوع فی المفسده الواقعيه و فوات المصلحه النفس الامريه می‌چرخد و بعید نیست که حکم عقل به احتیاط هر دو باشد یعنی هم تحرز عن فوت الواقع و مخالفه الواقع حسن باشد و هم قربی آوردن حسن باشد.

در حسن عقلی احتیاط، هر دو غرض هست مثل توصلیات که اتیان این فعل توصلی امثال می‌شود و مخالفت با واقع نمی‌شود ولی اگر آن را به داعی امر الله هم بیاورد، قربی می‌شود. یعنی در توصلیات ما حتماً باید دو مرتبه از غرض تصویر کنیم. یک غرضی که بر حصول فعل در خارج محقق می‌شود ولو بدون داعی امر الله. یک غرضی که قائم باشد به اتیان فعل به داعی امر الله که غرض قربی است. دو غرض در توصلی باید تصویر کنیم. اینجا هم همینطور می‌شود منافاتی ندارد که نفس احراز واقع هم امر حسنی باشد.

اگر اینطور باشد کل استدلال شهید صدر ساقط می‌شود. ایشان در جواب اولشان به مرحوم نائینی می‌فرماید که مصب حکم عقلی با مصب اوامر احتیاط دو تا است. مصب حکم عقلی عبارت است از اتیان قربی و مصب اوامر احتیاط که می‌گوید عرفاً احتیاط عبارت است از ملاحظه شبهه و تحرز از واقع. با این بیان مرحوم نائینی - که حرف حقی است - متعلق‌ها یکی می‌شود. و لعل امر احتیاطی را ارشادی گرفتن از همین باب است که متعلق امر شرعی احتیاط است که لبش تحرز از وقوع در مخالفت با واقع باشد و متعلق حکم عقلی هم همین باشد. تحرز از فوت مصالح واقعیه و ترک مفسد واقعیه. مصب‌هایشان یکی می‌شود. اینکه شهید صدر می‌فرماید مصب‌ها دو تا است پس ربطی به آن قانون ندارد؛ این نادرست است. حالا فکر کنید تا فردا ان شاء الله.

والحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱ ..... ادامه بررسی مولویت اخبار احتیاط
- ۲ ..... استحباب طریقی در کلام میرزای نائینی ره
- ۴ ..... بیان دوم شهید صدر در ارشادیت اخبار احتیاط
- ۵ ..... حیثیت های متصور در بحث احتیاط
- ۶ ..... پاسخ به شبهه ای در ملاکیت تحفظ بر واقع

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

## ادامه بررسی مولویت اخبار احتیاط

بحث در این بود که آیا اخبار احتیاط، می تواند مولوی باشد یا نه؟ استجابی که با اخبار احتیاط ثابت می شود، می تواند استحباب شرعی مولوی باشد یا نه؟ مقصود این است که آیا ما ملزم ایم که اخبار احتیاط را بعد از تنزل از دلالت بر وجوب، حمل کنیم بر ارشاد به حکم عقل یا می توانیم از آن استحباب مولوی شرعی ثابت کنیم.

شهید صدر مطلبی را به مرحوم نائینی و عده ای از محققین نسبت داد که اینها ممتنع می دانند استحباب مولوی شرعی را و دو بیان برای این مطلب آوردند که یکی را صراحتاً به مرحوم نائینی نسبت می دهند و آن تطبیق یک قانون کلی است که در اصول، مرحوم نائینی همه جا بکار می برد که هر کجا حکم عقلی در سلسله علل احکام واقع شود مثل حسن عدل و قبح ظلم، آنجا می شود از آن استکشاف حکم شرعی کرد ولی هر کجا در سلسله معالیل احکام شرعی باشد نمی شود استکشاف حکم شرعی کرد. و ایشان ادعا کردند که مرحوم نائینی این مطلب را در اینجا هم تطبیق کردند و فرمودند استحباب مولوی شرعی ثابت نمی شود.

منتهی دیروز عرض کردیم که این حرف درست نیست و نسبت هم صحیح نیست. مرحوم نائینی صراحتاً فرموده که ما بر اساس ملاکی غیر از ملاکی که برای حسن عقلی احتیاط هست، می توانیم بگوییم که استحباب مولوی شرعی ثابت می شود. این می توانیم را هم، خارجاً ایشان قبول دارد که بالفعل شده یعنی دلالت برخی از اخبار احتیاط، اصلاً همین است. دلالت می کنند



بر یک ملاکی که غیر از ملاک حسن احتیاط عقلاً است. و آن ملاک عبارت است از اینکه رعایت احتیاط و رعایت شبهه موجب یک استکمال در نفس بشود. یک تقویتی که انسان در مواجهه با حرام، از حرام اجتناب کند و در مواجهه با وجوب، واجب را انجام دهد، این یک ملاک نفسی است برای استحباب شرعی غیر از آن نکته ای است که در احتیاط عقلی مدنظر است. لذا اصلاً اشکالی هم ندارد که باشد.

پس استدلال اولی که به مرحوم نائینی نسبت دادند، علی الظاهر درست نیست. در ادامه ایشان فرمودند حتی اگر کبرای مورد نظر محقق نائینی را قبول کنیم باز هم این استدلال مرحوم نائینی درست نیست چون معیار استحباب شرعی غیر از معیار حکم عقل است. استحباب شرعی روی احتیاط رفته و احتیاط عبارت است از اتیان مشتبّه در واجبات و ترک مشتبّه در محرمات. قصد قربتی در آن اخذ نشده. در حالیکه حسن عقلی احتیاط می رود روی اتیان مشتبّه از باب تقرب یعنی اتیان کند مشتبّه را در واجبات، ترک کند در محرمات رجائاً لامثال امر محتمل یا نهی محتمل. آن چه که مصبّ حکم عقل است این است. بنابراین دو مصبّ متفاوت دارند فلذا اینکه مرحوم نائینی قاعده را در اینجا تطبیق داده درست نیست.

### استحباب طریقی در کلام میرزای نائینی ره

بلحاظ نقل که عرض کردیم نقل ایشان درست نیست و عبارت ها را دیروز خواندیم. حالا این بحثی که بعداً طرح کردیم بنظرم بحث مهمی است امروز می خواهیم دنبال کنیم. اینکه آیا اصلاً مصبّ حکم عقل این است که شهید صدر می فرماید که حکم عقل رفته است روی اتیان مشتبّه یا ترک مشتبّه به نحو قربی که در واقع شبیه طاعت و عصیان بشود یا نه اصلاً خود حکم عقل می تواند روی تحفظ بر واقع رفته باشد؟ خود تحفظ بر واقع هم عقلاً حسن است و بنظر میاید همینطور است. تحفظ بر واقع هم حسن است. اتفاقاً مرحوم نائینی در عبائر شان در هر دو تقریراتشان حفظ بر واقع و تحفظ بر واقع را آوردند. در فوائد می گوید حکم عقل در احتیاط رفته روی تحفظ بر واقع. این حسن است. نزد ایشان این حسن است و حرف درستی هم هست علاوه بر اینکه ایشان طرح کرده، حرف درستی هم هست و از لحاظ عقلی امر حسنی است که ما تحفظ کنیم بر واقع بطوریکه ملاکات واقعی را از دست ندهیم.

بنابراین این اشکال که شهید صدر می فرمایند چونکه مصبّ حکم عقل و شرع دو تا است، آن قانون تطبیق نمی شود، حرف صحیحی نیست. مصبّ حکم عقل هم همین می تواند باشد.

منتهی باید دقت کنیم که شهید صدر از این تعبیر می‌کند به حسن طریقی برای عقل و در ناحیه شرع هم می‌گویند اینجا ملاک استحباب طریقی است. یک وقت استحباب بر اساس یک ملاک نفسی است مثلاً فرض کنید که در این فعل بما هو مشتببه انسان اگر رعایت کند خودش یک ملاک خیلی خاصی دارد. خداوند می‌داند ملاک خاصی دارد. شاید کسی اینطور بگوید شبیه آنچه که مرحوم نائینی تصویر کرد که بگوئیم در ارتکاب مشتببه و انجام مشتببه در واجبات، در انتهاء از مشتببه در محرمات یک ملاک نفسی وجود دارد مثل استکمال نفس، مثل اقتدار نفس و ملاکات نفسی دیگر. یک وقت اینطور می‌گوییم که به آن استحباب نفسی گفته می‌شود. یک وقت می‌گوییم احتیاط مستحب است طریقا لتحصیل الواقع. به تعبیر شهید صدر اصلاً ملاک این استحباب هو ملاک الواقع. چیز دیگری نیست. فقط برای رعایت واقع است نه امر دیگری. ایشان به این می‌گویند استحباب طریقی. در جواب دومی که ایشان به مرحوم نائینی می‌دهد، گویی می‌خواهد ایشان تنزلی کند. می‌گوید حالا حسن احتیاط بر اساس آن قانونی که شما تنقیح کردید، نمی‌تواند مبدا استحباب نفسی بشود اما چرا استحباب طریقی نداشته باشیم؟ استحباب طریقی چیست؟ می‌گوید آن چه که فقط برای تحفظ بر واقع است و اصلاً ملاکی جز ملاک واقع ندارد. عبارتشان این است. این جواب دوم در جواب به مرحوم نائینی:

(أَنَّ حَسْنَ الْإِحْتِيَاظِ وَ إِنْ كَانَ - عَلَى مَا نَفَعَهُ مِنَ الْقَانُونِ - (قانون سلسله علل و معاليل) يستحيل أن يكون ملاكاً للحكم بالاستحباب، لكن لنا أن ندعي استحباب الاحتياط لا بمعنى الاستحباب النفسي بملاك حسنه، بل بمعنى الاستحباب الطريقي الذي يكون ملاكه عين ملاكات الأحكام الواقعية، فيحكم المولى باستحباب الاحتياط من باب مطلوبيته الطريقية لأجل التحفظ على ملاكات الواقع بمقدار ما يؤدّيه الاستحباب من التحفظ

پس یک استحباب طریقی داریم. معنایش این است که ملاکش هو ملاک الواقع. فقط برای تحفظ از ملاک واقعی است. این یک استحباب طریقی است.

اینجا چند حرف با شهید صدر داریم. یکی اینکه اصلاً این اشکال به مرحوم نائینی است؟ قطعاً اشکال که نیست. به حدی این اشکال غیر وارد است که صدای مقرر را هم در آورده. آقای حائری حفظه الله در حاشیه می‌نویسد اینکه شما می‌گویید تحفظ بر واقع اصلاً مصب بحث بوده، اتفاقاً آقای نائینی همین را انکار می‌کند. شما چیز جدیدی نیاوردید. اصلاً بحث حول همین است. آنچه شما می‌گویید - یعنی استحباب نفسی - محل بحث نبوده. آن چه که آقای نائینی انکار می‌کند همین است. فلذا اگر شما جوابی به این ادعای مرحوم نائینی دارید به او جواب بدهید. نگویید که گویی ما یک حرف جدیدی می‌زنیم. ایشان

پاورقی فرمودند (و الَّذِیْ أَنْكَرَهُ الْمُحَقِّقُ النَّائِنِیْ رَحِمَهُ اللَّهُ فِی الْمَقَامِ - بِنَاءٌ عَلَی قَاعِدَتِهِ - إِنَّمَا هُوَ الِاسْتِحْبَابُ الطَّرِیْقِیُّ. أَمَّا فَرَضُ الِاسْتِحْبَابِ النَّفْسِیِّ فَلَمْ یَمْنَعْ عَنْهُ، رَاجِعُ أَجُودِ التَّقْرِیرَاتِ ج ۱، ص ۲۰۴، و مصباح الأصول ج ۲، ص ۳۱۷).

یعنی شما گویی اینطور می گوید که استحباب نفسی را آقای نائینی منکر شده. استحباب طریقی را چیزی نگفته و ما داریم یک راه جدید می گوئیم. می گوئیم نه، ایشان که استحباب نفسی را اصلاً نفی نکرده.

آقای حائری راست هم می گوید همان استحبابی که ما گفتیم مرحوم نائینی می فرماید لانضایق که اخبار احتیاط ناظر باشد به این مطلب که استحباب نفسی است. آقای نائینی آن را انکار نکرده. اصلاً انکارش نسبت به استحباب طریقی است. می گوید استحباب طریقی شرعی نداریم. البته ایشان وجهش را توضیح نداده، ولی ما وجهش را قبلاً گفتیم. چون می گوید مصب حکم عقل است. این استحباب طریقی که شما درست می کنید که عبارت است از استحباب شرعی که تمام الملائکات حفظ واقع باشد، خود آقای نائینی می گوید عقل هم همین را حکم می کند. عقل حکم می کند به حسن احتیاط برای تحفظ بر واقع. پس مصب حکم عقلی با حکم شرعی یکی می شود. ایشان می گوید بنابراین نمی توانیم حکم مولوی داشته باشیم و بعد دقت کنید ایشان این دومی را که می گوئیم حفظ واقع است، این را هم ایشان در سلسله معالیل می گیرد. نگفته است که به قصد قربت باشد. معلوم می شود اصلاً بحث بودن یک حکم از عقل در سلسله معالیل انحصاری به اتیان به قصد قربت ندارد. همین که ناظر باشد به وجود یک تکلیفی کافی است تا از سلسله معالیل محسوب شود. اینکه ما بگوئیم تحفظ بر واقع، واقع یعنی احکام تکلیفی، تحفظ بر واقع در سلسله معالیل احکام است یعنی باید حکمی باشد تا این حکم عقلی روی آن برود تا بگوئیم برای تحفظ بر واقع است. مرحوم نائینی مولویت شرعی اینجور احکام را منکر است. چون می گوید مصب حکم عقلی است.

اینکه آقای صدر فکر می کند یک راه جدیدی در مقابل مرحوم نائینی گذاشته، و گویا اینطور گفته که اشکال شما در آنجا وارد باشد ولی ما یک جای دیگری را برای شما نشان می دهیم، اشتباه است بلکه همانطور که مقرر می فرماید دقیقاً همانجایی که مرحوم نائینی انکار می کند را شما می گوئید. وجه انکار مرحوم نائینی هم روشن است که چیست.

اشکال: جدای از حسن احتیاط، آقای نائینی ادله احتیاط را ارشادی می دانند یا تقییدی؟

پاسخ: آقای نائینی یک صورت را مولوی شرعی می داند.

اشکال: از باب طریقی بودن است.

پاسخ: نه آن سومی که گفتیم که می گوید لایضایق که اوامر احتیاط حمل بشود بر یک ملاک نفسی در خودش. مثل استکمال نفس و تقویت آن برای اینکه اجتناب کند از محرّمات. این یک ملاک نفسی مولوی است.

اشکال: این صرف ادعاست.

پاسخ: نشد. شما سوال کردید که آقای نائینی چه می گوید. اینکه می گوید صرف ادعا هست، من ادعا می کنم یا آقای نائینی؟ شما سوالی کردید که آقای نائینی چه می گوید. من گفتم که چه می گوید. اگر می گوید درست نیست که بحث دیگری است.

اشکال: عرضم این است که اگر وجهش این باشد که هر کجا مصبّ عقل است، شرع بیاید و بگویم ارشادی است، این صحیح نیست. ظاهراً مرحوم شهید هم می خواهد همین را بگوید. مثل مرحوم آخوند ذیل اخبار احتیاط که به مرحوم شیخ اشکال کردند.

پاسخ: این هم یک حرف دیگری است که می فرمایید. این بحث ها را دقت کنید. خیلی تحفظ کنید. خود من تا الان این را توجه نداشتم چون عباراتی از آقای نائینی هست که سلسله معالیل را گویی فقط جاهایی می داند که در آن اطاعت و عصیان هست چون مثلاً تعبیر می کند: **و هو کحسن الطاعه**. گویا اینها را فقط سلسله معالیل می داند. ولی الان از این عبارت ها پیدا می شود که ایشان سلسله معالیل را اعم از این می داند. هر چیزی که ناظر به تکلیف باشد یعنی حکم عقلی که بعد از فرض ورود تکلیف باشد و ورود تکلیف را مفروض بگیرد، این سلسله معالیل به حساب می آید - کان بنحو الطاعه ام لا - این بحث دقیق و لطیفی است. اینجا تصریح می کند که اگر ما تحفظاً علی الواقع فعلی را انجام دهیم، این حسن عقلی دارد و هو من قبیل الثانی که در سلسله معالیل است. این را تصریح می کند. حالا شما عزیزان می پرسید که این قسم دوم چرا ارشادی است؟ می گویم چون ایشان جزء سلسله معالیل می داند.

### بیان دوم شهید صدر در ارشادیت اخبار احتیاط

وجه دومی که آقای صدر برای ارشادیت آورده اند، یک حرف کلی تری است که آیا هر کجا که عقل حکم دارد، شرع اگر در آنجا حکم و امر داشته باشد حتماً ارشادی است؟ این را به مرحوم نائینی نسبت نداده. کسانی مثل مرحوم اصفهانی و دیگران چنین می گویند که هر کجا که عقل حکم داشته باشد اوامر شرعی باید حمل بر ارشاد شود. نمی شود امر مولوی شرعی باشد. من نسبت به آقای نائینی الان یقین ندارم. شهید صدر هم نسبت نداده بلکه فقط وجه اول (سلسله معالیل) را نسبت داده است. در آنجا می گوید اگر امری باشد که مفادش همان مفاد حکم عقلی باشد نه مفاد چیز دیگری، اگر در سلسله معالیل باشد تبدیل

می شود به امر ارشادی. این استحباب طریقی که گویی ایشان می خواهد بگوید تنزلاً با آقای نائینی طرح می کنیم، اصلاً خود حرف آقای نائینی است نه اینکه تنزلی باشد. شما باید ببینید در واقع استدلال آقای نائینی را قبول دارید یا نه؟ عرض می کنم این تمام نکته که این استدلال آقای صدر هم درست نیست.

حالا ما از این نقض و ابرام ها بیرون بیایم. دو بحث مهم وجود دارد که هم اشکال به آقای صدر می شود و هم به دیگران ولی خودش بحث مهمی است. ما از نقض و ابرام با آقای صدر بیرون بیایم. خودمان مستقل بحث احتیاط را نگاه کنیم. بنظر من دو سه نکته را اگر ملحوظ بداریم، می توانیم مساله وضعیت اوامر احتیاط را تعیین کنیم که آیا ارشادی اند یا مولوی.

### حیثیت های متصور در بحث احتیاط

اولین نکته این است که ما بینیم ملاکاتی که در احتیاط می شود تصویر کرد، به تعبیر دیگر حیثاتی که می شود تصویر کرد، چند تا است؟ بنظر من، در بحث احتیاط می توان سه حیثیت را از هم جدا کرد و هر سه حیثیت می تواند منشأ حکم عقلی به حسن باشد و می تواند منشأ امر مولا باشد (البته اینکه این امر مولا مولوی باشد یا نه تابع بحث بعدی است).

ما وقتی بحث احتیاط را مراجعه می کنیم یک حیثیت عبارت است از حیثیتی که شبیه طاعت است یعنی اتیان مشتببه به رجاء امثال امر المحتمل، بر رجاء انتهاء از نهی محتمل. این حتماً حسن است چون یک شکلی از طاعت است بلکه اصلاً خود طاعت است مثل اطاعات در باب اوامر قطعی. این یک حیثیت است. حسنش را هم ظاهراً کسی انکار نکرده مگر در عبادیات که اشکال دیگری دارد.

یک حیثی دیگر وجود دارد که در آن قصد قربت نیست و آن تحفظ بر واقع است. عقل می گوید اگر شما تحفظ کنید بر واقع برای حفظ ملاکات واقعی، یعنی استیفاء ملاکات واقعی، کار حسنی است. بنظر من این حکم هم حکم قطعی عقلی است. من وجداناً هیچ تردیدی ندارم که عقل آدمی می گوید اگر تحفظ کنی بر ملاکات واقعی، این حسن است. حالا حسنش لزومی است یا غیر لزومی بحث دیگری است. الان بحث آن را نداریم بلکه بحث مربوط به استحباب و اصل حسن است.

سومی را هم بگویم و بعد برویم سراغ شرع. یک حیثیت سوم هست و آن حیثیت استکمال نفس است. قدرت نفس است مثل ریاضت نفس برای مواجهه با واجبات و حرام ها که در واجبات راحت بتوانیم انجام دهیم و در حرام ها ترک کنیم که از بعضی از اخبار هم استفاده می شود. بنظر من این حیثیت سوم هم عقلی است یعنی اگر عقل ملاحظه کند که در انتهاء از محرمات مشتببه یا در انجام واجبات محتمل، یک همچین استکمالی برای نفس پیدا می شود، این را حسن نمی داند؟ حتماً حسن می داند.

اشکال: حیثیت چهارمی هم هست که منقاد بودن است.

پاسخ: همان اولی انقیاد بود دیگر.

اشکال: آن قصد قربت داشت.

پاسخ: انقیاد همین است. باید قصد قربت باشد. یا انقیاد یا به قصد قربت و بدون انقیاد هم می شود استکمال نفس.

اشکال: ولو آنکه به واقع هم منتقل نباشد

پاسخ: حالا آن بحث آخری است به آن می رسیم.

پس سه حیثیت می توانیم در احتیاط پیدا کنیم. یکی بر اساس قصد قربت است. دو تا دیگر حیثیات مختلفه دیگری است. بنظر هر سه موضوع حکم عقل هستند. استکمال نفس هم موضوع حکم عقل است. همین ها مناط حکم شرعی هم می توانند باشند. البته نمی گویم امرش مولوی است ولی مناط شرعی می توانند باشند. مثل چی؟ اولی که انقیاد و طاعت است، می تواند مورد محبوبیت مولا باشد. اینکه امرش ارشادی است یا نه بحث آخری است ولی می تواند محبوب مولا باشد. می تواند ملاک امر شرعی باشد ولو امرش ارشادی باشد.

اما حیثیت تحفظ بر واقع، این هم واضح است که می تواند مورد امر مولا باشد. نکته ای دارد که الان عرض می کنم و سومی استکمال نفس است، که آن هم می تواند مورد امر مولا باشد یعنی مورد محبوبیت باشد و ملاکی برای امر مولا باشد (حالا امر نمی تواند مولوی باشد بحث آخری است که به آن می رسیم).

اینجا یک بحث مهمی وجود دارد در حیثیت دوم که تحفظ بر واقع است که آقای صدر هم گفت ما می توانیم یک استصحاب طریقی تصویر کنیم که دقیقاً ملاکه ملاک الواقع است نه چیز دیگری که هیچ چیز بیشتری از واقع ندارد. لذا می گوید اگر به هر دلیلی ملاک واقع انقدر ضعیف باشد که لایدعو در ظرف شک که اتیانش کنیم، عقل دیگر نمی گوید که اینجا محبوب است. نمی گوید باید آن را بیاوریم. علی القاعده شرع هم نمی گوید. بنابراین تمام ملاکش عبارت است از تحفظ بر واقع که در ظرف شک و در ظرفی که احتیاط وجوب ندارد، یک مرتبه ای از حفظ واقع را انجام می دهد به نحو استصحاب. با استصحاب یک مرتبه از حفظ واقع را انجام می دهیم. ایشان می گوید همین ملاک استصحاب طریقی است.

اشکال: با اباحه اقتضایی که فرمودید چگونه قابل جمع است؟

پاسخ: آن سر جای خودش. آن یک اشکال عمومی بود به همه این حرف‌ها. این حرف‌هایی که می‌زنیم همه بعد الفراغ از آن بحث است و الا آن بحث جلوی همه اینها را می‌گیرد. جایی برای استحباب و جایی برای حکم عقل نمی‌گذارد. این حرف‌ها را تسلماً عرض می‌کنیم. بعد ایشان چه می‌فرماید؟

### پاسخ به شبهه‌ای در ملاکیت تحفظ بر واقع

دقت کنید اینجا یک شبهه‌ای وجود دارد که باید آن را حل کنیم. شبهه‌ای را که عرض می‌کنم ضعیف هم نیست. مرحوم عراقی در پاورقی فوائد الاصول بر این مستقر می‌شود. بینیم درست است یا نه؟ شبهه این است: (در بحث شرعی بگوییم تا به عقلی اش هم می‌رسیم)

اگر نکته احتیاط عبارت باشد از تحفظ واقع و ملاکش دقیقاً ملاک واقع باشد، سوال این است که در جایی که تخلف می‌شود، چه می‌شود؟ باید بگوییم احتیاط هیچ ملاکی ندارد؟ اگر بنا باشد ملاک تحفظ واقع فقط ملاک واقع باشد پس در جایی که فرض کنید احتمال می‌دهیم وجوب استهلال را، وجوبش که ساقط می‌شود به ادله‌ای که گفتیم. در اینجا می‌ایم اتیان می‌کنیم استهلال را احتیاطاً. این اتیان احتیاطی اگر در واقع اصلاً وجوبی هم نباشد، اصلاً مطلوبیتی نباشد، چه می‌شود؟

باید بگوییم بی ملاک است. دقت کنید. بنظر می‌آید که استحباب طریقی که ایشان می‌گویند (که یک جوری هم مرحوم نائینی در حسن گفته حالا آن بحث جدایی دارد) بنظر می‌آید که شبیه اوامر طرق شده. اوامر ظاهری طرق مثل صدق العادل در دلیل امارت و در اصول عملیه؛ که ما در اوامر ظاهری می‌گوییم اگر اصابه کرد (البته نمی‌گوییم که همه قائل اند بلکه به تبع مثل مرحوم عراقی می‌گوییم) اگر اصابه کرد همان واقع است و اگر اصابه نکرد پوچ است لذا صدق العادل در جاهایی که حرف عادل مصادف نیست یک انشا صوری است. جدیت ندارد. در آنجایی که اصابه می‌کند صدق العادل جدی است. ایشان که الان استحباب طریقی درست می‌کند یا یک جوری دیگر مرحوم نائینی درست می‌کند، واقعی است، نمی‌خواهند بگویند ظاهری است فلذا تکلیف موارد عدم الاصابه چه می‌شود؟

این جاست که مرحوم آقا ضیاء اشکال می‌کند که اگر شما مقصودتان طریقی محض است پس در مواردی که اصابه نمی‌کند، باید بگویید که ما حکم عقلی نداریم. چون آقای نائینی بحث را روی حکم عقل برده نه بحث شرعی ولی مرحوم عراقی می‌گوید شما که می‌گویید احتیاط حسن عقلاً علی کل حال، نسئل که ملاک این حسن چیست؟ اگر تحفظ بر واقع است پس

در جاهایی که واقع نیست، باید حسن عقلی نداشته باشید. فقط به تعبیر مرحوم عراقی، ارشاد من العقل الی انجام یک فعلی و الا حسنی در کار نیست. این را در آنجا می گوید.

در بحث شرعی عرض من این است که یک شبهه قوی است واقعاً که اگر ملاک استحباب صرف تحفظ باشد، معنایش این است که فقط در موارد اصابه معنا دارد نه مطلقاً اما در باب حسن عقلی، باید آن را محاسبه کنیم. آیا همین شبهه در آنجا میاید که اگر این حیث تحفظ بر واقع معیار حکم عقل به حسن باشد، آیا در جایی که اصابه نیست حسنی نیست؟

می خواهم بگویم نه. فرق می کند بین حکم عقل و حکم شرع. عقل تحفظش اصلاً خودش یک معیار برای حسن است چون متعلق حکم عقلی تکلیف مولاست. دقت کنید. ملاکش اصابه به ملاک واقعی نیست. می گوید تحفظ بر این کار پر از حسن است. نفس این تحفظ حسن است و انصافاً درست هم هست. یک شاهدی بر این بیاورم. شاهدش این است: (اصلاً حسن را کنار بگذاریم) عقلاء در کثیری از این موارد بایستی دارند یا نه؟ چه باید لزومی و چه غیر لزومی. مثلاً فرض کنید در طریقی که ما احتمال خطر نفسی می دهیم و مزاحم اهم هم نداشته باشد والا در جاده ها خیلی تصادف می شود ولی باز انسان مسافرت می کند چون ملاک مزاحم دارد اما اگر هیچ ملاک مزاحمی نباشد و خطر نفسی هم در آن باشد مثلاً بگویند آنجا گرگی هست (مثل بحث هایی که در صلات مسافر بحث کردند) آیا عقل می گوید نباید بروی؟؟ این نباید بروی که دیگر دو حالت ندارد که یه حالت بگوید اگر در واقع بود نباید بروی و اگر در واقع نبود برو. می گوید الان در این ظرف شک که تو احتمال می دهی به یک احتمال عقلانی که یک خطر جانی در این مسیر باشد و ملاک مزاحمی هم ندارد. عقل می گوید نباید بروی.

خوب دقت کنید بحث های فوق العاده دقیقی است. می گوید نباید بروی. این نباید مطلق است. کاری به این ندارد که در واقع هست یا نیست. همین که احتمال می دهیم، می گوید نباید بروی. من عرض می کنم حسن عقلی هم مثل همین نباید بروی است.

مرحوم عراقی که اهل دقت است، من نمی دانم به این نکته توجه کرده یا نه ولی ظاهراً مثل اینکه توجه دارد که یک احکام باید و نبایدی داریم. می گوید اینها ارشاد من العقل است صرفاً به تحفظ آن امر واقعی. حکم عقلی ارشاد است. ما اوامر شرعی را ارشاد می گیریم. حکم عقلی ارشاد به چیست؟ وقت گذشته عبارت را جلسه بعد می خوانم.

یک پاورقی مفصلی دارد اینجا دوستان مراجعه کنند به فرمایش مرحوم نائینی در فوائد الاصول. در پاورقی مرحوم عراقی می گوید هذا ارشاد من العقل در باب تحفظ. ارشاد من العقل یعنی چه؟ ما می گوئیم اینجا مثل بایدها و نبایدها که مطلق است، بر خلاف اوامر شرعی. در اینجاها باید وجدان ما حکم کند در اوامر شرعی، خداوندی که عالم را می بیند، می خواهد حکم



کند. او اگر معیار امرش صرفاً مصالح واقعی باشد، خب طبق همان امر می کند ولو ما به حسب ظاهر خیال می کنیم مطلق است مثل اوامر صدق العادل ولی در باطن آنجایی که مطابق است جدی است، آنجایی که نیست جدی نیست. اما در باب حکم عقل، خود همین تحفظ در ظرف عدم یقین پر از ملاک است. لذا بایستی عقلی داریم. کما اینکه در جاهایی که احتمال خطر می دهیم و به قول امروزی ها ریسک جانی دارد، عقل باید بتی دارد نه یک باید اگری داشته باشد بلکه باید بتی دارد. می گوید اگر تو شک داری باید اجتناب کنی. این باید اجتناب کنی مساوق با حسن مطلق است. می خواهم ادعا کنم که در این قسم دوم از حیثیات دوم که عرض کردیم در مورد شارع، ظاهراً ملاک، یک ملاک اطلاقی نیست. اگر ملاک استحباب مولا فقط تحفظ بر واقع باشد اما در مورد عقل علی الظاهر ملاک حسنش مطلق است.

نکته آخری که اینجا می گویم و اثرش را بعداً می بینیم این است که بنظر بنده تمام این حیثیات در مورد عقل وجود دارد. اصلاً با هم تنافی ندارند. یعنی عقل می گوید اگر اتیان کنی بداعی احتمال، انقیاد است و ثواب انقیادی دارد. اگر تحفظ بر واقع کنی از حیث تحفظ بر واقع حسن دارد و اگر شما مشتبه را به ما هو مشتبه در واجبات بیاوری، در محرمات ترک کنی، آن حیثیت استکمال نفس هم هست. آن هم حسن است. یعنی عقل در هر سه حکم به حسن می کند و اصلاً مانعه الجمع نیست. لذا اگر به قصد قربت بیاورد هر سه را جمع کرده. اگر یک انسانی در مشتبه به قصد قربت بیاورد هر سه ملاک حسن را جمع کرده. در شرع هم به موازات این ملاک وجود دارد.

حالا که اگر عقل در هر سه حیثیت حکم دارد، اوامر شرعی که بر احتیاط میاید چگونه می شود؟ این بحث مبنایی است یعنی باید مبناها را تشخیص دهیم و بگوییم نتیجه اش چه می شود.

ان شا الله جلسه بعد اگر عمری باقی بود این را دنبال می کنیم که تکلیف اوامر احتیاط روی این حساب که سه حکم عقلی داشته باشیم چگونه است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

۱. مرور بر مباحث گذشته ..... ۱
۳. لغویت حکم شرعی مولوی ..... ۳
۸. فایده امر استحبابی مولوی طریقی ..... ۸

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

## مرور بر مباحث گذشته

بحث در این بود که اوامر احتیاط می‌توانند مولوی باشند یا حتماً باید ارشادی باشند. فرمایش شهید صدر مطرح شد که فرمودند این اوامر می‌توانند مولوی باشند و توضیح بیشترش هم خواهد آمد. فرمایش مرحوم نائینی مطرح شد که ایشان فی الجمله پذیرفتند برخی از اوامر احتیاط می‌توانند شرعی و مولوی باشند بلکه واقع هم شده. بله قسمی از اوامر که ناظر باشند به حکم عقل، ناظر باشند به احتیاط قربی چون در مرتبه معلولات احکام هستند نمی‌توانند غیر از ارشادی باشند. در پایان بحث عرض کردیم که بنظر ما حکم عقلی هر سه معیار را می‌تواند داشته باشد. بر اساس هر سه معیار می‌تواند حکم به حسن بکند. هم بر اساس اینکه اتیان محتمل الوجوب به داعی تحصیل امر محتمل؛ که این خودش احتیاط است و حسن و قربی می‌شود، و همینطور حکم عقلی به تحفظ بر واقع، این هم حسن است، و هم حکم عقلی بر اساس اینکه احتیاط موجب یک کمال و قوتی در نفس می‌شود که انسان را در موقع انجام واجبات و احتراز از محرمات کمک می‌کند. هر سه معیار به نظر ما برای عقل وجود دارد و عقل بر اساس آن حکم به حسن می‌کند. در مورد شرع هم همینطور است. یعنی شارع بر اساس هر سه اینها می‌تواند حکم بکند.

فقط یک فرق ظریفی وجود داشت بین حکم عقل و حکم شرع: بنظر ما حکم عقل به حسن احتیاط تحفظاً علی الواقع می‌تواند نسبت به همه فروض باشد حتی در فرضی که واقعی نباشد، نفس این تحفظ موضوع حکم عقل باشد اما در مورد حکم شارع به احتیاط، این معیار ظاهراً نمی‌تواند به این شکل باشد چون اگر بناست معیار حکم شرعی تحفظ بر واقع باشد، هر کجا که واقع هست این احتیاط امر دارد. هر کجا که واقع نباشد امر طریقی معنا ندارد. فرقی هم این است که

شارع خودش حاکم است و می‌داند که مصالح و مفاسدش کجا هست. البته ممکن است ظهور امرش اطلاق داشته باشد و همان امر طریقی حتی انشائش شامل موارد تخلف از واقع هم باشد ولیکن نکته این است که مولا نمی‌تواند به این اطلاق جدّ داشته باشد. اطلاق امر (فاحتط) اگر معیارش صرفاً تحفظ بر واقع باشد علی القاعده جدّش تنها در جایی است که مطابق با واقع باشد اما در مورد حکم عقل چنین نیست. عقل می‌خواهد درباره حکم حاکم دیگری حکم بکند. نگاه می‌کند و می‌گوید تحفظ بر واقع فی حد ذاته حسن است. لذا بنظر می‌آید که عقل هر سه معیار حسن را در احتیاط دارد. شارع هم همینطور منتهی با همین اختلاف که هست.

حالا اگر کسی هر سه معیار را برای حسن عقل دید و برای شرع هم دید به همان توضیحی که گفته شد (البته اینطور در کلمات مرحوم نائینی و شهید صدر نیامده)، آیا اوامر احتیاط می‌تواند مولوی باشند یا نه؟ این یک بحث مبنایی است. روی مبنای کسانی که اوامر و نواهی شرعی را برای بعث و زجر می‌دانند که خیلی‌ها هستند. از محقق اصفهانی گرفته و تابعین ایشان و قبل از ایشان که اوامر و نواهی را در واقع برای جعل داعی می‌دانند. اگر اینطور باشد بنظر می‌آید که اوامر احتیاط نمی‌توانند مولوی باشند. لغو است یعنی با وجود حکم عقلی به حسن بر اساس هر سه معیار و هر سه حیثیتی که در احتیاط وجود دارد، امر مولوی شرعی به احتیاط علی الظاهر معقول نیست چون امر مولوی برای جعل داعی است و کسی که حکم عقلی دارد، از قبل حکم عقل تحریک و داعی دارد و جعل داعی برای چنین شخصی لغو است.

اما اگر ما حقیقت حکم را برای جعل داعی ندانستیم یعنی حقیقتش این نیست که انشاء لجعل الداعی ولو داعی امکانی که اگر در جایی جعل داعی امکانی نشود، حکم نباشد. مختار خود ما چیز دیگری است. در بحث‌های قبلی عرض کردیم که حقیقت حکم اراده و کراهت است. غایتش این است که عنوان ابراز را دخیل می‌کنیم منتها صرفاً برای اینکه صدق مفهوم حکم بشود و الا ابرازش هم دخیل نیست در آنچه که موضوع حکم عقل است به امثال. اگر انسان اراده و کراهت جدی و لزومی مولا را کشف کند، طبیعتاً اینجا جعل داعی صورت می‌گیرد ولی ما مقوم نمی‌دانیم. ما می‌گوییم خداوند تعالی ارادات و کراهاتی دارد چه به حد لزومی و چه به حد استحبابی و کراهتی. ابراز اینها هم دلیلی نداریم که صرفاً برای جعل داعی باشد. خداوند این عالم را خلق کرده توحید خودش را اظهار کرده، معاد و نبوت انبیاء را اظهار کرده، ارادات خودش را هم اظهار کرده. این اظهار ارادات را باید در نظام کلی عالم ببینیم. یک نظام ارسال رسل و انزال کتب داریم. یک نظامی هست اما اینکه صرفاً برای تحریک عباد باشد اول کلام است. خداوند همانطور که در قرآن و روایات توحید خودش را اظهار کرده و معاد خودش را که یک سیر تکوینی در عالم هستی است، ارادات خودش را هم اظهار کرده. البته اثر معمولی و ملموسش تحریک عباد است بعد از علم و وصول منتهی دلیلی نداریم که منحصر در این باشد. این بحث مبنایی فوق

العاده مهمی است و خیلی جاها تاثیر می گذارد. ما سابقاً مثل مرحوم اصفهانی قبول داشتیم که تکلیف انشا به داعی جعل الداعی است ولی بعداً عدول کردیم و اثرش هم در جاهای دیگر بسیار زیاد است.

اگر این مبنا را بپذیریم، حکم شرعی مولوی معنا دارد. در اینجا با وجود حکم عقل، معقول است که این اوامر و نواهی مولوی باشند چون معنای مولویت این نیست که فقط برای جعل داعی باشند. معنای مولوی این است که مولا اراده اش را خواسته و ارشاد هم نیست. فرض کنید اراده کرده احتیاط را روی یکی از این مبانی. مولا اراده کرده و ابراز هم کرده. نتیجه اش برای ما تحریک می شود ولی لزومی ندارد که فقط برای این جهت باشد. بنابراین امر مولوی در اینجا معنا دارد. اینکه حالا این امر مولوی در اینجا تحریک می آورد یا نه؟ بنظر ما یک بحث عرضی است در باب تکالیف. این عرض ما و نتیجه بحث از نظر ما.

### لغویت حکم شرعی مولوی

دو تا مطلب اینجا باقی می ماند. یکی بحثی است که شهید صدر فرموده. ایشان این مطلب را (که اگر انشا به داعی جعل الداعی و برای تحریک باشد جعل امر مولوی به احتیاط لغو است) به عنوان یک نظر طرح کرده و بعد اشکال می کند. می فرماید برخی گفتند همان حسن عقلی کفایت می کند برای تحریک عبد که از باب تحرک به احتمال امر مولوی است و با وجود حکم عقل به حسن این شی (حالا یا از باب تحفظ بر واقع و یا از باب تحرک از احتمال امر مولا که او را قریبی می کند) حکم شرعی مولوی به احتیاط لغو است.

ایشان جواب می دهد. در دو فرض از این مساله جواب می دهد. می گوید بنابراین که اوامر احتیاط نفسی باشند، جوابش این است که حکم عقل طریقی و برای تحفظ بر واقع است و شارع هم یک ملاک نفسی دارد. هر کجا که دو تا ملاک داشته باشیم، ملاک برای تحرک تقویت می شود کما اینکه حکم هم تاکید می شود. بنابراین وجود حکم عقلی به حسن احتیاط و تحفظ بر واقع، چیزی از امر مولوی مولا کم نمی کند غایتش این است که دو معیار داریم. دو ملاک داریم و می گوییم مثل هر کجا که در امر واحدی دو ملاک جمع شود، هم ملاک برای تحرک، تا کد پیدا می کند و هم حکم تا کد پیدا می کند و این در همه موارد است و اختصاصی به اینجا ندارد. می فرمایند که:

(و الجواب: أنَّ استحباب الاحتیاط إمّا يفرض نفسياً، و إمّا يفرض طریقیاً، فإن فرض نفسياً فلا مجال لإشکال اللغوئیة، لأنَّ الاستحباب النفسی للاحتیاط یوجب تأکد المحرکة نحوه (نحو الاحتیاط) لاجتماع ملاکین فیہ للمحرکة، أحدهما ملاک

الواقع، (که عقل با تحفظش می خواهد برسد) و الآخر ملاک نفس الاحتیاط، كما هو الحال فی جميع موارد اجتماع ملاکین و أمرین فی شیء واحد، فإنه يحصل التأكد فی الملاك و الحكم، و بالتالی يتأكد حکم العقل بالانبعاث).<sup>۱</sup>

بنظر من سه نکته در جواب ایشان هست که باید به آن توجه کنیم. اولاً اینکه ایشان می گوید استحباب نفسی در احتیاط موجب تأکد محرکیت هست، این درست است یا نه؟ ما در اینجا دو حاکم داریم با دو ملاک. یک حاکم عقل است و یک حاکم شرع است. تأکد ملاکین و تأکد حکم از کجاست که ایشان می گوید هر کجا که اینطور باشد يحصل التأكد فی الملاك و الحكم؟ ما دو حاکم در اینجا داریم. یک حاکم عقل است. فرض کنید معیارش تحفظ بر واقع است. یک حاکم شرع است. فرض کنید معیارش تقویت روح انسان است برای استکمال اینکه دو ملاک جمع شدند در این امر واحد، این تأکد ملاک میاورد؟ خب ملاکها فرق می کنند با هم و دو حاکم اند. چطور تأکد حکم پیدا می شود؟ یک حاکم عقل و یک حاکم شرع.

بله شما ممکن است بفرمایید که بالتبع وقتی حکم کرد شارع، عقل از باب تبعیت و اطاعت حکم شارع، حکم میاورد و این با حکم اولی اش دو تا است. می شود تأکید اما ببینیم اصلاً این حرف درست است؟ چون ما می خواهیم ببینیم اصلاً حکمی هست تا تأکید بشود و تأکید معنا دارد یا نه؟ حالا بحث می کنیم این نکته را.

پس اولین نکته ای که باید توجه کنیم این است که شما در یک حاکم بگویید جمع دو ملاک برای حکمش شده و تأکد می شود. فیه وجه که البته این را هم قبول نداریم و بعداً عرض می کنیم. اما دو تا حاکم با دو ملاک و هر کدام با ملاک خودشان هستند، می فرمایید تأکد حکمین می شود، وجهش روشن نیست.

اشکال: اگر ملاکها واحد باشد چطور؟ هم از لحاظ عقل و هم شرع؟

پاسخ: آنجا که تأکد معنا ندارد. یک ملاک شد. اصلاً چرا دو ملاک می گوید؟ تأکدش از کجا آمد؟ می خواستم در ادامه بگویم ولی مثلاً فرض کنید هر دو از باب تحفظ بر واقع باشند. ملاکها تأکد ندارد. اگر بگویید که حکمش تأکد میاورد (یعنی نفس الزامی که شارع میاورد، کمک الزام عقلی بشود) به پاسخ آن هم می رسم.

نکته دوم این است که شهید صدر با این اشکال مستشکل چکار کرد؟ البته شهید صدر در بیان و نقل اشکال مبنای انشاء به داعی جعل الداعی را نیاورده ولی خب واضح است که کسی که دارد اشکال می کند حکم شرعی را باعث و زاجر دیده که اشکال می کند و می گوید با وجود اینکه عقل خودش باعث و زاجر دارد، آوردن یک محرک دیگر لغو است چون

۱. مباحث الاصول، ج ۳، ص ۴۸۹

انسان نهایتاً باید به عقل حکم متحرک بشود حتی در جایی که حکم شرعی هست و اگر کسی به حکم عقل متحرک نشود، با حکم شرع هم متحرک نمی‌شود. این اشکال مستشکل بود یعنی فرض این است که حقیقت حکم جعل داعی است و جعل محرک است که مستشکل می‌گوید اگر عقل خودش محرک دارد کار مولا لغو است که بخواهد جعل محرک کند.

ما می‌گوییم مبنای مستشکل این است. شهید صدر این اشکال را چکار کرد؟ یعنی یک حاکم داریم یعنی عقل که از باب تحفظ حکم کرده به حسن و الان خودش محرک دارد. یک حاکم دیگر یعنی شرع نیز هست. اگر این حاکم دوم می‌خواهد جعل داعی کند، خب این داعی وجود دارد. اشکال این بود. شما اشکال را چکار کردید؟

ظاهر حرف ایشان این است که می‌گوید فائده اش صرف تحریک نیست. تاکد محرکیت است. عبارت ایشان که فرمودند هر کجا که دو ملاک جمع شود اثرش تاکد در ملاک و تاکد در حکم است. چون اگر صرف محرکیت باشد، مستشکل اشکال می‌کند که محرک دارم دوباره برای چه می‌خواهی محرک جعل کنی؟ از تعبیر ایشان که هر کجا این چنین است تاکد در ملاک و تاکد در محرکیت است، ظاهرش این است که فایده جعل داعی در اینجا تاکد محرکیت است.

اینکه می‌گوییم، ظاهراً اشکال محقق اصفهانی است در جاهایی که مکرّر در اصول افراد مختلفی... بنظر می‌آید شاید مرحوم نائینی و عده دیگری قائل شدند که اگر دو حکم شرعی بیاید (البته بحث فعلی ما حکم عقل و شرع است ولی در جایی که دو حکم شرعی بیاید) حکم دوم مؤکد حکم اول است. خیلی‌ها می‌گویند لغو است. دو تا حکم بالحمل الشایع با جدّ نمی‌شود بیاید چون لغو است. شارع مثلاً دارد (یجب علیک صلاة الجمعة) دوباره یک (یجب علیک صلاة الجمعة) جدی بخواهد بگوید. می‌گویند لغو است. خب اولی همان کار را انجام می‌دهد. عده ای گفتند نخیر حکم دوم لغو نیست زیرا اثرش تاکید حکم اول است. سوال این است که اگر حقیقت حکم انشاء به داعی جعل الداعی است، این انشا دوم به چه داعی بوده؟ اگر به داعی جعل الداعی است، خب همان لغویتی است که طرف می‌گوید. اگر می‌گویید به داعی التاکد است، انشاء به داعی التاکد مگر بعث و زجر است؟

اشکال: شدت مراتب مدنظر است.

پاسخ: انشاء به داعی التاکد مگر بعث و زجر است؟ می‌شود تاکد. یک حرفی را مرحوم اصفهانی دارد حالا دوستان باید فکر کنند سر جای خودش که انشاء به کل داع مصداق آن داعی است. اگر انشاء می‌کند به داعی هزل می‌شود هزل اگر انشاء می‌کند به داعی بعث، می‌شود بعث. انشا می‌کند به داعی زجر می‌شود زجر. انشاء به داعی استهزاء می‌شود استهزاء و هکذا... به داعی استنکار می‌شود استنکار. یعنی انشاء یک عملی است که منشی انجام می‌دهد، داعی می‌خواهد. بلا داع هم محال است. بنابراین داعی هر چه بود مصداق آن داعی می‌شود. بنابراین در اینجا که شما می‌فرمایید که تاکد حاصل می‌شود، یک وقت می‌گویید که انشای دوم (دقت کنید این شقوق را مرحوم اصفهانی در جای خود بحث کرده) یک وقت می‌گویید

انشای دوم وقتی واصل می شود، خودش تکویناً می شود مصداق تاکد انشای اول. سوال این است که انشای دوم چطوری پدید می آید که مصداق تاکد بشود؟ یک وقت می گوئید اصلاً انشای دوم بداعی التاکد است. انشاء دوم به داعی البعث نیست تا بگوئیم که یک بداعی البعث داریم، یک بداعی البعث دیگر هم انشاء می کند که ما می گوئیم لغو است. می گوئیم بداعی تاکد انشاء اول است. انشاء بداعی التاکد مگر ایجاب است؟ انشاء به داعی التاکد، تاکد الایجاب است نه اینکه ایجاب باشد. بحث ما الان این است که مولا یک استحباب و یک ایجاب مولوی بیاورد. بحث در این بود. پس ایجاب نمی تواند بیاورد. خوب دقت کنید. ایجاب دوم نمی تواند بیاورد. در بحث خودش که با جمعش با ایجاب اولی بشود تاکد. ایجاب نمی تواند بیاورد. بگوئید که انشاء می کند بداعی التاکد. انشاء بداعی التاکد که ایجاب نیست. اگر قرار است که چیزی باشد عبارت است از همان تاکید و تاکد. بحث در این نیست که ما یک انشاء به داعی التاکد بیاوریم. بحث در این بود که مولا حکم مولوی دوم می تواند بیاورد یا نه. در اینجا بحث این است که مولا یک استحباب مولوی می تواند بیاورد یا نه؟ شما اگر بروید سر یک معنای دیگری، ربطی به بحث ما ندارد. بحث در این بود که امر مولا می تواند استحباب مولوی باشد یا نه؟ پس نتیجه تاکد امر مولوی نمی شود.

اینکه ایشان می گوید هر جای دیگر هم همین است، ما هم می گوئیم در همه جا این اشکال وارد است که این انشای دوم اگر بداعی البعث باشد (بعث لزومی یا استحبابی) همین اشکالات هست یعنی اگر بداعی بعث باشد (حالا لزوماً یا غیر لزومی) لغو است چون هست و اگر می خواهید بگوئید بداعی التاکد است، بداعی التاکد ربطی به استحباب و ایجاب ندارد.

اشکال: یک موقع می گوید خذ الکتاب، یک موقع می گوید خذ الکتاب بقوة

پاسخ: حالا خذ الکتاب بقوة یعنی چه؟

اشکال: می خواهد شدت مرتبه بعث را برساند....

پاسخ: چه کسی گفته این قوت قید بعث است؟ قید اخذ است احتمالاً. قید متعلق است. یعنی اخذ تو به قوت باشد.

اشکال: یعنی با آنجایی که خذ الکتاب را به تنهایی می گوید متفاوت نیست؟

پاسخ: شما پشت سر هم شاهد میاورید. معلوم نیست درست باشد.

اشکال: دو بعث متفاوت نیست؟ یک بعث ساده و یک بعث با مرتبه بیشتر؟

حالا از استشهدات عبور کنید. استشهدا درست نبود....

اشکال: بعث با مرتبه بیشتر نمی شود فرض کرد؟

با معنای بیشتر را چگونه درست می کنید؟ با انشاء تان؟ انشاء به چه داعی؟

اشکال: همان جعل داعی ولی با مرتبه بیشتر.

انشاء به چه داعی انجام می دهید؟ داعی تان چیست؟

اشکال: یک موقع داعی مطلق بعث است یک موقع بعث اکید است.

پاسخ: بعث شدیدتر را با بعث دوم می خواهید شدیدتر کنید یا داعی تان این است که شدیدتر باشد؟ چون اصلش که موجود است. بداعی شدت هم که همان تاکد است. انشاء به داعی تاکد، ایجاب است؟ بعث شدیدتر که شما می گوید، بعثش که هست. لغویش سر جای خود است. پس بگویید تاکد و شدت آن است. انشاء به داعی شدت ایجاب است؟ شدت و تشدید و تاکید است.

اشکال: مولا مکلفین را می بیند اگر من یک جعل بیاورم اینها ۵۰ درصد بعث پیدا می کنند. اگر همان ملاک واحد را با ۳ جعل بیان کنم.

پاسخ: نمی تواند بیان کند.

اشکال: تحفظ بر واقع از جانب مکلفین بیشتر می شود.

پاسخ: نه نمی تواند این کار را بکند. ایجاب دومی به چه داعی است؟ بعث است؟ [اگر بعث است] لغو است. اگر انسان به بعث اول منبعث می شود که بعث دوم لغو است و اگر به بعث اول منبعث نمی شود و ندای عقلش را گوش نمی دهد، صد بعث مکرر هم همین است.

اشکال: به لحاظ عقلانی استحاله ندارد.

پاسخ: خیلی استحاله دارد. بخاطر اینکه اگر کسی عقلش حکم می کند به اطاعت مولا و منبعث می شود، با بعث اول منبعث می شود. اگر هم همچین آدمی نیست، صد بعث هم بشود منبعث نمی شود. مولا صد دفعه بگوید یجب یجب، منبعث نمی شود.

اشکال: اگر من اهتمام مولا را بینم اهتمام من مکلف هم بالا می رود....



پاسخ: پس امر دوم به داعی البعث نیست. بداعی الاهتمام است. بداعی الاهتمام که ایجاب نیست. انشاء به داعی الاهتمام می شود احتیاط کردن.

اشکال: نشانگر اهتمام است.

پاسخ: چطور نشانگر اهتمام شد؟

اشکال: موقعی که من ۳ جعل را می بینم می فهمم که اهتمام مولا در اینجا زیاد است.

پاسخ: مولا به چه داعی بعث کرده؟

اشکال: به داعی بعث

پاسخ: پس لغو است. یک داعی بعث داشت. اگر انسان از امر مولا منبعث می شود که می شود و اگر منبعث نمی شود که نمی شود. دو دفعه بگویند یجب یجب چه اثری دارد؟

نکته سوم این است که خود عقل به حسب آن بحثی که تا به حال کردیم یا بحثی که ایشان می کند، می گوید هر دو ملاک جمع می شود. پس عقل هم هر دو ملاک را دارد. ما هم که بالا بحث کردیم اصلاً عقل هر سه ملاک را دارد. هم قربی اش را هم تحفظ بر واقع را و هم آن جهت نفسی را که ملاک استقلالی برای استحباب است. هر سه را دارد. خب با وجود اینکه عقل هر سه ملاک را دارد یا به تعبیر شما (قد اجتمع امران) دو ملاک در یک امر واحد، یعنی عقل هم حکم دارد. عقل وقتی حکم دارد شارع بعث کند که چه بشود؟

مقصودم این است که وقتی عقل به هر سه معیار حکم می کند. خب شارع بعث کند که چه؟ به هر معیاری بعث کند عقل قبلاً آن ملاک را دریافته و حکم به حسن هم دارد. به هر ملاکی شارع بخواهد حکم کند، چه ملاک قربی اگر می شد، چه ملاک تحفظ بر واقع و طریقت و چه ملاک امر نفسی انسان ها و تقویت روحی و استکمال نفسی. به هر سه معیار مولا بخواهد حکم کند قبلاً عقل حسنش را فهمیده. یعنی با وجود اینکه عقل در هر سه معیار حکم دارد، باز هم معنا دارد؟ بنظر من با توجه به نکته بالا دیگر این حرف معنا ندارد.

فایده امر استحبابی مولوی طریقی

تا اینجا راجع به بحث این شقی که ایشان فرموده استحباب احتیاط اگر نفسی باشد تصویر دارد امر مولوی، بنظر ما هیچ تصویری ندارد. بعد فرموده اگر حکم شارع طریقی باشد، می گوید باز هم معقول است که امر طریقی مولوی با وجود

حسن عقلی. چرا؟ می‌گوید ما وقتی به عالم واقع و ملاک احکام نگاه می‌کنیم، مثلاً در همین احتیاط، یک وقت اینطوری است که مولا یک ملاکی در واقع دارد و نمی‌خواهد در ظرف شک این ملاک فوت بشود. یعنی حتی در ظرف شک هم لایرضی بفوته. اینجا باید ایجاب احتیاط بیاورد. یک وقتی ملاک واقع انقدر شدت ندارد که مولا بخواهد آن را در ظرف شک حفظ کند. کار مولا در جعلش همین بوده که هر کس واصل شد به حکمش انجامش دهد اما اگر واصل نشد اصلاً برای مولا فرق نمی‌کند در ظرف عدم وصول که کسی احتیاط بکند یا نه. اینجا می‌گوید شارع معمولاً ابراز می‌کند عدم مطلوبیتش را که من همچنین احتیاطی را در ظرف شک نمی‌خواهم. یک وقت واقع به این حد از اهتمام است که با امر استحبابی حفظ بشود. یعنی مولا ملاک واقعی اش انقدر شدت ندارد که در ظرف شک ایجاب کند احتیاط را که حتماً باید بیاوردی که فوت نشود. اما می‌داند که امر استحبابی یک مرحله ای از حفظ واقع در آن هست. یک آدم‌هایی به استحباب تحرک پیدا کرده و واقع را حفظ می‌کنند. همین مقدار ... واقع اصلاً شدت ندارد. یک واقع در آن ملاکی هست که موجب شده مولا یک امر واقعی بیاورد روی طبیعت فعل و از حیث اهتمام و قوت ملاک هم اینقدر هست که مولا او را از جهت امر استحبابی حفظش کند. به این مقدار حفظش کند. می‌گوید اگر اینطور بشود مولا امر استحبابی می‌آورد. خب تکلیف آن حکم عقلی چه می‌شود؟ می‌گوید فائده این امر مولوی طریقی این است که یک وقت نکند که عبد از باب اشتباه بگوید احتیاط هیچ فایده ای ندارد یا نکند که عبد از باب اینکه احتمال می‌دهد واقع انقدر اهمیت ندارد، کلاً رها کند. برای ایصال این معناست. می‌فرماید:

(و فائدة هذا الإبراز هي المنع عن أن يصل إلى العبد عدم مطلوبية الاحتياط وصولاً جزمياً من باب الاشتباه فلا يبقى له محرّك بالنسبة للاحتياط)<sup>۱</sup>

فایده ابراز این امر استحبابی مولوی این است که نکند عبد یک وقت از باب اشتباه تخیل کند اصلاً احتیاط هیچ مطلوبیتی ندارد و در اثر این اشتباه دیگر هیچ محرکی برای احتیاط او باقی نماند یا نکند یک وقت وصول احتمالی برایش حاصل شود فیضعف تحریکه بالنسبة للاحتياط. همین عدم مطلوبیت احتیاط وصول احتمالی پیدا کند. انسان احتمال بدهد اصلاً احتیاط هیچ فایده ای نداشته باشد. می‌گوید این امر مولوی برای استحباب برای منع این است.

اگر دوستان بحث قبلی ما را توجه کرده باشند جواب این حرف هم معلوم می‌شود زیرا اوامر مولوی مولا برای جعل داعی است نه برای ممنوع کردن یک احتمالاتی در عالم واقع. سوال این است که جعل مولوی طریقی که برای بعث و زجر است بفرمایید چه تصویری دارد؟ یک فایده‌های عرضی درست کردید برای تکلیف مولا. تکلیف مولا ولو استحبابی، کارش بعث و زجر است. شما می‌فرمایید فایده اش این است که منع بکند از وصول الی العبد عدم مطلوبیه الاحتياط. مگر کار

۱. مباحث الاصول، ج ۳، ص ۴۹۰

تکلیف اینهاست؟ اینطور باشد بگویید غرض این است که در خانه هر کس را در بزنند که فلانی مواظب باش که اشتباه نکنی. ربطی به این حرفها ندارد. امر و نهی کارش بعث و زجر است.

اگر این مبنای مشهور در تقوم حکم به بعث و زجر را قبول نکنید بلکه مبنای ما را که متخذ از مرحوم عراقی است بپذیرید که حقیقت حکم ابراز اراده است، خوب بله آن هست و اساساً دیگر نیازی به این بحثها ندارد. آن وقت ثمره مولوی به معنای اینکه بعث و زجر هم حتماً داشته باشد نیست. ابراز ارادات مولاست. مقصودم این است که شما در مورد ماهیت حکم نفرمودید که چه تصویری دارید که از آن در میاید کار این امر مولوی استحبابی منع عن ان یصل الی العبد عدم مطلوبیه الاحتیاط. اینها کار بعث و زجر نیست. کار اوامر تکلیفی شارع نیست. بله شارع ممکن است اخبار کند یک جا یا انشائی کند به داعی ابراز این معنا. همه اینها ثبوتاً ممکن است اما اوامر و نواهی استحباب و وجوب و اینها... معنا ندارد از آنها، این چیزها در بیاید. البته بالعرض یا بالکنایه ممکن است به دلالت التزامی یک جایی هم استفاده شود. بحث این است که اول شما آن غرض اصلی مترتب بر استحباب را درست کنید. مولا بتواند جعل استحبابی بیاورد. حالا اگر در یک جایی بالالتزام یک اثر اینطوری هم داشت، خوب داشت. مهم نیست. شما آن را حل نکردید. اشکال مستشکل این بود که با وجود حکم عقلی به حسن، امر مولوی استحبابی لغو است. شما این را باید جواب بدهید. می گویید لغو نیست چون نمی گذارد آن عدم مطلوبیتی که جزماً یا احتمالاً برای شخص پدید میاید به آن برسد. می خواهد او را از اشتباه در بیاورد. اینها آثار امر مولوی است که انسان را از اشتباه در بیاورد.

شما در ابتدا باید بگویید امر مولوی که به داعی جعل الداعی و برای تحریک عبد است، آیا در اینجا معقول است یا نه؟ اگر معقول بود آن وقت می شود بحث کنید که یک جاهایی به دلالت التزامی فوایدی داشته باشد. مثلاً خود ما به تبع برخی از بزرگان عرض می کنیم که امر مولوی به یک فعل، به دلالت التزامی می رساند که متعلق پر از ملاک است. اینکه متعلق پر از ملاک است نمی شود هدف اصلی جعل مولا باشد بلکه از لوازم امر مولاست به دلالت التزامیه لفظیه (البته ما از نوع دلالت التزامی لفظی می گوئیم ولی مثل آقای خویی می گویند دلالت عقلی) لذا هر کجا که تکلیف سقوط می کند، حکم ساقط می شود، می گویند این کشف هم نیست. ما می گوئیم دلالت التزامی لفظی است. اگر حکم مطابقی ساقط شود هنوز دلالت التزامی اش باقی است. آن برای دلالت التزامی است. شما اول باید این را درست کنید که مولا بعث و زجر دارد یا نه؟ در حالی که ایشان نتوانست این را ثابت کند.

اشکال: نمی توان گفت منقاد باش یعنی حسن فعلی داشته باش؟ بغیر از حسن فاعلی. بعث به منقاد بودن بخورد.

پاسخ: ما الان بر اساس همین بحث می کنیم که حسن فعلی دارد.

پاسخ: شارع می تواند امر کند که منقاد باش؟ مولوی؟ خیلی اشکال دارد. همین که آقای نائینی می گوید که در سلسله معالیل است. اینکه می گفت همین است که شارع نمی تواند به امر بیاورد. چرا؟ چون در سلسله معلول حکم عقلی نمی تواند ملازم باشد با حکم شرعی. وقتی خود شخص در باب اطاعت و عصیان است و خودش حکم عقلی دارد از باب انقیاد شارع امر مولوی کند که منقاد باش؟ خوب به حکم عقلش منقاد است.

اشکال: چه اشکالی دارد که امر کند به داعی ابراز اهتمام به واقع.

پاسخ: دوستان هم فرمودند این را که بگوییم اصلاً برای اهتمام است. اشکال شما روی بعث و زجر نیست. امر بداعی الاهتمام ایجاب نیست. اهتمام است نه ایجاب. ایجاب آن است که بداعی بعث باشد. این چیزی است که آقایون می گویند و می گویند اگر بناست که اوامر و نواهی بداعی بعث باشد، بداعی الاهتمام مثل بداعی الاستهزا و الاستنکار، بداعی الاستفهام، هر کدام شد مصداق آن می شود. اهتمام هم یکی از آنهاست. این ایجاب نیست.

این فرمایش شهید صدر با هر دو طریقتش، که ایشان می خواست تصحیح کند امر مولوی را. ولی بنظر من روی ملاکات قوم و مبنای آنها که حقیقت ایجاب و استحباب و کراهت و حرمت را بعث و زجر می دانند، ظاهراً نمی توان این حرف ها را تمام کرد و اشکال مستشکل وارد است. امر مولوی نمی توانیم داشته باشیم بلکه امر شارع می شود ارشادی.

ولی بر اساس مبنای ما که اظهار ارادات است، این اشکالی ندارد منتهی از آن توقع بعث و زجر هم همه جا نباید داشته باشید. حکم شارع ثابت است. اراده او ثابت است. می خواهید قصد قربت کنید می توانید. اراده وجود است. مثل جاهایی نیست که حکم ساقط باشد. لذا در جایی که حسن هم هست، اراده مولا هست، حکم مولا هست. می توانید اتیان کنید به داعی مراد المولا. بداعی کونه مراداً للمولا. می توانید بیاورید روی مبنای ما ولو بعث و زجر محقق نشود.

من اراده مولا را می دانم هست، گرچه غرض از این اراده بعث و زجر نباشد ولی اثرش این است که من می توانم بداعی امر مولا بیاورم. به داعی اراده مولا بیاورم. مقصود این است که روی مبنای قوم قابل تصحیح نیست. روی مبنای ما تصحیح می شود و نیازی به این حرف ها نیست که شما انقدر زحمت کشیدید. اراده مولا منکشف هست. می تواند کشف بشود و هیچ مانعی هم ندارد از ناحیه اثباتی. از ناحیه اخبار استحباب.

بحث دیگر با مرحوم محقق عراقی است. دوستان مطالعه کنند. ما در میان بحث اشاره کردیم فرمایش ایشان را منتهی بحث ایشان مبسوط است و دقت خاصی هم در آن هست. دوستان ببینند پاورقی تنبیه اول در فوائد الاصول که همین بحث ما هست، ایشان یک پاورقی مفصل دارد. من بالعجالة نهاییه الافکار را نگاه کردم این مطلب در آن نبود. لذا می خواهیم این را متعرض بشویم تا برسیم به بحث احتیاط در عبادات ان شاء الله. والحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱..... بررسی حاشیه محقق عراقی بر فوائد
- ۴..... ارشادیت الزامات عقلی
- ۶..... تعلیق در الزامات عقلی
- ۷..... احتیاط در عبادات

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

## بررسی حاشیه محقق عراقی بر فوائد

بحث دومی که عرض کردیم در ذیل بحث اوامر احتیاط، بلحاظ کونه مولویا او ارشادیا طرح می شود، فرمایش مرحوم محقق عراقی است. از این جهت اهمیت دارد که اگر این حرف درست باشد هم اشکال می شود به مبنایی که ما اختیار کردیم و هم یکی دو گزاره مهم به لحاظ احکام عقلی در آن طرح می شود که اینها باید تنقیح شود و در جاهای دیگر مورد استفاده قرار بگیرد. در ذیل فرمایش مرحوم نائینی در فوائد الاصول که مثل بقیه فرمودند (لا اشکال فی رجحان الاحتیاط عقلاً فی جمیع اقسام الشبهه التحريميه و الوجوبيه و الحکميه و الموضوعيه)<sup>۱</sup> ایشان یک تعلیق مفصلی دارند. می فرمایند اینکه می گوئید لا اشکال در رجحان احتیاط، مقصودتان چیست؟ چون لازمه حرف شما این است که حسن احتیاط ثابت باشد ولو در جایی که مصلحت واقع نباشد. وقتی شما می گوئید لاریب یا لا اشکال فی حکم العقل بحسن الاحتیاط یعنی حتی در جایی که مصلحت واقعی هم نباشد عقل حکم دارد به حسن احتیاط. خب مناط این حکم عقلی چیست؟ اگر بفرمایید که مناط حکم عقلی به حسن احتیاط مقدمتاً للفعل است که این حرف درست نیست بخاطر اینکه احتیاط مقدمه برای فعل نیست. احتیاط دو صورت دارد: یک صورتش مصادف است یک صورتش مصادف نیست. به تعبیر دیگر

۱. فوائد الاصول، ج ۳، ص ۳۹۸

مقدمات وجودی فعل آنهایی هستند که در طریق تحقق فعل اند. اگر در واقع نماز واجب نباشد، احتیاط مقدمه وجودی برای فعل واجب است؟ خب نیست دیگر پس احتیاط مقدمه وجودی نیست که از باب مقدمیت للواجب، انجامش یک حسنی پیدا کند. اطاعتی باشد ولو تبعی. این نیست. به تعبیر ایشان می فرمایند که (ما المناط فی حسنه؟ نسأل بآنه ما المناط فی حسنه؟ فان كان بملاحظة حسن الاحتياط مقدمة لحفظ الواقع فهو غلط، إذ صورة المخالفة مباین مع صورة المصلحة لا مقدمة ولا ملازم).<sup>۱</sup> در جایی که مخالف باشد با واقع هیچی نیست. صلاتی در واقع نیست. عمل من نمی شود مقدمه وجودی برای تحقق واجب باشد. (البته ایشان عبارت را معقد نوشته) صورت مصلحت با صورت مخالفت متفاوت است. یک وقتی امر واقعی و مصلحت هست، عمل من مطابق با اوست نه مقدمه او (ایشان این را نگفته) و یک وقت اصلاً در واقع مأموریه ای نیست پس فعل احتیاط یعنی چه مقدمه وجودی باشد؟

می فرمایند: (نعم: هو مقدمة للعلم بتحصيل الواقع) احتیاط مقدمه علمی است برای اینکه ما احراز کنیم که واقع را آوردیم و این کار را انجام می دهیم ولو در واقع هم نباشد ولی ما وقتی که فعل صلات را مثلاً انجام می دهیم یا یک عمل توصیلی را انجام می دهیم، اگر نبود که نبود، اگر بود آوردیم پس یقین داریم در هر حال اگر واقعی باشد تحصیل کردیم. مقدمه برای علم به حفظ واقع است. بعد می فرمایند حالا احتیاط چون مقدمه برای علم به واقع است (و ترشیح حسنه منه فرع حسن تحصیل العلم بالواقع) خب حالا اگر مقدمه علم شد، چرا حسن باشد؟ این دائر مدار این است که علم به تحصیل واقع حسن باشد. اگر علم به تحصیل واقع حسن نباشد، چطور چیزی که مقدمه اوست حسن باشد؟ در حالیکه اصل آن کبری که علم به تحصیل واقع حسن باشد، این اول کلام است. اگر علم به تحصیل واقع حسن نیست، مقدمه اش هم حسن نیست پس این فعل احتیاطی حسنش را از کجا آورده اگر مخالف واقع باشد؟ ایشان می گوید بنابراین دو کار بیشتر نمی توانید بکنید:

یا قائل شوید به ارشادیت حکم عقل بلاحسن فیه. بگوئید عقل امر و بایدهش ارشادی است برای تحصیل مصلحت واقع. فقط همین، بلاحسن فیه. تصریح ایشان است. می فرمایند (فلا محيص حينئذ إقاً من دعوى إرشادية حكم العقل بالاحتياط لمحض حفظ المصالح بلا حسن فیه) چرا بلاحسن فیه؟ بخاطر آن نکته ای که بالا گفتند که اگر یک وقت در واقع چیزی نباشد این حسن عمل برای چیست؟ اینطور می خواهد

۱. فوائد الاصول، ج ۳، ص ۳۹۸

ادعا کند. پس بنابراین باید بگوییم ارشادی است و هیچ حسنی ندارد. باید ارشادی یعنی یک بایدی که عقل می گوید برای اینکه آن مصلحت واقعی - لوکان - استیفا شود. همین مقدار. این ارشاد است.

یا اینکه یک دعوی دیگری داشته باشیم. دعوی دیگر این است که بگوییم این عمل ما حسن است حتی در صورت مخالفت. حتی در صورتی که در واقع مصلحتی نباشد، امری نباشد، باز هم حسن است. خب چطور می شود؟ اینطور می شود که بصورت قربی بیاورد مثل باب اطاعت و انقیاد و امثال این بشود یا خودش حسن داشته باشد. یک حسن مطلق داشته باشد ولو اصابه ای در واقع نباشد حسن باشد از باب تقرب و انقیاد. بعد ایشان می گوید این هم درست است ولی طریقی بودنش یعنی چه؟ چون مرحوم نائینی در متن فرموده بود که حسن احتیاط عقل به آن مستقل است از باب تحرز عن الوقوع فی المفسده الواقعيه و فوات النفس الامريه. بعد فرموده بود (حكم العقل برجحان الاحتياط و حسنه إنما يكون طريقا إلى ذلك) این حکم عقلی را طریقی گرفته بود برای تحفظ بر مصلحت واقعی و تحرز از مفسده واقعی. ایشان می گوید اگر شما احتیاط را از باب انقیاد یا به امر قربی یا اطاعت شما این را حسن کردید، بطوریکه آن مشکلی که بالا اشاره کرده بود پدید نیاید، یعنی در موارد عدم الاصابه هنوز ملاک داشته باشد (ملاک انقیادی، اطاعتی) اگر این را تصویر کردید، هرچند ثبوت می شود ولی ربطی به طریقت ندارد. این طریق الی الواقع نیست. خودش موضوعیت دارد. عقل می گوید انقیاد و اطاعت کار خوبی است. یکی از شوون و نحوه های اطاعت و انقیاد است که من اتیان کنم محتمل الوجوب را بداعی رجحان الواقعی المحتمل. بداعی امر المحتمل. این مساله ربطی به طریقت مسائل واقعی ندارد.

بعد هم ایشان می فرماید که این حرف که ما بگوییم اگر بصورت انقیادی بیاید، حسن مطلق پیدا می کند، روی مبنای ما است که ما انقیاد را حسن می دانیم اما طبق مبنای مرحوم آقای نائینی (ایشان تعبیر مقرر کرده. بگوییم مقرر در واقع) که در بحث تجری و انقیاد ایشان حسن فعلی را ثابت نکرد بلکه حسن فاعلی را در انقیاد درست کرد، مرحوم عراقی می گوید ایشان نمی تواند این حرف را بزند که احتیاط در اینجا ولو از جهت اینکه نوعی تقرب هست، حسن مطلق دارد ولو اصابه نکند. این روی حرف ماست که انقیاد را مطلقاً حسن می دانیم. پس این راه دوم برای ایشان بسته است. به تعبیر ایشان:

(نعم: هذا البيان أيضا إنما يصح على المختار من حسن الانقياد، و إلا فعند من لا يقول بحسن العمل بل غايته أنه يكشف عن حسن سريرة الفاعل - كما هو مقالته في التجري - فلا يكون لحسن العمل مناط أصلاً، بل لا محيص لمثل «المقرر» إلا من الالتزام بالإرشاد، كما لا يخفى.)

پس تنها راه برای آقای نائینی این است که ارشاد بگیرد این حکم عقلی را.

ما دو تا بحث با مرحوم عراقی داریم: یکی اینکه شما در باب تحفظ بر واقع می‌گویید هیچ معیاری برای حسنش نیست مگر انقیادی باشد و الا تحفظ بر واقع در جایی که اصابه نکند، معیاری برای حسنش نیست چون مقدماً للواقع هم که نیست تا بگوییم مقدمه برای واقع است.

بنظر من اصل این حرف درست نیست. تحفظ بر واقع خودش موضوع تام برای حکم عقل است یعنی انسان در ظرف جهل اتیان کند محتمل الواقع را تحفظاً علی الواقع. معنای تحفظ این است که لوکان اصابه و لولم یکن هم هیچ. همین کار در ظرف شک تمام الموضوع برای حکم عقل است. تحفظ علی الواقع یک کار حسنی است. ایشان نمی‌تواند این را منع کند و بگوید وقتی اصابه نیست چه می‌شود و معیار چیست. اگر معیار حکم عقل صرفاً اصابه بود این درست است اما تحفظ بر واقع است نه اصابه بر واقع. تحفظ بر واقع در ظرف شک یعنی لوکان حفظه و لولم یکن هیچ. نه اینکه همین کار که لو اصاب اتیان کرده و لو لم یصب باز هم مصداق تحفظ است، این تحفظ، این جور کار در عالم حسن است. به عقل ارجاع شود عقل می‌گوید کار خوبی است که انسان در ظرف شک که نمی‌داند واقعی هست یا نه، تحفظی کند که لوکان الواقع لحفظه نه اینکه معیارش صرفاً بدست آوردن مصلحت واقعی باشد. تحفظ بر اوست یعنی در ظرف شک یک همچنین کاری انجام می‌دهد. تحفظ بر شی غیر از این است که بگویید تنها معیار خود شی است. یک وقت می‌گویید معیار صرفاً مصلحت است. یک وقت می‌گویید در ظرف شک که آن مصلحت گم است، تحفظ بر او پر از ملاک است. این مثل این است که یک گوهر گم بشود لای امور متعدده. خود گوهر پر از ملاک است اما در آن ظرف اگر عقل بگوید همه را بگرد تا آن گوهر را پیدا کنی. نفس گشتن در این ظرف پر از ملاک است، ملاک عقلی و حسن عقلی. ولو تحفظاً بر آن است ولی خود این گشتن پر از ملاک عقلی است. نه ملاکی که در متعلق اوامر است. بلکه ملاک عقلی دارد. عقل می‌گوید هذا حسن ولو از باب تحفظ. این یک حرف است دوستان روی این فکر کنند که قبلاً هم ما این را بحث کردیم.

اشکال: عدم تحفظش هم قبیح دارد؟

پاسخ: نه ممکن است عدم تحفظ قبیح نداشته باشد. چون اگر لزومی باشد ممکن است بگوییم قبیح دارد. اگر احتیاط عقلاً لازم باشد، عدم تحفظش هم قبیح است اما اگر حسن الزامی نیست نمی‌توانید بگویید عدمش قبیح است. حسنش الزامی نیست ترجیحی است.

اشکال: در اوامر و طرق، تحفظ هم مطرح بود.



پاسخ: اولاً در باب اوامر و نواهی مگر امر دارید مستلزم این است که مقابلش نهی داشته باشد؟؟ اینطور که نیست

اشکال: دو جهت بود. امارات و طرق با تحلیل آقا ضیاء.... شما باید آنجا هم بگویید موضوع اصلی نفس تحفظ است. فرقی نمی‌کند.

پاسخ: جوابش روشن است. چون آنجا حکم عقلی نیست. امر خود شارع به صدق العادل است. ما آن دفعه هم جواب دادیم. دو جلسه است که بحث می‌کنیم. حکم خود شارع با ما فرق می‌کند. شارع اگر روی ملاک واقع باشد نمی‌تواند به ازید از دایره واقع توسعه بدهد حکم واقعی اش را اما ما که راجع به حکم شارع بحث می‌کنیم ما توسعه می‌دهیم. ما هم می‌گوییم کل تحفظ. در باب اوامر طرق، صدق العادل امر شارع است امر من نیست که.

اشکال: خود عقل آنجا تحفظ را می‌گوید.

اشکال: عقل نمی‌گوید. می‌گویم صدق العادل را آنجا دارید.

بحث آنجا در این است که مؤدی و مفاد اوامر طرق چیست؟ بحث آنجا این است. آنچه که آقا ضیاء و دیگران می‌فرمایند علی الطریقیه... حالا آنچه که مرحوم عراقی می‌فرماید که یک اراده واقعی وجود دارد و آن ظاهر شده در صلّ. همین اراده در ظرف شک می‌شود صدق العادل. صدق العادل در واقع بیان اخری است برای صلّ در ظرف جهل. اینکه مفاد صدق العادل چیست یک بحث است. ما آنجا حکم عقلی را کار نداریم. تحفظ بر واقع است از ناحیه شارع. ما در مباحث قبلی عرض کردیم که تحفظ شارع از این جهت است که خودش عالم به ملاکاتش است. دلیلی ندارد که به اوسع از واقع امر کند چون فرض این است که ملاک نفسی در احتیاط نمی‌بیند اما ما که حکم شارع را می‌بینیم، برای ما تحفظ او همه پر از معنا و حسن است. چون ما عالم نیستیم که مصلحت واقعی در کجا هست. باید کاری کنم که آن را تحصیل کنم. عقلاء می‌گویند این آدمی که تحفظ می‌کند کارش حسن است ولو اصابه هم نکند در واقع. پس یک بحث این است که تحفظ بر واقع بر خلاف ایشان خودش ملاک دارد.

اما نکته دیگری که بحث مهمی است، دوستان عنایت کنند که به درد جاهای دیگر هم می‌خورد. اگر حرف ایشان درست باشد یک باب جدیدی است و آن بحث احکام عقلی ارشادی است. بحث مهمی است. ایشان می‌فرماید که در اینجا چاره ای ندارد آقای نائینی (حالا ایشان می‌گوید مقرّرش) جز اینکه امر عقلی و باید عقلی را ارشاد بگیرد به تحصیل مصالح

واقعی بلاحسن فیه. دو گزاره دارد می گوید: یکی اینکه ارشادیت حکم عقل معقول است. دومی اینکه بدون حسن معقول است یعنی می شود که باید عقلی داشته باشیم ولی حسن نداشته باشیم.

## ارشادیت الزامات عقلی

دومی که بنظر روشن است که نادرست است چون شما اگر باید عقلی دارید حسن هم دارید. چه فرقی باهم می کند؟ اگر عقل من در اینجا یا حتی در مثل دفع افسد به فاسد، نفس عمل ممکن است فاسد باشد ولی با این کار دفع افسد می کنم؛ در چنین مواردی عقل می گوید این کار را بکن. این بایستی با حسن توام است یعنی دفع کردن افسد به فاسد حسن است عقلاً. درست است آن عمل فاسد است ولی چون افسد را با او دفع می کنیم، از حیث کونه دفعاً للافسد حکم عقلی و حسن عقلی دارد. اصلاً جدا کردن اینها چه دلیلی دارد؟

ما در بحث های فلسفه اخلاق مفصل بحث کردیم که هرچند بایستی عقلی غیر از حسن است اما اینکه از هم جدا شوند (یعنی باید عقلی باشد ولی حسن نباشد) این واقعاً دلیلی ندارد بلکه اینها ملازم اند. هر کجا بایستی تنجیزی داشته باشیم نه باید های اقتضایی یا لویی یا تعلیقی، پس باید تنجیزی حسن هم دارد. عقل می گوید این عمل حسن است و دلیلی بر تفکیک نداریم. ایشان یک تصویر جدیدی برای ما می سازد که احکام عقلی بایستی داشته باشد ولیکن حسن نداشته باشد. تنها مواردی که ممکن است کسی تخیل کند به عنوان مصداق حرف ایشان است، اینجور اوامر است یا به قول برخی از غربی ها اوامر احتیاط آمیز مثل اوامر اکراهی مثلاً فرض کنید یک ظالمی شمشیر بالای سر آدم می گذارد و می گوید یا باید این کار را انجام دهی یا می کشمت. خب عقل اینجا از باب احتیاط خودش می گوید این کار را انجام بده ولو آن کار ماهیتاً قبیح باشد. مثلاً فرض کنید ضرب یتیمی باشد ولی می گوید اگر نزن می کشمت. یعنی بحث حفظ نفس خودش می شود. اینجا ممکن است عقل بگوید احتیاطاً از باب حفظ نفس عمل او را انجام بدهد. بایستی دارد اما نه به معیار اینکه یک حسن واقعی داشته باشد. این هست ولی همانطور که ما در بحث های شرعی حسن امر و وجوب عارض بر ذات فعل داریم و امر و وجوب به عنوان ثانوی داریم در حسن هم همینطور است. یک وقت می گوئیم ذات عمل حسن است. یک وقت می گوئیم معنون به عنوانی حسن است. این فعل قبیح فی حد ذاته اگر معنون بشود به عنوان حفظ النفس، می شود حسن. این حرف را بزرگان هم دارند. بلکه یک عناوینی که ذاتی مطلق باشد آن نمی شود. مثل ظلم و عدل است که مثال بحث ما نیست. عناوینی که معنون می شوند به عنوان های ثانوی حسن هم می پذیرند. مقصودم این است که اصلاً فرمایش ایشان که یک جور بین بایستی هایی که ایشان ارشادی می گیرد و بین حسن تفکیک است، این اول کلام است.

حالا یک بحث مهمتری است که آیا بایدهای عقلی ارشادی می‌توانند باشند؟ ارشاد به یک چیز دیگری باشند. بنظرم اینجا یک خلطی صورت گرفته البته اصل مساله خوب است آدم تامل کند در آن. این یک بابی است دیگر ما تا به حال این را در بحث‌های احکام عقلی بحث نکرده بودیم که بایدهای عقلی می‌توانند ارشادی باشند یا نه؟

ولی بنظر می‌آید که درست نیست. اولاً ارشادیت و مولویت وصف الزام نیست بلکه وصف اوامر است. وصف الزام نیست. اینکه الزامی، ایجابی باشد و در عین حال ارشادی باشد، روی لاقول مبانی قوم معنا ندارد. حالا ما یک بحثی در باب ارشادیت کردیم آن را کنار بگذارید ذهن‌ها مشغول نشود. روی مبانی قوم امر ارشادی است وقتی که به آن ارشاد حاصل شود. اگر مبانی مرحوم اصفهانی را کسی بپذیرد ارشادیت انتزاع می‌شود از انشاء به داعی الارشاد. این قسیم انشاء به داعی البعث است که مصداق ایجاب است. ایجاب و وجوب منتزع می‌شود از انشاء به داعی البعث و ارشاد منتزع می‌شود از انشاء بداعی الارشاد. این دو، قسیم و عدیل همدیگر هستند. پس ببینید اصلاً ارشادیت و مولویت وصف اوامر اند که امر مولوی باشد یعنی متضمن بعث باشد، یا امر ارشادی باشد متضمن بعث نیست بلکه ارشاد الی شیء آخر غیر از متعلق خودش. این اول مساله است. حالا ایشان می‌گویند باید عقلی در اینجا ارشادی است. این روی اصطلاحات قوم راه نمی‌رود. ببینیم اصلاً فی حد ذاتها معنا دارد. اصطلاح قوم نباشد. ارشادیت باید. این باید اگر به حمل شایع است، ارشادی بودنش به چیست و مولوی بودنش به چیست؟ اگر باید به حمل شایع است پس مولوی است. ارشادش کجا بود؟ ببینید عقل من به هر دلیلی — حالا به عنوان ثانوی یا اولی — می‌گویند باید این کار را انجام دهی. اگر این باید واقعاً باید به حمل شایع بایستی باشد شبیه آن الزام و ایجاب شرعی باشد، ارشادیت آن یعنی چه؟ خب بایستی بایستی است دیگر. مولوتیش یعنی اینکه باید متعلقش را انجام دهی. اگر شما در باب ایجاب مولوی تصویرتان این است، در باب بایستی عقلی مولوی در کنار بایستی ارشادی چه تصویری دارید؟ اگر در هر دو بایستی به حمل شایع موجود است، ارشادش کدام است، مولوتیش کدام؟ عرض من این است که اصلاً تصویر اینکه ایشان می‌گویند باید عقلی در اینجا ارشاد محضاً لحفظ المصالح درست نیست. بلحاظ عملی هم نگاه نکنید. جناب عراقی مگر شما نگفتید که واقع پیش من مجهول است. گاهی هست. گاهی نیست. خب من الان مواجه ام با یک ظرف شک این چنینی. آیا به حمل شایع باید دارم؟ اگر بایستی عقلی صرفاً لمحض الحفظ المصالح است، خب در یک تقدیر باید داشته باشم نه در هر دو تقدیر.

اشکال: لویی است.

پاسخ: آفرین. این نکته را نوشتیم. بله جای این حرف هست. اول این را درست کنیم که ایشان نمی‌تواند روی آن حسابی که برای حسن باز کرد و گفت نمی‌توانیم بگوییم اگر مصلحت واقعی یک فرض و تقدیر است، حسن در همه تقادیر باشد. این حرف در بایستی هم هست. اگر ملاک بایستی صرفاً این باشد که ایشان می‌گوید که تحصیل واقع باشد پس در یک فرض است. حالا بیاییم فرض اینکه آیا باید تعلیقی می‌شود تصویر کرد؟

### تعلیق در الزامات عقلی

یک بحث کلی هست که اصلاً در ارادات و الزامات عقلی تعلیق می‌شود تصویر کرد یا نه؟ بنظر ما ثبوتاً در بایستی‌ها بعید نیست بشود تعلیق را تصویر کرد. انسان بگوید روی یک فرضی من باید دارم مثل احکام شرعی. بعید نیست این حرف. یعنی کبرایش اشکالی ندارد اما اشکالش این است که وقتی تعلیق شد و شما شک دارید پس به حمل شایع باید ندارید. اگر تعلیقی شد و شما شک دارید که موضوعش هست یا نه؟ مثل واجب مشروطی میشود که شما شک دارید شرطش هست یا نه. شما اگر آمدید معلق کردید به حفظ آن مصلحت واقعی در حالی که مصلحت واقعی برای شما مجهول است که هست یا نه، پس بایستی به حمل شایع نداریم. این باید به چه دردی می‌خورد؟ این باید عقلی به احتیاط که الان معلوم نیست اصلاً باشد یا نباشد. این معنا ندارد. البته این کبرای را هم باید بحث کنید که آیا اصلاً باید‌های عقلی یا حسن عقلی تقدیر بردار هست یا نه؟

مثل مرحوم شیخ اعلی الله مقامه و عده ای می‌گویند اصلاً باید‌ها و حسن‌ها و احکام عقلی شک بردار نیست. اینکه شک بردار نیست یعنی ما می‌توانیم تشخیص بدهیم کبری و صغرای و حتی کبری آن هم شک بردار نیست؟ چون الان این که ما می‌گوییم یعنی شک داریم الان باید عقلی هست یا نیست. نه از باب شک در کبری آن بلکه از باب اینکه صغرایش نیست.

در همان بحث استصحاب احکام عقلی که این بحث مطرح می‌شود و مرحوم شیخ می‌فرماید احکام عقلی شک بردار نیست که استصحاب بکنیم، مرحوم نائینی می‌فرماید بله کبرایش ممکن است شک بردار نباشد اما صغرایش می‌شود مثل ضرر. اگر یک حکم عقلی روی ضرر رفته باشد. من شک دارم این ضرر هست یا نیست. شک می‌کنم که آیا حکم عقلی اینجا هست یا نه. حالا این یک دقتی می‌خواهد که اصلاً احکام عقلی کبرایش قابل تعلیق هست یا نه. فرض کنیم این حرف باشد و استبعادی هم ندارد. سوال این است که در ظرف شک که من شک دارم پس باید عقلی هم برای من مجهول است. چه اثری دارد؟ من نمی‌دانم بایستی احتیاط دارم یا ندارم. این چه اثری دارد؟ اینکه ایشان می‌گوید لمحض الارشاد

است، با توجه به اینکه لمحض حفظ المصلحه الواقعيه هست و این مصلحت واقعيه تقدیری است، اگر هم تصویر بشود حکم عقلی، بشود معلق و معلق علیه آن هم شک دارم هست یا نیست، خب عقلاً چه وجوب احتیاطی پیدا می شود؟ هیچی.

پاسخ: این اگرش تعلیق حکم عقلی هست یا نه؟

اشکال: اگر تعلیق است اما بایدش تعلیقی نیست.

پاسخ: تعلیق چیست پس؟ سوال این است شما مگر نگفتید حسن اگر اصابه نکند نیست؟ اگر حسن برای حفظ مصلحت واقعيه باشد، اگر مصلحت نباشد حسن نیست. ما عرض می کنیم بایستی هم همینطور است. اگر باید برای حفظ واقع است و واقع هم نیست. این باید هنوز هست؟

این بایستی یک بایستی است برای یک عنوانی مثل تحفظ که حتی در ظرف عدم اصابه هم صدق می کند. کار من تحفظ بوده ولو اینکه اصابه نکرده باشد اما اگر گفتید به تعبیر ایشان که ارشاد الی محض التحصیل لمصالح واقعيه بلاحسن فیه. اگر واقعاً این است چرا من بایستی دارم اینجا؟ اگر فقط برای اصابه هست.

این هم یک نکته ایست روی آن فکر کنید. بنظر من مرحوم عراقی اینجا بر خلاف جاهای دیگر یک احکام عقلی معقد و مقید خاص درست می کند در حالیکه این حرف ها درست نیست. بنظر می آید که تحفظ بر واقع مطلقاً حسن است همانطور که انقیاد حسن است. البته مناظرش یکی نیست. انقیاد بحث تقرب در آن هست و لکن عرض ما این است که همانطور که آنجا ولو در واقع نباشد انقیاد هست و انقیاد حسن دارد، اینجا هم تحفظ خودش یک کاری است ولو بحث قریبی نباشد. عقل می گوید کار حسنی است تحفظ بر واقع و ارشادیت که ایشان تصویر کرده بنظر تصویر ندارد. این تمام الکلام نسبت به بخش اول بحث. نتیجه بحث ما این شد که ما در احتیاط هر سه حیثیت را دیدیم که دیروز بحث کردیم. عقلی هست. شارع هم این سه حیثیت را می بیند با یک اختلافی در قسم دومش و بنظر می آید اوامر شارع روی مسلک قوم معنا ندارد که مولوی باشد چون حسن عقلی دارد و کفایت می کند و فرمایش شهید صدر و مشابهنش دیگرانی که وجود حکم و حسن عقلی را مانع از مولویت نمی دانند، جاهای مختلف ما جواب گفتیم. اما روی مبنای ما که اوامر و نواهی شارع را مبرز ارادات می دانیم، اینجا می شود مبرز اراده باشد و وجود داعی از ناحیه خود انسان مانع از ابراز اراده مولا نیست و بنابراین مولویت اینجا معنا دارد. نه اینکه شارع به قصد تحریک این کار را کرده باشد چون همان اشکال پدید می آید. مولا

ابراز کرده اراده اش را، فلذا من مواجه ام با یک حسن و اراده ابراز شده. من می توانم به داعی اراده مولا بیاورم. به داعی اتیان مراد مولا بیاورم. تنها کاری که ما روی مسلک خودمان کردیم این است که بگوییم آن ارادات واقعی هنوز هست. دلیلی بر سقوطش نداریم و ابراز این اراده حقیقتاً مولویتی که مدنظر هست را درست می کند. نه ارشادیت به حکم عقل را. این تمام الکلام در این بحث.

### بحث احتیاط در عبادات

بحث بعدی اصل بحثش سهل است اما انقدر حاشیه پیدا کرده که حواشی نه فقط مزید بر اصل شده بلکه ذهن را خیلی درگیر می کند و اصل بحث گم می شود. مساله مهم این است که آیا در عبادت احتیاط ممکن است یا نه؟ به فرمایش شهید صدر این شبهه را مرحوم شیخ در رسائل طرح کرده و خودش هم تلاش می کند جواب بدهد. اگر مرحوم شیخ نبود و طرح نکرده بود اصلاً ردپایی در اصول باقی نمی گذاشت. چون انصافاً مساله اش سهل است. حالا من اصل مساله و حلش را عرض کنم تا برسیم به این حواشی عظیمی که برایش پدید آمده و برخی وقتها واقعاً دشوار است. بحث این است که آیا در عبادت می شود احتیاط کرد؟ شبهه این است که ما در عبادت تقرب می خواهیم در ظرف شک امری محرز نیست تا با آن قصد قربت کنیم. این صورت ابتدایی شبهه است. منتهی جوابش خیلی روشن است. گرچه یک حیثیتش بحث فقهی دارد که تقریباً روشن است حالا کسی خواست در فقه بحث کند. بحث این است که تقرب به اتیان محتمل هم می شود. با اتیان محتمل و درک امر محتمل نیز تقرب حاصل می شود. این یک امر عقلایی است. بنابراین در حل این مساله که آیا احتیاط در عبادات ممکن است، می گوییم بله ممکن است. چه مشکلی دارد؟ هیچ مشکلی ندارد. اتیان محتمل می کنیم به داعی امر المحتمل و این قربی است. خود این اتیان بداعی امر المحتمل قربی است. یعنی امر محتمل داعی بشود برای من کما اینکه امر محرز داعی می شود. امر محتمل هم عقلاء و عقل آن را داعی می دانند و موجب انبعاث می دانند بلکه برخی از علما می فرمایند که انبعاث انسان از امر احتمالی تقرب و اخلاص بیشتری دارد تا انبعاث از امر محرز یقینی چون معلوم می شود که عبد خیلی خوبی است که به احتمال امر مولا متحرک و منبعث می شود در حالیکه آنجا باید احراز می کرد امر مولا را. پس ببینید سوال اینکه آیا در عبادات احتیاط ممکن است؟ می گوییم بله ممکن است. چه مشکلی دارد؟ اتیان امر محتمل قربی است. من اتیان می کنم صلات محتمله را که محتمل الوجوب است. من اتیان می کنم به داعی امثال امر المحتمل و این قربی است. تمام. بنظرم یک نقطه بگذاریم و بحث تمام شود. اصل بحث همین است.

اشکال: در شبهه بدویه بدعت نمی شود؟

پاسخ: چرا تشریع بشود؟

پاسخ: چون می خواهیم اسناد به شارع بدهیم.

پاسخ: من نمی خواهم که اسناد دهم. شما اگر مطالعه کرده بودید این اشکال را نمی کردید. بخاطر اینکه اگر من بخواهم بداعی امر جزمی بیاورم این تشریع است حالا کجایش تشریع می شود مهم نیست. در اسناد است؟ چون تشریع بحث مهمی دارد که چیست؟ اسناد قولی؟ عملی؟ ولی من که نمی خواهم نسبت جزمی به مولا بدهم. من اتیان می کنم صلات را به داعی امتثال امر المحتمل. بنظر روشن است و بحثی ندارد. به تعبیر شهید صدر کسی در اینکه این امر قربی است شک نکرده.

بله یک شبهه ای هست که در جایی که ممکن باشد تحصیل قرب ناشی از امر جزمی، مرحوم نائینی می گوید آن مقدم است یا مرحوم شیخ می فرماید در جایی که امتثال به داعی امر جزمی ممکن باشد، امتثال به داعی امر محتمل کفایت نمی/کند. در جایی که ممکن نیست کسی شک نمی کند این قربی است. اگر یک کسی به لحاظ فقهی ادعا کند که ما در تقرب حتماً امر جزمی می خواهیم، حرف بی دلیلی است. اگر معیار حکم عقل باشد روشن است. اگر معیار امر شرعی باشد هم همینطور است. بنظر می آید که تقرب حاصل می شود به اتیان امر محتمل. این تمام کلام است هیچ شبهه ای ندارد. بیخود ذهن را درگیر می کنند اما نکاتی در بحث وجود دارد. برخی تقریب های دیگری برای شبهه است. برخی جواب های دیگری برای شبهه است و ان شا الله فردا این بحث را انجام می دهیم. فردا نکات مربوط این بحث را می کنیم. اصل بحث همین دو کلمه بود که تمام شد. بیخود در کلمات اینها را با بحث های دیگر مخلوط می کنند. اصل بحث همین دو کلمه است. انتهایش این است که یک سری راه هایی، یک سری جواب های دیگری مطرح است، آنها یکی یکی بحث می خواهد. ان شا الله فردا. و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱..... احتیاط در عبادات در ظرف شک
- ۳..... ممنوعیت احتیاط در عبادات در یک فرض
- ۴..... مشکلات قصد امر جزمی

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

## احتیاط در عبادات در ظرف شک

بحث در تصویر احتیاط در عبادات بود بخاطر شبهه ای که شده. آن شبهه این است که اگر امر عبادی دائر بین وجوب و استحباب باشد، در این صورت، شبهه ای نیست که یک امر جزمی تعبدی اعم از وجوب یا استحباب داریم و می توانیم احتیاط کنیم. اما اگر دائر بین وجوب عبادی و لاوجوب عبادی باشد اصلاً احتمال دهیم یک فعلی واجب نباشد، در اینجا امر احتیاط در فعل مشکوک العباده مشکل می شود چون امر جزمی نداریم و نمی توانیم احتیاط کنیم. عرض کردم که این شبهه در رسائل است اما احتمال دارد بلحاظ تاریخی قبل از ایشان هم مطرح بوده باشد. چون جزم در اتیان و امثال از خیلی قدیم تر در بحث عبادات مطرح بوده چنانکه بحث قصد وجه و امثال آن مطرح بوده. لکن اصل مساله اینجا بنظر می آید که روشن است و نیازی به این دقت های فوق العاده ای که در فروض مختلف مساله شده نیست. اگر از ما سوال کنند در صورتی که ما احتمال می دهیم یک وجوب عبادی را آیا می توانیم احتیاط کنیم؟ پاسخ مثبت است به این شکل که: اتیان می کنیم فعل را بداعی احتمال الواقع. این داعی قربی است و عبادت هم واقع می شود. بنابراین بحث قربیت هم یک بحث مربوط به عقل است که چه چیزی قربی است و چه چیزی قربی نمی شود. لذا بحثی زیاده تر از این لازم نیست در اصل مساله اما این بحث فروعاً زیادی پیدا کرده که یک به یک به آن می پردازیم.

نکته اول که معمولاً در بحث های اصولی طرح نمی کنند ولی در سراسر فقه به آن نیاز پیدا می کنند. در مثل صلوات مسافر و شاید نیت صوم و غیره که آنجا به شکل کوتاه و اشاره ای، از آن رد می شوند و آن این است که بین اتیان فعل بداعی



احتمال الواقع و بین اتیانش بداعی معلق فرق است. اینکه شما احتمال واقع می‌دهید، تارة داعی شما جزمی است یعنی بالفعل است؛ منتهی آن چه که شما را حرکت می‌دهد احتمال الواقع است. شما همینکه احتمال می‌دهید وجوب را، این احتمال وجوب محرک بالفعل شماست بالدعوة الفعلية. یعنی شما الان داعی جزمی دارید. داعی تان جزمی و بالفعل است. تحرک و انبعاث تان بالفعل است منتهی چه چیزی در شما تحریک کرده؟ احتمال یک امری است که اینک احتمال امور عظیمه انسان را حرکت می‌دهد. در آنجا در احتمال امور عظیمه که انسان را حرکت می‌دهد، حرکت بالفعل است. حرکت بالفعل هم، دعوت و داعی بالفعل می‌خواهد. انسان بالفعل داعی پیدا می‌کند منتهی آن چه که داعی را ایجاد می‌کند احتمال واقع است. این فرق دارد که بگوییم در بحث احتیاط در واقع معلقاً قصد می‌کنیم.

این را برای این طرح می‌کنم که در برخی از مجالس که اجلاء وجود داشتند ما وقتی این بحث را طرح کردیم گفتند این دو با هم چه فرقی می‌کند؟ فرقی چیست؟ ولی خیلی فرق دارد. ما تارة می‌گوییم که روی فرض اینکه واقع باشد من قصد دارم یعنی مثل یک عزم و بناء لویی. چون ما که نمی‌دانیم واقع هست یا نه. آن چه که معقول است در این سنخ این است که بگوییم من بناء دارم که لوکان فی الواقع وجوباً من به داعی آن وجوب، فعل را بیاورم. یعنی آن احتمال را قید دعوت قرار می‌دهد. مثل شرط وجوب و شرط واجب. چگونه آنجا می‌گویید یک چیزی مثل زوال شرط وجوب باشد یعنی وجوب معلق باشد به حیثی که اگر شمس زائل نشد، وجوبی بالفعل نباشد. این یک حالت است. اما فرض دیگر این است که واجب ما، واجب معلق است. یعنی وجوب هست بالفعل روی صلات بعد الزوال. روی صلاتی که مقید است بگونه بعد الزوال. ولی وجوب بالفعل است. حالا اگر کسی واجب معلق را پذیرفت این را می‌پذیرد یا مثل واجب مشروط مرحوم شیخ انصاری که می‌گوید از حالا من اراده دارم امر آینده مع القید را. از حالا حج در موسم را قبول دارم. حالا ایشان اسم این را معلق نمی‌گذارد. واجب مشروط مرحوم شیخ، این است (اینکه اختلافش با واجب معلق چیست؟ سر جای خودش).

در بحث ما هم، اگر نیت اینطوری بشود، بنظر ما هم ثبوتاً خیلی فرق می‌کند و هم بلحاظ فقهی ظاهراً فرق دارد. به این معنا که چه بسا ما قصد معلق را به عنوان تقرب نپذیریم چون قصد معلق یعنی چه؟ یعنی اگر هم تصویر بشود قصد معلق یعنی یک بناء لویی داشته باشم. یک عزم لویی. عزم و بنائم این است که لوکان فی الواقع وجوباً من اتیان کنم بداعی آن امر وجوبی اما بالفعل از من دعوتی حاصل نشده. در جایی که فعلی از من صادر می‌شود و داعی بالفعل نیست، تقرب بالفعل حاصل شده؟ علی الظاهر این نیست. در حالیکه در فعل عبادی ما تقرب بالفعل می‌خواهیم. اینکه چه داعی ای تقرب باشد را الان کار نداریم ولی تقرب باید بالفعل باشد. داعی باید بالفعل باشد و الا من الان که شک دارم اگر بنا باشد

که داعی و بناء و عزم من لویی باشد، یعنی الان در ظرف شک بالفعل من داعی ندارم. آن وقت یک فعلی که داعی اش بالفعل نبوده که امتثالاً الامر الله باشد یا هر چیزی که مضاف به خدا باشد، محبوب و مورد شوق خداوند باشد یا به هر شکل دیگری تقرب حاصل می/شود، اگر این دعوت بالفعل نباشد، این چه عبادتی است؟

اشکال: نیت ما فی الذمه می کند.

پاسخ: آن داعی بالفعل است. چون یک ما فی الذمه ای را مفروض گرفته. می گوید من اتیان می کنم بداعی ما فی الذمه ولی نمی داند ما فی الذمه من دقیقاً چیست ولی می داند که ما فی الذمه دارد. مثلاً نمی داند که آیا مستحب است یا واجب؟ می گوید من اتیان می کنم به ما فی ذمتی (بنا بر اینکه ذمه را توسعه دهیم به مستحبات) تکلیفی که من دارم اعم از استحباب یا وجوب. اینجا اصلاً شک داریم هست یا نه. بنابراین یک بحث مهم این است که در بحث ما آنچه که ما الان قبول کردیم در متن بحث و گفتیم بحث ندارد این است که ما اتیان کنیم فعلی را بداعی بالفعل احتمال وجودش. اگر اشکال کنید که احتمال وجوب، داعی بالفعل نمی شود می گوئیم می شود مثل همه امور عرفیه. مثل اینکه من یقین ندارم که اینجا گنج هست بلکه احتمال گنج می دهم ولی به دنبالش می روم. اینکه الان دنبالش می روم بالفعل است. حرکت که داعی بالفعل می خواهد. پس معلوم می شود احتمال اشیاء مهمه انسان را حرکت می دهد. بنابراین اصل اینکه احتمال وجوب تحریک بالفعل می آورد، دعوت بالفعل می تواند بکند، بحثی نیست. ما می گوئیم بحثی که ما در احتیاط کردیم و گفتیم لاشبهه فیه و درست است، این را ما می گوئیم نه اینکه معلقاً قصد امتثال امر را داشته باشد؛ که البته این خطا در میان مردم واقع می شود. عده کثیری که می خواهند احتیاط کنند می گویند خدایا اگر صومی در واقع بود من قصد دارم. این نمی شود. این لاقلاً بیان عرفی اش غلط است. حالا ثبوتاً که این دوتا فرقی واضح است و بلحاظ فقهی هم بنظر اثر فقهی آشکاری دارد و ما نمی توانیم داعی های معلق را بپذیریم. این نکته اول.

### ممنوعیت احتیاط در عبادات در یک فرض

نکته دوم درباره یک بحث فرضی است. چون الان در اصل بحث گفتیم که به لحاظ حکم عقل که مشخص است که با چه چیزی تقرب ایجاد می شود. بلحاظ فقهی هم گفتیم که مفروض عنه است که در باب عبادات حداقل در مواردی که امکان قصد امر جزمی نیست، بیش از قصد امر احتمالی لازم نداریم. این از واضحات فقهی است. حالا نکته دوم در رابطه با این است که اگر کسی بلحاظ فقهی گفت ما قصد امر جزمی لازم داریم تکلیف احتیاط چه می شود؟

بنظر میاید که روشن است که نمی توانیم احتیاط کنیم یعنی در ظرف شک چون امر جزمی نداریم پس نمی توانیم اتیان کنیم فعل را بداعی امر جزمی. بحث حسن یا امر ناشی از حسن یا امر ناشی از ترتب ثواب یا امر به احتیاط داستان دیگری است. هر کدام از اینها ان شا الله قدم به قدم در نکته ها میاید. الان بحث درباره امر جزمی به ذات فعل است. اگر کسی بگوید در باب عبادات، آن قصدی که ما لازم داریم عبارت است از قصد امر متعلق به فعل، خود فعل، نه به عنوان آخری مثل حسن انقیاد یا احتیاط یا امر احتیاطی. به خود این امر متعلق به ذات فعل. این بلحاظ فقهی کبرای مقبول در باب تقرب باشد. تکلیف چه می شود؟ بنظر میاید که واضح است ما قادر نیستیم به اتیانش در ظرف شک و جهل چون امر جزمی احراز نمی کنیم بنابراین نمی توانیم اتیان کنیم به داعی امر جزمی متعلق به ذات فعل. اینکه روشن است. لذا مرحوم شهید صدر می فرماید که لاشبهه در عدم امکان احتیاط در این صورت چون چنین چیزی مقدور نیست. اتیانش به داعی القربه مقدور نیست در ظرف شک به این قید که اتیان بداعی امر جزمی باشد.

اما تکلیف خود آن عبادت واقعی چه می شود؟ یعنی امر عبادی به آن فعل هنوز اطلاق دارد؟ ببینید در جاهای دیگر به نحو طبیعی اگر به ما گفتند اکرم العالم، این اطلاق دارد. به این معنا که در ظرف شک هم وجود دارد. نمی گوئیم اطلاق دارد به معنای اینکه در ظرف شک به عنوان شک را هم می گیرد. دقت کنید چون در کلمات مرحوم عراقی زیاد دیدید که حکمی که روی ذات می رود اطلاق ندارد تا ظرف شک خودش را بگیرد. مقصود ایشان به این معنا است که می گوید اطلاق ندارد یعنی اینطور نیست که شک بما هو شک را هم بگیرد. حکمی که رفته روی طبیعی عنوان اکرم العالم برای المکلف است. موضوعش المکلف و متعلقش هم اکرام العالم. طبیعی المکلف وقتی شامل حال من شد اطلاق دارد به این معنا که در ظرف شک هم این حکم واقعی هست. همه کسانی که جزء مخطئه هستند وجود حکم واقعی را در ظرف شک و جهل قبول دارند. معنای قبولشان این است که آن حکمی که روی طبیعت مکلف رفته. یعنی العاقل البالغ، حکمی که روی طبیعت مکلف رفته در ظرف شک هم هست ولذا مشکل جمع بین حکم ظاهری و واقعی پیش میاید. در مبحث امکان تعبد به ظن به اشکال جمع حکم واقعی و ظاهری پرداخته اند. مقصود این است که عواملی که روی طبیعت می رود در ظرف شک هم هست.

### مشکلات قصد امر جزمی

حالا دقت کنید. اگر ما گفتیم در امر عبادی قصد قربت جزمی لازم است و گفتیم در ظرف شک قصد قربت جزمی نمی توانیم بکنیم پس فاقد قدرت ایم. و قبول کردیم که اگر فاقد قدرت شدیم، ساقط می شود وجوب آن جزئی که فقد

قدرت است یا اصل وجوب ساقط می/شود در فرضی که فقد قدرت است. چون اقل و اکثر ارتباطی است و کل این اقل و اکثر ارتباطی در این فرض ساقط می/شود. دقت کنید چه رخ داد. در ظرف شک حکم واقعی دیگر نیست در حالیکه در بقیه موارد (یعنی مواردی که واقع مشکوک، امر عبادی نبود یا می/گفتیم در عبادت قصد احتمالی کافی است و در ظرف شک هم می/توانم قصد احتمالی کنم، می/توانم جزء تقریبی را بیاورم) اینچنین نیست.

اما اگر گفتیم قصد امر جزمی لازم است، چونکه در ظرف شک، قصد امر جزمی نمی/توانم بکنم پس آن حصه از مکلف که در ظرف شک واقع می/شود یا آن حالی از مکلف که در ظرف شک واقع می/شود، اصلاً خطاب صلّ مع القربه از آن ساقط می/شود. پس به معنایی لازمه حرف این است که ما باید خطاب صلّ به مکلفین را تقیید بزیم به غیر از ظرف شک یعنی المكلف الذی لم یکن شاکاً. این را آقای صدر گفته و از آن عبور کرده.

عرض ما این است که لازمه این حرف این است که حکم را به عالمین بها تقیید کند. لبّش این می/شود. آن وقت ما در باب تقیید حکم به عالمین بها اشکال داریم. آقای صدر علم به جعل در مجعول را می/پذیرد منتهی ما اصلاً قبول نداریم این حرف را. آنجا گفتیم استحاله ای که ثابت می/شود، حتی این شقّ را هم می/گیرد که علم به جعل را در مجعول هم بخواهید اخذ کنید.

علم به جعل در خود جعل که واضح است نمی/شود. علم به جعل در مجعول هم گفتیم معنا ندارد آنجا مفصل توضیح دادیم و در سالهای قبل هم یکی دوبار این پیش آمده و توضیحش را عرض کردیم. نمی/خواهم وقت گرفته شود.

پس این می/شود از صغریات اخذ علم به حکم در موضوع خود حکم که این بنظر ما نامعقول است. منتهی اینجا باز یک شرایط خیلی خاصی هست. این یک مرحله بحث.

یک مشکل دیگر هم وجود دارد. در بحث اخذ قصد امر در متعلق امر، داستان عویصی هست در بحث تعبدی و توصلی برخی می/گویند می/شود، برخی می/گویند نمی/شود. برخی می/گویند به نحو تقیید نمی/شود. به نحو قضیه حینه می/شود مثل مرحوم عراقی. برخی مثل مرحوم آخوند می/گویند اصلاً غلط است تقیید خطاب به قصد امر زیرا قصد امر اصلاً عقلی است. قید شرعی نیست بلکه برای نحوه‌های وقوع امتثال است فلذا این عقلی است. یک جاهایی که کشف می/کنیم غرض (کشف از راه ادله است) مولا لم یتحقق الا باتیان واجب بنحو قریب، عقل اینجا می/گوید شما باید برای خروج از اشتغال قطعی ذمه به تکلیف، قصد قربت کنید و یک جاهایی هم می/گوید لازم نیست. آنجاها به ادله کشف کردیم ملاک حاصل

می شود ولو بدون قصد قربت. خب یک کسی مثل آخوند هم می گوید اصلاً نیازی به اخذ قصد امر در متعلق امر عبادی نداریم که ان شا الله بحث می کنیم فرمایش آخوند را. مرحوم آخوند نه در بحث تعبدی و توصلی بلکه در اینجا بخصوص ایشان بحث دارد. در آنجا برخی مثل مرحوم نائینی متمم جعلی هستند و شیخ انصاری هم یک جوری اینطوری است. یعنی می گوید ما دو امر داریم. یک امر داریم به ذات فعل در اینجور عبادات. یک امر داریم که آن واجبی که به آن امر حاصل شد را به داعی امرش بیاور. یعنی با یک جعل دومی این کار را انجام می دهیم. جعل دوم خودش ملاک خاصی ندارد. مجموعاً این دو جعل یک ملاک دارند. مولا اگر می توانست این ملاک تام را که به قصد قربت فقط حاصل می شود اگر می توانست در مقام جعل با یک جعل بیاورد، با یک جعل میاورد ولی چون شدنی نیست، یک امر اولی دارد که صد در صد بلحاظ عالم ثبوت ناقص است چون به تمام آن چیزی که ملاک دارد تعلق پیدا نکرده مثلاً امر می کند به پیکره صلات بدون قصد قربت. با یک امر دومی می گوید آن را به قصد قربت بیاور. این مساله تعدد امر و به نحو متمم جعل یک جاهایی اشکال ندارد. سر جای خودش باید بحث کنیم.

اما این راه در مانحن فیه مسدود است. چرا؟ چون وقتی با متمم جعل میاورید باز مجموعاً ممکن است مورد شک قرار بگیرد. بله فقط یک فرض فوق العاده نادر دارد که امری به پیکره صلات بخورد و معلوم باشد و آن امر دومی اش مشکوک باشد. آن وقت شما بگویید که بلحاظ فقهی هم آن چه که لازم است قصد همین امر اولی است که به فعل می خورد. این چون معلوم من است می توانم جزم به آن پیدا کنم. من احتیاط می کنم به اتیان پیکره صلات بداعی امرها ولو اینکه شک هستم در امر دوم. منتهی این خیلی خاص می شود و ربطی به بحث ما پیدا نمی کند. ربط دارد اما دقیقاً مساله ما این نیست. مساله ما این بود که اگر ما قصد امر جزمی را در عبادت معتبر بدانیم، آیا در فرض شک در امر عبادی، احتیاط در عبادت ممکن است؟ می گوییم حتی اگر ما به امر دوم هم بگوییم، باز احتیاط در عبادت ممکن نیست مگر در یک فرض خیلی خاص. یعنی متمم جعلی ها که در آن بحث تعبدی و توصلی (بنابراینکه قصد امر در متعلق امر اخذ نشود و بنابراینکه به حکم عقل نباشد) هر چند می توانند تعبدیت را تصحیح کنند، ولی در اینجا نمی توانند احتیاط را درست کنند چون بحث شک است. من شک دارم اصلاً یک عبادت دو امری دارم یا ندارم. فرض این است. اگر من شک دارم امر جزمی کجا هست که من به امر دوم بخواهم یک امر جزمی اولی را بیاورم پس تعدد امر هم مشکل را حل نمی کند.

آن وقت نتیجه چه می شود؟ نتیجه روی بحث های ما این می شود که بنابراینکه استحاله قائل ایم برای اخذ علم به حکم در حکم، باید بگوییم اصلاً همچین خطایی نمی شود. اگر بنا باشد قصد امر جزمی لازم باشد، اصلاً عبادتی به این شکل نمی تواند واجب شود. نتیجه خیلی عجیب و غریبی است. آقای صدر می فرماید تقیید می شود چون حصه جهلی و شکی

قابل قصد امر نیست و از باب فقد قدرت ساقط است ولی می گوید تقیید می شود. یعنی گویی می شود بگوییم که مولا حکم کند به المکلف الذی لم یکن شاکاً یجب علیه این فعل. آن وقت این در ظرف جهل که شامل نمی شود، در ظرف علم هم من نمی توانم عبادت را اتیان کنم.

عرض ما این است که چون نمی شود به عالم بها تقییدش بزنیم، اصلاً چنین حکمی هم وجود ندارد. بنابراین نتیجه این می شود که اگر شما فقهاء نظرتان این باشد که قصد امر جزمی لازم است، این منتهی به این می شود که اصلاً همچنین وجوبی در عالم نباشد. یک همچنین عبادتی که مولا عبادیتش را به قصد امر جزمی بداند و بخواهد ولو با اطلاقش ثابت کند همچنین عبادتی را، بنظر ما اصلاً شدنی نیست.

اشکال: اگر یک دلیل اثباتی داشته باشیم که بگویید حتما باید عبادت را به قصد امر جزمی بیاورید، شما بخاطر استحاله ملتزم می/شوید که امر عبادی محال است.

پاسخ: در عبادات بله. نمی شود.

اشکال: ولو اینکه عقلاً می فهمید استحاله دارد.

پاسخ: نمی توان احتیاط کرد. خود حکم واقعی هم نمی شود.

اشکال: خود شارع بگوید جزما بیاورید. بحث شما الان ثبوت است...

پاسخ: امکانش نیست. مثل این است که مولا بگوید به هوا بپیرید. خب نمی شود. یعنی اگر بنا شد که عبادی باشد و در عبادت هم اتیان به داعی الامر الجزمی باشد، نمی شود مولا همچنین خطابی جعل کند.

اشکال: مشکلی دارد که احکام را مقید کنیم؟

پاسخ: این را مفصل بحث کردیم.

اشکال: دو لازمه دارد. از یکی که سهل تر است استفاده کنیم.

پاسخ: عقلی است. اینکه نمی شود احکام را مقید کرد به عالمین بها. حالا یا از باب لغویت آن است یا از باب آن بحثی که ما می کردیم که اصلاً استقرار در موضوع پیدا نمی کند. حالا مفصل در آنجا بحث شده. این بحث را شما باید بصورت اصل موضوعه بپذیرید چون آنجا بحث شده.

اشکال: این تقیید در مرتبه انشاء است یا فعلیت؟

پاسخ: فعلیت است. انشاء که تقیید نمی شود.

اشکال: اشتراک عالم و جاهل که شما اشکال کردید در مرحله انشاء است نه فعلیت.

پاسخ: نفرمایید. انشاء که تعلیق بردار نیست. انشا ایجاد است مگر تعلیق می شود. اینکه می گوییم تقیید می شود مراد فعلیتش است.

اشکال: یعنی مولا مطلق جعل کرده؟ مقید نمی شود؟

پاسخ: اصلاً جعل مقید ثبوتاً نمی شود. با زور که نمی شود. در واقع باید اینطور گفت المكلف الذی عالم به این حکم یجب علیه هذا الحكم. و این استحاله دارد.

اشکال: پس قبول داریم که اشتراک در مرحله جعل است نه فعلیت. یعنی استحاله در مقام جعل پدید می آید نه در فعلیت. ظاهر شهید صدر مقام فعلیت است.

پاسخ: ببینید ما دو بحث داریم. یکی فعلیت به معنای تطبیق در خارج است. یکی بحث در مقابل انشای صرف است. فعلیتی که ما گفتیم در مقابل انشای صرف است. جعل مولا که جدی است و داعی بعث هم دارد به نحو کلی قضیه حقیقه. همانجا هم نمی شود. مولا بگوید به نحو قضیه حقیقه ایها المكلف الذی هو عالم بوجوب الصلاه علیه، یجب علیه صلاه الجمعة. در مقابل انشاء است. اینها اصطلاحاتش فرق می کند. مثلاً آقای نائینی ممکن است به این بگوید مرحله انشاء. ولی انشائی که ما می گوییم یعنی انشای صرف. ایجاد معنا به وجود لفظ. این معنا تعلیق بردار نیست اما اگر مولا یک جعل به نحو قضیه حقیقه می کند که جدی هم هست ولی روی عنوان المكلف رفته. فعلیتی که آقای نائینی می گوید بوجود المكلف را کار نداریم. همان قضیه حقیقه سامان پیدا نمی کند. مولا نمی تواند بگوید ایها المكلف الذی هو عالم بالحکم، عالم به کدام حکم؟ همین حکم وجوب صلاتی که جعل شده برای عالمین به همین وجوب صلاتی است که ...

دوباره آن عالم به چه خورده؟؟ خود موضوع سامان پیدا نمی کند و البته یک اشکال دیگر هم در ناحیه فعلیت دارد. آن اشکال لغویت است که این قابل تطبیق نیست بر مکلف. آن اشکال لغویتی است که مرحوم اصفهانی و دیگران می گویند شاید هم آقای نائینی گفته باشند منتهی این برهان دوم روی مبنای جدیدی که ما اختیار کردیم بحث می خواهد که اصلاً اگر ما ابراز ارادات می دانیم، لغویت صورت دیگری پیدا می کند. معلوم نیست این بیان تمام باشد ولی آن بیان اولی سر جای خودش هست.

اشکال: چه بسا بگوییم طبق این فرض که امر جزمی معتبر باشد، اساساً تقیید به علم لازم نمی آید چون وقتی می گوئیم شامل جاهل نمی شود، یعنی بما هو عاجز شامل نمی شود نه به عنوان شاک چون طبق این فرض، شک نکته و علت عجز و فقد قدرت است نه اینکه قید حکم باشد. فلذا نهایتاً باید گفت که عبادت واقعی به عالم مقید نشده بلکه به یک عنوانی که ملازم عالم است یعنی قادر مقید شده.

پاسخ: می تواند شامل شاک بشود یا نه؟

اشکال: مستقیماً نمی شود یعنی به نکته عاجز بودن شامل نمی شود نه بخاطر نفس شک و تقیید حکم به عالم.

پاسخ: چه فرقی می کند؟ اطلاقی برای ظرف شک ندارد. شاک را نمی تواند بگیرد. باید غیر از شاک را بگیرد. چاره ای نداریم. یعنی تمام شاک ها ملازم با فقد قدرت اند. بنابراین شاک را نمی تواند بگیرد و منحصر می شود به عالمین بها.

اشکال: در لسان جعل، در موضوع امر عبادی، قدرت اخذ شده نه علم؛ هرچند در خارج علم و قدرت یا عجز و شک ملازم اند.

پاسخ: فرقی نمی کند به چه زبانی باشد. به هر حال، لُبّاً به عالمین بها مقید می شود. آیا می شود ما حکمی را به عالمین بها مقید کنیم؟ ما می گوئیم ثبوتاً اشکال دارد. تامل کنید که این هست یا نه.

این هم بحث نکته دومی بود که در بحث لازم بود. نتیجه این شد که اگر مولا در عبادیت قصد امر جزمی را بخواهد روی مسلک قوم که این تقیید را ممکن می دانند، تقیید حکم واقعی لازم می آید به غیر ظرف شک و ما می گوئیم این تقیید اصلاً معقول نیست و اصلاً چنین حکمی صادر نمی شود. بنابراین چنین عبادتی در عالم نداریم که مولا امر عبادی کند به یک



فعلی و بگوید قصد امر جزمی کنید؛ نه به نحو مطلق، و نه به نحو تقييد به عالم. حتی مقیدش هم نمی شود. حالا فکر کنید تا فردا ان شا الله. و الحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱ ..... تبریک ولادت امام عسکری (ع) و اشاره به مساله فلسطین
- ۲ ..... خلاصه بحث گذشته
- ۲ ..... بررسی کلام مرحوم آخوند (ه)
- ۴ ..... اشکال به مرحوم آخوند (ه)
- ۹ ..... بررسی حاشیه مرحوم عراقی ده

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

## تبریک ولادت امام عسکری (ع) و اشاره به مساله فلسطین

تبریک و تهنیت عرض می کنیم میلاد مسعود حضرت حسن بن علی، امام عسکری سلام الله علیه را. امیدواریم خداوند تبارک و تعالی قلوب همه ما را به انوار معرفت و محبت اهل بیت هر روز بیش از پیش منور بفرماید. البته این روزها امت اسلامی روزگار خوشی ندارند و متاثر اند، خشمگین اند از جنایاتی که در غزه در جریان هست. ما فقط لحظه ای از لحظات آن جنایات مستمر را مشاهده می کنیم تحملش برایمان سخت است. باید حساب کنیم کسانی که در خود این جریان واقع اند، این جنایات بر آنها صورت می پذیرد، آن هم در طول روزها و شبها و هفته ها آنها چه می کشند و چگونه صبر می کنند و واقعاً جفایی که در این روزگار بر این امت اسلامی می گذرد، قابل تصور نیست. جنایاتی که واقع می شود و حقوق بشر فقط لقلقه لسانی است برای کسانی از آن سواستفاده کنند. استفاده های دوگانه و چند گانه بکنند. کشورهایی که ادعای حقوق بشر می کنند امروز خودشان حامی این جنایات هستند. آمریکایی ها گویی فخر می ورزند که اعلام می کنند حمایتشان را از جنایات این رژیم صهیونیستی غاصب کودک کش. واقعاً روزگار سختی است بر امت اسلامی و امیدواریم که با تصمیمات صحیح و به موقع کشورهای اسلامی اینها نتوانند آن نقشه های شومی که دارند در نسل کشی و تخریب منازل فلسطینی ها در یک وسعت وسیع برای جلای از وطن اصلی شان، نتوانند تصوراتشان را اجرایی کنند. خداوند ان شا الله ناصر این مظلومین باشد که هست و جنایاتی که اسرائیلی ها مرتکب می شوند به زودی ان شا الله مجازاتش را ببیند و این دور نیست از عدل حق متعال ان شا الله.

## خلاصه بحث گذشته

بحث ما در امکان احتیاط در عبادات بود. عرض کردیم که نکته اصلی اشکال این حرف است که در احتیاط در عبادات قصد امر جزمی می‌خواهیم. جوابش هم یک جمله بود که ما در احتیاط بیش از اتیان بداعی امر محتمل نمی‌خواهیم. این کل ماجراست و بیش از این هم واقعاً در جواب این شبهه نیازی نیست. دو نکته تا به حال عرض کردیم. نکات متعدد دیگر است که در حول این بحث مطرح شده و گاهی هم در متن بحث مطرح شده و نتیجه را خیلی تبیین می‌کند در حالیکه نتیجه ای که ما می‌خواهیم استدلال کنیم همان یک جمله است. ما دو معیار بیشتر نداریم: یا مدعی هستیم در عبادت قصد امر جزمی می‌خواهیم. آن وقت باید ببینیم اینجا قدرت بر عبادت نیست پس بنابراین احتیاط هم ممکن نیست یا می‌گوییم قصد امر جزمی لازم نیست که همین حرف درست است. انبعاث از احتمال کافی است. در این صورت احتیاط ممکن است و بحث تمام است.

## بررسی کلام مرحوم آخوند (ره)

نکته سومی که می‌خواهیم عرض کنیم فرمایش مرحوم آخوند در کفایه و حاشیه کفایه است. ایشان اینجا یک بحثی دارد. ظاهر مرحوم آخوند این است که یک تفصیلی می‌خواهند قائل شوند که اشکال اصلاً روی مبانی قوم است که قصد امر را در متعلق امر اخذ می‌کنند یا در همان امر اول و یا به وسیله متمم جعل و با امر دوم و الا اگر مبنای قُرینت آن چیزی باشد که ایشان مکرر فرموده و اصلش هم در بحث تعبدی و توصلی است که اتیان بداعی الامر، در خود متعلق امر مآخوذ نیست بلکه یک امر عقلی در مقام حصول امتثال و طاعت است. عقل حکم می‌کند که برای خروج از اشتغال ذمه در عبادیات که از بیرون فهمیدیم عبادیتش را، باید قصد اطاعت امر بکنی تا وقوع عبادیاً صورت گیرد و امتثال حاصل شود.

اما این مطلب یعنی اتیان واجب بداعی الامر در خود متعلق امر اخذ نشده؛ اینکه چرا نمی‌شود اخذ شود وجوه مختلفی دارد. برخی دور گفتند که حتماً درست نیست ولی وجوه متعددی دارد که در جای خودش بحث شده. تقریباً می‌شود به هشت وجه (اگر وجه جدیدی اضافه نشده باشد) منتهی کرد. عمده این وجوه را شهید صدر بحث کرده چون ایشان در اینجا فحوص و تتبع خوبی کرده و ما هم سر جای خودش مفصل اینها را بحث کردیم. بنظر ما هم شاید این با امر اول قابل تصحیح نباشد یعنی همه این وجوه هشتگانه قابل نیست که دفع بشود. مثل مرحوم عراقی آنجا حل می‌کنند و می‌گویند قابل اخذ است. شهید صدر و برخی از بزرگان هم می‌گویند قابل اخذ است. مثل مرحوم عراقی از باب قضیه حینیه می‌گوید. ما هم کبرای قضیه حینیه را قبول داریم ولی تطبیقش در بحث متعلق امر را قبول نداریم که سر جای خودش بحث شده است.

عرض ما این است که ما کار به وجوه دیگر نداریم. مرحوم آخوند در باب تعبدی و توصلی حرفش این است و همه جا هم تکرار می‌فرماید. اینجا می‌فرماید شبهه ای که شما می‌گویید بر اساس مبنای فاسدی است. بر اساس این مبنا است که قصد امر در متعلق امر اخذ شده باشد. اما اگر مبنای ما را بگویید هیچ اشکالی وارد نیست. این صورت بحث است که می‌خواهیم بحث کنیم. گویی ایشان یک تفصیلی در اشکال می‌دهد. دوستان کفایه را مراجعه کردند. ورود ایشان با طرح اشکال است. سه چهار وجه برای دفع اشکال به اختصار ایشان بیان می‌کند که عمده را ایشان از مرحوم شیخ گرفته منتهی برخی را جواب می‌دهد. در پایان این نقض و ابرام‌ها می‌فرماید (قلت لا يخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القربة المعبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعبرة فيها مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها) ۱

منشأ اشکال این است که تخیل کردند قصد قربت هم که معتبر است در عبادت مثل بقیه شروطی است که يتعلق بها الامر، مثلاً امری که به کل صلات خورده، به این شرط و جزء هم می‌خورد. خیال کردند قصد امر هم مثل بقیه است. مثل طهارت و غیره است که در خود واجب اخذ می‌شود و امری که به واجب می‌خورد به این ها هم می‌خورد.

(فیشکل جریانه حیثند لعدم التمكن من قصد القربة المعبر فيها) چون ظرف شک است و نمی‌دانیم که آن جزء را با قصد امر بیاوریم، پس قصد امری که الان جزء صلات است، اتیانش محرز نیست. مثل یک صلاتی می‌ماند که طهارتش محرز نباشد. وقتی جزء باشد اینطوری می‌شود. می‌گوید کل اشکال بر اساس این است که قصد قربت در متعلق اخذ بشود و شما چون در ظرف شک نمی‌دانید آن قصد قربت را می‌توانید بیاورید یا نه، اتیانش مشکوک است، بنابراین نمی‌توانید احراز کنید امتثال را. (و قد عرفت انه فاسد) قبلاً در تعبدی و توصلی شما فهمیدید که این مساله درست نیست و نظر باطلی است که قصد امر در متعلق باشد. (و إنما اعتبر قصد القربة فيها عقلاً لأجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونها) فقط از باب این است که ما چون از خارج می‌دانیم که در عبادیات غرض مولا از عبادت بدون قصد قربت نمی‌شود، از این جهت عقل می‌گوید باید قصد قربت بیاوری و الا در واجب اخذ نشده. (و عليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الإمكان) حالا که قصد قربت از خود متعلق امر بیرون رفت می‌شود احتیاط کرد. چرا؟ (ضرورة التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه و كماله) حالا که قصد قربت بیرون رفت ما با یک پیکره ای مواجه ایم که تمام و کمال می‌شود آن را آورد حتی در ظرف شک. بله این را قبول داریم که چون لوکان واجبا لكان قريباً عقل می‌گوید در مقام فراغ باید طوری عمل کنی که غرض عبادی حاصل شود اما در متعلق امر اخذ نشده. پس من واجب را با تمام اجزاء و شرایطش بتمامه و کماله در ظرف شک می‌توانم اتیان کنم. مثل اینکه شما نماز را که اوله التکبیر و آخره التسلیم است، همه اش را می‌توانید بیاورید. (غاية الأمر أنه

۱. کفایه الاصول (آل البيت)، ص ۳۵۱

لا بد أن يؤتی به علی نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً) ایشان می گوید از بیرون می دانیم که اگر این واجب باشد عبادی است. عقل می گوید تویی که می خواهی این را بیاوری اگر می خواهی مطابق با واقع باشد باید به نحو تقریبی بیاوری. (بأن يؤتی به بداعی احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى فيقع حينئذ علی تقدير الأمر به امتثالاً لأمره تعالى و علی تقدير عدمه انقياداً لجنابه تبارك و تعالى) اگر امر واقعی باشد که می شود امتثال و نباشد هم انقیاد است نسبت به خداوند. (و يستحق الثواب علی كل حال إما علی الطاعة أو الانقياد).

ایشان یک حاشیه بسیار مفصلی اینجا دارد که شاید بیش از یک صفحه کفایه است. در آن حاشیه به اختصار می خواهد این را بگوید که ما گفتیم این اشکال روی مبنای فاسدی است که ما مبنا را قبول نداریم می توانیم احتیاط کنیم. اگر از آن مبنای فاسد قطع نظر کنیم، پس در باب احتیاط اشکال دیگری نخواهیم داشت جز همان اشکالی که در باب اخذ امر قریبی در متعلق امر هست. غیر از او اشکال دیگری نیست. آن اشکال را هم اگر شما به تعدد امر درست کردید (امری به ذات فعل و امری به اتیان به داعی امرها) اگر اینطوری مشکل قصد قربت را در امور عبادی حل کردید، احتیاطش هم حل می شود. چگونه حل می شود؟ می گوید شما می توانید ذات فعل را بداعی رجاء امتثال امر الهی بیاورید. مگر غیر از این است که عبادیت را با دو امر درست کردید؟ گفتید یک امر می خورد به پیکره صلات و یک امر می خورد به اتیان بداعی الامر. من پیکره صلات را میاورم بداعی و برجا امتثال آن امر محتمل. پیکره را که آوردم، اتیان به نحو قریبی هم که کردم. چه کم و کسری داریم؟ پس هیچ کم و کسری در عبادت ندارد مگر اینکه بگویید اتیان رجائی ولو فی هذا الحال، یعنی حال عدم تمکن از احراز امر، ولو فی هذا الحال شما نمی توانید قربیت را با اتیان برجا درست کنید. بعد ایشان می گوید این دعوا مجازفه است. به چه دلیل همچین حرفی می زنید؟ معیار عقل است و عقل هم کافی می داند. این حرف تسلّمی پاورقی است که حالا می خوانیم.

### اشکال به مرحوم آخوند (ه)

وقتی این را دیدم هر چه فکر کردم بنظم روشن نشد که مرحوم آخوند چطور تفصیل را درست می کند. یعنی فرق مسلک ایشان و دیگران - در تصویر عبادیت عبادات از حیث اخذ قصد قربت - که واضح است اما فارقش در مقام چیست؟ ما متوجه نشدیم. به برخی از محشین مراجعه کردیم دیدیم آنها هم اختلاف دارند. مثل مرحوم عراقی در حاشیه کفایه که اخیراً طبع جدید کردند. در آنجا ایشان تصریح می کند که این حرف آخوند فارقی نیست. معیار چیز دیگر است. می گوید معیار این است (همان که ما در جلسه قبل عرض کردیم) معیار این است که اگر شما قصد امر جزمی لازم دارید، تمکن از احتیاط در عبادیات نیست. اگر قصد امر جزمی نمی خواهید، طبق هر دو مبنا چه مبنای آخوند و چه غیر آخوند، می شود

احتیاط کرد. فرقی با هم ندارند. مرحوم عراقی بیشتر توضیح نمی دهد. می فرماید که فرقی ندارد. حالا من عرض می کنم که چرا فرقی ندارد.

مرحوم آقای حکیم یک حاشیه کوتاهی دارد تقریباً روشن می کند که چرا فرقی ندارد که حالا عرض می شود. مرحوم آقای قوچانی که از محشین خوب کفایه است و ظاهراً مرحوم آقای مشکینی هم شاگرد ایشان بوده و هر دو با هم درس استادشان می رفتند. ایشان می خواهد درست کند حرف استاد را و تقریباً تحریر می کند حرف ایشان را ولی واقعش ما که نفهمیدیم چگونه ایشان درست کرد.

در هر صورت، اینکه چرا این اشکال به نظر ما باقی است و تفصیل مرحوم آخوند درست نیست؟ ببینید تمام حرف آخوند این است که اگر قصد امر در خود در متعلق امر جزءاً یا شرطاً اخذ شده باشد، می گوید شما این جزء را در ظرف شک نمی توانید بیاورید. حرف آخوند این است این جزء را در ظرف شک نمی توانید بیاورید. خود واجباً کم و کسر دارد. مثل اینکه شما صلات مع الطهاره را نتوانید بیاورید که بی طهارت می شوید. اما اگر قصد امر خارج باشد و کل واجب شما عبارت باشد از تکبیر تا تسلیم و مثلاً طهارت جزء آن نباشد، شما کل آن را می توانید بیاورید. الان اشکال در قصد قربت این است که ممکن است قصد قربت را به این نحو جزمی نتوانید بیاورید؛ در حالی که این قصد قربت جزمی جزء واجب شما نبوده. پس واجب را به تعبیر ایشان می توان بتمامه و کماله آورد. (و علیه کان جریان الاحتیاط فیه بمکان من الإمكان ضرورة التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه و کماله) این تمامه و کماله را ببینید. بتمامه و کماله شما واجب را بیاورید. چرا؟ چون واجب عبارت است از آن پیکره. اما «اتیان بداعی الامر» خارج از این است و به حکم عقل است. پس واجب را بتمامه و کماله شما می توانید بیاورید ولو اینکه قصد امر جزمی هم نکنید. بله ما باید طوری بیاوریم که عقل بگوید تو ممثلی لوکان واجبا فی الواقع. خب این هم که میاید. ما بداعی احتمال امر که بیاوریم عقل می گوید ممثلی.

بنظر من این بیان درست نیست. چرا؟ ما حتی اگر حرف مرحوم آخوند را در قصد قربت بپذیریم، دلیل واجب اطلاق ندارد تا تثبیت کند اجزاء و شرایط را ولو در ظرف عدم اتیان بداعی القربى. این را که شما هم قبول دارید. وقتی مرحوم آخوند می گوید به حکم عقل ما باید این واجب را به نحوی بیاوریم که قربی باشد یعنی پس قبول داریم دلیل واجب که می گوید اولها التكبير و آخرها التسليم اطلاق ندارد برای ظرف اتیان غیر قربی. پس اینکه شما می گوید اگر در ظرف شک واقع شدیم و بر جاء آوریم واجب بتمامه و کماله آمده؛ چطور به تمامه و کماله آمده؟! اطلاق ندارد که بتمامه و کماله آمده باشد. این اجزاء و شرایط باید لباً در ناحیه غرض توأم باشد با یک چیزی. درست است که در ناحیه خطاب فقط اجزاء و شرایط را اخذ کردند ولی شما قبول دارید که این اطلاق ندارد که بگوید مطلوب من فقط همین است بلکه به لحاظ غرض

حتماً ضیق است. اگر ضیق نبود که عقل نمی گفت شما در مقام امتثال باید قربی بیاورید. تصریح آخوند است که غرض ضیق است و قائم است به این اجزاء اذا كان مائتاً بداعی امرها. چون غرض ضیق است عقل حکم می کند که بداعی امر بیاورید. حالا که غرض ضیق است پس اطلاقی در خطاب نیست ولو به این قرینه عقلی یعنی طبق قرینه لُبّی قطعی، اطلاقی در خطاب نیست. بعد چطور شما می فرمایید که اجزاء را بتمامه و کماله می تواند بیاورد؟

اشکال: اصلاً اطلاق لازم ندارد. اصلاً قابل اطلاق نیست. چون قابلیت اطلاق ندارد، اطلاق هم ندارد.

پاسخ: پس اگر شما پیکره را بیاورید بتمامه و کماله واجب را نیاوردید. فعل ما بدون قصد قربت مصداق واجب نیست و اطلاق ندارد.

اشکال: فقط قصد قربت را ندارد آن هم چون عقل حکم می کند.

پاسخ: اگر اطلاق داشته باشد معنایش این است که بدون قصد قربت هم واجب است. خب معنای عدم اطلاق چیست؟

اشکال: اصلاً قابل اطلاق نیست.

پاسخ: پس اطلاقی ندارد که بگوید بدون قصد قربت هم اینها واجب اند. پس اگر احتیاط می کنید مصداق واجب نیست. چون واجب را امتثال نکردید.

اشکال: ایشان قرینه لُبّی متصل می گیرد برای اینکه قصد امتثال می خواهد. ادعایی ندارد ایشان.

پاسخ: نه قرینه متصله نمی گیرد. چون اصلاً خارج از دایره اخذ در خطاب می گیرد. از اول بحثش این است. مشکل مرحوم آخوند در بحث قصد قربت استظهاری نیست. مشکل این است که می گوید اصلاً قابل اخذ نیست به حکم عقل. یعنی خارج از دایره اخذ در خطاب است. ما عرضمان این است که خارج از دایره اخذ در خطاب است. پس خطاب شما مطلق نیست چون غرض شما مضیق است. پس خطاب مطلق نیست. به این معنا که اینطور نیست که اگر شما یک نماز بی قصد قربت آوردید مصداق واجب واقع شود. اطلاقی به این معنا ندارد. حالا که اطلاق ندارد سوال این است که حالا که از خود خطاب بیرون رفت ولو کان دخیلاً فی الغرض. یعنی ولو اینکه بحکم العقل باید به نحو قربی اتیان شود اینکه مرحوم آخوند فرمود: «ضرورة التمكن من الاتيان بما احتمل وجوبه بتمامه و کماله». تمام و کمالش کجا بود؟

اشکال: ضیق بودن خطاب ملازمه دارد با ضیق بودن غرض؟

**پاسخ:** نه ایشان می گوید ملازمه ندارد. چون در خطاب قابل اخذ نیست لکن ما می گوئیم قبول در خطاب قابل اخذ نیست ولی خطاب هم اطلاق ندارد.

**اشکال:** اطلاق نداشتن که منجر نمی شود غرض ضیق باشد. شما مشخص کنید مشکل ما اثباتی بود یا ثبوتی؟

**پاسخ:** ببینید ضیق غرض را که خود آخوند قبول دارد چون اگر نباشد حکم عقل هم نیست. چرا عقل می گوید که این اجزاء و شرایط را بدون قصد قربت نمی توانی بیاوری؟ فایده ای ندارد که بیاوری؟ چرا؟ چون عقل از بیرون و از قرائن فهمیده که غرض ضیق است. غرض قائم به صلات بدون قصد قربت حاصل نمی شود. تنها مساله ای که وجود دارد این است که این مساله را یعنی اتیان بداعی الامر را در خطاب مولا نمی تواند اخذ کند. هرچند نمی تواند اخذ کند ولی ضیق غرض محرز و مفروغ عنه است چون در غیر این صورت دلیلی ندارد که عقل بگوید بدون قصد قربت بیاور. از مفروضات بحث در تعبدی این است. یک وقت می گوئیم غرض مسلم است که در تعبدی ضیق است. یک عده می گویند انعکاس این غرض ضیق در خطاب مولا مثل هر جای دیگری این است که در متعلق اخذ شود و می شود که اخذ شود. مثل هر جای دیگری. اگر ما غرض از صلات را توأمیت اجزاء و شرایط با طهارت دیدیم، انعکاسش این است که شارع بفرماید صلّ مع الطهاره. در قصد قربت چون این نمی شود بنابراین انعکاسی پیدا نمی کند در خود خطاب اما عقل می گوید قبول نشده در خطاب بیاید اما غرض که ضیق است. باید قصد قربت بیاوری. حرف آخوند این است. حالا عرض ما این است که شما غرض را ضیق گرفتید پس قبول دارید که اگر اجزاء و شرایط را بیاورد بدون قصد قربت فایده ندارد. حالا که فایده ندارد پس احتیاط هم حاصل نمی شود. پس چرا گفتید: **ضرورة التمكن من الاتیان بما احتمل وجوبه بتمامه و کماله.**

**اشکال:** در مقام امثال است نه مقام جعل.

**پاسخ:** واضح است که در مقام امثال است در مقام جعل که نیست.

**اشکال:** ایشان اصلاً اطلاق نگفته.

**پاسخ:** روشن است که اطلاق نگفته ولی از ش سوال می کنیم وقتی اطلاق نگویی چه رخ می دهد؟ اگر اجزاء و شرایط را بیاوری واجب محتمل را بتمامه و کماله بیاوردید چون واجب مطلق این اجزاء و شرایط نیست. اجزاء و شرایط وقتی که توأم بشود با اتیانش بما احتمل می شود واجب ولو اینکه در خطاب نمی شود آورد ولی به حکم عقل باید این کار را بکنیم. عقل ضیقش کرده. چرا؟ چون غرض ضیق است. بنابراین اگر صرف اجزاء و شرایط را بیاورید، واجبی که غرضش ضیق است را بیاورده اید. یک پیکره ای آوردید. این کجا اتیان است بما احتمل وجوبه؟؟



بنظر من مرحوم آخوند یک کار صوری و شکلی انجام می دهد. می گوید چون در خطاب اخذ نشده، ما کان فی الخطاب را بتمامه و کماله آوردید. بله آنچه که در خطاب بود اتیان شده اما خطاب مطلق نبود که بگویید کافی و وافی به غرض است. ما که در باب احتیاط دنبال شکل و صورتش نیستیم. می خواهیم واجبی که آوردیم، غرض را استیفا کند. این را در احتیاط می گوییم. آخرش به این برمیگردد که ما می خواهیم در احتیاط چکار کنیم؟ در تنبیهات بعدی روشن می شود که خود ایشان از کسانی است که به مرحوم شیخ اشکال می کند که جناب شیخ شما گفتید در باب عبادات ما پیکره را میاوریم و با همین، عبادت حاصل می شود ولو رجاء و قربی می/شود. اشکال به مرحوم شیخ این است که چون قصد امر جزمی نمی توانیم بکنیم و عبادت عبادت متوقف بر قصد امر جزمی است، پس عبادت حاصل نمی/شود. راه حل خود مرحوم آخوند این است که قصد امر جزمی در پیکره دخیل نیست. احتیاط در عبادت همین است که پیکره را بیاوریم. ایشان به مرحوم شیخ اشکال کرده که چه کسی گفته این فعل بدون قصد امر جزمی عبادت و حسن یا واجب یا مطلوب است؟ ما هم به مرحوم آخوند می گوییم که اتیان این «ما احتمال وجوبه بتمامه و کماله» که شما درست می کنید (که گفته واجب است لو لم یقترن باتیان بداعی الامر الجزمی) اگر می گوید اقتران به آن پیدا کرده ولو از باب اینکه عقل می گوید، پس صرف اتیان اینها اتیان به واجب بتمامه و کماله نیست. آن را هم باید بیاوریم که مثل بقیه می شود. مگر بقیه چه می گفتند؟

اشکال: این امتثال اجمالی است.

پاسخ: همانطور که محقق عراقی گفته و ما هم جلسه قبل عرض کردیم. اگر شما قصد امر جزمی بخواهید و این قصد امر جزمی در حکم عقل هم باشد، مصداق واقع می شود؟ شما پیکره را بیاورید، اجزائی که در خطاب هست را به تمام و کمال آوردید ولی این چیزی نیست که وافی به غرض باشد. ریشه بحث اصلاً چیز دیگری است. ریشه بحث این است که اتیان بر جاء آیا استیفای غرض می کند یا نه؟ آیا اتیان رجائی استیفای غرض مولا را می کند یا نه؟ اگر استیفاء می کند اصلاً این بحثها لازم نبود - چه قائل باشیم که قصد قربت خارج است از واجب و چه بگوییم داخل در متعلق امر است - اگر اتیان رجائی استیفاء می کند، خب آنجا هم احتیاط ممکن است در متعلق. و این همان نکته ای هست که ایشان در حاشیه گفته که اگر ما مبنای فاسد را هم بپذیریم و بگوییم قصد امر لازم است، اتیان بر جاء می شود و کافی است. لذا نکته این است. در چارچوب فکری مرحوم آخوند هم ما همین را می گوییم شما قصد امر را خارج کردید از پیکره صلات. در غرض که دخیل بود. چی در غرض دخیل است؟ آیا آنچه در غرض دخیل است و استیفاء می کند غرض را، اتیان محتمل الوجوب بقصد امر جزمی است؟ نمی توانید همچین کاری کنید. تمکن ندارید این کار را انجام دهید. اگر اتیان رجائی است، در هر حال ممکن است. چه قصد امر به حکم عقل باشد و چه در متعلق. فرقی ندارد. هر دو ممکن است.

شما گفتید اگر جزء واجب باشد این جزء واجب را نمی شود آورد؟ خب چرا؟ اگر جزء واجب به نحو رجائی باشد می شود آن را آورد. شما واقع را بداعی احتمال امر که بیاورید، آن جزء مآخوذ در واجب را هم آوردید. بنابراین که یکفوی فی قصد القربه الرجائیة. اگر کافی نیست، شما هم نمی توانید استیفای غرض مولا کنید. آن اجزاء و شرایط که شما می گوید بتمامه و کماله آورده غلط است چون تمام و کماله زمانی است که غرض را استیفا کند در حالیکه نمی تواند استیفا کند. عقل می گوید قصد قربت به نحو جزمی (بنابه فرموده شما) این را که نمی توانید بیاورید.

عرض ما این است تمام مساله دایر مدار دو کلمه می گذرد. یکی از این دو شق را باید انتخاب کنید. همین حرفی که مرحوم عراقی می فرماید. باید انتخاب کنید که در احتیاط قصد امر جزمی در عبادیات لازم است یا رجائی کافی است؟ اگر قصد امر جزمی لازم است، علی ای حال نمی توانید احتیاط کنید ولو مسلک آخوند را قبول کنید. چرا؟ چون غرض استیفا نمی شود. با اتیان پیکره فعل، چطور عقل بگوید غرض حاصل شده و کافی است؟ نمی توان این حرف را گفت.

اگر هم قصد امر جزمی لازم نشد، طبق هر دو مبنا می شود احتیاط کرد حتی اگر اتیان بقصد امر را جزئی از واجب قرار دهید. قید آن هم قرار دهید بر جاء حاصل می شود.

### بررسی حاشیه مرحوم عراقی ره

محقق عراقی در این حاشیه کفایه، در جایی که آخوند گفته قلت لایخفی، می فرماید (عمده المبنی فی جریان الاحتیاط فی العبادۀ و عدمه هو کفایه القربۀ الرجائیۀ فی عبادتہ علی فرض المطابقہ و عدم کفایه ذلک المقدار (که رجائی باشد) بل یحتاج الی القربۀ الجزمیۀ) مساله این است که این است یا آن. رجائی کافی است یا جزمی؟ (اذ علی الاول (که رجائی باشد) کان لجریان الاحتیاط فی العبادۀ مجال سواء قلنا باعتبار مثل هذا المعنی شرطاً او شرطاً فی المأمور به او قلنا بخروجه عنها و کانت مآخوذه فی الغرض منها) وقتی رجائی گفتید علی ای حال حاصل می شود در ظرف شک من بر جاء میاورم. (و علی الثانی (که قصد امر جزمی بخواهد) یستحیل الجریان ولو قلنا بخروج القربۀ عن المأمور به راساً) حتی اگر حرف شما را هم بزنیم جناب آخوند که کلاً قصد امر از خطاب بیرون است، باز هم یستحیل. البته مرحوم عراقی نگفته چرا (و علیه فلا مجال لجعل منشا الاشکال فی المقام النزاع المعروف فی کیفیۀ اعتبار القربۀ فی العبادۀ بل عمده منشا الاشکال فی المقام توهم اعتبار الجزمیۀ القربۀ المستحیل تحققه فی المقام ولو قلنا بخروجه عن المأمور به راساً كما هو ظاهر)

مرحوم آقای حکیم در حاشیه کفایه خیلی متأثر از مرحوم آقا ضیاء است. جاهایی که مهم بوده نگاه کردم همه جا تقریباً متأثر از آقا ضیاء است مثل بحث قضیه حینیہ که از ایشان مطلب میاورد. اینجا مرحوم آقا ضیاء نگفته چرا ولی طبق مبانی ایشان روشن است. مرحوم آقای حکیم می گوید بخاطر این است که درست است که ما بنابر مبنای آخوند قصد قربت

را اخذ نکردیم ولی لیس له اطلاق این اجزاء و شرایط که ظرف عدم اتیان به بقصد القربه را شامل بشود. اطلاق ندارد. حالا که اطلاق ندارد شما نمی‌توانید بگویید واجب را بتمامه و کماله آوردم. باید غرض را استیفاء کنید. غرضتان چیست؟ اگر قصد امر جزئی است که حاصل نشده. البته این جمله اخیر را نمی‌دانم در عبارت ایشان هست یا نه. من خودم دارم می‌گویم. قسمت اول را ایشان گفته لیس فیه اطلاق. این فرمایش مرحوم عراقی.

البته این حاشیه برخی جاها خیلی تفصیلی است. در بحث انحلال من ندیده بودم وقت نکردم. خیلی بحث‌های مفصل و خوبی دارد. این حاشیه را قبلاً به نام کس دیگری چاپ کرده بودند. نمی‌خواهم اسم آن بزرگوار را بگویم. بعد مرحوم ابوی ما می‌فرمودند که حاشیه برای آقا ضیاء است که به اسم آن بنده خدا چاپ کردند و من این را یک جایی گفتم یکی از بزرگواران که فوت کرده و از فضیلتی قم بود. گفت این حرف‌ها یعنی چه؟ من خودم شاگرد آن آقای بودم که به اسمش چاپ شده. انسان بزرگوار و فاضلی بود. البته او اصفهانی و نجف آبادی بود. من شاگرد او بودم و این حاشیه برای ایشان است. گفتم که این حرف عجیبی است. اولاً هر کسی به این حاشیه مراجعه کند، واضح است که مبانی مرحوم آقا ضیاء است چون مبانی در مقالات و نهاییه افکار و بدایع مرحوم والد ما هم هست. همه جا هست. در حاشیه آقا ضیاء بر مرحوم نائینی در فوائد هست، حاشیه بر اجود و... مبانی روشن است نیازی به قول کسی نبود. بعد مرحوم والد ما که یازده سال شاگرد ایشان بوده، چطور نمی‌دانسته این حاشیه برای کیست؟

علاوه بر این اصلاً یک نسخه خطی خود مرحوم آقا ضیاء پیش ما بود که من اخیراً دادم برای چاپ کردن. خط آقا ضیاء شبیه خط نسخ کوفی می‌ماند. برخی هم که نمی‌شناسند برخی استنساخ‌ها را خیال کردند خط آقاضیاء است! آنها استنساخ است. من خط ایشان را می‌شناسم چون بعضی از آثارش پیش ابوی ما بود. این حاشیه بود. حاشیه استدلالی مختصر ایشان بر عروه نیز در نزد ما بود که به خط خودش هست.

آن چاپی که شده من داستانش را می‌دانم. یک فرزندی مثل من از عوام داشته که فکر کرده این پدرش هست و به اسم او چاپ کرده در حالیکه این برای مرحوم آقا ضیاء بوده. از این چیزها ممکن است رخ بدهد اگر حواس انسان نباشد. یک وقت یک استنساخ از آثار مرحوم عراقی نزد ابوی ما بود. به ابوی گفتم این چیست (در باب معاملات) ابوی گفتند من حوصله ندارم بینم چی هست. من فکر کردم تقریرات ابوی ما از ایشان است اما وقتی مطابقت کردم دیدم استنساخ حاشیه مکاسب است از آقا نائینی (منية الطالب). استنساخ بود. حالا اگر ما دقت نمی‌کردیم زیرش می‌نوشتیم تقریرات ابوی ما از آقا ضیاء عراقی. بعد مساله روشن می‌شد. آنهایی که اهل دقت نیستند اینطور می‌شود. این بنده خدا هم

به اسم پدرش کتاب چاپ کرده بود. الحمد لله این احیاء شده، چاپ خوبی شده. کسانی که اهل کار و حوصله اند، خیلی جاها به کمک میاید گرچه برخی جاها مفصل است و واقعاً قابل استفاده و کمک کننده است.

ایشان اصل مبنا را خوب طرح کرده منتهی نگفته چرا فرمایش آخوند کافی نیست. مرحوم آقای حکیم آن نکته را فرموده. حالا یک عبارتی را هم من از مرحوم قوچانی آدرس بدهم. تعلیقه قوچانی جدا چاپ شده. ما که قبلاً کفایه می خواندیم یک طبعی از کفایه حاشیه قوچانی را در کنارش داشت. حاشیه مشکینی را نداشت. طبع یک جلدی بود من خیلی وقت ها نگاه می کردم. چون حاشیه ایشان کوتاه است و مثل مرحوم مشکینی نیست. خیلی هم پر مطلب است. اینجا ایشان دفاع کرده در صفحه ۲۵۰، ج ۲ این تعلیقه که چاپ جدید شده ایشان از این حرف دفاع کرده و ما نفهمیدیم ایشان چه می گوید. دوستان مراجعه کنند. تقریباً حرف آخوند را به نحوی تکرار کرده. چیز خاصی ندارد. دوستان مطالعه کنند. ص ۲۵۱. بنظرم ایشان هیچ چیزی را حل نکرده دوستان مراجعه کنند. والحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۲ ..... [بررسی حاشیه مرحوم قوچانی ره](#)
- ۶ ..... [اشکال استاد به توجیه مرحوم قوچانی ره](#)

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

بحث در نکته سوم بود که ماحصل تنبیه دوم مرحوم آخوند در کفایه است و مقصود از آن این است که امکان احتیاط در عبادات چگونه تصویر می شود. مرحوم آخوند بعد از اینکه اشکال در احتیاط در عبادات را بیان می کند، پنج یا شش وجه را برای جواب ذکر می کند. برخی از این وجه ها را مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رسائل آورده و جواب هم داده. مرحوم آخوند برخی از آن جواب ها را هم ذکر می کند و برخی را هم خودشان جواب می دهد که اینها در نکات آتی خواهد آمد.

آنچه که در نکته سوم در جلسه گذشته بحث شد این بود که مرحوم آخوند ادعا می فرماید که تمام این اشکالات بر اساس این مبناست که قصد قربت در متعلق امر اخذ بشود شرطاً او شرطاً. اما می فرماید: طبق مبنایی که در بحث در تعبدی و توصلی مختار ما بود - مبنی بر اینکه اتیان فعل بداعی الامر از ناحیه حکم عقل است و در خود مامور به ماخوذ نیست - مشکل برطرف می شود.

جلسه گذشته فرمایش آخوند ره بحث شد. عرض کردیم که ظاهراً هیچ فرقی نمی کند که مبنای ما در اخذ قصد امر در مامور به به نحو جزئیت و شرطیت باشد یا اینکه از مامور به خارج بوده و به حکم عقل باشد مبنی بر اینکه مامور به بخاطر عدم حصول غرضش، لابد ان یوتی بداعی الامر. فرقی در این جهت نمی کند. دلیلش هم یک کلمه است: اگر ما در حصول عبادت قصد امر جزمی را لازم داشته باشیم، لامحاله در موارد شک (یعنی در جایی که امر قطعی محرز نیست مثل شک بین واجب و غیر مستحب است) نمی توانید قصد امر جزمی کنید.

ولی اگر برای تحقق عبادیت عبادت امر قطعی لازم نداشته باشید، اکتفاء می شود به اتیان محتمل الوجوب، و همینکه اتیان شود به داعی محتمل الوجوب، کفایت می کند برای عبادیت. در این صورت احتیاط در عبادات ممکن است و هیچ اشکالی ندارد کما اینکه در اول بحث عرض کردیم.

## بررسی حاشیه مرحوم قوچانی ره

بنابراین؛ اینکه قصد امر را در متعلق ماخوذ بدانیم یا نه، فرقی نمی‌کند. منتهی مرحوم آخوند ادعایی داشتند که روشن نیست. لذا عمده محشین به ایشان اشکال کردند. محقق عراقی همین بیانی که عرض کردیم را اشکال کرده، محقق اصفهانی هم همین اشکال را کرده منتهی عرض کردم مرحوم قوچانی در حاشیه بر کفایه که معمولاً جزء حواشی قابل اعتناء کفایه هم هست، اصرار دارند که کلام استادشان را تصحیح کنند و می‌فرمایند که این اشکالاتی که گفته شده (بیتنی علی تسلیم کون قصد القربة ماخوذا فی متعلق الامر)<sup>۱</sup> می‌گویند بر این اساس اشکال پدید می‌آید

(و اما بناء علی ما ذهب إليه الاستاذ دام ظلّه من خروج ذلک عن متعلق الأمر و کونه من کیفیات الاطاعة بحکم العقل بعد العلم بأن الغرض فی العبادة و هو القرب و التکمیل لا يحصل إلا بعد کون الداعی فی اتیان الفعل العبادی هو امثال الأمر أو الرجحان الذاتی، فلا یرد ذلک) می‌فرمایند که در این صورت، تمام اجزاء و شرایط محتمل الوجوب را می‌توانیم بیاوریم. در کلام خود مرحوم آخوند هم بود که اگر قصد امر از متعلق امر خارج باشد، یک پیکره صلاتی می‌آوریم که در آن تکبیر هست تا تسلیم. منتهی قصد امر نمی‌تواند دخل در این باشد یعنی اتیان و کونه بداعی الامر را نمی‌توانیم در متعلق بیاوریم؛ خب نمی‌آوریم چون جزء متعلق نیست. پس اجزاء و شرایط کاملاً آورده می‌شود الا اینکه عقل بر ما فرض کرده بود که با توجه به اینکه غرض تنها در صورت قربی بودن حاصل می‌شود، باید اینها را به نحو قربی بیاورید که ما هم به نحو قربی می‌آوریم. فرمایش آخوند این بود.

اشکالی که عرض کردیم و از بزرگان منقول است این است که به نحو قربی آوردن یعنی چه؟ یعنی به قصد امر جزمی بیاوریم؟ این امر حتی با حکم عقل هم نمی‌شود. می‌گویید به قصد امر احتمالی باشد؟ در این صورت حتی اگر جزء مامور به هم بود می‌شد آن را آورد. اگر مامور به شما، بجای ده جزئی که پیکره نماز را تشکیل می‌دهد، جزء دیگری هم داشت (یعنی اتیان بداعی الامر القربی) اگر بنا باشد امر قربی با اتیان با احتمال امر حاصل شود، متعلق هم حاصل شده لذا هیچ فرقی نمی‌کند.

مرحوم قوچانی یک حرفی در آخر بحث دارند. می‌فرمایند: اگر شرعی باشد، دقیقاً شارع اخذ کرده و گفته یازده جزء دارم. ده جزء که پیکره نماز است. یک جزء هم اتیان بداعی الامر است. شما نمی‌توانید بداعی الامر اتیان کنید چون امر محرز نیست اما اگر به حکم عقل باشد (و العقل فی مقام الاطاعة لایحکم فی حصول الاحتیاط) ظاهراً در متن یک (الا) کم

۱. تعلیقه القوچانی علی کفایه الاصول، ج ۲، ص ۲۵۱

است. حالا متن را می خوانم (و العقل فی مقام الاطاعه لایحکم فی حصول الاحتیاط باتیان الفعل المحتمل امره بجميع اجزائه و شرایطه مع عدم الداعی لذلك غیر موافقه الامر المحتمل)

می گویند که برای حصول احتیاط، عقل در مقام اطاعت حکم نمی کند باتیان فعل محتمل الامر بجميع اجزائه و شرایطه - با اینکه برای او داعی غیر از موافقت امر محتمل وجود ندارد - چون امر جزمی نمی تواند داعی اش باشد (و هذا بخلاف ما اذا اخذ القربة فی المتعلق لعدم التمكن من الاتیان بما یحکم بالعقل حیثئذ کما عرفت) اگر ما اتیان بداعی الامر را جزء متعلق بگیریم عقل می گوید باید متعلق را کامل بیاوری که یک جزء آن این بود که به قصد امر آورده شود در حالیکه نمی توان قصد امر را آورد. (و الفرض انّ الماخوذ شرطاً هو امثال الامر المحقق الواقعی) یعنی امر قطعی (و لیس نظیر حکم العقل الذی لایکون له واقع غیر الوجدان غیر القابل للشک) ظاهراً ایشان به این جمله اتکا می کنند. ما نمی دانیم دقیقاً این جمله را برای چی می فرمایند ولی ظاهراً برای این می گویند که وقتی کیفیت قربی بودن بدست عقل باشد، عقل می گوید اجزاء و شرایط را به نحو قربی بیاور. به نحو قربی یعنی حتی به محتمل الامر هم بیاوری قربی است. اما اگر در داخل خود متعلق ماخوذ باشد، عقل نمی تواند بگوید آن را بیاور. اگر خود شارع به حسب امر شرعی فرموده یازده جزء باید بیاوری (تکبیر تا تسلیم باضافه اتیانش بداعی الامر) اگر این قید داخل در خود متعلق باشد، عقل که نمی تواند بگوید لازم نیست این جزء یازدهم را بیاوری. ایشان ظاهراً می خواهند این را ادعا کنند.

اما اگر خارج از این باشد، راجع به اینکه چگونه آن را بیاوریم، عقل سخن می گوید. می گوید محتمل الامر را بیاوری کفایت می کند. جمله بالا که عرض کردم ظاهراً یک (الّا) کم دارد را ظاهراً باید اینطور بخوانیم: (العقل فی مقام الاطاعه لایحکم فی حصول الاحتیاط الّا) یک الا در اینجا لازم است که در متن نیست (الا باتیان الفعل المحتمل امره بجميع اجزائه و شرایطه مع عدم الداعی لذلك غیر موافقه الامر المحتمل) عقل در مقام اطاعت می گوید باید مأموریه را تماماً بیاوری، قربی بودنش هم به این است که داعی اش از آن باشد ولو باتیان محتمل الامر باشد. یعنی داعی اش از باب احتمال امر باشد. عقل این را می گوید.

ایشان می گوید وقتی عقل این را می گوید اگر اجزاء و شرایط شما ده جزء بود و پیکره نماز بود، من می توانم در موارد شک در اینکه نمازی به این کیفیت واجب شده یا نه، پیکره نماز را اتیان کنم و قربی بودنش هم اتیان بداعی امر المحتمل باشد. اما اگر خود شارع در متعلقش قصد امر را اخذ کرده باشد، عقل می گوید باید تمام این مأموریه را به نحو قربی بیاوری؛ در حالیکه نمی توانی بیاوری.

پس فرقی این است که در جمله آخری می گوید اخذ شارع قصد امر را در متعلق، لیس نظیر حکم العقل الذی لایکون له واقع غیر الوجدان غیر القابل للشک. اینکه حکم عقل چیست، ما خودمان می دانیم حکم عقل چیست. برای ما وجدانی است که برای قریبی شدن، اتیان بداعی محتمل الامر کافی است. اما اینکه چه چیزی در متعلق امر باشد؟ ما که یقین نداریم. شارع باید بگوید چه چیزی در متعلق امر است. اگر خودش اتیان بداعی الامر الجزمی را در متعلق اخذ کرد، عقل ما که نمی تواند بگوید لازم نیست و اتیان به محتمل کافی است.

پس اینطور ایشان فرمایش مرحوم آخوند را درست می کند که چرا اگر شارع قصد امر را در متعلق بتواند اخذ کند، (حالا امر اول یا دوم فرقی نمی کند) اگر بتواند در متعلق امرش اخذ کند، عقل دستش بسته است. ما دستان در مقام امتثال بسته است و باید همانی را که گفته بیاوریم. فرموده اتیان کن بداعی الامر. باید بداعی الامر بیاوریم در حالیکه نمی توانیم چون محتمل الوجوب است. یقین نداریم امری هست که بداعی الامر بیاوریم. اما اگر جزء متعلق نباشد، عقل چیزی جز این نمی گوید که تمام مامور به را باید علی نحو القریبی بیاوری. مامور به که پیکره عمل است را آوردم و اتیان بداعی الامر جزء آن نیست. بنحو القریبی هم باید باشد. عقل می گوید اتیان به محتمل امر برای قریبیت کافی است.

این یک تبیینی است برای فرمایش مرحوم آخوند.

**اشکال:** مرحوم آخوند که شرعی نگفتند، عقلی گفتند. اینکه گفتند شارع امکان دارد به جعل دوم اخذ بکند. پس همینکه احتمالش داده می شود، عقل نمی تواند رخصت دهد، این که اول الکلام است.

**پاسخ:** نه. من این را نگفتم

**اشکال:** مرحوم شیخ و آخوند قصد قربت را عقلی دانستند.

**پاسخ:** می گویند اگر که شارع قصد امر را در متعلق اخذ کرده بود (حالا امر اول یا دوم مهم نیست) نگفته ولی خود آخوند دارد که امر اول یا دوم فرقی نمی کند. در حاشیه می گوید. اگر مولا اخذ کرده باشد، عقل چه می گوید؟ می گوید متعلق را باید علی ما هی در مقام امتثال بیاوری، از اجزاء متعلق می تواند اتیان بقصد الامر الجزمی باشد.

**اشکال:** مرحوم آخوند که عقلی می داند. اگر شارع گفته باشد که در مورد ایشان معنا ندارد. اثباتاً قصد قربت را عقلی دانستند.



**پاسخ:** ایشان تفصیل آخوند را توجیه می‌کند. آخوند می‌گوید اگر قول مخالفین را بگوییم که قصد امر را در متعلق اخذ می‌کنند، عقل چاره ای ندارد که بگوید باید بداعی امر محرز اتیان بکنید که نمی‌شود و همین اشکالات در احتیاط پیش می‌آید. اما اگر قول ما را بگویید که شطرا و شرطاً از متعلق امر خارج و به حکم عقل است، مشکلی پیش نمی‌آید بخاطر اینکه عقل می‌گوید متعلق را علی نحو قربی باید بیاوری. متعلق را که کاملاً آوردم. چون ده جزء را آوردم علی نحو القربی. عقل تعیین می‌کند علی نحو القربی یعنی چه. در این فرض شارع چیزی نگفته تا بگوییم بداعی الامر المحرز باشد. عقل گفته و عقل اکتفا می‌کند در قربیت به اتیان محتمل الوجوب.

**اشکال:** توجیه آقای قوچانی باید برای قسم دوم باشد.

**پاسخ:** قسم دوم را توجیه کرده. عقل می‌گوید باید متعلق را علی ما هی علیه بیاوری یعنی علی وجه القربی. اگر قصد امر از این متعلق خارج باشد، یعنی ماموریه عبارت باشد از پیکره صلات بدون قصد امر، فقط عقل بگوید بنحو قربی باشد. من پیکره صلات را در محتمل الوجوب آوردم، و قربی بودنش هم آوردم چون قربی بودن از نظر عقل لیس الا اتیان به محتمل الامر.

دقت کنید. اگر شارع خودش در متعلق امر گفته باشد که اتیان به نحو احتمالی نیز درست است، بین مسلک آخوند و غیر او تفاوتی نیست و بر اساس هر دو مسلک احتیاط ممکن است. اما اگر در متعلق قصد امر جزمی را اخذ کرده باشد، بدون قصد امر جزمی امتثال حاصل نمی‌شود و احتیاط در فرض شک در امر ممکن نیست و همینجاست که نتیجه تفاوت مسلک مرحوم آخوند و غیر او روشن می‌شود.

وقتی اخذ قصد امر در متعلق ممکن باشد می‌گوید این یازده جزء را باید بیاوری. ده جزء پیکره نماز است و یک جزء هم اتیان بداعی الامر است. بخشی از این حرف را قبلاً گفته بودم منتهی این جمله آخر را درست ملاحظه نکرده بودم. جمله آخر این است که فرق است بین اینکه شارع اخذ کند و بین اینکه عقل حکم کند. چون اگر شارع اخذ کند تعبیر ایشان این است که **(و الفرض انّ الماخوذ شرطاً هو امتثال الامر المحقق الواقعی و لیس نظیر حکم العقل الذی لایکون له واقع)** می‌گوید شارع اخذ کرده و شارع هرگونه بخواهد می‌تواند اخذ کند. گفته اتیان کن بداعی الامر. البته می‌توانست بگوید اتیان کن بداعی محتمل الامر ولی نگفته. گفته اتیان کن بداعی الامر. عقل هم می‌گوید باید ماموریه مولا را بیاوری تا امتثال شود. مثل بحث اجزاء. ماموریه مولا هم یازده جزء است. ده جزء پیکره است و یک جزء هم اتیان بداعی الامر المحقق. من که نمی‌دانم امر محقق است یا نه. پس اصلاً طبق این فرض احتیاط برای من ممکن نیست. یعنی فرضی که قد اخذ الشارع قصد الامر فی متعلق الامر، برای من امکان ندارد که عمل را بداعی امر محرز بیاورم. چون امر محرز نیست.

اما اگر شارع اخذ نکرده باشد و قربی بودن به حکم عقل باشد، ایشان می گوید در اینجا عقل است که حاکم است به اینکه چگونه یک فعلی قربی می شود. عقل می گوید امثال زمانی قربی است که شما بداعی امر بیاوری - اعم از اینکه امر محرز باشد یا محتمل - فرقی فقط این است که اینجا حاکم عقل است. این فرمایش ایشان است و انصافاً این فرمایش در کلام محقق عراقی و مرحوم اصفهانی که هر دو به آخوند اشکال کردند و خود ما هم اول اشکال می کردیم، به این نکته توجه نکرده بودیم.

### اشکال استاد به توجیه مرحوم قوچانی ره

منتهی بنظرم این هم جواب دارد. جوابش چیست؟ ببینید درست است که حاکم به کیفیت حصول امثال عقل است ولی عقل وقتی که حکم می کند که چگونه امثال محقق می شود، از باب دخالت در غرض است. خودتان هم همین را گفتید و الا، اگر ما دخالت در غرض را لحاظ نکنیم، وجهی ندارد عقل بگوید این ده جزء را بداعی الامر یا محتمل الامر بیاور یا قربی بیاور. وجهی نداشت که عقل این را بگوید. حالا سوال این است که چه چیزی در غرض دخیل است؟ می خواهم بگویم تمام استدلالی که علیه اخذ قصد امر در متعلق می کردند به خود ایشان هم وارد است. چرا؟ یک جور دیگری ترجمه می شود. همانطور که در ناحیه تعلق امر، می گوید شارع در متعلق امر قصد متعلق امر را شرطاً او شرطاً اخذ کرده و اتیان جزمی امر هم ممکن نیست، ما در ناحیه تحصیل غرض، می گوئیم چه چیزی در غرض دخیل است؟ - که به تبع آن عقل حکم می کند که باید این ده جزء را علی نحو قربی بیاوری تا یقین کنی غرض شارع را امثال کردی - آیا اتیان بداعی الامر المحرز است؟ یعنی قطعی و محقق است یا اتیان به محتمل الامر است؟ آن امر قربی که شما می گوئید در جزء یازدهم اخذ شده، کدام یک از اینهاست؟ انعکاس آن در ناحیه غرض شارع عیناً همان است که در خطابش اخذ می شود. اگر شما در خطاب فرض کنید اینطور است باید فرض کنید در غرض هم همینطور است. آنوقت عقل - با وجود اینکه در غرض قصد امر جزمی دخیل است یعنی اتیان بداعی الامر المحقق - چطور اکتفا می کند بداعی امر احتمالی؟

بنابراین درست است که روی مبنای شما، قصد امر خارج است از متعلق امر، ولی باید گفت در اینجا هم حکم عقل تابع کیفیت اخذ آن در غرض است. شما حق ندارید که از پیش خود یک چیزی تحمیل کنید برای قربی بودن. باید بر اساس کیفیت دخالتش در غرض، تعیین کنید که کیفیت قربی بودنش چگونه باشد. در ناحیه دخل در غرض هم، هر دو نوع دخالت (دخالت امر جزمی یا مطلق امر هرچند احتمالی) قابل تصویر است.

**اشکال:** آنجا عبادی بودن محرز است. اینجا عبادی بودن محرز نیست. نمی دانیم که عبادت است. بخاطر همین محتمل بودن کفایت می کند.

**پاسخ:** اگر محرز نباشد که این بحث‌ها پیش نیامد. فرض این است که عبادی بودن آن مسلم است. خود آخوند هم در کفایه می‌گوید (لو کان، کان قریباً) ما نمی‌دانیم عبادت هست یا نه. نمی‌دانیم صلات هست یا نه؟ وجوب دارد یا نه؟ ولی می‌دانیم لوکان لکان قریباً. چون اگر نبود که اصلاً بحث نداشتیم. اگر شک داشتیم در قربیت آن که دیگر اتیان آن به نحو قربی لزوم نداشت.

**اشکال:** در ما نحن فیه که محرز نیست.

**پاسخ:** وجوب صلات محرز نیست اما لوکان لکان قریباً. فرض این است. اگر غیر از این باشد این بحث‌ها برای چیست؟

**اشکال:** نمی‌توان گفت اینجا مصلحت ثانویه عارض شده؟

**پاسخ:** آنها می‌آید. عجله نکنید. همه آن وجوهی که مرحوم آخوند گفته یکی یکی بحث می‌کنیم.

فعلاً در این حرف مرحوم آخوند هستیم که ایشان می‌گوید اصل مشکل بنابر مبنای ما قابل حل است. مثل مرحوم عراقی، مثل مرحوم اصفهانی به ایشان اشکال کردند که بنظرم اشکال هم وارد می‌آید.

منتهی مرحوم قوچانی (که جزء محشین خیلی خوب کفایه است و حاشیه ایشان از حاشیه مرحوم مشکینی خیلی قوی‌تر است) اصرار می‌کند که حرف آخوند را تصحیح کند. بنظر من تنها نکته در ذیل آن است منتهی یک اشکالی دارد که ایشان به آن توجه نکرده که اگر ما بخواهیم اینطوری حل کنیم و قصد قربت از ناحیه عقل را اخذ کنیم، این حکم عقلی - همانطور که آخوند هم تصریح دارد - ناشی از کیفیت اخذ در غرض است. اگر قصد امر در غرض دخیل نبود اصلاً چرا عقل حکم می‌کرد که لایحصل الامتثال الا باتیان مامور به علی وجه قربی. مگر در توصیلات عقل همچین حرفی دارد؟ قطعاً عقل در توصیلات به اتیان قربی حکم نمی‌کند چون غرض توصلی بدون قربت هم حاصل است. حالا سوال این است که اگر قصد امر به حکم عقل از باب نحوه دخالت در غرض است، دو جور دخالت می‌شود: ممکن است بگوییم آنچه دخیل است، اتیان علی وجه قربی است بداعی الامر المحرز یا بگوییم اتیان علی وجه القربی بداعی الامر المحتمل. همانطور که می‌شد هر دو در متعلق اخذ شود، در غرض هم می‌تواند اخذ شود.

اصلاً اخذ در متعلق، انعکاس اخذ در غرض است؛ منتهی اگر کسی گفت اخذ قصد امتثال در متعلق امر ممکن است، در متعلق انعکاس پیدا می‌کند ولی اگر کسی گفت ممکن نیست، احتمال وجودش در غرض را می‌دهیم همانطور که در متعلق اخذ می‌شود. فرقش چیست؟

**اشکال:** شک در محصل غرض هم در اصل تکلیف مطرح است و هم در مکلف به؟ اینجا شک ما در اصل تکلیف است ولی شک در تحصیل غرض شک در مکلف به است.

**پاسخ:** ما شک در اصل تکلیف داریم. شک در اصل غرض هم داریم. نمی دانیم غرض شارع بالفعل هست یا نه.

**اشکال:** در اینصورت باید احتیاط قائل شوید نه براءت. شما الان می خواهید الاحتیاط حسن علی کل حال را ثابت کنید نه احتیاطی که مقابل براءت است.

**پاسخ:** شک در محصل غرض نیست. بحث تسبیب نیست. ما می گوییم غرض ممکن است به دو شکل باشد.

**اشکال:** اشکال به شما نیست. اشکال به مرحوم آخوند است. ایشان اینطور تصویر کردند که با بیان مرحوم قوچانی شک در غرض می کنیم....

**پاسخ:** نه اینکه شک در تسبیب غرض بکنیم. عقل می گوید در غرض دخیل است. قصد امر در غرض دخیل است.

**اشکال:** یعنی اگر من قصد قربت را نیاورم و دخیل در غرض باشد، غرض حاصل نشده. این می شود شک در محصل غرض.

**پاسخ:** نه اینکه چه چیزی محصل غرض است. ما که می دانیم چه چیزی محصل غرض است. اتیانش بنحو قربی محصل غرض است. ایشان می گوید این در متعلق امر قابل انعکاس نبود چون مثلاً محال است و دور است و .... همان بحث هایی که در تعبدی و توصلی گفتیم. چون محال است از متعلق بیرون است و فقط در غرض دخیل است لذا عقل می گوید باید متعلق را باید به نحوی بیاوریم (با اینکه قصد امر در متعلق اخذ نشده) که احراز کنی غرض شارع حاصل شده. حرف ایشان در تعبدی و توصلی این است. اینجا ما می گوییم اگر اینطور است کیفیت اخذ در غرض باید معلوم باشد که چه چیزی در غرض ماخوذ است. قصد امر احتمالی یا قصد امر جزئی؟ همین چیزی که در خود متعلق اگر ممکن بود طبق قول کسانی که ممکن می دانند، همان باید در غرض بیاید.

**اشکال:** شما در باب متعلق امر می گویید چون دست شارع است می تواند قصد امر جزئی را بیاورد. در غرض هم قصد امر جزئی است. چه فرقی دارد؟

**پاسخ:** عرضم این بود که اشکال مرحوم اصفهانی و عراقی باید متمیم شود به این نحو که الان در کلام آقای قوچانی جواب دادیم، باید تکمیل شود که غرض دو جور می تواند اخذ شود.

**اشکال:** شما بر کل بیان مرحوم قوچانی اشکال نکردید زیرا طبق این مبنا که اخذ قصد قربت در متعلق ممکن باشد، دست عقل بسته می‌شود و عملاً احتیاط ناممکن خواهد شد.

**پاسخ:** بله، اگر قصد امر به نحو جزمی اخذ بشود، احتیاط ممکن نیست. اما اگر در متعلق این را بگویند که ده جزء بیاورید، باضافه علی نحو القربی اعم از اتیان به محتمل الامر و مقطوع الامر (همین مقدار در متعلق اخذ شود) همین قابل اتیان است یعنی ما می‌گوییم فرمایش مرحوم عراقی و اصفهانی اینطوری تکمیل می‌شود که شما هر چه در متعلق امر آوردید با همان عبادیت حاصل می‌شود؛ که در یک شقی ممکن نیست و در یک شقی ممکن است. همین مطلب در غرض هم انعکاس دارد. بنابراین اگر به حکم عقل هم باشد بحث قربی بودن تابع این است که چه چیزی در غرض دخیل است. اگر قصد امر جزمی لازم باشد، شما به حکم عقل هم نمی‌توانید بیاورید. اگر آنچه در غرض دخیل است، قصد امر محتمل باشد، احتیاط ممکن است. اگر در متعلق هم، قصد امر محتمل ماخوذ بود؛ طبق این هم، احتیاط ممکن بود. فرقی از این جهت نمی‌کند. یعنی این جمله آخری مرحوم قوچانی جواب دارد. ایشان فقط یک جا را فرض کرده که اگر در متعلق باشد به نحو جزمی است اما اگر به حکم عقل باشد بصورت غیر جزمی می‌شود. این واقعاً دلیلی ندارد.

مرحوم آخوند در ذیل همین عبارتشان (وقتی تفصیل را گفتند و گفتند که بر اساس مبنای ما مشکلی نیست) فرمودند بنابراین روشن شد که در تصحیح احتیاط در عبادات، ما نیازی به امر به احتیاط نداریم. نیازی به امر مولوی به احتیاط نداریم بلکه اگر امر به احتیاط هم بشود، فایده ای ندارد چون این امر به احتیاط، احتیاط را عبادی می‌کند نه اینکه آن امر عبادی را واقعی کند. عبارت ایشان این است: (و قد انقذ بذلک أنه لا حاجة فی جریانہ فی العبادات إلی تعلق أمر بها)<sup>۱</sup> ما برای عبادی کردن نیاز به امر به احتیاط نداریم. چون در باب احتیاط بحث کردیم که بخاطر وجود حکم عقل، نیازی به امر جزمی نداریم و امر احتمالی کافی است. حالا بحث در این جمله است (بل لو فرض تعلقه بها (به احتیاط) لما کان من الاحتیاط بشیء) اگر امر به احتیاط بخورد یعنی به اتیان بداعی الامر، این لیس من الاحتیاط در آن امر واقعی (بل کسائر ما علم وجوبه او استحبابه منها) می‌گوید اگر یک امر مولوی به احتیاط خورد

**اشکال:** ضمیر (ها) به عبادت می‌خورد. تعلق الامر به عبادت که مونث است نه احتیاط که مذکر است.

**پاسخ:** اگر مرجع ضمیر به عبادت بخورد که قربی می‌شود و اشکالی ندارد. اگر نمی‌دانی می‌شود یک مستحب دیگری که ما الان در آن بحثی نداریم. بحث ما الان در احتیاط است. خط بالا مربوط به احتیاط است.

**اشکال:** ضمیر مونث است.

<sup>۱</sup> . کفایه الاصول (آل البیت)، ص ۳۵۱

**پاسخ:** حالا آخوند در مذکر و مونث آوردن خیلی دقت نکرده اند. به حاشیه منتهی الدرایه نگاه کنید؛ کثیرا توجیه می‌کند که چرا آخوند ضمیر را درست نیاورده.

اینکه می‌گوید (انه لا حاجة فی جریانہ فی العبادات الی تعلق امر بها) یعنی به عبادت؟ نه. بحث این است که امر به احتیاط فایده ندارد. لذا مرحوم اصفهانی هم شقوقی که می‌کند همین است که اتیان امر به محتمل الوجوب فایده ای ندارد. این درست است. می‌خواهند بگویند امر به احتیاط چیزی را حل نمی‌کند چون اگر مولوی هم باشد، یک مستحب جدید درست می‌کند که اتیان امر به احتیاط است. این عبادیت مورد احتیاط را تصحیح نمی‌کند. مثلاً یک صلات محتمل الوجوبی داشتیم ما مشکل پیدا کردیم که چگونه این صلات را عبادی کنیم یعنی اتیانش به نحو عبادی باشد. شما می‌گویید که یک امر آمده به احتیاط و مولوی هم باشد. اگر می‌خواهید این را امتثال کنید، باید احتیاط را علی وجه قربی بیاورید. یکی از متسحبات عالم می‌شود. چه ربطی به عبادی شدن آن صلات ماتی بها دارد؟ می‌گوید اگر امر تعلق بگیرد به احتیاط (لما کان من الاحتیاط بشی بل کسائر ما علم وجوبه او استحبابه منها کما لایخفی)

البته آن شقی هم که امر تعلق بگیرد به صلات، آن هم یک شق است منتهی خواهیم گفت که امر به اتیان محتمل الوجوب اگر مقصود این است که به ذات محتمل الوجوب یعنی همان صلات تعلق بگیرد، جواب این هم همین است که ما دنبال این نبودیم یک مستحب جدید درست کنیم. می‌خواستیم احتیاط در آن را درست کنیم. ممکن است کسی این را بگوید.

این فرمایش ایشان است که انه لا حاجة فی جریانہ فی العبادات به امر مولوی به احتیاط بلکه اگر امر هم بشود فایده ای ندارد یعنی امر به محتمل الوجوب فایده ندارد. چون یک مستحب یا واجب جدیدی می‌شود و ربطی به احتیاط در صلات محتمله ندارد.

مرحوم اصفهانی یک بیان مفصلی دارد که مرحوم آخوند در اینجا چه می‌خواهد بگوید. سه احتمال در کلام ایشان آورده که بر اساس هر سه احتمال یا احتیاط در واقع محال است یا لغو است. بعد ایشان خودش یک تحقیقی دارد که ماحصلش را می‌گویم و فردا تفصیلش را عرض می‌کنم. می‌فرماید که ما امر به محتمل الوجوب را که امر احتیاطی است، (مثلاً اتیان کن محتمل الوجوب را) این امر سه تفسیر می‌تواند داشته باشد. مرحوم اصفهانی می‌گوید بر اساس یک تفسیر می‌شود این امر احتیاط در واقع هم باشد. برخلاف مرحوم آخوند که می‌گوید بل لو فرض تعلقه بها لما کان من الاحتیاط بشی. مرحوم اصفهانی می‌گوید طبق یکی از این سه تفسیر، این امر احتیاطی یعنی امر به اتیان محتمل الوجوب، می‌تواند احتیاط باشد. دوستان مطالعه کنند تا فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱..... بررسی حاشیه مرحوم اصفهانی بر کلام آخوند (ره)
- ۲..... فروض امر به اتیان محتمل الوجوب
- ۲..... خلاف ظاهر بودن فرض اول
- ۵..... عدم امکان امتثال امر تعبدی به احتیاط
- ۵..... بیانات در مورد سیره علماء

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

## بررسی حاشیه مرحوم اصفهانی بر کلام آخوند (ره)

بحث در نکته چهارم بود درباره آنچه که مرحوم آخوند در کفایه در ذیل تنبیه ثانی مطرح کرده بود. اشکال ایشان این بود که فرمودند بنابر تحقیق خودشان در بحث تعبدی و توصلی، اصل اشکال قابل حل است. فرمودند اگر ما قصد قربت را به حکم عقل بدانیم کل مشکل حل می شود. این بحث گذشت. در ذیلش، ایشان مطلبی می فرماید که این منشا یک بحث شده. آن مطلب این است که اگر امر احتیاطی هم وجود داشته باشد می فرماید در تصحیح عبادیت، لایحتاج الی امر احتیاطی (حالا اینکه امر احتیاطی به جهات دیگر هست، بحث دیگری است). برای تصحیح عبادیت احتیاجی به امر احتیاطی نیست. در ادامه می فرمایند: بلکه اگر چنین امری باشد نمی تواند تصحیح کند عبادیت عبادت محتمل الوجوب را بلکه خودش یک عبادت مستحبی است فی حد ذاتها که ربطی به آن عبادت واقعی ندارد.

در توضیح فرمایش ایشان محقق اصفهانی ره یک بیان و تحقیقی دارد. چونکه یک مقدار بحث پیچیده است، در ابتدا سیر بحث ایشان را به شکل خلاصه ترسیم می کنم تا بعد فرمایش ایشان را توضیح می دهیم.

در تبیین فرمایش مرحوم آخوند، ایشان سه وجه بیان می کند که در هر سه وجه، امر به احتیاط یا نمی تواند عبادیت عبادت را محقق کند و یا نیازی به آن نیست. هر وجه یکی از این اشکالات را دارد. بعد خود ایشان تحقیقی دارد. در تحقیق سه تفسیر و تحدید برای امر به احتیاط ذکر می کند. دو مورد را غیر معقول می داند اما سومی را تصحیح می کند که درست است. لبّ نتیجه اش این می شود که در واقع جواب می دهد به مرحوم آخوند که شمایی که فرمودید امر به احتیاط نمی تواند

عبادیت محتمل الوجوب را درست کند، این حرف صحیح نیست. بنا بر یک تفسیر موجه (موجه را من اضافه می‌کنم در متن نیست) بنا بر تنظیر به بحث تصدیق عادل می‌فرماید که امر به احتیاط می‌تواند نظیر همان تصدیق عادل باشد و با این تنظیر ایشان می‌گوید امر به احتیاط معقول است و می‌تواند عبادیت مورد را تصحیح کند. نکته مهم حرف ایشان این است. منتهی ما تا به این نتیجه برسیم، یک مقدار راه هست.

مقام اول تبیین حرف آخوند است که امر قطعی و جزمی به احتیاط چطور نمی‌تواند عبادت درست کند. ایشان می‌فرماید این امری که به احتیاط تعلق می‌گیرد، یعنی تعلق می‌گیرد به اتیان محتمل الوجوب.

### فروض امر به اتیان محتمل الوجوب

امر به اتیان محتمل الوجوب چند فرض دارد: یک وقت می‌گویید به ذات محتمل الوجوب یعنی به صلات خورده. امر به احتیاط که عبارت است از امر به محتمل الوجوب یعنی ذات محتمل الوجوب که همان صلات مشکوک است. امر به صلات خورده و فرض می‌کنیم که مولوی است. اگر یک امر قطعی به صلات بخورد هر چند عبادیت این صلات را درست می‌کند منتهی اگر دقت بکنیم این صلات که الان مامور به است، خودش یک واجب دیگری شده و ربطی به آن صلات اولی ندارد. می‌شود یک واجب دیگری در عالم که امر مولوی تعبیدی دارد و ما با تعبد به امر آن، می‌توانیم عبادت را بجا بیاوریم؛ منتهی این خارج از بحث است چون بحث ما در این بود که احتیاط را درست کنیم یعنی تحفظ بر واقع را درست کنیم. بحث در این بود. نه اینکه ما در عالم واجبات و مستحبات جدید داریم یا نه. اگر امر به اتیان محتمل الوجوب به این تفسیر شود که امر است به ذات محتمل الوجوب یعنی صلات، یک واجب یا مستحب دیگر در عالم پیدا کردیم. مگر بحث ما در شمردن مستحبات بود که شما بفرمایید ذات این صلات محتمل الوجوب، مامور به شده؟ چه ربطی به احتیاط نسبت به واقع دارد؟ پس این فرض از این بحث که قرار بود تصحیح کند عبادیت واقع را خارج از بحث است.

### خلاف ظاهر بودن فرض اول

البته این را هم اضافه کردند که این فرض خلاف ظاهر است که حرف درستی است. امر به احتیاط را حمل کنیم به امر به ذات محتمل الوجوب، این خلاف ظاهر است که امر کنند اکرم العالم و حمل بشود بر اکرام ذات عالم یعنی زید نه زید بما هو عالم. این خلاف ظاهر است. اخذ هر عنوانی در متعلق امر یا در متعلق المتعلق ظهور دارد که نفس این عنوان دخالت دارد. اگر امر کردند به احتیاط یا به اتیان محتمل الوجوب ظهورش این است که این محتمل الوجوب بودن اثرگذار در مساله است. شما این امر را حمل کنید به امر به ذات محتمل الوجوب یعنی صلات، مثلاً امر به احتیاط را به صلّ معنا



کنید، واضح است که این خلاف ظاهر است. علاوه بر اینکه اگر هم خلاف ظاهر را تسلیم کنیم، ربطی به بحث احتیاط ندارد و خروج از بحث است.

اگر امر به احتیاط امر باشد به اتیان محتمل الوجوب بما هو محتمل الوجوب که ظهورش تحفظ نسبت به واقع است و ظاهر احتیاط هم همین است، ایشان می گویند که اول سوال کنیم که آیا با امر به اتیان محتمل الوجوب غرض حاصل می شود یا نه؟ اگر غرض به اتیان محتمل الوجوب حاصل می شود پس امر به احتیاط می شود امر توصیلی ولو مولوی باشد. یک امر مولوی توصیلی است مثل امر به تطهیر که امر مولوی است ولی این امر مولوی يحصل غرضه باتیانه بکل وجه.

ایشان می گویند این امر به احتیاط یعنی اتیان محتمل الوجوب بما هو محتمل الوجوب از دو حال خارج نیست: یا غرضش حاصل می شود به اتیانه بکل وجه یا می گویند فقط غرض حاصل می شود به اتیانه اذا اتی بداعی هذا الامر المتعلق به؟

اگر اولی باشد در واقع اینطور می شود که اگر ما در احتیاط در عبادت اکتفا کنیم به قصد امر احتمالی، پس محتمل الوجوب را می توان آورد به نحو عبادی و فارغ از اینکه ما قصد این امر را بکنیم یا نه؛ چون توصیلی بود. متعلق این امر توصیلی که عبارت بود از اتیان به محتمل الوجوب، یا این است که ما در عبادت و قرب اکتفا می کنیم به اتیان رجائی و اتیان احتمالی و داعی احتمالی، در این صورت محتمل الوجوب را فارغ از این امر می توانیم بصورت عبادی بیاوریم. پس چه نیازی به این امر به احتیاط شد؟ اگر ما محتمل الوجوب را - لولا این امر توصیلی به احتیاط - می توانیم به نحو قربی بیاوریم نیازی به این امر نیست. اما اگر نتوانیم، یعنی اینکه در باب عبادت قصد امر جزمی لازم داشته باشیم که منشا خیلی از این بحث هاست، آن وقت محتمل الوجوب را نمی توانیم به نحو جزمی بیاوریم. آوردنش مستحیل است. آن وقت با این امر به احتیاط چه چیزی را می خواهیم حل کنیم؟ فرض این است که توصیلی است. غرضش بدون امر هم ساقط می شود. آن وقت فرض این است که آن قابل آوردن نیست. محتمل الوجوب در باب عبادات، امر جزمی اش را می خواهیم، که قابل آوردن نیست. بنابراین امر احتیاطی که امر توصیلی هست نمی تواند عبادیت مورد خودش را درست کند. بلکه این مورد اگر خودش بتواند عبادت شود که هیچ و الا با این امر نمی شود و مستحیل است.

اگر احتمال دیگر بدهیم و بگوییم امر به احتیاط توصیلی نباشد بلکه تعبدی باشد؛ به این معنا که غرض از امر به احتیاط لایسقط الا اینکه بنحو قربی آورده شود. می گویند چون امر جزمی به احتیاط داریم ما می توانیم تقرب کنیم به اتیان احتیاط به داعی امر خودش. اگر این کار بشود نتیجه اش چیست؟ این است که ما احتیاط را علی نحو القربی توانستیم بیاوریم. قبول، اما این چه ربطی به احتیاط در عبادت دارد؟

ما یک صلاتی داشتیم محتمل الوجوب که نمی دانستیم واجب است یا نه. اشکال در این بود که آن صلات را چگونه به نحو احتیاطی بیاوریم. شما یک امر احتیاطی جزمی درست کردید. گفتید مولوی هست و تعبدی هم هست. ما هم این احتیاط را بداعی امرها میاوریم و یک عبادتی در عالم انجام می دهیم. آن عبادت عبارت است از تعبد کردن به امر احتیاط. اما چه ربطی به آن نماز فی الواقع دارد که حسب فرض گفتید امر جزمی لازم دارد؟

اگر واقع مشکوک امر جزمی نخواهد که خودش عبادت می شود. اگر امر جزمی می خواهد، با این امر احتیاطی شما احتیاط را عبادت کردید نه اینکه احتیاط را فی العبادت درست کردید. خود احتیاط را عبادی کردید نه اینکه احتیاط فی العبادت را درست کرده باشید. شما عبادت را حل نکردید که چگونه انجامش دهیم. ایشان می فرماید

(و آخری- یكون الغرض منه سنخ غرض لا يترتب على فعل محتمل الوجوب إلا إذا أتى به بداع الأمر الاحتیاطی المحقق) اگر غرض از امر به احتیاط اینطوری باشد، (فهو امر مولوی تعبدی) این فاحتط که مولا می فرماید می شود امر مولوی تعبدی. فرض مساله این است. حالا فرض کنیم اینطور باشد (إلا أنه یصح العبادية للاحتیاط،) (احتیاط را به نحو قربی می توانید بیاورید) لا أنه یصح جریان الاحتیاط فی العبادت بنا بود شما عبادیت صلات را درست کنید. ما در ظرف شک یک صلات محتمل الوجوب داشتیم، می خواستیم ببینیم چگونه می توانیم صلات محتمل الوجوب را بیاوریم. آنهایی که می گفتند اتیان بداعی احتمال واقع و رجائی کافی است، آنها راحت اند. چه این امر احتیاطی مولوی تعبدی باشد یا نه، می توانند صلات محتمل الوجوب را بداعی احتمال امرها اتیان کنند. همین مقدار می شود عبادت. اما آنهایی که می گویند امر جزمی می خواهیم، این امر احتیاطی جزمی یک عبادت دیگر در عالم درست کرد — که خود عنوان احتیاط باشد — و این چه ربطی به آن صلات دارد؟ بنا بود شما صلات محتمل الوجوب را عبادی کنید که نتوانستید.

(بل نقول) در این عبارت، مرحوم اصفهانی ظاهراً می خواهد اشکال کند که اصلاً خود تعبد در این احتیاط هم معنا ندارد. اشکال اول ایشان این بود که بنا بر تعبدیت در امر به احتیاط — که عیب ندارد — نتیجه این می شود که شما امر به احتیاط را تبدیل کردید به یک امر عبادی، و می توانید آن را بیارید چون امر جزمی دارد؛ اما چه ربطی به صلات واقعی دارد که بنا بود احتیاط نسبت به آن انجام شود؟ این اشکال اول

## عدم امکان امتثال امر تعبدی به احتیاط

بعد ترقی می‌کند که اصلاً همان امر احتیاطی هم مشکل دارد چون فرض این است که امر احتیاطی، امر احتیاطی در عبادت است یعنی مورد این امر احتیاطی عبادت است. امر با احتیاط فی العباده فی الصلاه. امر به احتیاط در محتمل الوجوب عبادی نه محتمل الوجوب توصلی. یعنی با این امر احتیاطی می‌خواهیم در عبادت احتیاط کنیم. حالا سوال این است که اصلاً می‌شود؟ همین امر احتیاطی هم مشکل پیدا می‌کند چون موردش عبادت است. (و لا یحصل الغرض من هذا الامر الاحتیاطی الا اذا حصل الغرض فی مورد) شما اول باید غرض موردش را تامین کنید تا غرض از این امر احتیاطی در مورد عبادت حاصل شود. آیا شما می‌توانید امر عبادی مورد احتیاط را - که صلات است - درست کنید؟ می‌گوید اگر شما از آنهایی هستید که بر جأ اکتفا می‌کنید، اصلاً چه نیازی به این امر عبادی احتیاطی بود؟ شما محتمل الوجوب را می‌آوردی. اما اگر امر جزمی می‌خواهید شما نمی‌توانید صلات را به داعی امر جزمی بیاورید. پس احتیاط فی مورد العباده ممکن نیست تا شما امر تعبدی به این احتیاط داشته باشید.

دقت کنید این «بل نقول» ترقی بود. اول ایشان اشکال می‌کند که امر احتیاطی را می‌توانیم بیاوریم. عبادی هم می‌آوریم. با «فاحتط» یک عبادت جدیدی در عالم واقع می‌شود. اما چه ربطی به صلات داشت؟ ما می‌خواستیم صلات را تصحیح کنیم. صلات محتمل الوجوب را تصحیح کنیم. اشکال بعدی این است که (ایشان نگفته تسلّمی است. بنظر من چنین است) اصلاً همان حرفی که اول زدیم را می‌خواهیم پس بگیریم. گفتیم امر تعبدی به احتیاط را می‌توانیم امتثال کنیم. اما الان می‌خواهیم اشکال کنیم. فرض این است که امر به احتیاط در مورد صلات است که عبادی است یعنی احتیاط فی العباده. ولو امر احتیاط تعبدی و مولوی و جزمی است منتهی متعلق آن، احتیاط فی العباده است. حالا فی العباده را توانستیم درست کنیم؟

## بیانات در مورد سیره علماء

بعضی از علماء واقعاً توفیق داشتند. مرحوم شیخ انصاری عمر شریفشان شصت و چند سال بود. در این شصت و خورده/ای سال با مشکلاتی که آن زمان بود از نبود وسائل کار، این همه آثار از خود باقی گذاشتند. خیلی وقت‌ها ایشان

کتاب‌های معمولی را در اختیار نداشت تا مراجعه کند. حالا همه شما نرم افزار دارید و کتاب‌ها در اختیارتان هست. حساب کنید آن زمان‌ها چطور بود.

مرحوم اصفهانی هم ظاهراً در شصت و پنج سالگی فوت کرده. ایشان متولد ۱۲۹۶ قمری است و سال ۱۳۶۱ قمری هم فوت کرده. یک آدم اینطوری چقدر توفیق داشته واقعاً. شما حساب کنید همین دوره اصولش با این تدقیق واقعاً یک سفره عظیمی برای تحقیقات است. حالا یک عده ایشان را متهم می‌کنند به بحث‌های فلسفی ولی انصافاً این مجموعه ای که ایشان در اختیار ما گذاشته به دنیا می‌توان عرضه کرد. من این را با احاطه عرض می‌کنم. الان در غرب مثلاً چقدر راجع به الزام (requirement) بحث می‌کنند. سال‌ها اینگونه است. تحقیقات مرحوم اصفهانی یا محقق عراقی یا مرحوم نائینی واقعاً نسبت به آنها، تحقیقات پیشرفته ای هست با اینکه آنها نان و آبشان بجاست. فرصت کافی دارند برای کار کردن ولی این بزرگواران ده‌ها و صدها مساله کار می‌کردند. یکی از آنها اینطور مانده.

در کنار اینها انسان‌های باتقوایی بودند و اهل سیر و سلوک بودند. معروف است که مرحوم اصفهانی هزار «اَنَا انزلنا» در روز می‌خوانده. اصل تصور آن برای ما ممکن نیست. هزار اَنَا انزلنا در روز می‌خوانده. یک نامه ای ایشان به مرحوم میرزا جواد ملکی می‌نویسد در اواخر عمر. البته نامه در دسترس نیست ولی از جواب مرحوم میرزا جواد ملکی معلوم است. مرحوم ملکی در پاسخ نامه می‌فرماید: از اینکه گفتید از جدّ و جهد در رسمیّات خسته شدید طلب مقدمه موصله کردید، من در ایام جوانی که خدمت شما گفتم از باب اینکه با رفقا در عوالم شریک باشیم به شما طریقه را گفتم، اما دوباره آنها را می‌گویم. ماحصل آن همینی است که در رساله لقاء الله هست. منتهی لقاء الله تفصیلش هست و ایشان در آن رساله که خیلی هم موجز است و خیلی پر برکت و پر معناست، در آنجا همین طریق را توضیح می‌دهد.

یک انسان اینطوری که شصت و پنج سال عمر کرد، اینهمه کار، این همه بحث فقهی. کل مکاسب را با دقت حاشیه زده، حرف‌های مرحوم سید و مرحوم نائینی را در حاشیه دیده. حرف‌های مرحوم آخوند را دیده. همه اینها را بحث می‌کند. آن بحث صلات مسافر ایشان و رساله‌های اصولی دیگر ایشان و آن بحث ارجوزه فلسفی شان (تحفة الحکیم) واقعاً پر معناست. حرف‌های بدیعی دارد. درست است که روی مسلک صدرایی کار می‌کند ولی حرف‌های بدیعی دارد. مقصودم این است که انسان‌های خیلی بزرگی بودند. از خدا بخواهیم به ما توفیق دهد این زمانی که بر ما می‌گذرد با توفیق بگذرد. حالا هر نفسی طریق خودش را به سوی خدا دارد ولی بخواهیم که خداوند توفیق دهد چه در عبادتش و چه در تحصیلش

و چه در کمک به دیگران و دستگیری از آنها. خلاصه خداوند باید توفیق دهد و ما هم درخواست کنیم از خدای تبارک و تعالی که فیاض علی الاطلاق است. ما باید آمادگی را در خودمان درست کنیم و آماده شویم.

اگر ما شوائب را کنار بزنیم ظهور پیدا می کند. حق تعالی که منع نمی کند. مثل خورشیدی است که دائماً در تلالو است و معنا ندارد از ناحیه خداوند چیزی منع شود. فیاض علی الاطلاق است. این کاسه های ما، این ظرف های ما کوچک است و مشکل ساز. اینها را باید درست کرد. اگر آن شوائب کنار برود انسان آماده می شود برای تلقی معارف و فیوضاتی که حق تعالی دارد.

یک چیزی از ایشان نقل می کنند که ایشان پدرش تاجر بود. کمپانی هم که می گویند به همین جهت است ولی ظاهراً خودشان خوششان نمی آمد. تعبیر هم خیلی قشنگ نیست. پدر ایشان تاجر بود و ایشان می گفتند که وقتی آمده بود در نجف تسبیحی که با آن در صحن حضرت تسبیح می گفت، مرواید بود. بعد یک وقت این تسبیح پاره شد اما ایشان خم نشد تا آن را بردارد. با آن حالت استغنائی که داشت اصلاً رها کرده بود. بعد یک زمانی آخر شب از فقر خم شده بود تا این میوه های مانده را جمع کند و ببرد. می گویند خودش خنده اش گرفت. وقتی از او پرسیدند گفت سبب این است، یک وقت آنطوری بود که من خم نشدم مرواریدها را جمع کنم ولی حالا اینطوری ام. اما انسان راضی ای بود. یعنی مکنت و تمکن نفسش و اطمینان نفسش نمی گذاشت که عوامل دنیوی مانع از کارش شود. حالا اگر ما باشیم در اثر کوچکی شخصیتمان و باطنمان چه حالی پیدا می کردیم که مثلاً آن وقت چطور بودیم و حالا چطوریم اما ایشان نه. یک آدم عارفی بود که با اختیار آنها را رها کرده بود و به این مقامات رسیده بود.

ان شا الله خداوند به همه ما کمک کند برای رسیدن به این حال و این مقام و توفیق در تحصیل و توفیق تحصیل رضای الهی و تقوا را بدهد ان شا الله.

ماحصل حرف ایشان این شد که امر احتیاطی ولو قربی باشد بدرد تصحیح عبادت واقعی نمی خورد و ایشان ترقی می کند که اصلاً این امر عبادی به احتیاط فی مورد العباده اصلاً اتیانش قابل نیست مگر اینکه شما عبادت صلات را به اتیان رجائی کافی بدانید. اگر عبادت صلات را به اتیان رجائی کافی می دانید، خب خودش عبادت می شود. چه نیازی به امر مولوی عبادی به احتیاط دارید و اگر نمی شود و امر جزمی را برای عبادت صلات محتمل الوجوب لازم می دانید، اصلاً مستحیل است اتیان او. امر به احتیاط فی مورد العباده هم اتیانش قابل نیست و آن هم مستحیل است و غرضش حاصل نمی شود. غرض او زمانی حاصل می شود که در مورد عبادت بتواند احتیاط کند.

تا اینجا بیان فرمایش مرحوم آخوند و توضیحی راجع به اصل نکته ایشان در امر به احتیاط تعبدی بود. این سه وجه در کلام آخوند را ایشان بیان کردند. پس نتیجه این شد که (فتیین أن فرض تعلق الأمر المولوی بالاحتیاط، اما لغو لا حاجة إليه فیما نحن بصددہ) (چون با قصد رجاء خود آن صلات درست می شود)، أو مستحیل فی نفسه. اگر قصد جزمی بخواهید مستحیل فی نفسه می شود. امر به احتیاط مولوی یا فایده ای ندارد یا اینکه اصلاً شدنی هم نیست. (هذه غایه توضیح ما افید فی المقام)

این توضیح فرمایش آخوند بود که فرموده بود لایحتاج الی الامر بالاحتیاط بلکه اگر امر به احتیاط صادر هم بشود خودش می شود مستحب فی نفسه و ربطی به صلات واقعی ندارد. حالا مرحوم اصفهانی تمام شقوق حرف ایشان را باز کرد و گفت علی جمیع التقادیر یا بی فایده است و یا اتیانش مستحیل است. اما تحقیق خود ایشان که یک تحقیق مفصلی است. اشکال: فرمودید فقط یک صورت است که یک عویصه ای می شود. الامر بالاحتیاط فی العبادہ لایحصل الا بحصول الغرض در موردش. شما دلیلش را نفرمودید.

پاسخ: این فرض بحث است.

اشکال: گفتند مستحیل است. دلیل استحاله چیست؟

پاسخ: بخاطر اینکه غرض قائم است به امر مولوی که احتیاط فی العبادہ، نه احتیاط در هر چیزی. اگر به ما گفتند احتیاط فی العبادہ بیاور، اگر نتوانید عبادتش را درست کنید، می توانید امتثالش کنید؟ اگر به شما بگویند بر فراز این کوه نماز بخوان و شما نمی توانی بر فراز کوه نماز بخوانی، آیا امتثال کردنش معنا دارد؟

اشکال: اگر به من بگویند احتیاط کن در محتمل الوجوب....

پاسخ: محتمل الوجوب علی نحو العبادہ. چون فرض این است که عبادی است. اگر شما امر جزمی بخواهید در محتمل الوجوب، می توانید به نحو عبادی بیاورید؟

اشکال: من فقط در احتیاط امر جزمی دارم.

**پاسخ:** پس محتمل الوجوب را نمی‌توانید به نحو جزمی بیاورید. پس اگر امر جزمی لازم باشد، عبادیت او را نمی‌توانید بیارید. خب ایشان حرفش همین است.

**اشکال:** بحث این بود که لایحصل غرض در امر به احتیاط الا به این. این چنین گفتند.

**پاسخ:** فرض مساله این است که امر به احتیاط مولوی است. لایحصل غرضه الا باتیان بداعی امر خود این احتیاط. منتهی نکته این است که متعلق این احتیاط یک عبادت است. آن عبادت اگر به اتیان رجائی حاصل می‌شود چه نیازی به این داریم. اگر حاصل نمی‌شود این امر به احتیاط هم ممکن نیست. چون امر به احتیاط فی العباده است.

اشکال: یعنی امر به احتیاط نمی‌تواند آن عبادت را درست کند.

**پاسخ:** نه اینکه نمی‌تواند درست کند بلکه خودش قابل امتثال نیست چون متعلقش احتیاط فی العباده است. امر به احتیاط در عبادت است. مثل اینکه بگویند شما بر فراز این کوه باید نماز بخوانید. شما نتوانید نماز بخوانید. به شما می‌گویند احتیاط در این عبادت بکن. خب این عبادت باید شدنی باشد تا در عبادت احتیاط کنم. در حالیکه فرض این است که احتیاط شدنی نیست پس غرض حاصل نمی‌شود پس بدون اتیان امر جزمی علی الفرض عبادت حاصل نمی‌شود. پس امر به احتیاط فی العباده هم حاصل نمی‌شود. ظاهراً حرف ایشان این است. حالا دوستان مطالعه کنند. برداشت من این است که ایشان با ترقی می‌گویند بل نقول... قبلش که می‌گویند ربطی به صلات واقعی ندارد. این امر احتیاطی اگر امتثال شود خودش امتثال شده و ربطی به عبادت ندارد. بل نقول که غرض از این هم حاصل نمی‌شود چون امر به احتیاط فی العباده بود. شما فی العباده را نمی‌توانید درست کنید. پس غرض حاصل نمی‌شود. این حرف ایشان است.

فردا بحث خود ایشان است که تحقیقی دارد در این مورد. دوستان مطالعه کنند بحث یک مقدار دشوار است. ایشان تنظیر می‌کند به بحث صدق العادل که می‌گویند یک شقّ دیگری داریم که آخوند متعرض نشده و آن این است که امر می‌شود به یک عنوانی مثل صدق العادل. اما این امر کنایی است. لبّا انشائی است خاص به ما خبر به العادل. لبّش انشاء بما خبر به العادل است. جعل حکم مماثل است به آنچه اخبار عادل بوده. مثلاً عادل گفته یجب صلاه الجمعه. صدق العادل می‌گوید عادل را تصدیق کن. متعلقش به حسب حقیقت تصدیق العادل است اما بحسب لبّ، جعل وجوب برای نماز جمعه است منتهی نه بما هو هو (چون این را هم آخوند در یک شقّی فرموده بود) بلکه به عنوان انه الواقع. مرحوم اصفهانی امر به

احتیاط را اینطوری می‌خواهند درست کنند. فردا بحث می‌کنیم که فرمایش ایشان درست می‌شود یا نه. دقت کنند دوستان بحث دقیقی است. من مشابه آن را در کلام بقیه ندیدم.

والحمد لله رب العالمین.



بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱..... [بیان مرحوم اصفهانی ره در اوامر احتیاطی](#)
- ۱..... [تفسیر اول مرحوم اصفهانی ره از اوامر احتیاط](#)
- ۳..... [تفسیر دوم مرحوم اصفهانی ره از اوامر احتیاط](#)
- ۸..... [تفسیر سوم مرحوم اصفهانی ره از اوامر احتیاط](#)

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

## بیان مرحوم اصفهانی ره در اوامر احتیاطی

بحث در این بود که آیا با امر به احتیاط که در برخی روایات وارد شده می توان احتیاط در عبادت را تصحیح کرد یا نه؟ بنابراین که امر جزمی نخواهیم.

مرحوم آخوند فرموده بودند که بر فرض این امر به احتیاط را داشته باشیم، این یک مستحبی مثل سایر مستحبات یا واجبی مثل سایر واجبات می شود (بنابراینکه واجب باشد) و ربطی به تصحیح احتیاط در عبادت ندارد. بنابر لزوم جزم در تقرب، نمی تواند کاری کند که ما بتوانیم آن شیء محتمل الوجوب عبادی مثل صلات را، به نحو عبادی بیاوریم. فرمایش ایشان دیروز بر اساس تفسیر مرحوم اصفهانی تقریب شد. بعد خود محقق اصفهانی یک بیانی دارند که تحقیق خودشان است. بنظر میاید که ماحصلش این است که می خواهند بر خلاف استادشان، امکان احتیاط را تصحیح کنند یعنی همین امر جزمی و قطعی به احتیاط را، به نحوی می توان مصحح قرار داد. بیان ایشان یک مقدار معقد است. تمثیل کردند بحث را به تصدیق عادل منتهی لبش شاید این مقدار معقد نباشد ولی در هر حال مساله اش دقیق است. حالا خدمت دوستان عرض می کنم.

## تفسیر اول مرحوم اصفهانی ره از اوامر احتیاط

می فرمایند که امر به اتیان محتمل الوجوب که همان امر احتیاط است، سه فرض در آن متصور است. حالا تعبیر ایشان این است که امر به محتمل الوجوب يتصور على اقسام ثلاثة. البته اینها در واقع اقسام نیستند بلکه سه تفسیر اند. امر به احتیاط که می گوییم فاحتط لدینک تاره مقصود و متصور این است که امر به احتیاط امری است به محتمل الوجوب بما

محتمل الوجوب. یعنی مولا این فعل را مقید به این قید از ما خواسته. صلات محتمل الوجوب را. احتمال وجوب در اینجا وصف برای صلات است و این وصف حیثیت تقییدیه می شود. قید است. مولا از ما می خواهد صلات محتمل الوجوب را بیاوریم. ایشان می فرماید که این دو اشکال دارد:

اشکال اول این است که صفت محتمل الوجوب را اصلاً احتمال نمی دهیم خصیصه ای داشته باشد که مولا صلات را با قید محتمل الوجوب بخواهد. یک وقت مولا امر می کند که صلّ در یک مکان مقدسی، خب این وجه دارد که صلات را مقید کند به گونه فی مکان خاص. اما در اینجا می فرماید صلّ محتمل الوجوب. آیا واقعاً احتمال می دهیم که احتمال الوجوب یکی از آن خصائصی باشد که در صلات مثلاً دارای اثر بوده و مولا آن را می خواهد. این را ثبوتاً احتمال نمی دهیم.

منتهی نکته اصلی ایشان در اشکال اول نیست. می فرمایند - مضاف بر این اشکال اول و اینکه این فرض خلاف واقع است چون خصوصیتی برای این عنوان نیست حتی یجب صدور الفعل معنواً به - اشکال اساسی این است که اصلاً ثبوتاً چنین چیزی معقول نیست. دوستان دقت کنند. می فرماید که اتصاف به محتمل الوجوب ممکن نیست در وقتی که صادر می شود. اصلاً ممکن نیست که مولا به من بگوید فعل محتمل الوجوب را از تو می خواهم؟ چرا معقول نیست؟ چون وجوب و احتمال وجوب (هر دو) عارض می شوند بر فعل قبل از تحقق آن در خارج. دقت کنید بحث مهمی است که در همه اصول بدرد می خورد. حتی همین معنا را در فلسفه اخلاق نیز مطرح کردیم. آن اشکالی که بر تحلیل های مرحوم آیت الله مصباح در تحلیل بایستی و مرحوم آقای حاج شیخ مهدی حائری داریم، از این بحث مرحوم اصفهانی اخذ کردیم؛ که اصلاً آن تحلیل ها به ضرس قاطع اشتباه است. دلیلش همین نکته است که وجوب عارض می شود بر فعل قبل از تحقق در خارج.

وجود فعلی - که متعلق امر است - و تحقق آن در خارج موجب سقوط وجوب است. وقتی شما به کسی می گوید آب بیا. وقتی آب را آورد این امر و ایجاب ساقط می شود چون غرضش حاصل است و معنا ندارد باقی باشد. پس کی فعل متصف است؟ فعل بقید گونه موجودا فی الخارج متصف نمی شود به اینکه واجب است و به همین بیان متصف نمی شود به محتمل الوجوب چون ما احتمال وجوب نمی دهیم نسبت به فعلی که در خارج موجود شده چون می دانیم اگر هم باشد، ساقط شده. اگر هم واجب بود با تحقق در خارج ساقط شده. پس وجوب و احتمال وجوب صفت چیست؟ صفت فعل است قبل از تحقق در خارج. پس مولا نمی تواند تحقق فعل را در خارج مقترنا به وصف محتمل الوجوب بخواهد. چون وقتی من اتیان می کنم وجوب ساقط می شود. پس نمی تواند با این وصف باشد.

ایشان می فرماید برخلاف عناوینی مثل تعظیم و هتک که فعل خارجی به آنها متصف می شود. یعنی عمل خارجی من می تواند تعظیم و هتک باشد اما عمل خارجی من نمی تواند عبارت باشد از صلات محتمل الوجوب بطوریکه الان متصف باشد.

بنابراین، این احتمال و تفسیر اول را باید کنار بگذاریم. این فرض معقول نیست که فاحتظ لدینک که مساوی است با اینکه اتیان کن به صلات محتمل الوجوب، مقصودش این باشد که صلات خارجی را که طوری اتیان می کنید که مقترن باشد به احتمال وجوب. پس این فرض کنار می رود.

**اشکال:** صلات محتمل الوجوب الان که صلات خارجی نیست.

**پاسخ:** فرض داریم می کنیم. فرض می کنیم اگر کسی امر به احتیاط را اینگونه تفسیر کند. تفسیر کرد به اینکه اتیان کن فعل صلات را بما هو محتمل الوجوب. مثل اینکه می گوئیم این عمل را به نحو تعظیم بیاور. بنحو هتک بیاور. فرض این است که اگر کسی تفسیرش از اتیان فعل بما هو محتمل الوجوب، مثل اتیان پوشیدن رداء بما هو تعظیم باشد، آیا چنین فرضی ممکن است؟ البته پوشیدن رداء بما هو تعظیم خارجا ممکن است. من فعل پوشیدن رداء را در خارج محقق می کنم و همان وقتی که در خارج است معنون به عنوان تعظیم می شود. مثلاً کلاه برداشتن در یک جاهایی هتک است و در یک جاهایی ممکن است تعظیم باشد. مقصود این است که فعل خارجی معنون به عنوان تعظیم می شود اما در رابطه با اتیان به محتمل الوجوب، چنین چیزی ممکن نیست. بحث این است که اگر کسی این فرض را بگوید، چنین فرضی باطل است. این تفسیر از فاحتظ لدینک غلط است.

### تفسیر دوم مرحوم اصفهانی ره از اوامر احتیاط

تفسیر دوم که ایشان تعبیر می کند امر به محتمل الوجوب به نحو الحیثیه التعلیلیه باشد نه حیثیت تقییدیه لاستحالتها کما عرفت. «استحالتها کما عرفت» به حیثیت تقییدیه می خورد یعنی همان فرض قبلی که به نحو قید باشد، که گفتیم نمی شود. اما تفسیر دوم از باب حیثیت تعلیلیه است.

البته شما از عنوان حیثیت تعلیلیه بیرون بیایید چون اینکه واقعاً چیزی که ایشان می گوید حیثیت تعلیلیه است، بحث دیگری است. حیثیت تعلیلیه یعنی چیزی در موضوع قضیه اخذ شود منتهی قید نباشد بلکه علت برای عروض محمول للموضوع باشد. اینکه احتمال الوجوب علت برای عروض امر بر ذات این شیء بشود، یک مقدار جای تامل دارد. تطبیق این عنوان (حیث تعلیلی) را کنار بگذاریم. چیزی که خود ایشان توضیح داده را بفهمیم.

مرحوم اصفهانی می گوید بنابراین تفسیر دوم، امر به احتیاط برمیگردد به اینکه مولا ما را امر کند به صلاتی که ماتی بداعی احتمال امر است. منتهی باید دقت کرد صلات ماتی بداعی الامر یعنی چه؟ فرض این است که صلات ماتی بداعی احتمال الامر باشد. فرض این است که صلات می خواهد ماتی باشد به داعی احتمال امر یعنی امر واقعی داعی آن باشد. عبارت ایشان در اینجا خیلی معقّد است که باید فهمید ایشان چه می گوید. می گوید شما می خواهید امر کنید به این فعل مثلاً صلات بما هو محتمل الوجوب به این معنا که امر می کنیم به صلات به اتیانها بداعی امرها المحتمل.

حالا سوال می کنیم. مگر فرض نکردید بداعی احتمال الامر؟ پس یک داعی را فرض کردید در متعلق امر. می خواهید جعل داعی هم بکنید. مگر می توانید دو داعی در کنار هم داشته باشید؟ یعنی من الان امر کنم به صلات که در آن، فرض می کنم این امر به صلات مثل هر جای دیگر حقیقتش جعل داعی است (جعل داعی به صلات). در آن، فرض کردید که جعل داعی به صلاتی می کنید که ماتی به احتمال الامر باشد یعنی داعی اش احتمال امر باشد. آیا صلات می تواند دو داعی داشته باشد؟ می گوید نمی شود.

حالا که نمی شود و مستحیل است، می گوید بنابراین مقصود از اینکه امر به صلات می کند به وصف کونها ماتیاً بامرها تقیید نیست بلکه مقصود این است که امر می کند که احتمال الامر را داعی قرار بدهد یعنی جعل داعی بر داعی.

یادتان هست که یکی از راه های تصحیح قصد قربت در جاهایی که گاهی شریک پیدا می کند، توجیه «داعی علی الداعی» بود یعنی توجیه می کنند که در حصول قربت، نگوییم که هر دو با همدیگر تاثیر می کنند، تا موجب شرک در عبادت شود بلکه بگوییم که یکی از آنها داعی بر داعی باشد. مثل پاکت هایی که برخی از آقایان می گیرند. داعی بر داعی باشد که اخلاصشان در منابرشان بهم نخورد. منبر را می رویم قربه الی الله منتهی داعی بر این، ممکن است چیز دیگری باشد. این می شود داعی بر داعی.

البته خیلی ها با این توجیه، مساله تقرب را تصحیح می کنند. در اخلاص در قربت مثل نماز بحث کردند که آیا داعی بر داعی منافات دارد؟ مرحوم نائینی آنجا اشکال می کند که مشکل است تصویر داعی بر داعی. البته اصلش را مشکل نداریم که تصویر کنیم. می گوید اخلاص را بهم می زند. این بحث خیلی بحث دامنه داری است. مثل اجاره بر عبادات. عبادات مستاجر یک بحث مفصلی دارد. هفت هشت تا اشکال دارد. خدا رحمت کند مرحوم محقق اصفهانی را. ایشان یک رساله دارد در باب اخذ اجرت در باب عبادات که در کتاب اجاره هم تقریباً آن را آورده. الان دقیقاً یادم نیست. چندین اشکال بود که آنها را بحث کرده ایم. ایشان وجوهی برای اشکال آورده و جواب می دهد.

در آن بحث اجاره، یکی از اشکالات این است که این اجاره و اخذ اجرت با اخلاص در عبادت منافات دارد. مثلاً می‌خواهید اجرت بگیرید بر نماز خواندن (البته واقعه این است که در خصوص اجاره بر نماز و مانند آن، اصلاً روایت نداریم بلکه راه‌های مختلفی هست که تصحیح می‌کنند. مثل کسی که به نیت زیارت می‌رود و غیره..). در آنجا، مرحوم نائینی می‌گوید دلیلی بر صحت این کار نداریم چون با اخلاص منافات دارد. در پاسخ از این اشکال، جعل داعی بر داعی را درست می‌کنند. یکی از وجوه این است که داعی ما برای اتیان به این نماز، امر خداست؛ منتهی کل این ماجرا که اتیان کنیم صلات را به داعی امر الهی، این یک دعوتی دارد. دعوت اجاره ای. از باب اجاره، داعی من درست شده که می‌گوید این نماز را قربی بخوانم. نه اینکه شریک شده در عرض همدیگر تا داعی برای من درست کند.

در هر صورت، مرحوم اصفهانی در این تفسیر دوم می‌گوید دو داعی در عرض هم که معقول نیست. پس لبش برمیگردد به اینکه امر فاحتط می‌گوید در واقع آن احتمال امر واقعی را داعی خودت قرار بده. نتیجه این می‌شود که ما دو امر داریم با دو متعلق. امر واقعی لوکان، متعلقش یک امر جوارحی است. امر بدنی است یعنی تکبیر تا آخر تسلیم ولو مع القربه به هر نحوی که می‌شود. اما امر احتیاط یک امر جوانحی می‌شود. می‌گوید احتمال امر واقعی به صلات را داعی برای اتیان صلات محتمل الوجوب قرار بده. این جوانحی است یعنی کاری بکن که آن امر واقعی محتمل داعی و انگیزه تو بشود برای نماز خواندن. می‌شود داعی بر داعی. این امر احتیاطی متعلقش هم یک امر جوانحی می‌شود.

**اشکال:** اینجا دو بار منبعث نمی‌شویم تا ایشان بگویند دو بار بعث لغو است؟ یا می‌خواهد بگوید تصویر داعی بر داعی محال است؟

**پاسخ:** همان جعل داعی لغو است.

**اشکال:** می‌گوید ما دو بار مبعوث نمی‌شویم.

**پاسخ:** برعکس می‌گوید

**اشکال:** مشکل کجاست؟ اینکه ما دو بار منبعث نمی‌شویم؟

**پاسخ:** بله. دو تا جعل داعی مستقل معنا ندارد.

**اشکال:** یا می‌خواهد بگوید جعل داعی بر داعی محال است؟

**پاسخ:** اینکه محال نیست. این ممکن است. می گوید چون آن نمی شود که دو داعی هم عرض بشود پس باید به نحو جعل داعی بر داعی باشد. می فرماید که:

(ثانی ها: الأمر بمحتمل الوجوب بنحو الحيثية التعليلية لا الحيثية التقييدية، لاستحالتها كما عرفت. فمرجع الأمر إلى الأمر بالشئ بداعي أمره المحتمل، و حيث إنه يستحيل جعل الداعي إلى الفعل في عرض داع آخر إليه حسب الفرض)<sup>۱</sup>

حسب الفرض یعنی چه؟ شما می گوید به داعی امر محتمل دیگر. پس حسب فرض، یک داعی دارد که عبارت باشد از احتمال الوجوب. می گوید در عرض این، شما نمی توانید جعل داعی به شیئی کنید که در آن، فرض می کنید یک داعی دیگر وجود دارد. گفته استحیل چنین جعل داعی.

(فلا محالة يكون الأمر الاحتياطي داعياً للداعي) پس باید اینطور تفسیرش کنیم برای اینکه محال نباشد. (فيكون الامر الواقعي المحتمل جعلاً للداعي بالاضافه الى نفس الفعل) که صلاه باشد (و الامر الاحتياطي جعلاً للداعي الى جعل الامر المحتمل داعياً. فمتعلق الاول من الافعال الاركانية (که آن امر محتمل است لوكان افعال اركانی و بدنی است) (و الثاني من الاعمال الجنائيه) مولا به من امر می کند آن احتمال امر را داعی خودت قرار بده برای اتیان صلات.

ایشان می فرماید این امر هرچند مولوی هست، ولی طبق فرض، به ذات عمل تعلق نگرفته. این امر احتیاطی تعلق گرفته به اینکه این احتمال امر را داعی قرار بده. پس به ذات صلات تعلق نگرفته. بنابراین من الان نسبت به ذات صلات یک امر محرز جزمی ندارم. برخلاف تفسیر اول که نسبت به صلات امر داشتم منتهی مقید بود و معقول نبود که قیدش بیاید. اما با این تفسیر دوم، اصلاً نسبت به صلات امر ندارم. یعنی امر به احتیاط امر به صلات نیست. امر به این است که آن احتمال امر را داعی خودت قرار بده. پس صلات یک امر جزمی ندارد بلکه همچنان یک امر محتمل است.

بنابراین از دو حال خارج نیست: اگر ما در قصد قربت، به امر احتمالی اکتفا می کنیم، پس از اول این را داشتیم و این امر احتیاطی کاری نمی کند. اما اگر به امر جزمی نیاز داریم پس این امر احتیاطی نسبت به صلات امر جزمی درست نمی کند که من احتیاط کنم. پس این تفسیر دوم هم بدرد نمی خورد. چون برای احتراز از اینکه دو جعل داعی هم عرض باشد، حملش کردیم که امر به جعل داعی بر داعی باشد. این هم نتیجه اش این است که ذات صلات غیر مامور به می شود. پس این راه حل مشکل را حل نمی کند.

۱. نهاییه الدرایه، ج ۴، ص ۱۷۰

**اشکال:** طبق این تفسیر دوم، هر چند امر به احتیاط، امر واقعی به صلات را جزمی نمی کند ولی داعویت او را که جزمی می کند، و همین مقدار در جزمی بودن کافی است.

**پاسخ:** خودش داعویت دارد. چی را جزمی می کند؟ سوال این است که شما امر جزمی می خواهید نه داعویت جزمی. احتمال واقع اگر خودش قبول است که قبول است. چه نیازی داریم به این؟

**اشکال:** طبق این مبنا که امر جزمی لازم باشد

**پاسخ:** امر جزمی به صلات که درست نشد.

**اشکال:** ولی داعویت آن امر واقعی محتمل که جزمی شد، و طبق مسلک جزمیت، جزمی بودن داعویت امر واقعی کافی است برای حصول قصد قربت.

**پاسخ:** داعویت را جزمی می کند؟ اگر خودش نباشد چی را جزمی می کند؟ این امر محتمل کافی است برای تقرب یا نه؟ اگر کافی نباشد هنوز هم شما امر جزمی ندارید که با آن تقرب کنید. اگر کافی هست خب با آن تقرب می کنید. یعنی نیازی به این دومی نیست.

**اشکال:** داعویتی که داشت مگر مقید به این بود که امر جزمی داشته باشد؟

**پاسخ:** داعی مقید نیست. قصد قربتی که در نماز لازم است امر جزمی می خواهد.

**اشکال:** ایشان فرض گرفتند که آن امر محتمل داعی می شود برای امر به احتیاط.

**پاسخ:** داعی نمی شود برای امر به احتیاط. داعی می شود برای نماز. برای صلات. آن امر محتمل متعلقش صلات است. ما می توانیم صلات را بداعی احتمال امرش بیاوریم. امر احتیاطی چکار می کند؟ می گوید داعی بر داعی می شود. به من می گوید که آن احتمال امر را داعی خودت قرار بده.

**اشکال:** اینکه می گوید داعی خودت قرار بده بدون اینکه قصد جزمی داشته باشیم برای داعویت کفایت می کند؟

**پاسخ:** آن داعی هست. احتمال امر می تواند داعی باشد.

خودش می تواند داعی باشد. این می گوید که تو حتماً آن را داعی خودت قرار بده. می گوئیم اینکه می گوید حتماً آن را داعی قرار بده، ذات صلات را که مامور به نمی کند تا شما با امر جزمی به صلات تقرب بجوئید. باید باز به امر احتمالی باشد؛ که اگر با امر احتمالی از اول می توانستم این کار را بکنم، دیگر چه نیازی به امر به احتیاط بود؟

### تفسیر سوم مرحوم اصفهانی ره از اوامر احتیاط

اما تفسیر سوم حرف اصلی خود ایشان است که می خواهد تصحیح کند. ایشان در ابتدا قیاسی می کند به تصدیق عادل یعنی صدق العادل که دلیل حجیت احکام ظاهری در باب امارات است. مثلاً در حجیت خبر بحث زیادی هست که مفاد صدق العادل چیست؟ چهار پنج نظر مهم در آنجا هست.

یکی مثل مرحوم آخوند می فرماید مفاد صدق العادل جعل هیچ حکم تکلیفی نیست. فقط منجزیت و معذرت یا حجیت را مولا جعل می کند. صدق العادل لبس یعنی من جعل کردم حجیت را برای خبر واحد. لبس این است. حجیت چیست؟ یک حکم وضعی مثل ملکیت و زوجیت است. حجیت یک عنوانی است مثل ملکیت و زوجیت و ولایت و قضاوت. همانطوری که می گوئیم قضاوت یک حکم وضعی است به معنا جعله قاضیا، ملکیت و زوجیت و... هم همینطور. یک حکم وضعی هم داریم به نام حجیت. اثرش این است که وقتی مولا به نحو جدی جعل می کند این حکم وضعی را، موضوع حکم عقل می شود به استحقاق العقاب علی المخالفه. این راه مرحوم آخوند و اتباع مرحوم آخوند است.

مثل مرحوم نائینی می گوید مجعول در مثل صدق العادل حکم تکلیفی نیست. علم جعل می شود. احراز جعل می شود. معنای حرف ایشان این است که علم و احراز قابل جعل است منتها نه به نحو تکوینی. تکوین سر جای خودش هست. مفهوم علم را مثل مفهوم حجیت، مثل مفهوم ملکیت، یک مصادیق عینی برای خودش دارد اما می توان برای آن یک مصداق تعبدی خلق و جعل بکنیم که موضوع آثاری باشد. البته معنای این حرف این است که در مرتبه سابق (حالا کاشفش مهم نیست) آثاری برای علم تعبدی داشته باشیم تا این کار لغو نباشد. کما اینکه در زوجیت و ملکیت اگر می گوئیم اینها احکام وضعیه مجعول بالاستقلال اند یعنی در مرتبه سابق آثار و احکامی برای ملکیت و زوجیت بار شده. مثل اینکه من کان مالکاً فله کذا. این باید باشد تا من بگویم هو مالک یا هذا ملک له. در باب حجیت هم همینطور است. اگر ما گفتیم مجعول علم است، باید یک آثاری بر علم تعبدی بار باشد که ایشان این را مفروض گرفته. پس مجعول علم و احراز است نه امر تکلیفی.

بعضی ها بین هر دو جمع می کنند و می گویند امر مولوی طریقی هم داریم یعنی امر به تصدیق عادل برای تنجیز واقع است و خودش ملاکی ندارد. امر مولوی طریقی یعنی ایجابها در عالم دو قسم اند. یک ایجابی داریم منبعث از ملاک متعلق خودش. یک ایجابی داریم که در متعلق خودش هیچ ملاکی نیست. تنها کارش این است که یک ایجاب دیگری را



زنده می‌کند. یک تکلیف دیگری را زنده می‌کند. این یک ایجابی است در عالم. یک سری از جعل داعی‌ها اینطور هستند. صدق العادل متضمن امر مولوی هست ولی منافات هم ندارد که با این صدق العادل، یک آثار وضعی دیگر هم خلق بشود. مرحوم آقای عراقی اینطور است. محقق عراقی اوامر صدق العادل را مولوی طریقی می‌گیرد. می‌گوید امر و ایجاب مولوی دارد منتهی منافاتی ندارد که مولا جعل احراز هم کرده باشد. (حالا ما جعل احراز را کار نداریم) یک نظر این است که این ایجاب، جعل یک وجوبی طریقی است.

یک نظر هم جعل حکم مماثل است. (البته حکم مماثل می‌تواند با این قول سوم که جعل وجوب طریقی است، متحد شود. حالا عرض می‌کنیم چرا). مقصود از جعل حکم مماثل، مماثل با واقع نیست. جعل حکم مماثل یعنی مماثل با ما خبر به العادل چون ممکن است واقع خلاف قول عادل باشد. آقای زراره خبر می‌دهد يجب صلاه الجمعة فی يوم الجمعة. ما خبر به العادل وجوب صلات جمعه است. ممکن است واقع وجوب صلات ظهر باشد. پس مقصود از جعل حکم مماثل یعنی اذا جاء العادل بوجوب شيء، یک وجوب مماثل با ما خبر به العادل انشاء و جعل کردیم. صدق العادل معنایش این است. جعل حکم مماثل لما خبر به العادل این حکم مماثل می‌تواند طریقی باشد؛ به این معنا که ایجابی که اینطور جعل می‌شود، فقط منبعث از ملاک واقعی باشد بطوریکه هر وقت مصادف شد با واقع مصادف باشد و هر وقت نشد پوچ باشد. کما اینکه همینجا مرحوم اصفهانی تصریح می‌کند که چون بعنوان انه الواقع است، (در صدق العادل هم همینطور است) و برای تنجیز واقع است، فقط در آنجا که مطابق است، هست و الا دیگر صدق العادلی در کار نیست یعنی ایجاب واقعی در کار نیست. ظهور اطلاقی آن، من را - که خبر عادل مخالف واقع دارم - می‌گیرد اما حقیقتاً مولا جدّ ندارد به ایجاب مماثل لما خبر به العادل حاکم عن الواقع. چنین جدّی در جایی که مخالفت باشد ندارد. حالا این ذهنتان را مشوب نکنند. الان بحث ما این نیست که این نظریه با نظریه قبلی یکی است یا نه.

در هر صورت، یک مشکلی در وجوب تصدیق عادل وجود دارد. صدق العادل یعنی صدق العادل ایشان می‌گوید صدق العادل انشاء لبی که در آن هست، انشاء یک حکم مماثل است. خب این را از کجا آوردید؟ می‌خواهم بگویم چرا ایشان انقدر زحمت می‌کشد که صدق العادل یک ملزومی دارد و اینجا از باب کنایه هست. دوستانی که مطالعه کردند اینجا حتماً گیر کردند. می‌خواهیم ببینیم چرا این حرف را زدند. ایشان می‌خواهد ظهور عرفی درست کند. می‌خواهد از این استیحاş بیرون برود.

در وهله اولی صدق العادل امر به تصدیق عادل است. چه ربطی به انشاء وجوب برای صلات دارد؟ وقتی ایشان می‌گوید که مفاد صدق العادل عبارت است از انشاء حکم مماثل لما خبر به العادل، عادل به چی اخبار کرده بود؟ به يجب

صلاه الجمعة. یک یجب که متعلقش صلاه جمعه است. حکم مماثلش این است که مولا با صدق العادل، وجوب صلات جمعه جعل کرده. مفاد صدق العادل روی این مسلک این می شود که وقتی مولا می گوید صدق العادل لبش یعنی یجب صلاه الجمعة. یک کسی سوال کند که صدق العادل یعنی تصدیق عادل کن. یجب صلاه الجمعة یعنی چه؟ صدق العادل یک امر است که متعلقش تصدیق عادل است. یجب صلاه الجمعة یک امر است که متعلقش صلاه جمعه است. ربطشان بهم چیست؟

تمام تلاش ایشان در اینجا این است که این را درست کنند. می گوید در واقع تصدیق عادل یک ملزومی دارد. اگر شما این صلاه جمعه را در خارج بیاورید، یک لازمه ای دارد که تو تصدیق کردی عادل را. می گوید مولا در واقع کنائی صحبت می کند مثل باقی کنایات. شما چطور می گوید زید کثیر الرماد یعنی او اهل سخاوت است؟ اهل بذل و بخشش است؟ چون کثرت رماد لازمه بخشش است و بخشش ملزوم آن است. بیان می کند لازمه را کنایه عن تحقق الملزوم. در اینجا هم اینطور می گوید. می گوید وقتی که شما نماز جمعه را در خارج بخوانی، چونکه لازمه اش این است که شما تصدیق کردی اخبار زراره را از اینکه نماز جمعه واجب است پس ظهور اثباتی شکل می گیرد که شما در واقع امر شده اید به همان ملزوم که صلات جمعه باشد. یعنی حقیقتاً به ملزوم امر شده اید هر چند در لسان خطاب، به لازم امر شده. مثل سایر کنایات. پس امر به تصدیق عادل - چونکه لازمه عمل خارجی مکلف است - در واقع انشاء کرده است جداً ایجاب عمل خارجی مکلف را که ملزوم است. گرچه به عنوان تصدیق العادل است که این جهت کنائی آن است. پس ما در صدق العادل یک امر کنائی داریم که همان تصدیق عادل است. یک امر حقیقی لبی داریم که انشاء مماثل لما اخبر به العادل است.

در باب احتیاط هم ایشان همین را می گوید. می گوید امر به احتیاط مثل تصدیق عادل می ماند. در مقام اثبات، روشن است که امر به احتیاط امر به احتیاط است اما کنایه است از امر به ذات صلات. تمام حرف اینجاست. می گوید امر به احتیاط امر که ظهورش این است که امر است به تصدیق عادل اما لباً این کنایه است به یک وجوب واقعی به حمل شایع به ذات صلاة که ملزوم احتیاط است. می گوید که اگر شما نماز را - که محتمل الوجوب است - در خارج بیاورید، به این احتیاط می گویند. پس آوردن صلات در خارج ملزوم عنوان احتیاط است. در واقع مولا دارد به این صلات امر می کند. نتیجه این می شود که مثل صدق العادل، امر به احتیاط لباً و حقیقتاً امر به صلات است. وصولش وصول امر به صلات است. تنجیزش تنجیز امر به صلات است ولیکن به عنوان احتیاط است. مجازش را من می گویم. بالعرض یعنی مجاز. بالعرض ایجاب احتیاط است. بالعرض وصول ایجاب احتیاط است. اما لباً عبارت است از وصول آن امر به صلات واقعی، لباً تنجیز آن است ولی بالعرض و المجاز اینطوری است.

این فرمایش ایشان است. نتیجه این می شود که بنابراین (چون امر به صلات خورد) من می توانم صلات را به داعی امر جزمی بیاورم. تمام زحمت ایشان این است. حالا فکر کنید ببینید که آیا ایشان در اینجا چشم بندی می فرمایند یا اینکه واقعاً یک حرف خیلی دقیق و خوبی دارند؟ اینجا از آن جاهایی است که ایشان تمام ذهنش را به کار برده تا یک حرف جدیدی بزنند. تا اینجا کسی اینطوری تصحیح نکرده بود. همه اشکال کردند. مثل مرحوم آخوند که امر به احتیاط لو کان تاماً امر مستحب فی حد ذاته. ایشان می گوید نه. با این بیان، امر به صلاة امر مستحب فی ذاته نیست بلکه بعنوان آنّه الواقع است و این تمام مساله را حل می کند. حالا ببینیم حل می کند یا نه. تا فردا خوب مطالعه کنید بحث دقیقی است.

و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱.....[ادامه بیان مرحوم اصفهانی ره در اوامر احتیاطی](#)
- ۵.....[اشکال اول استاد به مرحوم اصفهانی ره](#)
- ۷.....[اشکال دوم استاد به مرحوم اصفهانی ره](#)
- ۸.....[اشکال سوم استاد به مرحوم اصفهانی ره](#)

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

## ادامه بیان مرحوم اصفهانی ره در اوامر احتیاطی

بحث در فرمایش محقق اصفهانی بود. بنظر می‌رسید ایشان می‌خواهد یک راه جدیدی مطرح کند برای اینکه بفرماید که امر به احتیاط قابل تصویر است که مقرب نسبت به واقع هم باشد و یک امر جزمی را پیدا کنیم در اوامر احتیاطی که به آن تقرب پیدا کنیم ولی احتیاط هم باشد. در واقع در جواب مرحوم آخوند است که فرموده بودند احتیاجی به اوامر احتیاط نداریم و اگر هم امر احتیاطی داشته باشیم، یک عبادت مستقل است و ربطی به تصحیح احتیاط فی العبادة المحتمل ندارد. مرحوم اصفهانی این را جواب می‌دهند.

ما دیروز فرمایش ایشان را طرح کردیم. دو احتمال را گفتند یا لغو است و تصویر امر احتیاطی در آن فایده ای ندارد و یا مستحیل است. اما صورت سومی که خود ایشان تصویر کردند و ظاهراً بر آن مستقر اند، این است که ما امر احتیاطی را شبیه صدق العادل تفسیر کنیم. در صدق العادل می‌گوییم امر به تصدیق عادل یک امر کنایی است از امر به ملزومش و ایشان ملزوم را مثلاً صلاتی می‌گیرد که عادل اخبر بوجوبها. عادلی آمده خبر داده از وجوب صلات جمعه مثلاً. ایشان می‌فرماید که امر به تصدیق عادل در اینجا لباً جعل داعی است و بعث و حکم است نسبت به صلات جمعه ای که اخبر بوجوبها العادل این لبش است. این را ایشان لازمه آن ملزوم می‌داند و امر به صدق العادل می‌شود کنائی. امر به صلات جمعه می‌شود امر حقیقی و واقعی و لبی. منتهی نکته ای که آنجا گفتند و در اوامر و طرق هم بحث شده این است که امر به صلات جمعه که به نحو حقیقی هست، به عنوان آنه الواقع است نه اینکه در عرض واقع باشد. این مهم است در اوامر

طرق که این امر در عرض واقع نیست. یعنی یک امر واقعی داشته باشیم و یک امر دیگر با متعلق دیگر داشته باشیم. این امر درست است که غیر از امر واقعی است اما بعنوان آنّه الواقع است. این عنوان آنّه الواقع وصولش حقیقی است و وصول واقع می شود بالعرض. تنجز و فعلیت این امر واقعی است. چون این را بما آنّه الواقع گفتیم می شود هو تنجز الواقع و فعلیه الواقع بالعرض.

در باب اوامر احتیاط هم ایشان می گوید اینطور باشد. امر شده به احتیاط. یعنی به اتیان محتمل الوجوب. متعلقش اتیان محتمل الوجوب است. ایشان می گوید این کنایی است از ملزومش. ملزومش عبارت است از اتیان صلات. شما اگر صلات را در جایی که محتمل الوجوب شما صلات جمعه است یا هر چیزی، اگر آن فعل را در خارج بیاورید، در ظرفی که محتمل الوجوب است معنون می شود به عنوان احتیاط. پس ملزوم متعلق امر شما عبارت است از آن فعل خارجی که میاورید. (و احتیاط لازمه آن است)

بنابراین امر کردند به لازم مثل امر به تصدیق عادل. امر کردند به احتیاط. مقصود جدی و واقعی امر است به صلات. انشاء بداعی، جعل الداعی نسبت به صلات است لَبَّا. عنوانا شده عنوان احتیاط. منتهی امر به صلات که می گوییم لَبَّا است، بما آنّه الواقع می گوییم. یعنی امر شده به صلات نه بما هو هو در عرض واقع بلکه بما آنّه هو الواقع. این تصویر ایشان است در این بحث.

#### اشکال: تصدیق عمل قلبی است

**پاسخ:** تصدیق عملی گفتند. پس امر می کند به صلات بما آنّه الواقع. بعد ایشان می گوید چون این امر به احتیاط کنایی است و لَبَّا و جَدًّا امر به صلات است بما آنّه الواقع، مساله تبعدی یا توصلی بودنش تابع واقع است. اگر آن امر واقعی مثل صلات تبعدی بود، این امر هم تبعدی است. این امری که ما ملزوم امر کنائی می دانیم، این هم تبعدی می شود. اگر واقع توصلی باشد، این امری که ما ملزوم گرفتیم با آن عنوان احتیاط، می شود توصلی. حالا در مثل صلات اگر واقع تبعدی بود این هم تبعدی می شود اما نتیجه این همه پیچ و تاب در بحث چه می شود؟ ایشان می گوید الان امر به این صلاتی که ملزوم امر به احتیاط است، جزمی است. من اتیان می کنم این را بداعی امرها که این امر حقیقی است. این امر جزمی هم هست. پس می شود یک تبعد حقیقی منتهی تبعد حقیقی است نسبت به این امر و چون به عنوان آنّه الواقع است، عنواناً می شود احتیاط واقع. بعد ایشان می فرماید اصلاً این آدمی که در این وضع قرار گرفته که یک محتمل الوجوبی در مقابلش هست، تارة اتیان می کند واقع را، محتمل الوجوب را بداعی احتمال امرها، این احتیاط حقیقی است که حسن عقلاً. اما یک وقتی اتیان می کند صلات را بداعی این امر. این امری که الان از ناحیه فاحتط آمده. منتهی فاحتط کنایه است. لَبَّش امر است به

صلات. به ذات همان محتمل الوجوب یعنی صلات. حالا من صلات را اتیان می‌کنم به داعی امر جزمی. تمام زحمت ایشان برای این جمله است که من صلات را بداعی امر جزمی می‌آورم. حالا چه ربطی به احتیاط دارد؟ می‌گوید این چون عنواناً بما آنه الواقع است، می‌شود احتیاط. بعنوان تحفظ بر واقع. یک احتیاط عنوانی است. بنابراین اینکه مرحوم آخوند فرمود اگر امر به احتیاط داشته باشیم یک مستحب جدایی داریم، خیر ما مستحب جدایی نداریم. یک امر جزمی به احتیاط داریم که لباً امر جزمی به صلات است و این امر جزمی قابل تقرب است و با آن احتیاط هم عنوانا حاصل می‌شود. حالا یک جمله آخر را می‌خوانم:

و هكذا الأمر في الأمر الاحتياطي، فانه منبعث عن الغرض الواقعي المنبعث عنه الأمر الواقعي<sup>۱</sup> (البته لوكان الامر الواقعي)، لكنه تحفظاً على ذلك الغرض (یک غرضی اگر در واقع باشد. یک غرضی هست که از آن امر واقعی متولد شده. در ظرف جهل به او یک امر دیگری متولد می‌شود بما انه الواقع. بعد می‌گوید تحفظاً على ذلك الغرض) - لعدم وصول الأمر المنبعث عنه المحصل له خارجاً - (چون امر واقعی به ما نرسید که محصل غرضش بود مولا دوباره یک امری می‌کند) أمر الشارع بما يقوم به ذلك الغرض. منتهی بعنوان فاحتط. لباً امر به صلات است ولی به عنوان کنائی فاحتط.

لكنه لا بعنوانه بذاته. که بگوییم صلّ خودش هست یا فاحتط خودش هست. بلکه بما آنه تحفظاً للواقع است. لیقال: إنه كسائر ما علم وجوبه و استحبابه... این جواب مرحوم آخوند است.

بل بعنوان الاحتياط و التحفظ على الواجب الواقعي بعنوان الكناية، فان لازم اتیان محتمل الوجوب التحفظ على الواقع على تقدير ثبوته.

چون لازمه اتیان صلات تحفظ است، امر کردند به لازمه اش ولكن يراد ملزومش که عبارت است از امر به این صلاتی که ما در خارج می‌آوریم.

و حيث إن هذا الأمر لجعل الداعي إلى الفعل لباً و حقيقة،.....حقیقتاً این امر کنایی جعل داعی به فعل است که صلات باشد.....فهو توصلي في التوصليات و تعبدی في التعبدیات.

آن امر واقعی را باید ببینیم چی بوده. اگر توصلی بوده، این امر هم توصلی است. اگر تعبدی بوده این امر هم تعبدی می‌شود. حالا نتیجه چه می‌شود؟

<sup>۱</sup> نهایه الدرايه، ج ۴، ص ۱۷۱

فیمکن اتیان الفعل بداعی هذا الأمر، فیکع عبادة و قریباً، و إن أمکن أن یقع قریباً بداعی الأمر المحتمل أيضاً.

این آقایی که توی این فضا قرار گرفته می تواند واقع را اتیان کند و داعی اش احتمال واقع باشد. اینکه همان احتیاط معروف است و امر قریبی از جهت انقیاد بودنش. منتهی داعی اش می شود احتمال الامر.

غایة الأمر أنه إذا صدر بداعی الأمر المحتمل كان احتیاطاً حقیقیّاً و حسناً عقلاً، من حیث إنه انقیاد للأمر المحتمل.

این همین حرفی است که تا به حال می گفتیم که اتیان واقع به داعی احتمال امرها انقیاد است و حسن است و کذا. بنابراین که امر جزمی نخواهیم البته. اگر امر جزمی بخواهیم که نمی شود.

و اذا وقع بداعی هذا الأمر الاحتیاطی المقطوع.....همین امر احتیاطی که گفت فاحتط. کان إطاعة حقیقیة لهذا الأمر، و ...اگر من بداعی این امر بیاورم اطاعت حقیقی نسبت به این امر است و احتیاطاً عنواناً بلحاظ أنه الأمر الواقعی المحتمل.....چون امر احتیاطی فرض شد امر طریق است. ایشان باز هم توضیح می دهد. امر طریق است. این امر طریق بعنوان أنه الواقع آمده. امرش قطعی است و من بداعی آن امر جزمی عمل را آوردم. تعبد تحقیقی و جزمی نسبت به این امر هست. منتهی نگویید این مثل این است که یک مستحب خاصی در عالم در عرض واقع درست شده باشد که آخوند می فرمود بلکه چون بما أنه الواقع است و یک احتیاط عنوانی نسبت به واقع هست. بعد می فرمایند که:

بل حیث إن هذا الأمر منبعث عن الغرض الواقعی و بعنوان التحفظ علیه، فلا محالة..... ایشان می فرماید این در جایی است که مصادفه شود. اگر مصادفه نباشد همچین جعلی هم نیست.

یکون هذا الحكم مقصوراً على صورة مصادفة الاحتمال للواقع، کالأمر بتصديق العادل بناء على جعل الحكم المماثل بعنوان الطریقیة لا الموضوعیة، فانه أيضاً مقصور على صورة مصادفة الخبر مثلاً للواقع.....

در صدق العادل هم همینطور است. هر وقت آن خبری که اخبر به العادل مطابق با واقع باشد، صدق العادل جدّ دارد و یک امر جدی به تصدیق العادل است و الا بوقی نیست که در آن بادی بیفتد. اگر بوق باشد باد در آن صدا می کند. بوقی نیست که باد در آن صدا کند. اگر ما گفتیم امر طریق، باد به بوق واقع کردن است جایی که بوقی باشد باد اثر می کند. اگر بوقی نباشد نیست. اگر واقع نبود صدق العادل هم اثری ندارد.

بعد ایشان می فرماید: فیکون إطاعة حقیقیة على تقدير الموافقة، و انقیادا على تقدير المخالفة، كما فی صورة الاتیان بداعی الأمر المحتمل.

می خواهند بگویند این امری که ما الان درست کردیم مثل خود انقیاد واقعی می شود از این حیث. ایشان می خواهند فرار کنند از آن فرمایش مرحوم آخوند که گفته بود شما یک مستحب جدید درست کردید. می گویند نه مستحب جدید درست نکردیم. این هم یکی از علائمش هست که مستحب جدید درست نکردیم که همانطور که صدق العادل تنها در صورت مصادفه هست، امر احتیاطی در اینجا هم همینطور است. لذا در صورت مصادفه می شود اطاعت حقیقی و اگر نبود می شود انقیاد. مثل اینکه شما اتیان کنید واقع را بداعی امر محتمل. اگر این حرف ها نبود و امر احتیاطی نبود و شما فقط احتمال می دادید وجوب صلات جمعه را، اتیان می کردید به داعی امر محتمل. مصادف بود می شد اطاعت حقیقی و اگر نبود می شود انقیاد. حالا که این امر احتیاطی هم هست همینطور می شود. این تمام حرف ایشان است.

من سه چهار نکته عرض می کنم و هر چه باقی بود شما بگویید. من تمام کنم اگر اشکالی بود بفرمایید.

یک توصیه کلی به دوستان دارم که حرف این بزرگان را باید خوب خواند. انصافاً مثل مرحوم اصفهانی، محقق عراقی، مرحوم شیخ و آخوند، اینها متفکران بزرگی بودند واقعاً. مخصوصاً مرحوم اصفهانی که خیلی اهل تدقیق است. یک مقدار هم فرمایشات ایشان فلسفی مزاج است و ممکن است خسته کننده باشد. گاهی معقّد است که نیاز به دقت دارد اما در عین حال توصیه می کنم هیچ کجا مرعوب نشوید. سراغ دقت ها بروید چون انسان استفاده می کند از اینها ولی در آخر انسان همیشه باید فکر کند که اصل مساله چی شد؟ چون آدم گاهی لابلای حرف ها گم می شود. نه فقط حرف ایشان در مورد دیگران هم هست. گاهی مساله انقدر شقوق مختلف پیدا می کند که اصلاً انسان یادش می رود مساله اصلی چی بود مخصوصاً مرحوم اصفهانی که دقت های مضاعف دارد و واقعاً یک مستوای عالی دارد. انسان گاهی در این تدقیق ها گم می شود که خلاصه مطلب چی شد.

### اشکال اول استاد به مرحوم اصفهانی ره

نکته اول این است که مشکل چی بود که ایشان می خواست حل کند؟ مشکل این بود که ما احتمال یک امر واقعی می دهیم. اگر ما اتیان با احتمال امر واقعی را کافی بدانیم که ایشان هم می داند، می شود یک اطاعت حقیقی که بحثی در آن نیست. صحبت در این بود که اگر کسی امر جزمی بخواهد، با امر به احتیاط حل می شود؟ مرحوم آخوند فرمودند نخیر. چون می شود یک مستحب جدید و یک امر جدید. ایشان این راه را رفت. بنظر من یا شما نمی شد این حرف ها را ساده تر بگوییم؟ همانطور که در اول بحث گفتیم استحباب سه جور فرض دارد. یک فرض آن طریقی بود. یعنی امر ظاهری. احتیاط در مورد شاک است. در مورد شاک یک وقت ما ملاک مستقل داریم مثل فرمایش آقای نائینی که در مورد شاک ما یک ملاک مستقل احتیاطی می توانیم داشته باشیم. مثل استکمال نفس آدمی در تحفظ بر واقع. این می شود حکم واقعی ولو در مورد



شاک باشد. مثل لاشک لکثیر الشک که حکم واقعی است و هر چه شک موضوعش باشد حکم ظاهری نیست اما اگر شما گفتید یک غرض در واقع است و امر فاحتط فقط برای تحصیل آن واقع است و طریق برای تحصیل واقع است. می شود امر طریقی مثل اوامر طریقی دیگر. منتهی در جاهای دیگر که بحث صدق العادل است، امر طریقی است که تنجیز و تعذیر واقع را بکند. اینجا تنجیز به معنای اینکه استحقاق عقاب علی المخالفه نیست بلکه حالت استحبابی ترجیحی است که مرحوم شهید صدر اگر یادتان باشد می گفتند که اثرش این است که یک رجحانی به اندازه خودش درست می کند. به اندازه خودش حفظ می کند غرض واقعی را. اندازه خودش هم استحباب است. نه به اندازه ایجاب احتیاط. این یک نکته ای هست که باید در ذهن باشد. ولی چه امر طریقی.... چون خودش یک ملاک مستقل ندارد.... ایشان در جواب آخوند یک جمله می گفت حل نمی شد؟ می فرمود جناب آخوند به امر فاحتط نیازی نیست چون اگر چنین چیزی هم باشد می شود مستحب در عرض واقع. ایشان می گفت نه. خود مرحوم آخوند امر طریقی مولوی را قبول دارد. از اشکالاتی که به شیخ در بحث احتیاط و جاهای مختلف می کند مثل حاشیه رسائل، همین اشکال است که جناب شیخ چرا گفتید امر به احتیاط یا نفسی است و یا مقدمی؟ مرحوم شیخ در رسائل در یک جایی جواب یک شبهه ای را که میخواد بدهد می گوید امر به احتیاط یا نفسی است یا مقدمی. ایشان می گوید ممکن است هیچکدام نباشد. بلکه یک شقّ سومی باشد. امر مولوی طریقی است. ایشان در حاشیه رسائل امر طریقی را قشنگ باز کرده. گرچه صاحب متقی ادعا می کند که مرحوم شیخ غفلت ندارد از این حرف و امر طریقی را تصویر کرده. بنظر من حق با مرحوم آخوند است که شیخ لااقل در دو مورد که بحث احتیاط پیش آمده امر فاحتط را می گوید یا نفسی است و یا امر مقدمی است ولی حرف مرحوم آخوند این است که یک شقّ سومی هست. امر مولوی طریقی. حالا می گوئیم خود مرحوم آخوند که امر مولوی طریقی را قبول دارد. شما یک جمله به ایشان می گفتید فاحتط امر مولوی طریقی است. حل نمی شد؟ البته این تحقیق ایشان یک دقتی دارد که عرض می کنم. ایشان یک چیزی را اثبات کرده غیر از امر به فاحتط را که امر به خود ذات صلات باشد ولی اثر خاصی دارد در بحث ما؟ تاثیری دارد؟ ما دنبال امر جزمی می گشتیم. شما یک امر جزمی برای ما پیدا کردید که مولوی و طریقی است. به آخوند جواب می دهید که این امر مولوی طریقی یک استحباب جدید خلق نکرده. خب نکرده. اگر در جواب آخوند یک جمله می گفتید که ما امر فاحتط را مولوی طریقی می دانیم و وقتی مولوی طریقی دانستیم متعلقش که خود ملاک ندارد. بلکه ملاکش همان واقع است. پس در عرض واقع نیست و ما یک استحباب جدیدی نیافریدیم. همان امر واقع را آوردیم. همین کافی بود.

## اشکال دوم استاد به مرحوم اصفهانی ره

نکته دوم این است که شما اصلاً چکار کردید؟ می‌فرمایید که ما یک امر جزمی داریم. به احتیاط کنایه و به ذات صلات لباً و جزماً. همین امر جزمی را ما اراده می‌کنیم و به آن تعبد می‌کنیم. هذا (عبادت که می‌آوریم) تعبدٌ حقیقی نسبت به این امر و احتیاط عنوانی. احتیاط عنوانی مثل مجاز می‌ماند و مجاز است. یعنی شما این همه زحمت کشیدید که یک احتیاط مجازی برای ما درست کنید؟ ایشان می‌گویند که... چون تمام این زحمت‌ها .... قبلاً ما این حرف‌ها را داشتیم. این حرف که ما امر جزمی به احتیاط که خب در رسائل هست و ایشان جواب داده. خود مرحوم آخوند دو سه بار طرح می‌کند. در نکات آینده این را می‌آریم. مرحوم آخوند پنج شش جواب دارد که در همه اینها می‌گوید این امر احتیاطی اگر هم باشد خودش یک امر مستقل است و ربطی به احتیاط در عبادت ندارد بلکه خودش عبادت می‌شود. اینها که روشن است. می‌خواهیم ببینیم مرحوم اصفهانی با این کار چه کرده؟ می‌فرماید که (اذا صدر بداعی الامر المحتمل كان احتياطاً حقیقياً و حسناً عقلاً من حیث انه انقياد للامر المحتمل).

نکته اصلی بحث این است که (اذا وقع بداعی هذا الامر الاحتیاطی المقطوع، كان اطاعة حقیقياً لهذا الامر). این هم که روشن است و آخوند هم قبول داشت. منتهی نکته فقط این است که (و احتیاطاً عنواناً بلحاظ انه الامر الواقعی المحتمل) یعنی این صلّ که به نحو جزمی ملزوم فاحتط است، من که می‌آرم این احتیاط عنواناً بلحاظ انه الامر الواقعی المحتمل. چون در صدق العادل هم ایشان اینطور گفت. گفت صدق العادل امر به تصدیق عادل است و لازمه امر جدی به صلات است در واقع که ما اخبر به العادل است. آن امر جدی است منتهی در ظاهر کلام صدق العادل آمده که کنایه است. مثل زید کثیر الرماد که کثیر الرماد بودن مراد جدی من نیست. جدّ من این است که او کریم است مثلاً. حالا در اینجا ایشان می‌فرمایند ما یک امر به صلات داریم منتهی این امر به صلات در عرض واقع نیست. بعنوان آنه الواقع است. این هم درست است و امر طریقی همین است. حالا می‌خواهیم ببینیم این بعنوان آنه الواقع چی درست می‌کند؟ یک احتیاط عنوانی درست می‌کند نه اینکه احتیاط واقعی درست کند. احتیاط حقیقی این است که منبعث از امر واقعی باشد. احتیاط حقیقی این است که منبعث از امر واقعی باشد جزماً یا احتمالاً. ما به تبع این محققین بزرگ می‌گوییم احتمالاً هم برای احتیاط نسبت به واقع کافی است. برخی هم می‌گویند جزمی لازم است ولی مهم این است که احتیاط نسبت به واقع این است که شما منبعث از او باشید. (اگر می‌خواهید احتیاط حقیقی باشد) شما منبعث از یک امر دیگری شدید ولی می‌گویید چون این امر خورد به صلات نه بما هو هو بلکه بما انه هو الواقع. بما هو الواقع یعنی چی؟ یعنی بگو هو الواقع. هو الواقع که نیست. یک امر جدید است. بگو هو الواقع یک نوع تنزیل است. یک نوع هویت ادعایی است. کانه الواقع.

اشکال: مماثل با واقع است.

پاسخ: مماثل با واقع هم نیست.

پس این آنه هو الواقع که مماثل با ما اخبر به العادل است و حتی مماثل با واقع هم باشد، تاثیری در بحث ما ندارد. این هو الواقع که خود واقع نیست. پس من منبعث شدم از امری که به خود واقع نخورده بلکه به چیزی خورده که ما در موردش ادعا می کنیم هو الواقع. نتیجه این می شود که من منبعث شدم از یک امر دیگری که احتیاط است عنوانا. یعنی عرضاً و مجازاً. لبّش این است دیگر. احتیاط نسبت به امر واقعی.

یعنی شما تمام این زحمات را در جواب به آخوند کشیدید که بگویید آنه احتیاط عرضاً و مجازاً. مگه این حرف بحث داشت؟ ما دنبال این هستیم که یک احتیاط واقعی برای واقع درست کنیم. مرحوم آخوند که می فرمود لایحتاج الی الامر بالاحتیاط و حتی اگر امر به احتیاط باشد یک عبادتی است نسبت به خود احتیاط نه اینکه آنه احتیاط فی العباده. مقصود این است که احتیاط واقعی نسبت به عبادت باشد. مجازاً می توانیم بگوییم، خب هزار جور ما هم ممکن است مجازاً بگوییم. یعنی بحث اصلی این نبود.

### اشکال سوم استاد به مرحوم اصفهانی ره

نکته سوم این است که خود ایشان امر به احتیاط را در اینجا طریقی گرفت. دیدید که طریقی گرفت. خاصیت امر طریقی دو نکته مهم است. یک اینکه خودش غرض ندارد منبعث از امر واقعی است. غرض واقعی داعی شده بر جعل مولا. نکته مهمترش این است که.. خودش تعذیر و تنجیز ندارد بلکه امر دیگری را می خواهد تنجیز و تعذیر کند و استحباب ببخشد. نکته مهم تر این است که امر طریقی.... همانطور که خود ایشان تصریح کرد. خوب شد تصریح کرد. اگر تصریح نمی کرد ما می گفتیم و شما اشکال می کردید که کی گفته ایشان این را می خواهد بگوید؟ خودش تصریح کرد که این امر اذا صادف هست و اگر نباشد امری نیست اصلاً. دیدید که گفت اگر باشد و واقعی باشد این امر مصادف شد، می شود یک امر حقیقی و اتیان متعلقش هم می شود طاعه حقیقیه. اگر نبود می شود انقیاد. پس امر احتیاطی ما محتمل است. درسته یا نه؟ اگر محتمل شد پس شما باید اتیان به امر محتمل را برای تقرب کافی بدانید. اگر ندانید خب همین هم عبادت نیست. پس این همه کج دار و مریض خواستید چی را درست کنید؟ نکته جالبی است. یک شبهه ای در صدق العادل و کل اوامر طرق مطرح می شود که اوامر طرق اگر مصادف با واقع نباشد، جدی نیست. اشکال این است که امر طریقی تنها در صورتی که اصابه کند جدی است. اگر اصابه نکند جدی نیست. سوال می کنیم پس ما چرا اصلاً نسبت به این امر طریقی باید اطاعت

داشته باشیم این امر که مشکوک است؟ چون ما هر دفعه احتمال می دهیم که این عادل خبرش با واقع مطابق نباشد. پس تصدیق عادل هم نمی تواند جدی باشد. یک شبهه است در آنجا.

اشکال: اینجا جعل داعی می شود بخاطر مصلحت ثانویه. ایشان در ضرب قانون هم همین را می گوید.

پاسخ: ضرب قانون ظاهری است نگویید ثانوی.

اشکال: ایشان در اکرم العلما که بعدش لاتکرم الفاسق میاید، می فرماید که مولا اراده جدی دارد.

پاسخ: کجا می فرماید این را؟ اینجا که چیز دیگری فرموده. خودش گفته نیست. عجیبه. شما می گویی هست؟

اشکال: خودشان گفتند تحفظ بر واقع.

پاسخ: می گوید این چون منبعث از امر واقعی و به عنوان تحفظ بر واقع هست، یکنون هذا الحكم مقصورا علی صورة

المصادفه با احتمال.

اشکال: بالاتر گفت که مصلحت تحفظ بر واقع ثانویه.

پاسخ: پس مقصور بر اصابه هست یعنی چه؟

اشکال: عین همان ضرب قاعده

پاسخ: اینجا گفته ضرب قاعده؟ ضرب قاعده هم همین است. وقتی می گوید مقصور به اصابه هست یعنی در غیر

اصابه نیست.

اشکال: یعنی حکم طریقی از باب مصلحت ثانویه است؟

پاسخ: نخیر مصلحت ثانوی حکم ثانوی درست می کند نه حکم طریقی. مثل بحث لاضرر و اکل میتة. مصلحت ثانوی

حکم واقعی ثانوی درست می کند. این حکم طریقی ظاهری است. بله اگر ما گفتیم احتیاط و تحفظ بر واقع خودش ملاک

دارد که ما در حسن عقلی گفتیم یا خود مرحوم نائینی گفت تحفظ بر واقع یک استکمال نفس میارد. مثل تقوا که انسان

وقتی برخورد با محرمات دارد بتواند اجتناب کند. فایده احتیاط این است. اینها ملاکات نفسی است. امر به احتیاطش یک

امر مولوی مستقل است نه طریقی. نفسی می شود در مقابل طریقی. این درست است. اما کسی که می گوید امر طریقی است،

باید آن را مقصور به صورت مصادفه با واقع بداند. خوب شد ایشان اینجا گفت و الا ما هر چی شاهد میاوردیم می گفتید نه

تحفظ بر واقع خودش ملاک دارد. تصریح می کند که لامحاله يكون هذا الحكم مقصوراً على صورة مصادفه الاحتمال للواقع كالامر بتصديق العادل بناء على جعل الحكم المماثل بعنوان الطريقه لا الموضوعيه. چون اگر موضوعیت باشد همین است که شما می گوئید یعنی مصلحت ثانوی درست می شود و خود تصدیق عادل موضوعیت پیدا می کند اما تصدیق عادل روی وجه طریقت، صرفاً طریق الی الواقع است. خودش ملاک ندارد. شما یک غفلتی کردید. می گوید بل حیث هذا الامر منبعث عن الغرض الواقعي.... نه منبعث از یک غرض ثانوی بر تحفظ. آن می شود غرض ثانوی.

اشکال: آن هم می شود یک واقع ثانوی.

پاسخ: اینکه روشن است.

لبّ حرف ایشان اینه که فقط منبعث است از غرض واقعی. پس الان اشکال این است. در آنجا شبهه را جواب می دهند و درست هم هست. چون بحث تنجیز و تعذیر به حکم عقل است و این اماره درست است احتمالاً مصادف نباشد با واقع ولی اگر مصادف باشد واقع منجز است. پس ما هر موردی که عادلّی خبری برای ما می آورد، ما احتمال می دهیم مصادفه را پس احتمال می دهیم تکلیف منجز را. این مهم است و همین برای حکم عقل کافی است. مثل اطراف علم اجمالی که احتمال تکلیف منجز می دهیم و در تعذیرش هم همین است.

اینجا عرض ما این است که اگر شما طریقی گرفتید هرچند آنجا حل می شود اما اینجا حل نمی شود چون شما دنبال امر جزمی می گردید. امر جزمی کو؟ شما که می فرمایید امر طریقی و مقصور به مصادفه است. حالا من نمی دانم هست یا نه؟ پس امر فاحتط هم جدی نیست. ملزومش که عبارت باشد از امر به صلات قطعی نیست. چون احتمال می دهیم مصادف باشد و جدی و ممکن است مصادف باشد که اصلاً جعلی نشده و امری در کار نیست. بنابراین ما مواجه ایم با احتمال امر. حالا چطور تقرب می کنید؟ اگر اتیان بداعی احتمال امر کافی است، خب همان اولی کافی است. تمام زحمت ایشان خراب می شود. فکر بکنید تا جلسه بعد چند نکته دیگر هم هست اشکالات را هم آنجا بگوئید.

و الحمد لله رب العالمین

شماره جلسه: ۳۳۷

درس خارج اصول آیت الله آملی لاریجانی (حفظه الله)

تاریخ: ۱۴۰۲/ ۰۸/ ۰۹

موضوع عام: احتیاط

موضوع خاص: احتیاط عقلی

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱..... خلاصه جلسه گذشته
- ۲..... اشکال چهارم استاد به مرحوم اصفهانی ره
- ۳..... اشکال پنجم استاد به مرحوم اصفهانی ره
- ۵..... اشکال ششم استاد به مرحوم اصفهانی ره
- ۶..... بحث استطرادی درباره مصلحت در جعل
- ۸..... بحث پنجم
- ۱۳..... تذکر درباره اصطلاح «اعتبار» در کلام مرحوم اصفهانی

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

## خلاصه جلسه گذشته

بحث در تصحیح احتیاط بود از طریق اوامر طریقی که مرحوم محقق اصفهانی طرح فرموده بودند. ایشان فرمودند که اوامر احتیاط مثل اوامر طریقی در صدق العادل یک امر کنایی درست می‌کند. امر به تصدیق عادل کنایه است از امر به صلاه و صوم و حج و هر چه که عادل اخبر بها منتها به عنوان تصدیق عادل. آن وقت ما همین امر مکنی عنها را قصد می‌کنیم می‌شود تعبدٌ حقیقی نسبت به آن امر طریقی و عنوانا می‌شود احتیاط.

عرض کردیم چند نکته در فرمایش ایشان است که هر کدام ممکن است اشکالی محسوب شود:

اولاً: این فرمایش شما اگر این بود، این مقدار تدقیق لازم نبود. شما می‌فرمودید امر طریقی لازم داریم و به امر طریقی تقرب پیدا می‌کنیم و امر قطعی هم هست و احتیاط را تصحیح می‌کند.

ثانیاً: شما با این زحمتی که کشیدید تنها یک احتیاط عنوانی درست کردید و احتیاط حقیقی درست نکردید و خودتان هم قبول دارید چون فرمودید که اگر ما اتیان کنیم واقع محتمل را بداعی احتمال امرها می شود قریباً حقیقی، تعبد حقیقی، احتیاط واقعی. اما اگر به عنوان امتثال این امر طریقی انجام بدهیم، تعبد حقیقی نسبت به این امر طریقی و احتیاط عنوانی نسبت به واقع؛ خوب حالا سوال این است که کل بحث ما این بود که احتیاط عنوانی درست کنیم! بحث سر این بود که احتیاط واقعی را در جایی که ما احراز نکردیم و یقین نداریم به امر واقعی، چگونه احتیاط را درست کنیم؟ بحث سر این بود. شما این را به ما تحویل ندادید و یک چیز دیگری تحویل دادید.

و ثالثاً اشکال شد که شما دنبال یک امر قطعی می گشتید و امر طریقی — طبق فرمایش خود شما — در همین جا اگر اصابه نکند؛ که موجود نیست و امری نداریم. صدق العادل کاشف از تحقق امر است. یک انشائی به داعی جعل الداعی است به شرطی که اصابه کند به واقع و اگر اصابه نکند نمی شود گفت امر طریقی است مگر طبق مصلحت سلوکیه و تصویب؛ که مصلحت سلوکیه هم سر از تصویب در می آورد. امر طریقی لا محاله عند الاصابه است و اگر اصابه نباشد نیست. پس ما دوباره نسبت به آن مکنی عنهای صدق العادل — که گفتید وجوب صلات یا وجوب حج است — احتمال می دهیم باشد و احتمال می دهیم نباشد. پس یک امر محرز برای ما درست نکردید که ایشان تعبیر می فرماید به امر صلات یقینی. امر مقطوع نداریم تا اطاعت کنیم این امر مقطوع را تا بشود قریباً حقیقیه نسبت به این امر مقطوع. کجاست این امر مقطوع؟

بله انشاء صرفش موجود است، اما جد نیست. شما به انشاء صرف می خواهید تقرب کنید؟! معنا دارد این حرف؟! انشائی که ممکن است در هزل و سوال هم باشد. آن چه که به آن می شود تقرب کرد، ایجاب و وجوب است، حکم است نه صرف یک انشائی بلا جد. این اشکال سوم.

## اشکال چهارم استاد به مرحوم اصفهانی ره

نکته چهارم این است که فرض کنید که بین تصدیق عادل عملاً و صلات و حج ملازمه باشد، مگر در هر لازم و ملزومی کنایه ثابت است؟ امر کنایی اولاً نیاز دارد که عرف این تلازم را ببیند و ثانیاً این که آن کسی که متکلم است قصد کرده باشد ملزوم را حتی اگر تلازم عرفی هم باشد اگر متکلم قصد نکند فایده ای ندارد. اگر گفتیم زید کثیر الرماد دال بر این است که او کریم است، زمانی می توانیم بگوییم که متکلم می گوید که او کریم است؛ که اولاً این تلازم عرفی باشد به طوری که کسی که می شنود، از کثرت رماد منتقل بشود به کریم بودن شخص، و ثانیاً متکلم هم قصد داشته باشد. (حالا اینکه متکلم مقصودش چگونه معلوم می شود، از باب ظهور حال است مثل هر جای دیگری ولی باید متکلم قصد داشته



باشد). سوال این است که وقتی که ما خطاب صدق العادل را می شنویم، واقعاً معنایش این است که صل و صم و...؟! واقعاً این طور است؟ آیا کسی از صدق العادل این معنا را می فهمد؟! لولا این بحث های فنی و تحقیقی که شما کردید، کسی از صدق العادل این را نمی فهمد؛ در حالی که در کنایه اولاً باید قنطره بودن این لفظ کنایی و معنای کنایی نسبت به معنای مکنی عنه، عرفی باشد تا عرف در مقام القاء خطاب منتقل بشود و ثانیاً یک جوری هم باید احراز بشود که متکلم آن معنای ملزوم را قصد کرده نه خود لازم را. این ها را چگونه از صدق العادل بفهمیم؟

مولا فرموده صدق العادل و معنایش تصدیق عملی عادل است اما آیا تصدیق عملی عادل یعنی صل و صم؟ این واقعاً ظاهر نیست.

### اشکال پنجم استاد به مرحوم اصفهانی ره

نکته پنجم این است که اصل این تلازم از کجا آمد؟! دقت کنید، اگر عادل خبر داد به وجوب صلات جمعه، اگر من نماز جمعه بخوانم تصدیق عملی عادل کرده ام؟! این معلوم نیست از باب تصدیق عملی عادل باشد. اگر خود این آدم یک آدم احتیاط کاری است احتیاط کرده است، تصدیق عملی عادل یعنی بگویند که کار من از باب این بود که او را تصدیق کردم. نه تصدیق قلبی بلکه همین تصدیق عملی. ولی اگر شخص عمل را انجام بدهد نه از باب مطابقت با قول عادل بلکه از باب احتیاط، آیا به این می گویند تصدیق عملی عادل شده است؟! از این روشن تر در باب توصیلات است. آقای عادل خبر می دهد که يجب الغسل. من این لباس یا این ظرف را می شویم به یک داعی دیگر. اگر من این ظرف را شستم به یک داعی دیگر، آیا این شستن من تصدیق عادل است؟!

مقصودم این است که (اگر در عبارات ایشان دقت کنید) ایشان فرض گرفته و می گوید که تصدیق عادل لازمه صلات است لازمه آن فعلی است که بعد انجام می دهد. بعد در احتیاط هم که الان بحث ماست، فرموده این احتیاط لازمه عمل مکلف است. اتیان واجب مصداق احتیاط است لذا آن می شود ملزوم و عنوان احتیاط می شود لازم به طوری که امر «فاحتط» ما را منتقل می کند به ملزومش. در واقع ایشان می گوید لباً مولا فرموده صل. مثلاً در باب شبهه وجوب لباً فرموده صل، اما عنوانا گفته است فاحتط. مثل این که آنجا لباً فرموده صل ولی عنوانا تصدیق عادل است. ایشان فرض گرفته و چند جا هم تکرار می کند که این عناوین مثل تصدیق عادل و احتیاط، لازمه عمل مکلف است. آیا واقعاً این طور است؟! یعنی اگر کسی ظرف را شست اصلاً به خاطر این که پدرش گفته اگر این ظرف را بشووری من پنج تومان به تو می دهم؛ این عمل او

خارجاً مصداق تصدیق عادل است؟! یا مصداق احتیاط است؟! کجا چنین حرفی است! مقصود این است که ایشان یک فرض‌هایی فرموده هم در بحث تصدیق عادل و هم در مانحن‌فیه؛ که درست نیست.

اشکال: ما به داعی او کاری نداریم.

پاسخ: اگر داعیش را نگیرید پس از کجا عنوان تصدیق عادل پیدا می‌کند؟ من این ظرف را به خاطر پدرم شستم چه ربطی به تصدیق عادل دارد؟

اشکال: داعی دخالت ندارد.

پاسخ: چرا دخالت ندارد؟ برای عنوانش دخالت دارد.

اشکال: ناظر بیرونی نگاه می‌کند که آن تصدیق عملی صدق العادل است.

پاسخ: نه چرا تصدیق عملی شود؟ اصلاً به آن کاری ندارد. کلاً بی‌اعتنا است. اصلاً تصریح می‌کند می‌گوید من به آن کاری ندارم برای پدرم این کار را انجام دادم. اگر این را بگویند تصدیق عملی عادل کرده؟

اشکال: ثبوتاً اینطور است اما اگر اثباتاً تصریح کند که....

پاسخ: می‌خواهم بگویم تلازم را برداریم. ایشان می‌گوید لازم و ملزوم اند می‌گویم این لازم و ملزوم را از کجا آوردید؟

اشکال: اثباتاً این نیست.

پاسخ: اثباتاً هم همین است. یک انسانی است لاابالی و اصلاً کاری به شارع ندارد. لباسش را که بشوید می‌گویند تصدیق عملی عادل کردی که زراعه باشد؟ اصلاً با خدا و پیغمبر کاری ندارد. می‌گویند تصدیق عملی عادل کرده؟

اشکال: به عنوان نجاست شسته. می‌شود تصدیق عادل است

پاسخ: اصلاً برای نجاست هم نشسته. زده در آب و درآورده. این پاک می‌شود. این تطهیر که قصد قربت نمی‌خواهد پاک می‌شود. پس این عملی که مکلف انجام می‌دهد، ملزوم آن لازمی که ایشان می‌گویند (که عبارت است از مثل عناوین

تصدیق عملی عادل و احتیاط، که ایشان درست کرد) نیست. این نکته مهمی است برای ایشان چون یکی از مولفه‌های استدلال ایشان است که باید لازم و ملزوم باشند به طوری که امر به احتیاط کنایه باشد از امر به ملزومش. ملزوم و لازم در اینجا کجا بود؟؟

## اشکال ششم استاد به مرحوم اصفهانی ره

نکته آخر این است که اصلاً عوامل طرق تقرب می‌آورد؟ در صدق العادل مخصوصاً در بحث ما یک نکته‌های خیلی مهمی وجود دارد و من ندیدم این را در اینجا بحث کرده باشند؛ که ما اگر در باب اوامر طرق قائل شویم به جعل منجزیت و معذرت، آن معنا دقیقاً در بحث ما نمی‌آید چون بحث ما بعد از فراغ از این است که احتیاط وجوب ندارد. پس تنجیزی که در جاهای دیگر مطرح است اینجا نیست و باید یک معنای دیگری را اراده کنیم که با استحباب بسازد.

کسانی که مجعول را در اوامر طرق علم می‌دانند یا واقع تعبدی می‌دانند آنها راحتند. می‌گویند ما در واقع با اطلاق ادله حجج تثبیت می‌کنیم واقع را یا احراز واقع را؛ منتها این امر به نحو لزومی نیست که اگر ترک واقع شد و واجب باشد عقاب داشته باشد بلکه به نحو استحبابی است.

عرض ما این است که اگر علم یا احراز مجعول باشد یا خود واقع مجعول باشد تعبداً به نحو غیر لزومی، اصلاً تعبدش یعنی چه؟ مولا فرموده انت عالم بالواقع. من با این قصد قربت کنم. چه قصد قربتی کنم؟

این نکته را فکر کنید من خودم هم خیلی جازم نیستم. حتی اگر امر مولوی طریقی هم داشته باشیم (که ما اوامر طرق را مولوی هم می‌دانیم) آیا خودش تقرب دارد؟ با علم به اینکه نه خودش ملاک دارد و نه غیر از واقع، ثواب و عقاب جدایی دارد. امر صدق العادل نسبت به وجوب صلات واقعی نه مصلحت و مفسده مستقلاً دارد و نه ثواب و عقاب مستقلاً دارد. فقط واقع را تنجیز می‌کند به همان معنایی که در باب تنجیز واجبات و محرمات است که البته اینجا باید معنای دیگری تصویر کنیم تا احتیاط استحبابی درست کنیم چون فرض این است که واجب نیست. حالا هر معنایی که تصویر کردیم آیا خودش تقرب دارد؟ آیا ما می‌توانیم بدون توجه به ملاک واقع و بدون توجه به آن بعث و زجری که در واقع هست به صرف این امری که الان شده تقرب کنیم؟

البته فرض این است که امر ظاهری مولوی است ولی امر مولوی طریقی است؛ نه در آن مصلحت و مفسده است و نه در آن عقابی هست. آن وقت، با این داریم تقرب می‌کنیم؟

این هم یک نکته‌ای هست که باید روی آن فکر کرد که آیا با این نوع اوامر، میشود تقرب کرد؟

## بحث استطرادی درباره مصلحت در جعل

اشکال: آنهایی که مصلحت را در جعل می‌دانند، خود جعل مصلحت دارد.

**پاسخ:** جوابش روشن است. آن کسی که می‌گوید مصلحت در جعل است مصلحت ایجاب را می‌گوید. اینکه به کرات می‌گویند مصلحت در جعل، باید توجه داشت که دو مصلحت وجود دارد: یکی مصلحتی که قائم به خود فعل است و داعی مولا می‌شود برای جعل یعنی یک مصلحت در ایجاب است. این مصلحت ایجاب غیر از مصلحت واجب است. این حرفی است که مرحوم اصفهانی مکرر دارد نه اینکه خیلی پیچیده باشد ولی عنوانش یک مقدار پیچیده است که مصلحت ایجاب غیر از مصلحت واجب است. مقصودش این است که مصلحت قائم به فعل که یدعو مولا را الی جعل، این مصلحت غیر از مصلحت ایجاب کردن به عنوان فعل مولا است. مولا در ایجاب کردنش که عبارت باشد از انشا به داعی جعل الداعی غرض می‌خواهد. این ایجاب مصلحتش در خودش هست.

البته این حرف را ما قبول نداریم. می‌گوییم ایجاب یک امر ابزاری است و وسیله‌ای است برای تحقیق آن متعلقش و معنا ندارد که بگوییم من کاری ندارم که متعلقش ملاک دارد یا نه، خود این ملاک دارد. انشاءالله در بحث فقه در بحث اینکه در نفس اراده کردن هم ملاک می‌شود، بحث می‌کنیم که این حرف هم درست نیست که بعضی‌ها می‌گویند و بعضی از علمای حاضر هم مشتری آن هستند. انشاءالله بحثش می‌آید که خود اراده نمی‌تواند ملاک داشته باشد. ما هم که حقیقت حکم را اراده می‌دانیم می‌گوییم خود اراده طریقی است چون اراده اصلاً منبعث نمی‌شود مگر به خاطر رویت یک چیزی در مراد. اراده مثل اشتداد شوق می‌ماند. شوق چیزی نیست که مثل آمپولی باشد که به هر کجا خواستم بزنم و شوق پیدا شود بلکه شوق با ملاحظه مشتاق الیه است که در او یک کمالی برای خودش می‌بیند. کسی که شوق پیدا می‌کند، چون کمالی در آن می‌بیند، شوقش برانگیخته می‌شود که آن را تحصیل کند. همین طوری که گرافاً شوق پیدا نمی‌شود. بگوییم من شوق خودم را ملاحظه می‌کنم که خیلی خوب است فلذا شوق پیدا کنم!! اینکه معنا ندارد. من باید مشتاق الیه را ملاحظه کنم و در او یک چیزی ببینم که موجب استکمال من شود و بتوانم کمالی را تحصیلی کنم؛ در این صورت شوق

زاییده می شود. اراده هم همینطور است. مقصود این است که اینکه می گویند ملاک در خود جعل باشد یعنی ملاک ایجاب در جعل باشد. ملاک واجب در خودش است و ربطی به ما ندارد.

**اشکال:** امر طریقی که ایشان می گوید با کلام شما فرق دارد. ایشان می گوید حکم مماثل کاشف از واقع نیست و خودش فی نفسه موضوعیت دارد.

**پاسخ:** یک وقتی ما در این مسجد سلماسی خدمت حاج آقای وحید درس می خواندیم. سال ۶۲ یا ۶۳ بود. ما همین حرف را به ایشان زدیم. گفتیم ایشان این فرمایش را نمی کند. عصبانی شد و گفت بدید آن کتاب را ببینیم آخرین بار. به ایشان برخورد بود. اما به من بر نمی خورد شما حرفتان را بگویید.

**اشکال:** عرض من این بود که از نظر محقق اصفهانی حکم مماثل صرفا کاشف از واقع نیست و موضوعیت پیدا کرده و کاشف از واقع نیست.

**پاسخ:** حکم مماثل از نظر ایشان طریق و کاشف از واقع است. اگر موضوعیت داشته باشد که تصویب می شود.

**اشکال:** نخیر قیام اماره موجب میشود که یک عنوان ثانوی عارض شود و بخاطر همین عنوان ثانوی یک ملاک و مصلحت ثانوی پیدا می شود.

**پاسخ:** اگر ملاک ثانوی دارد پس چرا در صورت عدم اصابه واقع می گوئید که واقعا امری نیست. آنجا هم ملاک دارد دیگر. عبارت محقق اصفهانی را جلسه سابق خواندم که می گوید لا ملاک فیها الا ملاک الواقع. اون وقت شما می گوئید مصلحت ثانوی دارد؟

ذیل همین عبارت محقق اصفهانی که مد نظر شماست تصریح می کند که هیچ مصلحتی در آن نیست الا مصلحت واقع و لذا می گوید اگر اصابه نکرد امری نیست. ایشان تصریح می کند که «صَدَقَ الْعَادِلُ» کنایی است. لَبَّا دارد انشا می کند وجوب صلات را. متنها به عنوان تصدیق عادل نه به عنوان مثل لا ضرر و نه مثل حرج. نه مثل مخمصه که اضطرار باشد به عنوان ثانوی یعنی یک مصلحت ثانویه داشته باشد. ذیلش را بخوانید تصریح می کند. در آنجا در ذیلش تصریح می کند برای اینکه طریقی است، می گوید اینجا مصلحتش هم مصلحت واقع است نه مصلحت دیگر.

در هر صورت، نکته ششم هم تمام شد. البته نیاز به تأمل دارد که امر مولوی حتی اگر طریقی باشد، قابل تقرب است؟

خلاصه بحث‌ها گذشته از این قرار است: اولین بحث این است که اصلاً اینجا امر مولوی غیر لزومی چطور با صدق العادل درستش کنیم؟ حالا اگر تصویر بشود (البته در اینجا می‌گوییم در جای دیگر که مشکلی نداریم ما خودمان هم می‌گوییم صدق العادل امر مولوی است متنها امر مولوی طریقی است یعنی نه متعلقش ملاک دارد و نه ثواب و عقاب دارد)، آیا چنین امری قابل تقرب خودش هست یا نه؛ بلکه طریقی می‌شود برای واقعی که واقع محتمل قابل تقرب است. مثل احتیاط‌های احتمالی که ما همیشه انجام می‌دهیم. این هم نکته ششم. این تمام الکلام در فرمایش ایشان.

به نظرم راهی که ایشان می‌رود که در واقع خواسته یک جوری به مرحوم آخوند اشکال کند که چرا شما گفتید اگر امر به احتیاط هم داشته باشیم فایده ندارد با این استدلال که خودش می‌شود یک امر استحبابی مستقل که ربطی به احتیاط ندارد. ایشان خواست با این حرف، به مرحوم آخوند جواب بدهد؛ که بنظر ما جوابشان درست نیست و حق همین است که امر احتیاط اگر هم باشد، یک امر نفسی می‌شود که استحباب خودش را دارد و لذا تقرب هم داشته باشد ربطی به واقع ندارد. این طریق نمی‌تواند حل بکند اشکالی که در باب اوامر احتیاط هست بنابراین که احتیاط امر جزمی لازم داشته باشد.

## بحث پنجم

تا اینجا ظاهراً ما چهار امر را بحث کردیم اگر اشتباه نکنم. امر پنجمی که مطرح است و مطلب مهمی است که هم مرحوم شیخ دارد و هم مرحوم آخوند و بحث زیادی می‌طلبد و بحث مهمی است این است که آیا اگر احتیاط متوقف بر قصد امر جزمی باشد امر به احتیاط اصلاً خودش تصویر دارد یا نه؟ تا به حال جهات دیگری را بحث کردیم. بحث پنجم درباره این است که آیا اصلاً امکان دارد امر به احتیاط یا اینکه مستلزم دور است؟ امر به احتیاط اگر بخواهد احتیاط درست کند معقول است یا نه؟

مرحوم شیخ انصاری اعلی الله مقامه در رسائل در دنباله بحثشان، فرمایش شهید را در ذکری نقل می‌کند در خاتمه قضاء فوائت که ما می‌توانیم نماز قضا را لمجرد احتمال خللی در نماز بیاوریم. یعنی اگر کسی نماز خوانده حسب فتاوا درست هم هست ولی در آن احتمال خلل هم می‌دهد. حالا فرض کنید که مجتهد ما فرمود سوره در نماز واجب نیست بلکه مستحب است و ما ترک کردیم. این نماز به حسب فتوا درست است اما احتمال ثبوتی می‌دهم که سوره واجب باشد و با این احتمال خلل، می‌توانم قضاء صلوات را بیاورم. فرمودند که:

(و استدلال فی الذکر فی خاتمة قضاء الفوائت علی شرعية قضاء الصلاة لمجرد احتمال خلل فیها موهوم<sup>۱</sup>) (یک احتمال موهومی هم باشد می شود آورد. حالا چرا؟ استدلال کرده در ذکرى به) فَأَتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَ قَوْلُهُ وَ الَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ. حالا این آیه سوم که ظاهرش امر نیست ولی گویی یک امر مستکشف از آن است. شاید در آینده این را هم بحث بکنیم که اگر حسن احتیاط یا ترتب ثواب بتواند کشف کند از وجود یک امر شرعی، فایده ای ندارد برای احتیاط. حالا بحث آخری است و نکته بعد است.

فعلاً بحث این است که آیا امر فَأَتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ یا امر مستکشف از وَ الَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ آیا این می تواند احتیاط را درست کند یا نه؟

مرحوم شیخ بیانی در اینجا دارد که مفاد بیانش همان بیان دور است. می گوید اگر شما با این اوامر بخواهید احتیاط درست کنید، این دور می شود. می فرمایند که این اوامر مثل اوامر احتیاط لایجبدی فی صحتها لأن موضوع التقوی و الاحتیاط الذی یتوقف علیه هذه الأوامر لا یتحقق إلا بعد إتيان محتمل العبادة علی وجه یجتمع فيه جميع ما یعتبر فی العبادة حتی نية التقرب و إلا لم یکن احتیاطاً فلا یجوز أن یكون تلك الأوامر منشأ للقربة المنویة فیها.

از یک طرف ایشان می فرماید موضوع تقوا و احتیاط که موضوع امر است پس امر متوقف بر این ها است چون موضوع امر ماست. اگر بنا باشد خود این ها که تقوا و احتیاط است (یعنی تقوا در این آیه شریفه و احتیاط در فاحتط) اگر خود این ها متوقف بر امر باشد ولو از باب اینکه قصد امر لازم است پس باید امری باشد تا ما آن را قصد کنیم. پس اگر خود احتیاط و تقوا متوقف بر امر باشد دور است. امر بر احتیاط و تقوا متوقف است، و احتیاط و تقوا هم بر امر متوقف است پس می شود دور. ایشان می فرماید که: لأن موضوع التقوی و الاحتیاط الذی یتوقف علیه هذه الأوامر لا یتحقق إلا بعد إتيان محتمل العبادة علی وجه.... که تمام شرایط را داشته باشد از جمله نیت قربت. بنابراین این احتیاطی که امر بر آن متوقف است خودش می خواهد متوقف بر این امر باشد و این دور است. این شد یک بحثی.

مرحوم آخوند با دو کلمه این را فرموده. می فرماید که حسن احتیاط و ترتب ثواب حتی اگر کشف از امر شرعی کنند که بحث دیگری هست و مرحوم شیخ هم متعرض هستند. می گوید فایده ای ندارد (لایکاد یجبدی فی رفع الاشکال ولو قیل بكونه موجبا لتعلق الامر به شرعاً) حسن احتیاط حتی اگر کاشف از امر شرعی هم باشد فایده ای ندارد. چرا؟ (بداهه توقفه

علی ثبوته) یعنی توقف الامر علی ثبوت الاحتیاط و توقف العارض علی معروضه. گفته در فاحتط، امر بر احتیاط عارض شده. بنابراین امر متوقف بر احتیاط است از باب توقف عارض بر معروض (فکیف یعقل ان یکون من مبادی ثبوته) اینجا جایی که احتیاط خودش معروض است و امر عارض بر اوست و متوقف بر معروضش هست، چگونه این معروض می تواند متوقف بر امر باشد؟ نمی شود احتیاط متوقف بر امر باشد در حالی که امر «فاحتط» هم از باب توقف عارض بر معروض، بر احتیاط متوقف باشد. پس نمی شود که احتیاط متوقف بر امر باشد.

شبهه به این را هم جاهای مختلف گفته اند. این شده بحث پنجم ما که آیا اگر بخواهیم احتیاط را با امر به احتیاط یا امر مستکشف از حسن یا امر مستکشف از ترتب ثواب درست کنیم دور می شود یا نه؟

مرحوم شیخ ظاهراً دور را قبول دارد مرحوم آخوند هم قبول دارد ولی اگر اهل دقت باشیم دور خیلی در اینجا مشکل است.

فرمایش مرحوم اصفهانی را من مطرح می کنم چون یک حرف مهمی هست برای همه جا (مثلاً در بحث قطع، در بحث تعبدی و توصلی، در اخذ علم به شی در خودش و در خود حکم). در همه جا این دور تکرار می شود و در همه جا هم اشتباه است. چرا؟ تحقیق دقیق آن، حرف مرحوم اصفهانی است و دیگران هم شاید شبیهش را گفتند. البته نه به این وضوح که ایشان گفته. حالا تحقیق ایشان چیست؟ خلاصه بیان مرحوم آخوند این بود که امر به احتیاط در واقع عارض است بر احتیاط و احتیاط معروض امر است و توقف امر بر احتیاط هم از باب توقف العارض علی معروضه است. این یک مقدمه دور بود. مقدمه دیگرش این بود که احتیاط متوقف بر امر باشد.

مرحوم اصفهانی می گوید آیا در باب اوامر و نواهی و در باب احکام شرعی، حکم عارض علی المعروض و يتوقف علیه توقف العارض علی المعروض ام لا؟ ایشان می گوید اینطور نیست بلکه بر عکس است. در اینجا معروض بر عارض متوقف است. نه اینکه متوقف است زیرا اثینیت وجودی ندارد چون وجود المعروض بعین وجود العارض است. یک حرف فوق العاده دقیق و مهمی است در باب حکم. دوستان عنایت کنند تا ببینیم اشکالاتی که بر ایشان کرده اند درست است یا نه؟

ایشان می گوید ما دو جور عارض داریم: یکی عارض وجود و یکی عارض ماهیت. عارض وجود مثل ثبوت سفیدی و عروض آن بر معروض خودش. اینجا عارض که عارض می شوند بر معروضی، معروض باید در مرتبه سابق ثبوت و



وجودی داشته باشد تا عارض، بر این معروض عارض شود. سفیدی اینطوری است باید معروضش تحقق داشته باشد تا آن عارض بشود و اکثر امور واقعی که ما داریم، می بینیم همینطور است. عروضی که دارند از قبیل عوارض وجود است یعنی عارض می شوند بر معروض به نحو وجود حتی ایشان مدعی هست که حالا شاید قابل بحث باشد که در مثل عروض کلیت و امثال آن بر جنس و فصل و این ها عروض، عروض وجودی باشد چرا؟ چون این ها باید در ذهن موجود باشند. یعنی عروض عوارض بر مثل جنسیت و نوعیت و امثال این در ظرف وجودش در ذهن است. باید این باشد.

حالا اینکه می گویم تاملی می خواهد ممکن است به نحو قضیه حینیه باشد. کما اینکه خود ایشان توجه دارد در جای خودش که کلیت عارض بر ماهیت است در ذهن متنهانه به قید کونه فی الذهن. ایشان شاید این را هم نخواهد بگوید. بگوید ما که می گوئیم عارض وجود است یعنی وجود را می طلبد. حالا چگونه می طلبد؟ قید باشد؟ یا قضیه حینیه باشد؟ باید موجود باشد. اتفاقاً اینکه باید موجود باشد، سِرّ این است که به نحو قضیه حینیه اخذش می کنیم. اگر لازم نبود وجود داشته باشد، می گفتیم بر نفس طبیعت عارض است. ما می گوئیم کلیت بر نفس طبیعت عارض است در حین کونها فی الذهن. حین کونها موجودا فی الذهن. لذا ایشان اینجا می فرمایند که حتی مثل عوارض جنس و فصل از عوارض وجود است چون وجود ذهنی را می طلبد. این ها عوارض وجودند.

اما یک سری عوارض، عوارض ماهیت اند. مثل عروض فصل بر جنس، ناطقیت بر حیوان. اینجا ما نمی توانیم بگوئیم ناطقیت متوقف بر تحقق جنس است. چرا؟ چون جنس یک ابهام و لاتعینی دارد که به خود فصل متعین می شود. این ما هستیم که در ظرف تحلیل، اینها را از یکدیگر تفکیک می کنیم. در خارج نوع متحصل داریم. مثلاً بقر داریم، فرس داریم، انسان داریم الی آخر. ما در خارج جنس و فصل نداریم. همین نوع متحصل را ذهن آدمی تحلیل می کند به حیث جنسیت و فصلیت، بعد می گوید حیوان ناطق است. اینجا ناطقیت بر جنس عارض می شود اما در ظرف تحلیل و الّا بآ یک وجود بیشتر نیست. اینطور نیست که ناطق عارض شود بر حیوانیت موجود ولو به نحو قضیه حینیه بلکه ناطقیت و حیوانیت یک وجود دارند در انسان. در خارج فعلیت، فعلیت نوع است. انواع فعلی هستند و همین نوع فعلی را، ذهن تحلیل می کند به حیوان و ناطق (مقصود از حیوان، جنسی ابهامی است نه حیوانی که ما می گوئیم که مثلاً فلانی حیوان است یا این شیء حیوان است. این ها نه بلکه حیوانات جنسی که عین ابهام و لاتعین است)

ما در خارج لاتعین نداریم. در خارج متعینات داریم که انواع هستند. ذهن آدمی تحلیل می کند این را به جنسیت و فصلیت. حالا سوال این است که این فصل عارض جنس است. چجوری؟ در ظرف وجود خارجی یا ظرف وجود ذهنی؟ هیچ کدام

بلکه یک تحصیل است که ذهن می گوید این برای هر دو است. در واقع، معروض - که حیوان جنسی باشد - تحصیل جنس به عین تحصیل عارض آن است نه اینکه عارض متوقف بر تحصیل معروض یا ثبوت معروض یا وجود معروض.

همین حرف در مورد عروض وجود بر ماهیت هم هست. ما می گوییم انسان موجود؛ به لحاظ این ظرف، وجود بر ماهیت عارض است. این ظرف ظرف تحلیل است و الا معنا ندارد که بگوییم وجود بر ماهیت عارض است در ظرف وجود ماهیت؛ نه ذهن و نه خارج؛ معنا ندارد چون یا دور لازم می آید اگر بر همین وجود متوقف باشد و یا تسلسل لازم می آید یعنی اگر ما بگوییم وجود عارض بر ماهیت است (ماهیتی که موجوده) دوباره آن را می گوییم. آنجا وجودش با ماهیت چه نسبتی دارد؟ دوباره عروض داریم و این می شود تسلسل. یا باید بگویید همین وجود؛ که می شود دور یعنی بگوییم وجود عارض بر ماهیت موجود است و ماهیت موجود عارض بر وجود است. این می شود دور.

مرحوم اصفهانی می گوید لبش این است که اصلاً دو تا وجود در کار نیست. ذهن آدمی است که این امر موجود را تحلیل می کند به یک ماهیت و وجود و این یک وجود است. اینجا عارض که وجود است بر معروض که عارض می شود اینطور نیست که عارض بر وجودش شود بلکه برعکس معروض موجود به وجود عارض است و این ها یک وجود دارند.

پس ما دو جور عارض در عالم داریم: عارض وجود و عارض ماهیت. این دومی عارض ماهیت است که در عارض ماهیت، معروض به وجود عارض موجود است نه اینکه دو وجود باشد بلکه به عین وجود عارض موجود است.

حالا حرف ایشان این است که در باب احکام - چه حکم را اراده و کراهت بدانید و چه حکم را اعتبار بدانیم یعنی انشا به داعی جعل داعی بدانیم - ایشان ادعا می کند طبق هر دو تحلیل در باب ماهیت حکم، حکم که عارض بر متعلقش می شود از نوع عارض ماهیت است نه عارض وجود. یعنی متعلق موجود می شود به حکم نه اینکه حکم عارض باشد بر متعلق در حین کونها موجودا یا بقید کونها موجودا بلکه برعکس است. اینجا که عارض، عارض می شود بر ماهیت یعنی متعلق؛ این متعلق موجود می شود به عین وجود عارضش که حکم باشد چه اراده و کراهت باشد و چه اعتبار باشد.

**اشکال:** طبق اراده و کراهت روشن است. طبق اعتبار چطور می شود؟

**پاسخ:** چی در آنجا روشن است؟

**اشکال:** این بحث وحدتش روشن است.

پاسخ: چطور روشن است؟

اشکال: واقعیت امر تکوینی است اما در اعتبار باید دو چیز باشد تا بتوانیم اعتبار کنیم.

پاسخ: نخیر ایشان آن را هم جواب می دهند می گویند آنهایی که دور معی می گویند حرفشان نادرست است. چون دور معی در دو وجود است. این نکته را دوستان تحفظ کنند تا فردا فرمایش ایشان را بحث کنیم. آیت الله وحید اشکال مفصل کردند که آن را جواب می دهیم. فردا واقعاً بحث دقیقی می طلبد.

اشکال: آخوند و شیخ هم به دور جواب دادند.

پاسخ: قائل به دور هستند؛ اما دورشان نادرست است. طبق حرف مرحوم اصفهانی، نادرست می شود. دو وجود نیست که الف بر ب و ب بر الف متوقف باشد. همه بحث ایشان برای همین است که آن دور بیخود است. پس اون حرفها منتفی است اما ممکن است اشکالاتی هم داشته باشد که بحث می کنیم و خود ایشان هم متعرض است اما اشکال دور منتفی است.

### تذکر درباره اصطلاح «اعتبار» در کلام مرحوم اصفهانی

یک بحثی راجع به فهم کلام و مصطلحات مرحوم اصفهانی وجود دارد. ایشان خیلی جاها می گوید بعث و زجر اعتباری. ما چند جا گفتیم اعتباری که ایشان می گوید انتزاع است نه اعتباری که مثل ملکیت و زوجیت باشد. البته یک جایی در حاشیه قولنا، با تعبیرشان یک مشکلی ایجاد کرده است؛ که ما در واجب مشروط این را آوردیم.

ایشان می گوید اینجا بعث و زجری که انشا شده بداعی جعل الداعی انتزاع شده ولی می گوید اعتباری. تصریح می کند که به بعث و زجر اعتباری که انتزاع می شود از انشا به داعی جعل الداعی. معلوم می شود اعتباری که ایشان می گوید همان انتزاع است نه اعتبار به این معنا که یک مصداقی را مصداق اعتباری مفهومی قرار دهیم. حدی را به چیزی که واجد آن نیست تطبیق کنیم مثل زید اسد. این را نمی گوید بلکه انتزاعی است از انشا بداعی جعل الداعی؛ متنها از این هم به اعتبار تعبیر می شود. در فلسفه خیلی وقتها انتزاعی را می گویند اعتباری. اما باید توجه داشت که اعتباری که انتزاع باشد غیر از اعتباری به معنای دادن حد چیزی به دیگری است مثل زوجیت و ملکیت که ایشان در بحثش آورده.

الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... ادامه بررسی اشکال دور در احتیاط
- ۲..... کلام مرحوم اصفهانی ره در اشکال دور
- ۴..... بحث استطرادی در پذیرش اراده تشریعی
- ۷..... معنای اعتباری در کلام محقق اصفهانی ره

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

## ادامه بررسی اشکال دور در احتیاط

بحث در اشکالی بود که در احتیاط در عبادات مطرح شده. مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رسائل اشکال کرد بر فرمایش شهید در ذکری در بحث قضاء صلوات لاجل خلل موهوم فیها؛ که اگر انسان یک احتمال خلل موهومی داد، آیا می تواند قضاء کند آن صلاة را یا نه؟ آن جا مرحوم شهید به اوامر شرعی در مورد امر به تقوا و امثال این تمسک کرده اند. مرحوم شیخ بیانی دارد که این نوع استدلال ها، باطل و دور است.

مرحوم آخوند همین مطلب را صریح تر بیان کرده و فرمودند که اگر بخواهیم با امر به احتیاط، احتیاط در عبادت محتمل را درست کنیم دور است چون امر به احتیاط قائم به احتیاط است از باب قیام عارض بر معروضش و توقف عارض بر معروض که احتیاط معروض است. از طرف دیگر، شما می خواهید احتیاط را، با همین امر به احتیاط درست کنید پس بنابراین احتیاط متقوم و متوقف است بر امر به احتیاط تا بتوانید قصد قربت بکنید. پس امر به احتیاط متوقف بر احتیاط و احتیاط متوقف بر امر به احتیاط است. این یعنی دور.

مرحوم اصفهانی بحث دقیقی دارد که دوستان حتماً باید عنایت بکنند چون انحصاری به این جا ندارد و در کثیری از موارد، این مطلب را دارند و بحث دقیق و درستی است. اگر خود شما هم دقت می کردید و مستقلاً در این مسئله فکر می کردید این اشکال دور خیلی روشن نمی بود. حالا با چشم پوشی از تحقیق ایشان، باز جای بررسی دارد که امر به احتیاط قائم به

چيست؟ به احتیاط خارجی است؟ به احتیاط ذهنی است؟ در توقف عارض بر معروض، آیا بعث عارض می شود بر احتیاط خارجی یا بر احتیاط ذهنی؟

## کلام مرحوم اصفهانی ره در اشکال دور

در هر صورت، مرحوم اصفهانی تحقیق اصیلی دارد که این را همه جا به کار برده است. این تحقیقشان بر این مقدمه متوقف است که عوارض دو جور هستند: عوارض وجود مثل عروض سفیدی و سیاهی و امثال این یعنی عوارض خارجی که بر موضوع خودشان عارض می شوند و يتوقف علی وجود المعروض خارجاً. عوارض ذهنی هم همین طور است مثل عروض نوعیت و جنسیت و امثال این ها، که این عوارض عارض می شوند در فرض ذهن یعنی بر وجود ذهنی معروض. حالا این که آن وجود قید است یا حین است بحث دیگری است.

یک قسم دیگر از عوارض داریم عوارض ماهیت است که اصلاً ظرف عروض تحلیلی است و در جایی است که ذهن آدمی موضوع و محمول را از هم جدا می کند و تحلیل می کند اما در خارج این طور نیست مثل نوع متحصّل. نوع متحصّل یعنی انواعی که در خارج هست مثل نوع انسانی یا نوع فرس یا نوع بقری. این را ذهن تحلیل می کند به حیوان ناطق. تحلیل می کند به حیوان صاهل و امثال این. این ظرف تحلیل است که آن وقت موضوعش می شود یک جنس نامستعین و این فصل تعین را می پذیرد. اما در این جا، دو وجود نیست بلکه به یک وجود موجود اند. عروض وجود بر ماهیت هم همین طور است. اگر می گوئیم انسان موجود است درواقع تحلیل این وجود خارجی به حیث ماهیت و انسان باز کار ذهن است. این تحلیل ذهنی است. پس ظرف این موضوع و محمول ذهن است یعنی تحلیل ذهنی است. این تحلیل موجب می شود که ما یک امر وحدانی را که یک وجود دارد، به دو شیء تحلیل کنیم و بر هم حمل کنیم. ماهیت با وجود متحد است. اگر می گوئیم انسان موجود است یعنی انسان به همین وجود محمول موجود است نه به وجود آخر، و الا تسلسل یا دور لازم می آید. پس وقتی می گوئیم انسان موجود است، به همین وجود موجود است. در این جا، عارض درواقع بروز پیدا کرده بر ماهیت در ظرف تحلیل ولی به لحاظ وجود، معروض موجود است به وجود عارض و بعین وجود عارض موجود است. این عوارض ماهیت است.

حالا حرف ابداعی مرحوم اصفهانی (ظاهراً این حرف ابداعی خود ایشان باشد) این است که می فرمایند نسبت حکم به متعلق اش نسبت عوارض تحلیلی ماهیت است. مثل عوارض ماهیت در جاهای دیگر است به طوری که معروض موجود به وجود عارض است. این نکته حرف ایشان است و این حرف خیلی مهمی است. مثلاً در بحث تعبدی و توصلی یا در

اجتماع امر و نهی یا در بحث ضد؛ در همه جا ما به این بحث نیاز داریم که معروض به وجود عارض موجود است نه برعکس؛ با این که ظاهر اولیه اینکه می‌گوییم «این عارض بر او است»، به ذهن می‌آید که عارض باید متوقف بر معروض اش باشد؛ ولی در عوارض تحلیلی و عوارض ماهیت، این طور نیست. حالا چرا ایشان این ادعا را می‌کند. می‌گوید: حقیقت حکم یا اراده و کراهت است (حالا ایشان اسمی از قائل آن نمی‌برد ولی مثل مرحوم عراقی قائل است و شاید قبل از ایشان هم قائل بودند و انحصاری به نظر مرحوم عراقی ندارد که حقیقت حکم اراده و کراهت باشد و ما هم همین را اختیار کردیم) و یا بعث و زجر اعتباری است. (البته اعتباری که ایشان می‌گوید داستانی دارد که حالا بخشی از آن را که لازم باشد خواهیم گفت، ولی بخش دیگرش این است که واقعاً یک گرفتاری در جمع کردن حرف ایشان هست).

می‌فرماید اما اگر حکم اراده و کراهت باشد، واضح است که اراده و کراهت و شوق و امثال اینها امور تعلقی هستند یعنی شوق همیشه به چیزی تعلق پیدا می‌کند. اراده به چیزی تعلق پیدا می‌کند. اراده می‌کنیم فعلی را و می‌خواهیم عملی را. یعنی متعلق می‌خواهد. نمی‌توانیم بگوییم اراده‌ی مطلق داریم. ما اراده یا شوق مطلق نداریم. شوق مطلق نداریم بلکه به چیزی شوق پیدا می‌کنیم. پس شوق و اراده و امثال اینها، از حقایق ذوات تعلق اند به چیزی. حالا متعلق شوق و اراده چیست؟

**اشکال:** اراده غیر از شوق نیست؟

**جواب:** تأثیری در این بحث ندارد. حالا یا شوق مؤکد است یا یک امری فراتر از شوق مؤکد است ولی بالاخره ذات تعلقی است. ما اراده می‌کنیم چیزی را. اراده مطلق که نداریم بلکه باید یک چیزی را اراده کنیم و به یک چیزی شوق داشته باشیم.

مهم در این بحث این است که نسبت این شوق را با متعلق اش ببینیم که شوق به چه چیزی عارض می‌شود و اراده به چه عارض می‌شود و کراهت به چه عارض می‌شود.

می‌فرمایند که متعلق نمی‌تواند وجود خارجی باشد و نمی‌تواند وجود ذهنی هم باشد بلکه متعلق اراده و شوق ذوات طبایع و ذوات معانی است نه وجود خارجی و وجود ذهنی‌شان.

اما درباره عدم تعلق به وجود خارجی، ایشان می‌توانست در مورد افعال نه اشیاء، یک استدلالی بکند که نکرده. در مورد افعال که محل بحث ما است، ایشان می‌توانست بگوید اراده به وجود خارجی هم نمی‌خورد چون تعلق اراده به وجود

خارجی محال است از این جهت که وجود خارجی ظرف سقوط اراده است نه ظرف ثبوت آن. همانطور که ما می‌گوییم حکم به خارج نمی‌خورد چون خارج ظرف سقوط حکم است، اراده به امر واقعی بخورد که چی بشود؟ من اراده کنم قیام را از مکلف. قیامی که موجود؟ چه چیز آن را بخواهم؟

بله ممکن است بگوییم حب به موجود متعلق می‌شود چون دوست داشتن غیر از شوق است مثل اینکه انسان مثلاً یک گلی را دوست دارد یا چهره زیبایی را دوست دارد. دوست داشتن ممکن است بگوییم به امر خارجی می‌خورد اما شوق که در آن یک جهت نقصی است و دنبال استكمال است و می‌خواهد وصول پیدا کند بر یک حرکتی، این حتماً به یک امری که در آن فقدان هست تعلق پیدا می‌کند تا ایجادش بکند مثل اراده.

ایشان این استدلال را نکرده و با استدلال دیگری، می‌گوید امر خارجی نمی‌تواند متعلق اراده باشد؛ چون اراده در صقعی که هست متعلق می‌خواهد. خارج که صقع نفس من نیست. معقول نیست که اراده‌ای که در صقع نفس من است مشخص و معین و مقوم آن امر خارجی باشد. به تعبیر ایشان اگر این بشود یا لازم می‌آید نفسانیت آن امر خارجی یا خارجیت امر نفسانی. شوق در نفس ما هست. در همین صقع و در همین حیطه وجودی، یک متعلق می‌خواهد. در همین صقع وجودی من نمیشود شوق مطلق وجود داشته باشد. همینجا متعلق می‌خواهد. اینکه بگویید امر خارجی، سوای از اشکالی که ما عرض کردیم، این اشکال هم هست که اراده در صقعی که هست متعلق می‌خواهد.

## بحث استطرادی در پذیرش اراده تشریعی

اشکال: اراده تکوینی به امر خارجی تعلق می‌گیرد.

پاسخ: بحث در اراده تشریعی است. البته آن هم به امر خارجی تعلق نمی‌گیرد. فعلی که موجود نیست را در اراده تکوینی ایجادش می‌کنیم. فعل موجود نیست و آن را ایجاد می‌کنیم.

حالا بحث ما در اراده و کراهت تشریعی است که متعلق فعل دیگری است. بنابراین که اراده و کراهت تشریعی داشته باشیم. این را داخل پرانتز بگوییم که مثل مرحوم اصفهانی و مثل مرحوم علامه طباطبایی و آقای خویی اراده و کراهت تشریعی را قبول ندارند مبنائاً یعنی اراده انسان نسبت به فعل غیر را قبول ندارند. بعث و زجر را قبول دارند ولی اراده و کراهت را قبول ندارند. اما دیگران مثل مرحوم آخوند و مرحوم عراقی قبول دارند و ما هم قبول داریم چون می‌گوییم بحث

در لفظ اراده نیست تا مفهوم اراده در غیر آنچه که تعلق پیدا کند به حرکت عضلات آیا صدق اراده می‌کند یا نه؟ ما کاری به این نداریم ما می‌گوییم وجداناً خواست انسان به فعل غیر هست می‌خواهید اسمش را اراده بگذارید یا نه. استدلال مهم کسانی که اراده تشریعی را قبول ندارند، این است که این خواست مستند به فعل غیر محرک عضلات انسان نیست. خوب نباشد. ما چکار به این حرف داریم؟

اشکال: معنای اراده همین است.

پاسخ: لفظ اراده؟ مگه ما بحث لغوی داریم؟

اشکال: حقیقت اراده این است.

پاسخ: اگر این بحث باشد اینجا بیخود بحث می‌کنیم. در تاج العروس باید نگاه کنیم چی گفتند.

بحث ما بحث لفظی نیست که لفظ اراده کجا صدق می‌کند. این است که آیا وجداناً ما نسبت به فعل غیر خواست داریم یا نه؟ یک حالت نفسانی داریم که اسمش را الف می‌گذاریم. یک همچنین حالت نفسانی داریم که فعل غیر را بخواهیم یا نه؟ بنظرم یک چیز وجدانی است که همچنین چیزی داریم. همانطور که فعل خودمان را می‌خواهیم فعل غیر را هم می‌خواهیم. بله در فعل خودمان، وقتی به یک حدی میرسد، محرک عضلات می‌شود. اما نسبت به فعل دیگری، معنا ندارد که عضلات او و فعل او تابع اراده من باشد. در اراده به معنای تکوینی، متعلق خواست، من است. کی گفته اینها باید از یک سنخ باشند؟ دنبال یک سنخ نیستیم. می‌گوییم آیا واقعا وجداناً من میتوانم بگویم فعل آن آقا را می‌خواهم؟ من نماز او و عبادت او را می‌خواهم. واضح است که همچنین چیزی هست. حالا ما برویم سر لفظ اراده بحث کنیم؟

بله میتوانید بگویید آیا این خواست منشا اثر هست؟ می‌گوییم بله منشا اثر هم هست. اگر من بفهمم که مولای من نسبت به فعل من خواست دارد، موضوع حکم عقل من هست.

حالا این بحث ها عرضی است و خارج از موضوع بحث حاضر است. روی فرض داریم بحث می‌کنیم که اگر حقیقت تکلیف را اراده و کراهت بدانیم، پس جواب ایشان این است که اراده و کراهت نمیتواند مطلق باشد بلکه باید متعلق به چیزی باشد. آن متعلق هم نمیتواند خارج باشد چون در صقع نفس من شوق و اراده هست. متعلق در همین صقع می‌خواهد.



و حتی نمیتوانیم بگوییم متعلقش وجود ذهنی است چون وجود ذهنی خودش فعلیت ماهیت در ذهن من است. وجود ذهنی چه وجود تصدیقی باشد و چه تصویری. معنا وقتی محقق میشود در صقع نفس من، میشود وجود ذهنی. صورت هم اصطلاحاً همین وجود ذهنی است یعنی ماهیت دارای وجود ذهنی در ذهن نه نفس الطبیعه. اینکه گاهی مرحوم عراقی یک جاهایی گفته مثلاً امر عارض میشود بر صورت ذهنی جوابش همین حرف محقق اصفهانی است.

ما وقتی که فعلیتی داریم در نفس که ماهیت فعلیت علمی پیدا کرده یعنی تصدیق و تصور دارد و وجود ذهنی که وجود علمی هست دارد، دوباره این ماهیت در همین حین که فعلیتی دارد نمیتواند فعلیت دیگری بپذیرد. یک ماهیت دو فعلیت در نفس پیدا نمیکند. در آن واحد و در عرض هم، هم فعلیت علمی داشته باشد و هم فعلیت شوقی. هر ماهیتی یک وجود دارد نه ده تا. الان که ماهیت وجود ذهنی دارد به وجود علمی و ذهنی به نحو تصویری و تصدیقی، در این حال نمیتواند یک وجود دیگر بپذیرد.

اگر ما گفتیم تصور و تصدیق از سنخ وجود است (که حق هم همین است نه یک کیف نفسانی که بگوییم علم کیف نفسانی است. حق این است که وجودات نوری اند) روشن است که در واقع نمیشود که یک وجود، وجود دیگر بپذیرد. هر وجودی خودش است. در عالم، وجودها متحصل خودشان اند. نه اینکه وجود دیگری ممائل خودش بپذیرد. الممائل لایقبل الممائل کما اینکه المقابل لایقبل المقابل.

بنابراین اراده و کراهت نمیتواند متعلق باشد به وجود خارجی و نه متعلق باشد به وجود ذهنی چون هر فعلیتی مانع از فعلیت دیگری است.

نتیجه اینکه، میفرماید متعلق شوق و اراده، نفس ماهیت است. دقت کنید این حرف را همه جا ایشان گفته. همانطور که ماهیت یوجد بوجد تصویری یوجد بوجد تصدیقی و یوجد بوجد شوقی. وقتی من شوق دارم به او، این ماهیت به شوق من ایجاد می شود. لذا همان بحث عوارض ماهیت بر اینجا تطبیق می شود یعنی مقصود از عروض شوق بر فعل، این است که شوق به ماهیت می خورد و ماهیت یوجد نه به وجود تصویری. شوق عارض نمی شود بر صورت ذهنی عمل؛ چون آن خودش موجود به وجود علمی است بلکه بر خود ماهیت عارض می شود.

البته این درست است که قبل از اینکه شوق و اراده پیدا کنیم، باید فعل را تصور کرده و فایده آن را تصدیق می کنیم. اینجاها تصدیق عارض می شود بر معانی، تصور عارض می شود بر معانی و یوجد المعنی بوجد تصویری او تصدیقی. این

درست است؛ منتها در این حال، شوق به آن عارض نمی‌شود بلکه این اعداد است. این‌ها اعداد هستند برای نفس آدمی تا شوقش به ذات تعلق بگیرد. به خود ماهیت تعلق بگیرد؛ آن وقت ماهیت یوجد به وجود شوقی کما اینکه یوجد به وجود تصویری و یوجد به وجود تصدیقی.

بنابراین در اینجا هم مثل بقیه عوارض تحلیلی و عوارض ماهیت، یک وجود در نفس داریم. وقتی شوق داریم یک وجود داریم. این وجود تحلیل می‌شود به یک ماهیت و یک شوق کما اینکه وجود خارجی تحلیل می‌شود به ماهیت و وجود و کما اینکه وجود ذهنی تحلیل می‌شود به ماهیت و وجود. بنابراین ماهیات در معرض تعلق اراده و شوق و کراهت یوجد به وجود شوقی و به وجود کراهی الی آخر. این حرف ایشان بنابر اینکه حکم عبارت باشد از اراده و کراهت.

### معنای اعتباری در کلام محقق اصفهانی ره

اما طبق این مبنا که حقیقت حکم بعث و زجر اعتباری باشد؛ قبل از ورود به جواب، لازم به تذکر است که مقصود ایشان از اعتباری چیست؟ این بحث اعتباری داستانی است. من این‌ها را عرض کردم. اینطور به ذهنم می‌آید که جلد پنجم فلسفه اصول که چاپ شده در آنجا آوردم که اعتباری پیش مرحوم اصفهانی ظاهراً انتزاعی است. اعتباری در اینجا را عرض می‌کنم نه در هر کجا. در مورد تکلیف و بعث و زجر، وقتی می‌گوییم اعتباری است یعنی انتزاعی است. انتزاع می‌شود از انشا بداعی جعل الداعی و همه جا این را گفته که بعث و زجر منتزاعان از انشاء بداعی جعل الداعی. در اینجا، مرحوم اصفهانی به شکل شفاف می‌گوید بعث و زجر اعتباری المنتزعان من الانشاء بداعی بجعل الداعی؛ که روشن کرده که مقصود از اعتباری انتزاعی است.

دوستان دقت کنند چون بعدش می‌خواهم فرمایش آیت الله وحید را نقد کنم. ایشان جدا کرده و مطلبی را به مرحوم اصفهانی نسبت داده که به نظر من اینجا که قطعاً نیست و در جاهای دیگر هم من ندیدم. البته ندیدن من با ندیدن شما فرق می‌کند تقریباً می‌توانم بگویم مطمئنم که نیست ولی یک نکته وجود دارد که قبلاً مکرر گفتم در یکی دو جا مرحوم اصفهانی حرف‌هایی می‌زند که یک جوری از آن برمی‌آید که اعتبار به معنای مقولی مثل ملکیت و زوجیت را تصویر می‌کند. حالا اگر حوصله‌ای بود و شما هم حوصله داشتید آن را می‌آورم و برایتان می‌خوانم در همان جلد اول یا جلد دوم نهاییه الدرایه هست. حالا آن را کنار بگذاریم که خودش یک بحثی است که چگونه جمع کنیم این‌ها را. آخرش این است که مرحوم اصفهانی با همه دقتش ممکن است حرفش تناقض آمیز باشد و ممکن است راه حل داشته باشد. یکی از راه

حل هایش همین است که اینجاست ولی یک خلاف ظاهری آنجا مرتکب می شویم. ممکن است وجه جمع دیگری داشته باشیم.

این را داخل پرانتز گفتم برای اینکه استیفای مطلب شده باشد. اما عرض می کنم تمام اصول از اول تا آخر ایشان می فرماید بعث و زجر انتزاع می شود از انشاء بداعی جعل الداعی. آن وقت اینجا یک خصیصه بسیار خوبی که دارد می گوید بعث و زجر اعتباری المنتزعان من الانشاء بداعی جعل الداعی که تقریباً روشن کرده که اعتباری که در اینجا می گوید یعنی همان انتزاعی و تطبیق عنوان اعتباری بر انتزاعی در فلسفه هم زیاد است. شما حتی ماهیت را هم می گوید اعتباری است با اینکه ماهیت از سنخ ملکیت و زوجیت نیست. معقول ثانی فلسفی را خیلی جاها می گوید اعتباری است با اینکه از این سنخ نیست. آنجا به معنای انتزاع است. اعتبار یعنی تاصل ندارد.

در فلسفه خیلی وقتها می گویند اعتباری در حالی که انتزاعی است. چون اعتباری آنجا در مقابل تاصل است و خود مرحوم آقای طباطبایی هم که اعتباری را به معنای عمل گفته در ظرف عمل برای اینکه اصطلاحات خلط نشود، چهار معنا برای اعتباری گفته. هم در نهایه الحکمه گفته و هم در اصول فلسفه و روش رئالیسم گفته که اعتباری یطلق علی معان اربعه. تنها یکی از آنها اعتباری به مثل ملکیت و زوجیت است. بقیه به معنای انتزاعی در مقابل تاصل است: معنای حد ماهوی مقابل وجود و به معنای ترتب آثار در بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت الی آخر.

در هر صورت، طبق این مبنا که حقیقت حکم، بعث و زجر اعتباری باشد، ایشان می گوید بعث و زجر اعتباری هم واضح است که متعلق می خواهد. ما بعث می کنیم به یک فعل یا زجر می کنیم از یک عملی. پس بعث و زجر مطلق نداریم بلکه متعلق به چیزی است. اما اینکه متعلق چیست؟ میگوید امر موجود در صقع خارج که نمی تواند متعلق امری در صقع نفس من باشد. اعتبار در صقع نفس حاکم و معتبر است. متعلقش باید همین جا تحقق داشته باشد. نمی شود مقوم و مشخص اعتبار من امر بیرونی باشد اصلاً به نفس من کاری ندارد. بنابراین مثل استدلال آنجا (که حقیقت حکم را اراده بدانیم) ایشان می فرماید باید در صقع نفس باشد.

البته ایشان دیگر توضیح نداده که چرا بر وجود ذهنی عارض نمی شود. نگفته ولی روشن است چرا. مثل استدلال بالاست و ظاهراً یادشان رفته این شق را بگویند که چرا عارض نمی شود؟ بالا فرمودند که اگر ماهیت وجود ذهنی داشت یعنی فعلیت علمی دارد یا فعلیت وجود ذهنی دارد، این لایقبل وجود ذهنی آخری را. اعتبار یک نحو وجود دادن به آن معتبر است. اگر موجود به وجود ذهنی است دوباره اعتبار را نمی پذیرد.

بنابراین بعث اعتباری هم باید به ذات فعل بخورد نه وجود خارجی و نه وجود ذهنی. آن وقت اگر به ذات فعل خورد، ذات فعل کما اینکه یوجد به وجود علمی یا تصویری یا تصدیقی یوجد به وجود اعتباری یعنی به همان وجودی که در صقع اعتبار است. حالا انتزاع باشد یا اعتبار به معنای مقولی یا هرچه باشد، در هر صورت، یوجد به خود آن وجود. (که البته عرض ما این است که واضح است که مقصود ایشان از اعتبار انتزاع است).

**اشکال:** شوق بخورد به همان وجود ذهنی که در وعاء دیگری که وجود خارجی است تحقق پیدا کرده. چه اشکالی دارد؟

**پاسخ:** اشکالش است این است که یک ماهیت که یک وجود ذهنی دارد دوباره وجود دیگر نمی پذیرد.

**اشکال:** در وعاء خارج است.

**پاسخ:** خارج هم که معنا ندارد مشخص امر ذهنی و نفسی باشد.

**اشکال:** آنچه در ذهن است شوق به آن تعلق بگیرد که در یک وعاء دیگری غیر از ذهن تحقق یابد.

**پاسخ:** حرف شما دو اشکال دارد. می گوید شوقی که در نفس من هست به همان چیزی که در صورت ذهنی دارم تعلق می گیرد. آن چیزی که صورت ذهنی دارد در نفس من فعلیت دارد الان.

**اشکال:** فعلیت را می خواهیم در غیر از نفس من به آن تحقق دهیم.

**پاسخ:** اینکه تحقق به آن بدهیم حرف دیگری ست الان به چه چیزی تعلق دارد؟

**اشکال:** چه اشکالی دارد شوق تعلق بگیرد به وجود ذهنی؟

**پاسخ:** وجود ذهنی الان موجود به وجود فعلی است. آیا ماهیت که خودش وجود ذهنی دارد می تواند دوباره وجود دیگر پیدا کند؟

محقق اصفهانی استدلال آورد. اگر به استدلال اشکال دارید بگویید به کجایش اشکال دارید. می گوید الان ماهیت در نفس من موجود به وجود ذهنی است. الان شوق به آن تعلق پیدا کند؟ می گوید نمی شود به خاطر اینکه ماهیت موجود به

وجود ذهنی است و فعلیت خودش را دارد. مثل اینکه این وجود خارجی است و فعلیت سیب دارد بگوییم الان فعلیت گلابی هم به آن عارض شود. همچنین چیزی می شود؟

ذات تقرر نفس الامری خودش را دارد. ماهیت، تقرر ماهوی دارد. ما این ماهیت را موجود می کنیم به وجود خارجی یا به وجود ذهنی. اگر گلابی در خارج پیدا شد گلابی خارجی داریم اگر در ذهن شد گلابی ذهنی داریم. حالا اینکه وجود ذهنی دارد دوباره یک وجود شوقی دیگر می توانیم به آن بدهیم؟ شوق عدم نیست. وقتی شوق به ماهیت می خورد له تحقق ما. غیر از تحقق علمی اش. دو تحقق دارد یک ماهیت در نفس؟؟ اشکال این است.

**اشکال:** یعنی میفرمایید شوق جهت فقدان و وجدان دارد؟

**پاسخ:** نخیر حرف ما این نیست. میگوییم این ماهیتی که مورد اشتیاق هست این شوقی که به ماهیت می خورد عدم که نیست. آن را یک جور محقق می کند. این اگر وجود علمی هم دارد در حینی که وجود علمی دارد نمی تواند وجود شوقی هم داشته باشد. دو وجود داشته باشد ماهیت در آن واحد و در عرض همدیگر معنا ندارد. مثل اینکه شما دو وجود خارجی برای یک ماهیت در آن واحد ندارید. دو وجود خارجی مستقل که ندارید.

این فرمایش ایشان است. حالا که معلوم شد رابطه حکم با متعلقش رابطه تحقق معروض به عارض است آنهم عوارض تحلیلی و ماهوی است، اشکال دور از اساس حل می شود چون دور بر اساس این بود که دو وجود داریم: الف بر ب متوقف است و ب بر الف متوقف است. ایشان می گوید اولاً ما دو وجود نداریم بلکه یک وجود وحدانی است. ماهیت وقتی مورد حکم قرار می گیرد و شوق به آن هست یک وجود است و دو وجود نداریم تا بگوییم عارض که عبارت است از اراده، متوقف است بر وجود معروض بلکه یک وجود وحدانی است. و اینکه مرحوم آخوند فرمود حکم عارض است بر متعلقش و متوقف است بر وجود متعلق توقف العارض علی المعروض، این هم غلط است چون اینجا معروض به نفس وجود عارض موجود است. پس اینکه گفتید امر متوقف بر احتیاط است و احتیاط متوقف بر امر است نادرست است. امر متوقف بر احتیاط نیست. نه وجود ذهنی احتیاط و نه وجود خارجی آن بلکه ذات احتیاط به عنوان یک فعل یتحقق به نفس تحقق عارضش که امر باشد.

بنابراین اولاً دو وجود نداریم که الف بر ب و ب بر الف متوقف باشد. ثانیاً اینجا ها در واقع توقف عارض بر معروض نداریم بلکه معروض به نفس عارض موجود است. بلکه مرحوم اصفهانی خودش یک استحاله دیگری از باب تقدم و تاخر طبعی درست می کند که آن بحث دیگری است. فعلاً این دور از بین رفت.

**اشکال:** انشا بعث که فرمودند انتزاع میشود...

**پاسخ:** آن هم همینطور است فرقی نمی کند در هر دو تحقق معروض به عارض است نه حکم عارض باشد بر معروض و يتوقف علی وجود المعروض. این غلط است. در هر دو بیان (چه حقیقت حکم، اراده و کراهت باشد و چه بعث و زجر اعتباری باشد) در هر دو، معروض یوجد به وجود حکم؛ حالا وجود شوقی یا وجود اعتباری فرقی نمی کند. ایشان دور را جواب می دهد لکن یک استحاله دیگری بیان می کند که حالا بحث دیگری است. این فرمایش ایشان مورد اشکال قرار گرفته است. آقای وحید حفظه الله سه اشکال به این کردند که به نظر من هیچ کدامش وارد نیست. دوستان مطالعه بکنند بحث نیاز به دقت دارد چون اشکال ایشان دقیق است. باید مراجعه بکنید و اگر هم وقت نمی کنید بنده به نیابت از شما مطالعه کردم انشاالله فردا عرض می کنم.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱..... ادامه بررسی اشکال دور در احتیاط
- ۱..... تقریب کلام مرحوم اصفهانی ره از آیت الله وحید (حفظه الله)
- ۵..... بررسی اشکال اول آیت الله وحید (حفظه الله)

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

## ادامه بررسی اشکال دور در احتیاط

دیروز فرمایش محقق اصفهانی در پاسخ از اشکال دور طرح شد. محصل فرمایش ایشان این شد که نسبت حکم با متعلق نسبت عارض و معروض مثل عوارض وجودی نیست مثل سفیدی و سیاهی که عارض می شود بر موضوع موجود. این گونه نیست بلکه مثل عوارض ماهیت است و معروض محقق می شود و متحصل می شود به نفس عارض بنابراین نمی توانیم بگوییم که عارض متوقف بر وجود یا بر تحقق معروض است.

این تحقیق ایشان خیلی اثر دارد و انحصاری هم به این بحث اینجا ندارد بلکه در سراسر علم اصول، به همین مسئله ای نیاز داریم که بدانیم رابطه بین حکم با متعلقش چه جور رابطه ای هست. خصوصاً در بحث تبعدی و توصیلی یا اجتماع امر و نهی، باید برگشت کنیم به این مبدا و مقدمه که چه رابطه ای بین حکم و متعلقش هست. لذا تحقیق ایشان از این جهت خیلی بحث مهمی است و در جاهای مختلف اثرگذار است.

## تقریب کلام مرحوم اصفهانی ره از آیت الله وحید (حفظه الله)

آیت الله وحید حفظه الله در تقریراتشان بعد از اینکه به تفصیل فرمایش مرحوم اصفهانی را تقریر می کنند، سه اشکال بر فرمایش ایشان وارد کردند. اشکالات ایشان، هم دارای دقت است و هم باید به آن توجه کنیم، گرچه نهایتاً نمی توانیم با فرمایش ایشان موافقت کنیم ولی بهر حال، بحث ایشان دقت دارد. دیگران به تفصیل بحث نکردند. صاحب منتقی طرح می کند و عبور می کند و می گوید در مواضع متعددی مرحوم اصفهانی این حرف را نقل کرده اما اصلاً وارد بحث نمی شود.

حالا شاید در جای دیگری به این بحث پرداخته باشد ولی یک اشکالی در اینجا طرح می‌کند که بعداً خواهیم آورد. می‌فرماید یک تناقضی در کلام مرحوم اصفهانی هست. حالا تا ببینیم هست یا نه؟

قبل از اینکه ما به اشکالات آیت الله وحید بپردازیم که فرمودند ملاحظاتی در کلام ایشان است، در مقام تقریب تقریباً به تفصیل فرمایش مرحوم اصفهانی را آورده‌اند که همانی است که دیروز عرض شد.

**اشکال:** دیروز فرمودید در اراده تکوینی هم باید یک خارجی باشد الان در مثل کن فیکون مستقیم ایجاد می‌کند. خارجی ندارد.

**پاسخ:** بله ما هم همین را عرض کردیم شما به عکس می‌گفتید. اما ما گفتیم حتی در تکوینی هم اراده به ذات می‌خورد نه به وجود.

**اشکال:** نسبت به مولای حقیقی می‌گویم.

**پاسخ:** آنجا هم اراده به ذات می‌خورد و ما فعل را ایجاد می‌کنیم. ماهیت این فعل را در خارج ایجاد می‌کنیم.

نکته‌ای که می‌خواهم قبل از ذکر اشکالات ایشان بحث کنم این است که در مقام تقریر مرحوم اصفهانی دو تعبیر در کلام استاد هست که به نظرم ظاهراً در کلام مرحوم اصفهانی نیست یعنی تحقیقاً نیست و این را باید توجه کنید چون بعداً ممکن است در اشکالات استاد، انعکاس پیدا کرده باشد.

یک نکته مربوط به این مبناست که اگر حقیقت حکم بعث و زجر باشد، این بعث و زجر، تعلقی است و به ذات تعلق پیدا می‌کند، و به این اعتبار، ذات، به همین بعث و زجر موجود می‌شود؛ که دیروز مفصل گفتیم.

ایشان در مقام تقریر این بخش از کلام مرحوم اصفهانی فرمودند **(بداهه عدم تصور مفهومهما)** یعنی بعث و زجر بدون تصور طرفیها. ایشان بحث را بردند روی مفهوم بعث و زجر. ظاهراً فرمایش مرحوم اصفهانی ناظر به مفهوم بعث و زجر نیست. این را تاکید می‌کنم چون در اشکال ایشان انعکاس پیدا کرده. حالا دوستان باید مراجعه کنند، اما به نظرم استدلال مرحوم اصفهانی مربوط به واقع بعث و زجر است که واقع بعث و زجر مثل واقع اراده و کراهت نیاز به متعلق دارد و امر تعلقی هست نه اینکه در مقام تصور، مفهومشان بدون تصور طرفین، تصور نمی‌شود. اتفاقاً بعید هم نیست در مقام تصور،



ما بعث و زجر را مستقلاً تصور کنیم. اما بحث مرحوم اصفهانی مربوط به مقام واقع است که بعث و زجر تعلق به متعلق دارد و اراده هم متعلق می‌خواهد. این تعبیر در مقام تقریب فرمایش ایشان که (بداهه عدم تصور مفهومهما بدون تصور طرفیها) ظاهراً در فرمایش مرحوم اصفهانی نیست. نه فقط نیست بلکه بر خلاف فرمایش ایشان هست چون ظاهر عبارت محقق اصفهانی این است که واقع این‌ها را محل بحث قرار داده نه مفهوم بعث و زجر را.

یک نکته مهم دیگر این است که ایشان در مقام تقریب، به نظر می‌آید که ثلاثی تقسیم می‌کند و در واقع سه شق و مبنا را به مرحوم اصفهانی نسبت می‌دهد؛ که حکم اراده و کراهت باشد یا بعث و زجر باشد یا لابدیت اعتباری در واجبات یا حرمان اعتباری در محرمات باشد. می‌فرمایند (اما بناء علی کون حقیقه الحکم هو البعث فی الاوامر و الزجر فی المحرمات حیث کذا (اینها تعلقی اند) (کما لانه بناء علی کون الامر هی اللابدیه الاعتباریه و الحرمان الاعتباری فی المحرمات حیث یکون الاعتبار المتعلق بهما من الامور القائمة بنفس الحاكم فلا یمکن تحقق ذلك الاعتبار فی نفسه بدون ملاحظه الطرف. فیکون وجوده فی نفس الحاكم بنفس لحاظ الطرف و وجوده فی ذهنه). اینها هم در فرمایشات مرحوم اصفهانی نیست.

نکته مهمش این است که در این شقی که ایشان می‌فرماید اعتبارات مثل ملکیت و زوجیت است (که گفتیم این مطلب، در کلام مرحوم اصفهانی — حداقل در این بحث امکان احتیاط در عبادات — حتماً نیست)، به نظر من یک خلطی شده. این اعتبار لابدیت و اعتبار حرمان در برخی کلمات مرحوم آقای خویی هست. البته مرحوم خویی مثل مرحوم نائینی در یک جاهایی، حکم را اعتبار ثبوت شی در ذمه می‌داند. آقای خویی خیلی جاها اینطور گفته که حقیقت امر، اعتبار شی در ذمه مکلف است و در مورد نهی هم حرمان است؛ حالا اعتبار حرمان و لابدیت بکنیم یا اعتبار ثبوت فی الذمه، خودش یک داستان است. ولی در ذهنم هست، اما وقت نکردم که فحص کنم که این اعتبار لابدیت در کلام آقای خویی در کجا هست. در ذهنم هست که ایشان در جایی وجوب را اعتبار لابدیت می‌دانند. شبیه مرحوم علامه طباطبایی که در باب وجوب، اعتبار بایستی یعنی اعتبار ضرورت می‌داند. این یک دقتی است در بحث اعتبار که اگر بنا شد حقیقت یک امری مثل حکم، اعتبار باشد (به معنای دادن حد چیزی به چیز دیگری مثل اعتبار دادن حد ثبوت تکوینی به یک چیزی که واقعاً ثابت نیست)، چگونه باید اعتبار کرد؟ آیا اعتبار کنیم ثبوت چیزی در ذمه با اینکه ثبوت تکوینی ندارد یا اعتبار کنیم لابدیت را؟ اینجا یک بحث دقیق و ظریفی هست که چه مفهومی را اعتبار می‌کنیم.

اما عرضم این است که تمام این حرف‌ها که ما چه مفهومی را اعتبار می‌کنیم؟ مفهوم ثبوت را یا مفهوم لزوم را و امثال آن، متوقف بر این است که حقیقت حکم را اعتباری بدانیم. من معتقدم مرحوم اصفهانی در این بحث‌ها نگفته بعث و زجر

اعتباری است به این معنا. دیروز عرض کردم می‌گوید اعتباری اما به معنای انتزاعی. اینجا که تصریح کرده و سراسر علم اصول می‌گوید حقیقت حکم انشا بداعی جعل الداعی است می‌فرماید بعث و زجر منتزع می‌شود از انشا بداعی جعل الداعی. منتزع می‌شود نه اینکه از قبیل اعتبارات ابتدایی باشد مثل اعتبار حرمان. دوستان مراجعه کنند. اینجا که ایشان این حرف را ندارد. جای دیگر هم ندارد. عرض کردم یکی دو مورد مطلبی دارد که حالا اگر رسیدیم به آن اشاره می‌کنیم. از جمله جاهایی که مرحوم اصفهانی این بحث را مطرح کرده (که ما در کتاب فلسفه علم اصول در جلد پنجم در اعتباریات آوردیم) به حسب آنچه که یادم هست، در جلد سوم طبع‌های جدید نه‌ایه الدرایه در ذیل بحث ظنون است. در آنجا، یک بحث مستوفای ایشان می‌کند که مجعولات شارع علی اقسام ثلاثه: یک مجعول را مثل بعث و زجر گرفته و یک مجعول را مثل ملکیت و زوجیت گرفته. در آنجا تصریح می‌کند که مجعولات سه قسم است و بعث و زجر را — که از انشا بداعی جعل الداعی منتزع است — در مقابل و قسیم قرار می‌دهد برای اعتبارات ابتداییه، یا به تعبیر ایشان، اعتبارات محقق الموضوع مثل ملکیت و زوجیت که اعتباری اند و محقق موضوع قضایای اعتباری عقلاء هستند؛ گویی عقلاء گفتند هر وقت ملکیت محقق شد، مثلاً لایجوز التصرف فیه نسبت به مالک، یجوز تصرف المالك در ملکش و یجوز وضعاً اخراج این از ملک. عقلاء آثاری را بر ملک بار کردند به نحو قضیه حقیقیه. وقتی می‌گوییم هذا ملک، این یک اعتبار است. کار این اعتبار این است که موضوع آن قضایای اعتباری عقلاء را محقق می‌کند. لذا ایشان می‌گویند این اعتبارات اعتبارات محقق الموضوع اند. مقصود از آن عبارت‌های پیچیده، این است. این اعتبارات، موضوع یک گزاره دیگری را که عقلاء قبول دارند محقق می‌کنند. اما مثل انشا بداعی جعل الداعی، موضوع گزاره دیگری را محقق نمی‌کند و اگر هم بکند ربطی به این کار مولا ندارد. کار مولا این است که انشا بداعی جعل الداعی کند. نمی‌خواهد با انشا بداعی جعل الداعی، موضوع حکم دیگری را محقق کند. فرقی این است که در مثل «هذا ملک» اگر یک گزاره دیگری از ناحیه شارع یا عقلاء — به شرط اینکه شارع این گزاره عقلاً را امضا کرده باشد — وجود نداشته باشد، این اعتبار اصلاً لغو است. این اعتبار تنها اثرش این است که محقق موضوع است. بلکه باید بگوییم یک گزاره دیگری هست که موضوعش الملك است و محمولات و آثاری دارد؛ که این اعتبار، محقق موضوع آنهاست. اما در انشا بداعی جعل الداعی، ما نیاز به همچنین چیزی نداریم و خود انشا بداعی جعل الداعی موضوع حکم قرار می‌گیرد. یعنی بحث این نیست که مولا با این کار می‌خواهد یک موضوعی را محقق کند. انشا بداعی جعل الداعی یا اراده یا ابراز اراده این خودش یک حقیقتی است؛ هرچند موضوع حکم عقل هم قرار می‌گیرد تا آثار عقلی هم داشته باشد.

به هر حال مقصودم این است که در مقام تحصیل نظریه مرحوم اصفهانی، توجه داشته باشید که ایشان انشا بداعی جعل الداعی را قسیم اعتبار می داند. استاد در اینجا نسبت می دهند که مرحوم اصفهانی بنابراین که امر، لابدیت اعتباری باشد اینطور فرمودند. همچنین چیزی در اینجا نیست. آدرس هم دادند به نهاییه الدرایه جلد ۴ صفحه ۱۵۸ که ظاهراً همین بحث ما است؛ با اینکه ایشان در اینجا همچنین حرفی ندارند. حالا این را توجه داشته باشید که بیایم به سراغ اشکالات.

## بررسی اشکال اول آیت الله وحید (حفظه الله)

ایشان سه اشکال بر مرحوم اصفهانی وارد کردند. یک اشکال نقض است. مرحوم اصفهانی درباره بعث فرمود: این تعبیر که عارض است بر معروضش و متوقف است بر معروضش، درست نیست بلکه درست این است که بگوییم معروض به وجود عارض موجود است. ایشان می گوید ما نقض می کنیم حرف شما را به آنچه خودتان گفتید در بحث معنای حرفی. می گوید اینجا خود شما قبول دارید که بعث یک نسبتی است بین باعث و مبعوث و مبعوث الیه. این را شما در جاهای مختلف گفتید. ایشان عبارت ها را هم آوردند که بعثی که ملحوظ است بین متکلم (باعث) و مبعوث و مبعوث الیه. بعد ایشان می فرمایند شما خودتان قبول کردید که معنای حرفی قائم به اطراف است. این هم چیز واضحی است که شما خودتان قبول کردید که معنای حرفی قائم به اطراف است. پس شما مجبورید بگویید این بعث (که در واقع نسبتی است بین باعث و مبعوث و مبعوث الیه) متوقف بر اطرافش هست. چطور شما می گوید مبعوث الیه در واقع وجودش به این است؟ باید بگویید وجود این بعث به وجود اطراف است. کما اینکه در معنای حرفی این را می گوید که نسبت در معانی حرفیه، قائم به اطراف اند. شما باید بگویید بعث هم قائم به اطراف است. می فرمایند

(بیان النقض انه ذهب فی مبحث معنی الحرفی و فی مبحث الواجب المشروط بأن مفاد هیئہ صیغہ افعال هو البعث النسبی فی مقابل البعث الاسمی بمعنی انّ البعث و التحریک تارة یلاحظ استقلالاً کما یلاحظ الباعث و المبعوث الیه استقلالاً فیکون البعث فی هذه الصوره معنی اسمیاً یعبر عنه بلفظ البعث فیقال مثلاً بعثت عمراً الی السوق) آنجا که با ماده بعث انشا کنیم و امر کنیم (و اخرى یلاحظ فانیا فی المبعوث و المبعوث الیه فیکون فی هذه الصوره معنی حرفیاً یعبر عنه بهیئہ افعال و یقال صلّ مثلاً فحیث لم یلاحظ البعث الی الصلاه الا فانیا فی الصلاه عبر عنه بما یکون معناه من سنخ المعان الحرفیه و هی هیئہ الامر اذ مفادها هو البعث النسبی القائم بالطرفین من المبعوث و المبعوث الیه) حالا که حرف مرحوم اصفهانی این شد که خودش هم این را پذیرفته می فرمایند (و علی هذا المبني ینقض علیه بأن النسبه متاخره وجودا عن طرفی النسبه ضروره انّ وجودها غیر مستقل متقوم بوجود الطرفین فی جمیع النسب و الاضافات بالبرهان و اعترافه بذلك. بداهه أنّها من

الاعراض الخارجیه التي تعبر عنها بمقولات التسع. فكيف يمكن ان يكون وجود الطرفين بوجودها؟) شما که می گوید مبعوث که متعلق به بعث است قائم به این است، مثل این است که بگوئید در معنای حرفی طرف قائم به معنای حرفی باشد معنایش این می شود. (حسب ما يقتضيه البرهان الذي ذكره من كون وجود المراد و المشتاق و المبعوث اليه بنفس وجود الاراده و الشوق و البعث) این اشکال اول ایشان است.

آیت الله وحید به محقق اصفهانی می گوید از نظر شما حقیقت بعث قائم به اطراف است چون نسبت است. این حرف را که قائم به اطراف است، در باب حقیقت معنای حرفی گفته اید، ولی در اینجا می گوئید طرف نسبت خودش قائم به این نسبت است. شما اینجا استدلال کردید که طرف این نسبت قائم به این نسبت است. می گوید شما که در همه جا گفتید (و درست هم همین است و برهان هم همین است) که نسبت و مفاد معنای حرفی قائم به اطراف است. الان بحث تصور نیست حتی بحث تاخر و تقدم زمانی مطرح نیست ولی قوام یک حقیقتی است مثل علت و معلول که در آن معلول تاخر زمانی از علت ندارد. ایشان نگفته بلکه من تشبیه می کنم. معلول تام، تاخر زمانی نسبت به علت ندارد. تاخر ندارد ولی قوام دارد شما نمی توانید به عکس بگوئید که در واقع علت، معلول معلولش هست. این را که نمی توانید بگوئید حتی با اینکه با همدیگر همزمان هستند. تاخر رتبی یک واقعی است. قوام و قیام یک واقعی است. اطراف معنای حرفی مما يتقوم به المعنى الحرفي است و يتقوم به النسبة است.

این را شما در آنجا گفتید و برهانی هم هست اما اینجا چطور می فرمایید بعث (که خودتان هم قبول کردید نسبت بین الاطراف است) متعلقش - که در واقع طرف معنای حرفی است - قائم به معنای حرفی است. این معنا ندارد.

انصافاً ایشان یک دقتی کردند در این بحث منتها به نظر من بحث های اصولی اینطوری است. یک جایی که یک حرفی طرح می شود به ۱۰ مطلب دیگر هم مربوط می شود. این را خوب دقت کنید معمولاً چنین اشتباهی در کلام مرحوم اصفهانی می شود.

پارسال اگر یادتان باشد در بحث ابتری که در بحث اصول جدید مطرح کردیم، در آنجا حرف مرحوم اصفهانی در معنای حرفی را طرح کردیم. مرحوم اصفهانی در معنای حرفی قائل نیست که فرق معنای حرفی و معنای اسمی در لحاظ باشد. یک عده ای قائل هستند مثل خود مرحوم آخوند و عده دیگری که فارق بین معنای حرفی و معنای اسمی و حقیقت نسب معانی اسمی را در لحاظ می دانند. مرحوم آخوند صراحتاً می گوید که لا فرق بین معنای اسمی و معنای حرفی الا در لحاظ که معنای حرفی وضعت لمعناه تا لوحظ مرآة و خودش ملحوظ نباشد و معنای اسمی وضعت لیلحظ در مقام

استعمال استقلالاً. این حرف مورد اشکال مرحوم اصفهانی قرار گرفته. عبارت هایش را خواندیم که ایشان تصریح می‌کند که ما در عالم یک سری معانی داریم که فی ذاتها تعلقی‌اند نه اینکه بوجودها ذهنی و وجودها العینی و خارجی تعلقی باشند یعنی حرفیت و فرقشان با آن معانی اسمیه در این نیست که وجود ذهنی‌شان یا وجود خارجی‌شان ملحوظ استقلالاً نیستند بلکه به لحاظ ذاتش تعلقی است. اگر یادتان باشد تعبیرشان این بود که الوجود يظهر تلك المعنا علی ما هی علیه. یعنی آن وجود یافتن معنای حرفی — که تعلقی فی ذاتها هست — ینعکس در وجودش در وقتی که این تعلقیّت وجود پیدا می‌کند، نه اینکه تعلقیّت عبارت است از تعلقی بودن وجود ذهنی و عینی، و از این بالاتر نه از باب عدم لحاظ استقلالاً و لحاظ حرفی. این نیست که اختلافهما به لحاظ باشد که یکی مستقلاً ملحوظ باشد و دیگری آلیاً. اصلاً ربطی به لحاظ ندارد. فی ذاتها تعلقی است و این بیان هم نفی می‌کند که تعلقیّت، نسبت به وجود خارجی و ذهنی باشد، و هم نفی می‌کند این حرف را که تعلقیّت به لحاظ لحاظ باشد. هر دو را ایشان تصریحاً رد کرده. این یک نکته.

در باب اینکه بعث نسبی است، انصافاً از آن عبارت‌های مشکل است. اینکه هیئت امر وضعت للبعث النسبی، این را ایشان دارد. یک زمانی در آن ایام جوانی که یک حالی برای فحص داشتیم. خیلی روی این فکر کردم که چطور ایشان می‌گوید وضعت للبعث النسبی؟ یک جهت اشکالش که ایشان متعرض نیست و ما هم نمی‌خواهیم تعرض کنیم و داخل پراتز می‌گوییم این است که الفاظ اصلاً برای معانی وضع می‌شوند. مگر برای حمل شایع امور، وضع می‌شوند؟ مگر برای وجود خارجی وضع می‌شوند؟ خود ایشان که قبول ندارد این را. هیئت اگر وضع می‌شود برای بعث نسبی، شما باید برای بعث نسبی دو مرتبه قائل شوید یکی معنایش و یکی نسبت خارجی‌اش. این یک نکته‌ای که باید برای وضع لفظ برای بعث نسبی، در نظر داشته باشید. این را کنار بگذارید و راجع به آن فکر نکنید، فقط گوشه ذهنتان باشد برای زمان دیگری که دنبالش بگردید که ایشان می‌گوید برای بعث نسبی وضع شده است یعنی دقیقاً برای چی وضع شده؟ آیا برای خارج بعث نسبی به حمل شایع، یا اینکه یک مفهومی می‌توان تصویر کرد در بعث نسبی که برای او وضع شده؟

اما اینجا اصلاً بعث نسبی یعنی چه؟ من ادعایی دارم عرض می‌کنم شما باید فحص کنید ببینید اینطور هست یا نه؟

مرحوم اصفهانی نسبت در بعث را از باب عدم لحاظش می‌داند مستقلاً. اینکه بعث لم یلحظ مستقلاً، از این تعبیر می‌کند به بعث نسبی نه اینکه حقیقت آن حقیقت نسبت است. این از زمین تا آسمان فرق می‌کند و شواهد آن را هم می‌آورم.

کسی که قائل است که تعلقیّت معنای حرفی ربطی به لحاظ ندارد (این را تصریح می‌کند در جلد اول در بحث معنای حرفی. ایشان مکرر تصریح کرده که تعلقیّت معنای حرفی و قوام به اطرافش در ذاتش نهفته است نه اینکه به لحاظ لحاظ

باشد، نه اینکه به لحاظ وجود این باشد)، آن وقت چگونه می تواند بگوید البعث النسبی یعنی الملحوظ نسبتاً؟ مگر نسبت به لحاظ است که ایشان می گوید ملحوظ نسبتاً؟ مگر این است؟

به نظر من مقصودشان خیلی روشن است و توضیح هم دادند در یکی دو جا و یک جا صراحتاً می توان گفت از حرفشان فهمیده می شود که اصلاً بحث نسبیت واقعیه به معنای حرفیت مطرح نیست. ایشان یک جا توضیح می دهد که مقصود از بعث نسبی چیست. در مثل حرکت خارجی که شما کسی را تحریک می کنید و هول می دهید، در اینجا خودتان را می بینید که دارید او را تحریک می کنید و او را می بینید که متحرک است؛ اما تحریک خودتان را نمی بینید و لحاظ نمی کنید. این تحریک شما که لحاظ نمی شود، گویی نسبت است چون خودش را لحاظ نکردید. گویی تحریک مثل معنای نسبی است که لم یلحظ نفسه. در معانی نسبی که حقیقتاً نسبی اند اینطوری اند و قابل لحاظ استقلالی نیستند مگر از طریق عناوین. تا شما نسبت را لحاظ استقلالی کنید می شود چیز دیگری. این خاصیت، در نسب هست، اما نه اینکه هر چیزی که لم یلحظ نفسه، نسبت است. ایشان می خواهد بگوید که بعث نسبی یعنی بعثی که نفس آن لحاظ نشده.

آخر حرفم این است که تفسیر فرمایش محقق اصفهانی در جایی که می گوید بعث نسبی یا بعثی که یلحظ نسبتاً، مقصود ایشان بعثی است که لم یری نفسه.

اشکال: طرفین داریم؟

پاسخ: بله طرفین دارد. هر چیزی که طرفین دارد و تعلق به اطراف دارد که نسبی نیست. حقیقت نسبت این نیست.

اشکال: بله. لم یلحظ اما طرفین دارد.

پاسخ: بله واضح است. اراده من هم طرف دارد. تمام اعراض که مقولات تسع اند، معنای حرفی نیستند. اعراض هرچند قیام دارند به معروضشان ولی اینکه در وجودشان قیام به معروض داشته باشند، به این معنا نیست که حرفی اند. الان عرض سفیدی، در وجود، قائم به معروضش هست، اما مفهومش مستقل است و معنای حرفی نیست. حتی می خواهم بگویم در مثل بعث قیام به معنای قیام عرض به معروض هم نیست. ما وقتی کسی را تحریک می کنیم، این تحرک بدون طرف که نمی شود؛ طرف می خواهد یعنی ما فیه الحركه می خواهد، ما به الحركه می خواهد، محرک می خواهد. این ها اطراف یک حقیقت اند یعنی وجوداتی در عالم تعلق دارند و ارتباط دارند اما مطلق ارتباط که قوام به اطراف نیست. ما اول

این را حل کنیم که مرحوم اصفهانی وقتی می گوید بعث نسبی، وقتی می گوید بعث ملحوظ نسبتاً بین متکلم و مبعوث و مبعوث الیه، آیا مقصود از نسبت معنای حرفی است؟ من می خواهم بگویم قطعاً این نیست.

اشکال: شما اشکال را پذیرفتید. مطلق ارتباط نسبت است؟

پاسخ: نه.

اشکال: یک ارتباط قوی داریم و یک ضعیف. ارتباط حرفی خیلی ضعیف است بر خلاف عرض که فقط یک موضوع می خواهد.

پاسخ: نه اینکه نسبت است. هر چیزی که تعلقی دارد لزوماً نسبت نیست. خداوند هم که این آدم را خلق می کند له تعلق بال مخلوق. آیا قائم به مخلوق است؟ هر چیزی که تعلقی هست معنایش این نیست که باید قائم باشد به متعلقش.

اشکال: تعلقها فرق می کند.

پاسخ: بله این حرف درستی است که تعلقها فرق می کند.

ما هم همین را قبول داریم. پس باید اول ببینیم مرحوم اصفهانی چی می گوید بعد بگوییم حرفش درست است یا نه؟ آیت الله وحید دارد نقض می کند. نقض غیر از این است که ما خودمان یک مبنایی داشته باشیم. ایشان می گوید شما می فرمایید که حقیقت بعث نسبی است و در بحث نسبت هم گفتید نسبت، به اطراف قائم است. من عرض کردم گزاره اولتان درست نیست. من می گویم نسبی که مرحوم اصفهانی می گوید، به معنای معنای حرفی نیست. این ادعا خیلی روشن است. شما می توانید بگویید دلالتان چیست و من دلیل می آورم. دلیل من این است که ایشان می فرماید الملحوظ نسبتاً. ایشان در تقریب مطلب می فرماید که این که بعث خارجی لایری نفسه، بعث نسبی مولا نسبت به مکلف هم لایری نفسه. من به شما عرض می کنم که ایشان در بحث معنای حرفی، به صراحت می گوید که حرفیت به این نیست که لایری نفسه بلکه معنا باید در ذاتش تعلقی باشد.

اشکال: آقای وحید می فرمایند که لحاظ و عدم لحاظ دخیل نیست. نسبت یعنی قائم به طرفین.

**پاسخ:** کی محقق اصفهانی قبول کرد که بعث نسبت است؟ می‌گوییم نسبت ایشان به معنای لایری نفسه است. می‌گوید این تحریک چون خودش دیده نمی‌شود می‌گوییم بعث نسبی. ببینید ایشان در نقض بر مرحوم اصفهانی می‌گوید چون شما این را نسبت می‌دانید و نسبت هم قائم به اطراف است دیگر چطور می‌گویید طرف قائم به این است. من می‌گویم کجا ایشان گفته حقیقه النسبه؟ ایشان می‌گوید الملحوظ نسبتاً. این یک نکته. حالا باید بحث ایشان در جاهای دیگر هم دیده شود. در صفحه ۶۲ جلد ۱ از نهاییه الدرايه، وقتی ایشان می‌خواهد بحث مفاد جملات انشایی و اخباری را تحقیق کند، درباره صیغه‌های مشترک مثل بعث می‌گوید با این نسبت، دو کار می‌شود کرد. و أما مثل صيغة (افعل)، و اشباهها- مما لا اشتراك له لفظاً و هيئة مع جملة خبرية- فالمستعمل فيه في كل من الخبر و الانشاء، غير المستعمل فيه الآخر، و ذلك لأن صيغة (اضرب)- مثلاً- مفادها بعث المخاطب نحو الضرب، لكن لا بما هو بعث ملحوظ بذاته، بل بما هو نسبة بين المتكلم و المخاطب و المادة، فكما أن الشخص إذا حرك غيره خارجاً- نحو القيام أو القعود- تحريكاً خارجياً، لا يكون الملحوظ- في حال تحريكه- إلا المادة من المخاطب،<sup>۱</sup>

من وقتی کسی را هل می‌دهم فقط می‌بینم که این ماده — یعنی آن مبدا قیام و قعود یا این حرکت در بحث تحریک — قائم به این آقای متحرک است. همین. دیگر به تحریک خودم نگاه نمی‌کنم بلکه به حصول حرکت فی المخاطب نگاه می‌کنم. پس تحریک خودم ملحوظ نیست. این ملحوظ نبودن را ایشان می‌گوید نسبت. اما این ربطی به حقیقت نسبت ندارد. اگر خواستید آن را هم می‌آورم که ایشان می‌گوید معنای حرفی در ذاتش تعلقی است نه به لحاظ لاحظ باشد؛ که آن را هم ایشان مکرر گفته.

پس می‌فرماید که لا يكون الملحوظ- في حال تحريكه- إلا المادة من المخاطب، و نفس تحريكه غير ملحوظ و لا مقصود بالذات، فذلك صيغة (افعل) موضوعة بإزاء هذا البعث الغير الملحوظ استقلالاً، تصريح می‌کند که مقصودش غیر ملحوظ استقلالاً است. و لذا مثل هذه النسبة لا خارج لها يطابقها أو لا يطابقها، بل حالها حال التحريك الخارجی الذي هو فعل من الأفعال. حالا فعل ما نسبت حقیقی است؟ در تحریک خارجی که ما کسی را هول می‌دهیم تحریک ما نسبت حقیقی است. می‌گوید حالش حال آن است. و كونه نسبة بين الاطراف بملاحظة عدم لحاظ نفسه، همین است نه اینکه حقیقت النسبه است. كما أسمعناك سابقاً من أن بعض المعاني الاسمية ربما يكون كالألة لتعرف حال غيره، فيكون كالمعنى الحرفي در عدم لحاظ نفسه. اما اینکه کجا گفته؟ جای آن را هم برایتان پیدا کردم. ایشان در صفحه ۵۴ می‌گوید مثلاً مفهوم امکان.

<sup>۱</sup> نهاییه الدرايه، ج ۱، ص ۶۲



حالا جلسه بعد می خوانم. مفهوم امکان مفهوم اسمی است اما همین مفهوم امکان اگر آن را وصف انسان قرار می دهیم (که در واقع می خواهیم حال انسان را ببینیم چه جوری است و به خود حقیقت امکان خیلی توجه نداریم)، ایشان این را می گوید مثل معانی حرفیه است؛ با اینکه امکان از معانی اسمیه است. می گوید این آلت برای تعرف حال غیر است. همین که آله لتعرف حال الغير از همین حیث می گوییم کالمعنی الحرفی که لم يلحظ نفسه.

حرف آخرم این است (حالا عبارات را شنبه می خوانیم) مرحوم اصفهانی در بحث بعث نسبی، مقصودش لم یری نفسه است. تصریح کرد که مقصود از کونه نسبتاً یعنی لم يلاحظ استقلالاً. مقصود همین است. اگر این باشد کل این بنایی که آیت الله وحید حفظه الله درست کردند می ریزد چون ایشان آمدند از این مقدمه — که حقیقت این حقیقت، نسبت است و شما قبول دارید که نسب و معانی حرفیه قائم به اطراف است — خواستند نقض بکنند در حالی که این نقض وارد نیست. حالا آن عبارات دیگر مرحوم اصفهانی را هم می خوانیم. خودتان مراجعه کنید صفحه ۵۴ بحث معانی اسمیه که کالمعنی الحرفی اند از حیث اینکه آله للغیر.

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

### فهرست

- ۱.....[ادامه بررسی اشکالات آیت الله وحید\(حفظه الله\)](#)
- ۲.....[اشکال دوم آیت الله وحید\(حفظه الله\) بر مرحوم اصفهانی \(ره\)](#)
- ۳.....[پاسخ به اشکال دوم آیت الله وحید\(حفظه الله\)](#)
- ۴.....[اشکال سوم آیت الله وحید\(حفظه الله\)](#)
- ۶.....[پاسخ اول استاد از اشکال دوم آیت الله وحید\(حفظه الله\)](#)
- ۸.....[پاسخ دوم استاد](#)

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين.

### ادامه بررسی اشکالات آیت الله وحید(حفظه الله)

بحث در فرمایش محقق اصفهانی بود، در جواب دوری که مرحوم آخوند در کفایه بیان کرده بودند. و شاید هم اصل بیان مرحوم آخوند، در کلام شیخ انصاری در جواب به ذکر شهید اول است. بیان مرحوم آخوند — که محقق اصفهانی جواب می دهند — این است که ایشان عروض حکم بر متعلقش را از سنخ عروض عارض بر معروض گرفته و گفته حکم بر متعلقش توقف دارد، و اگر بنا باشد در بحث امر به احتیاط، متعلق حکم یعنی احتیاط متوقف باشد بر امر به احتیاط؛ این دور می شود.

مرحوم اصفهانی فرمودند که رابطه حکم با متعلقش رابطه عارض و معروض وجودی مثل سفیدی و سیاهی نیست بلکه از عوارض ماهوی و تحلیلی است. در عوارض ماهوی در واقع معروض متحقق می شود به خود عارض و وجود معروض به وجود عارض است. این بحث مهمی است چون محقق اصفهانی در موارد متعددی از این گزاره و از این مبدا استفاده می کند.

آیت الله وحید بر مرحوم اصفهانی سه اشکال کردند که اشکال اولش که گذشت، این بود که خود شما در بحث های متعدد، بحث و زجر را نسبی گرفتید. تعبیر می کنید بحث و زجری هست که ملحوظ شده نسبتاً. از طرف دیگر روشن است که نسب و حروف، تحقق و قوامشان به اطراف است. بنابراین اگر بنا باشد حکم و بحث ملحوظ نسبتاً باشد و قوامش به اطراف باشد، آن

وقت چطور می شود متعلق — که یکی از آن اطراف است — وجودش به وجود حکم قائم باشد؟ این متناقض است با آنچه که خودتان در جاهای دیگر فرمودید.

در جلسه قبل عرض کردم که اینجا ظاهراً اشتباهی رخ داده و البته در کلام مرحوم اصفهانی دقتی هست که معمولاً به آن توجه نمی شود. مقصود از بعث و زجر نسبی این نیست که نسبت است بلکه مقصود این است که خودش ملحوظ نیست. بعث و زجر نسبی یعنی بعث و زجر که لایری نفسه بلکه آن مضاف الیه و آن مبعوث الیه اش دیده میشود و قرائن این مطلب را در کلام مرحوم اصفهانی ذکر کردم. هم در بحث معنای حرفی، به این مطلب تصریح می کند و هم در ذیل معنای حرفی در بحث انشا و اخبار تصریح می کند که یک سری از معانی اسمیه مثل امکان، گاهی لایری نفسه هستند و از این جهت مثل معنای حرفی هستند چون آلت برای تعرف غیراند. امکان وسیله و ابزاری می شود برای شناخت انسانی که امکان بر او عارض است یا فرضی که امکان بر او عارض است. چون آلت برای تعرف غیر است و خودش مستقیم دیده نمی شود کالمعنی الحرفی محسوب می شود با اینکه معنای اسمی است. در یک جای دیگر از عبارتشان تصریح کرده بودند که مراد از بعث نسبی یعنی لم یری نفسه یعنی خودش دیده نشده. تصریح کردند که مقصود این است. بنابراین اصلاً بحث این نیست که بعث و زجر نسبت باشد.

تشبیه به تحریک خارجی هم این معنا را تایید می کند چون واضح است که تحریک خارجی، نسبت نیست. بله تعلق دارد به اطراف ولی نسبت نیست؛ نسبتی که قائم به اطراف است. بنابراین اشکال اول ایشان به مرحوم اصفهانی مبتنی بر یک مقدمه ای هست که آن مقدمه نادرست است که بعث و زجر نسبت باشد. شواهد بیشتری هم هست مبنی بر اینکه مقصود مرحوم اصفهانی این بوده، که فرصت نکردم آنها را برای دوستان ذکر کنم.

**اشکال:** در احکام وضعی اصلاً این اشکال وارد نیست. چون در احکام وضعی نسبت نیست.

**پاسخ:** بله خب واضح است. بله یعنی آنجا روی فرمایش ایشان اصلاً از اعتبارات اولیه هست نه نسبت.

**اشکال دوم آیت الله وحید (حفظه الله) بر مرحوم اصفهانی (ره)**

اشکال قبلی نقضی بود. اشکال دومی که ایشان فرمودند اشکال حلی است. فرمودند که: (یرد علیه ثانیاً حلاً) به اینکه غایت چیزی که شما در استدلالتان ثابت کردید این است که مفهوم حکم، تعلقی دارد به متعلق. مفهوم حکم — با اختلاف مبانی که در آن هست از بعث و زجر و غیره — از مفاهیم ذات تعلق است و معنایش این است که مفهوم حکم محقق نمی شود مگر با

اضافه به متعلق. اما اینکه وجود متعلق، به نفس وجود حکم باشد؛ این را کجا این برهان اقتضا کرده؟ شما در عالم مفهومیت گفتید تعلق دارد به متعلقش. قبول؛ اما اینکه وجود متعلق به عین وجود حکم است، این را از کجا آوردید؟

### پاسخ به اشکال دوم آیت الله وحید (حفظه الله)

به نظر می/رسد این اشکال هم دفعش روشن است چون تقریباً نصف برهان محقق اصفهانی برای این بود که بگوید اگر متعلق وجود داشته باشد، یا وجود عینی است و یا وجود ذهنی. ایشان ثابت کردند که حکم نمی تواند بر وجود عینی ثابت شود و شما هم قبول دارید چون تحقق متعلق در خارج ظرف سقوط حکم است نه ظرف ثبوت حکم. از طرف دیگر، حکم نمی تواند بر وجود ذهنی متعلق عارض شود چون معنایش این است که یک ماهیتی که دارای وجود فعلی هست دوباره یک فعلیت وجودی دیگری پذیرد و این هم محال است. یک ماهیت در آن واحد دو تا وجود مستقل نمی پذیرد و دوبار موجود نمی شود. این بیان، استدلال است بر نفی وجود ذهنی.

بعد از اینکه ثابت شد که حکم نه بر وجود ذهنی متعلق عارض می شود و نه بر وجود خارجی عارض می شود پس بر چی عارض است؟ باید بگویید بر نفس ماهیت عارض است؛ که ایشان می گوید. بنابراین می شود عوارض تحلیلی. غیر از این، چه فرض دیگری وجود دارد؟ شما می فرمایید که مفهوم وجود ذات تعلق است. فرمایش مرحوم اصفهانی این نبود که مفهوم حکم، ذات تعلق است بلکه فرمایششان این بود که خود حکم، ذات تعلق است. این ذات تعلق بودن حکم یک مقدمه استدلال است نه کل استدلال. ایشان نگفت به صرف اینکه ذات تعلق است پس از عوارض تحلیلی است. خیلی چیزها در عالم، ذات تعلق اند اما ممکن است عوارض تحلیلی نباشند. برهانشان که اساس استدلال است این است که نه وجود خارجی متعلق و نه وجود ذهنی متعلق، نمی توانند متعلق حکم باشند و باید نفس طبیعت باشد. حرف ایشان این است. اگر شما این را بپذیرید دیگر لامحاله باید بگویید از عوارض ماهوی است و باید بگویید متعلق موجود به حکم است چون وجود دیگری ندارد. در ظرف عروض حکم بر این متعلق که نه وجود ذهنی اش هست و نه وجود عینی متعلق، پس به چی موجود است؟ قطعاً موجود به حکم خواهد بود. متعلق در وقت عروض حکم، عدم که نیست، و وجود ذهنی و وجود عینی اش هم که نمی تواند متعلق باشد پس عوارض تحلیلی است مثل عروض وجود بر ماهیت. حرف مرحوم اصفهانی هم همین است. این چه اشکالی است که می فرمایید **فلا یقضیه ذلک البرهان...** شما نصف برهان را اگر حذف کنید، معلوم است که نمی تواند اقتضا کند. شما نصف برهان را اضافه کنید، آن وقت درست می شود. پس این جواب حلی ایشان هم درست نیست.

## اشکال سوم آیت الله وحید (حفظه الله)

اما در جواب ثالث، می فرمایند اگر از آن اشکال نقضی و اشکال حلی چشم پوشی کنیم و بپذیریم و تسلیم کنیم فرمایش مرحوم اصفهانی را که فرمودند عروض حکم بر متعلق از سنخ عوارض ماهوی است و متعلق موجود است به عین وجود حکم؛ با این حال میفرمایند:

(یرد علیه بانّ ذلك لا یوجب عدم استلزام الدور من البرهان للمی و و الاثنی المذكور لاستکشاف الامر بالاحتیاط فی العبادات.)

مقصود از برهان لمی و اثنی، همان عبارت آخوند رحمت الله علیه در کفایه است که فرمودند به قاعده ملازمه، از حسن احتیاط نمی توانیم کشف کنیم که یک امری به احتیاط وجود دارد یعنی معلول این حسن؛ که می شود برهان لمی. و همچنین از ترتب ثواب بر احتیاط نیز نمی توانیم کشف کنیم یک امری به احتیاط تعلق گرفته به صورت برهان اثنی؛ که از ثواب که معلول است کشف کنیم که علتش یعنی امر به احتیاط وجود دارد. مرحوم آخوند فرموده بود که حسن و قبح در جاهای دیگر چه بسا به نحو لمی بتواند کشف کند از امر، اما در اینجا نمی تواند. علاوه بر اینکه در خصوص مقام، امر مولوی زائیده شده از حسن نمی توانیم داشته باشیم. البته این بیان اخیر، اشکال دیگری است. مرحوم آخوند فرمودند که امر لمی یا مستکشف اثنی مبتلاء به اشکال دور است. اینجا اشکالشان این بود. حالا اشکالات دیگر سر جای خودش.

آیت الله وحید می فرمایند: یرد بر مرحوم اصفهانی که کل آن چیزی که فرمودید، حتی با فرض تسلیم همه آنها، باز نافی اشکال دور از ثبوت امر به احتیاط (که قرار بود از طریق برهان انی یا لمی ثابت شود) نمیشود. چرا؟ چون امر به احتیاط موقوف بر احتیاطی که متعلق امر است نیست حتی یقال انه موجود بنفس وجود الامر. این را نمی خواهیم بگوییم که امر به احتیاط موقوف است علی الاحتیاط الذی هو متحقق بنفس الحكم. این نیست. بل الامر به (یعنی به احتیاط) موقوف علی امکان تحقق الاحتیاط فی الخارج. یعنی دور را ما اینطور درست می کنیم نه آنطوری که شما فرمودید.

امر به احتیاط موقوف علی امکان تحقق الاحتیاط فی الخارج و ثبوته فی الخارج لیس بنفس ثبوت الامر و وجوده علی کلا المبیین فی الامر و متعلقه. این دفع دخل مقدر است. می گوید متوقف است بر امکان تحقق احتیاط در خارج. نگوئید که ثبوت احتیاط در خارج به نفس امر است. نخیر. این را دیگر هیچکس قبول ندارد در هیچ مبنایی؛ نه مبنای بعث و زجر و نه مبنای اراده، کسی نگفته وجود احتیاط در خارج متوقف باشد بر امر و این هم متوقف به عین وجود امر باشد. می گوید آنهايي که می گویند مثل شما در نفس متعلق می گویند که مثلاً احتیاطی هستند نه در تحقق خارجی احتیاط. البته این حرف درست است.

بعد می فرمایند: (فعلى ائ تقدیر یكون استکشاف الامر بالاحتیاط بما ذکر من البرهان مستلزما للدور) ایشان می گوید شما دور را یک جور حل کردید اما ما یک دور دیگری به شما نشان می دهیم. اصل مطلب هم همین بوده. نمی خواستیم بگوییم امر به احتیاط متوقف بر احتیاط است. امر به احتیاط بر امکان تحقق احتیاط در خارج متوقف است. بعد می فرمایند امکان تحقق احتیاط در خارج هم متوقف بر امر است طبق فرض. شما می خواهید با امر به احتیاط ممکن بسازید احتیاط کردن را.

یک طرفش که روشن است که امر به احتیاط متوقف است بر امکان تحقق احتیاط در خارج. طرف دیگرش هم طبق فرض شما هست که امکان تحقق احتیاط را منوط کردید بر امر به احتیاط. (حيث ان الامر بالاحتیاط متوقف على امکان الاحتیاط فى الخارج. فلو توقف امکان الاحتیاط فى الخارج على ثبوت الامر لزم الدور). این یک دقت خوبی است در فرمایش ایشان.

**اشکال:** ایشان در خروج از محل ابتلا می گوید امکان عقلی خطاب کافی است ولو الان من عاجز باشم. نه احتیاط خارجی که مربوط به مقام امتثال است.

**پاسخ:** متوقف بر امکان در مقام امتثال نیست؟

**اشکال:** میگویند امکان وقوعی محل بحث نیست. محال عقلی نباید باشد.

**پاسخ:** چی محل بحث نیست؟ الان امر به احتیاط متوقف بر این نیست که در ظرف امتثال ممکن باشد احتیاط؟

**اشکال:** نه. بلکه امکان عقلی احتیاط کافی است.

**پاسخ:** حالا ایشان نگفته چه امکانی و خودش قابل تامل است. حالا همان امکانی که شما می گوید. پس امر به احتیاط متوقف بر امکان احتیاط در خارج است.

**اشکال:** امکان عقلی خطاب است نه امکان عقلی امتثال.

**پاسخ:** امکان عقلی خود خطاب؟

**اشکال:** خطاب امکان انحلال به من را داشته باشد ولو من عاجز باشم.

**پاسخ:** اینکه اصلاً یک حرف دیگر است. الان راجع به متعلق بحث می کنیم. نسبت به امکان متعلق چه نسبتی دارد؟ لازم نیست ممکن باشد؟ یعنی اگر مستحیل هم باشد مولا امر می کند؟

### پاسخ اول استاد از اشکال دوم آیت الله وحید (حفظه الله)

نکته اول در کلام ایشان این است که ایشان می فرماید که **یرد علیه**. ببینیم واقعاً یرد علیه است؟ اصلاً فرض کنید دوری که ایشان می فرماید درست باشد. این ربطی به فرمایش اصفهانی ندارد. مرحوم اصفهانی دارد جواب آخوند را می دهد. مرحوم آخوند اشکال دور را به این شکل تقریر کرده که حکم عارض است بر متعلقش، و عروض هر عارضی بر معروضش متوقف است. مرحوم آخوند این را فرموده یعنی رابطه حکم و متعلق را دیده و در آنجا دور دیده. این تقریب از اشکال دور را مرحوم اصفهانی جواب داده. حالا شما می فرمایید یک دوری دیگر در جای دیگر دارد؟ حالا فرض کنیم اصلاً داشتیم، چه ربطی به حرف ایشان دارد؟

مرحوم آخوند فرمود اگر میخواهید احتیاط را بر اساس امر به احتیاط درست کنید، چونکه امر به احتیاط متوقف علی الاحتیاط توقف العارض علی المعروض دور رخ می دهد. خب مگر امکان امثال در خارج معروض حکم است که شما می فرمایید امر به احتیاط متوقف علی امکان تحقق احتیاط فی الخارج؟ مگر این تحقق امثال در خارج یا احتیاط در خارج معروض حکم است؟ مرحوم آخوند می فرماید دور است چون عروض حکم بر متعلقش توقف درست می کند توقف العارض بر معروض. مرحوم اصفهانی به این جواب داد. حالا شما می فرمایید یک دور دیگری در جای دیگر داریم. اصلاً فرض کنیم باشد، ربطش به اینجا چیست که بفرمایید یرد علیه؟ مگر ایشان داشت هر دوری را مطرح می کرد؟ من عبارت مرحوم اصفهانی را برای شما بخوانم. ایشان می فرمایند که:

و فیما ذکرناه هنا کفایة لاثبات أن الحكم مطلقاً بالاضافة الى موضوعه من قبیل عوارض الماهية، فلا يتوقف ثبوته علی ثبوت موضوعه، بل ثبوت موضوعه من قبیل عوارض الماهية، فلا يتوقف ثبوته علی ثبوت موضوعه، ایشان به دور دیگری نپرداخته بلکه می خواهد همان دوری را که آخوند می گوید جواب می دهد.

بل ثبوت موضوعه بثبوتیه و العروض تحلیلی. و منه تعرف أنه لا دور، إذ ليس هناك تعدد الوجود حتى يلزم الدور، أو يجاب بأن الدور معي، أو أن الحكم يتوقف على ثبوت الموضوع لحاظاً لا خارجاً. و قد اشرنا إلى كل ذلك مراراً. ۱

حرف ایشان این است. به مرحوم آخوند می گوید جناب آخوند دوری که درست کردید صحیح نیست. به این، باید اشکال کرد نه اینکه بگوییم یک دور دیگری داریم. اصلاً خود مرحوم اصفهانی از کسانی است که اثبات امکان احتیاط با امر به احتیاط را مستحیل می داند (در ادامه بحث عرض می کنیم) منتها نه از باب دور بلکه تقدم و تاخر طبعی درست می کند و می گوید اخذ متقدم در متاخر لازم می آید و این هم خلف است. آخر بحث را نگاه کنید می فرماید که:

ثم إن هذا كله بالإضافة إلى المحذور المذكور في المتن من حيث توقف العارض على المعروض القابل للانطباق على محذور الدور، و على محذور الخلف.

واقعاً انسان دقیقی هست. برای اینکه اشکال نکنید که اصلاً آخوند چه بسا ناظر به اشکال دور نبوده. مرحوم آخوند صریحاً نمی گوید که مشکل چیست بلکه می گوید چطور همچین چیزی می شود که متعلق متوقف باشد بر امرش و از آن طرف هم امر متوقف است توقف العارض على المعروض. نمی گوید دور است. مرحوم اصفهانی می گوید این اشکالی که در ذهن آخوند بوده یا بر دور منطبق می شود یا بر خلف. اگر بر دور باشد، ایشان جواب می دهد اما اگر بر خلف منطبق باشد ایشان قبول می کند. اگر مقصود از این اخذ متقدم در متاخر یا تقدم در متاخر، خلف باشد، مرحوم اصفهانی قبول می کند به بیانی که خودشان فرمودند. عرض من این است که مصب اشکال مرحوم اصفهانی ناظر به بیان مرحوم آخوند است.

ثم إن هذا كله بالإضافة إلى المحذور المذكور في المتن من حيث توقف العارض على المعروض القابل للانطباق على محذور الدور، و على محذور الخلف. یعنی تمام اشکال راجع به این که داریم آن را رد می کنیم.

و أما سائر المحاذير الأخر المذكورة في باب قصد القرية و شبهه من لزوم عدم الشيء من وجوده، أو علية الشيء لعلية نفسه، فقد تعرضنا لها و لدفعها في باب التعبدی و التوصلي....

مقصود این است که ممکن است شما دورهای دیگر و لوازم مستحیل دیگر مثل اینکه عدم شی از خود شی لازم بیاید و امثال آن داشته باشید که ایشان هم نگفته این ها نیست یا هست. آنچه که ایشان بحث کرده این است. شما به این حرف نتوانستید



اشکال کنید و می گویی دور دیگری وجود دارد. خود مرحوم اصفهانی هم خلف را قبول کرده. استحاله را به یک شکلی قبول کرده. بحث سر هر استحاله ای نبود.

اشکال: ...

**پاسخ:** البته آقای وحید حفظ الله فرمودند قدرت. ما هم یک سوال داریم که ایشان چرا امکان تحقق را گفتند؟ اگر مقصودشان قدرت بود باید قدرت را می گفتند. حالا بیایم در قدرت دور درست کنیم و بگوییم امر به احتیاط متوقف بر قدرت بر آن است و قدرت بر احتیاط نیز طبق فرض متوقف است بر امر به احتیاط.

**اشکال:** معروض حکم، حصه ای از متعلق است که مقدور باشد.

**پاسخ:** آن حصه وجودش به چی هست؟ وجودش به خود حکم است چون عوارض ماهوی است. ببینید حکم وقتی عارض می شود بر متعلق عارض بر حصه مقدوره می شود. این حصه مقدوره به چی موجود است؟ به این حکم موجود است پس تمام اشکالات ایشان برگشت. چرا آقای وحید فرمود لو تسلماً مبنای آقای اصفهانی را (که عروض حکم بر متعلق از قبیل عوارض ماهوی باشد و تحقق متعلق به تحقق حکم باشد که عارضش هست) با این وجود، یرد علیه که دور دیگری باشد.

عرض ما این است که حتی اگر بحث قدرت باشد بر حصه مقدوره می شود. بله اگر بخواهید دور را در خود قدرت درست کنید و بگویید امر به شیء متوقف بر قدرت به آن متعلق است و قدرت بر متعلق هم متوقف بر امر به شیء است؛ اگر این را بخواهید بگویید، یک اشکالی پدید می آید که عرض می کنم.

پس آقای اصفهانی که چنین تقریبی ندارد و دور را با این تقریب مطرح نمی کند بلکه با تقریب عارض و معروض می گوید. پس یرد علیه غلط است. شما بفرمایید سوای از اشکال مرحوم اصفهانی، ما یک دور دیگری درست کردیم؛ که اتفاقاً خود مرحوم اصفهانی هم یک استحاله دیگری درست کرده و چیز خیلی عجیب و غریبی نیست.

**پاسخ دوم استاد**

اما نکته دوم این است که آیا قدرت غیر از این است که شرط باشد؟ اساساً برخی از بزرگان که اصلاً قدرت را شرط نمی دانند مثل مرحوم آقای خویی که شرط خطاب به معنای فعلیت تکلیف نمی داند بلکه شرط تنجیز می داند. مرحوم امام هم که در واقع خطابات را خطابات قانونی می بیند، ایشان هم شرط فعلیت نمی داند بلکه شرط تنجیز عقلی و استحقاق عقاب می داند. پس

این بزرگواران که این دور را درست نمی کنند و قدرت را اخذ نمی کنند. حالا اصلاً این مبنا را در نظر نگیریم و فرض کنیم قدرت شرط خطاب است.

**اشکال:** میگویم اصفهانی هم قدرت را شرط خطاب نمیداند و میگوید امکان خطاب کافی است.

**پاسخ:** همه جا ایشان قدرت را شرط خطاب می داند. هم در بحث خودش مراجعه کنید هم در بحث خروج از ابتلا و جاهای دیگر ایشان قدرت را شرط خطاب می داند. حالا آقای خویی که شرط خطاب نمی داند می گوید چون اعتبار قلیل المومنه هست. البته مرحوم خویی اشتباه می فرماید؛ به خاطر اینکه اعتبار هر چند قلیل المومنه هست ولی اعتبار داعی می خواهد. اگر شما اعتبار کردید ثبوت را یا لابدیت را اگر به داعی بعث باشد حکم است اما اگر به داعی شوخی و هزل و استهزا باشد باز هم حکم است؟ پس بنابراین اعتبار هم داعی می خواهد. اگر می خواهد حکم باشد باید داعی آن بعث باشد. آن وقت همان اشکال لغویت که آقایان می گویند وارد می شود چون اعتبار بعث به داعی بعث یا انشا بعث بداعی البعث برای مخاطبی که قادر نیست لغو است.

**اشکال: ...**

**پاسخ:** نگویند ایشان این را می گوید. آن وقت مجبور می شوم موضوعی که ایشان گفته را بیاورم. شما بحث خروج از ابتلا را نگاه کنید تصریح می کند و می گوید اعتبار قلیل المومنه هست.

**اشکال: .....**

**پاسخ:** آن مسئله هیچ ربطی به اینجا ندارد. در بحث اجتماع امر و نهی و در بحث ضد، آن حرفی که ایشان می زند دیگران هم قبول دارند و حتی خود مرحوم اصفهانی هم قبول دارد.....

**اشکال:** مثل آقای نائینی و اصفهانی قبول ندارد.

**پاسخ:** اتفاقاً محقق اصفهانی هم قبول دارد حرف محقق ثانی را و در اجتماع امر و نهی هم همینطور درست می کند. حرف محقق ثانی را که می گوید در واقع جامع بین مقدور و غیر مقدور مقدور است و امر شده به طبیعت صلات مولا که نگفته آن حصه غیر مقدور را بیاور بلکه شما با سوء اراده خود، بر حصه غیر مقدور تطبیق کردید. می توانستید تطبیق نکنید. این حرف را آنها دارند. این حرف هیچ ربطی به بحث ما ندارد. شما فقط این گزاره را داخل پرانتز از من داشته باشید تا بعداً مفصل برایتان

بگوییم. مرحوم اصفهانی هم قبول دارد منتها مرحوم اصفهانی چون آدم دقیقی هست می گوید وجود مضاف به طبیعت علی نهج الوحده فی اکثره، حالا آن سر جای خودش. البته ما قبول نداریم این حرف را چون ما تحقق وجود مضاف به طبیعت را در همه کثرات ساری و قهری می بینیم و لذا به یک معنایی تمام حصص را مثل خصال کفارات می بینیم. تمام حصص طبیعت را مثل واجب تخییری می بینیم. اما این بزرگواران می گویند گویی یک وجود مضاف به نفس الطبیعه است و شما به سوء اختیار ممکن است به یک جایی آن را تطبیق کنید.

بنابراین اگر بر حصه غیر مقدوره تطبیق شد این کار شماسست که همه حصص مقدوره را رها کردید و تطبیق کردید بر حصه غیر مقدور و الا جامع بین مقدور و غیر مقدور را مولا به آن امر می کند و در اختیار شما هست و می توانید به حصه مقدوره تطبیق کنید. این بحث انشاءالله سر جای خودش می آید اما این هیچ ربطی به این بحث ندارد. اینکه به خود امر غیر مقدور می توانیم خطاب کنیم یا نه؟ این را شما بگویید. جامع بین مقدور و غیر مقدور را خیلی ها می گویند.

**اشکال:** مولا که به غیر مقدور امر نمیکند. به جامع امر میکند و آن جامع منحل به غیر مقدور میشود.

**پاسخ:** ما هم می گوییم امر نمی کند. مثلاً از باب قبح خطاب به عاجز است یا از باب استحاله خطاب به عاجز است. اینکه چرا قدرت شرط خطاب است چند مبنا دارد مرحوم آقای نائینی ضیق ذاتی می داند. می گوید بعث اصلاً خودش ضیق ذاتی دارد که حرف دقیقی هست یا قبح خطاب به عاجز؟

همین جا که شما می گویی امر نمی کند، آقای خویی می گوید امر می کند. این را شما چه می گوید؟ ایشان تصریح می کند. در جای خودش تصریح می کند که آقایان قدرت را شرط خطاب می دانند اما ما شرط خطاب نمی دانیم بلکه شرط تنجیز می دانیم. خیلی ها می گویند جامع بین مقدور و غیر مقدور اما ربطی به این ندارد. خود غیر مقدور باید ببینید قابل خطاب هست یا نه؟ بحث این است. می گویند نه یا از باب قبح خطاب عاجز یا از باب ضیق ذاتی بعث، که نمی شود اصلاً بعث کرد. یعنی تحققش از جانب مولا مستحیل است اما ایشان می گوید می شود که به غیر مقدور خطاب کرد. ایشان می گوید می شود به غیر مقدور خطاب کرد. حالا چرا؟ تحلیل می کند می گوید از باب اینکه اعتبار قلیل الموده هست. همان وقت ما این را اشکال می کردیم که آقا اعتبار قلیل الموده هست مگر حکم مطلق اعتبار است؟ اگر بنا باشد حکم اعتبار باشد اعتبار به داعی خاص هست نه مثلاً به داعی هزل. آن وقت همان اشکالی که دیگران می گویند عود می کند. مگر می شود مولا انشا کند به داعی بعث در مورد غیر مقدور؟ همان قبح یا عدم امکان و امثال آن خواهد آمد. بعدها من دیدم مرحوم آقای روحانی در منتقی همین اشکال را به آقای خویی کرده. حالا نمی دانم جایش کجاست ولی چنین اشکالی را به آقای خویی کرده است.

حالا عرض ما این است بعضی ها که قدرت را شرط خطاب نمی دانند ولی آنهایی که شرط خطاب می دانند چي؟ دوستان دقت کنند. بحث فوق العاده دقیقی هست. رابطه شرط و مشروط چه جور است؟ توقف وجودی است؟ یا تقدم و تاخر طبعی هست؛ همانی که مرحوم اصفهانی هم خودش قبول دارد که طبعی هست. از عجایب است که اینجا مرحوم اصفهانی خودش تصریح کرده. ایشان بعد از اینکه دور را که توقف دو وجود بر یکدیگر است نقل کرد می فرماید که: **نعم لازم اخذ حکم در موضوع نفسش یا اخذ ما ینشا من قبل شخص الحكم فی موضوع نفسه هو الخلف او اجتماع المتقابلین** که ما آخر بحث توضیح میدهم.

بعد می گوید ملاک تقدم و تاخر طبعی بین حکم و متعلقش هست. متعلق می تواند موجود باشد بدون اینکه حکم باشد اما اگر حکم موجود باشد حتماً باید متعلق موجود باشد. بعد می گوید همین رابطه که بحث تقدم و تاخر طبعی هست بین علت ناقصه و معلول هم هست. علت ناقصه می تواند باشد ولی معلول نباشد اما اگر معلول باشد حتماً علت ناقصه هست چون با علت دیگر جمع می شود تا معلول پدید آید. آخرش میگوید **و کذا الشرط و المشروط** یعنی رابطه شرط و مشروط مثل لوازم ماهوی تقدم و تاخر طبعی دارد. این را ایشان قبول دارد.

عرض من این است که اول آقای وحید حفظ الله باید ثابت کنند که اگر گفتیم حکم بر امکان تحقق متعلق متوقف است، دو وجود است؟ اول این را درست کنند. اگر امکان را هم مثل قدرت شرط گرفتیم می شود توقف مشروط بر شرط. توقف مشروط بر شرط دو وجود است؟ یا از قبیل توقف های ماهوی است و تقدم و تاخر طبعی هست؟ یعنی مشروط بدون شرط نمی تواند باشد ولی شرط بدون مشروط می تواند باشد نه اینکه دو وجود در کار است.

حداقل اگر هم قبول ندارید، باید حرف مرحوم اصفهانی را می آوردید تا یرد علیه نفرمایید. بگویید خود ایشان متفطن بوده حالا بحث کنیم که شرط و مشروط چه رابطه ای با هم دارند. ظاهراً حرف مرحوم اصفهانی هم درست است. **و کذا الشرط و المشروط و الشوق مثلاً و البعث کذلک. فان الفعل له تقرر ماهوی و ثبوت ذهنی و خارجی و لا شوق و لا بعث نحوه.**

فعل را هر جور حساب کنید چه تقرر ماهوی اش و چه وجود ذهنی و چه وجود عینی می تواند باشد بدون اینکه شوق و بعث باشد **و لکن لا یمكن ثبوت الشوق و لا البعث الا و الفعل فی مرتبتهما موجود** یعنی به همان تقرر ماهوی اش که متعلق فعل واقع می شود.

پس یک بحث دیگر این است اصلاً آن دوری که شما درست کردید آیا دور است یا نه؟ بله ممکن است بگویید یک نوع استحاله است. خود مرحوم اصفهانی هم قبول دارد و الان اینجا تصریح کرد که رابطه متعلق با حکم رابطه تقدم و تاخر طبعی هست.

این نکته دوم. یک نکته سوم مهمی هست انشاء الله فردا. الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

### فهرست

- ۱..... ادامه بررسی اشکالات آیت الله وحید (حفظه الله)
- ۲..... اشکال دوم به آیت الله وحید (حفظه الله)
- ۵..... بررسی استناد «اعتباری بودن حکم» به مرحوم اصفهانی
- ۸..... اشکال صاحب منتقى الاصول به مرحوم اصفهانی ره

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلوة و والسلام على محمد و آله الطاهرين.

### ادامه بررسی اشکالات آیت الله وحید (حفظه الله)

بحث در اشکالاتی بود که به مرحوم اصفهانی وارد کردند. اشکال سومی که بر ایشان شده بود این بود که اگر ما تسلیم کنیم که رابطه احکام با متعلقات در واقع از سنخ عوارض ماهوی است و قبول کنیم که وجود متعلق به وجود حکم است، باز اشکال دور با تقریب دیگر تصویر می شود. این را به عنوان اشکال بر مرحوم اصفهانی ذکر کردند که اصلاً مقصود از دور این است که حکم بر امکان تحقق احتیاط در خارج توقف دارد. امر به احتیاط مثل هر امری متوقف بر این است که متعلقش در خارج ممکن باشد. پس امر به احتیاط متوقف است بر امکان تحقق احتیاط در خارج. آن وقت شما اگر بخواهید امکان تحقق احتیاط در خارج را منوط کنید به امر به احتیاط که مدعا این هست، این می شود دور.

دیروز عرض کردیم که اصلاً فرمایش آخوند این نبود. فرموده بود که حکم با متعلقش از قبیل عارض و معروض هستند. از باب توقف عارض علی المعروض است و شما خودتان قبول دارید که امکان احتیاط در خارج متعلق امر به احتیاط نیست و از این جهت وجودش هم به وجود حکم نیست. در حالی که بحث مرحوم آخوند در عارض و معروض بود و احتیاط خارجی که معروض نیست.

اشکال: اگر احتیاط در خارج وجود داشته باشد دیگر دور معنا ندارد. ما روی امکان احتیاط بحث می کنیم.

**پاسخ:** امکان احتیاط در خارج را مرحوم آخوند می گوید عارض و معروض اند. یعنی امر به احتیاط عارض بر امکان تحقق احتیاط در خارج است؟ عرض من این است که مرحوم اصفهانی به آخوند دارد اشکال می کند و می گوید شما گفتید حکم به احتیاط از قبیل عارض و معروض اند. عرض می کنم مگر امکان تحقق احتیاط در خارج معروض حکم است که آخوند بگوید نسبتشان نسبت عارض و معروض است؟ یتوقف علیه توقف العارض علی المعروض. این را که نفرموده.

## اشکال دوم به آیت الله وحید (حفظه الله)

اشکال دوم این است که حالا فرض کنیم چنین چیزی باشد مثل اشتراط قدرت است. آن وقت رابطه حکم با این می شود رابطه مشروط و شرط. این رابطه چه رابطه ای هست؟ مرحوم اصفهانی فرمود این رابطه رابطه تقدم و تاخر طبعی است. اینجور خلف را خود مرحوم اصفهانی هم قبول دارد که يلزم منه الخلف حالا با یک استدراکی که عرض می کنم. شما یک چیز جدیدی بر مرحوم اصفهانی اشکال نمی کنید. اشکال مرحوم اصفهانی متوجه آخوند بود، اما اینکه شما گفتید، دور نیست بلکه یک خلفی هست چون توقف آن از نوع توقف دو وجود بر همدیگر نیست که الف بر ب و ب بر الف متوقف باشد بلکه توقف مشروط به شرط است و این رابطه رابطه تقدم طبعی هست و این رو خود مرحوم اصفهانی هم ذکر کرده و چیز بعیدی هم نیست. ایشان نگفت که ما این خلف را قبول نداریم بلکه گفت دور را قبول نداریم اما خلف را خود ایشان تصریح می کند که این خلف به یک نحوی وجود دارد.

از آن مهم تر، نکته سوم است که اصلاً این بیانی که ایشان فرمودند دقیقاً بیانی هست که در تعبدی و توصیلی برای استحاله ذکر کردند منتهی گاهی امکان تحقق امثال در خارج تعبیر می کنند و گاهی قدرت بر امثال در خارج تعبیر می کنند. در همان جا هم این را گفتند که امر متوقف است بر قدرت بر امثال در خارج و قدرت امثال اگر بخواهد — بنابر اخذ قصد قربت در متعلق — منوط باشد به وجود امر؛ این دور است. این دوری هست که آنجا گفتند و چیز جدیدی نیست و جوابش هم روشن است. در بحثی که در همان جا شده جوابش روشن است لذا جواب استاد هم در اینجا داده می شود اشکالی که ایشان بر مرحوم اصفهانی کردند. جواب این است که توقف امر بر قدرتی است که از قبل خود امر نباشد اما اگر قدرتی از قبل خود امر خلق می شود و زاییده می شود، خب اینکه حاصل می شود و دیگر توقف معنا ندارد. معنا ندارد بگوییم امر به یک شیئی مشروط یا متوقف است بر اینکه آن شیء مقدور باشد. اگر مقدور از قبل هر چیزی باشد، قبول داریم که مشروط و متوقف است. اما مقدوریت از ناحیه امر در جایی که چنین چیزی باشد که امر قدرت بیاورد، دیگر به آن مشروط نیست مثل مرحوم شهید صدر که یکجا مثال می زند اگر کسی مشلول باشد ولی با خود امر به او، شلل او از

بین می‌رود، دیگر مشکلی وجود ندارد. درست است که انسانی که مشلول هست قادر نیست و به نحو طبیعی هم نمی‌شود به انسان مشلول امر کرد که قیام کند یا قعود کند اما اگر همچین چیزی در عالم رخ می‌داد که با نفس امر، شلل او از بین می‌رفت امر به قیام می‌کردیم و هیچ اشکالی هم نداشت یعنی اگر قدرتی از ناحیه امر خلق بشود این دیگر توقفی ندارد و معنا ندارد بگوییم امر به شی متوقف است بر قدرتی که از خود شی حاصل می‌شود. اینکه بی معنا هست زیرا خود امر، این قدرت را ایجاد می‌کند. حالا در بحث قصد امر در تعبدی و توصلی و مثل اینجا قصد احتیاط اینطور است. در واقع با امر کردن، آن قدرتی که بر امثال شی از این قبل لازم بود، حاصل می‌شود. چون طرف می‌گوید که می‌خواهم متعلق را بیاورم. متعلق هم صلات ماتی به داعی امر است. پس باید امری باشد و قادر باشد. اگر امر نباشد قدرت نیست بلکه تا امر می‌کنیم قدرت هم پدید می‌آید چه اشکالی وجود ندارد.

این دوری که آیت الله وحید درست کردند توقف اولش باطل است. اینکه امر به احتیاط متوقف است بر امکان تحقق احتیاط در خارج غلط است. توقف نیست بلکه قدرت در ظرف عمل می‌خواهیم ولی آن قدرتی که از امر پدید می‌آید شرط نیست. بنابراین یکی از توقف‌ها باطل است و دور در کار نیست.

این جواب را شهید صدر هم، در همین جا دادند. در بحوث<sup>۱</sup> و روشن‌تر از آن در مباحث هم همین است ولی نکته اصلی همین است که آن قدرتی که شرط است قدرت از غیر از قبل امر است اما خود قدرتی که به امر خلق می‌شود اشتراط نمی‌خواهد. خود امر این قدرت را حاصل می‌کند. بنابراین توقفی در اینجا وجود ندارد.

اشکال: ما به اطلاق مقامی هم می‌توانیم مشکل را حل کنیم.

پاسخ: ما الان بحث اثباتی نداریم. اطلاق مقامی برای بحث اثباتی است. بحث الان این است که چگونه کشف کنیم....

اشکال: اینکه مکلف می‌تواند امثال کند با اطلاق مقامی ادله....

پاسخ: مشکل ما الان اثباتی نیست.

اشکال: مرحوم اصفهانی امکان استعدادی را می‌گوید قوه ولی آقای وحید سراغ امکان تحقیقی رفتند.

<sup>۱</sup> بحوث فی علم الاصول ج ۵ ص ۱۲۰



**پاسخ:** آن قدرتی که شرط خطاب است ربطی به این جعل داعی امکانی ندارد و دیروز این را عرض کردم. قدرت شرط خطاب ربطی به آن ندارد. جعل داعی امکانی که مثل امکان استعدادی هست چند تا لو دارد. یکی این است که منقاد باشد و ممکن است طرف منقاد نباشد ولی قدرت شرط خطاب هست.

**اشکال:** در امکان استعدادی هم قدرت شرط است.

**پاسخ:** همچنین چیزی نیست. نفرمایید این را. اگر اینطور باشد معنایش این است که اگر غیر قادر هم باشد حکم باشد. اگر قدرت را در لو امکانی که می گوید حقیقت حکم جعل داعی امکانی است یعنی لو وصل و انقاد لحرکه. اگر قدرت را هم در این اخذ کنیم یعنی اگر شخص قادر نباشد حکم باشد. یعنی با سه تا لو ما حکم درست کنیم. بحث های متفرق می شود. ببینید چرا ایشان جعل داعی امکانی می گوید؟ برای اینکه اگر نسبت به علم بخواهد قیدی بیاورد یعنی بگوید الان عالم باشد، مکلف عالم نمی شود. گاهی جهل به حکم دارند. اگر بگوییم که بالفعل بعث بیاورد، وقتی جاهل است چه کار کند. پس یک لو می آوریم. لو می آوریم یعنی چه؟ یعنی لازم نیست انسان عالم باشد تا حکم بالفعل باشد و بدون علم هم حکم بالفعل می شود. همین که لو علم لحرکه کافی است. اگر علم پیدا کرد حرکتش بدهد. راجع به انقیاد هم همین طور است. اگر ما بخواهیم بگوییم که بالفعل حکم باعث و زاجر باشد، درست نیست زیرا یک عده ای منقاد نیستند. اگر بنا باشد شرط بعث و زجر این باشد که بالفعل باعث باشد اگر کسی منقاد نباشد باید بگوییم تکلیف هم ندارد. باید بگوییم بعث و زجر ندارد. اینکه معنا ندارد. فلذا بعث و زجر را منوط کنیم به انقیاد طرف. پس باید بگوییم که حقیقت حکم هست ولو شخص منقاد نباشد. معنای لو این است. اما حالا در قدرت اگر بخواهیم این را اخذ کنیم چه می شود؟ معنایش این است که اگر قادر هم نباشد تکلیف باشد ولی مرحوم اصفهانی از آنهایی هست که قدرت را در همه جا شرط خطاب می داند.

**اشکال:** متنش این است. ان الفعل ممکن بامکان الاستعدادی و امکان الذی هو لازم القدره هو الامکان الاستعدادی دون الامکان الذاتی او الوقوعی.

**پاسخ:** نه اینکه فرض می کند. می گوید لازم است امکان استعدادی نه اینکه لو می آورد. می گوید لازمه امکان استعدادی قدرت است. یعنی می گوید ما در خطاب امکان استعدادی را شرط کردیم. لوها را خارج کردیم و امکان استعدادی را شرط کردیم که لازمه اش قدرت است. آیت الله وحید امکان وقوعی هم نگفت گفت امکان تحقق. خب امکان استعدادی

هم همین طور است. همین خاصیت را دارد امکان استعدادی یک نحوه وجود است. نحوه‌های وجود مختلف است. وجود استعدادی داریم و بالفعل داریم. امکان استعدادی مثل قوه می‌ماند. قوه و فعل تقسیمات وجود است. الوجود اما بالفعل و اما بالقوه. قوه همان استعداد است.

### بررسی استناد «اعتباری بودن حکم» به مرحوم اصفهانی

این تمام حرف در اینجا. یک کلمه از فرمایش استاد باقی ماند. ایشان در دو جا ظاهراً می‌خواهند به مرحوم اصفهانی اعتباریت حکم را نسبت دهند. قبلاً هم من اشاره کردم که در فرمایش ایشان این بود که هم بعث و هم زجر و هم اراده و هم کراهت (کما لنه بناء علی کون الامر هی اللابديه الاعتباریه فی الواجبات و الحرمان الاعتباریه فی المحرمات) در مقام تحریر فرمایش مرحوم اصفهانی این را می‌فرماید. آن وقت عرض کردم که من یادم نمی‌آید جایی مرحوم اصفهانی فرموده باشد وجوب لابدیت اعتباری است و حرمت اعتبار حرمان است یا همان حرمان اعتباری. حالا نمی‌دانم دوستان فحوص کردند یا نه اما من یادم نمی‌آید. متنها یک نکته‌ای هست در فرمایش مرحوم اصفهانی که آن روز هم عرض کردم متنها جایش را هم برای دوستان آوردم که اگر خواستند مطالعه کنند که ایشان با اینکه همه جا بعث و زجر را انتزاعی می‌داند، انتزاع از انشا بداعی جعل الداعی. همه جا این را می‌گوید. متنها چند جا یک تعبیری دارد که می‌گوید بعث و زجر اعتباری است. فلذا جمع بین کلمات مرحوم اصفهانی مشکل می‌شود گرچه حلش به همان است که آخر گفتم. یک جا ایشان فرموده: **و أما البعث فهو أمر اعتباری لا شدّة فیهِ و لا اشتداد<sup>۱</sup>** این را در جلد دوم صفحه ۲۳ در پاورقی آورده است. یک جای دیگر می‌فرماید:

**و أوضح من ذلك الوجوب الذي هو أمر اعتباری بحيث لو انحلّ لانحلّ إلى وجود اعتباری...**

اینجا خیلی قریب است که می‌فرماید از آن اعتبارهایی که در واقع دادن حد چیزی به چیز دیگر است. در آنجا وقتی می‌گوییم زید اسد زید وجود اعتباری اسد است. یک مفهوم اسد داریم و یک وجود اعتباری اسد. زید اسد زید وجود اعتباری اسد است. مثل اعتباراتی که علامه طباطبایی می‌فرماید. بعد می‌فرمایند: **و لا یترشح مفهوم من مفهوم، و لا اعتبار من اعتبار.**

<sup>۱</sup> نهایه الدرایه، ج ۲، ص ۲۳

اینجا خیلی روشن تر است. این را در جلد ۲ صفحه ۹۰ در پاورقی می فرمایند. باز یک جا فرمودند:

و هكذا البعث؛ فإنه فعل قائم بالفاعل، وله تعلق في مرتبة وجوده الاعتباري بالمبعوث و المبعوث إليه، و ليس كالتحريك الخارجی المماس بالمحرک و المتحرک.

این را در جلد ۳ صفحه ۵۶ فرمودند. باز فرمودند:

ان اعتبارات الشارع و مجعولاته التشريعية على ثلاثة أقسام. أحدها: اعتبار البعث و الزجر و نحوهما،

اینجا اگر کسی ادامه حرف را نخواند می گوید اینجا صد در صد مقصود اعتبار اولیه است. یعنی اعتبار بعث مثل اعتبار اسدیت برای زید و مثل اعتبار ملکیت و مثل اعتبار زوجیت. این را در جلد ۲ صفحه ۴۷۰ فرمودند.

جای دیگر فرمودند: و حيث إن سنخ البعث اعتباری، فلا يعقل أن يكون مقومه و مشخصه إلا ما يكون موجودا بوجوده في أفق الاعتبار.

این جایی هست که پریروز در بحث احتیاط خواندیم. خب ما الان چه کنیم؟ ایشان در همه جا می گوید بعث و زجر امر انتزاعی هست اما ظاهر اینجاها اعتباری هست. چطور جمع می شود؟ جمعش به همین است که عرض کردم. حالا دو سه عبارت برایتان می خوانم که خیلی مهم است در حل این تناقضی که ممکن است به ذهن کسی بیاید. حلش به این است که انتزاعی را، خیلی وقت ها اعتباری می دانند نه اعتباراتی مثل ملکیت و زوجیت. در فلسفه هم این را می گویند و ایشان هم می گوید. ای کاش خیلی جاها ایشان به همان انتزاعی اکتفا می کرد ولی خب در چند جا تصریح می کند که مقصود این است. من این را برای این دارم می خوانم.

یکی از آن جاها همین صفحه ۵۶ از جلد سوم است که ایشان می گوید مجعولات شارع سه قسم است. یک قسمش که اعتبار بعث و زجر است. یک قسمش اعتبار ملکیت و زوجیت است. اسم سوم را یادم نیست حالا مهم همین قسم دوم است. ایشان بعد می فرماید که:

و لا يخفى أن المتمحّض في كونه اعتباريًا هو القسم الثاني (یعنی ملکیت و زوجیت) دون الأول و الأخير.

اول همین بحث بعث و زجر است.

فإن الأول إنشاء بداعي البعث لا أنه اعتبار البعث ابتداء، و ...

دیگر از این واضح تر نمی تواند ایشان بگویند. می گوید قسم اول مجعولات یعنی اعتبار بعث و زجر، از قبیل اعتبار ملکیت نیست که اعتبار ابتدایی است. مفهوم ملک را ابتداءً اعتبار می کنیم و می گوئیم هذا ملک. چیزی که ملک نیست را می گوئیم ملک است. ایشان می فرماید که متمحض در اعتباریت قسم دوم است که ملکیت و زوجیت و این ها است.

فإن الاول انشاء که همان بعث و زجر باشد إنشاء بداعي البعث لا أنه اعتبار البعث ابتداء، و ...

یعنی هذا بعث نیست مثل هذا ملک یا هذا زوج بلکه انشاء بداعي جعل الداعي هست.

جای دیگر، راجع به انفکاک ایجاد و وجود تشریعی، ایشان مطلبی دارد که در آخرش می فرماید که:

فمندفع: بأن كونه مجعولا تشريعيا لا يقتضى أزيد من كونه موجودا بإيجاد منشئه شرعاً، و لو لا إنشاء بداعي جعل الداعي على تقدير خاص لما وجد في ذلك الفرض، فالبعث موجود له قيام انتزاعي بمنشئه عند حصول ذلك التقدير، و له قيام انضمامي صدورا بتبع قيام منشئه بالشارع، و هو الإنشاء بداعي جعل الداعي على ذلك التقدير، فهذا الإيجاد و الوجود الانتزاعي منسوب إلى الشارع بجعله الانشاء الخاص. هذا كله في البعث الذي ليس حقيقة اعتبارا ابتدائيا من الشارع، بل انتزاعي بتبع منشئه. ۱

اینجا هم تصریح می کند که حقیقت بعث اعتبار ابتدایی نیست. مکرر عرض کردم که مقصود مرحوم اصفهانی از اعتبار ابتدایی یعنی مثل ملکیت و زوجیت که می گوئیم هذا ملک. همین الان داریم اعتبار می کنیم مفهوم ملکیت را. در بعث و زجر اعتبار ابتدایی نیست بلکه یک منشایی دارد. مولا انشا می کند به داعی جعل الداعي، از این انتزاع می شود بعث و این اعتبار ابتدایی نیست. در جای دیگر می فرماید:

فلأن البعث و الزجر عبارة عن المعنى الاعتباري المنتزع عن الإنشاء بداعي جعل الداعي.

پس ایشان اعتبار را در اینجا انتزاعی گرفته. باز در جای دیگر می فرماید که:

۱. نهاییه الدرایه، ج ۳، ص ۶۵

و إما بمعنی البعث الاعتباری الانتزاعی عن الإنشاء بداعی جعل الداعی. ۱

اعتبار ایشان انتزاعی هست. مقصود این است که طبق ظاهر برخی از عبارات ایشان (اگر تفسیرش در جای دیگری نبود) باید می گفتیم ایشان از آنهایی هست که در بعث و زجر اعتبار ابتدایی قائل است؛ اما نمی توان از این تصریحات عبور کرد و به نظر من، صد درصد حرفش را تفسیر می کند چون صریحاً نفی می کند که اعتبار ابتدایی مثل ملکیت و زوجیت باشد. ایشان نمی خواهد بگوید مفهوم بعث و زجر را در خارج اعتبار می کنیم مثل اعتبار مفهوم ملکیت و زوجیت.

بنابراین اینکه استاد به ایشان نسبت دادند که ایشان وجوب و حرمت شرعی را اعتبار لابدیت و حرمان می داند ظاهراً درست نیست و یادم نمی آید هیچ کجا ایشان گفته باشد که اعتبار حرمان و لابدیت داریم منتها باز دوستان فحص کنند ببینند همچین چیزی دارد یا نه؟

این فرمایش آقای خویی است که می گوید اعتبار ثبوت می کنیم شاید یک جایی مرحوم نایینی اینطور فرموده که اعتبار ثبوت بر ذمه می کند البته یک جا هم فرموده اعتبار لابدیت و حرمان. مقصودم این است که اعتبار یک اصطلاح اعتبار ابتدایی است مثل ملکیت و زوجیت که عبارت است از دادن حد چیزی به چیز دیگری. یک جای دیگر اصطلاح انتزاع است و مقصود ایشان از اعتبار انتزاع است.

## اشکال صاحب منتقى الاصول به مرحوم اصفهانی ره

عرض می کنم نکته آخری که در رابطه با مرحوم اصفهانی اشکال شده، فرمایش آقای روحانی در منتقى الاصول است که بیان می کند فرمایش مرحوم اصفهانی را بدون اینکه توضیح دهد در حالی که مرحوم اصفهانی مکرر در جاهای مختلف این را بحث کرده که عروض حکم بر متعلق از سنخ عوارض وجودی نیست. این را ایشان گفته اما باز نمی کند که مقصود ایشان چیست. می فرماید که:

و هذا الأمر تكرر منه (قدس سره)، (که حکم عارض است بر ماهیت عمل نه بر وجودش) مع أنه يتنافى مع ما يلتزم به من ان الماهية بما هي لا يتعلق بها الطلب لخلوها عن المصلحة و الملاك، كما ان الوجود الخارجى لا يتعلق به الطلب لأنه

۱ نهاییه الدرایه، ج ۳، ص ۲۱۵

تحصیل الحاصل، و هو مسقط للطلب لا مقوم له. و لأجل ذلك التزم بان متعلق الطلب هو الوجود الزعمی - بتعبیر - و التقديری - بتعبیر آخر - و هو نحو وجود تخلقه النفس.<sup>۱</sup>

این مطلبی که ایشان نسبت می دهد به مرحوم اصفهانی درست است. یک بحث خیلی مهم و دشواری وجود دارد که اصلاً متعلقات احکام چیست؟ اینکه ما در اینجا می گوئیم نفس ذات است فارغ از آن اشکالی است که در آنجا هست و آن اشکال را باید یک جور حل کرد. واقعاً از عویصات است که متعلق تکلیف چیست؟ چون اگر بگوئیم وجود خارجی است، آنکه مسقط است و نمی شود. اگر بگوئیم وجود ذهنی هست، واضح است که مولا از ما وجود ذهنی را نمی خواهد به دو جهت: اولاً وجود ذهنی که ملاک ندارد. اگر به من بگویند که قیام کن و قعود کن، این قیام و قعود خارجی است که مصب ملاک است و قیام ذهنی که مصب به ملاک نیست. ثانیاً: اگر این باشد یعنی اگر از من وجود ذهنی بخواهند، همین که ما تصور کنیم باید ساقط شود.

پس از مانده وجود ذهنی به ما هو هو می خواهند و نه وجود خارجی را. خیلی وقت ها گفته می شود که نفس طبیعت را می خواهند. طبیعت قیام را می خواهند و امر می کنند که ایجاد بشود. بعضی ها فکر کردند مشکل این است که به وجود بخورد یا به ایجاد. ظاهراً مرحوم آخوند است که می فرماید به ایجاد می خورد. ایجاد و وجود که فرقی نمی کنند. اعتباراً فرق می کنند و الا ایجاد هو الوجود. یک وجودی مضاف به طبیعت می شود اگر خودش را نگاه کنیم وجود است و اگر نسبتش به فاعل را نگاه کنیم ایجاد است. پس اشکال را نمی توانیم اینطور حل کنیم که بعث و زجر به ایجاد می خورد نه به وجود. در آن جا این عویصه هست که نفس طبیعت ملاک ندارد. اگر بخواهیم حل کنیم و بگوئیم اوامر و نواهی به نفس طبیعت می خورد یا به طبیعت قیام می خورد نه به وجود خارجی و نه به وجود ذهنی؛ سوال این است که طبیعت قیام یعنی ماهیت قیام مگر مصب ملاک است؟ وجود خارجی مصب ملاک است. لذا یک عویصه ای آنجا هست که خیلی تلاش کردند برای حل کردن این شبهه. مرحوم عراقی آنجا می گوید به وجود خارج دیده می خورد نه به وجود ذهنی و نه به عین وجود خارجی بلکه به وجود ذهنی که خارج دیده شده است. این وجود زعمی هم که ظاهراً تعبیر مرحوم عراقی است نه مرحوم اصفهانی. مرحوم اصفهانی همان وجود تقدیری می گوید. این عویصه آنجا هست.

<sup>۱</sup> منتقى الاصول، ج ۴، ص ۵۱۶

عرضم این است که آنجا مرحوم اصفهانی مسئله را اینطور حل می‌کند و به نظر من تنافی با حرف اینجا ندارد الا در یک ترجمه‌ای که باید ترجمه کنیم. مشکلی ایجاد نمی‌کند چرا؟

این وجود تقدیری که مرحوم اصفهانی آنجا فرموده و در جاهای مختلف هم بر همان مبنا مشی کرده مقصودش این است: آنجا تصریح می‌کند که ذهن آدمی همانطور که می‌تواند مفاهیم را لحاظ کند به حمل اولی مثلاً مفهوم انسان را، می‌تواند لحاظ کند حمل شایع انسان را. لحاظ کند وجود انسان را. انسان موجود در اتاق را. می‌تواند همانطور که مفهوم انسان را خلو از وجودین لحاظ می‌کند می‌تواند لحاظ کند وجود انسان را. وجود انسان در اتاق را یا وجود انسان در دنیا را.

ایشان از این لحاظ به وجود تقدیری تعبیر می‌کند. ایشان می‌گویند امر و نهی می‌خورد به وجود تقدیری ماهیت نه وجود خارجی و نه وجود ذهنی بلکه به وجود تقدیری. وجود تقدیری را ما گاهی در اصول و فلسفه به کار می‌بریم به معنای تقدیری که تصدیق شده یا شبه تصدیق است مثل تقدیری که در موضوع قضیه حقیقه می‌گوییم. می‌گوییم ماهیت اذا وجد کان له کذا. در واقع تقدیر در آنجا شبیه تصدیق است یعنی فرض کردیم وجود موضوع را یعنی روی فرض وجود موضوع و فرض مفروغیت وجود برای موضوع، می‌خواهیم حکمی بار کنیم. می‌گوییم النار اذا وجودت کان له کذا.

در اینجا وجود تقدیری تصدیقی نیست چون اگر تصدیقی باشد ظرف سقوط است. اگر من فرض کنم وجود قیام را در خارج معنا ندارد مولا بگوید قُم. پس وجود تقدیری در واقع لحاظ وجود است یعنی تصویری وجود است. لحاظ می‌کند وجود را کما اینکه لحاظ می‌کند ذات مفهوم را. این لحاظها تصدیقی نیست. تصور می‌کند ذات مفهوم را و تصور می‌کند وجود مضاف به طبیعت را و امر و نهی و بعث و زجر به این وجود مضاف به طبیعت می‌خورد.

عرض من این است که وجود مضاف به طبیعت، نه وجود خارجی است و نه وجود ذهنی است بلکه ذات مفهوم وجود است. وجود مضاف به طبیعت معنا ندارد که وجود خارجی وجود باشد یا وجود ذهنی وجود باشد بلکه ذات وجود است. نفس طبیعت وجود است. حالا طبیعت تعبیر مسامحی است چون وجود نه طبیعت دارد و نه ذات دارد. اما مقصود این است که به همین مفهوم تعلق می‌گیرد بما هو مرات للخارج.

می‌خواهم بگویم این مسئله که تدقیق مرحوم اصفهانی هست در جای خودش تاثیری در بحث ما ندارد. اینکه مرحوم روحانی می‌گوید آنچه که در جای دیگر گفته تنافی دارد با اینجا که گفته به ذات می‌خورد، درست نیست زیرا تعبیر

مرحوم اصفهانی از ذات، مقصود همانی هست که در آنجاها گفتند؛ منتها آنچه که در آنجا هم گفتند مقصود نه وجود خارجی است و نه وجود ذهنی بلکه عبارت است از لحاظ وجود خارجی که همان تصور وجود خارجی است. پس امر و نهی و بعث و زجر می خورد به این صورت بما هی حاکیا عن الخارج. کسی هم که می گوید ماهیت می تواند متعلق باشد، همینطور تصویر کند؛ منتها چونکه یک اشکال وجود دارد مبنی بر اینکه ماهیت مصب ملاک نیست، فلذا از این جهت می گوید به ماهیت نمی خورد.

می خواهم بگویم جهات اشکال باید روشن باشد. ما یک مشکلی داریم در متعلقات احکام که به خارج بخورد ظرف سقوط است و به ذهن بخورد بی ملاک و بی معنا است لذا می گوییم به ذات طبیعت بخورد. این رافع اشکال از طبیعتی که خارج دیده شده و حاکی از خارج است. این با آنچه که مرحوم اصفهانی اختیار کرده در رفع اشکال یکی است و هیچ فرقی نمی کند. آنچه که مرحوم اصفهانی در آنجا اختیار کرده نکته اش این است که چون ذات مصب ملاک نیست ما ترجمه می کنیم تعلق اوامر و نواهی را، که به ذوات تعلق می گیرد. ترجمه اش می کنیم به وجود تقدیری. همین. وجود تقدیری را هم مثل ذات باید مفهومی را در نظر بگیرید. مفهومی که فانی در متعلقش هست و الا اگر بخواهید مقصودتان از وجود تقدیری وجود مفروع عنه خارجی باشد ظرف ثبوت است و مولا نمی تواند به وجود مفروع عنه قیام و به قیامی که وجودش مفروع عنه هست امر کند که قُم. به کسی که قیامش مفروع است امر کند قُم؟ این بی معنا هست و اگر به وجود ذهنی قیام هم امر کند این بی معنا است. پس در واقع به وجود تقدیری که ایشان می گوید یعنی به ذات این مفهوم بما هو حاکیا عن الخارج است. این ذات مفهوم مثل ماهیت است. چرا این ترجمه را انجام دادند؟ برای اینکه ماهیت مصب ملاک نیست و ملاک به وجود خارجی قائم است. البته ما در اینکه مصب ملاک چیست بحثی داریم که سر جای خودش مفصل بحث کردیم. کسی ممکن است بگوید ملاک به ذات هم قائم است چون اینکه ما می گوییم ذات یعنی آنی که کلا الوجودین را می پذیرد. موجود خارجی پر از ملاک باشد و آن موجود عبارت است از ماهیت موجوده. حالا در این بحث های ریزه کاری داخل نمی شویم. می خواهم بگویم آن مبنایی که مرحوم اصفهانی در آنجا اختیار کرده، لباً با اینجا در دفع اشکال هیچ فرقی نمی کند. فقط یتنافی از این جهت که ایشان در آنجایی که جای دقتش هست گفته به وجود مضاف طبیعت تعلق می گیرد نه به نفس طبیعت؛ ولی در رفع اشکال هر دو یکی هستند و فرقی نمی کنند.

اشکال: وجود تقدیری که مختار محقق اصفهانی در متعلق شوق و اراده است چگونه با تعلق شوق می تواند موجود به وجود شوقی شود؟



**پاسخ:** چون مفهوم وجود است اینجا. این مفهوم وجود به وجود شوقی موجود است. مفهوم وجود باید وجود پیدا کند دیگر.

**اشکال:** یعنی این وجود شوقی که متعلقش مفهوم است به نحو تقدیری است؟

**پاسخ:** متعلقش عبارت است از وجود تقدیری که عبارت است از مفهوم وجود فانی در خارج.

البته چنان که قبلاً گفتیم تقدیرش در اینجا تقدیر تصدیقی نیست بلکه همان لحاظ است. لحاظ آن خارج. لحاظ صورت خارج. به این صورت فانی در خارج تعلق گرفته. مثل ذات می ماند. یعنی نه به وجود ذهنی او بلکه به ذات مفهوم وجود تعلق می گیرد. این متعلق به وجود شوقی موجود می شود. ببینید من شوق دارم. این شوق من به چه چیزی تعلق می گیرد؟ به وجود مضاف به طبیعت. وجود مضاف به طبیعت مفهوم وجود است که فانی در آن وجود خارجی مضاف به طبیعت است. شوق به این مفهوم تعلق می گیرد چون معنا ندارد شوق به خارج تعلق بگیرد. معنا ندارد شوق به وجود ذهنی تعلق بگیرد. وجود ذهنی، مشتاق الیه من نیست بلکه به مفهوم وجود که حاکی از وجود خارجی است تعلق می گیرد. کما اینکه آنهایی که می گویند حکم به طبیعت تعلق می گیرد مقصودشان طبیعت بما هو فانی فی الطبیعه الخارجیه است. و الا معنا ندارد که به طبیعت در ذهن تعلق بگیرد و معنا ندارد به طبیعت لا بشرط که در عالم وجود پیدا نمی کند تعلق بگیرد. مقصود آن طبیعت حاکی از طبیعت خارجیه است. آن هم همینطور است.

ما شوق به اشیا داریم. متعلق آن شوق الان چیست؟ تا به حال می گفتیم نفس طبیعت است الان ترجمه می شود به مفهوم وجود.

می خواهم بگویم اینکه مرحوم روحانی می فرماید یتنافی، اثری ندارد. درست است که ایشان در آن بحث در واقع در مقام تدقیق تعلق حکم به ماهیت است چون به ماهیت تعلق نمی گیرد بلکه به وجود مضاف به طبیعت تعلق می گیرد اما این وجود عین ذات عمل می کند. یعنی مفهوم وجود، نه وجود خارجی است و نه وجود ذهنی بلکه عین ذات می ماند و از این جهت هیچ فرقی نمی کند.

این تمام کلام در اشکالاتی که به مرحوم اصفهانی شد. فردا فرمایش ایشان را مطرح می کنیم که خود ایشان چی می گوید. چون ایشان دور را جواب داد ولی یک خلفی را تصویر می کند بعد در آخر بحث هم می فرماید آن خلفی که تصویرش کردیم در قصد قربت نیست.

اشکال: اجتماع متقابلین هم می گویند.

پاسخ: بله تقدم و تاخر را جمع کنیم متقابلین هستند.

اشکال: چون او آوردند دوتا است؟

پاسخ: نه. می گوید در یک صورت متقابل هستند و در یک صورت خلف است. یک مسئله است. فردا بحثمان این است که مرحوم اصفهانی می گوید اشکال دور نیست چون دو وجود نیست ولی خلف هست و اجتماع متقابلین هست و باز می گوید اینکه گفتیم، جایش در قصد قربت نیست بلکه یک جای دیگر است. در قصد قربت و اخذ علم در متعلق حکم نه دور است و نه خلف است و نه هیچی. البته باز هم همه را اینجا نمی گوید بلکه سر جای خودش می گوید لغو است.

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

۱..... نحوه اخذ قدرت در تکلیف در کلام آقای خویی ره

۶..... ادامه بررسی فرمایش مرحوم اصفهانی ره

الحمد لله رب العالمين، الصلاة والسلام على محمد و آله الطاهرين

### نحوه اخذ قدرت در تکلیف در کلام آقای خویی ره

از بحث دیروز یک مطلبی را استدراک بکنم که بعضی دوستان تعقیب کرده بودند. دیروز در بحث قدرت عرض کردم که برخی از بزرگان اصل قدرت را در تکلیف شرط نمی دانند و شرط در تنجیز می دانند. ظاهراً مرحوم آقای خویی اینطور است و مرحوم امام هم باید همینطور باشد. قانونیت خطاب شاید نتیجه اش همین باشد. قانونیت خطاب لازمه اش این هست که قدرت شرط خطاب برای کل واحد واحد نباشد اما نکته ای در آن هست که عرض می کنم.

اما مرحوم آقای خویی به این مطلب تصریح می کنند. برخی دوستان دیروز کتاب را می خواندند و می گفتند مطلب پیدا نمی شود ولی خب زحمت این فحص را گذاشتند به دوش خود ما. البته یکی دو جا را که یافتم عرض می کنم ولی ایشان در جاهای متعددی این حرف را متذکر شده.

در اجود التقريرات در تذيیلاتی که مربوط به خود آقای خویی هست در بحث تعبدی و توصلی فرمودند:

ثانياً ان الدعوى المزبورة انما تتم على مذهب من يرى ان المنشأ بالصيغة انما هو مفهوم الطلب أو البعث أو النسبة الإيقاعية أو ما يقاربها من المفاهيم و اما على ما حققناه من انه ليس إلا إظهار اعتبار كون المادة على ذمة المكلف فلا موجب لاشتراط التكلف بالقدرة أصلاً غاية الأمر ان العقل يعتبرها في موضوع حكمه في مرحلة الإلزام بالامثال فتكون القدرة من شرائط التنجيز لا محالة<sup>۱</sup>

اشکال: در جای دیگر تصریح کردند که متعلق مشروط به قدرت نیست.

۱. اجود التقريرات، ج ۱، ص ۱۰۱

**پاسخ:** اینکه امر به جامع مقدور و غیر مقدور می شود، امر دیگری است و خیلی ها می گویند. بحث در این بود که قدرت شرط تکلیف است یا شرط تنجیز؟ ایشان تصریح می کند که شرط تنجیز است.

باز همین مطلب را در جلد دوم اجود در پاورقی می گوید. (البته اجود جدید را عرض می کنم که چهار جلدی هست و طبع جدید است. قبلاً اجود التقریرات دو جلد بود). در جلد دوم در بحث ضد می فرمایند که:

تحرك المكلف نحو الفعل و انبعائه عن بعث المولى انما يتحقق في ظرف وصول التكليف اليه و حصول الداعي له إلى الامتثال من جهة حكم العقل بلزومه و اما التكليف في نفسه فهو كما عرفت سابقاً ليس إلا عبارة عن اعتبار كون الفعل على ذمة المكلف كما ان الإنشاء على ما ذكرناه لا شأن له إلا انه إبراز لذلك الاعتبار القائم بالنفس فلا مقتضى لاختصاص متعلق الحكم بالحصّة الإرادية و الاختيارية بل الفعل على إطلاقه متعلق بالحكم سواء في ذلك المقدور و غيره....

یک وقت بحث بین جامع مقدور و غیر مقدور است، خیلی از کسانی که قدرت را شرط خطاب می دانند جامع را قبول دارند اما حرف ایشان اطلاق دارد و می گوید متعلق حکم خالی از قدرت است یعنی اگر کلاً هم غیر مقدور باشد اشکال ندارد. اطلاق حرف ایشان این است. بعد هم تصریح می کند:

نعم القدرة دخیلة فی حکم العقل بلزوم الامتثال... که حکم عقل به لزوم امتثال بعد از علم و تنجیز است. حکم عقل به لزوم امتثال بعد از وصول است چون در ظرف جهل و شک، عقل به لزوم امتثال حکم نمی کند بلکه برائت می گوید. پس در ظرف وصول حکم، عقل به لزوم امتثال مقید به قدرت حکم می کند.

و من الواضح ان ذلك لا يقتضى اعتبارها في متعلق التكليف بوجه أصلاً و قد مر تفصيل ذلك في بحث التبعية و التوصلي فراجع.

یک مطلب دیگر هم عرض کنم. ایشان در کتاب محاضرات همین مطلب را دارند منتهی بنظر من در آن یک خلطی صورت گرفته که احتمالاً از ناحیه مقرر است. دو مطلب نزدیک بهم هست که گاهی خلط می شود. گاهی بحث را می برند در اینکه قدرتی که لازم است قدرت در ظرف امتثال است. این حرف غیر از این است که اصلاً متعلق حکم از قدرت خالی باشد. یک وقت ادعا این است که قدرت در ظرف امتثال شرط است نه در ظرف جعل حکم. الان که شنبه است اگر مولا به کسی می گوید روز پنجشنبه این فعل را انجام بده؛ آن قدرتی که لازم است، قدرت روز پنجشنبه است. این حرف را خیلی ها قبول دارند بلکه اکثر کسانی که می گویند قدرت شرط است همین را می گویند. قدرت در ظرف عمل را می گویند. اما قدرت در ظرف جعل اگر جعل ازلی باشد واضح است که معنا ندارد.

حرف دیگر این است که در ظرف امتثال، حکم عقل مقید است. اینها دو تا حرف است. یک وقت ما می‌گوییم در ظرف امتثال حکم شرع مقید است. حالا به حکم عقلی یا به اقتضا خطاب. یعنی از باب حکم عقل یا اقتضاء من الخطاب تکلیف مقید است به قدرت در ظرف امتثال. یعنی بحث در اشتراط تکلیف به قدرت است در ظرف امتثال. به چه دلیل؟ به حکم العقل یا اقتضاء من نفس الخطاب. به حکم عقل یعنی عقل می‌گوید چون تکلیف عاجز قبیح است پس تکلیف مقید به قدرت در ظرف امتثال است. این یک حرف است.

حرف دیگر این است که تکلیف مقید نیست منتهی عقل در ظرف امتثال برای اینکه خودش حکم کند به لزوم امتثال، قدرت باید باشد. یعنی اگر تکلیف واصل شد و عقل می‌خواهد بگوید يستحق العقاب علی ترکه باید قدرت داشته باشد. نمی‌شود استحقاق عقاب ثابت کند برای کسی که قدرت ندارد.

مقرر دائماً اینها را باهم خلط می‌کند. آنچه که آقای خویی در حاشیه اجود و جاهای دیگر گفته (فکر کنم در همین محاضرات هم باشد و در مصباح الاصول هم هست) تصریح می‌کند قدرت شرط خطاب نیست. همان حرفی که در پاورقی اجود هست، صراحتاً در اینجاها هم هست.

در آنجاها هم ایشان می‌فرماید خود خطاب هیچ تقیدی به قدرت ندارد بلکه شرط الزام عقل است به امتثال یعنی شرط تنجیز است که در آنجا گفتند اما مقرر اینها را خلط می‌کند.

در محاضرات، ج ۳، ص ۶۸ در بالای صفحه می‌گوید:

إِنَّمَا هُوَ قَبِيحٌ تَوْجِيهٌ التَّكْلِيفِ إِلَى الْعَاجِزِ عَنْهُ فِي مَرَحَلَةِ الْاِمْتِثَالِ فَالْعَبْرَةُ إِنَّمَا هِيَ بِالْقُدْرَةِ فِي تِلْكَ الْمَرَحَلَةِ، سِوَاءَ أَكَانَ قَبْلُهَا قَادِرًا أَمْ لَمْ يَكُنْ، فَوْجُودُ الْقُدْرَةِ قَبْلَ تِلْكَ الْمَرَحَلَةِ وَعَدَمُهُ عَلَى نِسْبَةِ وَاحِدَةٍ بِالْقِيَاسِ إِلَى حُكْمِ الْعَقْلِ، وَهَذَا ظَاهِرٌ.

بینید بحث را دارد خلط می‌کند. بالا می‌گوید توجیه تکلیف إلى العاجز عنه في مرحلة الامتثال قبیح است. بنابراین قدرت شرط تکلیف است اما در پایین می‌گوید بالقياس الى حكم العقل یکی اند. بعد در نتیجه می‌گوید:

وَنَتِيجَةُ مَجْمُوعِ مَا ذَكَرْنَاهُ أَمْرَانِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الْقُدْرَةَ لَيْسَتْ شَرْطًا لِلتَّكْلِيفِ وَمَأْخُودَةٌ فِي مَتَعَلِّقِهِ لَا بِاِقْتِضَاءِ نَفْسِهِ وَلَا بِحُكْمِ الْعَقْلِ.

حتی به حکم عقل هم نیست. حکم عقل به چی؟ توجیه الحکم الى العاجز است. حکم عقل به اینکه اشتراط قدرت باشد، لیس الا اینکه عقل می‌گوید قبیح است توجیه خطاب و تکلیف به عاجز، ولا باقتضاء نفسه که فرمایش مرحوم نائینی است که خطاب که بداعی البعث است خودش ضیق ذاتی دارد نه اینکه قبح عقلی داشته باشد. خود خطاب معنا ندارد به غیر قادر

حاصل شود. بعث به غیر قادر معنا ندارد. حالا هر مسلکی که گفتیم؛ بالاخره ایشان تصریح می‌کند که قدرت شرط تکلیف نیست نه از باب حکم عقل و نه از باب اقتضا من نفس الخطاب.

الثانی: أُنْهَیْ شَرْطَ لِحْکَمِ الْعَقْلِ بِلِزُومِ الْأَمْتِثَالِ وَالْإِطَاعَةِ وَمَأْخُذَةً فِي مَوْضِعِ حُكْمِهِ،

مقصود از این حکم عقل، حکم عقل به امتثال نه قبح تکلیف عاجز. در حکم عقل به لزوم امتثال که بعد از وصول و تنجیز است، در موضوع تنجیز قدرت اخذ شده. این فرمایش آقای خویی است. این حرف را جاهای دیگر هم دارد منتهی عبارات محاضرات انصافاً درهم کرده بحث را. قبح تکلیف عاجز را یک جاهایی می‌آورد در حالیکه آن مسلک اشتراط قدرت است و پایین چیز دیگری می‌گوید.

اشکال: مرحوم خویی در یک جا تصریح کرده که قدرت شرط تکلیف است ...

پاسخ: حرف دیگران را دارد نقل می‌کند. دیروز هم شما خواندید.

اشکال: حرف خودشان هست.

پاسخ: نه فکر نمی‌کنم. حرف دیگران را دارد نقل می‌کند. دارد تقریر می‌کند حرف دیگران را. حالا دوباره باید نگاه کرد.

به هر حال فرمایش ایشان در اجود تصریح می‌کند که قدرت شرط تکلیف نیست و شرط تنجیز است. از اینکه بالاتر نمی‌توان گفت. این پاورقی اجود، نوشته خودشان هست. آنها که تقریرات است. نوشته خودشان تصریح می‌کند که شرط تکلیف است و این هم حرف معروفی هست و این مطلب را همه به آقای خویی نسبت می‌دهند. منتهی معمولاً همینطوری و بدون مستند، مطلب را می‌گویند و عبارت‌های ایشان را منقح نمی‌کنند. در این دو عبارت که تصریح کرده. به ذهنم می‌آید (چون دوباره مراجعه نکردم) در مصباح الاصول هم چند جا ایشان تصریح کرده قدرت شرط تنجیز است نه شرط تکلیف.

اما مبنای ایشان حتماً نادرست است. البته در بحث خودش باید بررسی گردد. اجمال بحث و نکته بطلان مبنای ایشان، این است که اصلاً بحث اینکه چه چیزی انشاء می‌شود، در تعیین اینکه قدرت شرط تکلیف است یا شرط تنجیز، هیچ دخل مهمی ندارد. چون انشاء عبارت است از ایجاد معنا بالعرض وجود لفظ که دیگران می‌گویند. آقای خویی اینها را قبول ندارد و آن هم خودش داستانی هست. می‌فرماید ابراز اعتبار. اما واضح است که حکم نمی‌شود که ابراز اعتبار صرف باشد. این ابراز اعتبار باید به داعی خاص باشد. ابراز اعتبار یک عمل نفسانی است که یا به داعی هزل است یا به داعی بعث و زجر است. اگر به داعی بعث بود می‌شود حکم. بنابراین اینکه ما چه مفهومی را انشاء کنیم - بعث و زجر یا نسبت ایقاعیه یا طلب را یا اعتبار ثبوت شی علی ذمه المکلف - هیچ دخلی ندارد. علت عمده اش این است که به چه داعی هست؟ اگر به داعی

بعث باشد همین اعتبار شما که می‌گویید، (اعتبار ثبوت شی علی ذمه المکلف) کافی است. به داعی بعث است دیگر. اگر به داعی بعث باشد امکان ندارد متوجه عاجز شود. نکته اش این است. لذا دیگران هم اشکال کردند به ایشان مثل صاحب منتقی در یک جا. البته این نکته به ذهن خودم رسیده بود. مدت‌ها بعد دیدم ایشان در یک جایی این اشکال را به آقای خویی کردند که حقیقت حکم نمی‌شود که صرف اعتبار یا ابراز اعتبار باشد. داعی هم می‌خواهد. اگر داعی بعث است که حکم است، معنا ندارد متوجه عاجز شود. بنابراین قدرت باید شرط تکلیف باشد نه شرط تنجیز.

اما مرحوم امام چون خطابات را قانونی می‌داند، معنای قانونیت این است که حکم انحلالی نیست که به هر کسی منحل شود. ما در جای خودش جواب گفتیم که اصلاً غیر انحلال معنا ندارد. چون اگر منحل نشود، تا من تکلیف را به خودم تطبیق نکنم، به من ربطی ندارد. در مثال المستطیع یحج، این المستطیع یحج اگر به من تطبیق نشود معنا ندارد من خودم را مخاطب این بعث بدانم تا مرحله امتثال پیش بیاید. در آسمان یک چیزی می‌چرخد، خب چه ربطی به من دارد؟ باید به من تطبیق شود. مقصود از انحلال تطبیق است نه چیز دیگر. کسانی که قائل به انحلال اند می‌گویند باید بر ما تطبیق شود. حالا اگر ما گفتیم خطاب هم قادر و هم غیر قادر را می‌گیرد، خب معنا ندارد که غیر قادر بر خودش تطبیق کند. این اشکال قانونی بودن خطاب است اما لازمه اش چی هست؟

بنظرم اگر قانونیت خطاب را در طول زمان در نظر بگیریم، اشکالی ندارد در یک برهه ای از زمان همه غیر قادر باشند. اما اگر قانونیت را در مقطع بینیم یعنی هر مقطع زمانی به نحو قانونی است به طوری که تصحیح تکلیف به غیر قادر فقط زمانی معنا دارد که در کنارش یک قادری باشد.

من یک قانونی آوردم که هم قادر و هم غیر قادر را می‌گیرد. غیر قادر چرا الان تکلیف دارد؟ چون این قانون در این زمان لغو نیست. اگر ما لغویت و عدم لغویت قوانین را در تک تک مقاطع زمانی بینیم، ظاهراً باید از راه جامع بین قادر و غیر قادر تصحیح کنیم تا قانون شاملش شود یعنی باید بالفعل قادر را هم داشته باشیم تا به غیر قادر هم بشود خطاب کرد از باب مثلاً جامع المکلف.

اما اگر قانونیت را در عمود زمان هم بینیم، چه خصوصییتی دارد که قانونیت برای یک مقطع باشد؟ مولا یک قانون می‌آورد که در طول عمود زمان محل رجوع مکلفین باشد. در یک زمانی فرض کنید هیچکس قادر نیست و همان فردا چند قادر پیدا می‌شوند؛ در اینجا قانون لغو نیست. قانونی که جعل شده برای عمود زمان، اگر در یک برهه ای هم هیچکس قادر نباشد لغو نیست. بنابراین اینطور نیست که لازم باشد تکلیف ولو از باب جامع بین مکلفین، قادر و غیر قادر را شامل شود.

نه لزومی ندارد. هر کجا که در طول عمود زمان فی الجمله قادری وجود داشته باشد، تکلیف و قانون لغو نیست. این هم شاید اقتضای فرمایش ایشان باشد.

البته این یک حرف عرضی و استطرادی بود در این بحث‌ها. بحث اصلی مربوط بود به آن دوری که استاد فرموده بودند که حکم بر امکان تحقق متعلق در خارج متقوم هست و متاخر از آن است. بحث شد که ظاهراً مقصود از این امکان قدرت است. قدرت اگر شرط خطاب نباشد که این دور اصلاً نیست و اگر شرط خطاب باشد تازه بحث ایشان پیش میاید که البته جوابش هم داده شد. لذا دوستان توجه کنند که فرمایش آقای خوبی و امام هم اینچنین است.

### ادامه بررسی فرمایش مرحوم اصفهانی ره

مرحوم اصفهانی فرمودند که دور در ناحیه حکم و متعلقش درست نیست چون دو وجود نیست اما قبول دارند خلف و اجتماع متقابلین را. به این معنا که می‌گویند اگر حکم یا ما ینشا من قبل الحکم در متعلق حکم اخذ شود، اخذ متقدم در متاخر می‌شود یا کون الشی متقدماً متاخر می‌شود. چه در ناحیه موضوع و چه در ناحیه حکم. لذا این اجتماع متقابلین است و اگر ملتزم به یکی از این گزاره‌ها شوید می‌شود خلف.

می‌گویند این تقدم و تاخری که ما می‌گوییم تقدم و تاخر طبعی هست. حالا مثال‌های متعدد دارد. می‌گوید گرچه متعلق حکم وجودش به وجود خود حکم است. عارض در اینجا اصیل می‌شود و معروض، وجودش قائم به وجود عارض است مثل همه عوارض ماهوی، لکن در ظرف تحلیل در واقع حکم عارض بر موضوعش می‌شود کما اینکه وجود بر ماهیت عارض می‌شود در ظرف تحلیل. این ظرف تحلیل دو وجود درست نمی‌کند ولی تقدم و تاخر طبعی را درست می‌کند چون ملاکش هست. ملاک تقدم و تاخر طبعی این است که متقدم می‌تواند وجود داشته باشد یعنی امکان وجود دارد در حالیکه متاخر وجود ندارد و متاخر نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر اینکه متقدم وجود داشته باشد. مثلاً در باب حکم ایشان می‌فرماید که متعلق می‌تواند تحقق داشته باشد بتحقیق شوق دیگری یا به وجود ذهنی یا به وجود خارجی. معروض حکم (حالا فرض کنید احتیاط است یا نماز؛ حالا عبادیات نگوییم. مثلاً غسل است) میشود وجود داشته باشد و حکم نباشد. در خارج و در ذهن وجود داشته باشد. به یک شوقی وجود داشته باشد و لاحکم. یعنی متقدم وجود دارد و لاحکم که متاخر است اما اگر حکم وجود داشته باشد حتماً متعلقش هم وجود دارد ولو به وجود همین باشد. مثل ماهیت که به عین وجود موجود است. پس حکم متاخر طبعاً از موضوعش. بعد ایشان می‌فرماید نظیر تاخر طبعی که در مثل واحد و کثیر هست. واحد نسبت به کثیر متقدم است چون واحد می‌تواند باشد و کثیر نباشد؛ دون العکس. البته در این مثال مقصود قاعداً کثیری هست که مشتمل بر این واحد باشد. کثیر اگر باشد حتماً واحد است. این هم یک مثال دیگری برای تقدم و تاخر



طبعی است. البته مثال دیگری وجود داشت که ایشان نگفته که کل و جزء است. جزء می تواند بدون کلش موجود باشد ولی کل اگر موجود باشد حتماً باید جزئش موجود باشد. اینجا هم کل متاخر طبعاً از جزء. مثال دیگر علت ناقصه است و معلول. علت ناقصه متقدم بر معلول است چون علت ناقصه می تواند باشد ولی معلول نباشد اما اگر معلول باشد حتماً علت ناقصه هست؛ البته باضافه اجزاء دیگر علت. پس در واقع معلول متاخر طبعاً از علت ناقصه. باز ایشان مثال دیگری به شرط و مشروط می زند؛ که مشروط که مثل حکم باشد در بحث ما متاخر طبعاً عن الشرط چون شرط می تواند موجود باشد و مشروط نباشد اما اگر مشروط باشد حتماً باید شرط باشد. بنابراین این هم تاخر طبعی دارد.

ایشان می فرماید که حکم نسبت به موضوعش تاخر طبعی دارد. بنابراین اگر شما بیاید در موضوع، خود حکم را اخذ کنید، در ناحیه موضوع، موضوع هم متقدم است و هم متاخر. متقدم به لحاظ عروض حکم و متاخر بخاطر اینکه شما حکم را در آن اخذ کردید. و این اجتماع متقابلین خواهد شد چون حکم متاخر از موضوعش در عین حال متقدم هم هست چون در موضوع، اخذش کردید. پس اگر شما حکم را در موضوع اخذ کنید یا اجتماع متقابلین رخ میدهد یا خلف می شود در صورتی که به یکی از این گزاره ها شما ملتزم شوید.

بعد ایشان می فرماید: (چون آدم دقیقی هست همه این ها را ذکر می کند) اگر خود حکم را یا ما ینشا من الحكم را در موضوع حکم اخذ کنید اینها پیش می آید اما اخذ علم به حکم در موضوع حکم یا اخذ قصد قربت که بحث ما بود لایزم منه هذا الخلف. باز چون آدم دقیقی هست می گوید لایزم هذا الخلف. ما نمی گوییم اشکالات دیگر نیست. خلف یا اجتماع متقابلین پیش نمی آید.

اشکال: مثال تقدم و تاخر طبعی که وجود ندارد، بلکه مثالش آنست که متأخر در وجودش محتاج متقدم و متقدم در وجودش محتاج متأخر است.

پاسخ: نه این تعبیر درست نیست. بخاطر اینکه متعلق در وجودش محتاج نیست بلکه به عین وجود او موجود است. این برای این بود که دو وجود درست نشود و دور تمام شود که شد.

اشکال: باید قائل به دو وجود باشیم تا مشکل دور پیش نیاید.

پاسخ: نه. به عین وجود شوق موجود است. بله دور نیست اما تقدم و تاخر طبعی نیاز به دو وجود ندارد. لذا در اجزا ماهیت و در جز و کل هم می آید. نیاز به دو وجود ندارد. در تقدم و تاخر طبعی نمی گوییم که دو تا وجود است و یک وجود به وجود دیگر قیام دارد بلکه می گوییم لا تقرر له ولو تقرر ماهوی. لا تقرر له الا و المتقدم موجود. این می شود.

ایشان می‌فرماید که از علم به حکم در متعلق حکم، اجتماع متقابلین لازم نمی‌آید. چرا؟ خوب گوش کنید چون نمی‌توانیم بحث را به شکل مبسوط طرح کنیم. بحث مربوط به اخذ علم در متعلق است که مربوط به باب قطع است. در توضیح آن می‌گویند که مولا در مقام جعل، می‌گوید ایها العالم بوجوب صلاه الجمعة! يجب عليك صلاه الجمعة. در اینجا فعلیت این يجب عليك صلاه الجمعة به وجود موضوعش هست. پس حکم متاخر است. کدام حکم متاخر است؟ فعلیت حکم. تحقق الحكم فی الخارج یعنی به حمل شایع، متوقف است بر وجود موضوعش؛ اما خوب دقت کنید که علم یعنی علمی که موضوع هست، در واقع صفت عارض به نفس مکلف است. من مکلف وقتی تکلیف می‌کنم، آنچه که قوام تکلیفش است باید در صقع نفس خودم باشد. در حالیکه علمی که موضوع قرار می‌گیرد برای عالم و مکلف است. می‌گویم ایها العالم بالتکلیف بوجوب صلاه الجمعة يجب عليك صلاه الجمعة. حالا حرف محقق اصفهانی این است که آنی که طبعاً متاخر هست، وجود تکلیف به حمل شایع است که متوقف بر وجود موضوعش هست اما موضوع چیست؟ علم به حکم است که علم به حکم هم، تاخر از حکم دارد ولو در صقع نفس مکلف باشد منتهی از چه چیزی متاخر است؟ از ذات حکم نه از حکم بالحمل الشایع. چون معلوم بالذات غیر از معلوم بالعرض است. تکلیف خارجی بالحمل الشایع معلوم بالعرض است. وقتی شخص علم پیدا می‌کند به حکم، به ذات حکم علم پیدا می‌کند نه به معلوم بالعرض که وجود خارجی است. وجود خارجی که در صقع نفس نمی‌آید. آنچه در صقع نفس است و قائم به ذات عالم است ذات حکم است. پس متاخر بالطبع وجود بالحمل الشایع تکلیف است. متقدم بالطبع از علم ذات حکم شخصی است نه وجود بالحمل الشایع. پس تقدم و تاخری در کار نیست.

این حرف فقط می‌خواهد اجتماع متقابلین را رد کند نه اینکه گیر دیگری وجود ندارد. خود ایشان در آن بحث می‌فرماید که اخذ علم به حکم در جعل لغو است. اگر مولا بگوید: ایها العالم بوجوب صلاه الجمعة يجب عليك صلاه الجمعة؛ این لغو است چون عبد نمی‌تواند به خودش تطبیق کند. تا بخواهد به خودش تطبیق کند، در محل سابق باید تطبیق کرده باشد. من باید عالم به جعل باشم تا این را به خودم تطبیق کنم. فلذا وقتی عالم به جعل هستم، جعل چنین حکمی لغو است. از لغویت جواب دادند و از جواب هم جواب دادند. اینها بحث‌هایی است که مربوط به آنجاست و در اینجا با آن کار نداریم. یک مطلب شبیه به این هم در اخذ قصد قربت در متعلق امر هست در جای خودش بحث شده. اینجا هم ایشان اشاره می‌کند که اجتماع متقابلین لازم نمی‌آید. فقط نکته اش را عرض می‌کنم. چون باعثیت و تقرب در امثالی که انجام می‌دهد، از صورتی است که در نفس خودش هست نه از امر خارجی. بنابراین مفاد اخذ امر در متعلق امر این است که يجب عليك اتیان این امر بداعی الامر یعنی به داعی امری که در صقع نفست هست و الا امر خارجی که داعویتش معنا ندارد. ممکن

است امر در خارج باشد و داعویت هم نداشته باشد چون علم ندارم. من همیشه از علم یا احتمال خودم حرکت می‌کنم. بنابراین آنچه که محرک من است صورت علمی است. بنابراین امر به حمل شایع یعنی امر خارجی متاخر است از متعلق خودش که در آن امثال امر اخذ شده ولی امثال امر متاخر از صورت علمی امر است نه از امر خارجی. این را باید مراجعه کنید که مفصل در بعدی و توصلی هست. نتیجه حرف ایشان این است که آن تقدم و تاخیری که در اخذ خود حکم در متعلق می‌گوییم، در مثل اخذ قصد امر در متعلق امر لازم نمی‌آید یعنی این شبهه که اخذ متقدم در متاخر و اجتماع متقابلین پیش بیاید، نیست حالا شبهه دیگر دارد یا نه در جای خودش بحث شده و ایشان هم اشاره کرده که در جای خودش گفتیم شبهات دیگر و جواب‌های آنها چیست.

این تمام الکلام در فرمایش محقق اصفهانی. فردا ظرف چند دقیقه تلخیص می‌کنیم این بحث را. بحث بعدی بحث تسامح در ادله سنن است. چون آن را معمولاً در ذیل همین بحث آوردند بدون انفکاک. برخی مثل مرحوم خوئی ره یک باب دیگر باز کرده و تنبیه سوم قرار داده ولی مرحوم شیخ و سایرین تسامح در ادله سنن را ذیل این می‌ارند. چون بر اساس برخی از تفاسیر، لبّ این بحث بر می‌گردد به اینکه انسان می‌تواند امثال کند عالم واقع را به داعی احتمال امر. منتهی این نوع اتصال اتصال خیلی ضعیفی است، و اساساً خود این بحث یک بحث مستقلی هست. دوستان مطالعه کنند تا فردا. و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

### فهرست

- ۱.....[تلخیص بحث گذشته](#)
- ۳.....[بحث تسامح در ادله سنن](#)
- ۵.....[احتمالات ثبوتی در مفاد ادله تسامح در سنن](#)
- ۶.....[احتمال اول](#)
- ۶.....[احتمال دوم](#)
- ۶.....[احتمال سوم](#)
- ۷.....[احتمال چهارم](#)

الحمد لله رب العالمين، الصلاة والسلام على محمد و آله الطاهرين

### تلخیص بحث گذشته

بحث ما در احتیاط در عبادات تمام شد. ملخص بحث این شد که بنا بر آن مبنا که خود آزادی در فعل و ترک می تواند ملاک داشته باشد که قابل تراحم با ملاک واقعی باشد، در باب ایجاب احتیاط، آن ملاک موجب می شود که ما نتوانیم حسن لزومی احتیاط را احراز کنیم است چون با الزام، آن آزادی در فعل و ترک رفع می شود اما در مثل احتیاط استحبابی بعید نیست که ما بگوییم؛ چون آن آزادی هنوز محفوظ است، لذا حسن احتیاطی که ادعا شده، عقلاً بعید نیست که درست باشد و آن نکته ای که ما مانع می بینیم در باب وجوب احتیاط، در اینجا نیست. آنچه در بحث حق الطاعة گفتیم الزامی بود که ادعا می شد برای اطاعت خداوند در موارد شک. الزام رافع آزادی و ترخیص و ارخاء عنان انسان هست. این را ممکن بود اشکال کنیم همانطور که قبلاً اشکال کردیم اما اینجا بحث حسن احتیاط است استحباباً و به نحو غیر لزومی. این حسن عقلی بعید نیست ثابت باشد از جهت اینکه تحفظ بر واقع می شود و آزادی در عمل هم نفی نمی شود. این راجع به اصل ادعای حسن عقلی احتیاط.

اما در مورد احتیاط در عبادات، عرض کردیم که احتیاط در عبادت هیچ مشکلی ندارد بنابراینکه اتیان بر جاء تحفظ علی الواقع بر جاء تحصیل واقع ممکن است. و همین هم حسن است و همین هم ظاهراً در برخی روایات به آن تحضیض شده چون عنوان احتیاط ظهور در همین دارد.

این، بنابر این است که در عبادات نیازی به قصد امر جزمی نداشته باشیم که حق هم همین است و هیچ دلیلی نداریم بر اینکه عبادت حتماً باید منبث از امر جزمی باشد و حتماً باید در واقع امر باشد. یکی از شواهد این معنا که لزومی در کار نیست این است که حتی در مواردی که ما قطع داریم به وجود امری، آن قطع ما هست که باعث عمل ما می شود نه آن امر خارجی. لذا اصرار بر اینکه حتماً باید امری در واقع باشد (تا احتیاط ما احتیاط در عبادت باشد بطوریکه عبادت ماتی بداعی امر قطعی باشد) هیچ دلیلی ندارد. همانطور که در اول بحث گفتیم، کل مساله احتیاط در عبادت، حول این یک جمله می چرخد و حل می شود و در این مساله نیازی به بحث دیگر نداریم.

اما عرض کردیم که اگر کسی امر قطعی را لازم بداند هیچ راهی برای این وجود ندارد. تنها راهی که دوستان مشاهده کردند فرمایش مرحوم اصفهانی بود که به یک طریقی می خواست مثل بحث صدق العادل تصحیح کند یعنی اوامر احتیاط را طریقی می گرفت تا به همین امر قطعی، هم عبادت واقع شود و هم هو احتیاط عنوانا للواقع؛ که البته جوابش داده شد.

پس نتیجه این می شود که اگر امر قطعی در احتیاط بخواهید راهی برای احتیاط در عبادت نیست همانطور که مرحوم آخوند فرمودند. البته ایشان تفصیلی داد و در حاشیه بیانی داشت؛ که چون آن تفصیل درست نبود، باز نتیجه بحث، همین می شود که عرض کردیم.

نکته آخر در تلخیص بحث، این است که اوامر احتیاط و حکم عقل به احتیاط می توانند هر سه محتمل را داشته باشند: هم از باب اینکه احتیاط و تحفظ ملاک داشته باشد، هم اینکه ملاکش طریقی باشد و هم اینکه از باب انقیاد باشد. هر سه ممکن است الا اینکه در خصوص شارع اگر طریقی باشد ظاهراً نمی تواند در موارد عدم اصابه باشد برخلاف حکم عقل که کل تحفظ را دارد و در همه موارد می تواند حسن باشد.

از لحاظ اثباتی باید قرائن روایات را نگاه کرد که کدام یک از این سه محتمل است. بعید نیست برخی روایات دال بر استحباب نفسی باشد و بگوید خود تحفظ پر از ملاک است از باب اینکه تقویت کمال انسان است در اجتناب از محرّمات و تحریض بر واجبات. ممکن است ظهور برخی روایات طریقی باشد برای تحفظ علی الواقع فقط و ممکن است برخی روایات لسانش مثل امر قریبی و انقیاد باشد از باب اینکه اوامر و نواهی مولا را به نحوی انقیاد کرده. همه اینها ممکن است در روایات پیدا شود.

بنابراین ماحصل بحث این است که احتیاط در عبادات ممکن است از باب اتیان رجائی، و اثباتاً هم روایات وارده ممکن است بر همه سه محتمل تطبیق شود. این تمام الکلام در بحث احتیاط و احتیاط در عبادات.

## بحث تسامح در ادله سنن

بحث بعدی ما در تسامح در ادله سنن هست که معمولاً ذیل بحث احتیاط بحث می کنند. در تسامح در ادله سنن روایاتی واقع شده که برخی استفاده ها و تفسیرهای مناسب عنوان تسامح در ادله سنن نیست که حالا می خوانیم. تقریباً نه روایت در ابتدای وسائل در ابواب مقدمات عبادات آورده شده ولی معمولاً اصولیین اینها را نقل نمی کنند چون در آنها روایات صحاح هم هست لذا اصراری بر اینکه چند روایت را بخوانند ندارند، مضاف بر اینکه برخی از این روایات معلوم است که روایت مستقل نیست مثلاً در عده المداعی از امام صادق ع نقل می کند. معلوم است روایت دیگری را نقل کرده و چیز جدیدی نیست. در باب هجدهم از ابواب مقدمه عبادات، روایت صحیحه اش روایت ششم است بحسب فرمایش بزرگان. منتهی ما که واسع المشرب ایم. برخی از این روایات در کافی است و برخی در تهذیب. ولی روایت محاسن و اینها را باید اسنادش را دید و همان روایت کافی به معنای دقیق کلمه ای که آقایون در رجال می گویند صحیحه است. روایت ششم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ سَمِعَ شَيْئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ.<sup>۱</sup>

روایت اول این باب روایت صدوق است در ثواب الاعمال.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ بَابُوَيْهِ فِي كِتَابِ ثَوَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلَى (شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ) فَعَمِلَهُ كَانَ لَهُ أَجْرُ ذَلِكَ (وَ إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ يَقُلْهُ)<sup>۲</sup>

تعبیر و ان کان رسول الله لم یقله در برخی نسخ است. برخی نسخ دیگر دارد و ان لم یکن علی ما بلغه.

در روایت عیون یک مطلبی دارد راجع به اعتماد به ثواب خداوند که ربطی به بحث ما ندارد. روایت سوم از برقی است در محاسن:

۱. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۸۲

۲. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۸۱

أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيِّ ص شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمَلُهُ كَانَ أَجْرُ ذَلِكَ لَهُ وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ يَقُلْهُ.<sup>۱</sup>

در روایت چهارم که باز در محاسن است نکته ای دارد که روایات دیگر نداشتند.

وَعَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيِّ ص شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَقَعَلَ ذَلِكَ طَلَبَ قَوْلِ النَّبِيِّ ص كَانَ لَهُ ذَلِكَ الثَّوَابُ وَإِنْ كَانَ النَّبِيُّ ص لَمْ يَقُلْهُ.<sup>۲</sup>

این طلب قول النبی در چند روایت قبلی نبود و این نکته ای دارد که در تفسیرهای مختلف عرض می شود. باز در محاسن دارد:

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ وَعَدَهُ اللَّهُ عَلَى عَمَلٍ ثَوَاباً فَهُوَ مُنْجَرُّ لَهُ وَمَنْ أَوْعَدَهُ عَلَى عَمَلٍ عِقَاباً فَهُوَ بِالْخِيَارِ.<sup>۳</sup>

اگر خداوند وعده داد به کسی که عملی را انجام دهد ثوابی دهد، خداوند منجز اوست و آن را برایش انجام می دهد.

منجزه یا منجزه هر دو درست است. انجاز امر شاید بهتر باشد. انجاز امر یعنی اتمام امر.

**اشکال:** منجز له دارد.

**پاسخ:** منجزه له. چرا با تنوین می خوانید؟ منجزه یا منجزه له.

**اشکال:** اینجا منجز له دارد.

**پاسخ:** هاء دارد. نسخه وسائل ما اینطوری هست.

اگر خداوند عقابی را توکید کند یا ایعاد کند فهو فيه بالخيار چون ممکن است ببخشد و عفو کند. و روایات دیگر مثل روایت ابن طاووس در اقبال. البته در این روایت یک نکته ای هست که مثل روایت ابن فهد در عده الداعی نیست. چون آنجا می فرماید که در کتاب اقبال نقلاً من کتاب هشام بن سالم که از اصول بوده. اگر واقعاً در دسترسش بوده نقل ابن طاووس خاص می شود.

<sup>۱</sup>. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۸۲

<sup>۲</sup>. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۸۲

<sup>۳</sup>. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۸۲

چون معروف است که ابن طاووس کتابخانه خیلی مفصلی داشته که ظاهراً در بغداد بوده و عده زیادی از این کتابخانه استفاده می کردند و چه بسا این کتابها در اختیارشان بوده.

این مجموعه ای از روایات است و بحث سندی هم نمی خواهد چون روایات صحیحیه در آن هست و می توانیم به همان عمل کنیم و نیازی به بقیه نیست الا برخی نکات که اگر هم نباشد با دلالت التزامی می شود فهمید که الان عرض می کنیم. این صورت روایت است. البته برخی از این روایات تعبیر عن رسول الله ندارد اما برخی دیگر دارد. قبل از اینکه ما بخواهیم روایت را تطبیق کنیم، ثبوتاً چهار تفسیر برای آن تصویر می شود.

**اشکال:** در بحث سند همه روایات که دلالت بر مطلوب ما ندارد که اجمالاً بخواهیم درستش کنیم. شاید روایتی که به آن تمسک می کنیم سندش ضعیف باشد.

**پاسخ:** آنچه ما به آن تمسک می کنیم، صحیحیه است. مثل صحیحیه هشام بن سالم ولذا حتی کسی مثل آقای خویی که در رجال سختگیر اند، تصریح می کند که صحیحیه هشام بن سالم هست و نیازی به بحث سندی نیست. این واضح است. محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه..... البته بنابراین که بگوییم عدالت علی بن ابراهیم تمام است.

**اشکال:** تواتر معنوی ندارد؟

**پاسخ:** مضمونش تواتر نداشت مگر روایات دیگری هم باشد که نیآورده باشند. در این باب نه روایت است که مسلماً برخی از برخی دیگر گرفته شده و واضح است و برخی روشن است که نه تنها نقل آن نیست بلکه ابتدائاً سخن می گوید. مثل مرسله ای از امام صادق ع که یقین داریم مرسله از خودشان نیست و از بقیه گرفتند.

**اشکال:** تواتر اجمالی که هست.

**پاسخ:** ممکن است با قرائن اطمینان به صدور داشته باشیم ولی هر اطمینانی تواتر آور نیست. تواتر لااقل باید ۲۰-۳۰ روایت داشته باشد. با سه روایت که تواتر نداریم.

### احتمالات ثبوتی در مفاد ادله تسامح در سنن

ثبوتاً به چهار شکل می توانیم عمل به یک خبر ضعیف را تصویر کنیم. الان صورت مسئله را اینطور تصویر می کنم که یک خبر ضعیفی آمده و دلالت بر یک ثوابی دارد و کسی هم به این خبر عمل کرده. روایت می گوید خداوند اجرش را به او می دهد و ان لم یقل رسول الله.



## احتمال اول

صورت اول اینکه مفادش یک حکم عقلی باشد بر اساس انقیاد. یعنی انسان یک خبر ضعیفی به او می‌رسد و احتمال ثبوتی حکم شرعی را می‌دهد (یا وجوبی یا استحبابی) چون ثواب ممکن است شامل وجوب هم بشود. در حال حاضر استحباب مصداق روشن آن است. یک ثوابی آمده و گفتند که اگر خبر ضعیف این ثواب را آورد و شما به آن عمل کردی، آن ثواب را به شما می‌دهند. ممکن است مفاد این روایت، ترتب ثواب بر انقیاد باشد مثل احتیاط. یعنی انسان احتمال ثبوتی می‌دهد و عمل را اتیان می‌کند به رجاء اینکه اصابه به واقع داشته باشد که این یک نوع احتیاط و انقیاد می‌شود و حتی به حکم عقل هم ثواب انقیادی وجود دارد به این نحو که بگوییم ارشاد به حکم عقل است. این یک احتمال است.

البته باید ببینیم که اینجا ارشادی می‌شود یا نه؟ چون ظاهر برخی روایات این است که همان ثواب را به شخص می‌دهند. اگر کسی بر رجاء ثواب خبر ضعیف عمل کرد، همان را به او می‌دهند. عقل هیچوقت نمی‌گوید همان ثواب را می‌دهند بلکه می‌گوید در باب انقیاد این کار ثواب دارد. اگر یک روایتی گفت همان ثواب را می‌دهند، آیا می‌توانیم حمل بر ارشاد کنیم؟ البته فعلاً بحث ثبوتی می‌کنیم و کاری نداریم که آیا روایات با این احتمالات ثبوتی موافق است یا نه؟

ثبوتاً این احتمال وجود دارد که این اخبار ارشادی باشند به حکم عقل از باب انقیاد.

## احتمال دوم

احتمال دیگر استحباب نفس عمل به عنوان ثانوی است. یعنی مفاد روایات این باشد که عملی که بلغ علیه الثواب، اگر کسی آن را انجام دهد، مستحب را انجام داده به عنوان ثانوی و آن کان لم یقله رسول الله یعنی حتی اگر در واقع مستحب نباشد اما الان عملی است که بلغ علیه ثواب ولو با بلوغ ضعیف. یعنی اثبات استحباب نفسی بر یک عنوان ثانوی. عملی که بلغ علیه الثواب.

## احتمال سوم

احتمال سوم این است که خبری که بلغ علیه الثواب است، اگر کسی انجام دهد، خداوند آن را بر او حجت کرده است مثل اخبار صحاح که حجت می‌شوند. فرقش با احتمال دوم این است که در احتمال دوم یک حکم واقعی اثبات می‌شد بر یک عنوان ثانوی اما اینجا یک حکم ظاهری اثبات می‌شود بر عنوان اولی. احتمال سوم این است که در واقع مدلول اخبار من بلغ، اثبات حجیت خبر ضعیف در مورد خاص باشد که البته از مسائل اصولی هم هست. اثبات حجیت می‌کند که فقیه بر اساس آن

فتوا می دهد به مفاد خبر ضعیف اما در دومی بحث اصولی نیست و ابتدائاً یک حکم فقهی روی یک عنوان ثانوی ذکر شده. پس فارق بحث دوم و سوم روشن است.

### احتمال چهارم

احتمال چهارم این است که بگوییم نفس وعده بر ثواب ملاک دارد. خداوند در نظام عالم می بیند اگر وعده ثواب دهد و شخص انجام دهد، کار خوبی هست. نه اینکه انجام فعل ملاک داشته باشد و مولا بخواهد به آن ترغیب کند. مثل تفضلی است که خداوند انجام می دهد. بعداً عرض می کنیم که چه بسا لبّ بیان چهارم تفضلی باشد بعد از فراغ از عمل. یعنی کسی که چنین کاری انجام دهد، خداوند به او تفضل می کند. نه اینکه این روایات در مقام ترغیب شخص و حثّ او باشد مبنی بر انجام عمل و ملاک در خود عمل باشد.

یک وقت اینطور است که خود عمل پر از ملاک می شود و خداوند به آن امر می کند. یک وقت امر طریقی از باب زنده کردن ملاک واقع ملاک دارد مثل اینکه امر می کنند به جهت ترغیب به انجام فعل اما یک وقت خود وعده بر ثواب ملاک دارد. اینکه خداوند چنین وعده ای دهد ملاک دارد و بعد از این وعده هم، خدای متعال ایفاء وعده می کند. در مقام حثّ بر انجام فعل واقعی به جهت ملاک دار بودن فعل واقعی نیست بلکه خداوند یک وعده ای می دهد چون وعده اش ملاک دارد. این هم یک تفسیر.

آنهايي که گفتند از باب فضل خداوند است، تقریباً بیانشان همین می شود چون بعید نیست معنای وعده الهی همین باشد که یک تفضلی هست و خداوند می خواهد به چنین عبدی چیزی را ببخشد نه اینکه آن فعلش ملاک واقعی یا ظاهری داشته باشد بلکه تفضلی الهی است که ابتدائاً به کسانی که اینطور عمل کنند یا این عمل به گوششان برسد، داده می شود.

**اشکال:** چرا روایت را منحصر در روایت ضعیف می دانید؟

**پاسخ:** بله عرض می کنم. البته ما این حرف را نمی گوئیم ولی آقایان فرموده اند.

قبل از اینکه ما بحث را شروع کنیم درباره فارق این اقسام و درباره تطبیق مفاد اخبار بر آن اقسام، یک نکته عرض می کنم.

سابقاً که مفصل این بحث را گفته بودیم، معتقد بودم که اخبار من بلغ (البته شاید همه اخبار عنوان بلوغ نداشته باشد) و اخباری که تعبیر من بلغه ثواب الشی هست، کی گفته که بلوغ ثواب در خبر ضعیف است؟ بلکه باید اوصاف خبر ثقه را داشته باشد (هر کس طبق مبنای خودش در وثوق) مثل سایر اخبار که حجت است و به آن عمل می شود.

روایت بلوغ اینطور بود که بلغه عن النبی ثواب علی شیئی یا بلغه شی من الثواب. بلوغ یا تکوینی هست و یا تعبدی. در بلوغ تکوینی اگر یک روایت ضعیفی برای ما نقل شد، ناقل بلوغ تکوینی کرده اما از پیغمبر ص هم بلوغ است؟ بلغ عن النبی؟ این مقدار که بلغ از ناقل تکوینا، درست است اما نسبت به من، از ناقل واسطه تا پیامبر بلوغ تکوینی صورت گرفته؟ بلوغ تکوینی عن النبی که حتماً نیست. بلوغ یعنی وصول. بلوغ باید عن النبی باشد. البته برخی روایات عن النبی ندارد. بلغه شی من الثواب دارد منتهی همه اینها را حمل کردند به بلوغ از پیامبر و الا نقل از یک نفر در کوچه و خیابان که بدرد ما نمی خورد. بلوغ تکوینی به معنای وصول عن النبی وجود ندارد اما دلیل بلوغ تعبدی چیست؟ نگوید دلیل همین اخبار است چون موضوع این اخبار بلوغ است. پس باید بلوغ خبر عن النبی باشد. (حالا صراحتاً یا بالالتزام، مهم نیست). بلوغ عن النبی موضوع است که باید محقق شود تا مفاد اخبار من بلغ بر آن تطبیق شود.

**اشکال:** ذیل روایت صدر را رد می کند. می گوید و ان لم یقله.....

**پاسخ:** مرحوم عراقی و دیگران در بحث حجیت، برای نفی همین را گفتند که به آن می رسیم و قابل جواب است.

**اشکال:** آیا ممکن است بدون اینکه دنبال معتبر کردن این اخبار باشیم به آن عمل کنیم یا ممکن نیست؟

**پاسخ:** همین را عرض می کنم. آقایان گفتند مطلق خبر ضعیف است. یعنی شما علم اجمالی دارید که اگر روایت صحیح باشد که اشکالی ندارد و اگر ضعیف باشد اخبار من بلغ شاملش می شود. (البته آنهایی که می گویند اخبار من بلغ شامل می شود) شما بحث دیگری را دارید مطرح می کنید.

آن بحث راهش همین است که شما علم اجمالی دارید که آنچه می گوید مشکلی ندارد. یا از باب صحت خبر یا از باب اینکه روایت ضعیفی هست که اخبار من بلغ شاملش شده. فقط در مورد استحباب یا در صورت تعمیم به وجوب. اما شمول به حرمت اول کلام است هر چند برخی ممکن است تعمیم دهند از باب عدمیات در اینجا ولی واقعاً مشکل است چون دارد که بلغه ثواب علی شی. لذا دایره خیلی ضیقی دارد.

بحث در این بود که اگر ملاک بلوغ باشد، بلوغ تکوینی که صدق نمی کند. بلوغ تعبدی هم طبق فرض، نیست چون خبر ضعیف است یعنی روایتی نیامده که بلغک ثواب تعبداً. چون ادله حجیت باید بلوغ تعبدی را روشن کند. پس بنظر من این یک شبهه خیلی جدی است در موضوع بلوغ که ما بخواهیم آن را بر خبر ضعیف حمل کنیم.

اگر دوستان اشکال کنند که در این صورت روایات چه فایده ای دارند، می گویم این روایات ظاهراً اجر او را بعینه ثابت می کند. می گوید اگر بلغه ثواب، اجر دارد و ان لم یقله.

یادتان هست که مکرراً عرض کردیم اگر ادله حجیت اصابه نداشته باشد پوچ است و عامل به او — که نمی داند مطابق واقع هست یا نه — اگر مصادف شد، می شود ممثل و اگر مصادف نشد، می شود منقاد و از باب انقیاد به او ثواب می دهند اما وقتی با حکم عقل از باب انقیاد ثواب بدهند، آیا میزانش هم معلوم است؟ اینجا می گوید همان ثواب را می دهد. پس اخبار من بلغ می تواند مفاد جدیدی داشته باشد حتی اگر گفتیم روایات صحاح را شامل می شود.

چه اشکالی دارد بگوییم هر وقت روایت معتبری وجود داشت و کسی به رجاء آن ثوابی که در متن آن روایت آمده عمل کند، ما همان ثواب را به او می دهیم. روایات زیادی داریم (که البته برخی از اینها صحیح نیستند) به این بیان که اگر کسی در شب ماه مبارک رمضان، اگر در شب قدر به اندازه ستارگان آسمان هم گناه داشته باشد، اگر تا صبح بیدار بماند، گناهانش بخشیده می شود. اگر روایت ضعیف را قبول نکردیم و روایت صحیح چنین خبری را گفت. اگر روایت صحیح نمی گفت، شما یقین داشتید که می توانید همچین ثوابی داشته باشید که اگر به اندازه ستارگان گناه کرده بودید، خدا همه را می بخشید؟ از کجا می گوید؟

اول باید خوب تشخیص دهیم که موضوعش چیست؟ این شبهه بنظم قوی هست و ما هم قبلاً بنا را بر همین گذاشته بودیم.

مشهد که مشرف بودیم یک بزرگواری از فضلاء و اساتید می گفت شما یک فکری برای تسامح در ادله سنن بکنید. چون مداح‌ها با این روایت هر چیزی را درست می کنند و کلاً مفروضات و واجبات را کنار بردند و همه شده سننی که اینطور نقل شدند. به ایشان گفتم ما که قائل نیستیم به هر روایت ضعیفی می شود عمل کرد ولی گفتم بگذارید مردم همین مقدار دینی که برایشان مانده را داشته باشند و از آنها نگیرید.

یادم نمی آید که تتبع کرده بودم یا نه. می گفتند که صاحب عناوین هم این را گفته و برخی عبارتهای صاحب ریاض هم دال بر این بود؛ حالا یا اختیار خودشان بود یا احتمالش را ذکر کرده بود. علی ای حال، قبل از آن دو بحث این در ذهن دوستان باشد. برخی از روایاتی که ما خواندیم، بلوغ داشت اما آنهایی که بلوغ ندارد، بعید نیست مفادش همین باشد.

**اشکال:** مهم این است که به سمع صحابه برسد.

**پاسخ:** به سمع برسد یعنی تکویناً. اگر مراد از «سمعه» این است که فقط صوت را شنیده باشد، درست نیست در اینجا. اگر تکوینی بحث می کنیم، باید عن النبی ص باشد که نیست. اگر تعبد هم می گوییم که آن هم نیست.

روایت اول که برای ثواب الاعمال بود، چنین بود: من بلغه شی من الثواب علی شی من الخیر. اینجا عن النبی ندارد ولی واضح است که منظور شنیدن از اولیای خدا است که حرفش برای ما حجت باشد و الا گفتن نداشت و واضح است که بلوغ ثواب از

هر کسی را نمی‌خواهد بگوید. یا از پیغمبر است یا از ائمه اطهار. در هر صورت اشکال وارد است که تکوینی نیست و فاصله وجود دارد و بلوغ تعبدی هم نیست.

در روایت محاسن از هشام بن سالم چنین دارد که: **من بلغه عن النبی ص شی من الثواب فعمله...** اینجا هم عن النبی دارد. آن روایت صحیحه هم اینطور است که: **من سمع شیئا من الثواب علی شی فسمعه...** تصریح به عن النبی ندارد ولی واضح است که یا عن النبی هست یا عن المعصوم. علی ای حال اشکال باقی است.

تنها حرفی که می‌توان گفت این است که عرفاً وقتی از قول کسی حتی یک خبر ضعیف را می‌گویند، مثلاً بگوید پیغمبر در یک خبر ضعیف فرموده است، عرفاً صدق می‌کند که بلغه عن النبی. اما واقعاً این معنا را احراز نمی‌کنم. اگر کسی با ده واسطه خبری را نقل می‌کند که همه از ضعاف هستند، بگوید عن النبی ص فلان... بگوییم بلغه عن النبی؟ واقعاً صادق است؟ البته ممکن است کسی بگوید عرفاً همینطور است و آقایان هم که فرمودند این اخبار من بلغ مربوط به خبر ضعیف است، همین را فهمیدند که عرفاً بلغه عن النبی صدق می‌کند اما واقعاً برایم روشن نیست چون باید مساله را تحلیل کنیم به بلوغ تکوینی و تعبدی؛ بلوغ تکوینی که حتماً نیست و بلوغ تعبدی هم نیست. آن وقت بلغه چه می‌گوید؟

در واقع آن شبهه ای که ما گفتیم یا از تصریح روایت فهمیده می‌شود یا التزاماً فهمیده می‌شود. منتهی تنها راهش این است که کسی بگوید کاری به بلوغ تکوینی و تعبدی ندارم و عرفاً بلغه هست. ولی بنده نمی‌دانم واقعاً اینطور هست یا نه؟

**اشکال:** بلوغ تعبدی را فقیهی قبول بکند اما فقیه دیگر قبول نکند.

**پاسخ:** آن کسی که سند را تصحیح کرده مصداق بلغه هست. تصحیح نکرده بلغه نیست. اصلاً این روایات را کنار بگذاریم. مثلاً ما روایت اسناد تفسیر قمی را درست کردیم یا روایات کتاب ابن قولویه یعنی کامل الزیارات را درست کردیم. مثل آقای خویی که اوایل اینطور می‌گفت. بر اساس آن روایات را تصحیح کنیم اما بعداً آقای خویی برگشت اما حالا ما برنگردیم و بگوییم آن حرف درست است کما اینکه همین را می‌گوییم و در کامل الزیارات عموم توثیق را قبول داریم الا ما خرج بالدلیل که حرف دیگری هست. روایاتی که در آن افراد کامل الزیارات هستند، به نظر ما صحیح است اما بنظر ایشان صحیح نیست. بنظر ما که صحیح است، صدق می‌کند بلغه عن النبی اما کسی که صحیح نمی‌داند، بلوغی برایش نشده است. چه اشکالی دارد؟

**اشکال:** مکلفینی که اصلاً داخل این وادی نشدند.....

**پاسخ:** روایات را باید مجتهدین معنا کنند نه مردم عادی. مجتهدین باید روایت را بفهمند. اگر اینطور باشد بقیه روایات را هم به دست عرف بدهید. عرف واقعاً تطبیقات روایت استصحاب را می‌تواند انجام دهد؟

**اشکال:** بلغ به معنای عرف عموم است، نسبت به همه یکسان.

**پاسخ:** بلوغ هست. ما که می‌گوییم مخصوص است. عنوانش من بلغه عن النبی بطریق حجت است که ثواب را به او می‌دهند.

**اشکال:** مناسبت حکم و موضوع است که.....

**پاسخ:** نسبت به پیغمبر هم همین را می‌گوییم منتهی باید حجت باشد.

**اشکال:** بلوغ از لحاظ ناقل است نه از لحاظ واقعیت.

**پاسخ:** امام می‌گوید بلغه نه آن کسی که خودش می‌گوید، از منظر او باشد. امام که بلغه می‌گوید، چطور بلغه می‌گوید؟

**اشکال:** یعنی از سنت فهمیده شود.

**پاسخ:** فرقی ندارد. مهم این است که از معصوم فهمیده شود. چون بلوغ از غیر معصوم به درد ما نمی‌خورد.

**اشکال:** اگر تفضل باشد نیازی نیست معصوم گفته باشد.

**پاسخ:** ولی موضوعش بلوغ است. تفضل بیان این است که چطور ثواب را می‌دهند. موضوعش بلوغ است اما بلوغ از کی؟ از پیغمبر یا معصوم و...؟

حالا فکر کنید که بحث بلوغ عن النبی به صراحتاً یا التزاماً فهمیده می‌شود، کی صدق می‌کند؟ شبهه قوی است و نمیتوان همینطوری از آن گذشت. تا جلسه بعد ان شا الله. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۲ ..... کلام منسوب به شیخ انصاری ره در مقام
- ۴ ..... تحلیل شهید صدر ره در مقام
- ۶ ..... تفاوت محقق خویی ره بین دو احتمال
- ۸ ..... بیان استاد در تنزیل مجتهد بجای مقلد

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهرین

بحث در اخبار من بلغ و بیان احتمالات آن بود که در جلسه قبل آن ها را بررسی کردیم. چهار احتمال در مدلول اخبار من بلغ قابل طرح است. برخی، احتمالات دیگری هم ذکر کردند که لعل به همین ها برگردد مثل استحباب طریقی که بحث آن خواهد آمد.

اولین احتمال ارشادیت به حکم عقل است بناء بر اینکه مستفاد از روایات من بلغ این است که در صورتی که روایت ضعیفی قائم میشود بر استحباب شیئی یا وجوب آن (بنابر تعمیم)، اگر به آن عمل کند برای تحفظ بر واقع، نسبت به انجامش قول ثواب داده اند. عمل شخص در اینجا شبیه احتیاط و نوعی انقیاد است و به حکم عقل مستحق ثواب است. بگوئیم مفاد این روایات ارشاد است به حکم عقل. جلسه قبل عرض کردیم و ان شا الله مفصل میاید که ظاهرا ارشادیت اشکال دارد گرچه برخی خواستند تصحیح کنند.

احتمال دوم این بود که اثبات یک استحباب نفسی باشد برای یک موضوع خاص که عبارت است از عملی که بلغ علیه الثواب. یعنی عمل با این عنوان ثانوی مستحب شود و ملاکی پیدا کند ولو اینکه لم یقله رسول الله ص.

احتمال سوم این است که اخبار من بلغ برای جعل حجیت درباره اخبار ضعیف آمده باشد در جایی که دلالت بر یک مستحبی کند یا بنا بر تعمیم، دلالت بر یک واجبی نماید. بگوئیم جعل حجیت شده برای خبر ضعیف در این مورد خاص کما اینکه برای اخبار عدل یا ثقه بطور کلی جعل حجیت میشود. طبیعتا باید بگوئیم ادله حجیت اخبار ثقه بخصوص و عدم حجیت اخبار غیر عادل یا غیر ثقه یا رولیت غیر موثق بها، تخصیص میخورند به این روایات ضعیفی که دال بر استحباب شی هستند.

احتمال چهارم اینکه مسئله ثواب بر عملی که بلغ علیه خبر ضعیف، از باب فضل الهی باشد و وعده ای باشد بعد از عمل. گویی این روایات کاری ندارند که قبل از عمل حث و ترغیب بر عمل بکنند بلکه میگویند اگر کسی چنین کاری کرد، تفضلاً بر آن ثواب میدهم از باب وعده الهی که در همین وعده الهی یا تفضلی که خداوند به من میکند، ملاک وجود دارد. تفضل کردن به کسانی که عمل میکنند به خبر ضعیف ولو اینکه هیچ حجت و دلیلی بر ترغیب به روایت ضعیف نیست ولی بالاخره کسانی این کار را میکنند و خداوند هم وعده میدهد که ثواب میدهم و این وعده خودش دارای ملاک است. حالا تعبیر تفضل شاید روشن تر و واضح تر باشد.

فرق این احتمالات که روشن است؛ چون احتمال آخر که اصلاً در مقام حث و ترغیب نیست. نگاهش به قبل از عمل مکلفین نیست بلکه تفضل بعد از وقوع عمل است. فلذا ناظر به ترغیب نیست.

اما سه احتمال دیگر ناظر به ترغیب بوده و برای قبل از عمل هستند. اینکه ناظر به ترغیب هستند تارة بما هو مولا است، تارة بما هو عاقل. در محتمل اول وقتی شارع مقدس ترغیب میکند، خودش بما هو عاقل داخل در حکم است. مضمونش ارشاد است پس بما هو شارع نمیخواهد این کار را انجام دهد. اینکه عرض میکنم به حسب ادعای برخی هست که ان شاء الله بحث میکنیم.

در مورد احتمال دوم و سوم که استحباب نفسی باشد بر عنوان خاص و یا جعل حجیت باشد، در این دو مورد مولا بما هو مولا حکم میکند و اختلاف شان بحسب اختلاف لسان اینها هست.

اشکال: ...

پاسخ: ترغیب نیست. اصلاً ناظر نیست. اخبار و انشا فرقی نمیکند. آنهایی که قائل اند میگویند شارع نمیخواهد به عمل ترغیب کند. اصلاً گویی همچین ملاکی برای ترغیب وجود ندارد اما اگر کسی در عالم این کار را کرد تفضلاً به او میدهند. خود کار هیچ ملاکی ندارد که ترغیب به آن بکنند. تفضل میکنند و اصلاً نگاه به ترغیب نیست.

### کلام منسوب به شیخ انصاری ره در مقام

مرحوم شیخ انصاری ره یک رساله تسامح در ادله سنن دارند که در مجموعه آثار ایشان چاپ شده و البته سابقاً هم بصورت جدا چاپ شده بود ولی پر از اغلاط بود. نسبت داده اند به مرحوم شیخ که در این رساله فرموده اند احتمال دوم و سوم که ذکر کردیم فرقی ندارند. احتمال دوم استحباب نفسی روی عنوان بلوغ ثواب بود یعنی عملی که بلغ علیه الثواب من ناحیه خبر ضعیف. یعنی به همین عنوان ثانوی مستحب شود. احتمال سوم این بود که حجیت خبر ضعیف



باشد که علی القاعده حجت میشود در محتوای خودش که عبارت است از استحباب ذات عمل نه عملی که بلغ علیه الثواب.

اینطور نقل کردند از مرحوم شیخ (خودم فرصت نکردم رساله ایشان را ببینم) این دو فرق ندارند چون اگر ما در باب حجیت قائل به جعل حکم مماثل شویم، فرقی نیست، هرچند بنا بر مبانی دیگر در حجیت فرق وجود دارد. اگر قائل به جعل معذر و منجز شوید، اصلاً استجابی در کار نیست و فقط معذر بر واقع قرار میدهید. لذا واضح است که با استحباب عنوان ثانوی فرق میکند. آنچه که محل شبهه مرحوم شیخ شده (البته به حسب نقلی که از ایشان صورت گرفته) این است که اگر نظر ما در باب ادله حجج این شود که جعل حکم مماثل شده، تفاوتی بین احتمال دوم و سوم نخواهد بود.

البته دوستانی که سابقاً شبهه میکردند که مقصود از جعل حکم مماثل، جعل حکم مماثل للواقع است، در اینجا دقت کنند که مرحوم شیخ تصریح میکنند که جعل حکم مماثل لما اذی الیه الخبر. چند بار هم میگویند. آن زمان هم عرض میکردم که مماثل لما اذی الیه الخبر است در کلام قوم.

اگر قائل شویم که دلیل حجیت عبارت است از جعل حکم مماثل لما اذی الیه الخبر، اگر خبر ضعیف بگوید اکل التفاح مستحب، یک حکم مماثل لما اذی الیه الخبر جعل میشود. حکم مماثلش هم همان اکل التفاح مستحب میشود. بنابراین چه فرقی میکند بین احتمال دوم که بگوییم اکل التفاح مستحب با اینکه بگوییم خبر ضعیف به عنوان حجت جعل شده و معنای جعل حجیت عبارت است از جعل حکم مماثل لما اذی الیه الخبر که همان اکل تفاح مستحب بود. پس جعل هم میشود اکل التفاح مستحب. اینها ظاهراً با یکدیگر فرقی ندارند و احتمال دوم و سوم یکی میشوند.

اشکال: ...

پاسخ: این را که همه میگویند که وقتی خبر ضعیف را حجت کنیم، در واقع حجت میکنیم مستحب واقعی را.

اشکال: پس دو تا شون یکی نشد.

پاسخ: بله. در رساله ایشان گفتند یک اشکالی در فرق وجه دوم و سوم هست.

و ذلك باعتبار أنَّ الحكم الظاهريَّ لَمَّا كان عبارة عن جعل الحكم المماثل فمرجع الوجه الثالث (که حجیت خبر ضعیف باشد) إلى قضیة شرطیة شرطها بلوغ الثواب و جزاؤها حکم مماثل لما أداه الخبر، و الحكم المماثل لما أداه الخبر عبارة عن الاستحباب الَّذي هو الوجه الثاني، فأی فرق بينهما؟<sup>۱</sup>

این اشکالی است که از ایشان نقل کردند.

### تحلیل شهید صدر ره در مقام

شهید صدر میفرماید که اصلاً این بحث ها که بینیم حجیت به معنای جعل حکم مماثل است یا مسالک دیگر، روی مسلک قوم و ذوق اصولی عام است که بین این لسان ها فرق میگذارند که آیا جعل حکم مماثل شده یا منجزیت و معذرت جعل شده یا کشف از واقع جعل شده؟

میفرمایند ما راحت هستیم چون همه اینها الوان یک حقیقت اند که عبارت است از اینکه در باب احکام ظاهری، مولا یک نکته واحد در همه لسان هایش دارد و آن اهتمام به اغراضی است نسبت به اغراض واقع. یکی از آن اغراض مثل تحفظ بر واقع است. مولا اهتمام دارد که در ظرف جهل به واقع یک ملاک دیگری پدید میآید. مثل تحفظ بر واقع در فرض جهل به آن یا ملاک ترخیص در ظرف جهل به واقع و آزادی عبد که در همه اطراف ترخیص میدهند من جمله خود آن واجب یا حرام واقعی که مشکوک است در بحث برائت.

این مسئله دائر مدار این است که مولا در ظرف جهل مکلف، اهتمامش به واقعی که ملاک داشت چقدر است؟ اگر اهتمامش انقدر زیاد باشد که حتی در ظرف جهل هم یجب تحفظ بر آن ملاک، خب در ظرف جهل هم باید احتیاط جعل کند. اگر در مقام تراحم حفظی بین ملاک ترخیص (که آزادی عبد و ارخاء عنان در اطرافی است که در واقع مباح است) و بین تحفظ بر ملاک واقعی، اگر این ملاک ترخیصی اهم شد، مولا برائت جعل میکند.

پس نکته در تراحم بین ملاکات است در ظرف جهل و در مقام حفظ مرام مولا. این تراحم حفظی که مربوط به ظرف جهل است و حفظ مرام مولا، در اینجا هم وجود دارد چون ممکن است کسی بگوید استحباب واقعی به حدی ملاکش اهمیت دارد که مولا میخواهد در ظرف جهل هم آن را حفظ کند. بنابراین اینکه مولا جعل حجیت میکند از باب حفظ آن استحباب واقعی است.

<sup>۱</sup> مباحث الاصول، ج ۳، ص ۵۰۰

اما طبق احتمال دوم که ربطی به تزامم حفظی بین ملاکات واقعی و ملاکات در ظرف جهل مثل ملاکات ترخیصی ندارد، خود فعل بما بلغ علیه الثواب یک ملاکی پیدا کرده. پس ایشان میفرمایند روی مبنای ما، احتمال دوم و سوم یک چیز روشنی هست. یک جا فعل به عنوان ثانوی ملاک واقعی و استحباب واقعی پیدا میکند. احتمال سوم که جعل حجیت است از باب تزامم حفظی است بین ملاک واقعی و ملاک ترخیص و ارشاء عنان در ظرف جهل. اگر اینها باهم تزامم کردند، گاهی نتیجه میشود جعل حجیت و گاهی نتیجه میشود برائت. لذا ایشان میفرمایند داستانش زمین تا آسمان فرق میکند و نکته مهم هم این است که اگر ما بر اساس تزامم حفظی، حجیت را ثابت کردیم، استحباب عمل بر ذات موضوع تثبیت میشود برخلاف احتمال دوم که موضوعش خاص است و به عنوان ثانوی مستحب میشود. این دو نتیجه خیلی واضح است که باهم فرق میکنند.

بعد ایشان اضافه میکند که کسانی که جعل حکم مماثلی هستند، باید جوابی داشته باشند، و جوابش این است که همان فرقی که بین حکم ظاهری و واقعی قائل هستند، در اینجا هم تطبیق میشود.

ما نفهمیدیم این چرخاندن شهید صدر برای چی بود. میتوانستند راحت بگویند بنابر حجیت، حکم ظاهری میشود و هر چیزی در فرق حکم ظاهری و واقعی گفتیم در اینجا تطبیق میشود - چه روی مبنای خودش و چه مبنای دیگران - ظاهرا دلشان تنگ شده بود برای مسلک خودش و اینجا توضیح دادند و الا جواب مطلب یک جمله بود. اینکه طبق هر مسلکی، هر فرقی که در بحث خودش، بین حکم ظاهری و واقعی گذاشتیم، اینجا هم تطبیق میشود. یکی حکم ظاهری است و یکی حکم واقعی.

**اشکال:** به ملاک اولی اباحه مقدم است و به ملاک ثانوی استحباب مقدم است؟

**پاسخ:** چرا ملاک ثانوی؟

اشکال: .....

**پاسخ:** اباحه مقدم است و تزامم حفظی میشود. مولایی که حاضر و ناظر بر ملاکات است، در مقام تزامم حفظی دیده استحباب واقعی در ظرف جهل ترجیح دارد.

**اشکال:** ....

**پاسخ:** اخبار من بلغ که ابتدا به ساکن راجع به مستحبات است. تعمیمش به وجوب اول کلام است و بحثش خواهد آمد.

**اشکال:** ما شک در لزوم کردیم و برائت جاری کردیم.

پاسخ: کی گفته ناظر به اینجا بود؟ روایات من بلغ را خواندیم. اخبار من بلغ میگوید من بلغ علیه ثواب، ظهور اولیه اش استحباب است یعنی اگر یک خبر ضعیفی آمد بر استحباب شیئی؛ منتهی برخی خواستند بلغ علیه الثواب را به وجوب هم تعمیم دهند که بحثش خواهد آمد. ظهور اولیه انصافا در استحباب است. بیان بلغ علیه الثواب برای مستحبات است. لذا تعمیم اخبار من بلغ به من بلغ علیه واجب که نتیجه این بشود که اگر خبر بر واجب ضعیفی آمد حکم به استحبابش کنیم، این خلاف ظاهر است.

اشکال: موقعی که خبر ضعیف آمد ما شک میکنیم وجوب هست یا نیست، میگوییم برائت ولی خبر واحد بیاید بگوید اگر همانجا هم عمل کنی ثواب است. آنجا را شامل نمیشود.

پاسخ: مفاد اولیه استحباب است. تعمیم به وجوب داستان دیگری است که آیا اصلا حق چنین کاری را داریم یا نه؟ لسان اخبار من بلغ قبول میکند این را؟ لسان اخبار من بلغ این است که اگر خبر ضعیفی بر وجوب آمد و به آن عمل کردیم، همان را بر ما اثبات میکنند یا اخبار من بلغ میگویند مستحب است؟ این لسان را ببینید. میگوید اگر خبر ضعیفی بر وجوب آمد ما آن را مستحب میکنیم.

اشکال:..... حتی آنجایی که لزوم باشد و ما برائت جاری کردیم، باز هم اخبار.....

پاسخ: اخبار من بلغ هیچکدام به این کار نداشت که واجب باشد. میگفت بلغ علیه الثواب که ظاهر اولیه اش استحباب است. طبق این ظاهر اولیه اگر خبر ضعیفی آمد بر استحباب عملی تکلیف چیست؟ این مفاد اولی است. تعمیم به وجوب داستان دیگری است که به آن میرسیم ان شا الله. پس جواب به این شبهه روشن است.

### تفاوت محقق خویی ره بین دو احتمال

مرحوم آقای خویی ره یک بحثی مطرح کردند که به لحاظ نظری، بین احتمال دوم که استحباب عمل مقید به عنوان ثانوی باشد و بین احتمال سوم (جعل حجیت برای خبر ضعیف) فرق است به همین بیانی که گفته شد. یکی حکم ظاهری را اثبات میکند روی عنوانی که طریق باشد برای اثبات واقعی که رفته روی ذات عمل مثل اکل تفاحه. یکی دیگر عبارت است از حکم واقعی استحباب روی اکل التفاحه الذی بلغ علیه خبر ضعیف علی استحبابه که یک عنوان ثانوی و استحباب واقعی ثابت میکند. فرق نظری این دو که روشن است؛ منتهی آقای خویی فرموده به لحاظ واقعی، این دو باهم فرقی ندارد و نتیجه فقهی آنها فرقی نمیکند. چون اگر به عنوان ثانوی و حکم واقعی باشد معنایش این است که هر کسی که بلوغ خبر بر او صادق شد، یک استحباب نفسی برایش ثابت است. یعنی فقیه فتوا میدهد به این حکم واقعی و موضوع عنوان ثانوی

که هر کسی بلوغ خبر ضعیف شد برای او، برای آن موضوع مستحب است واقعا. به این فتوا می‌دهد. البته طبیعی است که موضوعش بلوغ است و باید برای خود احاد مکلفین بلوغ بشود البته با استدراکی که بعدا عرض می‌کنم. پس فقیه در اینجا فتوا می‌دهد به استحباب واقعی روی عوان ثانوی.

حالا اگر جعل حجیت برای خبر ضعیف باشد باز نتیجه همین است. چون خبر ضعیفی آمده بر استحباب عملی و این آقای فقیه حجت می‌کند این خبر را. بلوغ اینجا نسبت به خود فقیه رخ می‌دهد که جعل حجیت شارع شامل او می‌شود. خداوند جعل می‌کند حجیت را برای کسی که بلغ علیه الثواب و آقای فقیه به جای مقلدین بلغ علیه الثواب می‌شود. در نتیجه فتوا می‌دهد به استحباب عملی که خبر ضعیف بر آن قائم شده که البته ذات عمل را مستحب می‌کند.

نتیجه اینکه یک وقت بلوغ ثواب می‌شود بر مجتهد و یک وقت بلوغ ثواب برای همه است ولی نتیجه این است که آن اکل التفاح مستحب می‌شود؛ حالا یک وقت مستحب می‌شود چون وجدانا بلوغ ثواب به من شده یعنی اکل التفاحه بر هر کسی از مقلدین که عنوان بلوغ وجدانی ثواب بر آنها صدق کند، مستحب می‌شود. و اگر فتوای فقیه بر حجیت باشد نتیجه اش افتاء هست به استحباب اکل تفاح. به لحاظ فقهی چه فرقی می‌کند؟

اشکال: موضوع فرق کرد.

پاسخ: درست است که موضوع فرق می‌کند ولی نتیجه اش این است که باید بلوغ ثواب بشود.

اشکال: ...

پاسخ: این را برای فرق گفته اند اما اینجا به عنوان فرق نمی‌گوییم منتهی بنظرم این هم قابل تامل است. چه بسا بگوییم به ادله نیابت، بلوغ به مجتهد شاید بلوغ برای مکلف هم حساب شود کما اینکه در بحث استصحاب، شک و یقین مجتهد را جای شک و یقین مقلد تنظیم می‌کنید تا بتوانید استصحاب کنید. فتوای به استصحاب می‌دهد با اینکه خود مجتهد یقین و شک فعلی در مورد چیزی برایش وجود ندارد. یقین و شک را مکلف دارد اما مجتهد استصحاب می‌کند در مورد شک و یقین. چطور می‌تواند استصحاب کند با اینکه شک و یقین برای او نیست؟

اشکال: ...

پاسخ: دو بحث در آنجا هست. دلیل اجرای ادله حجج یا اصول و امارات از ناحیه مجتهد دو تا مبنا دارد. یک وقت می‌گوییم چون برای مقلد ممکن نیست، مجتهد متکفل می‌شود اما یک وقت می‌گوییم ادله نیابت تنزیل می‌کند شک و یقین مقلد را به منزله شک و یقین مجتهد. گویی مجتهد الان شک و یقین دارد. کما اینکه وقتی مجتهد احکام نساء را در مورد

حیض و استحاضه استنباط میکند، خودش که موضوع اینها نیست. چطور فتوا میدهد به اینها؟ میگویند در واقع آن حالاتی که برای زن هست با ادله نیابت تنزیل میشود و گویی مبتلا به فقیه است. لذا ادله احکام اینها را استنباط میکند و الا وقتی ربطی به مجتهد ندارد و اثر عملی ندارد، چرا فتوا میدهد؟

### بیان استاد در تنزیل مجتهد بجای مقلد

یک حرف سومی هست که ما آنجا عرض میکردیم که خود افتاء به یک مضمون، یک کاری است که موضوعش مجتهد است. افتاء لازم نیست که خودش موضوع عمل باشد تا نتیجه داشته باشد بلکه خود افتاء یک کاری هست و نیازی به ادله تنزیل هم ندارد. گویی شارع فرموده افتاء الناس که امام صادق ع به بعضی از اصحاب میفرمودند بروید مسجد و افتاء الناس. افتاء خودش یک کار است و برای اینکه ثمره داشته باشد کار مجتهد تا موضوع جعل حجیت بشود، خود افتاء یک کار است.

مقصود این است که اینکه گفته میشود که بنا بر احتمال استحباب نفسی، موضوع استحباب، خود مقلدینی هستند که عنوان بلوغ وجدانی بر آنها صادق است، ولی بنابر حجیت خبر ضعیف، کار مجتهد است که استنباط میکند و به حسب مفاد خبر ضعیف فتوا میدهد به استحباب ذات عمل؛ عرض ما این است که معلوم نیست که آیا در جاهایی که مجتهد تنزیل شده منزله مقلد، آیا نمیتوانیم بگوییم بلوغ خبر به مجتهد، بلوغ خبر به مقلد است؟ که دیگر نیاز نداشته باشد مقلد بلغ علیه الثواب باشد؟ تنزیلا، مقلد موضوع بلوغ ثواب باشد؟ این هم شاید یک راهی باشد. در کلمات آقایان این حرف نیامده که جزء فوارق این دو احتمال قرار دادند که بنابر احتمال دوم (که استحباب واقعی است لعنوان ثانوی) این عنوان ثانوی باید برای کل مقلد مقلد و کل آحاد که میخواهد موضوع استحباب قرار بگیرد، محقق شود. لذا میگویند اینجا بلوغ وجدانی موضوع قرار گرفته.

عرض ما این است که چه بسا کسی بگوید بلوغ ثواب که به مجتهد میشود، در واقع بلوغ ثواب لکل مقلد هم هست. چون بلوغ ثواب از جمله موضوعاتی است که کار مجتهد است. شخص عامی که اصلا با اخبار کاری ندارد مگر بلوغ ثواب برایش میشود؟ مگر اینکه مثلا پای منبر برای او بلوغ ثواب شود و الا با فحص است که بلوغ ثواب میشود. بنابراین مثل آنجا که میگوییم شک و یقین مقلد، شک و یقین مجتهد است تا مجتهد موضوع ادله حجج شود و یا عکس آن، اینجا هم میگوییم بلوغ ثواب ضمن یک خبر، کار یک مجتهد است که به آن میرسد و بلوغ ثواب او بلوغ ثواب بر مقلدین هم هست. بنابراین اینکه عده ای گفتند از این جهت بین این دو نظر فرق است، شاید واقعا فرقی در کار نباشد.

حالا مرحوم آقای خویی فرمودند که برای فقیه نتیجتاً اثر فقهی ظاهری بین تفسیر دوم و سوم وجود ندارد گرچه به لحاظ نظری واضح است یکی حکم ظاهری و یکی حکم واقعی است اما در نتیجه فتوا به استحباب میدهد.

شهید صدر این را موضوع قرار داده برای بیان اختلاف تفسیر دوم و سوم در نتایج فقهی متعدد. شش اختلاف ذکر کرده که برخی از آنها خودش متضمن اختلافاتی است. یعنی بیش از یک مورد است. ما همه موارد را نمیخوانیم چون اگر یکی دو مورد را عرض کنیم، بقیه روشن میشوند.

قبل از بیان موارد یک نکته عرض کنم که خود آقای خویی به برخی از دعاوی نسبت به ثمره واقف بوده منتهی رد میکند و قبول ندارد. مثلاً ایشان میفرماید برخی از محققین به عنوان ثمره اینطور گفته اند که اگر یک خبر ضعیفی دال بر استحباب باشد و یک خبر ضعیفی دال بر حرمت این فعل باشد. اگر ما بگوییم خبر ضعیف حجت میشود، پس ما دو حجت داریم. یک حجت بر حرمت فعل و یک حجت بر استحباب که باهم تعارض میکنند ولی اگر گفتیم تفسیر اخبار من بلغ جعل حجیت نیست. مثلاً خبر صحیحی بر حرمت آمده و خبر ضعیفی بر استحباب آمده. آن خبر ضعیف بر استحباب، جعل حجیت برای خبر ضعیف نیست بلکه اثبات استحباب است واقعا برای عنوان ثانوی. اینجا در واقع تعارض نیست بنابر تفسیر دوم. خبر ضعیف یک حکم واقعی درست میکند برای موضوع و خبر صحیحی که بر حرمت آمده اثبات میکند حکم ظاهری را و تثبیت میکند واقع را که یک حرمتی است برای ذات عمل. اینجا به لحاظ فقهی باید حساب کنیم تراحم ملاکات را ولو اینکه یکی تعبدی هست ولی تراحم ملاکات را بلید ملاحظه کنیم. گویی الان من به امله حجیت معتقدم این جا حرمت هست و به دلیل من بلغ اینجا به عنوان ثانوی مستحب است. باید بین اینها که یکی مستحب واقعی است و پر از ملاک است و یکی تعبداً حرمت دارد و پر از مفسده است، باید اینجا در مورد خاص خودش قائل به یک تراحم شویم و آثار تراحم را بار کنیم. ربطی به تعارض ندارد. برخی از محققین این را فرموده و گفته ثمره فقهی دارد. آقای خویی این را رد کرده. فرموده این اخبار من بلغ اصلاً مورد حرمت را نمیگیرد. این اخبار، جایی را که بلغ ثواب و بلغ خبر صحیح علی الحرمة را نمیگیرد و از این موارد منصرف است. اینطوری حلش کرده. منتهی شهید صدر که اهل دقت است و نظیر همین ها را گرفته و جور دیگری مثال زده تا آقای خویی نتواند همچین دعوایی کند و از زیر بار مثال نقض فرار کند.

شهید صدر میگوید اثرات فقهی متعدد دارد از جمله اینکه اگر یک روایت ضعیفی بیاید بر استحباب و یک روایت صحیحی بیاید بر عدم استحباب (نمیگوییم بر حرمت بلکه بر عدم استحباب) نمیتوانید بگویید اینجا خارج از اخبار من

بلغ است. چرا خارج باشد؟ یک روایت ضعیف بر استحباب آمده و یک روایت صحیح بر عدم استحباب آمده. ادعای خروج این از اخبار من بلغ انصافاً وجهی ندارد. آن وقت نتیجه چه میشود؟

بنابر تفسیر سوم که مفاد اخبار من بلغ جعل حجیت باشد، خبر ضعیف دال بر استحباب میشود حجت. آن خبر صحیح بر عدم استحباب هم که حجت بود. با هم تعارض میکنند. اگر قائل به تساقط شدیم که مسلک معمول فقها است، یا قول دیگری را بپذیریم (که ما هم واقعا شبهه داریم که نتیجه تعارض تساقط مطلق باشد. ما روایت مرسله کلینی را قبول داریم که ظاهرش هم مرسله کلینی است نه اینکه متن خود او باشد که «اذن فتخیر»، اینجا ما فکر میکنیم تخیر است)؛ هر کدام را بگوییم — چه تساقط و چه تخیر — بالاخره نتیجه غیر از این است که استحباب برای ذات عمل به عنوان ثانوی ثابت شود. این دو روایت یا تعارض و تساقط میکنند و یا تخیر میشود. تخیر اصولی نه تخیر فقهی. یعنی مجتهد مخیر است به این خبر یا آن خبر عمل کند. اگر به این خبر عمل کند استحباب را ثابت میکند و اگر به آن خبر عمل کند، عدم استحباب را. تخیر پیدا میکند بین اخذ به یکی از این دو خبر. این نتیجه تفسیر سوم است که یا تساقط پیش میاید یا تخیر. اما اگر تفسیر دوم را اخذ کردیم که استحباب باشد، نتیجه این میشود که یک خبر صحیح داریم بر عدم استحباب که باید به عدم استحباب فتوا دهد اما یک خبر ضعیف داریم بر استحباب که بنا بر اخبار من بلغ شده موضوع استحباب واقعی روی عنوان ثانوی. این دو روایت، تعارض که ندارند چون این یکی خبر نیست تا بخواهد با آن یکی تعارض کند. در واقع یک عدم استحباب روی ذات عمل داریم و یک استحباب داریم روی عنوان ثانوی که درگیری و تعارضی و تراحمی باهم ندارند. چون یک دلیل میگوید ذات عمل هیچ ملاکی ندارد. یکی دیگر میگوید به عنوان ثانوی ملاک دارد. مگر اینها باهم تراحم دارند؟ نه تراحم دارند و نه تعارض. به هر دو اخذ میکنیم و فتوا میدهیم اکل التفاحه فی حد ذاته استحباب ندارد ولی اکل التفاحه بما بلغ علیه ثواب، پر از ملاک است. چه اشکالی دارد؟ میشود به هر دو اخذ کرد. پس نتیجه فقهی روشن دارد. اینکه مفاد اخبار من بلغ اثبات استحباب واقعی باشد برای عمل به عنوان ثانوی که بلغ علیه ثواب باشد یا جعل حجیت باشد برای خبر ضعیف دال بر استحباب. نتیجه تفسیر سوم در این مثالی که عرض کردیم تعارض است و نتیجه تعارض یا تساقط است یا تخیر اصولی.

اما اگر تفسیر دوم را گفتید، دو چیز است که هیچ درگیری باهم ندارند. تعارض نیست چون یکی شان اصلاً دال نیست که بخواهد تعارض کند. تراحم نیست چون یکی میگوید ذات عمل ملاک ندارد و استحباب هم ندارد. دومی میگوید به عنوان ثانوی اثر دارد. فرمایش ایشان است که این مطالب فرق فقهی دارند.

اشکال: ...



چرا تعارض بکنند؟ درگیری ندارند با هم.

اشکال: ...

اگر ما گفتیم اخبار من بلغ خبر ضعیف را حجت میکند، خود خبر ضعیف معارض میشود....

اشکال: ...

اخبار من بلغ میشود دلیل حجیت. شما در تعارض روایت زراره و روایت دیگری نمی گوئید ادله حجیت با هم تعارض میکنند. خود دو خبر چون دو تا دال هستند تکاذب میکنند. تکاذب بین دو اماره و خبر واحد است. ادله حجیت تکاذب نمیکنند. در مورد اخبار من بلغ اگر گفتیم مفادش حجیت خبر ضعیف است.....

اشکال: ...

پاسخ: اصلاً درگیری ندارند که تعارض کنند.

اشکال: جعل حجیت نسبت به آن که ثواب دارد نمیشود.

پاسخ: ایشان چیز دیگری میفرمایند. ایشان میفرماید تفسیر دوم که بلغ علیه الثواب باشد. عمل بما هو بلغ علیه الثواب که عنوان ثانوی است، مستحب واقعی است. مستحب واقعی با چی تعارض دارد؟

اشکال: ...

پاسخ: این خودش یک عمل است. بلغ علیه الثواب یعنی یک حکم واقعی است. حکم واقعی با چیزی تعارض میکند؟ درگیری ندارد اصلاً. تعارض برای جایی است که درگیری باشد. اینجا یکی میگوید ذات عمل مستحب نیست. خب نیست. یکی میگوید عمل به عنوان ثانوی مستحب است. چه درگیری دارند؟ اصلاً درگیری ندارند تا دلیل اخبار من بلغ بما هو دال بر استحباب عمل به عنوان ثانوی معارض باشد با خبر صحیح بر عدم استحباب. درگیری ندارند و قابل جمع اند.

اشکال: جعل حجیت در جایی است که شی من الثواب باشد.....

پاسخ: بلوغ ثواب که وجدانی بود به قول شماها نه به قول ما. هر تعارضی همین است. حالا آن مثالی که آقای خویی زدند از برخی محققین. خبری که میگوید این حرام است، این نفی میکند بلوغ ثواب را. این خبر وجدانا بلوغ ثواب را موضوع حکم قرار میدهد.....

اشکال: اخبار من بلغ جعل حجیت نمیکند برای خبری که .... مبهم

آن روایت صحیح دال بر آن است. اخبار من بلغ نمیخواهد او را بگیرد. بحث در این بود که یک خبر صحیح بیاید و بگوید حرام است یا مثلاً بگوید مستحب نیست. یک خبر ضعیف هم بگوید مستحب است. آن طرف را اخبار من بلغ نمیخواهد بگیرد. ادله حجیت خبر واحد میگیرد. ربطی به بحث ندارد.

ثمرات دیگری هم هست که فردا عرض میکنیم. نه همه ثمرات اما برخی ان شا الله ذکر میشود. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

### فهرست

- ۱..... ادامه بررسی ثمرات
- ۱..... بررسی ثمره اول
- ۳..... ثمره دوم
- ۷..... تحلیل حجیت لوازم امارات

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهرين.

تبریک و تهنیت عرض میکنیم میلام مسعود عقيله بنی هاشم، حضرت زینب کبری سلام الله عليها را و از خداوند متعال میخواهیم قلوب ما را به انوار معرفت و محبت اهل بیت هر روز بیش از پیش منور بفرماید.

### ادامه بررسی ثمرات

بحث در تفاسیر چهارگانه ای بود که از مفاد اخبار من بلغ مطرح شد و اینکه آیا ثمرات فقهی هم دارند یا نه؟

ثمرات متعددی ذکر کردند. عرض کردیم که یکی دو ثمره را بحث کنیم و عبور کنیم.

### بررسی ثمره اول

یک ثمره این بود که اگر روایت ضعیفی دال بر استحباب باشد و یک خبر صحیحی بر عدم استحباب، آن خبر صحیح که دال بر عدم استحباب است مفاد خودش (عدم استحباب ذات فعل) را ثابت میکند. اخبار من بلغ بنابر تفسیر سوم که حجیت باشد، خبر ضعیف را حجت میکند. طبیعتاً این خبر ضعیف تعارض میکند با خبر صحیحی که دال بر استحباب است. بعد از تعارض، علی المبنی یا تساقطی هستیم یا تخییری. اگر تفسیر دوم را که نظریه استحباب است، قبول کنیم، تعارض که معنا ندارد. یک روایتی داریم دال بر عدم استحباب ذات فعل. یک روایتی هم میگوید این فعل به عنوان ثانوی مستحب است. اینها باهم درگیری ندارند. تعارض که معنا ندارد زیرا باید تنافی باشد در حالیکه تنافی در کار نیست. بنابراین، تفسیر دوم که تفسیر استحباب عنوان ثانوی هست و تفسیر سوم که تفسیر حجیت است، نتایج آنها خیلی فرق میکند. این یک ثمره.

اشکال: شما این ثمره را پذیرفتید؟

پاسخ: بله پذیرفتیم.

اشکال: یک روایت ضعیف میگوید فلان عمل ثواب دارد. روایت زراره میگوید ثواب ندارد. قبل از اینکه روایت من بلغ بیاید.....

پاسخ: نمیگوید ثواب ندارد. روایت میگوید مستحب نیست.....

اشکال: نفی او را هم میکند. حاکم بر او هست.

پاسخ: حاکم نیست چون اصلاً ناظر نیست. نه وارد است نه حاکم.

اشکال: به هر بیانی بر آن یکی مقدم است

پاسخ: چرا مقدم باشد؟ تعارض است دیگر.

اشکال: این طرف میگوید ثواب نیست. آن طرف میگوید هست.

پاسخ: همه تعارضات همین است.

اشکال: ما شک میکنیم موضوع من بلغ صدق کرد یا نه؟

پاسخ: شک کنید اطلاق وجود دارد.

اشکال: جمع عرفی هست...

پاسخ: جمع عرفی کجا بود؟ جمعی که شما میگویید تبرعی هست.

اشکال: شیخ انصاری کبرایی دارد که حرف شما را رد میکند. عبارت شیخ: انه لو قلنا ایضاً بحجیه الخبر الضعیف بهذه الاخبار، فانما نقول بحجیته فی اصل رجحان الفعل دون خصوصياته من الندب و الوجوب.

پاسخ: آن حرف دیگری هست. بحثش میاید. صبر کنید. آن حرف این است که جامع طلب ثابت میشود نه خصوص استحباب. حالا بحثش میاید.

اشکال: وقتی استحباب ثابت نشد، تعارضی نیست.

**پاسخ:** ما طبق فرض صحبت میکنیم فعلا. در وجوب نظیر کلام شما میاید.

بنابراینکه اخبار من بلغ وجوب را هم شامل شود، باید دید چه چیزی را ثابت میکند؟ یک وقت میگوییم شامل وجوب میشود و خود وجوب را هم ثابت میکند. فرض کنیم یک روایت صحیحی بیاید و بگوید این عمل واجب نیست. خبر ضعیفی بگوید این عمل واجب است و بگوییم که اخبار من بلغ وجوب را میگیرد و نتیجه اش هم وجوب است یعنی حجت میکند وجوب را. خب، یک حجت داریم بر وجوب از باب اخبار من بلغ. روایت صحیح هم گفت واجب نیست پس تعارض میکنند؛ حالا یا تساقط یا تخیر.

اما اگر نظر دوم را گفتیم که اخبار من بلغ استحباب ذات فعل را درست میکند به عنوان ثانوی یا بگوییم که وجوب به عنوان ثانوی درست میکند. فرقی در این جهت نمیکند. روایت دیگر نفی وجوب میکند و این روایت اثبات وجوب یا استحباب میکند روی عمل به عنوان بلغ علیه الثواب. اینها با هم تنافی ندارند. ذات عمل واجب نباشد اما عمل به عنوان ثانوی واجب یا مستحب باشد. دعوایی باهم ندارند. بنابراین، بین دو تفسیر ثمره روشن وجود دارد.

بلکه ممکن است کسی بگوید که وقتی میگوییم وجوب را شامل شود، ممکن است بگوییم نتیجه اش جامع طلب است. نه اینکه خصوص استحباب یا وجوب باشد بلکه جامع طلب است. آن وقت، بنابر اینکه با اخبار من بلغ، حجیت ثابت شود، جامع طلب تعارض نمیکند با عدم الوجوب. ما یک حجیت داریم بر جامع طلب و یک حجیت داریم که ذات عمل واجب نیست. اینکه ذات عمل واجب نباشد ولی جامع طلب واجب باشد مشکلی ندارد. اگر قائل باشیم به استحباب یا وجوب به عنوان ثانوی یعنی جامع طلب، باز هم درگیری وجود ندارد چون ذات عمل به حسب روایت صحیحه واجب نیست اما این عمل به عنوان من بلغ علیه الثواب مطلوب است و مشکلی ندارد. بنابراین، ثمرات این دو باهم فرق میکند؛ حتی بنابر جامع طلب هم، فرق میکند با همدیگر. ثمره یکی بحث فقهی است و ثمره یکی بحث اصولی است ولو که جامع طلب را ثابت کند به نتیجه بحث اصولی یعنی حجیت خبر واحد.

### ثمره دوم

یک ثمره دیگر که مشابه این است ولی عین این نیست مواردی است که دو روایت ضعیف وارد شود و هر دو بلغ علیه الثواب باشد. یکی بر یک فعل و یکی بر فعل دیگری که هیچ ربطی به هم ندارند ولی ما علم اجمالی داریم که یکی از این دو کذب است. البته واضح است که ضعیف بودن روایت به معنای این نیست که علم به کذبش داریم؛ اما اگر به هر دلیلی علم اجمالی داشتیم که یکی از دو خبر ضعیف کذب است. در اینجا اگر این روایات بنابر تفسیر دوم دال بر حجیت باشند، یک بحثی وجود دارد که اینجا تعارض بالعرض یا بالتبع یا به قول شهید صدر تعارض اتفاقی پیش میاید. در تعارض های

اتفاقی که معمولاً قائل به تعارض هستند (حالا یا تساقط یا تخییر) مثل سایر تعارضات، دو بیان وجود دارد: یک بیان، فرمایش مرحوم نائینی است که میفرماید با وجود علم اجمالی به کذب احد الخبرین، نمیتوانیم در هر دو خبر، جعل حجیت به نحو طریقت و کشف داشته باشیم و ترجیح یک طرف هم بلامرجه است. بنابراین تساقط میکنند یا تخییر میشود ولی بالاخره برای هر دو نمیشود جعل حجیت علی نحو الکشف عن الواقع بشود. من علم دارم که یکی از این دو کذب است و با این علم، کشف تام صورت نمیگیرد. این حالا یک مبنا هست شبیه این «لم یقله» که ما در اینجا داریم.

یک مبنای دیگری وجود دارد که مرحوم عراقی در بحث امارات بیان کرده و شهید صدر هم میگوید نظر ما همین است. اینکه هر اماره ای که شیئی را اثبات میکند، در جاهایی که علم اجمالی هست، بالالتزام نفی دیگری هم میکند. وقتی من علم دارم که یکی از دو اماره کذب است، این اماره ای که میگوید صلات جمعه واجب است، بالالتزام میگوید آن اماره ای که میگوید صلات جمعه واجب نیست، اشتباه است و حجت نیست. میگوید این واقع است و آن واقع نیست. این را دلیل حجیت میگوید. مثل اینکه از ابتدا بگوید آن روایت واقع نیست یعنی حجت نیست. پس اماره ای که دال بر اثبات یک شیئی میشود و دلیل حجتیش آن را میگیرد، در جایی که علم اجمالی به کذب احدهما داریم، بالالتزام میگوید دیگری درست نیست و حجت و مطابق با واقع نیست. آن یکی هم همین را میگوید. پس در واقع دلیل حجیت همان طور که بالمطابقه یکی را میگیرد و بالالتزام دیگری را نفی میکند، نسبت به دیگری هم، همین کار را میکند. پس مدلول مطابقی هر کدام از این امارات با مدلول التزامی دیگری تعارض میکند. چون این روایت که الان مدلول مطابقی اش میگوید این درست است، بالالتزام میگوید آن روایت دیگر درست نیست. آن روایت که مدلول مطابقی خودش را درست می داند، با التزامی این روایت تعارض میکند. پس امارات وقتی که علم اجمالی به کذب احدهما داریم، مدلول مطابقی یکی با مدلول التزامی دیگری تعارض میکند. این بیان واقعا بیان درستی و صحیح است.

اگر ما مبنای اول که مبنای مرحوم نائینی است، فرق بین تفسیر حجیت و تفسیر استحباب عنوان ثانوی خیلی روشن میشود. ما خبری ضعیف داریم دال بر استحباب این شیئی. خبر ضعیف دیگری داریم دال بر استحباب آن شیئی. ما علم به کذب احدهما داریم. دو خبر ضعیف داریم بنابر نظریه استحباب، دو مستحب داریم با عنوان ثانوی. چه مشکلی دارد؟ ولو اینکه بدانیم یکی از اینها کذب باشد. خب باشد. مثل بقیه حجج میماند. مثل دو تا استصحاب که شما نسبت به کریت و عدم کریت استصحاب میکنید و علم دارید یکی از اینها درست نیست. این هم مثل همان میشود. پس دو استحباب داریم روی دو موضوع به عنوان ثانوی ولی علم داریم به کذب احدهما. اما اگر حجیت را بخواهند ثابت کنند، طبق مبنای آقای نائینی تعارض میکنند. حالا یا تساقط یا تخییر. پس فرقی طبق مبنای آقای نائینی روشن میشود.

اما طبق مبنای آقای عراقی، شهید صدر میفرمایند ممکن است کسی بگوید اخبار من بلغ روی فرض حجیت، مدلول مطابقی را میگیرد ولی مدلول التزامی را نمیگیرد. نتیجه چه میشود؟ تعارض پیش نمیاید. تعارض بالعرض دیگر وجود ندارد. بگوئیم هر دو حجت اند. شهید صدر میخواهد بگوید ثمره منتفی میشود. ظاهر کلامش این است که ثمره منتفی میشود هر چند تصریح نمیکنند. چون بنابر تفسیر استحباب، دو مستحب داریم روی عنوان ثانوی.

طبق این تفسیر، درست است که عنوانش اولی هست ولی برای هر دو استحباب ثابت میشود بدون تعارض. چون دو حجت داریم که تعارض نمیکنند. یک حجت میگوید این مستحب است و یک حجت میگوید آن مستحب است. فرض این است که علم ما به کذب احدهما مصداق اخبار من بلغ نمیشود. دو روایت ضعیف داریم که اخبار من بلغ آن را گرفت اما مدلول التزامی شان را نگرفت. تعارضی در کار نیست. اینکه ما گفتیم مدلول مطابقی هر کدام با مدلول التزامی دیگری تعارض میکند، برای موارد عام است نه برای اینجا. مدلول التزامی تحت اخبار من بلغ نمی رود. نتیجه این میشود که دو حجت برای استحباب داریم منتهی بر ذات عمل است. بنا بر حجیت هم، بر ذات عمل میشود. این طرف ذات عمل مستحب و آن طرف ذات عمل مستحب؛ منتهی اگر ما قائل به نظریه دوم شویم، عمل بلغ علیه الثواب مستحب است ولی به قول آقای خویی فرقی نمیکند. یک بحث نظری است و الا در هر حال ما این عمل را مستحب میکنیم. این نتیجه اش میشود. آن وقت فرق این دو نظر در این فرض منتفی میشود. هر دو مستحب میشود و فرقی نمیکند.

منتهی یک نکته وجود دارد. چرا ایشان میگوید در جاهای دیگر، مدلول التزامی را میپذیریم اما اینجا را نمی پذیریم و اخبار من بلغ مدلول التزامی را نمیگیرد. مثلاً ادعا کنیم اخبار من بلغ میگوید من بلغه ثواب علی شی، بالالتزام میخواهد بگوید آن ثواب بر او نرسیده است. اخبار من بلغ نرسیدن ثواب را که نمیخواهد ثابت کند. رسیدن ثواب را میخواهد درست کند. اخبار من بلغ میگوید بلغ علیه ثواب. این مدلول مطابقی آن است. مدلول التزامی اش که درگیر میشود در جاهای دیگر چیست؟ با علم اجمالی به کذب میخواهد بگوید بلوغ ثواب نشده است. اخبار من بلغ جایی که بلوغ ثواب نشده را نمیخواهد حجت کند. جایی که بلغ علیه ثواب را میخواهد حجت کند. پس مدلول التزامی را نمیگیرد.

اما جاهای دیگر را میگیرد. اینکه چطوری است؟ توضیحش به این شکل است که یک خبر صحیحی آمد از زراره که میگوید نماز جمعه واجب است. یک خبری آمده میگوید نماز ظهر واجب است و میدانیم یکی بیشتر واجب نیست. خبری که میگوید نماز جمعه واجب است بالالتزام میگوید آن نماز ظهر واجب نیست. این خبر بالالتزام میگوید گویی یک خبر دومی قائم شده که نماز ظهر واجب نیست. در آنجا اینطوری گفته میشود که خبر دوم خودش موضوع دومی است

برای ادله حجیت خبر واحد. گویی دو خبر است یکی منطوقی و یکی بالالتزام که هر دو مصداق خبر واحد اند و ادله حجیت آنها را میگیرد.

اما در اینجا یک مشکلی داریم و نمیتوانیم آن حرف را بزنیم. اینجا اخبار من بلغ که میگوید من بلغه ثواب علی شی، آن خبر را حجت میکنم، بالالتزام میگوید آن بلوغ ثواب برایش نشده.

اشکال ...

پاسخ: چرا حجت نیست؟ چون میگوییم اگر بر این بلوغ ثواب شده بر آن بلوغ ثواب نشده. چون علم دارم به کذب احدهما بر این بلوغ ثواب شده، اما آن یکی نشده. حالا یا بلوغ ثواب نشده یا مستحب نیست. در هر صورت، اگر کسی بگوید ادله من بلغ، حجیت این مورد را ثابت میکند، مثل آنجا نیست که عدم بلوغ ثواب یا عدم استحباب را درست کند زیرا آنجا، خبر دوم درست میکرد ولی اینجا، «من بلغ» چطوری نفی او را درست کند؟ بر این مدلول التزامی که قرار است موضوع ادله حجیت باشد، عنوان بلوغ ثواب صادق نیست. چون موضوعش من بلغه ثواب است؛ در حالی که نسبت به عدمش، بلوغ ثواب نداریم. بخلاف آنجا که خبر زراره مبنی بر وجوب نماز جمعه، خبر بالالتزام نسبت به اینکه نماز ظهر واجب نیست و این خبر دوم موضوع جدید میشود برای ادله حجیت خبر. ما اخبار من بلغ را داریم که منطوقش این را گرفته. نسبت به دلالت التزامی چطور آن را بگیرد؟

اشکال: مدلول التزامی ندارد؟

پاسخ: مدلول التزامی که مصداق بلوغ ثواب باشد ندارد. یعنی شما نمیتوانید دلیل بلوغ ثواب را به دلالت التزامی تطبیق کنید. یعنی از باب بلوغ ثواب نمیتوانید نفی کنید التزامی را. منطوقش بلوغ ثواب است. التزامی اش چیست؟

اشکال: تعارض بالعرض....

پاسخ: چرا تعارض بالعرض؟

اشکال: ...

پاسخ: بنا شد بر مبنای مرحوم عراقی از باب تعارض منطوق با مدلول التزامی دیگری تعارض کند. مرحوم نائینی جور دیگر میگوید.

اشکال: اما موضوع ندارد



پاسخ: بله نسبت به دلالت التزامی موضوع من بلغ نیست.

اشکال: خود این خبری که من بلغ حجیتش را ثابت کرد، مدلول التزامی دارد....

پاسخ: چطوری مدلول التزامی دارد؟.....

خدا رحمت کند مرحوم علامه طباطبائی را. چند نوبتی که همراه والد مان خدمت ایشان رسیدیم، ایشان هیچ وقت چهار زانو نمی نشست. یک دو زانوی مخصوصی هم مینشست. یک مدل خاصی داشت. وسط هم می نشست. کوچک و بزرگ را تعارف میکردند تا برود بالا، خودش وسط می نشست روبروی آنها. تکیه نمیداد به جایی.

اشکال: من بلغ که حجیت این را ثابت کرد، چون علم داریم به کذب احدهما، نفی میکند دیگری را التزاما.....

پاسخ: شما میخواهید خبر دوم درست کنید؟

اشکال: من بلغ حجیت یک خبری را ثابت میکند. مودای آن خبر التزاما دارد دیگری را نفی میکند.

پاسخ: این دفع که میکند خبر دوم است؟ حجیتش از کجا آمده؟

اشکال: من بلغ حجیت را به این داده.

پاسخ: نه نشد. من بلغ حجیت این خبر را در محتوای خودش ثابت میکند. آیا خبر دوم شما یک خبر صحیح است که مصداق اخبار آحاد قرار بگیرد؟

اشکال: محتوای اینکه با من بلغ ثابت شده، دلالت التزامی دارد....

پاسخ: دلالت التزامی مفادش یا خبرش؟ یعنی خبر دومی میشود. این خبر دوم چرا حجت باشد؟

اشکال: چون من بلغ، حجیت آن را ثابت کرد.

### تحلیل حجیت لوازم امارات

پاسخ: اصلا این بحث ها را بگذاریم کنار. یک روایت صحیح میگوید نماز جمعه واجب است. علم دارم یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر. اگر روایت صحیح آمد گفت نماز جمعه واجب است، اینکه نماز ظهر واجب نیست را چطور درست میکنید؟ یک وقت میگویید لازمه حجیت همین است. باید بگویید چطوری؟ لوازم امارات از چه باب حجت اند؟ یک وقت این است. یک وقت میفرمایید که مسئله سهل تر از اینها است. خبر بر این، خبر بر نفی دیگری است و خبر بر

نفی او، خودش مصداق حجیت خبر است. این قسم دوم اینجا پیدا نمیشود. آن التزام را از باب خبر میخواهید درست کنید. کی گفته حجت است؟ اخبار من بلغ که نمیگیرد. ادله حجیت خبر واحد هم، خبر صحیح را میگیرد نه خبر ضعیف را.

ما در باب حجیت لوازم امارات، گاهی از این راه میاییم یعنی میگوییم وقتی علم داریم به کذب یکی از دو اماره، یک اماره میلید بر این مدلول مطابقی، این اماره مدلول التزامی را هم ثابت میکند؟ نه از باب اینکه مدلول التزامی، مدلول التزامی یک چیزی باشد که حجت است بلکه از باب اینکه مدلول التزامی خودش مصداق جدیدی از دلیل حجیت میشود. آن دلیلی که میگوید خبر واحد حجت است، منطوق را گرفت. همان هم خبر التزامی را میگیرد. یک وقت این است.

یک وقت حرف دیگری میزنیم. میگوییم وقتی که خداوند میاید اعتبار میکند حجیت را برای خبر واحد و آمد بر خبر ظهر تطبیق شد و گفت تو بگو عالمی به اینکه نماز ظهر واجب است، وقتی این حجت شد تمام لوازمش حجت میشود. از جمله لوازمش نفی وجوب نماز جمعه است. نه از باب اینکه خبر دوم هست بلکه از باب لوازم یک حجت.

البته آقای صدر درست نقل کرده ولی این را درست یادم نیست که محقق عراقی در تمام لوازم حجت اینطور حل میکنند؟ ولی در اطراف علم اجمالی همین را میگوید که شهید صدر نقل میکند.

عرض ما این است که شما در باب لوازم امارات، آیا از باب اینکه دلالت بر لازمه اماره، خودش یک اماره جدید است و مصداق اماره واقع میشود؟ یا اینکه نه، این که حجت شد، لوازم حجت است. گویی ادله ای که حجیت را ثابت میکند خودش میگوید تمام لوازمش هم حجت است.

اشکال: ...

پاسخ: آن هم کشف است. لذا تعارض میکنند دیگر.

اشکال: ...

پاسخ: قول اول خبر ثان درست میکرد. یک وقت میگوییم خبری که دال است بر اینکه همین نماز ظهر واجب است، همین خبر لوازمش را هم ثابت میکند. وقتی این حجت شد، لازمه حجت، حجت است.

اشکال: ...

پاسخ: ریشه اش یک کشف است. وقتی به من بگویند تو عالمی به وجوب صلات جمعه، خود این بالالتزام دارد نفی میکند نه از باب اینکه خبر دوم است بلکه خود این، لازمه حجیت است.

**اشکال:** این دلالت التزامی بخاطر عدم بلوغ اصلا شامل نمیشود. این فرع بر این است که اول دلالت التزامی منقح شود بعد بینیم از چه بابی شامل نمیشود.

**پاسخ:** ببینید ما یک وقت میگوییم از باب مصداق جدید دلیل حجیت است، اشکالات ایشان وارد است. چون واقعا آن مفاد التزامی مصداق جدید برای اخبار من بلغ نیست چون بلوغی نیست. اما یک وقت میگوییم وقتی روایت چیزی را حجت کرد، لوازمش هم حجت است نه از باب مصداق جدید دلیل حجیت. اصلا وقتی این را اثبات کرد تمام لوازمش را هم ثابت میکند. در واقع دلیل حجیت هم مستقیما منطوق را ثابت میکند و هم مدلول التزامی را یعنی تطبیق اول است. تطبیق اول در خبر واحد، هم مفاد خودش را ثابت میکند هم لوازم را. اگر مولا ابتدائا اینطور میفرمود که هر وقت خبر قائم شد هم خودش حجت است هم لوازمش. چه میگفتید؟ ما میگوییم اینطوری میگوید. برگشتش به این است که دلیل حجیت چه مقدار را ثابت میکند؟ فقط منطوق را یا لوازم را هم حجت میکند؟ نه اینکه لوازم از باب اینکه خبر جدید و مصداق دوم دلیل حجیت خبر واحد باشد، بلکه لوازم حجت هم حجت است. حالا چرا در اصول عملیه لوازم را حجت نمی دانیم ولی در اینجا لوازم را حجت می دانیم؟ با اینکه هر دو تعبد است. بحث تنها در لسان ادله است.

این بیان دیگری است که آقای خویی قبول ندارد اما بیان اول را هر کجا که بشود قبول دارد. منتهی فارق این دو خیلی هست. چون خبر شدن دومی تابع این است که من قصد خبر دادن هم داشته باشم. لذا لوازم بعیده را شامل نمیشود. لوازمی که انسان ملتفت نباشد را شامل نمیشود. من وقتی خبر به شی میدهم، خبر به لوازمش نمیدهم. مگر لازم، لازم بین باشد چون اگر بین نباشد من به لازم خبر نمیدهم. لذا فرق این دو در اثبات لوازم امارات خیلی مهم است و اثرات عملی دارد. دوستان باید فکر کنند.

الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

### فهرست

- ۱..... ادامه ثمرات تفاسیر من بلغ
- ۲..... بحث اثباتی در اخبار من بلغ
- ۱۰..... بررسی احتمال اول در مفاد اخبار من بلغ (حجیت خبر ضعیف)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

### ادامه ثمرات تفاسیر من بلغ

بحث در ثمراتی بود که بر تفسیر های مختلف در اخبار من بلغ تصویر میشود. از جمله این ثمرات که توضیح بیشترش در تنبیهات خواهد آمد، این است که اگر مفاد اخبار من بلغ حجیت خبر ضعیف باشد، لزومی ندارد که بلوغ خبر برای همه آحاد مکلفینی که مقلد هستند هم برسد. اگر فقط برای مجتهد بلوغ خبر صورت بگیرد، می تواند فتوا بدهد به مضمون خبری که قائم شده و این برای همه مقلدینش حجت است.

اما اگر تفسیر ما از اخبار من بلغ استحباب نفسی باشد برای موضوع من بلغ به عنوان ثانوی، پس مثل هر عنوان ثانوی دیگری، برای کسی ثابت است که این عنوان برایش ثابت باشد فلذا برای خود مقلدین هم باید ثابت باشد. یعنی باید بلوغ خبر به آنان صورت بگیرد تا عنوان ثانوی محقق شود و برایشان مفاد خبری که قائم شده مستحب باشد. بنابراین بین تفسیر دوم که استحباب نفسی است و تفسیر سوم که حجیت است، چنین ثمره روشنی هم وجود دارد.

این ثمره هست ولی باید تدقیق شود؛ زیرا هم در ناحیه تفسیر اخبار من بلغ به جعل حجیت، شبهه وجود دارد که چطور قیام بلوغ برای مجتهد کفایت میکند، و هم در ناحیه تفسیر اخبار من بلغ به استحباب ثانوی، شبهه وجود دارد که این تفسیر، نظایری دارد که در آن نظایر، چطور عناوین ثانوی مشابه عنوان بلوغ، وقتی بر مجتهد قائم میشود کفایت میکند اما در اینجا گفته می شود کفایت نمی کند؟ البته اصل بحث ان شا الله از جهت دیگری در تنبیهات میاید و اجمالا توضیح خواهیم داد.

اصل بحث این است که مجتهد با قیام اوصافی که گاهی اصلا خودش موضوعش نیست، استنباط کرده و فتوا میدهد. این بحث یکی از مشکلات بحث اجتهاد و تقلید است و در اصول هم در مواردی بحث شده. از جمله اول برائت عده ای

بحث کردند که مجتهد چطور اوصافی را که گاهی برای خودش نیست؛ مثل شک و یقین در استصحاب، حالا در استصحاب در شبهات حکمیه، قبول ولی در استصحاب موضوعی فتوا می‌دهد که هر کسی یقین داشته و بعدا شک کرده مثلا اینچنین است. این چه ربطی به او دارد؟ اصلا مورد ابتلای او نیست یا احکام حیض و استحاضه را بیان میکند با اینکه مبتلا به او نیست. دیروز عرض کردیم که اینجا به دو شکل میشود مسئله را تصویر کرد. حالا شاید راه حل های دیگر هم باشد.

یکی این است که بگوییم ادله رجوع جاهل به عالم (هر چه که هست)، بالالتزام می‌آید اوصافی را که برای مقلد هست، برای مجتهد ثابت میکند تا به نیابت از او، مجتهد استنباط کند. مثلا مجیء خبر در مفهوم آیه شریفه این است که کسی که مجیء خبر برایش شد و عادل بود، به خبر عمل میکند. خب مجیء خبر برای مجتهد شده، چه ربطی به مقلد دارد که مجتهد فتوا می‌دهد و بعد مفاد خبر برای همه مقلدین حتی آنهایی که مجیء خبر برایشان نشده، ثابت می‌شود؟ این عوامی که اصلا فحص و تتبعی ندارند، مجیء خبر ندارند. آن وقت چطور میشود حکمی را که روی مجیء خبر رفته (که عبارت است از عمل به خبر ثقه یا عادل یا موثق به)، با فتوای مجتهد، این را ثابت کنیم برای کسانی که مجیء خبر برایشان نشده. ادله رجوع جاهل به عالم می‌گوید مجیء خبر الی المجتهد مجیء خبر الی المقلد هم هست. ادله نیابت این را درست میکند. این یک راه است.

یک راه دیگر (که نمیدانم بقیه این را گفتند یا نه ولی در بحث برائت این را طرح می‌کردیم) این است که بگوییم اصلا کاری به این نداریم که تنزیل شده. هرچند در رجوع جاهل به عالم، یک نیابتی می‌خواهیم ولی نه برای اثبات این نکته ای که الان محل بحث ما است. با این استدلال دوم می‌خواهیم این را بگوییم که آقای مجتهد میتواند به مضمون خبر افتا کند. در این راه حل دوم، نیازی به بحث رجوع جاهل به عالم نداریم. چطور؟ اینطور که بگوییم مجیء خبر برای عالم می‌گوید این حجت است برای تو در زمانی که عمل داشته باشد. عمل مجتهد به خبر واحد این نیست که خودش مصداق حکمی که خبر واحد متضمن آن است باشد. بلکه عملش عبارت است از اینکه «بگو این عملا درست است». این باید اثر داشته باشد. ما در باب حجیت خبر واحد می‌گوییم که مولا می‌گوید بگو مفاد خبر واحد هو الواقع. بگو لنت عالم بها. بگو لنه منجز علیک. لبش این است. این بگو های عملی باید معنا داشته باشد و محقق شود. مفاد خبر زراره گاهی قضیه حقیقه است. یعنی کل حاضر با این شرایط یجب علیه صلاه الجمعة مثلا. مفادش یک حکم جزئی برای خود مجتهد نیست. مفادش یک قضیه حقیقه است. مولا با قیام خبر عدل یا ثقه برای مجتهد می‌گوید ای مجتهد تو به این خبر واحد عمل کن. یعنی بگو هو الواقع عملا. بگو انا عالم بمضمون الخبر عملا. مضمون خبر هم یک قضیه حقیقه است. عمل به این، افتاء به

این است. چون قضیه حقیقه فقط برای خودم نیست. قضیه حقیقه قضیه حقیقه است. مولا میگوید به خبر واحدی که قام علی القضیه الحقیقه الکلیه، به این عمل کن. عملش به چیست؟ به افتای به آن است. بناء براین است که بنای عملی بگذارد که مفاد خبر زراره مطابق با واقع است. مفادش قضیه حقیقه است. این تجویز افتا به مضمون خبر زراره، از باب استناد به ادله نیابت نیست بلکه از باب خود ادله حجیت و اینکه مفادش یک بناء عملی هست، آمده که افتاء هم یکی از مصادیق همین بناء عملی است. بله آقای جاهل برای اینکه دلیلی داشته باشد تا بتواند به عالم رجوع کند، باید به ادله رجوع جاهل به عالم استناد کند، اما تصحیح افتای مجتهد به مفاد خبر زراره توقف ندارد بر اینکه ادله نیابت در کار باشد. افتائش از باب نفس حجیت خبر واحد است.

بنابراین، این شبهه که ما بگوییم چطور قیام بلوغ برای خود مجتهد، کفایت میکند تا مجتهد برای همه مقلدین فتوا دهد، جوابش این است که اصلاً مفاد خبر گاهی قضیه حقیقه و کلیه است و قیام بلوغ خبر ضعیف برای مجتهد موضوع شده برای افتای به این مضمون. چطور میتولند افتا کند؟ اصلاً بنای عملی بر اینکه بگو خبر زراره هو الواقع معنایش همین است. یعنی بنا بگذار بر اینکه مفادش که قضیه حقیقه است، در عالم اسلام وجود دارد. خب افتا هم همین است.

اشکال: موضوعش مخصوص میشود.

پاسخ: همین است دیگر. بیان اول این بود که موضوع برای همه است. بلوغ خبر برای همه است منتهی در این مسئله مجتهد نائب مناب مقلد میشود. بیان دوم این است که اصلاً اختصاص به مجتهد داشته باشد. چه مانعی دارد؟ بیان دوم این است که این عناوین ولو مختص مجتهد باشد و اصلاً شامل مقلدین نشود ولی مضمونش افتا هست. وقتی افتا کرد، بر مقلدینش عمل کردن واجب میشود. مضمون دلیل حجیت خبر برای مجتهد این است که بگو خبر زراره مطابق با واقع است. خبر زراره که فقط حکم برای من نبوده بلکه قضیه حقیقه بوده. بگو این مطابق با واقع بوده. گفتنش به این است که مجتهد بگوید يجب صلاه الجمعة علی کل مکلف. گفتن آقای مجتهد این است. بناء عملی او بر خبر زراره این است که بگوید صلاه الجمعة واجبه علی کل مکلف حاضر. این مفاد خبر زراره است که میگوید. معنایش افتا به یک قضیه کلیه است. بنابراین در مقام افتاء لازم نیست که ما تصویر کنیم که بلوغ خبر یا اخبار ثقه باید برای همه باشد. یعنی لازم نیست مجیء خبر به همه صدق کند یا آقای مجتهد نائب مناب مقلدین بشود در این کار. نخیر. همین که به خود مجتهد، مجیء خبر بشود میتواند به مضمونش افتاء کند. این راه دوم. این راجع به شبهه ای که در این طرف هست.

حالا شبهه ای را که در طرف دیگر هست بررسی کنیم. گذشت که ثمره را چنین توضیح دادند که اگر مفاد اخبار من بلغ حجیت باشد، قیامش برای مجتهد کافی است تا افتا کند برای همه و برای مقلدین لازم نیست قیام کند ولی مقلدین از باب

رجوع جاهل به عالم باید به مجتهد مراجعه کنند ولذا استحباب بر ذات عمل برایشان تمام میشود. ولی بخش دیگر ثمره این است که اگر استحباب روی عنوان ثانوی برود، فقط مختص کسانی میشود که به آنها بلوغ خبر شده باشد و باید مقلدین هم نسبت به آنان بلوغ خبر صورت گیرد. چون اگر نشود، موضوع استحباب نیست. حرفشان این بود. حالا ببینیم این بخش از ثمره درست است یا نه؟

علی القاعده مسئله همینطور است که فرمودند. مثلاً شما در باب لاضرر یا لاجرح یا در باب مخمسه که شما یک عنوان ثانوی دارید، هر کس که این عنوان ثانوی بر او قائم میشود آن حکم را دارد. نمیتوانیم بگوییم اگر مجتهد در مخمسه افتاد، مقلدین میتوانند میده بخورند. در لاضرر و لاجرح هم همینطور است. اگر کاری برای مجتهد حرجی شد، مقلدینی که برایشان حرجی نیست که نمیتوانند از باب حرج آقای مجتهد و ادله تنزیل، امر حرجی را کنار بگذارند و آن چه که میسور است بیاورند. منتهی یک نکته ای وجود دارد که آیا همه اوصافی که در عناوین ثانویه هست مثل مخمسه میماند یا ممکن است بگوییم برخی اوصاف اصلاً کار مجتهد است؟. بنابراین حتی برای مقلد هم که بخواهد واقع شود، باید مجتهد موضوعش را درست کند. مثلاً در همین مجیء خبر چه گفتید؟ حالا به مجیء خبر مثال ننیم زیرا بخاطر اینکه دلیل حجیت خبر به معنای کاشفیت است، ممکن است بگویید خیلی فرق میکند.

به فحصی که شرط جریان برائت است مثال بنیم: روایات که میگوید رفع ما لایعلون؛ حالا بخاطر دلیل لَبّی یا از باب ظهور حال و انصراف، منصرف اند یا ظهورشان این است یا دلیل لَبّی داریم که موضوعشان بعد الفحص است. یعنی اگر یک حکم کلی الهی، بعد الفحص لایعلم شد، در این صورت حدیث رفع میگوید رفع ما لایعلون. این افرادی که در کوچه و بازار با روایات سر و کار ندارند، اینها فحص دارند؟ فحص که ندارند اما با این حال میگوییم که حدیث رفع نسبت به آنها تمام است. حالا یا از باب آن کبرایی که الان گفتیم یا از باب نیابت یا ...

سوال این است که چرا این حرف را در بلوغ نگوییم؟ در بلوغ خبر به عنوان ثانوی، (البته به عنوان حجت که همین حرف گفته میشود) اما به عنوان ثانوی بگوییم اوصافی که عناوین ثانوی را تشکیل میدهند، گاهی چیزهایی هستند که از قدرت مقلدین بیرون لند و اصلاً کار مجتهدین است. آن وقت بگوییم بلوغ خبر برای مجتهد، بلوغ خبر برای ما مقلدین هم محسوب شود. اشکالش چیست؟

در واقع میگوییم میفهمیم که عناوین ثانویه که در موضوعات احکام اخذ میشود، برای همان کسی است که قائم به او میشود و وصف بر او حاصل میشود. این درست است چنانچه در لاجرح و لاضرر و مخمسه واضح است؛ منتهی بحث این است که آیا همه اوصافی که در موضوعات احکام به عنوان ثانوی اخذ میشود از همین قسم است؟ چه بسا کسی

بگویند اگر در جایی بلوغ خبر شد که این بلوغ خبر کار مجتهد است یعنی مجتهد است که فحص میکند و یبلغ الیه خبر ضعیف، صدق عنوان بلوغ برای مجتهد کافی است. البته مقصود از اینکه بلوغ خبر کار مجتهد است این نیست که برای بقیه ممکن نیست ولی معمولاً در دسترس آنها نیست. کما اینکه در فحص هم همینطور است کما اینکه مثل مجیء خبر واحد هم همینطور است. حالا ممکن است کسی از عوام کتاب وسائل را باز کند و مجیء خبر هم به او بشود ولی علی الاصول این کار مجتهد است که وسائل را نگاه میکند و مجیء خبر برایش حاصل میشود. تازه بشرط اینکه ما این کتابها را قطعی بدانیم و الا بطریق اولی کسانی که در کوچه و خیابان کتاب وسائل را میخرند، برایشان مجیء خبر نشده در صورتی که بگوییم باید سلسله سند متصل داشته باشند. بنابراین همانطور که ما در فحص میگوییم فحص مجتهد کافی است، کسی بگوید اینجا هم بلوغ خبر برای او کافی است برای تحقق وصف عنوان ثانوی.

البته من جزم به این حرف ندارم ولی این هم نکته قابل توجهی هست. برگشت این حرف به این است که چه کسی گفته تمام اوصاف عناوین ثانویه باید برای خود شخص قائم شود؟ آیا ادله اجتهاد و تقلید برای این موارد کفایت نمیکند؟ باید تامل کرد.

**اشکال:** لازمه فرمایش شما این است که مردم مخاطب احکام نباشند بلکه فقط مجتهدین مخاطب احکام باشند.

**پاسخ:** خواهش من این است که همه مباحث را به هم وصل نکنید. خطاب یک داستان است، مضمون خطاب داستان دیگری. لذا خطاب به معدوم نمیشود اما قضیه حقیقه برای معدومین هم میتواند باشد. خطاب به معدوم نمیشود یعنی مثلاً پیغمبر هست و به او خطاب میشود و الا نمیشود کسی نباشد و به او خطاب کنیم اما مضمون خطاب که قضیه حقیقه هست برای معدومین هم میتواند باشد.

**اشکال:** لازمه حرف شما این است که بلوغ برای مجتهد کافی است....

**پاسخ:** نخیر. من نمیگویم عموم مردم که مجتهد نیستند، تکلیف به نحو قضیه حقیقه ندارند. تکلیف آنها هم این است که من بلغه ثواب علی شیء فله کذا یا یستحب له کذا. این حکم را دارند منتهی صحبت این است که این حکم برای آنها غیر فعلی هست چون موضوعش محقق نشده؟ مثل اینکه قضیه ای که در قرآن کریم هست برای مخمسه یا اضطرار که اکل میتة میشود کرد، این برای همه است. قضیه حقیقه برای همه. یعنی کل مکلف اذا اضطر یرفع عنه حکم حرمت اکل میتة. این برای همه است. این معنایش این نیست که فقط برای کسی است که مجتهد باشد. منتهی آن کسی که اضطرار ندارد برایش فعلی نیست. هر موقع مضطر شد فعلی میشود. حالا بحث این است که این عنوان اضطرار اگر برای مجتهد حاصل



شود، آیا برای مقلد هم به ادله تنزیل حاصل است یا اینکه حکم فقط برای مجتهد است و برای مقلدین نیست؟ در اضطرار واضح است که نیست. در ضرر و حرج نیست. در این نوع عناوین ثانویه نیست. مثلاً در قدرت استطاعتی، نمیتوانیم بگوییم استطاعت مجتهد، استطاعت مقلد است. اینها که واضح است اما چیزهایی که کار مجتهد است و کار مقلد نیست مثل همین فحص و همین عنوان بلوغ خبر، آیا اینها را هم نمیتوانیم بگوییم اینچنین است؟ یعنی بلوغ خبر به مجتهد، بلوغ خبر به مقلد هم باشد. چه مانعی دارد؟ حالا فکر کنید. من عرض کردم که خودم هم جازم نیستم ولی یک نکته ای هست. اگر این حرف تمام باشد، ثمره ای که گفتند ظاهراً ساقط میشود. چون طبق هر دو تفسیر، بلوغ مجتهد کفایت میکند؛ هم در تفسیر به حجیت و هم در تفسیر به استحباب ثانوی.

به هر حال، این بحث تامل میخواید.

**اشکال:** فرق اینجا با رفع مالایعلون این است که آنجا ما میدانیم با قرینه لبیه تخصیص خورده به بعد الفحص و فحص هم کار مجتهد است من بلغه شی ظهور اطلاقی دارد....

**پاسخ:** آنجا هم که اطلاق ندارد.

**اشکال:** اطلاق داشته و به قرینه لبیه قید خورده.

**پاسخ:** بحث خلط شده. اطلاق نسبت به مجتهد و غیر مجتهد در آنجا هم هست.

**اشکال:** اما اینجا نهایتاً بگویید ما یصلح للقرینه هست....

**پاسخ:** آن انصراف و قرینه لبی که آنجا گفتیم فقط برای این بود که عمل به فحص مقید است. نکته بحث ما این نیست که منصرف به همچنین چیزی باشد. ببینید وقتی منصرف به فحص میشود، این فحص برای همه است.

**اشکال:** آنجا میدانیم فحص کار مجتهد است

**پاسخ:** اخذ فحص در موضوع براءت برای همه است. منتهی خارجاً مجتهد است که فحص را محقق میکند.

**اشکال:** رفع ما لا یعلمون به قرینه لبیه قید خورد به بعد از فحص. اینجا قید نمیزنید. میگویید خارجاً اینطور است....

**پاسخ:** آن قیدی که آنجا میزنیم هیچ تاثیری در بحث ما ندارد. فقط برای این بود که بگوییم موضوعش مقید به فحص است. همین. اگر اصلاً نمیگفتم قید میزند. اصلاً از اول موضوع قبح عقاب بلایان، موضوع حدیث رفع هست، موضوعش مقید به فحص است و وقتی موضوعش مقید به فحص میشود برای همه همین است نه فقط برای مجتهد. اینجا هم بلوغ

برای همه است. آنجا هم فحوص برای همه است. آنجا که فحوص برای همه است، میگویید چون خارجا فحوص برای مقلدین ممکن نیست، فحوص مجتهد فحوص آنها است. میگوییم اینجا چرا نمیگویید بلوغ برای همه نیست؟ چون بلوغ خبر برای کسی است که اهل مراجعه به کتاب های حدیثی باشد. بلوغ خبر ولو خبر ضعیف برای مقلدین نیست. بنابراین چرا نگوییم بلوغ خبر مجتهد، بلوغ خبر برای مقلد است؟

شهید صدر پنج شش ثمره گفتند که ما نمیخواهیم همه را بحث کنیم. علی القاعده این مقدار واضح شد که این دو تفسیر اخبار من بلغ (قول به اینکه مفادش حجیت خبر ضعیف است یا استحباب عنوان ثانوی) هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ ثمره عملی، با یکدیگر اختلاف دارند. حالا اینکه پنج ثمره باشد یا شش تا، کمتر و بیشتر آن اثری ندارد. خود ایشان هم بعد از اینکه شش ثمره مطرح میکند میگوید: لعل بعد از تامل، ثمرات دیگری هم باشد. حق هم همین است. ممکن است ثمرات بیشتری باشد.

### بحث اثباتی در اخبار من بلغ

بحث مهمتر بحث اثباتی هست که اخبار من بلغ چه چیزی را ثابت میکند؟ شهید صدر یک بحثی در اول دارد. ادعایی میکنند که ما باید آخر بحث راجع به صحت و سقمش بصورت جزمی سخن بگوییم و آن این است که میگویند ما در این احتمالاتی که بحث میکنیم، احتمال ارشاد را بحث نمیکنیم. چرا؟ چون اگر سه احتمال دیگر را بحث کردیم و گفتیم قرائنش کافی نیست که حمل بر آن احتمالات کنیم، میگوید نتیجه اش به صالح الارشاد تمام میشود. چرا؟ چون دیگر چیزی نداریم جز حکم عقلی کما در احتمال ارشاد که فقط حکم عقلی داریم.

ما نفهمیدیم حرف ایشان را. ببینید اگر مقصود این است که علی ای حال موضوع اخبار من بلغ طوری است که همیشه در آن حکم عقلی هست، از این باب که فعله یا طلب قول النبی یا التماس ثوابی که به آن رسیده، چون اینها هست پس قطعاً در آن انقیاد نهفته است، اگر مقصود این است، این حرف اشکال دارد چون وقتی شما استحباب یا حجیت میگویید، دیگر طرف این احتمال نرفتید. همانطور که مرحوم آخوند میفرماید اصلاً این ظهوری ندارد که در خصوص کسی که منقاد است آمده باشد بلکه صرفاً گفته فله ثواب کذا.

اگر مقصودتان این است که حتی اگر در موضوع اخبار من بلغ، این قید نیامده باشد که به این خبر عمل کرده باشد به داعی احتمال واقع یا به داعی طلب ثواب واقعی، اینها قید نشده باشد، باز هم حکم عقلی هست پس اشکال این حرف این است که ما نفهمیدیم چه حکم عقلی هست؟ یعنی اگر روایتی میگوید من بلغه ثواب علی کذا فعله، همچنین انصراف یا تقییدی نداشته باشد که به داعی باشد، بلکه اطلاق دارد که میگوید مختص داعی خاص نیست. مثل اینکه بگوید من صرح لحيته

فله کذا؛ که از این استحباب را میفهمیم. خب ما فهمیدیم که من بلغه ثواب علی کذا مستحب است. این کجا دارد که حکم عقلی حتما در آن هست؟ یک مستحب شرعی هست مثل بقیه مستحبات. اینکه ایشان میفرماید نتیجه اش کما هو الحال فی فرض الارشاد میشود، پس ما لازم نداریم بحث کنیم که چرا احتمال ارشاد یک احتمال موجهی هست، همین که بقیه احتمالات را گذاشتیم کنار، نتیجه اش همین میشود.

این بیان ایشان معلوم نیست واقعا چون ممکن است کسی بگوید مجمل میشود. ما یک روایتی داریم، نه آن احتمال ثابت است و نه این احتمال و نه احتمال ارشاد. هیچکدام. میشود مجمل. چرا ما بگوییم حکم عقلی اش قطعی هست پس این ارشاد میشود؟

آخر بحث عرض میکنم که حتی اگر حکم عقلی اش هم روشن باشد، کونه ارشادا نیاز به دلیل دارد. اینطور نیست که اگر حکم عقلی بود، کونه ارشادا آن مسلم باشد. حالا این بحث بعدی است. الان میخواهیم یکی یکی احتمالات را بحث کنیم تا ببینیم نتیجه اش این میشود یا نه؟

**اشکال:** اصل استحبابش را هم اگر قبول کنیم، من بلغش که ارشاد نیست قطعا.

**پاسخ:** یعنی میزان ثواب را بفرماید.... عرض کردم ممکن است کسی بگوید حتی انقیاد هم که باشد، از دو جهت نیست. هم اینکه فله ثواب کذا این ثابت نیست و هم اینکه موضوعش هم ممکن است بگوییم خاص نیست که باید خبر ضعیفی بیاید و کذا. خبر هم که نیاید انسان انقیاد بکند، هست. یعنی این اختصاصاتی که در اخبار من بلغ هست، عینا چیزی نیست که موضوع حکم عقل باشد. آن انقیاد است و انقیاد هم ممکن است بدون خبر هم حاصل بشود. میزان ثوابش هم انحصاری به این جهت ندارد که این میزان باشد.

**اشکال:** میزان ثواب که مولوی نمیشود.

**پاسخ:** پس ارشاد به حکم عقل نمیتواند باشد. چون مفادش مفاد خاص است. نمیگوییم که اگر ارشاد نیست، پس مولوی/ست ولی این ارشاد به حکم عقل نمیتواند باشد. چون در آن ثواب خاص است. مگر حکم عقل ثواب خاص بود؟

**اشکال:** عقل گفته بود ثواب مطلقا. حالا این قید دار بودنش را میخواهیم از من بلغ استفاده کنیم.....

**پاسخ:** نمیگوییم مولوی هست. میگوییم ارشادش کجاست؟ ارشاد این است که همین حرفی که ما میخواهیم بزنیم عقل گفته.

اشکال: شما اثبات کنید مولوی هست.

پاسخ: آن بحث دیگری است. شما بگویید کونه ارشادا را چطور درست میکنید؟ اصلا اگر احتمالات دیگر حذف شد، کونه ارشادا را چطور درست میکنید؟ ارشاد این است که هر چه ما بگوییم، عقل گفته باشد. خب عقل نگفته این میزان ثواب را.

اشکال: مولویا اثبات میشود؟

پاسخ: اگر بقیه نفی شود ارشادیت چطور اثبات شود؟ هم از این جهت که میزان ثواب را اثبات نمیکند و هم از جهات دیگر که عرض کردم. میشود مجمل.

اشکال: اصل انقیاد را که عقل گفته.

پاسخ: اصل انقیاد را بله ولی میزانش را که نگفته.

اشکال: در میزانش مولویت هست.

پاسخ: اصلا کاری به مولویت نداریم. ارشاد نیست. عبارت را که تفکیک نمیتوانید بکنید و بگویید از یک جهت ارشاد هست و از یک جهت ارشاد نیست. این روایت وارده در مقام ارشاد به حکم عقل است؟ میگوییم عینا نمیتواند باشد. چون خواص و اوصاف دیگری دارد.

اشکال: بیایم اینطور توجیه کنیم. وقتی میبینیم این عمل ثواب دارد. ممکن است در واقع نباشد.....

پاسخ: انقیاد هم همین است.

اشکال: عقل درک میکند که ضرر ندارد و احتمال منفعت وجود دارد.....

پاسخ: اتیان محتملات واقعی لبش همین است. من مولویت را نمیگویم. اصلا وقتی عقل حکم میکند که محتملات را بیاور، با اینکه خودش میداند روایت ضعیف است. برای چی میگوید بیاور؟ برای ادراک واقع است دیگر. چرا ادراک واقع بکند؟ چون ملاکش هست، مصلحتش هست. حکم شارع ممکن است باشد.

اشکال: این موضوع حکم عقل به تحسین است.

پاسخ: اشکالش این است که حکم عقل نمیگوید چقدر ثواب بدهیم. اینجا میگوید همان ثوابی که گفتند میدهند.

### بررسی احتمال اول در مفاد اخبار من بلغ (حجیت خبر ضعیف)

بحث اول و مهمی داریم که آیا روایات من بلغ میتوانند دال بر حجیت باشند یا نه؟ احتمال حجیت را که احتمال سوم بود. این احتمال آیا موافق هست یا نه؟

محقق عراقی و عده دیگر از محققین، انکار میکنند که مفاد اخبار من بلغ حجیت باشد. چرا؟ میگویند چون در ذیلش تصریح شده و ان لم یقله رسول الله. و ان لم یکن فی الواقع. میگویند مگر در جعل حجیت که مفادش کشف از واقع است و تتمیم کشف و امثال این هست، معنا دارد که مولا بگوید من این را کشف از واقع میدانم، بعد خودش بگوید ولو واقعی نباشد؟ ثبوت محال نیست ولی خلاف ظاهر است که مولا در صدر کلامش بگوید من تتمیم کشف میکنم خبر ضعیف را و میگویم خبر ضعیف کاشف عن الواقع و ان لم یقله نبی. و ان لم یکن مطابقا للواقع. این لسان خلاف ظاهر است نه اینکه ثبوت محال است. این اشکال را بزرگان کردند و اشکال هم ظاهرا وارد است.

شهید صدر اول میگوید اصلا این اشکال یک جواب ابتدایی دارد. بعد خود ایشان یک جور تصحیح میکند و بعد آن تصحیح را هم رد میکند. فلذا اشکال میکند در اینجور استدلال بر نفی حجیت. میگوید اگر نفی هم باشد، باید ببینیم که آیا به نحو دیگری اشکال دارد یا نه؟ که البته میگذارد برای بعد. چون استحباب طریقی را مطرح میکند در قبال حجیت. دوستان باید فکر کنند که آیا حجیتی که در اینجا هست با استحباب طریقی یکی هست یا نه؟ لب اشکالات ایشان این است. علاوه بر اینکه در مقام استظهار از حرف مرحوم عراقی هم ایشان کم لطفی کرده. فرمایش مرحوم عراقی روشن است که کجا را دارد میگوید. تنها اشکالی که ممکن است بر مرحوم عراقی و آقای خویی و دیگران وارد باشد، یک کلمه است. آیا استحباب طریقی یک فرضی هست غیر از جعل حجیت یا همان است؟ مرحوم عراقی اینها را یکی میگیرند اما ایشان دو تا گرفته. در کلمات استاد آیت الله وحید هم همین آمده. ایشان احتمالات را پنج تا گرفتند. یعنی در کنار حجیت خبر ضعیف، خود استحباب طریقی را هم آوردند. یعنی ارشاد، حجیت، استحباب طریقی، استحباب نفسی و تفضل. پنج تا. حالا باید ببینیم آیا استحباب طریقی غیر از حجیت است؟ آقای صدر میگوید غیر از حجیت است. دوستان فکر کنند تا فردا ببینیم نتیجه اش چه میشود؟

بسم الله الرحمن الرحيم

### فهرست

- ۱..... بررسی اثباتی مفاد اخبار من بلغ
- ۲..... بیان شهید صدر در مقام
- ۵..... اشکال به شهید صدر
- ۱۰..... اشکال به برداشت از کلام محقق عراقی

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهیرین.

### بررسی اثباتی مفاد اخبار من بلغ

بحث در مفاد اخبار من بلغ بود به لحاظ اثباتی که از تفاسیر چهارگانه ای که ذکر شد، کدام دلالت دارد. باید یک به یک اینها را محاسبه کنیم. ببینیم آیا اشکالی بر استفاده آنها از اخبار من بلغ هست یا نیست؟

اولین تفسیر، جعل حجیت است که مفاد اخبار من بلغ، جعل حجیت باشد. بر این مطلب مرحوم عراقی و مرحوم آقای خویی و عده دیگری اشکال کردند که جعل حجیت جمع نمیشود با ذیل روایت که فرمود و ان لم یقله رسول الله. چون جعل حجیت به معنای تتمیم کشف است. یعنی در عین حال که شارع میفرماید این کاشف تام است، بگویند گرچه رسول الله صلی الله علیه و آله نگفته باشد و مکشوفی نباشد. این معنا ندارد. اینکه میگوییم معنا ندارد ظاهراً یک بحث استظهاری است نه اینکه معقول نیست. چون میدانیم جعل حجیت در امارات ولو به معنای تتمیم کشف باشد، تتمیم کشف واقعی که نیست که مجال ندهد به احتمال خلاف. تتمیم کشف تعبدی هست و تتمیم کشف تعبدی ثبوتاً منافاتی ندارد با اینکه احتمال خلاف دهیم. پس علی الظاهر مقصود این است که در مقام استظهاریم و میخواهیم ببینیم که آیا صدر که میفرماید من بلغه ثواب علی کذا فعمله فله ثواب کذا، مفادش به لحاظ مقام استظهار چیست؟ ذیل قرینه است برای اینکه در مقام تتمیم کشف نیست نه اینکه بگوییم معقول نیست.

در تقریرات استاد آمده است که لا معنی له... میفرمایند مثل این است که کسی بگوید اگر میخواهی به آنجا برسی، طریق این است گرچه تو را هم نمیرساند. مولا بفرماید که این طریق است برای ایصال الی المقصود، این اماره و این راه، طریق است برای تو اما ممکن هم هست نرساند. این لسان را ایشان میفرماید لا معنی له ولی آخرش میفرمایند ظهور در حجیت

بهم میخورد. یعنی صدر جوری است که گویی معقول نیست که میفرمایند لا معنی لها ولی ذیل میفرمایند ظهور ندارد. حق هم همین است.

اشکال: ...

پاسخ: نگفتیم مقطوع العدم. جمله شرطیه است. گفته و ان لم یقله... نه اینکه یقین داریم نگفته.

اشکال: ...

پاسخ: یعنی مورد اخبار من بلغ مواردی است که ما یقین داریم نیست؟

اشکال: ...

پاسخ: تمام اماراتی که خلاف واقع میشوند همینطور هستند. از بین بگیری تا بد و هر چه... اینهایی که اماره اند گاهی با واقعیت مطابق نیستند. اگر اینطور باشد که شما میگویید اخبار من بلغ فقط صورت قطع به خلاف را میگیرد. اینکه معنا ندارد.

### بیان شهید صدر در مقام

پس این بحث استظهاری است و حق هم همین است که با وجود این جمله ذیل، استظهار اینکه مولا در صدر در مقام جعل یک طریقی است که این طریق اماره است و از واقع کشف میکند، این درست نیست. آقای صدر میفرمایند که این حرف به صورت بدائی اش خیلی اشکال واضح دارد چون لسان اخبار من بلغ، لسان کشف از واقع نیست تا منافی ذیل باشد بلکه لسان این است که اگر خبر بر ثوابی به شما رسید و شما عمل کردید، آن ثواب را به شما میدهند. این لسان، لسان کشف نیست.

ما نمیدانیم اشکال ایشان به کجا وارد میشود؟ بحث در این است که اگر ما از این مرحله گذشتیم که اگر کسی بگوید این روایت دال بر حجیت و تتمیم کشف است، اگر کسی این را بگوید، اشکالش چیست؟ خب اشکالش همین است که گفتند.

اشکال: شهید صدر انحصارش را رد میکند.

پاسخ: انحصار بحث بعدی است که به آن میرسیم. اول میفرماید که:

إِنَّ هَذَا الْكَلَامَ بِصُورَتِهِ الْبَدَائِيَّةِ يُورَدُ عَلَيْهِ بِسَهُولَةٍ بِأَنَّ حَدِيثَ مَنْ بَلَغَ لَيْسَ بِلِسَانِ فَرْضِ الْكَشْفِ عَنِ الْوَاقِعِ حَتَّى يَنَافِيَ ذَلِكَ قَوْلُهُ: (وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَقُلْهُ)<sup>۱</sup>

عرض ما این است که این حرف، فرض آنها است. ببینید یک بحثی بعدا میاید که ایشان میگویند در قبال حجیت، ما امر استحبابی طریقی هم داریم. فرض آقای عراقی در نهاییه الافکار جز این چهار فرضی که ایشان در صدر گفته نیست و مقصود از فرض حجیت، تتمیم کشف است. یعنی میگویند اگر کسی بگوید اخبار من بلغ، دال بر حجیت و تتمیم کشف است، جوابش این است. حرف آقا ضیاء این است. آن وقت شما در جوابش میفرمایید که حرف شما یک جواب سر راست دارد که اخبار من بلغ کشف ندارد؟ خب فرض ایشان کشف است. اگر کسی ادعا کند که حجیت و تتمیم کشف در اینجا رخ داده، این حرف غلط است. بنابراین این اشکال بدائی شما وارد نیست. بله شما میتوانید بگویید ثبوتا به جای چهار احتمال، باید پنج احتمال ذکر میکردیم. امر طریقی مولوی دو جور است. طریقی مولوی به لسان کشف و طریقی مولوی به لسان احتیاط مثلا. اینطور باید میگفتیم نه اینکه بگوییم فرضی که آنها میگویند اشکال دارد. اشکالی که محقق عراقی و دیگران فرمودند در مورد تتمیم کشف و حجیت حرف درستی است اما این حرفشان اشکال ندارد. بله شما اشکال دیگری میکنید که در ادامه میاید.

بعد ایشان در ادامه بحث میگویند که باید مقداری بیان آقایان از مسئله را اصلاح کنیم و توضیح دهیم که چرا لسان کشف مخالف است. در واقع میگویند که ما چطور حجیت را میفهمیم. البته مرحوم عراقی و دیگران فارغ از این هستند. میگویند به هر لسان و بیان و استدلالی، اگر شما از این روایات من بلغ حجیت و تتمیم کشف را فهمیدید، اشکالش این است. حالا ایشان بحث میکند که چطور میشود حجیت را فهمید. شهید صدر زحمت کشیده ولی ربطی به بحث ندارد چون بحث ما فارغ از بیان حجیت است یعنی مفروض این است که به هر دلیلی به حجیت رسیدیم. یک جا هم مرحوم عراقی تصریح میکند که به هر بیانی که رسیدیم. هم در استحبابش این را میگوید و هم در حجیتش. در نهاییه الافکار ایشان میفرماید که:

«ثانیها» ان تكون الجملة الخبرية أيضا بمعنى الإنشاء و لكن مفادها هو الحكم المولوي الطريقي لا النفسيّ الراجع إلى تیمم کشف قول المبلغ و حجية اخبار الضعاف في الحكم الاستحبابي نظير الأوامر الدالة على حجية خبر الواحد<sup>۲</sup>

۱. مباحث الاصول، ج ۳، ص ۵۰۸

۲. نهاییه الافکار، ج ۳، ص ۲۷۷



خب این فرض، بحثش این است که جمله «فعله» امر مولوی طریقی راجع به تتمیم کشف باشد. شما میتوانید بعداً اشکال کنید که اینک آنکه آقای صدر هم فی الجمله اشکال کرده که یک فرض دیگر هم داریم. این را باید در فهرست فرض هایتان می آوردید. خود ایشان هم نیاورده. خود آقای صدر هم فرض حجیت را چهار تا حساب کرده. باید آنجا میگفت حجیت دو جور است. حجیت تتمیم کشفی و حجیت، مثل اخبار احتیاط که اگر قبول کنیم. حالا ایشان زحمت کشیدند، میگویند چطوری ما از اخبار من بلغ یا هر روایت دیگری که چنین مضمونی داشته باشد، حجیت بفهمیم. میفرمایند که اخبار من بلغ در مرحله اول، دارد بین بلوغ ثواب و ثواب واقعی ملازمه قرار میدهد. بعد میفرمایند که ثواب جزافی که نمیشود، بلکه مترتب بر امر است. پس اگر گفتیم بلوغ ثواب بر چیزی ملازم با ثواب است، در مرتبه سابق ادعا میکنیم بالالتزام که بلوغ ثواب با وجود امر ملازم است.

این ادعا که بلوغ ثواب با امر واقعی ملازم است، دو جور قابل تحلیل است. یک وقت شما میگویید ملازمه واقعی دارد. به نحو قطعی اخبار میکنید که ملازمه واقعی هست، خب اینک خلاف واقع است. وقتی روایتی میاید و بلوغ ثواب بر چیزی میشود، خیلی وقت ها واقعی نیست. پس امری در واقع نیست. پس این دلالت التزامی که بلوغ ثواب ملازم با امر واقعی هست، اگر از باب ملازمه قطعی واقعی باشد، خلاف واقع است و کذبش واضح است چون خیلی وقتها امری در واقع نیست. بلوغ یک خبر ضعیف میاید که چه بسا راوی، آن را جعل کرده؛ با این حال، یک ثوابی را تثبیت میکنند مثل خیلی از این ثواب هایی که در کتاب های ادعیه گفته می شود؛ که واقعا معلوم نیست ثبوت واقعی داشته باشد. پس ملازمه با امر واقعی ندارد.

اما یک بیان دیگری میشود گفت: اینک وقتی از اخبار من بلغ استظهار میشود بیان ملازمه بین ثواب و امر، مقصود ثواب و امر است که به نحو کنایه میخواهد دلالت بر حجیت کند. چطور؟ میگوید ثواب و امر ملازم اند از باب مبالغه. مثل اینک در بحث استفاده وجوب از جملات خبری که در مقام انشاءاند، یکی از طرقش این است که بگوییم مبالغتاً آمدند ایجاب فعل را به نحو خبری گفتند. میگویند که آیا غسل بر او واجب است؟ میفرمایند یغتسل. یغتسل یعنی گویی این وجوب ملازم میشود با وقوع در خارج که میگوید یغتسل. یکی از وجوه استفاده وجوب انشایی از جملات خبریه در مقام انشا این است. حالا اینجا هم کسی بگوید از روایات من بلغ، بالالتزام میفهمیم که بین بلوغ ثواب و امر ملازمه هست اما نمیخواهیم از ملازمه واقعی خبر دهیم بلکه ادعا میکنیم مبالغتاً که بلوغ ثواب ملازم با امر است و این کنایه از حجیت است یعنی کنایه است از اینک این بلوغ ثواب کاشف از امر واقعی باشد. این مبالغه برای این است که بگوییم کشف از امر واقعی میکنیم. کشف از امر واقعی هم یعنی همان معنای حجیت.

## اشکال: ...

**پاسخ:** تعبدی هست. این لسان از ناحیه شارع است و مبالغه است برای دلالت کنایی بر حجیت. چطور دلالت کنایی بر حجیت میکند؟ مثل زید کثیر الرماد که شما دنبال این نیستید که کثرت رماد همیشه همراه کرم زید باشد بلکه یک عنوان کنایی هست برای کرم داشتنش که غالبی است. اینجا هم همینطور است. مبالغتا این حرف را زدند برای اینکه بگویند امر هست. پس معلوم میشود اخبار از وجود ثواب کنایه است از اینکه حجت بر امر داریم.

حالا فرمودند که این حرف هم اشکال دارد. اشکالش این است که اگر ما با این ملازمه (ملازمه ادعایی مبالغی) اگر بخواهیم حجیت را ثابت کنیم، میخواهیم ثابت کنیم حجیت تتمیم کشفی را؟ اشکالش همان است که محقق عراقی و دیگران فرمودند اما یک فرض دیگر داریم. بخواهیم یک امر طریقی مولوی را اثبات کنیم علی وزان اخبار احتیاط. یعنی شارع تحفظا بر مستحبات واقعی اش، هر خبر ضعیف بر مستحبی را حجت میکند برای اینکه به همان مستحبات واقعی که این اخبار به آن میرساند، تحفظ شود. ولو اینکه این اخبار خیلی ها را هم نرساند. یعنی خیلی از امور واقعی اصلا نیستند تا برساند اما یک جاهایی میرساند. همانطور که اخبار احتیاط برای تحفظ بر واقع است در جاهایی که هست و خیلی جاها ممکن است نباشد اما تحفظا اوامر احتیاط امر میکند. اینجا هم همین را بگوییم. بگوییم این اوامر مستفاد از اخبار من بلغ، امر طریقی مولوی است که در لبّ مثل محتوای احتیاط میماند نه مثل تتمیم کشف. آن وقت ایشان میفرمایند که این اشکالی که محقق عراقی و افراد دیگری دارند و میگویند مفاد دلیل حجیت تتمیم کشف است و با آن لم یقله نمیسازد، دیگر طبق این استظهار وارد نیست چون امر مولوی طریقی در مثل احتیاط منافاتی ندارد با آن لم یقله. تتمیم کشف نیست. امرش طریقی و مولوی هست و نتیجه اش هم حجیت واقع است ولو اینکه آن لم یقله باشد. چون با لسان جعل استحباب طریقی سازگار است.

## اشکال به شهید صدر

ما یک بحثی با شهید صدر داریم که اصلا در بحث ما، چنین تفسیری در قبال تفسیر حجیت معقول است یا نه؟ این را ان شا الله مفصل بحث میکنیم. چون در کلام محقق عراقی و بسیاری از اصولیین اصلا این احتمال نیامده. یعنی امر مولوی طریقی را به بحث حجیت و تتمیم کشف منحصر کرده اند. محقق عراقی را نگاه کنید، همه جا میگوید امر مولوی طریقی که هو تتمیم الکشف و هو الحجیه.

استاد بزرگوار ما آیت الله وحید حفظه الله در تقریراتشان این را به عنوان یک تفسیر در کنار حجیت آوردند. خود شهید صدر عجیب است که نیآورده؛ در حالی که ایشان چونکه در اینجا این بحث را مطرح کرده، ثبوتا باید جزء احتمالات می

آورد. حالا این یک بحث مهمی میطلبد که اگر گفتیم همچنین امر مولوی هست، آیا میشود امر مولوی غیر از حجیت به معنای تتمیم کشف باشد؟ به تعبیر دیگر آیا در باب استحبابات، امر طریقی مولوی ای جز حجیت و تتمیم کشف میتوانیم داشته باشیم؟

دقت کنید شبهه چیست. حجیت به معنای تتمیم کشف، در اوامر احتیاط نمیاید. منجز باید باشد. در باب مستحبات تنجیز معنا دارد؟ ایشان میفرماید که این احتمال تا این زمان، لم یفندها قرینه ای.

ما اصلا بحث ثبوتی با شما داریم. در جاهای دیگر میشود. ما اوامر مولوی احتیاطی داریم. معنایش تنجیز واقع است. ما امر مولوی استحبابی داریم اما به معنای حجیت کشفی است. یعنی شارع بیاید یک امر مولوی استحبابی بیاورد به معنای کشف از مستحبات واقعی اش. این هم معنا دارد. استحبابی اش هم از این باب که بگوییم چون واقعه استحبابی است، این امر طریقی، لزومی نیست و از آن، الزام فهمیده نمیشود بلکه استحبابی است. تحفظا بر مستحبات واقعی به نحو ترغیب استحبابی. یعنی مولا در باب استحبابات یک ملاکات واقعی دارد. یک وقت میخواهد ترغیب لزومی کند، باید احتیاط لزومی بیاورد. یک وقت ترغیب غیر لزومی میخواهد بیاورد یعنی میخواهد آن ملاکات استحبابی واقعی، به اندازه ای که از ناحیه امر استحبابی حفظ میشود، حفظ بشود. بیشتر از این نمیخواهد.

یک وقت میخواهد اغراض استحبابی واقعی قطعاً حفظ بشوند، که در اینجا مولا باید امر الزامی بیاورد. یک وقت مولا راغب است که رها نشود یعنی اگر عبد نمیداند، آن ملاکات واقعی استحبابی رها نشود؛ اما به چه اندازه رها نشود؟ به اندازه ای که از قبل امر استحبابی تحفظ میشود. این را قبلاً خود ایشان هم داشتند. این بیانی است برای ورود امر مولوی طریقی به نحو غیر لزومی. درست هم هست. این لبش کشف است اما به نحو غیر لزومی. اینکه امر طریقی مولوی غیر از تتمیم کشف بیاوریم، نمیدانیم اصلاً فرض دارد؟ با وجود اینکه ما نمیتوانیم واقع را تنجیز کنیم. تحفظ من قبل میتوانیم بکنیم و بگوییم تحفظاً للواقع من قبل امر استحبابی؛ اما تحفظاً من قبل امر استحبابی ظاهراً همین است که بگوییم آن امر استحبابی تعبداً وجود دارد و از آن کشف کنیم.

اشکال: بحث امر نیست. بحث ثواب است.

پاسخ: حالا تفضل بحث دیگری است.

اشکال: ایشان میگوید من لسان جعل حجیتم نسبت به ثواب است و کار با امر ندارم.

پاسخ: کاری به ثواب ندارد.

اشکال: جعل حجیت به چی؟

پاسخ: به مستحب واقعی.

اشکال: اخبار من بلغ میگوید اخبار ضعیف دیگری که ثواب برای شما نقل کرد، آن ثواب ها را برای شما منجز میکنیم.

پاسخ: ثواب را منجز میکنیم؟ تنجیز ثواب چیه؟ تنجیز حکم الزامی معنا دارد. یعنی اگر انجام ندهی استحقاق عقاب داری.

تنجیز ثواب یعنی چه؟

اشکال: یعنی کان من این ثواب ها را گفتم و پاداش به تو میدهم.

پاسخ: مقصود از حجیت خبر واحد در مستحب واقعی این است. الان فتوا به استحباب میدهند. یعنی ثواب میدهند؟ ثواب

نتیجه عمل به مستحب است. شما اگر همه بحث را ببرید روی ثواب،.....

اشکال: اخبار من بلغ همه چی را برده روی ثواب.

پاسخ: همین الان گفتیم که چگونه میخواهد دلالت بر حجیت بکند. گفتند در این روایات، ثواب با بلوغ ملازم شده. در

مرتبه سابق با امر ملازم است. امر هم یعنی همان امر استحبابی. دلالت بر حجیت دلالت التزامی و کنایی است. بلوغ ثواب

که مدلول منطوقی و مطابقی اش بود، مگر کنایه میخواست؟. آن چه که کنایی است، کنایه از وجود حجیت است. چون

فرمودند بین ثواب و بلوغ ملازمه است. به دلالت التزامی در مرتبه سابق بین بلوغ و امر ملازمه است و این ملازمه واقعی

هم نیست. پس مبالغه است و هذا کنایه عن الحجیه. حرفشان این است.

اشکال: تنجیز استحباب یعنی اگر مصادفت کرد همان را به تو میدهند. اگر مصادفت نکرد باز هم به تو میدهم.

پاسخ: تنجیز این نیست. تا به حال تنجیز استحقاق عقاب علی المخالفه بود. شما دارید یک اصطلاح جدید میاورید.

اشکال: احتمال ثبوتی اش که مطرح میشود.

پاسخ: ببینید حجیت یا تتمیم کشف است یا تعبد به واقع است یا معذرت و منجزیت است. ایشان فرمودند منجز ثواب

است. میگوییم تنجیز ثواب معنا ندارد.

اشکال: اگر روایت ضعیف ما دال بر وجوب باشد....

پاسخ: بحثش میاید. این حرفها بحث فرعی است. بگذارید اصل بحث را بگویم.

اشکال ...

پاسخ: بله احتیاط حکم ظاهری است.

اشکال ...

پاسخ: خود مفادش حکم ظاهری است نه تنجیز حکم ظاهری. چون اگر ما مسلک مان تنجیز باشد اصلا حکم ظاهری نداریم. مرحوم آخوند با این بیان که مفاد دلیل حجیت منجزیت و معذریت است، میخواهد فرار کند از حکم ظاهری. میخواهد در جمع حکم ظاهری و واقعی بگوید اصلا ما حکم ظاهری نداریم که بخواهیم جمعش کنیم. فقط منجزیت و معذریت است. جعل معذریت مثل جعل قضاوت میماند. مثل جعل حجیت و ملکیت و زوجیت. عرضم این است که اصلا حجیت به معنای معذریت منافی حکم ظاهری است.

اشکال ...

پاسخ: امر مولوی طریقی، حکم ظاهری به معنای اینکه در قبال واقع باشد، همیشه درست نمیکند. امر مولوی طریقی است نه اینکه همیشه حکم ظاهری درست میکند.

اشکال ...

پاسخ: متعلقش تصدیق عادل است مثلا.

اشکال ...

پاسخ: بله. اخبار ضعاف را حجت میکند. حجت میکند یعنی چکار میکند؟ چند نظریه هست. تتمیم کشف میکند، اصلا حکم ظاهری جعل میکند. اما اینکه جعل معذریت میکند که نظر مرحوم آخوند است یعنی حکم ظاهری ندارد. یکی میگوید جعل حکم مماثل میکند. این میشود حکم ظاهری. اینکه یک حکم ظاهری داریم، در قبال کسانی است که میگویند مجعول حکم ظاهری نیست بلکه حجیت است، کشف تام است، علم است، تعبد به واقع است. هیچکدام از اینها حکم ظاهری نیستند.

اشکال: حکم ظاهری وضعی هست تکلیفی نیست.

پاسخ: حکم ظاهری کسی که میگوید، به معنای امر و نهی است مطابقتا لما قام علیه الخبر.

حجیت هم حکم ظاهری نیست. حکم واقعی است. ظاهری است؟ پس واقعش چیست؟ الان مولا میگوید الخبر حجه. واقعش چیست؟ خودش خودش هست. ظاهری ندارد. چون اگر بگویید ظاهری است، واقعش کدام است؟ خود حجیت؟! شما ملکیت و طهارت و نجاست را میتوانید ظاهر و واقعی برایش درست کنید. یک طهارت واقعی مولا جعل کرده و یک طهارت ظاهریه در استصحاب. در حجیت به حمل شایع میخواهد برای شما حجت کند؟ حقیقتا میخواهد حجت کند نه ظاهرا. منتهی خود حجیت چیست؟ یک مجعول اصالی است؟ یا مجعول واقعی؟ اما یک وقت میگویید مفاد در دلیل حجیت، جعل حجیت نیست. جعل حکم ظاهری مماثل است ولو طریقی باشد. بحث همین بود که آیا ما حکم طریقی مولوی که مفادش مثل اخبار احتیاط باشد، همچین چیزی داریم؟ ببینید آن حکم ظاهری مماثل غیر از صدق العادل هست. صدق العادل چیست؟ صدق العادل امر مولوی طریقی است چون مفادش که تصدیق عادل است، خودش که طبق فرض ملاک ندارد. صدق العادل الذی اخبر بوجوب صلاه الجمعة. تنها ملاکش ملاک صلات جمعه است. امر مولوی به تصدیق عادل تنها ملاکش ملاک نماز جمعه است. بنابراین امر به تصدیق عادل میشود مولوی طریقی. چون خودش ملاک ندارد. این غیر از جعل حکم مماثل است. مماثل لما ادی الیه الخبر که بگوییم اینجا یک یجب صلات جمعه ای وجود دارد ظاهرا و در ظرف جهل ولو طریق برای واقع باشد.

برگردیم به اصل بحث. پس ما یک حرف داریم. در حجیت هر چه گفتیم (مجعول تتمیم کشف باشد یا علم یا خبر مماثل)، مجعول را — هر چه گفتیم — میشود حجیت. منتهی ایشان میفرماید در قبال حجیت به معنای تتمیم کشفی که ناسازگار با ذیل است، یک امر طریقی مولوی استحبابی هم داریم. میخواهیم ببینیم اصلا این تصویر میشود یا نه؟ حالا فکر کنید. این را بعدا مفصل بحث میکنیم که اصلا به عنوان یک گزینه در استظهارات میشود آورد یا نه؟

پس اشکال ایشان بر محقق عراقی و آقای خویی و دیگران، فقط همین یک نکته است. بقیه حرفها جوابش روشن است. همین یک نکته است که آیا امر طریقی مولوی استحبابی داریم که سازگار با ذیل باشد یا نه؟

بعد ایشان میفرماید در رابطه با جامع طلب، یک بیانی در کلام آقای نائینی و مرحوم عراقی هست؛ با این تفاوت که کلام مرحوم نائینی صریح است در اینکه می خواهد جامع بین استحباب نفسی و طریقی را اثبات کند ولی مرحوم عراقی، احتمال داده این را. بعد میفرماید کلام آقای عراقی هم مجمل است؛ از این حیث که نمیدانیم مقصودش اثبات استحباب نفسی است یا اثبات جامع بین استحباب نفسی و حجیت. مقرر آیت الله حائری حفظه الله میفرماید کلام آقا ضیاء در نهاییه الافکار روشن است. میگوید واضح فی ارادة الاستحباب النفسی.

## اشکال به برداشت از کلام محقق عراقی

بنظر هر دو کلام یعنی کلام مقرر و کلام آقای صدر، هم درست است و هم درست نیست. اصلا حرف را اشتباه طرح میکنند.

مرحوم عراقی در احتمالاتی که ذکر میکند، میخواهد بگوید توجیه حرف آنها چیست، نه اینکه مختار خودش را بگوید. در استحباب نفسی توجیه را میاورد روی اینکه «فعله» جمله خبری دال بر انشاء باشد. انشا استحباب آن عملی که انجام داده. این به عنوان وجه برای استحباب نفسی است. پس درست است بگوییم که آقا ضیاء میگوید آنهایی که این را گفتند، میتوانند به این استدلال کنند. نه اینکه حرف خودش باشد. در مورد امر مولوی طریقی هم، باز به «فعله» تمسک میکند. یعنی ایشان دو گزینه ای که وجود دارد را، در هر دو، به فعله انشایی تمسک میکند. میگوید فعله جمله خبری است که به آن انشا شده. مختار خود ایشان یکی از این دو تا نیست بلکه آن کلمات را توجیه میکند. اما جامعی که آقای صدر میفرماید، ما در کلام مرحوم عراقی ندیدیم که بگوید احتمله. نه احتمله هست و نه قطعا.

اینکه در پاورقی هم آقای حائری فرمودند کلام مرحوم عراقی واضح فی اراده الاستحباب النفسی؛ از یک جهت غلط است و از یک جهت درست. جهت درست این است که در ذیل توجیه استحباب نفسی گفته فعله جمله خبری دال بر انشاء باشد. منتهی ذیل حجیت هم همین را فرموده. عبارت نهاییه الافکار این است:

(أحدها) ان يكون مفادها الاستحباب و ذلك بجعل عنوان البلوغ قيدا للموضوع بان يكون العمل البالغ عليه الثواب بهذا العنوان فيه المصلحة اقتضت استحبابه.<sup>۱</sup>

این همان استحباب نفسی است روی عنوان ثانوی. دلیلش چیست؟ میگوید:

نظیر عنوان ما أخبر به العادل علی الموضوعية «فكان» المستفاد من قوله عليه السلام فعله أو ففعله هو الأمر بالفعل<sup>۲</sup>

حالا چجوری از فعله امر بالفعل میفهمیم؟

اما لكون الجملة الخبرية بمعنى بالإنشاء و الطلب كما قيل، أو لدلالاتها عليه بالملازمة أو غير ذلك من الوجوه

۱. نهاییه الافکار، ج ۳، ص ۲۷۷

۲. نهاییه الافکار، ج ۳، ص ۲۷۷

میگوید به هر کیفیتی. ما از این، استحباب نفسی را میفهمیم. ایشان از «فعله» نمیخواهد جامع بفهمد. تصریح دارد که استحباب است اما ثانیها راجع به حجیت است. میفرماید:

«ثانیها» ان تكون الجملة الخبرية أيضا بمعنى الإنشاء و لكن مفادها هو الحكم المولوي الطريقي لا النفسي الرجوع إلى تیمم كشف قول المبلغ و حجية اخبار الضعاف....

ایشان دو گزینه را ذکر میکند که در هر دو میگوید میشود. البته نظر خودش نیست. میگوید اینطوری میشود توجیه کرد این کلام را که «فعله» دال بر انشا است. ایشان در هر دو میگوید. یکبار، کنایه میشود از استحباب و یکبار لسانی می شود برای انشاء حکم مولوی طریقی. اما در هیچ کجا نگفته که جامع بین حجیت و استحباب انشا میشود؛ که آقای صدر میفرماید کلام ایشان مجمل است و نمیدانیم جامع را میخواهد ثابت کند یا نه. هیچ تردیدی در کلام مرحوم عراقی نیست. با فعله، میگوید هم میشود استحباب نفسی را ثابت کرد و هم استحباب طریقی را. نه اینکه مختار خودش باشد بلکه دارد توجیه کلمات دیگران را ذکر میکند. حالا اشکال دارد بحث دیگری است. این فرمایش ایشان.

حالا فردی مثل مرحوم نائینی میگوید فعله انشا دال بر یک حکم مولوی هست منتهی حکم مولوی مستکشف اعم از مولوی نفسی است که استحباب نفسی است و حکم مولوی طریقی است که حجیت است. آقای صدر اشکالی که میکند و درست هم هست، میگوید یک خطای عجیبی اینجا رخ داده. درست است که ما جملات خبریه ای که به داعی انشا باشند را انشا میگیریم و از آن وجوب و استحباب استظهار می کنیم ولی اینجا جایش نیست؛ زیرا آن استظهار در جایی است که جمله خبری در مقامی باشد که بشود با آن کلام را تکمیل کرد. در جایی که کلام یصح به السکوت باشد - که میتواند خبر باشد و میتواند انشا باشد - ظهور در این دارد که انشا است، (و البته در جای خودش، طریق استفاده وجوب و استحباب از جمله خبریه را بحث کردند). اما در اینجا «فعله» اصلا از متممات شرط است. من بلغه علیه ثواب فعله فله کذا. جزایش «فله کذا» است. متمم شرط است. مگر کسی گفته که شرط وقتی به نحو خبری باشد می تواند دال بر ایجاب باشد؟ ایشان مثال میزنند که من اجنب فلیغتسل. آیا کسی گفته که من اجنب که خبری هست، کاشف از امر به وجوب جنابت باشد؟ مگر کسی این را میگوید؟ شرط واقع شده و کسی در شرط، این را نگفته.

بعد ایشان میگوید بله اگر در جزاء بود وجهی داشت. مثلاً میگفتند که من بلغ علیه الثواب علی کذا، عمل به. نه اینکه فعله کان له کذا. اگر «فعله به» جزایش بود، در این صورت میگفتیم شاید دال بر ایجاب یا استحباب باشد. اما متممات شرط، وجهی ندارد بر ایجاب یا استحباب دلالت کند. این حرف ایشان حرف درستی هست.



عجیب این است که در تقریرات استادمان آمده است که چون جزاء در جمله مستقل واقع نشده است، از آن استحباب فهمیده نمیشود. این هم حرف عجیبی است. مگر حتما باید در جمله مستقل باشد؟ ایشان میفرماید که:

ولایخفی ما فی هذا الوجه. (که بگوییم فعله چنین است). اذ من الواضح ان المراد من الجملة الخبریه المستعمله فی مقام الانشاء هی الجملة الخبریه المستقله الّتی قصد بها المتکلم الانشاء کقوله: یعید الصلاه او یصلی مثلا لا الجملة غیر المستقله غیر المستعمله فی مقام الانشاء بل الواقعة جزاء فی الجملة الشرطیه کما فی الصحیحه.

اولا جزاء جمله شرطیه باشد مگر انشاء نمیشود؟ از کجا فهمیدیم غیر المستعمله فی مقام الانشاء؟ ثانیاً کی گفته باید مستقل باشد؟ اگر بگویند اذا دخل الوقت یصلی. از این وجوب صلات فهمیده نمیشود؟! پس هر دو بخش از کلام ایشان ایراد دارد: هم اشتراط استقلال برای کشف اشکال دارد و هم اینکه گفتند غیر المستعمله فی مقام الانشاء. کی گفته غیر المستعمله فی مقام الانشاء است؟

بله اشکال فقط همان است که آقای صدر فرموده که این اصلاً در مقام جزاء نیست بلکه در شرط است، و در شرط، کسی نمیگوید که اگر شرط میکنند و جمله خبری بیاورند، ما از آن، انشاء استحباب یا وجوب میفهمیم. واضح است که این حرف معنا ندارد و مثال نقض ایشان هم وارد است و مثال های دیگر هم زیاد است.

بنابراین این بیان معروف برای اینکه ما از این جمله استحباب بفهمیم یا جامع بین استحباب و حجیت، این راه درست نیست. حالا جلسه بعد شروع میکنیم در نظریه استفاده تفسیر خود استحباب نفسی؛ تا ببینیم چه راه هایی دارد.

الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

### فهرست

- ۱.....احتمالات در روایات من بلغ
- ۲.....کلام مرحوم خویی ره به نقل از شهید صدر ره
- ۲.....اشکال شهید صدر ره به کلام آقای خویی ره
- ۳.....بررسی کلام شهید صدر ره
- ۷.....تقریب دوم در استفاده استحباب
- ۸.....اشکال شهید صدر به تقریب دوم در استفاده استحباب
- ۹.....اشکال اول به شهید صدر ره
- ۱۰.....اشکال دوم به شهید صدر ره

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهرين.

### احتمالات در روایات من بلغ

بحث در محتملات حدیث من بلغ بود. یک احتمال این بود که مفاد حدیث من بلغ اثبات حجیت به معنای تتمیم کشف برای اخبار ضعافی باشد که ثواب بر عملی را تثبیت می کنند. در مباحث گذشته روشن شد که این احتمال درست نیست به دلیل ذیل روایت که می فرماید (و ان لم یقله رسول الله).

یک بحث دیگری هست — که ان شاء الله باید مستقلاً بحث کنیم — اینکه امر طریقی استحبابی باشد. به تعبیر شهید صدر ره علی وزان اخبار الاحتیاط. یعنی تتمیم کشفی نباشیم. اینکه آیا ثبوتاً ممکن است علاوه بر آن امر طریقی تتمیم کشفی، یک همچنین امری تصویر کنیم، بحثی است که ان شاء الله در آینده میاید و جزء یکی از محتملات ثبوتی هست. البته ایشان این احتمال را در آن چهار قسم نیاورده بود ولی برخی دیگر آوردند.

احتمال بعدی بحث استحباب نفسی است به عنوان ثانوی من بلغه الخبر علی الثواب. آیا این احتمال را می توانیم قبول کنیم یا نه؟ بگوییم کل عمل که قام علیه خبری ولو ضعیف بترتب ثواب، به همین عنوان ثانوی مستحب است.

## کلام مرحوم خوئی ره به نقل از شهید صدر ره

یک تقریبی را شهید صدر از دراسات مرحوم آقای خوئی نقل می‌کنند که ایشان برای اثبات استحباب نفسی، تمسک می‌کنند به رد دو احتمال دیگر. بحث تفضل که واضح است و خلاف ظاهر است چون روایت در مقام تحریض و ترغیب است و ناظر نیست به بعد از عمل. شهید صدر این را نیاورده ولی روشن است بخاطر اینکه ظهور روایت در مقام ترغیب است. در این صورت باید احتمالات دیگر را بررسی کنیم. مرحوم خوئی می‌فرماید این اخبار با احتمال ارشاد که سازگار نیست چون در ارشاد ترغیب و تحریض به عمل نیست. پس دو احتمال می‌ماند. یکی حجیت و یکی استحباب نفسی. حجیت هم که خلاف ظاهر است بخاطر ذیل روایت. پس فقط احتمال استحباب نفسی باقی می‌ماند.

## اشکال: تفضل چرا نباشد؟

پاسخ: چون روایت در مقام تحریض و ترغیب است. تفضل کاری به قبل از عمل ندارد. برای بعد از عمل است. اصلاً در مقام این نیست که ترغیب کنند شخصی را. اول بحث هم این را گفتیم. شاید هم مولا بگوید من اصلاً نمی‌خواستم شما را ترغیب کنم به عمل ولی اگر عمل کردی تفضلاً ثواب می‌دهم. تفضل ربطی به استحقاق ندارد.

## اشکال شهید صدر ره به کلام آقای خوئی ره

شهید صدر به این حرف دو اشکال می‌کند. اولاً می‌فرمایند که انحصار محتملات در این سه تایی که شما گفتید به لحاظ استظهاری درست نیست. فرض کنید ما استظهار کردیم که ترغیبی در روایت هست. این می‌سازد با اینکه ما هنوز احتمال دیگری بدهیم غیر از این دو احتمالی که شما رد کردید و استحباب را اثبات کردید و آن استحباب طریقی است. همان بحثی که قبلاً بود و ما احاله دادیم که مستقلاً بحث می‌کنیم. ایشان می‌فرماید شما حجیت را نفی کردید. ارشاد را هم نفی کردید. تفضل هم که علی القاعده منفی است ولی یک احتمال دیگر هست که باید آن را نفی کنید تا استحباب نفسی تمام باشد و آن این است که امر طریقی علی نحو الاستحباب و علی مستوی اوامر احتیاط باشد. و این در قبال امر طریقی تتمیم کشفی است که همان حجیت تتمیم کشفی است. حجیت تتمیم کشفی را رد کردید بخاطر (و ان لم یقله رسول الله) اما امر طریقی علی وزان الاحتیاط را رد نکردید. چون منافاتی با و ان لم یقله رسول الله ندارد. حالا در بحث بعد باید این را حل کنیم. به هر حال این اولین اشکال است.

بنابراین تمامیت فرمایش شهید صدر در اشکال به آقای خوئی منوط به این است که آن احتمال را بتوانیم تثبیت کنیم که بعداً می‌آید ان شا الله.

ایشان اشکال دیگری دارد که بحث مبنایی می‌طلبد. ایشان می‌فرماید که شما ارشادیت را هم بر مبنای اینکه ظهور این روایت ترغیب و تحریرض است رد کردید در حالیکه در ارشادیت ترغیب و تحریرض هست منتهی از ناحیه عاقل است. یعنی از ناحیه شارع بما هو عاقل نه از ناحیه شارع بما هو شارع. ایشان در واقع یک مبنایی را در ارشادیت بیان می‌کند مبنی بر اینکه در اوامر ارشادی هم، ترغیب هست منتهی از عاقل بما هو عاقل نه از شارع. این یک بحث مهم مبنایی را می‌طلبد که جایش هم اینجا نیست ولی من گاهی در لابلای بحث‌ها اشاره کردم. ارشادیت در کلمات قوم عدیل مولویت است و نکته اش هم ترغیب و تحریرض است. همانی که آقای خوبی گفته مبنای قوم است. چرا؟ شما ببینید مرحوم اصفهانی می‌گوید اگر امر کرد بداعی البعث، بعث است. اگر بداعی ارشاد باشد ارشاد است. هذل باشد هذل است. ارشاد را قسیم بعث گرفته. بنابراین اینکه شما می‌فرمایید مبنای دیگری است. ما در جای خودش مبنایی را اختیار کردیم که شبیه این است البته صرفاً شبیه آن است. چون شمای شهید صدر به راحتی نمی‌توانید بگویید بما هو عاقل بعث و زجر دارد. چرا؟ آنهایی که می‌گویند مولا در مقام ارشاد است، اوامر شرعی را می‌گویند ارشاد است. شما می‌گویید این امر بما هو عاقل است. عاقل اصلاً نسبت به عاقل دیگر بعث و زجر دارد؟؟

### بررسی کلام شهید صدر ره

شما باید یک بحث دیگری هم مطرح بکنید که در بحث اوامر بسیار مهم است و ما مکرر این را عرض کردیم و کمتر در کلمات قوم مطرح شده. اینکه حتی اوامر شارع بما هو شارع، کی از آن وجوب انتزاع می‌شود؟ چرا امر شارع، ایجاب و الزام باشد؟ الزام از کجا آمده؟ امر یک کاری است که مولا انجام می‌دهد مثلاً لفظی را در معنایی استعمال می‌کند و به معنا هم جدیت دارد. چرا از آن الزام خلق می‌شود؟ ما در آنجا عرض کردیم که تحقق الزام ناشی از یک حکم عقلی دیگری است مبنی بر اینکه ما باید از شارع اطاعت کنیم.

البته نمی‌گوییم این وجوب که از امر شارع انتزاع می‌شود هو بعینه وجوب عقلی است؛ بر خلاف مرحوم نائینی که یک جا فرموده بود و آقای خوبی هم می‌گوید که وجوب به حکم عقل است. وجوب شرعی به حکم عقل باشد معنا ندارد. ولی یک نکته هست که وجوبی که از اوامر و نواهی شارع بما هو شارع انتزاع می‌شود، بدون آن پشتوانه حکم عقلی انتزاع نمی‌شود. یعنی چه؟ مثلاً شما در کوچه راه می‌روید. یک نفر به شما می‌گوید برو. از این، الزام به رفتن انتزاع نمی‌شود. باید آن کسی که امر می‌کند، ممن له الامر باشد. یعنی عقل بگوید اگر امر کرد باید اطاعت کرد. ما نمی‌گوییم وجوبی که در اوامر و نواهی شرعی وجود دارد، هو بعینه آن وجوب عقلی به اطاعت است. اینکه معنا ندارد. بلکه ما می‌گوییم عقل می‌گوید شارع حق آمریت دارد. امر می‌کند و از این امر من له الأمریه وجوب انتزاع می‌شود. حالا بفرمایید که اگر شارع

بما هو عاقل امر کرد (که می شود یکی از عقلا) چرا از امرش الزام فهمیده شود؟ چون بعث و زجر است. چرا بعث فهمیده می شود؟ البته ممکن است بگوئید اینجا بعث استحبابی است و خیلی مهم نیست ولی چرا بعث فهمیده می شود؟ مگر شخص عاقل بما هو عاقل نسبت به عاقل دیگر تفوقی دارد؟ خب همه عاقل اند و در عرض همدیگر هستند. حالا ممکن است علم یکی بیشتر باشد ولی عاقل اند. عاقل نسبت به عاقل دیگری چرا تفوق داشته باشد تا له الامر بشود. لذا باید بحث کنیم. تا به حال علما در بحث ارشاد نمی گفتند که امر ارشادی متضمن الزام یا بعث است. چون خیلی داستان عوض می شود. شما دیدید در مباحثی که داشتیم، هرکجا که عقل یک حکمی داشت، می گویند امر شارع ارشاد به این است. امر را کنار می گذارند و می گویند ارشاد به این است. روی اساس فرمایش محقق اصفهانی هم همین را بگوئیم. چون ایشان ارشاد را با بعث هم عرض قرار می دهد. می گوید اگر امر بده اعی ارشاد باشد، می شود ارشاد. بداعی البعث، می شود بعث. پس نمی شود که شما امر ارشادی را بعث بگیرید. می پرسیم از کجا این بعث پیدا شد؟ صرفاً یک انشایی بود. این انشا اگر بداعی البعث نباشد، چطور بعث است؟ اگر می گوئید بداعی الارشاد است پس ارشادی است.

البته ها در جای خودش یک حرفی داریم. آنجا گفتیم اوامر ارشادی هم ظاهراً دارای الزام هستند منتهی نه ابتدئاً بلکه گویی با یک تنزیلی. کسی از من استرشاد می خواهد و گویی من می گویم اگر من را بجای عقل خودت قبول داری، این کار را بکن. مثل طبیب که می گویند اوامر او ارشادی است با اینکه طبیب می گوید دارو را بخور. وقتی می گوید دارو را بخور شما می گوئید هیچ الزام در آن نیست. چرا بگوئیم الزام نیست؟ الزام هست منتهی طبیب باشد و این مریض، حق الزام کردن او را ندارد. من له الالزام نیست که الزام بکند ولی با رجوع مریض به طبیب، فضایی درست می شود که گویی مریض به طبیب می گوید تو جای عقل من، چکار باید بکنم؟ می گوید این کار را بکن. یعنی الزام هست منتهی بعد از اینکه فضایی پدید آمد که و لو به درخواست خود مریض، آقای طبیب جای عقل او بنشیند و راهنمایی اش بکند.

بعضی از غربی ها در فلسفه اخلاق، در یک دوره ای می گفتند اصلاً کار اوامر و نواهی اخلاقی بعث و زجر است. حرکت دادن طرف مقابل است. به اینها می گفتند احساس گرا. به دلیل اینکه می گفتند الفاظ اخلاقی شأنی ندارد الا حرکت دادن مخاطب. گروه دیگری آمدند که قبول داشتند در اوامر و نواهی واقعی نیست. حسن و قبح ها واقعیت ندارد ولی می گفتند اینطور نیست که فقط برای تحریک باشد چون با تبلیغات هم می شود انسان را تحریک کرد. با خیلی چیزها می شود انسان را گول زد و تحریک کرد. تحریک کردن با اینها و حتی با گول زدن هم می سازد. گفتند نه، توصیه است. منظور از توصیه مطلق تحریک نیست بلکه نظیر همین است که عرض می کنم یعنی گویی استرشاد از من کرده و من دارم ارشادش می کنم.

یک وقتی در کتاب فلسفه اخلاق در قرن حاضر که بنده ترجمه کردم، اسم این را گذاشتم هدایت گروی. یعنی هدایت کردن. چون تعبیر انگلیسی اش، (پریس کرایب) کردن است که یعنی هدایت کردن. یک بزرگواری از اساتید نامه ای به من نوشت و تقدیر و تشکر کرد از ترجمه. بعد نوشته بود که به نظر من کلمه ارشادیت خیلی خوب است. این هم تعبیر خوبی است. توصیه‌ی که آنها در قبال مطلق تحریک کردن می‌گویند همین ارشادیت است. در ارشادیت یک جور عقلانیت نهفته است.

عرض ما این است که در ارشاد اگر ما بگوییم صرفاً یک مقوله ای هست مقابل بعث، گویی در ارشاد کسی را الزام نمی‌کنیم بلکه یک چیزی به آن نشان می‌دهیم مثلاً فرض کنید کسی بپرسد خانه فلانی کجاست؟ ما راهنمایی می‌کنیم و خانه را به او نشان می‌دهیم. در این کار الزامی نیست که برو یا نرو. هیچی نیست اما یک وقت می‌گویم برو به این طرف که آن خانه در آنجا است، این الزام است. حالا اگر طرف بگوید من باید به خانه فلانی برسم. خانه فلانی کجاست؟ یا چه کنم؟ یک وقت می‌گویم باید این کار را بکنی، یک وقت می‌گویم منزلی که مدنظرت بود اینجاست. عرض می‌کنم که ارشادیت مثل این است که بگوییم باید این کار را بکنی منتهی بعد از اینکه شخص بگوید من باید چکار کنم.

اشکال: ....

پاسخ: نه مولویت. بگوییم الزام. ما می‌گوییم الزام در هر دو هست. مولوی نیست چون خودش از من استرشاد کرده. من بر او مولویتی ندارم. طبیب بر مریض هیچ مولویتی ندارد. دقت بحث در این است که بگوییم فرق مولویت و ارشادیت در این است که آیا کسی که امر را صادر می‌کند، له حق الامریه ام لا؟ ما می‌گوییم یک جاهایی، له حق الامریه وجود دارد به نحو تنجیزی و بدون هیچ تنزیلی. اما یک جاهایی، له حق الامریه نیست ولی ما می‌گوییم با یک تنزیلی و با یک فضایی، بعث رخ می‌دهد اما نه از کسی که له البعث و الزجر بلکه از کسی که در مقام عقل او نشسته و به اختیار خود او، یک موضوع خاصی محقق می‌شود. من له الامریه به نحو اطلاق نیست. حالا در بحث ارشادیت این یک پیشنهاد بود.

اشکال: آقایان می‌گویند اوامر شرعیه الطاف فی اوامر عقلیه، حرف شما با این منافات دارد.

پاسخ: اینکه می‌فرمایید در کدام سوره قرآن آمده؟

اشکال: ....

پاسخ: این مدعای متکلمین است و باید بفهمیم اصلاً چه می‌گویند.

اشکال: یک وقت هست مولا از مقام مولویت امر می‌کند و یک وقت هست که ارشاد می‌کند.....

**پاسخ:** ارشاد می کند یعنی چه؟ یعنی دستش را می گیرد و می برد نشانش می دهد. همینکه ما گفتیم. این مثل تصویر مرحوم اصفهانی است. همین است منتهی عرض من این است که ما وقتی تحلیل می کنیم کار طیب را واقعاً در آن الزام نیست؟ طیب وقتی به مریض می گوید دارو را بخور.... گاهی تحکم می کند و می گوید: چرا دارو را نخوردی؟!

**اشکال:** ....

**پاسخ:** من فقط پیشنهاد دادم. جایش این جا نیست. ما راجع به اوامر مولوی و ارشادی شش جلسه بحث کردیم. بنده ندیدم که این بحث را خوب انجام داده باشند. مثلاً صاحب منتقی یک مقدار بحث کرده و گفته اوامر ارشادی خبر اند. اینکه حتماً حرف نادرستی است. چون ما انشائی می توانیم بکنیم که ارشاد باشد. فقط خبر نیست. منتهی عرض ما این است که باید تحلیل کنیم مواردی را که ارشاد می کنند آیا واقعاً در آنها الزام نیست؟ اگر الزام نیست، همین می شود که مشهور گفتند. اینکه شما می گوید حرف مشهور است؛ عرضم این است که تحلیل کنیم مواردی را که می گویند ارشاد است مثل اوامر طیب. حتی من می گویم اطیعوا الله و اطیعوا الرسول (که یک اشکال دیگری در مولویت آن هست) می گویند ارشادی هست اما معنایش این است که الزام در آن نیست؟ این را می خواهیم ببینیم که این اطیعوا الله که به این روشنی دارد بعث و زجر می کند، می گویند حمل می کنیم بر ارشاد. من می گویم قبول؛ حمل بر ارشاد کنیم (چون نمی تواند امر مولوی به آن معنا باشد که استقلالاً یک الزامی بیاورد) اما هیچ بعث و زجری در آن نیست؟! این اول کلام است و بحث می خواهد.

حالا جایش اینجا نیست. من فقط خواستم اشاره کنم. حرفی که آقای صدر می زند که ترغیب از ناحیه عاقل است، یک منشا معقولی دارد منتهی باید سوال کنیم که شما چطور تصویر می کنید عاقلی که بر عاقل دیگر تفوق ندارد، او را ترغیب کند؟ این سوال اصلی از ایشان است اما اینکه آیا در اوامر ارشادی، بعث و زجر راه دارد یا نه؟ ما هم مثل ایشان می گویم می شود. کسانی که قبول ندارند، باید تمام مواردی که می گویند ارشادی است را تحلیل کنند. می توانیم بگوییم همه موارد، خالی از بعث و زجر است. اگر اینطور باشد، می شود همان حرف مشهور. اگر هم نه؛ پس بنظرم، باید یک راهی بجویم. بنظر من بهترین کسی که بحث کرده مرحوم میرزای شیرازی ره است. تقریرات روزداری را ببینید. فوق العاده مهم و با ارزش است. مرحوم اصفهانی مکرر می گفت برخی از اساتذه محقق ما، ما نمی فهمیدیم ایشان کی را می گوید تا اینکه این تقریرات آمد و معلوم شد برای مرحوم روزداری است. تقریرات میرزای شیرازی فوق العاده تقریر خوبی است. بحث ارشادیت فکر کنم ج ۳ یا ۴ باشد. ناقص هم هست. کل اصول نیست. دوستان مراجعه کنند چیزی نظیر آنچه گفتیم در آنجا مذکور است.

اشکال: .....

**پاسخ:** آقای خویی در دراسات سه احتمال را آوردند. می گویند حجیت که منتفی است. ارشادیت هم که منتفی است. تفضل هم قطعاً منتفی است چون اخبار من بلغ ظهور در ترغیب دارند. قبلاً گفته بودند در تفضل ترغیب نیست. حالا که می گویند ترغیب نیست، تفضل که نیست، ارشاد هم که نیست، حجیت هم که نیست. فقط استحباب می ماند. ایشان دو جواب می دهد. اولاً حجیت نیست ولی امر مولوی طریقی هنوز می تواند باشد. دوماً اصلاً ارشاد باشد. ارشاد با ترغیب جمع می شود. حرفشان این است.

اشکال: ....

**پاسخ:** اشکال ما این است که شما چطور تصویر کردید ارشادیت را با ترغیب؟ ایشان می گوید ما بما هو عاقل ترغیب داریم. عرض ما این است که بماهو عاقل چطور نسبت به دیگری ترغیب دارد؟

**اشکال:** عاقل بما هو مولا هست....بالاخره رئیس العقلا هست.

**پاسخ:** بله رئیس العقلا هست ولی بماهو عاقل است. کی می گوید رئیس العقلا تفوق دارد بر دیگری؟

**اشکال:** عقلش از همه کامل تر است

**پاسخ:** اول شما بفرمایید کسی که عقلش کامل تر است باید دیگری را الزام کند؟

### تقریب دوم در استفاده استحباب

اما تقریب دوم که مهم تر است در استفاده استحباب، این است که بگوییم نفس این ترکیب کلامی که من عمل بکذا فله کذا من الثواب، از همین استفاده امر می شود. این دو جور بیان دارد.

یک بیان این است که اصلاً ملازمه عقلی برقرار است. به این بیان که وقتی گفته می شود من عمل بکذا فله کذا من الثواب، یک وقت بحث این است که این ثواب تفضلی است. خب اینجا هیچ تلازمی با امر ندارد. الان هم جزء بحث ما نیست چون ما ظهور اخبار در ترغیب و تحریض را قبول کردیم. وقتی که ثواب را بر چیزی قرار می دهند، جزافی که نمی شود. باید یک امری باشد که با عمل به آن امر، ثواب بدست می آوریم و ترتب ثواب می شود. پس استدلال این است که ترتب الثواب علی عمل جزافی نمی شود. حتماً باید عمل مامور به باشد تا بگوییم عمل به این مامور به، برای ما ثواب ایجاد کرده. بنابراین به ملازمه عقلیه، می گوییم ترتب الثواب ملازم است با وجود امر. این یک ادعا است.



## اشکال شهید صدر به تقریب دوم در استفاده استحباب

شهید صدر ره می فرمایند که این ادعا در اینجا درست نیست. زیرا اولاً ایشان می فرمایند که آنچه که ملازم با ثواب است، خود امر نیست. چون ممکن است ما اصلاً از امر آگاه نباشیم. اگر آگاه نباشیم و عمل کنیم، آیا ثواب بر امر است که شما می گوئید تحقق الثواب ملازم للامر؟ اصلاً ممکن است امر واقعی هم باشد و عقابمان کنند. مثلاً اگر از باب جهل مرکب، قطع به وجود نهی پیدا کنیم و فی الواقع امر داشته باشیم یعنی قطع داشته باشد که منهی است و فی الواقع امر داشته باشد، در این فرض اگر عمل کند عقاب می شود و به او ثواب نمی دهند.

بنابراین اینکه شما می گوئید ترتب الثواب بر عملی است که واقعا مامور بها است، غلط است. بله بر علم به امر بار می شود. (بیان ایشان را می گویم) اگر شما فعلی را انجام دهید، ترتب الثواب می شود. بعد ایشان می فرمایند شما از ترتب الثواب چه می خواهید کشف کنید؟ می خواهید کشف کنید امر واقعی را؟ اینکه نمی شود. چون تلازم ندارد. می خواهید کشف کنید عالمیت به امر را؟ این هم عجیب است. می خواهید عالمیت ما را کشف کنید از ترتب ثواب؟ خودمان می دانیم عالم نبودیم به امر قبل از این روایات. آن وقت چطور شما می گوئید عالم به امر هستیم؟

ببینید اگر شما تلازم ترتب ثواب با عالمیت به امر را می خواهید ثبوت کنید، می خواهید عالمیت ما به امر را ثبوت کنید. خب ما که عالم نبودیم به امر قبل از روایات من بلغ. چطور بعد از روایات من بلغ ما عالم به امر شدیم؟ ما خودمان می دانیم عالم به امر نبودیم. پس خلاصه این بیان که بخواهد از ترتب ثواب امر واقعی ثابت کند؛ که نمی شود. اگر بخواهد ثابت کند عالمیت به امر را، این هم حرف درستی نیست. ما خودمان می دانیم که عالم به امر نبودیم. حالا هم نیستیم.

اشکال: امر ظاهری هست....

پاسخ: امر ظاهری یعنی چه؟ امر واقعی و استحباب واقعی می خواهد درست کند به عنوان ثانوی. امر ظاهری می شود حجیت که بحث دیگری است. می خواهد امر واقعی به عنوان ثانوی درست کند که هر عملی که بلغ علیه الثواب فی الواقع مستحب است. می گوید همچین چیزی نمی شود. ایشان بعد فرمودند که از این طریق ما نمی توانیم استفاده کنیم استکشاف امر را.

اشکال: ....

پاسخ: دقیقاً یکی از راهها همین است. می شود انقیاد و انقیاد هم امر نمی خواهد.

## اشکال اول به شهید صدر ره

ایشان می فرماید که از ترتب ثواب، امر را نمی فهمیم. چون امر به صرف خودش ملازم با ثواب نیست. این یک بحث مبنایی هست. شما اول باید این را حل کنید. ثواب امر جعلی است یا به حکم عقل است؟ اول این را حل کنید. دو مسلک بین متکلمین هست. از اصولیین متاخر فکر نمی کنم کسی به ثواب جعلی قائل باشد. البته من تبعی در این جهت نداشتم و نمی دانم ولی اکثر محققینی که ما با آثارشان کار می کنیم، استحقاق عقاب را به حکم عقل می دانند.

اشکال: ....

**پاسخ:** به لحاظ فعلیت فرق می کند ولی چرا می گویند استحقاق؟ چون عقل بیش از استحقاق نمی فهمد. فعلیت ثواب و عقاب با خداوند است. عقل می گوید این مستحق له الثواب. البته چون خداوند صادق الوعد است، ثواب هم می دهد. در عقاب نمی توانیم این را بگوییم چون شفاعت هست. توبه و استغفار و برگشت هست. فلذا بین استحقاق عقاب و فعلیت عقاب فاصله هست. اما بین استحقاق ثواب و فعلیت ثواب هرچند فی حد ذاته فاصله است ولی می دانیم خداوند ثوابش را منع نمی کند و سنت الهی همین است که اگر کسی مستحق ثواب است، ثواب را به او می دهند. منتهی یک مسلکی که بین اصولیین و متکلمین وجود دارد و مثل مرحوم شیخ طوسی ره تصریح می کند که ثواب و عقاب جعلی است یعنی به جعل شارع است. گویی اصل ثواب و عقاب هم مثل احکام باید جعل شوند. چرا خداوند ثواب و عقاب را جعل می کند؟ برای اینکه تحریض کند انسان ها را به اوامر و نواهی اش. مولا یک امر و نهی ی جعل می کند. ممکن است خیلی ها حرکت نکنند. ثواب و عقاب میاورد تا حرکت کنند. این در کلامشان هست. مثل شیخ طوسی ره که تصریح دارد و در کلمات دیگران هم هست.

حالا سوال این است که مولا که جعل ثواب می کند، برای چی جعل ثواب می کند؟ بنظرم ثبوتاً کاملاً معقول است که برای خود امر واقعی جعل ثواب کند. چه اشکالی دارد مولا به نحو عموم برای عمل مامور به خود جعل ثواب کند ولو کسی که آن عمل را انجام می دهد اصلاً ملتفت نباشد. همانطور که اوامر را جعل می کند و ممکن است عده ای متفطن نباشد. این را جعل می کند لعل به گوش عده ای بخورد و عمل کنند. ثواب را هم میاورد روی عمل واقعی تا کسانی که به آنها واصل می شود، تحریک شوند. به عده ای هم واصل نمی شود ولی چه اشکالی دارد خداوند به ایشان ثواب بدهد؟

وقتی ثواب جعلی شد.... مثل ملاک تفضل. تفضل چطور است؟ تفضل را همینطوری به ما می دهند نه از باب استحقاق. البته باب تفضل را نباید بگوییم اینجا باز شده چون اگر تفضل باشد، واضح است که امر لازم نیست باشد. اگر

خداوند بخواهد تفضلاً به کسی که به خبر ضعیف بلغ علیه الثواب عمل کرده، ثواب بدهد، لازم نیست امری در کار باشد. همینطوری می دهد و اشکالی ندارد.

عرضم این است که در جعل ثواب لازم نیست بگوییم جعل ثواب فقط برای حیطة ای هست که اگر خداوند هم به نحو جعلی نمی گفت، عقل ها می گفت. خداوند ممکن است در دایره اوسعی جعل ثواب بکند. چون جعل ثواب یک ملاکی داشته. از جمله ملاکات این بوده که ترغیب کند انسان ها را به اینکه فعل را انجام بدهند. فلذا اعم قرار می دهد. مثل اینکه شما بفرمایید چرا خداوند در عالم واقع و ثبوت اوامر و نواهی دارد با اینکه ما همیشه به آنها علم پیدا نمی کنیم؟ می گوییم امر و نهی را مولا آورده که در ظرف خاص خودش به ما برسد و ما انقیاد پیدا کنیم و استکمال پیدا کنیم. عمل کنیم و عبادت حاصل شود. ثواب هم همینطور است. پس اینکه شما می فرمایید ترتب الثواب ملازم نیست با امر، از کجا می گوید؟ اول بفرمایید مبنایان چیست؟ بعد بحث کنیم.

### اشکال دوم به شهید صدر ره

این یک نکته. نکته دوم اینکه ایشان پذیرفته که ملازم است با علم به امر. کجا ملازم است با علم به امر؟ اگر داستان از باب حکم عقل است، عقل نمی گوید کسی که عمل کند به مأموریه مولا و عالم باشد ثواب دارد. باید اطاعت کند تا ثواب داشته باشد یعنی بداعی الامر بیاورد تا ثواب داشته باشد.

### اشکال: بدون علم می شود؟

پاسخ: نه بدون علم نمی شود اما با علم همیشه اطاعت نمی کنید. شما ممکن است عالم باشید و اطاعت نکنید. کسانی که عالم اند ولی اطاعت نمی کنند بلکه به میل نفسشان این کار را انجام می دهند.

### اشکال: ....

پاسخ: عیب ندارد. من عرض می کنم با علم ملازم نیست. چرا؟ چون خیلی وقت ها ممکن است انسان عالم باشد و انجام ندهند. بداعی امر انجام ندهد. ثواب اگر به حکم عقل باشد، کی گفته به لحاظ علم است؟؟ عجیب است ایشان می فرماید که:

أَنَّ ما ذكره من إثبات الأمر في موارد ترتب الثواب على عمل بقانون الملازمة العقلية بين الثواب والأمر و كشف الملزوم عن لازمه، غير صحيح، فإنَّ الثواب ليس ملازماً لواقع الأمر و إنما هو ملازم للعلم بالأمر....<sup>۱</sup>

چه ملازمه ای با علم به امر دارد؟؟

اشکال: ثواب از ناحیه این امر به صورت جزمی را باید علم به امر داشته باشد...

پاسخ: ثواب از ناحیه این امر چرا می فرماید؟

اشکال: ما خواستیم ملازمه ایجاد کنیم.

پاسخ: خواستیم نگوئید. می خواهیم ببینیم کشف ملازمه می شود یا نه؟

اشکال: شهید می فرماید اگر ملازمه بخواهد باشد، باید علم به امر داشته باشیم.

پاسخ: باید علم به امر باشد و به قصد اطاعت هم بیاوریم. ایشان این را نگفته. باید می گفت با اتیان بداعی الامر ملازم است؛ آن وقت، یک گیر پیدا می کند. اینکه اگر بداعی الامر بیاورد، انقیاد عقلی است. امر را از کجا کشف می کنید؟ حالا بیان می کنم که اصلاً اشکال اساسی پیدا می کند. یعنی در کلام خود قوم آمده که اگر مفاد اخبار من بلغ این باشد که من عمل بفعلی که بلغ علیه الثواب بداعی الانقیاد و الاطاعه، در این صورت عقلاً بر آن ثواب مترتب است. کشف امر مولوی نمی توانید بکنید. بحث الان کشف امر مولوی است که بتوانیم استحباب واقعی را ثابت کنیم. حالا فردا عرض می کنم. در واقع این بحث در چارچوب همین معنا آمده که بخواهند امر مولوی را اثبات کنند. چطور امر مولوی را ثابت می کنید؟

حالا فعلاً حرف ما با شهید صدر است که شما می گوئید با امر ملازم نیست. خب درست است. یعنی با عمل به مامور به واقعی ملازم نیست. خب با عمل به مامور به ای که عالم هم باشم، ملازم نیست. چون ثواب مترتب علی العمل بما قام علیه الخیر اذا اتی بداعی کذا و الا اگر به امر عالم باشم ولی به داعی امر انجام ندهم، کجا به من ثواب می دهند؟ الحمد لله رب العالمین.

<sup>۱</sup> مباحث الاصول، ج ۳، ص ۵۱۴

بسم الله الرحمن الرحيم

### فهرست

- ۱..... بررسی احتمالات اثباتی اخبار من بلغ
- ۳..... وجود اطلاق در اخبار من بلغ
- ۶..... بررسی کلام مشهور

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

### بررسی احتمالات اثباتی اخبار من بلغ

بحث در این بود که اخبار من بلغ چطور می توانند دلالت کنند بر استحباب عمل به عنوان ثانوی بلغ علیه الثواب.

یک راهی از دراسات نقل شد و به آن اشکال شد منتهی اشکالی که شهید صدر فرمودند را جواب دادیم. البته معلق بر یک بحثی که باید بشود. اینکه آیا اوامر طریقی استحبابی علاوه بر اوامر طریقی که حجیت را ثابت می کند، داریم یا نه؟

طریق دیگر از مشهور اصولیون نقل شده که وقتی بر عملی ثوابی مترتب می شود، ما به دلالت عقلی می فهمیم که یک امری وجود دارد که به این عمل تعلق گرفته. مثل اینکه (من صرح لحیته فله کذا). ما می فهمیم که بالملازمه باید یک امری باشد تا ثواب بار شود و بدون امر ثواب معنا ندارد. در این مطلب شهید صدر خدشه کردند که ثواب ملازم با عمل به امر واقعی نیست. یعنی ملازم با اتیان ماموریه نیست بلکه ملازم با علم به امر است. بعد فرمودند که شما با این ملازمه چی را می خواهید ثبوت کنید؟ می خواهید امر را ثبوت کنید؟ خب طرف ملازمه نیست. می خواهید ثبوت کنید علم به امر را، این هم معنا ندارد. چون می خواهید ثبوت کنید که ما عالم به امر هستیم در حالیکه ما خودمان می دانیم قبل از اخبار من بلغ عالم به امر در مورد خبر ضعیف نبودیم. حالا اخبار من بلغ که آمد ما عالم به امر شدیم. .... بنابراین اینجور ملازمه درست نیست.

دیروز عرض کردیم که ظاهراً هر دو مطلب ایشان نادرست است. اولاً اینکه ایشان فرموده معیار ثواب واقع امر نیست بلکه ثواب در جایی است که علم به امر باشد، حرف نادرستی است. شما مگر علم غیب دارید که ثواب کجاست؟ شما ثواب استحقاقی را می گوئید؟ بله عقلمان می گوید در یک جاهایی ثواب استحقاقی هست اما آن جا همانی نیست که شما می گوئید که علم به امر است. ثواب استحقاقی در مورد اتیان عمل است بداعی امر. حالا گاهی داعی امر قطعی است در

مواردی که احراز کرده یا داعی امر رجائی است در جایی که احتمال است. فلذا اگر دنبال ثواب استحقاقی هستیم پس کما اینکه امر واقعی نیست، علم به امر هم نیست. یعنی صرف اینکه انسان عالم به امر باشد، اتیان فعل به ضمیمه علم انسان به امر، انسان را مستحق ثواب می‌کند؟ اینکه حرف نادرستی است.

و اگر بحث در مورد ثواب مجعول است، کما اینکه اینجا ظاهرش ثواب مجعول است. همانطور که بعداً در بحث ارشادیت می‌آید، اینجا ثواب خاص را بار می‌کند و لسانش هم لسان جعل ثواب است. من بلغه ثواب علی کذا فعله کذا، ظاهرش این است که این ثواب را جعل می‌کند. پس در ثواب مجعول، تابع این هستیم که خداوند در کجا این ثواب را جعل کرده. شما مگر علم غیب دارید که برای عمل به مأموریه، خداوند ثواب جعل نکرده؟

بحث در ثواب استحقاقی نیست که مضیقش می‌کنید. آن هم به نادرستی مضیق می‌کنید به علم به امر. علم به امر ملاک نیست. اتیان بداعی الامر است اگر ثواب استحقاقی باشد. در ثواب مجعول ما تابع این هستیم که چی جعل شده. چه اشکالی دارد همانطور که دیروز عرض کردیم خداوند ترغیباً لعمل العباد جعل ثواب کند برای واقع عمل به مأموریه. از دو حال خارج نیست: یا اینکه این آقای مکلف اتیان مأموریه می‌کند بداعی اطاعت مولا که این جعلی که مولا کرده استحقاق هم داشته. چه بهتر. تطابق می‌کند و ممکن است اصلاً طرف بداعی اطاعت نیاورد. چه اشکالی دارد خداوند تفضلاً به او ثواب دهد؟

مثل اینکه در باب توصیلات اگر به ما بگویند که خداوند بدون قصد اطاعت هم به شما ثواب می‌دهد، محالی پیش می‌آید؟ چه اشکالی دارد؟ شما تفضل ابتدایی را که پذیرفتید. تفضل ابتدایی را پذیرفتید. کل وجود ما نعمت ابتدایی است. تمام قوای ما و آنچه از کمالات داریم، عمدتاً نعمت ابتدایی اند. به یک معنای عمیق همه اش نعمت ابتدایی است. چه اشکالی دارد خداوند تفضل کرده باشد در جایی که ما حتی به قصد اطاعت نیاوریم و به ما ثواب دهد.

تنها فرقی با احتمال چهارم این است که ما می‌گوییم این عبارت ترغیباً است. مولا همانطور که احکام واقعی را جعل می‌کند با اینکه همیشه معلوم نیستند، احکام واقعی را جعل می‌کند تا لو وصل و انقاد العبد لحربه. حالا مولا بفرماید که ترغیباً للعباد تمام آنچه که در عالم امر کردم در این مورد خاص که بلوغ ثواب آمده، تمام مواردش را ثواب می‌دهم به انجام فعل ولو طرف قصد اطاعت هم نداشته باشد. بنابراین اصل نقض ایشان که منع می‌کند که ثواب بر امر باشد، حرف نادرستی است.

## وجود اطلاق در اخبار من بلغ

من می‌خواهم ادعا کنم (دوستان دقت کنند چون با حرف دیگران فرق دارد) که ظاهر روایت همین است.

اشکال: یعنی توصلی است؟

**پاسخ:** نه توصلی نیست. ظاهر روایت این است که من بلغه ثواب علی کذا فعل فلّه الثواب. این اطلاق دارد چه نسبت به اتیان به داعی امر و چه نسبت به اتیان بدون داعی امر. همچنین اطلاق دارد چه بلحاظ اینکه اطاعت باشد یا نباشد. کجا دارد که حتماً باید اطاعت کرده باشد؟ می‌گوید من بلغه ثواب علی کذا فعل فلّه کذا. ظاهر اطلاق این است که مطلقاً ثواب دارد. از یک جهتی شبیه احتمال چهارم است که ممکن است یک مواردی تفضل باشد. چون یک جاهایی انسان استحقاق دارد. وقتی می‌گوییم اطلاق دارد، یعنی می‌شود که شما به داعی اطاعت آورده باشید، بنابراین مستحق هم هستید کما اینکه می‌شود به داعی اطاعت هم نیاورده باشید.

اشکال: طلب قول النبی دارد برخی نسخ.

**پاسخ:** ان شا الله مفصل بحث می‌کنیم که آیا مطلقات لازم است بر مقیدات حمل شود؟ طی یکی دو روز خواهد آمد. ما فعلاً عرض می‌کنیم که ظاهر این روایات مطلق است. بحث ما این نیست که از آن جهت تقیید می‌خورد یا نه. بحث این است که نسبت به حتی اطاعت هم مطلق است.

بنابراین ظهور این روایت در ترتب ثواب هیچ تقییدی به اطاعت ندارد و خودش می‌شود یک مستحبی. مستحبی که می‌خواهیم ثابت کنیم، حتی نیازی به امر ندارد. همین که می‌فهمیم محبوب مولا است کافی است. وجه مطلوب بودن این است بخاطر این است که ترتب ثواب را در مقام ترغیب آوردند نه مقام تفضل بعد از عمل. چون فرض الان این است که ما از این لسان ترغیب می‌فهمیم و مطلق ترغیب هم برای استحباب کافی است حتی اگر امر هم نگوید. اراده تشریعی و محبوبیت برای بحث ما کافی است که می‌خواهیم بگوییم هر عمل اینچنینی محبوب مولا است و مورد رغبت است. با چه لسانی؟ با آوردن ثواب برای کل این موارد. یعنی حتی جایی که شما اطاعت هم نکرده باشید ثواب می‌دهند. این معنا از ظاهر روایت بعید نیست. بعداً می‌خواهیم بحث کنیم.

ظاهر بزرگان مثل مرحوم شیخ و دیگران این نیست که عرض می‌کنم. آنها عنوان اطاعت را می‌آورند که باید بحث کنیم و بحث مهمی است. باید دقت شود که در اول بحث، شهید صدر می‌فرماید که دو راه داریم برای استفاده استحباب. اینکه می‌خواهم عرض کنم تقریب دیگری است. این راهی نیست که شما می‌گویید از باب کشف انّی یا ملازمه عقلی.

ما می‌گوییم لسان، اصلاً لسان جعل است. جعل ثواب بر این موضوع خاص. چون می‌دانیم لسان، لسان جعل ثواب ترغیبی است نه ثواب تفضلی محض بعد العمل، معلوم می‌شود این عمل محبوب مولا است. عملی که ترغیباً ثواب بر آن جعل می‌شود، عمل محبوب مولا است یا مورد اراده تشریعی مولا است یا مامور به مولا است الی آخره.

این یک راه جدیدی است. حتی راهی که مرحوم شیخ طی کرده یا مرحوم اصفهانی یا مرحوم آخوند شاید از آن استفاده شود، نیست یا فرمایش آقا ضیا در یک فروضی. چون ایشان طبق یک بسته ای می‌گویند که به هر طریقی استحباب را فهمیدیم. از طریق جمله خبری که فعله مثلاً دارد و یا از طرقی که در جاهای دیگر گفتیم. مثلاً از انشا می‌شود استحباب را فهمید و... همینطوری کلی آورده‌اند. عرض ما این است که این راهی جدیدی است و البته یک مقدمه‌اش بر این مطلب مبتنی است که بتوانیم تفضل را در موارد اینچنینی فرض کنیم. بنظرم اشکال ثبوتی ندارد.

کمک کار این حرف هم ظهور اولیه روایت است که این قید در آن نیامده که من حیث کونه اطاعة باشد؛ که بنظرم ممکن است اصلاً اشکال ایجاد کند. حالا بگذارید جلو برویم معلوم می‌شود.

نکته ای که وجود دارد این است که ما در نقض بر شهید صدر موفق هستیم و نقض کردیم ولی باید مواظب باشیم که ایشان دارد با قوم بحث می‌کند. ایشان می‌گویند مشهور استلزام را کشف کردند و این ملازمه درست نیست. او را ما باید بررسی کنیم که قوم چگونه حرف می‌زنند؟ آنها که حرف ما را نزدند. حالا عبارات را می‌خوانیم. آنها چطور ثابت می‌کنند؟ آیا اشکال شهید صدر وارد است یا وارد نیست؟ این را برای این عرض کردم که ما این کلیتی که آقای صدر فرمودند را رد کردیم که ترتب الثواب لایستلزم الامر را لکن فرمایش قوم چی هست که ایشان دارد با آن مقابله می‌کند؟ چون اول بحث هم فرمودند ذکر المشهور. باید ببینیم مشهور چی گفته که ایشان رد کرده. مشهور حرف ما را نزده. چیز دیگری می‌گویند.

اشکال: ....

پاسخ: نه. آن هم بحث خاص خودش را دارد. چون در روایات حجت، دلیل نداریم که اگر مطابق نبود به ما ثواب می‌دهند مگر انقیادی. این ثواب انقیادی نیست. این جعل ثواب است. حالا در بحث ارشاد می‌آید. بنظر ما این احتمال که ارشاد باشد اشتباه است کما اینکه عده ای فرمودند. چون اینجا دارد ثواب خاص را بیان می‌کند. شما با انقیاد نمی‌توانید ثواب خاص را ثابت کنید.

اشکال: ...



**پاسخ:** بله قبول داریم. این بیانی که ما می‌کنیم توقفی بر این ندارد که خبر معتبر باشد. ما خبر معتبر را از لفظ بلوغ ادعا می‌کردیم نه از این بحث.

**اشکال:** ...

**پاسخ:** بله. چرا جمع می‌شود؟ بخاطر اینکه اگر به شما اینطور بگویند: اذا وصل اليكم خبر صحيح على كذا، ما آن ثواب را به شما می‌دهیم. حجیت خبر صحیح بیش از این نیست که تتمیم کشف کند و واقع را ثابت کند. مگر مقدار ثواب را به شما می‌گوید چقدر است؟ اینجا دارد برای شما ثواب خاص جعل می‌کند. لذا یکی از قرائن و علائم بر اینکه اینجا جعل ثواب است، این است که به شما ثواب خاص می‌دهند.

**اشکال:** به چه مصلحتی جعل می‌کند؟

**پاسخ:** مگر در بقیه امور مصالح خداوند را می‌دانید؟

**اشکال:** یا بخاطر تحفظ بر واقع است....

**پاسخ:** نخیر. جعل ثواب کرده مولا. چون راجح است. لذا جعل ثواب کرده برایش.

**اشکال:** از کجا بفهمیم راجح است؟

**پاسخ:** از ظاهر روایت که جعل ثواب کرده. چون راجح بوده خداوند بر آن جعل ثواب کرده ترغیباً. جعل ثواب کرد که شما را حرکت دهد.

**اشکال:** ....

**پاسخ:** ترغیباً است. در جعل حجیت هم ممکن است چیزی در آن نباشد. در اوامر احتیاط هم ممکن است نباشد.

**اشکال:** داعی مولا چیست در اینجا؟

**پاسخ:** ترغیباً است. زیرا امر راجحی است. ظاهراً فرمایش آقای خویی در مصباح با دراسات فرق می‌کند. چون ظاهراً در مصباح است که می‌فرمایند اینکه واقعاً با وصول خبر ضعیف بر چیزی یک مصلحتی درست شود، خیلی مستبعد است. چرا مستبعد باشد؟! از کجا می‌گویید؟ روایت می‌گوید من بلغه الثواب فله كذا. چرا مستبعد است؟

**اشکال:** طبق مبنای خودتان باید این حجت احراز شود چون شما فرمودید بلوغ یعنی حجت....

**پاسخ:** بحث تو بحث نکنید. بیخود مباحث را قاطی نکنید. ما الان می‌گوییم موضوع هر چی که هست.

**اشکال:** شهید صدر فرمودند علم به امر لازم است، شما فقط امر را بر میدارید و حجت را می‌گذارید. باید بگوییم حجت بودنش بر من احراز شده. من عمل می‌کنم و ثواب دارد.

**پاسخ:** بله. چه مانعی دارد؟ هر چه آنجا گفتیم اینجا تطبیق می‌شود. الان ناظر به آن بحث صحبت نمی‌کنم. من می‌خواهم این مسئله را حل کنم که آیا آنطوری که آقای صدر می‌گوید، لازم است ما علم به امر داشته باشیم؟

**اشکال:** ....

**پاسخ:** موضوع هر چی که هست.... الان ما داریم مقابله می‌کنیم با حرف آقای صدر که ادعا می‌کند تثبیت این ثواب، امر واقعی را اثبات نمی‌کند؟ می‌گوییم از کجا چنین حرفی می‌زنید؟ می‌گویند چون طرف ثواب امر واقعی نیست بلکه علم به امر است. بنظر ما هیچکدام نیست. اگر ثواب استحقاقی را می‌گویید، هیچکدام نیست و اگر ثواب جعلی را می‌گویید، علم غیب دارید مگر که می‌گویید ثواب را بر امر واقعی جعل نکرده اند؟ از کجا می‌گویید؟

مگر خداوند نمی‌تواند ابتدائاً جعل کند ثواب تفضلی را؟ خب برای امر واقعی هم جعل کرده باشد. قد يتفق با اطاعت که می‌شود استحقاق و قد لا يتفق. چه مانعی دارد؟ بحث در این بود. حالا اینکه موضوع ما آیا بلغ علیه الثواب بخبر ضعیف است یا بخیر صحیح، الان محل بحث ما نیست. پس بنابراین این یک راه شد.

### بررسی کلام مشهور

بحث بعدی این است که شهید صدر با بزرگانی که در اینجا ادعا کردند کشف انی امر می‌کنیم، صحبت می‌کند. مرحوم شیخ انصاری اعلی الله مقامه، نسبت به استفاده استحباب اشکال می‌کند. ما الان به آن کار نداریم چون در فرمایش جناب آخوند، آن را میاوریم و مفصل بحث می‌کنیم منتهی ایشان می‌خواهد ادعا کند که من صرح لحيته کذا، از آن استحباب فهمیده می‌شود که غیر از مقام ما هست. بحثش می‌آید. حالا در آنجا چطور استفاده می‌شود؟ می‌فرمایند که:

بأن الاستفادة هناك (در من صرح لحيته) باعتبار أن ترتب الثواب لا يكون إلا مع الإطاعة حقيقة أو حكماً... (اطاعت حکمی همان انقیاد است) فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعة الله سبحانه بهذا الفعل فهي تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به عليه استدلالاً إنياً<sup>۱</sup>.

<sup>۱</sup> فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۸۴

خب این حرف دیگری است. شهید صدر با این مشهور دارد صحبت می کند. ما جواب ایشان را نقض کردیم البته نه اینکه این راه را رفته باشیم. راه دیگری رفتیم. حالا این فرمایش چی هست که ادعا می کنند که مرجع تلک الاخبار به بیان ثواب علی اطاعه الله سبحانه است بهذا الفعل. لذا تکشف عن تعلق الامر از شارع. این فرمایش بزرگانی مثل شیخ انصاری است. مرحوم اصفهانی هم اینطور فرموده که در جایی که انقیاد باشد که هیچ. اما در جایی که انقیاد نباشد، به این معنا است که گویا گفته باشند ثواب مترتب می شود بر فعل ولو لم یکن انقیادا، یعنی ولو لم یکن یاتی بر جاء الواقع. می فرمایند:

فانه لا ثواب علی ذات العمل، فترتبه علیه کاشف عن مقتضی لترتبه علیه، و لیس إلا إطاعة الأمر المحقق أو الأمر المحتمل.<sup>۱</sup> آن چه باعث ثواب می شود ذات عمل نیست. یا از باب اطاعت امر قطعی است یا امر محتمل. و **حیث فرض عدم الثانی** (یعنی مسلماً از باب اطاعت امر محتمل نیست چون انقیاد است و آن را کنار گذاشتیم) **تعیین الأول، فیکون جعلاً للملزم بجعل لازمه.** یعنی دارد امر را جعل می کند به جعل لازم که ثواب باشد. یک نکته دقیقی در این هست که حالا عرض می کنم. این هم یک بیان است. فرمایش آیت الله وحید را هم برای شما بخوانم. ایشان در این که چگونه می توان از ثواب امر را فهمید فرمودند:

و ترتب الثواب علی ذات العمل یکشف عن کون العمل متعلقاً لامره. خب اینکه ادعاست. اذ لا یعقل ترتب الثواب علی عمل الا فی ما اذا امر به. چرا؟ فترتب الثواب علی ذات العمل فی هذه الروایات یکشف انما عن تعلق الامر به و کون العمل مستحجاً نفسياً. پس ببینید ایشان که نگفته اطاعت. می گوید معنا ندارد. مرحوم شیخ فرموده چون بر اطاعت بار می شود. حالا بیایم سراغ این تقریب که آیا این تقریب درست است یا نه؟ بنظرم این تقریب را می شود تصحیح کرد از جهت اشکالی که آقای صدر فرموده. البته یک شبهه دیگری به ذهنمان آمده. مطرح می کنم تا دوستان فکر کنند.

اگر کسی اینطور بگوید که در این روایت ترتب الثواب شده بر اینکه ثواب بر عملی وارد شود و انسان انجامش دهد. اتیان کند به عملی که بلغ علیه الثواب. فرض کنید که خارجاً می دانیم تا اطاعتی نباشد، ثوابی نیست. این را خارجاً می دانیم. یعنی شما باید از بیرون ادعا کنید چیزی را علیه بیان اول ما. بگویید ما حتی در ثواب مجعول هم، از روایات و آیات استفاده کردیم که تا طاعتی نباشد، ثوابی نیست مگر تفضلی که بحث دیگری هست. ثواب را ترغیباً جز به طاعت نمی دهند. این را ادعا کنید که ثابت است. حالا آیا می شود حرف قوم را درست کرد؟ بنظرم می شود.

۱. نهایه الدرایه، ج ۴، ص ۱۷۶

قوم می توانند اینطور بفهمانند که ثواب را بر اطاعت می دهند و اطاعت گاهی حقیقی و گاهی حکمی است یعنی انقیادی است. انقیاد را کنار گذاشتیم. چرا؟ چون هم فرض شهید صدر این است و هم خلاف اطلاق اولیه است. بحث بر اساس این است که از روایات اطلاق بگیریم و بگوییم عملی که بلغ علیه الثواب فعمله ولو لم یات رجائاً و انقیاداً، بر این عمل ثواب مترتب است. یعنی لزوم انقیاد را از فرض بحث بیرون کردیم. خود شهید صدر هم اینطور می فرماید که حتی اگر بپذیریم که روایت اطلاق داشته و تثبیت می کند ثواب را برای کل عمل که بلغ علیه خبر ضعیف علی الثواب و عمله العامل بدون اینکه قصد رجا داشته باشد. فرض مسئله را می گوید در اینجا می گیریم. می گوید باینکه فرض مسئله را اینجا بگیریم حرف مشهور نادرست است.

پس ترتب الثواب یا بر اطاعت حقیقی یا حکمی است کما اینکه مرحوم شیخ فرمود. اطاعت حکمی را که — حسب فرض — کنار گذاشتید. اگر بگویند که ثواب را بر اطاعت حقیقی می دهیم، آیا این حرف بدون امر معقول است؟ یعنی اگر امر نباشد اطاعت حقیقی تصور دارد؟ باید امر باشد تا اطاعت حقیقی شود. اینکه آیت الله وحید هم می فرماید لایعقل، شاید معنایش همین است که بدون امر، اطاعت تصویر نمی شود و اگر اطاعت معنا نشد، ثواب هم معنا ندارد.

**اشکال:** با ملاک اطاعت تصویر نمی شود؟

**پاسخ:** ملاک چی؟ ملاک مصلحت و مفسده، نخیر ولی اگر مبادی حکم باشد مثل محبوبیت و... مثل همین امر می شود. چون امر خصوصیت ندارد. اراده تشریعی و محبوبیت هم کافی است برای بحث ما.

**اشکال:** ...

**پاسخ:** اطاعت حکمی انقیاد است و فرض این است که از این احتمال خارج شدیم. چون حتی آقای صدر می گوید فعلاً بناء را بر این می گذارم که اطلاقی که مرحوم آخوند درباره اخبار من بلغ مدعی است (نسبت به اینکه مکلف این فعلی را که بلغ علیه ثواب چه به قصد رجا واقع بیاورد یا نه) درست است (هرچند دیگران قبول ندارند). بحث مفصلی دارد که در آینده بررسی خواهیم کرد.

آقای صدر می گوید من روی این مبنا که اطلاق داشته باشد، حرف می زنم یعنی حتی عملی که به رجا واقع هم آورده نشود، ثواب داشته باشد. عملی که بلغ علیه الثواب ولو لم یات الفاعل بداعی احتمال الواقع و رجائه، باز هم ثواب دارد. می گوید طبق این فرض می گویم. حالا عرض ما این است که شما که ثواب را ولو برای اطاعت حقیقی بدهید، اطاعت حقیقی بدون امر معنا دارد؟

اینکه ایشان می‌فرمایند امر واقعی؛ دقت کنید این جمله در نقد قوم غلط است که می‌فرمایند طرف ملازمه، امر واقعی نیست. چرا نباشد؟ چون درست است که امر واقعی، به تنهایی ثواب نمی‌آورد ولی ثوابی که روی اطاعت می‌رود، بدون امر واقعی نمی‌شود. درست است اطاعت کردن، خصائصی دارد. من جمله اینکه عالم به امر هم باشید یا مثلاً به طریق دیگری محرز باشید. اینها همه در آن نهفته است لکن روشن است اگر جایی اطاعت بخواهد محقق شود، باید امر باشد. البته اطاعت واقعی نه حکمی. امر باید باشد تا اطاعت واقعی صدق کند. عرضم این است که فرض قوم این است که می‌گویند یک ثوابی مترتب شده. استظهار می‌کنند. دقت کنید آقای صدر این استظهار را اشکال نکرده. استظهار می‌کنند که ثواب بر اطاعت بار می‌شود. آقای صدر که این را انکار نکرده. اگر بر اطاعت بار می‌شود، اطاعت واقعی بدون امر معنا دارد؟ آقای صدر ظاهراً (اگر من اشتباه نفهمیده باشم) دارد خلط می‌کند بین این جعل ثواب روی اطاعت واقعی و بین ثواب استحقاقی. ما الان به روایت کار داریم. کار نداریم که مقتضای حکم عقل چیست. این روایت دارد ثواب بار می‌کند. یا حرف ما را بنید و بگوید اصلاً از حیث اطاعت مطلق است. ثواب جعل می‌کند برای کل عمل که بلغ علیه الثواب و اتی به المكلف. مثل اینکه مولا به نحو اطلاق بگوید حتی برای توصیلات هم که انجام می‌دهید، مطلقاً ثواب می‌دهم. توصیلات را مثل قصد صوم برای صلات، یک وقت اطاعت می‌آوریم که ثوابش روشن است و استحقاقی است اما یک وقت بدون اطاعت می‌آوریم. مولا بگوید اگر کسی لباسش را شست ولو توجه هم نداشت، به آن ثواب می‌دهم. چه مانعی دارد؟

حالا ما از این حرف گذشتیم. می‌گوییم روایت — طبق فهم قوم — ثواب را بر اطاعت واقعی می‌دهد؛ آیا اطاعت واقعی بدون امر می‌شود؟ چرا طرف ملازمه امر نیست؟ امری که در اطاعت واقعی لازم است. شما در اطاعت واقعی، امر که می‌خواهید. بدون امر مگر اطاعت داریم؟ بله انقیاد داریم ولی فرض انقیاد بیرون است. می‌خواهم بگویم آقای صدر حرف قوم را دارد خلط می‌کند با آنچه که خودش در صدر مسئله تصریح می‌کند.

ایشان چون بحث را ذیل حرف آخوند آورده می‌فرماید که:

فذهب بعض كالمحقق الخراساني رحمه الله إلى شمول الإطلاق لذلك، (یعنی اطلاق روایات من بلغ حتی کسی که لم یات رجاء الواقع را هم می‌گیرد) فیتّم هذا الاستدلال، و بعض آخر كالمحقق العراقي (قدّس سرّه) إلى عدم شموله له فلا یتّم هذا الاستدلال فقد اتفقوا على نقطة و هي أنّه على تقدير شمول إطلاق الأخبار في ذاته لغير صورة الإتيان بداعي الرجاء یتّم هذا الاستدلال بالأخبار...<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> مباحث الاصول، ج ۳، ص ۵۱۳

می گوید هر دو طرف قبول کردند. آقای روحانی حرف قشنگی دارد. می گوید اصلاً نزاع بین آخوند و دیگران صغروی است که آیا این اطلاق دارد یا نه؟ آقای صدر می گوید اصلاً آن نزاع صغروی را بحث می کنیم اما به لحاظ کبروی مثل اینکه طرفین دعوای صغروی، در کبرا قبول کردند که اگر روایت من بلغ اطلاق داشته باشد در غیر مورد آتی رجایی، اینجا می گوید استدلال بر استکشاف امر تمام می شود. ایشان بعد می فرماید:

و اختلفوا فی نقطة أخرى و هی أنه هل یشمل إطلاق الأخبار فرض الإتيان لا بداعي الرجاء أو لا؟ أقول: أما النقطة الأولى التي اتفقوا علیها فهي غير صحيحة عندنا.

می گوید اینکه پذیرفتند اگر اطلاق تمام باشد، کشف امر می توانیم بکنیم، نادرست است. این یعنی چه؟ ایشان می گوید روی فرض اطلاق هم نمی شود کشف کرد. تصریح می کند این را.

و لنا حول هذه النقطة كلامان:

الكلام الأول: أن ما ذكره من إثبات الأمر في موارد ترتب الثواب على عمل بقانون الملازمة العقلية بين الثواب والأمر و كشف الملزوم عن لازمه، غير صحيح.

فرض مسئله شما این است که اطلاق درست باشد. یعنی حتی در مواردی که شخص رجائاً هم نیاورده ثواب باشد. فرض انقیاد را شما کنار گذاشتید. یعنی در جایی که انقیاد هم نیست، ثواب ثابت است. حالا بفرمایید در جایی که انقیاد نیست، ثواب ثابت است، جز با اطاعت واقعی تصویر دارد؟ و اطاعت واقعی بدون امر می شود؟ حرف مرحوم شیخ و حرف دیگران است. مثلاً مرحوم اصفهانی می فرماید که:

فترتبه عليه كاشف عن مقتضى لترتبه عليه و ليس الا اطاعه الامر المحقق او الامر المحتمل و حيث فرض عدم الثاني (ما که نمی خواهیم بگوییم اتیان بداعی امر محتمل کرده) تعین الأول، فيكون جعلاً للملزوم بجعل لازمه.<sup>۱</sup>

حالا این عبارت ایشان ممکن است اصلاً راه دیگری برای ما باز کند. ان شا الله فردا بحث می کنیم. فعلاً راه استکشاف را می گوییم. حرفشان این است که ترتب ثواب بر اطاعت واقعی يستلزم امر به این معنا که بدون امر اطاعت واقعی معنا ندارد. بنظر حرف معقولی است. فقط یک شبهه ای وجود دارد غیر از فرمایش آقای صدر که ان شا الله فردا. و الحمد لله رب العالمین.

۱. نهاییه الدرايه، ج ۴، ص ۱۷۶

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... خلاصه مباحث جلسه گذشته
- ۲..... بیان اول شهید صدر برای استظهار استحباب از ترتب ثواب
- ۳..... بیان دوم شهید صدر برای استظهار استحباب از تعبیر ترتب ثواب
- ۳..... عدم تطبیق دو بیان مذکور بر اخبار من بلغ
- ۴..... نقد کلام شهید صدر
- ۵..... اخبار یا انشاء بودن روایات من بلغ

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

### خلاصه مباحث جلسه گذشته

بحث در این بود که از روایات من بلغ چطور می شود استحباب ثابت در موضوع من بلغه الثواب را تثبیت کرد به نحو عنوان ثانوی.

یک عرضی ما داشتیم که ثبوت ثواب برای خود امر واقعی است ولو اینکه شخص آن را بداعی اطاعت هم نیاورد و بداعی انقیاد هم نیاورده باشد ولی این بیان، در کلمات قوم نیست. یک بیانی هست که در فرمایش مرحوم اصفهانی و شیخ انصاری و کلمات دیگران هم بود که از باب استکشاف آنی است. چون ثواب بر اطاعت امر مترتب است و اطاعت امر معنا ندارد مگر اینکه امری باشد. این هم بیان صحیحی است با توجه به نکته ای که عرض می کنیم. یعنی اشکالات شهید صدر بر این وارد نیست. چون این ملازمه درست است. اگر ثواب بر اطاعت باشد، اطاعت امر می شود و بدون امر هم معنا ندارد. با همین تعبیر در کلام استاد هم آمده منتهی ایشان عنوان اطاعت را وسط قرار نداده بودند ولی در کلام شیخ انصاری هست و ظاهراً باید باشد. چون ثواب را بر اطاعت می دهند. اگر آن عرض ما قبول نشود که ثواب بر واقع است، پس تنها بر اطاعت داده می شود و اطاعت امر هم بدون امر معقول نیست. منتهی اینجا یک مشکلی هست که بعد از طرح دو بیان شهید صدر خواهیم گفت.

## بیان اول شهید صدر برای استظهار استحباب از ترتب ثواب

شهید صدر بعد از اینکه به بیانات قوم اشکال می‌کند، می‌فرماید برای استکشاف استحباب دو بیان صحیح وجود دارد متتهی این دو بیان که در جاهای دیگر قابل تطبیق است، اینجا مشکل دارد و تطبیق نمی‌شود.

می‌فرمایند یک بیان این است که ما بگوییم اصلاً این تعبیر مثل من سرح لحيته فله كذا من الثواب، یک بیان کنایی است برای اثبات امر استحبابی. مثل اینکه بگوییم زید كثير الرماد. در کنایات ما لازم نیست که ملازمه عقلی داشته باشیم بین این معنایی که قنطره می‌شود و آن معنایی که مکنّا عنه است بلکه همین که پلی شود برای انتقال، کفایت می‌کند. بنابراین همانطور که در زید كثير الرماد که می‌خواهیم کرم و مهمانداری زید را اثبات کنیم، لازم نیست که همیشه پشت در خانه اش خاکستر زیاد ریخته باشد. در اینجا هم همین است. لازم نیست که بین ثواب و امر استحبابی ملازمه همیشگی عقلی باشد. بیان کنایی است. مثل اینکه از اول بگویند کسی که تسريح لحيه داشته باشد، مستحب است. از اول اینطوری می‌گفتند. این یک بیان از آن دو بیانی است که آقای صدر می‌گفت دو بیان معقول وجود دارد.

نکته ای که باید اینجا دقت کرد و ان شا الله بعداً بیشتر توضیح می‌دهیم، این است که کنایات دو جور است. یک وقت، این معنایی که به آن کنایه واقع می‌شود، به خودش جدیتی نیست. ممکن است در زید كثير الرماد، جدّ به این معنای ابتدایی نداشته باشیم. در واقع این معنا قنطره ای هست بخاطر تلازماتی که قبلاً بوده، قنطره است تا به یک معنای لازمی برسیم که آن مورد جدّ است و آن کرم است اما گاهی در کنایات، خود این معنای ابتدایی هم مورد جدّ است. مثلاً فرض کنید در زمان‌های اولیه که با هیزم کار می‌کردند و واقعاً انسان ذوالکرم پشت در خانه اش خاکستر بوده. در این فرض، اگر کسی می‌گوید که زید كثير الرماد، هم به آن جدّ دارد و هم به آن معنای لازم جدّ دارد که کرم اوست. دو معنای متلازم که به هر دو جدیت دارد. بیان دوم شهید صدر باید از این قسم دوم باشد. اغلب کنایات اینطوری نیست. لذا گاهی اصلاً تعبیر می‌کنند که در کنایات معنای ابتدایی صرفاً قنطره است. صرفاً قنطره یعنی خودش مورد عنایت نیست و مورد جدّ نیست اما اینجا باید از قسم دومی باشد که عرض کردم چون می‌خواهیم بگوییم ترتب ثواب هست و جدی هم هست. ما نمی‌خواهیم بگوییم فقط یک معنایی را به ذهن شما بیاورد که به آن جدی نیست. مثل کثرت رمادی که امروزه بگوییم. امروز که با هیزم آشپزی نمی‌کنند که کثرت رمادی باشد. بنابراین الان در روزگار ما اگر بگویند زید كثير الرماد، فقط معنای ملزوم مقصود است اما در بحث ما کسانی که این را طرح می‌کنند در مثل تسريح لحيه باید بگوییم که ترتب ثواب مقصود است چون واقعیت دارد. پس باید بگوییم که هم معنای ابتدایی مقصود و مراد جدی است و هم آن معنای لازم مراد جدی است. به هر حال خواستم توجه شود و الا تاثیری در استدلال ندارد.



اشکال: استعمال لفظ در اکثر از معنا می شود.

پاسخ: خیر. با یک لفظ نیست. یک لفظ دال بر معنایی است و آن معنا قنطره می شود برای معنای دیگر.

اشکال: تعدد دال و مدلول است.

پاسخ: بله. دو تا دال و مدلول است.

### بیان دوم شهید صدر برای استظهار استحباب از تعبیر ترتب ثواب

شهید صدر می فرماید که یک بیان دیگر هم وجود دارد. می گویند این بیان که بگوییم من بلغه الثواب فعل به فله کذا من الثواب، این یک قرینه ارتکازی دارد. یعنی من بلغه الثواب، فعل عارفا بحکمه فله کذا. این قرینه ارتکازی است. می گویند اگر این قرینه ارتکازی را قبول کنیم، می توانیم بگوییم ملازمه عقلی هست. چون ایشان ادعا می کند که این جمله شرطیه که (من بلغه الثواب فعل عارفا بحکمه فله کذا من الثواب)، یک جمله شرطیه است. صدق این جمله شرطیه یستبطن که حکم مطلوبی اینجا باشد که شخص عارفا بحکمه انجام دهد. در نتیجه له ثواب کذا.

البته ما که نفهمیدیم مقصود شهید صدر چیست. بخاطر اینکه عارفا بحکمه معنایش باید این باشد که در مرتبه سابق یک حکمی است، تصویرش چیست؟ ان شا الله در اشکال، این را خوب باز می کنیم که اصلاً تصویرش چیست.

### عدم تطبیق دو بیان مذکور بر اخبار من بلغ

در هر صورت، ایشان می گوید این دو بیان فی حد ذاته و در جای خودش درست است، ولی اینجا تطبیق نمی شود. چرا؟ چون بحث کنایه یک مئونه ای می خواهد. تقیید به عارفا بحکمه - که ایشان ادعا می کند بر اساس آن، می شود امر را کشف کرد - این هم یک مئونه می خواهد. ایشان می گوید یک احتمال هم اتیان به قصد رجاء است. این هم یک احتمال است که مئونه آن بیشتر از آن دو تا نیست. حالا که مئونه اش بیشتر نیست، چه وجهی دارد که اخبار من بلغ را حمل کنیم بر یکی از این دو فرض که ایشان معتقد است طبق این دو فرض، می توان وجود امر را استکشاف کرد؟ چرا حمل کنیم بر یکی از این دو فرض؟ در حالیکه فرض سوم هم کاملاً فرض معقولی هست. لذا راهی برای تثبیت یکی از دو فرض اول نداریم تا بر اساس آن این حکم را ثابت کنیم.

## نقد کلام شهید صدر

نسبت به این فرمایش ایشان عرض می‌کنم که شما ظاهراً فرض مسئله را فراموش کردید. بحث ما از اول راجع به این بود که اخبار من بلغ اطلاق داشته باشد تا تثبیت می‌کند ثواب را برای کسی که عمل کند به این فعلی که بلغ علیه الثواب بخبر ضعیف ولو لم یات بر جاء. بحث این بود که اطلاق داشته باشد به این حصه غیر رجائی. حرف آخوند و دیگرانی که می‌خواستند درست کنند این است و الا اگر مقصور بود به مورد رجاء، می‌گفتید ارشاد است و کذا یعنی همان حرف‌هایی که می‌زدید و خواهید زد.

خود شما هم فرض کردید. بحث اینکه اطلاق درست یا نه را بعداً بحث کردید. اما قبلش، شروع بحثتان با این تسلّم بود که فرض می‌کنیم اطلاق درست باشد. فرض کنیم که یک حصه اطلاق این است که اگر کسی بلغ علیه الثواب بر فعلی فعل بدون هرگونه رجائی نسبت به واقع و بدون هیچ انقیادی، باز هم به او ثواب می‌دهیم. روی این فرض، شما خواستید بررسی کنید که آیا استکشاف امر و استحباب درست است یا نه. الان می‌فرمایید که این هم یک احتمال است!! خب یعنی چه که این هم یک احتمال است؟

عبارت ایشان را بخوانم. اول بحث که می‌گویند:

**فقد اتفقوا على نقطة و هي أنه على تقدير شمول إطلاق الأخبار في ذاته لغير صورة الإتيان بداعي الرجاء يتم هذا الاستدلال بالأخبار.**<sup>۱</sup> اگر که اطلاق داشته باشد کما اینکه مرحوم آخوند می‌فرماید لغير صورة الإتيان بداعي الرجاء، لامحاله ترتب ثواب کشف می‌کند از وجود امر. چون اگر صورت داعی و رجاء را وسط بیاورد، ترتب ثواب کشف نمی‌کند. چون ممکن است از باب انقیاد ثواب بدهند نه از باب اینکه یک امر استحبابی وجود دارد اما در جایی که هیچ انقیادی نیست، اتیان بر رجاء نیست، به شما بگویند ثواب به شما می‌دهیم، حتماً اطاعت امری در کار بوده نه آن انقیاد. پس باید امری باشد. این همان استدلالی که بود. بعد ایشان می‌فرماید:

**أما النقطة الأولى التي اتفقوا عليها فهي غير صحيحة عندنا.** می‌خواهد بگوید همین مطلبی که شما گفتید را ما فرض می‌کنیم باشد و اطلاق شامل شود. باز هم کشف نمی‌کند. چرا؟ می‌فرماید:

**الكلام الأول: أن ما ذكره من إثبات الأمر في موارد ترتب الثواب على عمل بقانون الملازمة العقلية بين الثواب والأمر و كشف الملزوم عن لازمه، غير صحيح.** بعد می‌فرماید که آن راه استکشاف درست نیست ولی دو راه استکشاف صحیح است.

۱. مباحث الاصول، ج ۳، ص ۵۱۳

یکی اینکه بگوییم کنایه است و یکی اینکه بگوییم من عمل کذا فله کذا، يستبطن قيدا ارتكازيا ای من عمل کذا عارفا بحکمه فله کذا. فحينئذ يستكشف. این تمام شد. بعد می‌فرمایند:

و شيء من هذين الوجهين (که در جای خود در مثل من سرح لحیته درست است اما اینجا مشکل دارد) لا یأتیان فیما نحن فيه، فإن الأمر ليس هنا منحصراً فی الکناية و تقدير کلمة (عارفا بحکمه)، بل يتصور هنا تقدير آخر ليس بأشدد من مئونة الکناية، و مئونة هذا التقدير و هو تقدير فرض الانقياد و داعی الرجاء، فإن هذا أيضا تقدير عرفی ليس التقدير الأول أو الکناية بأولی منه.<sup>۱</sup>

سوالم این است که مگر بحث شما در جایی نبود که اطلاق شامل شده مورد و حصه ای را که شخص اتیان می‌کند عمل را لا بداعی الرجاء. بعد شما می‌گویید یک تقدیر دیگر هم هست که مئونه اش بیشتر نیست؟ حرف عجیبی است واقعاً. اشکال: در بحوث یک لایقال دارد...

پاسخ: انقدر فکر کردن روی این مطلب و قتم را گرفت، نرسیدم بحوث را ببینم. حالا باید نگاه کنم.

پس بنظر می‌آید که کل این حرف در اینجا غلط است. نتیجه این می‌شود که اگر دو راهی که شما گفتید فی حد ذاته در مثل من سرح لحیته درست باشد، علی القاعده اینجا هم مشکلی ندارد. چون آن فرضی را که شما عدل اینها قرار دادید، اصلاً خلاف فرض است. پس دو احتمال است که باید یکی از آن دو را بگویید.

### اخبار یا انشاء بودن روایات من بلغ

این تمام. حالا می‌خواهیم برگردیم. من دیروز عرض کردم که استکشافی که در کلام شیخ و کلام استاد است و ظاهر اولیه کلام مرحوم اصفهانی است که ظاهراً می‌خواهد بگوید من عمل بشی اطاعة لامره، آن وقت ثواب دارد، دیروز عرض کردم یک شبهه وجود دارد. حالا می‌خواهم آن را باز کنیم. شما هم فکر کنید. برای طرح شبهه، اول یک مسئله دیگری را بگوییم که از آنجا باید شروع کنیم. این جملات اخبار من بلغ آیا خبر است یا انشا؟ عجیب است که در کلمات قوم هم به آن پرداخته نشده و بنظر خیلی مهم است. اولاً اینکه ما از این اخبار چه تلقی داریم؟ ثانیاً بنظر من در نتیجه مهم است. بنظر می‌رسد که در کلمات قوم عمدتاً این را خبر گرفتند. حالا ببینیم خبر چگونه می‌شود. گرچه برخی عبارات شاید به انشا هم بخورد که آن را هم عرض می‌کنیم. اصلاً ممکن است یک نویسنده مثل مرحوم اصفهانی با آن دقتش، برخی عباراتش به

۱. مباحث الاصول، ج ۳، ص ۵۱۵

خبر می خورد و برخی به انشا. البته نمی گویند مثلاً هذا انشا. یادم نیست. البته تتبع تام در همه کلمات نکردم. تا جایی که یادم هست اصلاً بحث نمی کنند که هذا خبر او انشا؟

اشکال: ...

پاسخ: ظاهرش بیشتر به خبر می خورد که می گوید کشف انی.

اشکال: انشا به لسان اخبار است.

پاسخ: انشا به لسان اخبار بحث دیگری است. پس انشا می گیرید شما. از طرفی اگر انشا می کند، استکشاف معنا دارد؟! البته در آینده بررسی خواهیم کرد.

حالا فرض کنیم اخبار باشد. چطور اخبار را تصویر کنیم؟ یعنی خداوند یک امری کرده و خبر می دهد به ترتب ثواب بر این مورد که عبارت باشد از من بلغه الثواب و اتی اطاعةً به این عمل. اشکالی هم ندارد که بگوییم در مرتبه سابق، خداوند امری کرده ولی با این جمله، دارد خبر می دهد. اشکالی ندارد که خداوند جعلی کند و بعد خبر بدهد که ما جعلی انجام دادیم. خداوند یک جعلی می کند، امری دارد که ثواب بر آن مترتب است. آن ثواب اصلاً ممکن است مجعول باشد. ثواب را بر این عمل جعل می کند بعد اینجا خبر می دهد که کسانی که به آن امر عمل کردند را ثواب می دهیم. این ثبوتاً اشکالی ندارد.

اشکال: تحریک است...

پاسخ: نه. ممکن است خبر هم مستبطن تحریک باشد. چرا؟ چون کشف می کند که امر در آن هست. خود ترغیب ممکن است ظاهر در این باشد که انشا است ولی اگر این را هم نگوییم باز راه دارد. بگوییم دارد خبر می دهد ولی این خبر مستبطن این است که امر به آن خورده. امر که داشته باشد ترغیب می شود. پس خبر را می شود تصویر کرد. من معتقدم که این جمله انشا است نه خبر ولی حالا باید فکر کنیم خبریت چطور می شود.

آن شبهه ای که دیروز عرض کردم که فرمایشات شهید صدر جواب دارد و جواب داده شد ولی یک شبهه ای به ذهن می رسد. حالا فرض می کنیم که خبری است، معنایش این می شود که خداوند یک امری دارد که بر اطاعت آن ثوابی هم مترتب است، و با این جمله داریم خبر می دهیم و فایده این خبر این است که برای ما، وجود امر کشف انی می شود. چنانچه ظاهر فرمایش شیخ انصاری ره این است. چون مولا خبر داده از ترتب ثواب و ما از آن می فهمیم که امری هست و همین را می خواستیم که کشف کنیم مستحبی هست. منتهی یک اشکالی دارد. درست است که خداوند در مرتبه سابق ممکن است

امر کند، جعل ثواب کند و بعد بفرماید که من عمل به اطاعت، این ثواب را دارد؛ منتهی در موضوع ترتب ثواب چی را اخذ کردند؟ من بلغه ثواب علی کذا و جاء بالعمل اطاعةً فله کذا. مولا می تواند خودش امر کند اما تا این امر واصل نشود به این کسی که بلغه الثواب، آن هم به نحو معتبر و حجت، آیا می تواند اطاعت بکند؟

یعنی فرض اطاعتی که در کلام شیخ تصریحاً آمده که ترتب ثواب اما علی الاطاعة الحقیقه او الحکمیه. بعد گفتیم حکمیه که انقیاد است و کنار می رود و تنها حقیقی می ماند. اطاعت حقیقی هم بدون امر نمی شود. پس از ترتب ثواب می توان امر را کشف کرد. حالا سوال این است. در واقع موضوعتان اینطور می شود که من بلغه ثواب علی شی فاتی بالعمل یا فعمله اطاعةً فله ثواب کذا. چطور می شود بگوییم فاتی اطاعةً یا فعمل اطاعةً؟ دقت کنید عامل را می گویم. خداوند در مرتبه سابق امر را جعل می کند. ثواب را هم که داده و خبر هم می دهد اما در موضوع این خبر، یک چیزی اخذ شده که مستلزم این است که فاعل عالم باشد به وجود امر - به نحو حقیقی یا به نحو تعبدی و از باب قیام حجت - تا بتواند امر را اطاعت کند. اشکال:....

پاسخ: امر تکویناً اطاعت می آورد؟؟؟ من بلغ که خبر ضعیف بود.

فرض این است که من بلغ خبر ضعیف است. چون خبر صحیح باشد داستان دیگری است. من بلغه ولو اطلاق دارد و خبر صحیح را می گیرد ولی می خواهیم خبر ضعیف را درست کنیم. این خبر ضعیف برای شما می تواند انقیاد درست کند اما اطاعت درست نمی کند. انقیاد یعنی یک خبر ضعیف میاید و من احتمال واقع می دهم. فعل را بر جاء واقع میاورم. کشف امر از کجا می کنید؟

مرحوم شیخ فرمود اطاعت حقیقی. استاد فرمود لا معنی لترتب الثواب علی شی بدون الامر که گفتیم تنها تصویر معقول برای این لامعنی در کلام استاد، این است که باید یک اطاعتی داشته باشد. مرحوم اصفهانی هم فرموده بود که این ترتب ثواب لامحاله از باب اطاعت امر است. پس باید امری باشد. ما عرض می کنیم اینها که اینطور استدلال می کنند یعنی شقّ انقیاد را نگرفتند. فردا که می خواهیم بحث اطلاق و مخالفینش را طرح کنیم روشن می شود که اصلاً این بحث اطاعت عدیل انقیاد است. قسم آن است. چون انقیاد جلوی این استکشاف را می گیرد. لذا مرحوم آخوند و دیگران مثل مرحوم عراقی که اطلاق را قبول ندارند، می گویند راه کشف امر بسته است. مرحوم آخوند با اطلاق می خواهد بگوید من حصه غیر ماتی بر جاء واقع را می گویم. این حصه هم هست و از آن کشف امر می شود.

عرضمان این است که بحث در قسیم ماتی بر جاء واقع است. خبر ضعیف برای شما چه چیزی درست می‌کند؟ نه علم تعبدی به واقع می‌آورد و نه کشف از واقع می‌کند. فقط احتمال واقع را درست می‌کند که برای شما می‌تواند انقیاد درست کند اما اطاعت درست نمی‌کند تا بگویید اطاعت درست کرده پس کشف امر می‌کند. بنظرم نتیجه این می‌شود که اصلاً این نحو خبر، اگر شما بخواهید از آن کشف امر کنید، یک مشکل ساختاری دارد. اصلاً این جمله یک مشکل دارد که ما بگوییم ترتب ثواب است بر کسی که بلغه الثواب بر شی فعل اطاعة. اصلاً ساختار موضوعش اشکال دارد و نمی‌توانید این حرف را بزنید. اگر در مرتبه سابق امر هست و لو از باب قیام حجت معتبر، پس ما چه چیزی را با این بیانات می‌خواهیم کشف کنیم؟!

اگر فرض را اینطور بگیریم دو اشکال دارد. اولاً خلاف فرض ما است. فرض ما این است که در آن یک حصه ای از اخبار من بلغ، وصول خبر ضعیف است. ما برای این می‌خواستیم کشف امر کنیم. خبر ضعیف که معنا ندارد بگوییم حجت است. قبل از ملاحظه اخبار من بلغ، درباره موضوع اخبار من بلغ عرض می‌کنم که معنا ندارد بگوییم حجت است.

ثانیاً اصلاً فرض کنید روایت از یک راه دیگری حجت داشت، چه چیزی را می‌خواهید ثابت کنید؟ در این موضوع چی را می‌خواهیم ثابت کنیم؟ برای کسی که بلغه خبر ضعیف و یک راه دستیابی به واقع علماً او تعبداً دارد، می‌خواهیم بگوییم ثواب دارد تا کشف کنیم چیزی را؟

یک وقت می‌گوییم خداوند تکویناً از واقع گزارش می‌دهد، این یک حرفی است. اما شما می‌گفتید از جمله خبری کشف می‌کنیم که امری هست. چطور کشف می‌کنید امر را؟ فرض این است که یک خبر صحیح و دلیل حجت وجود داشته و تثبیت امر هم کرده تا بتواند اطاعة بیاورد و مشمول موضوع اخبار من بلغ بشود.

بنابراین موضوع مسئله اگر خبر باشد، فرض مسئله با یک مشکلی مواجه است اگر می‌خواهید وجود امر را کشف کنید. (اگر استکشاف نباشد شاید راه‌هایی داشته باشد به عنوان یک واقعیت در عالم ممکن است. اما الان به آن کار نداریم). می‌خواهیم بگوییم چیزی نیست که مرحوم شیخ بفرماید یکشف کشفاً انبیا یا دیگران بفرمایند لامعنی لوجود الثواب الا بوجود الامر.

اشکال: ...

پاسخ: بله موضوعش بلغه الثواب است.

اشکال: ...

پاسخ: چطور قهراً اطاعت است؟

اشکال: ....

پاسخ: مثلاً در تعبدیات می شود که من عالم نباشم؟ حتی در غیر تعبدی هم همین است. اطاعت صدق نمی کند. در توصیلات هم شما اگر عالم نباشید، اطاعت به معنایی که اینها می خواهند کشف امر بکنند نیست. بلکه یک اطاعت در بحث فقه ما گفتیم که حصول غرض مولا باشد که ممکن است....

اشکال: ....

پاسخ: فرض کنید یک بحث تعبدی بود، بدون علم شما، اطاعت واقع می شود؟

اشکال: خود اتیان به عمل محقق اطاعت است.

پاسخ: عمل باید ماتی بداعی الامر باشد. این عملی که بلغه الثواب، ممکن است امر تعبدی باشد. حتی در توصیلی هم اگر اطاعت به معنایی باشد که بخواهیم کشف امر کنیم، ظاهراً آنجا هم باید عالم به امر باشد و الا چرا شما کشف امر می کنید؟

اشکال: استکشاف آنی می خواهد بگوید من بدست میاورم.

پاسخ: چطور بدست میاورد؟ عرضم این است که جمله خبری شد. مولا خبر می دهد به ترتب ثواب بر این موضوع. موضوعتان چیست؟ می گوئید موضوع عبارت است از من بلغه الثواب علی کذا فعل به اطاعة لامره و چون طاعت بدون امر نمی شود، می گوئید کشف امر می کنیم. سوال این است که این آقا چطور در رتبه سابقه عمل کند که اطاعة لامره بشود تا در نتیجه مشمول موضوع اخبار من بلغ شود؟

اشکال: شارع به جای اینکه علت را بگوید گفته معلول هست. ثواب هست یعنی می شود اطاعت کرد.

پاسخ: نگوئید می شود اطاعت کرد. ما داریم خبر می دهیم از یک واقعیتی که من بلغه الثواب و عمل اطاعة فله کذا. موضوعتان چیست؟

اشکال: ملازمه ثواب و اطاعت را قبول دارید؟

پاسخ: ما که قبول نداشتیم. الان طبق فرض بحث می کنیم. تسلماً هست.

**اشکال:** اگر این ملازمه را قبول داشته باشید، اطاعت تنها در صورت امر محقق می شود. شارع بجای امر، معلولش که ثواب است را گفته. پس ما پی می بریم که امر هست.

**پاسخ:** دقیقاً اشکال من همین است. ثواب مترتب است بر اطاعت و اطاعت بدون امر نمی شود. حالا بحث این است که اطاعت بدون امر نمی شود یا بدون علم به امر نمی شود؟ شما این را اول درست کنید. نه فقط علم به امر بلکه باید عالم باشد و اتیان امر بکند تا اطاعت بشود. تعبدی اش که خیلی روشن است. توصلی هم یک جور دیگر همین می شود. اگر تعبدی باشد شما باید عالم به امر باشید و اتیان به داعی اش بکنید. رجاء را کنار بگذارید. رجاء قسیم این است. شما اگر نخواهید رجائی بیاورید، چگونه اطاعت می کنید؟ باید عالم به امر باشید. علم به امر هم کافی نیست. در جواب آقای صدر گفتیم که عالم به امر برای اطاعت کافی نیست. ممکن است کسی عالم به امر باشد اما لم یأتی بداعی الامر. باید عالم به امر باشد و به داعی امر هم بیاورد تا بشود اطاعت. بحث این است که کدام امر؟

خداوند می تواند امر را قبلاً داشته باشد. بحثی نیست. این آقای فاعل کدام امر را می خواهد اطاعت کند. باید عالم به امر باشد تا اتیان و اطاعتش کند. پس باید یا یک طریق صحیحی بر او امر را اثبات کرده باشد پس فرض موضوع شما باید قیام طریق صحیح باشد.

**اشکال:** با همین روایت جعل حکم ظاهری می شود.

**پاسخ:** ظاهری که خلاف فرض است. البته باید بحث کنیم. چون اخیراً دیدم مرحوم ملا احمد نراقی در جایی بحث کرده در اسس الاحکام و گفته این حکم ظاهری است. این جزء احتمالات بحث ما نبود.

**اشکال:** انشا با اطاعت و امر سازگار است. شما می گوید فقط اخبار را می گوید. می شود انشا گرفت و اطاعت امر هم از آن در آورد.

**پاسخ:** من می گویم طبق فرض اخبار بحث می کنیم نه انشا. انشا را در آینده بحث می کنیم. خودم معتقدم که انشا است.

**اشکال:** ما در لوح محفوظ می دانیم که خداوند وقتی یک ثوابی دارد، یک امر هم دارد. از ثواب کشف می کنیم که امر هم دارد.

**پاسخ:** چگونه از ثواب داشتن می فهمید امر دارد؟

**اشکال:** تلازم دارند



**پاسخ:** با خود امر که لازم و ملزوم نیستند. اگر می خواهید بگویید با خود امر لازم و ملزوم اند، باید حرف ما را بپذیرید که ثواب رفته روی واقع ولو اینکه شخص اصلاً علم به امر واقعی نداشته و اطاعت هم بر عمل او صادق نباشد.

**اشکال:** طبق حرف مشهور می گویم.

**پاسخ:** مشهور که می گویند باید اطاعت باشد. پس نگویید با امر تلازم دارد بلکه با اطاعت امر لازم و ملزوم است.

سوالم این است که اینکه می فرمایید اطاعت امر، چه کسی می تواند اطاعت امر کند؟ این کسی که بلغه الثواب نمی تواند اطاعت امر کند. چون باید یک دلیل صحیح داشته باشد که بگوید اینجا امر هست تا بتواند اطاعت امر کند. ما داریم خبر می دهیم که یک آقایی بلغه الثواب علی کذا فعل اطاعه. موضوع اخبار من بلغ را بررسی می کنیم. محمول را نیاوردیم تا شما بگویید از همین روایات می فهمیم. می خواهیم ببینیم چه کسی عمل اطاعه؟ یک شخصی است که یک حجت دارد بر امر؟ اگر حجت بر امر دارد یعنی خبر صحیح دارد؟ خب این خلاف فرض است.

بنظر من اگر بخواهیم خبری بگیریم، در ساختار موضوع اخبار من بلغ مشکل پیدا می شود. خصوصاً برای استکشاف. چون باید فرض کنیم یک دلیل صحیحی، اماره تامه ای، حجت معتبری، دال بر وجود امر است؛ که اولاً این خلاف فرض موضوع ما است، ثانیاً استکشاف هم معنا ندارد. این توضیحات، طبق این فرض که اخبار من بلغ خبر باشد. به نظر ما ممکن است که اخبار من بلغ تصویر انشا داشته باشد. بعضی عبارت های مرحوم اصفهانی ظاهرش انشا است. می گوید هذا جعل للملزوم بجعل الثواب که لازم است. جعل للملزوم بجعل الثواب. حالا ببینیم در انشا اشکالی وجود ندارد؟ فردا ان شا الله. و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱.....انشایی یا اخباری بودن اخبار من بلغ
- ۲.....استدراک و پاسخ از اشکال در ساختار موضوع
- ۷.....شبهه مرحوم آخوند در اخبار من بلغ
- ۷.....بیان مرحوم اصفهانی در اخبار من بلغ

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهیرین.

### انشایی یا اخباری بودن اخبار من بلغ

بحث در مفاد اخبار من بلغ بود که آیا این روایات اخباراند از تحقق ثواب عند حصول بلوغ ثواب بر فعلی که مکلف انجام دهد یا انشاء اند؟

بنظرم ظاهرش انشا است. چون جعل می کند ثواب را و به نحو کنایی جعل می کند استحباب را. در واقع مثل این است که در من سرح لحیته، بگوئیم تسریح لحیه مستحب است و من عمل به طاعة فله ثواب کذا.

در مثل من سرح لحیته فله کذا تقریباً روشن است که به نحو کنایی می شود جعل کرد منتهی همانطور که دیروز عرض کردیم ظاهرش از آن کنایاتی است که خود معنای اصلی هم مراد است. معنای اولی هم که جعل ثواب است مراد است. مثل زید کثیر الرماد که کثرت رمادش هم مراد باشد و آن معنای کنایی هم مراد باشد. مولا دو جعل می کند. بله اگر نمی فرمود که این ثواب همان ثوابی است که آن را طلب و التماس کرده، اگر نمی فرمود که این همان ثواب است (کان له ثواب ذلک را نمی گفت) می شد بگوئیم این ثوابی که گفتند همان چیزی است که عقل می گوید و شاید جعل ثواب دیگر لازم نباشد؛ بنابراین که بشود تصویر کرد ثواب تکوینی به حکم عقل را. منتهی می فرماید کان له آن ثواب یعنی همان ثواب مذکور را به او می دهند. این بدون اینکه شارع خودش جعل ثواب کند، به حکم عقل ثابت نمی شود. بنابراین در اینجا دو جعل داریم: جعل ثواب و جعل استحباب. در مثل من سرح لحیته فله کذا، بنظرم اشکالی ندارد که تعبیر، تعبیر انشایی باشد و تثبیت کند استحباب را و البته طبیعتاً بنا بر مسلک قوم، ثواب مترتب است بر اطاعت آن استحباب. مولا بفرماید که هذا مستحب و من عمل به طاعة فله کذا. این ظاهراً هیچ مشکلی هم ندارد.

## استدراک و پاسخ از اشکال در ساختار موضوع

ممکن است کسی در جواب از اشکالی که در جلسه گذشته در ساختار موضوع مطرح کردیم، بگوید اینجا جعل ثواب می شود. جعل استحباب هم می شود و ما استحباب را هم از ثواب کشف می کنیم. در واقع درست است که عنوان ثواب قنطره شده ولی نه از باب استلزام عقلی بلکه کنایه است. مولا بجای اینکه بفرماید هذا مستحب و العمل به یوجب الثواب، فرموده است من عمل به فله کذا، عرف از این کنایه می فهمد که یعنی هذا مستحب و العامل به چنین ثوابی را دارد.

ممکن است همان شبهه ای که دیروز عرض کردیم را کسی اینجا بگوید. بگوید من عمل به اطاعه این چگونه می شود؟ زیرا باید به شخص واصل بشود تا بتواند اطاعت بکند. چگونه می خواهد اطاعت کند؟ شاید شبهه دیروز قابل دفع باشد با بیانی که امروز عرض می کنیم. چگونه اطاعت کند؟

ما می گوئیم مولا جعل ثواب کرده و خودش جعل استحباب هم کرده ولو به این تعبیر باشد. با همین روایات جعل ثواب کند به بیانی که در حدیث رفع گذشت. منتهی نکته ای که هست این است که تعبیر فعله یا عمل به و امثاله که در روایات آمده، لیا همان وقت که این را می گوئیم، شخص عامل می خواهد فعل را انجام دهد؟ یا یک روایتی است که تعبیرش این است که استجابی هست. یعنی از همین روایات استحباب را بفهمیم. بعد هم خداوند بفرماید کسی به این عمل کرد ثواب می برد. حالا اینکه چطوری عمل اطاعتی می تواند بکند؟ به هر طریقی که ممکن شد؛ از جمله خود همین روایت. ببینید وقتی خداوند این جعل را کرد و این روایت را ایصال کرد، الان من چیزی در دست دارم برای استحباب که همان اخبار من بلغ است. اخبار من بلغ جعل استحباب کرده، حالا که جعل استحباب کرده وقتی به من واصل شود، من می توانم اطاعت کنم.

اگر هم ما مفاد اخبار من بلغ را إخبار بگیری، باز آن شبهه قابل حل است. درست است که اخبار با انشا فرق دارد در اینکه شما با استلزام می خواهید درست کنید. کنایه نیست. یعنی بگوئید ما ثواب مجعولی داریم که این ثواب معنایی ندارد جز اینکه اطاعت امری باشد و اطاعت امر معنایی ندارد مگر امری باشد. شما طبق تفسیر اخبار من بلغ به خبر، اینطوری خواستید درست کنید. ما در مقام انشا به همچنین چیزی نیاز نداریم. دو جعل است و جعل استحباب هیچ اناطه ای به جعل ثواب ندارد. بله در مقام افاده با کنایه رساندیم آن را؛ اما نه اینکه جعلش به حمل شایع منوط باشد به جعل ثواب. بنابراین خداوند در تفسیر انشایی دو مجعول دارد که به هم وابسته هم نیستند. حالا سوال این است که آن شبهه را چکار کنیم که من بلغه الثواب فعل اطاعه. سوال این بود که چگونه عمل اطاعه؟

اگر می گفتند انقیادا خب ممکن بود. وقتی ثواب رسیده ولو خبر ضعیفی به انسان برسد، آدم احتمال واقع را می دهد و انقیاد می کند اما اگر بنا باشد که اینطور باشد (من بلغه ثواب علی کذا فعل اطاعه) چگونه می شود اطاعت کنیم؟ آیا خبر صحیح داریم تا اطاعت کنیم؟ یقین داریم تا اطاعت کنیم؟

این شبهه ای بود که دیروز عرض کردیم ولی بنظر قابل حل است با بیانی که الان عرض می کنیم. این را مولا در مقام جعل فرموده. حالا که اخبار من بلغ به ما واصل می شود، یک استحباب داریم که به همان عمل می کنیم. دیروز ما می گفتیم موضوعش اطاعت است اما امروز می گوئیم موضوعش اطاعت نیست. این چیزی است که می خواهیم با آن درستش کنیم. موضوعش عمل است. من بلغه ثواب علی کذا فعل به، نه اینکه عمل به روایت. فعل این فعل را. همان فعلی که در خبر ضعیف بلغ علیه الثواب. حالا در بررسی فرمایش مرحوم آخوند، این مساله بیشتر باز می شود.

**اشکال:** ظاهر این روایات اخبار است. چطور می گوئید انشا است؟

**پاسخ:** ظاهرش این است. چون له ثواب علی ذلک دارد جعل می کند ثواب را.

**اشکال:** کلی دارد اخبار می دهد از موارد متعدد....

**پاسخ:** یک بحثی ما قبلاً در حدیث رفع داشتیم. اگر یادتان باشد امام ره می فرمود همه اینها اخبارات است. ما به تبع مرحوم نائینی می گفتیم حدیث رفع دارد انشا می کند. انشا می کند رفع را. امام می فرمود اینها خبر اند. در جواب ایشان عرض کردیم که بله هیچ اشکالی ندارد که امام علیه السلام خودش انشا نکند. گرچه این خودش بحث مستقلی است که آنجا عرض کردم. حالا فرض کنیم که امام انشا نمی کند و خبر می دهد که در اسلام لاضرر داریم. لاضرر و لاضرار فی الاسلام. بفرمایند که رفع ما لایعلمون فی الاسلام. خبر بدهند. بحث عوض نمی شود بلکه یک قدم به عقب می رود. خبر می دهند از چی؟ ظاهر این خبر این است که مجعول مولا عین همین مفاد خبر امام است. خداوند انشا و جعلی کرده. پس به همان شکل که در بحث رفع ما لایعلمون می گفتیم انشا است، با همان بیان، اخبار من بلغ را انشاء می دانیم.

**اشکال:** پس ثمره عملی ندارد.

**پاسخ:** ممکن است ثمره عملی نداشته باشد با این اشکالی که ما داریم دفع می کنیم. فرق بین انشا و اخبار این است که محکی قول امام بنابر اخبار، اخبار خداوند است. ما می گوئیم محکی اش انشا خداوند است. اینکه امام انشا نمی کند، معنایش این نیست که بحث در انشا لغو است چون بالاخره خداوند انشا کرده رفع ما لایعلمون را. خداوند با من بلغ انشا کرده (حالا انشاء به هر معنایی که در مورد خداوند ممکن است). همین جا می فرماید کان له ثواب ذلک. اگر گفتیم خود

قول امام علیه السلام انشاء نیست، محکی قول امام آیا خبر خداوند است یا انشای او؟ آیا مثل وعده‌های خداوند است که اگر این کار را کنید، عذاب جهنم پیش رویتان هست یا آسمان و زمین اینطوری می‌شود (خبر اینطوری است) یا دارد انشاء می‌کند و جعل ثواب و جعل استحباب می‌کند؟ بنظرم روشن است که دارد جعل ثواب و جعل استحباب می‌کند. البته روشن بودنش بعد از دفع شبهه ای است که در مورد انقیاد بعداً می‌آید. یعنی این اشکالاتی که تا به حال کردیم، همه قابل دفع است. بنظرم این اشکال اخیر هم (که گفتیم چگونه فعل اطاعه؟ چه چیزی در دست دارد که فعل اطاعه؟ خبر ضعیف که اطاعت نمی‌آورد) جوابش این است که چه خبر باشد چه انشاء این مشکل حل می‌شود چون این را خداوند جعل کرده. به من که واصل شود، می‌فهمم استحباب دارم. موضوع استحباب هم عمل است. دارد که من بلغه ثواب علی شی. در برخی روایات یا نسخ دارد که بلغه ثواب علی شی من الخیر ففعله. یعنی آن شی من الخیر را فَعَلَهُ. یعنی همان موضوع ثواب را فعله که ذات فعل است. بنابراین می‌شود کان له ثواب ذلک یعنی همان فعل. در عنوان فعل اخذ نشده که اطاعه بی‌آورد. در عنوان فعلی که بلغه الثواب.... حالا بیشتر این بحث، در بررسی فرمایش مرحوم آخوند باز می‌شود. در عنوان فعلی که دارد بلغه الثواب که اخذ نشده که ففعله اطاعه. ففعله برای ترتب ثواب است.

برای ترتب ثواب است. در روایت هم نگفته. قید اطاعه را ما اضافه کردیم. اگر عرض اول ما را بپذیرید که مولا اصلاً بر واقع جعل ثواب کرده، به این بحث‌ها نوبت نمی‌رسد. روی مسلک قوم که می‌گویند به اطاعت ثواب می‌دهند، بحث می‌کنیم. بدون اطاعت که ثواب نمی‌دهند. این را از باب قید عقلی داریم اضافه می‌کنیم. برای چی؟ برای ترتب ثواب اما ما بلغ از خبر به او، عبارت است از ثواب بر ذات فعل حتی ثوابی که در جزاء می‌گوییم، ثواب بر عمل بر فعل است. برای ثواب بر عمل به فعل که باید اطاعت باشد، قید اطاعت را آوردیم و الا آنچه خبر بر او قائم شده و مستحب است، ذات فعل است. منظور از ذات فعل نه به لحاظ بلوغ. بلوغ قید آن است. نسبت به اتیان اطاعتی آن عرض می‌کنم.

پس از این جهت بین خبر و انشاء فرقی پیدا نشد اما بنظرم ظاهر اخبار من بلغ انشاء است و جعل می‌کند ثواب را و جعل می‌کند ملزومش را که استحباب است نه اینکه خبر بدهد به ترتب ثواب بر چیزی بلکه با همین، استحباب را جعل می‌کند. مرحوم اصفهانی مکرر تعبیر می‌کند جعل ثواب، جعل ملزوم است به جعل لازم.

#### اشکال: جزمیت را حل نکردید

پاسخ: بله با همین روایات من بلغ. ببینید در جاهای دیگر که مولا می‌فرماید صلّ صلاه الظهر مثلاً یا من سرح لحيته فله كذا. این ثوابش چطور می‌شود؟ باید از من سرح لحيته استحباب را بفهمیم و استحباب به ما واصل ++ شود و اطاعت بکنیم تا به ما ثواب بدهند. مثل بقیه موارد است.

اشکال: باید امری باشد که قصد جزمی کنیم.

پاسخ: می‌گوییم خود همین اخبار من بلغ چون دارد جعل استحباب می‌کند، واصل می‌شود و مستحب می‌شود و اطاعت می‌کنیم.

اشکال: پس بفرمایید موضوع همان امر است. چرا عمل باشد؟

پاسخ: موضوع استحباب عمل است. موضوع ثواب اطاعت است. دو تا هستند. یکی ثواب و یکی استحباب. اینجا دو حکم، دو مجعول و دو موضوع است. موضوع استحباب خود فعل است. موضوع ترتب ثواب در روایت فعل است. ففعل ذلک؛ منتهی بر اساس مسلک قوم، عقلاً می‌گوییم به اطاعت مقید است چون ثواب را بی اطاعت نمی‌دهد. پس موضوع ثواب عقلاً مقید است. موضوع استحباب خود عمل است. من دوباره روایاتش را نگاه کردم. اینطور است: **من بلغه شی من الثواب علی شی من الخیر.**<sup>۱</sup> البته شی من الخیر در ثواب الاعمال است یا در برخی نسخ ثواب الاعمال است. فعمله. یعنی چه فعمله؟ یعنی عمل آن شیئی که بلغ الثواب علیه که خود عمل است نه عمل اطاعتی. **فعمله کان له اجر ذلک.** موضوع فعمله، شیئی است که بلغ علیه الثواب. در موضوع کان له اجر ذلک هم نگفتند که اطاعت باشد منتهی شما خارجاً می‌گویید یقین داریم قید اطاعت است اما موضوعش عمل است. در روایت سوم دارد که:

**مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيِّ ص شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمَلُهُ** (یعنی همین فعل را نه عمل به اخبار ضعیف. فعمله یعنی این فعلی که بلغ علیه الثواب). **كَانَ أَجْرُ ذَلِكَ لَهُ وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ يَقُلْهُ.**<sup>۲</sup>

بنابراین به دلالت التزامی می‌فهمیم این عملی که بلغ علیه الثواب، مستحب است.

اشکال: امر را همین روایت تصحیح کرد؟

پاسخ: بله با همین روایت جعل می‌کند استحباب را.

اشکال: چه فرقی کرد با بیان مرحوم شیخ؟

پاسخ: حالا بحث اخبارش به کنار. آنها از باب دلالت التزامی عقلی می‌گفتند. می‌گفتند ترتب ثواب شده و ترتب ثواب بر اطاعت است و اطاعت بدون امر نمی‌شود. ما می‌گوییم جعل استحباب کنایی است. اینجا مولا جعل استحباب

<sup>۱</sup>. ثواب الاعمال، ص ۱۳۲

<sup>۲</sup> وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۸۱

کرده و جعل استحباب را نه از باب ملازمه عقلی ثواب بفهمیم بلکه دلالت کنایی است مثل بقیه کنایات. اصلاً در برخی کنایات معنای اولیه اش مقصود نیست. مثل زید کثیر الرماد. در واقع زید کثیر الرماد یعنی زید کریم. اگر می‌خواستیم معنای جعلی باشد، شما چطور زید کریم را می‌خواستید جعل کنید؟ گفتید با کثرت رماد اینجا هم اینطوری است. یعنی آن معنای اصلی که می‌خواهید درست کنید، جعل استحباب است برای عملی که بلغ علیه الثواب.

این نکته را هم دقت کنید. کسانی که استحباب را تصویر می‌کنند، روی این مبنا صحبت می‌کنند. جزء فروض ثبوتی مسئله این است که این استحباب واقعی باشد و موضوعش هم نفس بلوغ ثواب؛ که همین بلوغ ثواب، آن فعل را مصلحت دار می‌کند. همینکه من اینجا نشسته‌ام و یک روایت ضعیفی بر من وارد می‌شود که این فعل ثواب دارد (کاری به اطاعت ندارد) همینکه این ثواب به من رسید، این عمل مصلحت دار می‌شود و همین الان مستحب می‌شود.

**اشکال:** اگر در لوح محفوظ حرام بوده باشد، باز هم ثواب را به من می‌دهند؟

**پاسخ:** مشکلی ندارد. عنوان ثانوی است. انشای استحباب می‌کند. چرا به عنوان ثانوی نمی‌شود؟ در مخمسه وجوب است اصلاً. کسی در مخمسه باشد مگر میته نمی‌خورد؟ میته مگر حرام نیست؟

**اشکال:** لوح محفوظ بخاطر مصلحت هیچگاه تغییر نمی‌کند.

**پاسخ:** از اول بحث همه کسانی که این بحث را طرح کردند، گفتند عنوان ثانوی است. حالا شما قبول ندارید؟ بگویید این احتمال را قبول نداریم. بحث‌ها قاطی نشود. دیدم که بعضی‌ها نوشتند که اصلاً ما احتمال نمی‌دهیم که بلوغ خبر ضعیف یک مصلحت ثانوی درست کند. قبول است. اگر کسی احتمال نمی‌دهد، اصلاً بحث نکند. الان اشکال دیگری مطرح می‌شود. این بحث مبنایش این است و ثبوتاً هم هیچ اشکالی ندارد. ثبوتاً اینطور باشد که بلوغ خبر ضعیف موجب تعنون عنوان عمل بشود به یک عنوان ثانوی مثل مخمسه. اینکه در واقع آن عملی که خبر ضعیف بر ثوابش آمده، حرام باشد، اشکالی ندارد. واقع تقیید می‌شود به عنوان ثانوی. مثل لاجرح و لاضرر که اینها عناوین ثانوی واقعی هستند. یعنی واقع را مقید می‌کنند و لذا در ظرف حرج و ضرر اصلاً حرمت واقعی ندارید. فرض این است که عنوان ثانوی است. این هم یکی از آنها است. مرحوم شهید صدر را ببینید. مرحوم اصفهانی را ببینید. کسانی که طرح می‌کنند بحث استحباب را، روی عنوان ثانوی می‌گویند. نمی‌دانم چرا این حرف‌ها ذهن شما را مشغول کرده. الان طبق فرض اینها است.

ما یک مشکل دیگری داشتیم که آیا بلوغ ثواب بر این عمل که بعد می‌گوییم ففعله به قید عقلی اطاعه، که از این می‌گوییم ثواب دارد. بیش از این نمی‌توانیم بگوییم ثواب دارد طبق فرض قوم. می‌گفتیم چگونه ففعله اطاعه؟ حالا عرض

ما این است که این را خداوند جعل می کند و اخبار من بلغ به من واصل می شود. اخبار من بلغ هم اخبار دال بر استحباب است. الان من مطلع بر استحبابم و انجام می دهم. مشکلم چیست؟ شبهه ای که جلسه گذشته ذکر کردیم این بود که این فاعل ذلک اطاعه چگونه می شود؟ هنوز که دلیلی نداریم. خبر ضعیف که ضعیف است. خبری هم که به ما نرسیده. می گوئیم الان که اخبار من بلغ که با آن انشا شد به ما می رسد، حالا مطلع می شوم بر استحباب. الان می توان بگویم فاعله اطاعه می تواند هم اطاعت نکند ولی اگر اطاعت کرد، کان له ثواب ذلک. عبارت ها را ببینید. اکثرش همینطور است.

### شبهه مرحوم آخوند در اخبار من بلغ

بنابراین بنظرم این شبهه هم قابل دفع است. البته هنوز هیچی حل نشده. ما این شبهات را دفع کردیم اما یک شبهه قویتری وجود دارد که مرحوم آخوند در کفایه ابتدایه آن می پردازد. این شبهه ای که ما طرح کردیم را گویی اصلاً مهم ندانسته. آنچه ایشان به آن اهمیت داده این است که فاعل ذلک با انقیاد سازگار است. یعنی بلغه ثواب علی شی فاعل ذلک. در برخی روایات هم که تصریح شده به التماس این ثواب یا طلب قول النبی. یعنی ما هم فاء تفریع داریم و هم تقیید به طلباً لقول النبی و التماساً لذلک الثواب. هم تفریع و هم آن تقیید، هر دو با انقیاد می سازد. اگر با انقیاد ساخت و در مورد انقیاد بگویند ثوابی هست، دیگر از کجا کشف می شود که باید یک امر دیگری باشد غیر از امر محتمل؟ امر دیگری باشد که ثواب بر آن بار شده باشد تا تصویر شده باشد ثواب؟ ثواب را بر انقیاد دادند. اگر ما فرض کنیم روایت بیان می کند که اگر به کسی روایت ضعیف رسید و بر اساس آن احتمالی که بر او پدید می آید، آن را رجایی انجام داد و انقیاد شد، ثواب به او می دهند. این چه اشکالی دارد؟

این اشکالی است که مطرح است لکن قابل جواب است. مرحوم آخوند یک جواب می دهد. می گوید روایت که می گوید فاعل ذلک اطلاق دارد بلکه (غیر از جواب آخوند) ظواهری را می توانیم ادعا کنیم که اصلاً در اینجا ثواب را دادند به کسی که آورده است نه به داعی رجاء الواقع. اصلاً موضوعش این می شود. چرا؟ مرحوم اصفهانی در اینجا بیانی دارند. ایشان در اینجا تقریباً ۱۲-۱۳ صفحه حاشیه دارند بر این بحث مرحوم آخوند.

### بیان مرحوم اصفهانی در اخبار من بلغ

ایشان می گوید مبنای این کلام در بحث من بلغ که آیا دال بر استحباب است یا دال بر استحباب نیست، دایره مدار این است که موضوع ثواب مجعول را عبارت می گیریم از فعلی که لا بداعی رجاء الواقع باشد یا موضوعش را فعلی می گیریم که به داعی رجاء الواقع باشد؟



من ندیدم کسی به دقت مرحوم اصفهانی این مباحث را مطرح کرده باشد. می‌فرمایند که یک ظهوری داریم در خود آن حدیثی که ضعیف است. حدیث ضعیف بر چی واقع می‌شود؟ بر خود فعل واقع می‌شود. در عنوانش که فعل ماتی بداعی رجاء الواقع که نیست. خود فعل است. حدیث ضعیفی می‌گوید من سرح لحیته فله کذا. اینجا می‌گویند که اگر انسان به این حدیث ضعیف عمل کند، فَعَلَ آن چیزی که قام علیه الثواب، آنوقت شما می‌گویید له ثواب کذا. پس مفاد حدیث این است. بعد ایشان می‌فرمایند که این ظهور لاریب فیه. ظهور اینکه آن چیزی که حدیث بر او قائم شده خود فعل است نه فعل ماتی بر رجاء الواقع.

منتهی ایشان می‌گویند که ظهور دیگری نیز وجود دارد. ما الان در اخبار من بلغ بحث می‌کنیم. آن حدیثی که موضوع اخبار من بلغ است، واقع می‌شود بر ذات فعل. این مفاد دیگری است. این را باید چه کنیم؟ ایشان می‌گویند یک ظهور دیگری ادعا می‌کنیم علاوه بر آن ظهور. می‌گویند اخبار من بلغ می‌خواهد تثبیت کند همان ثوابی که در روایت ضعیف بر عمل آمده بود و الا اگر این نباشد، می‌شود ثواب آخر علی موضوع آخر. یعنی اگر بنا باشد اخبار من بلغ مفادش این باشد که کاری به موضوع حدیث ضعیف نداشته باشد که ذات فعل بود و بگوید فعل ماتی به بداعی اطاعت ثواب دارد، می‌شود ثواب آخر علی یک فعل آخر. این دیگر تثبیت آن نیست؛ در حالیکه ظهور اخبار من بلغ این است که کان له همان ثواب. عبارت روایت این بود: **کان له اجر ذلک** یعنی همان اجری که در روایت هست، کان اجر ذلک له یعنی همان اجر مذکور له. نه اینکه یک اجر دیگر به او می‌دهند. باز در روایت دیگر دارد **کان له ذلک الثواب** (البته این تعبیر در روایات مقیده است).

حرف این است که ایشان دو ظهور را با هم جمع می‌کند. می‌گویند: و اللازم ادعاء ظهور آخر.... راست هم می‌گویند. چون اگر ظهور دوم نباشد، ظهور اول بدرد نمی‌خورد. ما در اخبار من بلغ داریم بحث می‌کنیم. ایشان می‌گویند دو ظهور را کنار هم می‌گذاریم. یک ظهور اینکه روایاتی که موضوع بلوغ ثواب هست، دارد ثواب را بر ذات فعل ثابت می‌کند. مثل من سرح لحیته که روایت ضعیفه است. اخبار من بلغ می‌گویند هر کس به عملی که موضوع آن روایت است، عمل کرد، همان ثواب را به او می‌دهیم. دارد همان ثواب را تثبیت می‌کند. یعنی ثوابی که بر ذات عمل آمده بود را تثبیت می‌کنیم.

اما اینکه چرا با انقیاد معنا ندارد؟ در انقیاد ثواب را بر ذات عمل نمی‌دهند. بر عمل ماتی بر رجاء الواقع می‌دهند. عمل ماتی بر رجاء الواقع موضوع روایت ضعیف نبود. موضوع روایت ضعیف ذات عمل بود. مثلاً تسریح اللحیه نه تسریح اللحیه التي کان ماتیا بداعی رجاء الواقع بلکه فقط تسریح لحيه بود. حالا این روایت، می‌گویند همانی که موضوع روایت ضعیف بود، آن ثواب را می‌دهیم. ثواب روی این آمده بود. بنابراین دو ظهور را کنار هم بگذاریم. ظهور اولی یعنی روایت ضعیف

که ثواب را بر ذات ثابت می کند و ظهور دوم یعنی روایت من بلغ که تثبیت می کند همان ثوابی که روایت ضعیف داشت بر ذات میاورد. همان را تثبیت می کند. این دو ظهور را کنار هم بگذاریم معلوم می شود ثوابی که در ذیل است، ثواب بر ذات عمل است نه عمل ماتی به داعی الامر.

**اشکال:** حتی اگر تفضل باشد؟

**پاسخ:** ثواب بر ذات عمل را تثبیت کردند. بله ثواب بر ذات عمل وقتی تثبیت می شود باید عقلاً قیدش بزنیم ولی وقتی بر ذات عمل شد، می توانیم کشف کنیم استحبابش را و امثال آن را. بعد می گوییم ثواب را اطاعه می دهند. روایت، تثبیت ثواب بر ذات می کند نه بر ذات مقید به اتیان به داعی الامر تا بگوییم ثواب را دارد بر موضوع انقیاد بار می کند.

ما دو تا حرف داریم. یکی یکی بحث می کنیم. فعلاً ظهور اولی که ادعا می کنیم این است. دو تا ظهور را کنار هم می گذاریم و می گوییم نتیجه اش این است. تثبیت می کند ثواب را بر ذات عمل که این کاشف می شود بر اینکه پس باید اطاعه باشد، پس باید امری باشد تا اطاعت شود که آقایان می گویند یا مثل حرف ما که بگوییم کنایه است بر اینکه ذات عمل مستحب است.

در مقابل این ظهور، دو چیز وجود دارد: یکی فاء تفریع که در همه روایات هست. ففعله، فعمله و امثال این. یکی هم تقیید که در برخی روایات هست. فعمله به، طلباً لقول النبی، التماساً لذلك الثواب. اینها قید است. پس ما هم تفریع داریم و هم قید. حالا باید ببینیم این تفریع یا تقیید مانع از اطلاق که مرحوم آخوند می گوید می شود یا نه؟

مرحوم آخوند یک راه دشواری رفته برای اثبات اطلاق که اصلاً روایات من بلغ نمی شود موضوعش مقید باشد؛ با این ادعا که کلاً داعی لون نمی دهد به موضوع خودش. حالا باید ببینیم این حرف اصلاً یعنی چه؟ در کفایه با یک عبارت ظریفی این را آورده و دیگران مفصل بحث کردند که یعنی چه این حرف. ایشان می فرماید حتی در جایی که ما عمل را به داعی احتمال واقع میاوریم، موضوع ثواب مجعول، این نیست. موضوع ثواب مجعول ما یدعوا الیه این ثواب که ذات فعل است نه فعل ماتی به داعی احتمال واقع. فکر کنید بحث دقیقی است. و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... بررسی مفاد اخبار من بلغ
- ۳..... بیان مرحوم اصفهانی در فاء تفریع
- ۶..... بیان مرحوم آخوند در مسئله

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهرين.

### بررسی مفاد اخبار من بلغ

بحث در مفاد اخبار من بلغ بود به لحاظ دلالتش بر استحباب عمل به عنوان ثانوی. یعنی بر عملی که بلغ علیه الثواب. بحث در فرمایش مرحوم اصفهانی بود که تقریباً این بحث را از بقیه بهتر تقریر کرده و اشکالاتش را مطرح کرده و جواب گفتند.

در جلسه گذشته عرض کردیم که ایشان میفرماید که یک ظهور اولی در روایات من بلغ داریم که موضوع ثواب و موضوع ترغیب و استحباب، ذات عمل است. منتهی این ظهور خودش مرکب از دو ظهور است. یک ظهوری هست که موضوع اخبار من بلغ یعنی من بلغه الثواب، ظهورش واضح است که در این است که ثوابی که در موضوع اخذ شده بر ذات عمل است حتی موضوعش عمل بالغ علیه الثواب هم نیست. من بلغه ثواب علی عمل، آن عمل ذات عمل است منتهی این کفایت نمیکند چون بحث الان در ظهور اخبار من بلغ است.

در اخبار من بلغ میگوید که من بلغه ثواب علی کذا فعلم به فله ثواب کذا. این ثواب دوم روی این عملی میلید که فعل به. آنوقت اینجا میشود ادعا کرد که مفاد این اخبار من بلغ تثبیت همان ثوابی است که در موضوع آمده برای این عمل. عملی که بلغ علیه الثواب. پس ظهور اخبار من بلغ این است که تثبیت میکند آن ثوابی را که در موضوع است برای عمل که البته الان متلّون شده به لون بلغه ثواب منتهی همان عمل است و اگر کسی بخواهد بگوید این ثواب در موضوع دیگری است، خلاف ظاهر است از جهت اینکه می شود ثواب آخر علی موضوع آخر. بحث در این بود که مفاد روایت این است که اگر کسی بلغه ثواب علی عمل من الخیر و غیره.... فله ذلک الثواب. آن ثواب را به او میدهند. اگر بنا باشد بر موضوع دیگری باشد میشود ثواب آخری بر موضوع دیگری. این ربطی به این ندارد که همان ثواب را به او میدهند. وقتی

گفته میشود که همان ثواب را میدهند یعنی همان ثوابی که بر عمل آمده. عملی که در موضوع بود. البته باید توجه کرد عملی که در ابتدای روایت هست که من بلغه ثواب علی کذا، آن ثواب بر ذات عمل است ولی اینکه بعد میگوید ففعل به فله ثواب کذا، پس این عمل دوم که در روایت گفته شده، در ظرف بلوغ ثواب است و بیش از این نیست. پس در آن تقیید به اتیان به احتمال ثواب دیگر نیست. آنچه هست عمل است ولی چون بعدا گفته «من بلغه علیه ثواب ففعل ذلک» غایتش این است که این «ففعل ذلک» در ظرفی است که بلغ علیه الثواب. میتوانیم بگوییم یک عنوان ثانوی شده برای او. اما اینکه اتیان کند به داعی ثواب، این در آن نیست کما اینکه در موضوع بلوغ ثواب اولی هم نیست که من بلغه ثواب علی عمل. آن عملی که محل بلوغ ثواب است، ذات عمل است. غایتش این است که میگوید من بلغه ثواب علی کذا ففعل به. این «فعل به» در ظرف بلوغ ثواب است و مقید به بلوغ ثواب میشود. اما اینکه مآتی به داعی تحصیل ثواب است، این یک قید مازاد است و دلیلی ندارد.

پس این ظهوری است که از روایت فهمیده میشود به نفع فرمایش مرحوم آخوند که در کفایه میفرماید عمل به همین عنوان مستحب و مورد ترغیب است. آن ظهوری که مخالف این هست دو تا است. یکی فاء تفریع است که در همه روایات است و یکی تقیید به طلب قول النبی یا التماس ذلک الثواب که در برخی روایات است. پس ما دو مسئله در مقابل این استفاده و این ظهور اولی داریم. یکی تفریعی که در همه جا هست و یکی تقییدی که در برخی روایات هست. باید هر کدام را حساب کنیم که تکلیف آن ظهور اولی با اینها چه میشود.

**اشکال:** بین ثواب و استحباب ملازمه است؟

**پاسخ:** اینهمه بحث کردیم که ملازمه هست دیگر.

**اشکال:** اگر به قصد قربت نیاورند چه؟ مثلا توصلی باشد.

**پاسخ:** اگر به قصد قربت نیاورند که ثواب ندارد. فقط ساقط میکند امر را.

**اشکال:** پس مستحب ملازم با ثواب نیست.

**پاسخ:** وقتی ثواب دارد، باید یک امری باشد و امتثال شود تا ثواب باشد. اینهمه بحث کردیم.... وقتی در جایی ثواب را تثبیت میکنند، باید امتثال امری باشد تا ثواب بدهند. پس باید امری باشد که ثواب بدهند. این طرفش درست است که هرکجا ثواب بود باید امتثال امر و امر باشد. اینکه امر باشد، میشود مستحب.

## بیان مرحوم اصفهانی در فاء تفریع

اما مسئله تفریع، مرحوم اصفهانی میفرماید تفریع دو شکل است. البته فرمایش ایشان با آنچه که مرحوم اخوند در کفایه آورده فرق میکند. خود ایشان توجه و التفات میدهد به این فرق که بعدا میاید. حالا این فرمایش خود ایشان است که تفریع دو جور است. یک وقت تفریع معلول بر علتش هست که در بحث ما بر علت غایی میشود. یک وقت میگوییم که بلغه ثواب علی کذا ففعله این فعل مترتب است بر علتش که بلوغ ثواب است و اتیان به احتمال ثواب است که غایت و داعی است. این یک احتمال.

اما یک نکته ای هست در تفریع که فاء تفریع گاهی فقط برای ترتیب است. یعنی یک عملی بعد از عملی واقع میشود. آن وقت در بحث ما ممکن است اینطور گفته شود که ترتب ثواب بر فعلی است که بلغ علیه الثواب و این از باب ترتیب است.

ثانیهما- مجرد الترتیب الناشئ من ترتب الثواب علی فعل ما بلغ فیه الثواب.<sup>۱</sup>

بحث در ترتیب فعل است بر بلوغ ثواب. من بلغه ثواب علی کذا ففعله یا عمل به. ایشان میفرماید **ثانیهما- مجرد الترتیب الناشئ من ترتب الثواب علی فعل ما بلغ فیه الثواب**. ایشان آن ثواب را میگوید مترتب بر فعل است. من بلغه ثواب علی کذا ففعله به فله ثواب کذا. کسی بگوید ربطش چیست؟ بحث ما در این بود که عبارت «ففعله ذلک» فعل را دارد بر بلوغ ثواب مترتب میکند. پس معلوم میشود که باید فعل را به داعی ثواب آورده باشد که میشود انقیاد. نتیجه این میشود که ما دلیلی نداریم بر امر دیگری (همان که انقیادی ها میگویند) تا بخواهیم استحباب کشف کنیم. ربط فرمایش ایشان چیست؟ ایشان دقت خوبی میکند. میگوید در این روایت ثواب را بر این مترتب کرده. ثواب وقتی بر عمل مترتب میشود، بر کدام عمل مترتب میشود؟ بر مطلق عمل یا عملی که بلغ فیه الثواب؟ پس موضوع ثواب در اخبار من بلغ عبارت است از عملی که بلغ علیه الثواب.

این عنوان متقوم به بلوغ ثواب است. حرف دقیق است. میگوید وقتی عنوان شما متقوم به بلوغ ثواب است، باید این عنوان را مترتب نیز دانست یعنی این فعلی که بلغ علیه الثواب، وقتی با این قید متوقف بر بلوغ ثواب است مترتب نیز کرده. وقتی چیزی متوقف بر او است مترتب بر او میکند. «من بلغ علیه الثواب ففعله» برای بیان این است که مطلق فعل موضوع نیست چون اگر مطلق فعل موضوع ثواب آخری بود، ترتب فعل بر بلوغ ثواب معنا نداشت. فعل انسان که بر بلوغ ثواب

۱. نهایه الدرایه، ج ۴، ص ۱۷۷

متوقف نیست ولی مطلق فعل موضوع ثواب نیست. فعلی که بلغ علیه الثواب موضوع آن ثواب است. فعلی که بلغ علیه الثواب، متقوم به بلوغ ثواب است. پس میتوانیم بگوییم که بلغ علیه الثواب ففعله. یعنی ففعل فعلی را که بلغ علیه الثواب را.

**اشکال:** اینکه ضروری به شرط محمول شد.

**پاسخ:** موضوعش بلغ علیه الثواب است. محمولش جعل ثواب برای این بلغ علیه الثواب است. ببینید ما در اخبار من بلغ، جعل ثواب خاص میکنیم. مگر کسی که بلغ علیه الثواب، حتما ثواب دارد؟ لزوما ندارد زیرا ممکن است روایت خلاف باشد. فعل خاص موضوع ثواب است.

**اشکال:** بلوغ ظرف است نه قید.

**پاسخ:** ظرف نفرمایید. چون مثل آخوند عنوان ثانوی میگیرند. بلوغ ثواب را عنوان ثانوی میگیرند. اتیان به داعی را قبول ندارند. اتیان اصلا برای بعد است. قبل از اینکه انجامش دهیم، یک روایت ضعیف میگوید اگر فلان عمل را انجام دهید ثواب دارد. همین الان فعل متصف میشود به بلغ علیه الثواب در حالیکه هنوز انجامش ندادم. اتیان فعل به داعی یک بحث است. اتصاف فعل به اینکه هذا فعل بلغ علیه الثواب، به صرف قیام یک روایت ضعیف، این صفت برایش حاصل میشود. این پیچ و تاب برای این است که میخواهیم بگوییم این فاء تفریع انحصاری در داعویت ندارد. شما میتوانید بگویید عمل ما مثل آب خوردن متوقف بر بلوغ ثواب نیست. بله اما آب خوردنی که موضوع ثواب نهایی است، آب خوردن خاصی است که بلغ علیه ثواب در روایت ضعیف. این آب خوردنی که بلغ علیه الثواب، مترتب بر بلوغ ثواب است. به این قید مترتب است.

میخواهیم توجیه کنیم فاء تفریع را بدون اینکه ملتزم شویم به داعویت. حرف ایشان این است که این فاء تفریع گاهی برای ترتب معلول بر علت غائی اش هست. مثل بحث ما که معنایش انبعاث عمل از علت غایی اش است. گاهی صرف ترتیب است. این را ایشان نگفته من عرض میکنم: کسی شبهه کند که عمل مترتب بر بلوغ ثواب نیست تا بگوید من بلغه ثواب فعمل به. ایشان میگوید عمل در اینجا عمل خاص است که موضوع ثواب نهایی است. آن عملی است که بلغ علیه ثواب است که متوقف بر بلوغ ثواب است.

بعد ایشان تنظیر میکند. میگوید اگر بگویند من سمع الاذان فبادر الی المسجد، این مبادرت به مسجد برای فضیلتی است که در نفس مبادرت است. داعی کسی که مبادرت به مسجد میکند، آن مصلحت و فضیلتی است که در خود مبادرت است

نه در سماع اذان. سماع اذان ملاکی ندارد برای این جهت. بلکه سماع اذان ظرفی را درست میکند که در آن ظرف و وقت، رفتن به مسجد ملاک دارد. پس این فاء تفریع در من سماع الاذان فبأذن الی المسجد، این فاء تفریع نه برای این است که مبادرت به مسجد از داعویت سماع اذان حاصل شده و سماع اذان داعی شده. اینطور نیست. داعی شخص برای رفتن به مسجد، فضیلتی است که در مبادرت به مسجد هست. سماع اذان فقط ظرفی را درست میکند که در آن ظرف مبادرت فضیلت دارد. پس فاء تفریع اینجا فقط برای ترتیب است. یعنی ما اول می‌شونیم اذان را و دخول وقت را بعد مسجد می‌رویم. فاء تفریع همیشه برای این نیست که نشو بکند فعل بعد از فاء از داعویت آن امری که قبل از فاء است. بلکه گاهی صرف ترتیب است.

بعد حرف ایشان منصفانه است. نمی‌گوید قطعا همین است که ما می‌گوییم. می‌گوید پس این فاء تعینی در انبعاث عمل از بلوغ ثواب ندارد. همینکه تعیین ندارد، آن ظهور اولی در جای خود است. می‌فرماید:

**فلا يتعين التفریع فی الأول حتی ینافی الظهور المدعی سابقا.**<sup>۱</sup> همان ظهوری که اول عرض کردیم.

بعد ایشان کلامی را از مرحوم شیخ انصاری نقل میکنند که ایشان در رساله تسامح منع کردند دلالت فاء بر سببیت و تاثیر را بل هی عاطفه. گفتند فاء عطف است نه سببیت.

ایشان می‌گوید این حرف خلاف اصطلاح است. چون فاء سببیت هم عاطفه است. فاء عاطفه سه کار میکند. گاهی تسبیب است. گاهی ترتیب است و گاهی تعقیب است. یعنی به حسب اصطلاح مرسوم فاء عطف است منتهی این عطف گاهی عطف مسبب بر سبب است. گاهی عطف ترتیب است و گاهی عطف تعقیب. بنابراین خلاف اصطلاح است منتهی می‌فرماید و الامر سهل. این جهت خیلی مهم نیست.

اشکال: ....

**پاسخ:** با فاء هم که بیاورند معنایش انبعاث است؟ انبعاث از اذان است؟ انبعاث از ملاک و فضیلت مبادرت در مسجد است. سماع اذان وقت را کشف میکند و مبادرت در مسجد در وقت خودش مصلحت دارد و فقط کشف میکند دایره مبادرت را نه اینکه مبادرت ناشی از سماع اذان است. نه اینکه داعی من برای رفتن به مسجد اذان باشد.

<sup>۱</sup> . نهاییه الدرایه، ج ۴، ص ۱۷۷

مرحوم آخوند در کفایه حرف دیگری میزند. الان مرحوم اصفهانی گفت ما دو جور فاء داریم. یک فاء برای ترتیب است و هیچ انبعاث و تسبیبی در کار نیست. لذا ظهوری که اول بحث ادعا کردیم در مقابل یک ظهور مستحکمی وجود ندارد. چون دو احتمال می‌رود. ظهوری نیست که آن ظهور را خراب کند. حتماً بگوید عمل و انبعاث ما ناشی از داعویت احتمال ثواب باشد تا بگوییم انقیاد است، تا بگوییم دلیلی بر وجود امر استحبابی نداریم.

### بیان مرحوم آخوند در مسئله

مرحوم آخوند میگوید اصلاً ما میپذیریم که عمل منبعث باشد. ما این را قبول می‌کنیم وقتی گفته میشود ففعل ذلک یعنی عملش منبعث است؛ با این حال، ایشان ادعای استحباب می‌کند. چطور؟ بله عمل منبعث است اما ثوابی که در روایت جعل شده برای عمل به قید انبعاث نیست بلکه برای خود عمل است. این عمل یک لون دارد که بلغ علیه الثواب اما شما یک لون دیگر به آن می‌دهید. می‌گویید من بلغه ثواب علی کذا، فعل به یعنی این عملی که بالغ علیه الثوابی که به داعی احتمال ثواب اتیان شده است، ثواب دارد. موضوع را به دو قید مقید می‌کنید. بلغ علیه الثواب و اتی به بداعی احتمال ثوابه فله ثواب کذا. ایشان می‌گوید این حرف غلط است. روایت حتی اگر ظهور داشته باشد که این عمل اتیان شده به داعی، می‌گوید من سببیت را انکار نمی‌کنم ولی ثواب برای چی قرار داده شده؟ ثواب بر عمل به قید ماتی به داعی احتمال ثواب نیست. بلکه برای ذات عمل است. چون می‌گوید معقول نیست که مولا ثواب را قرار دهد بر چیزی که به داعی احتمال ثواب باشد. یعنی از قبل همین احتمال ثواب تحریک شده باشد. معنا دارد ما حکم ثواب را بیاوریم در مدعو؟

ما دو چیز داریم. یکی فعلی که مدعو است و یکی فعلی که هاتی است. این را دوستان دقت کنند خیلی جاها بدرد می‌خورد. همان حرفی است که مرحوم عراقی در جاهایی می‌گوید ما عمل را طولی می‌بینیم. دو زادگاه برای عمل می‌بینیم البته این تعبیر درست نیست ولی ایشان در چند جا این را ادعا کرده. در بحث تجری، بحث جمع حکم ظاهری و واقعی و... ادعا کرده که ما گاهی ذات را در دو مرتبه می‌بینیم.

یک بحث فوق العاده دقیقی است و خیلی وقت ها افراد در تحقیق این مسئله متحیر میشوند.

بینید هم طبیعت صلات بر صلات خارجی تطبیق میشود و هم امثال و اطاعت صلات بر این منطبق میشود. فرق این دو چیست؟ به تعبیر دیگر صلات هم مصداق طبیعت صلات است و هم مصداق اطاعت صلات است. فرق اینها چیست؟

اشکال: قبل از امر و بعد از امر. امثال برای بعد از امر...



**پاسخ:** نه فقط بعد از امر باشد بلکه در این عنوان اطاعت صلات با اینکه بر صلات منطبق میشود اما بر چه صلاتی منطبق میشود؟ صلاتی که ماتی باشد به داعی امر متعلق به ذات صلات.

با اینکه هر دو بر صلات منطبق میشوند اما زمین تا آسمان فرق میکند. یعنی صلاتی که مصداق الصلات است، مثل اینکه یاامر بالصلاه یا میگوید صلّ، در اینجا نفس طبیعت یعنی صلات تحت خطاب است. اگر ما آن را تطبیق میکنیم به صلات خارجی از باب این است که طبیعت صلات به مصداقش قابل تطبیق است اما اگر شما آمدید یک صلاتی در خارج ایجاد کردید، آن صلاتی که متعلق امر است قبل از ایجاد متعلق امر است منتهی مصداقش همین است که شما میاورید اما وقتی صلات را در خارج میاورید، صلاتی که ماتی هست به داعی امتثال امر متعلق به صلات؛ این صلاتی که اطاعت دیده میشود دومرتبه متاخر است از صلاتی که مصداق طبیعت صلات است. پس صرف اینکه بگوییم صلات بیرونی مصداق اطاعت و مصداق صلات است، یک کاسه نمیشود. یکی الان است که هیچ امری صورت نگرفته و همین صلات مصداق یک عنوانی است که این عنوان دو مرتبه متاخر است از تعلق امر به صلات. یعنی صلات ماتی به داعی امتثال امر صلات، حساب کنید چقدر متاخر است از آن صلاتی که متعلق امر است.

ما اینجا یک عملی داریم که بلغ علیه ثواب. این موضوع عمل ماست. بعد ما اتیان میکنیم این عملی که بلغ علیه ثواب را بداعی احتمال ثواب. مرحوم آخوند میگوید احتمال ثواب داعی شد. مدعو این داعی چیست؟ مدعو این داعی ذات عمل است. ذات عمل به لحاظ دعوت نه به لحاظ بلوغ. اگر بگویند صلّ، مدعو به امر به صلات، ذات صلات است. مصداق اطاعت غیر از مدعو است. مصداق اطاعت عبارت است از صلاتی که ماتی است به داعی احتمال ثواب یا احتمال امر یا خود امر. اما صلات — که متعلق امر است — عبارت نیست از این صلات اطاعتی چون صلات اطاعتی بعد از تعلق امر و بعد از اتیان به داعی امر است. دو مرتبه متاخر است.

پس صلاتی که متعلق امر است، خیلی متقدم است بر صلاتی که ماتی است به قید خاص. پس ما یک صلاتی داریم که مدعو است یعنی به آن دعوت میشود که همان ذات صلات است. یک صلاتی داریم که ماتی به داعی الامر است که مصداق امتثال است. اینها دوتا هستند.

حالا در بحث ما، احتمال ثواب داعی میشود بر اتیان. مدعوش چیست؟ عبارت است از عملی که بلغ علیه الثواب. نه عملی که بلغ علیه ثواب و اتی بداعی احتمال ثواب. این نیست. مدعو احتمال ثواب، ذات عمل است. مقصود از ذات، این نیست که بلوغ ثواب را قید نگیریم بلکه مقصود از ذات، در مقابل ماتی به داعی احتمال ثواب است. مرحوم آخوند میگوید که ما قبول داریم.

حالا این طبعی را ایشان نگفته و در کلام مرحوم اصفهانی است. میگوید ما قبول داریم وقتی یک عملی بلغ علیه الثواب، به نحو طبعی انسان به دعوت احتمال ثواب میآورد اما ثواب را بر چه قرار دادند که داعی میشود؟ ثواب بر عملی که بلغ علیه ثواب است نه بر عملی که بلغ علیه ثواب و اتی بداعی احتمال ثواب باشد. این نیست چون احتمال ثواب خودش داعی است. مدعوش چیست؟ مدعوش ذات صلات است. کما اینکه وقتی گفته میشود صلّ، مدعو ذات صلات است. بعد، این امر دعوت میکند به ایجاد صلات. بعد، شما در خارج ایجادش میکنید. وقتی ایجادش میکنید، به آن، صلات ماتی به هم گفته میشود؛ منتهی خیلی متاخر است از آن صلاتی که متعلق امر بوده. در آنجا نمیگوییم امر دعوت میکند به ذاتی که بداعی امرها آورده میشود. میگوییم به ذات دعوت میکند.

**اشکال:** صغرای حرفتان درست نیست. چون موضوع حیثیت تقییدیه است. یعنی ذات العمل باضافه اتیان به احتمال ثواب. این مدعو است.

**پاسخ:** مدعو شما که از ناحیه داعی لون پیدا نمیکند.

**اشکال:** ....

**پاسخ:** بلغ علیه ثواب نه ماتی به داعی احتمال ثواب. ما دو قید داریم. یک قید به نفس قیام روایت ضعیفه قائم میشود و ممکن است من اصلا اتیان نکنم. وقتی یک روایت ضعیف میآید بر یک صلات خاصی، مثلا فرض کنید در شب قدر روایت ضعیفه آمده بر یک نمازی. قبل از اینکه من انجام دهم، این صلات معنون میشود به عنوان بلغ علیه ثواب. این سر جای خودش که مرحوم آخوند هم قبول دارد. چون این قید موضوع ما است. اما یک بحث دیگری هم هست که آیا مقید هم هست به اینکه ماتی به داعی امر یا احتمال ثواب باشد؟

**اشکال:** بله. چون گفته و ان کان رسول الله لم یقله.

**پاسخ:** آن حرف دیگری است. اصلا حرف آخوند یک بحث استحاله ای است. احتمال ثواب که داعی است، آیا میشود داعی دعوت کند به چیزی که از خود این داعی صفت پیدا میکند؟

بحث این است که داعویت صلات، داعی میشود بر انجام. آیا میشود متعلق دعوت مقید باشد به چیزی که از ناحیه خود این دعوت میآید؟

اشکال: دور می شود.

پاسخ: دور که نمیشود ولی معقول نیست. استحاله دارد. بحث ایشان همین است که این دعوت موضوع خودش را مقید نمیکند.

بنابراین نتیجه این میشود که مرحوم آخوند میفرماید ولو اینکه ما تسبیب را قبول داریم، ولو قبول داریم به نحو طبیعی وقتی بلوغ ثواب میشود، انسان ممکن است این را به داعویت آن ثواب محتمل اتیان کند ولی ثواب مجعول در روایت برای این نیامده. چون در روایت خود ثواب مجعول دارد ترغیب میکند و داعی میشود. داعویت این عمل نمیشود دعوت کند به صلات مقید به حصولش از ناحیه خود همین ثواب.

اشکال: پس فرمودید مدعو مرکب است ولی ماتی مرکب نیست.

پاسخ: برعکس است. ماتی را میشود به داعی احتمال ثواب اتیان کرد اما مدعو نمیتواند باشد. چون وقتی دعوت میکند به چیزی، آن شی مدعو، نمیشود مقید بشود به چیزی که از ناحیه این دعوت میاید. ثوابی که در ذیل روایت من بلغ آمده میخواهد داعی شود. داعی بر هر چه شود، نمیشود داعی بر قیودی بشود که از ناحیه خود این دعوت میاید.

حرف آخوند این است که ولو خارجا احتمال ثواب تسبیب کرده باشد برای اتیان لکن ثواب مجعول را برای این قرار نداده اند بلکه برای ذات عمل قرار دادند. عبارت را بخوانم:

و قد التزم شيخنا الاستاذ (قدس سره) في المتن بعدم منافاة كون الفاء للسببية، و تفرع العمل على الثواب المحتمل بكونه داعيا إليه لما مرّ من الظهور بتقريب: أن العمل المنبعث عن الثواب المحتمل على ما هو عليه من عنوانه.<sup>۱</sup> عملی که منبعث میشود از ثواب محتمل به عنوان خودش باقی است.

و لا يتعنون من قبل دعوة الثواب المحتمل بعنوان يؤتى به بحيث يدعو... این بحث مهم است. چون این تعابیر مقداری مسامحی است. عمل که معنون میشود منتهی ثواب را برای چی قرار دادند؟

الثواب المحتمل إلى العمل المعنون من قبل نفس دعوته.... میگوید معنا ندارد که بگوییم مدعو که آن فعل است، مقید بشود به اتیانش به دعوت همین داعی. ثواب میخواهد ترغیب کند و داعی شود. داعی بر عملی که بلغ علیه ثواب درست است، اما آیا دعوت کنیم بر عملی که بلغ علیه ثواب و اتی به همین داعی که هست؟ میگوید استحاله دارد.

<sup>۱</sup> نهایه الدرايه، ج ۴، ص ۱۷۷

و إذا كان العمل المدعو إليه على حاله من عنوان نفسه من دون تقيده بعنوان من قبل الداعي حتى عنوان الانقياد... میگوید عملی که مدعو است، حتی به عنوان انقیاد هم متلون نمیشود. چرا؟ چون انقیاد عمل ماتی به داعی احتمال واقع است در حالیکه مدعو ذات عمل است.

فانه عنوان المأتي به بذاك الداعي... دقت کنید. عبارات مرحوم اصفهانی مشکل است. دارم آن را برایتان باز میکنم.

فلانه عنوان المأتي به بذاك للداعي لا عنوان المدعو إليه... یک مدعو الیه داریم که متلون به چیزی نمیشود. یک هاتی به داریم که عنوان انقیاد و چیزهای دیگر میگیرد.

لا عنوان المدعو إليه حتى يدعو إليه ذلك الداعي... این داعی نمیتواند دعوت کند به صلات متلون به خصوصیاتی که از ناحیه همین دعوت میاید. حالا که اینطور شد که ولو عمل ما ناشی شده باشد از احتمال ثواب، اما ثواب مجعول روی ذات عمل رفته.

فلا ينافي ظهور الأخبار في ترتب الثواب على العمل الغير المتقيد بداعي الثواب المحتمل.<sup>۱</sup>

فکر کنید تا فردا. هنوز خیلی دنباله دارد. و الحمد لله رب العالمين

<sup>۱</sup> نهایه الدرايه، ج ۴، ص ۱۷۷

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... ادامه بحث مفاد اخبار من بلغ
- ۲..... بیان مرحوم اصفهانی در مقام
- ۹..... پاسخ مرحوم اصفهانی

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهیرین.

### ادامه بحث مفاد اخبار من بلغ

بحث در این بود که اخبار من بلغ آیا ثواب را مترتب می کند بر فعلی که بلغ علیه الثواب یا نه بر فعلی که بلغ علیه الثواب و اتی باحتمال تحصیل الثواب بطوری که قید اتیان بداعی الثواب هم در آن باشد.

فرمایش محقق اصفهانی — که ظاهراً در تبیین فرمایش آخوند و بیان مشهور است که می خواهند استحباب فعل بالغ علیه الثواب را درست کنند — این شد که ثوابی که برای عمل ثابت است، عملی است که بلغ علیه الثواب، و اتیان بداعی الثواب نمیتواند لون بدهد به متعلق خودش به طوریکه متعلق ماتی باشد و مدعو الیه باشد و گونه بداعی الثواب هم باشد. به تعبیر دیگر فرق است بین اینکه مدعو الیه چه چیزی است و بین اینکه ماتی چه چیزی است. ممکن است شما اتیان کنید فعلی را که ثواب بر آن ثابت شده با اخبار ضعیف. ممکن است اتیان کنید بر جاء تحصیل واقع ولی مدعو الیه ثوابی که در روایت من بلغ قرار داده شده، نمیتواند این باشد. چون اگر مقصود واقع است؛ که رجاء میشود. میشود بحث انقیاد که بحث دیگری است. اما اگر مقصود این است که به دعوت همین ثوابی که در روایت آمده حاصل شود (که اگر یاد دوستان باشد مرحوم اصفهانی ادعا کرد که این ثواب همان ثواب ثابت در روایت است نه چیز دیگری) میفرمایند این ثواب نمیتواند دعوت کند به فعلی که از ناحیه خودش دعوت به ثواب و عمل شده بلکه مدعو الیه خالی از این دعوت است. بله ماتی به ممکن است به این داعی باشد و مشکلی نیست.

پس الان بحث این است که خداوند به چه چیزی امر میکند؟ البته امری که المكشوف عن جعل الثواب. ما یک امری را از جعل ثواب کشف میکنیم. میخواهیم ببینیم متعلق این امر چیست؟ باید ببینیم متعلق آن ثواب چیست.

## بیان مرحوم اصفهانی در مقام

ایشان میفرماید که ثواب معقول نیست بر فعل بالغ علیه ثوابی باشد که ماتی به داعی همین ثواب باشد. این معنا ندارد. شبیه همین چیزی که در قصد امر هم میگویند. البته ایشان تشبیه نکرده من عرض میکنم. بعد ایشان میفرماید:

كما هو الحال في الأخبار المقيدة، حيث إن موضوعها العمل الملحوظ في نفس الموضوع التماس الثواب.<sup>۱</sup>

عبارت اینجا به احتمال زیاد غلط است. بنظرم الف و لام در الموضوع زیاد است. باید گفته شود في نفس موضوع التماس الثواب.

اما مقصود از «كما» تشبیه چیست؟ آیا مرحوم اصفهانی تشبیه میکند به اخبار مقیده به جهت اثباتی قبل که میگفتیم نمیشود؟ به این تشبیه میکند؟ یعنی در اخبار مقیده هم ثواب بر ذات عمل قرار داده شده. (البته ذات عمل یعنی عملی که بلغ علیه الثواب. به لحاظ نشو از داعی میگوییم ذات عمل. میگوییم نشو از داعی لازم نیست). این كما تشبیه برای آن است که در اخبار مقیده هم همینطور است یا كما تشبیه برای قسمت سلب است؟ یعنی اینطور نیست. در اخبار مقیده که گفته طلبا لقول النبی یا التماسا للثواب، در واقع مقید موضوع است. فعل مقید موضوع جعل ثواب است. البته از ظاهر ذیلش که ایشان میفرماید حاصل اخبار این است که ثواب برای ذات عمل نهفته شده، چه بسا به دست آید که مقصود تشبیه برای قسمت اثباتی است. بعد میفرماید:

و هذا هو الفارق بين التفریع على الوجه المزبور و التقييد بالتماس الثواب البالغ في الاخبار المقيدة.<sup>۲</sup>

هذا هو الفارق میخواهد بگوید فرق دارند با یکدیگر.

اشکال: مثال نفی است. برای منفی نیست. عبارت هم درست است. موضوعش عمل است. عملی که لحاظ شده در خود آن موضوع.....

پاسخ: من همینطوری برای خودم درست کردم ولی باز هم درست نمیشود. اگر مقصود مرحوم اصفهانی تبیین مرحوم آخوند باشد، این حرف درست نیست؛ مگر اینکه بگویید که خود مرحوم اصفهانی حرف دیگری میزند. چون قبل تر میگوید

۱. نهایه الدرايه، ج ۴، ص ۱۷۸

۲. نهایه الدرايه، ج ۴، ص ۱۷۸

و قد التزم شيخنا الاستاذ (قدّس سره) في المتن بعدم منافاة كون الفاء للسببية...

دارد این را توضیح می‌دهد. بعد می‌گوید و کما هو الحال این بیان اگر حرف خودشان باشد، میتوان آن را درست کرد. بگوییم ایشان اخبار مقیده را غیر از اخبار تفریعی میدلند و اخبار مقیده را قبول دارد که موضوع التماس ثواب است.

اما اگر «کما» را اینطور معنا کنیم با اشکال مواجه می/شویم. مرحوم آخوند در کفایه هر دو را یک کاسه کرده. عبارت آخوند این است:

ثم إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب فإن صحيحة<sup>۱</sup> (هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له و إن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله) ظاهرة في أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه ذو ثواب و كون العمل متفرعاً على البلوغ و كونه الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتياط بداهة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً و عنواناً يؤتى به بذلك الوجه و العنوان.<sup>۲</sup>

دعوت امر موجب نمیشود متعلق متلون به این بشود تا اینکه یوتی به بذلك الوجه بلکه دعوت میکند به ذات عمل و عمل ماتی میشود به امر الهی. این راجع به تفریع.

و إتيان العمل بداعي طلب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما قيد به في بعض الأخبار و إن كان انقياداً إلا أن الثواب في الصحيحة إنما رتب على نفس العمل و لا موجب لتقييدها به لعدم المنافاة بينهما بل لو أتى به كذلك أو التماساً للثواب الموعود كما قيد به في بعضها الآخر لأوتي الأجر و الثواب على نفس العمل...

یک حرف این است که مقید با مطلق اشکالی ندارد اما اینجا تصریح میکند. بل لو أتى به كذلك أو التماساً للثواب الموعود كما قيد به في بعضها الآخر لأوتي الأجر و الثواب على نفس العمل...

اشکال: به اعتبار صحیحه است نه اخبار مقیده. و ان كان انقياداً پس چه معنایی دارد؟ یعنی پذیرفتند که اخبار مقیده انقياد را ثابت میکنند.

<sup>۱</sup> المحاسن/ ۲۵، و کتاب ثواب الأعمال الباب ۱، الحديث ۲.

<sup>۲</sup> . کفایه الاصول، ص ۳۵۲

**پاسخ:** پذیرفتند که میشود انقیاد باشد ولی ثواب را برای چی قرار دادند؟ در صحیحه هم ایشان تفریع را پذیرفت.

**اشکال:** تفریع را پذیرفت ولی در صحیحه حیثیت تعلیلیه میگیرند.

**پاسخ:** تفریع را پذیرفت یعنی چه؟ یعنی میشود به داعی آورده شود. مگر انقیاد نیست؟ در عین حال میگوید برای نفس ذات میشود جعل ثواب کرد. اینجا هم همین است.

**اشکال:** فقط در صحیحه گفته.

**پاسخ:** فرقی نمیکند. به هر حال می توان عبارت کفایه که فرموده، همه را حمل کنیم بر صحیحه... فارقی هم ندارد. در صحیحه هم مرحوم آخوند پذیرفت که فاء به معنای این بشود که میشود منبعث بشود از داعی ولی گفت عیبی ندارد. منبعث بشود از داعی ولی ثواب بر ذات قرار داده شود. طلباً لقول النبی هم همینطور است.

**اشکال:** استحاله را مطرح نکرده.

**پاسخ:** استحاله را مطرح نکرده ولی عبارتش شبیه استحاله است. میفرماید که **بداهة أن الداعي إلى العمل لا یوجب له وجها و عنوانا یؤتی به بذاك الوجه و العنوان**. خب میشود همین. چرا وجه و عنوان درست نمیکند؟ این حرف آخوند را دو سه جور تحلیل کردند که چرا داعی الی العمل وجه و لون نمیدهد به متعلقش. هم میتواند به جهت استحاله باشد و هم جهات دیگر که در آینده عرض میکنم.

حالا این عبارت مرحوم آخوند است. ممکن است شما کلاً بگویید بحث ایشان مقصور به صحیحه است و عدم تنافی (کما اینکه در متن اصفهانی اینطور است) از باب تنافی مقید با مطلق در اینجا است که بعداً بحث میکنیم. البته ایشان نهایتاً تنافی قائل میشود. عدم تنافی را ابتدائاً ذکر میکند. بعد میگوید تنافی دارد. راه حلی هم دارد که میگوییم. در آخر هم بحث ایشان مقداری باز است. حالا من آن عبارتی که شبهه ناک است عرض میکنم. ولی عبارت مرحوم آخوند قابل بر این است که بگوییم ایشان حتی در جایی که طلباً لقول النبی است، اتیان، طلباً لقول النبی است اما اجر و ثواب را برای ذات عمل قرار دادند. این مثل فاء تفریع است و فرقی نمیکند ظاهراً. پایین هم ایشان میفرماید که:



فیکشف عن كونه بنفسه مطلوباً و إطاعة فيكون وزانه وزان (: من سرح لحيته)¹... میگوید بخاطر همین افتی المشهور به استحباب. حالا ممکن است کسی بگوید مقصود حرف ایشان صحیح است منتهی مطلق را بر مقید حمل نمیکند. چون منافاتی ندارند. این یک ادعایی است ولی بنظر عبارت مرحوم آخوند با آن هم میسازد.

اما فرمایش اصفهانی (كما هو الحال في الاخبار المقيده) محقق اصفهانی در عبارات بعدی حمل مطلق بر مقید میکند، جوری حمل میکند که منافات ندارد با اینکه ثواب بر ذات عمل باشد. چون میگوید این سببیت طبعی است و سببیت طبعی با جعل ثواب برای ذات منافات ندارد.

بنابراین نمیدانم دقیقاً مقصود ایشان از «كما هو الحال» چیست. ممکن است باتوجه به آن نکته هایی که ممکن است در کلام آخوند باشد یا توضیحی که بعداً ایشان میدهد و همه را یک کاسه میکند، شاید مقصود تشبیه باشد در همین جهت که مثل همان است که ثواب بر ذات است. منتهی اینکه گفت «هذا هو الفارق» خیلی روشن نیست که فرقی چیست. چون در تفریع هم ایشان همین را پذیرفت و در اینجا هم این است.

به هر حال بیان ایشان در قسمت صحیح است که روشن است. میگوید:

فحاصل الأخبار ترتب الثواب على نفس العمل و ان كان منبعثاً عن الثواب المحتمل، فهو و إن كان على الفرض منبعثاً عن الثواب المحتمل إلا أن انبعثه عنه غير دخیل في ترتب الثواب المجعول بهذه الأخبار عليه. چون مرحوم آخوند فرموده بود منافاتی ندارد که فاء تفریع باشد و داعی اش هم احتمال ثواب باشد ولی مولا ثواب را برای ذات قرار دهد.

این مفاد تبیین مرحوم اصفهانی است نسبت به فرمایش آخوند.

در اینجا ایشان شبهه ای را به تفصیل مطرح میکنند. آیا این حرف آخوند قابل قبول است یا نه؟ میگوید لایقال مستشکل در لایقال میگوید شما در اینجا فرض انبعاث کردید. چون مرحوم آخوند فرمود فرض انبعاث منافاتی با جعل ثواب بر ذات ندارد.

سوال این مستشکل این است شما که فرض انبعاث کردید از احتمال ثواب، چطور ممکن است مولا جعل داعی کند برای ذات عمل؟ مگر ذات عمل دو انبعاث میپذیرد؟ شما با فاء تفریع یا آن طلب قول النبی (اگر گفتیم ملحق است) فرض میکنید انبعاث عمل را از احتمال ثواب که انقیاد است. اگر مولا با اخبار من بلغ میخواهد برای ذات جعل ثواب کند که

¹ الوسائل: ۱/ ۴۲۹، الباب ۷۶ من أبواب آداب الحمام.

کاشف میشود از استحباب یعنی از امر متعلق به ذات، و باتوجه به اینکه امر به ذات برای جعل داعی است، پس یعنی ذات فعل باید انبعاث پذیر باشد. یک عمل مگر دو انبعاث میپذیرد؟ معقول نیست. این یک جهت؛ که از این جهت، جعل داعی یعنی استحباب برای ذات عمل معقول نیست.

بعد میفرماید که چه بسا کسی بگوید جعل استحباب در طول دعوت ثواب و یا دعوت امر است. در طول است یعنی چه؟ یعنی جعل استحباب کرده برای عملی که ماتی به احتمال امثال امر واقعی مشکوک است. خب این چه فایده دارد؟ میگوید شبیه داعی بر داعی است. یعنی میگوید شما برو این کار را بکن. امر میکند. برو کاری بکن که بتوانی به دعوت احتمال واقع بیاوری. مثل داعی بر داعی که فقهاء در برخی موارد درست می کنند مثلاً اصل منبر رفتن قُربی است، ولی پاکت داعی بر داعی است.

میگوید اینجا شما داعی درست کن برای اینکه بتوانی امر خداوند را داعی قرار دهی. مثلاً در باب اوامر اخلاص اینطور است. اوامر اخلاص اینطور است که کاری بکن که آن نیت که در واقع اتیان به داعی است، خالص باشد. اینجا هم همینطور. امرش به نحو طولی است. میفرماید که:

و جعل الاستحباب المحقق داعياً في طول دعوة الثواب المحتمل أو الأمر المحتمل و ان لم يكن مستحيلاً في نفسه لكنه خلف... چرا خلف است؟ چون شما دنبال این بودید که استحباب را برای ذات عمل درست کنید. شما میگفتید ثواب برای ذات عمل جعل شده و عمل مستحب است یعنی فعلی که بلغ علیه الثواب مستحب است. اگر شما بگویید امر شده است که برو کاری بکن که احتمال واقع، داعی تو بشود، برو کاری کن که احتمال الامر داعی بر عمل بشود، پس متعلق امر مولا عمل بلغ علیه ثواب نمیشود. پس خلف دارید میگویید. آنچه دنبالش بودید که استحباب عملی که بلغ علیه خبر ضعیف باشد، نیست. لأن الكلام في استحباب نفس محتمل الثواب لا استحباب المأتي به بداعي احتمال الثواب. شما آن ذات را میخواستید درست کنید که مستحب است نه همچین چیزی. بعد مستشکل میگوید:

و المشهور أيضاً يقولون بترتب الثواب عليه إذا أتى به بداعي استحبابه، لا إذا أتى المتقيد بالداعي المزبور بداعي استحبابه. مشهور که استحباب درست کردند میگویند اگر این عملی که بلغ علیه ثواب را به داعی استحباب مکشوف از جعل ثواب (به بیانی که قبلاً گفتیم) بیاوریم، ثواب استحبابی دارد. نگفتند که عملی که ماتی به داعی امر است، اگر به داعی استحبابی بیاورید، ثواب دارید. این را که نگفتند.

مع أن الاستحباب إذا كان داعياً للداعي فالمستحب الحقيقي جعل الأمر المحتمل أو الثواب داعياً إلى العمل، لا أنه داعٍ لأمر خاص و عمل مخصوص. اگر گفتیم جعل الداعی است، متعلقش این میشود که گویی امر کرده مولا که یک کاری بکن که آن دعوت احتمالی واقع، داعی تو بشود. آن احتمال واقع داعی تو بشود. متعلق استحباب این میشود نه آن عمل مخصوص. فهناك مستحب جنائي و عمل حسن أركاني.

عمل حسن اركانی انقیاد است. یک مستحب جنائی هم هست که من کاری بکنم که احتمال واقع داعی من بشود. کاری کنم که بتوانم به رجاء واقع بیاورم و انقیاد بشود. این میشود عمل جنائی و این مستحب میشود. ریشه همه اینها این است که این مستشکل تصور میکند جعل دو تا داعی برای فعل معقول نیست. چون آخوند فرموده بود که اگر هم فاء تفریع باشد اشکالی ندارد. ما میتوانیم عمل را به رجاء واقع بیاوریم و در عین حال ثواب برای ذات مجعول باشد. مستشکل میگفت همچنین چیزی نمیشود چون نمیشود این عمل خارجی که بلغ علیه ثواب را، با دو داعی مستقل بیاوری. یکی به رجاء الواقع که انقیاد است و یکی هم به داعی این استحباب مجعول و مکشوف از جعل ثواب بخواهیم بیاوریم. این ممکن نیست چون نمیشود آن را به مساله جعل الداعی علی الداعی برگرداند. بعد هم میگوید اینها خلف فرض شماس است و مستحب شما یک عمل جنائی میشود نه یک عمل اركانی. در آخر هم میگوید اشکال ثبوتی ندارد. خلف مطلوب و مدعاست و استحباب نفس عمل که به دنبال اثباتش بودیم را ثابت نمی/کند.

اشکال: این اشکال فقط برای تصحیح اوامر احتیاط است نه اینکه مطلق باشد.

پاسخ: خلف است. اگر عبارت کفایه را که خواندم یادتان باشد، میگوید ظاهر صحیح این است که این عملی که بلغ علیه ثواب، مستحب است.

آخرش هم میگوید این حرف منافات دارد با حرف خود آخوند. آخوند میخواست استحباب ذات عمل را درست کند.

مع أنه منافٍ لكلامه (قدّس سره) حيث إنه في مقام ترتيب الثواب المجعول على نفس العمل لا على العمل المأتي به بداعي الثواب المحتمل بما هو كذلك.

بینید مرحوم آخوند که داعی بر داعی نگفته. مستشکل میگوید چون دو داعی مستقل بر ذات عمل نمیشود، اگر کسی پناه ببرد به حل داعی بر داعی، این اشکالات را دارد. چند تا خلاف ظهور است بعلاوه اینکه خلاف حرف خود آخوند میشود یعنی توجیه نمیکند حرف آخوند را چون میگفت ثواب بر ذات عمل است و امر مستکشف هم میشود همان که بر او

ثواب قرار داده شده. متعلق امر استحبابی مستکشف میشود این عملی که بلغ علیه الثواب نه عملی که بلغ علیه الثواب الماتی با احتمال ثواب الواقع. این چیزی نیست که مرحوم آخوند گفته بود.

اشکال: مرحوم آخوند میفرماید که اشکالی ندارد که فاء تفریع را تفریع بگیریم، اتیان عمل به داعی رجاء واقع باشد ولی ثواب بر ذات عمل باشد.

پاسخ: طرف میگوید خیلی اشکال دارد. شما اگر فرض کنید که عمل منبث باشد از دعوت واقع، دوباره یک داعی نمیتوانید برایش جعل کنید.

اشکال: ایشان میگوید من جعل نمیکنم.

پاسخ: مرحوم آخوند فرض کرده که در عین اینکه عمل انقیادی است، ثواب برای ذات باشد. ثواب برای ذات باشد که چه شود؟ که عمل مستحب بشود. این عملی که مستحب شده دو داعی دارد. یکی این امر استحبابی و یکی رجاء واقع. میگوید همچنین چیزی میشود؟ دو دعوت مستقل محال است. مکرر ایشان گفته.

اشکال: حیثیت تعلیلی تقیدی نیست. این را آخوند قبول دارد.

پاسخ: با حیثیت تعلیلی دو انبعاث ممکن است؟

اشکال: موضوع ما نفس عمل است ولی داعی دوم ظرف است.

پاسخ: میدانم. دو داعی مستقل برای عمل میشود؟ اگر حیث تعلیلی باشد معنایش این میشود.

اشکال: مرحوم آخوند داعی دوم را قید الموضوع نمیگیرد اصلاً. ظرف است. حیثیت تعلیلیه است.

پاسخ: آخوند اصلاً داعی بر داعی نگرفته. داعی بر داعی حیث تعلیلی نمیتواند باشد. داعی بر داعی متعلقش متعین است. یعنی متعلقش نفس عمل نیست. معنای داعی بر داعی این است.

اشکال: نفس عمل که داعی داشت زمانی موضوع حکم میشود که داعی دوم هم باشد ولی داعی دوم قید الموضوع نیست.

پاسخ: داعی دوم اصلاً متعلقش عمل نیست. متعلقش امر جنانی است. یعنی جعل المحتمل داعیا است. این متعلق داعی دوم است. جعل المحتمل داعیا. کاری کنم که محتمل الواقعی داعی من شود. کاری کنم که امر احتمالی داعی من بشود. داعی من در واقع احتمال امر و احتمال ثواب است. این داعی دوم که داعی بر این است، همین است. این حیث تعلیلی ندارد. آخوند هم این را نفهمیده. اشکال شان روشن است. میگوید مرحوم آخوند دنبال این بود که واقع را مستحب کند.

این را که تصریح کرد آخوند که واقع مستحب است. یعنی عملی که بلغ علیه الثواب. مستشکل به آخوند میگوید تو چطور این دو را با هم جمع کردی؟ عملی که بلغ علیه الثواب مدعو باشد به دعوت امر استحبابی و در عین حال اتیان به رجاء واقع هم بشود. دو داعی مستقل نمیشود. بعد مستشکل میگوید اگر کسی برود سراغ داعی بر داعی، این اشکالات وارد است. آخوند اصلاً نرفته دنبال داعی بر داعی. این حرفهای مستشکل است.

### پاسخ مرحوم اصفهانی

جواب مرحوم اصفهانی را هم عرض کنم. بحث دقیقی هست متنها تعجب میکنم از ایشان که میتوانند با یک کلمه درست کنند. بگوید جعل داعی امکانی است. حرفی که خود ایشان همه جا میزد ولی اصلاً این را نمیگوید اما ممکن است مفادش را گفته باشد.

حرف ایشان در جاهای دیگر روشن است. میگوید ما در اوامر و نواهی که میگوییم جعل داعی، جعل داعی امکانی است. یعنی لو وصل و انقاد لحرکه. اگر موانع از انقیاد داشته باشد منافاتی با وجود امر ندارد. لذا این حرف را ایشان در بحث خروج از ابتلا میگوید. در بحث اتیان طبعی عمل میگوید. اگر کسی خودش رغبتی ندارد به شراب خوردن. نهی از شراب لغو نیست. چون نهی از شراب یک انشایی است به داعی جعل الداعی امکانی. یعنی لو وصل و انقاد لحرکه. حالا اگر خودش داعی طبعی دارد مانع از انقیاد دارد. انقیاد به این معنا که بخواهد به این تحریک شود. این منافاتی ندارد. آن «لو» محقق نیست. اگر لو محقق نبود ماهیت تکلیف و امر هست. میگوید اگر مانع از انقیاد نداشت حرکتش بده. حالا مانع از انقیاد دارد و با وجود حکم منافات ندارد. اصلاً حکم لویی است. ما میگوییم الحکم موجود بهذا النحو الاشتراطی. همینکه اگر مانع نبود و واصل شد حرکتش بده، ماهیت حکم تمام است.

ایشان اینجا هم میتوانند این را بگویند. بگویند این کسی که الان انبعاث دارد مانع از انقیاد به این حکم دارد. ما جعل داعی امکانی میکنیم. منافاتی با بعث ندارد. بعث و زجر ما فعلی نیست. اینکه ما میگوییم حکم انشا به داعی جعل الداعی است، نه به داعی جعل الداعی بالفعل است. بداعی جعل الداعی امکانی است. انبعاث فعلی از ناحیه انقیاد منافاتی با جعل داعی امکانی نسبت به ذات فعل ندارد.

این حرف درست است منتهی اینجا تعبیر ایشان این است که ما در اینجا فرض نکردیم یک عمل شخصی را و در موضوع امر هم قید نکردیم به قید حصول انقیاد.

فرض انبعاث نکردیم. نکته مهمی است. یک وقت یک امر شخصی است. در موضوعش هم فرض میکنیم انبعاث از ثواب اخذ شده است. میگوید این محال است اما یک وقت جعل داعی عمومی است و انبعاث هم به نحو طبعی است. یعنی ما

جعل داعی می‌کنیم نسبت به عمل و در این عمل طبعاً ممکن است منبعث شود به نحو دیگری. این مثل این میماند که ما نهی می‌کنیم از شرب خمر. این نهی از شرب خمر به انسانهایی تخاطب می‌شود که ممکن است خودشان هم ترک نکنند. اینکه خودشان طبعاً ترک نکنند مانع از این نمی‌شود ما یک جعل داعی عمومی کنیم.

اینجا تعبیر جعل داعی عمومی می‌کند. بنظر مقصودش این است که یک جعل داعی است که لو وصل و انقاد لحرکه. عمومی است به این معنا که مربوط به حالات مختلف عبد است. یک حالش این است که به یک داعی دیگری هم متحرک باشد. یک حالش این است که متحرک نشود. بله این را ایشان قبول دارد که اگر جعل داعی کردی و در موضوعش بخصوصه انبعاش را قید کردی، این محال است.

اشکال: ....

پاسخ: من ثبوت را می‌گویم. عالم جعل مولا. مولا در جعل خودش وقتی جعل داعی می‌کند، اگر در موضوعش اخذ نکند انبعاش از داعی دیگری را، این لغو است و نمی‌شود. اما اگر در موضوع اخذ نکند، جعل داعی کند به طبیعت فعل، فعل خارجاً گاهی منبعث از چیز دیگری می‌شود. این مثل موارد ترک خمر است از جانب خود شخص. همان انتراک که ما یک وقتی می‌گفتیم و گفتند نمی‌شود. انتراک عمل است بخاطر خروج از ابتلا مثلاً. بخاطر خروج از ابتلا از باب انتراک، نمیتوانیم بگوییم خطاب معقول نیست. چرا معقول نباشد؟ خطاب نهی از شرب خمر معقول است ولو ممتنع باشد از باب اینکه خارج از ابتلا است.

پس بحث این است که مولا جعل داعی عمومی می‌کند به ذات فعل که در آن قید نکرده انبعاش را ولی خارجاً میدانیم خیلی وقت ها از چیز دیگری منبعث می‌شود. خب منبعث بشود. این منافاتی با جعل داعی عمومی ندارد. بنظر ایشان اگر جعل داعی امکانی را میگفت، روشن تر بود.

حالا دوستان فکر نکنند. این جواب مرحوم اصفهانی است به این اشکالاتی که اینها کردند. بنابراین اشکال مرتفع می‌شود. فرمایش آخوند فعلاً به کرسی نشیست که مولا با وجود اینکه فاء تفریع است یا به یک احتمالی آن طلباً لقول النبی هم هست. اینها طبعی هست و انبعاش طبعی با جعل داعی امکانی برای ذات منافات ندارد. حالا عبارت مرحوم اصفهانی را ببینید که جور دیگر میشود معنا کرد یا نه. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

### فهرست

- ۱..... ادامه بحث مفاد اخبار من بلغ
- ۲..... تفسیر اول از کلام مرحوم آخوند(ره)
- ۲..... تفسیر دوم از کلام مرحوم آخوند
- ۴..... نقد تفسیر دوم
- ۹..... اشکال مرحوم اصفهانی(ره) بر بیان مرحوم نائینی(ره)
- ۱۱..... تحقیق پایانی مرحوم اصفهانی
- ۱۲..... اشکال مرحوم اصفهانی بر بیان شیخ انصاری

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهیرین.

### ادامه بحث مفاد اخبار من بلغ

بحث در مفاد اخبار من بلغ بود که آیا میشود از آن استحباب عمل را استفاده کرد یا نه؟ که مشهور به آن قائل اند. فرمایش مرحوم آخوند در کفایه همین است. سیر بحث این شد که یک ظهور اولی وجود دارد در جعل ثواب برای فعلی که بلغ علیه الثواب است. یعنی ذات عمل در مقابل عملی که ناشی از دعوت ثواب رجائی باشد.

در مقابل این ظهور دو مشکل وجود دارد. یکی از ناحیه تفریع و یکی از ناحیه تقیید.

از ناحیه تفریع، فرمایش محقق اصفهانی این شد که در اینجا اصلاً تفریع ظهور و دلالتی ندارد بر خصوص سببیت که معنایش داعویت باشد بلکه احتمال دارد فقط ترتیب یا تعقیب باشد و چون ظهور خاصی ندارد، نمیتواند تنافی داشته باشد با ظهور اصلی که ادعا کردیم.

مرحوم آخوند در متن کفایه در تفریع فرمودند که ما اصلاً سببیت را هم بپذیریم که «ففعله ذلک» یعنی بر جاء واقع و انقیاد؛ منتهی منافاتی با جعل ثواب بر نفس فعل ندارد. هر چند این عمل انقیاد است ولی ثواب بر نفس عمل واقع شده. ظهورش هم از همان بابی که قبلاً گفته شد. بعد هم دارد که «له ذاک الثواب» که اشاره میکند به همان ثواب که بر ذات

عمل بود. پس اینکه انسان فعل را رجائاً انجام دهد و انقیاد باشد، منافات با این ندارد که ثواب مجعول بر ذات عمل باشد و کشف کند از وجود یک امری به این عمل که میشود استحباب.

### تفسیر اول از کلام مرحوم آخوند(ره)

در مورد مطلق، دو تفسیر از کلام آخوند میشود طرح کرد. استظهار بنده از فرمایش آخوند این است که در جایی که تقیید به التماس ثواب است (ففعّل ذلک التماساً للثواب یا طلباً لقول النبی) این هم عین تفریع است. مرحوم آخوند که میگوید لامنافه بینهما یعنی هیچ منافاتی نیست که به قصد رجاء بیاورد و انقیاد باشد ولی ثواب مجعول بر ذات عمل باشد. همانطور که در تفریع فرمودند. نکته مهم این است که در تفریع، مرحوم آخوند با فرض اینکه انقیاد است، فرمود ثواب مجعول برای ذات است. اینجا هم یعنی درباره اخبار مقیّده هم همین است. اگر این تفسیر ما را بپذیرید، یک تفسیر یک پارچه میشود از هر دو خبر. یعنی اخبار نزد مرحوم آخوند مفادش این است که ثواب مجعول برای ذات عمل است ولو اینکه عمل ترشح شده باشد از رجاء واقع و از داعویت تحصیل واقع رجائی ولی ثواب مجعول روی ذات عمل است. پس امر مستکشف هم نسبت به ذات عمل است. عمل میشود مستحب مثل فتوای مشهور.

لذا مرحوم آخوند آخرش در کفایه میفرماید که لعل قول مشهور هم از همین باب باشد که گفتند.

### تفسیر دوم از کلام مرحوم آخوند

مرحوم اصفهانی تفسیر دیگری کرده که دوستان هم دیروز در ذهنشان بود. اینکه گویی مرحوم آخوند در روایات مطلقه با وجود اینکه آنجا را انقیاد میداند و ثواب مجعول را بر ذات میداند، ولی در تقیید میفرماید که ثواب مجعول انقیادی است. بعد میفرماید باهم منافات ندارند. گویی اینطور میشود که مفاد صحیحه مطلقه با اخبار مقیّده را دو تا میگیرند. صحیحه میگوید ثواب مجعول روی ذات است. این اخبار مقیده میگوید ثواب مجعول روی عمل انقیادی است. با هم تنافی ندارند. گویی عمل انقیادی ثواب دارد و ذات عمل هم ثواب دارد. چه منافاتی دارد؟ ایشان اینطوری حل میکند.

فقد اجاب (قدّس سره) في المتن بعدم المنافاة بين المقيد من هذه الأخبار مع مطلقها.

إذ لا منافاة بين الثواب على نفس العمل لا بداعي الثواب المحتمل بما هو، (که این مفاد صحیحه است) و الثواب على العمل بداعي الثواب المحتمل بما هو.<sup>۱</sup> اینها منافات ندارند. در یکی ثواب بر ذات عمل و در یکی عمل ماتی به داعی

۱. نهایه الدرایه، ج ۴، ص ۱۸۰



رجاء الواقع که انقیاد است. میگوید روایت مطلق، متکفل جعل ثواب میشود و بالالتزام متکفل جعل امر است روی ذات عمل. روایات مقید میشود ارشاد به آن ثواب انقیادی. ارشاد به مورد انقیاد میشود.

**فالمطلق متکفل للثواب المجعول الکاشف عن جعل لازمه، و المقید متکفل للارشاد إلى الثواب الذي يحکم به العقل على الانقیاد و الاحتیاط.**

بعد مرحوم اصفهانی میفرماید این تقریب لایرد علیه محذور الا اینکه خلاف وحدت سیاق است. البته اشکال دیگری هم دارد که عرض میکنیم. میفرماید که اخبار باب سیاقشان یکی است. یعنی دارند یک ثواب مجعولی را روی عملی بار میکنند. یک جور اند. یک ثواب مخصوص را روی یک سنخ عمل بار میکنند. اگر این حرف را بنید، سیاقش دو جور میشود. یکی میشود ثواب مجعول خاص روی عمل و دیگری میشود ارشاد به حکم عقل به اصل ثواب. دو بیان میشود که خلاف سیاق است. البته اشکال دیگری دارد که بعدا ایشان میفرماید که اصلا ارشاد هم معنا ندارد. چون حکم عقل ثواب خاص نیست. عقل ثواب مطلق را میگوید. میگوید انقیاد ثواب دارد. ثواب خاصی را بار نمیکند تا بگوییم ارشاد است. این اشکال بعدی است که گفتند. حالا اگر این مسیر را برویم که ایشان رفته، مفاد اخبار مطلق و مقیده میشود دوجور؛ که بر خلاف وحدت سیاق هست. وحدت سیاق ظهور است فلذا باید مطلق را بر مقید حمل کنیم. مرحوم اصفهانی همین کار را میکند. میفرماید که گویی مفروض میگیرد باید حمل کنیم مطلق را بر مقید بعد میگوید چرا مطلق گفتند؟ میگوید نکته اینکه مطلق گفتند این ظهور است که وقتی بلغ علیه الثواب یعنی وقتی شخصی ثواب به او میرسد، طبعاً به داعی همان ثواب رسیده انجام میدهد نه به داعی ثواب مجعول.

**و حیثند فالنکته - لعدم التقیید فی بعضها... دارد توجیه میکند یعنی مفروض میگیرند که آن صحیحیه هم باید علی القاعده مقید می شد، پس چرا مقید نکردند؟**

**و حیثند فالنکته - لعدم التقیید فی بعضها وضح أن الداعي الطبعي لمن بلغه ثواب هو ذلك الثواب البالغ.... آن ثوابی که به خبر ضعیف به او رسیده که همان ثواب رجائی میشود. لا الثواب المجعول بهذه الأخبار علی فرض جعله.<sup>۱</sup>**

ایشان اینطور حرف آخوند را تفسیر کردند. بعد نتیجه این شد که یکی باید حمل بشود بر جعل ثواب و یکی بر تقریر حکم عقل که میشود ارشاد. بعد اینطور که شد، سیاق یکی است. چه کنیم؟ باید مطلق را بر مقید حمل کنیم. بعد میفرمایند که چرا مطلق را مطلق گذاشتند؟ بعد توجیه کردند.

۱. نهاییه الدرايه، ج ۴، ص ۱۸۰

در آخر یک حرفی میفرمایند که عجیب است. میگویند ولكن قبلًا در بحث تفریع گفتیم که حتی بنا بر سببیت که آخوند میگوید.... **لكنك عرفت مما ذكرنا في التفریع بناء على السببية أن السببية طبعية عادية لا أنها قيد جعلي أخذ في الموضوع.**

مرحوم اصفهانی اینطور است. ذهاب یمین و یسار دارد تا انسان بتواند یک چیزی از آن در بیاورد. سیر بحث اینطور شد که مجبور شدند با این بیان حرف آخوند را بر مطلق و مقید حمل کنند ولی میگوید ما قبلًا گفتیم که حتی اگر سببیت هم باشد، سببیتش طبعیه است. یعنی انسان ها به طبع این کار را انجام میدهند نه اینکه کونه عن داع رجائی داخل در موضوع جعل ثواب باشد.

### نقد تفسیر دوم

عرضمان این است که شما از اول همین را میگفتید. تفسیری که ما از حرف آخوند میکنیم همین است. میگوییم مرحوم آخوند در سببیت تفریعی چه گفت؟ گفت درست است که سببیت معنایش انقیاد است ولی ثواب مجعول را روی همان عمل میدهند نه به این انقیاد. در طلب قول النبی و التماس قول النبی هم همین را میگوید. فرقی نمیکند. یک کاسه میشود. نیازی به حمل مطلق بر مقید نداریم. هر دو یک مفاد اند و حملی در کار نیست. در هر دو یک بیان است و سیاق هم یکی است. سیاق عبارت است از جعل الثواب على نفس العمل. این سیاق است منتهی به طبعه انسان ممکن است انقیاد هم بکند. چون جا دارد برای انقیاد انسان انقیاد کند. ولی ثواب را به ذات عمل دادند.

در آخر میفرمایند که درست است که حتی در جایی که تفریع است و تقیید نیست، باید بگوییم لبًا انسان به نحو طبعی برای رجاء واقع میاورد نه ثواب مجعول پس همه میشود مقید. میگوید ولی ما گفتیم که در اینجا تقیید به این معنا نیست که موضوع در مقام جعل شرعی مقید باشد بلکه داع طبعی است اما مجعول شرعی روی ذات رفته. خب از اول این را بگویید. این پیچ و تاب ها برای چیست؟ لزومی ندارد که حرف آخوند را دو جور حمل کنیم، بعد اشکال کنیم که خلاف سیاق است، بعد بگوییم سیاق موجب حمل مطلق بر مقید می شود، بعد برای عدم تقیید روایت مطلق توجیهی ذکر کنیم، بعد آخرش این حرف را بزنیم.

ما میگوییم از اول شما حرف آخوند را یک پارچه بدانید، چنانچه قرائن هم زیاد دارد گرچه دوستان نپذیرفتند و دیروز اصرار میکردند ولی من دوباره متن کفایه را نگاه کردم، هیچ حرف ارشادی در کار نیست. یک کلمه ایشان نگفته انقیاد است و ارشاد. عبارت را من دوباره میخوانم. ایشان تصریح میکند. در همان التماس ثواب، با وجود اینکه انقیاد است، باز هم ثواب را بر ذات دادند. ایشان میفرماید که:

و إتيان العمل بداعي طلب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما قيد به في بعض الأخبار وإن كان انقياداً إلا أن الثواب في الصحيحة إنما رتب على نفس العمل ولا موجب لتقييدها به لعدم المنافاة بينهما بل لو أتى به كذلك أو التماساً للثواب الموعود كما قيد به في بعضها الآخر لأوتي الأجر والثواب على نفس العمل<sup>۱</sup>....

یعنی در آنجایی هم که التماساً للثواب است، اجر بر ذات عمل است.

لا بما هو احتیاط و انقياد... دیگه تصریح بالاتر از این؟ حتی در التماس ثواب، میگوید:

بل لو أتى به كذلك أو التماساً للثواب الموعود كما قيد به في بعضها الآخر لأوتي الأجر والثواب على نفس العمل لا بما هو احتیاط و انقياد...<sup>۲</sup>

این فرمایش مرحوم اصفهانی است و عده دیگر از محشین هم شاید همینطور بگویند. البته من مراجعه هم کردم ولی خیلی روشن نبود که مقصود آن محشین هم همین تفسیر است یا چیز دیگری است. بعد ایشان میفرماید وزانش، وزان من سرح لحیته است. اگر بنا بود که مرحوم آخوند بگوید اخبار دو لسان دارند، باید مثل مرحوم اصفهانی میفرمود که دومی ارشاد است مثلاً و جمع کند بین مطلق و مقیدش. این کار را نکرده. اصلاً در کفایه هیچ عبارتی که در آن حمل مطلق بر مقید بکند، ندارد. بنظرم راحت ترین تفسیر برای عبارت آخوند این است که ایشان دارد یک کاسه میکند تمام اخبار من بلغ را، چه آنهایی که التماساً لذلك الثواب یا طلباً لقول النبي دارند و چه روایاتی که فاء تفریع دارند. میگوید فاء تفریع هم سببیت باشد یعنی به داعویت احتمال واقع آورده باشد. همه اینها درست. من اینطوری اتیان کردم ولی ثواب مجعول روی ذات عمل است.

اشکال: آنجایی که التماساً دارد، مشکل ثبوتی میاید؟ طبق این بیان ایشان رجائیات را چطور درست میکنند؟

پاسخ: من به رجاء میاورم ولی شارع جعل امر را روی ذات کرده.

اشکال: پس در تمام رجائیات باید این حرف را بزنیم.

پاسخ: بله. حلش را دیروز گفتیم که به جعل داعی امکانی است. اگر در موضوع امر اخذ کنیم، محال میشود. چون معنایش این است که در فرضی که انبعاث هست، شما میخواهید انبعاث ایجاد کنید. این ممکن نیست. اما اگر شما در

۱. کفایه الاصول، ص ۳۵۳

۲. کفایه الاصول، ص ۳۵۳

متعلق امرتان اخذ نکنید انبعثه عن داعی رجاء الواقع بلکه ذات عمل است منتهی به طبعه این کار را انجام دهید. این مثل این میماند که خداوند به همه انسانها امر کند که شراب نخورید. عده زیادی اصلاً میل به شراب نداشته باشند. شما نمیگویید که اینها اصلاً تکلیف به شراب خوردن هم ندارند. تکلیف دارند لکن آنجا مانع انقیادی وجود دارد که بخواهند نسبت به این منبعث بشوند. خودشان منبعث اند.

**اشکال:** پس ایشان انقیاد را نمیتواند در هیچ جا قبول بکند.

**پاسخ:** انقیاد است ولی ثواب مجعول روی ذات است. امر کردند به ذات. مثل اینکه خداوند میگوید مستحب را انجام دهید ولی من به داعی حسنش انجام میدهم. اگر من این عمل مستحب را به داعی حسن و به خاطر حسنش انجام دهم، آیا استحباب ساقط میشود؟ شارع به من امر میکند که اکرام والدین بکن. این عمل مستحبی است اما من خودم دوست دارم والدین را اکرام کنم. در این حالت تکلیف من ساقط است چون من خودم دوست دارم و داعی دارم؟

این بحث جعل داعی امکانی مفصل است که در چند جا آوردیم. هم در جمع حکم ظاهری و واقعی، هم در خروج از ابتلا، هم در اجتماع امر و نهی و ضد و... که مقصود از جعل داعی، جعل داعی بالفعل برای شخص نیست که بگوییم لغو است بلکه جعل داعی امکانی است. جعل داعی امکانی حتی برای شخص هم درست است. من میتوانم بگویم برای زید جعل داعی کنم ولو معنایش این شود که لو وصل الیه و انقاد لحرکه. لذا اینکه ایشان آورده که داعی شخصی نیست، عمومی است، تاثیری در بحث ندارد. اصل بحث این است که بگوید جعل داعی امکانی است.

**اشکال:** ظهور اخبار مطلق با اخبار مقید متفاوت است واقعاً.

**پاسخ:** ذیلش متفاوت نیست. چه ظهوری متفاوت است؟

**اشکال:** ظهور اینکه اخبار مقید گفته التماس ذلک الثواب....

**پاسخ:** تفریع هم همین را گفته.

**اشکال:** بالاخره در ناحیه صحیحه....

**پاسخ:** چون یکی تصریح شده و یکی نشده.

**اشکال:** آخوند ظهور دو اخبار را متفاوت میگیرد....

**پاسخ:** از چه جهت متفاوت میگیرد؟

**اشکال:** از این جهت که اخبار مطلقه ثواب را فقط روی نفس عمل بار کردند.

**پاسخ:** نخیر. ما قبول نداریم که آخوند این را میگوید. آخوند مفاد تفریع و تقیید را واحد می داند. تنها فرق این است که در یکی از فاء تفریع استفاده شده و در یکی به «التماساً لذلك الثواب یا طلباً لقول النبی» تصریح شده. فرقی فقط همین است. اما در جعل ثواب، مفاد هر دو این است که ثواب مجعول را روی ذات عمل آورده.

**اشکال:** پس چرا آخوند تفصیل داده؟

**پاسخ:** کجا تفصیل داده؟

**اشکال:** گفته و ان کان انقیاداً.... و لا موجب لتقییدها به.

**پاسخ:** تقیید موضوع امر.

**اشکال:** یعنی اگر کسی بخواهد حمل مطلق بر مقید کند، لا موجب له.

**پاسخ:** ممکن است جور دیگر معنا کنیم. لا منافاة بینهما در اینکه انقیاد باشد ولی ثواب روی ذات عمل باشد.

**اشکال:** خب این جمع عرفی است دیگر. طلب قول النبی را قید غالبی گرفتند، گفتند میشود جمع کرد بین اینها.

**پاسخ:** مگر در فاء تفریع ایشان سببیت را نپذیرفت؟ چه فرقی میکند با هم؟ در هر دو انقیاد است.

**اشکال:** آخوند در بالا گفت انقیاد است. پایین هم گفت انقیاد است. فرقی چیست؟

**پاسخ:** تفریع را انقیاد گرفته. طلباً لقول النبی را هم انقیاد گرفته.

**اشکال:** حمل مطلق بر مقید یعنی ذات عمل که مطلق است را لازم نیست حمل کنیم بر مقیدش که قید دارد.

**پاسخ:** ادامه بحث فایده ای ندارد. ظهور عبارت آخوند است. یک تفسیر ما گفتیم و شواهدی ذکر کردیم. یک تفسیر هم شما میگویید. فرمایش مرحوم اصفهانی هم همین است. شاید برخی از محشین هم همین را گفته باشند. من هم فرمایش آقای مشکینی را دیدم و هم آقای قوچانی ولی واقعا برایم روشن نشد که اینها میخواهند بگویند موضوع مقید است یا نه؟ شاید ظهور بیشترش این است که در اخبار مقیده، موضوع، مقید است البته شاید. ولی شاهد این تفسیر دوم خیلی عجیب و غریب است؛ که استشهاد شود به اینکه آخوند «فعل ذلک» را میگوید تقیید است. تقیید به التماس ثواب

نیست. لبّاً ایشان میفرماید که موضوعش عبارت است از آن چه که تسبیب به احتمال واقع باشد (که انقیاد است). پس در هر دو ایشان انقیاد میگیرند. ولی میگوید در فرض انقیاد، جعل ثواب برای ذات شده.

حالا این مباحث مالیتی ندارد. شما اصرار بر یک ظهور دارید و ما هم یک ظهور دیگر. تفسیر من این است و شواهد هم این است. حالا مرحوم اصفهانی آنطور فرموده. هر کدام که بهتر است را اخذ کنید.

اشکال: یک برداشت دیگری از کلام اصفهانی میشود. در لکنک گرفت میخواهد بگوید اینجا وحدت مطلوب نیست...

پاسخ: محقق اصفهانی تصریح میکند يجب حمل المطلق علی المقید.

اشکال: ایشان میخواهد بگوید تعدد مطلوب است.

پاسخ: ایشان میگوید چون سیاق یکی است باید حمل مطلق بر مقید کنیم. اگر تعدد مطلوب است چرا حمل مطلق بر مقید کنیم؟

اشکال: ایشان با لکنک میگوید اینجا نمیشود حمل کرد....

پاسخ: در «لکنک» ایشان اصل مطلب را رد میکند.

اشکال: اطلاق و تقیید را فقط رد میکند. اصل حرف را قبول دارد. میگوید چون مولا وقتی میخواهد به من جایزه بدهد، طبع من این است که به سمت جایزه بروم ولی برخی ممکن است تنها به مصلحت توجه کنند.

پاسخ: و حينئذ فالنکته - لعدم التقیید فی بعضها - وضوح أن الداعي الطبعي لمن بلغه ثواب هو ذلك الثواب البالغ....<sup>۱</sup>

یعنی میگوید آنهایی که قید نزده اند، اینطوری اند. ایشان میگوید آنجایی هم که قید نیامده، نکته در عدم تقیید این است که واضح است که انسان وقتی بلغه ثواب به یک خبر ضعیفی، به نحو طبعی به همان داعی میآورد. یعنی رجاء آن امر واقعی و الا لبّاً در آنجا هم باید میگفتند که بلغه ثواب ففعل ذلك رجاء احتمال الواقع. از باب وضوح نگفتند.

اشکال: میگوید قید اخذ نشده. حیثیت تقییدی نیست.

پاسخ: هیچ جایی نگفته.

<sup>۱</sup> . نهاییه الدرايه، ج ۴، ص ۱۸۰

اشکال: الا ان هذا الداعی الطبعی...

در هر دو این را میگوید. قبلاً گفت. گفت این به نحو طبعی میگوید اتیان بکن به داعی اما در موضوع ثواب مجعول و امر مکشوف اخذ نشده. در هر دو اخذ نشده. اگر بنابر تعدد مطلوب بود، میگفت در یکی اخذ شده، در یکی اخذ نشده، لذا میشود تعدد مطلوب. تعدد مطلوب در عالم واقع یعنی ما دو مرتبه داریم. تعدد مطلوب برای جایی است که ثبوتاً دو مرتبه از مطلوب وجود دارد. تعدد مطلوب یعنی دو مطلوب واقعی ثبوتاً هست ولی حمل مطلق بر مقید نمیکنیم. هر کدام سر جای خودش هست. اینجا ایشان میگوید در هر دو، موضوع مطلق است. نکته قید را میگوید برای نشو طبعی است. به نحو طبعی، ما فعل را از باب بلوغ ثواب انجام میدهم نه برای ثواب مجعول.

### اشکال مرحوم اصفهانی(ره) بر بیان مرحوم نائینی(ره)

بعد مرحوم اصفهانی رجوع میکند به فرمایش مرحوم نائینی. ایشان هم فرموده در اینجا مطلق بر مقید حمل نمیشود. ایشان یک حرف کلی دارد که در مندوبات حمل نمیشود. بنابراین موجبی برای حمل مطلق بر مقید نداریم و ان سلم التقييد.

مرحوم اصفهانی به ایشان اشکال میکند. میگوید آن کبرایی که شما میگویید که در مندوبات مطلق بر مقید حمل نمیشود، یک نکته ای دارد. در مستحبات، حمل بر مراتب محبوبیت میشود. اگر دو تا موضوع برای مستحب بیاید، میدانیم که همه اینها به یک چیز اشاره دارد. میگوید اینها مراتب محبوبیت لند. بعد در مراتب محبوبیت اینطور است که یکی میشود مستحب فعلی و بقیه میشود مستحب ملاکی. چون ده تا جعل داعی در عرض هم که نمیشود. یکی میشود مستحب فعلی که دعوت فعلی میکند و بقیه هم ملاکی. در وجوب این حرف معنا ندارد. حمل بر مراتب وجوب معنا ندارد. چون باید همه را انجام دهید. اگر مطلق را بگویید که مثلاً واجب است، مقید هم واجب است، شما در واقع مطلق را بر مقید حمل کردید. بنابراین بین مستحب و واجب فرق است. بعد ایشان میفرماید که اصلاً این مسئله که اختلاف مطلق و مقید در مستحبات حمل بر مراتب شود و لذا مطلقش بر مقیدش حمل نشود (لباً یعنی همان تعدد مطلوب) میگوید این در بحث ما اصلاً نماید چون در اینجا اتیان عملی که بلغ علیه ثواب، اذا اتی بر جاء الواقع، اصلاً مستحب نیست. این یک حسن و رجحان عقلی دارد. شرعاً مستحب نیست. نه فعلیاً و نه ملاکاً. این فقط رجحان عقلی دارد. یک ثواب از باب مدح عقلاً و اگر شارع هم ثواب میدهد بما هو عاقل است. اصلاً استحباب شرعی ندارد. بنابراین از بحث ما خارج است. چون آن در جایی است که دو مستحب شرعی داشته باشیم.

اشکال: استحباب ملاکی یعنی چه در مقابل استحباب فعلی؟

پاسخ: رجحان و مطلوبیت شرعی. محبوبیت شرعی.

اشکال: یا استحباب ثابت است یا نیست. ملاکی یعنی چه؟

پاسخ: استحباب یعنی جعل داعی استحبابی یکی است اما ملاکی ده تا است. چه اشکالی دارد؟

اشکال: الان حصه غیر مقید ملاک دارد یا نه؟

پاسخ: ملاک دارد ولی فعلیت استحباب ندارد چون یکی از....

اشکال: پس یعنی مستحب نیست.

پاسخ: معنای ملاک همین است دیگر. در بحث ضد اگر اهم و مهم داریم و گفتیم باهم فعلی نمیشوند، اگر گفتیم

ضد ساقط میشود، یعنی ملاک وجوب هم ندارد؟

اشکال: یعنی فعلیت ندارد.

پاسخ: فعلیت وجوب نیست نه اینکه ملاک نباشد.

اشکال: در مستحبات بین مقید و مطلق است.

پاسخ: شما گفتید ایشان چه میگویند؟ گفتم برایتان. گفتید چطور میشود؟ میگویم یکی بالفعل و یکی با ملاک.

سقوط وجوب یا استحباب معنایش این نیست که ملاکش هم ساقط شده. در باب مستحبات همین را میگویید و در واجبات هم همین را میگویید. در اهم و مهم چکار میکنید؟ اینجا هم همین است. مرحوم آخوند همه اینها را با ملاک درست میکند. مرحوم آخوند در جایی که اهم وجود دارد، مهم را انجام بدهید، ترتبی نیست ولی با ملاک تصحیح میکند.

در هر صورت، مرحوم اصفهانی میفرمایند که: و هذا الوجه غير جار هنا فان المقيد بداعي الثواب المحتمل ليس

مستحبا شرعيا لا فعليا و لا ملاكا، بل المقيد بهذا الداعي راجع عقلي. و المطلق الذي حقيقته إتيان الفعل لا بهذا الداعي بل بسائر الدواعي مستحب شرعي، فليس المقيد من مراتب المستحب الشرعي في قبالة.<sup>۱</sup>

بنظرم عبارت اینجا مشکل دارد. یک «بل» ساقط شده. باید گفته شود «بل فی قبالة». میگوید مقید از مراتب استحباب شرعی نیست بل فی قبالة است یعنی عدیل آن است. یکی شرعی است و یکی غیر شرعی است. اگر هر دو شرعی بودند

۱. نهاییه الدرايه، ج ۴، ص ۱۸۰



حمل بر مراتب می‌کردیم اما حالا که یکی شرعی است، می‌گوید مطلقش شرعی است، مقیدش عقلی است و انقیادی ثواب می‌دهند. ربطی به مجعول ندارد.

بعد ایشان می‌گوید این حرف آقای نائینی اشکال دیگری هم دارد. وحدت سیاق داریم در اینجا. چطور مطلق سرجای خودش باشد، مقید هم سر جای خودش؟ می‌گوید نمیشود. ما وحدت سیاق و ظهور داریم. وحدت سیاق می‌گوید سنخ واحد من الثواب بر سنخ واحد من الموضوع بار میشود. چطور ما بگوییم مستحب مطلق حمل نمیشود بر مقیدش؟

و قد عرفت<sup>۱</sup> أن مقتضاه إرجاع المطلق إلى المقيد لمكان تنافيهما في ترتيب ثواب مخصوص على المطلق تارة، و على المقيد أخرى؛ فانه كاشف عن وحدة المرتبة، و إن كانت المحبوبة على أي حال شرعية.

یک نکته ای هست. اینجا اینطور گفتند ولی قبلاً گفتند لکنک عرفت که وقتی می‌گوییم تقیید، موضوع حقیقتاً مقید نمیشود. این تقیید در مقام داعویت طبعیه است. حواستان باشد که عبارات ایشان متعدد شد. الان اینجا اگر کسی عبارت را ببینید، می‌گوید مسلک آقای اصفهانی این است که مطلق در اینجا حمل بر مقید میشود ولی قبلاً گفت که حقیقتاً و در مقام جعل ثواب، موضوع، مقید نیست. تقیید برای مقام دعوت طبعی است. بنابراین موضوع ثواب، یک موضوع واحد است و آن همان مطلق است.

### تحقیق پایانی مرحوم اصفهانی

تحقیق آخر مرحوم اصفهانی این است که اصلاً حمل اخبار بر ارشاد هیچ وجهی ندارد. بخاطر اینکه حکم عقل در اینجا که از باب انقیاد است، ثواب خاص نمیدهد. چون ثواب خاص نمیدهد، پس روایات که موضوعش ثواب خاص است، نمیتواند ارشاد به حکم عقل باشد. عقل که ثواب خاص نگفته تا ارشاد باشد.

بعد ایشان در نتیجه می‌گوید که آن چیزی که در اینجا هست... لامحاله وعده به ثواب خاص برای موضوع یعنی ذات موضوع دارد و از آن کشف امر میشود. پس استحباب مفروغ عنه است در همه اخبار؛ منتهی باید بحث کنیم که موضوع آن استحباب چیست؟ می‌گوید آنچه قابل بحث بود همین بود. موضوع استحباب آیا عملی است که بلغ علیه ثواب یا عملی که بلغ علیه ثواب الماتی بداعی احتمال الثواب. بعد هم ایشان می‌گوید ها مکرر در این بحث ها گفتیم که دومی اصلاً معقول نیست که شارع جعل ثواب خاص کند در موضوعی که مقید باشد به اتیان. چون همان بحث انبعاث از دو داعی میشود.

<sup>۱</sup> حیث قال: و هذا التقريب لا يرد عليه محذور عدا وحدة سياق الاخبار.

نتیجه این میشود که مولا جعل ثواب کرده برای موضوع مطلق و لکن انسانها بطبعه بداعی امر الهی میاورند. این آخرین حرف ایشان در اینجاست.

### اشکال مرحوم اصفهانی بر بیان شیخ انصاری

در پایان میفرمایند که مرحوم شیخ انصاری در رسائل فرموده است که این اخبار تفضل خداوند است به شخص عامل به ثواب مسموع. مثل من جاء بالحسنة فله عشر امثالها. مرحوم شیخ این را ارشاد گرفته.

ایشان میگویند این حرف درست نیست. مطلق اینکه خداوند ثوابی جعل کند در موضوع حکم عقل، معنایش ارشاد نیست. چون یک وقت میگویید بعد از اینکه خداوند وعده به ثواب داد، عقل میگوید باید چیزی را آورد. این که ارشاد نیست. در تمام محبوبیت های شرعی، اوامر شرعی وقتی که میاید، عقل میگوید اتیان بکن تا ثواب به تو بدهند. مهم این است که آیا لولا اوامر شرعی، عقل میگفت برو اتیان کن و ثواب بیاور، آن وقت اوامر شرعی میشد ارشاد اما اگر بعد از امر شرعی، عقل میگوید برو انجام بده و ثواب به تو برسد، خب اینکه در اوامر شرعی و مولوی هم هست. اوامر مولوی بعد از اینکه ثابت شد برای عقل، عقل میگوید اگر بیاوری خداوند ثواب میدهد. حکم عقل به ترتب الثواب علی اتیان مامور به مولا که معنایش ارشادیت نیست. در اینجا هم ایشان میگویند مگر عقل حکم میکرد به این ثواب خاص؟ تا بگوییم شارع که ثواب خاص گفته، ارشاد است؟ با اینکه عقل این حد از ثواب را ندارد، چطور ارشاد بگیریم؟ بنابراین ایشان ارشاد را کلاً کنار میگذارد و میگوید معنا ندارد. میرود سراغ تثبیت حرف مشهور که استحباب برای ذات عمل است. تتمه ای جزئی دارد که عرض میکنیم و دو سه نکته که کلمات دیگران ناظر به فرمایش اصفهانی یا اشکال بر مرحوم آخوند کردند. ان شا الله جلسه بعد. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱.....اشکال شهید صدر به مرحوم آخوند
- ۳.....نقد اول کلام شهید صدر
- ۵.....نقد دوم کلام شهید صدر
- ۷.....نقد سوم کلام شهید صدر

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

بحث در مفاد اخبار من بلغ بود و درباره این نظریه که مفاد اخبار من بلغ استحباب عملی است که بلغ علیه الثواب. این در کلام مرحوم آخوند تایید شده بود و محقق اصفهانی هم همین معنا را تایید کردند منتهی اشکالات متعدد این نظر را هم طرح کرده و جواب گفتند. به فرمایش مرحوم آخوند اشکالاتی وارد شده. (بر استفاده استحباب و کیفیت استدلال ایشان و همچنین بر فرمایش مرحوم اصفهانی). شهید صدر هم بر مرحوم آخوند اشکال کردند و همینطور آیت الله وحید حفظه الله چند اشکال مطرح کردند و بر فرمایش مرحوم اصفهانی هم اشکالاتی وارد کردند.

### اشکال شهید صدر به مرحوم آخوند

اشکالی که شهید صدر به مرحوم آخوند وارد کردند به این طریق است که در ابتدا تقریب کردند فرمایش مرحوم آخوند را در جواب بحث تفریع. چون گفتیم آنچه که مخالف با استفاده استحباب و احتمالات دیگر هست این است که یک فاء تفریع داریم. من بلغه ثواب علی عمل فعله، این فاء تفریع ظهور در این دارد که بلوغ شده باشد بر آن و انقیاد باشد. بنابراین استحباب نمی شود چون می شود ارشاد بر حکم عقل. و یا در بحث تقیید، هرچند در برخی روایات «فعله» مطلق است ولی در برخی روایات دیگر دارد که عمله طلباً لذلك الثواب یا التماساً لقول النبی پس تقیید شده و مطلق حمل بر مقید می شود و در نتیجه ثواب بر انقیاد می شود که ارشاد به حکم عقل است. این دو قرینه هست.

مرحوم آخوند نسبت به فاء تفریع و شبیه آن در تفریع فرموده بودند که ثواب بر نفس عمل بار می شود. و لو اینکه شخص فعل را انقیاداً آورده باشد ولی ظاهر اخبار من بلغ این است که ثواب بر نفس عمل است.

در ابتدا شهید صدر عبارت مرحوم آخوند را اینطور بیان می‌کند که قرینه ای که در فاء تفریع ذکر شده مورد مناقشه قرار داده شده.

الأول: ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أن البلوغ أخذ بنحو الجهة التعليلية لا بنحو الجهة التقيدية كي يوجب وجهاً و عنواناً للعمل.<sup>۱</sup>

فرمایش آخوند را اینطور نقل می‌کنند و بعد اشکال می‌کنند که این کلام مرحوم آخوند مجمل است. شما چه می‌خواهید بگویید؟ می‌خواهید بفرمایید که چون بلوغ أُخِذَ بنحو التعلیل، پس عمل مطلق است به این معنا که ثواب داخند بر عمل مطلقاً؟ چه انقیادی باشد یا نه؟ می‌گوید اگر مقصودتان این است، حرف اشتباهی است چون بلوغ و به دنبالش انقیاد، حتی اگر حیث تعلیلی هم باشند، دایره ثواب را ضیق می‌کند. درست است که اگر حیث تعلیلی باشد، قید عمل نیست اما دایره تحقق ثواب را مضیق می‌کند به آن حصه ای که موضوعش انقیاد باشد. عمل را مقید نمی‌کند اما دایره موضوع ترتب ثواب را مضیق می‌کند مثل همه حیث‌های تعلیلی دیگر. بنابراین اگر مقصود آخوند از اینکه انقیاد و بلوغ حیث تعلیلی است نه تقیدی، این است که عمل مطلقاً ولو لم یکن فیه الانقیاد موضوع ثواب است، این حرف اشتباهی است.

اگر مقصودشان این باشد که اگر انقیاد حیث تعلیلی شد، قید عمل نیست. پس ثواب را به عمل به قید گونه انقیاداً ندادند. بنابراین مفاد اخبار من بلغ مساوق حکم عقل نمی‌شود. چون حکم عقل می‌رود روی عنوان انقیاد نه عنوان ذات عمل. حکم عقل عبارت است از ترتب ثواب بر عنوان انقیاد. لذا اگر در مفاد اخبار من بلغ، بلوغ ثواب یا خبر ضعیف بر ثواب، حیث تعلیلی باشد. یعنی ثواب را بر ذات عمل می‌دهند ولو اینکه دایره این ثواب از جهت حیث تعلیلی مضیق است ولی بر ذات عمل ثواب می‌دهند. آن وقت مرحوم آخوند می‌تواند این فایده را از استدلال ببرد که مفاد اخبار من بلغ مساوق حکم عقل نیست، پس ارشاد نیست.

مرحوم شهید صدر می‌فرماید این هم درست نیست. چون اگر بنا باشد ما اینطور به دقت به موضوع ثواب نگاه کنیم، حتی علی الاستحباب هم ثواب بر ذات عمل نیست. حتی اگر شما نظریه استحباب را بپذیرید، ثواب را بر عمل ماتی بداعی امر الاستحبابی می‌دهند که اطاعت باشد نه اینکه ثواب را به ذات عمل بدهند. پس علی ای حال از اینکه در روایات، ثواب را به عنوان انقیاد ندادند، نمی‌توانید قرینه بگیرید که موضوع، انقیاد نیست بلکه باید اینطور بگوییم که اصلاً نباید روایت را با این دقت نگاه کرد و منظور روایت از اینکه ثواب را بر عمل می‌دهیم اعم از این است که ذات عمل یا عنوان اطاعت یا

۱. مباحث الاصول، ج ۳، ص ۵۱۸

انقیاد باشد. یک چیز مسامحی است نباید با دقت نگاه کنید. چون اگر با دقت نگاه کنید، درست است که علی التعلیل، ذات عمل موضوع ثواب است و انقیاد نیست که مساوق با حکم عقل باشد منتهی استحباب هم درست نمی شود. چون در استحباب هم شما ثواب را به ذات عمل نمی دهید. پس علی ای حال مشکل دارید در ترتب ثواب به ذات عمل. چه فرقی می کند که اطاعت یا انقیاد باشد؟

ایشان می گوید از اینجا می فهمیم که در این روایت اصلاً نگاه دقّی نبوده به اینکه چگونه این انقیاد و اطاعت قید عمل باشد بلکه با یک تسامحی مقصود این است که عمل مورد ثواب است. حالا ذاتش مورد ثواب است یا به عنوان انقیاد ثواب دارد یا اطاعت؟ خیلی به این نکته توجه نشده. بنابراین فرمایش آخوند در هر دو شقّ اشکال دارد و اینکه ایشان فرموده قید نیست و تعلیل است، چیزی را حل نمی کند و استحباب را ثابت نمی کند یعنی نمی تواند شبهه دلالت فاء تفریع بر انقیاد را دفع کند پس استحباب را ثابت نمی کند.

### نقد اول کلام شهید صدر

چند نکته در فرمایش شهید صدر هست. نکته اول اینکه در عبائر مرحوم آخوند در کفایه نیامده که بلوغ به جهت تعلیلی باشد نه به جهت تقییدی. این عبارت ها در کفایه نیست. حالا نمی دانیم چرا ایشان این را به کفایه نسبت داده اند. البته ممکن است کسی اینطور بگوید که نهایتاً مرحوم آخوند باید این را می گفت هرچند در متن کفایه نیامده باشد. چون بالاخره ما می دانیم که بلوغ و انقیاد دخیل می شود و وقتی که دخیل شد یا تعلیل است یا تقیید. از این دو حال خارج نیست. پس اینکه ایشان به مرحوم آخوند نسبت داده از این باب است که نهایتاً مرحوم آخوند باید ملتزم می شد به یکی از این دو. از طرفی گفته ثواب بر ذات عمل است پس یعنی تقیید نمی خواسته بگوید و مقصودش تعلیل است. این یک توجیه برای فرمایش شهید صدر. منتهی این حرف کلاً اشتباه است و یک خلط اساسی در کلام شهید صدر وجود دارد که این را باز می کنیم.

قبل از اینکه این را باز کنیم بنظر مرحوم آخوند قائل به تقیید است نه تعلیل. البته ایشان تصریح ندارد. اینکه بلوغ چه نقشی دارد؟ بنظر ظاهر آخوند تقیید است نه تعلیل که شهید صدر نسبت می دهد. ایشان قبل از اینکه بخواهد این را بحث کند می فرماید:

ثم إنه لا یبعد دلالة بعض تلك الأخبار علی استحباب ما بلغ علیه الثواب.<sup>۱</sup>

۱. کفایة الاصول (آل البیت)، ص ۳۵۳

**اشکال:** عنوان مشیر است و به آن عمل اشاره دارد. در روایت بحث بلوغ ثواب است. می خواهد بگوید استحباب ما بلغ علیه الثواب.

**پاسخ:** استحباب ما بلغ علیه الثواب. ما بلغ علیه الثواب چیست؟ قید بلوغ است. یک وقت مرحوم آخوند در مقام بحث این بود اما ایشان تصریح نکرده است. اگر به شما بگویند العالم يجب اکرامه. می گوید عالم عنوانش ماخوذ در خطاب است. هر عنوانی که ماخوذ در خطاب شد، ظاهرش قید است. آخوند در عبارت دارد (استحباب ما بلغ علیه الثواب). پایین تر می فرماید که این روایات **ظاهرة فی أن الأجر کان مترتباً علی نفس العمل الذی بلغه عنه صلی الله علیه و آله و سلم أنه ذو ثواب**. درست است که می گویند نفس عمل منتهی نفس العمل الذی بلغه عنه صلی الله علیه و آله و سلم أنه ذو ثواب.

وقتی موصول (الذی) و صله اش را برای عمل میاورد، خب موصول و صله روی هم رفته مثل قید می ماند. باز پایین تر می فرمایند که:

**و کون العمل متفرعاً علی البلوغ و کونه للداعی إلی العمل غیر موجب لأن یکون الثواب إنما یکون مترتباً علیه فیما إذا أتى برجاء أنه مأمور به.** کسی ممکن است بگوید مقصود مرحوم آخوند حیث تعلیلی بودن بلوغ ثواب است ولی ظهور اولی آن همان قید است. در آخر هم ایشان می فرماید که وزان این روایات وزان من سرح لحیته است. من سرح لحیته مگر موضوع نیست؟ موضوع است. شما نمی توانید بگویید که ذات عمل بدون عنوان تسریح لحیه موضوع است. می گوید تسریح لحیه موضوع ثواب است. اینجا هم من بلغه ثواب علی کذا فعمله، موضوع است. یعنی موضوعش من بلغه ثواب است. بنابراین اینکه آقای صدر می فرماید که مرحوم آخوند اینطوری فرموده که بلوغ حیث تعلیلی نه حیث تقییدی و بعد اشکال می کند، درست نیست. نه عبارت آخوند حیث تعلیلی و تقییدی دارد و نه فرمایش آخوند تعلیل است. قطعاً تصریح به تعلیل که نیست. ظهور در تعلیل هم ندارد بلکه ظهور در تقید دارد. اگر هم نپسندیدید، باتوجه به آن موصول و صله، لا اقل ظهور در تعلیل که ندارد. در بالا هم که تصریح کرده استحباب من بلغه ثواب.

بله یک نکته ای وجود دارد که من عرض می کنم و معلوم نیست این مدنظر مرحوم آخوند باشد. اگر این باشد، مرحوم آخوند باید قائل به تعلیل شود اما ایشان این را نفرموده. ما خودمان می گوییم. اینکه اینجا تارة شما بحث می کنید که فعل آیا مقید است به بلوغ یا بلوغ حیث تعلیلی است برای عروض ثواب بر ذات عمل اما یک وقت می گوید بلوغ اصلاً از عوارض و طواری عمل نیست. بلوغ از حالات موضوع تکلیف است که مکلف باشد. مثل مسافر و حاضر. من بلغه ثواب علی کذا، می گوییم فالفعل مستحب له. یعنی قیود تارة قید متعلق اند و اخری قید موضوع تکلیف اند. اینجا بلوغ ثواب

اصلاً از حالات عمل نیست. بلکه با تکلف در تمام شرایط وارده بر مکلف که موضوع التکلیف است، می شود یک جور این را برگرداند به یک ضیق در عمل. حتی مسافر و حاضر که عنوان مکلف است را شما می توانید بگویید صلاة فی السفر يجب فيه القصر در حالیکه ظهور روایاتش این است که مسافر یقصر و حاضر یتم. اینجا هم اینطور بگوییم که من بلغه ثواب علی کذا، اصلاً صفت مکلف است نه قید متعلق. وقتی صفت مکلف شود و در خطاب اخذ شود، یک نوع ضیق میاورد ولی قید نیست. اینکه بیان می کنم در واقع به نفع یا به قول عرب ها به صالح التعلیل است. یعنی اگر بخواهیم استدلال کنیم بر حیث تعلیلی بودن بلوغ، می توانیم اینطور بگوییم که اصلاً بلوغ ثواب قید عمل نیست. قید موضوع تکلیف است و موضوع تکلیف ضیق میاورد برای ثبوت تکلیف اما قید متعلق نیست. می شود حیث تعلیلی برای ثبوت یک تکلیف مضیق بر روی متعلقی که مطلق است. شبیه شرط واجب و شرط وجوب است. ما یک وقت قید را، قید واجب می دانیم. یعنی واجب مقید می شود. یک وقت قید، قید وجوب است که حالا قید وجوب بنظر ما غیر از قید موضوع وجوب است که مکلف باشد ولی به هر حال تشبیه کردند. مقصود این است که شما در اینجا اگر بلوغ ثواب را قید مکلف بگیرید، حیث تعلیلی درست می شود منتهی مرحوم آخوند معلوم نیست این حرف ها را زده باشد و ظاهر بلوغ هم قید است. این بحث بنظم خیلی اهمیت ندارد. فقط باید توجه کرد که نسبتی که ایشان به آخوند داده ظاهراً درست نیست.

### نقد دوم کلام شهید صدر

اما اصل بحث چیز دیگری است. بنظم شهید صدر یک خلط اساسی کرده و آن خلط بین دو وصف است. ما یک بحث بلوغ داریم و یک بحث انقیاد (یعنی حصول العمل بداعی رجاء الواقع، بداعی احتمال تحصیل واقع محتمل). اینها دو قید هستند. چون بلوغ ثواب بر غیر مبنای ما، یک امر تکوینی است. یک آقایی به شما یک خبر ضعیف می دهد و شما می شوید موضوع من بلغه ثواب. یک امر تکوینی است اما این آقایی که بلغه ثواب علی کذا، ممکن است عمل را بداعی احتمال واقع بیاورد یا نه. پس ما دو قید داریم. یکی بلوغ ثواب است که بر مذاق قوم امر تکوینی است. یک آقایی میاید و یک خبر ضعیفی می دهد، الان شما می شوید مصداق من بلغه ثواب علی کذا. یک بحث دیگر انقیاد است یعنی اتیان واقع بر رجاء تحصیل الواقع. اتیان العمل بر رجاء تحصیل الواقع. خوب دقت کنید که چقدر اینجا در کلام آقای صدر خلط شده.

آنچه که قطعاً دخیل است و قابل انکار نیست عبارت است از بحث بلوغ. (حالا این دخل به نحو تقیید باشد یا تعلیل و فرقی هم در تضیق واقعی ثواب نمی کند) کسی نمی تواند منکر شود که بلوغ در روایات من بلغ دخیل است در ترتب ثواب إقفاً تقییداً لمتعلق الثواب و إلهاماً تعلیلاً از باب اینکه کلاً حیث تعلیلی است یا از باب اینکه تقیید می کند موضوع تکلیف را که مکلف است و نتیجه آن تضیق است برای ثبوت ثواب بر ذات عمل. این را نمی شود انکار کرد و مرحوم

آخوند هم انکار نکرده. البته عرض کردم استظهار من این است که ایشان به نحو قید می‌گیرد اما بحث اصلی این است که آیا اتیان رجائی هم قید شده؟ بحث این است و هیچ تلازمی با هم ندارند و آقای صدر دائماً اینها را به یکدیگر می‌چسباند. می‌فرماید که بلوغ ثواب و اتیان به نحو الانقیاد، آیا حیث تعلیلی است یا تقيیدی؟ اینها باهم فرق می‌کنند. بلوغ را می‌فرماید که یک امر تکوینی است؟ این حتماً دخیل است إما تقييداً و إما تعلیلاً. اما اتیان بنحو الانقیاد، اصلاً قبول نداریم که در موضوع حکم دخیل است. کجا آخوند قبول کرده به نحو تقييد یا تعلیل را؟ ایشان می‌گویند و کونه داعیاً... می‌گویند شخص وقتی بلوغه ثواب علی کذا شد، ممکن است اصلاً داعی اش همین رجاء واقع باشد. حرفی نیست اما ثواب را نگفتند به این قید دادیم. ثواب بر ذات عمل داده شده.

می‌خواهم عرض کنم ذات عملی که مرحوم آخوند می‌گوید، مقصودش ذات مطلق نیست بلکه مقصودش از حیث انقیاد است. یعنی موضوع ثواب مقید به اتیان انقیادی نیست اما بلوغ قید باشد... اصلاً آخوند بلوغ را قید بدانند... کما اینکه ظاهر من سرح لحيته، این است که قید است. تسريح لحيه موضوع و متعلق ثواب و استحباب است. ایشان تشبیه می‌کند. یعنی بلوغ ثواب هم همینطور است. من بلوغه ثواب علی کذا، به عملش ثواب می‌دهیم، به ذات عملش ثواب می‌دهیم. ذات عمل به لحاظ نفی انقیاد است و اتیان رجائی نه اینکه به لحاظ بلوغ باشد تا آقای صدر بگوید شما علی ای حال نمی‌توانید انکار کنید که بلوغ دخیل است. خب بله مرحوم آخوند انکار نمی‌کند که بلوغ دخیل است. انکار می‌کند که انقیاد دخیل باشد. اتیان انقیادی دخیل باشد. ببینید عبارت آقای صدر را. می‌فرمایند که:

أقول: إنّ هذا الكلام لا يخلو من إجماله، فإن أراد (قدّس سرّه) بذلك أنّه لما كان قيد البلوغ بنحو التعليل لا بنحو التقييد فالعمل يبقى على إطلاقه، و لا يختصّ بالحصة الانقياديّة و المتفرّعة على البلوغ.<sup>۱</sup>

اگر آخوند می‌خواهد بگوید که به حصره انقیادی و متفرع علی البلوغ مقید نیست، فمن الواضح أنّه ليس الأمر كذلك، فإنّه بمجرد أخذ البلوغ في جانب العمل لا محالة لا يبقى العمل ثابتاً على إطلاقه، بل تضيق دائرته بذلك سواء فرض البلوغ جهة تعليلية أو تقييدية، فإنّ إطلاقه على أيّ حال خلف فرض التفرّع على البلوغ فيه. خلف فرض تفرع است ولی هیچ ربطی به حرف آخوند ندارد. آخوند در هیچ کجا نفرمودند که بلوغ حیث تعلیلی است. نه لفظ تعلیل را در مقابل تقييد بکار برده و نه واقع مقصود ایشان ظهوری دارد در معنایی که شما می‌گویید و نه بحث ایشان در بلوغ است. و إنّ أراد بذلك أنّه و إنّ صار العمل مقيداً بفرض التفرّع على البلوغ و الحصة الانقياديّة.

۱. مباحث الاصول، ج ۳، ص ۵۱۸



خب آقای بزرگوار! تفرع بر بلوغ یک مطلب است و حصه انقیادی مطلب دیگری است. چرا اینها را باهم خلط می کنید؟

**لكن الثواب قد جعل على نفس هذا العمل المتفرع على البلوغ و المتقاد به، و يكون البلوغ و الانقياد جهة تعليلية...**

بنظر من اینجا خلط اساسی رخ داده. حرف مرحوم آخوند در باب بلوغ حتماً دخالت بلوغ است. پس چرا آخوند فرمود من سرخ لحيته؟ یعنی تسريح لحيه عين بلوغ ثواب در بحث ما است و فرقی نمی کند و هیچکس نمی تواند انکار کند که بلوغ ثواب دخلی دارد در بحث ما. حالا یا به نحو تقیید یا تعلیل و آخوند هم نگفته تعلیل. شما فرموده اید. اما آنچه مرحوم آخوند می فرماید این است که بلوغ ثواب شد و در عين حال ممکن است شما انقیاد کرده باشید. اتیان کرده باشید بداعی رجاء الواقع ولی این هیچ ربطی به موضوع ثواب مولا ندارد. این کاری است که شما کردید. روایت می گوید که اگر یک عملی بلغ علیه الثواب. بعد هم طرف اتیان کرد، حتی بداعی رجاء واقع، ما به ذات عمل ثواب می دهیم. ذاتی عملی که آخوند می گوید در مقابل بلوغ نیست بلکه در مقابل رجاء واقع و انقیاد است. مرحوم آخوند هم به هیچ وجه نمی خواهد زیر بار برود. انقیاد هیچکدام نیست. نه حیث تعلیلی است؛ چون اصلاً در موضوع ثواب اخذ نشده بخلاف بلوغ. ظاهر من بلغه اخذ عنوان بلوغ در ترتب ثواب است برخلاف انقیاد که مرحوم آخوند انکار می کند که اصلاً انقیاد دخیل باشد. هیچ یک از حیث تعلیلی و تقییدی نیست. اگر مرحوم آخوند بگوید هیچکدام نیست، شما چه می فرمایید؟ می فرمایید که وقتی تفرع بر بلوغ و انقیاد پیدا کرد.... آخوند قبول ندارد که ثواب متفرع بر انقیاد است. قبول دارد که ثواب متفرع بر بلوغ است اما نگفته که بر انقیاد متفرع است. می گوید ثواب بر ذات عمل است. بنابراین کل حرف آقای صدر نادرست است.

### نقد سوم کلام شهید صدر

نکته دیگری عرض کنم. ایشان فرموده که اگر بنای بر دقت بگذارید و بگویید ثواب بر ذات عمل است، در استحباب هم باید همین را بگویید که بر طاعت است. پس علی ای حال بر ذات عمل نمی شود.

جواب این حرف روشن است. اولاً مرحوم آخوند نمی خواهد با این حرف بگوید که بر انقیاد نیست تا ارشادی نباشد. این نیست ولی قبول دارد که بر ذات عمل است. اگر اشکال شما این است که اصلاً بر ذات عمل نمی شود، چون استحباب هم باشد، ثواب بر طاعت است، این حرف درست است منتهی یک نکته را ایشان فراموش کرد که تعبیر اینکه ما ثواب را بر ذات عمل بار کنیم، سه توجیه دارد که قبلاً مفصل بحث کردیم.

یک توجیه که ها می گوئیم که ثبوتاً اشکال ندارد که مولا ثواب بر ذات عمل بدهد حتی عملی که شما به داعی انقیاد نیاورید. همچنین چیزی می شود. حالا چرا مولا چنین کاری می کند؟ برای اینکه شما ترغیب شوید عمل را انجام دهید. این یک مسئله است.

اگر این را نگفتیم که برمیگردد به یک بحث کلامی مربوط به بحث استحقاق که آیا ثبوتاً می شود یا نه....

فرمایش شما درست است که در استحباب هم ثواب را بر اطاعت می دهند منتهی به لحاظ اثباتی اگر بگویند ثواب را بر عمل می دهیم، دو راه وجود دارد برای استکشاف: یک راه را که ایشان قبول نکردند و ما آن را تسجیل کردیم. همان راهی که دیگران گفتند از باب لازمه عقلی ثبوت ثواب بر عمل. ما بلیل مجبور شویم یک امری را فرض کنیم متعلق به فعل تا اطاعت محقق شود و یا از باب دلالت التزامی و کنایی که خود ایشان این را پذیرفت که راه کنایه ثبوتاً می شود اما یک اشکال دیگری کردند که آن را در جای خودش جواب دادیم.

پس ببینید کسی که می گوید مفاد اخبار من بلغ عبارت است از ثواب بر ذات فعل و اطاعت را قید نکرده، بخاطر این است که این عبارت را کنایی می بیند. می گوید مثل من سرح لحيته است. من سرح لحيته فله كذا که بنابر اینکه این ثواب استحقاقی باشد، به صرف تسريح لحيه ثواب نمی دهند. باید تسريح لحيه به نحو اطاعت باشد تا به آن ثواب بدهند اما می گویند تعبیر من سرح لحيته كذا فله كذا، بیان کنایی بر استحباب عمل است و راست هم می گویند. مرحوم آخوند هم این را می گوید. بنابراین اینکه شما می فرمایید که شمایی هم که استجابی هستید باید ثواب را بر طاعت بار کنید نه ذات عمل، می گوئیم تعبیر ترتب ثواب بر ذات عمل کنایه است برای اثبات استحباب نه چیز دیگر. بنابراین اشکال شهید صدر به مرحوم آخوند تا به اینجا نادرست است.

حالا عبارت آخوند را بخوانم که گفتم مرحوم آخوند فقط در مقام نفی انقیاد است نه بلوغ. می فرمایند که:

و كون العمل متفرعا على البلوغ و كونه الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه فيما إذا أتى  
برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتياط...<sup>۱</sup>

اینکه عمل متفرع بر بلوغ باشد و این بلوغ داعی بر عمل باشد، این موجب نمی شود ثواب بر این مترتب باشد در جایی که  
برجاء آورده باشد به عنوان احتیاط.

بداهة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجها و عنوانا يؤتي به بذاك الوجه و العنوان.

می گوید داعی قید نیست. یعنی انقیاد قید نمی شود نه اینکه بلوغ قید نیست. انقیاد را دارد نفی می کند. باز در ادامه  
می فرماید:

۱. كفاية الاصول (آل البيت)، ص ۳۵۳

و إتيان العمل بداعي طلب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما قيد به في بعض الأخبار و إن كان انقياداً إلا أن الثواب في الصحيحة إنما رتب على نفس العمل و لا موجب لتقييدها...

می گوید نفس عمل موجب تقييد به انقياد نیست. نفس عمل را مقابل انقياد می گیرد. باز پایین تر می فرماید که:

بل لو أتى به كذلك أو التماساً للثواب الموعود كما قيد به في بعضها الآخر لأوتى الأجر و الثواب على نفس العمل لا بما هو احتياط و انقياد...

این را دارد نفی می کند. نفس عمل که می گوید مقابل احتیاط و انقياد است که حرف درستی هم هست. ربطی به این ندارد که نفس عمل یعنی ذات عمل در مقابل بلوغ.

حرف این است که علاوه بر آن اشکال اول که ایشان اصلاً حرف آخوند را درست نقل نکرده و نادرست استنباط می کند که ایشان حیث تعلیلی و تقيیدی گفته و حیث تعلیلی را پذیرفته در مثل بلوغ. (که حتماً نسبت نادرستی است)؛ علاوه بر آن، اشکال اساسی این است که ایشان بلوغ و انقياد را یکی کرده در حالیکه اینها دو صفت اند. یکی مسلّم است و دیگری عدمش مسلّم است و ظاهراً هم درست است به حسب بحثی که قبلاً کردیم که ثواب بر ذات عمل بار است. ذات عمل در مقابل انقياد نه در مقابل بلوغ.

اشکال: مرحوم آخوند که داعی را همان بلوغ می داند. خط اول می فرماید: كون العمل متفرعاً على البلوغ و كونه. كونه را به چی زدید؟

پاسخ: یعنی بلوغ آن ثواب داعی او شده باشد که می شود...

اشکال: داعی است نه قید. می فرماید چون داعی هست نمی تواند وجه ایجاد کند و الا اگر قید بود ایجاد می کرد...

پاسخ: كونه داعياً که می شود انقياد. یعنی رجاء واقع. بلوغ بشود داعی او. آن ثواب که قطعی نیست.

اشکال: همان بلوغ...

پاسخ: بلوغ که خودش نمی تواند داعی باشد. رسیدن به آن ثواب محتمل می تواند داعی باشد. بلوغ ثواب بر خبر که تکوینی است. به من رسیده. چی نرسیده؟ آن ثواب محتمل نرسیده. همان بشود داعی من.

اشکال: خلاف ظاهر است.

پاسخ: ما خلاف ظاهر می گوییم شما بفرمایید ظاهرش چیست؟

**اشکال:** اگر بلوغ به من رسیده، ثواب محتمل هم به من رسیده. بحث در این است که الان بلوغ است که مرا رو به جلو هل می دهد یا همان ثواب محتمل. فرقی ندارد.

**پاسخ:** بلوغ من را حرکت می دهد؟؟

**اشکال:** بلوغ ثواب محتمل مرا هل می دهد.

**پاسخ:** یعنی ثواب محتمل محرک شماسست. بلوغ که یک امر تکوینی است و الان به من رسیده. آن ثواب محتمل که همان رجاء واقع است... انقیاد که ایشان تصریح می کند، چرا گفته انقیاد است؟ برای اینکه رجاء واقع انقیاد است.

**اشکال:** شما عبارت را چطور معنا می کنید؟ و کون العمل متفرعاً علی البلوغ و کون الاحتیاط الداعی الی العمل.

**پاسخ:** کون بلوغ آن ثواب. بلوغ ثواب محتمل داعی من است که می خواهم به آن برسیم. عبارات آخوند از این چیزها زیاد دارد. غیر از این اصلاً معنایی متصور نیست. خودش هم در ادامه می گوید انقیاد.

**اشکال:** آخوند می گوید بلوغ ثواب قید نیست بلکه داعی است.

**پاسخ:** بلوغ ثواب داعی است؟ بلوغ ثواب که به صورت تکوینی انجام شده و تمام شده.

**اشکال:** بلوغ ثواب محرک من است و داعی من می شود. بعد می گوید صرف داعی موجب تقیید نمی شود.

**اشکال:** بلوغ قید عمل نیست.

**پاسخ:** بلوغ ثواب که تکوینی است که حاصل شده. دیگر برای چه عمل کند؟ چی را ندارد که عمل کند؟ انقیاد را ندارد. یعنی اتیان العمل بهذا الداعی را ندارد و الا نفس بلوغ که حاصل شده.

**اشکال:** شما اشکال می کنید به آخوند؟

**پاسخ:** اشکال نمی کنم. عبارت را معنا می کنم. و کونه الداعی الی العمل غیر موجب لأن یکون الثواب إنما یکون مترتباً علیه فیما إذا أتى برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتیاط.

تصریح می کند خودش. گوش بکنید. یک بلوغ داریم یعنی وصول تکوینی خبر به من. اینکه تمام شد. چی را می خواهم بیاورم؟ این تمام شده اما شما عمل را چگونه میاوری؟ این راجع به اتیان عمل من است. مگر بلوغ ثواب حاصل نشده؟ مگر خبر ضعیف به من نرسیده؟ پس بلوغ ثواب به من شده. آنچه باقی مانده اتیان العمل رجائاً است. می گوید اتیان العمل

بداعی موجب قید نمی شود نسبت به موضوعش که موضوع ثواب مقید به اتیان عمل به رجاء باشد. تصریح عبارت است. این عبارت ذیل همان است. **و كونه للداعی الى العمل غیر موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتیاط.**

حالا فکر کنید. وقت گذشته. بنظر من بلوغ ثواب واضح است که امر تکوینی است و حاصل شده. مرحوم آخوند هم در بلوغ ثواب دعوایی ندارد. معنایش این نیست که حتماً باید به رجاء لنه مأمور به و به عنوان الاحتیاط بیاوری تا ثواب بدهیم. یعنی موضوع ثواب اینها نیست. حرف این است. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

### فهرست

- ۱..... اشکال شهید صدر (ره) بر مرحوم اصفهانی (ره)
- ۴..... نقد کلام شهید صدر
- ۶..... بیان دوم مرحوم اصفهانی و اشکال شهید صدر بر ایشان
- ۸..... پاسخ از اشکال شهید صدر

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهیرین.

بحث در اشکالاتی بود که از فرمایش شهید صدر استفاده می شود در مقابل استدلالی که از مجموع فرمایش مرحوم آخوند در کفایه و تحریر و تقریر مرحوم اصفهانی استفاده می شود در دفاع از دلالت روایات من بلغ بر استحباب. دیروز اشکال شهید صدر بر فرمایش مرحوم آخوند را (یعنی بر نفی انحصار موضوع ثواب به حصه انقیادی در اخبار من بلغ را) بررسی کردیم و بنظر میامد اشکال شهید صدر بر مرحوم آخوند وارد نیست.

### اشکال شهید صدر (ره) بر مرحوم اصفهانی (ره)

بیان دومی که شهید صدر نقل می کند و رد می کند همان فرمایش مرحوم اصفهانی است. البته این را توجه داشته باشید که شهید صدر این مباحث را ذیل استفاده حصه انقیادی از فاء تفریع در «فعمله» بحث می کند. کسی ادعا می کند که فعمله دلالت می کند بر ترتب ثواب بر حصه انقیادی که بطبیعة الحال نافی استدلال بر استحباب می شود (کما اینکه از بحث های گذشته روشن شد). بعد ایشان در رد این نظر که موضوع ثواب صرفاً حصه انقیادی باشد، چند نظر را بیان کرده. نظر اول فرمایش آخوند بود. نظر دوم و سوم، نظر مرحوم اصفهانی را نقل می کنند. متهمی دوستان عنایت داشته باشند که مرحوم اصفهانی این نظری که الان ذکر کرده (که ما قبلاً بحث کردیم) در نفی حصه انقیادی نیاورده. یک استدلال مستقلی کردند. ادعا فرمودند که مجموع دو ظهور باهم دلالت می کند بر اینکه ثواب در روایات من بلغ برای نفس عمل است و از این هم استحباب برای نفس عمل می فهمیم. کدام دو ظهور؟ من بلغه ثواب علی شیء من الخیر یا من بلغه ثواب عن النبی فعمله یا عمل به، کان له اجر ذلک یا ذلک الثواب، صدرش دلالت می کند بر اینکه موضوع خود عمل است. چون روایت ضعیفی که دلالت می کند بر ثوابی، ثواب را بر خود عمل میاورد و کاری به انقیاد ندارد. مثلاً یک روایتی می گوید من سرح

لحیته فله کذا. این یک روایت ضعیفی است که دال بر ثواب یک عملی. اینکه روشن است که ثواب در اینجا بر خود عمل است. این یک ظهور. منتهی مرحوم اصفهانی فرمودند که و لکن اللازم ادعاء ظهور آخر؛ و آن ظهور این است که اخبار من بلغ در مقام تقریر و تثبیت همان ثوابی است که در روایت ضعیف آمده و عن النبی برای مکلف بلوغ شده. در مقام تقریر همان ثواب در همان موضوع است و الا لکان ثواب آخر علی موضوع آخر. دیگر نمی توانست بگوید کان له اجر ذلک یعنی همان اجر. و الا کان ثواب آخر علی موضوع آخر. پس مرحوم اصفهانی می خواهد ادعا کند اخبار من بلغ تقریر می کند همان ثواب را در همان موضوع. ایشان می فرمایند از مجموع دو ظهور می فهمیم که در اخبار من بلغ وقتی بلوغ ثواب می شود، خداوند ثواب را بر نفس عمل می دهد.

شهید صدر این را در عداد اجوبه بر نفی حصه انقیادی آورده. البته مرحوم اصفهانی همچنین چیزی فرمودند و شهید صدر هم متفطن است. در تقریرات فرمودند الثانی. این الثانی ذیل ما اورد علی استفادة الحصه الانقیادیة است. ما اورد چند تا است. یکی حرف آخوند و یکی این بیان مرحوم اصفهانی. می فرمایند:

الثانی: ما ذکره المحقق الأصفهانی (قدس سرّه) و هو فی الحقيقة لیس مناقشة فی قرینة الفاء للاختصاص بفرض الانقیاد، و لم يذكره هو رحمه الله بهذا الصدد، و إنما هو دليل مستقلّ علی أنّ أخبار من بلغ لا تنظر إلى حصّة الانقیاد...<sup>۱</sup>

خب اگر اینطور است، پس چرا شما آوردید این را؟؟ ممکن است وجه آن این باشد که مرحوم اصفهانی این را در عداد نیاورده ولی خودش قابلیت یک دلیل را داشته باشد. اما این هم درست نیست چون ظاهر مرحوم اصفهانی این است که اگر دلالت فاء بر حصه انقیادی تمام شود، ایشان دست از این ظهور برمیدارد. چون در اول بحث می فرماید که مخالف این ظهور لیس الا دو تا ادعا: یا دلالت تفریع بر حصه انقیادی و یا اخبار مقیده. و **لاینافی هذا الظهور<sup>۲</sup>** الا دلالت فاء بر حصه انقیادی یا دلالت اخبار مقیده. این دو تا منافی این ظهور اند. پس مرحوم اصفهانی نمی خواهد بگوید این ظهورات حصه انقیادی را نفی می کند. خودش قبول دارد که ظهور محکوم آنهاست. چون می گوید لاینافیه الا او. البته می شود گفت که مقصود مرحوم اصفهانی از «لاینافیه» تعارض است ولی در یک کلام است. در یک کلام واحد تعارض مستقر معنا ندارد. در یک کلام وقتی گفته می شود «لاینافیه الا» ظاهرش این است که اگر دلالت فاء تفریع باشد، دلالت اخبار مقیده باشد، این ظهور را نفی می کند.

<sup>۱</sup> مباحث الاصول، ج ۳، ص ۵۱۹

<sup>۲</sup> نهایه الدرايه، ج ۴، ص ۱۷۶

## اشکال: اجمال نمی شود؟

**پاسخ:** اجمال یا هر چیز دیگر می خواهد باشد بالاخره ظهور را نفی می کند. عرضم این است که اگر اینطور است، اصلاً برای چی شما حرف اصفهانی را آوردید که نه خودش به صدد این است که از این استدلال نفی حصه انقیادی بفهمد و نه فی حد ذاتها اگر هم تمام باشد، نفی حصه انقیادی را می شود فهمید. لذا مرحوم اصفهانی تلاش می کند که نفی حصه انقیادی را بزند نه از باب این ظهور آن را بزند. (حالا باز هم در ادامه اشاره می کنیم) بنابراین کلاً درج این فرمایش مرحوم اصفهانی که مجموع این دو ظهور را اینجا آوردند، درست نیست.

بعد ایشان به مرحوم اصفهانی اشکال می کنند. دلیل بحث ما اشکالی است که ایشان کرده چون ما فرمایش مرحوم اصفهانی را قبول داریم. کل این نظامی که ایشان درست کرد (یعنی ظهورات و نفی دلالت فاء تفریع و تقیید را به نحوی که بتواند موضوع را مقید کند که توضیح آن گذشت). لذا برای ما مهم است که اشکالات آقای صدر درست است یا نه؟ ایشان به مرحوم اصفهانی اشکال می کند که ما نمی فهمیم شما می خواهید چه بگویید از تقریر و تثبیت همان ثواب. می خواهید بگویید دقیقاً همان ثواب را با همه خصوصیات می خواهد ثابت کند برای کسی که بلغه ثواب؟ همان ثواب که در روایت ضعیف آمده با تمام خصوصیات؟ می گوید اینکه خلاف است. بخاطر اینکه در موضوع این اخبار من بلغ، برای تثبیت ثوابش، بلوغ آمده. این بلوغ چه تقیید باشد یا به نحو حیث تعلیلی باشد، بالاخره دخل دارد. در حالیکه بلوغ الثواب در موضوع آن روایت ضعیفی که میاید مثل من سرح لحيته، در آنجا بلوغ ثواب دخلی ندارد. پس شما نمی توانید ادعا کنید اخبار من بلغ در مقام تثبیت نفس همان ثوابی است که در روایت ضعیف برای موضوع خاص خودش آمده.

و اگر مقصود این باشد که همان ثواب را از حیث کمیت و کیفیت، نه بقیه جهات، از این لحاظ بخواهد تثبیت کند، می گوید این حرف درستی است. روایت من بلغ می خواهد این کار را انجام دهد. چون می گوید له اجر ذلک یا ذلک الثواب؛ منتهی شهید صدر می گوید این مفاد منافاتی با این ندارد که موضوعش حصه انقیادی باشد و در حصه انقیادی همان اجر را به شما بدهد. چه مانعی دارد؟ پس این معنا منافاتی با حصه انقیادی ندارد. بله اگر آن حرف اول را می زدید که روایات من بلغ بخواهد دقیقاً تثبیت ثواب کند بر همانی که در روایت ضعیف بود یعنی نفس عمل، این منافات با حصه انقیادی داشت اما اگر فقط کم و کیف را می گوید متحد است، یعنی می خواهد همان ثواب را به لحاظ کیف و کمّ بار کند بر موضوع خودش که ممکن است حصه انقیادی باشد، منافاتی با این دارد. پس چگونه می خواهید با این دفع کنید او را؟



## نقد کلام شهید صدر

جواب ما دو چیز است. ما عرض می‌کنیم که اصلاً فرمایش شهید صدر روی استفاده خیالی از حرف مرحوم اصفهانی است. اولاً همانطور که توضیح دادم اصلاً فرمایش مرحوم اصفهانی این نبود که با این ظهورات بخواهیم نفی کنیم حصه انقیادی را. ایشان در این مقام نیست که شما بخواهید اشکال کنید به ایشان.

و از آن مهم‌تر، این است که همانطور که در عبارت مرحوم اصفهانی است، می‌گوید ظهور اخبار من بلغ در این است که تثبیت و تقریر می‌کند ثواب را در همان موضوع روایات ضعیف یا روایاتی که موضوع من بلغ است. در مقام تثبیت همان ثواب در همان موضوع است. بیشتر از این ایشان نگفته. لذا تعبیر می‌کند **و الا لکان ثواباً آخر فی موضوع آخر<sup>۱</sup>**. می‌گوید اخبار من بلغ در مقام تثبیت همان ثواب بر همان موضوع است. نمی‌گوید همه چیز با همه چیز یکی است تا شما بگویید در روایات ضعیف، موضوع، المكلف است یا موضوع نفس عمل است اما در اینجا بلوغ دخیل است. مرحوم اصفهانی نگفت بلوغ دخیل نیست. می‌گوید موضوعش عبارت است از نفس عمل و ثواب هم ذاک الثواب. بله اگر شما بلوغ را قید در موضوع بدانید، بعید نیست اشکالی پدید بیاید ولی لزومی ندارد. دیروز ما تصویر کردیم که من بلغه ثواب، ظاهر در این است که وصف موضوع یعنی المكلف است مثل مسافر و حاضر. بنابراین در موضوع من بلغه ثواب، مولا می‌فرماید که ذلک الثواب را برای نفس عمل می‌دهیم ولو در موضوع بلغه ثواب باشد. پس مرحوم اصفهانی اگر ادعا کند که اخبار من بلغ همان ثواب را بر نفس موضوع می‌دهد، هیچ حرف خلاف ظاهری نفرموده و دلالتش بر نفی حصه انقیادی هم تمام است چون در حصه انقیادی، موضوع، عبارت است از عمل ماتی به داعی احتمال الامر و الثواب در حالیکه ایشان اینجا ادعا می‌کند ذاک الثواب را بر نفس عمل دادند ولو در موضوع من بلغه باشد.

بنابراین بین دو شقی که شما گفتید یک شق سوم هم هست. اشکال حرف آقای صدر این است که آقای اصفهانی نمی‌خواهد بگوید اخبار من بلغ ثواب را بر موضوع خودش می‌دهد و با تمام شرایط با خبر ضعیف متحد است. نگفته این را. می‌گوید ظهورش این است که همان ثواب را بر همان موضوع می‌دهد. نگفته بقیه چیزهایش یکی است. همان ثواب را بر همان موضوع می‌دهد و الا لکان ثواباً آخر علی موضوع آخر می‌شد. حرف ایشان این است و اینکه فقط کم و کیف را بگوید، نخیر. هم از کم و کیف بیشتر است چون موضوعش را می‌گوید ذات عمل است. پس فقط در مقام کم و کیف

<sup>۱</sup> مباحث الاصول، ج ۳، ص ۵۱۹

نیست، و هم در مقام این نیست که همان ثواب است با تمام خصوصیات. یک چیز سومی است. در مقام تثبیت ثواب بر همان موضوع است ولو اینکه مکلف وصف خاصی داشته باشد. این ربطی به بحث مرحوم اصفهانی ندارد.

**اشکال:** برای موضوع ثواب باید بلوغ را حیث تعلیلی بگیریم.

**پاسخ:** اصلاً هیچی نمی گیریم. دیروز مفصل توضیح دادیم. یک بحث بلوغ است و یک بحث اتیان بداعی احتمال الثواب است. اینها دو صفت اند. نسبت به اتیان به داعی احتمال ثواب، اصلاً موضوع قیدی ندارد؛ نه حیث تقییدی و نه حیث تعلیلی است چون اصلاً اخذ نشده. بلوغ قطعاً اخذ شده اما در کجا اخذ شده؟ اصلاً من بلغه ثواب قید باشد، اما قید چیست؟ ربطی به انقیاد ندارد. اشکالی که دیروز عرض کردم دقیق بود. در کلام شهید صدر هم نگاه کنید، ایشان می گوید بداعی البلوغ. مگر اصلاً بلوغ داعی می شود؟ حالا در ادامه توضیح می دهم این را. عبارت آخوند را هم گفتم شما معنا کنید. بلوغ که داعی نمی شود. حالا سر جای خودش می گویم تا بحث در بحث نشود.

مرحوم اصفهانی می فرماید که:

**و هذا الظهور** (یعنی ظهور اولی) **مما لا ریب فیه** (که موضوعش نفس عمل است. ظهور روایت در این روایت ضعیف که موضوعش نفس عمل است)، **و إنما اللازم دعوی ظهور آخر و هو ظهور (أخبار من بلغ)، من حیث کونها فی مقام تقریر الثواب البالغ و تثبیته و تحقیقه فی أن الثواب الموعود بهذه الأخبار فی موضوع ذلک الثواب البالغ، و إلا لکان ثوابا آخر لموضوع آخر.**<sup>۱</sup>

حرف اصفهانی همین ظهور است. ایشان نگفته که تماماً با آن یکی است تا بگویید اینجا موضوعش بلوغ است و آن روایت ضعیف موضوعش بلوغ نیست. فقط حرفش این است که همان ثواب در همان موضوع، و حرف درستی هم هست. بنابراین اشکال شهید صدر ناشی از این است که در عبارت مرحوم اصفهانی دقت نکردند. بیخود تشقیق هایی می کنند که جوابش روشن است. مقصود مرحوم اصفهانی روشن است و تشقیقات نمی خواهد. حالا تشقیق می کنند اما اصل حرف را نمی آورند. باید هر سه را می آوردید تا معلوم شود چیست.

**اشکال:** می توان گفت بنابر حرف مرحوم اصفهانی تصویب لازم می آید؟ چون اگر گفتیم موضوع این حرف خود بلوغ است، بلوغ غیر موافق است.

<sup>۱</sup> نهایه الدرایه، ج ۴، ص ۱۷۶

پاسخ: استحباب اصلاً یک حکم جدید است.

اشکال: استحباب حکم جدید است اما محقق استحباب بلوغ است.

پاسخ: بله محقق استحباب خود بلوغ است نه انقیاد.

اشکال: قبل از بلوغ حتی اگر در واقع نباشد بی بلوغ جعل می شود...

پاسخ: ببینید اخبار من بلغ یک جعل جدیدی است نسبت به آن استحباب واقعی که موضوعش بلوغ است.

اشکال: موضوعش بلوغ است. قبل از بلوغ چطور؟ اگر در واقع جعل نشده بود، بدون بلوغ جعل می شود. این

تصویب نیست؟

پاسخ: تصویب این است که واقعاً عوض شود. مگر واقع عوض می شود؟

اشکال: واقعی که نبوده الان موجود می شود؟

پاسخ: یک استحباب دیگر است. می گوید هرکس روایت ضعیف به او رسید، یک استحباب جدید برایش آوردیم.

اینکه تصویب نیست. تصویب این است که آن استحباب واقعی عوض شود. آن اگر به تبع اجتهاد من عوض شود،

تصویب است. بله یک نکته دیگری بفرمایید عکس آنچه گفتید. بگویید اگر در واقع استحباب باشد و این هم بخواهد

استحباب بیاورد، چگونه می شود؟ این را بگویید که چطور می شود؟ ما در اجتماع مثیلین این را جواب دادیم.

اشکال: حکم ظاهری مماثل می شود..

پاسخ: ظاهری نیست. واقعی است منتهی آنجا جواب دادیم که تنها یکی از اینها فعلی است نه هر دو و در موضوع

مقید اینجا که عرض کردیم استحباب ثابت است، یک استحباب دیگری به عنوان آخر است. حالا آنجا توضیح دادیم شاید

در نتیجه عرضمان هم بیاوریم که می خواهیم حرف مرحوم اصفهانی را تثبیت کنیم. پس اشکال شهید صدر هم دفع

می شود.

### بیان دوم مرحوم اصفهانی و اشکال شهید صدر بر ایشان

ایشان باز یک بیان دیگری از مرحوم اصفهانی آوردند و اشکال کردند. می فرمایند که سومین دلیل که برخلاف حصه

انقیادی است، این است که عمل وقتی که تفریع می شود بر بلوغ، فاعله، فاء تفریع دو جور است. یک وقت تفریع است به

معنای اینکه قبلش داعی می شود بر او. مثال می زند ایشان: وجب علی کذا ففعلت که ففعلت ظاهرش این است که قبل از

فاء تفریع داعی اوست بر انجام عمل. یعنی وجوب داعی من شده. همانطور که مرحوم اصفهانی هم فرمود گاهی آنچه که قبل هست داعی است. لذا فاء می شود فاء تفریع معلول بر علت. بعد می فرمایند گاهی این نیست. البته مرحوم اصفهانی تعبیر ایشان را ندارد. فرموده بود گاهی تعقیب است فقط. ترتیب است فقط. ایشان عبارتی که نقل می کنند این است:

### و آخری یکون من باب تفریعه علی موضوع داعیه

اینها فهم خود مرحوم شهید صدر است از کلام اصفهانی و تطبیقات است. مرحوم اصفهانی فرمود که و قدیکون تفریعه علی موضوع داعیه. گفته بود گاهی فاء در عربی از باب علت و معلول است. تفریع معلول بر علت است که می شود داعی و گاهی فقط تعقیب است و گاهی فقط ترتیب است. مثل اینکه بگوییم اذان واقع شد، فبادرت الی المسجد. بدار الی المسجد داعی اش اذان نبوده بلکه اذان علامتی برای دخول وقت بوده و اینکه وقت صلات شده. داعی اش همان اتیان نماز به داعی وجوب یا استحباب نماز است. داعی او برای بدار الی المسجد آن است نه وقوع اذان. فرمایش اصفهانی ترتیب بود. ایشان تطبیق کرده حرف را. ظاهراً به فکر خودش این کار را کرده. **و آخری یکون من باب تفریعه علی موضوع داعیه.** حالا عیبی ندارد. شهید صدر خیلی حرف آقای اصفهانی را پیچیده کرده و چیزی را نسبت می دهد و بعد اشکال می کند که هیچ کدامش وارد نیست. اصلاً مرحوم اصفهانی در مقام این حرف ها نیست. خود مقرر ایشان هم متوجه بوده و در پاورقی اشاره می کند که مرحوم اصفهانی نمی خواسته این را بگوید.

در هر صورت، این دو تا معنا در تفریع میاید. شهید صدر می گوید ما این را قبول داریم و این دو تا می تواند باشد اما یک اشکالی داریم به مرحوم اصفهانی. می گوید وقتی همچنین تفسیری در فاء میاید پس دو فرد دارد: یک فردی از عمل متفرع بر بلوغ و حصه انقیادی است. یک فرد از عمل متفرع بر جهت انقیاد نیست بلکه بر استحباب واقعی و اطاعت واقعی است. یک فرد از عمل هم اینطور است یعنی مصداق اطاعت واقعی است. ایشان می گوید اولی که مقطوع است. یعنی وقتی بلوغ ثواب می شود، شخص می تواند عمل را انقیاداً بیاورد پس این مصداق واقع می شود. اما مصداق اطاعت واقعی، می گوید مشکوک است. اگر اخبار من بلغ مطرح نباشد، شما فقط احتمال استحباب می دهید. چگونه می خواهید به نحو اطاعت واقعی بیاورید؟ مشکوک است. بخواهید با خود اطلاق اخبار من بلغ درست کنید، اینکه درست نیست. اطلاق نمی تواند فرد مشکوک را در خودش داخل کند. وقتی شما نمی دانید فعله، مصداق اطاعتی است که قابل ترتب ثواب باشد، چگونه می خواهید در اخبار من بلغ در اطلاقش بیاورید؟ اطلاق اخبار من بلغ موضوعاتی را می گیرد که بشود به آنها ثواب داد. شما نمی توانید موضوع مشکوک را داخل کنید در اطلاق. می گوید اینجا بدتر از موارد قبلی است. در واقع شبهه مصداقیه خود مطلق است. شما با اطلاق اخبار من بلغ بگویید اطلاق اینجا را می گیرد. فرد مشکوک را داخل کنیم و بعد

ثابت کنیم که فرد مشکوک امر دارد. این حرف که معنا ندارد. بنابراین به مرحوم اصفهانی اشکال می‌کند که شما این حرفی که زدید، به اطلاقش که نمی‌توانید تمسک کنید. پس نتیجه می‌گیرند که اطلاق من اول الامر غیر ثابت. پس استدلال شما ناتمام است.

### پاسخ از اشکال شهید صدر

مرحوم اصفهانی اصلاً کار به اطلاق نداشته. حتی یک بار هم این تعبیر را بکار نبرده. ایشان اصلاً این را نگفته و نمی‌خواهد اطلاقی درست کند تا با آن استحباب را درست کند. همه حرف‌های مرحوم اصفهانی این است که فاء تفریع انحصار در حصه انقیادی ندارد. لذا دلیلی نداریم که شما فاء تفریع را ظهور قطعی برایش درست کنید در حصه انقیادی. می‌خواهد فقط ظهور در حصه انقیادی را بشکند. من عبارت مرحوم اصفهانی را برای شما بخوانم. در ذیل این استدلالشان می‌گویند که:

ثانیهما- مجرد الترتیب الناشئ من ترتب الثواب علی فعل ما بلغ فيه الثواب.<sup>۱</sup> یکی علت و معلول است و یکی مجرد ترتیب است.

فالعامل المترتب علیه الثواب حیث كان متقوما ببلوغ الثواب علیه، فلذا رتبه علی بلوغ الثواب. فیکون نظیر من سماع الأذان فبادر الی المسجد، فان الداعی الی المبادرة فضیلة المبادرة، لا سماع الأذان و إن كان لا یدعوه فضیلة المبادرة إلا فی موقع دخول الوقت المكشوف بالأذان. فلا یتعین التفریع فی الأول (که حصه انقیادی باشد) حتی ینافی الظهور المدعی سابقاً.

کل نظام استدلال مرحوم اصفهانی این است. یک ظهوری ادعا می‌کند. بعد می‌گوید مقابل این ظهور دو چیز ادعا شده: یکی تفریع و یکی تقیید. می‌گوید ظهور هیچکدام تمام نیست تا بتواند این ظهور را بشکند. اصلاً اطلاق کجاست؟ من نمی‌دانم آقای صدر اطلاق را از کجا آورده. تثبیت حصه مشکوک کجا بود؟ گاهی ایشان حرف‌های عجیب و غریبی می‌زنند. ایشان می‌گوید چون دو دلالت می‌شود باشد، فلا یتعین التفریع فی الأول حتی ینافی الظهور المدعی سابقاً. می‌گوید این فاء تفریع تعیین ندارد در حصه انقیادی تا آن ظهوری که ادعا کرده بودیم دارای منافی شود.

نکته دیگر این است که مجموع دو دلیلی که ایشان اینجا آورده، هر دو باهم یک دلیل می‌شوند. ظهور باضافه عدم تعیین فاء در حصه انقیادی مجموعاً یک دلیل است. می‌گویند پس روایات من بلغ هیچ مشکلی در دلالت بر اینکه ثواب بر

<sup>۱</sup> نهایه الدرايه، ج ۴، ص ۱۷۷

نفس عمل هست ندارد. بنابراین کل این بساطی که آقای صدر چیده، یک دلیل دوم می‌آورد از مرحوم اصفهانی و یک دلیل سوم می‌آورد و... بنظر همه تخیلات است و ربطی به کلام محقق اصفهانی ندارد. خود مقرر ایشان هم در پاورقی نوشته:

لا يخفى أنَّ المحقِّق الأصفهاني رحمه الله لم يكن مقصوده بهذا البيان التمسك بإطلاق أخبار من بلغ، بل كان مقصوده مجرد هدم قرينة فاء التفریع للاختصاص بفرض الانقياد للواقع المحتمل، كي يثبت بعد سقوط هذه القرينة الاستحباب النفسي بالبيان السابق...

چون اگر این فای تفریع نتواند ظهور را بشکند، ما یک ظهوری داریم در ترتب ثواب بر نفس عمل. آن وقت با بیانات سابقی که عرض کردیم، یا بیان ما یا بیان معروف یا بیان کنایی، استحباب ذات عمل را می‌فهمیم. می‌فرماید:

و هو الوجه الثاني من الوجوه الماضية، و إذن فمجموع الوجه الثاني و الوجه الثالث في نظر المحقق الأصفهاني رحمه الله وجه واحد.<sup>۱</sup>

بعد خود ایشان یک اشکالی می‌کند که جوابش روشن است. بنابراین بنظرم بیان و استدلال مرحوم اصفهانی از این اشکالات مبراست. و الحمد لله رب العالمین.

<sup>۱</sup> صدر، محمد باقر، مباحث الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۸ ق.

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱.....[اشکالات آیت الله وحید \(حفظه الله\) بر کلام مرحوم آخوند \(ره\)](#)
- ۲.....[مروری بر کلام مرحوم آخوند \(ره\)](#)
- ۲.....[احتمالات در کلام مرحوم آخوند \(ره\)](#)
- ۴.....[توسعه اشکال در جعل داعی](#)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهرين.

بحث در اشکالاتی بود که بر فرمایش مرحوم آخوند و محقق اصفهانی در استفاده استحباب از روایات من بلغ، بیان شده است.

## اشکالات آیت الله وحید (حفظه الله) بر کلام مرحوم آخوند (ره)

برخی از این اشکالات در تقریرات آیت الله وحید حفظه الله هم آمده. ایشان هم یک بیان توجیهی را ذکر می کنند برای فرمایش آخوند که داعی وجه و عنوان برای فعل نمی شود. این تعبیر در کلام آخوند بود و از این مقدمه مرحوم آخوند استفاده کرده بود که ثواب بر نفس عمل است.

ایشان سه توجیه برای اینکه چرا داعی وجه و عنوان عمل نمی شود، ذکر می کنند. مخصوصاً توجیه اول را که چند نقض بر آن وارد می کنند و یک جواب حلی می دهند. حالاً و نقضاً. بقیه وجوه هم همینطور و در آخر می فرمایند که فرمایش مرحوم آخوند و مرحوم محقق عراقی که می فرمایند حیثیات تعلیلیه به حیثیت تقییدیه بر نمی گردد، اشتباه است و در بحث ما، نمی توانیم با وجود ظهور فاء و ظهور تقیید در روایات من بلغ ادعا کنیم که ثواب بر نفس عمل مترتب شده و راهی برای استکشاف استحباب نداریم. این کل ماجرای است که ایشان نقل کرده.

بنظر من عمده فرمایشات ایشان بر یک تصویر نادرستی از فرمایش آخوند صورت گرفته. قبل از اینکه فرمایش ایشان را طرح کنم؛ یعنی هم توجیهات و هم جواب از توجیهات، قبلش عبارت آخوند را مرور کنیم و ببینیم چه فهمی از آن داشتیم یا داریم و مرحوم اصفهانی چه فهمی داشت. بعد برویم به سراغ مجموعه توجیهاتی که استاد فرمودند و جواب آن.

**مروری بر کلام مرحوم آخوند (ره)**

مرحوم آخوند در کل در همین یک صفحه ای که راجع به اخبار من بلغ بحث می کند، حرفشان این است. چه در مورد فاء تفریع که در همه روایات من بلغ آمده و چه در تقیید به طلباً لقول النبی یا التماساً لذلك الثواب و امثال این. ثواب بر نفس عمل است ولو که خارجاً شخص عمل را به داعی تحصیل ثواب انجام بدهد. التماساً لقول النبی انجام دهد ولی ثواب بر نفس عمل است.

مرحوم آخوند ذیل بحث تفریع فرمودند که:

**و کون العمل متفرعاً علی البلوغ و کونه الداعی الی العمل...**<sup>۱</sup> که عرض کردیم کون البلوغ داعیاً که اصلاً معنا ندارد. باید توجیه کنیم این کلام را. چون بلوغ یک امر تکوینی است که واقع شده و نمی تواند داعی باشد. مقصود این است که آن ثوابی که در خبر بالغ الی المکلف محتمل است، او داعی بشود.

**غیر موجب لأن یکون الثواب إنما یکون مترتباً علیه فیما إذا أتى برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتیاط...** صرف اینکه عمل متفرع بر بلوغ باشد و داعی آن احتمال ثواب بالغ باشد، موجب نمی شود ثوابی که در اخبار من بلغ آمده، مترتب باشد بر چنین قیدی؛ یعنی بگونه احتیاطاً و مأتیباً رجاء تحصیل واقع. حالا در اینجا ایشان از این جمله استفاده کرده.

**بداهة أن الداعی الی العمل لا یوجب له وجهاً و عنواناً یؤتی به بذاک الوجه و العنوان.**

**احتمالات در کلام مرحوم آخوند (ره)**

این جمله انصافاً اجمال دارد ولی باید دید که منظور ایشان چیست تا ببینیم این اشکالات استاد به مرحوم آخوند وارد است یا نه؟

یک معنا اگر این باشد که بفرماید داعی الی العمل، هیچ وقت عنوان به عمل نمی دهد. این واضح البطلان است و باید قطعاً از مرحوم آخوند این احتمال را دفع کنیم. مثلاً خود انقیاد مگر چیست؟ اتیان العمل بداعی رجاء الواقع. کفایه مرحوم آخوند بر این حرف که اتیان العمل رجاء الواقع می شود انقیاد. همین صفحه ایشان می فرماید که:

**و إتیان العمل بداعی طلب قول النبی صلی الله علیه و آله و سلم كما قید به فی بعض الأخبار و إن كان انقیاداً...** یعنی مرحوم آخوند قبول دارد که داعی به فعل عنوان می دهد. داعی ایجاد وصف می کند در فعلی که ماتی باشد. یعنی آخوند

<sup>۱</sup> کفایة الاصول (آل البیت)، ص ۳۵۲



نمی‌خواهد بگوید داعی فعل به هیچ صورتی به فعل ماتی به عنوان نمی‌دهد. مگر می‌شود آخونده همچنین چیزی بگوید؟ لذا مرحوم مشکینی در حاشیه می‌گوید بعض غافلین از فهم کلام آخوند ممکن است اینطور بگویند و این واضح البطلان است که داعی به فعل ماتی به عنوان ندهد. این که معنا ندارد. انقیاد یکی از آنها است. احتیاط و امثاله هم هست.

نکته ای که موید است که ایشان این را نمی‌خواهد بگوید این است که چرا این قید را آورده اگر مقصودش اینطور کلی بود که هیچ وقت داعی به فعل ماتی به هم عنوان نمی‌دهد. اگر این بود چرا فرمود که **بداهة أن للداعي إلى العمل لا یوجب له وجهاً و عنواناً یؤتی به بذاک الوجه و العنوان؟** این یوتی به را برای چه آورده؟ اگر مقصود آخوند این بود که داعی فعل، هیچ عنوانی به فعل نمی‌دهد، این تعبیر وصفی که آورده (یوتی به بذاک الوجه و العنوان) را برای چه آورده؟ می‌گفت **أن الداعي إلى العمل لا یوجب وجهاً و عنواناً**.

عرضم این است که این تصویر غلط است که مرحوم آخوند بگوید داعی به عمل ولو در فعل ماتی به داعی، هیچ عنوانی به آن نمی‌دهد. مگر همچنین چیزی می‌شود؟ پس انقیاد چیست؟ اگر انسان عمل را به داعی رجاء تحصیل ثواب واقعی یا امر واقعی انجام دهد. خب این عنوان احتیاط و انقیاد به خودش می‌گیرد. مگر می‌شود مرحوم آخوند اینها را نفی کند؟! پس حرف دیگری می‌خواهد بگوید ایشان که اگر یادتان باشد مرحوم اصفهانی دقت فوق العاده ای در اینجا داشت که مرحوم آخوند آنچه که در اینجا نفی می‌کند، این است که داعی به فعل در مقام دعوت وجه و عنوان بدهد نه در مقام اتیان. در اینکه فعل ماتی به می‌تواند وجه و عنوان پیدا کند بحثی نیست اما بحث در این است که آیا داعی الی الفعل، می‌تولند به فعل در ظرف دعوت خودش، می‌تولند عنوان دهد؟ داعی الی الفعل می‌تولند این فعلی را که به آن دعوت می‌کند را عنوان دهد؟ از قبل خودش؟ یعنی دعوت کند به فعلی که از قبل این دعوت معنون می‌شود. همچنین چیزی می‌شود؟

**اشکال:** اگر قبل از اتیان نباشد که می‌شود تطابق نداشته باشد ماتی به با مامور به. چرا می‌گوییم ماتی به باید همان مدعو باشد؟

**پاسخ:** ببینید ما یک مقام بعد از فعل داریم. مثل اینکه انسان فعلی را اتیان می‌کند بداعی خاص. حالا که اتیان کردم به داعی خاص، فعل من ملوّن می‌شود به یک عنوان. انقیاد یا احتیاط یا هر چی. یک وقت قبل از عمل خارجی است. الان یک داعی دارم. من داعی دارم به رجاء واقع بیاورم اما هنوز نیاوردم. مدعو من چیست؟ آیا مدعو می‌تولند متلوّن بشود به عنوانی که از ناحیه داعی می‌آید؟ در صقع دعوت نه در صقع اتیان خارجی. در صقع اتیان مسلماً متلوّن می‌شود به آنچه که از قبل داعی می‌آید. مثل انقیاد و غیره. تلون ماتی به است به عنوانی که نشو از داعی هم پیدا می‌کند. در همان صقع

دعوت می شود دعوت کند به فعلی که متلون می شود از ناحیه خود دعوت؟ قطعاً نمی شود. آخوند هم این را می گوید. اصلاً یوتی به بذلک الوجه را ایشان برای این آورده. می گوید داعی الی العمل لایوجب له وجهاً و عنواناً یوتی به بذلک الوجه و العنوان. عمل خارجی که یوتی به ندارد. عبارت خیلی مندمج است. انسان می فهمد که وقتی کفایه تدریس می کرده، خوب نفهمیده.

**بداهة أن للداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً و عنواناً یوتی به بذاک الوجه و العنوان.** می گوید داعی الی العمل نمی تواند وجه و عنوانی درست کند که یوتی این عمل بداعی ذلک الوجه. یعنی قبل از صقع اتیان خارجی نمی شود داعی دعوت کند به عملی که عنوان بدهد به این عمل بطوری که یوتی بهذا الوجه و العنوان. یعنی در مقام صقع دعوت نمی تواند این کار را بکند. یک چیزی من می خواهم اضافه کنم که در کلمات قوم ندیدم. می خواهم این بحث را توضیح دهم. نه فقط از قبل همین داعی این چیز نمی شود. یعنی نه فقط از قبل داعی نمی شود که فعل قبل از اتیان ملون بشود به عنوانی که یوتی به بلکه اصلاً از قبل هر داعی دیگری هم نمی شود. یعنی چه؟ یعنی داعی دیگر هم نمی شود به فعلی بخورد که از قبل آن داعی تلون به عنوان پیدا کند. اینطور بگویم بهتر است. ما می خواهیم یک استظهاری کنیم که قبلاً هم شبیه آن را استظهار کرده بودیم. اخبار من بلغ در مقام ترغیب و حث بر عمل است و جعل ثواب برای فعل به هر عنوانی که شما فرمودید و تحصیل کردید، برای ترغیب به یک عمل مایی است. حالا آن عمل عبارت باشد از ذات فعل یا فعلی که بلغ علیه ثواب یا فعلی که بلغ علیه ثواب و اوتی بر جاء تحصیل ثواب. هر چه می خواهد باشد ولی در مقام ترغیب است. این ظهور را شما نمی توانید به هم بزنید. یعنی وقتی شما بحث تفضل را که نگاه به اخبار من بلغ است بعد از وقوع فعل، کنار گذاشتید و گفتید ظاهر اخبار من بلغ این است که این روایات ناظر اند به فعل قبل از عمل و جعل ثواب برای ترغیب مکلفین است که بروند فعل را انجام بدهند. اگر این باشد، آیا می شود ترغیب کنند به فعلی که در موضوعش اخذ شده آنه ماتی بر جاء تحصیل الواقع؟ می شود یا نه؟

### توسعه اشکال در جعل داعی

ببینید دوباره سوال را می گویم. فرض کنید استظهار کردیم روایات من بلغ در مقام ترغیب به عمل است. به هر لسانی. جعل ثواب یا هر چیز دیگر. آیا می شود این عملی که مورد ترغیب است، عملی باشد که در آن اخذ شده باشد آنه ماتی بر جاء الواقع؟ دیدید که بعضی ها می گویند مستحب عملی است که ماتی بداعی الواقع باشد؟ می گویند موضوع استحباب این است حتی مرحوم اصفهانی که تردید ایجاد می کند، در آخر می گوید استحباب که مسلم است. چون ارشاد معنا ندارد. بحث در این است که آیا موضوع استحباب عبارت است از فعلی که بلغ علیه ثواب یا فعلی که بلغ علیه ثواب

و اوتی بر جاء الواقع؟ پس این توسعه که می گفتم این است که می خواهیم بگوییم این دومی اصلاً معنا ندارد. نه فقط داعی به فعل قبل از اتیان نمی تواند آن را متلون کند به لونی که از ناحیه دعوت میاید بلکه کلاً نمی شود جعل داعی کرد به فعلی که در موضوعش مفروض گرفتیم لئه هاتی بر جاء الواقع. چرا؟ در لابلای حرف مرحوم اصفهانی این بود و بحث هم کردیم. چون در موضوع جعل داعی نمی شود فرض دعوت کرد. وقتی شما می فرمایید که امر بشود، ترغیب بشود به فعلی که ماتی است بر جاء الواقع، یعنی فعل دارای دعوت است و داعی دارد. داعی اش اتیان واقع است. فرض کردید که فعل شما به داعی واقع اتیان می شود. دوباره نسبت به آن جعل داعی می خواهید بکنید؟

اشکال این است که در موضوعی که جعل داعی مفروض است، جعل داعی دوم لغو است. این حرف در لابلای فرمایش اصفهانی بود و حتی روی مبنای ما که جعل داعی نیستیم و اراده را می گوییم، باز هم اشکال وارد است. چون اراده تشریعی یعنی خواست فعل غیر در جایی که فرض کردید فعل غیر خودش داعی دارد، اراده فعل غیر که خودش داعی دارد یعنی چه؟ نه اینکه داعی دارد بلکه ماتی به داعی باشد. اراده فعل غیر در فرضی که فرض می کنید ماتی به داعی است، می شود فعل ماتی به داعی را اراده داشته باشیم؟ چرا نمی شود؟ چون اراده تشریعی برای قبل از وقوع است. شما نمی توانید در موضوع اراده تشریعی وقوع فعل را فرض کنید. بگویید که فعلی را که واقع می شود را اراده کردم. مگر می شود همچنین چیزی؟ فعل را فرض کردید واقع می شود به نحو ما، به اراده ما، به هر چیزی، اراده کنم او را.

می خواهم بگویم اشکال منحصر نیست به مبنای جعل داعی در تکلیف. آن که روشن است. جعل داعی نسبت به فعلی که اتیانش و وجودش در خارج مفروض شده است از قبل یک دعوتی، این بی معناست. نه فقط روی مسلک جعل داعی، روی مسلک اراده هم همین است. بله همانطور که در یک ان قلت مفصل در کلام مرحوم اصفهانی آمد... انصافاً این کارها مخصوص ایشان است. کسی را ندیدم اینطور دقت ها را کرده باشد. ایشان در ان قلت آنجا فرمود که بله ما می توانیم جعل داعی طولی را بپذیریم. ثبوتاً اشکالی ندارد. یعنی چه؟ یعنی نه اینکه فعل ماتی به مستحب باشد بلکه اینکه عبد کاری کند که داعی فعلش رجاء واقع باشد. امر می کنند به اینکه ایها العبد! کاری کن که داعی تو رجاء واقع باشد. مثل اینکه مخاطب قرار دهند مکلف را که کاری کن که داعی تو مخلصانه باشد. طولی به این معنا.

این معنا ممکن است. مرحوم اصفهانی می گوید این ثبوتاً اشکال ندارد ولی خلف است. یعنی به این معنا که استظهار ما این بود که اخبار من بلغ راجع به فعل ارکانی عبد صحبت می کند نه فعل جنانی. نه اینکه ایها العبد کاری کن که آن فعل جوانحی تو که عبارت است از نحوه دعوت و داعی و اراده تو، این نیت تو مثلاً خالص باشد. نیت تو برانگیخته از احتمال تحصیل ثواب باشد. ایشان می گوید استظهار ما از اخبار من بلغ این نیست. لذا خلف است اگر شما برگردانید

بحث ترغیب را که ترغیب عمل ارکانی و جوارحی است نه عمل جوانحی. این را برگردانید خلاف ظاهر است. یعنی خلف است از جهت آن ظهوری که ما استفاده کردیم. پس عرض من این است. عبارت مرحوم آخوند ظاهرش این است که داعی به فعل لونی نمی دهد که به این لون یوتی به باشد و این حرف تمام است و خیلی حرف خوبی هم هست. ما یک قدم جلوتر می توانیم برویم که نه فقط داعی نمی تواند به عمل لون و عنوانی بدهد که بوسیله این الداعی بلکه کلاً برای فعل ماتی به عنوان خاصی که از جهت داعی معنون به آن عنوان می شود، نمی توان جعل داعی کرد. اراده تشریعی هم نمی شود کرد. چون گویی در آن فرض می کنیم فعل واقع شده. فعلی که واقع شده را نمی شود برایش جعل داعی کرد. بلکه می شود بگوییم کاری بکن که فعل تو اینطوری واقع شود. یعنی آن امر قبل از وقوع فعل را می توانیم خطاب کنیم.

عبارت مرحوم اصفهانی را هم برای شما بخوانم تا مطلب تمام شود. بعد برویم سراغ حرف آقای وحید. می فرماید

که:

و إذا كان العمل المدعو إليه على حله من عنوان نفسه من دون تقيده بعنوان من قبل للداعي حتى عنوان الانقياد...<sup>۱</sup> خب عنوان انقياد که بر ماتی به صدق می کند. می گوید بر مدعو صدق نمی کند. چرا؟ دقت کنید.

فانه (این انقياد) عنوان المأتی به بذاک الداعی، لا عنوان المدعو إليه حتى يدعو إليه ذلک الداعی.... عبارت ها مشکل است ولی با این بیانی که عرض کردم حل شد. می فرماید که این داعی دعوت نمی کند من قبل الداعی... حتی عنوان انقياد هم نیست. یعنی داعی نمی تواند به عنوان انقياد دعوت کند. عنوان انقيادی که از جانب خودش بیاید. اینکه یک انقياد دیگری بیاید، بحث دیگری است که ما با آن توسعه اشکال کردیم. می گوید فانه (این انقياد) عنوان المأتی به بذاک الداعی، لا عنوان المدعو إليه... یعنی در صقع دعوت نیست این عنوان انقياد. در صقع عنوان خارجی است. خب این هم حرف ایشان. حالا بیایم سراغ فرمایش آیت الله وحید حفظه الله.

اشکال: نمی شود گفت از باب انقياد بیاور؟

پاسخ: این عبارت آخوند راجع به این نیست. بلکه راجع به دعوت است منتهی ما الان اشکال کردیم که از باب انقياد هم نمی تواند بیاید.

اشکال: یعنی اینکه بگوید انقياد را از باب انقياد بیاور نمی شود؟

<sup>۱</sup> نهایه الدرايه، ج ۴، ص ۱۷۷

**پاسخ:** گفتیم نمی شود. اشکالش این است که انقیاد فرض اتیان بداعی الخاص است. نمی توانید به فعل ماتی بداعی الخاص دعوت کنید. چون دارید فرض می کنید ماتی به باشد به عنوان خاص. ماتی به را چطور دعوت به آن کنید؟ بله می توانید دعوت کنید که ای عبد کاری کن که ماتی به تو به این داعی باشد. این را می توانید بگویید که همان فعل جوانحی می شود. ایها العبد کاری کن که اراده تو اینطوری به فعل تعلق بگیرد. این می شود. لذا اگر دیده باشید مرحوم اصفهانی در آن ان قلت می فرماید که جعل داعی طولی ممکن است ثبوتاً لکن مرجعش به این است که شما اراده خودتان را به نحو خاص انجام دهید و هذا فعل جوانحی که خلف فرض است. چون فرض این است که این بعث و ترغیب به عمل خارجی تعلق گرفته نه به عمل جوانحی.

**اشکال:** ترغیب یک داعی بود و اینکه بداعی رجاء باشد هم یک داعی است. متعلق این داعی ها را باید مشخص بکنید.

**پاسخ:** مولا یک داعی دارد در اوامرش که بداعی جعل الداعی باشد. متعلقش جعل الداعی است.

**اشکال:** اینکه فرمودید ترغیب، داعی برای مکلف است؟

**پاسخ:** برای مکلف است. یعنی ظهور اخبار من بلغ این است که مکلف را ترغیب می کند.

**اشکال:** من جعل می کنم به یک داعی چون ترغیب شوند. پس داعی برای جاعل است.

**پاسخ:** بداعی جعل الداعی چیست؟ داعی اول برای شارع و داعی دوم برای مکلف است. اینکه آقای اصفهانی مرتب می گوید ایجاب در واقع انشا بداعی جعل الداعی است، داعی اول برای شارع است. مولا به یک انگیزه ای انشا می کند. آمرهای معمولی هم همینطور اند. ما وقتی به کسی فرمان می دهیم، انشا می کنیم به این داعی که طرف را ترغیب کنیم. یعنی در او دعوتی ایجاد کنیم.

**اشکال:** منی که می خواهم انجام دهم که به داعی ترغیب نمی اورم.

**پاسخ:** یا به داعی اطاعت می اورد و یا انقیاد. من انشا می کنم به داعی ترغیب شما را. شما که ترغیب می شوید از باب علم به این امر، یا از باب احتمال امر می اورید که انقیاد است.

**اشکال:** پس دو داعی نشد. شارع جعل کرد تا من ترغیب شوم. منی که ترغیب شدم هم به داعی رجاء می اورم. الان طولیت کجا لحاظ شد؟

**پاسخ:** من می گویم شارع که ترغیب می کند، به چی ترغیب می کند؟ عمل مرغّب فيه چیست؟ ذات عمل است یا عمل ماتی بر جاء الواقع است؟ می خواهیم بگوییم اگر عملی که در آن فرض کردید گونه ماتیاً بر جاء الواقع، می شود به آن دعوت کرد؟ یعنی مفروض باشد در آن گونه ماتیاً بر جاء الواقع. وقتی فرض کردیم گونه ماتیاً بر جاء الواقع، عملی که مفروض است اتیانش از غیر قبل دعوت من، نکته مهمش این است. از غیر قبل این دعوت فرض شده گونه ماتیاً، آن وقت ما دعوت کنیم به فعل ماتی؟

**اشکال:** پس الان داعی ترغیب لغو شد؟

**پاسخ:** بله. لغو است. از ناحیه شارع نمی شود به این داعی ترغیب کنیم. مثل این می ماند که به عمل موجود ترغیب کنیم. آیا می شود؟ عین همان است. همانطور که به عمل شخصی خارجی که موجود است نمی توان ترغیب کرد، به عملی که موجود نیست اما مفروض است گونه موجوداً. نمی توانید ترغیب کنید. شارع نمی تواند بگوید ایها العبد! عملی که وجودش مفروض است را ایجاد کن. این هم نمی شود. اگر ما بگوییم که موضوع اخبار من بلغ عبارت است از عملی که مفروض است کون وجوده ماتیاً بداعی کذا، معنایش این است که به عمل موجود دارد ترغیب می کند. حالا فکر کنید تا فردا. و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

۱.....	<u>خلاصه بحث گذشته</u>
۲.....	<u>وجه اول در دفاع از مرحوم آخوند</u>
۳.....	<u>پاسخ اصلی از وجه اول</u>
۴.....	<u>اشکالات نقضی آیت الله وحید بر وجه اول</u>
۴.....	<u>نقض اول</u>
۵.....	<u>نقد اول نقض اول</u>
۶.....	<u>نقد دوم نقض اول</u>
۷.....	<u>نقض دوم</u>
۸.....	<u>نقد نقض دوم</u>
۸.....	<u>نقض سوم</u>
۹.....	<u>نقد نقض سوم</u>
۹.....	<u>اشکال حلی آیت الله وحید بر وجه اول</u>
۹.....	<u>پاسخ از اشکال حلی</u>

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهیرین.

خلاصه بحث گذشته

بحث در فرمایش مرحوم آخوند بود که فرمودند در روایات من بلغ ثواب بر نفس عمل بار شده و حتی روایاتی که در آن فاء تفریع هست (فعله) و حتی روایاتی که در آن تقيید هست نیز این چنین است. بحث ما ذیل روایت تفریع بود که فاء تفریع در آن هست. عرض کردم اشکالاتی را آیت الله وحید در تقریراتشان بر نظر مرحوم آخوند مطرح کردند. دیروز گفتیم قبل از اشکالات ایشان باید ببینیم مرحوم آخوند دقیقاً چه می فرماید. ملخص بحث ما این شد که مرحوم آخوند منکر این نیست که داعی و قصد نسبت به فعل، فعل ماتی به را معنون به عناوین بکند. آنچه که ایشان منکر است

این است که داعی به فعل دعوت کند و این فعل را معنون به عنوان کند در همان مقام دعوت بطوری که دعوت کند به فعلی که متلون شده به عنوانی که از قبل خود داعی میاید بطوری که یوتی به بهذا العنوان. این را گفتند اشکال دارد اما اینکه یک داعی برای فعل پیدا شود و بعد در مقام عمل فعلی پدید بیاید که از قبل این داعی فعل ماتی به عنوان داشته باشد، ظاهراً بحثی در آن نیست.

ایشان در مقام تقریب فرمایش آخوند و دفاع و توجیه فرمایش آخوند سه وجه آوردند. بحث ما در وجه اول است. ما نمی دانیم این وجه را چه کسی مطرح کرده. بنظم وجه سخیفی است و ارزش آوردن نداشت ولی ایشان این را آوردند و نقض های متعددی به آن وارد می کنند و حالا هم جواب می دهند ولی حق مطلب این است که نه آن نقض ها وارد است و نه حلش حل درستی است و در نهایت، آن اشکال اساسی که به این تقریب هست را هم ذکر نمی کنند. پس ما الان می خواهیم وجهی را ذکر کنیم که در دفاع از مرحوم آخوند مطرح شده. من نمی دانم این وجه را کی مطرح کرده. در این کتاب هایی که در دسترس هست ندیدم حالا اگر کسی این را در حاشیه خاصی فرمودند نمی دانم.

### وجه اول در دفاع از مرحوم آخوند

فرمودند که: **فقد استدل علی عدم الامکان...** که این داعی نمی تواند عنوان دهد به فعل بوجوه:

منها: که یلزم از اینکه داعی به فعل عنوان دهد، متقدم متاخر محسوب شود و متاخر متقدم محسوب شود که اجتماع متقابلین می شود. چطور؟ می گویند در روایات من بلغ، ثواب بر عمل ماتی به داعی احتمال واقع بار شده. این سه حالت بیشتر ندارد. یا ثواب بر نفس قصد است یا بر عنوان احتیاط است یا ثواب بر ذات عمل است.

اگر ثواب بر قصد صرف باشد، خلاف ظاهر روایت من بلغ است. می گوید فعمله کان له ثواب ذلک. بر صرف قصد ثواب را بار نکرد.

اگر بخواهند بگویند ثواب بر عمل احتیاطی یعنی عمل ماتی بر جاء الواقع است، می فرمایند اینجا در واقع متقدم باید متاخر اخذ شود و کذا العکس. بنابراین اجتماع متقابلین است. اگر ثواب بر فعلی که به داعی ادراک واقع آورده شده، بار شود، معنایش این است که بر احتیاط بار شده. فعلی که به قصد احتیاط آورده شود، فرض این است که به آن فعل لون می دهد و امر خورده به فعلی که الان معنون به عنوان احتیاط است. بعد ایشان می فرماید همانطور که گفته شده، اگر امر به عنوانی بخورد، باید برای امثال آن امر، عنوان را قصد کنیم (کما اینکه در بحث فقه هم کثراً این را بحث کردیم) مثال هم می زنند به امر به صلات ظهر و عصر که ما مجبوریم برای امثال این امر، قصد ظهر و عصر کنیم. پس اگر امر به احتیاط خورد، برای امثال امر به احتیاط باید احتیاط کنیم. پس در اینجا تحقق احتیاط خارجی متوقف است بر قصد و قصد متقدم



است. از طرف دیگر قصد خورده به احتیاط پس عارض بر آن است و متاخر از آن است. پس قصدی که اخذ متقدماً از باب اینکه احتیاط خارجی متوقف بر آن است، یکون متاخراً. البته ایشان وجه متاخر بودن را نگفته که از باب چیست. قبلاً در بحث احتیاط دیدیم کسی که ادعای متاخر بودن قصد از احتیاط را می/کند، از باب این است که قصد متعلق به احتیاط است. لذا قصد متاخر است از احتیاط. تعبیر ایشان این است که:

**فاتیان العمل خارجاً معنوئاً بعنوان الاحتیاط یتوقف علی قصد الاحتیاط فیکون متاخراً عن قصده و حیث ان القصد یکون متعلقاً بالاحتیاط فیکون متوقفاً علیه متاخراً عنه.**

قاعدتاً همان استدلالی که در بحث احتیاط شد را می‌خواهند بیاورند که این عارض بر احتیاط است و عارض متاخر از معروضش هست. بنابراین **فیلزم ان یکون ما هو المتقدم علی الاحتیاط و هو القصد متاخراً عنه.**

مستدل می‌خواهد استدلال کند که اگر شما بگویید قصد و داعی متلون می‌کند فعل را به لون عناوین، مثل احتیاط، همچنین دور و اخذ متقدم در متاخر پیش میاید. پس نباید این را بگویید.

**فتبین ان الداعی للعمل لایمکن ان یکون وجهاً للعمل و ثواب مترتب در روایات بر ذات عمل آمده.**

### پاسخ اصلی از وجه اول

قبل از اینکه اشکالات آقای وحید را عرض کنم، گفته شد که این وجه سخیفی است. قبلاً جوابش داده شده. البته آنجا هم اگر یاد دوستان باشد، آیت الله وحید جواب‌هایی که داده شد را قبول نداشت. مرحوم اصفهانی به این وجه جواب داد.

ما یک احتیاط خارجی داریم که متوقف بر قصد است اما قصدی که متعلق به احتیاط است در صقع تعلق قصد، احتیاط خارجی نیست. قصدی که امر نفسانی است، از نفس من که بیرون نمی‌رود تا به شیء خارجی بخورد. داعی در نفس من به متعلق که می‌خورد، به متعلق بالذات می‌خورد که همان عنوان و مفهوم احتیاط است نه احتیاط خارجی. اینجا چه دوری هست؟!

علاوه بر اینکه آنجا مفصل بحث کردیم که تعلق این امور مثل داعی و مثل حکم، به متعلق، در واقع مثل عوارض ماهیت است نه عوارض وجود. در عوارض ماهیت عارض متاخر از معروض نیست بلکه معروض که ماهیت باشد به نفس عارض موجود است. اگر شما می‌گویید که انسان موجود است و وجود عارض بر ماهیت انسان است، اینطور نیست که وجود متوقف بر ماهیت باشد بلکه ماهیت به عین وجود موجود است نه بوجود آخر. در تمام عوارض ماهوی عند

التحلیل معروض به عین وجود عارض موجود است نه برعکس تا توقفی در کار باشد. دو وجود نیست تا توقفی باشد. هر آنچه که در نفس عارض می شود از شوق گرفته تا حب و داعی و حکم، همه همینطور است. یعنی به ذات احتیاط تعلق می گیرد نه به وجود الاحتیاط. دلیلش را هم در آنجا گفتیم. وقتی چیزی در نفس، وجود ذهنی و صورت پیدا کند، لایمکن ان يتعدد الوجود. یعنی معنا ندارد که دو وجود به شیء واحد تعلق پیدا کند. بنابراین در ظرف تعلق شوق و حب و داعی، اگر به ذات تعلق پیدا کند، وجود دیگری در نفس ندارد و به عین وجود داعی و حب و شوق موجود است نه به وجود آخری.

بنابراین کل این ماجرا غلط است. یک جا فعل خارجی معنون به عنوان الاحتیاط داریم که متوقف بر قصد است. این روشن است اما قصد که متعلق شده به احتیاط، متوقف نیست بر وجود خارجی احتیاط. آنجا این جواب داده شد. آقای وحید آنجا یک تفصی کردند و جواب آن تفصی هم داده شد. بنابراین کل این تقریب باطل است. حالا از کجا آمده نمی دانم. مرحوم آخوند اینجا کم شانس بود که یک کسی اینطوری از ایشان دفاع کرده است.

**اشکال:** دیروز فرمودید که داعی نمی تواند به وجود فرضی بخورد. امروز می فرمایید که می خورد. فرق این دو در چیست؟

**پاسخ:** می تواند عنوان دهد. گفتیم همیشه عنوان می دهد. مثل تعظیم یا هتک یا احتیاط و...

**اشکال:** ولی فرمودید به وجود مفروض لون نمی دهد.

**پاسخ:** امر معقول نیست تعلق پیدا کند به چیزی که مفروض الوجود است از قبل اتیانش به داعی الرجا و غیره. دیروز عرض کردم که روایات من بلغ که ثواب را بار می کند بر عملی که شما فرض کردید به رجاء واقع آورده می شود، ما استظهار کردیم (البته برهانی نیست) که این روایات در مقام ترغیب و بعث و امر باشد. آیا می شود عملی که در موضوعش فرض کردیم اتیانش به داعی رجاء را، امر کنیم که ایجادش کن؟ از آنجا فعل بعد از وجود می/تواند از ناحیه داعی/اش معنون به عنوان شود، مثل این است که بگوییم فعل موجود را ایجاد کن. از این جهت گفتیم معنا ندارد.

**اشکالات نقضی آیت الله وحید بر وجه اول**

**نقض اول**

اشکالاتی که آقای وحید به این استدلال کردند دو جور است. چند اشکال نقضی و یک اشکال حلّی. اما اشکال نقضی فرمودند که:

یستلزم من عدم کون الداعی للعمل وجهاً للعمل، کون الثواب فی الصحیحہ علی ذات العمل لا علی العمل برجاء الثواب، می گوید لازم می آید که استحقاق ثواب بر اتیان عمل بدون قصد باشد و چون این عقلاً باطل است، استدلالی که ذکر شد غلط است. چرا لازم می آید؟ چون شما می گوید که ثواب بر ذات عمل باشد. پس یعنی انسان بدون قصد هم ثواب داشته باشد. پس یعنی استحقاق ثواب بدون قصد هم حاصل شود در حالیکه حاکم به استحقاق ثواب عقل است و عقل می گوید استحقاق ثواب بدون قصد نمی شود. بنابراین این حرف که شما بگویید استحقاق ثواب بر عمل بدون قصد ممکن است، حرف نادرستی است.

### نقد اول نقض اول

این را گفتند نقض است اما ما نفهمیدیم که چطور نقض است. فرمودند که یستلزم از اینکه ثواب بر نفس عمل باشد، اینکه استحقاق ثواب بر اتیان عمل بدون قصد باشد. کجا همچنین چیزی لازم می آید؟ روایت که نگفته استحقاق ثواب. گفته ما ثواب می دهیم. اگر شما استظهار می کنید که این ثواب، ثواب استحقاقی است، آن وقت می افتیم در یک بحث دومی اما کی گفته این را؟ اگر دوستان یادشان باشد عرض کردیم که چه بسا خداوند تعالی یک ثوابی را مطلقاً حتی بر واقع قرار بدهد و حتی در عمل بی قصد قرار دهد. بگویید بر این عمل ثواب می دهیم ترغیباً للناس که این عمل انجام شود ولو بغیر داعی. کی گفته لسان، لسان استحقاق است؟ بلکه اصلاً ظاهرش این است که تفضل هست. همان ثواب را گفته می دهیم. مگر استحقاق، همان ثواب می شود؟! اصل ثواب را ممکن است بگوییم عقل حکم به استحقاق می کند به هر معنایی که در مورد خداوند معنا داشته باشد اما همان ثواب، کجا استحقاقی است؟! پس اصل اینکه نحو من التفضل در کار است بحثی نیست منتهی این فرمایش که ایشان می فرماید اگر بگوییم ثواب بر ذات عمل است، یعنی می گوئیم استحقاق ثواب است بدون قصد قربت و این معقول نیست چون عقل حاکم به استحقاق است؛ در پاسخ می گوئیم بله؛ عقل حاکم به استحقاق است ولی روایت استحقاق را نگفته.

**اشکال:** حتی بنا بر استحقاق مشکل ندارد. چون اتیان ذات عمل بدون قصد عمل محقق نمی شود....

**پاسخ:** در بحث فقه که زیاد این را گفتیم. یک اراده ای داریم که صدور فعل بر آن متوقف است و اصلاً این که گفتن ندارد. عنایت کنید. تعنون است برجاء واقع آوردن. بدون اینها استحقاق ثوابی نیست.

**اشکال:** بدون عنوان رجاء فقط قصد ماهیت عمل است

**پاسخ:** فرض این است که اگر اخبار من بلغ نباشد، شما چه ثوابی دارید؟ چه چیز را قصد می/کنید؟

**اشکال:** آخوند قائل به استحباب ذات عمل است.

**پاسخ:** این مقدار که درست است. استحقاق ثواب یا بر اطاعت حکمی است یا بر اطاعت حقیقی. بدون اینها که نمی شود. بدون قصد که نمی شود. اینکه روشن است. شما باید اینطور بحث کنید که چه کسی گفته روایت، ثواب استحقاقی می دهد؟

**اشکال:** «فله ثواب» وعده نیست؟

**پاسخ:** به تفضل هم ممکن است وعده بدهند نه اینکه حتماً استحقاق داری و به تو ثواب می دهم. وعده می دهم به شما انفاق یا هبه کنم...

**اشکال:** وعده بالاتر از استحقاق است

**پاسخ:** اینکه وفاء بکنم به وعده یک حرف است. اینکه شما مستحق بودی یک حرف دیگر. من وعده می دهم که به شما هبه کنم نه اینکه شما مستحق بودی.

**اشکال:** بالاخره تفضل شما اثبات نمی شود.

**پاسخ:** بعد از وعده از باب وفای به وعده است نه استحقاق شما. وفای به وعده یک چیز و استحقاق شما یک چیز دیگری است. من به وعده وفا می کنم.

### نقد دوم نقض اول

نکته دوم اینکه ایشان این توضیحات را به عنوان نقض مطرح کردند. یک نکته را در همین نقض توجه کنید. این اشکال نقضی اگر وارد باشد، به این وارد است که ثواب را بر ذات عمل قرار دادند نه بر اینکه داعی، وجه عمل می شود یا نه. این دو را خلط کردند. می فرمایند که **انه يستلزم من عدم كون الداعي للعمل وجهاً للعمل و كون الثواب في الصحيحه على ذات العمل**. دو مطلب است. یک وقت اشکال شما مطلقاً این است که اگر صحیحه بخواهد ثواب را بر ذات عمل بیاورد، همچنین مشکلی پیش می آید. یک حرف این است که داعی لون نمی دهد. این نقض شما چه ربطی به تلون فعل به لون داعی دارد؟ هیچ ربطی ندارد. شما دنبال این بودید که اینکه داعی عنوان بدهد به فعل را اشکال کنید. شما اشکال کردید که اگر ثواب بر ذات فعل بار باشد، اشکال دارد. خب اشکال داشته باشد.

**اشکال:** داعی یعنی قصد. فعل یا بدون قصد است یا با قصد. اگر ثواب بدون داعی باشد، یعنی باید بدون قصد باشد.

**پاسخ:** ما دو گزاره داریم. یک داعی به فعل عنوان می دهد. شما این را ابطال نکردید که داعی به فعل عنوان می دهد. می فرمایید اگر صحیحه ثواب را بر ذات عمل قرار دهد، اشکال دارد. خب اشکال داشته باشد.

**اشکال:** در صحیحه ثواب را بر ذات عمل بار می کنند. فرقی نمی کند...

**پاسخ:** اینکه همان است. می گویم چرا داعی عنوان ندهد به متعلقش؟

**اشکال:** اگر داعی به عمل عنوان ندهد یعنی ثواب بر ذات عمل است بدون قصد. این دو دو روی یک سکه است.

**پاسخ:** دو گزاره است اینها. دو روی یک سکه کجا بود؟ ما ادعا می کنیم که داعی عنوان می دهد به متعلق. بفرمایید چه اشکالی دارد؟

**اشکال:** عنوان بدهد یعنی عمل با قصد انجام بشود اما اگر عنوان ندهد یعنی عمل بدون قصد، بر آن ثواب بار بشود.

**پاسخ:** می گویم بر فرض این، اشکال داشته باشد به قول شما (که البته ما گفتیم ندارد). چه ربطی دارد که داعی عنوان بدهد به متعلقش؟

من می گویم نقض باید این باشد. مرحوم آخوند می گوید عنوان نمی دهد. مستدل هم تایید کرد که عنوان نمی دهد. شما می گوید که اگر عنوان ندهد، لازمه اش این است که ثواب بر ذات عمل مترتب شود؟ چرا این لازمه پیش میاید؟ داعی هیچ عنوانی نمی دهد لکن ما ثواب را صرفاً بر عمل همراه با قصد می دهیم. چه مشکلی دارد؟ شما باید قصد هم بکنید. اشکال این بود که داعی آیا عنوان می دهد یا نه؟ این چه نقضی به آن است. شما فقط دو گزاره مختلف را به هم ضمیمه کردید.

پس بر نقض اول دو اشکال وارد است: اولاً این حرف اصلاً لازمه اش این نیست که شما می گوید حتی در ثواب. ثانیاً دو گزاره از هم جداست و ربطی به هم نداشت که نقض آن گرفتید.

## نقض دوم

ایشان نقض دیگری کردند. گفتند که در باب حسن و قبح خیلی وقتها قصد یک عنوان، آن عنوان را حسن یا قبیح می کند. مثل ضرب یتیمی که برای تادیب باشد حسن و ضرب یتیمی که برای ظلم و تشفی باشد، ظلم و قبیح است. پس ما می بینیم که قصد موجب تعنون فعل به عنوان می شود. چرا می گوید نه؟

المورد الثانی هو انه لا ريب في كون الداعي للعمل في بعض الافعال موجباً لتعنون العمل بعنوان حسن او بعنوان قبيح و ذلك كما في مورد ضرب اليتيم.

### نقد نقض دوم

فرمایش ایشان خوب است منتهی نقض نیست. قصد انسان نسبت به فعلی موجب تعنون می شود اما ربطی به بحث ما ندارد چون این در واقع عمل ماتی ما را معنون می کند. مگر آخوند این را بحث می کرد؟ یعنی مگر آخوند منکر این است که ما عنوان قصدی داشته باشیم؟ آخوند منکر این است که فعلی که به داعی تعظیم میاید، تعظیم می شود؟ اینکه نیست. البته بعضی حرف های ایشان در کفایه و در تجری مقداری با این منافات دارد. ایشان در مثل تجری و انقیاد می گویند بر عمل قلبی ثواب می دهند. گویی عمل خارجی را معنون به عنوان تعظیم یا هتک نمی داند. البته گویی. من یقین ندارم. از آن حرف که در کفایه گفتند، هم مرحوم عراقی و هم اصفهانی اینطور فهمیدند که گویی ایشان فعل خارجی را معنون به عنوان ندیدند که می گوید بر قصد متجری و قصد منقاد ثواب می دهند و الا اگر عمل را هتک و تعظیم ببیند، بر خود عمل ثواب یا عقاب می دهند. حالا این حرف ها را ایشان در آنجا دارد ولی به هر حال روشن است که آنچه مرحوم آخوند در اینجا می گوید عنوان انقیاد نیست. برای شما خواندم که ایشان می فرمود قبول داریم که اگر التماساً لقول النبی باشد انقیاد می شود ولی ثواب را بر ذات عمل می دهند نه بر انقیاد. ایشان منکر عناوین در ماتی به نیست همانطور که مرحوم اصفهانی بیان کردند و ظاهراً در مقام تفسیر حرف آخوند بودند. پس اینکه ایشان فرمودند، نقض نیست. مرحوم آخوند نمی تواند منکر کلی شود که ماتی به از طریق قصود و عناوین، معنون به عناوین می شوند ولی ربطی به حرف اساسی ایشان ندارد.

### نقض سوم

مورد سوم نقض ایشان به احتیاط است. فرمودند که احتیاط عنوانی است برای فعل ما که ناشی از داعی است چون اگر فعل را به داعی رجاء تحصیل واقع و احتمال واقع بیاورید، می شود احتیاط. پس عمل خارجی از قبل داعی شما متلون به لون احتیاط می شود و مامور به هم هست. مثلاً امر به احتیاط می شود فاحتط لدینک. ایشان این را نقض گرفتند که پس یک عمل هایی داریم که از ناحیه داعی معنون به عنوان می شوند.

## نقد نقض سوم

جواب این هم همان است. ماتی به معنوی می شود. این را که خود آخوند یک سطر بعد آورده بود که این عمل انقیاد است منتهی فرموده بود که ثواب را بر ذات عمل می دهند. حالا اگر به آن استظهار اشکال دارید بحث دیگری است اما این نقض نیست. مرحوم آخوند منکر این نیست تا نقض باشد.

## اشکال حلی آیت الله وحید بر وجه اول

بنابراین نقض های ایشان وارد نیست. ایشان در ادامه یک بیان حلی مطرح می کند که چرا آن دفاع و وجه اول درست نیست. ایشان می فرماید که در عین حال که داعی عنوان می دهد به فعل ولی آن محذور تقدم و تاخیری که در بالا گفتیم پیش نمی آید. ایشان می خواهد حل کند مسئله را.

حلشان چیست؟ می فرمایند که عنوان می دهد ولی عناوین دوجور هستند: برخی عناوین استقلالی اند مثل عنوان ظهر و عصر. اگر متعلق امر واقع شوند، باید آنها را قصد کنیم و اگر قصد نکنیم، امثال واقع نمی شود.

اما بعضی عناوینی انتزاعی اند مثل احتیاط. عنوان احتیاط که انتزاعی است را لازم نیست قصد استقلالی بکنیم. قصد منشا انتزاع آن کفایت می کند. مثلاً در بحث احتیاط همین که ما فعل را رجاء واقع بیاوریم، تمام است. قصد کردن عنوان احتیاط، لازم نیست. چجوری حل شد؟ می فرمایند اینطوری حل می شود که شما می گوید اگر داعی بخواهد عنوان بدهد به فعل متعلق خود، (در مثل رجاء، می شود احتیاط) و در مثل احتیاط اگر شما بخواهید بگویند برای امثال، باید قصد کند این احتیاط را، می گویند دور و تقدم متاخر پیش می آید. ایشان می گویند بله، داعی عنوان می دهد ولی لازم نیست عنوانش قصد شود. مرحوم آخوند نمی تواند بر علیه ما استحاله ای ثابت کند. داعی عنوان می دهد. داعی موجب تعنون فعل به عنوان احتیاط می شود لکن قصدش لازم نیست تا دور و تقدم متاخر پیش بیاید. چرا لازم نیست؟ می گوید چون عنوان احتیاط انتزاعی است و عناوین انتزاعیه که مامور به واقع می شوند، لازم نیست خودشان قصد بشوند. برخلاف ظهیریت و عصریت که عناوین استقلالی اند. خودش که قصد نشود، دوری پیش نمی آید و تقدم متاخری پیش نمی آید. حرف ایشان این است.

## پاسخ از اشکال حلی

بنظرم این حرف مشکل را حل نمی کند. شما بحث را ببرید روی قصد رجاء. از یک طرف فعل خارجی برای اینکه بشود ماتی به قصد رجاء، متوقف بر قصد است. شما باید قصد بکنید تا فعل شما فعل ماتی بداعی الرجاء باشد. اصلاً احتیاط را رها کنید که انتزاعی است.

از طرف دیگر مگر نمی‌خواهید به فعل قصد رجائی کنید؟ مگر نگفتید که اگر قصد کنیم به فعلی، قصد از متعلق خودش متاخر می‌شود؟ دور در آنجا هم هست و تقدم و تاخر هم هست. فرقی چیست؟ شما اصلاً عنوان احتیاط را حذف کنید ولی بالاخره قبول دارید که ثواب را بر فعل ماتی بر جاء الواقع می‌دهند. همان تقدم و تاخری که در قصد احتیاط گفتید در قصد رجائی هم هست. ایشان می‌فرماید که:

و اما فی العناوین الانتزاعیه کعنوان الاطاعه و الاحتیاط المنتزع من اتیان العمل بداعی امره الجزمی او المحتمل، یکفی فی قصده نفس اتیان العمل بقصد امره بلا حاجة فی تحققه الی قصد آخر. که مثلاً قصد احتیاط یا اطاعت باشد. حیث ان وجود العناوین الانتزاعیه بنفس وجود منشا انتزاعها لا بوجود آخر. فتبین ان تحقق الاحتیاط فی الخارج و اطاعه امره یتحقق باتیان العمل بداعی امره و لایلزم من تعنون العمل من ناحیه قصد امره ما ذکر من المحذور العقلی.

یعنی ایشان قبول می‌کند که داعی به فعل عنوان می‌دهد لکن آن تقدم و تاخری که شما گفتید در یک جا جمع می‌شود، جمع نمی‌شود چون قصد احتیاط لازم نیست.

ما می‌گوییم قبول؛ قصد احتیاط لازم نیست، ولی قصد امر رجائی که لازم است یعنی قصد امر محتمل. خودتان هم فرمودید. در همان، تقدم و تاخر پیش می‌آید. فعل خارجی برای اینکه منشا انتزاع احتیاط بشود، باید آن را بطور رجائی قصد کرد. پس متوقف بر قصد است. قصد رجائی می‌خواهد متعلق عمل شود. عمل را می‌آورد به قصد رجاء. پس قصد رجاء عارض بر عمل و متاخر از آن است. چه فرقی کرد؟

از نظر ما که اساساً اصل آن بیان غلط است. منتها اگر کسی آن بیان را قبول کند (که ظاهراً ایشان قبول کرده که اشکال نمی‌کند و در بحث احتیاط هم می‌فرماید دور یا تقدم و تاخر وارد است) عین همان اشکال در قصد رجاء هم هست. ربطی به عنوان احتیاط ندارد. پس این هم راه حل نیست.

بنظرم اصلاً فرمایش مرحوم آخوند اینها نیست. همان است که دیروز عرض کردیم. حالا دو دلیل دیگر هم آوردند که ان شا الله فردا. و الحمد لله رب العالمین.



بسم الله الرحمن الرحيم

### فهرست

- ۱..... خلاصه مباحث جلسه گذشته
- ۲..... توجیه دوم کلام آخوند از آیت الله وحید (حفظه الله)
- ۲..... اشکال آیت الله وحید بر توجیه دوم
- ۳..... پاسخ از اشکال آیت الله وحید
- ۵..... توجیه سوم کلام مرحوم آخوند
- ۶..... اشکال آیت الله وحید بر توجیه سوم
- ۷..... پاسخ از اشکال آیت الله وحید
- ۱۰..... تحلیل جدید از سببیت فاء در «فعله»

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهرين.

### خلاصه مباحث جلسه گذشته

بحث در اشکالاتی بود که بر مرحوم آخوند در کفایه وارد شده که ایشان فرمودند در اخبار من بلغ که من بلغه ثواب علی شیء من الخیر مثلاً، این فاء اگر داعی باشد، داعی متعلق خودش را مقید نمی کند. بنابراین ثواب موعود در اخبار من بلغ موضوعش نفس عمل می شود نه عملی که از ناحیه داعی مقید شده باشد مثل عنوان انقیاد و امثال آن.

آیت الله وحید حفظه الله چند اشکال کردند به مرحوم آخوند و فرمودند استدلالات و وجوهی که برای عدم تقید عمل به قید داعی ثواب است یا احتمال ثواب است، همه قابل رد است.

استدلال اول نقض و حلی بود که گذشت و ما در جواب کل آنها عرض کردیم که این نقض ها ظاهراً بر اساس فهم نادرستی از کفایه است. چون ظاهرش این است که می خواهند بگویند عمل ماتی به در یک جاهایی، می شود عنوان و وجه از ناحیه داعی پیدا کند. ما عرض کردیم که مرحوم آخوند این را انکار نکردند. انکار این بود که داعی مدعو خودش را قبل از عمل معنون به عنوان کند و مقید کند. اما اگر عمل اتیان شد، داعی و قصد بتواند به فعل عنوان دهد مثل عنوان هتک و تعظیم، اینکه مرحوم آخوند بخواهد این ها را انکار کند؛ که امر بعیدی است.

## توجیه دوم کلام آخوند از آیت الله وحید (حفظه الله)

وجه و استدلال دومی که به نفع مرحوم آخوند آورده می شود، فرمایشی است که در کلمات محقق عراقی هست و آقای حکیم ره در حقایق الاصول در شرح کفایه آورده اند. مرحوم عراقی هم در نهایه الافکار این مطلب را دارد و در حاشیه کفایه خود این مطلب را مبسوط تر دارند که وقتی چیزی داعی برای عمل می شود، حیث تعلیلی می شود و حیث تعلیلی نمی شود مقید باشد نسبت به عمل و همه جا همینطور است. معلول معلول علت است و مقید به علتش نیست. این را آیت الله وحید به عنوان وجه ثانی آوردند. فرمودند که:

الوجه الثانی لعدم امکان کون للداعی للعمل قیداً للعمل هو أنّ للداعی للعمل حیث یکون علة للعمل، فیکون متقدماً علیه رتبتاً و العمل متأخراً عنه تاخر المعلول عن علته. فلا یمکن ان یکون قیداً للعمل حیث أنّ القید و المقید متضایفان و المتضایفان متکافئان قوة و فعلاً فیلزم من کونه قیداً للعمل ان یکون فی مرتبة العمل.

البته ما تضایف را در کلام مرحوم عراقی ندیدیم ولی مهم هم نیست و بحث نتیجه داری نیست که از باب تضایف است یا هر چیز دیگری. مرحوم عراقی می فرمایند که **لاستحالة اطلاق المعلول علی وجه یشمل حال عدم علته**. این استدلالی است که مرحوم عراقی دارد و آقای وحید آن را ذکر می کند و رد می کند که در بحث سوم خواهد آمد. و **ان لم یکن قیداً لموضوع الاجر و الثواب**. نظراً الی ما افید من أنّ الداعی للعمل لا یصیر وجهاً و عنواناً للعمل کما هو شان کل جهة تعلیلیة و به یمتاز الجهات التعلیلیة عن التقییدیه. که مرحوم آقا ضیاء کلام آخوند را بر همین حمل می کند. می فرماید که **نظراً الی ما افید من أنّ الداعی للعمل لا یصیر وجهاً و عنواناً للعمل**. این همان عبارت کفایه است.

منتهی مرحوم عراقی یک حرفی علیه مرحوم آخوند دارد و آن حرف را آقای وحید حفظه الله در اینجا به عنوان استدلال سوم آوردند که حالا بحث خواهیم کرد. مقصود اینکه محقق عراقی این حرف را قبول دارد که اینجا داعی می شود جهت تعلیلی و جهت تعلیلی، جهت تقیدی نیست.

## اشکال آیت الله وحید بر توجیه دوم

حالا اشکال آقای وحید چیست؟ می فرمایند این وجه درست نیست چون می گویند علت درست است که قید معلول نمی شود. به همین بیانی که گفته شده، علت نمی تواند در مرتبه متأخر بیاید لکن چون حیث صدور معلول یک جهتی است که قائم به معلول است. صدورش از علت خاص. بنابراین ما می توانیم بگوییم که معلول به این حیث صدور تقید می شود.

و هذا الوجه أيضاً مورد للمناقشه. حيث ان العلة و ان لم يمكن ان تكون قيداً للمعلول للزوم تاخر ما هو في الرتبة المتقدم ولكن لما كان حيث صدور المعلول من خصوصيات القائمة بالمعلول، فلا مانع من تقيد المعلول بصدوره عن علة خاصة. می خواهند بگویند به یک نحوی می توانیم یک وصفی پیدا کنیم که شبیه همان وصفی است که می خواستیم. ما می خواستیم معلول را مقید کنیم به علتش. حالا می گوییم به حيث صدورش از علت خاصه و صدور معلول از علت خاصه از خصوصیات معلول است و به این مقید می شود. این فرمایش ایشان است. بنابراین تقییدی که مورد استنکار مرحوم آخوند و محقق عراقی بود، رد می شود.

### پاسخ از اشکال آیت الله وحید

منتهی ما این فرمایش استاد را نمی فهمیم که حيث صدور معلول از علت، از خصوصیات معلول است. صدور عین معلولیت است و فرقی نمی کند. شما مگر می توانید حيث صدور را از معلولیت جدا کنید؟ معلول خصوصاً روی فرمایش مرحوم صدر المتألهین و اتباعش که اصالة الوجودی هستند، علت از اطوار و انحاء وجود است. وجود یا مستقل است یا رابط. وجود یا به نحو استقلالی وجود دارد یا عین الربط به دیگری است. معلول عین الربط به علتش هست. با دید دقی ما اصلاً سه چیز نداریم: علت و معلول و ربط علت به معلول. ما علت داریم و وجودی که عین الربط اوست. سنخیت علت و معلول اقتضا می کند که هر وجودی با معلول خودش سنخیت داشته باشد. اصلاً معنا ندارد بگوییم به حيث صدورش. صدور با معلولیت مگر فرق می کند؟ عرض می کنم که صدور در خارج است و علت هم در خارج است.

اشکال: ایشان صدور را در مقابل وقوع گرفته.

پاسخ: صدور و وقوع فرق می کنند؟ چه فرقی دارند؟

اشکال: همه بین این دو فرق می گذارند.

پاسخ: صدور با وجود فرق می کند؟ همه کجا فرق می گذارند؟ صدور عین وقوع است و فرقی نمی کند. وقوع عن العلة و صدور عن العلة. صدور معلول است. یعنی ما تعجب می کنیم ایشان حيث صدور معلول را از خصوصیات قائمه می داند. بله اصلاً وجود معلول اختصاصی است. حالا در وجه سوم عرض می کنیم وجود معلول اختصاصی به علتش هست. اصلاً اطلاق معنا ندارد. حالا عجیب است ایشان بعداً اطلاق را هم درست می کنند. اطلاق معنا ندارد. چرا؟ چون این وجود خاص در عالم به آن وجود خاص بسته شده است. نمی توان کاریش کرد. یعنی معلول در ذات خودش (البته ذات که به معنای طبیعی و ماهوی که نداریم، یعنی در حقیقت وجود خودش) وابسته است به وجود علت. حقیقتش همین

است. این چی هست که بگوئیم این یک خصوصیتی دارد که از این صادر می شود. مگر از دیگری می تواند صادر شود که بگوئیم مقید است به صدورش از این علت خاص و این صدور خصوصیت دارد؟ عرضمان این است که وجود معلول و وجود علت، سنخیتی که ادعا می شود در علت و معلول این است. یعنی وجود که متشخص به خودش است. این وجود علت و معلول وابسته بهم هستند. امکان نداشت که این وجود معلول از دیگری صادر شود تا شما بگوئید وجودش یک چیز است و حیث صدورش چیز دیگر.

**اشکال:** این با ایجاد و وجود فرق می کند؟

**پاسخ:** بله خیلی فرق می کند. ایجاد و وجود هم یکی هستند.

**اشکال:** می خواهم بگویم نکته اش یکی است؟

**پاسخ:** ما می گوئیم صدور با معلولیت یکی است. ایجاد و وجود هم یکی هستند و تغایرشان اعتباری است. صدور با حقیقت وجود یکی است. بنابراین اصل این ادعا که ما بگوئیم یک معلولی داریم که عمل است و حیث صدور داریم که به آن تقیید شده است، این حرف نادرستی است. بنابراین این حرف کاملاً معقول است که حیث تعلیلی به تقییدی برنمیگردد. اگر چیزی علت چیزی شد امکان ندارد که قید او باشد. نه وجود علت قید باشد که ایشان هم پذیرفته که قید نمی شود، بلکه صدورش هم قید نمی شود چون صدورش عین وجود است. و اگر حیث تعلیلی برگردد به عروض محمول للموضوع؛ که آن اوضح است. چیزی که علت برای عروض محمول به ذات موضوع است، معنا ندارد قید موضوع واقع شود. مثل مثالهایی که مکرر عرض کردیم. بنابراین وجه دوم که وجه کاملاً صحیحی است را استاد جوری اشکال کردند که بنظرم قابل قبول نیست.

**اشکال:** بنا بر اصالة الماهیه هم قابل قبول نیست؟

**پاسخ:** اصلاً می شود تصویر کرد؟ مثلاً معلول بما هو معلول ماهیت داشته باشد؟

**اشکال:** به نظر عرفی....

**پاسخ:** حالا اصالة الماهیه در ماهیات باید اصل قائل باشد. جعل اصیل دارند. در مفاهیم انتزاعی هم همین را

می گویند؟ معلول، معقول ثانی فلسفی است. اینها ماهیت ندارند؟ مگر معلول بما هو معلول ماهیت دارد؟

**اشکال:** حرف شما به دقت عقلی درست است. به لحاظ عرفی بین حیث صدور و معلول تفاوت نیست؟

**پاسخ:** هیچ تفاوتی نیست. این بحث دیگری است که عرف ممکن است تصورات دیگری از معلول داشته باشد. تصور صحیح از معلول اگر داشته باشد، همین حرف را می زند.

**اشکال:** بحث در استظهار عرفی است.

**پاسخ:** درست است. اصلاً عرف همچنین تصویری دارد از معلول؟ این را باید بفهمیم. آنهایی که قائل اند، می گویند اینکه می گویند عرف، بارها عرض کردیم، عرف در معنای الفاظ محل رجوع است. در حقیقت یافتن محل رجوع نیست. اگر عرف چیزی که علت نیست را علت بداند، اشتباه می کند. ما علت نمی دانیم. ما نمی توانیم تابع عرف شویم در کشف مرادات جدی ولو مراد جدی را خلاف بدانیم. ما می گوئیم در سببیتی که اینجا ادعا شده، اگر داعی باشد، نمی تواند تقیید بزند. محال است تقیید زدن. حالا عرف هر چه می خواهد بگوید. در استحاله عرف نمی تواند ورود کند. لذا در یک جاهای دیگر هم تصریح شده مثل بحث مشتق و جاهای دیگر که این بحث های دقی منافی با استظهار ندارد. استظهار عرفی برای کشف معناست اما اینکه مراد جدی را که می دانیم خطای در تطبیق دارد، قبول کنیم، این حرف درستی نیست.

**اشکال:** طبق آن مبنایی که معلول را عین الربط نمی دانند چطور؟ معلول می شود منشا انتزاع صدور.

**پاسخ:** آن هم همینطور است. منشا انتزاع صدور شود؟ یعنی آنهایی که عین الربطی نیستند، می گویند معلول می تواند از علت دیگر صادر شود؟

**اشکال:** نه ولی منشا انتزاع صفت صدوریت است.

**پاسخ:** از چیز دیگری می تواند صادر شود؟

**اشکال:** از چیز دیگری صادر نمی شود ولی چیزی است که صفت صدوریت دارد. این همانی برقرار نباشد.

**پاسخ:** نگویند صدور. صدور و معلولیت یکی است. آنها هم همین حرف را می زنند. هر دو منشا انتزاع مفهوم معقول ثانی فلسفی هستند.

**توجیه سوم کلام مرحوم آخوند**

وجه سوم که برای عدم امکان داعی قیداً للعمل آیت الله وحید گفتند، همان وجهی است که از مرحوم عراقی در رد صاحب کفایه اخذ شده. حالا ایشان به عنوان یک استدلالی برای عدم تقیید معلول آوردند و بعد جواب می دهند. وجه سوم این است که اطلاق و تقیید در جایی معنا دارد که بتوان نسبت به یک چیزی اطلاق گرفت، بعد بگوئیم به چیزی

تقیید دارد. باید قابل انقسام باشد. مثلاً فرض کنید که ما بگوییم عالم نسبت به عادل و غیر عادل تقسیم می شود. آن وقت بگوییم اطلاق دارد یا تقیید. اما در جایی که انقسام معنا ندارد مثل اینکه موجود را تقسیم کنیم به موجود و معدوم، معنا ندارد پس اطلاق معنا ندارد. در مورد معلول هم همینطور گفتند. می گویند معلول نسبت به علتش قابل انقسام نیست که بگوییم معلول تارة با علتش هست و اخری بدون علتش هست. اینکه معنا ندارد. این همان حرف محقق عراقی است که می فرماید معلول اطلاقی نسبت به ظرف عدم علتش ندارد. ایشان اینطوری بیان کردند.

**فلا معنی لاطلاقه بالنسبة الیه و فی المقام حیث أنّ المعلول غیر قابل للانقسام الی وجود العلة و عدمه، فلا معنی لاطلاقه بالنسبة الیه و لا لتقییده بوجوده. نعم المعلول مضیق قهراً من ناحية علتة و هو امر آخر لا ربط له بالتقیید.**

مرحوم عراقی اتفاقاً به این کار دارد. ایشان در جواب آخوند می فرماید درست است که داعی متعلقش را تقیید نمی زند. قید نمی شود برای معلولش ولی معلولش اطلاق ندارد برای ظرف عدم داعی. اتفاقاً این یک اشکال حسابی به مرحوم آخوند می شود اگر ما این راه را طی کنیم. می گوید درست است که قید نمی زند ولی اطلاق هم ندارد که بگوید ثواب ثابت است برای عمل ولو اینکه عن داعی قریبی و رجائی نباشد. این نیست. اطلاق ندارد برای ظرف عدم علتش. علتش داعی بود. معلول ولو مقید نمی شود به داعی خاص و لکن اطلاق هم ندارد برای ظرف عدم داعی اش. بنابراین آن چیزی که مرحوم آخوند می خواست از آن فرار کند که همان تقیید بود، آقا ضیاء به نحو دیگری ایشان را مجاب می کند که باید باشد چون اطلاق ندارد. یعنی چه؟ یعنی ثواب بار نمی شود بر عملی که خالی از رجاء ثواب باشد. باید به داعی ثواب باشد و الا بر آن، ثواب بار نمی شود. این همان چیزی بود که مرحوم آخوند از آن فرار می کرد. حالا مرحوم آقا ضیاء می فرماید **نعم المعلول مضیق قهراً من ناحية علتة...** این تضیق قهری در واقع جواب به آخوند است. اینجا آقای وحید خواستند یک جوری حرف آقا ضیاء را آورده باشند و لکن باید برای دوستان روشن باشد که حرف آقا ضیاء درست و روبروی آخوند است. درست است که حرف آخوند را تایید می کند در اینکه معلول مقید نمی شود اما یک بلایی سرش میاید که دیگر اطلاق ندارد. بنابراین ثوابی که در اخبار من بلغ بار می شود، بر عمل فاقد داعی بار نشده. همانی است که مرحوم آخوند از آن فرار می کرد.

### اشکال آیت الله وحید بر توجیه سوم

حالا ما اصل مسئله را بررسی کنیم. ایشان می گوید این استدلال که معلول اطلاق ندارد برای ظرف غیر داعی و علتش، ایشان می فرماید این مردود است. حرف به این خوبی را می گویند مردود است. **حيث أنّه ناشئ من الخلط بين طبيعي المعلول و مصاديقه.** اشکال ایشان به آقا ضیاء این است (حالا اسم نیاوردند) که شما دارید خلط می کنید بین طبیعی

معلول و مصداق معلول. مصداق معلول اطلاق ندارد نسبت به عدم العلة. معلولی از علتی صادر شده، اطلاق ندارد نسبت به عدم علتش اما ایشان می‌گویند ما روی طبیعی معلول بحث داریم. همانطور که بحث را روی طبیعی حرارت می‌بریم. می‌گوییم طبیعی حرارت یک وقت از شمس است، یک وقت از آتش یا مجاروت است و... طبیعی حرارت اینطور است. می‌گوییم طبیعی معلول چند قسم دارد. یک قسمش صادر از این علت است و یک قسم صادر از آن علت. می‌فرمایند که:

انّه ناشئ من الخلط بین طبیعی المعلول و مصادیقہ. حیث انّ ما هو غیر قابل للانقسام هو الافراد الخارجیه و اما طبیعی المعلول فانّه قابل للانقسام الی صدوره من هذه العلة او ذاک. مثل انقسام طبیعی الحرارة الی کونه من النار او الشمس او الحركة. فتحصل انّ ما ذکر من الوجوه لاستحالة تقييد العمل للداعي و بعبارة اخرى عدم امکان کون الحیثیة التعلیلیة، حیثیة تقييدیه، غیر تام و انّ دعوی الاستحالة کما فی الکفایه و تبعه المحقق العراقي مردود.

### پاسخ از اشکال آیت الله وحید

اصلاً بحثی که ما آوردیم در اینجا برای تثبیت این کبرایی است که ایشان رد می‌کند و الا در بحث‌های گذشته کفایت بود منتهی ایشان اینجا یک ادعای عجیبی می‌کنند که اصلاً اصل این مطلب که حیثیات تعلیلیه، تقييد نیستند را انکار می‌کنند و استحاله ای که در کفایه بر اساس آن گفته شده، مردود بدانند.

یک نکته لفظی عرض کنم. در کفایه لفظ استحاله ندارد بلکه تعبیر «غیر موجب» دارد. حالا این از باب استحاله است؟ چون مرحوم عراقی بردند در دایره حیثیت تعلیلیه و حیثیت تقييدیه؛ در حالی که در کلام مرحوم آخوند، اینها هم وجود ندارد. هیچ کدام از این دو تا نیست ولی یک توجیهش همین است که این بزرگواران می‌فرمایند و نتیجه اش استحاله است ولی ممکن است اصلاً حرف دیگری باشد که «غیر موجب» یعنی در عالم واقع اینطور نیست که تعنون بدهد. آن وجهی هم که ما نقل کردیم، استحاله است که از مرحوم اصفهانی گفتیم که داعی مدعو خودش را تقييد نمی‌کند. آن هم استحاله است ولی ممکن است کسی بگوید غیر موجب به معنای استحاله نیست بلکه یعنی معنون نمی‌کند مدعو را نه اینکه استحاله باشد. به هر حال خواستم دوستان توجه داشته باشند در عبارت مرحوم آخوند این دو تعبیر نیست.

حالا این فرمایش استاد یعنی چه؟ ما که نفهمیدیم. می‌فرمایند طبیعی معلول معلول، معقول ثانی فلسفی است. ماهیت ندارد. طبیعی ندارد. ما گاهی تعبیر می‌کنیم ولی خب حرف نادرستی است. معلول ماهیتی ندارد. باز برمیگردیم به بحث سنخیت علت و معلول. حقیقت علت و معلولیت به اطوار وجود برمیگردد. طور وجود در معلول این است که صادر از علتش باشد. عین الربط به علتش باشد. این طور وجودش است و اینکه شما بفرمایید که ما یک طبیعی معلول داریم مثل طبیعی حرارت، بنا بر اینکه حرارت ماهیت داشته باشد و بعد می‌گویید این ماهیت اقسامی دارد؛ ما در باب معلول این

حرف‌ها را نداریم. یک مفهوم انتزاعی علیت و معلولیت داریم و یک واقع علت و معلول داریم. واقع علت و معلول از اطوار وجود است و وجود معلول وابسته به علت قابل تجافی هم نیست. یعنی این تعبیر هم اگر می‌کنیم، تعبیر مسامحی است که این معلول می‌توانست از علت دیگر باشد. نخیر نمی‌توانست از علت دیگر باشد. پیوند بین این وجود خاص و این وجود علت، این پیوند یک پیوند ذاتی است. ذاتی نه به معنای طبیعی بلکه یعنی در شرایش وجود خود قائم به علتش هست. معنا ندارد که بگوییم به یک وجود دیگری می‌تواند وابسته باشد. مثل اینکه دو چیز گره خورده ذاتی را، بگوییم ممکن بود از آن، چیز دیگری صادر شود. نخیر ممکن هم نبود. ضرورتی که بین علت و معلول است، همین است. ضرورت این است که این دو را بهم پیوند داده و اینطور نیست که آن علت بتواند معلول دیگری داشته باشد و آن معلول هم علت دیگری داشته باشد. اینها به هم پیوند خورده اند.

بنابراین اصل این تصویر که ما یک معلولیت به معنای عمومی داریم یعنی المعلول، یک واقعیتی دارد. این المعلول می‌تواند معلول الف باشد و می‌تواند معلول ب باشد. بعد تقیید بزنیم که معلول این باشد یعنی معلول داعی باشد. داعی قید باشد که بگوییم این معلول کلی قیدش می‌زنیم به آنچه که از این علت است که داعی باشد. می‌گوییم این حرف‌ها یعنی چه؟ معلولیت جامع نیست. طبیعی نیست. معلولیت معقول ثانی فلسفی است. معقولات ثانی فلسفی در واقع آلاتی هستند برای تعریف حال وجود. اطوار وجود و حیثیات وجود لند. این وجودی که ما داریم که حقیقتش معلولیت است، اصلاً امکان نداشت از جای دیگر بیاید. یعنی چه ما بگوییم جامع معلولیت داریم. صدورش از این و صدورش از آن قیدش هست. این معنا ندارد.

بنابراین این وجه کاملاً درست است و جواب ایشان هم ظاهراً وارد نیست. من بیشتر اصرار دارم که آن کبرای کلی در ذهنتان باشد که حیثیات تعلیلیه نمی‌شود تقییدیه باشد، حرف واقعاً عاقلانه و عقلی است. آیت الله وحید حفظه الله می‌خواهند این را باطل کنید؟ بنظرم واضح است که نمی‌شود.

**اشکال:** عقل نمی‌تواند از بین همه معقولات ثانی فلسفی جامع انتزاع کند؟

**پاسخ:** همان معلول را بگویید. معلول خودش یک مفهوم کلی المعلول دارد. شما المعلول را می‌خواهید قید بزنید یا واقع معلول را؟ واقع را می‌خواهیم قید بزنیم. دوباره تکرار کنم که رابطه بین معقول ثانی فلسفی و خارج، رابطه عنوان و معنوی است نه رابطه ماهیت و فرد. عنوان غیر از معنوی است. شما عنوان را می‌خواهید تقیید بزنید؟ مگر عنوان تحت حکم است؟ واقع عمل تحت حکم است که معنوی ما است. واقع عمل مطلوب مولا است نه عنوانش که المعلول است. بنابراین حقیقت معلول هم عین ارتباط به علتش هست و فرقی از این جهت نمی‌کند. لذا نمی‌توانید بگویید یک عنوان



جامع المعلول داریم. عنوان المعلول مگر معلول است؟ حقیقت معلول است که قیام به علتش دارد و مقصود از این چیزهایی که اینجا گفته شده، حیثیات تعلیلیه به تقییدیه برنمیگردد، مقصود تعلیل به حمل شایع است نه مفهوم العلیه. این واضح است و در اینجا یک خلطی در کلام ایشان صورت گرفته.

**اشکال:** حقیقت معلول بالفعل نمی تواند چند علت داشته باشد ولی بما هی هی شانیت این را داشته باشد که از هر کدام از علت ها صادر شود.

**پاسخ:** این هم معنا ندارد. حرارت بنابر اینکه ما بگوییم از مفاهیم ماهوی است و ماهوی ها مصداق های واقعی در خارج دارند؛ حالا اگر این را گفتیم یعنی اگر گفتیم که مفاهیم ماهوی مصداق واقعی در خارج دارند. فرق است بین طبیعی و فرد و عنوان و معنوی. اگر این را گفتیم. یعنی چه گفتیم؟ یعنی اگر طبیعی له کلا الوجودیین (وجود ذهنی و وجود خارجی). آن وقت نتیجه این می شود که یک ماهیت وحدانی می شود از او پدید بیاید. می شود از این و می شود از آن پدید بیاید اما ما می گوئیم علیت اصلاً در ماهیت نیست. این حرف دیگری است. علیت اصلاً در ماهیت نیست که شما بگویید این ماهیت می تواند معلول این علت باشد که حرارت بالحرکه است. ماهیت حرارت می شود معلول این علت باشد که مثلاً شمس است یا معلول آن علت باشد که آتش است. اصلاً طبیعی و ماهیت معلول واقع نمی شود. وجودش معلول واقع می شود. وجودش هم تکرر ندارد.

**اشکال:** ایشان بما هی هی نگفته. ماهیت بما هی ذات را گفته.

**پاسخ:** بما هی هی مگر غیر از ذات است؟

عرض می کنم بعد ایشان نتیجه می گیرند که حالا که این غلط است و مجبوریم بگوییم ثواب بار شده است بر عمل متقید به اتیان، می گوید دو حال بیشتر ندارد: یا باید بگوییم به عمل متقید به قید احتمال واقع است که این می شود انقیاد و ارشاد، یا بگوییم ثواب بر مطلق عمل آمده و تفضل است. ایشان دائماً بین این دو تردد دارد. آخر هم می فرمایند و لا اقل علی فرض التنزل و عدم جزم به ارشادیت، اقلاً باید احتمالش را بدهیم. دیگر روایت نمی تواند ظهور داشته باشد در ظهور ثواب برای ذات عمل که از آن بشود کشف استحباب کرد. حالا دوباره بحث اعاده می شود در اطلاق و تقیید در جای دیگر. نتیجه ای که ایشان می گیرد این است که می فرمایند یا تفضل است و روی مطلق عمل است یا ارشاد است و علی ای حال استحباب اثبات نمی شود.

## تحلیل جدید از سببیت فاء در «فعله»

یک نکته می‌خواهم بگویم که در واقع به نفع مرحوم آخوند و یک جوری نقد مرحوم اصفهانی هم هست. دقت کنید چون بعداً این تکرار می‌شود. این علت و معلولی که اینجاها گفته می‌شود، بنظرم یک خلطی صورت گرفته با داعی. سابقاً هم این را گفتیم ولی به این صورت باز نکردیم. در روایت، فرضاً سببیت را پذیرفتیم؛ چه سببیتی را می‌پذیریم. سببیت بلوغ ثواب را. (استاد در جواب به مرحوم اصفهانی همین‌ها را می‌آورد. می‌گویند به لغت مراجعه کردیم. آنجا گفتند که فاء غالباً برای سببیت است و.... حالا غالبیت را هم بحث می‌کنیم که فاء تفریع غلبه در سبب دارد یا نه؟) مقصودم اینجا این است که اصلاً آقای اصفهانی چرا سببیت را انکار می‌کند؟ مرحوم آخوند سببیت را به معنای داعویت می‌پذیرد ولی بعد اینطور جواب می‌دهد. آقای اصفهانی اصلاً سببیت را انکار می‌کند و می‌گوید ظهور فاء در مطلق ترتیب است نه در سببیت (که بعد حالا ممکن است این بیان با یک اشکالی از ناحیه نحویین مواجه شود چون من هم که مراجعه کردم، در مغنی ابن هشام هم در عاطف سه معنا می‌گیرد. در عاطف جمله به جمله می‌گوید غلبه با سببیت است؛ حالا ابن هشام در مغنی آیات را آورده گرچه آیات مخالف هم آورده یعنی غلبه اینطور نیست که مقابلش هیچ باشد. در خود قرآن مکرر آمده فائی که سببیت نیست).

از اینکه بگذریم، مقصودم این است که در اینجا اگر کسی سببیت پذیرفت، چرا به معنای داعویت باشد؟ الان که حیث تعلیلی گفتیم، خیلی از آن در سببیت بود منتهی رفت روی داعی. چون مرحوم عراقی هم داعی را مطرح کرد. آخوند هم داعی را مطرح کرد. خود مرحوم اصفهانی هم می‌گوید سببیت که نتیجه اش داعویت است. سوالم این است که سببیتی که ما می‌پذیریم یا باید بپذیریم (حالا هر کدام که هست). می‌گویند من بلغه ثواب فعله. بلوغ ثواب سبب است. کجا داعی را گفته؟ داعی از کجا آمده اصلاً؟

آن چه که در ادبیات عرب می‌گویند، این است که همان عبارت قبلی سبب بعدی می‌شود. بلوغ ثواب سبب باشد. ما اصلاً این سببیت را قبول کنیم. مگر منکریم؟ (دقت کنید اینجا بحث‌ها قاطی شده است). تمام کسانی که بلوغ ثواب را به عنوان ثانوی پذیرفتند، یک نحو سببیت را پذیرفتند. مگر قبول نکردند؟ مگر خود مرحوم اصفهانی عنوان ثانوی را نپذیرفته؟ مگر آخوند عنوان ثانوی را نپذیرفته؟ آنهایی که می‌گویند استحباب است، می‌گویند استحباب نرفته روی ذات عمل. بلکه به لحاظ این عنوان ثانوی، رفته روی عملی که بلغ علیه ثواب. پس بلوغ ثواب یک نحو تاثیر دارد مثل تاثیر هر موضوعی در حکم خود. پس سببیت به این معنا را همه قبول دارند. پس ما با چی مخالفت داریم؟ آن آقایان بحث دیگری

مطرح می‌کند. می‌گویند این بلوغ ثواب باعث می‌شود که ما احتمال بدهیم که ثبوتاً ثوابی هست. بر جاء آن عمل را بیاوریم. فعمل یعنی عمل به رجاء آن واقعی که احتمالش را می‌دهیم. اینها را از کجا آوردید؟

اشکال: این حرف‌ها را می‌زند که بشود انقیاد.

پاسخ: بله می‌شود انقیاد. این داعی را می‌گویند تا انقیاد درست شود تا یا بگویند ارشاد است یا بگویند موضوع ثواب، ذات عمل نیست. عرضم این است که اینجا خلط بحث شده. چون بعداً عرض می‌کنیم که استاد در جواب آقای اصفهانی می‌گویند اتفاق نحویین و اهل ادب است بر غلبه سببیت فاء (که حالا من نمی‌دانم این ادعا را ایشان از کجا آوردند؛ حالا اجماع تحصیل کردند یا ...؟؟ من نمی‌دانم از کجا می‌گویند. بله در مُغنی این را دارد. البته نمی‌گوید اهل ادب این را می‌گوید. می‌گوید غالب این است. حالا این حرف را همه قبول دارند یا نه؟ نمی‌دانم این حرف درست است یا نه) ولی تمام مثال‌هایی که زدند از این قبیل است که قبلی سبب تکوینی بعدی است. اصلاً بحث داعویت نیست. ما هم که قبول داریم و این را انکار نکردیم. وقتی شما می‌فرمایید که من بلغ علیه ثواب علی شیء فعمله، آنهایی که استجابی هستند می‌گویند عنوان ثانوی است، خب عنوان ثانوی را دخیل می‌دانند. اگر نبود که دیگر چه عنوان ثانوی می‌شد؟ وقتی دخیل می‌دانند پس سببیت را قبول کردند منتهی سببیت تکوینی بلوغ ثواب را للعمل قبول کردند. حالا سوال این است که این داعویت از کجا آمده؟

اشکال: دلالت اقتضاء است.

پاسخ: نه. معلوم نیست.

اشکال: من عمل می‌کنم بخاطر اینکه به من ثواب رسیده یا بخاطر اینکه آن ثوابی که رسیده را تحصیل کنم؟

پاسخ: سراغ اهل ادب نروید که بگویید آنها می‌گویند غالب معنای عطف در فاء سببیت است. سببیتی که آنها می‌گویند این نیست. حالا عبارات را می‌خوانیم.

اشکال: تفریع عمل بر ثواب بفرمایید.

پاسخ: تفریع عمل بر بلوغ ثواب است.

اشکال: می‌شود داعی.

**پاسخ:** نخیر. داعی نیست. اشکال ما همین است. اتفاقاً آقای اصفهانی همین را گفته که تفریع عمل بر بلوغ ثواب، معنایش این است که داعویت باشد و رد کرده این را. عرض می‌کنم که چه لزومی داشت شما رد کنید؟ اگر عنوان ثانوی شد که خود شما هم قبول دارید. بحث داعی را اصلاً کنار بگذاریم. اگر به ما می‌گفتند العمل للذی بلغ علیه الثواب مستحب، اگر این را می‌گفتند، بلوغ ثواب اثر نداشت؟ خب معلوم است که اثر داشت.

**اشکال:** روایت و ان لم یقله دارد.

**پاسخ:** مستحب اگر باشد اشکال ندارد که و ان لم یقله باشد. مستحب است به این عنوان ثانوی. مقصود این است که یک نحوه از دخلت بلوغ ثواب را همه پذیرفتند. بحث داعویت بحث دیگری است. فکر کنید تا فردا. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... خلاصه مباحث گذشته
- ۲..... اشکال آیت الله وحید (حفظه الله) بر مرحوم اصفهانی (ره)
- ۵..... اشکال به فرمایش آیت الله وحید (حفظه الله)
- ۶..... توضیح کامل بیان مرحوم اصفهانی (ره)

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهرين.

### خلاصه مباحث گذشته

بحث در بیانات آیت الله وحید بود در نقد مرحوم اصفهانی. ایشان از فرمایشات مرحوم اصفهانی، در ابتدا، بحث استظهاری را آوردند که قبلاً مفصل بحث کردیم که مجموع ظهور صدر اخبار من بلغ و مفاد خود اخبار من بلغ این است که در مقام تقریر ثوابی است که در صدر آمده. من بلغه ثواب علی کذا و چون در صدر، ثواب بر ذات فعل آمده لذا مفاد اخبار من بلغ هم تقریر و تثبیت بر نفس عمل هست. این ظهور را مرحوم اصفهانی فرمودند و بعد گفتند دو مانع ممکن است مقابل این باشد: یکی فاء تفریع است که برای سببیت است و اگر سببیت باشد باید ثواب داعی باشد و اگر داعی باشد می شود انقیاد و دیگر استحباب را نمی توان فهمید. موضوعش می شود فعلی که ماتی است به داعی تحصیل ثواب محتمل. مانع دوم تقییدی که در برخی روایات آمده که فعله التماساً لذلك الثواب یا طلباً لقول النبی که این تقید موضوع را خاص می کند یعنی موضوع می شود انقیاد، و ثواب را بر انقیاد می دهند. پس نمی شود استحباب کشف کرد.

مرحوم اصفهانی فرمودند هر دو قابل دفع است. درباره فاء تفریع، فرمودند دو معنای دیگر غیر از سببیت داریم. پس تعین در سببیت ندارد و دلیلی برای رفع ظهور نداریم. در تقید هم، اول از استادشان نقل کردند که چه اشکالی دارد هم مقید و هم مطلق باقی باشند به حال خودشان. بعد اشکال می کنند تا آخر که در نهایت تحقیق ایشان این می شود که چون روایات در مقام ترغیب است باید استحباب باشد و چون استحباب است، موضوعش نمی تواند مقید باشد به طلباً لقول النبی. لذا طلباً لقول النبی را حمل می کنند به نحو طبعی. یعنی قید احترازی نیست و شخص به نحو طبعی می آورد. این ماحصل حرف ایشان بود.

## اشکال آیت الله وحید (حفظه الله) بر مرحوم اصفهانی (ره)

آیت الله وحید اشکال می کنند. برخی از این اشکالات واقعاً قابل تأمل است و باید دقت کرد. نسبت به آن استظهار چیزی فرمودند. اشکال می کنند از ناحیه فاء. می گویند در فاء تفریع شما گفتید که سه محتمل هست پس تعین ندارد. ایشان می فرمایند که اتفاق اهل لغت و نحو هست که معنای غالب فاء تفریع، سببیت است. پس اتفاق را ایشان ادعا کرده و مورد اتفاق عبارت است از غلبه فاء تفریع در معنای سببیت. بنابراین آن گزاره ای که مرحوم اصفهانی گفتند سه معنا محتمل است و تعین ندارد، ایشان می خواهند بگویند چون غلبه هست، تعین دارد. بعد می فرمایند که حتی اگر ما این را نگوییم، خود هیئت جمله (فعل) که مترتب شده بر جمله دیگر، هیئت نه بلکه جمله ای بر جمله ای مترتب شده. ایشان ادعا می کند خود این هم ظهور دارد در سببیت. این هم یک ادعا.

بعد می فرمایند اگر تنزل کنید و اصرار نکنیم بر سببیت مستفاد از فاء یا از ترتب جمله بر جمله ولی اینجا از باب احتمال قرینیت موجود است چون در روایت یک فاء آمده. ولو نپذیریم ظهورش در یک معنا را، لاقلاً احتمال سببیت را می دهیم. پس ظهوری که شما ادعا کردید ساقط می شود. ایشان اینطوری استدلال مرحوم اصفهانی را نقد می کند.

بعد می فرمایند در جایی که طلباً لقول النبی باشد، تقیید است. مرحوم اصفهانی در تقیید فرمودند که ما حمل مطلق بر مقید نمی کنیم. چرا؟ با اینکه حرف مرحوم نائینی را رد کردند و فرمودند که عدم حمل مطلق بر مقید روی فرمایش نائینی درست نیست چون حرف آقای نائینی در جایی است که دو حکم استحبابی شرعی داشته باشیم. یکی روی مطلق و یکی روی مقید و همه را بر مراتب حمل کنیم. این در آنجاست. حمل بر مراتب در باب استحباب در جایی است که چند مستحب داشته باشیم و بگوییم روی مراتب رفته است اما آقای اصفهانی به آقای نائینی نقد می کند که این حرف در جایی است که همه این ها شرعی باشند اما در اینجا یکی راجح عقلی است. اگر طلباً لقول النبی باشد، می شود انقیاد و می شود راجح عقلی. ما در جایی که یک مستحب شرعی و یک راجح عقلی داریم، حمل بر مراتب نداریم. لذا نمی شود بر مراتب حمل کرد.

آقای وحید می فرمایند که مرحوم اصفهانی با اینکه این حرف را زدند اما خودشان می فرمایند در اینجا حمل مطلق بر مقید صحیح نیست از این جهت که قید غالبی است. قید حقیقی نیست. اینکه گفتند فعل طلباً لقول النبی یعنی به نحو طبیعی من بلغه ثواب عن النبی يعمل هذا العمل را طلباً لقول النبی نه اینکه دقیقاً موضوع حکم به این مقید باشد. طبع قضیه را بیان می کند. آقای وحید به این اشکال می کنند که حمل این چنینی خلاف ظاهر است. ظهور قید در احترازیت است. اگر بگویند که فعل طلباً لقول النبی و ما به این عمل ثواب می دهیم، ظاهرش این است که «طلباً لقول النبی» مقید

موضوع ثواب است نه اینکه مطلق عمل که طبعاً شخص آن را طلبا لقول النبی میاورد، موضوع ثواب باشد. بنابراین حرف شما اولاً خلاف احترازیت است. بعد فرمودند که علاوه بر این، یک نکته دیگر هم هست. فرمودند که:

**ثم علی فرض التنزل و سقوط الظهور من ناحية مقتضى هذا الاصل** که احترازیت باشد، می فرمایند که اصل در خطابات شرعی مولویت است. شما حمل می کنید بر انقیاد و بعد می فرمایید که از مراتب نیست. دارند به آنجایی که ایشان به آقای نائینی اشکال کردند، جواب می دهند. **ثم علی فرض التنزل و سقوط الظهور من ناحية مقتضى هذا الاصل لكن الاصل فی الخطابات الشرعیه هو المولوی لا الارشاد و الاخبار عما فی الخارج ولا وجه لرفع الید عن هذا الاصل فی کلمات الشارع المقدس و الائمه الا مع القيام القرینه العقلیه القطعیه علی خلافه.** در ادامه می فرمایند فتحصل که روایات من بلغ را نمی توانیم بر حجیت روایات ضعیف در باب استحباب حمل کنیم بخاطر نکته ای که در اول بحث گفتیم، و نمی توانیم بر استحباب طریقی حمل کنیم بخاطر اینکه عناوینی مثل احتیاط نیامده تا بر استحباب طریقی حمل شود. بر استحباب هم نمی توانیم حمل کنیم. پس چون تا به اینجا گفتیم استحباب وجهی ندارد، دو چیز باقی می ماند: یا بر ارشاد حمل شود از باب اینکه موضوع انقیاد است و موضوع حکم عقل است و بر ارشاد حمل می شود و یا بر تفضل حمل کنیم (اخبار امام از تفضل خدا بالثواب علی العامل بهذا الثواب).

بعد می روند سراغ آن مطلب مرحوم اصفهانی که ایشان فرمودند بر ارشاد حمل نمی شود چون حکمی که در اینجا آمده مطلق ثواب نیست بلکه ثواب خاص است و عقل حاکم به ثواب خاص نیست. ایشان می فرماید که این هم مردود است. نقلی هم که ایشان از مرحوم اصفهانی می کنند، می گویند مرحوم اصفهانی دو چیز را نفی کرده: اولاً فعلیت ثواب را. می گوید این روایات استحقاق را درست می کند. فعلیت ثواب را درست نمی کند. ثانیاً فرمودند که این روایات ثواب خاص را درست می کند و حکم عقل ثواب خاص نیست.

ایشان می فرمایند که این مناقشه مدفوع است به اینکه استحقاق ثواب در باب انقیاد گرچه به معنای استحقاق نسبت به خداوند است و مثل استحقاق در موالی عرفی نیست که یک حقی بر گردن طرف داشته باشیم. استحقاق یعنی اهل باشیم به تفضل الهی. لیاقت داشته باشیم برای اینکه مورد عنایت الهی باشیم. این حرف را دیگران هم دارند. مرحوم آقای قوچانی در حاشیه کفایه و متکلمین این حرف را داشتند که استحقاق ما نسبت به خداوند متعال یعنی اگر خداوند به ما ثواب دهد، در جای خودش مناسب است نه اینکه ما یک حقی به گردن خداوند داریم.

**اشکال:** اگر خودش حق جعل کرده باشد، مشکل و قبحی دارد؟

**پاسخ:** حق جعل نکرده. اینجا حکم عقل است. فرض این است که چون حکم عقل است ارشاد است. ایشان ادعا می کنند. آقای اصفهانی می فرمایند ارشاد نیست چون ثواب خاص است. ایشان نه اینکه حرف اصفهانی را تایید کنند اما می گویند استحقاق در باب احکام عقلی که نسبت به خدا آمده معنایش این است لکن جواب آقای اصفهانی را اینطور می دهند که اگر کسی به حکم عقل مستحق ثوابی شد، با توجه به اینکه خداوند دارای نعمت و لطف بی پایان است، نمی شود به عبدی که عمل عملاً صالحاً که اجر خاصی در آن هست و امید آن ثواب خاص را داشته، خداوند منع کند از او. می فرمایند که:

**لکن مع اهلیة العبد لعناية الله و تفضله یدرک العقل بانّ لطفه اللامتناهی یقتضی ان لا یخیب العبد اذا اتی بعمل رجاء اجر خاص بان یرده من بابہ آیساً عما رجاء. فانه لا یناسب رافته غیر المتناهیة کما یرتفع ذلک من الروایات ایضاً.**

این تمام اشکال ایشان است به مرحوم اصفهانی. در نتیجه می گویند حق این است که اخبار ارشاد است به آنچه عقل در باب انقیاد می فهمد یا اخبار از تفضل است. ایشان تا آخر همین را تکرار می کنند. بنابراین ظهوری ندارد در فرمایش آخوند و مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی که ادعای استحباب داشتند، و قول مشهور هم که تسامح در ادله شرعی هست، درست نیست. یعنی حجیت اخبار ضعیف هم درست نمی شود بلکه اثبات ثواب است بر موردی که عقل به حسب انقیاد ثواب را ثابت می کند و می شود ارشاد. در نتیجه می گویند: **و علیه یلزم علی المکلف اتیان العمل بر رجاء المطلوبیه لا بقصدھا جزماً.** این بحث خیلی مهمی است. الان در رساله های های عملیه کثیری از این استحباب ها از این طریق است. استحباب هایی که روایات معتبر به حسب نظر مجتهدین داشته باشد، معلوم نیست زیاد باشد. کثیری از این مستحبات از این باب درست می شود. لذا برخی که اهل دقت اند، تصریح می کنند که مستحبات مذکور در رساله ها را به قصد رجاء بیاورید نه به قصد استحباب که امر داشته باشد.

**اشکال:** اگر اخبار من بلغ فتوای فقیه را شامل شود، ما به یک اعتبار دومی انجامش می دهیم.

**پاسخ:** فتوای فقیه را حتماً شامل نمی شود. در تنبیهاات این ها را مفصل می خوانیم.

**اشکال:** پس تسامح در ادله سنن ثابت نمی شود با این روایات. فقط ثواب ثابت می شود به اندازه ای که آقای وحید می گویند.

**پاسخ:** بله. ارشاد به ثواب است.



## اشکال به فرمایش آیت الله وحید (حفظه الله)

دقت‌های ایشان در این مباحث خیلی خوب بود مخصوصاً احتمال قرینیت موجود یا بحث احترازیت قید، نکاتی هست که باید به آن توجه کرد؛ منتهی من یک اشکال روشی دارم که ایشان فرمایش مرحوم اصفهانی را ناقص و تکه تکه نقل کردند و واقعاً جاهای دقیق را نیاوردند. سند حرف‌های ایشان را نیاوردند. بعضی از این اشکالات به خاطر این است که حرف‌های ایشان دقیق ذکر نشد. مرحوم اصفهانی یک آدم پیچیده ای هست. یازده صفحه ایشان بحث کرده. همه یادتان هست که از اولی که بحث می‌کردیم، ایشان فرمود مبنی الکلام در استحباب و عدم استحباب این است که اگر موضوع، نفس عملی که بلغ علیه ثواب باشد، استحباب درست می‌شود اما اگر مبنای روایات و موضوعش عملی باشد که بلغ علیه ثواب و اتی بداعی الثواب، دیگر استحباب نیست. این را اول بحث گفتند ولی آخر بحث بعد از کَر و فری که داشتند، فرمودند اصلاً استحباب مسلّم است. باید حرف‌ها را تا آخر برویم. چرا آقای وحید اولش را آوردند اما آخرش را نیاوردند؟ اصلاً نگفته مرحوم اصفهانی که عدول کرده ولی پیدا است که دیگر مبنای کلام این نیست. حالا می‌خوانم برایتان که در جواب آقای وحید، ایشان تصریح می‌کند که لاشبهة... می‌خواهد نکته بگوید. بدون دلیل و مدرک حرف نمی‌زند. آدم به این دقت باید در کشتی گرفتن با ایشان مراعات کرد. ایشان در آخر بحث صراحتاً می‌فرماید که لاشبهة در اینکه در هر حال استحباب هست. النهایه بحث در این است که موضوع استحباب چیست؟ نفس عملی است که بلغ علیه ثواب یا عملی است که بلغ علیه ثواب و اتی بداعی رجاء الثواب. ایشان اول چیز دیگر گفت. گفت مبنای کلام در استحباب این است که خصوص عمل موضوع حکم باشد و اگر عمل ماتی به داعی رجاء الثواب باشد دیگر استحباب نیست. آخر بحث می‌گوید بلاشبهة در هر حال استحباب است. حالا برای شما عبارات را می‌خوانم. می‌خواهم بگویم باید حرف‌ها را یک کاسه کنیم. پس اول، معلوم شود که آنچه که به مرحوم اصفهانی نسبت می‌دهید، درست نیست. هر چند استظهار اولی ایشان بوده اما آخر بحث چیز دیگری گفتند و بر حرف خود دلیل هم دارد.

اشکال: واقعاً اضطراب است در کلام اصفهانی.

پاسخ: اضطراب نیست. ما وقتی که خدمت آیت الله جوادی اسفار می‌خواندیم ایشان همیشه این را تکرار می‌کرد که ملا صدرا در اسفار دأبش این است که اول با حرف قوم جلو می‌آید. حرف مثلاً فخر رازی و میر داماد را نقل می‌کند و در نهایت حرف خود را می‌زند. مثلاً در باب علت و معلول، آخر کار عین الربطی می‌شود که عین حرف عُرفاً می‌ماند. در بحث علم، اول با حرف مشهور که حرف ابن سینا و مشّا و اشراق است جلو می‌رود اما آخرش داخل در بحث دیگری می‌شود. مرحوم اصفهانی در مباحث مبسوطش اینطور است. اول یک فرمایشی کرده ولی آخر استدلالاً گفته. یک جا در

صفحه ۱۸۲ که اواخر است می گوید و التحقيق. اینجا حرف خودش را می زند. اینکه اخبار من بلغ نمی تواند ارشاد به ثواب باشد بخاطر اینکه بر ثواب خاص بار شده پس ارشاد نیست. می گوید بنابراین اینجا اگر ارشاد بود، معنایش این است که عقلاً این حد خاص از ثواب را هم می فهمند تا این ارشاد باشد در حالیکه مسلماً عقلاً حد خاص از ثواب را نمی فهمند. پس ارشاد نیست. بعد می فرماید این تثبیت حد خاص بما هو شارع است ترغیباً فی فعل تعلق به غرض مولوی فیکشف عن محبوبية مولويه و مطلوبية شرعية. بعد می گوید غایة الامر این محبوبیتی که وعد علیه الثواب<sup>۱</sup>، گاهی اصل محبوبیت را از بیرون می دانیم. فقط حد خاص از ثواب بار می شود. گاهی محبوبیت را از بیرون نمی دانیم، بلکه با همین بیان محبوبیت و حد خاص، آن ثابت می شود. این حرف ایشان در اینجا است. بعد ایشان کلام شیخ انصاری ره را ذکر کرده و جواب می دهند. در صفحه ۱۸۴ آخرین حرف را می زنند: بل مقتضی التأمل... این نصیحت را از من بپذیرید که در مباحث مبسوط حرف مرحوم اصفهانی را باید چند مرتبه خواند تا نظرش معلوم شود و دلیل اینکه ما وقت می گذاریم برای حرف های ایشان، این است که ایشان واقعاً حرف دارد. آقای وحید هم که از ادق افراد در حوزه بود و در حوزه کمتر حرف های مرحوم اصفهانی نقل می شد اما ایشان حرف های مرحوم اصفهانی را نقل می کردند. یعنی به ممشای ایشان آگاه بودند در موارد مختلف. با این حال اینجا حرف مرحوم اصفهانی جویده جویده نقل شده و مستندات حرف ایشان نقل نشده که در نتیجه اشکالات را به آن وارد کردند.

### توضیح کامل بیان مرحوم اصفهانی (ره)

ایشان می فرماید:

بل مقتضی التأمل فی الأخبار أنها فی مقام الترغیب فی العمل... این کلیدی ترین نکته در بحث است. لا فی تحصیل الثواب فقط، و لا معنى للترغیب فی العمل إلا لکونه راجحاً شرعاً.<sup>۲</sup>

نعم الکلام فی أن موضوع هذا الثواب الموعود و هذا الاستحباب المفروض هل هو فعل ما بلغ فيه الثواب؟ كما هو مقتضى المطلقات؟ أو فعل ما بلغ فيه الثواب بداعی الثواب البالغ؟ كما هو مقتضى المقيدات، و إلا فأصل الاستحباب لا ينبغی الکلام فيه.

<sup>۱</sup>. نهاية الدراية، ج ۴، ص ۱۸۳

<sup>۲</sup>. نهاية الدراية، ج ۴، ص ۱۸۳

یعنی اصل استحباب ثابت است. این حرف با حرف اول خیلی فرق دارد. در حرف اول ذیل کلام آخوند فرمود مبنی الکلام فی استفادة الاستحباب او الارشاد این است که موضوع عملی باشد که بلغ علیه ثواب یا عملی باشد که بلغ علیه ثواب و کان ماتیاً برجاء الثواب. اول آن تفسیر را در بیان حرف آخوند فرمودند اما آخر بحث تحقیقشان این است. بعد ایشان می گوید وحدت سیاق موجب حمل مطلق بر مقید می شود. بعد می گوید مشهور به استحباب قائل اند و در دفاع از مشهور آنچه می شود آورد را آورده.

من دو نکته کلیدی در بحث بگویم. نکته اول این است که روایات من بلغ در مقام ترغیب است. خبر صرف از ترتب ثواب نیست. یعنی جعل حکم می کند. چون اگر ارشاد صرف باشد ترغیب نیست. ترغیب هم باشد روی مبنای ما که در الزامات ترغیب می دانیم که آقای صدر فرمود ترغیب در ارشاد هم هست، ترغیب از شارع بما هو شارع نیست. ما می گوئیم ظهور این اخبار در این است که شارع بما هو شارع ترغیب می کند. همین حرف که آقای وحید فرمود اصل اولی همین است. مگر فرمودند که اصل با مولویت است؟ شارع بما هو مولا ترغیب می کند در حالیکه اگر شما ترغیب بگیرید، باید بگویید به نحوی دارد حکم جعل می کند. جعل حکم می کند بجعل لازمه که ثواب است یا اصلاً کنایه است (دو بیانی که قبلاً گفتیم). این نکته کلیدی است که اول برای فهم اخبار من بلغ باید سراغ این بروید. اینکه آیا در اخبار من بلغ، شارع بما هو شارع یک حکم استحبابی را جعل می کند. خبر نیست بلکه جعل می کند یک حکمی را یا به جعل لازم که ثواب باشد که می شود جعل ملزوم به جعل لازم (البته عرض کردیم که بجعل لازم تعبیر مسامحی است. قبلاً این را گفتیم. جعل ملزوم است منتهی ملزومی که یکشف از ناحیه جعل لازم. قبلاً این را گفته بودیم). بیان دیگر اینکه اصلاً کنایه است. این عبارت ها کنایه از جعل یک حکم راجع به عملی است که ترغیب می شود. این را اول بپذیریم. این می شود استحباب. ایشان همین را می گوید که لامعنی للترغیب الا المحبوبة شرعاً. پس این استحباب را جعل می کند. حالا که استحباب جعل شد، موضوعش چیست؟ می گوید موضوعش یا عملی است که بلغ علیه ثواب یا عملی که بلغ علیه ثواب و کان ماتیاً بداعی الثواب. بنابراین نکته مهم این است و شما باید این را حل کنید. دقت کنید مرحوم اصفهانی در تحقیقش به سراغ قید میاید و می گوید نمی شود کان ماتیاً بداعی الثواب، قید موضوع باشد. کی می گوید نمی شود؟ (اینها را من می گویم ولی اگر متن ایشان را خوب بخوانید همین است) می گوید استحباب مفروض است. وقتی استحباب مفروض است، نمی شود موضوعش عملی باشد که بلغ علیه ثواب و کان ماتیاً. چرا؟ چون نسبت به چیزی که داعی نمی شود جعل داعی کرد. اگر شما بگویید عملی که بلغ علیه ثواب و کان ماتیاً بداعی ثواب، استحباب را میاورم یعنی جعل داعی می کنم. این لغو است.

ما قبلاً گفتیم در کلام اصفهانی یک نقطه ابهام است اما دقت که کردم دیدم آن ابهام قابل حل است. ما می گفتیم چرا از اول نگوییم موضوع این جعل ثواب آن انقیاد باشد؟ ایشان این را با ترغیب حل می کنند. این ترغیبی که می گوید محرز است و من فکر می کنم حق با ایشان است.

**اشکال:** ترغیب نیست. چون به داعی دارد میاورد. در مطلقات ترغیب هست؟!

**پاسخ:** قدم به قدم خودتان باید فکر کنید در مسئله. واقعاً لسان اخبار من بلغ ترغیب است. با این اخبار می خواهیم مکلف را ترغیب کنیم تا عمل را انجام دهد. و لا معنی للترغیب الا اینکه این پای محبوب شرعی و معیار مولوی در میان است و با جعل صورت می گیرد که می شود استحباب. بعد از این استظهار می گوئیم نمی شود موضوعش عبارت باشد از عملی که بلغ علیه ثواب و کان ماتیاً بداعی ثواب. چون در عملی که مفروض است کونه ماتیاً بداعی، معنا ندارد که جعل داعی کنیم. اشکال آقای اصفهانی به این قسم این است اما داعویت طولی منافاتی با استحباب ندارد. منتهی داعویت طولی که به جعل شیء داعیاً باشد، ایشان می گوید این خلف است. چرا؟ چون ظهور اخبار من بلغ این است که ترغیب به این عمل می کند نه عمل جوانحی که تجعل قصدک خالصاً. تجعل داعیک امر الشارع. مفاد استحباب عمل خارجی عبد است. چون موضوع اولی هم عمل بود. پس خلف بودن از این باب است اگر شما بگویید موضوعش یک امر جوانحی است که ثبوتاً محال نیست ولی خلاف ظاهر است. پس حرف مرحوم اصفهانی یک مبنا دارد. (ما هنوز با حرف آقای وحید کار داریم) اینکه مرحوم اصفهانی فرمود ما حمل می کنیم به اتیان طبعی، چون می گوید قید محال است. تصریح می کند. در دو جا می گوید. یکی در ذیل صفحه ۱۸۴ می فرماید:

و إنما أخذ عنوان التماس ذلك الثواب في الموضوع لا من أجل أن هذا الموضوع الخاص بما هو متعلق الأمر المحقق، لاستحالة كون محتمل المحبوبة وجها للعمل كما تقدم، ولا استحالة استحباب العمل المفروض فيه الداعي بنحو القيدية الحقيقية<sup>۱</sup> چون اینها مستحیل است می فرماید که بنابراین حملش می کنیم که آن عملی که انسان به نحو طبعی التماساً لذلك الثواب میاورد، آن عمل مستحب است نه اینکه عمل به قید کونه ماتیاً باشد تا جعل داعی برای عملی که مفروض است کونه ماتیاً قرار بگیرد تا بگوییم محال است. پس ببینید پشت سر حرف مرحوم اصفهانی یک استدلال نهفته است. مرحوم اصفهانی متوجه است که قید احترازی است. منتهی اینجا نمی تواند احترازی باشد. چون اگر احترازی باشد یعنی قید در موضوع اخذ شده و مستحیل است.

۱. نهاية الدراية، ج ۴، ص ۱۸۳

اشکال: اجتماع دواعی چه اشکالی دارد؟

پاسخ: داعی مفروض است نه اینکه اجتماع داعی باشد. یعنی مفروض گرفتیم که ماتی به داعی است. فعلی که مفروض است ماتی به داعی، من برایش جعل داعی کنم؟ این لغو است. بقیه مباحث فردا. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

### فهرست

- ۱..... خلاصه مباحث گذشته
- ۲..... پاسخ از اشکال آیت الله وحید (حفظه الله)
- ۴..... پاسخ به اشکالی دیگر از آیت الله وحید (حفظه الله)
- ۶..... اشکال آیت الله وحید بر استحباب طریقی
- ۶..... پاسخ از اشکال بر استحباب طریقی
- ۷..... اشکال دیگر آیت الله وحید به مرحوم اصفهانی
- ۸..... پاسخ از اشکال آیت الله وحید

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

پیشاپیش تبریک و تهنیت عرض می‌کنیم میلاد مسعود دخت گرامی پیامبر صلوات الله علیه، حضرت صدیقه کبری، فاطمه الزهرا سلام الله علیها را. از خداوند متعال می‌خواهیم قلوب همه ما را به انوار معرفت و محبت اهل بیت بیش از پیش منور بفرماید.

### خلاصه مباحث گذشته

بحث ما در فرمایش آیت الله وحید بود در نقد فرمایش مرحوم اصفهانی. عرض کردیم که برای اینکه ببینیم این نقدها درست است یا نه، یک مطلب کلیدی از فرمایش مرحوم اصفهانی باید حل شود و آن این است که مفاد اخبار من بلغ ترغیب و تحریض و بعث است. این بحث دیروز گذشت. این ظهور انصافاً ظهور درستی است و شهید صدر هم ظاهراً از ایشان اقتباس کرده این معنا را؛ که می‌فرماید ظاهر روایات من بلغ ترغیب و تحریض است از شارع بما هو شارع که یک تحریض مولوی است. اگر این را قبول کنیم، برخی اشکالات دفع می‌شود:

اما اشکال ارشادیت که روشن است. چون اگر بنا بر این باشد که این روایات ارشاد باشد، ترغیب در آن نیست یا اگر ما در ارشاد ترغیب هم قائل باشیم که اغلب قائل نیستند، ترغیب مولوی نیست. ترغیب اگر هم قبول کنیم (که ما سابقاً

اینطور معتقد بودیم) ترغیبش عقلی است. تحریض عقلی است نه مولوی. پس با قبول ظهور روایات من بلغ در ترغیب مولوی، این احتمال دفع می شود.

علاوه بر اینکه فرمایش محقق اصفهانی درست بود که مفاد اخبار من بلغ دادن ثواب خاص است و این ثواب خاص از حکم عقل استفاده نمی شود تا ما بگوییم که روایات من بلغ ارشاد است به همان حکم عقلی.

این مسئله را آیت الله وحید حفظه الله به مرحوم اصفهانی جواب دادند. البته در ابتدا به اصفهانی نسبت می دهند که ایشان، هم در فعلیت و هم در میزان عمل گفتند که عقل حکم ندارد. در حالیکه روایت هم فعلیت ثواب را می گوید و هم حد آن را.

انصافش این است که عبارت مرحوم اصفهانی ادعایی ندارد نسبت به اینکه عقل حکم به فعلیت ثواب نمی کند. ما که نیافتیم. حالا دوستان ببینند. چون ایشان مناقشه را از نهایه الدرايه آدرس دادند. فرمودند: **حيث أنه لا يدرک العقل في موردها الا اصل استحقاق الثواب من دون ان يدرک فعليته.** این مطلب در کلام اصفهانی نیست. یعنی نسبت ظاهراً درست نیست.

بله «و كونه نفس الثواب البالغ على العمل»، این ادعای مرحوم اصفهانی است که مفاد اخبار من بلغ این است که همان ثواب مذکور در روایت را می دهند در حالیکه عقل اگر از باب انقياد به استحقاق ثواب حکم می کند، می گوید اصل ثواب است اما حدش آن نیست.

در جواب این قسمت، ایشان فرمودند که استحقاق گرچه در اینجا به معنای اهلیت برای عنایت حق تعالی است منتهی بعد از اینکه ما اهلیت عبد را تفضل الله و عنایت فهمیدیم، بی نهایت بودن خداوند در مسئله رافت و عنایت و اینها، اقتضا می کند عبد وقتی که رجاء ثواب خاصی دارد، خداوند به او اعطا کند. لذا مفاد اخبار من بلغ با آنچه که عقل اقتضا می کند یکی می شود.

### پاسخ از اشکال آیت الله وحید (حفظه الله)

این خیلی حرف عجیبی است. معنایش این است که اگر اخبار من بلغ هم نبود، ما اینجا نشستیم و بگوییم امید داریم خداوند فلان ثواب را به من بدهد پس استحقاق و اهلیت تفضل آن مقدار ثواب پیدا خواهیم کرد! این چه استدلال عجیبی است؟ درست است که از ناحیه خداوند هیچ منعی برای ثواب نیست. نه فقط برای ثواب نیست بلکه برای هیچ نعمتی نیست. برای هیچ فیضی نیست چون خداوند فیاض علی الاطلاق است. صدور فیض از خداوند، رزق از ناحیه

خداوند، اگر محدود می‌شود، مشککش ما هستیم نه از طرف خداوند. آنجا صدور مطلق است. خداوند که در خانه هر کسی در نمی‌زند تا چیزی به او بدهد. یک صدور مطلق وحدانی است. این صدور وقتی پایین می‌آید و به ما می‌رسد، این می‌شود. ما مشکلمان این است که قالبمان کوچک است و الا کسانی که زحمت کشیدند و در باطن ترقی کردند، رزقشان بیشتر است.

حالا حرف این است که عقل یک استحقاقی ثابت می‌کند برای کسی که انقیاد دارد. می‌گوید بالاخره استحقاق ثواب دارد اما حد ثوابش این مقدار است، ما اهلیت داریم؟ کی گفته؟ مگر هر کسی که می‌گوید من رجاء داریم، اهلیت پیدا می‌کند؟ شاید ده‌ها چیز دیگر لازم باشد تا آن اهلیت پیدا شود. اینکه انسان اهل نفس ذلک الثواب، از کجا شما فهمیدید که می‌فرماید: **لکن مع اهلیة العبد لعناية الله و تفضله، یدرک العقل بانّ لطفه غیر المتناهی یقتضی ان لا یخیب العبد اذا اتی بعمل رجاء اجر الخاص بان یردّه من بابہ آیساً عما رجاء. فانه لا یناسب رافته غیر المتناهیة کما یرتفع ذلک من الروایات ایضاً.**

خب ما همچنین چیزی را از روایات استفاده نمی‌کنیم. در دعاهای زیادی هست که خداوند اهل آهل را تخیب نمی‌کند. انسان مخیب نمی‌شود. ظاهراً خیلی هست منتهی این باید معنا شود. خدا رحمت کند مرحوم میرزا جواد ملکی را. ایشان استاد این کار است. در مراقبات یک جایی بحث می‌کند راجع به اینکه چرا دعاهای ما مستجاب نمی‌شود. حرف ایشان این است که دعوت باید حقیقی باشد. دعا باید حقیقی باشد. راجع به رجاء هم می‌فرمایند که باید واقعی باشد. حالا من به زبان خودم عرض می‌کنم که انسانی که دارای مراتب وجودی مختلف هست، ممکن است به ظهور هر مرتبه ای نحوه ای از رجاء را داشته باشد. یک مرحله صوت من است. همین لفظ. اراده معنا در باب رجاء که به خداوند بگوید من از شما امید دارم این کار را اما مراتب وجودی حقیقت انسان مثل مرتبه مثالی آدم به حقیقت معنا است نه الفاظ و دلالتش بر معنا. انسان به مرتبه مثالی خودش واقعاً اقتضا و استعداد داشته باشد و به مرتبه عقلی خودش استعداد داشته باشد. خیلی وقت‌ها عدم استجاب دعا برای این است که در این مراتب حقیقی و باطنی، انسان حقیقتاً طالب نیست. نمی‌شود کسی بگوید من دوست دارم خداوند را ولی به حسب آن روایت زیبا می‌فرماید چطور کسی ادعای دوست داشتن می‌کند فاذا جنّه اللیل، تا صبح می‌خواهد برای خودش. این چه دوست داشتنی است؟ سوال می‌کند در آن روایت که خداوند به حضرت موسی ندا می‌کند که مگر اینطور نیست که حبیب دوست دارد تنها باشد با حبیبش؟ چطور پس می‌خواهد کسی که ادعا می‌کند مرا دوست دارد؟ یعنی انسان گاهی یک حرف‌هایی می‌زند، یک امیدهایی دارد اما این باید در باطن انسان علامت داشته باشد، در مراتب وجودی انسان. آن علامت‌ها اگر بود درست است. انسان بگوید من خدا را دوست دارم



ولی اینطور باشد. انسان بگوید من آدم خوبی هستم ولی در باطنش پر از مار و عقرب باشد. خوب نمی شود همچین چیزی. اینکه خداوند لطف و محبت بی نهایتی دارد، حرف درستی است. اصلاً محبت خداوند بخش بخش نیست. یک محبت وحدانی در حال جریان است برای تمام عوالم وجود. در حال جریان است مثل خورشیدی که نور می فشاند، محبت خداوند هم صادر می شود مستمراً برای تمام عوالم وجود. هر کس هر چقدر ظرفیت پیدا کرد، در او تجلی پیدا می کند. ظهور پیدا می کند. پس مشکل ما هستیم. کجا داریم که به صرف اینکه بگوییم رجاء داریم، واقعاً رجاء داریم؟ کجا داریم که اگر من طلب کردم، واقعاً طلب کرده باشم؟ طلب کردن واقعی مراتبی دارد. خیلی وقت ها در دعاها گریه و زاری هم می کنیم اما در باطنمان هنوز جا نیفتاده آن طلب. دلیلش هم این است. یک استادی داشتیم خدا رحمتش کند. می فرمود در نماز شب قدر و در دعاهاش گریه و زاری می کنیم. صبح که شد جفتک میندازیم. حال ما اینطوری است. معنایش این است که در باطن ما آن دعا جا نیفتاده است و الا اگر جا افتاده بود اینطور عمل نمی کردیم. مقصود این است که اثبات اینکه ما اهلیت داریم که موضوع لطف حق تعالی است، مسئله است. کجا همچین چیزی ثابت است؟

**اشکال:** در هر صورت قبول دارید که اگر رجاء واقعی بود، اهلیت است و...

**پاسخ:** اگر رجاء واقعی بود، بله. اگر رجاء واقعی بود، انسان از ناحیه رفت بی پایان خداوند می گوید خداوند منع نمی کند. اخبار من بلغ هم نباشد شما این حرف ها را می زنید منتهی این ربطی به اخبار من بلغ ندارد که این اخبار را اینطور معنا کنید. این رجاء اگر واقعی باشد در حالیکه اخبار من بلغ مطلقاً برای کسانی که عمل کنند، می گوید ثواب هست. نمی گوید آن رجاء هایی که در همه مراتب وجودی انسان سریان پیدا کند و اهلیت ثابت شود که موضوع اثر رجائی باشد، این را موضوع اخبار من بلغ قرار داده باشد. اخبار من بلغ می گوید من بلغه ثواب علی کذا فعمله ولو اینکه این رجاء خاص در آن نباشد. مقصود این است آن رجائی که لاینفک عما رجاء، آن یک رجاء خیلی خاصی است. چیزی نیست که ما افراد عادی می گوییم امیدواریم. بنابراین دلیلی وجود ندارد که ثوابی که در مورد کسی که امید دارد، به میزانی باشد که در خود اخبار من بلغ ذکر شده. یعنی به اندازه همان روایتی که وارد شده. بنابراین دلیلی بر ارشادیت واقعاً نیست. این یک نکته.

**پاسخ به اشکال دیگر از آیت الله وحید (حفظه الله)**

نکته دیگر اینکه ایشان در مسئله رد احتمالات در باب اخبار من بلغ فرمودند که مفاد اخبار من بلغ این احتمال نیست که حجیت خبر ضعیف باشد. چون ذیلش دارد که و ان لم یقله که قبلاً هم گذشت. بعد می فرمایند که استحباب هم نیست بخاطر اینکه استحباب یعنی موضوعش ملاک داشته باشد. می فرمایند که این استحبابی که صاحب کفایه و محقق

نائینی و اصفهانی فرمودند درست نیست. و ذلك لعدم كون بلوغ الثواب على العمل من العناوين المغيرة للواقع عما هو عليه من الملاك.

این هم خیلی عجیب است. شما علم غیب دارید که بلوغ ثواب، خودش یا ملازماتش (حالا لزوم ندارد در باب ملاکات حتماً خود بلوغ باشد) خودش یا ملازماتش ملاکی ندارند که موضوع استحباب باشد. این را شما از کجا فهمیدید؟ بله اگر ما یقین داشته باشیم که از عناوینی نیست که ملاک دار باشد، خب آن حرف دیگری است اما از کجا این حرف را می‌گویید؟ روایت می‌گوید که من بلغه ثواب علی کذا، به او ثواب می‌دهیم. در مقام ترغیب هم هست و می‌فهمیم این یک ملاک خاص است و خداوند در این عنوان خاص ملاک استحباب دیده و مستحب کرده. این را از کجا فهمیدید که از عناوین مقیده نیست؟

اشکال: آقای وحید در درس این را قبول نکرده. من جزوه ایشان را دیدم. هم عقلاً و هم عقلاً این را از یکی نقل کرده و به آن اشکال کرده. یعنی مقید نمی‌دانند.

استاد: این کتاب را تایید کردند که تقریر ایشان است. آن جزوه فارسی را از کجا آوردید؟ آقای کلباسی هم که نوشتند، واقعاً آدم فاضلی است. ما یک زمانی خدمت ایشان مکاسب خواندیم و همیشه هم یادشان می‌کنم.

اشکال: موضوعش اگر رجائی باشد، ملاک ندارد.

پاسخ: می‌گویند استحباب نیست به این دلیل نه از باب اینکه رجائی گرفتند.

اشکال: اگر ما مقام ترغیب را که شما قبول دارید، نتوانستیم اثبات کنیم و رجائی بودن را اثبات کردیم....

پاسخ: آن واضح است. ایشان استدلال دیگری می‌کند. می‌فرماید و ذلك لعدم كون بلوغ. یک استدلال دیگر است. رجاء بحث دیگری است.

اشکال: ناشی از آنجا نیست؟

پاسخ: نه جمعی. یک اشکال جداگانه ذکر می‌کند. و ذلك لعدم كون بلوغ الثواب. یعنی اگر بحث رجاء هم نبود، ایشان می‌توانست اینطوری به استحباب اشکال کند.

## اشکال آیت الله وحید بر استحباب طریقی

آیت الله وحید یک همچنین اشکالی هم بر استحباب طریقی می کنند که حالا ما آخر بحث این را اشاره می کنیم. استحباب طریقی به این معنا که امر مستفاد از اخبار من بلغ طریق باشد برای استحباب واقعی و ثواب را ترغیباً دادند منتهی تحفظاً للاستحباب الواقعی. مثل اوامر طرق. منتهی آنجا در واجبات است و اینجا در مستحبات. آنجا حتماً واجب است به آن امر طریقی اخذ کنید. اینجا وجوب ندارد اما ترغیباً است که آن مستحب واقعی از دست نرود. خداوند برای اینکه مستحب واقعی از دست نرود، اوامر طریقی می آورد برای او. حالا چطور رغبت ما را در طریق ایجاد می کند؟ با قرار دادن ثواب.

ایشان می فرماید این هم درست نیست. چون عناوینی که ظاهر باشد در حکم طریقی مثل عنوان احتیاط و نظائرش، چنین عناوینی را در روایات نیاوردند.

## پاسخ از اشکال بر استحباب طریقی

این هم استدلال عجیبی است. ما یک وقت می خواهیم بگوییم ظهور ندارد در امر طریقی. بله می گوییم یک عنوانی که ظهور در امر طریقی داشته باشد در روایت وجود ندارد اما یک وقت می خواهیم احتمال امر طریقی را دفع کنیم. شما می خواهید احتمال را دفع کنید؛ با اینکه با اینها این احتمال دفع نمی شود. لذا شهید صدر آخر کار امر را دائر می داند بین امر طریقی و استحباب. ما با ایشان بحث داریم که خواهد آمد ولی می خواهیم بگوییم ما اینطوری نمی توانیم دفع کنیم. می توانیم دفع کنیم این گزینه را که ظاهر باشد در امر طریقی. می گوییم علامت ظاهر ندارد. ما نمی توانیم احتمال واقعی را اینطور دفع کنیم و بگوییم چونکه عنوان احتیاط و امثال آن اخذ نشده پس چنین احتمالی محتمل نیست. نتیجه اینکه این بیان هم درست نیست.

## اشکال: و ان لم یقله دافع نمی شود؟

پاسخ: به نحو احتیاطی. فرقی با بحث حجیت این است. یک وقت ما می گوییم حجت باشد به نحو حجیت خبر واحد. یعنی خبر واحد که از ثقه آمده که کاشف از واقع است و متمم ظن ما هست، جعل حجیت گویی می گوید تو علم داری یا بگوید هو الواقع. این با ان لم یقله نمی سازد اما اگر مفاد اخبار من بلغ امر احتیاطی باشد مثلاً.....

## اشکال: .....

**پاسخ:** من متوجه فرمایش شما نمی شوم. ببینید ما دو امر طریقی داریم. امر طریقی در مثل حجج که تکمیل می کند ظن ما به واقع را همانطور که خبر ثقه را حجت می کند، خبر ضعیف در باب استحباب را هم حجت می کند. این یک حرف است که با آن لم یقله نمی سازد. یک وقت دیگری ما می گوئیم امر طریقی مثل احتیاط است. چون امر فاحتط هم طریقی است منتهی لسانش لسان تتمیم کشف نیست. لسانش این نیست که علم به واقع یا تعبد به آن بیاورد. لسانش احتیاط است. یعنی من این امر را آوردم. امر من به فاحتط طریق لکن طریق برای تحصیل واقع به نحو احتیاطی. ما بگوئیم اخبار من بلغ در مقام این است که آن استحباب های واقعی از دست نروند. مثل باب فاحتط. بنابراین مفاد اخبار من بلغ بیش از این نیست و با آن لم یقله هم سازگار است.

**اشکال:** یعنی قابل تطبیق در همه موارد است حتی و آن لم یقله؟

**پاسخ:** حالا این بحث دیگری است که آن شا الله عرض می کنم. آقای صدر می گوید اشکالی ندارد که ثواب را برای تمام فروض قرار بدهند ولو اینکه امرش طریقی باشد. حالا ما یک بحثی اینجا داریم. مفاد امر طریقی احتیاطی این است و با آن لم یقله سازگار است. حالا این بحث که آیا در این صورت معنا دارد که در تمام فروض ثواب قرار بدهیم؟ بنظر میاید که ممکن است ولی یک اشکال اثباتی پیدا می کند که عرض می کنم. تصویر احتیاط اینطور است.

### اشکال دیگر آیت الله وحید به مرحوم اصفهانی

یک نکته در کلام ایشان باقی ماند ردّاً علی الاصفهانی که قابل توجه بود و آن این که اخبار من بلغ که در آن فاء تفریع آمده یا آن طلباً للثواب آمده. (حالا فعلاً فاء تفریع را می گوئیم تا برسیم به آن قیدش) می فرماید فاء تفریع اگر گفتیم در سببیت ظهور دارد و به داعویت و انقیاد تبدیل می شود (که روشن است که جلوی استحباب را می گیرد) اشکال این است که اگر گفتیم به این حدّ هم نیست، از باب احتمال قرینیت موجود ظهور اخبار من بلغ را بهم می زند. می گویند این از مسلمات است. بله اگر منفصل بود جلوی ظهور ادعایی مرحوم اصفهانی را نمی گرفت ولی فرض این است که این متصل است و احتمال قرینیت موجود ظهور را بهم می زند. این حرف دو دو تا چهار تایی است که همیشه در اصول هم گفتیم.

**اشکال:** استحاله ای که مرحوم اصفهانی مطرح کردند، این احتمال را رد می کند.

**پاسخ:** احتمالاً مطلب درستی می فرمایید.

## پاسخ از اشکال آیت الله وحید

عرض می‌کنم که رابطه قرینه و ذو القرینه، رابطه اظهر و ظاهر نیست بلکه رابطه حاکم و محکوم است. لذا حتی اگر قرینه ظهورش ضعیف‌تر از ذوالقرینه باشد هم اثر می‌کند. منتهی قرینه چیست؟ قرینه عبارت است از کلام یا حال و غیره که در افاده مراد متکلم دخیل باشد. آیا ما احتمال می‌دهیم که این فاء تفریع حتی اگر سبب هم باشد، مولا بگوید ترغیب نیست؟ چون آقای اصفهانی می‌گوید ظهور اینجا در ترغیب است. در ترغیب به همان عمل که موضوع صدر روایت بوده. شما این ظهور را می‌خواهید با احتمال قرینیت موجود به هم بزنید. یعنی شما احتمال می‌دهید که این فاء تفریع را متکلم آورده باشد برای اینکه ظهور در ترغیب را به هم بزند در حالیکه ما اصلاً چنین احتمالی نمی‌دهیم. یعنی ما معقول نمی‌دانیم این را. چون ظهور رولیت در ترغیب را مفروغ عنه گرفتیم. وقتی ظهور را مفروغ عنه می‌گیریم احتمال نمی‌دهیم که متکلم فاء تفریع را بیاورد برای اینکه بخواهد ظهور رولیت در بعث و ترغیب را به هم بزند. ما همچنین احتمالی نمی‌دهیم بلکه برعکس، آن ظهور، فاء تفریع را معنا می‌کند. چطور معنا می‌کند؟ می‌گوید فاء تفریع در مقام تقييد موضوع خطاب نبوده. بنابراین احتمال قرینیت موجود دفع می‌شود. در جاهای دیگر وقتی می‌گوییم احتمال قرینیت موجود مثل خود قرینه موجود تغییر می‌دهد، یعنی چه؟ یعنی ما می‌بینیم متکلم در افاده مرام و مراد خودش یک چیزی آورده مثل قرینه معینه تا تعیین کند مرادش از کلام چیست. در احتمال قرینیت موجود احتمال می‌دهیم این را آورده باشد که مفاد و مراد خودش را تعیین کرده باشد. ما اصلاً احتمال می‌دهیم که شارع بخواهد ترغیب خودش را بهم بزند؟ اصلاً چنین احتمالی نمی‌دهیم.

اشکال: شما بر فرض سببیت می‌گویید.

پاسخ: سببیت غالبی است. این را که همه گفتند. آنهایی که می‌گویند غالبی می‌گویند. لذا آیات قرآن متعدد داریم که سببیت نیست.

اشکال: ما باید بنابر سببیت بحث کنیم. سببیت که نباشد که هیچ....

پاسخ: بنابر سببیت یعنی غلبه سببیت. هیچکس نگفته فقط سببیت است. خیلی مهم است. موارد متعدد در آیات قرآن داریم که سببیت نیست. آنجا دارد که (فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ) در این موارد هیچ یک از فاء ها تسبیب نیست. اینها فقط عطف و ترتیب است. امثال این در آیات قرآن زیاد است. لذا ما مواجه نیستیم با یک چیز قطعی. حالا بحث این است که آیا احتمال دهیم که متکلم این فاء را آورده از باب دلالتش بر سببیت به نحو ظهور یا احتمال قرینیت تا

بخواهد بهم بزند آن فهم از ترغیب را؟! در حالیکه ما اصلاً چنین احتمالی نمی‌دهیم که خود شارع این فاء را آورده باشد تا ترغیب را به هم بزند. برعکس، می‌گوییم ظهور ترغیب از روایت مسلم است. این را باید حل کنیم. بگوییم معنای سببیت نیست و ترغیب است.

**اشکال:** اگر سببیت هم باشد، با داعویت سازگاری ندارد؟

**پاسخ:** مرحوم آخوند می‌گوید یک راه دیگری پیدا می‌کنیم و همان حرف آخوند می‌شود. می‌گوید درست است که شما این را به سببیت آوردی و لکن ثواب را روی ذات دادند. از طرفی عرض کرده بودم که سببیت ممکن است سببیت خود عمل باشد نه اینکه سببیت به معنای داعویت باشد. آن هم یک راه دیگری است.

بالاخره آن کلید و حرف اصلی آن است که بگوییم از روایت فهمیدیم که در مقام ترغیب و تحریض است. اگر این را فهمیدیم، همه این اشکالات قابل دفع است. بنابراین بنظم فرمایش مرحوم اصفهانی در کل یک فرمایش درستی است و استحباب را می‌شود فهمید. البته مرحوم آخوند و مرحوم نائینی هم همین را می‌گویند منتهی برخی جاها تقریرشان فرق می‌کند. استحباب بنظم بهترین فهم از این روایت است. حالا اینکه دایره مستحب چیست؟ بنابر بیانی که مرحوم اصفهانی داشتند، موضوع دایره مستحب نمی‌تواند موضوعش عبارت باشد از خبری که بلغ علیه ثواب و اتی بداعی تحصیل الواقع رجاءاً. این نمی‌تواند باشد. بنابراین موضوعش هم عبارت است از عملی که بلغ علیه الثواب. این تمام الکلام در این مسئله. چیزی که ما الان بدهکار هستیم بحث اوامر طریقی به نحو احتیاط است. ما آن را اشاره خواهیم کرد منتهی در چارچوب نظام فکری مرحوم اصفهانی به این نیاز نیست. چون روش مرحوم اصفهانی با روش مثل مرحوم آقای خویی خیلی فرق دارد. آقای خویی می‌گوید من چهار محتمل روبروی خود دارم. سه احتمال را دفع می‌کنم و فقط انقیاد باقی می‌ماند. مرحوم اصفهانی محتملات را حذف نمی‌کند. می‌گوید اصلاً ظهور در ترغیب و تحریض دارد و موضوعش هم این است. اگر این را گفت بقیه احتمالات خود به خود مندفع می‌شود. یعنی روش کار مرحوم اصفهانی فرق کرد با آنچه که برخی مثل آقای خویی عمل می‌کنند یا حتی از برخی عبارات مرحوم عراقی اینطور بدست می‌آید که می‌خواهد احتمالات را دفع کند و یکی که انقیاد است باقی بماند. می‌گوید در نهایت، دو احتمال باقی می‌ماند: یا انقیاد است و یا استحباب. استحباب که نیست پس انقیاد است یعنی با حذف محتملات می‌خواهد مفاد اخبار من بلغ را درست کنند. آقای اصفهانی این کار را نکرده. می‌گوید من یک ظهور برای شما درست می‌کنم و این ظهور چاره ساز بقیه محتملات هم می‌شود و آنها را دفع می‌کند. نتیجه ظهور استحباب است و موضوع استحباب هم خاص می‌شود نه بداعی رجاء بلکه موضوع استحباب فقط عملی است که بلغ علیه ثواب. بنابراین ما نیازی نداریم در این نحوه استدلال که دفع کنیم احتمال

کونه بنحو الاحتیاط یعنی امر طریقی به نحو الاحتیاط باشد در اوامر استحبابی. مرحوم شهید صدر همواره دنبال حذف این احتمال می‌گردند و آخر هم می‌گویند نمی‌توانیم حذف کنیم و در نهایت مجمل است.

ما می‌گوییم اصلاً بنابر طریق مرحوم اصفهانی نیازی به این حرف‌ها نیست. ما استحباب را فهمیدیم. موضوعش را هم فهمیدیم. اینها همه منافع می‌شود. حالا فردا فرمایش آقای صدر را می‌آورم چون یک نکته ای هست که شاید از غیر از طریق مرحوم اصفهانی هم، بتوانیم این نکته را دفع کنیم.

این تمام الکلام در بحث اخبار من بلغ البته دو سه نکته دیگری مانده و همینطور تنبیهات اخبار من بلغ که تنبیهات مهمی است. ان شا الله بحث آینده. و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

۱.....	<u>کلام اول شهید صدر</u>
۳.....	<u>بررسی کلام شهید صدر</u>
۳.....	<u>کفایت بلوغ مسامحی در اخبار من بلغ</u>
۵.....	<u>تنبيهات اخبار من بلغ</u>
۵.....	<u>تنبيه اول، ثمره اول محتملات اخبار من بلغ</u>
۶.....	<u>بررسی ثمره اول</u>

الحمد لله رب العالمين، الصلاة والسلام على محمد و آله الطاهرين.

در بحث اخبار من بلغ دو نکته باقی ماند و اینها را عرض کنیم تا به تنبيهات بحث برسیم. یک نکته ای در فرمایش شهید صدر است. تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که به نظر میاید از مجموع چند ظهوری که از روایات من بلغ می توان استفاده کرد، استحباب عملی که بلغ علیه الثواب ثابت می شود. لذا مفاد اخبار من بلغ می شود استحباب عملی که بلغ علیه الثواب ولو بخبر ضعیف.

### کلام اول شهید صدر

شهید صدر در انتهای بحث می فرماید که بین دو احتمال مرددیم: بین استحباب به عنوان ثانوی و بین طریقت. می فرمایند از نظر ما روایت اجمال دارد ولی اصل یک مطلب استفاده می شود و آن این که حث بر عملی است که بلغ علیه الثواب. ما می دانیم که شارع ما را ترغیب به عملی کرده که بلغ علیه الثواب و اگر این عمل را به داعی قربی انجام دهیم، آن ثواب را به ما می دهند. حالا این از باب استحباب عملی است که بلغ علیه الثواب یا از باب یک امر طریقی شبیه احتیاط است برای تحصیل مستحبات واقعی. این برای ما معلوم نیست ولی اصل ترغیب مولا و تحصیل ثواب خاص به انجام فعل، روشن است. لذا یک مطلبی را از روایات بطور قطعی می فهمیم. اما یک مطلب هم مجمل است که آیا این استحباب است یعنی آیا یک امر واقعی مستحب روی عنوان ثانوی است یا یک امر طریقی است نسبت به استحباب واقعی؟ این روشن نیست. البته اگر امر طریقی برای استحباب واقعی هم باشد، به ما قول دادند که ثواب را می دهند. مثل مواردی نیست



که پوچ باشد. چون یک نحو انقیاد است مضاف بر اینکه مولا خودش وعده داده که این انقیاد یک اثر خاص هم دارد که ثواب مخصوص می دهند اما بالاخره این روشن است که ما با عمل، ثواب بدست میاوریم اما از چه باب؟ این مجمل است.

### کلام دوم شهید صدر

این نتیجه ای است که ایشان به آن رسیده؛ منتهی آخر بحث یک حرفی را در مباحث مطرح می کنند (من بحوث را مراجعه نکردم) یک احتمالی را ایشان می دهند و می گویند این حرف های ما به شرطی است که احتمالی که خواهیم گفت را دفع کنیم. اما اگر آن احتمال دفع نشود، کل بحث هایی که کردیم را باید جور دیگری دید و آن این است که لعل کسی بگوید مفاد اخبار من بلغ در باب ثبوت به خبر ضعیف است نسبت به بلوغ ثواب، اما اصل استحباب باید مفروض باشد. یعنی این روایات من بلغ راجع به مستحباتی که قد ثبت فی الشرع بادلته الخاصة. می گوید این مستحباتی که در شرع ثابت است (به دلایل خودش یعنی به همان ادله ای که مثبت آن است) اگر نسبت به این نوع استحباب ها، یک ثوابی به خبر ضعیف مطرح شود، این ثواب را به شما می دهند اگر عمل کنید. یعنی در آن مفروض گرفتند که یک مستحبی به ادله اش ثابت شود. مستحباتی که مفروغ عنها است. تا به حال بحث ما این بود که اصل این استحباب را ما با این درست کنیم. حالا استحباب را یا انقیاد نسبت به او را؛ منتهی تا به حال بحث این بود که اصل آن مستحب واقعی بخبر ضعیف رسیده باشد. ایشان می گوید نه.

از کجا ایشان این استظهار را می کند؟ می گوید در برخی از این روایات آمده که بلغ الثواب علی شیء من الخیر. پس خیر بودن در مرتبه سابق از بلوغ ثواب باید ثابت باشد. بلغ الثواب علی شیء من الخیر. البته همه روایات این را ندارد اما برخی روایات اینطور است. پس از قبل، خیر بودن باید ثابت باشد. اگر خیر بودن یا مستحب بودن ثابت بود، آن وقت اگر روایت ضعیف گفت برای این مستحب، ثواب خاص می دهیم، طبق اخبار من بلغ، همان ثواب را خواهند داد هرچند آن روایت مطابق واقع نباشد. کسی بگوید بعد از ثبوت استحباب چه نیازی به این روایت است؟ ایشان می گوید این ثواب خاص متمم محرکیت است. وقتی روایت ضعیف بر ثواب خاص میاید، ممکن است کسی بگوید روایت ضعیف است و بدرد نمی خورد. می گویند این روایت ضعیف بر ترتب ثواب خاص را باید اخذ کرد. روایت من بلغ می گوید این روایت ضعیف وارد بر ثواب خاص مستحب را اخذ بکن. حالا از چه بابی؟ همین است که بحث شد.

پس اصلاً کلاً صفحه بحث جور دیگری می‌شود. تا به حال بحث این بود که مستحبی را با ثواب خاص درست کنیم. حالا می‌گوییم استحبابش باید از قبل ثابت شود. ایشان می‌گوید اگر ما این احتمال را دفع نکنیم، این مباحثی که انجام دادیم را باید به نحو دیگری مطرح کرد و ایشان رد هم نمی‌کند.

### بررسی کلام شهید صدر

منتهی آیت الله حائری حفظه الله در پاورقی می‌گوید روایتی که «شیء من الخیر» دارد، ضعیف است.

این اشکال سندی طبق مبانی آنها است ولی طبق مبانی رجالی ما، از این جهت هم مشکلی ندارد؛ منتهی بنظرم شیء من الخیر هم ممکن است در چارچوب بلغ علیه الثواب باشد. شیء من الخیر یعنی در مضمون آن روایت نه اینکه خیر را مفروغ عنه در نظر بگیریم. آقای صدر این را مفروغ عنه گرفته. یعنی خیری که خیر بودنش برای ما مفروغ است. کسی بگوید که لسان روایت اینطور است که بلغ علیه الثواب علی شیء من الخیر، یعنی خیر مذکور در روایت نه شیء من الخیر که ما می‌گوییم. بنابراین می‌شود همین فهمی که فقها تا به حال داشتند. ظاهراً هم همین درست است. کلاً نه روایت بوده که برخی از آنها در اقبال بوده. این چند روایتی که در این باب آمده، به جز یکی دو روایت، شیء من الخیر ندارد.

آقای صدر تتمیم می‌کند این را و می‌گوید اگر ما این را گفتیم که در این دو روایت خیر مفروغ عنه است، با توجه به اینکه ما یک سیاق واحد می‌بینیم که یک معنا در روایات تثبیت شده، پس بقیه روایات هم بر همین حمل می‌کنیم.

بنظرم همه اینها تکلف است. شیء من الخیر یعنی همان خیری که در روایت ذکر شده نه خیری که ما از خارج می‌دانیم را بلغ علیه الثواب. بنابراین همان ظهور عرفی درست است.

### کفایت بلوغ مسامحی در اخبار من بلغ

نکته دومی که می‌خواهم عرض کنم این است که آن بحث‌ها می‌ملند که اول بحث‌ها عرض کردیم لعل بلوغ در روایات من بلغ، باید بلوغ تکوینی و حقیقی باشد یا بلوغ تعبدی باشد. صرف روایت ضعیف این را درست نمی‌کند. البته این حرفی است که ما قبلاً می‌زدیم اما الان در همین هم تردید دارم. بعید نیست همین فهم عرفی که فقها تا به حال فهمیدند، همین ظاهر روایات باشد. بلوغ نه تکوینی است و نه تعبدی بلکه یک بلوغ مسامحی است. بلوغ مسامحی عن النبی است. درست است که در تطبیق مفاهیم نباید تسامح کنیم. مفهوم عرفی را باید بگیریم. باید بلوغ عرفی حقیقتاً صادق باشد. مثل باب مسافت که فقها بحث کردند و می‌گویند مسافت چهار فرسخ باشد تا اینکه اندازه «برزون» باشد. بعد می‌گویند اگر به اندازه یک برزون هم کمتر باشد، مسافت صدق نمی‌کند. این چه معنای عرفی است؟ می‌گویند بله مفهوم

فرسخ را از عرف می گیریم اما وقتی گرفتیم، تطبیقش با تسامحات عرفی نیست که عرف بگوید حالا یک متر هم کمتر از هشت فرسخ باشد، با اینکه عرف می داند یک متر کمتر است، می گوید عیب ندارد. این هم مسافت است. ما این تسامحات عرفی را قبول نداریم. در بلوغ هم تسامح مغتفر نیست ولی ممکن است کسی بگوید اصلاً بلوغ عرفی همین است. بلوغ عرفی یعنی بلوغ تکوینی و تبعدی و اینجور بلوغها که به نحو ضعیف هم به پیامبر صلوات الله علیه متصل شود. این هم عرف می گوید بلوغ نه اینکه تسامح کند بلکه مفهوم بلوغ برای او این است. این حرف، خیلی خالی از وجه نیست ولی فی النفس شیء از این بحث. دوستان خودشان مراجعه کنند. برخی از روایات بلغ عن النبی دارد. اگر ما بگوییم عرف اینجور موارد را هم بلوغ می داند، مصداق من بلغ است و الا کلاً مشکل می شود و داخل در همان اصل اولی می شود که بلوغ باید حقیقی باشد یا تکوینی. این تمام الکلام در بحث ما.

اگر ما از این خان گذشتیم، بنظر ما استحباب نفسی برای عنوان ثانوی ثابت است. عمده استدلال هم همان فرمایش مرحوم اصفهانی است و موضوعش هم عملی است که بلغ علیه الثواب یا عملی که بلغ علیه عند المكلف الثواب. چون قبلاً بحث کردیم که این بلوغ صفت برای عمل می شود یا وصفی مثل مسافر و حاضر برای مکلف می شود. این تمام الکلام در بحث اخبار من بلغ.

**اشکال:** اشکالی که در مباحث الاصول آمد، بر استفاده استحباب وارد است.

**پاسخ:** مباحث الاصول آقای حائری. صفحه ۴۲۳ می فرمایند که:

بل أن هنا احتمالاً آخر فی معنی أخبار من بلغ غیر الاحتمالات الماضية لو لم یمكن استظهار خلافه بطل أصل دلالة هذه الأخبار على الحث على ما دلّ خبر ضعيف على استحبابه، و ذلك الاحتمال هو أنّها تكون بصدد الحث على العمل بالمستحبات الحقيقية التي بلغنا على ها ثواب معين بلوغاً غير قطعي، فتلك الأخبار تقول: إنّ الثوابات البالغة على بعض المستحبات حتى لو كان بلوغها غير مطابق في علم الله للواقع يضمنها لكم الله (تعالی) بذلك البلوغ، و عليه فقد فرض في المرتبة السابقة في موضوع هذه الأخبار استحباب شيء من الأشياء و خيريتها، و هذا هو ظاهر من جملة من الأخبار، حيث جاء فيها: (من بلغه ثواب على شيء من الخير)، ففرضت الخيرية مفروغا عنها، و فرض بلوغ ثواب معين على ذلك الخير...<sup>۱</sup>

**اشکال:** اشکالم این است که اگر مبنای شیخ را قائل شویم، همین حرف میاید.

۱. مباحث الاصول، ج ۳، ص ۵۳۱.

پاسخ: این حاکم بر همه حرف‌ها می‌شود. بر نظریه استحباب هم حاکم می‌شود.

اشکال: اگر اینجا بلوغ تکوینی یا تعبدی باشد، این روایات چه خاصیتی دارد؟

پاسخ: ثواب خاص ثابت می‌کند.

اشکال: آن ثواب که با دلیل معتبر رسیده و دیگر این روایت چه می‌خواهد بگوید؟

پاسخ: این روایت ارشاد می‌شود. مشکلی ندارد.

اشکال: قبلاً پیامبر فرموده آن ثواب هست. بعد می‌گوید آن ثوابی که گفتیم را می‌دهیم....

پاسخ: ارشاد است. تاکید می‌شود به موارد.

اشکال: ثمره آنجایی ظاهر می‌شود که ....

پاسخ: بله اگر نگفته باشد انقیاد است و هرچند بر انقیاد، ثواب خاص نمی‌دهند ولی طبق این اخبار من بلغ، ثواب خاص می‌دهند. این ثمره هم ثابت می‌شود.

### تنبیهات اخبار من بلغ

#### تنبیه اول، ثمره اول محتملات اخبار من بلغ

اما تنبیهات بحث. تنبیه اول برخی از ثمراتی است که بر نظریات مختلف بار است. نظریه استحباب و حجیت و انقیاد. اینها موارد مهم است. البته تفضل هم هست. یک ثمره اصل این است که آیا اگر یک روایت ضعیفی وارد شد، چطور استحباب ثابت می‌شود؟ اصلاً استحباب ثابت می‌شود یا نه؟ بنابراین که ما اخبار من بلغ را حمل کنیم بر اینکه اخبار ضعیف در باب مستحبات حجت اند، این یک وسیله و ابزاری در دست مجتهد می‌شود که فتوا دهد به استحباب مطلق مفاد روایت ضعیف. روایت ضعیف عنوان من بلغ ندارد. روایت ضعیف وارد شد بر یک عملی که این عمل مستحب است. حالا روایات من بلغ می‌گوید روایت ضعیف حجت است. فقیه هم به استناد این حجیت، به استحباب مطلق عمل فتوا می‌دهد. لذا چه این بلوغ ثواب برای مکلفین شده باشد یا نه، بلوغ ثواب به آقای مجتهد کفایت می‌کند برای افتای به استحباب مطلق فعل. مثل بقیه روایاتی که در باب اعمال می‌آید. از واجبات گرفته تا مستحبات و مکروهات. روایت معتبری برای فقیه می‌آید و فتوا می‌دهد به مضمون آن روایت. در اینجا هم همین می‌شود.

اشکال: حکومت می‌شود....

**پاسخ:** حالا یا تخصیص می‌زند یا حکومت است. فرقی در بحث ما ندارد. حجیت اخبار که به خصوص خبر معتبر است، تخصیص می‌خورد یا محکوم می‌شود. اثری در بحث ما ندارد. بالاخره آن اعتبار لازم نیست در باب اخبار من بلغ. اما بنا بر اینکه مفاد اخبار من بلغ، استحباب عملی باشد که بلغ علیه الثواب که یک حکم واقعی ثانوی است برای عملی که بلغ علیه ثواب خاص. اینجا عده ای از اصولیین می‌فرمایند اخبار من بلغ شامل حال مقلدی که لم یبلغه الثواب نمی‌شود. چرا؟ چون موضوع مستحب عبارت است از عملی که بلغ علیه الثواب. اگر این آقای مقلد برای او بلوغ ثواب نشده باشد، مصادق مستحب نیست. مستحب عبارت است از عملی که بلغ علیه الثواب. اگر لم یبلغه الثواب که استحباب ندارد.

### بررسی ثمره اول

ما قبلاً عرض کردیم که چه بسا کسانی که در بحث اجتهاد و تقلید از طریق نیابت مجتهد عن المقلد فتای مجتهد را تصحیح می‌کنند، اینجا هم همین را بگویند. البته راه در آنجا به این منحصر نیست ولی اگر کسی اینطور گفت ثمره متنفی است؛ که البته کم هم نیستند کسانی که اینطور می‌گویند که ادله تقلید در واقع مجتهد را نائب مناب مقلد می‌کند در اوصافی که برای افتاء لازم است مثل قیام خبر معتبر که برای مجتهد می‌شود نه برای مقلد ولی در عین حال او فتوا می‌دهد برای مقلد. مقلد که لم یحصل له الخبر یا مثل لاتنقض یقین بالشک. در شبهه حکمیه آقای مقلد که اصلاً یقین و شکی ندارد ولی در عین حال مجتهد فتوا می‌دهد با قیام شک و یقین برای خودش.

البته این یک راه دیگری هم دارد که قبلاً اشاره کردم که مفاد ادله اجتهاد در واقع افتاء به قضیه حقیقیه است نه اینکه نیابت باشد. مجتهد وقتی قام له الخبر الصحیح یا معتبر، افتاء می‌کند به مضمون خبر که قضیه حقیقیه. قضیه حقیقیه حجت می‌شود برای هر کسی. این یک راه است و نیاز به نیابت ندارد. بله برای خود مجتهد باید قیام شود. یعنی یقین و شک پیدا کند یا قیام خبر شود و امثال این.

حتی در اموری مثل احکام حیض و استحاضه. چرا؟ چون آن چه که موضوع فتای مجتهد است، قیام خبر است. یک خبر صحیح و معتبری می‌آید که زن حائض این کار را می‌کند. مجتهد به این قضیه حقیقیه افتاء می‌کند. خودش که لازم نیست موضوع اثر باشد. اثر، همان افتاء است و موضوعش قیام خبر. این یک راه است که نیازی به نیابت ندارد.

اما عده ای با نیابت تصحیح می‌کنند. به این معنا که مجتهد نائب است از مقلد به این معنا که کل این اوصافی که در ادله حجیت خبر آمده، باید برای هر کس که قائم شد، برای او حاصل شود. مقلد اگر قام له الخبر المعتبر باشد می‌تواند به

مضمونش عمل کند و الا نه. این در مورد مقلد درست است چون او افتاء نمی تواند بکند بلکه فقط عملی که به او مربوط می شود، می تواند به آن عمل کند نه افتاء. آن وقت بگوییم مجتهد نائب مناب مقلد است در قیام خبر برای او، در حصول شک و یقین برای او. یعنی شک و یقین مجتهد، شک و یقین مقلد است. مرحوم اصفهانی در موارد متعدد در اول بحث و جاهای دیگر و در اجتهاد و تقلید، بنظرم ایشان اینطور تصحیح می کند و قبل از ایشان هم نیابت را گفته اند.

آیت الله وحید در این بحث انکار می کنند و می گویند ما ادله ای نداریم که نیابت را تصحیح کند. چون این نیابت یا اختیاری است. خب مقلدین کی نیابت دادند به مجتهد؟! یا نیابت تسخیری است که از «من له الحجیه» مثل شارع در بحث ها، او جعل می کند نیابت را. این هم میگویند دلیلی ندارد. این بحث مربوط به اجتهاد و تقلید است. برخی که استفاده کردند، به دلالت اقتضا و امثال آن فهمیده اند. در جای خودش ان شا الله باید تمام شود.

نتیجه این می شود که اگر ما نیابت را پذیرفتیم، ثمره بین قول به استحباب و قول به حجیت از بین می رود. چون با بلوغ این اخبار ضعیف به مجتهد، اخبار من بلغ بلوغ او را بلوغ مقلد حساب می کند. لذا مقلدینی که لم یبلغهم الخبر الضعیف هم مثل آقای مجتهد ممن بلغه علیه الثواب می شود. بنابراین از این جهت، بین این دو نظر فرقی پیدا نمی شود اما اگر ما ادله نیابت را نپذیرفتیم ظاهراً این ثمره درست است و بین این دو نظر واقعاً فرق است. دلیل حجیت مصحح افتاء است برای استحباب مطلق فعل، ولی بنابر استحباب، ادله من بلغ فقط استحباب فعل را برای کسانی که بلغهم ثواب علی شیئی ثابت می کند نه دیگری.

اما اگر ما قائل به انقیاد شدیم، بنظر من اصلاً مجتهد حق افتاء ندارد. البته ما قبول نکردیم انقیاد را. چون لسانش ترتب ثواب خاص است. ولی اگر کسی گفت انقیاد است و روایات من بلغ ارشاد صرف به آن انقیاد است، طبق این قول اصلاً مجتهد حق افتاء ندارد. چرا؟ چون یا عقل مقلد خودش می گوید که این انقیاد است و ثواب دارد؛ که گفته و نیازی به فتوای مجتهد نیست یا عقلش این را نمی گوید؛ که در این صورت مجتهد حقی ندارد برای کسی که عقلش این را نمی گوید افتاء کند. مجتهد باید مفاد عقل او را بگوید. باید ارشاد عقل را بگوید و ارشاد عقل مجتهد ربطی به مقلد ندارد. بنظر من اینطور است و اصلاً حق افتاء ندارد. بله مجتهد می تواند ارشاد کند. بگوید بروید تفکر و تعمق کنید. عقل خودتان هم این را می گوید اما حق افتاء ندارد.

نکته دیگر این است که به نحو تکوینی مقلدین ممن بلغهم ثواب علی شیء نیستند. مثل اینکه به نحو تکوینی ممن کان علی یقین من حکم کلی ثم شک نیستند. این انقیاد روی این فرض است که بلغهم ثواب علی شیء باشد. اینجا اگر شما نیابت را پذیرفتید، در موضوع نیابت می کند نه اینکه می تواند افتاء به مضمون کند.

آیت الله وحید حفظه الله چیز عجیبی فرمودند. در همینجا گفتند:

**اما على القول الثالث** که همان انقیاد است **من كون الاخبار في مقام الارشاد بحكم العقل او بيان التفضل من الله تعالى** که آن چهارمی بود، **فلا بد للمجتهد الافتاء باتيان العمل رجائاً باحتمال المطلوبیه.**

**اشکال:** قبال افتاء به استحباب است. یعنی باید افتاء کند به رجاء محبوبیت.

**پاسخ:** نمی تواند افتاء کند. چون انقیاد موضوع حکم عقل است. عقل هر کسی این را می گوید. مجتهد به چی افتاء کند؟ به چیزی که عقل خودم می گوید؟ عقل من اگر بگویم؛ که افتای او لغو است. اگر نگویم؛ باز هم افتای او لغو است. چون دلیلی ندارد که چیزی را که عقل من نمی گوید از آن تبعیت کنم.

بله نکته ای که وجود دارد این است که حکم عقلی من در موضوعی که من معمولاً قادر به تحصیلش نیستم (مثل بقیه موارد) اگر شما ادله نیابت را پذیرفتید (ما که نپذیرفتیم) مصحح موضوع حکم عقل می شود. یعنی ادله نیابت می گوید بلوغ ثواب به مجتهد، بلوغ ثواب به مقلد است. مجتهد در رساله اش باید بنویسد این روایات بلوغ ثواب بر آن تمام است و بعد هم بگوید به ادله عقلیه، اگر رجلاً عمل کنند، انقیاد است. نمی تولد افتاء کند که عمل کنید. چه حجیتی دارد این افتاء؟

**اشکال:** افتاء اخبار است.

**پاسخ:** اینکه افتاء اخبار باشد قابل تامل است. البته این بحث دقت می خواهد. تامل من از این باب است که خیلی وقت ها گفته می شود فقیه با اینکه مطلع است و استنباط کرده حکم را می گوید من افتاء نمی کنم. این چطور می شود؟ با اینکه استنباط کرده است.

**اشکال:** کشف اتی کرده اما یک مصلحتی هست که به مکلف نمی خواهد بگوید.

**پاسخ:** پس افتاء چیزی غیر از مضمونی است که او کشف کرده. اصلاً مکلف هم مطلع است. آیا می تواند عمل کند؟ مثلاً مجتهد در درس خارج نظرش را می گوید اما در رساله احتیاط می کند یا چیز دیگری می نویسد.

**اشکال:** یعنی می فرمایید مجتهد یک چیزی را استنباط می کند اما افتاء ماهیتاً انشای آن گزاره است؟

**پاسخ:** نه. انشای گزاره که نمی توانند بکنند. افتاء یک موضوعی است که آثاری دارد. بله مضمون افتاء انشایی است نه مضمون خبری که می دهد. خود افتاء کردن یک نوع انشاء است. مثل حکم قاضی که انشاء است. افتاء هم اینطور است.

البته من جازم نیستم. می‌گویم رویه ای که فقها خیلی وقت‌ها داشتند، کاشف از این است که افتاء را صرف خبر از ما فی الضمیر و استنباط خودشان نیست. ظاهرش این است. البته بنظر من عنوان افتاء اصلاً در تقلید دخیل نیست. حالا آقایان فرمودند و لکن آنچه دلیل داریم طبق روش عقلاً مراجعه جاهل به عالم است. عنوان افتاء دخیل نیست. مجتهد با استنباط عالم می‌شود و من می‌توانم به او مراجعه کنم حتی اگر او نگوید که من افتاء می‌کنم اما می‌دانم نظرش این است. مثلاً در جلسه ای می‌گوید نظرم این است اما فتوا نمی‌دهم. خب ندهد. ما می‌دانیم او عالم است. رجوع جاهل به عالم حجت است. افتاء کردن او به عنوان افتاء دلیلی ندارد.

نکته ای که می‌خواستم بگویم این است که افتاء ثبوتاً، می‌شود مضمون انشایی داشته باشد. نه مُفتی به بلکه خود افتاء مضمون انشایی داشته و موضوع آثار باشد. مثل اینکه شارع بگوید هر وقت مجتهد افتاء کرد، می‌توانید به او مراجعه کنید. این ثبوتاً ممکن است اما حقیقتاً این نیست چون مراجعه جاهل به عالم است و آن روایاتی که رجوع جاهل به عالم را ذکر کردند، همین است که اگر کسی شیئاً من قضایانا را بداند، به او مراجعه کنید. شیئی که می‌داند. نگفته که حتماً افتاء کند. در بحث اجتهاد و تقلید مفصل بحث کردیم که دلیلی نداریم غیر از جهت علم مجتهد، عنوان دیگری داشته باشیم که برای مراجعه لازم باشد. ظاهراً نیست همچین چیزی.

نتیجه این است که در بحث ما ظاهراً بنابراینکه نظرم آن در اخبار من بلغ انقیاد باشد، افتای مجتهد به مقلدین که این را به نحو رجاء بیاورید، وجه این را نفهمیدیم. بله مجتهد می‌تواند ارشاد کند به مقلدین که ما روایاتی داریم که اگر مراجعه کنید و رجائاً بیاورید، به حکم عقل خودتان ثواب دارید اما اینکه بگویید فتوا می‌دهم، دلیلی نداریم.

اشکال: فرض کنید عقل خودش نمی‌رسد.

پاسخ: عقلش نمی‌رسد؟ باید به دار المجانین برود. اینکه اگر انسان انقیاد کند، به ثواب می‌رسد را عقل هر انسانی می‌فهمد.

اشکال: اصلاً این آقا نسبت به گزاره‌های شریعت جهل دارد من جمله به انقیاد.

پاسخ: من همین را عرض کردم. یک وقت می‌گوید اصلاً حکم عقل نیست، خب اینکه حرف درستی نیست. یک وقت می‌گویید موضوعش محقق نمی‌شود. چون موضوع انقیاد جایی است که بلغ علیه الثواب و اتی به رجائاً تا منقاد محسوب شود. عوام الناس اینطور نیستند که بلغ لهم الثواب علی شیء من الخیر. ما عرض کردیم که اینجا مجتهد نائب مناب می‌شود نه اینکه افتاء کند. در واقع می‌شود محقق موضوع برای آن.



**اشکال:** نائب مناب لازم نیست. همین ارجاع جاهل به عالم هم می تواند موضوع سازی کند.

**پاسخ:** دلیل نداریم. رجوع جاهل به عالم به حکم... مثل این که برای شما خبر آورده باشد. شما مگر از روات حدیث می توانستید تقلید کنید در خبر آوردنشان؟ اینجا مجتهد مثل روای خبر می ماند که خبر داده همچنین اخباری هست. او که نمی تواند افتاء کند که همچنین اخباری هست. مضمون وجود خبر را که افتاء نمی دهد.

لذا بنظر میاید این ثمره به این نحو که ایشان گفته نیست و ثمره درست است. چون علی الانقیاد که فتوایی نمی تواند دهد. اما بنابر حجیت به مطلق فتوا می دهد. بنا بر استحباب، به عنوان خاص فتوا می دهد اما بنا بر انقیاد اصلاً حق فتوا دادن ندارد. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... **بررسی ثمره اول**
- ۱..... **بررسی نظریه نیابت در باب اجتهاد و تقلید**
- ۲..... **بررسی استدلال مرحوم اصفهانی در اثبات نظریه نیابت مجتهد**
- ۹..... **استدلال جدید برای اثبات نظریه نیابت مجتهد**

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهیرین.

### بررسی ثمره اول

بحث در تنبیهات اخبار من بلغ بود. تنبیه اول این بود که چه ثمره‌ای بین اقوال مختلف وجود دارد. یکی از ثمرات این بود که اگر در اخبار من بلغ قائل به حجیت بشویم، مجتهد به استناد این اخبار فتوا می‌دهد به استحباب عملی که بلغ علیه ثواب به نحو اطلاق. یعنی مضمون خبر ضعیف را فتوا می‌دهد و خبر ضعیف استحباب ذات فعل را اثبات می‌کند. مثل اینکه بفرماید من سرح لحیته فله کذا، به استحباب تسریح لحیه به نحو اطلاق فتوا می‌دهد اما اگر ما نظر استحباب را قبول کنیم معنایش این است که اخبار من بلغ یک حکم فرعی را اثبات می‌کند. یک حکم فرعی و فقهی واقعی را که موضوعش خصوص استحباب خبری است که بلغ علیه ثواب و موضوعش خاص می‌شود.

عرض کردیم که ممکن است کسی اینطور بگوید که ادله جواز افتا و استفتاء برای مجتهد و مقلد، نیابت مجتهد از مقلد را اثبات می‌کند بنابراین این ثمره منتفی می‌گردد. چون ولو اینکه مقلد بلغ الیه ثواب نیست لکن با بلوغ ثواب به مجتهد بلوغ ثواب به مقلد هم صادق است بنابراین هر کجا که به مجتهد بلوغ ثواب شد که بخواهد به آن فتوا بدهد مقلد هم تنزیلاً ممن بلغ الیه الثواب است. بنابراین فرقی بین دو نظر باقی نمی‌ماند چه ما قائل به حجیت شویم و چه قائل به استحباب شویم.

### بررسی نظریه نیابت در باب اجتهاد و تقلید

برخی از بزرگان نیابت را انکار می‌کنند و می‌گویند ما در ادله اجتهاد و تقلید در مسئله جواز افتاء و استفتاء نیابت مجتهد از مقلد نداریم بلکه فقط جواز افتاء هست و حتی از این بالاتر، گاهی معتقد می‌شوند که اصلاً موضوع روایات

حجج مثل آیه نبأ یا روایات مربوط به حجیت خبر واحد مثل مجيء نبأ یا اذا جائکم الخبر یا فرض کنید حجیت استصحاب (که منوط به قیام یقین و شک هست) همگی مختص به مجتهد است و شامل مقلد نمی شود. مجتهد موضوع قرار می گیرد بعد افتا می کند بواسطه ادله جواز افتاء. مقلد هم به این فتوا عمل می کند نه اینکه خودش موضوع این آثار باشد. این یک اختلافی هست در کلام آقای نائینی در اول بحث قطع، که می گوید: واضح است که موضوع این امور شخص مجتهد است و ربطی به مقلد ندارد.

برخی دیگر عمومیت را قبول می کنند مثل مرحوم آقای خویی ولی نیابت را نمی پذیرند و می گویند دلیلی بر نیابت نداریم. مرحوم آقای خویی در آنجا نسبت می دهد که شیخ انصاری ادله نیابت را قبول دارد که مجتهد نائب مناسب است. مرحوم شیخ یک رساله تقلید از اعلم دارد شاید در آنجا گفته باشد؛ که البته من وقت نکردم مراجعه کنم اما در همین رساله تسامح در ادله سنن که ایشان این مسئله را در همین تنبیهات مطرح می کند یک جمله ای دارد که تقریباً ظهور در همین دارد که ایشان ادله نیابت را قبول می کند منتها ایشان با «کأن» می گویند. برخلاف برخی که جازمانه می گویند ادله اجتهاد و تقلید مجتهد را نائب مناسب می داند اما ایشان می گوید كأن مجتهد نائب مناسب مقلد است. مرحوم شیخ جمع می کند بین این حرف و بین اختصاص موضوع به مجتهد. حالا عبارت ایشان را بعداً عرض می کنم.

### بررسی استدلال مرحوم اصفهانی در اثبات نظریه نیابت مجتهد

کسی که خیلی محکم از نیابت دفاع می کند مرحوم اصفهانی است. ایشان در اول بحث برائت به طور مفصل این را بحث کرده و شبهه ای که آنجا مطرح است (و اساساً این بحث به تبع این شبهه مطرح شده است) این است که مقلدی که له مساس بالعمل (یعنی یک حکمی پدید آمده که الان این حکم برای مقلد است که احتیاج به عمل به این حکم دارد) این آقای که الان حکم مبتلا به او هست و له المساس بالعمل، مجيء خبر برای او صدق نمی کند یا عنوان شک و یقین صدق نمی کند. از سوی دیگر، مجتهدی که خبر برای او آمده یا شک و یقین دارد، او اصلاً حکم برایش مبتلا به نیست، و معلوم است که اگر حکم مبتلا به نباشد، حجیت معنا ندارد زیرا این ها همه امور عملی هستند یعنی دلیل حجیت — مثل خود حکم واقعی — در جایی که عمل مطرح نباشد لغو است. بنابراین سوال این است که آن کسی که خبر برای او آمده مساس به عمل ندارد و آن کسی که مساس به عمل دارد و حکم می خواهد، اصلاً ممن یجیئ الیه الخبر نیست. پس چرا ادله حجیت اینجا را شامل بشود؟

آنجا بحث می کنند و مرحوم اصفهانی از همین راه نیابت جلو می آید. می گوید عنواناً ادله حجیت خبر واحد به آیه نبا و ادله دیگر یا ادله حجیت استصحاب و امثال آن، موضوعات همگی آنها عام است مثل «من کان علی یقین فشک»؛

منتها خارجا مصداقش مجتهد است چون او کسی است که یقین و شک در حکم دارد. ایشان می‌فرماید که دلیل جواز افتاء و مراجعه مقلد به مجتهد در استفتاء، خودش نیابت را ثابت می‌کند که یقین مجتهد و شک او یقین مقلد و شک اوست. حالا چرا اینطور است؟ ایشان می‌فرماید که:

فالتحقیق: أن ما تَضَمَّنَه الأمارات أو الاصول العملية من التكاليف الثابتة لذات الفعل، أو له بوصف كونه مجهول الحكم حكم عملي للمكلف الذي له مساس به.<sup>۱</sup> اصلاً این ادله حجج مخصوص خود مقلد است. لكن المقلد حيث إنه لا يتمكن من استنباطه من دليله، أو لا يتمكن من تطبيقه على مصداقه.... که هم ادله حجج را می‌گیرد و هم قواعد فقهیه را می‌گیرد حتی احکام کلی را هم مثل لاضرر شامل می‌شود. إذ لا يعلم كونه لا حجة عليه إلا بعد الفحص عنها... موضوع حدیث رفع عدم الحجة است. این آقای مقلد از کجا عدم الحجة را می‌فهمد؟ تطبیقش را مجتهد باید کشف کند. ینوب عنه المجتهد بأدلة وجوب التقليد، و جواز الافتاء في أعمال رأيه و نظره في استنباط الحكم من دليله، أو في تطبيقه على مصداقه. فالمجتهد هو الموضوع عنواناً، و المقلد هو الموضوع لباً. و مجيء الخبر إلى المجتهد منزل منزلة مجيئه إلى المقلد، و يقينه و شكه بمنزلة يقين المقلد و شكه، و إلا لكان إيجاب اتباع رأيه لغوا مع عدم تحقق موضوع الحكم.<sup>۲</sup>

ایشان در اینجا مصر به بحث نیابت است. یکی از دوستان دیروز این ذیل را خواند اما دو خط بالاتر را نخواند. فرمودند که اینجا تنزیل گفته و تنزیل نازل منزله است. گفتیم نازل منزله همان نیابت است چراکه در بالا تصریح می‌کند: إذ لا يعلم كونه لا حجة عليه إلا بعد الفحص عنها ینوب عنه المجتهد. در بالای عبارت ینوب هم دارد. حالا از این روشن‌تر، در رساله اجتهاد و تقلید است که آن را مفصل عرض می‌کنم و روشن‌تر از اینجا هست.

منتها ممکن است کسی بگوید تنها راه ما این نیست که مجتهد نائب مناب باشد. اگر ما به ادله جواز افتاء و استفتاء این را بفهمیم که من قام له الخبر یا من كان على يقين فشك، این می‌شود عالم و جواز افتاء دارد، آن وقت ثمره عملی پیدا می‌شود برای مجتهد. نگوییم مجتهد لیس له مساس بالعمل و مقلدی که الان له مساس بالعمل و الان مبتلی به است، در حق او مجئی خبر صادق نیست پس مجبوریم بگوییم مجتهد نائب مناب او هست. نخیر، اگر کسی بگوید که ما عناوین عامی داریم مثل من كان على يقين فشك؛ این هم مقلد را می‌گیرد و هم مجتهد را منتها مقلد مصداقش نیست عملاً و فعلاً چون عنوانش بر او صادق نیست ولی بر مجتهد صادق است. وقتی بر او صدق کرد افتاء می‌کند. این افتاء عمل اوست.

<sup>۱</sup> نهاية الدراية، ج ۴، ص ۱۲.<sup>۲</sup> نهاية الدراية، ج ۴، ص ۱۲.

یعنی اثر عملی، همان افتاء است. افتاء اثر عملی اوست. و وقتی افتاء کرد به مضمون، واجب است بر مقلد که از او تقلید کند و این روشن است. یعنی می‌خواهیم بگوییم بحث رجوع جاهل به عالم منحصر در این نیست که مجتهد نائب مناب بشود.

در هر صورت، دلیل مرحوم اصفهانی بر نیابت چیست؟ ایشان در آن رساله، که دلیل خاصی نیاوردند بلکه به طور کلی می‌فرمایند ادله جواز افتاء و استفتاء مجتهد را نائب مناب می‌کند. خب چطور؟ آنهایی که منکر هستند می‌گویند از ادله جواز افتاء نیابت استفاده نمی‌شود مثلاً آیت الله وحید حفظه الله می‌فرمایند ما نیابت را قبول نداریم و ظاهر کلام آقای خویی هم همینطور است و عده دیگر هم همین را می‌فرمایند. اها در این بحث، مرحوم اصفهانی در بیان وجه نیابت، همین یک جمله را می‌فرمایند: **و إلا لكان إيجاب اتباع رأيه لغوا مع عدم تحقق موضوع الحكم.**<sup>۱</sup>

ظاهرش این است که می‌خواهند بگویند اگر ما نگوییم مجتهد نائب مناب مقلد است، ایجاب اتباع رای مجتهد لغو است چون موضوع برای مقلد حاصل نشده تا رجوع کند. حرف دقیقی است. می‌گوید شما به مجتهد می‌گویید افتاء کن. می‌گویید که مقلد اتباع کند. خود مقلد اصلاً موضوع حکم نیست تا اتباع کند. لغو است.

به نظرم در این فرمایش یک مسامحه است. اگر حکم مقلد عبارت بود از اینکه من کان علی یقین فشک، فرمایش آقای اصفهانی کاملاً درست بود. وقتی آقای مقلد خودش موضوع نیست وجوب اتباع از مجتهد چه معنایی دارد؟ من اصلاً مورد ابتلا نیستم. مثل اینکه مجتهد فتوا دهد به احکام نسوان و بعد به یک مردی بگویند تو وجوب اتباع داری. خب چه ربطی به او دارد؟ اینجا هم همین می‌شود. منتها به نظرم اینجا یک اشتباهی رخ می‌دهد. وقتی مجتهد افتاء می‌کند، مضمون افتاء او حکم این آقای مقلد می‌شود. قبلاً هم عرض کردم مضمون افتاء قضیه حقیقه است نه اینکه حکمی برای خود مجتهد باشد. مثلاً فرض کنید آبی که متنجس و متغیر به نجاست بوده، اگر زال عنه التغير بنفسه، استصحاب می‌کنیم بقا نجاست را. آقای مجتهد کان علی یقین فشک. قبلاً یقین داشته که این آب نجس بوده. حالا که زوال به نفسه‌ای داشته شک می‌کنیم که آیا نجس است یا نه، استصحاب می‌کنیم بقا نجاست را. موضوع این، المكلف است. المكلف اذا كان له ماء كذا، فیکون نجسا. افتاء خودش عملی است که برای مجتهد ثابت است. اصلاً حق افتاء و جواز افتاء یک عمل است. مضمونش یک قضیه حقیقه کلی است برای هر مکلفی یا هر موضوعی که از روایت استفاده می‌شود. اختصاصی به خود مجتهد ندارد.

<sup>۱</sup> نهاية الدراية، ج ۴، ص ۱۲.

آن وقت نتیجه عرضم این است که له مساس بالعمل، وقتی به نحو قضیه حقیقه باشد، برای همه مکلفین است. هر مکلفی که یک آبی داشته باشد، همین است نه مکلفی که قام له الخبر و نه مکلفی که کان علی یقین فشک. اصلاً به او کاری ندارد. هر مکلفی که کان له ماء تنجس و تغیر و زال تغیره بنفسه.

**اشکال:** وقتی می‌گویند اذا شککت فابن علی الاکثر، مجتهد که در اینجا شکی ندارد.

**پاسخ:** عرض کردیم که دارد افتاء می‌کند. خبری که می‌آید و می‌گوید اگر کسی در نماز شک کرد بنا را بر اکثر بگذارد. مجتهد جواز افتاء به مضمونش دارد. این افتاء به مضمون، عمل مجتهد است. آن اثری — که به لحاظ آن اثر یصح جعل الحجیه برای این خبر واحد — جواز افتاء برای مجتهد است.

**اشکال:** این نتیجه نیابت است

**پاسخ:** چرا نیابت؟ مرحوم اصفهانی که از شما قوی‌تر بود این دعوا را کرده.

**اشکال:** نفس حق افتاء برای مجتهد، نیابت را تصحیح می‌کند.

**پاسخ:** چرا؟

**اشکال:** چه وجهی دارد که افتاء کند برای دیگران؟

**پاسخ:** دلیل افتاء است. می‌گوید عالم می‌تواند افتاء کند.

**اشکال:** همین حق افتاء خودش نیابت است.

**پاسخ:** اگر من بگویم يجوز لك الافتاء بكل المكلفين، معنایش نیابت است؟

**اشکال:** بله. قضیه حقیقه ای که انشاء می‌کند برای دیگران، تطبیق نیابت است.

**پاسخ:** این را شما از کجا می‌گویید؟ ما می‌گوییم که مجتهد می‌تواند افتاء کند به مضمون قضیه حقیقه. چرا نیابت باشد؟ می‌گوید کل مکلف کذا.

**اشکال:** قضیه حقیقه نسبت به شبهه حکمیه نسبت به مکلفین تحقق پیدا نمی‌کند.

**پاسخ:** مکلف فقط نسبت به حکم خودش شک می کند. بحث این بود که مقلد من جاء الیه الخبر نیست نه اینکه آبی که جلوش هست تغیر به نفسه نمی کند. یک آبی جلوی من هست و این آب متنجس شده. فرض کنید آب کری که متنجس شد و تغیر پیدا کرد. حالا زال تغیره عن نفسه. حالا من مقلد شک دارم که تکلیف من در اینجا چیست؟

**اشکال:** مقلد چگونه در شبهه حکمیه شک می کند؟

**پاسخ:** من حکمش را نمی دانم که چیست.

**اشکال:** منشا شک او یا باید اجمال نص، فقدان نص یا تعارض نصین باشد. مقلد که در حکم کلی شک نمی کند.

**پاسخ:** عجیب است. من در اینجا نشستم و نمی دانم که تن حرام است یا نه؟ چطور نمی توانم شک کنم؟

**اشکال:** الان اجمال نص است؟

**پاسخ:** من به آن کاری ندارم من در حکم الله شک دارم. اجمال نص یعنی چه؟

**اشکال:** اینکه شبهه حکمیه نیست. یک فحصى کند بدست میاورد.

**پاسخ:** یک فحصى بکند که مجتهد می شود. شما می گوئید شبهه حکمیه حاصل نمی شود؟ کسی که اینجا نشسته نمی تواند شک کند که سیگار حرام است یا نه؟

**اشکال:** مناشی شبهه حکمیه به چه نحوی است؟

**پاسخ:** مناشی برای مجتهد است من حکم الله را می گویم.

**اشکال:** شک اصطلاحی نمی گویند. برود فحص کند بدست میاورد.

**پاسخ:** چه کسی فحص کند؟ اگر مقلد فحص کند که همان مجتهد می شود. مقلدی که بتواند فحص انجام دهد روایت را بفهمد مجتهد می شود. شما دارید قاطی می کنید. بحث این است که شک آیا می شود یا نه؟ مقلد شک می کند در حکم کلی. در حکم الله کلی شک می کند. اینکه واضح است.

پس ببینید ما دو حکم داریم که تصویر «له مساس بالمقلد» در آن می شود:

یک بحث درباره احکام الله کلی است که آقای مقلد مثل هر آدم عاقل دیگری وقتی متدین باشد در مورد خیلی از مسائل کلی شک می کند که تکلیف من چیست؟ آیا این معامله برای من جایز است؟ مثلاً در مورد معاملات قبل از قبض،

حق دارم بفروشم؟ حکم کلی را شک می‌کنم که در حکم الله آیا جایز است بیع مبیع قبل از قبض یا نه؟ این ربطی به مجیی خبر و اینها ندارد. من در شبهه حکمیه شک می‌کنم.

بحث دیگر این است که من جاء الخبر کیست؟ من کان یقین فشک کیست؟ ما می‌گوییم که آقای مقلد این را ندارد اما شبهه حکمیه را شک کرده. آقای مجتهد به ادله افتاء در قضیه حقیقیه حکم می‌کند و این آقای مقلد به خودش تطبیق می‌دهد.

اینکه مرحوم اصفهانی می‌فرماید و إلا لکان إيجاب اتباع رأيه لغوا؛ می‌گوییم چرا لغو باشد؟ آبی در جلوی من بود و شک داشتم که حکمش چیست. اصلاً من ممن جاء اليه الخبر نیستم. محل استصحاب و شک و یقین من نیستم چون موضوع ندارم اما آقای مجتهد که نظر به این موضوع کلی می‌کند ممن جاء اليه الخبر است یا شک و یقین دارد و استصحاب می‌کند و به مضمون قضیه حقیقیه افتاء می‌کند و من هم یکی از آنها هستم که به آن عمل می‌کنم. پس «و إلا لکان إيجاب اتباع رأيه لغوا» یعنی چه؟ این حرف درست نیست.

البته ما یک بیان دیگری داریم برای تصحیح که آن را عرض می‌کنم اما قبل از آن، فرمایش ایشان در بحث اجتهاد و تقلید که رساله ایشان است در همین طبعی که جامعه مدرسین چاپ کرده است (البته قبلاً در نجف هم چاپ شده بود) در صفحه هفت طبع جامعه مدرسین آمده که:

مسألة: بعض الأحكام يختص بالمجتهد بما هو كجواز الإفتاء والقضاء ونحوهما...<sup>۱</sup>

جواز افتاء اصلاً مخصوص مجتهد است و اصلاً تطبیقی ندارد نه اینکه عام است و موضوع ندارد بلکه اساساً تطبیق نمی‌شود.

و بعضها الآخر و إن كان في حد ذاته يعم المجتهد و المقلد لكنه أخذ في عنوانه ما يوجب عدم فعالية الحكم إلا بالنسبة إلى المجتهد، فاشترک الحكم لا ينافي اختصاصه بحسب الفعلية لفعلية عنوان موضوعه في المجتهد، فإنه الذي جاءه النبأ أو الخبران المتعارضان و هو المتيقن بالحكم الكلي و الشاك في بقائه، فهو المأمور فعلاً بتصديقه تعييناً أو تخييراً، و هو المكلف بعدم نقضه و عليه إبقاؤه...

<sup>۱</sup> بحوث في الاصول (اصفهانی)، ج ۳، ص ۷.



همه این‌ها موضوعش مجتهد است تطبیقاً و مصداقاً. مضافاً إلى اختصاصه بالتمکّن الفعّلی من التمسک به ترجیحاً أو تخیراً... چون این‌ها برای مقلد حاصل نیست که بخواهد به آن اخذ کند.

در پایین، آن شبهه را گفته‌اند که ان قلت مفاد خبر ممکن است مساسی به مجتهد نداشته باشد و محل ابتلا او نباشد و آقای مقلد هم اصلاً ممکن است حکم به او ربطی نداشته باشد. مثلاً فرض کنید از احکام نساء است که به مجتهد ربطی ندارد. ممکن است بگوییم مقلد هم عنوان شک و یقین بر او صدق نمی‌کند. پس مجتهدی که عنوان بر او صدق می‌کند، مساسی به عمل ندارد و مقلدی که مساس به عمل دارد عنوان بر او صدق نمی‌کند پس چرا حجت باشد؟ ایشان می‌فرماید که:

قلت: إضافة الحجة إلى المجتهد لا توجب إضافة مدلولها إليه حقيقة، فإن مقتضى أدلة جواز الإفتاء والاستفتاء أن قيام الخبر عند المجتهد و ترجيحه أو تخيره و استفادة الحكم منه بمنزلة قيامه عند المقلد و ترجيحه أو تخيره و استفادته منه، فالمجتهد بأدلة جواز التقليد نائب عن المقلد في كلّ ذلك: فالمجتهد و إن كان بحسب عنوان للدليل هو المحكوم بالأخذ و الترجيح و التخير، إلا أنه كذلك من حيث النيابة عن المقلد، و الحكم العملي الذي هو لب وجوب تصديق العادل متعلق بالمقلد، و هكذا الأمر في وجوب إبقاء المتيقن...

حتی ایشان در بحث حجت‌های عقلی (که دیروز هم عرض کردیم در حجت عقلی باید دید عقل مقلد چه می‌گوید) ایشان در آنجا هم بحث خوبی دارد که عرض می‌کنم. از فرمایش ایشان، این است؛ منتها تمام این چیزهایی که ایشان تکرار می‌کند محل اشکال عده‌ای از بزرگان واقع شده که از کجای ادله تقلید نیابت در می‌آید؟ ما اگر جواز افتاء داشته باشیم کافی است.

اشکال: مجتهد مساس عمل ندارد.

پاسخ: چرا نداشته باشد؟ خود افتاء عمل است.

اشکال: قبلش را می‌گوییم. مجتهد شک ندارد. چطور خودش را مخاطب فابن علی الاکثر قرار دهد؟

پاسخ: خیلی تعجب است از شما. به عنوان مجتهد شک در حکم کلی ندارد؟

اشکال: الان در نماز خودش را مخاطب این خطاب نمی‌داند.

**پاسخ:** نگوئید مخاطب. شک در حکم کلی دارد یا ندارد؟ این را که همه قبول دارند متاهی می گویند چون مساس عمل ندارد...

**اشکال:** الان ندارد.

**پاسخ:** شک را که قبول دارند بلکه می گویند مساس عمل ندارد. مجتهد که شک دارد. وقتی جستجو کرده بالاخره شک پیدا می شود. چطور شک ندارد؟

**اشکال:** یعنی چه مساس عمل ندارد؟

**پاسخ:** مساس را بخاطر اینکه مثلاً عمل را تغیر نجاست می دانند. آن را عمل گرفتند که مربوط به مقلد است و الا شک و یقین که دارد. فرض کنید از کسی استفتاء کردند. یک آقای سوال می پرسد آقا تکلیف ما در این مسئله چیست؟ شک و یقین پیدا می کند. جاء الخبران که شده. روایت را در وسائل دیده.

**اشکال:** اگر از خودش استفتاء نشود...

**پاسخ:** جاء الخبران که شده. روایت را در وسائل دیده. کسی در اینکه بحثی ندارد. می گویند منتها آن عملی که دارای اثر هست یعنی آن ابتلا خارجی ربطی به مجتهد ندارد. مثل احکام نساء مثلاً. ما می گوئیم اگر اثر بنا بود آن عمل خارجی باشد، حق با شماست ولی افتاء عمل اوست.

**اشکال:** دلیل مرحوم اصفهانی بر نیابت چیست؟

**پاسخ:** اینجا هیچ دلیلی نیآورده. می گوید که ادله جواز افتاء و استفتاء خودش دلیل بر نیابت است اما اینجا هیچ دلیلی نیآورده.

در نهاییه الدرایه در اول بحث برائت همین یک جمله را داشت که اگر نگوئیم نیابت را، وجوب اتباع مقلد از مجتهد لغو است. ما می گوئیم چرا لغو باشد؟ افتاء می کند به قضیه حقیقیه و اثرش این است که مقلد باید عمل کند.

### استدلال جدید برای اثبات نظریه نیابت مجتهد

من یک راه دیگری دارم؛ منتها نه این راهی که این ها می گویند. به نظرم ما باید نیابت را بپذیریم. دقت بکنید. آن راه این است که در سابق اگر یاد دوستان باشد عرض می کردیم که ادله حجج همین که در معرض وصول باشند حجت هستند. ادله حجج می گویند حجج همین که در معرض باشند حجت هستند. یعنی خبر واحد همین که در معرض وصول

باشد حجت می شود. بنابراین قیام شک و یقین همین که در معرض وصول باشد یعنی بحیث لو فحص عنها لظفر بها حجت است نه اینکه بالفعل باید به دست من برسد. این یک بحث کلی است و به نظرم خیلی ها قبول دارند حتی مثل آقای خویی که اینجا منکر هستند آن را قبول دارند و مکرر گفته اند که ادله احکام مثل امارات و حجج اگر در معرض وصول باشند دلیل حجیت آنها را شامل می شود. یعنی دلیل حجیت خبر واحد نمی گوید من جاءه الخبر بالفعل. من جاءه الخبر به همین نحو که لو فحص عنها لظفر بها موضوع دلیل حجیت است.

حالا عرض ما این است که این آقای مقلد همین طور است. خبر وسائل اگر فحص عنها لظفر بها. استصحاب را اگر می رفت و فحص می کرد شک و یقین پیدا می کرد. پس این ها همین الان برای او حجت هستند و حالا که الان حجت شدند، یک کسی باید نیابت کند تا این حجت در باب او حل بشود یعنی کشف بشود مفادش چیست تا به آن عمل بشود. یا خودش باید این کار را انجام بدهد یا مقلدش باید انجام دهد. یعنی اینجا یک اشکال دیگری پدید می آید اگر بگویم نیابت نیست و به همان ادله افتاء کفایت کنیم اشکال این است که تکلیف این حجت چه می شود؟ الان من حجت دارم، اگر مرجع من کسی نباشد که این را از گردن من بردارد چه کسی این حجت را از گردن من بردارد؟ ادله افتاء کافی نیست. دقت کنید. ادله افتاء می گوید آقای مجتهد می تواند افتاء کند و این عالم است و مقلدین از باب جهل به افتاء او رجوع کند. این یک حرف است سر جای خودش. اما تکلیف این حجتی که الان بر من قیام کرده چیست؟ یک کسی باید تکلیف این حجت را برای من حل کند. ادله نیابت این کار را حل می کند.

اشکال: چرا ولایت نباشد؟ از این باب که به اهل بیت اجازه داده تشریع کنند و مرجع تقلید هم که...

پاسخ: مرجع تقلید مگر مشرّع است؟

اشکال: الان که ما ولی نداریم...

پاسخ: اولاً چرا امام زمان نداریم؟ امام زمان داریم ما هستیم که محجوب ایم. یک حرف هایی می زنید...

اشکال: ائمه به فقها ولایت دادند که...

پاسخ: به مجتهدین ولایت دادند که احکام را تشریع کنند؟

اشکال: اخبار بکنند از تشریع.

پاسخ: خب اینکه ولایت نمی شود.

این راه حلی که من عرض می‌کنم مقدمه‌اش را در جاهای دیگر شما پذیرفتید که امارات در معرض وصول حجت‌اند. ما می‌گوییم این حجت در معرض وصول را چه کسی از گردن ما برمی‌دارد و چگونه از ما نفی شده؟ باید بگوییم این حجت به یک نحوی تمام شده. من که خودم به هر دلیلی نمی‌توانم فلذا باید بگوییم یک کسی نائب مناب من است که این حجت را به یک نحوی بالفعل کند و بگوید آن حجت این است. ما می‌گوییم در واقع ادله اجتهاد و تقلید نه فقط این است که جواز افتاء می‌کند بلکه آن امری را که بر عهده مکلف هست و حجت بر مکلف هست را نیز معین می‌کند. اگر غیر از این باشد، آن در جای خودش باقیست و من باید در حکم عقلم بگردم و آن را حل کنم.

یک بحث دقیقی دارد. اگر این نیابت نباشد به نحوی که بگوید آن چیزی که بر تو حجت بود این است، اگر این نباشد ولو بعد از دلیل افتاء (که سر جای خودش هست، مجتهد افتاء می‌کند و افتاء هم معنایش این است که قضیه حقیقیه را اعلام می‌کند و ما که جهل داریم به قضیه حقیقیه باید مراجعه کنیم) اما بحث این است که آن چیزی که بر من حجت بود چه می‌شود؟

سقراط می‌گفت کار ما مامایی است بلا تشبیه. ما بحث می‌کنیم که شما فکر کنید منتها نه در همین جلسه. فکر کنید برای جلسه بعد. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

### فهرست

۱.....	<u>بررسی کلام شیخ انصاری درباره ثمره اول و نیابت مجتهد</u>
۵.....	<u>ثمره دوم</u>
۷.....	<u>اشکال مبنایی بر ثمره دوم</u>
۷.....	<u>ثمره سوم</u>
۷.....	<u>اشکال اول به ثمره سوم</u>
۹.....	<u>اشکال دوم به ثمره سوم</u>
۱۰.....	<u>اشکال سوم به ثمره سوم</u>

الحمد لله رب العالمین، الصلاة والسلام علی محمد و آله الطاهرين.

بحث در ثمره ای بود که ذکر شد بین نظریه حجیت که نتیجه اش افتاء مجتهد است به نحو اطلاق به استحباب عمل که روایت ضعیفه بر آن نقل شده و بین نظریه استحباب به عنوان ثانوی یعنی عملی که بلغ علیه ثواب.

### بررسی کلام شیخ انصاری درباره ثمره اول و نیابت مجتهد

این ثمره به نحو دیگری در رساله تسامح در ادله سنن مرحوم شیخ به عنوان یک قیل آمده است؛ که در واقع ماخوذ از مناهج مرحوم نراقی است. مرحوم نراقی که عوائد و مستند دارد، یک کتاب اصولی به نام مناهج هم دارد که مرحوم شیخ از آن نقل می کند. در مناهج این را به عنوان اشکال ذکر کرده. گفته است که اگر ما استحباب عمل بالغ علیه الثواب را داشته باشیم، به چه وجهی مجتهد افتاء به مطلق استحباب می کند؟ این بیان در کلام ایشان به عنوان اشکال ذکر شده و به عنوان ثمره بین دو قول ذکر نشده. مرحوم شیخ سه جواب به این حرف در رساله می دهد. جواب اول بر اساس این است که مفاد اخبار من بلغ، حجیت اخبار ضعیف را ثابت می کند. لذا مثل خبر صحیح می شود و مجتهد به مفاد خبر ضعیف افتاء می کند. بنابراین افتاء می کند بر اینکه مطلق من سرح لحيته فله كذا مستحب است. این جواب اول ایشان است که این دفع یک اشکال است و بیان ثمره نیست ولی از آن، بیان ثمره استفاده می شود.

دلیل نقل فرمایش ایشان، جواب دوم ایشان است. ایشان می‌فرمایند ثانیاً ما قبلاً هم گفتیم که در اخبار من بلغ، عنوان طوری است که به مجتهد مختص است. اینها عناوینی هستند که به مجتهد اختصاص دارند و مقلد طریقی به آن ندارد. در آخر می‌فرمایند که:

فَكَانَ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْ طَرَفِ الْمُقَلِّدِ، وَ يَسْقُطُ الْجُتْهَادُ عَنْهُ بِفَعْلِهِ.<sup>۱</sup>

ایشان گویی نیابت را در ذیل قبول می‌کند منتهی می‌فرماید کانه. با کَانَ نیابت را درست می‌کند منتهی فرمایش قبل ایشان مقداری خلاف این است. ما نمی‌دانیم چطور ایشان در یک مسئله بین این دو حرف جمع کرده. می‌فرمایند:

و ثانیاً: أَنَّهُ لَوْ سَلَمْنَا عَدَمَ دَلَالَةِ تِلْكَ الْأَخْبَارِ إِلَّا عَلَى اسْتِحْبَابِ الْفَعْلِ فِي حَقِّ مَنْ بَلَغَهُ لَا عَلَى حُجَّةٍ مَا بَلَغَ لِمَنْ بَلَغَ...

اگر نگوییم حجیت اخبار ضعیف است و اصرار کنیم که استحباب فعل به عنوان ثانوی است که بلغ علیه ثواب است.

لكن نقول: قد عرفت أَنَّ أمثال هذه المسائل مسائل أصولية و مرجع المجتهد في الأحكام الشرعية دون المقلد، فالقيود المأخوذة في موضوعها إنما يعتبر انصاف المجتهد بها دون المقلد، ألا ترى أَنَّ المعتبر في استصحاب الحكم الشرعي كون المجتهد شاكاً في بقاء الحكم و ارتفاعه و المعتبر في الاحتياط كون المجتهد شاكاً في المكلف به؟ و كذا الكلام في البراءة و التخيير. و السرّ في ذلك أَنَّ هذه القيود يتوقف تحققها إثباتاً و نفيّاً على مراجعة الأدلة و بذل الجهد و استفراغ الوسع فيها، و كلّ ذلك وظيفة المجتهد، فكأنّه يفعل ذلك من طرف المقلد، و يسقط الاجتهاد عنه بفعله.<sup>۲</sup>

تمام مطلبی که قبل از این جمله اخیر است، ظهور در انحصار برای مجتهد است. تصریح می‌کند ایشان که **ألا ترى أَنَّ المعتبر في استصحاب الحكم الشرعي كون المجتهد شاكاً في بقاء الحكم و ارتفاعه...** معتبر این است که مجتهد شک باشد.

اشکال: چون مقلد نمی‌فهمد.

**پاسخ:** آن حرف دیگری است. پس نگویید معتبر این است. باید بگوییم موضوع اعم است اما خارجاً مصداق پیدا نمی‌کند. برای همین است که می‌گوییم عبارت دقیق نیست. پایین‌تر که سرّ را بیان می‌کند، مقداری شل این حرف را

<sup>۱</sup> رسائل فقهیه شیخ انصاری، ص ۱۶۱

<sup>۲</sup> رسائل فقهیه شیخ انصاری، ص ۱۶۱

می گوید ولی بالاتر تصریح می کند که امثال این، مسائل اصولی هستند که مرجع، مجتهد در احکام شرعیه هست نه مقلد. **فالقیود المأخوذة فی موضوعها إنّما یعتبر اتّصاف المجتهد بها دون المقلّد.** چرا؟ شما اگر می خواهید نیابت درست کنید، اول در منوب عنه باید درست کنید و بعد در نائب درست کنید. شما باید بگویید منوب عنه که مقلّد است، او هم مخاطب به من جاءه النبأ است. او هم مخاطب ما لایعلم است. مخاطب اینها هست؛ منتهی چونکه خودش عملاً نمی تواند استفاده کند فلذا مجتهد نائب او می شود. اما اگر بگویید **إنّما یعتبر اتّصاف المجتهد بها دون المقلّد.** معنایش این است که از اول وظیفه مجتهد است. پایین هم ایشان می فرماید تمام اینها وظیفه مجتهد است. مجتهد باید شاکی فی المكف... این حرف که وظیفه مجتهد است در کلمات خیلی از فقها در تقابل با نیابت آمده که اصلاً می گویند وظیفه مجتهد است. مثل مرحوم نائینی در اول بحث قطع که تثلیث مذکور در کلام شیخ را می خواهند معنا کنند که المكلف اذا التفت الی حکم شرعی که یا قاطع است یا ظان یا شاکی، آنجا مرحوم نائینی می گویند مکلف مجتهد است. چون غیر مجتهد وظیفه ای ندارد در آنجا. دیگران مثل آقای خویی و اصفهانی اشکال می کنند که این اعم است منتهی خارجاً نمی تواند. یعنی فرق است که بگوییم از اول این اتصاف برای مجتهد است و خاص مجتهد است و بین اینکه بگوییم نمی تواند. شیخ انصاری اعجب از دیگران است که در ذیل می گوید کأنه یفعل ذلک من طرف المقلّد. خب اگر یفعل من طرف المقلّد، پس مقلّد خودش باید مخاطب باشد تا یفعل عن طرف المقلّد و یسقط الاجتهاد عنه بفعله.

ها دیروز راهی را عرض کردیم که در کلمات قوم نلدیدم؛ که از همان معرضیت استفاده کنیم. بگوییم تمام ادله حجج تثبیت می کنند حجیت را برای حججی که در معرض وصول هستند. پس همین الان خبری که در معرض وصول است، برای من حجت است و همینطور بقیه امارات. آن وقت چون این حجت بر من است، دلیلی می خواهد که این حجیت از من ساقط شود. یا راهش این است که من خودم تحصیل کنم و با اجتهاد تکلیف را حل کنم یا اینکه مجتهد نائب مناب من باشد و لامحاله می خواهیم بگوییم ادله افتاء و استفتاء راه دیگری ندارد.

از این باب، ما نیابت را می گوییم نه مثل آقای خویی و آقای وحید که می گویند دلیلی بر نیابت نداریم. دلیلش دلیل اجتهاد و تقلید است. چون راه دیگری وجود ندارد. آن بزرگواران به حسب آن بیانی که گذشت، نفس افتاء را کافی می دانند. البته ما هم فی حد ذاتها و لولا این نکته اخیر، کافی می دانستیم که مجتهد به دلیل افتاء فتای کلی بکند و مقلّد هم چونکه جاهل است، رجوع به عالم می کند در کسب این قضیه حقیقه مفتی به. اما اشکال اینطور شد که بیان اخیر ما این بود که تمام امارات در معرض وصول (بحیث لو فحص عنها لظفر بها) برایش حجت است و این از گردن او ساقط

نمی شود مگر اینکه دلیل شرعی داشته باشیم. یا خودش مجتهد شود یا به ادله اجتهاد نیابت را ثابت کنیم که مجتهد نائب مناب مقلد شود که به تعبیر مرحوم شیخ: و یسقط الاجتهاد عنه بفعله.

اشکال: ظاهراً این در کلمات شهید صدر هم هست.

پاسخ: احتمال دارد کلام ایشان ناظر به نظر ما باشد. ما دیروز بحث کردیم. فقط خواستم عبارت شیخ را بخوانم.

اشکال: اینکه می گوئید امارات در معرض وصول حجیت دارند، این حجیت با عمل من ساقط می شود.

پاسخ: چه چیزی را انجام دهیم؟

اشکال: اینکه فقها می گویند اگر بدون تقلید عملی را انجام دادیم و از قضاء مطابق با واقع بود....

پاسخ: بحث را جای دیگر نبرید. یک روایتی آمده می گوید شرب التتن حرام. این برای من حجت شده یا نه؟ در عالم واقع.

اشکال: مهم ترک من است.

پاسخ: نگویید مهم ترک من است. مفادش قضیه حقیقه کلی است. فقط ترک نیست. یعنی شما الان باید حجت داشته باشید. تکلیف شما جزئی است. حجت بر چی قائم شده؟ بر جزئی؟

اشکال: اصلاً قضیه حقیقه باشد.

پاسخ: این قضیه حقیقه الان حجت بر من است.

اشکال: حجت است یعنی باید ترکش کنم.

پاسخ: حجت بودن این نیست که شما ترک فعل کنید. وقتی بر مجتهد حجت می شود، آیا یعنی خودش ترک فعل بکند؟ بلکه به این معنا است که او می تواند افتاء کند به قضیه حقیقه. مضمون خبر حجت می شود بر شما نه اینکه فقط یک قضیه جزئی بر شما حجت شود. خبر واحد اماره است. یک خبر واحدی آمد که شرب التتن حرام. برای هر کسی آمده. ما می گوئیم اطلاق دارد. شرب التتن حرام. این اماره است. دلیل حجیت می گوید من جاء النبا حجت است. چی بر شما حجت است؟ خبر بر شما حجت است. مضمون خبر چیست؟ شرب التتن حرام است نه اینکه این فعل جزئی بر شخص شما حرام است.



اشکال: همین که من درست عمل کنم کافی است.

پاسخ: عمل غیر از ثبوت الحجیه است. حجیت حکم وضعی است. شما نمی توانید بگویید ما به «الدم نجس» کاری نداریم. همینکه من اجتناب نکنم، الدم نجس است. نخیر الدم نجس یک حکم وضعی است که ثمره اش عبارت است از تکلیف و نتیجه تکلیف ترک شما است.

ما الان در تنبیه اول هستیم که بیان چند ثمره است بین چند قول. با این بحثی که در نیابت کردیم، ظاهراً ثمره اول ثابت نیست. دقت کنید. بنا بود بین قول به نظریه حجیت و نظریه استحباب عنوان ثانوی ثمره قائل شوند. قول به حجیت کاری می کند که مجتهد بتواند به مطلق مستحب افتاء کند. به مطلق موضوع افتاء کند. همانی که موضوع خبر ضعیف است. اما بنابر قول به استحباب به عنوان ثانوی، فقط کسی که بلغ علیه الثواب است، بر او مستحب است. لذا برای مقلد اگر بلوغ ثواب نشود، برایش مستحب نیست. ما در این ثمره اشکال کردیم. عرض کردیم حتی بنابر نظریه دوم که استحباب است، بلوغ ثواب به مجتهد، بلوغ ثواب به مقلد محسوب می شود. بنابراین اشکالی از این جهت ندارد.

### ثمره دوم

ثمره دوم عبارت از این است که در بحث وضو تارة ما وضو را مستحب مطلق و نفسی می دانیم. اگر این را بگوییم، ثمره ای که می خواهیم بگوییم وجود ندارد و حق هم همین است. چون ظاهر برخی روایات صحاح این است که الوضو علی الوضو نور علی نور. خود این کشف می کند وضو که نور است، معنایش مطلوبیت است. حالا یا استحباب تام ثابت کند یا مطلوبیت. خیلی مهم نیست و بحث فقهی است.

ما در اینجا به نحو لویی می گوییم. اگر ما قائل شویم به استحباب وضو به نحو نفسی (نه استحبابش للغایات الخاصة بلکه وضو هم مثل غسل یک مستحب نفسی است)، ثمره ای که می خواهیم بگوییم در این فرض نمی آید.

اما اگر گفتیم کلاً وضو مستحب نفسی نیست بلکه فقط للغایات الثابتة بالروایات مستحب می شود یعنی مشروعیت آن للغایه است مثلاً وضو للصلاة یا للاعتکاف و... اگر این را گفتیم، یک ثمره در اینجا ظاهر می شود بین اقوال؛ منتها نه بین قول به حجیت و استحباب بلکه بین این دو و ارشاد. اگر ما قائل باشیم که اخبار من بلغ خبر ضعیف را حجت می کند یا مفاد خبر ضعیف بر اثر او استحباب عنوان ثانوی ثابت می شود، بنابراین دو قول، می توانیم بگوییم وضویی که بخبر ضعیف لغایه ثابت شده، این وضو هم مستحب است و هم رافع للحدث است و می تواند نماز بخواند و... اما اگر ارشادیت

را قبول کنید و بگویید انقیاد است، استحباب وضو ثابت نمی شود و دلیلی بر رافعیّت نداریم. اگر انسان رجائاً یک وضویی بگیرد، دلیلی نداریم که رافع للحدث باشد.

بنابراین بین دو قول اول و قول به ارشادیت، ثمره پیدا می شود در رفع حدث؛ بنابراین که وضو فقط برای غایات خاصه مستحب و رافع للحدث باشد.

در اینجا برخی اشکال کردند. فرمودند که ممکن است کسی بگوید استحباب وضو اعم است از رافعیّت للحدث. مثل زن حائض که برایش مستحب است وضو بگیرد و در جای خودش ذکر خدا را بگوید. این هم مستحب است اما رافع للحدث نیست.

منتهی جوابش روشن است. بحث رافعیّت للحدث در وضویی که مانع ندارد را می گوئیم. آن وضو مانع دارد. چرا؟ چون آنجا یک حدث اکبری هست که مانع می شود و تنها با غسل برطرف می شود نه با وضو. بحث در جایی است که وضو با یک خبر ضعیفی ثابت می شود و مانع حدثی اینطور هم ندارد که مثلاً حدث اکبری باشد که رفع نشود. لذا اگر بواسطه یک خبر ضعیف، وضو برای غایتی ثابت شود - علی الحجیه یا علی الاستحباب به عنوان ثانوی - می شود مستحبّ رافع للحدث که می تواند وارد نماز شود. اما بنابر انقیاد و ارشادیت، شما دلیلی ندارید که رافع حدث باشد. ممکن است واقع هم این نباشد و وضو لهذه الغایه واجب یا مستحب نباشد. بنابراین دلیلی ندارد این وضویی که شما الان انجام می دهید، این وضو رجائی رافع للحدث باشد. معلوم نیست با آن بتوان نماز خواند. لذا ثمره در اینجا ثابت می شود بین این دو.

اشکال: بدون رفع حدث استحباب می شود؟

پاسخ: زن حائض وضو می گیرد و با آن ذکر می گوید.

اشکال: مانع هست آنجا.

پاسخ: رفع حدث کلی از او نمی کند حتی آنجا....

اشکال: از لحاظ اقتضا نه وجود مانع.

پاسخ: ما همچنین حرفی نزدیم. می گوئیم اگر مستحب بود، رافع للحدث است.

اشکال: قائلی که فقط استحباب می گوید بدون رفع حدث چی؟

**پاسخ:** کسی این را نگفته. استحباب به این معنا که در مثل حائض ثابت است. اگر ما استحباب به عنوان ثانوی درست کنیم، حجیت درست کنیم، ثمره در اینجا تمام می شود.

### اشکال مبنایی بر ثمره دوم

منتهی اصل مسئله محل بحث است. همه این فرض ها روی این است که وضو خودش مستحب نفسی نباشد. اگر وضو مستحب نفسی باشد این بحث ها فایده ندارد. اما ما الان که به اجماع یا هر چیزی می دانیم مستحب نفسی است، تمام است دیگر. الوضو نور و مستحب تام. دیگر لغایه لازم نیست تا بگوییم قام خبر ضعیف. البته خود وضو برای نماز لازم است و گفتند مستحب نفسی است و برای همه جا اثر دارد یعنی ثمره ای بین اقوال نیست. اما اگر گفتیم آنچه که وضو را مستحب می کند و رافع حدث می گرداند، لغایه خاصه است، یعنی این غایت و آن غایت و.. ، آن وقت این بحث ها پیش می آید. پس این ثمره مبنایی است و ما مبنایش را قبول نداریم به لحاظ فقهی. حالا بحث فقهی اش در جای خود.

### ثمره سوم

ثمره سوم در استرسال لویه و تمسک به رطوبت اوست در وضو. آیا در وضو می شود از رطوبت مسترسل من اللویه استفاده کرد؟ گفتند که اگر ما در اخبار من بلغ، قائل به حجیت یا استحباب ثانوی باشیم... اگر روایت ضعیفی آمد که در تسریح اللویه مستحب است، آن وقت ما می توانیم استحباب این را ثابت کنیم. وقتی استحباب استرسال لویه را ثابت کردیم، از رطوبت مسترسل من اللویه می توان استفاده کرد. اما اگر ارشاد و از باب انقیاد گرفتید، استحباب ثابت نیست و واضح است که نمی توان از رطوبتش استفاده کرد. چون فقهیاً مفروغ عنه است که شما تنها از رطوبت اجزاء وضو می توانید استفاده کنید و الا ثمره درست نمی شود.

**اشکال:** اگر گفتیم مستحب می شود....

**پاسخ:** استرسال آن مستحب است. داخل در لویه نمی شود. بحث لویه نیست. در وضو این نیست که از لویه می توانید بگیرید. از اجزاء وضو می توانید بگیرید. شاید کسی لویه اش تا پایش برسد. می تواند از آنجا رطوبت بگیرد؟ از اجزاء وضو باید باشد.

### اشکال اول به ثمره سوم

در اینجا سه اشکال شده به این ثمره. اشکال اول این است که اصلاً فرض کنید استحباب ثابت شد یعنی به دلیل حجیت یا استحباب عنوان ثانوی، اثبات شد که استرسال اللویه مستحب است؛ چه کسی می گوید هر مستحبی جزء وضو

است؟ مستحب فی الواجب یا مستحب فی المستحب خیلی داریم. خیلی وقت‌ها از ادله استحباب بیش از یک چیز ثابت نمی‌شود. اما اینکه این جزء، یک جزء مستحب باشد، اول کلام است. این از کجا ثابت می‌شود؟ اگر این ثابت نشود، کل این ثمره منتفی است بخاطر اینکه تنها از بلل اجزاء وضو می‌توانیم استفاده کنیم نه خارج از آن ولو اینکه مستحب باشد. چون در روایات مسح دارد که من بلل وضوئک یا مابقی من یدک. یک همچنین مضمونی است. لذا از بلل ید باید باشد اما اگر به هر دلیلی نشد، روایاتی هست که توسعه می‌دهد از وجه و غیره گرفته شود ولی از اجزاء وضو است نه غیر آن.

در عین حال ممکن است کسی اینطور بگوید که در جاهای متعدد در فقه اینطور است که اگر به یک شیئی در یک مرکبی امر شود، می‌گویند ظهور ثانوی اش در جزئیت و شرطیت است. امر به خود ذات، می‌شود جزئیت و امر به کیفیت، می‌شود شرطیت. ظهور ثانوی است و الا ظهور امر که در بعث است. این در امور معمولی است اما اگر گفتند إقرء الحمد فی الصلاة، إقرء، فقط بعث و تکلیف به حمد است اما نمی‌توانید بگویید این صرف تکلیف است و ربطی به جزئیت در نماز ندارد. خارج از نماز و واجب در نماز است. در قنوت هم برخی همین را می‌گویند که قنوت جزء نماز نیست ولی مستحب فی ظرف الصلاة. منتهی می‌گویند ظهور ثانوی إقرء الحمد، جزئیت در صلات است. در اجزاء و شرایط اینطور است. این مطلب بعید نیست و در فقه هم اثر زیادی دارد که شما امر به شیء را بگویید ظهور ثانوی در جزئیت و شرطیت دارد یا نه؟ خیلی ثمره دارد. ظاهراً حق هم همین است که در مرکب دارای اجزا و شرایط، حملش کنیم.

اما در اینجا یک شبهه ای وجود دارد که می‌گویند این حرف زمانی صحیح است که شما به دلیل اولی خود، بعث به یک جزء و شرط داشته باشید. بعد بگویید جزء و شرط مرکب است. اما اگر با اخبار من بلغ که می‌خواهد روایت ضعیف را درست کند، بخواهید اشاره کنید به جزئیت، واقعاً معلوم نیست که چنین ظهوری داشته باشد.

ظاهراً این اشکال وارد است. درست است که در اخبار من بلغ، استحباب و بعث درست می‌کنیم اما مثل اقرء الحمد نمی‌شود. مخصوصاً استحبابی که به عنوان ثانوی بیاید. این هیچ ظهوری در جزئیت و شرطیت ندارد. همینکه ثابت نشود کافی است. لازم نیست حتماً ظهور در بعث اثبات شود. لم یثبت ظهورها فی الجزئية و الشرطية. لذا معلوم نیست مسترسل من اللحية جزء وضو باشد تا از بلل آن استفاده کرد.

اشکال: اگر استحباب جعل شده به لسان حکم تکلیفی، مقتضای جعل همین جزئیت است.

پاسخ: خب این کبرایی که شما می‌گویید را نداریم. ما چنین چیزی نداریم که هر تکلیفی مستلزم وضع است.

اشکال: ما از خود خطاب استفاده می‌کنیم.

**پاسخ:** تکرار ادعا کنید که چیزی حل نمی‌شود. ما شبهه کردیم که بله! در باب اجزاء و شرایط بعید نیست که امر به آنها دلالت بر جزئیت و شرطیت کند؛ اما این را در باب اجزاء اولیه قبول داریم که ادله اولیه است. اما اخبار من بلغ که می‌خواهد روی عنوان من بلغه ثواب استحباب را درست کند، یعنی بگوید تسریح اللحیه مستحبّ اذا بلغ علیه ثواب؛ چه کسی گفته این دال بر جزئیت در وضو می‌شود؟

**اشکال:** اگر صریحاً بگوید تسریح لحیه مستحب است، جزئیت فهمیده می‌شود؟

**پاسخ:** همین را عرض می‌کنم که اینطوری فایده ندارد. اگر بگوید مستحب فی الصلاة، بعید نیست اینطور باشد. مثل اجزاء دیگر که مثلاً می‌گوید حمد واجب فی الصلاة. حالا همین را کسی می‌گوید واجب فی ظرف الصلاة یا جزء الصلاة. این ظهورش در جزئیت است نه در اینکه واجب فی الواجب است.

### اشکال دوم به ثمره سوم

این یک حرف. منتهی در اینجا اشکال دیگری نیز وجود دارد که اگر وضو واجب شد، اصلاً آیا جزء مستحب می‌توان برایش تصویر کرد؟ این بحث مشکلی است. چون اقتضاء جزء واجب این است که واجب باشد. یعنی وجوب روی همه باشد که معنایش این است که همه اجزاء به وجوب نفسی واجب اند نه وجوب مقدمی. ان شا الله در بحث اقل و اکثر می‌خوانیم که وجوب جزء و شرط وجوب مقدمی نیست تا گفته شود وجوب نفسی اقل متیقن نیست علی کلاً التقدیرین. چنین نیست که اگر واجب واقعی اکثر باشد، وجوب اقل مقدمی و اگر خود اقل واجب واقعی باشد، وجوبش نفسی است. نخیر. حتی اگر اکثر واجب باشد، اقل در ضمن آن وجوب نفسی دارد ولو ضمناً. آن وقت جزء مستحب برای واجب معنا دارد؟

**اشکال:** موارد متعدد دارد. مرحوم آخوند شش هفت وجه می‌شمارد در نحوه وجوب و کیفیت آن.

**پاسخ:** نه، استحباب فی ضمن الوجوب و در ظرف الواجب نه جزء الواجب. تصویر جزء مستحب برای واجب مشکل است از این جهت که واجب یک وجوب منبسط برای همه اجزاء دارد. اقتضایش این است که باید جزء را تکلیفاً بیاورید به نحو الوجوبی در حالیکه جزء مستحب، مستحب است. البته ما در باب استحباب، جزء مستحب می‌توانیم تصویر کنیم یا فی ظرف الاستحباب اما تصویر جزء واجب مشکل است.

## اشکال سوم به ثمره سوم

از همه اینها گذشته فرض کنید بنابر هر دو نظر چه حجیت و چه استحباب، اگر استحباب فهمیدیم، جزئیت هم فهمیده شود. فرض کنید از ناحیه جزء مستحبی واجب، اشکالی هم پدید نیاید؛ اما هنوز یک چیز باقی می ماند که مرحوم شیخ در رساله به این اشاره می کند و آن اینکه کدام دلیل به اطلاق گفته از بلل همه اجزاء وضو، می توان استفاده کرد؟ البته این یک بحث فقهی است. بعضی ها ادعا می کنند قدر متیقن استفاده از بلل اجزایی است که به حکم دلیل اولی ثابت شده باشد مثل حاجب و وجه و ید و... اما فراتر از این، آیا هر آنچه به ادله ثانویه مثل اخبار من بلغ جزء شدند، از رطوبت آن می شود استفاده کرد؟ می گویند از کجا ثابت است؟ وقتی هم مشکوک باشد، مسلماً نمی توانید استفاده کنید چون شما موظف هستید به یک وضوی تام. با شک که نمی توان امتثال کرد. بنابراین اصل ثبوت استفاده وضو از بلل ید مسلّم است. توسعه اش مشکوک است و شما حق ندارید این مشکوک را استفاده کنید. این هم اشکال سوم است.

ظاهراً با توجه به این اشکالات ما نمی توانیم ثمره ای بین دو قول اول (که حجیت و استحباب باشد) و ارشادیت تصویر کنیم. آنها هم در واقع تصویرش مشکل است.

اشکال:....

پاسخ: جزء مستحبی را ممکن است قبول کنیم اما هر جزء مستحبی لایکفی رطوبته.

اشکال: اخبار من بلغ حکومت موضوعی دارد.

پاسخ: اخبار من بلغ حکومت ندارد. یک مستحب است. اخبار من بلغ که موضوع بلل وضو را توسعه نمی دهد. می گوید مستحب.

اشکال: مستحب را قبول کردید. این هم الحاق موضوعی می شود.

پاسخ: چرا الحاق موضوعی بشود؟ می گویم اصلش اطلاق ندارد که الحاق موضوعی بشود. اطلاق ندارد که کل جزء یکفی رطوبتش فی الوضو. نداریم الحاق به دست و صورت را. می گویم جزء صلات است.

اشکال: اشکال دوم این بود که اگر این جزء باشد...

پاسخ: چرا گوش نمی کنید؟! تنزیل به منزله ید و حاجب و اینها نکرده که بگوییم الحاق اینطوری است. می گوید جزء. تا به حال می گفتیم چهار جزء دارد. حالا می گویم پنج جزء دارد. نمی گوید جزء پنجم توسعه در وجه است. نمی گوید

استرسال اللحیه هو وجهه. اینطور نگفته که بگوییم حکومت بر وجه درست می کند تا بگویید چون از بلل وجه استفاده می کنیم، از آنچه که به دلیل تنزیل وجه شمرده شده هم می توانیم استفاده کنیم. همچنین چیزی نداریم. اخبار من بلغ می گوید مستحب. می شود یک جزء اضافی. تنزیل و حکومتی نیست.

لذا بنظر میاید این ثمره ای که معمولاً ذکر می کنند؛ یا برخی از آنها مبنایی است، یا برخی اصلاً درست نیست، و چون ما آن مبناها را قبول نداریم، هیچکدام از این ثمرات بدرد ما نمی خورد. البته اگر کسی وضو را مستحب نفسی نمی داند، ثمره برایش بار می شود. آن هم نه بین دو قول حجیت و استحباب بلکه بین این دو قول و قول به ارشادیت و انقیاد. فردا بحث تنبیه دوم در شمول اخبار من بلغ للکراهه است. مطالعه کنید تا فردا. و الحمد لله.

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱.....[تنبيه دوم تسامح در ادله سنن](#)
- ۲.....[حيثيت انشاء در فتوا](#)
- ۵.....[بررسی کلام صاحب منتقى الاصول](#)
- ۸.....[بررسی کلام مرحوم اصفهانی](#)

الحمد لله رب العالمين، الصلاة والسلام على محمد و آله الطاهرين.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة والسلام على محمد و آله الطاهرين

## تنبيه دوم تسامح در ادله سنن

تنبيه دوم در ذیل بحث تسامح در ادله سنن مربوط است به الحاق فتوا به روایت. آیا می شود فتوا را هم به روایت ملحق کرد؟ یعنی اگر ما دیدیم یک فقیهی فتوا داده به استحباب، آیا می توانیم ما بر اساس آن عمل کنیم و نظر بدهیم به اینکه این عملی که فتوا بر استحباب آن داده شده، مستحب است و بلوغ ثواب بر آن تمام است یا نه؟

اولاً گفته شده است که مشهور الحاق است. یک ادعای این چنین شده و استدلال سراسری که برای این مسئله وجود دارد این است که فتوای به استحباب بالالتزام لاقول دلالت می کند بر اینکه ثواب بر عمل مستحب وجود دارد. پس آقای فقیه وقتی که افتاء می کند به استحباب عمل در حقیقت اخبار می کند به ترتب ثواب بر عمل و اخبار به ترتب ثواب بر عمل مصداق من بلغ است. اون وقت ما که این فتوا را می بینیم مصداق من بلغه ثواب علی شیء من الخیر است مثلاً و لذا به نظر می آید در وهله اولی الحاق فتوای فقیه و استحباب به خبر ضعیف یا غیر ضعیف مصداق بلوغ ثواب است.

این استدلالی است که برای الحاق شده. از چند جهت این مسئله مورد بحث باید قرار بگیرد. یکی عنوان فتوا است. اصلاً فتوای فقیه چه ماهیتی دارد؟ البته عمدتاً کسانی که متعرض شدند این جهت را بحث نمی کنند اما دیدم صاحب منتقی یک تفصیلی می دهد در حقیقت فتوا که بر اساس آن تفصیل در یک قسم یعنی یک مبنا می پذیرد که فتوای فقیه به استحباب ملحق باشد اما در قسم دیگر نه. حالا اینکه فرمایش ایشان درست است یا نه به آن می پردازیم. پس ما باید ببینیم وقتی فقیه فتوا به استحباب می دهد یعنی چه.



### حیثیت انشاء در فتوا

سابقاً من تأملی داشتم و الان هم همین طور است که فتوا آیا فقط اخبار است؟ یا در آن انشا هم هست؟ نه انشایی که خیلی وقت‌ها به خطا تصور می‌شود که وقتی فقیه در رساله می‌نویسد این واجب است یا مستحب است، مثلاً انشا است. خیلی‌ها این اشتباه را می‌کنند. آن یجب یحرم‌ها انشا نیست. در واقع اخبار است به اینکه یجب و یحرمی در اسلام هست. یجب و یحرمی در دین هست. این اخبار است منتها فتوا دادن ممکن است یک جهت انشایی از حیث افتاء داشته باشد نه در مضمونی که افتاء داده می‌شود. این خیلی روشن نیست. اینکه عرض می‌کنم تأملی هست به خاطر این است که از عده‌ای از فقها این نکته شنیده می‌شود که می‌گویند ما به رای رسیدیم و نظرم‌ان این است اما فتوا نمی‌دهند. این چطور می‌شود؟ اگر فتوا حقیقتاً رای باشد و نظر باشد و رسیدن به یک واقعیت باشد، آن وقت وقتی نظرش این شد نمی‌تواند بگوید من فتوا نمی‌دهم. خب نظرش همین شده. پس بنابراین روی این حساب که عده‌ای اینطور فکر می‌کنند باید تأمل کرد. بعید نیست فتوا یک جهت انشایی هم داشته باشد که موضوع آثار واقع می‌شود. مثلاً اگر کسی هنوز مراتب اجتهاد را طی نکرده، اگر به رای برسد، ممکن است کسی بگوید به رای رسیدن حرمت ندارد. مثلاً کسی مقدمات را طی نکرده اما می‌گوید فهم من از روایت این است اما اگر افتاء کند ممکن است بگوییم کار حرامی انجام داده و او را از عدالت هم ساقط می‌کند.

مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در چند جا تصریح می‌کند که اگر کسی در حد اجتهاد نباشد و فتوا بدهد از عدالت ساقط است و این مسئله را هم فقها مطرح کردند. دلیل آن هم تقریباً روشن است. اگر بنا باشد فتوا فقط رأی و نظر باشد آیا ما می‌توانیم بگوییم اگر کسی به یک رای و نظری رسید ولو مقدمات اجتهاد را طی نکرده... روایت را نگاه می‌کند می‌گوید به نظر من اینطور است. آیا صرف اینکه به یک نظر برسد حرام است یا اینکه افطار بکند حرام است؟ مثل قاضی که انشا حکم می‌کند که وقتی می‌گوییم موضوع آثار است، ممکن است بگوییم افتاء هم موضوع آثار است و حتی از این بالاتر بگوییم. مثلاً رجوع جاهل به عالم را مطلقاً درست ندانیم بلکه بگوییم رجوع به فتوای فقیه درست است. یعنی صرف اینکه انسان مطلع باشد فقیهی فلان نظر را دارد نمی‌شود به او مراجعه کرد بلکه باید استفتا کند و بر فتوای فقیه جواز رجوع هست. البته من از این نظر دفاع نمی‌کنم اما ثبوتاً می‌توان این نظر را مطرح کرد. سیره عقلاً در بحث تقلید رجوع جاهل به عالم است. به نظر می‌آید در موضوع سیره که رجوع جاهل به عالم است افتاء اثری ندارد حتی بالاتر می‌توان گفت اگر خود فقیه هم نظرش را اعلام نکند و ما مطلع بشویم بعید نیست که بگوییم موضوع سیره حاصل است. موضوع سیره مراجعه کردن به نظر عالم است و در آن افتاء و این‌ها اخذ نشده ولی در مثل روایات ممکن است کسی

بگویند از آن افتاء استفاده می‌شود. مثل روایتی که امام و اصحاب خودش که اهل تحقیق و عالم بودند فرمود در مسجد بنشینید و فتوا بدهید. افت الناس. اینجا عنوان افتاء است که البته الزاماً معنایش این است که افرادی که در مسجد می‌نشینند و فرا می‌گیرند باید عمل کنند. معلوم می‌شود موضوع آن افتاء است یا لااقل معلوم نمی‌شود اخذ آن افرادی که در مسجد هستند به نظر این اصحاب، به صرف علمشان باشد. چون گفته افت الناس. همچنین موارد دیگری که به نظر می‌آید به اطلاق علم نیست. پس ادله جواز تقلید مختلف است. سیره یک موضوعی دارد و بعید نیست روایات هم موضوعش مثل سیر اعم باشد یا اخص باشد یا قدرمتیقنی داشته باشد که بعید نیست توسعه آن برای هر عالمی. این را باید بررسی فقهی کرد در بحث اجتهاد و تقلید.

**اشکال:** تا زمان شیخ طوسی که فقه ما روایی بود.

**پاسخ:** مطمئن هستید؟ سید مرتضی استاد ایشان بوده. ایشان نقل روایت می‌کرده؟ کتاب انتصار یا رسائل فقهیه‌اش اینطور است؟

**اشکال:** سید مرتضی و شیخ طوسی خیلی فاصله ندارند.

**پاسخ:** پس نگویند تا زمان شیخ طوسی اینطور بوده. مثلاً ابن زهره یا قاضی ابن براج هم همینطور بودند؟ کتاب‌های این‌ها را نگاه کردید؟ روایت نیست. پس نفرمایید تا شیخ طوسی اینطور بوده. بله بفرمایید شیخ صدوق در مقنع روشش اینطور بوده.

**اشکال:** یعنی افت الناس در آن زمان یعنی قال جعفر بن محمد الصادق علیه السلام.

**پاسخ:** یعنی آنها مثلاً عموم و اطلاق نمی‌فهمیدند؟

**اشکال:** مثلاً ابن ابی لیلا از محمد بن مسلم می‌پرسید که ای شیء تقول عن ابی جعفر.

**پاسخ:** همش روایت بوده؟ اینکه امام می‌فرمود در مسجد بنشین و فتوا بده، آیا همه‌اش روایت بوده؟ یا اگر از او سوال کردند که اگر آبی با چیزی ملاقات پیدا کند آیا نجس می‌شود یا نه؟

**اشکال:** تطبیق می‌کرده.

**پاسخ:** بله تطبیق می‌کرده و تطبیق همان افتاء است. اینکه کلاً اصحاب ائمه فقط نقل فتوا می‌کردند مخصوصاً مثل محمد بن مسلم و زرارہ بعید است اینطور باشد که فقط نقل روایت می‌کردند.

**اشکال:** اگر بگوییم حق افتاء را ائمه به اصحاب دادند، آن وقت نیابت درست نمی شود.

**پاسخ:** حالا آن بحث دیگری است. اجتهاد و تقلید کتاب بزرگی است ما تقریباً دو سال آن را تدریس کردیم و الان نمی خواهیم تک تک مسائل مربوط به فتوا را اینجا بررسی کنیم. الان بحث این بود که فقیهی فتوا داده آیا ملحق می شود به روایاتی که استحباب را نقل می کند یا نه؟

**اشکال:** عرضم این است که انشای شما با آن نیابت جور نمی شود. باید بگویید ولایت دارد در افتاء.

**پاسخ:** عرض من را گوش نکردید. من در اول تذکر دادم. انشایی که ما می گوییم نه اینکه مضمون یجب و یحرم را انشا می کند. فقیه حق ندارد که انشاء حکم الله بکند. فقیه باید حکم الله را نقل بکند.

**اشکال:** فقیه نظرش را که باید بگوید.

**پاسخ:** اولاً بیان نظر که ولایت نمی خواهد. من به این رسیدم که در اسلام نماز جمعه واجب است آن را می گویم.

**اشکال:** امیرالمومنین مالک اشتر را فرستاد به مصر، او را والی کرد...

**پاسخ:** آخر والی چه ربطی به افتاء دارد؟

**اشکال:** عین همان است.

**پاسخ:** والی کار اجرایی انجام می دهد و مثل سلطان می ماند. پس یک بحث این است که در فتوا جهت انشایی هست یا نه ممکن است جهت انشایی باشد اما ربطی به مضمون ندارد این یک بحث.

دوم اینکه ما که می گوییم در فتوا جهت انشایی ممکن است باشد ولی در عین حال برای ما مسلم است که یک جهت اخباری هم دارد. کسی که فتوا می دهد به اینکه صلاة الجمعة واجب، ما در آن جهت فتوایش می گوییم که لعل جهت افتاء کردن ممکن است دارای انشا باشد اما لا شبهة فیه که وقتی می گوید من فتوا می دهم صلاة الجمعة واجب حتماً یا به دلالت مطابقی که تحلیل فتوا این باشد یا به دلالت التزامی که می گوید صلاة الجمعة واجب فی الاسلام، بلا شبهه و لاریب دارد اخبار می کند. ما در اخبار به مضمون هیچ تردیدی نداریم منتها بحثی که داریم این است که فتوای به یک مضمون، در جهت فتوا انشا هست یا نه؟ و الا در اینکه اخبار به آن مفاد هست شکی نیست. مگر می شود فقیه بگوید من فتوا می دهم به صلات الجمعة واجب ولی در اسلام نماز جمعه واجب نیست. اصلاً این حرف معنا ندارد. حتماً دارد اخبار می کند گرچه اخبار یک عملی است که او باید انجام دهد منتها به دلالت التزامی لفظی دلالت می کند بر این. تازه اگر گفتیم

التزامی هست. اصلاً ممکن است خود فتوا را ما بشکافیم و تحلیل بکنیم، آن حیث اخباری هم از درون آن بیاید. حیث افتاء یعنی جهت افتائش ممکن است در آن انشا باشد. مفادی که دارد افتاء می‌کند در آن اخبار هم باشد. بالتحلیل از خود مفاد افتاءش در بیاید نه به دلالت التزامی. چون روشن است وقتی یک فقیهی این حرفا می‌زند حتماً دارد خبر می‌دهد از اینکه در اسلام چنین چیزی وجود دارد. این را برای این عرض کردم که اگر به هر دلیلی ما در مفهوم افتاء چیزی فراتر از اخبار از مضمون به دست آوردیم، نافی این بحثی که الان گفتیم نیست. چون اخبار به مضمون به هر حال وجود دارد.

### بررسی کلام صاحب منتقى الاصول

حالا برای اینکه روشن بشود من تفکیکی که آقای صاحب منتقی انجام داده عرض کنم. ایشان می‌فرماید که ما باید ببینیم که فتوا چیست؟ تارة فتوا عبارت است از رای و نظر و اعتقاد

و أخرى یقال: إنها عبارة عن الاخبار عن الحكم الشرعی لکن بتوسط حدس المجتهد و استنباطه لا بطریق الحس أو ما یلازمه عادة.<sup>۱</sup>

بعد ایشان ادعا می‌کند بنا بر اول که حقیقت فتوا رای و نظر و اعتقاد باشد، بقا بر تقلید مجتهد وقتی که بمیرد معنا ندارد و ممتنع است.

و بناء على الأول، یمتنع البقاء على تقلید المجتهد إذا مات لانقطاع رأیه و نظره بالموت لتقومه بالحياة و الإدراک، فهو مما لا رأى له فعلاً، فلا فتوى له فعلاً و إن صدق أن رأیه کان کذا.

چون الان فتوا ندارد پس منقطع شده و بقا بر تقلید میت اصلاً معنا ندارد. حالا این بحث فقهی از جهات مختلفی دارد ایشان نقدی دارد حل می‌کند.

و أما على الثاني (که اخبار باشد)، فلا یمتنع البقاء لعدم تقوم الخبر بالحياة، بل الخبر باق بعد الموت، و لذا یصدق الخبر فعلاً على اخبار صاحب الوسائل رحمه الله مع أنه میت و تحقیق ذلک فی محله من الفقه.<sup>۲</sup>

حالا اینکه بقاء بر میت می‌شود یا نه چند مولفه دارد و فقط اینی نیست که ایشان می‌فرماید. شاید مقصود ایشان این است که یکی از جهاتی که می‌تواند مسئله را حل کند این است. آن وقت در اینجا می‌خواهد از آن استفاده کند. ایشان

۱. منتقى الاصول ج ۴، ص ۵۳۱.

۲. منتقى الاصول ج ۴، ص ۵۳۱.

می فرماید اگر ما التزام به آن نظر اول در فتوا پیدا کنیم که حقیقت فتوا نظر و رای و یا اعتقاد است، ایشان می گوید در آن اخبار نیست. مجتهد با حدس و این ها به یک نتیجه می رسد که اخبار نیست.

و المفروض ان المجتهد لا يخبر عن الواقع بل يقول: «رأی كذا» و قد لا يطابق رأیه الواقع، فلا يصدق البلوغ على قوله المذكور.<sup>۱</sup>

وقتی می گوید مثلاً صلاة الجمعة مستحب این صدق نمی کند که اخبار کرده است از بلوغ ثواب. بنابراین تحت ادله بلوغ ثواب نمی رود و اگر ما ملتزم به دوم شویم و بگوییم حقیقت فتوا اخبار از حکم الله است.

و على الالتزام بالثاني، يصدق البلوغ لتحقق الاخبار، فيكون مشمولاً لأخبار من بلغ.

عرض می کنم که فرمایش ایشان از جهاتی دارای اشکال است. یکی اینکه ایشان می فرماید فتوا عبارت است از رای و نظر و اعتقاد. من فکر می کنم یک احتمال سوم که بحث انشا باشد را جا داشت ایشان ذکر کند. هرچند من خودم قاطع نیستم اما بالاخره یک احتمالی است. اینکه فتوا یک جهت انشایی داشته باشد مثل حکم حاکم و قاضی.

ثانیاً فرض کنید فتوا عبارت باشد از رای و نظر و اعتقاد. چرا اخبار نباشد؟ اگر من بگویم نظر من این است که زید قائم است، اخبار به زید قائم نیست؟ یعنی من در عین حال که نمی دانم زید قائم است می گویم رای من این است که زید قائم است؟ اگر من می گویم اعتقاد دارم که هوا سرد است، معنایش این است که ولو اینکه در صقع نفس من... البته کذب نگویم و واقعاً نظرم این باشد که اعتقاد دارم. وقتی اعتقاد دارم می شود بگویم هوا سرد نیست ولی من اعتقاد دارم هوا سرد است؟ اینکه قد لا يطابق الواقع، خب در اخبار هم قد لا يطابق الواقع. این ربطی ندارد. این همانی است که عرض کردم ممکن است در مفهوم فتوا یک چیزی نهفته باشد بیش از اخبار ولی قطعاً در آن اخبار هست. اعتقاد به اینکه زید قائم، ممکن است فراتر از تصدیق زید قائم باشد.

همان بحثی که در فقه هم عرض کردیم و برخی بزرگان هم فرمودند که تسلیم به یک محتوا غیر از این است که تصدیق به معنای علم به محتوا داشته باشیم. پس ما ممکن است یک صفت نفسانی فراتر داشته باشیم. آن اعتقاد یا رای یا نظر باشد ولی مسلماً خبر می دهیم که زید قائم. من معتقدم که زید قائم است و خبر هم می دهم که زید قائم است. مگر می شود من خبر ندهم که زید قائم است اما معتقد باشم که زید قائم است؟

۱. متقی الاصول ج ۴، ص ۵۳۱.

پس صرف اینکه ایشان می‌فرمایند ما فتوا را اگر رای و نظر و اعتقاد بدانیم، اخبار نیست پس مشمول اخبار من بلغ نیست، این حرف نادرستی است. حالا آن مسائلی که روی بحث بقاء بر تقلید میت گفتند باید در فقه حل کرد. مثلاً ایشان می‌فرمایند البته فقط ایشان نیست بلکه تقریباً در آن بحث اجتهاد و تقلید عده‌ای که نافی جواز بقا بر تقلید هستند همین را مطرح می‌کند که مجتهد حیات بعد از موت ندارد پس رای و نظر ندارد.

اولاً کی گفته حیات ندارد؟ این حرف‌ها چیست که ما می‌زنیم؟ حقیقت انسان باقی است. ما این بدن را مثل یک پوستی کنار می‌اندازیم. اشکال در این است که ما نه خودمان را دیدیم و نه خودمان را ملاحظه کردیم و نه دنبالش هستیم. یک عمری ما خودمان را با بدنمان اشتباه می‌گیریم و این آن خطای عجیب هر انسانی است که یک عمر خودش را با بدنش اشتباه می‌گیرد. آن حقیقت لطیف عظیم که این همه قدرت و نور در آن هست را با این بدن مکدر و کثیف، این را اشتباه می‌گیریم. یک عالم ظلمانی را با یک عالم نورانی اشتباه می‌گیریم. کی گفته بعد از موت ما حیات و ادراک نداریم؟ بله به این شکلی که در اینجا نشستیم و یک مغزی داریم که در آن سلول‌هایی هست و عصب‌هایی هست و فکر می‌کنیم، ممکن است فکر به این شکل نباشد اما در عوض حضور و نور است. کی گفته رای و اعتقاد نیست؟ بله از این سنخ که الان اینجا نشستیم و فکر می‌کنیم نیست. اینجا حرکت می‌کند فکر ما بین مفاهیم اما آنجا شاید اصلاً عالم مفاهیم نباشد. عالم حقایق است. عالم صور است و این حرف‌ها نیست.

ثانیاً کی گفته که اصلاً بقا بر تقلید میت موضوعش این است که الان رای داشته باشد؟ ممکن است کسی بگوید اگر مجتهدی رای و نظر داشت، داشتن آن رای و رجوع ما به او کفایت می‌کند برای بقا بر تقلید. پس ما ادله جواز تقلید را باید ملاحظه کنیم که لسانش چیست؟ آیا کسی که از او تقلید می‌کنیم باید بالفعل صاحب رای باشد؟ یا اگر صاحب رای بود و ما به او مراجعه کردیم و اخذ کردیم می‌توانیم بقاش را استصحاب کنیم؟ باید این را بحث کرد و آنچه که ایشان ادعا می‌کند اول کلام است منتها این از بحث ما بیرون است.

پس اصل مسئله که ایشان تفکیک قائل شده و گفته فتوا اگر رای و نظر و اعتقاد باشد، در آن اخبار نیست و اگر اخبار باشد مشمول اخبار من بلغ می‌شود. به نظر ما این تفکیک غلط است. رای و اعتقاد و نظر هم که باشد در آن اخبار وجود دارد. از این حیث اخبار من بلغ آن را شامل می‌شود و باید مشکلات دیگر را نگاه کنیم.

به لحاظ عرفی عرض می‌کنم من یک مراجعه ای کردم دیدم که کلمات اهل سنت هم این را نقل کردند.

مثلاً برخی از فقهای اهل سنت گفتند که:

**فالافتاء فی الاصطلاح الاخبار عن حکم شرعی.** البته این اهل سنت خیلی هم دقیق نیستند مخصوصاً به این دقتی که اصولیون اخیر ما هستند اما به هر حال قدمای آنها فی الجمله این مباحث را داشتند. **فالافتاء فی الاصطلاح الاخبار عن حکم شرعی لا علی وجه الالزام.** لا علی وجه الالزام را برای اخراج حکم قاضی گفته‌اند. گفتن این قید را آوردیم تا احکام قاضی که الزام آور است بیرون برود. این را در مواهب الجلیل شرح مختصر خلیل است. از قرن دهم است این شارح. از فقهای مالکی است. در کتاب اتقان و احکام هم گفته که اخبار بالحکم الشرعی من غیر الزام.

باز در یک کتاب دیگر گفتند **تبیین الحکم الشرعی لمن سأل عنه.** علی ای حال این‌ها عمدتاً افتاء را به معنای اخبار گرفتند. عرض من این است که ما افتاء را دقیقاً اخبار بدانیم یا اعتقاد بدانیم یا جهت انشایی هم در آن بدانیم، هیچ شکی نیست که بالاخره مستبطن یک اخبار است و لازمه اخبار هم این است که وقتی فتوا می‌دهد به استحباب عملی، اخبار می‌دهد به ترتب ثواب بر عمل.

### بررسی کلام مرحوم اصفهانی

بنابراین استدلالی که مرحوم اصفهانی در اول بیان کرد که مهم در اینجا خدمتتان گفتیم که صورت مسئله این است و ظاهراً به لحاظ مقام اثبات من بلغه ثواب علی کذا، شامل فتوای مجتهد می‌شود، در این بحثی نیست متنها جهات دیگری در بحث وجود دارد. یکی اینکه مرحوم محقق اصفهانی می‌فرماید که درست است که به لحاظ مقام اثبات لولا ملاحظه بعضی جهات این اثباتش تمام است ولی بلوغ در زمان صدور روایات به معنای بلوغ حسی بوده نه حدسی. مثلاً وقتی روایت از امام آمده که من بلغه ثواب علی کذا، مرادش بلوغ از طریق روایت است که عن حس باشد نه اینکه استنباط راوی از مضمون بوده باشد تا ما بگوییم بلغنی کذا. کجا بلغنی اینطور بوده؟ می‌فرمایند:

**و علیه، فمقام الاثبات غیر قاصر عن الشمول للبلوغ بالفتوی. به همان استلزامی که عرض کردم.**

**إلا أن البلوغ فی زمان صدور هذه الروایات حیث إنه کان بنقل الروایة عن المعصوم (علیه السلام) فاطلاقه منصرف إلى الخبر عن حس، لا الخبر عن حدس خصوصاً إذا قلنا بأن الأخبار تتکفل حجية الخبر الضعيف فی السنن، فانه یبعد کل البعد جعل فتوی مجتهد حجة علی مجتهد آخر.<sup>۱</sup>**

اگر ما در اخبار من بلغ قائل شدیم که مفادش جعل حجیت است برای خبر ضعیف، اگر شما بگویید فتوای یک فقیه بر استحباب مثل خبر می‌ماند و مصداق اخبار من بلغ است یعنی یک مجتهدی وقتی گفت این مستحب است، فتوای

<sup>۱</sup>. نهاییه الدرايه، ج ۴، ص ۱۸۹.

او بر من هم حجت باشد. ایشان می‌فرماید خیلی بعید است همچنین چیزی. البته باید دقت کرد وقتی می‌گوید فتوای او بر من حجت باشد از باب اخبار بلغ است نه از باب رجوع مجتهد به مجتهد دیگر. از باب اخبار من بلغ نظر او بر من حجت بشود. ایشان همین را هم مستبعد می‌داند که استنباط یک فقیه بر فقیه دیگر حجت باشد. اصل اشکال ایشان این است که روایات من بلغ که موضوعش بلوغ است ظهور بلوغ حسی است نه حدسی. بنابراین جایی را می‌گیرد که راوی برای ما نقل می‌کند و ما از راوی می‌شنویم و راوی هم می‌گوید من شنیدم یا روایت می‌کنم. همه این‌ها حس است. چون او مباشرتاً از راوی دیگر نقل می‌کند و من هم از او می‌شنوم. بله اگر بنا بود من نسبت به امام علیه السلام یا پیغمبر بگویم عن حسن نبود ولی ما در روایات ضعیف فرض این است که اینطور می‌گوییم که راوی از راوی می‌گوید و ما می‌شنویم ولی طریقهش ضعیف است. بنابراین اشکال ایشان این است که ما به خاطر ظرف خاصی که این روایات در آن صادر می‌شود که زمان ائمه است و طریقه معمول نقل روایت بوده. فتوا اینطور نبوده که به نحو استنباط کذایی باشد. لذا ایشان می‌گوید بلوغ در اخبار من بلغ انصراف دارد به بلوغ عن حسن. در حالیکه در فتوا ما با استنباط فقیه مواجه هستیم نه با یک نقل عن حسن نسبت به ترتب ثواب. او استنباط کرده. چه بسا اگر آن روایتی که دست فقیه دادند و ایشان استحباب را استنباط کرد، اگر ما می‌دیدیم استنباط نمی‌کردیم.

این اشکال ایشان است اما آیت الله وحید حفظه الله بر ایشان اشکال کرده‌اند. صاحب منتقی هم اشکال کردند. صاحب منتقی به یک جمله اکتفا می‌کند و می‌گوید ادعای اینکه بلوغ منصرف باشد به خصوص بلوغ عن حسن هیچ وجه عرفی ندارد فالتفت.

**اشکال:** آنچه حجت است، از حاقّ لفظ است.

**پاسخ:** آیت الله وحید هم همین اشکال را می‌کند. می‌فرماید که ما در اینجا موارد دلیلی بر انصراف به آن امری که در خارج وجود دارد و شایع است، نداریم و الا شما در مثل اوفوا بالعقود و انواع معاملات هم باید بگویید خصوص معاملات همان زمان است که عده‌ای می‌گویند. البته ما نمی‌گوییم و می‌گوییم به نحو قضیه حقیقه است. العقود قضیه حقیقه درست می‌کند. زمان شارع مثلاً پنج عقد بوده اما حالا عقود جدیدی هست که اگر مصداق عقد باشد اوفوا بالعقود آن را می‌گیرد. ایشان می‌گوید چطور این حرف را می‌زنیم با اینکه در زمان شارع آنچه رایج بوده محدود بوده. همانطور که در آنجا می‌گوییم اینجا هم می‌گوییم که مفاد این‌ها قضیه حقیقه است و قضیه حقیقه شامل می‌شود هم اخبار عن حسن را و هم اخبار عن حدس را.



به نظر من دو سه نکته و ملاحظه شاید به نفع فرمایش مرحوم اصفهانی باشد. البته ذیل فرمایش اصفهانی را باید می‌گفتم که خود ایشان یک جایی را استثنا می‌کند. می‌گوید اگر از یک فقیهی ما این روش را بدانیم که او به مضمون روایات فتوا می‌دهد. البته ایشان مثال نمی‌زند اما حاج آقای وحید مثال می‌زند به نحوی که با نقل ایشان خلط شده است. مثل مرحوم صدوق در مقنع یا فرض کنید کتاب والد شیخ صدوق را من عرض می‌کنم که آن هم می‌گویند مضمون است یا نهاییه شیخ طوسی گفته می‌شود که مضمون روایات است. مرحوم اصفهانی خودش استثنا می‌کند و می‌گوید نعم اگر از یک فقیهی این طریقه مالوف را به دست بیاوریم که فتاوی او مضمون روایات است، می‌شود به آن عمل کرد متنها باز یک اشکال دارد. چرا؟ چون این جهت که روش او عبارت است از بیان روایات در مقام فتوا فقط جهت روایت را درست می‌کند از تسامح در دلالت را هم باید درست کنیم. چه بسا همین فقیه که ما ادعا می‌کنیم اگر از روایتی استحباب بفهمد، اگر به دست ما برسد از آن استحباب نمی‌فهمیدیم.

پس یک حرف این است که فقیه با روایت فتوا می‌دهد. یعنی با یک محاسبات عقلی و غیره رای ندهد. دوم اینکه فقیهی که بر اساس روایت فتوا می‌دهد حتماً روایت دیده که فتوا می‌دهد اما با توجه به فهم خودش فتوا می‌دهد چه بسا اگر اون روایت را به ما می‌دادند ما استحباب نمی‌فهمیدیم. اون وقت چطور ما بگوییم وقتی می‌گوید استحباب و به آن فتوا می‌دهد دارد اخبار می‌دهد از ترتب ثواب؟ چون ممکن است اصلاً ما فهم او را نداشته باشیم. پس ایشان نعم می‌گوید اما در ادامه می‌گوید:

**و لکنه مع ذلک يحتاج إلى التسامح فی الدلالة؛ إذ غاية ما يقتضيه مسلک هو الاستناد إلى الروایة...**

می‌دانیم فقیهی است که بدون روایت نظر نمی‌دهد.

**و أما استفادة الاستحباب فمؤکولة إلى نظره، و لعلها إذا وصلت إلینا لم نستظهر منها الاستحباب.<sup>۱</sup>**

این چه چیزی را به هم می‌زند؟ خوب دقت کنید چون ما بعداً کلام شیخ انصاری را هم نقل می‌کنیم. ایشان قبول کرد که اگر فقیه اهل فتوا بر اساس روایات است یک جهت درست می‌شود. دیگر شک نمی‌کنیم که او روایت را دیده اما در فهم او ممکن است تردید کنیم. این تردید چه اشکالی در بلوغ ثواب درست می‌کند؟ فقیهی که استحباب را استنباط کرده وقتی می‌گوید مستحب، او که به ثواب خبر می‌دهد. ما ممکن است تشکیک کنیم که خبر او مطابق با واقع هست یا نه؟ می‌خواهیم ببینیم ذیل کلام ایشان چه مانعی درست می‌کند. ما اگر استنباط او را در استحباب نداشته باشیم چه مشکلی

<sup>۱</sup>. نهاییه الدرایه، ج ۴، ص ۱۸۹.

ایجاد می کند؟ آیا در صدق اخبار او از ثواب مشکل ایجاد می کند؟ یا در اعتقاد ما به مطابقت اخبار او با واقع اشکال ایجاد می کند؟ آن آقایی که استنباط کرده استحباب را ولو اینکه ما استحباب را استنباط نکنیم. پس وقتی می گوید هذا مستحب، التزاماً خبر می دهد که هذه فيه ثواب. یعنی خبر داده. پس اخبار من بلغ باید شامل این خبر هم بشود مگر اینکه شما بگویید برای ما مهم است که خبر آن راوی مطابق با واقع باشد یا نه. علم به مطابقت که حتماً نمی خواهید چون اگر داشتید که نیازی به اخبار من بلغ نبود. وقتی یک خبر ضعیف برای شما می آید که بلغه ثواب کذا، نمی گوید که نسبت به مفاد آن علم داشته باش. علم که نمی خواهد. این چیزی که الان مرحوم اصفهانی ذکر کرد که و لکنه مع ذلک یحتاج إلى التسامح فی الدلالة،

باید ببینیم به کجا ضرر زد. او که استنباط کرده استحباب را و التزاماً اخبار از ثواب داده. باقی می ماند که ما به خاطر تشکیک در استنباط ممکن است بگوییم که آنچه او استنباط کرده ممکن است مطابق با واقع نباشد. بله یک جا را باید خارج کنیم که حالا مرحوم شیخ متکفل آن شده و ندیدم که بقیه آن را بحث کنند و حیف هم هست و آن اینکه اگر من روش او را اشتباه می دانم. مرحوم شیخ خیلی در اینجا دقیق است. می گوید من خطای مجتهد را در استنباطش می دانم ولو که احتمال بدهم مطابقت رایش را با واقع. بحث فوق العاده دقیقی است. می گوید این را باید خارج کنیم. این را دوستان مطالعه کنند در رساله تسامح در ادله سنن شیخ را. ایشان مثال می زند به اینکه مثلاً طرف می گوید سمعت عن النبی صلوات الله فلان مطلب را و من می دانم که او اشتباه می کند و از پیامبر نشنیده. کسی که برای او نقل کرده از پیامبر نقل نکرده اما در عین حال احتمال مطابقت با واقع می دهم. مفاد خبرش را. دقت کنید بحث فوق العاده دقیقی است. حرف این است که ما می توانیم... واضح است که ما قطع به مطابقت که حتماً نمی خواهیم چون موضوع بلوغ ثواب روایات ضعیف هم هست اما استثناء شیخ به جای دیگری خورده. می گوید باید طوری باشد که احتمال بدهم استنباط او صحیح است اما اگر علم دارم به خطای مجتهد در استنباطش ولو اینکه احتمال مطابقت فتوای او با واقع را می دهم، می گوید این به درد نمی خورد. من احتمال مطابقت با واقع می دهم اما روش او را قبول ندارم مثالم همین است که ایشان زده. می گوید سمعت عن النبی صلوات الله اما من می دانم که قطعاً اشتباه کرده اما مفادی که می گوید سمعت، ممکن است مطابق با واقع باشد و پیغمبر آن را در یک جایی گفته باشد. ایشان می گوید در عین حال ما خطای روش او را می دانیم. آیا علم و خطای فقیه در استنباطش موجب این می شود که من اخبار او را اخبار ثوابی که مصداق بلوغ ثواب ندانم یا نه؟ فکر بکنید. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

### فهرست

- ۱..... خلاصه بحث گذشته
- ۳..... فرمایش مرحوم نائینی (ره) در مقام
- ۳..... فرمایش آیت الله وحید در مقام
- ۴..... انواع انصراف در کلام
- ۸..... بررسی تعابیر روایات من بلغ

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### خلاصه بحث گذشته

بحث در تنبیهای اخبار من بلغ بود. در تنبیه دوم بحث در این بود که آیا فتوای فقیه به استحباب هم مشمول اخبار من بلغ هست یا نیست؟ یک بیانی در کلام مرحوم اصفهانی و عده ای دیگر هست که صورت روشن و ظاهری دارد و آن این است که فتوای فقیه به استحباب التزاماً اخبار از ثواب هم هست. لذا صدق می کند به کسی که فتوا به او می رسد و اخذ می کند که بلغه ثواب علی شیء من الخیر. لذا مرحوم اصفهانی می فرماید که از این جهت ظاهراً اشکالی نیست منتهی اشکالی که ایشان مطرح کرده این است که بلوغ ثواب در زمان صدور این روایات به صورت اخبار حدسی نیست بلکه اخبار حسی است؛ یعنی راوی از راوی نقل می کند تا برسد به امام یا پیغمبر. ایشان — لولا این نکته — اطلاق اولیه بلوغ را قبول دارد یعنی اطلاق ثابت بود که «بلغه» هم بلوغ حدسی را می گیرد و هم حسی را. هم اینکه راوی روایتی را نقل بکند یا اینکه فقیه خبر بدهد از ثواب ولو از باب استنباطش؛ هر دو را بلوغ می گیرد نسبت به ما که فتوای استحباب به دستمان می رسد. منتهی می فرماید این منصرف است به مواردی که بلوغ حسی باشد بخاطر آن وضعیتی که در زمان صدور روایات است که آنجا معلوم است که روات استنباط خودشان را نقل نمی کنند بلکه روایت را نقل می کنند.

بعد ایشان می فرماید مگر در مورد کسانی که بناء ایشان در فتوا بر نقل روایت باشد. فقهای بودند که چنین بنایی داشتند. مثل والد شیخ صدوق، مثل خود شیخ صدوق در مقنع و شیخ طوسی در نهاییه که معروف است اینها فتوایشان متن روایت است؛ منتهی ایشان در همین هم اشکال می کند که بنای این فقها بر اینکه فتوایشان متن روایت باشد، وجود روایت

را تصحیح می کند اما اثبات نمی کند که مضمونی را که فتوا دادند عین همین مروی هم بوده. چه بسا آنها استنباط کردند از متن روایت و به استحباب فتوا دادند و اگر به دست ما می رسید، ما این فهم را نداشتیم. پس نهایتاً ایشان نمی پذیرد الحاق فتوای به استحباب را به نقل روایت ضعیف در مورد استحباب و اینها را دو باب می داند. اولی که فتوای به استحباب باشد، مشمول روایات من بلغ نیست.

جلسه گذشته عرض کردیم اینکه اگر آن روایت به دست ما می رسید در ذیل، بنابراینکه فقیه بنایش در افتاء بر نقل روایات باشد، مضمون روایت را فتوا دهد، این احتمال که می گوییم اگر روایت به دست ما می رسید، ممکن بود ما استنباط نکنیم، یعنی تسامح در روایت را هم باید بپذیریم که ایشان می فرماید دلیلی ندارد، عرضمان این است که این چه اضرائی می رساند به اخبار مجتهد؟ چون بالاخره آن مجتهد که استنباط کرده بالالتزام خبر می دهد از بلوغ ثواب. پس این احتمال که اگر آن روایت به دست ما می رسید، ما استنباط نمی کردیم استنباط را، اضرائی به اخبار فقیه در فتوای استحبابش نمی رساند.

بله در چارچوبی که ایشان فکر می کند که ادعا می کند بلوغ باید عن حیس باشد حق با ایشان است. چون وقتی احتمال بدهیم فقیه که فتوا به استحباب داده که بنایش بر تکیه به روایات است، اگر احتمال معقول دهیم که این حکم به استحباب استنباط خودش است، پس نمی توانیم اخبار عن حیس به ثواب را درست کنیم. پس اگر آن چارچوبی که ایشان اول قرار می دهد را پذیرفتیم که بلوغ باید عن حیس باشد، بلغه عن النبی شیء من الثواب یعنی روایت باشد و به دست ما برسد نه اینکه فتوای فقیه و استنباطش که بالالتزام اخبار است. اگر این کبرا را پذیرفتیم، آن وقت نکته ای که ایشان در ذیل می فرماید حق با ایشان است حتی اگر شما فقهی پیدا کنید که بنایش بر نقل روایت در مقام افتاء باشد، چون فتوا به استحباب داده و نقل نکرده تا مثلاً بگوید روینا کذا یا روی لنا کذا. اینطور که نگفته. بلکه می گوید هذا مستحب. احتمال می دهیم که او از روایت استحباب را فهمیده اما اگر به دست ما برسد نمی فهمیم. این احتمال اضرائی به اخبار او ندارد. چون وقتی می گوید مستحب، بالالتزام می گوید که عمل به این موجب ثواب است. اضرائی به اخبار او ندارد. ضرری که می رساند این است که اخبار او را از حس بیرون می برد. ما احتمال می دهیم اخبارش عن حیس نباشد. اشکال این است.

این اشکال در چارچوب ایشان وارد نیست. چون ایشان از اول گفته که اخبار باید عن حیس باشد. پس اشکال ایشان وارد است حتی اگر شما فقهی پیدا کنید که بنایش در مقام افتاء بر نقل روایت باشد، نمی توانید بگویید اخبارش از ثواب عن حیس است. لذا نتیجه این می شود که مشمول اخبار من بلغ نیست. بله اگر ما کبرای کلی را قبول نکنیم بحث دیگری می شود.

پس این ما حصل فرمایش مرحوم اصفهانی است که نهایتاً ایشان الحاق را قبول نکرده. الحاق فتوای فقیه را از باب انصراف در اصل و از باب این نکته در ذیل در فرضی که نقل روایت باشد.

اشکال: قدر متیقن در مقام تخاطب نگرفتند؟ که چون معمولاً در آن زمان اخبار حسی بوده...

پاسخ: معلوم نیست ایشان قدر متیقن در مقام تخاطب را قبول داشته باشد. قدر متیقن در مقام تخاطب، یک فرمایش مرحوم آخوند در باب اطلاق گیری دارد که خیلی ها قبول ندارند. چون قدر متیقنی که ایشان می گوید مثل قدر متیقن خارجی می ماند. قدر متیقنی که ظهور را به هم بزند، حرف دیگری است.

### فرمایش مرحوم نائینی (ره) در مقام

یک بیانی مرحوم نائینی دارد که آن را هم عرض کنم و بعد تحلیل کنیم. مرحوم نائینی از اول ظهور بلوغ در اعم از حس و حدس را قبول نمی کند. می گوید ظهور بلوغ در عن حیس است. از اول همین را می گوید. نمی گوید اطلاقش منصرف است. می گوید ظهور عنوان بلوغ در این جهت است. بنظرم این اسلم از فرمایش مرحوم اصفهانی است. هر دو حرف یعنی چه ظهور اولی و چه ظهور انصرافی که ایشان فرمودند اشکال کردند. جلسه قبل عرض کردم که مرحوم آقای روحانی در منتقی فقط یک جمله دارد و می گوید ادعای انصراف و تخصیص به بلوغ حسی خلاف متعارف است فالتفت.

### فرمایش آیت الله وحید در مقام

آقای وحید حفظه الله جور دیگری بحث می کند. می فرماید هم ظهور خلاف است چون اطلاق بلوغ هم حس و هم حدس را می گیرد. چرا می گوید ظهور در معنای خاص دارد؟ و هم انصراف درست نیست. چون انصراف از این باب است که صدق در برخی موارد خفاء داشته باشد. ایشان می فرماید این کافی نیست برای انصراف. شما در اوفوا بالعقود در زمان شارع خیلی از عقدها را نداشتید اما حالا دارید و بر آن صدق می کند و شما با اوفوا بالعقود تصحیح می کنیم معاملات جدید را با اینکه در آن وقت نبوده. در مورد خفاء در صدق هم ایشان می فرماید مثل باب ما لا یؤکل می شود گفت که ما لا یؤکل با اینکه بر انسان هم صدق می کند ولی خفای در صدق دارد. ایشان در تحلیلش عبارتی دارد که ما متوجه آن نمی شویم. می فرماید بخاطر اینکه ما لا یؤکل در جایی است که خوردنش متعارف باشد. ما نفهمیدیم این یعنی چه. حالا دوستان فکر کنند ببینند معنایی پیدا می کنیم برای این حرف یا نه؟

می فرمایند: کما انّ دعوی الانصراف ایضاً بلاوجه و ذلک لعدم وجود مناط الانصراف فی المقام من الخفاء فی الصدق کنفاء صدق مفهوم ما لا یؤکل علی الانسان. فان هذا العنوان و ان کان صادقاً علی الحيوان و علی الانسان و لكن

بالنسبة الى الانسان في صدقه خفاء حيث انه يطلق على ما يتعارف اكلها. ما لا يوكل بر آنچه متعارف است اكل آن، اطلاق می شود. دون ما لم يتعارف اكلها و ان كان واقعاً مما لا يوكل.

خب این قسمت دوم که دون ما لم يتعارف اكلها.

اشکال: مقصودش روشن است.

پاسخ: نخیر. مقصودش این است که ما یوکل بر متعارف اكلها صدق می کند؟

اشکال:.....

پاسخ: درست است که شان ایشان اجل است ولی شما نبافید.

اشکال: عبارت روشن است. اصلاً چه گیری دارد؟

پاسخ: ما لایوکل بر المتعارف اكلها صدق می کند؟ این عبارت یعنی چه؟ حیث لنه يطلق على ما يتعارف اكلها. مثلاً سوسمار يتعارف اكلها است؟

عبارت که درست نیست باید اصلاح شود. مقصودم همین بود که عبارت درست نیست. عرض می کنم که حالا اصل مطلب فراموش نشود. بحث در این بود که باید خفای در صدق باشد تا بگوییم انصراف است. می خواهند ادعا کنند که صدق بلوغ بر بلوغ حدسی خفای در صدق ندارد. ادعایشان این است.

### انواع انصراف در کلام

عرض می کنم که ما در باب انصراف باید دقت کنیم که ما سه مرحله داریم. یک مرحله این است که قرائنی وجود داشته باشد ولو در زمان صدور روایت است. قرینه باشد بر اینکه مدلول استعمالی لفظ خاص بشود ولو با تعدد دال و مدلول یعنی مجموع قرینه و ذوالقرینه. عنوان بلوغ وارد شده در روایت و از لفظ بلوغ هم بلوغ را می فهمیم ولی ممکن است بگوییم به دلیل قرائن موجود در آن زمان که حاف به این الفاظ بوده، ما بلوغ عن حیس را می فهمیم و انصاف هم شاید همین باشد نه اینکه لفظ بلوغ را در خاص استعمال کنیم که مجاز شود. لفظ بلوغ در بلوغ است و قرینه هم به تعدد دال و مدلول... مثل این است که یک چیزی در تقدیر گرفته شود و قرینه هم مثل آن عمل کند. مثل اینکه بگویند البلوغ الحسی. آن قرینه مفاد حس را دلالت کند به تعدد دال و مدلول و در خود مقام مدلول تاثیر بگذارد. فرمایش مرحوم نائینی که فرموده اصلاً ظهور بلوغ در بلوغ حسی است، این است. نمی خواهد بگوید که مدلول بلوغ در اینجا استعمال در خاص

شده. چون واضح است که مجاز نیست در اینجا و لفظ بلوغ دلالت می کند بر مفهوم بلوغ. مفهوم بلوغ فی حد ذاتها اعم از حس و حدس است. اگر بگوییم بلغنی کذا، واضح است که اعم است لکن در مورد روایات در زمان صدور ممکن است یک ظهور ثانوی تشکیل شود بخاطر قرائنی که وجود دارد. این یک فرض است.

یک فرض دیگر این است که به هر دلیلی از قرائن، مراد جدی مضیق و محدود شود یعنی لفظ بلوغ در معنای خودش استعمال شده ولی در مقام اراده جدی باید اطلاق گرفته شود تا هم بلوغ حسی و هم حدسی باشد. در این مرحله قرینه ای هست که مراد جدی متکلم خاص است. مثل قرائن حافه ای که باشد. بحث در صرف غلبه نیست. غلبه ای که مدلول کلام متکلم را تضییق می کند. هر غلبه ای مدلول کلام متکلم را ضیق نمی کند. می گوییم در اینجا بخاطر تناسب حکم و موضوع که من بلغه شیء من الثواب عن النبی یا شیء من الخیر و... این جور سیاقها ظهور درست می کند که ظهور بلوغ، بلوغ عن حیث است.

اشکال: قبلی هم مراد جدی بود؟

پاسخ: آن نه. آن در مراد استعمالی دایره مدلول بلوغ را خاص می کند. در مقام استعمال از باب قرینه ولو به تعدد دال و مدلول اما اینجا اصلاً می گوییم اطلاق را مضیق می کند. یک حرف سومی وجود دارد که ما بگوییم کلام متکلم در ناحیه بلوغ خود بلوغ است و هیچ قیدی ندارد. در مقام اراده جدی هم هیچ قیدی ندارد منتهی ما این را منصرف می دانیم. مولا کار خودش را انجام داده. فرموده من بلغه. در این مقام هم عنوان بلوغ را قصد کرده منتهی ما می بینیم خارجاً تطبیق به این می شود. یعنی یک تعارف و تعاهدی برای عرف وجود دارد در تطبیقات. این تعارف در تطبیق واقعاً دلیلی بر حجیتش نیست. ما بارها عرض کردیم که صدقی که عرف درست می کند، حجت بر دیگری نیست. عرف ممکن است بگوید پیش من مفهوم دم بر این صدق نمی کند اما اگر کسی واقعاً بداند که این ماده شیمیایی که از فلان ترکیب شیمیایی بدست آمده، واقعاً مصداق مفهوم خونی است که خون می گوید... عرف از لفظ دم چیزی استفاده می کند. آنچه که استفاده می کند... مثلاً مایع قرمز رنگی که در آن گلبول قرمز باشد. اگر واقعاً مفهوم دم پیش عرف این باشد. این را می بیند که اینجا هست ولو اینکه با یک امر شیمیایی حاصل شده باشد اما عرف می گوید نه. اگر عرف گفت صدق نمی کند ولی شخص می بیند که آن مفهوم اینجا صدق می کند، کفایت می کند. تطبیقات مراد جدی مولا بر خارج به توسط عرف بر ما حجت نیست لکن هم مدلول استعمالی و هم کشف مراد جدی، حتماً عرف در این دخیل است. ما که می گوییم تطبیقات نیست، چون تطبیقات خارج از هر دو مرحله است. ما برای اینکه بفهمیم مولا چه فرموده، هم باید بفهمیم در مقام مراد استعمالی چه فرموده و هم در مقام مراد جدی چه فرموده. در هر دو مرحله عرف ورود پیدا می کند. به قوانین عامه خودش عمل می کند. به

ظهورات حال متکلم عمل می‌کند ولی بنای عرف بر کشف مراد جدی است متطابقاً با مراد استعمالی ولی بالاخره عرف این کار را می‌کند. اگر عرف بگوید از آن مراد استعمالی، این مراد جدی را کشف نمی‌کنم یعنی بنای عقلاء نباشد، خوب نباید عمل کنیم. پس ما برای اینکه بفهمیم متکلم در مقام مراد استعمالی چه چیزی اراده کرده و در مقام مراد جدی چه اراده کرده، بنائات و روش‌های عقلایی در کشف را باید بپذیریم اما بعد از کشف مراد جدی، اگر در تطبیق بر خارج یک ضیقی درست کند، هیچ حجیتی ندارد.

حالا سوال این است که این اشکالی که آقای وحید و دیگران به مرحوم اصفهانی کردند که غلبه خارجی و خفاء در این موارد موجب انصراف نمی‌شود، یعنی چه؟

مقصود این است که اگر ما مراد جدی مولا را کشف کردیم که مراد جدی مولا بلوغ مطلق است، لکن می‌گوییم خارجاً عرف او را منصرف می‌داند، واضح است که حجیت ندارد اما اگر به هر دلیلی ولو بخاطر غلبه خارجی در زمان صدور روایت و انحصارش در این قسم، عرف مراد جدی مولا را ضیق می‌بیند. عرف می‌بیند که وقتی مولا می‌گوید بلغه عن النبی، مقصود از بلغه عند الشارع حصه خاصه است. آن وقت نمی‌توانید بفرمایید که حجیت ندارد. چه این مقصود را از تضیق در مراد استعمالی بفهمد ولو با تعدد دال و مدلول یا از تضیق در مقام مراد جدی بفهمد. مفاد کلام متکلم را خاص می‌بیند. نمی‌توانید بگویید ما با این کار نداریم. نمی‌توانید بگویید این انصراف دلیلی ندارد. خیلی هم دلیل دارد. دلیلش همین تضیق عرفی است که وجود دارد. ما در مقام کشف مرادات جدی مجبوریم ملاحظات عرف را دخیل کنیم. این تعبیر را خیلی شنیدید که یک خطابی می‌آید اما عرف تلقی نمی‌کند. تلقی نمی‌کند یعنی چه؟ یعنی خطاب مولا را در غیر این قالب نمی‌فهمد نه اینکه خطاب مولا را می‌فهمد اما می‌گوید بنظر من در اینجا صدق نمی‌کند. او چه ربطی به ما دارد؟

مثلاً فرض کنید مرحوم شهید صدر در باب ادله برائت می‌گوید فی حد ذاتها اطراف علم اجمالی را می‌گیرد لکن عرف تلقی نمی‌کند این خطاب را در دو طرف. اگر بگوید که اصالة الطهاره با اینکه من علم به نجاست هر دو طرف دارم، ایشان طبق مبنای خودش می‌گوید هر دو طرف را می‌تواند بگیرد ولی عرف تلقی نمی‌کند این خطاب را. یعنی به هر دلیلی عرف از نسبت دادن مفاد طهارت در اطراف علم اجمالی استیحاş می‌کند. قبول ندارد این را به هر دلیلی. ایشان که می‌گوید فی حد ذاتها می‌گیرد، یعنی ما طبق مبانی خودمان اشکالی نمی‌بینیم در صدق ولی مبانی ما یک حرف است اما تلقی عرف حرف دیگری است. این تلقی عرف اگر در تطبیق مراد جدی بر خارج باشد، به عرف ربطی ندارد. مثلاً اگر عرف بگوید من واقعاً از اصالة الطهاره اطلاق می‌فهمم که مراد مولا از اصالة الطهاره مفهومی است که بر اطراف علم



اجمالی صدق می کند اما من می گویم صدق نمی کند. مراد جدی مولا مطلق است اما من می گویم صدق نمی کند. خوب ببخود می گوئی صدق نمی کند. عرف چکاره است بگویند صدق نمی کند؟ مقصود این است که اطلاقاتی که ما داریم، اگر ادعای غلبه شد، یک وقت ادعا این است که صرف غلبه خارجی بناست تاثیر بگذارد، خوب نمی شود. مثل اوفوا بالعقود اگر کسی بگوید انحصار عقد در زمان شارع موجب می شود که ما اوفوا بالعقود را تطبیق نکنیم، با اینکه قبول داریم لفظ عقد انحصار ندارد و مفاد اطلاق عقد هم انحصار ندارد ولی ما می گوییم که مراد جدی مولا بر اینجا تطبیق نمی شود. خوب چرا نشود؟

یک وقت دیگر حرف این است که اوفوا بالعقود در ظرفی که متکلم این خطاب را القاء کرده، در آن ظرف قرائنی وجود دارد ولو اینکه آن قرائن متعارف و متعاقد نبوده برای عقلاء غیر از این عقد. اگر ادعا کنیم که این تاثیر می کند در اینکه خود کلام شارع مخصوص بشود در مقام جدّ، این حرف دیگری است. این چه اشکالی دارد؟ ثبوتاً اشکالی ندارد مگر اینکه اثباتاً کسی اشکال کند.

حالا در مورد عنوان بلوغ انصاف این است که هیچ بعدی ندارد... مخصوصاً به تعبیر مرحوم نائینی ظهور اولی اش بعد از ملاحظه این جهات، در وصول عن حیس باشد نه عن حدس. مجتهد به من می گوید هذا مستحبّ. بله او اخبار می کند از بلوغ ثواب اما اخبارش با توجه به اینکه یا قطعاً یا احتمالاً اخبارش عن حیس نیست، من نمی توانم بگویم تحت اخبار من بلغ می رود. این ادعا بنظر هیچ اشکالی ندارد و فرمایش مرحوم نائینی و بیان مرحوم اصفهانی که انصراف را انصراف در مراد جدی بگیریم، بعدی ندارد. این یک نکته بود راجع به اصل ادعای آنها.

اشکال: حتی آقای عراقی هم همینطور می گویند؟

پاسخ: آن هم همینطور است ظاهراً. مرحوم عراقی و اصفهانی هر دو انصراف می گویند. مرحوم نائینی ظهور اولی می گوید. حالا یک نکته دیگر بگویم. البته حرف ما یک ادعاست و حرف آقای وحید هم یک ادعاست منتهی ما با ادعای خود راه را باز کردیم که غلبه چطور می تواند ظهور را به هم بزند. همینکه بتواند ظهور را به هم بزند، دیگر استبعادی ندارد که کسی ادعا کند ظهور بلوغ عن النبی به خاطر همه اطرافش، آن هم در مورد ثواب و غیره، باید اخبار عن حیس باشد نه عن حدس.

## بررسی تعبیر روایات من بلغ

در روایات باب هم مثل من بلغه شیء من الثواب علی شیء من الخیر فعمله کان له اجر ذلک و ان کان رسول الله لم یقله. ببینید لم یقله در مقابل قاله است. یعنی مقسم جایی است که مقول قول باشد. من بلغه شیء من الثواب یعنی عن النبی که ظاهراً یعنی قول و روایت باشد. بعد می گوید که و ان لم یقله. یعنی در وعاء نظر کسی که وصل الیه، قول نبی است. یعنی کان راوی گفته قال النبی تا آخر. بعد می گوید ولو کان لم یقله، آن ثواب را به او می دهند اما اگر فقط استنباط باشد، این عبارات صدق می کند؟! بنظرم لا اقل خلاف ظاهر است.

اشکال: تعبیر به شیء دارد که اعم است.

پاسخ: من به ذیل تمسک می کنم. می گوید بلغه و ان لم یقله. معلوم می شود که برای کسی که بلغه، بلغه به عنوان اینکه قال النبی است.

اشکال: موضوعیت دارد یا طریقت؟

پاسخ: طریقت برای قول نبی است. ما دو طریقت داریم. طریقت قول و طریقت استنباط قول نبی. ظاهرش طریقت قول است. یکی دو شاهد دیگر هم وجود دارد که بگویم و بحث تمام شود. ببینید در روایت هشام دارد که:

عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ سَمِعَ شَيْئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ.<sup>۱</sup>

ممکن است بگوئید سمع اطلاق دارد. من اینجا نشستم، فقیه می گوید هذا مستحب. بگوئید این بالالتزام می شنود بلوغ ثواب را. انصافاً سمع ظهورش از بلوغ خیلی روشن تر است در اینکه سمع یعنی خود این را سمع.

حالا ما اصلاً شبهه دیگری داریم که فردا بحث می کنیم که ظاهرش این است که خود ثواب را سمع نه بالالتزام. این یک اشکال دیگر درست می کند در فتوای فقیه و البته در اخبار من بلغ. فردا می گویم تا ذهنتان مشوش نشود. فعلاً ما می گوئیم بالالتزام هم سمع باشد ولی عنوان سمع در فتوا غیر از سمع ثوابا علی شیء است. سمع یعنی سمع روایت را. ظاهرش این است.

از این روشن تر روایتی است که تعبیر حدیث می کند. خیلی جالب است. در روایت کافی است که:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللَّهِ عَلَى عَمَلٍ فَعَمِلَ ذَلِكَ الْعَمَلَ التَّمَّاسَ ذَلِكَ الثَّوَابِ أَوْتِيَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْحَدِيثُ كَمَا بَلَغَهُ

انصافاً اینکه بگویند حدیث اطلاق دارد به فتوا، خیلی عجیب است. اخبار بالالتزام فقیه را ممکن است بگویند اخباراً اما حدیث نیست. بنظرم اینجا بلاشبیه این عنوان صادق نیست. در روایت عدة الداعی ابن فهد دارد که:

رَوَى الصَّدُوقُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ بِطَرِّقِهِ إِلَى الْأَيْمَةِ ع أَنَّ مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَ بِهِ كَانَ لَهُ مِنَ الثَّوَابِ مَا بَلَغَهُ - وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا نُقِلَ إِلَيْهِ.<sup>۱</sup>

انصافاً به فتوای فقیه که نقل الیه صدق نمی کند. فقیه می گوید هذا مستحب. شما فرمودید معنایش اخبار حدسی از ثواب است اما نقل ثواب که نیست تنها اخبار با حدس و استنباط از ثواب است. نقل باید مقول قول داشته باشد و بگوید قاله کذا. خیلی هم اثر دارد. اینقدر که ما در روایات تدقیق می کنیم بخاطر این است که ظهور اولی نقل همین الفاظ باشد. نقل به معنا خلاف ظاهر است گرچه در روایات آمده که نقل به معنا تجویز شده اما ظهور حال متکلم که می گوید قال الصادق یا قال الباقر علیهم السلام، این است که همین الفاظ را گفتند نه چیز دیگری. می فرماید **وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا نُقِلَ إِلَيْهِ**. ما به استنباط های فقیه نمی گوئیم نقل الثواب را. روایت دیگر تصریح نشده ولی واضح است که مقصودش همین است. می گوید:

عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّ مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَ كَانَ لَهُ ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا بَلَغَهُ.<sup>۲</sup>

لم یکن الامر كما بلغه ظاهرش در نقل است. البته جا دارد بگویند که شما فقط دو سه روایت برای ما خواندید که ظهورش در نقل است نه استنباط. چرا بقیه را بر اینها حمل کنیم؟ بقیه بر اطلاقیان باقی بمانند. اگر آن حرف اولی را نپذیریم که ظهور اولی بلوغ در اینجا ولو به تناسب حکم و موضوع و قرائن حافه، ظاهر باشد در بلوغ عن حیث نه عن حدس. اگر این را نپذیریم ممکن است کسی بگوید این روایتی که شما خواندید ولو خاص است، فوقش یک روایت مطلق و یکی مقید است. چرا حمل می کنید؟

<sup>۱</sup> عدة الداعی، ص ۱۳.

<sup>۲</sup> اقبال الاعمال، ج ۲، ص ۵۵۶.

جوابش همان است که در کلمات مرحوم اصفهانی و شهید صدر و دیگران آمده که ظهور این روایات این است که یک مضمون را می گویند نه چند مضمون. لذا بنظرم این مؤید همین معناست که بلوغ یعنی بلوغ نقلی و حدیثی.

**اشکال:** کشف مراد جدی می کنیم؟

**پاسخ:** بله. کشف مراد جدی از بلوغ می کنیم. چون می دانیم یک چیز می خواهند بگویند نه ده مطلب متفاوت. این یک مطلب را تصریح کرده حدیث یا نقل باشد. از اینها می فهمیم همان ظهوری که اول ادعا می کردیم با توجه به تناسب حکم و موضوع، همان را تایید می کند که بلوغ باید عن حیث باشد تا صدق حدیث و نقل بکند. سمع که در روایت آمده با اینکه شبیه بلوغ است اما انصافاً اظهر است از بلوغ در اینکه سماع چیزی می شود و این سماع فتوا هم می شود اما ظاهر سماع در مورد مقول قول است نه اینکه سماع افتاء باشد.

**اشکال:** اینها همه حیث تعلیلی است. چون همه دنبال ترغیب کردن هستند.

**پاسخ:** چرا بگوییم حیث تعلیلی است؟ بیخود دارید این مباحث را مطرح می کنید. اولاً حیث تعلیلی هم باشد مضیق می شود. حیث تعلیلی هم باشد باز هم دایره معلول مضیق است. اطلاقی ندارد که ظرف عدم علتش را هم بگیرد. فرمایش مرحوم عراقی در جواب به آخوند. آخوند که نگفته بود حیث تعلیلی. برخی مفسرین کلام آخوند گفته بودند. آقا ضیاء می گوید حیث تعلیلی است. بعد می گوید بله درست است که وقتی حیث تعلیلی شد، معلول مقید نمی شود اما اطلاق هم ندارد برای ظرف عدم علتش. راست هم می گوید. بنابراین اگر قبول کردید بلوغ حدسی نیست بلکه حسی است ولو حیث تعلیلی باشد، نتیجه این است که آن ثوابی که به آن ترغیب می شود، اطلاق ندارد برای ظرف عدم علتش که علتش بلوغ حدسی نیست و حسی است. فقط بلوغ حسی می تواند این حصه از ترغیب را درست کند. قید هم باشد که واضح است. البته ما در جای خودش گفتیم واقعاً دلیلی ندارد که بلوغ حیث تعلیلی باشد. مفصل بحث کردیم که موضوع استحباب خاص است. واقعاً بلوغ باید بر من بلغه صدق بکند. حیث تعلیلی هم باشد اثر ندارد در این بحثی که ما می گوییم. یعنی فراتر از بلوغ حسی را شامل نمی شود. همین است.

**اشکال:** وجه دیگر برای ظهور اخبار در اخبار حسی وجه دیگری غیر از ظهور اخبار است. موضوع اخبار آن است که مدلول موضوع ثواب روشن است. در موارد اخبار حدسی احتمال دارد که این مدلول نباشد.

**پاسخ:** چرا؟ اگر فقیهی می گوید مستحب است، حتماً هم می گوید که ثواب دارد.

**اشکال:** اگر شک کنیم مدلول روایت این است که....

**پاسخ:** ما شک نداریم. ما اول بحث کردیم که این دلالت التزامی لفظی است. وقتی می گوید هذا مستحب، قطعاً می گوید بله اگر کسی عمل کند ثواب دارد.

**اشکال:** منشا استحبابش. شاید مدلول روایت لو وصل الینا و نظرنا فی مدلولها...

**پاسخ:** بله ولی اخبار او تمام است.

**اشکال:** اخبارش تمام است اما مدلول برای مکلف واضح است.

**پاسخ:** از کجا می گوئید؟ مثلاً یک خبر ضعیفی آمد بر ثواب بر یک چیز عجیب و غریبی که مضمونش برای ما مستبعد است. ما چکار داریم....

**اشکال:** دلالتش تام است.

**پاسخ:** آنجا هم دلالتش تام است. وقتی می گوید مستحب است یعنی ثواب دارد التزاماً.

**اشکال:** احتمال دارد استفاده اش از اخبار درست نباشد.

**پاسخ:** عیب ندارد. اخبار او که تمام است.

**اشکال:** مورد روایت کسی است که ثواب و عمل برای او بین باشد.

**پاسخ:** اینها را از کجا می گوئید؟ روایت فقط می گوید بلغه. بالاخره او دارد خبر می دهد و نسبت به من بلغه ثواب می شود.

**اشکال:** در حسی احرازش می کنیم اما در حدسی احرازش نمی کنیم.

**پاسخ:** اگر استحباب را برای شما خواندند، صدق می کند بلغه؟

**اشکال:** اخبار درست است اما مخبر عنه را احراز نمی کنیم.

**پاسخ:** مخبر عنه را نباید احراز کنیم. در حسی هم ممکن است این نباشد. خبر می دهد اما ممکن است بگوییم قرائنی داریم که مطابق با واقع نیست.

**اشکال:** همان که وصل الینا کافی است...

**پاسخ:** آن هم وصل الینا است. چه فرقی دارد؟

و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

اشکال در الحاق فتوا به خبر ضعیف و در اصل تعمیم در اخبار من بلغ .....	۱
اشکال شیخ انصاری در مفاد اخبار من بلغ .....	۶
تنبيه: درباره الحاق مکروهات به اخبار من بلغ .....	۹
تقرير اول .....	۹
تقرير دوم .....	۹
تقرير سوم .....	۱۰

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

بحث در این بود که آیا فتوای فقیه به استحباب به روایات ضعیفی که از طریق بلوغ ثواب دال بر استحباب اند ملحق می شود یا نه؟ یعنی مشمول اخبار من بلغ قرار می گیرد یا نه؟ دیروز هم تقریر مسئله گذشت هم برخی از اشکالات و به نظر ما اشکالی که محقق اصفهانی و عده ای از بزرگان مطرح کردند در اینکه ظهور بلوغ یا منصرف اطلاق لفظ بلوغ به جایی است که بلوغ عن حس باشد، ظاهراً این اشکال وارد است و لذا دلالت این روایات به نحوی که شامل اخبار بالالتزام فتوای فقیه بشود مشکل است.

## اشکال در الحاق فتوا به خبر ضعیف و در اصل تعمیم در اخبار من بلغ

به نظرم در اینجا یک شبهه دیگر مطرح است که من در کلمات قوم ندیدم گرچه به نظرم در ضمن بحث اخبار من بلغ مسئله جور دیگری مطرح شده باشد. ببینید وقتی فقیه فتوا می دهد به استحباب، حداکثر می توانیم بگوییم یک دلالت التزامی وجود دارد بر اخبار از ثواب بر عملی که انجام می شود اما اگر یاد دوستان باشد یکی از مهمات بحث اخبار من بلغ این بود که ثواب مذکور در اخبار من بلغ خاص است و این یکی از ادله نفی انقیاد در مفاد اخبار من بلغ بود. آنجا گفته شد نظریه انقیاد نادرست است از این جهت که آنچه که انقیاد ثابت می کند اصل ثواب است در حالی که اخبار من بلغ ثواب خاص را ثابت می کند. پس اخبار من بلغ نمی تواند ارشاد به حکم عقل باشد. حالا عرض ما این است که اگر شما این تقریر را بپذیرید که وقتی فقیه فتوای به استحباب می دهد، به دلالت التزامی از ترتب ثواب بر عمل اخبار می کند ولی

مسلم است که این اخبار، اخبار بر ثواب خاص نیست. فقیه که علم غیب ندارد که این مستحب چه ثوابی دارد. البته فقیه را کار نداریم. ما که دلالت التزامی را نگاه می‌کنیم مهم هستیم. چون فقیه ممکن است روایتی دیده باشد و گفته باشد. ما که فتوای فقیه را می‌بینیم می‌گوییم اینکه می‌گوید هذا مستحب دلالت التزامی دارد که ثواب هم دارد برای ما. دلالت التزامی او بیش از خبر به اصل ثواب نیست. البته ممکن است خودش علم داشته از این باب که روایتی دیده که در آن ثواب خاص است. در بحث الحاق، ما که مواجه هستیم با فتوای به استحباب، می‌خواهیم فتوای او را مندرج کنیم در اخبار من بلغ. برای ما فتوای به استحباب بیش از دلالت التزامی به اخبار و اصل ثواب چیز دیگری نیست. آیا این اخبار او به ترتب ثواب مصداق اخبار من بلغ است؟ اگر ما در اخبار من بلغ گفتیم ثواب خاص است پس اینجور ثواب‌ها داخل نمی‌شود. بنابراین ولو مثل بحث انقیاد اصل ثواب را دارد اخبار می‌کند اما ربطی به اخبار من بلغ ندارد و مصداق آن نیست.

این شبهه در اینجا هست و این علاوه بر اشکالی است که مرحوم اصفهانی مطرح کرده؛ منتها یک مشکل دیگری اینجا پیش می‌آید. اگر ما این اشکال را بپذیریم در خود اخبار من بلغ ما این را بحث نکردیم ولی جا داشت بحث کنیم. اینکه اگر روایتی بیاید که اگر کسی این عمل را انجام دهد خداوند به او ثواب می‌دهد. روایتی بیاید بگوید این مستحب است. هیچکدام مصداق اخبار من بلغ نیست؟ مشهور که تسامح در ادله سنن را می‌گویند همه این‌ها را می‌گویند. یعنی اگر یک روایت ضعیفی بر استحباب بیاید اخبار من بلغ او را می‌گیرد. اگر یک روایتی بگوید هر کس این کار را انجام داد خداوند به او ثواب می‌دهد، شما می‌خواهید بگویید اخبار من بلغ این را نمی‌گیرد؟ واقعا خیلی مشکل می‌شود. چون فهم فقها از تسامح در ادله سنن واقعاً این نیست که تنها شامل روایاتی می‌شود که حد خاصی از ثواب را بیان می‌کنند مثلاً بگوید این مقدار حور و غلمان در کار است. فقط همین را می‌گیرد؟ آیا اگر صرفاً گفتند این کار را کسی انجام داد ثواب دارد، فایده ندارد برای اخبار من بلغ؟ خیلی بعید است. ما ظاهراً باید یک تعمیمی در روایت استفاده کنیم. تعبیر اینکه بلغه شیء من الثواب، ثواب خاص را که می‌گیرد. آیا ثواب غیر معین را نمی‌گیرد؟ اگر در یک روایتی ثواب قایی ذکر کنند، خب، شیء من الثواب است دیگر. در جلسات گذشته می‌گفتیم ثواب خاص اما وقتی گیر می‌کنیم در اینجاها باید آنجاها را حل کنیم. بلغه شیء من الثواب اگر خداوند بفرماید هر کس این عمل را انجام داد به او ثواب می‌دهیم این هم شیء من الثواب است. پس باید تعمیم بدهیم. البته وقتی تعمیم بدهیم اشکالات قبلی ما به نظریه انقیاد برمی‌گردد. چون با اطلاق این روایت هر کجا که شیء من الثواب باشد اعم از اینکه ثواب خاص باشد یا ثواب مطلق باشد، ما آن را تحت اخبار من بلغ می‌بریم. اگر انقیادی باشیم باید کل مفاد اخبار من بلغ را انقیاد بگیریم و نمی‌توانیم بخشی از آن را انقیاد بگیریم. بنابراین نسبت به آن حصه از این عام که ثواب خاص است نمی‌توانید جواب بدهید. اخبار من بلغ می‌گوید وقتی بر عملی

ثوابی بار شد اعم از ثواب خاص یا مطلق ثواب خداوند آن ثواب را می‌دهد. اگر غیر معین بود همان غیر معین را می‌دهد. اگر محدود به حد خاصی بود همان را می‌دهد. آن وقت اگر شما انقیادی باشید نمی‌توانید این مفاد را درست کنید.

**اشکال:** میزان ثواب خاص برای تتمیم محرکیت آمده.

**پاسخ:** ما مفاد اخبار من بلغ را می‌گوییم یعنی عموم را باید انقیاد درست کنید.

**اشکال:** اشکال شهید صدر همین است که اگر انقیادی هم باشی برای تتمیم محرکیت میتوانی ثواب خاص را بار کنی.

**پاسخ:** آن یک حرف دیگری است و ربطی به بحث ما ندارد شما دارید از اصل مسئله انقیاد دفاع می‌کنید.

**اشکال:** شما گفتید اشکالی که به انقیاد داشتیم از بین نمی‌رود اما می‌گوییم با این بیان از بین می‌رود.

**پاسخ:** نه اشکال به انقیاد از بین نمی‌رود. فرض کنید ما انقیاد را اشکال می‌گیریم؛ به این بیان که انقیاد ثواب خاص را اثبات نمی‌کند در حالی که روایات من بلغ ثواب خاص را اثبات می‌کند. آقای صدر همین را قبول ندارد و می‌گوید تتمیم می‌کند آن را. ما طبق این فرض که این را قبول داریم حرف می‌زنیم ما قبول داریم که اگر ثواب خاص را اخبار من بلغ اثبات کرد نمی‌توانیم نظریه ارشاد به انقیاد را بپذیریم چون انقیاد تنها اصل ثواب را ثابت می‌کند. حالا حرف ما این است که اگر ما قائل به عمومیت بشویم باز همین اشکال به نظر انقیاد وارد است چون مفاد اخبار من بلغ یک مفاد است به نحو اطلاق یا عموم می‌گوید هر ثوابی واقع شد. نظریه انقیاد نمی‌گوید حد خاص را می‌دهیم در حالی که اخبار من بلغ می‌گوید اگر ثواب روایت خاص بود، خاص می‌دهیم. پس نمی‌توان مفاد اخبار من بلغ ارشاد باشد به نظر انقیاد که فقط اصل ثواب را ثابت می‌کند چون حصصی از اخبار من بلغ اخبار بر ثواب خاص است و این‌ها مسلماً تحت انقیاد نمی‌آید. یعنی دلیل خاص است که فراتر از حکم عقل به انقیاد است تا ارشاد به آن شود. این بیان ما برای این است که اگر تعمیم قائل شدیم باز هم به نظریه انقیاد اشکال وارد است. کسی نگوید که چرا در اخبار من بلغ ما آنطور گفتیم.

**اشکال:** اگر سیاق واحد است. یا ثواب خاص هست یا نیست؟....

**پاسخ:** چرا یاء می‌گویید؟ هر دو هست. عموم دارد. می‌گوید من بلغه ثواب علی ذلک. این ثواب علی ذلک میتواند اینطور باشد که خداوند بفرماید هر کس این کار را انجام بدهد به او ثواب می‌دهیم و می‌تواند این باشد که هر کس این کار را انجام دهد به او چند حوری بهشتی می‌دهیم.



**اشکال:** بیان شما مواردی مثل من سرح لحيته که ثواب خاص ذکر نکرده شامل نمیشود.

**پاسخ:** بالالتزام میشود.

**اشکال:** ممکن است امر توصلی باشد.

**پاسخ:** حتی اگر استحبابش توصلی باشد اگر به قصد قربت انجام دهید ثواب دارد.

**اشکال:** ثواب در روایت که موضوع من بلغ نیست.

**پاسخ:** اگر روایت ضعیفی بر استحباب بیاید آیا بالالتزام دلالت بر ثواب میکند؟ حتماً میکند. شما این التزام را در فتوای فقیه قبول می‌کنید اما در روایت قبول نمی‌کنید؟! اگر روایت ضعیفی بگوید اگر کسی در اولین شب ماه رجب این دعا را بخواند یا قیام لیل داشته باشد این مستحب است. معنای این ثواب دادن نیست؟ اگر از شما سوال بکنند شما در جواب می‌گویید احتمال دارد ثواب ندهند؟ حالا این بحث تعبدی و توصلی است. در بحث توصلی اگر شما به قصد قربت بیاورید ثواب نمی‌دهند؟ شما اول دلالت را درست کنید. آیا دلالت التزامی دارد که اگر شما آن را بیاورید ثواب دارد؟

**اشکال:** ندارد

**پاسخ:** یعنی اگر شما عمل را برای خدا انجام بدهید به شما ثواب نمی‌دهند؟

**اشکال:** از یک باب دیگر ثواب میدهند.

**پاسخ:** من نمی‌گویم از باب اخبار من بلغ است بلکه می‌گویم مدلول اخبار ضعیف است. ما روایت ضعیف را نمی‌گوییم که خودش حجت است بلکه می‌گوییم وقتی می‌گوید مستحب، یعنی اگر به آن عمل کنید ثواب دارد. لازمه آن است. حالا می‌گوییم اخبار من بلغ این لازمه را می‌گیرد.

**اشکال:** الان برای شستن لباس ثواب میدهند؟

**پاسخ:** اگر به قصد قربت باشد بله حتماً می‌دهند. اصلاً در آنجا عقلی است قطعاً ثواب می‌دهند. ما دلالت التزامی می‌خواهیم درست کنیم مهم نیست حیث تعلیلی آن چه باشد.

**اشکال:** دلالت التزامی مگر نباید از لفظ باشد؟

**پاسخ:** دلالت لفظ باید باشد لفظ استحباب آمده. اینکه حیثیت تعلیلی این استحباب چیست مهم نیست. وقتی میگویند هذا مستحبٌ حتماً دلالت التزامی بر ثواب هم دارد. چرا این دلالت التزامی پدید آمده است ممکن است هزار دلیل داشته باشد. تکرارش باشد یا حکم عقل باشد یا هر چیز دیگر اما وقتی میگویند هذا مستحب، از آن فهمیده می شود که ثواب هم دارد. بنابراین این دلالت التزامی مورد اخبار من بلغ قرار می گیرد مثل هر جای دیگری و مشهور هم همین را فهمیدند. چه مشهور قائل باشند به حجیت روایات ضعیف و چه غیر مشهور که قائل به استحباب هستند همگی این را میگویند. کسی تفصیل نمی دهد بین اینکه روایتی که می خواهد موضوع من بلغ باشد مضمونش مستحب باشد یا ترتب ثواب باشد. آنهایی که گفتند مستحب است میگویند اگر روایتی بر استحباب آمد عملی که بلغ علیه الاستحباب موضوع ثواب است همه این را میگویند و روشن است که مفاد روایت که بر استحباب می آید تحلیلش این می شود. چون مفاد استحباب که بلوغ ثواب نیست بلکه به دلالت التزامی میگوید بلوغ ثواب تا موضوع قرار می گیرد.

این راجع به شبهه در باب فتوای فقیه. نتیجه این می شود که اگر ما در اخبار من بلغ این را حل کردیم شبهه در باب فتوای فقیه هم حل می شود چون استجابی که در فتوای فقیه است به دلالت التزامی اصل ثواب را ثابت می کند و شما در اخبار من بلغ قائل به تعمیم می شوید. فتوای فقیه هم از باب اینکه ثواب ما را ثابت کرده مصداق اخبار بلغ می شود. پس در بحث الحاق فتوا به استحباب، شبهه عدم ترتب ثواب خاص در اخبار من بلغ قابل دفع است یعنی الحاقش به روایات ضعیفه قابل حل است.

**اشکال:** طبق حرف شما باید واجبات را هم شامل بشود در حالیکه هیچکس نگفته. در واجبات هم ثواب است.

**پاسخ:** اینکه میگویند هیچکس این را نگفته از کجا میگویند این را بحث کردند که آیا شامل کراهات یا واجبات می شود یا نه؟

**اشکال:** واجبات محتمل را باید بگوییم انجامش مستحب است.

**پاسخ:** بله همین بحث آمده اتفاقاً خیلی ها قائل به الحاق هستند کی گفته الحاق را هیچکس قبول ندارد؟ مطالعه نکرده اید اگر اینجا نگاه بکنید همین می شود.

این بحث خواهد آمد که اگر روایت ضعیفی دال بر وجوب بیاید آیا می توانیم این را مشمول اخبار من بلغ قرار دهیم یا نه؟ کما اینکه بحث کراهت را اگر اجازه دهید همین امروز می خوانیم.

**اشکال:** از ظهور بلغ دست برداشتید؟

**پاسخ:** نه دست بر نمی داریم آن اشکال سر جای خودش هست ما این اشکال دوم را حل کردیم. ظهور بلوغ یا انصراف اطلاق بلوغ به اخبار عن حس قبول نداریم که فتوای فقیه تحت آن برود ولی اشکال دوم را که امروز مطرح کردیم حل کردیم.

### اشکال شیخ انصاری در مفاد اخبار من بلغ

اما در فرمایش مرحوم شیخ یک نکته باقی مانده است که آن را بگویم و از این بحث خارج شویم. مرحوم شیخ انصاری در رساله تسامح در ادله سنن همین مسئله را طرح کرده که آیا فتوای مجتهد ملحق می شود به روایات ضعیف و مشمول اخبار من بلغ می شود یا نه؟ ایشان می گوید علی الاصول می شود از این باب که لازمه اش است سه جواب ایشان می دهد به اشکال عدم الحاق. به کسانی که گفتند به استحباب ملحق نمی شود؛ که ما با آنها کار نداریم. ایشان یک نکته ای در بحث ذکر می کنند و آن این است که مسئله الحاق فتوای فقیه به استحباب، یک قیدی دارد، اگر می خواهیم الحاقش کنیم به روایات ضعیفه، قیدی لازم است و آن قید این است که در مورد فتوای فقیه، احتمال استناد او به یک روایت برای ما مسلم باشد و ما خطای مستند او را یقین نداشته باشیم. یعنی احتمال بدهیم که به روایتی دسترسی داشته و فهمش هم مطابق با واقع است. ایشان فقط یک مورد را خارج می کند که برای من که مواجه هستم با فتوای فقیه به استحباب محرز شده باشد خطای مستند او. می گوید این را شامل نمی شود. مثل اینکه من می دانم که این فقیه که فتوا به استحباب داده به این روایت تمسک کرده. مثل اینکه خودش در رساله عملیه خودش اشاره کند که به فلان روایت تمسک کرده ام و من یقین دارم که این روایت دلالت ندارد. پس من علم دارم که مستند او خطا است. مثال دیگر ایشان این است که مثلاً راوی اول می گوید من این مطلب را از پیامبر صلوات الله علیه شنیدم و ما می دانیم که به هر دلیلی او اشتباه کرده است و آن کسی که از او نقل کرده پیغمبر نبوده ولو اینکه احتمال می دهیم صدق محکی او و خبر او را. مثلاً فرض کنید می گوید من پیامبر را دیدم و پیامبر فرمود هر کس شب اول ماه رجب قیام داشته باشد تا صبح فلان خاصیت را دارد. ما می دانیم او خطا کرده و آنکه دیده پیامبر نیست ولی احتمال می دهیم پیغمبر فی الجمله این را فرموده باشد یعنی احتمال می دهیم صدق خبری مفاد او را ولی استنادش را می دانیم غلط است یا در آنجا که مجتهد خودش نقل می کند که مستند من در این استحباب این روایت است اما خودمان لحاظ می کنیم که صد در صد اشتباه می کند و مفاد این روایت این نیست. ایشان می گوید در این موارد نمی توانیم بگوییم فتوای فقیه کفایت می کند البته شبهه ندارد که اینجا هم فتوای فقیه دلالت التزامی دارد. چون وقتی فقیه می گوید هذا مستحب نقل می کند استحباب را اما چون من احراز می کنم مستندش غلط است از این جهت نمی توانم به او رجوع کنم چون یقین دارم که مستندش خطا است. این از باب این است که مفاد اخبار من بلغ – در

روایات هم که هست — روایت باید محتمل باشد. کاری نداریم که مضمون روایت درست است یا نه. خود روایت باید محتمل باشد. من یقین کنم که این روایت نیست نه اینکه مضمون روایت نیست چون ممکن است مضمون روایت باشد اما اگر یقین دارم که چنین روایتی نیست اخبار من بلغ حتماً او را نمی گیرد. چون وقتی میگویند من بلغه ثواب علی کذا باید روایت ضعیفی باشد تا دلالت کند اما اگر من یقین دارم اصلاً همچین روایتی نیست مصداق من بلغه نیست. اینجا هم همین است اگر من می دانم که آقای فقیه گفته هذا مستحب به دلالت التزامی ثواب را اثبات می کند یعنی مقول قول او همین است ولی من یقین دارم که مستند او خطاست. ظاهراً اینجا هم اخبار من بلغ آن را نمی گیرد. این مواردی که ما یقین داریم مستند او خطا است مثل روایتی که ما یقین داریم همچین روایتی وجود ندارد. نمی توانیم بگوییم اخبار من بلغ اینجا رو می گیرد بنابراین این هم وجهی است که ایشان خارج کرده. نکته آن صدق بلوغ است. من باید مصداق من بلغه باشم فلذا اگر آقای مجتهد اخبار می کند، وقتی من یقین دارم استناد او به پیغمبر اشتباه است مصداق بلغه نمی شوم ولو من احتمال بدهم مقول قول او و مفاد قولش فی حد ذاتها احتمال داشته باشد که پیامبر گفته باشد ولی من می دانم او دارد خطا می گوید. پس با علم به خطای مستند، بلغه عن النبی صدق نمی کند. این استدلال ایشان است در خروج یک قسم خاصی از اخبار و الا علی الاصول ایشان پذیرفته که فتوای فقیه به استحباب ملحق است به روایات ضعیفه منتها اشکالش همان است که عرض کردیم. ایشان بحث روایت عن حس و عن حدس را مطرح نمی کند ولی این تقسیم درست است و در بحث ما ظاهراً یا منصرف یا ظهور بلوغ این است که عن حس باید باشد. لذا ما به تبع محققینی همچون مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی و آقا ضیا عراقی معتقدیم که اخبار من بلغ فتوای فقیه به استحباب را نمی گیرد.

یک موردی مرحوم شیخ تطبیق می کند جالب است که دوستان بدانند ظاهراً میرزای قمی در قوانین نقل کرده و خود میرزای قمی پذیرفته این الحاق را منتها مرحوم شیخ، هم به آن منقولش اشکال می کند و هم به مرحوم قمی. آن منقول این است که اینکه غزالی در مورد عمل به مقدمه واجب گفته است بر آن ثواب می دهند یا مستحب است ایشان می فرمایند این برای ما حجتی نیست تا بگوییم مثل روایات ضعیفه است. پس اگر کسی مقدمه واجب را عمل کند مستحب است و به او ثواب می دهند. می گویند این را ما نمی توانیم بگوییم چون تقریباً مطمئن هستیم که آقای غزالی که می گوید مقدمه واجب مستحب است و ثواب دارد نه از باب یک روایتی است که به آن رسیده بلکه از باب تحسین و تقبیح عقلی است که ما مستند را قبول نداریم. بنابراین هم بر او اشکال می کند و هم بر مرحوم میرزا در قوانین. میفرماید:

و من ذلك يظهر أنَّ ما حكى من حكم الغزالي باستحقاق الثواب على فعل مقدّمة الواجب لا يصير منشأً للتسامح، لأنَّ الظاهر عدم استناده في ذلك إلّا إلى قاعدة عقلية، مثل تحسين العقل للإقدام على تهيئة مقدّمات الواجب و نحو ذلك. و منه يظهر ما فيما ذكره المحقّق القمّي قدس سره في القوانين: من إمكان كون ذلك منشأً للتسامح.<sup>۱</sup>

حرف غزالی را می گوید و الا اصل مطلب را مرحوم شیخ قبول دارد. می گوید مثل این ها که ما اطمینان پیدا می کنیم منشأ آن روایت نیست بلکه امری است که ما آن را قبول نداریم مثل تحسين عقل و غیر آن که موجب ثواب و مدح می شود. این را می گوید قبول نداریم چون مقدمه واجب حسن عقلی مستقل ندارد بلکه همان ثوابی است که بر ذی مقدمه می دهند و بر مقدمه ثواب مستقل نمی دهند و لذا ایشان می گویند ما این را قبول نداریم از این جهت این موارد را بیرون کرده و الا اصل مسئله را قبول دارد.

نتیجه این شد که ما به تبع بزرگان می گوئیم این درست نیست و البته کسانی هم قبول ندارند و می گویند ملحق است. این تمام الکلام در این مسئله.

اشکال: اگر من علم به خطای مجتهد داشته باشم که دیگر بلوغ ثواب صدق نمیکند. دیگر مقلد نیستم و خودم عالم شدم.

پاسخ: این بحث انحصاری به مقلدین ندارد. فتوا داده در رساله عملیه اش مگر ما الان از غزالی تقلید می کنیم؟ مگر میرزای قمی از غزالی تقلید می کرد؟ فتوای فقیه به استحباب نه از این باب که فتوای او بر من حجت است بلکه از باب اخبار من بلغ که مدلول التزامی اش را می گیرد. لذا اگر یادتان باشد مرحوم اصفهانی می گفت اگر مبنای حجیت را در اخبار من بلغ بپذیریم لازمه این قول این است که قول یک مجتهد بر مجتهد دیگر حجت باشد نه از باب فتوا بلکه از باب اخبار من بلغ. می گفت همین مستبعد است که فتوای یک فقیه حجت بر دیگری باشد.

اشکال: گاهی من روش مجتهد را قبول ندارم و...

پاسخ: مستند را قبول ندارم نه روش را. مستند را قبول ندارم یعنی احراز بکنم خطایش را. تعبیر مرحوم شیخ این است که لا اقل از اینکه احتمال صدق آن در مستندش را بدهد. غیر از مضمون که بحث دیگری است. مثل اکثر کتب فقهی و کتب رساله که مفادش فقط مسئله است از قدما و غیر آن این ها استدلال ذکر نکردند. ما وقتی می خوانیم احتمال می دهیم

<sup>۱</sup> رسائل فقهیه شیخ انصاری، ص ۱۶۰.

که مستندش درست باشد اما اگر در جایی مستند مذکور است و شما خطایش را احراز کردید می‌گویید دیگر صدق بلوغ عن النبی نمی‌کند. وقتی من خطای او را در استناد می‌دانم چطور بگویم بلغ عن النبی؟

### تنبیه: درباره الحاق مکروهات به اخبار من بلغ

تنبیه بعدی راجع به الحاق کراهت است به استحباب. آیا کراهت به استحباب ملحق می‌شود؟ مثلاً یک روایت ضعیفی می‌آید بر اینکه این عمل مکروه است. این به مستحب ملحق می‌شود که ما بگوییم اخبار من بلغ این را می‌گیرد و به دلالت التزامی به نحو کنایی یا به نحو لازمه عقلی اثبات می‌کند کراهت را؟ چنانکه روایاتی که ضعیف است بر استحباب یا ترتب ثواب به دلالت التزامی عقلی یا لفظی و کنایی اثبات استحباب می‌کرد. آیا کراهت هم همینطور است یا نه؟

### تقریر اول

چند تقریر برای الحاق آمده. یک تقریر این است که بگوییم تنقیح مناط می‌کنیم به اینکه در روایات اخبار من بلغ که بحث استحباب بود خصوصیت ندارد بلکه می‌خواهد بگوید احکام غیر الزامی اینطور است. در احکام غیر الزامی وقتی یک روایت ضعیفی می‌آید و حکم غیر الزامی ثابت می‌کند مشمول اخبار من بلغ است. مفاد اخبار من بلغ نکته دارد نکته‌اش و مناطش همین است که احکام غیر لزومی را گویی می‌خواهند سخت‌گیری نکنند. اگر دلیلی آهد ولو اینکه ضعیف بود به آن عمل می‌کنیم. حالا عمل می‌کنیم از باب حجیت است یا از باب کراهتی که اینجا اثبات می‌شود یا استحبابی که آن طرف اثبات می‌شود؟ منتها اشکال این تقریر واضح است چون ما از کجا علم غیب داریم که مناط این بوده؟ روایت فقط می‌گوید من بلغه ثواب عن ذلک. روشن است که این را نمی‌تواند بگیرد.

### تقریر دوم

دعوی دیگر این است که بگوییم ترک مکروه مستحب است. ترک مکروه مستحب است و از باب این استحباب مصداق اخبار من بلغ است. بنابراین هر اثری که بر مستحب بار است بر ترک مکروه هم بار است. مثلاً روایت ضعیف آمده که این مکروه است. به دلالت التزامی می‌فهمیم که ترکش مستحب است گرچه نیامده که این ترک مکروه مستحب است اما لازمه روایتی که گفته‌اند مکروه این است چون ترک مکروه مستحب است پس لازمه‌اش این است که روایت ضعیفی قائم شده که هذا مستحب و هذا مستحب می‌شود موضوع اخبار من بلغ.

اشکال این هم روشن است که احکام دو حکم نیستند. ما هم حرمت را هم کراهت را می‌گوییم زجر از وجود است و زجر از وجود بعث الی الفعل نیست. یعنی هر حکمی که مولا آورد دو حکم نیست که یکی خودش باشد و یکی لازمه‌اش بلکه در باب استحباب و وجوب بعث است و در باب کراهت و حرمت زجر از وجود است. پس نمی‌توانیم بگوییم اگر شارع به حجتی فرمود هذا مکروه، یک حکم دیگر هم ثابت شده که در واقع یعنی ترکش مستحب است. بله یک چیزی در بحث ضد محققین می‌گویند حتی کسانی که این را قبول ندارند. می‌گویند اگر مولا به چیزی بعث کرد لازمه‌اش دفع است از ترک و عدمش. البته آن یک بحث تکوینی است و ربطی به این ندارد که جعل شرعی داشته باشد. مستحب یعنی جعل جدید دارد. اینطور نیست که مولا هم جعل بکند زجر از وجود را و هم جعل بکند بعث الی ترک را. همچنین چیزی در باب مکروهات نیست. این هم تقریر دوم و جوابش.

### تقریر سوم

یک تقریر سوم هست که ما بگوییم در باب کراهات که نهی تنزیهی وجود دارد ترکش مسلماً ثواب دارد. یعنی وقتی روایت می‌گوید هذا مکروه به دلالت التزامی می‌گوید ترکش ثواب دارد. این مسلم است البته اگر ترک را با شرایطش بیاورد مسلم است که ثواب دارد مثل این است که اگر بگوید هذا مستحب عمل به آن ثواب دارد. ترک مکروه هم ثواب دارد. اینکه شکی نیست اما اگر بگوییم از باب اینکه ترک مکروه ثواب دارد اخبار من بلغ آن را می‌گیرد ظاهراً این بیان وجهی است و مرحوم اصفهانی هم این بیان را وجیه می‌داند لولا. چرا لولا؟ به خاطر اینکه درست است که بلوغ ثواب شده منتها بر ترک شده در حالی که ظهور اخبار من بلغ بر امر وجودی است. من بلغه ثواب علی شیء من الخیر. شیء من الخیر ممکن است کسی ادعا کند که ظهورش وجودیات است و عمل فعل است نه ادبیات. این ادعایی است که ایشان می‌گویند لولا ظهور کذا منتها این شاید جواب داشته باشد که تعبیر شیء من الثواب علی شیء من الخیر... الان سوم — که آقایان ادعا می‌کنند ترک است — آیا شیء من الخیر نیست؟ حتماً شیء من الخیر است. البته ما این را نمی‌گوییم. ما چونکه عزم و توطین نفس می‌دانیم فلذا یک امر وجودی است و شکی ندارد. اما آقایانی که این‌ها را تروک می‌دانند و علی القاعده شیء من الخیر می‌دانند، آن را نمی‌گویند چون ترک شیء من الخیر نیست. بنابراین ممکن است ما بگوییم که تعبیر موجود در روایات من بلغ، حتی اگر برخی ظهور در فعل داشته باشد برخی دیگر ظهور در فعل ندارد و چون مفاد همه یکی است همین مقصود است و انصافاً عرف خیلی وقت‌ها ترک را هم عمل می‌داند. بنابراین بعید نیست که ما از این جهت مکروهات را ملحق کنیم به بلوغ ثواب و ملحق کنیم به استحباب. آن وقت نتیجه‌اش چه می‌شود؟ در واقع ثواب بر ترک را اخبار من بلغ تضمین کرده و همان دلالت التزامی کنایی یا دلالت التزامی عقلی می‌توانیم کراهت را ثابت کنیم همانطور

که وقتی ثواب خاص ثابت شد به نحوه کنایه یا لازم عقلی می گفتیم. پس باید یک امری باشد که عمل به آن موجب ثواب شود. در باب کراهتی که به خبر ضعیف ثابت شده هم همین را می گوئیم وقتی ثواب بر ترکش ثابت شد به اخبار من بلغ می گوئیم. بنابراین باید یک نهی باشد که نتیجه آن نهی این باشد که ترک آن نهی تنزیهی موجب این ثواب شده باشد حالا این را به نحو کنایی درست کنیم یا لازمه عقلی عین همان بحث استحباب است. به نظرم ظاهراً تا اینجا اشکالی نیست.

وجه دوم این بود که کراهت ترکش مستحب است. اینجا جعل نیست بلکه ثواب است. ما نمی گوئیم جعل دیگری وجود دارد ولی مسلماً اگر بگویند این کار مکروه است شما هم اطاعت کردید و ترک کردید هیچ چیزی به شما نمی دهند؟ اگر شما مکروه را ترک کردید به شما ثواب می دهند. بحث ترتب ثواب است نه بحث جعل استحباب تا بگوئیم هر تکلیف زجری مثل حرمت و کراهت یک تکلیف دیگر هم در کنار آن است به نام بعث به فعل. معنا ندارد لغو است این کار.

**اشکال:** تکلیف به ترک است. اگر ترک را انجام دادم به مفسده نمی رسم.

**پاسخ:** اینکه هر مکروهی خودش متضمن یک جعل دیگر باشد یک حرف است و اخبار من بلغ به دلالت التزامی اثبات کند یک بحث دیگری است. اینکه ما در اینجا گفتیم لغو است یعنی لازمه هذا مکروه این نیست. لازمش این نیست که ترکش مستحب است اما یک جایی دلیل خاصی می گوید... آن هم اثبات کراهتی است که از ثواب خاص ناشی می شود. شما اگر بگوئید این نیست نمی توانید ثواب خاص را بار کنید پس لغو نیست. اثبات کراهت در اینجا لازمه اثبات ثواب خاص بر ترک است. اگر بگوئیم مثل بالا لغو است آن وقت ثواب خاص را به شما نمی دهند. علی القاعده این می شود. حالا تأمل بکنید ببینید می توانیم اثبات بکنیم. البته اینجا شبهه وجود دارد ثواب خاص را باید بگوئیم در خود روایت گفته باشد که اگر کسی این کار را ترک کرد مثلاً این ثواب خاص را داشته باشد که این تفصیل مرحوم عراقی است. حالا بحث می کنیم انشاء الله. الحمد لله رب العالمین



بسم الله الرحمن الرحيم

### فهرست

- ۱..... تنبيه سوم اخبار من بلغ
- ۲..... تقریب سوم، تقریب مرحوم اصفهانی
- ۳..... اشکالات تقریب سوم
- ۳..... اشکال اول بر تقریب سوم:
- ۳..... پاسخ از اشکال اول
- ۵..... اشکال دوم
- ۹..... اشکال سوم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### تنبيه سوم اخبار من بلغ

بحث در تنبيه اخبار من بلغ بود که آیا روایت ضعیف دال بر کراهت به روایات ضعیف دال بر استحباب ملحق هست یا نه؟

در این بحث چند تقریب از محقق اصفهانی نقل کردیم که تا به اینجا، فقط تقریب سوم توجیهی داشت. تقریب اول این بود که بگوییم اخبار من بلغ از باب تنقیح مناط فقط مربوط به مستحبات نیست بلکه کل غیر الزامیات را شامل می شود منتها این یک فهم تبرعی است از اخبار من بلغ. هیچ دلیل و قرینه خاصی ندارد و مشکل است که این را بپذیریم.

تقریب دوم این بود که بگوییم وقتی یک روایتی بر کراهت وارد می شود التزاماً مستحب را هم ثابت می کند یعنی بگوییم هر حکمی که بر کراهت وضع می شود لازمه اش استحباب ترک آن هست. اگر گفتند این فعل مکروه است یعنی ترکش مستحب است. بنابراین خبری که دال بر مکروه بودن عملی هست دال بر استحباب ترک آن نیز هست. این هم یک مبنای نادرستی است که هر کراهتی ملازم با یک جعل استحباب باشد چرا که جعل دو حکم تکلیفی در کنار هم بداعی جعل الداعی برای فعل و ترک لغو است.

## تقریب سوم، تقریب مرحوم اصفهانی

تقریب سومی بود که ایشان فرمودند ما در باب کراهات نگوییم که حکم به کراهت ملازم با حکم به استحباب ترک است ولی این را می توانیم بگوییم که اگر کراهتی در جایی باشد ترکش به نحو اطاعت ثواب دارد. پس خبر بر کراهت یک عمل التزاماً از ترتب ثواب بر ترک اخبار می دهد. نگفتیم بالاستلزام استحباب را ثابت میکند تا شما بگویید یک جعل حکم تکلیفی دیگری ولو استحباباً لغو است بلکه می گوییم اخبار از ترتب ثواب است. و اگر اخبار از ترتب ثواب شد در همان چهارچوبی می شود که در اخبار من بلغ راجع به مستحبات آمد.

ببینید فقط نمی خواستیم اثبات ثواب کنیم. ما در بحث اخبار من بلغ بعد از اثبات ثواب و تقریر ثواب رفتیم سراغ اینکه یک حکمی پیدا کنیم حالا یا از باب اینکه لازمه عقلی ترتب ثواب بر فعل این است یا از باب کنایه بفهمیم که بالاخره یک امری است. حالا در باب کراهت چه بگوییم؟ مرحوم اصفهانی اینجا عین همان را می خواهد تطبیق کند. می فرماید: و تقریر هذا الثواب البالغ و اثباته علی أي تقدیر... ظاهراً مقصود از «علی ای تقدیر» این است که چه انقیاد باشد و چه نباشد. شاید مقصود این باشد چون بر نفس عمل ثابت است. بعد میگوید لازمه این جعل ثواب جعل ملزوم آن است. همان بیانی که در باب استحباب داشت که اگر اخبار من بلغ ثواب را برای فعل ثابت می کند این جعل ملزوم است. جعل ملزوم یا از باب عقلی (چون بدون این نمی توان تصویر کرد که ثواب بر فعل باشد) یا از باب کنایه است. می فرماید:

و تقریر هذا الثواب البالغ و اثباته علی أي تقدیر جعل ملزومه، و هی الکراهة. فیکون مقتضی اخبار من بلغ جعل الاستحباب تارة، و جعل الکراهة أخرى.<sup>۱</sup>

این شاید برای دفع دخل مقدری است. اگر ما بگوییم که اخبار من بلغ اینطوری ثواب بالغ را شامل می شود و کراهت را اثبات می کند، ممکن است کسی بگوید اخبار من بلغ بالاخره کراهت را اثبات می کند یا استحباب را؟ ایشان می خواهد این را حل کند و بگوید به عنوان اخبار من بلغ تثبیت ثواب است؛ اما تارة مولا استحباب را جعل می کند و آخری کراهت را. می گوید مانعی نداریم و نظیر هم دارد. مثلاً در اخبار حجیت خبر واحد، در صدق العادل مولا می فرماید عادل را تصدیق کن. آن وقت بنا بر مسلک جعل حکم مماثل — که ظاهر فرمایش ایشان است — می فرمایند که گاهی جعل ایجاب می کند و گاهی جعل حرمت می کند و گاهی جعل استحباب می کند و جعل کراهت. مفاد خبر واحد هرچه باشد

۱. نهایة الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۱۸۹

همان را جعل می کند در حکم مماثل. بنابراین با اینکه عنوان صدق العادل است ولی ثبوتاً جعل هایش متفاوت است و اشکالی هم ندارد.

و مثله متعارف، كما في أدلة حجية الخبر و حرمة (نقض اليقين بالشك) المتكفلة لجعل احكام مماثلة لمواردها ايجاباً و تحريماً. و هكذا. هكذا یعنی در استحباب و کراهت هم همینطور می آید. بعد می فرمایند که:

و هذا الوجه وجهه، لو لا ظهور الروايات في الأفعال و الوجوديات، لا التروك و العدميات.

### اشکالات تقریب سوم

به نظرم بر این تقریب می توان سه اشکال وارد کرد. برخی از آنها قابل دفع است و برخی دیگر به نظرم قابل دفع نیست.

### اشکال اول بر تقریب سوم:

یک اشکال که آقای وحید حفظه الله فرمودند و تقریباً روشن هم هست این است که شما ثواب بالغ را اینطور تصویر کردید ولی موضوع این ثواب بالغ چیست؟ موضوع عبارت است از عملی که بلغ علیه الثواب فعله. می گوید موضوعش عمل است و بر امر وجودی صدق می کند نه بر امر عدمی. بنابراین از اول در مورد کراهت — که در واقع مولا زجر از وجود می کند یا امر به ترک می کند — ربطی به امر وجودی ندارد یعنی بلوغ ثواب مسلماً بر فعل و بر عمل نشده بلکه بر ترک است و ترک هم مصداق فعله نمیشود یعنی عنوان مأخوذ در روایات من بلغ بر ترک صدق نمی کند بنابراین مشمول اخبار من بلغ نمی شود. البته این اشکالی است که خود مرحوم اصفهانی هم متوجه است و چیز بعیدی نیست منتها ایشان فرمود لولا ظهور... حالا این اشکال بر ایشان شده. این یک اشکال بر مسئله است.

### پاسخ از اشکال اول

این اشکال را آقای وحید در اینجا کردند منتها یک نکته وجود دارد. در روایات من بلغ هرچند عنوان عمل داشتیم (من بلغه شی من الثواب علی عمل فعله؛ حالا التماساً لذلك الثواب یا مطلق) و لکن «شیئاً من الخیر» هم داشتیم و بعید نیست که شیء من الخیر، بر ترک هم صادق باشد. در صوم بنابر مسلک معروف و مشهور که صوم را تروک می دانند. صومی که تروک است، شیء من الخیر نیست؟ ما در باب صوم که تروک است می پذیریم خیر بودنش را و اینکه اگر ثوابی بر آن بالغ بشود این ثواب بلغ علی شیء من الخیر است، بنابراین در بقیه موارد هم همینطور است. لذا اشکالی که آقای وحید کردند و در خود متن آقای اصفهانی هم، به آن اشکال اشاره شده، و مرحوم محقق عراقی هم در نهاییه

الافکار همین اشکال را دارد، در «عمل» بپذیریم ولی در شیء من الخیر این اشکال وارد نیست. البته در کلام آقای وحید به نظرم یک تفاوتی است. در صدر وقتی می خواهند اشکال کنند می گویند نه عمل و نه عنوان خیر هیچ کدام بر ترک صادق نیست. چون هر دو بر امور وجودی صدق می کنند اما در ذیل خود ایشان پذیرفته؛ که حالا عبارت ایشان را می خوانیم.

مرحوم عراقی می گوید نه عمل منطبق است و نه خیر. چون ظاهرش این است که باید مشتمل بر مصلحتی باشد و مصلحت بر ترک نمی شود. بعد در آخر، خود ایشان یک استدراک می کند که اگر امر به ترک باشد و ظهورش قیام مصلحت باشد، ممکن است. اما این بحث یک نکته ای دارد که برای بحث ما مهم است. انشاء الله در ذیل فرمایش خود ایشان می آورم.

مقصود ما اینجا این است که اشکال انحصار موضوع اخبار من بلغ به عمل را می توانیم دفع کنیم چون عنوان شیء من الخیر هست که بر ترک هم صادق است. لذا این اشکال اصلاً قابل دفع است. یعنی اگر شما توانستید بقیه مقدمات این استدلال را بپذیرید این اشکال قابل دفع است.

اشکال: از فعل به استفاده میکنند؟

پاسخ: نه از باب شیء من الخیر.

اشکال: فعل به که حیثیت تعلیلی ندارد.

پاسخ: اصلاً کاری به تعلیل نداریم. می گوییم اصلاً عنوان عمل بر ترک صادق نیست.

اشکال: از شیء بودن استفاده میکنید؟

پاسخ: خیر بودن. اگر اصلاً می گفت خیر، خیر بر ترک هم صادق است. تروک ما گاهی خیر هستند. این اشکالی ندارد.

اشکال: آنهایی که میگویند عمل بر تروک صدق نمیکند، این عمل را از کجا استفاده میکنند؟ از عمل به؟ عمل به که قید الموضوع نشد.

پاسخ: چه ربطی به بحث ما دارد؟ ببینید اخبار من بلغ یک عنوان عمل دارد و یک عنوان خیر. عنوان عمل بر ترک صدق نمی کند. بنابراین اگر شما ولو التزاماً ثواب بر ترک عمل را اثبات بکنید می گوییم دایره موضوع اخبار من بلغ طوری است که فقط بر وجودیات صدق می کند.

اشکال: اگر موضوع بلغ ثواب شد...

پاسخ: بلغ علیه الثواب بر چی؟ بر عمل.

اشکال: از عمل به که استفاده نکردید.

پاسخ: این قرینه است بر اینکه موضوع عمل است. عمل به یعنی عمل را منتها ما می‌گوییم همه اخبار که اینطور نیست. در برخی دارد شیء من الثواب علی شیء من الخیر. خود آقای وحید هم که اینجا اشکال می‌کند در پایین قبول می‌کند حالا عبارت را می‌خوانیم به نظرم یک تفاوتی در صدر و ذیل کلام ایشان هست. حالا نقض ما به ایشان با اصل مسئله قاطی نشود. مسئله این است که اشکالی که از ناحیه وجودی بودن موضوع اخبار من بلغ است قابل دفع است چون خیر صدق میکند.

اشکال: شیء من الخیر با فعمله فرق میکند.

پاسخ: می‌شود یک عنوان مطلق. اینکه قابل جمع است. یک عنوان مطلق است که هم بر ترک صدق می‌کند و هم بر عمل که یک امر وجودی است.

اشکال: خیر مطلق است. چرا عمل را تطبیق به آن میکنید؟

پاسخ: عمل هم خیر است. اگر عکس کنیم این روایات لغو می‌شود.

اشکال: شاید خیر در روایات مطلق نباشد.

پاسخ: اولاً در مستحبات که این حرف را نباید بزنیم. می‌شود حمل بر مراتب کرد. ثانیاً شیء من الخیر بر ترک هم صادق است منتها عکسش صادق نیست. وقتی ما می‌توانیم به اطلاق این روایات اخذ کنیم و مانعی هم ندارد، همچنین وحدت سیاقی که ما منحصر کنیم به عمل به خصوصه که جهت وجودی دارد واقعاً مشکل است اگرچه مرحوم اصفهانی در مباحث قبل ادعا می‌فرمودند ولی واقعاً این حرف مشکل است. این هم یک اشکال

## اشکال دوم

به نظرم دو اشکال دیگر به فرمایش مرحوم اصفهانی هست که من این اشکالات را در کلمات قوم ندیدم. یک اشکال اینکه چطور اخبار دال بر کراهت، بر ثبوت ثواب بر ترک نیز دلالت دارند؟ تعبیر ایشان این است که تردیدی نیست

که اگر ما دلیلی یا روایتی بر کراهت داشتیم، از باب عمل به نهی تنزیهی، اطاعتاً ثواب بار است. ببینید عبارت مرحوم اصفهانی این است:

و إِمَّا دَعَوَى: أَنْ تَرَكَ الْمَكْرُوهَ إِطَاعَةً لِلنَّهْيِ التَّنْزِيهِيِّ مِمَّا يَثَابُ عَلَيْهِ قَطْعاً، فَقَدْ بَلَغَ الثَّوَابُ عَلَى التَّرْكِ عَلَى حَدِّ بُلُوغِ الثَّوَابِ عَلَى الْفِعْلِ فِي الْمُسْتَحَبِّ الَّذِي لَا رَيْبَ فِي إِطَاعَةِ تَرْتِبِ الثَّوَابِ عَلَيْهِ بِاطَاعَةِ الْأَمْرِ الِاسْتِحْبَابِيِّ، وَ بُلُوغِ الثَّوَابِ عَلَى التَّرْكِ لِأَمْرِ كَرَاهَةِ الْفِعْلِ.<sup>۱</sup>

همانطور که در آنجا ترتب ثواب بر عمل را می گفتیم لازمه وجود یک امر استحبابی است، در اینجا هم می گوئیم ترتب ثواب بر ترک لازمه کراهت فعل است. حالا سوال ما این است که شما این ثواب مترتب بر ترک را از باب اطاعت می گیرید؛ در حالی که گذشت که ثواب اطاعتی وجود امر را اثبات نمی کرد. اگر اخبار من بلغ اینطور بود که من بلغه ثواب علی شی به او ثواب می دهیم از باب اطاعت یک امری (فرقی نمی کند این دلالت بر انقیاد داشت یا اطاعت) ولی خودش نمی توانست متضمن کشف امری باشد. قبلاً عرض کردیم که اگر اخبار من بلغ بخواهد ارشاد نباشد به آنچه که عقل از باب انقیاد می گوید، باید ثواب را بر خود فعل بار کند نه فعلی که ماتی است بر جاء الواقع و غیر آن. اگر ثواب بر فعل را ثابت کردیم دو راه دارد: یکی اینکه بگوئیم اصلاً ثواب نمی تواند بر فعل باشد پس باید یک امری باشد که شخص با اطاعت آن امر ثواب پیدا کند (که این از باب دلالت عقلی است) یا اینکه کنایه بگیریم و بگوئیم همینکه من سرّح لحيته فله كذا من الثواب، این عبارت دیگری از جعل استحباب است.

در اینجا هم همین را می گوئیم اما این به شرط یک نکته ای است که ثواب را بر خود ترک بار کنند. شما الان یک ثوابی درست کردید. سوال این است آنچه که می گوئید مِمَّا يَثَابُ قَطْعاً — تا اینکه بتوان استلزاماً استحباب ترک یا کراهت فعل را اثبات کرد — چیست؟ این ثواب، ثواب اطاعتی است یعنی اینکه می گوئید ما ثواب اطاعتی بر ترک می دهیم، دارد حکم عقل را درست می کند، پس اشکال این است که این چه ربطی دارد به تثبیت یک استحباب بر ترک یا کراهت؟ همان ارشادی می شود که بعضی ها می فرمودند. چطور از این کراهت در بیاوریم؟ از باب اطاعت، یک ثوابی بر ترک مترتب است.

به نظرم ایشان کلاً مسیر اشتباهی درست کرده و اینطور نمی توان استحباب یا کراهت را درست کرد. شما باید در اخبار من بلغ، ثواب را بر خود فعل بیاورید نه بر اطاعت فعل. اگر میگفت من اطاع فی تسريح اللحية امر المولى فله ثواب،

۱. نهایة الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۱۸۹

این تقریر ثواب چیزی را ثابت نمی‌کرد و همان حکم عقل را می‌گفت. اگر می‌گفت من سرح لحيته اطاعةً لأمر المولى فله كذا، معلوم می‌شود یک امر سابقی بوده که ربطی به اخبار بلغ نداشته و طرف هم آن را اطاعت کرده. این اخبار می‌گوید اگر آن را بیاوری به تو ثواب می‌دهند و عقل ما هم همین را می‌گوید لذا می‌شود ارشاد. خود مرحوم اصفهانی هم همین را می‌فرمود و مرحوم آخوند هم اگر یادتان باشد در عین حال که قبول کرد موضوع ممکن است در آن انقیاد اخذ شده باشد ولی قائل بود که انقیاد موضوع حکم به ترتب ثواب نیست. «عمله به» ممکن است عمل به انقیاداً باشد اما موضوع ترتب ثواب ذات عمل است. اینطوری ایشان استحباب را درست کرد و الا در اینجا اگر شما بگویید موضوع ثواب، خصوص «من اطاع النهی التنزیهی» است، این ربطی به اخبار من بلغ ندارد به این معنا که اخبار من بلغ اگر قرار باشد اینطوری شامل بشود، استحباب بر ترک یا کراهت را ثابت نمی‌کند. تقریر و تثبیت و ارشاد به حکم عقل می‌شود نه چیز دیگر. بنابراین اصل کیفیت اثبات ثواب (که یک مقدمه از مقدمات استدلال است) به نظرم اینجا مورد اشکال است و نمی‌شود قبول کرد. اشکال برخی موارد کراهت اینطور است که دقیقاً به فعل می‌خورد. مثلاً می‌گوید هر کس دوشنبه ناخن خود را بگیرد، رزقش کم میشود.

پاسخ: بحث ما همین است که اصلاً کراهت زجر از وجود است. اینکه می‌گویند کراهت امر به ترک است اشتباه است. کراهت زجر از وجود است و این را مرحوم اصفهانی صد بار گفته. در عین حال که زجر از وجود است امتثالش به ترک است. ایشان می‌گوید اگر ترک کردی اطاعةً للنهی التنزیهی قطعاً ثواب می‌دهند.

اشکال: شما فرمودید ثواب اعم از فعل است اما من می‌گویم دقیقاً به فعل می‌خورد.

پاسخ: اصلاً بحث اعم از فعل نبود. اشکال این نبود. عرض ما این است که وقتی ثواب بار کردند بر فعل، اگر بر ذات فعل بود شما ترتب ثواب بر ترک را می‌بردید در چهارچوب همان بحث استحباب. ما الان به آن امر وجودی هم اشکال نمی‌کنیم چون ما خودمان درستش کردیم و گفتیم شی من الخیر امر عدمی را هم می‌گیرد.

بحث ما این است که می‌گوییم شما ترتب ثواب را بر اطاعت نهی تنزیهی بار کردید. در بحث استحباب مفصل بحث کردیم اگر ترتب ثواب بر انقیاد و بر اطاعت باشد، اخبار من بلغ نمی‌تواند استحباب را ثابت کند. اشکال الان ما این است که می‌گوییم نهی تنزیهی از ارتکاب فعل چه دلالتی بر ثواب دارد؟ اگر می‌گفت نهی تنزیهی از ارتکاب فعل استلزاماً می‌گوید ذات ترک فعل (نه ترک فعل انقیادی و اطاعتی) ثواب دارد، این عین استحباب ترک می‌شد اها شما این را نمی‌گویید بلکه می‌گویید اگر ما نهی از شیء داشتیم و کراهتش ثابت شد، از باب اطاعت این کراهت و نهی تنزیهی، ثواب دارید. خب این ثواب چه چیزی را ثابت می‌کند؟ مثل این است که در بحث استحباب بگویید انقیادش ثواب دارد حتی

مرحوم آخوند که می فرمود فعل به با انقیاد هم می سازد، می گفت ولی ثواب را بر ذات فعل می دهند و الا اگر می گفت بر انقیاد می دهند چیزی درست نمی شد و نمی توانستیم کشف کنیم یک امر استحبابی وجود دارد بلکه با همین انقیاد تثبیت می شد. عرض من این است که نهی تنزیهی استلزاماً ثواب بر ذات ترک را درست نکرده.

**اشکال:** ترک مضاف وجود دارد.

**پاسخ:** مهم دلالتش هست. شما حداکثر می توانید بگویید اطاعت این ثواب دارد غیر از این است؟ پس دلالت بر ترتب ثواب بر اطاعت دارد. پس بر ذات ترک ثابت نکرده.

**اشکال:** بلغ علیه الثواب صدق میکند.

**پاسخ:** نه. بلغ علیه الثواب بر چی؟ بر اطاعت. بر اطاعت بار کرده نه بر ذات ترک. بر اطاعت بار شده. همه بحث این است که آیا لازم است در جایی که ترتب ثواب بر اطاعت شده یک امر دیگری وجود داشته باشد یا نهی دیگری وجود داشته باشد؟ لازم نیست. اشکالی که در باب اخبار من بلغ هست در استکشاف استحباب این است. آنهایی که درست کردند مثل آقای اصفهانی یا آقای آخوند (حالا یا از راهی که مرحوم اصفهانی می فرماید یا راهی که آخوند می گوید) می گویند ظهور اخبار من بلغ ترتب ثواب بر ذات فعل است نه فعل ماتی بر جاء الواقع، نه فعلی که به نحو اطاعت باشد.

**اشکال:** اطاعت در اینجا موضوعیت ندارد.

**پاسخ:** چطور اطاعت موضوعیت ندارد؟

**اشکال:** با شمول بلوغ ثواب، هم وجودیات را میگیریم هم عدمیات را.

**پاسخ:** الان مشکل ما این نیست. ما می خواهیم ببینیم ثواب را از کجا می آوریم. دو حرف است. یک وقت می گوید امر عدمی اگر ثواب داشته باشد داخل در موضوع اخبار من بلغ نیست این یک اشکال است (چون می گوید موضوع اخبار من بلغ طوری تضییق شده که فقط امر وجودی را می گیرد). این یک اشکال؛ که گفتیم جوابش این است که شی من الخیر وجود دارد. اشکال دیگر این است که ثواب در کراهت را از کجا بیاوریم؟ کراهت زجر از وجود است با این زجر از فعل چه ثوابی را می توان اثبات کرد؟ آیا بیش از ثواب بر ترک فعل از باب اطاعت نهی تنزیهی را می توان اثبات کرد؟ انصافاً با زجر و نهی تنزیهی ثواب بر مطلق ترک فعل بدون اینکه اطاعت نهی تنزیهی باشد اثبات نمی شود.



**اشکال:** همینکه آن فعل را به قصد اطاعت نهی ترک کنیم، اطاعت نهی صدق کرده و من بلغ شامل میشود.

**پاسخ:** ترتب ثواب بر اطاعت شده اما ما چطور کشف کنیم که فعل مستحب است یا ترک آن مستحب است؟

حالا روی آن فکر کنید. اشکالی که در بحث استحباب بود را فکر کنید روشن می شود. اشکال این بود که اگر ثواب بر اطاعت یا انقیاد بار شود نمی توانیم کشف از امر بکنیم. وجه ثواب روشن است که چیست. چه نیازی به امر است؟ آنهایی که کشف امر می کردند می گفتند نمی توانیم ثواب بار کنیم مگر امری باشد. حالا که اطاعت وجود دارد، دیگر نیازی به امر نیست. من ندیدم این اشکال را کسی مطرح کرده باشد. به ذهن خودم رسیده و حالا شما روی آن فکر کنید ببینید درست است یا نه.

### اشکال سوم

یک اشکال طولی دیگر وجود دارد و آن این است که اولاً اصل مسئله را بفهمیم چیست. بعد ببینیم ما چه چیزی را می خواهیم اثبات کنیم. بحث الحاق کراهت به استحباب یعنی چه؟ مقصود این است که اخبار ضعاف دال بر کراهات را، به نحو ما موضوع اخبار من بلغ قرار دهیم. یک وقت، بحث این است؛ حالا نتیجه اش هر چه می خواهد باشد. اما یک وقت، می خواهید بگویید کراهت را ثابت می کنیم. آقای اصفهانی گفت اگر ما کراهت داشته باشیم که نهی تنزیهی است، اطاعتش بکنیم و ثواب داشته باشد، اخبار استلزامی از ثواب است. این می شود تقریر ثواب بر ترک مثل بحث استحباب فیثبت الکراهه. حالا سوال این است که چطوری یثبت الکراهه؟ فرض کنیم آن اشکالی که ما کردیم وارد نباشد. به دلالت التزامی ثواب را بر ترک اثبات کردید. اگر آن قالبی که شما در بحث استحباب داشتید و می گفتید بلغ ثواب علی شیء من الخیر یا علی عمل فعلی به، فله ثواب ذلک، شما اثبات ثواب بر ترک کردید و ترک مستحب می شود. چطوری فعل کراهت پیدا می کند؟ بنابراین اگر اصل بحث در این تنبیه سوم این باشد که اگر روایت ضعیفی بر کراهت آمد آیا با اخبار من بلغ می توان کراهت را ثابت کرد؟ مشهور می گویند کراهت را می توان اثبات کرد. عرض ما این است که با وجود تسلّم و تنزل از اشکال دوم، کراهت ثابت نمی شود بلکه نهایتاً استحباب ترک ثابت می شود نه کراهت.

**اشکال:** ثوابی که الان تصویر میکنید به همان زجر غیر لزومی می خورد؟

**پاسخ:** نخیر امر به ترک است نه زجر از وجود. امر به ترک است به نحو غیر لزومی. این مباحث را باید در اوامر و نواهی حل کنید. البته قداما این را می گفتند و شاید کراهت را امر به ترک می گرفتند و ما هم یک اشاره ای می کنیم که ممکن است در برخی فروض بتوان این را قبول کرد اما ظاهر نهی چه تحریم باشد چه کراهت، زجر از وجود است و این

بحث مهمی است هم در مفاد نواهی و هم در اجتماع امر و نهی و هم در شبهه موضوعیه که بحث می‌کنیم خیلی اثرگذار است (البته ظاهراً). مرحوم اصفهانی از این نکته خیلی استفاده می‌کند که نهی در کراهت یا تحریم آیا زجر از وجود است یا امر به ترک است؟ این اثرگذار است اما حالا مبنای ما این است که ظاهر نهی زجر از وجود است.

**اشکال:** کراهت را همان روایت ضعیف برای ما بیان کرد.

**پاسخ:** دقت بکنید و روی اینکه عرض می‌کنم فکر کنید. کراهت زجر از وجود است. شما بالاستلزام بر ترک، ثواب درست کردید. شما بر فعل نمی‌توانید ثواب درست کنید. بر ترک ثواب درست کردید. ترک شد مصداق اخبار من بلغ و ما یناب علیه. اگر ترک مصداق اخبار من بلغ باشد شما در چهارچوب بحث قبلی می‌توانید بگویید ترکش مستحب است و امر دارد. شما گفتید اگر بگویند من سرح لحیته کذا، کنایه است که این موضوع مامور به است و امر غیر لزومی دارد. شما باید بگویید ترک مستحب است. چرا می‌گویید فعل مکروه است؟ الان ایشان در اینجا می‌گویند و **تقریر هذا الثواب البالغ و اثباته علی أي تقدیر جعل ملزومه...** خب ملزومش چیست؟ امر به ترک است نه زجر از وجود و هی الکراهه. در حالیکه ملزومش کراهت نیست. شما در باب مستحب مگر نگفتید اگر ثوابی بر فعلی آمد استلزاماً می‌گوید این فعل مامور به است؟ ثواب با امر درست میشود.

**اشکال:** خبری که امر داشت، لازمه اش این بود اما خبری که حقیقتش زجر از وجود است...

**پاسخ:** آن خبر هرچه می‌خواهد باشد برای ما اثبات ثواب بر چیزی می‌کند. موضوع استکشاف امر، اثبات ثواب بر چیزی بود نه از باب اینکه آن خبر دال بر فعل بود (ما کاری به آن نداریم). اثبات ثواب بر عملی استلزاماً می‌فهماند که این عمل مامور به است. اثبات ثواب بر ترک یعنی خود ترک مامور به است. این اشکال مترتب بر اشکال قبلی است.

یک نکته بگویم و بعد سراغ بحث بعدی برویم و آن نکته این است که اشکالی که ما الان می‌کنیم اشکال است به قول مشهور و به کلام آقای اصفهانی که می‌خواهد اثبات کراهت کند ولی علی الاجمال ما می‌توانیم بگوییم ثواب گیرمان می‌آید. البته اگر اشکال دوم مرتفع بشود برای ما مسجل است اما اگر شما فکر کردید و توانستید آن را دفع کنید اشکال سوم وارد است به اثبات کراهت اما این درست است که اگر یک روایت ضعیفی بر کراهت وارد بشود ما می‌توانیم ترکش کنیم و به داعی طلب المولا (حالا یا طلب ترک است یا زجر از وجود) یعنی به اصل الزام مایی از طرف مولا می‌توانیم جامعش را بگوییم و ترک کنیم، بر این جامع ثواب داریم؛ حالا از باب اینکه استحباب ترک عمل کردیم یا زجر از وجود را امتثال کردیم. به هر حال با ترک، امتثال کردیم چیزی را. ممکن است امتثال استحباب ترک باشد و ممکن است امتثال

زجر از وجود باشد. به هر حال امثال است. بنابراین به ما ثواب می دهند ولی نمی توانیم اثبات استحباب کنیم. اگر در جایی اینکه ترک مستحب باشد یا زجر از وجود، فرقی بیاورد (که در یک جاهایی می آورد) این اشکال ما موضوع آن بحث می شود اما اگر بحث فقط به دست آوردن ثواب باشد می توانیم بگوییم علی ای حال ثواب داریم. این عرض من شبیه فرمایش آقای صدر است که ایشان می فرمودند در اصل مسئله که در اخبار من بلغ، ما نرسیدیم به اینکه امر آن به نحو طریقی است یا استحباب است؟ می گوید مجمل می شود. اما این اجمال برای ما نفی نمی کند به دست آوردن ثواب در عمل را. من اگر عمل را انجام دهم ثواب دارم؛ حالا إما من اجل اینکه اخبار من بلغ طریقی است و مولا فرموده این طریقی را کسی برود من به او ثواب می دهم یا از باب اینکه یک استحبابی است که اگر عمل کنیم موضوع اطاعت مولا می شود و ثواب می دهند. به هر حال ثواب تثبیت می شود. اینجا هم همین است آن اشکال سوم در واقع برگشتش به این است که آنچه که تثبیت می شود معلوم نیست استحباب ترک است یا زجر از وجود است. الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

- ۱.....fa خلاصه مباحث گذشته
- ۲..... تقریب چهارم برای الحاق اخبار ضعیف دال بر کراهت فعل
- ۲..... اشکال بر تقریب چهارم
- ۳..... بررسی کلام محقق عراقی در مقام
- ۵..... کلام اول آیت الله وحید
- ۵..... کلام دوم آیت الله وحید
- ۶..... اشکال اول به فرمایش آیت الله وحید
- ۶..... اشکال دوم به فرمایش آیت الله وحید
- ۸..... تنبیه چهارم اخبار من بلغ

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

## خلاصه مباحث گذشته

بحث در این بود که آیا اخبار ضعیف قائم بر کراهت ملحق می‌شوند به روایاتی که دال بر استحباب‌اند در شمول اخبار من بلغ یا نه؟ تا به حال سه تقریب را دیدیم. تقریب سوم که شاید وجیه/ترین تقریب بود این بود که روایات دال بر کراهت التزاماً دال بر ثواب هم هست از باب ثواب اطاعت، و همانطور که در استحباب وقتی ثواب ثابت می‌شود، ملزومش که امر باشد به نحو ملازمه عقلی یا کنایه ثابت می‌شود، در اینجا هم همینطور است. یعنی بگوییم ملزوم ثواب بر ترک کراهت است. این تقریب مرحوم اصفهانی بود متنها اشکالات متعددی بر این تقریب وارد بود مخصوصاً اشکال دوم و سوم. اشکال دوم این بود که اصلاً چه کسی گفته ثواب بر ترک هست؟ ثواب بر ترک به معنای اطاعت ربطی به بحث ما ندارد چون ما برای کشف امر بایده ثواب را بر ذات فعل تثبیت کنیم و دلیلی بر ثواب بر ذات فعل نداریم چون کراهت زجر از وجود است و اگر اثبات کراهت شد در روایتی، التزاماً معنایش این نیست که در ترک آن ثواب است مگر از باب اطاعت که این ربطی به بحث ما ندارد.

اشکال سومی هم در این مسئله بود که این ترک ثواب بر فرض هم ثواب تثبیت بشود و ترکش مشمول باشد نسبت به اخبار، چه کسی گفته کراهت ثابت می شود؟ شما بر ترک، ثواب دارید. آخرش این است که مثل بحث استحباب باید استحباب ترک را ثابت کنید و کراهت ثابت نمی شود و در عنوان بحث اینطور مطرح می کنند که مشهور قائل هستند که اخبار من بلغ شامل کراهت می شود و تثبیت کراهت می کند. این را نمی توانید ثابت کنید. بله عرض کردیم اگر اشکال دوم دفع بشود اشکال سوم اشکال واردی است ولی یک جوری می شود یک مسئله نیم بندی از آن استفاده کرد و آن این است که ترک به هر حال ثواب دارد یا به جهت اطاعت نهی که کراهت باشد یا از باب استحباب ترک، بالاخره ترک ثواب دارد اما معلوم نیست این ثواب از چه بابی باشد.

### تقریب چهارم برای الحاق اخبار ضعاف دال بر کراهت فعل

یک تقریب چهارمی در کلام مرحوم اصفهانی وجود دارد. البته این شماره ها را ما می گوئیم. در کلام ایشان تقریب چهارم نیامده. ایشان در ابتدا اشکال کردند که ترک امر عدمی است لولا ظهور در امر وجودی عناوین ماخوذ در اخبار من بلغ مثل عمل و خیر. این وجهی که خودشان بیان کردند وجیه است متنها معلوم است که اشکال داشتند لذا می فرمایند که می شود تنقیح مناط کرد بوجه آخر و آن اینکه بگوئیم اصلاً اخبار من بلغ در مقام تحریض بر ثواب است و مایثاب علیه اصلاً مهم نیست. در مقام تحریض بر تحصیل ثواب است. لذا فرقی نمی کند که ما یثاب علیه ترک و عدم باشد یا وجود باشد.

### اشکال بر تقریب چهارم

اشکال این تقریب این است که خب شما این را از کجا استفاده می کنید؟ ما یک عنوانی داریم در اخبار من بلغ که بلغه ثواب علی عمل یا علی خیر. اینکه عنوانی در موضوع اخبار من بلغ اخذ شود و تنقیح مناط بگوید این عنوان (عنوان عمل و خیر بنابراینکه بر ترک صدق نمی کند) موضوعیتی در حکم ندارد، این را از کجا آوردید؟

لذا ما یک اخبار من بلغ داریم و یک عناوین ماخوذ در آن مثل عمل و خیر. بنابراین اینکه این ها بر عدم صدق نکند حذفش از دایره حکم در اخبار من بلغ واقعاً دلیلی ندارد. لذا این بیان اخیر صرفاً یک ادعاست. البته اگر کسی واقعاً استظهار کند که اخبار من بلغ برایش مهم نیست که مایثاب علیه چه باشد، درست است ولی خب واقعا از کجا چنین ادعایی میشود؟ واقعا ما در احکام دیگر همچین کاری می کنیم؟ یعنی اگر یک عنوانی ماخوذ بود در موضوع حکم اینطوری آن را لغو می کنیم؟ قرینه روشنی بر این حرف نیست. لذا آیت الله وحید حفظه الله در تقریراتشان اشکال کردند بر این مطلب و ظاهراً هم درست است. قبل از اینکه این مسئله را طرح کنیم یک بحثی هست.

تا اینجا نظر ما این شد که اخبار من بلغ کراهت را نمی گیرد چون عمده ترین تقریب تقریب سوم است و تقریب سوم چندین اشکال دارد که برخی از آنها قابل دفع است ولی اشکال دوم و سوم وارد است مخصوصاً دومی که اصلاً هیچ راهی برای تطبیق اخبار من بلغ باقی نمی گذارد. بنابراین برخلاف نقلی که شده است مبنی بر اینکه مشهور قائل هستند به الحاق اخبار ضعیف دال بر کراهت به اخبار دال بر استحباب، ظاهراً این قول مشهور وجهی ندارد. فرمایش مرحوم عراقی هم در اصل همین است و آقای وحید حفظ الله هم همین را فرمودند و به نظرم ظاهراً اشکال وارد است. لذا کراهت ثابت نیست.

### بررسی کلام محقق عراقی در مقام

یک بحثی را محقق عراقی در ذیل مطرح کردند که این را آقای وحید هم پذیرفتند. البته رد می کنند ولی خودشان چیزی را می پذیرند که در قوه همین است. فرمایش محقق عراقی این است که در صدر همانطور که عرض کردیم ایشان اشکال می کند که عنوان عمل و عنوان خیر بر ترک بار نیست چون حتی روایات خیر ظاهرش این است که این خیر یک مصلحتی باید داشته باشد که مقتضی مطلوبیت آن باشد و در کراهات اینطور نیست. در کراهت زجر از وجود داریم مثل حرمت، و دلیلی بر اینکه ترک یک مصلحت مقتضی دارد که موجب طلب شده، این را نداریم. بعد در ذیل می فرمایند که بله اگر در جایی امر به ترک داشتیم (فرض کنید مثل تروک صوم بنابراین که صوم صرف ترک باشد) امر به ترک داشته باشیم و استظهار بکنیم که در این صورت مصلحتی قائم به ترک است کما اینکه ظهور اوامر همین است و اگر امر کنند به ترک و به هر چیزی ظاهرش این است که مشتمل بر مصلحتی است که موجب مطلوبیت می شود. حالا اگر امر به ترک داشتیم آن وقت بعید نیست بگوییم این مستلزم بلوغ ثواب است چون وقتی به ترک امر می شود ظاهرش این است که این ترک، ثواب دارد. البته این دلالت التزامی است نه از باب اطاعت. آن وقت ما بگوییم مشمول اخبار من بلغ می شود. این را مرحوم عراقی می پذیرد و ظاهراً هم باید پذیرفت متنها ایشان نکته ای را اضافه می کند و می فرماید: هذا خروج عن البحث کما لایخفی. همچنین تعبیری دارد. چرا خروج از بحث است؟

اشکال: در واقع مستحب میشود.

پاسخ: اگر خبر ضعیف دال بر استحباب بیاید استحباب ثابت می شود؟

پاسخ: کراهت زجر است. اینجا طلب ترک است.

ایشان دلیلش را نگفته ولی ظاهراً همین است که خروج از بحث است کما هو ظاهر. ببینید این نکته مهم است و ظاهراً در کلام آقای وحید هم به آن توجه نشده است. ایشان این را خارج از بحث می‌داند اما غلط نمی‌داند چون می‌گوید نعم در جایی که لسان کراهت امر به ترک باشد... یک خبر ضعیفی می‌آید که فلان کار را ترک کنید، ایشان می‌گوید مشمول اخبار من بلغ هست اما ربطی به کراهت ندارد. البته نگفته ربطی به کراهت ندارد بلکه گفته خروج از بحث است. چرا؟ چون عنوان بحث این بود که خبر ضعیف بر کراهت آیا ملحق به خبر بر استحباب است به طوری که کراهت ثابت کند؟ و مشهور هم این را گفته که اگر خبری ضعیف بر کراهت آمد کراهت ثابت می‌کند. با امر به ترک نمی‌توانید کراهت ثابت کنید بنابراین که کراهت زجر از وجود باشد. پس ببینید به یک جهت، این بحث به درد ما می‌خورد. به لحاظ عملی به درد می‌خورد. ما می‌خواهیم ببینیم که روایتی که بر ترک آمده آیا می‌توان به آن فتوا داد به اینکه مستحب است؟ میشود اما آن کراهت ثابت نمی‌شود.

منتها یک ملاحظه‌ای وجود دارد. امر به ترک گاهی واقعاً کنایه است بر زجر از وجود. اگر به ما امر می‌کنند که این کار را ترک کن، گاهی برای این است که می‌خواهند بگویند این کار را نکن. اگر امر کنند به ترک شرب خمر، به نظر می‌آید لباً می‌خواهند نهی از شرب خمر بکنند لذا امر کردند به ترکش. این حرف در جایی درست است که امر به ترک ظهور در یک مصلحت مقتضی در خود ترک داشته باشد اما اگر واقعاً متفاهم عرفی این نباشد بلکه این باشد که امر به ترک در واقع کنایه است از زجر از وجود، آن وقت همان اشکالات قبلی عود پیدا می‌کند و باز هم مشمول اخبار من بلغ نمی‌شود. بنابراین حتی در امر به ترک باید این ملاحظه را داشته باشیم که آیا واقعاً همین مفاد خواسته شده که آن وقت ملحق به استحباب می‌شود و الا همان اشکالاتی که بر کراهت گفتیم واقع می‌شود.

**اشکال:** مدلول مطابقی اش به مراد جدی میرسد طبق کنایه؟

**پاسخ:** کنایه از زجر از وجود باشد. اشکال کراهت بر آن بار می‌شود.

**اشکال:** اگر کنایه به مراد جدی برسد مثل اینجا...

**پاسخ:** عرض می‌کنم کنایه باشد از زجر از وجود یعنی امر به ترک خودش ملاک ندارد.

**اشکال:** فرموده بودید کنایات دو قسم است.

**پاسخ:** کنایه دو قسم است. اما اینجا که می‌گوییم کنایه است یعنی امر به ترک خودش ملاک ندارد بلکه در واقع برای زجر از وجود است یعنی وجودش مفسده دارد. فرض است دیگر. مثلاً در شرب خمر اگر روایات نهی از شرب هم

وجود نداشت، امر به ترک وجود داشت. آیا شما از آن استفاده می کردید که ترک شرب خمر ملاک دارد؟ یا شرب خمر مفسده دارد و زجر از وجود است و اگر امر هم کردند به خاطر زجر از وجود است نه اینکه ترکش ملاک دارد. اگر واقعاً در جایی استظهار اینطور باشد دوباره در همان چرخه بحث اثبات کراهت می افتد که ما گفتیم به نظرمان اشکال دارد و راهی برای تصحیح آن نیست.

### کلام اول آیت الله وحید

آیت الله وحید حفظ الله به اصل بحث مرحوم عراقی اشکال می کنند و می گویند شما ولو در باب امر به ترک نمی توانید اشکال را دفع کنید چون بالاخره به ترک می خواهید ثواب دهید در حالی که روایات، ثواب بر ترک را نمی گیرد چون تنها امور وجودی را می گیرد. «عمل» امر وجودی است و «خیر» هم امر وجودی است. ادعای ایشان این است که عنوان های مأخوذ در اخبار من بلغ که یکی عمل است و دیگری خیر است، هر دو امور وجودی هستند. بنابراین ولو شما امر به ترک داشته باشید اما به هر حال می خواهید این را مشمول اخبار من بلغ کنید. مگر بر ترک، «عمل» صدق می کند تا بخواهید مشمول اخبار من بلغ بدانید؟ لذا نه فقط خروج موضوع است (چون ایشان هیچ توجهی به بحث مرحوم عراقی به عنوان خروج موضوعی از بحث نمی کنند و اشاره هم نمی کنند) بلکه یک اشکال دیگری به آقای عراقی می کنند که اصلاً این مشمول اخبار من بلغ نیست.

بحث مهمی است چون ما اصل مشمولیت را پذیرفتیم و گفتیم کراهت را ثابت نمی کند یا استثناء گفتیم اگر عنوان کنایی باشد برای زجر از وجود هم شامل نمی شود متنها ایشان اشکال دیگری دارد. می گویند کلاً عناوین مأخوذ در اخبار من بلغ که عنوان عمل و خیر است صدق نمی کند.

### کلام دوم آیت الله وحید

بعد خود ایشان تحقیقی دارند و می فرمایند در اصل که کراهت ثابت نمی شود اما در مورد ترک می گویند نعم مضایقه در این نیست که در این مسئله ما تمسک کنیم به عنوان شی من الخیر که در برخی از روایات آمده. ایشان می فرماید خیر به لحاظ عقلایی و عرفی صدق می کند بر تروک مثل صوم (که همان مثال آقای عراقی هم هست) اما عقلاً صدق نمی کند. البته در تقریرات ظاهراً یک خطای چاپی هم هست. چون نوشتند عقلاً و عرفاً صدق می کند لا عقلاً. واضح است که این عقلاً نیست. بعد در پایین هم مقابله کردند. در اون بحثی که پایین تر آمده که در آنجا گفتند عرفاً و عقلاً صدق می کند اما عقلاً نه. معلوم میشود بالا که عقلاً و عرفاً گفتند، عقلاً مقصود است. چرا می گویند عقلاً صدق



نمی‌کند؟ می‌گویند فلاسفه گفتند که خیر تنها در وجودیات هست و در امور عدمی نیست البته برخی هم عدم مضاف را قبول کردند.

### اشکال اول به فرمایش آیت الله وحید

دو نکته در فرمایش ایشان هست. یکی اینکه شما عرفاً و عقلاً را پذیرفتید که خیر بر ترک صدق می‌کند پس چرا بالا بر مرحوم عراقی اشکال کردید؟ بالاتر ایشان اشکال می‌کنند بر مرحوم عراقی. آنجایی که ایشان فرمود نعم اگر امر بشود بر ترک به طوری که از آن استفاده کنیم مصلحت مقتضی دارد فلذا مشمول اخبار من بلغ می‌شود و لکن هذا خارج عن محل البحث.

ایشان حالا به خروج از محل بحث اشاره‌ای نمی‌کنند و می‌فرمایند این حرف شما لایدفع الاشکال به خاطر اینکه عنوان عمل و عنوان خیر امر وجودی هستند و بر ترک صدق نمی‌کنند. بالا این اشکال را به مرحوم عراقی کردند اما پایین در تحقیق خودشان می‌فرمایند نعم ممکن تمسک به اخباری که عنوان شی من الخیر است چون خیر عرفاً و عقلاً صدق می‌کند بر ترک گرچه عقلاً نه. به نظر می‌آید این تهافت صدر و ذیل است. بالا انکار می‌فرمایید اما پایین اثبات می‌کنید. اگر این را قبول داشتید چرا بر مرحوم عراقی اشکال کردید که عنوان خیر و عنوان عمل بر ترک صدق نمی‌کند؟

### اشکال دوم به فرمایش آیت الله وحید

ملاحظه دوم این است که این تعبیر که عقلاً صدق نمی‌کند اما عرفاً و عقلاً صدق می‌کند؛ ظاهراً کل آن مسیر درستی نیست. چون بحث ما الان یک بحث فلسفی نیست که امور عدمی می‌شود یک امری بر آن قائم شود که مصداق خیر بشود یا نه بلکه بحث این است که خیری که در روایات من بلغ آمده آیا بر امر عدمی صدق می‌کند یا نه؟ یعنی یک بحث کاملاً عرفی است که لفظ خیری که در روایات من بلغ آمده مدلولش چیست؟ آیا مدلولش بر امر عدمی و بر ترک صدق می‌کند یا نه؟ که مسلماً هم صدق می‌کند. شی من الخیر مثل صوم بنابراین که تروک باشد وجود دارد و در شریعت خیلی وقت‌ها ترک عمل شمرده شده. اینکه حتی گفته می‌شود عمل قطعاً بر امور عدمی صدق نمی‌کند روشن نیست اگر مقصود اختیاری بودن است. همین که بقاء ما می‌توانیم عدم و ترک را به وجود تبدیل کنیم آن را اختیاری می‌کند و اگر هم می‌گویند عمل نیست ممکن است به لحاظ دقّی امر وجودی مثلاً عمل باشد اما ما بحث دقّی نداریم بلکه می‌خواهیم ببینیم لفظ عملی که در روایات وارد شده به لحاظ عرفی صدق می‌کند یا نه؟ خیلی وقت‌ها به سکوت انسان عمل صدق می‌کند. در کثیری از روایات شاید در لابلای عنوان عمل‌های انسان سکوت و صمت هم شمرده شده باشد. حالا کاری به جهت عزمی و درونی آن نداریم بلکه خود صمت و سکوت عمل شمرده شده. عرف اینطور فکر می‌کند.

بنابراین عرضم اینطور است که ما اصلاً بحث فلسفی نداریم. آن وقت اینکه می‌گویند خیر تنها در امور وجودی است، معنای دیگری از خیر است. آنچه در اینجا محل بحث قرار دارد بحث عرفی و لغوی است. بحث ظهوری است و ربطی به بحث فلسفی ندارد. نتیجه بحث تا به اینجا این شد که اخبار ضعیف دال بر کراهت ظاهراً نمی‌تواند کراهت را ثابت کند. تنها موردی که قابل بحث هست مواردی است که امر به ترک داریم. امر به ترک ظاهراً مشمول اخبار من بلغ هست منتها امر به ترک غایتش استحباب ترک را ثابت می‌کند نه کراهت وجود آن فعل را. آن هم با یک شرط که امر به ترک کنایه از زجر از وجود نباشد مثل امر به ترک شراب. حالا در شراب با وجود زجر از فعل شراب که تقریباً مسلم است. ممکن بود در این خبائث امر به ترک واقعاً زجر از وجود باشد نه همان امر به ترک به لحاظ مصلحت. بنابراین به نظر می‌آید در این موارد با تحفظ بر این شرط بشود امر به ترک را مشمول کرد نسبت به اخبار من بلغ و استحباب ترک را ثابت کرد و ربطی هم به اثبات کراهت ندارد. پس اگر فرمایش مشهور — انطور که نقل کرده‌اند — الحاق اخبار ضعیف کراهت به اخبار استحباب باشد، ظاهراً ناتمام است.

**اشکال:** با این حساب نباید به مرحوم اصفهانی اشکال کنید. چون ایشان در تقریب چهارم می‌گویند خصوصیتی در فعل وجود ندارد و ترک را هم شامل می‌شود. حرف آقای اصفهانی شامل کراهت نمی‌شود.

**پاسخ:** ما همین را گفتیم که ما یثاب علیه مهم نیست. عبارت خود ایشان هم همین بود.

**اشکال:** ما یثاب علی عمل نه بر ترک.

**پاسخ:** می‌گوییم ما یثاب علیه مهم نیست که ترک باشد یا هر چیز دیگری.

**اشکال:** پس نباید به ایشان اشکال کنید چون ایشان می‌گویند خصوصیتی در عمل وجود ندارد.

**پاسخ:** ما در آنجا حرف ایشان را قبول نکردیم. الغاء خصوصیتش وجهی ندارد.

**اشکال:** الان می‌فرمایید الغاء خصوصیت وجه دارد. یعنی یثاب علیه شامل ترک و عمل می‌شود.

**پاسخ:** یک وقت ما این را می‌گوییم که مثلاً در باب نواهی ترک مطلوب است؟ تا بتوانیم اینطور بحث کنیم. اشکال

دوم ما این بود که نهی اساساً امر به ترک نیست بلکه زجر از وجود است. کراهت زجر از وجود است این اشکال ما بود که اشکال به اصل بحث بود. ما می‌گوییم خیر بر ترک صدق می‌کند...

**اشکال:** آقای اصفهانی همین را در تقریب چهارم می‌گویند.

**پاسخ:** نخیر در تقریب چهارم می گوید اصلاً این نیست. حرف ما این است که در روایت هرچه اخذ شده همان عنوان ماخوذ است و درست هم هست. شما نمی توانید ترک را الغاء خصوصیت کنید. یعنی خصوصیت خیر و خصوصیت عمل را. اگر عمل و خیر عنوان وجودی هستند حق ندارید الغائش کنید. اما ایشان الغاء کرده. منتها ما یک حرف دیگری می زنیم و آن اینکه خیر بر ترک نیز صادق است. در آنجا اشکال ما به تنقیح مناط این است که شما حق ندارید اگر عنوان عمل و عنوان خیر اخذ شده و بر امر عدمی صدق نمی کند، از آن الغای خصوصیت کنید. چون قبلش اینطور گفته بود که و هذا الوجه وجیه... وجه سوم لولا ظهور عنوان عمل و خیر در امور وجودی. یعنی چون این ظهور را ظاهراً قبول داشته مشکل می دیده. در ذیل می گوید مگر اینکه ما تنقیح مناط کنیم به وجه آخر که عنوان عمل اصلاً مهم نیست. عنوان وجودی اصلاً مهم نیست. ما می گوئیم شما نمی توانید این را بگویید. اگر عنوان عمل و عنوان خیر ماخوذ است و اگر این ها فقط بر عناوین وجودی صادق هستند حق الغای آن را ندارید. پس تنقیح مناط اینطوری نمی توانید بکنید.

**اشکال:** عرف الغاء خصوصیت میکند.

**پاسخ:** اینکه عرف الغاء می کند یک ادعاست. همین است که ایشان فرموده. ادعای ظهور است و کاری نمی توان کرد. ببینید اگر می گویند اکرم العالم شما نمی توانید بگویید عالم را تنقیح مناط می کنیم به هر کسی. ظهور عناوین مأخوذه در احکام، متعلقش یا متعلق متعلقش، ظهورش در این است که این عنوان دخیل است. بله یک جا قرائنی وجود دارد که آن قرائن موجب سلب است. ایشان ادعا می کند نفس این روایات در مقام تحریض ثواب است بر هر چیزی. واقعا این راه را از کجا می گوئیم؟ تحریض ثواب بر عمل و خیر است. حالا این بحث حمل مطلق بر مقید که می فرمایید بحث دیگری است و ربطی به این بحث ندارد.

### تنبیه چهارم اخبار من بلغ

بحث بعدی راجع به این تنبیه مهم است که آیا روایات ضعیفی که دال بر وجوب هست هم مشمول اخبار من بلغ می شود یا نه و اگر مشمول شد چه چیزی ثابت می شود خود وجوب ثابت می شود یا استحباب؟

مشهور ادعا شده که اخبار من بلغ شامل روایات ضعیف بر وجوب می شود و نتیجه آن استحباب است نه وجوب. این هم واقعا یک بحث مبتلا به است چون ما روایات دال بر وجوب چه عنوان و ماده وجوب باشد و چه هیئت امر باشد که ظهور در وجوب دارد، زیاد داریم. آیا این روایات ضعیف مشمول اخبار من بلغ هست یا نه؟ بعد هم اگر مشمول هست چه چیزی ثابت می شود؟

اینجا محققین مباحث متعددی مطرح کرده‌اند خصوصاً که برخی وارد می‌شوند در اینکه ما وجوب را چگونه استفاده می‌کنیم. مرحوم اصفهانی می‌فرماید که اگر وجوب مرکب باشد از طلب به صورت رجحانی و ترک فعل یعنی نهی باشد از فعل یا بگوئیم نهی از ترک باشد. در واقع وجوب عبارت است از رجحان عمل و مطلوبیت جامع عمل به اضافه نهی از ترک. ایشان می‌فرماید که اگر همچنین چیزی باشد شما در خبر ضعیف بر وجوب دو چیز را ایصال کردید. یکی اصل راجحیت را و یکی منع از ترک را. حالا منع از ترک را ممکن است بگوئید مشمول اخبار من بلغ نیست. ایشان نگفته چرا. شاید به خاطر مباحثی باشد که ما قبلاً مطرح کردیم. منع از ترک، ثواب نیست مگر اینکه شما — آنطوری که مرحوم اصفهانی در کراهت گفت اطاعتش ثواب دارد — بگوئید منع من الترتک را هم اگر کسی اطاعتی آورد، ثواب دارد. همان مباحث قبلی مطرح می‌شود منتها چرا ایشان ظاهراً پذیرفته که این قسمت مشمول اخبار من بلغ نیست و آن رجحان مشمول است... اینک رجحان مشمول است می‌توان گفت روشن است. مثل خبر ضعیف بر استحباب می‌ماند. این روشن است که چرا مشمول اخبار من بلغه است. اگر مفاد وجوب مرکب باشد ... البته نمی‌گویم مدلول لفظ وجوب بلکه حقیقت وجوب به حمل شایع یک امر ترکیبی باشد از رجحان فعل و منع از ترک. خبر ضعیفی که بر این مرکب می‌آید در واقع عبارت است از خبر بر قسمت اول و قسمت دوم. قسمت اول خبر بر رجحان است مثل خبر بر استحباب پس باید مشمول اخبار من بلغ باشد و آن قسمت دوم نیست اما اینکه چرا نیست؟ برای ما روشن است که چرا نیست. چون ما در کراهت هم نپذیرفتیم اما ایشان چرا نمی‌پذیرد نمی‌دانیم؟

**اشکال:** به دلیل ضعف سند. وقتی ضعف سند باشد دلالت فقط رجحان را می‌آورد. لذا ایشان می‌گویند سند می‌تواند در دلالت اثر بگذارد.

**پاسخ:** اگر یک خبر ضعیفی آمد بر منع از ترک چه فرقی با کراهت دارد از لحاظ نحوه استدلال؟ ایشان می‌فرمود که در کراهت در واقع اگر روایت ضعیف بر کراهت آمد چون اطاعت کراهت بالاخره ثواب دارد بنابراین حکایت از ثواب می‌کند و مشمول اخبار من بلغ است.

**اشکال:** آنجا هم حرمت ثابت نمیشود.

**پاسخ:** حرمت را نمی‌خواستیم ثابت کنیم. کراهت بود. حواستان نیست.

**اشکال:** خبر ضعیفی را می‌گوئیم که بخواهد حرمت را ثابت کند.

**پاسخ:** خبر ضعیف التزاماً خبر بر دو چیز است. بر اصل رجحان و بر منع من الترتک. چطور ایشان خبر ضعیف بر کراهت را گفت در واقع خبر از ترتب ثواب بر ترک هم هست. حالا اگر یک خبر ضعیف بر منع از ترک بیاید، آیا این بالاتزام نمیگوید اطاعتش ثواب دارد؟ عین همان است فرقی نیست؟ منتها ما که اشکال می کردیم در اینجا هم راحت هستیم. ما می گوییم اصلاً قسمت دوم مشمول اخبار بلغ نیست اما ایشان که کراهت را درست می کرد علی القاعده اینجا هم باید درست کند.

دقت بکنید شبیه این حرف در فرض دوم ایشان هم هست. ایشان می فرماید که اما اگر وجوب یک امر بسیطی باشد در این صورت اخبار من بلغ شامل آن نمی شود چون استحباب بحده که نیست در اینجا چون وجوب است. بنابراین ثواب بر استحباب ثابت نیست تا بخواهیم استحباب را ثابت کنیم اما نسبت به وجوب ثوابی که مترتب بر وجوب است ثواب بحده است. یعنی ثوابی است که در حد وجوب است و این هم که ثابت نیست.

نفهمیدیم این ثابت نیست یعنی چه؟ می خواهند بگویند اجماع بر این است که وجوب ثابت نمی شود؟ و الا کسی می تواند اینطور بگوید که اخبار من بلغ شامل اخبار ضعیف بر وجوب هم می شود و وجوب را تثبیت می کند. چه اشکالی دارد؟ بله این علی القاعده معارض با ادله حجیت خبر ثقه و خبر عادل است منتها فرض این است که ما این ها را حاکم گرفتیم و الا اگر اینطور نبود در خبر ضعیف هم باید قائل به تعارض می شدید. بنابراین بعد از حکومت وجهی ندارد مگر اینکه بگوییم اجماع بر این است که خبر ضعیف دال بر وجوب با اخبار من بلغ تصحیح نمی شود.

**اشکال:** ایشان حجیت را قبول نکرده و فرمودند نهایتاً استحباب ثابت میشود.

**پاسخ:** خب اینجا هم وجوب را ثابت می کند چون ملزومش امر وجوبی می شود. در آنجایی که ثواب تقریر و تثبیت می شود ملزومش را نیز که یک امر استحبابی است تثبیت می کند و در آنجایی که ثواب به حد وجوب ثابت می شود خب چرا وجوب ثابت نشود؟

**اشکال:** ثواب به حد وجوب هم از باب عنوان ثانوی است.

**پاسخ:** از باب عنوان ثانوی می گوییم من بلغه خبر ضعیف علی الوجوب يجب علیه کذا. چه اشکالی دارد؟ مثل اینکه من بلغه خبر ضعیف علی الاستحباب يستحب له کذا. اگر حجیتی شدیم خبر ضعیف حجت می شود و اگر استحبابی شدیم در آنجا اینجا وجوبی می شویم به عنوان ثانوی. عین همان است و فرقی ندارد.

**اشکال:** لسان این ادله طوری نیست که وجوب را ثابت کند.

**پاسخ:** اینجا ثواب به حد وجوب است. وجوب ملازم است با ثوابی که برای وجوب است. اگر ثواب به حد وجوب دادن ملزومش امر وجوبی است.

**اشکال:** ثواب دادن که ملازم با واجب شدن نیست.

**پاسخ:** اگر اجازه دهید این‌ها را در اشکالات قرار است بگویم. این حرف ایشان است منتها دیگران هم همین طریق را رفتند مرحوم آقا ضیا یک جور فرموده. آقای وحید حفظ الله فرمودند چهار نظریه در باب حقیقت وجوب هست که همه را ایشان می‌فرماید اشکالی بر اساس آنها نیست الا نظری که ما آن را مرکب بدانیم از باب حجیت بخواهیم ثابت کنیم. ایشان فرموده اشکال در اینجا هست یا ممکن است اشکال بشود. الان یادم نیست. اشکال این است که اگر دلالت مطابقی ساقط شد دلالت التزامی باقی است؟ در اینجا فرض این است که در اخبار ضعیف دلالت مطابقی بر خود وجوب ساقط است. آیا دلالت التزامی می‌گوید خود آن رجحان باقی است و تنها حد وجوبی ساقط است؟ ایشان می‌فرماید که تبعیت دلالت التزامی از مطابقی حق است و سقوط دلالت التزامی به سقوط دلالت مطابقی را ما قبول داریم منتها اینجا می‌گویند خصوصیتی وجود دارد که این چنین نمی‌شود و در بیان خصوصیت هم ایشان به عنوان ثانوی که در اخبار من بلغ وجود دارد، رجوع کردند. فردا این را توضیح می‌دهیم که آنجا که می‌گویند ساقط است از چه باب است و اینجا که تثبیت می‌کنند از چه باب است. حالا اینکه درست است یا نه بحثش خواهد آمد. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... شمول اخبار من بلغ به واجبات
- ۲..... کلام مرحوم اصفهانی در مبنای مرکب بودن وجوب
- ۳..... بررسی کلام شیخ انصاری.....
- ۴..... کلام مرحوم اصفهانی در مبنای بسیط بودن وجوب
- ۶..... کلام آیت الله وحید در مبنای وجوب
- ۷..... اشکال اول بر کلام آیت الله وحید
- ۸..... بررسی تبعیت دلالت التزامی از مطابقی
- ۱۱..... اشکال دوم بر کلام آیت الله وحید

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### شمول اخبار من بلغ به واجبات

در بحث تسامح در ادله سنن یک مسئله مورد ابتلائی وجود دارد و آن موارد قیام خبر ضعیف بر وجوب است. آیا قیام خبر ضعیف بر وجوب مشمول روایات من بلغ می شود یا نه؟ اگر مشمول شد، نتیجه اش چیست؟ مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رساله می فرماید مشهور این است که مشمول است و نتیجه اش استحباب است و ظاهر استدلال در کلام ایشان این است که در واقع وجوب یک جهت رجحانی دارد، یعنی وقتی روایتی بر وجوب میاید هم دلالت می کند بر رجحان عمل و هم بر اینکه بر ترکش عقاب است. این جهت رجحانی مشمول اخبار من بلغ است و استحباب هم از آن استفاده می شود. آن جهت عقاب بر ترک معلوم است که مشمول اخبار من بلغ نیست و می فرمایند مجرای براءت است و عدم حجیت خبر ضعیف.

بعد ایشان می فرماید در کلمات فقها خیلی وقت ها اینطور تعبیر می شود که یک روایت ضعیفی را می گویند روایت ضعیف است لذا حمل می کنیم بر استحباب. البته عبارت وافی به مقصود نیست ولی اینکه برخی طعن زدند که چه وجهی دارد روایت ضعیف را حمل بر استحباب کنیم؛ بالاخره وجهش چیست؟ ایشان می فرماید این طعن درست نیست. اگر

مقصود این باشد که این آقای طاعن بیان کرده، این را به اصاغر طلاب هم نمی توان نسبت داد چه برسد به اعظم فحول که این تعبیر در کلامشان باشد بلکه مقصودشان از حمل روایت ضعیف دال بر وجوب، بر استحباب، ایشان می گوید همانطور که شارح ارشاد در مشارق الشموس فرموده (که مرحوم خوانساری یا شاید هم سبزواری است دقیق نمی دانم ایشان به کی ارجاع داده) مقصود این است که مشمول اخبار من بلغ می شود در این حیثیت دلالتش بر رجحان. حمل بر استحباب یعنی این روایت ضعیف بر وجوب، هم دلالت دارد به اصل رجحان فعل و هم اینکه بر ترکش عقاب است. اینکه بر ترکش عقاب است مشمول اخبار من بلغ نیست، این را مسلم گرفته اند بلکه فقط آن حیث دلالت بر رجحان مشمول اخبار من بلغ است. لذا استحباب تصحیح می شود. حمل بر استحباب از این جهت است نه اینکه ما مفاد خبر ضعیف را حمل می کنیم. تنها این بخش از مفادش مشمول اخبار من بلغ است. یعنی یک دلیل ثانوی می آید این بخش از مدلول را حجت می کند. مرحوم شیخ می فرماید که تبعیض در مفاد حجت الی ماشاء الله واقع می شود در فقه و اصول و لیس بشیء بدیع که ما بگوییم چطور می شود بخشی از مضمون یک روایت را بگیریم و بخش دیگر را نگیریم. ایشان می گوید این چیز شایعی است که ما بتوانیم بخشی از مضمون روایت را حجت کنیم و بخشی را نه.

مرحوم نایینی هم ادله من بلغ را به وجوب تعمیم می دهد و استحباب را ثابت می کند. مرحوم اصفهانی هم با یک تفسیری قبول می کند. آیت الله وحید حفظه الله که مفصل تر بحث کرده هم همینطور. حالا اجمال این ها را عرض می کنیم و بعد هم نکته ای که به ذهنمان می آید. البته ایشان نوشتند شارح دروس. فکر می کنم منظورشان همان مشارق الشموس باشد که شرح دروس هست.

### کلام مرحوم اصفهانی در مبنای مرکب بودن وجوب

مرحوم اصفهانی می فرمایند اگر وجوب را مرکب بدانیم از طلب جامع و منع از ترک یعنی حقیقت وجوب را مرکب بدانیم ایشان می گوید بنابراین، با خبر ضعیف بر وجوب، ما دو چیز را بلوغ و وصول پیدا کردیم. یکی بلوغ و وصول اصل رجحان است و یکی منع از ترک است. منع از ترک را نمی توانیم بگوییم مشمول اخبار من بلغ است بلکه فقط قسمت اول مشمول است. بحثی نکردند که چرا می گویند مشمول نیست حتی مرحوم شیخ هم نفرموده چرا مشمول نیست. مفروغ عنه گرفتند که اخبار من بلغ نمی خواهد عقاب اثبات کند. شاید از این باب باشد که لسان اخبار من بلغ لسان تفضل و امتنان است و می خواهند اگر کسی یک مستحبی را انجام می دهد آن ثوابی که در روایت ضعیف آمده به او بدهند. نمی خواهند او را عقاب کنند. ممکن است این باشد. و ممکن است اصلاً خود لسان غیر از امتنانی بودن و تفضل لسان تثبیت عقاب نباشد بلکه تثبیت ثواب است. اگر منع من الترتک را یا وجوب بحده را بگیرد، معنایش این است که اگر تو ترک کردی



عقاب داری ولی روایات اخبار من بلغ اینها نیست بلکه استحباب و ثواب را ثابت می کند اما اینکه اگر ترک کردی عقابت می کنیم حالا چه وجوب امر بسیط باشد و بخواهد بحده تثبیت بشود بر اخبار من بلغ و چه امر مرکبی باشد و جزئش بخواهد ثابت شود و جزء دیگرش که منع من الترتک است که عقاب بر آن مترتب می شود، این مشمول اخبار بلغ نیست. و شاید هم اجماع باشد که اخبار من بلغ در موضوع استحباب است نه فراتر از استحباب مثل وجوب و حرام. به هر حال این مفروغ عنه است یا به لحاظ لسان خود اخبار من بلغ یا جهت ثانوی.

**اشکال:** مبنای ایشان در وجوب رجحان آمده است. اخبار من بلغ رجحان آكد را نمی رساند.

**پاسخ:** چرا رجحان آكد را نمی رساند؟ اگر رجحان آكد رسید مصداق بلوغ است دیگر. یک نکته دیگر مازاد باید پیدا کنید.

مرحوم اصفهانی می فرماید اگر حقیقت وجوب مرکب بود، دو چیز به ما واصل شده یکی از آنها مشمول احادیث من بلغ است و دیگری مشمول نیست البته نفرمودند چرا. اما وجهش باید همین ها باشد.

### بررسی کلام شیخ انصاری

استدلالی که مرحوم شیخ فرموده بود که برائت از عقاب و عدم شمول دلیل حجیت خبر ضعیف، مقداری عجیب است مگر اینکه بگوییم ایشان در فرض عدم شمول اخبار من بلغ، این حرف ها را می زند چون برائت برای ظرف شک است و اگر اخبار من بلغ بگیرد که دیگر برائت معنا ندارد. عدم شمول دلیل حجیت برای ظرف شک است و اگر اخبار من بلغ بگیرد آن نمی آید. لذا اگر شما در محل استحباب آن را حاکم می دانید بر روایاتی که حجیت را فقط روی خبر ثقه یا عادل برده یا روی خبر موثق به برده. وقتی شما این را حاکم می دانید پس در مقابله با اینکه چرا اخبار من بلغ نمی تواند موارد منع من الترتک و وجوب بحده را بگیرد و تثبیت وجوب کند یا منع من الترتک را، باید یک چیزی از خود اخبار من بلغ یا اجماع درست کنیم که شامل نمی شود. بعد اگر شک کردیم بگوییم برائت و عدم حجیت و الا اگر ما از این راه درست نکنیم، عمومات و اطلاقات اخبار من بلغ حاکم می شود کما اینکه در مستحبات حاکم شده. پس روش استدلال مرحوم شیخ و شاید برخی دیگر، زمانی درست است که بخش اول را درست کنیم و به یک نحوی بگوییم اخبار من بلغ شامل نمی شود و وقتی که شامل نشد شما شک کردید برائت اجرا می کنید و می گوید دلیل حجیت اینجاها را نمی گیرد.

## کلام مرحوم اصفه‌ای در مبنای بسیط بودن وجوب

اما اگر وجوب بسیط باشد چی؟ در اینجا مرحوم اصفهانی شبهه‌ای مطرح می‌کند و می‌گوید اگر حقیقت وجوب بسیط باشد کما اینکه ظاهراً مرحوم آخوند در کفایه همین نظر را قبول دارد که وجوب مرکب نیست بلکه امر بسیطی است. این امر بسیط وقتی به ما رسید چگونه می‌خواهیم بخشی از آن را تثبیت کنیم. آنچه که رسیده یک امر وحدانی است. چطور مشمول اخبار من بلغ بشود؟ اگر می‌خواهید بگویید بحده که حد وجوبی است مشمول اخبار من بلغ بشود باید وجوب را تثبیت کنید که نمی‌کند حتی از ناحیه ثواب بخواهی بیایید، می‌گوید یک ثواب خاص است. ثواب مترتب بر وجوب یک ثواب بحد خاص که ملزومش عبارت است از وجوب، نه هر ثوابی. اگر این ثواب را بحده بخواهید تثبیت کنید لازمه‌اش این است که وجوب را تثبیت کنید پس بنابراین شما نمی‌توانید با اخبار من بلغ این وجوبی را که مضمون خبر هست و امر بسیطی هست تثبیت کنیم مگر اینکه بگویید ما این را تحلیل می‌کنیم. همین وجوب بسیط را در ظرف تحلیل به دو جزء تحلیلی تقسیمش می‌کنیم، نه جز واقعی که دیگران می‌گفتند. یکی جامع رجحان است و دیگری منع من الترك است. این‌ها واقع وجوب نیستند بلکه عند التحلیل اند. مثل جنس و فصل که برای اشیا درست می‌کنیم. شما وقتی یک طبیعت نوعیه مثل انسان را می‌گویید حیوان ناطق، جنسی که در اینجا درست می‌کنید جنس ابهامی است نه اینکه مقصود حیواناتی باشد که بالفعل در خارج وجود دارند. هیچ نوعی، جنسش فعلیت انواع دیگر نمی‌شود. جنس عبارت است از آن امر ابهامی که با فصل در ظرف ابهام ترکیب می‌شود که این‌ها در ذهن است و آنچه که در خارج است ماده و صورت است. جنس آن امر ابهامی است. شما می‌توانید بگویید ما این را تحلیل می‌کنیم به جنس رجحان به نحو جنسی ابهامی و به یک جهت فصلی که منع من الترك باشد.

ایشان می‌گوید اگر کسی این را بگوید اشکالش این است که ادله نمی‌تواند اثبات کند این معنای جنسی را. چون اساساً مجعول نیست. امر تحلیلی که مجعول شرعی نیست. خداوند وجوب و استحباب را جعل می‌کند اما جعل نمی‌کند معنای جنسی ابهامی را تا جعل کند رجحانی را که تحلیلی است. یک وقت ما می‌گوییم خود رجحان یک مجعول است. یکی از مجعولات عالم رجحان است. مثل کسی که می‌گوید وجوب مرکب است علی القاعده می‌گوید رجحانی است که مجعول است به اضافه منع از ترک. آن‌هایی که مرکب می‌دانند علی القاعده باید این را بگویند. اما کسی که مرکب نمی‌داند و معنای وجوب را بسیط می‌داند وقتی بخواهد تحلیل کند به جنس و فصل تحلیل می‌شود. آن معنای جنسی مجعول شرعی نیست.

بعد ایشان می گوید در اینجا اشکال پدید می آید منتها در آخر بحث می گوید این اشکال انحصاری به اینجا ندارد بلکه در مثل استصحاب کلی هم می آید اما در آنجا عموم اشکال را ذکر می کنیم و جوابش را هم می دهیم. ظاهراً جوابی ندارد مگر اینکه کسی بگوید جامع ابهامی اینطور ولو اینکه مجعول نیست ولی عقلاً موضوع اثر است مثل انتزاع الزام از دو تا وجوب با اینکه اگر ما دو وجوب داشته باشیم بر دو نوع مختلف با اینکه الزام فی البین معلوم نیست. انشاءالله بحثش در علم اجمالی یا در دوران بین محذورین خواهد آمد. الزام فی البین مجعول نیست ولی در عین حال موضوع حکم عقل واقع می شود. ممکن است کسی این را بخواهد درست کند و الا واضح است الزام جامعی مجعول شرعی نیست.

بنابراین ظاهراً اشکال در اینجا وارد است منتها یک راه حلی دارد که بعداً عرض می کنیم این بیانی که ایشان کرده تصحیح نمی کند ولو به آن عنوانی که ایشان بعداً حواله داده. مفهوم جامعی و آن جهت ابهامی مجعول شرعی نیست. این از اشکالات بحث استصحاب کلی است و ظاهراً هم اشکال تمامی است.

**اشکال:** این در واجب تخییری هم هست.

**پاسخ:** در واجب تخییری ما چون تخییر شرعی قائل هستیم و می گوییم هر خصله یک وجوب دارد. آنهایی که می گویند جامع وجود دارد مثل مرحوم آقای خویی و تابعین ایشان، تطبیق هر طرف را عقلی می دانند. وجوب هر طرف را عقلی می دانند نه شرعی.

**اشکال:** مجعول نباشد و موضوع اثر باشد، کفایت می کند؟

**پاسخ:** در بحث ما که کفایت می کند منتها چطور درستش کنیم؟ یکی جاهای عقل انتزاع می کند یک جامعی را که جامع موضوع اثر است مثل اصل الزام ولی اینجا چه چیزی را می خواهد انتزاع کند؟

**اشکال:** اصل رجحان تا ثمراتش را داشته باشد.

**پاسخ:** مجعول نیست اصلاً. خودش که حجت نیست باید اخبار من بلغ آن را بگیرد. کی گفته اخبار من بلغ چنین چیز ابهامی و جنسی را می گیرد؟ شما از راه ثواب می خواهید مجعول درست کنید. شما از راه ثواب مجعول جامعی درست می کنید به نحو ابهامی جنسی؟ یا مجعول واقعی درست می کنید و می گوید باید یک امری باشد که شارع بر انجام آن امر ثواب داده باشد یا مثلاً می گوید کنایه است از وجود امر. پس یک مجعول دارید. در استدلال به من بلغ برای وجود امر می/گوییم لازمه عقلی ترتب ثواب این است که شارع امر داشته باشد. پس اخبار من بلغ در واقع مجعول را تثبیت می کند.

**اشکال:** پس مشکل اثباتی است و اخبار من بلغ شامل نمی شود.

پاسخ: بله. اخبار من بلغ نمی تواند شاملش شود.

### کلام آیت الله وحید در مبانی وجوب

آیت الله وحید حفظ الله می فرمایند که ما در این بحث باید بینیم چه مسالکی در وجوب وجود دارد. چهار مسلک را اجمالاً اشاره می کنند. مسلکی که وجوب را به حکم عقل می داند که ما اجمالاً در بحث فقه عرض کردیم و ایشان در اینجا کلام آقای نایینی را اینطور تحویل می کنند که از حکم عقل به اطاعت مولا، وجوب انتزاع می شود.

اشتباه این نظر که خیلی روشن است. اولاً از حکم عقل انتزاع وجوب می شود یعنی چه؟ خود عقل حکم به وجوب می کند. وجوب صفت آن فعل خارجی است و ما به فعل می گوئیم واجب نه اینکه به حکم عقل بگوئیم واجب. وقتی یک مفهوم از یک شیئی انتزاع می کنیم، باید بتوانیم آن را بر او حمل کنیم. البته گاهی فاعل و مفعولی دارد که آن مهم نیست ولی باید بر آن حمل شود. شما اگر از سقف فوقیت را انتزاع می کنید، باید بگوئید سقف ذو الفوقیه. به قول منطقیین حمل ذو هو یا اشتقاقی. سقف ذو الفوقیه یا سقف فوق به نحو اشتقاق. در اینجا شما می گوئید وجوب را از حکم عقل انتزاع می کنیم. آیا به حکم عقل می گویی واجب؟ خود عقل حکم به وجوب می کند؟

ثانیاً: اشتباه بالاتر این است که حکم عقل به وجوب، روی اطاعت و امتثال رفته در حالی که ما اتصاف به وجوب را قبل از حکم عقل داریم. وقتی شارع یک امری می کند و می گوید صلّ به هر بیانی الان صلات می شود واجب. قبل از حکم عقل، به وجوب متصف می شود نه بعد از حکم عقل.

ثالثاً اینکه خود عقل حکمش به وجوب تابع این وجوب است. یعنی اگر الزام شارع را دید حکم وجوب می دهد. لذا این مبنا مبنای نادرستی است البته ما اصلاً نباید وارد این مباحث شویم. ایشان اصل مبنا را مطرح می کند و می گوید یک مبنا این است.

مبنای دیگر این است که وجوب از اطلاق فهمیده بشود. ظاهراً مقصودشان اطلاق اثباتی نیست بلکه اطلاق طلب است. طلب دارای مراتبی است که اطلاقش که همه مراتب را واجد باشد این می شود وجوب مثلاً. مسلک دیگر این است که وجوب یک امر بسیط است که مسلک مرحوم آخوند است. مسلک دیگر ترکیب است که الان عرض کردیم.

ایشان می فرماید طبق سه مسلک اولی غیر از بساطت هیچ مشکلی نیست. اگر با حکم عقل باشد که واضح است. می گوید یک امری آمده که این امر دلالت بر رجحان دارد و موضوع اخبار من بلغ قرار می گیرد و وجوب هم اصلاً حکم عقل است و ربطی به روایت ندارد. یعنی مدلول روایت نیست.

بنابراین مبنا که طلب مرکب هم باشد همین است. بنابراین مبنا که از مراتب طلب هم بفهمیم همین است. یعنی چه؟ یعنی این روایتی که دال بر وجوب است مراتب را اثبات می‌کند. ما آن مرتبه رجحانی را می‌گیریم و آن مرتبه غیر رجحانی را به دلایل دیگر می‌گوییم ساقط است.

اما اگر بگوییم بسیط است، بیان ایشان این است که این روایتی که بر وجوب دلالت کرده الزاماً می‌خواهد اثبات ثواب کند و اگر اثبات ثواب کرد می‌خواهیم از آن استحباب بفهمیم. بیان ایشان این است که روایتی که دلالت بر وجوب کرده که بر وجوب حجت نیست و ساقط است. ایشان می‌فرماید اشکالی که پیش می‌آید این است که دلالت بر ثواب که موضوع اخبار من بلغ بشود دلالت التزامی است. دلالت التزامی بعد از سقوط دلالت مطابقی ساقط می‌شود لذا موضوعی برای اخبار من بلغ باقی نیست که این اخبار شامل آن بشود.

بعد ایشان می‌فرمایند که حق مطلب این است که بله! اینکه دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی باشد مطلب حقی است که شکی در آن نیست. چون شاگردان مرحوم آقای خویی این حرف‌ها را قبول دارند. این مطلب حقی است متنها می‌گویند اینجا کاربرد ندارد چون ما نمی‌خواهیم مدلول التزامی خبر ضعیف را حجت کنیم. یک خبر ضعیفی آمده که یک مطلوب مطابقی دارد که وجوب است. یک مدلول التزامی دارد که ترتب ثواب بر فعل است. ما نمی‌خواهیم با خبر ضعیف ترتب ثواب را درست کنیم بلکه با اخبار من بلغ می‌خواهیم ترتب ثواب را درست کنیم. اخبار من بلغ می‌گوید اگر یک روایت ضعیفی بر ثواب و استحباب آمد من می‌گویم درست است. حالا اینجا درست است یا از باب حجیت یا استحباب و غیره. ایشان می‌گوید با دلیل ثانوی می‌خواهیم درست کنیم. لذا می‌گویند این حرف تمام است و اشکالی در این مسئله وجود ندارد. در نتیجه می‌گویند ظاهراً حرف مشهور در این مسئله درست است و اگر روایت ضعیفی داشته باشیم بر وجوب مشمول اخبار من بلغ می‌شود و نتیجه آن استحباب است.

### اشکال اول بر کلام آیت الله وحید

نکته اول در کلام ایشان این است که این استلزامی که ایشان گفت در همه جا می‌آید. چه خصوصیتی داشت که اینجا ذکر کردند؟ یک روایتی می‌آید برای استحباب و به عنوان استحباب، این را که شک ندارید که موضوع تسامح در ادله سنن است. شما بالاستلزام ثواب را درست می‌کنید. آنجا هم باید همین حرف را می‌زدید و همین شبهه را می‌کردید یعنی انحصاری به بحث وجوب ندارد حتی در تقریب‌های بالاتر که شما فرمودید هیچ اشکالی نیست آنجا که فرض کنید مثلاً به حکم عقل می‌گویید. یک روایتی که هیئت و ماده امر در آن هست می‌گوید صلّ و وجوب هم به حکم عقل است شما چطور این را مشمول اخبار من بلغ کردید؟ فرمودید طبق سه مسلک اولی در باب وجوب مشکلی نیست و تنها در

بساطت مشکل است. در مسلک عقلی چرا مشکل نیست؟ می فرمایید که وجوب به حکم عقل است. خوب وجوب به حکم عقل باشد این ثواب را کی ثابت کرد؟ باید بگویید به دلالت التزامی روایت درست شد. روایت ضعیفی آمده که صلّ صلاة الجمعة. شما اگر خودتان باشید می گوید به حکم عقل از این وجوب می فهمید بعد می گوید به وجوبش کار نداریم که به حکم عقل است بلکه مفادش مهم است در حالی که مفادش ترتب ثواب نیست. به دلالت التزامی ترتب ثواب را فهمیدید. چرا همین بحث اخیر را در اینجا نمی گوید؟ چطور بحث تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی فقط در قسم رابع مطرح می شود؟ در سایر اقسام هم باید مطرح شود چون ثواب را شما به دلالت التزامی می فرمایید مگر یک روایتی که مضمون خودش ترتب ثواب باشد که چنین روایتی وجود دارد اما روایتی که بر استحباب می آید، روایتی که می گوید صلّ، یعنی هیئتش طوری است که لولا دلیل دیگری، از آن وجوب فهمیده می شد،

حالا وجوب را به حکم عقل می فهمیم یا از طریق دیگری بحث دیگری است. پس این اشکال ربطی به اینجا نداشت.

### بررسی تبعیت دلالت التزامی از مطابقی

تبعیت دلالت التزامی از مطابقی درست نیست. ما سر جای خودش مفصل عرض کردیم که ظاهراً یک خطایی رخ می دهد. یک وقتی ما دلالت التزامی را می گوئیم تابع است به این معنا که اول دلالت مطابقی را حجت می کنیم سپس لازمه حجت این مدلول مطابقی یک حجت دیگری است که حجت التزامی است. اینجا اگر اینطور باشد حق است. اگر دلالت مطابقی ساقط شد دلالت التزامی هم ساقط می شود یعنی آن لازمه حجت مطابقی یک حجت دیگری بوده وقتی آن ساقط شد این هم ساقط می شود. این روشن است.

اما ما که به تبع برخی از محققین می گوئیم دلالت التزامی ساقط نمی شود حرف دیگری می زنیم. ما نمی گوئیم مدلول التزامی حجتی است که لازم حجت مدلول مطابقی است. این را نمی گوئیم بلکه می گوئیم وقتی یک خبر می آید و یک مضمونی می آورد، این مضمون یک مضمون مطابقی دارد و بالالتزام یک مدلول التزامی دارد که ظهور دیگری است. ما کاری به لوازم حجت مدلول مطابقی نداریم تا بگویید اگر حجت مطابقی ساقط شد لوازم این حجت هم ساقط می شود. ما می گوئیم مدلول و مفاد مطابقی لازمش یک مفاد دیگری است و هر دو موضوع اصالة الظهور واقع می شوند. مدلول التزامی خودش یک موضوع جدید برای اصالت ظهور است نه اینکه ما اصالة الظهور را در مدلول مطابقی جاری می کنیم و آن را حجت می کنیم و لازمه این حجت را می گیریم و می گوئیم یک مدلول التزامی دارد. اگر این بود فرمایش شما متین

است و حرف واضحی است. همین است که آقای وحید می‌فرمایند که اگر مدلول مطابقی ساقط شد اینجور مدلول‌های التزامی که لازمه حجیت مدلول مطابقی باشد ساقط است و اصلاً گفتن ندارد. روشن است.

اما آن‌هایی که قائل هستند این را نمی‌گویند. می‌گویند دال شما بر مدلول مطابقی التزاماً مدلول دیگری دارد و کل واحد من المدلولین موضوع اصالة الظهور است. گویی اصالة الظهور دو فرد جدا را شامل می‌شود. مدلول التزامی فرد جدیدی برای اصالة الظهور است. اگر یک موضوع اصالة الظهور ساقط شود، یک موضوع دیگر باقی است و اصالة الظهور دیگر داریم. چه مشکلی دارد؟ بله مگر شما یک حرف دیگری بزنید که دال شما بر مدلول مطابقی اصلاً در یک ظرفی دال دیگر نداشته باشد. یعنی دال تصویری. ببینید؛ موضوع اصالة الظهور ظهور تصویری است که بعد تصدیقی می‌شود و بعد می‌شود موضوع اصالة الظهور. ظهور تصویری را عقلاء می‌گویند مراد استعمالی آن هم همین است بعد می‌گویند مراد استعمالی هم با مراد جدی تطابق دارد. دو اصالة الظهور جاری می‌کنیم. حالا یک خبری آمد که این خبر هم یک مفاد منطوقی دارد و التزاماً یک مفاد دیگر هم دارد و هر کدام موضوع اصالة الظهور اند. ظهور یکی به دیگری ربطی ندارد. آنهایی که می‌گویند این را می‌گویند.

البته این بحث پیچیدگی‌های دیگری هم دارد که سر جای خودش. فایده این بحث فوق العاده زیاد است. مثلاً در باب ضد یا اجتماع امر و نهی وقتی مدلول مطابقی ساقط می‌شود، دائماً مرحوم آقای خویی و آقای صدر و آقای روحانی و دیگران همه ادعا می‌کنند که مدلول التزامی هم ساقط می‌شود اما واقعاً دلیلی ندارد. مثل آقای عراقی و مرحوم اصفهانی و عده‌ای از محققین. آقای نائینی به نحو آخر می‌گویند آن دلالت التزامی باقی و حجت است. بحث البته در اینجا تمام نمی‌شود چون بعضی‌ها در اخذ اطلاق مشکل دارند. ما سر جای خودش اشکالات را دفع کردیم. نتیجه این بحث خیلی مهم است. ما می‌گوییم روایتی که وجوب را ثبوت می‌کند به دلالت التزامی می‌گوید این فعل بر ملاک است. وقتی دلالت منطوقی بر وجوب ساقط می‌شود دلیلی نداریم که دلالت التزامی بر ملاک هم ساقط بشود. لذا در ظرف سقوط وجوب آقای خویی دائماً فریاد می‌زند که وجوب که ساقط شد هیچ دلیلی بر ملاک دار بودن مورد نداریم. مثل بحث ضد. آنجا مرحوم آخوند و عده‌ای دیگر ثمره ضد را انکار می‌کنند و می‌گویند ولو امر ساقط می‌شود اما ملاک داریم، نه نیازی به ترتب داریم (چون آخوند ترتب را قبول ندارد) و نه ثمره بار می‌شود که بگوییم نماز در اینجا بخاطر اینکه ضد اهم دارد باطل است چون امر ندارد. چرا؟ بخاطر دلالت التزامی.

اشکال: موضوع اصالة الظهور از بین رفت.

پاسخ: موضوع اصالة الظهور چیست؟ مگر ظهورات تصویری از بین می‌روند؟ حجیتش از بین رفت.

**اشکال:** اصالة الظهور در ناحیه حجیت است.

**پاسخ:** ابداً. این چه فرمایشی است؟ خودش حجیت می‌آورد. اصالة الظهور خودش دلیل حجیت است. آیا اصالة الظهور موضوع حجیت است؟ یا ظهورات را حجت می‌کند؟ موضوع اصالة الظهور، ظهور است و ظهورات را حجت می‌کند در محمول؟ یا موضوع اصالة الظهور، ظهوری است که حجت است؟ چون موضوع اصالة الظهور ظهور است، ظهور که از بین نمی‌رود. آنچه که می‌گوییم مدلول مطابقی ساقط است، یعنی از حجیت ساقط است. چون نمی‌توان به آن اخذ کرد. مثلاً اگر مولا گفت صلّ. مدلول مطابقی آن وجوب صلات است. مدلول التزامی اش این است که متعلقش بر از ملاک است. وجوب صلات به خاطر فقدان قدرت در برخی موارد ساقط می‌شود اما چرا ملاک نداشته باشد؟

**اشکال:** وجوب صلات بخاطر تعارض از بین رفت.

**پاسخ:** آن تعارض یک مشکل دیگری دارد. خود مرحوم آقا ضیاء توجه دارد و در بحث تعارض می‌گوید. آن معارض هم مدلول التزامی دارد و در ناحیه دلالت التزامی با یکدیگر تعارض می‌کنند. مثلاً یکی می‌گوید صلّ و دیگری می‌گوید لاتصلّ. صلّ دلالت التزامی دارد. دلالت التزامی لاتصلّ هم می‌گوید بر از مفسده است. دلالت التزامی ها با یکدیگر دعوا می‌کنند و خودش بحث دیگری است. حالا شما بسیطش را بگیرید که آقایان ادعا کردند. در بحث ضد همینطور می‌گویند. می‌گویند صلّ دلالت التزامی دارد بر اینکه ملاک دار است. آقای خویی می‌فرماید وقتی دلالت مطابقی شما که وجوب صلات است، ساقط شد، ملاک دار بودن تمام می‌شود.

**اشکال:** حرف ایشان این است که کاشف اثباتی ندارد.

**پاسخ:** کاشف اثباتی اش ظهور التزامی است.

**اشکال:** این یک ادعاست فقط.

**پاسخ:** ایشان که می‌گوید کاشف اثباتی ندارد چون ملازمه عقلی درست می‌کند بین ملاک دار بودن و تکلیف. بله اینطور استلزام که لازمه عقلی تکلیف این است که متعلقش بر از ملاک باشد. این درست است. این حکم عقلی دیگر نیست. حکم عقلی که می‌گوید اگر شما در جایی تکلیف داشتید متعلقش بر از ملاک است. این حکم عقلی، دیگر وجود ندارد. اما ما این را نمی‌گوییم بلکه می‌گوییم به دلالت التزامی یک ظهور دیگری وجود دارد اینکه این ظهور آن را خلق می‌کند. اگر ظهور ظهور دیگری را خلق می‌کرد باز اشکال پدید می‌آمد.



ما می‌گوییم یک کلام دو ظهور دارد و لازم نیست در عرض همدیگر باشند چون مدلول التزامی است ولی دو ظهور وجود دارد. یک ظهور، دیگر موضوع اصالة الظهور نیست بخاطر فقد قدرت ولی یک ظهور دیگر موضوع اصالة الظهور است. حالا روی آن دقت کنید چون ما الان بحثی روی این نداریم. می‌خواهیم بگوییم اینکه ایشان ادعا کرد که اصل مبنا مبنای درستی است این را قبول نداریم. نه این مبنا مبنای درستی است و نه این اشکال، انحصاری به اینجا دارد. در تمام فروض دیگر شما نیازمند این مقدمه بودید.

### اشکال دوم بر کلام آیت الله وحید

آخرین حرفی که می‌خواهم بزنم این است که اصلاً این مسیری که این‌ها رفتند برای اینکه انحاء نظریات وجوب را تحلیل کنند. آقای اصفهانی دوتا را بحث کرده آقای وحید حفظ الله چهار تا را بحث کرده. ممکن است کسی دیگر وجه دیگری اضافه کند. به نظرم کل این مباحث بیهوده است. ما اصلاً کاری به مسلک‌های وجوب نداریم. ما فقط یک جمله می‌خواهیم. اگر دلیل ضعیفی بر وجوب آمد دال بر وجود ثواب هست یا نه؟ این را که شما نمی‌توانید انکار کنید شما هر مسلکی در باب وجوب داشته باشید مسلماً می‌گویید اگر شارع فرمود هذا واجب، لازمه اش این است که ثواب دارد. این لازمه را همه قبول دارند و طبق جمیع مسلک‌ها فرقی نمی‌کند که وجوب را به حکم عقل بفهمیم یا مراتب طلب بفهمیم یا مرکب و بسیط باشد. هیچ اثری در این بحث ندارد. می‌خواهیم بگوییم اینکه آیت الله وحید در اول بحث می‌فرمایند ما باید مسلک‌های وجوب را تحلیل کنیم، به نظرم هیچ ربطی ندارد. بله یک چیز لازم است که شما بپذیرید اگر امری وجوبی داشتیم لازمه اش ثواب است.

**اشکال:** اینکه شما مفروغ می‌گیرید امر وجوبی داریم، اول الکلام است. آقای خویی که وجوب را به حکم عقل می‌داند. امر را از کجا می‌گویید؟

**پاسخ:** عرض من این است که وجوب مفروغ عنه است چون فرض مسئله این است که قد ورد روایة علی الوجوب...

**اشکال:** روایة علی الوجوب را ما می‌خواهیم با حکم عقل متمیم بکنیم.

**پاسخ:** یک وقت بحث این است که وجوب مفروغ عنه است منتهی نمی‌دانیم وجوب از کجا آمده. بحث تحلیلی برای این است نه اینکه ما از اول بگوییم ممکن است بعضی که می‌کنیم استحباب باشد. اینکه محل بحث نیست. ما مفروغ

عنه گرفتیم. صورت مسئله این است که اذا ورد رواية ضعيفه على الوجوب هل يستفاد منها الاستحباب ام لا؟ پس وجوب مفروغ عنه است. نگوئید که چه کسی گفته دلالت بر وجوب می کند.

بله یک بحثی است که وجوب از کجا می آید آن بحثی است که سر جای خودش باید انجام شود. اصلاً اینکه این مسالک اربعه درست است یا نه هیچ کدام دخیل نیست. دال بر وجوب دال بر ترتب ثواب است بدون شبهه. این دلالت التزامی فرض این است که موضوع اخبار من بلغ است و تثبیت می کند ثواب را. یک اشکال فقط در اینجا وجود دارد که باید جواب دهیم. اشکال این است که ثواب در اینجا ثواب بحده است که آقای اصفهانی می فرمود. ثوابی است که مخصوص وجوب است. چطور از آن استحباب در بیاوریم؟ این را فردا عرض می کنیم. به نظر من این هم جواب دارد و اصلاً اشکالی در بحث نیست. و الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... شمول اخبار من بلغ در موضوعات
- ۳..... بیان مرحوم شیخ در مقام
- ۷..... نکته دیگر از مرحوم شیخ در مقام
- ۸..... تسامح در قصص و مواعظ و فضائل

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

تبریک و تهنیت عرض می‌کنیم میلاد مسعود جواد الائمه، حضرت امام محمد تقی سلام الله علیه را. از خداوند می‌خواهیم قلوب ما را به انوار محبت و معرفت اهل بیت هر روز بیش از پیش منور بفرماید.

### شمول اخبار من بلغ در موضوعات

یک بحث مهم در اخبار من بلغ ورود روایات ضعیف است بر موضوعات احکام. مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رساله تسامح این را به عنوان یک تنبیه بحث می‌کند و یک تنبیه دیگری دارند راجع به نقل فضائل و مواعظ و قصص. برخی از بزرگان دیگر اینها را یک تنبیه قرار دادند. یعنی نقل قصص و مواعظ و امثال این را و نقل مواردی که موضوعات مستحبات را تشکیل می‌دهد. مرحوم شیخ در تنبیه هفدهم از تنبیهاات این بحث می‌فرماید که آیا همانطور که در روایات دال بر استحباب، اخذ به روایت می‌کنیم، آیا در موضوعات هم همینطور است؟ مثلاً اگر برخی اصحاب نقل کردند که در نقطه ای از وادی السلام نجف، مدفن برخی از انبیا است مثل حضرت هود و حضرت صالح سلام الله علیهما. بعد ایشان می‌فرماید می‌شود حکم کرد به استحباب زیارت این دو بزرگوار در این دو نقطه؟ حالا ممکن است کسی بگوید زیارت عمومی که آن بحث دیگری است. زیارت این نقطه را می‌گوییم. یا اینکه اگر روایت ضعیفی وارد شد که مدفن راس شریف حضرت اباعبدالله الحسین سلام الله علیه در کنار قبر امیرالمومنین علیه السلام است. آیا زیارت بخصوص حضرت اباعبدالله علیه السلام را می‌شود در آنجا قرار داد یا نه؟ بعد ایشان می‌فرماید:

و کذا لو أخبر عدل واحد بكون هذا المكان مسجداً أو مدفناً لنبيٍّ أو وليٍّ.<sup>۱</sup>

علی القاعده این است که خبر واحد عدل در موضوعات حجت نباشد. اگر حجت باشد که تمام است. علی القاعده باید روی این مبنا باشد که در موضوعات بینة می خواهد و خبر عدل واحد کافی نیست. بعد این خبر واحد می شود یک خبر غیر معتبر بر موضوع. آیا اثر را ثابت می کند یا نه؟

مقصود از اثر همان حکمی است که بر این موضوع بار است. این تثبیت می شود یا نه؟ ایشان می فرماید که اگر استحباب را از باب حکم عقلی بگوییم من باب الاحتیاط و جلب منفعة المحتملة، می گوید اشکالی در آن نیست. در بحث آتی که در همین جلسه عرض می کنیم در مواعظ و قصص، می فرمایند که به لحاظ عقلی اشکالی ندارد. چون در آن منفعت هست و مضرتی در آن نیست. واقعاً این تامل می خواهد. از باب استحباب عقلی و من باب الاحتیاط و جلب منفعة المحتملة، این قابل تامل است.

اشکال: استحباب عقلی یعنی چه؟

پاسخ: مقصود انقیاد است. یعنی حسن عقلی. لبّش باید این باشد.

این را باید تامل کرد که جلب منفعت محتمل است و مضرت ندارد. این را از کجا می گوییم؟ یک وقت می فرمایند که برخی از این امور رجلاً آوردنش اشکال ندارد که قاعداً این را می خواهید احتیاط بگویید منتهی یک عوارض دیگر ممکن است پیدا کند. مثل روزگار ما. مثلاً گاهی یک جایی را یک دفعه می گویند مدفن امامزاده ای هست. قبلاً هیچ نبوده. یک دفعه یک امامزاده ای درست می شود و مردم دور آن می ریزند. معلوم نیست این عوارض نباشد. بلکه اتفاقاً رجائاً اگر هیچ عارضه ای نبود، عیبی هم نداشت همین که ایشان فرموده. بالاخره ممکن است مدفن امامزاده ای باشد که مقام خوبی هم داشته و انسان رجائاً توسل هم بکند ولی اینها یک عوارضی دارد. این عوارض کاملاً در زمان ما قابل لمس است. چطور ما بگوییم من باب الاحتیاط و جلب المنفعة؟ بلحاظ عقلی ایشان می گوید بعد عدم الاشکال فی الاستحباب العقلی. یعنی استحباب عقلی هیچ اشکالی ندارد. این اول کلام است واقعاً. لذا همین موارد متعددی که با اخبار ضعیف قصص و مواعظی درست می کنند، ممکن است همین شبهه در آن بیاید.

<sup>۱</sup> رسائل فقهیه شیخ انصاری ره، ص ۱۷۲

## بیان مرحوم شیخ در مقام

اگر این بحث را کنار بگذاریم، مرحوم شیخ می‌فرماید که اخباری که در باب من بلغ وارد شده که قبول داریم ظاهرش شبهه حکمیه است. من بلغه ثواب علی کذا یعنی من بلغه ثواب علی یک حکم نه بر موضوع. ظاهرش همین است. می‌فرماید با اینکه ظاهرش این است، می‌شود تنقیح مناط کرد. چون معلوم است اگر ما به نقل یک روایت ضعیف اعتماد می‌کنیم در اینکه فلان امر مستحب است، عین همین هم باید اعتماد کنیم که موضوع مستحب است. می‌فرماید که:

إِذْ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ لَافِرْقَ بَيْنَ أَنْ يَعْتَمِدَ عَلَى خَبَرِ الشَّخْصِ فِي اسْتِحْبَابِ الْعَمَلِ الْفُلَانِي فِي هَذَا الْمَكَانِ - كَبَعْضِ أَمَاكِنِ مَسْجِدِ الْكُوفَةِ - وَبَيْنَ أَنْ يَعْتَمِدَ عَلَيْهِ فِي أَنَّ هَذَا الْمَكَانَ هُوَ الْمَكَانَ الْفُلَانِي الَّذِي عِلْمُ أَنَّهْ يَسْتَحَبُّ فِيهِ الْعَمَلُ الْفُلَانِي<sup>۱</sup>.  
چه فرقی است بین اینکه روایت ضعیف بگوید اینجا دو رکعت نماز پای این ستون در مسجد کوفه ثواب دارد یا بگوید این همان ستون است که ما می‌دانیم مستحب است نماز در کنار آن خواندن. می‌گوید فرقی چیست؟

اشکال: موضوع خارجی که قابل تسامح نیست. یا هست یا نیست.

پاسخ: به لحاظ حکمش است.

مضافاً إلى إمكان أن يقال: إِنَّ الإخبار بالموضوع مستلزم للإخبار بالحکم..

همانطور که در جای دیگر گفتیم گاهی اخبار به یک شیء است اما اخبار به ترتب ثواب هم هست. اخبار به موضوع کرده. این اخبار به حکم است و ترتب ثواب بر او.

بل قد يكون الغرض منه هو الإخبار بثبوت الحكم في هذا الموضوع الخاص. والحاصل: أَنَّ التسامح أقوى.

تسامح در اینجا اقوی است که قائل به تسامح بشویم. بحث عقلی اش را که عرض کردم. همچنین صاف نیست که ایشان فرموده اشکالی نیست. در مسئله اخبار و متعلق اخبار و موضوع اخبار من بلغ باشد، مثال ایشان تقریباً درست است. یعنی اگر واقعاً مستحب برای یک نقطه آمده باشد و ما اگر اخبار کنیم که این همان موضع است که می‌دانیم مستحب است. بنظر می‌آید که قیام خبر ضعیف بر موضوع اینچنینی اخبار به حکمش هم هست و اخبار به ثوابش هم هست. بعید نیست فرمایش ایشان درست باشد. اما واقعاً همه جا این نیست و عنوان شما هم این نبود که دقیقاً همان موضوع باشد. موضوعی که شما می‌گویید تشخیص مصداق برای مستحب است. فرمودند:

<sup>۱</sup> رسائل فقهیه شیخ انصاری ره، ص ۱۷۲

### هل يجوز التسامح في الرواية الغير المعتبرة الدالة على تشخيص مصداق المستحب أو فتوى الفقيه بذلك؟

بنابر این که الحاق شود. ببینید در مثالی که پایین تر ایشان زده، مسجد را مثال زدند. کسی بگوید این مکان مسجد است. در این مسجد که به خصوص حکم نداریم. بله اگر یک مسجدی بخصوص حکمی داشت مثل مسجد کوفه، ممکن است ملحق بشود به بحث بالا. اما اگر یک مسجد است و اثرش این است که نماز خواندن در آن مستحب است. روایت یعنی آن حکم کلی بر کل مسجد است. اگر بگوید اینجا مسجد است، شما نمی توانید بگویید دلالت التزامی دارد که نماز خواندن در اینجا مستحب است و ثواب دارد. چون روایتی که آمده این نیست که اینجا نماز خواندن مستحب است. در مسجد مستحب است. اگر می گوید اینجا مسجد است، حکم جزئی اش را می تواند بگوید که اینجا از باب تطبیق مستحب است منتهی نمی توانید بگویید اخبار می کند به یک مستحبی. چون مستحب موضوعش این مسجد نیست. المسجد است. اخبار اینکه اینجا مسجد است، اخبار به این نیست المسجد فيه الاستحباب. یک وقت شما اینطور می گوید که آن مستحب، اصلاً موضوعش همین است. این واقعاً بعدی ندارد که ما اخبار به موضوع کنیم و اخبار به ثوابش باشد. مثل برخی از روایات ثواب بر مساجد خاص و عمل در مسجد خاص اما یک وقت می فرمایید کلاً آنچه هست ثواب در مسجد است. ثواب در المسجد است. شما می گوید که اینجا مسجد است. بالالتزام می گوید که کل مسجد در آن ثواب است؟ همچنین چیزی نیست. اخبار اینکه اینجا مسجد است، اخبار به این نیست که در کل مسجدها نماز مستحب است و ثواب دارد تا ما بگوییم اینجا ترتب ثواب می شود. همچنین چیزی نیست. می شود اخبار به یک موضوع صرف. روایات من بلغ روشن شده که باید به نحو ما بیان ترتب ثواب باشد ولو بالالتزام تا بتوانیم موضوع اخبار من بلغ قرارش دهیم. حالا اینکه کشف استحباب بکنیم یا نه، بحث دیگری است اما اگر شما به صرف موضوع اخبار کردید....

اشکال: ....

**پاسخ:** تطبیق نمی شود. اخبار به اینکه اینجا مسجد است، اخبار به این نیست که المسجد يُستحب فيه. این را نمی توانید بگویید که کل مسجد در آن استحباب است و بعد بگویید معنای اینکه مستحب است، یک جور ترتب ثواب هم در اینجا شده. بله اگر مثلاً استحبابی داشته باشیم بر اینکه در این نقطه خاص ثواب است، این خودش موضوع اخبار من بلغ است و نیازی به ترتب موضوعش نیست. اگر ما دلیل خاص و روایت ضعیف داریم بر اینکه نماز مخصوص در این مکان... خودش دارد می گوید که ثواب دارد اما اگر این را نداریم بلکه خبر به موضوع صرف می دهیم، این برای ترتیب اثر کلی که این مصداقش هست، اول کلام است. کجا همچنین التزامی دارد؟ در بقیه موارد هم همین است. در شرع خبر از یک موضوع را خبر از کل حکم نمی دانید اگر موضوع جزئی باشد.

اشکال: اگر کسی بگوید اینجا مسجد است، خبر می دهد که نماز در اینجا ثواب دارد.

پاسخ: کی گفته؟

اشکال: لغو می شود. خبر دادن او برای چه بود؟

پاسخ: اینکه چرا خبر داد، ممکن است لغو هم باشد. ما که نذر نکردیم لغو نباشد. خبر معتبر را می گویند که نباید لغو باشد. یک خبر معتبری وارد شود، دلیل حجیت بخواد او را بگیرد، نباید لغو باشد. خبر ضعیف آمد، به آن عمل نشود. اگر اخبار من بلغ نبود، چکار می کردید؟ خبر ضعیف را کنار می زدید.

اشکال:.....

پاسخ: دلالت التزامی دارد که يُستحب الصلاة فی هذا المكان.

اشکال: بله تطبیق اخبار من بلغ است.

پاسخ: همچنین چیزی نداریم. چون مستحب در این مکان نیست. مستحب صلات در این مکان نیست. خیلی فرق می کند که بگویند این مکان مستحب است. شما قصد خاص هم بکنید تشریع نیست اما اگر گفتند نماز در مسجد مستحب است، قصد کنید در این مسجد خاص ورود پیدا کنید، می شود تشریع. شما حق ندارید یک حکم کلی را منحصر کنید و بگویید ورود در اینجا پیدا کرده. بله از باب تطبیق می شود. این هم یکی از مساجد است. از این باب است نه اینکه به خصوص این مسجد مورد حکم قرار گرفته.

اشکال: چرا باید به خصوص باشد.

پاسخ: پس دلالت التزامی ندارد بر مستحب واقعی.

اشکال: چرا باید بگوییم بخصوص این...

پاسخ: چون مستحب نیست.

اشکال: من بلغه ثواب نیست اینجا؟

پاسخ: نه. چون موضوع است فعلاً. مثلاً خبر داده اینجا مسجد است. خبر ضعیف آمده. ما در بیابان هستیم، یک دفعه یکی پیدا می شود و می گوید این نقطه مسجد است. اگر خبر عدل واحد را هم کافی می دانید، مثلاً این فرد عادل

نیست. یک وقت رجائاً می خوانید؛ که در آن بحثی نداریم. یک وقت می خواهید بگویید وقتی خبر ضعیف آمد، من به نیت مسجد می توانم نماز بخوانم. می شود واقعاً؟ بله اگر واقعاً یک حکم خاصی بود که یُعلم استحبابه بخصوصه، بله مثل حرف مرحوم شیخ می شود. بنابراین هر کجا روایت ضعیف بر موضوع دلالت التزامی داشت بر حکمش که حکم باشد، بنظر میاید که اینجا می شود استفاده کرد و الا به نحو کلی ما نمی توانیم حکم کلی را به صرف دلالت بر موضوع خاص ثابت کنیم. چون می خواهید نتیجه بگیرید که روایت گفته اینجا مسجد است و مسجد ثواب دارد، پس اینجا ثواب دارد. شما نمی توانید نماز در اینجا بخصوصه را بگویید ثواب دارد.

**اشکال:** مسامحتاً که می توانیم بگوییم.

**پاسخ:** تسامح در تطبیق احکام بر موضوعات که درست نیست. شما بحث مسافر را ببینید در سفر چه می گویند با اینکه همه آنهايي که عرفی حرف می زنند مثل مرحوم سید و دیگران می گویند اگر ذره ای کمتر از هشت فرسخ باشد، سفر نیست.

**اشکال:** بحث در تسامح در سنن است. مثالی که زدید سنن نیست.

**پاسخ:** تسامح در ادله سنن است نه در موضوعات سنن.

**اشکال:** اگر ثواب از مرتکبات متشرعه باشد چطور؟

**پاسخ:** مرتکبات متشرعه گاهی خودش کاشف است و یک دلیل می شود. مثل سیره متشرعه. یک وقت این است که نیاز به این مباحث ندارد. منظورتان این است که اثر مرتکز است؟ مرتکز متشرعه کبرایش حجت است؟

**اشکال:** حجت است ولی خبری که موضوع را گفته ضعیف است.

**پاسخ:** همین بحث است. مرتکز متشرعه اگر جزئی است، فرض کنید مسجد جمکران را. دلیل خاص که نداریم. رویای کسی بوده که می گویند صادق بوده و علائم داشته و... حالا فرض کنید مرتکز متشرعه است که این آثار را دارد و فرض کنید که حجت هم باشد. اینجا خاص است. اینجا ممکن است کسی بگوید که روایت خاص که می گوید اینجا جمکران است، برای ما که مرتکز است، معنایش خبر به ثواب است و می شود حلّش کرد اما اگر مرتکز امر کلی بود، مثل همین است.

**اشکال:** پس اگر مرتکز امر شرعی باشد اخبار من بلغ درستش می کند.



**پاسخ:** اصلاً بحث مرتکز را چرا داخل می‌کنید؟ مرتکز یکی از راه‌های اثبات حکم است. اگر مرتکز به حدی باشد که قابل ردع نباشد، خودش دلیل بر کبرا است. اینکه آیا قیام خبر ضعیف بر صغرایش اثر دارد، همین بحث قبلی می‌شود. مثل اینکه یک روایت ضعیف کلی بیاید. مرتکز خصوصیتی ندارد و مثل بقیه می‌شود.

### نکته دیگر از مرحوم شیخ در مقام

مرحوم شیخ در خاتمه این تنبیه می‌فرماید اینکه می‌گوییم خبر ضعیف بر موضوع از باب تنقیح مناط یا از باب اینکه اخبار بالاستلزام است، اثبات می‌کند حکمش را و از این جهت حجت می‌شود، ایشان می‌فرماید فقط استحباب را درست می‌کند. فکر نکنید که موضوع را درست می‌کند به این معنا که اگر بر موضوع خاص اثر غیر استحبابی بار بود. مثلاً ایشان می‌گویند فرض کنید در مورد مثالی که خود ایشان زده بود که راس شریف در کنار قبر امیر المومنین است، می‌گویند ما از این ممکن است بفهمیم حجت است در این جهت که استحباب زیارت ایشان را بیاورد اما اگر روایتی داشتیم که از بعید زیارت کردن جایز نیست، خب ما اینجا قیام خبر ضعیف بر اینکه راس الحسین علیه السلام در اینجا هست، اثبات نمی‌کند که در اینجا هست. مثل خبر معتبر نیست که اثبات موضوع کند. این خبر ضعیف که می‌گویند اینجا هست، برای اثبات استحباب زیارت در اینجا خوب است اما اگر ما روایتی داشته باشیم که از بعید نمی‌شود حضرت را زیارت کرد، اینجا نمی‌توانیم اثبات کنیم این بعید نیست. چون این خبر ضعیف که می‌گویند راس الحسین اینجا است، اثبات نمی‌کند اینجا است. فقط اگر آن قید را نداشت استحباب زیارت را ثابت می‌کرد. حالا که شبهه حرمت از بُعد است، نمی‌تواند این را بردارد.

همینطور مثلاً در باب مسجد ایشان می‌فرماید که روایت ضعیف می‌فرماید هذا المكان مسجد است، برای اینکه مستحب باشد دو رکعت نماز تحیت در آن بخوانیم یا نماز فرض در آن بخوانیم. این خوب است. مستحب می‌کند آن را ولیکن آثار دیگر را مثل حرمت تنجیس آن را ثابت نمی‌کند. چون مسجدیت را ثابت نکرده و این نکته دقیقی است. اگر ما گفتیم روایت ضعیف بر موضوعات موضوع اخبار من بلغ می‌شود، فقط از این حیث است و نمی‌تواند اثبات موضوع کند. البته اگر کسی بگوید اخبار من بلغ روایت ضعیف را حجت می‌کند مثل روایت معتبره، علی القاعده در اینجا هم همین حرف را باید بزنند. (ایشان نگفته من عرض می‌کنم) منتهی خود مرحوم شیخ ظاهراً قائل است چون مکرر در این رساله اینطور می‌فرماید که اخبار من بلغ حجت می‌کند روایت ضعیف را و ظاهر فقها در تسامح در ادله سنن این است برخلاف آنچه که ما تبعاً لبعض المحققین اختیار کردیم که می‌شود مستحب واقعی به عنوان ثانوی. اینها می‌گویند حجت می‌شود مثل حجت معتبره. اگر این را بگویند شاید نتیجه اش این بشود که اینجاها مسجدیت هم ثابت می‌شود الا اینکه کسی بگوید در اینجا کیفیت اثبات حجیت برای موضوعات فرق می‌کند. چرا؟ ما از اخبار به موضوع اخبار به استحباب و ثواب

فهمیدیم. پس آنچه بالاتزام ثابت می شود فقط این است که هذا مستحب. ما از اخبار به موضوع فقط این مقدار را توانستیم ثابت کنیم که هذا مستحب و یترتب علیه الثواب. این مقدار تحت ادله حجیت خبر واحد ضعیف رفت. یعنی به اندازه اثبات استحباب نه بیشتر. این هم یک حرف است. علی ای حال مرحوم شیخ در پایان تفکیک ندادند که بر اساس کدام مسلک سخن می گویند.

### تسامح در قصص و مواعظ و فضائل

بحث بعدی در اینجا همین بحثی است که از شهید ثانی در درایه نقل شده که ایشان فرموده:

«جَوَزُ الْأَكْثَرِ الْعَمَلِ بِالْخَبَرِ الضَّعِيفِ فِي نَحْوِ الْقَصَصِ وَالْمَوَاعِظِ وَفَضَائِلِ الْأَعْمَالِ لَا فِي صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَ أَحْكَامِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَ هُوَ حَسَنٌ حَيْثُ لَمْ يَبْلُغِ الضَّعِيفُ حَدَّ الْوَضْعِ وَالْإِخْتِلَافِ (الاختلاق)».<sup>۱</sup>

این فرمایش مرحوم شهید است. مرحوم شیخ می فرماید:

المراد بالخبر الضعيف في القصص و المواعظ هو نقلها و استماعها و ضبطها في القلب و ترتيب الآثار على ها، عدا ما يتعلّق بالواجب و الحرام.<sup>۲</sup>

بنظرم یک عبارت اینجا افتاده با اینکه این جزء کتاب های تصحیح شده مرحوم شیخ در کنگره است و انصافاً هم خیلی خوب کار کردند و خیلی طبع و تحقیق خوب دارد اما بنظرم یک کلمه جا افتاده. ایشان می فرماید **المراد بالخبر الضعيف في القصص و المواعظ هو نقلها...** این ظاهراً درست در نمی آید. المراد که ایشان می گوید حرف شهید را دارد بیان می کند. بالا در درایه ایشان فرموده **جَوَزُ الْأَكْثَرِ الْعَمَلِ بِالْخَبَرِ الضَّعِيفِ فِي نَحْوِ الْقَصَصِ...** علی القاعده شیخ عمل به خبر ضعیف را بیان می کند. باید اینطور باشد المراد بالعمل بالخبر الضعيف في القصص و المواعظ هو نقلها و استماعها... اینها عمل به خبر ضعیف است کما اینکه ما در صدق العادل در اخبار معتبر، می گوئیم در باب عمل به خبر هر چه که صدق می کند عمل به خبر از جمله استناد. مثلاً یک خبری میاید در مورد تکوینیات، می گوئیم عملش استناد دادن است. شما اگر در مورد امور دیگر با اینکه یقین ندارید، حق ندارید خبر به نحو مخبری دهید. خبر عن غیر علم مثل کذب است بلکه هو کذب المخبری القبیح. چون آنجا مطلق عدم علم را انسان خبر دهد همین طور است کما اینکه بیان مرحوم اصفهانی هم میاید اما حجیت خبر واحد می گوید این کذب نیست. وقتی می گوید صدق العادل خبر او را بر تکوین هو

<sup>۱</sup> الدرایه، ص ۷۲.

<sup>۲</sup> رسائل فقهیه، ص ۱۵۸.

الواقع قرار می دهد یا می گوید انت عالم بالواقع و از موضوع کذب مخبری بیرون می برد. حالا در باب اخبار ضعیف چطور؟ شهید فرمود که **جَوَزُ الْأَكْثَرِ الْعَمَلُ بِالْخَبَرِ الضَّعِيفِ فِي نَحْوِ الْقَصَصِ**. ایشان می فرماید **المراد بالخبر الضعیف یعنی المراد بالعمل بالخبر الضعیف**. ظاهراً یک (عمل) اینجا افتاده.

**اشکال:** در فرائد المراد بالعمل بالخبر الضعیف دارد.

**پاسخ:** یعنی متن رسائل؟ من از رساله می خوانم. پس همینطور باید باشد. همین درست است.

حالا بحث محتوایی چطور؟ ایشان می فرماید که عمل به کل شیء متناسب با خودش است. بنابراین در مورد فضائل و قصص، ایشان می فرماید عمل به او یکی از این امور است. نقل و حکایت و نشر و در مورد فضائل اهل بیت نشر آن و از جمله نقل آن بدون استناد. همین حرف هایی که شما بالای منبر بدون سند می زنید، ایشان دارد درست می کند. می فرماید که اگر یک روایت ضعیفی آمد، اگر معتبر بود که نیازی نبود نسبت دهید که خبری وارد شده بلکه خودتان نسبت می دهید. مثلاً فرض کنید خبری آمد که امیرالمومنین شبها بیرون رفته و سر در چاه می کردند و مناجات می کردند و شکایت از ظلم ظلمه می کردند. اگر روایت معتبر باشد لازم نیست بگویید که رُوی کذا. می توانید بگویید حضرت این کار را انجام می داد. با اینکه یقین ندارید ولی ورود خبر معتبر برای شما تصحیح می کرد. لازم نیست به خبر هم نسبت بدهید. حالا روایت ضعیف هم همین کار را می کند یا نه؟ اخبار من بلغ را اگر کسی بگوید شامل می شود، درست می شود. یعنی اگر روایت آمده که حضرت همچین کاری می کرد، بالای منبر می توانید بگویید حضرت چنین کاری می کرد با اینکه روایت راوی ضعیف است ولی می شود چنین کاری کرد. مرحوم شهید می فرماید جَوَزُ الْأَكْثَرِ این قضیه را که در مواعظ و قصص و حکایات و فضائل اعمال می شود که بعد مرحوم شیخ می فرماید و **یدخل حکایه فضائل اهل البیت و مصائبهم**

این واقعاً باب را خیلی واسع می کند. خیلی وقتها در ذهن ما است که این مصیبت هایی که می خوانند بی سند است. گاهی ریزه کاری هایی می گویند که... حالا اگر روایت ضعیف وارد شود که برخی واقعاً اینطور است و روایت ضعیف دارد. مثلاً در یک کتابی. فرض کنید این کتب عجیب و غریب در مصائب مثل کتاب مرحوم ملا آقا دربندی و اسرار الشهادة و... که چیزهای عجیب دارد. حالا اگر واقعاً به عنوان نقل باشد خب یکی از مصادیق نقل می شود. تا زمانی که انسان علم به کذب نداشته باشد، می شود نقل کرد.

**اشکال:** اکثراً حدسی است نه حسی.

**پاسخ:** این خبرهایی که می آیند، ظهورش این است که نقل شده اند. شما باید قبول کنید.

اشکال: نقل هیچ اثری برای ما ندارد.

پاسخ: چطور اثر ندارد؟ اثری که برخی در تکوینیات ذکر می کنند مثل مرحوم آقای خویی صحت استناد است. چطور می گوئید اثر ندارد؟ اگر این خبر معتبر حجت نباشد، نفس حکایت شما کذب است. کذب خبری نه بلکه کذب مخبری است چون ما لا یعلم را نسبت دادید. پس اثر دارد مثل صحت استناد. در امور تکوینی از لغویت بیرون میاید البته در امور معتبره. در روایات معتبری که در تکوینیات میاید یک اثر هم باشد از لغویت بیرون میاید اما در مورد خبر ضعیف زمانی این را می توانیم بگوئیم که مشمول اخبار من بلغ شده باشد و الا ما دلیل دیگری که نداریم. حالا خبری آمده در قصص و در مواعظ و در فضائل اعمال، آیا می توان اخبار من بلغ را به آن تطبیق کرد؟ شهید می فرماید اکثر جوّز

ولی انصافاً تطبیقش خیلی مشکل است. قصص و مواعظ مختلف است. حالا در فضائل، ما کبری را داریم که نشر فضائل اهل بیت مستحب است بلکه از اعظم مستحبات است اما فرض این است که با یک خبر ضعیف، فضیلتی را برای امام می گویند. آیا این خبری که الان هست بالالتزام ترتب ثواب است تا اخبار من بلغ آن را بگیرد؟ شبیه بحث موضوعات می شود. این واقعاً قابل تردید است. فکر کنید تا جلسه آینده. و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... خلاصه مباحث گذشته
- ۲..... استدراک از جلسه قبل
- ۳..... اخبار من بلغ و قصص و مواظ و مصائب
- ۴..... کلام مرحوم اصفهانی در قصص و مواظ
- ۵..... ملاک کذب محرم
- ۸..... فرمایش مرحوم شیخ انصاری

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### خلاصه مباحث گذشته

بحث در روایات ضعافی بود که بر نقل مواظ و قصص و این امور دلالت دارند. این مسئله بسیار مبتلا به است؛ چه بسا بیشتر از فروعات دیگری که در بحث اخبار من بلغ ذکر می شود. آیا روایات ضعیفی که بر این امور قائم می شود، مشمول اخبار من بلغ خواهد شد تا بتوان به آنها عمل کرد؟ مقصود از عمل یعنی نقل و حکایت و ضبط و امثال این که مرحوم شیخ توضیح داده است. ایشان ذکر مصائب ائمه اطهار یا اباعبدالله الحسین سلام الله علیهم اجمعین را از این قسم می داند. مقصود این است که مصائب را بدون استناد به خبر یا به استناد خبر ضعیفی ذکر کنند.

اگر بگویند که خبری وارد شده است بر فلان مطلب، شیخ آن را از اخبار من بلغ خارج می داند، البته یک احتمال هم داده که ممکن است لولا اخبار من بلغ از جهت دیگری نقل آن اشکال داشته باشد. اما اگر اخبار من بلغ شامل شود، دیگر لازم نیست آن را نسبت دهند به اینکه حتماً روایتی وارد شده است. بلکه می تواند مصیبت را ذکر کند به همان نحوی که اگر اخبار معتبر دال بود، آنطور نقل می کرد.

جلسه گذشته عرض کردم که مرحوم شیخ دو مسئله را از هم جدا می کند. یکی روایات ضعافی که دال بر حکایات و قصص و مواظ است و یکی روایاتی که بر موضوع واقع می شود اما دیگران گاهی این هر دو را یک مقوله حساب می کنند و بر همه یک حکم می دهند که البته از برخی جهات هم همینطور است.

در جلسه گذشته عرض کردیم روایاتی که بر موضوع واقع می شود، آنهایی که موضوعش اثر خاص استحبابی دارد، بعید نیست آن استحباب ثابت شود. اگر بگویند اینجا قبر حضرت داود یا حضرت سلیمان است، بالالتزام واضح است که معنایش این است که زیارت کردن آنها در این مقام استحباب و ثواب دارد. چون در این نقل استلزامی هست، مشمول اخبار من بلغ می شود. اما در جایی که مصداق یک عنوان عامی است، ما شبهه کردیم که اینجا می شود یا نه مثلاً مسجد. در جایی که وقتی کسی به خبر ضعیف خبر می دهد که اینجا مسجد است، خبر از این موضوع، خبر از حکم شخصی این نیست چون حکم شخصی ندارد. آن وقت، حکم عمومی آیا مدلول التزامی این است؟

### استدراک از جلسه قبل

این را جلسه گذشته اشکال کردیم ولی شاید بشود اینطور گفت که اگر حکم کلی اش ثابت باشد، کسی که می گوید هذا مسجد، بالالتزام می خواهد بگوید ثواب دارد اما نه خصوص این بلکه از باب اندراجش در حکم کلی. بگوید هذا مستحب. بعید نیست اینطور باشد. اگر این استلزام را بپذیریم، در موارد این چنین هم وقتی شخص حکم می کند به اینکه اینجا مسجد است، به دلالت التزامی هم می گوید که اینجا ثواب نیز هست. لازم نیست بگوید در شخص این بخصوصه ثواب است. از باب اندراجش در مسجد کلی که قبلاً ما می دانیم کل مسجد الصلاة فیه مستحب است، اینجا هم همینطور می شود. آن وقت در عنوان بحث مرحوم شیخ فرموده است که آیا خبر ضعیف بر موضوع یک حکم کلی اثر دارد یا نه؟ اینجا از آن قبیل می شود. آن مثال اولی که بگویند اینجا قبر حضرت داود است، ممکن است بگوییم خودش استحباب شخصی دارد یا فرض کنید مثال خود ایشان که اگر روایت ضعیفی بیاید که رأس الحسین علیه السلام در کنار قبر امیرالمومنین است، اینجا آثار استحباب زیارت شخص اباعبدالله بار می شود نه از باب اندراج تحت موضوع دیگری. اما اگر می گوید هذا مسجد، این باید از باب اندراج باشد چون این مسجد بخصوصه که ثواب ندارد مگر مساجد خاص که جلسه گذشته عرض کردیم.

پس بحث این می شود که خبر شخص بر موضوع التزاماً عبارت باشد از بلوغ ثواب بر خصوص این، ثابت می شود و مشکلی ندارد اما اگر از باب اندراج در عنوان کلی باشد، ممکن است کسی شبهه کند که خبر او از اینکه اینجا مسجد است بالالتزام نیست مگر اینکه بگوییم با توجه به مفروغ عنه بودن اینکه مسجد ثواب دارد و امثال مسجد که اینها مفروغ عنه است، وقتی می گوید هذا مسجد، بالالتزام می گوید این از باب اندراجش تحت کلی مستحب است و ثواب دارد. آن وقت مصداق اخبار من بلغ می شود. بعید نیست اینطور باشد.

پس نتیجه این می شود که بنظر میاید اخبار من بلغ در جایی که خبر ضعیف بر موضوعی که ذی اثر هست — إما شخصاً إما کلاً — بعید نیست بشود ثابت کرد که مشمول اخبار من بلغ است اما این داستانش با نقل قصص و مواعظ فرق می کند و بهتر همین بود که مرحوم شیخ در رساله تسامح عمل کرده و این دو را جدا کرده.

**اشکال:** فرمودید حجیت ظهور دو موضوع دارد. یک مدلول مطابقی و یکی التزامی. اگر گفتیم موضوع و محمول اخبار من بلغ تطابق دارد با موضوع و محمول خبر ضعیف، مدلول التزامی چطور می تواند مدلول تطابقی که موضوع دیگری برای اصالة الظهور است را تحت اخبار من بلغ قرار دهد؟

**پاسخ:** خبر از اینکه اینجا رأس الحسین است، خبر از این است که زیارتش استحباب دارد.

**اشکال:** اگر می دانستیم استحباب ثابت است که به اخبار من بلغ نیاز نداشتیم...

**پاسخ:** وقتی می گوید هذا مستحب، بالالتزام می گوید که عمل به این ثواب دارد. این ثواب داشتن، موضوع اخبار من بلغ است نه هذا مستحب. بعد ما خودمان شبهه کردیم که اخبار من بلغ را از باب اینکه ثواب خاص دارد، درست می کردیم. بعد گفتیم اشکالی ندارد. شیء من الثواب هم حد خاص را می گیرد و هم عموم را می گیرد. اینطوری درستش کردیم. ظاهراً یادتان رفته.

### اخبار من بلغ و قصص و مواعظ و مصائب

بحث مهم تر بحثی است که شیخ فرموده و آن را پذیرفت و خیلی هم بحث مهمی است. این بحث هایی که در ذکر مصائب می شود، خیلی هایش سند ندارد. جزئیاتی که ذکر می کنند، سندهای ضعیفی دارد. در مورد ائمه اطهار همینطور است و خیلی روایات ضعیف دارد. جزئیات را عرض می کنم و الا اینکه اباعبدالله در روز عاشورا شهید شد که مسلّم است. در نجف یکی از علما روضه ای داشت. ظاهراً مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی ره بودند. در مجالسشان علمای نجف بودند. یک آقای مداحی رفت بالای منبر و هر چه خواست گفت تا از مردم گریه بگیرد. علما هم زود گریه شان نمی آید. خلاصه هی جزئیات را گفت تا گریه کنند. یکی بلند شد و گفت این حرف ها را از کجا می گویی؟ کدام روایت درستی است؟ فردایش آمد و شروع کرد و گفت امام حسینی بوده اما اینکه چند نفر بودند، معلوم نیست. شهید شدند اما دقیقاً کجا هم معلوم نیست. بعد یکی یکی همه چیز را گفت معلوم نیست. همه می خندیدند. بعد آن بنده خدا گفت همان هایی را که می گفتم بگو عیب ندارد.

این بحث واقعاً مهمی است چون مواعظ و قصص هم هست. مرحوم شیخ در رساله ظاهرش این است که می‌پذیرد و ذکر مصائب را هم داخل می‌کند.

### کلام مرحوم اصفهانی در قصص و مواعظ

مرحوم اصفهانی اینجا بحثی دارد و ما خودمان هم بحثی داریم. مرحوم اصفهانی می‌فرماید روایاتی که بر قصص و حکایات و مواعظ و مصائب هست دو جور است. یک وقت خودش عمل دارد غیر از قول و یک وقت عمل مرتبط قول یا نفس حکایت کردن است. عمل غیر قولی را ایشان می‌فرماید هر کجا بتوانیم بالالتزام ثواب بر آن بار کنیم می‌شود و اشکالی هم ندارد. بعد می‌فرمایند که:

**كما فيما إذا قام الخبر على أن هذا الموضع الخاص مدفن نبي من الأنبياء (عليه السلام) أو مسجد...<sup>۱</sup>** ایشان بحث موضوعی که شیخ می‌فرمود را در اینجا داخل کرده. اشکالی ندارد. مقصود این است که عملی که متوجه می‌شود عبارت است از زیارت کردن. بحث حکایت و قول نیست. ما در باب مواعظ و قصص و اینها اگر عملی داشته باشیم، بالالتزام نقل آن موعظه مستلزم حکم شرعی است. مثلاً فرض کنید یک روایتی می‌آید از حضرت علی بن الحسین سلام الله علیه که ایشان آدم با گذشتی بود. در جایی عبور می‌کردند. کسی توهین کرد اما ایشان ملاطفت کرد و این اثر گذاشت. کسی که این را نقل می‌کند، بالالتزام می‌خواهد بگوید در یک جاهایی گذشت کردن خوب است و ثواب دارد. واضح است که این است. نمی‌خواهد فقط یک قصه تاریخی بگوید که یک زمانی در فلان سال حضرت علی بن الحسین رد می‌شدند و یک همچنین حادثه ای رخ داد. کسی که همچنین چیزی را نقل می‌کند، موعظه نقل می‌کند. معنای موعظه این است که وقتی نقل داستان می‌کند، بالالتزام می‌خواهد بگوید کار درست و حسنی است و ثواب دارد. پس عملی که از نقل موعظه متوقع است، عبارت است از عمل کردن به آن مضمون و اینجا بنظر می‌آید به دلالت التزامی ثواب را تثبیت می‌کند و موضوع اخبار من بلغ می‌شود. البته هر کجا که مثل مورد موعظه عملی مورد نظر باشد که بالالتزام از حسن آن خبر دهد. چون مرحوم اصفهانی این را بحث نکرده و بنظرم یک بحث مهمی دارد که خواهد آمد.

اگر عملی که مورد نظر است، قول و حکایت باشد، یعنی مسئله این است که آیا حکایتی که او می‌کند از حیث کذب، چه اثری دارد؟ اخبار من بلغ آن را از کذب بودن بیرون می‌آورد یا نه؟

۱. نهاییه الدرايه، ج ۴، ص ۱۹۲.



## ملاک کذب محرّم

مقدمتاً باید این را روشن کنیم که واضح است که اخبار من بلغ نمی‌خواهد قول محرّم عقلی و شرعی را شامل شود. اگر در جایی حکایت و نقل موعظه مصداق کذب بود، کذبی که محرم است شرعاً و عقلاً، واضح است که اخبار من بلغ آن را شامل نمی‌شود. در آخر بحث هم مرحوم اصفهانی می‌فرماید که اگر اجماعی باشد که این موارد را مشمول اخبار من بلغ کند مثل ذکر مصائب، بعد از اینکه گفتیم اینها محرم است، حلش به این است که بگوییم اینها را موضوعاً خارج می‌کند. یعنی صحت استناد را در اینجا درست می‌کند و از کذب مخبری بیرون می‌برد و الا معنا ندارد. ما باید این را حل کنیم که کذب محرم چیست؟ تا اخبار من بلغ نتواند شامل آن بشود. کذب یا خبری است یعنی عدم مطابقت قضیه با واقع. این، در اختیار ما نیست. موضوع حسن و قبح واقع نمی‌شود. مطابقت قضیه با واقع یک امر تکوینی است و عدم مطابقت هم تکوینی است و از اختیار ما خارج است. لذا این ربطی به بحث موضوع حسن و قبح عقلی و حرمت شرعی ندارد چون موضوعش عمل اختیاری است. دوم صدق و کذب مخبری است که مقصود از آن که کثراً در اصول به آن ارجاع می‌شود این است. صدق و کذب مخبری که حالا توسعه اش می‌دهیم و بحث می‌کنیم، صدقش عبارت است از اینکه انسان اعتقاد داشته باشد به صدق چیزی و خبر بدهد. بگوییم زید قائم در حالی که من معتقدم زید قائم است. این می‌شود صدق مخبری. انسان معتقد باشد به صدق چیزی و از آن خبر بدهد. آنچه موضوع حسن و قبح و حرمت و حلیت است، این خبر دادن است نه مطابقت قضیه للواقع. آن ربطی به عمل ندارد اما اخبار کردن از قضیه ای که انسان معتقد آنّه صادق، این می‌شود موضوع صدق خبری که واضح است اشکالی ندارد اما در مورد کذب، آنجایی که ما یقین داریم چیزی خلاف واقع است و اخبار می‌کنیم، این هم کذب مخبری است و عقلاً قبیح و شرعاً محرم است. انسان می‌داند که یک امری خلاف واقع است و بیاید اخبار کند. البته غیر از مستثنیات کذب که بحث آخری است. منتهی یک بحثی اینجا وجود دارد که مرحوم اصفهانی عنوانش را فلسفی طرح می‌کند ولی عنوان عرفی و شرعی هم دارد که به آن اشاره می‌کند و آن این است که کذب مخبری آیا خصوص این مورد است یا مقابله اش با صدق مخبری، عدم و ملکه است؟ آیا مطلق اینکه من معتقد نباشم به صدق چیزی و اخبار کنم، موضوع قبح است یا اینکه باید اعتقاد داشته باشم به عدم المطابقه و اخبار کنم؟ حالا عدم و ملکه را رها کنید. آنچه موضوع آیات و روایات است بنظر می‌آید قول به غیر علم است. همینکه نمی‌دانید چیزی مطابق با واقع است، اخبار جزمی کنید. اگر بگویید که احتمال دارد، که بحثی ندارد. انسان اخبار جزمی کند چیزی را که نمی‌داند. یعنی لازم نیست برای موضوع قبح و حرمت شرعی ما سراغ قطع به عدم مطابقت برویم. همینکه نمی‌دانیم واقع است یا نه و خبر بدهیم، قول بغیر علم است و قبح عقلی و حرمت شرعی دارد. البته اینها شاید بحث داشته باشد که

این مطلق است یا قیودی دارد؟ علی الاجمال واضح است که انحصار ندارد به موارد یقین داشتن. مخصوصاً در چیزهایی که به شرع می‌خواهیم نسبت دهیم چیزی را که نمی‌دانیم. قول بغیر علم که در مورد شرعیات از وضاحت است.

**اشکال:** از باب کذب نیست بلکه از باب قول بغیر علم است.

**پاسخ:** اصلاً کذب مخبری است. در جایی که یقین دارید هم باز از حیث اینکه اخبار می‌کنید چیزی را که یقین به خلاف بودنش دارید، آن هم موضوع قبح است و الا مطابقت یا عدم مطابقت ربطی به ما ندارد. کذب مخبری همین قول بغیر علم است. حالا اصلاً عنوانش مهم نیست. مهم این است که این کار محرم است. در بحثمان این اهمیت ندارد. چون در روایت که نیامده که مثلاً الکذب المخبری چنین است. مهم این است که آیا چنین کاری، یعنی انسان اخبار کند با یقین به عدم مطابقت، اخبار کند با عدم اعتقاد به صدقش. مهم این است. این قول بغیر علم و موجب حرمت است و قبیح عقلی است.

مرحوم اصفهانی می‌فرماید که وقتی شما یک روایت ضعیفی می‌آید بر قصص و غیر آن، شما که یقین به مطابقت با واقع ندارید و حجت هم ندارید بر ادخال این بر مورد قطع به واقع. بنابراین کار شما کذب مخبری است. یعنی اخباری می‌کنید با عدم اعتقاد به صدقش و این داخل در قول بغیر علم است و این، هم قبیح عقلی و هم حرام شرعی است. آن وقت چطور شیخ پذیرفته که این موضوع اخبار من بلغ است؟

باید توجه کرد که این حرف روی مسلک استحباب که روشن است. در مسلک حجیت ممکن است حل شود. اگر به هر دلیلی لولا این جهتی که می‌فرمایند، اخبار من بلغ شامل شود... دقت کنید این جمله را برای بحث خودم می‌خواهم بگویم. به هر دلیلی اگر شما پذیرفتید مثل شیخ و مثل خود مرحوم اصفهانی که اخبار من بلغ فی الجملة مواعظ و اینها را می‌گیرد، اشکالش را این حرمت و قبح می‌دانند. روی مسلک استحباب ظاهراً اشکال وارد است. اما روی مسلک حجیت اگر گفتیم که اخبار من بلغ، روایات ضعیف را حجت می‌کند مثل روایت معتبره، ظاهراً اشکالی نیست که روایت ضعیف مثل روایت معتبره تثبیت می‌کند واقع را. حالا یا قطع به واقع می‌آورد یا مفاد خبر ضعیف را تنزیل به منزله واقع می‌کند. لذا نقل آن مطلب و حکایت با توجه به این تنزیل واقع شده یا قطع تعبدی حاصل شده اشکالی ندارد و کذب مخبری نیست.

**به نظر می‌رسد اگر** محمول اخبار من بلغ یعنی آنچه به اخبار من بلغ تثبیت می‌شود، را استحباب و تثبیت ثواب بدانیم، این اشکال بر شمول اخبار من بلغ نسبت به اخبار دالّ بر قصص و حکایات وارد است اما اگر حجیت گرفتیم که مفاد اخبار من بلغ حجیت روایت ضعیف است. ما قبول نکردیم اما آنهایی که مسلک حجیت را قبول کردند، ظاهراً از این اشکال بیرون می‌روند. لذا خود مرحوم اصفهانی هم آخرش می‌فرماید:

نعم إذا قلنا بأن الأخبار المزبورة تثبت حجية الخبر الضعيف، فلازمة اندراج الفضيلة و المصيبة فيما قامت الحجة عليه شرعاً، فيخرج عن تحت الكذب المخبري القبيح عقلاً و المحرم شرعاً.<sup>۱</sup>

پس ایشان این را می پذیرد که اگر ما مسلک حجیت را پذیرفتیم، این چنین است. اتفاقاً ظاهر مرحوم شیخ در رساله این است. حالا ایشان نگفته ولی دوستان مراجعه کنند ظاهر شیخ در موارد متعدد از این تنبیهات و اصل مسئله این است که مسلک مشهور حجیت خبر ضعیف است و خودش هم ظاهراً پذیرفته این حرف را.

و حیثند إن كان إجماع فهو كاشف عن هذا المعنى... اگر اجماع داشته باشیم که در نقل درایه شهید بود (اکثر جوزوا العمل) اما ذکر ادعای اجماع ظاهراً کرده. و حیثند إن كان إجماع فهو كاشف عن هذا المعنى لا أنه تخصيص في حكم العقل و الشرع. فتدبر جيداً. اگر اجماع هم باشد باید حملش کنیم بر این معنا که بگوییم یعنی این موارد را حجت شرعی کردند و از موضوع کذب مخبری بیرونش بردند و الا نمی شود با وجود اینکه محرم شرعی است بگوییم استحباب دارد.

در بحث حسن و قبح یک موضوعی دارد که عبارت است از اینکه آیا کذب مخبری قبیح است یا نه؟ اخبار من بلغ اگر بخواهد تاثیر کند باید بگوییم در موضوع کذب مخبری، یک شرطی نهفته است که اخبار من بلغ آن شرط را رد می کند و فقد آن شرط می شود. برای اینکه کذب مخبری قبیح باشد بگوییم شرطی دارد. حالا کذب مخبری برای قبیح بودنش شرطی دارد؟

اشکال: اشکال شما به کل مباحث ما برمیگردد. شما چطور از خبر ضعیف استحباب در میاورید؟

پاسخ: ما بصورت جزئی روشن می کنیم. می گوییم اگر شما یک مقدمه عقلی و شرعی را قبول دارید که قول بغیر علم که عبارت است از کذب مخبری، عقلاً قبیح است. اخبار من بلغ از باب درست کردن ثواب، بالالتزام موضوعش درست می شود اما یک شرط دیگر دارد که نمی تواند حرام و قبیح عقلی را شامل شود. کما اینکه خود مرحوم شهید در درایه که می گوید اکثر جوزوا این را می گوید به حیثی باشد که لم یصل الی حد قول کذب و در حد وضع و اختلاق باشد. به این حد نباید برسد. عرض ما این است که واضح است اخبار من بلغ نمی تواند محرم شرعی را شامل شود و بگوید عملی که حرمت دارد را شامل شود.

اشکال: با حجیت به معنای منجزیت و معذرت می خواهیم صحت داستان را درست کنیم؟

۱. نهایه الدرایه، ج ۴، ص ۱۹۲.

**پاسخ:** بله. معذرت و منجزیت فایده ندارد اما حجیت فقط به معنای منجزیت نیست. همینجا مرحوم شیخ حجیت را به معنای تنزیل به منزله واقع گرفته. در بحث بعدی می‌خوانم که بحث جالبی هم هست و جزء مواردی است که زیاد مرحوم شیخ این تعبیر را ندارد که حجیت به معنای تنزیل منزله واقع باشد اما اینجا تصریح می‌کند. آن وقت ایشان حجیت به معنای قطع را هم در اینجا نفی می‌کند.

جالب است که مرحوم شیخ یک جاهایی جعل حکم مماثلی است اما همین جا می‌گوید تنزیل منزله واقع و نتیجه اش این است که می‌گوید تو در مرحله ظاهر محکومی به این حکم. یعنی ظاهراً تنزیل منزله واقع را که می‌گوید، کنارش جعل حکم مماثل را هم قبول دارد. علی ای حال صرف منجزیت و معذرت نگفته. اگر حجیت صرف منجزیت و معذرت باشد، ظاهراً باز هم از تحت کذب مخبری مسئله را بیرون نمی‌برد و یکی از فوائد آن بحث که مفاد دلیل حجیت اماره چیست؟ همین است. این حرف را بزرگان دیگر هم در بحث صحت استناد گفتند. مشکل صحت استناد زمانی حل می‌شود که ما قائل شویم به تنزیل منزله واقع. یعنی این خبر ولو در واقع کذب باشد اما الان به حسب تعبد شرعی هو الواقع. آن وقت شما اگر از واقع خبر دهید، که کذب مخبری نیست.

پس ما اگر جعل حجیت را به معنای تنزیل مضمون خبر مطابقة الواقع بگیریم یا علم بگیریم، هر دو مشکل را حل می‌کند اما اگر منجزیت و معذرت باشد نه. مرحوم شیخ اینطور می‌گوید. می‌خواهم بگویم مرحوم اصفهانی که فرمودند نعم. این نعم اذا قنا... شیخ در واقع حجیت قائل است. بنابراین از این جهت خارج می‌شود.

### فرمایش مرحوم شیخ انصاری

من قبل از اینکه بخواهم اشکال خودم را طرح کنم، یک نکته دیگر هم از کلام مرحوم شیخ بگویم (حالا آقای اصفهانی این را نیاورده). مرحوم شیخ یک حرفی می‌زند که ما را به اول برمی‌گرداند تا تکلیف یک مسئله در باب اخبار را هم حل کنیم که به آن توجه نکردیم. البته حل شدنی است و این بحث‌هایی که کردیم از بین نمی‌رود. مرحوم شیخ آدم فوق العاده دقیقی است برخلاف برخی دوستان که از فرمایشات شیخ ناراحت اند و می‌گویند همش رفت و برگشت دارد ولی یک دقت فوق العاده ایشان کرده. یک نکته جالبی در کلام شیخ است که ما این را قبلاً استفاده نکرده بودیم. می‌فرماید که:

ثمَّ إِنَّ الدَّلِيلَ عَلَى جَوَازِ مَا ذَكَرْنَا مِنْ طَرِيقِ الْعَقْلِ: حَسَنُ الْعَمَلِ بِهَذِهِ مَعَ أَمْنِ الْمَضَرَّةِ فِيهَا عَلَى تَقْدِيرِ الْكَذِبِ.<sup>۱</sup>

۱. رسائل فقهیه، ص ۱۵۸

بحث عقلی را که ما جلسه قبل اشکال کردیم. گفتیم کی گفته مضرت ندارد.

و أما من طریق النقل: فروایة ابن طاووس رضی الله عنه و النبوی مضافاً إلى إجماع الذکری المعتضد بحکایة ذلك عن الأكثر. این دلیل ما است. از شما می پرسیم چرا ایشان می فرماید روایت ابن طاووس و النبوی؟ اخبار من بلغ که روایات صحاحش چیزهای دیگری بودند. چرا این دو تا را ایشان ذکر می کند؟

در نبوی من بلغه فضیلة ندارد. این دو تا بلغه ثواب ندارد. می خواهد بگوید تحت عموم شیء من الخیر قرار می گیرد. عبارت یکی مربوط است به روایت ابن طاووس در کتاب اقبال نقلاً عن کتاب هشام... آن را که مثل قبلی می گوید سمع است. یکی مربوط است به روایت ابن طاووس در اقبال عن الصادق قال: من بلغه شیء من الخیر فعمله. اصلاً ثواب نگفته. آن وقت ایشان می گوید در عموم یا اطلاق این داخل است که وقتی که ما خبر می دهیم از یک موعظه ای یا قصه ای، این شیء من الخیر است که فعمله به. قبلاً هم گفته بود که عمل به این روایات یعنی نقل و ضبط و تبلیغ آن. آن وقت می فرمایند من بلغه شیء من الخیر، فعمله به... عمل به یعنی نقلش کرده. حفظش کرده. تبلیغش کرده. می گوید اطلاق این می گیرد آن را. روایت دیگر برای ابن فهد در عدة الداعی است. قال: رَوَى الصَّدُوقُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ بِطَرِّقِهِ إِلَى الْأَيْمَةِ ع أَنَّ مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَ بِهِ.<sup>۱</sup>

و أما من طریق النقل: فروایة ابن طاووس رضی الله عنه و النبوی...<sup>۲</sup> آن روایت هم نبوی بوده؟ بخوانید آن را.

اشکال: وسائل فقط از طریق شیعه را آورده.

پاسخ: بله. این نبوی که اینجا گفته شاید مقصود همان باشد. نمی دانم. آنجا فضیلت گفته؟ حالا اصلاً این ربطی پیدا نمی کند. می دانید چرا؟ چون اگر مثلاً یک قصه ای گفت همیشه فضیلت نیست که.

اشکال: به اعتبار عمل گفته و ثواب...

پاسخ: ثواب اصلاً بحث آخری است. من می خواهم بگویم یک فرقی دارد این بحث. اگر واقعاً بحث ثواب بود، مرحوم شیخ همه را می گفت. صحیح هاشم را می گفت.

اشکال: اجماع ذکری هم لفظ فضیلت است.

۱. عدة الداعی، ص ۱۲.

۲. رسائل فقهیه، ص ۱۵۸.

**پاسخ:** عبارت اجماع ذکری چیست؟ این دوتا که خواندم هر دو عمل دارد و ظاهراً ایشان همین را می گوید. چون بعد هم عمل را معنا کرده....

**اشکال:** اجماع ذکری این است: و الحديث الوارد فيه لكن احاديث الفضائل يتسامح فيها لاهل العلم.

**پاسخ:** حالا به هر حال ممکن است آن باشد و ممکن است همین عملی باشد که در روایت ابن طاووس و نبوی است. حالا فردا بحثی می خواهیم بکنم غیر از آنچه مرحوم اصفهانی فرموده. آنچه ایشان فرموده ظاهراً درست است و تصویر استحباب به این صورت ظاهراً مشکل است در جایی که قائل باشیم مفاد اخبار من بلغ استحباب است نه حجیت. اما ما از جهت دیگری می خواهیم اشکال کنیم. دوستان مطالعه کنند بحث قصص را ببینیم می شود تماش کرد یا نه؟ و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... خلاصه مباحث گذشته
- ۲..... اشکال در شمول اخبار من بلغ نسبت به قصص و حکایات
- ۶..... استدراک از جلسات گذشته

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### خلاصه مباحث گذشته

بحث در این تنبیه از تنبیهای اخبار من بلغ بود که اگر روایت ضعیفی در حکایات و قصص و مواظ وارد شد، آیا مشمول اخبار من بلغ هست یا نه؟

دیروز فرمایش مرحوم شیخ را دیدیم. ایشان اخبار من بلغ را شامل این موارد می‌دانند اما مرحوم اصفهانی یک اشکال عمومی را مطرح کردند که ظاهراً هم درست است و آن این است که اخبار من بلغ نسبت به اعمال غیر قولی، ممکن است بگوییم استحباب دارد فی حد ذاتها. نقل و تبلیغ معمولاً قول است. اعمال غیر قولی مثل زیارت و اینها برای خود شخص. نسبت به عملی که قول باشد، داخل در کبرای قول بغیر علم می‌شود و ایشان فرمودند که این هم عقلاً و هم نقلاً محرم و قبیح است. آن وقت اخبار من بلغ نمی‌تواند موردی که عقلاً و نقلاً قبیح و محرم است را شامل شود؛ که بنظر اشکال درستی است. لذا خیلی مشکل می‌شود طبق روایات ضعیف بخواهیم مطلبی را نقل کنیم.

البته دقت کنید در اینجا آنچه تصحیح نمی‌شود، نسبت دادن مطلب به دین و اسلام یا حکم به ثبوت مضمون است. اینها نمی‌شود چون قول بغیر علم است اما نقل، داستان دیگری دارد گرچه مرحوم شیخ در مورد نقل هم یک جاهایی شبهه می‌کند و شاید هم همینطور باشد. نقل نه از باب کذب مخبری، چون می‌گوید من شنیدم مطلب را. نقل شده است در مورد اباعبدالله علیه السلام مثلاً فلان مطلب. این داخل در کذب مخبری نیست ولی ممکن است عنوان دیگری پیدا کند مثل شیاع و ترویج مطالب باطل که عنوان دیگری است و ربطی به اخبار من بلغ ندارد. این اشکال مرحوم اصفهانی است.

## اشکال در شمول اخبار من بلغ نسبت به قصص و حکایات

بنظر من یک اشکال دیگر هم وجود دارد که اصلاً اخبار قصص و حکایات و امثال آن به شکل مطلق یعنی حتی در جایی که عمل غیر قولی هم باشد، اصلاً چرا مشمول اخبار من بلغ است؟ چون این بخش را ظاهراً مرحوم اصفهانی پذیرفته که اگر غیر قولی باشد مشکلی نیست اما اصلاً چرا مشمول اخبار من بلغ باشد. فرض کنید حکایتی می کنند و قصه ای را راجع به ائمه اطهار بیان می کنند. فی حد ذاتها این مصداق بلوغ ثواب نیست ولو بالالتزام. یک موارد خاصی ممکن است باشد. مثلاً...

اشکال: منقبت و فضیلتی است.

پاسخ: همه قصص که منقبت نیستند. اگر یک جایی ذکر موعظه ای شد و از این موعظه یک ثوابی را فهم کردیم، درست است اما کثیری از موارد قصص و امثال آن، مستقیماً چیزی را ثابت نمی کند. بالالتزام هم ثابت نمی کند. مخصوصاً بسیاری از گزارش هایی که در کتب مورخین است. شما دیدید که برخی اهل منبر می گویند مثلاً مسعودی در مروج الذهب اینطور گفته. این مورخین اصلاً در مقام این نبودند که ذکر مصیبت کنند. خبر می دادند فقط. لذا در الکامل ابن اثیر یا جاهای دیگر مثلاً می گوید اخبار سال ۲۸۰ قمری یا ۶۰ هجری قمری و امثال این. یک مورخی بوده که همه اخبار تلخ و شیرین را نقل می کرده. اینها اصلاً در مقام این که ابکاء بکنند بر مصائب اباعبدالله نبودند. صرفاً خبر می دهند. یعنی نمی توانید بگویید این خبر بالالتزام ثواب بر بکاء مصائب اباعبدالله است. خیلی از تواریخ دیگر هم نقل کردند که چه کسی در این جنگ پیروز شد و یکی هم در سال ۶۳ هجری است تا به آخر. بسیاری از مورخین قصدشان نقل تاریخ است نه چیز دیگری. لذا تثبیت نمی خواهند بکنند. علاوه بر اینکه مصداقاً ببینید حتی در مورد مصائب اباعبدالله علیه السلام وقتی ذکر می کنند که این مصیبت اینطوری واقع شد، اولاً هیچ دلالت التزامی ندارد که من این را نقل می کنم تا بگویم بکاء بر این مصائب اباعبدالله ثواب دارد تا این را تثبیت کنیم. واقعاً چنین دلالت التزامی ندارد. در قصص هم همینطور است. مثلاً فرض کنید قصه حضرت یوسف ع که در قرآن آمده، اگر این مضمون یک خبر ضعیف بود که مثلاً برادران یوسف او را در چاه انداختند بعد هم یک دم کذب آوردند و به پدر نشان دادند. این جزئیات وقتی نقل می شود ملازم با ثواب است؟ کثیری از قصص الانبیاء اینطور است. اینها چه ثوابی دارد؟ گوینده که اینها را می گوید، می خواهد با دلالت التزامی ثواب درست کند؟ نه. اصلاً این حرف ها نیست. این یک مطلب.

ممکن است شما بگویید.... دیروز عرض کردم مرحوم شیخ با دقت این مطلب را گفته. شاید به همین نکته توجه داشته که در بحث حکایات و مواعظ و قصص دنبال ترتب ثواب نباید باشیم. ایشان مراجعه کرده به نبوی که ابن طاووس



و ابن فهد نقل کردند. این دو تا را گفته برای چی؟ با اینکه می توانست روایات صحیح دیگر را بگوید. پاسخ این است که این دو روایت لفظ خیر دارد. شیء من الخیر دارد یا عمل خیر دارد. ممکن است بگوییم بحث بلوغ ثواب اصلاً لازم نیست. اینها عمل خیر است. این هم اشکال دارد. اولاً اینها سند ندارند. روایت ابن فهد که مرسله ایشان است که می فرماید روایت صدوق است. یک روایت دیگر را می گوید از کلینی. اینها هیچ کدام سند ندارند و مرسلات است. برای ابن فهد اینطور است و روایت دیگر هم همینطور. هر دو مرسله است. ببینید در وسائل، دو روایت آخر باب هجده:

أَحْمَدُ بْنُ فَهْدٍ فِي عُذَّةِ الدَّاعِي قَالَ رَوَى الصَّدُوقُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ بِطُرُقِهِ إِلَى الْأَثَمَةِ أَنَّ مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَ بِهِ كَانَ لَهُ مِنَ الثَّوَابِ مَا بَلَغَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا نُقِلَ إِلَيْهِ.<sup>۱</sup>

اینکه سند ندارد منتهی یک اشکال دیگری وجود دارد. من احتمال زیاد می دهم که روایت صدوق از محمد بن یعقوب همان روایات قبلی باشد. ببینید اینکه صدوق از محمد بن یعقوب غیر از روایات کافی را نقل کرده باشد، مقداری مستبعد است نه اینکه محال باشد. این مستبعد است که یک روایتی با شباهت تمام به روایات اخبار من بلغ غیر از کافی ایشان پیدا کرده و به این مضمون برای ما خوانده باشد. خیلی بعید است. در واقع تمام عبارات شبیه هم است الا من بلغه ثواب را گفته من بلغه شیء من الخیر. بعد دارد که فعمله به کان له من الثواب ما بلغه. خب شما که نگفتید ثواب بلغه. در روایت اخبار من بلغ می گوید کسی که بلغه ثواب علی شیء من الخیر یا علی عمل فعمل به، کان له ذلک الثواب، همان ثوابی که در روایت هست. این روایتی که ابن فهد نقل می کند أَنَّ مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَ بِهِ كَانَ لَهُ مِنَ الثَّوَابِ مَا بَلَغَهُ.

البته می شود تکلف کرد که بگوییم ما بلغه از آن عمل خیر که مستلزم ثوابی هست ولی ظاهرش این است که ما بلغه از آن ثواب. خب شما نگفتید ثواب به او بلوغ پیدا کرده تا بگویید کان له ما بلغه من الثواب. من حدس می زنم کاملاً این روایت همان روایت هست و یک تحریف یا تصحیفی در آن شده و نتیجه اش هم این شده که صدر و ذیلش به هم نمی خورد. این یک نکته. سند هم که ندارد. روایت ابن طاووس در اقبال هم همینطور است:

عَلِيُّ بْنُ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ بْنِ طَاوُوسٍ فِي كِتَابِ الْإِقْبَالِ عَنِ الصَّادِقِ ع قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَ بِهِ كَانَ لَهُ [أَجْرٌ] ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا بَلَغَهُ<sup>۲</sup>

۱. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۸۲

۲. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۸۲

علی ای حال هر دو سند ندارد و احتمالاً همان روایات تغییر یافته است. آن وقت می‌افتیم داخل همان کبری که باید دنبال ثواب باشیم. روایات قصص و مواعظ و اینها فی حد ذاته ثواب ندارد مگر یک جایی دلالت التزامی داشته باشد. علاوه بر اینکه این روایت خیر هم بر کثیری از موارد صدق نمی‌کند. حالا اگر یک خبری دادند که مثلاً در یوم العاشوراء خیمه‌ها را اینطور آتش زدند یا اصلاً آرایش جنگی فلان طور بود که حضرت عباس سلام الله علیه پرچمدار بود، اینها شیء من الخیر است؟ یک حکایت تاریخی و تکوینی است نه شیء من الخیر. کثیری از موارد قصص انبیا اینطور است. شیء من الخیر نیست. بنابراین حتی این عنوانی که در خبر ضعیف هم آمده و احتمال اینکه تصحیف و تغییر مضمون هم باشد هست، این عنوان هم در کثیری از موارد ثابت نیست. علاوه بر اینکه اشکال مرحوم اصفهانی سر جایش هست. یعنی وقتی شما نقل می‌خواهید بکنید، نقلتان با اشکال مواجه است. دقت کنید. روایت ضعیف حتی اگر در آن ثواب باشد، در مباحث قبل داشتیم که این ثواب تثبیت می‌شود نه موضوعش. اگر در یک خبر ضعیفی گفتند که اینجا مدفن حضرت داوود سلام الله علیه است، ما شاید بتوانیم استحباب زیارت حضرت داوود در اینجا را داشته باشیم اما ثابت نمی‌کند که اینجا مدفن است. اگر شما نذر کرده باشید که عند مدفن حضرت داوود دو رکعت بخوانید، خواندن نماز در این مکان نذر شما را اداء نمی‌کند. بخاطر اینکه ثابت نمی‌شود که اینجا مدفن است. لذا مرحوم شیخ هم که قائل بود روایاتی که بر موضوعات مستحبات وارد می‌شود، تثبیت می‌کند استحباب را، می‌گفت موضوع ثابت نمی‌شود. لذا اگر خبر ضعیفی آمد که اینجا مسجد است. یک دلالت اماره غیر معتبره آمد (اگر گفتیم خبر واحد در موضوعات حجت نیست) گفت اینجا مسجد است. ممکن است بگوییم به دلالت التزامی می‌گوید نماز خواندن در آن مستحب است و با اخبار من بلغ هم مستحب بشود ولی ثابت نمی‌کند که اینجا مسجد است. اخبار من بلغ موضوع را به عنوان موضوع تثبیت نمی‌کند. لذا اگر حرمت تنجیس در کار باشد، از آن برائت اجرا می‌کنید. حرمت تنجیس ثابت نیست در اینجا. همینطور ازاله نجاست. در بحث ما هم اگر شما به هر دلیلی بتوانید بلوغ ثواب را درست کنید، حجیت را درست نمی‌کنید به معنای خاص خودش که تثبیت کند موضوع را.

بله اگر کسی اخبار من بلغ را در صورت شمول بگوید حجیت درست می‌کند برای موضوع خودش، آن وقت یک بحثی است که مفاد حجیت چیست؟ اگر مفاد دلیل حجیت را صرف تعذیر و تنجیز بگیریم، باز هم فایده ندارد و ثابت نمی‌کند که موضوع محرم مرتفع شده مگر اینکه کسی بگوید آنچه محرم است، عبارت است از قول بغیر حجت و غیر حجت هم اعم از تعذیر و تنجیز می‌شود. این باشد حل می‌شود و الا اگر قول بغیر علم باشد، تا شما تعبد علمی نداشته باشید، قبح و حرمتش مرتفع نمی‌شود ولی اگر واقعاً ما دلیل حجیت را علم بگیریم یا تنزیل منزله واقع، وقتی که خبر ضعیف حجت می‌شود، یعنی گویی هو الواقع، گویی تو عالمی. این کسی که عالم است یا واقع به او رسیده، اشکالی ندارد که خبر بدهد از آن موضوع. لذا مصداق قول بغیر علم نمی‌شود. منتهی همه اینها فرض در فرض است. ما حجت سازی اخبار من

بلغ برای اخبار ضعیف را قبول نداریم. ما استحباب را قبول داریم. بنابراین هیچ راهی برای تصحیح امر نداریم. به این بیان واقعاً مشکل می‌شود اگر کسی بخواهد اخبار ضعیف در باب قصص و مواعظ را مستقیم نسبت بدهد. دقت کنید مستقیم می‌گویم. بگوید در اسلام اینطور است. این را نمی‌تواند بگوید. بگوید این مضمون درست است. مثلاً امیرالمومنین چنین می‌کرد. اینها را نمی‌توانید بگویید ولی می‌توانید بگویید قد وَرَدَ خبر به این مضمون. این اشکالات را ندارد. حالا اگر یک اشکالی به عنوان ثانوی از باب تشیع مطالب ضعیف در جامعه باشد که بنظر بُعدی هم ندارد، اشکال دیگری است که ربطی به اخبار من بلغ ندارد.

پس نتیجه این شد که بنظر ما در این تنبیه برخلاف فرمایش شیخ و اینکه مرحوم شهید فرمود جَوَز الاكثر نقل حکایات و قضایا را، بنظر درست نیست همانطور که عده ای از بزرگان فرمودند. این تمام الکلام در این تنبیه.

**اشکال:** علی ای حال اگر از سند دست بکشیم...

**پاسخ:** چطور دست بکشیم! راهی نداریم. ما روایات کتب اربعه را قبول داریم گرچه روی معیار قوم هم روایت صحیح است. روایت هشام بود. علی ای حال ما روایات کتب اربعه را قبول داریم اما این را چکار کنیم؟ روایت اقبال را چکار کنیم؟ گرچه ابن طاووس در برخی جاهای اقبال می‌گوید روایت مما اجمع علیه است اما اینجا نگفته. نقل اجماع هم باشد کفایت نمی‌کند. لذا سند این روایت نمی‌شود.

علاوه بر اینکه این را هم درست کنیم، چه چیزی درست می‌شود؟ حکایت‌ها مصداق تحریم اند. چون شیء من الخیر استحباب را درست می‌کند. نمی‌گوید موضوع هم واقعیت دارد. تعبداً هم نمی‌گوید موضوع واقعیت دارد. مثل قضیه مسجد می‌ماند. استحباب نماز در اینجا را از باب بلوغ ثواب درست می‌کند اما نمی‌گوید اینجا مسجد است تعبداً تا آثار مسجد بار شود.

**اشکال:** فضیلت را ثابت نمی‌کند ولی نقل فضیلت را بدون اشکال می‌کند.

**پاسخ:** برای چی؟ راجع به خود فضیلت صحبت می‌کند. مثلاً امام علیه السلام این فضیلت را داشت. بالالتزام چه ثوابی درست می‌کند؟

**اشکال:** فرض این بود که نشر فضیلت ثواب دارد.

**پاسخ:** اگر که این التزام در کلام گوینده باشد، مثلاً گوینده یک مورخی است. یک وقت گوینده یکی از اصحاب حضرت بوده، بعید نیست اینطور باشد که وقتی فضیلتی نقل می‌کنند، می‌خواهند نشر فضائل اهل بیت باشد اما مورخی مثلاً

نقل می‌کند... عبارت‌ها را شما ببینید. می‌گویند ذکر قصص و حکایات و مواعظ. قصص را مورخین هم می‌گویند. آنها که دنبال این حرف‌ها نیستند. برای خودشان تاریخ می‌گویند. لذا ذکر فضائل معاویه هم می‌کنند. می‌گویند فلان سال معاویه فوت کرد و این فضائل را هم داشت. آنها کاری به این حرف‌ها ندارند.

### استدراک از جلسات گذشته

یک چیزی بگویم استدراک کنم از چند جلسه گذشته. در بحثی که ما داشتیم و مبتلی به هم هست، روایات ضعیف بر وجوب بود که آیا مشمول اخبار من بلغ می‌شود یا نه؟ عرض کردیم مشمول می‌شود. چون بالاخره وقتی کسی وجوب می‌گوید، بالالتزام می‌گوید ثواب بر این شیء هست. ما کاری با وجوبش نداریم بلکه با التزامش کار داریم. لذا عرض کردیم اینکه عده ای مثل مرحوم اصفهانی و استاد بزرگوار ما و دیگران رفتند دنبال تحلیل وجوب، درست نیست. مرحوم اصفهانی درست دقت می‌کند اما برخی بزرگان دیگر که بحث کردند، رفتند سر مدلول لفظ وجوب و امثال این که اصلاً ربطی ندارد. بحث ما سر وجوب به حمل شایع است نه مدلول هیئت امر و طلب. یعنی مفروض گرفتیم یک جایی وجوب به حمل شایع داریم. آیا وجوب به حمل شایع مشمول اخبار من بلغ هست یا نه؟ آنچه باید مرکز بحث باشد این است که آیا در جایی که کسی نقل کرد وجوب به حمل شایع را، دلالت التزامی دارد که ثواب هست یا نه؟ مسلماً هست و بحثی در آن نیست.

لکن مرحوم اصفهانی آنجا اشکال کردند و گفتند اگر وجوب مرکب باشد، حرف شما درست است که بگوییم طلب شیء باشد و منع من الترتک. این درست است که بگوییم طلب الشیء را دلالت کرده که عام است و منع من الترتک را رها می‌کنیم. این را می‌گیریم و مشکلی ندارد در حالیکه اصلاً به نظرم ربطی به این بحث ندارد. ما باید ثواب ملازم را درست کنیم. کاری به این ترکیب نداریم. بعد ایشان فرمود اگر بسیط باشد مشکل می‌شود. خود ایشان متفطن است که بحث در ثواب ملازم است منتهی یک اشکالی کرده. تمام این بحث‌ها برای این نکته است. ایشان می‌گویند ثوابی که هست، ثواب به حد وجوب است. شما این را که نمی‌توانید ثابت کنید چون اگر ثابت کنید ملزومش وجوب است، ثواب اعمی که برای استحباب هم باشد را نمی‌توانید کشف کنید. ما الان در اخبار من بلغ می‌خواهیم ثوابی کشف کنیم که با آن ثواب بشود مصداق اخبار من بلغ و ملزومش را که امر استحبابی شارع است را کشف کنیم. آقای اصفهانی می‌فرماید شما ثوابی که به دلالت التزامی از وجوب بسیط می‌فهمید، ثواب برای وجوب بحده است. یعنی ثواب خاص وجوب است و این ثواب اگر تثبیت شود (که تثبیت هم نمی‌شود چون اخبار من بلغ ثواب استحبابی را می‌گیرد نه ثواب وجوبی را) اگر ثواب به حد وجوب تثبیت شود، لازمه اش وجوب است که قطعاً اخبار من بلغ نمی‌تواند وجوب برای ما بیاورد. لذا ایشان می‌گویند به این دلیل نمی‌تواند شامل وجوب شود.

ولی بنظرم این حرف نادرست است چون اولاً ما گفتیم روایات من بلغ چه بسا ثواب‌های غیر حدی را هم می‌گیرد. شیء من الثواب هر دو را می‌گیرد. می‌شود ثواباً ما باشد و ثواب خاص. ثانیاً کی گفته ثواب وجوبی ثواب به حد خاص است؟ چه بسا ما عمل کنیم به مستحبی که ثوابش بیشتر از واجب باشد. نمی‌شود؟ کی گفته نمی‌شود؟ کسی مستحبات خیلی سنگین را انجام دهد که ثوابش بیشتر از یک واجب کوچک باشد. چه مانعی دارد؟ پس کی گفته که واجب ثواب به حد خاص دارد؟ این را اول درست کنید. ما می‌گوییم کسی که خبر به وجوب می‌دهد، خبر به ثواب ما می‌دهد. اصلاً ثواب خاص وجوبی معلوم نیست داشته باشیم.

اصلاً فرض کنید در عالم ثبوت، ثواب خاص وجوبی باشد. اینکه خبر می‌دهد به چی خبر می‌دهد؟ آنچه را که می‌داند خبر می‌دهد نه آنچه که نمی‌داند. آنچه می‌داند این است که واجب ثواب دارد. پس خبر به ثواب هم می‌دهد. این ثواب حد خاصی دارد که مخصوص این واجب است که اگر تثبیت شود، واجب تثبیت می‌شود؟ این اول الکلام است.

ما با دلالت التزامی ثواب را درست می‌کنیم. این ثواب ملزوم یک طلبی است و وجوبش را هم نمی‌توانیم ثابت کنیم چون اخبار من بلغ جهت وجوب را ثابت نمی‌کند. حداکثر ملزوم یک طلبی است که آن طلب معلوم می‌شود که مطلوب مولا است اما وجوب را نمی‌توانیم با اخبار من بلغ درست کنیم. هم سیاقش این است و لسانش امتنان است و نمی‌خواهد چیزی را بر ما واجب کند. پس آنچه با اخبار من بلغ ثابت می‌شود به دلالت التزامی، ظاهراً قابل اخذ است مثل بقیه موارد.

**اشکال:** با اینکه خبر می‌گوید واجب است آیا باز هم دلالت بر وجوب ندارد؟

**پاسخ:** خبر ضعیف دال بر وجوب است. به اخبار من بلغ ثوابش تثبیت شد. به اخبار من بلغ ملزوم این ثواب که یک امر استحبابی باشد، ثابت شد. ما به آن عنوان استحباب می‌آوریم نه به عنوان وجوب. وجوب که تثبیت نشد. اخبار من بلغ ملزومش را درست می‌کند که طلب استحبابی است. چون اخبار من بلغ طلب وجوبی را نمی‌تواند ثابت کند.

**اشکال:** یعنی باید بگوییم بیش از استحباب ما احراز نمی‌کنیم.

**پاسخ:** نه اینکه احراز نمی‌کنیم. اخبار من بلغ بیش از این را تثبیت نمی‌کند. اخبار من بلغ واقعی است. نگوید ما احراز نمی‌کنیم. اخبار من بلغ تثبیت ثواب کرد. تثبیت ثواب هم ظاهری نیست. علی ای حال به شما ثواب می‌دهند. آن وقت بحث شد. یک عده گفتند ظاهری است و حجیت طریقه است یا احتیاطی است. آنها را کار نداریم. ما که استحباب درست کردیم، استحباب واقعی روی عنوان ثانوی درست کردیم. یعنی عملی که بلغ علیه الثواب موضوع است برای یک استحبابی در عالم. این درست است و ربطی به تثبیت موضوع هم ندارد.

**اشکال:** طرف ادعا می کند که من از وجوب، ثوابی که مربوط به وجوب است را التزاماً می فهمم.

**پاسخ:** اصلاً ثواب مربوط خاص است؟ کی گفته ثواب خاص بر امور داریم؟ اول این را بگویید که وجوب یک ثواب دارد و استحباب یک ثواب. اینها را کی گفته؟ ثواب لزومی را کی گفته؟ چه خصوصیتی دارد ثواب امر واجب و غیر واجب؟ چه فرقی دارد؟ حالا فکر کنید.

**اشکال:** ثواب چون وجوب وجود داشت آمد..

**پاسخ:** نه اینکه وجود داشت. یک خبر ضعیف بود. به دلالت التزامی نقل کرد. معلوم نیست وجود داشته باشد. شارع می گوید همان که معلوم نیست وجود داشته باشد را به شما می دهم. اخبار من بلغ گفته ثواب را می دهم. کی گفته این ثواب ملازم با وجوب است؟ اینکه حد این ثواب وجوب است را کی گفته؟ ثوابی است که بر اطاعت امر وجوبی دادند. ممکن است بر امر استحبابی هم همین را بدهند. اینکه در ذهن شما هست و مرحوم اصفهانی هم فرمود را باید فکر کنید. به لحاظ عقلی و کلامی و فلسفی و... آیا واقعاً ثواب های خاص با وجوب و استحباب ملازمه دارد؟ عرض می کنم همچنین چیزی نیست. دلیلی نیست که بگوید ملازمه وجوب با یک ثواب و استحباب با یک حد از ثواب. دلیلی بر این حرف نداریم. و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... تعارض خبر ضعیف و خبر صحیح
- ۱..... کلام مرحوم شیخ انصاری ره
- ۶..... بررسی مختار شیخ انصاری

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### تعارض خبر ضعیف و خبر صحیح

از جمله تنبیهات مهم بحث اخبار من بلغ، جایی است که خبر ضعیفی بر استحباب عملی وارد می شود ولی یک خبر صحیحی در مقابلش بر عدم استحباب وارد می شود. اینجا چه پیش میاید؟ خبر صحیح دلالت می کند که عمل مستحب نیست و خبر ضعیف دال بر مستحب است. اینجا مرحوم شیخ می فرماید که دو نظر بلکه دو قول در مسئله هست. یکی اینکه خبر ضعیف تعارض می کند با خبر صحیح. حالا به چه وجهی؟ بحثش میاید، و دیگر اینکه خبر صحیح معتبر است و موضوع خبر ضعیف را برمیدارد. به این معنا که خبر صحیح می گوید مثلاً استحباب نیست، یعنی در واقع استحباب نیست تعبداً یا قطع داریم به عدم استحباب تعبداً و لذا موضوع اخبار من بلغ برداشته می شود.

مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رساله می فرماید که این حرف درست نیست با اینکه این را از مشایخ خودشان نقل می کنند. اینطور که محققین این رساله طرح می کنند، مرحوم سید محمد مجاهد در مفاتیح این نظر را گفته که خبر صحیح دال بر عدم استحباب، موضوع اخبار من بلغ را رفع می کند. بنابراین نتیجه این می شود که اخبار ضعیف در این موارد مشمول اخبار من بلغ نیست.

### کلام مرحوم شیخ انصاری ره

مرحوم شیخ می فرمایند که التزام به عدم استحباب، از باب حجیت خبر صحیح می خواهد باشد منتهی این خبر صحیح معارض است با اخبار من بلغ. حتی ایشان می گوید اگر ما بگوییم مفاد اخبار من بلغ حجیت خبر ضعیف نیست بلکه فقط استحباب عملی است که بلغ علیه خبر ضعیف، باز هم تعارض است چون لا مدخل لهذا التعبير فی المعارضه. اینکه بگوییم روایات من بلغ، خبر ضعیف را حجت می کند یا می گوید استحباب عمل، ایشان می گوید این تعبیر دخلی

در معارضه ندارد. بعد در مقام تعلیل بر اینکه چرا تعارض واقع می شود، می گوید حجیت خبر صحیح غیر از این نیست که مؤدای خبر را به منزله واقع تنزیل می کند یعنی یک جعل حکم ظاهری می کند بر اینکه این عمل لیس مستحب. در مقابل، اخبار من بلغ، برای آن خبر ضعیف — که در مورد استحباب وارد شده، اگر جعل حجیت کند، معنایش این است که عملی که بلغ علیه الثواب، هو الواقع. اگر مفاد اخبار من بلغ را حجیت هم نگیرید، اخبار من بلغ صراحته حکم می کند که عملی که قام علیه خبر ضعیف مستحب. آن می گفت که عدم استحباب هو الواقع که معنایش این است که شارع یک حکم ظاهری دارد بر عدم استحباب این عمل در ظاهر. اینجا هم اخبار من بلغ استحباب این عملی که بلغ علیه الثواب را ثابت می کند. تعبیر ایشان این است که این هم ظاهری است. عبارتشان این است که:

إذ لا مدخل لهذا التعبير في المعارضة، فإنَّ معنى حجية الخبر الصحيح تنزيله منزلة الواقع، و لا معنى لذلك إلا جعل مضمونه - أعني عدم الاستحباب - حكماً للمكلف في مرحلة الظاهر، و مضمون تلك الأخبار (اخبار من بلغ) جعل الاستحباب حكماً له في الظاهر.<sup>۱</sup> دلیل حجیت خبر واحد، مدلولش این است که مفاد خبر واحد ثقه یا صحیح تنزیل می شود منزله واقع (که لبس عبارت است از جعل مماثل للمؤدی) و اخبار من بلغ هم همین کار را می کند منتهی استحبابش را ثابت می کند. خب دو مضمون متنافی و دو خبر معتبر. پس تعارض است بین اخبار من بلغ و دلیل حجیت خبر واحد. البته ایشان تنافی را ظاهراً بین خود خبر صحیح می خواهد بگیرد که حالا بحثش مفصل میاید. این بیان تعارض است که مختار خود شیخ است.

می ماند فرمایش مرحوم سید مجاهد در مفاتیح الاصول ایشان می فرماید که دلیل حجیت خبر ثقه، تنزیل نمی کند ظن را به منزله قطع تا اینکه موضوع اخبار من بلغ را بردارد. اصلاً چطور می خواست موضوع را بردارد؟ می دانیم اخبار من بلغ صورت قطع به خلاف را نمی گیرد. اخبار من بلغ که می گوید من بلغه شیء من الثواب فعل به، یعنی شیء من الثوابی که قطع به عدم نداشته باشد. اگر قطع به کذب این روایت دارد، مسلماً اخبار من بلغ شاملش نیست. آن وقت استدلال مرحوم صاحب مفاتیح اینطور می شود که اگر دلیل حجیت آمد خبر صحیح را گرفت که مفادش عدم استحباب است، در واقع قطع به این مضمون را تعبداً درست کرد. یعنی موضوع اخبار من بلغ — که در ظرف عدم قطع به خلاف، به واقع تنزیل می کند یا استحباب را ثابت می کند — مرتفع می شود. موضوعش عدم القطع به خلاف بود و خبر ثقه قطع به خلاف را درست می کند.

۱. رسائل فقهیه، ص ۱۶۴.



مرحوم شیخ می‌فرماید این حرف درست نیست. دلیل حجیت خبر در واقع مودای خبر را تنزیل می‌کند به منزله واقع نه اینکه ظنّ مکلف را به منزله قطع. باز ایشان تعبیر دیگری می‌کند و می‌گویند در واقع مُدرک را تنزیل می‌کند نه ادراک را. ظنّ نحوه ادراک شماسست. ظنّ را که نحوه ادراک شماسست به منزله قطع تبدیل نمی‌کند. مُدرک شما را که عبارت است از یک مفادی، مثلاً عدم الاستحباب، این را تنزیل می‌کند منزله الواقع. بنابراین دلیلی ندارد عدم قطعی که در موضوع اخبار من بلغ اخذ شده (که عبارت است از اینکه من بلغه ثواب علی شیء و کان لم یقطع بمخالفتش با واقع) این لم یقطع را نمی‌تواند بردارد و بگوید تو قطع داری. چرا؟ چون تنزیلی در ناحیه قطع صورت نگرفته.

و أما تنزیل هذا للدلیل المعتبر منزلة القطع فی عدم جواز العمل بتلك الأخبار فی مقابله فهو ضعیف جداً، لأنّ الأخبار المتقدمة من جهة اختصاصها - كالتأوی - بغير صورة القطع لا تجری فی صورة القطع، فكأنّ الشارع قال: «إنّ من بلغه الثواب علی عمل و لم یقطع بكذبه فیستحبّ له ذلك العمل» و الدلیل المعتبر إنّما هو بمنزلة القطع بالنسبة إلى الأحكام المترتبة علی صفة القطع، کیف، و لو كان كذلك لا یحسن الاحتیاط مع وجود الدلیل المعتبر، لأنّه بمنزلة القطع الَّذی لا احتیاط معه<sup>۱</sup> یعنی می‌خواهد بگوید قطع موضوعی اگر در جایی اخذ شده بود، درست بود اما نه این قطعی که در اینجا آمده. اما قطع اینجا چه خصوصیتی دارد؟ خیلی اینجا توضیح نمی‌دهند. از بحث احتیاطشان شاید بشود فهمید که چه می‌خواهند بگویند. می‌فرمایند که اگر ها این حرف را بزنیم که دلیل حجیت تنزیل به منزله قطع می‌کند و موضوع اخبار من بلغ را برمی‌دارد، پس شما در مثل احتیاط هم باید بگویید. احتیاط هم موضوعش جایی است که قطع به خلاف نداشته باشیم. انسانی که قطع به خلاف دارد که نمی‌تواند احتیاط کند. بنابراین اگر دلیل معتبر بیاید، شما اصلاً حق احتیاط ندارید در حالیکه شما این را نمی‌گویید.

این تعبیری که ایشان کردند که دلیل معتبر به منزله قطع است بالنسبة إلى الأحكام المترتبة علی صفة القطع، بحث را مشکل‌تر می‌کند. ظاهراً باید ایشان چیز دیگری می‌گفت که موضوع اخبار من بلغ مثلاً احتمال تکوینی و عدم قطع تکوینی است. مثالی که در احتیاط می‌زند این است. در باب احتیاط چرا با وجود دلیل معتبر ما هنوز می‌توانیم احتیاط کنیم؟ ظاهراً از این باب است که منشا احتیاط صرف احتمال واقع است. هر وقت که احتمال دادی حتی اگر شارع تصریحاً تنزیل کند که انت قاطع، باز هم انت قاطع برای ترتیب آثار قطع است — چه قطع موضوعی و چه طریقی — اما هیچکدام از این تنزیلات چه در باب قطع طریقی و چه قطع موضوعی، احتمال واقع را از بین نمی‌برد. موضوع احتیاط احتمال واقع است. این تشبیه که ایشان می‌کند، ظاهراً می‌خواهد بگوید موضوع اخبار من بلغ عبارت است از عدم قطع تکوینی به مخالفتش.

۱. رسائل فقهیه، ص ۱۶۴.

یعنی شما همینکه احتمال واقع دهید، اخبار من بلغ شما را می گیرد. همینکه احتمال تکوینی واقع دهید، اخبار من بلغ می گیرد مثل احتیاط عقلی که همینکه احتمال دهید، احتیاط میاید.

باز مثال دیگری ایشان می زند. می فرماید اگر کسی نذر کند مادامی که قاطع به حیات زید است، روزه بگیرد؛ آیا اگر شما استصحاب کردید یا بینه واقع شد بر حیات زید، شما موظف اید که روزه بگیرید؟ می گوید قطعاً معلوم است که لازم نیست.

و کذا لو نذر أحد أن يصوم ما دام قاطعاً بحياة زيد، فزال قطعه بها مع دلالة الدليل المعتبر - كالاستصحاب أو البينة - على ها، فإنه لا ينبغي التأمل في عدم وجوب الصوم.<sup>۱</sup>

مرحوم شیخ معمولاً اینطور سفت صحبت نمی کرد. هر چه می گفت یک لکن یا الا می گذاشت اما این دفعه خیلی محکم می گوید لا ینبغی التأمل فی عدم وجوب الصوم. بعد می گوید سِرِّ کل این مطلب این است که شارع ذات مظنون را به منزله ذات مقطوع تنزیل کرده نه ظنش را به منزله علم. بنابراین با دلیل حجیت خبر ثقه و خبر صحیح، شارع آثار واقع را بر مؤدای خبر بار می کند نه آثار قطع را. می فرماید که:

و السِّرُّ في ذلك كله: أنَّ الشارع نَزَلَ المظنون بالأدلة المعتبرة منزلة الواقع المقطوع به... مظنون ادله معتبر یعنی مفاد خبر صحیح را به منزله مقطوع قرار داده. فیتربُّب علیه آثار الواقع، و نَزَلَ المحتمل للمظنون بمنزلة غير الواقع المقطوع بعدمه... آن محتملی که در مقابل مظنون است، نازل منزله مقطوع العدم شده است یعنی تنزیل کرده به عدم الواقع. نه تنزیل کرده باشد نفس احتمال را به منزله یقین به عدم. این نیست بلکه به منزله عدم واقع قرار داده. لا أَنَّهُ نَزَلَ صفة الظن منزلة صفة القطع و نَزَلَ نفس الاحتمال المرجوح منزلة القطع بالعدم... اینطور نیست که ظن را به منزله علم و آن احتمال مقابلش را به منزله قطع به عدم قرار داده باشد. این اولین جایی است که تصریح شیخ را اینطور مبینیم. یعنی یادم نیست جایی در رسائل، که اینطور به تفکیک بین دو تنزیل تصریح کرده باشد.

فالتنزيلات الشرعية في الأدلة الغير العلمية بالنسبة إلى المدرك، لا الإدراك، فالتسامح و الاحتياط و عدم وجوب الصوم في الأمثلة المذكورة... ایشان سه مثال زد. تسامح که اصل بحث ما بود. احتیاط مثال ایشان بود و عدم وجوب صوم در مورد کسی که نذر کرده باشد که صائم باشد مادامی که قاطع باشد به حیات زید. اگر این قطع از بین رفت، با استصحاب یا قیام بینه به حیات زید، می گوید اینجا لازم نیست ما روزه بگیریم. چون موضوع نذر با این امور تعبدی حاصل نمی شود. بعد

۱. رسائل فقهیه، ص ۱۶۴.

می فرمایند که این مثالها همه تابع نفس احتمال لند. **تابعه لنفس الاحتمال و عدم القطع لا یرتفع بما دلّ علی اعتبار الأدلة الظنیة، و لذا لا ینکر الاحتیاط مع قیام الأدلة المعتمدة.**

بعد هم می فرماید که: **و العجب ممّن أنکر التسامح فی المقام...** کسانی تسامح در مقام را انکار کردند ولی به قاعده احتیاط تمسک کردند. ایشان می خواهد بگوید قاعده احتیاط و تسامح هر دو از یک آبشخور استفاده می کنند و آن عبارت است از اتکا به احتمال واقع. وقتی شما احتمال واقع را دارید، هم باید قاعده تسامح داشته باشید و هم قاعده احتیاط را. چطور تسامح را رد می کنید و قاعده احتیاط را قبول می کنید. بعد هم می فرماید که تحقیق این است که هیچ اشکالی در تسامح در مقام از باب احتیاط نیست. اگر از باب احتیاط قاعده تسامح را درست کردیم اشکالی نیست بلکه اجماعی ظاهراً. اما از باب اخبار؛ یک بحثی می شود.

بینید الان ایشان حرف صاحب مفاتیح را که می گوید خبر صحیح مقدم است را کنار گذاشت. خودشان گفتند تعارض است. خب تعارض قاعده اش تساقط است. پس اخبار من بلغ یا با خبر صحیح یا با دلیل حجیت خبر صحیح تعارض می کند که در مباحث آتی میاید. فرمودند که حکم اولی تعارض تساقط است. خب تساقط بشود که اخبار من بلغ دیگر به درد نمی خورد.

حرفهایی که در این بحث می زنند را ما خیلی نمی فهمیم ولی قصور فهم ما دال بر عدم صحت کلام شیخ نیست و همچنین مرحوم اصفهانی که اینطور می گوید. ایشان می فرماید که تعارض بین اخبار می شود و ادله حجیت خبر ثقه لا نفسه؛ که این هم بحثی می طلبد که ان شا الله بحث می کنیم. چون اینکه دقیقاً چی با چی تعارض می کند، اخبار من بلغ خودش طرف تعارض است یا آن خبر ضعیف و در طرف دیگر با خبر صحیح تعارض می کند یا با دلیل حجیت خبر صحیح؟ این را انشاالله بحث می کنیم. ایشان می فرماید:

**فیقع التعارض بین هذه الأخبار و أدلة حجّية ذلك الدلیل المعتبر، لا نفسه، لاختلاف الموضوع....** این را هم باید بحث کنیم که اختلاف موضوع یعنی چه؟ مرحوم شیخ اینجا مبهم ذکر کرده و رفته؛ ولی با دقت روشن می شود و مرحوم اصفهانی هم یک اشاره ای می کند. خبر صحیح گفته ذات عمل مستحب نیست. اخبار من بلغ می گوید عملی که بلغ علیه الثواب از طریق ضعیف، می گوید بلغ علیه الثواب مستحب است. می گوید دو موضوع هستند اما حالا این دو موضوع بدرد می خورند یا نه؟ بحث می کنیم. می فرمایند اختلاف الموضوع اینها تعارض ندارند. تعارض بین اخبار من بلغ و خبر صحیح نیست بلکه با دلیل حجیت است. حالا هر کجا که تعارض کردند...

و مقتضی القاعدة و إن كان هو التساقط، إلا أن الأمر لما دار بين الاستحباب و غيره و صدق بلوغ الثواب - و لو من جهة أخبار بلوغ الثواب - حکم بالاستحباب تسامحا.

فان قلت: أخبار بلوغ الثواب لا تعم نفسها.

قلنا: هو غير معقول، إلا أن المناط منقح، فلا يقدح عدم العموم اللفظي لعدم تعقله، فالفعل بالتسامح قوي جداً.<sup>۱</sup>

اینکه عموم لفظی از باب عدم معقولیت شامل خودش نمی‌شود، مانع نمی‌شود که بگوییم مناطش وجود دارد. پس ما در باب خبر ضعیفی که معارض با یک خبر صحیح بر عدم استحباب باشد، با اینکه قائل به تساقط و تسامح ایم، باز می‌گوییم اخبار من بلغ مناطاً وجود دارد. فالقول بالتسامح قوي جداً.

### بررسی مختار شیخ انصاری

اولاً بفرمایید که اخبار من بلغ بنا بود خودش را بگیرد؟ اول بگویید تصویرتان چیست؟ بحث عدم معقولیت یک داستان است. لولا این داستان بنا بود خودش را بگیرد؟ اخبار من بلغ از مصادیق اخبار من بلغ است؟ اصلاً می‌شود؟

خبر ضعیفی که بلغ علیه ثواب. این موضوعش هست. مثل تسریح لحيه. آن وقت آن طرف هم جزمی می‌گوید همان ثواب را می‌دهیم. این مثل خبری است که می‌گوید من سرح لحيته به او ثواب می‌دهیم. خود اخبار من بلغ هم یکی از اخباری است که تثبیت ثواب می‌کند برای یک موضوعی.

بنظرم از یک جهت شبیه این قضیه (کل خبری کاذب) است اگر بخواهد شامل شود. آنجا خودش داستانی است که شامل می‌شود یا نه. در غرب این را منطق دانان دنبال کردند و به شما بگویم صدها کتاب و مقاله برای این داستان نوشتند. چون جهات مختلفی دارد و انصافاً یک زمانی اینها خیلی کار کردند. قبلاً یک زمانی این را خیلی دنبال کردم در کتاب‌های خودمان. کتاب مرحوم خواجه نصیر که ظاهراً شرح کرده برای ابن اثیر را و در نقد المحصل هم هست که برای فخر رازی است. در یک کتاب دیگری کلمات ابن اثیر را دارد. اثیرالدین که در منطق هست نه ابن اثیر. آنجا دو سه بحث دارد. من هر چه دقت کردم چیزی از آن در نیاوردم. خیلی بحث دشواری است. چون کل خبری کاذب، اگر موضوعش خبر باشد به نحو قضیه خارجی شاید یک جور باشد و به نحو قضیه حقیقه یک جور دیگر. حالا قضیه حقیقه بگیرید. چرا خودش را شامل نشود؟ خودش هم یک خبر است. قضیه حقیقه به چیزی اشاره نمی‌کند. ذات خبر خودش را دیده که همه اش کاذب است. چه مشکلی دارد که خودش را شامل نشود؟ حتی بنظرم قضیه خارجی هم می‌شود. چون قضیه خارجی این

۱. رسائل فقهیه، ص ۱۶۴.

نیست که حتماً باید الان واقع باشد. اگر نسبت به مستقبل هم شما اشاره کنید، قضیه خارجیه می شود. چه اشکالی دارد که من اشاره کنم به خبری که تا فردا می دهم؟ من راس ساعت پنج صبح فردا خبری می دهم. اشاره کنم و بگویم خبر فردا پنج صبح من کاذب است. اشکالی دارد؟ ببینید اگر قضیه حقیقه باشد یا خارجیه، شمولش چه اشکالی دارد؟ اشکالش این است که عدم خودش را نتیجه می دهد. حالا چکارش کنیم و چرا شامل نمی شود؟ صرف اینکه بگوییم چون لازمه اش این است که عدمش لازم میاید. کل خبری کاذب اگر خبر خودم را بگیرد، می گوید این خبر هم کاذب است پس قضیه کل خبر کاذب هم کاذب نیست. یعنی یلزم من شموله عدم شموله.

این یک حرف دقیقی نیست. درست است که یلزم منها منتهی چه مشکلی دارد؟ مرحوم شیخ ظاهراً در خبر واحد به یک مناسبتی طرح می کند، می گوید چون اینطور است، پس خودش را استثنا می کنیم. نکته استثنا کردن چیست؟ حالا ببینیم در اخبار من بلغ چرا خودش را شامل نشود؟ خود اخبار من بلغ هم از مواردی است که به یبلغ الثواب علی شیء منتهی آن شیء هم مطلق است ولی ثواب به آن را می رساند. چون این ثوابی که او می رساند در جای دیگر نیامده بوده. این اخبار من بلغ است که می گوید اگر خبر ضعیفی آمد بر ثوابی، ثواب جزمی به آن می دهیم. مثل من سرح لحيته فله كذا می شود منتهی به جای سرح قیام خبر ضعیف بر عمل است ولی نتیجه اش این است که بر آن ثواب می دهیم مثل آنجا که بر تسريح لحيه ثواب می دهیم. یعنی موضوع لولا یک منع منطقی از شمول نسبت به خودش، موضوعش محقق است. ایشان می فرماید که خودش را نمی تواند شامل شود.

فرمایش شیخ خیلی بحث دارد. پنج یا شش نکته اش بحث دارد. حالا آخری را حل کنیم تا به بقیه برسیم. فرض کنید که تعارض کردند. الان اخبار من بلغ از مصادیق خبر ضعیف است (چون بعد از تعارض معتبر نیست) که قام علی ثواب علی شیء شده. این هم درست است. بعد التعارض که اخبار من بلغی که سند خوب دارد، مثل خبر ضعیف می شود. لذا الان ما خبر ضعیفی داریم بر بلوغ ثواب بر چیزی. ایشان می فرماید که ولو تساقط است **إِلَّا أَنَّ الْأَمْرَ لِمَا دَارَ بَيْنَ الْأَسْتِحْبَابِ وَغَيْرِهِ وَصَدَقَ بُلُوغُ الثَّوَابِ - وَ لَوْ مِنْ جِهَةِ أَخْبَارِ بُلُوغِ الثَّوَابِ - حَكَمَ بِالْأَسْتِحْبَابِ تَسَامُحاً.** یعنی اخبار بلوغ ثواب، بلوغ ثواب را بر ما صادق می کنند. بعد کسی می گوید اخبار بلوغ ثواب که خودش را شامل نمی شود. ایشان می گوید بله شامل نمی شود ولی مناط منقح است. حالا سوال این است که اخبار من بلغ درست است که الان شدند خبر ضعیف علی بلوغ ثواب علی العمل منتهی دلیل حجیتش چیست؟

آن وقتی که خبر ضعیف داشتیم، یک اخبار من بلغ معتبری داشتیم که می گفت اخبار ضعیف حجت است و عمل طبق آنها مستحب است اما وقتی اخبار من بلغ ساقط شد، ولو اخبار من بلغ حالا خبر ضعیف علی ثواب علی العمل هست اما دلیل

بر حجیتش کجاست؟ پشتوانه ای ندارد؟ مثل این می ماند که یک خبر ضعیف بیاید و اصلاً اخبار من بلغی در کار نبود، نمی توانستیم به خبر ضعیف تمسک کنیم. ایشان می گوید بله... البته از بابی که ما گفتیم نمی گوید. این اولین مسئله ما با ایشان است. ایشان نباید می گفت شمولش لنفسه درست نیست بلکه اصلاً معتبر نیست بعد التعارض. اینکه واضح است. برای چی به این تمسک کردند؟ مگر نمی گویند تساقط کردند؟ پس اخبار من بلغ دیگر معتبر نیست. چرا رفت سراغ اینکه اخبار من بلغ خودش را شامل نمی شود؟ باید می گفت اخبار من بلغ بعد التعارض حجت نیست. درست است که بعد التعارض خودش یک خبر ضعیفی بر ثواب است و به یبلغ الثواب ولی پشتوانه ای ندارد و معتبر نیست. اگر ما اخبار من بلغ را نداشتیم، تکلیف ما با این خبر ضعیف چه بود؟ الان حال ما با اخبار من بلغ همین است. بعد ایشان می گوید مناط منقح است. از کجا؟ از آسمان آوردید؟

**اشکال:** تعارض بین دلالت های مطابقی است. وقتی آنها تساقط کردند، دلالت التزامی که دال بر مناط هست باقی می ماند.

**پاسخ:** آن روز عرض کردم که کسانی که دلالت التزامی را قبول دارند در مثل متعارضین حل می کنند و الا باید بگویند در متعارضین مناط ها باقی می مانند؟ چرا نمی گویند؟ چون آن معارضه هم همین دلالت التزامی را دارد. لذا در دلالت التزامی هم با هم می جنگند. نه فقط در دلالت های مطابقی می جنگند... اگر یک خبر صحیحی بگوید هذا مستحب. خبر صحیحی بگوید که لیس بمستحب. هر دو دلالت التزامی دارند که با هم می جنگند. آنکه می گوید لیس مستحب هم دلالت التزامی دارد که این مناط استحباب را ندارد. بله اخبار من بلغ روایت صحیحه است و دلالت التزامی هم دارد ولی آن روایت صحیحه هم می گوید که مناط استحباب در اینجا نیست.

عرض ما این است که ما دلیلی بر وجود مناط در اینجا نداریم مثل هر متعارضین دیگری. البته ایشان در آخر گفته فافهم که ممکن است برگردد به **فلا یقدح عدم العموم اللفظی لعدم تعقله**. برای عدم تعقلش می گوید فافهم یا اصل مسئله را می گوید فافهم؟ روشن نیست ولی نتیجه گرفتند که قول به تسامح قوی. عرض ما این است که اگر شما تعارضی شدید و تساقطی شدید، راهی برای تسامح ندارید.

حالا عجیب است که آقای اصفهانی به ایشان اشکال می کند که تعارض نیست ولی در عین حال قبول دارد که عموم من بلغ خودش را نمی گیرد ولی می گوید با مناط درست می شود. ما نفهمیدیم چی به کجا می خورد. بقیه مطالب جلسه بعدی ان شا الله.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... کلام شیخ انصاری
- ۲..... بررسی اشکالات کلام شیخ انصاری
- ۲..... اشکال اول
- ۲..... اشکال دوم
- ۳..... اشکال سوم
- ۵..... اشکال چهارم
- ۶..... اشکال پنجم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

بحث در این تنبیه از تنبیهای اخبار من بلغ بود که اگر یک روایت ضعیفی وارد شود بر استحباب و یک روایت صحیحی وارد شود بر عدم استحباب، تکلیف چیست؟ مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در بحثی که جلسه گذشته عرض کردیم، ماحصل فرمایششان این شد که اقوی این است که حکم به استحباب کنیم. تصویر کلی اش هم این بود که روایت ضعیف وقتی وارد می شود، اخبار من بلغ و دلیل حجیت خبر صحیح تعارض می کنند و نتیجه گرچه تساقط است لکن خبر ضعیف که مشمول اخبار من بلغ شده، بعد از تساقط اخبار من بلغ، خود اخبار من بلغ مثل یک خبر ضعیف می شوند. درست است که دیگر اخبار من بلغی نیست که خودش را بگیرد و معنا هم ندارد که آن را شامل بشود در هر حال لکن می فرمایند مناطش وجود دارد. مناط هر خبر ضعیف در خود اخبار من بلغی که دلیل حجیت ما در خبر ضعیف بود، هست گرچه ساقط شده ولی مناطش هست. لذا از این جهت حکم به استحباب فرمودند.

### کلام شیخ انصاری

در کلام ایشان که جلسه گذشته به تفصیل بحث کردیم، پنج نکته هست که قابل تأمل است. ایشان در بحث تعارض که تصویر می کنند، می گویند بین خبر صحیح و اخبار من بلغ تعارض نیست. بین دلیل حجیت خبر صحیح و اخبار من بلغ تعارض می شود. بعد خودشان این را مطرح می کنند که اگر ما مفاد اخبار من بلغ را استحباب گرفتیم، چرا تعارض

شود؟ می‌فرمایند اصلاً این عناوین دخیلی در تعارض ندارند. می‌خواهند این را تصویر کنند. اگر اخبار من بلغ حجیت خبر ضعیف را می‌آورد، با خبر صحیح تعارضش آشکار بود اما ایشان می‌فرمایند حتی اگر مفادش استحباب باشد، باز هم تعارض است. چرا؟ می‌فرمایند معنای حجیت خبر صحیح، تنزیل او منزله واقع است. آن خبر صحیحی که می‌گفت استحباب نیست و تنزیل مفاد و مؤدی منزله الواقع معنایی ندارد جز جعل یک عدم استحباب در ظاهر.

**و لا معنى لذلك إلا جعل مضمونه - أعني عدم الاستحباب - حكماً للمكلف في مرحلة الظاهر...<sup>۱</sup>**

از طرف دیگر مضمون اخبار من بلغ حتی بنا بر استحباب، یک حکم ظاهری می‌شود برای مکلف در موضوع بلوغ ثواب. پس یکی در مرحله ظاهر عدم استحباب ثابت می‌کند و دیگری استحباب ثابت می‌کند. دو خبر در مودای شان تنافی دارند و تعارض می‌کنند.

بررسی اشکالات کلام شیخ انصاری

اشکال اول

منتهی این حرف را باید توجه کنیم. اولاً اینکه ایشان می‌فرمایند **و لا معنى لذلك إلا جعل مضمونه - أعني عدم الاستحباب - حكماً للمكلف في مرحلة الظاهر**، این در بحث مفاد ادله حجیت، مفصل آمده که این یک نظریه در باب جعل حجیت است. حجیت به معنای وسطیت در اثبات یعنی جعل علم، یا به معنای معذرت و منجزیت، هیچکدام به این معنا نیست که یک حکم مماثلی للمودی در مرحله ظاهر برای مکلف جعل شود. نظریه جعل حکم مماثل با مؤدی یک نظریه است نه اینکه تنها نظریه باشد. متمماً عرض می‌کنم که دلیلی بر حکم مماثل نداریم. ما برای اثبات حجیت خبر صحیح مثلاً، یک حکم طریقی می‌خواهیم که امر می‌کند به صدق العادل این را لازم داریم اما این جعل حکم مماثل مفاد خبر نیست. جعل وجوب صلات در مرحله ظاهر برای من نیست بلکه امر است به تصدیق عادل و البته ممکن است جعل علم باشد. کما اینکه ظاهر برخی روایات بعید نیست این باشد یا تنزیل مؤدی باشد کما اینکه ظاهر برخی اخبار دیگر است. مقصود این است که جعل حکم مماثل دلیلی ندارد. دلیل حجیت با امور دیگری کارش تمام می‌شود.

اشکال دوم

نکته دوم این است که ایشان برای اینکه تعارض و تنافی را درست کند، می‌فرمایند که اخبار من بلغ جعل می‌کند استحباب را حکماً للمكلف في الظاهر. این هم عجیب است. اخبار من بلغ مگر حکم ظاهری ثابت می‌کند؟ اخبار من بلغ

۱. رسائل فقهیه شیخ انصاری، ص ۱۶۴



بنا بر استحباب، یک حکم واقعی روی عنوان ثانوی است. اخباری که بلغ علیه الثواب. لذا تخلف از واقع هم ندارد. مفاد اخبار من بلغ تخلف از واقع ندارد. وقتی بلوغ ثواب شد، صد در صد به شما ثواب می دهند؛ چه اینکه آن خبر در واقع درست باشد یا نه. پس حکم له فی الظاهر معنا ندارد. حکم ظاهری آن است که موضوعش شک در واقع باشد و ملاکش هم ملاک واقع باشد و الا اگر شما برای حکم ظاهری ملاک مستقل قائل اید، چرا حکم ظاهری باشد؟ حکم واقعی ثانوی می شود. مثل لاضرر و لاجرح یک حکم روی عنوان ثانوی می شود.

### اشکال سوم

نکته سوم این است که ایشان فرمودند که در مفاد دلیل حجیت، مظنون تنزیل به مقطوع می شود نه ظن به منزله قطع و فرمودند که چرا. البته باید لسان دلیل را دید. اینجا که ایشان بحث نکردند. آن روایاتی که از آن حجیت فهمیده می شود، سوال می کند که معالم دینم را از یونس بن عبدالرحمن بگیرم یا نه؟ امام می فرماید بله. از این چه استفاده می شود؟ تنزیل می کند مظنون را منزله واقع؟ بعید نیست و آیا تنزیل ظن منزله قطع می کند؟ آن هم ممکن است. مخصوصاً ظاهر برخی روایات دیگر، ظاهرش الغاء احتمال خلاف است حتی در همین روایت هم بعید نیست این باشد که گویی او شک داشت. امام می فرماید شک را کنار بگذار. لسان روایات را باید دید. خیلی ها مثل مرحوم نائینی و محقق عراقی، معتقدند که تنزیل به منزله قطع هم می شود. نه قطع موضوعی بلکه طریقی منتهی جانشین قطع طریقی که اخذ موضوعاً للاحکام هم می شود و این در بحث قطع مفصل آمد که آن قطعی که در موضوع احکام اخذ می شود، گاهی علی وجه الموضوعیه است به نحو اطلاق و گاهی در موضوع اخذ شده علی نحو الطریقیه. در موضوع اخذ شده ولی علی نحو الطریقیه. یعنی قطعی که با آن واقع را می بینیم در موضوع اخذ شده نه قطع به عنوان یک صفت نفسانی.

عرض ما این است که اینکه ایشان فرمود تنزیل مظنون منزله مقطوع است نه تنزیل ظن به منزله قطع، این را از کجا آوردند؟ ادله باید دیده شود. اثر مهم این بحث همان مطلبی است از مرحوم سید مجاهد که استاد شیخ بوده و ایشان نقل کرده که سیدنا الاستاذ اینطور فرمودند و آن این است که اگر ما تنزیل ظن منزله قطع کردیم، آن وقت جا برای اخبار من بلغ نیست. چون واضح است در جایی که ما قطع به خلاف داشته باشیم، اخبار من بلغ نمی آید. آن وقت اگر خود شارع یک علم و قطعی را تعبداً برای من درست کند نیز جا برای اخبار من بلغ نیست. مفاد خبر ضعیف استحباب بود، مفاد آن خبر صحیح عدم الاستحباب بود. فرضاً مفاد خبر صحیح به ادله حجیتش تبدیل شد به قطع به عدم استحباب. پس من خبر ضعیفی دارم که در کنارش یقین تعبدی دارم به عدم استحباب. خب اخبار من بلغ آن را نمی گیرد.

این اثر مهم این بحث است. بنابراین یک بحث صغروی در اینجا لازم است. مرحوم شیخ نمی توانست بطور کلی این ادعا را کند مگر اینکه روایات را بحث کند و سیره عقلا را هم بحث کند که وقتی عقلا به خبر واحد عمل می کنند، آیا الغای احتمال خلاف می کنند یا اینکه الغای محتمل خلاف مفاد خبر می کنند؟ آنها می گویند طوری عمل کند گویی قاطعی یا می گویند طوری عمل کن، گویی واقع این است؟ فرقی در اینجا ظاهر می شود.

البته مطلبی به ذهنم می رسد. حالا دوستان هم فکر کنند. اخبار من بلغ که می گویم موارد قطع به عدم را نمی گیرد، مواردی را که ما تعبد داریم به واقعی که خلاف مفاد خبر صحیح است، اینها را هم می گیرد؟ یعنی اگر خبر ضعیف آمده و می گوید استحباب و شارع می گوید لم یکن مستحباً، اینجا را هم می گیرد؟ ممکن است کسی بگوید اخبار من بلغ ولو اینکه مفاد دلیل خبر صحیح، تنزیل مظنون منزله مقطوع باشد یعنی واقع را تعبد کند نه علم به واقع را، حتی این را هم اگر تثبیت کند، باز اخبار من بلغ نمی آید. اخبار من بلغ در جایی که خود شارع تعبد کرده واقع این است، مثلاً خبر ضعیف می گوید مستحب است؟ در کنارش خود شارع تعبد کرده که لیس مستحب. اینجا را می گیرد؟

**اشکال:** اخبار من بلغ هم تعبد است.

**پاسخ:** فرقی این است که اخبار من بلغ ولو در ذیلش تعبیر و ان لم یقله دارد ولی جایی که خود شارع تعبد کرده که چنین چیزی نیست... اگر تعبد نکرده باشد، همین طریق است اما در جایی که خودش تعبد کرده، ممکن است کسی بگوید اخبار من بلغ این را نمی گیرد. بنظر من این حرف بعید نیست الا اینکه اصلاً یک حرف کلی دیگری زده شود. اینکه اصلاً لسان اخبار من بلغ، لسان حکومت است و الا اگر ما باشیم و این روایت، بعید نیست کسی بگوید وقتی خود شارع تعبد به عدم کرده، یعنی چه که ما این اخبار ضعیف را هم بگیریم؟ ولی ممکن است گفته شود لسان اخبار من بلغ، کلاً لسان دلیل حاکم است. از آن و ان لم یقله و امثاله اینطور بفهمیم. لذا اصلاً نسبت سنجی نمی کنیم و اقوی و اضعف نمی کنیم و در هر حال حاکم است. اگر این را بگوییم بحث آخری است و الا با این بیاناتی که شیخ جلو آمدند، بنظر جواب دارد. ایشان از اول می توانستند بگویند اخبار من بلغ حاکم است ولی نگفتند این را.

**اشکال:** چرا مفاد اخبار من بلغ را حکم واقعی گرفتید؟ مفادش حکم ظاهری است.

**پاسخ:** اگر استحباب باشد حکم واقعی است. چون تخالف هم ندارد. حکم ظاهری قد یكون مصاباً و قد لا یكون مصاباً اما این همیشه ثواب دارد و همیشه هم مستحب است. این چه حکم ظاهری است؟

**اشکال:** در کلام آخوند شما گفتید ثواب بر نفس عمل است... مشهور اصلاً عنوان ثانوی نگفتند.

**پاسخ:** بارها گفتیم که نفس عملی که آنجا گفتیم یعنی عملی که بلغ علیه ثواب در قبال قصد انقیاد. می‌گوییم قصد انقیاد لازم نیست اما عملی باید باشد که بلغ علیه ثواب. موضوع اخبار من بلغ این است.

شیخ می‌فرماید مشهور حجیت می‌گویند. حالا بحثش می‌آید که حجیت هم که می‌گویند در این موضوع حجیت می‌گویند. یعنی در جایی که بلغ علیه الثواب، باید حجیت بگویند نه مطلقاً. اینکه مسلّم است موضوعش بلغ علیه ثواب است. در قبال قصد انقیاد است. مقصود از نفس عمل این است. مکرر آنجا گفته شد.

### اشکال چهارم

نکته چهارم این است که مرحوم شیخ می‌فرماید مقتضای قاعده در این تنافی تساقط است. در کلام محقق اصفهانی هم نظیر این می‌آید. سوال این است که چرا تساقط شود؟ عام و خاص مطلق نیستند؟ یعنی روایتی که می‌گوید نفس فعل مستحب نیست. یک روایت هم می‌گوید فعلی که بلغ علیه الثواب، مستحب است. اینها عام و خاص مطلق نمی‌شوند؟ ببینید درست است که حکم رفته روی نفس الطبیعه ولی نفس الطبیعه با عملی که بلغ علیه الثواب، همراه است. در آنجا هم نفس الطبیعه موجود است. اولاً تنافی دارند. اینکه الان در کلام شما و مرحوم اصفهانی هم هست، تنافی که حتماً دارند. اگر بگویند که العالم یک حکمی دارد. بعد بگویند عالم عادل یک حکمی دارد. خب اگر احکامشان متنافین باشند، اینها تنافی ندارند؟

**اشکال:** به عنوان ثانوی...

**پاسخ:** توجه کنید. عنوان ثانوی چکار می‌کند؟ در جاهای دیگر که عنوان ثانوی را می‌گوییم، عنوان ثانوی مقدم می‌شود. کسی نمی‌گوید که حکم اولی که روی ذات شیء رفته با فعل در مخمسه، هر دو حکم هستند. اینکه نمی‌شود هر دو حکم باشند. حکم نفس الطبیعه باشد، حکم مخمسه و اضطرار و... هم باشد. این دو تا که با هم نمی‌توانند باشند. اینکه می‌گوییم حاکم است به عنوان ثانوی، یعنی اقوائت ظهور یک دلیل بر دلیل دیگر را در نسبت سنجی در نظر نمی‌گیریم. علی ای حال ادله اضطرار مقدم می‌شود و واقع را تقیید می‌زند. حکم واقعی که روی نفس الطبیعه رفته بود، وقتی حکم ثانوی مثل لاجرح و لاضرر می‌آید، حکم واقعی را تقیید می‌زند. شما در جاهای دیگر هم این را می‌گویید. مگر می‌شود این دو با هم جمع شوند؟ یعنی هم فرض کنید که حرمت تصرف در مال غیر باشد و هم شما در مخمسه جواز اکل داشته باشید؟ منافات دارد.

در باب اضطرار که در مخمسه است، وقتی انسان مال دیگری را می خورد، حرمت تصرف در مال غیر هنوز هست؟ احکام ثانوی حکم اولی را می برند. جمع نمی شوند با هم. بلکه بحث دیگری ممکن است بکنید که آیا ملاک حکم اولی هست یا نه؟ که مثلاً اگر کسی غفلت داشت از حکم ثانوی، آیا حکم اولی اش فعلی می شود؟ این بحث آخری است ولی حکم اولی مقید می شود و این روشن است.

بحث در تشخیص تعارض است. تعارض بر مدار تنافی دو دلیل می گردد. باید ببینیم دلیل ما که خبر صحیح است و دلیل ما که اخبار من بلغ است، مفادش تنافی دارد یا نه؟ تنافی که دارند. اینکه در ذهن دوستان است که یکی حکم اولی است و یکی ثانوی. تنافی که واضح است منتهی عرض من این است که چرا به تساقط منتهی شود؟ یک دلیلی به نحو اطلاق آمده و نفس فعل را موضوع قرار داده و گفته لیس مستحب. یعنی هر کجا این فعل برود، مستحب نیست. یک دلیلی گفته فعل به این قید که بلغ علیه الثواب، مستحب است. خب تقیید می شود دیگر. چرا گفتند تعارض؟ ظاهرش باید تقیید باشد. تعارض و تساقط چرا؟ اینطور می شود که فعلی که بلغ علیه الثواب که مخصوصاً با عنوان ثانوی بودن، آن را مقدم می کنیم و اصلاً بحث تساقط هم نیست. ما مقدمش می کنیم. می شود در فعلی که بلغ علیه الثواب، مستحب است. آن وقت فعلی که لم یبلغ علیه الثواب، غیر مستحب است. همین فعل که لم یبلغ علیه الثواب، غیر مستحب است. این چه اشکالی دارد؟ آن حصه ای که بلغ علیه الثواب می شود مستحب و آن که لم یبلغ می شود غیر مستحب. مثل هر جای دیگری.

**اشکال:** با این بیان عنوان اولی می شود نه ثانوی.

**پاسخ:** عنوان ثانوی هم حکم واقعی است مثل ضرر و اضطرار. آن هم حکم واقعی است منتهی روی عنوان خاص. شما عنوان خاص را مقدم کردید. چرا تساقط هر دو دلیل شود؟ بلکه مثل عام و خاص هر دو را اخذ می کنیم. در خاص به خاص اخذ می کنیم و در بقیه هم به عموم. تساقطی در کار نیست.

### اشکال پنجم

می رسیم به نکته پنجم. مرحوم شیخ فرمودند با اینکه اخبار من بلغ تساقط می کند و شامل خودش هم نمی شود. چون اخبار من بلغ وقتی تساقط کرد، می شود یک خبر ضعیفی که ثوابی را دارد می رساند و آن عبارت است از ثواب خاصی که اخبار من بلغ میگویند آن را می دهند. این خودش یک خبر ضعیف می شود. خبر ضعیفی است که دال بر ثواب است منتهی دلیل اعتبار ندارد. اخبار من بلغ وقتی ساقط می شود خودش را شامل نمی شود. درست است که وقتی ساقط شد خودش هم از اخبار ضعیفی است که دلّ علی الثواب. این درست است اما کسی نیست که بگوید تو معتبری. در جاهای دیگر که خبر ضعیف میامد، اخبار من بلغ پشتش بود و می گفت این ثواب دارد. اخبار من بلغ وقتی با تساقط ساقط می شود، مرحوم

اصفهانى هم همین را می فرماید. ایشان تعارض را قبول ندارد ولی می گوید ما نیازی به اخبار من بلغ نداریم. چون مناطش هست. حالا سوال این است که وقتی اخبار من بلغ نباشد، چه دلیلی بر حجیت داریم؟ میگویند مناط. مناط از کجا آمد؟ علم غیب داریم مناط هست؟ آنجایی که برخلاف خیلی ها ما می گوییم بالالتزام مناط درست می شود، در غیر از تعارض است. چون دلیل معارض هم این مناط را نفی می کند. هم مفاد را نفی می کند و هم مناط را نفی می کند. ما دلیلی بر ثبوت مناط نداریم که مرحوم شیخ و مرحوم اصفهانی می فرمایند اخبار من بلغ هم مثل خبر ضعیفی می شوند که ملاک کل خبر ضعیف که بلغ علیه الثواب را دارد. از کجا می گوید این را؟

**اشکال:** من بلغ که کلاً ساقط نمی شود کما اینکه دلیل حجیت خبر صحیح در غیر از مورد تعارض باقی است.

**پاسخ:** وقتی ساقط شد چرا جاری شود؟ در مورد اجتماع که ساقط می شود. وقتی ساقط شد نمی شود به آن تمسک کرد. ببینید اخبار من بلغ تعارض کرد و در این مورد ساقط شد.

**اشکال:** نسبت به استحباب تساقط کرد ولی نسبت به من بلغ جاری است.

**پاسخ:** نسبت به استحباب تساقط کرد یعنی چه؟ یعنی اخبار من بلغ می گفت من بلغ علیه ثواب بر کذا... یک خبر ضعیف آمد. در این مورد تساقط کرد. یعنی چه؟ یعنی اخبار من بلغ دیگر نمی تولد این مورد را بگیرد. حالا اگر خود اخبار من بلغ.... ببینید تمام اطلاق احادیث من بلغ که بر اثر تعارض ضعیف نمی شود. فقط همین اطلاقش نسبت به موردی که خبر صحیح بر عدم استحباب آن داریم، ضعیف می شود.

**اشکال:** موضوع عوض شد. آن موقع استحباب موضوع من بلغ بود اما حالا خود من بلغ موضوع من بلغ است.

**پاسخ:** یک نکته ای که خود شیخ و مرحوم اصفهانی قبول دارند این است که اخبار من بلغ که خودش را نمی تواند بگیرد. این ها دو حرف دارند. یکی اینکه اخبار من بلغ کلاً خودش را نمی گیرد اما ما می گفتیم هر چند این حرف درست است اما نیازی به این حرف نداریم. مثل کل خبری کاذب می ماند که خودش را نمی تواند شامل شود. حالا چرا؟ یک بحث خیلی دشواری دارد. چون شمولش مستلزم یک تناقض است. حل آن دشوار است.

**اشکال:** با قضیه حقیقه حل می شود.

**پاسخ:** قضیه حقیقه را که خودم آن روز گفتم ولی اشکال دارد. چون بالاخره نتیجه اش این است که خبر من که کاذب است که همین را هم شامل می شود و این هم کاذب می شود.... حالا بگذارید در جای خودش بحث کنیم. به هر حال نتیجه اش که واضح است تناقض است حتی اگر قضیه حقیقه باشد منتهی مشکل آنجا تحلیلش هست که چرا نمیتواند

خودش را شامل شود؟ و الا اینکه شامل شود، تناقض درست می شود که حرفی ندارد. حتماً همین است. شامل بشود تناقض است. لذا برخی خودشان را راحت کردند مثل مرحوم شیخ در بحث خبر واحد و دیگران در منطق. می گویند اگر خودش را شامل شود، تناقض است پس خودش را شامل نمی شود منتهی این حل مسئله نیست. تحلیل نمی کند که چرا شامل نیست. چرا اگر قضیه حقیقه باشد، خودش را شامل نشود؟ اشکال آنجا این است. حالا سر جای خودش. بحث ما چیز دیگری بود. بحث ما این بود که شما اخبار من بلغ را در این مورد تعارض کردید. اخبار من بلغ در این مورد سقوط کرد. دیگر دلیل حجیتان کجاست؟ می گوید اخبار من بلغ در جاهای دیگر. در کجا هست؟

**اشکال:** موضوع عوض شده. آن موقع استحباب موضوع من بلغ بود اما حالا خود من بلغ موضوع من بلغ است.

**پاسخ:** باز استحباب همین است. اصلاً اخبار من بلغ می خواهد استحباب فعل من بلغ علیه الثواب را درست کند. اخبار من بلغ خودش می شود روایت ضعیفی که وارد شده که می گوید هذا مستحب. این هم تعارض می کند. حال اگر لازمه یک دلیلی تکاذب شد، تکاذب بین خود دلیلین نیست؟ هست و فرقی نمی کند نفس مفاد تکاذب باشد یا بخاطر لازمه اش تکاذب کنند. فرقی نمی کند.

**اشکال:** دیگر تکاذب نیست. خبر صحیح ساقط شد.

**پاسخ:** نه ما چنین چیزی نداریم که خبری للتالی ساقط می شود و چیز دیگری زنده می شود.

**اشکال:** آن دو تا ساقط شدند.

**پاسخ:** با هم ساقط شدند. نسبت به خودش هم ساقط است. چون می خواهد مستحب ثابت کند و نمی تواند مستحب ساقط کند. ادله اینطور نیستند که دو تا ساقط شوند و بایستند تا یکی دیگر زنده بماند. ادله با هم تساقط می کنند. تمام آن روایاتی که می گویند این صحیح است، با روایاتی که می گویند صحیح نیست تعارض می کنند. اگر صد روایت دیگر هم باشد تکاذب دارند نه اینکه این دو تعارض می کنند، می ایستند و سومی زنده می ماند. تمام مفاد دلیل ها اگر معتبر باشند، دو دلیل که مفادشان تنافی دارد، همه با هم تعارض می کنند و یکی هم اخبار من بلغ نسبت به مفاد خودش هست.

این پنج نکته در کلام ایشان بود. فرمایشی هم مرحوم اصفهانی دارد. فردا ان شا الله. و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... ادامه بحث تعارض اخبار من بلغ با خبر صحیح
- ۱..... کلام مرحوم اصفهانی (ره) در مقام
- ۴..... اشکالات به محقق اصفهانی (ره)
- ۵..... نقد بخش اول کلام مرحوم اصفهانی
- ۶..... استدراک از حمل مطلق بر مقید
- ۷..... نقد بخش دوم کلام مرحوم اصفهانی
- ۸..... نقد بخش سوم کلام مرحوم اصفهانی

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### ادامه بحث تعارض اخبار من بلغ با خبر صحیح

بحث در جایی بود که روایت ضعیفی وارد بشود بر استحباب و روایت صحیحی هم بیاید بر عدم استحباب. بحث بود که آیا اخبار من بلغ اینجا را شامل می شود یا نه و نتیجه چه می شود؟

مرحوم شیخ فرمودند تعارض می شود بین اخبار من بلغ و ادله حجیت خبر صحیح و بعد از تعارض رجوع می کنیم به مناط اخبار من بلغ در خصوص این روایت ضعیف که خود اخبار من بلغ باشد. چون بعد التعارض مثل یک خبر ضعیف می شود. دیروز عرض کردیم که فرمایش مرحوم شیخ در چند نقطه اشکال دارد که بحثش گذشت و در جمع بندی هم دوباره عرض می کنیم. البته این حرف بعد از فراغ از این است که اخبار من بلغ اطلاق لفظی یا عمومش، خودش را شامل نمی شود چون غیر معقول است این تعبیر. اینطور فرمودند. محقق اصفهانی هم همین را میاورند که این خودش یک نکته ای دارد که باید بحث شود.

### کلام مرحوم اصفهانی (ره) در مقام

مرحوم اصفهانی بحث را جور دیگری طرح کردند و به مرحوم شیخ هم اشکال می کنند. ظاهر حرف ایشان گرچه تصریح نکردند، این است که اصلاً در هیچ مرحله ای تعارض نمی شود و در نهایت هم می فرمایند که ما در تمسک به

اخبار من بلغ نیازی به اخبار من بلغ هم نداریم مخصوصاً در حکم به استحباب. در حکم به استحباب نیازی به اخبار من بلغ نداریم. ایشان هم به مناط تمسک می‌کند و می‌گوید چون مناط هر روایت ضعیفی در اخبار من بلغ هم هست؛ که آنجا گفته بعد التعارض، اما ظاهراً این تسلّمی است (حالا عبارت را می‌خوانیم) چون ایشان در هیچ سطحی تعارض را نپذیرفته اما در ذیل می‌فرمایند اخبار من بلغ هم می‌شود روایت ضعیف، به مناط حکم به استحباب در روایات ضعیف می‌توانیم تمسک کنیم. می‌فرمایند که تنقیح مسئله به این است که تنافی را تارة بین مدلول خبر صحیح و مدلول خبر ضعیف می‌سنجیم، می‌گویند لاشبهة در اینکه تنافی دارند. چون فرض ما این است که خبر صحیح دلالت کرده بر عدم استحباب و خبر ضعیف دلالت کرده بر استحباب. نفس این دو مضمون با هم تنافی دارند و روشن است منتهی ایشان می‌فرمایند این تنافی برای بحث تعارض فایده ای ندارد چون نفس تنافی که تعارض درست نمی‌کند. باید دلیل‌ها معتبر باشند. دو دلیل معتبر اگر مضمون‌هایشان تنافی داشتند، می‌گوییم دو دلیل با هم تعارض می‌کنند و الا صرف تنافی دو مضمون مثلاً دو خبر ضعیف مضمون‌هایشان با هم مختلف باشد، نمی‌گوییم تعارض می‌کنند. وقتی اعتبار ندارند چه تعارضی می‌کنند؟ بنابراین می‌فرمایند که:

و تنقیح المسألة بأن التنافی: تارة- يتصور بين مدلول الخبر الضعيف و مدلول الخبر الصحيح- بما هما خبران.

و لا شبهة في تنافيهما ذاتاً، لكن لا أثر لتنافيهما مع قطع النظر عن اعتبارهما.<sup>۱</sup>

تارة بین مدلول خبر صحیح بما هو مدلول خبر صحیح و بین مدلول اخبار من بلغ می‌بینیم. حالا هر دو معتبر اند منتهی می‌فرمایند که بین اینها هم دعوی نیست. چون اخبار من بلغ استحباب را روی فعل بما بلغ علیه الثواب ثابت می‌کند و روایت صحیح نفی می‌کند استحباب را از ذات فعل و با هم تنافی ندارند. شبیه فرمایش مرحوم شیخ که فرمود اختلاف موضوعی دارند و تنافی ندارند. پس اینجا هم تعارضی نیست بین اخبار من بلغ و خبر صحیح.

ثالثاً تنافی را تصور می‌کنیم بین اخبار من بلغ و دلیل حجیت خبر صحیح. اینجا ایشان می‌فرمایند مرحوم شیخ در رساله فرمودند تعارض است. از این جهت که خبر صحیح الغاء می‌کند احتمال خلاف را که مضمونش چون عدم استحباب است، گویی عدم استحباب را ثبوتاً ثابت می‌کند. خبر ضعیف هم به اخبار من بلغ (بنا بر اینکه حجیت را ثابت کند) استحباب را ثابت می‌کند و احتمال خلاف را الغاء می‌کند. خب این دو با هم تنافی پیدا می‌کنند و تعارض می‌کنند. اینطوری ایشان کلام شیخ را توجیه می‌کند. بعد می‌فرمایند که لکن این حرف درست نیست. چون می‌فرمایند درست است

<sup>۱</sup> نهایه الدرایه، ج ۴، ص ۱۹۳.



که خبر صحیح به دلیل حجیتش الغاء می کند احتمال خلاف محتمل را. یعنی عدم استحباب را تثبیت می کند و می گوید هو الواقع. مثلاً اگر گفتیم در آن تنزیل هست، تنزیل می کند مودی را منزله واقع اما اخبار من بلغ چه می کند؟ می فرمایند که حتی اگر ما مفاد اخبار من بلغ را حجیت بگیریم، معنایش اینجا حجیت موضوعی است نه حجیت طریقی. ایشان می فرماید خبر صحیح به دلیل حجیتش، در واقع حجیت طریقی دارد. مثل قطع طریقی. اگر هم تنزیل می شود در دلیل حجیت، مفاد این تنزیل عبارت است از اینکه مودای خبر هو القطع الطریقی. اما اخبار من بلغ اگر حجت بکنند خبر ضعیف را، معنایش این نیست که مضمون خبر ضعیف هو القطع الطریقی بلکه به نحو موضوعی است. حالا نتیجه اش چیست؟ تصریح نمی کنند ولی ظاهرش این است که می خواهند بگویند تنافی ندارند. همینکه می گوید شیخ قائل به تعارض می شود ولی یندفع به این بیان؛ ظاهرش این می شود که تعارض ندارند با هم. یکی که دلیل حجیت اخبار صحاح است، در واقع حجت کرده است علی وجه الطریقیه. مثل اینکه قطع طریقی برای شما درست کرده باشد و آنچه اخبار من بلغ ثابت می کند، علی وجه الموضوعیه است. نکته اش را هم اینطور می گوید که چون موضوع این حجیت بلوغ ثواب است و بلوغ ثواب که تخلف ندارد یعنی در هر حال بلغ لکم الثواب علی شیء. علی ای حال هست. لذا می فرماید که وقتی موضوع شما تخلف ندارد، حجیت در هر حال است. این می شود علی وجه الموضوعیه. می فرمایند که:

و یندفع بأن دلیل حجية الخبر الصحيح علی الطریقیه یقتضی تنزیل مؤداه منزلة الواقع، فإلغاء الاحتمال فيه راجع إلى إلغاء خلاف المحتمل، و أنه غیر مستحب، و إلغاء الاستحباب لا إلغاء أثر الاحتمال بما هو، فان (أخبار من بلغ) تثبت استحباب الفعل لا بما هو، بل بما هو مما بلغ فيه الثواب، و بلوغ الثواب لا تخلف له، فهي علی فرض إثبات الحجية تثبت الحجية علی وجه الموضوعية، لا علی وجه الطریقیه، کدلیل حجية الخبر الصحيح المفید للحجیة علی وجه الطریقیه.<sup>۱</sup>

پس نتیجه این می شود که دلیل حجیت خبر صحیح او را علی وجه الطریقیه حجت می کند. اخبار من بلغ یا قائل به استحباب می شویم که اصلاً مفادش چیز دیگری می شود یا قائل می شویم به حجیت موضوعی. ظاهرش این است که می خواهد بگوید به هم ربطی ندارند.

فتنزیل أدلة حجية الخبر الصحيح - علی فرض التنزیل منزلة القطع - یراد منه التنزیل منزلة القطع الطریقی دون الموضوعی. این در خبر صحیح است ولی در اخبار من بلغ تنزیل به منزله قطع موضوعی است. علی القاعده ایشان این را می خواهد بگوید.

<sup>۱</sup> نهایه الدرايه، ج ۴، ص ۱۹۳.

## و العجب من الشيخ (قدس سره) مع التفاته إلى هذا المعنى كيف حكم بالتعارض و التساقط؟

ظاهر این بیان این است که می‌خواهد بگوید تعارض و تساقطی هم در کار نیست. یعنی گویی ایشان سه مرحله برای تنافی تصویر کرد که نفس مفاد خبر ضعیف با مفاد خبر صحیح، خود مضمون‌ها تنافی دارند. اینکه ربطی به تعارض ندارد. چون تعارض تنافی بین دو دلیل معتبر با همدیگر است. به تعبیر من، دو دلیل لولا التعارض باید حجت باشند تا تعارض کنند و الا تعارض معنا ندارد. یک مرحله تنافی بین خبر صحیح و اخبار من بلغ، باز هم فرمودند موضوع‌هایش متعدد است به بیانی که گذشت. موضوع یکی ذات فعل است و دیگری فعلی که بلغ علیه الثواب و مرحله سوم اخبار من بلغ با دلیل حجیت خبر صحیح. باز هم تعارض ندارند. چون دو جور حجیت را ثابت می‌کنند و تعارضی ندارند.

نکته آخری می‌فرمایند که از آنچه گفتیم روشن می‌شود که ما در استحباب فعل نیازی به ملاک بلوغ ثواب به اخبار من بلغ نداریم. چرا؟ چون أخبار من بلغ ثبت الثواب علی أي تقدیر، فسقوطها عن الحجية فی موارد التعارض یوجب کونها کالخبر الضعیف البالغ به الثواب، فعمومها و إن کان لا یمکن أن یعم نفسها، إلا أن ملاکها التام الموجود فی کل خبر ضعیف موجود فیه، و مقتضى علیه بلوغ الثواب للاستحباب هو الحكم باستحباب الفعل فی مورد التعارض.<sup>۱</sup>

ما در اثبات حکم استحباب نیازی به اخبار من بلغ نداریم چون ملاکش هست ولی عبارت یک جوری است. می‌فرماید و مما ذکرنا تبين أنه لا حاجة إلى استحباب الفعل بملاک بلوغ الثواب بأخبار من بلغ. ما استحباب فعل را نمی‌خواهیم از این طریق ثابت کنیم. ظاهرش این می‌شود که به ملاک بلوغ ثواب حرفیاً و الا شما به ملاکش تمسک می‌کنید. یعنی لازم نیست اخبار من بلغ شامل بشود او را بالفعل. همینکه ملاکش وجود دارد کفایت می‌کند. ظاهرش این است. می‌گوید بعد از اینکه تعارض کردند اینطور.... خب ایشان که خودش تعارض را قبول ندارد پس چرا می‌فرماید نتیجه این است که با استفاده از اخبار من بلغ، می‌شود حکم کرد به ملاکش به استحباب الفعل فی مورد التعارض. ملاکش را دارد. خب ایشان که تعارض قائل نیست.

## اشکالات به محقق اصفهانی (ره)

در فرمایش ایشان چند نکته است.

<sup>۱</sup> نهایه الدرایه، ج ۴، ص ۱۹۵.

## نقد بخش اول کلام مرحوم اصفهانی

یک نکته اینکه با فرمایش مرحوم شیخ هم یکسان است و ما آنجا بحث نکردیم. باید اینجا بحث کنیم. شما وقتی سراغ این بحث می‌روید، اولین سوال این است که چرا خبر ضعیف با خبر صحیح با هم نچنگند؟ چون موضوعشان یکی است و دیگر آن بحث اختلاف موضوع نیست. موضوع اخبار صحیح عدم الاستحباب است طبق فرض و موضوع خبر ضعیف، عبارت است از استحباب. این دو که با هم تنافی دارند و مرحوم اصفهانی این را اشکال نکرده.

مرحوم اصفهانی فرمودند تنافی بین دو مضمون بما هو، تعارض نیست. بله این حرف حقی است و باید دلیل معتبر باشد. ادله اخبار من بلغ اگر گفتیم خبر ضعیف را حجت می‌کند، این خبر ضعیف حجت شده با آن خبر صحیح، چرا با هم تعارض نکنند؟ اگر بحث بعدی که موضوعیت است، به آن می‌رسیم. چون آنجا ایشان اخبار من بلغ را با دلیل حجیت خبر صحیح می‌سنجد. ما می‌گوییم شما یک خبر صحیح دارید و یک خبر ضعیف. فرض این است که خبر ضعیفان طبق مبنای حجیت، اخبار من بلغ آن خبر ضعیف را حجت کرده. خب با هم تعارض می‌کنند. نمی‌دانم چرا سراغ این نمی‌روند؟ اگر شما حجیت در خبر ضعیف را قبول ندارید و می‌گویید مسلک استحباب درست است، باید برویم سراغ راه دیگری. باید برویم سراغ مفاد اخبار من بلغ و خبر صحیح. چون دلیل ما که دال بر استحباب است، اخبار من بلغ است. بین خبر ضعیف دیگر درگیری نمی‌شود با خبر صحیح. (بناء علی الاستحباب عرض می‌کنم) اما علی الحجیه، معنایش این است که شما می‌گویید خبر ضعیف حجت است. خب خبر ضعیف حجت شده با خبر صحیح، تنافی دارند در مضمون. چرا تعارض نمی‌کنند؟

عرض من این است که مرحوم شیخ هم این کار را نکرده. همه این را می‌گویند. از خود تعارض خبر صحیح و خبر ضعیف بیرون آمدند. چرا؟ خب همین اول کلام است. اگر گفتیم حجیت است، معنایش این است.

اگر گفتیم استحباب است، خب مجبوریم بگوییم ما یک حکم واقعی داریم که استحباب است و آن حکم ظاهری در کلام شیخ هم درست نبود. یک حکم واقعی داریم که استحباب است روی عنوان ثانوی که فعلی که بلغ علیه الثواب و یک خبر صحیح داریم. دیروز عرض کردیم که این دو را هم مرحوم شیخ می‌فرماید لاختلاف الموضوع. مرحوم اصفهانی هم می‌فرماید موضوعشان دو تا است. یکی ذات فعل است و یکی فعل است بما هو بلغ علیه الثواب. دیروز عرض کردیم یک روایت مطلق است و یکی مقید. خب همدیگر را تقیید کنند ولی بنظر بحث مشکل تر از این است.

اشکال: مفاد خبر صحیح می‌شود استحباب ظاهری و این می‌شود استحباب واقعی.

پاسخ: نه. وقتی واقعی می‌گوییم یعنی با فرض این است که اماره مضمونش مطابق با واقع باشد. یعنی مضمون اخبار من بلغ دوباره حکم ظاهری نیست ولی دلیل حجیت خبر من بلغ، اخبار صحاح است. اخبار من بلغ مثل خبرهای صحیح

دیگر است. یک خبر صحیحی گفته من بلغ علیه کذا و یک خبر صحیحی هم گفته لیس بمستحب. خود اخبار من بلغ هم دلیل ظاهری است.

**اشکال:** مرحوم شیخ مفادش را نمی گفتند. همین حجیت را ظاهری می گرفتند.

**پاسخ:** ایشان نگفته حجیت. گفته بود علی الاستحباب مفادش حکم ظاهری است. خود مفاد را می گوید حکم ظاهری. مثل اینکه خبر زراره بیاید استصحاب را ثابت کند. خبر زراره خودش ظاهری است. از باب امارات، حکم ظاهری ثابت می کند اما مفادش هم یک حکم ظاهری دیگری است. استصحاب حکم ظاهری است. این نباید خلط شود. اینها دو مرتبه در طول هم هستند. نتیجه اینکه اخبار من بلغ حکم استصحاب واقعی را ثابت می کند در موضوع خاص و خبر صحیح نفی می کند استصحاب واقعی را از ذات فعل. می گویند این تنافی ندارد.

### استدراک از حمل مطلق بر مقید

دیروز عرض کردیم که چرا تنافی ندارد. مثل احکام ثانوی و احکام واقعی اولیه، همدیگر را تقیید می کنند مثل لاضرر منتهی فکر می کنم بحث پیچیده تر از این است. اولاً آیا نوبت به تقیید می رسد؟ فرض کنید مجتهدی اینجا نشسته. مجتهد برای این می گویم که اگر ما علی الاستحباب گفتیم فقط کسی که بلغ علیه الثواب... آن نزاع را کنار بگذارید که مقلدین می توانند یا نه. فعلاً مجتهدی بلغ علیه الثواب بر این مطلب و لذا قائل به استحباب می شود در مورد یک شیئی. خبر صحیحی هم برایش آمده که لیس بمستحب. اینجا آیا عموم و خصوص مطلق است که تقیید و تخصیص باشد یا سر به سر تنافی است؟ برای کسی که بلغ علیه الثواب، سر به سر تنافی است. آنجا گفتیم که ما یک عدم الاستحباب داریم به خبر صحیح روی ذات فعل و یک استحباب داریم روی فعل مقید که عبارت باشد از فعلی که بلغ علیه الثواب. این دو را که می سنجم مثل هر اطلاق و تقییدی می شود منتهی حالا عرض می کنیم که آیا اصلاً برای آن مطلق نزد مجتهد جای دیگری می ماند؟ یعنی این مجتهدی که بلغه ثواب علی شیء، آیا آن مطلق باقی می ماند که این او را تقیید بزند؟ این روایت صحیح می گوید این فعل فرض کنید شرب التتن، لیس بمستحب. یک روایت هم از ابوهریره می آید که شرب تتن مستحب است. اخبار من بلغ او را گرفت. حالا اگر این روایت ضعیف برای مجتهد ثابت شد، جایی برای آن مطلق نمی ماند. هر آنچه او گفته مستحب نیست، این هم می گوید مستحب است. پس برای مجتهد که باید تعارض کنند. برای مقلدین هم که ما آنطور تصویر کردیم که ادله اجتهاد و تقلید، مجتهد را نائب مناب مقلد می کند در وصول خبر در شک و یقین و در بلوغ خبر و امثال این. اگر آنطور باشد، تکلیف مقلد هم روشن است. لذا وجهی برای اینکه ما تقیید بزنیم نیست و تعارض می شود.

نکته دیگر این است که قیدی که اخبار من بلغ می آورد، قید مکلف است یا قید فعل است؟ من بلغه ثواب علی شیء، این قید مکلف است ظاهراً. مثل مسافر و حاضر می ماند. در واقع برای حصه خاصی از مکلفین، ثبوت استحباب می شود در

فعل یا حجیت می شود در خبر اما موضوعش باز خود فعل است. یعنی این اطلاق و تقییدی که گفتیم، نیازی به آن نیست. خبر صحیح می گوید این فعل لیس بمستحب. خبر ضعیف آمده که این مستحب است و گفتیم اخبار من بلغ موضوعش را مستحب می کند. تا به حال می گفتیم فعلی که بلغ علیه الثواب، گفتیم که یک احتمال این است که من بلغه ثواب. نمی گوید فعلی که بلغه علیه ثواب. دلیلش هم تقریباً روشن است. چون بلوغ ثواب به فاعل می شود. ثواب به من می رسد نه به فعل. من بلغه ثواب، آن فعل مستحب می شود. پس موضوع اخبار من بلغ، فعل است منتهی برای حصه خاصی از مکلفین. مثل حاضر و مسافر که حضور و سفر، مکلف را دو قسم می کند، اینجا هم همینطور. من بلغ علیه الثواب مکلف را دو حصه کرده منتهی موضوعش عبارت است از خود صلات. پس در مورد کسی که بلغ علیه ثواب مثل مجتهد، این مجتهد الان یک دلیل به او می گوید این صلات مستحب است. مثل صلات عند طلوع الشمس. یک روایت صحیحی می گوید لیس بمستحب. موضوعشان یکی است و تعارض می شود. این هم یک بیان دیگری برای تعارض علی الاستحباب.

### نقد بخش دوم کلام مرحوم اصفهانی

اما فرمایش مرحوم اصفهانی که فرمودند حجیت اگر قائل شویم، در خبر صحیح به نحو معهود حجیت طریقی است. به این معنا که اگر هم تنزیلی باشد، تنزیل به منزله قطع طریقی است و در اخبار من بلغ اگر حجیتی باشد، موضوعی است. چون بلوغ ثواب تخلفی ندارد و علی ای حال هست.

ما اصلاً حجیت موضوعی را تصویر نمی کنیم. اصلاً یعنی چه؟ ببینید حجیت همانطور که در بحثش آمده چند معنا می تواند داشته باشد. تعذیر و تنجیز، وسطیت در اثبات، جعل مودی، حکم مماثل. هر چه که بگوییم تنجیز و تعذیر را باید داشته باشد و الا معنا ندارد. بالاخره تکلیف آن واقع چه می شود؟ منتهی اختلاف اینها به اختلاف لسان برمیگردد و آثار جنبی شان. مثلاً مرحوم عراقی یک جا تصریح می کند که ما امر مولوی طریقی در صدق العادل را می خواهیم که این تعذیر و تنجیز میاورد مضاف بر اینکه ممکن است در لسان، تنزیل منزله قطع هم باشد که ثمره اش جانشینی قطع موضوعی علی وجه الطریقه و امثال این است. یعنی اختلاف در بحث مفاد دلیل حجیت که چه چیزی را جعل می کند و اینکه حجیتی که مجعول است، چیست؟ در این نیست که تعذیر و تنجیز نسبت به واقع میاورد. همه قبول دارند این را منتهی یکی مثل مرحوم آخوند می گوید خود معذرت و منجزیت جعل می شود. یکی مثل مرحوم اصفهانی می گوید اصلاً این معقول نیست و دنبال چیز دیگری می روند ولی قبول دارند اگر ما جعل وسطیت در اثبات کردیم که همان علم است، نهایتاً تنجیز و تعذیر هم باید بیاورد.

عرض ما این است که در تنجیز و تعذیر، باید واقعی باشد تا ما آن را تعذیر و تنجیز کنیم. نسبت به واقع باید بسنجیم. اگر بود که تثبیت می شود و اگر نبود عذر و تعذیر است اگر مخالفت با واقع کردیم. اگر هم هیچ واقعی نباشد می شود پوچ. آنچه مرحوم اصفهانی را وادار کرده تا این فرمایش را بکند، ظاهراً همین است که در حجیت علی وجه الطریقه ظاهرش

این است که اگر واقعی نبود... اگر واقع مصادف باشد که می شود تنجیز. اگر نباشد، خلاف یک واقع ثابتی باشد، مثلاً واقع حرمت است و ما ترخیص یا استحباب داشته باشیم یا وجوب. این مخالفت با یک واقع موجود است و عذر میاورد. اگر هیچی نباشد اصلاً موذای خبر در واقع نباشد، پوچ می شود. یعنی انشای صرف است و نمیتواند جدیت داشته باشد. اینکه مرحوم اصفهانی می فرماید که چون بلوغ ثواب تخلف ندارد، حجیت موضوعی است، شاید مقصودش همین است که این حجیتی که ما اینجا می گوئیم تخلف ندارد در حالیکه علی وجه الطریقه اگر مصادف نباشد پوچ است. انشای صرف است. منتهی عرض ما این است؛ با این توضیحی که عرض کردیم که هر کس حجیت را می گوید بالاخره می خواهد تنجیز و تعذیر را درست کند. معنایش این است که علی ای حال باید با یک واقعی بسنجید. معنا ندارد من بگویم هذا حجة ولی ربطی به واقع ندارد. اگر این حجت مطابق با واقع نشد، چه می شود؟ حجیت یعنی چه اصلاً؟ فرض کنید هیچ واقعی نداریم اصلاً. نه واقعی که با آن مصادف باشد و نه واقعی که در خلاف آن افتاده باشد این حکم ظاهری. اصلاً هیچی در واقع نباشد. آن وقت حجیت یعنی چه اصلاً؟ ما یصح به الاحتجاج یک عنوانی است که گاهی مرحوم اصفهانی به کار می برد. می گوید حجیت دو معنا دارد. یکی تنجیز و تعذیر واقع است یا ما یصح به الاحتجاج. ما یصح به الاحتجاج را هم باید بسنجیم با یک چیزی. بگوئیم که عبد با خداوند احتجاج می کند که خدایا تو این دلیل را قرار دادی که من به خلاف واقع افتادم یا با این دلیل من واقع را انجام دادم و الا اگر واقعی نباشد، یصح الاحتجاج به چی مثلاً؟ اگر واقعی نیست، ما یک کاری کردیم و به ما ثواب می دهند. خب بدهند. حجیت یعنی چه؟

عرض ما این است که هر معنایی که برای حجیت قرار دهید، نهایتاً باید ملازم باشد با تعذیر و تنجیز واقع و اینکه اگر واقعی نبود، پوچ باشد و الا حجیت معنا ندارد نسبت به واقع. ما نمی گوئیم در بلوغ ثواب تخلف دارد. در بلوغ ثواب تخلفی نیست و درست است اما حجیتی که از این خلق می شود، بدون سنجش با واقع معنا ندارد اصلاً. اگر اینطور باشد ما دوباره باید برگردیم.... ما که می گوئیم خود خبر صحیح با خبر ضعیف جنگ می کند، حرف ما این است. اگر این هم نشد، باید بگوئید بین اخبار من بلغ که جعل حجیت می کند و دلیل حجیت خبر صحیح، جنگ می شود. بالاخره در تنجیز و تعذیر واقع جنگ می شود. نمی توانیم بگوئیم اینها با هم دعوایی ندارند. این راجع به این مطلب.

### نقد بخش سوم کلام مرحوم اصفهانی

راجع به مناطی هم که گفتند، دیروز عرض کردیم که ما یا معتقدیم که اخبار من بلغ خودش را شامل می شود. لذا در همین شمول هم تعارض می کند با خبر صحیح. یعنی خبر صحیح معارض می شود با اخبار من بلغ - هم در مفادش نسبت به آن خبر ضعیف و هم در مفاد خودش - وقتی خودش را شامل شد.... این تعارض هم بالاستلزام است. چون اخبار من بلغ اگر خودش را بگیرد، لازمه اش حکم به استحباب فعل است و آن روایتی که می گوید مستحب نیست، نفی می کند این را. پس اخبار من بلغ اگر خودش را هم شامل بشود، تعارض می کند با آن خبر صحیح که می گوید مستحب نیست و اگر

خودش را شامل نشود که ظاهراً اینطور است و عموم و اطلاقش نمی تواند خودش را شامل شود، لذا تعارض هم معنا ندارد ولی زنده بودنش هم معنا ندارد. پس اینکه می گویند به مناط رجوع می کنیم، مناط را از کجا آوردید؟ مناط اخبار من بلغ در کل روایة ضعیفة، مگر هست؟ شما دلیلی دارید بر این؟ اگر اخبار من بلغ گرفت او را، می فهمیم ملاکش هست و الا از کجا؟

اگر بخواهید از باب کشف ملاک بگویید به دلالت التزامی، جوابش را گفتیم که خبر معارض هم همین کار را می کند و ملاک را نفی می کند و تعارض می کنند. این تمام الکلام در فرمایش مرحوم اصفهانی.

**اشکال:** حجتی طریقی در خبر صحیح ناظر به دلیل است ولی حجتی موضوعی ناظر به مفاد است.

**پاسخ:** نه؛ بنابر حجت، من بلغ خبر ضعیف را حجت می کند. خبر ثقة حجت است، خودش اخبار من بلغ را می گیرد. یعنی دلیل حجت من بلغ و دلیل حجت خبر ثقة ممکن است یک دلیل باشد. اصلاً ممکن است یک روایت باشد. خبر الصحیح حجة. این هم خبر صحیح را می گیرد و هم من بلغ را.

**اشکال:** ایشان که گفتند خبر صحیح و ضعیف تعارض می کنند، حجت خبر صحیح را معارض کردند با من بلغ در حالیکه نباید این کار را می کردند.

**پاسخ:** نه با دلیل حجت من بلغ. بلکه با خود اخبار من بلغ. شیخ هم این کار را نکرده. می گوید اخبار من بلغ تعارض می کند با دلیل حجت خبر صحیح. ما گفتیم دلیل حجت خبر صحیح، خبر صحیح را حجت می کند. اخبار من بلغ ولو به ادلتها، خبر ضعیف را حجت می کند. این حرف اول ما. خبر ضعیف با خبر صحیح تعارض می کند. این تمام. آقای اصفهانی حرف شیخ را اینطور تقریر می کند که اخبار من بلغ که خبر است با دلیل حجت خبر صحیح تعارض می کند.

**اشکال:** این درست نیست. یکی دلیل است و یکی مفاد است.

**پاسخ:** خبر را می گوید که تعارض می کند نه مفاد. خبر هشام بن سالم تعارض می کند با دلیل حجت خبر صحیح که مثلاً روایت یونس است یا آیه نبا است. آن خبر و خبر من بلغ هر دو خبر اند و تعارض می کنند.

**اشکال:** پس می شود تعارض یک روایت صحیح و یک خبر ضعیف نه با من بلغ.

**پاسخ:** اینکه همان حرف اول ماست. من می گویم بین خبر صحیح و خبر ضعیف باید تعارض باشد. چرا این کار را نکردند؟

اشکال: پس حرف ایشان باید یک خبر ضعیف باشد نه اخبار من بلغ...

پاسخ: ایشان کلاً تعارض را رفع می‌کند. می‌گوید مفاد اخبار من بلغ حتی اگر حجیت خبر ضعیف باشد، علی نحو الموضوعیه است. ایشان می‌گوید حجیت خبر ضعیف علی نحو الموضوعیه غیر از حجیت خبر صحیح است. دو حجیت است که ما عرض کردیم اصلاً نمی‌فهمیم حجیت علی نحو الموضوعیه یعنی چه. و الحمد لله رب العالمین.



بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۲ ..... بررسی قضیه (کَلَّ خبری کاذب)
- ۶ ..... تقریر آیت الله وحید از کلام محقق اصفهانی
- ۶ ..... اشکال بر تقریر آیت الله وحید
- ۷ ..... تخلص بحث

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

بحث در این تنبیه بود که اگر روایت ضعیفی که مشمول اخبار من بلغ می شود فی حد ذاتها، در مقابلش یک روایت صحیحی بر عدم استحباب باشد، اینجا تکلیف چیست؟ آیا اخبار من بلغ این مورد را هم شامل می شود یا نه؟ اگر شامل می شود آیا تعارض می شود یا نه؟ دیروز یک وجهی برای عدم تعارض عرض کردیم که اگر ما بلوغ ثواب را قید برای موضوع تکلیف که مکلف باشد بگیریم، تعارض روشن می شود. از این جهت که من بلغه ثواب می شود عنوان برای مجتهد و متعلق استحباب هم می شود ذات فعل. من بلغه ثواب علی کذا فله کذا، موضوع یعنی متعلق استحباب خود فعل است منتهی بلغه ثواب قید مکلف است مثل حاضر و مسافر. آن وقت آن طرف هم که روایت صحیح گفته این فعل مستحب نیست، در قبال اینکه می گوید فعل مستحب است، می شود تعارض. گفتیم بنابراین برای کسی که وصف بلغه ثواب تمام است، مثل مجتهد علی القاعده تعارض تمام است. برای مقلدین هم بنا بر اینکه قائل به نیابت مجتهد از مقلد شویم در حصول آن اوصافی که موضوع احکام است مثل شک و یقین و امثال این، برای مقلدین هم تمام می شود. پس تعارض حاصل می شود منتهی اگر بیشتر تأمل کنیم تعارض حل می شود. یعنی قیاس کنیم به مثل مسافر و حاضر. به نظر میاید که باز به نحوی از تقیید بر می گردد و وجهی ندارد بگوییم تعارض منتهی این دفعه تقیید در ناحیه مکلف صورت می گیرد. ببینید اگر ما یک روایتی داشته باشیم که مسافر یُقَصِّر و روایتی داشته باشیم که کلاً المکلف لا یُقَصِّر. چکار می کنیم اینجا؟ المکلف را تقیید می زنیم نمی گوئیم متعلق را. اینجا اینطوری شده. فرض کنیم روایت معتبر وارد شده که المکلف لیس له مستحب کذا. فعل کذایی برایش مستحب نیست. روایتی آمده که می گوید من بلغه ثواب که یک عنوان خاص است، یعنی مکلف الذی بلغه له ثواب کذا، می فرماید که این مستحب است. در ناحیه مکلف باید تقیید بزنیم. بنابراین آن تقییدی که در ناحیه متعلق می گفتیم، حالا منعکس می شود در ناحیه موضوع که مکلف باشد. فرقی از این

جهت نمی‌کند. نتیجه اینکه تعارضی که برخی درست کردند، صحیح نیست و باید اینجا قائل به تقیید شویم. نگوییم تنافی مستقر است و نتیجه اش تعارض است. آنچه که حکم به استحباب می‌شود در آن، با آن روایتی که می‌گوید لیس مستحب، می‌شود عام و خاص یا مطلق و مقید و تقیید می‌خورد موضوع مکلف در آن. مثل بقیه تقییدات. مثال زدم اگر بگویند المسافر یقصر و بعد بگویند المكلف لا یقصر.

اشکال: قیدش توضیحی است.

پاسخ: توضیح چرا؟ اینکه این همه بحث شد که اگر بلوغ ثواب باشد، بلوغ ثواب برای مجتهد کفایت نمی‌کند. یکی از ثمرات بود. بله ما یک احتمالی دادیم که جزمی هم نبود که اگر ما معرضیت را در باب امارات قبول کردیم، آیا اینجا معرضیت روایت برای صدق بلوغ کفایت می‌کند یا نه؟ اگر کسی این را قبول کند آن مسئله تقریباً حل می‌شود اما معلوم نیست که معرضیت برای حجیت ممکن است بگوییم کفایت می‌کند اما معرضیت اماره برای صدق بلوغ که عنوان روایت است، معلوم نیست درست باشد که بگوییم بلوغ ثواب. همین که در معرض باشد که لو فحص عنها لظفر بها، صدق می‌کند که بلوغ ثواب. این درست نیست مخصوصاً اینکه خیلی‌ها احتمال می‌دهند به احتمال آن روایت می‌خواهد اتیان کند. همان بحث انقیاد. خب اگر کسی به آن نرسیده باشد که نمی‌تواند انقیاد کند. یعنی احتمال ناشی از روایت ندارد. یعنی ظهور این روایت واضح است که در بلوغ بالفعل است نه بلوغی که در قوه هست که لو فحص عنها لظفر بها. خب این مسئله راجع به تعارض که بنظر می‌آید تعارض مستقر نیست اینجا.

### بررسی قضیه (کلّ خبری کاذب)

یک جمله هم راجع به آن بحث نهایی عرض کنیم که هم مرحوم شیخ انصاری اعلی الله مقامه و هم مرحوم اصفهانی شمول این خبر را نسبت به خودش لایمکن دانستند. مرحوم شیخ می‌فرماید که معقول نیست اخبار من بلغ خودش را شامل شود. مرحوم اصفهانی می‌فرماید که و ان کان لایمکن ان یعمّ نفسها منتهی انصافاً بحث دقیقی می‌خواهد اینجا که چرا لایعمّ نفسها. نظیر این بحث در کلّ خبری کاذب هم آمده. در آنجا هم می‌گویند خودش را شامل نمی‌شود منتهی وجه عدم شمولش خیلی روشن نیست. اگر ما موضوع را قضیه حقیقه بگیریم در کلّ خبری کاذب، راجع به طبیعت خبری که از او صادر می‌شود یک حکمی می‌کنیم. چرا شامل خودش نشود؟ البته اگر شامل خودش شود، از صحتش کذبش لازم می‌آید اما معلوم نیست که از کذبش صحت لازم بیاید. یعنی اینطور نیست که در هر حال تناقضی پدید بیاید. اگر بگوییم کلّ خبری کاذب، قضیه کاذبه. هیچ مشکلی ظاهراً پدید نمی‌آید. ببینید اگر کلّ خبری کاذب به نحو قضیه حقیقه باشد که هر خبری اعم از موجود و مقدر را شامل شود، خود این خبر بعد از اینکه تمام شد می‌شود خبر. داخل در

موضوع کلّ خبری می‌شود. اگر صادقه باشد، یلزم منه کذب‌ها. چون اگر کلّ خبری کاذب صادق داشته باشد، خودش را هم می‌گیرد و یلزم کذب‌ها. اگر بگوییم کذب است، بیش از این نیست که لازم است فقط بعضی از خبرها صادق باشند. معنایش این است که بعضی از خبرهای من کاذب نیستند. این می‌شود صادق باشد از لحاظ ثبوتی. بعضی خبری می‌شود لیس بکاذب. اگر این قضیه کاذبه باشد. تناقضی پیش نمی‌آید. بعضی‌ها صورت این پارادوکس را که تناقض نما ترجمه می‌کنند، اینطوری درست کردند که بجای اینکه بگوییم کلّ خبری، بگوییم خبری که فردا راس ساعت پنج صبح می‌دهم، این کاذبه است. فردا راس ساعت پنج بگوید خبری که دیروز دادم کاذب بوده. این هم یک جور دیگر است ولی این هم معلوم نیست منتهی شود به یک نتیجه تناقضی در هر حال. از صدقش یلزم کذب آن خبر آتی ولی کذب خبر آتی لایلزم کذب این یکی را بلکه تایید می‌کند صدقش را ولی این موارد معلوم نیست تناقض آشکاری داشته باشد. اگر به نحو قضیه حقیقه باشد که روشن است. قضیه خارجیه اینطوری هم معلوم نیست مشتمل بر تناقض باشد اما صوری وجود دارد که تحلیل آنها خیلی مشکل است. مثل آنچه به اسم پارادوکس راسل معروف شده که بگوییم مجموعه تمام مجموعه‌هایی که عضو خودشان نیستند. ما می‌توانیم تصور کنیم که مجموعه‌ای عضو خودش نباشد. مجموعه تمام مجموعه‌هایی که عضو خودشان نیستند. این در هر حال از آن تناقض در می‌آید. این مجموعه‌ای که مجموعه تمام مجموعه‌هایی است که عضو خودشان نیستند، اگر عضو خودش باشد، باید عضو خودش نباشد. اگر عضو خودش نباشد، باید عضو خودش باشد. مثلاً فرض کنید مجموعه تمام کتاب‌هایی که در این اتاق هست. مجموعه تمام قلم‌هایی که در این اتاق هست. این یک مجموعه است. این یک پارادوکس معروف در ریاضیات و منطق ریاضی است که خیلی کار شده تا حل کنند مشکل تناقضش را. شبیه آن را مرحوم آقای صدر هم آورده که از آن به نظریه انماط منطقیین تعبیر می‌شود. تئوری راسل معروف است که برای اینکه این پارادوکس را حل کند، طبقه طبقه می‌کند مجموعه‌ها را. این را به نحو مفهومی هم می‌شود گفت. اگر کسی اینطور بگوید که مفهومی که مصداق خودش نیست. این مفهومی که مصداق خودش نیست، مصداق خودش هست یا نه؟ اگر بگوییم مصداق خودش هست، یلزم که مصداق خودش نباشد چون گفتیم مفهومی که مصداق خودش نباشد. این مفهوم هر چه مصداقش واقع می‌شود، باید مصداقش نباشد. اگر بگوییم مصداق خودش نیست، باید مصداق خودش باشد. چون مفهومی است که مصداق خودش نیست. بعضی‌ها آمدند به حمل اولی و شایع حل کردند. البته ربطی به اینها ندارد. ما مفهوم را یکی از محکیات خودش می‌دانیم. حالا این خیلی دقت می‌خواهد. احتمالاً مشکل در خود این مفاهیم است. یعنی این مفهوم مرکب یک مشکلی دارد نه اینکه سوای از این مفهوم بتوانیم مشکل را حل کنیم. در مجموعه هم همینطور است. مجموعه‌ای که عضو خودش نباشد، این مفهوم ظاهراً یک مشکل پیدا می‌کند مثل مفاهیم مستبطن تناقض. اگر بگویند دیواری که دیوار نیست. اگر همچین چیزی را بتوانید تصور کنید، ممکن است از آن هر تناقضی در

بیاید. احتمالاً مشکل این است منتهی پارادوکس راسل را خیلی کار روی آن کردند. من چند وقت پیش می‌دیدم که یک کتاب پانصد - ششصد صفحه ای، عنوانش بود صد سال پس از پارادوکس راسل. البته به انگلیسی بود. راجع انحاء طرق حل و فصل این قضیه بحث کردند. مقصودم این است که کلّ خبری کاذب، آن را هم غربی‌ها به عنوان پارادوکس خیلی بحث کردند و کتاب و مقاله نوشتند اما ظاهرش این است که اگر ما این را قضیه حقیقه بگیریم، دو طرفش تناقض نمی‌شود. یک طرفش مسلّتم عدمش هست. اگر بگوییم جمله «کلّ خبری کاذب» کذب است، از این تناقضی لازم نمی‌آید.

**اشکال:** تصور اینکه مجموعه ای زیر مجموعه خودش نباشد...

**پاسخ:** عضو خودش نباشد نه اینکه زیر مجموعه خودش نباشد. زیر مجموعه غیر از عضو است. یک مفهوم ساختیم. مجموعه ای که عضو خودش نباشد. این مفهوم مصداق دارد یا نه؟ اگر بگویید خودش مصداقش هست، پس باید عضو خودش نباشد و اگر بگویید عضو خودش نیست، پس باید مصداق خودش باشد. اینطور می‌شود اما می‌شود همچنین چیزی؟ بگوییم همین مجموعه ای که عضو خودش نیست، اگر عضو خودش باشد، پس باید عضو خودش نباشد چون چیزی عضو این مجموعه هست که عضو خودش نباشد. اگر عضو خودش نباشد، باید عضو خودش باشد چون تعریفش همین است. البته فکر نکنید این چشم بندی هست. خیلی از منطق دانان را برده برای تحلیل اینکه اصلاً مشکلتش چیست؟ در اوایل قرن بیستم، این پارادوکس موجب شد که فرّگه که یک ریاضی دان و منطق دان و فیلسوف بزرگی بود، طرح کلی داشت که کل ریاضیات را به منطق برگرداند و کلاً پروژه اش را زیر سوال برد بخاطر همین و گفت من با راسل مکاتبه می‌کردم. این پارادوکسی که شما گفتی مشکل ایجاد کرد در پروژه ما. یعنی اینطور نیست که چشم بندی و رمال بازی در حرف باشد. یک بحث منطقی در ساختار مفاهیم و در قضایا است که بحث مهمی هم هست.

می‌خواستم عرض کنم اینجا شمول من بلغه ثواب علی کذا نسبت به خودش از این قسم نیست که تناقض آمیز باشد. چه تناقضی دارد؟ فرض کنید شامل خودش بشود. اگر نمی‌شود، یک بحث دیگری است و یک نکته دیگری است. ممکن است نکته اش با نکته آن جا مشترک باشد که چرا شامل خودش نمی‌شود ولی نه از باب اینکه تناقض از آن لازم می‌آید. مثلاً بگوییم من بلغه ثواب خودش را هم بگیرد. ممکن است ما کلاً در تحلیل قضایا بگوییم که قضایا باید ناظر باشند به مجموعه ای غیر از خودش. ممکن است در تحلیل کسی اینطور بگوید. در حل پارادوکس راسل هم ممکن است کسی این را بگوید. یعنی نکته حل کردن ممکن است یکی باشد منتهی این نه از این باب است که اینجا مثل او تناقضی از آن لازم می‌آید. بنابراین اگر ما بگوییم این تعبیر که کلّ من بلغه ثواب علی کذا، قضیه حقیقه است. وقتی این قضیه تمام

شد، خودش را هم بگیرد. اصلاً چه مانعی دارد؟ لذا می‌گویم فکر کنید. بزرگی مثل شیخ انصاری می‌فرماید غیر معقول است. مرحوم اصفهانی می‌فرماید لایمکن است. ما نفهمیدیم چرا لایمکن است؟ در مثل آن مجموعه تمام مجموعه‌هایی که عضو خودشان نباشند، آن در هر حال تناقض آمیز است و لایعقل و باید حلش کنیم که این مفهوم چیست و شبیه آن مفهومی که مصداق خودش نباشد. اینها همه بحث می‌خواهد چون علی ای حال از آن تناقض لازم می‌آید اما اینجا تناقضی لازم نمی‌آید. ظاهرش که این است و اگر هم اشکالی دارد راجع به این است که کلاً در ساختار قضایا، موضوع آیا می‌تواند به یک عنوانی ارجاع بدهد که عنوان خودش را شامل بشود یا نه؟ حل این ممکن است مشکل آنجا را هم حل کند ولی ظاهراً مشکلی هم ندارد.

**اشکال:** اگر «کل خبری کاذب»، کاذب باشد هم باز تناقض لازم می‌آید.

**پاسخ:** چه تناقضی؟ کاذب بودن آن به این است که در میان اخبار بعضی‌ها صادق و بعضی‌ها کاذب باشد. بله اگر این قضیه صادق باشد، اگر خودش را بگیرد، یعنی این کاذب است. یلزم من صدق‌ها کذب‌ها. اما اگر کاذب باشد به نحو قضیه حقیقه چه مشکلی دارد؟ یعنی بعضی از قضایای من اعم از مقدّر و محققه، بعضی‌هایشان صادق و برخی کاذب اند.

**اشکال:** پس باید بگوییم این هم جزء آن صادق‌ها نیست.

**پاسخ:** لازم نیست بگوییم. شما اگر می‌خواهید تناقض درست کنید باید بگویید این در واقع کاذب است. شما این را باید درست کنید اما من همچین ادعایی نکردم که این کاذب است.

به هر در مورد حدیث من بلغ که یلزم منه علی ای تقدیر تناقض. این تناقض را ما نمی‌فهمیم. اینجا واقعاً معلوم نیست از شمول یک استحاله ای پیش بیاید. اینکه گفتند لایعقل نمی‌دانیم چرا؟ بله یک وقتی شما ممکن است ادعا کنید در ساختار کل قضیه ای که شما در عالم می‌سازید، اگر ارجاع شود به یک عنوانی که خودش را شامل شود، این لایعقل است اما چرا؟ اگر من بگویم که هر قضیه ای که من می‌گویم دارای موضوع و محمول است، خود این قضیه را هم شامل شود. چه مشکلی دارد؟ بحث این است که یک ادعایی که دو بزرگوار اهل فکر دارند، برای ما روشن نیست. ما لاقلاً جهل خودمان را ابراز می‌کنیم. ما نفهمیم چرا. بگویند نکته اش چیست؟ اگر من بگویم هر قضیه ای که من اعلام بکنم، دارای موضوع و محمول و نسبت است. الان تناقض لازم می‌آید که خودش را هم شامل شود؟ هر قضیه ای، این را هم شامل می‌شود. اینکه هر چیزی به نحو کلی خودش را هم شامل شود، لایعقل است، چرا لایعقل است اگر به نحو قضیه حقیقه باشد؟ من همه قضایای عالم را تصور کردم. تصور از باب اینکه در قضیه حقیقه ما کثرت را تصور نمی‌کنیم. طبیعت را تصور می‌کنیم. من

طبیعت خبر صادر از خودم را تصور کردم و می گویم کلّ خبری کاذب. طبیعت قضیه ای که اعلام می کنم را تصور می کنم و می گویم کل قضیه له موضوع و محمول و نسبة و خود این را هم می گیرد. مانعش چیست؟ اینجا هم می گویم که من بلغه ثواب علی کذا، فله کذا. من بعد از این خبر می شوم من بلغه ثواب علی کذا فله کذا. مشکلم چیست؟ حالا فکر کنید در آن.

### تقریر آیت الله وحید از کلام محقق اصفهانی

قبل از اینکه بخواهیم تلخیص کنیم و بحث را تمام کنیم یک نکته بگویم. چون من فرمایش آیت الله وحید را ندیده بودم قبل از بحث دیروز. امروز که نگاه کردم دیدم ایشان برخی نکاتشان با آنچه ما عرض کردیم مشترک است ولی نسبت به فرمایش مرحوم اصفهانی یک تقریر دیگری می کنند. ایشان می فرمایند فرمایش مرحوم اصفهانی که می فرمایند علی الطریقه محتمل می شود علی الموضوعیه، در واقع احتمال است و اینها جمع می شوند و تعارضی هم نیست بین اخبار من بلغ که تنزیل می کند منزله قطع موضوعی و خبر صحیحی که می گوید هذا لیس بمستحب. یکی طریقی و یکی موضوعی است. ایشان اینطور معنا می کند که طریقی که روشن است. تنزیل مؤدّی منزله واقع و موضوعی را ایشان می فرماید به این معناست که خود احتمال استحباب وجداناً موضوع اخبار من بلغ است.

### اشکال بر تقریر آیت الله وحید

ولی فرمایش مرحوم اصفهانی ظاهرش این نیست. چون استدلال مرحوم اصفهانی این است. اولاً تعبیر به حجیت موضوعی می کند نه فقط قطع موضوعی. بعد هم می فرماید که چون بلوغ ثواب تخلفی ندارد. چون بلغنی الثواب ولو بخبر ضعیف. این تخلف ندارد. این تمام الموضوع است برای ثواب و اگر مدلول این حجیت باشد، می خواهد بگوید علی ای حال باید حجیت باشد. یعنی چه مخالفت بشود چه نشود، چه چیزی در واقع باشد یا نه، باید حجیت باشد. ظاهرش این است که می گوید حجیت موضوعی است و استدلال می فرماید که چون بلوغ ثواب تخلف ندارد. راست هم می گوید بلوغ ثواب که تخلف ندارد. تخلف در جایی است که نسبت به واقع بسنجیم و بگوییم تخلف دارد اما بلوغ ثواب ولو بخبر ضعیف، خب بلغنی الثواب. اگر حجیت تماماً تبع این بلوغ ثواب باشد، پس نباید هیچ وقت خلو باشد صفحه وجود بعد از بلوغ ثواب از حجیت. ایشان حجیت موضوعی را اینطور درست می کند منتهی دیروز عرض کردیم اصلاً نمی فهمیم این حجیت موضوعی را مگر اینکه معنای حجیت را ایشان عوض کند. اگر حجیت به معنای معذرت و منجزیت باشد یا امری که مستلزم معذرت و منجزیت باشد مثل جعل قطع یا تعبد به واقع، همه شان تعبد منجز و معذّر را قبول دارند که می خواهد واقع را تنجیز و تعذیر کند و چیز دیگر هم ثابت کند. مثل اثبات واقع، مثل علم به واقع و خود واقع. اینها تعبدهای آخری

غیر از تنجیز و تعذیر است. این را قبول دارند در حجیت. خب اگر تعذیر و تنجیز درکار باشد، باید واقعی باشد تا تنجیز و تعذیر کند و الا یعنی چه؟

**اشکال:** بنابر مبنای حکم مماثل هم این اشکال می/آید؟

**پاسخ:** حکم مماثل هم همین اشکال را دارد. لذا خود مرحوم اصفهانی در اول بحث اصول در جاهای مختلف می گوید اگر ما گفتیم جعل حکم مماثل است، مشکل می شود حجیت به معنای استنباط. استنباط معنا ندارد. حجیت بر واقع معنا ندارد. خود حکم مماثل مثل یک حکم فرعی می ماند. البته برخی از حکم مماثلی ها می گویند حکم مماثلی است که طریق الی الواقع است. بعضی اینطوری درست می کنند. اگر این طریق الی الواقع نباشد، می شود یک حکم فرعی. حکم مماثلی که طریق الی الواقع نباشد، یک حکم فرعی است مثل مستحب دیگری. این چه ربطی به حجیت دارد؟ بله اگر بگوییم کلّ ما یصحّ به الاحتجاج. بگوییم اخبار من بلغ یک حکم فرعی دست من می دهد که یصحّ به الاحتجاج. این ربطی به حجیت ندارد.

این تمام الکلام در این بحث که مرحوم اصفهانی هم ظاهراً فرمایشش این نیست. حالا دوستان مراجعه کنند. نکات دیگری هم هست که از آن عبور می کنیم.

### تخلیص بحث

ملخص بحث ما در این تنبیه این می شود که ما چون امارات را، در آن تنزیل در ناحیه قطع می بینیم. یعنی می گویم به نحو عقلایی مثل خبر واحد و برخی امارات عقلایی اند مثل ید و بینة، اینها عند العقل احتمال خلاف را الغاء می کنند. عقلاً وقتی خبر را حجت می کنند، ظاهرش این است که بگو آن احتمال خلاف نیست. بعضی از روایات ما هم که در مقام اثبات مثل خبر واحد به آن تمسک کردند، مفادش این است که لا عذر لاحد که تشکیک کند در روایات ثقاتنا مثلاً. تشکیک می گوید نکنید. برخی اینطور است. ممکن است برخی دیگر اینطور نباشد. عرف هم ظاهرش همین است. خبر را که حجت می کند، می گوید آن احتمال خلاف را کنار بگذار تعبداً. بنابراین بنظر میاید تنزیل به منزله قطع در مفاد ادله حجیت باشد. اگر این باشد که مختار خیلی ها است. در اصول مثل مرحوم نائینی مثل مرحوم عراقی مثل مرحوم اصفهانی این را در جای خودش قبول دارند گرچه مرحوم آخوند و شیخ همه جا نیست ولی مرحوم شیخ در بعضی عباراتش تقریباً همین است که عرف و عقلاً الغای احتمال خلاف می کند در مقام مواجهه با اخباری که معتبر می دانند. اگر این باشد، کل این داستان به سهولت حل می شود. حلّ این است که خبر صحیح و معتبر بر اینکه مستحب نیست، این قطع و علم تعبدی میاورد. موضوع اخبار من بلغ را بر میدارد چون واضح است اخبار من بلغ در جایی که خود شارع تعبد کرده که تو احتمال خلاف را الغا

کن، نمی‌خواهد دوباره آن احتمال خلاف الغاء شده تعبدی را زنده کند. چون تقریباً اخبار من بلغ اینطور است دیگر. می‌خواهد آن احتمال ثبوتی واقع را اخذ کند. حالا یا انقیادی هستیم و ارشادی یا تعبدی ولی آن احتمال را می‌خواهیم اخذ کنیم. شارعی که خودش احتمال را الغاء کرده، می‌خواهد بگوید آن احتمال را اخذ کن؟ معنا ندارد این حرف. بنابراین روشن است که اگر ما تاسیساً یا امضائاً قبول کنیم که ادله حجیت امارات از جمله خبر واحد برای ما علم تعبدی درست می‌کند، موضوع اخبار من بلغ مرتفع است. ما این را قائل ایم. بنابراین چه مفاد اخبار من بلغ حجیت باشد و چه استحباب، علی ای حال با وجود خبر صحیح یا معتبر بر علیه آن، اینجا تطبیق نمی‌شود. این ثمره مهم این بحث است که با وجود عمل تعبدی که حاصل دلیل حجیت امارات است، اخبار من بلغ موضوع ندارد اما اگر این را نگفتیم، از آنجاکه ما مفاد اخبار من بلغ را استحباب می‌دانیم، نتیجه این می‌شود که ما یک خبر صحیح داریم بر استحباب روی عنوان ثانوی من بلغ. حالا این عنوان قید متعلق باشد یا قید موضوع که ما می‌گوییم ظاهرش قید موضوع است و یک خبر معتبر داریم بر اینکه مطلق فعل لیس بمستحب. تقیید می‌شود. اگر مبنای اول را گفتیم که مبنای اختیاری ما است، اخبار من بلغ خبر ضعیفی که در مواجهه خبر ضعیف است، اصلاً شامل نمی‌شود. اگر تنزل کردیم، باید قائل به تقیید شویم و بگوییم خبر ضعیف حجت می‌شود و خبر صحیح تقیید می‌خورد به غیر مورد بلوغ ثواب. حالا غیر موردش می‌شود آقای مجتهد و اگر نیابت را قبول کنیم، می‌شود مقلدین و الباقی باقی می‌مانند. یعنی کسانی که به ایشان بلوغ ثواب نشده است. اینها خارج می‌شوند و داخل در عدم استحباب اند. هر کسی که به او بلوغ ثواب شده، می‌شود مستحب منتهی این حرف تنزلی است. ما کلاً معتقدیم که اخبار من بلغ در جایی که روایت صحیح در مقابلش باشد، اصلاً جاری نیست.

**اشکال:** اصلاً حجیت به عنوان ثانوی تصویر می‌شود؟ به عنوان اولی جعل علم کرد و گفت مستحب نیست ولی به عنوان ثانوی جعل علمیت کرد.

**پاسخ:** اطلاق اخبار من بلغ باید شامل بشود تا عنوان اولی و ثانوی درست کند. اخبار من بلغ اصلاً شامل جایی که خبر صحیح بر عدم استحباب داریم، نمی‌شود. بعد از استظهار اینکه اخبار من بلغ که می‌گوید من بلغه ثواب علی کذا، در جایی است که قطع به خلاف نباشد. قطع به خلاف هم عرفی است. یعنی خود شارع اگر الغای احتمال خلاف کرده، نمی‌گوید جایی که احتمال خلاف هم می‌دهیم باز هستیم. معنا ندارد این حرف.

**اشکال:** عنوان ثانوی مانع این انصراف می‌شود.

**پاسخ:** عنوان ثانوی اش مقید به این است که قطع به خلاف نداشته باشی. عرفی هم هست. نه قطع تکوینی. معنا ندارد که شارع در جایی که خودش می‌گوید تو قطع داری به خلاف در عین حال بگوید احتمال خلاف را رعایت کن. این



معنا ندارد. بنابراین از این جهت موضوع منتفی می شود. اگر موضوع منتفی نمی شد، بحث می کردیم که مدلولش حجیت است یا استحباب به عنوان ثانوی؟ موضوعش منتفی است.

و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... مستندات دیگر قاعده تسامح در ادله سنن
- ۱..... بررسی دلیل عقل (انقیاد)
- ۲..... بررسی اجماع بر قاعده تسامح در ادله سنن
- ۴..... بررسی کلام علامه حلی
- ۵..... بررسی کلام عدة الداعی

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

بحث ما در اخبار من بلغ و مفادش تمام شد و اصل نظری که به آن رسیدیم این بود که به تبع برخی بزرگان مفاد اخبار من بلغ استحباب فعلی است که بلغ علیه الثواب یا مکلفی که بلغ الیه الثواب، در آن فعلش استحباب ثابت است. در تنبیهات هم عمده مسائل مختلف طرح شد و مهمش این بود که این چیزی که مشهور است که اخبار من بلغ استحباب در مورد حکایات و قصص و حتی فضائل را اثبات می کند، این برای ما تمام نبود.

مرحوم شیخ اعلی الله مقامه تنبیهات متعدد دیگر هم ذکر کرده که دوستان ان شا الله خودشان مراجعه می کنند. همین مقدار که تنبیهات بحث شد علی الظاهر کفایت می کند.

### مستندات دیگر قاعده تسامح در ادله سنن

قبل از خدا حافظی از این بحث دو نکته است در مورد سند تسامح در ادله سنن غیر از بحث اخبار من بلغ. آن را هم اجمالاً عرض می کنیم.

### بررسی دلیل عقل (انقیاد)

یکی دلیل عقل است که در خلال بحث تا حد زیادی روشن شده که عده ای از باب انقیاد این را ذکر می کنند و می گویند اگر ما روایت ضعیفی به دستمان برسد و احتمال مضرت هم در آن نمی دهیم، اینجا می شود احتیاط کرد. سند تسامح در ادله سنن را انقیاد گرفتند. آن وقت یک بحث هایی را مطرح کردند که این احتیاط هست یا نه؟ که بحث این

جهت اثر عملی چندانی ندارد. مهم این است که چنین کاری یعنی اتیان عمل بداعی واقع و رجاء واقع آیا حسن است یا نه؟

در این نمی توان شکی کرد که چنین عملی حسن است منتهی همانطور که مرحوم شیخ دقت کردند و در بحث ها هم تا حدی روشن شده، می فرمایند آنهایی که تسامح در ادله سنن را مطرح کردند به دنبال اثبات استحباب قطعی اند (مقصود حجت بر فعلی است که بلغ علیه الثواب) لذا می خواهند شخص به داعی استحباب محققه مجزومه قصد قربت کند نه به قصد رجاء واقع. می گویند در آن که بحثی نیست که رجاء واقع می توان آورد اما این ربطی به تسامح در ادله سنن ندارد. ایشان اینطور می فرمایند و این را گویی مسلم گرفتند که آنهایی که تسامح را مطرح می کنند، می خواهند استحباب را تثبیت کنند بطوری که شخص اتیان کند فعل را به داعی امر جزمی.

بعد ایشان می فرماید که اگر شما اتیان کنید رجاء الواقع، اینکه حکم عقلی دارد و نیازی به امر نیست. اگر امر هم بکنند مسلماً اتیان بداعی آن امر ثواب ندارد چون ارشادی است. بعد هم می فرمایند که حتی اگر ما قائل به قاعده ملازمه هم باشیم و بگوییم این حکم عقلی ملازم با یک حکم شرعی هم هست، باز هم این حکم شرعی ثواب آور نیست. آنچه ثواب آورده همان اتیان واقع به رجاء است نه این امر شرعی ملازم با حکم عقلی به حسن. لذا می فرمایند آنچه در بحث تسامح در ادله سنن مطرح است به معنای استحباب فعل، با انقیاد ثابت نمی شود. بعد یک فوارقی هم نقل می کنند که روشن است بین تسامح به این معنا و بین انقیاد که دوستان خودشان مراجعه می کنند.

### بررسی اجماع بر قاعده تسامح در ادله سنن

یک بحث مهم تر در کلام مرحوم شیخ و عده ای، بحث اجماع است که آیا تسامح در ادله سنن مجمع علیه است؟ مرحوم شیخ در اول رساله<sup>۱</sup> از ذکر نقل می کند که ان أخبار الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم. بعد می فرمایند که در

فی عدّة الداعی - بعد نقل الروایات الآتیة - قال: فصار هذا المعنى مجمعا علیه بین الفريقین.

و عن الأربعین لشیخنا البهائی رحمه الله نسبت به إلی فقہائنا<sup>۲</sup>. و عن الوسائل نسبت به إلی الأصحاب، مصرّحاً بشمول المسألة لأدلة المكروهات أيضاً<sup>۳</sup>.

<sup>۱</sup> رسائل فقهیه شیخ انصاری، ص ۱۳۷.

<sup>۲</sup> الأربعین: الحديث الحادي والثلاثون: ۱۹۵.

<sup>۳</sup> لم أعرّ عليه في الوسائل بعد التتبع في مظانّه، لكن صرح بذلك السيد المجاهد قدّس سرّه في مفاتيح الأصول: ۳۴۶.

محققین این رساله فرمودند که ما در وسائل این را پیدا نکردیم بعد التتبع فی مظانه. لکن صرح بذلک السید المجاهد قدس سره فی مفاتیح الأصول: ۳۴۶. برخی‌ها در تحقیقاتشان نوشتند که صاحب وسائل در فوائد طوسیّه (که مجموعه ای هست از فوائد و طبع هم شده اما طبع محققانه ای نیست. مجموعه ای از مباحث فقهی و اصولی و رجالی را در آنجا بحث کرده. مجموعه بسیار مفیدی است) در آنجا راجع به قاعده تسامح بحث کرده و آنجا گفته تنها روایاتش را در وسائل آوردیم. نگفته ما در وسائل این تسامح را اینطوری نقل کرده باشند. گفتند ما روایاتش را در وسائل آوردیم.

و عن بعض الأجلّة نسبته إلى العلماء المحققین. نگفتند این بعض الاجله کیست. گفتند در مفاتیح الاصول همینطوری نقل کرده و آنجا هم ذکر نکرده که بعض الاجله کیست منتهی خود مرحوم شیخ می‌فرماید که خلافاً للمحکمی عن موضعین من المنتهی. که علامه در دو جا فرمودند که این را قبول ندارند.

و صاحب المدارک فی أوائل کتابه قال- بعد ذکر جملة من الوضوءات المستحبّة و ذکر ضعف مستندها- ما لفظه: و ما یقال: من أنّ أدلة السنن یتسامح فیها بما لا یتسامح فی غیرها منظور فیه، لأنّ الاستحباب حکم شرعی یتوقّف علی دلیل شرعی، انتهى.

بعد مرحوم شیخ پایین‌تر که وجوه استدلال برای قاعده تسامح را بحث می‌کند، می‌فرماید اول الإجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة العظيمة، بل الاتفاق المحقق... آن وقت این دو مورد خلاف را که از منتهی و از مدارک نقل کرده، ایشان می‌گویند اینها خودشان از این مطلب برگشتند و فرمودند که:

فإنّ الظاهر من صاحب المدارک فی باب الصلاة ۱ الرجوع عما ذکره فی أول الطهارة. و هو المحکمی ایضاً عن ظاهر العلامة أعلی الله مقامه. ایشان عمده اینها را هم از مفاتیح الاصول نقل کرده. خب این نکته مهم است که آیا ما یک اجماعی داریم یا نه؟

حق مطلب این است که این‌هایی که نقل کردند همه نقل اجماع است و بدرد تحصیل اجماع نمی‌خورد. چون این‌هایی که قائل شدند اغلب از قرن هشتم به بعد هستند. خود شهید اول هفتصد و خرده ای، شهید ثانی نهصد و خرده ای. بقیه هم که ذکر کردند اینطوری است. بله از منتهی کلامی است که بعداً عرض می‌کنم. مرحوم شیخ آن را نیاورده. ما دلیلی نداریم. من فرصتی برای فحص نداشتم و کار بسیار دشواری هم هست که آیا در کلمات فقهای اقدمین و متاخرین تا زمان محقق،

۱ مدارک الأحکام ۳: ۲۳۸ فی مسألة کراهة الصلاة و بین یدی المصلی مصحف مفتوح.

۲ فی «ق» عن العلامة.

آیا این بحث اصلاً مطرح بوده یا نه؟ چون احتمالاً به عنوان تسامح در ادله سنن شما نمی‌توانید پیدا کنید. باید ببینید مضمونش را عمل می‌کردند یا نه؟ بطوریکه ما از آن فتوای کلی بفهمیم تا بگوییم مجمع علیه است. این اجماعات متاخر حتی اگر وجود هم داشته باشد، فایده ای ندارد. نقل اجماعات هم واقعاً سند نمی‌شود. بله یک وقت‌هایی ما به این نقل اجماعات اتکا می‌کنیم برای متمیم اجماعات؛ یعنی اگر اجماع قدمایی داریم و نقل هم شده باشد، می‌گوییم روی هم رفته ان شا الله فقها گفته اند اما اینکه به صرف نقل اجماعات بشود اکتفا کرد، واقعاً دشوار است.

**اشکال:** وقتی روایات را داریم این اجماع به چه درد ما می‌خورد؟

**پاسخ:** ببینید ما برای برخی روایات یک حدود خاص قائل شدیم. اگر یادتان باشد در بحث نقل فضائل و قصص مرحوم شیخ می‌فرمود که اجماع و این حرف‌ها. خب ما که نمی‌توانستیم اینها را قبول کنیم. مگر یک اجماع تبعی دارای متن ثابت که معقد اجماع داشته باشد، مفید است. ما مدرک را مضر به این اجماعات نمی‌دانیم اگر مسئله مورد ابتلا باشد که حتماً هم این مسئله مورد ابتلا است منتهی اصل مسئله ثابت نیست یعنی در کلمات قوم ندیدیم که از شیخ طوسی یا شیخ مفید نقل کنند یا از ابن زهره و ابوالصلاح و ابن ادریس و سید مرتضی. ندیدیم از اینها نقل کنند که ما بگوییم فقهای اقدمین اینطور گفتند. اگر نقل می‌کردند مجموعاً نقل اجماع هم می‌شد و این‌ها را به هم ضمیمه می‌کردیم و می‌گفتیم فقها این را می‌گویند اما ما این را ندیدیم. البته اینکه ندیدیم از روی جهل است چون فحوصی نکردیم منتهی این یک مسئله ای بوده که داعی برای نقلش بوده. اگر واقعاً شیخ طوسی یا سید مرتضی و دیگران عبارت روشنی داشتند، معمولاً اینجا می‌آوردند و نمی‌رفتند سراغ نقل اجماع ذکری. آنها فقط ذکری در فضائل گفته. تعبیرش هم گفته عند اهل العلم. خب این واقعاً معلوم نیست که اجماع فقها مقصود باشد. آن هم همه فقها. شهید ثانی در رایه که مرحوم شیخ عبارت را ذکر کرده گفته اکثر بر این هستند. معلوم است که غیر اکثری هم هستند که این حرف را قبول ندارند و گفتند این مشتهر بین فقها است. نفرمودند مجمع علیه است بین فقها. همه اینها نشان می‌دهد که یک اجماع جزمی در این مسئله وجود نداشته. عبارات را بخوانم.

### بررسی کلام علامه حلی

از معتبر نقل کردند در یک مسئله ای در مستحبات صلات که:

و اعلم أن ما تلوناه من الأحادیث مع کونها آحاداً لا یخلو من ضعف، لکن عمل اکثر الأصحاب بها مبالغة فی تحصین الصلاة من نقص الثواب، و لا بأس بالعمل بها متابعة لفتوی کثیر من علمائنا.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup>. المعتمر، ج ۲، ص ۱۱۶.

این واقعاً بحث تسامح در ادله سنن است یا اینکه عمل اصحاب بها مبالغتاً فی تحصین الصلاة، این برای اینکه عمل کردند اصحاب برای اینکه صلات را از نقص ثواب حفظ کنند؟ این که مثل احتیاط می ماند. ایشان می گوید گویی اصحاب از باب احتیاط عمل کردند. بعد می فرماید **و لا بأس بالعمل بها متابعة لفتوی کثیر من علمائنا.**

وقتی که خود ایشان می گوید اصحاب مبالغتاً فی تحصین الصلاة عن نقص الثواب این کار را انجام دادند، یعنی احتیاطاً این کار را انجام دادند. معنا ندارد بگوییم شما از باب تعبد به احتیاط... خب همان نکته را خود شما هم می توانید انجام دهید و احتیاطاً این کار را انجام دهید. تحصین الصلاة عن نقص الثواب. معنا ندارد بگوییم ایشان که می فرماید **و لا بأس بالعمل بها متابعة لفتوی..** می خواهد تسامح در ادله سنن را بگوید. ایشان می خواهد بگوید همان نکته ای که فقها را باعث شده تا احتیاط کنند، همان نکته را هم ما انجام می دهیم. نکته اش تحصین صلات است. وقتی ایشان جزماً می گوید **عمل أكثر الأصحاب بها مبالغة فی تحصین الصلاة،** خب معنا ندارد بگوییم تعبداً می خواهد به فتاوی تمسک کند. این معلوم نیست واقعاً تسامح در ادله سنن باشد. شهید اول در مبحث احکام میت در ذکری فرموده احادیث الفضائل یتسامح فیها عند اهل العلم. حالا ما نمی دانیم معنای این اجماع است واقعاً؟ یعنی نقل اجماع می کند؟ یا یک حرف کلی ایشان می زند و آن هم عند اهل العلم. یعنی واقعاً فقها اجمعوا بر تسامح در فضائل؟ تازه آن هم می شود بخشی از بحث ما. فضائل یک بخشی از آن تنبیهاتی بود که قصص و حکایت و... فضائل یک بخش از آن است. تازه اینها می شود یک بخشی از کل بحث اخبار من بلغ. یعنی بخشی از بخشی از اخبار من بلغ، ایشان فرموده یتسامح فیها عند اهل العلم که لسان هم نمی دانیم لسان اجماع است یا نه.

بحث عدول مرحوم صاحب مدارک را باید دید منتهی اثری هم ندارد. صاحب مدارک برای قرن دهم یا یازدهم است. متوفی ۱۰۰۹ است. برای قرن دهم است و آخر عمرش هم در قرن یازدهم. چه اثری دارد این حرفها؟ البته مخالفتش کشف می کند که آن زمان چیز مسلمی نبوده ولی در هر حال نفس اینکه برگشته باشد، چیزی را ثابت نمی کند.

### بررسی کلام عدة الداعی

یک مطلبی را که از همه محکم تر است، کلامی است از عدة الداعی که در مقدمه نقل شده که این از همه محکم تر است چون گفته این معنا مجمع علیه بین الفریقین و عدة الداعی اقدم از اکثر اینها است. ایشان برای ۸۰۰ و خرده ای هست. ایشان فرموده:

**فصار هذا المعنى مجمع عليه عند الفريقين.**<sup>۱</sup> چون آن عبارتی هم که شیخ از حلوانی از اهل سنت نقل کرده، ایشان آورده. بعد از اینکه چند روایت را آورده این را هم آورده.

منتهی اولاً این که می شود نقل اجماع و فی حد ذاتها حجیت ندارد منتهی شما عبارت ایشان را ببینید. این در مقدمه عدة الداعی است. در آن مقدمه ایشان شروع می کند به تعریف دعا و ترغیب در دعا. لغتاً معنا می کند دعا را که ندا است و استدعا. اصطلاحاً طلب الادنی للفعل من الاعلی علی جهة الخضوع و الاستكانه. حالا کاری به این نداریم. می فرماید:

**و لما كان المقصود من وضع هذا الكتاب الترغيب في الدعاء و الحث عليه و حسن الظن بالله و طلب ما لديه فاعلم أنه قد ورد في الأخبار عن الأئمة الأطهار ما يؤكد ذلك و يدل عليه و يرغب فيه و يهدي إليه.** بعد چند تا از اخبار من بلغ را میاورد که روی الصدوق، روی صفوان، روی محمد بن یعقوب. بعد هم می گوید من طریق العامه روی الحلوانی. بعد می گوید **فصار هذا المعنى مجمعاً عليه عند الفريقين.**

من دو نکته می خواهم عرض کنم راجع به فرمایش عدة الداعی. یکی اینکه اصلاً تمسک ایشان به این روایات برای جهت دیگری است. ایشان می فرماید که مقصود از وضع این کتاب، ترغیب در دعا و حث بر او و حسن ظن بالله و طلب ما لديه است. می گوید چون مفاد این کتاب چنین است فاعلم أنه قد ورد في الاخبار ما عن الاثمه ما يؤكد ذلك. یعنی حث بر دعا و ترغیب و اینها است. کجا ایشان در مقام این است که بگویند اینها مستحب است؟ اصلاً همچنین حرفی نیست. اینکه مرحوم شیخ می فرماید اجماع ایشان بر این معنا از تسامح است، کجا همچنین چیزی هست؟ بعد هم ایشان دو سه روایت را میاورد و می گوید فصار هذا المعنى مجمعاً عليه. یعنی مفاد این روایات مجمعاً عليه است. ایشان نگفته استحباب به عنوان ثانوی، حکم واقعی یا ظاهری، اینها مجمع عليه است بلکه این معنایی که در روایت آمده مجمع عليه است. اگر این معنا که در روایت آمده جامعی داشته باشد که بعید هم نیست؛ چون در برخی دارد شیء من الثواب علی شیء من الخیر. بعضی ها دارد شیء من الثواب علی عمل و ما صنعه و امثال اینها. حالا اگر ما گفتیم معناً یک مفاد است، آن وقت می گوید هذا المعنى صار مجمعاً عليه عند الفريقين. هذا المعنى چیست؟ استحباب است؟ اصلاً ربطی به این حرف ها ندارد.

**اشکال:** طلب هم در آن بود؟

**پاسخ:** صدرش که راجع به بحث طلب و حث در دعا بود. طلب دعا یا ترغیب فی الدعاء و حسن ظن بالله و طلب ما لديه. اصلاً اینها با انقیاد هم جور در می آید و انحصاری ندارد این معنا به اینکه بگوییم آن استحبابی که مطرح است در تسامح

<sup>۱</sup> عدة الداعی: آخر المقدمة: ۱۳.

در ادله سنن، مجمع علیه است. مرحوم شیخ خودش در ادامه فرموده است که مفاد اخبار من بلغ، انقیاد عقلی نیست بلکه استحباب است. آن وقت در ادامه بحث در تنبیهات مکرر ایشان گفته بود علاوه بر آن اجماع ذکری و عدة الداعی. خب آنها که نگفتند مستحب است و تسامحی هم که حتی ذکری گفته، نکته مستحب است.

ایشان وقتی آن وجه دوم که می گوید وجه عقلی در تسامح است، ایشان می فرماید، بعد از اینکه یک دفاعی می کند از مرحوم بهبهانی و دیگران که از آنها نقل شده. بحث وجه عقلی برای تسامح که همان احتیاط است. بعد که دفاع می کند می گوید:

نعم، یرد علی هذا الوجه أنّ الإقدام علی الفعل المذكور إنّما یحسنه العقل إذا كان الداعی علیه احتمال المحبوبة و قصد المكلف إحراز محبوبات المولی إخلاصاً أو رجاء الثواب طمعاً، و لا كلام لأحد فی ذلك، فإنّه ممّا یستقلّ به العقل ضرورة، إنّما الكلام فی استحباب نفس الفعل المذكور علی حدّ سائر المستحبات حتّى یكون الداعی للمكلف علی فعله هو هذا الاستحباب القطعی الذی ثبت من أدلة التسامح. فالقائل بالتسامح یقول: إذا ورد رواية ضعيفة فی استحباب وضوء الحائض - مثلاً - فلها أن تتوضأ. بقصد القربة المحققة المجزوم بها...<sup>۱</sup> روایت ضعیفی بیاید که حائض می تواند وضو بگیرد، با همین اخبار من بلغ می گوید همین فعل برای تو مستحب است به قصد جزمی می توانی بیاوری. ایشان بحث را برده سر این. حالا عرض ما این است که وقتی شما این را می گوید، همچنین معنایی از عدة الداعی در میاید؟ کجا همچنین چیزی هست؟ اشکال: کلام مرحوم شیخ از باب حجیت است..

پاسخ: بله یک جایی هم می گوید حجیت منتهی حجیت را ایشان می گوید فرقی نمی کند بین حجیت و استحباب چون در حجت جعل حکم مماثل می شود. لذا فرقی نمی کند.

اشکال: پس اشکالی به اجماع نمی شود. عدة الداعی می گوید این روایات مجمع علیه است.

پاسخ: مضمونش مجمع علیه است. عبارت عدة الداعی چه می گوید؟

اشکال: عرضم این است که شیخ یک کلام دیگری دارد که اصلاً نگاه اصحاب به حجیت بوده. وقتی عدة الداعی می گوید این مفروض است، یعنی حجیت مفروض است.

۱. رسائل فقهیه، ص ۱۳۹.



**پاسخ:** شیخ می گوید حجیت، یک بحث است. عدة الداعی گفته حجیت یک بحث دیگری است. ما می خواهیم بگوییم دعوی شیخ صحیح است یا نه؟

عدة الداعی یک فرمایشی کرده. مرحوم شیخ انصاری و دیگران می گویند عدة الداعی از آنهایی است که حکم می کند. همچنین فرمایشی دارد عدة الداعی؟ اصلاً راجع به استحباب و حجیت حرفی زده؟ در صدر که اصلاً بحث را برده در جای دیگری. این روایات را در ضمن روایات حث بر دعا، ترغیب به دعا و حسن ظن بالله، در این مقام آورده. بحث حجیت و استحباب و اینها نیست.

**اشکال:** ممکن است وجه اجماع این باشد که چون تقسیم بندی صحیح قدمایی و اینها برای بعدها بوده و قدما موثق الصدوری بودند، لذا به ایشان اجماع را منتسب می کنند. چون خبری که ما ضعیف می دانیم، آنها لزوماً ضعیف نمی دانند.

**پاسخ:** ربطی ندارد به اینکه اینکه مفاد اخبار من بلغ و استحباب را از باب اخبار من بلغ حجت کنند.

**اشکال:** وقتی یک خبری باشد که آن را ضعیف ندانند...

**پاسخ:** چه ربطی دارد؟ ببینید بحث ما در تسامح این است که خبری که ضعیف است، آیا در مستحبات اخبار من بلغ مخصّص می شود نسبت به حجیت یا نه؟ شما حجت درست می کنید. فرمایش شما فرمایش مرحوم صاحب حدائق است. صاحب حدائق در جلد چهارم حدائق در ذیل بحث مستحبات وضو در حدود صفحه ۱۹۰، در آنجا تقریباً مفصل بحث می کند اخبار من بلغ را. نقض و ابرامهایی را می آورد. آخرش می گوید کل این حرفهایی که می زنند ناشی از ضیق خناق است. اگر همان حرفی که ما قبول داریم در اسناد روایات که موثق الصدور بودن است و کتب قدما همه موثق الصدور است یعنی کتب اربعه که از اصول گرفته شده، این روایات ضعف ندارد لذا مشکل حل می شود. یعنی در واقع صورت مسئله پاک می شود و نیازی به این حرفها نیست. می گوید اینها چون آنجا باب را خیلی ضیق گرفتند، مجبور شدند در مستحبات یک گسترشی بدهند. آمدند به اخبار من بلغ تمسک کردند. می گوید اگر مثل ما حرف می زدند... اکثر این مسنونات روایاتش در کافی و تهذیب و من لایحضر هست. اینها همه حجت اند و نیازی به این حرفها نیست. خب این حرف ربطی به بحث تسامح ندارد.

یک بحث دیگر هم ربط ندارد و آن بحث جبران ضعف روایات به شهرت است. آن هم ربطی به اخبار تسامح در ادله سنن ندارد. آن هم در واقع معتبر کردن روایات است به کمک عمل مشهور. آن هم می شود معتبر. روایت ضعیفی که عمل مشهور بر طبق آن است و مبنای کسی جبران این روایات باشد به عمل مشهور، می شود روایت معتبره و ربطی به

تسامح در ادله سنن ندارد. این‌هایی که الان خواندیم اولاً نقل اجماع بود. ثانیاً مفاد برخی اصلاً ربطی به استحباب ندارد به آن معنایی که شما در تسامح می‌خواهید ثابت کنید. خصوصاً کلام عدة الداعی که یک بیان مجمع علیه بین الفریقین است و بیان محکمی در اجماع است ولی ربطی ندارد.

خب ببینید الان کار ما ناتمام است. دوستان باید حوصله کنند و بروند فحص کنند کلمات قدما را. من شخصاً که فحص نکردم. فقط ظنی را بیان می‌کنم که فقهایی که چسبیدند به نقل اجماعات، اگر کلمات فقها دستشان بود ذکر می‌کردند. بنظرم فقهای اقدمین تا متاخرین زمان محقق، بعید است همچین چیزی داشته باشند و از چشم فقهای بعدی دور مانده باشد و بروند بچسبند به ذکر اجماعات کلی بدون اینکه اسم شخصی را بیاورند. البته این یک حدس است. اگر از میان دوستان کسی اهل تتبع است، زحمت بکشد در مظان کلمات شیخ طوسی و اینها ببیند. مظانش بعضی جاها را آوردند. مثلاً یک موردش را من نقل می‌کنم. مرحوم شیخ محمدتقی مجلسی (مجلسی اول) در روضة المتقین ذیل بحث استحباب دفن، ایشان این را آورده که حالا برایتان می‌خوانم. بعضی گفتند که اطال فی الکلام ولی هیچ اطاله ای هم ندارد. یک پاراگراف راجع به اخبار من بلغ دارد. دو سه روایت را ذکر کرده. نکته مهمش این است که ایشان ادعای تواتر معنوی می‌کند. اگر یادتان باشد ظاهراً مرحوم نائینی گفته بود تواتر معنوی که به ایشان اشکال شده که کجاست تواتر؟ کلاً هشت یا نه روایت داریم. دو سه تا از این قبیل است که از عدة الداعی و ابن طاووس و اینها نقل کردند که اینها معلوم نیست سند درستی داشته باشد و مضمونش هم خیلی روشن نیست ولی هفت هشت روایت که تواتر درست نمی‌کند. مخصوصاً اگر کسی احتمال دهد که برخی عین روایت دیگری است. مثلاً این‌هایی که مرحوم ابن طاووس می‌فرماید از اصول گرفته، خب از همان اصولی گرفته که مرحوم کلینی یا صدوق از همان اصول گرفتند. کی گفته اینها چیز دیگری است؟ یعنی ممکن است تکرار باشد. تواتر کجاست؟ حالا مرحوم مجلسی فرموده است که تواتر معنوی دارد. عرض می‌کنم در روضة المتقین، جلد ۱.... البته روضة المتقین تقریباً سه چاپ مختلف دارد تا زمان ما. قدیم ما از آن استفاده می‌کردیم (یک طبعی که به کمک مرحوم کوشان پور شده بود از خیرین بود). این را داده بود بعضی از آقایان در قم طبع کرده بودند. طبع جدید. این بود تا این اواخر که دو طبع دیگر هم شده. آنها منقح‌تر است منتهی من آنجا گشتم پیدا نکردم ولی اینجا راحت‌تر بود و پیدا شد. در صفحه ۴۵۵ از جلد اول ایشان می‌فرماید که:

مع أن الظاهر أن الكليني نقله من كتاب ابن أبي عمير أو هشام بن سالم أو منهما كما يظهر من التتبع و حصل لي العلم العادي من التتبع، مع أنه رواه البزنطي، و البرقي، و ابن عيسى في الصحيح، بل هو من المتواتر معنى كما يظهر من التتبع، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من سمع شيئاً...<sup>۱</sup>

خب این کجا تواتر معنوی دارد؟ کل این روایت هفت هشت تا بیشتر نیست. در عناوین فقهیه مرحوم مراغی، عنوان پانزدهم که کل عنوانش تسامح در ادله سنن است. من با عجله نگاه کردم بینم بحث بدرد بخوری برای ما هست من چیز مهمی نیافتم. در آنجا هم تواتر معنوی را نقل می‌کند. محققینش می‌گویند ما نیافتیم کسی که این را بگوید اما اینجا مرحوم مجلسی اول ادعای تواتر معنوی می‌کند.

نتیجه بحث این است که اجماعی که ادعا شده علی الظاهر تمام نیست. البته جزما این را نمی‌گوییم. این‌هایی که نقل کردند کافی نیست و اجماعی از آن بدست نمی‌آید و نقل اجماع هم مستند نمی‌شود. برخی هم که دلالت دیگری داشته. ناتمامی اش این است که یک فحص تامی در کلمات فقها می‌خواهد مع الظن بعدمه که ما ظن به عدمش هم داریم منتهی باز هم فحص می‌خواهد. بنظر نمی‌آید که اجماعی در اینجا ثابت باشد.

خب این تمام الکلام در بحث اخبار من بلغ. دو تنبیه دیگر وجود دارد. یک تنبیه راجع به اینکه موضوع در جریان برائت‌ها و حلیت‌ها، مشروط است به اینکه اصل موضوعی در کار نباشد. مفصل اینجا بحث کردند. استصحاب عدم تزکیه را. ما بحث نمی‌کنیم. چون استصحاب عدم تزکیه بحث فقهی صغروی است و نمی‌دانیم چه وجهی داشته که اینجا آوردند. چون یک تطبیق است. اگر بنا باشد اینطور هر مسئله‌ای که تطبیق فقهی است را مطرح کنیم، صدها مسئله را در اصول می‌توان طرح کرد اما خود این مسئله یک توضیحی می‌خواهد. ان شا الله در جلسه آتی بحث می‌کنیم و یک تنبیه مهم دیگر مانده که بحث اجرای برائت در شبهات موضوعیه که بحث مهمی است که کل بحث برائت تمام می‌شود تا اول بحث دوران بین محذورین که بحث تخییر است. یک اعتداری هم از دوستان داریم. ما دو هفته نیستیم. باید به محل کار و استان برویم برای بحث‌های انتخابات. عذرخواهی می‌کنم. البته بعضی روزهایش تعطیل رسمی است ولی در کل تعطیلی‌هایش زیاد می‌شود و فردا هم نیستیم. پیشاپیش هم فردا را تبریک و تهنیت عرض می‌کنیم میلاد مولایمان حضرت اباعبدالله الحسین سلام الله علیه را. ان شا الله خداوند قلوب ما را به انوار محبت و معرفت اهل بیت هر روز بیش از پیش منور بفرماید. این مسئله‌ای که عرض کردم یک ضرورت است و الا من در تعطیل کردن درس خیلی استیحا می‌کنم ولی چاره‌ای نیست.

۱. روضة المتقین، ج ۱، ص ۴۵۵.

هم بحث حث مردم است برای شرکت در انتخابات و هم بالاخره باید آنچه وظیفه مان هست انجام دهیم. ان شا الله دوستان در این ایام خودشان زحمت بکشند و مطالعه کنند. تلاش ما این است که قبل از تعطیلی ماه مبارک رمضان چند جلسه ای درس باشد. امیدواریم توفیق باشد و اگر عمری باقی ماند در خدمت دوستان باشیم. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱.....تذکرات عبادی، سیاسی
- ۴.....تنبیه سوم از تنبیهات برائت: جریان برائت در شبهات موضوعیه
- ۶.....نکته اول: تعریف اصطلاح موضوع
- ۶.....نکته دوم: اشکال موجود در جریان برائت در شبهات موضوعیه
- ۸.....نکته سوم: صور شبهات موضوعیه
- ۸.....تفاوت مسلک انحلال و مسلک خطابات قانونی

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد و آله الطاهرين.

### تذکرات عبادی، سیاسی

خداوند را شاکریم بر توفیق حضور در یک ماه مبارک رمضان دیگر و استفاده از مواهب و عنایات این ماه خاص. امیدواریم که طاعات و عبادات دوستان و بلکه تمام مؤمنین در این ماه مبارک مقبول حق باشد و بتوانیم از این ماه برای کل ایام توشه‌ای برگرفته باشیم.

ثمره این عنایاتی که حق متعال در ماه مبارک رمضان برای عباد خودش و بندگان خود دارد نهایتاً باید در توحید و معرفت حق و عبودیت نسبت به او ظاهر شود و امیدواریم که دوستان حفظ کنند این حال را برای همه ایام سال. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» در برخی از تفاسیر ظاهراً اهل سنت دارد که ای لیعرفون. حالا خود این ظاهر آیه شریفه که الا لیعبدون هم حقیقتش معرفت حق است. عبودیت نسبت به حق تعالی نهایتش ذکر حق است و معرفت حق متعال است. حقیقت عبودیت این نیست که ما در کلام بگوییم بنده خداییم، حقش این است که در تمام مراتب وجودی خودمان حقیقت عبودیت را اظهار بکنیم در قولمان، در عملمان، در خود هستی مان، اگر ما حقیقت وجود خودمان را ادراک کنیم و بفهمیم، حقیقتش آن وقت در آن معرفت حق هم هست، ذکر حق هم هست که سر جای خودش باید به این توجه داده شود و بحث شود

که چگونه فهم شخص انسانی که از آن تعبیر به معرفت نفس می‌کنند دلالت می‌کند بر توحید و ذکر حق و این دلالت هم دلالت شهودی است. در هر حال نتیجه تمام این مناجات‌ها و دعاها و اعمال ما باید نهایتش برسد به ذکر حق و توحید حق و احساس وجود حق و اینکه او را سلطان عوالم بدانیم. ما در همه جا و در هر حال باید این را بدانیم که در سیطره قدرت حق تعالی هستیم. تمام آنچه که ما داریم که از آن احساس غنی می‌کنیم از ناحیه حق تعالی است. «وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». منافقین می‌گفتند لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا. منافقین می‌گفتند به کسانی که اطراف پیغمبر هستند انفاق نکنید تا اینها پراکنده شوند از اطراف پیغمبر. خداوند می‌فرماید «وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ». نکند ما هم رگه‌هایی از آن نفاق را داشته باشیم که لا یفقهون باشیم چون مناوش همین لا یفقهون است. ما این فکر را نداشته باشیم و فکر نکنیم لله خزائن السماوات و الارض. کسی که حالش این باشد و سلطنت حق تعالی را در تمام عوالم احساس کند و خزائن السماوات و الارض بودن را در همه عوالم توجه داشته باشد، آن وقت حالش، حال دیگری می‌شود. در ماه مبارک رمضان انکسار آدم، خصوصیت این ماه، عنایت ویژه حق تعالی در انسان حال خوبی پدید می‌آورد. این حال را نگه داشته باشید و یاد حق را در تمام مراحل و توجه به او را که اصل و غایت تمام اعمال و عبادات و مناجات‌های ماست.

نکته دیگری که مربوط به امروز ماست این حمله کوبنده نظام جمهوری اسلامی بر دولت غاصب و ظالم و ضدبشری اسرائیل است که بامداد روز گذشته صورت گرفت. واقعاً این کاری که سپاه انجام داد که البته با کمک نیروهای مسلح دیگر بود، کار افتخارآفرین و غرورآفرینی بود و یک ضربه کوبنده برای نظامی بود که خودش را مصون می‌دانست. ما این را تبریک عرض می‌کنیم هم به ملت عزیزمان، هم به سپاه پاسداران و نیروهای مسلح و هم به فرماندهی کل قوا که نیروهای مسلح خصوصاً سپاه که مجری این کار و حمله کوبنده بود با شجاعت این کار را انجام دادند و همان‌طور که گفته می‌شود یک تغییر راهبردی در واقع در نظام جمهوری اسلامی هم پدید آمده است. نمی‌دانم دوستان توجه کردند به این نکته که فرمانده سپاه مطرح کرده بود که ما من بعد به نظام کودک کش اسرائیل این را تذکر می‌دهیم که هر کجا منافع ما، اشخاص حقیقی ما را مورد حمله و ضربه قرار دهد ما مستقیماً با خودش برخورد می‌کنیم. این نکته خیلی مهمی است. جمهوری اسلامی تا روز گذشته در موارد متعددی خویشتن‌داری کرده است با اینکه معلوم بوده است که

بعضی از این ضرباتی که ما در داخل یا خارج کشور خوردیم کار اسرائیلی‌ها بوده است گاهی به اعتراف خودشان و گاهی اعتراف نبوده است؛ اما روشن بوده که کار آنهاست مانند خرابکاری که در فضای هسته‌ای کشور انجام دادند و در سیستم هسته‌ای کشور انجام دادند که معلوم بود کار آنهاست.

امروز نظام جمهوری اسلامی به جهان هم این نکته را تفهیم کرده است که دیگر صبر جمهوری اسلامی حدی داشته است و قدرت نظام جمهوری اسلامی هم روشن شده است گرچه هم صهیونیست‌ها و هم هم‌پیمانانش، مدافعین و حمایت‌کننده‌هایش خواسته‌اند این ضربات را کم‌رنگ نشان دهند به اینکه خیلی از این موشک‌ها که رها شده است به سمت این کشور رهگیری شده و از بین رفته است. اما خودشان می‌دانند که ضربه خورده‌اند والا این همه دستپاچگی نداشتند. بحمدالله قدرت نظام جمهوری اسلامی در این مرحله بازدارندگی بسیار بالاست که یک قدرت قابل توجه منطقه‌ای و جهانی است و این قدرت را هم نشان داده است. ما هم تبریک عرض می‌کنیم به سپاه غیور پاسداران، به فرماندهی کل قوا، به همه مردم عزیزمان و هم امیدواریم که این قدرت هر روز فراتر برود و بتواند دشمنان نظام جمهوری اسلامی و دشمنان مسلمین را ان شاء الله سر جای خود بنشانند.

یک نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که نظام صهیونیستی گمان می‌کرد خیلی مقتدر است و آن گنبد آهنینش مانع و بازدارنده است نسبت به این حملات که الحمدالله روشن شد که این چنین نیست. خداوند ان شاء الله به همه مردم ما عزت دهد، به مسلمین عزت دهد، مردم مظلوم غزه را نجات دهد از این ظلم عجیبی که در طول تاریخ شاید از موارد نادر باشد که یک ملتی را این‌طور تحت فشار قرار دهند و ظلمی چنین گسترده‌ای را روا بدارند. در واقع رژیم صهیونیستی از تمام خطوط قرمز حقوق بشری عبور کرده است و اعمالی انجام داده است که انصافاً تصورش گاهی برای انسان مشکل است. این کودکانی که با آن مظلومیت شهید می‌شوند، زنانی که آن‌طور با مظلومیت شهید می‌شوند، مردانی که با آن مظلومیت شهید می‌شوند. گرسنگی‌ای که به این مردم می‌دهند. علی‌ای حال امیدواریم که این ظلم هر چه زودتر پایان پیدا کند و در اینجا هم شکست رژیم صهیونیستی قطعی بشود ان شاء الله.

### تنبیه سوم از تنبیهات برائت: جریان برائت در شبهات موضوعیه

بحثی که امروز ما داریم در ادامه بحث‌های تنبیهات برائت (بعد از بررسی تنبیه اول درباره حسن احتیاط و تنبیه دوم درباره قاعده تسامح در ادله سنن)، بحث شبهه موضوعیه است که بحث بسیار مهمی است گرچه صورت اولیه‌اش صورت ظاهر و روشنی است و لکن تدقیق در جوانبش بحث را خیلی دشوار می‌کند چون به نکاتی برمی‌گردد که تنقیح آنها نیاز به تأمل زیادی دارد.

صورت اولیه این بحث این است که در جایی که شک در یک حکمی ناشی از شک در موضوع باشد مثل لا تشرب الخمر و ما شک کنیم که این مایع خارجی خمر است یا نه، آیا این مایع خارجی حرمت اجتناب دارد یا نه؟ این صورت ظاهر و روشن بحث شبهه موضوعیه است. یعنی شبهه در حکم ناشی از شک در تحقق موضوع آن. متهمی عرض کردیم این بحث جوانب مختلف دارد و صور مختلف دارد و باید یکی یکی اینها را بررسی کنیم. ما این بحث را ضمن اموری ان شاء الله تنقیح می‌کنیم.

### نکته اول: تعریف اصطلاح موضوع

امر اولی که باید به آن توجه کرد خود اصطلاح شبهه موضوعیه است. ما می‌دانیم که در اصول موضوع اصطلاحات مختلف دارد. یک اصطلاح کاملاً شایعش عبارت است از مکلف، و اینکه مقصود از موضوع مکلف باشد، اصطلاح بسیار شایعی برای موضوع در علم اصول است متهمی این اصطلاح الان محل بحث ما نیست چون بحث ما این است که شک کنیم که تکلیفی به شخصی متوجه هست یا نه، از باب شک در موضوع نه اینکه مکلف خودش مشکوک باشد که آیا مکلف هست یعنی اینکه اصلاً خود مکلف مخاطب هست یا نه، بحث او نیست. بحث شک در حکم و تکلیف است وقتی ناشی باشد از موضوع به اصطلاح دیگر.

اصطلاح دیگر در موضوع عبارت است از متعلق المتعلق. ما در مثل لا تشرب الخمر یک متعلق داریم که شرب است و یک متعلق المتعلق داریم که خمر است. به متعلق المتعلق موضوع گفته می‌شود. این هم یک اصطلاح شایع است. موضوع به این اصطلاح حتماً در این جا محل بحث است. یعنی اگر شک کنیم که



تکلیفی داریم یا نه ناشی از شک در اینکه این متعلق‌المتعلق در اینجا هست یا نه، مثل اینکه در این جا این مایع خمر هست یا نه.

یک اصطلاح دیگر هم موضوع دارد که گاهی به خود متعلق موضوع گفته می‌شود. کثیراً ما گفته می‌شود. مثلاً گفته می‌شود موضوع تکلیف صلاة است، موضوع تکلیف حج است. اینجا که گفته می‌شود موضوع تکلیف صلاة است مقصود متعلق تکلیف صلاة است چون صلّ حکم رفته روی صلاة و صلاة متعلق است. گویی این اصطلاح برگرفته از قضایا است که موضوع و محمول دارند. در قضیه الصلاة واجبه، گویی در اینجا صلاة موضوع قضیه است و از این جهت به آن موضوع گفته می‌شود.

ما در این بحث البته بحث لفظی نداریم و دنبال این هستیم که یک قسم از شبهات که داخل در شبهه حکمیه نیست؛ شبهه تحریمیه و وجوبیه، این شبهات را ببینیم مصبّ براءت هستند یا نه. حالا ما از این به شبهه موضوعیه تعبیر می‌کنیم. برای ما مهم نیست اگر هم کسی بگوید اصطلاح ما در شبهه موضوعیه مقصود به متعلق‌المتعلق است می‌گوییم خیلی خوب، شبهه دیگری هم لا اقل بحث کرده اند. اگر هم کسی حتی تصویر هم نکند باید بحث کند که تصویر دارد یا نه، مثل تحقق شبهه موضوعیه به معنای شک در متعلق. ما در شک ناشی از متعلق‌المتعلق که شک کنیم که آیا این مایع خلّ است یا خمر، این واضح است که محل بحث است. اما اگر شک کنیم که فعلی کذب است یا نه، در لا تکذب که علی‌الظاهر متعلق‌المتعلق نداریم که این خودش فی الجمله بحث صغروی دارد. فرض کنیم که لا تکذب متعلق‌المتعلق ندارد. متعلق نهی کذب است و کذب فعلی است که ما انجام می‌دهیم و این کذب به امر دیگری تعلق ندارد. گاهی ما شک می‌کنیم که آیا فعلی که از ما صادر می‌شود یا ممکن است صادر شود، کذب است یا نه؟ بدون اینکه شک در حکم کذب داشته باشیم یعنی ما شک نداریم که کذب حرام است، و بدون شبهه مفهومیه یعنی شک نداریم که کذب عبارت است از القای کلامی که مخالف کلام باشد یا به نحو اینکه مقصود مخبر خلاف واقع باشد (کذب مخبری). این کذب بنابراین که به خارج هم تعلق نداشته باشد و فعل من باشد و متعلق‌المتعلق نداشته باشد، اگر شک کنیم که فعلی در خارج اذا صدر، عنوان کذب بر آن مشکوک‌الانطباق است، آیا این هم شبهه موضوعیه است و قابل بحث است یا نه. عنوان شبهه موضوعیه برای ما مهم نیست. این را بحث کرده اند. مثلاً محقق نائینی یک

تفصیلی که در بحث شبهه موضوعیه می‌دهد همین است. بنابراین اگر ما بخواهیم بحث را آن طور که بزرگان پیش برده اند، پیش ببریم این را هم باید شبهه موضوعیه بدانیم. این در ذهنتان باشد. ممکن است بعداً شما بگویید اصلاً نمی‌شود تصویر کرد. حالا به آن می‌رسیم ولی این هم باید جز بحث قرار بدهیم. آخرش شما بگویید اصلاً این قسم تصویری ندارد، بحث آخری است. پس ما فعلاً به عنوان شبهه موضوعیه شک در حکم ناشی از شک در متعلق‌المتعلق یا شک در خود متعلق بدون شک در حکم کلی و مفهوم متعلق (که بشود که شبهه مفهومیه)، اگر بدون این شک کنیم، داخل در بحث است.

در موضوع مکلف عرض کردم که اصل وجود موضوع علی‌الظاهر محل بحث نیست ولی ممکن است برخی از اوصافش به همین برگردد مثل مسافر و حاضر. ممکن است آن هم به یک نحوی موجب شبهه موضوعیه شود که باید در آن تأمل کرد که آیا آن هم قابل الحاق هست یا نه. پس این علی‌الاجمال بحث ماست در موضوع شبهه موضوعیه که می‌خواهیم بحث کنیم که این‌گونه شک‌ها مصب براءت عقلی و شرعی هست یا نه. این محل بحث است. روشن‌ترین موردش شک در حکم ناشی از شک در متعلق‌المتعلق است منتهی فروض دیگر بحث بحث‌های خیلی دشواری دارد که به آن می‌رسیم.

### نکته دوم: اشکال موجود در جریان براءت در شبهات موضوعیه

امر دوم این است که یک شبهه کلی در مورد جریان براءت چه نقلی و چه عقلی در باب شبهات موضوعیه وجود دارد که البته این اشکال را هم دو گونه تقریب می‌کنند.

یک تقریب این است که براءت عقلی و نقلی در شبهات موضوعیه جاری نیست. چرا؟ اما براءت عقلی چون موضوعش عدم البیان است. قبح عقاب بلا بیان است و بیان باید محقق نشود. در باب شبهات موضوعیه بیان حکم کلی که باید از قبل مولا باشد که شده است. مولا فرموده لا تشرب الخمر. آنچه موجب شک شده است یک اشتباهی در موضوع است و این ربطی به مولا ندارد و این را باید خود مکلف برطرف کند. این بیان بر مولا نیست تا بگوییم عدم البیان موجب قبح عقاب است. عدم البیانی موجب قبح عقاب از ناحیه حق تعالی است که بیان بر مولا باشد. مولا که بیان کرده است و فرموده لا تشرب الخمر. چه کار باید بکند؟ آیا در خانه هر شخصی را بزند و صدا کند و در هر مورد بگوید که این خمر است یا خل؟! کار مولا بیان

احکام کلی است و مولا احکام کلی را بیان فرموده است. اما در این مورد جزئی این خمر است یا خلّ چه ربطی به مولا دارد؟ پس عدم البیان در اینجا محقق نیست، بلکه بیان محقق است و جای اشتغال است نه براءت و قبح عقاب بلا بیان جاری نیست.

نظیر این حرف در حدیث رفع هم می آید چون عمده روایات ما مثل حدیث رفع و امثال این است. رفع ما لا یعلمون، مقصود رفع ما لا یعلمون العبد من حکمی که شارع بناست که بیاورد یا وظیفه شارع بوده است که بیاورد. اما رفع ما لا یعلمون العبد یا عباد که اصلاً ربطی به مولا ندارد، چه ربطی به رفع مولا دارد؟ به تعبیر دیگر ظهور ارتکازی مثل حدیث رفع این است که مولا رفع می کند ما لا یعلمی که از قبل تکلیف خودش باشد اما چیزی که عبد باید خودش این عدم العلم را تبدیل به علم کند، ربطی به شارع ندارد که بخواهد ترخیص دهد. این اشکال کلی است که البته این یک بیان از آن است.

بیان دیگر که البته ریشه اش با همان بیان قبل یکی است این است که بگوییم ما در باب شبهات موضوعیه چون حکم کلی را می دانیم که لا تشرب الخمر است و علم به این قضیه کلی چون منجز است بنابراین لا تشرب الخمر بر ما تنجیز شده است و اشتغال یقینی حاصل شده است پس فراغ یقینی می خواهد. هر کجا شما شک کنید که آیا بدون ترک این، امتثال لا تشرب الخمر شده است یا نه، مجبورید شما بیاورید چون اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد. ذمه ما مشغول به لا تشرب الخمر شده است و این حکم نهی ای و نفی ای بر ما تنجیز شده است که خداوند به بنده اش می گوید هیچ خمری را مرتکب نشو و شرب هیچ خمری را انجام نده. این انجام ندادن شرب خمر به گردن ما آمده است و باید از آن فراغ یقینی پیدا کنیم، و فراغ یقینی از آن این است که هر مورد مشکوک از آن را باید ترک کرد چون اگر ترک نشود یقین ندارید که امتثال قطعی کردید تکلیفی را که اشتغال به آن برای شما یقینی بوده است. این بیان دوم از این اشکال کلی است.

### پاسخ از اشکال

این اشکال کلی جواب دارد. در بحث آتی می گوییم صور متعددی در مسئله است. برخی می گویند در تمام صور جواب دارد و برخی می گویند در برخی صور جواب دارد اما در برخی دیگر اشکال وارد است و باید قائل به تفصیل شویم که حالا بحث بعدی ما این است.

علی الاجمال بخواهم در یکی دو خط عرض کنم این است که بسیاری از مواردی که مورد اشاره این اشکال است حکم در آن انحلال پیدا می شود و نمی توانیم بگوییم تنجیز داریم یک حکم کلی را که باید فراغ یقینی از آن پیدا کنیم. همان طور که ان شاء الله در امور آینده بحث می کنیم تکلیف منحل می شود، گاهی اقل و اکثر ارتباطی است و گاهی استقلالی است. در هر حال بنا بر برائت در آنجا اینها هم مورد برائت است، بنابراین این صورت ظاهری اولیه که گفته می شود اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد یا اینکه گفته می شود که مولا بیان کرده است و در اینجا ما مشکل بیان نداریم تا قبح عقاب بلا بیان جاری کنیم، اینها درست نیست؛ چون همان طور که بیان بر حکم کلی لازم است بیان بر حکم جزئی هم لازم است و الا همان جا هم عقل می گوید قبح عقاب بلا بیان که توضیح آن خواهد آمد. به نحو کلی اگر بخواهیم به این اشکال جواب دهیم این است که احکام کلی ما انحلال پیدا می کنند و در مورد حکم منحل شده، ما نه قبح عقاب بلا بیان داریم و نه حدیث رفع داریم و نه اشتغال یقینی و فراغ یقینی چون اشتغالش یقینی نیست. در مورد مایعی که اینجاست که ما شک داریم که خمر است یا خل، اینجا حکمی منحل می شود اگر در واقع خمر باشد. این خمری که در اینجا هست و ما نمی دانیم خمر است یا خل، حکم متعلق به آن که حکم منحل است معلوم نیست و وقتی معلوم نیست چرا تنجیز داشته باشد؟ حالا روی آن دوستان تأمل داشته باشند تا امر بعدی.

### نکته سوم: صور شبهات موضوعیه

امر سوم در اینجا صور تعلق حکم است به این متعلق و متعلق المتعلق و انحاء فروضی که می شود کرد که این جز مباحث مهم ماست. بر اساس انحاء صور تعلق تکلیف و خود تکلیف ما باید بررسی کنیم شبهه موضوعیه را و این انحلالی که اشاره کردیم معلوم نیست که در همه جا باشد. در این صورت روشنش که لا تشرب الخمر است و متعلق المتعلق داریم تا حدی این جوابی که گفتیم روشن است اما همه جا این طور نیست.

### تفاوت مسلک انحلال و مسلک خطابات قانونی

سؤال انحلال چیست؟

جواب: بحثش می آید. البته قبلاً اشاره کردیم ولی به تفصیل و مبسوط بحث خواهیم کرد. برخی مثل مرحوم امام این انحلالها را منکرند ولی درست نیست. خطاب قانونی تقریباً اساسش بر انکار انحلال است ولی به نظر من می شود گفت تقریباً روشن است که ما موظفیم و مجبوریم انحلال را بپذیریم چون مثل لا تشرب الخمر در ناحیه موضوع که مکلف باشد واضح است که اگر انحلال نشود چه ربطی دارد که در آسمان یک حکم کلی باشد. در ناحیه متعلق المتعلق هم به نحوی این طوری است بنا بر اینکه تکلیف مشروط باشد به متعلق المتعلقش که الان عرض می کنیم. وقتی مشروط باشد تا آن شرطش نیامده باشد ما حکم فعلی نداریم. انحلالی که ما می گوئیم این است که بر اساس هر خمری در واقع، یک لا تشرب الخمری به این متعلق می شود. مسلماً جعل حرمت شرب خمر، به این شکل صورت نگرفته است. تعبیر جعل که در بعضی کلمات آمده است مثلاً در تقریرات استاد ما، تعبیر درستی نیست. واضح است که در هر مورد جزئی ما جعل نداریم. خود جعل کلی عقلاً و لباً منحل می شود. انحلالش عقلی است. نمی گوئیم حکم جزئی عقلی است، می گوئیم انحلالش عقلی است. عقل منحل می کند جعل کلی را به تکالیفی روی موضوع که مکلف است و روی متعلق المتعلق. این انحلال عقلی است و لذا می شود گفت هر موردی حکم خودش را دارد که حالا توضیحش می آید.

سؤال: ...

جواب: امام چنین چیزی نمی فرماید. امام اگر منحل بکند آن وقت چطور غیرمقدور را می گوید حکم دارد؟ ایشان تنجیز را قبول دارد. می گوید عقل می گوید آن حکم کلی دامن تو را گرفته است. نه اینکه منحل شده است اصلاً تصریح می کند. چطور شما این حرف را می زنید. یکی از بزرگان و اکابر قریب زمان ما بود از اهل معنا در شیراز. ایشان خیلی کارکرده بود، می گفتند ایشان می آمد سر درس و درس می گفت بعد کتاب را می گذاشت پشتش و تکیه می داد. من این حرف را از بزرگی شنیدم. برخی از منسویین و شاگردان ایشان گفته بودند این حرف درست نیست و ایشان این کار را نمی کرد. حالا بحث شبهه مصداقیه نکنیم، این طوری بعضی بی اعتنا بودند به مطالعات. حالا شاید شما هم نورانیت ماه مبارک خیلی شما را گرفته است و یادتان رفته

است. امام مثلاً می‌فرماید قضایا اصلاً انحلال پیدا نمی‌کند. می‌فرمایند لذا قضایای کلی اگر ما یک قضیه کلی بگوییم که النار لیس بحارة، اگر این خلاف باشد یک کذب است نه میلیون‌ها کذب.

سؤال منظورم این نبود. ایشان تعبیرش از قضایای حقیقیه این است که به کلی‌ای که قابل صدق بر کثیر است.

جواب: ما نگفتم قضیه حقیقیه. اصلاً بحث قضیه حقیقیه نداریم چون در آنجا بحث دیگری است. قضیه حقیقیه خودش یک داستانی است. آقای نائینی این اصطلاح را آورده است در اصول و عدّه زیادی به ایشان حمله می‌کنند که قضایای فقهی یعنی گزاره‌های فقهی قضیه حقیقیه نیستند. انحاء اشکالات را به ایشان داشته‌اند. امام به گونه‌ای اشکال می‌کند، مرحوم عراقی به گونه‌ای اشکال می‌کنند و برخی که مذاق فلسفی دارند یک جور دیگر اشکال می‌کنند. ما الان کاری به این نداشتیم. ما گفتیم قضایای فقهی روی فرض وجود موضوع است می‌خواهد حقیقیه باشد، می‌خواهد نباشد، اصلاً کاری به این نداریم. برخی اشکال می‌کنند که قضایای حقیقیه اصلاً در خبریات است و در انشائات نیست. ما الان کاری به اینها نداریم و می‌گوییم اینها دعوای بیخودی با آقای نائینی است. بله ممکن است شما اشکال کنید که اصطلاح قضیه حقیقیه مقصور به جملات خبری است و آنها که صدق و کذب دارد نه جملات انشائی. ما اصلاً کاری به این حرف‌ها نداریم. ما می‌گوییم گزاره‌های فقهی روی موضوع مقدرة الوجود رفته است در ناحیه مکلف و در ناحیه متعلق‌المتعلق. معمولاً این برهان ندارد که در ناحیه متعلق‌المتعلق حتماً روی فرض موضوع رفته باشد. حالا توضیحش در این امر می‌آید. این گزاره‌هایی که روی فرض وجود رفتند هر وقت منطبق بشوند بر مکلف دامنگیر او هستند. مقصود از انحلال این است؛ یعنی تطبیق شود بر مکلف. انحلال این است و چیز دیگری نیست. یعنی المسافر يقصر بر من تطبیق شود. ما مقصودمان از انحلال این است. اگر امام این را بپذیرد آن وقت چگونه المسافر يقصر بر غیر مقدور می‌تواند تطبیق شود؟ انحلال که می‌گوییم این است که تطبیق شود. ایشان از باب اینکه می‌گوید اصلاً ما انطباق نمی‌خواهیم، المسافر يقصر داریم و مطلق است و مقید نیست به شخص قادر یعنی شامل هر مسافری می‌شود ولو این مسافری که قادر نباشد. از نظر ایشان سرّ این عدم تقیید این است که وجوب قصر اساساً تکلیف به این شخص نیست. ما در مقابل فرمایش مرحوم امام می‌گوییم تکلیف به

خصوص این شخص نیست ولی این شخص را می‌خواهد بگیرد یا نه، می‌خواهد بگیرد. اطلاق المسافر يقصر می‌خواهد بر من تطبیق شود یا نمی‌خواهد. اگر می‌خواهد تطبیق شود، بر شخص غیر قادر چگونه تطبیق می‌شود اطلاقش؟ نمی‌گوییم اصلش. اصل تکلیف دیگران را هم گرفته است و لغو هم نیست. امام می‌فرماید این طور که ما از مجموع بحث هایشان می‌فهمیم (البته در بحث خطابات قانونی در ماهیت احکام تکلیفی این را مفصل بحث کردم و کلمات امام را از جاهای مختلف جمع کردیم) ماحصلش و ظاهرش این است که خطابات قانونی این طور نیست که به اشخاص تطبیق شود بلکه حکم عقل است که عقل می‌گوید تو هم مسئولی. مسئولی غیر از این است که حکم داری. تو هم اگر انجام ندهی تکلیف معلوم را عقاب می‌شوی. آن وقت وقتی این طور است عقل من می‌گوید باید امتثال کنی. عقل می‌گوید حکم کلی که انحلالی در آن نیست و چیزی نیست عقل می‌گوید منجز است و اگر انجام ندهی استحقاق عقاب داری. این غیر از انحلال است و غیر از تطبیق است. ما مقصودمان از انحلال تطبیق است و همین مقدار که بگوییم کافی است و بیش از این نمی‌خواهیم در استدلال‌هایی که بر استحاله می‌آوریم بر غیر قادر و غیره، همین است. اگر قبول کنند که حکم بر من تطبیق می‌شود یعنی یک لا تشرب الخمری بر من تطبیق می‌شود. همین که ایشان بپذیرد اطلاقش برای غیر قادر معنا ندارد و اطلاقش نسبت به من مشکوک است و هکذا بحث‌هایی که خواهیم کرد.

در هر صورت، امر سومی که عرض کردم تصویر انحاء تعلق حکم است که این تعلق حکم آیا به نحو وجوب است یا تحریم. این در بحث ما اثرگذار است چون شبهه موضوعیه را می‌خواهیم اعم بحث کنیم گرچه برخی اینجا ذیل شبهه تحریمیه بحث کرده‌اند و بعد در شبهه وجوبیه هم بحث کرده‌اند ولی ما یک جا به صورت کلی بحث آن را مطرح کنیم. پس مهم است که ما اول تشخیص بدهیم که وجوب است یا حرمت، وجوب و حرمت در حکم بودن فرقی ندارند اما چون متعلق یکی انجام فعل است و دیگری ترک فعل یا زجر از وجود است، اینها آثار مختلفی می‌توانند داشته باشند حالا ممکن است شما بعداً بگویید که فرق فارق نیست ولی باید به آن توجه داشته باشیم در بحث ان شاء الله بینیم فارق هست یا نه. خیلی‌ها مثل محقق عراقی و دیگران معتقدند که در اینها فارق وجود دارد. این یک تفکیک است و تفکیک‌های دیگری که فردا بحث می‌کنیم مثل صرف الوجود بودن، مثل انحاء تعمیم در متعلق حکم به نحو طبیعت ساریه باشد یا به نحو

استغراق باشد یا عموم مجموعی باشد. بحث‌های اینها ان شاء الله فردا به تفصیل بحث می‌شود. والسلام علیکم و رحمت الله



بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... ادامه نکته سوم در تنبیه سوم.
- ۲..... تفصیل اول:
- ۳..... تفصیل دوم:
- ۴..... تفصیل سوم:
- ۵..... تفصیل چهارم:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### ادامه نکته سوم در تنبیه سوم

بحث در تنقیح جریان براءت بود در شبهات موضوعیه، عرض کردیم که این بحث در کلمات قوم در دو جا طرح می شود و برخی هم در یک جا طرح کرده اند. گاهی هم در ذیل شبهه تحریمیه و هم در ذیل شبهه وجوبیه و گاهی هم یک بحث و بهتر هم این است که ما یک بحث انجام بدهیم و البته در یک جاهایی که فرق است بین وجوب و تحریم، از این جهت، در آنجا متذکر شویم.

بنا شد در طی اموری ما این بحث را تنقیح کنیم. امر سومی که بحث می کردیم این بود که انحاء تعلق امر و نهی به متعلقات و متعلق المتعلقات و امثال این فرق می کند و این فرق ها لاقلاً بر اساس برخی مبانی تاثیر می گذارد در جریان اصل براءت؛ بنابراین باید این اختلاف انحاء تعلق را بحث کنیم تا معلوم شود که چه نوع هایی داریم و بعد برویم سراغ جریان براءت یا عدم آن.

## تفصیل اول:

اولین نکته‌ای که باید توجه کنیم این است که شبهه گاهی تحریمیه است و گاهی وجوبیه. در تحلیل تحریم و نهی، برخی نهی را طلب ترک می‌دانند، بنابراین وجوب و حرمت یا امر و نهی مفادشان مشترک است در طلب. فقط یکی طلب فعل است و دیگری طلب ترک است. این یک تحلیل است در باب تحریم و نهی. اما ظاهر نهی که نهی از فعل است ظاهر اولیه‌اش این نیست و همان طور که محققین متعرض شدند نهی زجر از وجود است کما اینکه امر متعلقش وجود فعل است، تحریم و نهی هم همین طور است و متعلقش وجود است منتهی یکی بعث به وجود است و دیگری زجر از وجود است. البته این جا یک بحث دقیقی وجود دارد که ما در اینجا یا در یک جای دیگری که متناسب باشد باید بحث کنیم که مفاد نواهی اگر زجر از وجود شد، زجر از وجود کار مولا است، کار کسی است که نهی می‌کند. چه چیزی به گردن عبد می‌آید؟ انزجار از وجود یا مصداقش ترک است یا خود ترک است. آن وقت آن نکته‌هایی که در بحث عدم و ترک مطرح است ظاهراً دامن گیر می‌شود. این را در پرانتز گفتم که ذهنتان فعلاً مشوب نشود. نواهی زجر از وجود هستند حقاً به لحاظ استظهار چنانچه اوامر بعث به وجود است. ثبوتاً محال نیست که نواهی طلب ترک باشد. بحث استظهاری است. اگر می‌گویند لا تضرب ظاهرش زجر از وجود است کما اینکه در اوامر بعث الی الوجود است. اما در پرانتز عرض کردم که آیا اینکه ما بگوییم نواهی زجر از وجود است، آیا معنایش این است که بنابراین امر و نهی فرقی در تحقق فعل و عدم ندارند و فقط در سلب و ایجاب فرق دارند یا نه؟ در نواهی اگر نهی می‌کنیم به معنای زجر از وجود چیزی که بر عهده عبد می‌آید از سنخ عدم است. انزجار که مطاوعه زجر مولا است از سنخ ترک فعل است پس کسانی که بحث دلالت نواهی را بر زجر از وجود مطرح می‌کنند اینها هم باید در کنارش در ذهن داشته باشند که چیزی که بر عهده عبد می‌آید ترک فعل است ولو به عنوان زجر از وجود، از ناحیه شارع انشاء می‌شود و مولا می‌خواهد. می‌گوید من تو را از این وجود منع می‌کنم اما آن که بر عهده عبد می‌آید و کاری که عبد باید بکند، دیگر وجود نیست. بلکه ترک است. انزجار از وجود، به ترک است. مصداقش ترک است. این را باید در ذهن داشته باشیم و توجه کنیم که آیا اثری می‌آورد در بحث‌های آتی یا نه. این را تأمل کنید.

پس یک بحث این است که ما گاهی شبهه‌مان وجوبیه است از این سنخ است و گاهی شبهه تحریمیه است که حرمتش زجر از وجود است.

## تفصیل دوم:

یک تفکیک مهم دیگری در بحث‌های آتی وجود دارد که باید در اینجا به آن توجه کنیم. اوامر و نواهی گاهی فقط متعلق دارند. مثلاً در باب حج، صلاة، غیبت و کذب ادعا شده است این چنین است یعنی فقط خود فعل هست که متعلق است و متعلق‌المتعلق ندارد. گرچه به نظر هم در حج و هم در صلاة بعید نیست که متعلق‌المتعلق داشته باشد. حالا ما نزاع صغروی نمی‌کنیم. این طور ادعا می‌کنند که ما افعالی داریم که چه در ناحیه ایجاب و چه در ناحیه تحریم فقط خود این فعل مورد بحث و زجر است و متعلق‌المتعلق ندارد که به آن اضافه شود. در قبال چه چیزی؟ مثل اکرم العالم که در این مورد ما یک اکرامی داریم که متعلق است؛ ولی اکرام مطلق معنا ندارد، اکرام عالم است و این اکرام به عالم اضافه می‌شود و مثل لا تشرب الخمر که زجر از شرب خمر است و زجر از شرب است به عنوان فعل و شرب اضافه می‌شود به یک چیزی که به آن می‌گوییم متعلق‌المتعلق و آن خمر است. نگفته است لا تشرب مطلق شرب را محقق نکن یا زجر از مطلق شرب باشد. شرب خمر است و اضافه می‌شود به خمر. این خمر متعلق‌المتعلق است.

سؤال: اصلاً می‌شود بدون متعلق‌المتعلق؟

بعید نیست. مثل اینکه آقای صدر مثال می‌زنند که بگویند تکلم کن. نمی‌گویند تکلم به چیزی چون اگر بگویند تکلم به چیزی، آن چیزی می‌شود متعلق‌المتعلق.

سؤال: خود تکلم متعلق دارد. اتیان به الفاظ.

آن که خود تکلم است. اتیان اللفظ. اگر بگویند اتیان باللفظ. البته نگویید اتیان متعلق است و لفظ متعلق‌المتعلق. اتیان اللفظ خودش متعلق است و تکلم خودش متعلق است. اگر تکلم چیزی را بگویند آن چیزی می‌شود متعلق‌المتعلق به تکلم. آن وقت در کلمات قوم زیاد است و این طور در ذهن من است که مرحوم نائینی، مرحوم عراقی غیبت را می‌گویند فقط متعلق دارد. اما خیلی از اینها قابل تدقیق و تأمل است. ممکن است کسی بگوید غیبت حتماً غیبت کسی است و متعلق‌المتعلق است یا حتی در مورد کذب. در کذب مثال می‌زنند. ممکن است بگوئیم که کذب ظهور اولیه‌اش و عنوان اولیه‌اش متعلق‌المتعلق ندارد؛ اما حقیقت کذب عبارت است از اتیان به قول مخالف واقع. یک متعلق‌المتعلق دارد. خیلی از مواردی که ادعا شده است که اینها صرف فعل است و متعلق‌المتعلق ندارد قابل تدقیق است اما اینکه ما فی الجمله داریم جای بحث

نیست؛ لذا من گفتم بحث صغروی نکنیم ولی ثبوتاً به لحاظ عالم واقع حتماً چنین چیزی هست مثل همین تکلمی که ایشان مثال زده است و بعید نیست که متعلق‌المتعلق نداشته باشد.

سؤال: متعلق‌المتعلق در اینجا مطلق قرار داده شده است نه اینکه اصلاً الفاظ خاصی مدنظر نباشد، هر لفظی باشد آن متعلق‌المتعلق شده است. همان که آورده شد متعلق‌المتعلق. هر لفظی را بیاورم، متعلق‌المتعلق است.

پاسخ: نه خودش متعلق است. کلام خودش متعلق است. اینکه به اطلاق هر لفظی می‌خواهی بیاور. اطلاق در متعلق غیر از این است که ما متعلق‌المتعلق می‌خواهیم. اگر به شما بگویند که اکرم، شما هر اکرامی کنید مصداق اکرام است. تکلم این چنین است در اینجا. اینها خیلی بحث ندارد و عرض کردم ذهنتان در این بحث، این سمت و آن سمت نرود. این بحث صغروی است و روی آن فکر کنید اما ثبوتاً می‌شود گفت یک جاهایی فعل فقط طرف امر یا طرف زجر باشد و متعلق‌المتعلق نداشته باشد.

حالا در یک جاهایی که متعلق‌المتعلق دارد، ممکن است برسید این چه فرقی می‌آورد. حالا می‌گوییم که یکی از تفصیل مهم در جریان براءت همین است که در جایی که متعلق‌المتعلق دارد جای براءت هست اما آنجا که ندارد جای براءت نیست که در فرمایش مرحوم نائینی است و خواهد آمد.

### تفصیل سوم:

حالا در همان جاهایی که ما متعلق‌المتعلق داریم گاهی ممکن است تکلیف به وجود متعلق‌المتعلق منوط باشد مثل اکرم العالم که ظاهرش این است؛ یعنی لو کان هناک عالم اکرمه. وجوب اکرام عالم اصلاً منوط به وجود عالم است. لذا مرحوم نائینی این قضایا را قضایای حقیقیه می‌داند. می‌گوید به نحو مقدرة الوجود در وجوب شرعی اکرام، اخذ شده است وجود عالم یعنی لو کان هناک عالم فاکرمه. پس شرعاً در واقع وجوب اکرام عالم منوط می‌شود به وجود عالم.

گاهی با اینکه خارجاً متعلق‌المتعلق دارد مانند همین اکرام ولی ممکن است تکلیف مطلق باشد؛ یعنی نتیجه‌اش این می‌شود که مولا از من اکرام عالم را می‌خواهد ولی منوط نکرده است به وجود عالم. آن وقت نتیجه‌اش چیست؟ اگر از این سنخ شد که متعلق برای تحققش متعلق‌المتعلق را می‌خواهد اما در مقام ایجاب منوط نکرده است به وجود متعلق‌المتعلق. شما علی‌القاعده به نحو مطلق باید متعلق وجوب را بیاورید و برای او باید متعلق‌المتعلق ایجاد کنید. اول باید عالم درست

کنید تا مصداق اکرم العالم را بتوانید ایجاد کنید. اگر مولا به نحو اطلاق بگوید اکرم العالم و منوط نکند وجوبش را به وجود عالم باید هر آنچه که لازم است برای اطاعت اکرم العالم باید اتیان بکنید من جمله تعلیم و تربیت کسانی که عالم باشند تا بشود ایجاب اکرم العالم را امثال کرد.

در واقع این قسم که در عالم واقع متعلق نیاز به متعلق المتعلق داشته باشد پس دو گونه می تواند لحاظ کرد ایجاب را؛ منوطاً به وجود متعلق المتعلق که معنایش این است که اذا شک فی تحقق متعلق المتعلق مصب براءت می شود چون حکم مشکوک می شود و می شود مطلق باشد که اگر شما شک هم کنید در وجود عالم، تأثیری ندارد و هنوز ایجاب اکرام عالم سر جای خودش است. ایجاب اکرام عالم مطلق است و سر جای خودش است. حالا اینکه وقتی وجود ندارد و وقتی شما قدرت ندارید چگونه است، می تواند به نحو شرط متأخر باشد و می شود به نحو واجب معلق باشد که آن تصویرها سر جای خودش است. الان که گفته است اکرم العالم، اگر عالم نیست و اکرام عالم الان مقدور نیست نحوه تعلق ایجابش همان طور که حل کردند در آنجا باید درست کرد؛ ولی این صورتی است که می شود تصویر کرد. این هم تفکیک سوم.

### تفصیل چهارم:

تفکیک چهارم که بسیار مهم است این است که تعلق امرونهی به متعلقش گاهی به نحو صرف الوجود است و گاهی به نحو طبیعت ساریه است و گاهی به نحو عموم استغراقی یا مجموعی است. مثلاً وقتی گفته می شود اکرم العالم، حالا ظهور اثباتی اش را در ذهنتان نیاورید چون ظهور اثباتی اکرم العالم می شود سربانی باشد. اما اگر گفته شد صلّ که راحت تر است، ظاهرش این است که صرف وجود صلاة را می خواهد و در ناحیه نهی هم می شود مثل همین را تصویر کرد که مولا اگر فرمود لا تشرب الخمر ظهور اولیه اش سرایتی است ولی ممکن است مقصود مولا در عالم واقع لا تشرب الخمر به نحو صرف الوجود باشد. یا در مسئله لا تغتب صرف وجود غیبت ممنوع باشد. حالا اینها ثبوتاً قابل بحث است و ذهنتان مشغول نشود به اینکه این طور نیست مثلاً مفسده غیبت سربانی است. ما اینجا بحث اثباتی نداریم. مثلاً در عرفیات می گویند خوردن سیر شاید این گونه باشد؛ چون رایحه بدش همان دفعه اولش واقع می شود و دفعه دوم اثری ندارد. اگر کسی منع می کند از خوردن سیر، به نحو صرف الوجود است یعنی نمی خواهد وجود ما خوردن سیر حاصل شود و الا اگر یک دفعه خورد اثر ندارد مگر اینکه کسی بگوید دفعه دوم و سوم زیادت رائحه می شود که حرف دیگری است. اگر زیادت نباشد همان بار اول مشکل دارد و موارد دیگر تأثیری ندارد. پس در عرفیات هم ما داریم یک جاهایی صرف الوجود مطلوب است چه در ناحیه

وجود و چه در ناحیه عدم. عدم اولیه در واقع مطلوب است. اگر منع کردند از خوردن سیر، همان اکل اولی عدمش مطلوب است و الا اگر آن واقع شد اثر بقیه بر آن مترتب نیست. این تفصیل است به اضافه اینکه گاهی در مقابل صرف الوجود، سریان مطرح می شود. سریان به نحو طبیعت ساریه. این اصطلاح محقق عراقی است و شاید دیگران هم به کار برده باشند. یعنی مولا می گوید این طبیعت هر کجا رفت من می خواهم. مثلاً اگر در انسان گفتند اکرم الانسان، نسبت به متعلق المتعلق طبیعت انسان مراد است و می گوید هر کجا که رفت. انسان هر کجا که رفت نه اینکه اشخاص انسان.

آن وقت آن شق سوم می کند به عنوان عام استغراقی و عام مجموعی. مجموعی که مشخص است فرق می کند با دو قسم اول. اما ممکن است سؤال شود که عام استغراقی با سریان چه فرقی می کند؟ ایشان می فرماید فرقی در این است که در عام استغراقی در عموم کثرت ها هم ملحوظ هستند. لازم نیست که تک تک را ملحوظ کند. من عرض می کنم و در عبارات ایشان نیست مثل وضع عام، موضوع له خاص که موضوع له خاص می شد با مرآتیت مفهوم عام، ممکن است در باب سریان عموم استغراقی این گونه باشد که کثرت ها ملحوظ بشود ولو از آینه یک مفهوم عامی ولی کثرت ها ملحوظ باشد. الان به لحاظ اثباتی اصولیون ما در ادات عموم همین را می گویند. اکرم کل عالم، ادات کل وقتی می آید روی مفهوم العالم، این را به کثرت ها سرایت می دهد لذا عموم عام بر مطلق مقدم است چون در مطلق نفس الطبیعة ملحوظ است و کثرت ها ملحوظ نیست. این بحث اثباتی است که در آنجا دارند و اینجا ایشان از این استفاده می کنند و می گویند ما سه لحاظ می توانیم در کنار هم داشته باشیم؛ لحاظ صرف الوجودی، لحاظ سریان و طبیعت ساریه که در آن فقط طبیعتی که سریان دارد دیده می شود. کثرت بماهو کثرت دیده نمی شود اما سریانش دیده می شود. این طبیعت هر کجا رفت. یک وقت دیگر این گونه است که ما می گوئیم کثرت هایی را می بینیم گویی افراد انسان را، افراد اکرام را، اینها را تمام می بینیم. یک وقتی طبیعت اکرام را می بینیم.

سؤال: سریان لباً کثرت را هم در بر دارد. نمی شود گفت سریان هست، طبیعت ساریه است، صرف طبیعت نیست. مولا موقع لحاظ طبیعت ساریه را لحاظ کرده ولی کثرتش را لحاظ نکرده است. چگونه می شود؟

جواب: طبیعت را می گوید هر کجا رفت نه اول وجودش را. طبیعت هر کجا رفت را من می خواهم.

سؤال: این هر کجا رفت یعنی کثرت.

جواب: هر کجا باشد کثرت نیست چون در کثرت خصوصیت افراد هم ملحوظ است. اگر به صورت دیگری بگوییم که به قدری با شما مصالحه کنیم. فرد بالذات طبیعت چگونه است؟ فرد است و یک گونه کثرت دارد؛ اما فرد بالذات است؛ یعنی به قول عرفی، لیسیده انسانی است که در اینجا محقق است، محض انسانیتی که در اینجا محقق است. یک وقتی کثرتش هم می خواهیم. آن وقت مرحوم عراقی می فرماید فرقی که در اینجا محقق است، ثمره ای و آن اینکه اگر شما در جایی که امر به نحو طبیعت ساریه است اگر شما قصد خصوصیت کنید به اتیان این فرد، این تشریع است چون تحت امر نبوده است به خلاف وقتی که به نحو کثرت مثلاً از شکل عموم به نحو عموم استغراقی تحت امر باشد در اینجا اگر قصد خصوصیت کند اشکالی ندارد، البته خصوصیت فرد نه خصوصیت عوارض لازم که آن بحث دیگری است. کثرت های آحاد تحت خطاب رفته است به خلاف وقتی که طبیعت ساریه است. این ادعای ایشان است.

سؤال: طبیعت ساریه معنا دارد وقتی طبیعت هر فردی با فرد دیگر فرق می کند طبق مبنای ابن سینا.

جواب: چرا نیست؟ چه کسی گفته است؟ معنای آن حرف این نیست. رجل همدانی می گوید طبیعت به نعت کلیت در خارج است. این معنا ندارد و معنایش این است که یک قلمبه ای در خارج باشد به نام کلی انسان. این که نیست و واضح است؛ اما معنا ندارد که بگوییم انسانیت این شخص به جهت ماهیت انسانیت غیر از ماهیت دیگری است.

سؤال: می گوید یک طبیعت نیست و چندین طبیعت است.

جواب: این چه حرفی است شما می زنید. ابن سینا همدانی گفته است یا ابن سینا قمی؟ ابن سینا همدانی که نگفته است.

### تحلیل مرحوم عراقی از صرف الوجود:

مرحوم عراقی بحث صرف الوجود را باز نکرده است که صرف الوجود یعنی چه. یک فهم اولیه عرفی داریم که می توانیم بگوییم وجود ما؛ صرف الوجود یعنی وجود ما یا اول وجود که صاحب منتقی همین را گرفته است و می فرماید ما بحث اصطلاحی نداریم. صرف الوجود در اینجاها یعنی اول وجود؛ که ما نفهمیدیم که ایشان این را از کجا در آورده است که صرف الوجود یعنی اول وجود. بله در کلام محقق عراقی هم هست که می خوانیم اما ایشان می گوید ینطبق علی اول وجود نه اینکه صرف وجود را بگوید اول الوجود است. حالا اینجا بحث می خواهد.

در اینجا در شبهه موضوعیه و در ذیل برائت و تنبیهات برائت محقق عراقی بحثی از صرف الوجود نمی‌کند و تعبیر می‌کند که لحاظ طبیعت گاهی به نحو صرف الوجود است و گاهی به نحو طبیعت ساریه است اما در جاهای مختلف دیگری فی الجمله بحث کرده است و به صورت اشاره. مثل بحث نواهی که اولین بحث در آن همین است که می‌فرماید لحاظ‌های متعلق نهی مختلف است. در جلد اول صفحه ۴۰۲ به بعد که مقصد ثانی در نواهی شروع می‌شود، در آنجا مبحث اول این است که مفاد هیئت نهی چیست. بعد می‌رود سراغ متعلق نهی و می‌فرماید:

مع کون مفاد المادة فیهما (امرونی) عبارة عن صرف الطبيعة لكنه بما هي ملحوظ كونها خارجية لا بما هي و لا بما هي موجودة في الذهن كما عرفت بيانه مفصلاً و بهذا الاعتبار - أي: اعتبار الطبيعة خارجية أيضاً - صح إضافة كل منهما إلى الوجود بجعل الأمر عبارة عن الإرسال و البعث إلى الوجود و النهي عبارة عن الزجر عن الوجود.<sup>۱</sup>

اینجا می‌گوید صرف الطبیعه‌ای که متعلق امر در خطاب «اذهب» است، طبیعت رفتن ملحوظ است و آن صرف طبیعت رفتن است در قبال چه چیزی؟ در قبال طبیعت ساریه که الان گفته می‌شود و در زجرش هم همین‌طور است. بعد ایشان ادعا می‌فرمایند که به خاطر همین که صرف الطبیعه که متعلق امر و نهی واقع می‌شود بما هی هی نیست، بما هی فی الذهن هم نیست، بلکه بما هی ملحوظه خارجیة است، می‌گوید می‌توانیم اضافه وجود کنیم و بگوییم متعلق امر وجود الطبیعه است؛ چون طبیعت خارجیة است. ما نمی‌فهمیم این حرف یعنی چه. به نظر احتمالاً (البته ما نمی‌توانیم این را به ساحت بزرگان نمی‌توانیم این را حتماً و به صورت جزمی نسبت دهیم ولی احتمالاً) خلطی در کلامشان صورت می‌گیرد که در کلام کثیری واقع شده است که مصداق طبیعت را وجود خارجی می‌دانند و این غلط و اشتباه است. مصداق نسبت به مفهوم انسان صرف انسانیت و متمحض شده انسانیت در این فرد است. اصلاً فرد وجود نیست بلکه متخصص به وجود است. وجود یک حصه‌ای از انسانیت را در اینجا محقق می‌کند که آن حصه در واقع فرد انسانی است و مصداق انسان است. نمی‌شود که مصداق انسان وجود باشد، نمی‌شود مصداق ماهیت وجود باشد کما اینکه عدم نمی‌تواند باشد. بله در مثل وجود و عدم و معقولات ثانی فلسفی که طبیعی و فردی نیستند و عنوان و معنوناتش می‌شود وجود و عدم و امثال این باشد. این را دوستان دقت کنند. با این دقت، خلط در کثیری از کلمات در علم اصول روشن می‌شود. و حتی گاهی در فلسفه این اشتباه را می‌کنند که وجود خارجی را مصداق انسان گرفتند. وجود خارجی مصداق انسان نیست. آن حیثیت

<sup>۱</sup> نهاية الافکار، ج ۲، ص ۴۰۲



انسانیت قائم به این وجود خارجی آن مصداق انسان و فرد انسان است و بقیه اش وجود است و نکته اش هم این است که هر مفهومی از آن حیثیت خودش حکایت می کند. مفهوم انسان، ذات انسان از حیث انسانیت حکایت می کند. هر مفهومی این گونه است و وجود هم همین طور است. وجود فقط از حیث وجود می تواند حکایت کند، نمی تواند از انسانیت حکایت کند؛ لذا اهل معنا و معرفت یک حرف جالبی می زنند. من یک وقتی برهان صدیقین را این گونه تحریر می کردم و در جایی ندیدم به این شکل که عرض می کنم. ممکن است نظایرش باشد و آن این بود که اصلاً این حرف که یک عده می گویند نمی شود از مفهوم وجود اثبات وجود کرد دیدم استاد بزرگ ما حضرت آیت الله جوادی حفظه الله یک جایی در جواب مرحوم اصفهانی فرمودند این خلط مفهوم به مصداق و حمل اولی به حمل شایع است. به نظر من این حرف ها نیست و اگر یک وقتی حوصله کردم آن را بحث می کنیم. این حرف ها نیست. مفهوم وجود فرد بالذاتش حقیقت وجود است بلا حد. کسی که خیلی خوب این را تقریر کرده است حتی در کلمات صدر المتألهین در اسفار و کتب دیگرش شاید به این شکل نیامده است اما مرحوم آقا علی مدرس هم در بدایع الحکم دارد و هم در برخی کتب دیگرش، این دقت را کرده است و در نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت به این توجه کرده است که مفهوم وجود محکی بالذاتش حقیقت وجود است. آن وقت دقت کنید با توجه به اینکه مفهوم وجود را که می فهمیم. پس اولین چیزی که ما می فهمیم حقیقت وجود است. اهل معنا می گویند آن که مسلم است برو دنبال اینکه اصلاً چرا دیگران هستند. اصل وجود که باید باشد؛ چون محکی بالذات وجود است مگر اینکه شما انکار کنید که اصلاً ما مفهوم وجود را می فهمیم. تا شما مفهوم وجود را می فهمید باید بگویید عقلاً شما حقیقت وجود را پذیرفتید یعنی وجود بلا حد را نه طبیعت وجود. وجود طبیعت ندارد. مفهوم وجود محکی بالذاتش هیچ حدی ندارد. اگر خوب دقت کنید محکی بالذات وجود اگر حد داشت، باید بگوییم وجود مرکب است از وجود و عدم چون حد ملازم با عدم است. این بحث دقیقی است و من از این طریق برهان صدیقین را تقریب می کردم و به یک معنایی می شود گفت تدقیق در مفهوم وجود ما را به حقیقت وجود می رساند. عرض من این است که هر مفهومی صرفاً از آن جهت خودش حکایت می کند. بنابراین تعبیر محقق عراقی در اینجا که می گوید لعل از باب اینکه ما متعلق امر ونهی را طبیعت صرف گرفتیم و طبیعت صرف ملحوظ است خارجیتاً به این لحاظ متعلق امر ونهی است، از این جهت وجود را اضافه به طبیعت می کنیم و در امر ونهی می گوئیم امر شده است به ایجاد الطبیعة، نهی شده است از وجود الطبیعة.

ما عرضمان این است که این استدلال عجیبی است. طبیعت فعل انطباق بر وجود ندارد که شما چنین ادعایی می فرمایید. این حرف درست نیست.

در اینجا ایشان خیلی تصریح نکرده است صرف الوجود در قبال چیست. اما یک صفحه پایین تر می فرماید:

ثم لا يخفى عليك انه كما انّ لحاظ الطبيعي في الأوامر يتصور على وجهين: تارة على نحو السريان في ضمن الافراد المنتج لمطلوبية الحصص الفردية كلها و انحلال التكليف المتعلق بالطبيعي إلى التكاليف المتعددة حسب تعدد الحصص و أخرى لحاظه بنحو صرف الوجود المنتج لمطلوبية أول وجود الطبيعي.<sup>۱</sup>

این المنتج یعنی چه؟ صرف الوجود را می گوید یک نحوه لحاظ طبیعت است که منتج به مطلوبیت اول وجود طبیعی است. نمی گوید منتج یعنی چه. پایین تر ایشان می فرماید:

و قد يكون المأخوذ فيه (نهی) هو صرف وجودها المنطبق على أول وجودها.<sup>۲</sup>

ایشان نمی گوید صرف الوجود اول وجود است. آنجا می گوید المنتج لمطلوبية اول وجود است، اینجا می گوید المنطبق على اول وجود. صاحب منتقى می گوید اصلاً صرف الوجود یعنی اول وجود. ما در اصطلاح نباید بحث کنیم؛ چون اثری ندارد منتهی اصطلاح را بشناسیم برویم سراغ واقعیتی که می گویند که چطور می شود تصویر کرد. آیا اگر از اول مولا این گونه می فرمود که اول وجود اکرام را ایجاد کن. اول وجود شرب الخمر را نیاور. این حرف چه آثاری داشت؟ این خیلی مهم است چون اینکه بعد از عصیان چه می شود، اثرگذار است یا بگوید طبیعت ساریه شرب الخمر را ایجاد نکن. این چه اثری دارد؟ یا بگوید طبیعت ساریه وجوب اکرام. در اینجا محقق عراقی همین قدر دارد که ما در واقع صرف الوجودی داریم که منتج لمطلوبية اول وجود است یا منطبق بر اول وجود است. مرحوم اصفهانی یک بحث دیگری دارند که به نظر من بحث ایشان دقیق تر است و البته خودش یک جاهایی فهمش دشوار است؛ یعنی برای اصغر الطلاب که ما باشیم مشکل است. ان شاء الله جلسه بعد فرمایش ایشان را در صرف الوجود می گوئیم دوستان عنایت بکنند مطالعه ای داشته باشند تا جلسه بعد.

<sup>۱</sup> نهاية الافکار، ج ۲، ص ۴۰۳

<sup>۲</sup> همان

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... چکیده مباحث گذشته
- ۲..... معیار در نحوه تعلق احکام
- ۲..... تصویر صرف الوجود در ناحیه عدم
- ۳..... تعریف عنوان «صرف» در صرف الوجود
- ۳..... تعریف محقق اصفهانی
- ۶..... تطبیق تعریف مرحوم اصفهانی در ناحیه عدم
- ۷..... رابطه طبیعت و افراد در ترک و وجود
- ۸..... توجیه تفکیک بین صرف و سریان در مرحله ملاکات
- ۱۰..... موضوع بحث جلسه آینده

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### چکیده مباحث گذشته

بحث در جریان براءت در شبهات موضوعیه بود. معمولاً در اول بحث انحاء تعلق حکم به متعلق و موضوع یعنی متعلق المتعلق و گاهی هم موضوع به معنای مکلف را بحث می کنند تا بر اساس آن بتوانند تصویر کنند جریان براءت یا اشتغال را. در جلسه گذشته عرض کردیم که برای اینکه بحث ما جامع باشد، هم شبهات موضوعیه وجودیه یعنی وجوب را و هم تحریمیه را بحث می کنیم؛ بنابراین یک تفکیک این است که آیا حکم ما وجوب است یا تحریم؛ چون این لااقل بر اساس برخی مبانی، در جریان براءت فرق می آورد.

تفکیک دوم این است که آیا این حکم به یک فعلی متعلق شده که به موضوع خارجی تعلق ندارد مثل کذب و غنا و حتی تعبیر مرحوم عراقی این است که صلاة و حج هم این گونه است (که در صغرای اینها خیلی قابل تأمل است اما فرض

کنیم چون بحث فرضی است) یا اینکه حکم علاوه بر اینکه به متعلق تعلق دارد، یک متعلق المتعلق هم دارد مانند لاتشرب الخمر یا اکرم العالم. در آن جایی که متعلق المتعلق دارد تارة حکم منوط است به وجود متعلق المتعلق یعنی اگر خمری باشد لا تشرب است، اگر عالمی بود اکرم العالم است و گاهی هم ممکن است مطلق باشد یعنی اگر عالمی نبود باید عالمی پرورش داد تا اکرام عالم کرد یعنی اکرام عالم یک عمل مطلق واجبی گردن ماست و اگر عالم هم در خارج نیست باید عالم تربیت کرد تا وجوب اکرام را امتثال کرد. این هم یک تفکیک است.

تفکیک مهم دیگر بحث تعلق حکم است به صرف طبیعت؛ یعنی صرف الوجود طبیعت یا اینکه به طبیعت ساریه یا به اینکه به مجموع افعال این حالات مختلف. اگر گفتند اکرم العالم یک وقتی مقصود این است که صرف وجود اکرام عالم را تحقق ببخش یعنی یک وجود ما اکرام محقق شود امتثال شده است. یک وقتی می گویند اکرم العالم به لحاظ اینکه تمام حصص اکرام عالم باید محقق شود که می شود طبیعت ساریه. یک وقتی هم می گویند تمام اکرام های عالم به نحو مجموعی ملحوظ است.

### معیار در نحوه تعلق احکام

اینکه کدام یک از این اعتبارات است تابع این است که ملاک ما چگونه بوده است؟ آیا ملاک قائم است به مجموع، آیا ملاک در هر فرد است یا ملاک در وجود ما است، ملاک در وجود مضاف به طبیعت است. آن وقت در جایی که طبیعت ساریه مقصود است باز این نکته وجود دارد که آیا کثرات ملحوظاند یا اینکه طبیعت ساریه است که مرحوم عراقی بین اینها فرق گذاشت که گفت اگر کثرت ملحوظ باشد ربما اگر قصد کند خصوصیت را اشکالی نداشته باشد در باب تعبدیات. اما اگر حکم روی طبیعت ساریه رفته باشد شما حق ندارید خصوصیات فردی مورد را قصد کنید؛ چون داخل در حکم مولا نیست.

### تصویر صرف الوجود در ناحیه عدم

آن وقت در ناحیه عدم، همین بحث را می شود فرض کند منتهی یک دقتی در اینجا لازم است که ما می توانیم راجع به دو گونه صرف العدم بحث کنیم. یک وقت خود صرف العدم را می گوئیم، همان طور که صرف الوجود داریم صرف العدم را هم می خواهیم تصویر کنیم. صرف عدم مضاف به طبیعت یعنی در قبال صرف الوجود، صرف العدم تصویر می کنیم. یک وقتی

عدم صرف الوجود مقصود است. اینها با هم فرق دارند. به نظر من اگر اشتباه نکنم اینها در کلام محقق عراقی تفکیک نشده است. ممکن است نتیجه اش یکی باشد اما باید بحث کرد. ملحوظ خیلی فرق می کند. شما صرف الوجود را در نظر بگیرید بعد نهی کنید از صرف الوجود و نهی عبارت باشد از طلب ترک. پس شما ترک صرف الوجود را می خواهید. این یک گونه حرف است که باید ببینیم چه اقتضائاتی دارد به لحاظ کثرتی و اقل و اکثری. یک وقتی می گوئید خود این ترک مضاف به وجود، خود این ترک که یک سنخ عدم است، خود این قابل دو گونه لحاظ است؛ عدم صرفی و عدم کثرتی که توضیح آن می آید. پس در باب عدم و ترک هم دو شق داریم؛ یکی ترک آن صرف الوجود که تصویر شده است و یکی ترک صرف المضاف الی الوجود. ترک صرف هم دو گونه قابل هست یعنی می شود ترک صرف باشد و می شود ترک صرف الوجود باشد. یک وقتی صرف وصف خود این ترک است یعنی همان طور که ما در ناحیه وجود، صرف وجود را تصویر می کنیم در ناحیه عدم هم صرف عدم را تصویر می کنیم؛ صرف عدم باشد، یک وقتی عدم مضاف به صرف الوجود است یعنی عدم این صرف الوجود.

### تعریف عنوان «صرف» در صرف الوجود

حالا این صرف چیست؟ مرحوم عراقی در اینجا که بحثی نکرده است. یک آدرسی عرض کردیم در جلد اول و در جاهای دیگر هم شبیه این را ایشان دارد که تقریباً ایشان آمده تطبیق کرده است به اول وجود. البته یک جایی فرموده که منتهی و منتج می شود به نهی از اول وجود در نواهی یا امر به اول وجود. یک جا فرمودند تطبیق می شود به اول وجود. عرض کردم که صاحب منتقی هم همین حرف را گرفته است که صرف الوجود اول وجود است.

جلسه گذشته عرض کردیم که ما خیلی گیر عناوین بحث نیستیم که شما صرف الوجود را چه معنا کنید مهم این است که به لحاظ ثبوتی چگونه می توان تصویر کرد.

### تعریف محقق اصفهانی

مرحوم اصفهانی که در این بحث ها دقیق است در جاهای مختلفی صرف را معنا می کند. در اینجا به خصوصه ایشان بحث خوبی دارند راجع به صرف الوجود و صرف العدم. ایشان در بحث هایی مانند اجتماع امر و نهی این بحث را دارند. ایشان می فرماید مقصود از صرف الوجود یعنی اینکه ما همان طور که طبیعت را می توانیم به نحو وحدت در نظر بگیریم

(وحدت نوعی، سنخی و امثال این) هکذا وجود مضاف به طبیعت را هم، به صورت طبیعی در نظر می گیریم یعنی جامع وجود. نه جامع وجود همه عالم هستی بلکه جامع وجودات مضاف به یک طبیعت مثلاً طبیعت صلاة انحاء وجودات در خارج دارد و هزاران هزار وجود از ناحیه افراد مختلف و خود مکلف دارد. وجود مضاف به صلاة را از آن جامع می گیریم و جامع وجود مضاف به صلاة می شود صرف الوجود. صرف الوجود در اینجا به معنای آن مفهوم و جامع وجودی است که از تمام وجودات مضاف به یک طبیعت انتزاع می شود.

### وجود دو تسامح در کلام محقق اصفهانی

البته در کلام ایشان دو تعبیر است که به نظر مقداری تسامحی است: تسامح اول تعبیر به «جامع» و «طبیعی الوجود المضاف الى طبيعة الخاصة» است؛ با اینکه وجود نه جامع حقیقی دارد و نه طبیعی. بله جامع مفهومی عنوانی دارد مانند عنوان الوجود.

تسامح دیگر این است که ایشان در اینجا می فرماید مقصود از صرف الوجود عبارت است از طبیعی وجود مضاف به یک طبیعت و از سنخ خاص بنهج الوحدة فی الکثرة. این نهج وحدة را ما نمی فهمیم که نهج وحدة در کثرت یعنی چه؟

در بحث حقیقت وجود، یک وحدت در کثرتی مانند مرحوم صدرالمتهلین تصویر می کند، که آن برای وجودات طولی است. اما دو وجود هم عرض که نهج وحدت در کثرت ندارند. وجودات طولی در عالم با خود اصل حقیقت هستی یک رابطه نهج وحدتی در کثرتی دارند. بنده وجودم در اینجا با حقیقت وجود واقعاً بنهج وحدة در کثرت است چون معنا ندارد دو وجود استقلالی طولی. هم هستی مطلق وجود داشته باشد استقلاً و هم آن هستی استقلالی که در طول آن هستب مطلق است. این معنا ندارد. هستی طولی به گونه ای با هستی اصلی نهج وحدت در کثرت است؛ یک هستی دارای مراتب که از آن تعبیر می شود بنهج الوحدة فی الکثرة.

سؤال: مقصود ایشان این نیست که رابطه جامع و فرد دارند؟

مگر وجود جامع و فرد دارد؟ وجود عنوان و معنون دارد، جامع به معنای ماهوی طبیعی که ندارد و مانند ماهیت انسان نیست.

وجه اینکه ایشان نهج وحدت در کثرت به کار برده است نمی دانیم. دوستان فکر کنند که آیا این حرف قابل توجیه است یا نه. به نظر من هیچ کدام از این دو نکته دخیل در اصل بحث هم نیست. این نهج وحدت در کثرت که ایشان می گوید به نظر می آید مقصودشان این است که وجود مضاف به طبیعت کثراتش را ملحوظ نکنیم. کثرتش را ملحوظ نکنیم یعنی گویی برای وجود هم جامعی می بینیم که آن جامع را که خودشان تعبیر کرده است و الان می خوانیم که تعبیر جامع یا طبیعی الوجود را ایشان به کار برده است. شما در باب جوامع مانند انسان، جامع بقر، جامع فرس شما کثرت ها را در این جامع نمی بینید. در وجودات مضاف به مانند صلاة، ما وجود مضاف به کذب و غیره این کثرت ها را نمی بینیم؛ کثرت در وجود را. نه اینکه در خارج کثرت ندارد. وجودات عرضی در خارج کثرت هستند. بله وجودات طولی می توانیم بگوییم نهج وحدت در کثرت واقعی است اما وجودات عرضی من مانند صلاة امروز من، صلاة فردای من، اینها که وجودشان نهج وحدت در کثرت واقعی ندارد اما می توانیم بگوییم که فقط وجود مضاف به صلاة را می بینم نه کثرت های وجود مضاف به صلاة را. همین مقدار برای بحث ما کافی است چون همین مقدار را می خواهد استفاده کند؛ بنابراین اینکه این نهج وحدت در کثرت اینجا حقیقتاً درست است یا نه، اثری در بحث ندارد ولی به نظر می رسد مسامحه ای است و ما نمی توانیم حقیقتش را درست کنیم. تعبیر طبیعی و جامع هم تعبیر دقیقی نیست ولی مقصود ایشان را ما بدون این هم می توانیم وفا کنیم چون در بحث ما داشتن ماهیت اثری ندارد و عنوان هم باشد کافی. عنوان وجود نسبت به معنوناتش. برای ما چه اثری دارد که آیا رابطه مفهوم وجود با مطابقتش و محکياتش آیا رابطه طبیعی و فرد یعنی ماهوی است یا معقول ثانی فلسفی است، عنوان و معنوی است. اثری در بحث ندارد. بنابراین تعبیر طبیعی وجود و جامع بین افراد و اینها تسامحی است. به نظر من خود ایشان هم بعید است بیش از این منظورش باشد یعنی آن مفهوم عام و جامعی که البته از وجودات مضاف به یک طبیعت انتزاع می کنیم.

سؤال: وحدت انتزاعی را قبول کردید؟

بله آن که هست، مفهوم وجود وحدت دارد.

سؤال: مفهوم واحد انتزاعی مان صرف وجود است.

بله همین که گفتیم. هذ بهضاعتنا ردت الینا.

سؤال: در بحث ما صرف الوجود با صرف طبیعت چه فرقی می کند؟

هیچ فرقی نمی‌کند منتهی در وجود ما باید تصویر کنیم صرفش را. برخی می‌گویند اول وجود. این موجب اشکال میشود که در ادامه عرض می‌کنیم.

سؤال: همان صرف طبیعت بگیریم درست می‌شود؟

نه. صلاة که سر جای خودش، ما جامع را در وجودات مضاف به صلاة می‌خواهیم تصویر کنیم.

سؤال: این به چه کار ما می‌آید؟

طبیعت را باید ایجاد کنیم و اتفاقاً محور وجود است. ما باید طبیعت را ایجاد کنیم. وقتی به ما می‌گویند اکرام، هیئت تعلق گرفته است به اکرام ولی لباً یعنی اکرام را ایجاد کن که ایجاد و وجود هم یکی است.

سؤال: اگر بگویند صرف اکرام و طبیعت اکرام را بیاور.

بیاور، یعنی چه؟ یعنی ایجاد کن. پس ما باید تصویری از ایجاد کردن داشته باشیم که چه گونه ایجاد می‌کند.

سؤال: یعنی صرف طبیعت را ایجاد کنی؟

آن که واضح است و نفس الطبيعة است. آن طرفش نفس الطبيعة.

سؤال: ما الان غیر از این چه دیگر چه می‌خواهیم؟

وجود را چگونه دیدید؟ کثرت‌های وجود را دیدید؟ یعنی هزاران وجود را مستقل دیدید که با یک عنوان از آن حکایت می‌کنید مانند اینکه اشاره کنم که آن وجودات را ایجاد کن. یا اینکه نه یک وجود است. خیلی اثر دارد. الان ما اینجا حکم نمی‌کنیم ولی به حسب آرائی که در بحث هست این خیلی اثر دارد. نکاتش خواهد آمد که چرا ما این قدر تدقیق می‌کنیم که آن وجود مضاف چگونه است. نکته‌اش خواهد آمد.

### تطبیق تعریف مرحوم اصفهانی در ناحیه عدم

این تصویر ایشان است و همین حرف در عدم هم می‌آید یعنی خود عدم مضاف. اگر گفتیم نهی طلب ترک است یا گفتیم نهی زجر از وجود است ولی مولا وقتی زجر از وجود می‌کند آن که بر عهده عبد می‌آید انزجار است. این نکته که عرض می‌کنم خیلی جاها به آن پرداخته نشده است که اگر ما در باب نواهی زجر از وجودی باشیم، نه طلب ترکی، باز هم



آنچه که بر عهده عبد می آید ترک و انزجار است. زجر کار مولا است، مولا زجر از وجود می کند، خب بر عهده عبد چه می آید؟ انزجار می آید، انبعاث می آید. انزجار همان ترک است. آن که بر عهده عبد می آید ترک است. حالا سؤال این است که آن که بر عهده عبد می آید کدام ترک است؟ ترک صرف است یا کثرت های ترک است، که به نحو بدل است یا به نحو شمول است؟ این همان حرفی است که در باب وجود هم می آید. فقط فرقی این است که در باب نهی آیا ما می توانیم تصویر کنیم طلب ترک صرفی از وجود را یعنی در ناحیه عدم مثل وجود، می/توانیم تصویر کنیم که از عدم های متمایز، یک عدم جامع متعلق به طبیعت انتزاع شود. می گوید این طبیعت معدوم باشد یا معدوم بشود از ناحیه تو. مولا عدمش را می خواهد به یک عدم وحدانی بدون تمایز یا اینکه کثرت های عدم را می خواهد. اگر می گوید لا تکذب یک وقتی این است که مولا ترک کذب را به نحو وحدانی، جامع عدم را مضاف کرده است به طبیعت کذب و این جامع را از شما می خواهد. یک وقتی کثرت های عدم مضاف به کذب را می خواهد. این عدم کذب، آن عدم کذب و آن عدم کذب. اینها چه فرقی می آورند ان شاء الله خواهیم دید که عده ای برای این اثر قائل اند و می گویند نتیجه اینجا برائت است در حالی که نتیجه صرف الوجود در ناحیه ایجاب اشتغال است. این فرمایش مرحوم اصفهانی بود.

### رابطه طبیعت و افراد در ترک و وجود

البته ایشان بر اساس این، دو سه تا بحث دیگر مطرح می کنند که ما وارد آن نمی شویم و شاید در تنبیهات بحث بیاوریم از جمله بحث مهم متکرر در اصول که طبیعت با یک وجود موجود می شود و با عدم تمام افراد معدوم می شود. ایشان می گوید این حرف نادرستی است و لا اصل لها. اگر طبیعت با یک وجود موجود می شود یعنی طبیعت ملحوظ به نحو اهمال است و الا اگر طبیعت ملحوظ به نحو کثرت و سرایت باشد با یک وجود موجود نمی شود. طبیعت وجودش کثرت های مختلف دارد. وجود الف، وجود ب، وجود ج، وجود در طول زمان اینها وجودات مختلف طبیعت است. کدام یک را شما می گوید؟ همه اش را می گوید یا یکی از آنها را می گوید. اینکه شما می گوید طبیعت با یک وجود موجود می شود، این یک حرف مسامحه ای است. بله طبیعت مهمله با یک وجود موجود می شود.

بعد می گوید طبیعت با عدم تمام افراد معدوم می شود. ایشان می گوید این حرف نادرستی است. آن طبیعتی که با عدم تمام افراد معدوم می شود طبیعت ساریه است، آن طبیعت ملحوظ به نحو سرایت است. اگر تمام حصص را شما ببینید، عدمش به عدم همه حصص است اما اگر ملحوظ و مورد اعتبار شما در حکم طبیعت مهمله باشد، همان طور که طبیعت

مهمله به یک وجود موجود می شود به یک عدم هم معدوم می شود و ما می توانیم بگوییم طبیعت معدوم بعداً؛ چون مهمل در نظر گرفته شده است. نمی خواهید بگویید طبیعت در هر کجا که رفت معدوم است، این را که نمی خواهید بگویید. می خواهید بگویید طبیعت فی الجمله معدوم است چون مهمله در قوه جزئی است. می خواهید بگویید طبیعت معدوم است. ایشان این بحث را کرده است و آقای صدر در این بحث، تحقیق خاصی دارد. اما این بحث ها ظاهراً اثری در بحث ما ندارد. ما با لحاظات صرف الوجودی و سرایتی مسئله را تمام می کنیم. این جمله که در کلمات اصولیون زیاد می آید و شاید در کلمات برخی فیلسوفان نیز آمده باشد، بحث جدایی است و اگر فرصت شد بحث می کنیم.

### توجیه تفکیک بین صرف و سریان در مرحله ملاکات

این اختلاف لحاظ در صرف الوجود و طبیعت ساریه، باید به لحاظ عالم ملاک هم توجیه داشته باشد. این را دوستان دقت کنند؛ چون می خواهیم بحث اول وجود را در اینجا طرح کنیم. برخی می گویند صرف الوجود اول وجود است. ما که در اصطلاح گیری نداریم اما در عالم ثبوت نسبت به اینکه مولا اول وجود را خواسته یا صرف الوجود آن طوری که محقق اصفهانی تعبیر می کند که جامع وجود مضاف به طبیعت بدون لحاظ کثرات، این فرق می آورد در کیفیت حکم. فلذا مهم است.

### توجیه ملاکی درباره اوامر

در عالم ملاک دقت کنید اگر تکلیف ایجابی باشد تارة ملاک بر هر فردی از فعل قائم است و هیچ تمناعی هم بین افراد ملاک نیست و می شود همه را تحصیل کرد. مثلاً صلاة کل فرد فرد صلاة که قابل حصول از من باشد ملاک دار است و تمناعی هم ندارند، خب باید همه را ایجاد کرد و دائم باید نماز خواند و الذین هم علی صلاتهم دائمون. البته این معنایش نیست ولی می خواهیم بگوییم که همیشه باید نماز خواند. ولی یک وقتی بین ملاکاتش تمناع هست یعنی وقتی شما یکی را تحصیل کردید دیگر جایی برای تحصیل دیگری نمی گذارد. در بحث اجزاء شبیه این می آید. یک وقتی مرحوم والد ما سر درس مثال می زد می فرمودند این مثل این است که مولا می گوید برای من آبلیمو بیاور، شما می روید آب می آورید و حواسش نیست آب را می خورد و دیگر جا برای خوردن آبلیمو ندارد. در اینجا تمناع دارد در ملاک شرب چون به اندازه یک لیوان بیشتر جا نداشت. (اینکه گفته شده رُبْع معدۀ مؤمن خالی است، گفتند انشائی است یعنی خالی بگذار، ولی یک اقایی به

شوخی می گفت خبری است! یعنی هر چه بخورد باز ربعش خالی است!) در این مثال دیگر جا ندارد که شرب دیگری بکند لذا یک تمناعی در ملاکات هست. حالا در باب اوامر هم همین طور است. اگر تمناع باشد به نحو بدلی می شود چون همه این فعل ها ملاک را دارند فی حد ذاتها ولی تمنعش نمی گذارد لذا می شود بدلی؛ می توانی این فرد را بیاوری، آن فرد را یا فردی دیگر. اما اگر تمناع نباشد، می شود شمولی.

سؤال: تمناع یا استیفاء؟ می شود استیفاء نه تمناع در ملاکات.

تمناع در خود ملاک. بله در مقام استیفاء تمناع دارند. یعنی من که می خواهم شرب کنم این ملاک به شرب من قائم است و من شرب دوم نمی توانم بکنم و اگر شرب هم بکنم دیگر آن ملاک را نخواهم داشت یعنی آن تروی را به دست نمی آوری؛ بنابراین در مقام استیفاء ملاک با هم تمناع دارند و جمع نمی شوند با همدیگر. در مقام استیفاء، در مقام اخذ این ملاک و تحصیل ملاک تمناع دارند.

سؤال: موضوع برای ملاک نیست.

نه، دوتا با هم هستند و تمناع این است که نمی توانند جمع شوند و لذا می شود بدلی. اگر تمناع نباشد می شود شمولی.

### توجیه ملاکی در باره نواهی

البته در ناحیه ترک، به تعبیر مرحوم اصفهانی دو گونه می شود تصویر کرد و می گویند بین امر و نهی قدری در اینجا فرق است. تارة ما نهی را طلب ترک می دانیم و به شکل عام می گوئیم در باب نواهی مصلحت بر ترک قائم است یا به شکل موردی این چنین است. می گوید اینجا تصویر اینکه این مصلحت چطور است مثل ایجاب است یعنی مصلحت می شود شمولی باشد یعنی کل فرد فرد من الترتک و العدم ملاک دار است و تمناعی هم ندارند لذا تمام این عدم ها مطلوب مولا می شوند. یک وقت دیگر بین ملاکات قائم به تروک تمناع است و به نحو بدلی مورد اراده مولا است. مثلاً فرض کنید همان مثالی که مرحوم عراقی می زد که اگر نهی می کنند از خوردن سیر و به خاطر بوی بد آن است. اگر یک بار خوردید فرض کنیم که دفعه دوم زیادتی در استشمام هم نیاورد، بنابراین یک بار که خورده شود یک ملاکی داشته است که دیگر در بار دوم اثری ندارد. یا مثالی که مرحوم اصفهانی می زند که می فرماید اگر منع می کنند از خوردن مایعی به خاطر اینکه سمی در آن است که انسان را نابینا می کند، همین که دفعه اول انسان بخورد، نابینا می شود و دفعه دوم آن دیگر اثر ندارد. پس تارة

آن ملاک که قائم به ترک است تمناعی است فلذا مثل بحث وجودی، مولا باید بدلی بنخواهد یعنی یا این یا آن یا آن. بعد هم که عصیان کرد دیگر فایده ندارد. اما یک وقتی شمولی است یعنی همه این ترک ها ملاک دارد. کل فرد من الترتک مصلحت دارد که ملاکش قابل استیفا هم است. این بنابراین بود که ترک مصلحت داشته باشد. اما گاهی بلکه ظاهر نواهی این است که نهی می کنند ما را به معنای اینکه زجر از وجود می کنند؛ یعنی در وجود مفسده است نه اینکه در ترکش مصلحت باشد. ترک این مفسده، ایشان می فرماید ظاهراً ترک مفسده باید شمولی باشد. وقتی فعل مفسده دارد به ما می گویند ترکش کن. تمام ترک های این مفسده ظاهراً همان ملاک را دارد که ترک این مفسده است. وقتی مولا می خواهد مفسده وجود پیدا نکند شما باید تمام ترک ها را بیاورید (با لحاظ تسامحی که در آوردن ترک است). بله بعد از عصیان چه می شود بحث آخری است که ایشان مطرح نمی کنند. آن بحث دیگری است که یک بحثی است که بعد از عصیان چه می شود. اما قبل از عصیان تمام موارد ترک و عدم باید محقق شود (با لحاظ تسامحی که در تحقق ترک است) چون فعلش مفسده دارد و نباید وجود پیدا کند.

سؤال: تمناع اینجا تصویر نمی شود؟ قابل تصویر هست.

نه دیگر اینجا تمناع ندارد. همان که گفتم می شود یعنی عصیان کند بعد از عصیان. قبل از عصیان تمناع معنا ندارد. زجر از وجود کردند و این وجود نباید محقق شود. اما بعد از عصیان چه می شود آن بحث آخری است. ممکن است بگویند بعد از عصیان دیگر موضوع وجود ندارد مانند عمی.

اینها انحاء مختلف تصویر متعلق حکم است. حالا تطبیقش در بحث ما چه می شود؟ عجیب است که هم در تصویر این موارد گاهی اختلاف است و از آن مهم تر در جریان برائت در مقام انحاء تفصیل ها در بحث داده شده است.

### موضوع بحث جلسه آینده

اولین بحثی که ما می خواهیم بکنیم و بحث مهمی هم هست این است که تکلیف ایجابی باشد یعنی وجوب باشد و متعلقش هم صرف الوجود باشد و از آن مواردی باشد که متعلق المتعلق ندارد البته علی ما ادّعی مانند غنا بگویند لا تغن یا در کذب بگویند لا تکذب. این البته در نواهی است و در امرش بگویند صلّ و فرض کنیم که صلاة متعلق المتعلق ندارد که علی الظاهر خلاف واقع است اما فرض کنیم که این طور باشد. ما داریم صلّ الی القبلة و شرایطش همه تعلق به خارج دارد یا در سجود وضع جبهة الی الارض است و ارضش می شود متعلق المتعلق. حالا از این اشکالات صغروی چشم بپوشید و

فرض کنیم که صلّ متعلق المتعلق ندارد، امر کردند ما را به صلاة به نحو صرف وجود. می خواهیم ببینیم شبهه موضوعیه در اینجا چه معنایی دارد. اینجا مرحوم عراقی می فرماید مصبّ اشتغال است عند الشک نه مصبّ برائت. روی این فکر کنید تا فردا. بعد هم فرمایش مرحوم نائینی و دیگران را به تفصیل بحث می کنیم.

والسلام علیکم و رحمت الله.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... خلاصه گذشته
- ۱..... بررسی حکم شک در انحاء وجوب های صرف الوجودی
- ۲..... دیدگاه محقق عراقی
- ۵..... تذکر در بررسی کلام محقق عراقی
- ۶..... بررسی کلام محقق عراقی

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### خلاصه گذشته

جلسه گذشته انحاء تعلق حکم به موضوع و متعلق و متعلق المتعلق را بررسی کردیم، مهم این است که در مقام تطبیق بینیم اختلاف نحوه تعلق که حالا به نحو صرف الوجود باشد یا طبیعت ساریه باشد یا عام مجموعی باشد یا امثال این، چه تأثیری در جریان براءت یا اشتغال ایجاد می کند.

فروض مسئله را باید یک به یک بحث کنیم. محقق عراقی فروضی را بحث کرده است و نظر داده است. ما برای اینکه تکرار نشود هر قسمت را جدا بحث می کنیم.

### بررسی حکم شک در انحاء وجوب های صرف الوجودی

اولین قسمتش بحث صرف الوجود است. تعلق حکم به صرف الوجود است مانند صلاة و این خودش سه فرض

دارد:

یکی اینکه تعلق پیدا کند به صرف الوجود مانند صلاة و هیچ تعلقى به موضوع خارجى نداشته باشد يعنى متعلق المتعلقى وجودى نداشته باشد که ایشان گمان مى کنند که صلاة این چنین است لذا فرمودند که صلاة از آنهايى است که تعلق به فعل خارجى و شىء خارجى ندارد.

یک مورد دیگرش این است که تکلیف به صرف الوجود تعلق پیدا مى کند و بحث ما هم در شبهه وجوبیه است. ما فرضمان ایجاب است تا تحریم را جدا بحث کنیم. تکلیف به صرف الوجود تعلق پیدا مى کند منتهی متعلق المتعلق دارد ولی حکم نسبت به آن متعلق المتعلق مطلق است و منوط نیست مانند اینکه بگویند اکرم العالم ولی نسبت به وجود عالم مطلق باشد بحیث اگر عالمی در خارجى نبود باید برود عالم را تربیت کند تا اکرام عالم مطلق که اکرامش مطلق است محقق شود. فرض سوم این است که تکلیف به نحو صرف الوجود باشد مانند اکرام و موضوع هم داشته باشد؛ يعنى متعلق المتعلق داشته باشد و منوط به آن باشد مثل اینکه اکرم العالم ظهورش این است که وجوب اکرام عالم است و فرض کنید که به نحو صرف الوجود باشد يعنى اکرام ما و وجود ما اکرام عالم را از ما خواسته اند و این تکلیف منوط هم هست به وجود عالم. پس صرف الوجود سه فرض دارد.

### دیدگاه محقق عراقی

در جایی که تکلیف وجوبی تعلق گرفته است به صرف الوجود یک فعلی مثل صلاة و هیچ تعلقى به شىء خارجى ندارد؛ يعنى فقط متعلق است و ما متعلق المتعلق نداریم، در اینجا محقق عراقی مى فرماید اگر شک کنیم مصب اشتغال است چون ما مى دانیم یک تکلیفی بر عهده ما آمده است مانند صلاة، نمى دانیم به این صلاة مشکوک که انطباق طبیعى صلاة بر او مشکوک است آیا امثال واقع مى شود یا نه، اینجا مى گوید شک در فراغ است و لامحاله مصب اشتغال است. پس این یک نوع روشنی است که این چنین مواردی همه اش برگشت به شک در فراغ مى کند و شک در امثال هم مصب اشتغال است. در نوع دوم که تکلیف وجوبی خورده به مثل اکرام عالم ولی منوط به وجود عالم نیست و مطلق است، در اینجا هم ایشان مى فرماید همین طور است چون علم داریم به یک وجوبی که به ما گفته اند اکرام عالم بکن و در اینجا باید از این وجوب اکرام فراغ پیدا کنیم. نمى توانیم به فردی از اکرام که انطباق اکرام بر آن مشکوک است اکتفا کنیم بلکه باید با یک اکرام عالم که محققاً مصداق اکرام عالم باشد امثال کرد. پس باز هم برگشتش به شک در امثال است. در اینجا ایشان یک دقتی مى کنند و مى فرمایند در این مثال که امر و ایجاب داشته باشیم به صرف الوجود اکرام عالم و به وجود عالم منوط هم

نباشد، موضوع یعنی متعلق‌المتعلق در خارج هست یعنی یک عالمی در اینجا هست. می‌گویند در اینجا که خیلی روشن است نمی‌توانیم اکتفا کنیم به اکرام شخصی که مشکوک‌العالمیت است چون شما الان مکلفید به نحو اطلاق و هیچ اناطه‌ای بر وجود عالم هم ندارد. به نحو اطلاق مکلفید به اکرام عالم و یک عالم هم در اینجا هست. می‌توانید آن را اکرام کنید و امثال یقینی به دست بیاورید و معلوم است که نمی‌توانید اکتفا کنید به اکرام مشکوک‌العالمیه.

اما اگر عالم در خارج نبود و مصداق هم فقط در همین محتمل‌العالمیه منحصر شد، اینجا هم باز ایشان می‌فرماید مصب اشتغال و احتیاط است چون مثل موارد شک در قدرت است ولو الان یک عالمی در بیرون نیست و شما نمی‌توانید به آن کسی که متیقن‌العالمیه است اکرام کنید یعنی نیست که بخواهید اکرام کنید و فقط یک محتمل‌العالمیه است منتهی ایشان می‌فرماید باید احتیاط کنید. نفرمودند احتیاط به چیست؟ احتیاط به این است که این محتمل‌العالمیه را بیاوریم یا احتیاط این است که برویم تلاش کنیم عالمی تربیت کنیم که اکرامش کنیم. در این تلاش ممکن است موفق باشیم و ممکن است نباشیم ولی باید همه تلاش خود را مصروف امثال این تکلیف بکنیم. این حرفی است که در باب شک در قدرت می‌گویند. مولا به ما می‌گوید صلّ، من شک دارم که بتوانم صلاة را بیاورم یا نه. شک دارم و اصلاً احتمال می‌دهم که دو دقیقه دیگر از دنیا بروم، شک دارم که می‌توانم صلاة را بیاورم یا نه، این شک در وجوب صلاة از باب شک در قدرت این مصب براءت نیست، بلکه مصب اشتغال است. موارد متعددی این بحث شده است و در بحث آتی هم می‌آید که صرف شک در تکلیف ناشی از شک در قدرت مصب براءت نیست. این‌طور نیست که هر شک در تکلیفی مصب براءت باشد. شک در تکلیفی که ناشی از امکان و قدرت داشتن باشد به حکم عقل این مصب اشتغال است. اینجا هم ایشان می‌فرماید این چنین است به‌خاطر اینکه من علم دارم به وجوب اکرام مطلق و منوط نیست به وجود عالم در خارج به حیث که اگر بتوانم باید عالم تربیت کنم و اکرامش کنم اگر عالم در خارج نباشد. حالا اگر در اینجا این‌گونه فرض کنیم که الان عالم خارجی نیست و فقط یک محتمل‌العالمیه است، ما حق نداریم به این اکتفا کنیم و باید احتیاط کنیم. به چه چیزی باید احتیاط کرد؟ به تلاش برای پیدا کردن یک فرد تام برای امثال کردن. ممکن است موفق نشوید مانند تمام موارد شک در قدرت. یادم هست در بحث‌ها، در براءت مثال می‌زدند که ما امر داریم به غسل و من شک دارم آن زمان که حمام‌های بیرون بود، شک دارم که اصلاً هست یا نیست و آیا آماده هست یا نه. این معنایش این نیست که بخوابم بلکه باید برویم تا امثال کنیم. حالا اگر رفتیم و دیدیم در حمام بسته است، حرف دیگری است. پس شک در قدرت مصب اشتغال است. باید این قدر برویم تلاش کنیم بر امثال و اگر فی‌الواقع هم قدرت نبود آن وقت با عجز قطعی ثابت شود نه اینکه من اینجا بنشینم و



بگویم من احتمال می‌دهم که قادر نباشم پس شک در تکلیف داریم، پس برائت. نتیجه این می‌شود که ایشان می‌فرمایند در این فرض هم مصبّ شک در انطباق عنوان اکرام عالم که آیا اکرام این شخص خارجی، اکرام عالم محسوب می‌شود یا نه، نمی‌توانم برائت جاری کنم و اکتفا کنم. حالا این خودش بحثی دارد که یعنی چه. حالا ایشان می‌گویند نمی‌توانیم برائت جاری کنیم، بلکه مصبّ اشتغال است.

قسم سوم این است که ما به نحو صرف الوجود به وجود اکرام عالم مأمور باشیم ولی حکم منوط به وجود عالم باشد؛ یعنی به موضوع منوط باشد. در اینجا ایشان می‌گویند تکلیف روشن است. اگر موضوع در خارج باشد پس من یک تکلیف بالفعل دارم که باید انجام دهم. اگر موضوع در خارج نباشد اصلاً، من اصلاً تکلیفی ندارم و اگر یک موضوع هست و من شک دارم که آیا این عالم است یا نه، مصبّ برائت است چون شک در اصل تکلیف دارم. فرض این است که تکلیف منوط است به وجود عالم و عالم هم مشکوک است که آیا در خارج وجود دارد یا نه که می‌شود مصبّ برائت.

سؤال: عدم فعلیت موضوع است و دلیل اجتهادی بر نفی حکم داریم نه برائت. چون مقید به وجود موضوع است و شک دارم.

پاسخ: اگر شک کردم عدم فعلیت موضوع است؟ شما چون محو در مرحوم اصفهانی هستید این فرمایش را دارید. شک در فعلیت دارم پس چرا می‌فرمایید نیست.

سؤال: اگر گفتیم که شک در موضوعیت موضوع برمی‌گردد به برائت درست است. در مواردی علما می‌گویند مجرای برائت نیست.

پاسخ: همه را به نحو قضیه شرطیه می‌گویید. شما مقصودتان مرحوم اصفهانی است نه علما. یک عالم مقصود است. تنها کسی که ما می‌شناسیم مرحوم اصفهانی است که بحثش می‌آید. ایشان روی مبنای خاصی که قبلاً بحث کردیم و گفتیم درست نیست روی آن مبنا می‌فرمایند اینجا تکلیف اصلاً نیست ولی حرف علی‌الظاهر درست نیست چون مقام ایشان خیلی بلند است جرئت نمی‌کنیم ما طلبه‌ها بگوییم درست نیست می‌گوییم علی‌الظاهر درست نیست.

این فروضی است که مرحوم عراقی مطرح کرده است و بحث خیلی دشوار و مشکلی است.

### تذکر در بررسی کلام محقق عراقی

اولین بحث این است که ایشان فرمود اگر امر متعلق باشد به صرف الوجود (فرض کنید صلاة) و ما شک کنیم (دیگر نمی گوید شک در چه چیزی) مصب اشتغال است. شک در چه چیزی کنیم که مصب اشتغال است؟ از فروض آتی به نظر می آید که مقصود ایشان شک در انطباق صلاة بر یک صلاة خارجی کنیم. مثلاً من صلاتی بیاورم و شک کنم. دقت کنید نباید از قبیل شبهه حکمیه باشد چون خلف بحث است. نه اینکه ما شک کنیم که کلاً صلاة واجب است یا نه. نباید از قسم شبهه مفهومی باشد؛ یعنی شک ما نباید ناشی از این باشد که حدود صلاة چقدر است. این هم نباید باشد یعنی تکلیف روشن است و خود ایشان هم این را اخذ می کند تا بگوید که اینجا اشتغال است و الا آنها معلوم است که مصب برائت است. شبهه مفهومی ای که مستلزم شبهه حکمیه باشد مصبش برائت است. می گوید تکلیف روشن است و متعلق تکلیف هم روشن است مثلاً می دانیم صلاة ده جزء دارد. مثلاً فرض کنید من سجود رفتم نمی دانم درست سجود کردم یا نه. این وضع جبهه علی الارض، مثلاً سرم خورده به مهر و برگشتم نمی دانم صدق وضع جبهه علی الارض می کند یا نه. این طور شبهه در مصداق باشد. حالا این صلاتی که حدودش و تکلیفش معلوم است چون بحث ما شبهه موضوعیه است، فقط در انطباق این طبیعی متعلق بر این خارج به دلیل یک شبهه خارجی مثل اینکه واقعاً جبهه علی الارض شد یا نه. از این باب ما شک کنیم، ایشان می گوید این شک در فراغ است و لذا اشتغال است.

اولین نکته ای که باید توجه کنیم. من نمی خواهم اشکال کنم می خواهم حدود بحث را روشن کنم. توجه کنیم شبهه موضوعیه در اینجا باید اعم باشد از شبهه در تطبیق متعلق نه فقط شک در متعلق المتعلق باشد. جلسات قبل عرض کردیم چون تکلیف سه طرف دارد غیر از خود حکم؛ مکلفی که موضوع است مثل مسافر و حاضر و غیره، متعلقی که مثلاً صلاة است و متعلق المتعلقی که ممکن است در بحث صلاة ما می گوئیم متعلق المتعلق هم دارد در مثل وضع جبهه علی الارض و امثال اینها.

ما در بحث شبهه موضوعیه اگر بحث را ببریم فقط در آنجایی که یک قسم از موضوع اصطلاحی باشد یعنی متعلق المتعلق، پس در جایی که متعلق المتعلق ندارد، باید بگوییم از بحث خارج است. اما واقعاً دلیلی ندارد که این حرف را بزنیم. ما می خواهیم فروض مسئله را تنقیح کنیم، اسمش را الف بگذاریم یا ب بگذاریم. در جایی که ما امر داریم به مثل

صلاة و شك داریم که این طبیعی صلاة به این صلاة خارجی قابل تطبیق هست یا نه، این مصب اشتغال است یا براءت؟ مرحوم عراقی می گوید مصب اشتغال است چون شك در فراغ است.

من عرض می کنم اگر فرمایش مرحوم عراقی درست است و تنها شکی که برای ما ممکن است از قسم شك در فراغ است در واقع ایشان باید بگوید ما در اینجا اصلاً شك در تکلیف پیدا نمی کنیم و همه اش شك در فراغ است و از این جهت اشتغال است. به تعبیر دیگر باید بگوید شك ما در مثل تعلق تکلیف وجوبی به صرف الوجود، شك ما در تطبیق و انطباق متعلق بر فرد خارجی منحصر است در شك در فراق. این را باید ایشان تأکید کند و آن وقت ما باید مجال پیدا کنیم و فکر کنیم که این دعوا درست است یا نه. اگر ایشان ادعا را درست بگوید آن وقت می شود فکر کرد. ایشان باید بگوید شك منحصر است در شك در فراغ و شك در فراغ هم مصب اشتغال است و واضح است.

### بررسی کلام محقق عراقی

حالا شما این حرف را قبول دارید یا نه؟ شك در وجوب صلاة به نحو صرف الوجود بعد از معلومیت اصل حکم و معین بودن متعلق که شبهه مفهومی نشود، آیا شك منحصر در شك در فراغ است یا نه؟ ایشان می گوید مولا به من گفته است صلّ و باید صلاتی تحویل او دهم. این صلاة خارجی که مشکوک الانطباق است اگر بخواهم تحویل بدهم می شود شك در فراغ و من باید یک صلاة درست حسابی تحویل مولا بدهم و این مشکوک الانطباق چرا به آن اکتفا کنم، می شود شك در فراغ.

من روی این خیلی فکر کردم و ظاهراً گاهی آدم زیادی فکر کند بیشتر مسئله مشکل می شود. به نظر می آید ما دو گونه شك در تکلیف می توانیم پیدا کنیم که شك در فراغ نباشد اما ببینیم آیا درست است یا نه؟

### تایید دیدگاه مرحوم عراقی در قسم اول از شك

این صرف الوجود که ایشان تصویر می کند نتیجه تکلیف یک گونه در واقع تکلیف علی البدلی است. اگر طبیعت ساریه بود تمام حصص صلاة مأمور به می شد معیناً. علی البدل نبود و شمولی بود تمام کثرات صلاة وجوب می شد. اما اگر صرف الوجود شد لبّاً حالا یا انحلال می شود یا عقلاً تطبیق می کنیم، به نحو علی البدل می شود. اگر مولا به من بگوید صلّ لبّاً این است که می توانم هر کدام صلاة ها را خواستم بیاورم. این در مقام امثال در مقام تکلیف هم اگر نگوییم حقیقتاً تخیر

شرعی است، ولی لباً تخییر شرعی است؛ یعنی اگر مولا گفت صلّ حالا یا شرعاً چون بعید نیست ما در انحلال این را قبول می‌کنیم یا عقلاً من مکلفم به این صلاة یا آن صلاة یا آن صلاة. پس تکلیف علی نحو صرف الوجود به گونه‌ای تکلیف را به بدلی تبدیل می‌کند در مقابل شمولی. حالا سؤال این است که اگر من شک کنم که این تکلیف بدلی این مورد را هم گرفته است یا نه، نمی‌تواند مصبّ براءت باشد؟ به تعبیر آخر آیا نظیر دوران بین تعیین و تخییر نمی‌شود؟ ما می‌دانیم که این مجموعه از صلوات که حقیقتاً مصداق صلاة هستند طرف تکلیف بدلی هستند نمی‌دانیم این فرد هم طرف تکلیف بدلی هست یا نه؛ منتها از باب اشتباه خارجی، نه از باب اینکه نمی‌دانیم جعل این را گرفته است یا نه. از باب اینکه نمی‌دانیم این صلاة است یا نه، آیا این را گرفته است یا نه؟ الان فقط باید گوش کنید؛ چون این بحث این قدر پیچیده است و فروض بعدی، آن وقت روشن می‌کند که خود مرحوم عراقی یک جاهایی یا دیگران اینها را ظاهراً دارند مصبّ براءت می‌کنند. اینجا دقت در دقت لازم است.

اگر جعل به نحو صرف الوجود حقیقتاً و بالدقة عبارت نباشد از تکلیف علی البدل ولی یا منحل می‌شود یا به نحو عقلی تکلیف این طوری علی البدل می‌شود. اینها را فروض می‌گوییم برای اینکه یک عده‌ای مثل مرحوم اصفهانی منکرند که صرف الوجود ی انحلال پیدا کند. اینجا نگفته است اما در جای خودش.

حالا ببینید اگر ما انحلال را قبول کردیم این فرد مشکوک از صلاة در واقع این گونه می‌شود که آیا این هم جز آن بدلها هست یا نه؟ صلّ انحائی از فردهای علی البدل دارد؛ تمام صلواتی که مصداق صلاة هستند همه فرد علی البدل هستند؛ چون شمول نیست و صرف الوجود شمولی نیست و افراد علی البدل هستند. مثلاً فرض کنید به من گفتند صلّ الان می‌توانم صلاة تام بیاورم، یک ساعت دیگر بیاورم، دو ساعت دیگر بیاورم، در این مکان بیاوریم، در آن مکان بیاوریم، تمام این صلواتی که حقیقتاً حدود صلاة را شامل هستند و به لحاظ خارجی هم هیچ شکی در آن نیست اینها مصداقهای صلّ هستند و علی البدل تحت حکم هستند. عرضم این است که آیا نمی‌شود این طوری شک کنیم که آیا این فرد هم تحت وجوب علی البدلی هست یا نه؟ در دوران بین تعیین و تخییر شما چه کار می‌کنید؟ ما یقین داریم که این تحت حکم است و نمی‌دانم آن دیگری هم به نحو علی البدل تحت حکم هست یا نه. شک دارم که آیا صلاة در دوران بین تعیین و تخییر که مفصل می‌آید، شک دارم که صلاة بخصوصه مأمور به است یا صلاة یا زکات تحت امر است یا در خصال کفارات من یقین دارم آزاد کردن عبد تحت خطاب است در کفاره اما شک می‌کنم که عدل اوی دارد یا نه، مثل اطعام ستین مسکین. اطعام ستین

مسکین علی البدل هست یا نیست؟ در آنجا در دوران بین تعیین و تخییر عده‌ای مثل مرحوم عراقی قائل به اشتغال هستند و برخی هم قائل به براءت هستند. ولی خوب دقت کنید آن‌هایی که قائل به براءت هستند می‌گویند از تعیین براءت جاری می‌کنیم. آن حرف آن جا بزنیم اینجا تبدیل به چه می‌شود؟ معنایش این نیست که از این مشکوک براءت جاری کنیم. از تعیین وجوب در میان این هزار صلاتی که حقیقتاً صلاة هستند براءت جاری می‌شود اما نتیجه‌اش چه می‌شود؟ نتیجه‌اش این می‌شود که می‌توانیم به آن اکتفا کنیم.

در دوران بین تعیین و تخییر فرقی با اینجا دارد با اینکه حالشان شبیه به هم هست. اینجا من شک دارم که آیا این یکی هم جز ابدال هست یا نه، آن جا هم ما شک داریم که یک طرف، طرف تخییر هست یا نه، منتهی در آن جا ما در اصل نحوه تکلیف شک داریم. آن‌هایی که براءت می‌شوند، محقق عراقی و اینها که براءتی نمی‌شوند و می‌گویند شک در امتثال می‌شود. آن‌هایی که براءتی می‌شوند می‌گویند در اصل نحوه تکلیف شک داریم که جعل چگونه بوده است به نحو تعیین بوده است یا تخییر، از حیث تعیینیتش براءت جاری می‌کنیم. اگر از حیث تعیینیت براءت جاری کنیم نتیجه‌اش این می‌شود که به کل واحد می‌شود اکتفا کرد؛ یعنی تضییق را برمی‌داریم. در تضییق و توسعه در بحث فقه دیدید بعضی علما می‌فرمایند اینجا علما قائل می‌شوند به توسعه ولی این درست نیست و اختلاف حسابی هست. در دوران بین تضییق و توسعه همین دوران بین تعیین و تخییر است عده زیادی قائل به اشتغال هستند و عده‌ای هم قائل به براءت از تعیین و تضییق هستند و می‌گویند نتیجه‌اش این است که می‌توانیم به آن یکی اکتفا کنیم.

حالا دقت کنید اینکه نتیجه‌اش این می‌شود که می‌توان به آن دیگری اکتفا کرد در جایی است که مصداقیت آن برای صلاة معلوم باشد و الا اگر در بحث ما یک‌گونه‌ای دوران بین این است که آیا این صد صلاة طرف وجوب بدلی هستند یا این یکی هم صد و یکمین هم هست و طرف است؟ اگر شما از تعیین این صدتا براءت جاری کنید آیا نتیجه‌اش می‌شود که به مشکوک الصلاة می‌شود اکتفا کرد در صل؟! این خیلی مشکل است. در آن جاها اصل اینکه ما تعیین داشتیم را براءت جاری می‌کردیم و قائل به جریان براءت مدعی بود که اصل واجب بودن و اکتفا به طرف دیگر مورد تردید نیست اما قائل به احتیاط در دوران امر بین تعیین و تخییر مدعی بود که اصل وجوب طرف دیگر محل بحث است و چون نمیتوانیم اصل وجوب آن را درست کنیم ولو به نحو تخییری حق اکتفا به آن را نداریم لذا مثل محقق عراقی می‌گویند در دوران بین تعیین و تخییر شک در امتثال می‌شود و باید احتیاط کرد. اما در مورد ما که روشن است. درست است که اگر ما شک کنیم

که این فرد از صلاة آیا طرف بدل هست یا نه، یک تصویری از شک در تکلیف پیدا کردی و لذا مرحوم عراقی نمی/تواند بگوید منحصر است شک در فراغ. ولی یک مشکلی ایجاد می‌کند. مشکل ایجاد می‌کند به این معنا که ما درعین حال که تکلیف داریم به صلاة و درعین حال که می‌توانم صلاة را اتیان کنم، معنایش این است که اکتفا کنم به مشکوک الصلاتیت. واضح است که نمی‌شود؛ یعنی چه؟ یعنی ظاهراً حق با مرحوم عراقی است که حتی اگر ما این طوری هم بتوانیم تصویر کنیم نمی‌توانیم اکتفا کنیم به مشکوک الصلاتیت.

عرض من این است که ما نمی‌توانیم اکتفا کنیم به مشکوک الصلاة در فراغ از صلاة حتی با این تدقیق اگر ما بدلیت این طرف را تحت شک ببریم و بگوییم جناب عراقی شک در مقام منحصر نیست در شک در امثال که شما می‌گویید؛ اما حق این است که اگر شما در اینجا بخواهید دوران بین تعیین و تخییر درست کنید و بگویید ما نمی‌دانیم وجوب معین در این صدا تا داریم یا این صد و یکم هم طرف بدل است. نتیجه چه شود؟ نتیجه این شود که ما از تعینیت این ابدال به خصوصه رفع ید کنیم و بگوییم این یکی هم جز بدل است یعنی ما به مشکوک الصلاة در امر به صلاة اکتفا کنیم که این نشدنی است. پس معلوم می‌شود که علی‌ای حال اینجا شک در فراغ می‌شود.

### نقد دیدگاه مرحوم عراقی در قسم دوم شک:

اما یک فرض دیگری به نظر من هست که شک در تکلیف هست و جای برائت هم هست. اگر در تکلیف به صرف الوجود که ما باید وجود ما صلاة را بیاوریم. خوب دقت کنید. این فرض تخیلی است اما بالاخره فرض است دیگر. اگر تمام حصص معلومه صلاة غیر مقدور باشد، فقط حصه‌ای که من شک دارم که صلاة است یا نه، مقدور باشد. اینجا فرق حرف ما با ایشان معلوم می‌شود. ما اول می‌گوییم یک جایی را پیدا کردیم که شبهه موضوعیه است به معنای این که شک در تطبیق متعلق بر خارج است؛ شبهه مفهومی نیست و شک در اصل تکلیف یعنی در جعل هم نیست ولیکن منحصر هم نیست در شک در امثالی که شما می‌گویید. من می‌گویم فرض کنید خطاب صلّ داریم به نحو صرف الوجود. فرض کنید تمام حصص معلومه صلاة که می‌شود آورد، همه غیر مقدوره‌اند اما ما یک فردی را می‌توانیم بیاوریم که شک داریم صلاة هست یا نه. من می‌گویم در اینجا کل وجوب صلاة ساقط است زیرا فروض مقطوعه که غیر مقدور است و این هم مشکوک است و اصل وجوبش مشکوک است، تعلق وجوب به این مشکوک است. آن فرض قبلی ولو دست ما را نگرفت ولی کمک کرد برای حل این شق و فرض. ولی این فرض مشکوک از اول وجوبش مشکوک است. پس وجوب صلّ کلی که مولا امر

کرده بود اصلش مشکوک می شود چون فروزش مقطوع است عدم قدرت من و این یکی هم مشکوک است. مشکوک است نه اینکه فقط در مقام امتثال مشکوک است بلکه اصل وجوبش مشکوک است چون من نمی دانم صلاتی که متعلق است این را اصلاً می گیرد یا نه. مولا مگر امر به صلاة نکرده است؟ برای بحث های بعدی ما به این نیاز داریم. من برای اینکه صلاة برای من تنجیز شود، هم باید کبرای کلی صلّ بر من تنجیز شود و هم موضوعش باید بر من محرز شود.

بله درست است که ممکن است شما بگویید در اینجا شک در فراغ است، اما شک در فراغ نیست چون قبل از شک در فراغ من می آیم سر خود تکلیف صلّ. صلّ برای منجز شدن بر من، هم باید جعلش بر من محرز باشد و هم تطبیقش بر متعلق بر من محرز باشد. اگر مشکوک باشد، اصل صلّ مشکوک می شود.

حرف من الان این است که آیا این فرض نادر تخیلی از موارد شک در امتثال است یا شک در تکلیف؟ آیا این مصبّ برائت است یا نه؟

سؤال: در این فرض نادر شما ما شک در قدرت بر امتثال داریم و شما قبلاً فرمودید که در شک در قدرت، برائت جاری نیست.

پاسخ: شما بروید حرف آقا ضیاء را بخوانید می گویند در شک در قدرت بر امتثال مجرای اشتغال است و راست می گوید.

سؤال: ایشان با اصالت الاشتغال چه کار می کرد؟ می خواست بگوید فرد غیر مشکوک بر عهده ماست.

پاسخ: آن که من می گویم را شما رد کنید. من می گویم این فرد مشکوک الصلاة آیا تحت برائت هست یا نه؟ آیا در اینجا مصداق شک در قدرت است و باید احتیاط کنم؟ باید بروم این فرد مشکوک را بیاورم تا لعلّ توانسته باشم صلّ را اتیان کنم یا اینکه برائت جاری کنم؟ خیلی فکر کردم احتمال دارد که فکرم باطل باشد اما شما دقت کنید و فکر کنید ببینید چه می گویم بعد بگویید.

می گفتند مرحوم عراقی بالا منبر وقتی اشکال زیاد می شد می فرمود من دست بزن هم دارم. احتمال بدهید ما هم دست بزن داشته باشیم.

من می گویم مرحوم عراقی اینجا را شک در امتثال می داند. شک در امتثالی که به شکل شک در قدرت باشد مصب اشتغال است. ایشان می گوید باید خودت را بدهی دم تکلیف تا معلوم شود عاجزی، اگر عاجزی و الا اتیان می توانی بکنی. نهایت افکار را ملاحظه کنید ایشان شک در تکلیف به نحو صرف الوجود را منحصر در شک در امتثال و فراغ می دانند. ما گشتیم و یک موردی پیدا کردیم که می خواهیم بینیم این هم شک در فراغ هست یا نه؟ به نظر من این شک در فراغ نیست. سؤال: ایشان هم این مورد را قبول می کند. به خاطر غیرمقدور بودن آن فرد از دسترس خارج شد نه اینکه براءت در این مشکوک جاری کرد.

پاسخ: شما از کجا فهمیدید قبول می کنند؟ حرف من را گوش نمی کنید. من می گویم آنها که از دسترس خارج شد، این مشکوک که هست قابل براءت است یا نه باید خودم را دم این تکلیف بدهم و امتثال کنم لعل صلاة باشد. آیا این احتیاط لازم است یا نه؟

روی این مطلب فکر کنید و عبارت مرحوم آقا ضیاء را هم ببینید. من حرفم این بود که ایشان اول باید دعوا را روشن می گفت که بگوید آیا ادعا دارد که تمام فروض مسئله در موارد تعلق تکلیف به نحو صرف الوجود منحصر در شک در فراغ و شک در امتثال است که اشتغالی باشیم یا فروض دارد؟ نگفته است این فرض ها. ما می خواهیم بگوییم منحصر نیست. روی آن فکر کنید تا فردا. الحمد لله رب العالمین



بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... سیر بحث گذشته
- ۲..... دیدگاه مرحوم عراقی درباره شک در قسم دوم وجوب صرف الوجودی
- ۷..... دیدگاه مرحوم عراقی درباره شک در قسم سوم وجوب صرف الوجودی
- ۸..... دیدگاه مرحوم عراقی درباره نوع شک در موارد تعلق وجوب به طبیعت ساریه
- ۱۱..... موضوع جلسه آینده

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### سیر بحث گذشته

بحث در شبهه موضوعیه بود و بر حسب اقسامی که تصویر می شد فعلاً بحث بود در شبهه وجوبیه و آن هم در فرضی که تعلق حکم به متعلق علی نحو صرف الوجود باشد. در آن جا عرض کردیم که همین فرض صرف الوجود سه گونه است: یک وقتی تعلق می گیرد به صرف الوجود و متعلق هیچ تعلقی به امری و رای خودش ندارد. گاهی به متعلق المتعلق نیاز دارد؛ اما مشروط به آن نیست. و سوم اینکه نیاز به متعلق المتعلق داشته باشد و مشروط باشد. مثال برای اولی به مثل صلاة می زنند و دوستان شبهه در مصداق نکنید که صلاة ممکن است این گونه نباشد. مثل اکرم العالم به شرط اینکه وجوب اکرام مشروط به وجود عالم نباشد. همین اکرم العالم را می شود فرض کرد که وجوب مشروط باشد به وجود عالم کما اینکه ظاهرش این است که در این صورت می شود مصداق و مورد برای قسم سوم.

دیروز بحث کردیم که اگر صرف الوجود باشد و تعلق به متعلق خارجی نداشته باشد اینجا مرحوم عراقی فرمودند که شبهه مصب اشتغال است. یعنی ما علم داریم به وجوب صلاة و صلاة هم حصصی دارد و شخص می خواهد برود آن حصه مشکوک الانطباق صلاة را بیاورد. بعد از علم و تنجز وجوب صلاة بر خودش می خواهد برود آن فرد مشکوک الانطباق صلاة بر او را در مقام امتثال بیاورد. این می شود شک در امتثال و شک در فراغ و مصب اشتغال است.

منتهی ما عرض کردیم که ایشان باید یک زحمت دیگری هم می کشیدند و اثبات می کردند که شک در مقام منحصر در این است؛ چون بحث ما به طور کلی در شک در فراغ نیست. واضح است که شک در فراغ مصب اشتغال است. باید بگوییم زمانی که وجوب به صرف الوجود تعلق می گیرد فرض دیگری نداریم برای شک در موضوع ولو به معنای همین شک در متعلق و تطبیق متعلق. فرضی نداریم الا به نحو شک در فراغ. آن وقت فرمایش ایشان تمام می شود. اما دیروز عرض کردیم که فروضی ولو در عالم خیال می شود فروضی فرض کرد که شک در تکلیف در آن معنا داشته باشد مثل اینکه تمام حصص صلاة که معلوم الانطباق است غیر مقدور باشد و فقط یک حصه مشکوکة جلوی من هست. در اینجا آیا اصل تکلیف صلّ هست؟ ایشان در آن جاهایی که اصل تکلیف صلّ هست و طبیعتاً مقدور هست، بحث کرده اند که آیا به آن حصه مشکوک الانطباق می شود اکتفا کرد؟ گفته اند نه. اما دیروز عرض کردیم که می شود فرض کرد. پس باید ایشان ابتدا این را حل می کرد که آیا فرض دیگر دارد یا نه. به نظر ما این نقضی بر حرف ایشان بود.

### دیدگاه مرحوم عراقی درباره شک در قسم دوم وجوب صرف الوجودی

در قسم دوم هم همین بحث ما می آید. اتفاقاً فکر می کنم که بنده اصلاً از همین مثال ایشان متفطن شدم به فرض اول که نقض به خودشان کردیم. ایشان می فرماید در جایی که متعلق حکم وجوبی صرف الوجود باشد و متعلق المتعلق هم بخواهد، منتها منوط به آن نباشد، ایشان می فرماید اینجا هم همان طور که قبلاً گفتیم مصب اشتغال است با همان تقریر. مولا فرموده اکرم العالم به نحو مطلق که اگر عالم هم نبود باید برود عالم تربیت کند و اکرامش کند تا اکرام العالم صدق کند.

می گوید در این گونه موارد شما نمی توانید اکرام معلوم العالم را رها کنید و بروید سراغ مشکوک العالمیه و او را اکرام کنید چون شک در فراغ می شود. ذمه شما مشغول شده و منجز شده است و یک غرض قطعی مولا بر عهده شما آمده است که عبارت است از اکرام عالم بحیث که اگر عالم هم نباشد باید عالم تربیت کنید و اکرامش کنید. این بر عهده شما آمده است و باید از این فراغ پیدا کنید. نمی توانید بروید سراغ یک مشکوک العالمیه و او را اکرام کنید و بگویید بنابراین من امتثال کردم لذا اینجا بعد از یقین به وجوب و غرض قطعی منجز شک در فراغ است.

بعد خود ایشان یک توجهی می کند؛ یعنی عبارتی می آورد که قدری اجمال دارد ولی می شود فروضش را بر آن حل کرد. می فرماید فرض اول این است که اگر در خارج عالم هست، وجوب اکرام عالم همین الان بالفعل است و به گردن شما هم آمده است و قدرت هم دارید و اکتفا به این محتمل وجهی ندارد. بعد خود ایشان یک فرضی می کند و می گوید اگر

منحصر شد مصداق در این محتمل العالمیه، در اینجا هم باز اشتغال هست؛ چون از قبیل شک در قدرت است. اصل تکلیف بر شما منجز است چون غرض قطعی معلوم دارید و شک دارید که آیا می‌توانید آن غرض را ایفا کنید یا نه، می‌گویید باید احتیاط کنید. نمی‌گویند احتیاط به چیست.

### بررسی کلام مرحوم عراقی

دو اجمال در کلام ایشان هست. یکی اینکه نفرموده است که احتیاط به چیست؟ به این است که مشکوک العالمیه را بیاورم یا بروم دنبال این که موضوع را ایجاد کنم و عالم را تربیت کنم چون الان در خارج نیست. بروم عالم را تربیت کنم و اکرامش کنم. اگر نشد می‌گویم عجز است. در تمام موارد شک در قدرت باید خودم را بدهم دم تکلیف و بروم سمت انجامش و اگر نشد، دیگر نشده است و عجز واقعی است. با شک در قدرت، من نمی‌توانم رها کنم و بخوابم. وقتی شک در قدرت می‌کنیم درست است که شک در تکلیف و فعلیتش می‌کنیم ولی این گونه شک در فعلیت ناشی از شک در قدرت به حکم عقل مصبّ اشتغال است و حرف درستی است. پس یک وجه اجمال این است که اینکه ایشان فرمود احتیاط کنیم، نفرموده است که چگونه احتیاط کنیم و اجمال دارد.

اجمال دیگری هم در کلام ایشان است و آن این است که شما فرمودید اگر منحصر شد مصداق در این. یعنی چه؟ دو گونه انحصار هست. یک وقت من می‌گویم تمام حصص معلوم الانطباقش مقدور من نیست و منحصر است در مشکوک؛ یعنی بقیه حصص اصلاً مقدور من نیست. در این صورت ایشان می‌فرماید و این عین فرض بالای ماست. اینجا چرا مصبّ اشتغال است؟ اصل تکلیف به اکرام عالم در این صورت مشکوک است.

سؤال: در اینجا صرف‌الوجود قطعاً خداوند از ما خواسته است حالا تطبیق این صرف‌الوجود بر مصداق خارجی معلوم نیست. اصل تکلیف که مشکوک نشد.

پاسخ: اگر تمام حصص دیگر همه غیرمقدور باشد، تکلیف از آنها ساقط نیست؟

سؤال: چرا باید ساقط باشد؟

**پاسخ:** جسارت نباشد کلاس اکابر که نیامدیم. فرض این است که شک در قدرت موجب شک در خطاب می شود و فقدان قدرت موجب قطع به سقوط خطاب می شود. فرض این است. اگر قبول ندارید مبنای دیگری دارید. اگر شما به تبع آقای خویی می فرمایید که اعتبار قلیل المؤمنه است و قدرت شرط خطاب نیست، که هیچی. این را برای کمک به شما گفتم.

**سؤال:** اگر انصراف پیدا کند که معلوم است دیگر انصراف پیدا کرده است.

**پاسخ:** انصراف چیست. ثبوتی است. شما اول بفرمایید قدرت را شرط خطاب می دانید یا نه؟

**سؤال:** شرط خطاب باشد یعنی از غیرمقدور انصراف دارد.

**پاسخ:** انصراف که برای عالم ظاهر است و عقلاً نمی شود. پس شرط خطاب است یعنی خطاب اگر مقدور نبود، ساقط است. چرا در واضحات شک می کنید.

ایشان در مورد فرض صرف الوجودی که متعلق المتعلق دارد اما مشروط به آن نیست، می فرماید:

فانه مع العلم بوجود الموضوع في الخارج لا يجوز العدول عنه إلى غيره مما هو محتمل المصادقية للطبيعي<sup>۱</sup>.

اینکه روشن است که در مقام امثال ما نمی توانیم از آن چیز که معلوم العالمیه است و تکلیف هم تنجیز شده نسبت به اکرام عالم در مقام امثال عدول کنیم و محتمل العالمیه را بیاوریم.

بعد می فرمایند:

و مع الشك فيه و انحصار الأمر فيما هو محتمل المصادقية، لا بد من الاحتياط، لرجوع بعد العلم بأصل الغرض و

قيامه بالشيء إلى الشك في القدرة<sup>۲</sup>.

عرض ما این است که «انحصار الأمر فيما هو محتمل المصادقية» دو گونه است؛ گونه اول این است که هیچ حصه دیگری نداریم و نمی شود آورد و مقدور نیست و انحصار پیدا می کند امر در محتمل المصادقية. اگر این است (که ظاهراً ما از همین جا متفطن به نقض به ایشان شدیم) تمام حصص این تکلیف صرف الوجودی متعلق به اکرام عالم، تمامش ساقط

<sup>۱</sup> نهاية الافكار، ج ۳، ص ۲۶۵

<sup>۲</sup> همان

است الا همین محتمل الانطباق. سؤال من این است که مگر در اینجا شما تکلیف فعلی دارید و برای شما تکلیف فعلی معلوم است؟

سؤال: یک مورد مشکوک است. مرحوم آقا ضیاء می فرماید تلاش کن ببین می توانی این را عالم کنی یا نه. اگر نشد که دیگر غیرمقدور است.

پاسخ: این یک راه احتیاط است. برای من تمام حصص معلوم غیرمقدور است. اصلاً من تکلیفی در اینجا دارم؟ ببینید اینکه ما تلاش کنیم چه از باب اینکه بگوییم تکلیف محرز است یا بگوییم غرض محرز است باید غرض منجز باشد. شما آیا غرض معلوم منجز الان دارید؟ همین عالم ایجاد کن، مشکوک است الان. اصل تکلیف مشکوک شده است چون بقیه که ساقط است و این یکی هم مشکوک است. حالا به گونه ای دیگر فرض کنید اگر از اول قبل از این حرف ها من می دانم که هیچ عالمی در عالم نیست و نمی شود ایجاد کرد و فقط یک شخصی را ممکن است عالم کرد، آیا می شود امر کند که این شخص را به نحو اکرم العالم اکرام کن؟

سؤال: وقتی تکلیف مطلق شد، بله.

پاسخ: اول تکلیف درست کنید تا من اشتغال درست کنم. دقت کنید. ما اول یک تکلیف منجز درست کنیم.

سؤال: تکلیف متوقف بر این نیست که فردش در خارج محقق باشد.

پاسخ: مشروط نیست اما آیا تکلیف نسبت به آن هست؟ تکلیف فعلی نیست به خلاف جایی که عالم را در خارج دارید و تکلیف فعلی شده است و شما می خواهید با این مشکوک آن را امتثال کنید که می گوییم بله روشن است که نمی شود.

سؤال: تکلیف مگر متوقف بر این است؟

پاسخ: ما نمی گوییم متوقف است. اصلاً تکلیف داریم به حصه ای که ما اصلاً شک داریم که این اکرام عالم هست یا نه. ایشان می گوید غرض منجز شده است. غرض به اندازه علم منجز می شود. حالا در بحث اقل و اکثر ارتباطی می آید و در آن جا هم این شبهه هست که می گوید غرض منجز است و ما غرض معلوم داریم و شک در وفا داریم. در آن جا می آید که غرض مثل تکلیف است؛ همان طور که تکلیف آن قدری که معلوم است منجز می شود، در غرض هم آن قدری که معلوم است منجز می شود. چه کسی گفته است ما غرض داریم نسبت به این فرد مشکوک؟ ایشان در بیان می گوید بعد از علم

به غرض شک در قدرت در امتثال است. علم به غرض از کجا حاصل شد؟ با وجود اینکه این حصه اکرام عالم مشکوک است، اصل این که شما یک غرضی دارید و حالا شک در فراق است اول کلام است.

سؤال: در موارد دیگری که مقدور داریم و یک مورد مردد داریم چرا باید احتیاط کنیم نسبت به مردد؟

پاسخ: آن جا تکلیف بالفعل شده است.

سؤال: تکلیف به مردد بالفعل شده است؟

پاسخ: نه به مردد، بلکه به اصل صرف الوجود. صرف الوجود اکرام عالم بر من آمده است و چون متعلق المتعلق هم خواسته ولی وجود دارد، تکلیف بالفعل است. ممکن است و مقدور هم هست و تکلیف ساقط نیست. بله بعد شخص می خواهد با مشکوک الانطباق امتثال کند می گوئیم نمی شود و باید احتیاط کرد. احتیاط از این باب است که تکلیف به اکرم العالم بالفعل شده است و شما می خواهید به محتمل الانطباق امتثال کنید که چنین چیزی نمی شود. اما اگر اصل تکلیف به آن اول کلام است، وقتی شما نمی دانید که محتمل الانطباق مصداق اکرام عالم هست یا نه، امر به صرف الوجود اول کلام است که اینجا اصلاً وجود دارد.

سؤال: مبنای ایشان در فعلیت که یک نزاعی با مرحوم نائینی دارند می تواند در اینجا دخیل باشد؟ اینکه با جعل حکم، حکم فعلی را ازلی می داند. آیا اینجا دخیل است؟

پاسخ: نخیر ربطی به این بحث ندارد.

سؤال: الان گیر بحث در فعلیت آن است که اگر فعلی باشد باید انجام داد.

پاسخ: فعلی باشد و علم داشته باشید چون بحث تنجیز است. بحث این است و الا در تمام احکام در شبهه بدویه در براءت ممکن است واقع فعلی باشد. بحث این است که وقتی منجز بشود علم به کبری و صغری واصل شود، برای من منجز می شود و من باید امتثال کنم. ایشان آمده است غرض را قطعی گرفته است. این را ایشان از کجا آورده است که غرض در اینجا قطعی است و شک در قدرت است. این اول کلام است.

### دیدگاه مرحوم عراقی درباره شک در قسم سوم وجوب صرف الوجودی

اما در موردی که صرف الوجود باشد و متعلق المتعلق بخواهد مثل اکرام عالم و منوط به وجود عالم باشد. ایشان در اینجا فرموده است در جایی که ما یقین داریم موضوع هست که تکلیف روشن است یعنی منوط به وجود عالم است و عالم هم هست یا یقین داریم که موضوع نیست که واضح است تکلیف نداریم. اما اگر شک داشته باشیم می فرمایند مصب برائت است.

(و اما لو كان) التکلیف منوطا بوجود الموضوع كما في إكرام العالم و إطعام الجائع، فمع العلم بوجود الموضوع في الخارج أو بعدمه لا إشكال و مع الشك في أصل وجوده يكون المرجع هي البراءة لرجوع الشك المزبور إلى الشك في ثبوت الغرض و في أصل توجه التکلیف إليه و هو ظاهر.

### بررسی کلام مرحوم عراقی

ما می گوئیم این حرف شما درست است اما فرض قبلی در فرض انحصار مطلق یعنی تمام حصص دیگر هم در واقع مقدور نباشد، فقط یک فرد محتمل الانطباق داریم، این اول کلام است. بله ثبوتاً می شود غرض قائم به این باشد که اینها در اینجا هم می شود غرض قائم باشد؛ ولی منجز نیست چون واصل نشده است. هر کجا که شما به کیفیت ما علم به غرض داشته باشید، یعنی علم به کبری و صغرای غرض، غرض منجز می شود و باید احتیاط کنید. اما در فرض دوم که تمام حصص غیرمقدور است و یک حصه جلوی ماست که مشکوک است، اول کلام است که تکلیف دارم چه برسد به اینکه از قبیل شک در قدرت باشد.

فرض سوم که روشن است. فرض سوم ایشان می فرماید آن جایی که موضوع معلوم است که واضح است بالفعل می شود و آن جایی هم که قطعاً موضوع نداریم، چون اناطه داشته تکلیف نداریم، در آن جایی هم که مشکوک است، برائت است. این سه حالی است که مربوط به صرف الوجود است.

سؤال: در فرض دوم مشکوک را باید عالم کنند و احتیاطش به این است؟

پاسخ: بله احتیاطش به این است اما گفتیم که اول تکلیف درست باید شود تا احتیاط درست شود.

سؤال: وقتی این مشکوک را می شود عالم کرد، تکلیف داریم چون تکلیف مطلق است؟

**پاسخ:** مطلق بود اما آیا تکلیف هست؟ الان در شرب تن مگر تکلیف مطلق نیست؟ لا تشرب تکلیف مطلق است اما شک دارم که تکلیف دارم یا ندارم. اگر شما علم به تکلیف پیدا کردید و علم به غرض پیدا کردید به نحو منجز یعنی صغری و کبری واصل شود، بله آن وقت شک کنید که من قادرم که امتثال کنم یا نه، درست است. اما تکلیف را اول درست کنید. ثبت العرش ثم انقش. حالا روی این فکر کنید.

### دیدگاه مرحوم عراقی درباره نوع شک در موارد تعلق وجوب به طبیعت ساریه

توضیحات اقسام صرف الوجود تمام شد. اما قسم بعدی عبارت است از طبیعت ساریه. تکلیف وجوبی است و مثلاً تعلق گرفته است به صلاة. این خلاف فرض است که طبیعت ساریه باشد اما فرض کنید که این گونه باشد که تعلق گرفته است به صلاة و تمام حصص صلاة را مولا می خواهد. این طبیعت ساریه است. در اینجا هم دو قسمی که مرحوم عراقی قبلاً گفته اند، قابل طرح است.

در اینجا هم تذکر می دهند که طبیعت ساریه با عموم استغراقی یک فرق ریزی دارد. طبیعت ساریه فقط ذات حصص را می خواهد اما در عموم خصوصیات هم تحت حکم است. اگر این حرف سر جای خودش درست باشد که در عموم عام خصوصیت هایی بیش از خصوصیت حصص هست، در این بحثی که ما الان هستیم فرقی نمی آورد. مولا فرموده است صلّ و تمام حصص صلاة تحت حکم است.

ایشان می فرماید در اینجا اگر در یکی از موارد ما شک کنیم که این صلاة هست یا نه، می گوید برائت جاری است چون مولا به نحو طبیعت ساریه خواسته است و تمام حصص تحت حکم است و حکم انحلالی است.

بنا بر انحلال که ایشان حکم را انحلالی می داند و ما هم انحلالی می دانیم یعنی تمام حصص را می خواهد مثل این است که بگوید این فرد را می خواهم، آن فرد را می خواهم، آن فرد را می خواهم. اگر تک تک گفته بود هزاران خطاب می شد. حالا یک خطاب نوعی آورده است ولی خطاب نوعی معنایش این نیست که حصص حکم ندارند؛ بلکه کل فرد فرد؛ مقصود از فرد طبیعت اکرام و طبیعت صلاة است. طبیعت صلاة وقتی تحت حکم است، تمام حصصش تحت حکم است. اگر این گونه تصویر کردیم؛ چون دیگرانی هستند که به گونه ای دیگر تصویر می کنند، ایشان می گوید برگشت این بحث به شک در اقل و اکثر استقلالی است که مجرای برائت است بالاتفاق. البته من نمی دانم بالاتفاق هست یا نه. ولی علی القاعده باید این گونه باشد چون آن بحثی که دارند در اقل و اکثر ارتباطی است و در اقل و اکثر استقلالی مثل دین علی الظاهر نباید



اختلافی باشد که اگر من صد هزار تومان دینی دارد و نود هزار تومان آن را دادم بگوئیم ساقط نیست. کسی این را نمی گوید؛ بنابراین در اینجا تکلیف منحل می شود به حصص مختلف صلاة. این صلاة واجب و آن صلاة واجب و آن صلاة واجب. هر کدام هم امثال خودش را می خواهد چون طبیعت ساریه است.

شکی که اینجا ایشان مطرح می کند می گوید بنابراین فردی که مشکوک الصلاتیت است از اول تحت حکم نمی رود و حکمش مشکوک است و مصب براءت است.

سؤال: چرا نگفته اینجا احتیاط است؟ باید می گفت احتیاط است چون اگر طبیعت ساریه که لحاظ تمام حصص است، این حصه که شک داریم، ما شک داریم که به این حصص غرض محقق شده است که متعلق است به طبیعت ساریه. پاسخ: ما در تمام موارد شک بدوی هم شک داریم که غرض هست یا نه. شما اول یک غرض منجز درست کن و بعد بگو شک در فراغش داریم.

سؤال: من تقریر می کنم مبنای خود ایشان در حصه منحصره را.

پاسخ: کم لطفی فرمودید. منحل شد و هزاران خطاب شد. آن هزار خطاب که حصصش معلوم است، هر کدامش تکلیف دارد. یک حصه مشکوک است که صلاة باشد یا نه. عام مجموعی که بحثش بعداً می آید. الان فرض این است که به نحو طبیعت ساریه است و تمام حصص صلاة را می خواهد. استقلال منحل می شود و می فرماید مرجعش به اقل و اکثر استقلالی. شما تمام اینها را حفظ کنید و بعد اشکال مطرح کنید. ایشان می گوید می شود اقل و اکثر استقلالی. هزار تکلیف در یک جا دارم و یک تکلیف مشکوک دارم و براءت جاری می کنم.

سؤال: عبارتش ظاهرش به نحو مجموع است.

پاسخ: یک وقتی ما همین حرف را سر درس آقای وحید زدیم. ایشان فرمودند بدهید این کتاب را. حالا ایشان آخر کار این حرف را زدند، اما ما نمی گوئیم آخر کار ولی وسط کار.

(و اما لو كان) تعلقه على نحو الطبيعة السارية أو العموم الاستغراقي بنحو ينحل التكليف المتعلق بالطبيعي إلى

تكاليف متعددة حسب تعدد الحصص والافراد، ففي ذلك مهما شك في الموضوع يكون المرجع فيه البراءة دون الاشتغال

من جهة رجوع الشك المزبور بعد انحلالية التكليف إلى الشك في التكليف الزائد فيندرج في مسألة الأقل و الأكثر الاستقلاليين التي كان المرجع فيها هي البراءة بالاتفاق.<sup>۱</sup>

### بررسی کلام مرحوم عراقی

این فرمایش ایشان است و به نظرم روشن است و حق هم هست. منتهی یک نکته‌ای وجود دارد که ایشان باید همان بحث را که نحوه شک انحصار در همین دارد را بحث می‌کرد. ایشان می‌فرماید شک در اینجا می‌شود اقل و اکثر استقلالی و مرجعش براءت است. این حرف درست است ولی ایشان می‌توانست شک در فراغ هم تصویر کند. طبیعت ساریه باشد، شک در فراغ داشته باشیم. می‌شد تصویر کرد. حالا خود ایشان بعد بحث می‌کند که چرا ما در اینجا این‌طور گفتیم اما در جای دیگر به گونه‌ای دیگر گفتیم.

ببینید فرض ما این است که به متعلق خارجی تعلق ندارد آیا نمی‌شود فرض کرد در جایی که صلّ معلوم باشد و اصل تکلیف به صلاة معلوم باشد، نمی‌دانم که آیا به این می‌شود امثال کرد یا نه. اینکه ایشان می‌گویند، درست است و مصبّ براءت است. اما می‌شود به گونه‌ای تصویر کرد که امر به صلاة داشته باشیم و شک در فراغ باشد.

این طبیعت ساریه که ایشان می‌گویند، می‌گویند تمام حصص صلاة تحت حکم است و این منحل می‌شود. فرقی با صرف الوجود چیست؟ می‌گوییم در صرف الوجود یک تکلیف داشتیم و فرض این است که مقدور ما هم هست و می‌توانیم اتیانش کنیم و می‌خواست به مشکوک الانطباق آن را انجام دهد. در اینجا می‌گویند تکلیف ما قدر متیقن دارد و مشکوک دارد. منحل می‌شود به یک قدر متیقنی که واضح است که باید انجام داد و یک مشکوک. سؤال این است که فرض دیگر هم دارد یا نه؟ (بعد خود ایشان متکفل یک شبهه می‌شود که برگشتش به همین حرف است. حالا آن شبهه و جواب ایشان را عرض خواهیم کرد).

مرحوم عراقی می‌فرماید در این بحث که ما گفتیم که اگر طبیعت ساریه باشد احتیاط لازم نیست فرقی بین این نیست که اصلاً متعلق‌المتعلق نداشته باشد یا داشته باشد و منوط نباشد یا داشته باشد و منوط باشد. هیچ فرقی نمی‌کند و در تمام فروض تعلق تکلیف به نحو طبیعت ساریه به یک فعلی مثل صلاة در تمام فروضش می‌گویند مصبّ براءت است چون اقل

<sup>۱</sup> نه‌ایة الافکار، ج ۳، ص ۲۶۵

و اکثر استقلالی می شود. نکته اش هم این است که چون انحلال می شود و بخشی از آن مقطوع الحکم است و بخشی از آن مشکوک است.

ما به ایشان می گوئیم شما در همان مقطوع الحکم ها که امر می کردید به صلاة، هزار امر به صلاة دارید، آیا در همان ها می توانید به مشکوک الصلاتیت امتثال کنید؟ نه نمی توانید. پس شک در مقام منحصر در این که شما می گوئید نیست. چطور در مطلب قبل در صرف الوجود گفتید اصل تکلیف معلوم است و شک می کنیم که آیا می توانیم به این امتثال کنیم یا نه، می گفتیم اشتغال ما عرض کردیم که باید یک بحثی کنید که شک تنها منحصر در این است و طور دیگری نمی شود شک کرد. حالا در بحث طبیعت ساریه ایشان حق می گوید. می گوید تکلیف منحل می شود و هزار تکلیف منحل به صلاة داریم و یکی هم مشکوک است و از این براءت جاری می کنیم. حالا ما یک سؤالی می کنیم که آن هزار تا که تکلیفشان معلوم است، به مشکوک الصلاتیت می توانیم امتثالشان کنیم؟ نه نمی توانیم. آن هم یک گونه شک است. یک عمل که مشکوک الصلاة است آیا می شود به آن اکتفا کرد مثل مسئله صرف الوجود. می گوئیم نه. این هم یک گونه شک است. پس ایشان که می فرماید مصب براءت است باید بگوئید که کدامش مصب براءت است. تکلیف زائد مصب براءت است اما اکتفا به مشکوک الصلاتیت در امتثال آن تکالیف معلومه محل اشتغال است مثل صرف الوجود که شما گفتید. بنابراین ایشان باید یک زحمتی بکشد و بگوید شک ما چگونه شکی است؟ بگوئیم یک قسم از آن شک در تکلیف زائد است و مصب براءت است. یک قسمش شک در امتثال است و مصب احتیاط است. همان طور که خود ایشان در بحث قبل گفتند و اینجا هم باید می گفتند.

### موضوع جلسه آینده

حالا خود ایشان یک شبهه ای طرح می کنند و می فرمایند چطور در بحث صرف الوجود شما گفتید امر می خورد به یک طبیعتی و این طبیعت به ذمه مکلف آمده است و دیگر بحث اشتغال است. اگر شک کنید دیگر شک در این است که آیا چیزی آن را امتثال می کند یا نه. چرا در اینجا این را نمی گوئید؟ اگر تعلق امر به طبیعت، طبیعت را برعهده من می آورد دیگر شک من در فراغ است که در صرف الوجود گفتید. در اینجا هم همین را بگوئید چون امر به طبیعت خورده است و شک ما باید در فراغ باشد. اما اگر این طور نیست کما اینکه کسی که می گوید در اینجا براءت از زائد جاری می شود می گوید تکلیف برای اینکه به ذمه ما بیاید باید صغری و کبری آن واصل باشد و محرز باشد. مشکوک الصلاتیت از اول اصلاً تحت خطاب نیست. درست است که خطاب صل واصل است اما اینکه این فرد زائداً بر هزار فرد دیگر، این فرد هم تحت خطاب

است، صغرای آن واصل نشده است تا تکلیف این فرد بر من منجز شود. بنابراین آن کسی که می گوید برائت است این طور می گوید. ایشان می گوید بنابراین تعلق امر به طبیعت کافی نیست برای اشتغال تنجیزی و علم به صغری هم لازم است. اگر این طور است چرا در صرف الوجود این را نمی گوئید؟ حرف ایشان این است و یک حلی بعد می آورند که به نظرم حلّ آن به نظرم یک قدری غریب است. دوستان مطالعه کنند صفحه ۲۶۷ را تا فردا. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱ ..... سیر بحث گذشته
- ۳ ..... فارق بین شک در وجوب صرف الوجودی و وجوب طبیعت ساریه
- ۸ ..... بررسی شبهه موضوعیه تحریمیه
- ۹ ..... دیدگاه محقق عراقی
- ۱۱ ..... بررسی دیدگاه محقق عراقی

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### سیر بحث گذشته

بحث در شبهات موضوعیه و جوبیه بود محقق عراقی فرمودند در زمانی که تعلق حکم به متعلق به نحو صرف الوجود باشد همه شک‌های ما مرجعش اصالة الاشتغال است الا یک مورد و آن جایی است که امر تعلق گرفته باشد به صرف الوجود و این متعلق خودش متعلق داشته باشد و حکم هم منوط به آن باشد مثل اکرم العالم در جایی که وجوب اکرام عالم منوط به وجود عالم باشد، اینجا ولو به نحو صرف الوجود باشد شک ما مصب برائت می‌شود و البته روشن است.

همین جا عرض کردیم فروض دیگری هم وجود دارد که در آنها هم مصب برائت می‌تواند باشد که گذشت.

فرض دیگری که مرحوم عراقی بحث می‌کند و شایع است این است که تعلق حکم به متعلق به نحو طبیعت ساریه باشد مثل ظاهر اکرم العالم که همه حصص اکرام عالم بر عهده شخص می‌آید. در اینجا مرحوم عراقی می‌فرماید در تمام فروض شک ما مصب برائت است به دلیل اینکه ما در این مورد حصصی داریم که مقطوع اند و در آنجا تکلیف روشن است مثل اینکه گفته اند اکرم العالم منوط به وجود عالم هم باشد. عالم‌هایی در بیرون هستند و اکرام اینها واجب است. حالا یک مورد شک می‌کنیم که عالم هست یا نه، اینجا می‌شود دوران امر بین اقل و اکثر استقلالی چون تکلیف اکرم العالم منحل شده است به همه حصص اکرام عالم. آن موردی که عالم بودن مشکوک است، وجوب اکرام در آنجا مشکوک می‌شود.

نظیر این در جایی است که اکرم العالم هست و وجوب منوط به تحقق عالم در خارج نباشد. باز هم همین طور است چون منحل می شود به حصص مختلفه که برخی از آن حصص مقطوع است و برخی مشکوک. در جایی هم که هیچ تعلقی نداشته باشد مثل صلاة به نظر ایشان، آن هم همین طور است. همه حصص صلاة تحت حکم است به نحو انحلالی. حصصی مقطوع است و یک حصه هم مشکوک است. آن که مشکوک است تحت حکم نیست. این فرمایش ایشان است که در جایی که به نحو صرف الوجود باشد یک جا فقط مصب براءت است و در جایی که به نحو طبیعت ساریه باشد تمام شک های ما مصب براءت است.

دیروز عرض کردیم که این برگشتش به نحوه تصویر شک ایشان است. در همین جا هم می شود به گونه ای فرض کرد که شک در اشتغال باشد. مثل همین اکرم العالم که منحل می شود، فرض کنید اکرم العالم منوط به وجود موضوع هم نیست (البته با فرض منوط بودن به وجود موضوع هم می توان تصویر کرد اما این فرض راحت تر است)، ایشان می گوید براءت جاری است چون منحل می شود به حصص که قطعاً وجوب دارند و این حصه که الان مشکوک است که این آقا عالم است یا نه، شک دارم که باید او را اکرام کنم یا نه. من عرض می کنم که در همین جا شما این طور فرض کنید این آقا اگر عالم باشد که من یقین دارم باید اکرامش بکنم، اما نمی دانم این عمل من اکرام هست یا نه. در اینجا اشتغالی هستیم شبیه آن حرفی که شما در صرف الوجود زدید که فرمودید ما یک تکلیفی داریم که بر ما منجز شده است و شک دارم که این عملی که انجام می دهیم صلاة هست یا نه، گفتید نمی توانید به این اکتفا کنیم و شک در فراغ است و اصالت الاشتغال شما در اینجا هم که منحل می شود فرض کنید منحل می شود به اکرام عالم ها و فرض کنید در خارج هم عالم هست پس من باید نسبت به او اکرام داشته باشم. شک می کنم که این عمل آیا اکرام هست یا نه، آیا می توانم به آن اکتفا کنم؟

البته از متن واضح است که مقصود مرحوم عراقی این فروض از فرض نیست و اتفاقاً اشکال ما همین است. چرا می گوئید شک در اینجا در جمیع فروض مصب براءت است؟ در برخی از فروض مصب اشتغال است. بنابراین اینکه شما این گونه تصویر می کنید و بیان می کنید، درست نیست بلکه باید بگوئید شک ما دو گونه است؛ یک وقتی شک ما مثل همین جا که عرض کردم یقین دارم که یک اکرام نسبت به این شخص عمل بیاورم و از این باب شبهه موضوعیه است که شک می کنم که عمل من مصداق اکرام هست یا نه. اگر این باشد در این موقعیت اصالة الاشتغالی هستیم اما یک وقتی نمی دانیم این شخص عالم هست یا نه، از این جهت که شک می کنیم که آیا وجوب اکرام هست یا نه، در اینجا مصب براءت

است؛ بنابراین اینکه در صرف الوجود ایشان معطوف می‌کند نظرش را کلاً به مقام فراغ و اینجا کلاً معطوف می‌کند به مقام تکلیف، این درست نیست و ایشان باید در اینجا تقسیم می‌کرد و این طور می‌گفت.

سؤال: آیا اگر در عالم هم شک داشته باشیم باید همین حرف را بزنیم؟

پاسخ: بله اگر منوط نباشد باید همین را بگوییم و درست هم هست.

### فارق بین شک در وجوب صرف الوجودی و وجوب طبیعت ساریه

حالا خود ایشان یک شبهه‌ای کرده است و جوابی داده است. حالا ببینیم درست است یا نه، گرچه ممکن است از حوصله شما خارج باشد ولی من همین جا عرض می‌کنم که دقتی کنید و صبوری کنید. اما شبهه ایشان چیست؟

ایشان می‌گوید شما در صرف الوجود برای اینکه اشتغال را درست کنید چه گفتید؟ گفتید ما یک امری به طبیعت داریم که به گردن ما آمده است و باید از این فراغ ذمه پیدا کنیم. اگر شک کنیم در انطباق عنوان صلاة به این فعلمان نمی‌توانیم به این اکتفا کنیم. حرف درستی هم هست و لذا اشتغالی می‌شویم.

مستشکل می‌گوید اگر بنا باشد معیار اشتغال این باشد که امری به طبیعتی خورده و من در انطباق این عنوان بر فرد شک می‌کنم. در باب طبیعت ساریه هم امر به طبیعت خورده است و من شک دارم که آیا این فرد، فرد طبیعت هست یا نه. چرا در اینجا اشتغال نمی‌گویید؟

اگر در باب طبیعت ساریه قائل به براءت می‌شوید و نکته‌تان این است که امر به طبیعت درست است که محرز است، منتها در تکلیف باید صغری و کبری هر دو محرز باشد تا منجز باشد بر گردن من و بعد من اگر شکی داشته باشم، شک در فراغ باشد. در بحث طبیعت ساریه درست است که من علم به تکلیفی دارم اما منحل می‌شود، آن وقت در این فرد مشکوک، شک دارم که تکلیف زائدی هست یا نه، در این تکلیف زائد صغری احراز نشده است. درست است که کبری جعل روشن است اما در این مورد، احراز نشده است. اگر این است؛ یعنی این مسئله که تطبیق طبیعت به فرد مشکوک است موجب می‌شود ما شک کنیم در صغری و شک کنیم در تنجیز یک تکلیف برعهده‌مان، خب همین حرف را در باب صرف الوجود هم بگویید. آن جا هم ما شک داریم در انطباق طبیعت به فرد خارجی، پس آن جا هم بفرمایید احراز نشده است تا بر ما تنجیز شود، بنابراین چرا در آن جا قائل به احتیاط می‌شوید؟ خلاصه اینکه اگر معیار اشتغال این است که ما می‌دانیم که

تکلیفی به طبیعت تعلق گرفته است، که در طبیعت ساریه هم همین است. اگر معیار براءت آن طور که در طبیعت ساریه گفته شد این است که شک در انطباق طبیعت بر فرد موجب شک در صغری و شک در اصل تنجیز تکلیف می شود، همین حرف را در باب صرف الوجود هم بفرمایید چون شک در انطباق در آنجا هم هست.

### فرق اول: فرق مرحوم عراقی

خود ایشان این گونه جواب می دهند که می فرمایند بین صرف الوجود و طبیعت ساریه از این جهت فرق است. در صرف الوجود امر تعلق به طبیعت می گیرد. انطباق طبیعت بر فرد با خود مکلف است. امر تعلق می گیرد به طبیعتی که ممکن انطباقه بافراده. این انطباق بر عهده اوست یعنی مولا امر به طبیعت آورده است و یک طبیعت بر عهده تو آمده است و انطباقش با تو است. باید فردی بیاوری که مصداق طبیعتی باشد که مولا از تو خواسته است و اگر شک کنید که آیا می توانید یا نه، شک در قدرت است و باید اشتغالی شد.

اما در مورد طبیعت ساریه این گونه نیست چون به نظر آمر متعلق تکلیف عبارت است از طبیعت منطبق بر فرد. طبیعت تطبیق شده بر فرد اصلاً تحت حکم است. آن وقت ما در طبیعت ساریه چون طبیعت منطبق بر فرد تحت حکم است ما شک داریم که این فرد زائد بر آن تطبیق شده است یا نه؛ چون در طبیعت ساریه، جهت تطبیق بر فرد داخل در موضوع تکلیف است. چون داخل در موضوع آن است و ما شک داریم، اصلاً نمی دانیم تکلیف هست یا نه.

به خلاف صرف الوجود. مولا فرموده بود صلّ و من یک وجود صلاة باید تحویل مولا بدهم. در آن جا مولا فرموده بود صلاة منطبق بر این فرد. گفته بود صلّ و من باید یک صلاة تحویل بدهم. باید آن طبیعت بر فرد تطبیق شود و فرد مشکوک را نمی توانم تحویل بدهم. در طبیعت ساریه که مولا تمام کثرات را می خواهد، ایشان ادعا می کنند که در اینجا آن چه متعلق تکلیف است عبارت نیست از طبیعتی که اختیار تطبیقش بر عهده عبد است بلکه طبیعت تطبیق شده است و طبیعت تطبیق شده در مورد مشکوک وجود ندارد و شک در تطبیق آن داریم؛ چون جهت تطبیق در خود موضوع تکلیف اخذ شده است فلذا وقتی ما شک کنیم، شک در اصل تکلیف است.

(و هذا بخلاف) التكليف المتعلق بالطبيعة السارية (فان) موضوع التكليف فيه بنظر الامر انما كان هي الطبيعة المنطبقة على افراده فتكون جهة الانطباق على الفرد مأخوذة في موضوع التكليف و في عهدة الامر حيث انه كان عليه



بیانه بعکس الفرض الأول، فمتی شک فی فردیه شیء للطبیعی يكون ذلك راجعا إلى الشك فی بیان الأمر و فی توجیه تکلیفه إلى مشکوک الانطباق و عدمه لا إلى الشك فی القدرة على الامتثال كما هو ظاهر فتدبر.<sup>۱</sup>

سؤال: تعریف شبهه موضوعیه چه بود؟ این بود که حکم کلی را داریم. ایشان از بحث شبهه موضوعیه خارج می شود.

پاسخ: نه، در تکالیف به نحو طبیعت ساریه به عهده شارع است و وقتی ما شک می کنیم در سعه و ضیق تکلیف شک می کنیم و سعه و ضیقش دیگر مصب براءت است.

سؤال: این بازگشتش به شبهه حکمیه است.

پاسخ: هر چیزی که شک در حکم باشد که شبهه حکمیه نیست؛ چون تمام شبهات موضوعیه بالاخره شما در حکم شک می کنید.

سؤال: شبهه موضوعیه چیست؟ این است که کبرای کلی بیان شده است و ما خلط می کنیم ولی در اینجا گویا از شبهه موضوعیه خارج می شود و می گوید شک ما به خاطر این است که امر خوب بیان نکرده است.

پاسخ: شما در شبهه موضوعیه حتی به نحو دیگری باشد نه بیان ایشان. مگر شما قبح عقاب بلا بیان نمی گوید؟ یعنی بیان مولا در این شبهه موضوعیه نیامده است.

سؤال: ظاهراً در شبهه حکمیه است.

پاسخ: اول بحث جواب دادیم. یک عده می گفتند قبح عقاب بلا بیان در شبهه موضوعیه اصلاً نمی آید.

### اشکال بر فارق مرحوم عراقی

عرض ما این است که اولاً این تفکیک یک تفکیک من در آوردی است. یعنی چه که ما در مورد صرف الوجود متعلق نفس الطبیعة است ولی انطباقش با مکلف است و در طبیعت ساریه انطباقش با مولا است. مگر انطباق بر فرد با مولا است؟ مولا همه جا یک طبیعتی را از عبد می خواهد؛ حالا چه صرف الوجود باشد یا طبیعت ساریه، طبیعت را از عبد می خواهد.

<sup>۱</sup> نهایة الدراية، ج ۳، ص ۲۶۷.

انحلال هم پیدا کند، این حصه را از عبد می‌خواهد. من سؤالم این است که وقتی مولا حصه را از عبد می‌خواهد انطباقش با عبد نیست؟! انطباقش قطعاً با عبد است و لذا اگر شک کنید که الان در مورد این حصه که عبارت باشد از این عالم که اینجا نشسته است، شک کنید که عمل شما اکرام هست یا نه، نمی‌توانید به آن اکتفا کنید و باید کاری کنید که اکرام عالم باشد حتی در طبیعت ساریه.

پس مولا هیچ‌وقت تطبیق بر فرد خارجی را برعهده نمی‌گیرد و آن کار مکلف است. انحلال به حصص داستان دیگری است چون ما حکم جزئی هم می‌توانیم داشته باشیم. مولا می‌تواند امر کند به کسی و بگوید این عالم را در این ساعت خاص اکرام کن یعنی درست است که قبل از وجود طبیعت تعیین پیدا نمی‌کند اما با عوارضی مثل زمان و مکان و اینها ما اشاره به یک حصه کنیم، شدنی است. مولا اشاره به یک حصه‌ای از اکرام می‌کند؛ ولی تطبیقش با این اکرام که در خارج می‌آورد با خودش است یعنی عبد باید تلاش کند یک مصداقی از اکرام را انجام دهد که تطبیق اکرام بر آن قهری باشد. در صرف‌الوجود هم همین است. این چه فرقی است که ایشان می‌گذارند. ما که نفهمیدیم چه می‌فرمایند.

### فرق دوم، فرق مختار

به نظر من جوابش روشن است فرق این دو فرض. فرقی برمی‌گردد به اینکه در صرف‌الوجود مولا یک وجوداً از ما می‌خواهد البته یکی که می‌گوییم نه یک فرد، ممکن است پنج فرد را با هم بیاورد. وجود مضاف به طبیعت را از ما می‌خواهد. این به گردن ما می‌آید و ما باید یک وجود مضاف به طبیعت تحویل مولا بدهیم. اقل و اکثری ندارد تا بگوییم یک تکلیف مقطوعی داریم و یک تکلیف مشکوک و آن وقت تکلیف مقطوع که سر جای خودش و نسبت به مشکوک برائت جاری می‌کنیم. اما در طبیعت ساریه شما اقل و اکثر دارید. درست است که مولا تکلیف کرده است اما یک مقطوعی دارد و آن تمام حصصی است که یقین داریم عالم هستند و باید اکرام کنید. اینها مقطوع است و نسبت به مازاد، اصل تکلیف مشکوک است. وقتی طبیعت ساریه باشد و منوط باشد روشن تر است. منوط به وجود موضوع است و موضوعتان هم این شخص است که مشکوک است که عالم باشد یا نه. پس شما شک دارید که تکلیف باشد یا نه. فرقی این است که در آنجا صرف‌الوجود تکرر ندارد. لای بحث‌ها یک جای دیگر ایشان این اشاره را کرده است که صرف‌الوجود تکرر ندارد. یک تکلیفی بر عهده من آمده است و فرض هم این است که منجز شده است و من باید یک صلاتی تحویل مولا بدهم. اقل و اکثری ندارد تا من بگویم نسبت به اکثر برائت جاری می‌کنم. اما در مورد طبیعت ساریه فرض این است که تکلیف منحل

می‌شود. هزاران تکلیف مقطوع است. نسبت به این شخص که علمش مشکوک است و عالم بودنش مشکوک است، من نسبت به این شخص در وجوب اکرامش شک می‌کنم چون نمی‌دانم اصلاً تکلیف اینجا آمده است یا نه.

بنابراین نکته این نیست که یک جایی تکلیف متعلقش نفس طبیعت است و جهت انطباق بر فرد بر عهده مکلف است و یک جایی جهت انطباق بر فرد با خود مولاست. مگر مولای فرد خارجی تطبیق می‌کند؟! ربطی به مولای ندارد. در طبیعت ساریه هم همین‌طور است. حالا در حصصی که منحل شده است در آن جا من یک امری دارم به اکرام این عالمی که در اینجا نشسته است، در اینجا من نباید منطبق کنم بر عمل خارجی؟ آیا هر عملی انجام دهم کافی است؟ این‌گونه که نیست. پس من باید عملی انجام دهم و انطباق دهم عنوان اکرام را بر آن عمل. در هر جا همین‌طور است. پس فرقی در این است که در صرف‌الوجود تکرر ندارد و علم هم دارم به تنجز خطاب بر خودم و من باید تلاش کنم و یک فردی را تحویل مولای بدهم. در اینجا منحل شده است و یک تکلیف مقطوع دارم و یک تکلیف مشکوک و از تکلیف مشکوک برائت جاری می‌کنم.

سؤال: آن به نحو انحلال بدلی است. در صرف‌الوجود انحلال بدلی هست؟

پاسخ: چرا اما تأثیری در بحث ما ندارد.

سؤال: تکرر در افراد هم در آن هست و هم در این است.

پاسخ: بدلی یعنی یک فرد از من می‌خواهد. یک فرد می‌خواهد و تطبیقش با شماست. مولای یک فرد می‌خواهد.

سؤال: منظور انحلال در هر کدام هست؛ چون آن انحلالش بدلی است و این به‌گونه‌ای دیگر.

پاسخ: وقتی بدلی شد تکرر ندارد یعنی ده تا از شما نمی‌خواهد که بگویید ده تا مقطوع است و یکی مازاد مشکوک است. یک مورد از شما می‌خواهد حالا البته ده تا هم به‌صورت هم‌زمان باشد می‌شود وجود مضاف به طبیعت. در اینجا چون منحل می‌شود بخشی از آن مقطوع است و یک بخش هم مشکوک است که تکلیف مولای آمده است یا نه؛ بنابراین در اینجا برائت جاری می‌کنیم.

نکته‌اش این است. در بحث اقل و اکثر هم اگر دوستان مراجعه کنند در استقلالی آن که روشن است که می‌گویند این تکالیف یقینی است و آن تکلیف مشکوک است و برائت جاری است. در اقل و اکثر ارتباطی هم همین را می‌گویند که

آن وجوب مثل یک ریل و خطی آمده است مقطوع را گرفته است و نسبت به مازاد مشکوک است و براءت جاری می‌کنیم. حالا در آن جا یک شبهه‌ای وجود دارد و شبهه‌اش سهل نیست و مثل صاحب حاشیه در آن گیر کرده‌اند و احتیاطی شده‌اند، دلیلی دارد به خاطر اینکه اینها با هم ارتباطی هستند و می‌گویند از شمول براءت عدم شمولش لازم می‌آید که جوابش آنجا داده شده است. منتهی می‌خواهم بگویم در اقل و اکثر استقلالی که روشن است و در اینجا هم همین‌طور است که وقتی منحل می‌شود اقل و اکثر استقلالی می‌شود. پس نتیجه این شد که این شبهه جواب دیگری دارد نه جوابی که ایشان می‌دهد. این تمام الکلام در شبهه وجوبیه و اگر تعلق به نحو صرف الوجود باشد نتیجه این شد که یک فرضش براءت است و بقیه‌اش اشتغال است به نظر محقق عراقی. ما گفتیم که یک مواردی ولو کان نادراً شبهه در تکلیف باشد نه فقط در اشتغال و فراغ.

در تعلق به نحو طبیعت ساریه که تبدیل به اقل و اکثر استقلالی می‌شود بالانحلال در مورد مازاد براءت جاری می‌شود در تمام فروض طبق نظر ایشان و بیان ایشان این است که تمام شک‌های ما از سنخ شک در تکلیف و براءت است منتهی عرض کردیم که در اینجا هم شک در فراغ تصویر می‌شود گرچه مراد ایشان روشن است و ما در آن قسمت که مراد ایشان است همراه ایشان هستیم و می‌گوییم براءت است اگر من شک کنم که این آقا عالم است یا نه براءت جاری می‌کنم و لکن شبهه در شک در امثال در اینجا هم تصویر می‌شود. این تمام الکلام در شبهه وجوبیه.

### بررسی شبهه موضوعیه تحریمیه

در شبهه تحریمیه هم صرف الوجودش را باید بحث کنیم و هم طبیعت ساریه. من الان نمی‌خواهم ذهن شما را پراکنده کنم. فعلاً مرحوم عراقی این گونه تصویر می‌کند که نهی به صرف الوجود بخورد یا نهی به طبیعت ساریه بخورد. مولا یک وقت می‌گوید لا تشرب الخمر که طبیعت ساریه است و تمام حصص شرب الخمر باید از آن انتهای پیدا شود و نهی از آن می‌کند. یا یک وقتی می‌فرماید فرض کنید در مثل خوردن سیر می‌گویند شما سیر نخورید، اینجا می‌خواهند بگویند نهی شده است از صرف الوجود خوردن سیر، نه از همه حصص چون اثری ندارد بعد از اینکه یکبار اکل کند و آن بدبویی هست مگر زیادتش که آن فرض دیگری است.

## دیدگاه محقق عراقی

حالا ایشان می‌فرمایند در تمام فروض شبهه تحریمیه ما قائل به براءت می‌شویم در شک به نحو شبهه موضوعیه که شک در انطباق است؛ حالا انطباق متعلق‌المتعلق باشد یا متعلق باشد یا حتی موضوع که مکلف باشد که ما در اول بحث گفتیم و در آخر بحث هم به آن اشاره می‌کنیم. می‌گویند در تمام فروض این است.

در پرانتز آن نکته‌ای که گفتیم الان ذهنتان را مشوب نکند را اشاره می‌کند و شما آن را بگذارید کنار تا بعداً. ما تارةً صرف‌الوجود و طبیعت ساریه را در ناحیه وجود فعل می‌بینیم و نهی می‌خورد به آن، این بحث‌ها را می‌کنیم که آقای عراقی کرده است و ما هم دنبال می‌کنیم. خوب دقت کنید یعنی نهی خورده است به طبیعتی که تارةً طبیعت متعلق نهی صرف‌الوجودی است و گاهی طبیعت ساریه‌ای است. آن وقت باید بحث کنیم که این نهی که به صرف‌الوجود می‌خورد نتیجه اش چیزی است که اقل و اکثری است و به طبیعت ساریه هم بخورد همین است. این در ذهنتان باشد. یک شق را به نظر من مرحوم عراقی بحث نکرده است که خود عدم، صرف عدم باشد نهی بخورد به صرف‌الوجود. همان طور که ما صرف‌الوجود داریم، صرف‌العدم هم داریم. در جایی که صرف‌العدم بر عهده ما بیاید نه اینکه نهی از صرف‌الوجود و طبیعت ساریه بیاید. این را ایشان بحث نکرده است اما در کلام مرحوم اصفهانی بود و ما اشاره کردیم. این را در پرانتز گفتیم و شما این را کنار بگذارید تا بعد از اینکه فرض مرحوم عراقی را بحث کردیم، ببینیم صرف‌العدم که ایشان بحث نکرده است تکلیفش چیست. باید ایشان بحث می‌کرد. آن هم یک نحوه تعلق است که ما اعدام مضاف به طبیعت را تصویر کنیم و این عدم‌ها را به نحو صرف در نظر بگیریم نه اینکه نهی بخورد به صرف‌الوجود و طبیعت ساریه، بلکه خود اعدام مضاف به طبیعت به نحو صرف دیده باشند. این هم یک فرض است که ایشان علی‌الظاهر در بحثش نیاورده است. می‌گوییم علی‌الظاهر، ممکن است کسی بگوید در داخل همین فروض ایشان هست اما من فکر می‌کنم این طور نیست. حالا این شق را بگذاریم بیرون.

حالا حرف ایشان این است که در باب شبهه تحریمیه این نهی چه تعلقش به طبیعت صرف‌الوجود باشد و چه تعلقش به نحو طبیعت ساریه باشد، در هر دو قسم چه مشروط به وجود خارجی باشد یعنی به متعلق‌المتعلق و چه مشروط نباشد، چه متعلق‌المتعلق داشته باشد و چه نداشته باشد در تمام فروض می‌گوید مصب براءت است.

**قسم اول: تعلق نهی به طبیعت ساریه**

در جایی که نهی به نحو طبیعت ساریه باشد یعنی تمام حصص را نهی کرده باشد مانند لا تشرب الخمر؛ حالا چه متعلق المتعلق داشته باشد و چه نداشته باشد و چه تکلیف منوط به متعلق المتعلق باشد و چه نباشد، تکلیف دارای حصص می شود، این نهی دارای حصص می شود و به اقل و اکثر برمی گردد و اقل و اکثری می شود مثل بحث قبلی می شود. وقتی طبیعت ساریه بود و منحل شد لا تشرب الخمر منحل می شد به لا تشرب از این خمر و لا تشرب از آن خمر و همین طور و یک مایع هم مشکوک است که خمر است یا نه، می شود اقل و اکثر غیر ارتباطی و استقلالیه که روشن است و بحثی ندارد علی الظاهر.

**قسم دوم: تعلق نهی به صرف الوجود**

اما اگر به نحو صرف الوجود شد یعنی نهی شد از صرف الوجود، در اینجا آیا مثل امر به صرف الوجود باید بگوییم یک چیزی به نفس ما تحمیل شده و یک اشتغالی آمده اگر شک کنیم دیگر شک در فراغ است. در تکالیف وجوبیه که ایجابی بود این طور می گفتیم، در اینجا که سلبی است و نهی است و تحریمی است هم همین طور است. این طور بگوییم که مولا ما را نهی کرده است از صرف الوجود. نهی از این صرف الوجود به ذمه ما آمده است و ما باید کاری کنیم که عدم این صرف الوجود تحقق پیدا کند. اگر شما شک کنید که این هم جز مصادیق عنوان متعلق نهی شما هست و نیاورید، این صرف الوجود شما به هم می خورد. شما نهی شده اید از صرف الوجود شرب الخمر مثلاً، این یعنی چه؟ یعنی مولا فرموده باید کاری کنی که عدم این صرف الوجود محقق شود. پس این برعهده من آمده است. من باید کاری کنم که این عدم به هم نخورد. حالا اگر در مورد مشکوک مُقَدِّم بشوم و در واقع باشد عدم به هم می خورد. پس به ذمه و نفس من آمده است و شک در فراغ از این عدم دارم.

ایشان می گوید این تصویر درست نیست به خاطر اینکه فرق است بین تکالیف تحریمی و وجوبی. در آن جا یک تکلیف می آمد و یک امر غیر متکرر را برعهده من می آورد. تکرر ندارد در آنجا، می گفت صلّ و یک وجود صلاة برعهده من می آید. من باید یک چیزی تحویل مولا بدهم که مصداق صلاة باشد اما در تحریمی نهی می کند از صرف الوجود و تمام حصص عدم این صرف الوجود به عهده من است و منحل می شود به این عدم و آن عدم و آن عدم و همین طور. درست است متعلق عدم صرف الوجود است اما عدم این صرف الوجود حصص دارد. این حصص عدم چون منحل شده است یک

قدر متیقن دارد و یک مشکوک و ما از مشکوکش براءت جاری می‌کنیم. نمی‌دانیم آیا این عدم هم برعهده ما آمده است. نمی‌دانیم نهی این فرد را هم گرفته است یا نه. مشکوک است حتی اگر متعلق نهی صرف‌الوجود باشد. نهی از صرف‌الوجود است و عدم این صرف‌الوجود است. عدم صرف‌الوجود مکرر می‌شود و لذا اقل و اکثر پیدا می‌کند.

حالا خود ایشان تفتن کرده است. ممکن است کسی بگوید نقیض صرف‌الوجود، عدم سببی نیست؛ یک نقیض بیشتر ندارد. چرا می‌گویید متکثر است و یک قدر متیقن دارد و یک مشکوک؟ می‌گوید بله ولی واضح است که آن عدم صرف‌الوجود بدون عدم‌های دیگر محقق نمی‌شود. یعنی در واقع این‌طور بگوییم نقیضش یک عنوان است که تطبیقش بر عدم‌ها، تطبیق طبیعت بر فرد است. عدم صرف‌الوجود، در اینجا محقق است و در آنجا محقق است و در آنجا محقق است. من باید شرب الخمر را ترک کنم، باید کذب را ترک کنم. ترک الکذب حصص مختلفی دارد که رابطه این ترک با هر فردی از ترک، مثل طبیعت و فرد است نه مثل مُحَصِّل و مُحَصِّل که بعد می‌گوییم. طبیعت و فرد است لذا این‌طور می‌شود که مولا از من عدمی خواسته است که این عدم در اینجاها مقطوع است و یک جاهایی مشکوک است. در مواردی که مشکوک است براءت جاری می‌کنیم.

### بررسی دیدگاه محقق عراقی

این تمام حرف ایشان است برای تبیین اینکه ما در باب نواهی هر چه شک کنیم از قبیل شک در تکلیف زائد است و مصبِّ براءت است. البته اگر در این دقت کنید علی‌الظاهر حرف درستی است منتهی به نظر می‌آید برخی از فروض را ایشان در نظر نگرفته است مثل فروضی که مرحوم آخوند در کفایه دارد ظاهراً داخل در فرض ایشان نمی‌شود که عدم‌ها به‌گونه‌ای خاص ملحوظ باشند. حالا شاید عدم صرفی که از بیان مرحوم اصفهانی استفاده می‌کنیم همین باشد و ممکن است به‌گونه‌ای دیگر تصویر بشود. اینها را ظاهراً مرحوم عراقی فرض نکرده است اصلاً. در اینجاها که ایشان بحث کرده است ظاهراً حرف تمام است. حالا روی آن فکر کنید که عدم مضاف به صرف‌الوجود آیا حصصی دارد که ما بگوییم برخی از حصص که قطعی است و یک حصه مشکوک است براءت جاری می‌شود یا این‌طور نیست. یا اصلاً تحتش فروض مختلف می‌آید برخی فروض براءت است و برخی از آنها اشتغال روی آن فکر کنید تا جلسه بعد. الحمدلله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

۱. دیدگاه محقق عراقی.....
۲. فارق بین وجوب و نهی.....
۳. پاسخ محقق عراقی.....
۶. بررسی کلام محقق عراقی.....
۷. ملاحظه اول:.....

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### دیدگاه محقق عراقی

بحث در شبهه موضوعیه تحریمیه بود. در آن جا محقق عراقی فرمودند اگر نهی متعلق به فعل به نحو طبیعت ساریه باشد یعنی فعلی که متعلق این نهی است به نحو طبیعت ساریه دیده شده باشد، این نهی انحلالی است و اگر شک کنیم به نحو شبهه موضوعیه در اینکه نهی ای در اینجا هست یا نه، مصب براءت است و فرقی نمی کند که آیا در این فرض که طبیعت ساریه است آیا فعل ما متعلق المتعلق هم دارد یا ندارد و اگر متعلق المتعلق دارد آیا از آنهایی است که وجوب فعل منوط به آن شده است یا نشده است. هیچ فرقی نمی کند و در تمام فروض براءت جاری است و دلیلش هم روشن است چون نهی انحلال پیدا می کند و در آن موردی که ما شک داریم به خاطر وجود موضوعی که آیا این مایع خارجی خمر است یا خل، براءت جاری است چون راجع به حرمت متعلق به این شک داریم.

اما اگر صرف الوجود باشد یعنی نهی به صرف الوجود خورده باشد، در اینجا ایشان می فرماید که برخی این گونه تصور کرده اند یا این طور توهم می شود که اینجا هم مثل تعلق امر به صرف الوجود باید احتیاطی بشویم؛ چون وقتی نهی تعلق پیدا می کند به صرف الوجود، عدم بر عهده ما می آید و ذمه ما مشغول به این عدم فعل می شود. برای اینکه احراز کنیم



این عدم محقق شده، هر شکمی که بکنیم در تحقق حرمتی به لحاظ وجود یک شبهه موضوعیه خارجیه، باید آن را احتیاط کنیم تا احراز کنیم آن عدمی که به ذمه آمده حاصل شده است.

بعد ایشان در این تصویر اشکال می کنند و می فرمایند این درست است که وقتی ما شک می کنیم در تحقق این عدم ناشی از یک شبهه موضوعیه، این شک در تحقق عدم ساری در کثرات است منتهی نکته ای که وجود دارد این است که چون عدم در اینجا سرایت در همه کثرات پیدا می کند، شک ما در سعه و ضیق این عدم است. قلت یا کثرت افراد موجب این می شود که ما شک کنیم سعه این عدمی که برعهده من آمده است تا این فرد است یا تا این فرد نیست ولو در مقام تنجیز (که ایشان نگفته است ولی واضح است که بحث در مقام تنجیز است). بعد می فرمایند بنابراین تبدیل می شود به اقل و اکثر ارتباطی. این هم نکته ای است که بحث کنیم که چرا در اینجا ارتباطی می شود.

می فرمایند نهی در اینجا اگر به صرف الوجود تعلق گرفت، عدم بر ذمه ما می آید منتهی عدمی که بر ذمه ما می آید قلت و کثرت افراد در آن اثر دارد به این معنا که دائره و سعه این عدم تغییر پیدا می کند که این عدم جزئش باشد یا نباشد که می شود اقل و اکثر ارتباطی و در اقل و اکثر ارتباطی می فرمایند ما قائل به برائتیم؛ بنابراین این شق هم به نظر ایشان مصب براءت است.

نتیجه این می شود که شبهه تحریمیه همه فروض شبهه موضوعی اش به نظر ایشان برگشتش به براءت است.

### فارق بین وجوب و نهی

بعد خود ایشان شبهه ای طرح می کنند که شما در قسمت شبهه وجوبیه که تعلق به صرف الوجود پیدا کند، فرمودید که باید اشتغالی شد اگر شک در وجوب کنیم به لحاظ اینکه موضوعی در خارج آیا مصداق متعلق حکم هست یا مصداق متعلق المتعلق هست یا نه، اگر شک کردیم باید احتیاط کنیم. دلیلتان این بود که وقتی به نحو صرف الوجود تحت الحکم است یعنی ذمه من اشتغال پیدا کرده است به یک وجود مضاف به طبیعتی که باید این را تحویل مولا بدهم. فلذا هر گونه شکمی که در اینکه این متعلق مثل صلاة در اینجا حاصل است یا نه؟ یا متعلق المتعلق حاصل است یا نه؟ باید احتیاط کنید چون باید یک وجود تحویل مولا بدهید؛ یک وجود درست حسابی. وجود درست حسابی آن است که متعلق و متعلق المتعلقش مصداق اکرم العالم باشد یا اگر متعلق المتعلق ندارد مصداق صلاة باشد. اگر شک کنید که این مصداق بیرونی صلاة هست یا نه، اگر اتیان کنید شما یک مصداق تام تحویل مولا نداده اید. اگر اکرم العالم به نحو صرف الوجود باشد که

اکرام عالم مایی باید باشد، فلذا اگر این شخص عالم نباشد یا شک کنید که عالم هست یا نه و اکرامش کنید مصداق اکرم العالم مشکوک یا معلوم العدم است. در آنجا وجهش این است.

مستشکل می گوید چرا در طرف عدم چنین حرفی را نمی زنید؟ در اینجا هم عدمی بر عهده شما آمده است و باید احراز کنید این عدم هست یعنی این ترک و عدم محقق شده است. اگر شما شک داشته باشید که این ترک، ترک الحرام هست یا نه، ترک الکذب هست یا نه یا ترک شرب الخمر هست یا نه، آن که بر عهده تان است حاصل نشده است.

### پاسخ محقق عراقی

ایشان می فرماید فرق دارد و فرقی این است که در طرف وجود، صرف الوجود تکرر ندارد و به یک وجود حاصل می شود. این را باید تحویل مولا بدهید و باید این تام باشد یعنی به قول ما باید یک مصداق درست حسابی باشد. اما در ناحیه عدم ایشان می فرماید درست است که کثرت بماهو کثرت یا فرد بماهو فرد نمی آید، ایشان می گوید ما نمی گوئیم نقیض صرف الوجود عبارت است از هزار عدم یا ده هزار عدم. ما چنین چیزی نمی گوئیم. ما می گوئیم نقیض صرف الوجود یکی است منتهی طبیعت ساریه در کثرات است بدون ملحوظ داشتن اختلاف افراد و حیثیت فردیتش. آن طبیعت عدم ساری در تمام اعدام کثرات آن نقیض صرف الوجود است و لذا قلت و کثرت می پذیرد. این عدم به تعدد افراد سعه و ضیق پیدا می کند. نمی گوئیم ده تا عدم است یا هزار تا عدم است اما یک عدمی است که شک داریم آیا سعه دارد تا این عدم که عبارت است از عدم این فرد یا نه، مشکوک است و براءت جاری می کنیم. می گوید آخرش می شود اقل و اکثر ارتباطی. همان طور که در صلاة وقتی شما شک می کنید که قنوت هم تحت وجوب است یا نه، آن جا یک وجوب بیشتر ندارید یک وجوب شخصی دارید؛ منتهی این وجوب شخصی آمده است تا قنوت یا نه، این مشکوک است و شما از قنوت براءت جاری می کنید. در اینجا هم همین طور است؛ یک عدم سرایت کننده در کثرات است، اینکه آمده است تا این کثرت مشکوک، براءت در آن جاری می شود.

سؤال: تعبیر طبیعت ساریه برای اعدام درست است؟

پاسخ: تعبیرش که غلط نیست اما اینکه هست یا نه، بحث آخری است. این تعبیر غلط نیست و چه اشکالی دارد؟

سؤال: عدم سرایت می کند؛ یعنی به افرادش، افرادش هم که نیستند.

**پاسخ:** فرقی نمی‌کند. شما هر طور عدم را تصویر کردید در عدم فرد هم تصویر می‌کنید و در عدم ساری در کثرات هم تصویر می‌کنید و فرقی ندارد.

**سؤال:** ما می‌توانیم تصویر کنیم که در شرب الخمر، تمام مصادیق شرب خمر باید ترک شوند.

**پاسخ:** عدم هم همین‌طور است. شما عدم را می‌توانید تصور کنید یا نه؟

**سؤال:** بله می‌شود.

**پاسخ:** عدم افراد می‌توانید تصویر کنید؟

**سؤال:** عدم افراد اگر مضاف به فرد خارجی شود، بله می‌شود

**پاسخ:** حالا یک عدمی که در تمام اینها سرایت دارد یعنی یک عدم مضاف.

**سؤال:** پس طبیعت عدم فارق از تصور ما سرایت دارد.

**پاسخ:** البته این یک نحوه تصور است که توضیح می‌دهیم اما شاید یک چیز دیگری هم از کلام ایشان در بیاید.

**سؤال:** چطور ایشان گفتند انحلال می‌شود؟

**پاسخ:** اینجا نگفتند منحل می‌شود. شما الان توجه کنید چرا گفت اقل و اکثر ارتباطی می‌شود؟ نکته‌اش این است که ایشان نگفته است عدم ساری به نحو استقلالی است. مثل دین نیست که فعل هر کدامش یک اثر داشته باشد بلکه همه اینها روی هم یک اثر دارد. ایشان نگفته است عام مجموعی ولی می‌گوید اقل و اکثر ارتباطی و بلید این‌طور فکر کند. نمی‌گوید، باید می‌گفت تا این درست شود. حالا این را توضیح می‌دهیم.

این فرمایش ایشان است که بگوید چه فرقی هست بین تعلق امر به نحو وجوب به صرف الوجود که یقتضی که شک ما در موضوع مالش برگردد به اشتغال و در باب تحریم از باب اینکه سعه و ضیق می‌پذیرد، برمی‌گردد به براءت آن هم از نوع براءت در اقل و اکثر ارتباطی.

بعد می‌فرمایند بله اگر عدم طبیعی که ما در اینجا می‌گوییم نقیض صرف الوجود است اگر یک امر محصل از اعدام افراد بود آن وقت این اشکال وارد می‌شد یعنی یک حالت سبب مسببی با عدم فرد پیدا می‌کرد. می‌گوید درحالی که ما این

را نمی‌گوییم. عدم الطبیعی یک عدم وحدانی مضاف به طبیعت است که به عین اعدام افراد است کما اینکه وجود الطبیعی به عین وجود افراد است. بین وجود طبیعت و وجود فرد نمی‌گویید اینها دو تا وجود هستند. یک وجود وحدانی مضاف می‌شود به فرد و مضاف می‌شود به طبیعت.

بنده این بیان مرحوم عراقی را در کلام کسانی که اهل دقت هستند مانند مرحوم اصفهانی نیافتم. کسانی که اهل دقت هستند مانند ایشان می‌فرمایند در واقع اگر ما اصالة الوجودی بشویم، یک وجود به فرد و به طبیعت اضافه می‌شود منتهی وجود فرد یک مجاز است و وجود طبیعت که طبیعت از این کثرت‌ها انتزاع می‌شود و حدود فردی الغاء می‌شود مجاز فی المجاز. در واقع یک وجود وحدانی به طبیعت و فرد اضافه می‌شود یعنی این‌طور نیست که وجود فرد مقدمه وجود طبیعت باشد. عدم فرد هم مقدمه عدم طبیعت نیست. مرحوم عراقی از این استفاده می‌کند و می‌فرماید همان‌طور که وجود طبیعت به وجود فرد است، عدم طبیعت هم به اعدام افراد است نه اینکه مسبب و محصل از اعدام افراد باشد. اگر مسبب بود تصویر اشتغالی درست می‌شد و مستشکل حرفش درست می‌شد. ذمه ما به مسبب مشغول است و باید آن مسبب را تحویل مولا بدهیم و شک داریم بدون عدم این فرد آیا مسبب حاصل می‌شود یا نه، اشتغالی باید می‌شدیم و باید می‌آوردیم. شما در باب اسباب می‌دانید اگر ذمه ما مشغول به مسبب باشد هر گونه شک در سبب باید اشتغالی شویم، اینجا هم همین‌طور. منتهی می‌گویید این نظر در رابطه عدم طبیعت با عدم افراد، غلط است. همان‌طور که محققین بر اساس آن فرمودند می‌گوید ما هم نظرم آن این است که عدم طبیعت به عین عدم افراد است.

بعد ایشان به یک نکته‌ای توجه کرده است. می‌گویند عدم طبیعت که در اینجا می‌گوییم نقیض صرف الوجود است ما نمی‌گوییم که عدم کل فرد فرد این نقیض است. اینکه درست نیست. می‌گویند صرف الوجود یک نقیض بیشتر ندارد، نه اینکه هزاران نقیض داشته باشد اما این نقیض واحد عبارت است از عدم ساری در تمام کثرات. می‌فرماید:

لا بمعنی ان النقیض هو عدم کل فرد فرد بخصوصیه، کی یشکل بأنه لا یكون لصرف وجود الطبیعی الا نقیض واحد، بل بمعنی ان النقیض هو العدم الساری فی ضمن تمام الاعدام الفردیه مع خروج خصوصیات إعدام الافراد عن

النقيض بعين خروج خصوصيات الوجود عن صرف الوجود (و عليه) يندرج المقام في الأقل و الأكثر و يكون المرجع فيه هي البراءة دون الاحتياط.<sup>۱</sup>

بنابراین ایشان این طور معتقد است که ما در نواهی اگر نهی به فعل خورد مانند لاتشرب، این نهی متعلق به فعل اگر به نحوه طبیعت ساریه باشد، تمام شقوق مختلفش مصب براءت است و اگر به نحو صرف الوجود باشد برخی توهم کرده اند یا توهم می شود که باید اشتغالی شویم منتهی ایشان بر اساس این فکر که نهی از صرف الوجود که اشتغال به عدم می آورد و این عدم نقیض وجود است و نقیض صرف الوجود متعدد نیست و یک نقیض است ولی مسبب نیست بلکه به عین کثرت افراد است می شود یک نقیض واحد ساری در کثرات و این نهایتش اقل و اکثر ارتباطی است چون سعه و ضیق می پذیرد و ما می توانیم از ضیقش براءت جاری کنیم. اگر ضیق را به این معنا گرفتیم که اگر قنوت واجب باشد، ضیقی برای ماست ولو تکلیف جدیدی نیست. اگر مقصود از ضیق این است که وجوب بیاید تا قنوت، در این صورت باید بگوییم مقصود، براءت از ضیق مشکوک ناشی از تکلیف واحد است یعنی احتمال می دهیم تکلیف تا این فرد از عدم هم بیاید و مستلزم این ضیق زائد باشد که براءت از آن جاری می کنیم. بنابراین می شود اقل و اکثر ارتباطی، آن مازاد حالا تضیق معنا کنید یا سعه آمدن تا این فرد، مصب براءت می شود طبق کلام ایشان.

### بررسی کلام محقق عراقی

در اینجا جهاتی از بحث وجود دارد:

اول اینکه یک بحث اصطلاحی ممکن است اینجا پیش بیاید که آیا نقیض صرف الوجود چنین عدمی است؟ به نظر من راجع به این بحث نکنیم چون یک بحث اصطلاحی است که نقیض چیست؟ نقیض عدم الشئ است و این واضح است. روی این بخواهیم بحث کنیم که این نقیض سعه دارد یا نه، اصطلاحش بی معنا است. ما چیز دیگری را باید بحث کنیم.

<sup>۱</sup> نهایة الافکار ج ۳ ص ۲۶۸ - ۲۶۹

## ملاحظه اول:

اولاً اینکه به ذهن بیاوریم این نکته را که مکرر گفتیم ولی می‌گذاریم کنار تا به آن برسیم و آن این است که تارة ما بحث را می‌بریم روی نهی متعلق به وجود می‌گوییم این وجود اگر کثرتی شد، طبیعت ساریه شد، این‌طور است و اگر صرف‌الوجود شد این‌طور می‌شود. یک بحث دیگر هم داریم که اگر امیدیم در نواهی طلب التکرک شد. بله ما قبول داریم ظاهر نواهی برخلاف کثیری از علمای اصولی و فقهای قبلی نواهی تعلق می‌گیرد به فعل و مفادش زجر از وجود است، این ظاهرش است اما ثبوتاً هیچ مانعی ندارد که ثبوتاً ملاک به عدم قائم باشد و لبّ نهی طلب ترک باشد. در اینصورت عدم به ذمه می‌آید. این عدمی که به ذمه می‌آید مثل وجودی که واجب می‌شود انواع تصورات راجع به آن می‌آید.

اینها را ایشان اصلاً بحث نکرده است و اصلاً این تصور را بحث نکرده است. ایشان فقط می‌فرماید نهی که به فعل تعلق گرفته، این فعل متعلق تارة به نحو طبیعت ساریه است که مصبّ براءت است و اخری به نحو صرف‌الوجود است. بله این درست است و غلط نیست اما یک شق کاملاً عدیل دیگر وجود دارد که اصلاً از اول نهی زجر از وجود نباشد و طلب التکرک باشد و اتفاقاً مسلک متقدمین و متأخرین و متأخری المتأخرین در اصول و فقه عمدتاً این است که حقیقت نهی طلب ترک است و طلب عدم فعل است. عدم برعهده ما می‌آید از ناحیه نواهی. البته اگر وجود هم باشد یک معنایی دارد که عدم بیاید که آن را توضیح می‌دهیم ولی روشنش این است که اصلاً طلب ترک باشد و طلب عدم باشد. آن وقت عدمی که متعلق طلب می‌شود، انحاء تصورات در آن می‌آید چون در فرمایش ایشان برخی صور نیامده است که اتفاقاً محل بحث است. مرحوم آخوند در کفایه اصلاً بحث نواهی را برده روی این و احتیاط و اشتغال را این‌طور درست کرده است. وقتی مولا عدم را از ما می‌خواهد که این فرض بدیلی است که ایشان نیاورده است، تارة این عدم به نحو طبیعت ساریه است. پشتوانه این تصویر هم این است که هر عدم فعلی یک ملاک داشته باشد مثل لا تشرب الخمر. اگر در مورد لا تشرب الخمر نگفتیم زجر از وجود است و گفتیم طلب ترک است و ترکش ملاک دارد. هر فردی از ترک شرب خمر ملاک دارد به نحو طبیعت ساریه. اگر در اینجا شک کردید که این مایع خمر است یا نه، یک ملاک جدیدی احتمالاً در اینجا هست که شک دارید یک حرمت جدیدی هست یا نه، براءت جاری می‌شود اما اگر تصویر ما از عدم این‌طور نبود و یک عدم مضاف به طبیعت یعنی این اعدام همان‌طور که در ناحیه وجود گفتیم ما یک وجود مضاف به طبیعت داریم که لا یشذ عنه الوجود بنهج الوحدة فی الکثرة به معنایی که معقول باشد یعنی به این معنا که حدود فردی را در نظر

نگرفتیم، وجود مضاف به طبیعت را در نظر گرفتیم، در عدم هم می شود این کار را کرد. عدم افراد، عدم مضاف به طبیعت را در نظر بگیریم. این عدم مضاف به طبیعت یک عدم بیشتر نیست و حدود فردیش را هم در نظر نگرفتیم. همین جا دو تا حالت دارد؛ کمالینکه در وجود هم باید این را می گفتیم. یک حالتش این است که ملاکاتی که در این عدم واحد مضاف به طبیعت هست، ملاکات اصلاً یک ملاک مجموعی است که به کل اعدام قائم است. یک وقت دیگر درست است که امر شخصی است و یک تکلیف داریم ولی یک تکلیف به نحو بدلی به کل عدم قابل تطبیق است. این را باید خوب دقت کنید، در کلام محقق عراقی نیست. شاید اشاراتش در کلام محقق اصفهانی باشد. عدم در اینجا دو گونه تصویر می شود؛ همین عدم مضاف به طبیعت که حدود فردیش را در نظر نگرفتیم؛ تارة مجموع عدم ها یک ملاک دارد؛ در اینصورت شما حتماً نسبت به آن مورد مشکوک نمی توانید برائت جاری کنید چون یک ملاک به همه قائم است. حالا اقل و اکثر ارتباطی می شود یا عام مجموعی، مهم نیست و می شود مبنایی. می گوئیم نمی شود یعنی مبنایی است. اگر کسی در اقل و اکثر و ارتباطی برائت جاری کند این هم همین طور است و مثل مجموع اجزا صلاتی می شود. اگر در اقل و اکثر ارتباطی برائت جاری نکردیم، اینجا هم جاری نمی شود. این که محقق عراقی گفت اقل و اکثر ارتباطی؛ باید دلیلش را می یافتیم که چرا گفته. ایشان نمی گوید چرا. فرمود اگر ما نهی کنیم از فعل و این عدم بیاید بر عهده ما که نقیض صرف الوجود است، فرمود چرا. ایشان می گوید این عدم به نحو طبیعت ساریه ای است که می شود اقل و اکثر ارتباطی. سرّش را نگفت اما این بیانی که ما عرض می کنیم سرّش را نشان می دهد یعنی اگر ما آمدیم در طلب ترک گفتیم اعدام مضاف به طبیعت به نهج وحدت در کثرت همان معنا که مرحوم اصفهانی فرمود یعنی عدم مضاف به طبیعت بدون لحاظ کثراتش؛ این دو گونه است: یک وقت یک ملاک وحدانی به تمام اعدام قائم است، نتیجه اش می شود اقل و اکثر ارتباطی مثل اینکه یک مجموع را مولا خواسته باشد. اما یک صورت دیگری هم دارد و آن این است که این اعدام مضاف به طبیعت که به نهج وحدت در کثرت هست که خصوصیات فردی اش ملحوظ نیست، به گونه ای است که ملاکاتش تمانع دارند. این طور نیست که یک ملاک به همه قائم باشد به نحو المجموعی بلکه این عدم به کل فرد فرد قابل تطبیق است و تمانع هم دارند؛ یعنی ملاک اعدام قابل تحصیل با همدیگر نیست چون اگر می شد ما باید همه را به نحو طبیعت ساریه به آن حکم می کردیم. تمانع دارند؛ مثل وجود می شود علی البدل انحلالی می شود و هم برائت جاری می شود و هم اینکه اگر مثل وجود همان طور که گفتید وجود ما که از وجود مضاف به طبیعت استفاده می شود و ملاکش هم تمانع دارد در افراد معنایش این است که یک فرد را انجام بدهید این صرف الوجود حاصل شده است. شما اگر یک عدم را هم اجتناب کنید، این گونه عدم ملحوظ؛

یعنی عدم ملحوظ مضاف به وجود؛ یعنی عدمی که خصوصیات فردی را در نظر نگرفتیم ولی ینطبق علی کل فرد فرد و ملاکش به نحو بدلی هم هست، اگر این طور است شما با یک عدم و ترک محقق کرده اید لا تشرب الخمر و دیگر لازم نیست از بقیه اجتناب کنید. منتهی در لا تشرب الخمر می دانیم که ملاک کثرتی است اما اگر در جایی نمی دانیم مانند مثالی که در مورد خوردن سیر می گفتند که نهی از خوردن سیر کرده اند؛ این یک عدمی است که به کل فرد فرد قابل تطبیق است چون هم عدم این سیر را می خواهد، هم عدم آن را منتهی علی البدل چرا؟ چون تمناع بین ملاکاتش هست با اینکه عدمی است. به این دلیل تمناع است که اگر شما تبدیل به وجودش کنید دیگر لغو است. یک دفعه سیر بخورید دیگر فایده ندارد، اعدام هست. پس بین ملاکات اینها تمناع است.

به کل واحد واحد قابل صدق است. بنابراین شما یک عدم که به آن التزام پیدا کنید، کافی است منتهی دقتی که باید کرد این است که گاهی تصور ما از صرف الوجود در ناحیه وجود به گونه ای است که عدمش این گونه تصویر نمی شود. ما الان کاری به آن نداریم و فردا به آن می رسیم. ما الان عدم های مضاف به طبیعت را لحاظ می کردیم. پس یک گونه طبیعت ساریه ای هست. یک عدم صرف الوجودی است که نتیجه اش مجموعی می شود. یک عدم قایی است مثل وجود ما و همین که این محقق شود کافی است و امتثال حاصل شده است. لذا همین که شما یک ترک کامل کنید کافی است و اگر بقیه را مرتکب شوید اشکالی ندارد. این تصور مختلف از عدم است.

حالا فردا ما بحث داریم که در ناحیه وجود که مرحوم عراقی می فرماید نهی از صرف الوجود عدم ساریه است درست است یا نه. به نظر ما بر اساس تفسیر ما از صرف الوجود خیلی این عدم فرق می کند و لذا آثار خودش را دارد و خیلی از موارد ممکن است مصب اشتغال باشد نه مصب براءت. فکر کنید روی این مطلب تا فردا. الحمد لله رب العالمین.



بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

۱	مرور دیدگاه مرحوم عراقی.....
۱	نقد اول.....
۶	نقد دوم.....
۱۱	دیدگاه مرحوم اصفهانی.....

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

## مرور دیدگاه مرحوم عراقی

بحث در شبهه تحریمیه موضوعیه بود و فرمایش محقق عراقی را دیدیم که ایشان فرمودند که نواهی اگر متعلق شوند به فعلی تارةً به نحو طبیعت ساریه است و اخری به نحو صرف الوجود و در هر صورت فرمودند براءت جاری است. در جایی که تعلق پیدا کند به صرف الوجود، گفتند اینجا تبدیل می شود به اقل و اکثر ارتباطی. عدم فعل به صورت اقل و اکثر ارتباطی به عهده می آید. تمام این اعدام با هم به عهده می آیند به نحو اقل و اکثر ارتباطی، آن وقت آن مورد عدمی که شک داریم نمی دانیم این مورد ترکش و عدمش آیا داخل هست در مطلوب مولا یا نه، در آن زجری که مولا از فعل انجام داده و عدمش بر عهده آمده آیا داخل هست یا نه؟ اینجا می گویند براءت جاری می شود بر اساس مبنای جریان براءت در اقل و اکثر ارتباطی و اگر طبیعت ساریه باشد کل فرد فرد حکم دارد و ما نسبت به این مورد مشکوک شک داریم می شود اقل و اکثر استقلالی چون ربطی به بقیه احکام ندارد و امثال و اطاعت این مخصوص خودش است و مشکوک است و براءت جاری می شود.

## نقد اول

اولین نکته که در فرمایش عرض کردیم این است که ظاهراً یک خلطی صورت گرفته است بین نهی از صرف الوجود و بین اینکه مفاد نهی که عدم و ترک اگر محسوب کردیم، خود این به نحو صرف الوجود ملحوظ باشد. این

اشتباه را یا عدم توجه را دیگران هم انجام دادند ولی مرحوم اصفهانی که اهل دقت هستند اگر نگاه کنید صرف العدم را در مقابل صرف الوجود تصویر کرده است و این حرف درست است. البته نهی از وجود هم داریم، این وجود می شود صرف الوجود باشد، می شود طبیعت ساریه باشد ولی در کنار این ما باید خود عدم را هم ببینیم چندگونه می توان لحاظ کرد. این در کلام محقق عراقی نیامده است و همین طور در کلام استاد بزرگوار ما هم نیامده است. در تحف العقول حضرت استاد وحید نهی از صرف الوجود و نهی از طبیعت را تصویر کردند، اما فرمودند که خود عدم و ترک چگونه می شود ملحوظ باشد.

حالا به فرض این تدقیق شد، چه فایده ای دارد؟ فایده اش این است که به نظر می آید این عدم چندگونه می شود لحاظ شود. اگر گفتیم نواهی طلب ترک هستند و در واقع عدم ها بر عهده می آیند یا گفتیم نواهی زجر از وجود هستند، اما زجر از وجود کار مولاست و چه چیزی برعهده عبد می آورد؟ آن چیزی که برعهده عبد می آورد انزجار است و انزجار ترک است. اگر عبارات مرحوم عراقی را دقت کرده باشید فرمودند که زجر از وجود و نهی از فعل عدم را برعهده می آورد و اشتغال به عدم می آورد. این حرف درست است چون یک عده در این بحث ها یا مشابه این بحث ها فرمودند که مثلاً اگر نواهی طلب ترک باشند غیر از این است که زجر از وجود باشند. بله در بحث مفاد نواهی این بحث شد و درست هم هست و ظاهر نواهی هم زجر از وجود است نه طلب ترک منتهی آیا در بحث ما اثر دارد یا نه، نکته مهمی است که خیلی اوقات از این غفلت می کنند. ممکن است ما نواهی را زجر از وجود بدانیم اما آنچه که برعهده عبد می آید و کاری که عبد باید انجام دهد، ترک است. زجر کار مولاست و وقتی نهی می کند زجر کرده است نه طلب ترک. زجر از وجود کرده است و این درست است. یک جاهایی ممکن است این اختلاف و این دو نحوه تفسیر نواهی اثرگذار هم باشد. اما در اینجا یعنی آنچه که برعهده عبد می آید و می خواهد ببیند آیا آنچه که برعهده اش آمده است مقطوع است یا مشکوک است و می تواند براءت جاری کند یا نه، آنچه که برعهده می آید علی الظاهر عدم است.

سؤال: انزجار یک امر درونی و یک فعل جوانحی نیست؟

پاسخ: انزجاری که گفته می شود ترک است. آن را اصلاً داخل نکنید و هیچ اثری در بحث ما ندارد. ترک را هم ممکن است کسی بگوید برای اینکه اختیاری باشد جهت نفسانی می خواهد. اصلاً وارد آن بحث نشویم. فرض کنیم که ترک و عدم است و این برعهده می آید.

می‌خواهم این را عرض کنم که اگر مفاد شد ترک یا زجر از وجودی است که اشتغالش به ترک و عدم است، چندگونه می‌شود این را دید. ما تارةً این را به نحو طبیعت ساریه می‌بینیم یعنی مولا تمام این تروک را به نحو انحلالی خواسته است. این یکی از فروضی است که در کفایه در شبهه تحریمیه بحث کرده است. می‌گوید روی این حساب چون هر کدامش حرمت خود را دارد و امثال و اطاعت خود را دارد، بنابراین آن که مشکوک است، از آن براءت جاری می‌شود. یک تصویر دیگر این است که همه تروک با همدیگر یک حکم داشته باشند به خلاف تصویر اول که به اندازه آحاد موضوع، حکم داریم. حالا موضوع را چه متعلق بگیرد و چه متعلق‌المتعلق، منحل می‌شود. اما در این تصویر تمام اینها یک حکم دارند؛ یعنی مولا دیده است یک مصلحت به همه عدم‌ها قائم است به مجموعه عدم‌ها یک مصلحت قائم است، کل این تروک را یک حکم برای آن آورده است، آیا در شبهه اینجا هم براءت جاری می‌شود؟ فرمودند در اینجا هم براءت جاری می‌شود. البته عبارت کفایه معلوم نیست این باشد. ان شاء الله بعد که اصل تنقیح بحث تمام شد به عنوان تنبیهات فرمایش کفایه را هم بحث می‌کنیم اما از لحاظ کسانی که در اقل و اکثر ارتباطی براءت جاری می‌کنند اینجا ظاهراً شبیه به آن می‌شود چه اینکه ما عام مجموعی بگیریم، چه بگوییم صرف‌الوجودی که لا یشذ عنه وجود، صرف‌العدمی که لا یشذ عنه العدم که تعبیر مرحوم اصفهانی است، اگر از قسمی باشد که یک ملاک به همه قائم است پس یک حکم شخصی دارد. در اولی حکم سنخی بود، اگر طبیعت ساریه باشد ولو عقلاً منحل شود حکم سنخی است، این هم حکم دارد، آن هم حکم دارد و آن هم حکم دارد.

اما اگر گفتیم مجموعه اعدام یک مصلحت به آنها قائم است و یک حکم دارند می‌شود شخصی. آیا از این حکم شخصی براءت جاری می‌شود؟ نه از خودش بلکه از مشکوکش؟ علی‌الظاهر جاری می‌شود چون معیار براءت فقط این نیست که تعدد الحکم باشد بلکه اگر سعه و ضیق حکم مثل بحث اجزاء یک واجب یا محرم باشد، آن هم براءت جاری است فرقی نمی‌کند از این جهت منتهی اگر اجزا شد می‌شود اقل و اکثر ارتباطی و اگر منحل شد و تک تک شد می‌شود اقل و اکثر استقلالی.

حالا در پرائتز عرض کنم مرحوم اصفهانی فرمایش آخوند را در اینجا حمل می‌کند که ایشان معیار براءت و احتیاط و اشتغال را این می‌داند که آیا تعدد حکم است یا حکم شخصی است که اگر حکم شخصی باشد اشتغال جاری است. حالا عبارات مرحوم آخوند بعید نیست که همین طور باشد که بعداً به آن می‌رسیم. در ذهن شریفان باشد. در حالی که

اگر مقصود آخوند این باشد یا مقصود دیگران این باشد حرف علی الظاهر نادرستی است چون اگر مجموع اعدام و تروک تحت حکم باشد، اینکه این مجموع سعه دارد که این فرد مشکوک را بگیرد یا نه، از این برائت جاری می شود مثل اینکه شما شک دارید که وجوب نماز، قنوت مشکوک را هم می گیرد یا نه. ده جزئش روشن است و قنوت مشکوک است که تحت حکم باشد.

سؤال: وجوب ضمنی دارد. اما اینجا وقتی ما مجموعه بدانیم، اجزا آیا یک نهی ضمنی پیدا می کند؟ همه با هم یک نهی دارند.

پاسخ: اجزاء وجود ضمنی هستند. هر کدامشان ضمنی است.

سؤال: شک در محصل غرض نیست؟

پاسخ: آن حرف دیگری است. ما الان نگفتیم شک در محصل، گفتیم در واقع مجموعشان یک حکم داشته باشند نه محصل.

سؤال: مرحوم آخوند در اقل و اکثر ارتباطی شک در محصل غرض می دانند.

پاسخ: در اقل و اکثر؟ من نگفتم بر مبنای آخوند چون مرحوم آخوند در اقل و اکثر حرف های عجیب و غریب دارد البته حرف ها از خودش هم نیست. صاحب حاشیه هم این را دارد. ایشان در آن جا به لحاظ عقلی اشتغالی می شود می گوید برائت جاری نیست چون دور می شود و کذا می شود اما به لحاظ ادله شرعی برائتی می شود و می گوید حاکم بر قبح عقاب بلا بیان است که حرف عجیبی است که سر جای خودش مفصل می آید ان شاء الله.

حالا اینجا می گوئیم بر اساس مبنای حق که اکثر محققین قبول دارند در اقل و اکثر ارتباطی مثل اجزاء نماز، برائت جاری است. این هم تکلیفش روشن است. اما آن مورد و لحاظ مهمی که اثرگذار است را مرحوم عراقی اصلاً نیاورده است؛ چون این تصویر را اصلاً نیاورده است و در نتیجه این مصداق و قسم خاصش را هم نیاورده است که عدم به صورت صرف عدمی که قابل تطبیق بر اعدام باشد، اگر این تحت حکم باشد. مثلاً فرض کنید بر ترک یک جلسه ای یک ملاک قائم باشد به طوری که اگر من یک ترک تام انجام بدهم نسبت به این جلسه امتثال مولا را کرده ام و دیگر تروک لازم

نیست مثل اینکه در صرف الوجود ایشان گفتند در صلّ اگر من یک صلاة تحویل مولا بدهم، من امثال کرده‌ام و دیگر صلوات دیگر لازم نیست. در ترک هم مثل همین می‌شود تصویر کرد. محقق عراقی در تصویرشان این را نیاوردند.

حالا چرا ما این را می‌گوییم؟ می‌گوییم ایشان در شبهه وجوبیه موضوعیه به نحو صرف الوجود سه قسم کرد. در دو قسمش گفت اشتغال است. چرا گفت اشتغال است؟ گفت وقتی شما صلّ دارید به نحو صرف الوجود یعنی یک چیزی برعهده‌تان آمده است وقتی شک کنید صلاة تطبیق می‌شود بر این عمل خارجی یا نه، نمی‌توانید به این عمل اکتفا کنید و اشتغالی باید شوید. ما عرضمان این است که این بیان بعینه در عدم هم می‌آید. اگر مولا به ما گفته جلسه را ترک کن و فقط هم یک ترک را از ما می‌خواهد نه تمام تروک را. این ترک را اگر آه‌دیم یک عمل خارجی مثلاً فرض کنید همین که چند لحظه در یک جلسه‌ای نباشید مصداق ترک جلسه هست یا نه، به نحو شبهه مفهومی نباشد بلکه به نحو شبهه مصداقیه که آیا این عنوان ترک بر این صدق می‌کند یا نه. آیا شما در این صورت می‌توانید اکتفا کنید؟ اگر ذمه شما مشغول است به ترک جلسه، شما باید ترک جلسه‌ای تام بیاورید مثل صلاة تام در آنجا. اگر یک عملی را شما شک دارید که مصداق ترک جلسه هست، نمی‌توانید به آن اکتفا کنید و می‌شود اشتغال.

مرحوم عراقی وقتی تلخیص هم می‌کند دوباره این مطلب را تکرار می‌کند که در شبهه موضوعیه وجوبیه ما باید قائل به تفصیل شویم. اگر صرف الوجودی شدیم در دو قسم از این سه قسم که ایشان آورده بود، آن که غیر منوط به وجود موضوع باشد. در دو قسمش فرمود که ما اشتغالی می‌شویم و در یک قسمش براءتی اما اگر طبیعت ساریه باشد براءت، در نواهی بالمرة براءت است چه صرف الوجود باشد و چه طبیعت ساریه. ما عرض می‌کنیم یک‌طور دیگر هم می‌شد تصویر کرد که شما نیاوردید که عدم ملحوظ باشد به این صورت و این عدم عین وجود است و هیچ فرقی نمی‌کند. اگر شما شک کنید این عدمی که برعهده شما آمده آیا صدق می‌کند بر این خارجی یا نه، شما مجبورید اینجا هم بگویید اشتغال روی آن بیانی که شما داشتید.

فرمایش مرحوم آخوند در کفایه شاید (نمی‌گویم حتماً. این شاید به‌خاطر نکته‌ای است که ممکن است فارق باشد). شبیه همین فرمایش مرحوم عراقی است گرچه در ذیلش ایشان حرف عجیبی دارد که حالا سر جای خودش می‌آید. این نقض به فرمایش آقای عراقی است.

## نقد دوم

حالا از اینجا من می‌خواهم برگردم بگویم ما این را قبول نمی‌کنیم که اشتغال است و برگردیم بگویم اصلاً در صرف‌الوجود ایجابی هم فرمایش ایشان درست نیست چون ورود و خروجش در تصویر شبهه موضوعیه اصلاً اشتباه است.

ما در اینجا که عدمی است اگر شک کنیم که این فعل مصداق ترک جلسه است یا نه، چرا نگوئیم براءت است؟ دو بحث در کلام عراقی خلط می‌شود که نتیجه‌اش اشتغال می‌شود. در ضمن بحث‌ها اشاره کردیم ولی می‌خواهیم بازتر کنیم. یک بحث این است که وقتی به من می‌گویید ترک کن جلسه را، ترک جلسه بر عهده من آمده است و در این که شکی نداریم و خود این قابل جریان براءت نیست که مطلب واضحی است و اقتضائش هم این است که شما باید یک ترک جلسه تام تحویل مولا بدهید تا امثال شود. اما نسبت به این فعل مشکوک که آیا این ترک جلسه هست یا نه، نمی‌توانیم براءت جاری کنیم بگوئیم این فعل مشکوک تحت حرمت نیست؛ نه حرمت شمولی و نه حرمت بدلی. در ایجابش هم همین است. ببینید چطور ایشان تصویر کرد شبهه موضوعیه را و گفت اشتغال است؟ ایشان گفت ما یک صلّ داریم که بر منجز ماست و باید امثال کنیم، اگر شک دارید که این عمل خارجی شما صلاة هست یا نه، نمی‌توانید به این اکتفا کنید. این حرف حقی است. اما مگر شبهه موضوعیه این است؟

حالا به گونه‌ای دیگر به این بحث نگاه کنیم. ما یک امری داریم به صلاة که بر ما منجز شده و اشتغال قطعی هم آورده است و احراز امثال باید بکنیم. این فعلی که نمی‌دانم صلاة هست یا نه، نمی‌توانم از وجوبش براءت جاری کنم؛ چه وجوب شمولی، چه وجوب بدلی. به این معنا که این که مشکوک است نه مستقلاً به نحو شمول که خودش متعیناً وجوب داشته باشد، وجوب دارد براءت از آن و هم بدل هم نیست، جزء اطراف بدل یجب الصلاة هم نیست و نمی‌توانم براءت جاری کنم. چرا نمی‌توانم؟ اتفاقاً آن که معقول است این است که اگر در یک موضوع خارجی شک کردیم، این موضوع، حکمی بر آن مترتب شده است یا نه (چون به نحو شبهه موضوعیه شک داریم مصداق عنوان ذکر شده در خطاب هست یا نه)، به لحاظ حکمش مصبّ براءت هست یا نه، اما اینکه آیا در امثال یک تکلیفی می‌توانیم به این اکتفا کنیم یا نه، این بحث آخری است. چرا در اینجا خلط کردیم؟ عجیب است. مرحوم عراقی از باب اینکه آن واجب فی البین در امثالش به این اکتفا نمی‌شود می‌گوید اشتغالی می‌شویم. چه ربطی دارد؟

ببینید ما بحثمان در شبهه موضوعیه این است که این عمل خارجی که شرب الماء است یا یک عملی است که نمی‌دانیم صلاة است یا نه، آیا شک داریم که واجب است یا نه، براءت از آن جاری است یا نه. شک داریم حرام است یا نه، براءت از آن جاری هست یا نه؟ بحث این است. ما می‌گوییم قطعاً وقتی شک دارید براءت جاری است. ادله عقلی و نقلی نسبت به براءت این جاری است. اما می‌خواهیم بگوییم اصلاً اشتغالی که مرحوم عراقی در شبهه موضوعیه جاری می‌کند خارج از بحث است. اینکه ما در امثال یک واجبی به یک فرد مشکوکی اکتفا کنیم، چه ربطی به براءت دارد اصلاً؟ چه ربطی به شبهه موضوعیه دارد؟ در شبهه موضوعیه می‌خواهیم بگوییم این موضوع حکمش مرتفع هست یا نه؟ اینکه این می‌تواند امثال یک تکلیف معلومی واقع شود، چه ربطی به بحث ما دارد؟ ما بحثمان این است که این موضوع خارجی به لحاظ حکمش یعنی حکمی که این دارد آیا مصب براءت هست یا نه؟ می‌توانیم بگوییم وقتی شک دارم این شخص خارجی حالا بگوئید طبیعت فعل آن جا که تعلق به خارج ندارد یا بگوئید به لحاظ تعلق به خارج مشکوک الحکم است. آیا می‌توانم براءت جاری کنم؟ باید بگوییم بله می‌شود براءت جاری کرد. اکتفا به این در امثال یک حکم دیگر است و ربطش به بحث ما چیست؟

اثرش این است که ما با این بیان می‌خواهیم بگوییم آقای عراقی شما بحث شبهه موضوعیه را بردید به جای دیگری لذا ما می‌توانیم به نحو اطلاق بگوییم در شبهه وجوبیه موضوعیه و شبهه تحریمیه موضوعیه در همه براءت جاری است. تمام ادله عقلی و نقلی در اینجا می‌آید.

**سؤال:** اکتفا به این نکته که مرحوم عراقی می‌گوید فرع بر این نیست که پذیرفته است تکلیف هست.

**پاسخ:** بله پذیرفته که تکلیف به صلّ هست و حالا به تعبیر ایشان چون تکرار هم نمی‌پذیرد و یک تکلیف است شما باید این را امثال مولا کنید. بله این حرف درست است اما این چه ربطی دارد به اینکه این فرد مشکوک از آن براءت جاری کنیم یا نه؟

**سؤال:** چه اثر عملی دارد؟ اشتغال در متعلق حاکم می‌شود.

**پاسخ:** اشتغال کجاست؟ ببینید در شبهه موضوعیه مگر می‌خواهیم تمام تکالیف معلومه مولا را حل کنیم؟! به ما چه ربطی دارد؟ بحث شبهه موضوعیه این است که اگر یک موضوعی شک داشتیم حالا موضوع یعنی متعلق مثل صلاة یا متعلق‌المتعلق مثل شرب مایع که در شرب الخمر مثال زده می‌شود؛ شرب المایعی که شک داریم که شرب الخمر هست یا

نه. ما نمی‌دانیم این مایع آیا شربش جایز است یا نه؟ می‌توانیم ارتکاب کنیم؟ می‌گوییم بله چون از نهی آن براءت جاری می‌کنیم. می‌گوییم یک عملی نمی‌دانیم صلاة است یا نه، اگر بر تطبیق عنوان صلاة بر آن شک داریم، می‌توانیم ترک کنیم؟ بله می‌شود.

سؤال: اشتغال کجاست؟ اشتغال اقتضا دارد که عمل کنیم این را چون مقتضی فراغ یقینی است.

پاسخ: اشتغال یقینی مقتضی فراغ یقینی است، آن اشتغال را باید انجام دهید. اما من نمی‌دانم اگر این عمل را انجام دهم آیا صلاة هست یا نه. آیا بر من واجب است این؟ می‌گوییم نه این بر شما واجب نیست.

سؤال: در ناحیه آوردنش باید ببینیم اشتغال جاری می‌شود اما در ترکش ببینیم این مصداق مشکوک هم شامل است یا نه.

پاسخ: در عدم هم مثل همین است. از عدم دوباره رفتیم به وجود.

سؤال: اترک الجلسة هم شبهه وجوبیه است. امر کرده وجوب ترک را. شبهه تحریمیه که نیست.

پاسخ: حرمت چیست؟

سؤال: نهی ای است که ...

پاسخ: مفاد نهی چیست؟ نهی دو تفسیر می‌تواند داشته باشد یکی اینکه طلب ترک باشد. نگوید شبهه وجوبیه است. اصلاً مفاد نهی طلب ترک است. اکثر محققین قبلی که نواهی را طلب ترک می‌دانستند و اصلاً حقیقت نهی طلب ترک است.

سؤال: شبهه وجوبیه است دیگر.

پاسخ: اگر ما گفتیم نهی طلب ترک است، فارقتش با وجوب این است که وجوب به فعل می‌خورد، نواهی به ترک. حرمت و تحریم اصلاً همین است. وقتی شارع عملی را تحریم می‌کند؛ یعنی از ما طلب کرده ترکش را. حتی اگر شما زجر از وجود هم بگیرید، چه چیزی بر عهده شما می‌آید؟ آیا فعلی بر عهده تان می‌آید؟ انزجار چیست؟ ترک است. این نکته مهمی است در این بحث. بله ما هم قبول داریم که اصلاً ظاهر نواهی زجر از وجود است اما کثیری از محققین طلب



ترک دانسته اند و اصلاً حقیقت حرمت همین است. من می گویم در حرمتی که حقیقتش طلب ترک است یا زجر از وجودی است که آن که بر عهده می آید عدم و ترک است. این ترک چطور ملحوظ می شود؟ اگر ترک ما باشد مثل فعل ما باشد که در صرف الوجود بر عهده آمد؛ یعنی یک ترک جلسه از من می خواهد. اما اگر آمدم یک مصداق مشکوک آیا ترک جلسه هست یا نه، آیا بر من حرام است؟ ما می خواهیم از این براءت جاری کنیم. ببینید در حالی که آن طور که مرحوم عراقی در فعل تصویر می کرد در عدم هم قابل تصویر است. دقت کنید می خواهم بگویم نقض قطعی به ایشان وارد است. شما نمی توانید در امثال ترک جلسه به مصداق مشکوک اکتفا کنید.

اولین اشکال به ایشان و مؤاخذه ایشان این است که شما در باب صرف الوجود تفصیلی می شود و در باب نواهی می گوید مطلقاً براءت جاری است. چرا؟ در یک صورتش عین همان حرفی است که در باب وجود می زنید. مؤاخذه دوم این است که در هر دو جا تصویر شما نادرست است. اینکه نمی شود در امثال به مشکوک اکتفا کرد یک بحث است اما اینکه مشکوک تحت حکم تنجیزی نیست، یک حرف دیگری است. ما می گوئیم مشکوک در وجود و عدم، در هیچ کدام تحت حکم نیست.

**سؤال:** قبح عقاب بلا بیان را در کدام مرحله جاری می کنید؟ در مرحله تنجز؟ چون فرض این است که حکم را می دانیم؛ چون کم و کسری از ناحیه موضوع نیست.

**پاسخ:** ما نسبت به این گله نمی کنیم چون مقطوع است. مگر از مقطوع براءت جاری می شود. می خواهم بگویم اصلاً تصویر اشتغال محقق عراقی در اینجا غلط است؛ چون نسبت به تعلق حکم به صرف وجود یا صرف عدم، این را که شک نداریم که می خواهیم براءت جاری کنیم. اینکه مقتضی این است که ما امثال قطعی کنیم هم که بحثی نداریم. ما می گوئیم براءت اصلاً در اینجا چیز دیگری است. ما می خواهیم ببینیم فردی که نمی دانیم این مایع خمر است یا نه، شربش آیا حرام است یا نه؟

**سؤال:** براءت از حرمت جزئی؟

**پاسخ:** بله در حرمت جزئی. شبهه ای در این نیست.

ما می‌خواهیم بگوییم عین همین حرف هم در صرف عدم می‌آید و هم در صرف الوجود. اینکه در باب حرمت نمی‌شود به این شرب المایع اکتفا کرد برای یک ترک شرب الخمر به نحو صرف الوجودی، این واضح است. یعنی اگر مولا بر عهده من آورد مولا که تو باید یک ترک خمری بکنی، اگر یک چنین نهی‌ای آورد که شما باید یک ترک خمر قطعی باید بکنید، واضح است که من به این ترک مایع نمی‌توانم امتثال کنم. این روشن است اما نه اینکه از این برائت جاری نیست، از این برائت جاری است و من باید آن را هم امتثال کنم.

**سؤال:** طبق بیان شما دیگر محصل غرضی نداریم؛ چون در آن جا هم من نسبت به حکم جزئی شک دارم و علم ندارم. در هر محصل غرضی نسبت به حکم جزئی.

**پاسخ:** بله. آن هم همین‌طور است یعنی اگر ما به یک مسبب و محصلی ذمه‌مان مشغول است و باید سببش را بیاوریم، حالا مولا خودش امر شرعی به سبب کرده باشد یا به حکم عقل، باید بیاوریم. این که روشن است که باید انجام شود اما اگر یک چیزی شک داریم که واجب است یا نه، برائت جاری می‌شود. اگر شما یک چیزی منحصر است سبب در آن یعنی احتمال می‌دهم که هیچ فرد دیگری برای سبب نداشته باشم، این تنها فرد محصل باشد، از باب اینکه تنها فرد محصل است واجب است. این ربطی به برائتی که ما می‌گوییم، ندارد.

**سؤال:** واجب عرضی می‌شود.

**پاسخ:** این انحصارها عرضی است مثل اینکه هم ایجاد واجب و هم ترک حرام منحصر شود به یک فردی، باید بروی آن فرد را بیاوری.

**سؤال:** اگر برائت جاری شود، دیگر کاری نداریم و برائت اطلاق دارد چه منحصر باشد.

**پاسخ:** نه این حرف درست نیست. مثل واجب تخییری. در واجب تخییری می‌توانید ترک الی بدل بکنید اما اگر منحصر شد دیگر نمی‌توانید.

**سؤال:** آن فرق می‌کند. شما می‌فرمایید اگر حکم جزئی‌اش هم مشکوک باشد برائت است.

**پاسخ:** از حیث حکم برائت است اما اگر آمدم تحصیل یک واجبی مقدمه تحصیل واجب دیگر شد، این یک امر عرضی است. در تمام موارد برائت ما برائت را از حیث مشکوکیت جاری می‌کنیم اما همین مورد که شما برائت جاری

می‌کنید اگر مقدمه ترک یک حرامی شد یا مقدمه انجام یک واجبی شد از حیث مقدمیت واجب می‌شود. این چه ربطی دارد؟ آن وجوب مقدمی پیدا می‌کند و ربطی به بحث‌ها پیدا نمی‌کند. در تمام موارد برائت همین است. حالا شما در شرب تن شک دارید که آیا حرام است یا نه، برائت جاری می‌کنیم. اما اگر آمدیم بری از یک مرضی به همین شرب متوقف شد، آیا واجب نیست؟ چه ربطی دارد؟

سؤال: دلیل دیگری دارد. احتیاط در محصل غرض یک دلیل ثانوی است که حاکم بر برائت است.

پاسخ: حرف من خیلی روشن است. برائت از حیث شک در وجوب و حرمت است اما اگر در جایی همین مشکوک به نحو عرضی مقدمه یک واجب یا ترک حرامی شد به عنوان ثانوی می‌شود یعنی مقدمه می‌شود. بنابراین عرض ما این است که شبهه موضوعیه این است که چیزی که مشکوک الصدق است یا مشکوک است که عنوان حرام بر آن صدق می‌کند آیا این تحت برائت است یا نه؟ ما می‌گوییم همه‌جا تحت برائت است چه در صرف الوجودش و چه نگاه به عدم هم صرف العدمی باشد، همه‌جا این شک تحت برائت است.

### دیدگاه مرحوم اصفهانی

مرحوم اصفهانی که اهل دقت است حالا دوستان مطالعه کنند، من استنباطم این است که با آن فقره‌ای که ایشان در نقد آخوند آورده است به نظرم حرفشان همین باشد. ایشان می‌فرماید اگر احراز کبری اترک المجلس و امثاله اگر کفایت می‌کند و حجت بر صغری هم هست، همه‌جا هست. در شرب المایع هم باید همین را بگویید و در هر کجا چون کبری آن که مسلم است که گفته است اترک شرب الخمر را، لا تشرب الخمر. کبری که برای ما ثابت است و منجز هم هست. اگر تنجیز کبری یعنی محرز بودن آن کافی است برای حجت شدن آن بر صغری، همه‌جا هست و اگر نیست در این گونه موارد هم نیست. ایشان دیگر تقسیم نکرده است چون توجه داشته است که نگاه ما به عدم می‌شود صرف عدمی باشد و می‌شود مجموعی باشد و می‌شود طبیعت ساریه انحلالی باشد. همه اینها را توجه کرده است، درعین حال یک کبری می‌گوید. می‌گوید اگر احراز کبری یکفی برای اینکه حجت برای صغری باشد همه‌جا هست و اگر نیست که می‌گوید نیست البته بیان خاص دیگری هم خودش دارد برای عدم فعلیت، اما می‌گوید تمام نیست؛ نه قبح عقاب بلا بیان می‌آید و نه ادله برائت شرعی می‌آید. احراز کبری برای صغری کافی نیست. بنابراین برائت در همه‌جا جاری است.

به نظرم حق هم همین است. یعنی در تمام صوری که ما بحث کردیم که شبهه وجوبیه باشد یا تحریمیه؛ وجوبیه اش صرف الوجود باشد یا طبیعت ساریه؛ صرف الوجودش صرف الوجودی باشد که تعلق به موضوع دارد یا نه، آن که تعلق به موضوع دارد، آیا تعلقش به موضوع موجب شده است که منوط به موضوع هم باشد یا نه، در تمام این صور ما می‌گوییم مصداقی که مشکوک است من حیث کونه مشکوک الحکم، مصب براءت است. اینکه ما در آن امر قطعی که ذمه مشغول شده است نمی‌توانیم براءت جاری کنیم، ربطی به این ندارد. اینکه نمی‌توانیم در امثال آن به این اکتفا کنیم، ربطی ندارد به بحث ما. بحث ما این است که مشکوک الحکم براءت دارد یا نه؟ در تمام موارد براءت این درست است که شما نمی‌توانید به فردی که تحت براءت است امثال کنید یک تکلیف معلوم قطعی را. این واضح است چون مشکوک الحکم است و اگر موضوعیه باشد نمی‌توانید. این اصلاً ربطی ندارد و می‌خواهیم بگوییم ایشان بحث را از شبهه موضوعیه به جای دیگری برده است. لذا به نظر من می‌رسد البته ما این تفکیک‌ها را باید انجام می‌دادیم؛ چون برخی‌ها مثل مرحوم عراقی روی برخی فروض اشتغالی می‌شوند. حالا که فروض معلوم شد، به نظر من در تمام فروض براءت جاری است؛ چون ادله عقلی و نقلی قبح عقاب بلا بیان و ادله شرعی در مشکوک الحکم تطبیق می‌شود و لذا براءت ثابت است.

چند تنبیه داریم در تعرض به فرمایشات بزرگان که ببینیم که این بزرگواران چه کردند که اولین نفر مرحوم آخوند است. کفایه را مطالعه کنید تا فردا. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱ ..... تنبیهات
- ۱ ..... تنبیه اول: مساله شک در محصل شبهات موضوعیه
- ۶ ..... تنبیه دوم: تفاوت صرف الوجود با اول الوجود
- ۷ ..... فارق اول: فارق ملاکی
- ۸ ..... فارق دوم: فارق امثالی
- ۹ ..... تنبیه سوم: بررسی کلام مرحوم آخوند

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

## تنبیهات

بحث ما در اصل جریان براءت در شبهات موضوعیه تمام شد و نتیجه این شد که به آن صورتی که مسئله تحریر شد در تمام وجوه شک در موضوع در شبهه وجوبیه و تحریمیه براءت جاری است منتهی در بحث چندین تفصیل وجود دارد و برخی نکات هست که ان شاء الله یک به یک اینها را در ذیل بحث می آوریم.

## تنبیه اول: مساله شک در محصل شبهات موضوعیه

اولین بحث یک تفصیلی است که در کلمات عده ای از اصولیون وجود دارد مثلاً در کلام مرحوم محقق عراقی در ضمن بحث آمد، در کلام مرحوم آقای خویی در تصویر چهارم ایشان از صور بحث آمده است و آن شک در محصل است. در کلام آیت الله وحید حفظه الله هم آمده است و عده ای از اصولیون که در اینجا قائل به اشتغال شده اند و صورت بحثشان این است؛ مثلاً در ترک که نواهی است می فرمایند اگر آن چه که مورد طلب هست، طلب ترکی باشد که مسبب و محصل از مجموعه ای از تروک باشد در اینجا اگر ما شک کنیم که یک مورد مشتبهی آیا دخیل در این مسبب هست یا نه، اینجا جای اشتغال است. این فرمایش لایه لای فرمایش مرحوم عراقی بود و در کلام آقای خویی و دیگران هم هست.

منتهی به نظر من در اینجا هم همان خلطی که عرض کردم در بخشی از کلام مرحوم عراقی واقع شده، در اینجا هم شده است. ما در باب شک در محصل که ان شاء الله در اقل و اکثر ارتباطی می آید ما در آنجا اشتغالی هستیم مثلاً در وقف ما چون اطلاعات ادله را نپذیرفتیم هر آنچه را که احتمال می دهیم شرط، قید یا مانع باشد در تحقق وقف می گفتیم همه را باید علی القاعده رعایت کنیم تا وقف محقق شود. اثبات نمی کند این مسئله شرطیت امری را یا قیدیت یا مانعیتش را و لکن برای اینکه یقین کنیم با این انشاء خاص و اتیان این امور حتماً این مال وقف شده، باید همه را بیاوریم؛ یعنی این یک مسئله روشنی است که اگر شما شک کردید که جزئی، امری دخیل در سبب هست و اطلاقی هم ندارید که عدم دخل را بخواهد حل کند باید اتیان کنید تا یقین کنید که محصل آمده است به شرط اینکه آن چه که برعهده شما هست محصل و مسبب باشد. آن وقت شما باید سبب و محصل را اکثر بگیرید تا یقین کنید که مسبب و محصل حاصل شده است. این روشن است.

منتهی به نظرم یک خلط بحثی در بحث ما شده است. شبهه ما حکمیه نیست؛ شبهه مفهومی که یتج شبهه حکمیه نیست. شبهه حکمیه نیست که ما ندانیم آیا چهار امر موجب حصول مسبب است یا پنج امر. اگر این بود حق این بود که باید می گفتیم باید پنج امر را بیاوریم تا یقین کنیم که مسبب آمده است؛ اما بحث ما این نیست. ما یقین داریم پنج امر در حصول مسبب دخیل است، اما نمی دانیم این فعل خارجی مصداق آن پنج امر هست یا نه، نمی دانیم این امر خارجی آیا مورد انطباق آن سبب هست یا نه. بحث این است. در اینجا چرا ما اشتغالی بشویم؟ حتی اگر این اسباب ارتباطی باشند و استقلالی نباشد که فرض این است ربطی به این مشکوک بیرونی ندارد. اینکه اینجا روشن گرفتند که اشتغال است به نظرم خلط بحث کردند با آن چیزی که در بحث اسباب و مسببات می آید که در آنجا شبهات حکمیه است. اگر ما ندانیم چهار جز با همدیگر مسببی را که مکلفیم به آن را ایجاد می کند یا پنج جزء، استدلال این است که ما مکلفیم به مسبب و هر آنچه که دخیل باشد در آن، شک هم داشته باشیم باید بیاوریم تا احراز کنیم که مسبب را آوردیم. این حرف درستی است و در هر امثالی باید احراز کنیم ولی فرض این است که ما می دانیم که پنج امر با همدیگر مسبب را ایجاد می کند، شک داریم که این امر بیرونی مصداق آن پنج امر هست یا نه، این چه ربطی به بحث اصالة الاشتغال در اسباب دارد؟ جهت شک ما هم این است که اگر جزء آن پنج امر باشد به نحو شمول یا بدلیت مورد حکم است و اگر نباشد هیچ حکمی ندارد. اینجا براءت جاری می کنیم. از اینکه این امر بیرونی و این فعل بیرونی طرف عام بدلی باشد در جایی که اسباب متعدد باشد یا طرف عام شمولی باشد، از این براءت جاری می کنیم، می گوئیم اصلاً شک داریم که آیا تکلیفی به این تعلق گرفته است یا

نه، لذا برائت جاری است. پس اینکه تصویر کردند و همه واضح گرفتند که شک در اسباب است، این خلط با آن بحث در آن جاست. ما بحثمان شبهه موضوعیه است و ربطی به آن جا ندارد.

این اولین نکته است که دوستان روی این نکته دقت کنید. مصباح الاصول آقای خویی را ببینید، تقریرات استاد ما را ببینید، حتی عبارات آقای روحانی در منتقی را هم ببینید و عبارات مرحوم عراقی را هم ببینید. این بزرگواران که جز صور تصویریشان هست. آقای خویی می فرماید چهار گونه تصویر می شود؛ چون تصویری که مرحوم شیخ و مرحوم آخوند کرده اند ناقص است ایشان می گوید صور بحث چهار تاست، نوع چهارم این است و نتیجه ای که می گیرند این است که در تمام موارد برائت جاری است الا در صورت اخیر که شک در سبب باشد. دیگران هم همین طور ظاهراً یک راهی رفتند که علی الظاهر خلط بحث با بحث در آنجاست.

سؤال: در اینجا نمی شود به دلیل شمول تمسک کرد؟ بگوییم این جا یک کبرای کلی داریم.

پاسخ: به عموم عام کاری نداریم و دلیل نداریم می خواهیم برائت جاری کنیم. چون مثال برای عموم عام است. ما یک فرد در اینجا داریم که دلیل بر وجوبش نداریم، می خواهیم برائت جاری کنیم.

سؤال: سعه و ضیق در شمول فرد است یا سعه و ضیق حکم؟

پاسخ: سعه و ضیق حکم نیست. این فرد بیرونی را نمی دانیم که آیا مصداق سبب است تا دلیل وجوب آن را بگیرد یا مصداق نیست تا دلیل شامل آن نشود. شک داریم هست یا نه، چه عام شمولی باشد و چه بدلی باشد نسبت به سبب، شک در اینجا، شک در تکلیف زائد است.

سؤال: تکلیف مشخص است و شک در این است که با این امثال می شود یا نه.

پاسخ: دیروز این را توضیح دادیم. اینکه ندانیم اکتفا به این می شود یا نه، بحث دیگری است. ما در هر موردی که محل برائت باشد این که به این مشکوک می شود اکتفا کرد در امثال یک امری، این بحث دیگری است و شما در هر مورد برائت می توانید این را بگویید. بحث در برائت این است که بما هو مشکوک تحت الحكم هست یا نه. من یک تکلیف دارم آیا می توانم در امثال به مشکوک اکتفا کنم؟ معلوم است که نمی توانید اکتفا کنید. این که روشن است و می گویم در مقام تحریر، بحث را خلط کردند، هم مرحوم عراقی و هم دیگران. حالا در شک در محصل که این هم نیست که می گویند

مصبب اشتغال است. این شک در محصل که مصبب اشتغال است این نیست. این است که اجزاء در شبهه حکمیه آورده شده است یا نه، اما اینکه اجزا را می دانم چیست، باید این اجزا را بیاورم. می خواهم بگویم وقتی شما اجزا را می دانید باید بیاورید و مگر شکی در اینجا وجود دارد؟ اما اینکه این فرد و مصداق بیرونی و این شیء بیرونی مصداق این هست تا طرف وجوب شمولی یا بدلی باشد، حرف دیگری است.

سؤال: اگر تکلیف به نحو عام مجموعی داشتیم و همه تحت ملاک واحد بودند. همه افراد را ترک کردم و فقط یک فرد مشکوک باقی ماند.

پاسخ: بله این یک بحث دیگری است. این ربطی به شک در سبب هم ندارد چه در عام مجموعی حتی در صرف الوجودی که ما تصویر کردیم این بحث می آید. این را باید جدا بحث کرد. این را مرحوم آقای خویی و صاحب متقی آورده است که اگر ما موارد متیقن که عنوان بر آن صدق می کند را ترک کردیم یا در جایی که عام مجموعی باشد همه را آوردیم و فقط می خواهیم عام مجموعی را امتثال کنیم به فرد مشکوک، آیا شدنی است یا نه، این یک مورد خاص است که جدا باید بحث کرد.

سؤال: بالاخره فرضش را دارد؟

پاسخ: اگر بگوییم سبب منحصر بشود در همین مشکوک.

سؤال: بحث انحصار در سبب نیست.

پاسخ: در سبب منحصر باید شود و اگر نشود چه کار می خواهید بکنید. یعنی شما می توانید سبب را با چیزی بیاورید. سبب را می توانید با پنج جز بیاورید، معلوم است با مشکوک نمی توانید بیاورید.

سؤال: وقتی ملاک به نحو عام مجموعی باشد، همه شان با هم سبب است نه فرد فرد.

پاسخ: در اقل و اکثر ارتباطی مگر غیر از این است؟

سؤال: در اقل و اکثر ارتباطی کسی نمی تواند قائل به احتیاط شود اصلاً

پاسخ: بحث ها را خلط نکنید. روی این مبنا.



سؤال: شما قائل به براءت شدید ولی کسی می تواند قائل به احتیاط شود.

پاسخ: از شما بعید است این طور حرف زدن یک بحث را داخل در بحث دیگری می کنید. آقای خوبی که اینجا می گوید براءتی است، حضرت استاد ما براءتی است، آقای عراقی براءتی است در اقل و اکثر و آنها در اینجا می گویند اشتغال آن بزرگواران که در اقل و اکثر ارتباطی می گویند براءت، در اینجا می گوید احتیاط. این تصویر دارد؟ من این را می گویم. شما شاید بگویید بعضی اخباریون شاید در اینجا کلاً اشتغالی باشند، این چه ربطی به ما دارد؟

سؤال: چرا می فرمایید خروج از بحث است؟

پاسخ: خروج از بحث است به خاطر اینکه این بزرگواران که در اقل و اکثر ارتباطی براءت قائل اند، اینجا اشتغال می گویند. تصویرشان برای اشتغال چیزی است که خروج از بحث است. حرف ما این است. می خواهند اشتغال را تصویر کنند با اینکه در اقل و اکثر براءتی هستند حتی در ارتباطی هم آقای خوبی براءتی است، استاد ما هم براءتی است، آقای عراقی هم براءتی است، آقای نائینی براءتی است. اینها همه براءتی هستند. آخوند هم براءتی است متهمی آخوند عقلاً براءتی نیست و شرعاً براءتی است و می گوید حاکم است و عده دیگری. اکثراً قائل به براءت هستند. بله برخی مثل صاحب حاشیه براءتی نیست و عده ای نیستند. اینها دیگر داخل در بحث ما نیست و بحث در بحث نکنیم.

کسانی که براءتی هستند یک تقریبی برای اشتغال در اینجا درست کرده اند که می گوئیم این تقریب اصلاً غلط است چون آن تقریب خروج از بحث است. شک در محصل درست کردند که ما شک در محصل نداریم. محصلمان را می دانیم چیست و باید محصل را بیاوریم. مثل امر به صرف الوجود که می دانیم چیست و محرز است و امتثال باید بکنیم اما یک چیزی در خارج مشکوک است که اصلاً طرف علم ما باشد از لحاظ انطباق، بنابراین ما در آن می گوئیم براءت جاری است و الا اینکه امر به صلّ را وقتی احراز کردیم و منجز شد باید امتثال کنیم به اتیان یک صلاة تام. این که بحثی نداریم. اینکه این مورد مشکوک الصلاتیت آیا اصلاً طرف عام بدلی هست یا نه، این بحث است. ما می گوئیم با براءت ثابت می شود که این طرف عام بدلی هم نیست یعنی وجوب بدلی هم ندارد. تأثیر براءت این است.

### تنبیه دوم: تفاوت صرف الوجود با اول الوجود

نکته دوم در مسئله صرف الوجود است که در میانه بحث گذشت. مرحوم صاحب منتقی جزماً می گوید صرف الوجود یعنی اول وجود. ما در اصطلاح که بحث نمی کنیم چون فایده ندارد. مهم این است که آیا اول وجودی که برخی مثالها دارد با صرف الوجودی که ما گفتیم یکی است یا دوتا فرض می شود که اگر دو فرض می شود باید بگوییم فرض الف و ب و اصلاً صرف الوجود این و آن نگوییم یعنی فرضها را باید تصویر کنیم. به نظر من اول وجود خیلی جاها منطبق می شود با صرف الوجودی که ما می گفتیم. ما می گوییم صرف الوجود با آن تحقیق مرحوم اصفهانی با آن اصلاحی که عرض کردیم، یعنی وجود مضاف به طبیعت. همان طور که برخی از عبارات خود ایشان می گوید وحدت در کثرت. اینجا نه وحدت در کثرت عرفانی و فلسفی باشد، بلکه به این معناست که عنوان وجود که در آن حدود متبادله افراد ملحوظ نیست عنوان وجود مضاف به طبیعت می شود. عرض ما این است که این یک صورتی است و نمی گوییم تنها صورت ممکن است. یکی از صور تصویر نحوه تعلق امر به یک متعلق است و نهی از یک متعلق است. آیا اول وجود که آقای صاحب منتقی ادعا می کند، صرف الوجود اصولی این است. حتماً به لحاظ ادعا و اصطلاح که نادرست است به لحاظ اصطلاح که اول وجود است، اما نباید اصرار کنیم در این بحث. یک بحث اصطلاحی است. آیا ثبوتاً یکی است که بگوییم حالا یا این طور تعبیر کنید یا آن طور یا نه دو فرض مختلف هستند؟

ما صرف الوجودی که می گوییم اثرش این است که گاهی به نحوی است که مجموعاً یک حکم داشته باشد. یک وقتی به نحو تبدیلی است یعنی دهها حکم بدلی حاصل می شود؛ یعنی عامش بدلی می شود چون وجود مضاف به صلاة به این تطبیق می شود، به آن تطبیق می شود و تمام صلواتی که متصور است تحت حکم می روند به نحو بدلیت مثل خصال کفارات بنا بر اینکه ما انحلالی باشیم این نتیجه اش می شود. اما اول وجود همین است؟ به نظرم فرق می کند. البته اول وجود هم می تواند تطبیق شود به موارد مختلف اما نکته فقط این است و اگر این را حل کنیم تکلیف مشخص می شود که آیا تعبیر اول وجود یعنی مفهوم اول وجود که قابل تطبیق بر این صلاة و آن صلاة و آن صلاة است جایی برای عموم بدلی می گذارد یا نه؟ آیا مساوق با عموم بدلی است؟

## فارق اول: فارق ملاکی

به نظرم این طور نیست. اول وجود گرچه عنوانی است قابل انطباق بر کثرات به نحو بدلیت، که از این جهت با آن صرف الوجودی که ما می‌گوییم قابل انطباق می‌شود و یکی می‌شوند ولی واقع این است که اول وجود مشیر به اول وجود است. گویی ملاک در اول وجود است و ظاهرش این است که وجودات دیگر بی ملاک است، در حالی که صرف الوجود به معنای طبیعت الوجود المضاف الی الطبيعة که لا یشد عنه الوجود؛ یعنی هیچ وجود مضاف به طبیعتی از آن خارج نیست، این بنهج الوحدة فی الکثرة که حدود افراد در آن ملحوظ نیست، یک عنوانی است که بر کل وجود قابل تطبیق است به نحو بدلیت. این آیا با اول وجود یکی می‌شود؟ به نظرم نه؛ چون در این تصویر از نحوه تعلق امر به طبیعت تمام حصص وجود مضاف به طبیعت را داریم تحت حکم می‌بریم، منتهی حکم بدلی و عموم در اینجا بدلی است اما اول وجود این نیست. اول وجود گرچه می‌تواند به کل وجود تطبیق شود اما به نحو بدلی نمی‌گوید همه ملاک دارند.

سؤال اول وجود امتثالی باشد چطور؛ منظورشان اول وجود امتثالی باشد.

پاسخ: اول ما باید نحوه تعلق تکلیف را تصویر کنیم و بعد بگوییم امتثالمان چطوری است.

سؤال: صرف الطبيعة است

پاسخ: ببینید ما می‌گوییم تعلق امر به طبیعت علی انحاء؛ به نحو طبیعت ساریه و صرف الوجود. ایشان می‌گوید صرف الوجود یعنی اول وجود یعنی پس در واقع وقتی گفتند صلّ یعنی اول وجود صلاة را بیاور.

سؤال اول وجود را به حسب اتیان می‌گوید.

پاسخ: موضوع در این است که نحوه تعلق امر به فعل و نهی به فعل انحائی دارد. نحوه تعلق امر. امر که امتثال نیست.

ما می‌گوییم اینکه اول وجود همان صرف الوجودی باشد که ما می‌گوییم، ظاهراً این گونه نیست. دلیل ما فقط یک کلمه است؛ می‌گوییم وقتی وجود مضاف به طبیعت را که به نحو عنوانیت و بنهج الوحدة فی الکثرة است یعنی حدود وجودات افراد در آن ملحوظ نیست، این وقتی مضاف به طبیعت می‌شود به تمام کثرات قابل تطبیق است به نحو بدلیت. آن وقت معنایش این است که تمام ملاک دارند اما ظاهراً اول وجود این نیست.

## فارق دوم: فارق امتثالی

یک نکته ای که ممکن است کمک کند، حالا روی آن فکر کنید و خیلی بحث دشواری است این است که اول وجود ظاهرش این است که اول وجود است اما اگر ما آمدیم وجودات متعدد را در آن واحد هم عرض هم آوردیم، وجود مضاف به طبیعت شاملش می شود؛ یعنی اگر شما بنهج وحدت در کثرت گفتید وجود مضاف به طبیعت است اگر پنج فرد را با هم وجود دادید ظاهراً وجود مضاف به طبیعت بر همه شان منطبق است. اگر ما گفتیم صرف الوجود یعنی نحوه تعلق امر به متعلقش به نحو صرف الوجود است؛ یعنی وجود مضاف بدون لحاظ کثراتش. اگر پنج وجود را با هم آوردیم به نظر من پنج وجود با هم صرف الوجود است اما اول وجود در آن معنا ندارد و نمی شود همه اول وجود باشند. چرا؟ نکته به حرف دقیق تری برمی گردد. اول وجود لحاظ کثرتی دارد، اول، دوم، سوم و... صرف الوجود مرحوم اصفهانی لحاظ کثرتی ندارد و وجود مضاف است. البته وجود مضاف خارجاً بر این تطبیق می شود، بر آن تطبیق می شود و بر سایر موارد تطبیق می شود که نتیجه اش عموم بدلی است ولی اولاً از لحاظ ملاک ظاهرش این است که همه ملاک دارند و ثانیاً از لحاظ امتثال اگر هم عرض بیایند همه با هم مصداق صرف الوجودند چون این کثرات، اصلاً کثرتشان ملحوظ نیست. اما در اول وجود، اگر اینها با هم آمدند، کدام اول وجود است؟ همه اول وجودند؟! در این صورت که تعبیر اول وجود غلط می شود و نکته اش این است که اول وجود لحاظ کثرتی دارد. اول وجود، دوم وجود، سوم وجود، چهارم وجود. اول وجود در مقابل دوم وجود است یعنی لحاظ کثرتی است. این نگاهش تکثری است.

حالا خواستم دوستان عنایت کنند، البته بحث دشواری است. همان هم که می گوییم پنج تا را با هم آوردیم، نحوه تأثیر این کثرات در حصول ملاک مولا چگونه است، بحث می خواهد. روی اینها فکر کنید. به نظرم یک جایی که می تواند ما را راهنمایی کند که آیا فرقی هست بین صرف الوجود به تصویر آقای اصفهانی و صرف الوجود صاحب منتقی یا آن که از کلام مرحوم عراقی استفاده می شود، یکی از آنها همین است. دوستان روی آن فکر کنند.

این بحث های اصطلاحی که فایده و اثری ندارد. مهم این است که اگر اینها فرق کنند، ما که می گوییم در نحوه تعلق امر به طبیعت انحائی داریم، باید اینها را هم جزء لیستمان بیاوریم. اگر با هم فرق کنند، باید بگوییم دو گونه است اما اگر با هم متلازم اند، یکی که بیاوریم کافی است.

سؤال: در عالم مجرد این کلام شما درست است، یک نفس مجرد می تواند در یک آن امور متکثر را محقق کند، ولی در عالم ماده در آنات زمانی مختلف است و در یک آن چند فعل نمی توان محقق کرد.

پاسخ: مولا فرموده یک کاسه آب بیاور بریزم پای گلدان و من پنج کاسه را می آورم همه را با هم می ریزم. در عالم ماده چنین چیزی شدنی نیست؟! افعال ما به لحاظ اجزاء بدن ما متعدد می شوند. این دست من یک حرکت می کند و یک دستم یک حرکت دیگر می کنند و در یک آن هم هستند. هر دو با هم باشند چه مشکلی دارد؟ هم دستم را تکان دهم هم سرم را، آیا این نشدنی است؟! هم به صورت فلسفی آن درست است و هم عرفی آن.

آن که من گفتم دقتی می خواهد این است که فرض کنید آب دادن پای گلدان یا آب خوردن، یک نکته هست که آن ملاکات این افعالی است که ما انجام می دهیم یا آن چیزی است که نهایتاً حاصل می شود، آن وقت دخل اعمال ما در حصول آن چیست؟ ما دو آب پای گلدان می ریزیم مشترکاً یک طور است، تأثیرشان چطور است. این شاید یک پیچیدگی داشته باشد اما به نحو طبیعی به ما می گوید اثبتینی الماء، من دو کاسه با هم جلوی او بگذارم، این که مشکلی ندارد. لذا در بحث اجزا اینها را بحث کرده اند که اگر شما دو فرد را با هم بیاورید می گویند امثال به هر دو واقع می شود. در بحث اجزا این را مورد تصریح قرار می دهند. این که من گفتم به خاطر این است که در برخی صور ممکن است آن چیزی که مولا می گوید انجام بده مقدمه برای یک غایتی باشد که آن غایت ممکن است هر دو در آن اثر نکند. اینها را گفتم یک تدقیقی در آن لازم است و الا به نحو عرفی آن که مولا امر کرده است، بتوانیم هم زمان چند فرد را بیاوریم که مشکلی ندارد. پس این هم نکته دوم که در تصویر صرف الوجود بود.

### تنبیه سوم: بررسی کلام مرحوم آخوند

نکته سوم فرمایش مرحوم آخوند در کفایه است. یک تفصیلی است در بحث که دو سه نکته دارد، ولی اصل بحث این است که مرحوم آخوند در کفایه می فرمایند نهی از شیء اذا كان بمعنى طلب ترك الشيء في زمان خاص و مكان خاص بحيث که اگر یک مورد را ترک نکند هیچ امثال نکرده، اگر این طور باشد می گوید کل مشکوک که داشته باشیم که مشکوک الحکم باشد ترکش، اینجا اشتغال لازم است چون اگر شما این را بیاورید احراز نمی کنید آن ترکی که بر عهده شما هست را حاصل کردید. قسم دیگری که بحث می کند این است یعنی دو قسم را تصویر کرده است، یکی این و دیگری می فرماید بله در جایی که کل ترک خودش ملاک داشته باشد و حکم متعدد باشد، می گوید آن که مقطوع است،

مقطوع و محرز و منجز است و باید امتثال کنیم و آن که مشکوک است براءت جاری می شود. این تعبیر ایشان است. بعد بحث های دیگری دارد که با استصحاب بخواهیم درست کنیم و بعد یک جایی در آخر بحث یک حرف عجیبی می زند که از حیث مشکوکیت براءت جاری است ولی از حیث عدم احراز اشتغال جاری است که این خودش توجیه می خواهد که یعنی چه. اینها را می گذارم کنار که اذهان شما مشوب نشود.

حالا در اصل بحث ایشان می خواهد بگوید ما دو فرض داریم در مثل نواهی چون ایشان در شبهه وجوبیه بحث نکرده است. یکی اینکه ترکها مجموعش یک حکم داشته باشد و اینکه احکامش متعدد باشد لذا مرحوم اصفهانی می فرماید حرف استاد ما ظاهرش برمی گردد به اینکه آیا حکم واحد است یا متعدد. ملاک اشتغال را حکم واحد قرار داده است و ملاک براءت را حکم متعدد. بعد ایشان اشکال می کند. دوستان مطالعه کنند تا فردا ان شاء الله.

الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... ادامه تنبیه سوم
- ۳..... نقد اول: نقد کلام اول مرحوم آخوند.....
- ۴..... نقد دوم: نقد کلام دوم مرحوم آخوند.....
- ۵..... پاسخ صاحب منتقى از نقد دوم:.....
- ۶..... ایراد بر پاسخ صاحب منتقى.....
- ۶..... نقد سوم: نقد کلام سوم مرحوم آخوند.....
- ۱۰..... تنبیه چهارم: کلام مرحوم نائینی.....
- ۱۰..... ادعای اول مرحوم نائینی: درباره تفکیک بین اوامر و نواهی.....
- ۱۱..... ادعای دوم مرحوم نائینی: درباره شبهه موضوعیه در احکامی که منوط اند به متعلق المتعلق.....
- ۱۱..... ادعای سوم مرحوم نائینی: درباره شبهه موضوعیه در احکامی که متعلق المتعلق ندارند.....
- ۱۲..... ادعای چهارم مرحوم نائینی: درباره شبهه موضوعیه در احکامی که به متعلق المتعلق منوط نیستند.....
- ۱۳..... نقد ادعای سوم.....

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### ادامه تنبیه سوم

تنبیه سوم راجع به فرمایش مرحوم آخوند در کفایه بود که یک تفصیلی در بحث محسوب می شود. ملخص فرمایش این است که ما دو صورت برای متعلق نهی می توانیم تصور کنیم البته ایشان بحثشان در شبهه موضوعیه تحریمیه است. می فرمایند تارة مقصود از نهی از یک فعلی طلب ترک این فعل است در تمام کثراتش به طوری که اگر یک مورد هم ترک نشود، هیچ امتثال نشده است. این تعبیر برای این است که ما ترک ها را مرتبط با هم ببینیم و همه ترک های یک فعل را که مطلوب مولاست تحت یک حکم شخصی ببریم به طوری که دیگر منحل نشود به کثرات و با عدم امتثال یک ترک، کل این

حکم عصیان شده باشد. ایشان می گوید اگر ترک و نحوه تعلق نهی به او این طور بود، در این صورت اگر شما شک کنید که یک ترکی مصداق متعلق این حکم هست که ترک است، در این صورت باید بگوییم احتیاطاً بیاورید تا احراز کنید ترکی را که مولا به نحو وحدانی مرتبط با هم از شما خواسته است را احراز کرده اید. بدون آن احراز نمی کنید تحقق آن حکمی که مولا بر شما منجز کرده است.

بله ایشان یک استثنائی می کنند می گویند همین جا اگر ترک حالت سابقه داشت یعنی تا حالا ترک بود، شک کنید با این فرد آیا ترک به هم می خورد یا نه، می توانید استصحاب کنید که با اتیان این فرد مشکوک، ترک به هم نخورده است. اینجا اصل عملی به کمک شما می آید و با استصحاب حل کردید، الان بحث ما برائت بود. ایشان می خواهد بفرماید بله یک جاهایی می شود با اصل احراز کرد اما این ربطی به جریان برائت از این فعل مشکوک ندارد.

بعد فرمودند بله اگر طلب یعنی نهی از فعل که به معنای طلب ترک است انحلالی است در واقع طلب ترک کل فرد فرد است، در این صورت آن فرد مشکوک تحت برائت می رود و دلیلش هم این است که آن افراد معلوم که حکمشان روشن است و قطعی است و این مورد حکمش مشکوک است و برائت جاری می شود. شاید توضیحش این باشد که همان طور که مرحوم اصفهانی فرموده، مرحوم آخوند می خواهد بفرماید آن ها منجز هستند و تنجز آنها برای این تنجز نمی آورد. این فرد، مشکوک است و برائت از آن جاری می کنیم. این ظاهر فرمایش مرحوم آخوند است در تقسیم ثنائی که در اینجا انجام می دهد.

مرحوم آخوند بعد این را تسجیل می فرماید و می گویند همان طور که در بحث ایجاب اگر یک فعلی بر ها واجب شد باید احراز کنیم امتثال آن را و نمی توانیم به امتثال احتمالی اکتفا کنیم، اگر تروک مرتبطاً با هم برعهده ما آمد همه تروک با همدیگر را هم باید احراز کنیم. باید احراز کنیم که مجموع تروکی که مولا از ما خواسته است را تحویل مولا داده ایم، آن مورد مشکوک را اگر انجام دهیم، با انجام آن احراز نمی کنیم که مجموعه تروک را تحویل مولا دادیم، بنابراین بحث احتیاط در اینجا شبیه احتیاط در امر ایجابی است وقتی ما شک کنیم که آیا امر مولا را امتثال کردیم یا نه. بنابراین ایشان می فرماید صرف تعلق نهی به امری موجب نمی شود که اگر شک کردیم به نحو شبهه موضوعیه اشتغالی بشویم، ولی تحلیل که می کنیم دو فرض دارد که در یک فرض باید قائل به اشتغال شویم و در یک فرض قائل به برائت شویم.



ایشان در آخر بحث یک جمله‌ای می‌فرماید که خودش نیاز به تحلیل دارد. می‌فرماید این فرد مشتبّه در همین فرض تروک مترابطه گرچه مقتضای اصالة البرائة جواز الاقتحام در آن است الا اینکه مقتضای لزوم احراز ترک این است که ما از این مشتبّه هم تحرز کنیم

ولا یکاد یحرز الا بترك المشتبه ایضاً فتفتن.<sup>۱</sup>

پس در این فرد مشتبّه گویی ایشان می‌خواهد بگوید از یک حیث که مشتبّه الحکم است براءت جاری است اما از این حیث که ما باید احراز کنیم ترک مرتبط را، از این جهت باید اشتغالی شویم، پس نباید ترک کنیم مشتبّه را که حالا این هم یک حرفی است که جمع این دو تا با همدیگر در اینجا یعنی چه؟

### نقد اول: نقد کلام اول مرحوم آخوند

حالا اصل فرمایش ایشان باتوجه به مجموع آن چیزی که تا به حال گفتیم، اصل ادعای ایشان روشن است. اولاً در تقسیمات ایشان برخی مطالب نیامده است؛ برخی از نحوه‌های تصویر ترک نیامده است؛ اما راجع به آن صورتی که خود ایشان می‌فرماید که صورت مهم و شاید اصلی در باب بحث ما باشد، آیا حرف ایشان درست است که اگر ترک‌ها به هم مرتبط بود به طوری که اگر یک ترک را ما امثال نکردیم کل حکم ساقط بشود، آیا ما در اینجا باید اشتغالی شویم و اگر شک کردیم در یک موردی باید احراز کنیم. جواب این حرف قبلاً داده شده است. جواب آن است که مرحوم اصفهانی در ذیل بحث ایشان آورده است که دو فرض شما، از حیث جریان براءت و اشتغال فرقی نمی‌کنند. ما اگر حجت بر کبری را حجت بر صغری هم بدانیم، در جایی که می‌گوییم لا تشرب الخمر که الف و لام روی خمر آمده است و ادات عموم است، آن جا هم باید بگوییم حجت بر کبرای لا تشرب الخمر کفایت می‌کند که در صغری که الخمر است هم ما احتیاط کنید یعنی حجت بر صغری هم هست؛ یعنی گویی مولا حکم کلی‌اش بر گردن ما آمده است و الان ما باید امثال کنیم آن را. امثالش هم به این است که هر آنچه که خمر در واقع است باید نسبت به آن ترک شرب صورت بگیرد. این حجت کبری، حجت بر صغری هم هست.

<sup>۱</sup> کفایة الاصوله ص ۳۵۴

اما اگر این طور نیست که حقیقتاً و واقعا هم این طور نیست چون ما در باب تنجیز هم کبری را می خواهیم که لا تشرب الخمر و هم بدانیم که این مایع که در نزد ماست خمر است تا حکمی که قابل تطبیق بر این است حالا یا انحلالاً یا سعتاً این منجز بر ما شود. وقتی تطبیقش بر مورد مشکوک است تنجیز ندارد حکمی که حالا عرض می کنم انحلالاً حکم خودش می شود یا سعتاً آن حکم وحدانی که اجزاء مترابط دارد سعه اش برای این معلوم نیست پس منجز نیست. یعنی شبهه اقل و اکثر ارتباطی که می گوئیم گرچه صلاة یک حکم شخصی دارد اما این حکم واحد و جوب صلاة آیا آمده روی قنوت یا نه، این مشکوک است. سعه مشکوک است و تنجیز ندارد چون وقتی سعه مشکوک شد تطبیقش بر قنوت مشکوک می شود؛ بنابراین براءت جاری می شود. لذا مرحوم نائینی از آقای آخوند تعجب می کند که شما در بحث اقل و اکثر ارتباطی که براءتی شدید، چرا اینجا اشتغال می گوئید؟ مگر اینجا فرقی با آن جا دارد؟ بنابراین جواب مرحوم آخوند که صورت ظاهر استدلالش که مقداری موجه می آید، این نکته است که بله این تروک مرتبط هستند و ما باید امثال را احراز کنیم. اما امثال چه چیزی را؟ امثال آن مقداری که منجز است.

شما در بحث اقل و اکثر ارتباطی هم همین حرف را دارید، می گوئید ما تکلیفمان به صلاة محرز است، بدون آوردن قنوت شک داریم که آیا تکلیف محرز را امثال کردم یا نه، بنابراین اشتغالی شویم؟ در آن جا جواب چیست؟ جواب این است که تکلیفی که می گوئید محرز و منجز است تا کجا محرز و منجز است؟ تکلیف ده جزء منجز است اما تکلیفی که رفته باشد روی جز یازدهم که قنوت است معلوم نیست و از اول هم منجز نیست بر ما. ما باید احراز کنیم امثال تکلیف منجز را، نه احراز کنیم تکلیف محتمل الانطباق را. در بحث ما هم همین است. مجموعه تروک یک حکم دارد به اندازه ای که تروک معلوم الحکم است منجز می شود اما سعه این مجموع به ترک مشکوک اول کلام است. وقتی سعه حکم محرز نشد، منجز هم نیست. پس باید امثال را احراز کنیم به مقداری که محرز است و مقدار محرز آن تروک معلومه است. این جواب سر راستی به ایشان است و جواب هم درست است. الباقی تدقیقها در بحثهای گذشته و فروض دیگر مسئله هم هست که جوابش آمده است.

### نقد دوم: نقد کلام دوم مرحوم آخوند

اما استصحابی که ایشان می کند اصل مبنایش که درست نیست چون ما که براءتی هستیم جایی برای استصحاب در اینجا نیست اما اگر کسی خواست این طور استصحاب کند و براءت برای او حل نشد، آیا استصحاب درست است؟

علی الظاهر استصحاب هم درست نیست. همان طور که مرحوم اصفهانی فرموده است چون ترک خودش مجعول بذاته که نیست، امر جعلی نیست. ترک الفعل یک امر تکوینی است. بله ما در موضوعات هم که امر تکوینی است استصحاب می کنیم ولی به لحاظ ترتب حکم است. اگر موضوعی، موضوع حکم شد ما استصحاب می کنیم لیترتب علیه حکمه تعبداً اما در جایی که ترک که امر تکوینی است موضوع یک اثر مجعول نباشد، دیگر استصحاب کردنش معنا ندارد. آن وقت در بحث ما اثری که مترقب است عبارت است از رفع عهده و حصول امثال این اثر مترقب در اینجاست. بنابر تقریب مرحوم آخوند، ما ذمه مان مشغول شده است به مجموعه تروک که باید احراز کنیم همه ترکها را انجام دادیم. بعد از انجام این فعل مشکوک استصحاب می کنیم می گوئیم با انجام فعل این آیا ترک مطلق به هم خورد یا نه، می گوئیم استصحاب می کنیم که ترک به هم نخورد. حالا چه چیزی می خواهید از آن به دست بیاورید؟ می گوئید حالا که ترک به هم نخورد، پس ذمه من از آن واجبی که بر عهده من بوده است که طلب تمام تروک بود، فارغ شده است یا عصیان محقق نشده است. فراغ ذمه و اشتغال و عدم عصیان اثر عقلی است.

ما آثار عقلی را یک جاهایی بار می کنیم مثل استصحاب خود تکلیف. خود تکلیف را که استصحاب می کنید اثرش عقلی است که عبارت است از مثلاً استحقاق عقاب و امثال این. این اثری که به تعبیر برخی مترتب است بر اعم از ظاهر و واقع، این آثار عقلی اشکالی ندارد منتهی در آن جا حکم شرعی، موضوع بود برای اثر عقلی. خودش مجعول بالذات بود و استصحابش معقول بود چون امر جعلی بود، اثر عقلی مترتب بر اعم از واقع و ظاهر یعنی چه حکم واقعی باشد و چه ظاهری چون تنجیز آور است وقتی استصحاب بکنید حکم عقلی مترتب می شود و به جهت او می شود استصحاب کرد اما اینجا خودش مجعول نیست. باید حکم مجعول داشته باشد تا به لحاظ ترتب آن، استصحاب کنید، ترک که مجعول نیست. این اشکال مرحوم اصفهانی به مرحوم آخوند است و علی الظاهر وارد است.

### پاسخ صاحب منتقی از نقد دوم:

صاحب منتقی در جواب ایشان یک تفصیلی قائل می شود، که ملخصش این می شود که این اشکال مرحوم اصفهانی طبق مبنای خودش وارد نیست. می فرماید اگر ما صرف الوجود را آن طوری که مرحوم اصفهانی معنا کرده است، وجود مضاف به طبیعت علی نهج الوحدة فی الکثرة بدانیم و خود صرف الوجود به این معنا را متعلق بدانیم، استصحاب اشکالی ندارد؛ چون مانحن فیه از قبیل استصحاب جاری در متعلق حکم خواهد شد، و استصحاب در متعلقات محذوری ندارد.

اما بنا بر اینکه صرف الوجود را اول وجود معنا کنیم، می فرماید: دیگر چنین استصحابی جاری نیست؛ چون اول وجود عین متعلق حکم نیست بلکه لازمه متعلق حکم است. بر خلاف مبنای مرحوم اصفهانی که صرف الوجود را وجود مضاف به طبیعت می داند؛ چونکه استصحاب در متعلق حکم می شود، در متعلقات احکام می توانیم استصحاب جاری کنیم.

أقول: بناء على ما وجه به كلام الكفاية من حمل مراده على ما إذا كان المطلوب هو طبعي الترك بحده بنحو الوحدة في الكثرة، يكون الاستصحاب فيما نحن فيه من الاستصحاب الجاري في متعلق الحكم، وهو لا محذور فيه، بل يلتزم به في بعض الموارد. نعم، بناء على ما وجهنا به كلامه من حمل مراده على تعلق الطلب بترك أول الوجود، لا يكون الاستصحاب من استصحاب متعلق الحكم، إذ الترك لازم للمتعلق لا نفس متعلق الحكم، فيتوجه الإشكال المزبور<sup>۱</sup>.

### ایراد بر پاسخ صاحب منتقى

ما که نفهمیدیم چگونه می شود استصحاب جاری کرد. بله متعلقات احکام گاهی خودشان مجعول اند مثل صلاة بنا بر اینکه خودش ماهیت مخترعه مجعوله باشد اما امور تکوینی که اثر مجعول ندارند (که بحث ما چنین است) استصحابش معنا ندارد. در متعلقات احکام، در صورتی استصحاب در متعلق (که ذات فعل است) معقول است، که برای ترتب حکم باشد. اما ما در اینجا حکم مجعول نداریم. بله یک حکم عقلی داریم که آن حکم عقلی در جاهایی مترتب می شود که موضوعش، موضوع آثار عقلی باشد مثل خود احکام. شما اگر استصحاب وجوب کردید، استحقاق عقاب بر آن مترتب می شود. این درست است چون این اثر عقلی برای اعم از ظاهر و واقع است. اما این بیان ربطی به استصحاب ترک ندارد — که یک امر تکوینی است و هیچ اثر مجعولی هم ندارد — تا من بگویم به لحاظ ترتب آن اثر مجعول این کار را انجام می دهم. علی الظاهر استصحابش تمام نیست.

### نقد سوم: نقد کلام سوم مرحوم آخوند

اما نکته سوم در کلام مرحوم آخوند. ایشان فرمودند:

<sup>۱</sup> منتقى الاصول ج ۴ ص ۵۴۶ - ۵۴۷

الفرد المشتبه و إن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه إلا أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه ولا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضاً فتفتن.<sup>۱</sup>

این یک حرف عجیبی است. از یک طرف ایشان می فرماید این فرد مشتبه موضوع براءت است چون شک داریم در حکمش و از آن طرف ایشان می فرماید چون یک تکلیف برعهده من آمده است و من باید امثال کنم آن را پس باید تحرز کنم از امری که مشتبه الترك است و تا تحرز نکنم یقین نمی کنم احراز امثال را، پس من باید در اینجا احتیاط کنم. خود این حرف یعنی چه؟ بعد فرمودند فتفتن.

در بحث ما یک اشکالی را مرحوم اصفهانی در همین بحث وارد کرده است و اشکال درستی است. ایشان می فرماید خود این مشتبه که تکلیف اختصاصی نداشت تا ما شک کنیم در طلبش و بخواهیم براءت جاری کنیم. می گوید اصلاً این تعبیر که شما می گوید أصالة البراءة از مشتبه است، یعنی چه؟ خود این مشتبه بخصوصه که تکلیف نداشت. تکلیف عبارت بود از همان امر وحدانی که سعه اش برای این مشکوک بود. ایشان می خواهد بگوید اصلاً مگر دو حکم بود که در یکی شما براءت جاری می کنید و در یکی اشتغال می گوید.

خوب دقت کنید که ایشان چه چیزی می خواهد بگوید. عبارت ایشان یک اجمالی دارد. می فرمایند این مشتبه که بخصوصه که تکلیف نداشت تا شما بخواهید براءت جاری کنید. یک تکلیف شما داشتید و به تمام ترک های مرتبط تعلق گرفته است — تعلق شخصی — همه ترک ها به نحو ارتباطی یک تکلیف داشتند. تکلیف فی البین این است. وجه شک ما در آن این است که آیا این تکلیف سعه داشته است که این را بگیرد یا نه؛ حالا این تکلیف یا مجرای اشتغال هست یا براءت. اینکه از حیث مشکوک الحکم براءتی هستیم ولی به لحاظ احراز امثال، اشتغالی هستیم، این یعنی چه؟ ما یک تکلیفی داریم، این تکلیف شمولش نسبت به این ترک مشتبه است، سعه اش نسبت به این مشکوک است. در چنین مشکوکی شما یا اشتغالی می شوید یا براءتی. جمع بین هر دو یعنی چه؟

بله اگر این فرد به لحاظ دیگری حکم دیگری داشت، می گفتید از این حیث که مشکوک است، براءت جاری می کنیم ولی به لحاظ حکم دیگر اشتغالی می شویم. اما در این بحث مانحن فیه که این چنین نیست. البته ممکن است در

<sup>۱</sup> کفایة الاصول ص ۳۵۴

برخی فروض، این پیش بیاید. در اینجا که شما بحث کردید که تروک به هم مرتبط هست چنین نیست و ما فقط یک حکم داریم که سعه اش نسبت به این مشکوک است؛ بنابراین وجه اینکه ایشان این را فرموده معلوم نیست. محقق اصفهانی می فرماید:

كما أن ما أفيد أخيراً «من أن أصالة البراءة وإن كان يقتضي جواز الاقتحام في المشكوك، إلا أن قضية لزوم احراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضاً»، لا يخلو عن محذور، إذ لا شك في طلب هذا الفرد من الترك بالخصوص ليجري البراءة عنه.<sup>۱</sup>

این لا شک، معنایش این نیست که ما یقین داریم، یعنی ما شک نداریم در وجود طلب، چون طلبی نسبت به این بخصوصه نیست. لا شک فی طلب هذا الفرد من الترك بالخصوص. در اینجا تاکید بر بالخصوص است. نمی خواهد بگوید که ما شک نداریم که مطلوب است یعنی یقین داریم که مطلوب است. این را نمی خواهد بگوید. می خواهد بگوید شک نداریم که مطلوب نیست بطلب بالخصوص. این فرد خاص ما می دانیم طلب بالخصوص ندارد بلکه طلبش از ناحیه این هست

و إنما الشك في سعة الترك المطلوب لمثل هذا الترك فعلاً.<sup>۲</sup>

آن که شک داریم سعه آن ترک مطلوب است. ما یک ترک مطلوب داریم. یک ترک مرتبط مطلوب داریم. یک حکم داریم. این حکم وحدانی نمی دانیم سعه دارد نسبت به این یا نه. حالا در جایی که ما شک داریم یک حکمی سعه دارد نسبت به این مشکوک یا نه، یا براءت جاری می کنیم در مشکوک به لحاظ این حکم یا اشتغالی هستیم. یکی از این دوتا هست. این دو را باهم جمع کردن یعنی چه؟ حق مطلب هم این است که براءتی هستیم به بیانی که گذشت.

سؤال: در مقام پاسخ به شیخ انصاری که براءتی شدند، فرمایش شیخ انصاری را به نحو کلی طرح می کنند در این مورد بحث و می فرمایند کلی فرد مشتبّه مجرای براءت است اما در مانحن فیه باید احتیاط کرد به خاطر اینکه در خود تکلیف براءت جاری نمی شود. یعنی با این بیان ذکر می کنند و جواب می دهند نه اینکه جفتش را با هم فرموده باشند.

<sup>۱</sup> نهاية الدراية، ج ۴، ص ۲۰۲

<sup>۲</sup> نهاية الدراية، ج ۴، ص ۲۰۲

کبرای اینکه در فرد مشتبه باید اصاله البرائة جاری کرد درست است اما این کبری را در مانحن فیه تطبیق ندادند و احتیاط تطبیق دادند.

پاسخ: می فرماید و ان کان جواز الاقتحام فی المشکوک. مشکوک همین جا را می گوید.

سؤال: قاعده کلی که شیخ انصاری فرمودند را می گویند درست است اما در مانحن فیه احتیاط است.

پاسخ: اینها را اینجا گفته اند یا شما استنباط می کنید؟

سؤال: این معلوم است که هم براءت و هم احتیاط را جاری نمی دانند.

پاسخ: بله آن که واضح است هر دو را که نمی توانند با هم بگویند. می گویند اقتضای آن براءت است اما در اینجا

اشتغال جاری است. ما می گوئیم اصلاً مورد نیست تا شما اشتغال را مقدم کنید.

سؤال: مورد براءت نیست اما کبری که فرد مشتبه مجرای براءت است درست است یا نه؟

پاسخ: نه دیگر درست نیست. به فرمایش آخوند درست نیست. یک جاهایی هست و یک جاهایی نیست.

سؤال: پس یک جاهایی ثابت است

پاسخ: یک جاهایی یعنی آن جایی که ایشان منحل می داند. چه ربطی به این بحث دارد؟ نتیجه این می شود که

گرچه در آن فرد براءت جاری است، در اینجا اشتغال جاری است. این حرف معنا دارد؟

سؤال: حکم اولی براءت است؟

پاسخ: بله همین خوب است اما نتیجه اش بد می شود. تصویرتان خوب است اما نتیجه اش بد می شود چون گرچه به

لحاظ حکم اولی اقتضای براءت دارد، اشکال آقای اصفهانی همین است که مورد، مورد براءت نیست؛ چون این شخص به

لحاظ خودش که اصلاً حکم نداشت چون منحل که نبود و حکم دیگر هم نبود.

سؤال: خود شما در جلسات پیشین این تفکیک را پذیرفتید و فرمودید فرد مشکوک گاهی فی نفسه و از حیث

مشکوک بودن مجرای براءت هست ولی از حیث جواز اکتفاء به این فرد مشکوک مجرای اشتغال است.

**پاسخ:** یک حکم دیگر امتثال نمی‌شود. اصلاً اینکه ما اشکال کردیم به آقا ضیاء و دیگران که شما صورت بحث را اشتباه می‌کنید این است که این مشکوک، مشکوک است و براءت از آن جاری می‌شود اما می‌گویید اکتفای به این در مقام امتثال آن نمی‌شود، خوب نشود. اصلاً اینها دو حرف هستند. اینکه یک حکمی که دامنگیر من هست به فرد مشتبه در آن نمی‌شود اکتفا کرد یک حرف است. یک حرف دیگر این است که آیا می‌توانیم از آن براءت جاری کنیم یا نه؟ ما می‌گوییم براءت جاری می‌شود از تعلق نحوه وجوب به آن ولو وجوب صرف الوجودی، ولو وجوب بدلی هر چه که گفتیم. ما عرضمان این بود که اینها اصلاً دو مقام است یکی اکتفا به یک وجوب محرز به محتمل الانطباق، که واضح است نمی‌شود. اما این چه ربطی به بحث دارد؟ ما می‌خواستیم براءت از وجوب جاری کنیم یعنی می‌خواستیم بگوییم مشکوک است براءت دارد. واقعاً این فرد مشکوک است و براءت دارد. اما در اینجا، حرف و فرض این است که ما حکم دیگری نداریم. حالا که حکم دیگری نداریم، تنها شبهه از جهت سعه این تکلیف و عدمش هست. فلذا می‌گوید باید از این براءت جاری کنید یا اشتغال؛ که البته اینجا براءتی هستیم. روی این مطلب فکر کنید.

### تنبیه چهارم: کلام مرحوم نائینی

تنبیه چهارم راجع به فرمایش مرحوم نائینی است. فهم کلام ایشان هم شاید نیاز به تأملی داشته باشد. ایشان در این بحث از تقریرات فوائدالاصول، همین تقسیمی را — که ما قبلاً در کلام مرحوم عراقی دیدیم — مطرح می‌کند که وقتی یک حکمی به متعلق تعلق پیدا می‌کند، سه حالت دارد: گاهی فقط اقتصار بر همین می‌شود مثل لا تکذب. گاهی متعلق‌المتعلق هم دارد مثل لا تشرب الخمر. در جایی که متعلق‌المتعلق دارد گاهی این‌طور است که نسبت به متعلق‌المتعلق اطلاق دارد یعنی اگر متعلق‌المتعلق نیست باید آن را ایجاد کنی تا بتوانی فعل را هم انجام دهی، و گاهی اطلاق هم ندارد و مشروط است به وجود موضوع.

### ادعای اول مرحوم نائینی: درباره تفکیک بین اوامر و نواهی

ایشان می‌گوید در اوامر صرف الوجود، اطلاق نسبت به متعلق‌المتعلق تصویر دارد اما در باب نواهی همیشه منوط است به وجود موضوع. بعد می‌گویند ما در لباس مشکوک به تفصیل این را گفته‌ایم. حالا این الان مصب بحث ما نیست که آیا واقعاً موارد اطلاق حکم نسبت به وجود متعلق‌المتعلق، آیا منحصر به اوامر و وجوبی صرف الوجودی است یا در



نواهی هم می آید؟ ایشان ادعا کردند که در نواهی اطلاقی نمی آید. همه جا نواهی در جایی که متعلق المتعلق دارد، منوط به وجود موضوع یعنی متعلق المتعلق است. حالا این بحث جدایی است.

### ادعای دوم مرحوم نایینی: درباره شبهه موضوعیه در احکامی که منوط اند به متعلق المتعلق

اما آن که اصل بحث است این است که می فرمایند در نواهی، اگر متعلق المتعلق داریم (که علی القاعده طبق ادعای ایشان حکم منوط به آن است) می فرماید نکته جریان براءت این است که فعلیت حکم مشکوک است.

ایشان رفته اند سراغ بحث اصلی شان که احکام نسبت به متعلق المتعلقات به نحو قضیه حقیقه است. روی تقدیر و فرض وجود موضوع حکم شده است. هر کجا که در وجود موضوع شک داشته باشیم، شک می کنیم که آیا حکم فعلی است یا نه. می گوید وقتی حکم فعلی مشکوک است، مصب براءت است چون تنجیز برای جایی است که حکم فعلی معلوم باشد. اگر شما علم پیدا کنید به حکم فعلی آن وقت تنجیز می آید. اما اگر اصل فعلیت حکم مشکوک است، واضح است تنجیزی در کار نیست.

آن وقت در نواهی یا ایجاباتی که منوط به موضوع باشد چون به نحو قضیه حقیقه است فعلیتش منوط به وجود موضوع می شود. شما در لا تشرب الخمر شک دارید که این مایع خمر است، پس شک داریم که موضوع حکم هست یا نه. شک دارید که حکم قضیه حقیقه شما بالفعل شده است یا نه. پس تنجیزی در کار نیست. پس تخریج استدلال براءت ایشان بر اساس این است که احکام نسبت به متعلق المتعلقات منوط اند.

### ادعای سوم مرحوم نایینی: درباره شبهه موضوعیه در احکامی که متعلق المتعلق ندارند

حالا ایشان صور دیگر را چه می کند؟ این بحث مهم است برای فهم کل نظر ایشان. این شکلش روشن است. محقق عراقی و دیگران همه این را قبول داشتند. اما بقیه امور چه؟ مثل جایی که اصلاً موضوع نداریم؟ مثل لا تکذب یا در جایی که موضوع داریم اما حکم منوط به آن نیست و مطلق است مثل اینکه گفتیم اکرم العالم و منوط نکردیم وجوب اکرام عالم را به وجود عالم که نتیجه اش این است که شما باید بروید عالم تربیت کنید تا بتوانید اکرامش کنید تا امتثال امر مولا کرده باشید.

در فوائدالاصول، ایشان درباره این قسم اخیر (که حکم منوط به متعلق‌المتعلق نیست) چیزی نگفته است اما در مورد لا تکذب می‌گوید چون متعلق‌المتعلق ندارد اصلاً شبهه موضوعیه در آن فرض نمی‌شود چون موضوع ندارد. اما در اجودالتقریرات می‌گوید چون حکم مولا محرز است و اناطه‌ای هم به موضوع ندارد اگر شک کردیم می‌شود شک در فراغ و مجرای اشتغال قرار می‌گیرد.

این دو بیان مختلف است. یک‌وقتی ما می‌گوییم لا تکذب اصلاً شبهه موضوعیه ندارد تا شما بخواهید براءت جاری کنید. یک‌وقتی می‌گویید شبهه موضوعیه دارد ولی چون حکم محرز است و منوط نیست، باید اشتغالی شویم چون شک می‌کنیم که آیا آن حکم بدون این فرد امثال می‌شود یا نه، باید اشتغالی شویم. این دو بیان مختلف است. دومی آن شبهه آن چیزی است که مرحوم عراقی فرمود و ما اشکال کردیم و گفتیم این چطور تقریری است که شما می‌کنید. بحث در این بود که اگر یک موضوعی مشکوک الحکم شد، آیا براءت جاری است یا نه؟ شما می‌گویید برای امثال آن واجب منجز اکتفا به این مشکوک درست نیست چون این محتمل الانطباق است. این ربطش چیست؟ اینکه بگویید ما اشتغالی می‌شویم و تمام فروض را باید بیاوریم تا یقین کنیم، این واقعاً ربطی به بحث ما ندارد.

### ادعای چهارم مرحوم نایینی: درباره شبهه موضوعیه در احکامی که به متعلق‌المتعلق منوط نیستند

اما درباره این شق که حکم مطلق باشد (که ایشان می‌گوید در صرف‌الوجود ایجابی چنین است). ایشان درباره این فرض که حکم متعلق‌المتعلق دارد اما مطلق است مثل اکرم العالمی که نسبت به وجود عالم مطلق است، چیزی نفرموده است اما علی‌الظاهر ملحق است به جایی که متعلق‌المتعلق ندارد. علی‌الظاهر همان را می‌خواهد بگوید چون در آنجا می‌گوید لا تکذب منجز است و موضوعی ندارد که راجع به آن ما شک کنیم. فلذا در مثل اکرم العالم هم اگر گفتیم که نسبت به عالم مطلق است، همین‌طور می‌شود. وقتی مطلق باشد حکمش موضوعی ندارد تا در آن شک بکنیم، نه اینکه خارجاً فعل متعلق‌المتعلق ندارد. حکمی که مولا کرده است و گفته است اکرم العالم، این حکم موضوع ندارد چون اطلاق دارد اکرام عالم مثل اینکه گفته اکرام کن مطلقاً و کاری ندارد به اینکه عالم هست یا نه، اگر عالم نیست، برو عالم درست کن. اکرام عالم به این نحو که مطلق باشد، موضوعی ندارد که شک کنیم که به لحاظ آن موضوع، حکم مشکوک است یا نه. پس به نظر می‌آید این شق را هم ایشان ملحق می‌کند به شق اول.

### نقد ادعای سوم (طبق تقریر فوائد الاصول)

حالا یک سؤال مهم! آیا واقعاً در جاهایی که ما متعلق‌المتعلق نداریم، شبهه موضوعیه وجود ندارد؟ مرحوم عراقی در حاشیه‌ای که زده است اوقاتش اینجا خیلی تلخ می‌شود و می‌فرماید این که شما گفتید خطای فاحشی است که می‌گویید شبهه موضوعیه ندارد. چرا ندارد؟! ما مثلاً در غناء اگر شبهه مفهومی نباشد و بدانیم که غناء عبارت است از صوت مرجع مثلاً من نمی‌دانم این صوتی که در خارج این گونه ایجاد می‌شود، مرجع هست یا نه. شبهه موضوعیه است دیگر، چرا نباشد؟

اینجا که می‌رسیم بحث یک‌قدری از مدارش در حال خارج‌شدن است. ما که بحث در لفظ نداریم که شبهه موضوعیه چیست. می‌خواهیم ببینیم آیا شک این گونه پدید می‌آید یا نه و حکمش چیست؟ انصافاً اسمش را الف هم بگذاریم، یک چنین شکی می‌توانیم داشته باشیم یعنی شک‌هایی که به لحاظ انطباق متعلق است نه به لحاظ متعلق‌المتعلق. ما به لحاظ انطباق متعلق شک پیدا می‌کنیم. چنین فعلی در خارج که یک صوتی است که نمی‌دانم مرجع هست یا نه، اما می‌دانم که صوت مرجع حرام است. صوتی که نمی‌دانم این گونه هست یا نه، آیا مرجع است یا نه؟ شبهه مفهومی هم نباشد. صوتی که هست آیا مرجع هست یا نه؟ آیا اگر این را ندانیم، حرام است یا نه؟ حالا اسم این باشد شبهه موضوعیه یا شبهه الف، یک چنین شبهه‌ای وجود دارد.

اینکه مرحوم عراقی در حاشیه عصبانی می‌شود و می‌فرماید این خطای فاحش است، دلیلش این است که واقعاً لفظ شبهه موضوعیه که برای ما مهم نیست. مگر ما نذر کردیم یا وحی آمده است که شبهه موضوعیه مصبّ براءت است یا نه. بحث عقلی است، اگر شما بتوانید حکم منجز راجع به آن درست کنید اشتغالی باید بشوید و اگر بگویید حکم نسبت به او منجز نیست، براءتی می‌شوید. داستان این است.

بنابراین در بحث ما اینکه مرحوم نائینی در فوائد الاصول می‌فرماید که شبهه موضوعیه اصلاً در آن تصویر نمی‌شود؛ درست نیست بلکه شبهه موضوعیه تصویر می‌شود اما اینکه براءتی بشویم یا اشتغالی بحث آخری است. مرحوم عراقی اگر صرف‌الوجودی باشد می‌شد اشتغالی و اگر نواهی باشد گفته‌اند طبیعت ساریه است و براءتی می‌شویم چون منحل می‌شود. در اینجا آقای خویی در تقریرات اجودالتقریرات فرموده است اگر شک کنیم باید اشتغالی شویم چون (البته الآن یک‌قدری تردید کردم که ایشان در اجود هم این نکته را گفته است یا نه، اما ظاهراً آنجا هم گفته‌اند که) در باب نواهی، حکم همیشه

منوط به موضوع است، پس اینکه لا تکذبی داشته باشیم غیر منوط به موضوع، باید در مثل جایی باشد که اصلاً موضوع ندارد و الا اگر متعلق المتعلق باشد حتماً باید منوط باشد. حالا در اینجا که متعلق المتعلق ندارد آیا می توانیم اشتغالی شویم و ربطی به بحث ما دارد یا نه. فرمایش نائینی در اجود شبیه آن چیزی است که در کلام مرحوم عراقی آمد که ایشان هم قائل به اشتغال شد و ما جوابش را دادیم. دیگر اینجا تکرار نمی کنیم، دوستان مطالعه کنند. الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... بررسی دوباره کلام مرحوم نائینی در فوائد الاصول
- ۲..... برداشت محقق اصفهانی از کلام مرحوم نائینی
- ۳..... نقد اول کلام محقق اصفهانی
- ۴..... نقد دوم کلام مرحوم اصفهانی
- ۸..... بررسی امکان شک موضوعی در احکامی که متعلق المتعلق ندارند
- ۸..... تقریب شهید صدر
- ۱۰..... اشکال آیت الله وحید بر مرحوم نائینی

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### بررسی دوباره کلام مرحوم نائینی در فوائد الاصول

بحث در فرمایش محقق نائینی بود در جریان براءت در شبهات موضوعیه که عرض کردیم بین تقریب ایشان در فوائد الاصول و اجود فرق است. در فوائد الاصول می فرمایند در جایی که حکم متعلق المتعلق نداشته باشد، شبهه موضوعیه فرض نمی شود؛ نه اینکه تفصیل بدهند در شبهه موضوعیه بین قضیه حقیقیه و خارجیّه. بعد می فرمایند اگر متعلق المتعلق داشت و حکم منوط به آن بود، قضیه حقیقیه است که در اینجا شک تصویر دارد و براءت جاری است. دوستان دقت کنند که معنای این حرف این نیست که ایشان در براءت تفصیل می دهد بین قضیه حقیقیه و خارجیّه. نمی فرمایند شبهه موضوعیه اذا تحقق دو حالت دارد؛ اگر قضیه ما یعنی حکم ما به نحو قضیه حقیقیه بود براءت بود و اگر خارجیّه بود اشتغال است. می فرمایند اگر متعلق المتعلق نداشته باشد فرض شبهه موضوعیه نمی شود. به تعبیر دیگر قضیه حقیقیه در آن فرض نمی شود؛ نه اینکه تفصیل بدهند در شبهه موضوعیه. اما در اجود التقریرات ایشان نمی گوید شبهه موضوعیه فرض ندارد. می فرمایند شکی که در اینجا هست، شک در مقام امتثال است و مصب اشتغال است. در اینجا دقتی که لازم است، از دو جهت است.

### برداشت محقق اصفهانی از کلام مرحوم نائینی

یکی اینکه مرحوم اصفهانی در ضمن بحث‌های خودش بعد از اینکه مبنای خودشان را طرح می‌کنند و ان شاء الله در تنبیهات بعدی می‌آوریم، می‌فرمایند معلوم می‌شود معیار براءت و اشتغال این است که اگر کبری و صغرای حکم محرز نباشد در هر صورت مصب براءت است چون به تفصیل بیان می‌کنند که فعلیت حکم به وصول است؛ آن هم وصول کبری و صغرای حکم؛ بنابراین باید هم کبری و هم متعلق‌المتعلق در نزد مکلف واصل و محرز باشد تا اینکه منجز شود و الا مصب براءت است. ایشان می‌فرمایند بنابراین معیار وصول صغروی و کبروی حکم است که ان شاء الله مفصل بحث ایشان را توضیح می‌دهیم.

بعد می‌فرمایند اینکه برخی گفته‌اند (که اینجا تعریض به مرحوم نائینی است) قضیه باید حقیقه باشد مقدمتاً لاجراء البرائة، ایشان می‌گویند این مقدمه مستدرک است یعنی در اینجا درست نیست. بعد از آن نکته‌ای بیان می‌کنند که قابل توجه است. می‌فرمایند حالا حتی شارع بیاید حکم کند به نحو قضیه خارجیّه مانند اینکه اگر به ما گفتند لا تشرب هذه الخمر الموجودة في الدار به نحو قضیه خارجیّه. نگفتند المایع اذا كان خمرأً يجب الاجتناب و لا تشرب، بلکه می‌گویند هذه الخمر الموجودة في الدار لا تشرب. ایشان می‌گویند اگر در اینجا مایعی مردد شد بین اینکه خمر باشد یا نه، اینجا هم براءت جاری است قطعاً. تعبیر ایشان این است که

فانه قطعاً مجرى البراءة، مع أن القضية خارجية، فتدبره فانه حقيق به.<sup>۱</sup>

اولاً این نکته را باید توجه داشت که ایشان از فرمایش مرحوم نائینی تفصیل فهمیده است. می‌فرمایند:

و من جميع ما ذكرنا تبين أن ملاك البراءة عدم فعالية الحكم بعدم الوصول كبرى و صغرى، من دون فرق بين كون القضية حقيقية أو خارجية. فأخذ القضية حقيقية مقدمة للبراءة - و أن فعالية الحكم بفعالية موضوعه بخروجه عن حد الفرض و التقدير - مقدمة مستدركة.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> نهاية الدراية، ج ۴، ص ۲۰۵.

<sup>۲</sup> نهاية الدراية، ج ۴، ص ۲۰۴.

برای جریان براءت، مقدمتاً باید قضیه‌اش حقیقه باشد و رفته باشد روی فرض و تقدیر، تا شک کنیم در فعلیتش به خروج از حد فرض و تقدیر. یعنی بعد از اینکه حکم حرمت روی فرض خمر رفته است مثلاً المایع اذا كان خمرأً یجب الاجتناب عنه؛ فلذا با شک به اینکه این مایع خمر است یا نه، شک می‌کنیم این فرض و تقدیر در اینجا فعلی شده است یا نه، و چنین شکی مجرای براءت است.

مرحوم اصفهانی چونکه این‌طور فهمیده است که آقای نائینی کون القضية حقیقه را مقدمه براءت اخذ کرده است و یک تفصیلی در براءت داده است فلذا بر ایشان اشکال می‌کند که این مقدمه مستدرک است؛ چون حتی اگر قضیه خارجیه باشد باز هم جریان براءت به وصول منوط است.

كما إذا قال لا تشرب هذه الخمر الموجودة في الدار، و تردد أمر مائع بين كونه منها و عدمه، فانه قطعاً مجرى البراءة، مع أن القضية خارجية.<sup>۱</sup>

پس ایشان از آقای نائینی این‌طور فهمیده است که اگر قضیه خارجیه باشد مصب اشتغال است، که دارد بر ایشان اشکال می‌کند. می‌خواهند بگویند آقای نائینی تفصیل داده است و گفته است که اگر قضیه حقیقه بود براءت و اگر خارجیه بود اشتغال، بعد اشکال می‌کنند که اگر قضیه خارجیه هم باشد و ما شک کنیم قطعاً مصب براءت است.

### نقد اول کلام محقق اصفهانی

حالا ما بر اساس همین خواستیم دوستان عنایت کنند که اصلاً آقای نائینی تفصیل می‌دهد یا اینکه می‌گوید اصلاً شک در موضوع فرض ندارد؟ در فوائدالاصول می‌گویند فرض ندارد. وقتی فرض ندارد بحث این نیست که چون فرض ندارد مصب اشتغال است. می‌گوید فرض ندارد. بله اگر قضیه حقیقه باشد به‌طوری که حکم منوط به موضوع باشد یعنی متعلق‌المتعلق، آن وقت فرض پیدا می‌کند و جای بحث این است که براءت یا اشتغال، که البته ایشان می‌گوید ما براءتی هستیم.

در اجود التقریرات ایشان می‌گوید این شک برگشتش به شک در امثال و اشتغال است. البته یک توجیهی برای این کلام می‌شود کرد. فرمایش آقا ضیا هم شبیه ایشان بود در صرف‌الوجود، منتهی در کلام ایشان به نظرم از این جهت یک

<sup>۱</sup> نهایة الدراية، ج ۴، ص ۲۰۵

تهافتی است که بعد اشاره می‌کنم. در صرف الوجود هم ایشان شبیه این را گفته بود که اگر شک کنیم برگشتش به شک در امتثال است. ممکن است وجه جمعش این باشد که این که می‌گویند فرض ندارد؛ یعنی فرض ندارد در غیر مقام اشتغال؛ یعنی در قبل از عمل شک در حکم فرض ندارد تا برائت جاری کنیم. بعد از اینکه عمل واقع شد شک می‌کنیم اینکه واقع شده آیا مصداق مأمور به است یا نه، مصب اشتغال می‌شود. ممکن است وجه جمعش این باشد.

در هر حال مرحوم نائینی فرمود اگر قضیه خارجی بود اشتغال است. در واقع ترجمه فرمایش فوائد الاصول این است که به نحو قضیه خارجی در جایی که متعلق‌المتعلق ندارد، فرض ندارد. ظاهرش این است.

### نقد دوم کلام مرحوم اصفهانی

حالا آیا مثال آقای اصفهانی درست است؟ یعنی اگر بگویند لا تشرب هذه الخمر الموجودة في الدار به نحو قضیه خارجی، آیا اینجا قطعاً مصب برائت است؟ یا اینکه باید بگوییم در اینجا هم فرض ندارد همان‌طور که آقای نائینی فرمود نه اینکه فرض دارد و مصب برائت است قطعاً. من فکر می‌کنم یک تدقیقی در این مثال لازم است که اگر به آن دقت داشته باشیم شاید به همین منتهی شود که اصلاً فرض ندارد.

لا تشرب هذه الخمر الموجودة في الدار را دو گونه می‌توان تحلیل کرد: یک وقتی شما خمر را به عنوان یک وصف اضافه بر موجود می‌آورید؛ یعنی در واقع این است لا تشرب هذه المایعات. اشاره می‌کند به این موجودها. قضیه خارجی که آقای نائینی می‌گوید این است. ما کاری نداریم که در اصطلاح منطق دانان، اصطلاح خارجی، طبیعی، ذهنیه و حقیقیه چیست. قضیه حقیقیه آقای نائینی آن است که حکم معلق باشد بر تقدیر و فرض موضوع. اگر تقدیر و فرض موضوع در آن نباشد و اشاره کند به موضوع و بدون اینکه فرض وجود آن را بکند، حکم را روی آن ببرد، این را می‌گوید خارجی است. ایشان مثال‌های متعددی در جاهای مختلف زده است. می‌گوید اگر بگویند کسانی که در عسکر هستند کذا هستند، این می‌شود قضیه خارجی. لا تشرب هذه الخمر الموجودة في الدار را دو گونه می‌توان تحلیل کرد: یک وقتی این خمر بودنش یک وصف اضافه است یعنی لا تشرب هذه المایعات، که در اینجا شبهه موضوعیه فرض نمی‌شود. شما می‌گویید اگر ما شک کنیم این مایع خمر است یا نه، تردّد امر مائع بین کونها من الخمر و عدمه، اینکه اصلاً خمر در آن اخذ نشده است. مولا اشاره می‌کند و می‌گوید از این اجتناب کن. آقای نائینی در جاهای مختلف مثال می‌زند.



قضیه خارجیّه یعنی آن که در موضوع تعلیق بر عنوانی نشده باشد یعنی مثل اینکه اشاره کند بگوید اجتناب عن هذا یا اجتناب کن از این امور متعدد. فرقی نمی‌کند که یکی باشد یا متعدد. بگوید از این صد تا اجتناب کن. این هم قضیه خارجیّه است چون به وصفی تعلیق نکرده است. اما در این عبارت «لا تشرب هذه الخمر الموجودة» ابهام و اجمال است؛ به قول امروزی‌ها کژتابی در آن است یعنی این خمر آیا وصف معلق علیه است یا یک وصف اضافه است؟ اگر وصف اضافه است؛ یعنی مولا امر کرده است از این مایعات که من اطلاع دارم خمر است.

دقت کنید ما این را در بحث خطا در تطبیق مفصل بحث کردیم. گاهی وصف را می‌آوریم از باب یک علم اضافی و الا موضوع حکم همین مایعات است. می‌گوید این مایعات که البته من علم دارم که خمر است؛ که البته این مازاد است و در موضوع حکم دخیل نیست. اطلاع مازاد من است. لا تشرب هذه الخمر یعنی لا تشرب هذه المایعات که من گمان می‌کنم یا قطع دارم که خمر است. در اینجا معلق بر خمر نیست. اگر این‌طور باشد که اصلاً شبهه موضوعیه تصویر ندارد چون شک من در اینکه این خمر است یا نه، تأثیری در حکم ندارد تا من شک کنم در حکم.

اما اگر لا تشرب هذه الخمر الموجودة، معلق بر خمریت باشد یعنی لا تشرب این مایعات را به قید گونه خمر، اینکه همان تعلیق قضیه حقیقه آقای نائینی است. آقای نائینی قضیه حقیقه‌اش در جزئی هم جاری است. اینکه در اصطلاح منطق آیا قضیه حقیقه روی جزئی می‌رود یا نه و برای سور کلی است، اینها ربطی به بحث ما ندارد. مراد آقای نائینی از قضیه حقیقه روشن است یعنی قضیه‌ای که معلق باشد به فرض و تقدیر موضوعش. اگر بگویند از این مایع به قید گونه خمر اجتناب کن، این مثل قضیه حقیقه در هر جای دیگر است یعنی اذا كان هذا المایع خمر فاجتنبه. این مثل هر قضیه حقیقه معلق شده است، شک هم در آن تصویر می‌شود و وقتی شک کنید که این مایع خمر است، شک است منتهی این همان قضیه حقیقه آقای نائینی است. ما کاری نداریم که اصطلاح منطق دانان چیست. فرمایش ایشان روشن است.

پس اینکه آقای اصفهانی در این عبارت تعریض می‌کنند به مرحوم نائینی و نقض می‌کند و می‌گوید اگر قضیه خارجیّه هم باشد قطعاً براءت جاری است، به نظرم فرمایش ایشان درست نیست چون باید این جمله را تحلیل می‌کردند که در «لا تشرب هذه الخمر الموجودة فی الدار»، این خمر معلق علیه است یا یک وصف اضافی است که ما مطلعیم که

دارا هستند و هر کدام حکم خودش را دارد. اگر معلق علیه باشد قضیه حقیقه است و نقض به نائینی نیست و اگر نباشد شک در آن تصویر نمی شود. این راجع به فرمایش آقای نائینی.

سؤال: در این مثال کبرایی که مولا بیان می کند این خمرهایی که من می دانم خمر است ولو خمر نباشد هم اجتناب کن، در اینجا کبری حجت بر صغری شد. احراز حکم توسط خود حکم انجام می شود یعنی توسط خود کبری ما بفهمیم که در اینجا صغری دارد. یعنی همین که مولا می گوید هذه الخمر؛ یعنی حکم وجوب اجتناب بر تمامی اینها آمد ولو اینکه خمر نباشد.

پاسخ: بله، خودش تطبیق کرده است. اتفاقاً آقای نائینی در جاهای مختلف این را فرموده است که فرق قضیه حقیقه و غیر حقیقه این است که در خارجیه عنوان را خودش تطبیق می دهد و لذا به من ربطی ندارد.

سؤال: می تواند حکم صغری نداشته باشد؟

پاسخ: نه اینکه صغری نداشته باشد بلکه صغری دارد منتها خودش تطبیق کرده است یعنی احرازش با من نیست. اصلاً صغری برای من که قابل تطبیق باشد اصلاً ندارد چون خودش تطبیق کرده است و گفته است اجتنب عن هذا. من دوباره باید این هذا را احراز کنم؟

سؤال: بالاخره حجت کبری بر صغری است.

پاسخ: آن که می گوید حجت کبری یعنی می گوید تو باید صغری و کبری را تحصیل کنی و احراز کنی. در جایی که مولا خودش تطبیق کرده است من باید احراز کنم؟!

سؤال: حرف ما همین است که لازم نیست احراز کنی.

پاسخ: لازم نیست احراز کنیم در کجا؟ در جایی که وظیفه من بود احراز کنم لازم نیست یا در جایی که مولا تطبیق کرده است؟

سؤال: شما در کجا تصویر می کنید؟

پاسخ: بحث عقلی است، بحث لفظی که نیست که من بگویم کجا. باید بگوییم آن جایی که من باید احراز کنم کجاست؟ اگر شارع خودش تطبیق کرده است یعنی چه که من احراز کنم؟ من فقط باید کبری یعنی اجتناب را احراز کنم. وقتی خودش گفته است عن هذا، من دوباره هذا را تطبیق کنم؟ خودش به من اشاره کرده است.

آقای نائینی در چند جا تصریح می کند که قضیه خارجییه مثل اشاره است و لذا تطبیقش با خود مولا است. در قضایای خارجییه مولا باید شرایط در مأمور را احراز کند. اما در قضیه حقیقیه لازم نیست و به نحو تقدیر می آورد و می گوید المكلف اذا كان عاقلاً بالغاً كذا و كذا. یک وقتی خود مولا می خواهد حکم کند، باید احراز کند شرایط را. مرحوم نائینی در جاهای مختلفی ایشان می گوید اگر قضیه حقیقیه است که مولا لازم نیست احراز کند. می گوید المكلف اذا كان موجوداً یا اذا وجد هناك مكلف و كان عاقلاً بالغاً كذا. این می شود قضیه حقیقیه. تقدیر است و هر گاه به فعلیت تبدیل شد، حکمش فعلی می شود.

اما یک وقتی خطاب می کند به شخص و شخص باید موجود باشد. به معدوم که نمی شود خطاب کرد. اگر حکم به شخص می خورد. حالا خطاب یک بحث است و حکم یک بحث دیگر است. اگر حکم می کند به شخص و می گوید لا تشرب. باید موجود باشد تا به او بگوید لا تشرب.

بنابراین اگر به نحو قضیه خارجییه است، وجود موضوع و اوصاف ربطی به مکلف ندارد. وقتی می گوید لا تشرب هذا المایع و معیارش خمریت است، خود مولا باید احراز کرده باشد خمریت را و ربطی به من ندارد. اگر قضیه خارجییه است یعنی اشاره می کند لا تشرب هذا. اگر معیارش هم خمریت است، خودش باید خمریت را احراز کرده باشد و ربطی به مکلف ندارد.

اما یک وقت می گوید المكلف اذا وجد هناك مایعاً كان خمرأً یجب اجتناب عنه، در اینجا همه را برعهده مکلف گذاشته است و مکلف باید تطبیق کند. اینکه ما می گوییم حجت بر کبری، حجت بر صغری نیست در جاهایی است که ما مکلف هستیم به نحو قضیه حقیقیه، نه آنهایی که مولا خودش احراز کرده و تطبیق کرده است، که ربطی به ما ندارد.

بنابراین اصلاً فرمایش آقای نائینی این نبود که آقای اصفهانی به آن اشکال کرد.

### بررسی امکان شک موضوعی در احکامی که متعلق المتعلق ندارند

اما یک حرف باقی ماند. ما در میانه بحث در آن جایی که با محقق عراقی بحث داشتیم یکی دو بار این بحث پیش آمد ولی باید جلوتر می رفتیم و آن این است که در جاهایی که ما متعلق المتعلق نداریم اصلاً شبهه موضوعیه قابل فرض هست یا نه؟

مرحوم عراقی که ما به ایشان اشکال کردیم، در صرف الوجود می گفتند فرض ندارد و هر چه شک کنیم شبهه در امثال است. اما خود ایشان در شبهه تحریمیه می گوید اعم از اینکه متعلق المتعلق داشته باشد یا نداشته باشد، و در آن جایی که متعلق المتعلق دارد، منوط به متعلق المتعلق باشد یا نباشد؛ در هر حال آن جایی که به نحو طبیعت ساریه است مثل لاتکذب می گوید در اینجا لامحاله براءت است. اگر شک کنیم به نحو شبهه موضوعیه براءت است یعنی در لا تکذبی که ایشان می گوید متعلق المتعلق ندارد، شبهه موضوعیه تصویر می شود و براءت است.

حالا بحث این است (به خاطر حرف آقای نائینی) که آیا در جایی که ما متعلق المتعلق نداریم شبهه موضوعیه که شک در حکم باشد، تصویر می شود یا نه؟ این قابل بحث است. ما در آنجا که به آقا ضیا اشکال کردیم، گفتیم تصویر می شود منتها مصب براءت است ولی ایشان گفت اشتغال است در صرف الوجود. سوال بحث الآن این است که شبهه موضوعیه چطور تصویر می شود؟

### تقریب شهید صدر

آقای صدر همین بیان آقای نائینی را که شبهه موضوعیه تصویر ندارد را تبیین می کند. می گویند اگر به ما گفتند لا تتکلم. فرض کنید متعلق المتعلق نداریم. می گویند اصلاً تصویر ندارد و شک در آن معقول نیست. تعقل نمی شود شک در آن چون شخص متکلم شک نمی کند که تکلم دارد یا نه. این بحث خوبی است. آن موقع هم در ذهن من بود ولی به گونه ای حل کردم که حالا می خواهیم ببینیم آن حل ها درست است یا نه؟ می گویند بله بعد از فراغ و پس از اینکه یک فعلی واقع شد ما می توانیم شک کنیم که این فعل واقع، مصداق کذب هست یا نه، مصداق صلاه هست یا نه. این را می شود شک کرد. اما در حین تکلم و قبل از تکلم شبهه موضوعیه معنا ندارد. وقتی به موضوع تعلقی ندارد، معنا ندارد.

یادتان هست که ما در مقام صرف الوجود و حتی طبیعت ساریه در نهی تصویری که می کردیم چه بود؟ ما می گفتیم در کذب می توانیم شک کنیم که این مصداق، مصداق کذب هست یا نه؟ گفتیم به این شکل شبهه موضوعیه درست می شود. خود آقا ضیا که در صرف الوجود تشکیک می کند، به نظر من — همان طور که آقای نائینی فرمودند — شکش لباً برمی گردد به اینکه شما شبهه موضوعیه تصویر نمی کنید. این که می گوید به مقام اشتغال برمی گردد و شک در امتثال یعنی قبل از مرحله امتثال اصلاً شبهه موضوعیه تصویر نمی کنیم. اما اقا ضیاء در شبهه تحریمیه می گویند اگر به نحو طبیعت ساریه شد لا تکذیبش هم مصب براءت است. این شبهه که اگر متعلق به موضوعی تعلق نداشت مثل کذب (البته طبق فرض آقایان) یا لا تغن در غنا، اگر به متعلق المتعلقی اضافه نمی شود و تعلق ندارد، نکته این است که آیا قبل از عمل شک داریم یا نه؟

دوباره تکرار می کنم. تابه حال که ما شبهه موضوعیه تصویر می کردیم این بود که می گفتیم شک می توانیم پیدا کنیم که آیا این فعل صدق می کند؟ صدق برای کجاست؟ نکته ای که باعث می شود شبهه قوت پیدا کند این است که همان طور که آقای نائینی گفته است ظاهراً لا اقل در وهله اولی آدم فکر می کند که شبهه موضوعیه تصویر نداشته باشد. آن شک ها که ما می کردیم که آیا کذب بر این مصداق تطبیق می شود یا نه، این برای چه زمانی است؟ این برای بعد از وقوع است. مصداق برای ظرف امتثال و عصیان است به خلاف لا تشرب الخمر که حرمت شرب خمر وقتی منوط بر خمریت شد وقتی شما شک می کنید در خمریت یک مایع، قبل از شرب شک دارید که آیا شرب این مایع حرام است یا نه. اما در لا تکذب، قبل از اینکه کذب وقوع خارجی پیدا کند، شک در مصداق معنا دارد؟

سؤال: مثل توریه که شک کنیم.

پاسخ: آن شبهه مفهومیه حکمیه است. ما شک می توانیم بکنیم اما شبهه حکمیه و مفهومیه است مثلاً شما می توانید شک کنید که حد کذب چیست یا حد غناء چیست. اینها شبهه مفهومیه است که قد ینتهی به شبهه حکمیه یا کلاً شبهه حکمیه است. این درست است که ما نمی دانیم غناء آیا صوت مرجع است یا نیست. اینها شبهه مفهومیه و حکمیه است. فرض کنید تمام حدود کذب و غناء معلوم است، تنها شکی که می توانید بکنید این است که این فعلی که در خارج ایجاد کردم، به هر دلیلی مصداق آن هست یا نه؟ این هم شبهه در مصداق پیدا می شود.

ما قبلاً این شک را کرده بودیم و این طوری شبهه موضوعیه را تصویر کرده بودیم. عبارت آقا ضیا هم تقریباً همین است منتهی دقتی که ایشان داشت این است که می گویند این برمی گردد به شک در امتثال ما می گفتیم در همان مرحله چه می گوید؟ خود ایشان در شبهه تحریمیه تصویر کرده است. پس نکته بحث ایشان علی القاعده نباید این باشد که الان می گوئیم. شبهه ای که الان می کنیم بر اساس حرف آقای نائینی این است که آیا من در باب شبهات این چنینی - که حکمش متعلق المتعلق ندارد - آنهم قبل از عمل و نه بعد از وقوع، می توانم به نحو شبهه موضوعیه شک کنم یا نه؟

سؤال قبل از عمل و بعد از عمل چه فرقی می کند؟

پاسخ: خیلی فرق می کند. قبل از عمل چگونه شک کنم؟ بعد از عمل یک صوتی از من واقع می شود نمی دانم این تکلم هست یا نه. یک حرکت لب هایی پیدا می شود نمی دانم تکلم شد یا نه. اما قبل از عمل من چه بگویم؟ سؤال تعلیقی است و قبل از عمل هم تعلیقی است که اگر این صوت از من صادر شود مصداق است. پاسخ: به شرطی که شبهه مفهومیه حکمیه هم نباشد.

سؤال: هر دو مدتش را می آورم، اما همان که شما بعد از عمل تصویر می کنید، من قبل از عمل به نحو تعلیقی تصویر می کنم.

پاسخ: بعد از عمل چون یک چیزی واقع می شود، نمی دانم این مصداق هست یا نه.

پس آقای نائینی می گوید شبهه تصویر ندارد و آقای صدر هم دفاع می کند و می گوید اگر به ما گفتند یک حکمی مثل لا تکذب مثل لا تتکلم اصلاً تصویر ندارد. ایشان در مباحث الاصول این گونه می گویند: لا یعقل الشک فیه من دون اینکه شک بعد از فراغ باشد. می گوید بله شک بعد از فراغ داریم که من شک کنم که اصلاً تکلم کردم یا نه. این می شود و ربطی به بحث ما ندارد که من شک کنم در این تکلم به نحو شبهه موضوعیه. می گوید تصویر ندارد.

### اشکال آیت الله وحید بر مرحوم نائینی

آیت الله وحید حفظه الله کلام نائینی را نقل می کند و بعد می گوید این حرف شما درست نیست. ما در اینجا هم شک می کنیم. می گوید در لا تکذب هم شک در صدق داریم. اینجا هم باید احراز کنیم. گویی می خواهند آن بیان مرحوم اصفهانی را در اینجا تطبیق کنند. می گویند در اینجا هم ما شک می کنیم در صدق. در لا تکذب من باید احراز کنم کبری را

و صغرای کذب بودن تا بر من حجت باشد. تقریباً همان عباراتی است که مرحوم آقای اصفهانی فرموده بود که صغری و کبری هر دو باید احراز شود.

منتهی به نظرم دقتی در فرمایش آقای نائینی است که گویی ایشان توجه نکردند، که اصلاً ما می‌توانیم قبل از عمل شک در صدق داشته باشیم؟ یا شک در صدق در جایی است که یک چیزی واقع شود و من شک کنم که این کذب است یا نه؟

ببینید شبهه مفهومی و شبهه حکمی جد است و اصلاً بحثشان ربطی به این ندارد. یک حکمی که هیچ تعلقی به موضوع خارجی ندارد مثل لا تکذب، چه زمانی می‌توانم شک در صدق کنم؟ وقتی که صدقی در کار باشد یعنی عملی واقع شود و ندانم کذب است یا نه. فرمایش ایشان این است که می‌گویند در این مثالی که آقای نائینی گفته است درست است که ما قضیه حقیقه تصویر نمی‌کنیم،

و فيه أن في هذا القسم و ان لم يتصور كون القضية من قضايا الحقيقة التي يكون متعلق فيها مفروض الوجود لكونه منافياً لغرض من الجعل و لكنه ايضا لا بدّ فيها من احراز صدق عنوان الكذب على القول الذي تعلق غرض الشارع بانزجار العبد منه حتى حصل علمه بحرمة و لزوم الانزجار عنه، فما يحرز صدق هذا العنوان على القول في مرتبة المتقدمة على الحكم لم يحصل للمكلف العلم بالحرمة.

حالا سؤال ما این است که در جایی که مثل لا تکذب متعلق‌المتعلق نداریم ما باید احراز کنیم صدق کذب را؟ مولا به من گفته لا تکذب. صدق کذب بر چه چیزی؟ بر عمل خارجی؟ اگر می‌گویید باید بدانم که این عبارتی که می‌گویم کذب است یا نه، می‌شود شبهه مفهومی. اگر می‌گویید لازم است احراز صدقش در خارج، خارج که ظرف سقوط است؛ ظرف امتثال و عصیان است. یعنی چه من باید احراز کنم صدقش را در مرحله قبل؟

سؤال: در حین عمل؟

پاسخ: حین عمل و بعد از عمل در این جهت فرقی ندارد. حین عمل شما باید صدق را احراز کنید؟ اگر واقع شد می‌گویید نمی‌دانم این عمل واقع، کذب است یا نه.

سؤال: در لا تغنّ در حین عمل شک می‌کند که این چه‌چیه من.

پاسخ: این چهچه من؛ یعنی همین چهچه ای که زدید و واقع شده است. همین که واقع شد بعد از عمل است. به نظر من نکته این است چون بعد از عمل که بحثی نداریم و آقای نائینی هم قبول دارد. اینکه در فوائدالاصول می گوید شبهه موضوعیه تصویر نمی شود نکته دارد. بعد از عمل که ایشان شک را قبول دارد و می شود شک کرد که این عمل واقع آیا کذب بود یا نه. اینکه قبل از عمل بتوانیم شک در صدق عنوان متعلق را تصویر کنیم، می شود یا نه؟

سؤال: قبل از عمل تصویر می شود و بعد عمل می شود، اول تصور می کنم آنچه را که می خواهم عمل کنم.

پاسخ: شبهه حکمیه و مفهومی نباشد. شک ندارید که اگر این طوری بگویید کذب است. حالا فردا می خواهیم مثال هایی پیدا کنیم که با تمام این حرف ها باز شبهه موضوعیه تصویر می شود. الحمدلله رب العالمین.



بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱.....ادامه بررسی کلام مرحوم نایینی
- ۳.....اشکال شهید صدر بر مرحوم نایینی
- ۳.....پاسخ اشکال شهید صدر
- ۴.....مختار در امکان شک موضوعی در افعال بدون متعلق المتعلق
- ۵.....کلام مرحوم اصفهانی
- ۸.....مناقشه در کلام مرحوم اصفهانی
- ۸.....اشکال اول (اشکال آیت الله وحید بر مرحوم اصفهانی)
- ۸.....پاسخ از اشکال اول
- ۹.....اشکال دوم (اشکال آیت الله وحید بر مرحوم اصفهانی)
- ۱۰.....پاسخ از اشکال دوم
- ۱۱.....اشکال سوم (اشکال آیت الله وحید بر مرحوم اصفهانی)
- ۱۲.....پاسخ از اشکال سوم
- ۱۳.....اشکال چهارم
- ۱۳.....اشکال پنجم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### ادامه بررسی کلام مرحوم نایینی

بحث در فرمایش مرحوم نایینی بود که در فوائد الاصول فرموده بودند که در جایی که تکلیف متعلق المتعلق ندارد مثل لا تکذب و امثال اینها، شک در موضوع تصویر نمی شود. جلسه گذشته عرض کردیم که در کلام برخی از بزرگان

تصویر می کنند شک در موضوع را به اینکه فعلی که من در خارج می آورم، گرچه متعلق المتعلق ندارد اما نسبت به خودش تشکیک ممکن است که آیا این فعلی که از من صادر می شود عنوان کذب یا غنی و امثال این، در آن محفوظ است یا نه.

منتهی دیروز عرض کردیم که یک دقتی شاید در کلام مرحوم نائینی باشد و آن اینکه بحث ما الان در امکان شک در تطبیق عنوان بر فعل خارجی نیست که اگر این باشد حتماً ممکن است. ما بعد از انجام یک فعلی می توانیم شک کنیم که آیا آن عنوان را دارا است یا نه، منتهی بعد از انجام در خارج دیگر مصب براءت نیست. بحث ما این است که تصویر کنیم شک در موضوع را تا شبهه موضوعیه پیدا شود تا مصب براءت باشد. بحث این است. پس باید قبل از عمل باشد. قبل از عمل آیا شک تصویر می شود یا نه؟

مرحوم شهید صدر در تبیین فرمایش مرحوم نائینی فرمودند لا یُعقل شک در این به خاطر اینکه در زمانی که عملی انجام می دهیم، نمی شود خودم شک در آن عمل کنم. منتهی بعداً خودشان در ادامه بحث اشکال کردند و گفتند می شود تصویر کرد.

تصویری که دیگران کرده اند تصویرشان روشن است. مرحوم عراقی گرچه در صورتی که تکلیف به نحو صرف الوجود باشد ظاهرش این است که تصویر نمی کند و لذا می گوید هر گونه شکی، شک در اشتغال است. اما در جایی که نهی باشد و نتیجه اش سریان باشد یا صرف الوجود باشد، فرقی نمی کند، همه انحاش را می گوید شک تصویر می شود و اتفاقاً در آن جایی که در نواهی متعلق المتعلق هم ندارد، ایشان می گوید شک تصویر می شود به اینکه نمی دانیم عنوان فعل صدق می کند بر این فعل یا نه؟ یعنی ایشان هم تصویر کرده است شبهه موضوعیه را حتی در جایی که متعلق المتعلق نباشد، منتهی در تحریم.

یا آیت الله وحید حفظه الله در شبهه موضوعیه تصویر می کند به اینکه می فرمایند ما نمی دانیم این عمل در خارج کذب بر آن صدق می کند یا نه. منتهی این بیان جوابش آن است که عرض کردیم که بحث سر شک در موضوع بعد از وقوع نیست، بلکه قبل از وقوع است، آن وقت قبل از وقوع چگونه می توانید شک به نحو موضوعی داشته باشید. بله شبهه مفهومیه ممکن است و همین طور شبهه حکمی. اما شبهه ای که بعد از فراغ از مفهوم که مفهوم روشن باشد، آیا تصویر دارد؟ ما می دانیم غناء صوت مرجع است و ترجیع را هم می دانیم چیست. حالا می خواهیم این عملی که می خواهد از او صادر شود و هنوز صادر نشده است، می خواهیم به نحو موضوعی در آن شک کنیم. یعنی چه؟ چگونه تصویر می شود؟

### اشکال شهید صدر بر مرحوم نائینی

شهید صدر مثال دیگری می‌زنند، می‌فرمایند اینکه مرحوم نائینی فرموده شک تصویر نمی‌شود درست نیست. مثلاً اگر به شما گفتند بر شما حرام است ترسیم دو دایره متساوی. اگر دو دایره متساوی ترسیم کنید بر شما حرام است. ایشان می‌فرماید انسان حین ترسیم این دو دایره ممکن است شک کند که آیا این دو دایره متساوی انجام شد یا نشد؟ از این جهت ممکن است ما در حین عمل هم شک کنیم به لحاظ موضوع.

### پاسخ اشکال شهید صدر

اما به نظرم مثال ایشان از دو جهت اشتباه است. اولاً: اینکه دایره، متعلق‌المتعلق است. وقتی می‌گویند ترسیم دایره کن، مثل استقبال القبلة است. حالا آن متعلق‌المتعلق مهم نیست که به اختیار ما قابل انجام باشد یا نباشد. بالاخره متعلق‌المتعلق است. از این جهت شما شک می‌کنید. ترسیم فعل شماسست و آن دو دایره متعلق‌المتعلق شماسست. ترسیم دایره است و در بحث متعلق‌المتعلق هم مهم نیست که به اختیار ما ایجاد می‌شوند یا خارج از اختیار ما موجودند، فرقی نمی‌کند. هر دوش می‌شود متعلق‌المتعلق. بنابراین اینکه ایشان فرض کرده است شبهه موضوعیه در اینجا ترسیم می‌شود، درست نیست. بله ممکن است شما بگویید اگر حکم مطلق باشد به لحاظ این دایره و تساوی‌اش از قبیل مواردی می‌شود که فعل متعلق‌المتعلق دارد اما حکم مطلق است. عیبی ندارد اما بالاخره متعلق‌المتعلق دارد.

ثانیاً ما نفهمیدیم که چطور شبهه موضوعیه قبل از عمل شد. به نظرم فرمایش ایشان همان اشکال کلام دیگران را دارد و بی‌جهت ایشان به این صورت پیچانده‌اند. با همان کذب و غناء که معمول بود مثال می‌زدند حل می‌شد. ایشان می‌گویند حین ترسیم ما شک می‌کنیم که این دو دایره که ترسیم کردیم هم اندازه هستند یا نه؟ ترسیم کردیم یعنی فعل واقع شده است یعنی بعد از وقوع فعل شما شک می‌کنید. این که حالت معمولی شکوک ماست و ربطی به شبهه موضوعیه قبل از عمل ندارد. ایشان در مورد فرمایش نائینی می‌فرماید:

یرد علیه: أنه من الممكن أن يفرض هذا المتعلق محدداً بحدود دقيقة بحيث يحصل الشك من نفس الفاعل في حال الفعل في ذلك، كما لو حرم على المكلف ترسيم دائرتين متساويتين، فشك المكلف في حين عمله في أنه هل هذا ترسيم لدائرتين متساويتين، أو تختلف إحداهما عن الأخرى ولو بقليل؟<sup>۱</sup>

این حین عمل بعضی از دوستان پس از جلسه دیروز و همین طور حین جلسه گفتند که حین العمل یعنی چه؟ «حین» دو مورد بیشتر ندارد؛ یا واقع شده است یا واقع نشده است. حین عمل این است که بخشی از عمل واقع شده و بخشی نشده است. آن که واقع شده است که بعد از عمل است و آن که واقع نشده می‌خواهیم ببینیم شک می‌شود یا نه. شما می‌فرمایید: «فشك المكلف في حين عمله في أنه هل هذا ترسيم لدائرتين متساويتين». کدام «هذا» ترسیم لدائرتین متساویتین؟ آن که واقع شده است که می‌شود شک پس از عمل و آن که واقع نشده است که «هذا» ندارد. بنابراین مثال ایشان مثل مثالی است که آیت‌الله وحید و دیگران فرمودند که ما یک عملی انجام دهیم و شک کنیم که عنوان کذب بر آن صدق می‌کند یا نه. چنین شکی ممکن است اما علی‌الظاهر ربطی به بحث براءت پیدا نمی‌کند چون قبل از عمل نیست.

### مختار در امکان شک موضوعی در افعال بدون متعلق المتعلق

به نظر من می‌آید که مواردی داشته باشیم که شک در موضوع قبل از عمل بکنیم. مثل اینکه فرض کنید ما جهر و اخفات داریم و به ما بگویند که لا تجهر بصوتک. مثل اینکه نهی کنند از جهر و من هم می‌دانم جهر چیست مثلاً صوت جوهره داشته باشد ولی همهمه‌ای در بیرون باشد که من یقین دارم که اگر صدای من جهر هم باشد، نمی‌فهمم. این طوری ما شک می‌کنیم و آن وقت شک می‌کنیم که هر صوتی که من ایجاد کنم در این همهمه نمی‌فهمم جوهره داشته یا نداشته است. فرض کنید این طور است که طوری همهمه و صدا باشد و صوت من آن قدر بلند نباشد که یقین کنم. پس مواردی پیدا می‌شود که قبل از عمل، من شک دارم که الان صوتی که ایجاد می‌کنم، به عنوان جهر، جهر است یا نه. به دلیل یک اشتباه خارجی. من از آن مثال متفطن شدم که در مثل عرفه و مشعر و امثال این اگر ما شبهه مفهومی نداشته باشیم و از باب اشتباه خارجی مثل ظلمت شب من حدود عرفه را اشتباه کنم، این هم شبهه موضوعیه است چون به خاطر ظلمت است نه به خاطر اینکه مفهوم عرفه را نمی‌دانم که دقیقاً حدش کجاست. این ظلمت موجب اشتباه است. اینجا آن همهمه موجب

<sup>۱</sup> مباحث الاصوله ج ۲، ص ۴۴۸

می‌شود من صوت خودم را نفهمم ولو قبل از عمل؛ یعنی شک برای من ایجاد می‌شود که می‌توانم این صوتی که به‌عنوان جهر ایجاد می‌کنم را جهر بدانم یا نه. پس می‌شود چنین شکی داشت.

منتهی نتیجه‌ای که من می‌خواهم از این بحث بگیرم، نتیجه مهمش این است که همان‌طور که مرحوم آقای نائینی فرموده است علی‌الظاهر دشوار است تصویر شک در موضوع به‌نحوی که موضوع برائت باشد. چیزی که در کلمات افراد قائل به تصویر شک نیامده است، این نکته است که آیا تصویر شما از شک در تطبیق عنوان عمل مثل کذب بر این فعل خارجی قبل از عمل است یا پس از عمل؟ حالا شما عبارات آیت‌الله وحید در تقریراتشان را ببینید یا خود مرحوم عراقی را در شبهه تحریمیه که می‌گوید مطلقاً مصب برائت است و تصویر می‌کند شک را، ظاهراً توجه نداشته‌اند که بحث قبل از عمل است، نه پس از عمل.

بنابراین به نظر من در امور واقعی به جز موارد شاذ و نادر علی‌الظاهر حق با آقای نائینی است که در جایی که متعلق‌المتعلق نباشد، تصویر شک در موضوع به‌نحوی که موضوع برائت باشد، اصلاً نداریم.

بنابراین حتی این تعبیر که مصب اشتغال است هم غلط خواهد بود. این شک در آن جایی هم که تصویر می‌شود مصب اشتغال نیست. بله اگر شک بعد از فراغ باشد در اینکه این عملی که انجام دادم آیا مصداق آن عنوان هست یا نه، در اوامر ممکن است شما بگویید احتیاطی می‌شویم، نه از باب اینکه این شک است، بلکه از باب این که یک تکلیف معلومی داشتیم، نمی‌دانیم فراغ پیدا کردیم یا نه.

بنابراین به نظر می‌رسد نتیجه حقیقی بحث این است که در جایی که ما متعلق‌المتعلق نداریم، اصلاً شکی که شک در حکم و مجرای برائت است، تصویر نمی‌شود. الباقی بحث هم که گذشته است؛ بنابراین حق هم همین است که ما در شبهات موضوعیه هر کجا که شبهه باشد علی‌الظاهر برائت است. منتهی یک جاهایی علی‌الظاهر شبهه نیست؛ یعنی شبهه تصویر نمی‌شود. تعبیر اشتغال و اینها هم علی‌الظاهر دقیق نیست که در نقد فرمایش مرحوم عراقی به تفصیل گذشت.

### کلام مرحوم اصفهانی

تنبیه یا نکته دیگر که البته ادامه همین بحث است، فرمایش مرحوم اصفهانی است. ایشان پس از آن که صور بحث و انحاء شک را تقسیم می‌کنند و بعد از اشکال بر فرمایش نائینی (که دیروز عرض کردیم) خود ایشان در مقام تحقیق

می‌فرمایند در اینجا در واقع اصلاً حکم فعلی نیست نه اینکه ما شک داریم در حکم فعلی و براءت به این معنا جاری می‌کنیم که قبح عقاب بلا بیان است. تکلیف و حکم فعلی نداریم، بنابراین شکی در آن نیست. حالا حکم فعلی نداریم نتیجه‌اش چیست؟ نتیجه‌اش نفی استحقاق عقاب است اما نفی استحقاق عقاب به عدم حکم است؛ مثل اینکه شما یقین دارید که حکمی ندارید. وقتی حکمی ندارید یقین دارید که استحقاق عقاب ندارید اما از باب عدم حکم است نه از باب شک در حکم. لذا ایشان می‌گویند نوبت به قبح عقاب بلا بیان نمی‌رسد.

در واقع ما باید روی دو مرحله فکر کنیم. اولاً چرا ایشان می‌فرماید حکم نیست؟ این یک بحث مبنایی است و الان ما نمی‌خواهیم وارد این بحث مبنایی شویم و قبلاً اشاره کردیم و در جای خودش هم بحث کردیم؛ هم در واجب مشروط بحث کردم و هم در ماهیت حکم به تفصیل بحث کردیم. یک ادعایی ایشان دارد (که تقریباً در این ادعا با عموم اصولیون مخالفت می‌کنند) که حقیقت حکم در ظرف عدم الوصول نیست. ایشان در اینجا تصریح می‌کنند مقصود از عدم وصول، عدم وصول کبری و صغری هر دو است؛ که البته این صغری خودش یک بحثی دارد چون یک جاهایی به نظر می‌رسد آقای اصفهانی توجه به این ندارد که فعلیت حکم به موضوع است؛ یعنی تصریح نمی‌کند ولی یک جاهایی تصریح می‌کند مثل اینجا که تصریح می‌کند که حکم بدون وصول صغری که موضوعش است محقق نمی‌شود کما اینکه بدون وصول کبری محقق نمی‌شود.

حرف ایشان این است که حقیقت حکم انشاء به داعی جعل داعی است و انشاء به داعی جعل داعی ولو داعی امکانی (یعنی اگر موانع عبودیت نبود، او را به حرکت در بیاورد)، در ظرفی که کبری و صغری واصل نباشد، چنین انشائی امکان داعویت ندارد. پس حقیقة الحکم نیست. حکم در آن جایی است که انشاء بتواند داعویت داشته باشد و داعی باشد چون انشاء به داعی جعل داعی است. اگر در مکلف نتواند داعی ایجاد کند، چنین حکمی نمی‌تواند از شارع صادر شود. فرض این است که غایت این عمل شارع که انشاء بعث و زجر است، غایتش تحریک یا زجر عبد است. اگر نشود عبد را تحریک یا زجر کند، حکم از او صادر نمی‌شود. بنابراین حرف ایشان این است که وقتی حقیقت حکم انشاء شد به داعی جعل داعی ولو داعی امکانی (که عبارت باشد از اینکه عند الانقیاد محرک او باشد) چنین حکمی در مواردی که واصل نباشد، محرک نیست و نمی‌تواند داعی مکلف باشد.

آن وقت ایشان یک بحثی می‌کند که فلسفی است اما لبّش این است که این داعویت برای حصولش باید این کبری در نفس مکلف حاضر باشد که مثلاً در لله علی الناس حج البيت، خود کبرا، متعلقش و متعلق‌المتعلقش هم باید حاضر در نفس او باشد و الا تحریک معنا ندارد. اگر متعلق حکم محرز نباشد یا متعلق‌المتعلق محرز نباشد، داعویت برای عمل خارجی پیدا نمی‌شود. تحقق اراده من مکلف و تحریک عضلات در جایی است که من ببینم این فعل که انجام می‌شود مصداق آن چیزی است که مولا گفته است و متعلق‌المتعلقش هم ببینم یعنی احراز کنم. اگر شما نبینید حرکت نمی‌کنید. پس آن چه که موجب حرکت عبد می‌شود که غایت حکم مولا است عبارت است از آن که در صقع نفس او موجود است یعنی واصل شده باشد. بنابراین باید کبرای تکلیف مولا، متعلقش و متعلق‌المتعلقش در نفس مکلف حاضر باشد تا حرکت کند و اگر نباشد جعل مولا لغو می‌شود و مولا جعل نمی‌کند.

بعد هم ایشان می‌گوید همین هم نکته است در مورد فقدان قدرت. در فقدان قدرت هم که ما می‌گوییم تکلیف نیست به‌خاطر همین است که جعل داعی امکانی برای او فایده‌ای ندارد ولو اینکه او عالم باشد نسبت به صغری و کبری ولی نمی‌تواند حرکت کند و چون چنین توانایی ندارد، جعل داعی برای او لغو است. حالا که لغو می‌شود پس حاصل نمی‌شود.

حرف ایشان این است که حقیقت حکم جعل داعی امکانی است و جعل داعی امکانی در این موارد محقق نمی‌شود، بنابراین حکم نیست؛ یعنی حکم بالفعل نیست. ما یکون حقیقة الحکمیه نیست. وقتی نبود از این جهت علم به عدم استحقاق عقاب پیدا می‌کنیم. لذا ایشان می‌فرماید نوبت به قبح عقاب بلا بیان نمی‌رسد. اینجا ما شک در حکم نداریم و می‌گوییم لا بیان است. لا بیان به معنای بیان بر حکم فعلی که در بحث قبح عقاب بلا بیان می‌گوییم، نیست. اینجا اصلاً بیان واقعی نیست. در قبح عقاب بلا بیان مکرراً گفتیم که قبح عقاب بلا بیان یعنی بیان بر تکلیف نیست. اینجا می‌گوییم خود تکلیف نیست. همین که تکلیف به من واصل نشود، خودش نیست نه اینکه بیان بر تکلیف نیست و لذا ایشان می‌گوید نوبت به قبح عقاب بلا بیان نمی‌رسد.

## مناقشه در کلام مرحوم اصفهانی

### اشکال اول (اشکال آیت الله وحید بر مرحوم اصفهانی)

آیت الله وحید حفظه الله سه اشکال نسبت به فرمایش ایشان داشته اند:

اشکال اولی که فرمودند این است که بحث احکام از اعتباریات عقلائیه است که موجود بین عقلاست در مقام تقنینشان. باید بینم عقلا چه کار می کنند. عقلا اعتبار می کنند روی موضوع مقدرة الوجود. هر گاه هم که این موضوع محقق شد، اعتبارشان بالفعل می شود و ربطی به علم و جهل ندارد. عقلا این طور عمل می کنند. لذا ایشان می فرماید:

لا ريب ان العقلا ينشئون القوانين على الموضوعات المفروضة الوجود.

این ینشئون را که مرحوم اصفهانی منکر نیست. آنچه که مرحوم اصفهانی منکر است، این بخش از کلام آیت الله وحید است که می فرمایند:

و بعد تحقق الموضوع في الخارج يرون الحكم موجوداً في عالم الاعتبار و متوجهاً الى المكلف سواء كان عالماً بالحكم أو جاهلاً.

خلاصه اینکه عقلا اعتباریاتی که می کنند روی موضوع مقدرة الوجود است و پس از آن که موضوع محقق شد آن اعتبار را خارجاً محقق می بینند و دیگر ربطی به علم و جهل مکلف ندارد. این اشکال اول است.

### پاسخ از اشکال اول

البته این اشکال روی مبنای اعتبار شاید درست باشد و همین طور هم است یعنی اگر ما تحلیل کنیم می بینیم که عقلا در اعتباراتشان، اعتبار را منوط به علم و جهل مکلف نمی کنند. منتهی این اشکال علی الظاهر به آقای اصفهانی از این جهت وارد نیست چون ایشان حکم را اعتبار نمی داند. یک مشکلی که هست این است که مرحوم اصفهانی در یک جایی از احکام تعبیر به اعتباریات کرده است. در بحث های سابق در براءت هم یک جایی آیت الله وحید حفظه الله فرموده بودند که ایشان حکم را اعتبار می دانند. در آن جا عبارات مرحوم اصفهانی را آوردیم. اعتباری که مرحوم اصفهانی می گوید اعتباریات عقلائیه نیست بلکه از باب انتزاعیات است. من قرائن این مطلب را برای دوستان آوردم. اعتباری که ایشان



می گوید تصریح می کند که انتزاعی است. انتزاعیات غیر از این اعتباریات مثل ملکیت و زوجیت و امثال این است که بشود اعتباریات اولیه که ایشان می گوید یا طبق تعبیر مرحوم اصفهانی، اعتبارات محقق الوجود موضوعی. بلکه انتزاعی است مثل فوقیت و تحتیت که از انشاء به داعی جعل داعی انتزاع می شود.

بنابراین در جواب آقای وحید عرض کنم که محقق اصفهانی حکم را اعتبار نمی داند و می گوید از انشاء به داعی جعل داعی انتزاع می شود بعث و زجر. کاری به اعتباریات عقلایی ندارد. این بیان آیت الله وحید ولو نسبت به اعتبارات عقلایی درست باشد ربطی به فرمایش مرحوم اصفهانی ندارد.

### اشکال دوم (اشکال آیت الله وحید بر مرحوم اصفهانی)

اشکال دوم ایشان به آقای اصفهانی این است که نتیجه حرف شما این است که مرحله تنجز با مرحله فعلیت یکی می شود. علی الظاهر این فرمایش درست است یعنی این لازمه اش هست، اما چه اشکالی دارد؟ ایشان فرموده است با اینکه علم و جهل از امور متقوم به متعلق است. علم و جهل متعلق می خواهد. اشکال آقای وحید الان این است که اگر بنا باشد حکم در مرحله ای که هنوز وصول پیدا نکرده، حکم نباشد، پس شما علم و جهل به حکم پیدا نمی کنید. پس علم هم پیدا کنید نباید منجز باشد چون به حکم علم پیدا نکردید بلکه به قوه حکم علم پیدا کردید. می گوید پس موجب استحقاق عقاب نباید باشد. می فرمایند:

فلو كان الحكم قبل العلم به غير فعلي و كانت قوة الحكم فلا حكم حتى يكون العلم به موجبا لاستحقاق العقاب على مخالفته ضرورة ان استحقاق العقاب انما هو على مخالفة الحكم الشرعي و العلم لم يتعلق به على مبناه.

مرحوم اصفهانی که مدعی هست تکلیف وقتی واصل نشود فعلیت ندارد، یعنی حکم بالفعل نیست و مصداق بالحمل الشایع حکم نیست. حالا که نیست پس علم به چه چیزی تحقق پیدا کرده است که مستحق عقاب شدیم؟ قبل از علم که حکم نیست، پس قوه حکم است و علم به قوه حکم که موجب تنجز نیست. آن که موجب استحقاق است علم به حکم است.

فلا حكم حتى يكون العلم به موجبا لاستحقاق العقاب على مخالفته ضرورة ان استحقاق العقاب انما هو على مخالفة الحكم الشرعي و العلم لم يتعلق به على مبناه. و ما تعلق به ليس حكماً شرعياً بل المعلوم هو قوة الحكم.

می گوید پس نباید موجب استحقاق شود.

## پاسخ از اشکال دوم

این اشکال هم به نظر می آید قدری صوری است چون در بحث استحقاق عقاب که ما روی الفاظ که کار نمی کنیم. این طور نیست که مثلاً در شرع آمده است که اذا عَلِمَ بالحکم فهو يستحق العقاب علی مخالفته. اگر بود باید بحث می کردیم که این حکم که در عبارت است چه طور حکمی است؟ آیا قوه حکم است یا حکم بالحمل الشایع و امثال این. موضوع بحث عقلی است. استحقاق عقاب حکم عقل است و موضوعش را باید خودش تشخیص بدهد. موضوعش حکم به این معنا که مرحوم اصفهانی می گوید نیست. موضوعش عبارت است از همان تمام ما بید المولا که مورد علم باشد. مولا همین که انشاء کند به داعی جعل داعی، این تمام الموضوع است. اینکه باید وصول پیدا کند و علم به یک حکم واصل باشد، لازم نیست. بله علم باید حاصل شود چون با علم تنجیز می شود. علم به همین تمام ما بید المولا که تعلق بگیرد با تمام متعلقاتش یعنی کبری و موضوعش و متعلقش و متعلق المتعلقش. علم به همین تمام ما بید المولا یعنی همان انشاء به داعی جعل داعی که تعلق بگیرد، همین که علم به این تحقق بگیرد موضوع استحقاق عقاب است. بنابراین موضوع استحقاق عقاب، علم به حکم فعلی به آن معنای که مرحوم اصفهانی می گوید، نیست.

پس اشکال ایشان وارد نیست که اگر این را نگوئیم پس استحقاق عقاب هم نیست. ما می گوئیم اول از عقل سؤال کنید موضوع استحقاق عقاب چیست. مگر موضوع دائر مدار این است که ما لفظ حکم را چه بدانیم؟ دائر مدار این است که چه چیزی بر مکلف منکشف شده است. مکلف به تمام ما بید المولا که تعبیر خود مرحوم اصفهانی؛ که تمام بید المولا عبارت است از انشاء به داعی جعل داعی روی موضوع مقدرة الوجود. آنکه موضوع استحقاق عقاب است انشاء مولا است به داعی جعل داعی روی موضوع مقدرة الوجود. علم به این چنین چیزی که تمام بید المولا است معیار است. علم به همانی که شما اسمش را قوه حکم گذاشتید، موضوع حکم عقل است. واقعاً همین طور است. یعنی اگر من علم پیدا کنم که مولا از من چیزی خواسته است و امری فرموده ولو این امر موضوع داشته باشد ولی اسمش حکم نیست، علم به چنین چیزی موضوع حکم عقل است. بنابراین این اشکال وارد نیست. بله ممکن است بعداً سراغ آقای اصفهانی برویم و از جهت دیگری اشکال کنیم که بحثش می آید.

سؤال: شما می فرمایید ما بید المولا آمده است فقط منجز نشده است. پس ایشان نباید بفرماید اصل حکم نیست، بلکه باید بفرماید ما بید المولا هست ولی منجز نشده است.

پاسخ: آقای اصفهانی که این را قبول دارد و منکر نیست. ایشان این طور معتقد است که انشاء به داعی جعل داعی امکانی بالفعل نمی شود. ایشان می گوید بالفعل نمی شود، ما هم می گوئیم بالفعل نمی شود. اما یک سؤال دیگر از آیت الله وحید حفظه الله داریم نسبت به کلام آقای اصفهانی که مگر موضوع استحقاق عقاب علم به این حکم اصطلاحی آقای اصفهانی است؟ شما این را حل کنید اگر مولا جعل داعی کرده است و موضوعش هم پیدا شده است، من علم به این پیدا کردم که اسمش حکم نیست و اسمش الف است، من به این الف علم پیدا کردم، آیا علم به این الف، موجب استحقاق عقاب هست یا نه؟ بحث این است. شارع جداً انشاء کرده است روی عنوان مکلف که بالغ عاقل است و موضوعش هم محقق شده است. آقای اصفهانی به این نمی گوید حکم، خب نگوید. اما من علم به چنین چیزی پیدا کردم، آیا علم به چنین چیزی آیا موضوع استحقاق عقاب هست یا نه. این تمام حرف است.

سؤال: بستگی به این دارد که حقیقت حکم را چگونه تقریر کنید.

پاسخ: این یک حرف دیگری است که اگر ما حقیقت حکم را تحلیل کنیم حکم عقل به استحقاق عقاب فرق کند. این اول کلام است. چه کسی می گوید؟ اگر ما گفتیم حکم چهار مرتبه دارد که یک مرتبه اش تنجز است، آیا لازم است که عقل هم موضوع حکمش به استحقاق عقاب، تنجز باشد؟ اصلاً تنجز خودش استحقاق عقاب است. موضوع حکم آن مرتبه سوم است که ما می گوئیم فعلیت است. حالا مرحوم اصفهانی که زحمت کشید و فرمود آن مرحله سوم حقیقت حکم نیست، بگوید، ما چه کار داریم؟ ما می گوئیم علم به چنین چیزی موضوع استحقاق هست یا نه؟ این را بگویید هست یا نیست؟ اگر انسان نسبت به مولای خودش یقین کرد که او یک انشاء به داعی جعل داعی دارد روی موضوع مقدرة الوجود و این هم محقق شده است، علم به چنین چیزی آیا استحقاق عقاب می آورد یا نه؟

### اشکال سوم (اشکال آیت الله وحید بر مرحوم اصفهانی)

اشکال سوم آیت الله وحید این است که این مبنای آقای اصفهانی با ظاهر ادله شرعیه سازگار نیست، در مثل مقبوله

عمر بن حنظله که

من نظر فی حلالنا و حرامنا عرف احكامنا من تعلق المعرفة فيها بالاحكام، الظاهر فی كون متعلقها هو الاحكام الشرعية حقیقتاً.

### پاسخ از اشکال سوم

اولاً اصلاً نحوه استدلال درست نیست. بحث آقای اصفهانی بحث عقلی است. تحلیلی که ایشان می‌کند این است که انبعاث ممکن نیست و حرکت عبد ممکن نیست و جعل داعی امکانی نمی‌شود شامل حال او باشد. حرف ایشان این است و اینها بحث‌های ظهوری و جعل شرعی نیست تا ما باید بگوییم این مخالف با ظواهر کتاب و سنت است بلکه این یک بحث عقلی است. استدلالی که مخالف ظاهر است یک حرف است.

ثانیاً شما مستعمل فیه را در اینجا می‌فرمایید روشن است و مراد جدی از آن روشن است. آیا از این جا شما می‌توانید بفرمایید که لفظ حکم اصلاً در شرع وضع شده است برای حکم فعلی؟ می‌توانید چنین چیزی را بفرمایید برای همین حکم که يتعلق العلم و الجهل به، نه آن حکمی که آقای اصفهانی می‌فرماید. ما می‌گوییم استعمال که اعم از حقیقت و مجاز است و استعمال اعم از تعدد دال و مدلول است و لذا شما از اینجا نمی‌توانید بفهمید که پس حکم در اصطلاح شارع به معنای چیزی است که يتعلق العلم و الجهل به.

اگر کسی مرید آقای اصفهانی باشد و بگوید خوب حرفی زده است که حکم فقط در جایی است که علم به آن تعلق گرفته باشد یعنی فعلیت این‌طوری است و بگوید اینجا مجاز است، استعمال اعم از حقیقت و مجاز است. ما از استعمال نمی‌توانیم کشف کنیم که اولاً معنای حقیقی حکم چیست و ثانیاً در یک بحث عقلی بگوییم این خلاف ظاهر شرع است. اینها هیچ ربطی به هم ندارد. ربط ندارد به این معنا که آخرش این می‌شود که مفاد کلمات شارع ظاهرش استعمال و اراده حکم است به معنایی که غیر از آن تحلیل عقلی مرحوم اصفهانی در باب حقیقت حکم است، باشد. مرحوم اصفهانی می‌تواند بگوید که من قبول دارم که شارع حکم را به این معنا استعمال می‌کند اما حقیقت الحکمیه و ماهیت حکم چنین چیزی است که ما داریم می‌گوییم. بنابراین با هم منافاتی ندارد. به نظرم این استدلال هم استدلال درستی نیست.

### اشکال چهارم

حالا می‌رویم سراغ اصل حرف آقای اصفهانی. یک بحث با ایشان وجود دارد که این بحث شما اصلاً چه اثری دارد؟ شاید آیت‌الله وحید هم در برخی نکات هم ناظر به همین جهت بودند. ما سابقاً این را مفصل بحث کردیم که شما از این تحقیق چه استفاده‌ای می‌کنید؟ بحث سر لفظ حکم نیست. شما اصلاً فرض کنید که گفتید در اینجا لفظ حکم هست یا نیست. بحث که سر این نیست. نسبت به آثار حکم باید یکی یکی حساب کنیم. آن که متعلق علم و جهل واقع می‌شود شما هم باید قبول کنید که تمام ما بید المولاست و الا حکم به معنایی که شما می‌گویید نمی‌تواند متعلق علم و جهل باشد به این معنا که ما نمی‌توانیم جهل پیدا کنیم به حکمی که شما می‌گویید چون شما می‌گویید اگر جهل باشد اصلاً حکم نیست. پس فرض ندارد که ما جهلی به حکم شما پیدا کنیم. آن که علم و جهل به آن تعلق می‌گیرد تمام بید المولاست. این حرف بین ما و شما و دیگران همه مشترک است.

نسبت به تنجیز که استحقاق عقاب باشد همه مشترکیم یعنی باید علم به تمام بید المولا بشود تا اینکه استحقاق عقاب بیاید. شما باید این را قبول کنید و ما هم باید قبول کنیم. فرق حرف شما با ما چیست؟ جز اینکه فرمایش مرحوم اصفهانی یک مشکلات دیگری ایجاد می‌کند که عرض می‌کنم و الا در اینکه معیار تنجیز چیست که با هم مشترکیم. در اینکه معیار آن چه که علم و جهل به آن تعلق می‌گیرد که مشترکیم. پس فقط سر لفظ حکم هست؟ این که بی‌معناست. بله فرمایش ایشان که تحلیلی می‌کند که اصلاً حکم نیست، یک اشکالات دیگری به هم می‌رساند که عرض می‌کنیم. به نظر ما این مبنا اصلاً مبنای اثرداری نیست.

### اشکال پنجم

دوم اینکه این بیانی که ایشان کرده است خودش اصلاً درست هم نیست. به نظرم مناقض با برخی از فرمایشات خود ایشان هم هست. حالا در حقیقت حکم، آن مبنای ما که اراده است را بگذاریم کنار که اختلاف مبانی است. روی مبنای خود ایشان که انشاء به داعی جعل داعی امکانی است. سؤال این است که انشاء به داعی جعل داعی امکانی، امکان یعنی «لو» داشته باشد. چند تا لو داشته باشد؟ شما در اینجا با یک لو دارید کار می‌کنید. این لوها فایده‌اش این است که یعنی اگر محقق هم نشود هنوز حکم هست. لو معنایش این است. این طور مثلاً می‌گوییم انشاء به داعی جعل داعی امکانی یعنی لو انقاد لحرکه؛ اگر منقاد نبود و حرکت نکرد باز حکم هست. فایده لو این است لذا مرحوم اصفهانی از این نکته در

بحث خروج از ابتلا در مورد عاصی استفاده می‌کند. عصاة الان چگونه هستند؟ عصاة که به انشاء مولا حرکت نکردند، به جعل داعی مولا منبعث نشدند، آیا باید بگوییم حکم نیست. اگر در باب ماهیت حکم می‌گفتیم انشاء به داعی جعل داعی بالفعل است، پس عصاة نباید انشاء به داعی جعل داعی بالفعل داشته باشند، و در مورد آنها لغو است چون بالفعل حرکت نمی‌کنند. می‌گوییم لغو نیست چون حقیقت حکم و کاری که مولا می‌خواهد بکند این است که یک انشائی بکند تا آن‌هایی که آدم‌های خوبی هستند و منقادند حرکت کنند. پس غرض از انشاء مولا این نیست که بالفعل هر کس به او رسید حرکت کند. غرض مولا عبارت است از حرکت کردن عبد زمانی که منقاد باشد لذا اگر کسی عاصی بود و حرکت نکرد باز هم تکلیف دارد چون انشاء به داعی جعل داعی امکانی بود و نسبت به این شخص امکان هست ولی «لو» محقق نشده است مثل جمله شرطیه‌ای که شرطش محقق نیست ولی مفاد جمله شرطیه که هست. قضیه انشاء به داعی جعل داعی امکانی مثل قضیه شرطیه است که لو آن بالفعل نشده است ولی قضیه شرطیه هست یعنی حقیقة الحکمیه هست چون جعل داعی امکانی همان جمله شرطیه بود.

حالا سؤال این است که آن شرط و آن لو دقیقاً چیست؟ انقیاد که هست؛ یعنی اگر شخص منقاد نباشد این طور نیست که غرض مولا از انشائش حاصل نباشد. غرض مولا این نبود که انسان‌ها به هر صورت حرکت کنند. اگر این بود امکان نداشت که مولا نسبت به عصاة تکلیف داشته باشد اما این نیست. پس نسبت به انقیاد، لو خوابیده است در ماهیت حکم. نسبت به وصول چه؟ یعنی دو لو هست یا یکی؟ مولا انشاء می‌کند به داعی جعل داعی امکانی یعنی لو وصل و انقاد لحرکه یا نسبت به وصول مطلق است؟

دیدم نقل می‌کنند برخی از فضلا گفته‌اند حرف اصفهانی فقط یک لو دارد که لو انقاد است اما من عبارات ایشان را پیدا کردم البته زیاد نیست اما تقریباً تصریح است به اینکه وصول هم در آن لو است یعنی لو وصل و انقاد لحرکه. حالا جای آن را خدمت دوستان عرض می‌کنم، ظاهراً در بحث حکم ظاهری است که ایشان این حرف را دارد که من در واجب مشروط احتمالاً این را آوردم.

اگر دو لو داشته باشد، سؤال این است که با این حرف اینجا نمی‌سازد چون اگر گفتیم مثل لو انقاد، لو وصل هم در ماهیت حکم اشراب شده یعنی اگر حکم نرسید و شما حرکت نکردید، هنوز حکم هست مثل تحقق قضیه شرطیه ولو اینکه شرطش محقق نباشد. همان‌طور که لو انقاد اگر نبود و شخص عاصی بود، جمله شرطیه که می‌گوید لو انقاد لحرکه

هست، پس حکم هست و احکام شارع منوط به اراده عاصی نیست، در مورد وصول هم همین می شود اگر لو را اخذ کردیم. مولا یک انشائی می کند و حکم همین انشاء است به داعی خاص؛ کدام داعی؟ که اگر به عبد رسید و منقاد بود حرکتش بدهد. این معنای شرطی با دو لو در اینجا هم هست. چرا شما می گوئید نیست؟ این خیلی حرف عجیبی است و تحکم است از مرحوم اصفهانی با آن همه دقت. شما می فرمایید جعل داعی امکانی هم در مورد این شخص واقع نمی شود چون نمی تواند حرکتش بدهد. می گوئیم جعل داعی امکانی با دو لو باشد. چه کسی گفته است کار مولا انشاء کردنی است که اگر عبد منقاد بود، حرکتش بدهد؟ نخیر انشائی است به این امید که اگر به عبد رسید، حرکت کند. واقعش هم همین است، مولا که احکام را صادر می کند در خانه همه را نمی زند تا ایصال کند. به این امید که اگر به عبد رسید و موانع نبود و منقاد بود حرکتش بدهد. این لبش است. پس وصول هم در ماهیت دعوت امکانی اخذ شده است.

بالاخره می خواهم بگویم برای مرحوم اصفهانی باید روشن می بود که اگر شما بگوئید امکانی یعنی همین امکانی که من می گویم یعنی فقط از حیث انقیاد، یک تحکم محض است. حق مسئله این است که جعل داعی امکانی با دو لو است حتی اگر ایشان نمی گفت، اما در جایی خود ایشان هم این حرف را پذیرفته است. حالا چه پذیرفته باشد و چه نپذیرفته باشد حق مطلب این است که با دو لو هست.

برخی از اصولیون دقیق النظر حرف دیگری می زنند و حتی غیر از اینها را هم داخل می کنند. ما در بحث واجب معلق جز کسانی هستیم که واجب معلق را معقول نمی دانیم مثل مرحوم اصفهانی چون می گوید بعث و انبعاث متضایفین هستند و اگر انبعاث الان ممکن نباشد، بعث هم وجود ندارد. برخی می گویند بعث شارع کما اینکه آن دو لو را دارد، یک لو دیگر هم دارد یعنی وقتی وقت عمل رسید حرکتش بدهد. الان می خواهد حج مستطیع را، حج در موسم را. می گوئیم الان نمی شود الزام داشته باشد. می گوید چه اشکالی دارد؟ حقیقت حکم انشاء الزام است که لو وصل و انقاد و ظرف عملش آمد حرکتش بدهد. یک لو دیگر هم در آن هست. تعبیر ایشان این است که کار مولا ایجاد یک امر بالقوه است که در یک ظرفی بالفعل بشود. برای عقلانیت این کار همین قدر بس است که یک وقت هایی واصل بشود و یک وقت هایی منقاد باشد و یک وقت هایی ظرف عمل حاصل بشود عبد را حرکت دهد، همین قدر کافی است در واجب معلق.

البته ما در آنجا این را نپذیرفتیم به دلیل اینکه قیودی که ما اینجا می گوئیم هر کدام نکته دارد. اگر می گوئیم لو انقاد به خاطر اینکه حکم را اگر بخواهد مطلق بگوید نسبت به انقیاد معقول نیست. نمی شود مولا حکم بکند بگوئیم نسبت به

عاصی ما حکم نداریم. نمی شود تقیید بزنییم به اراده مکلف که اگر اراده کرد حکم می آید و اگر اراده نکرد که عاصی است، حکم نیست. این که معنا ندارد که احکام را معلق به اراده مکلف کنیم، بلکه احکام آمده است تا اراده مکلف را ایجاد بکند نه اینکه معلق بر آن باشد. ازاین جهت ما مجبوریم که لو انقاد را در ماهیت حکم اخذ کنیم. نسبت به علم هم ازاین جهت که تقیید به علم هم ممکن نیست. حالا فردا ما این بحث را ادامه می دهیم که اصلاً فرمایش اصفهانی یک اشکال دیگری در ماهیت حکم به هم می رساند. الحمدلله رب العالمین



بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱.....ادامه بررسی کلام مرحوم اصفهانی
- ۲.....تنبیه پنجم: معیار شهید صدر در جریان برائت در شبهات موضوعی
- ۳.....اشکال بر کلام شهید صدر
- ۵.....توجیه اول کلام شهید صدر و نقد آن
- ۵.....توجیه دوم کلام شهید صدر و نقد آن
- ۸.....توجیه سوم کلام شهید صدر و نقد آن
- ۹.....تنبیه ششم: کلام شهید صدر
- ۹.....اشکال مرحوم اصفهانی

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### ادامه بررسی کلام مرحوم اصفهانی

جلسه گذشته فرمایش مرحوم اصفهانی طرح شد و برخی از اشکالات آن مطرح شد. فرمایش ایشان در جاهای مختلف در علم اصول تکرار شده است از جمله در بحث برائت و جاهای دیگر و اجمال اشکالش هم گذشت منتهی نکات دیگری هم دارد که ان شاء الله هم دوستان خودشان تفتن پیدا می کنند و هم در بحث های آتی شاید به آن اشاره شود. بعضی از آنها هم قابل حل است مثلاً فرمایش ایشان ممکن است به این منتهی شود که در حکم، آن طور که ایشان تصویر می کند، احکام مقید می شوند به خصوص حصه عالمین بها چون ایشان حکمی که واصل نشود یعنی مورد علم قرار نگیرد را به حمل شایع حکم نمی داند و فعلی نمی داند، پس احکام را مختص به عالمین می داند.

ما سر جای خودش گفتیم که این اشکال عقلی دارد و خود آقای اصفهانی هم قبول دارد که این اشکال دارد منتهی به نظر من این گونه اشکالات به آقای اصفهانی قابل حل است چون برگشتش به تغییر اصطلاح ایشان است. آن حکمی که تقیید موضوعش به خصوص عالمین بها معقول نیست، همان تمام به ید مولا است. آن را مولا وقتی انشاء می کند به داعی

جعل داعی به خصوص حصه عالمین اگر تقييد بکند اين غير معقول است. لازمه حرف ایشان این نیست که انشاء مولا به حصه عالمین مقید شود یعنی مولا خطاب کند ایها العالم بوجوب الصلاة يجب عليك الصلاة. این را که ایشان نمی خواهد بگوید. می فرماید حقیقت دعویت مجبور می کند ما را تا بگوییم درباره کسی که به او وصول نشده است استحقاق عقاب ثابت نیست چون حقیقت حکمیت نیست. از باب عدم دعویت است و ربطی به اخذ عنوان عالم در موضوع ندارد چون آن یک اشکالی دارد که خود ایشان قبول دارد و ما هم به همین طریق گفتیم که لغویت است که انسان خطاب کند به عالم به وجوب صلاة که يجب عليك الصلاة. ایشان اگر می گوید مقصور است فعلیت به کسی که احراز صغری و کبری به او بشود، معنایش این نیست که به عالم به وجوب صلاة ما حکم کنیم که يجب عليك الصلاة.

عرض می کنم برخی از این اشکالات قابل دفع است با توجیهی که می شود کرد ولی اصل اشکال این است که این مبنا درست نیست چون هیچ اثر مهمی ندارد و اختلافی وجود ندارد که آنچه که به ید مولا است روشن است چیست و اعم از عالم و جاهل است. و آن چه که موضوع استحقاق عقاب است پیش همه معلوم است که چیست؛ آن است که محرز شده باشد. دیگر جعل اصطلاح کنیم که این فعلی است و آن فعلی نیست اثر مهمی ندارد علاوه بر اینکه در بحث اشکالات دیگری هم پدید می آید که در جلسه پیش به برخی از آنها اشاره شد.

### تنبیه پنجم: معیار شهید صدر در جریان برائت در شبهات موضوعی

تنبیه بعدی تفصیل شهید صدر است. ایشان می فرماید اصلاً بحث اینکه حکم به نحو صرف الوجود باشد یا به نحو طبیعت ساریه باشد؛ وجوبی باشد یا تحریمی باشد، فقط متعلق داشته باشد یا متعلق المتعلق داشته باشد، ایشان می گوید هیچ کدام از اینها تأثیری در بحث ندارد. تمام المعیار برای جریان برائت یا اشتغال این است که حکم بدلی باشد یا شمولی. اگر حکم شمولی باشد مصب برائت است و اگر بدلی باشد مصب اشتغال است. حرف ایشان این است و این یک تفصیل خیلی تمیزی است. این همه ما در فرمایش مرحوم عراقی و دیگران تشقیق شقوق کردیم مثل اختلاف در شبهه وجوبیه و تحریمیه و صرف الوجود و طبیعت ساریه و اینکه نهی بخورد به صرف الوجود یا خود این نهی صرف الوجودی باشد. شهید صدر می گوید همه اینها هیچ. آن که معیار است یک کلمه است که آیا حکم شما شمولی است یا بدلی. اگر شمولی باشد و شک در موضوع پیدا کنیم مصب برائت است و اگر بدلی باشد شک موضوعی به اشتغال منتهی می شود. حالا سرش

چیست؟ ایشان تقریباً در یکی دو جمله سرّش را بیان می‌کند و لذا به قول غربی‌ها یک نظریه خیلی بلدی است و یک چیز خیلی روشن و برجسته‌ای است و اگر کسی می‌خواهد اشکال کند ایشان حرفش را روشن زده است.

ایشان می‌فرماید سرّش این است که در شمولی، زیادت انبعاث یا تحریک مولوی معنا دارد یعنی اگر شما شک کنید که آیا این خمر است یا نه، در واقع شک می‌کنید که دائره مولویت مولا و انبعائی که پیدا می‌شود به اینجا کشیده می‌شود یا نه. یک توسعه‌ای در مولویت مولا در این جهت هست که آیا دائره تحریک مولویت مولا تا بدین جا رسیده است یا نه. دائره بعث مولا، تحریک مولوی ایشان بعث است. این دائره بعث تا اینجا آمده است یا نیامده است. باز یکی از نکات برجسته حرف ایشان این است که در بحث ما وحدت حکم و تعدد حکم اثری ندارد.

از اینجا ایشان برمی‌گردد به آقای نائینی که این زحمتی که شما کشیدید که اگر قضیه حقیقه باشد و به موضوع منوط باشد منحل می‌شود به عدد آحاد موضوع، ایشان می‌گویند تأثیری در بحث ندارد. همین‌طور به مرحوم آخوند برمی‌گردد و می‌گویند اصلاً بحث برائت و اشتغال ربطی به این ندارد که ما چند حکم داریم یا یک حکم داریم چون می‌فرماید معیار عبارت است از اینکه دائره تحریک مولوی مولا آیا موسع‌تر می‌شود یا نمی‌شود. دائره بعث مولا موسع‌تر می‌شود یا نمی‌شود. این توسعه در بعث مولا، هم به لحاظ کمی که عدد احکام است تصویر می‌شود و هم به لحاظ اجزا در یک مرکب تصویر می‌شود کما اینکه در اقل و اکثر ارتباطی اگر شما شک کنید که دائره وجوب، قنوت را هم گرفته است یا نه، دائره تحریک مولوی مولا توسعه پیدا می‌کند. ایشان می‌گویند هر کجا که شک شما منتهی شود به توسعه دائره تحریک مولوی مولا یا بعث مولا وقتی شک کنید مصبّ براءت است. اما اگر بدلی باشد ایشان می‌گویند برگشتش به توسعه دائره تحریک مولوی مولا نیست. شهید صدر در این تفصیل، به همین مقدار اکتفا می‌کند. در اواسط بحث یک جایی ایشان می‌فرماید به دلیل اینکه این ناگزیر شک در امتثال است. این گونه شک در بدلیت شک در امتثال است و اشتغال می‌شود.

### اشکال بر کلام شهید صدر

به نظر من این تفصیل درست نیست و ظاهراً یک خلطی صورت گرفته است که ما بدلیت را به مقام امتثال تفسیر می‌کنیم. من نمی‌خواهم قطعاً به عهده ایشان بگذارم، یک جا عبارتشان ظاهراً این است. نمی‌دانیم ایشان بدلیت را چگونه تفسیر کرده است. اولاً بدلیت تفسیرهای مختلف دارد یعنی یک وقتی بدلیت خودش شرعی است و یک وقتی حکم به

جامع خورده است و بدلیت عقلی است. در هر صورت بدلیتی که اینجا محل بحث است بدلیت در صقع تکلیف است. بدلیت در مقام امتثال نیست تا شما زود بروید سراغ اشتغال به نظر من شبیه خطایی است که مرحوم عراقی و دیگران کردند و می گفتند در صرف الوجود امر تعلق گرفته است به صلاة و شده صلّ. در مقام امتثال ابدالی وجود دارد. یک ابدالی یقینی اند و اگر شک کنید که یک بدل دیگری در مقام امتثال هست یا نه، مصبّ اشتغال است.

اما آن روز که بحث می کردیم، در نقد مرحوم عراقی عرض کردم شما چرا شک را بردید در مقام امتثال طبیعی بحث در مقام تکلیف بود. یک وقتی می گوید شک در تکلیف اصلاً تصویر نمی شود، بگوید تصویر نمی شود. اما اگر شک تصویر می شود دیگر نگوید اشتغال است و ما می گوئیم شک تصویر می شود. چگونه تصویر می شود؟ بحث الان بدلیت در مقام تکلیف است یعنی مثل واجب تخییری. اگر ما گفتیم صلّ در مقام تکلیف صرف الوجود یعنی کثرات به نحو بدل مورد وجوب اند. اگر کسی این را گفت معنایش این است که در خود مقام تکلیف و الزام بدلیت دارید. اینکه چگونه تصویر می شود از عویصات بحث اصول است که اصلاً وجوب تخییری چگونه تصویر می شود. دوستان در کفایه دیدند سه چهارتا تفسیر در آن جا هست و یک تصویر دشوارتر تصویر مرحوم اصفهانی است که می فرمایند وجوب تخییری اصلاً خودش یک وجوب چند لنگه ای است. ما در عالم دو گونه وجوب داریم؛ یک وجوبی که متعیناً به یک متعلق می خورد و یک وجوب دو لنگه ای داریم؛ وجوبی که می خورد به این متعلق مع جواز تبدیل آن به بدل. امر می خورد به این و جواز تبدیل به بدلش که این خودش یک وجوبی در عالم است.

ما در جای خودش تردید کردیم که چنین چیزی شدنی است یا نه و وجه تردید ما هم این است که حقیقت الزام باید شکافته شود. الزام آیا با جواز ترخیص الی بدل سازگار است؟ من فکر می کنم که این طور نمی شود و سازگار نیست. یک بحث فوق العاده دقیقی است که آیا حقیقت ایجاب به شیء ای و الزام به آن با جعل بدل یعنی مع جواز ترکه الی بدل، حالا الی بدل که روشن است، اما مع جواز ترکه، همین جواز ترک ولو الی بدل با لزوم سازگار است؟ ایشان می گوید یک گونه لزوم است و در عالم یک نحوه لزوم این گونه است که دو لنگه ای است. حالا روی این فکر کنید بحث فوق العاده دقیقی است. حالا به هر گونه که واجب تخییری را تصویر می کنید، اصلاً مثل مرحوم آقای خویی و عده ای دیگر قبل از ایشان اصلاً واجب تخییری را به این معنا تصویر نمی کنند و می گویند در واقع جامع وجوب دارد و خصال در واقع به حکم عقل است چون مصداق های اوست. وقتی جامع واجب می شود هر فردی می تواند امتثال آن شود. لذا هر خصله ای

از کفاره امتثال آن واجب فی البین است نه اینکه خودش طرف وجوب باشد. حالا حرف های مختلفی هست. مرحوم آخوند مثلاً بحث دو واجب تعیینی مشروط را مطرح می کند و امثال این که سر جای خودش هست.

حالا ما الان کاری به این مبانی نداریم. می گوییم هر کسی که وجوب بدلی را تصویر می کند که شما تصویر کردید و گفتید اگر وجوب بدلی باشد شک ما اشتغال است. پس وجوب بدلی را تصویر کردید. عرض ما این است که شک ما برای اینکه مربوط به بحث باشد؛ شبهه موضوعیه که به تکلیف منتهی می شود در عالم تکلیف تصویرش این است که ما شک کنیم که یک چیزی طرف این وجوب بدلی هست یا نه. توسعه در عالم تکلیف به این حصه جدید و فرد جدید. شک داریم که آیا ابدالی که تحت حکم وجوبند تا اینجاست یا یک فرد دیگر هم هست.

### توجیه اول کلام شهید صدر و نقد آن

چه چیزی در نظر شریف ایشان بوده است که فرموده این در واقع توسعه دایره تحریک مولوی مولا نیست، نمی دانیم. چون یک ذهن جوال انسان متفکری مثل ایشان چه چیزی پشت ذهن ایشان بوده که چنین چیزی فرموده است. آیا گفته است که همیشه بدلیت به امتثال برمی گردد که گفتم یک جایی ظاهراً قرینه بر این حرف هست که اگر این باشد حتماً نادرست است چون لزومی ندارد که ما این گونه تصویر کنیم. این مثل این است که بگوییم براءت در شبهه حکمیه می خواهیم جاری کنیم بعد بگوییم نمی شود چون اگر در مقام امتثال باشد اشتغال است. این چه ربطی به هم دارد ما بحثمان در شبهه حکمیه است. حالا بحث در شبهه موضوعیه است، بحث ما این است که آیا در شبهه موضوعیه می شود تصویر کرد؟ چون ایشان می گوید به تمام انحاء شک اگر منتهی شد به وجوب بدلی، شک شما منتهی می شود به اشتغال چرا؟! من شک بکنم وجوب بدلی ما تا اینجاست یا تا اینجا، توسعه است دیگر.

### توجیه دوم کلام شهید صدر و نقد آن

ممکن است نظرشان به این باشد که درست است که می شود توسعه را تصویر کرد اما تحریک مولوی ندارد. ممکن است نظر شریفشان به این باشد نه اینکه ما نمی توانیم توسعه را تصویر کنیم. من نمی دانم خصال کفارات مثلاً (اگر بخواهیم تمثیل کنیم به آنجا) آیا همین سه تاست یا آن چهارمی هم طرف خصال کفاره است. این شک در توسعه وجوب تا اینجاست. ممکن است بگوییم بله شک در توسعه تکلیف هست اما شک در توسعه تحریک مولوی نیست. یعنی چه؟

یعنی می‌خواهند این را بگویند که اگر این چهارمی اضافه شود، اگر برائت جاری کنید چیزی مازاد آن سه تا نصیبتان می‌شود؟ یعنی برائت از این چهارمی برائت از چیست؟ گویی می‌خواهند بگویند که برائت در اینجا اثری ندارد. آیا اثرش ترخیص است؟ شما قبلاً ترخیص را داشتید و می‌توانستی ترکش کنید، حالا با برائت می‌خواهی ترکش کنی، خب قبلاً هم می‌توانست ترک کند. ممکن است این باشد.

برخی دوستان در جلسه دیدم اصرار بر این می‌کنند اما این جواب دارد و جوابش این است که وقتی شما وجوب الی بدل را تصویر می‌کنید یعنی تعلق وجوب به خصال کفارات را معنادار می‌دانید یعنی وجوب الی بدل را هر گونه که گفتید تصویر کردید. حالا دو واجب مشروط است یا هر گونه دیگر. وجوب بدل دار را معنا کردید و لغو هم نمی‌دانید و الا باید بگویید در خصال کفارات هر خصله‌ای به خصوصه لغو است چون می‌شود ترکش کرد. لغو که نیست و اصلاً وجوب تخییری فایده‌اش همین است. پس دقت کنید بعد از فراغ از اینکه ما وجوب بدلی و وجوب تخییری را تصویر کردیم به هر تصویری، اینکه دائره‌اش چهارمی را هم بگیرد عین اثر است. اصلاً آیا باید دنبال اثر دیگر باشیم؟ ما در باب تکالیف اثر دیگر نمی‌خواهیم. تکلیف خودش اثر است و لذا اگر شما برائت جاری کنید معنایش این است که این - هر چند در عالم ظاهر - طرف چهارم خصال کفارات نیست (به عنوان مثال عرض می‌کنم). اگر در بحث ما، برائت از این مورد مشکوک جاری کنید در عالم بدلیت یعنی این طرف ابدال نیست، طرف وجوب بدلی نیست. وجوب بدلی خودش یک چیزی بود. نگوئید ما اثر می‌خواهیم. ما می‌توانستیم ترک کنیم و الان شما برای ما ترخیص آوردید. ما می‌گوییم آن می‌توانستید ترک کنید که قبلاً بود جز ماهیت وجوب تخییری شما یا بدلی شما بود یعنی وجوبی که این چنین بود. ما نمی‌گوییم از ترکش می‌خواهیم برائت جاری کنیم تا شما بفهمید که ما می‌توانستیم ترک کنیم و به برائت نیازی نداریم. ما نسبت به وجوب خاص و یک وجوب این چنینی می‌خواهیم برائت جاری کنیم و این وجوب را اگر بگویید فایده‌ای ندارد که برائت از آن جاری کنیم پس اصل وجوبش هم فایده‌ای ندارد.

عرض ما این است که اصلاً بحث را نبرید در مقام امتثال ما شک در مقام تکلیف را تصویر می‌کنیم که آیا آن وجوب بدلی در اینجا هم آمده است یا نه.

سؤال: ولی علم به اشتغال داریم که ذمه ما مشغول به جامع (طبیعت) است. فرض این است که تکلیف به طبیعت تعلق دارد و شک می‌کنیم که با این فرد فارغ شدیم یا نه.

**پاسخ:** چرا این طوری می گوئید. آن چه که محرز است برای ما این است که وجوب بدلی تا اینجا آمده است. ایشان هم تصریح می کند و درست هم می گوید که حتی در واجبات ارتباطی، در صلاة یک تکلیف است و روی همه رفته است یک تکلیف وحدانی شخصی است. اگر در وجوب قنوت شک کنید می گوئید وجوب تا قنوت آمده است، نمی دانم قنوت را گرفته است یا نه. همین را شما به تعبیر ایشان زیادت در تحریک مولوی می دانید و از آن برائت جاری می کنید حالا ما اگر این طوری گفتیم وجوب ابدال را مگر نگفتید که همه آنها وجوب بدلی دارند و این یکی مشکوک است که وجوب بدلی دارد یا نه، این مقدار وجوب بدلی محرز است و این یکی مشکوک است. چرا می بریم در مقام امتثال؟

**سؤال:** چون ما علم داریم به تعلق حکم به جامع چون تعلق به صرف الوجود است و ما مکلفیم به ایجاد طبیعت.

**پاسخ:** این وجوب بدلی که ایشان می گوید چیست؟ می گوید اگر وجوب شمولی بود برائت و اگر بدلی بود اشتغال وجوب بدلی پس داریم. درسته؟

**سؤال:** علم داریم به تعلق حکم به ایجاد طبیعت.

**پاسخ:** ایجاد طبیعت تبدیل می شود به اینکه وجوب های بدلی پیدا شود یا وجوب های شمولی. نتیجه اش این است. لذا از اول هم گفتم که ما تبدیل شدن صرف الوجود به چنین چیزی را الان بحث نمی کنیم. خود ایشان چرا این را قبول کرده است و چرا ما باید قبول کنیم؟ ولی ایشان وجوب بدلی را قبول کرده است و گفته است اگر وجوب بدلی بود اشتغال است.

**سؤال:** الان ایجاد طبیعت به صرف الوجود به افراد متیقن است و اینها مشکوک نمی شود؟

**پاسخ:** ما راجع به وجوب بدلی صحبت می کنیم شما دوباره می روید سراغ طبیعت. البته ایشان یک جایی صرف الوجود را معنا می کند. ایشان می گوید به اصطلاح ما (که نمی دانیم ایشان این را از کجا آورده است) می گوید در اصطلاح ما صرف الوجود نفس الطبیعة است. بله اگر ما گفتیم نفس الطبیعة و ایجاد و وجود را مضاف نکردیم، اشکالات دیگری را به هم می رساند. صرف الطبیعة مگر شمولی است؟

**سؤال:** صرف الطبیعة، اضافه وجود به طبیعت است.

**پاسخ:** در ناحیه نهی که شمولی است. من می‌خواهم بگویم صرف الطبیعة نه شمول در آن است و نه بدلیت. صرف الطبیعة این است. شما با اضافه وجود به طبیعت و به اینکه تحلیل می‌کنید که وقتی مولا می‌گوید من وجود مضاف به طبیعت را می‌خواهم، وجود مضاف به طبیعت، هم اینجا هست و هم آن جا هست. همه را با هم نمی‌خواهد. در عالم ملاکات همان‌طور که مرحوم اصفهانی تبیین کرد چون ملاکاتش تمنع دارد در واقع این می‌خواهد در ظرفی که او نیست و او نیست و او نیست. او را می‌خواهد در ظرفی که اینها نیستند. می‌شود یک وجوب علی‌البدل. این وجوب علی‌البدل تا کجا آمده است؟ اینکه ایشان می‌گوید معیار، بدلیت و شمولیت است و اگر بدلیت بود اشتغال است. چه چیزی بدلی بود؟ وجوب. اگر وجوب بدلی باشد می‌گویم وجوب بدلی تا اینجا محرز و بقیه‌اش مشکوک است.

روی این فکر کنید و به نظر من ایشان هیچ چیزی را حل نکرده است. یک ادعای خیلی برجسته و روشن، حرفشان را می‌زنند منتهی این حرف اشکال دارد چون در خود مقام تکلیف قابل تشکیک است و تحریک مولوی زائد به همان معنا که در خصال کفارات معنا دارد، در وجوب بدلی هم معنا دارد و ما از آن براءت جاری می‌کنیم. نتیجه این براءت این است که این طرف، بدل نیست.

### توجیه سوم کلام شهید صدر و نقد آن

ممکن است بگویید این خلاف امتنان است چون اگر طرف بدل بود فصحه بود برای ما و حالا که طرف بدل نیست یعنی شما دیگر نمی‌توانید این را به جای بقیه بیاورید.

جواب این روشن است. براءت نمی‌گوید تو نمی‌توانی به جای آنها بیاوری. براءت وجوب را برمی‌دارد. آن چیزی که موجب شده است که ما نتوانیم بیاوریم این نیست که این طرف وجوب نیست. اشتغال ناشی از یک وجوبی است روی این لنگه‌های مختلف که نمی‌دانم این جزئش است یا نه. آن که اشتغال می‌آورد آن است نه براءت از این. بنابراین آن که تکلیف می‌آورد این نیست فلذا وجهی ندارد که بگوییم خلاف امتنان است. هر وجوبی خودش یک تکلیف و کلفتی است ولو وجوب الی بدل، کلفتی است که این وجوب را برداشته است. این ماحصل عرض ماست.



**تنبیه ششم: کلام شهید صدر**

تنبیه بعدی باز فرمایش مرحوم شهید صدر است و یک بحث مشکلی است که نمی‌دانیم می‌رسیم همه آن را در اینجا بحث کنیم یا نه. ایشان اول صرف‌الوجود را به نفس طبیعت معنا می‌کند. حالا این را شما فعلاً به این گونه قبول کنید. بعد می‌فرمایند بحث واقع شده است که اگر ایجاب کنیم صرف‌الوجود به این معنای نفس‌الطبیعه را، به یک فرد محقق می‌شود اما اگر نهی به صرف‌الوجود به این معنا؛ یعنی به نفس طبیعت، یعدم بانعدام تمام افراد. این مشهور است که طبیعه یوجد بوجود فرد و یعدم بعدم کل افراد. آن وقت ایشان وارد این بحث می‌شود. حالا تا یک حدی این را بحث می‌کنیم.

این بحث در چند جای اصول مطرح می‌شود. یکی از جایی که فی‌الجمله به درد می‌خورد اینجا است، یکی بحث اجزاست و یکی اول نواهی است و مکرر این بحث شده است.

**اشکال مرحوم اصفهانی**

مرحوم اصفهانی یک حرف معروفی دارد که قبلاً هم اشاره کردیم که ایشان این کبری را قبول ندارد و می‌گوید این کبری حرف غلطی است که طبیعه یوجد بوجود فرد ما و یعدم بعدم همه افراد. این حرف غلط است. چرا غلط است؟ می‌گویند شما باید پرسید که این طبیعت مهمل است یا مسوّر به سور است؟ اگر مهمل است یعنی در قوه بعض است یعنی بعض الانسان یوجد بفرد ما و از آن سو بعض الانسان یعدم بعدم ما. بعض الانسان که لازم نیست منعدم شود به عدم تمام افراد. پس اگر این طبیعت مهمل است وجودش به فرد ما است و عدمش هم به عدم همین وجود طارد است. به عبارت دیگر وجود هر فرد طارد عدم همین فرد است. ما نمی‌توانیم بگوییم که طبیعت به یک وجود موجود می‌شود، بعد مطروشد و آن عدمی که طرد می‌شود به وجود چیست؟ بگوییم همه اعدام است. این که چیز عجیب و غریبی است. می‌گوید وجود طبیعت طارد عدم مضاف به خودش است. اگر طبیعت را در قوه مهمله گرفتید یعنی بعض الانسان که بعض الانسان یوجد بفرد ما و این وجود طارد عدم همین طبیعت به نحو مهمله است یعنی بعض الانسان لیس بموجود. این هم با بعض حاصل می‌شود. و اگر طبیعت مسوّر است یعنی همه انسان‌ها، اگر گفتیم همه انسان‌ها، همه انسان‌ها به همه انسان‌ها موجود می‌شود و همه انسان‌ها با عدم همه افراد انسان معدوم می‌شود. یعنی اگر طبیعت را شما به نحو سریان

و شمول دیدید وجودش به وجود تمام کثرت‌ها هست و البته عدمش هم به عدم تمام افراد است. بنابراین این کبری که در لسان بسیاری طرح شده است که طبیعت یوجد بوجود فرد ما و یعدم بانعدام همه افراد حرف غلطی است.

خود مرحوم اصفهانی می‌گوید ممکن است کسی بگوید یک جاهایی ما داریم که یوجد بفرد ما ولی یعدم بعدم همه افراد مانند اول وجود. همین که مرحوم آقا ضیا و دیگران صرف‌الوجود را به این معنا کردند. می‌گوید اول وجود چگونه است؟ اول وجود به یک فرد موجود می‌شود چون مصداقش همه که نیستند ولی به چه چیزی معدوم می‌شود؟ به عدم همه چون تا وجود پیدا کند اول وجود پیدا شده است. اگر همه افراد معدوم نباشند یعنی بعضی افراد موجود شوند، تا موجود شوند اول وجود موجود شده است. پس اول وجود به یک وجود موجود می‌شود اما تمام افراد باید معدوم باشند تا اول وجود معدوم باشد. اول وجود معدوم نمی‌شود مگر به عدم همه افراد. دلیلش هم روشن است چون اگر یکی از افراد موجود شود اول وجود موجود شده است.

بعد خود مرحوم اصفهانی جواب می‌دهند که در اینجا هم همان حرف ما درست است. اول وجود یک فرد است و عدمی که اول وجود را طرد می‌کند همان عدم خودش است نه اعدام دیگر ولی یک نکته‌ای که وجود دارد که عدم اول وجود با اعدام دیگر ملازم شده است. این اعدام دیگر نه از باب این است که مطرود می‌شوند به وجود اول وجود. اول وجود هزار عدم را طرد نمی‌کند بلکه فقط عدم خودش را طرد می‌کند منتهی عدم اول وجود ملازم شده است با عدم دوم وجود و سوم وجود. چرا؟ چون اگر شما دوم وجود را ایجاد کنید می‌شود اول وجود یعنی اگر بخواهید به آن عدم دومی وجود بدهید می‌شود همان اول وجود. اگر شما سراغ اول وجود بروید بگویید این معدوم است، بعد سراغ دوم وجود بروید و وجود به آن بدهید، تا به آن وجود دادید می‌شود اول وجود. بنابراین یک نکته‌ای وجود دارد که عدم اول وجود ملازم است با اعدام دیگر نه اینکه آن که به اول وجود طرد می‌شود عدم همه این‌هاست. عدم دوم وجود و سوم وجود به وجودات خودشان طرد می‌شود.

بنابراین آقای اصفهانی می‌گوید کبرایی که معروف گفته‌اند کبرای نادرستی است و ایشان می‌گویند زیاد هم این حرف تکرار می‌شود ولی این حرف سندی ندارد. به نظرم حرف ایشان حرف دقیقی است.

اما شهید صدر وارد یک بحثی می‌شود که یک‌قدری عجیب است و آدم گیج می‌شود از این بحث‌ها و اگر مزاح کنیم بحث ایشان شبیه این جعبه‌های تردست‌هاست که می‌چرخانند و یک‌دفعه از آن کبوتری در می‌آید. این‌طوری شده

است. بحث کرده‌اند و بحث پیچیده شده و یک دفعه می‌گویند بله فرمایش مرحوم اصفهانی درست نیست. برای جلسه بعد دوستان مطالعه کنند چون بحث دقیقی است و جهات مختلفی در حرف ایشان وجود دارد. ایشان خیلی دعاوی خاصی می‌کند چه در تحلیل تعلق امرونی و چه در طاردیت و مطروذیت که در اینجا مطرح است در عوالم سه‌گانه که ایشان طرح می‌کند. خلاصه تفسیرهای عجیبی هم در تحلیل وجوب و حرمت دارند در کیفیت تعلقشان به متعلق، دوستان مطالعه کنند تا جلسه بعد. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱.....ادامه تنبیه ششم
- ۲.....دیدگاه محقق اصفهانی
- ۲.....کلام شهید صدر
- ۳.....کلام اول شهید صدر: نقد مرحوم اصفهانی
- ۵.....کلام دوم شهید صدر
- ۵.....کلام سوم شهید صدر
- ۶.....کلام چهارم شهید صدر
- ۸.....کلام ششم شهید صدر
- ۱۰.....نقد اول کلام شهید صدر
- ۱۵.....نقد دوم کلام شهید صدر

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### ادامه تنبیه ششم

بحث در فرمایشی بود که شهید صدر در نقد کلام محقق اصفهانی داشتند درباره اینکه طبیعت به یک فرد موجود می شود و به عدم همه افراد منعدم می شود. این بحث در جاهای مختلفی طرح می شود و البته بحث عقلی هم هست و بحث ظهوری هم نیست تا ما مثلاً بگوییم ظهور آیه یا روایتی در امر به طبیعت چیست. بله آن ظهور هم در جای خودش ممکن است تأثیری داشته باشد اما بحث آن چنان که در کلمات مشهور، در جواب مرحوم اصفهانی و حالا در نقد شهید صدر آمده است یک بحث عقلی است که طبایعی است که تحت حکم می روند (حالا در جهت ایجاب و سلب و نهی) چه چیزی اقتضا می کنند.

## دیدگاه محقق اصفهانی

مشهور میان اصولیون این بود که طبیعت به فردی موجود می شود و به عدم همه افراد معدوم می شود. مرحوم اصفهانی در موارد متکرری در اصول از جمله همین بحث شبهه موضوعیه که الان در آن هستیم، این حرف را نادرست می داند و می گوید شهرت بلاوجهی است چون طارد عدم هر طبیعتی وجود بدیل اوست و همین طور طارد وجودش، عدم بدیل اوست. بنابراین آن هایی که با هم متقابل هستند اگر وجود به فرد اضافه بشود، عدم هم به فرد اضافه می شود. بنابراین طبیعتی که به فرد موجود می شود (که طبیعتاً باید بگوییم طبیعت مهمله است) معدوم می شود به عدم فرد ما و اگر طبیعت به نحو سریان دیده شود وقتی امر به آن شود، وجودش به وجود همه افراد است و عدمش هم عدم همه افراد است. پس ما جایی نداریم که طبیعت موجود شود به یک فرد و معدوم شود به همه افراد. این فرمایش مرحوم اصفهانی است و شبهاتی را هم خود ایشان طرح کردند چون در کلمات قوم هست و جواب داده اند که جلسه گذشته اشاره کردیم. حرف هم حرف دقیقی است و علی الظاهر حرف درستی هم هست.

## کلام شهید صدر

شهید صدر یک بیان خیلی پیچیده و دشواری در مباحث دارند در رد فرمایش مرحوم اصفهانی و بحث مهمی هم هست چون در اصول تکرار می شود؛ در بحث مرة و تکرار، در نواهی، در اینجا و جاهای متعددی این بحث آمده است. البته من نرسیدم همه فرمایشات شهید صدر را در تقریرات مختلف ببینم. اینجا یعنی در شبهه موضوعیه در بحوث خیلی مختصر بحث کرده است و به این مطلب هم اشاره کرده است یعنی مطلبی که مباحث از شهید صدر نقل می کند را، اصل دعواش را در آن جا هم آورده است منتهی فرمودند ما به تفصیل در مرة و تکرار و نواهی بحث کردیم و تکرار نمی کنیم. من فرصت نکردم که آن جا را هم ببینم که شهید صدر همین حرف هایی که آقای حائری حفظه الله از این ایشان طرح کرده است، همین هاست یا چیز دیگری است، اما دعوا همین دعواست.

### کلام اول شهید صدر: نقد مرحوم اصفهانی

ایشان ابتدائاً در جواب محقق اصفهانی می فرماید تقابل وجود و عدم را در سه عالم می توانیم تصویر کنیم؛ عالم اول تقابل وجود و عدم در عالم خارجی است. اینجا وجود طارد عدم است و وجود هر فردی طارد عدم خودش است و می فرمایند فرمایش مرحوم اصفهانی در این عالم خارج و این وعاء حرف صحیحی است.

اما عالم دومی داریم که عالم مفاهیم است و تقابل در آن جا از سنخ طاردیت و مطرودیت نیست مثل تقابل انسان و لا انسان. انسان و لا انسان تقابل دارند اما نه از سنخ طاردیت و مطرودیت زیرا هر دو در عالم ذهن عارض شدند و نسبتشان با ذهن یکی است. این طور نیست که یکی طارد دیگری باشد، بلکه هر دو در ذهن حاصل اند. بله یک تقابلی دارند و آن تقابل هم این چنین است مثل تقابل دو مفهوم با یکدیگر مثل مفهوم انسان و حجر. البته به نظرم بهتر بود ایشان تعبیر به تخالف می کرد؛ دو مفهوم مخالف داریم یکی حجر است و یکی شجر است و یکی انسان. بالاخره ایشان می فرماید انسان و لا انسان شبیه انسان و حجر است و اینها تقابل به معنای طاردیت ندارند که یک مفهوم طارد مفهوم دیگر باشد.

یک عالم سومی هم داریم که عالم قضایا است که در آن جا باید ببینیم این تقابل چگونه است. می فرمایند همین انسان و لا انسان را در نظر بگیرید، اینها را وقتی در عالم دوم در نظر می گیریم دو مفهوم هستند اما همین دو مفهوم حاکی هستند از واقعیت هایی که می شود گفت نتیجه دوتا قضیه هستند؛ انسان گویی نتیجه الانسان موجود است وقتی حاکی می شود. لا انسان وقتی حاکی می شود، قضیه ای که این نتیجه آن است، انسان لیس بموجود است که می شود لا انسان. آن وقت در عالم قضایا آن چیزی که ما داریم این است که دو قضیه طارد و مطرود نیستند. الانسان موجود، الانسان لیس بموجود یکی طارد دیگری نیست چون نسبتش با ذهن یکی است و نسبتش با خارج هم یکی است به این معنا هر دو حاکی از خارج اند. تقابلشان در صدق است یا در کذب هر دو است. اینجا ایشان خیلی توضیح نمی دهد اما مثال می زنند. تقابلشان در صدق است یا در کذب. مثلاً در صدق می گویند اگر موجه کليه را با سالبه کليه در نظر بگیرید تقابلشان در صدق است یعنی در صدق جمع نمی شوند. اگر ما بگوییم همه این موجودات انسان هستند و همه موجودات انسان نیستند، نمی شود هر دو صادق باشند اما می شود هر دو کاذب باشند به اینکه بعضی از این موجودات انسان باشند. تقابلشان فقط در صدق است اما اگر موجه کليه را با سالبه جزئیه در نظر بگیرید، هم در صدق تقابل دارند و هم در کذب چون هر دو نمی توانند با هم صادق باشند. هر دو هم با هم نمی توانند کاذب باشند. پس با هم تقابل دارند اما

تقابل در این جهت است. این مسئله اش فرعی بوده است که ایشان توضیح داده است که حالا در صدق و کذب هر دو یا در صدق تنها. این را در پرائتز بگذارید. می خواهند بگویند دو قضیه طارد و مطرود نیستند بلکه یک تخالفی دارند در جهت صدق که در صدق با هم جمع نمی شوند؛ نه اینکه دو قضیه همدیگر را طرد می کنند.

در تطبیق این تقابل ها، ایشان می فرماید وقتی مولا می فرماید صلّ یا لا تصلّ در واقع گفته است اجعل قضیه الصلاة موجودة صادقة یا فرموده اجعل قضیه الصلاة غير موجودة صادقة. می گوید لبّ اوامر و نواهی این است که آن قضیه را صادقه قرار دهد مثلاً صلاة موجودة را یا صلاة غير موجودة را صادقه قرار دهد یعنی برگشت اوامر و نواهی مولا به مقام جعل یک قضیه صادقه است. پس رفت در عالم قضایا.

حالا حرف ایشان این است که این ربطی به این ندارد که در طبیعت آیا به صرف طبیعتی — که مرحوم اصفهانی گفتند — بین وجود و عدمشان تقابل دارند. می گوید اصلاً در عالم قضایا تقابلی به این معنا یعنی طاردیت و مطرودیت وجود ندارد تا مرحوم اصفهانی بفرماید که عدم این فرد طاردش وجود این فرد است و بنابراین شما حق ندارید که بگویید طبیعت به همه اعدام معدوم می شود و به یک وجود موجود می شود. موجود می شود به چیزی که طارد عدم خود اوست و معدوم به همان شده است. اگر تمام اعدام است باید شما بگویید همه وجودات. بنابراین آقای صدر می گوید شما بحث را برده اید در عالمی که اصلاً بحث اوامر و نواهی ربطی به آن عالم ندارد. ایشان پس از این که این تعبیر را داشته اند می گویند:

فتحیق الحال هنا يرجع إلى أن نرى أنّ قضیة (الصلاة موجودة) هل تصدق بوجود فرد واحد أو لا تصدق إلا بوجود

تمام الأفراد؟، وقضیة (الصلاة ليست موجودة) هل تصدق بعدم فرد واحد أو لا تصدق إلا بعدم تمام الأفراد؟

خلاصه می گویند بحث می رود در عالم قضایا و نسبت قضایا. بعد می فرمایند:

وكلام المحقق الإصفهاني قدس سره كما ترى غير مربوط بذلك، وإنما هو مربوط بالتقابل في العالم الأول.

این گونه با این بیان تکلیف حرف مرحوم اصفهانی را روشن می کند و می گوید اصلاً رفت به عالم اول؛ درحالی که بحث ما در صلّ و لا تصلّ و امثال این مربوط به عالم سوم است. باز ایشان توضیح می دهند که به کلمه آخری، تقابلی که در بحث ما مؤثر است، به معنای طاردیت و مطرودیت نیست تا گفته شود که هر وجودی طارد عدم خودش است، بلکه

تقابل در صدق و کذب است؛ چون امر به صلاة این است که اجعل الصلاة موجودة را صادقة و وقتی می گوید لا تصل یعنی اجعل الصلاة ليس بموجودة را صادقة. پس رفت در عالم قضایا. بعد از آن می فرمایند:

ولا يصدق عدم وجود الصلاة بمجرد إبقاء بعض الأعدام وعدم طرده، وإنما يصدق بانتفاء تمام الأفراد، في حين أنه يكفي في صدق وجود الصلاة وجود فرد واحد، أي: أن ما أفاده المشهور من أن الطبيعة توجد بوجود واحد ولا تنعدم إلا بانعدام تمام أفرادها صحيح.

### کلام دوم شهید صدر

بعد در مورد این مطلب توضیحی می فرمایند که توضیح عجیب و غریبی است. می فرمایند وجود و عدم ابتدائاً به خود طبیعت عارض می شود نه به فرد. یا به خود طبیعت یا به حصص طبیعت. حصه به معنای فلسفی یعنی طبیعت مقیده مثل صلاة نفس الطبيعة است و الصلاة في المسجد طبیعت مقیده است. چرا اول به فرد عارض نمی شوند؟ چون فرد به وجود فرد می شود یعنی در واقع مُفَرَّد و مُشَخَّص وجود است. البته اینها را در پرائتز من می گویم و ایشان نفرموده است اما واضح است که این است که می فرمایند ابتدائاً وجود و عدم عارض بر اصل طبیعت می شوند.

ففي المرتبة السابقة على الوجود والعدم لا يكون هناك أفراد، وإنما تكون هناك الطبيعة وتكون أيضاً حصص الطبيعة

یعنی حصص فلسفی به معنای طبیعت مقیده.

والوجود والعدم يعرضان على طبيعة الصلاة مثلاً، وعلى حصة من حصصها كالصلاة في المسجد أو الصلاة في

البيت ونحوهما.

این یک نکته است که ابتدائاً به فرد عارض نمی شود بلکه بر آنها وارد می شود.

### کلام سوم شهید صدر

بعد می فرمایند نسبت حصه با اصل طبیعت نسبت کل و جزء است. الصلاة في المسجد کل است نسبت به الصلاة. الصلاة طبیعت است و الصلاة في المسجد حصه است. الصلاة في المسجد که حصه است یعنی مجموع الصلاة است به علاوه قیدش. پس نسبت حصه و طبیعت، نسبت کل و جزء است. البته یک نکته ستاره دار است در اینجا که می گویند آن



که مساوق با خود است از حیث تساوق افرادش، آن قید است چون الصلاة عام است و غیر موارد الصلاة فی المسجد را می گیرد؛ پس قید فی المسجد است که مساوی است با خود کل از حیث تعداد و افراد.

### کلام چهارم شهید صدر

حالا اینجا که شد ایشان می خواهد برگردد به آقای اصفهانی بگوید ما با شما دعوا نداریم. وقتی حرف را خوب تحلیل کنیم شما هم با ما رفیق می شوید و می فرمایید طبیعت به یک فرد موجود می شود و به انعدام همه افراد معدوم می شود. چرا؟ می فرمایند ما دو قضیه ضروری داریم که بین ما و مرحوم اصفهانی متفق علیه است:

یکی اینکه اگر وجود بر مجموع مرکب عارض شود، در این صورت جزئش هم موجود می شود. اگر مرکبی موجود شود کل جزء باید موجود شود. پس اگر حصه وجود بر آن عارض شود صلاة که جزئی از این مرکب هست هم باید موجود شود. بنابراین وجود حصه مستلزم وجود صلاة است.

آن قضیه دوم که ضروری و متفق علیه بین ما و آقای اصفهانی است این است که اگر عدم بر مرکب عارض شود، عدم لا ینسحب بر تمام اجزا یعنی می شود مجموع بماهو مجموع معدوم باشد اما یک جزئش معدوم نباشد. این هم که از واضحات است که اگر یک مرکبی موجود نبود لازم نیست که تمام اجزایش موجود نباشد، بلکه می شود یک جزئش موجود نباشد. بعد ایشان می گوید آن جزئی هم موجود نیست و نباید باشد آن اخص است. این هم نکته مهمی است.

ایشان می خواهد بگوید بنابراین نتیجه این می شود که در الصلاة فی المسجد برای اینکه معدوم باشد لازم نیست که صلاة معدوم باشد، بلکه کونه فی المسجد باید معدوم باشد چون صرف اینکه صلاة معدوم باشد کافی نیست و دلیلش این است که آن اخص ممکن است موجود باشد.

إحدهما: أنَّ الوجود العارض على المجموع المركَّب ینسحب على تمام أجزاء ذاك المركَّب. والأخرى: أنَّ العدم العارض على المركَّب لا ینسحب على تمام أجزاء المركَّب، بل يكفي في عدم المجموع عدم جزء من أجزائه. وبهذا البیان یتضح أنَّه يكفي في وجود طبيعة الصلاة وجود حصّة من حصصها.

برای اینکه صلاة موجود باشد یک حصه از آن باشد کافی است چون گفتید اگر حصه موجود باشد مرکب موجود است پس صلاة موجود می شود.

لأنّ طبيعة الصلاة جزء من تلك الحصّة، والوجود العارض على المركّب ينسحب على تمام الأجزاء التي منها طبيعة الصلاة، ولا يكفي في عدم طبيعة الصلاة عدم حصّة منها؛

چون حصه آن مرکب است و اگر مرکب معدوم شود کفایت نمی کند برای معدوم بودن صلاة.

لأنّ الصلاة هي الجزء الأعمّ من تلك الحصّة، وقد قلنا: إنّ عدم المجموع لا ينسحب على تمام أجزاء المجموع، فعدم الحصّة ليس مساوقاً لعدم الصلاة، وإنّما هو مساوق لعدم الجزء الآخر لأنّه أخصّ،

می گوید عدم مرکب نتیجه اش این نیست که هر دو جز باید معدوم باشند. این که روشن است. حالا اگر کسی بگوید یک مرکبی که معدوم بود، صلاتش معدوم باشد. می گوید نه، چون صلاة اعم است و معدوم باشد معلوم نیست حصه معدوم شود. آن که اگر معدوم باشد حصه معدوم می شود جزء اخص است و آن عبارت است از آن قید مثل کونه فی المسجد و امثال این.

فعدم الحصّة ليس مساوقاً لعدم الصلاة، وإنّما هو مساوق لعدم الجزء الآخر لأنّه أخصّ، فينتفي على كلّ حال. فتحصل: أنّ ما أنكره المحقّق الإصفهانيّ رحمه الله من كون الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، ولا تنعدم إلا بانعدام تمام الأفراد يكون في الحقيقة راجعاً إلى ما يوافقنا عليه، ويكون من الضروريّات من أنّ وجود المركّب لا يكون إلا بوجود تمام أجزائه، وأنّه يكفي في انتفاء المركّب انتفاء جزء منه.

پس ایشان جواب مرحوم اصفهانی را دادند و به مرحوم اصفهانی می گویند اولاً حرف های شما مربوط به عالم اول است و ثانیاً اگر حرف شما را هم تحلیل کنیم شما هم مجبورید حرف ما را بنزید چون می رسد به رابطه کل و جزء و در آن جا شما چیز دیگری نمی توانید بگویید. نتیجه اینکه بحث وجود طبیعت بفرد ما و عدم طبیعت بتمام افراد برگشتش به این است که آیا حصه که آن کل مرکب است رابطه اش با طبیعت که جزئش است، چیست؟ و چون این رابطه رابطه جز و کل رابطه ای است که شما هم قبول دارید که وجود کل حتماً مستلزم وجود جزء است، بنابراین اگر حصه موجود باشد طبیعت هم موجود است یعنی به یک حصه طبیعت موجود می شود اما اگر بخواهید طبیعت معدوم باشد یعنی آن کل باید معدوم شود درحالی که عدم کل مساوق با عدم صلاة نیست، بلکه مساوق با کونه فی المسجد است که جزء دیگرش است. پس کافی نیست برای عدم طبیعت، عدم حصه. نتیجه ای که می گیرند این است که کافی نیست برای عدم الطبيعة، عدم حصه. برای عدم الطبيعة باید تمام افراد معدوم باشد و الا عدم یک حصه کفایت نمی کند.

**کلام ششم شهید صدر**

وقد ظهر ممّا ذکرناه أيضاً:

حالا بعد از اینکه ایشان با مرحوم اصفهانی تسویه حساب کرد، می روند سراغ منطق. می گویند منطق دانان هم اطلاق کلامشان بیخود است. منطق دانان گفته اند که قضایای مهمله سالبه و موجب شان با هم درگیری ندارند. اگر گفت انسان موجود و انسان لیس بموجود و هر دو مهمله بود و مسوّر به سور عمومی نبود، با هم ناسازگاری ندارد. چرا منطق دانان می گویند انسان موجود با انسان لیس بموجود دعوایی ندارد؟ چون می گویند مهمله در قوه جزئیه است. (اینها دیگر در کلام ایشان نیست و من توضیح می دهم) وقتی شما گفتید انسان موجود مسوّر به سور عموم نیست یعنی بعض انسان موجود، بعض انسان معدوم. لذا اینها با هم دعوایی ندارند. این حرف منطق دانان است.

ایشان می گوید این حرف درست نیست و منطق دانان اشتباه کرده اند و باید تفصیل می دادند. در اوصافی که عارض باشد بر عناوین مثل انسان قائم، انسان لیس بقائم، می گویند حرف آنها درست است چون قیام و عدم قیام بعد از تحقق وجود است و درست است که انسان قائم یعنی طبیعت انسان قائم است و با یک فرد قائم حاصل می شود و اگر یک فرد قائم نباشد می توان گفت انسان لیس بقائم. تعبیر ایشان این گونه است.

بعد می فرمایند اما اگر محمول وجود و عدم باشد نه مثل قیام و عدم قیام، می گوید این درست نیست؛ چون وجود و عدم قبل از تحقق شیء که معنا ندارد وجود داشته باشند؛ بنابراین تقابل بین انسان موجود و انسان لیس بموجود، این تقابل حتماً هست و کافی نیست که شما بگویید یک فرد موجود است تقابل ندارد؛ یک فرد موجود و یک فرد معدوم. چرا؟ می گوید ما قبول داریم که در انسان موجود و انسان لیس بموجود، می دانیم موضوعش مهمله است یعنی قضیه مهمله است و موضوعش مسوّر به سور عمومی نیست. ما از این باب نمی گوییم که اینها با هم تقابل دارند و جمع نمی شوند بلکه این حرف را می زنیم که سلب گرچه موضوعش مهمل باشد و مسوّر نباشد، خودش مؤلّد عمومیت است. (این حرف خاصی است).

در مثال انسان لیس بموجود می گوید درست است که انسانی که در موضوع قضیه اخذ کردید مسوّر به سور عمومی نیست و اطلاق ندارد تا بگوییم طبیعت انسان هر کجا رفت یا کل انسان، لیس بموجود. ما این را نمی گوییم؛ چون فرض این است که مهمله است، بلکه این را می گوییم که دو قضیه با هم جمع نمی شوند و آن طور که منطق دانان گفته اند

که مهمله‌ها با هم تنافی ندارند، درست نیست بخاطر اینکه انسان ليس بموجود خودش مولد عمومیت است یعنی همه انسان‌ها موجود نیستند. این سلب مولد کلیت است. می‌فرماید:

فإنه وإن فرض أن الإنسان في قولنا: (الإنسان ليس موجوداً) غير مسوّر بسور يجعله كلياً؛ لأنّ المفروض أنّ القضية مهملة لكنّ نفس السلب يولّد الكليّة، لما عرفت من أنّ الطبيعة لا تنتفي إلاّ بانتفاء تمام الأفراد.

پس از یک نقطه تحلیل عوالم ثلاثه شروع کرد و بعد فرمود مفاد قضایای شرعی این است که اجعل قضية الصلاة موجودة را صادقة و بعد رفتند جلوتر و فرمودند توضیح این مطلب این است که صدق طبیعت به یک فرد است و انعدامش به تمام افراد است. در یک پاراگراف این را فرمودند و بعد رفتند جلوتر فرمودند اینجا تقابل بین قضایاست و لذا مرحوم اصفهانی اشتباه کرده است که از این وادی بیرون رفته است و رفته در عالم واقع. در عالم قضایا هم ایشان می‌فرماید رابطه طبیعت و حصه رابطه جزء و کل است و این طوری مرحوم اصفهانی را انداختند در حیص و بیصی که شما مجبورید با ما موافقت کنید چون بحث ما که تعلق امر به طبیعت است و انعدام طبیعت بکل فرد نهایتاً منجر می‌شود به اینکه ما تصمیم بگیریم یک مرکبی مثل حصه به چه چیزی موجود می‌شود و به چه چیزی معدوم می‌شود. شما آنجا نمی‌توانید چیز دیگری بگویید که مرکب اگر موجود شد طبیعت هم که جزئش است موجود می‌شود و اگر معدوم شد لازم نیست طبیعت معدوم شود. پس اگر شما دنبال وجود الطبيعة می‌گردید با وجود حصه و یک فرد هم حاصل می‌شود و یقین می‌کنید. بنابراین برای وجود طبیعت، وجود حصه کافی است اما برای انعدام طبیعت نمی‌توانیم سراغ نفی یک حصه برویم چون عدم الحصة ملازم با عدم طبیعت نیست. بعد هم سراغ منطق دانان. فقط مانده بود ایشان راجع به علما و مراجع بگویند که چیزی نگفتند. این فرمایش ایشان است.

چون شهید صدر است ما بحث می‌کنیم و این دعوا، یک دعوی عقلی است و مکرر هم هست و طرفش هم شهید صدر است یک انسان با فکر و دقیق‌النظر و از این جهت نمی‌شود از کنار حرف ایشان گذشت و لکن اگر کسی دیگر بود انصافاً جای بحث نداشت چون مجموعه‌ای از دعاوی اینجا طرح می‌کنند البته ما بر حساب تقریرات می‌گوییم. خود این تقریرات ضربه‌گیر است حالا نسبت به ما هم ان شاء الله همین‌طور می‌شود که هر جای آن خراب بود می‌گوییم اینها که پیاده کردند درست پیاده نکردند، حالا البته صوت هست اما آن زمان صوت نبوده است.

### نقد اول کلام شهید صدر

در قدم اول بررسی کلام ایشان، فرمودند تقابل بین وجود و عدم در سه عالم است. ما اول همین حرف را نمی فهمیم چیست. اینکه می گویند تقابل وجود و عدم در عالم خارج تقابل است و اینجا طاردیت و مطرودیت است و وجود طارد عدم است و حرف آقای اصفهانی درست است، این که روشن است. اما بعد فرمودند:

الثاني: هو التقابل بلحاظ المفاهيم .... الثالث: التقابل بلحاظ القضايا والأحكام.

تقابل به لحاظ مفاهیم یعنی چه؟ بحث سر این بود که تقابل وجود و عدم در چند عالم است. بعد می گویند تقابل بین مفاهیم افرادی در ذهن. مگر بحث در مورد انسان و لا انسان بود؟ باز اگر ایشان می فرمود مفهوم وجود و مفهوم عدم باز یک وجهی داشت. بحث را بردند در مورد تقابل به لحاظ مفاهیم فردیه. می گویند تقابل بین وجود و عدم در سه عالم است؛ یکی عالم تقابل به لحاظ مفاهیم افرادی مثل مفهوم انسان و لا انسان. بحث مگر در تقابل دو مفهوم بود؟! اصلاً مشهور وقتی گفتند طبیعت بوجود فرد ما موجود می شود و به عدم فرد ما معدوم نمی شود بلکه به عدم همه افراد معدوم می شود، راجع به مفهوم انسان و لا انسان صحبت می کنند؟ یعنی به قول امروزی ها این جابه جایی یا شیفیت از وجود و عدم به انسان و لا انسان یعنی چه؟ شما اول فرمودید تقابل بین وجود و عدم در سه عالم است. شما این را باید در سه عالم تصویر کنید. تقابل انسان و لا انسان یعنی چه؟

در صدر آن می گویند تقابل به لحاظ مفاهیم فردیه در ذهن. لا انسان مفهوم افرادی یعنی فردی است؟ لا انسان یعنی غیر انسان و عدم الانسان و نفی الانسان مرکب است؛ مثل اینکه بگویی غیر الانسان که سه مفهوم در آن است. انسان و غیر و اضافه غیر به انسان که معنای حرفی است. سه مفهوم است که به هم اضافه کرده ایم. مفهوم لا انسان فردی و افرادی نداریم. ما انسان داریم چون طبیعت انسان است، حجر داریم اما لا انسان یک مفهوم نیست در ذهن انسان؛ یعنی عدم الانسان، غیر الانسان که مرکب است. یعنی چه که به لحاظ مفاهیم فردیه؟! اصلاً نسبت به اینها سنجیدن یعنی چه؟! بعد خودشان مثال می زنند که تقابلشان مثل تقابل مفهوم انسان و حجر است، بله مفهوم انسان و لا انسان با هم جمع نمی شوند. همین را می خواهید بگویید، عیب ندارد اما چه ربطی به وجود و عدم داشت؟

من می خواهم بگویم حتی اگر ایشان مفهوم وجود و مفهوم عدم را هم مطرح می کرد ربطی نداشت. حال که ایشان این را نگفته است وای کاش ایشان می گفت وجود و عدم یک عالم واقع دارد و یک عالم مفاهیم دارد که مفهوم وجود و

عدم است و یک عالم قضایا دارند که در آن لیس بموجود و لیس بمعدوم می آید. این شکلی پیدا می کرد اما باز هم بی ربط بود چون آنهایی که در این بحث صحبت می کنند (که طبیعت بوجود موجود می شود و به عدم تمام افراد معدوم می شود) واضح است که راجع به عالم اول دارند صحبت می کنند. شما بحث را بیخود منحرف کردید. مگر راجع به مفاهیم بحث می کنند؟ آنهایی که گفتند طبیعت موجود است به وجود ما یعنی به مفهوم وجود؟

سؤال: خودشان گفتند این بی ارتباط است. می گویند این عالم محل بحث ما نیست.

پاسخ: ایشان به مرحوم اصفهانی اشکال می کند و می گوید شما بیخود بحث را آن جا بردید بلکه بحث اینجاست که ما می گوییم یعنی عالم دوم و سوم.

سؤال: در قضایا که سومی است.

پاسخ: عیبی ندارد، سومی هم همین طور است و هر دو بی ربط است. هر دو بی ربط است البته عالم سوم و عالم اول با هم مرتبط هستند ولی ایشان بیخود قطع ارتباط کرده است.

چونکه ایشان می خواهد مرحوم اصفهانی را رد کند می گوید حرف شما مربوط به عالم اول است درحالی که عالم اول و عالم قضایا با هم مرتبط هستند چون مفهوم قضیه حاکی از واقع است. عالم دوم چه بود که ایشان پای آن را وسط کشید؟ عالم سوم چرا؟ مگر بحث آنها در قضیه است؟ بحث که می گویند طبیعت به وجود ما موجود می شود؛ یعنی قضیه الصلاة موجودة؟ چه ربطی به این دارد؟ البته من می گویم اینها ترجمه می شوند به همدیگر. سومی و اولی که به آن می رسم. اتفاقاً از اشکالاتی که به ایشان هست این است که می گوید کلام مرحوم اصفهانی غیر مربوط است به دوتای دیگر و مربوط به عالم اول است. نخیر به عالم سوم هم مربوط است چون الصلاة موجودة انعکاس وجود الصلاة است و ایشان هم مجبور شده است که همین را در پاراگرافی از متنش بیاورد که حالا شاهدش را عرض خواهم کرد.

پس اولاً عرض می کنم این عوالمی که شما درست کردید ربطی به حرف قوم ندارد. قوم وقتی می گویند طبیعت موجود به وجود ما می شود یعنی به مفهوم و قضیه؟ به قضیه چه کار دارند؟ می گویند به وجود ما طبیعت موجود می شود و اینها با قضیه چه کار دارند. بله قضیه می تواند حاکی از این باشد. وقتی طبیعت به فرد موجود می شود می توانیم بگوییم الطبیعة موجودة بفرد ما و زمانی که طبیعت معدوم می شود به تمام افراد یا به بعض افراد می توانیم بگوییم الطبیعة لیس

بموجوده. این قضیه مثل همه جای دیگر حاکی از یک واقعیتی است. یعنی وقتی برای شما در عالم واقع حادثه‌ای رخ می‌دهد، خود حادثه که قضیه نیست. یک حادثه رخ می‌دهد و شما با قضیه از آن حکایت می‌کنید. یک تطابقی بین صدق قضیه و آن حادثه در عالم خارج وجود دارد. و اگر گفتیم لیس موجوداً بین کذبش و آن عالم واقع ارتباطی هست.

سؤال: قضیه به قید حکایت.

پاسخ: باید صبر کنید. ما یک حرف‌هایی می‌زنیم ممکن است نامربوط باشد. البته عبارت مربوط و غیر مربوط هم به لحاظ ادبی نمی‌دانم درست است یا نه. یک کسی از افراد وارد می‌گفت تعبیر مربوط به این معنا در عربی نداریم، مربوط به معنای بستن است که وقتی شتر را می‌بندند می‌گویند مربوط. اما مربوط به این معنا را مرتبط می‌گویند نه مربوط. من نمی‌دانم درست است یا نه چون آقای حائری عرب‌زبان نبوده است اما در آن جا متولد شده و بزرگ شده و آدمی نیست که بیگانه با لحن عربی باشد. ایشان مربوط به کار برده است. حالا دوستانی که اهل تحقیق هستند بروند تحقیقی کنند و در حاشیه بنویسند که این مربوط درست است یا نه.

ما عین علاقه‌مان هست که حرف دوستان را گوش کنیم ولی طول می‌کشد. همین بحث‌ها خوب است دیگر. شما می‌توانید پرسید و سیره من همین بوده است بر خلاف برخی استادان که تا شاگرد سوال می‌کند می‌گویند ای بی‌سواد برو یاد بگیر. من برعکس واقعاً اعتقاد این است که بسیاری از ترشحات ذهنی دوستان ولو بالبداهه است چیزهای خیلی خوبی است اما اگر از قبل فکر نکرده باشند یک حرف خوب را پرورش ندادند. مثلاً یک وقتی باید مقید بگویند مطلق می‌گویند، گاهی باید خاص بگویند عام می‌گویند والا جرقه که در ذهنشان می‌زند خیلی خوب است. من همیشه استفاده می‌کنم ولو به اینکه یک بدوبیراه گفته شود، موضوع برای بدوبیراه پیدا می‌شود و این‌ها خودش یک چیزی است بالاخره. گفتم که دیگر اشکال نکنید.

سؤال: قسم سوم منظور ایشان خود قضیه به قید حکایت نه با ملاحظه محکی. اشکال حضرت عالی درست است که حکایت محکی لازم دارد اما ایشان در مقابل مفاهیم افرادی، مفاهیم ترکیبی یعنی به قید حکایت. لذا قسم سوم شد.

پاسخ: بله به آن می‌رسیم.

ایشان می‌فرماید انسان و لا انسان یک وقتی خودش را می‌بینیم که افرادی‌اند و یک وقتی به لحاظ حکایت از خارج، ایشان می‌فرماید:

وَأُخَرُ نَتَصَوَّرُهُمَا بِمَا هُمَا مَرَاتَانِ لِلخَارِجِ بِعنوانِ حكايتِهِمَا عَنِ الخَارِجِ، فَيَكُونَانِ حَصِيلَتِي قَضِيَّتَيْنِ وَهُمَا: الْإِنْسَانُ موجود، وَالْإِنْسَانُ لَيْسَ بِموجود، وَالتَّقَابِلُ بَيْنَ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ وَهَاتَيْنِ الْقَضِيَّتَيْنِ أَيْضاً لَيْسَ بِملاكِ الطَّارِدِيَّةِ وَالْمَطْرُودِيَّةِ.

حالا این حرف درست است؟ آیا این حرف درست است که مفاهیم افرادی حصیلة این قضیه است که انسان موجود و انسان لیس بموجود؟ ببینید مکرر عرض کردم که معنا ندارد که مفهوم انسان حصیلة این قضیه باشد. انسان حتی حکایت که می‌کند فقط از آن حیث انسانیت حکایت می‌کند و وجودش کجاست؟ لا انسان از حیث عدم الانسان حکایت می‌کند. البته عدم را گفتم یک مفهوم مرکب است. عدم الانسان از حیث عدم الانسان حکایت می‌کند، از لا انسان و نفی انسانیت حکایت می‌کند اما لیس بموجود که قضیه تصدیق است. چرا می‌گویید حصیلة قضیه؟

این حرف هم که زیاد در منطق و اصول تکرار می‌شود که اوصاف قبل از علم به آن اخبار یا اخبار هستند و بعد آن اوصاف هستند، این حرف هم درست نیست چون اخبار یک کاری است که ما به صورت اختیاری با علم انجام می‌دهیم و مثل راه رفتن است؛ بنابراین اینکه ربطی به علم و جهل ندارد. بله می‌توانیم بگوییم که اخبار اگر انسان متفطن باشد که یک قضیه‌ای مدلول التزامی دارد ممکن است نسبت به مدلول التزامی‌اش هم آن فعل گفتاری را انجام دهد. خیلی از حرف‌ها که در علم اصول و در منطق در این بخش الفاظ زده می‌شود بی‌توجه به این نکته است که بین فعل گفتاری گوینده و بین ابزار این فعل گفتاری که الفاظ و معانی و حکایات الفاظ از معانی و حکایت معانی از خارج، فرق بگذارند. فعل گفتاری فرق می‌کند. اخبار فعل گفتاری است. حتی اگر خبر به معنای مطاوعه اخبار باشد یک چیز است و اگر به معنای انعکاس خارج باشد یک حرف دیگری است ولی اخبار فعل گفتاری است. چه کسی گفته است که اگر ما علم داشته باشیم تبدیل می‌شود به اوصاف؟ بله این حرف درست است که اگر ما علم نداشته باشیم و به نحو وصف بیاوریم برای گوینده اطلاعاتی از آن استفاده می‌کند. اگر من بگویم احمد عالم آمد، اگر او نداند که احمد عالم است، با این جمله من، او اطلاع پیدا می‌کند که احمد عالم است و احمد عالم آمد ولی من اخبار نکردم به اینکه احمد عالم است. دقت کنید این بحث مهمی است که اخبار و انشاء دو کار هستند که ما انجام می‌دهیم و انحاء قصود می‌خواهد.



من عرضم این است که مفهوم افرادی انسان حصیلة قضیة الانسان موجوده نیست. این چه جمله‌ای است که شما فرمودید؟ می‌گویید یک وقتی خود مفهوم انسان را می‌بینیم که انسان افرادی است، یک وقت آن را حاکی از خارج قرار می‌دهیم که می‌شود حصیلة قضیة الانسان موجود. آیا این حرف درست است؟ مفهوم انسان فقط از حیثیت انسانیت خارج حکایت می‌کند نه از اینکه آن موجود است. در اصول و حتی در منطق کثراً ما دیدم اشتباه می‌کنند که مصداق را وجود می‌گیرند. افراد درس خوانده فلسفی می‌بینم که این حرف را می‌زنند که می‌گویند این وجود خارجی مصداق انسان است. وجود خارجی که مصداق انسان نمی‌شود. مصداق انسان آن حیثیت انسانیت قائم به موجود خارجی است نه موجود خارجی. شما این امر خارجی را باید تحلیل کنید به حیث وجود و ماهیتش و آن ماهیت مصداق انسان است. فرد بالذات انسان، آن حیثیت انسانیت قائم به موجود خارجی است و الا وجود، خودش یک حقیقتی است. مگر وجود مصداق انسان می‌شود؟

به تعبیر دیگر آن چیزی که در اصالت وجود مهم است برای تصویر اصالت وجود صدرایی حتی برای برهان صدیقین که صدرا و غیر صدرا گفته‌اند، آنکه مهم است این است که بفهمیم هر مفهومی محکی بالذاتش همان حیثیتی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند نه چیز دیگر. هیچ وقت انسان از وجود حکایت نمی‌کند و همین طور هر مفهوم دیگری چه مفهوم اولی و ماهوی و چه مفاهیم معقول ثانوی فلسفی و منطقی، هیچ کدام از وجود حکایت نمی‌کند الا مفهوم وجود که از وجود حکایت می‌کند و مفهوم عدم از عدم حکایت می‌کند که حالا تصویر عدم چگونه است سر جای خودش.

عرض من این است که شما می‌گویید انسان وقتی بماهو مرآت للخارج و به عنوان حکایت از خارج باشد «فیکونان حصیلتی قضیّین وهما: الإنسان موجود، والإنسان لیس بموجود». انسان لیس بموجود تحلیل بیشتری می‌خواهد چون اصلاً لا انسان مفهوم افرادی و تک نیست بلکه سه مفهوم است. در آن مفهوم چون به گونه‌ای نفی و عدم نهفته است بعید نیست که در خارج ارتباط با عدم داشته باشد اما باز اخبار نیست. وقتی گفتیم انسان غیر موجود، عدم الانسان به نحو نعتی و وصفی این قضیه نیست. بله به گونه‌ای با عدم مرتبط می‌شود به خلاف مفهوم چون مفهومش افرادی و تک نیست بلکه سه مفهوم است. اگر این را بخواهیم به قضیه دریاوریم می‌شود انسان لیس بموجود. اگر بخواهیم به قضیه دریاوریم و خبر بدهیم این می‌شود. بنابراین این تحلیل ایشان هم علی الظاهر درست نیست.

### نقد دوم کلام شهید صدر

اما می آیم سر ظاهراً آن بزنگاه که مرحوم شهید صدر می خواهد بفرماید اصلاً آن که برای ما مهم است در بحث صلّ و لا تصلّ، امثال‌های این هاست مثلاً و اینجا متعلق اینها بحث وجود خارجی یا عدم خارجی نیست بلکه این است که این را قضیه قرار بدهید. می گویند صلّ یعنی قضیه الصلاة موجوده را صادق قرار بده و لا تصلّ یعنی صلاة لیست بموجوده را صادق قرار بده.

من نظرم این است که واقعاً بافتنی بیشتر از این را شاید در عالم اسلام نداشته باشیم. صلّ یعنی قضیه الصلاة موجوده را صادق قرار بده؟! می گوید صلاة را ایجاد کن. تا به حال از اول تا آخر اصول را نگاه کنید همه اش همین است وجود الصلاة، ایجاد الصلاة. درست هم می گویند. صلّ بعث به وجود صلاة است و لا تصلّ زجر از وجود صلاة است. اینکه اجعل قضیه الصلاة موجوده صادق، این حرفها چیست؟

بله وقتی شما می گوید ایجاد کن صلاة را، لازمه اش این است که بعد الصلاة موجوده صادق می شود. ما اگر بخواهیم این را حساب کنیم دهها قضیه دیگر هم می توانیم ردیف کنیم. مفاد اولیه صلّ چیست؟ حتی شما نمی توانید بر عهده مولا بگذارید، گرچه من قبول دارم که اینها با هم متلازم هستند. وقتی شما طبیعت را در خارج ایجاد می کنید لازمه اش این است که قضیه هذا الطبيعة موجوده صادق. بله این لازمه اش است ولی مگر مولا تمام لوازم معنایی را اراده می کند؟ مگر گوینده تمام لوازم معنایی را اراده می کند؟ می خواهیم بگویم با اینکه ترجمه به عالم قضیه را قبول داریم؛ یعنی ملازمه و مساوقت را ولی نمی توانی بر عهده مولا بگذاری که وقتی مولا انشاء می کند صلّ یعنی اجعل قضیه الصلاة موجوده صادق. این چه حرفی است؟ صلّ یعنی ایجاد کن صلاة را و بعث به صلاة است. اگر ما باشیم و مفاد متعلق که صلاة است، وجود اصلاً از کجا آمد؟ می گویند وجود در واقع مقتضای بعث کردن است. در مفاد هیئت بعث است به متعلق یعنی به وجود متعلق. در معنای هیئت نهفته است بعث به وجود متعلق و الا ماده که صلاة است. شما نمی توانید بگویید صلاة یعنی وجود الصلاة. پس وجود الصلاة از لوازم بعث می دانیم که می گویم وجود الصلاة چون بعث به طبیعت که معنا ندارد.

من می خواهم بگویم از واضحات است که وقتی می گویم برو یعنی در واقع بعث می کنم به ایجاد رفتن. همین قدر. اما اجعل قضیه رفتن موجوده صادق، قرار بده این قضیه را صادق. واقعاً انسان تعجب می کند که اینها را از کجا آوردند. آیا

ما حاضریم فقه را این گونه بحث کنیم؟ یعنی اگر در فقه به ما گفتند ضم یعنی اجعل قضیه الصوم موجوده را صادق؟ واقعاً چیز عجیبی است.

بله ما هم قبول داریم که یکی از لوازم خارجی این وجود خارجی این است که این قضیه صادق باشد مثل بقیه حوادث. حتی عرض من این است که اگر چه اینها متصادق هستند ولی نمی توانید بر عهده گوینده بگذارید. مثلاً یک نفر می آید خبر می دهد که اینجا دو ماشین تصادف کردند. آن که خبر داده است تصادف دو ماشین است اما این قضیه که دو ماشین با هم تصادف کردند صادق، از این نمی خواهد خبر بدهد. ممکن است بگویید لازمه خبر او این است ولی ممکن است نسبت به لازمه آن توجه نداشته باشد و قصدی نداشته باشد. دو ماشین بدجور تصادف کردند با هول و ولا می آید می گوید دو ماشین تصادف کردند. همین قدر. این لازمه معنایی که درست هم هست که قضیه تصادف دو ماشین موجود شد یکون صادق، این از لوازم همان خبر اوست اما آیا باید اخبار کرده باشد به همین؟

سؤال: نگفته است معنایش این است بلکه گفته است کأنه يقول.

پاسخ: کأنه یعنی چه؟ در بحث عقلی با مثل مرحوم اصفهانی شما دنبال کأنه می گردید؟ کأنه را بیندازید دور. یک حرف روشن عقلی مشهور دارد و یک حرف روشن عقلی مرحوم اصفهانی دارد، با کأنه می خواهید درست کنید. حالا فکر کنید تا فردا هنوز با حرف ایشان کار داریم. الحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

۱.....	ادامه بررسی کلام شهید صدر
۲.....	بخش اول کلام شهید صدر
۳.....	نقد اول
۳.....	نقد دوم
۳.....	نقد سوم
۴.....	نقد چهارم
۵.....	بخش دوم کلام شهید صدر
۷.....	نقد اول
۸.....	نقد دوم
۱۰.....	نقد سوم
۱۵.....	نقد چهارم
۱۵.....	جمع بندی نهایی شبهه موضوعیه
۱۷.....	تذکر درباره بحث استصحاب عدم تذکیر

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### ادامه بررسی کلام شهید صدر

بحث در فرمایش شهید صدر بود در مورد یک کبرای کلی که در اصول مکرر مورد بحث قرار می گیرد که آیا طبیعت به فردی موجود می شود و به انعدام همه افراد معدوم می شود؛ که در امتثال او امر و نواهی از این جهت فرقی پدید می آید. ما در امتثال امر به یک طبیعتی (چون مقتضایش این است که طبیعت را ایجاد کن) با یک فرد امر را امتثال می کنیم اما اگر

گفتند لا تکذب که نهی می کند از یک طبیعتی، با ترک تمام موارد کذب امتثال می کنیم لا تکذب را. این دلیل ورود به این بحث است در موارد متعددی در علم اصول.

مشهور اصولیون همین است که طبیعت به فرد ما موجود می شود و به انعدام همه افراد معدوم می شود. محقق اصفهانی در اینجا یک حرفی دارند که می فرمایند این کبرایی که شهرتی هم یافته درست نیست؛ چون همان طور که طبیعتی با یک فرد موجود می شود آن گونه طبیعتی که این گونه موجود می شود با یک فرد هم معدوم می شود و آن عبارت است از طبیعت مهمله و اگر طبیعت به نحو عدم افعال مسور به سوری یا اطلاقی مقصود باشد در ناحیه امر هم باید با تمام افراد موجود شود و در ناحیه نهی هم با تمام افراد معدوم شود و معنا ندارد که عدم همه افراد مقابل و نقیض وجود یک فرد باشد. هر فردی وجودش طارد عدم خودش است نه عدم همه افراد. آن که مقابل وجود یک فرد قرار می گیرد عدم همان فرد است؛ بنابراین نمی شود در طرف وجود شما طبیعت را با یک فرد موجود کنید و بگویید در ناحیه نواهی که طبیعتاً مقابل آن را طلب می کند، بگویید همه اعدام است.

حرف ایشان به لحاظ فلسفی که درست است و این بحث، تا اینجا که ما الان هستیم یک بحث عقلی است. اما حالا اینکه اقتضای ظواهر اوامر و نواهی، مازاد بر این نکته عقلی چه چیزی اقتضا می کند، در بحث خودش (در مرة و تکرار و اجتماع امرونی و اطلاق و تقیید) مطرح می شود.

### بخش اول کلام شهید صدر

شهید صدر به همین فرمایش عقلی و برهانی محقق اصفهانی اشکال کردند و فرمودند این حرف شما درست نیست و بحث را شروع کردند از تحلیل عوالم به سه عالم؛ عالم خارج که در اینجا می گویند بله تقابل وجود و عدم، تقابلهشان طاردیت و مطرودیت است و وجود طارد عدم است؛ منتهی در اول بحث می گویند وجود و عدم در سه عالم تقابلهش تصویر می شود و بعد می آیند در عالم دوم انسان و لا انسان را مثال می زنند.

## نقد اول

نفهمیدیم ورودشان به این بحث انسان و لا انسان چیست. اگر مقصود عالم مفاهیم بود باید همان مفهوم وجود و مفهوم عدم را می گفتند و چرا به انسان و لا انسان مثال زدند؟ چون لا انسان یک مفهوم نیست بلکه سه مفهوم ترکیب شده است. بله اینها ترکیب می شود اما سه مفهوم هستند.

## نقد دوم

علاوه بر اینکه، بحث در ذوات مفاهیم نیست. داستان ذوات مفاهیم مثل انسان، حجر، بقر، فرس با مفهوم وجود و عدم خیلی فرق می کند چون محکی بالذات در وجود و عدم، وجود و عدم خارجی است و محکی بالذات در انسان ذات انسانیت است و در آن وجود و عدم نیست. به تعبیر دیگر غیر از مفهوم وجود و عدم، تمام مفاهیم خلو از وجود و عدم اند.

بله یک سری مفاهیم فلسفی، معقول ثانی فلسفی هستند که اینها ممکن است نحوه وجود در آنها اخذ شده باشد مثلاً علم به تحلیل صدرایی یک نحوه وجود است یا حرکت یک نحوه وجود است. حالا این بحث دیگری است که یک مفهومی عند التحلیل اصلاً مساوق با وجود باشد اما غیر از این مفاهیم، مفاهیمی که به ذات برمی گردند خلو از وجود و عدم اند حتی در محکی بالذاتشان به خلاف مفهوم وجود و عدم. علاوه بر این، اصلاً بحث در این عالم نیست.

## نقد سوم

ایشان می آیند سه عالم می کنند؛ عالم واقع که می گویند در اینجا حق با مرحوم اصفهانی است ولی می گویند بحث اصولی در اینها نیست. یک عالم دوم هم داریم که این هم کار ندارند و یک عالم سومی داریم به نام عالم قضایا که به فرمایش ایشان مفهوم انسان و لا انسان نتایج این قضایا هستند که الانسان موجود و انسان معدوم.

عرض ما در نقد این حرف مفصل گذشت که اصلاً این عالم سوم ترجمان عالم اول است. اینکه شما اینها را از هم جدا می کنید و بعد به مرحوم اصفهانی می فرمایید که شما حرفتان در عالم اول درست است اما در علم اصول ما با عالم سوم کار داریم، چطور با عالم سوم کار داریم؟ می گویند وقتی مولا می فرماید صلّ یعنی اجعل قضیة الصلاة موجودة

صادقة. اگر فرمودند لا تصل یعنی اجعل قضية الصلاة ليس بموجودة صادقة. بعد می گویند از این جهت اصلاً حرف آقای اصفهانی ربطی به بحث ما ندارد.

در حالی که عرض کردیم که این برگرداندن قضایای ایجابی و سلبی در اوامر و نواهی به چنین تحلیلی از عجایب است. مفاد صلّ این است که ایجاد کن صلاة را و مفاد لا تصلّ این است که زجر از وجود صلاة است و آن چیزی که بر عهده عبد می آید انزجار از وجود صلاة است. این تمام مطلب است و این چه ربطی به اجعل قضية الصلاة موجودة صادقة دارد؟ بله به نظر ما از لوازم این حادثه واقعی یک قضیه ای است که از آن حکایت می کند مثل بقیه حقایق و حوادثی که در عالم رخ می دهد و شما با یک قضیه از آن خبر می دهید. این گونه تلازمی دارد اما مفاد اولیه اوامر و نواهی این نیست.

پس هم مفاد اولیه این نیست که شما چنین ادعایی دارید و خواسته اید بگویید بنابراین مرحوم اصفهانی بحث را به جای دیگر برده اند. نخیر بحث ایشان سر جای خودش است. آن که مفاد اوامر و نواهی است ایجاد و عدم ایجاد یا ایجاد و زجر است از امر واقعی. اینکه متعلق امر خارجی نیست یک بحث است و اینکه نهایتاً از عنوان فانی در معنوی استفاده می کنیم آن چیزی که مولا در نهایت می خواهد ایجاد در خارج است. صلاة خارجی را می خواهد شما ایجاد کنید نه مفهوم وجود است و نه عدم است و نه مفهوم انسان و لا انسان که اصلاً هیچ ربطی به بحث ما ندارد چون عرض کردم مفاهیم داستان هایشان با همدیگر فرق می کند.

### نقد چهارم

ایشان پس از اینکه بحث مفاد گزاره های شرعی را می گویند برگشتش به این است که دو گونه قضیه را اجعل صادقه، بعد می فرمایند اینکه ربطی به حرف آقای اصفهانی ندارد و بعد می فرمایند:

ولا يصدق عدم وجود الصلاة بمجرد إبقاء بعض الأعدام وعدم طرده، وإنما يصدق بانتفاء تمام الأفراد، في حين أنه يكفي في صدق وجود الصلاة وجود فرد واحد، أي: أنّ ما أفاده المشهور من أنّ الطبيعة توجد بوجود واحد ولا تنعدم إلا بانعدام تمام أفرادها صحيح.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> مباحث الاصوله ج ۲، ص ۴۵۹

اینکه شما گفتید که اول دعواست. این همه بحث را پیچانید و بعد می فرمایید و لا یصدق عدم وجود الصلاة بمجرد ابقاء بعض الاعدام. این اول کلام است. چه کسی گفته است؟ اگر طبیعت مهمله باشد و صلاة را مهمله در نظر بگیرید، الصلاة ليس بموجودة هم با فقدان یک فرد صدق می کند چون در قوه جزئیه است و الصلاة غیر موجوده یعنی بعض الصلاة غیر موجوده و این بعض الصلاة غیر موجوده با یک صلاة که غیر موجود است حاصل می شود. بعض الصلاة موجوده هم با یک فرد موجود می شود. اینکه شما می گوید لا یصدق عدم وجود الصلاة بمجرد ابقاء بعض الاعدام، چرا لا یصدق؟ بسته به این است که شما صلاة را چگونه در نظر گرفته باشید. این اصل دعوا بود از اول و این همه شما پیچانید که به اینجا برسید که دعوا را تکرار کنید؟! این که وجهی ندارد.

### بخش دوم کلام شهید صدر

بعد ایشان وارد توضیح می شوند و به نظرم اینجا به تعبیر عربی، قمه اشتباهات ایشان است. در توضیح همین ادعا که طبیعت یوجد بوجود فرد و لا تنعدم الا به عدم همه افراد که اصل دعوا بود، ایشان توضیح عجیبی دارد. می فرمایند وجود و عدم بر فرد عارض نمی شود چون فرد اصلاً با وجود و عدم فرد می شود، بلکه ابتدائاً وارد می شود به طبیعت یا به حصه طبیعت (حصه فلسفی) یعنی ما می توانیم بگوییم انسان موجود که وجود و عدم بر طبیعت انسان یا انسان قائم موجود. بگوییم الصلاة موجود یا الصلاة فی المسجد موجود، اما وجود و عدم به فرد عارض نمی شود چون مفرد اصلاً خود وجود است.

حالا که این طور شد ایشان می فرماید رابطه حصه با طبیعت رابطه جزء و کل است چون حصه عبارت است از صلاة فی المسجد مثلاً. صلاة فی المسجد عبارت است از صلاة به اضافه کونها فی المسجد. مفهوم الصلاة فی المسجد یک چیزی اضافه دارد بر طبیعت صلاة پس رابطه جزء و کل است. از اینجا ایشان می خواهد مرحوم اصفهانی را در مخمصه قرار دهد که شما مجبورید که بپذیرید که طبیعت به یک فرد موجود می شود و به کل اعدام معدوم می شود. چرا؟ چون شما هم نمی توانید انکار کنید که وقتی رابطه حصه با طبیعت رابطه جزء و کل شد بعد از شما سؤال می کنیم که اگر کلی موجود شد، جزئش هم باید موجود باشد؟ شما حتماً باید بپذیرید. پس اگر حصه موجود شد، طبیعت موجود می شود و اگر فرد موجود شد طبیعت موجود می شود، پس طبیعت به یک فرد موجود می شود. در ناحیه عدم هم شما قبول دارید که اگر مرکب معدوم شد لازم نیست تمام اجزاء آن معدوم باشند. اگر مرکبی معدوم شد کل جزء می تواند معدوم باشد بلکه



در اینجا ما می‌گوییم آن جزء خاص که اخص است باید معدوم باشد چون اخص با مرکب مساوق است. طبیعت صلاة که مساوق حصه صلوٰة فی المسجد نیست، پس اگر صلاة فی المسجد معدوم شد این لاینتهی به اینکه طبیعت معدوم باشد. پس طبیعت لا ینعدم بانعدام حصه او فرد منها. می‌گوید ما همین را می‌خواستیم ثابت کنیم. بنابراین مرحوم اصفهانی در اینجا با ما موافق است و باید موافق باشد که رابطه جزء و کل این گونه است که اگر کل موجود باشد حتماً باید اجزایش موجود باشد و اگر کل معدوم شد لازم نیست تمام اجزاء معدوم باشد. در خصوص این بحث یا هر کجای دیگری، اگر کل معدوم شد آن جزء اخص باید معدوم باشد و الا اگر جزء اعم معدوم باشد لازم نیست کلش معدوم باشد. پس عدم کل مساوق است با عدم آن جزء اخص و جزء اخص اینجا کونه فی المسجد است. بنابراین از عدم فرد (حالا حصه را ایشان فرد درست کرد) منتهی نمی‌شویم به عدم طبیعت بنابراین نمی‌توانیم بگوییم ینعدم الطبیعة بانعدام الفرد؛ همان‌طور که نمی‌توانیم بگوییم با انعدام مجموع مرکب ینعدم جزء اعمش که صلاة باشد. پس با انعدام فرد نمی‌توانیم بگوییم طبیعت معدوم می‌شود.

می‌گوید اینها را دیگر مرحوم اصفهانی با ما موافق است چون دو قضیه ضروری است که اگر کل موجود شد باید جزئش موجود باشد و اگر کل معدوم شد جزء اعمش لازم نیست معدوم باشد. پس نمی‌توانیم بگوییم طبیعت ینعدم بانعدام حصه یا به انعدام فرد در اینجا. می‌گوید ما می‌خواستیم همین را بگوییم و آقای اصفهانی هم باید با ما موافقت کند. در نهایت می‌فرماید:

فتحصل: أنَّ ما أنکره المحقق الإصفهانی رحمه الله من كون الطبیعة توجد بوجود فرد واحد، ولا تنعدم إلا بانعدام تمام الأفراد يكون في الحقيقة راجعاً إلى ما یوافقنا علیه،

آن که ایشان انکار می‌کند همان است که مجبور است با ما موافقت کند.

ویكون من الضروریات من أنَّ وجود المركب لا يكون إلا بوجود تمام أجزائه، وأنه يكفي في انتفاء المركب انتفاء جزء منه.

اینها را که ایشان قبول دارد و از ضروریات است و حرف آن کبرای مشهور همین است.

بعد از اینجا می آیند سراغ منطق بیچاره و می گویند: اینکه در منطق گفته اند قضایای مهمله سالبه و موجبیه مقابل هم نیستند، به اطلاقش درست نیست. نسبت به غیر وجود و عدم همین است. اگر ما بگوییم انسان قائم است یا لیس بقائم یا غیر قائم (که در حاشیه آقای حائری می گوید باید معدوله معنا کنید که ما نفهمیدیم چه ضرورتی دارد). معدوله باشد یا سالبه محصله همین طور است. انسان قائم است، انسان لیست بقائمه. اگر این دو قضیه را در نظر بگیریم، موضوعش اگر اهمال باشد ایشان قبول دارد که سازگارند یعنی بعض الانسان موجود و بعض الانسان معدوم. اما نسبت به خصوص وجود و عدم یعنی محمول وجود و عدم ایشان می گوید در اینجا حرف منطق دانان صحیح نیست. اگر گفتیم انسان موجود است و انسان معدوم است، اینها مقابل هم هستند حتی اگر موضوعشان مهمل باشند یعنی به نحو اهمال ملحوظ باشد. چرا؟ می گویند قبول داریم که موضوعتان به نحو اهمال لحاظ شده و لکن در قضایای سالبه این سلب خودش کلیت تولید می کند. این فرمایش ایشان است.

### نقد اول

اما ببینید میایم سر اصل بحث. این بیان اخیر که یک فرع و نتیجه ای بود. به نظرم اصل بحث خطاهای عجیبی در آن رخ داده است.

اما اینکه وجود و عدم بر فرد عارض نمی شوند که درست نیست و اتفاقاً عکس است. مرحوم اصفهانی در چند جا این را بحث کرده است. حالا اینجا یاد می نیست که این بحث را هم دارد یا نه ولی در جاهای متفاوتی ایشان بحث کرده است به صورت مفصل مخصوصاً در چند حاشیه «قولنا» که اول در واقع حصه اصولی یعنی فرد موجود می شود و بعد ما می آییم حدود فردی را خارج می کنیم و طبیعت از این انتزاع می شود. آن وقت تصریح می کند که طبق اصالت وجود، وجود فرد مجازی است و وجود الطبیعة مجاز فی المجاز است چون شما اصالتاً با یک مجاز عقلی دقیق می آید اول فرد را موجود می دانید و بعد حدود فردی را الغاء می کنید و از آن طبیعت می سازید و بعد وجود را به این طبیعت نسبت می دهید و می گوید الانسان موجود که این مجاز فی المجاز است.

حالا چقدر فرق می کند با این حرف که وجود و عدم ابتداءً بر فرد عارض نمی شود چون وجود و عدم خودش مفرد است. اینجا یک خلط بحثی می شود که مفرد است یک بحث است و اینکه عارض نمی شود بحث دیگری است. حمل در وجود و عدم، حمل عروض خارجی که نیست که بگویید عارض نمی شود بلکه عروض تحلیلی است. در

طبیعت هم همین طور است. مگر در طبیعت انسان وجود و عدم حقیقتاً به طبیعت عارض می شود؟ این چه حرفی است شما می زنید. در باب ماهیات مگر عروض خارجی داریم؟ عروض تحلیلی است و لذا طبق اصالت وجود، وجود الطبیعة اصیل است و این حقیقتاً موجود است و طبیعت به طبع این وجود موجود است. عروض خارجی که نیست بلکه تحلیلی است. در عروض تحلیلی یادتان هست در متعلق اوامر و نواهی که مرحوم اصفهانی می فرمود نفس الطبیعة نسبت به وجود و عدم چگونه است و در آن جا که بحث احتیاط بود بعضی می گفتند موضوعش باید موجود باشد، ایشان می گفت در عروض ماهوی لازم نیست که موضوع موجود باشد بلکه عروض خارجی و وجودی است که این گونه است مثل اعراض سفیدی و سیاهی که می خواهد موضوعش عارض شود باید موجود باشد اما اعراض تحلیلی که این گونه نیستند بلکه بالعکس هستند؛ در واقع متعلق به وجود موجود است نه اینکه وجود عارض متعلق می شود پس متعلق در مرحله قبل باید تحقق داشته باشد. این غلط است. نمی شود ما بگوییم متعلق احکام باید در مرحله سابق بر ایجادشان موجود باشند بلکه عروض در اینجا ماهوی است. در واقع در عروض ماهوی، موضوع که ماهیت است به وجود محمول موجود است نه برعکس که محمول که عارض بر موضوع است باید موضوعش در مرحله سابق محقق باشد. این بحث را در آنجا ایشان دارد و در اصالت وجود هم به تفصیل می آید و در اینجا هم همین طور است که عروض تحلیلی است اصلاً.

سؤال: ماهیت مجاز می شود.

پاسخ: ماهیت دروغ نیست. وجودش مجاز می شود، خود حد که دروغ نیست. اضافه وجود به طبیعت می شود مجاز است نه اینکه تقرر ماهوی دروغ باشد. حدود شیء دروغ و کذب است؟! وجود محدود، حدش کذب است؟ حدش یک نحوه واقعیت دارد اما حد وجود مستقل ندارد، حد یک چیزی به نفس وجود موجود است. این داستان دیگری است.

## نقد دوم

نکته دیگر که خیلی مهم است و از عجائب حرف ایشان است این است که ایشان بحث را سر مفاهیم برده است. مگر بحث سر مفهوم است؟ کل و جزء چیست که ایشان مطرح کرده اند؟ می گویند رابطه حصه و ماهیت کل و جزء است. کجا کل و جزء است؟ در عالم مفاهیم بله کل و جزء است. مگر مفهوم متعلق احکام است؟ من واقعاً نمی فهمم ایشان چه می فرمایند؟ مگر مفاهیم متعلق احکام هستند؟ متعلق احکام ایجاد الطبیعة در خارج است. درست است که همین الان که مولا انشاء می کند یا اعتبار می کند یا اراده تعلق می گیرد، خود خارج نیست که متعلق می شود. اما اینکه خارج متعلق حکم

نیست و اعتبار و انشاء و اراده از صقع نفس عبور نمی کند و به خارج وصل نمی شود، این یک حرف است و اینکه ما از مفاهیم استفاده کنیم برای حکایت و مقصودمان این باشد که خارج را ایجاد کن، حرف دیگری است. حتماً خارج را می خواهیم ایجاد کنیم، مفاهیم را چه کار داریم.

شما می گوید مفهوم حصه و رابطه اش با طبیعت رابطه جزء و کل است. خوب باشد. مگر اینها تحت حکم هستند که شما این بحث ها را می کنید؟ خارج تحت حکم است به همین معنا که عرض کردم یعنی به توسط مفاهیم فانی در معنوش، خارج تحت حکم است. اگر به ما می گویند صلّ یعنی وجود خارجی صلاة را ایجاد کن نه مفهوم صلاة را که بگویند نسبتش با مقید نسبت جزء و کل است و بعد رفتید در حرف هایی که طبیعت منعدم می شود به تمام افراد یعنی آن مفهوم حصه که کلی است اگر معدوم شد آیا طبیعت معدوم می شود یا نه. این حرف ها چیست و اصلاً کجا رفتیم؟ به ما گفتند صلّ و به این معناست که صلاة را در خارج ایجاد کن یا اگر گفتند لا تکذب یعنی کذب را در خارج نیاور. اینجا بحث واقع شد که طبیعت صلاة در خارج به یک فرد موجود می شود و به انعدام تمام افراد معدوم می شود. این بحث شد. حالا شما آمدید حصه به معنای مفهوم حصه و مفهوم طبیعت را در ذهن گرفتید و با هم می سنجید. ایشان می گوید رابطه حصه و طبیعت رابطه جزء و کل است. اما من می گویم رابطه نفس الطبیعة و رابطه حصه در خارج جزء و کل نیست بلکه انطباق طبیعی بر حصه خودش است. در آنجا انطباق است مثل انطباق طبیعت و فرد. مثل می گویم چون در نکته بعدی می خواهم این را روشن کنم. مثل انطباق طبیعی به فرد. ببینید انسان و انسان عالم کل و جزء هستند؟ این چه حرفی است؟ بله مفهوم انسان عالم و مفهوم انسان کل و جزء هستند اما طبیعت انسان و انسان عالم، چنین نیست. شما در بحث اطلاق و تقیید بحث نمی کنید که طبیعت انسان به انسان عالم صدق می کند؟ این رابطه کل و جزء است؟! این حرف ها چیست که می زنید؟

سؤال: متعلق بالذات طلب، مفهوم است. به واسطه مفهوم است و متعلق بالعرض خارج است.

پاسخ: چه چیزی در نهایت مطلوب است؟ وقتی به ما می گویند صلّ از ما چه چیزی در واقع می خواهند ولو به توسط مفاهیم؟ از ما ایجاد صلاة را در خارج می خواهند.

سؤال: باید بگوییم متعلق مفاهیم است.

**پاسخ:** توسط مفاهیم که واضح است. این مثل این است که من بگویم زید آمد. مگر خارج می آید در نفس شما وقتی می گوید زید آمد؟ به توسط مفاهیم از خارج حکایت می کند اما دارید از خارج حکایت می کنید و می گوید زید آمد در خارج، نه اینکه زید آمد در ذهن من. زید آمد در ذهن من انعکاس آن خارج است و به توسط این دارم از خارج حکایت می کنم. خبر می دهم یعنی زید جاء فی الخارج نه جاء فی ذهني. اینجا هم همین است. وقتی می گویم ایجاد کن صلاة را یعنی در خارج ایجاد کن اما این را چگونه می رسانم؟ به توسط مفاهیم می رسانم مثل خبری که می دهم زید جاء فی الخارج که به توسط مفاهیم می رسانم اما توسط مفاهیم معنایش این نیست که آن محکی هم همین است. در باب ایجاد صلاة، مولا محکی شان را می خواهد که ایجاد صلاة در خارج است و در نواهی اش هم همین است.

آن وقت می خواهم این را نتیجه بگیرم که رابطه آن چیزی که مولا حقیقتاً خواسته است که نفس الطبیعة است و آن چیزی که می گوید معدوم شود رابطه کل و جزء نیست بلکه رابطه کلی و فرد است یعنی طبیعت و حصه اش است. بنابراین کل این حرف ها از بحث بیگانه است. اینکه فرمود: یوافقنا محقق اصفهانی که اگر کل متفی شد، لازم نیست جزء همه اش متفی شود، این حرف ها چیست! اصلاً رفتیم یک صحرایی در واقع.

### نقد سوم

حالا باز یک نکته ای ادق از این وجود دارد، که این را حسابی باید فکر کنید. بحث سر طبیعت و فرد بود چرا پای حصه وسط آمد. بحث ها خلط شد. طبیعت و فرد بود و پای حصه آمد وسط. گفتند اگر انسان عالم معدوم باشد که مرکب است لازمه اش این نیست که اجزایش هم معدوم باشد. اگر انسان عالم موجود باشد باید تمام اجزایش موجود باشند. حالا فرض کنیم در حصص در مرکب و جزء این گونه است. بحث طبیعت و فرد بود، مگر حصه، فرد است؟ ما بحثمان در این بود که به انعدام فرد طبیعت معدوم می شود یا نه. مگر بحث در انعدام حصه بود؟ فرد چیست؟ فرد حصه نیست به این اصطلاح که آقایان می گویند، فرد بالذات یعنی آن حصه از انسانیت مستقر در این فرد. آن حصه از انسانیت، حصه نه حصه فلسفی که ایشان می گوید انسان عالم و صلاة فی المسجد، بلکه حصه اصولی یعنی فرد بالذات. فرد بالذات عین انسانیت است در تقررش در موجودی. تا جایی که خدا رحمت کند حاج شیخ مهدی حائری را انسان دقیقی بود، اما گاهی او هم حرف های عجیب و غریبی می زد. ایشان انصافاً در بحث فرد بالذات حرف های دقیقی دارد و اگر دوستان خواستند کتاب کاوش های عقل نظری ایشان را ببینند. من اولین بار در آن جا به این نکته رسیدم بعد دیدم مرحوم اصفهانی هم انصافاً در

جاهای متعددی تصریح می‌کند که فرد بالذات آن حصه از ذات انسانیت است. استاد ما حفظه الله هم چند بار هم در درس و هم در بحث خصوصی این را به من تذکر می‌دادند که فرد انسان با قیدش نیست و فرد انسان وجود نیست بلکه آن حصه از انسانیت انسان است که در این جا مستقر است. این را تحفظ کنید.

حالا بحث در این فرد است. حاج شیخ مهدی حائری در کاوش‌های عقل نظری می‌گوید اصلاً حمل طبیعت بر این فرد بالذات اولی است. چیز عجیبی می‌فرمایند چون می‌گویند این فرد بالذات اصلاً فرقی با طبیعت نمی‌کند الا اینکه مستقر در اینجا است. می‌گویند حمل اولی است.

حالا می‌خواهم بگویم بحث این قدر دقیق است. بحث در این بود که طبیعت به انعدام فرد معدوم می‌شود. شما رفتید حصه درست کردید و جزء و کل درست کردید. بحث در این است که فرد بالذات انسان اگر در جایی معدوم شد آیا طبیعت معدوم می‌شود یا نه؟ فرد بالذات مرکب است؟ مجموع است؟ فرد بالذات یعنی حصه‌ای از ذات انسان به معنای حصه اصولی یعنی انسانیت فقط انسانیت مستقر در زید، فقط انسانیتی که در زید مستقر است. این فقط انسانیت نسبت به انسانیت آیا کل و جزء است؟ بحث در این بود. بحث در این بود که آیا طبیعت به فرد ها (نه به عوارض و لواحق و حصص) موجود می‌شود یا نه. به انعدام افراد معدوم می‌شود نه به انعدام حصه‌ای که شما آمدید در عالم مفاهیم مرکبش کردید. اینها چیست که شما می‌فرمایید. بحث اینها نبود.

بعد می‌گویید مرحوم اصفهانی مجبور است با ما موافقت کند و از ضروریات است که انعدام مرکب به انعدام کل جزء نیست ولی وجودش به وجود کل جزء است. مرکب کجا بود؟ بحث در فرد بود، مگر فرد مرکب است؟ آن هم مرکبی که شما درست می‌کنید صلاة فی المسجد. حتی مرکب از عوارض خاص هم نیست، فقط انسانیت مستقر در اینجا، همین.

سؤال: فرد بالذات چند تا مصداق دارد؟

پاسخ: شما هستید، من هم هستم و آقایان هم هستند و همه مصداقش هستیم.

سؤال: پس بحث ما در مصداق بالذات نیست، هر چیزی که می‌شود منطبق مصداق بالذات باشد بحث است.

پاسخ: فرد بالذات مگر انطباق دارد؟

سؤال: فرد بالذاتی که شما الان تصویر کردید، فرمودید فرد بالذات همان انسانیت است.

پاسخ: انسانیت مستقر در اینجا یعنی در این اشخاص. انسانیت مستقر در جنابعالی و من و دیگران. این انسانیت را عرض می‌کنم منتهی هیچ چیز دیگر نباید به آن اضافه کنید.

سؤال: تشخیص ندارد؟

پاسخ: تشخیص حین است نه اینکه داخل در حقیقت فردیت باشد. نمی‌گوییم فرد انسان عبارت است از انسانیت این آقا زید و به‌خصوص این آقا زید. این که غلط است چون فرد باید محکی بالذات انسان باشد.

سؤال: پس بالاخره تقید هست.

پاسخ: ابدأ تقید خبری نیست و قضیه حینه است یعنی در حینی که وجود دارد. حصه اصولی یعنی فرد بالذات. فرد بالذات محکی بالذات است. نمی‌شود در محکی انسان، انسان و چیز دیگر باشد. این نکته مهمی است.

من عرض می‌کنم در تمام مفاهیم، محکی بالذات جز آن حیثیت مفهوم چیز دیگری نیست چون اگر چیز دیگری باشد چیز عجیبی رخ می‌دهد؛ یعنی محکی بالذات انسان، انسانیت و چیز دیگر باشد، چنین چیزی شدنی است؟ با مفهوم انسان حکایت می‌کنید فقط از آن جهت انسانیت و هیچ چیز داخلش نیست؛ هیچ قید و شرطی، بله به نحو قضیه حینه می‌شود یعنی طبیعت انسان حکایت می‌کند از ذات انسانی مستقر در اینجا. اینجا را باید به گونه‌ای بگوییم اما نمی‌گوییم به قیدی که اینجا است بلکه در حین کونها موجوداً. کما اینکه شما در قضایای ذهنی هم مجبورید قضیه حینه را بپذیرید. کلیت و اشتراک يحمل علی الطبیعة نه به قید کونها فی الذهن، این که می‌شود جزئی. در حین کونها فی الذهن. آن جا را دقت کنید کلیت بر چه چیزی عارض می‌شود؟ به نفس الطبیعة منتهی نفس الطبیعة در حین کونها فی الذهن چون طبیعت در خارج به نعت کثرت است همان‌طور که شما در باب عروض محمول کلیت و اشتراک بر طبیعت مجبورید حین خاص را اخذ کنید. در فرد بالذات هم همین است. درست است که فرد بالذات طبیعت کلی نیست. فرد بالذات عبارت است از انسانیت مستقر در زید و عمرو و بکر، منتهی نه به قید کونها فی زید و فی عمرو و فی بکر بلکه فی حین کونها موجوداً. در واقع این گونه می‌شود که در عالم خارج وجوداتی داریم از انسان. انسانیت مستقر در این وجودات نه به قید کونها وجودات بلکه حین کونها موجوداً فرد بالذات است.

سؤال: پس تباین افراد چیست؟

پاسخ: این وجود با آن وجود فرق می‌کند. یک فرد بالذات فی حین کونها موجود است به این وجود و یکی آن وجود و یکی آن وجود.

سؤال: شما که داخل دانستید.

پاسخ: قضیه حینه دخول است؟ اگر این باشد پس بفرمایید موضوع اشتراک و کلیت چیست؟

سؤال: ما نفهمیدیم.

پاسخ: نفهمیدید، حق دارید باید سه سال پیش می‌بودید تا می‌فهمیدید. اشتراک و کلیت مگر عارض طبیعت نیست؟ در خارج عارض طبیعت است؟ نه، در ذهن است اما به قید کونها فی الذهن است؟ آن جا هم بفرمایید شما بالاخره ذهن را گفتید پس قید آوردید، نخیر قید نیست چون اگر بگویید قید است می‌شود جزئی. نمی‌توانید بگویید مفهوم انسان موجود در ذهن کلی. نه نمی‌توانید.

سؤال: پس اشکال مبنایی است. اگر قضیه حینه را قبول نکنند مثل مرحوم آخوند

پاسخ: نمی‌توانید قبول نکنید. بزرگان هم اشتباه می‌فرمایند. یک آقایی ممکن است بگوید جمع نقیضین محال نیست. الان یک سری ریاضی‌دان‌ها و فیلسوفان ریاضیات هستند که می‌گویند اجتماع نقیضین محال نیست. به آنها پاراکانزینستی می‌گویند. می‌گویند اشکالی ندارد و تناقض می‌شود ما قبول کنیم. نقل می‌کنند یک فیلسوف غربی گفته بود هیچ حرف نامعقولی نیست که هیچ فیلسوفی نگفته باشد. خلاصه یک فیلسوفی گفته است؛ بنابراین اینها هست.

اینکه آقای خویی می‌فرمایند موظف‌اند و مجبورند بپذیرند در تمام علل همین‌طور است. تمام علل که حیثیت تعلیلیه هستند علل عروض محمول بر موضوع داخل در موضوع و محمول نیست. اگر یک چیزی حیث تعلیلی شد برای عروض محمولی بر موضوعی داخل در موضوع نیست، زیرا فرض این است که علت است برای عروض محمول بر این موضوع. من همیشه مثال می‌زنم به حرکت دست نسبت به حرکت توپ. شما وقتی توپی را با دستتان حرکت می‌دهید، حرکت دست شما جزء معروض حرکت توپ نیست. حرکت بر توپ عارض می‌شود نه بر توپ به اضافه دست شما. در موضوع داخل نیست گرچه عروض حرکت بر توپ ناشی از دست شماست. آن وقت نتیجه چیست؟ شما نمی‌توانید



بگویید حرکت بر توپ عارض می شود مطلقاً چه دست من حرکت بکند و چه نکند. نمی توانید این را بگویید پس حرکت دست دخیل است. چه نحوه دخیل است؟ در موضوع حرکت دخیل است؟ حتماً نیست چون حرکت توپ که عارض می شود بر توپ نه بر توپ به اضافه دست من. پس چه کاره است؟ می گوییم حرکت عارض می شود بر توپ حین تأثیر ید در حرکت. تمام دقتی است که مرحوم عراقی دارد، مرحوم اصفهانی در جاهایی دارد که همه حیثیت های تعلیلی برگشتش به قضیه حینه است در ثبوت محمول بر موضوع. مجبورند بگویند. حالا شما بگویید کسی انکار بکند اشکال ندارد، انکار کرد چیز دیگری می شود.

همین جا نقض به آقای خویی است. اگر شما بگویید نه، یعنی طبیعت انسان حکایت می کند از فرد بالذات و فرد بالذات یعنی انسان به اضافه یک چیزی.

سؤال: اینها لازمه اش این است که تمام حمل های شایع بشود حمل اولی.

پاسخ: اگر روزی بنا شد راجع به حمل شایع و اینها بحث کنیم آن وقت خیلی دقایق است که باید بحث کنیم. این نیست. شما باید بگویید زید کیست؟ زید حصص انسانیت است یا نه؟ آن کتاب دلالت و ضرورت ما را مطالعه کنید. انصافاً بخوانید. مثل بعضی رساله های عملیه نباشد که پشت در می گذارند و می روند. بعضی رساله عملیه می گیرند و پشت در می گذارند و می روند.

این هم یک حرفی است که بحث طبیعت و فرد بود و کشاندند به حصه فلسفی که عبارت بود از طبیعت مقید به قید و بعد بردند سر مفهوم اینها.. اینها همه خطا اندر خطاست. از فرد رفتند به حصه و از حصه رفتند به مفهوم حصه و طبیعت و بعد به مرحوم اصفهانی حمله می کنند که شما باید حرف ما را بالضروره قبول کنید.

کل این حرف ها روی هواست. به نظرم آن که مرحوم اصفهانی گفته است انصافاً حرف درستی است و بحث در عالم خارج است و انعکاس و ترجمه در عالم سوم دارد اما الان ربطی به بحث ما ندارد. دیروز هم توضیح دادم که در مقام فعل گفتاری هم تلازمی ندارند. نکته دیگر این است که بحث سر این است که وجود به فرد ما موجود می شود و طبیعت به فرد ما معدوم نمی شود. بحث سر این بود و بحث را سر جای دیگر بردند اشتباه است. این تمام الکلام راجع به این حرف.

### نقد چهارم

بحث منطقی ایشان هم جوابش روشن است. اینکه ایشان می گوید سالبه مولد کلیت است، یعنی چه؟ بفرمایید دلیلتان چیست؟ اگر شما این حرف های عجیب و غریب را دلیل قرار می دهید که متفی است اما اگر ما باشیم سلب و ایجاب، صدق و کذبش تابع نحوه ملاحظه موضوعش است. اینکه موضوع با اینکه مهمل است یعنی بگویید بعض انسان، ما می گوییم بعض انسان موجود و بعض انسان معدوم، شما می گویید اینها با هم تنافی دارند؟ چه تنافی دارند؟ می فرمایید اینکه می گوییم بعض انسان لیست موجوده، این لیست موجوده کلیت درست می کند. چرا؟ اگر می گفتیم بعض انسان لیست موجوده کلیت درست می شد؟ این چه حرفهایی است که می زنید و از کجا در آوردید؟ روی اینها فکر کنید.

خلاصه به نظر من کل این طرح و به قول امروزی ها پروژه ای که ایشان دنبال کرده است در نقد مرحوم اصفهانی، این پیچ و خم های عجیب که درست کرده است و به مزاح گفتم مثل آن جعبه شعبده بازها شده است که یک دفعه یک کبوتر از جعبه در می آورند، این طوری شد. بحث سر طبیعت و فرد بود و رفت حصه و حصه هم شد جزء و کل و بعد مفهومی شد و مرحوم اصفهانی گیر افتاد کنار رینگ. این حرف ها چیست؟ این راجع به فرمایش شهید صدر.

### جمع بندی نهایی شبهه موضوعیه

بحث های جزئی دیگری در شبهات موضوعیه وجود دارد که ما می خواهیم از آن خارج شود چون طول کشید معلوم است که دوستان خسته شدند. معلوم است که عده ای گفتند که دیگر بس است.

ملخص بحث ما در شبهه موضوعیه این شد که ما در شبهه موضوعیه اگر شبهه را در مقام تکلیف تصویر کردیم که بحث در همین است کلاً برائتی هستیم چه صرف الوجود باشد، چه مطلق الوجود باشد، چه نواهی باشد، چه اوامر، اگر در مقام تکلیف تصویر شد که بحث سر این است، در همه جا برائتی می شویم.

اما نکته دوم این است که ممکن است بعضی از آقایان مثل مرحوم عراقی در یک جاهایی مقصود نهایی شان این باشد که اگر صرف الوجود بود، شبهه در مقام تکلیف تصویر نمی شود. باید این را می گفتند چرا می گویند اشتغال است؟ چرا می گویند شبهه موضوعیه در صرف الوجود مصب اشتغال است؟ یکی از تقریرات مرحوم نائینی هم در اجود تقریرات

این را فرمود. چرا این طور می گوئید. شک در مقام امتثال معلوم است که مجرای اشتغال است. شما پس بگوئید شبهه موضوعیه در مقام تکلیف تصویر نمی کنیم.

اگر این را بگوئید جوابتان این است که تصویر می شود. اما چگونه تصویر می شود؟ ما مفصل بحث کردیم که شبهه در صدق کذب می توانیم پیدا کنیم. اینکه حتماً نقض می شود کلام بزرگانی مثل آقا ضیاء و مرحوم نائینی. ما شبهه در کذب هم می توانیم پیدا کنیم، شبهه در صلاة هم می توانیم پیدا کنیم. اما نکته دقیق و وجود دارد که شبهه ای که پیدا می کنیم باید قبل از عمل باشد تا مصب برائت باشد، شبهه بعد از عمل مصب برائت نیست. لذا نقضی که مرحوم شهید صدر کرده بود را رد کردیم. اما موارد نادری را می شود فرض کرد که در آنها شک قبل از عمل در تکلیف به نحو شبهه موضوعیه تصویر شود که در ضمن بحث ها گذشت.

پس نتیجه این می شود که شبهه موضوعیه هر کجا در مقام تکلیف باشد به هر نحوی برائت است. چرا؟ کلیات حدیث رفع، اطلاقش و قبح عقاب بلا بیان در همه جا اینها محکم هستند مثل هر جای دیگری. حالا در بحث روایات حل، در جای خودش بحث کردیم که شبهه ای وجود دارد که این مختص به شبهه موضوعیه باشد که ما آن را جواب گفتیم. حالا آن را کار نداریم، حدیث رفع است و قبح عقاب بلا بیان و ادله دیگر. این حرف ما است.

اینکه خارجاً در بعضی جاها ما نتوانیم تصویر کنیم یک حرف است و اینکه اگر تصویر بشود مصب برائت است حرف دیگری است و این بحث عقلی هم که نتیجه اش این طور شد.

به نظر من در شبهه موضوعیه چه تحریمیه و چه وجوبیه در مقام تکلیف لا محاله برائت است. بله ممکن است شما صغریاً بگوئید وقتی طبیعت ساریه باشد و نهی باشد بگوید لا تکذب و شک کنیم در مصداق کذب، این شک در تکلیف هم پدید می آید. اینها ممکن است و اینها بحث موردی است. هر کجا شک در تکلیف شد برائت است ولو از ناحیه شبهه موضوعیه. اگر شک در امتثال شد اشتغال است و ربطی به بحث ما ندارد و دلیلش هم این است که اگر شما سرایتی باشید و مطلق الوجودی باشید مثل لا تکذب شبهه در مقام امتثال هم تصویر می شود همان طور که در طی بحث گفتیم. پس نروید بگوئید شبهه در طرف صرف الوجود اشتغالی می شویم و در ناحیه طبیعت ساریه برائتی می شویم. در طبیعت ساریه اگر شک در فراغ باشد برائتی نیستیم و اشتغالی هستیم منتهی خارجاً معمولاً شک های ما منتهی به شک در تکلیف می شود

در مثل کذب و امثال آن که نواهی هستند و مطلق وجودشان منهی است؛ بنابراین کبرای کلی اش این است و تطبیقاتش هم مختلف است.

به نظر ما از کبرای کلی شک در تکلیفی که ناشی از شک در موضوع باشد، نباید رفع ید بکنیم و همه اش مصب براءت است در تمام صورش.

بله یک صورتش است که اگر شک در محصل باشد یعنی شبهه موضوعیه تصویر کنیم که آن مسبب بر گردن ما آمده باشد و شبهه موضوعیه در سببش باشد، اینجا البته روشن است که بحث اشتغال است مثل همه موارد دیگر. این تمام الکلام در بحث شبهه موضوعیه.

### تذکر درباره بحث استصحاب عدم تذکیه

یک جمله هم عرض کنم چون از این بحث ها می خواهیم بیرون برویم. از کل بحث های براءت چند تا بحث ملانده که ما نمی خواهیم بحث کنیم از جمله تنبیه اول است که براءت در جایی جاری است که دلیل حاکم نباشد. حالا دلیل حاکم موضوعی نباشد که ظاهر مرحوم شیخ است یا دلیل حاکم اعم از حاکم بر موضوع و محمول که مرحوم نائینی می فرماید یعنی آیا یک دلیل مثل استصحاب حرمت بیاید جلوی حل را بگیرد که می شود محمولی و یک وقت می آید موضوع تذکیه را حل می کند و می گوید این میت مذکی نیست که می شود موضوعی. با استصحاب عدم تذکیه آن را ثابت می کنیم.

آن که در ذیل بحث براءت به عنوان تنبیه می آید همین یک جمله است که براءت در جایی جاری است که اصل حاکم نباشد مثل استصحاب موضوعی یا حکمی. اما اینکه استصحاب حاکم است یا نه، اصول بر اصول حاکم اند یا نه، امارات بر اصول حاکم اند یا نه، ذیل بحث استصحاب به تفصیل می آید. اینجا وارد استصحاب عدم تذکیه شدند که بحث فقهی است و بحث بسیار پیچیده ای است چون استصحاب عدم تذکیه تابع این است که شما تذکیه را تحلیل کنید که چیست. اخذ السمک من الماء تذکیه، نفس این اخذ تذکیه. تذکیه الجنین تذکیه امه. همه اینها تذکیه است. تذکیه حیوان مثل گوسفند به فری اوداجش است، تذکیه همین فری اوداج است یا مسبب است؟ در شتر به نحر است، خود این نحر است یا به مسبب است؟ بحث های فقهی پیچیده است.

ما آن زمان که بحث آیت الله وحید حفظه الله می رفتیم این بحث ها بود خیلی هم طول کشید ولی بحث فقهی است و وجهش هم همان چشم بادامی است که در مثال می زنند یعنی بحث این بود که اصل حاکم نباشد و مثال زدند به استصحاب عدم تذکیه و رفتند راجع به تذکیه بحث فقهی کردند که به نظر من واقعاً اینجا جا ندارد. پس تنبیه اول را بحث نمی کنیم و کبرای کلی آن درست است و براءت در جایی است که اصل حاکم نباشد.

چند تا بحث ریزه کاری دیگری هم هست که جاهای دیگر هم می توانیم مطرح کنیم. ما اصل بحث براءتman تمام شد و وارد بحث دوران بین محذورین می شویم ان شاء الله تعالی. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

۱.....	مساله دوران بین محذورین.....
۲.....	جایگاه مساله.....
۲.....	صَوَر دوران بین محذورین.....
۳.....	فرض وحدت واقعه و توصلی بودن طرفین.....
۳.....	دیدگاه شیخ انصاری.....
۵.....	دیدگاه محقق خراسانی.....
۸.....	اشکالات مرحوم اصفهانی.....
۹.....	اشکال اول.....
۹.....	اشکال دوم: اشکال بر تعمیم روایت حلّ.....
۱۰.....	نقد اول تعمیم روایت حلّ.....
۱۱.....	نقد دوم تعمیم روایت حلّ.....
۱۱.....	نقد سوم تعمیم روایت حلّ.....
۱۱.....	نقد چهارم تعمیم روایت حلّ.....

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

## مساله دوران بین محذورین

بحثی که از امروز شروع می شود و ان شاء الله امیدواریم تا تعطیلات تمام شود بحث دوران امر بین محذورین است یعنی ما اجمالاً علم داشته باشیم به وجوبی و حرمتی؛ حالا یا در یک واقعه — که طرفین توصلی اند یا تعبدی — و یا دو واقعه مع التکرر، که مثال های آن را ذکر خواهیم کرد که عمدتاً به وطی مرأه ملحوفه علی الوطی او ترک الوطی مثال می زنند. ظاهراً مثال دیگری پیدا نکردند.

### جایگاه مسأله

این بحث را در ذیل بحث برائت آوردند؛ درحالی که دوران امر بین محذورین واقعاً ذیل برائت نیست. البته در آن، بحث برائت هم می آید اما علم اجمالی هم هست. جایگاهش همان طور که مرحوم نائینی و دیگران فرمودند مستقل است؛ چون در اوائل بحث قطع و در جای دیگر که بحث می کنند می گویند یک وقتی شما قاطع به حکم هستید و گاهی شک هستید. در شک گاهی شک بدوی است که مصب آن برائت و احتیاط است علی الاختلاف یا علم اجمالی داریم که مصب اشتغال است یا حالت سابقه دارد در برخی از فروض که مصب استصحاب است یا دوران بین محذورین است که مجرای تخییر عقلی یا شرعی یا هر چیزی است که در این بحث به آن رسیدیم. پس دوران امر بین محذورین این گونه نیست که از تنبیهات بحث برائت باشد. خودش بحث مستقل است اما در ذیل برائت می آورند. مرحوم نائینی این گونه توجیه می کند: در این ذیل می آوریم چون بحث زیادی ندارد. گفتیم همین جا تماش کنیم. دیگرانی هم معمولاً اینجا می آورند. مرحوم شیخ انصاری، مرحوم آخوند، مرحوم محقق عراقی، مرحوم اصفهانی که تابع کفایه است همین جا بحث کردند و دیگران یعنی وجه اینکه الان در اینجا آمد نه از این باب است که واقعاً ذیل بحث برائت است و یکی از فروع برائت است گرچه بحث برائت زیاد در آن مطرح شده است اما خودش یک بحث مستقلی است از باب اینکه در قبال قطع و در مقابل شک بدوی که برائت است یا علم اجمالی که اشتغال است یا استصحاب که حالت سابقه است، یکی اش هم تخییر عقلی یا شرعی است اگر گفتیم که موردش همین دوران بین محذورین است.

### صُور دوران بین محذورین

در دوران امر بین محذورین که ما علم داریم یک فعلی یا حرام است یا واجب، یک فرضش جایی است که تعدد نداشته باشد و یک حادثه و یک واقعه باشد که ما شک داریم که حرام است یا واجب. فرض دیگر هم این است که واقعه متعدد است. حالا در همین مثال می زنند اگر کسی قسم خورده نسبت به وطی مرأه خود و بعد نمی داند قسم خورده است بر فعل یا ترک. حالا فرض کنید که رعایت حدود صحت حلف هم شده باشد. در یک ساعت معین و وقت معین که تکرار نپذیرد. حالا در اینجا که یک واقعه واحد است و زمان خاصی است که تکرار پذیر هم نیست، باز می شود بحث کرد که آیا توصلی است هر دو طرفش یا هر دو طرف تبعیدی است یا یکی تبعیدی و دیگری توصلی. فرق این بحث ها روشن است. آن جا که قید عدم تعدد می آوریم چون در جایی که متعدد باشد بحث خاص دارد که تخییر استمراری است که ذیل همین

بحث می آید. آن جایی که هر دو توصیلی باشد یک بحث است و آن جایی که هر دو تعبدی باشند یا یکی، یک بحث خاص دارد چون در جایی که هر دو تعبدی باشند یا یکی تعبدی، چون مخالفت قطعی ممکن است، فرق می کند با جایی که هر دو توصیلی باشند؛ چون مخالفت قطعی با هر دو می شود به اینکه هر دو را نیت نکند یعنی یکی از فعل و ترک را بیاورد ولی بدون نیت. بنابراین می تواند مخالفت قطعی بکند به خلاف توصیلین که مخالفت قطعی آن ممکن نیست و این عدم امکان مخالفت قطعی در توصیلین خیلی اثرگذار است در سیر و نتیجه بحث.

پس اقسامی می شود و در واقع چهار قسم می شود: حادثه ای که حکمش محل دوران بین محذورین است حادثه واحد باشد مثل حلف بر وطی مرأه یا ترک وطی او در یک زمان خاص. نمی داند آن قسمی که خورده چه بوده و لذا امرش در یک زمان خاص دائر است بین حرمت و وجوب. گاهی در متعدد است مثل اینکه می داند قسمی که خورده برای شب های خاصی در هفته در طول سال بوده است و مکرر است اما نمی داند که بر فعل بوده است یا ترک. بعد در هر دو فرض می شود که هر دو توصیلی باشند مثل همین مثال که توصیلی است یا تعبدی باشند که یک طرفش عبادی باشند مثل صلاة حائض اگر نظر بر این باشد که صلاة حائض ذاتاً حرمت دارد. آن وقت اگر زن شک دارد که حائض است یا نه، امر صلاتش دائر بین وجوب و حرمت است در فریضه. اگر حائض نباشد واجب است و اگر حائض باشد حرام است بر او ذاتاً. می شود امرش دائر بین وجوب و حرمت آنهم تعبدی چون در هر دو طرف باید تعبدی باشد یا یک طرف تعبدی، و در اینجا مخالفت قطعی معنا دارد. پس اقسام اربعه می شود.

### فرض وحدت واقعه و توصیلی بودن طرفین

فعلاً بحث در توصیلین در حادثه واحد است. یک فعل واحدی است که امرش بین وجوب و حرمت دائر است. می خواهیم ببینیم تکلیفش چیست.

### دیدگاه شیخ انصاری

مرحوم شیخ در رسائل بحث مفصلی دارد. اما آن که خیلی مربوط است این است که در اینجا اقوال متعددی مطرح می کند مثل اینکه قائل به اباحه شرعی باشیم، کنارش قائل به برائت عقلی باشیم. یا برائت عقلی را جاری ندانیم و فقط اباحه شرعی باشد یا قول دیگر که اصلاً متوقف بشویم در حکم شرعی ولی برائت عقلی جاری کنیم. البته برخی از اینها را



مرحوم شیخ تصریح می‌کند و نسبت به برخی از آن‌ها تصریح نیست اما شاید از لابه‌لای بحث استفاده شود یا توقف در برائت شرعی و اباحه شرعی از باب اینکه دلیلی نداریم و نسبت به قبح عقاب بلا بیان هم قائل به جریان نشویم ولی در عین حال یک لاجریت عقلیه را قبول کنیم (که ببینیم اصلاً بین این حرف که در فعل و ترک من لا حرج هستم با تخیر فرقی دارد یا نه که نکته‌اش روشن می‌شود). اینها وجوهی است.

مرحوم شیخ اعلی الله مقامه معتقد می‌شود که در اینجا ادله شرعی و اباحه شرعی نمی‌توانیم بیاوریم و باید توقف کنیم چون دلیل ندارد. تکلیف آن حدیث رفع، حدیث حل و اینها چه می‌شود؟ می‌گویند اینها منصرف است از چنین موردی که مبتلاست به حرمت. گویی می‌خواهند بگویند ظهورش در جایی است که احتمال وجوب باشد یا در قاعده حلّ که موردش احتمال حرمت است باید طرف دیگر احتمال اباحه و حل باشد یا در حدیث رفع جایی است که احتمال می‌دهیم که تکلیفی باشد یا مباح باشد. ظهور این روایات در چنین چیزی هست، نه اینکه دو طرفش وجوب و حرمت باشد و احتمال اباحه ندهیم چرا که از این جا منصرف است. بنابراین ادله شرعی این را نمی‌گیرد. باقی می‌ماند دلیل عقلی که دلیل عقلی هم در اینجا به معنای تخیر عقلی بین فعل و ترک است. مرحوم شیخ تصریح نکرده که لاجریت عقلی تصویر می‌کند یا تخیر؟ بلکه تنها می‌فرماید تخیر عقلی است.

در میانه راه مرحوم شیخ یک بحث مفصلی راجع به التزام می‌کنند؛ چون گروهی از کسانی که مخالف جریان اباحه هستند می‌گویند قول به اباحه با التزام به احکام مخالف است چون ما می‌دانیم در واقع یا حرام است یا واجب، پس می‌دانیم اباحه نیست. التزام به حکم الله و بما جاء به النبی با جریان برائت و اباحه منافات دارد که می‌گوییم در ظاهر اباحه است. اگر ما بگوییم اباحه است یعنی خلاف آن چیزی که جاء به النبی را ملتزم می‌شویم؛ که درست نیست. پس التزام به آن با واقع منافات دارد. آن وقت در اینجا مرحوم شیخ بحث مفصلی می‌کند که التزام در یک صورتش اصلاً لازم نیست، و در یک صورتش می‌شود تصویر کرد اما با جریان اباحه منافاتی ندارد. این ملخص و ماحصل کلام مرحوم شیخ است که مفصل است و ما باید بحث التزام آن را بیاوریم که آن التزام به چه معناست و آیا منافات دارد یا نه که خواهد آمد.

## دیدگاه محقق خراسانی

مرحوم آخوند در کفایه وجوهی فرمودند، همین وجوهی که برخی از آن‌ها اشاره شد مثل اینکه قائل به اباحه ظاهری شویم با جریان برائت عقلی یا بدون جریان برائت عقلی. یا اینکه توقفی شویم و بگوییم ادله شرعی برائت نمی‌آید و حکم عقلی را بگوییم می‌آید یا هیچ کدام از اینها نمی‌آیند و یک لا حرجیت عقلی است. اینها وجوهی است.

خود مرحوم آخوند اباحه شرعی را می‌پذیرد اما قبح عقلی عقاب بلا بیان را نمی‌پذیرد، منتهی باز لا حرجیت عقلیه را قبول دارد؛ که به معنای لا حرج درست است که انسان یا فاعل است یا تارک. لذا عقل می‌گوید حرجی در فعل یا ترک نیست اما نه به معنای تخییر به معنای خاص؛ که خواهیم خواند.

اما در ناحیه اباحه ایشان می‌فرماید ادله اباحه مثل حدیث رفع و حل اینجا جاری است. بنابراین ایشان قائل می‌شود و آن اشکال که جریان برائت با التزام به احکام الله منافات دارد را رد می‌کند.

اما راجع به اینکه چرا حکم عقلی جاری نیست — که هم ایشان معتقد است و هم عده دیگری — فرمایششان این است که قبح عقاب بلا بیان در جایی است که بیان تمام نباشد و عقل از باب عدم تمامیت بیان می‌گوید تو استحقاق عقاب نداری. در دوران امر بین محذورین علم داریم به اصل الزام. درست است که حصه خاصش و نوعش که وجوب است یا حرمت را نمی‌دانیم اما جامع الزام معلوم است؛ بنابراین نسبت به اصل الزام بیان داریم و نمی‌توانید بگویید قبح عقاب بلا بیان است. چه چیزی از آن بلا بیان است؟ آن چیزی که مشکل است این است که مورد بیان قابل برای تنجز نیست چون موافقت قطعی با آن ممکن نیست. پس این مورد جهت بیانیت علم به الزام، قابل تنجز نیست چون موافقت قطعی ممکن نیست. نسبت به مخالفت قطعی هم تنجز ممکن نیست چون شما یا فاعل هستید یا تارک چون فرض در توصلین است، در هر صورت شما یکی از این دو را عمل کردید پس مخالفت قطعی ندارید. موافقت قطعی که ممکن نیست و مخالفت قطعی هم ممکن نیست.

فلذا تنجیز این مورد من قبل البیان ممکن نیست چون قابل برای تنجز نیست نه اینکه بیان ناقص است. پس شما نمی‌توانید از باب قبح عقاب بلا بیان بحث کنید. مثلاً فرض کنید در یک موردی مقدور نیست آیا می‌گویید قبح عقاب بلا بیان است؟! اینجا تکلیف واقعی از باب ما لا یطاق ساقط است. بین سقوط از باب اضطرار و از باب فقد القدرة و بین لایانیت زمین تا آسمان فرق می‌کند. یک وقتی عذر شما این است که بیان ندارید و در واقع جهل عذر شماست و بیان این

عذر را رفع می‌کند. یک‌وقتی مشکل شما توانایی و قدرت است. دیگر قبح عقاب بلا بیان این را که دفع نمی‌کند بلکه عجز و فقد قدرت موجب دفعش می‌شود. اگر شما نمی‌توانید موافقت قطعی بکنید از باب ضعف در بیان نیست. بنابراین اینجا جای قبح عقاب بلا بیان نیست و برائت عقلی جاری نیست.

اما اباحه شرعی را ایشان می‌گویند حدیث حل «کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام» اشکالی ندارد عموماً برای بحث ما چون مغیا که علم به حرمت است حاصل نشده است. علم به جنس الزام پیدا شده است اما علم به حرمت پیدا نشده است و روایت می‌گویند کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام؛ که حالا بعینه هم در روایات دارد. ظاهراً مرحوم آخوند بعینه را نیاورده است. بنابراین می‌فرماید اطلاقی شامل مورد می‌شود. ظاهر کلام ایشان این است که اطلاقی حتی شبهه و جوبیه را هم می‌گیرد.

بنابراین اینجا از حیث احتمال حرمت مصب قاعده حل است و از حیث شبهه و جوبیه هم مصب قاعده حل است و اشکالی به هم نمی‌رساند. اشکالی که ممکن است به هم برسد از باب التزام است که ایشان می‌فرماید: اصلش اول کلام است که ما باید التزام داشته باشیم در مواردی که چیزی معین نیست. بله اگر مقطوع باشد التزام بما جاء به النبی باید باشد اما در جایی که مردد است، اینکه ما در جایی که مردد است و علم نداریم، التزام لازم باشد اول کلام است؛ این بحث مناسب است که در بحث قطع مطرح شود که کجا التزام لازم است. علاوه بر این، اگر التزام هم لازم باشد به نحو اجمال علی ما هی علیه است (در جایی که ما علم نداریم). ایشان می‌خواهد بگوید التزام به واقع علی ما هی علیه منافاتی با جریان اباحه ظاهری ندارد. التزام تعینی و تخییری هر دو نادرست است چون نه ما دلیلی داریم بر اینکه ملتزم شویم اینجا به یک طرف خاص در دوران امر بین محذورین؛ که واضح است. حتی التزام به احدهما هم دلیل نداریم. دلیل نداریم که التزام به احدهما پیدا کن به نحو تخییر چون تخییر خلاف واقع است. ما می‌دانیم واقع متعین است. واقع تخییر نیست که به آن ملتزم شوم. لذا ظاهرش این است که یلزم منها التشریع ایضاً چون شما اگر التزام پیدا کنید به احدهما المعین که این خودش یک نحوه تشریع است. در واقع چیزی را که نمی‌دانید که حرام است را بگویید حرام است، این هم تشریع است. اگر که به نحو تخییر ملتزم شوید باز هم تشریع است چون واقع متعین است. واقع تخییر نیست که شما به آن ملتزم شوید؛ بنابراین علی‌ای حال التزام به این نحو تعینی یا تخییری خودش خلاف است. پس از ناحیه التزام هم مانعی برای اباحه شرعی نداریم و وجهی ندارد که بگوییم اباحه شرعی جایز نیست.

لذا ایشان به خلاف مرحوم شیخ و عده‌ای می‌فرمایند ما اباحه شرعی را قبول می‌کنیم اما نسبت به برائت عقلی، ایشان قائل به عدم می‌شود ولی لا حرجیت عقلی هست. لا حرجیت عقلی یعنی انسان یا فاعل است یا تارک. عقل من می‌گوید بنابراین می‌توانی فاعل باشی یا تارک نه از باب اینکه ملاک هر دو طرف وجود دارد، نمی‌توانیم بگوییم که شما خارجاً این طرف را بیاور یا آن طرف را بیاور. چون انسان یا فاعل است یا تارک. دست‌کم می‌گوییم لا حرج عقلی است در اینکه یک طرف را بیاوری. لا حرج مثل آزادی تکوینی انسان است؛ نه مثل وجود ملاک در خصال تخییر؛ که بحث می‌کنیم.

بعد مرحوم آخوند می‌فرمایند بحث ما را نباید مقایسه کنید به موارد دوران بین محذورین ناشی از تعارض خبرین که در آن جا قائل به تخییر می‌شویم. چرا؟ می‌فرماید اگر ما در باب اخبار قائل به سببیت باشیم با قیام خبر، هر طرف مصلحت دار می‌شود. وجوب مصلحت دار می‌شود و طرف حرمت هم مفسده دار می‌شود یا ترکش مصلحت دار می‌شود. آن وقت در مقام واقع اینها تزامم می‌کنند و می‌شود از باب تزامم و چون فرض ما تساوی است (حالا بعدا فرض مزیت احتمالی یا احتمالی را بحث می‌کنیم) که هر دو طرف متساوی است برای ما احتمالاً و محتملاً. اگر این را گفتیم در قیام امارات به وجوب و قیام اماره به حرمت که متعارض می‌شود، علی السببیه دو ملاک پیدا می‌شود که با هم تزامم پیدا می‌کنند و هیچ‌کدام هم اهم نیست، اینجا عقل از باب تساوی دو ملاک موجود می‌گوید شما مخیری.

این خیلی فرق می‌کند با بحث ما. در بحث ما چه کسی گفته است که ملاک در هر دو وجود دارد؟ در بحث ما علم داریم به حرمت و وجوب یعنی یا حرمت یا وجوب و یکی هم بیشتر در واقع نیست درحالی‌که علی السببیه در قیام خبرین هر دو ملاک دار می‌شوند و چون رجحانی مفروض نیست عند العقل تساوی می‌شود. آن علی القاعده است. می‌خواهد بگوید لا یقاس بحث ما به بحث دوران بین محذورین ناشی از قیام خبرین متعارضین. خیلی فرق می‌کند.

علی السببیه که روشن است. اما علی الطریقیه، ایشان می‌فرماید تخییر مدلول اخبار خاص است. در آنجا دلیل آمده است و گفته: اگر خبرین متعارضین آمد بایهما أخذت وسعک. آن بحث دیگری است که دلیل شرعی آمده است به ما اجازه داده است منتهی موضوعش چیست؟ قیام خبرین متعارضین است و ربطی به این بحث ما ندارد یعنی نکته‌اش این نیست که احتمال وجوب و احتمال حرمتی با هم کنار هم قرار گرفتند بلکه نکته‌اش قیام خبرین متعارضین است. آن جا فرمودند بایهما أخذت وسعک. از این بحث مرحوم آخوند نکته دیگر هم به دست می‌آید که حتی دوران بین محذورین

ناشی از قیام خبرین متعارضین داخل در بحث ما نیست ولی ظاهر شیخ این است که این هم داخل است. دوستان مطالعه کنند.

سؤال: اینجا تخییر اصولی است.

پاسخ: ظاهرش این است که در آن جا که می گوید بایهما أخذت وسعک، ظاهراً تخییر اصولی است. حالا بحث می کنیم که تخییر اصولی نتیجه اش ممکن است تعیین باشد. می گوید بایهما أخذت به هر کدام از اینها خواستی أخذ کن. أخذ به اماره این است که به متعلقش عمل کنی که متعلقش تعیین عملی است مثلاً نماز جمعه است. نتیجه تخییر اصولی تخییر بین خصالین نیست بلکه نتیجه آن این است که به هر کدام از دو خبر خواستی أخذ کن. حالا من آدمم اخذ کردم به این خبر که این خبر مفادش متعین است و نماز جمعه است مثلاً. بله اگر استمراری شد و تعدد واقعه شد آن وقت ممکن است در یک حال دیگری من طرف دیگر را اخذ کنم ولی نهایتاً این تخییر نتیجه اش تخییر فقهی نیست که بین خصال باشد. تخییر در هر حالی نتیجه اش تعیین است چون اخذ به امارتین است به نحو مخیر اما اماره مفادش تعیین است یعنی مثل نماز جمعه است و نماز ظهر است و کذا.

پس ایشان می فرماید لا یقاس مقام بمقام تعارض الخبرین که کسی نگوید چگونه شما در آنجا قائل به تخییر می شوید ولی اینجا قائل به اباحه شرعی و تخییر نمی گوید. می گویم اصلاً این باب غیر از آن باب است. آن جا علی السببیه که می شود بین متزاحمین و علی الطریقیت مشمول روایت خاصه است که به ما تجویز می کند تخییر را و آن هم تخییر اصولی را یعنی بایهما أخذت. البته تخییر اصولی را ما در اینجا داریم اضافه می کنیم و در متن کفایه نیست اما در جای خودش روشن است که نتیجه تخییر اصولی غیر از تخییر فقهی است.

### اشکالات مرحوم اصفهانی

فرمایش مرحوم آخوند مورد اشکال قرار گرفته است از ناحیه مرحوم اصفهانی و دیگران. مرحوم اصفهانی اشکالات متعددی دارد ولی شماره ای برای اشکالات نگذاشته است و با عبارت منها آورده است. آیت الله وحید حفظه الله اینها را آوردند و شماره گذاری کردند.

## اشکال اول

اما یک چیز عجیبی که رخ داده است این است که حضرت آیت الله وحید یک اشکال خیلی روشن مرحوم اصفهانی به مرحوم آخوند را نقل نمی‌کند (که قاعده حل مختص به شبهه موضوعیه است و ربطی به شبهه حکمیه ندارد). این اشکال را دیگران هم اشکال کردند از جمله مرحوم نائینی و خود آقای وحید هم ذیل حرف آقای نائینی می‌پذیرد اما اینجا — که می‌خواهد بگوید هیچ کدام از حرف‌های آقای اصفهانی درست نیست — این را نمی‌آورد ولی بقیه حرف‌های مرحوم اصفهانی را می‌آورند. حالا بعد شما مراجعه کنید به تقریراتشان و حرف مرحوم اصفهانی.

البته ما در آن جا قبول نکردیم ولی کسانی که قبول کردند حالا از لفظ بعینه می‌گویند که این ظهور دارد مثل مرحوم نائینی و مرحوم اصفهانی و دیگران که ظاهر است در امر بعینه خارجی. ما عرض کردیم که بعینه تفسیر دیگر هم دارد یعنی در قبال احتمالات دیگر. حتی تعرف الحرام بعینه که در قبال اباحه و احتمالات دیگر است.

حالا اگر کسی این‌طور گفت که بعینه ظهور در شبهه موضوعیه دارد که آقای اصفهانی می‌گوید، اولین اشکالشان بر مرحوم آخوند این است که این شبهه موضوعیه است و چرا شما در اینجا آوردید. این را آیت الله وحید حفظه الله نیاورده است که ما کاری به این جهتش نداریم.

## اشکال دوم: اشکال بر تعمیم روایت حل

مرحوم اصفهانی دو اشکال کلی به مرحوم آخوند می‌کنند در تمسک به قاعده حل که مفاد روایت کل شیء لک حلال باشد. یک اشکال این است که بفرمایید آیا این روایت شامل شبهه تحریمیه و وجوبیه هر دو می‌شود یا نه؟

به نظرم اینجا هم، تقریرات استاد ما یک‌کمی نسبت به متن مرحوم اصفهانی تخلف کرده است؛ از این جهت که مرحوم اصفهانی به آخوند نسبت می‌دهد که شما از ناحیه عموم غایت باید تعمیم را درست کنید. آقای وحید می‌فرمایند که کل شیء لک حلال که نسبت به شبهه تحریمیه و وجوبیه تعمیم دارد فلذا باید غایت را ببینیم چگونه تعمیم پیدا می‌کند. این گونه به مرحوم اصفهانی نسبت می‌دهند. اما مرحوم اصفهانی فرض نکرده است که موضوع تعمیم دارد بلکه می‌فرماید از عمومیت غایت، عمومیت موضوع را می‌فهمیم. حالا خیلی بحث مالیت داری نیست اما دقیق نیست این نقل.

فرمایش مرحوم اصفهانی این است که کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام را اگر بخواهید به شبهه تحریمیه و وجوبیه تعمیم بدهید باید غایتان تعمیم داشته باشد تا از آن بفهمید که موضوعتان هم اعم است. غایت، تعرف الحرام است. چگونه باید تعمیم داد؟ خوب دقت کنید چون آیت الله وحید اشکالی می کند و آن اشکال را مستند می کند به خود مرحوم آخوند که می خواهد بگوید مرحوم آخوند حرف مرحوم اصفهانی را قبول داشته است که نکته اش چیز دیگری است. دقت کنید که مرحوم اصفهانی چه اشکالی می کند تا برسیم به حرف آخوند.

ایشان می فرماید غایت شما حرام است و چگونه می خواهد به شبهه وجوبیه تعمیم پیدا کند؟ مگر اینکه شما بگویید حرام در واقع شامل می شود هم حرام فعل را و هم حرام ترک را. حرام یعنی ما یحرم فعلها و ما یحرم ترکها. شامل هر دو شود و اضافه کنیم که ما یحرم ترکها یعنی واجب. می گوید این طوری شما می توانید غایت را که حتی تعرف الحرام است تعمیم بدهید به شبهه تحریمیه و وجوبیه و الا غایت که حرمت است چگونه شبهه وجوبیه را می گیرد؟ می گوید مگر اینکه این را بگویید که حرام ای حرام فعلها و حرام ترکها و بعد هم اضافه کنید و حرام ترکها را به وجوب تفسیر کنید. پس متوقف است استدلال شما بر این و البته بر نکات دیگری که بعد ایشان اشکال می کند. شما باید این نکته را صاف کرده باشید.

### نقد اول تعمیم روایت حلّ

بعد ایشان می گوید این نکته وجوهی از اشکال دارد. اینکه شما بگویید یحرم، یحرم ترکها را می گیرد اشکال ندارد اما اینکه یحرم ترکها یعنی واجب، این معنایش این است که تکالیف در واقع مرکب هستند. حرمت عبارت است هم خود این فعل و هم ما یحرم ترکها. ما یحرم ترکها وجوب است. پس از یک طرف وجوب بعث به فعل است و از یک طرف تحریم ترک است. پس کل تکلیف مرکب است از بعث به فعل در وجوب و تحریم ترکش. همین حرف را در حرمت هم باید بزنید که وقتی زجر از وجود می کند هم در واقع زجر از وجود است و هم در واقع بعث به ترک است؛ بنابراین هر تکلیفی مرکب می شود.

ایشان می گوید این مبنا غلط است و تکالیف بسائط هستند. ما در باب وجوب یک بعث داریم، دیگر اینکه زجر از ترک باشد یا نهی از ترک باشد، در آن نیست و تنها بعث است. پس این مقدمه مخالف است با بساطت تکالیف که ظاهر تکالیف است و دلیلی بر ترکیب نداریم بلکه یک جهاتی شاید عقلاً باید بگوییم نیست.

### نقد دوم تعمیم روایت حلّ

دوم اینکه به لحاظ تحلیل حقیقت حکم می‌بینیم که وجوب منبعث از مصلحت متعلقش است و حرمت منبعث از مفسده متعلقش است. در باب وجوب ما دو گونه ملاک نداریم؛ یکی مصلحت متعلق که از آن بعث استفاده می‌شود و یکی مفسده ترک تا بگوییم نهی تعلق می‌گیرد. این مفسده ترک از کجا آمد؟

این فرمایش مرحوم اصفهانی بر اساس این استظهار است که وقتی بعث می‌کنیم یک ملاکی باید داعی مولا بر بعث شود و وقتی نهی می‌کنیم زجر است. پس یک مفسده‌ای باید در متعلق باشد که داعی مولا بر زجر باشد. این یک استظهار است. این استظهار درست است. البته می‌شود یک جاهایی ترک هم ملاک و مصلحت داشته باشد. در آن جا باید امر به ترک شود نه نهی از فعل شود. ظاهر امر به فعل این است که ملاک در فعل است و ظاهر نهی از فعل این است که این فعل پر از مفسده است که داعی مولا بر زجر شده است. بنابراین ما در باب تکالیف مثل حرمت این طور نیست که بگوییم یحرم ترکها و بعد بگوییم یحرم ترکها یعنی واجب. واجب بعث به فعل است چون منبعث از ملاک مصلحتی است اما اگر بخواهد واجب علاوه بر این، عبارت باشد از نهی از ترک، پس باید ترکش پر از مفسده باشد تا نهی شده باشد مسبوقاً به این نکته که نهی از یک فعلی متوقف بر این است که متعلق پر از مفسده باشد که داعی مولا بر زجر باشد. اگر شما وجوب را علاوه بر بعث فعل می‌گویید در واقع نهی از ترک هم هست باید ترک هم ملاک داشته باشد درحالی که ترک ملاک ندارد و ملاک مفسده است. کجا چنین چیزی هست که ترکها در واجبات، پر از ملاک مفسده‌ای باشد؟

### نقد سوم تعمیم روایت حلّ

نکته سومی که باز در کلام مرحوم اصفهانی بر علیه این مطلب است این است که اگر شما این حرف را بزنید باید قائل به تعدد عقاب هم بشوید چون اگر کسی فعل را ترک کند در واقع هم بعث را عصیان کرده است و هم زجر از ترک را عصیان کرده است پس دو عقاب باید داشته باشد؛ که مسلماً نادرست است.

### نقد چهارم تعمیم روایت حلّ

اشکال چهارم ایشان به این مطلب این است که اراده و کراهت تشریعی در واقع مثل اراده و کراهت تکوینی است و واضح است که ما وقتی یک فعلی را می‌خواهیم، در کنارش کراهت از ترکش نداریم. ما یک فعلی تصور می‌کنیم که پر از



ملاک است. این تصور حبّ و شوق ما را نسبت به این فعل برمی انگیزاند. دیگر اینکه در ترکش مفسده باشد و موجب کراهت ما باشد، این دیگر در آن نخواستیده است. اراده و کراهت تشریعی مثل اراده و کراهت تکوینی است. در تکوینی که دو اراده و کراهت ملازم با هم نداریم. فعلی در آن ملاک است این گونه است. بلکه یک جاهایی ممکن است شما بگویید در آن حیثیت است که قبلاً ما نسبت به آن تذکر دادیم که حیثیت نهائماً یک شوق، یک کراهت و یک اراده را برمی انگیزاند نه این که دو طرف بالفعل هر دو مورد شوق و کراهت بالفعل باشد. در مقام اشتیاق، آن مبادی و حیثیتها کسر و انکسار می کنند. مثل دواء مَرّ واقعاً دو حیثیت به آن قائم است؛ هم حیثیت اینکه مسبب سلامتی من می شود و هم مَرّ بودن که ذائقه من را اذیت می کند. این دو حیثیت در این دوا هست اما معنا ندارد که هم شوق و کراهت نسبت به این فعل داشته باشیم. یک فعل است و دارم انجام می دهم و دو حیثیت به آن قائم است. این فعلی که دو حیثیت به آن قائم است نهائماً یا مورد شوق من است یا مورد کراهت من است. باید در مقام اشتیاق، حیثیتها کسر و انکسار کنند و همین طور در مقام اراده تا به آخر.

البته مرحوم اصفهانی اراده و کراهت تشریعی را قبول ندارد و اینجا تسلمی می فرماید چون در جای خودش به تفصیل در چند جا بحث می کند که اراده و کراهت تشریعی را قبول ندارد و مقصود از کراهت و اراده تشریعی یعنی اراده و کراهت متعلق به فعل غیر. ایشان این را قبول ندارد. اما اینجا می فرماید اراده و کراهت تشریعی بر وزان تکوینی است و ما دو اراده و کراهت در هر تکلیفی نداریم چه در حرمت و چه در وجوب. بنابراین به وجوه اربعه این را رد می کنند. اشکال اختصاص روایت حل به شبهه موضوعیه را هم فرمودند. اشکال دیگری هم ایشان دارد که ان شاء الله در جلسه بعد مطرح می شود. الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... خلاصه قول مرحوم آخوند.....
- ۲..... خلاصه اشکالات مرحوم اصفهانی.....
- ۳..... پاسخ آیت الله وحید از اشکالات مرحوم اصفهانی.....
- ۳..... پاسخ از اشکال لزوم ترکیب.....
- ۴..... پاسخ از اشکال توقف شمول بر عقلی بودن غایت.....
- ۵..... نقد اول پاسخ آیت الله وحید.....
- ۷..... نقد دوم پاسخ آیت الله وحید.....
- ۱۱..... اشکال مرحوم عراقی بر مرحوم آخوند.....
- ۱۲..... پاسخ آیت الله وحید از اشکال مرحوم عراقی.....
- ۱۳..... نقد پاسخ آیت الله وحید.....

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### خلاصه قول مرحوم آخوند

بحث در حکم دوران بین محذورین بود. فرض در جایی است که هر دو توصلیین باشند و تکرار واقع هم نشود. (البته اینها را ما دیگر در صورت مسئله به تبع بزرگان عرض می کنیم که مسئله روشن باشد). مرحوم آخوند در کفایه فرمودند قبح عقاب بلا بیان جاری نیست چون بیان در اینجا تمام است و مشکل چیز دیگری است و لکن قاعده حل جاری است و لا مانع من شموله للمورد عقلاً و نقلاً.

## خلاصه اشکالات مرحوم اصفهانی

مرحوم اصفهانی در تعلیقه فرمودند شمول قاعده حل للمقام متوقف بر مقدماتی است که کلها یحتاج الی نظر یا اینکه صحیح نیست و بعد می فرمایند فتدبر.

یکی از آنها این است که فرمودند متوقف بر این است که قاعده حل هم شبهه حکمیه را شامل باشد و هم موضوعیه را. بعد می فرمایند در جای خودش گفته ایم که مختص به شبهه موضوعیه است.

بعد فرمودند و منها؛ یعنی از این مقدمات این است که هم شبهه وجوبیه را شامل باشد و هم تحریمیه را. بعد فرمودند این شمول متوقف بر این است که غایت یعنی حتی تعرف الحرام را تعمیم بدهیم به حرام و واجب. گفتند این تعمیم یا معقول نیست یا خلاف ظاهر است چون برخی از این اشکالات به خلاف ظاهر بودن برمی گردد که هر حکمی این طور نیست که مرکب باشد از منع و بعث. حرام زجر از وجود است و دیگر وجوب ترک نیست تا ما بگوییم شبهات وجوبیه به گونه ای داخل می شود یا واجب چیزی نیست که طلب باشد همراه با حرمت ترک که بگوییم داخل در حرام هم می شود به این معنا. و وجوه دیگری که از ناحیه اراده و کراهت هم که مبادی هستند، معقول نیست که هر اراده ای مرکب باشد از اراده و کراهت الی الآخر که چهار وجه بیان کردند.

بعد می فرمایند و منها؛ یعنی از مقدماتی که لازم است برای تصحیح شمول قاعده حل للمقام این است که غایت عقلی باشد چون اگر غایت عقلی شد یعنی مقصود حتی تعرف الحرام؛ یعنی منجز یعنی تا اینکه منجز پیدا کنی. علم در اینجا که منجز نیست پس وقتی غایت حاصل نباشد، مورد داخل در مغیی می شود یعنی قاعده حل قابل تطبیق است. اما اگر غایت شرعی بود یعنی شارع یک موضوع مستقلی اخذ کرده به نام علم در غایت نه از باب منجز بودنش، ایشان می فرماید در این صورت ممکن است بگوییم که غایت حاصل است چون حتی تعرف الحرام یعنی علم حاصل باشد، و در مانحن فیه علم هم حاصل است. ما در مقام، علم داریم به وجوب یا حرمت. بنابراین غایت حاصل است و وقتی غایت حاصل باشد دیگر معنا ندارد که داخل در مغیی باشد که کل شیء لک حلال حتی تعرف؛ چون این حتی حاصل است. پس مورد داخل در مغیی نمی شود تا بگوییم این مشکوک الحل و الحرمة است، بنابراین برائت به معنای اصالة الحل باشد. پس یکی از مقدمات هم این است که غایت عقلی باشد و شرعی نباشد.

ایشان در انتها می فرمایند هیچ کدام از این مقدمات محرز نیست یا نادرست است.

## پاسخ آیت الله وحید از اشکالات مرحوم اصفهانی

آیت الله وحید حفظه الله آن مقدمه اول را از ایشان نقل نکردند چون بعد خود ایشان هم به تبع مرحوم نائینی از کسانی است که قاعده حل را مختص به شبهات موضوعیه می داند. مرحوم اصفهانی هم که مختص می دانستند. این را که ذکر نکردند و آمدند سراغ مقدمه دوم مرحوم اصفهانی.

## پاسخ از اشکال لزوم ترکیب

فرمودند شما چهار اشکال کردید به اینکه غایت بخواهد مرکب باشد یعنی هر تکلیفی بخواهد مرکب باشد از حرام و واجب مثلاً. ایشان می فرماید همین حرف را خود مرحوم آخوند هم قبول دارد. در نقد نظریه مرحوم اصفهانی فرمودند آن چه که شما بر مرحوم آخوند در بحث ترکیب فرمودید، حرفتان درست است. هیچ تکلیفی مرکب از خودش و عدم دیگری نیست. حرام، حرام است؛ این طور نیست که فرض کنید زجر از وجود به اضافه وجوب ترک باشد و واجب این طور نیست که بعث باشد به اضافه حرمت ترک و همینطور. یعنی هر تکلیفی مرکب نیست و در مبادی هم همینطور. می گویند حرفتان درست است در اصل ولی اشکالی به مرحوم آخوند نیست.

من نرسیدم مواردی که ایشان فرموده را فحص کنم. علی القاعده نقلشان درست است. می فرمایند خود آخوند هم همین حرفها را قبول دارد؛ ایشان قائل به بساطت احکام و بطلان ترکیبشان است. می فرمایند در بحث ضد تصریح فرمودند که وجوب بسیط است و غیر مرکب است از طلب فعل و منع از ترک. در مبحث اجتماع امر و نهی فرمودند وجوب ناشی از مصلحت است من دون ان یکون الترتک ذا مفسدة و الحرمة ناشئة عن المفسدة فی الفعل من دون ان یکون الترتک ذا مصلحة.

بعد می گویند در جاهای دیگر هم تصریح کردند که بساطت لازمه اش نفی تعدد عقاب است چون یکی از حرفهای مرحوم اصفهانی این بود که اگر هر تکلیفی مرکب از دو حکم باشد پس باید دو عقاب داشته باشد. ایشان می فرماید که مرحوم آخوند قبول دارد که حکم بسیط است و تعدد عقاب در کار نیست. نسبت به اراده و کراهت هم می گویند ایشان به این مطلب تصریح کرده است.

در بحث برائت می گویند ایشان تصریح کرده است که روایت غیر شاملة لشبهة الوجوبیه؛ منتهی ایشان می گویند درعین حال اشکال مرحوم اصفهانی به آخوند وارد نیست چون آخوند تعمیم را از باب عدم قول به فصل قائل است. نمی گوید این روایت شامل است بلکه می فرمایند روایت همین است و عدم قول به فصل موجب شده است ایشان قائل شود که شبهه وجوبیه را هم شامل می شود.

و تمسک لتعمیمه بعدم القول بالفصل و علیه فیکون تمسکه فی المقام بروایة الحل بالنسبة الی احتمال الحرمة بنفس مدلول الروایة و بالنسبة الی الاحتمال الوجوب بعدم القول بالفصل، إذن فلا یرد علیه شیء مما اورده المحقق الاصفهانی.

نسبت به مطلب اخیر؛ یعنی منهای دوم که ایشان فرمود وجه ثانی. البته عرض کردم که مرحوم اصفهانی شبهه موضوعیه را هم گفته بود که می شود وجه ثالث. وجه هم نیست، یعنی سه مقدمه را ایشان می گوید لازم است. می گوید هیچ کدام درست نیست. اگر وجه هم درست کردیم حداقل کل مطلب را باید بیان می کردیم.

### پاسخ از اشکال توقف شمول بر عقلی بودن غایت

وجه ثانی همان حرف اخیر مرحوم اصفهانی است که ایشان می خواهد این را هم جواب دهد. می فرمایند غایت اگر عقلی باشد که خود شما هم می گوید مغبی شامل نمی شود چون غایت عقلی یعنی منجز و چون منجز نداریم (علم هست ولی منجز نیست) پس غایت حاصل نیست پس مشمول مغیا می شود یعنی حکم کل شیء لک حلال شامل می شود. می گوید این را که قبول دارید که اگر غایت عقلی باشد که شامل می شود اما اگر غایت شرعی باشد آن جا فرمودید که شامل نمی شود. چرا؟ چون اگر غایت شرعی باشد علم غایت است و علم حاصل است. وقتی غایت حاصل است دیگر مغیا را نمی توانید تطبیق کنید چون غایتش حاصل است.

ایشان می فرماید همین هم شما اشتباه کردید چون علم هست اما علم به حرمت نیست بلکه علم به الزام است. دقت جالبی است. علم به الزام است نه علم به حرمت درحالی که روایت علم به حرمت می خواهد؛ پس هنوز غایت حاصل نیست. بنابراین مغبی شامل مورد می شود و حرف مرحوم آخوند که فرموده بود قاعده حل در اینجا بلامانع تطبیق می شود درست است.

سؤال: اعم فرض کردند که حرمت اعم از وجوب و حرمت باشد لذا دوباره حرف برمی گردد.

پاسخ: اشکال این بود که اگر غایت شرعی باشد می تواند یک غایت مستقلی باشد، کاری به تنجیزش نداشته باشید. آن وقت آقای اصفهانی ظاهرش این است که می فرماید اگر علم شد به عنوان یک موضوع مستقلی علم حاصل است چون علم به الزام داریم. آقای وحید می فرمایند شما اشتباه کوچکی فرمودید و آن اینکه علم به الزام داریم اما علم به حرمت نداریم درحالی که غایت این است که حتی تعرف الحرام بعینه و ما علم به حرمت نداریم. حالا این حرفها درست است یا نه؟

سؤال: غایت علم اجمالی را هم در برمی گیرد؟

پاسخ: اجمالی هم باشد باید اجمال حرمت باشد مثل علم داشتن به حرام بین دو کاسه مثلاً.

سؤال: آن الزام که تفصیلی است، اما اینکه نمی دانم چون حرمت است یا وجوب.

پاسخ: حتی تعرف الحرام بعینه نیست دیگر.

سؤال: بعضی جاها کلمه بعینه نیست حتی تعرف الحرام.

پاسخ: دقت نکردید. می شود حرام را به نحو اجمالی بدانم اما اجمالش به این است که علم داشته باشم به حرامی فی البین. این حرام اجمالی است نه حرام و غیر حرام. در حرام و غیر حرام که علم به حرام نیست ولو اجمالاً. این روشن است. علم به حرام نیست اگر دوران بین وجوب و حرام باشد حتی اجمالاً. علم به حرام اجمالاً در جایی است که من علم داشته باشم به حرامی فی البین مثلاً نمی دانم نماز جمعه حرام است یا نماز ظهر حرام است. یعنی علم به اصل حرام داشته باشم و ندانم کجا هست. در اینجا حرام معلوم است. اما اگر علم دارم به حرام یا کراهت، نمی توانید بگویید اینجا علم به حرام دارم. این روشن است.

### نقد اول پاسخ آیت الله وحید

به نظر من فرمایش ایشان اشکال دارد. اولاً مرحوم آخوند تصریح کرده است که شمول کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام للمقام. عبارت ایشان در کفایه این است. می فرمایند:

و التخییر بین الترتک و الفعل عقلا مع التوقّف شرعا عن الحكم رأسا (که این قول ثالث بود) أو مع الحكم علیه بالإباحة. الأوجه الأخير (اینکه بگوییم یک تخییر عقلی مثلاً از باب لا حرجیت داریم و اباحه شرعی) لعدم الترجیح بین الفعل و الترتک، و شمول مثل كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام له، و لا مانع من ذلك عقلا و لا نقلا.<sup>۱</sup>

در اینجا مرحوم آخوند تصریح می کند که این روایت شامل است. حالا اگر در جایی دیگر مطلب دیگری فرمودند که ناقض این است، حالا باید ببینیم ناقض هست یا نه. ولی به هر حال اینجا که تصریح می کند به شمول فلذا شما باید این را جواب بدهید. مرحوم اصفهانی به این شمول اشکال کرده است. شما آمدید نسبت به این شمول این طور حل کردید که فرمودید مرحوم آخوند نمی گوید این روایت شامل للمقام است بلکه می گوید بعدم قول بالفصل شبهه وجوبیه را منضم کردیم. با اینکه مرحوم آخوند در اینجا تصریح می کند شامل است و شمول مثل این له یعنی للمورد. شما که نمی توانید جواب بدهید به آن نحوی که شما جواب دادید.

سؤال: با قول به عدم فصل خود این اصالة الحل شامل شبهه وجوبیه می شود؟

پاسخ: ما آن را هم کار نداریم و الان با عبارت اینجا کار داریم و به آن هم می رسیم. فعلاً این عبارت مرحوم آخوند در اینجا می فرماید شمول هذا للمقام. بعد شما می فرمایید مرحوم آخوند نفرموده که این شامل للمقام است مگر به عدم قول به فصل.

استاد در جواب می فرمایند:

و علیه فیکون تمسکه فی المقام بروایات الحلّ بنسبة الى احتمال الحرمة بنفس مدلول الرواية و بالنسبة الى الاحتمال الوجوب بعدم القول بالفصل.

در حالی که عبارت آخوند این است که این روایت شامل مقام است.

سؤال: یعنی ظهور دارد؟

<sup>۱</sup> کفایة الاصول ج ۴، ص ۴۵۰

**پاسخ:** دعوی آخوند این است که شامل للمقام. شما در واقع می گوئید دلیل شامل للمقام نیست و آن عدم قول بالفصل - که ضمیمه می شود - آن را شامل للمقام می کند. عبارت مرحوم آخوند که این نیست.

### نقد دوم پاسخ آیت الله وحید

ثانیاً، بیایم سر عدم قول بالفصل. عدم قول بالفصل چه می گوید؟ دقت کنید، در جاهایی که عدم قول بالفصل جاری می کنیم، یک وقتی می گوئیم معنایش این است که این روایت مورد حرمت را درست می کند، اصلاً موردش حرمت است و عدم قول بالفصل تعمیم للوجوب است گویی به دلیل آخر می شود و تعمیم للوجوب پیدا می کند. ما سؤال می کنیم که عدم قول بالفصل ولو معنایش همین باشد (که به نظرم معنای دیگری هم می شود در آن تفسیر کرد اما فعلاً همین معنا که روشن تر است و شما می فرمایید) یعنی آن که روایت می گوید همین است که حتی تعرف الحرام و موضوعش حرام است نه وجوب و با عدم قول بالفصل تعمیم می دهیم.

عدم قول بالفصل چه کار می کند؟ عدم قول بالفصل معنایش این است که مولا یک جعل دیگری دارد؛ یعنی یک جعل راجع به وجوب دارد و یک جعل راجع به حرمت دارد. آیا معنایش این است یا عدم قول بالفصل دلیل متمم و مکمل است که کشف کند که جعل ثبوتی عمومیت دارد یعنی مجعول مولا در عالم ثبوت دوتا که نیست بلکه یا این است که کل شیء لک حلال به عنوان یک جعل مختص شبهات تحریمیه است یا مجعولش این است که اعم است.

یک بحث اثباتی داریم و یک جعل ثبوتی. یک وقتی می فرمایید این روایت بیش از این نمی گوید که شبهه تحریمیه را می گیرد و با عدم قول بالفصل می فهمیم که شبهه وجوبیه هم همینطور است یعنی کل شیء لک حلال دارد. با عدم قول بالفصل چه چیزی کشف می کنیم؟ کشف می کنیم که دو جعل داریم یا کشف می کنیم جعل واقعی مولا عمومیت دارد؛ گویی مولا این طور فرموده که کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام أو الوجوب بعینه. لبش این است. در جاهای دیگر هم همین است. عدم قول بالفصل کشف می کند جعل واقعی عمومیت دارد نه اینکه دو جعل و دو مجعول داریم. در مقام اثبات این روایت بیش از این نمی گرفت و عدم قول بالفصل کمکش می کند که بگوید مجعول واقعی این است و جعل ثبوتی مولا عمومیت دارد. آن وقت کل این بنایی که آیت الله وحید درست کردند فرو می ریزد خصوصاً نسبت به بحث بعدی هم همینطور است. این مطلبی که عرض می کنم اگر شما تصدیق کنید جواب هر دو می شود.



عدم قول بالفصل با این تفسیری که ما می‌کنیم کشف می‌کنیم که آن مجعول ثبوتی یا جعل ثبوتی عمومیت دارد. لبّش چیست؟ یعنی کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام أو الوجوب بعینه؛ آن وقت تمام فرمایشات مرحوم اصفهانی علی الظاهر برمی‌گردد.

این یک جهت که بنابراین این روایت شد یک روایتی که شما باید حرام را یا وجوب را مرکب بگیرید تا شامل شود ولو با قول به عدم فصل چون در دوران امر بین محذورین می‌خواهیم ببینیم که هر حکمی دو صورت پیدا می‌کند یا نه. این یک نکته است که روی آن فکر کنید شاید جواب داشته باشد.

اما اشکال بعدی مرحوم اصفهانی، که حتماً روی این بیانی که ما گفتیم مسجل است. هر چند آقای وحید دقت خوبی فرموده بودند که روایت می‌فرماید حتی تعرف الحرام و نگفته حتی تعرف الالزام و لکن با بیان ما این هم دفع می‌شود چون لبّ قاعده حل علی التعمیم ولو بعدم قول بالفصل عبارت از این می‌شود که کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام أو الوجوب بعینه. لبّش این می‌شود. درست است که این روایت شامل نمی‌شود اما ما کشف می‌کنیم که مجعول مولا این است. اگر مجعول مولا این است که حتی تعرف هذا أو ذاک، دیگر می‌شود حتی تعرف الالزام و دیگر حرمت بخصوصه نیست. ایشان از حرمت بخصوصه استفاده کردند که حتی تعرف الحرام گفته نه حتی تعرف الالزام.

ما عرضمان این است که عدم قول بالفصل شما را ملزم می‌کند که بگویید در جعل وحدانی شارع (کل شیء لک حلال) غایتش خصوص حرمت نیست بلکه اعم از وجوب و حرمت است. حالا یا عنوان الزام است یا این است که حرام أو الوجوب. هر کدام را بگویید فرمایش مرحوم اصفهانی تمام است یعنی چه بگوییم حرام أو الوجوب، غایت است که ما الان علم داریم که حرام أو الوجوب هست و چه بفرمایید که غایت الزام است که حتی تعرف الالزام، که الزام را علم داریم و غایت موجود است فلذا علی القاعده باید بگویید مغیی دیگر شامل نمی‌شود یعنی مغیی غایتش حاصل است و دیگر قابل تطبیق نیست.

بحث به این برمی‌گردد که ما با عدم قول بالفصل چه کار می‌کنیم؟ آیا کشف می‌کنیم که مولا یک جعل ثبوتی دارد در باب قاعده حل که وجوب را هم شامل می‌شود. اگر این را گفتیم علی الظاهر دیگر اشکال وارد نیست.

حالا این نسبت به اشکال اخیر مرحوم اصفهانی که دیگر واضح است که دیگر اشکال آقای وحید وارد نیست. نسبت به اشکال دوم، جواب ایشان وارد نیست اما ممکن است کسی این را بگوید که اگر ما غایت را گفتیم حرام أو الوجوب،

دیگر نمی‌خواهیم بگوییم که از حرام می‌خواهیم وجوب را بفهمیم و در خود غایت تعدد موجود است. اگر شما از حرام می‌خواهید وجوب را بفهمید و تعمیم بدهید، اشکال ترکب پیش می‌آید. ما نمی‌گوییم حرام مرکب است بلکه می‌گوییم در جعل ثبوتی مولا غایت الحرام أو الواجب است یا غایت الزام است حتی تعرف الزام فی البین. کل شیء حلال به شرط اینکه ندانید که مورد حرام است یا واجب است، به شرط آن که ندانید الزامی فی البین است. اگر این را بگوییم تعمیم از ترکب حکم پدید نیامده است. بنابراین اگر با عدم قول بالفصل مسئله را درست کنیم، ممکن است به آقای اصفهانی جواب داده شود از این باب که از باب ترکب نخواستیم تعمیم بدهیم ولی جواب آقای وحید حفظه‌الله با توجه به آنچه گذشت، وارد نیست. روایت شامل است و با عدم قول بالفصل جعل مولا تعمیم پیدا می‌کند. بلکه علی الظاهر لازم نیست آن مقدمه که آقای اصفهانی فرمود که شما هر حکم را مرکب بدانید. یک راهش این می‌شود که ما می‌گوییم شارع در عالم ثبوت، به کمک عدم قول بالفصل، می‌فهمیم که مقصودش حرام أو الواجب بوده است و این‌طور تصحیح کنیم.

نتیجه اینکه، از اشکالاتی که مرحوم اصفهانی فرموده بحث شبهه موضوعیه اش که باقی ماند که ان شاء الله در ذیل بحث خواهیم کرد اما دو اشکال دیگر؛ یک اشکالش به نظر وارد می‌آید و ایشان مطلبی گفته است که آقای وحید نقل نکردند. در ادامه بحث ایشان می‌فرماید اگر غایت عقلی هم باشد باز هم فایده‌ای ندارد یعنی اگر غایت حتی تعرف الحرام عقلی باشد یعنی تعرف به معنای علم منجز پس شامل است ولی اگر شرعی باشد شامل نیست. این حرف آقای اصفهانی بود.

مرحوم اصفهانی در ادامه، البته در اینجا وعده می‌دهد<sup>۱</sup> و می‌گوید ما بعداً می‌گوییم که اگر غایت عقلی هم باشد باز هم مغیبی شامل نیست و بعداً هم می‌فرماید و هذا ما وعدناک سابقاً<sup>۲</sup> که گفتیم حتی غایت عقلی باشد هم شامل نیست که توضیحش می‌آید که چرا؛ چون جهت منجزیت یک حرف است و جهت عدم امکان فعل و عدم قدرت شخص و اضطرار او به اینکه فعل و ترک را نتواند به جا بیاورد مطلب دیگری است، که ربطش در مبحث آتی روشن می‌شود.

<sup>۱</sup> نهاییه الدرایه ج ۴ ص ۲۱۰

<sup>۲</sup> نهاییه الدرایه ج ۴ ص ۲۱۸

**سؤال:** عدم قول به فصل برمی گردد به مدلول روایت یا به استناد به روایت؟ یعنی منظور آخوند این است که فقها که استناد کردند به روایت هیچیک بین شبهه وجوبیه و شبهه تحریمیه تفصیل ندادند. معمولاً نمی گویند قول به عدم فصل برمی گردد به خود روایت بلکه به قول فقها معمولاً می گویند.

**پاسخ:** قول فقها یعنی چه؟ فقها عدم قول بالفصل در حکم را می گویند. می گویند هر کس که در شبهه تحریمیه قائل به حل شده است در وجوبیه هم شده است و هر کس در شبهه وجوبیه نشده در حرمت هم نشده است. عدم قول بالفصل این است که یعنی حکم فقها راجع به حکم واقعی.

اما حالا که شما گفتید، نکته ای می خواستم عرض کنم. عدم قول بالفصل معمولاً اینطوری است که راجع به اصل حکم است. اما یک وقتی هم ممکن است عدم قول بالفصل در تطبیق باشد. ما این را نمی دانیم و باید این را دید. ممکن است یک جاهایی فقها بگویند هر کسی قائل شده است به شمول روایت لشبهه التحریمیه، لشبهه الوجوبیه را هم گفته است یعنی قائل بشوند به عدم قول بالفصل در تطبیق روایت. یک جایی ممکن است این را گفته باشند. من عبارات مرحوم آخوند را مراجعه ثانوی نکردم که ببینیم آنجا چه فرمودند. معمولاً در عدم قول بالفصل این است که راجع به حکم واقعی می گویند و ما الان بر اساس همان به آقای وحید جواب دادیم.

اما اگر کسی عدم قول بالفصل در تطبیق روایت را بگوید؛ یعنی هر کس به این روایت تمسک کرده است در شبهه تحریمیه، در شبهه وجوبیه هم تمسک کرده است. اگر این را بگوید که جواب ایشان خیلی روشن است یعنی خواستند همین روایت را شامل بکنند و عبارت مرحوم آخوند در اینجا این است که می فرمایند چون شمول این روایت للمورد مانع عقلی و نقلی ندارد. فرموده شمول این روایت و فرموده رولیت مدلول خاص خودش را دارد و به کمک یک ضمیمه دیگری حکم واقعی را کشف می کنیم. بلکه می گوید همین روایت شامل است که این همان حرف اولی ماست.

بنابراین عدم قول بالفصل دو گونه می شود تفسیر بشود که اول بحث عرض کردم یک تفسیر دیگر دارد که مقصود همین معنا است. یک وقت عدم قول بالفصل در تطبیق روایت است و یک وقت عدم قول بالفصل در حکم الله واقعی است که قائلین بگویند قبول داریم این روایت مدلولش خاص است اما حکم واقعی خاص نیست و اعم است. ما اول روی این بنای دوم جواب گفتیم اما اگر عدم قول بالفصل اولی باشد که با عبارت مرحوم آخوند در مقام بیشتر موافق است که

جواب آقای وحید روشن است یعنی تصریح می کنند که این روایت شامل شبهه وجوبیه هم است. بنابراین نمی توانید این را خارج کنید.

این راجع به فرمایش مرحوم آخوند و جواب اصفهانی و نقد ایشان و جواب نقد ایشان.

سؤال: این حلّ که در این روایت آمده است اباحه بالمعنی الاعم است دیگر.

پاسخ: بله ظاهرش این است.

سؤال: می شود گفت غایتش همان حرمت است او الوجوب. معنا ندارد.

پاسخ: حالا می رسیم. یکی از اشکالات که به تطبیق قاعده حل در مقام است این است که موضوع حکم ظاهری در آن منحفظ نیست. همین فرمایش شماست که جوابش می آید. یعنی ما در اینجا علم به جامع الزام داریم. جعل حلّ یعنی الزام نیست. می شود در جایی که علم به الزام داریم، حکم ظاهری عکس آن چیزی که علم داریم بیاوریم؟

سؤال: الزام وجوبی با حل منافات دارد.

پاسخ: یک حرف خوب زدید دوباره خراب کردید. حرمت هم با حل منافات ندارد؛ نه حرمت و نه حل. شک است. اگر علم باشد که واضح است. یک حرف خوبی از فرمایش شما داشت در می آمد که خراب کردید و آن این بود که اگر ما بگوییم علم داریم به الزام، جعل حل در جایی که یقین داریم حکم واقعی نیست، یعنی چه؟ سؤال: حکم ظاهری است.

پاسخ: حکم ظاهری موضوعش منحفظ است با علم به اینکه نیست؟ حالا این بحثش می آید.

### اشکال مرحوم عراقی بر مرحوم آخوند

مرحوم عراقی هم اشکال دیگری به این مسئله فرمودند. اول کلام ایشان را آن طور که آقای وحید نقل می کنند، نقل می کنم بعد می رویم سراغ اصل حرف مرحوم عراقی.

ایشان می فرماید که مرحوم عراقی اشکال کردند که در بحث ما یک بحث این است که علم منجز است یا نه ولی قبل از آن به حکم عقل ما مرخصیم. عقل وقتی نگاه می کند که ما نسبت به فعل یا ترک تکویناً یکی از اینها را بالاخره باید انجام بدهیم؛ مضطربیم به اصل فعل یا ترک، پس در قبل از حکم ظاهری به قاعده حل، ترخیص عقلی داریم از باب اضطرار تکوینی به فعل او ترک. در ظرفی که عقل از باب اضطرار تکوینی ترخیص می دهد ترخیص ظاهری چه معنایی دارد؟ آقای وحید این طور نقل می کنند که ایشان می گوید این ترخیص لغو است در جایی که به مناط جهت عقلی یعنی اضطرار و تکوین (نه آن قصوری که مرحوم شیخ می فرماید) دیگر معنا ندارد ترخیص ظاهری چون این لغو است. فرمودند:

و مع حصول الترخيص في الرتبة المقدمة بحكم العقل، كون جعل اباحة الشرعية مع حصول كذا لغواً غير صادر عن الحكيم.

### پاسخ آیت الله وحید از اشکال مرحوم عراقی

بعد ایشان اشکال کردند که این لغویت که شما می گوید نقض می شود. اولاً جواب نقضی دارد و ثانیاً جواب حلی دارد.

جواب نقضی آن این است که جعل برائت در مقام اگر شما بگویید لغو است، پس در حدیث رفع هم لغو است چون در آن جا هم قبح عقاب بلا بیان داریم؛ پس حدیث رفع هم لغو است. بلکه با وجود برائت شرعی استصحاب عدم تکلیف لغو است چون هر جا که ما برائت داریم یک استصحاب عدم تکلیف هم داریم؛ پس باید بگوییم آن هم لغو است. این نقض است.

بعد گفتند حلش به این است که مانعی از تعدد ترخیص نداریم که بعد مرخص باشد از جهت فعل و ترک به حکم العقل من ناحية الاضطرار و به حکم الشرع من ناحية الجهل بالحكم الواقعي بمقتضى قاعدة الحل، فهذا الاشكال ايضاً غير وارد على القول بالاباحة.

### نقد پاسخ آیت الله وحید

ما نفهمیدیم که حل ایشان چه شد؟ فرمودند لا مانع من تعدد ترخص. آقا مانع چه بود که می فرمایید لا مانع؟ مانعی که بر اساس انشائی بودن و اعتباری بودن احکام وجود دارد این است که وقتی غایت این جعل حاصل شد، جعل به معنای انشاء و اعتبار لغو است. اعتبار را به غایتی انجام می دهیم که ترخیص بیاورد. وقتی شما مرخصید عقلاً ترخیص شرعی بیاید که چه کار کند؟ اول بگوییم که شبهه چیست. اینکه شما می گوید لا مانع! این که تکرار ادعاست. آنها که می گفتند، چه می گویند؟ می گویند وقتی ترخیص عقلی وجود دارد، جعل به معنای اعتبار لغو است. اعتبار باید اثر داشته باشد، اثر این ترخیص چیست که شما انجام می دهید؟ عقل اصلاً خودش می گوید و این اثر لغو است.

در مورد انشاء هم همینطور؛ چون ایشان به تبع آقای خوئی و دیگران حکم را اعتباری می دانند. اعتبار باید برای یک اثری باشد، اثر این ترخیص اعتباری چیست؟ چونکه عقل می گوید پس این لغو است.

بله، قبلاً ما در حدیث رفع اینها را جواب گفتیم. روی مسلک ما قضیه حل است. ما حقیقت حکم را همان اراده و کراهت می دانیم و ابراز اراده را هم داخل در حقیقت حکم نمی دانیم و ابراز اراده را تابع مصالح عالم می دانیم. چرا حق تعالی قرآن را نازل کرد، چرا حق تعالی احکامش را بیان کرد؟ مثل بقیه امور عالم است. خود این عالم خلقت چگونه است؟ تنزیل کتب و ارسال رسل هم همینطور است. اما حقیقت حکم خود آن اراده و کراهت است، اینکه ما اراده داشته باشیم، دو دفعه اراده مان را بیان کنیم، چه مانعی دارد؟ دو دفعه اراده مان را بیان کنیم، چه مانعی دارد؟ ما قبلاً این مسئله را اینگونه حل کردیم.

اما کسانی که حکم را به عنوان انشاء یا اعتبار قائلند علی الظاهر نمی توانند حل کنند. بله یک راهی دارد که ما در حدیث رفع گفتیم حالا ان شاء الله فردا اشاره می کنیم اما اینکه اینجا گفتند تکرار آن است. فردا ما، هم می خواهیم بگوییم که آن نقض ها چگونه جواب داده می شود و هم نکات دیگری. دوستان مطلب آقای عراقی را نگاه کنند که آیا ایشان مشکلش لغویت بوده است تا ایشان این مطالب را نقضاً و حلاً بفرمایند یا مطلب دیگری بوده است؟ مطالعه کنید تا فردا. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... خلاصه جلسه پیشین
- ۱..... تقریب اول اشکال مرحوم عراقی: اشکال لغویت
- ۲..... پاسخ اول از اشکال لغویت: پاسخ آیت الله وحید
- ۲..... نقد پاسخ اول
- ۲..... پاسخ دوم از اشکال لغویت: پاسخ مختار
- ۳..... پاسخ سوم از اشکال لغویت
- ۴..... تقریب دوم اشکال مرحوم عراقی

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### خلاصه جلسه پیشین

بحث در فرمایش مرحوم آخوند بود در دوران بین محذورین که فرمودند برائت عقلی جاری نیست چون بیان تمام است اما برائت شرعی مثل قاعده حل جاری است. برخی اشکالات به فرمایشات ایشان گذشت.

اشکال مرحوم عراقی این بود که باوجود اینکه ترخیص در مرتبه سابق از برائت شرعی برای تنجیز جاری است نوبت نمی رسد به برائت ظاهری.

### تقریب اول اشکال مرحوم عراقی: اشکال لغویت

استاد بزرگوار ما اولاً فرمایش مرحوم عراقی را بر اساس لغویت تقریر کردند که مرحوم عراقی می خواهد بگوید اگر در مرتبه سابق به لحاظ اضطرار و لزوم ترجیح بلامرجح، ترخیص دادیم و به این وسیله علم اجمالی را از تنجیز انداختیم نوبت به برائت ظاهری نمی رسد و این از جهت لغویت است. ترخیص قبلاً هست، دوباره می خواهید با قاعده حل ترخیص بدهید، این لغو است.

### پاسخ اول از اشکال لغویت: پاسخ آیت الله وحید

بعد در جواب مرحوم عراقی فرمودند که اولاً نقض می شود به مثل حدیث رفع که در ظرف جریانش، قبح عقاب بلا بیان هم داریم، و نقض می شود به مثل جریان استصحاب عدم تکلیف در تمام موارد براءت. حلش هم فرمودند اصلاً چه اشکالی دارد که دو مرخص باشد.

### نقد پاسخ اول

دیروز عرض کردیم که این جواب حلی که جواب نیست و تکرار دعواست چون وجه اینکه می فرمایید چه اشکالی دارد، لغویت است. شما باید پاسخ دهید نسبت به لغویت. کسانی که ترخیص را انشائی می دانند یا اعتبار می دانند، اعتبار در جایی که غایت اعتبار حاصل باشد لغو است. اعتبار یک عملیه است که معتبر دارد و یک انگیزه و داعی دارد. اعتبار اگر داعی اش وجود نداشته باشد، لغو است چون خود اعتبار که خلاف واقع است، در واقع شخص یک خلاف واقعی را ادعا می کند لترتیب اثر ما. اگر آن اثر خودش وجود دارد، این اعتبار لغو است. این استدلال لغویت است. شما باید جواب بدهید. نفرمایید که چه اشکالی دارد که دو رخصت باشد. مشخص است که اشکالش لغویت است.

### پاسخ دوم از اشکال لغویت: پاسخ مختار

بله دو راه فرار دارد. یکی راهی که ما قبلاً طی می کردیم که یک راه کلی است که اصلاً حقیقت حکم را اراده و کراهت می گرفتیم و در ترخیص هم نحو اراده عرض کردیم هست، آن وقت انشائات و اعتبارات همه مبرزات این ارادات هستند. و ابراز لازم نیست به داعی بعث باشد آن طور که مرحوم عراقی در برخی مطالبش در جلد اول اصول پذیرفته است. خیال می کنم در تقریرات مرحوم والد ماست از ایشان در جلد اول که پذیرفتند که ابراز به داعی البعث است. اگر ابراز به داعی البعث را بپذیریم، اشکال دوباره تکرار می شود. چرا دو ابراز داشته باشیم به داعی ترخیص؟ این لغو است. اما ما ابراز را به داعی بعث و زجر و ترخیص نمی دانیم، ابراز را یکی از امورات عالم می دانیم؛ اینکه خداوند می خواهد حکمش را بیان کند. چرا؟ چرایی آن این نیست که می خواهد مکلف را بعث کند بلکه این از فوائدش است. بلکه در نظام عالم ارسال رسل و انزال کتب داستانی است مثل بقیه امور عالم است و مصالح خودش را دارد؛ بنابراین حقیقت حکم که آن اراده و کراهت است، تکرار ابرازش هم اشکالی ندارد چون فقط به داعی خاصی که ما خیال می کنیم بعث و زجر و



ترخیص است نیست بلکه دواعی دیگری هم دارد. این یک راه حلی است که قبلاً در نقض به حدیث رفع و اینکه با استصحاب جا برای حدیث رفع نیست مفصل بحث کردیم.

### پاسخ سوم از اشکال لغویت

راه دیگر که فائیلین به اعتبار و انشاء می توانند طی کنند این است که در ظرف برائت عقلی، برائت شرعی معنا دارد چون در ظرف برائت عقلی، با جریان برائت شرعی صحت استناد درست می کنیم و اضافه می دهیم به مولا جواز ترک را. این فرق می کند با اینکه فقط جواز ترک عقلی داشته باشیم. ما جواز ترک را اگر شارع بفرماید منسوب به شارع می کنیم و می گوییم چون شارع جایز دانسته است من ترک می کنم.

علاوه بر اینکه دو بحث است؛ یکی اینکه با وجود ترخیص عقلی چرا ترخیص شرعی داریم که این یک جواب دارد. و اینکه چرا با وجود ترخیص شرعی، ترخیصات دیگر می توانیم داشته باشیم مثل استصحاب عدم تکلیف. در مورد برائت عقلی اصلاً ممکن است بگوییم که برائت عقلی با برائت شرعی جاری نیست و چه کسی گفته است جاری است تا شما بخواهید نقض کنید و حل کنید. چه کسی گفته جاری است؟ چون معیار برائت عقلی قبح عقاب بلا بیان است و برائت شرعی بیان است چون مقصود از قبح عقاب بلا بیان، فقط بیان مثبت تکلیف نیست. بیان بر اینکه مولا واقع را حل کرده باشد حالا به اینکه مؤمن آورده باشد یا منجز آورده باشد. در هر صورت مولا بیان بر واقع دارد. بیان اینجا هم خصوص امارات نیست که کاشف از واقع باشد، بیان اینجا یعنی منجز و مؤمن واقع. لذا اگر دوستان یادشان باشد برائت شرعی و تمام ادله مثبتة للتکلیف وارد بر قبح عقاب بلا بیان بودند نه حاکم؛ چون حقیقتاً بیان را برمی دارند. با ورود یک اماره یا اصل مثبتة تکلیف یا نافی تکلیف، بیان حاصل است و لذا امارات و اصول مثبتة و نافی تکلیف واردند بر قبح عقاب بلا بیان یعنی حقیقتاً لا بیان را برمی دارند یعنی بیان حاصل شده است.

بنابراین در نقض، نمی توانیم بگوییم این فرمایش آقا ضیا در اینجا، در مواردی که برائت عقلی داریم هم می آید؛ زیرا اصلاً برائت شرعی موضوع برائت عقلی را برمی دارد و یک برائت بیشتر نداریم که نقض شود. بلکه نقض می شود به موارد مرخصات شرعی به مثل استصحاب در جایی که مرخص برائت شرعی داریم، این نقض می شود، که البته عرض کردم که حلش دیگر به آن نیست که صحت استناد درست کنیم چون در هر دو قابل استناد است. دقت کنید. ما که گفتیم

به صحت استناد، صحت استناد در جایی است که شما بخواهید برائت شرعی را در مقابل برائت عقلی حل کنید. ما می‌گوییم اصلاً حل است و نیاز به صحت استناد نداریم.

اما در جایی که هم استصحاب هست و هم برائت شرعی، یا دو منجز تکلیف در جایی که استصحاب وجوب مثلاً با یک احتیاط باشد، استصحاب وجوب وارد بر احتیاط است چون موضوع آن را حقیقتاً برمی‌دارد. بنابراین عرض ما این است که بله نقض حقیقتاً در اینجا وجود دارد و جوابش همان است که ما گفتیم که حقیقت حکم، انشاء به غرض بعث و زجر و ترخیص نیست بلکه ابراز اراده است و ابرازات متعدد یک اراده، علل غائی خاص خود را دارد و راه دیگری ندارد چون لغو می‌شود.

### تقریب دوم اشکال مرحوم عراقی

یک بحث تفسیری اینجا باقی می‌ماند که اصلاً محقق عراقی چه می‌خواهد بگوید؟ اگر می‌خواهد بحث لغویت را مطرح کند، آن نقض هست و حل آقای وحید حفظه‌الله هم چیزی را حل نمی‌کند چون تکرار مدعا فرمودند و حلی هم ندارد مگر آن راهی که ما طی کردیم که اینها ابراز ارادات واقعی باشند و ابراز هم به داعی خاص بعث و زجر نباشد بلکه ابراز به داعی مصالح واقعی عالم کون باشد که ارسال رسل و انزال کتب جز نظامات عالم باشد، نه اینکه فقط برای تحریک و زجر و ترخیص عبد باشد. این راه حلی است که ما فکر می‌کنیم و غیر از این هم راه حلی ندیدیم. مرحوم اصفهانی هم یک جاهایی در حاشیه قولنا آخرش بعد از اینکه جعل داعی امکانی می‌گیرد و می‌بیند یک جایی گیر می‌کند و می‌بیند حتی داعی امکانی فایده‌ای ندارد، آخرش می‌گوید این در نظامات عالم است. الان وقت پیدا نکردم که آن حاشیه را پیدا کنم، یک حاشیه قولنا است که بر حواشی خودش است.

منتهی یک بحث جالبی وجود دارد که اصلاً محقق عراقی می‌خواهد این را بگوید؟ انصافاً کلماتش مبهم هست که نکته‌اش چیست ولی من عبارات را می‌خوانم. در مقالات هیچ چیز بیشتری ندارد و بلکه مبهم‌تر از متن نه‌ایه الافکار است. من مراجعه کردم به حواشی فوائد و در آن جا هم چیز به‌دردبخوری که این جهت را روشن کند، نبود. تعلیقات ایشان بر کفایه که طبع جدید شده است را نگاه کردم که اصلاً ایشان مسیر دیگری رفته است و گفته است بعد از اینکه ما به ملاک اضطرار سقوط علم از تنجیز داریم، می‌توانیم اباحه جاری کنیم یعنی قائل شده است به اینکه می‌توانیم جاری کنیم و به‌گونه‌ای کمک به مرحوم آخوند در کفایه کرده است و اشکالی نکرده است.

اما نسبت به حرف اینجا، اگر این تقریبی باشد که آیت الله وحید حفظه الله می فرماید، دیگر به برخی از تعبیر و مقدماتی که در کلمات آقا ضیا هست نیازی نبود. چرا ایشان اصرار به این نوع تعبیر دارد؟ اصراری که ایشان در متن دارند این است که می فرماید در مرتبه سابق از ترخیص ظاهری، در واقع یک ترخیص عقلی داریم به مناط اضطرار و تکوین به اضافه عدم امکان ترجیح بلامرجح؛ یعنی به ضمیمه آن اضطراری که ما تکویناً به فعل یا ترک داریم به اضافه اینکه ترجیح بلامرجح محال است، ایشان می فرماید یک ترخیصی واقعی اینجا وجود دارد. نکته ای که ایشان مدام اصرار می کند این است که این ترخیص واقعی در رتبه سابقه بر ترخیص ظاهری است. و معه لا مجال لترخیص الظاهری. اگر آن تقریب آقای وحید باشد چه اصراری دارد که مدام بگوید این ترخیص به مناط اضطرار و تکوین است و در رتبه سابق؛ که این رتبه سابقه را توضیح می دهیم.

یک نکته جالب دیگر این است که ایشان می گوید با وجود این ترخیص، دیگر هیچ ترخیص دیگری حتی ترخیص عقلی ظاهری به مناط قبح عقاب بلا بیان هم نمی آید یعنی دعوا این نیست که یک ترخیص عقلی داریم چرا ترخیص شرعی کنارش داریم بلکه می گوید با وجود آن، ترخیص عقلی ظاهری به مناط عقاب بلا بیان هم نمی آید. خود این را دقت کنید که معنایش چیست. در واقع می گوید با وجود ترخیص عقلی به مناط اضطرار به اضافه محال بودن ترجیح بلامرجح که این موجب سقوط علم اجمالی از تنجیز است، نوبت به برائت ظاهری اعم از عقلی و شرعی نمی رسد. پس مشکل ایشان این نیست که چون یک ترخیص عقلی داریم، جای ترخیص شرعی نیست چون می گوید ترخیص عقلی ظاهری هم نمی آید. مشکل این است که می گوید در مرتبه سابق ترخیص داریم.

حالا یک تفسیر ممکن است این باشد که ایشان می خواهد بگوید ترخیص قبلی با بعدی جمع نمی شود و لغو است که این همانی است که آقای وحید تقریب فرمودند. اما ممکن است نکته چیز دیگری باشد.

حالا اولاً بگوییم چرا ایشان می گوید ترخیص در اینجا طولی است. می گوید نکته اش این است که آن نکته اضطراری که ما داریم که می گوید تکوینی است، آن اضطرار به فعل یا ترک تکوینی است به اضافه اینکه ترجیح بلامرجح محال است، نتیجه اش یک ترخیص عقلی است. این ترخیص مقدم بر ترخیص ظاهری است چون ترخیص ظاهری در ظرف منجزیت علم اجمالی که وجود ندارد؛ چون ایشان علت تامه ای است و اصل را در اطراف علم اجمالی جاری نمی کند و ما هم همین طور می گوییم اصل جاری نمی شود. مرحوم اصفهانی هم همین طور است یعنی علت تامه ای به این

معنا هستیم؛ حالا هر کدام بیان خاصی داریم. ما به تبع ایشان و مثل ظاهر آخوند در بعضی جاها این طور می‌گوییم که وقتی علم اجمالی واقع را تنجیز کرد هر طرف محتمل الانطباق تکلیف منجز است و موضوع دفع ضرر محتمل است و جا برای قبح عقاب بلا بیان و برائت شرعی نمی‌گذارد. پس تا زمانی که علم اجمالی منجز باشد جا برای برائت نیست. اگر شما می‌خواهید برائت جاری کنید — عقلی یا شرعی — باید علم از کار افتاده باشد. چه کسی علم را از کار می‌اندازد؟ می‌گوید همین اضطرار — که مساوی است با ترخیص عقلی — علم اجمالی را از تنجیز می‌اندازد، پس در مرتبه سابق بر امکان اجرای برائت شرعی یا عقلی، یک ترخیصی وجود دارد و معه لا یصل النوبة الی ترخیص الظاهری.

یک وقتی شما از این حرف مرحوم عراقی این طور می‌فهمید که مشکل ایشان دو ترخیص است. این همان است که آقای وحید فرمودند. من هم نمی‌گویم که فرمایش آقای وحید صد در صد خلاف است چون انصافاً کلام عراقی ابهام دارد که نکته‌اش چیست. اما من می‌گویم تأکیدی که مرحوم عراقی می‌کند با این سازگار نیست که مشکل را لغویت و جمع دو ترخیص ببیند. پس مشکل چیست؟

به نظر من ایشان می‌خواهد بگوید ترخیص قبلی به یک مناط واقعی است و به یک معنا ترخیص واقعی است. با وجود ترخیص واقعی، ترخیص ظاهری به مناط عدم البیان وجهی ندارد.

ممکن است ادعا چیز دیگری باشد. این باشد که عرض می‌کنیم که با وجود ترخیص به مناط تکوین، اضطرار تکوینی یک ترخیص بیاورد. این ترخیص نمی‌گویم حتماً واقعی به معنایی است که در جمع بین ظاهری و واقعی است. یک گونه ترخیص در اینجا واقعیت دارد یعنی عقل از باب لا حرجیت تکوینی می‌گوید و ظاهری مثل قبح عقاب بلا بیان نیست. اگر چنین چیزی هست، ایشان می‌گوید لا یصل النوبة الی الحکم ظاهری. اما نمی‌گوید چرا. ممکن است وجهش این نکته باشد که موضوع حکم ظاهری دیگر منحصراً نیست. ترخیص ظاهری در جایی است که شما ندانید واقعاً مرخصید مثلاً در جایی که شما فاقد القدرة هستید و تکلیف ساقط است آیا نوبت به برائت شرعی می‌رسد؟ نه نمی‌رسد. اما مقام ما عین فقد قدرت نیست. یک بحث واقعاً پیچیده‌ای است. الان عبارات مرحوم عراقی را می‌خوانم که ایشان مدام اصرار می‌کند که در مرتبه سابق ترخیص به مناط تکوین است. الاضطرار و التکوین و معه لا یصل النوبة بترخیص الظاهری. ببینید اینجا تقابل بین ترخیص ظاهری و آن ترخیص است. اما اینجا ترخیص از باب فقد قدرت نیست چرا؟ چون واقع که یک تکلیف بیشتر نیست: یا وجوب است یا حرام، و متعلقش که مقدور است منتها چونکه من جهل دارم نمی‌توانم آن را

بیاورم. متعلق تکلیف واقعی که من قادر بر آن هستم. از باب فقد قدرت بر واقع نمی‌توانید درست کنید. مثل موارد فقد قدرت نیست. فقد قدرت بر جمع بین فعل و ترک است اما واقع که یک تکلیف بیشتر نیست. من آن متعلق را قادرم و لذا اگر می‌دانستم چیست، انجام می‌دادم. اگر وجوب بود انجام می‌دادم و اگر حرمت بود ترک می‌کردم. ولیکن اشکال در اینجا چیز دیگری است که من چون جاهل نمی‌توانم هر دو را جمع کنم؛ یک اضطرار تکوینی به این معنا پیدا می‌شود نه اضطرار تکوینی به معنای فقد قدرت. لذا بحث واقعاً پیچیده‌ای است.

البته در اینجا تعبیر آقا ضیا نیست که ترخیص واقعی است. می‌گوید ترخیص به مناط اضطرار و تکوین است. نمی‌گوید واقعی است چون اگر می‌گفت واقعی، به ذهن شما القا می‌کرد بحث جمع بین ظاهر و واقع؛ با اینکه ترخیص اینجا آن گونه نیست.

حالا سؤال دیگر در پرانتز است و الان مستقیم به بحث ارتباط پیدا نمی‌کند بلکه یک بحث عامی است و فقط با مرحوم آقا ضیا نیست. متعلق حکم را من الان قادرم ولی چون مجهول است نمی‌توانم بیاورم. این ترخیص عقلی که الان می‌گوییم به مناط اضطرار است و به تعبیر ایشان مناط تکوین است، این ترخیص با حکم واقعی چه می‌کند؟ اینجا هیچ‌کسی بحثی نکرده است. آیا حکم واقعی در دوران بین محذورین به واقع خودش باقی است؟ ظاهر آقایان این است که بله باقی است چون متعلقش که فی حد ذاتها ممکن است ولی برای من مجهول است مثل موارد شبهه بدویه که مجهول است. اگر یاد دوستان باشد ظاهراً ابن قبه یا دیگران در آنجا می‌فرمودند و محقق حلی در معارج ظاهراً می‌فرمایند از باب ما لا یطاق برائت می‌گوییم. همان جا اشکال شده است که برائت غیر از ما لا یطاق است. متعلق تکلیف در ظرف شبهه ممکن و مقدور است ولی چون من نمی‌دانم نمی‌آورم و این غیر از ما لا یطاق است. حالا در بحث ما خصیصه‌ای وجود دارد: دوران بین محذورین است و شبهه بدویه نیست. در دوران بین محذورین که من اضطرار دارم به فعل و ترک یک ترخیص عقلی وجود دارد و این ترخیص ظاهری نیست.

سؤال: گفتند به معنای لا حرج عقلی است. به همان مناط است.

پاسخ: لا حرج عقلی ظاهری است؟ چه کسی گفته ظاهری است؟ ظاهری یعنی قبح عقاب بلا بیان. مثل یعنی چه؟ اتفاقاً موضوع را برمی‌دارد. نگفته است که ظاهری است، شما می‌فرمایید.

من عبارت ایشان را می‌خوانم و شما روی این تأمل کنید. می‌فرمایند ما نه از باب فرمایش شیخ انصاری که می‌گفت ظاهر ادله براءت شرعی منصرف است، از این باب نمی‌گوییم بلکه:

«بل من جهة» اختصاص جریانه‌ها بما إذا لم يكن هناك ما يقتضي الترخيص في الفعل و الترك بمناط آخر من اضطرار و نحوه غیر مناط عدم البیان.<sup>۱</sup>

اما نمی‌گویید چرا. می‌گویید اختصاص دارد مورد جریان براءت عقلی و شرعی به اینکه غیر از جهت عدم البیان ترخیص دیگری نباشد. چرا؟ نمی‌فرماید چرا.

فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار و التكوين لا ينتهي الأمر إلى الترخيص الظاهري بمناط عدم البیان.<sup>۲</sup>

آیا ایشان این قید ظاهری را بیخود گفته است؟! من می‌خواهم بگویم ظاهراً یک نکته‌ای دارد که می‌گوید با وجود ترخیص عقلی به مناط اضطرار، دیگر جا برای ترخیص ظاهری باقی نمی‌گذارد. چرا؟

«و لئن شئت» قلت ان الترخيص الظاهري بمناط عدم البیان انما هو في ظرف سقوط العلم الإجمالي عن التأثير، و المسقط له حیثما كان هو حکم العقل بمناط الاضطرار فلا يبقى مجال لجریان أدلة البراءة العقلية و الشرعية.<sup>۳</sup>

اینجا می‌گویید در بحث ما با وجود آنکه یک چیزی باید بیاید علم اجمالی را ساقط کند تا نوبت به براءت عقلی و شرعی برسد، خب همان ترخیص کافی است دیگر. بعد می‌گوید ادله براءت عقلی و شرعی هیچ کدام جاری نیست. پس دقت کنید مشکل این نیست که عقل یک ترخیصی آورده است پس شرع ترخیص دیگر نمی‌تواند بیاورد مثل قبح عقاب بلا بیان. این نیست که ظاهر فرمایش آقای وحید شاید این باشد و الا نمی‌گفت که ادله براءت اعم از شرعی و عقلی در بحث ما جاری نیست. حالا چرا نمی‌تواند با وجود آن ترخیص عقلی، ترخیص شرعی یا عقلی بیاید؟

نظراً إلى حصول الترخيص حينئذ في الرتبة السابقة عن جریانه‌ها بحکم العقل بالتخیر بین الفعل و الترك

<sup>۱</sup> نهاية الافکار، ج ۳، ص ۲۹۳

<sup>۲</sup> نهاية الافکار، ج ۳، ص ۲۹۳

<sup>۳</sup> نهاية الافکار، ج ۳، ص ۲۹۳

این جمله آخر را شما ببینید. یک وقت می گوئید نظراً الی حصول الترخيص؛ چون یک ترخیص دارم، ترخیص دیگری جا ندارد که این همان تفسیر آیت الله وحید است. یک وقتی می گوئیم نکته اش این است که در رتبه سابقه به حکم عقل به تخییر بین فعل و ترک، این حکم عقلی ظاهری نیست.

سؤال: مثل عنوان ثانویه؟

پاسخ: بله مثل عنوان ثانویه است.

یعنی در ظرف اضطرار بین فعل و ترک. اضطرارهایی که در حدیث رفع است شبیه فقد قدرت است و ما کاری به آن نداریم چون اصلاً حکم واقعی را ساقط می کند لذا رفع ما اضطراروا الیه در فقرات حدیث رفع، رفع واقعی است و حکم واقعی را برمی دارد. اما در اینجا معلوم نیست؛ چون به متعلق آن حکم واقعی اضطرار نداریم. اضطرارمان بین فعل و ترک است و یک حال خاص است. حالا اینکه ایشان می فرماید: نظراً الی حصول الترخيص حیث فی الرتبة السابقة عن جریانها بحکم العقل بالتخییر بین الفعل و الترك. اینجا تأکید بر این نکته است که در مرتبه سابق یک حکم عقلی داریم به تخییر بین فعل و ترک که به یک معنا واقعی است یعنی این حکم عقلی ظاهری نیست چون واقعاً در موضوعش شک اخذ نشده است. اینکه من بین فعل و ترک مضطرم به اضافه ترجیح بلامرجح محال است، هیچ کدامش برای من ترخیص ظاهری در ظرف شک درست نمی کند. ترخیص واقعی است. بالاتر فرموده بود به مناط تکوین. فرموده:

فمع فرض حصول الترخيص بحکم العقل بمناط الاضطرار و التكوين لا ینتهی الأمر الی الترخيص الظاهري بمناط

عدم البیان.

من احساس می کنم فرمایش مرحوم عراقی بیش از اینکه اشکال به این باشد که در ظرف ترخیص، ترخیص دیگر جا ندارد، این است که در مرتبه سابق یک ترخیصی از ناحیه عقل می آید که ترخیص ظاهری نیست فلذا جا برای ترخیص ظاهری باقی نمی گذارد. چرا؟ وجوهی می شود برای آن بیان کرد.

یک وجه آن است که محقق اصفهانی گفته است که از یک نکته اثباتی استفاده می کند. البته فرمایش اصفهانی مثل مرحوم شیخ انصاری نیست که ادله براءت منصرف است بلکه می گوید اصلاً دو حیثیت هستند که در جلسه بعدی توضیح می دهیم. من خواستم بگویم فرمایش عراقی ممکن است این باشد، منتهی اگر این است باید وجهش را درست بیان کنیم. ایشان نمی گوید چرا. من اصرارم این است که مشکل فقط این نیست که دو ترخیص داریم، مشکل این است که در مرتبه

سابق نوعی حکم عقل داریم که جا برای برلث ظاهری نمی گذارد. اما برای چرایی آن، وجوهی را می شود بیان کرد. یکی اش همین است که مرحوم اصفهانی فرموده و شاید ایشان هم همین را می خواهد بگوید منتهی آن فرمایش مرحوم اصفهانی از یک نکته اثباتی استفاده می کند و ایشان این نکته را تصریح نکرده است که آن نقطه اثباتی را می خواهد استفاده کند.

یا ممکن است فرمایش مرحوم نائینی باشد که وقتی ما در اینجا یقین داریم که در واقع اباحه نیست، جا برای جعل حکم ظاهری اباحه ای وجود ندارد.

سؤال: رافع موضوع اباحه است تکویناً.

پاسخ: برعکس است. آن که قبح عقاب بلایان است.

سؤال: آن حکم واقعی که به مناط اضطرار وارد بر اباحه است

پاسخ: چرا وارد است؟

سؤال: چون اگر گفته حکم واقعی، آن ها حکم ظاهری به مناط عدم بیان است.

پاسخ: یک دقتی گفتم ولی دقت نکردید. درست است که ایشان می گوید مناط اضطرار و تکوین است. این را خودم گفتم اما این معنایش ترخیص واقعی از ناحیه شارع نیست؛ چون ترخیص واقعی یکی از احکام خمسسه است. لذا گفتم شما باید تکلیف این ترخیص عقلی را با حکم واقعی حل کنید. اگر می گوید با این ترخیص حکم واقعی می رود، یک داستان دارد. این یک وجهی دارد و می گویم اصلاً ترخیص واقعی است و ترخیص ظاهری دیگر جا ندارد. اما ظاهراً شما در دوران بین محذورین نمی گوید که حکم الله واقعی رفع می شود. این خودش بحث مهمی است که تکلیف او چه می شود؟

سؤال: می خواهد بگوید علم اجمالی منجز نمی شود.

پاسخ: واضح است که منجز نمی شود.

سؤال: همین مقدار که منجز نیست کفایت می کند.



پاسخ: از چه چیزی کفایت می کند؟

سؤال: کفایت از اینکه گردن گیری نسبت به وجوب و حرمت برای من ثابت نمی شود.

پاسخ: درست است اما چرا ترخیص ظاهری جاری نباشد؟

سؤال: تصریح کرده اند.

پاسخ: کجا؟

سؤال: «فلنه» بعد عدم خلو المكلف تكويناً عن الفعل أو الترك لا مجال للأمر التخييري بينهما و أعمال المولوية فيه لكونه لغوا محضاً.

پاسخ: این تخییر را می گوید.

سؤال: بله تخییر یعنی چه؟ یعنی من علم اجمالی دارم به تعیین حرمت یا تعیین وجوب. برائت از تعیین هر کدام جاری می کنم، نتیجتاً می شود تخییر.

پاسخ: ان شاء الله در ادامه بحث می آید که دیگر ربطی به خصوص محقق عراقی ندارد. اباحه یک بحث است و جریان برائت در دو طرف بحث دیگری است. چون اباحه درست با معلوم بالا جمال ها می جنگد؛ بر خلاف برائت در وجوب و حرمت که اگر هردو تا با هم جمع شوند لذا خود برائت مفادش فی حد ذاته به جنگ علم نمی رود به خلاف اباحه چون اباحه و حل یعنی تو در فعل و ترک آزادی. این درست مخالف با معلوم بالا جمال است. لذا بعداً توضیح می دهیم که قاعده حلّ برخلاف ادله مرخصه دیگر مثل برائت یک خصوصیتی دارد که مفادش بنفسها مضاد با علم اجمالی است.

سؤال: قبل از آن می فرماید شما شک دارید که حرمت بر تو لازم است یا وجوب، شک در تعیین هر کدام دارید و برائت از تعیین هر کدام، مساوی با تخییر است. وقتی تخییر عقلی جاری شد نوبت به اباحه شرعی نمی رسد.

جواب: اصلاً نمی توانید برائت جاری کنید چون در مرتبه سابق باید علم اجمالی از تنجیز بیفتد. چه چیزی از تنجیز می اندازد؟ همین حکم عقلی به تخییر.

سؤال: حکم عقلی به تخییر از کجا می آید؟

جواب: از اضطرار من می آید.

سؤال: من نمی توانم حکم شارع را نسبت به فعل یا ترکم بگیرم چون شک می کنم که آیا شارع حکم معیناً به یکی از اینها خورده که از این براءت جاری می کنیم.

پاسخ: این صددرصد مخالف حرف آقا ضیا است. چند خط پایین تر را بخوانید. پایین می گوید که براءت شرعی در ظرف منجز علم نمی آید پس اول باید علم از تنجیز بیفتد. چه چیز علم را از تنجیز می اندازد؟ براءت نیست که می اندازد. ایشان علت تامه ای است یعنی با وجود علم اجمالی منجز جا برای اصول مرخصه نافی نیست؛ بنابراین شما در مرتبه سابق باید علم را از کار بیندازید. آنکه علم را از کار می اندازد، ادله براءت نیست بلکه اضطرار تکوینی و حکم عقل است. حکم عقل که تو در اینجا مخیری. این حکم عقل که مخیری ظاهری است یا نه؟ مثل قبح عقاب بلا بیان است؟ نه؛ چون قبح عقاب بلا بیان به مناط جهل است اما اینجا به مناط جهل نیست بلکه به مناط اضطرار است. نکته ای که آقای اصفهانی بعداً می گوید این است که بعداً به آن می رسیم.

سؤال: علم اجمالی به اصل تکلیف نه علم تفصیلی به این تکلیف و آن تکلیف. ما می خواهیم با اجرای براءت تعیین حکم را برداریم نه اصل حکم را. علم اجمالی به اصل حکم خورده است و لازم نیست که اصل حکم را برداریم.

پاسخ: چند خط پایین تر ایشان تصریح می کند که براءت شرعی و عقلی در ظرف منجزیت علم جریان دارد، پس اگر بخواهد جاری باشد باید علم از کار افتاده باشد. چه چیزی علم را از کار می اندازد؟ این حکم عقلی. پس نفرمایید نتیجه جریان براءت در هر دو طرف، این تخییر است.

سؤال: یک جمله ای دارند می فرمایند بعد از اینکه علم اجمالی را به خاطر اضطرار از کار انداختیم، دیگر جایی برای اعمال مولویت بشود نیست چون لغو محض است. در صفحه ۲۹۳ می فرمایند. منطش این است که اعمال مولویت لغو است یعنی شما وقتی تکویناً بتوانید به اختیار برسید دیگر اصلاً امکان ندارد که مولا بخواهد اعمال مولویت کند.

پاسخ: اگر این باشد پس تکلیف واقعی را برمی دارد. اتفاقاً من دنبال همین هم بودم. اگر تکلیف به حکم واقعی را برداریم (البته من نمی دانم این را می گویند یا نه) اگر این را برداریم، یک بیان بسیار تمیزی پیدا می شود برای اینکه این تخییر که واقعی است موضوع برای تخییر ظاهری نمی گذارد. یک بیان قشنگی می شود. اگر شما حکم واقعی را بردارید یک ترخیص واقعی پیدا می شود. با وجود ترخیص واقعی، می شود ترخیص ظاهری داد؟ نه، معنا ندارد چون ترخیص

ظاهری در ظرف جهل به واقع است و این با عبارت ایشان بهتر می سازد که ترخیص عقلی به مناط اضطرار و تکوین لا مجال للتخریص الظاهری. این خیلی خوب است منتهی تردید من از این باب است که این حرفی که ایشان بالا زده است که داعویت نیست، واقعاً حکم الله واقعی را در ظرف دوران بین محذورین برمی دارد؟ این بحثی است که گفتم دشوار است چون در جاهای دیگر که اضطرار به متعلق تکلیف می آید اضطرار قدرت را سلب می کند اما اینجا قدرت مسلوب نیست. قدرت دارم اما چون جهل دارم نمی دانم چه کار کنم. روی این فکر کنید تا جلسه بعد. الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... تسلیت و تذکر
- ۲..... خلاصه جلسات گذشته
- ۳..... تقریب اول اشکال مرحوم عراقی
- ۳..... بررسی مجدد پاسخ به نقض آیت الله وحید
- ۴..... تقریب دوم اشکال مرحوم عراقی
- ۶..... پاسخ از تقریب دوم
- ۹..... اشکال سوم بر دیدگاه مرحوم آخوند

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

## تسلیت و تذکر

قبل از شروع بحث مجدداً تسلیت عرض می‌کنیم ارتحال مظلومانه و شهادت گونه رئیس جمهور فقید و همراهانشان را و از خداوند متعال می‌خواهیم که این بزرگواران را با اولیای طاهرين محشور بگردلند. مردم عزیزها در این چند روز انصافاً حماسه بزرگی آفریدند در تشییع این خدمتگزاران خودشان. این تشییع‌ها و مراسم باشکوه پیام روشنی داشت برای تمام کشورهای دنیا که این ملت زنده‌اند و تمیز می‌دهند در مسائل و دفاع می‌کنند از ارزش‌های انقلاب و از کسانی که این ارزش‌ها را پاس بدارند و این مطلب مهمی است که مردم عزیز ما با وجود گلایه‌هایی که از وضعیت معیشتی و اقتصادی و امثاله دارند می‌توانند تمیز بدهند بین مسائل و پای ارزش‌های انقلاب ایستاده‌اند. این حرکت عظیم مردم پاسخ محکمی هم بود به کسانی که ادعا می‌کردند مردم از نظام و از مسئولین جدا شده‌اند و دنبال ارزش‌های دیگری می‌روند و ارزش‌های انقلاب کم‌رنگ شده است. معلوم شد این سخن‌ها درست نیست و این حدس‌ها و ادعاها باطل است و مردم عزیز ما پای ارزش‌های انقلاب ایستاده‌اند. برای آن بزرگواران سفرکرده هم بسیار اهمیت داشت این تشییع و این مجالس. این را باید یک نکته مهم و فرصت عظیم دانست که کسانی در این حرکت‌های عظیم مورد اعتنا قرار گرفتند و مورد

رحمت الهی قرار گرفتند. باید حساب کرد این جمعیت عظیم وقتی برای کسی دعا کنند، توسل کنند چه نعمتی است. نعمتی است که واقعاً برای هر کسی میسر نمی شود. امیدواریم مسئولین ما در هر کجا که هستند کارشان و عملشان خالصانه لله باشد، قیام لله باشد و به فکر خدمت به مردم باشند. امیدواریم خداوند رحمت واسعه خودش را برای آن عزیزان سفر کرده و هم برای تمام کسانی که در مسیر حق متعال قدم برمی دارند شامل بگرداند. خدمت به مردم اگر توأم با اخلاص باشد عبادت است. عبادت فقط صوم و صلاة نیست. این چیز روشنی است که از معارف قرآنی و روایی استفاده می شود و به ضرس قاطع می توان گفت که عبادت فقط صوم و صلاة و تسبیح نیست. این متن در برخی از روایات هم آمده است که صوم و صلاة و ذکر و امثاله فقط عبادت نیست. خدمت به مردم توأم با اخلاص عبادت است و چه عبادتی! امیدواریم همه ما، همه مسئولین، همه مردم در حدی که وظیفه دارند که اعمالی را در جامعه انجام بدهند با همین نیت اخلاص و نیت اطاعت حق تعالی باشد تا ان شاء الله ثمرات عظیمش را ببینند.

### خلاصه جلسات گذشته

بحث ما در مورد دوران بین محذورین بود و اینکه آیا در دوران بین محذورین علاوه بر حکم عقل به تخییر از باب اضطرار به فعل و ترک (که این غیر از حکم عقل به تخییر از باب متزاحمین یا حکم شرع به تخییر است) آیا براءت شرعی یا براءت عقلی هم جاری است یا نه؟

مرحوم آخوند در کفایه فرمودند براءت عقلی جاری نیست چون بیان تمام است و اشکال در این است که ما نمی توانیم موافقت قطعی کنیم و موافقت احتمالی هم قهراً حاصل است و نیاز به تنجیز از این حیث نداریم؛ بنابراین قبح عقاب بلا بیان جاری نیست. اما فرمودند قاعده حل و اصالة الاباحه عقلاً و نقلاً مانعی برای آن وجود ندارد.

بر فرمایش ایشان اشکالات متعددی کردند. اشکالات متعددی مرحوم محقق اصفهانی بیان کرده بودند که برخی از آنها قابل جواب بود. یک اشکالی مرحوم عراقی مطرح کردند و فرمودند در مرحله سابق از جریان براءت و حکم ظاهری به تخییر، ما یک حکم عقلی به تخییر داریم از باب اضطرار بین فعل و ترک و با وجود این ترخیص عقلی اضطراری نوبت به حکم ظاهری نمی رسد. این بیانی است که در نهایت الافکار دارند و شبیه آن را در مقالات الاصول دارند.

## تقریب اول اشکال مرحوم عراقی

این حرف دو تفسیر می پذیرد. یک تفسیر این است که بگوییم ایشان می فرماید با وجود ترخیص عقلی در مرتبه سابقه دیگر جا برای ترخیص ظاهری بعدی نیست. حالا این ترخیص ظاهری می خواهد شرعی باشد یا عقلی؛ چون ایشان تصریح می کند که با وجود این حکم عقلی به ترخیص فعل و ترک از باب اضطرار جا برای حکم ظاهری اعم از شرعی و عقلی نیست. بگوییم نکته اش این است که با وجود آن ترخیص، ترخیص بعدی لغو است که آیت الله وحید حفظه الله این برداشت را از کلام آقای عراقی داشتند.

منتهی در کلمات ایشان من ندیدم که بالصراحة ایشان این را تصریح کرده باشد که عدم حکم ظاهری از باب لغویت است. دو سه بار فرمودند که جا ندارد با وجود این ترخیص یا فرمودند جریان حکم ظاهری متوقف است یا مخصوص جایی است که ترخیص دیگری وجود نداشته باشد. این تعبیر را دارند اما چرایی آن را فرمودند که از باب لغویت است. حالا اگر ایشان مقصودش همین است که از باب لغویت است، این لغویت جواب دارد. البته آیت الله وحید حفظه الله هم نقض کردند و هم حل کردند.

ما در جلسه گذشته عرض کردیم که حل ایشان که روشن نیست که چگونه حلی است چون فرمودند لا مانع من الترخیص الثانية من جهة اخرى. خب چرا لا مانع است؟ اگر لغویت است که بزرگترین مانع است. اگر ترخیص انشائی باشد علی الظاهر لغو است و لغویت بزرگترین مانع است. چرا می فرمایید با وجود ترخیص من جهة، لا مانع من الترخیص من جهة اخرى. چرا لا مانع؟ مانع دارد.

## بررسی مجدد پاسخ به نقض آیت الله وحید

اما نسبت به نقض ها که فرمودند که نقض می شود به جریان براءت شرعی در ظرف براءت عقلی و نقض می شود به جریان براءت در جایی که استصحاب عدم وجوب داریم؛ این نقض ها قابل جواب است که ما در جلسه گذشته به آن اشاره کردیم البته در مورد استصحاب باید استدراک کنم و من در آن جا شاید تصریح نکردم به این نکته که الان عرض می کنم.

هم در بحث برائت و هم در استصحاب، اینها دلیل حاکم اند. قبح عقاب بلا بیان مورد برائت شرعی است و همین طور برائت محکوم استصحاب عدم وجوب است. این دو با هم جمع نمی شوند تا شما نقض بفرمایید که با وجود استصحاب چگونه برائت جاری می شود. اصلاً برائت جاری نمی شود تا این مطلب را بگوییم. با وجود برائت شرعی قبح عقاب بلا بیان اصلاً جاری نمی شود و مورد اوست چون بیان در آن جا اعم از بیان مؤمنی و منجزی است. بنابراین نقض درست نیست منتهی اصل فرمایش مرحوم عراقی که لغویت است علی الظاهر قابل جواب است. روی مسلک انشاء به گونه ای باید جواب داد و روی مسلک ما که قائل به اراده هستیم گونه ای دیگر که در جلسه گذشته به آن اشاره شد.

### تقریب دوم اشکال مرحوم عراقی

امروز ما بحث دیگری داریم و می گوییم شاید فرمایش محقق عراقی مطلب دیگری باشد و آن اینکه ایشان اصلاً می خواهد بگوید در اینجا حکم واقعی نیست و با اضطرار انسان به فعل أو الترتک حکم واقعی اصلاً نیست، و چون حکم واقعی نیست، حکم ظاهری هم معنا ندارد. چون حکم واقعی نیست و از ناحیه عقل در اینجا ترخیص واقعی است، دیگر حکم ظاهری معنا ندارد. حکم ظاهری در جایی است که حکم واقعی باشد و بگوییم یک حکم ظاهری به ترخیص می آید. اینجا اصلاً حکم واقعی برداشته می شود و به جای آن، ترخیص عقلی واقعی وجود دارد و یک حکم عقلی وجود دارد. با وجود این دیگر حکم ظاهری نیست. عبارات ایشان ممکن است برای این حمل هم قابل باشد چون در بالای همین صفحه ایشان بعد از اینکه می فرماید علم اجمالی از تأثیر می افتد می فرماید علم اجمالی در جایی در تنجیز مؤثر است که معلوم بالاجمال قابل باشد لأن یکون داعیاً و باعثاً للمكلف نحوه و هو فی المقام غیر متصور. علم اجمالی در جایی تنجیز می کند که معلومش قابل برای دعوت باشد و بتواند داعی باشد. فی ظرف قابلية المعلوم بالاجمال لان یکون داعیاً و باعثاً للمكلف نحوه و هو فی المقام غیر متصور. حالا که آن واقع نمی تواند داعی باشد چه می شود؟ می فرماید:

حيث لا يكون التكليف المردد بين وجوب الشيء و حرمة صالحا للداعوية على فعل الشيء أو تركه.<sup>۱</sup>

باز در این جمله اگر دوستان دقت کنند ایشان تصریح نمی کند که واقع نیست بلکه می گوید واقع داعی نیست. انسان حدس می زند که وقتی داعی نیست، پس باید واقع هم نباشد منتهی این حدس نقض می شود در جاهای دیگر که در

<sup>۱</sup> نهایة الافکار، ج ۳، ص ۲۹۲

توضیح عرض می‌کنیم. حالا در این عبارت، ایشان چه می‌خواهند بگویند؟ می‌خواهند بگویند چون واقع دعویت ندارد، واقع نیست یا می‌گوید چون واقع نمی‌تواند دعویت داشته باشد تنجیزش نیست که نص عبارات است. منتهی عبارت بعدی می‌فرماید:

(و بذلك) نقول انه لا يصلح المقام للحكم التخييري أيضا.

به همین دلیل هم می‌گوییم که حکم تخییری (چه تخییر شرعی به معنای خصال کفارات و چه تخییر عقلی به مناط متزاحمین) در اینجا معنا ندارد.

ببینید «و بذلك نقول». این دیگر حکم واقعی است چون تخییر شرعی که اصلاً معنا ندارد و تخییر عقلی متزاحمین هم در اینجا معنا ندارد.

فان الحكم التخييري شرعيا كان كما في باب الخصال أو عقليا كما في المتزاحمين انما يكون في مورد يكون المكلف قادرا على المخالفة بترك كلا طرفي التخيير فكان الأمر التخييري باعنا على الإتيان بأحدهما و عدم تركهما معا «لا في» مثل المقام الذي هو من التخيير بين النقيضين.

حکم تخییری در جایی است که ما بتوانیم هر دو خصال را ترک کنیم، شارع می‌گوید یکی را بیار منعاً لترك كلاهما. برای اینکه هر دو خصله را ترک نکنید می‌گوید یکی را بیاور، اما اگر شما نتوانید هر دو را با هم ترک کنید، چه معنایی دارد که بگوید یکی از این دو را بیاور. من عملاً یکی از دوتا را می‌آوریم و گفتن ندارد.

«لا في» مثل المقام الذي هو من التخيير بين النقيضين «فانه» بعد عدم خلو المكلف تكويناً عن الفعل أو الترك لا مجال للأمر التخييري بينهما و أعمال المولوية فيه لكونه لغوا محضاً.

من عرضم این است که این ذیل تقریباً روشن می‌کند که بالا هم که ایشان می‌گوید دعویت ندارد می‌خواهد بگوید لغو است؛ نه آن لغویتی که در کلام آقای وحید بود. بحث آن نیست، اصلاً حکم واقعی لغو است چون نمی‌تواند دعویت داشته باشد. منتهی دقت کنید راجع به تخییر که لغویت خیلی واضح است، و به دلیل دیگر هم واضح است چون تخییر در خصال کفارات منبعت از وجود ملاک در خصال است ولو با جواز ترک الی بدل. ما در بحث دوران بین محذورین، در دو طرف که ملاک نداریم. یک حکم واقعی داریم و آن حکم واقعی متعلقش ملاک دارد. حالا وجوب باشد یا حرمت. هر دو



ندارند. پس عرض من واضح است که ما حکم تخییری شرعی یا تخییر عقلی به مناط متزاحمین در مقام نداریم. این فرمایششان متین است. عبارت «و بذلک نقول» شاید قبلش را هم تفسیر می کند که می گوید وقتی معلوم بالاجمال داعویت در مقام ندارد. ندارد چه می شود؟ ظاهراً «و بذلک نقول» می خواهد بگوید اصلاً حکم نیست.

**سؤال:** می خواهد بگوید اعمال مولویت است.

**پاسخ:** بله دیگر. حکم برای اعمال مولویت است.

البته عرض می کنم ممکن است این مورد را تفسیری دیگری بتوانیم بکنیم که داعویت نداشته باشد ولی حکم باشد. اما عبارت های ایشان باتوجه به اینکه می فرماید و بذلک نقول انه لا یصلح، این «انه لا یصلح قطعاً» می خواهد بگوید حکم واقعی نیست. «و بذلک نقول» یعنی قبلش هم همین است دیگر، می خواهد بگوید حکم واقعی نیست.

### پاسخ از تقریب دوم

حالا اگر این تفسیر درست باشد که مقصود ایشان این است که حکم واقعی وجوب یا حرمت نیست و یک تخییر عقلی بمناط الاضطرار است و دیگر حکم ظاهری در اینجا معنا ندارد ولو تخییراً چون حکم واقعی به مناط اضطرار داریم، اگر این مقصود باشد اشکالش این است که در موارد دوران بین محذورین، جهلمان موجب شده است که بین محذورین گیر کرده ایم. به لحاظ واقع که قدرت داریم متعلق را بیاوریم. اگر من می دانستم که واجب است که واجب را می آوردم و اگر می دانستم حرام است، ترک می کردم. قدرت بر امتثال واجب یا حرام دارم منتهی چون جهل دارم نمی دانم کدام است حالا نمی توانم متعلق را دقیقاً بیاورم. حتی ممکن است من رجلاً بیاورم و اتفاقاً اتفاق هم بیفتد و متطابق باشد منتهی نمی توانم احراز کنم امتثال را که حتماً انجام دادم.

بنابراین عرض ما این است که وجه سقوط واقع چیست؟ اگر می گوید فقدان قدرت است، من که لباً و ثبوتاً قدرت دارم ولی چون جهل دارم نمی توانم احراز کنم امتثال را، حتی ممکن است امتثال واقع، واقع شود. من رجلاً متعلق را بیاورم و اتفاقاً فی الواقع واجب هم باشد. اینجا هم قدرت است و هم امتثال شده است. نمی توانم امتثال را احراز کنم. اگر من نتوانم احراز کنم امتثال را، آیا تکلیف واقعی ساقط است؟ دلیلی بر این مطلب نداریم. واقع ملاکش موجود است و مبادی حکم از شوق و حب هم که موجود است و حتی اراده هم بعید نیست که بگوییم موجود است.

فقط می‌فرمایید انشاء لغو است، ما در باب حکم اگر گفتیم انشاء یا اعتبار، حتماً باید یک قیدی به آن بزنیم. انقیاد که حتماً قید است چون ما نمی‌توانیم احکام را فعلی بگیریم به این معنا که حکم زمانی هست که بالفعل داعی باشد. پس کفار و فساق راحت می‌شوند و تکلیف ندارند. پس باید به نحو «لو» اشراب کنیم. می‌گوییم ما در تکلیف انشائی ایجاد می‌کنیم به‌طوری‌که اگر عبد منقاد بود حرکتش دهد. این لو در خود حکم اشراب شده است یعنی اگر لو که شرطی است واقع نشد، حکم هنوز هست مثل قضایای شرطیه که اگر شرطش حاصل نیست، مفاد قضیه شرطی هست اما شرطش بالفعل نشده، نتیجه‌اش بالفعل نشده اما قضیه شرطی هست. حکم در اینجا نسبت به انقیاد مثل قضیه شرطی است یعنی نمی‌شود که مولا انشائی که در حکم می‌کند به این داعی باشد که در هر صورت عبد حرکت کند. اگر این باشد عبدی که به اختیار خودش منقاد نیست، باید حکمی نداشته باشد؛ که این شدنی نیست. پس باید لو کان منقاداً لحرکه را در آن اشراب کنیم.

به همین دلیل وصول را هم باید اشراب کنیم چون وصول لوی است؛ یعنی خداوند قضیه حقیقه را جعل می‌کند و به نحو عموم هم ابلاغ می‌کند ولی در خانه هر کسی در نمی‌زنند تا وصول قطعی باشد. ممکن است دست دساین و ظلم ظالمین وسط کار بیاید و نگذارد این واصل شود. اگر نگذارد حکم الله واصل شود، آیا حکم اصلاً ساقط می‌شود چون داعی دیگر نیست؟ این هم معنا ندارد پس باید بگوییم که احکام به علم به آنها هم مشروط نیست. بنابراین یک «لو» دیگر هم دارد یعنی لو وصل و انقاد لحرکه. غرض مولا از جعل احکام این است که در بستر وصول و انقیاد عبد را حرکت دهد. حالا اگر واصل نشد و حرکت نکرد مضر به وجود حکم نیست. اگر شخص منقاد نبود و حرکت نکرد، این عدم انبعاث در ظرف عدم انقیاد، این هم مضر به وجود حکم نیست. حکم الله هست و این شخص منقاد نیست و حرکت نمی‌کند. حکم الله هست واصل نشده شخص حرکت نمی‌کند. بنابراین عدم داعویت که شما در اینجا گفتید، عدم داعویت همیشه مضر به وجود حکم نیست، مورد شما هم یکی از این‌هاست. جهل من به وجوب یا حرمت موجب شده من داعی بالفعل ندارم. چونکه نمی‌دانم واجب است یا حرام، داعی نمی‌توانم پیدا کنم و الا این داعویت روی فرض لو وصل و انقاد هست.

سؤال: در قدرت هم همین حرف را بزنید. چرا در قدرت این حرف را نمی‌زنید؟

**پاسخ:** این اشکال را در آن جا کرده‌اند و جواب هم دارد. جوابش این است که این لوها که ما می‌گوییم هر کدام نکته‌ای دارد و نمی‌توانیم اصلاً گونه‌ای دیگر تصویر کنیم. در باب قدرت تخصیصش عقلی است. می‌گوییم عقل قبیح می‌داند خطاب به غیر قادر را. چرایی آن دو گونه است؛ یا عقل قبیح مستقل می‌داند یا خطاب ضیق دارد که مرحوم آقای نائینی می‌فرماید. یا می‌گوییم عقل یک حکم مستقل دارد حالا از باب لغویت است یک بحث است و یکی اینکه کار قبیح است چون انسان عاجز را کسی خطاب نمی‌کند. یا اینکه خطاب اصلاً ضیق دارد که این حرفی است که آقای نائینی دارد یعنی اصلاً خطاب به معنای بعث لا ینعقد. خطاب به عنوان بعث نه از باب لغویت، از باب اینکه اصلاً در فقد قدرت بعث انعقاد پیدا نمی‌کند چون خطاب یک ضیق ذاتی دارد که اگر در جایی دعوت نمی‌شود خطاب نیست نه از باب لغویت. من برای شما سرفصل حرف‌ها را گفتم و مراجعه کنید سر جای خودش.

اما اگر بگویید چرا این حرف را اینجا نمی‌زنید، اشکالی است. مثلاً خدا رحمت کند مرحوم روحانی صاحب منتقی را که در بحث واجب معلق همین حرف را می‌زند. ما واجب معلق را قبول نداریم به تبع مرحوم نائینی و مرحوم اصفهانی، برخلاف مرحوم آخوند و آقا ضیاء که واجب معلق را قبول دارند. اشکالی که مرحوم اصفهانی و اینها می‌کنند همین است که بعث و انبعاث مساوق و متضایفیان هستند؛ اگر جایی انبعاث نمی‌شود بعث هم معنا ندارد. آقای روحانی می‌گوید چه اشکالی دارد؟ شما در مورد کسی که منقاد نیست یا به او واصل نیست، الان که داعویت ندارد، چطور در آن جا انبعاث نیست اما می‌گویید بعث هست؟ شما در مورد کسی که در آینده می‌خواهد تحریک شود ولی الان منبعث نیست هم همین را بگویید با اینکه من بعث می‌کنم الان منبعث نیست، خب نباشد. شما در غیر واصل و در غیر منقاد هم همین را می‌گویید، اینجا هم بگویید. نتیجه اینکه انشائی که شارع می‌کند و حکم است همین قدر که شأنیت تحریک داشته باشد کافی است. همین که اقتضا برای تحریک داشته باشد.

ما عرضمان این است که این حرف نادرست است چون شأن و اقتضا ذومراتب است و اگر این طور باشد ممکن است شما بگویید همین که مولایی وجود دارد شأنیت برای تحریک هست و اصلاً گفتن نداشت چون یک مرتبه از اقتضا و شأنیت همین است یعنی وقتی استعدادها را می‌بینید تا به فعلیت برسد مدارج و مراتبی از این استعداد وجود دارد. مثلاً حتی اگر کسی بگوید انشاء صرف هم ممکن است در مسیر این تحریک باشد حتی اگر مولا اراده جدی نداشته باشد. انشاء بکند و شخص تخیل کند که این انشاء به داعی جد است. همه اینها ممکن است. اینها حکم‌اند.

نکته‌ای که ما عرض می‌کنیم این است که اخذ وصول ممکن نیست در حکم. شما نمی‌توانید حکم را مقید به واصل کنید. اخذ علم می‌شود. انقیاد را نمی‌توانید قید کنید یعنی انقیاد نمی‌شود قید حکم باشد. نمی‌شود احکام معلق بر اراده مکلف باشند. اینها نکاتی است که مرحوم اصفهانی لایحه‌های بحث‌ها دارند ولی مستقل طرح نکرده است. شما نمی‌توانید حکم را معلق بر اراده مکلف کنید. پس اطلاق حکم از حیث اراده مکلف و انقیادش، اطلاق حکم از حیث وصول نکته‌های عقلی دارد چون غیرش محال است ولی در قدرت این نیست و تقیید به قادر محال نیست. من بگویم ایها القادر علی امتثال صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة. این که اشکالی ندارد اما نمی‌توانم بگویم ایها العالم بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة. نمی‌توانم بگویم ایها المنقاد لصلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة به نحو تقیید به طوری که اگر منقاد نیستی نماز جمعه بر تو واجب نیست، همه غیر منقاد می‌شوند و نماز جمعه برایشان واجب نمی‌شود. پس اینکه ما می‌گوییم احکام به لحاظ انقیاد مکلف مطلق است، احکام به لحاظ وصول مطلق است نکته عقلی دارد به خلاف قدرت. حالا الباقی بحث باید سر جای خودش باشد که چرا ما قدرت را شرط خطاب می‌دانیم اما وصول و انقیاد را شرط نمی‌دانیم. نکات اصلی آن همین‌ها بود که عرض کردم. اگر در بحث ما تفسیر کلام محقق عراقی این باشد که حکم واقعی نیست، آن وقت حرفش اشکال دارد.

نتیجه این شد که به مرحوم آخوند اشکال کردند که قاعده حل و اباحه و امثال این در مقام نمی‌آید چون در مرتبه سابق ترخیص داریم و دیگر جا برای ترخیص ظاهری نیست، به دو تفسیر؛ که هر دو تفسیر به نظر ما جواب دارد. هم لغویت جواب دارد که ما قبلاً در درس قبل گفتیم و هم این تفسیر که بگوییم حکم واقعی نیست و یک تخییر واقعی عقلی به مناط اضطرار هست پس نوبت به ترخیص ظاهری نمی‌رسد. این هم جواب دارد چون حکم واقعی سر جای خودش هست و دلیلی نداریم که برداشته شود، بلکه نمی‌توان آن را به علم و جهل و امثال آن تقیید زد و تخییر عقلی هم به مناط اضطرار است. مرتبه حکم ظاهری منحفظ است علی‌الظاهر. به این بیان رفع نمی‌شود. این جواب مرحوم عراقی.

### اشکال سوم بر دیدگاه مرحوم آخوند

جواب سوم به فرمایش مرحوم آخوند، فرمایشی است که مرحوم اصفهانی دارد غیر از بحث‌های اولیه که کردیم. فرمایش مرحوم اصفهانی در ابتدا این بود که اگر در برائت عقلی و اصالة الاباحه شرعی، غایت، عقلی باشد ممکن است بگوییم غایت حاصل نیست پس الان مورد دوران بین محذورین داخل در مغبی است یعنی باید به اباحه حکم کنیم. چرا

غایت حاصل نیست؟ اگر غایت را عقلی بگیریم غایت ما منجز بودن است و می دانیم که در دوران بین محذورین منجزی وجود ندارد. چون منجز نیست، بنابراین مورد ما داخل در مغیی است چون غایت هنوز حاصل نشده است؛ بنابراین مرحوم اصفهانی این گونه تفصیل داده است که اگر دنبال برائت عقلی باشید در برائت عقلی می گوئیم برائت جاری است حتی یکون هناک منجز. آن غایت که تنجیز باشد در اینجا نیست. البته موضوع بحث قاعده حل شرعی است. می گوید برائت عقلی در اینجا می آید، چون منجز که نیامده است. در برائت شرعی که قاعده حل باشد، ابتدای بحث گفته اند که ممکن است بگوئیم چون به علم مغیی شده است حتی تعلم الحرام یا تعرف الحرام بعینه، ممکن است علم در جعل شارع اعم باشد از علمی که منجز است و علمی که منجز نیست. آن وقت چون اطلاق دارد اینجا علم موجود است پس غایت حاصل شده است و مغیی که اصالت الاباحه با آن هست، اینجا محکم نیست.

آیت الله وحید اشکال کرده اند که حتی تعرف الحرام که حاصل نشده است. آن علم ما به اصل و جامع الزام است. ما جواب دادیم که اگر شما اصلاح کردید قاعده اباحه را ولو طبق فرمایش مرحوم آخوند از باب عدم قول به فصل و امثاله، آن وقت باید بگوئید جعل ما این گونه است که کل شیء لک حلال حتی تعلم الحرام أو الواجب بعینه. این طور باید حلش کنید. اگر می خواهید هم شبهه حکمی و هم شبهه موضوعیه بگیرید، این طور می شود. در دوران بین محذورین، آن «أو» حاصل است. این أو یک زمانی است که من فقط حرام را بشناسم. اگر این شیء مشکوک الحرمة و الاباحه باشد می شود حلال ظاهری حتی تعرف الحرام. اگر مشکوک الوجوب و الاباحه باشد می شود حلال حتی تعرف الواجب و اگر مشکوک الطرفین باشد، وجوب و حرمت همین است که الان هست. «حتی تعلم الحرام أو الواجب» حاصل است. پس درست است که علم به حرام حاصل نیست اما علم به کونه حراماً أو واجباً حاصل است (که این طوری باید اصلاح کنیم تا با انضمام عدم قول به فصل، شبهه وجوبیه را هم شامل شود) پس می توانیم بگوئیم که غایت حاصل است و بنابراین اباحه وجود ندارد.

آقای اصفهانی این را اول بحث به عنوان یک اشکال مطرح کردند. گفتند اگر دنبال برائت عقلی هستید، چون غایت در برائت عقلی منجز است، می توانید بگوئید منجز حاصل نیست پس مغیی هنوز هست که اباحه باشد و امثال این از قبیل عقاب بلا بیان و هر چه که می گوئید. اما اگر برائت شرعی می گوئید چون مغیی به علم است، علم حاصل است فلذا برائت شرعی جاری نیست و شبهه آقای وحید را هم جواب گفتیم.

بعد آقای اصفهانی در اول بحث می فرماید و لکن در آخر بحث ما یک اشکال کلی می کنیم. حالا آن اشکال چیست؟ یک اشکالی است که به گونه ای جواب آقای محقق عراقی هم می شود. با این حرف، هم به آخوند جواب می دهد و هم به گونه ای پاسخ مرحوم آقا ضیا و هر کس که این طوری فکر کند هم می شود. یک بحث استظهاری دارند در برائت شرعی و یک نکته عقلی در برائت عقلی.

حالا قبل از توضیح، نکته ای عرض می کنم تا مقدمه این باشد که خود ایشان هم فرموده است. می فرماید که تنجیز دو مؤلفه می خواهد؛ هم وصول حکم و هم قابل امتثال بودن. بتوانم امتثال کنم. نسبت به موافقت قطعی و نسبت به ترک مخالفت قطعی. چون دو مؤلفه دارد گاهی عدم تنجیز ناشی از جهل و عدم وصول است و گاهی عدم تنجیز ناشی از عدم امکان امتثال است.

بعد ایشان می فرماید ادله عقلی برائت که قبح عقاب بلا بیان است ناظر به کدام یک از این دو مؤلفه است؟ آیا هر دو؟ می گوید نه. قبح عقاب بلا بیان فقط معذرت جهل را مطرح می کند. می گوید اگر در جایی تنجیز نیست، می تواند از باب معذرت جهل باشد و می شود از باب فقدان رکن امکان امتثال باشد. قبح عقاب بلا بیان فقط متصدی اولی است نه متصدی دومی. قبح عقاب بلا بیان می گوید اگر بیان نداری و مورد برای تو مجهول است تو معذوری. کاری به جهت امکان امتثال ندارد و اصلاً به آن ربطی ندارد. حرفی که عقل در قبح عقاب بلا بیان می زند معذرت من جهة جهل است و این حیث از معذرت با حصول علم رفع می شود. بنابراین در بحث ما که علم داریم به جامع، دیگر معذرتی از ناحیه جهل وجود ندارد.

اینجا ممکن است اشکال کنید که علم به جامع فایده ندارد و ما باید علم به خصوصیت داشته باشیم. آقای اصفهانی می فرمایند این اشکالتان وارد نیست. اگر یک علم اجمالی این گونه داشتیم که علم دارم جلوس امروز واجب است یا جلوس فردا حرام است. علم دارم که یا امروز این ساعت اینجا بنشینم واجب است یا اینکه فردا این ساعت آن جا بنشینم حرام است. این علم منجز است. پس علم به جامع مانعی برای تأثیر ندارد. پس نکته این است که اینجا علم به جامع الزام است. الزام به ایجاد امروز این ساعت و الزام به ترک فردا این ساعت. این علم به الزام اثرگذار است. پس نگوید علم به جامع اثر ندارد. اثر دارد منتهی در جایی اثر دارد که امکان امتثال هم باشد. در این علم اجمالی به وجوب جلوس امروز یا حرمت جلوس فردا در این ساعت، علم به جامع الزام با امکان امتثال دارم که منجز است. ایشان می خواهد همین را رد

کند. پس در بحث ما، نکته‌ی که می‌گوییم قبح عقاب بلا بیان نمی‌آید این نیست که علم به خصوصیت ندارم چون علم به جامع کفایت می‌کند. نکته‌اش این است که امتثال ممکن نیست. پس از حیث علم به جامع، ما معذرتی نداریم.

آن وقت از اینجا مرحوم اصفهانی تعمیم می‌دهد به براءت شرعی. اینجا بحث استظهاری می‌آید یعنی استظهار ما از روایات بحث براءت شرعی این است که ادله براءت در مقام بیان معذرت جهل است و کاری به جهات دیگر ندارد. این معذرت هم یستمر الی حصول المنجز من حیث البیانیه چون منجز ممکن است نباشد از این حیث که بیان نیست، منجز نباشد از حیث اینکه امتثال ممکن نیست. ادله براءت شرعی دنبال بیان معذرت است من حیث الجهل و این یستمر الی حیث الوصول و العلم چون آن رافع جهل است. ادله براءت شرعی در این مقام است نه در مقام اینکه بگوید تو معذوری حتی یحصل المنجز بالفعل. دقت کنید که نکات کجاست. می‌گوید غایت، حصول منجز بالفعل نیست تا شما بگویید که در دوران بین محذورین، من منجز بالفعل ندارم پس هنوز شک من در مورد حرمت یا وجوب مصب براءت و اباحه است. این را نمی‌توانید بگویید. چرا؟ یک نکته استظهاری دارد. ادله براءت شرعی در مقام بیان معذرت جهل است حتی یحصل الوصول و العلم. این حیث را فقط می‌گوید اما اینکه امتثال نمی‌توانید بکنید ربطی به بحث براءت ندارد. آن وقت نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که در مقام ما علم هست. درست است که علم به جامع است و درست است که این علم منجز بالفعل نیست ولیکن همین یکفی در عدم جریان براءت شرعی.

بنابراین اشکال به مرحوم آخوند این است که جناب آخوند همان‌طور که خودت فرمودی براءت عقلی نمی‌آید چون بیان حاصل است. براءت شرعی هم نمی‌آید از باب استظهار اینکه رفع ما لا یعلمون و کل شیء لک حلال و امثال این بیان للعدر من حیث الجهل و این تا زمانی است که علم نباشد؛ درحالی که علم به جامع است و همین کافی است. از این جهت اصلاً ادله براءت شرعی هم در مقام نمی‌آید.

این اشکال مرحوم اصفهانی است. خوب دقت کنید این بیان مرحوم اصفهانی یک جواب به آقای عراقی هم هست که همان‌طور که شما گفتید درست است که براءت شرعی و عقلی نمی‌آید؛ اما نه از باب اینکه در مرحله سابق ترخیصی هست که به احد البیانین حکم ظاهری نمی‌آید. نه، بلکه خود این حکم ظاهری قصور دارد. خود این ترخیص ظاهری قصور دارد که مواردی که وصول اجمالی وجود دارد را بگیرد هر چند بخاطر عدم امکان امتثال منجز فعلی حاصل نیست، بلکه در جایی که علم و وصول حاصل است نه براءت عقلی می‌آید و نه براءت شرعی. نکته‌اش هم این است که خودشان

قصور دارند از جهت استظهاری که کردیم یا از نکته عقلی در قبح عقاب بلا بیان، نه از باب وجود ترخیص در مرتبه سابقه که آقا ضیا اصرار داشت که چون در مرتبه سابق ترخیصی هست پس حکم ظاهری جا ندارد که فرمایش ایشان دو تفسیر داشت. اصلاً بحث به آن جا نمی‌رسد. حالا روی این فکر کنید که ظاهراً بحث تمامی است. الحمدلله رب العالمین.



بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... خلاصه جلسات پیشین
- ۲..... اشکال چهارم بر قاعده حل: اشکال مرحوم نائینی
- ۲..... تقریب اول اشکال مرحوم نائینی
- ۲..... تقریب دوم اشکال مرحوم نائینی
- ۴..... وجه تقریب دوم
- ۷..... وجه تقریب اول

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### خلاصه جلسات پیشین

بحث در این بود که آیا در دوران بین محذورین اصل عملی هم جاری است یا نه؟ مرحوم آخوند فرمودند که اصالة الاباحه جاری است اما قبح عقاب بلا بیان که اصل عقلی است جاری نیست.

بر مطلب ایشان اشکالات متعددی شد و یک اشکال هم از ناحیه محقق عراقی بود که جواب داده شد و دو تفسیر داشت. به نظر می آمد که راهی که ایشان طی کرده است برای عدم جریان اصالة الاباحه و اصول عملیه شرعیاً و عقلیاً راه درستی نیست. دو تفسیر مختلف هم داشت.

یک راهی محقق اصفهانی برای عدم جریان بیان کردند؛ هم عدم جریان حکم عقلی بالبراءة و هم عدم جریان براءة شرعی که آخر جلسه گذشته عرض کردیم. این علی الظاهر درست است و متوقف بر یک استنباطی است در مفاد اصول عملیه شرعی که مفادش این است که هر کجا اصل عملی شرعی بخواید جاری شود، می خواهد یک عذری را از ناحیه جهل درست کند. فلذا غایتش حصول علم است. اگر در جایی علم پیدا شد دیگر نمی توانیم این اصل را جاری کنیم و بعد ادعا کنیم که در دوران بین محذورین این علم حاصل است ولو این علم به جامع الزام است.

## اشکال چهارم بر قاعده حل: اشکال مرحوم نائینی

مرحوم نائینی از طریق دیگری منکر جریان اصل عملی است. ایشان بین اصالةالاباحه و برائت به فقره ما لا يعلمون و استصحاب عدم تکلیف فرق می گذارد و می گویند همه این اصول جاری نیستند کما اینکه اصالة التخییر هم جاری نیست که ان شاء الله بعداً بحث می کنیم. می فرمایند هیچ اصلی عملی در اطراف علم اجمالی به محذورین جاری نیست ولی می فرمایند وجه عدم جریانشان فرق می کند.

در مورد اصالةالاباحه بیان ایشان این است که اصالةالاباحه بر خلاف برائت و فقره ما لا يعلمون، وقتی جاری می شود، تعبد به اباحه بنفسه با علم اجمالی مخالفت می کند. تطبیق اصالةالاباحه، به دلالت مطابقی اش منافات با علم اجمالی دارد و مناقض است و معنادار که شارع تعبد کند به یک حکم ظاهری که با نفس معلوم ها منافات دارد. دوستان عنایت بکنند که در این عباراتی که در فوائد الاصول و اجود التقريرات وجود دارد یک ابهامی هست و این ابهام در کلمات استاد بزرگوار ما هم منعکس شده است.

## تقریب اول اشکال مرحوم نائینی

آن ابهام دقیقاً این است که اشکال از منظر مرحوم نائینی در اصالةالاباحه چیست؟ آیا این است که تعبد به اباحه ظاهری بنفسه مناقض با معلوم بالاجمال است و این اشکال دارد. چه می خواهیم بگوییم؟ محمول منافات دارد. دقت کنید چون کلاً در عبارات مرحوم نائینی مدام اینها داخل در هم می شود. آیا مقصود این است که تعبد به اباحه ظاهری که محمول ماست منافات دارد. این تعبد یک موضوع و یک محمولی دارد. محمول اگر تعبد به آن شود مناقض با علم است و این کبری قابل پذیرش نیست که اگر در جایی مفاد اصل عملی بخواهد مناقض معلوم بالاجمال یا بالتفصیل باشد، باز جاری شود. این پذیرفتنی نیست. یک وقت این است.

## تقریب دوم اشکال مرحوم نائینی

یک وقت چیز دیگری می خواهیم بگوییم. می گوییم اصالةالاباحه در اینجا مثل هر اصل عملی دیگری متوقف بر یک موضوعی است و موضوعش منقطع نیست. وقتی اصالةالاباحه با علم اجمالی به محذورین تلاقی و تناقض پیدا می کند مشکلی که پدید می آید این نیست که محمول اصالةالاباحه با علم سازگار نیست. مشکل این است که موضوعش از بین

می‌رود. (البته این را که عرض می‌کنم در عبارات مرحوم نائینی خیلی صریح نیست ولی عباراتی وجود دارد که می‌توان گفت که ظاهر در این معناست). بگوئیم موضوع منحفظ نیست. چرا؟ در هر حکم ظاهری، شما حکم ظاهری را وقتی می‌توانید داشته باشید که در موضوع آن شک در حکم واقعی آن اخذ شده باشد. اگر شما می‌خواهید تعبد به وجوب کنید باید شک در وجوب داشته باشید. نمی‌توانید با یقین به وجوب، تعبد کنیم به وجوب ظاهری. اصلاً معنای حکم ظاهری این است که در رتبه‌ی شک در حکم واقعی باشد. یعنی چه؟ یعنی ما تعبد به خلاف می‌توانیم بکنیم کما اینکه در پاسخ برخی تقریرات عرض می‌کنم. تعبد به خلاف می‌توانیم بکنیم. الان روز است، تعبد کنیم که شب است. این تعبد باید اثر داشته باشد. کل اعتباریات اصلاً همین است یعنی تعبدهای به خلاف واقع است که اثر دارد. نکته در اینجا این نیست که تعبد ما با علم مخالفت دارد، بلکه نکته این است که می‌خواهد به نحو حکم ظاهری باشد و حکم ظاهری فقط در ظرف شک در واقع معنا دارد و شما اگر وجداناً شک در واقع نداشته باشید حکم ظاهری معنا ندارد. آن وقت در بحث ما بگوئیم اگر شما می‌خواهید تعبد کنید به اصالة الاباحه، باید شک در اباحه واقعی داشته باشید. شک داشته باشید که مباح هست یا نه. این را باید شک داشته باشید؛ با اینکه علم به الزام نافی این شک است. علم به الزام موضوع برای اصالة الاباحه باقی نمی‌گذارد چون اصالة الاباحه ظاهری باید در موضوعش شک در اباحه واقعی اخذ شده باشد. با علم به الزام فی البین معنا ندارد که شما شک در اباحه داشته باشید، یقین دارید که اباحه نیست. وقتی من علم دارم که این فعل یا واجب است یا حرام، علم دارم به اصل الزام و یقین دارم که مباح نیست. در جایی که شما یقین دارید مباح نیست نمی‌توانید تعبد کنید به اباحه به نحو حکم ظاهری. ما نمی‌گوییم تعبد به خلاف نمی‌توانید بکنید، بلکه می‌گوییم به نحو حکم ظاهری نمی‌توانید تعبد کنید. این تفکیک مهم است چون بعد عبارات مرحوم نائینی را می‌خوانم. اجود و فوائد هم همین‌طور است. استاد بزرگوار ما هم که می‌خواهند تقریر کنند واضح است که این ابهام منعکس می‌شود در تقریرات ایشان. دو اشکال را از هم جدا می‌کنند و عجیب است که باز هر دو به شک به موضوع برمی‌گردانند که این عجیب است چرا که اینها فرقی ندارند. بعد آقای محقق عراقی هم که می‌آید به مرحوم نائینی اشکال می‌کند معلوم نیست که به کدام قسمت اشکال می‌کند. به نظر من این تقریب دوم این است که حکم ظاهری در جایی معنا دارد که شما شک در واقعش داشته باشید. شما نمی‌توانید تعبد ظاهری به اباحه کنید در جایی که یقین دارید که اباحه نیست چون موضوعش منحفظ نیست و مرتبه حکم ظاهری منحفظ نیست. حکم ظاهری در مرتبه شک در واقع است و شما شک در واقع ندارید. این بیان، بیان کاملاً درستی است و

یک بیان دقیقی است برای اینکه اصالة الاباحه قابل جریان نیست. منتهی اشکالاتی به آن وارد شده است که باید بحث کنیم که حالا یکی یکی می گوئیم.

سؤال: تعبد در غیر صورت حکم ظاهری مثالش چه می شود؟ شما فرمودید تعبد در غیر حکم ظاهری باید باشد.

پاسخ: الان شب است بگویند روز. حکم واقعی است دیگر. اعتبار بر خلاف واقع اشکال دارد؟.

اما حکم ظاهری برای اینکه ظاهری باشد یعنی رتبه حکم ظاهری منحفظ باشد. باید شک در حکمش داشته باشید. من یقین دارم که واقع مباح نیست.

سؤال: حکمش الزام است؟

پاسخ: الزام نمی گویم. می گویم من یقین دارم مباح نیست. وقتی من یقین دارم که مباح نیست می توانم حکم ظاهری اباحه داشته باشم؟ شما این را جواب بدهید. اتفاقاً مرحوم عراقی و اینها در مقام اشکال به مرحوم نائینی به این نکته توجه نکردند و جای دیگر می روند که غلط هم نیست آن جاهایی که رفتند. بخشی از این اشکال ناشی از خود تقریرات آقای نائینی است که نمی گوید دقیقاً اشکال چیست. آیا مناقضه اباحه با علم ماست یا عدم انحفاظ موضوع. صاف بگوئید موضوع منحفظ نیست. البته لابه لای بحث ها یک جایی یک تعبیری دارند. این را باید دقیق می گفتند و می پروراندند که ما یک وقتی مشکلمان این است که موضوع حکم ظاهری منحفظ نیست و یک وقتی مشکلمان این است که محمول حکم ظاهری مناقض با علم اجمالی است. بعد باید بگوئیم اگر مناقض است چه اشکالی دارد. باید بگوئیم اشکالش را.

### وجه تقریب دوم

اولین اشکالش واضح است چون حکم ظاهری اصلاً در ظرف شک در واقع معنا دارد. در ظرف شک در واقع، حکم ظاهری شکل می گیرد والا حکم ظاهری یعنی چه؟ بفرمایید حکم واقعی. اینکه اگر حکم واقعی باشد چه اشکالی دارد یک بحث است. آقای نائینی دائماً می گوید حکم ظاهری نمی تواند باشد. شما این را اشکال کنید که هست یا نه؟ حکم ظاهری در ظرف شک در واقع است و الا ظاهری نیست. یک جایی ایشان تصریح می کند به اینکه حکم ظاهری باید در ظرف جهل به واقع باشد و ما جهل نداریم. به نظرم این عبارت واضح ترین بیان این تفسیر اول است.

در دو جا ایشان می گوید لأن مع القطع بمضادة اباحه با علم اجمالی فی البین، مرتبه حکم ظاهری منحفظ نیست. مرتبه منحفظ نیست به نظرم بهترین تفسیرش همین است یعنی با وجود این و اینکه ما با علم اجمالی یقین می کنیم فعل مباح نیست، دیگر نمی توانیم بر فعلی که می دانیم مباح نیست، اباحه ظاهری بیاوریم. این معنا ندارد. به نظرم این دو عبارت روی هم رفته دارند این ادعا را تکرار می کنند. ولی مکرر در مکرر در فوئد الاصول و اجود التقريرات ایشان می فرمایند اصالة الاباحه با خود علم مناقض است. ایشان تعبیر مناقض می آورد که باید بحث کنیم که یعنی چه مناقض است؟

پس عرض من این است که یک تقریب فرمایش ایشان این می شود. البته ایشان به اصالة الاباحه اشکال دیگری هم دارد. دو اشکال کرده اند؛ یکی می گوید اصالة الاباحه مربوط به شبهه موضوعیه است که ما این را در جای خودش جواب دادیم که هیچ انحصاری ندارد. دوم ایشان می فرماید اصالة الاباحه ظاهرش این است که در بین حل و حرمت است. وجوب و الزام را کجا آوردید؟ این هم جواب داده شد که مرحوم آخوند از باب عدم قول به فصل می فرماید. ما در بحث خودش گفتیم این عدم قول به فصل یک اجماعی درست نمی کند تا انسان قانع شود که توسعه دارد ولی تسالمی که در بحث وجود دارد بلکه اتفاقی که هست کافی است، الا اینکه مرحوم شیخ انصاری اعلی الله مقامه این اتفاق را به گونه ای سوراخ می کند و بعد می فرماید ولی تسالم قطعی است. ظاهراً تسالم است در بحث وجوب که در شک در وجوب حل هست. این تسالم یک وقتی می گوید کاشف از یک جعل جدایی است که خیلی بعید است واقعاً. ما یقین می کنیم که قاعده حل یک قاعده عمومی است در حل نسبت به حرمت و حل نسبت به وجوب. در واقع یک مجعول داریم و آن تسالم کاشف از اوست. عدم قول به فصل هم اگر بود و کسی قائل می شد آن هم کاشف است. مجعول شما یک مجعول وحدانی است. این اشکالات قبلی مرحوم نائینی را بگذاریم کنار. می فرماید علاوه بر همه اینها:

إنَّ جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن، فإنَّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال، لأنَّ مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل و الترك، و ذلك يناقض العلم بالإلزام و إن لم يكن لهذا العلم أثر عملي و كان وجوده كعدمه لا يقتضى التنجيز، إلا أنَّ العلم بثبوت الإلزام المولوي حاصل بالوجدان، و هذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحة و لو ظاهراً.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> فوئد الاصول ج ۳، ص ۴۶۹

همین طور تکرار می کنند که لا یجتمع و یناقض. حالا یناقض چه اشکالی دارد؟

فانّ الحکم الظاهري إنّما یكون في مورد الجهل بالحکم الواقعي، (یعنی حکم ظاهری در موضوع جهل است) فمع العلم به وجدانا لا یمکن جعل حکم ظاهري یناقض بمدلوله المطابق نفس ما تعلق العلم به.

عرض من این است که ایشان دائماً بین دو مطلب در حال گردش است. حتی اینجایی که می گوید حکم ظاهری در مورد جهل به حکم واقعی است یک کلمه می توانست بگوید با علم، این موضوع برداشته می شود و موضوع ندارد. باز این را نمی گوید، می گوید:

فمع العلم به وجدانا لا یمکن جعل حکم ظاهري یناقض بمدلوله المطابق نفس ما تعلق العلم به.

در پایین تر ایشان می فرماید:

و هذا بخلاف «أصالة الحل و الإباحة» (یعنی بحث استصحاب و برائت به خلاف أصالة الحل و الإباحه هستند) فانّ جریانها في کل من طرف الفعل و التّرك یغنی عن جریانها في الطرف الآخر،

این بحث مهمی است چون بعد مرحوم عراقی در جوابش این را رد می کند تا ببینیم حرفش درست است یا نه.

فانّ معنی إباحة الفعل و حلیته هو الرخصة في التّرك و بالعکس.

یعنی مفاد أصالة الإباحه ترخیص فی الفعل و التّرك است. نه ترخیص فی الفعل ان انطبق علی الفعل، نه ترخیص فی التّرك ان انطبق علی التّرك. این نیست. همین که می گوید شک در وجوب فعل دارد، بنفسه مدلولش جواز فعل و ترک است. اگر می گوید شک در حرمت و حل دارم، مدلول محمول شما که اباحه است این است که انت مرخص فی الفعل و التّرك. مدلولش به خلاف برائت و فقره ما لا یعلمون است که وقتی می گوید رفع ما لا یعلمون وجوب ما لا یعلم است و این وجوب رفع شده است ولو اینکه وقتی وجوب رفع می شود شما دیگر از جهت ایجاد فعل در رخصت هستید. اگر بر ترکش یا بر حرمت هم تطبیق شود در هر دو مرخص می شوید منتهی به دو تطبیق و دو جریان برائت شما در فعل و ترک مرخص می شوید. با صرف تطبیق ما لا یعلمون به وجوب، شما در فعل و ترک مرخص نیستید. وجوب برداشته شد اما شاید حرام باشد. پس حرمت را هم باید با یک برائت دیگر بردارید یعنی با یک تطبیق دیگر از حدیث رفع بردارید. با دو تطبیق شما وجوب و حرمت را برمی دارید و این اشکالی ندارد که احکام عملی و اصول عملیه وقتی با هم جمع می شوند

نتیجه اش مخالف علم ما باشد. مرحوم شیخ یادتان هست که مکرر در رسائل می گوید ما دو استصحاب جاری می کنیم با معلوم ما منافات داشته باشد، چه اشکالی دارد؟ البته مرحوم نائینی مشکل می داند اما مرحوم شیخ می گوید چه اشکالی دارد؟ جریان اصول متعدده ظاهری و عملی منتهی بشود به مخالفت یک معلومی چه اشکالی دارد؟

اما در اصالة الاباحه نفس مدلول مطابقی مخالف است. حرف آقای نائینی این است. بعد می فرماید:

و لذلك كان مفاد أصالة الحل بمدلوله المطابقي يناقض نفس العذر المشترك المعلوم بالإجمال، وهو جنس الإلزام.<sup>۱</sup>

البته اینجا نفس العذر المشترك آورده است که غلط است بلکه باید «القدر المشترك» باشد. کما اینکه در تقریرات استاد ما وقتی می خواهد بگوید منافات با عنوان احد دارد، عنوان اخذ نوشته است و مکرر هم نوشته است در چاپ و احد را اخذ نوشته اند. می گوید شک در هر طرف منافات با احد ندارد که متعلق علم اجمالی است. نوشته اند منافات با اخذ ندارد که متعلق علم اجمالی است. اخذ که متعلق علم اجمالی نیست، احد است. حالا این اشتباه چاپی گاهی موجب زحمت دوستان می شود. در این جا هم قدر مشترک است. بعد می فرماید:

فظهر: أنَّ عدم جريان أصالة الحل في دوران الأمر بين المحذورين إنما هو لعدم انحفاظ رتبها.

نه به خاطر مخالفت مؤدای آن با دلالت التزامی است. عبارت را نگاه کنید که می فرمایند انحفاظ رتبه اش نیست. بهترین ترجمه و تفسیر از عدم انحفاظ رتبه، همین است که در موضوع حکم ظاهری اباحه شک اخذ شده است و این شک موضوعش منحفظ نیست چون یقین دارید که اباحه نیست. این به نظرم بهترین تفسیرش است اما چه کنیم که ایشان هم در اینجا و هم در اجود التقريرات دائماً می فرمایند اباحه مناقض با علم است. حالا برویم سراغ این تقریب اول.

## وجه تقریب اول

اگر تفسیر حرف این باشد که اباحه مناقض است. حالا اباحه مناقض با علم باشد چه اشکالی دارد؟ اشکالش چیست؟ می فرماید ما یک علمی داریم و اعتبار و انشائی می کنیم. آیت الله وحید بحث را برده اند روی تناقض و تضاد احکام. واضح است که چنین ترجمه ای صحیح نیست چون مناقض با علم ماست. تضاد احکام مربوط به واقع است. در

<sup>۱</sup> فوائد الاصول ج ۳، ۴۷۰

مورد فعل واقعی اگر بگوییم حرام و مباح، این تضاد است اما اگر من علم دارم که فعل واقعی مباح یا حرام و باین حال بیایم اباحه جعل کنم، این تضاد و تناقض در احکام نیست. خود آقای وحید هم در جواب محقق عراقی هم همین را می گوید گرچه تعبیر دقیق نیست. آن جا گفته اند تضاد و تماثل در نفس مکلف پیدا می شود. تضاد در نفس پیدا نمی شود بلکه از منظر و نگاه او تضاد پیدا می شود. این هم در عبارت ایشان هست که به لحاظ مکلف تضاد و تناقض پیدا می شود. حالا ببینیم.

الان اشکال چیست؟ آقای نائینی در مقام تقریر چند بار تکرار می فرماید که اباحه مناقض با معلوم بالاجمال است. خب باشد، اشکالش چیست؟ اگر اشکالتان این است که نمی شود حکم مناقض با معلوم باشد، چرا نمی شود؟ شما در باب اعتباریات یقین دارید که روز است اما اعتبار می کنید که شب است. مگر احکام را نمی گوید اعتباری و انشائی است؟ انشاء و اعتبار کردن بر خلاف واقع چه مشکلی دارد؟ اشکالش چیست؟

**سؤال:** بحث این است که هم به قطع من حجیت بدهد و هم به اباحه حجیت بدهد.

**پاسخ:** به قطع شما می خواهد حجیت دهد؟ چه حجیتی می خواهد بدهد. فرض این است که قطع شما تنجیز ندارد. فرض این است و اگر تنجیز داشت که مشکلی نبود.

**سؤال:** می شود قطع تنجیز نداشته باشد؟

**پاسخ:** بله شدنی است. در اینجا تنجیز ندارد و این از مسلمات است. چرا؟ چون تنجیز اگر نسبت به مخالفت قطعیه است که من مخالفت قطعیه نمی توانم داشته باشم و اگر نسبت به موافقت قطعیه است من نمی توانم موافقت قطعیه داشته باشم. پس نه نسبت به مخالفت قطعیه و نه نسبت به موافقت نمی تواند تنجیز بیاورد. این واضح است و همه این را قبول دارند و خود مرحوم نائینی هم قبول دارد که علم در اینجا منجز نیست چون هیچ چیز را نمی تولد بیاورد و هیچ کاری نمی تواند بکند. منتهی حرف آقای نائینی این است که این علم ولو کان غیر منجز باین حال نمی شود که ما یک اباحه ای بیاوریم که با خود علم مناقض باشد. حرف ایشان این است که می خواهیم ببینیم چرا؟

**سؤال:** الان اینجا دو اعتبار متضاد با هم شدنی نیست.

**پاسخ:** من علم دارم. می گوید مناقض با علم است.



سؤال: علم دارم که یا وجوب اعتبار شده یا حرمت یعنی علم دارم به این اعتبار.

پاسخ: بله درست است. الان مصب تناقض و تضاد چیست؟

سؤال: من علم دارم به این اعتبار و نمی شود آن طرف هم اعتبار دیگری را قبول کنم.

پاسخ: بگویید چرا نمی شود؟ مصب تضاد خود واقع است نه علم شما. بله این حرف درست است که مکلف در ظرفی که علم دارد به الزام و احد الامرین، در این ظرف نمی تواند تصدیق کند اعتبار شارع را. اگر اجازه بدهید اینها را عرض می کنم. می خواهم بگویم آیا تعبیر تناقض درست است؟ نه. آیا تعبیر تضاد درست است؟ نه. بله در ظرفی که مکلف و مخاطب متیقن است که لزومی در واقع نیست باید ببینیم که آیا می شود اعتبار بر آن کرد یا نه. آیا اگر اعتبار بکنم در نظر راعی و در نظر شخص تضاد پیش نمی آید؟ نه تضاد واقعی بلکه تضاد در نظر من. یعنی من بگویم شارع اینجا پس متضاد گفته است. کسی که یقین دارد واقع وجوب یا حرمت دارد یعنی جامع الزام، اگر شارع برای او یک اباحه جعل کند در نظر او تضاد در احکام شارع پیش می آید. حالا باید ببینیم این چه اشکالی دارد.

در نظر مکلف یک چنین تضادی در احکام شارع پیش می آید نه تضاد واقعی چون تضاد واقعی مصبش واقع است و فعل و ترک واقعی است. الان که شما نتوانستید ثابت کنید که فعل واقعی با این اعتبار شارع مصب و محل اجتماع حرمت و اباحه شد. این را که نتوانستید ثابت کنید. می گوید در نظر مکلف این می شود. حالا باید ببینیم چه اشکالی دارد که در نظر مکلف این گونه باشد. در موارد قطع به خلاف هم همین پیش می آید. برای همین می گویم که شما واقع را ثابت نکردید که مصب اجتماع حرمت و وجوب یا اباحه است بلکه می گوید در نظر مکلف. حالا باید بحث کنیم که اگر در نظر مکلف چنین حالی پیش آمد که اگر الان اباحه مولا به او برسد، این را از قبیل اجتماع ضدین می بیند چون می بیند که واقع مصب وجوب یا حرمت است و الان می بیند که شارع می گوید اباحه. در نظر او شارع در اینجا یک حکم مضاد جعل می کند. می گوید من دارم می بینم که شارع مضاد جعل می کند نه اینکه در واقع جعل مضاد است. این چه اشکالی دارد؟

خوب دقت کنید این بحث خیلی جاها به درد می خورد. در بحث قطع، در تجری و انقیاد و جاهای دیگر به درد می خورد. اشکالش این است که مکلف نمی تواند تصدیق و تأیید کند. نمی تواند تأیید کند اباحه را، نه اینکه از باب تضاد احکام است. یک وقتی می گوئیم احکام متضادات برأسها در بحث اجتماع امر و نهی، آیا صلاة و لا تغصب جمع می شوند یا نه. اگر ما گفتیم سرایتی باشیم و گفتیم حصص تحت حکم می رود، آن جا یلزم من اجتماع امر به صلاة و نهی از غصب

یلزم اجتماع حرمت و وجوب، واقعاً یلزم که این را می گویند محال است. دقت کنید فرق مسئله را. در اینجا آن یلزم در کار نیست. شما می گوید اباحه با علم ما مناقض است. حالا حرف این است که این اباحه که می گوید با علم مناقض است آیا مناقضه در واقع است یا در نظر راعی است؟ اگر گفتیم در نظر راعی است مشکلش عدم امکان تصدیق حکم شارع است که نمی تواند تأیید کند.

یک بحث تفسیری وجود دارد که مرحوم آقای نائینی چه می خواهد بگوید. ما اول خودمان مسئله را باز کنیم. ما فکر می کنیم دو مسئله در اینجا می تواند وجود داشته باشد.

یک اینکه اگر شما در عالم بخواهید یک حکم ظاهری جعل کنید باید در ظرف شک در حکم واقعی باشد. این واضح است و الا ظاهری معنا ندارد. در بحث ما با علم به دوران امر بین وجوب و حرمت شما یقین دارید که اباحه در کار نیست، موضوع وجود ندارد. عباراتی که ایشان فرموده است: «لأن الحكم الظاهري في ظرف الجهل بالحكم الواقعي. مقصود از اینکه می گوید «در اینجا علم داریم بالوجدان»، می توانیم بر همان تقریب دوم حمل کنیم، که به نظرم کالظهور بلکه ظهور در این معناست. آن جایی که می گوید رتبه حکم ظاهری منحنف نیست را بر همین حمل می کنیم. این یک حرف است.

حرف دیگر این است که تعبد به اباحه با علم نمی سازد. چرا سازگار نیست؟ تارة بگوئیم اجتماع ضدین یا نقیضین است. چون ایشان مدام می گویند یناقض. چه چیزی یناقض؟ جعل اباحه می گوید. نمی گوید در اینجاها که یناقض موضوع ندارد. می گوید تعبد به اباحه ظاهری یناقض معلوم بالاجمال را. آیا مقصود از یناقض همان تضاد در احکام است که استاد بزرگوار ما آقای وحید میگوید که می فرماید: «لأن الاحكام متضادات برأسها. بعد اباحه با وجوب یا حرمت سازگار نیست. این است؟ اگر علم داریم به اینکه یا واجب است یا حرام و اتفاقاً علم ما از جهل مرکب باشد یعنی واقع نه وجوب باشد و نه حرام، در اینجا چه تضادی است؟ علم های ما گاهی خلاف واقع است.

لذا در بحث اخذ علم به حکم در موضوع خود حکم در آنجا که اکثراً از علامه حلی به بعد می گویند موجب دور می شود، محقق اصفهانی می گویند توقف حکم بر علم، موجب دور نمی شود چون علم متوقف بر معلوم بالعرض نیست. احکام واقعی معلوم بالعرض ماست نه معلوم بالذات. معلوم بالعرض است و علم متوقف بر معلوم بالعرض نیست، پس

دوری در کار نیست. چه مشکلی هست؟ می گوید مکلف نمی تواند تطبیق کند بر خودش و نمی تواند تأیید کند حکم شارع را.

اذا علمت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة تا می آید تطبیق کند در مرتبه سابق تحریک حاصل شده است. جعل حکم به داعویت حکم معنا ندارد و لغو است. نمی تواند تطبیق کند. چرا؟ من که عالم هستم به وجوب صلاة الجمعة تحریک دارم. در مورد کسی که تحریک دارد جعل داعی کنیم لغو است.

ما البته در آن بحث حرف دیگری هم داریم که ما می گوییم اصلاً در ذات موضوع یک تسلسلی نهفته می شود که الان محل بحثش نیست.

عرض ما این است که همان طور که آن جا می گوییم علم بر معلوم بالعرض متوقف نیست، اینجا هم همین طور است؛ بنابراین باید ببینیم چه مشکلی پیش می آید. ظاهراً مشکل تأیید پیش می آید و مکلف نمی تواند تأیید کند. وقتی یقین دارد که در واقع یا وجوب یا حرمت است نمی تواند تأیید کند اباحه را.

سؤال: تناقض می شود دیگر هم ترخیص باشد و هم نباشد.

پاسخ: تناقض در عالم واقع است. نمی تواند تأیید کند این چیزی که تناقض می بیند. نمی گوید تناقض واقعی است بلکه تناقض یا تضاد می بیند و نمی تواند تأییدش کند. روی این فکر کنید تا فردا. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... خلاصه جلسه پیشین
- ۱..... تایید تقریب اول اشکال مرحوم نائینی
- ۳..... بررسی تقریب دوم اشکال مرحوم نائینی
- ۴..... نقد تقریب دوم
- ۶..... پاسخ مرحوم عراقی از اشکال مرحوم نائینی
- ۸..... نقد پاسخ مرحوم عراقی

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### خلاصه جلسه پیشین

بحث در فرمایش محقق نائینی بود که نظرشان بر این بود که ادله اباحه و برائت و استصحاب در اطراف علم اجمالی به محذورین جاری نمی شود و همین طور دلیل عقلی برائت. متتهی ایشان بین اصالة الاباحه و برائت به فقره ما لا يعلمون و استصحاب، در نحوه استدلال تمیز می دهند. فعلاً بحث در اصالة الاباحه است.

### تایید تقریب اول اشکال مرحوم نائینی

دیروز عرض کردیم که دو تفسیر از فرمایش ایشان می شود استفاده کرد که چرا اصالة الاباحه در اطراف علم اجمالی به محذورین جاری نیست. یک بیان این است که فرض این است که اصالة الاباحه حکم ظاهری است. اصالة الاباحه ظاهری اگر بخواهد جاری شود، باید در موضوعش شک در اباحه باشد و الا ظاهری بودن معنا ندارد. در مقام شک در اباحه معنا ندارد چون علم داریم که یا وجوب است یا حرمت؛ پس یقین داریم که اباحه واقعی نیست. در ظرفی که یقین داریم که اباحه واقعی نیست جعل اباحه ظاهری معنا ندارد؛ زیرا اباحه ظاهری اصلاً معنای ظاهری بودنش این است که در ظرف شک در این حکم، ما یک اباحه ای بیاوریم. شک داریم که حل است یا حرمت آن وقت اباحه بیاوریم. این تعبد

می شود ظاهری و الا در ظرف قطع به این حکم (حال یا وجود این حکم یا عدمش) معنا ندارد که بتوانیم جعل اباحه ظاهری کنیم. این یک بیان است و به نظرم بیان تمامی است و هیچ مشکلی ندارد و انصافاً بیان خوبی است.

سؤال: چه عیبی دارد درحالی که ما علم داریم که اباحه نیست شارع بیاید اباحه ظاهری جعل کند.

پاسخ: چرا می گوید ظاهری؟ می شود یک حکم واقعی دیگر

سؤال: این واجب است یا حرام. الان چون من متحیرم شارع می تواند بگوید که همیشه وجوب را اخذ کن و می تواند بگوید همیشه حرمت را اخذ کن و می تواند بگوید که هر کدام را خواستید انجام بدهی حلال است بر تو.

پاسخ: اینکه معلوم است ولی می خواهم بدانم این که می گوید حلال است، ظاهری است؟ چرا ظاهری است؟

سؤال: واقع را که عوض نکرد.

پاسخ: نسبت به اباحه ظاهری است؟ در جایی که من یقین دارم که واقع مباح نیست، اگر مولا به من بگوید هذا مباح، این ظاهری است؟ ما نمی گوییم که نمی تواند بگوید مباح، ولی ظاهری است؟

سؤال: قوامش در شک است و مماثلت لازم نیست.

پاسخ: حالا به آن می رسیم. حالا مماثلت نباشد ربطی به این ندارد و یک چیز دیگری است. حکم ظاهری تعاریف و تحلیل های مختلفی وجود دارد. هر چه بگوییم بالاخره باید بگوییم ملاکش منبعث از واقع این باشد. حکم ظاهری این است. آن جایی که متطابق است یکی بشوند و آن جایی که نیست حالا یا بگوییم یک اعتباری است که در خودش یک ملاکی است مثل برخی حرف های شیخ در مصلحت سلوکیه یا بگوییم پوچ است مثل محقق عراقی. حکم ظاهری نسبت به واقع چنین است. آن جایی که متطابق است که همان است و اگر متطابق نبود یا باید بگوییم پوچ است کلاً مثل فرمایش ایشان که ما هم قبول داریم یا بگوییم یک اعتباری است که یک ملاکی در آن بوده است غیر از ملاک واقع که سر از تصویب و مصلحت سلوکیه در می آورد.

عرض ما این است که شما که یقین دارید این مباح نیست، می شود گفت یک حکم ظاهری در اینجا آوردیم؟ حکم ظاهری اقلش این است که شک در واقع در آن اخذ کنیم و بعد بگوییم در ظرف شک در واقع مولا یک حکمی می دهد که حکم ظاهری است ولی چرا ظاهری است؟ حالا روی این تأملی داشته باشید.

سؤال: اباحه در دو طرف نیست. اباحه در یک طرف می توانم جاری کنیم و حکم ظاهری را درست کنیم.

پاسخ: محقق عراقی تقریباً همین را می گوید حالا در جواب ایشان، جواب جنابعالی روشن می شود.

### بررسی تقریب دوم اشکال مرحوم نائینی

دیروز عرض کردیم که یک تفسیر دیگر هم در کلام محقق نائینی هست چون ایشان اصرار می کند که اصالة الاباحه با معلوم بالاجمال مناقض است. این مناقضتی که ایشان طرح می کند ظاهر این است که بین محمول اصالة الاباحه و علم است، نه اینکه مشکل در موضوع باشد. البته ایشان موضوع را هم گفته است. عرض کردم که گفته است اصالة الاباحه در ظرف جهل به حکم واقعی است. از این تفسیر اول را فهمیدیم اما مکرر می فرماید اصالة الاباحه مناقض با علم اجمالی است.

#### لأن جعل الاباحه الظاهرية مناقض للعلم الاجمالي.

دیروز عرض کردیم که مناقضت که در وهله اولی معنا ندارد چون مناقضت بین خود احکام هست اگر کسی بگوید تضاد احکام داریم (حالا همه که این را قبول ندارند، آن کسانی که قبول دارند که احکام متضادات بآنها هستند مثل مرحوم آخوند در کفایه و دیگران) بین خود احکام تضاد است و بین اباحه و حرمت تضاد است نه بین اباحه و علم به حرمت و وجوب. اینها که با هم تضادی ندارند و دیروز عرض کردیم که چرا تضاد ندارند.

منتهی عرض کردیم که ممکن است فرمایش محقق نائینی به این برگردد که درست است تضاد در واقع نیست اما در صقع نفس مخاطب به خطاب حکم و خطاب الهی در رؤیت او تضاد رخ می دهد چون شما می بیند که واقع یا حرام است یا واجب و شما در همین حرام یا واجب، اباحه جعل کردید ولو این تضاد خارجی نیست و لکن در نظر او تضاد است. گویی او می بیند که مولا متضاد جعل کرده است؛ چون واقع را می بیند و در همان واقعی که می بیند می گوید مولا در آن ترخیص داده است. این تضاد در نظر اوست.

## نقد تقریب دوم

به نظر من این تفسیر هم قابل جواب است. اولاً مرحوم نائینی که این گونه از خودش دفاع نکرده است و فقط فرموده مناقض است. این توجیهی برای حرف ایشان است منتهی این جواب دارد.

تضاد اگر باشد احتمالش هم معقول نیست. اگر این تضاد در رؤیت مخاطب قابل حل نیست و مثلاً مستحیل است، مگر شما احتمال استحاله هم می‌توانید بدهید؟ مستحیل کما اینکه نمی‌شود به آن یقین پیدا کرد و نمی‌توان یقین به وقوع محال پیدا کرد، ما احتمال وقوعش را هم نمی‌توانیم بدهیم. چه می‌خواهم بگویم. شما در جمع بین حکم ظاهری و واقعی چگونه جمع می‌کنید؟ اگر احتمال تضاد باشد احتمال استحاله است. شما احتمال استحاله می‌توانید بدهید؟

در جمع بین حکم واقعی و ظاهری حدود ۸ وجه هست. خدا رحمت کند مرحوم آشتیانی را در حواشی رسائل ایشان انصافاً آدم ملایی است و ظاهراً ۸ وجه نقل می‌کند و می‌گوید هیچ کدام حلال مشکل نیست فلذا اصلاً برای ایشان مشکل جمع بین حکم ظاهری و واقعی باقی مانده است.

جمع حکم ظاهری و واقعی چندین راه معروف دارد که در جای خودش بحث شده است از جمله اینکه بگویم اصلاً احکام تضاد ندارند. این حرف مرحوم اصفهانی است روی مبنای اینکه انشاء به داعی جعل داعی است و مبنای مرحوم آقای خویی و دیگران است که اعتبار می‌دانند و می‌گویند اعتبار و اعتبار که مشکلی ندارد. به تعبیر آقای اصفهانی تضاد از احوال عینی امور عینی است. البته ما در آن جا اشکال کردیم در جای خودش ولی حرف ایشان این است. عده‌ای پس تضاد نمی‌دانند و این گونه مسئله جمع بین حکم ظاهری و واقعی را حل کردند. دقت کنید اگر اینجا شما می‌فرمایید که جعل اباحه با آن واقع در تضاد است، این اباحه ظاهری است. شما در موارد معمولی که ما شک داریم که این حرام است یا حرام نیست و حلال است، وقتی شما جعل اباحه می‌کنید احتمال مناقضه باید بدهید و احتمال مناقضه هم مثل یقین به مناقضه جایز نیست و ما نمی‌توانیم احتمال بدهیم استحاله را. به همین دلیل مرحوم آخوند مکرر در کفایه می‌فرماید ما احتمال محال و استحاله نمی‌توانیم بدهیم و درست هم هست. بنابراین شما در جمع بین حکم ظاهری و واقعی کاری کردید که احتمال استحاله نیست. آن کار چیست؟ یکی این است که بگوییم اصلاً احکام تضاد ندارند.

یکی این است که مثل مرحوم شیخ اعلی الله مقامه اختلاف رتبه درست کنیم؛ که البته حرف درستی نیست چون حکم ظاهری رتبتاً مؤخر از حکم واقعی است اما حکم واقعی به اطلاقش در ظرف حکم ظاهری می‌آید. وقتی الان در این

ظرف اباحه داریم در همین ظرف واقع هم داریم. در همین ظرف، من محکوم به واقع هستم مگر اینکه شما جزء مصوبه باشید که بگویید اصلاً واقع عوض می شود که آن بحث دیگری است. این هم یک راه است که درست نیست.

یک راه هم راه مثل مرحوم آخوند است که واقع را ناقص کند و بگوید غیر فعلی است و آن چه در ظرف شک از بین نمی رود، حکم انشائی است یا بگوید واقع فعلی من وجه است که لو علم به لکان فعلاً مطلقاً؛ که البته اینها همه اش جواب دارد ولی از راههای جمع است. یک راه هم راه محقق عراقی است که احکام را ارادات می داند و این ارادات در یک سطحی با صلّ ابراز می شود و در سطح جهل به وجوب صلاة با صدق العادل ابراز می شود، با رفع ما لا یعلمون ابراز می شود و امثال آن. رفع که قسمت نفی آن است و با احتیاط مثلاً ابراز می شود. آن وقت اگر این حکم ظاهری متطابق با واقع بود که همان اراده را ابراز کرده است. یک اراده در دو سطح ابراز شده است و اگر متطابق نبود، اصلاً پوچ است. این صدق العادل که گفته می شود در ظرف جهل به واقع، این صدق العادل در جایی که مطابق با واقع نباشد یک انشاء محض است و اراده جدی پشت آن نیست. بنابراین نتیجه این می شود که جمع بین رخصت، اباحه با واقع معقول می شود. هر نحوه آنجا گفتیم اینجا هم می گوئیم. عرض من این است که در بحث حاضر، یک اشکال این است که شک نداریم و اشکال واردی است. اما اگر شما شک را تصویر کردید تضاد قابل حل است به همان حلی که در موارد معمولی جریان حکم ظاهری حل می کنید. اینجا می فرمایید با مقطوع الالزام مضاد است و آن جا با محتمل الالزام مضاد است. تضاد احتمالی با تضاد قطعی استحاله اش فرقی نمی کند. ما همانطور که نمی توانیم یقین داشته باشیم که مستحیل واقع شود نمی توانیم احتمال بدهیم که مستحیل واقع شود.

سؤال: تناقض در ناحیه اعتقاد پیش می آید در جمع بین حکم واقعی و ظاهری؟

پاسخ: ما نظرم آن در بحث اعتبار بحث های دیگری است. ما در اعتبار تضاد قائل نیستیم ولی می گوئیم می شود اخذ به لوازم اعتبار در یک ظرفی کرد. اینها بحث های دیگری است. آن را من در جلد اعتباریات بحث کرده ام. دیگر وارد آن بحث ها نشویم. ما مسالک قوم را می گوئیم. حالا به دیدگاه خود آیت الله وحید هم می رسم که ایشان از باب اعتبار، تضاد جمع حکم ظاهری و واقعی را حل می کند. سه شبهه در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی است که یکی از آنها تضاد است. شبهه تضاد را با اعتبار حل می کنند. همان بیانی که آقای خویی دارند که اصلش برای مرحوم اصفهانی است که در باب احکام اصلاً حتی در احکام واقعی تضاد مطرح نیست چون تضاد از احوال عینی امور عینی است و وجوب و حرمت



از امور عینی نیستند پس تضاد ندارند. به تعبیر آقای خویی تضاد اگر هست در مبدأ و منتهی است؛ مبدئش عبارت است از مصالح و مفاسد و منتهایش اغراضی است که به آن اغراض جعل داعی می شود. در آن اغراض ممکن است بگوییم تهافتی پیش می آید اما در خود حکم تهافتی نیست.

عرض ما این است که شما به گونه ای جمع حکم ظاهری و واقعی را حل کردید، اینجا هم همین طور است. پس تضاد در نظر مخاطب پیش می آید مثل این است که بگویید در جمع بین حکم ظاهری و واقعی تضاد پیش می آید. به نظر من این مشکل تضاد حل شدنی است.

نتیجه اینکه در بیان مرحوم نائینی که ظاهراً دو بیان است، یک مشکل وجود دارد، و آن اینکه در موضوع حکم ظاهری باید شک در آن نهفته باشد تا بتوانیم جعلش کنیم تا بشود ظاهری. این اشکال واردی است و ما در اینجا شک در اباحه نداریم. اما بحث مناقضه اصالة الاباحه با نفس علم اجمالی، ما نفهمیدیم که مناقضه یعنی چه؟ با علم که مناقضه ای ندارد و با واقع معلوم اگر مناقضه داشته باشد که در موارد علم همیشگی نیست مثل جهل مرکب و امثال این و مناقضه هم حتی در نظر راعی هم معنا ندارد که مناقضه باشد به دلیل اینکه در جمع بین حکم ظاهری و واقعی مناقضه را حل کردیم و اگر حل نکرده باشیم آنجا هم نمی شود حل کرد یعنی باید بگوییم مناقضه هست و احتمال مناقضه می دهیم و مستحیل است و جمع حکم ظاهری و واقعی اصلاً نمی شود. نمی گوییم این را. شما به گونه ای آن را حل کردید، اینجا هم همان کار را کنید.

### پاسخ مرحوم عراقی از اشکال مرحوم نائینی

مرحوم عراقی به آقای نائینی اشکال می کند با مقدماتی. می فرماید که اصلاً ببینیم چرا مناقضه هست. این پراتز را بگوییم که در فرمایش مرحوم عراقی جهات مختلفی از اجمال و تسامح هست، من الان می خواهم مقداری درستش هم بکنم و بعد خودتان مراجعه کنید متوجه می شوید.

می فرماید معروض علم و جهل صور نفسانی است نه واقع و سرایت به واقع هم نمی کند. این درست است که علم و جهل از امور نفسانی است و امور نفسانی وقتی تعلقی باشند به متعلقی تعلق پیدا می کنند که در صقع خودش باشد. علم که نمی رود به خارج بخورد، شک که نمی رود به خارج بخورد. بله خارج معلوم بالعرض و مشکوک بالعرض است یعنی

معلوم بالذاتی داریم که در صقع نفس ماست، که او حکایت از واقع می کند و واقع می شود معلوم بالعرض. گاهی متطابق هست و گاهی نیست. در شک هم همین طور است. این حرف اول ایشان است که حرف درستی است.

بعد این نکته را اضافه می کنند که وقتی یک صفتی مثل علم و جهل تعلق گرفت به یک عنوانی دیگر از عنوان خودش تجافی نمی کند به عنوان دیگر برسد. متعلق خودش همین هست که هست. ما در بحث خودمان علم داریم به احد الامرین، که ایشان می گوید فعل أو الترتک (که البته این قدری تسامح است چون ما علم داریم به حکمش که وجوب یا حرمت است نه به فعل و ترک ولی همه اش قابل حل است. می گویم عبارت ایشان تسامح در آن است) ما علم داریم به احد الامرین و شک داریم در خصوص حرمت و خصوص وجوب، ایشان می فرماید متعلق اینها همان است که هست، از هم به یکدیگر تجافی نمی کند تا بگوئید در همین صقع نفس من شک و علم با هم دعوا دارند، این که دعوا ندارند. ایشان می گوید موضوع اصالة الاباحه همین شک خاص است؛ شک در وجوب است، شک در حرمت است و موضوع علم احد الامرین از وجوب و حرمت است. عنوان احد الامرین است. ما دو عنوان داریم: یکی عنوان شک در وجوب بخصوصه است و شک در حرمت بخصوصه است و علم به احد الامرین. ایشان می گوید موضوع اصالة الاباحه می گوید کل واحد من الشک این، بخصوصه است نه عنوان احدهما. این هم نکته مهمی است که آیت الله وحید خیلی ناقص حرف آقای عراقی را نقل کردند و بعد اشکال کرده اند.

بعد ایشان می فرماید که موضوع که خاص است و محمول هم اباحه و ترخیص در همین است که مشکوک است. ایشان در اینجا به صورت مجمل و مضمّر آن حرف را می زند که اصالة الاباحه بنفسه با علم اجمالی منافات دارد.

### لأنه ترخیص فی الفعل و الترتک فی آن واحد.

می گوید این حرف درست نیست. اصالة الاباحه تطبیق می شود به فعل و در همین ترخیص می دهد. تطبیق می شود به ترک یا حرمت، در همین ترخیص می دهد. چرا؟ چون می گوید اصالة الاباحه در همانی که تطبیق می شود ترخیص می دهد. به چه چیزی تطبیق شده است؟ به شک در حرام، شک در وجوب. حالا حرف ایشان این است که این اصالة الاباحه ای که در شک در وجوب جاری شده است و فرض این است که این شک ها با آن علم جمع می شوند، شک ها خاص اند و علم احدهما است و دعوایی با هم ندارند. من علم دارم به احد الزامین و شک دارم به خصوص الزام حرمتی و شک دارم به خصوص الزام وجوبی. این فرمایش ایشان است که می فرمایند موضوع ها که با هم دعوا ندارند. محمول هم

عبارت است از ترخیص در همین موضوع مشکوک در مشکوک الوجوب. می‌گویند این با علم اجمالی چه تناقضی دارد؟ علم اجمالی احد الوجوبین بوده است؛ وجوب فعل یا وجوب ترک. اگر دقیق‌تر باشیم می‌گوییم احد الزامین؛ یعنی علم به الزام حرمتی و وجوبی چون ما حرمت را وجوب ترک که نمی‌دانیم. اینها دیگر مسامحاتی است در کلام ایشان. پس نتیجه و مدعا این می‌شود که مفاد اصالة الاباحه لیس الا ترخیص در خصوص آنچه که مشکوک است یعنی ترخیص در مشکوک الحرمة و مشکوک الوجوب. می‌گویند منافات با علم اجمالی با احد الزامین ندارد.

بعد می‌گویند نعم، اگر مفاد اصالة الاباحه نفی هر دو الزام بود مجتمعاً و ترخیص در هر دو بود مجتمعاً، این را می‌گویند من قبول می‌کنم. اگر این بود حکم ظاهری معنا نداشت چون این اصالة الاباحه با خود علم اجمالی مناقض می‌شد. اگر این طور بود که اصالة الاباحه‌ای که در شک در وجوب جاری می‌شود مفادش این باشد که هر وقت در وجوب و عدم وجوب شک کردی، فالفعل لیس ملزماً. اگر این بود، این درست است چون می‌گویند از یک طرف که اصلاً ملزم نیست و از طرف دیگر می‌گویند علم دارم به الزام این فعل بأحد الوجهین حرمت و وجوب. این تنافی داشت. اها شما این را نمی‌گویید، بلکه می‌گویید اگر شک در وجوب داشتید ترخیص در فعل دارید و اگر شک در حرمت داشتید، ترخیص در ترک دارید.

بعد ایشان می‌فرماید بله یک فرقی بین اصالة الاباحه و برائت هست. اینها همان است که مرحوم نائینی می‌فرمود. می‌گویند یک فرقی هست. فرق در این است که ما در باب برائت باید در طرفین دو تطبیق بکنیم؛ تطبیق کنیم حدیث رفع را به شک در وجوب و بگوییم وجوب مرفوع است و تطبیق کنیم حدیث رفع به شک در حرمت و بگوییم حرمت مرفوع است. آن وقت بحث می‌شود که این دو با علم اجمالی تنافی دارند که خود آقای نائینی قبول دارند که تنافی ندارند. از جهت دیگری اشکال می‌کنند که به آن می‌رسیم. مرحوم عراقی می‌فرماید در حدیث رفع، این دو تطبیق را می‌خواهد. اما در اصالة الاباحه با تطبیق هر دو درست می‌شود و می‌گویند: و هذا لیس بمهم فی المقام فتدبر.

### نقد پاسخ مرحوم عراقی

فرمایش ایشان از جهاتی اشکال دارد. حالا این حرف اخیر را توجه کنید. اینکه ایشان می‌فرماید اصالة الاباحه در شک در وجوب جاری می‌شود و در همین ترخیص می‌دهد. ترخیصی که در واجب می‌دهد ملازم با ترخیص در ترک است یعنی در حرام و لذا خودتان می‌گویید با یک تطبیق. اول به ما بگویید چگونه با یک تطبیق دوتا را حل کردید؟ شما

می‌گویید با یک تطبیق اصالة الاباحه تکلیف هر دو طرف را حل می‌کنید. چگونه حل می‌کنید؟ جز اینکه بگویید اصالة الاباحه‌ای که در وجوب جاری می‌شود تکلیف حرمت را هم حل می‌کند چون بالفعل است و حیثی نیست. اصالة الاباحه‌ای که در حرمت جاری می‌شود تکلیف به وجوب را هم حل می‌کند یعنی فعل را؛ چون ترخیص در فعل به اصالة الاباحه بعینه ترخیص در ترک هم هست. شما می‌فرمایید این نیست ولی قبول داریم که با یک تطبیق. با یک تطبیق چه چیزی حل می‌شود؟ باید بگویید حرمت و وجوب حل می‌شود و تکلیف فعل و ترک حل می‌شود. پس باید بگویید مفاد اصالة الاباحه ولو به دلالت التزامی یا هر گونه دیگر که می‌خواهید بگویید معنایش این است که بر تو جایز است انجام فعل و جایز است ترک فعل. حالا قسمت «و جایز است» را می‌خواهید بگویید در مفهوم اصالة الاباحه خوابیده است یا لازمه آن است. هر چه می‌خواهید بگویید. بالاخره وقتی این ترخیص می‌آید ترخیص ترک هم کنارش هست و خودتان هم قبول دارید که به یک تطبیق یعنی با یک تطبیق می‌گویید فعل مباح است و ترک هم مباح است. اگر این است پس حرف مرحوم نائینی درست می‌شود.

سؤال: الان می‌گوییم نماز جمعه حرام نیست لازمه‌اش این است که نماز جمعه را باید انجام بدهیم چون ملازمه با وجوب پیدا می‌کند. حرمت را برمی‌دارد ولی ملازم با انجام فعل دارد.

پاسخ: اگر به شما ترخیص در فعل بدهند، ترخیص در ترک نیست؟

سؤال: نه ترخیص در فعل به معنای این نیست که باید ترک کنی.

پاسخ: نه اینکه باید ترک کنید، مجاز در ترک که هستید.

سؤال: بالاخره ما یا فاعلیم یا تارک.

پاسخ: آن که تکوینی است، آن را رها کنید. وقتی به من می‌گوید که این فعل مباح است، ترک را هم تجویز کرده است. این غیر از اباحه بین فعل و وجوب است. الان در این جا به من می‌گویند بر تو مباح است که فعل انجام دهی.

سؤال: یعنی حرمت ندارد.

پاسخ: در فعل و ترک مباح می‌شود دیگر. نمی‌گوید حرام نیست، برائت می‌گوید حرام نیست. می‌گوید تو در فعل و ترک مرخص هستی. ترخیص در فعل و ترک است. اباحه معنایش این نیست که حرام نیست.

سؤال: ایشان گفت خصوصش را.

پاسخ: ترخیص می دهد. اباحه یعنی هذا مرخص. ترخیص می دهد در فعل و ترک.

سؤال: می گوید فعل یا ترک.

پاسخ: بله ترخیص در فعل یا ترک. ما می گوئیم ترخیص داریم در فعل یا ترک.

سؤال: آن موقع چگونه تلازم پیدا می کند که اگر حرام نیست پس واجب هم نیست؟

پاسخ: وقتی به شما بگوید که تو جایی که فعل را ترک کنی یا انجام دهی، یعنی حرام نیست و واجب نیست چون اگر واجب باشد نمی توانی ترک کنی.

سؤال: اینجا ضدین است که لا ثالث لهما، پس یکی شد دیگری ثابت می شود و وجوب باقی می ماند و ثابت می شود.

پاسخ: حرمت را بر نمی دارد. ترخیص در فعل و ترک می دهد. حرف آقای نائینی این است که می گوید اصالة الاباحه غیر از براءة است. در براءة می گوید اذا شککت فی وجوب فعل رفعته. چه چیزی را رفعته؟ وجوب را. نمی گوید حرمت را اثبات کردم. می گوید وجوب را برداشتم و راجع به حرمت چیزی نمی گوید و لذا ممکن است حرام است. وجوب را برداشته است ولی ممکن است حرام باشد. شما برای اینکه بگویید حرام نیست باید با یک تطبیق دیگر براءة جاری کنید در حرمت. لذا ایشان قبول دارد و می گوید ما در بحث دوران بین محذورین اگر بخواهیم با ما لا یعلمون، هم وجوب و هم حرمت را برداریم، باید دو بار تطبیق کنیم؛ یک تطبیق بر وجوب کنیم و بگوییم وجوب نیست. وجوب نیست معنایش این نیست که حرمت نیست، ممکن است حرمت باشد. شما در حرام هم باید با براءة بردارید. پس دو تطبیق می خواهد. اما اصالة الاباحه می گوید این فعل، فعل و ترکش مباح است. اگر شما در این تشکیک می کنید یک بحث دیگری است. مفاد اصالة الاباحه ترخیص در فعل و ترک است. ادعای ایشان این است. ممکن است شما بگویید که ما در اصل این ادعا بحث داریم که آن بحث دیگری است. فعلاً با مفروضات ایشان کار کنیم. اصالة الاباحه می گوید بنفسه ترخیص فی الفعل و الترتک؛ لذا آقای عراقی هم به گونه ای پذیرفته است و می گوید با یک تطبیق. ما با یک تطبیق چه کار می کنیم؟ مشکل فعل و ترک را حل می کنیم. ایشان می فرماید این مثل بقیه اصول است:

غير ان الفرق هو اقتضاء اصالة الاباحه للترخيص في طرفي العلم الاجمالي بتطبيق واحد.

مگر مرحوم نائینی چه می خواست. می گوید فرق این است که « اقتضاء اصالة الاباحه للترخيص في طرفي العلم الاجمالي بتطبيق واحد ». یعنی اگر شما به وجوب تطبیق می کنید، همین حالا به حرمت هم تطبیق می کنید چون دوران بین محذورین است.

سؤال: ترخیص در یک طرف الزام به طرف دیگر نیست وقتی ضدین لا ثالث لهما است.

پاسخ: می گوید معنای اباحه این نیست. رفع نیست. در این بحث ما که دوران بین وجوب و حرمت است وقتی می گوید این فعل مباح است، یعنی فعل و ترک هر دو را می توانید داشته باشید. بین رفع و اباحه فرق است.

این حرف ذیل ایشان که درست نیست. اما اصل مطلب را عنایت کنید. به نظرم اصل مطلب آقای نائینی همان تفسیر اول ماست که مرحوم عراقی به آن اصلاً توجه نکرده است. تسلیم کنیم تمام مقدمات ایشان را که علم و جهل به عناوین می خورد و علم و جهل متعلقش به خود این علم و جهل قائم است و جا به جا هم نمی شود. این درست است. این را هم قبول کنیم که اصالة الاباحه موضوعش شک در خاص است؛ یعنی شک در وجوب است، شک در حرمت است و محمولش هم عبارت است از ترخیص در همین ولو لازمه اش یک ترخیص دیگری باشد که ایشان فرموده است. ایشان می فرماید بنابراین مناقضه ای نیست چون هر چیزی سر جای خودش است و دعوایی با هم ندارند.

ما عرضمان این است که شما بحث را بردید جای دیگری. مرحوم نائینی در یک کلمه حرفشان این است که اگر شما اصالة الاباحه را دارید اعتبار و جعل می کنید چه در فعل و چه در ترک، شما باید شک در آن داشته باشید و الا حکم ظاهری نیست. آیا شک در اباحه دارید؟ من یقین دارم که اباحه نیست چون می دانم واقع یا حرام است یا واجب. پس یقین دارم اباحه نیست. در جایی که شما یقین دارید واقع اباحه نیست، آیا در ظرف این، می توانید اباحه ظاهری بیاورید؟ آقای نائینی می گویند نمی شود. ما به مرحوم عراقی عرض می کنیم که شما با اشکالتان چه چیزی را حل کردید. کدام مقدمه در اینجا اشکال دارد؟ شما آمدید گفتید ما شک به خاص داریم؛ شک به خاص با علم باحدهما می سازد. این عیبی ندارد و ما کاری به آن نداریم. اما فرمودید که نسبت به لباحه یقین به عدم دارید یا نه؟ یقین به عدم داریم. فرمودید با یقین به عدم اباحه، جعل حکم ظاهری اباحه معنا دارد. این را حل نکردید. آنها را که فرمودید فرض می کنیم همه درست باشد، اما این را حل نکردید.

به نظر من جواب به مرحوم عراقی این است که شما اگر تمام مقدماتتان هم درست باشد که بعضی از آنها قابل بحث است، به نکته اصلی حرف آقای نائینی توجه نکردید که ما یقین داریم به عدم اباحه در واقع. در ظرف یقین به عدم اباحه در واقع، جعل حکم ظاهری نسبت به اباحه معنا ندارد. شما این را حل نکردید و رفتید جای دیگری. شما کدام مقدمه را می توانید تشکیک کنید. ما که یقین داریم به عدم اباحه در واقع. یا باید بگویید یقین به عدم اباحه نداریم، که نمی توانید، یا باید بگویید در حکم ظاهری لازم نیست ما شک در محمول داشته باشیم که این هم حرف عجیب و غریبی است.

**سؤال:** در حکم ظاهری تحیر کافی است و فقط شک نیست. یک وقت هایی تحیر می خواهد بردارد ولو در واقع می گفتیم اباحه نیست اما در ظاهر می گوید اباحه است.

**پاسخ:** دیروز هم فرمودید. ممکن است تحیر داشته باشد که این خانم را اختیار کند یا آن یکی را، این چه ربطی به جعل حکم ظاهری دارد.

**سؤال:** حکم ظاهری فقط موضوعش شک نیست، رفع تحیر است.

**پاسخ:** بنابراین شما در حکم ظاهری می گوید همینکه یک جای دیگر یک شک دارم، کافی است تا این اباحه ظاهری شود. شما اگر شک کنید در یک واقعی می گوید این حکم ظاهری است نسبت به آن واقع. نسبت به آن واقع ظاهری است. اگر متطابق بود آن را تنجیز می کند و آن را تأمین می کند و اگر نبود پوچ است. اباحه با یک شک در دیگری چه ربطی به هم دارند. اگر شک شما در اباحه نباشد، جعل حکم ظاهری اباحه چه معنا دارد؟ یک شک یک جا دارید و یک حکم یک جای دیگر دارید و ربطی به هم ندارد.

**سؤال:** عنوان ثانوی است.

**پاسخ:** ثانوی خودش باید باشد. ثانوی خودش یعنی چه؟ یعنی شک در خودش داشته باشد.

**سؤال:** بله ما چون نمی دانیم در واقع واجب است یا حرام.

**پاسخ:** شک در اباحه دارید یا نه؟

سؤال: شک در اباحه نداریم شک در این داریم که فرد کدام است.

پاسخ: من که می گویم تمام مقدمات آقای عراقی را تسلیم کنیم این است. ما همه حرف های ایشان را قبول داریم. دو شک داریم به خصوص، به خصوص وجوب شک داریم، به خصوص حرمت هم شک داریم. اما نسبت به اباحه هم شما شک دارید؟ آن وقت چگونه جعل حکم اباحه در اینجا ظاهری می شود؟

روی این فکر کنید به نظرم فرمایش مرحوم عراقی حلال آن مشکلی که ما حرف آقای نائینی را تفسیر کردیم نیست. ان شاء الله جلسه بعد اگر رسیدیم فرمایش آقای وحید را هم می آوریم که به نظرم ایشان اصلاً حرف عراقی را ناقص نقل کردند و نفهمیدیم که یک دفعه چگونه می فرمایند حرف ایشان اشکال دارد. الحمد لله رب العالمین.



بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... خلاصه جلسه پیشین
- ۲..... اشکال مرحوم عراقی بر مرحوم نائینی
- ۳..... نقد اول کلام مرحوم عراقی
- ۳..... نقد دوم کلام مرحوم عراقی
- ۵..... اشکال شهید صدر بر مرحوم نائینی
- ۶..... نقد اول کلام شهید صدر
- ۶..... نقد دوم کلام شهید صدر

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### خلاصه جلسه پیشین

بحث در این بود که آیا اصالة الاباحه در دوران بین محذورین جاری است یا نه. محقق نائینی فرموده بودند اصالة الاباحه جاری نیست و داستانش با استصحاب عدم وجوب و براءت فرق می کند. اصالة الاباحه بنفسه مخالف با معلوم بالاجمال است. فرمایش ایشان دو تفسیر داشت. یک تفسیرش این بود که در واقع اصالة الاباحه یا هر اصل ظاهری دیگر در موضوع شک در حکم واقعی مشابه خودش و مماثل خودش جاری می شود. اگر شک در وجوب کنیم آن وقت اصالة الاباحه نسبت به وجوب و حل جاری می شود چون شک در حل و اباحه داریم. در حرمت هم همین طور اگر دائر باشد بین حرمت و حل. هر حکم ظاهری در جایی است که ما شک در آن داشته باشیم به لحاظ واقع آن. شک کنیم در حلیت واقعی، آن وقت اصالة الحل ظاهری می توانیم جاری کنیم و الا معنا ندارد در جایی که یقین داریم که حل نیست، اصالة الاباحه یا حل ظاهری جاری کنیم. تفسیر دومش هم مخالفت با خود معلوم بالاجمال بود که بحثش گذشت یعنی به لحاظ محمول اباحه و قاعده حل منافات داشته باشد نه اینکه مشکل سر موضوع آن باشد.

## اشکال مرحوم عراقی بر مرحوم نائینی

محقق عراقی بعد از این که مقدماتی را طی کرد که فرمود شک و علم در اینجا تزاممی ندارد؛ شک معروضش کل طرف بخصوصه است و علم به اصل الزام خورده است، بعد ایشان یک ادعا می فرماید که به نظر می آید این مرکز اشکال ایشان است که می گوید اصالة الاباحه این طور نیست که بنفسه مخالف با معلوم بالاجمال باشد. اصالة الاباحه مثل براءت و استصحاب عدم وجوب به کل طرف تطبیق می شود یعنی ما شک می کنیم در وجوب یا حلیت، اصالة الاباحه می گوید هذا حل. شک می کنیم در حرمت یا حلیت، اصالة الاباحه می گوید هذا حل. اینها دو حل هستند و این طور نیست که با جریان اصالة الاباحه در نفس معلوم بالاجمال تفصیل بدهیم. این نه بحث سر دوتا بودن است بلکه می گوید مصب حکم ظاهری همانی است که در آن شک داری و آن که در آن شک داری خصوصیت است. می گوید اگر شما اصالة الاباحه را در خصوص فعل جاری کنید، اصالة الاباحه را در خصوص ترک جاری کنید، اینها هیچ تعارضی با علم به اصل الزام ندارند مثل اینکه دو براءت جاری می کنید که اینها هیچ منافاتی با اصل علم به الزام ندارند. اینجا هم همین طور است.

بنابراین به نظر می آید مصب اشکال مرحوم عراقی این است. البته بعد از اینکه فرمودند علم و جهل معروضاتشان و مصب هایشان فرق می کند ما شک داریم در خصوصیت و علم داریم به اصل الزام، می فرماید اصالة الاباحه در همان که شک داریم جاری است. ما شک در طرف داریم و شک داریم که آیا فعل واجب است یا نه، در همین اصالة الاباحه جاری می شود و می گوید فعل حل است. نسبت به ترک، شک داریم که وجوب دارد یا نه، در همین ترک جاری می شود و می گوید حل است. بنابراین مصب جریان اصالة الاباحه خصوصیت است و علم ما به الزام است. این مثل دو براءت است. در دو براءت، کسی این اشکال را نکرده است که براءت مضاد با علم اجمالی فی البین است. اشکالات دیگری کرده اند که بحث آخری است ولی این اشکال را کسی نکرده است. بنابراین در اصالة الاباحه هم همین است.

لذا بعد ایشان می فرماید که بله اگر مفاد اصالة الاباحه لا وجوبهما (وجوب فعل و ترک) باشد یعنی مفادش بعینه عدم وجوب دو طرف بود (عدم وجوب فعل و عدم وجوب ترک) ایشان قبول می کند که آن وقت مضاد با اصل علم به الزام است. منتهی می گوید اصل این حرف غلط است که مفاد اصالة الاباحه عدم وجوب طرفین نیست. اصالة الاباحه مثل براءت است، به هر طرف تطبیق می شود معنایش همان است. وقتی شما شک بین وجوب و حل دارید، اصالة الاباحه و حل می گوید

هذا حلٌّ من جهة الوجوب و اگر بر ترک تطبیق کردید می گوید هذا حلٌّ. بعد ایشان می گوید فرقی با براءت این است که در اصالةالاباحه با یک تطبیق این دوتا را می گوئیم ولی در براءت با دو تطبیق می گوئیم.

### نقد اول کلام مرحوم عراقی

جلسه گذشته عرض کردم که فرق این حرفی که ایشان می زند را نفهمیدیم. این یک تطبیق و دو تطبیق را که ایشان در اینجا می فرماید ولی از آن طرف می گوید اصالةالاباحه اگر در خصوصیت جاری می شود در فعل، حلّ فعل را می آورد و در ترک، حلّ ترک را می آورد، آن وقت چطور با یک تطبیق هر دو حاصل می شود؟ ما که متوجه نشدیم.

### نقد دوم کلام مرحوم عراقی

بحث ایشان یک بحث مبنایی هست. اگر یاد دوستان باشد یک عده اصلاً راجع به قاعده حل معتقدند فقط در بین دوران حرمت و حل جاری است مثل محقق نائینی. عده ای می گویند قاعده حل «کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه یا تعرف الحرام بعینه» چونکه لفظ حرمت دارد فقط برای حرام است یعنی دوران بین حل و حرمت است. این یک حرفی است. اگر کسی این را بگوید از اول تکلیف را حل کرده است.

مرحوم نائینی اگر یاد دوستان باشد اول فرمودند علاوه بر اینکه موضوعش شبهه موضوعیه است، علاوه بر اینکه قاعده حل فقط در حرمت می آید، شروع به اشکال کردن کردند. پس اگر کسی مبنایش این است، که بحثی نیست.

اما کسانی که در اینجا شبهه وجوبیه را هم وارد می کنند، دو حال بیشتر نداریم. اگر شما در شبهه وجوبیه می گوئید حل هست: یا می گوئید به نفس همین جعل هست یا می گوئید یک جعل دیگر است. خیلی مستبعد است که خداوند تبارک و تعالی یک جعل بکند برای حرام و یک جعل دیگر هم بکند برای وجوب؛ چون فرض کنید ما یقین کردیم به تسالمی که در باب وجوب و حل وجود دارد، در این دوران هم ما می گوئیم اصالةالحل و اصالةالاباحه هست. اینکه روایتی که در باب حل داریم یک جعل بکند و در مورد شبهه وجوبیه هم خداوند یک جعل دیگری داشته باشد، واقعاً مستبعد است. اگر کسی قبول می کند که شبهات وجوبیه هم ملحق هستند به شبهات تحریمیه باید داخل در مفاد قاعده حل کند. دو جعل مختلف که مولا ندارد. روایات کاشف از جعل های مولا هستند. اگر مولا راجع به حرمت و حل حکم دارد که می گوید حل

است و راجع به وجوب و حل هم حکم دارد که می گوید حل است مستبعد است که دو جعل مختلف داشته باشد. پس یک جعل است: هر چیزی که شک داریم که حلال است یا واجب است یا حرام، حلال است. این روشن است.

اگر این را گفتیم (که ظاهراً مرحوم عراقی هم این را قبول دارد و لذا تطبیق می کند. ایشان قبول دارد که اصالة الحل شامل وجوب می شود و لذا تطبیق می کنند و می گویند به فعل تطبیق می شود و به ترک هم تطبیق می شود) حالا اشکال ما به ایشان این است که اصلاً در بحث ما مگر تطبیق به فعل و ترک داریم؟ فرض مسئله دوران امر است بین حرمت الفعل و وجوب الفعل. یعنی اصلاً مصب فعل است. دو حکم در مورد فعل مطرح است که وجوب است یا حرمت. بحث ترک نیست. شما چرا حرمت را بردید سر وجوب الترتک؟ مگر خود شما قبول ندارید در بحث خودش که حرمت وجوب الترتک است؟ حرمت هم به فعل می خورد و وجوب هم به فعل می خورد. وجوب بعث است و حرمت زجر از فعل است. بنابراین امر ما یک تطبیق بیشتر ندارد.

دوستان دقت کنند یک وقت مبنای شما این است که قاعده حل وجوب را نمی گیرد که این بحثی است. اما شما که می گوید می گیرد منتهی می گوید یک تطبیق بر حل و وجوب می شود که حل در فعل است و یک تطبیق هم در حل ترک و وجوب الترتک می شود. شما این را قبول دارید که تطبیق می شود ولی این طوری تطبیق می کنید. ولی حرف این است که قاعده حل مصبش خود فعل است و فعل امرش دائر بین وجوب و حرمت است. قاعده حل در فعلی که امرش دائر بین وجوب و حرمت است چه می گوید؟ می گوید حلال. شما به ذهنتان نیاید که حلال به معنای اعم است و وقتی می گوئیم حلال می شود واجب باشد. فرض این است که قاعده حل را در شک بین وجوب و حل هم به کار می برید و می گوید مفادش حل است یعنی وجوب را هم دفع می کند. فرض این است و نباید برویم سر فرض دیگری. اگر فرض این است که قاعده حل در دوران بین وجوب و حل، اثبات حل می کند و وجوب را دفع می کند حالا ما شک داریم که فعل حرام است یا واجب، قاعده حل می گوید هو حل. تا می گوید هو حل می گوید لیس بواجب و لیس بحرام. بنفسه می گوید لیس بواجب و لیس بحرام.

بنابراین همان طور که آقای نائینی فرموده است درست است و همان طور که خودتان می گوید با یک تطبیق هر دو را بیان می کنیم. با یک تطبیق هر دو را بیان می کنیم یعنی چه؟ آیا غیر از این است که یعنی در دوران بین وجوب و حرمت با تطبیق قاعده حل می گوید لیس بواجب و لیس بحرام. با همین می گوید و دو تطبیق نمی خواهد. بنابراین هم اذعاناً که

ایشان در ذیل کرده است و هم این مطلبی که باید توجه کنیم و در کلمات ایشان جزو ابهامات بلکه اشکالات است که چرا حرمت را به وجوب التکرار تفسیر کردید تا بگویید ما دو وجوب داریم (یک وجوب فعل و یک وجوب ترک) و قاعده حل را به کل واحد تطبیق می‌کنیم؛ که آنهم درست نیست ولی ما الان آن جا نمی‌رویم اصلاً. ما یک مطلب داریم، یک فعل داریم که این فعل امرش دائر بین وجوب و حرمت است. اگر گفتیم هو حل بنفسه هر دو را نفی کرده است.

این جواب مرحوم عراقی است که به نظر من فرمایش ایشان درست نیست و اصل فرمایش نائینی تمام می‌شود.

### اشکال شهید صدر بر مرحوم نائینی

اما آن تقریبی که از کلام مرحوم نائینی نقل کردیم، مرحوم شهید صدر اشکال می‌کند که دوستان هم در جلسات گذشته این را گفتند منتهی می‌خواهم این را تکرار کنم برای نکته‌ای که می‌خواهم اضافه کنم و آن نکته این است که ایشان در جواب آقای نائینی می‌فرماید چرا شما فرض کردید که حکم ظاهری همیشه در جایی است که ما شک کنیم در یک حکم واقعی مماثل. این را از کجا می‌گویید؟ ایشان می‌گوید ما در بحث خودش گفته‌ایم که ماهیت حکم ظاهری به این نیست. ماهیتش به این است که اغراض ترخیصی مولا و اغراض لزومی مولا در عالم واقع در ظرف شک و جهل با هم تراحم می‌کنند و یک چیزی به نام تراحم حفظی پدید می‌آید که آن منشأ جعل حکم ظاهری است. پس قوام ظاهری حکم به این است که اغراض لزومی و اغراض ترخیصی مولا در جایی در اثر اشتباه با هم تراحم پیدا کنند و مولا می‌بیند که کدام طرف بیشتر می‌چربد. اگر اغراض لزومی بیشتر بچربد احتیاط می‌آورد و اگر اغراض ترخیصی بچربد برائت و امثال برائت از احکام ظاهری نافی للتکلیف می‌آورد. ایشان می‌گوید به‌وضوح این معنا از تراحم حفظی در مسئله ما هم هست. گویی می‌خواهند بگویند که وقتی ما شک داریم در حرمت و وجوب بین اینها شک می‌کنیم در کل واحد اغراض ترخیصی و لزومی قابل تراحم با هم هست. احتمالاً این را می‌خواهند بگویند چون می‌فرمایند به‌وضوح، این تراحم بین اغراض ترخیصی و اغراض لزومی در بحث ما هم می‌آید. ما که علم داریم یا واجب است یا حرام. شاید مقصودشان این است همین حرفی که به گونه‌ای در کلام محقق عراقی آمده است که هر طرف مشکوک است؛ مشکوک الوجوب است فعل، مشکوک الوجوب ترک است. اغراض لزومی و ترخیصی در کل طرف می‌تواند با هم تراحم کند. شاید مقصودشان این است.

**نقد اول کلام شهید صدر**

منتهی جواب این حرف این است. عمده بحث به مبنا برمی گردد. اولاً ما مبنای ایشان را قبول نداریم که این در جای خودش. به نظر من راهی که ایشان طی می کند به عنوان مبنای احکام ظاهری سر از تصویب در می آورد. اگر این اغراض ترخیصی واقعی هستند و اغراض لزومی هم واقعی اند پس در عالم واقع کسر و انکسار می کنند، پس آن جایی که اغراض ترخیصی مقدم است باید اغراض لزومی از بین برود. در این کسر و انکسار، وجوب واقعی باید برداشته شود. البته واضح است و ایشان توضیح می دهد که تزامم ایشان حفظی است و برای مقام اشتباه است و این غیر از تزامم در مقام امتثال است که شما یک قدرت دارید و نمی توانید صرف دو فعل کنید. دو غریق وجود دارند و شما یک قدرت برای نجات دارید و صرف یکی می کنید. با اینجا فرق می کند و راست هم می گوید که فرق دارد؛ چون در تزامم حفظی اگر شما صفحه واقع را بدانید، قدرتتان را صرف همان متعلق می کنید منتهی این اغراض ترخیصی که ایشان در واقع تصویر می کند می گوید اغراض واقعی. این اگر تزامم کند ولو در ظرف جهل و دائر بشود بین او و بین متعلق یک الزام (حالا یا واجب یا حرمت) اگر کسر و انکسار کنند، باید وجوب و حرمت برداشته شود. این شبهه ای است که سر جای خودش ایشان جواب دارد منتها جوابش جواب دارد که اصلاً این گونه تصویر ایشان برای احکام ظاهری درست نیست.

**نقد دوم کلام شهید صدر**

نکته دوم این است که به نظر ما احکام ظاهری تقومش به این است که حکم ظاهری خودش ملاک مستقل ندارد. حکم ظاهری اصلاً منبعث از ملاک واقع است. مولا یک ملاک و غرضی در واقع دارد، اراده ای بر اساس آن شکل می گیرد و مولا اراده می کند صلاة جمعه را. این اراده صلاة جمعه که منبعث از ملاک قائم به صلاة جمعه است، این اراده به صلاة جمعه متبلور می شود در صلّ صلاة الجمعة منتهی گاهی این خطاب صلّ صلاة الجمعة نمی رسد به مکلف و مولا تحفظ می کند بر اراده واقعی اش با آوردن یک عنوان دیگر مانند فاحتط. فاحتط بیان و ابراز اراده واقعی است در ظرف جهل به واقع و به آن حکم اولی. این فاحتط اگر با واقع اصابه کرد اصلاً همان است بعنوان آخر. فاحتط هو یجب الصلاة الجمعة است به عنوان آخر و اگر اصابه نکرد پوچ است یعنی اصلاً جدی پشت آن نیست. فاحتط جدی پشت آن نیست در جایی که اصابه نکند مثلاً فرض کنید در واقع صلاة جمعه واجب نباشد فاحتط که برای ایجاب صلاة الجمعة آمده است پوچ است چون جدی پشت آن نیست.

دقت کنید که چه چیزی می‌خواهم عرض کنم. این تحقیقی است که در واقع از مرحوم عراقی است و با اصلاحاتی ما این حرف را پذیرفتیم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی که حکم ظاهری قوامش به چند نکته است: یک اینکه خودش ملاک ندارد. دوم بعینه ابراز واقع است. واقع در یک سطح به صورت صلّ صلاة الجمعة ابراز می‌شود اراده واقعی و در ظرف جهل به این خطاب با فاحتط. در ترخیصش هم همین‌طور است. اماره نافییه می‌آید می‌گوید مثلاً لا يجب صلاة الجمعة. این اماره نافییه است و این اماره ابراز می‌کند آن اراده واقعی را در ظرف جهل. اگر در واقع صلاة جمعه واجب نباشد، این منطبق با اوست و اگر واجب باشد چون منطبق نیست، به لحاظ لا یجبش پوچش است یعنی جدی در آن نیست و مولا واقعاً نمی‌خواسته ترخیص دهد.

عرض من این است که حکم ظاهری قوامش به آن نیست که ایشان می‌فرمایند بلکه قوامش به ایصال واقع است در جایی که ینطبق، و جد نیست در آن جایی که لا ینطبق. حالا عرض ما این است که اگر حقیقت حکم ظاهری این است، اگر شما شک ندارید در واقع چه چیزی را می‌خواهید ایصال کنید؟ شما که در حل شک ندارید، با حل ظاهری چه چیزی را می‌خواهید ایصال کنید؟ ایصال برای ظرف شک است. اگر شما محرزید که اباحه در کار نیست، می‌خواهید عدم الاباحه را ایصال کنید؟ این که لغو است. نه اینکه لغو باشد، بلکه بی‌معناست. این معنا از حکم ظاهری که تقومش به این است که خودش کاره‌ای نیست و ملاکی ندارد بلکه ایصال واقع است. ایصال واقع تعبداً در ظرف جهل معنا دارد و الا اگر شما محرز واقع هستید یعنی چه که واقع را ایصال کنید؟ شما در دوران بین محذورین، با علم به عدم الزام محرز عدم الحل و عدم الاباحه هستید. در ظرف احراز عدم الاباحه، ایصال عدم الاباحه کنیم با قاعده حل؟! این معنا دارد؟!!

یک بحث مبنایی مهم وجود دارد و اصول همه‌اش همین است. علم اصول به خلاف ریاضیات که از یک مقدماتی چیده می‌شود و یک خط مستقیم را می‌رود، این‌گونه نیست. اکثر بحث‌های فلسفه‌ای هم این‌گونه است که شبکه‌ای است یعنی الان شما اینجا به حکم ظاهری کار دارید و ممکن است در حکم ظاهری به اینجا کار داشته باشید. الان اینجا دوستان باید مراجعه کنند به حکم ظاهری که در حقیقت حکم ظاهری چه چیزی را می‌توانید بپذیرید. اینها که مرحوم شهید صدر می‌فرمایند مبنای انقلابی خود ایشان است چون آنجا که نگاه می‌کنید آنچه ایشان می‌گویند یک بحث فوق‌العاده دشواری است. به نظر من علاوه اینکه در آن کسر و انکسار سر از تصویب در می‌آورد، در واقع باید ملاک واقعی الزامی انکسار پیدا کند و یک چیزی بر آن حاکم شود و برداشته شود. محاسبه اغراض ترخیصی خیلی مشکل است. معیار اغراض ترخیصی

من در یک واقعه است یا در واقعه‌هایی که در طول عمر من است یا همه مکلفین؟ اینکه مولا که یک جعل می‌آورد و اغراض ترخیصی و لزومی‌اش را با هم محاسبه می‌کند، مقصود کدام اغراض ترخیصی را محاسبه می‌کند؟ تنها غرض ترخیصی یک واقعه محاسبه می‌کند یا در طول عمر من اغراض ترخیصی و اغراض لزومی که من مبتلا می‌شوم، این را باید محاسبه کند؟ علی‌الظاهر این را باید محاسبه کند و جعل بیاورد. چرا فقط من؟ چون مولا می‌گوید المكلف اذا شک فی الحل و الحرمة کذا، پس در مورد کل مکلفین ترخیص می‌آورد. آیا باید اغراضش را نسبت به ترخیص همه مکلفین نگاه کند؟ اینها بحث‌هایی است که باید در حکم ظاهری و واقعی حل کرد.

اینکه من عرض کردم تقریباً حرف خیلی‌هاست، ممکن است یک جاهایی از آن اختلافی باشد. مثلاً اینکه ما می‌گوییم که اگر اصابه نکرد پوچ است با برخی مبانی جور در نمی‌آید مثلاً مرحوم آخوند یک جاهایی ظاهرش این است که این جعل رخصت، حق است یعنی رخصت جدی است یا فرض کنید بر اساس مبنای مصلحت سلوکیه شیخ انصاری ممکن است چیز دیگری از آن استفاده شود. اما فرمایش محقق عراقی و عده‌ای که برای حکم ظاهری یک ملاک مستقل قائل نیستند نتیجه‌اش همین می‌شود که یک جایی که انطباق پیدا می‌کند هو هو، و آنجا که حکم ظاهری منطبق نیست جدی در آن نیست. با این حساب کار شما در حکم ظاهری ایصال واقع است و ایصال واقع در ظرف جهل معنا دارد و در ظرف علم که معنا ندارد و من علم دارم به عدم الحل. محرز من به عدم الحل فلذا معنا ندارد که آن وقت مولا برای من ایصال حل کند. سؤال شهید صدر می‌خواهند بگویند که عنوان ثانوی درست می‌شود.

پاسخ: مرحوم صدر که گفته‌اند نقحنا، حکم ظاهری را چه چیزی تنقیح کرده است و عنوان ثانوی نیست. در آن جا می‌گوید در عالم واقع مولا از بالا نگاه می‌کند، یک جایی که اشتباه می‌شود، یک اغراض ترخیصی دارد مثل آن که ما می‌گفتیم آزادی انسان خودش ملاک دارد، این است. آزادی انسان در اباحه اقتضائی خودش ملاک دارد. می‌گوید این با اغراض لزومی با هم تراحم می‌کنند در ظرف اشتباه نه مثل تراحم در مقام امتثال.

سؤال: تا اینجا که هر دو الزام است چطور اباحه می‌خواهد بیاید دو ملاک الزام را بگوید. حرف شهید صدر این بود که شما قرار بود حفظ ملاکات اهم کنید.

پاسخ: در کل واحد نمی‌دانیم. وجوب و حرمت. در خصوص وجوب.

سؤال: مولا یا واجب خواسته یا حرام و مولا بعد با اباحه می‌خواهد برای ما وجوب یا حرام را حفظ کند؟



پاسخ: نه، ما وجوب یا حرمت که نداریم، هر طرف بخصوصه، بخصوصه وجوب است، بخصوصه حرمت است.

سؤال: در مانحن فیه هر طرف بخصوصه معنا دارد؟

پاسخ: بله بخصوصه معنا دارد. آقا ضیا که آن جا زحمت کشید که بگوید مصب علم و شک با هم فرق دارد برای حل همین نکته بود که مصب شک خصوصیت است و مصب علم، جامع الزام است. بعد ادعا کرد که وقتی حل جاری می شود در همانی که شک داری جاری می شود. در چه چیزی شک داری؟ در خصوصیت شک داریم. اگر نگاه کنید روی همه اینها ایشان حساب کرده است. می گوید در آن که شک داریم، اباحه جاری می شود. الان عبارت ایشان را ببینید، می فرماید:

«و بعد» عدم اقتضاء أصالة الحل و الإباحة بأزيد من الترخيص في عنوان الفعل و الترك المشكوكين و عدم شموله للعنوان الإجمالي، فلا قصور في جريانها في كل من الفعل و الترك «إذ لا يكاد» يضاد هذا المعنى مع العلم الإجمالي بعنوان أحد الأمرين.<sup>۱</sup>

علم اجمالی به احد الامرین منافات ندارد با اباحه در فعل بخصوصه و اباحه ترک بخصوصه.

منتهی جوابش به نظرم روشن است که ما اباحه فعل بخصوصه و اباحه ترک بخصوصه نداریم چون ترک اصلاً محل بحث نیست. فعل دو حکم دارد؛ وجوب و حرمت. ما کلاً با فعل کار داریم و اصالة الحل را در فعل به کار می بریم. بنفسه می گوید حل. تا می گوید حل؛ یعنی هم حرام نیست و هم واجب نیست و هر دو واضح است.

اما فرمایش آقای صدر بحث دیگری است که می گوید در حکم ظاهری اصلاً لازم نیست ما شک کنیم در واقع مماثل این. ما می گوییم بله این قوام نیست ولی حکم ظاهری یک نکته ای دارد که ایصال واقع است و ایصال واقع در ظرفی که خود واقع محرز است معنا ندارد. من می دانم واقع حل نیست حالا محرز است یا خودش یا عدمش. من می دانم حل نیست، در ظرفی که می دانم حل نیست ایصال کنم حل را؟! این حرف معنا ندارد.

<sup>۱</sup> نهایة الافکار، ج ۳، ص ۲۹۴.

سؤال: تقریر شهید صدر از مبادی حکم ظاهری چیست؟ ایشان مبادی احکام ظاهری را غیر از مبادی حکم واقعی می دانند؟ ایشان یک جاهایی این را تصریح کرده است که مبادی همان مبادی است

پاسخ: بله. ایشان در تزامم حفظی می گوید غیر از تزامم امتثالی است. ایشان نمی خواهد اینها را با هم درگیر کند فقط می گوید به حسب عالم حفظ درگیر می شوند که ظرف شک است.

سؤال: مبادی حکم واقعی و ظاهری یکی است؟

پاسخ: نه، مبادی این مبادی حکم ظاهری هم هست. در اثر تزامم اغراض ترخیصی واقعی. نکته مهم حرف آقای صدر که ان شاء الله آن جا باید خوب فکر کنید این است که مبدأ حکم ظاهری را تزامم اغراض ترخیصی واقعی می دانند یعنی اینکه عبد آزاد باشد در واقع پر از ملاک است یک جاهایی، این ملاک ترخیصی واقعی با ملاک وجوبی تزامم پیدا می کند در ظرف اشتباه. این تزامم غیر از تزامم امتثالی است که من یک قدرت دارم و نمی توانم صرف هر دو کنم؛ چون در بحث تزامم حفظی اگر من بدانم که واجب چیست که می روم همان را انجام می دهم ولی نکته مهم این است که ایشان بین ملاکات و اغراض ترخیصی واقعی و اغراض لزومی کسر و انکسار می کند. ما می گوئیم اصلاً کاری به ترخیص واقعی نداریم ما می خواهیم حفظ همان ملاکی بکنیم که مجهول است. ما به تبع مرحوم عراقی عرض می کنیم که ممکن است از اغراض ترخیصی خبری نباشد. چه کسی گفته است که اغراض ترخیصی اینجا ملاک دارد؟ البته چه کسی گفته است اغراض ترخیص واقعی ملاک دارد؟ ما می خواهیم آن چیزی که گم شده را حفظ کنیم. یک وجوبی گم شده مولا که می بیند می خواهد حفظ کند با فاحتط حفظش می کند. یا یک غرض ترخیصی دارد که اصلاً در واقع وجوب نیست و می خواهد این عدم وجوب را حفظ کند، با لایجب که در خبر زراره (که اماره است) آمده حفظ می کند یا با استصحاب عدم وجوب حفظش می کند. ما می گوئیم یک چیزی مولا در غرض واقعی دارد که آن غرض واقعی را در ظرف جهل ایصال می کند.

اینکه در واقع اغراض ترخیصی و اغراض لزومی در واقع با هم تزامم می کنند یک حرف جدیدی است. حرف جدید آقای صدر اصلاً همین است و خیلی اثرگذار است و همه جا ایشان این را به کار می برد که ریشه حکم ظاهری آن تزاممی است که در عالم حفظ بین اغراض ترخیصی و لزومی است. خیلی بحث مهمی است و می شود گفت یک انقلابی است در تصویر ما از احکام ظاهری که هر کجا حکم ظاهری می آید مولا محاسبات اغراض ترخیصی واقعی و اغراض لزومی کرده

است. و لکن ما در تصوراتمان به گونه ای دیگر فکر می کنیم. می گوئیم مولا یک اغراض واقعی دارد که ممکن است گاهی ترخیصی باشد و گاهی لزومی باشد و لزومی آن وجوبی باشد یا حرمتی باشد. اینها را می خواهد حفظ کند و اینها را با عنوان دیگری مانند فاحتط حفظ می کند یا با رفع مالا یعلمون حفظ می کند اغراض ترخیصش را. با این عناوین آن اغراض را حفظ می کند و تزاحمی در واقع ندارند. ممکن است یک جایی هم تزاحم داشته باشند. ما نفی کلی نمی کنیم ولی لزومی ندارد. مولا برای حکم ظاهری اصلاً در مقام حل یک تزاحمی نیست ولو عنوان تزاحم حفظی باشد. مولا می خواهد واقع را حفظ کند. اینکه همیشه می تواند یا نه، گاهی نمی شود. آن جا که نمی شود می گوئیم در رفع اصلاً جدّ نیست. اطلاق رفع ما لا یعلمون در آنجاهایی که اصابه نیست جدّ نیست و فقط آن جاهایی که اصابه هست جد است. بنابراین نوع نگاه ما به حکم ظاهری خیلی تأثیر می آورد.

عرض ما روی این بساط است که خود مرحوم عراقی قبول دارد و عده ای دیگر که اینها ایصال واقع است مثلاً مرحوم نائینی در جمع حکم ظاهری و واقعی مکرر این را تصریح می کند، مرحوم اصفهانی تصریح می کند که احکام ظاهری خودشان ملاک ندارند و برخاسته از ملاک واقعی هستند به عنوان آخر. یادتان هست در بحث های قبلی ایشان می گفت فاحتط همان یجب الصلاة است به عنوان آخر یا می گفت صدق العادل همان ایجاب واقعی است به عنوان آخر. یک مولا یک وقت می گوید یجب صلاة الجمعة و یک وقت می گوید صدق العادل که عادل گفته است یجب صلاة الجمعة. صدق العادل ایصال للواقع و ایصال لوجوب صلاة الجمعة بعنوان آخر که تصدیق العادل است و الا یک اراده واقعی مولا است که دو گونه ابراز کرده است؛ در ظرف واقع می گوید یجب صلاة الجمعة و در ظرف جهل می گوید صدق العادل عرض ما این است که احکام ظاهری اصلاً فقط ایصال به واقع است و در ظرفی که شما علم به وجود واقع دارید یا علم دارید به عدم واقع، ایصال واقع بی معناست به هر عنوانی که باشد. این حرف آقای نائینی درست است.

نتیجه اینکه اصالة الاباحه و اصالة الحل بعد از اینکه پذیرفتیم در شبهه وجوبیه هم جاری است و بعد از استظهار اینکه در واقع دو جعل واقعاً نیست و یک جعل بیشتر نیست، وقتی می گوئیم تطبیق می شود پس اصالة الاباحه و حل هم وجوب و هم حرمت را می گیرد. معنا ندارد در جایی که در دوران بین محذورین در خصوص فعل امرمان دائر است بین وجوب و حرمت و محرز است که اباحه نیست، ما اصالة الاباحه جاری کنیم. حرف ایشان، واقعاً حرف دقیقی است.

حالا فردا بحث این است که چرا حدیث رفع به هر دو تطبیق نشود چون داستانش فرق می کند. حدیث رفع می گوید رفع ما لایعلمون و من حرمت را نمی دانم برداشته شده است و وجوب را نمی دانم، برداشته شده است. اینکه دوتایی با هم اگر جاری شوند با معلوم بالاجمال مشکل ایجاد می کند، این عیبی ندارد مگر اینکه تنجیز در کار باشد که فردا عرض می کنیم. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱.....موضوع بحث: ادامه بررسی کلام مرحوم نائینی
- ۱.....کلام دوم مرحوم نائینی: استدلال برای عدم جریان براءت
- ۴.....نقد کلام مرحوم نائینی در عدم جریان براءت عقلی
- ۶.....نقد کلام مرحوم نائینی در عدم جریان براءت شرعی
- ۶.....نقد اول:
- ۸.....نقد دوم: نقد مرحوم خویی
- ۸.....پاسخ اول: پاسخ آیت الله وحید از مرحوم خویی
- ۹.....پاسخ دوم از مرحوم خویی

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### موضوع بحث: ادامه بررسی کلام مرحوم نائینی

بحث در جریان اصول عملیه مثل اصالةالاباحه و براءت و استصحاب در اطراف علم اجمالی به وجوب یا حرمت است. مرحوم نائینی برای عدم جریان اصالةالاباحه، استدلال فرمودند به اینکه موضوعش منحفظ نیست و علی الظاهر این مطلب درست است و اشکالاتی که به ایشان شده است قابل دفع است که گذشت. باقی می ماند مسئله براءت و استصحاب عدم وجوب.

### کلام دوم مرحوم نائینی: استدلال برای عدم جریان براءت

مرحوم نائینی می فرماید براءت چه عقلی و چه شرعی بر خلاف اصالةالاباحه مانعی از حیث رتبه ندارد؛ رتبه حکم ظاهری در آن منحفظ است. براءت عقلی را تصریح نکردند ولی بعید نیست که این را بگویند. البته بعداً مانعی می تراشند که بحث می شود. اما براءت یعنی حکم ظاهری نفی مثل حدیث رفع موضوعش منحفظ است چون موضوعش شک در حرمت

و وجوب است و این موضوع منحفظ است. نوع تکلیف مشکوک است. در اصالة الاباحه گفتیم موضوع منحفظ نیست چون راجع به الزام می خواستند اصل جاری کنند. اباحه اگر جاری شود در موضوعش شک در اصل الزام هم نهفته است. اگر شما یقین داشته باشید که الزام دارید نمی توانید بگویید من شک دارم در اینکه جایز است برای من فعل یا ترک. فعل یا ترک به معنای دوران فعل بین وجوب و حرمت اگر اصلش محرز باشد، موضوع اصالة الاباحه که شک در حل است به لحاظ فعل است من جهة الحرمة و الوجوب، این مشکوک نیست تا بخواهیم اصل جاری کنیم.

اما در برائت شک در خصوصیت اخذ شده است. شک در وجوب مصب رفع وجوب است و شک در حرمت مصب رفع حرمت است. بله دو برائت اگر با هم جاری شوند و مجتمع باشند لازمه اش این است که در واقع لزومی نباشد منتهی در اصول عملیه این مانعی ندارد چون لوازم اصول عملیه که حجت نیست مگر اینکه علم اجمالی منجز باشد و مانع بشود؛ که علم اجمالی هم اینجا منجز نیست.

ما در واقع سه مشکل مقابل جریان اصل داریم: یکی اینکه موضوع نداشته باشد و موضوعش منحفظ نباشد، رتبه حکم ظاهری محفوظ نباشد. در شک در وجوب و حرمت مرتبه حکم ظاهری محفوظ است چون من شک در وجوب دارم اول تا آخر و این شک هم مرتفع نمی شود. شک در حرمت دارم و به تعبیر محقق نائینی ما شک در نوع تکلیف داریم و موضوع اصالة البرائة است چون علم به الزام، رافع شک در وجوب و حرمت نیست.

یک مانع دیگر بحث موافقت التزامیه است که اگر دوتا برائت جاری کنم - با اینکه می دانم که در واقع یا واجب است یا حرام - چگونه جمع می شود با اینکه باید به احکام الله التزام داشته باشم. این بحثش در موافقت التزامیه گذشته است و در بحث علم اجمالی هم خواهد آمد. موافقت التزامیه مانع از جریان برائت نیست. یک معنایی از موافقت التزامیه قابل پذیرش است و آن این است که التزام به احکام الله علی ما انزل الله و علی ما جاء به النبی را قبول داریم. این درست است. اما اینکه در دوران بین حرمت و وجوب حکم ظاهری داشته باشیم با آن التزام به واقع منافاتی ندارد. آن التزام واقع است. ما نمی گوئیم واقع عوض می شود تا با این التزام مخالف باشد. توضیحش در آن بحث آمده است. اگر بیش از این کسی بخواهد در موافقت التزامیه به عهده ما بگذارد، اصل این موافقت التزامیه اول کلام است. ما بیش از این که ما جاء به النبی را قبول داریم، بیش از این اصلاً موافقت التزامیه لازم نیست. این بحثش هم در بحث قطع به تفصیل گذشته است و هم در علم اجمالی فی الجمله می آید. پس این هم یک مانع است که علی الظاهر مانع نیست.

یک مانع دیگر منجزیت علم است. در علم اجمالی خواهد آمد که عمده مانع از جریان اصول در اطراف علم اجمالی، منجزیت علم اجمالی است روی مسلک کسانی که علت تامه قائل اند. آن مشکل در اینجا وجود ندارد. فرض این است که در دوران بین محذورین که من علم دارم که این فعل یا واجب است یا حرام، علم اجمالی قطعاً منجز نیست چون نسبت به موافقت قطعی که نمی تواند تنجیز بیاورد چون من نمی توانم موافقت قطعی کنم و نسبت به مخالفت قطعی هم لغو است چون من مخالف قطعی نیستم. در هر حال من مخالفت قطعی نخواهم کرد؛ چون یا فاعلم یا تارک و لذا مخالفت قطعی نمی شود. بنابراین علم منجز نیست.

پس از حیث تنجیز علم، از حیث موافقت قطعی، از حیث موافقت التزامیه، از حیث حفظ رتبه حکم ظاهری، ظاهراً جریان برائت در اطراف علم اجمالی به وجوب یا حرمت، مانعی ندارد.

مرحوم نائینی بعد از این که این مطلب را تمام کرد می فرماید بله یک اشکال دیگری وجود دارد هم در جریان برائت عقلی و هم در جریان برائت شرعی.

اما برائت عقلی ایشان می فرماید با توجه به اینکه ما علم را منجز نمی دانیم بنابراین ما قطع داریم که استحقاق عقاب نداریم فلذا قبح عقاب بلا بیان برای چه می خواهیم. وقتی ما قطع داریم که استحقاق عقابی در کار نیست و عقابی در کار نیست، به قبح عقاب بلا بیان نیازی نداریم.

اما برائت شرعی در مثل حدیث رفع یک مشکل خاص اثباتی وجود دارد و آن این است که حدیث رفع به عنوان رفع در جایی ممکن است که وضع ممکن باشد. اگر وضع تکلیف ممکن نیست، رفع هم معنا ندارد. آن وقت در بحث ما وضع تکلیف ممکن نیست. قبلاً ایشان بحث کرده است و بعداً هم اشاره خواهد شد که وضع تکلیف نه تعیناً معنا دارد در دو طرف که ما حرمت و وجوب بیاوریم و نه تخیراً معنا دارد که بحثش خواهد آمد. البته عبارات مرحوم نائینی در فوائد اجمال دارد اما مقصود ایشان واضح است و آقای خویی هم بر همین حمل کرده است که وضع حکم ظاهری معیناً که هر دو حکم حرمت و وجوب بیاوریم یا منخیراً احدهما وضع شود. علی ای حال معنا ندارد چون لغو است. شخص یا فاعل است یا تارک آن وقت ما بیایم بگوییم تو مخیری بین وجوب و حرمت! که چه شود؟ می خواهیم بگوییم تو مخیری یعنی می توانی عمل کنی و می توانی ترک کنی و ما خودمان یا فاعلیم یا تارک. پس تخییر هم معنا ندارد و حالا به تفصیل بیشتر خواهد آمد. تعیناً هم که هر دو نمی تواند بگوید هم واجب است و هم حرام. بنابراین چون وضع تکلیف معقول نیست نه تعیناً و نه

تخیراً، رفعش هم معنا ندارد. رفع در جایی معنا دارد که وضع معنا داشته باشد. این یک مشکل اثباتی است که رفع ما لا یعلمون تعبیر رفع دارد و تعبیر رفع باید در جایی باشد که وضع ممکن است و وضع در اینجا ممکن نیست.

پس برائت منبعت از حدیث رفع نمی‌تواند در اینجا بیاید به این دلیلی که گفته شد و قبح عقاب بلا بیان هم به خاطر اینکه قطعی است که ما عقاب نداریم از این جهت معنا ندارد. بنابراین با وجود اینکه مرتبه حکم ظاهری در مثل برائت منبسط است، با وجود اینکه علم اجمالی منجز نیست و مانع از جریان برائت شرعی نیست، باین وجود چون وضع ظاهری تکلیف در محل بحث معنا ندارد، برائت شرعی به معنای رفع ما لا یعلمون در اینجا جاری نیست.

**سؤال:** در واقع یک حکمی هست که آن حکم مجعول است که آن را بردارد.

پاسخ: یا وجوب یا حرمت است. می‌گوید هر کجا که رفع را می‌خواهید تطبیق کنید باید وضعش ممکن باشد که ایشان می‌گوید وضع اینها معنا ندارد منتهی اینکه می‌گوید معنا ندارد یعنی در عرض هم معنا ندارد. قاعدتاً مقصودشان این است. نه تعیناً معنا دارد و نه تخیراً. شما که می‌خواهید حدیث رفع را به هر دو طرف تطبیق کنید، باید وضع آن جا هم معنا داشته باشد. حالا مرحوم شهید صدر یک ادعا فرموده که آن واقع یکی بیشتر نیست و ما می‌توانیم آن را برداریم؛ این تعبیر درست نیست که بعداً اگر فرصت شد به آن می‌پردازیم. فرمایش آقای نائینی روشن و واضح است.

### نقد کلام مرحوم نائینی در عدم جریان برائت عقلی

در مورد فرمایش ایشان در اینکه قبح عقاب بلا بیان جاری نیست چون ما یقین داریم به عدم عقاب ظاهراً حرف درستی نیست چون ما منجز نداریم یعنی آنچه که استحقاق عقاب بیاورد نداریم اما اگر کسی مستحق عقاب نیست خداوند او را عقاب نمی‌کند یا اینکه ولو اینکه سبب استحقاق در کار نباشد او مستحق عقاب نیست مثل حق الطاعه‌ای‌ها که بگویند مستحق عقاب است. در محل بحث، علم منجز نیست یعنی علم استحقاق عقاب نمی‌آورد. در ظرفی که علم استحقاق عقاب نمی‌آورد آیا انسان دیگر مستحق عقاب نیست یا عقاب بالفعل نمی‌شود. این را چه کسی گفته است؟ بیان مرحوم نائینی در فوائد خیلی عجیب است، می‌گوید چون علم منجز نیست پس ما خودمان قطع داریم به اینکه عقاب نیست. می‌گوید:



أما البراءة العقلية: فلأنّ مدرکها «قبح العقاب بلا بیان» و في باب دوران الأمر بین المحذورین یقطع بعدم العقاب، لأنّ وجود العلم الإجماليّ كعدمه لا یقتضی التنجیز و التأثير - بالبيان المتقدم - فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان.<sup>۱</sup>

خیلی حرف عجیبی است. شما می گوید علم استحقاق نمی آورد، خب نیاورده است اما اگر کسی بگوید انسان ذاتاً در باب شک استحقاق عقاب دارد مثل حق الطاعه ای ها، باید کسی برای این جوابی داشته باشد. یا اینکه بگوید در عین حال که ما سبب خاص برای استحقاق نداریم مثل علم، از کجا خداوند عقاب نمی کند؟ خداوند همین طوری انسان را عقاب نکند. قبح عقاب بلا بیان می گوید که خداوند همینطوری کسی را عقاب نمی کند. همین است دیگر. می خواهیم بگوییم آن که مؤمن می آورد به طور قطعی این قبح عقاب بلا بیان است.

ایشان باید بحث دیگری می کرد به جای اینکه بگوید محمول که قبح عقاب است چون عقاب نیست معنا ندارد باید می گفت بیان در مسئله ما حاصل است. این را باید ایشان می گفت که قبح عقاب بلا بیان در ظرف لا بیان است اما بیان وجود دارد ولو منجز نباشد. بله آن بحثی که مرحوم اصفهانی فرمود باید مورد توجه قرار گیرد که نکته قبح عقاب بلا بیان این است که بگوید جهل معذر است نه عجز. اینکه شما نمی توانید امتثال کنید، نکته دیگری برای عدم تنجیز است آن هم با این درست می شود. دقت کنید ما برای تنجیز دو چیز لازم داریم؛ هم وصول حکم و هم امکان امتثال نسبت به موافقت قطعی و مخالفت قطعی. اگر دلیل قبح عقاب بلا بیان می آید برای حل قسمت اول است که اگر شما در جایی بیان نداشتید معذورید. اما اینکه اگر من قدرت بر امتثال ندارم پس تنجیز نیست ربطی به قبح عقاب بلا بیان ندارد. ایشان باید این را می گفت که بیان در مقام تمام است منتهی بحث قدرت بر امتثال وجود ندارد و آن ربطی به قبح عقاب بلا بیان ندارد. پس قبح عقاب بلا بیان موضوع ندارد چون لا بیان با بیان برداشته شده و دیگر لا بیانی نیست.

جواب حقیقی این بود نه اینکه ما چون امن از عقاب داریم پس نیازی به قبح عقاب بلا بیان نیست. ما امن از عقاب را با همین قبح عقاب بلا بیان می آوریم نه اینکه از آسمان برای ما یک امن از عذابی نازل شده است.

سؤال: بیان هم نداریم نسبت به خصوصیت. در خصوصیت می خواستیم برائت جاری کنیم.

<sup>۱</sup> فوائد الاصول ج ۳، ۴۴۸

پاسخ: بله این نکته‌ای است که ان شاء الله در انتهای بحث در جلسه آینده بحث می‌کنم. اگر یادتان باشد مرحوم اصفهانی این را جواب داد. البته به نظرم بحثش جای تأمل دارد. مرحوم اصفهانی ظاهراً علم به جامع الزام را کافی می‌داند برای حصول غایت قبح عقاب بلا بیان. ایشان می‌گفت اگر مانعی از جهت امتثال نبود علم به وجوب این فعل امروز یا حرمتش فردا اثرگذار بود. علم اجمالی به وجوب شیء در این ساعت یا حرمت امر در یوم آتی، این علم منجز است و کسی نگفته است منجز نیست. هم واجب می‌کند جلوس حالا را و هم حرمت جلوس فردا در آن ساعت را. علم داشته باشم که جلوس این ساعت واجب است یا جلوس فردا در آن ساعت حرام است. این منجز است. منتهی یک دقتی هنوز در اینجا وجود دارد که جلسه آتی عرض می‌کنم. مرحوم اصفهانی می‌خواست بگوید این علم به الزام هم غایت را حاصل می‌کند. به لحاظ تنجیز که حتماً حرفش درست است و هیچ بحثی در آن نیست. اما با وجود این آیا هنوز می‌توانیم بگوییم رتبه حکم ظاهری مرتفع می‌شود، یک نکته‌ای دارد که عرض می‌کنم.

## نقد کلام مرحوم نائینی در عدم جریان برائت شرعی

### نقد اول:

اما در برائت شرعی بحث واقع شده است که آیا اشکال ایشان به تطبیق ما لا یعلمون درست است یا نه؟ ما یک جواب سراسر یک کلمه‌ای داریم و یک جوابی هم آقای خویی داده‌اند و مورد اشکال آیت الله وحید حفظه الله شده که بحث دیگری است. ما جواب یک کلمه‌ای داریم. می‌گوییم جناب نائینی شما حرف خودتان را هم فراموش کردید، اینجا رفع انشائی است. خود شما در اول بحث حدیث رفع فرمودید رفع انشائی است لذا نیاز به تقدیر نداریم. اما دائماً ایشان فراموش می‌کند این حرف را. همان جا یکم بعدتر گفته است وقتی رفع می‌کنیم باید چیزی باشد که قابل وضع باشد تا رفع کنیم؛ که همانجا مرحوم عراقی حاشیه زد که شما گفتید انشائی است و نیازی به این حرف‌ها نداریم. اول بحث ایشان می‌گوید حدیث رفع، رفعش انشائی است و اصلاً تقدیر می‌خواهیم چه کار. تقدیر برای جایی است که بخواهیم رفع واقعی کنیم، بگوییم رفع واقعی در جایی است که یک چیزی باشد و برداریم. آن چیزی که باشد وجوب احتیاط که نیست، چون در آن جا دفع است. بلکه باید بگویید یا عقاب است یا استحقاق عقاب است، همه هم به نحو اقتضائی که بگوییم برمی‌داریم. بعد خود ایشان فرمود نیاز به این تقدیرها نیست و ما انشاء می‌کنیم مفهوم رفع را.

ما هم تا آخر از این حرف دفاع کردیم. اکثر اشکالاتی که آن جا گفتند و نیاز به تقدیرها را گفتیم ساقط است و مفهوم رفع را انشاء می کنیم به داعی خاص. آن داعی خاص عبارت است از رفع آثار؛ انشاء می کنیم مفهوم رفع را و این انشاء قلیل المؤمنه است. در اینجا عرض می کنیم چه کسی گفته است که رفع نیاز به این دارد که موضوع وضع بپذیرد تا بگوییم رفع؟ مفهوم رفع را انشاء می کنیم و بسیار قلیل المؤمنه است. بله داعی ما رفع آثار است حالا یا همه آثار است یا بعض الآثار است. مقصود این است که اینکه شما می گوید باید وضع ممکن باشد مثلاً باید ایجاب احتیاط امکان داشته باشد تا بتوانیم حدیث رفع را تطبیق کنیم و چونکه در اینجا ایجاب احتیاط ممکن نیست بنابراین حدیث رفع هم تطبیق نمی شود، می گوییم حدیث رفع انشاء می کند مفهوم رفع را و به این چیزهایی که می گوید نیازی نیست. ما می توانیم هر مفهومی را انشاء کنیم اگر اثر داشته باشد. بنابراین کل این بحث ها ساقط است که آقای خویی فرموده و بعد آقای وحید اشکال کرده اند. ساقط است یعنی نیازی به آن نیست و با یک کلمه می شود به مرحوم نائینی جواب داد که بنابراین تطبیق حدیث رفع به یک مفاد انشائی در اطراف دوران بین محذورین اشکالی ندارد.

به همین بیان استصحاب عدم وجوب هم اشکال ندارد. آقای نائینی در استصحاب و در کل اصول محرزه یک حرفی دارد که اصول محرز در اطراف علم اجمالی جاری نیست نه از باب منجزیت علم اجمالی بلکه از باب خود علمی که فی البین است. می فرمایند دو اصل تنزیلی احرازی در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود به خاطر اینکه خود علم مانع است نه اینکه منجزیتش مانع باشد. این حرفی است که به تفصیل می آید و محل اختلاف است. مرحوم عراقی به شدت مخالف این حرف است. در همین جا به حرف مرحوم نائینی اشکال می کند که ما در جای خودش گفته ایم که علم بنفسه مانع از جریان دو استصحاب در اطراف نیست. البته خود ایشان جاری نمی داند چون علم را علت تامه می داند اما می گوید کسانی که علت تامه نمی دانند، جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی، مبتلای به چنین اشکالی نیست که با نفس علم مشکل داشته باشد و این بحث مهمی است چون در یک جاهایی مثل همین دوران بین محذورین علم وجود دارد و ممکن است بگوییم منجز نیست. مثلاً در خروج ابتلا بنا بر اینکه خروج از ابتلا مانع از تنجیز باشد، علم که هست که یا این کاسه نجس است یا آن کاسه که در هند است نجس است منتهی می گوید منجز نیست. اگر بگوییم مانع از جریان استصحاب منجزیت نیست بلکه خود علمیت است آن وقت مانع می شود بنابراین که هر دو طرف بتواند جاری باشد.

عرض ما این است که جواب مرحوم نائینی همین یک کلمه است که در باب حدیث رفع، مفهوم رفع انشائی است و انشاء نیازمند این چیزهایی که می گوید نیست و قلیل المؤمنه است.

### نقد دوم: نقد مرحوم خویی

اما آقای خویی فرمودند بله حدیث رفع در جایی است که وضع ممکن باشد منتهی می گوید حدیث رفع به کل طرفین تطبیق می شود. هر کجا که تطبیق می شود نیاز به این دارد که وضع هم ممکن باشد. در کل طرفین ممکن وضعها. مولا می تواند احتیاط کند در این طرفی که شما احتمال وجوب می دهید، مولا بگوید فاحتط. در آن جایی که احتمال حرمت می دهید، مولا بگوید فاحتط. بله می شود اما دو احتیاط را با هم نمی تواند بیاورد اما در کل طرفین می تواند بیاورد.

بعد ایشان وارد این بحث می شود که ما در باب رفع آن چیزی که نیاز داریم این است که در کل طرف قدرت داشته باشیم. چرا؟ اگر قدرت در کل طرفین نداشته باشیم یعنی اینجا نشود وضع کرد، پس رفعش هم ممکن نیست. این را قبول می کنیم اما اینکه باید هر دو طرف یا همه اطراف را بتوانیم هم عرض وضع کنیم تا بتوانیم هم عرض رفع کنیم، می گوید این را قبول نداریم چون در باب اضرار آیا برای اینکه من قدرت بر ترک همه داشته باشم لازم است که قدرت بر همه به صورت هم عرض داشته باشم؟ می گوئیم نه. می گوید فرض کنید ما پنج فعل داریم و در خیلی اوقات در آن واحد نمی شود پنج فعل را انجام داد اما می توانم تک تک اینها را انجام دهم. برای اینکه به من دستور دهند اترک جمیعها کافی است که همه اینها را من تک تک بتوانم انجام دهم. لازم نیست که بتوانم همه را با هم انجام دهم. فعلش هم عرض مقدور نیست اما ترکش مقدور است. ترک همه مقدور است لذا می توانند به من حکم کنند که همه را ترک کن. اگر بگویند که همه را ترک کن، غلط نیست. این ادعای آقای خویی است. چون من می توانم همه را ترک کنم و قدرت بر ترک جمیع دارم، به سبب اینکه قدرت بر فعل تک تک دارم ولو اینکه قدرت بر جمع همه ندارم. ایشان می فرماید در اضرار این مطلب روشنی است.

### پاسخ اول: پاسخ آیت الله وحید از مرحوم خویی

آیت الله وحید حفظه الله به ایشان جواب می دهند و می فرمایند در ترک حرف شما را قبول داریم اما در رفع نه؛ چون ترک همین است که شما گفتید یعنی برای اینکه به من امر کنند که همه را ترک کند کافی است که بکل واحد واحد قدرت بر فعل داشته باشم. لازم نیست هم عرض قدرت بر فعل جمیع داشته باشم. اما برای رفع نه. اگر بخواهیم بگوئیم که این را

رفع کن و آن را رفع کن و همه را رفع کن، مولا باید بتواند وضع کند. رفع ایجاب احتیاط غیر از ترک آن است. ترک ایجاب احتیاط ممکن است؛ مثلاً بگوییم ده تا طرف علم اجمالی داریم، مولا ترک کرد ایجاب احتیاط را نسبت به جمیع. به همین که می توانست به کل واحد ایجاب احتیاط بیاورد صدق می کند آن ترک احتیاط یعنی اگر ترک احتیاط به کل واحد ممکن باشد و مولا نیاورد می توانیم بگوییم ترک الاحتیاط بالنسبة الى الجميع. اما در مورد رفع نمی شود. نمی شود که رفع الاحتیاط بالنسبة الى الجميع؛ چون قابل وضع نبود. این فرمایش ایشان است.

### پاسخ دوم از مرحوم خویی

به نظرم بحث می خواهد هم نسبت به ترک که آقای خویی فرموده است و هم نسبت به رفع. نسبت به ترک ایشان می فرماید درست است که بگوییم ترک کن همه را. شما می پذیرید این حرف را در جایی که من به کل واحد قادرم که فعل را انجام دهم و می دانم که همه را با هم نمی توانم انجام دهم. فرض مسئله این است. آقای خویی ادعا می کند که در متضادات من کل واحد را می توانم انجام دهم اما همه را با هم نمی توانم انجام دهم. باین حال امر به جمیع معنا ندارد که فعل انجام دهم اما امر به ترک جمیع معنا دارد چون می شود.

حالا به نظر شما این حرف درست است؟ به نظرم این هم قابل بحث است چون اگر مقصود از ترک جمیع ترک کل واحد بنحو البدلیة است حق با ایشان است چون فعل کل واحد بنحو البدلیة ممکن بود، ترکش هم به نحو بدلیة درست است یعنی ترک هذا بنحو بدل اما ترک جمیع اختیاری است این اول کلام است چون در ظرفی که شما قادر بر فعل جمیع نیستید ممکن است بگویید که ترک جمیع هم اختیاری نیست. فقط ایجاد یکی و ترک دیگری اختیاری است و بقیه اش منترک است نه ترک. وقتی شما فعل جمیع را نمی توانید انجام دهید، ترک جمیع هم منترک است الا یکی از آنها؛ یعنی در ظرف ترک پنج تا یکی اختیاری می شود اما بقیه اش منترک است چون فعلش ممکن نبود، ترکش هم همین طور است. این ادعای آقای خویی (که در مقام فعل افعال متضادات در عرض هم مقدور نیست اما کل واحد مقدور است پس در ناحیه ترک، ترک همه مقدور است) به نظرم یک تسامحی در آن است. همه در عرض هم، ترک می شود اما ترکش منسوب به من است یا ترک یکی از آنها منسوب به من است علی البدل و بقیه اش منترک است نه اینکه به من منسوب باشد؛ چون من قادر بر فعل نبودم خودش ترک می شود نه اینکه من ترک کردم. روی این فکر کنید تا جلسه بعد. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... خلاصه جلسات گذشته
- ۱..... خلاصه دیدگاه مرحوم آخوند
- ۲..... خلاصه دیدگاه مرحوم عراقی
- ۲..... خلاصه دیدگاه مرحوم اصفهانی
- ۳..... خلاصه دیدگاه مرحوم نائینی
- ۶..... تصحیح جریان برائت در دوران بین محذورین
- ۹..... پاسخ از اشکال لغویت
- ۱۱..... توجیه صاحب منتقی برای عدم جریان برائت
- ۱۲..... نقد توجیه مرحوم روحانی

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### خلاصه جلسات گذشته

بحث مهمی که در دوران بین محذورین هست و شاید می شود گفت عمده ترین بحث دوران بین محذورین، همین جریان اصول عقلی و نقلی در اطراف محذورین است.

### خلاصه دیدگاه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند در کفایه فرموده بودند که اباحه جاری است مع التخییر عقلاً. تخییر عقلی مع التوقف من الحكم بتاً و کاملاً یا مع الاباحه که فرمودند همین اباحه درست تر است یعنی تخییر عقلی با اباحه؛ که بحثش مفصل گذشت که در جریان اباحه اشکال شد و در آینده تخییر عقلی آن هم بحث می شود.

حالا یک نکته ای است که باید دوستان عنایت کنند و من خودم استظهار خیلی روشنی نکردم که مرحوم آخوند که اباحه را می گوید، نظرش نسبت به برائت از وجوب و حرمت چیست. چون قول اولی که ایشان در کفایه نقل می کند این است که قائل شویم برائت نقلی و عقلی هر دو جاری است بالنسبة الى الخصوصية یعنی حرمت و وجوب. این قول اول در کفایه است که ایشان نپذیرفته است. در پایین در قول چهارم می فرماید: تخیر عقلاً مع التوقف عن الحكم رأساً یا قول به اباحه که ایشان می گوید همین درست است. أوجهها الاخير که تخیر عقلی باشد و اباحه. فرمودند که غیر از اباحه، برائت هم جاری است یا نه؟ آیا برائت نقلی از وجوب و حرمت ملحق است به اباحه یا نه؟ روشن نیست چون برخی بین اباحه و برائت فرق گذاشتند، جا دارد که این تأمل در کلام مرحوم آخوند هم صورت بگیرد.

### خلاصه دیدگاه مرحوم عراقی

مرحوم عراقی قائل شد که اصلاً هیچ برائتی، هیچ حکم عقلی و نقلی دال بر برائت جاری نیست و فقط قائل شدند به تخیر عقلی از باب لابدیة حرجیة. استدلالشان این بود که در مرحله سابق از جریان برائت، یک مرخص داریم و نوبت به برائت عقلی و شرعی نمی رسد.

### خلاصه دیدگاه مرحوم اصفهانی

مرحوم اصفهانی هم قائل شدند که برائت عقلی و نقلی جاری نمی شود نه از بابی که محقق عراقی فرمود بلکه از این باب که فرمودند ما استظهار می کنیم از روایات و همین طور از نکته عقلی که برائت هایی که جاری می شود فقط از حیث معذرت از حیث جهل است. بنابراین تا مادامی است که علم وجود نداشته باشد جاری است. این برائت کاری به جهات دیگر ندارد و فقط از حیث این است که جهل معذر است. وقتی علم بیاید غایت برای این جهل یا موضوع جهل برداشته می شود. در مثل روایات حل، غایت علم است. وقتی علم حاصل شود مغیبه که اباحه است منتفی است. در برائت هم مثل حدیث رفع موضوع ما لا یعلم است. اگر علم پیدا شد ما لا یعلم مرتفع می شود. اما عدم تنجیز از باب عدم امکان امتثال ربطی به برائت ندارد. نتیجه چه شد؟ می فرمایند در دوران بین محذورین مشکل عدم امکان امتثال است و این ربطی به برائت ندارد.

ظاهر بیان مرحوم اصفهانی که می گوید ربطی ندارد، این است که می خواهند بگویند از این جهت که غایت یعنی علم حاصل است و چون علم حاصل است دیگر جا برای مغیبی نیست. این را تقریباً تصریح فرمودند. در ابتدای بحث فرمودند که به لحاظ غایت عقلی که بیان حاصل است پس قبح عقاب بلا بیان جاری نیست بعد در انتهای بحث فرمودند که در برائت شرعی هم همین طور است چون بیان حاصل است.

حالا بیان حاصل است، یک شبهه قوی ای در این جا داشت که هر چند الزام معلوم است، ولی خصوص حرمت و وجوب که معلوم نیست. فرمودند این تأثیری ندارد و لذا اگر شما علم اجمالی داشته باشید که امروز وجوب جلوس این ساعت است یا فردا حرمت جلوس آن ساعت است خاصه، این علم اجمالی منجز است. پس مشکل در این نیست که بیان تمام است، مشکل این است که امتثال ممکن نیست و لذا اگر امتثال ممکن بود علم اجمالی تأثیر خود را می گذاشت؛ لذا ایشان این گونه قائل می شود که هیچ کدام از اصول عقلیه و نقلیه برائت جاری نیست. مرحوم عراقی و ایشان نتیجه شان یکی شد اما هر کدام به استدلال خودش.

### خلاصه دیدگاه مرحوم نائینی

مرحوم نائینی هم می گوید اصول عقلی و نقلی جاری نیست اما باز به وجه دیگری می گوید و هیچ کدام از این دو وجهی که گفتیم نیست. نسبت به اصالة الاباحه می گوید ترخیص در نفس معلوم بالاجمال است. این جاری نیست. نسبت به برائت در اطراف می گوید علی الظاهر مشکلی از حیث حفظ مرتبه حکم ظاهری نداریم چون کل من الحرمة و الوجوب مشکوک است، مرتبه حکم ظاهری محفوظ است، علی القاعده باید بگوییم برائت جاری است. استصحاب نافی در دو طرف علی القاعده باید جاری باشد چون به لحاظ حفظ مرتبه حکم ظاهری محفوظ هست. یک اشکال دیگری در بحث علم اجمالی برای جریان اصول نافی در اطراف است که مخالفت عملیه است؛ که آنهم در اینجا نیست. آن مانع از جریان برائت و اصول نافی در اینجا هم نیست چون علم اجمالی بین وجوب و حرمت منجز نیست و چون منجز نیست پس مخالفت عملیه هم پیش نمی آید. نسبت به موافقت عملیه مقدور نیست، نسبت به مخالفت عملیه، همیشه این مخالفت مرتفع است چون انسان مخالفت عملیه قطعیه نمی تواند بکند بلکه یا فاعل است یا تارک و بالاخره یکی از وجوب یا حرمت امتثال می شود؛ پس مخالفت قطعیه هم نمی تواند بکند.



مرحوم نائینی می‌فرماید علی‌الظاهر مرتبه حکم ظاهری محفوظ است، مخالفت قطعیۀ عملیۀ هم مقدور نیست. بنابراین از این جهات، اشکالی در جریان اصول عملیۀ نافیه للتکلیف علی‌القاعده نیست. اما ایشان می‌فرماید یک مشکل دیگری وجود دارد که حدیث رفع در جایی تطبیق می‌شود که وضع ممکن باشد. در اطراف علم اجمالی به وجوب و حرمت فعل، اصل تکلیف ظاهری قابل وضع نیست؛ نه تعیناً و نه تخیراً. نمی‌توانیم بگوییم هم وجوب و هم حرمت تعیناً هست یا تخیراً هست. اینها را ایشان بحث کرده است و درست هم هست؛ چون وضع نمی‌شود کرد می‌فرمایند رفع هم نمی‌شود کرد. این بحث آخری بود که در جلسه گذشته داشتیم.

مرحوم آقای خویی به این جوابی دادند که ما گفتیم این جواب تمام نیست. عرض کردیم رد این جواب هم که آیت الله وحید حفظه الله فرمودند، آنهم درست نیست. و لکن جواب مرحوم نائینی را به یک بیان دیگری می‌توان داد که اصلاً رفع در اینجا انشائی است. این حرف را خود ایشان در بحث حدیث رفع مطرح کردند منتهی در موطنی ظاهراً فراموش می‌کنند این حرف را که رفع انشائی است و انشاء قليل المؤنة است. چه کسی گفته که انشاء الرفع یحتاج الی اینکه موردش قابل وضع تکلیف باشد. اگر رفع واقعی بود علی‌القاعده باید وضع ممکن باشد تا بتوانیم رفع کنیم اما رفع انشائی یک امر قليل المؤنة‌ای است. مهم دواعی این انشاء است. انشاء را چرا می‌کند؟ مثلاً برای ترتیب آثار. انشاء یک مفهوم قليل المؤنة است و این حرف‌هایی که شما می‌زنید اصلاً لازم نیست. چه کسی گفته است که وضع لازم است. این جواب اصلی است که ما به آقای نائینی دادیم.

باقی می‌ماند استصحاب. مرحوم نائینی می‌فرماید در استصحاب در طرفین هم عین برائت است. موضوعش منحنف است چون ما شک در وجوب و حرمت داریم و می‌توانیم استصحاب عدم وجوب و استصحاب عدم حرمت کنیم. مخالفت عملیه هم پیش نمی‌آید. همان‌طور که در برائت گفتیم اینجا هم همین‌طور. پس از این جهت هم اشکالی به استصحاب نیست. بله می‌فرمایند ما یک مبنایی داریم که انشاء الله هم در استصحاب می‌آید و هم بخشی از آن در بحث علم اجمالی می‌آید. آن مبنا این است که اصول تنزیلیه از جمله استصحاب در اطراف علم اجمالی جاری نیست ولو اینکه علم منجز نباشد یعنی خود علم مانع از جریان استصحاب در طرفین است. لب حرفشان این است که مفاد اصول تنزیلیه تنزیل به منزله واقع است. انسانی که دو طرف را تنزیل می‌کند به منزله واقع، نمی‌تواند یقین داشته باشد که واقع یکی از این دو تا نیست. من وقتی می‌دانم واقع یکی از این دو تا نیست نمی‌توانم دو واقع را تنزیل کنم در اطراف. من می‌دانم که یا واجب یا حرام هست

فلذا می دانم هیچ کدام از اینها نفی تکلیف نیست و برائت نیست. دو واقعی که هر دوشان خلاف واقع باشند نمی شود. من می دانم یا وجوب یا حرمت هست، شما بگویید نه حرام است نه واجب. با دو استصحاب می خواهید این را انجام دهید. البته در برائت هم این کار را می کنیم؛ منتها ایشان می فرماید در اصول تنزیلیه این طور می گوید که واقع این طور است که تکلیف نیست و تنزیل به منزله واقع می کنید. ما نمی توانیم ملتزم باشیم به اینکه واقع نه حرام است نه وجوب با اینکه علم دارم که یکی از این دو تا هست.

بعد ایشان می فرماید ان شئت قلت که آن موافقت التزامیه که در بحث برائت گفتیم اشکالی ایجاد نمی کند، در مثل استصحاب اشکال ایجاد می کند. التزام قلبی و عملی یعنی به لحاظ بنائی و تصدیق قلبی به اینکه واقع یا واجب است یا حرام هست، با این نمی سازد که شما بگویید واقع حرام نیست، واقع واجب نیست.

این ادعا مفصل می آید. محقق عراقی بطور کامل با این حرف در همه مواطن مختلف از این جا و بحث علم اجمالی و بحث استصحاب مخالفت کرده است و می گوید این هم مثل بقیه است، و راست هم می گوید چون واقع بودنی که اینجا می گوئیم واقع واقعی که نیست و تعبد است. ما می گوئیم تعبداً استصحاب مفادش هو الواقع است و همین طور اصول تنزیلیه دیگر. حالا بحث عمده اش آن جا خواهد آمد. آن وقت اگر کسی این مبنا را گفت آن وقت در استصحاب در اطراف وجوب و حرمت علی القاعده نباید جاری بشود ولو اینکه علم ما به جامع الزام منجز هم نیست ولی علم داریم و آقای نائینی در اطراف علم، دو استصحاب نافی را جاری نمی کند. این نهایت فرمایش ایشان است.

حالا ما چه می گوئیم؟ ما استدلال آقای عراقی را که نپذیرفتیم، استدلال آقای نائینی هم که قبول نداریم چون گفتیم که انشاء رفع که قلیل المؤونه است. در استصحاب هم ان شاء الله می آید که بعید است که زیر بار این قول برویم که آن علم فی البین موجب می شود که استصحاب جاری نباشد. گرچه ما آن اوائل که بحث برائت می کردیم یک مطلبی به ذهن ما می رسید که حتی بگوئیم دو برائت هم جاری نیست به خاطر نفس علم فقط ولی علی الظاهر این مبنا درست نیست؛ چون اینها همه تعبدیات هستند حالا از سنخ انشاء یا اعتبار و اعتبار قلیل المؤونه است. الان روز است اعتبار می کنم شب است یا شب است اعتبار می کنم روز است. فقط دائر مدار اثر عملی است. دو اعتبار کنیم خلاف همدیگر با آن معلوم ما منافات داشته باشد، این مانعی ندارد مگر اینکه به لغویت یا به ترخیص در معصیت بیانجامد. اینها حرف هایی است که ان شاء الله در علم اجمالی حل می شود. بنابراین اگر علم اجمالی منجز نباشد جریان دو اصل نافی در طرفین علی الظاهر اشکالی ندارد.

## تصحیح جریان برائت در دوران بین محذورین

ما در مسیر، فرمایش آقای نائینی را که نپذیرفتیم، حرف محقق عراقی را هم نپذیرفتیم و فرمایش مرحوم آخوند را هم مثل خیلی از بزرگان نپذیرفتیم که اصالة الاباحه جاری است. منتهی وقتی فرمایش آقای اصفهانی را طرح می کردیم گفتیم بعید نیست که این مطلب تمام باشد. حالا یک نظره ثانوی در فرمایش ایشان کردیم. به نظر فرمایش ایشان هم اشکال دارد که حالا می خواهیم این را عرض کنیم و نهایتاً بگوییم که به نظر ما - غیر از اباحه که ترخیص در نفس معلوم بالاجمال است - به نظر می آید اصول عقلی و نقلی در اطراف دوران بین محذورین جاری است و مشکلی ندارد که حالا می خواهیم این را تتمیم کنیم.

تنها بیانی که به نظر من برای عدم جریان برائت یک مقداری موجه بود فرمایش مرحوم اصفهانی بود که فرمودند ما در باب تنجیز دو چیز می خواهیم؛ یکی علم که تنجیز بیاورد یا مطلق حجت که بحث دیگری است که با تعمیم درست می شود و یکی قابلیت امتثال. حالا تنجیز تمام می کند استحقاق عقاب را ولی باید بتوانیم بیاوریم. هر کدام که نشود منجزیت بالفعل ساقط می شود. اگر شما علم دارید اما قادر نیستید منجزیت بالفعل ساقط می شود. پس منجزیت بالفعل دائر مدار دو مؤلفه است؛ یکی تمامیت بیان است و یکی قابلیت و امکان امتثال است. بعد فرمودند در بحث ما مشکل این دومی است که قابل امتثال نیست. اصلاً ما از لحاظ اولی مشکلی نداریم. مشکل نداریم یعنی چه؟ ظاهرش این است که فرمودند ادله نقلی و عقلی در بحث برائت در مقام بیان معذرت جهل است. این معذرت جهل مادامی است که جهل باشد، علم که بیاید ساقط می شود. می خواهند بگویند در بحث ما علم به الزام فی البین داریم پس معذرت ساقط است. منتهی ما می خواهیم بحث را برگردانیم به اینجا. ما نسبت به وجوب و حرمت که علم نداریم، چرا برائت جاری نباشد؟

باید برگردیم به اصل بحثمان که در باب علم اجمالی است. علم اجمالی وقتی منجز است مانع از جریان اصول در اطراف است. چرا؟ مرحوم اصفهانی می فرماید که این علم اجمالی به جامع اثرگذار است لذا اگر علم داشتیم اجمالاً به اینکه امروز رأس ساعت ۱۰ واجب است جلوس در اینجا یا حرمت جلوس فردا ساعت ۱۰. می گفتند اگر این علم اجمالی بود منجز بود و شما نمی توانستید بگویید می توانید از وجوب و حرمت برائت جاری کنید. عرض ما این است که درست است فرمایش ایشان، اگر چنین علم اجمالی باشد منجز است و مانع از جریان است اما چرا مانع از جریان است؟ ما باید برگردیم بینیم فلسفه مانعیت چیست. مانعیت علم اجمالی برای این است که قبح عقاب بلا بیان موضوع ندارد چون بیان حاصل

است نسبت به خاص که وجوب و حرمت است و لا بیان مرتفع شده است. نسبت به حدیث رفع در طرفین که وجوب و حرمت است یا اجتناب از این کاسه و آن کاسه است آیا با علم اجمالی، موضوع که لا یعلمون است برداشته می شود یا مانعی دیگر پدید می آید؟

من می گویم محقق اصفهانی می خواهد به شهادت اینکه علم اجمالی به وجوب جلوس این ساعت یا حرمت جلوس فردا در آن ساعت منجز است و جلوی براءت از حرمت و وجوب را می گیرد، می خواهد بگوید بنابراین در بحث ما معذرت از حیث جهل مطرح نیست و اشکال دیگری است. عرض من این است که این نکته واقعاً آن را ثابت می کند. اگر علم اجمالی به جامع الزام داشته باشیم، نمی گوئیم منجز نیست در جایی که بشود. اما در جایی که علم به الزام این چنینی داریم، اگر براءت از وجوب و حرمت جاری نیست، نکته اش چیست؟ به نظر ما نکته اش ترخیص در معصیت است و منجزیت آن علم فی البین است نه از باب اینکه موضوع ندارد. نه از باب عدم الموضوع.

باید برگردیم به بحث علم اجمالی. ما وقتی علم اجمالی داریم که یکی از دو کاسه نجس است شما نمی توانید براءت از این و براءت از آن جاری کنید. چرا؟ برای اینکه ما لا یعلم موضوع ندارد؟ چرا موضوع ندارد؟ ما شک داریم که این وجوب است یا آن واجب است. شک داریم که این کاسه وجوب اجتناب دارد یا آن؟ ما شک در وجوب اجتناب داریم چطور ما لا یعلم موضوع ندارد؟ این ما لا یعلم است. در بحث ما هم خصوص وجوب و خصوص حرمت ما لا یعلم است. پس موضوع ما لا یعلم برداشته نمی شود. آنچه مانع است، علم اجمالی منجز است که نمی گذارد در دو طرف، اصل نافی اجرا شود. علم اجمالی منجز یعنی چه؟ یعنی ما در علم اجمالی واقع فی البین را (بنابر یک مبنا که ما قبول داریم و مبنای مرحوم عراقی و دیگران است) تنجیز می کنیم و می گوئیم علم اجمالی به واقع فی البین مثل علم تفصیلی است و فرقی نمی کند. در طریق بودن برای معلوم خودش، از این جهت بین علم اجمالی و تفصیلی فرقی نیست. کبرویاً آن واقع فی البین که می دانیم نجس است، و صغرویاً آن واقع فی البین به من واصل شده است. آن منجز می شود و کل طرفین محتمل الانطباق تکلیف منجز است و اگر شما بخواهید در کل طرفین ترخیص بدهید، ترخیص در محتمل المعصیه است و ترخیص در محتمل المعصیه مثل ترخیص در معصیت است و فرقی نمی کند یعنی همان طور که شما عقلاً محال می دانید که خداوند ترخیص در معصیت بدهد محال هم باید بدانید که در محتمل المعصیه ترخیص بدهد چون فرقی از این جهت نمی کند.

به تعبیر دیگر کل طرفین موضوع دفع ضرر محتمل است و جای برای قبح عقاب بلا بیان و جایی برای براءت شرعی و عقلی نیست بلکه دفع ضرر محتمل است به این معنا که اگر حکم این طرف باشد ضرر قطعی است چون منجز است. آن واقع منجز است. این طرف باشد منجز است و آن طرف هم باشد منجز است.

خب اگر این طرف باشد شما می‌توانید براءت جاری کنید؟ نمی‌توانید. همان‌طور که از مقطوع المنجزیت براءت جاری نمی‌شود، از محتمل المنجزیه هم به یک معنا نمی‌شود براءت جاری شود چون معنایش این است که شما احتمالاً ترخیص در معصیت بدهید که آن هم نمی‌شود. لذا مکرراً در کلمات آخوند و محقق عراقی و دیگران آمده است که ترخیص در محتمل المعصیه مثل ترخیص در مقطوع المعصیه است. ما ترخیص در معصیت را محال می‌دانیم و محال را نمی‌توانیم احتمال بدهیم. شما در هر طرفی اگر براءت جاری کنید یعنی احتمال می‌دهید که یک محالی واقع شود. احتمالش را می‌دهید چون احتمال دارد معصیت اینجا باشد. شما نمی‌توانید احتمال بدهید که ترخیص در معصیت واقع شود بنابراین براءت در اطراف نمی‌تواند جاری شود.

حالا عرض ما این است که نکته عدم جریان براءت در طرفین علم اجمالی این نیست که موضوعش مرتفع می‌شود، ما لا یعلم، یعلم می‌شود. نسبت به خصوص این طرف و خصوص آن طرف هنوز ما لا یعلم محکم است. نکته‌اش این است که اگر براءت جاری کنیم ترخیص در معصیت احتمالی است و این مثل ترخیص در معصیت قطعی است.

حالا که این نکته روشن شد می‌آییم در بحث ما. مرحوم اصفهانی می‌فرماید مشکل در بحث ما عدم امکان امتثال است نه معذرت جهل. می‌گوییم چرا؟ اگر نسبت به الزام می‌فرمایید حق با شماست. الزام معلوم است و ما نمی‌توانیم نسبت به اصل الزام براءت جاری کنیم. اما نسبت به خصوص وجوب یا خصوص حرمت چرا نمی‌توانیم براءت جاری کنیم؟ می‌فرمایید که علم اجمالی به الزام فی‌البین اگر مانعی نداشت و جاری بود جلوی براءت از وجوب و حرمت را می‌گرفت. می‌گوییم بله جلوی آن را می‌گرفت نه از باب لا موضوعی. از باب اینکه ترخیص در معصیت است. در علم اجمالی هم همین‌طور است.

البته مرحوم اصفهانی مبنایش این نیست که من گفتم. مبنای ایشان در منجزیت علم اجمالی این است که کل طرفین موضوع حکم عقل است. مصداق عدم المبالات به تکلیف مولا است. آن هم باشد همین که گفتیم تمام است. منتهی مبنای خاصی ایشان دارد که کل طرفین عدم المبالات به واجب منجز فی‌البین است و این عدم المبالات خودش تمام الموضوع

برای حکم عقل است. در هر طرف علم اجمالی، یک حکم قطعی عقلی وجود دارد که این مانع از جریان براءت است. نه اینکه جهل ما به علم تبدیل شده باشد چون جهل ما به علم تبدیل نشده است. پس موضوع براءت که قبح عقاب بلا بیان است در کل طرفین، لا بیانش به بیان تبدیل نشده است و لا یعلمش به یعلم تبدیل نشده است تا شما بگویید موضوع مرتفع است.

بنابراین به نظر من در اطراف علم اجمالی همه جا و در این جا موضوع منحفظ است. باقی می ماند مانع که مانع در جای دیگر تنجیز است، و در این جا تنجیز وجود ندارد.

پس حق این است که هم قبح عقاب بلا بیان جاری است و هم براءت شرعی جاری است.

### پاسخ از اشکال لغویت

البته یک اشکال کلی دیگری وجود دارد و ربطی به اینجا ندارد که می گویند اگر مثلاً تخیر عقلی باشد یا قبح عقاب بلا بیان جاری باشد براءت شرعی جاری نیست و لغو است؛ که جوابش را قبلاً دادیم. ما قبلاً یک راهی طی می کردیم که دیدیم در اینجا هم حضرت آیت الله وحید حفظه الله فرمودند که براءت شرعی صحت استناد درست می کند یعنی ولو براءت عقلی داشته باشیم براءت شرعی فایده دارد و صحت استناد درست می کند. ما سابقاً سی سال پیش همین حرف را می زدیم. آن وقت من فحص کرده بودم کسی این حرف را نمی گفت. ما صحت استناد را مطرح کرده بودیم و خیلی هم فکر می کردیم حرف درستی است اما بعداً در این تردید کردم از این جهت که اگر در باب احکام عقلی ما شارع را داخل در حکم عقلی بدانیم که علی الظاهر باید بدانیم، اگر ما ظلم را قبیح بدانیم، مسلماً یقین داریم که شارع هم قبیح می داند و شارع نبایستی را در اینجا قبول دارد. اگر ما بتوانیم شارع را داخل در احکام عقلی کنیم که مرحوم اصفهانی و عده ای از محققین دیگر این را قبول دارند. مرحوم لاهیجی در همین سرمایه ایمان در بحث حسن و قبح قبول دارد که به یک معنایی شارع هم همین قبح ظلم و حسن عدل را قبول دارد. اگر ما شارع را داخل در احکام عقلی بدانیم که علی الظاهر باید بدانیم، آن وقت صحت استناد هم دیگر درست نمی شود چون ما از همان طریق عقلی هم می توانیم صحت استناد را درست کنیم.

در باب قاعده ملازمه ما قاعده ملازمه را قبول نداریم که کل ما حکم به العقل حکم به الشرع. چرا؟ حکم به العقل اگر از باب عقل نظری باشد که در مصالح و مفاسد است اشکالی ندارد که آن سلسله علل درست است. اما اگر از باب احکام عقل عملی باشد یعنی باید و نبایدهای عقلی (البته اگر گفتیم. روی این مبانی باید تحقیق کرد. ما قائلیم که عقل

باید و نباید دارد و حسن و قبح هم دارد به معنای واقعی کلمه اش نه بنائی که مرحوم اصفهانی می فرماید. بنائی هم باشد همین طور است چون ایشان هم در آنجا بحث کرده است) در هر صورت، اگر حکم عقل عملی داشته باشیم جا برای دعویت شرعی وجود ندارد لذا ما قاعده ملازمه را از این طرف که احکام عقلی ملازم هستند با احکام شرعی را قبول نداریم چون اثر ندارد این حرف. حالا این بحث مفصل است سر جای خودش.

عرض ما این است که در بحث فعلی این شبهه که برائت شرعی با وجود برائت عقلی لغو است، برخی از طریق صحت استناد درست کردند. آیت الله وحید در همین تقریرات مکرر این را فرمودند که با صحت استناد درست می شود. ما هم قبلاً همین کار را می کردیم. اما اگر ما شارع را در احکام عقلی داخل بدانیم دیگر این حرف درست نیست چون دعویت از آن جا حاصل شده است و صحت استناد هم می شود کرد و من می توانم فعلم را مستند به حق تعالی کنم بماهو عاقل. چه اثری دارد که من مستند کنم به شارع بماهو شارع؟ فرقی نمی کند. من این فعلم را می توانم بگویم که مرضی و مطلوب حق تعالی است به مطلوبیت عقلیه و مستند کنم فعلم را به حق تعالی. چه فرقی می کند من مستند کنم به حق تعالی بماهو عاقل یا بماهو شارع؟ این مطلب تمام، پس این راه مسدود است.

اما ما یک راه حل دیگر داریم که اخیراً مکرر گفتیم که اصلاً احکام خداوند چه ظاهری و چه واقعی از سنخ ارادات هستند و ارادات انشاء و اعتبار نیستند که بگوئیم لغو است. اراده، اراده است مثل بقیه امور تکوینی است. در حقیقت، ترخیصات شارع و بعث و زجر شارع برمی گردد به انحاء ارادات شارع، و اراده لغو معنا ندارد. مولا اراده ترخیصی دارد در واقع بیان می کند، می شود ترخیص واقعی. این اراده ترخیصی واقعی را در مرتبه ظاهر هم بیان می کند می شود اراده ترخیص ظاهریه قد یطابق الواقع فهو هو و قد لا یطابق که پوچ است و می شود غیر جدی. مثل ایجاب صلاة جمعه که اگر طابق الواقع، فهو هو یعنی اراده واقعی در واقع با صل صلاة الجمعة ابراز شده است و در ظرف شک در آن با صدق العادل ابراز شده است که عادل فرموده صلاة الجمعة واجبة. با صدق العادل مولا ابراز می کند وجوب صلاة جمعه اش را به عنوان آخر که صدق العادل باشد و این صدق العادل ان طابق الواقع در وجوب صلاة الجمعة فهو هو و اصلاً چیز دیگری نیست در ظرف شک، هو هو یعنی ابراز آخر للارادة الواقعية است و اگر مطابق نشد پوچ است چون جدی پشتش نیست.

عرض ما این است که احکام ارادات واقعیه است و ترخیصات هم از همین سنخ است. اراده واقعیه بحث لغو و غیر لغو ندارد که ما بگوییم لغو است. آن اراده را حکم عقل اظهارش می کند و حکم شرع هم اظهارش می کند. از این جهت فرقی نمی کنند و هیچ اشکالی هم ندارد و با هم جمع می شوند. این مسیری است که اخیراً ما طی کردیم.

حالا عرض ما این است که براءت شرعی و نقلی در اطراف علم اجمالی موضوع دارد و مانعش، یکی حصول غایت و تبدیلیش به علم است که گفتیم در طرفین نیست و یکی هم بحث تنجیز علم فی البین است که منجز نیست. علم به دائر بین وجوب و حرمت منجز نیست. پس اصول نافیه جاری هستند.

### توجیه صاحب منتقی برای عدم جریان براءت

یک نکته ای را صاحب منتقی فرمودند گرچه ایشان بحثشان مفصل است و من نمی خواهم تمام شقوقش را بگویم اما این نکته را عرض بکنم. ایشان در بحث براءت ابتدا آن شبهه مرحوم نائینی و محقق اصفهانی را می آورد و بعد به این شبهه جواب می دهند که در خصوص وجوب و حرمت که موضوع وجود دارد. بعد ایشان دفاع می کند از آنها. از جمله دفاعیاتش این است که می فرماید: (من همه شقوقش را نمی خوانم و شقی که مهم تر است را می خوانم)

و علیه، فان أريد إجراء البراءة من خصوصية الوجوب أو الحرمة.

مخاطب ایشان با کسانی مثل ما است که می خواهند براءت را اجراء کنیم، و مثل آقای خویی در مصباح الاصول که از کسانی است که براءت نقلی و عقلی را جاری می داند و می گوید تمام شبهات قابل دفع است.

ایشان ادعا می کند که اجرای براءت از خصوص وجوب و حرمت باید یک نکته داشته باشد و نکته اش رفع کلفت و تحمیل است. تحمیل از ناحیه الزام است و الزام هم معلوم است و شما نمی توانید نسبت به آن براءت جاری کنید.

ففيه: أن إجراء البراءة من كل منهما باعتبار جهة الإلزام والكلفة التي فيه، و هي معلومة بالفرض.<sup>۱</sup>

اگر شما براءت از وجوب جاری می کنید می خواهید کلفت آن را بردارید که همان الزام است. در حرمت هم همین است.

<sup>۱</sup> منتقی الاصول، ج ۵، ص ۲۵



خدا رحمت کند آقای روحانی که واقعاً گاهی یک دقت‌های خاصی می‌کند و یک حرف‌های خاصی می‌زند ولی درست و غلطش با خداست. این بیان نکته جالبی است و تابه‌حال در کلمات قوم این بیان را نداشتید و لذا آقای وحید حفظه‌الله هم که می‌خواهد به آقای خویی و آقای اصفهانی اشکال کند، می‌گوید نسبت به خصوص وجوب و خصوص حرمت، باید علی‌القاعده برائت از آن جاری شود چون خصوصیت مشکوکه است. بعداً آخر بحث همان اشکالات آقای نائینی را ایشان می‌پذیرد که برائت جاری نیست چون وضع ممکن نیست. چون وضع ممکن نیست، رفع ممکن نیست. ایشان این راه مرحوم نائینی را طی می‌کند.

### نقد توجیه مرحوم روحانی

عرض من این است که فرمایش مرحوم روحانی بحث جدیدی است. درست است که خصوص وجوب و حرمت مشکوک است که ما از آن استفاده کردیم و گفتیم مشکوک است و موضوع برائت هست اما می‌گویند برائت از آن حیث کلفت است و کلفت همان الزامی است که معلوم است و شما نمی‌توانید از آن برائت جاری کنید.

به نظر من ایشان یک خلطی می‌کند و آن خلط این است که جامع الزام معلوم است اما حصص الزام که معلوم نیست. در وجوب جامع هست و حصه شده است یعنی اگر شما جامع وجوب اجتناب بین دو کاسه برایتان معلوم است، خصوص وجوب اجتناب این طرف که برایتان معلوم نیست. الزام فی‌البین معلوم است اما الزام فی‌البین که در حرمت است یک حصه از الزام است و الزام فی‌البین که در وجوب است یک حصه دیگر است. حصص الزام که معلوم نیست. بله برائت از وجوب و حرمت به لحاظ آن کلفت فیه هست اما کلفت فی‌الوجوب غیر از کلفت فی‌الحرمة است. الزام فی‌الوجوب غیر از الزام فی‌الحرمة است. دو تا حصه از الزام است. بله جامع الزام داریم مثل همه جای دیگر. مثلاً ما الان جامع انسان را داریم اما زید هم انسان است و عمرو هم انسان است اما حصص می‌شود در اینجا. شما نمی‌توانید بگویید که اگر انسانیت زید معلوم است پس کل انسانیت عمرو و اینها هم معلوم است. چه کسی می‌گوید؟ در عمرو یک انسانیت دیگری است که باید ببینیم آن هست یا نه؟

سؤال: این همان حرف آقای نائینی است. مناقضه‌ای که آقای نائینی می‌فرمودند همین بود.

پاسخ: نه. کدام مناقضه؟

سؤال: وقتی برائت جاری می‌کنید در طرفین با علمت منافات دارد و مناقضه دارد.

پاسخ: کدام آقای نائینی این را گفته است؟ محقق نائینی یا آقای نائینی در کوچه؟ الان برای شما گفتم که ایشان می‌گویند مرتبه حکم ظاهری محفوظ است.

سؤال: اینجا فرمودید دو احتمال در بیان مرحوم نائینی است و هر کدام وجوهی دارد ما این را قبول می‌کنیم و آن هم احتمال دارد. بنابر آن احتمال حرف آقای نائینی هم.

پاسخ: کی گفت؟ من گفتم؟! الان آدم احساس می‌کند این راوی‌ها که حرف‌ها را نقل می‌کردند چطور روایت‌ها بالا پایین شده است. من در این جلسه کی چنین چیزی گفتم؟ در برائت من نگفتم.

سؤال: در اباحه.

پاسخ: بحث من الان سر برائت از وجوب و حرمت است. چرا می‌روید سراغ اباحه؟

مرحوم نائینی فرموده است ما سه حکم داریم؛ یک اباحه و برائت و استصحاب. می‌گویند هر کدام مشکوک یک چیز است. به این تصریح می‌کند.

سؤال: مناظرش یکی است.

پاسخ: ابداً، می‌گویند هر کدام یک چیز است. محقق نائینی این که شما می‌گویید نگفته است. ایشان می‌گویند اباحه اگر مشکوک یک چیز است چون ترخیص در نفس معلوم بالا جمال است. برائت مشکلی از این جهت ندارد. به این تصریح می‌کند. حکم ظاهری موضوعش منقطع است و مخالفت عملیه و التزامیه ندارد و مشکوک یک چیز دیگری است چون رفع امکان وضع می‌خواهد یعنی امکان وضع باید باشد. این در برائت نیست. باز این اشکال در استصحاب نیست. استصحاب موضوعش منقطع است چون شک در وجوب و حرمت منقطع است و به علم که تبدیل نشده است و مخالفت عملیه هم که در آن نیست چون مخالفت قطعیه که نمی‌توانیم بکنیم، علم هم منجز نیست. مخالفت التزامیه را اول می‌گویند نه، بعد می‌گویند ان شئت قلت. اشکالی که ایشان دارد می‌گویند دو اصل تنزیلی نافی در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود. ان شئت قلت آن التزامی که ما باید داشته باشیم که واقع که حرام است او وجوب، با دو اصل تنزیلی نمی‌سازد. این یک حرف

ثانوی شد. پس آقای نائینی برائت را در اطراف جاری می‌داند فی حد ذاتها و اشکال را در این می‌داند که رفع وضع می‌خواهد و وضع اینجا ممکن نیست.

این فرمایش آقای روحانی به نظرم اشکالش این است که می‌فرماید برائت در خصوص جاری شدنش به خاطر رفع کلفت و الزام است و الزام معلوم است. می‌گوییم الزامی که معلوم است جامع است، الزام ضمن حرمت، الزام ضمن وجوب اینها هم مشکوک هستند و فرقی نمی‌کند.

سؤال: از حیث کلفت که یکی است؟

پاسخ: چرا یکی است؟ مثلاً اگر شارع می‌آمد - چنانچه بعضی گفته اند - طرف حرمت را می‌گرفت. اشکالی داشت؟ برائت از این نوع کلفت هم مشکلی نخواهد داشت.

سؤال: مفروض این است که مخالفت قطعی ممکن نیست

پاسخ: بله ولی مولا می‌توانست یک طرف را بگوید بگیر. مثل کسانی که حرمت را مقدم می‌کنند. می‌توانست یک الزام را مقدم کند. اینکه شما می‌فرمایید یکی است، نه این طور نیست. هر کدام یک الزامی است و مناط خودش را دارد. بنابراین رفع وجوب و الزام در ضمن وجوب غیر از ترخیص در جامع الزام است.

ببینید ایشان می‌فرماید: و هی معلومة. الزام فی البین معلوم است؟

سؤال: یعنی آن کلفت و مسئولیت که در ذمه می‌آورد.

پاسخ: مقصود الزام در وجوب است حالا ذمه بگویید یا نه. بگویید الزام در ظرف وجوب و الزامی که در ضمن وجوب است، آیا این معلوم است؟ ما وقتی از حرمت می‌خواهیم برائت جاری کنیم از الزام فی ضمنه می‌خواهیم کلفت را برداریم. ما نمی‌خواهیم از الزامی که در ضمن حرمت است هم کلفت را برداریم، می‌خواهیم از الزام در ظرف وجوب کلفت را برداریم.

سؤال: می‌شود در هر دو طرف جاری شود؟

پاسخ: نه مانعی ندارد.

سؤال: اگر در دو طرف جاری شود همان الزام است دقیقاً.

پاسخ: این بحث را قبلاً کرده ایم. عرض می کنم برائت از حرمت که خصوص حرمت است درست است که برای کلفتش است اما کدام کلفت؟ کلفت در ضمن وجوب است یا در ضمن حرمت است.

سؤال: در حرمت هم رفع کلفت جاری می شود.

پاسخ: در اصول عملی که اشکال ندارد. در علم اجمالی باید بحث کنیم که در اطراف علم اجمالی اگر علم منجز نباشد آیا دو برائت جاری نیست؟ اگر شما این را بگویید معنایش این است که نفس علم مانع است؛ درحالی که در آنجا خود آقای نائینی که استصحاب می گوید نمی گوید و بقیه هم نمی گویند. شما از مرحوم شیخ در رسائل حساب کنید که می آید جلو، اشکال را در ترخیص معصیت و در مخالفت قطعی می دانند. اشکال را ترخیص و اذن در معصیت تکلیف منجز می دانند. همه همین طور هستند و غیر از این، کسی را ندیدم. حالا یک وقتی ما جوانی می کردیم در اول بحث برائت که ممکن است کسی این را بگوید اما درست نیست چون انشاء قلیل المؤونه است و من در اطراف علم اجمالی انشاء کنم. اگر این انشاء منتهی شود به اذن در معصیت اشکال دارد ولی منتهی نشود چه اشکالی دارد؟ صد تا انشاء مخالف هم بکنیم، اگر اثر داشته باشد و لغو نباشد انشاء کنیم.

سؤال: جواب را تغییر دادید چون فرمودید جمع بین حکم ظاهری و واقعی این است که با هم مشکل ندارند چون هر کدامشان اراده اند و انشاء اند و انشاء قلیل المؤونه است.

پاسخ: بله دیگر. جواب همین است، اگر این را نگوییم در جامع الزام که موضوعش منحفظ نیست. ما نسبت به اصل الزام نمی توانیم برائت جاری کنیم. بگوییم اصل الزام مشکوک است؛ خب مشکوک نیست. اما نسبت به حرمت و الزام در ضمن حرمت می توانم برائت جاری کنم چون حرمت یک الزامی دارد. الزام خاص حرمت حصه من الالزام و می توانم از آن برائت جاری کنم مثل خود وجوب و خود حرمت است. در وجوب هم همین طور است و فرقی نمی کند. روی این فکر کنید تا فردا الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱.....مختار نهایی در جریان براءت
- ۱.....بررسی جریان اصالت تخییر در دوران بین محذورین
- ۲.....بررسی دیدگاه مرحوم نائینی
- ۷.....بررسی دیدگاه مرحوم عراقی
- ۱۱.....نتیجه بررسی ها

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

## مختار نهایی در جریان براءت

نتیجه بحث تا اینجا این شد که در دوران بین محذورین علی الظاهر جریان اصول عملی در اطراف مانعی ندارد الا اینکه اصالة الاباحه که ظاهراً در خود معلوم بالاجمال جاری می شود یعنی ترخیص در فعل و ترک یا ترخیص در فعل به لحاظ حرمت و وجوب است؛ که این مانع دارد. اما علی الظاهر بقیه اصول مثل استصحاب نافی و براءت مانعی ندارد جریانش در اطراف دوران بین محذورین.

## بررسی جریان اصالت تخییر در دوران بین محذورین

یک بحث مهمی که در دوران بین محذورین مطرح است بحث تخییر بین فعل و ترک است و ظاهر برخی از اعظم این است که در اینجا یک حکم عقلی داریم به مناط لا حرجیت عقلیه. ظاهر مرحوم عراقی این است و ظاهر مرحوم نائینی در فوائد الاصول این است که اصلاً حکمی نیست. در اجود هم این قسمت را که من نگاه کردم چیزی غیر از این ندارد که اصلاً حکمی نیست. بقیه هم همین طریق را عمل کرده اند یعنی برخی رفته اند به سوی اینکه یک حکم عقلی به ملاک لا حرجیت عقلیه داریم که مرحوم محقق عراقی چنین است. آیت الله وحید حفظه الله در تقریراتشان همین مطلب را آوردند. و برخی همان بحث مرحوم نائینی را دارند که انسان تکویناً دائر بین فعل و ترک است و اینجا جعلی وجود ندارد نه از ناحیه

عقل و نه از ناحیه شرع. منتهی این بحث را خیلی سریع عبور کردند و تحلیل هم نکردند و اصلاً مطرح نکردند بالصراحة که اصلاً عقل حکمی ندارد یا حکمش از قبیل لا حرج عقلی است یا به مناط لا حرج عقلی است یعنی حکم دارد به تخیر ولی مناطش فرق می کند. اصلاً این را بحث نکردند.

### بررسی دیدگاه مرحوم نائینی

مرحوم نائینی ظاهرش این است که می خواهد بگوید که اصلاً حکم عقلی وجود ندارد کما اینکه حکم شرعی به تخیر وجود ندارد. ایشان می فرماید در حکم شرعی باید داعویتی تصویر کنیم. اینجا علم اجمالی منجز نیست چون داعویت در آن تصویر نمی شود. حکم به تخیر اگر بخواهد تخیر واقعی باشد معنا ندارد و اگر بخواهد تخیر ظاهری باشد معنا ندارد. ظاهر مقصود ایشان از تخیر ظاهری هم این است که حمل کرده است به مثل حجیت امارات در تعارض. این نوع تخیر را گفته است که تخیر ظاهری است. عبارت ایشان این است که فرمودند:

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّ في موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن جعل التخير الشرعي الواقعي

می گوید نمی شود تخیر باشد چون داعویت نیست اما برهان دیگر هم می شود آورد که چرا تخیر واقعی نیست. خلف فرض است. فرض ما این است که واقعان یا واجب است یا حرمت و تخیر واقعی نیست مثل خصال کفارات. منتهی ایشان به برهان عدم امکان داعویت می گوید تخیر واقعی نمی شود چون بین فعل و ترک است. تخیر بین فعل و ترک داعویتی برای شخص ندارد. بعد می فرمایند:

لا يمكن جعل التخير الشرعي الواقعي ولا جعل التخير الظاهري

مقصودشان از تخیر ظاهری چیست؟

- كالتخير في باب تعارض الطرق و الأمارات - فإنَّ التخير بين فعل الشيء و تركه حاصل بنفسه تكويناً، فلا

يمكن جعل ما هو الحاصل بنفسه، سواء كان جعلاً واقعياً أو جعلاً ظاهرياً.

استدلال ایشان هم این است که ما چون یا فاعل یا تارکیم به نحو تکوینی تخیر بین فعل و ترک داریم. وقتی تکویناً این اختیار وجود دارد جعل ما هو حاصل تکویناً بالجعل امر نامعقولی است. شما با جعل نمی توانید چیزی را حاصل کنید که تکویناً واقعاً وجود دارد. این استدلال ایشان است.

بعد می‌فرمایند بنابراین اینکه گفته شده است که اصل در دوران بین محذورین تخییر است، لیس علی ما ینبغی. اگر مقصودشان از این اصل، اصل عملی مجعول باشد که وظیفه مکلف را تعیین می‌کند چون لغو است. ما نمی‌توانیم چیزی را که تکویناً حاصل است را جعل کنیم. بعد می‌فرمایند:

لما عرفت: من أنه لا يمكن جعل الوظيفة في باب دوران الأمر بين المحذورين، من غير فرق بين الوظيفة الشرعية والعقلية.

یعنی نه وظیفه شرعی می‌تواند در اینجا باشد و نه وظیفه عقلی

أما الوظيفة الشرعية: فواضح بالبيان المتقدم.

که گفتیم وظیفه شرعی (که جعل مولوی است) در جایی که شخص تحریک نمی‌پذیرد لغو است. در دوران بین محذورین مولا با جعل تخییر نمی‌تواند مولویتی و بعث و انبعائی ایجاد کند چون خود شخص یا فاعل است یا تارک و این اختیار را دارد. نمی‌تواند هر دو را با هم انجام دهد، نمی‌تواند هر دو را با هم ترک کند. چه چیزی را مولا می‌خواهد با مولویت درست کند؟ می‌خواهد تحریکش کند؟ خود این شخص یا فاعل یا تارک است. تحریک به این جامع بخواهد بکند، این هست و نیازی به انجام ندارد.

بعد می‌فرمایند اما وظیفه عقلی (دقت کنند دوستان که من گفتم ظاهر آقای نائینی عدم الحکم است اصلاً) در مثل متزاحمین است که هر دو طرف ملاک دارد و شخص هم می‌تواند هر دو را ترک کند مثل انقاذ غریقین، که هر دو را می‌توانم ترک کنم. حالا عقل اگر بگوید که باید یکی را انجام دهی، این اثر دارد چون عقل یک تحریکی دارد که هر دو را ترک نکنی و یکی را باید انجام بدهی. اما در بحث ما که چنین چیزی نیست. انسان فاعل یا تارک است و تکویناً این‌طور است و نمی‌تواند ترک کند. ایشان می‌فرماید:

و أما الوظيفة العقلية: فلأن التخيير العقلي إنما هو فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفائه و لم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين كالتخيير الذي يحكم به في باب التزاحم - و في دوران الأمر بين المحذورين ليس كذلك، لعدم ثبوت الملاك في كل من طرفي الفعل والترك

در بحث دوران بین محذورین ما می دانیم یک حکم و یک ملاک بیشتر نداریم حالا یا در وجوب است یا در حرمت. ما جهل داریم و لذا در مسئله مانده ایم نه اینکه در واقع هر دو طرف ملاک دارد که آیا ملاکش مساوی است یا اهم است و ما در آن مانده باشیم مثل انقاز غریقین که هر دو ملاک دارند. اینجا یک ملاک بیشتر نیست و آن ملاک برای ما اشتباه شده است لذا بحث دوران بین محذورین با آن جا خیلی فرق دارد. بعد ایشان می فرماید:

فالتخیر العقلي في باب دوران الأمر بين المحذورين إنما هو من التخیر التكويني، حيث إن الشخص لا يخلو بحسب الخلقة من الأكوان الأربعة، لا التخیر الناشئ عن ملاك يقتضيه، فأصالة التخیر عند دوران الأمر بين وجوب الفعل و تركه ساقطة.<sup>۱</sup>

عرض من این است که می فرماید تخیر عقلی در اینجا انما هو من التخیر التكوینی. تحلیل نمی کنند که تخیر تکوینی چیست. ما یا فاعلیم یا تارک. تخیر تکوینی یعنی چه؟ یعنی مختار بودن انسان بین فعل و ترک؟ بعد می گویند تخیر عقلی در باب دوران بین محذورین از این سنخ است. نمی فرمایند که حکم داریم و از سنخ تخیر تکوینی است. تخیر تکوینی حکم است که شما می فرمایید فالتخیر العقلي فی باب دوران بین محذورین انما هو من التخیر التكوینی. انما هو یعنی یک حکم عقلی داریم که از این سنخ است. مگر تخیر تکوینی حکم است؟ اگر مقصود مختار بودن انسان است، مختار بودن بین فعل و ترک مگر حکم است که شما می فرمایید فالتخیر العقلي. بعد هم ایشان استدلال می کنند چون شخص از اکوان اربعه خالی نیست یعنی حال تکوینی اش این است که یا فاعل است یا تارک و امثال این یا اوضاع دیگر. مقصودم این است که این عبارات چه چیزی را ثابت می کند؟ اینکه ایشان قائل است به یک حکم عقلی که خاص است، منشأش تخیر تکوینی است و منشأش این است که انسان لا یخلو من اکوان اربعه. اینکه انسان خالی نیست از فعل و ترک، حکم است؟! که می گوئیم انما هو حکم عقلی از سنخ تخیر تکوینی. مگر این حکم است که آن حکم باشد؟!

سؤال: شاید مقصودشان لا حرجیت عقلی است.

پاسخ: اصلاً لا حرجیت چیست؟ به آن می رسیم که لا حرجیت عقلی یعنی چه.

<sup>۱</sup> فوائد الاصول ج ۳، ۴۴۴



ما عرضمان این است که انسان‌ها مختارند و اختیار یک حالت تکوینی است که انسان می‌تواند فعل را اختیار کند یا ترک را اختیار کند و این حالت قبل از فعل و ترک حاصل است و این اختیار یا قوه‌ای است در انسان یا اراده‌هایی است که انسان می‌کند به طرف فعل و ترک. هر چه در تعریف اختیار گفتیم، سابق بر فاعل یا تارک بودن است یا یک سلطه‌ای یا یک قوه‌ای در انسان است یا این حرف‌ها نیست بلکه انسان مرید است و اراده می‌کند و می‌تواند فعل را اراده کند و می‌تواند ترک را اراده بکند. در هر حال آن قوه و حالت، قبل از تحقق فاعل بودن و تارک بودن است. این یک قوه‌ای است و به حکم عقلی ربطی ندارد بلکه به حیثیات وجودی انسان ربط دارد. انسان کما اینکه مبصر و مدرک است، قادر هم هست و مرید هم هست و مختار هم هست. این یکی از حالات شخص و توانایی‌های وجودی شخص است و به بحث حکم عقلی ربطی ندارد مثل بقیه اوضاع تکوینی انسان است.

ما می‌خواهیم ببینیم آقای نائینی که نافی است که می‌گوید ما نه وظیفه شرعی داریم و نه وظیفه عقلی به معنای یک وظیفه مجعول عملی، ظاهرش این است که آیا احکام عقل عملی را در اینجا نفی می‌کند بلکه حکم دیگری وجود دارد؛ چون احکام عقلی می‌تواند نظری باشد. از این جهت هم که ایشان می‌گوید چیزی در اینجا نیست و از سنخ تخییر تکوینی است. تخییر تکوینی هم که حکم نیست. من استنباطم این است که اصلاً آقای نائینی حکم عقلی را نفی می‌کند که عقل هیچ حکمی در اینجا ندارد. ما یا فاعلیم یا تارک. البته من جازم جازم نیست چون خود این تعبیر که فالتخییر العقلی من التخییر التکوینی، ابهام دارد. تخییر عقلی یعنی چه؟ اگر من تکویناً فاعل یا تارک هستم، چرا اسمش را تخییر عقلی می‌گذاریم؟ حالا مهم نیست اضافه تخییر به عقلی هر جور می‌تواند مناسبتی پیدا کند اما از آن، ظاهراً حکم در نمی‌آید البته من قاطع هم نیستم. حالا آن عبارتی که شما خواندید به معنای لا حرجیت عقلیه، شاید آن هم مؤید آن طرف باشد که لعل یک حکمی قائل است. اینجا که نیست. در اجود که من این بخش را نگاه کردم یعنی بحث اول دوران بین محذورین که بحث ما در آن جاست قبل از ورود به بحث اصالة الاباحه، در آن جا هم ایشان هیچ حرفی ندارد، حتی آن تعبیر به ملاک لا حرجية عقلیه آنجا ندارد. مقصودم این است که الان پیدا نیست که ایشان قائل به یک حکم عقلی هست یا نه. ظاهرش این است که قائل نیست که یک حکم عقلی داریم. این از فرمایش مرحوم نائینی.

سؤال: ما لا یطاقی که در فوائد می‌گویند مقصود چیست.

**پاسخ:** ما لا یطاق جمع بین دوتا است ولی فاعل و تارک بودن که ما لا یطاق نیست. جمع هر دو ما لا یطاق است و نمی تواند هر دو را انجام دهد.

**سؤال:** اینکه هر دو را بخواهد انجام دهد ما لا یطاق است، این حکم عقل است دیگر.

**پاسخ:** ما که نگفتیم هیچ حکم عقلی درکار نیست. تخییر را می گوییم. بحث تخییر بود نه احکام عقلی دیگر مانند لا یطاق و اینها. می خواهیم ببینیم که حکم عقلی به تخییر داریم یا نه. این بحث است حالا اینکه جمع هر دو ما لا یطاق است که روشن است و حکم نظری عقل است. اما بحث در این است که تخییر عقلی هست یا نه؛ یعنی عقل در اینجا حکم به تخییر دارد یا نه؟

قبل از ورود به فرمایش مرحوم عراقی، این نکته را عرض کنم که مرحوم نائینی فرمود نه حکم واقعی تخییر در اینجا معنا دارد و نه حکم ظاهری. حکم ظاهری را حمل کردند به مثل آنچه که در تعارض است. در اینجا مرحوم عراقی یک تعلیقه زده است و درست هم هست. ببینید در تعارض تخییر اصولی است. تخییر اصولی نتیجه اش تعیین است. حالا این حرف چه ربطی به حرف آقای نائینی پیدا می کند؟ یک ربط دقیقی پیدا می کند. نتیجه تخییر اصولی اخذ به اماره فی الطرفین است یعنی یا این اماره یا آن اماره. نتیجه اخذ به اماره یک حکم تکلیفی یا ترخیصی متعین است. طبق این معنا، مرحوم عراقی بر استدلال مرحوم نائینی (که می فرمود تخییر عقلی یا تخییر شرعی نه ظاهری و نه واقعی معنا ندارد چون انسان خلو از فعل و ترک نیست پس تخییر بین فعل و ترک معنا ندارد) اشکال می کند و می گوید آن تخییر ظاهری که شما در باب تعارض بین دو اماره و دلیل معنا کردید، نتیجه تخییر اصولی عبارت است از فتوای تعیینی. فتوای تخییری نیست تا شما بگویید لغو است. این دقت خوبی است. آن دقت که ایشان در حاشیه فوائد کرده است در متن نهاییه الافکار آورده است و آیت الله وحید حفظه الله هم ظاهراً از ایشان (و البته بدون استناد به مرحوم عراقی) اخذ کردند که تخییر اصولی علی الظاهر مانعی ندارد. آقای نائینی گفتند تخییر واقعی و ظاهری به مثل آنچه که در تعارض امارتین است معنا ندارد چون انسان بین فعل و ترک فاصله ای ندارد؛ یا فاعل است یا تارک و نمی شود چیزی را که بالتکوین حاصل است جعلش کنیم. آقای عراقی می گویند اگر تخییر شما، تخییر اصولی شد نتیجه اش یک فتوای تعیینی است و مفادش تخییر نیست که شما بگویید ما هو حاصل تکویناً نمی شود به جعل حاصل کرد. مثلاً فرض کنید طرف وجوب می شود. این دقت خیلی خوبی است.

به نظر من آن جا می شد یک چیز دیگری بگوییم. یک تخییر ظاهری دیگر هم داریم که اگر بگوییم شارع در ظاهر می گوید تو یا این کار را انجام بده یا ترک کن فعل را، ظاهراً در ظرفی که شک داری که هذا واجب أو حرام، تو مخیری بین فعل و ترک. این را ظاهری قرار بدهیم نه آن که آقای نائینی در تعارض بین امارتین یا دلیلین فرمودند. مقصود از تخییر ظاهری عبارت باشد از حکم به تخییر در ظرف شک در وجوب و حرمت. این تخییر ظاهری البته اشکالش همان است که آقای نائینی می فرماید. پس این را دوستان تحفظ کنند که آن جمله آقای نائینی که حکم ظاهری را برده است در مثل تعارض امارتین، علی الظاهر استدلالش تمام نیست که آقای عراقی به آن اشاره کرده است.

### بررسی دیدگاه مرحوم عراقی

اما خود مرحوم عراقی در دوران بین محذورین می فرماید تخییر شرعی که معنا ندارد چون داعویتی ندارد. ما قبلاً اشاره کرده ایم و بعداً هم به نکته ای که اینجا هست اشاره خواهد کرد که مقصودشان حکم واقعی هست یا ظاهری. بعد می فرمایند تخییر به ملاک متزاحمین هم در اینجا معنا ندارد. پس تخییر شرعی نه واقعی اش و نه ظاهری اش معنا ندارد چون داعویتی نیست. تخییر عقلی به ملاک متزاحمین هم نیست چون طرفین ملاک ندارند. تخییر در باب تزاحم در جایی است که دو طرف ملاک دارند مثل انقاذ غریقین که نمی دانیم کدام رجحان دارد یا می دانیم مساوی اند. در این صورت انسان مخیر است بین این دوتا، منتهی تخییر در آن جا ملاک دارد. هر طرف را بگیرد ملاک دارد. اما در اینجا دو طرف ملاک ندارند. ما علم داریم که یا واجب است یا حرام ولی می دانیم یکی از آنها بیشتر نیست و یک ملاک بیشتر در کار نیست. پس تخییر به معنای حکم عقلی که حالا ایشان از آن تعبیر می کند بملاک الحسن و القبح مثل تخییر در باب متزاحمین که دو طرف ملاک دارند، این هم که در مقام نیست. پس چه تخییری هست؟ ایشان می گوید یک تخییر است به ملاک لا حرجیة عقلیه. می فرمایند:

(و بذلك) نقول انه لا يصلح المقام للحکم التخییری أيضا

بالا فرمودند چون نمی شود علم اجمالی منجز باشد چون واقعه و معلومش داعویتی ندارد آن وقت علم در آنجا چه اثری دارد؟

(و بذلك) نقول انه لا يصلح المقام للحكم التخييري أيضا فان الحكم التخييري شرعيا كان كما في باب الخصال

أو عقليا كما في المتزاحمين انما يكون في مورد يكون المكلف قادرا على المخالفة بترك كلا طرفي التخيير.<sup>۱</sup>

اگر ما بتوانیم دو طرف دخیل را ترک کنیم، آن وقت یک حکم تخییری شرعی یا عقلی معنا دارد چون مولویت برای ما ایجاد می کند و برای ما باعثیت دارد چون موجب می شود که ترک نکنیم. اگر به ما بگویند انقض یکی از غریقین را اثر دارد و اثرش این است که نمی توانیم ترک هر دو کنیم. اگر شارع بگوید یکی از این دو خصال کفاره برای تو واجب است، اثر دارد چون من می توانستم هر دو را ترک کنم اما الان باعثیت و مولویت دارد که من ترک نکنم. اما در جایی که هیچ کدام از اینها نیست، نه موافقت قطعی ممکن است و نه مخالفت قطعی ممکن است، چه داعویتی در کار است؟ می فرمایند:

«لا في» مثل المقام الذي هو من التخيير بين النقيضين «فانه» بعد عدم خلو المكلف تكويناً عن الفعل أو الترك لا

مجال للأمر التخييري بينهما و أعمال المولوية فيه لكونه لغوا محضاً، نعم لا بأس بجريان التخيير في باب تعارض الأدلة في المقام.

همان نکته ای که عرض کردیم. ما در باب تعارض تخییر اصولی جاری کنیم نتیجه اش تعیین می شود. این را بیان می کند که نتیجه اش تعیین در فتوا می شود. این عیبی ندارد و ثبوتاً گیری ندارد یعنی اشاره می کند به حرف آقای نائینی که آن گیری که ایشان مطرح کرد درست نیست چون فرمودند چیزی که تکویناً حاصل است - یعنی آن مخیریت بین فعل و ترک - جعلش معنا ندارد. ایشان می فرماید تخییر اصولی نتیجه اش تخییر نیست، نتیجه اش تعیین است. این ما هو حاصل تکویناً نیست. متتهی ایشان می گوید دلیلی بر آن نداریم. دقت خوبی است. می گوید این تخییر اشکال عقلی ندارد ولی دلیلی بر آن در مقام نداریم. البته این بخش از توضیحات مرحوم عراقی ربط خاص به بحث ما ندارد و بحث ما جای دیگری است.

ایشان بعد از اینکه می گویند می توانیم این معنا را تصویر کنیم در بحث ما که نتیجه اش تعیینی باشد و لا محذور عقلاً فیه، متتهی دلیل می خواهد، پس این طور می شود که تخییر شرعی واقعی که معنا ندارد. تخییر شرعی ظاهری هم معنا ندارد. تخییر اصولی هم که نتیجه اش تعیین است هم دلیلی بر آن نداریم. نمی گوییم عقلاً محال است. دلیل نداریم.

<sup>۱</sup> نهاية الافکار، ج ۳، ص ۲۹۳

فينحصر التخيير في المقام حينئذ بالعقلي المحض بمناط الاضطراب و التكوين بضميمة بطلان الترجيح بلامرجح لا بمناط الحسن و القبح كما هو ظاهر.

عرض ما این است که ایشان مبهم گذاشته است و تحلیل نکرده است. اولاً می‌گفتید که ما حکم داریم. نمی‌گویید حکم داریم می‌گوید اینجا تخییر عقلی است. اضافه تخییر به عقلی هزار گونه می‌شود. حکم به تخییر داریم یا نه؟ ظاهرش این است که حکم هست. چرا؟ اگر ایشان می‌خواست بگوید ما فاعلیم یا تارک و اختیار تکوینی داریم لازم نبود این را ضمیمه کند به بطلان ترجیح بلامرجح. ترجیح بلامرجح را ما در مقام عمل داریم. وقتی می‌خواهیم یک طرف را اختیار کنیم چون ترجیح بلامرجح محال است یا قبیح است بنابر اختلافی که در علم کلام است که ترجیح بلامرجح باطل است إما استحالتاً إما قبحاً، می‌گوییم پس باید یک کاری کند. یک چیزی عقل در اینجا می‌گوید. یکی از دو طرف را انجام دهد چون ترجیح بلامرجح که محال است. می‌گوید یکی از دو طرف را انجام دهد. مقصود ایشان این است؟ اگر گفت یکی از دو طرف را انجام دهد از ترجیح بلامرجح خارج می‌شویم؟

سؤال: وارد حسن و قبح می‌شود

پاسخ: حسن و قبح نمی‌شود چون می‌گوید لا بمناط الحسن و القبح. اشاره می‌کند به اینکه مثل باب غریقین نیست که هر دو ملاک دارند. حالا ما در بحث‌های خودمان به تبع مرحوم اصفهانی بین مصلحت و مفسده و حسن و قبح فرق می‌گذاریم. حالا ایشان همه جا یک‌گونه می‌گیرد و ملاک واقع را حسن و قبح می‌گیرد.

عرض من این است که اولاً ایشان حکم قائل است یا نه؟ از این عبارت چه چیزی استفاده می‌شود؟ یعنی عقل تخییر به ملاک متزاحمین که ایشان می‌گوید به ملاک حسن و قبح است، ندارد. شرع هم که ندارد. ینحصر در تخییر عقلی. آیا این تخییر عقلی شبیه آن است که آقای نائینی می‌فرمود؟ عبارت اولش این است: «بمناط الاضطراب و التكوين». تکوین چیست؟ یا انسان فاعل است یا تارک. یعنی آن قوه اختیار انسان در فعل و ترک است. آیا مقصود این است یا عقل یک حکمی دارد؟ عبارت اول ایشان عین مرحوم نائینی است اما بعد می‌فرماید: «بضميمة البطلان». آقای نائینی نگفت بضميمة بطلان الترجيح بلا مرجح. ایشان ضمیمه را برای چه می‌خواهد؟ اگر مقصود ایشان حکم عقلی نباشد و فقط گزارش این باشد که انسان قوه اختیار بین فعل و ترک دارد، ضمیمه بطلان ترجیح بلامرجح را برای چه می‌خواهد؟

سؤال: تخییر اصولی اگر باشد بلا مرجح باشد درست نمی‌شود؟

**پاسخ:** بالا ایشان توضیح داد که تخییر اصولی نتیجه اش تعیین است و دلیلی نداریم چون در بحث ما اگر بخواهیم قیاس کنیم ثبوتاً مولا می توانست بگوید که احتمال وجوب را ترجیح می دهیم و احتمال حرمت را ترجیح می دهیم کما اینکه در آن جا می گوید این اماره را بر آن اماره ترجیح می دهیم. می توانست بگوید اما دلیل نداریم. این تخییر اصولی که نتیجه اش تعیین در حکم است ثبوتاً محال نیست، اما دلیلی بر آن نداریم.

حالا که نداریم، ما هستیم و فعل و ترک. هر دو هم محتمل است و علم هم داریم که یکی از این دو تاست. باید چه کار کنیم؟ ایشان می گوید اینجا ملاک اضطرار و تکوین است که من یا فاعلم یا تارک. اگر فقط این را ایشان می گفت حرف ایشان با آقای نائینی یکی می شد اما این را نمی گوید، می گوید بضمیمه بطلان ترجیح بلامرجح. به ضمیمه بطلان ترجیح بلامرجح چه کمکی می کند؟ می خواهید بگویید یک حکمی دارد. ظاهرش این است و الا این ضمیمه برای چه بوده است؟ بعد در یکی دو صفحه بعد می فرماید:

فالعقدة في المنع عن جریان أدلة البراءة العقلية الشرعية في مفروض البحث هو ما ذكرناه من ان مع حكم العقل بالتخییر لا موقع لجریان أدلة البراءة.<sup>۱</sup>

باز قبل از همه اینها، آن جایی که ایشان می خواست منع کند برائت و اصول عملیه ظاهری را، در اصل اول بحث می فرماید:

اما الصورة الأولى (که دوران بین فعل و ترک توصلی داشته باشیم چون تعبدی بحث های بعدی است) فلا شبهة في حكم العقل بالتخییر بينهما بمعنى عدم الحرج في الفعل و الترك نظراً إلى اضطرار المكلف و عدم قدرته على مراعاة العلم الإجمالي.<sup>۲</sup>

اینجا تصریح می کند به حکم عقل به تخییر. اما این حکم عقل چیست؟ می گوید بمعنی عدم الحرج فی الفعل و الترك. عدم الحرج یعنی چه؟ یعنی حکم عقل به عدم حرج یا نه اینکه انسان یا فاعل است یا تارک؟

نظراً إلى اضطرار المكلف

<sup>۱</sup> نهاية الافکار، ج ۳، ص ۲۹۵

<sup>۲</sup> نهاية الافکار، ج ۳، ص ۲۹۲

عبارت‌ها کاملاً در آنها اجمال و ابهام است. به نظر می‌آید که تصریح مرحوم عراقی به اینکه حکم عقل بالتخیر نشانه این است که قائل به حکم هستند اما وقتی می‌گویند این حکم به ملاک عدم الحرج است، به ملاک اضطرار است، تردید پیدا می‌شود ملاک اضطرار من یا فاعلم یا تارک که این حکم عقل نیست بلکه وضعیت وجودی من است که یا فاعلم یا تارک. این که حکم عقل نیست. اینکه حکم عقل به ملاک اضطرار، به ملاک حرج، نسبت به فعل و ترک را نفهمیدیم یعنی چه. این بحثی است که از کلام ایشان استفاده می‌شود.

### نتیجه بررسی‌ها

حالا بیایم سر اصل بحث، باتوجه به این نکاتی که گذشت ما حکم عقلی داریم یا نه؟ حکم عقلی در اینجا سوای آن مواردی که بحث شد، آیا حکم عقلی داریم یا نه؟ باید داشته باشیم یا می‌توانیم داشته باشیم یا نه؟ ما حتماً باید بگوییم یا فاعل باشیم یا تارک.

یک نکته‌ای عرض کنم راجع به تخیر شرعی. گفته‌اند لغو است. آقای نائینی فرمود تخیر شرعی جعلی لغو است چون باعثیت و داعویتی نیست. این استدلال به نظر من ناتمام است از دو جهت؛ روی مبانی خودشان که احکام را جعلی می‌دانند از این جهت ناتمام است که می‌توانیم صحت استناد درست کنیم. اثرش این است که صحت استناد درست می‌کنیم. درست است که من یا فاعل یا تارک هستم. من اگر حکم شارع هم نباشد من یا فاعلم یا تارک اما اگر حکم شارع بیاید من می‌توانم فعل و ترکم را مستند به تخیر مولا کنم. پس اثر دارد. چرا فرمودند بلا اثر است؟ ممکن است این اشکال به ذهنتان برسد که اثری که مورد انتظار است از جعل داعی، داعویتی است نه صحت استناد. ما می‌گوییم صحت استناد منوط به داعویتی است، اگر داعویتی نباشد نمی‌توانیم مستند به مولا کنیم. من می‌گویم چون مولا بعث کرده است به این یا او، من فعل را به داعی امر مولا انجام می‌دهم و صحت استناد درست کردیم. چرا می‌گویند لغو است؟

اینکه مرحوم آقای نائینی می‌فرماید ما هو حاصل تکویناً جعلش لغو است، اشکالش این است که ما هو حاصل صرف ترک و فعل است درحالی که ولو توصیلی باشد (که بحث ما در توصیلات است) اما با امر مولوی مولا می‌توانم صحت استناد درست کنم و عبادت درست کنم. من فعل را مستند می‌کنم. این روی مبناهای قوم.

روی مبناهای ما که اصلاً این حرف‌ها نیست و ما اصلاً دنبال باعثیت و داعویتی نیستیم. اراده مولا ابراز می‌شود به نحو تخیر، چه مانعی دارد؟ بلکه یک مشکل هست که باید ببینیم که آیا خودش اراده مقتضی دارد یا نه. اما اینکه ما بگوییم چون

ما تکویناً یا فاعلیم یا تارک، جعلش لغو است، می‌گوییم احکام جعلی نیست و اراده مولا است که ابراز می‌شود. اراده مولا تعلق بگیرد به فعل یا ترک، مانعی ندارد. بله می‌توانید بحث کنید که اراده به صورت گتره‌ای که نمی‌شود آیا در باب محذورین واقعاً اراده مولا به فعل و ترک هست؟ این حالا بحث می‌خواهد و درست است اما نمی‌توانید بگویید از باب لغویت نمی‌شود. پس نسبت به لغویتی که مطرح کرده‌اند به نظرم این لغویت جواب دارد. این راجع به احکام شرعی.

در مورد احکام عقلی چه؟ آن جا آیا حکم عقلی به اینکه یا انجام بدهد یا ندهد، معنا دارد؟ اینجا ما نمی‌توانیم بگوییم صحت استناد درست می‌کنیم چون صحت استناد برای کار مولا است. اگر بگوییم عقل یک حکم تخییری دارد که یا فاعل باشد یا تارک، این حکم اثری دارد. احکام عقلی حتماً باید اثر داشته باشند؟ ما در باب احکام عقلی واقعیت قائلیم و حسن و قبح‌ها را واقعی می‌دانیم. احکام عقلی می‌توانند واقعی باشند مثل احکام نظری. عملی بودنشان فقط از این باب است که متعلق به عمل است ولی یک واقعیت است. آیا آن واقعیت در باب تخییر معنا دارد؟ بگوییم اینجا عقل یک بایستی دارد نسبت به فعل و ترک. آیا چنین چیزی هست یا نه؟ فکر کنید تا فردا ان شاء الله. الحمد لله رب العالمین.



بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

- ۱..... ادامه بحث اصالت تخییر در دوران بین محذورین
- ۲..... انکار حکم به تخییر در دوران بین محذورین
- ۳..... امکان تأویل و ارجاع حکم تخییر به جریان دو برائت در اطراف محذورین
- ۵..... دیدگاه مختار
- ۵..... حکم دوران بین محذورین در فرض وجود امتیاز در احد الطرفين
- ۷..... دیدگاه مرحوم آخوند
- ۷..... دیدگاه مرحوم نائینی
- ۸..... نقد دیدگاه مرحوم نائینی
- ۹..... بررسی حکم عقل به ترجیح محتمل المزیه طبق مبنای جریان برائت شرعی
- ۱۱..... جمع بندی نهایی
- ۱۲..... دو مساله باقیمانده
- ۱۲..... مساله دوران بین محذورین در تعبدیات
- ۱۲..... مساله بدوی یا استمراری بودن تخییر

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

### ادامه بحث اصالت تخییر در دوران بین محذورین

بحث در این بود که آیا حکم عقل به تخییر که در کلمات قوم مطرح شده است چگونه است و چه تحلیلی دارد. در کلمات قوم، برخی ظاهراً حکم عقل به تخییر را نفی کردند مثل مرحوم نائینی و برخی اثبات کردند به معنای لا حرجیت عقلیه. برخی در کنار اصول نافیه شرعی مطرحش می کنند مثل مرحوم آخوند که در کنار جریان اصالة الاباحه، حکم عقل به

تخیر را هم قبول دارد. برخی در کنار نفی آنها این تخیر را قبول دارند. لذا مسئله اش مطرح است. حالا بحث این است که این تخیر عقلی، چگونه تخیری است؟

در اینکه این تخیر، به مناط دوران بین متزاحمین نیست، که روشن است چون در متزاحمین دو ملاک وجود دارد و ما نمی توانیم هر دو را اتیان کنیم و یک قدرت داریم که باید صرف یکی کنیم. در آنجا عقل می گوید در جایی که تساوی ملاکین باشد تخیر است. اما در اینجا یک ملاک داریم و جهل ما موجب این دوران شده است اما در عین حال می خواهیم ببینیم اینجا حکم به تخیر هست یا نه؟

مرحوم نائینی ظاهر عبارتشان این بود که دارند حکم عقلی به تخیر را نفی می کنند. مرحوم محقق عراقی ظاهر کلماتش این است که حکم را قبول دارد چون مکرر تعبیر می کند به حکم عقل به تخیر.

### انکار حکم به تخیر در دوران بین محذورین

منتهی بحث این است که حکم عقل به تخیر به مناط لا حرجیت عقلیه و اضطرار یعنی چه؟ آیا حرف درستی است؟ وقتی عقل انسان را مضطر می بیند که یا فاعل است یا تارک، یک حکم می کند که انت مخیر؟ این تخیر که هست. این حکم عقلی، حکم عقل نظری است یعنی گزارش می کند تخیر واقعی و اختیار واقعی ما را. اینکه گفتن ندارد. نه اینکه گفتن ندارد، یک واقعیت را کشف می کند؛ که خب بگوید. این ربطی به بحث احکام عقل عملی که در بحث اصول مطرح است ندارد یعنی عقل می بیند که من بین فعل و ترک مختارم. یک حکم عملی عقل نیست که در آن الزام یا غیر الزام باشد. گزارش می کند واقعیت را که انسان مختار است بین فعل و ترک. اما اگر می گوییم یک حکم عملی دارد و با تخیرش آن را بیان می کند، اگر مقصود الزام تخیری است شبیه آنچه که در باب احکام فرعی است بین خصال کفارات، دلیلش چیست؟ عقل الزام می کند به فعل یا ترک. این الزام نکته ای دارد؟ ما مثلاً در حسن و قبح الزام داریم؛ الزام به عدل و الزام به ترک ظلم. ما چنین الزامی در دوران بین محذورین داریم؟ یعنی اگر ما علم داریم که این یا واجب است یا حرام، عقل عملی حکم کند به الزام تخیری بین فعل و ترک. اینکه واقعاً معنا ندارد چون هم لغو است اگر انشائی و اعتباری بدانیم و اگر واقعی هم بدانیم آیا واقعاً چنین اراده ای واقعی در عقل وجود دارد که بگوید تو ملزمی که یا فاعل یا تارک باشی؟ در حسن و قبح روشن است که عقل می گوید العدل حسن و الظلم قبیح، باید به عدالت رفتار کنی. اما در جایی که انسان یا فاعل

است یا تارک، عقل یک حکم الزامی یا و یا دارد. به نظر می‌رسد اینها که ادعاست و هیچ دلیلی بر این حرف نیست و اگر ما به وجدان برگردیم چنین چیزی نمی‌یابیم که عقل یک الزام طرفین بین فعل و ترک داشته باشد.

### امکان تأویل و ارجاع حکم تخییر به جریان دو برائت در اطراف محذورین

اما یک نکته‌ای ممکن است در بین باشد که آن منشأ این حرف‌ها شده باشد و بعید نیست که ما این را قائل بشویم که عقل در هر طرف تجویز و رخصت دارد. عقل فعل را نگاه می‌کند و منعی در آن نمی‌یابد و می‌گوید أنت مرخص. این تجویز می‌کند و تجویز عملی است مثل اینکه در شبهه بدویه، قبح عقاب بلا بیان تجویز می‌کند. عقل وقتی در شبهه بدویه شک می‌کند که آیا شرب تنن منعی دارد یا نه، یک تجویزی می‌کند به معنای تجویز و ترخیص از قبل احکام شرعی. در واقع حکم عقل این است که تو از قبل حکم شرعی مجوز داری و مرخصی؛ که این قبح عقاب بلا بیان است. یک وقت لولا آن، خودش فعل را نگاه می‌کند مثل اینکه حسن عدل و قبح ظلم قائل است. برخی از احکام هم عند العقل ترخیصی است. ما در بحث حظر و اباحه دیدیم گاهی عقل می‌گوید این عمل جهات منع ندارد و تو در انجام دادنش مرخص هستی. همان‌طور که قوه عاقله حکم به الزام دارد حکم به ترخیص نیز دارد. (عاقله که می‌گوییم با آن تفسیری که ما در فلسفه اخلاق کردیم چون عقل بماهو عقل شأنش درک است. ما وقتی می‌گوییم عقل یا قوه عاقله، مقصود با آن ترجمه که مثلاً مرتبه دیگری از نفس این الزام را می‌آورد. علاوه بر اینکه ما به یک معنایی لزوم را واقعی می‌دانیم حتی شأن درکی هم به آن بدهیم اشکالی ندارد. انشائش از مرتبه دیگر نفس است. ما لزوم‌ها را واقعی می‌دانیم. ادراک لزوم واقعی می‌تواند به حکم عقل نظری باشد و اشکالی ندارد). حالا عرض من این است در اینجا که رخصت هم چیزی شبیه این الزام است. رخصت عقلی، عقل صفحه عمل را نگاه می‌کند، منع نمی‌یابد می‌گوید أنت مرخص فیه. این حکم عقل عملی است که أنت مرخص فیه.

حالا در بحث ما بعید نیست که این‌طوری باشد که عقل هر طرف را نگاه می‌کند می‌بیند که در دوران بین محذورین، علم اجمالی که منجز نیست فلذا هر طرف را نگاه می‌کند و تجویز و ترخیص می‌دهد. فرق این معنا که دو تا ترخیص از ناحیه عقل در ناحیه فعل و ترک باشد با تخییر مثل فرق اباحه با برائت در طرفین است. این ترخیص عقلی که ما می‌گوییم که علی‌الظاهر هم هست یعنی عقل وقتی نگاه می‌کند به فعل، می‌گوید أنت مرخص. اثرش چیست؟ اثرش این است که خودش را مجاز می‌داند در انجام فعل و همین‌طور در ناحیه ترک می‌گوید تو مجازی و مثل دو برائت در طرفین جاری

می‌شود. بعید نیست که اینها که قائل به تخییر می‌شوند از راه لا حرجیت عقلیه و اضطرار، در واقع ریشه حرفشان این دوتا ترخیص است به اضافه اینکه نمی‌تواند از هر دو استفاده کند چون خارجاً یا فاعل است یا تارک است و خارجاً یکی از آنها قابل عمل کردن است و هم عرض هم نمی‌تواند لذا می‌گویند تخییر.

من می‌خواهم بگویم اگر تخییر را تحلیل کنیم، عقل یک حکم وحدانی به تخییر ندارد چون تخییر به معنای الزام به خصال که وجهی ندارد، درحالی‌که می‌داند که یک ملاک بیشتر وجود ندارد. به معنای یک ترخیص وحدانی در دو طرف این هم وجهش معلوم نیست که چیست. لباً که نگاه می‌کنیم کل فعل و ترک فی حد ذاتها چون منع ندارد مرخص فیه است. دوتا را که به هم ضمیمه می‌کنیم به اضافه اینکه هر دو قابل استیفا نیست ممکن است کسی از این انتزاع تخییر عقلی کند. تحلیلش به نظر من دوتا تجویز عقلی است مثل دو برائت در طرفین است.

بنابراین تخییر عقلی در مقام به معنای الزام تخییری که آقای نائینی تصویر کرده بود، همان‌طور که ایشان فرموده بود معقول نیست، منتها نه از باب اینکه لغو است (که ایشان می‌گوید) بلکه از این باب که چنین الزامی وجود ندارد چون الزامات عقلی نکته می‌خواهد و چه نکته‌ای دارد که الزام کند به نحو تخییری بین خصال و بگوید شما بین فعل و ترک هم مثل خصال الزام دارید. وجهش چیست؟ اما ترخیص در کل طرفین بعید نیست.

سؤال: فرمودید یک امر واحد است به نام فعل. روی این حساب دو طرف چیست؟

پاسخ: بله آنچه که در اینجا هست فعل است منتهی عقل فعل را من حیث الحرمة مرخص فیه می‌داند و من حیث الوجوب هم مرخص فیه می‌داند. این‌طوری می‌شود. عقل می‌گوید تو مرخصی در این فعل از جهت وجوبش و تو مرخصی در فعل از جهت حرمتش. دو تا ترخیص از جهت وجوب و حرمت در فعل تثبیت می‌کند. نسبت به ترک هم می‌تواند بگوید. آن چیزی که ما آنجا گفتیم نکته‌اش این بود که نهی زجر از فعل است نه طلب ترک. اما در باب احکام عقلی که این نکات نیست بلکه خود ترک را هم نگاه کند می‌تواند بگوید مرخص فیه است. ترک مجاز و مرخص است. برخاسته از ملاکاتی نیست که انشاء می‌شود بر اساس آن. احکام عقلی این نیست. ترک را هم نگاه کند به عنوان اینکه یک عمل مستند به من است، عقل می‌گوید مجازی. بنابراین هم به لحاظ خود فعل و جهت وجوب و حرمت می‌تواند تجویز کند و هم فعل و ترک را. هر دو درست است و غلط نیست و هیچ مانعی هم ندارد و همه‌شان هم مرخص فیه است و حکم عملی عقل هم هست.

## دیدگاه مختار

نتیجه عرض من این است که ما نهایتاً در بحث دوران بین محذورین، به لحاظ احکام شرعی حکم ظاهری برائت و مشابهات برائت یعنی حدیث رفع را می‌توانیم در طرفین تطبیق کنیم و هیچ مانعی هم ندارد. استصحاب عدم هم همین‌طور مانعی ندارد. علی‌الظاهر فقط اباحه مشکلی دارد که مفصل بحث شد.

نسبت به تخییر عقلی، به نظر می‌آید تخییر به معنای الزام معنا ندارد چون وجهی ندارد الزام کردن اما ترخیص در طرفین من ناحیه العقل علی‌الظاهر ثابت است و درست است. بنده یقین ندارم، ممکن است تخییری که اصولیون در اینجا به مناط الاضطرار و لا حرجیت عقلیه می‌گویند جمع بین این ترخیص‌های عقلی باشد به انضمام این نکته که نمی‌توانیم از هر دو استفاده کنیم چون یا فاعلیم یا تارک. ممکن است این باشد. حالا دوستان خودشان تأمل ما زاد کنند. این تمام الکلام در بحث توصیلین و تکلیف ما در دو توصلی که حکم عقل به تجویز طرفین به اضافه جریان اصول شرعی نافیه للتکلیف در طرفین نه اصالة الاباحه.

## حکم دوران بین محذورین در فرض وجود امتیاز در احد الطرفین

یک مطلبی باقی می‌ماند در اینجا تا برسیم فروع دیگر و آن بحث ذی المزیة است. حالا در توصیلین کسانی که قائل به تخییر هستند یا ما که قائل به ترخیص در طرفین هستیم علی‌القاعده فعلاً بحث ما در جایی است که دو طرف مزیتی نداشته باشند. حالا اگر یک طرف مزیت داشته باشد یعنی لو کان فی الواقع دارای مزیت باشد. این مزیت گاهی در احتمال است و گاهی در محتمل است.

در احتمال برخی این‌طور می‌فرمایند که باتوجه به نهی از عمل به ظن، احتمالات از حیث شرعی ساقط هستند. منتهی به نظر من اینجا یک استدرافی لازم است که حالا در بحث محتمل می‌گوییم و اگر دوباره لازم شد برمی‌گردیم که معلوم نیست این بیان تمام باشد.

در باب محتمل اگر دوران بین وجوب و حرمت داریم ولی طوری است که لو کان فی الواقع واجباً ملاکش اهم باشد از حرام یا برعکس اگر یک طرف ذی المزیة باشد. گاهی این مزیت یک مزیتی است که احتمالش هم کفایت می‌کند مانند نفوس و دماء. اگر این شد که بحثی علی‌الظاهر وجود ندارد و باید ترجیح بدهیم چون احتمالش هم منجز بود. اگر یک

طرف بحث نفوس و دماء بود ولی یک طرف دیگری یک چیز عادی است ولو حرام باشد، در اینجا طرف نخست به گونه ای است که احتمالش هم منجز است. این مشخص است که باید اخذ کرد و بحثی ندارد.

یک مورد دیگر هم باز خارج از بحث می شود که مرحوم آخوند در کفایه به آن اشاره کرده است و آن در جایی است که اگر متزاحمین هم بودند اختلاف این مزیت آن قدری نیست که عقل بگوید حتماً باید این را اخذ کنی. فرض کنید دو طرف ملاک داشتند و یک طرف مزیت دارد ولی مزیتش این قدری نیست. مابه الاختلاف از حیث ملاک مزیتش آن قدری نیست که اگر متزاحمین هم بودند عقل می گفت باید این طرف را بگیری. یعنی مزیتش خیلی کم است. این هم خارج از بحث است.

اما در جایی که ما احتمال مزیت در یک طرف می دهیم، نه از این قسم است و نه از آن قسم. نه دماء و نفوس و فروج است مثلاً و نه بحث اختلاف مزیت کم که اگر در طرفین هم تراحم می شد، به آن طرف حکم عقلی نداشتیم. اینجا چه می گوییم؟ اینجا یک اختلافی است. مرحوم آخوند می فرماید باید به طرف ذی المزیة اخذ بکنیم. مرحوم عراقی هم با یک کلمه به گونه ای ظاهراً همین را می گوید. می فرماید بعد از اینکه حکم عقل به تخییر در جایی است که تساوی باشد، آنجا که تساوی نیست حکم عقل به تخییر نیست. این یک حرف. بعد می فرماید بلکه عقل حکم می کند به آن طرف ذی المزیة. یعنی حرف آخوند را پذیرفته است.

اما مرحوم نائینی و مرحوم اصفهانی این را قبول ندارند و استدلالی مرحوم نائینی می کند که به نظرم یک قدری عجیب است و آقای وحید حفظه الله هم همین را پذیرفته است. ادعای آقای نائینی این است که احتمال مزیت از این قسمی که مورد بحث است تأثیرگذار نیست.

دوستان دقت کنند ممکن است در دوران بین متزاحمین، ما در چنین اختلاف مزیتی، حکم به آن کنیم اما اینجا فرقی این است که ملاک احراز نشده است بلکه ثبوتاً محتمل است. یک ملاکی هست نمی دانم وجوب است یا حرام، اگر واجب باشد یعنی مزیت دارد. یک چیزی تقدیری. فلذا ممکن است که اصلاً نباشد. آیا در اینجا عقل، حکم به الزام این طرف دارد؟ یعنی در واقع آیا عقل اینجاها را هم از موارد دوران بین تعیین و تخییر می داند؟ عقل حساب می کند که حالا یا مختاریم بین فعل و ترک یا چونکه در احد الطرفین مزیت محتمل است یا مقطوع است لو کان، می گوییم این طرف معیناً واجب است و در واقع اینجا هم از موارد دوران بین تعیین و تخییر است.

### دیدگاه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند ظاهرش بلکه تصریحش در کفایه این است که این هم از موارد دوران بین تعیین و تخییر است یعنی عقل وقتی حساب می کند می گوید تو یا مخیری بین این دوتا یا معیناً این بر تو واجب است پس از موارد دوران بین تعیین و تخییر است و هر کس در آن جا احتیاطی شد اینجا هم باید بگوید. البته همه آنجا احتیاطی نیستند. هر کس آنجا گفت، اینجا هم باید بگوید.

### دیدگاه مرحوم نائینی

مرحوم نائینی یک ادعایی می کند و آیت الله وحید حفظه الله هم تأیید می کنند و می گویند کما قرر فی محله و ما نمی دانیم کجا؟. آن ادعا این است به حسب آنچه که مرحوم نائینی در اجود فرموده که موارد دوران بین محذورین محصور در سه قسم است و این مورد ما از آن قسم نیست. آن سه قسم چیست؟

قسم اول دوران بین تعیین و تخییر در فرع فقهی است. ما نمی دانیم آیا بین نماز جمعه و نماز ظهر تخییر است یا خصوص جمعه معیناً واجب است. این می شود دوران بین تعیین و تخییر در حکم فرعی. علماء اینجا اختلافی هستند. خیلی ها قائل به اشتغال هستند کما اینکه خواهد آمد و ما بعداً در علم اجمالی این را بحث خواهیم کرد که آیا احتیاطی بشویم اینجا یا برائت از تعیین جاری کنیم. مرحوم والد ما مصرّ بود به تبع مرحوم عراقی که ما در اینجا باید اشتغالی بشویم. اما واقعاً وجه هم دارد که ما از تعیین برائت جاری کنیم بنابر اینکه از جهات وضعی هم می شود برائت جاری کرد که ان شاء الله به تفصیل بحث می کنیم. این دوران بین تعیین و تخییر در امر فرعی است.

قسم دوم دوران بین تعیین و تخییر در حجیت است که بحث اصولی است یعنی امر حجت دائر بین تعیین و تخییر است. یک حجتی مثلاً فرض کنید قول اعلم؛ من نمی دانم امر دائر است بین اینکه قول اعلم به خصوصه حجت باشد یا مخیر باشم بین قول اعلم و کل مجتهد. این بحث مهمی در اجتهاد و تقلید است که هر مجتهدی که اجتهادش تام باشد (نه از این اجتهادهای ادعایی) حجیتش برای من تمام باشد یا قول اعلم بخصوصه. این می شود دوران بین حجت تعیینی و حجت تخییری چون قول اعلم حجت است و امر فرعی نیست. قول اعلم دالّ حجة علی الحکم. من نمی دانم بخصوصه این حجت است یا مخیرم بین آن و قول کل مجتهد. این دوران بین تعیین و تخییر در حجت. علی الظاهر اگر به اینجا بکشد ما باید بگوییم قول اعلم حجت است چون در واقع امرش دائر بین حجت و لا حجت می شود. اگر اطلاق لفظی داشته باشیم که به

اینجا نمی‌کشد. اگر شما شک کنید در دوران بین تعیین و تخییر لبّش این می‌شود که شما در حجیت قول مجتهد شک می‌کنید. یک طرف می‌شود مقطوع الحجیه و یک طرف مشکوک الحجیه. ظاهراً اینجا تمام است که قائل به تعیین بشویم. (البته بحث ما در این نیست که بحث کنیم که کدام درست است. ما مواردش را می‌شماریم).

قسم سوم هم دوران بین تعیین و تخییر در تراحم است. مثلاً فرض کنید انقاذ غریقین است و من یک قدرت بیشتر ندارم ولی یک طرف احتمال می‌دهم که از اولیای الهی باشد و این ملاکش عندالعقل اولی است. پس من احتمال می‌دهم این طرف معیناً لازم باشد انقاذش یا آن طرف. یعنی بر نمی‌گردد به مثل شبهه حکمیه در بین جمعه و صلاة ظهر. اینجا حکم اصلی تام و تنجیز شده است که انقاذ غریق است. در مقام امثال دوران بین تعیین و تخییر می‌شود. اینجا هم عده‌ای قائل به اشتغال هستند و علی‌الظاهر هم درست است. حالا باید سر جای خودش بحث شود.

آقای نائینی می‌فرمایند امر دوران بین تعیین و تخییر مقصور به این سه تاست و بحث ما هیچ کدام از اینها نیست.

### نقد دیدگاه مرحوم نائینی

در اینکه دوران امر بین محذورین هیچ کدام از اینها نیست، تردیدی نیست. دوران بین محذورین نه دوران بین حکمین است در مقام شبهه حکمیه و نه دوران است بین حجتین، نه دوران است بین متزاحمین در مقام امثال. واضح است که از اینها نیست. اما یک بحث مهم وجود دارد که این انحصار از کجا آمد که دوران بین تعیین و تخییر باید یکی از سه تا باشد. چرا؟ نکته‌اش را باید ببینیم.

مرحوم آخوند می‌فرماید ظاهراً نکته‌ای که در باب دوران بین تعیین و تخییر در جاهای دیگر می‌گوییم اینجا هم هست و علی‌الظاهر هم حق با ایشان است. در جاهای دیگر، نکته‌اش این است که مثلاً در متزاحمین عقل با خودش حساب می‌کند و می‌گوید یا مخیری بین هر دو یا متعین است این بر شما. اگر من این را اخذ کنم امثال قطعی کردم و آن را اخذ کنم معلوم نیست امثال کرده باشم. شبیه این حرف در اینجا هم می‌آید. اگر امر دائر شد بین محذورین که یا واجب یا حرام، شما در مورد حرام لو کان می‌فرمایید یک مزیتی دارد که عقل عند التزاحم آن را اختیار می‌کرد. حالا از موارد تراحم نیست، ولی احتمال که می‌دهید یعنی اگر شما این طرف حرمت را رعایت کنید قطعاً امثال کردید و بحثی ندارد. امثال کردید یعنی ذمه ات بری است و عقابی در کار نیست اما آن طرف را بیاوری مشکوک است و معلوم نیست شاید امثال نکرده باشی



چون ممکن است به لحاظ شرعی معین بوده است و به لحاظ عقلی و لذا بعید نیست که بگوییم عقل همان نکته‌ای که در جاهای دیگر می‌گوید اینجا هم بگوید.

حالا عرض من این است این استدلال که ادعا کنیم دوران بین محذورین مقصور به این سه تاست وجهی ندارد البته آنها هر کدام نکته‌ای دارد و نکته‌اش هم یک‌جور نیست. یکی ملاکی است، یکی طریق حجیتی است، یکی شبهه حکمی جعل شارع مقطوع است. اینجا البته هیچ کدام از آنها نیست اما اینکه حکم عقل به تعیین باید یکی از آن سه تا باشد اول کلام است. به نظرم حرف مرحوم آخوند حق است که عقل آدمی در دوران بین محذورین اگر یک طرف را دارای مزیتی می‌داند که اگر متزاحمین بودند آن را مقدم می‌کرد، اینجا هم همین‌طور است و نکته‌اش علی‌الظاهر در اینجا هم می‌آید با اینکه از مصادیق او نیست ولی نکته‌هایی که آنجا ذکر شده است اینجا هم می‌آید. این حرفی است که اینجا وجود دارد.

### بررسی حکم عقل به ترجیح محتمل المزیه طبق مبنای جریان برائت شرعی

یک نکته در اینجا وجود دارد و آن بحث شرعی است. این نکته خیلی مهمی در بحث ماست. آیا در این بحث که الان گفتیم اگر ما قائل به برائت شرعی باشیم، دیگر این بحث نمی‌آید یعنی اگر قائل به برائت شرعی شدیم حتی اگر احتمال واقعی بدهیم مزیت را برائت شرعی می‌گوید تو در فصحی ای.

مرحوم عراقی بعد از اینکه می‌گوید تخییر عقلی عند تساوی است می‌فرماید اگر یک طرف احتمال ترجیح باشد عقل دیگر حکم به تخییر ندارد بلکه یلزم که طرف ذی المزیة را اخذ کند. بل یعنی حکم مثبت هم دارد نه اینکه فقط خلو از حکم به تخییر است. بعد می‌فرماید لعل بحث منتهی شود به برائت شرعی. یعنی ایشان برائت شرعی را کافی می‌داند.

آیت الله وحید حفظه الله که نقل می‌کند فرمایش نائینی را، ایشان هم می‌فرماید اگر ما قائل به برائت شرعی باشیم دیگر نوبت به این بحث نمی‌رسد چون برائت شرعی تضمین و تأمین است و دیگر نوبت به این بحث نمی‌رسد.

اما به نظر من این حرف درست نیست. روی آن دقت کنید. حکم عقلی مثل قبح عقاب بلا بیان نیست که شما بگویید برائت شرعی وارد بر اوست. حکم عقلی در اینجا قبح عقاب بلا بیان نیست که بگویید اگر برائت شرعی آمد، برائت شرعی بیان است. این نیست. حکم عقلی در اینجا حکم مستقل است که می‌گوید طرفی که احتمال مزیت می‌دهی حکم عقلی هست. این حکم عقلی چرا جلوی برائت را نگیرد.

یک وقتی حکم عقلی از باب لا بیانی است، حق است. برائت شرعی و استصحاب و دیگر موارد وارد بر قبح عقاب بلا بیان می شود و می شود بیان. اما یک وقتی حکم عقلی قبح عقاب بلا بیان نیست بلکه حکم عقلی حکم جزمی به اختیار طرف المعین است. عقل می گوید چون احتمال ملاک اهم می دهیم، اینجا باید اخذ شود. این باید اخذ شود جلوی برائت را می گیرد، چرا نگیرد؟ حکم عقلی است. اینکه مرحوم عراقی بعد از اینکه ادعا می کند عقل حکم می کند به ذی المزیة (حالا ما که این ادعا را قبول نداشتیم) یا مرحوم آخوند می گوید طرف ذی المزیة را عقل حکم می کند، آقای عراقی می گوید لعل اینجا برسیم به برائت شرعی و باید برائت شرعی جاری کنیم. مگر برائت جاری می شود؟ مثل بقیه موارد علم اجمالی. البته آنجا علم اجمالی منجز است اما اینجا علم اجمالی منجز نیست اما حکم عقلی مستقل داریم که لزوماً باید این طرف را بیاورید. این جلوی برائت را بگیرد. چه مانعی دارد. لذا فرمایش آقای وحید هم که فرمودند این بحث در جایی می آید که ما برائت شرعی قائل نباشیم، این هم درست نیست. شما برائت شرعی هم قائل باشید این بحث می آید.

سؤال: موطن شک آیا هنوز هست؟

پاسخ: بله.

سؤال: پس اگر موضوع شک باشد پس هنوز موضوع برائت زنده است.

پاسخ: بله موضوع برائت زنده است ولی این رافع آن است مثل جایی که شما حکم عقل مستقل داشته باشید.

سؤال: موضوع برائت زنده نیست. علم اجمالی منجز می شود، منجزیت موضوع شک را برمی دارد.

پاسخ: شک را بر نمی دارد و لکن چون احتمال تطبیق تکلیف منجز در اطراف علم اجمالی می دهیم، دفع ضرر محتمل جلوی برائت را می گیرد. حکم عقلی داریم جلوی برائت را می گیرد. اینکه چرا برائت جاری نمی شود دیروز عرض کردم دو بیان مختلف دارد. موضوعش که نمی رود و واضح است شک نمی رود، یا باید بگوییم جریان برائت مقید است به این که یک دلیلی عقلی تام نباشد یا بگوییم جریان برائت ترخیص فی معصیه محتمله. این هم محال است از باب اینکه بگوییم ترخیص در معصیت محال است نه از باب اینکه بگوییم جریان برائت قید دارد و مشروط است. یکی اینکه بگوییم اشتراط است و یکی اینکه بگوییم کاری به اشتراط نداریم، جریان برائت ترخیص فی المعصیه. ترخیص فی معصیه محتمله در استحاله با ترخیص فی معصیه مقطوعه فرقی نمی کند از این جهت. مرحوم عراقی هم این بیان را دارد که ترخیص در معصیت

محتمله است و درست هم هست و چون ترخیص در معصیت مقطوعه مستحیل است. در استحاله، نه فقط یقین داریم که در یقینش نمی شود یعنی نمی توانیم دو مستحیل را با هم جمع کنیم، احتمالش را هم نمی توانیم بدهیم. این نکته جالبی است که در بحث استحاله به آن توجه کنیم. استحاله یعنی محال است و وقتی محال شد شما احتمالش را هم نمی توانید بدهید که واقع بشود. احتمال وقوع محال را که نمی توانید بدهید.

سؤال: این احتمال معصیت در جاهای دیگر هم مطرح است؟

پاسخ: احتمال معصیت هم مطرح است فقط دقت کنید احتمال معصیت است نه احتمال تکلیف. در شبهه بدویه احتمال تکلیف می دهیم نه احتمال معصیت. در علم اجمالی منجز که بحث ما نیست احتمال معصیت است چون واقع را تنجیز کردیم، واقع را معصیت کردیم. آن واقع الان اگر مخالفت شود معصیت است هر کجا که باشد. آن وقت این طرف محتمل الانطباق لکونه معصیه است. اگر شما تجویز کنید، یعنی تجویز می کنید در محتمل المعصیه و این نمی شود. این معنایش این است که استحاله را شما احتمال بدهید. مگر می شود محال را احتمال داد؟

دو بیان مختلف است و سر جای خودش باید بحث شود. فقط اشاره کردم به سرفصل های بحث. ان شاء الله در اطراف علم اجمالی اگر سال بعد زنده بودیم و شما هم ان شاء الله از بحث فوت نکنید و خسته نشوید آنجا بحث مفصل می شود که وجه عدم جریان براءت در طرفین چیست. بعضی ها حتی اینجا رفتند که بگویند براءت حیثی جاری کنیم؛ چون شک هست من حیث الشک براءت است و من حیث احتمال الانطباق تکلیف منجر تنجیز است، منتهی این حرف معنا ندارد. براءت حیثی لغو است که سر جای خودش بحث می کنیم.

### جمع بندی نهایی

این تمام الکلام در توضیح چه آن که متساوی باشد و چه آن که متساوی نباشد. نتیجه بحث این شد که در تساوی که متساوی باشد اصل های شرعی مثل استصحاب و براءت جاری می کنیم و فقط اباحه جاری نیست و اصل عقلی هم جاری است نه تخییر که ظاهراً ما وجهی برای آن نمی یابیم بلکه ترخیص های عقلی در کل طرفین مثل براءت شرعی جاری است این تمام الکلام.

نسبت به مزیت هم علی الظاهر مزیت مخصوص به بحث ما که آن دو مورد خاص را خارج بکنیم که احتمالش منجز باشد یا احتمالش اثر چندان نداشته باشد، آنها را که کنار بگذاریم، مورد علی الظاهر مثل دوران بین تعیین و تخییر است همان طور که مرحوم آخوند فرموده است. علی الظاهر مسئله تمام است. البته اینجا آقای بروجردی بیانی دارد در دفاع از مرحوم آخوند و برخی جواب داده اند که دوستان خودشان مطالعه کنند.

## دو مساله باقیمانده

### مساله دوران بین محذورین در تعبدیات

ما دو بحث مهم دیگر مانده است یکی، بحث اینکه این محذورین یکی تعبدی باشد یا هر دو تعبدی باشند. مرحوم شیخ در رسائل می فرماید این از بحث خارج است ولی نکته اش چیست که از بحث خارج است؟ این حرف درست است چون یک طرف تعبدی باشد لاقلاً مخالفت قطعی ممکن است. شما آن طرف که معیناً قریبی است را می توانید بدون قصد قربت بیاورید. طرف دیگر را که نیاوردید و این طرف را هم نیاوردید چون قصد قربت نکردید، پس مخالفت قطعی کرده اید. در اینجا بحث واقع شده است که علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعی منجز است یا نه؟ علی الظاهر منجز است ولی خیلی بحث می خواهد. مرحوم عراقی این را از موارد اضطرار غیرمعین می داند و می گویند ما در اضطرار غیرمعین قائل به احتیاط هستیم اما به مرحوم آخوند مؤاخذه می کند که شما در اضطرار غیرمعین قائل نشدید به لزوم مراعات علم اجمالی در آنجا چرا اینجا این را می گویند. از ایشان می شود دفاع هایی کرد که بحث ما غیر از بحث علم اجمالی و اضطرار به احد الاطراف به نحو عدم تعیین است (که یکی از تنبیهات بحث علم اجمالی است که ان شاء الله می آید). این علی الظاهر با آنجا ممکن است فرق بکند بلکه فرق می کند و این بحثش ان شاء الله در آن جا مطرح می شود. این بحث جالب و دقیقی است.

### مساله بدوی یا استمراری بودن تخییر

یک بحث مهم دیگر که باقی ماند بحث تخییر استمراری است. ما تخییر را هر طور معنا کردیم یا مثل قوم معنا کردیم یا گفتیم ترخیصین است، این آیا در جایی که تعدد واقعه باشد استمراری است؟ ما اول بحث گفتیم فعلاً در جایی است وحدت واقعه باشد مثل یک مرأه حلف بر او شده است نمی داند شخص که حلف بر وطی او بوده است یا ترک وطی او البته در جایی که بالاخره حلفش جا داشته باشد در یک واقعه واحد. حالا بحث این است که اگر در وقایع متعدد باشد مثل

همین مثال، که مرحوم نائینی می‌فرماید همین مثال در جایی که برای هر شب جمعه این حلف بوده است و نمی‌داند کدام است. در طول حوادث شب‌های جمعه نمی‌داند ملحوفه ترک بوده است یا فعل. اینجا بحث است که اگر ما در حادثه واحد قائل به تخییر شدیم استمرار تخییر هم داریم یا تخییر بدوی است؟

مرحوم آخوند تخییر را بدوی می‌دانند. مرحوم شیخ، مرحوم نائینی، مرحوم اصفهانی و بقیه این تخییر را استمرار می‌دانند. دلیل تخییر بدوی، سه چهار دلیل است که مثل مرحوم شیخ اینها را طرح می‌کند و رد می‌کند و دلیل استمرار اخذ به آن حکم عقلی است که در اولی هست وقتی موانع برطرف شد تخییر استمرار می‌شود ولی علی‌الظاهر درست نیست. من الان فقط اشاره می‌کنم که بحث تمام شود.

یک دلیل مهم برای عدم استمرار در تخییر و لزوم تخییر بدوی، مخالفت قطعی‌ای است که رخ می‌دهد. اگر کسی در واقعه اول سمت وجوب را بگیرد و در واقعه دوم سمت حرمت را بگیرد، در تدریج یقین می‌کنیم به مخالفت قطعی و مخالفت قطعی عقلاً جایز نیست. لذا ممکن است بگوییم علم اجمالی زنده است. در مقابل این ادعا چند جواب ذکر شده است. مرحوم شیخ در رسائل نقض می‌کند. مرحوم اصفهانی جواب حلی می‌آورد. همه اینها بحث‌های مهمی است. به نظر ما تمام نیست منتهی این حرفی که می‌زنیم یک ادعاست و در جای خودش باید بحث شود.

ما این دو مساله را انجام نمی‌دهیم و این واگذار به شما عزیزان که بروید مطالعه کنید و خودتان را امتحان کنید که چه کار می‌کنید. فرمایش شهید صدر هست و آیت الله وحید هم آراء این بزرگواران را خوب دسته‌بندی کرده است. متون اصلی را مطالعه کنید و ببینید چه می‌توانید بکنید. ما دیگر سال آینده بر نمی‌گردیم بحث کنیم که آیا آن بحثی که چهار ماه پیش بحث کردیم در دوران بین محذورین آیا بدوی بود تخییرش یا استمراری بود. اگر عمری باقی بود بحث علم اجمالی از ابتدای سال آینده. ان شاء الله خداوند به همه شما توفیق دهد برای ادامه بحث‌ها و کار کردن. در جلسه فقه ان شاء الله نکاتی داریم که عرض می‌کنیم. والحمد لله رب العالمین