بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[تذکر اخلاقی شروع سال جدید 1](#_Toc146544033)

[عدم ادامه درس مختصر اصول فقه در سال جاری 5](#_Toc146544034)

[شروع درس فلسفه اخلاق در سال جاری 6](#_Toc146544035)

[خلاصه بحث سال‌های گذشته 6](#_Toc146544036)

[دو بحث در تتمه بحث از احتیاط: 6](#_Toc146544037)

[1. نسبت سنجی ادله احتیاط و ادله برائت 6](#_Toc146544038)

[2. دو دلیل عقلی بر احتیاط 6](#_Toc146544039)

[1.2. اصالة الحظر 7](#_Toc146544040)

[پاسخ اصالة الحظر 7](#_Toc146544041)

[اشاره‌ای به نسبت قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل 10](#_Toc146544042)

[تزاحم وجوب دفع ضرر دنیوی در امور مهم با اغراض لزومی دیگر 10](#_Toc146544043)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین

تبریک و تهنیت عرض می‌کنیم سالروز بدایت امامت حضرت صاحب الزمان عج الله تعالی فرجه الشریف را و خداوند را شاکریم بر این نعمت و نعمت انوار ائمه طاهرین 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 بحث‌ها را عنایت نمود. امروز این بحث‌ها و درس‌ها از اوجب واجبات است.

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

# 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 تلاش‌های زیادی هم می‌کنیم، ولی زمانی این تلاش‌ها و افعال و حرکات و سکنات ما معنا دارد که در راستای یک هدف باشد. هر چه آن هدف عالی‌تر باشد، زندگی و افعال ما معنای مهمتری پیدا می‌کند.

این درس‌ها و بحث‌ها، امروزه از واجبات بلکه از اوجب واجبات است. نیاز‌هایی‌ که امروز به حوزه‌های علمیه هست شاید در هیچ زمانی در تاریخ اسلام نبوده است. نیاز به حوزه‌های علمیه برای فهم معارف دین و تبلیغ معارف دین، بسیار زیاد است. همه ما نیازها را احساس می‌کنیم، بنابراین در اصل اینکه باید فضا علمی باشد برای تحصیل معارف دینی در ساحت‌های مختلف فقهی و تفسیری و تاریخی و غیره، شکی نیست؛ ولی در یک جهت دیگری همه این‌ها در پرتو آن معانی حقه و معانی اصیل توحیدی و اخلاق صحیح انسانی معنا‌دار می‌شود، وگرنه تلاش‌های 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 انسان‌ها زیاد است و در ما هم همینطور است و ما باید تلاش کنیم برای زدودن این غفلت‌ها. اینکه دلخوش کنیم به اینکه در درس‌ها و بحث‌هایی که داریم روایات ائمه و آیات الهی وجود دارد، کافی نیست. انسان باید قلب را تصفیه و تهذیب و تزکیه کند برای قبول معارف، وگرنه لقلقه لسانی می‌شود و اصل آنست. ما تحصیلمان و تدریسمان و فکرمان و تلاشمان ـ که اینها هم از تکالیف و واجبات است ـ برای طاعت حق است. این باید باشد تا برای کمال ما مفید بیفتد. ما همگی به مراتب اسیر هواها و غفلت‌ها هستیم و آیات قرآنی دائما تذکر می‌دهد به انسان که ای انسان از غفلت بیرون بیا و توجه داشته باش. آیه شریفه در سوره قاف می‌فرماید:

وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَٰلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ***[[1]](#footnote-1)***

سکرة موت یک زمانی سراغ همه ما می‌آید و این همان چیزی است که از آن فرار می‌کردیم. در دعای بعد می‌فرماید:

لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ[[2]](#footnote-2)

خیلی آیه تکان دهنده‌ای است. به بشر می‌گوید تو در غفلت از این ماجرا بودی. وقتی این بدن را مثل یک پوسته‌ای کنار می‌اندازیم، خودمان بر خودمان ظاهر می‌شویم. تازه این یک مرتبه از آن است و انسان از مرتبه برزخ و مثالی هم موت پیدا می‌کند و خودش را در عالم دیگری می‌یابد. حق اینست که ما در قفس این بدن مانده‌ایم و غفلت‌هایی که ناشی از این هست، سرتاسر زندگی ما را فرا گرفته است. «لقَد كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»، امروز چشم تو بصیر و بینا و تیزبین شده است که این حقایق را می‌بیند. چه زمانی؟ زمانی که بدن را کنار گذاشت و یک مرتبه از خودش بر خودش آشکار می‌شود. در آیات قرآنی زیاد است.

وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا***[[3]](#footnote-3)***

ما اعراض از ذکر حق نداریم؟! در طول روز چقدر یاد حق می‌کنیم؟ 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 وگرنه «من أعرض عن ذکری فإن له معیشة ضنکا»، شامل حال ما می‌شود. در سواره منافقون می‌فرماید:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُلْهِكُمْ أَمْوالُكُمْ وَ لا أَوْلادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ الْخاسِرُونَ***[[4]](#footnote-4)***

بخش زیادی از زندگی ما مشوب به این‌ها است. یک چرتکه بیندازید و نگاه کنید و بنویسید، روشن می‌شود. خیلی از کارهایی که می‌کنیم به نحوی با تحصیل مال و حل و فصل امور مالی مرتبط است و یا مشکلات درون زندگی‌مان که از آن‌ها تعبیر شده «یا ایها الذین امنو لا تلهکم أموالکم و لا أولادکم عن ذکر الله». همین است زندگی‌ها. این آیه هشدار می‌دهد حواستان باشد.

اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ 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 می‌فرماید:

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ***[[5]](#footnote-5)***

پس ما در این متاع غرور سیر می‌کینم. آن کسی عاقل است که دامنش را از این‌ها برکشد، هر قدر که باشد. اینجا مجاهده و تلاش و ریاضت لازم دارد. اینکه فکر کنیم درس و بحث که واجب است و دوستان می‌دانند که بنده چقدر حث و تحریض بر این امر می‌کنم، 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.

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 لنهدینم سبلنا»[[6]](#footnote-6) بشوید و بالا بیایید.

اینست که راه روشن است، منتها زحمت دارد و به گفته و حرف نیست. خداوند دائما ما را امتحان می‌کند. «اعْلَمُوا أَنَّما أَمْوالُكُمْ وَ أَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ وَ أَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ»***[[7]](#footnote-7)*** 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 البکاء»[[8]](#footnote-8) 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 اجمیعن 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:

**«يَأْتِي‏ عُلَمَاءُ شِيعَتِنَا الْقَوَّامُونَ لِضُعَفَاءِ مُحِبِّينَا وَ أَهْلِ وَلَايَتِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَ الْأَنْوَارُ تَسْطَعُ مِنْ تِيجَانِهِمْ، عَلَى رَأْسِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ تَاجُ بَهَاءٍ، قَدِ انْبَثَّتْ تِلْكَ الْأَنْوَارُ فِي عَرَصَاتِ الْقِيَامَةِ- وَ دُورِهَا مَسِيرَةَ ثَلَاثِمِائَةِ أَلْفِ سَنَةٍ فَشُعَاعُ تِيجَانِهِمْ يَنْبَثُّ فِيهَا كُلِّه...»[[9]](#footnote-9)**

عالمان ربانی در روز قیامت که می‌آیند، انوار تاجهایشان، مسیر سیصد هزار سال را طی می‌کند و پراکنده می‌شود و نور آن این قدر فضا را می‌گیرد و این قدر مسیر نورانی می‌شود. کسی ممکن است بگوید اساسا ضمیر به مسیر عرفی ما برنمی‌گیرد بلکه به مسیر خود نور برگردد، یعنی مسیر ثلاثة ألف سنة از نور یعنی خود نور در خلأ هر یک ثانیه سیصد هزار کیلومتر طی می‌کند که سال نوری را بر اساس آن حساب می‌کنند. شاید اصلا این ارقام برای کثرت باشد. تعجب هم نکنید و این‌ها 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 می‌کند. 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 می‌کند باید تلاش او تلاشی واقعی و حقیقی و تلاشی توحیدی باشد تا إن 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 نیستنید، و روز دوم هم که اینطور می‌شود. لذا درس اصلی سه روز در هفته می‌شود 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.

# 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 26 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. درسال 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.

## 1. 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.

## 2. 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.

### 1.2. 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 99 به تفصیل ظاهرا 30 یا 35 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 إلی طائفة من الإمامیة. 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 لااقل 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 اولا 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 البیان ضرر اخروی منتفی است. اگر هم غیر ضرر اخروی را می‌گویید، ایشان پاسخ می‌دهد ما قبول نداریم که وجوب دفع ضرر داشته باشیم، بلکه انسان‌ها کثیراً‌ما 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 خارجا 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 حظر 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 نهایتا 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، حظر است، به وجوهی معنا می‌شود. یکی اینکه به عنوان حکم اقعی بگوییم. قبل از ورود شرع، حظر به عنوان حکم واقعی باشد یعنی حکم واقعی عقلی. به این معنا که اصلا بحث شک نیست. قبل از ورود شرع، عقل، حکم به حظر دارد. حال، قبل از ورود شرع یعنی چه؟ یعنی قبلِ 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 بتّی 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 حظر و اباحه چه کنیم، اینجا حکم عقلی بر حظر است.

یک نکته مهم دیگر اینست که اصالة الحظر از طرق مختلفی مورد دعوا واقع شده است که اصل، حظر 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 ظاهرا 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 یعلم مفسدتها. بعد ایشان می‌فرماید 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 یجب دفعه عقلا»، بعد می‌گوید اینجا که شبهه تحریمیه داریم شک داریم ضرر است یا خیر و می‌شود شبهه مصداقیه. اما نکته مهمتر اینست که ظاهرا 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 یجب الدفع است و محتمل آن هم یجب 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 اصلا 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:‌ اولا 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.

ثانیا 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 مِن الشارع باشد. و اتفاقاً در خارج، اباحه هم وارد شده است.

اینکه در تقریب فرمودید اگر هم باشد تعارض می‌کند، حرف درستی نیست. اصلا 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 می‌دهد. نمی‌توان 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 این‌ها. در مقابل این‌ها، ادله احتیاطی هم نیافتیم به جز همین دلیل عقلی که می‌گویید و باید بحث کنیم. لذا دلیل نداریم که معارض با برائت باشد. بنابراین دو پاسخ داریم: اولا 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 اصاله الاباحه است و ثانیا 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 می‌دانیم لذا احتمال ضرر نمی‌دهیم. 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 می‌فرمایند 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. مثلا 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 می‌گوید نرو. یک منزلی است در حال ویرانی، می‌گویند نرو که هر آن ممکن است بریزد و انسان بمیرد. نمی‌شود گفت که اشکال ندارد و عقل می‌گوید عیبی ندارد! چرا عیبی ندارد؟ آدم عاقل نباید جان خودش را اینطور از دست بدهد، ولو ضرر محتمل باشد. بله احتمال‌های نیشغولی را کار ی 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 می‌بینیم که گاهی این حکم عقل را مراعات نمی‌کنیم بخاطر بحث تزاحم است زیرا اغراض دیگری در کار است و مزاحم می‌شود با این اغراض. انسان در این تزاحم ممکن است طرف غیر وجوب دفع ضرر را بگیرد. مثلا 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 تزاحم 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 غالبا 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 کلا منتفی می‌کند. عبارت ایشان اینست:

و إن‏ اريد غيره‏ ممّا لا يدخل‏ في‏ عنوان‏ المؤاخذة من اللوازم المترتّبة مع الجهل أيضا، فوجوب دفعها غير لازم عقلا[[10]](#footnote-10)

به اطلاق می‌گوید. اشکال ما به این اطلاق ایشان است. اطلاق درست نیست. منتها حل آن در زندگی عادی ما به تزاحمات 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 تزاحم می‌کند. به نظر می آید 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 دائما 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 عده ای انکار می‌کنیم کلا و یا اینکه در مهام از امور انکار نمی‌کنیم، ولی میگوییم مصداق ندارد. چه کسی گفته است که در هر موردی شک کنیم باید دفع ضرر کنیم با 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 1](#_Toc146633167)

[سه پاسخ مرحوم آخوند به دلیل حظر 2](#_Toc146633168)

[پاسخ اول مرحوم آخوند 2](#_Toc146633169)

[بررسی پاسخ اول مرحوم آخوند 2](#_Toc146633170)

[پاسخ دوم مرحوم آخوند 3](#_Toc146633171)

[پاسخ سوم مرحوم آخوند 4](#_Toc146633172)

[اصالة الحظر بر اساس وجوب دفع مفسده محتمل 5](#_Toc146633173)

[دلیل عقلی دوم بر احتیاط: علم اجمالی به محرمات 10](#_Toc146633174)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین

# خلاصه بحث گذشته

بحث در دلیل عقلی بر احتیاط بود. غالبا دو دلیل عقلی ذکر شده است. یکی علم اجمالی به محرمات و دیگری دلیل حظر است. ما دلیل حظر را در جلسه گذشته مقدم کردیم و بحث کردیم. کلام مرحوم شیخ در تقریب دلیل حظر جلسه گذشته مطرح شد و اشکالات ایشان نیز بر دلیل حظر بیان شد. برخی از فرمایشات ایشان قابل تامل بود، ولی نهایتا آنچه می‌شود به عنوان پاسخ به استدلال به دلیل حظر داد اینست که در بحث حظر 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 حظر 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 حظر را بپذیریم، برای قبل از ورود شرع است که در خود طرح موضوع حظر این به تفصیل بحث شده است. آنچه آنجا مطرح است و کلمات قوم نیز حول همین بحث کرده‌اند 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 حظری 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 بتّی 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

اولا:

أنه لا وجه‏ للاستدلال‏ بما هو محل‏ الخلاف و الإشكال و إلا لصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة[[11]](#footnote-11)

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 برائت 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 حظری 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؟ بگوید ما در آنجا حظر را قبول داریم و حظر هم ملازم با احتیاط است و اینجا قائل به احتیاط می‌شویم.

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؟ نهایتا می‌توان گفت که مبنای شما را قبول نداریم و این استدلال شما ناتمام است. اینجا می‌توان گفت که ما حظر را قبول نداریم. ایشان ظاهرا 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 الالستدلال 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 ماهیتا 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 شرعا ثابت شده است و قبلا دیدیم که ادله‌ای که برای احتیاط ذکر کرده‌اند، قابل برای معارضه با ادله اباحه نیست. این حرف درستی است و قبلا بحث آن گذشته است.

## پاسخ سوم مرحوم آخوند

دلیل سومی که ایشان میاورد 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[[12]](#footnote-12)

چرا؟ عرض کردم که موضوع بحث حظر و اباحه قبل از ورود شرع است. به هر معنایی که بگیرید، چه زمانا که روشن است و چه به معنای من دون ملاحظة الشرع باشد، ولی قبح عقاب بلا بیان برای بعد از ورود شرع است، چه زمانا و چه به لحاظ ملاحظة الشرع. یعنی ما فرض می‌کنیم شرعی آمده است و شک می‌کنیم که آیا شرب تتن مورد حرمت این شرع است یا خیر، می‌گوییم قبح عقاب بلا بیان است و اینجا جای حظر نیست. اینجور ملاحظه جای حظر نیست، و منظور از «قبل» چه قبل زمانی باشد و چه به معنای من دون ملاحظة الشرع باشد. چون قبح عقاب بلا بیان مع ملاحظة 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 ظاهرا 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 عقلا 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 قِبَل 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.

اما قبح عقاب بلا بیان هم وجه دارد. چون فرض اینست که عقل آدمی می‌گوید 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 مشتبه 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 می‌رسد 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 بتّی می‌گوید و نه اباحه را بلکه وقف را می‌گوید و انسان باید اینجا بایستد و حکمی نکند که نتیجه‌اش با احتیاط و حظر یکی می‌شود. 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 می‌داند.

چرا مرحوم آخوند این را ذکر می‌کند؟ 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 می‌آید. احتمال می‌دهیم این محرم در اینجا باشد و محرم هم مشتمل است بر مفسده و ما احتمال مفسده می‌دهیم 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 می‌فرماید 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 کرده‌اند که دیروز هم اشاره کردم که تاملی لازم دارد. ایشان می‌فرماید حتی اگر وجوب دفع ضرر محتمل را قبول کنیم، این استدلال شما را نمی‌پذیریم، چون ضرر و نفع یک مقوله است و مصلحت و مفسده مقوله دیگری است. اصلا این‌ها بر هم منطبق نیستند. کثیراما چیزی که ضرر دارد می‌تواند مصلحت داشته باشد. یعنی مفاسد و مصالحی که احکام تابع آن‌ها 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 امرشارع 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 مفاسد 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[[13]](#footnote-13)

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 مفاسد هم همین هستند. آن مواردی که قربی است و برای ثواب و عقاب است یک مطلب است، و آن مصالح و مفاسدی که لازم نیست قربی باشند و یک نحوه توصلیت 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 می‌گوید اینست که می‌فرماید «واحتمال أن یکون فی المشتبه ضرر ضعیف غالبا لا یعتنی به قطعا». الان در شرب تتن می‌فرمایید که ضرر خیلی ضعیف است؟ چه کسی گفته است؟ برخی مراجع زمان ما حکم به 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 انصافا بعید نیست در مورد سیگار کشیدن مستمر مثلا 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 معتنی به است. اینکه مرحوم آخوند فرموده است که ضرر در مشتبه غالبا ضعیف است و لا یعتنی به است، از کجا می‌گوید؟ پس دو مطلب شد. یعنی متعلقات احکام که مصالح و مفاسد است اولا بسیاری از اوقات می‌تواند ناظر به وضع دنیایی ما باشد از مضار و منافع، و ثانیا مضرت و منفعت را توسعه بدهیم. چه کسی گفته است که مضرت و منفعت دنیایی باید باشد. نمی‌گویم ثواب و عقاب که باب آن جداست 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 واقعا 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 مناطات 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، عقلا 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 کثیرا‌ما مفسده‌ها به حدی نیست که عقل حکم کند. اگر هم مفسده مهمی باشد، به شرطی است که مزاحم نباشد با یک مصلحت أوفی‌ای. 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 دائما 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 مناطات احکام است به طریق اولی واجب الدفع است عقلا. پس این راه‌ها برای اشکال درست نیست.

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

ما در بحث حظر و اباحه از جلسه 75 تا 109 درباره حظر و اباحه بحث کردیم، نزدیک دو ماه و نیم تقریبا. به این بحث‌ها مراجعه کنید که به تفصیل تمام عبارت‌های مرحوم شیخ مفید و شیخ طوسی و بخصوص سید مرتضی که بحث زیادی در ذریعه دارد را آوردیم و همچنین کلمات بعدی‌ها را مثل مرحوم محقق صاحب معارج و دیگران به ویژه متاخران از اینها که بحث کرده‌اند، 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 کرده‌اند مثل صاحب ضوابط و مثل مرحوم جابلقی و دیگران که در قواعد شریفیه بحث کرده‌اند و آورده‌ایم که اگر مایل بودید، می‌توانید مراجعه کنید.

سوال: مفسده‌ها با هم فرق می‌کنند. مفسده قبل از شریعت مناط احکام نیست و ربطی به احکام ندارد.

پاسخ: چرا ربط ندارد؟ می‌تواند 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. می‌توانیم اشاره کنیم به مفسده که بعدا مناط حکم می‌شود.

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 مفسده‌ای است که بعدا مناط حکم می‌شود. برای مثال در باب خمر قبل از منع شارع، مناط نبوده است؟ بوده است و سکر می‌آورد.

سوال: مناط موقعی مورد لحاظ من شارع واقع می‌شد 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 می‌شود برای دعوت و بعث و زجر. قصد عنوان مناطیت لازم نیست.

سوال: چه زمانی داعی می‌شود؟ بعد از شریعت داعی می‌شود.

پاسخ: با خود جعل شارع، شرع حاصل می‌شود. شارع در زمانی مصلحت دیده است که جعل خودش را بیاورد. این می‌شود شرع. شارع خودش ملاحظه شرع دیگری نمی‌کند. مولی می‌بینید 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 می‌شود 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 می‌فرمایید قبل لحاظ شرع، یعنی قبل جعل شارع.

پاسخ: قبلِ زمانی این معنا را دارد. قبلِ ملاحظه هم قبل از ملاحظه است، یعنی الان هم می‌شود 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 می‌توان 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 نمی‌کند. 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 نفسِ جعلِ خود هم ملاکاتی می‌بیند. نفس ایجاب شارع هم باید ملاک داشته باشد. این ایجاب اشکال دارد. سابقا مکرر گفتیم که اغراض مولی می‌تواند ملازم نباشد با ایجاب مولی یا نهی مولی چون گاهی این ایجاب و نهی یک مانع دارد. در مقام شرع، وقتی شارع می‌خواهد شرعی را بیاورد، گاهی ملاحظاتی در نفس انشاء و جعل خود دارد.

سوال: این‌ها همه‌ بعد از شرع است.

پاسخ: شرع همین است دیگر. شرع همین است و نگویید بعد از شرع. شرع همین است که مولی انجام می‌دهد. این شرع مولی تابع مفاسد و مصالح است، بعلاوه اینکه گاهی در خود این ایجاب هم مولی مصلحت را رعایت می‌کند. 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 ویا منعی بوده قبلا 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 محرّم در شرع داریم. یقین داریم که مثلا دست کم 50 محرم داریم یا 20 محرم یا 10 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 مشتبهات ما است. شک داریم که شرب تتن در شرع اسلام محرم است یا خیر، احتمال می‌دهم همان محرمی باشد که یقین داریم. علم اجمالی به محرمات منجِّز است. تمام آن محرماتی که معلوم است را تنجیز می‌کند، یعنی مما یستحق علیه العقاب می‌کند عند الارتکاب. این تعداد یقینی محرم، مثلا ده تا قابل انطباق بر هزاران مورد است. همین شرب تتن 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. نمی‌گویم حتما هست ولی می‌تواند باشد.

در بحث علم اجمالی که به تفصیل ان 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 الانطباقِ تکلیفِ منجز. با اینکه هر طرف محتمل الانطباق است و تکلیف در آن محتمل است و ضرر اخروی در آن محتمل است، ولی چون محتمل الانطباقِ تکلیفِ 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 قطعیه و وجوب موافقت قطعیه 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 نمی‌توانیم مخالفت قطعیه کنیم ولی نسبت به وجوب موافقت قطعی در اطراف، اقتضایی هستیم. ولی حرف دقیق‌تر که ان شاء الله مفصل آنجا طرح می‌کنیم 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. طرفِ 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 می‌شود و آنگاه کل طرف وجوب اجتنابش می‌شود محتمل. منتها محتمل بدوی نیست و محتمل الانطباق تکلیفی است که تنجیز شده است، یعنی اگر باشد در ارتکاب آن عقاب دارید. این می‌شود دفع ضرر محتمل اخروی و حتما عقلا واجب است. این مبنای تنجیز است. اصحاب علت تامه‌ دو جور بیان می‌کنند و اصحاب اقتضا هم حرفشان پیداست.

حالا بحث اینست که این تقریب می‌گوید ما علم اجمالی داریم به محرماتی و این محرمات که معلوم بالاجمال ماست تنجیز شد. این محرم تنجیز شده به کل شبهه قابل تطبیق است. وقتی شک دارم شرب تتن محرم است یا خیر، احتمال می‌دهم جزء همان 50 تایی باشد که علم دارم. علم اجمالی دارم و احتمال می‌دهم آن باشد. می‌شود محتمل الانطباقِ 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 می‌شود و هر طرف محتمل الانطباق است و از هر دو باید اجتناب کنم. اصحاب علت تامه مطلقا می‌گویند و اصحاب اقتضا می‌گویند که اگر اصول تعارض کرد که آثار این‌ها بعدا معلوم می‌شود.

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، می‌گویید 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 داده‌اند، انحلال علم اجمالی است. می‌گویند این علم اجمالی منحل است. از اینجا وارد بحث انحلال شده اند. در بحث انحلال علم اجمالی بحث‌های بسیار مهم و دقیقی مطرح است. اصولیین دو جور رفتار دارند. برخی همین جا به همین بهانه انحلال علم اجمالی را بحث می‌کنند، با اینکه انحلال علم اجمالی انحصاری به بحث ندارد. ده‌ها مساله دیگر هم داریم که موجب انحلال می‌شوند. مثلا فرض کنید عروض اضطرار به یک طرف معین یا اکراه به یک طرف معین و قیام یک اماره به یک طرف معین در همه علم‌های 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 می‌شود 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 عده‌ای به نحو معقول‌تری در آنجا بحث کرده‌اند، یعنی در علم اجمالی بابی باز کرده‌اند که انحلال علم اجمالی کجا واقع می‌شود. ما در اینجا فعلا باید بخشی از این بحث را بیاوریم و چاره‌ای نیست، همانطور که هر کسی که آنجا بحث کرده است مجبور شده اینجا شمه‌ای از بحث را بیاورد.

برای اینکه تسهیل کنیم بحث را اول مثال ساده‌تری بزنیم و بعد تطبیق کنیم به بحث خودمان. مقصود از انحلال چیست. ما علم اجمالی داریم به نجاست یکی از این دو کاسه . می‌خواهیم ببینیم چه زمانی این منحل می‌شود. 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 می‌گویم الان علی الاجمال و علی الاصول است و ریزه‌کاری‌ها و استدراکات آن بماند برای بعد. دقت‌های خاصی این بحث دارد. بنده یک صورت ساده را بر اساس همین فهم عمومی که در بحث بوده است عرض می‌کنم. 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 مثلا یقین دارم این نجس است. اگر «یا و یا» در یک صورت‌هایی 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 می‌آید 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 می‌گویند انحلال حکمی.

این دو بحث تا را مطالعه کنید. در اینجا بحث کرده‌اند و در علم اجمالی هم بحث کرده‌اند. 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 می‌آید یا خیر. جواب عمده محققان در بحث ما انحلال است. چه مرحوم شیخ و چه مرحوم آخوند و محقق عراقی و دیگران. کسانی که می‌خواهند شبهه را حل کنند قائل به انحلال می‌شوند. مطالعه کنید تا جلسه آینده

الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 1](#_Toc147051705)

[بیان مرحوم اصفهانی در باب منجزیت علم اجمالی 2](#_Toc147051706)

[تبیین انحلال حقیقی و انحلال حکمی 3](#_Toc147051707)

[تفاوت جعل بدل در مقام امتثال بارفع ید ازتکلیف 4](#_Toc147051708)

الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام 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 تامل می‌کند قبل از مراجعه و فحص در ادله، این علم اجمالی وجود دارد. ما می‌دانیم 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 می‌شود. استحقاق عقاب علی المخالفه پیدا می‌کند و به حکم عقل واجب الرعایه است. این می‌شود احتیاطی که اخباریین و احتیاطیون می‌گویند.

مثلاً ما یقین داریم که اقلاً 50 محرم داریم. در میان چی؟ در میان همه محتملات. خب هر موردی مثل شرب تتن که انسان احتمال می‌دهد محرم است و این یکی از آن 50 تا است. احتمالش را که می‌دهیم. پس محتمل الانطبق معلوم بالاجمال ما است. وقتی معلوم بالاجمال تنجیز می‌شود، تمام این اطراف از باب احتمال انطباق استحقاق عقاب پیدا می‌کنند 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 می‌داند از باب عدم المبالات به آن چیزی که محتمل الانطباق تکلیف معلوم مولا است. نفس این عدم المبالات را موضوع حکم عقل می‌داند. حالا وجوه تنجیز علم اجمالی خواهد آمد. بحث را نمی‌خواهیم پیچیده کنیم. صورت ساده ترش را بیان می‌کنیم 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 اقلاً و محرماتی که ما محتمل می‌دانیم، محتمل الانطباق آن محرمات معلوم بالاجمال است. این صورت ظاهری استدلال است.

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

می‌گویند شما که یقین دارید اقلاً 50 محرم داریم، خب از آن طرف هم بعد الفحص اقلاً 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 نمی‌توانید بگویید که علم اجمالی باقی است. بلکه تبدیل می‌شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی. این طرفی که اماره قائم شده، اصل داریم و امثال این، می‌شود مورد حجت تفصیلی و طرف دیگر می‌شود 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 می‌کند و یک جاهایی اختلاف مبانی است در انحلال که مسائل خیلی دشواری را به بار میاورد. مثل اختلافی که محقق عراقی و محقق نائینی ره در انحلال دارند. منتهی اجازه دهید من یک صورت ساده‌تر بحث کنم.

فرض کنید 2 کاسه آب که الان محکوم به طهارت است، در مقابل شما است. یک کاسه سمت راستی و یک کاسه سمت چپی. یک قطره دم می‌افتد در یکی از این دو کاسه. نمی‌دانیم در کدام است. علم اجمالی پیدا می‌کنیم به نجاست احد الکأسین و در نتیجه علم اجمالی پیدا می‌کنید 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 می‌آیند شهادت می‌دهند. می‌گویند ما دیدیم که آن قطره در کاسه سمت راست افتاد. آن قطره ای که شما می‌گویید. دقت کنید. آن قطره دمی که شما می‌گویید در کاسه سمت راست افتاد.

یا شما علم پیدا می‌کنید بعداً که این در کاسه سمت راست است. بعداً که می‌گویم 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 می‌کنند به تبدّل 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 می‌دانند. یکی را انحلال حقیقی و یکی را انحلال حکمی. ما هم فکر می‌کنیم 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 می‌کنم من صورت ساده مساله را می‌گویم. 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 تبدّل پیدا کند به علم تفصیلی دیگر یا و یا نیست. نمی‌توان 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 می‌دهند که ان دمی که تو دیدی اینجا افتاد من یقین نمی‌کنم ولی شهادت عدلین حجت است. عدلین گرچه برای من علم نمیاورند 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 میاورد. انحلال حکمی چیست؟ این است که علم اجمالی موجود است لکن نمی‌تواند تاثیر بگذارد. حالا در بحث بعدی به تفصیل می‌گوییم که وجه اینکه گفته شده علم اجمالی با قیام اماره تفصیلیه نمی‌تواند تنجیز بیاورد چرا؟؟ عرض می‌کنم.

پس ببینید یک صورت بحث عبارت است از اینکه علم اجمالی به تفصیلی تبدل 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 تبدل 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. خب 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، خب 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. خب 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 ازتکلیف

نسبت به قیام اماره تفصیلیه، ایشان می‌گوید 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 لاتعاد مهم است. بسیار دخالت مهمی دارد این نکته که می‌خواهیم بگوییم. ببینید یک وقتی اماره ای می آید، دلیل اعتباری می/آید و تکلیف را بر ما ثابت می‌کند. مثل معمول امارات. روایت زراره میاید و می‌گوید صوم در اینجاها واجب است. صلات واجب است. کفاره واجب است. این تکلیف را به عهده میاورد. یک وقتی یک امارات و اصولی نمیایند در مقام اشتغال چیزی را بر عهده تحمیل کنند و اثبات کنند. در مقام فراغ می‌گویند چه می‌شود. مثلاً دلیل لاتعاد می‌گوید (لاتعاد الصلاة الا عن الخمس). طهور و استقبال و ... که 5 مورد است. الباقی لاتعاد الصلاة من قبل اینها. از قبل این 5 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.

لاتعاد الصلاة الا عن الخمس این را می‌گوید. خب دقت کنید. لسان لاتعاد این نیست که آن تکلیف اصلاً نیست. خیلی بحث دقیق و مهمی است. لسان لاتعاد 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 ذُکر 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 ذُکر و علم و امثال این محال است. اگر شما از لاتعاد این را بفهمید. دقت کنید. از لاتعاد 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 خطأً 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 یرجع الی تصرف در مقام تکلیف. والا معنا ندارد مولا بگوید: ایّها المکلف! (به اطلاقش 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. عقلائی 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 لاتعاد، در بحث اجزاء مأمورٌبه 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 لاتعاد را به عامد هم تطبیق می‌کند. یعنی اگر کسی عامداً هم بیاورد، لاتعاد او را می‌گیرد. چون ناقص را آورده و شارع این مأتیّ 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 میاورد. اجزای کسی که بجای جهل اخفات میاورد و به عکس. آنجا گفتند قبول است ولو در جاهر مقصّر. 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 می‌گویم رد می‌شوم 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 5 جزئی می‌خواهد. یک آقایی نماز 4 جزئی می‌خواند. مولا می‌پذیرد این را و نمی‌گوید: أعِد. چرا؟ چون با این نماز 4 جزئی ملاکی را آورده اما تفویت کرده ملاک 5 جزئی را. دیگر جایی برای استیفاء ندارد. خوب دقت کنید. مثل کسی که خودش را بالاضطرار میندازد. یک کسی در بیابان است. یک دبه آب هم دارد. عمداً این دبّه آب را می‌ریزد و نمی‌تواند وضو بگیرد. این شخص تیمم می‌کند. الان تیمم این آدم درست است؟ می‌گوییم تیممش درست است ولی کتک هم می‌خورد. چرا؟ چون بالاختیار تفویت کرده ملاک صلات با طهارت مائیه را.

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

خب حالا مرحوم عراقی ادعا می‌کند 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 می‌گوید 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. می‌گوید 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 می‌گوییم که یک جاهایی که حتی اصول نافیه ممکن است اجرا شود، ایشان می‌گوید با اینکه ما علت تامه ای هستیم و معنای علت تامه در تنجیز این است که جلوی حتی یک اصل نافی را هم می‌گیرد ولی می‌گوید یک وقت‌هایی 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 سرجای خود میاید. حالا ما عرضمان در اینجا با مرحوم عراقی این است که ما نمی‌فهمیم چرا اماره ای که قائم شده و می‌گوید 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، می‌گوید آن نجسی که تو دیدید اینجاست. این مفاد از حیث انحلال حکمی مثل فرض بعدی است که فرض اصلی بحث است. فرقی نمی‌کند. وجه حرف ایشان بنظرم روشن نیست. حالا دوستان مراجعه کنند ببینید وجهی پیدا می‌کنید که چرا ایشان اصرار دارد بگوید این جعل بدل است یا نه.

یک بحث کلی وجود دارد. اگر یک علم اجمالی داریم بین 2 طرف و یک اماره خاص به یک طرف واقع می‌شود. آیا هر دو با هم تاثیر می‌کنند در تنجیز؟ آیا اماره خاص مقدم است یا علم اجمالی؟ یا هیچکدام؟ یکی از اینهاست دیگر.

مثلا شهادت عدلین گفته نجس اینجاست که از آن یجب 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 می‌گوییم. 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 می‌شود. مفاد اماره این نیست که آن نجسی که تو می‌دانستی اینجاست. نه بلکه خودش یک تکلیفی را دلالت می‌کند. می‌گوید این هم نجس است. نمی‌گوید آن نجس فی البین که می‌دانستی اینجاست. می‌گوید این هم نجس است بطوریکه احتمال دارد همانی که تو می‌گویی و می‌دانستی 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 می‌شود. 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 می‌شود. اگر گفتیم در موضوعات یک قول موثق هم حجت است، مثل همان را لحاظ کنید. اماره قائم می‌شود بر اینکه این طرف واجب الاجتناب است. فرق این صورت با صورت قبل روشن است. دیگر توضیح نمی‌دهم. صورت قبل عبارت بود از انکشاف همان معلوم بالاجمال. اینجا نمی‌گوید آن معلوم بالاجمال منکشف شد. می‌گوید این هم وجوب اجتناب دارد احتمالاً. ممکن است آن باشد ممکن است نه چیز دیگری باشد. خب حالا اینجا چه می‌شود؟

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 می‌دانیم که نجس است. یحتمل که محتمل الانطباق بر او باشد. اگر علم تفصیلی پیدا کردیم، اینجا محقق نائینی ره و عده ای از بزرگان می‌فرمایند انحلال حقیقی پیدا می‌شود. چرا؟ چون دیگر نمی‌توانم 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 می‌رود. من وقتی که یقین دارم این طرف واجب الاجتناب است دیگر نمی‌توانم بگویم یا این واجب الاجتناب است یا آن. این طرف تفصیلاً و قطعاً واجب الاجتناب است. آن طرف وجوب اجتنابش محتمل است. برائت جاری می‌کنیم.

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. بله 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 مبنایی 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 میاییم آن واقع فی البین که علم اجمالی به آن تعلق پیدا کرده، را تنجیز می‌کنیم. ولذا دیدید در عبائر محققین کثیراً 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 میاورد. 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 نمی‌گویند. علت تامه ای ها این را می‌گویند. 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 نمی‌تواند واقع را تنجیز کند. چون علم اجمالی این طرف که باشد شما می‌گویید تنجیز ندارد در حالیکه علم به آن واقع باید علی ای حال تنجیز داشته باشد ولو این طرف باشد. حالا که نمی‌تواند تنجیز بیاورد معلوم می‌شود خود علم یک نقصی دارد. یک مشکلی دارد. بنابراین آن طرف هم نمی‌تواند تنجیز کند. این بیانی است که آنجا خواهد آمد. حالا دوستان باید فکر کنند. نتیجه چه می‌شود؟

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 می‌شود، انحلال حقیقی رخ نمی‌دهد. چرا؟ چون یا و یا هست اما انحلال حکمی رخ می‌دهد. چون دیگر علم اجمالی نمی‌تواند تنجیز کند. از اثرش میفتد. این دلیل خاص که بر این طرف قائم شد، این را منجز می‌کند. علم اجمالی این طرف کارگر نیست، پس آن طرف هم کارگر نیست.

حالا شما 2 چیز طلب دارید. یکی احاله به بحث علم اجمالی که چرا علم اجمالی اگر در یک طرف نتوانست تنجیز کند، در طرف دیگر هم نمی‌تواند؟ این طلبتان در آنجا که من اجمالش را عرض کردم اما تفصیلش آنجا. ولی یک سوال مهم‌تر هم ممکن است داشته باشید. اینکه چرا اگر اماره تفصیلی آمد به یک طرف، می‌گویید اماره تفصیلی تنجیز می‌کند و علم اجمالی از کار میفتد؟ چرا برعکس نمی‌گویید؟ بگویید علم اجمالی تنجیز می‌کند، 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 الرحیم

فهرست

[تطبیق کبرای انحلال علم اجمالی به اماره تفصیلی در بعض اطراف بر محل بحث 1](#_Toc147158799)

[چرایی مانعیت اماره تفصیلی در بعض اطراف از منجزیت علم اجمالی 2](#_Toc147158800)

[نفی احتمال تنجیز علم اجمالی و عدم تنجیز اماره تفصیلی 3](#_Toc147158801)

[نفی احتمال تنجیز علم اجمالی در عرض تنجیز اماره تفصیلی 4](#_Toc147158802)

[حکم فرض تقدم زمان حصول علم اجمالی بر زمان قیام اماره تفصیلی 5](#_Toc147158803)

[اثبات مقارنت زمانی بین تنجیز علم اجمالی و تنجیز اماره تفصیلی در فرض تقدم زمانی علم اجمالی بر اماره 9](#_Toc147158804)

الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 محرماتی 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 50 محرم هست اقلاً. 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 مثبته تکلیف پیدا می‌کند. اشتغال پیدا می‌کند بر اموری. اگر در میان آنچه که اماره بر او قائم شده، اصول مثبته 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 50 حکم تحریمی داریم. حالا در میان آنچه که امارات بر او قائم شده و اصول مثبته و سایر حجج معتبره، یقین داریم 50 مورد حرام وجود دارد. خب اگر یقین داریم 50 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 50 تا معین که قام علیه الاماره و اصل و غیره... این 50 تا معین که یقین داریم حرام است. آنوقت می‌گوییم که دیگر یا و یا وجود ندارد. نمی‌توانیم بگوییم یا این 50 تا حرام است یا محتملات 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 منحلّ می‌شود که به تنجیز مسلّم و قطعی در یک طرف و احتمال صرف در طرف دیگر که می‌شود مصبّ 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 منحلّ است و آن ثمره ای که او می‌خواهد بدست نمی‌اید.

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 منجزیت 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 منحلّ 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 تتن هم یکی از محتملات آن معلوم بالاجمال باشد. شرب تتن با این علم اجمالی به عنوان شرب تتن که محرم نیست. حتی نمی‌توانم اشاره کنم به شرب تتن بما هو فعلٌ. این را هم نمی‌توان گفت محرم است. چرا؟ چون محتمل الانطباق تکلیف واقعی است. لعلّ اینجا باشد و لعل نباشد.

پس دو نکته وجود دارد. اولاً بماهو شرب تتن، 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 تتن محرم باشد.

دوم اینکه اصلاً قطعی نیست. محتمل الانطباق تکلیف است. اما اگر قیام اماره شد بر اینکه شرب تتن حرام است، در این صورت به عنوانِهِ 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 تتن حرام است. ثابت نمی‌شود که شرب تتن 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 منجِز 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 بیّنه و غیره میاید که این بخصوصه حرام است، شرب تتن 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 چاره ای نداریم که بگوییم (اذا اجتمع امارة خاصة 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 علی المخالفة است. یک وقتی ما این را طرح کردیم و ربطی به این ندارد ولی شاید نزدیک باشد به نکته ای 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 برائت می‌آورم. می‌گوید در این بما هو مشکوک من برائت می‌آورم. به عنوان بما هو مشکوک نه بما هو محتمل الانطباق تکلیف معلوم بالاجمال که منجَز 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 منجَز 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 تاکیدی بکنیم؟

لذا بنظر میاید 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 منجِز باشد، در هر طرف افتاد باید تنجیز بیاورد. نمی‌شود گفت یک طرف تنجیز نیاورد ولی یک طرف تنجیز بیاورد. این را ان شا 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 ـ هم در آن مثالی که ساده شده بود و هم در تطبیقش در مورد ـ، 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 قِبَل 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 می‌یابد 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 می‌کند و مانع جریان اصل ترخیصی در سایر مواردی که اماره معتبره ندارد می/شود؟ اگر اثر کند آقای اخباری جلو می‌افتد. می‌گوید ما اول علم اجمالی داریم به محرمات. همه محتمل الانطباق ها را به این ترتیب ما محتمل الانطباق تکلیف منجَز کردیم و آن اماره مؤخر اثری ندارد. اما اگر بتوانیم راه حلی پیدا کنیم جواب اخباری را می‌دهیم و الا خیلی مشکل می‌شود. علم اجمالی حجت است. احتیاط را ثابت می‌کند. آقای اخباری در این مساله حرفش ثابت می‌شود. لذا این شقّ مهم است. حالا قبل از این، حالت قبل را هم بگوییم تا تمام صُوَر قیام اماره بر یک طرف را حل کرده باشیم. فرض کنید که در آن مثال ساده‌تر 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 راحت‌تر آن در سببش هست. فرض کنید شهادت عدلین هست که دَمی افتاده در این کاسه. در وقت ظهر یک سبب دیگری پیدا می‌شود. علم پیدا می‌کنیم 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 منحلّ می‌کند؟ بنظر میاید تردیدی نیست که منحلّ می‌کند. بخاطر اینکه بالاخره این طرف که ما سبب را دیدیم. اگر یقینی باشد اصلاً مانع از تشکیل علم اجمالی می‌شود. 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. می‌توان به آن علم اجمالی داشته باشیم. علم اجمالی دارم که آن قطره دمی که افتاد یا در این است یا آن. اما این سبب نمی‌تواند مسبب بیاورد. نه نجاست را و نه وجوب اجتناب را. چون اگر در این طرف افتاده باشد این قبلاً نجس بوده. نجس دوباره نجس نمی‌شود. 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 نمی‌تواند 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 نمی‌توان 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 نمی‌توانم یقین کنم که یا این وجوبش منجَز است یا آن وجوبش منجَز است. نمی‌توانم علم پیدا کنم که یا این وجوب اجتنابش منجَز 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 نمی‌تواند تنجیز کند. یعنی قیام اماره معینه در صبح تارة اگر علم بیاورد، اصلاً مانع از تشکیل علم اجمالی به مسبب می‌شود. البته نسبت به سبب، شما در افتادن قطره دم می‌توانید علم اجمالی داشته باشید و می‌گویید من علم اجمالی دارم یک قطره افتاد یا در این یا در آن. آن یاء هست. اما نسبت به مسبب نمی‌توانید بگویید. نسبت به نجاست و اجتناب نمی‌توانید بگویید چون یک وجوب و یک نجاست داریم. پس اگر یقین بیاورد اصلاً نمی‌گذارد 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 می‌شود به همان بیانی که در علم مقارن گفتیم که اگر مقارن بودند چطور گفتیم مانع می‌شود؟ اینجا هم همینطور است.

اشکال: مثل اقل و اکثر نمی‌شود؟ چون یقین دارم یک ظرف نجس است، در بعدی شک بوجود میاید. 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 می‌گویید خیلی فرق می‌کند. چون استقلالی اصلاً از اول منحلّ است. اگر شما علم اجمالی دارید که یا 50 تومان بدهکارید یا 100 تومان. خب 50 تومان که قطعی است. پس یاء و یاء ندارد. 50 تومن قطعی است اما 50 تومن دیگر نه.

اشکال: الان مثال ظرف‌ها اقل و اکثر استقلالی هستند؟ می‌گویم مثل آن نمی‌شود؟ چون یک چیزی را یقین داریم و اکثرش را شک می‌کنیم.

پاسخ: نه. ظرف‌ها اقل و اکثر نیستند. متباینین هستند. در اقل و اکثر یک قسمتش قطعی می‌شود ولی قسمت اکثرش نه. در متباینین تباین هست. منتهی محتمل الانطباق که باشد دیگر نمی‌توانم یا و یا درست کنم. یعنی داستانش فرق می‌کند. حالا در اقل و اکثر ارتباطی شبیه این می‌شود ولی نه به این صورت. در حدّش تبادل است اما در اصل وجوبش اشتراک است. ان شا الله در بحث اقل و اکثر مفصل می‌گوییم.

اشکال: دلیل اصلی اینجا المتنجز لایتنجز ثانیاً است؟ که اماره داریم و وقتی علم اجمالی بعدش بیاید تنجیز دیگری نمی‌آید. 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 نمی‌توانند تاثیر کنند. تقدیم علم اجمالی هم نادرست است چون خاص را نمی‌تواند 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 نمی‌کنند، با آن فرضی که گفتید سببیتش فرض دارد و در مسبب فرض ندارد، باهم نمی‌سازند.

پاسخ: چرا سبب که می‌گوییم یعنی ذات سبب نه بماهو سبب. بماهو سبب مثل مسبب می‌ماند. 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 می‌دانستم 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 می‌تواند مورد علم اجمالی باشد اما این علم اجمالی که سبب است نمی‌تواند برای شما مسببش را که نجاست و وجوب اجتناب است بیاورد. چون این طرف وجوب اجتناب دارد. دو وجوب اجتناب که نمی‌تواند 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 بنجاسةٍ جدیدة. این را یقین ندارم. بله یک نکته هست. اگر نجاست‌ها یعنی اسباب آنها فرق کند، می‌شود. مثلاً یکی نجاست دمی باشد و دیگری نجاست بولی. چون اینها آثارش فرق می‌کند. 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 می‌خواهیم 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 نمی‌گذارد 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، آناً فآناً هی اجتنب اجتنب اجتنب 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 میاورد. علم آنِ بعد تنجیز آن بعدی را میاورد للتالی. یعنی هم در تکالیف واقعی ایشان انحلال قائل است، هم در علمی و اماره ای که تنجیز میاورد، می‌گوید آناً فآناً 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 میاید، می‌گوید این اماره که امتداد دارد تا ظهر، همان اماره مقارن با علم اجمالی تنجیز میاورد 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 آناً 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 آناً فآناً تنجیز میاورد؟ یعنی عند العقلاء آن چه که موضوع استحقاق عقاب است، قیام آناً فآناً منجِزات است یا اگر یک منجِزی ادامه پیدا کرد عقلاء می‌گویند یک منجِز موضوع حکم عقل است. من فکر می‌کنم این دومی باشد. یعنی محقق عراقی یک قسمت حرفش درست است که اینطور نیست قیام اماره یا علم اجمالی یا تفصیلی در صبح آناً دلیل تنجیز در طول عمود زمان باشد. این درست است ولکن اگر آن اماره استمرار پیدا کرد ما هزاران منجِز داریم عند العقلاء یا یک منجِز مستمر داریم؟ بنظر من هم در منجِز و هم در تکلیف، ما یک تکلیف مستمر داریم. عقلاء واقعاً تکالیفی که ما مخاطبش هستیم، آنا فآناً آن را متکثر نمی‌کنند. به تعبیر دیگر زمان مکثِّر نیست نسبت به تکلیف. زمان مکثِر نیست نسبت به تنجیز. گرچه تنجیز آناً ما برای تالی بدرد نمی‌خورد ولی آنجایی که مستمر است، یک منجِز داریم نه ده تا و صدتا منجِز. این یک نکته ای هست که جاهای دیگر بدرد می‌خورد. در ذهن دوستان باشد. به لحاظ بحث امروز ما که عبارت باشد از انحلال علم اجمالی یا عرض می‌کنم 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 می‌شود که قیام خاص، اماره خاص مانع از حجیت یا اصل تحقق علم اجمالی در ظهر می‌شود. قیام اماره در صبح مانع می‌شود. پس قیام اماره ابتدائاً، بعد علم اجمالی مسلماً مانع می‌شود 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 می‌کند. چون اول ما علم اجمالی داریم بعد فحص می‌کنیم اماره می‌یابیم. بفرمایید اینجا علم منحل می‌شود یا نه؟ وقتی که به اماره رسید، علم منحل می‌شود 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 الرحیم

فهرست

[تبریک ولادت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) 1](#_Toc147155593)

[ادامه بحث انحلال علم اجمالی 4](#_Toc147155594)

[فرض حدوث منجز تفصیلی متاخر از علم اجمالی 4](#_Toc147155595)

[علم اجمالی مورّب در کلام محقق عراقی(ره) 5](#_Toc147155596)

[اشکال بر حجیت علم اجمالی مورب 6](#_Toc147155597)

[پاسخ محقق عراقی از اشکال 7](#_Toc147155598)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 خمسه 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، مفضّل است و بخواهند یک گرایش‌های خاصی در اینها درست کنند از غلوّ 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 فیه ذکر الارواح التی فی الائمة علیهم السلام) چند روایت در اینجا هست. یکی از آنها این است:

1- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِيِّ عَنْ جَابِرٍ الْجُعْفِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَا جَابِرُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقَ الْخَلْقَ ثَلَاثَةَ أَصْنَافٍ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- وَ كُنْتُمْ أَزْوٰاجاً ثَلٰاثَةً فَأَصْحٰابُ الْمَيْمَنَةِ مٰا أَصْحٰابُ الْمَيْمَنَةِ وَ أَصْحٰابُ الْمَشْئَمَةِ مٰا أَصْحٰابُ الْمَشْئَمَةِ وَ السّٰابِقُونَ السّٰابِقُونَ أُولٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فَالسَّابِقُونَ هُمْ رُسُلُ اللَّهِ ع وَ خَاصَّةُ اللَّهِ مِنْ‌ خَلْقِهِ جَعَلَ فِيهِمْ خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ أَيَّدَهُمْ بِرُوحِ الْقُدُسِ فَبِهِ عَرَفُوا الْأَشْيَاءَ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحِ الْإِيمَانِ فَبِهِ خَافُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحِ الْقُوَّةِ فَبِهِ قَدَرُوا عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحِ الشَّهْوَةِ فَبِهِ اشْتَهَوْا طَاعَةَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ كَرِهُوا مَعْصِيَتَهُ وَ جَعَلَ فِيهِمْ رُوحَ الْمَدْرَجِ الَّذِي بِهِ يَذْهَبُ النَّاسُ وَ يَجِيئُونَ وَ جَعَلَ فِي الْمُؤْمِنِينَ وَ أَصْحَابِ الْمَيْمَنَةِ رُوحَ الْإِيمَانِ فَبِهِ خَافُوا اللَّهَ وَ جَعَلَ فِيهِمْ رُوحَ الْقُوَّةِ فَبِهِ قَدَرُوا عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ وَ جَعَلَ فِيهِمْ رُوحَ الشَّهْوَةِ فَبِهِ اشْتَهَوْا طَاعَةَ اللَّهِ وَ جَعَلَ فِيهِمْ رُوحَ الْمَدْرَجِ الَّذِي بِهِ يَذْهَبُ النَّاسُ وَ يَجِيئُونَ.[[14]](#footnote-14)

روایت دومی با همین مضمون وجود دارد:

2- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنِ الْمُنَخَّلِ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ عِلْمِ الْعَالِمِ فَقَالَ لِي يَا جَابِرُ إِنَّ فِي الْأَنْبِيَاءِ وَ الْأَوْصِيَاءِ خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ رُوحَ 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 الْحَدَثَانُ إِلَّا رُوحَ الْقُدُسِ فَإِنَّهَا لَا تَلْهُو وَ لَا تَلْعَبُ.[[15]](#footnote-15)

روایات عجیبی است ولی در آن سرّ علم امام، سرّ 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 أَيَّدْنٰاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ) [[16]](#footnote-16)

در روایت اول اینجا هم چنین داشت که (أَيَّدَهُمْ 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 وَ الْأَوْصِيَاءِ خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ) که حالا در جواب، امام انبیاء و اوصیاء را ذکر فرمودند. (إِنَّ فِي الْأَنْبِيَاءِ وَ الْأَوْصِيَاءِ) گویی روح القدس اصلاً یک مرتبه از وجود امام و وصیّ و پیامبر می‌شود. 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 نمی‌شود 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 می‌کنند و اینها را غلوّ و امثال آن می‌دانند، 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 نمی‌تواند مثلاً چنین قدرتی داشته باشد اما اگر توجه کنیم که حقیقت آدمی بدن او نیست بلکه روح اوست حتی در انسان‌های معمولی؛ حقیقت او بدنش نیست. آن وقت ببینید امام علیه السلام که همه مراتب کمال را طی کرده، روحش تا کجا می‌تواند علوّ 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 می‌کنند.

اینطور نیست که حالا یکی دو روایت باشد. آن هم با شناخت ناقص خودمان بگوییم مثلاً غلوّ است. نه اینطور نیست.

بنابراین این یک بابی از فهم را به روی ما باز می‌کند که حقیقت انسانی تا کجا می‌تواند علوّ 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 می‌شود. آن چه که باقی می‌ماند 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 می‌گذارد.

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 می‌شود با یک علم تفصیلی یا یک اماره تفصیلیه در یک طرف، وقتی مقارن است منحل می‌شود. وقتی علم تفصیلی یا اماره تفصیلی مقدم باشد، باز هم منحل می‌شود. منتهی تحلیل این انحلال چگونه است؟ مثل مرحوم عراقی فرمود که آن علم تفصیلی یا اماره تفصیلی میاید تا زمان علم اجمالی و می‌شود مقارن و این منحل می‌کند. که دیروز عرض کردیم شاید بتوان تصویر دیگری کرد. حالا مهم هم نیست. چون علی ای حال در اینکه منحل می‌شود حقیقتاً در یک صورت وحکما 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 می‌کند یا نه؟

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

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

کسی که مدافع انحلال است می‌فرماید 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 می‌کند؟

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 میاید. یعنی در واقع علم اجمالی چون در هر لحظه که وجود دارد، تاثیر می‌گذارد. وقتی امتداد استمرارش میاید 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 میاورد. آن را چکار کنیم؟ محقق عراقی از این تعبیر می‌کند به «علم اجمالی مورَّب». 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 منجِز. 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 می‌توانید بگویید این کاسه نجس است یا آن کاسه. این علم اجمالی معمولی. حالا خوب دقت کنید. هر یک از این کاسه‌ها را مثلاً کاسه سمت راستی را، شما همانطور که می‌توانید با کاسه سمت چپی که الان مقارنش هست، بینشان یا و یا جاری کنید، با کاسه سمت چپی در آنِ قبل، آنِ قبل و.. تا صبح هم می‌توانید جاری کنید. اینطور نیست؟

بگویید یا این کاسه سمت راستی الان نجس است یا کاسه سمت چپی یک ساعت پیش نجس بود. می‌توانید بگویید؟ شما اینطور فرض کنید که از صبح می‌دانید 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 مورّب هم برای همین است که یک طرفش این است. یعنی روبروی هم نیستند. مورّب می‌شوند. این کاسه الان یا آن کاسه در صبح. این علم اجمالی هست.

مرحوم عراقی می‌فرماید که اگر ما علم اجمالی داریم به محرمات و بعد از تشکیل علم اجمالی مثلاً صبح علم اجمالی حاصل شد به محرمات، 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 می‌رود. دیگر در فرض حدوث علم تفصیلی نمی‌توانید بگویید یا این کاسه الان نجس است یا آن کاسه، و در فرض حدوث اماره تفصیلی هم نمی‌توانید بگویید یا این نجس است یا آن بطوریکه یاء اثر در تنجز داشته باشد. ولی می‌توانید بگویید که یا این کاسه الان نجس است یا آن کاسه صبح نجس بوده. می‌توانید بگویید یا این الان محرم است یا آن طرف دیگر محرم بوده. این را می‌توان گفت. مرحوم عراقی می‌گوید این علم اجمالی منحل نیست. اگر منحل نباشد کمک می‌شود به اخباری برای اثبات احتیاطش.

# اشکال بر حجیت علم اجمالی مورب

منتهی اینجا یک شبهه ای هست. دیروز هم عرض کردم. انسان تا این بیان را می‌بیند می‌گوید این که خودش از اردأ انحاء خروج از ابتلاء است. کاسه صبح که الان محل ابتلاء من نیست. خوب دقت کنید. همانطور که شما می‌گویید 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 منجِز نیست؛ طبق این مبنا که تکلیف در مورد خروج از ابتلاء ساقط نباشد بلکه علم ما به او منجَز 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 1360ما 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 امتثال 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 اردأ 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 بگوید که همان صبح ما یک علم اجمالی داشتیم که یا آن طرف واجب الاجتناب است یا این طرف در ظهر. انشاالله 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 می‌شود تنجیزش را درست کرد در تدریجیات. من اگر علم دارم که یا الان من وجوب اجتناب دارم یا فردا وجوب اجتناب دارم، نمی‌توانم از این طرف حالا بگویم می‌توانم برائت 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 شا الله بحث آن خواهد آمد.

عرض ما این است که همین حرف را الان می‌توانیم راجع به کاسه ای که صبح بود، علم اجمالی را از آن طرف شروع کنیم بیاییم. بگوییم صبح یک علم اجمالی عرضی داشتیم. یک علم اجمالی تدریجی نسبت به آینده به طرف دیگر هم داشتیم. آن علم تنجیز می‌کند و به حکم عقل ولو بعد السقوط یک طرفش اثرگذار است. یعنی عقل می‌گوید اگر اشتغال یقینی پیدا کردی به یک علم اجمالی منجِزی، اشتغالت فراغ یقینی می‌خواهد. آقا ضیاء اینجا ضمیمه می‌کند یک حکم عقلی را که بعید هم نیست. بعداً عرض می‌کنم.

**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 می‌کنم باید مبنای شما را قبول کنند. **پاسخ**: بله دیگر. این را می‌خواستم تصحیح و اضافه کنم. کسانی مثل مرحوم آخوند همین حرف مرحوم عراقی را می‌زنند. ان شاء الله آنجا بحث خواهیم کرد که علم اجمالی قصیر و طویل مرحوم آخوند شبیه همین است. مرحوم آخوند می‌فرماید 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 می‌گوید علم اجمالی قصیر و طویل. می‌گوید این هم منجِز 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 می‌کرد هم تکلیف واقعی را و هم علمش را. می‌گفت آنا فآنا ما علم و منجِز 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:

فالعمدة في لزوم رعاية الاحتياط في المقام و فى موارد التلف أو الاضطرار الطارى بعد العلم هو العلم الاجمالي التدريجي بالمردد بين ثبوت التكليف في الآن الاول في طرف أو بقائه في الآن الثاني في الطرف الاخر فان العقل يحكم في مثله بالاشتغال بالامر المردد بينهما و لزوم الاحتياط في الطرف الآخر و ان شك في سقوطه من جهة عصيانه أو امتثاله (یا به عصیان یا به امتثال صبح تمام شده) أو خروجه عن الابتلاء بمضي زمانه، حيث لا يعتنى العقل بالشك في السقوط من الجهات المزبورة. [[17]](#footnote-17)

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 ابتلائش 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 هکذا. این فرمایش ایشان است.

پس بنابراین با این کیفیت، علم اجمالی دوباره زنده می‌شود و حرف اخباری به کرسی می‌نشیند. یک علم اجمالی دارد به محرمات قبل الفحص. بعد که فحص می‌کند و این فحص زماناً متاخر است. فرض کنید یک روز، دو روز، یک هفته، پنجاه روز، پنجاه سال بعد فقیه مطلع می‌شود به برخی از روایاتی که دال بر حرمت‌ها است. این روایات دال بر حرمت‌ها اگر علم آور باشد، علم اجمالی مقترن و مقارن را منحل می‌کند. اگر تنجیز آور باشد؛ یعنی اماره ای باشد که ظن آور و منجِز است، حکماً منحل می‌کند. لکن یک علم اجمالی تدریجی دیگر بود که تنجیز در محرمات را در غیر از طرفی که الان بر آن اماره قائم شده ثابت می‌کند. 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 منجِز 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 می‌کند. دوستان مطالعه کنند برای شنبه ان شاء الله الرحمن.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[مروری بر مباحث گذشته 1](#_Toc147590753)

[اشکال: مانعیت علم اجمالی مورب از جریان برائت بعد الفحص 3](#_Toc147590754)

[راه حل اول 3](#_Toc147590755)

[راه حل دوم 6](#_Toc147590756)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# مروری بر مباحث گذشته

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

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 منجِز 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 مؤثّر بود للتالی هم مؤثّر 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 تشکیل‌ها این بیان را دارند و در این موارد علم اجمالی قصیر و طویل را مطرح می‌کند و مرحوم عراقی هم قبول دارد منتهی ایشان گاهی تعبیر به علم اجمالی مورّب می‌کند. البته تعبیر به «مورب» در کتاب‌های خود مرحوم عراقی نیست ولی تعبیر مشهوری است.

البته محقق عراقی علم اجمالی را آناً فآناً منجِز می‌داند. 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 می‌رود 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 مورب یا علم اجمالی قصیر و طویل؛ فرقی نمی‌کند.

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 ـ 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 می‌شود ـ، 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 می‌شود 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 می‌شود 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 منجِز 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 می‌فرماید که (البته حرف روشنی هم هست) این یک مشکلی برای ما درست می‌کند. چون این در واقع به نفع اخباری است یعنی علم اجمالی که او می‌گفت در صوری که فی الواقع صورت واقعی وضعیت مجتهد است، همیشه مبتلا به یک علم اجمالی استقبالی یا مورّب یا قصیر و طویلی است که منجِز است؛ چون معمولاً اول علم اجمالی تشکیل می‌شود و بعد ما فحص می‌کنیم، و بعد از فحص یا علم پیدا می‌کنیم به میزانی از معلومات (حالا محرمات یا واجبات) و یا اماره تفصیلی قائم می‌شود. وضع واقعی نه فرضی و تخیلی این است. یعنی اول یک علم اجمالی هست، بعد علم تفصیلی پیدا می‌شود. یعنی وضعیت واقعی اجتهاد مجتهدین ما از این قسم اخیر است. معنای آن این است که یک علم اجمالی زنده (به تعبیر مرحوم عراقی مورَّب) یا قصیر و طویل وجود دارد. پس این علم اجمالی طرف دیگر را از جریان اصل ترخیصی منع می‌کند. پس حرف اخباری تمام می‌شود که آن علم اجمالی که موجب احتیاط می‌شود، 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 می‌کنم.

یک جواب سر راستی داریم که ان شاء الله در ذهن شما می‌ماند. روی آن فکر کنید. اینکه آیا قیام امارات تفصیلیه، آیا نفس قیام بالفعل آن منجِز است؟ یعنی الان که خبر زراره به دست من رسید، الان بِوصولِهِ منجِز است؟ یا اینکه کونها فی معرض الوصول، برای تنجیز کفایت می‌کند؟ خوب دقت کنید. عقلاء وقتی که یک اماره ای را حجت می‌دانند، می‌گویند هر وقت که قائم شد حجت است؟ به قول مرحوم عراقی: پهلوان زنده‌ش خوش است. علم اجمالی زنده اش خوش است پس اماره هم زنده اش خوش است. هر وقت امارات قیام پیدا کردند منجِّز می‌شوند یا اینکه همینکه در معرض وصول باشند، به حیث لو فحص عنها لظفر بها، همان وقت منجِّز اند؟ بنظر میاید که این باشد. همان وقت منجِز اند. یعنی شما هنوز فحص نکردید اما اگر فحص کنید به آن می‌رسید، این اماره منجِز است یعنی استحقاق عقاب علی المخالفه میاورد. اگر فحص کنید که به دستتان می‌رسد چون فرض این است که لو فحص عنها لظفر بها. فحص هم نکنید از باب اینکه فحص نکردید اماره موجب استحقاق عقابتان می‌شود. اگر فحص می‌کردید به آن می‌رسیدید. اما اگر فحص نکردید پس حالا که فحص نکردید باز موضوع استحقاق عقاب علی المخالفه هستید. یعنی آنچه که عقل آن را موضوع استحقاق عقاب علی المخالفه می‌داند، همین معرضیت اماره است برای وصول. لو فحص عنها و ظفر بها که روشن که استحقاق عقاب وجود دارد. لو لم یفحص 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 می‌گوید استحقاق عقاب دارید مثل بقیه منجِزات.

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

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

اگر این را قبول بکنیم آنوقت چه می‌شود؟ این علم اجمالی که گفتید با یک اماره تفصیلیه در زمان تشکیلش مقارن می‌شود. خوب دقت کنید. تمام این حرف‌ها 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 می‌کند و به اماره می‌رسد. لذا گفتند این اماره متاخره، علم اجمالی قبلی را منحل نمی‌کند. حالا علم اجمالی مورّب باشد یا قصیر و طویل. جواب این است که اصلاً علم اجمالی اول که از اول تشکیل می‌شود، 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 می‌شوند نه اماره بعد الوصول . این جلوی علم اجمالی منجِز را می‌گیرد یعنی جلوی تنجیزش را می‌گیرد.

فقط شما یک طلب دارید که تکلیف علم تفصیلی چه می‌شود؟ حالا در اماره معرضیت را می‌گویید. اما علم تفصیلی متاخر را چکار کنیم؟ حالا عرض می‌کنیم.

**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 منجِّز باشند یا منجَّز؟ ما می‌گوییم در معرض وصول بودن حکم واقعی کافی است برای اینکه منجَّز 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 می‌گویند احتمال تکلیف قبل الفحص منجَز 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 می‌کنیم این را. یک شباهتی دارد منتهی عیناً نیست چون تکالیفی که ما در شبهات قبل الفحص می‌گوییم منجَز 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 منجِز 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 منجِز است. با این حرف علم اجمالی منجِز 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 منجِز 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 می‌تواند در آن علم اجمالی موربّی 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 لعّل 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 مورّب 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 مورّب 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 باشد 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 اقدم 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 تتن، 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 میاید که فکر کنم دقیق باشد و باید روی آن فکر کرد. اینکه درست است که علم از حالا که قائم شد، منجِز است. اما منجِز چی هست؟ منجِز یک تکلیف سابق است. نه منجِز 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 ذواثر 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 منحلّش 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 چنینی 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 منجَز بوده. نه در صبح. حالا باید بگوییم آن تکلیف صبح از اول منجَز 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 چنینی 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 منجَز 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 می‌افتد. 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 می‌شود. از باب اینکه معرضیت وصول برای تنجیز کافی باشد یا از باب اینکه چه علم و چه اماره تفصیلی که بعد قائم می‌شود، معلومش را تنجیز می‌کند 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 می‌خواهم فرمایش مرحوم عراقی را مطالعه کنند که ایشان دقیقاً چه می‌خواهند بگویند. ایشان یک حرفی دارند که به برخی از این حرف‌ها شبیه است و با برخی از این حرف‌ها شبیه نیست. می‌گویند این علم اجمالی اثرگذار نیست چون احتمال اماره قائمه داریم و این احتمال از باب قبل الفحص اثرگذار است. اثر گذار در چیست؟ فکر کنید تا فردا ان شاء الله.

والحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[وجود دو راه حل ذکر شده در کلمات محقق اصفهانی 2](#_Toc147680698)

[تذکر: نکته عدم جریان برائت عقلی در شبهات قبل الفحص 6](#_Toc147680699)

[راه حل محقق عراقی (ره) در انحلال علم اجمالی مورب 7](#_Toc147680700)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

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

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 قبل‌تر از آن محقق است. برای شخص بالغ همانطور که تکلیف دامنگیر او می‌شود 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 معرضیّت للوصول آن قبل از تشکیل علم اجمالی است. اگر آنچه که منجِز است، معرضیت للوصول باشد پس منجِز ما قبل از تشکیل علم اجمالی قائم شده. بنابراین موجب انحلال علم اجمالی می‌شود.

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

# 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 جالب‌تری که می‌خوانم 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 (کانّه 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 یتوقّف علی أمرین (ما الان کار نداریم که جواب چه چیزی هست) أحدهما: کاشفية الأمارة عن ثبوت التّکلیف الفعلی من أوّل الأمر... (بعد ایشان در توضیح امر اول می‌فرماید) و الأمر الأوّل: ممّا لا ریب فیه، لأنّ الأمارات الشرعيیة کاشفة عن أنّ الحکم فی الشّریعة هو ذلک من دون اختصاصه بحال قیام الأمارة عند المکلّف [[18]](#footnote-18)

وقتی اماره میاید می‌گوید در اسلام المسافر یقصّر. بله البته ایشان اینجا به این توجه نکرده که قیام اماره که تنجیز می‌کند، 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 می‌شود، حکم هم مجعول در اسلام است، پس کاشف از وجود یک قضیه حقیقیه 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.

ثانیهما (از آن مقدماتی که برای جواب ایشان لازم بوده که ما به آن کار نداریم و محتوای آن را کار داریم) جعل الحکم 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 الحکم المماثل الفعلی علی طبقه من اوّل الامر حتی یکون وجود الحکم الفعلی من الاوّل مانعاً عن تحقق العلم الاجمالی بتکلیف فعلی علی ای تقدیر لاستحالة اجتماع الفعلیین.[[19]](#footnote-19)

مقدمه دوم این است که جعل حکم مماثل می‌شود به قیام اماره (وقتی اماره قائم می‌شود جعل حکم مماثل می‌شود). 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 می‌شود، برای زمان حاضر، جعل حکم مماثل می‌شود یا نه. چون کاشف از وجود حکم در اسلام است و حکم برای من از اول بلوغ فعلی می‌شود، اماره وقتی قائم شد، جعل حکم مماثل می‌شود از زمان بلوغ من؟ در زمان حال که قائم شد جعل حکم مماثل برای آن وقت می‌شود. نه جعل حکم مماثل بشود در زمان حال بلکه برای اول بلوغ من جعل حکم مماثل شده. بعد ایشان می‌فرماید که (حتی یکون وجود الحکم الفعلی من الاول مانعاً عن تحقق العلم الاجمالی) اگر این باشد که اماره وقتی قائم می‌شود از همان اول حکم مماثل جعل می‌شود. 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 یقصّر، 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 می‌گوید 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 نمی‌تواند به فعلیت بماند. دو حکم فعلی که نمی‌توانیم داشته باشیم.

با قیام اماره جعل حکم مماثل للمؤدی بعنوان انّه الواقع می‌شود. این حکم مماثل فعلی دیگر نمی‌گذارد حکم واقع فعلی باشد. در نتیجه علم اجمالی من به حکم فعلی تعلق نگرفته و منحل می‌شود. در توضیحش ایشان می‌فرماید

و أمّا الأمر الثانی (که الان گفتیم) فمبنيّ علی أنّ الحجّة بوجودها الواقعی الّذی هو فی معرض الوصول بحیث إذا تفحّص عنه ظَفَر به، کافیة فی تمامیة الحجّة علی التّکلیف المستتبعة لجعل حکم مماثل فعلی علی طبق مؤدّاها واقعاً . [[20]](#footnote-20)

چون اگر بنا باشد از حالا جعل بشود، لازم می‌آید 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 بحیث لو فحص عنها لظفر بها باشد نه خبر زراره ای که اگر فحص هم کنیم به آن نمی‌رسیم 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.

فالظّفر بالحجّة متأخّر عن العلم الإجمالی دون نفس الحجّة الحقیقيیة

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

آن بیان دومی که ما عرض کردیم و من خیال می‌کردم که به ذهن خودم رسیده ولکن بعد از مراجعه دیدم که ایشان هم این مطلب را دارد. می‌فرمایند که

و یمکن الجواب بوجهین: (فعلاً با این دو وجه کاری نداریم) أحدهما: أنّ الحجّة مطلقاً و إن لم تنجّز الواقع بوجودها الواقعی الّذي هو فی 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 می‌گوییم ولو ما این را بگوییم ...) لکنّها توجب تنجّزه عند قیام‌ها بترتیب الآثار السّابقة فعلاً [[21]](#footnote-21)

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 می‌زند. می‌فرماید اثر این مساله در جاهای دیگر چیست؟ نه در بحث انحلال، البته انحلال هم نتیجه آن است.

و لذا یحکم بنجاسة ملاقی ما قامت البينة علی نجاسته مع فرض الملاقاة قبل قیام البینة فانّه من حین قیامها یجب الحکم بنجاسة الملاقی من قبل [[22]](#footnote-22)

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 کذا إذا قامت الحجّة علی جزئیة السّورة للصّلاة (الان یک روایت صحیحه 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) فانّه و إن لم تنجّزها قبل قیام‌ها لکن بعد قیام‌ها یحکم ببطلان الصّلوات السّابقة الخالیة 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. (فالمنجّز و إن کان متأخّراً إلاّ انّه یقتضی ترتیب الآثار من قبل) این همین بحثی هست که الان کردیم. حالا چگونه بحث انحلال را درست می‌کنیم با این؟ می‌فرمایند (فالعلم الإجمالی و إن لم یکن له مزاحم فی تنجیزه حال تحقّقه) فرض ما این است که یک علم اجمالی داریم، بعدا قیام اماره شد به یک طرفش. ایشان می‌گوید درست است که علم اجمالی آن وقت که تشکیل شد، مزاحمی در تنجیز نداشت (لکنّه تعلّق بما یقتضی الحجّة المتأخّرة ترتیب الآثار السّابقة) به یک چیزی تعلق پیدا کرده که حجت لاحقه می‌گوید از همان اول باید ترتیب آثار بدهی. بعداً یعنی بعد قیام اماره، ترتیب آثار سابقه یا ترتیب خَلافها مِن قَبلِها. (فلا تأثیر له واقعاً) حالا که علم اجمالی امروز به موردی تعلق گرفته که فردا یک منجِزی میاید که می‌گوید از قبل آثار را باید بار کنید، پس علم اجمالی نمی‌تواند اثر خودش را الان بار کند و اگر هم الان بار کند با ترتیب آثار مِن قَبل اماره متاخر تنافی پیدا می‌کند. بنابراین می‌گوید (فلا تأثیر له واقعاً و إن کان بزعم العالم إجمالاً أنّه ینجّز الآثار) این عالم اجمالاً چون نمی‌دانست فردا یک اماره تفصیلی به یک طرف واقع می‌شود. عالم اجمالی خیال می‌کند یک علم اجمالی دارد، خب می‌گوید 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. خب اگر می‌خواهد تمام آثار دیروز را بار کند، با اثر گذاشتن علم اجمالی جمع نمی‌شود. بنابراین اماره تفصیلی متاخر گرچه قیامش متاخر است و لکن چونکه طبق این بیان، حکم می‌شود که آثار سابق را باید بار کنی، فلذا یزاحم العلم الاجمالی در همان زمان اول چون بعداً آثار متاخر را می‌خواهیم 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 می‌شود و بحث مهمی است. در کلام ایشان یک استدلالی هم ذکر کردند برای این. بعد از اینکه می‌فرمایند (فالظفر بالحجّة متاخّر عن العلم الاجمالی دون نفس الحجّة الحقیقیة) بنا بر اینکه حجت حقیقی همان کون الاماره فی معرض الوصول باشد، این حجت حقیقی است نه قیام الاماره؛ می‌گویند:

(و بنائهم علی عدم جریان قبح العقاب بلا بیان قبل الفحص کاشف عن أنّ وجوده الواقعی صالح للبیانيیة عقلاً) می‌گویند در بحث قبح عقاب بلا بیان این روشن است که قبح عقاب بلا بیان، قبل الفحص جاری نیست. چرا؟ برای اینکه قبل الفحص لابیانیت هست. قبل الفحص هم لابیانیت هست. بیان نداریم. می‌گویند قبح عقاب بلا بیان جاری نیست. ایشان می‌گوید بنائشان بر عدم جریان، کاشف از این است که امارات در معرض وصول را حجت می‌دانند. چونکه حجت می‌دانند بیان را تمام دانسته و قبح عقاب بلا بیان جاری نیست (و إلاّ لکان عدم البیان قبل وصوله مقطوعاً به، و سیأتی تحقیق الحال فیه فی محلّه)

ولکن علی الظاهر این استدلال ناتمام است؛ به دلیل اینکه قبح عقاب بلا بیان دلیل عقلی است. ما باید ببینیم کجا جاری می‌شود. عقل که می‌گوید عقاب کسی که بیان ندارد، قبیح است برای بعد الفحص می‌گوید. نمی‌شود انسان سرش را زیر لحاف کند و بگوید من بیان ندارم. عقل در جایی حکم می‌کند به عدم استحقاق عقاب از باب لابیانیت 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 بلابیان] قاصر است. این حکم در جایی است که انسان فحص کند و بیان نداشته باشد. لابیانیت که موضوع حکم عقل است، بعد الفحص است. شما نمی‌توانید به عقل تحمیل کنید که چرا موضوع حکم تو موسَّع 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 ماه مبارک رمضان ثابت 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:** نگویید در معرض. ما می‌گوییم که اصلاً قبح عقاب بلا بیان که می‌گوید اگر بیان نداری عقاب قبیح است، موضوعش چیست؟ موضوعش لابیانی است که بعد از فحص باشد. قبل الفحص لابیانیت 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 نهایة 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 می‌خوانم برای شما. ایشان بعد از اینکه خودشان تقریر می‌کند علم اجمالی مورب یا قصیر و طویل را و بعد میگوید از اینجا یک اشکالی پدید میاید. پس حرف احتیاطی تسجیل می‌شود. می‌فرماید: (مدفوع بانه یتم ذلک لولا حکم العقل بمنجزیة الاحتمال الطرق القائمة[[23]](#footnote-23)) ظاهراً عبارت غلط است. مشکلش این است که این احتمال گویی دستکاری شده. احتمال می‌دهم 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. (بمنجزیة 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 می‌کند که احتمال طرق قائمه منجِز اند. دقت کنید.

(بمنجزیة الاحتمال الطرق القائمة علی ثبوت التکالیف فی بعض الاطراف من الاول بمناط الشبهة قبل الفحص)

خوب دقت کنید. بحث دقیقی است و جاهای دیگر هم بدرد می‌خورد. ظاهر ادعای ایشان این است که قبل الفحص احتمال طریق قائم، منجِز است. طریق قائم بر ثبوت تکالیف فی بعض الاطرف. خب حالا چه می‌شود؟ می‌فرمایند: (والا فعلی ما هو التحقیق من حکمه بذلک) وقتی ما قبول داریم علی التحقیق که احتمال طرق قائمه قبل الفحص منجَز اند، می‌فرماید (لا مجال لتاثیر العلم الاجمالی فان حال العلم الاجمالی مع الاحتمال المزبور بعد تقارنه لوجود العلم بعینه حاله مع العلم التفصیلی 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 می‌کنم. مثلاً فرض کنید روایت زراره راجع به حرمت شرب تتن. فرض کنید زراره یک روایت دارد راجع به حرمت شرب تتن 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 می‌دهم یک طرقی باشد قائم بر حرمت شرب تتن. می‌گوید 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. (فیمنع ذلک ایضاً عن تأثیر العلم الاجمالی فی تنجیز متعلقه کما یمنع عنه العلم التفصیلی وعلیه فلا یکون الظفر بالامارات التفصیلیة بعد ذلک مضرا بموجبیتها لانحلال العلم الاجمالی)

می‌گوید این که شما بعداً اماره تفصیلی پیدا می‌کنید، این اضراری نمی‌رساند به انحلال. اینکه بعد واقع شده موجب نمی‌شود که نتواند منحل کند علم اجمالی قبلی را. چون این علم اجمالی قائم به صورت اجمالی من احتمال می‌دادم قیام طریق کاشف از تکلیف را. احتمال اماره قبل الفحص منجِز است. پس درست مثل اینکه یک منجِزی همزمان با علم اجمالی داشتم.

این حرف ایشان است. حالا بنظر من چند جای آن بحث دارد. حالا من یک سوالی طرح می‌کنم 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 منجِز است. احتمال منجِز واقع است. این حرف معقولی هست. یعنی چه احتمال منجِز است؟ یعنی اگر احتمال دادی حرمت شرب تتن را قبل الفحص، استحقاق عقاب علی المخالفه پیدا می‌کنید لو کان فی الواقع. اگر در واقع اماره بود و نهی کرده بود از شرب تتن و شما مرتکب شوید، استحقاق عقاب علی المخالفه دارید. معنای منجزیت احتمال این است اما منجزیت احتمال للتکلیف الواقعی است. این روشن است. ایشان چه می‌خواهد بگوید؟ باید مطالعه کنید. پنج، شش سطر هم بیشتر نیست. صفحه 254و صدر صفحه 255. کل آن پنج شش خط است. آن را مطالعه کنید. ایشان چه می‌خواهد بگوید؟ می‌خواهد بگوید احتمال طریق قائم، نفس این احتمال واقع را تنجیز می‌کند؟ این است؟ یا می‌خواهد بگوید اماره را منجِز قرار می‌دهد؟ خیلی فرق می‌کند. چون اثرش خیلی زیاد است. فرقش زمین تا آسمان است در جهت انحلال علم اجمالی. حالا فردا این را باز می‌کنیم. شما فکر بکنید. آیا ایشان می‌خواهد بگوید عقل حکم می‌کند به منجزیت احتمال طرق قائمه؟ یعنی عقل حکم می‌کند به منجزیت احتمال للتکلیف الواقعی؟ 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 منجَز نمی‌شود. وقتی می‌گویید حکم العقل بمنجزیة احتمال الامارة.... کما اینکه می‌گفتید منجزیت احتمال تکلیف. چی را تنجیز می‌کند؟ متعلقش را که تکلیف است. حالا آمدیم احتمال دادیم اماره مثبته للتکلیف را. مقصود این است که احتمال اماره را تنجیز می‌کند که اماره بشود منجَز؟ مگر اماره تنجیز می‌شود؟ اماره خودش یکی از منجِزات است. اماره تکلیف را تنجیز می‌کند. اماره قائم بر تکلیف، تکلیف را تنجیز می‌کند. اماره طریق است. طریق بما هو هو تنجیز ندارد. مگر اینکه مقصودتان این باشد که وقتی عقل می‌گوید احتمال اماره منجِز است، یعنی آن تکلیفی که اماره بر آن قائم شده منجِز است. مقصود طریقیت اماره است برای تکلیف واقعی که آن واقع را تنجیز می‌کند. بنظر من فرق اینها خیلی است و مرحوم عراقی ره از احتمال اول سودی نمی‌برد. احتمال دوم هم نمی‌تواند ثابت کند. فکر کنید تا فردا.

والحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[مروری بر مباحث گذشته 1](#_Toc147680698)

[ادامه بررسی کلام محقق عراقی (ره) 1](#_Toc147680699)

[نسبت احتمال تکلیف با اماره محتمله 4](#_Toc147680700)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# مروری بر مباحث گذشته

بحث در علم اجمالی به محرمات بود و استدلالی که اخباریین به این علم اجمالی می‌کنند. نهایت بحث این شد که این علم اجمالی ولو به آن شکل قصیر و طویلش یا به شکل موربّش که به نظر اخباری مصحح احتیاط است، به دو راه منحلّ می‌شود. راه اول از طریق اماراتی که در معرض وصول اند. وقتی که قائم می‌شوند به یک طرف بعد الفحص ولو اینکه این قیام اماره بعد الفحص متاخر از علم اجمالی است ولی علم اجمالی را منحلّ می‌کند از جهت اینکه قیام اماره در حین القیام منجِز نیست بلکه در معرضیت آن منجِز است. این صفت هم از همان اول بلوغ ثابت است برای اماره. اماراتی که از ناحیه شارع منجِز هستند، زمانی که در معرض وصول اند منجِز اند و این هم زمان می‌شود با علم اجمالی یا مقدم می‌شود 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 می‌یابیم به یک اماره ای متاخر از تشکیل علم اجمالی، ولی چونکه معلوم یا مؤدی اماره مؤخر نیست، همان هم تنجیز می‌شود نه در زمان قبل بلکه از حالا. یعنی از زمان قیام اماره تنجیز می‌شود آن واقع و مؤدّی ولو از قبل. به این معنا که حالا ترتیب آثار قبل داده می‌شود. 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 نهایة الافکار یک بیانی دارند. صورت ظاهرش که بنظر مشکل میاید مگر اینکه بشود آن را تصحیح کنیم. ایشان می‌فرمایند که احتمال طرق قائمه منجِز است قبل الفحص و چون احتمال قبل الفحص آن منجِز 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 می‌شود در جاهایی که اماره تفصیلی باشد، اینجا هم همینطور است. البته علم تفصیلی که ظاهراً معنا ندارد ولی اماره تفصیلیه، چون احتمالش را می‌دهیم و احتمالش هم منجِز است، بنابراین به یک طرف علم اجمالی این احتمال قائم شده. مثلاً فرض کنید من احتمال می‌دهم 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 می‌دهم که اماره ای باشد که بگوید شرب التتن حرام. ایشان می‌گوید همین احتمال تنجیز می‌کند واقع را یعنی اماره را. بنابراین مثل قیام اماره خاص بر یک طرف می‌ماند. ولذا می‌گوید بعد هم که ما بعد الفحص اماره خاص را بیابیم، یک منجِز جدید پیدا نکردیم بلکه در واقع همان چیزی که احتمال آن را تنجیز می‌کرد، همان را کشف کردیم نه چیز جدیدی. یعنی بعدا یُستکشف موجبیة همین اماره محتمله نه چیز دیگری. این فرمایش ایشان است.

بحث ایشان از این جهت مهم است که اماره را ایشان تنجیز می‌کند. 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 می‌شود. حالا ایشان آن خصوصیت را تنجیز می‌کند. می‌گوید آن اماره خاص منجِز 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 منجِز است. به این معنا که قبل الفحص قبح عقاب بلابیان جاری نمی‌شود بلکه اینجا عقل می‌گوید 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، منجِز قرار می‌دهیم. خب احتمالی که منجِز است، چی را تنجیز می‌کند؟ 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 می‌کند یا به مؤدّی اماره صدق می‌کند؟ ما قام علیه الاماره تنجیز می‌شود. خود اماره هم تنجیز می‌شود؟ اماره جعل پیدا می‌کند اما نه استحقاق عقاب علی المخالفه بلکه جعل اعتبار برایش می‌شود مثل جعل منجزیت (اگر گفتیم قابل جعل است) یا جعل حجیت یا جعل مؤدّی (اگر گفتیم آنچه که در دلیل حجیت پدید میاید جعل مؤدّی است) و یا جعل حکم مماثل است عنواناً (که در بحث حجیت خبر واحد گفتند). اما اماره خودش تنجیز می‌شود؟ یعنی استحقاق عقاب علی المخالفه پیدا می‌کند؟ اماره خود به خود مخالفت دارد؟ یا مخالفت اماره عبارت است از مخالفت مؤدّی الیه الاماره؟ برای مثال، مخالفت بینه چیست؟ مخالفت با مودی خود است و الا خود بینه که دلالت می‌کند 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 می‌گوییم قام علیه به دلالت اماره) و نه استحقاق عقابش درست است.

در بحث ما توجه بکنید که عقل می‌گوید آن تکلیفی که قام علیه الاماره احتمالاً خود آن تکلیف محتمل است. اینکه تنجیز می‌شود، آیا عقل علاوه بر تنجیز تکلیفی که قام علیه الاماره، خود اماره را هم تنجیز می‌کند؟ بنظر میاید نه تنجیز آن معنا را دارد و نه عقل در اینجا دو منجِز دارد. عقل نمی‌گوید هم احتمال تکلیف منجِزِ تکلیف واقعی است و هم احتمال اماره، منجِز اماریت اماره است.

مگر اینکه شما بگویید اصلاً این تعبیر که احتمال تکلیف قبل الفحص منجِز است، یک تعبیر مسامحی از باب ضیق خناق است. در واقع عقل قبل الفحص وقتی احتمال می‌دهد یک چیزی مثل تکلیف را، چیزی مثل اماره را، در واقع می‌گوید به تناسب آن چیزی که شما احتمال می‌دید، آن را تثبیت می‌کند نه اینکه حتماً تنجیز می‌کند. بگوییم عقل روی عنوان تنجیز نایستاده. عقل می‌گوید وقتی شما قبل الفحص هستید، وقتی احتمال چیزی را می‌دهی، گویی خود آن چیز هست. اگر احتمال تکلیف می‌دهی، 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 نمی‌برد بلکه روی اماره می‌برد گویی اماره ثابت است. وقتی شما احتمال می‌دید که خبر زراره ای دال بر حرمت شرب تتن در کار باشد، احتمال خبر زراره قبل الفحص مثل این است که خبر زراره ثابت است. اگر خبر زراره ثابت بود چه می‌شد؟ تنجیز می‌کرد حرمت شرب تتن 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. می‌گوید قبل الفحص مثل این است که شما آن شیئ را واجدی. اگر تکلیف باشد تنجیز می‌شود. اگر اماره باشد، مؤثّر و منجِز می‌شود نه اینکه خودش تنجیز می‌شود. در واقع عقل آن محتمل را تثبیت می‌کند 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 می‌کند، مخالفتش استحقاق عقاب میاورد.

مقصودم این است که این یک بحث دیگری است. یعنی راه باز می‌کند برای یک حرف دقیق‌تری که اصلاً این جمله که مکرّر اندر مکرّر ما هم در بحث برائت و در بحث انسداد و... تکرار می‌کنیم که احتمال تکلیف قبل الفحص منجِز 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 می‌کند. 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 می‌گویند از باب مسامحه است. آن چه که در آن بحث لازم داشتند را گفتند. و الا لبّاً این است. یک امر اعمی است. احتمال کل شیء ذی اثر قبل الفحص مثل ثبوت آن امر ذی اثر است. مثل ثبوت آن می‌ماند. باید این حساب را بکند که کانّه او ثابت است. آن وقت ببینیم بگوییم چه اثری دارد: اماره بود منجِز 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 می‌گویند، بخاطر این است که احتمال اخبار آحاد را می‌دهند یا می‌گویند قبل از فحص می‌دانیم تکالیفی بر ذمه ما هست؟

**پاسخ**: تکالیف هست.

**اشکال**: می‌خواهم بگویم احتمال اخبار آحاد است که اینها را به احتیاط می‌کشاند؟

**پاسخ**: نه خود احتمال تکلیف واقعی هم هست. احتمال محرمات. منتهی احتمال اماره می‌شود احتمال قیام منجِز خاص. مثل آنجا که می‌گفتیم اماره خاص قائم شده. می‌خواهیم ببینیم که این احتمال مثل آن است؟ که اگر باشد این احتمال دیگر مؤخر نیست. چون مشکل این بود که اماره مؤخراً 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 می‌فرماید، انحلال حل می‌شد. اگر نتوانیم مساله دشوار می‌شود.

**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 می‌گفتند اگر اماره قائم شود که این مثلاً کاسه در واقع همان معلوم بالاجمال است. یعنی تفصیل آن معلوم بالاجمال است. این صورت را ایشان می‌گفت به جعل بدل برمیگردد. صورت‌های دیگر را می‌گوید انحلال حکمی است.

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

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

# نسبت احتمال تکلیف با اماره محتمله

منتهی یک نکته دیگری باقی می‌ماند. ما بالاخره آن احتمال تکلیف واقعی را چه کردیم قبل الفحص؟ ایشان که به اماره محتمله تمسک می‌کند، یا ما اماره محتمله را می‌گوییم اصلاً درست نیست یا با این تعمیم اماره محتمله را هم درست می‌کنیم ولی باتوجه به اینکه خود احتمال تکلیف هم هست فلذا نسبت این اماره محتمله با آن احتمال تکلیف چه می‌شود؟ ما یک اماره محتمله داریم مثلاً فرض کنید ما احتمال می‌دهیم خبر زراره را که دال بر حرمت شرب تتن باشد. بالالتزام ما احتمال حرمت شرب تتن را هم می‌دهیم. حالا التزام هم باشد، احتمال بدوی می‌دهیم. بالالتزام حتماً احتمال می‌دهیم. اگر ما احتمال می‌دهیم قیام خبر زراره بر حرمت شرب تتن را، پس احتمال هم می‌دهیم شرب تتن در واقع محرم باشد. این احتمال قبل الفحص هم منجِز است. دو منجِز با هم داریم؟ خب اینها اثباتشان چه می‌شود؟ اگر بنا باشد که آن اماره هم منجِز باشد، خود این احتمال هم منجِز باشد، تکلیف این چه می‌شود؟

بحث دیگر نسبتش با این علم اجمالی است. دقت بکنید. ما تا به حال می‌گفتیم که اگر یک اماره مفصله یا یک علم تفصیلی به یک طرف قائم شود، علم اجمالی را منحلّ می‌کند. اگر علم تفصیلی باشد، علم اجمالی را حقیقتاً منحل می‌کند. اگر اماره مفصله باشد، حکماً منحل می‌کند. حالا یک بحث دیگری می‌خواهیم ضمیمه کنیم تا فرمایش آقا ضیاء بازتر شود. اگر احتمال منجِز در یک طرف قائم شود چه می‌شود؟ تا به حال می‌گفتیم که اماره مفصله مقدم بر علم اجمالی است. چون خصوصیت را تنجیز می‌کند. تا به حال اینطور می‌گفتیم. حالا اگر یک طرف معروض دو منجِز باشد: یکی علم اجمالی از باب احتمال معلوم بالاجمال و یکی احتمال منجِز. احتمال تکلیف منجَز یا احتمال منجِز یعنی منجِز آن تکلیف محتمل در یک طرف... اگر هر دو را داشته باشیم، دیگر از باب قیام منجِز خاص نیست. چون احتمال تکلیف واقعی است. احتمال تکلیف واقعی بیش از طرفیّت هر کدام نسبت به معلوم بالاجمال که نیست. هر طرف محتمل الانطباق تکلیف منجَزاند. حالا اگر احتمال یک تکلیف منجَز را هم بدهیم، دیگر نمی‌توانیم بگوییم احتمال مقدم بر علم اجمالی است. وجهی ندارد چون هر طرف خودش طرف احتمال علم اجمالی است که قوی‌تر از احتمال بدوی قبل الفحص است. اما اگر آمدیم اینطور شد. ما یک علم اجمالی داریم به محرماتی در شرع اسلام که بر شرب تتن هم احتمالاً قابل تطبیق است. یعنی شرب تتن ممکن است یکی از اطراف آن علم اجمالی باشد به محرمات. از طرف دیگر قبل الفحص ما احتمال منجِز به یک طرف هم داریم که شرب التتن مثلاً باشد. تا به حال می‌گفتیم اگر اماره خاص قائم شد، مقدم بر علم اجمالی است از باب اینکه قیام بر خصوصیت دارد و مقدم می‌شود. حالا انحلال حکمی را جور دیگری تعبیر کنیم. بگوییم انحلال حکمی به اعم از منجِز خاص و منجِز عام واقع می‌شود. چرا؟ چون بالاخره اگر همزمان با علم اجمالی یک منجِز 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 نمی‌تواند تامّاً اثر کند. این استدلال را در قیام خاص هم ما فی الجمله 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 می‌شود جزء العله برای تنجیز و در طرف دیگر هم می‌شود جزء العله برای تنجیز و اثرگذار نیست. حالا می‌خواهیم بگوییم اگر این استدلال درست است اصرار بر اینکه اماره خاص حتماً بر یک طرف قائم شود چرا؟ کلّ منجِز که قام علی طرف خاص، کلّ منجِز کفایت می‌کند 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 می‌کند. نیازی به این ندارد. می‌تواند بگوید احتمال تکالیف قبل الفحص مقارن با علم اجمالی است. احتمال تکالیف قبل الفحص منجِز است. در هر طرف هم دو منجِز باید داشته باشیم. هم این شرب تتن که حرمتش محتمل است، هم محتمل الانطباق آن تکلیف معلوم بالاجمال است و هم من احتمال شبهه قبل الفحص می‌دهم در مورد همین شرب تتن. دو منجِز 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 تاماً مؤثر نیست پس در طرف دیگر هم نمی‌تواند تاماً مؤثر باشد و برائت جاری می‌شود.

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

لولا حکم العقل بمنجزیة الاحتمال الطرق القائمة علی ثبوت التکالیف فی بعض الاطراف من الاول بمناط الشبهة قبل الفحص (والا) فعلی ما هو التحقیق من حکمه بذلک لا مجال لتاثیر العلم الاجمالی فان حال العلم الاجمالی مع الاحتمال المزبور بعد تقارنه لوجود العلم بعینه حاله مع العلم التفصیلی المقارن [[24]](#footnote-24)

اولاً اینکه حال علم تفصیلی که می‌گویند حتماً درست نیست چون ما احتمال اماره قائمه می‌دهیم. اماره که همیشه علم تفصیلی نمیاورد. اگر هم اماره علم تفصیلی بیاورد الان احتمالش را می‌دهیم. اینکه ایشان می‌گوید بعینه حال علم تفصیلی که حتماً نادرست است. چون علم تفصیلی انحلال حقیقی میاورد. البته نزد ایشان نه بلکه ما می‌گفتیم انحلال حقیقی میاورد. بنابراین بفرمایید که حاله حال الامارة المفصلة است. بعد ایشان اسم اماره مفصله را میاورد و می‌فرماید:

وعلیه فلا یکون الظفر بالامارات التفصیلیة بعد ذلک مضرا بموجبیتها 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 منجِز بود و مقارن با علم اجمالی بود و آن را منحل می‌کرد. بنابراین از این تعبیر که «بعینه حاله مع العلم التفصیلی» ما از این با مسامحه عبور کنیم، حرفشان این می‌شود 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 منجِز باشد به این بیان که ترجیح بلامرجح معقول نیست، بنابراین علم اجمالی که به یک طرف قائم شود با احتمال تکلیف منجِز در یک طرف، دو منجِز اند و نمی‌توانند 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 منجِز نیست.

**پاسخ**: اینکه اشکال اول خود ما است.

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

**پاسخ**: این حرف درست نیست. چون بعد ایشان می‌گوید که این اماره مفصله قائمه بعد، بعینها همان است. چرا می‌گوید با قیام این مثل علم تفصیلی می‌شود؟ چرا بعد می‌فرماید که (فلا یکون الظفر بالامارات التفصیلیة بعد ذلک مضرا بموجبیتها) اگر حرف شما بود باید می‌گفت موجبیت آن احتمال قبل الفحص للانحلال نه موجبیتها که یعنی امارات برای انحلال. از تعبیر اول ایشان هم پیداست که فرمود احتمال طرق قائمه علی ثبوت التکالیف. می‌توانست همان اول بگوید احتمال تکالیف. (لولا حکم العقل بمنجزیة احتمال الطرق القائمه علی ثبوت التکالیف) اگر مقصود این بود که می‌خواست بالتبع درست کند می‌گفت (لولا حکم العقل بمنجزیة ثبوت التکالیف) همین حرفی که دارج است. قبل الفحص احتمال تکلیف منجِز است. چه لزوم داشت که اماره قائمه را وسط بیندازد؟ می‌خواهد اماره قائمه را تنجیز کند تا بگوید این احتمال اماره قائمه مثل اماره قائمه است. همانطوری که امارات قائمه علم اجمالی را منحل می‌کرد، احتمال اماره قائمه هم علم اجمالی را منحل می‌کند.

بنابراین نتیجه می‌گیرم این راهی که محقق عراقی رفتند، یکی دو اصلاح می‌خواهد. یکی تعمیم منجزها و یکی تصویر منجَزیت منجِز. یعنی خود اماره که منجِز است، تنجیز بپذیرد. این را تعمیم دهیم یا در اصل این مساله که عقل قبل الفحص حکم می‌کند به منجِزیت احتمال، این را تعمیم دهیم و بگوییم در واقع منجِزیت یک مصداقی از آن اثر حکم عقل به ثبوت اثر مایحتمل است. کل چیزی که احتمال می‌دهیم اثرش ثابت است؛ هر چیزی که باشد.

اگر این دو را توسعه دادیم علی الظاهر علم حکماً منحل می‌شود. منتهی این بحث پیش میاید که آیا نیازی داریم به اماره ای که خاص است؟ که بگویییم احتمالش منجِز است یا خود احتمال تکلیف کافی است؟ ظاهراً احتمال تکلیف هم کافی است و نیازی به این پیچش‌ها نبود. ما می‌گفتیم احتمال تکلیف منجِز است و اثر دارد. حالا بگذارید صورت مساله را بگویم. چون می‌خواهم 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. راه‌های 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 می‌شود. نه علم تفصیلی به اینکه همان المعلوم اجمالاً اینجاست یعنی معلوم بالاجمال را تعیین نمی‌کند. این بحث بیرون است. ما علم اجمالی داریم به نجاست احد الکاسین. بعد علم تفصیلی به نجاست پیدا می‌کنیم منتهی نه همان نجاست. ممکن است همان باشد ممکن است نباشد. فقط یقبل احتمال انطباق التکلیف المعلوم را. ما اینجا گفتیم حقیقتاً منحل می‌شود. کثیری از محققین می‌گویند حقیقتاً منحل می‌شود چون یا و یا ندارد. محقق عراقی اینجا مخالفت می‌کند. می‌گوید اگر شما علم اجمالی دارید به نجاست احد الکاسین و بعد علم تفصیلی به احدهما بخصوص پبدا کنید، علم اجمالی حقیقتاً منحل نمی‌شود بلکه حکماً منحل می‌شود. 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. می‌گوید این دو قابل جمع اند در صقع نفس. من می‌توانم 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 نمی‌کند 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 می‌گفتیم این نمی‌شود باقی باشد چون یا و یا از بین می‌رود ولی ایشان می‌گوید این باقی است و ادعا می‌کند نفس آدمی می‌تواند صور مختلف را در خودش جمع کند. می‌گوید چطور علم و شک را با هم جمع می‌کند؟ علم اجمالی و علم تفصیلی در فرد را هم باهم جمع می‌کند.

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

والحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[بیانات راجع به مساله فلسطین 1](#_Toc147680698)

[انحلال حقیقی در فرض وقوع علم تفصیلی به یک طرف 2](#_Toc147680699)

[اشکال استاد به مرحوم عراقی ره 4](#_Toc147680700)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 فلسطینی‌ها 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 وا 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 می‌توانند مقابله کنند، این عمل شجاعانه فوق تصور معمول افرادی است که در این صحنه‌ها کار کرده اند.

کار عظیمی که مقاومت امروز انجام می‌دهد، سدّ دشمن را شکسته. البته قبلاً این سد شکسته شده بود با کارهای عظیم حزب الله ولکن امروز از ناحیه فلسطینی‌ها 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 مظلوم‌ترین ملت‌های 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 مقاومت‌های بیشتر باز می‌کند و البته همانطور که انتظار می‌رفت حکومت جائری که اصلش بر جور است، انسان‌های بی دفاع را مورد حمله قرار می‌دهد. پیر و جوان و کودک و فرزند و مادر و زنان را، همه را تحت حملات جائرانه خودش انجام داده و کشتار وسیعی می‌کند. البته این انتظار می‌رفت. یک حکومتی که ذاتش جائر 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 منصه ظهور در بیاید و ظالم و جائر هم نتیجه عملش را ببینید 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 محرمات بود، این به تفصیل تقریباً گذشت و معلوم شد که این علم اجمالی منحل است ولذا 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 شا 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 میاورد. 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 می‌شود. قهراً تطبیق می‌شود و چون دو تا علم نمی‌شود 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 نمی‌شود که دو تا علم توارد بر شیء واحد پیدا کند. بنابراین علم اجمالی خود به خود از بین می‌رود و منحل می‌شود و طرف دیگر می‌شود مشکوک بدوی و محل جریان برائت.

مرحوم عراقی وقتی این استدلال را نقل می‌کند جواب می‌دهند 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 می‌فرماید که اول باید روشن کنیم که علم اجمالی و علم تفصیلی به چه تعلق می‌گیرد تا ببینیم اجتماعشان ممکن است یا نه. می‌فرماید که علم به خارج تعلق نمی‌گیرد. اگر علم به خارج تعلق می‌گرفت، آن امر خارجی گویی مصب اجتماع دو علم می‌شود. می‌گوییم دو علم خارجی نمی‌تواند 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 نمی‌تواند بر شیء واحد توارد پیدا کند. می‌فرماید ولکن حق این است که علم تفصیلی و اجمالی به صور ذهنیه و عناوین تعلق می‌گیرد 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 نمی‌دهد تا شما بگویید یکی منحل می‌شود.

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، می‌توانیم بگوییم طرف دیگر نجس نیست و همین مطلب در طرف دیگر هم هست. ایشان می‌گوید از خواص علم اجمالی، وجود یک قضیه تعلیقیه است که اگر معلوم این طرف بود می‌توانیم آن را از طرف دیگر نفی کنیم. در اقل و اکثر ما نمی‌توانیم 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 مسلّم است حتی در اقل و اکثر ارتباطی. در استقلالی که واضح است. اگر شما دَینتان 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 شا الله بحثش مفصل میاید و عده ای از اعاظم 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 نمی‌دانیم هست یا آن طرف نمی‌دانیم 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 می‌شود، می‌گوییم علم اصلاً عارض بر خارج نیست بلکه عارض بر صور ذهنیه است. این فرمایش ایشان است.

آن قضیه تعلیقیه را هم ایشان می‌گوید یک علامت است برای وجود علم اجمالی. می‌گوید که در جایی که علم تفصیلی به یک طرف علم اجمالی قائم بشود، هنوز آن قضیه تعلیقیه را داریم و می‌توانیم بگوییم که اگر وجوب این طرف باشد، دیگر آن طرف نیست. هنوز می‌توانیم این را بگوییم. خود این که ما می‌توانیم این حرف را بزنیم این علامت وجود علم اجمالی است. اگر علم اجمالی نبود ما نمی‌توانستیم بگوییم اگر وجوب این طرف باشد، آن طرف نیست. چون علم اجمالی هست ما این حرف را می‌توانیم بزنیم. می‌گوید 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 می‌فرماید که علم به صور ذهنی تعلق می‌گیرد. 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 می‌گوید علم عارض می‌شود به صور ذهنی و عناوین. عبارت را ببینید. می‌فرمایند که (والا فبناء علی ما هو التحقیق من تعلقه بالعناوین والصور الذهنیة غایته لا بالنظر إلیها استقلالا) [[25]](#footnote-25)

این چه حرفی است؟ صور ذهنی نفس علم اند. علم عبارت است از صورت حاصله فی الذهن. این صورت حاصله گاهی انفرادی است که می‌شود مفاهیم و غیر تصدیقی. برخی مواقع هم مرکب است و تصدیقی. صورت حاصله نفس علم است. اینکه علم تعلق می‌گیرد به صور ذهنی اشتباه است. منتهی این بحث مالیتی ندارد. این نحوه بیان ایشان نادرست است. علی القاعده ایشان می‌خواسته بگوید که صور ذهنی به ذوات تعلق می‌گیرد. حالا ذات ماهیتی یا ذات مفهومی در جایی که ماهیت ندارد. به هر حال، به نفس ذات تعلق می‌گیرد. ادعای ایشان را بخواهیم درست کنیم باید اینطور بگوییم که علم به نفس ذوات تعلق می‌گیرد 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 می‌شود. **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 نمی‌کنیم 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**: نمی‌دانم از اطراف علم اجمالی است؟ **پاسخ**: بله. نمی‌دانم. محتمل است که منطبِق باشد. منطبَق علیه آن باشد. اما اینکه من بدانم معلوم بالاجمال اینجاست، اینکه واضح است علم را منحل می‌کند. 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 نمی‌کنیم. علم اجمالی داریم. علم تفصیلی هم داریم. یمکن که آن منطبق بشود بر این. می‌خواهیم ببینیم در جایی که یمکن الانطباق، واقعاً منصرف می‌شود علم تفصیلی به این؟ چرا؟

این بیانی که مرحوم عراقی نقل می‌کند بنظر نمی‌آید که درست باشد و حق با مرحوم عراقی نیست. این حرف که ما دو علم داریم ولی چون متعلقشان یکی هست پس بهم منطبق می‌شوند، 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 می‌ماند؟ 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 می‌کند 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 می‌پرسیم که بعد از اینکه علم تفصیلی پیدا شد که اینجا نجس است، می‌توانم بگویم که یا این نجس است یا آن؟ معنا ندارد این حرف. ما نمی‌توانیم بگوییم یا این نجس است یا آن. این طرف که قطعاً نجس است. نمی‌توانم بگویم یا این نجس است یا آن.

ببینید این تعبیر که معلوم بالاجمال با معلوم بالتفصیل باهم منطبق می‌شوند، شاید تعبیر فلسفی درستی نباشد. اینکه بگوییم متعلقات آنها یکی می‌شوند، یا با هم اتحاد وجودی پیدا می‌کنند، شاید تعبیر درستی نباشد. اما ما یک حرف دیگری می‌زنیم. 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 نمی‌توانید بگویید.

**اشکال**: انحلال را به این معنا نمی‌گیرند. انحلال را به معنای انطباق معلوم بالتفصیل نسبت به معلوم بالاجمال می‌گیرند. این یا و یا را قبول ندارند. وقتی اینطور معنا نکردند به نتیجه حضرتعالی نمی‌رسند.

**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 می‌کند که ما آن جامع و قضیه تعلیقیه را داریم. نخیر ندارید. شما ادعا می‌فرمایید. نمی‌توانید بگویید من یک علم دارم به یک وجوب فی البینی. نمی‌توانید بگویید.

یک نکته را من قبلاً هم عرض کردم. اینجا بحث در مسبَب 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 11اینجا آمده. بعد بگویم در ساعت 12 علم دارم که یک قطره دمی در یکی از دو کاسه افتاده. این حفظ می‌شود. 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 می‌توانم 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 می‌گوید 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. نمی‌توانیم بگوییم موضوع منجَز است. باید بگوییم 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 نمی‌تواند نجاست بیاورد. این سبب نمی‌تواند نجاست بیاورد چون نجس بوده. نجس که دیگر نمی‌شود متنجس بشود. و نمی‌تواند وجوب اجتناب بیاورد چون وجوب اجتناب اثر نجاستی است که میاورد. علم اجمالی به وقوع قطره من الدم در ساعت دوازده نمی‌تواند وجوب اجتناب جدید و حادث بیاورد.

عبارت کفایه را ببینید ظاهرش این است ولو علم اجمالی بعداً بیاید نمی‌تواند 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، نمی‌توانید بگویید من علم اجمالی دارم به آمدن یک وجوب اجتنابی. جامعی که یجتمع با آن وجوب اجتناب خاص و تفصیلی. نمی‌توانید 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 نمی‌تواند 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 نمی‌تواند 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 میاورد؟ نجاست جدید میاورد؟ اول بگویید که میاورد یا نه تا یا و یا را کشف کنیم. اگر نمیاورد چطور یا و یا داشته باشد؟ اگر نمیاورد پس جامعی نمیاورد.

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. منجَز 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 میاورد یا نه؟ این را بفرمایید. اگر این طرف باشد نجاست میاورد؟ 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 الدم که اجمالاً در یکی افتاده که هنوز هم من علم اجمالی به وقوع دارم، نمی‌تواند 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 می‌گوید 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 می‌شود در مسبَب؟ ایشان اصلاً به این مطلب توجه نداشته. یک جا این را طرح نمی‌کند که ما یک سبب داریم و یک مسبب. علم به مسبب باید داشته باشیم. بحث در این است که این می‌خواهد تنجیز شود. علم به مسبب دارید در ناحیه جامع تا بگوییم آن جامع با آن فرد دو متعلق دارند و در صقع نفس جمع می‌شوند؟ مثل علم و شک که ایشان مثال می‌زند. البته همان هم قابل بحث است الان نمی‌خواهم وارد آن بشوم. اثری برای ما ندارد. ما می‌گوییم اصلاً جامعی نیست. لذا قضیه تعلیقیه که ایشان می‌گوید هست و بنابراین وجود این قضیه تعلیقیه هرچند کاشف از جامع است ولی می‌گوییم 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 می‌گویید 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، نمی‌تواند علم اجمالی به مسبب در اینجا بیاورد در فرض ما. که قیام یک اماره تفصیلیه قطع آور و علم آور در یک طرف است، نمی‌تواند وجوب اجتناب بیاورد. حالا که نمی‌تواند بیاورد، تمام حرف‌های بعدی ایشان ناتمام است. نه جامعی داریم تا بحث کنیم با فرد جمع نمی‌شود. نه جامعی داریم تا قضیه تعلیقیه باشد.

البته این علامت و معیاری هم ایشان قرار داده (قضیه تعلیقیه) یک اشکال فنی هم دارد. در علم‌های اجمالی که ما معمولاً داریم، علم اجمالی به اینکه معلوم بالاجمال اینجا هست، نفی نمی‌کند آن طرف نجس نباشد. این هم باز ایشان اشتباه می‌کند. 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 می‌گوییم خیلی وقت‌ها طارد اجتماع است ولی خیلی وقت‌ها 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، می‌تواند باشد.

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

**پاسخ:** نه فرض متاخر را رها کنید. ایشان در همه می‌گوید 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 می‌گوید. لذا تاخر و تقدم را کار ندارد. می‌گوید با وجود علم تفصیلی انحلال پیدا نمی‌شود. مطلقاً گفته انحلال حقیقی پیدا نمی‌شود. می‌خواهم بگویم این علامتی که مکرر ایشان از آن استفاده می‌کند 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 همچین چیزی باشد. آن چه که معلوم من است بیش از جامع نیست. معلوم من بیش از جامع نیست اما احتمال می‌دهم هر دو طرف نجس باشد. اینکه مانع از منجزیت علم اجمالی نمی‌شود این معیار هم معیار روشنی نیست.

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

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

عرض ما این است که لسان دلیل جعل حجیت برای امارات هر چه که می‌خواهد باشد، علم اجمالی موجود را که عوض نمی‌کند. 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، نمیاورد. 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 نمی‌کند. هنوز نجس بودن این طرف مظنون من است. با این ظن علم اجمالی سر جای خود است و انحلال حقیقی پیدا نمی‌کند. منتهی مشکل در عبارت ایشان این است که تصریح نمی‌کنند که مقصودشان انحلال حقیقی یا حکمی است. دوستان مراجعه کنند.

بحث ما در اینجا تمام شد. ما به سراغ تنبیهات می‌رویم. البته تنبیهات در کلمات قوم دو جور طرح شده. بعضی‌ها در اینجا که شبهه تحریمیه هست مثل مرحوم نائینی در فوائد یک تنبیه را بحث می‌کند. اصالة عدم تذکیه. برخی عمده تنبیهات را اینجا بحث می‌کنند. حالا راهش این است که ما می‌توانیم 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 می‌شود الان بحث کنیم و بعداً آنها را الحاق کنیم. حالا دوستان تنبیهات برائت را مطالعه کنند تا جلسه بعد. و الحمد لله رب العالیمن

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[تتمه بحث برائت 1](#_Toc147680698)

[جریان برائت در شبهه وجوبیه 1](#_Toc147680699)

[فرق تخییر فقهی و اصولی 3](#_Toc147680700)

[تنبیه اول بحث برائت(حسن احتیاط) 4](#_Toc147680700)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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، (تحریمیه که محل بحث بود و تعمیمش 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 تنبیهات 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 تحریمیه 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 تکثّر این مسائل وجهی ندارد. مرحوم آخوند در اول بحث، هم شبهه تحریمیه را به لحاظ مناشی آن یک پارچه می‌کند و هم شبهه وجوبیه را با شبهه تحریمیه یک جا بحث می‌کند. لذا عنوان مرحوم صاحب کفایه در اول بحث برائت این است که (لو شک فی وجوب شیء أو حرمته، ولم تنهض علیه حجة جاز شرعاً وعقلاً ترک الأوّل وفعل الثّانی و کان ماموناً من عقوبة مخالفته)[[26]](#footnote-26) ترک واجب محتمل و فعل حرام محتمل.

# جریان برائت در شبهه وجوبیه

مرحوم شیخ چهار دسته کرده مسائل را و شبهه وجوبیه را هم جدا کرده. وقتی مراجعه می‌کنید می‌بینید تحت هر کدام عمده حرف این است که دلیل همان است که قبلاً گفته شده. در اجمال نص می‌گوید عمده دلیل همان است که از روایات و آیات در فقد نص گفته شده. در تعارض نصین هم همین را می‌گوید. در شبهه موضوعیه بحث جدایی دارد که خواهد آمد. در شبهه وجوبیه هم همینطور است منتهی یک بحث‌های عرضی در هر کدام طرح می‌شود. مثلاً در جایی که منشا شک تعارض نصین باشد، ایشان یک بحثی می‌کند که آیا آن روایات که در تعارض نصین توقف را آوردند، اینها چگونه اند؟ مثل روایت عوالی اللئالی. بعد می‌گوید سندش ضعیف است. مرحوم صاحب حدائق فرموده که هم سند روایت ضعیف است و هم خود این کتاب مشکل دارد. چنین بحث‌های 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 وَسِعَک 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 می‌گویند. مثلاً مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در شبهه وجوبیه می‌فرماید که یکی از خصوصیات این شبهه این است که اتفاق اخباریین و مجتهدین در این مساله هست. اول می‌فرماید 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 عبارت‌های صاحب حدائق و صاحب وسائل را نقل می‌کند که اینها در شبهه وجوبیه تصریح کردند به برائت. منتهی یک عبارتی از مرحوم صاحب حدائق ایشان میاورد که ظاهرش این است که در شبهه وجوبیه هم باید احتیاط کنیم. ایشان می‌فرماید تعارض می‌شود در کلام ایشان. بعد ایشان ترقی می‌کند و کلامی از صاحب فوائد مدنیه (ملا امین استر آبادی) میاورد که ایشان حتی در شبهه وجوبیه هم گفته باید احتیاط کنیم. آخر بحث ایشان می‌گوید بنظر میاید که اتفاقی نیست مساله برائت در شبهه وجوبیه. بعد می‌فرمایند که بنظر میاید تمام ادله اربعه ای که ما در شبهه تحریمیه گفتیم در شبهه وجوبیه هم میاید 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، عبورکنیم، 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 میاید. 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 بگویید اکثر اخباریین یا آنهایی که قولشان معلوم است، اینها متفق اند. اینها بحث‌های عرضی است. اصل بحث دلیل بر برائت است و ایشان هم قبول دارد اطلاق ادله برائت 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 بلابیان است، نیز عام است و هیچ فرقی بین شبهه تحریمیه و شبهه وجوبیه نیست. به لحاظ دلیل اخباری هم عمدتاً این است. البته برخی از روایاتی 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 محرمات، در شبهات وجوبیه هم بعینه میاید. لذا برخی این علم اجمالی را به عنوان نقض بر اخباریین آوردند. می‌گویند شما که در شبهه وجوبیه غالباً به برائت قائلید، آن علم اجمالی در محرمات، بعینه در شک در واجبات هم میاید. پس باید قائل 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 برائت، ادله ای که آوردیم شامل حال همه است، و حق مطلب تمامیت برائت 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 می‌فرمایند (لو شک فی وجوب شیء أو حرمته، ولم تنهض علیه حجة جاز شرعاً وعقلاً ترک الأوّل وفعل الثّانی)[[27]](#footnote-27)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 است. در تحلیل اینکه چرا مباحث برائت را به این شکل طرح کردیم می‌فرمایند: (لا یخفی أن جمع الوجوب والحرمة فی فصل، وعدم عقد فصل لکلّ منهما علی حدة، وکذا جمع فقد النص وإجماله فی عنوان عدم الحجة، إنّما هو لأجل عدم الحاجة إلی ذلک)[[28]](#footnote-28) 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 بلابیان و حدیث رفع و... که همه مشترک اند در فقد نص و اجمال (واختصاص بعضٍ 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 فیه النصان فهو خارج عن موارد الأصول العملیة المقررة للشاک علی التحقیق فیه 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 فقهیی یعنی مثل خصال کفارات نیست.

# فرق تخییر فقهی و اصولی

ببینید 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 می‌گویند تخییر اصولی؟ چون تخییر بین دو حجت است نه تخییر در دو عمل که مثل خصال کفارات باشد. تخییر بین دو حجت است و نتیجه اش اکثر وقت‌ها 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 نمی‌شود که مخیرید بین نماز ظهر و جمعه. بلکه نتیجه این می‌شود 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، خب این روایت دلیل است و جایی برای برائت نمی‌گذارد 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 می‌گوید. ایشان غیر از شبهه موضوعیه مناشی سه گانه را یک کاسه نکرد. می‌گوید اجمال نص و فقد نص دلیل مشترک دارد. تعارض نصین را باید تفصیل دهیم. اگر در باب تعارض، قائل به ترجیح یا تخییر باشیم ـ کما هو مختاره و مختارنا ـ می‌گوید اصلاً واجد الدلیل ایم و موضوع برائت حاصل نیست ولی اگر مبنا این نشد بلکه گفتیم با تعارض، نصین تساقط می‌کنند (کما إنّه داخل فیما لا حجة فیه ـ بناءً علی سقوط النصین عن الحجیة) یعنی این ادله برائت برای فقد نص و اجمال نص و تعارض نصین علی القول بالتساقط، همه را شامل می‌شود اما اگر تساقط را نگفتیم و ترجیح یا تخییر را گفتیم، از موضوع بحث خارج می‌شود چون واجد الدلیل ایم و دیگر در تعارض نصین نیازی به بحث برائت نداریم. (وأما الشبهة الموضوعیة فلا مساس لها بالمسائل الأصولیة، بل فقهیة) 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 لبیان حکم‌ها فی الأصول إلّا استطراداً فلا تغفل).

این حاشیه حاشیه مهمی است. دوستان مراجعه کنید. بعضی‌ها 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 می‌کنیم که ادله برائت با این تقییداتی 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 می‌رسیم 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 تذکیه را در آن بحث می‌کنند 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 لاشبهة در حسن احتیاط عقلاً و شرعاً. ایشان تنبیه اول را به عدم اصل حاکم اختصاص داده (بحث اصالت عدم تذکیه)، تنبیه دوم بحث حسن احتیاط است ولی مرحوم شیخ بحث احتیاط را مقدم کرده بر اصالت عدم تذکیه.

(الثانی: إنّه لا شبهة فی حسن الاحتیاط شرعاً وعقلاً فی الشبهة الوجوبیة أو التحریمیة فی العبادات وغیرها) [[29]](#footnote-29)

معمولاً اصل این مساله که حسن احتیاط است شرعاً و عقلاً، تقریباً ارسال مسلم گرفتند اما بحث‌هایی را در ذیل آن مطرح می‌کنند؛ از جمله اینکه در باب عبادات بخصوصه تصویر حسن احتیاط چگونه است؟ از اینجا کشیده می‌شوند به یک بحث مهم دیگری که اصلاً خود احتیاط چیست؟ دو تحلیل برای احتیاط وجود دارد بر اساس هر کدام یک نتیجه می‌شود. آیا احتیاط اتیان محتمل است به رجاء امتثال الواقع؟ یا ذات اتیان مشتبه الوجوب یا مشتبه 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 ماتی‌به 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 مشتبه باشد، نفس اتیان محتمل الوجوب، اجتناب از محتمل الحرمة، احتیاط فقط این باشد و در نشو عمل از رجاء امتثال الواقع نباشد، آن وقت اوامر وارد بر احتیاط را می‌توان جور دیگری معنا کرد که حالا بحثش مفصل میاید ان شا الله. در خصوص عبادت هم تصویر اینکه ما چطور می‌توانیم بگوییم احتیاط در عبادت حسن است، مشکله ای است که مفصل بحثش خواهد آمد.

یک نکته ای را می‌خواهم 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 می‌شود یا نه؟ این بحث استظهاری است. بحث جمع بین روایات است که خواهد آمد. اما قبل از آن باید این مساله را حل کنیم که آیا احتیاط حسنٌ 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 داده‌انـد 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 میاید و الان در آن بحث نداریم. این را مفروغ عنه گرفتیم. سوال این است که احتیاطی که منتهی نشود به اخلال نظام آیا حسنٌ 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 مکلِّف و منعِم 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 ـ به یک معنای موسعی ـ 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 خلاء هایی است که در اصول ما درست روی آن کار نشده که حقیقت اباحه چیست؟ کیفیت رعایت اباحه چیست در شرع؟ گاهی اباحه ـ همان‌طور که در کلمات زیاد تکرار می‌شود ـ عبارت است از فقدان ملاک و مصلحت و مفسده. اگر اباحه این باشد یک بحث داریم. یا حتی گاهی می‌گویند اباحه عبارت است از تزاحم 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 شی 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 می‌توانیم 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 مصبّ 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 می‌شود و انسان در عمل می‌تواند تارک باشد یا عامل باشد. ملاک اباحه آیا در خود این عمل‌ها 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، مصبّش کجاست؟ برخلاف تحریم مصبّش همان فعل متعلق تحریم است. مصبّ 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 تکوینا آزادم. اینکه مولا بگوید من آزادم یا نه فرقی نمی‌کند. من تکوینا آزادم. اینکه ما می‌گوییم آزادی در فعل و ترک، آزادی تشریعی است. ما ادعامان در آنجا این بود که آزادی در وعاء تشریع، مثل بقیه امور خودش پر از ملاک می‌تواند باشد.

حالا چه ربطی به بحث ما دارد. ربط وثیقی دارد البته واقعش این است که من خودم هم تمام لوازم این بحث‌ها را نشکافتم. بنظر میاید اگر کسی این مبانی را بپذیرد، خیلی جاها باید حرف‌های دیگری بزند یا توجیهات خاصی باید کند که برخی را عرض می‌کنم. 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 تزاحم حفظی (دقت کنید اینها بحث‌های مهمی است که هیچ جا اینطوری طرح نشده) ایشان در بحث تزاحم حفظی فرموده بودند که ریشه بحث برائت و اباحه به این برمیگردد که ملاکات لزومی واقعی عند الاشتباه و الشک، اقتضایش را باید ببینیم. ملاک واقعی که لزومی باشد، اقتضا می‌کند که مولا تمام اطراف شبهه را منع کند تا او را حفظ کند. اما گاهی می‌بینیم که مولا این کار را نمی‌کند. چه توجیهی دارد. ایشان می‌گوید تمام احکام ظاهری بر اساس این فرمول ایشان تصویر می‌شود 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 گمشده 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 می‌کند و تحریم متعلق خود را حرام می‌کند. اباحه هم متعلق خودش را مباح می‌کند. تزاحم و درگیری در کار نیست. تزاحم حفظی تزاحم دو تکلیف باهم نیست در مقام عمل. مثل اینکه شما می‌خواهید دو نفر که در حال غرق شدن اند را نجات دهید. انقذ الغریق تزاحم می‌کند. این نیست. چون آنجا پیداست تکلیف‌ها و متعلقاتش. باهم تزاحم می‌کنند چون شما یک قدرت دارید. در تزاحم حفظی شما درست است که یک قدرت دارید ولی متعلقات متعدداند 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. نمی‌دانیم کجاست. نمی‌دانیم آیا شرب تتن 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 نمی‌کند اصلاً؟

مگر نمی‌گویید مباح بدون ملاک است و ملاکی ندارد؟ مولا برای حفظ ملاک خودش یک سری بی ملاک‌ها را کنار بگذارد. چه می‌شود؟ 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 نمی‌تواند باشد. ممکن هست اما خیلی وقت‌ها جور دیگری است. اقتضا دارد آزادی را. یعنی مولا آزادی عبد را پر از ملاک می‌بیند. اگر مولا بخواهد به اقتضای آن وجوب فی البین یا حرمت فی البین بگوید دست از اباحه‌ها بردار، لازمه اش ممکن است این باشد که مقدار زیادی از ملاک‌های اباحی از دست برود. این ملاکات اگر ضعیف باشند خب از دست بروند. مرحوم شهید صدر ره در اطراف علم اجمالی در شبهات بدویه می‌گوید نه. گاهی ملاک اباحه فی البین از ملاک لزومی عند الاشتباه قدرتش بیشتر است. اهمیت بیشتری دارد. مولا وقتی می‌سنجد (باز تکرار می‌کنم 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 تزاحم 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 مفسده نمی‌کند. ایشان می‌گوید که احتیاط حسن عقلی دارد. اینها مبنایی است. جناب آخوند بحث حسن و قبح عقلی می‌کند وارد ساحت ملاک نمی‌شود تا تزاحم حفظی را مطرح کنید. آخوند می‌گوید که عقلاً می‌گویند احتیاط حسن است. نمیگوند اباحه حسن است. تزاحم پیش نمی‌آید.

**پاسخ:** چرا حسن است؟

**اشکال:** حسن و قبح عقلائی است.....

**پاسخ:** ببینید همان جایی که از آخوند نقل می‌فرمایید ایشان نفرموده 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 رییس 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 می/گویند. 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 تزاحم حفظی است (که احتمال می‌دهیم اباحه اقتضایی اقوا از ملاک وجوب و حرمت باشد). اما در تزاحم عملی خارجی بحث می‌خواهد که اصلاً می‌شود یا نه؟ دأب فقها که این نیست که بگویند اگر یک اباحه و واجبی تزاحم پیدا کرد، اباحه 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 تزاحم 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 لااقتضایی هم داریم که خالی از ملاک بودن است. همین که احتمال می‌دهیم بنظر میاید 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 تزاحم عوض کند.

و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[ادامه بحث حسن احتیاط 1](#_Toc147680698)

[ملاک اباحه و حسن احتیاط 2](#_Toc147680699)

[استفاده استحباب شرعی از اخبار احتیاط 7](#_Toc147680700)

[اشکال اول شهید صدر به مرحوم نائینی 8](#_Toc147680700)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# ادامه بحث حسن احتیاط

بحث در تنبیه اول از تنبیهات برائت بود. راجع به اینکه احتیاط حسنٌ عقلاً و شرعاً در شبهه تحریمیه و وجوبیه. مرحوم آخوند مثل خیلی از محققین دیگر می‌فرمایند که لا شبهة فی حسن الاحتیاط شرعاً و عقلاً. مقصود از حسن شرعی احتیاط علی القاعده یعنی ماموربه شرعی باشد. بحث ما در حسن احتیاط عقلی بود. اینکه آیا شرعاً مطلوب ماموربه است، بحث بعدی است که خواهد آمد. حسن عقلی احتیاط را تقریباً همه قائل اند و کسی که مخالف باشد را ندیدیدم. فقط مرحوم ایروانی مطلبی دارد که راجع به شبهه ای است که در بحث تزاحم اباحه ظاهری با حکم واقعی است که آن خیلی ربطی به بحث ما ندارد. منتهی قبلاً در بحث حق الطاعه 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 حسنٌ از باب اینکه طاعت مولا کردیم. آنجا عرض کردیم که خود اباحه‌های 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 می‌گوییم تحصیلش ممکن است بگوییم مثل تحصیل واجبات و محرمات است. فرقی نمی‌کند. خصوصاً اینکه کسانی مثل محقق شهید صدر ره در تزاحم حفظی یک جاهایی را تصویر می‌کند 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 تزاحم حفظی ایشان را به نحوی که تصویر می‌کنند، قبول نداریم ولی دیروز برای تقریب به ذهن عرض کردم که ایشان همچین تصویری دارد. تصویر تزاحم حفظی معمولاً در محاسبات کثیر مولا معنا پیدا می‌کند. مولا همه افعال مکلفین را ببیند، افعال مکلف در عمود زمان را ببیند، اباحه‌های اطراف، واجبات و محرمات را ببینید، آن وقت بگوید سر جمع آیا ملاکات اباحه فائق میاید یا نه؟ بحث ما اعم از این است. علاوه بر اینکه تزاحم حفظی را در کل ما در آن مشکلاتی می‌بینیم 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 می‌دهد ملاک وجوبی را و فکر می‌کند 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 (نمی‌گوییم 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 جانب 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 اطاعت پرداخته بودند. این بحث را من سال 1380 مطرح کردم. ایشان شبهه بَرّاقِه را مطرح کرد در مقابل حق الطاعه و مفصل هم بحث کرد. ایشان فکر کرد من سر لفظ طاعت بحث می‌کنم. می‌گفت اصلاً در اباحه ما طاعت نداریم. نکته عمیق‌تر از این است که بحث سر لفظ طاعت باشد اما اباحه می‌تواند ملاک داشته باشد و مهم در نزد عقل ملاکات است نه بحث لفظی در صدق عنوان طاعت.

فقط چیزی که باقی می‌ماند 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 بـا 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 می‌گویید 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؟ می‌شود اباحه اش لااقتضایی 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 می‌شود، در طول همه مواردی که اباحه تطبیق می‌شود، 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 می‌شود 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 همین روایاتی بود که قبلا 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 می‌گوید 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 قادح می‌دانیم و مفوّت ملاک اباحه می‌دانیم الزام شرعی یا عقلی است. اگر با الزام تحت الزام برویم، آن ملاک ترخیص اباحی از بین می‌رود. خوب دقت کنید. اشکال ما هم در حق الطاعه این بود که شما می‌خواهید با حکم عقلی یا هر الزام دیگری می‌خواهید جلوی قبح عقاب بلابیان 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 می‌گیرید و تفویت می‌کنید. شما با الزامتان تفویت می‌کنید 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 مفوّت ملاک اباحه است؟ ظاهراً الزام است. در حق الطاعه الزام عقلی می‌خواستند درست کنند. ما گفتیم فرقی نمی‌کند که شارع از بیرون الزام بیاورد یا خود عقل الزام بیاورد. اگر عقل الزام بیاورد تفویت می‌کند ملاک اباحه را. عقل نباید این کار را بکند و نمی‌کند. وقتی که ملاحظه می‌کند که الزامش تفویت آور است، الزام نمی‌کند 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 استقلالی ایجاب احتیاط نیاورده. حالا سوال این است که اگر ما در اینجا که بحثمان حسن احتیاط است به نحو غیر لزومی، عقل می‌گوید 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 توام است با بایدهای عقلی و الزام و گاهی هم ملازم نیست با الزام. حسن مطلق است که مساوق با استحباب شرعی می‌شود. سوال این است که اگر عقل بخواهد حسن را تثبیت کند، تفویت اباحه می‌شود که ما آن را منع کنیم؟ بگوییم شما با این حکم عقلی دارید ملاک اباحه را از بین می‌برید. ما الان شک داریم که شرب تتن حرام است یا نه. اگر کسی بگوید ترک شرب تتن برای رعایت واقع حسن است یا امتثالا لامر المحتمل حسنٌ، آیا تفویت ملاک اباحه کرده؟ ظاهراً تفویت نیست. لکن نکته ای که بحث را دشوار می‌کند 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 می‌شود؟ یا اینکه اباحه ملاکش مثل ملاک کراهت می‌ماند؟ دقت کنید. ما نمی‌توانیم در محتمل المکروه بگوییم احتیاط می‌کنیم اتیان می‌کنیم به داعی امر الله. به داعی امر المحتمل. چون یک طرف کراهت است. ما نمی‌توانیم بگوییم به داعی امر محتمل میاوریم. یعنی آیا با فعلی که محتمل الکراهه است، می‌توانید تقرب کنید ولو احتمال استحباب و رجحانش را بدهید؟ می‌توانید 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 می‌کند. همین مقدارش می‌تواند به داعی امر محتمل باشد؟ تقربی باشد؟ آیا در جایی که من احتمال اباحه اقتضایی می‌دهم 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 می‌بندد بر آزادی عبد در فعل و ترک. حسن احتیاط راه را نمی‌بندد. لذا یکی از بحث‌هایی که آنجا انجام دادیم در قبال نقضی که به ما می‌شد که این حرف شما باب حسن احتیاط را مطلقاً می‌بندد (نمی‌دانم یاد دوستان هست یا نه) ما در جواب آنها می‌گفتیم که ممکن است یکی از راه‌های جواب این باشد که حسن احتیاط مطلق راه را بر اباحه نمی‌بندد. 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 حثّ و بعث و تحریک می‌کند به احتیاط به نحو غیر لزومی و در کنارش تجویز می‌کند ترک را، همچین 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 میاید.

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 اختیارا 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 خارجا 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 خارجا 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 خارجا یا فاعل‌اید و یا تارک.

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

پاسخ: اصلاً تنافی دارد؟ چون شما خارجا 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 می‌ماند. بالاتر از وجوب و حرمت که نیست. شما اگر احتمال حرمت واقعی می‌دهید، احتمال یک ملاک تحریمی واقعی می‌دهید. اینجا هم احتمال است. ما یقین داریم اباحه هست. ممکن است در واقع حرمت یا وجوب باشد. ما می‌گوییم همانطور که احتمال می‌دهیم حرمت واقع را، احتمال هم می‌دهیم اباحه اقتضایی باشد. اباحه اقتضایی بالاتر از حرمت و وجوب که نمی‌شود.

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

پاسخ: هر دو احتمال است.

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

پاسخ: نه مصلحت با چه چیزی فوت می‌شود؟ 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 می‌شود. اگر آزادی را سلب نکند که مصلحت تفویت نمی‌شود.

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 می‌کردم. وقتی که غیر لزومی شد یعنی جواز ترک هم دارید. اگر شما جواز ترک دارید، صدق می‌کند که آزادی او را سلب کردید؟

آیا مصلحت اباحه اقتضایی با الزام تفویت می‌شود یا با حث و تحریک غیر لزومی هم تفویت می‌شود؟ این را باید درست کنیم. این فرق می‌کند با تزاحم‌های حرام و واجب در یک عمل خارجی که مجتمع دو ملاک باشد. این جا هر دو احتمالی است. دو احتمال است. می‌خواهیم بگوییم احتمال ملاک اباحی را چه چیزی می‌تواند تفویت کند؟ الزام آزادی را سلب می‌کند؟ 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 می‌کند؟ این را باید درست کنیم.

اشکال: تجویز احتیاط

استاد: حالا فکر کنید. صرف تجویز احتیاط غیر لزومی معلوم نیست که مفوّت 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 تزاحم حفظی باید مشخص کنید کدام مقدم است؟

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

اشکال: طبق مبنای شهید صدر می‌گویم.

پاسخ: با ملاک احتیاطی. بله معلوم نیست همچین تزاحمی باشد. چون تزاحمی که ما می‌گوییم غیر از تزاحم حفظی ایشان است. تزاحم حفظی ایشان این است که حساب کنیم اباحه‌هایی را که شخص در طول زمان انجام می‌دهد و اشخاص متعدد در طول زمان انجام می‌دهند با عبارت رفع عن امتی تسعه چه پیش میاید؟ چه مقدار ملاک‌های اباحه اقتضایی از بین می‌رود اگر رفع عن امتی تسعه نباشد؟ مولا خودش کسر و انکسار می‌کند. نتیجتاً به ما می‌گوید اباحه. یعنی اینکه معلوم می‌شود جانب اباحه‌های اقتضایی را گرفته. مولا می‌گوید اهم است. نه اهم در یک مورد خاص. در طول زمان برای همه حساب کرده و دیده اینطور است. لذا تزاحم حفظی محاسبات عجیب و غریب می‌خواهد. بحث ما نیاز به این نداشت. ما می‌گوییم 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 می‌خواهیم در مقام شک یک حکمی بیاوریم این دو را باید باهم سنجید. عرض ما این است آن حرفی که ما در آنجا می‌زدیم، معلوم نیست به روشنی در اینجا بیاید. حالا دوستان فکر کنند.

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

پاسخ: نه. شما باید یک زحمتی بکشید بحث‌های 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 می‌داد (آقای سید علی اکبر حائری اخوی آقای حائری بزرگ که انصافاً آدم فاضلی است و بحث‌های 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 می‌شود و انسان می‌تواند فعلیت ببخشد به او با فعل و ترکش بصورت آزادانه. ما می‌توانیم فاعل و تارک باشیم از سر آزادی. می‌توانیم 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 می‌شود. می‌گویم این فعل را از سر آزادی تشریعی انجام دادم. یعنی اینکه من می‌گویم خدایا این آب را خوردم بخاطر اینکه شما مجاز دانستی این کار را انجام دادم، این فرق می‌کند با اینکه من این آب را بخورم نه از این باب بلکه از باب الزام به آب خوردن. می‌خواهیم بگوییم فعل واحد که در خارج صادر می‌شود، گاهی تجلی آزادی من است که با اختیار تشریعی ام انجام می‌دهم و گاهی این تجلی بعث مولاست که گفته آب بخور.

اشکال: به جز مولا چه کسی می‌تواند 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 می‌کند به طاعت. الزام می‌کند به حق الطاعه. الزام عقلی نگفتم قلبی. الزام عقلی را باید حساب کنیم که اگر عقل الزام کند آن آزادی را سلب می‌کند. اگر سلب بشود باید باهم کسر و انکسار شود ببینم درست است آن سلب آزادی؟ حالا این بحث را ما مفصل آنجا کردیم. بناءاً علی ذلک داریم بحث می‌کنیم.

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 مفوّت 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 نمی‌شود، آیا استحباب شرعی از آن استفاده می‌شود یا نه؟

به مرحوم نائینی ره نسبت دادند که ایشان می‌فرماید که اوامر شرعی که در این خطابات تجلی پیدا کرده نمی‌تواند 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 نمی‌تواند استحباب شرعی باشد بلکه ارشاد است به حکم عقل. بعد شهید صدر نسبت می‌دهند به مرحوم نائینی. می‌فرمایند که ایشان منع کرده این حرف را و به تعبیر ایشان دو تعبیر از فرمایش مرحوم نائینی وجود دارد. ظاهراً می‌خواهد بگوید دو تفسیر هست. نمی‌گوید هر دو را مرحوم نائینی گفته. در اولی می‌فرماید تعبیر اول که مرحوم نائینی به آن تصریح کرده. دومی را نمی‌گوید که چه کسی گفته. حالا هر دو را ما عرض می‌کنیم. اما تعبیر اول یعنی تفسیر اول کلام مرحوم نائینی ره که چرا اوامری که در خطابات هست نمی‌تواند اوامر مولوی باشد، بلکه ارشاد به حکم عقل است، شهید صدر نسبت می‌دهند 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 می‌توانند 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 ماموربه 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 می‌شود یک حکم عقلی در طول اوامر و نواهی شرعی) که مرحوم نائینی از این تعبیر می‌کند به احکام عقلی واقع در سلسله معلولات احکام، ایشان به نحو کلی فرموده که احکام شرعی که می‌خواهد از اینها بر بیاید یا احکام شرعی که در مورد آنها هست، نمی‌شود که مولوی باشد بلکه اینها همه ارشادی اند به آنچه که حکم عقل می‌گوید.

بعد شهید صدر می‌فرماید این قانون یک اشکال در کبرا دارد که می‌فرماید ما در بحث تجری بحث کردیم. ما هم در جاهای مختلف بحث کردیم و به کبری اشکال داریم. نه اشکالاتی که آقای صدر می‌فرماید. ما اصلاً قاعده ملازمه را قبول نداریم که آنچه که حکم عقل هست، شرع هم به آن حکم می‌کند. 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. می‌فرمایند که حتی اگر آن قانون را هم بپذیریم، اینجا تطبیق نمی‌شود. دو اشکال می‌کنند:

# 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 متعلق‌ها یکی باشند، می‌گویید مانع از مولویت می‌شود و حکم شرعی را در سلسله معلولات نمی‌توان کشف کرد. می‌گوید در اینجا متعلق حکم عقل عبارت است از اتیان قربی. اینکه ما می‌گوییم الاحتیاط حسن عقلاً، یعنی اگر شما فعل را اتیان بکنید به داعی احتمال الامر الواقعی که می‌شود قربی، این حسن است. پس متعلق حسن عقلی عبارت است از اتیان قربی بالاحتیاط یعنی اتیان فعل بداعی احتمال الواقع. اما متعلق استحباب شرعی چیست؟ خود احتیاط است و ایشان می‌گوید احتیاط عرفاً عبارت است از نفس تحفظ بر واقع اما نه به داعی القربی. قصد قربت در احتیاطی که متعلق اوامر 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 قربةٍ در واقع. بنابراین متعلق استحباب شرعی احتیاط که عبارت است از عنوان احتیاط، ایشان می‌گوید 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 می‌گوییم حسنٌ و انقیاد و طاعت بدون قصد قربت حاصل نمی‌شود. لذا ایشان اشکال می‌کند به مرحوم نائینی که چیزی که شما گفتید اینجا تطبیق نمی‌شود. برای آنجاست.

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

(ما ذکره المحقق النائینی و هو عبارة عن تطبیق قانون علی ما نحن فیه نقّحه فی اصوله) بعد می‌فرمایند 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 علی الظاهر درست نیست گرچه یک تشویش مّایی 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 منبعث بشود. نگفته مطلق احکام شرعی. نفرموده 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 العالیمن.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[ادامه بررسی کلام شهید صدر 1](#_Toc147680698)

[تقریب دوم از کلام مرحوم نائینی 2](#_Toc147680699)

[اشکال شهید صدر به مرحوم نائینی ره 2](#_Toc147680700)

[اشکال استاد به شهید صدر 3](#_Toc147680700)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# ادامه بررسی کلام شهید صدر

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

و ذهب جملة من المحقّقین و منهم المحقّق النائینيی رحمه اللّه إلی أنّ أخبار الأمر بالاحتیاط محمولة علی الإرشاد إلی حکم العقل، لعدم معقولیة تعلّق الأمر المولوی به. و الوجه فی عدم معقوليیة استحبابه شرعاً أحد تعبیرین.)[[30]](#footnote-30)

بعد ایشان می‌فرماید 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 می‌کند. می‌فرماید 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 می‌تواند علت و موضوع باشند برای جعل حکم شرعی ولی آنهایی که در سلسله معلول احکام شرعی اند مثل حسن طاعت و قبح عصیان، اینها نمی‌توانند سبب حکم شرعی شوند و بالملازمه حکم شرعی را ثابت کنند. یک قانون کلی است که ایشان همه جا ذکر کرده و اینجا هم ـ طبق نقل شهید صدر ـ ایشان تطبیق می‌کند این مطلب را و می‌فرمایند اوامر شرعی در اینجا نمی‌توانند 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 نمی‌کند که مرحوم نائینی فرموده) این است که هر کجا ما حکم عقلی داشته باشیم، جعل شرعی لغو است چون حکم عقلی خودش داعویت درست می‌کند و داعی را ایجاد می‌کند 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 می‌کند، این کفایت می‌کند 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 صلّ. چرا من حرمت می‌کنم؟ 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 می‌کنم؟ چون عقل می‌گوید 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 می‌شود، حکم عقل باشد، همان حکم عقلی اول به حسن احتیاط مرا حرکت می‌دهد. پس اگر انسان از حکم عقلی خودش منبعث نمی‌شود، بعد از حکم شرعی هم منبعث نمی‌شود و اگر از حکم عقلی منبعث می‌شود، همان حکم عقلی اول کفایت می‌کند 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 می‌کنند 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 مصبّ حکم عقلی است در حسن احتیاط و بین آنچه مصبّ حکم شرعی است. می‌فرمایند متعلق حکم عقلی عبارت است از یک امر قربی؛ یعنی اتیان محتمل الوجوب و ترک محتمل الحرمه امتثالا 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 می‌شود خارجا. به داعی الله که معنا ندارد. یعنی به داعی امتثال امر الله مثلاً. به داعی اتیان محبوب لله. 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 امتثال امر الله باشد. به داعی الله که در کلام ایشان هم تکرار شده علی الظاهر مسامحه است.

در هر صورت، ایشان ادعا می‌کند حسن عقلی رفته روی این معنای مرکب یعنی اتیان محتمل الوجوب، ترک محتمل الحرمه رجاءً لامتثال امر الله که اگر در واقع امری بود امتثال شده باشد. این یک امر قربی است. متعلق حسن یک امر قربی 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، می‌شود متعلق اوامر استحبابی احتیاط. ایشان می‌گوید متعلق امر استحبابی احتیاط، عنوان احتیاط است (فاحتط لدینک). احتیاط عرفاً عبارت است از اینکه شما طرف شبهه را بیاوری تخلصا از مخالفت للواقع. من احتمال می‌دهم وجوب استهلال در اول ماه مبارک رمضان. من اگر همین طرف شبهه را بیاورم تخلصا از اینکه مخالفت با واقع کنم، این احتیاط است. در این معنا نهفته نیست که باید اتیانش به نحو قربی باشد. لذا بغیر قربی هم حاصل می‌شود. مثل این که احتمال بدهم پدرم به من گفته است شما استهلال کن و من استهلال بکنم. با استهلالی که من می‌کنم؛ تحفظ بر تکلیف واقعی مشکوک و تخلص از مخالفت آن پیدا می‌کنم ولو اینکه به داعی امر الله هم نباشد. از سنخ و از شوون طاعه الله هم نباشد که یعنی به داعی یا به رجا امتثال امر الله یا اراده الله یا شوق الله و الی آخره...اینها نیست بلکه داعی من امتثال امر پدرم هست. یا حتی کسی پول می‌دهد می‌گوید استهلال اول ماه مبارک رمضان ولو واجب نیست ولی انجام بده. من پول را می‌گیرم و امتثال می‌کنم برای اینکه آن وجه را گرفتم نه بخاطر داعی الله. ایشان می‌گوید باز هم احتیاط محقق می‌شود. در واقع امر این احتیاط می‌تواند یک امر توصلی باشد. فاحتط لدینک برای این است که شما مخالفت با واقع نکنی. نتیجه چیست؟ می‌فرماید که بنابراین مصبّ حکم عقلی یک چیز است و مصبّ اخبار احتیاط چیز دیگری است. آن قانونی که مرحوم نائینی در موارد مختلف تکیه می‌کند، جایی است که مصبّ اینها یکی باشد و بخواهد امر شرعی منبعث از امر عقلی باشد. آن وقت می‌گوید آن حکم عقلی که در سلسله علل هست می‌تواند امر شرعی را ایجاد کند بالملازمه و آن حکم عقلی که در طول احکام شرعی است مثل حسن طاعت، قبح عصیان، اینها نمی‌توانند مولّد حکم شرعی باشند بالملازمه اما در جایی که متعلق‌های اینها دو تا است، ربطی بهم ندارند. بنابراین آن قانون قابل تطبیق در اینجا نیست.

اشکال دومی را هم ایشان ذکر می‌کنند که حالا بعداً عرض می‌کنم تا تکراری نشود تحریر مساله.

# اشکال استاد به شهید صدر ره

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

ببینید در صدر بحث شهید صدر بحث را اینطور شروع می‌کند که (و ذهب جملة من المحقّقین و منهم المحقّق النائینی رحمه اللّه إلی أنّ أخبار الأمر بالاحتیاط محمولة علی الإرشاد إلی حکم العقل، لعدم معقولیة تعلّق الأمر المولوی به.)[[31]](#footnote-31)

بنظرم روشن است که این نسبت نادرست است. ایشان نسبت می‌دهد که آنها اوامر احتیاط را حمل بر ارشاد می‌کنند چون می‌گویند امر مولوی به استحباب به احتیاط معقول نیست. کجا مرحوم نائینی این را گفته؟ ببینید. من در محضر شما ادعا می‌کنم 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 نمی‌کند 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 می‌کند (که حالا عرض می‌کنیم چه استفاده ای می‌خواهد کند) بعد می‌فرمایند که ما مضایقه نداریم که اوامر احتیاط، دال بر استحباب شرعی باشد لمناط آخر نه به مناط حکم عقل. این را تصریح می‌کند ایشان. چطور می‌گویند که اوامر احتیاط را باید حمل بر ارشاد کنیم لعدم معقولیة تعلّق الأمر المولوی به؟؟

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

در اجود در دو جا دارد. ج3 اجود التقریرات، چاپ جدید 4 جلدی، ص352می‌گوید تبصره (ذیل بحث شبهه تحریمیه):

(تبصرة) لا یخفی ان القائلین بجریان البراءة فی الشبهات التحریمیة حکمیة أو موضوعیة لا یمنعون عن حکم العقل بحسن الاحتیاط للتحرز عن الوقوع فی المفاسد الواقعیة)[[32]](#footnote-32) که این هم بحث مهمی است که ان شا الله طرح می‌کنیم. (لا یمنعون عن حکم العقل بحسن الاحتیاط للتحرز عن الوقوع فی المفاسد الواقعیة التی لا تدور مدار العلم و الجهل) یعنی هم حکم عقلی را می‌گوید و هم مناط حکم عقلی را که بحث مهمی داریم. دقت کنید (بل لا یبعد الحکم باستحباب الاحتیاط من جهة کون الاجتناب مرتبة من التقوی الموجبة لکمال النّفس فإن حکم العقل بحسن الاحتیاط الناشئ عن مراعاة الواقع و ان کان واقعاً فی مرتبة معلولات الحکم الشرعی و مثل هذا الحکم قد عرفت انه لا یمکن ان یکون مستتبعا للحکم الشرعی إلّا انه لا مانع من استحباب الاحتیاط و التحرز عن الشبهات بملاک آخر و هو کون الاحتیاط موجبا للتقوی الموجبة لکمال النّفس و فی اخبار الاحتیاط ما یدل علی الاستحباب الشرعی)

دیگر بالاتر از این ایشان چه بگوید تا شما بگویید اینها منع کردند لعدم معقولیة تعلّق الأمر المولوی به؟ می‌گوید (و فی اخبار الاحتیاط ما یدل 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 اترک)

تصریح می‌کند که اینها ظاهراند در استحباب شرعی. (و غیرها من الاخبار ظاهرة فی الاستحباب الشرعی) آن وقت چطور ایشان نسبت می‌دهد 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 می‌کند و می‌فرمایند چند مطلب هست. اولی در تحقیق در جریان احتیاط در عبادات، ذیل آن می‌فرمایند (ثم انه بعد ثبوت حسن الاحتیاط عقلاً و جریانه فی العبادات أیضا فهل یمکن استکشاف الحکم الشرعی منه حتی یکون الاحتیاط مستحبا شرعاً أم لا) [[33]](#footnote-33)البته یک اشکال اجمالی هست که عرض می‌کنم و تفسیرش می‌کنم. مکرر ایشان می‌گوید که ما قبول کردیم حسن عقلی را، اما آیا این حسن عقلی می‌تواند مولد حکم شرعی باشد؟ می‌گوید نمی‌شود.

ببینید، می‌گویند که این حسن عقلی چون در سلسله معالیل است، نمی‌تواند مولد حکم شرعی باشد. اما نه اینکه یک حکم شرعی مستقل که استحباب احتیاط را ثابت کند، نمی‌توانیم داشته باشیم. دوباره همینجا می‌فرمایند که این نمی‌تواند سبب حکم شرعی به قاعده ملازمه شود. بعد می‌فرماید (نعم لا مضایقة فی استحباب الاحتیاط شرعاً بملاک آخر غیر ما هو الملاک فی حکم العقل بالحسن مثل کون الاحتیاط موجبا لقوة ملکة النّفس علی التحرز عن المعصیة کما هو المستفاد من قوله علیه السلام من ترک ما اشتبه علیه من الإثم فهو لما استبان له اترک و لأجل ذلک استظهرنا فیما مر استحباب الاحتیاط شرعاً زائدا علی ما هو علیه من حسنه العقلی)[[34]](#footnote-34)

من تعجب می‌کنم از فرمایش شهید صدر که اولاً در صدر بحث اینطور وارد می‌شوند که جمع من المحققین گفته اند حمل می‌شود اوامر احتیاط به ارشاد به حکم عقل لاستحالة حکم المولوی من الشارع در اینجا. کجا گفته اند؟ هیچ همچین حرفی نیست. نه تنها استحاله ای نگفتند بلکه صراحتاً گفتند برخی اخبار احتیاط می‌تواند دال بر استحباب شرعی باشد و واقع هم شده. تصریح در این است که این اخبار واقع شده دال بر استحباب 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 می‌شود. 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 می‌شود ارشاد.

**پاسخ:** بله. ما می‌خواهیم این توجیه را بگوییم ولی این را نائینی نگفته. ایشان تصریح می‌کند که بعض المحققین و من جملتهم المحقق النائینی اینطور گفتند. در تقریب اول هم می‌گوید ما ذکره المحقق النائینی. مرحوم نائینی این حرف‌ها را نزده. ممکن است کسی دیگر گفته باشد روی این استدلال که الان عرض می‌کنم که لعل توجیه این باشد در کلام ایشان.

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

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 الحرمه به داعی امتثال امر الله. به داعی احتمال امتثال امر الله یا به داعی الوجوب المحتمله و ترک محتمل الحرمه. دو سوال مطرح است هم نسبت به مصب حکم عقل به حسن و هم نسبت به مصبّ حکم شرعی احتیاط. هر دو طرف را می‌خواهیم سوال کنیم که درست است یا نه؟ اولاً آیا مصبّ حکم عقلی یک امر قربی 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 احتمل وجوبه، اصلاً حسن ندارد بلکه اتیان ما احتمل وجوبه به داعی امتثال امر الله احتمالاً، این است که حسن است یعنی یک امر قربی. 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 تحرزاً از آن ارتکاب مفسده واقعی و تخلصا 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، تحرزا از فوت مصلحت واقعی و تخلصا 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 قربی است حسنش؟ یا نه همین تحفظ بر واقع خودش عقلاً حسن است؟

بنظر من ظاهر کلام مرحوم نائینی در فوائد الاصول این است. می‌فرماید: (لا إشکال فی رجحان الاحتیاط عقلاً فی جمیع أقسام الشبهة التحریمیة و الوجوبیة الحکمیة و الموضوعیة)[[35]](#footnote-35) مرحوم عراقی در اینجا یک حاشیه مفصلی دارد که مربوط به جهاتی است که حالا عرض می‌کنم (و فی استحبابه الشرعی من جهة أوامر الاحتیاط إشکال، لاحتمال أن تکون الأخبار الواردة فی الباب- علی کثرتها- للإرشاد إلی ما یستقل به العقل من حسن الاحتیاط)

این یک شاهدی 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 می‌گوید این اخبار احتمال دارد ارشاد به همان باشد. عقل یک حسنی را می‌گوید و ممکن است اوامر احتیاطی هم واقعاً ناظر به همان باشد که می‌شود ارشاد. حالا الان به این کاری نداریم بعداً دوباره برمیگردیم. بعد می‌فرماید:

(للإرشاد إلی ما یستقل به العقل من حسن الاحتیاط تحرزا عن الوقوع فی المفسدة الواقعیة و فوات المصلحة النّفس الأمریة، و حکم العقل برجحان الاحتیاط و حسنه إنّما یکون طریقا إلی ذلک) یعنی برای تحفظ از واقع. دقت کنید چون منشا اشکال آقا ضیاء همین دقت است. اگر بنا باشد حسن عقلی رفته باشد روی اتیان قربی، این اتیان قربی 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 می‌توانید تصویر کنید که ما وقتی می‌گوییم احتیاط حسن است، آیا از باب قربی 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 می‌فرماید که ممکن است ما بگوییم اوامر شرعیه ارشاد به حکم عقل است إلی ما یستقل به العقل من حسن الاحتیاط تحرزا عن الوقوع فی المفسدة الواقعیة و فوات المصلحة النّفس الأمریة. این ربطی به قربی بودن که ندارد. اگر واقع اصلاً یک امر توصلی باشد مثلاً فرض کنید انقاذ غریق باشد. من یک صدایی میشونم 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 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 الواقعیه و فوات المصلحه النفس الامریه 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 امتثال 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 مصبّ حکم عقلی با مصبّ اوامر احتیاط دو تا است. مصبّ حکم عقلی عبارت است از اتیان قربی و مصبّ اوامر احتیاط که می‌گوید عرفاً احتیاط عبارت است از ملاحظه شبهه و تحرز از واقع. با این بیان مرحوم نائینی ـ که حرف حقی است ـ متعلق‌ها یکی می‌شود. و لعل امر احتیاطی را ارشادی گرفتن از همین باب است که متعلق امر شرعی احتیاط است که لبّش تحرز از وقوع در مخالفت با واقع باشد و متعلق حکم عقلی هم همین باشد. تحرز از فوت مصالح واقعیه و ترک مفاسد واقعیه. مصب‌هایشان یکی می‌شود. اینکه شهید صدر می‌فرمایند مصب‌ها دو تا است پس ربطی به آن قانون ندارد؛ این نادرست است. حالا فکر کنید تا فردا ان شا الله.

والحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[ادامه بررسی مولویت اخبار احتیاط 1](#_Toc147680698)

[استحباب طریقی در کلام میرزای نائینی ره 2](#_Toc147680699)

[بیان دوم شهید صدر در ارشادیت اخبار احتیاط 4](#_Toc147680700)

[حیثیت های متصور در بحث احتیاط 5](#_Toc147680700)

[پاسخ به شبهه‌ای در ملاکیّت تحفظ بر واقع 6](#_Toc147680700)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# ادامه بررسی مولویت اخبار احتیاط

بحث در این بود که آیا اخبار احتیاط، می‌تواند مولوی باشد یا نه؟ استحبابی که با اخبار احتیاط ثابت می‌شود، می‌تواند 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 می‌توانیم از آن استحباب مولوی شرعی ثابت کنیم.

شهید صدر مطلبی را به مرحوم نائینی و عده ای از محققین نسبت داد که اینها ممتنع می‌دانند استحباب مولوی شرعی را و دو بیان برای این مطلب آوردند که یکی را صراحتاً به مرحوم نائینی نسبت می‌دهند و آن تطبیق یک قانون کلی است که در اصول، مرحوم نائینی همه جا بکار می‌برد که هر کجا حکم عقلی در سلسله علل احکام واقع شود مثل حسن عدل و قبح ظلم، آنجا می‌شود از آن استکشاف حکم شرعی کرد ولی هر کجا در سلسله معالیل احکام شرعی باشد نمی‌شود 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 نمی‌شود.

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، می‌توانیم بگوییم که استحباب مولوی شرعی ثابت می‌شود. این می‌توانیم را هم، خارجا ایشان قبول دارد که بالفعل شده یعنی دلالت برخی از اخبار احتیاط، اصلا همین است. دلالت می‌کنند 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 مشتبه در واجبات و ترک مشتبه در محرمات. قصد قربتی در آن اخذ نشده. در حالیکه حسن عقلی احتیاط می‌رود روی اتیان مشتبه از باب تقرب یعنی اتیان کند مشتبه را در واجبات، ترک ‌کند در محرمات رجائا لامتثال 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 عبارت‌ها را دیروز خواندیم. حالا این بحثی که بعداً طرح کردیم بنظرم بحث مهمی است امروز می‌خواهیم دنبال کنیم. اینکه آیا اصلاً مصبّ حکم عقل این است که شهید صدر می‌فرماید که حکم عقل رفته است روی اتیان مشتبه یا ترک مشتبه به نحو قربی که در واقع شبیه طاعت و عصیان بشود یا نه اصلاً خود حکم عقل می‌تواند 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 وتحفظ بر واقع را آوردند. در فوائد می‌گوید 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 می‌فرمایند چونکه مصبّ حکم عقل و شرع دو تا است، آن قانون تطبیق نمی‌شود، حرف صحیحی نیست. مصب حکم عقل هم همین می‌تواند باشد.

منتهی باید دقت کنیم که شهید صدر از این تعبیر می‌کنند 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 مشتبه 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 بگوییم در ارتکاب مشتبه و انجام مشتبه در واجبات، در انتهاء از مشتبه 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:

(أنّ حسن الاحتیاط و إن کان- علی ما نقّحه من القانون- (قانون سلسله علل و معالیل) یستحیل أن یکون ملاکا للحکم بالاستحباب، لکن لنا أنّ ندعی استحباب الاحتیاط لا بمعنی الاستحباب النفسي بملاک حسنه، بل بمعنی الاستحباب الطریقی الّذی یکون ملاکه عین ملاکات الأحکام الواقعيیة، فیحکم المولی باستحباب الاحتیاط من باب مطلوبيیته الطریقية لأجل التحفّظ علی ملاکات الواقع بمقدار ما یؤدّیه الاستحباب من التحفّظ

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 ـ‌ یعنی استحباب نفسی ـ 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 الّذی أنکره المحقّق النائینی رحمه اللّه فی المقام- بناء علی قاعدته- إنّما هو الاستحباب الطریقی. أمّا فرض الاستحباب النفسی فلم یمنع عنه، راجع أجود التقریرات ج 1، ص 204، و مصباح الأصول ج 2، ص 317.)

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

آقای حائری راست هم می‌گوید همان استحبابی که ما گفتیم مرحوم نائینی می‌فرماید 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. می‌گوید استحباب طریقی شرعی نداریم. البته ایشان وجهش را توضیح نداده، ولی ما وجهش را قبلاً گفتیم. چون می‌گوید مصب حکم عقل است. این استحباب طریقی که شما درست می‌کنید که عبارت است از استحباب شرعی که تمام الملاکش حفظ واقع باشد، خود آقای نائینی می‌گوید عقل هم همین را حکم می‌کند. عقل حکم می‌کند به حسن احتیاط برای تحفظ بر واقع. پس مصبّ حکم عقلی با حکم شرعی یکی می‌شود. ایشان می‌گوید بنابراین نمی‌توانیم حکم مولوی داشته باشیم و بعد دقت کنید ایشان این دومی را که می‌گوییم حفظ واقع است، این را هم ایشان در سلسله معالیل می‌گیرد. نگفته است که به قصد قربت باشد. معلوم می‌شود 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 بگوییم 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 بگوییم برای تحفظ بر واقع است. مرحوم نائینی مولویت شرعی اینجور احکام را منکر است. چون می‌گوید مصب حکم عقلی است.

اینکه آقای صدر فکر می‌کند 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 می‌دهیم، اشتباه است بلکه همانطور که مقرر می‌فرماید دقیقاً همانجایی که مرحوم نائینی انکار می‌کند را شما می‌گویید. وجه انکار مرحوم نائینی هم روشن است که چیست.

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

پاسخ: آقای نائینی یک صورت را مولوی شرعی می‌داند.

اشکال: از باب طریقی بودن است.

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

اشکال: این صرف ادعاست.

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

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

پاسخ: این هم یک حرف دیگری است که می‌فرمایید. این بحث‌ها 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 می‌داند که در آن اطاعت و عصیان هست چون مثلاً تعبیر می‌کند: و هو کحسن الاطاعه. گویا اینها را فقط سلسله معالیل می‌داند. ولی الان از این عبارت‌ها پیدا می‌شود که ایشان سلسله معالیل را اعم از این می‌داند. 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 می‌آید ـ کان بنحو الطاعه ام لا ـ. این بحث دقیق و لطیفی است. اینجا تصریح می‌کند 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 می‌کند. حالا شما عزیزان می‌پرسید که این قسم دوم چرا ارشادی است؟ می‌گویم چون ایشان جزء سلسله معالیل می‌داند.

# بیان دوم شهید صدر در ارشادیت اخبار احتیاط

وجه دومی که آقای صدر برای ارشادیت آورده اند، یک حرف کلی‌تری 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 می‌گویند که هر کجا که عقل حکم داشته باشد اوامر شرعی باید حمل بر ارشاد شود. نمی‌شود 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 می‌گوید اگر امری باشد که مفادش همان مفاد حکم عقلی باشد نه مفاد چیز دیگری، اگر در سلسله معالیل باشد تبدیل می‌شود به امر ارشادی. این استحباب طریقی که گویی ایشان می‌خواهد بگوید تنزلاً با آقای نائینی طرح می‌کنیم، اصلاً خود حرف آقای نائینی است نه اینکه تنزلی باشد. شما باید ببینید در واقع استدلال آقای نائینی را قبول دارید یا نه؟ عرض می‌کنم این تمام نکته که این استدلال آقای صدر هم درست نیست.

حالا ما از این نقض و ابرام‌ها بیرون بیاییم. دو بحث مهم وجود دارد که هم اشکال به آقای صدر می‌شود و هم به دیگران ولی خودش بحث مهمی است. ما از نقض و ابرام با آقای صدر بیرون بیاییم. خودمان مستقل بحث احتیاط را نگاه کنیم. بنظر من دو سه نکته را اگر ملحوظ بداریم، می‌توانیم 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 ببینیم ملاکاتی که در احتیاط می‌شود تصویر کرد، به تعبیر دیگر حیثیاتی که می‌شود تصویر کرد، چند تا است؟ بنظر من، در بحث احتیاط می‌توان سه حیثیت را از هم جدا کرد و هر سه حیثیت می‌تواند منشا حکم عقلی به حسن باشد و می‌تواند منشا امر مولا باشد ( البته اینکه این امر مولا مولوی باشد یا نه تابع بحث بعدی است).

ما وقتی بحث احتیاط را مراجعه می‌کنیم یک حیثیت عبارت است از حیثیتی که شبیه طاعت است یعنی اتیان مشتبه به رجاء امتثال امر المحتمل، برجاء انتهاء از نهی محتمل. این حتماً حسن است چون یک شکلی از طاعت است بلکه اصلاً خود طاعت است مثل اطاعات در باب اوامر قطعیه. 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 می‌گوید 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 می‌گوید 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 حرام‌ها که در واجبات راحت بتوانیم انجام دهیم و در حرام‌ها ترک کنیم که از بعضی از اخبار هم استفاده می‌شود. بنظر من این حیثیت سوم هم عقلی است یعنی اگر عقل ملاحظه کند که در انتهاء از محرمات مشتبه یا در انجام واجبات محتمل، یک همچین استکمالی برای نفس پیدا می‌شود، این را حسن نمی‌داند؟ حتماً حسن می‌داند.

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 می‌شود استکمال نفس.

اشکال: ولو آنکه به واقع هم منتقل نباشد

پاسخ: حالا آن بحث آخری است به آن می‌رسیم.

پس سه حیثیت می‌توانیم در احتیاط پیدا کنیم. یکی بر اساس قصد قربت است. دو تا دیگر حیثیات مختلفه دیگری است. بنظرم هر سه موضوع حکم عقل هستند. استکمال نفس هم موضوع حکم عقل است. همین‌ها مناط حکم شرعی هم می‌توانند باشند. البته نمی‌گویم امرش مولوی است ولی مناط شرعی می‌توانند باشند. مثل چی؟ اولی که انقیاد و طاعت است، می‌تواند مورد محبوبیت مولا باشد. اینکه امرش ارشادی است یا نه بحث آخری است ولی می‌تواند محبوب مولا باشد. می‌تواند ملاک امر شرعی باشد ولو امرش ارشادی باشد.

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

اینجا یک بحث مهمی وجود دارد در حیثیت دوم که تحفظ بر واقع است که آقای صدر هم گفت ما می‌توانیم یک استحباب طریقی تصویر کنیم که دقیقاً ملاکه ملاک الواقع است نه چیز دیگری که هیچ چیز بیشتری از واقع ندارد. لذا می‌گوید اگر به هر دلیلی ملاک واقع انقدر ضعیف باشد که لایدعو در ظرف شک که اتیانش کنیم، عقل دیگر نمی‌گوید که اینجا محبوب است. نمی‌گوید باید آن را بیاوریم. علی القاعده شرع هم نمی‌گوید. 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 می‌دهد به نحو استحباب. با استحباب یک مرتبه از حفظ واقع را انجام می‌دهیم. ایشان می‌گوید همین ملاک استحباب 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 تسلّماً عرض می‌کنیم. بعد ایشان چه می‌فرماید؟

# پاسخ به شبهه‌ای در ملاکیّت تحفظ بر واقع

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

اگر نکتهٔ 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 ادله ای 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 میاید که استحباب طریقی که ایشان می‌گوید ( که یک جوری هم مرحوم نائینی در حسن گفته حالا آن بحث جدایی دارد) بنظر میاید 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 نمی‌گویم 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 می‌گوید.

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؟

می‌خواهم بگویم نه. فرق می‌کند 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. می‌گوید 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 می‌دهیم و مزاحم اهم هم نداشته باشد والا در جاده‌ها خیلی تصادف می‌شود ولی باز انسان مسافرت می‌کند چون ملاک مزاحم دارد اما اگر هیچ ملاک مزاحمی نباشد و خطر نفسی هم در آن باشد مثلاً بگویند آنجا گرگی هست (مثل بحث‌هایی که در صلات مسافر بحث کردند) آیا عقل می‌گوید 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. می‌گوید الان در این ظرف شک که تو احتمال می‌دهی به یک احتمال عقلائی که یک خطر جانی در این مسیر باشد و ملاک مزاحمی هم ندارد. عقل می‌گوید نباید بروی.

خوب دقت کنید بحث‌های فوق العاده دقیقی است. می‌گوید نباید بروی. این نباید مطلق است. کاری به این ندارد که در واقع هست یا نیست. همین که احتمال می‌دهیم، می‌گوید نباید بروی. من عرض می‌کنم حسن عقلی هم مثل همین نباید بروی است.

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

یک پاورقی مفصلی دارد اینجا دوستان مراجعه کنند به فرمایش مرحوم نائینی در فوائد الاصول. در پاروقی مرحوم عراقی می‌گوید هذا ارشاد من العقل در باب تحفظ. ارشاد من العقل یعنی چه؟ ما می‌گوییم 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 می‌بیند، می‌خواهد حکم کند. او اگر معیار امرش صرفاً مصالح واقعی باشد، خب طبق همان امر می‌کند ولو ما به حسب ظاهر خیال می‌کنیم 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 می‌دهیم و به قول امروزی‌ها ریسک جانی دارد، عقل باید بتّی دارد نه یک باید اگری داشته باشد بلکه باید بتّی دارد. می‌گوید اگر تو شک داری باید اجتناب کنی. این باید اجتناب کنی مساوق با حسن مطلق است. می‌خواهم 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 می‌گویم و اثرش را بعداً می‌بینیم این است که بنظر بنده تمام این حیثیات در مورد عقل وجود دارد. اصلاً با هم تنافی ندارند. یعنی عقل می‌گوید 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 می‌کند 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 می‌شود؟ این بحث مبنایی است یعنی باید مبناها را تشخیص دهیم و بگوییم نتیجه اش چه می‌شود.

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

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[مرور بر مباحث گذشته 1](#_Toc148800879)

[لغویت حکم شرعی مولوی 3](#_Toc148800880)

[فایده امر استحبابی مولوی طریقی 8](#_Toc148800881)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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، هرکجا که واقع هست این احتیاط امر دارد. هر کجا که واقع نباشد امر طریقی معنا ندارد. فرقش 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 ولکن 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 میاید 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 میاید 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 امتثال. 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 می‌گذارد. 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 می‌شود ولی لزومی ندارد که فقط برای این جهت باشد. بنابراین امر مولوی در اینجا معنا دارد. اینکه حالا این امر مولوی در اینجا تحریک میاورد 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 می‌ماند. 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 می‌کند. می‌فرماید برخی گفتند همان حسن عقلی کفایت می‌کند 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 قربی می‌کند) حکم شرعی مولوی به احتیاط لغو است.

ایشان جواب می‌دهد. در دو فرض از این مساله جواب می‌دهد. می‌گوید 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 می‌شود کما اینکه حکم هم تاکید می‌شود. بنابراین وجود حکم عقلی به حسن احتیاط و تحفظ بر واقع، چیزی از امر مولوی مولا کم نمی‌کند غایتش این است که دو معیار داریم. دو ملاک داریم و می‌گوییم مثل هر کجا که در امر واحدی دو ملاک جمع شود، هم ملاک برای تحرک، تاکّد پیدا می‌کند و هم حکم تاکّد پیدا می‌کند و این در همه موارد است و اختصاصی به اینجا ندارد. می‌فرمایند که:

(و الجواب: أنّ استحباب الاحتیاط إمّا یفرض نفسیّا، و إمّا یفرض طریقیّا، فإن فرض نفسیّا فلا مجال لإشکال اللغویّة، لأنّ الاستحباب النفسیّ للاحتیاط یوجب تأکّد المحرّکیّة نحوه (نحو الاحتیاط) لاجتماع ملاکین فیه للمحرّکیّة، أحدهما ملاک الواقع، (که عقل با تحفظش می‌خواهد برسد) و الآخر ملاک نفس الاحتیاط، کما هو الحال فی جمیع موارد اجتماع ملاکین و أمرین فی شیء واحد، فأنّه یحصل التأکّد فی الملاک و الحکم، و بالتالی یتأکّد حکم العقل بالانبعاث.) [[36]](#footnote-36)

بنظر من سه نکته در جواب ایشان هست که باید به آن توجه کنیم. اولاً اینکه ایشان می‌گوید استحباب نفسی در احتیاط موجب تاکّد 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. تاکّد ملاکین و تاّکد حکم از کجاست که ایشان می‌گوید هر کجا که اینطور باشد یحصل التاکد فی الملاک و الحکم؟ 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 تاکد ملاک میاورد؟ خب ملاک‌ها فرق می‌کنند با هم و دو حاکم اند. چطور تاکد حکم پیدا می‌شود؟ 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. می‌شود تاکید اما ببینیم اصلاً این حرف درست است؟ چون ما می‌خواهیم ببینیم اصلاً حکمی هست تا تاکید بشود و تاکید معنا دارد یا نه؟ حالا بحث می‌کنیم 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 تاکد می‌شود. فیه وجه که البته این را هم قبول نداریم و بعداً عرض می‌کنیم. اما دو تا حاکم با دو ملاک و هر کدام با ملاک خودشان هستند، می‌فرمایید تاکد حکمین می‌شود، وجهش روشن نیست.

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

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

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 می‌کند حکم شرعی را باعث و زاجر دیده که اشکال می‌کند و می‌گوید با وجود اینکه عقل خودش باعث و زاجر دارد، آوردن یک محرک دیگر لغو است چون 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 محرِّک 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 محرِک 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 تاکّد 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 می‌گویم، ظاهراً اشکال محقق اصفهانی است در جاهایی که مکرّر در اصول افراد مختلفی... بنظر میاید 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 مؤکِد 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 الجمعه) دوباره یک (یجب علیک صلاء الجمعه) 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 داعٍ 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 منشِئ انجام می‌دهد، داعی می‌خواهد. بلاداعٍ 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 می‌شود، خودش تکوینا می‌شود مصداق تاکد انشای اول. سوال این است که انشای دوم چطوری پدید میاید که مصداق تاکد بشود؟ یک وقت می‌گویید اصلاً انشای دوم بداعی التاکد است. انشاء دوم به داعی البعث نیست تا بگوییم که یک بداعی البعث داریم، یک بداعی البعث دیگر هم انشاء می‌کند که ما می‌گوییم لغو است. می‌گوییم بداعی تاکدِ 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 نمی‌تواند بیاورد. خوب دقت کنید. ایجاب دوم نمی‌تواند بیاورد. در بحث خودش که با جمعش با ایجاب اولی بشود تاکد. ایجاب نمی‌تواند بیاورد. بگویید که انشاء می‌کند 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 می‌تواند بیاورد یا نه. در اینجا بحث این است که مولا یک استحباب مولوی می‌تواند بیاورد یا نه؟ شما اگر بروید سر یک معنای دیگری، ربطی به بحث ما ندارد. بحث در این بود که امر مولا می‌تواند استحباب مولوی باشد یا نه؟ پس نتیجه تاکد امر مولوی نمی‌شود.

اینکه ایشان می‌گوید هر جای دیگر هم همین است، ما هم می‌گوییم 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 می‌خواهید بگویید بداعی التاکد است، بداعی التاکد ربطی به استحباب و ایجاب ندارد.

اشکال: یک موقع می‌گوید خذ الکتاب، یک موقع می‌گوید خذ الکتاب بقوة

پاسخ: حالا خذ الکتاب بقوة یعنی چه؟

اشکال: می‌خواهد 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 می‌گوید 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 استشهادتان عبور کنید. استشهاد درست نبود....

اشکال: بعث با مرتبه بیشتر نمی‌شود فرض کرد؟

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

اشکال: همان جعل داعی ولی با مرتبه بیشتر.

انشاء به چه داعی انجام می‌دهید؟ داعی تان چیست؟

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

پاسخ: بعث شدیدتر را با بعث دوم می‌خواهید 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 می‌گویید، بعثش که هست. لغویتش 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 می‌بیند می‌گوید اگر من یک جعل بیاورم اینها 50 درصد بعث پیدا می‌کنند. اگر همان ملاک واحد را با 3 جعل بیان کنم.

پاسخ: نمی‌تواند بیان کند.

اشکال: تحفظ بر واقع از جانب مکلفین بیشتر می‌شود.

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

اشکال: به لحاظ عقلائی استحاله ندارد.

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

اشکال: اگر من اهتمام مولا را ببینم اهتمام منِ مکلف هم بالا می‌رود....

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

اشکال: نشانگر اهتمام است.

پاسخ: چطور نشانگر اهتمام شد؟

اشکال: موقعی که من 3 جعل را می‌بینم می‌فهمم 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 می‌شود که می‌شود و اگر منبعث نمی‌شود که نمی‌شود. دو دفعه بگوید 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 می‌کند، می‌گوید هر دو ملاک جمع می‌شود. 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 می‌کند. 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 می‌شد، چه ملاک تحفظ بر واقع و طریقیت و چه ملاک امر نفسی انسان‌ها 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، می‌گوید 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 بیاوری 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 میاورد. 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 هی المنع عن أن یصل إلی العبد عدم مطلوبیّة الاحتیاط وصولا جزمیّا من باب الاشتباه فلا یبقی له محرّک بالنسبة للاحتیاط) [[37]](#footnote-37)

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 للاحتیاط. 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 الاحتیاط. مگر کار 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 زجز را قبول نکنید بلکه مبنای ما را که متخذ از مرحوم عراقی است بپذیرید که حقیقت حکم ابراز اراده است، خب 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 ثبوتا 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، خب 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. می‌گویید لغو نیست چون نمی‌گذارد آن عدم مطلوبیتی که جزما یا احتمالاً برای شخص پدید میاید به آن برسد. می‌خواهد 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 می‌شود بحث کنید که یک جاهایی به دلالت التزامی فوایدی داشته باشد. مثلاً خود ما به تبع برخی از بزرگان عرض می‌کنیم که امر مولوی به یک فعل، به دلالت التزامی می‌رساند که متعلق پر از ملاک است. اینکه متعلق پر از ملاک است نمی‌شود هدف اصلی جعل مولا باشد بلکه از لوازم امر مولاست به دلالت التزامیه لفظیه (البته ما از نوع دلالت التزامی لفظی می‌گوییم ولی مثل آقای خویی می‌گویند دلالت عقلی) لذا هر کجا که تکلیف سقوط می‌کند، حکم ساقط می‌شود، می‌گویند این کشف هم نیست. ما می‌گوییم 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: نمی‌توان گفت منقاد باش یعنی حسن فعلی داشته باش؟ بغیر از حسن فاعلی. بعث به منقاد بودن بخورد.

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

پاسخ: شارع می‌تواند امر کند که منقاد باش؟ مولوی؟ خیلی اشکال دارد. همین که آقای نائینی می‌گوید که در سلسله معالیل است. اینکه می‌گفت همین است که شارع نمی‌تواند به امر بیاورد. چرا؟ چون در سلسله معلول حکم عقلی نمی‌تواند 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؟ خب 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 می‌گویند و می‌گویند اگر بناست که اوامر و نواهی بداعی بعث باشد، بداعی الاهتمام مثل بداعی الاستهزا و الاستنکار، بداعی الاستفهام، هر کدام شد مصداق آن می‌شود. اهتمام هم یکی از آنهاست. این ایجاب نیست.

این فرمایش شهید صدر با هر دو طریقش، که ایشان می‌خواست تصحیح کند امر مولوی را. ولی بنظر من روی ملاکات قوم و مبانی آنها که حقیقت ایجاب و استحباب و کراهت و حرمت را بعث و زجر می‌دانند، ظاهراً نمی‌توان این حرف‌ها را تمام کرد و اشکال مستشکل وارد است. امر مولوی نمی‌توانیم داشته باشیم بلکه امر شارع می‌شود 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. می‌خواهید قصد قربت کنید می‌توانید. اراده وجود است. مثل جاهایی نیست که حکم ساقط باشد. لذا در جایی که حسن هم هست، اراده مولا هست، حکم مولا هست. می‌توانید اتیان کنید به داعی مراد المولا. بداعی کونه مرادا للمولا. می‌توانید بیاورید روی مبنای ما ولو بعث و زجر محقق نشود.

من اراده مولا را می‌دانم هست، گرچه غرض از این اراده بعث و زجر نباشد ولی اثرش این است که من می‌توانم بداعی امر مولا بیاورم. به داعی اراده مولا بیاورم. مقصود این است که روی مبنای قوم قابل تصحیح نیست. روی مبنای ما تصحیح می‌شود و نیازی به این حرف‌ها نیست که شما انقدر زحمت کشیدید. اراده مولا منکشف هست. می‌تواند 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 بالعجاله نهایه الافکار را نگاه کردم این مطلب در آن نبود. لذا می‌خواهیم این را متعرض بشویم تا برسیم به بحث احتیاط در عبادات ان شاء الله. والحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[بررسی حاشیه محقق عراقی بر فوائد 1](#_Toc147680698)

[ارشادیت الزامات عقلی 4](#_Toc147680699)

[تعلیق در الزامات عقلی 6](#_Toc147680700)

[احتیاط در عبادات 7](#_Toc147680700)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# بررسی حاشیه محقق عراقی بر فوائد

بحث دومی که عرض کردیم در ذیل بحث اوامر احتیاط، بلحاظ کونه مولویا او ارشادیا طرح می‌شود، فرمایش مرحوم محقق عراقی است. از این جهت اهمیت دارد که اگر این حرف درست باشد هم اشکال می‌شود به مبنایی که ما اختیار کردیم و هم یکی دو گزاره مهم به لحاظ احکام عقلی در آن طرح می‌شود 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 التحریمیه و الوجوبیه و الحکمیه و الموضوعیه)[[38]](#footnote-38) ایشان یک تعلیق مفصلی دارند. می‌فرمایند اینکه می‌گویید 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 می‌گویید لاریب یا لااشکال 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 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 می‌فرمایند که (ما المناط فی حسنه؟ نسأل بأنّه ما المناط فی حسنه؟ فان کان بملاحظة حسن الاحتیاط مقدمة لحفظ الواقع فهو غلط، إذ صورة المخالفة مباین مع صورة المصلحة لا مقدمة و لا ملازم.)[[39]](#footnote-39) در جایی که مخالف باشد با واقع هیچی نیست. صلاتی در واقع نیست. عمل من نمی‌شود مقدمه وجودی برای تحقق واجب باشد. (البته ایشان عبارت را معقّد 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 ماموربه‌ای نیست پس فعل احتیاط یعنی چه مقدمه وجودی باشد؟

می‌فرمایند: (نعم: هو مقدمة للعلم بتحصیل الواقع) احتیاط مقدمه علمی است برای اینکه ما احراز کنیم که واقع را آوردیم و این کار را انجام می‌دهیم ولو در واقع هم نباشد ولی ما وقتی که فعل صلات را مثلاً انجام می‌دهیم یا یک عمل توصلی را انجام می‌دهیم، 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 می‌فرمایند 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 می‌گوید بنابراین دو کار بیشتر نمی‌توانید بکنید:

یا قائل شوید به ارشادیت حکم عقل بلاحسن فیه. بگویید عقل امر و بایدش ارشادی است برای تحصیل مصلحت واقع. فقط همین، بلاحسن فیه. تصریح ایشان است. می‌فرمایند   
 (فلا محیص حینئذ إمّا من دعوی إرشادیة حکم العقل بالاحتیاط 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 می‌خواهد ادعا کند. پس بنابراین باید بگوییم ارشادی است و هیچ حسنی ندارد. باید ارشادی یعنی یک بایدی که عقل می‌گوید برای اینکه آن مصلحت واقعی ـ لوکان ـ 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 می‌شود؟ اینطور می‌شود که بصورت قربی بیاورد مثل باب اطاعت و انقیاد و امثال این بشود یا خودش حسن داشته باشد. یک حسن مطلقی داشته باشد ولو اصابه ای در واقع نباشد حسن باشد از باب تقرب و انقیاد. بعد ایشان می‌گوید 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 الواقعیه و فوات النفس الامریه. بعد فرموده بود (حکم العقل برجحان الاحتیاط و حسنه إنّما یکون طریقا إلی ذلک) این حکم عقلی را طریقی گرفته بود برای تحفظ بر مصلحت واقعیه و تحرز از مفسده واقعیه. ایشان می‌گوید 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 ثبوتا می‌شود ولی ربطی به طریقیت ندارد. این طریق الی الواقع نیست. خودش موضوعیت دارد. عقل می‌گوید انقیاد و اطاعت کار خوبی است. یکی از شوون و نحوه‌های اطاعت و انقیاد است که من اتیان کنم محتمل الوجوب را بداعی رجحانه الواقعی المحتمل. بداعی امر المحتمل. این مساله ربطی به طریقیت مسائل واقعیه ندارد.

بعد هم ایشان می‌فرماید که این حرف که ما بگوییم اگر بصورت انقیادی بیاید، حسن مطلق پیدا می‌کند، روی مبنای ما است که ما انقیاد را حسن می‌دانیم اما طبق مبنای مرحوم آقای نائینی(ایشان تعبیر مقرِّر کرده. بگوییم مقرَّر در واقع) که در بحث تجری و انقیاد ایشان حسن فعلی را ثابت نکرد بلکه حسن فاعلی را در انقیاد درست کرد، مرحوم عراقی می‌گوید ایشان نمی‌تواند 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 می‌دانیم. پس این راه دوم برای ایشان بسته است. به تعبیر ایشان:

(نعم: هذا البیان أیضا إنّما یصح علی المختار من حسن الانقیاد، و إلّا فعند من لا یقول بحسن العمل بل غایته أنه یکشف عن حسن سریرة الفاعل- کما هو مقالته فی التجری- فلا یکون لحسن العمل مناط أصلا، بل لا محیص لمثل «المقرّر» إلّا من الالتزام بالإرشاد، کما لا یخفی.)

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 مقدمتاً 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 تحفظا علی الواقع. معنای تحفظ این است که لوکَان أصَابَه 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 لو کان 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 همچین 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 تحفظا 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 قبح دارد؟

پاسخ: نه ممکن است عدم تحفظ قبح نداشته باشد. چون اگر لزومی باشد ممکن است بگوییم قبح 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 صدّق 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، صدّق 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 صلِّ. 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 واقعیه 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 مقرِّرش) جز اینکه امر عقلی و بایدِ عقلی را ارشاد بگیرد به تحصیل مصالح واقعی بلاحسن فیه. دو گزاره دارد می‌گوید: یکی اینکه ارشادیت حکم عقل معقول است. دومی اینکه بدون حسن معقول است یعنی می‌شود که باید عقلی داشته باشیم ولی حسن نداشته باشیم.

# ارشادیت الزامات عقلی

دومی که بنظرم روشن است که نادرست است چون شما اگر باید عقلی دارید حسن هم دارید. چه فرقی باهم می‌کند؟ 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 می‌کنم؛ در چنین مواردی عقل می‌گوید 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 می‌کنیم، از حیث کونه دفعا للافسد حکم عقلی و حسن عقلی دارد. اصلاً جدا کردن اینها چه دلیلی دارد؟

ما در بحث‌های 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 بایدهای اقتضایی یا لویی یا تعلیقی، پس باید تنجیزی حسن هم دارد. عقل می‌گوید این عمل حسن است و دلیلی بر تفکیک نداریم. ایشان یک تصویر جدیدی برای ما می‌سازد که احکام عقلی بایستی داشته باشد ولکن 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 غربی‌ها اوامر احتیاط آمیز مثل اوامر اکراهی مثلاً فرض کنید یک ظالمی شمشیر بالای سر آدم می‌گذارد و می‌گوید یا باید این کار را انجام دهی یا می‌کشمت. خب عقل اینجا از باب احتیاط خودش می‌گوید این کار را انجام بده ولو آن کار ماهیتاً قبیح باشد. مثلاً فرض کنید ضرب یتیمی باشد ولی می‌گوید اگر نزنی می‌کشمت. یعنی بحث حفظ نفس خودش می‌شود. 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 بحث‌های شرعی حسن امر وجوب عارض بر ذات فعل داریم و امر و وجوب به عنوان ثانوی داریم در حسن هم همینطور است. یک وقت می‌گوییم ذات عمل حسن است. یک وقت می‌گوییم معنون به عنوانی حسن است. این فعل قبیح فی حد ذاته اگر معنون بشود به عنوان حفظ النفس، می‌شود حسن. این حرف را بزرگان هم دارند. بله یک عناوینی که ذاتی مطلق باشد آن نمی‌شود. مثل ظلم و عدل است که مثال بحث ما نیست. عناوینی که معنون می‌شوند به عنوان‌های ثانوی حسن هم می‌پذیرند. مقصودم این است که اصلاً فرمایش ایشان که یک جور بین بایستی هایی که ایشان ارشادی می‌گیرد 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 میاید 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 لااقل 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 مبنای 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 می‌گوید باید عقلی در اینجا ارشادی است. این روی اصطلاحات قوم راه نمی‌رود. ببینیم اصلاً فی حد ذات‌ها معنا دارد. اصطلاح قوم نباشد. ارشادیتِ 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 ـ حالا به عنوان ثانوی یا اولی ـ می‌گوید 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، مولویتش کدام؟ عرض من این است که اصلاً تصویر اینکه ایشان می‌گوید باید عقلی در اینجا ارشادٌ محضاً لحفظ المصالح درست نیست. بلحاظ عملی هم نگاه بکنید. 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 نوشتم. 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 واقعیه 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 بایدِ 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 ثبوتا در بایستی ها 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 واقعیه 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 صغرایی 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 الواقعیه هست و این مصلحت واقعیه 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 می‌شود؟ 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 واقعیه باشد، اگر مصلحت نباشد حسن نیست. ما عرض می‌کنیم 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 می‌کند. کار من تحفظ بوده ولو اینکه اصابه نکرده باشد اما اگر گفتید به تعبیر ایشان که ارشاد الی محض التحصیل لمصالح واقعیه 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 معقَّد و مقیّد خاص درست می‌کند در حالیکه این حرف‌ها درست نیست. بنظر میاید که تحفظ بر واقع مطلقاً حسن است همانطور که انقیاد حسن است. البته مناطش یکی نیست. انقیاد بحث تقرب در آن هست ولکن 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 قربی نباشد. عقل می‌گوید کار حسنی است تحفظ بر واقع و ارشادیت که ایشان تصویر کرده بنظرم 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 می‌بیند با یک اختلافی در قسم دومش و بنظر میاید اوامر شارع روی مسلک قوم معنا ندارد که مولوی باشد چون حسن عقلی دارد و کفایت می‌کند و فرمایش شهید صدر و مشابهش دیگرانی که وجود حکم و حسن عقلی را مانع از مولویت نمی‌دانند، جاهای مختلف ما جواب گفتیم. اما روی مبنای ما که اوامر و نواهی شارع را مبرز ارادات می‌دانیم، اینجا می‌شود 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 میاید. مولا ابراز کرده اراده اش را، فلذا من مواجه ام با یک حسن و اراده ابراز شده. من می‌توانم 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 می‌کند. 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 می‌کند و اصل بحث گم می‌شود. 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 می‌کند جواب بدهد. اگر مرحوم شیخ نبود و طرح نکرده بود اصلاً ردپایی در اصول باقی نمی‌گذاشت. 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 می‌شود احتیاط کرد؟ شبهه این است که ما در عبادت تقرب می‌خواهیم 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 می‌شود. با اتیان محتمل و درک امر محتمل نیز تقرب حاصل می‌شود. این یک امر عقلایی است. بنابراین در حل این مساله که آیا احتیاط در عبادات ممکن است، می‌گوییم بله ممکن است. چه مشکلی دارد؟ هیچ مشکلی ندارد. اتیان محتمل می‌کنیم 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 می‌شود. امر محتمل هم عقلاء و عقل آن را داعی می‌دانند و موجب انبعاث می‌دانند بلکه برخی از علما می‌فرمایند که انبعاث انسان از امر احتمالی تقرب و اخلاص بیشتری دارد تا انبعاث از امر محرز یقینی چون معلوم می‌شود که عبد خیلی خوبی است که به احتمال امر مولا متحرک و منبعث می‌شود در حالیکه آنجا باید احراز می‌کرد امر مولا را. پس ببینید سوال اینکه آیا در عبادات احتیاط ممکن است؟ می‌گوییم بله ممکن است. چه مشکلی دارد؟ اتیان امر محتمل قربی است. من اتیان می‌کنم صلات محتمله را که محتمل الوجوب است. من اتیان می‌کنم به داعی امتثال امر المحتمل و این قربی است. تمام. بنظرم یک نقطه بگذاریم و بحث تمام شود. اصل بحث همین است.

اشکال: در شبهه بدویه بدعت نمی‌شود؟

پاسخ: چرا تشریع بشود؟

پاسخ: چون می‌خواهیم اسناد به شارع بدهیم.

پاسخ: من نمی‌خواهم که اسناد دهم. شما اگر مطالعه کرده بودید این اشکال را نمی‌کردید. بخاطر اینکه اگر من بخواهم بداعی امر جزمی بیاورم این تشریع است حالا کجایش تشریع می‌شود مهم نیست. در اسناد است؟ چون تشریع بحث مهمی دارد که چیست؟ اسناد قولی؟ عملی؟ ولی من که نمی‌خواهم نسبت جزمی به مولا بدهم. من اتیان می‌کنم 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 می‌گوید آن مقدم است یا مرحوم شیخ می‌فرماید 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 نمی‌کند این قربی است. اگر یک کسی به لحاظ فقهی ادعا کند که ما در تقرب حتماً امر جزمی می‌خواهیم، حرف بی دلیلی است. اگر معیار حکم عقل باشد روشن است. اگر معیار امر شرعی باشد هم همینطور است. بنظر میاید که تقرب حاصل می‌شود به اتیان امر محتمل. این تمام کلام است هیچ شبهه ای ندارد. بیخود ذهن را درگیر می‌کنند اما نکاتی در بحث وجود دارد. برخی تقریب‌های دیگری برای شبهه است. برخی جواب‌های دیگری برای شبهه است و ان شا الله فردا این بحث را انجام می‌دهیم. فردا نکات مربوط این بحث را می‌کنیم. اصل بحث همین دو کلمه بود که تمام شد. بیخود در کلمات اینها را با بحث‌های دیگر مخلوط می‌کنند. اصل بحث همین دو کلمه است. انتهایش این است که یک سری راه‌هایی، یک سری جواب‌های دیگری مطرح است، آنها یکی یکی بحث می‌خواهد. ان شا الله فردا. و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[احتیاط در عبادات در ظرف شک 1](#_Toc147680698)

[ممنوعیت احتیاط در عبادات در یک فرض 3](#_Toc147680699)

[مشکلات قصد امر جزمی 4](#_Toc147680700)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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،‌ شبهه‌ی نیست که یک امر جزمی تعبدی اعم از وجوب یا استحباب داریم و می‌توانیم 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 می‌شود چون امر جزمی نداریم و نمی‌توانیم 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 امتثال از خیلی قدیم‌تر در بحث عبادات مطرح بوده چنانکه بحث قصد وجه و امثال آن مطرح بوده. لکن اصل مساله اینجا بنظر میاید که روشن است و نیازی به این دقت‌های فوق العاده ای که در فروض مختلف مساله شده نیست. اگر از ما سوال کنند در صورتی که ما احتمال می‌دهیم یک وجوب عبادی را آیا می‌توانیم احتیاط کنیم؟ پاسخ مثبت است به این شکل که: اتیان می‌کنیم فعل را بداعی احتمال الواقع. این داعی قربی است و عبادت هم واقع می‌شود. بنابراین بحث قربیت هم یک بحث مربوط به عقل است که چه چیزی قربی است و چه چیزی قربی نمی‌شود. لذا بحثی زیادتر از این لازم نیست در اصل مساله اما این بحث فروعات زیادی پیدا کرده که یک به یک به آن می‌پردازیم.

نکته اول که معمولاً در بحث‌های اصولی طرح نمی‌کنند ولی در سراسر فقه به آن نیاز پیدا می‌کنند. در مثل صلات مسافر و شاید نیت صوم و غیره که آنجا به شکل کوتاه و اشاره ای، از آن رد می‌شوند 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 محرِّک بالفعل شماست بالدعوة الفعلیة. 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 کما اینکه 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 اجلّاء وجود داشتند ما وقتی این بحث را طرح کردیم گفتند این‌دو با هم چه فرقی می‌کند؟ فرقش 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 بگویم 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 بکونه 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 ثبوتا 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 امتثالا لامر 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 می‌کند.

پاسخ: آن داعی بالفعل است. چون یک ما فی الذمه ای را مفروض گرفته. می‌گوید من اتیان می‌کنم بداعی ما فی الذمه ولی نمی‌داند ما فی الذمه من دقیقاً چیست ولی می‌داند که ما فی الذمه دارد. مثلاً نمی‌داند که آیا مستحب است یا واجب؟ می‌گوید من اتیان می‌کنم 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 بداعیِ بالفعلِ احتمال وجودش. اگر اشکال کنید که احتمال وجوب، داعی بالفعل نمی‌شود می‌گوییم می‌شود مثل همه امور عرفیه. مثل اینکه من یقین ندارم که اینجا گنج هست بلکه احتمال گنج می‌دهم ولی به دنبالش می‌روم. اینکه الان دنبالش می‌روم بالفعل است. حرکت که داعی بالفعل می‌خواهد. پس معلوم می‌شود احتمال اشیاء مهمه انسان را حرکت می‌دهد. بنابراین اصل اینکه احتمال وجوب تحریک بالفعل میاورد، دعوت بالفعل می‌تواند بکند، بحثی نیست. ما می‌گوییم بحثی که ما در احتیاط کردیم و گفتیم لاشبهه فیه و درست است، این را ما می‌گوییم نه اینکه معلقاً قصد امتثال امر را داشته باشد؛ که البته این خطا در میان مردم واقع می‌شود. عده کثیری که می‌خواهند احتیاط کنند می‌گویند خدایا اگر صومی در واقع بود من قصد دارم. این نمی‌شود. این لااقل بیان عرفی اش غلط است. حالا ثبوتا که این دوتا فرقش واضح است و بلحاظ فقهی هم بنظرم اثر فقهی آشکاری دارد و ما نمی‌توانیم داعی‌های 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 می‌شود. بلحاظ فقهی هم گفتیم که مفروغ 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 می‌شود؟

بنظر میاید که روشن است که نمی‌توانیم احتیاط کنیم یعنی در ظرف شک چون امر جزمی نداریم پس نمی‌توانیم 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 نکته‌ها 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 می‌شود؟ بنظر میاید که واضح است ما قادر نیستیم به اتیانش در ظرف شک و جهل چون امر جزمی احراز نمی‌کنیم بنابراین نمی‌توانیم اتیان کنیم به داعی امر جزمی متعلق به ذات فعل. اینکه روشن است. لذا مرحوم شهید صدر می‌فرماید 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 می‌شود؟ 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. نمی‌گوییم اطلاق دارد به معنای اینکه در ظرف شک به عنوان شاک را هم می‌گیرد. دقت کنید چون در کلمات مرحوم عراقی زیاد دیدید که حکمی که روی ذات می‌رود اطلاق ندارد تا ظرف شک خودش را بگیرد. مقصود ایشان به این معنا است که می‌گوید اطلاق ندارد یعنی اینطور نیست که شاک بما هو شاک 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 وجهل 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 ظنّ به اشکال جمع حکم واقعی و ظاهری پرداخته‌انـد. مقصود این است که عواملی که روی طبیعت می‌رود 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 نمی‌توانیم بکنیم پس فاقد قدرت ایم. و قبول کردیم که اگر فاقد قدرت شدیم، ساقط می‌شود 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 می‌شود. 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 می‌گفتیم در عبادت قصد احتمالی کافی است و در ظرف شک هم می‌توانم قصد احتمالی کنم، می‌توانم جزء تقربی را بیاورم) اینچنین نیست.

اما اگر گفتیم قصد امر جزمی لازم است، چونکه در ظرف شک، قصد امر جزمی نمی‌توانم بکنم پس آن حصه از مکلف که در ظرف شک واقع می‌شود یا آن حالی از مکلف که در ظرف شک واقع می‌شود، اصلاً خطاب صلّ مع القربه از آن ساقط می‌شود. پس به معنایی لازمه حرف این است که ما باید خطاب صلّ به مکلفین را تقیید بزنیم به غیر از ظرف شک یعنی المکلف الذی لم یکن شاکّاً. 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 می‌شود. آن وقت ما در باب تقیید حکم به عالمین بها اشکال داریم. آقای صدر علم به جعل در مجعول را می‌پذیرد منتهی ما اصلاً قبول نداریم این حرف را. آنجا گفتیم استحاله ای که ثابت می‌شود، حتی این شقّ را هم می‌گیرد که علم به جعل را در مجعول هم بخواهید اخذ کنید.

علم به جعل در خود جعل که واضح است نمی‌شود. 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. نمی‌خواهم وقت گرفته شود.

پس این می‌شود 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 می‌گویند می‌شود، برخی می‌گویند نمی‌شود. برخی می‌گویند به نحو تقیید نمی‌شود. به نحو قضیه حینیه می‌شود مثل مرحوم عراقی. برخی مثل مرحوم آخوند می‌گویند 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 می‌کنیم غرض (کشف از راه ادله است) مولا لم یتحقق الا باتیان واجب بنحو قربی، عقل اینجا می‌گوید شما باید برای خروج از اشتغال قطعی ذمه به تکلیف، قصد قربت کنید و یک جاهایی هم می‌گوید لازم نیست. آنجاها به ادله کشف کردیم ملاک حاصل می‌شود ولو بدون قصد قربت. خب یک کسی مثل آخوند هم می‌گوید اصلاً نیازی به اخذ قصد امر در متعلق امر عبادی نداریم که ان شا الله بحث می‌کنیم 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 می‌گوید 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 می‌دهیم. جعل دوم خودش ملاک خاصی ندارد. مجموعاً این دو جعل یک ملاک دارند. مولا اگر می‌توانست این ملاک تام را که به قصد قربت فقط حاصل می‌شود اگر می‌توانست در مقام جعل با یک جعل بیاورد، با یک جعل میاورد ولی چون شدنی نیست، یک امر اولی دارد که صد درصد بلحاظ عالم ثبوت ناقص است چون به تمام آن چیزی که ملاک دارد تعلق پیدا نکرده مثلاً امر می‌کند به پیکره صلات بدون قصد قربت. با یک امر دومی می‌گوید 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 مانحن‌فیه 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 می‌خورد. این چون معلوم من است می‌توانم جزم به آن پیدا کنم. من احتیاط می‌کنم به اتیان پیکره صلات بداعی امرها ولو اینکه شاک هستم در امر دوم. منتهی این خیلی خاص می‌شود و ربطی به بحث ما پیدا نمی‌کند. ربط دارد اما دقیقاً مساله ما این نیست. مساله ما این بود که اگر ما قصد امر جزمی را در عبادیت عبادت معتبر بدانیم، آیا در فرض شک در امر عبادی، احتیاط در عبادت ممکن است؟ می‌گوییم حتی اگر ما به امر دوم هم بگوییم، باز احتیاط در عبادت ممکن نیست مگر در یک فرض خیلی خاص. یعنی متمم جعلی‌ها که در آن بحث تعبدی و توصلی (بنابراینکه قصد امر در متعلق امر اخذ نشود و بنابراینکه به حکم عقل نباشد) هرچند می‌توانند تعبدیت را تصحیح کنند، ولی در اینجا نمی‌توانند 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 نمی‌کند.

آن وقت نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه روی بحث‌های ما این می‌شود که بنابراینکه استحاله قائل ایم برای اخذ علم به حکم در حکم، باید بگوییم اصلاً همچین خطابی نمی‌شود. اگر بنا باشد قصد امر جزمی لازم باشد، اصلاً عبادتی به این شکل نمی‌تواند واجب شود. نتیجه خیلی عجیب و غریبی است. آقای صدر می‌فرماید تقیید می‌شود چون حصه جهلی و شکی قابل قصد امر نیست و از باب فقد قدرت ساقط است ولی می‌گوید تقیید می‌شود. یعنی گویی می‌شود بگوییم که مولا حکم کند به المکلف الذی لم یکن شاکاً یجب علیه این فعل. آن وقت این در ظرف جهل که شامل نمی‌شود، در ظرف علم هم من نمی‌توانم عبادت را اتیان کنم.

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

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

پاسخ: در عبادات بله. نمی‌شود.

اشکال: ولو اینکه عقلاً می‌فهمید استحاله دارد.

پاسخ: نمی‌توان احتیاط کرد. خود حکم واقعی هم نمی‌شود.

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

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

اشکال: مشکلی دارد که احکام را مقیَد کنیم؟

پاسخ: این را مفصل بحث کردیم.

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

پاسخ: عقلی است. اینکه نمی‌شود احکام را مقید کرد به عالمین بها. حالا یا از باب لغویت آن است یا از باب آن بحثی که ما می‌کردیم که اصلاً استقرار در موضوع پیدا نمی‌کند. 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 نمی‌شود.

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 می‌شود. اینکه می‌گوییم تقیید می‌شود مراد فعلیتش است.

اشکال: یعنی مولا مطلق جعل کرده؟ مقید نمی‌شود؟

پاسخ: اصلاً جعل مقید ثبوتا نمی‌شود. با زور که نمی‌شود. در واقع باید اینطور گفت المکلف الذی عالم به این حکم یجب علیه هذا الحکم. و این استحاله دارد.

اشکال: پس قبول داریم که اشتراک در مرحله جعل است نه فعلیت. یعنی استحاله در مقام جعل پدید میاید 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 حقیقیه. همانجا هم نمی‌شود. مولا بگوید به نحو قضیه حقیقیه ایها المکلف الذی هو عالم بوجوب الصلاه علیه، یجب علیه صلاه الجمعه. در مقابل انشاء است. اینها اصطلاحاتش فرق می‌کند. مثلاً اقای نائینی ممکن است به این بگوید مرحله انشاء. ولی انشائی که ما می‌گوییم یعنی انشای صرف. ایجاد معنا به وجود لفظ. این معنا تعلیق بردار نیست اما اگر مولا یک جعل به نحو قضیه حقیقیه می‌کند که جدی هم هست ولی روی عنوان المکلف رفته. فعلیتی که آقای نائینی می‌گوید بوجود المکلف را کار نداریم. همان قضیه حقیقیه سامان پیدا نمی‌کند. مولا نمی‌تواند بگوید ایها المکلف 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 نمی‌کند 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 می‌گویند شاید هم آقای نائینی گفته باشند منتهی این برهان دوم روی مبنای جدیدی که ما اختیار کردیم بحث می‌خواهد که اصلاً اگر ما ابراز ارادات می‌دانیم، لغویت صورت دیگری پیدا می‌کند. 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 نمی‌آید چون وقتی می‌گوییم شامل جاهل نمی‌شود، یعنی بما هو عاجز شامل نمی‌شود 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: می‌تواند شامل شاک بشود یا نه؟

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

پاسخ: چه فرقی می‌کند؟ اطلاقی برای ظرف شک ندارد. شاک را نمی‌تواند بگیرد. باید غیر از شاک را بگیرد. چاره ای نداریم. یعنی تمام شاک ها ملازم با فقد قدرت اند. بنابراین شاک را نمی‌تواند بگیرد و منحصر می‌شود 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 ملازم‌انـد.

پاسخ: فرقی نمی‌کند به چه زبانی باشد. به هر حال، لبّا به عالمین بها مقید می‌شود. آیا می‌شود ما حکمی را به عالمین بها مقید کنیم؟ ما می‌گوییم ثبوتا 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 می‌دانند، تقیید حکم واقعی لازم میاید به غیر ظرف شک و ما می‌گوییم این تقیید اصلاً معقول نیست و اصلاً چنین حکمی صادر نمی‌شود. 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 تقیید به عالم. حتی مقیدش هم نمی‌شود. حالا فکر کنید تا فردا ان شا الله. و الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[تبریک ولادت امام عسکری (ع) و اشاره به مساله فلسطین 1](#_Toc149057543)

[خلاصه بحث گذشته 2](#_Toc149057544)

[بررسی کلام مرحوم آخوند (ره) 2](#_Toc149057545)

[اشکال به مرحوم آخوند (ره) 4](#_Toc149057546)

[بررسی حاشیه مرحوم عراقی ره 9](#_Toc149057547)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

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

تبریک و تهنیت عرض می‌کنیم 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 می‌کنیم تحملش برایمان سخت است. باید حساب کنیم کسانی که در خود این جریان واقع اند، این جنایات بر آنها صورت می‌پذیرد، آن هم در طول روزها و شب‌ها و هفته‌ها آنها چه می‌کشند و چگونه صبر می‌کنند و واقعاً جفایی که در این روزگار بر این امت اسلامی می‌گذرد، قابل تصور نیست. جنایاتی که واقع می‌شود و حقوق بشر فقط لقلقه لسانی است برای کسانی از آن سواستفاده کنند. استفاده‌های دوگانه و چند گانه بکنند. کشورهایی که ادعای حقوق بشر می‌کنند امروز خودشان حامی این جنایات هستند. آمریکایی‌ها گویی فخر می‌ورزند که اعلام می‌کنند 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 نقشه‌های شومی که دارند در نسل کشی و تخریب منازل فلسطینی‌ها 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 اسرائیلی‌ها مرتکب می‌شوند 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 تبعید 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 قُربیّت آن چیزی باشد که ایشان مکرر فرموده و اصلش هم در بحث تعبدی و توصلی است که اتیان بداعی الامر، در خود متعلق امر ماخوذ 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 فحص 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 یخفی أن منشأ الإشکال هو تخیل کون القربة المعتبرة فی العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فیها مما یتعلق بها الأمر المتعلق بها) [[40]](#footnote-40)

منشا اشکال این است که تخیل کردند قصد قربت هم که معتبر است در عبادت مثل بقیه شروطی است که یتعلق 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 حینئذ لعدم التمکن من قصد القربة المعتبر فیها) 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 فیها عقلاً لأجل أن الغرض منها لا یکاد یحصل بدونه) 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 علیه کان جریان الاحتیاط فیه بمکان من الإمکان) حالا که قصد قربت از خود متعلق امر بیرون رفت می‌شود احتیاط کرد. چرا؟ (ضرورة التمکن من الإتیان بما احتمل وجوبه بتمامه و کماله) 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 لکان قربیاً 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. (غایة الأمر أنه لا بد أن یؤتی به علی نحو لو کان مأمورا به لکان مقربا) ایشان می‌گوید از بیرون می‌دانیم که اگر این واجب باشد عبادی است. عقل می‌گوید تویی که می‌خواهی این را بیاوری اگر می‌خواهی مطابق با واقع باشد باید به نحو تقربی بیاوری. (بأن یؤتی به بداعی احتمال الأمر أو احتمال کونه محبوبا له تعالی فیقع حینئذ علی تقدیر الأمر به امتثالا لأمره تعالی و علی تقدیر عدمه انقیادا لجنابه تبارک و تعالی) اگر امر واقعی باشد که می‌شود امتثال و نباشد هم انقیاد است نسبت به خداوند. (و یستحق الثواب علی کل حال إما علی الطاعة أو الانقیاد).

ایشان یک حاشیه بسیار مفصلی اینجا دارد که شاید بیش از یک صفحه کفایه است. در آن حاشیه به اختصار می‌خواهد این را بگوید که ما گفتیم این اشکال روی مبنای فاسدی است که ما مبنا را قبول نداریم می‌توانیم 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 قربی 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 اتیانه بداعی امرها) اگر اینطوری مشکل قصد قربت را در امور عبادی حل کردید، احتیاطش هم حل می‌شود. چگونه حل می‌شود؟ می‌گوید شما می‌توانید 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 می‌خورد به پیکره صلات و یک امر می‌خورد به اتیانش بداعی الامر. من پیکره صلات را میاورم بداعی و برجاء امتثال آن امر محتمل. پیکره را که آوردم، اتیان به نحو قربی 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 نمی‌توانید قربیت را با اتیان برجاء درست کنید. بعد ایشان می‌گوید این دعوا مجازفه است. به چه دلیل همچین حرفی می‌زنید؟ معیار عقل است و عقل هم کافی می‌داند. این حرف تسلّمی پاورقی است که حالا می‌خوانیم.

# اشکال به مرحوم آخوند (ره)

وقتی این را دیدم هر چه فکر کردم بنظرم روشن نشد که مرحوم آخوند چطور تفصیل را درست می‌کند. یعنی فرق مسلک ایشان و دیگران ـ در تصویر عبادیت عبادات از حیث اخذ قصد قربت ـ 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 می‌کند که این حرف آخوند فارقی نیست. معیار چیز دیگر است. می‌گوید 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 نمی‌خواهید، طبق هر دو مبنا چه مبنای آخوند و چه غیر آخوند، می‌شود احتیاط کرد. فرقی با هم ندارند. مرحوم عراقی بیشتر توضیح نمی‌دهد. می‌فرماید که فرقی ندارد. حالا من عرض می‌کنم که چرا فرقی ندارد.

مرحوم آقای حکیم یک حاشیه کوتاهی دارد تقریباً روشن می‌کند که چرا فرقی ندارد که حالا عرض می‌شود. 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 می‌رفتند. ایشان می‌خواهد درست کند حرف استاد را و تقریباً تحریر می‌کند 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، می‌گوید شما این جزء را در ظرف شک نمی‌توانید بیاورید. حرف آخوند این است این جزء را در ظرف شک نمی‌توانید بیاورید. خود واجبتان کم و کسر دارد. مثل اینکه شما صلات مع الطهاره را نتوانید بیاورید که بی طهارت می‌شوید. 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 می‌توانید 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 می‌توان بتمامه و کماله آورد. (و علیه کان جریان الاحتیاط فیه بمکان من الإمکان ضرورة التمکن من الإتیان بما احتمل وجوبه بتمامه و کماله) این تمامه و کماله را ببینید. بتمامه و کماله شما واجب را میاورید. 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 می‌توانید بیاورید ولو اینکه قصد امر جزمی هم نکنید. بله ما باید طوری بیاوریم که عقل بگوید تو ممتثلی لوکان واجبا فی الواقع. خب این هم که میاید. ما بداعی احتمال امر که بیاوریم عقل می‌گوید ممتثلی.

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 القربی. این را که شما هم قبول دارید. وقتی مرحوم آخوند می‌گوید به حکم عقل ما باید این واجب را به نحوی بیاوریم که قربی باشد یعنی پس قبول داریم دلیل واجب که می‌گوید اولها التکبیر و آخرها التسلیم اطلاق ندارد برای ظرف اتیان غیر قربی. پس اینکه شما می‌گویید اگر در ظرف شک واقع شدیم و برجاء آوریم واجب بتمامه و کماله آمده؛ چطور به تمامه و کماله آمده؟! اطلاقی ندارد که بتمامه و کماله آمده باشد. این اجزاء و شرایط باید لبّاً در ناحیه غرض توام 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 نمی‌گفت شما در مقام امتثال باید قربی بیاورید. تصریح آخوند است که غرض ضیق است و قائم است به این اجزاء اذا کان ماتیاً بداعی امرها. چون غرض ضیق است عقل حکم می‌کند که بداعی امر بیاورید. حالا که غرض ضیق است پس اطلاقی در خطاب نیست ولو به این قرینه عقلی یعنی طبق قرینه لبّی قطعی، اطلاقی در خطاب نیست. بعد چطور شما می‌فرمایید که اجزاء را بتمامه و کماله می‌تواند 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 می‌کند.

**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 می‌کنید مصداق واجب نیست. چون واجب را امتثال نکردید.

**اشکال**: ایشان قرینه لبّی متصل می‌گیرد برای اینکه قصد امتثال می‌خواهد. ادعایی ندارد ایشان.

**پاسخ**: نه قرینه متصله نمی‌گیرد. چون اصلاً خارج از دایره اخذ در خطاب می‌گیرد. از اول بحثش این است. مشکل مرحوم آخوند در بحث قصد قربت استظهاری نیست. مشکل این است که می‌گوید 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 دخیلا فی الغرض. یعنی ولو اینکه بحکم العقل باید به نحو قربی اتیان شود اینکه مرحوم آخوند فرمود: «ضرورة التمکن من الاتیان بما احتمل وجوبه بتمامه و کماله.» تمام و کمالش کجا بود؟

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

**پاسخ**: نه ایشان می‌گوید ملازمه ندارد. چون در خطاب قابل اخذ نیست لکن ما می‌گوییم قبول در خطاب قابل اخذ نیست ولی خطاب هم اطلاق ندارد.

**اشکال**: اطلاق نداشتن که منجر نمی‌شود 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 می‌گوید که این اجزاء و شرایط را بدون قصد قربت نمی‌توانی 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 نمی‌شود. تنها مساله ای که وجود دارد این است که این مساله را یعنی اتیان بداعی الامر را در خطاب مولا نمی‌تواند اخذ کند. هرچند نمی‌تواند اخذ کند ولی ضیق غرض محرز و مفروغ عنه است چون در غیر این صورت دلیلی ندارد که عقل بگوید بدون قصد قربت نیاور. از مفروضات بحث در تعبدی این است. یک وقت می‌گوییم غرض مسلم است که در تعبدی ضیق است. یک عده می‌گویند انعکاس این غرض ضیق در خطاب مولا مثل هر جای دیگری این است که در متعلق اخذ شود و می‌شود که اخذ شود. مثل هر جای دیگری. اگر ما غرض از صلات را توامیت اجزاء و شرایط با طهارت دیدیم، انعکاسش این است که شارع بفرماید صلّ مع الطهاره. در قصد قربت چون این نمی‌شود بنابراین انعکاسی پیدا نمی‌کند در خود خطاب اما عقل می‌گوید 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 نمی‌شود. پس چرا گفتید: ضرورة التمکن من الاتیان بما احتمل وجوبه بتمامه و کماله.

**اشکال**: در مقام امتثال است نه مقام جعل.

**پاسخ**: واضح است که در مقام امتثال است در مقام جعل که نیست.

**اشکال**: ایشان اصلاً اطلاق نگفته.

**پاسخ**: روشن است که اطلاق نگفته ولی ازش سوال می‌کنیم وقتی اطلاق نگویی چه رخ می‌دهد؟ اگر اجزاء و شرایط را بیاوری واجب محتمل را بتمامه و کماله نیاوردید چون واجب مطلق این اجزاء و شرایط نیست. اجزاء و شرایط وقتی که توام بشود با اتیانش بما احتمل می‌شود واجب ولو اینکه در خطاب نمی‌شود 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 نیاورده اید. یک پیکره ای آوردید. این کجا اتیان است بما احتمل وجوبه؟؟

بنظر من مرحوم آخوند یک کار صوری و شکلی انجام می‌دهد. می‌گوید 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. می‌خواهیم واجبی که آوردیم، غرض را استیفا کند. این را در احتیاط می‌گوییم. آخرش به این برمیگردد که ما می‌خواهیم در احتیاط چکار کنیم؟ در تنبیهات بعدی روشن می‌شود که خود ایشان از کسانی است که به مرحوم شیخ اشکال می‌کند که جناب شیخ شما گفتید در باب عبادات ما پیکره را میاوریم و با همین، عبادت حاصل می‌شود ولو رجاءً و قربی می/شود. اشکال به مرحوم شیخ این است که چون قصد امر جزمی نمی‌توانیم بکنیم و عبادیت 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 می‌گوییم که اتیان این «ما احتمل وجوبه بتمامه و کماله» که شما درست می‌کنید (که گفته واجب است لو لم یقترن باتیانه بداعی الامر الجزمی) اگر می‌گویید اقتران به آن پیدا کرده ولو از باب اینکه عقل می‌گوید، پس صرف اتیان اینها اتیان به واجب بتمامه و کماله نیست. آن را هم باید بیاوریم که مثل بقیه می‌شود. مگر بقیه چه می‌گفتند؟

**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 می‌شود؟ 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 برجاء آیا استیفای غرض می‌کند یا نه؟ آیا اتیان رجائی استیفای غرض مولا را می‌کند یا نه؟ اگر استیفاء می‌کند اصلاً این بحث‌ها لازم نبود ـ چه قائل باشیم که قصد قربت خارج است از واجب و چه بگوییم داخل در متعلق امر است ـ. اگر اتیان رجائی استیفاء می‌کند، 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 برجاء می‌شود و کافی است. لذا نکته این است. در چارچوب فکری مرحوم آخوند هم ما همین را می‌گوییم 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 می‌کند غرض را، اتیان محتمل الوجوب بقصد امر جزمی است؟ نمی‌توانید 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 نمی‌شود آورد؟ خب چرا؟ اگر جزء واجب به نحو رجائی باشد می‌شود آن را آورد. شما واقع را بداعی احتمال امر که بیاورید، آن جزء ماخوذ در واجب را هم آوردید. بنابراین که یکفی فی قصد القربه الرجائیه. اگر کافی نیست، شما هم نمی‌توانید استیفای غرض مولا کنید. آن اجزاء و شرایط که شما می‌گویید بتمامه و کماله آورده غلط است چون تمام و کماله زمانی است که غرض را استیفا کند در حالیکه نمی‌تواند استیفا کند. عقل می‌گوید قصد قربت به نحو جزمی (بنابه فرموده شما) این را که نمی‌توانید بیاورید.

عرض ما این است تمام مساله دائر مدار دو کلمه می‌گذرد. یکی از این دو شق را باید انتخاب کنید. همین حرفی که مرحوم عراقی می‌فرماید. 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 نمی‌توانید احتیاط کنید ولو مسلک آخوند را قبول کنید. چرا؟ چون غرض استیفا نمی‌شود. با اتیان پیکره فعل، چطور عقل بگوید غرض حاصل شده و کافی است؟ نمی‌توان این حرف را گفت.

اگر هم قصد امر جزمی لازم نشد، طبق هر دو مبنا می‌شود احتیاط کرد حتی اگر اتیان بقصد امر را جزئی از واجب قرار دهید. قید آن هم قرار دهید برجاء حاصل می‌شود.

# بررسی حاشیه مرحوم عراقی ره

محقق عراقی در این حاشیه کفایه، در جایی که آخوند گفته قلت لایخفی، می‌فرماید (عمده المبنی فی جریان الاحتیاط فی العباده و عدمه هو کفایه القربه الرجائیه فی عبادیته علی فرض المطابقه و عدم کفایه ذلک المقدار (که رجائی باشد) بل یحتاج الی القربه الجزمیه) مساله این است که این است یا آن. رجائی کافی است یا جزمی؟ (اذ علی الاول (که رجائی باشد) کان لجریان الاحتیاط فی العباده مجال سواء قلنا باعتبار مثل هذا المعنی شرطاً او شطراً فی المامور به او قلنا بخروجه عنها و کانت ماخوذه فی الغرض منها) وقتی رجائی گفتید علی ای حال حاصل می‌شود در ظرف شک من برجاء میاورم. (و علی الثانی (که قصد امر جزمی بخواهد) یستحیل الجریان ولو قلنا بخروج القربه عن المامور به راسا) 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 کیفیه اعتبار القربه فی العباده بل عمده منشا الاشکال فی المقام توهم اعتبار الجزمیه القربه المستحیل تحققه فی المقام ولو قلنا بخروجه عن الماموربه راسا کما هو ظاهر)

مرحوم آقای حکیم در حاشیه کفایه خیلی متاثر از مرحوم آقا ضیاء است. جاهایی که مهم بوده نگاه کردم همه جا تقریباً متاثر از آقا ضیاء است مثل بحث قضیه حینیه که از ایشان مطلب میاورد. اینجا مرحوم آقا ضیاء نگفته چرا ولی طبق مبانی ایشان روشن است. مرحوم آقای حکیم می‌گوید 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 اتیانه 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 جزمی 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 فضلای قم بود. گفت این حرف‌ها یعنی چه؟ من خودم شاگرد آن آقایی 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 نهایه الافکار 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 برای 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 ببینم چی هست. من فکر کردم تقریرات ابوی ما از ایشان است اما وقتی مطابقت کردم دیدم استنساخ حاشیه مکاسب است از آقا نائینی (منیة 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 می‌خواندیم یک طبعی از کفایه حاشیه قوچانی را در کنارش داشت. حاشیه مشکینی را نداشت. طبع یک جلدی بود من خیلی وقت‌ها نگاه می‌کردم. چون حاشیه ایشان کوتاه است و مثل مرحوم مشکینی نیست. خیلی هم پر مطلب است. اینجا ایشان دفاع کرده در صفحه 250، ج2 این تعلیقه که چاپ جدید شده ایشان از این حرف دفاع کرده و ما نفهمیدیم ایشان چه می‌گوید. دوستان مراجعه کنند. تقریباً حرف آخوند را به نحوی تکرار کرده. چیز خاصی ندارد. دوستان مطالعه کنند. ص251. بنظرم ایشان هیچ چیزی را حل نکرده دوستان مراجعه کنند. والحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[بررسی حاشیه مرحوم قوچانی ره 2](#_Toc149419938)

[اشکال استاد به توجیه مرحوم قوچانی ره 6](#_Toc149419939)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

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 می‌شود. مرحوم آخوند بعد از اینکه اشکال در احتیاط در عبادات را بیان می‌کند، پنج یا شش وجه را برای جواب ذکر می‌کند. برخی از این وجه‌ها را مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رسائل آورده و جواب هم داده. مرحوم آخوند برخی از آن جواب‌ها را هم ذکر می‌کند و برخی را هم خودشان جواب می‌دهد که اینها در نکات آتی خواهد آمد.

آنچه که در نکته سوم در جلسه گذشته بحث شد این بود که مرحوم آخوند ادعا می‌فرماید که تمام این اشکالات بر اساس این مبناست که قصد قربت در متعلق امر اخذ بشود شرطاً او شطراً. اما می‌فرماید: طبق مبنایی که در بحث در تعبدی و توصلی مختار ما بود ـ مبنی بر اینکه اتیان فعل بداعی الامر از ناحیه حکم عقل است و در خود مامور به ماخوذ نیست ـ مشکل برطرف می‌شود.

جلسه گذشته فرمایش آخوند ره بحث شد. عرض کردیم که ظاهراً هیچ فرقی نمی‌کند که مبنای ما در اخذ قصد امر در ماموربه 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 نمی‌کند. 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) نمی‌توانید قصد امر جزمی کنید.

ولی اگر برای تحقق عبادیت عبادت امر قطعی لازم نداشته باشید، اکتفاء می‌شود به اتیان محتمل الوجوب، و همینکه اتیان شود به داعی محتمل الوجوب، کفایت می‌کند 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 (یبتنی علی تسلیم کون قصد القربه ماخوذا فی متعلق الاوامر)[[41]](#footnote-41) می‌گویند بر این اساس اشکال پدید میاید

(و امّا بناء علی ما ذهب إلیه الاستاذ دام ظله من خروج ذلک عن متعلق الأمر و کونه من کیفیات الاطاعة بحکم العقل بعد العلم بأنّ الغرض فی العبادة و هو القرب و التکمیل لا یحصل إلّا بعد کون الداعی فی اتیان الفعل العبادی هو امتثال 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 میاوریم که در آن تکبیر هست تا تسلیم. منتهی قصد امر نمی‌تواند دخل در این باشد یعنی اتیانه و کونه بداعی الامر را نمی‌توانیم در متعلق بیاوریم؛ خب نمیاوریم 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 میاوریم. 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 ماموربه هم بود می‌شد آن را آورد. اگر ماموربه شما، بجای ده جزئی که پیکره نماز را تشکیل می‌دهد، جزء دیگری هم داشت (یعنی اتیانه بداعی الامر القربی) اگر بنا باشد امر قربی با اتیان باحتمال 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 الاطاعه لایحکم فی حصول الاحتیاط) ظاهراً در متن یک (الّا) کم است. حالا متن را می‌خوانم (و العقل فی مقام الاطاعه لایحکم فی حصول الاحتیاط باتیان الفعل المحتمل امره بجمیع اجزائه و شرایطه مع عدم الداعی لذلک غیر موافقه الامر المحتمل)

می‌گویند که برای حصول احتیاط، عقل در مقام اطاعت حکم نمی‌کند باتیان فعل محتمل‍الامر بجمیع اجزائه و شرایطه ـ با اینکه برای او داعی‌ی غیر از موافقت امر محتمل وجود ندارد ـ چون امر جزمی نمی‌تواند داعی اش باشد (و هذا بخلاف ما اذا اخذ القربة فی المتعلق لعدم التمکن من الاتیان بما یحکم بالعقل حینئذ کما عرفت) اگر ما اتیان بداعی الامر را جزء متعلق بگیریم عقل می‌گوید باید متعلق را کامل بیاوری که یک جزء آن این بود که به قصد امر آورده شود در حالیکه نمی‌توان قصد امر را آورد. (و الفرض انّ الماخوذ شرطا هو امتثال 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 می‌کنند. ما نمی‌دانیم دقیقاً این جمله را برای چی می‌فرمایند ولی ظاهراً برای این می‌گویند که وقتی کیفیت قربی بودن بدست عقل باشد، عقل می‌گوید 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 نمی‌تواند بگوید آن را نیاور. 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 نمی‌تواند بگوید لازم نیست این جزء یازدهم را بیاوری. ایشان ظاهراً می‌خواهند این را ادعا کنند.

اما اگر خارج از این باشد، راجع به اینکه چگونه آن را بیاوریم، عقل سخن می‌گوید. می‌گوید محتمل الامر را بیاوری کفایت می‌کند. جمله بالا که عرض کردم ظاهراً یک (الّا) کم دارد را ظاهراً باید اینطور بخوانیم: ( العقل فی مقام الاطاعة لایحکم فی حصول الاحتیاط الّا) یک الا در اینجا لازم است که در متن نیست (الا باتیان الفعل المحتمل امره بجمیع اجزائه و شرایطه مع عدم الداعی لذلک غیر موافقه الامر المحتمل) عقل در مقام اطاعت می‌گوید باید ماموربه 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 می‌گوید.

ایشان می‌گوید وقتی عقل این را می‌گوید اگر اجزاء و شرایط شما ده جزء بود و پیکره نماز بود، من می‌توانم 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 می‌گوید باید تمام این ماموربه را به نحو قربی بیاوری؛ در حالیکه نمی‌توانی بیاوری.

پس فرقش این است که در جمله آخری می‌گوید 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 می‌دانیم حکم عقل چیست. برای ما وجدانی است که برای قربی 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 نمی‌تواند بگوید لازم نیست و اتیان به محتمل کافی است.

پس اینطور ایشان فرمایش مرحوم آخوند را درست می‌کند که چرا اگر شارع قصد امر را در متعلق بتواند اخذ کند، (حالا امر اول یا دوم فرقی نمی‌کند) اگر بتواند در متعلق امرش اخذ کند، عقل دستش بسته است. ما دستمان در مقام امتثال بسته است و باید همانی را که گفته بیاوریم. فرموده اتیان کن بداعی الامر. باید بداعی الامر بیاوریم در حالیکه نمی‌توانیم چون محتمل الوجوب است. یقین نداریم امری هست که بداعی الامر بیاوریم. اما اگر جزء متعلق نباشد، عقل چیزی جز این نمی‌گوید که تمام مامور به را باید علی نحو القربی بیاوری. ماموربه که پیکره عمل است را آوردم و اتیان بداعی الامر جزء آن نیست. بنحو القربی هم باید باشد. عقل می‌گوید اتیان به محتمل امر برای قربیت 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 می‌شود، عقل نمی‌تواند رخصت دهد، این که اول الکلام است.

**پاسخ:** نه. من این را نگفتم

**اشکال**: مرحوم شیخ و آخوند قصد قربت را عقلی دانستند.

**پاسخ**: می‌گویند 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 نمی‌کند. در حاشیه می‌گوید. اگر مولا اخذ کرده باشد، عقل چه می‌گوید؟ می‌گوید متعلق را باید علی ما هی در مقام امتثال بیاوری، از اجزاء متعلق می‍تواند اتیان بقصد الامر الجزمی باشد.

**اشکال**: مرحوم آخوند که عقلی می‌داند. 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 میاید. اما اگر قول ما را بگویید که شطرا و شرطا از متعلق امر خارج و به حکم عقل است، مشکلی پیش نمی‌اید 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 بگویم 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 ماموربه 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 اتیانه بمحتمل 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 شرطا 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 ماموربه مولا را بیاوری تا امتثال شود. مثل بحث اجزاء. ماموربه 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 وقربی بودن به حکم عقل باشد، ایشان می‌گوید در اینجا عقل است که حاکم است به اینکه چگونه یک فعلی قربی می‌شود. عقل می‌گوید امتثال زمانی قربی است که شما بداعی امر بیاوری ـ اعم از اینکه امر محرز باشد یا محتمل ـ. فرقش 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 می‌کردیم، 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 امتثال عقل است ولی عقل وقتی که حکم می‌کند که چگونه امتثال محقق می‌شود، 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؟ می‌خواهم بگویم تمام استدلالی که علیه اخذ قصد امر در متعلق می‌کردند به خود ایشان هم وارد است. چرا؟ یک جور دیگری ترجمه می‌شود. همانطور که در ناحیه تعلـق امر، می‌گویید شارع در متعلق امر قصد متعلق امر را شرطا او شطرا اخذ کرده و اتیان جزمی امر هم ممکن نیست، ما در ناحیه تحصیل غرض، می‌گوییم چه چیزی در غرض دخیل است؟ ـ که به تبع آن عقل حکم می‌کند که باید این ده جزء را علی نحو قربی بیاوری تا یقین کنی غرض شارع را امتثال کردی ـ آیا اتیان بداعی الامر المحرز است؟ یعنی قطعی و محقق است یا اتیان به محتمل الامر است؟ آن امر قربی که شما می‌گویید در جزء یازدهم اخذ شده، کدام یک از اینهاست؟ انعکاس آن در ناحیه غرض شارع عیناً همان است که در خطابش اخذ می‌شود. اگر شما در خطاب فرض کنید اینطور است باید فرض کنید در غرض هم همینطور است. آنوقت عقل ـ با وجود اینکه در غرض قصد امر جزمی دخیل است یعنی اتیان بداعی الامر المحقق ـ چطور اکتفا می‌کند 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. نمی‌دانیم که عبادت است. بخاطر همین محتمل بودن کفایت می‌کند.

**پاسخ**: اگر محرز نباشد که این بحث‌ها پیش نمیامد. فرض این است که عبادی بودن آن مسلم است. خود آخوند هم در کفایه می‌گوید (لو کان، کان قربیا) ما نمی‌دانیم عبادت هست یا نه. نمی‌دانیم صلات هست یا نه؟ وجوب دارد یا نه؟ ولی می‌دانیم لوکان لکان قربیا. 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 قربیا. فرض این است. اگر غیر از این باشد این بحث‌ها برای چیست؟

**اشکال**: نمی‌توان گفت اینجا مصلحت ثانویه عارض شده؟

**پاسخ**: آنها میاید. 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 میامد.

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 ـ همانطور که آخوند هم تصریح دارد ـ ناشی از کیفیت اخذ در غرض است. اگر قصد امر در غرض دخیل نبود اصلاً چرا عقل حکم می‌کرد که لایحصل الامتثال الا باتیان ماموربه علی وجه قربی. مگر در توصلیات عقل همچین حرفی دارد؟ قطعاً عقل در توصلیات 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، اتیانش علی وجه قربی است بداعی الامر المحرز یا بگوییم اتیانش 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. نمی‌دانیم غرض شارع بالفعل هست یا نه.

**اشکال**: در اینصورت باید احتیاط قائل شوید نه برائت. شما الان می‌خواهید الاحتیاط حسن علی کل حال را ثابت کنید نه احتیاطی که مقابل برائت است.

**پاسخ**: شک در محصل غرض نیست. بحث تسبیب نیست. ما می‌گوییم 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 می‌کنیم....

**پاسخ**: نه اینکه شک در تسبیب غرض بکنیم. عقل می‌گوید 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 می‌شود شک در محصل غرض.

**پاسخ**: نه اینکه چه چیزی محصل غرض است. ما که می‌دانیم چه چیزی محصل غرض است. اتیانش بنحو قربی محصل غرض است. ایشان می‌گوید این در متعلق امر قابل انعکاس نبود چون مثلاً محال است و دور است و .... همان بحث‌هایی که در تعبدی و توصلی گفتیم. چون محال است از متعلق بیرون است و فقط در غرض دخیل است لذا عقل می‌گوید 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 می‌گوییم اگر اینطور است کیفیت اخذ در غرض باید معلوم باشد که چه چیزی در غرض ماخوذ است. قصد امر احتمالی یا قصد امر جزمی؟ همین چیزی که در خود متعلق اگر ممکن بود طبق قول کسانی که ممکن می‌دانند، همان باید در غرض بیاید.

اشکال: شما در باب متعلق امر می‌گویید چون دست شارع است می‌تواند قصد امر جزمی را بیاورد. در غرض هم قصد امر جزمی است. چه فرقی دارد؟

پاسخ: عرضم این بود که اشکال مرحوم اصفهانی و عراقی باید تتمیم شود به این نحو که الان در کلام آقای قوچانی جواب دادیم، باید تکمیل شود که غرض دو جور می‌تواند 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 انقدح بذلک أنه لا حاجة فی جریانه فی العبادات إلی تعلق أمر بها)[[42]](#footnote-42) 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.

**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 جریانه 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 شقّی هم که امر تعلق بگیرد به صلات، آن هم یک شقّ 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 جریانه 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 اخوند 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 الرحیم

فهرست

[بررسی حاشیه مرحوم اصفهانی بر کلام آخوند (ره) 1](#_Toc149540781)

[فروض امر به اتیان محتمل الوجوب 2](#_Toc149540782)

[خلاف ظاهر بودن فرض اول 2](#_Toc149540783)

[عدم امکان امتثال امر تعبدی به احتیاط 5](#_Toc149540784)

[بیانات در مورد سیره علماء 5](#_Toc149540785)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 می‌شود. این بحث گذشت. در ذیلش، ایشان مطلبی می‌فرماید که این منشا یک بحث شده. آن مطلب این است که اگر امر احتیاطی هم وجود داشته باشد می‌فرماید 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 می‌فرمایند: بلکه اگر چنین امری باشد نمی‌تواند 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 می‌کنم تا بعد فرمایش ایشان را توضیح می‌دهیم.

در تبیین فرمایش مرحوم آخوند، ایشان سه وجه بیان می‌کند که در هر سه وجه، امر به احتیاط یا نمی‌تواند 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 می‌کند. دو مورد را غیر معقول می‌داند اما سومی را تصحیح می‌کند که درست است. لبّ نتیجه اش این می‌شود که در واقع جواب می‌دهد به مرحوم آخوند که شمایی که فرمودید امر به احتیاط نمی‌تواند 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 هرچند عبادیت این صلات را درست می‌کند منتهی اگر دقت بکنیم این صلات که الان ماموربه است، خودش یک واجب دیگری شده و ربطی به آن صلات اولی ندارد. می‌شود یک واجب دیگری در عالم که امر مولوی تعبدی 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 تسلم 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 می‌گوید که اول سوال کنیم که آیا با امر به اتیان محتمل الوجوب غرض حاصل می‌شود یا نه؟ اگر غرض به اتیان محتمل الوجوب حاصل می‌شود پس امر به احتیاط می‌شود امر توصلی ولو مولوی باشد. یک امر مولوی توصلی است مثل امر به تطهیر که امر مولوی است ولی این امر مولوی یحصل غرضه باتیانه بکل وجهٍ.

ایشان می‌گوید این امر به احتیاط یعنی اتیان محتمل الوجوب بما هو محتمل الوجوب از دو حال خارج نیست: یا غرضش حاصل می‌شود به اتیانه بکل وجه یا می‌گویید فقط غرض حاصل می‌شود به اتیانه اذا اتی بداعی هذا الامر المتعلق به؟

اگر اولی باشد در واقع اینطور می‌شود که اگر ما در احتیاط در عبادت اکتفا کنیم به قصد امر احتمالی، پس محتمل الوجوب را می‌توان آورد به نحو عبادی و فارغ از اینکه ما قصد این امر را بکنیم یا نه؛ چون توصلی بود. متعلق این امر توصلی که عبارت بود از اتیان به محتمل الوجوب، یا این است که ما در عبادت و قرب اکتفا می‌کنیم به اتیان رجائی و اتیان احتمالی و داعی احتمالی، در این صورت محتمل الوجوب را فارغ از این امر می‌توانیم بصورت عبادی بیاوریم. پس چه نیازی به این امر به احتیاط شد؟ اگر ما محتمل الوجوب را ـ لولا این امر توصلی به احتیاط ـ می‌توانیم 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 نمی‌توانیم به نحو جزمی بیاوریم. آوردنش مستحیل است. آن وقت با این امر به احتیاط چه چیزی را می‌خواهیم حل کنیم؟ فرض این است که توصلی است. غرضش بدون امر هم ساقط می‌شود. آن وقت فرض این است که آن قابل آوردن نیست. محتمل الوجوب در باب عبادات، امر جزمی اش را می‌خواهیم، که قابل آوردن نیست. بنابراین امر احتیاطی که امر توصلی هست نمی‌تواند عبادیت مورد خودش را درست کند. بلکه این مورد اگر خودش بتواند عبادت شود که هیچ و الا با این امر نمی‌شود و مستحیل است.

اگر احتمال دیگر بدهیم و بگوییم امر به احتیاط توصلی نباشد بلکه تعبدی باشد؛ به این معنا که غرض از امر به احتیاط لایسقط الا اینکه بنحو قربی آورده شود. می‌گویند چون امر جزمی به احتیاط داریم ما می‌توانیم 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 نمی‌دانستیم 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 می‌دهیم. 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 می‌شود. اگر امر جزمی می‌خواهد، با این امر احتیاطی شما احتیاط را عبادت کردید نه اینکه احتیاط را فی العباده درست کردید. خود احتیاط را عبادی کردید نه اینکه احتیاط فی العباده را درست کرده باشید. شما عبادت را حل نکردید که چگونه انجامش دهیم. ایشان می‌فرماید

(و أخری- یکون الغرض منه سنخ غرض لا یترتب علی فعل محتمل الوجوب إلا إذا أتی به بداع الأمر الاحتیاطی المحقق) ‏[[43]](#footnote-43)اگر غرض از امر به احتیاط اینطوری باشد، (فهو امر مولوی تعبدی) این فاحتط که مولا می‌فرماید می‌شود امر مولوی تعبدی. فرض مساله این است. حالا فرض کنیم اینطور باشد (إلا أنه یصحح العبادیة للاحتیاط، (احتیاط را به نحو قربی می‌توانید بیاورید) لا أنه یصحح جریان الاحتیاط فی العبادة) بنا بود شما عبادیت صلات را درست کنید. ما در ظرف شک یک صلات محتمل الوجوب داشتیم، می‌خواستیم ببینیم چگونه می‌توانیم صلات محتمل الوجوب را بیاوریم. آنهایی که می‌گفتند اتیان بداعی احتمال واقع و رجائی کافی است، آنها راحت اند. چه این امر احتیاطی مولوی تعبدی باشد یا نه، می‌توانند صلات محتمل الوجوب را بداعی احتمال امرها اتیان کنند. همین‌مقدار می‌شود عبادت. اما آنهایی که می‌گویند امر جزمی می‌خواهیم، این امر احتیاطی جزمی یک عبادت دیگر در عالم درست کرد ـ که خود عنوان احتیاط باشد ـ 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 می‌خواهد 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 ـ که عیب ندارد ـ، نتیجه این می‌شود که شما امر به احتیاط را تبدیل کردید به یک امر عبادی، و می‌توانید 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 باحتیاط 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 لایحصل الغرض من هذا الامر الاحتیاطی الا اذا حصل الغرض فی مورده) 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 ـ که صلات است ـ درست کنید؟ می‌گوید اگر شما از آنهایی هستید که برجاء اکتفا می‌کنید، اصلاً چه نیازی به این امر عبادی احتیاطی بود؟ شما محتمل الوجوب را میاوردی. 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 میاوریم. 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 علما 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 1296 قمری است و سال 1361 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 «انّا انزلنا» در روز می‌خوانده. اصل تصور آن برای ما ممکن نیست. هزار انّا 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 رسمیات 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 می‌کند. حق تعالی که منع نمی‌کند. مثل خورشیدی است که دائماً در تلالو است و معنا ندارد از ناحیه خداوند چیزی منع شود. فیاض علی الاطلاق است. این کاسه‌های ما، این ظرف‌های ما کوچک است و مشکل ساز. اینها را باید درست کرد. اگر آن شوائب کنار برود انسان آماده می‌شود برای تلقی معارف و فیوضاتی که حق تعالی دارد.

یک چیزی از ایشان نقل می‌کنند که ایشان پدرش تاجر بود. کمپانی هم که می‌گویند به همین جهت است ولی ظاهراً خودشان خوششان نمی‌آمد. تعبیر هم خیلی قشنگ نیست. پدر ایشان تاجر بود و ایشان می‌گفتند که وقتی آمده بود در نجف تسبیحی که با آن در صحن حضرت تسبیح می‌گفت، مرواید بود. بعد یک وقت این تسبیح پاره شد اما ایشان خم نشد تا آن را بردارد. با آن حالت استغنایی که داشت اصلاً رها کرده بود. بعد یک زمانی آخر شب از فقر خم شده بود تا این میوه‌های مانده را جمع کند و ببرد. می‌گویند 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 نمی‌گذاشت که عوامل دنیوی مانع از کارش شود. حالا اگر ما باشیم در اثر کوچکی شخصیتمان و باطنمان چه حالی پیدا می‌کردیم 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 نمی‌خورد و ایشان ترقی می‌کند که اصلاً این امر عبادی به احتیاط فی مورد العباده اصلاً اتیانش قابل نیست مگر اینکه شما عبادیت صلات را به اتیان رجائی کافی بدانید. اگر عبادیت صلات را به اتیان رجائی کافی می‌دانید، خب خودش عبادت می‌شود. چه نیازی به امر مولوی عبادی به احتیاط دارید و اگر نمی‌شود و امر جزمی را برای عبادیت صلات محتمل الوجوب لازم می‌دانید، اصلاً مستحیل است اتیان او. امر به احتیاط فی مورد العباده هم اتیانش قابل نیست و آن هم مستحیل است و غرضش حاصل نمی‌شود. غرض او زمانی حاصل می‌شود 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 (فتبین أن فرض تعلق الأمر المولوی بالاحتیاط، اما لغو لا حاجة إلیه فیما نحن بصدده (چون با قصد رجاء خود آن صلات درست می‌شود)، أو مستحیل فی نفسه. اگر قصد جزمی بخواهید مستحیل فی نفسه می‌شود. 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 می‌شود 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 می‌شود. الامر بالاحتیاط فی العباده 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 العباده، نه احتیاط در هر چیزی. اگر به ما گفتند احتیاط فی العباده بیاور، اگر نتوانید عبادتش را درست کنید، می‌توانید امتثالش کنید؟ اگر به شما بگویند بر فراز این کوه نماز بخوان و شما نمی‌توانی 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 العباده. چون فرض این است که عبادی است. اگر شما امر جزمی بخواهید در محتمل الوجوب، می‌توانید 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 باتیانه 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. ظاهرا حرف ایشان این است. حالا دوستان مطالعه کنند. برداشت من این است که ایشان با ترقی می‌گوید بل نقول.... قبلش که می‌گوید 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 اخبر به العادل. لبّش انشاء بما اخبر 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 الرحیم

فهرست

[بیان مرحوم اصفهانی ره در اوامر احتیاطی 1](#_Toc149627629)

[تفسیر اول مرحوم اصفهانی ره از اوامر احتیاط 1](#_Toc149627630)

[تفسیر دوم مرحوم اصفهانی ره از اوامر احتیاط 3](#_Toc149627631)

[تفسیر سوم مرحوم اصفهانی ره از اوامر احتیاط 8](#_Toc149627632)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# بیان مرحوم اصفهانی ره در اوامر احتیاطی

بحث در این بود که آیا با امر به احتیاط که در برخی روایات وارد شده می‌توان احتیاط در عبادت را تصحیح کرد یا نه؟ بنابراین که امر جزمی بخواهیم.

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 می‌شود (بنابراینکه واجب باشد) و ربطی به تصحیح احتیاط در عبادت ندارد. بنابر لزوم جزم در تقرب، نمی‌تواند کاری کند که ما بتوانیم آن شئ 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 می‌خواهند بر خلاف استادشان، امکان احتیاط را تصحیح کنند یعنی همین امر جزمی و قطعی به احتیاط را، به نحوی می‌توان مصحِح قرار داد. بیان ایشان یک مقدار معقَّد است. تمثیل کردند بحث را به تصدیق عادل. منتهی لبّش شاید این مقدار معقّد نباشد ولی در هر حال مساله اش دقیق است. حالا خدمت دوستان عرض می‌کنم.

# تفسیر اول مرحوم اصفهانی ره از اوامر احتیاط

می‌فرمایند 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 یتصور علی اقسام ثلاثه. البته اینها در واقع اقسام نیستند بلکه سه تفسیر اند. امر به احتیاط که می‌گوییم 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 مقیَّد به این قید از ما خواسته. صلات محتمل الوجوب را. احتمال وجوب در اینجا وصف برای صلات است و این وصف حیثیت تقییدیه می‌شود. قید است. مولا از ما می‌خواهد صلات محتمل الوجوب را بیاوریم. ایشان می‌فرماید که این دو اشکال دارد:

اشکال اول این است که صفت محتمل الوجوب را اصلاً احتمال نمی‌دهیم خصیصه ای داشته باشد که مولا صلات را با قید محتمل الوجوب بخواهد. یک وقت مولا امر می‌کند که صلّ در یک مکان مقدسی، خب این وجه دارد که صلات را مقید کند به کونه فی مکان خاصّ. اما در اینجا می‌فرماید صلّ محتمل الوجوب. آیا واقعاً احتمال می‌دهیم که احتمال الوجوب یکی از آن خصائصی باشد که در صلات مثلاً دارای اثر بوده و مولا آن را می‌خواهد. این را ثبوتا احتمال نمی‌دهیم.

منتهی نکته اصلی ایشان در اشکال اول نیست. می‌فرمایند ـ مضاف بر این اشکال اول و اینکه این فرض خلاف واقع است چون خصوصیتی برای این عنوان نیست حتی یجب صدور الفعل معنوناً به ـ اشکال اساسی این است که اصلاً ثبوتا چنین چیزی معقول نیست. دوستان دقت کنند. می‌فرماید که اتصاف به محتمل الوجوب ممکن نیست در وقتی که صادر می‌شود. اصلاً ممکن نیست که مولا به من بگوید فعل محتمل الوجوب را از تو می‌خواهم؟ چرا معقول نیست؟ چون وجوب و احتمال وجوب (هر دو) عارض می‌شوند بر فعل قبل از تحقق آن در خارج. دقت کنید بحث مهمی است که در همه اصول بدرد می‌خورد. حتی همین معنا را در فلسفه اخلاق نیز مطرح کردیم. آن اشکالی که بر تحلیل‌های 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 تحلیل‌ها به ضرس قاطع اشتباه است. دلیلش همین نکته است که وجوب عارض می‌شود بر فعل قبل از تحقق در خارج.

وجود فعلی ـ که متعلق امر است ـ و تحقق آن در خارج موجب سقوط وجوب است. وقتی شما به کسی می‌گویید آب بیار. وقتی آب را آورد این امر و ایجاب ساقط می‌شود چون غرضش حاصل است و معنا ندارد باقی باشد. پس کی فعل متصف است؟ فعل بقید کونه موجودا فی الخارج متصف نمی‌شود به اینکه واجب است و به همین بیان متصف نمی‌شود به محتمل الوجوب چون ما احتمال وجوب نمی‌دهیم نسبت به فعلی که در خارج موجود شده چون می‌دانیم 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 نمی‌تواند تحقق فعل را در خارج مقترنا به وصف محتمل الوجوب بخواهد. چون وقتی من اتیان می‌کنم وجوب ساقط می‌شود. پس نمی‌تواند با این وصف باشد.

ایشان می‌فرماید برخلاف عناوینی مثل تعظیم و هتک که فعل خارجی به آنها متصف می‌شود. یعنی عمل خارجی من می‌تواند تعظیم و هتک باشد اما عمل خارجی من نمی‌تواند 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 فاحتط لدینک که مساوی است با اینکه اتیان کن به صلات محتمل الوجوب، مقصودش این باشد که صلات خارجی را که طوری اتیان می‌کنید که مقترن باشد به احتمال وجوب. پس این فرض کنار می‌رود.

**اشکال**: صلات محتمل الوجوب الان که صلات خارجی نیست.

**پاسخ**: فرض داریم می‌کنیم. فرض می‌کنیم اگر کسی امر به احتیاط را اینگونه تفسیر کند. تفسیر کرد به اینکه اتیان کن فعل صلات را بما هو محتمل الوجوب. مثل اینکه می‌گوییم 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 می‌کنم و همان وقتی که در خارج است معنون به عنوان تعظیم می‌شود. 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 می‌شود 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 می‌کند امر به محتمل الوجوب به نحو الحیثیه التعلیلیه باشد نه حیثیت تقییدیه لاستحالتها کما عرفت. «استحالتها کما عرفت» به حیثیت تقییدیه می‌خورد یعنی همان فرض قبلی که به نحو قید باشد، که گفتیم نمی‌شود. اما تفسیر دوم از باب حیثیت تعلیلیه است.

البته شما از عنوان حیثیت تعلیلیه بیرون بیایید چون اینکه واقعاً چیزی که ایشان می‌گوید 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 شی بشود، یک مقدار جای تامل دارد. تطبیق این عنوان (حیث تعلیلی) را کنار بگذاریم. چیزی که خود ایشان توضیح داده را بفهمیم.

مرحوم اصفهانی می‌گوید 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 می‌خواهد ماتی باشد به داعی احتمال امر یعنی امر واقعی داعی آن باشد. عبارت ایشان در اینجا خیلی معقَّد است که باید فهمید ایشان چه می‌گوید. می‌گوید شما می‌خواهید امر کنید به این فعل مثلاً صلات بما هو محتمل الوجوب به این معنا که امر می‌کنیم به صلات به اتیانها بداعی امرها المحتمل.

حالا سوال می‌کنیم. مگر فرض نکردید بداعی احتمال الامر؟ پس یک داعی را فرض کردید در متعلق امر. می‌خواهید جعل داعی هم بکنید. مگر می‌توانید دو داعی در کنار هم داشته باشید؟ یعنی من الان امر کنم به صلات که در آن، فرض می‌کنم 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 می‌کنید که ماتی به احتمال الامر باشد یعنی داعی اش احتمال امر باشد. آیا صلات می‌تواند دو داعی داشته باشد؟ می‌گوید نمی‌شود.

حالا که نمی‌شود و مستحیل است، می‌گوید بنابراین مقصود از اینکه امر به صلات می‌کند به وصف کونها ماتیاً بأمرِها تقیید نیست بلکه مقصود این است که امر می‌کند که احتمال الامر را داعی قرار بدهد یعنی جعل داعی بر داعی.

یادتان هست که یکی از راه‌های تصحیح قصد قربت در جاهایی که گاهی شریک پیدا می‌کند، توجیه «داعی علی الداعی»‌ بود یعنی توجیه می‌کنند که در حصول قربت، نگوییم که هر دو با همدیگر تاثیر می‌کنند، تا موجب شرک در عبادت شود بلکه بگوییم که یکی از آنها داعی بر داعی باشد. مثل پاکت‌هایی که برخی از آقایان می‌گیرند. داعی بر داعی باشد که اخلاصشان در منابرشان بهم نخورد. منبر را می‌رویم قربه الی الله منتهی داعی بر این، ممکن است چیز دیگری باشد. این می‌شود داعی بر داعی.

البته خیلی‌ها با این توجیه، مساله تقرب را تصحیح می‌کنند. در اخلاص در قربت مثل نماز بحث کردند که آیا داعی بر داعی منافات دارد؟ مرحوم نائینی آنجا اشکال می‌کند که مشکل است تصویر داعی بر داعی. البته اصلش را مشکل نداریم که تصویر کنیم. می‌گوید اخلاص را بهم می‌زند. این بحث خیلی بحث دامنه داری است. مثل اجاره بر عبادات. عبادات مستاجره 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 کرده‌ایم. ایشان وجوهی برای اشکال آورده و جواب می‌دهد.

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 واقعش 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 داعیِ 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 لبّش 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 بگوید 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.

**پپاسخ**: 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. می‌گوید چون آن نمی‌شود که دو داعی هم عرض بشود پس باید به نحو جعل داعی بر داعی باشد. می‌فرماید که:

(ثانی‌ها: الأمر بمحتمل الوجوب بنحو الحیثیة التعلیلیة لا الحیثیة التقییدیة، لاستحالتها کما عرفت. فمرجع الأمر إلی الأمر بالشیء بداعی أمره المحتمل، و حیث إنه یستحیل جعل الداعی إلی الفعل فی عرض داع آخر إلیه حسب الفرض)[[44]](#footnote-44)

حسب الفرض یعنی چه؟ شما می‌گویید به داعی امر محتمل دیگر. پس حسب فرض، یک داعی دارد که عبارت باشد از احتمال الوجوب. می‌گوید در عرض این، شما نمی‌توانید جعل داعی به شی کنید که در آن، فرض می‌کنید یک داعی دیگر وجود دارد. گفته یستحیل چنین جعل داعی.

(فلا محالة یکون الأمر الاحتیاطی داعیا للداعی) پس باید اینطور تفسیرش کنیم برای اینکه محال نباشد. (فیکون الامر الواقعی المحتمل جعلاً للداعی بالاضافه الی نفس الفعل) که صلاه باشد (و الامر الحتیاطی جعلا للداعی الی جعل الامر المحتمل داعیاً. فمتعلق الاول من الافعال الارکانیه (که آن امر محتمل است لوکان افعال ارکانی و بدنی است) (و الثانی من الاعمال الجنانیه) مولا به من امر می‌کند آن احتمال امر را داعی خودت قرار بده برای اتیان صلات.

ایشان می‌فرماید 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 می‌کنیم، پس از اول این را داشتیم و این امر احتیاطی کاری نمی‌کند. اما اگر به امر جزمی نیاز داریم پس این امر احتیاطی نسبت به صلات امر جزمی درست نمی‌کند که من احتیاط کنم. پس این تفسیر دوم هم بدرد نمی‌خورد. 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 ماموربه می‌شود. پس این راه حل مشکل را حل نمی/کند.

**اشکال**: طبق این تفسیر دوم، هرچند امر به احتیاط، امر واقعی به صلات را جزمی نمی‌کند ولی داعویت او را که جزمی می‌کند، و همین‌مقدار در جزمی بودن کافی است.

**پاسخ**: خودش داعویت دارد. چی را جزمی می‌کند؟ سوال این است که شما امر جزمی می‌خواهید 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 می‌کند؟ اگر خودش نباشد چی را جزمی می‌کند؟ 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 می‌کنید. یعنی نیازی به این دومی نیست.

**اشکال**: داعویتی که داشت مگر مقید به این بود که امر جزمی داشته باشد؟

**پاسخ**: داعی مقیَد نیست. قصد قربتی که در نماز لازم است امر جزمی می‌خواهد.

**اشکال**: ایشان فرض گرفتند که آن امر محتمل داعی می‌شود برای امر به احتیاط.

**پاسخ**: داعی نمی‌شود برای امر به احتیاط. داعی می‌شود برای نماز. برای صلات. آن امر محتمل متعلقش صلات است. ما می‌توانیم صلات را بداعی احتمال امرش بیاوریم. امر احتیاطی چکار می‌کند؟ می‌گوید داعی بر داعی می‌شود. به من می‌گوید که آن احتمال امر را داعی خودت قرار بده.

**اشکال**: اینکه می‌گویید داعی خودت قرار بده بدون اینکه قصد جزمی داشته باشیم برای داعویت کفایت می‌کند؟

**پاسخ**: آن داعی هست. احتمال امر می‌تواند داعی باشد.

خودش می‌تواند داعی باشد. این می‌گوید که تو حتماً آن را داعی خودت قرار بده. می‌گوییم اینکه می‌گوید حتماً آن را داعی قرار بده، ذات صلات را که ماموربه نمی‌کند تا شما با امر جزمی به صلات تقرب بجویید. باید باز به امر احتمالی باشد؛ که اگر با امر احتمالی از اول می‌توانستم 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 می‌خواهد تصحیح کند. ایشان در ابتدا قیاسی می‌کند به تصدیق عادل یعنی صدّق 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 می‌فرماید مفاد صدق العادل جعل هیچ حکم تکلیفی نیست. فقط منجزیت و معذریت یا حجیت را مولا جعل می‌کند. صدق العادل لبّش یعنی من جعل کردم حجیت را برای خبر واحد. لبّش این است. حجیت چیست؟ یک حکم وضعی مثل ملکیت و زوجیت است. حجیت یک عنوانی است مثل مکلیت و زوجیت و ولایت و قضاوت. همانطوری که می‌گوییم 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 می‌کند این حکم وضعی را، موضوع حکم عقل می‌شود به استحقاق العقاب علی المخالفه. این راه مرحوم آخوند و اتباع مرحوم آخوند است.

مثل مرحوم نائینی می‌گوید مجعول در مثل صدق العادل حکم تکلیفی نیست. علم جعل می‌شود. احراز جعل می‌شود. 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 می‌توان 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 می‌گوییم 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.

بعضی‌ها بین هر دو جمع می‌کنند و می‌گویند 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 اخبر به العادل. چون ممکن است واقع خلاف قول عادل باشد. آقای زراره خبر می‌دهد یجب صلاه الجمعه فی یوم الجمعه. ما اخبر به العادل وجوب صلات جمعه است. ممکن است واقع وجوب صلات ظهر باشد. پس مقصود از جعل حکم مماثل یعنی اذا جاء العادل بوجوب شیء، یک وجوب مماثل با ما اخبر به العادل، انشاء و جعل کردیم. صدق العادل معنایش این است. جعل حکم مماثل لما اخبر 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 ـ که خبر عادل مخالف واقع دارم ـ می‌گیرد اما حقیقتاً مولا جدّ ندارد به ایجاب مماثل لما اخبر به العادل حاکیا عن الواقع. چنین جدّی در جایی که مخالفت باشد ندارد. حالا این ذهنتان را مشوب نکند. 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 لبّی 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 استیحاش بیرون برود.

در وهله اولی صدق العادل امر به تصدیق عادل است. چه ربطی به انشای وجوب برای صلات دارد؟ وقتی ایشان می‌گوید که مفاد صدق العادل عبارت است از انشاء حکم مماثل لما اخبر به العادل، عادل به چی اخبار کرده بود؟ به یجب صلاه الجمعه. 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 می‌شود که وقتی مولا می‌گوید صدق العادل لبّش یعنی یجب صلاه الجمعه. یک کسی سوال کند که صدق العادل یعنی تصدیق عادل کن. یجب صلاه الجمعه یعنی چه؟ صدق العادل یک امر است که متعلقش تصدیق عادل است. یجب صلاه الجمعه یک امر است که متعلقش صلاه جمعه است. ربطشان بهم چیست؟

تمام تلاش ایشان در اینجا این است که این را درست کنند. می‌گوید 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. می‌گوید مولا در واقع کنائی صحبت می‌کند مثل باقی کنایات. شما چطور می‌گویید 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 می‌کند لازمه را کنایةً عن تحقق الملزوم. در اینجا هم اینطور می‌گوید. می‌گوید وقتی که شما نماز جمعه را در خارج بخوانی، چونکه لازمه اش این است که شما تصدیق کردی إخبار زراره را از اینکه نماز جمعه واجب است پس ظهور اثباتی شکل می‌گیرد که شما در واقع امر شده‌اید به همان ملزوم که صلات جمعه باشد. یعنی حقیقتاً به ملزوم امر شده‌اید هرچند در لسان خطاب، به لازم امر شده. مثل سایر کنایات. پس امر به تصدیق عادل ـ چونکه لازمه عمل خارجی مکلف است ـ در واقع انشاء کرده است جدّاً 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 لبّی داریم که انشاء مماثل لما اخبر به العادل است.

در باب احتیاط هم ایشان همین را می‌گوید. می‌گوید امر به احتیاط مثل تصدیق عادل می‌ماند. در مقام اثبات، روشن است که امر به احتیاط امر به احتیاط است اما کنایه است از امر به ذات صلات. تمام حرف اینجاست. می‌گوید امر به احتیاط امرٌ که ظهورش این است که امر است به تصدیق عادل اما لبّاً این کنایه است به یک وجوب واقعی به حمل شایع به ذات صلاة که ملزوم احتیاط است. می‌گوید که اگر شما نماز را ـ که محتمل الوجوب است ـ در خارج بیاورید، به این احتیاط می‌گویند. پس آوردن صلات در خارج ملزوم عنوان احتیاط است. در واقع مولا دارد به این صلات امر می‌کند. نتیجه این می‌شود 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 ولکن به عنوان احتیاط است. مجازش را من می‌گویم. 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 می‌شود که بنابراین (چون امر به صلات خورد) من می‌توانم صلات را به داعی امر جزمی بیاورم. تمام زحمت ایشان این است. حالا فکر کنید ببینید که آیا ایشان در اینجا چشم بندی می‌فرمایند 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 بزند. 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 می‌گوید نه. با این بیان، امر به صلاة امر مستحب فی ذاته نیست بلکه بعنوان انّه الواقع است و این تمام مساله را حل می‌کند. حالا ببینیم حل می‌کند یا نه. تا فردا خوب مطالعه کنید بحث دقیقی است.

و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[ادامه بیان مرحوم اصفهانی ره در اوامر احتیاطی 1](#_Toc149716777)

[اشکال اول استاد به مرحوم اصفهانی ره 5](#_Toc149716778)

[اشکال دوم استاد به مرحوم اصفهانی ره 7](#_Toc149716779)

[اشکال سوم استاد به مرحوم اصفهانی ره 8](#_Toc149716780)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 بفرمایند که امر به احتیاط قابل تصویر است که مقرِّب 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 العباده المحتمله 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 لبّاً جعل داعی است و بعث و حکم است نسبت به صلات جمعه ای که اخبر بوجوبها العادل. این لبّش 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 لبّی. 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 انّه 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 انّه الواقع است. این عنوان انّه الواقع وصولش حقیقی است و وصول واقع می‌شود بالعرض. تنجز و فعلیت این امر واقعی است. چون این را بما انّه الواقع گفتیم می‌شود هو تنجز الواقع و فعلیه الواقع بالعرض.

در باب اوامر احتیاط هم ایشان می‌گوید اینطور باشد. امر شده به احتیاط. یعنی به اتیان محتمل الوجوب. متعلقش اتیان محتمل الوجوب است. ایشان می‌گوید 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 می‌شود 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 لبّا. عنوانا شده عنوان احتیاط. منتهی امر به صلات که می‌گوییم لبّا است، بما انّه الواقع می‌گوییم. یعنی امر شده به صلات نه بما هو هو در عرض واقع بلکه بما انّه هو الواقع. این تصویر ایشان است در این بحث.

**اشکال**: تصدیق عمل قلبی است

**پاسخ**: تصدیق عملی گفتند. پس امر می‌کند به صلات بما انّه الواقع. بعد ایشان می‌گوید چون این امر به احتیاط کنایی است و لباً و جدّا امر به صلات است بما انّه الواقع، مساله تعبدی یا توصلی بودنش تابع واقع است. اگر آن امر واقعی مثل صلات تعبدی بود، این امر هم تعبدی است. این امری که ما ملزوم امر کنائی می‌دانیم، این هم تعبدی می‌شود. اگر واقع توصلی باشد، این امری که ما ملازم گرفتیم با آن عنوان احتیاط، می‌شود توصلی. حالا در مثل صلات اگر واقع تعبدی بود این هم تعبدی می‌شود اما نتیجه این همه پیچ و تاب در بحث چه می‌شود؟ ایشان می‌گوید الان امر به این صلاتی که ملزوم امر به احتیاط است، جزمی است. من اتیان می‌کنم این را بداعی امرها که این امر حقیقی است. این امر جزمی هم هست. پس می‌شود یک تعبد حقیقی منتهی تعبد حقیقی است نسبت به این امر و چون به عنوان انّه الواقع است، عنواناً می‌شود احتیاط واقع. بعد ایشان می‌فرماید اصلاً این آدمی که در این وضع قرار گرفته که یک محتمل الوجوبی در مقابلش هست، تارة اتیان می‌کند واقع را، محتمل الوجوب را بداعی احتمال امرها، این احتیاط حقیقی است که حسنٌ عقلاً. اما یک وقتی اتیان می‌کند صلات را بداعی این امر. این امری که الان از ناحیه فاحتط آمده. منتهی فاحتط کنایه است. لبّش 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 میاورم. حالا چه ربطی به احتیاط دارد؟ می‌گوید این چون عنواناً بما انّه 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 لبّا 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 هکذا الأمر فی الأمر الاحتیاطی، فانه منبعث عن الغرض الواقعی المنبعث عنه الأمر الواقعی[[45]](#footnote-45) (البته لوکان الامر الواقعی)، لکنه تحفظا علی ذلک 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 علی ذلک الغرض)- لعدم وصول الأمر المنبعث عنه المحصل له خارجا- (چون امر واقعی به ما نرسید که محصِّل غرضش بود مولا دوباره یک امری می‌کند) أمر الشارع بما یقوم به ذلک الغرض. منتهی بعنوان فاحتط. لبّا امر به صلات است ولی به عنوان کنائی فاحتط.

لکنه لا بعنوانه بذاته. که بگوییم صلّ خودش هست یا فاحتط خودش هست. بلکه بما انّه تحفظا للواقع است. لیقال: إنه کسائر ما علم وجوبه و استحبابه... این جواب مرحوم آخوند است.

بل بعنوان الاحتیاط و التحفظ علی الواجب الواقعی بعنوان الکنایة، فان لازم اتیان محتمل الوجوب التحفظ علی الواقع علی تقدیر ثبوته.

چون لازمه اتیان صلات تحفظ است، امر کردند به لازمه اش ولکن یراد ملزومش که عبارت است از امر به این صلاتی که ما در خارج میاوریم.

و حیث إن هذا الأمر لجعل الداعی إلی الفعل لبّا و حقیقة،......حقیقتاً این امر کنایی جعل داعی به فعل است که صلات باشد.......فهو توصلی فی التوصلیات و تعبدی فی 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؟

فیمکن اتیان الفعل بداعی هذا الأمر، فیقع عبادة و قربیّا، و إن أمکن أن یقع قربیا بداعی الأمر المحتمل أیضا.

این آقایی که توی این فضا قرار گرفته می‌تواند واقع را اتیان کند و داعی اش احتمال واقع باشد. اینکه همان احتیاط معروف است و امر قربی از جهت انقیاد بودنش. منتهی داعی اش می‌شود احتمال الامر.

غایة الأمر أنه إذا صدر بداعی الأمر المحتمل کان احتیاطاً حقیقیّا و حسنا عقلاً، من حیث إنه انقیاد للأمر المحتمل.

این همین حرفی است که تا به حال می‌گفتیم 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 نمی‌شود.

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 عنوانا بلحاظ أنه الأمر الواقعی المحتمل.....چون امر احتیاطی فرض شد امر طریقی است. ایشان باز هم توضیح می‌دهد. امر طریقی است. این امر طریقی بعنوان انّه 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 می‌فرمود بلکه چون بما انّه الواقع است و یک احتیاط عنوانی نسبت به واقع هست. بعد می‌فرمایند که:

بل حیث إن هذا الأمر منبعث عن الغرض الواقعی و بعنوان التحفظ علیه، فلا محالة..... ایشان می‌فرماید این در جایی است که مصادفه شود. اگر مصادفه نباشد همچین جعلی هم نیست.

یکون هذا الحکم مقصورا علی صورة مصادفة الاحتمال للواقع، کالأمر بتصدیق العادل بناء علی جعل الحکم المماثل بعنوان الطریقیة لا الموضوعیة، فانه أیضا مقصور علی صورة مصادفة الخبر مثلاً للواقع......

در صدق العادل هم همینطور است. هر وقت آن خبری که اخبر به العادل مطابق با واقع باشد، صدّق 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 می‌کند. بوقی نیست که باد در آن صدا کند. اگر ما گفتیم امر طریقی، باد به بوق واقع کردن است جایی که بوقی باشد باد اثر می‌کند. اگر بوقی نباشد نیست. اگر واقع نبود صدّق العادل هم اثری ندارد.

بعد ایشان می‌فرماید: فیکون إطاعة حقیقیة علی تقدیر الموافقة، و انقیادا علی تقدیر المخالفة، کما فی صورة الاتیان بداعی الأمر المحتمل.

می‌خواهند بگویند این امری که ما الان درست کردیم مثل خود انقیاد واقعی می‌شود از این حیث. ایشان می‌خواهند فرار کنند از آن فرمایش مرحوم آخوند که گفته بود شما یک مستحب جدید درست کردید. می‌گویند نه مستحب جدید درست نکردیم. این هم یکی از علائمش هست که مستحب جدید درست نکردیم که همانطور که صدّق العادل تنها در صورت مصادفه هست، امر احتیاطی در اینجا هم همینطور است. لذا در صورت مصادفه می‌شود اطاعت حقیقی و اگر نبود می‌شود انقیاد. مثل اینکه شما اتیان کنید واقع را بداعی امر محتمل. اگر این حرف‌ها نبود و امر احتیاطی نبود و شما فقط احتمال می‌دادید وجوب صلات جمعه را، اتیان می‌کردید به داعی امر محتمل. مصادف بود می‌شد اطاعت حقیقی و اگر نبود می‌شود انقیاد. حالا که این امر احتیاطی هم هست همینطور می‌شود. این تمام حرف ایشان است.

من سه چهار نکته عرض می‌کنم 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 معقَّد است که نیاز به دقت دارد اما در عین حال توصیه می‌کنم هیچ کجا مرعوب نشوید. سراغ دقت‌ها بروید چون انسان استفاده می‌کند از اینها ولی در آخر انسان همیشه باید فکر کند که اصل مساله چی شد؟ چون آدم گاهی لابلای حرف‌ها گم می‌شود. نه فقط حرف ایشان در مورد دیگران هم هست. گاهی مساله انقدر شقوق مختلف پیدا می‌کند که اصلاً انسان یادش می‌رود مساله اصلی چی بود مخصوصاً مرحوم اصفهانی که دقت‌های مضاعف دارد و واقعاً یک مستوای عالی دارد. انسان گاهی در این تدقیق‌ها گم می‌شود که خلاصه مطلب چی شد.

# اشکال اول استاد به مرحوم اصفهانی ره

نکته اول این است که مشکل چی بود که ایشان می‌خواست حل کند؟ مشکل این بود که ما احتمال یک امر واقعی می‌دهیم. اگر ما اتیان باحتمال امر واقعی را کافی بدانیم که ایشان هم می‌داند، می‌شود یک اطاعت حقیقی که بحثی در آن نیست. صحبت در این بود که اگر کسی امر جزمی بخواهد، با امر به احتیاط حل می‌شود؟ مرحوم آخوند فرمودند نخیر. چون می‌شود یک مستحب جدید و یک امر جدید. ایشان این راه را رفت. بنظر من یا شما نمی‌شد این حرف‌ها را ساده‌تر 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 می‌توانیم داشته باشیم. مثل استکمال نفس آدمی در تحفظ بر واقع. این می‌شود 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. می‌شود امر طریقی مثل اوامر طریقی دیگر. منتهی در جاهای دیگر که بحث صدّق العادل است، امر طریقی است که تنجیزو 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 می‌گفتند که اثرش این است که یک رجحانی به اندازه خودش درست می‌کند. به اندازه خودش حفظ می‌کند 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 می‌گفت حل نمی‌شد؟ می‌فرمود جناب آخوند به امر فاحتط نیازی نیست چون اگر چنین چیزی هم باشد می‌شود مستحب در عرض واقع. ایشان می‌گفت نه. خود مرحوم آخوند امر طریقی مولوی را قبول دارد. از اشکالاتی که به شیخ در بحث احتیاط و جاهای مختلف می‌کند 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 می‌گوید امر به احتیاط یا نفسی است یا مقدمی. ایشان می‌گوید 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 منتقی ادعا می‌کند 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 می‌گوید یا نفسی است و یا امر مقدمی است ولی حرف مرحوم آخوند این است که یک شقّ سومی هست. امر مولوی طریقی. حالا می‌گوییم خود مرحوم آخوند که امر مولوی طریقی را قبول دارد. شما یک جمله به ایشان می‌گفتید فاحتط امر مولوی طریقی است. حل نمی‌شد؟ البته این تحقیق ایشان یک دقتی دارد که عرض می‌کنم. 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 می‌گشتیم. شما یک امر جزمی برای ما پیدا کردید که مولوی و طریقی است. به آخوند جواب می‌دهید که این امر مولوی طریقی یک استحباب جدید خلق نکرده. خب نکرده. اگر در جواب آخوند یک جمله می‌گفتید که ما امر فاحتط را مولوی طریقی می‌دانیم 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 نیاوردیم. 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 کنایة و به ذات صلات لبّا و جزماً. همین امر جزمی را ما اراده می‌کنیم و به آن تعبد می‌کنیم. هذا (عبادتی که میاوریم) تعبدٌ حقیقیٌ 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 می‌گوید 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 میاریم. 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 کان احتیاطاً حقیقیا و حسناً عقلاً من حیث انّه انقیاد للامر المحتمل.)

نکته اصلی بحث این است که (اذا وقع بداعی هذا الامر الاحتیاطی المقطوع، کان اطاعة حقیقیا 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 میارم این احتیاطٌ عنواناً بلحاظ انه الامر الواقعی المحتمل. چون در صدّق العادل هم ایشان اینطور گفت. گفت صدّق العادل امر به تصدیق عادل است و لازمه امر جدّی به صلات است در واقع که ما اخبر به العادل است. آن امر جدی است منتهی در ظاهر کلام صدّق 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 انّه الواقع است. این هم درست است و امر طریقی همین است. حالا می‌خواهیم ببینیم این بعنوان انّه 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 هو هویت ادعایی است. کانّه الواقع.

**اشکال**: مماثل با واقع است.

**پاسخ**: مماثل با واقع هم نیست.

پس این انّه 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 می‌کنیم هو الواقع. نتیجه این می‌شود 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 انّه احتیاطٌ عرضاً و مجازاً. مگه این حرف بحث داشت؟ ما دنبال این هستیم که یک احتیاط واقعی برای واقع درست کنیم. مرحوم آخوند که می‌فرمود لایحتاج الی الامر بالاحتیاط و حتی اگر امر به احتیاط باشد یک عبادتی است نسبت به خود احتیاط نه اینکه انّه احتیاطٌ فی العباده. مقصود این است که احتیاط واقعی نسبت به عبادت باشد. مجازاً می‌توانیم 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 می‌خواهد تنجیز و تعذیر کند و استحباب ببخشد. نکته مهم‌تر این است که امر طریقی....همانطور که خود ایشان تصریح کرد. خوب شد تصریح کرد. اگر تصریح نمی‌کرد ما می‌گفتیم و شما اشکال می‌کردید که کی گفته ایشان این را می‌خواهد 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، می‌شود یک امر حقیقی و اتیان متعلقش هم می‌شود طاعه حقیقیه. اگر نبود می‌شود 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 صدّق العادل و کل اوامر طرق مطرح می‌شود 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 جدّ نیست. سوال می‌کنیم پس ما چرا اصلاً نسبت به این امر طریقی باید اطاعت داشته باشیم این امر که مشکوک است؟ چون ما هر دفعه احتمال می‌دهیم که این عادل خبرش با واقع مطابق نباشد. پس تصدیق عادل هم نمی‌تواند جدی باشد. یک شبهه است در آنجا.

**اشکال**: اینجا جعل داعی می‌شود بخاطر مصلحت ثانویه. ایشان در ضرب قانون هم همین را می‌گوید.

**پاسخ**: ضرب قانون ظاهری است نگویید ثانوی.

**اشکال**: ایشان در اکرم العلما که بعدش لاتکرم الفاسق میاید، می‌فرماید که مولا اراده جدی دارد.

**پاسخ:** کجا می‌فرماید این را؟ اینجا که چیز دیگری فرموده. خودش گفته نیست. عجیبه. شما می‌گویی هست؟

**اشکال**: خودشان گفتند تحفظ بر واقع.

**پاسخ**: می‌گوید این چون منبعث از امر واقعی و به عنوان تحفظ بر واقع هست، یکون هذا الحکم 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 می‌گوید 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 می‌کند نه حکم طریقی. مثل بحث لاضرر و اکل میته. مصلحت ثانوی حکم واقعی ثانوی درست می‌کند. 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 می‌شود در مقابل طریقی. این درست است. اما کسی که می‌گوید 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 می‌گفتید نه تحفظ بر واقع خودش ملاک دارد. تصریح می‌کند که لامحاله یکون هذا الحکم مقصورا علی صورة مصادفه الاحتمال للواقع کالامر بتصدیق العادل بناء علی جعل الحکم المماثل بعنوان الطریقیه لا الموضوعیه. چون اگر موضوعیت باشد همین است که شما می‌گویید یعنی مصلحت ثانوی درست می‌شود و خود تصدیق عادل موضوعیت پیدا می‌کند اما تصدیق عادل روی وجه طریقیت، صرفاً طریق الی الواقع است. خودش ملاک ندارد. شما یک غفلتی کردید. می‌گوید بل حیث هذا الامر منبعث عن الغرض الواقعی.... نه منبعث از یک غرض ثانوی بر تحفظ. آن می‌شود غرض ثانوی.

**اشکال**: آن هم می‌شود 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 می‌دهند 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 منجَز است. پس ما هر موردی که عادلی خبری برای ما میاورد، ما احتمال می‌دهیم مصادفه را پس احتمال می‌دهیم تکلیف منجز را. این مهم است و همین برای حکم عقل کافی است. مثل اطراف علم اجمالی که احتمال تکلیف منجز می‌دهیم و در تعذیرش هم همین است.

اینجا عرض ما این است که اگر شما طریقی گرفتید هرچند آنجا حل می‌شود اما اینجا حل نمی‌شود چون شما دنبال امر جزمی می‌گردید. امر جزمی کو؟ شما که می‌فرمایید امر طریقی و مقصور به مصادفه است. حالا من نمی‌دانم هست یا نه؟ پس امر فاحتط هم جدی نیست. ملزومش که عبارت باشد از امر به صلات قطعی نیست. چون احتمال می‌دهیم 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 می‌کنید؟ اگر اتیان بداعی احتمال امر کافی است، خب همان اولی کافی است. تمام زحمت ایشان خراب می‌شود. فکر بکنید تا جلسه بعد چند نکته دیگر هم هست اشکالات را هم آنجا بگویید.

و الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه جلسه گذشته 1](#_Toc150145791)

[اشکال چهارم استاد به مرحوم اصفهانی ره 2](#_Toc150145792)

[اشکال پنجم استاد به مرحوم اصفهانی ره 3](#_Toc150145793)

[اشکال ششم استاد به مرحوم اصفهانی ره 5](#_Toc150145794)

[بحث استطرادی درباره مصلحت در جعل 6](#_Toc150145795)

[بحث پنجم 8](#_Toc150145796)

[تذکر درباره اصطلاح «اعتبار» در کلام مرحوم اصفهانی 13](#_Toc150145797)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 می‌شود قربةٌ حقیقیة، تعبدٌ حقیقی، احتیاطٌ واقعی. اما اگر به عنوان امتثال این امر طریقی انجام بدهیم، تعبدٌ حقیقی نسبت به این امر طریقی و احتیاطٌ عنوانی نسبت به واقع؛ خب 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 می‌گشتید و امر طریقی ـ طبق فرمایش خود شما ـ 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 نمی‌شود گفت امر طریقی است مگر طبق مصلحت سلوکیه و تصویب؛ که مصلحت سلوکیه هم سر از تصویب در می‌آورد. امر طریقی لا محاله عند الاصابه است و اگر اصابه نباشد نیست. پس ما دوباره نسبت به آن مکنی عنهای صدق العادل ـ که گفتید وجوب صلات یا وجوب حج است ـ احتمال می‌دهیم باشد و احتمال می‌دهیم نباشد. پس یک امر محرزی برای ما درست نکردید که ایشان تعبیر می‌فرماید به امر صلات یقینی. امر مقطوع نداریم تا اطاعت کنیم این امر مقطوع را تا بشود قربةٌ حقیقیه نسبت به این امر مقطوع. کجاست این امر مقطوع؟

بله انشاء صرفش موجود است، اما جدّ نیست. شما به انشاء صرف می‌خواهید تقرب کنید؟! معنا دارد این حرف؟! انشائی که ممکن است در هزل و سوال هم باشد. آن چه که به آن می‌شود تقرب کرد، ایجاب و وجوب است، حکم است نه صرف یک انشائی بلا جد. این اشکال سوم.

# اشکال چهارم استاد به مرحوم اصفهانی ره

نکتهٔ 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 می‌توانیم بگوییم که متکلم می‌گوید که او کریم است؛ که اولاً این تلازم عرفی باشد به طوری که کسی که می‌شنود، از کثرت رماد منتقل بشود به کریم بودن شخص، و ثانیاً متکلم هم قصد داشته باشد. (حالا اینکه متکلم مقصودش چگونه معلوم می‌شود، 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 می‌شنویم، واقعاً معنایش این است که صل و صم و...؟! واقعاً این طور است؟ آیا کسی از صدق العادل این معنا را می‌فهمد؟! لولا این بحث‌های فنی و تحقیقی که شما کردید، کسی از صدق العادل، این را نمی‌فهمد؛ 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 صلّ و صم؟ این واقعاً ظاهر نیست.

# اشکال پنجم استاد به مرحوم اصفهانی ره

نکتهٔ پنجم این است که اصل این تلازم از کجا آمد؟!. دقت کنید، اگر عادلی 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 می‌گویند تصدیق عملی عادل شده است؟! از این روشن‌تر در باب توصلیات است. آقای عادل خبر می‌دهد که یجب الغسل. من این لباس یا این ظرف را می‌شویم 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 عبائر ایشان دقت کنید) ایشان فرض گرفته و می‌گوید که تصدیق عادل لازمهٔ صلات است لازمهٔ آن فعلی است که عبد انجام می‌دهد. بعد در احتیاط هم که الان بحث ماست، فرموده این احتیاط لازمهٔ عمل مکلف است. اتیان واجب مصداق احتیاط است لذا آن می‌شود ملزوم و عنوان احتیاط می‌شود لازم به طوری که امرِ «فاحتط» ما را منتقل می‌کند به ملزومش. در واقع ایشان می‌گوید لبّا مولا فرموده صل. مثلاً در باب شبههٔ وجوبیه لبّا فرموده صلّ، اما عنوانا گفته است فاحتط. مثل این که آنجا لبّا فرموده صل ولی عنوانا تصدیق عادل است. ایشان فرض گرفته و چند جا هم تکرار می‌کند که این عناوین مثل تصدیق عادل و احتیاط، لازمهٔ 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 بشوری من پنج تومن به تو می‌دهم؛ این عمل او خارجا 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 بگوید می‌گویند تصدیق عملی عادل کرده؟

**اشکال**: ثبوتا 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 زراره 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 می‌گوید (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 معذریت، 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 واقع 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 مستقلی دارد و نه ثواب و عقاب مستقلی 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. انشاالله 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. انشاالله 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 گزافاً شوق پیدا نمی‌شود. بگویم 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 می‌شود. اراده هم همینطور است. مقصود این است که اینکه می‌گویند 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 می‌گوید با کلام شما فرق دارد. ایشان می‌گوید 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 می‌خواندیم. سال ۶۲ یا ۶۳ بود. ما همین حرف را به ایشان زدیم. گفتیم ایشان این فرمایش را نمی‌کند. عصبانی شد و گفت بدید آن کتاب را ببینیم آخرین بار.  به ایشان برخورده بود. اما به من برنمی‌خورد 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 می‌شود.

**اشکال**: نخیر قیام اماره موجب میشود که یک عنوان ثانوی عارض شود و بخاطر همین عنوان ثانوی یک ملاک و مصلحت ثانوی پیدا می‍شود.

**پاسخ**: اگر ملاک ثانوی دارد پس چرا در صورت عدم اصابه واقع می‌گویید که واقعا امری نیست.  آنجا هم ملاک دارد دیگر. عبارت محقق اصفهانی را جلسه سابق خواندم که می‍گوید لا ملاک فیها الا ملاک الواقع. اون وقت شما می‌گویید مصلحت ثانوی دارد؟

ذیل همین عبارت محقق اصفهانی که مد نظر شماست تصریح می‌کند که هیچ مصلحتی در آن نیست الا مصلحت واقع و لذا می‌گوید اگر اصابه نکرد امری نیست. ایشان تصریح می‍کند که «صدّق العادل» کنایی است. لبّا  دارد انشا می‌کند  وجوب صلات را. منتها 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 می‌کند. در آنجا در ذیلش تصریح می‌کند برای اینکه طریقی است،  می‌گوید اینجا مصلحتش هم مصلحت واقع است نه مصلحت دیگر.

در هر صورت، نکته ششم هم تمام شد. البته نیاز به تامل 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 می‌گویم در جای دیگر که مشکلی نداریم ما خودمان هم می‌گوییم صدق العادل امر مولوی است منتها 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 استدل فی الذکری فی خاتمة قضاء الفوائت علی شرعیة قضاء الصلاة لمجرد احتمال خلل فیها موهوم[[46]](#footnote-46) (یک احتمال موهومی هم باشد می‌شود آورد. حالا چرا؟ استدلال کرده در ذکری به) فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ و اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ و قوله وَ الَّذِينَ یُؤْتُونَ ما آتَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلی رَبِّهِمْ راجِعُونَ. 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 فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ و اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ یا امر مستکشف از وَ الَّذِينَ یُؤْتُونَ ما آتَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلی رَبِّهِمْ راجِعُونَ آیا این می‌تواند احتیاط را درست کند یا نه؟

مرحوم شیخ بیانی در اینجا دارد که مفاد بیانش همان بیان دور است. می‌گوید اگر شما با این اوامر بخواهید احتیاط درست کنید، این دور می‌شود. می‌فرمایند که این اوامر مثل اوامر احتیاط لایجدی فی صحتها لأن موضوع التقوی و الاحتیاط الذی یتوقف علیه هذه الأوامر لا یتحقق إلا بعد إتیان محتمل العبادة علی وجه یجتمع فیه جمیع ما یعتبر فی العبادة حتی نیة التقرب و إلا لم یکن احتیاطاً فلا یجوز أن یکون تلک الأوامر منشأ للقربة المنویة فیها.

از یک طرف ایشان می‌فرماید موضوع تقوا و احتیاط که موضوع امر است پس امر متوقف بر این‌ها است چون موضوع امر ماست. اگر بنا باشد خود این‌ها که تقوا و احتیاط است ( یعنی تقوا در این آیه شریفه و احتیاط در فاحتط) اگر خود این‌ها 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 می‌شود دور. ایشان می‌فرماید که: لأن موضوع التقوی و الاحتیاط الذی یتوقف علیه هذه الأوامر لا یتحقق إلا بعد إتیان محتمل العبادة علی وجه.... که تمام شرایط را داشته باشد از جمله نیت قربت. بنابراین این احتیاطی که امر بر آن متوقف است خودش می‌خواهد متوقف بر این امر باشد و این دور است. این شد یک بحثی.

مرحوم آخوند با دو کلمه این را فرموده. می‌فرماید که حسن احتیاط و ترتب ثواب حتی اگر کشف از امر شرعی کنند که بحث دیگری هست و مرحوم شیخ هم متعرض هستند. می‌گوید فایده‌ای ندارد (لایکاد یجدی فی رفع الاشکال ولو قیل بکونه موجبا لتعلق الامر به شرعاً) حسن احتیاط حتی اگر کاشف از امر شرعی هم باشد فایده‌ای 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) اینجایی که احتیاط خودش معروض است و امر عارض بر اوست و متوقف بر معروضش هست، چگونه این معروض می‌تواند متوقف بر امر باشد؟ نمی‌شود احتیاط متوقف بر امر باشد درحالی‍که امرِ «فاحتط» هم از باب توقف عارض بر معروض، بر احتیاط متوقف باشد. پس نمی‌شود که احتیاط متوقف بر امر باشد.

شبیه به این را هم جاهای مختلف گفته‌اند. 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 می‌شود 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 می‌کنم 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 می‌شود 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 می‌گوید آیا در باب اوامر و نواهی و در باب احکام شرعی، حکم عارضٌ علی المعروض و یتوقف علیه توقف العارض علی المعروض ام لا؟ ایشان می‌گوید اینطور نیست بلکه بر عکس است. در اینجا معروض بر عارض متوقف است. نه اینکه متوقف است زیرا اثنینیت 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 کرده‌اند درست است یا نه؟

ایشان می‌گوید ما دو جور عارض داریم: یکی عارض وجود و یکی عارض ماهیت. عارض وجود مثل ثبوت سفیدی و عروض آن بر معروض خودش.  اینجور اوصاف که عارض می‌شوند 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، می‌بینیم همینطور است. عروضی که دارند از قبیل عوارض وجود است یعنی عارض می‌شوند 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 این‌ها عروض، عروض وجودی باشد چرا؟ چون این‌ها 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 می‌گویم تاملی می‌خواهد ممکن است به نحو قضیه حینیه باشد. کما اینکه خود ایشان توجه دارد در جای خودش که کلیت عارض بر ماهیت است در ذهن منتها نه به قید کونه فی الذهن.  ایشان شاید این را هم نخواهد بگوید.  بگوید ما که می‌گوییم عارض وجود است یعنی وجود را می‌طلبد. حالا چگونه می‌طلبد؟ قید باشد؟ یا قضیه حینیه باشد؟ باید موجود باشد. اتفاقاً اینکه باید موجود باشد، سِرّ این است که به نحو قضیه حینیه اخذش می‌کنیم. اگر لازم نبود وجود داشته باشد، می‌گفتیم بر نفس طبیعت عارض است. ما می‌گوییم کلیت بر نفس طبیعت عارض است در حین کون‌ها فی الذهن. حین کون‌ها موجودا فی الذهن. لذا ایشان اینجا می‌فرمایند که حتی مثل عوارض جنس و فصل از عوارض وجود است چون وجود ذهنی را می‌طلبد. این‌ها عوارض وجودند.

اما یک سری عوارض، عوارض ماهیت اند. مثل عروض فصل بر جنس، ناطقیت بر حیوان. اینجا ما نمی‌توانیم بگوییم ناطقیت متوقف بر تحقق جنس است. چرا؟ چون جنس یک ابهام و لاتعینی دارد که به خود فصل متعین می‌شود. این ما هستیم که در ظرف تحلیل، اینها را از یکدیگر تفکیک می‌کنیم. 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 می‌کند به حیث جنسیت و فصلیت، بعد می‌گوید حیوان ناطق است. اینجا ناطقیت بر جنس عارض می‌شود اما در ظرف تحلیل و الا لبّا 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 می‌کند به حیوان و ناطق (مقصود از حیوان، جنسی ابهامی است نه حیوانی که ما می‌گوییم که مثلاً فلانی حیوان است یا این شیء حیوان است. این‌ها 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 می‌کند 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 تحصل است که ذهن می‌گوید این برای هر دو است. در واقع، معروض ـ که حیوان جنسی باشد ـ تحصل جنس به عین تحصل عارض آن است نه اینکه عارض متوقف بر تحصل معروض یا ثبوت معروض یا وجود معروض.

همین حرف در مورد عروض وجود بر ماهیت هم هست. ما می‌گوییم انسان موجودٌ؛ 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 ذهنا و نه خارجا؛ معنا ندارد چون یا دور لازم می‌آید اگر بر همین وجود متوقف باشد و یا تسلسل لازم می‌آید یعنی اگر ما بگوییم وجود عارض بر ماهیت است (ماهیتی که موجوده) دوباره آن را می‌گوییم. آنجا وجودش با ماهیت چه نسبتی دارد؟ دوباره عروض داریم و این می‌شود تسلسل. یا باید بگویید همین وجود؛ که می‌شود دور یعنی بگوییم وجود عارض بر ماهیت موجود است و ماهیت موجود عارض بر وجود است. این می‌شود دور.

مرحوم اصفهانی می‌گوید لبش این است که اصلاً دو تا وجود در کار نیست. ذهن آدمی است که این امر موجود را تحلیل می‌کند به یک ماهیت و وجود و این یک وجود است.  اینجا عارض که وجود است بر معروض که عارض می‌شود اینطور نیست که عارض بر وجودش شود بلکه برعکس معروض موجود به وجود عارض است و این‌ها 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 ـ چه حکم را اراده و کراهت بدانید و چه حکم را اعتبار بدانیم یعنی انشا به داعی جعل داعی بدانیم ـ ایشان ادعا می‌کند طبق هر دو تحلیل در باب ماهیت حکم، حکم که عارض بر متعلقش می‍شود از نوع عارض ماهیت است نه عارض وجود. یعنی متعلق موجود می‌شود به حکم نه اینکه حکم عارض باشد بر متعلق در حین کونها موجودا یا بقید کونها موجودا بلکه برعکس است. اینجا که عارض، عارض می‌شود بر ماهیت یعنی متعلق؛ این متعلق موجود می‌شود 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 چجور می‌شود؟

**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 می‌دهند می‌گویند آن‌هایی که دور معی می‌گویند 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 می‌دهیم. فردا واقعاً بحث دقیقی می‌طلبد.

**اشکال**: آخوند و شیخ هم به دور جواب دادند.

**پاسخ**: قائل به دور هستند؛ اما دورشان نادرست است. طبق حرف مرحوم اصفهانی، نادرست می‌شود. 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 می‌کنیم 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 می‌گوید بعث و زجر اعتباری. ما چند جا گفتیم اعتباری که ایشان می‌گوید 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 می‌گوید اینجا بعث و زجری که انشا شده بداعی جعل الداعی انتزاع شده ولی می‌گوید اعتباری. تصریح می‌کند که به بعث و زجر اعتباری که انتزاع می‌شود از انشا به داعی جعل الداعی. معلوم می‌شود اعتباری که ایشان می‌گوید 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 نمی‌گوید بلکه انتزاعی است از انشا بداعی جعل الداعی؛ منتها از این هم به اعتبار تعبیر می‌شود. در فلسفه خیلی وقت‌ها انتزاعی را می‌گویند 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 الرحیم

*فهرست*

[ادامه بررسی اشکال دور در احتیاط 1](#_Toc150207046)

[کلام مرحوم اصفهانی ره در اشکال دور 2](#_Toc150207047)

[بحث استطرادی در پذیرش اراده تشریعی 4](#_Toc150207048)

[معنای اعتباری در کلام محقق اصفهانی ره 7](#_Toc150207049)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 می‌تواند قضاء کند آن صلاة را یا نه؟ آن‌جا مرحوم شهید به اوامر شرعی در مورد امر به تقوا و امثال این تمسک کرده‌اند. مرحوم شیخ بیانی دارد که این نوع استدلال‌ها، باطل و دور است.

مرحوم آخوند همین مطلب را صریح‌تر 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 می‌خواهید 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 این‌جا ندارد و در کثیری از موارد، این مطلب را دارند و بحث دقیق و درستی است. اگر خود شما هم دقت می‌کردید و مستقلاً در این مسئله فکر می‌کردید این اشکال دور خیلی روشن نمی‌بود. حالا با چشم پوشی از تحقیق ایشان، باز جای بررسی دارد که امر به احتیاط قائم به چیست؟ به احتیاط خارجی است؟ به ‌احتیاط ذهنی است؟ در توقف عارض بر معروض، آیا بعث عارض می‌شود 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 می‌شوند و یتوقف علی وجود المعروض خارجاً. عوارض ذهنی هم همین‌طور است مثل عروض نوعیت و جنسیت و امثال این‌ها، که این عوارض عارض می‌شوند در فرض ذهن یعنی بر وجود ذهنی معروض. حالا این‌که 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 می‌کند و تحلیل می‌کند اما در خارج این‌طور نیست مثل نوع متحصل. نوع متحصل یعنی انواعی که در خارج هست مثل نوع انسانی یا نوع فرس یا نوع بقری.  این را ذهن تحلیل می‌کند به حیوان ناطق. تحلیل می‌کند به حیوان صاهل و امثال این.  این ظرف تحلیل است که آن‌وقت موضوعش می‌شود یک جنس نـامـتعیّن و این فصل تعین را می‌پذیرد. اما در این‌جا، دو وجود نیست بلکه به یک وجود موجود اند. عروض وجود بر ماهیت هم همین‌طور است. اگر می‌گوییم 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 می‌شود 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 می‌گوییم انسان موجود است یعنی انسان به‌همین وجود محمول موجود است نه به وجود آخر، و الا تسلسل یا دور لازم می‌آید. پس وقتی می‌گوییم انسان موجود است، به‌همین وجود موجود است. در این‌جا، عارض درواقع بروز پیدا کرده بر ماهیت در ظرف تحلیل ولی به‌لحاظ 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 می‌فرمایند نسبت حکم به متعلق اش نسبت عوارض تحلیلی ماهیت است. مثل عوارض ماهیت در جاهای دیگر است به‌طوری‌که 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؛ درهمه جا ما به این بحث نیاز داریم که معروض به وجود عارض موجود است نه برعکس؛ با این‌که 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، این‌طور 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 قبل‌از ایشان هم قائل بودند و انحصاری به‌نظر 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 باشید .

 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 درمورد افعال نه اشیاء، یک استدلالی بکند که نکرده. درمورد افعال که محل بحث ما است، ایشان می‌توانست بگوید اراده به وجود خارجی هم نمی‌خورد چون تعلق اراده به وجود خارجی محال است ازاین‌جهت 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 موجودٌ؟ 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 استکمال 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 مشخِّص و معیِّن و مقوِّم آن امر خارجی باشد. به تعبیر ایشان اگر این بشود یا لازم می‌آید نفسانیت آن امر خارجی یا خارجیّت 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 بگویم 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 خواستِ مستند به فعل غیر محرک عضلات انسان نیست. خب 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 همچین حالت نفسانی داریم که فعل غیر را بخواهیم یا نه؟ بنظرم یک چیز وجدانی است که همچین 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 همچین 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 بگویییم متعلقش وجود ذهنی است چون وجود ذهنی خودش فعلیت ماهیت در ذهن من است. وجود ذهنی چه وجود تصدیقی باشد و چه تصوری. معنا وقتی محقق میشود در صقع نفس من، میشود وجود ذهنی. صورت هم اصطلاحا همین وجود ذهنی است یعنی ماهیت دارای وجود ذهنی در ذهن نه نفس الطبیعه. اینکه گاهی مرحوم عراقی یک جاهایی گفته مثلا 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 آنِ 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 تصوری 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 مماثل خودش بپذیرد. المماثل لایقبل المماثل 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 متعلـق شوق و اراده، نفس ماهیت است. دقت کنید این حرف را همه جا ایشان گفته. همانطور که ماهیت یوجد بوجود تصوری یوجود بوجود تصدیقی و یوجد بوجود شوقی. وقتی من شوق دارم به او، این ماهیت به شوق من ایجاد می‌شود. لذا همان بحث عوارض ماهیت بر اینجا تطبیق می‌شود یعنی مقصود از عروض شوق بر فعل، این است که شوق به ماهیت می‌خورد و ماهیت یوجد نه به وجود تصوری. شوق عارض نمی‌شود بر صورت ذهنی عمل؛ چون آن خودش موجود به وجود علمی است بلکه بر خود ماهیت عارض می‌شود.

البته این درست است که قبل از اینکه شوق و اراده پیدا کنیم، باید فعل را تصور کرده و فایده آن را تصدیق می‌کنیم. اینجاها تصدیق عارض می‌شود بر معانی، تصور عارض می‌شود بر معانی و یوجد المعنی بوجود تصوری 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 تصوری 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 ظاهرا 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 ینتزعان 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 حرف هایی 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 نهایه 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 حل‌هایش همین است که اینجاست ولی یک خلاف ظاهری آنجا مرتکب می‌شویم. ممکن است وجه جمع دیگری داشته باشیم.

این را داخل پرانتز گفتم برای اینکه استیفای مطلب شده باشد. اما عرض می‌کنم تمام اصول از اول تا آخر ایشان می‌فرماید بعث و زجر انتزاع می‌شود از انشاء بداعی جعل الداعی. آن وقت اینجا یک خصیصه بسیار خوبی که دارد می‌گوید بعث و زجر اعتباری المنتزعان من الانشاء بداعی جعل الداعی که تقریباً روشن کرده که اعتباری که در اینجا می‌گوید یعنی همان انتزاعی  و تطبیق عنوان اعتباری بر انتزاعی در فلسفه هم زیاد است. شما حتی ماهیت را هم می‌گویید اعتباری است با اینکه ماهیت از سنخ ملکیت و زوجیت نیست. معقول ثانی فلسفی را خیلی جاها می‌گویید اعتباری است با اینکه از این سنخ نیست.  آنجا به معنای انتزاع است. اعتبار یعنی تاصل ندارد.

در فلسفه خیلی وقتها می‌گویند 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 می‌گوید بعث و زجر اعتباری هم واضح است که متعلق می‌خواهد. ما بعث می‌کنیم به یک فعل یا زجر می‌کنیم 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.  نمی‌شود 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 می‌فرماید باید در صقع نفس باشد.

البته ایشان دیگر توضیح نداده که چرا بر وجود ذهنی عارض نمی‌شود. نگفته ولی روشن است چرا. مثل استدلال بالاست و ظاهراً یادشان رفته این شق را بگویند که چرا عارض نمی‌شود؟ 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 نمی‌پذیرد.

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 تصوری 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 نمی‌پذیرد.

**اشکال**: در وعاء خارج است.

**پاسخ**: خارج هم که معنا ندارد مشخِص 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. می‌گویید شوقی که در نفس من هست به همان چیزی که در صورت ذهنی دارم تعلق می‌گیرد. آن چیزی که صورت ذهنی دارد در نفس من فعلیت دارد الان.

**اشکال**: فعلیت را میخواهیم 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 می‍تواند دوباره وجود دیگر پیدا کند؟

محقق اصفهانی استدلال آورد. اگر به استدلال اشکال دارید بگویید به کجایش اشکال دارید.  می‌گوید الان ماهیت در نفس من موجود به وجود ذهنی است. الان شوق به آن تعلق پیدا کند؟ می‌گوید نمی‌شود 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.  همچین چیزی می‌شود؟

ذات تقرر نفس الامری خودش را دارد. ماهیت، تقرر ماهوی دارد.  ما این ماهیت را موجود می‌کنیم 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 می‌توانیم به آن بدهیم؟  شوق عدم نیست. وقتی شوق به ماهیت می‌خورد 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. میگویم این ماهیتی که مورد اشتیاق هست این شوقی که به ماهیت می‌خورد عدم که نیست.  آن را یک جور محقق می‌کند. این اگر وجود علمی هم دارد در حینی که وجود علمی دارد نمی‌تواند 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 می‌شود چون دور بر اساس این بود که دو وجود داریم: الف بر ب متوقف است و ب بر الف متوقف است. ایشان می‌گوید اولاً ما دو وجود نداریم بلکه یک وجود وحدانی است. ماهیت وقتی مورد حکم قرار می‌گیرد 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 ما در واقع توقف عارض بر معروض نداریم بلکه معروض به نفس عارض موجود است. بله مرحوم اصفهانی خودش یک استحاله دیگری از باب تقدم و تاخر طبعی درست می‌کند که آن بحث دیگری است. فعلاً این دور از بین رفت.

**اشکال**: انشا بعث که فرمودند انتزاع میشود...

**پاسخ**: آن هم همینطور است فرقی نمی‌کند در هر دو تحقق معروض به عارض است  نه حکم عارض باشد بر معروض و یتوقف 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 نمی‌کند. ایشان دور را جواب می‌دهد لکن یک استحاله دیگری بیان می‌کند 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 نمی‌کنید بنده به نیابت از شما مطالعه کردم انشاالله فردا عرض می‌کنم.

 الحمدلله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[ادامه بررسی اشکال دور در احتیاط 1](#_Toc150529187)

[تقریب کلام مرحوم اصفهانی ره ازآیت الله وحید (حفظه الله) 1](#_Toc150529188)

[بررسی اشکال اول آیت الله وحید (حفظه الله) 5](#_Toc150529189)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 می‌شود بر موضوع موجود. این گونه نیست بلکه مثل عوارض ماهیت است و معروض محقق می‌شود و متحصل می‌شود به نفس عارض بنابراین نمی‌توانیم 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 همچین مسئله‌ای نیاز داریم که بدانیم رابطه بین حکم با متعلقش چه جور رابطه‌ای هست. خصوصاً در بحث تعبدی و توصلی یا اجتماع امر و نهی، باید برگشت کنیم به این مبدا و مقدمه که چه رابطه‌ای 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 ازآیت الله وحید (حفظه الله)

آیت الله وحید حفظه الله در تقریراتشان بعد از اینکه به تفصیل فرمایش مرحوم اصفهانی را تقریر می‌کنند، سه اشکال بر فرمایش ایشان وارد کردند. اشکالات ایشان، هم دارای دقت است و هم باید به آن توجه کنیم، گرچه نهایتاً نمی‌توانیم با فرمایش ایشان موافقت کنیم ولی بهرحال، بحث ایشان دقت دارد. دیگران به تفصیل بحث نکردند. صاحب منتقی طرح می‌کند و عبور می‌کند و می‌گوید در مواضع متعددی مرحوم اصفهانی این حرف را نقل کرده اما اصلاً وارد بحث نمی‌شود. 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 طرفیهما. 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 متعلقی دارد و اراده هم متعلق می‌خواهد. این تعبیر در مقام تقریب فرمایش ایشان که (بداهه عدم تصور مفهومهما بدون تصور طرفیهما) 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 انه بناء علی کون الامر هی اللابدیه الاعتباریه و الحرمان الاعتباری فی المحرمات حیث یکون الاعتبار المتعلق بهما من الامور القائمة بنفس الحاکم فلایمکن تحقق ذلک الاعتبار فی نفسه بدون ملاحظة الطرف. فیکون وجوده فی نفس الحاکم 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 ـ حداقل در این بحث امکان احتیاط در عبادات ـ 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 أمر، 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 ـ که از انشا بداعی جعل الداعی منتزع است ـ 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، یجوزتصرف المالک در ملکش و یجوز وضعا 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 می‌گوید 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. فرقش این است که در مثل «هذا ملک» اگر یک گزاره دیگری از ناحیه شارع یا عقلا -‍به شرط اینکه شارع این گزاره عقلا 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 الملک است و محمولات و آثاری دارد؛ که این اعتبار، محقق موضوع آنهاست. اما در انشا بداعی جعل الداعی، ما نیاز به همچین 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 می‌داند. استاد در اینجا نسبت می‌دهند که مرحوم اصفهانی بنابراین که امر، لابدیت اعتباری باشد اینطور فرمودند. همچین چیزی در اینجا نیست. آدرس هم دادند به نهایه الدرایه جلد ۴ صفحه ۱۵۸ که ظاهراً همین بحث ما است؛ با اینکه ایشان در اینجا همچین 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 می‌گوید ما نقض می‌کنیم حرف شما را به آنچه خودتان گفتید در بحث معنای حرفی. می‌گوید 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 عبارت‌ها را هم آوردند که بعثی که ملحوظ است بین متکلم(باعث) و مبعوث و مبعوث الیه. بعد ایشان می‌فرمایند 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 می‌گویید مبعوث الیه در واقع وجودش به این است؟ باید بگویید وجود این بعث به وجود اطراف است. کما اینکه در معنای حرفی این را می‌گویید که نسبت در معانی حرفیه، قائم به اطراف اند. شما باید بگویید بعث هم قائم به اطراف است. می‌فرمایند

(بیان النقض انه ذهب فی مبحث معنی الحرفی و فی مبحث الواجب المشروط بانّ مفاد هیئه صیغه افعل هو البعث النسبی فی مقابل البعث الاسمی بمعنی انّ البعث و التحریک  تاره یلاحظ استقلالاً کما یلاحظ الباعث و المبعوث الیه استقلالا فیکون البعث فی هذه الصوره معنی اسمیاً یعبّر عنه بلفظ البعث فیقال مثلاً بعثت عمراً الی السوق) آنجا که با ماده بعث انشا کنیم و امر کنیم (و اخری یلاحظ فانیا فی المبعوث و المبعوث الیه فیکون فی هذه الصوره معنی حرفیا یعبر عنه بهیئه افعل و یقال صلّ مثلاً فحیث لم یلاحظ البعث الی الصلاه الا فانیا فی الصلاه عبّر عنه بمایکون معناه من سنخ المعان الحرفیه و هی هیئه 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 می‌فرمایند (و علی هذا المبنی ینقض علیه بانّ النسبه متاخره وجودا عن طرفی النسبه ضروره انّ وجودها غیر مستقل متقوم بوجود الطرفین فی جمیع النسب و الاضافات بالبرهان و اعترافه بذلک. بداهه انّها من الاعراض الخارجیه التی تعبر عنها بمقولات التسع. فکیف یمکن ان یکون وجود الطرفین بوجودها؟) شما که می‌گویید مبعوث که متعلق به بعث است قائم به این است، مثل این است که بگویید در معنای حرفی طرف قائم به معنای حرفی باشد معنایش این می‌شود. (حسب ما یقتضیه البرهان الذی ذکره من کون وجود المراد و المشتاق و المبعوث الیه بنفس وجود الاراده  و الشوق و البعث) این اشکال اول ایشان است.

آیت الله وحید به محقق اصفهانی می‍گوید 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 گفته‌اید، ولی در اینجا می‌گویید طرفِ نسبت خودش قائم به این نسبت است. شما اینجا استدلال کردید که طرفِ این نسبت قائم به این نسبت است. می‌گوید 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 می‌کنم. معلول تام، تاخر زمانی نسبت به علت ندارد. تاخر ندارد ولی قوام دارد شما نمی‌توانید به عکس بگویید که در واقع علت، معلولِ معلولش هست. این را که نمی‌توانید بگویید حتی با اینکه با همدیگر همزمان هستند. تاخر رتبی یک واقعیتی است. قوام و قیام یک واقعیتی هست. اطراف معنای حرفی مما یتقوم به المعنی الحرفی است و یتقوم به النسبة است.

این را شما در آنجا گفتید و برهانی هم هست اما اینجا چطور می‌فرمایید بعث (که خودتان هم قبول کردید نسبت بین الاطراف است) متعلقش ـ که در واقع طرف معنای حرفی است ـ قائم به معنای حرفی است. این معنا ندارد.

انصافاً ایشان یک دقتی کردند در این بحث منتها به نظر من بحث‌های اصولی اینطوری است.  یک جایی که یک حرفی طرح می‌شود به ۱۰ مطلب دیگر هم مربوط می‌شود. این را خوب دقت کنید معمولاً چنین اشتباهی در کلام مرحوم اصفهانی می‌شود.

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 عده‌ای 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 می‌دانند. مرحوم آخوند صراحتاً می‌گوید که لا فرق بین معنای اسمی و معنای حرفی الا در لحاظ  که معنای حرفی وضعت لمعناه تا لوحظ مرآةً و خودش ملحوظ نباشد و معنای اسمی وضعت لیلحظ در مقام استعمال استقلالا. این حرف مورد اشکال مرحوم اصفهانی قرار گرفته. عبارت‌هایش را خواندیم که ایشان تصریح می‌کند که ما در عالم یک سری معانی داریم که فی ذاتها تعلقی‍اند نه اینکه بوجودها الذهنی و وجودها العینی و الخارجی تعلقی باشند یعنی حرفیت و فرقشان با آن معانی اسمیه در این نیست که وجود ذهنی‌شان یا وجود خارجی شان ملحوظ استقلالی نیستند بلکه به لحاظ ذاتش تعلقی است. اگر یادتان باشد تعبیرشان این بود که الوجود یظهر تلک المعنا علی ما هی علیه. یعنی آن وجود یافتن معنای حرفی ـ که تعلقی فی ذاتها هست ـ ینعکس در وجودش در وقتی که این تعلقیت وجود پیدا می‌کند، نه اینکه تعلقیت عبارت است از تعلقی بودن وجود ذهنی و عینی، و از این بالاتر نه از باب عدم لحاظ استقلالی 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 تعلقیت، نسبت به وجود خارجی و ذهنی باشد، و هم نفی می‌کند این حرف را که تعلقیت به لحاظِ لاحظ 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 پرانتز 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 نسبیت 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 تعلقیت معنای حرفی ربطی به لحاظ ندارد (این را تصریح می‌کند در جلد اول در بحث معنای حرفی. ایشان مکرر تصریح کرده که تعلقیت معنای حرفی  و قوام به اطرافش در ذاتش نهفته است نه اینکه به لحاظ لاحظ باشد، نه اینکه به لحاظ وجود این باشد)، آن وقت چگونه می‌تواند بگوید البعث النسبی یعنی الملحوظ نسبتاً؟ مگر نسبت به لحاظ است که ایشان می‌گوید ملحوظ نسبتاً؟ مگراین است؟

به نظر من مقصودشان خیلی روشن است و توضیح هم دادند در یکی دو جا و یک جا صراحتاً می‌توان گفت از حرفشان فهمیده می‌شود که اصلاً بحث نسبیت واقعیه به معنای حرفیت مطرح نیست. ایشان یک جا توضیح می‌دهد که مقصود از بعث نسبی چیست. در مثل حرکت خارجی که شما کسی را تحریک می‌کنید و هول می‌دهید، در اینجا خودتان را می‌بینید که دارید او را تحریک می‌کنید و او را می‌بینید که متحرک است؛ اما تحریک خودتان را نمی‌بینید و لحاظ نمی‌کنید. این تحریک شما که لحاظ نمی‌شود، 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 می‌شود چیز دیگری. این خاصیت، در نسب هست، اما نه اینکه هر چیزی که لم یلحظ نفسه، نسبت است. ایشان می‌خواهد بگوید که بعث نسبی یعنی بعثی که نفس آن لحاظ نشده.

آخر حرفم این است که تفسیر فرمایش محقق اصفهانی در جایی که می‌گوید 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 می‌خواهم بگویم در مثل بعث قیام به معنای قیام عرض به معروض هم نیست. ما وقتی کسی را تحریک می‌کنیم، این تحرک بدون طرف که نمی‍شود؛ طرف می‌خواهد یعنی ما فیه الحرکه می‌خواهد، ما به الحرکه می‌خواهد، محرک می‌خواهد. این‌ها اطراف یک حقیقت‌اند 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 می‌گوید بعث نسبی، وقتی می‌گوید بعث ملحوظ نسبتاً بین متکلم و مبعوث و مبعوث الیه، آیا مقصود از نسبت معنای حرفی است؟ من می‌خواهم 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 می‌خواهد.

**پاسخ**: نه اینکه نسبت است.  هر چیزی که تعلقی دارد لزوماً نسبت نیست. خداوند هم که این آدم را خلق می‌کند له تعلق بالمخلوق. آیا قائم به مخلوق است؟ هر چیزی که تعلقی هست معنایش این نیست که باید قائم باشد به متعلقش.

**اشکال**: تعلق‌ها فرق می‌کند.

**پاسخ**: بله این حرف درستی است که تعلق‌ها فرق می‌کند.

ما هم همین را قبول داریم.  پس باید اول ببینیم مرحوم اصفهانی چی می‌گوید بعد بگوییم حرفش درست است یا نه؟ آیت الله وحید دارد نقض می‌کند. نقض غیر از این است که ما خودمان یک مبنایی داشته باشیم. ایشان می‌گوید شما می‌فرمایید که حقیقت بعث نسبی است و در بحث نسبت هم گفتید نسبت، به اطراف قائم است. من عرض کردم گزاره اولتان درست نیست. من می‌گویم نسبی که مرحوم اصفهانی می‌گوید، به معنای معنای حرفی نیست. این ادعا خیلی روشن است. شما می‌توانید بگویید دلیلتان چیست و من دلیل می‌آورم. دلیل من این است که ایشان می‌فرماید الملحوظ نسبتاً. ایشان در تقریب مطلب می‌فرماید کما اینکه بعث خارجی لایری نفسه، بعث نسبی مولا نسبت به مکلف هم لایری نفسه. من به شما عرض می‌کنم که ایشان در بحث معنای حرفی، به صراحت می‌گوید که حرفیت به این نیست که لایری نفسه بلکه معنا باید در ذاتش تعلقی باشد.

**اشکال**: آقای وحید می‌فرمایند که لحاظ و عدم لحاظ دخیل نیست. نسبت یعنی قائم به طرفین.

**پاسخ**: کی محقق اصفهانی قبول کرد که بعث نسبت است؟ می‌گویم نسبیت 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 حقیقتُه حقیقة النسبه؟ ایشان می‌گوید الملحوظ نسبتاً. این یک نکته. حالا باید بحث ایشان در جاهای دیگر هم دیده شود.  در صفحه ۶۲ جلد ۱ از نهایه الدرایه، وقتی ایشان می‌خواهد بحث مفاد جملات انشایی و اخباری را تحقیق کند، درباره صیغه‌های مشترک مثل بعت می‌گوید با این نسبت، دو کار می‌شود کرد. و أما مثل صیغة (افعل)، و اشباهها- مما لا اشتراک له لفظاً و هیئة مع جملة خبریة- فالمستعمل فیه فی کل من الخبر و الانشاء، غیر المستعمل فیه الآخر، و ذلک لأن صیغة (اضرب)- مثلاً- مفادها بعث المخاطب نحو الضرب، لکن لا بما هو بعث ملحوظ بذاته، بل بما هو نسبة بین المتکلم و المخاطب و المادة، فکما أن الشخص إذا حرک غیره خارجا- نحو القیام أو القعود- تحریکا خارجیا، لا یکون الملحوظ- فی حال تحریکه- إلا المادة من المخاطب، [[47]](#footnote-47)

من وقتی کسی را هل می‌دهم فقط می‌بینم که این ماده ـ یعنی آن مبدا قیام و قعود یا این حرکت در بحث تحریک ـ 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 یکون الملحوظ- فی حال تحریکه- إلا المادة من المخاطب، و نفس تحریکه غیر ملحوظ و لا مقصود بالذات، فکذلک صیغة (افعل) موضوعة بإزاء هذا البعث الغیر الملحوظ استقلالا، تصریح می‌کند که مقصودش غیر ملحوظ استقلالا است. و لذا مثل هذه النسبة لا خارج لها یطابقها أو لا یطابقها، بل حال‌ها حال التحریک الخارجی الذی 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 کونه نسبة بین الاطراف بملاحظة عدم لحاظ نفسه، همین است نه اینکه حقیقت النسبه است. کما أسمعناک سابقاً من أن بعض المعانی الاسمیة ربما یکون کالآلة لتعرّف حال غیره، فیکون کالمعنی الحرفی در عدم لحاظ نفسه. اما اینکه کجا گفته؟  جای آن را هم برایتان پیدا کردم. ایشان در صفحه ۵۴ می‌گوید مثلاً مفهوم امکان. حالا جلسه بعد می‌خوانم. مفهوم امکان مفهوم اسمی است اما همین مفهوم امکان اگر آن را وصف انسان قرار می‌دهیم (که در واقع می‌خواهیم حال انسان را ببینیم چه جوری است و به خود حقیقت امکان خیلی توجه نداریم)، ایشان این را می‌گوید مثل معانی حرفیه است؛ با اینکه امکان از معانی اسمیه است. می‌گوید این آلت برای تعرف حال غیر است. همین که آله لتعرف حال الغیر از همین حیث می‌گوییم کالمعنی الحرفی که لم یلحظ نفسه.

حرف آخرم این است (حالا عبارات را شنبه می‌خوانیم) مرحوم اصفهانی در بحث بعث نسبی، مقصودش لم یری نفسه است. تصریح کرد که مقصود از کونه نسبتاً یعنی لم یلاحظ استقلالا. مقصود همین است.  اگر این باشد کل این بنایی که آیت الله وحید حفظه الله درست کردند می‌ریزد چون ایشان آمدند از این مقدمه ـ که حقیقت این حقیقت، نسبت است و شما قبول دارید که نسب و معانی حرفیه قائم به اطراف است ـ خواستند نقض بکنند در حالی که این نقض وارد نیست. حالا آن عبارات دیگر مرحوم اصفهانی را هم می‌خوانیم. خودتان مراجعه کنید صفحه ۵۴ بحث معانی اسمیه که کالمعنی الحرفی اند از حیث اینکه آلة للغیر.

الحمدلله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[ادامه بررسی اشکالات آیت الله وحید(حفظه الله) 1](#_Toc150630378)

[اشکال دوم آیت الله وحید(حفظه الله) بر مرحوم اصفهانی (ره) 2](#_Toc150630379)

[پاسخ به اشکال دوم آیت الله وحید(حفظه الله) 3](#_Toc150630380)

[اشکال سوم آیت الله وحید(حفظه الله) 4](#_Toc150630381)

[پاسخ اول استاد از اشکال دوم آیت الله وحید(حفظه الله) 6](#_Toc150630382)

[پاسخ دوم استاد 8](#_Toc150630383)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 ذکری شهید اول است. بیان مرحوم آخوند ـ که محقق اصفهانی جواب می‌دهند ـ 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 می‌شود.

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 می‌شود 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 می‌کند.

آیت الله وحید بر مرحوم اصفهانی سه اشکال کردند که اشکال اولش که گذشت، این بود که خود شما در بحث‌های متعدد، بعث و زجر را نسبی گرفتید. تعبیر می‌کنید بعث 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 بعث ملحوظ نسبتا باشد و قوامش به اطراف باشد، آن وقت چطور می‌شود متعلق ـ‌ که یکی از آن اطراف است ـ 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 نمی‌شود. 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 زجری 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 می‌کند و هم در ذیل معنای حرفی در بحث انشا و اخبار تصریح می‌کند 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 می‌شود 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 نمی‌شود کالمعنی الحرفی محسوب می‌شود 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 می‌کند 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 مقدمه‌ای 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 اصلا 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 ثانیا حلا) به اینکه غایت چیزی که شما در استدلالتان ثابت کردید این است که مفهوم حکم، تعلقی دارد به متعلقی. مفهوم حکم ـ با اختلاف مبانی که در آن هست از بعث و زجر و غیره ـ از مفاهیم ذات تعلق است و معنایش این است که مفهوم حکم محقق نمی‌شود 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 نمی‌تواند 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 نمی‌تواند بر وجود ذهنی متعلق عارض شود چون معنایش این است که یک ماهیتی که دارای وجود فعلی هست دوباره یک فعلیت وجودی دیگری بپذیرد و این هم محال است. یک ماهیت در آنِ واحد دو تا وجود مستقل نمی‌پذیرد و دوبار موجود نمی‌شود. این بیان، استدلال است بر نفی وجود ذهنی.

بعد از اینکه ثابت شد که حکم نه بر وجود ذهنی متعلق عارض می‌شود و نه بر وجود خارجی عارض می‌شود  پس بر چی عارض است؟ باید بگویید بر نفس ماهیت عارض است؛ که ایشان می‌گوید. بنابراین می‌شود عوارض تحلیلی. غیر از این، چه فرض دیگری وجود دارد؟  شما می‌فرمایید 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، نمی‌توانند 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 ذهنی‌اش 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 عینی‌اش هم که نمی‌تواند متعلق باشد پس عوارض تحلیلی است مثل عروض وجود بر ماهیت. حرف مرحوم اصفهانی هم همین است. این چه اشکالی است که می‌فرمایید فلا یقضیه ذلک البرهان…. شما نصف برهان را اگر حذف کنید، معلوم است که نمی‌تواند اقتضا کند. شما نصف برهان را اضافه کنید، آن وقت درست می‌شود. پس این جواب حلی ایشان هم درست نیست.

# اشکال سوم آیت الله وحید(حفظه الله)

اما در جواب ثالث، می‌فرمایند اگر از آن اشکال نقضی و اشکال حلی چشم پوشی کنیم و بپذیریم و تسلم 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 ذلک لایوجب عدم استلزام الدور من البرهان اللمّی و و الانّی المذکور لاستکشاف الامر بالاحتیاط فی العبادات.)

مقصود از برهان لمّی و انّی، همان عبارت آخوند رحمت الله علیه در کفایه است که فرمودند به قاعده ملازمه، از حسن احتیاط نمی‌توانیم کشف کنیم که یک امری به احتیاط وجود دارد یعنی معلول این حسن؛ که می‌شود برهان لمّی. و همچنین از ترتب ثواب بر احتیاط نیز نمی‌توانیم کشف کنیم یک امری به احتیاط تعلق گرفته به صورت برهان انّی؛ 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 نمی‌تواند. علاوه بر اینکه در خصوص مقام، امر مولوی زاییده شده از حسن نمی‌توانیم داشته باشیم. البته این بیان اخیر، اشکال دیگری است. مرحوم آخوند فرمودند که امر لمی یا مستکشف انّی مبتلاء به اشکال دور است. اینجا اشکالشان این بود. حالا اشکالات دیگر سر جای خودش.

آیت الله وحید می‌فرمایند: یرد بر مرحوم اصفهانی که کل آن چیزی که فرمودید، حتی با فرض تسلم 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 نمی‌خواهیم بگوییم که امر به احتیاط موقوف است علی الاحتیاط  الذی هو متحقق بنفس الحکم. این نیست. بل الامر به  (یعنی به احتیاط) موقوف علی امکان تحقق الاحتیاط فی الخارج. یعنی دور را ما اینطور درست می‌کنیم نه آنطوری که شما فرمودید.

امر به احتیاط موقوفٌ علی امکان تحقق الاحتیاط فی الخارج و ثبوتُه فی الخارج لیس بنفس ثبوت الامر و وجوده علی کلا المبنیین فی الامر و متعلقه. این دفع دخل مقدر است.  می‌گوید متوقف است بر امکان تحقق احتیاط در خارج. نگویید 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. می‌گوید آنهایی که می‌گویند مثل شما در نفس متعلق می‌گویند که مثلاً احتیاطی هستند نه در تحقق خارجی احتیاط. البته این حرف درست است.

بعد می‌فرمایند: (فعلی ایّ تقدیر یکون استکشاف الامر بالاحتیاط بما ذکر من البرهان مستلزما للدور) ایشان می‌گوید شما دور را یک جور حل کردید اما ما یک دور دیگری به شما نشان می‌دهیم. اصل مطلب هم همین بوده. نمی‌خواستیم بگوییم امر به احتیاط متوقف بر احتیاط است. امر به احتیاط بر امکان تحقق احتیاط در خارج متوقف است. بعد می‌فرمایند امکان تحقق احتیاط در خارج هم متوقف بر امر است طبق فرض. شما می‌خواهید 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. (حیث ان الامر بالاحتیاط متوقف علی امکان الاحتیاط فی الخارج. فلو توقف امکان الاحتیاط فی الخارج  علی ثبوت الامر لزم الدور.) این یک دقت خوبی است در فرمایش ایشان.

**اشکال**: ایشان در خروج از محل ابتلا میگوید 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 می‌گویید. 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 دیگریست.  الان راجع به متعلق بحث می‌کنیم. نسبت به امکان متعلق چه نسبتی دارد؟ لازم نیست ممکن باشد؟  یعنی اگر مستحیل هم باشد مولا امر می‌کند؟

# پاسخ اول استاد از اشکال دوم آیت الله وحید(حفظه الله)

نکته اول در کلام ایشان این است که ایشان می‌فرماید که یرد علیه. ببینیم واقعاً یرد علیه است؟ اصلاً فرض کنید دوری که ایشان می‌فرماید درست باشد. این ربطی به فرمایش اصفهانی ندارد. مرحوم اصفهانی دارد جواب آخوند را می‌دهد. 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 می‌فرمایید 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 می‌دهد. خب مگر امکان امتثال در خارج معروض حکم است که شما می‌فرمایید امر به احتیاط متوقف علی امکان تحقق احتیاط فی الخارج؟ مگر این تحقق امتثال در خارج یا احتیاط در خارج معروض حکم است؟ مرحوم آخوند می‌فرماید دور است چون عروض حکم بر متعلقش توقف درست می‌کند توقف العارض بر معروض. مرحوم اصفهانی به این جواب داد. حالا شما می‌فرمایید 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 می‌کرد؟ من عبارت مرحوم اصفهانی را برای شما بخوانم. ایشان می‌فرمایند که:

و فيما ذكرناه هنا كفاية لاثبات أن الحكم مطلقا بالاضافة الى‏ موضوعه ‏ من قبيل عوارض الماهية، فلا يتوقف ثبوته على ثبوت موضوعه، بل ثبوت موضوعه من قبيل عوارض الماهية، فلا يتوقف ثبوته على ثبوت موضوعه، ایشان به دور دیگری نپرداخته بلکه می‌خواهد همان دوری را که آخوند می‌گوید جواب می‌دهد.

بل ثبوت موضوعه بثبوته و العروض تحليلي.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 لحاظا لا خارجا. و قد اشرنا إلى كل ذلك مرارا. [[48]](#footnote-48)

حرف ایشان این است. به مرحوم آخوند می‌گوید جناب آخوند دوری که درست کردید صحیح نیست. به این، باید اشکال کرد نه اینکه بگوییم یک دور دیگری داریم. اصلا خود مرحوم اصفهانی از کسانی است که اثبات امکان احتیاط با امر به احتیاط را مستحیل می‌داند (در ادامه بحث عرض می‌کنیم) منتها نه از باب دور بلکه تقدم و تاخر طبعی درست می‌کند و می‌گوید اخذ متقدم در متاخر لازم می‌آید و این هم خلف است. آخر بحث را نگاه کنید می‌فرماید که:

ثم إن هذا كله بالاضافة إلى المحذور المذكور في المتن من حيث توقف العارض على المعروض القابل للانطباق على محذور الدور، و على محذور الخلف.

واقعا انسان دقیقی هست . برای اینکه اشکال نکنید که اصلاً آخوند چه بسا ناظر به اشکال دور نبوده. مرحوم آخوند صریحاً نمی‌گوید که مشکل چیست بلکه می‌گوید چطور همچین چیزی می‌شود که متعلق متوقف باشد بر امرش و از آن طرف هم امر متوقف است توقف العارض علی المعروض. نمی‌گوید دور است. مرحوم اصفهانی می‌گوید این اشکالی که در ذهن آخوند بوده یا بر دور منطبق می‌شود یا بر خلف. اگر بر دور باشد، ایشان جواب می‌دهد اما اگر بر خلف منطبق باشد ایشان قبول می‌کند. اگر مقصود از این اخذ متقدم در متاخر یا متاخر در متقدم، خلف باشد، مرحوم اصفهانی قبول می‌کند به بیانی که خودشان فرمودند. عرض من این است که مصب اشکال مرحوم اصفهانی ناظر به بیان مرحوم آخوند است.

ثم إن هذا كله بالاضافة 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 میکینم.

و أما سائر المحاذير الأخر المذكورة في باب قصد القربة و شبهه من لزوم عدم الشي‏ء من وجوده، أو علية الشي‏ء لعلية نفسة، فقد تعرضنا لها و لدفعها في باب التعبدي 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 این‌ها نیست یا هست. آنچه که ایشان بحث کرده این است.  شما به این حرف نتوانستید اشکال کنید و می‌گویی دور دیگری وجود دارد. خود مرحوم اصفهانی هم خلف را قبول کرده.  استحاله را به یک شکلی قبول کرده. بحث سر هر استحاله‌ای نبود.

اشکال: ...

**پاسخ**: البته آقای وحید حفظ الله نفرمودند قدرت. ما هم یک سوال داریم که ایشان چرا امکان تحقق را گفتند ؟ اگر مقصودشان قدرت بود باید قدرت را می‌گفتند. حالا بیاییم 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، حصه‌ای 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 می‌شود بر متعلق عارض بر حصه مقدوره می‌شود. این حصه مقدوره به چی موجود است؟ به این حکم موجود است  پس تمام اشکالات ایشان برگشت. چرا آقای وحید فرمود لو تسلمنا 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 می‌شود. 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 شی است؛ اگر این را بخواهید بگویید، یک اشکالی پدید می‌آید که عرض می‌کنم.

پس آقای اصفهانی که چنین تقریبی ندارد و دور را با این تقریب مطرح نمی‌کند بلکه با تقریب عارض و معروض می‌گوید. 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 نمی‌دانند مثل مرحوم آقای خویی که شرط خطاب به معنای فعلیت تکلیف نمی‌داند بلکه شرط تنجیز می‌داند.  مرحوم امام هم که در واقع خطابات را خطابات قانونی می‌بیند، ایشان هم شرط فعلیت نمی‌داند بلکه شرط تنجیز عقلی و استحقاق عقاب می‌داند. پس این بزرگواران که این دور را درست نمی‌کنند و قدرت را اخذ نمی‌کنند. 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 می‌داند. هم در بحث خودش مراجعه کنید هم در بحث خروج از ابتلا و جاهای دیگر ایشان قدرت را شرط خطاب می‌داند. حالا آقای خویی که شرط خطاب نمی‌داند می‌گوید چون اعتبار قلیل الموونه هست. البته مرحوم خویی اشتباه می‌فرمایند؛ به خاطر اینکه اعتبار هرچند قلیل الموونه هست ولی اعتبار داعی می‌خواهد. 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 می‌خواهد. اگر می‌خواهد حکم باشد باید داعی آن بعث باشد. آن وقت همان اشکال لغویت که آقایان می‌گویند وارد می‌شود چون اعتبار بعث به داعی بعث یا انشا بعث بداعی البعث برای مخاطبی که قادر نیست لغو است.

**اشکال**: ...

**پاسخ**: نگویید ایشان این را می‌گوید. آن وقت مجبور می‌شوم مواضعی که ایشان گفته را بیاورم. شما بحث خروج از ابتلا را نگاه کنید تصریح می‌کند و می‌گوید اعتبار قلیل الموونه هست.

**اشکال**:.....

**پاسخ**:  آن مسئله هیچ ربطی به اینجا ندارد. در بحث اجتماع امر و نهی و در بحث ضد، آن حرفی که ایشان می‌زند دیگران هم قبول دارند و حتی خود مرحوم اصفهانی هم قبول دارد…..

**اشکال**: مثل آقای نائینی و اصفهانی قبول ندارد.

**پاسخ**: اتفاقا محقق اصفهانی هم قبول دارد حرف محقق ثانی را و در اجتماع امر و نهی هم همینطور درست می‌کند.  حرف محقق ثانی را که می‌گوید 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. می‌توانستید 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 بگویم. مرحوم اصفهانی هم قبول دارد منتها مرحوم اصفهانی چون آدم دقیقی هست می‌گوید وجود مضاف به طبیعت علی نهج الوحده فی الکثره، 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 می‌بینیم و لذا به یک معنایی تمام حصص را مثل خصال کفارات می‌بینیم. تمام حصص طبیعت را مثل واجب تخییری میبینیم. اما این بزرگواران می‌گویند 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 شماست 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 می‌کند و در اختیار شما هست و می‌توانید به حصه مقدوره تطبیق کنید. این بحث انشاالله سر جای خودش می‌آید اما این هیچ ربطی به این بحث ندارد. اینکه به خود امر غیر مقدور می‌توانیم خطاب کنیم یا نه؟  این را شما بگویید. جامع بین مقدور و غیر مقدور را خیلی‌ها می‌گویند.

**اشکال**: مولا که به غیر مقدور امر نمیکند. به جامع امر میکند و آن جامع منحل به غیر مقدور میشود.

**پاسخ**: ما هم می‌گوییم امر نمی‌کند. 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 می‌داند. می‌گوید بعث اصلاً خودش ضیق ذاتی دارد که حرف دقیقی هست یا قبح خطاب به عاجز؟

همین جا که شما می‌گویی امر نمی‌کند، آقای خویی می‌گوید امر می‌کند. این را شما چه می‌گویید؟  ایشان تصریح می‌کند. در جای خودش تصریح می‌کند که آقایان قدرت را شرط خطاب می‌دانند اما ما شرط خطاب نمی‌دانیم بلکه شرط تنجیز می‌دانیم. خیلی‌ها می‌گویند جامع بین مقدور و غیر مقدور اما ربطی به این ندارد.  خود غیر مقدور باید ببینید قابل خطاب هست یا نه؟ بحث این است.   می‌گویند نه یا از باب قبح خطاب عاجز یا از باب ضیق ذاتی بعث، که نمی‌شود اصلاً بعث کرد. یعنی تحققش از جانب مولا مستحیل است اما ایشان می‌گوید می‌شود که به غیر مقدور خطاب کرد. ایشان می‌گوید می‌شود به غیر مقدور خطاب کرد. حالا چرا؟ تحلیل می‌کند می‌گوید از باب اینکه اعتبار قلیل الموونه هست. همان وقت ما این را اشکال می‌کردیم که آقا اعتبار قلیل الموونه 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 می‌گویند عود می‌کند. مگر می‌شود 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 نمی‌دانم جایش کجاست ولی چنین اشکالی را به آقای خویی کرده است.

حالا عرض ما این است بعضی‌ها که قدرت را شرط خطاب نمی‌دانند ولی آنهایی که شرط خطاب می‌دانند چی؟ 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 می‌فرماید که: نعم لازم اخذ حکم در موضوع نفسش یا اخذ ما ینشا من قبل شخص الحکم فی موضوع نفسه هو الخلف او اجتماع المتقابلین که ما آخر بحث توضیح میدهیم.

بعد می‌گوید ملاک تقدم و تاخر طبعی بین حکم و متعلقش هست. متعلق می‌تواند موجود باشد بدون اینکه حکم باشد اما اگر حکم موجود باشد حتماً باید متعلق موجود باشد.  بعد می‌گوید همین رابطه که بحث تقدم و تاخر طبعی هست بین علت ناقصه و معلول هم هست.  علت ناقصه می‌تواند باشد ولی معلول نباشد اما اگر معلول باشد حتماً علت ناقصه هست  چون با علت دیگر جمع می‌شود 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 می‌شود توقف مشروط بر شرط. توقف مشروط بر شرط دو وجود است؟  یا از قبیل توقف‌های ماهوی است و تقدم و تاخر طبعی هست؟ یعنی مشروط بدون شرط نمی‌تواند باشد ولی شرط بدون مشروط می‌تواند باشد  نه اینکه دو وجود در کار است.

حداقل اگر هم قبول ندارید، باید حرف مرحوم اصفهانی را می‌آوردید تا یرد علیه نفرمایید. بگویید خود ایشان متفطن بوده حالا بحث کنیم که شرط و مشروط چه رابطه‌ای با هم دارند. ظاهراً حرف مرحوم اصفهانی هم درست است. و کذا الشرط و المشروط و الشوق مثلا و البعث کذلک. فان الفعل له تقرر ماهوی و ثبوت ذهنی و خارجی و لا شوق و لابعث نحوه.

فعل را هرجور حساب کنید چه تقرر ماهوی اش و چه وجود ذهنی و چه وجود عینی می‌تواند باشد بدون اینکه شوق و بعث باشد و لکن لایمکن ثبوت الشوق و لا البعث الا و الفعل فی مرتبتهما موجود یعنی به همان تقرر ماهوی اش که متعلق فعل واقع می‌شود.

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 انشاالله فردا. الحمدلله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[ادامه بررسی اشکالات آیت الله وحید (حفظه الله) 1](#_Toc150723410)

[اشکال دوم به آیت الله وحید (حفظه الله) 2](#_Toc150723411)

[بررسی استناد «اعتباری بودن حکم»‌ به مرحوم اصفهانی 5](#_Toc150723412)

[اشکال صاحب منتقی الاصول به مرحوم اصفهانی ره 8](#_Toc150723413)

بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلوة و والسلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 تسلم 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 می‌شود. 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 می‌شود 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 می‌کنیم.

**پاسخ**: امکان احتیاط در خارج را مرحوم آخوند می‌گوید 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 می‌کند و می‌گوید شما گفتید حکم به احتیاط از قبیل عارض و معروض اند. عرض می‌کنم 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 می‌شود رابطه مشروط و شرط. این رابطه چه رابطه‌ای هست؟  مرحوم اصفهانی فرمود این رابطه رابطه تقدم و تاخر طبعی است.  اینجور خلف را خود مرحوم اصفهانی هم قبول دارد که یلزم منه الخلف حالا با یک استدراکی که عرض می‌کنم. شما یک چیز جدیدی بر مرحوم اصفهانی اشکال نمی‌کنید. 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 می‌کند که این خلف به یک نحوی وجود دارد.

از آن مهم‌تر، نکته سوم است که اصلاً این بیانی که ایشان فرمودند دقیقاً بیانی هست که در تعبدی و توصلی برای استحاله ذکر کردند منتهی گاهی امکان تحقق امتثال در خارج تعبیر می‌کنند و گاهی قدرت بر امتثال در خارج تعبیر می‌کنند. در همان جا هم این را گفتند که امر متوقف است بر قدرت بر امتثال در خارج و قدرت امتثال اگر بخواهد ـ بنابر اخذ قصد قربت در متعلق ـ 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 می‌شود اشکالی که ایشان بر مرحوم اصفهانی کردند. جواب این است که توقف امر بر قدرتی است که از قِبَل خود امر نباشد اما اگر قدرتی از قبل خود امر خلق می‌شود و زاییده می‌شود، خب اینکه حاصل می‌شود و دیگر توقف معنا ندارد. معنا ندارد بگوییم امر به یک شیئی مشروط یا متوقف است بر اینکه آن شی 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 می‌زند 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 بی‌معنا 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 امتثال 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 بله 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 بله 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[[49]](#footnote-49) 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 امتثال کند با اطلاق مقامی ادله....

**پاسخ**: مشکل ما الان اثباتی نیست.

**اشکال:** مرحوم اصفهانی امکان استعدادی را می‌گوید قوه ولی آقای وحید سراغ امکان تحققی رفتند.

**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**: همچین 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 می‌گوید 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. بحث‌های متفرق می‌شود. ببینید چرا ایشان جعل داعی امکانی می‌گوید؟ برای اینکه اگر نسبت به علم بخواهد قیدی بیاورد یعنی بگوید الان عالم باشد، مکلف عالم نمی‌شود. گاهی جهل به حکم دارند. اگر بگوییم که بالفعل بعث بیاورد، وقتی جاهل است چه کار کند. پس یک لو می‌آوریم.  لو می‌آوریم یعنی چه؟ یعنی لازم نیست انسان عالم باشد تا حکم بالفعل باشد و بدون علم هم حکم بالفعل می‌شود. 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 عده‌ای 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 می‌شود؟ معنایش این است که اگر قادر هم نباشد تکلیف باشد ولی مرحوم اصفهانی از آنهایی هست که قدرت را در همه جا شرط خطاب می‌داند.

**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 می‌کند. می‌گوید لازم است امکان استعدادی نه اینکه لو می‌آورد. می‌گوید لازمه امکان استعدادی قدرت است. یعنی می‌گوید ما در خطاب امکان استعدادی را شرط کردیم. لوها را خارج کردیم و امکان استعدادی را شرط کردیم که لازمه‌اش 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 انه بناء علی کون الامر هی اللابدیه 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 فحص کردند یا نه اما من یادم نمی‌آید. منتها یک نکته‌ای هست در فرمایش مرحوم اصفهانی که آن روز هم عرض کردم منتها 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. منتها 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 فیه و لا اشتداد[[50]](#footnote-50) این را در جلد دوم صفحه ۲۳ در پاورقی آورده است. یک جای دیگر می‌فرماید:

و أوضح من ذلک الوجوب الذی هو أمر اعتباری بحیث لو انحلّ لانحلّ إلی وجود اعتباری...

اینجا خیلی قریب است که می‌فرماید از آن اعتبارهایی که در واقع دادن حد چیزی به چیز دیگریست. در آنجا وقتی می‌گوییم زید اسد  زید وجود اعتباری اسد است. یک مفهوم اسد داریم و یک وجود اعتباری اسد. زیدٌ اسدٌ زید وجود اعتباری اسد است. مثل اعتباراتی که علامه طباطبایی می‌فرماید. بعد می‌فرمایند:   
و لا یترشح مفهوم من مفهوم، و لا اعتبار من اعتبار.

اینجا خیلی روشن‌تر است. این را در جلد ۲ صفحه ۹۰ در پاورقی می‌فرمایند. باز یک جا فرمودند:

و هکذا البعث؛ فإنّه فعل قائم بالفاعل، و له تعلّق فی مرتبة وجوده الاعتباری بالمبعوث و المبعوث إلیه، و لیس کالتحریک الخارجی المماسّ بالمحرّک و المتحرّک.

این را در جلد ۳ صفحه ۵۶ فرمودند. باز فرمودند:

ان اعتبارات الشارع و مجعولاته التشریعیّة علی ثلاثة أقسام. أحدها: اعتبار البعث و الزجر و نحوهما،

اینجا اگر کسی ادامه حرف را نخواند می‌گوید اینجا صد درصد 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 حیث إن سنخ البعث اعتباری، فلا یعقل أن یکون مقومه و مشخصه إلا ما یکون موجودا بوجوده فی أفق الاعتبار.

این جایی هست که پریروز در بحث احتیاط خواندیم. خب ما الان چه کنیم؟ ایشان در همه جا می‌گوید بعث و زجر امر انتزاعی هست اما ظاهر اینجاها اعتباری هست. چطور جمع می‌شود؟ جمعش به همین است که عرض کردم. حالا دو سه عبارت برایتان می‌خوانم که خیلی مهم است در حل این تناقضی که ممکن است به ذهن کسی بیاید. حلش به این است که انتزاعی را، خیلی وقت‌ها اعتباری می‌دانند نه اعتباراتی مثل ملکیت و زوجیت. در فلسفه هم این را می‌گویند و ایشان هم می‌گوید. ای کاش خیلی جاها ایشان به همان انتزاعی اکتفا می‌کرد ولی خب در چند جا تصریح می‌کند که مقصود این است. من این را برای این دارم می‌خوانم.

یکی از آن جاها همین صفحه ۵۶ از جلد سوم است که ایشان می‌گوید 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 می‌فرماید که:

و لا یخفی أن المتمحّض فی کونه اعتباریّا هو القسم الثانی (یعنی ملکیت و زوجیت) دون الأوّل و الأخیر.

اول همین بحث بعث و زجر است.

فإن الأول إنشاء بداعی البعث لا أنه اعتبار البعث ابتداء، و ...

دیگر از این واضح‌تر نمی‌تواند ایشان بگوید. می‌گوید قسم اول مجعولات یعنی اعتبار بعث و زجر، از قبیل اعتبار ملکیت نیست که اعتبار ابتدایی است. مفهوم ملک را ابتداً اعتبار می‌کنیم و می‌گوییم هذا ملک. چیزی که ملک نیست را می‌گوییم ملک است. ایشان می‌فرماید که متمحض در اعتباریت قسم دوم است که ملکیت و زوجیت و این‌ها است.

فان الاول انشاء که همان بعث و زجر باشد إنشاء بداعی البعث لا أنه اعتبار البعث ابتداء، و ...

یعنی هذا بعث نیست مثل هذا ملک یا هذا زوج بلکه انشاء بداعی جعل الداعی هست.

جای دیگر، راجع به انفکاک ایجاد و وجود تشریعی، ایشان مطلبی دارد که در آخرش می‌فرماید که:

فمندفع: بأنّ کونه مجعولا تشریعیا لا یقتضی أزید من کونه موجودا بإیجاد منشئه شرعاً، و لو لا إنشاؤه بداعی جعل الدعی علی تقدیر خاصّ لما وجد فی ذلک الفرض، فالبعث موجود له قیام انتزاعی بمنشئه عند حصول ذلک التقدیر، و له قیام انضمامی صدورا بتبع قیام منشئه بالشارع، و هو الإنشاء بداعی جعل الداعی علی ذلک التقدیر، فهذا الایجاد و الوجود الانتزاعی منسوب إلی الشارع بجعله الانشاء الخاص. هذا کله فی البعث الذی لیس حقیقة اعتبارا ابتدائیا من الشارع، بل انتزاعی بتبع منشئه. [[51]](#footnote-51)

اینجا هم تصریح می‌کند که حقیقت بعث اعتبار ابتدایی نیست. مکرر عرض کردم که مقصود مرحوم اصفهانی از اعتبار ابتدایی یعنی مثل ملکیت و زوجیت که می‌گوییم هذا ملک.  همین الان داریم اعتبار می‌کنیم مفهوم ملکیت را. در بعث و زجر اعتبار ابتدایی نیست بلکه یک منشایی دارد. مولا انشا می‌کند به داعی جعل الداعی، از این انتزاع می‌شود بعث و این اعتبار ابتدایی نیست.  در جای دیگر می‌فرماید:

فلأن البعث و الزجر عبارة عن المعنی الاعتباری المنتزع عن الإنشاء بداعی جعل الداعی.

پس ایشان اعتبار را در اینجا انتزاعی گرفته. باز در جای دیگر می‌فرماید که:

و إما بمعنی البعث الاعتباری الانتزاعی عن الإنشاء بداعی جعل الداعی. [[52]](#footnote-52)

اعتبار ایشان انتزاعی هست. مقصود این است که طبق ظاهر برخی از عبارات ایشان (اگر تفسیرش در جای دیگری نبود) باید می‌گفتیم ایشان از آنهایی هست که در بعث و زجر اعتبار ابتدایی قائل است؛ اما نمی‌توان از این تصریحات عبور کرد و به نظر من، صد درصد حرفش را تفسیر می‌کند چون صریحاً نفی می‌کند که اعتبار ابتدایی مثل ملکیت و زوجیت باشد. ایشان نمی‌خواهد بگوید مفهوم بعث و زجر را در خارج اعتبار می‌کنیم مثل اعتبار مفهوم ملکیت و زوجیت.

بنابراین اینکه استاد به ایشان نسبت دادند که ایشان وجوب و حرمت شرعی را اعتبار لابدیت و حرمان می‌داند ظاهراً درست نیست و یادم نمیاید 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 می‌گوید اعتبار ثبوت می‌کنیم شاید یک جایی مرحوم نایینی اینطور فرموده که اعتبار ثبوت بر ذمه می‌کند البته یک جا هم فرموده اعتبار لابدیت و حرمان. مقصودم این است که اعتبار یک اصطلاحش 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 منتقی الاصول به مرحوم اصفهانی ره

عرض می‌کنم نکته آخری که در رابطه با مرحوم اصفهانی اشکال شده، فرمایش آقای روحانی در منتقی الاصول است که بیان می‌کند 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 نمی‌کند که مقصود ایشان چیست. می‌فرماید که:

و هذا الأمر تکرر منه (قدس سره)، (که حکم عارض است بر ماهیت عمل نه بر وجودش) مع أنه یتنافی مع ما یلتزم به من ان الماهیة بما هی لا یتعلق بها الطلب لخلوها عن المصلحة و الملاک، کما ان الوجود الخارجی لا یتعلق به الطلب لأنه تحصیل الحاصل، و هو مسقط للطلب لا مقوم له. و لأجل ذلک التزم بان متعلق الطلب هو الوجود الزعمی- بتعبیر- و التقدیری- بتعبیر آخر- و هو نحو وجود تخلقه النّفس. [[53]](#footnote-53)

این مطلبی که ایشان نسبت می‌دهد به مرحوم اصفهانی درست است. یک بحث خیلی مهم و دشواری وجود دارد که اصلاً متعلقات احکام چیست؟ اینکه ما در اینجا می‌گوییم 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 بگوییم وجود خارجی است، آنکه مسقط است و نمی‌شود. اگر بگوییم وجود ذهنی هست، واضح است که مولا از ما وجود ذهنی را نمی‌خواهد 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 ما نه وجود ذهنی به ما هو هو می‌خواهند و نه وجود خارجی را. خیلی وقت‌ها گفته می‌شود که نفس طبیعت را می‌خواهند. طبیعت قیام را می‌خواهند و امر می‌کنند که ایجاد بشود. بعضی‌ها فکر کردند مشکل این است که به وجود بخورد یا به ایجاد. ظاهراً مرحوم آخوند است که می‌فرماید به ایجاد می‌خورد. ایجاد و وجود که فرقی نمی‌کنند. اعتبارا فرق می‌کنند و الا ایجاد هو الوجود. یک وجودی مضاف به طبیعت می‌شود اگر خودش را نگاه کنیم وجود است و اگر نسبتش به فاعل را نگاه کنیم ایجاد است. پس اشکال را نمی‌توانیم اینطور حل کنیم که بعث و زجر به ایجاد می‌خورد نه به وجود. در آن جا این عویصه هست که نفس طبیعت ملاک ندارد. اگر بخواهیم حل کنیم و بگوییم اوامر و نواهی به نفس طبیعت می‌خورد یا به طبیعت قیام می‌خورد نه به وجود خارجی و نه به وجود ذهنی؛ سوال این است که طبیعت قیام یعنی ماهیت قیام مگرمصب 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 می‌گوید به وجود خارج دیده می‌خورد 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 می‌گوید. این عویصه آنجا هست.

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 می‌گوید 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 حقیقیه 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 تصوری 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 می‌خورد به این صورت بما هی حاکیا عن الخارج. کسی هم که می‌گوید ماهیت می‌تواند متعلـق باشد، همینطور تصویر کند؛ منتها چونکه یک اشکال وجود دارد مبنی بر اینکه ماهیت مصب ملاک نیست، فلذا از این جهت می‌گوید به ماهیت نمی‌خورد.

می‌خواهم 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 می‌گوییم 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 نمی‌کند. آنچه که مرحوم اصفهانی در آنجا اختیار کرده نکته‌اش این است که چون ذات مصب ملاک نیست ما ترجمه می‌کنیم تعلق اوامر و نواهی را، که به ذوات تعلق می‌گیرد. ترجمه اش می‌کنیم به وجود تقدیری. همین. وجود تقدیری را هم مثل ذات باید مفهومش را در نظر بگیرید. مفهومی که فانی در متعلقش هست و الا اگر بخواهید مقصودتان از وجود تقدیری وجود مفروغ عنه خارجی باشد ظرف ثبوت است و مولا نمی‌تواند به وجود مفروغ عنه قیام و به قیامی که وجودش مفروغ عنه هست امر کند که قُم. به کسی که قیامش مفروغ است امر کند قم؟ این بی معنا هست و اگر به وجود ذهنی قیام هم امر کند این بی‌معنا است. پس در واقع به وجود تقدیری که ایشان می‌گوید یعنی به ذات این مفهوم بما هو حاکی 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 می‌گوییم ذات یعنی آنی که کلا الوجودین را می‌پذیرد. موجود خارجی پر از ملاک باشد و آن موجود عبارت است از ماهیت موجوده. حالا در این بحث‌های ریزه کاری داخل نمی‌شویم. می‌خواهم بگویم آن مبنایی که مرحوم اصفهانی در آنجا اختیار کرده،  لباً با اینجا در دفع اشکال هیچ فرقی نمی‌کند. فقط یتنافی از این جهت که ایشان در آنجایی که جای دقتش هست گفته به وجود مضاف طبیعت تعلق می‌گیرد نه به نفس طبیعت؛ ولی در رفع اشکال هر دو یکی هستند و فرقی نمی‌کنند.

**اشکال**: وجود تقدیری که مختار محقق اصفهانی در متعلق شوق و اراده است چگونه با تعلق شوق می‍تواند 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 چنان‍که قبلا 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 می‌ماند. یعنی نه به وجود ذهنی او بلکه به ذات مفهوم وجود تعلق می‌گیرد. این متعلق به وجود شوقی موجود می‍شود. ببینید من شوق دارم. این شوق من به چه چیزی تعلق می‌گیرد؟ 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 می‌گیرد 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 می‌گیرد. کما اینکه آنهایی که می‌گویند حکم به طبیعت تعلق می‌گیرد مقصودشان طبیعت بما هو فانٍ فی الطبیعه الخارجیه است. و الا معنا ندارد که به طبیعت در ذهن تعلق بگیرد و معنا ندارد به طبیعت لابشرط که در عالم وجود پیدا نمی‌کند تعلق بگیرد. مقصود آن طبیعت حاکی از طبیعت خارجیه است. آن هم همینطور است.

ما شوق به اشیایی داریم. متعلق آن شوق الان چیست؟  تا به حال می‌گفتیم نفس طبیعت است الان ترجمه می‌شود به مفهوم وجود.

می‌خواهم بگویم اینکه مرحوم روحانی می‌فرماید یتنافی، اثری ندارد. درست است که ایشان در آن بحث در واقع در مقام تدقیق تعلق حکم به ماهیت است چون به ماهیت تعلق نمی‌گیرد بلکه به وجود مضاف به طبیعت تعلق می‌گیرد اما این وجود عین ذات عمل می‌کند. یعنی مفهوم وجود، نه وجود خارجی است و نه وجود ذهنی بلکه عین ذات می‌ماند و از این جهت هیچ فرقی نمی‌کند.

این تمام کلام در اشکالاتی که به مرحوم اصفهانی شد. فردا فرمایش ایشان را مطرح می‌کنیم که خود ایشان چی می‌گوید. چون ایشان دور را جواب داد ولی یک خلفی را تصویر می‌کند بعد در آخر بحث هم می‌فرماید آن خلفی که تصویرش کردیم در قصد قربت نیست.

**اشکال**: اجتماع متقابلین هم می‌گویند.

**پاسخ**: بله تقدم و تاخر را جمع کنیم متقابلین هستند.

**اشکال**: چون او آوردند دوتا است؟

**پاسخ**: نه. می‌گوید در یک صورت متقابل هستند و در یک صورت خلف است. یک مسئله است. فردا بحثمان این است که مرحوم اصفهانی  می‌گوید اشکال دور نیست چون دو وجود نیست ولی خلف هست و اجتماع متقابلین هست و باز می‌گوید 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 نمی‌گوید بلکه سر جای خودش می‌گوید لغو است.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[نحوه اخذ قدرت در تکلیف در کلام آقای خویی ره 1](#_Toc150815468)

[ادامه بررسی فرمایش مرحوم اصفهانی ره 6](#_Toc150815469)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین

# 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 نمی‌دانند و شرط در تنجیز می‌دانند. 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 می‌کنم.

اما مرحوم آقای خویی به این مطلب تصریح می‌کنند. برخی دوستان دیروز کتاب را می‌خواندند و می‌گفتند مطلب پیدا نمی‌شود ولی خب زحمت این فحص را گذاشتند به دوش خود ما. البته یکی دو جا را که یافتم عرض می‌کنم ولی ایشان در جاهای متعددی این حرف را متذکر شده.

در اجود التقریرات در تذییلاتی که مربوط به خود آقای خویی هست در بحث تعبدی و توصلی فرمودند:

ثانیاً ان الدعوی المزبورة انما تتم علی مذهب من یری ان المنشأ بالصیغة انما هو مفهوم الطلب أو البعث أو النسبة الإیقاعیة أو ما یقاربها من المفاهیم و اما علی ما حققناه من انه لیس إلّا إظهار اعتبار کون المادة علی ذمة المکلف فلا موجب لاشتراط التکلف بالقدرة أصلا غایة الأمر ان العقل یعتبرها فی موضوع حکمه فی مرحلة الإلزام بالامتثال فتکون القدرة من شرائط التنجیز لا محالة[[54]](#footnote-54)

**اشکال**: در جای دیگر تصریح کردند که متعلق مشروط به قدرت نیست.

**پاسخ**: اینکه امر به جامع مقدور و غیر مقدور می‌شود، امر دیگری است و خیلی‌ها می‌گویند. بحث در این بود که قدرت شرط تکلیف است یا شرط تنجیز؟ ایشان تصریح می‌کند که شرط تنجیز است.

باز همین مطلب را در جلد دوم اجود در پاورقی می‌گوید. (البته اجود جدید را عرض می‌کنم که چهار جلدی هست و طبع جدید است. قبلاً اجود التقریرات دو جلد بود). در جلد دوم در بحث ضد می‌فرمایند که:

تحرک المکلف نحو الفعل و انبعاثه عن بعث المولی انما یتحقق فی ظرف وصول التکلیف إلیه و حصول الداعی له إلی الامتثال من جهة حکم العقل بلزومه و اما التکلیف فی نفسه فهو کما عرفت سابقاً لیس إلا عبارة عن اعتبار کون الفعل علی ذمة المکلف کما ان الإنشاء علی ما ذکرناه لا شأن له إلّا انه إبراز لذلک الاعتبار القائم بالنفس فلا مقتضی لاختصاص متعلق الحکم بالحصة الإرادیة و الاختیاریة بل الفعل علی إطلاقه متعلق الحکم سواء فی ذلک المقدور و غیره....

یک وقت بحث بین جامع مقدور و غیر مقدور است، خیلی از کسانی که قدرت را شرط خطاب می‌دانند جامع را قبول دارند اما حرف ایشان اطلاق دارد و می‌گوید متعلق حکم خالی از قدرت است یعنی اگر کلاً هم غیر مقدور باشد اشکال ندارد. اطلاق حرف ایشان این است. بعد هم تصریح می‌کند:

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 نمی‌کند بلکه برائت می‌گوید. پس در ظرف وصول حکم، عقل به لزوم امتثال مقید به قدرت حکم می‌کند.

و من الواضح ان ذلک لا یقتضی اعتبارها فی متعلق التکلیف بوجه أصلا و قد مر تفصیل ذلک فی بحث التعبدی و التوصلی 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 می‌شود. گاهی بحث را می‌برند 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 می‌گوید روز پنجشنبه این فعل را انجام بده؛ آن قدرتی که لازم است، قدرت روز پنجشنبه است. این حرف را خیلی‌ها قبول دارند بلکه اکثر کسانی که می‌گویند قدرت شرط است همین را می‌گویند. قدرت در ظرف عمل را می‌گویند. 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 اقتضا 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 یستحق 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، ج3، ص68 در بالای صفحه می‌گوید:

إنّما هو قبح توجیه التکلیف إلی العاجز عنه فی مرحلة الامتثال، فالعبرة إنّما هی بالقدرة فی تلک المرحلة، سواء أکان قبلها قادراً أم لم یکن، فوجود القدرة قبل تلک المرحلة وعدمه علی نسبة واحدة بالقیاس إلی حکم العقل، وهذا ظاهر.

ببینید بحث را دارد خلط می‌کند. بالا می‌گوید توجیه التکلیف إلی العاجز عنه فی مرحلة الامتثال قبیح است. بنابراین قدرت شرط تکلیف است اما در پایین می‌گوید بالقیاس الی حکم العقل یکی اند. بعد در نتیحه می‌گوید:

ونتیجة مجموع ما ذکرناه أمران: الأوّل: أنّ القدرة لیست شرطاً للتکلیف ومأخوذة فی متعلقه لا باقتضاء نفسه ولا بحکم العقل.

حتی به حکم عقل هم نیست. حکم عقل به چی؟ توجیه الحکم الی 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: أ نّها شرط لحکم العقل بلزوم الامتثال والاطاعة ومأخوذة فی موضوع حکمه،

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 میاورد 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 میاید (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 انشا 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 انشا کنیم ـ بعث و زجر یا نسبت ایقاعیه یا طلب را یا اعتبار ثبوت شی علی ذمه المکلف ـ 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 ببینیم 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 ببینیم، 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 ببینیم، چه خصوصیتی دارد که قانونیت برای یک مقطع باشد؟ مولا یک قانون میاورد 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 خویی 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 متقدما متاخرا 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 بتحقق 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 متاخرٌ 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 قاعدتاً 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 می‌تواند 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 می‌تواند باشد ولی معلول نباشد اما اگر معلول باشد حتماً علت ناقصه هست؛ البته باضافه اجزاء دیگر علت. پس در واقع معلول متاخرٌ طبعاً از علت ناقصه. باز ایشان مثال دیگری به شرط و مشروط می‌زند؛ که مشروط که مثل حکم باشد در بحث ما متاخرٌ طبعاً عن الشرط چون شرط می‌تواند موجود باشد و مشروط نباشد اما اگر مشروط باشد حتماً باید شرط باشد. بنابراین این هم تاخر طبعی دارد.

ایشان می‌فرماید که حکم نسبت به موضوعش تاخر طبعی دارد. بنابراین اگر شما بیایید در موضوع، خود حکم را اخذ کنید، در ناحیه موضوع، موضوع هم متقدم است و هم متاخر. متقدمٌ به لحاظ عروض حکم و متاخرٌ 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 می‌شود در صورتی که به یکی از این گزاره‌ها شما ملتزم شوید.

بعد ایشان می‌فرماید: (چون آدم دقیقی هست همه این ها را ذکر می‌کند) اگر خود حکم را یا ما ینشا من الحکم را در موضوع حکم اخذ کنید اینها پیش میاید اما اخذ علم به حکم در موضوع حکم یا اخذ قصد قربت که بحث ما بود لایلزم منه هذا الخلف. باز چون آدم دقیقی هست می‌گوید لایلزم هذا الخلف. ما نمی‌گوییم اشکالات دیگر نیست. خلف یا اجتماع متقابلین پیش نمی/آ‌ید.

اشکال: مثال تقدم و تأخر 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 میاد. نیاز به دو وجود ندارد. در تقدم و تاخر طبعی نمی‌گوییم که دو تا وجود است و یک وجود به وجود دیگر قیام دارد بلکه می‌گوییم لاتقرر له ولو تقرر ماهوی. لاتقرر له الا و المتقدم موجود. این می‌شود.

ایشان می‌فرماید که از علم به حکم در متعلق حکم، اجتماع متقابلین لازم نمی‌اید. 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 الجمعه! یجب علیک صلاه الجمعه. در اینجا فعلیت این یجب علیک صلاه الجمعه به وجود موضوعش هست. پس حکم متاخر است. کدام حکم متاخر است؟ فعلیت حکم. تحقق الحکم 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 مکلِف 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 الجمعه یجب علیک صلاه الجمعه. 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 نمی‌اید. 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 ان بحث می‌فرماید که اخذ علم به حکم در جعل لغو است. اگر مولا بگوید: ایها العالم بوجوب صلاه الجمعه یجب علیک صلاه الجمعه؛ 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 نمی‌اید. فقط نکته اش را عرض می‌کنم. چون باعثیت و تقرب در امتثالی 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 یجب علیک 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 امتثال امر اخذ شده ولی امتثال امر متاخر از صورت علمی امر است نه از امر خارجی. این را باید مراجعه کنید که مفصل در تعبدی و توصلی هست. نتیجه حرف ایشان این است که آن تقدم و تاخری که در اخذ خود حکم در متعلق می‌گوییم، در مثل اخذ قصد امر در متعلق امر لازم نمی‌اید 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 خویی 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 امتثال 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 الرحیم

فهرست

[تلخیص بحث گذشته 1](#_Toc150965812)

[بحث تسامح در ادله سنن 3](#_Toc150965813)

[احتمالات ثبوتی در مفاد ادله تسامح در سنن 5](#_Toc150965814)

[احتمال اول 6](#_Toc150965815)

[احتمال دوم 6](#_Toc150965816)

[احتمال سوم 6](#_Toc150965817)

[احتمال چهارم 7](#_Toc150965818)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین

# 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 می‌تواند ملاک داشته باشد که قابل تزاحم با ملاک واقعی باشد، در باب ایجاب احتیاط، آن ملاک موجب می‌شود که ما نتوانیم حسن لزومی احتیاط را احراز کنیم است چون با الزام، آن آزادی در فعل و ترک رفع می‌شود 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 می‌بینیم در باب وجوب احتیاط، در اینجا نیست. آنچه در بحث حق الطاعه گفتیم الزامی بود که ادعا می‌شد 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 استحبابا و به نحو غیر لزومی. این حسن عقلی بعید نیست ثابت باشد از جهت اینکه تحفظ بر واقع می‌شود و آزادی در عمل هم نفی نمی‌شود. 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 برجاء تحفظ علی الواقع برجاء 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 منبعث 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 می‌شود 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 گفتم، کل مساله احتیاط در عبادت، حول این یک جمله می‌چرخد و حل می‌شود 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 می‌خواست مثل بحث صدق العادل تصحیح کند یعنی اوامر احتیاط را طریقی می‌گرفت تا به همین امر قطعی، هم عبادت واقع شود و هم هو احتیاط عنوانا للواقع؛ که البته جوابش داده شد.

پس نتیجه این می‌شود 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 می‌شود که عرض کردیم.

نکته آخر در تلخیص بحث، این است که اوامر احتیاط و حکم عقل به احتیاط می‌توانند 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 نمی‌تواند در موارد عدم اصابه باشد برخلاف حکم عقل که کل تحفظ را دارد و در همه موارد می‌تواند 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 محرمات و تحریض بر واجبات. ممکن است ظهور برخی روایات طریقی باشد برای تحفظ علی الواقع فقط و ممکن است برخی روایات لسانش مثل امر قربی 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 می‌کنند. در تسامح در ادله سنن روایاتی واقع شده که برخی استفاده‌ها و تفسیرهایش مناسب عنوان تسامح در ادله سنن نیست که حالا می‌خوانیم. تقریباً نُه روایت در ابتدای وسائل در ابواب مقدمات عبادات آورده شده ولی معمولاً اصولیین اینها را نقل نمی‌کنند 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 الداعی از امام صادق ع نقل می‌کند. 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 می‌گویند صحیحه است. روایت ششم:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ سَمِعَ شَیْئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَی شَیْءٍ فَصَنَعَهُ کَانَ لَهُ وَ إِنْ لَمْ یَکُنْ عَلَی مَا بَلَغَهُ. [[55]](#footnote-55)

روایت اول این باب روایت صدوق است در ثواب الاعمال.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ بَابَوَیْهِ فِی کِتَابِ ثَوَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِيیِ بْنِ مُوسَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيیِ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ هِشَامٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ شَیْءٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلَی (شَیْءٍ مِنَ الْخَیْرِ) فَعَمِلَهُ کَانَ لَهُ أَجْرُ ذَلِکَ (وَ إِنْ کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ یَقُلْهُ) [[56]](#footnote-56)

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:

أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيیُ فِی الْمَحَاسِنِ عَنْ عَلِيیِ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيیِ ص شَیْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمِلَهُ کَانَ أَجْرُ ذَلِکَ لَهُ وَ إِنْ کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ یَقُلْهُ. [[57]](#footnote-57)

در روایت چهارم که باز در محاسن است نکته ای دارد که روایات دیگر نداشتند.

وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيیِ ص شَیْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَفَعَلَ ذَلِکَ طَلَبَ قَوْلِ النَّبِيیِ ص کَانَ لَهُ ذَلِکَ الثَّوَابُ وَ إِنْ کَانَ النَّبِيیُ ص لَمْ یَقُلْهُ. [[58]](#footnote-58)

این طلب قول النبی در چند روایت قبلی نبود و این نکته ای دارد که در تفسیرهای مختلف عرض می‌شود. باز در محاسن دارد:

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيیِ عَمَّنْ ذَکَرَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيیِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ وَعَدَهُ اللَّهُ عَلَی عَمَلٍ ثَوَاباً فَهُوَ مُنْجِزُهُ لَهُ وَ مَنْ أَوْعَدَهُ عَلَی عَمَلٍ عِقَاباً فَهُوَ فِیهِ بِالْخِیَارِ. [[59]](#footnote-59)

اگر خداوند وعده داد به کسی که عملی را انجام دهد ثوابی دهد، خداوند منجِز اوست و آن را برایش انجام می‌دهد.

منجِّزه یا منجِزه هر دو درست است. انجاز امر شاید بهتر باشد. انجاز امر یعنی اتمام امر.

**اشکال**: منجّز له دارد.

**پاسخ**: منجِّزه له. چرا با تنوین می‌خوانید؟ منجِّزه یا منجِزه له.

**اشکال**: اینجا منجزٌ له دارد.

**پاسخ**: هاء دارد. نسخه وسائل ما اینطوری هست.

اگر خداوند عقابی را توعید کند یا ایعاد کند فهو فیه بالخیار 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 می‌فرماید که در کتاب اقبال نقلا من کتاب هشام بن سالم که از اصول بوده. اگر واقعاً در دسترسش بوده نقل ابن طاووس خاص می‌شود. چون معروف است که ابن طاووس کتابخانه خیلی مفصلی داشته که ظاهراً در بغداد بوده و عده زیادی از این کتابخانه استفاده می‌کردند و چه بسا این کتاب‌ها در اختیارشان بوده.

این مجموعه ای از روایات است و بحث سندی هم نمی‌خواهد چون روایات صحیحه در آن هست و می‌توانیم به همان عمل کنیم و نیازی به بقیه نیست الا برخی نکات که اگر هم نباشد با دلالت التزامی می‌شود فهمید که الان عرض می‌کنیم. 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 می‌شود.

**اشکال**: در بحث سند همه روایات که دلالت بر مطلوب ما ندارد که اجمالاً بخواهیم درستش کنیم. شاید روایتی که به آن تمسک می‌کنیم سندش ضعیف باشد.

**پاسخ**: آنچه ما به آن تمسک می‌کنیم، صحیحه است. مثل صحیحه هشام بن سالم ولذا حتی کسی مثل آقای خویی که در رجال سختگیر اند، تصریح می‌کند که صحیحه 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 نیاورده باشند. در این باب نُه روایت است که مسلّماً برخی از برخی دیگر گرفته شده و واضح است و برخی روشن است که نه تنها نقل آن نیست بلکه ابتدائاً سخن می‌گوید. مثل مرسله‌ای 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 20-30 روایت داشته باشد. با سه روایت که تواتر نداریم.

# احتمالات ثبوتی در مفاد ادله تسامح در سنن

ثبوتا به چهار شکل می‌توانیم عمل به یک خبر ضعیف را تصویر کنیم. الان صورت مسئله را اینطور تصویر می‌کنم که یک خبر ضعیفی آمده و دلالت بر یک ثوابی دارد و کسی هم به این خبر عمل کرده. روایت می‌گوید خداوند اجرش را به او می‌دهد 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 برجاء 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؟

ثبوتا 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 ان 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 می‌دهد 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 می‌بیند 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 می‌دهد. بعداً عرض می‌کنیم که چه بسا لبّ بیان چهارم تفضلی باشد بعد از فراغ از عمل. یعنی کسی که چنین کاری انجام دهد، خداوند به او تفضل می‌کند. 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 می‌شود و خداوند به آن امر می‌کند. یک وقت امر طریقی از باب زنده کردن ملاک واقع ملاک دارد مثل اینکه امر می‌کنند 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 ایفای وعده می‌کند. در مقام حثّ بر انجام فعل واقعی به جهت ملاک دار بودن فعل واقعی نیست بلکه خداوند یک وعده ای می‌دهد چون وعده اش ملاک دارد. این هم یک تفسیر.

آنهایی که گفتند از باب فضل خداوند است، تقریباً بیانشان همین می‌شود چون بعید نیست معنای وعده الهی همین باشد که یک فضلی هست و خداوند می‌خواهد به چنین عبدی چیزی را ببخشد نه اینکه آن فعلش ملاک واقعی یا ظاهری داشته باشد بلکه فضلی الهی است که ابتدائاً به کسانی که اینطور عمل کنند یا این عمل به گوششان برسد، داده می‌شود.

**اشکال**: چرا روایت را منحصر در روایت ضعیف می‌دانید؟

**پاسخ**: بله عرض می‌کنم. البته ما این حرف را نمی‌گوییم 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 می‌کنم.

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 می‌شود.

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 نمی‌خورد. بلوغ تکوینی به معنای وصول عن النبی وجود ندارد اما دلیل بلوغ تعبدی چیست؟ نگویید 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 می‌کند. می‌گوید و ان لم یقله.....

**پاسخ**: مرحوم عراقی و دیگران در بحث حجیت، برای نفی همین را گفتند که به آن می‌رسیم 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 می‌کنم. 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 می‌شود. (البته آنهایی که می‌گویند اخبار من بلغ شامل می‌شود) شما بحث دیگری را دارید مطرح می‌کنید.

آن بحث راهش همین است که شما علم اجمالی دارید که آنچه می‌گویید 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 هرچند 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 نمی‌کند. 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، می‌گوییم این روایات ظاهراً اجر او را بعینه ثابت می‌کند. می‌گوید 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 ـ که نمی‌داند مطابق واقع هست یا نه ـ اگر مصادف شد، می‌شود ممتثل و اگر مصادف نشد، می‌شود منقاد و از باب انقیاد به او ثواب می‌دهند اما وقتی با حکم عقل از باب انقیاد ثواب بدهند، آیا میزانش هم معلوم است؟ اینجا می‌گوید همان ثواب را می‌دهد. پس اخبار من بلغ می‌تواند مفاد جدیدی داشته باشد حتی اگر گفتیم روایات صحاح را شامل می‌شود.

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 می‌دهیم. 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 می‌شود. اگر روایت ضعیف را قبول نکردیم و روایت صحیح چنین خبری را گفت. اگر روایت صحیح نمی‌گفت، شما یقین داشتید که می‌توانید همچین ثوابی داشته باشید که اگر به اندازه ستارگان گناه کرده بودید، خدا همه را می‌بخشید؟ از کجا می‌گویید؟

اول باید خوب تشخیص دهیم که موضوعش چیست؟ این شبهه بنظرم قوی هست و ما هم قبلاً بنا را بر همین گذاشته بودیم.

مشهد که مشرف بودیم یک بزرگواری از فضلاء و اساتید می‌گفت شما یک فکری برای تسامح در ادله سنن بکنید. چون مداح‌ها با این روایت هر چیزی را درست می‌کنند 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 می‌شود عمل کرد ولی گفتم بگذارید مردم همین مقدار دینی که برایشان مانده را داشته باشند و از آنها نگیرید.

یادم نمی‌اید که تتبع کرده بودم یا نه. می‌گفتند 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 تکوینا. اگر مراد از «سمعه» این است که فقط صوت را شنیده باشد، درست نیست در اینجا. اگر تکوینی بحث می‌کنیم، باید عن النبی ص باشد که نیست. اگر تعبد هم می‌گوییم 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 روات 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 پیمغبر هم همین را می‌گوییم منتهی باید حجت باشد.

**اشکال:** بلوغ ازلحاظ 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 نیمتوان همینطوری از آن گذشت. تا جلسه بعد ان شا الله. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[کلام منسوب به شیخ انصاری ره در مقام 2](#_Toc151272531)

[تحلیل شهید صدر ره در مقام 4](#_Toc151272532)

[تفاوت محقق خویی ره بین دو احتمال 6](#_Toc151272533)

[بیان استاد در تنزیل مجتهد بجای مقلد 8](#_Toc151272534)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین

بحث در اخبار من بلغ و بیان محتملات 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. بگوییم 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. بگوییم جعل حجیت شده برای خبر ضعیف در این مورد خاص کما اینکه برای اخبار عدل یا ثقه بطور کلی جعل حجیت میشود. طبیعتا باید بگوییم ادله حجیت اخبار ثقه بخصوص و عدم حجیت اخبار غیر عادل یا غیر ثقه یا روایت غیر موثوق 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، تفضّلا بر آن ثواب میدهیم 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 اصلا در مقام حثّ 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، تاره 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 شا 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. اصلا ناظر نیست. اخبار و انشا فرقی نمیکند. آنهایی که قائل اند میگویند شارع نمیخواهد به عمل ترغیب کند. اصلا گویی همچین ملاکی برای ترغیب وجود ندارد اما اگر کسی در عالم این کار را کرد تفضلا به او میدهند. خود کار هیچ ملاکی ندارد که ترغیب به آن بکنند. تفضل میکنند و اصلا 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 سومی 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، اصلا استحبابی 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 ادّی الیه الخبر. چند بار هم میگویند. آن زمان هم عرض میکردم که مماثل لما ادّی الیه الخبر است در کلام قوم.

اگر قائل شویم که دلیل حجیت عبارت است از جعل حکم مماثل لما ادّی الیه الخبر، اگر خبر ضعیف بگوید اکل التفاح مستحب، یک حکم مماثل لما ادی 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 ادّی الیه الخبر که همان اکل تفاح مستحب بود. پس جعل هم میشود اکل التفاح مستحبٌ. اینها ظاهرا 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 أنّ‏ الحكم‏ الظاهريّ‏ لمّا كان عبارة عن جعل الحكم المماثل فمرجع الوجه الثالث (که حجیت خبر ضعیف باشد) إلى قضيّة شرطيّة شرطها بلوغ الثواب و جزاؤها حكم‏ مماثل لما أدّاه الخبر، و الحكم المماثل لما أدّاه الخبر عبارة عن الاستحباب الّذي هو الوجه الثاني، فأيّ فرق بينهما؟[[60]](#footnote-60)

این اشکالی است که از ایشان نقل کردند.

# تحلیل شهید صدر ره در مقام

شهید صدر میفرماید که اصلا این بحث ها که ببینیم 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 معذریت 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 میاید. 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 تزاحم 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 تزاحم بین ملاکات است در ظرف جهل و در مقام حفظ مرام مولا. این تزاحم 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.

اما طبق احتمال دوم که ربطی به تزاحم 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 میفرماید 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 تزاحم حفظی است بین ملاک واقعی و ملاک ترخیص و ارخاء عنان در ظرف جهل. اگر اینها باهم تزاحم کردند، گاهی نتیجه میشود جعل حجیت و گاهی نتیجه میشود برائت. لذا ایشان میفرماید داستانش زمین تا آسمان فرق میکند و نکته مهم هم این است که اگر ما بر اساس تزاحم 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 ـ چه روی مبنای خودشان و چه مبنای دیگران ـ. ظاهرا دلشان تنگ شده بود برای مسلک خودشان 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 تزاحم حفظی میشود. مولایی که حاضر و ناظر بر ملاکات است، در مقام تزاحم 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 هرکسی 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 آحاد 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 نمیگویم 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 مبتلابه 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 افتا یک کاری هست و نیازی به ادله تنزیل هم ندارد. گویی شارع فرموده افتِ الناس که امام صادق ع به بعضی از اصحاب میفرمودند بروید مسجد و افتِ 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 نتیجتا 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. مثلا 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 بلغف جعل حجیت نیست. مثلا 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 تزاحم ملاکات را ولو اینکه یکی تعبدی هست ولی تزاحم ملاکات را باید ملاحظه کنیم. گویی الان من به ادله 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 تعبدا حرمت دارد و پر از مفسده است، باید اینجا در مورد خاص خودش قائل به یک تزاحم شویم و آثار تزاحم 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 اصلا مورد حرمت را نمیگیرد. این اخبار، جایی را که بلغ ثواب و بلغ خبر صحیح علی الحرمه 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 انصافا 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 تخییر است)؛ هر کدام را بگوییم ـ چه تساقط و چه تخییر ـ بالاخره نتیجه غیر از این است که استحباب برای ذات عمل به عنوان ثانوی ثابت شود. این دو رروایت یا تعارض و تساقط میکنند و یا تخییر میشود. تخییر اصولی نه تخییر 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. تخییر پیدا میکند بین اخذ به یکی از این دو خبر. این نتیجه تفسیر سوم است که یا تساقط پیش میاید یا تخییر. 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 تزاحمی باهم ندارند. چون یک دلیل میگوید ذات عمل هیچ ملاکی ندارد. یکی دیگر میگوید به عنوان ثانوی ملاک دارد. مگر اینها باهم تزاحم دارند؟ نه تزاحم 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 تخییر اصولی.

اما اگر تفسیر دوم را گفتید، دو چیز است که هیچ درگیری باهم ندارند. تعارض نیست چون یکی شان اصلا دال نیست که بخواهد تعارض کند. تزاحم 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 گویید 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: اصلا 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 اصلا. 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؟ اصلا 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 اقای 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 مثلا 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 الرحیم

فهرست

[ادامه بررسی ثمرات 1](#_Toc151333483)

[بررسی ثمره اول 1](#_Toc151333484)

[ثمره دوم 3](#_Toc151333485)

[تحلیل حجیت لوازم امارات 7](#_Toc151333486)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

تبریک و تهنیت عرض میکنیم میلام مسعود عقیله بنی هاشم، حضرت زینب کبری سلام الله علیها 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. طبیعتا 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 اصلا 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 ایضا بحجیه الخبر الضعیف بهذه الاخبار، فانما نقول بحجیته فی اصل رجحان الفعل دون خصوصیاته 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 صحیحه هم گفت واجب نیست پس تعارض میکنند؛ حالا یا تساقط یا تخییر.

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 حجت 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 معمولا 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 طریقیت و کشف داشته باشیم و ترجیح یک طرف هم بلامرجح 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 همان‌طور 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 می‌داند، 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 شیئ. خبر ضعیف دیگری داریم دال بر استحباب آن شیئ. 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 فرقش 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. بگوییم 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. مثلا 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 دراینجا 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، خبرٌ 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؟ حجتیش 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 میاید 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 ثانٍ 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 ببینیم 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 نمی‌دانیم ولی در اینجا لوازم را حجت می‌دانیم؟ 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 بیّن باشد چون اگر بیّن نباشد من به لازمش 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 الرحیم

فهرست

[ادامه ثمرات تفاسیر من بلغ 1](#_Toc151422350)

[بحث اثباتی در اخبار من بلغ 7](#_Toc151422351)

[بررسی احتمال اول در مفاد اخبار من بلغ (حجیت خبر ضعیف) 10](#_Toc151422352)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام 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، می‌تواند 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 می‌شود کفایت نمی‌کند؟ 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 مبتلابه 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 میاید 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 موثوق 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 انت عالم بها. بگو انه منجّز علیک. لبّش این است. این بگو های عملی باید معنا داشته باشد و محقق شود. مفاد خبر زراره گاهی قضیه حقیقیه است. یعنی کل حاضر با این شرایط یجب علیه صلاه الجمعه مثلا. مفادش یک حکم جزئی برای خود مجتهد نیست. مفادش یک قضیه حقیقیه 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 حقیقیه است. عمل به این، افتاء به این است. چون قضیه حقیقیه فقط برای خودم نیست. قضیه حقیقیه قضیه حقیقیه است. مولا میگوید به خبر واحدی که قام علی القضیه الحقیقیه 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 حقیقیه 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 افتـاء 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 اصلا مفاد خبر گاهی قضیه حقیقیه و کلیه است و قیام بلوغ خبر ضعیف برای مجتهد موضوع شده برای افتای به این مضمون. چطور میتواند افتا کند؟ اصلا بنای عملی بر اینکه بگو خبر زراره هو الواقع معنایش همین است. یعنی بنا بگذار بر اینکه مفادش که قضیه حقیقیه 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 اصلا اختصاص به مجتهد داشته باشد. چه مانعی دارد؟ بیان دوم این است که این عناوین ولو مختص مجتهد باشد و اصلا 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 حقیقیه بوده. بگو این مطابق با واقع بوده. گفتنش به این است که مجتهد بگوید یجب صلاه الجمعه علی کل مکلف. گفتن آقای مجتهد این است. بناء عملی او بر خبر زراره این است که بگوید صلاه الجمعه 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 یـا 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. مثلا شما در باب لاضرر یا لاحرج یا در باب مخمصه 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 مخمصه افتاد، مقلدین میتوانند میته بخورند. در لاضرر و لاحرج 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 مخمصه میماند یا ممکن است بگوییم برخی اوصاف اصلا کار مجتهد است؟. بنابراین حتی برای مقلد هم که بخواهد واقع شود، باید مجتهد موضعش را درست کند. مثلا در همین مجیء خبر چه گفتید؟ حالا به مجیء خبر مثال نزنیم زیرا بخاطر اینکه دلیل حجیت خبر به معنای کاشفیت است، ممکن است بگویید خیلی فرق میکند.

به فحصی که شرط جریان برائت است مثال بزنیم: روایات که میگوید رفع ما لایعلون؛ حالا بخاطر دلیل لبّی یا از باب ظهور حال و انصراف، منصرف اند یا ظهورشان این است یا دلیل لبی داریم که موضوعشان بعد الفحص است. یعنی اگر یک حکم کلی الهی، بعد الفحص لایعلم شد، در این صورت حدیث رفع میگوید رفع مالایعلون. 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 اند و اصلا 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 لاحرج و لاضرر و مخمصه 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 بگوید 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 معمولا 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**: خواهشم 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 حقیقیه برای معدومین هم میتواند باشد. خطاب به معدوم نمیشود یعنی مثلا پیغمبر هست و به او خطاب میشود و الا نمیشود کسی نباشد و به او خطاب کنیم اما مضمون خطاب که قضیه حقیقیه 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 حقیقیه ندارند. تکلیف آنها هم این است که من بلغه ثواب علی شیئ 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 مخمصه یا اضطرار که اکل میته میشود کرد، این برای همه است. قضیه حقیقیه برای همه. یعنی کل مکلف اذا اضطر یرفع عنه حکم حرمت اکل میته. 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. مثلا 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 ظاهرا 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 میخواهد.

**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 نهایتا بگویید ما یصلح للقرینیه هست....

**پاسخ**: آن انصراف و قرینه لبی که آنجا گفتیم فقط برای این بود که عمل به فحص مقیِد است. نکته بحث ما این نیست که منصرف به همچین 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 برائت برای همه است. منتهی خارجا 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 خارجا 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 اصلا نمیگفتم قید میزند. اصلا از اول موضوع قبح عقاب بلابیان، 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 فحص برای همه است. آنجا که فحص برای همه است، میگویید چون خارجا فحص برای مقلدین ممکن نیست، فحص مجتهد فحص 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 محتمل 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 فعمله یا طلب قول النبی یا التماس ثوابی که به آن رسیده، چون اینها هست پس قطعا 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 اصلا این ظهوری ندارد که در خصوص کسی که منقاد است آمده باشد بلکه صرفاً گفته فله ثواب کذا.

اگرمقصودتان 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 فعمله، همچین انصراف یا تقییدی نداشته باشد که به داعی باشد، بلکه اطلاق دارد که میگوید مختص داعی خاص نیست. مثل اینکه بگوید من صرح لحیته 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 لبّش 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؟ میگوید چون در ذیلش تصریح شده و ان لم یقله رسول الله. و ان لم یکن فی الواقع. میگوید 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؟ ثبوتا 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 ثبوتا 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؟ لبّ 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 محتملات 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 الرحیم

فهرست

[بررسی اثباتی مفاد اخبار من بلغ 1](#_Toc151894797)

[بیان شهید صدر در مقام 2](#_Toc151894798)

[اشکال به شهید صدر 5](#_Toc151894799)

[اشکال به برداشت از کلام محقق عراقی 10](#_Toc151894800)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 ظاهرا 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 ثبوتا 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 بینه بگیرید تا ید 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:

إنّ‏ هذا الكلام‏ بصورته‏ البدائيّة يورد عليه بسهولة بأنّ حديث من بلغ ليس بلسان فرض الكشف عن الواقع حتى ينافي ذلك قوله: (و إن كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم لم يقله)[[61]](#footnote-61)

عرض ما این است که این حرف، فرض آنها است. ببینید یک بحثی بعدا میاید که ایشان میگوید در قبال حجیت، ما امر استحبابی طریقی هم داریم. فرض آقای عراقی در نهایه 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 نهایه الافکار ایشان میفرماید که:

«ثانيها» ان‏ تكون‏ الجملة الخبرية أيضا بمعنى الإنشاء و لكن مفادها هو الحكم المولوي الطريقي لا النفسيّ الراجع إلى تيمم كشف قول المبلغ و حجية اخبار الضعاف في الحكم الاستحبابي نظير الأوامر الدالة على حجية خبر الواحد[[62]](#footnote-62)

خب این فرض، بحثش این است که جمله «فعمله» امر مولوی طریقی راجع به تتمیم کشف باشد. شما میتوانید بعدا اشکال کنید کما اینکه آقای صدر هم فی الجمله اشکال کرده که یک فرض دیگر هم داریم. این را باید در فهرست فرض هایتان می‌آوردید. 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 اینکه 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 می‌شود؛ که واقعا معلوم نیست ثبوت واقعی داشته باشد. پس ملازمه با امر واقعی ندارد.

اما یک بیان دیگری میشود گفت: اینکه 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 اینکه در بحث استفاده وجوب از جملات خبری که در مقام انشاء‌انـد، 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 مبالغتا که بلوغ ثواب ملازم با امر است و این کنایه از حجیت است یعنی کنایه است از اینکه 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 ان لم یقله نمیسازد، دیگر طبق این استظهار وارد نیست چون امر مولوی طریقی در مثل احتیاط منافاتی ندارد با ان لم یقله. تتمیم کشف نیست. امرش طریقی و مولوی هست و نتیجه اش هم حجیت واقع است ولو اینکه ان 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 کرده‌انـد. 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 نیاورده؛ در حالی که ایشان چونکه در اینجا این بحث را مطرح کرده، ثبوتا باید جزء محتملات می آورد. حالا این یک بحث مهمی میطلبد که اگر گفتیم همچین امر مولوی هست، آیا میشود امر مولوی غیر از حجیت به معنای تتمیم کشف باشد؟ به تعبیر دیگر آیا در باب استحبابات، امر طریقی مولوی‍ای جز حجیت و تتمیم کشف میتوانیم داشته باشیم؟

دقت کنید شبهه چیست. حجیت به معنای تتمیم کشف، در اوامر احتیاط نمیاید. منجِّز باید باشد. در باب مستحبات تنجیز معنا دارد؟ ایشان میفرماید که این احتمال، تا این زمان، لم یفنّدها 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 واقعش 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 قطعا 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 قبلا خود ایشان هم داشتند. این بیانی است برای ورود امر مولوی طریقی به نحو غیر لزومی. درست هم هست. این لبّش کشف است اما به نحو غیر لزومی. اینکه امر طریقی مولوی غیر از تتمیم کشف بیاوریم، نمیدانیم اصلا فرض دارد؟ با وجود اینکه ما نمیتوانیم واقع را تنجیز کنیم. تحفظ من قبل میتوانیم بکنیم و بگوییم تحفظا للواقع من قبل امر استحبابی؛ اما تحفظا من قبل امر استحبابی ظاهرا همین است که بگوییم آن امر استحبابی تعبدا 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 کانّ 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 مطابقی‍اش 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 میدهیم.

**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 معذریت و منجزیت است. ایشان فرمودند منجِز ثواب است. میگویم 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 واقعیه 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 الجمعه. 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 ـ هر چه گفتیم ـ 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 بکنید. 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 می‌خواهد 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 میفرمایند کلام آقا ضیاء در نهایه الافکار روشن است. میگوید واضح فی ارادة الاستحباب النفسی.

# اشکال به برداشت از کلام محقق عراقی

بنظرم 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 محتملاتی که ذکر میکند، میخواهد بگوید توجیه حرف آنها چیست، نه اینکه مختار خودش را بگوید. در استحباب نفسی توجیه را میاورد روی اینکه «فعمله» 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 «فعمله» تمسک میکند. یعنی ایشان دو گزینه ای که وجود دارد را، در هر دو، به فعمله انشایی تمسک میکند. میگوید فعمله 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 فعمله جمله خبری دال بر انشاء باشد. منتهی ذیل حجیت هم همین را فرموده. عبارت نهایه 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.[[63]](#footnote-63)

این همان استحباب نفسی است روی عنوان ثانوی. دلیلش چیست؟ میگوید:

نظير عنوان ما أخبر به العادل على الموضوعية «فكان» المستفاد من قوله عليه السلام فعمله أو ففعله هو الأمر بالفعل[[64]](#footnote-64)

حالا چجوری از فمعله امر بالفعل میفهمیم؟

اما لكون الجملة الخبرية بمعنى بالإنشاء و الطلب كما قيل، أو لدلالتها عليه بالملازمة أو غير ذلك من الوجوه

میگوید به هر کیفیتی. ما از این، استحباب نفسی را میفهمیم. ایشان از «فعمله» نمیخواهد جامع بفهمد. تصریح دارد که استحباب است اما ثانیها راجع به حجیت است. میفرماید:

«ثانيها» ان تكون الجملة الخبرية أيضا بمعنى الإنشاء و لكن مفادها هو الحكم المولوي الطريقي لا النفسيّ الراجع إلى تيمم 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 «فعمله» دال بر انشا است. ایشان در هر دو میگوید. یک‌بار، کنایه میشود از استحباب و یک‌بار لسانی می‍شود برای انشاءِ 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 فعمله، 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 فعمله 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 خبریه‌ای که به داعی انشا باشند را انشا میگیریم و از آن وجوب و استحباب استظهار می‌کنیم 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 ـ که میتواند خبر باشد و میتواند انشا باشد ـ 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 «فعمله» اصلا از متممات شرط است. من بلغه علیه ثواب فعمله فله کذا. جزایش «فله کذا» است. متمم شرط است. مگر کسی گفته که شرط وقتی به نحو خبری باشد می‍تواند دال بر ایجاب باشد؟ ایشان مثال میزند 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 فعمله کان له کذا. اگر «فعمل به» جزایش بود، در این صورت میگفتیم شاید دال بر ایجاب یا استحباب باشد. اما تممات 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 فعمله چنین است). اذ من الواضح ان المراد من الجمله الخبریه المستعمله فی مقام الانشاء هی الجمله الخبریه المستقله التی قصد بها المتکلم الانشا کقوله: یعید الصلاه او یصلی مثلا لا الجمله غیر المستقله غیر المستعمله فی مقام الانشاء بل الواقعة جزاء فی الجمله الشرطیه کما فی الصحیحه.

اولا جزاء جمله شرطیه باشد مگر انشاء نمیشود؟ از کجا فهمیدیم غیر المستعملة فی مقام الانشاء؟ ثانیا 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 الانشا. کی گفته غیر المستعمله فی مقام الانشا است؟

بله اشکال، فقط همان است که آقای صدر فرموده که این اصلا در مقام جزاء نیست بلکه در شرط است، و در شرط، کسی نمیگوید که اگر شرط میکنند و جمله خبری بیاورند، ما از آن، انشا 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 الرحیم

فهرست

[احتمالات در روایات من بلغ 1](#_Toc152499905)

[کلام مرحوم خویی ره به نقل از شهید صدر ره 2](#_Toc152499906)

[اشکال شهید صدر ره به کلام آقای خویی ره 2](#_Toc152499907)

[بررسی کلام شهید صدر ره 3](#_Toc152499908)

[تقریب دوم در استفاده استحباب 7](#_Toc152499909)

[اشکال شهید صدر به تقریب دوم در استفاده استحباب 8](#_Toc152499910)

[اشکال اول به شهید صدر ره 9](#_Toc152499911)

[اشکال دوم به شهید صدر ره 10](#_Toc152499912)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 می‌کنند. در مباحث گذشته روشن شد که این احتمال درست نیست به دلیل ذیل روایت که می‌فرماید (و ان لم یقله رسول الله).

یک بحث دیگری هست ـ که ان شاء الله باید مستقلاً بحث کنیم ـ اینکه امر طریقی استحبابی باشد. به تعبیر شهید صدر ره علی وزان اخبار الاحتیاط. یعنی تتمیم کشفی نباشیم. اینکه آیا ثبوتا ممکن است علاوه بر آن امر طریقی تتمیم کشفی، یک همچین امری تصویر کنیم، بحثی است که ان شا 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 می‌توانیم قبول کنیم یا نه؟ بگوییم کل عمل که قام علیه خبری ولو ضعیف بترتب ثواب، به همین عنوان ثانوی مستحب است.

# کلام مرحوم خویی ره به نقل از شهید صدر ره

یک تقریبی را شهید صدر از دراسات مرحوم آقای خویی 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 خویی 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 تفضلا ثواب می‌دهم. تفضل ربطی به استحقاق ندارد.

# اشکال شهید صدر ره به کلام آقای خویی 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 خویی منوط به این است که آن احتمال را بتوانیم تثبیت کنیم که بعداً میاید 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 تحریض است رد کردید در حالیکه در ارشادیت ترغیب و تحریض 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 منتها از عاقل بماهو 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 تحریض است. همانی که آقای خویی 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 بماهو عاقل بعث و زجر دارد. چرا؟ آنهایی که می‌گویند مولا در مقام ارشاد است، اوامر شرعی را می‌گویند ارشاد است. شما می‌گویید این امر بماهو 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 بماهو 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 نمی‌گویم این وجوب که از امر شارع انتزاع می‌شود هو بعینه وجوب عقلی است؛ بر خلاف مرحوم نائینی که یک جا فرموده بود و آقای خویی 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 الآمریه وجوب انتزاع می‌شود. حالا بفرمایید که اگر شارع بما هو عاقل امر کرد (که می‌شود یکی از عقلا) چرا از امرش الزام فهمیده شود؟ چون بعث و زجر است. چرا بعث فهمیده می‌شود؟ البته ممکن است بگویید اینجا بعث استحبابی است و خیلی مهم نیست ولی چرا بعث فهمیده می‌شود؟ 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 توفق داشته باشد تا له الامر بشود. لذا باید بحث کنیم. تا به حال علما در بحث ارشاد نمی‌گفتند که امر ارشادی متضمن الزام یا بعث است. چون خیلی داستان عوض می‌شود. شما دیدید در مباحثی که داشتیم، هرکجا که عقل یک حکمی داشت، می‌گویند امر شارع ارشاد به این است. امر را کنار می‌گذارند و می‌گویند ارشاد به این است. روی اساس فرمایش محقق اصفهانی هم همین را بگوییم. چون ایشان ارشاد را با بعث هم عرض قرار می‌دهد. می‌گوید اگر امر بده اعی ارشاد باشد، می‌شود ارشاد. بداعی البعث، می‌شود بعث. پس نمی‌شود که شما امر ارشادی را بعث بگیرید. می‌پرسیم از کجا این بعث پیدا شد؟ صرفاً یک انشایی بود. این انشا اگر بداعی البعث نباشد، چطور بعث است؟ اگر می‌گویید بداعی الارشاد است پس ارشادی است.

البته ما در جای خودش یک حرفی داریم. آنجا گفتیم اوامر ارشادی هم ظاهراً دارای الزام هستند منتهی نه ابتدائاً بلکه گویی با یک تنزیلی. کسی از من استرشاد می‌خواهد و گویی من می‌گویم اگر من را بجای عقل خودت قبول داری، این کار را بکن. مثل طبیب که می‌گویند اوامر او ارشادی است با اینکه طبیب می‌گوید دارو را بخور. وقتی می‌گوید دارو را بخور شما می‌گویید هیچ الزام در آن نیست. چرا بگوییم 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 می‌شود که گویی مریض به طبیب می‌گوید تو جای عقل من، چکار باید بکنم؟ می‌گوید 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 غربی‌ها در فلسفه اخلاق، در یک دوره ای می‌گفتند اصلاً کار اوامر و نواهی اخلاقی بعث و زجر است. حرکت دادن طرف مقابل است. به اینها می‌گفتند احساس گرا. به دلیل اینکه می‌گفتند الفاظ اخلاقی شأنی ندارد الا حرکت دادن مخاطب. گروه دیگری آمدند که قبول داشتند در اوامر و نواهی واقعیتی نیست. حسن و قبح‌ها واقعیت ندارد ولی می‌گفتند اینطور نیست که فقط برای تحریک باشد چون با تبلیغات هم می‌شود انسان را تحریک کرد. با خیلی چیزها می‌شود انسان را گول زد و تحریکش کرد. تحریک کردن با اینها و حتی با گول زدن هم می‌سازد. گفتند نه، توصیه است. منظور از توصیه مطلق تحریک نیست بلکه نظیر همینی است که عرض می‌کنم یعنی گویی استرشاد از من کرده و من دارم ارشادش می‌کنم.

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 الآمریه ام لا؟ ما می‌گوییم یک جاهایی، له حق الآمریه وجود دارد به نحو تنجیزی و بدون هیچ تنزیلی. اما یک جاهایی، له حق الآمریه 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 الآمریه 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 می‌کند یعنی چه؟ یعنی دستش را می‌گیرد و می‌برد نشانش می‌دهد. همینکه ما گفتیم. این مثل تصویر مرحوم اصفهانی است. همین است منتهی عرض من این است که ما وقتی تحلیل می‌کنیم کار طبیب را واقعاً در آن الزام نیست؟ طبیب وقتی به مریض می‌گوید دارو را بخور.... گاهی تحکم می‌کند و می‌گوید: 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 می‌توانیم بکنیم که ارشاد باشد. فقط خبر نیست. منتهی عرض ما این است که باید تحلیل کنیم مواردی را که ارشاد می‌کنند آیا واقعاً در آنها الزام نیست؟ اگر الزام نیست، همین می‌شود که مشهور گفتند. اینکه شما می‌گویید حرف مشهور است؛ عرضم این است که تحلیل کنیم مواردی را که می‌گویند ارشاد است مثل اوامر طبیب. حتی من می‌گویم اطیعوا الله و اطیعوا الرسول (که یک اشکال دیگری در مولویت آن هست) می‌گویند ارشادی هست اما معنایش این است که الزام در آن نیست؟ این را می‌خواهیم ببینیم که این اطیعوا الله که به این روشنی دارد بعث و زجر می‌کند، می‌گویند حمل می‌کنیم بر ارشاد. من می‌گویم قبول؛ حمل بر ارشاد کنیم (چون نمی‌تواند امر مولوی به آن معنا باشد که استقلالا یک الزامی بیاورد) اما هیچ بعث و زجری در آن نیست؟! این اول کلام است و بحث می‌خواهد.

حالا جایش اینجا نیست. من فقط خواستم اشاره کنم. حرفی که آقای صدر می‌زند که ترغیب از ناحیه عاقل است، یک منشا معقولی دارد منتهی باید سوال کنیم که شما چطور تصویر می‌کنید 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 می‌گوییم می‌شود. کسانی که قبول ندارند، باید تمام مواردی که می‌گویند ارشادی است را تحلیل کنند. می‌توانیم بگوییم همه موارد، خالی از بعث و زجر است. اگر اینطور باشد، می‌شود همان حرف مشهور. اگر هم نه؛ پس بنظرم، باید یک راهی بجوییم. بنظر من بهترین کسی که بحث کرده مرحوم میرزای شیرازی ره است. تقریرات روزدری را ببینید. فوق العاده مهم و با ارزش است. مرحوم اصفهانی مکرر می‌گفت برخی از اساتذه محقق ما، ما نمی‌فهمیدیم ایشان کی را می‌گوید تا اینکه این تقریرات آمد و معلوم شد برای مرحوم روزدری است. تقریرات میرزای شیرازی فوق العاده تقریر خوبی است. بحث ارشادیت فکر کنم ج3 یا 4 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. می‌گویند 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 می‌گویند ترغیب نیست، تفضل که نیست، ارشاد هم که نیست، حجیت هم که نیست. فقط استحباب می‌ماند. ایشان دو جواب می‌دهد. اولاً حجیت نیست ولی امر مولوی طریقی هنوز می‌تواند باشد. دوما اصلاً ارشاد باشد. ارشاد با ترغیب جمع می‌شود. حرفشان این است.

**اشکال**: ....

**پاسخ**: اشکال ما این است که شما چطور تصویر کردید ارشادیت را با ترغیب؟ ایشان می‌گوید 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 می‌گوید رئیس العقلا تفوق دارد بر دیگری؟

**اشکال**: عقلش از همه کامل‌تر است

**پاسخ**: اول شما بفرمایید کسی که عقلش کامل‌تر است باید دیگری را الزام کند؟

# تقریب دوم در استفاده استحباب

اما تقریب دوم که مهم‌تر است در استفاده استحباب، این است که بگوییم نفس این ترکیب کلامی که من عمل بکذا فله کذا من الثواب، از همین استفاده امر می‌شود. این دو جور بیان دارد.

یک بیان این است که اصلاً ملازمه عقلی برقرار است. به این بیان که وقتی گفته می‌شود 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 می‌دهند، جزافی که نمی‌شود. باید یک امری باشد که با عمل به آن امر، ثواب بدست میاوریم و ترتب ثواب می‌شود. پس استدلال این است که ترتب الثواب علی عمل جزافی نمی‌شود. حتماً باید عمل ماموربه باشد تا بگوییم عمل به این ماموربه، برای ما ثواب ایجاد کرده. بنابراین به ملازمه عقلیه، می‌گوییم ترتب الثواب ملازم است با وجود امر. این یک ادعا است.

# اشکال شهید صدر به تقریب دوم در استفاده استحباب

شهید صدر ره می‌فرمایند که این ادعا در اینجا درست نیست. زیرا اولاً ایشان می‌فرماید 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 می‌گویید 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 می‌شود و به او ثواب نمی‌دهند.

بنابراین اینکه شما می‌گویید ترتب الثواب بر عملی است که واقعا ماموربها است، غلط است. بله بر علم به امر بار می‌شود. (بیان ایشان را می‌گویم) اگر شما فعلی را انجام دهید، ترتب الثواب می‌شود. بعد ایشان می‌فرمایند شما از ترتب الثواب چه می‌خواهید کشف کنید؟ می‌خواهید کشف کنید امر واقعی را؟ اینکه نمی‌شود. چون تلازم ندارد. می‌خواهید کشف کنید عالمیت به امر را؟ این هم عجیب است. می‌خواهید عالمیت ما را کشف کنید از ترتب ثواب؟ خودمان می‌دانیم عالم نبودیم به امر قبل از این روایات. آن وقت چطور شما می‌گویید عالم به امر هستیم؟

ببینید اگر شما تلازم ترتب ثواب با عالمیت به امر را می‌خواهید ثابت کنید، می‌خواهید عالمیت ما به امر را ثابت 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 می‌دانیم عالم به امر نبودیم. پس خلاصه این بیان که بخواهد از ترتب ثواب امر واقعی ثابت کند؛ که نمی‌شود. اگر بخواهد ثابت کند عالمیت به امر را، این هم حرف درستی نیست. ما خودمان می‌دانیم که عالم به امر نبودیم. حالا هم نیستیم.

**اشکال**: امر ظاهری هست....

**پاسخ**: امر ظاهری یعنی چه؟ امر واقعی و استحباب واقعی می‌خواهد درست کند به عنوان ثانوی. امر ظاهری می‌شود حجیت که بحث دیگری است. می‌خواهد امر واقعی به عنوان ثانوی درست کند که هر عملی که بلغ علیه الثواب فی الواقع مستحب است. می‌گوید همچین چیزی نمی‌شود. ایشان بعد فرمودند که از این طریق ما نمی‌توانیم استفاده کنیم استکشاف امر را.

**اشکال**: ....

**پاسخ**: دقیقاً یکی از راه‌ها همین است. می‌شود انقیاد و انقیاد هم امر نمی‌خواهد.

# اشکال اول به شهید صدر ره

ایشان می‌فرماید که از ترتب ثواب، امر را نمی‌فهمیم. 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 نمی‌کنم کسی به ثواب جعلی قائل باشد. البته من تتبعی در این جهت نداشتم و نمی‌دانم ولی اکثر محققینی که ما با آثارشان کار می‌کنیم، استحقاق عقاب را به حکم عقل می‌دانند.

**اشکال**: ....

**پاسخ**: به لحاظ فعلیت فرق می‌کند ولی چرا می‌گویند استحقاق؟ چون عقل بیش از استحقاق نمی‌فهمد. فعلیت ثواب و عقاب با خداوند است. عقل می‌گوید این مستحق له الثواب. البته چون خداوند صادق الوعد است، ثواب هم می‌دهد. در عقاب نمی‌توانیم 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 می‌دانیم خداوند ثوابش را منع نمی‌کند و سنت الهی همین است که اگر کسی مستحق ثواب است، ثواب را به او می‌دهند. منتهی یک مسلکی که بین اصولیین و متکلمین وجود دارد و مثل مرحوم شیخ طوسی ره تصریح می‌کند 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 می‌کند؟ برای اینکه تحریض کند انسان‌ها را به اوامر و نواهی اش. مولا یک امر و نهی‌ی جعل می‌کند. ممکن است خیلی‌ها 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 می‌کند، برای چی جعل ثواب می‌کند؟ بنظرم ثبوتا کاملاً معقول است که برای خود امر واقعی جعل ثواب کند. چه اشکالی دارد مولا به نحو عموم برای عمل ماموربه خود جعل ثواب کند ولو کسی که آن عمل را انجام می‌دهد اصلاً ملتفت نباشد. همانطور که اوامر را جعل می‌کند و ممکن است عده ای متفطن نباشد. این را جعل می‌کند لعل به گوش عده ای بخورد و عمل کنند. ثواب را هم میاورد روی عمل واقعی تا کسانی که به آنها واصل می‌شود، تحریک شوند. به عده ای هم واصل نمی‌شود ولی چه اشکالی دارد خداوند به ایشان ثواب بدهد؟

وقتی ثواب جعلی شد.... مثل ملاک تفضل. تفضل چجور است؟ تفضل را همینطوری به ما می‌دهند 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 تفضلا به کسی که به خبر ضعیف بلغ علیه الثواب عمل کرده، ثواب بدهد، لازم نیست امری در کار باشد. همینطوری می‌دهد و اشکالی ندارد.

عرضم این است که در جعل ثواب لازم نیست بگوییم جعل ثواب فقط برای حیطه ای هست که اگر خداوند هم به نحو جعلی نمی‌گفت، عقل ما می‌گفت. خداوند ممکن است در دایره اوسعی جعل ثواب بکند. چون جعل ثواب یک ملاکی داشته. از جمله ملاکات این بوده که ترغیب کند انسان‌ها را به اینکه فعل را انجام بدهند. فلذا اعم قرار می‌دهد. مثل اینکه شما بفرمایید چرا خداوند در عالم واقع و ثبوت اوامر و نواهی دارد با اینکه ما همیشه به آنها علم پیدا نمی‌کنیم؟ می‌گوییم 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 می‌فرمایید ترتب الثواب ملازم نیست با امر، از کجا می‌گویید؟ اول بفرمایید مبنایتان 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 نمی‌گوید کسی که عمل کند به ماموربه مولا و عالم باشد ثواب دارد. باید اطاعت کند تا ثواب داشته باشد یعنی بداعی الامر بیاورد تا ثواب داشته باشد.

**اشکال**: بدون علم می‌شود؟

**پاسخ**: نه بدون علم نمی‌شود اما با علم همیشه اطاعت نمی‌کنید. شما ممکن است عالم باشید و اطاعت نکنید. کسانی که عالم اند ولی اطاعت نمی‌کنند بلکه به میل نفسشان این کار را انجام می‌دهند.

**اشکال**: ....

**پاسخ**: عیب ندارد. من عرض می‌کنم با علم ملازم نیست. چرا؟ چون خیلی وقت‌ها 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 می‌فرماید که:

أنّ ما ذکروه من إثبات الأمر فی موارد ترتّب الثواب علی عمل بقانون الملازمة العقلیّة بین الثواب و الأمر و کشف الملزوم عن لازمه، غیر صحیح، فإنّ الثواب لیس ملازما لواقع الأمر و إنّما هو ملازم للعلم بالأمر.... [[65]](#footnote-65)

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 می‌فرمایید؟

**اشکال**: ما خواستیم ملازمه ایجاد کنیم.

**پاسخ**: خواستیم نگویید. می‌خواهیم ببینیم کشف ملازمه می‌شود یا نه؟

**اشکال**: شهید می‌فرماید 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 می‌گفت با اتیان بداعی الامر ملازم است؛ آن وقت، یک گیر پیدا می‌کند. اینکه اگر بداعی الامر بیاورد، انقیاد عقلی است. امر را از کجا کشف می‌کنید؟ حالا بیان می‌کنم که اصلاً اشکال اساسی پیدا می‌کند. 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 نمی‌توانید بکنید. بحث الان کشف امر مولوی است که بتوانیم استحباب واقعی را ثابت کنیم. حالا فردا عرض می‌کنم. در واقع این بحث در چارچوب همین معنا آمده که بخواهند امر مولوی را اثبات کنند. چطور امر مولوی را ثابت می‌کنید؟

حالا فعلاً حرف ما با شهید صدر است که شما می‌گویید 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 الخبر اذا اتی بداعی کذا و الا اگر به امر عالم باشم ولی به داعی امر انجام ندهم، کجا به من ثواب می‌دهند؟ الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[بررسی محتملات اثباتی اخبار من بلغ 1](#_Toc152537490)

[وجود اطلاق در اخبار من بلغ 3](#_Toc152537491)

[بررسی کلام مشهور 6](#_Toc152537492)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# بررسی محتملات اثباتی اخبار من بلغ

بحث در این بود که اخبار من بلغ چطور می‌توانند 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 می‌کند، داریم یا نه؟

طریق دیگر از مشهور اصولیون نقل شده که وقتی بر عملی ثوابی مترتب می‌شود، ما به دلالت عقلی می‌فهمیم که یک امری وجود دارد که به این عمل تعلق گرفته. مثل اینکه (من صرح لحیته فله کذا). ما می‌فهمیم 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 ماموربه نیست بلکه ملازم با علم به امر است. بعد فرمودند که شما با این ملازمه چی را می‌خواهید ثابت کنید؟ می‌خواهید امر را ثابت کنید؟ خب طرفِ ملازمه نیست. می‌خواهید ثابت کنید علم به امر را، این هم معنا ندارد. چون می‌خواهید ثابت کنید که ما عالم به امر هستیم در حالیکه ما خودمان می‌دانیم 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 می‌گویید؟ بله عقلمان می‌گوید در یک جاهایی ثواب استحقاقی هست اما آن جا همانی نیست که شما می‌گویید 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 میاید، اینجا ثواب خاص را بار می‌کند و لسانش هم لسان جعل ثواب است. من بلغه ثواب علی کذا فعمل فله 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 ماموربه، 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 ترغیبا لعمل العباد جعل ثواب کند برای واقع عمل به ماموربه. از دو حال خارج نیست: یا اینکه این آقای مکلف اتیان ماموربه 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 تفضلا به او ثواب دهد؟

مثل اینکه در باب توصلیات اگر به ما بگویند که خداوند بدون قصد اطاعت هم به شما ثواب می‌دهد، محالی پیش میاید؟ 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 نیاوردیم و به ما ثواب دهد.

تنها فرقش با احتمال چهارم این است که ما می‌گوییم این عبارت ترغیبا 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 لحرکه. حالا مولا بفرماید که ترغیبا 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 فعمل فله 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 فعمل فله کذا. ظاهر اطلاقش 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 نگویید. 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 میاورند 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 شمای مشهور 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 ترغیبا ثواب بر آن جعل می‌شود، عمل محبوب مولا است یا مورد اراده تشریعی مولاست یا ماموربه مولاست 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 می‌گوید که به هر طریقی استحباب را فهمیدیم. از طریق جمله خبری که فعمله 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 می‌گوید 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 چجور 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 ذَکَر المشهور. باید ببینیم مشهور چی گفته که ایشان رد کرده. مشهور حرف ما را نزده. چیز دیگری می‌گوید.

**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 میاید. 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 الیکم خبر صحیح علی کذا، 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 ترغیبا. جعل ثواب کرد که شما را حرکت دهد.

**اشکال: ....**

**پاسخ**: ترغیبا 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**: ترغیبا 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 کذا. 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 برمیدارید 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؟ می گویم از کجا چنین حرفی می‌زنید؟ می‌گویند چون طرفِ 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 یتفق با اطاعت که می‌شود استحقاق و قدلایتفق. 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 لحیته کذا، از آن استحباب فهمیده می‌شود که غیر از مقام ما هست. بحثش میاید. حالا در آنجا چطور استفاده می‌شود؟ می‌فرمایند که:

بأن الاستفادة هناک (در من صرح لحیته) باعتبار أن ترتب الثواب لا یکون إلا مع الإطاعة حقیقة أو حکماً... (اطاعت حکمی همان انقیاد است) فمرجع تلک الأخبار إلی بیان الثواب علی إطاعة الله سبحانه بهذا الفعل فهی تکشف عن تعلق الأمر بها من الشارع فالثواب هناک لازم للأمر یستدل به علیه استدلالا إنیا[[66]](#footnote-66).

خب این حرف دیگری است. شهید صدر با این مشهور دارد صحبت می‌کند. ما جواب ایشان را نقض کردیم البته نه اینکه این راه را رفته باشیم. راه دیگری رفتیم. حالا این فرمایش چی هست که ادعا می‌کنند 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 می‌شود بر فعل ولو لم یکن انقیادا، یعنی ولو لم یکن یاتی برجاء الواقع. می‌فرمایند:

فانه لا ثواب علی ذات العمل، فترتبه علیه کاشف عن مقتض لترتبه علیه، و لیس إلّا إطاعة الأمر المحقق أو الأمر المحتمل. [[67]](#footnote-67)

آن چه باعث ثواب می‌شود 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) تعین الأول، فیکون جعلا للملزوم بجعل لازمه. یعنی دارد امر را جعل می‌کند به جعل لازمش که ثواب باشد. یک نکته دقیقی در این هست که حالا عرض می‌کنم. این هم یک بیان است. فرمایش آیت الله وحید را هم برای شما بخوانم. ایشان در این که چگونه می‌توان از ثواب امر را فهمید فرمودند:

و ترتب الثواب علی ذات العمل یکشف عن کون العمل متعلقا لامره. خب اینکه ادعاست. اذ لایعقل ترتب الثواب علی عمل الا فی ما اذا امر به. چرا؟ فترتب الثواب علی ذات العمل فی هذه الروایات یکشف انّاً عن تعلق الامر به و کون العمل مستحبا نفسیا. پس ببینید ایشان که نگفته اطاعت. می‌گوید معنا ندارد. مرحوم شیخ فرموده چون بر اطاعت بار می‌شود. حالا بیاییم سراغ این تقریب که آیا این تقریب درست است یا نه؟ بنظرم این تقریب را می‌شود تصحیح کرد از جهت اشکالی که آقای صدر فرموده. البته یک شبهه دیگری به ذهنمان آمده. مطرح می‌کنم 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 خارجا می‌دانیم تا اطاعتی نباشد، ثوابی نیست. این را خارجا می‌دانیم. 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 ترغیبا جز به طاعت نمی‌دهند. این را ادعا کنید که ثابت است. حالا آیا می‌شود حرف قوم را درست کرد؟ بنظرم می‌شود.

قوم می‌توانند اینطور بفرمایند که ثواب را بر اطاعت می‌دهند 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 می‌فرماید که حتی اگر بپذیریم که روایت اطلاق داشته و تثبیت می‌کند ثواب را برای کل عمل که بلغ علیه خبر ضعیف علی الثواب و عمله العامل بدون اینکه قصد رجا داشته باشد. فرض مسئله را می‌گوید در اینجا می‌گیریم. می‌گوید بااینکه 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 ـ حسب فرض ـ گنار گذاشتید. اگر بگویند که ثواب را بر اطاعت حقیقی می‌دهیم، 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 می‌فرماید لایعقل، شاید معنایش همین است که بدون امر، اطاعت تصویر نمی‌شود و اگر اطاعت معنا نشد، ثواب هم معنا ندارد.

**اشکال**: با ملاک اطاعت تصویر نمی‌شود؟

**پاسخ**: ملاک چی؟ ملاک مصلحت و مفسده، نخیر ولی اگر مبادی حکم باشد مثل محبوبیت و... مثل همین امر می‌شود. 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 می‌گوید فعلاً بناء را بر این می‌گذارم 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 می‌گوید من روی این مبنا که اطلاق داشته باشد، حرف می‌زنم 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. می‌گوید طبق این فرض می‌گویم. حالا عرض ما این است که شما که ثواب را ولو برای اطاعت حقیقی بدهید، اطاعت حقیقی بدون امر معنا دارد؟

اینکه ایشان می‌فرماید امر واقعی؛ دقت کنید این جمله در نقد قوم غلط است که می‌فرمایند طرفِ ملازمه، امر واقعی نیست. چرا نباشد؟ چون درست است که امر واقعی، به تنهایی ثواب نمیاورد 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 بزنید و بگویید اصلاً از حیث اطاعت مطلق است. ثواب جعل می‌کند برای کل عمل که بلغ علیه الثواب و اتی به المکلف. مثل اینکه مولا به نحو اطلاق بگوید حتی برای توصلیات هم که انجام می‌دهید، مطلقاً ثواب می‌دهم. توصلیات را مثل قصد صوم برای صلات، یک وقت اطاعتا میاوریم که ثوابش روشن است و استحقاقی است اما یک وقت بدون اطاعت میاوریم. 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 ـ طبق فهم قوم ـ 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 کالمحقّق الخراسانیّ رحمه اللّه إلی شمول الإطلاق لذلک، (یعنی اطلاق روایات من بلغ حتی کسی که لم یات رجاء الواقع را هم می‌گیرد) فیتمّ هذا الاستدلال، و بعض آخر کالمحقّق العراقیّ (قدّس سرّه) إلی عدم شموله له فلا یتمّ هذا الاستدلال فقد اتّفقوا علی نقطة و هی أنّه علی تقدیر شمول إطلاق الأخبار فی ذاته لغیر صورة الإتیان بداعی الرجاء یتمّ هذا الاستدلال بالأخبار...[[68]](#footnote-68)

می‌گوید هر دو طرف قبول کردند. آقای روحانی حرف قشنگی دارد. می‌گوید اصلاً نزاع بین آخوند و دیگران صغروی است که آیا این اطلاق دارد یا نه؟ آقای صدر می‌گوید اصلاً آن نزاع صغروی را بحث می‌کنیم 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 می‌گوید استدلال بر استکشاف امر تمام می‌شود. ایشان بعد می‌فرماید:

و اختلفوا فی نقطة أخری و هی أنّه هل یشمل إطلاق الأخبار فرض الإتیان لا بداعی الرجاء أو لا؟ أقول: أمّا النقطة الأولی التی اتّفقوا علی‌ها فهی غیر صحیحة عندنا.

می‌گوید اینکه پذیرفتند اگر اطلاق تمام باشد، کشف امر می‌توانیم بکنیم، نادرست است. این یعنی چه؟ ایشان می‌گوید روی فرض اطلاق هم نمی‌شود کشف کرد. تصریح می‌کند این را.

و لنا حول هذه النقطة کلامان:

الکلام الأوّل: أنّ ما ذکروه من إثبات الأمر فی موارد ترتّب الثواب علی عمل بقانون الملازمة العقلیّة بین الثواب و الأمر و کشف الملزوم عن لازمه، غیر صحیح.

فرض مسئله شما این است که اطلاق درست باشد. یعنی حتی در مواردی که شخص رجائا 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 می‌شود؟ حرف مرحوم شیخ و حرف دیگران است. مثلاً مرحوم اصفهانی می‌فرماید که:

فترتبه علیه کاشف عن مقتض لترتبه علیه و لیس الا اطاعه الامر المحقق او الامر المحتمل و حیث فرض عدم الثانی (ما که نمی‌خواهیم بگوییم اتیان بداعی امر محتمل کرده) تعین الأول، فیکون جعلا للملزوم بجعل لازمه. [[69]](#footnote-69)

حالا این عبارت ایشان ممکن است اصلاً راه دیگری برای ما باز کند. ان شا الله فردا بحث می‌کنیم. فعلاً راه استکشاف را می‌گوییم. حرفشان این است که ترتب ثواب بر اطاعت واقعی یستلزم امر به این معنا که بدون امر اطاعت واقعی معنا ندارد. بنظرم حرف معقولی است. فقط یک شبهه ای وجود دارد غیر از فرمایش آقای صدر که ان شا الله فردا. و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه مباحث جلسه گذشته 1](#_Toc152624874)

[بیان اول شهید صدر برای استظهار استحباب از ترتب ثواب 2](#_Toc152624875)

[بیان دوم شهید صدر برای استظهار استحباب از تعبیر ترتب ثواب 3](#_Toc152624876)

[عدم تطبیق دو بیان مذکور بر اخبار من بلغ 3](#_Toc152624877)

[نقد کلام شهید صدر 4](#_Toc152624878)

[اخبار یا انشاء بودن روایات من بلغ 5](#_Toc152624879)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# خلاصه مباحث جلسه گذشته

بحث در این بود که از روایات من بلغ چطور می‌شود 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 انّی 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 می‌کنیم. یعنی اشکالات شهید صدر بر این وارد نیست. چون این ملازمه درست است. اگر ثواب بر اطاعت باشد، اطاعت امر می‌شود 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 می‌دهند. اگر آن عرض ما قبول نشود که ثواب بر واقع است، پس تنها بر اطاعت داده می‌شود و اطاعت امر هم بدون امر معقول نیست. منتهی اینجا یک مشکلی هست که بعد از طرح دو بیان شهید صدر خواهم 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 منتهی 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 تعابیر مثل من سرح لحیته فله کذا من الثواب، یک بیان کنایی است برای اثبات امر استحبابی. مثل اینکه بگوییم زید کثیر 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 کثیر 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 تسریح لحیه 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 کثیر 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 کثیر 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 جدّی 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 کثیر الرماد، فقط معنای ملزوم مقصود است اما در بحث ما کسانی که این را طرح می‌کنند در مثل تسریح لحیه 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 می‌شود.

**پاسخ**: خیر. با یک لفظ نیست. یک لفظ دال بر معنایی است و آن معنا قنطره می‌شود 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 می‌فرماید که یک بیان دیگر هم وجود دارد. می‌گویند این بیان که بگوییم من بلغه الثواب فعمل به فله کذا من الثواب، این یک قرینه ارتکازی دارد. یعنی من بلغه الثواب، فعمل عارفا بحکمه فله کذا. این قرینه ارتکازی است. می‌گویند اگر این قرینه ارتکازی را قبول کنیم، می‌توانیم بگوییم ملازمه عقلی هست. چون ایشان ادعا می‌کند که این جمله شرطیه که (من بلغه الثواب فعمل 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 می‌کنیم که اصلاً تصویرش چیست.

# عدم تطبیق دو بیان مذکور بر اخبار من بلغ

در هر صورت، ایشان می‌گوید این دو بیان فی حد ذاته و در جای خودش درست است، ولی اینجا تطبیق نمی‌شود. چرا؟ چون بحث کنایه یک مئونه ای می‌خواهد. تقیید به عارفا بحکمه ـ که ایشان ادعا می‌کند بر اساس آن، می‌شود امر را کشف کرد ـ این هم یک مئونه می‌خواهد. ایشان می‌گوید 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، می‌توان 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 برجاء. 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 فعمل 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 اتّفقوا علی نقطة و هی أنّه علی تقدیر شمول إطلاق الأخبار فی ذاته لغیر صورة الإتیان بداعی الرجاء یتمّ هذا الاستدلال بالأخبار. [[70]](#footnote-70) اگر که اطلاق داشته باشد کما اینکه مرحوم آخوند می‌فرماید لغیر صوره الاتیان بداعی 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 برجاء 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:

أمّا النقطة الأولی التی اتّفقوا علیها فهی غیر صحیحة عندنا. می‌خواهد بگوید همین مطلبی که شما گفتید را ما فرض می‌کنیم باشد و اطلاق شامل شود. باز هم کشف نمی‌کند. چرا؟ می‌فرماید:

الکلام الأوّل: أنّ ما ذکروه من إثبات الأمر فی موارد ترتّب الثواب علی عمل بقانون الملازمة العقلیّة بین الثواب و الأمر و کشف الملزوم عن لازمه، غیر صحیح. بعد می‌فرماید که آن راه استکشاف درست نیست ولی دو راه استکشاف صحیح است. یکی اینکه بگوییم کنایه است و یکی اینکه بگوییم من عمل کذا فله کذا، یستبطن قیدا ارتکازیا ای من عمل کذا عارفا بحکمه فله کذا. فحینئذ یستکشف. این تمام شد. بعد می‌فرمایند:

و شیء من هذین الوجهین (که در جای خود در مثل من سرح لحیته درست است اما اینجا مشکل دارد) لا یأتیان فیما نحن فیه، فإنّ الأمر لیس هنا منحصراً فی الکنایة و تقدیر کلمة (عارفا بحکمه)، بل یتصوّر هنا تقدیر آخر لیس بأشدّ من مئونة الکنایة، و مئونة هذا التقدیر و هو تقدیر فرض الانقیاد و داعی الرجاء، فإنّ هذا أیضا تقدیر عرفی لیس التقدیر الأوّل أو الکنایة بأولی منه. [[71]](#footnote-71)

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 وقتم را گرفت، نرسیدم بحوث را ببینم. حالا باید نگاه کنم.

پس بنظر میاید 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 عِدل 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 اطاعةً 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 بگویم 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 بنظرم خیلی مهم است. اولاً اینکه ما از این اخبار چه تلقی‌ی 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 خبر می‌خورد و برخی به انشا. البته نمی‌گویند مثلاً هذا انشا. یادم نیست. البته تتبع تام در همه کلمات نکردم. تا جایی که یادم هست اصلاً بحث نمی‌کنند که هذا خبر او انشا؟

**اشکال**: ...

**پاسخ**: ظاهرش بیشتر به خبر می‌خورد که می‌گوید کشف انّی.

**اشکال**: انشا به لسان اخبار است.

**پاسخ**: انشا به لسان اخبار بحث دیگری است. پس انشا می‌گیرید شما. از طرفی اگر انشا می‌کند، 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 می‌دهد 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 می‌دهد. اشکالی ندارد که خداوند جعلی کند و بعد خبر بدهد که ما جعلی انجام دادیم. خداوند یک جعلی می‌کند، امری دارد که ثواب بر آن مترتب است. آن ثواب اصلاً ممکن است مجعول باشد. ثواب را بر این عمل جعل می‌کند بعد اینجا خبر می‌دهد که کسانی که به آن امر عمل کردند را ثواب می‌دهیم. این ثبوتا اشکالی ندارد.

**اشکال**: تحریک است...

**پاسخ**: نه. ممکن است خبر هم مستبطن تحریک باشد. چرا؟ چون کشف می‌کند 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 می‌دهد ولی این خبر مستبطن این است که امر به آن خورده. امر که داشته باشد ترغیب می‌شود. پس خبر را می‌شود تصویر کرد. من معتقدم که این جمله انشا است نه خبر ولی حالا باید فکر کنیم خبریت چطور می‌شود.

آن شبهه ای که دیروز عرض کردم که فرمایشات شهید صدر جواب دارد و جواب داده شد ولی یک شبهه ای به ذهن می‌رسد. حالا فرض می‌کنیم که خبری است، معنایش این می‌شود که خداوند یک امری دارد که بر اطاعت آن ثوابی هم مترتب است، و با این جمله داریم خبر می‌دهیم و فایده این خبر این است که برای ما، وجود امر کشف انّی می‌شود. چنان‌چه ظاهر فرمایش شیخ انصاری ره این است. چون مولا خبر داده از ترتب ثواب و ما از آن می‌فهمیم که امری هست و همین را می‌خواستیم 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 بِـهِ اطاعةً، 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 می‌تواند خودش امر کند اما تا این امر واصل نشود به این کسی که بلغه الثواب، آن هم به نحو معتبر و حجت، آیا می‌تواند اطاعت بکند؟

یعنی فرض اطاعتی که در کلام شیخ تصریحاً آمده که ترتب ثواب اما علی الاطاعه الحقیقیه او الحکمیه. بعد گفتیم حکمیه که انقیاد است و کنار می‌رود و تنها حقیقی می‌ماند. اطاعت حقیقی هم بدون امر نمی‌شود. پس از ترتب ثواب می‌توان امر را کشف کرد. حالا سوال این است. در واقع موضوعتان اینطور می‌شود که من بلغه ثواب علی شی فاتی بالعمل یا فعمله اطاعةً فله ثواب کذا. چجور می‌شود بگوییم فاتی اطاعةً یا فعمل اطاعةً؟ دقت کنید عامل را می‌گویم. خداوند در مرتبه سابق امر را جعل می‌کند. ثواب را هم که داده و خبر هم می‌دهد اما در موضوع این خبر، یک چیزی اخذ شده که مستلزم این است که فاعل عالم باشد به وجود امر ـ به نحو حقیقی یا به نحو تعبدی و از باب قیام حجت ـ تا بتواند امر را اطاعت کند.

**اشکال**:...

**پاسخ**: امر تکوینا اطاعت میاورد؟؟؟ 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 می‌گیرد ولی می‌خواهیم خبر ضعیف را درست کنیم. این خبر ضعیف برای شما می‌تواند انقیاد درست کند اما اطاعت درست نمی‌کند. انقیاد یعنی یک خبر ضعیف میاید و من احتمال واقع می‌دهم. فعل را برجاء واقع میاورم. کشف امر از کجا می‌کنید؟

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 می‌کنیم اینها که اینطور استدلال می‌کنند یعنی شقّ انقیاد را نگرفتند. فردا که می‌خواهیم بحث اطلاق و مخالفینش را طرح کنیم روشن می‌شود که اصلاً این بحث اطاعت عدیل انقیاد است. قسیم آن است. چون انقیاد جلوی این استکشاف را می‌گیرد. لذا مرحوم آخوند و دیگران مثل مرحوم عراقی که اطلاق را قبول ندارند، می‌گویند راه کشف امر بسته است. مرحوم آخوند با اطلاق می‌خواهد بگوید من حصه غیر ماتی برجاء واقع را می‌گویم. این حصه هم هست و از آن کشف امر می‌شود.

عرضمان این است که بحث در قسیم ماتی برجاء واقع است. خبر ضعیف برای شما چه چیزی درست می‌کند؟ نه علم تعبدی به واقع میاورد 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 فعمل اطاعةً. 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 حجیت 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 تکوینا 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 اطاعهً 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 انّیاً 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 می‌شود که من عالم نباشم؟ حتی در غیر تعبدی هم همین است. اطاعت صدق نمی‌کند. در توصلیات هم شما اگر عالم نباشید، اطاعت به معنایی که اینها می‌خواهند کشف امر بکنند نیست. بله 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 می‌شود؟

**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 توصلی 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 می‌کنید؟

**اشکال**: استکشاف انّی می‌خواهد بگوید من بدست میاورم.

**پاسخ**: چطور بدست میاورد؟ عرضم این است که جمله خبری شد. مولا خبر می‌دهد به ترتب ثواب بر این موضوع. موضوعتان چیست؟ می‌گویید موضوع عبارت است از من بلغه الثواب علی کذا فعمل به اطاعةً لامره و چون طاعت بدون امر نمی‌شود، می‌گویید کشف امر می‌کنیم. سوالم این است که این آقا چطور در رتبه سابقه عمل کند که اطاعةً 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 می‌شود اطاعت کرد.

**پاسخ**: نگویید می‌شود اطاعت کرد. ما داریم خبر می‌دهیم از یک واقعیتی که من بلغه الثواب و عمل اطاعهً فله کذا. موضوعتان چیست؟

**اشکال**: ملازمه ثواب و اطاعت را قبول دارید؟

**پاسخ**: ما که قبول نداشتیم. الان طبق فرض بحث می‌کنیم. تسلّماً هست.

**اشکال**: اگر این ملازمه را قبول داشته باشید، اطاعت تنها در صورت امر محقق می‌شود. شارع بجای امر، معلولش که ثواب است را گفته. پس ما پی می‌بریم که امر هست.

**پاسخ**: دقیقاً اشکال من همین است. ثواب مترتب است بر اطاعت و اطاعت بدون امر نمی‌شود. حالا بحث این است که اطاعت بدون امر نمی‌شود یا بدون علم به امر نمی‌شود؟ 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 می‌شود. 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 می‌کنید؟ 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 یاتی بداعی الامر. باید عالم به امر باشد و به داعی امر هم بیاورد تا بشود اطاعت. بحث این است که کدام امر؟

خداوند می‌تواند امر را قبلاً داشته باشد. بحثی نیست. این آقای فاعل کدام امر را می‌خواهد 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 می‌شود.

**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 محتملات بحث ما نبود.

**اشکال**: انشا با اطاعت و امر سازگار است. شما می‌گویید فقط اخبار را می‌گوید. می‌شود انشا گرفت و اطاعت امر هم از آن در آورد.

**پاسخ**: من می‌گویم طبق فرض اخبار بحث می‌کنیم نه انشا. انشا را در آینده بحث می‌کنیم. خودم معتقدم که انشا است.

**اشکال**: ما در لوح محفوظ می‌دانیم که خداوند وقتی یک ثوابی دارد، یک امر هم دارد. از ثواب کشف می‌کنیم که امر هم دارد.

**پاسخ**: چگونه از ثواب داشتن می‌فهمید امر دارد؟

**اشکال**: تلازم دارند

**پاسخ**: با خود امر که لازم و ملزوم نیستند. اگر می‌خواهید 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 می‌گویم.

**پاسخ**: مشهور که می‌گویند باید اطاعت باشد. پس نگویید با امر تلازم دارد بلکه با اطاعت امر لازم و ملزوم است.

سوالم این است که اینکه می‌فرمایید اطاعت امر، چه کسی می‌تواند اطاعت امر کند؟ این کسی که بلغه الثواب نمی‌تواند اطاعت امر کند. چون باید یک دلیل صحیح داشته باشد که بگوید اینجا امر هست تا بتواند اطاعت امر کند. ما داریم خبر می‌دهیم که یک آقایی بلغه الثواب علی کذا فعمل اطاعهً. موضوع اخبار من بلغ را بررسی می‌کنیم. محمول را نیاوردیم تا شما بگویید از همین روایات می‌فهمیم. می‌خواهیم ببینیم چه کسی عمل اطاعةً؟ 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 می‌شود. 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 عبارت‌های مرحوم اصفهانی ظاهرش انشا است. می‌گوید 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 الرحیم

فهرست

[انشایی یا اخباری بودن اخبار من بلغ 1](#_Toc152880112)

[استدراک و پاسخ از اشکال در ساختار موضوع 2](#_Toc152880113)

[شبهه مرحوم آخوند در اخبار من بلغ 7](#_Toc152880114)

[بیان مرحوم اصفهانی در اخبار من بلغ 7](#_Toc152880115)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 می‌کند ثواب را و به نحو کنایی جعل می‌کند استحباب را. در واقع مثل این است که در من سرح لحیته، بگوییم تسریح لحیه مستحب است و من عمل به طاعهً فله ثواب کذا.

در مثل من سرح لحیته فله کذا تقریباً روشن است که به نحو کنایی می‌شود 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 می‌کند. بله اگر نمی‌فرمود که این ثواب همان ثوابی است که آن را طلب و التماس کرده، اگر نمی‌فرمود که این همان ثواب است (کان له ثواب ذلک را نمی‌گفت)‌ می‌شد بگوییم این ثوابی که گفتند همان چیزی است که عقل می‌گوید و شاید جعل ثواب دیگر لازم نباشد؛ بنابراین که بشود تصویر کرد ثواب تکوینی به حکم عقل را. منتهی می‌فرماید کان له آن ثواب یعنی همان ثواب مذکور را به او می‌دهند. این بدون اینکه شارع خودش جعل ثواب کند، به حکم عقل ثابت نمی‌شود. 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 اطاعهً 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 می‌شود. جعل استحباب هم می‌شود و ما استحباب را هم از ثواب کشف می‌کنیم. 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 می‌فهمد 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 اطاعهً این چگونه می‌شود؟ زیرا باید به شخص واصل بشود تا بتواند اطاعت بکند. چگونه می‌خواهد اطاعت کند؟ شاید شبهه دیروز قابل دفع باشد با بیانی که امروز عرض می‌کنیم. چگونه اطاعت کند؟

ما می‌گوییم مولا جعل ثواب کرده و خودش جعل استحباب هم کرده ولو به این تعابیر باشد. با همین روایات جعل ثواب کند به بیانی که در حدیث رفع گذشت. منتهی نکته ای که هست این است که تعبیر فعمله یا عمل به و امثاله که در روایات آمده، آیا همان وقت که این را می‌گوییم، شخص عامل می‌خواهد فعل را انجام دهد؟ یا یک روایتی است که تعبیرش این است که استحبابی هست. یعنی از همین روایات استحباب را بفهمیم. بعد هم خداوند بفرماید کسی به این عمل کرد ثواب می‌برد. حالا اینکه چطوری عمل اطاعتی می‌تواند 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 می‌توانم اطاعت کنم.

اگر هم ما مفاد اخبار من بلغ را إخبار بگیریم، باز آن شبهه قابل حل است. درست است که اخبار با انشا فرق دارد در اینکه شما با استلزام می‌خواهید درست کنید. کنایه نیست. یعنی بگویید 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 همچین 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 فعمل اطاعهً. سوال این بود که چگونه عمل اطاعهً؟

اگر می‌گفتند انقیادا خب ممکن بود. وقتی ثواب رسیده ولو خبر ضعیفی به انسان برسد، آدم احتمال واقع را می‌دهد و انقیاد می‌کند اما اگر بنا باشد که اینطور باشد (من بلغه ثواب علی کذا فعمل اطاعهً) چگونه می‌شود اطاعت کنیم؟ آیا خبر صحیح داریم تا اطاعت کنیم؟ یقین داریم تا اطاعت کنیم؟

این شبهه ای بود که دیروز عرض کردیم ولی بنظرم قابل حل است با بیانی که الان عرض می‌کنیم. این را مولا در مقام جعل فرموده. حالا که اخبار من بلغ به ما واصل می‌شود، یک استحباب داریم که به همان عمل می‌کنیم. دیروز ما می‌گفتیم موضوعش اطاعت است اما امروز می‌گوییم موضوعش اطاعت نیست. این چیزی است که می‌خواهیم با آن درستش کنیم. موضوعش عمل است. من بلغه ثواب علی کذا فعمل به، نه اینکه عمل به روایت. فعمل این فعل را. همان فعلی که در خبر ضعیف بلغ علیه الثواب. حالا در بررسی فرمایش مرحوم آخوند، این مساله بیشتر باز می‌شود.

**اشکال**: ظاهر این روایات اخبار است. چطور می‌گویید انشا است؟

**پاسخ**: ظاهرش این است. چون له ثواب علی ذلک دارد جعل می‌کند ثواب را.

**اشکال**: کلی دارد اخبار می‌دهد از موارد متعدد....

**پاسخ**: یک بحثی ما قبلاً در حدیث رفع داشتیم. اگر یادتان باشد امام ره می‌فرمود همه اینها اخبارات است. ما به تبع مرحوم نائینی می‌گفتیم حدیث رفع دارد انشا می‌کند. انشا می‌کند رفع را. امام می‌فرمود 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 نمی‌کند و خبر می‌دهد که در اسلام لاضرر داریم. لاضرر و لاضرار فی الاسلام. بفرمایند که رفع ما لایعلمون فی الاسلام. خبر بدهند. بحث عوض نمی‌شود بلکه یک قدم به عقب می‌رود. خبر می‌دهند 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 لا یعلمون می‌گفتیم انشا است، با همان بیان، اخبار من بلغ را انشاء می‌دانیم.

**اشکال**: پس ثمره عملی ندارد.

**پاسخ**: ممکن است ثمره عملی نداشته باشد با این اشکالی که ما داریم دفع می‌کنیم. فرق بین انشا و اخبار این است که محکی قول امام بنابر اخبار، اخبار خداوند است. ما می‌گوییم محکی اش انشا خداوند است. اینکه امام انشا نمی‌کند، 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 می‌فرماید 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 انشا 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 میاید. یعنی این اشکالاتی که تا به حال کردیم، همه قابل دفع است. بنظرم این اشکال اخیر هم (که گفتیم چگونهی فعل اطاعهً؟ چه چیزی در دست دارد که فعل اطاعهً؟ خبر ضعیف که اطاعت نمیاورد) جوابش این است که چه خبر باشد چه انشا 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 نُسَخ دارد که بلغه ثواب علی شی من الخیر ففعله. یعنی آن شی من الخیر را فَعَلَه. 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 اطاعهً بیاورد. 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 اطاعةً. ففعله برای ترتب ثواب است.

برای ترتب ثواب است. در روایت هم نگفته. قید اطاعهً 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 انشا فرقی پیدا نشد اما بنظرم ظاهر اخبار من بلغ انشا 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 لحیته فله کذا. این ثوابش چطور می‌شود؟ باید از من سرح لحیته 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**: می‌گویم 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. [[72]](#footnote-72) البته شی من الخیر در ثواب الاعمال است یا در برخی نُسخ 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 خارجا می‌گویید یقین داریم قید اطاعت است اما موضوعش عمل است. در روایت سوم دارد که:

مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيِ ص شَیْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمِلَهُ (یعنی همین فعل را نه عمل به اخبار ضعیف. فعمله یعنی این فعلی که بلغ علیه الثواب.) کَانَ أَجْرُ ذَلِكَ لَهُ وَ إِنْ کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ یَقُلْهُ.[[73]](#footnote-73)

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 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 کریمٌ. 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 نشسته ام 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 مخمصه وجوب است اصلاً. کسی در مخمصه باشد مگر میته نمی‌خورد؟ میته مگر حرام نیست؟

**اشکال**: لوح محفوظ بخاطر مصلحت هیچگاه تغییر نمی کند.

**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 ثبوتا هم هیچ اشکالی ندارد. ثبوتا اینطور باشد که بلوغ خبر ضعیف موجب تعنون عنوان عمل بشود به یک عنوان ثانوی مثل مخمصه. اینکه در واقع آن عملی که خبر ضعیف بر ثوابش آمده، حرام باشد، اشکالی ندارد. واقع تقیید می‌شود به عنوان ثانوی. مثل لاحرج و لاضرر که اینها عناوین ثانوی واقعیه 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 اطاعهً، که از این می‌گوییم ثواب دارد. بیش از این نمی‌توانیم بگوییم ثواب دارد طبق فرض قوم. می‌گفتیم چگونه ففعل اطاعهً؟ حالا عرض ما این است که این را خداوند جعل می‌کند و اخبار من بلغ به من واصل می‌شود. اخبار من بلغ هم اخبار دال بر استحباب است. الان من مطلع بر استحبابم و انجام می‌دهم. مشکلش چیست؟ شبهه ای که جلسه گذشته ذکر کردیم این بود که این ففعل ذلک اطاعهً چگونه می‌شود؟ هنوز که دلیلی نداریم. خبر ضعیف که ضعیف است. خبری هم که به ما نرسیده. می‌گوییم الان که اخبار من بلغ که با آن انشا شد به ما می‌رسد، حالا مطلع می‌شوم بر استحباب. الان می‌توان بگویم ففعله اطاعهً. می‌تواند هم اطاعت نکند ولی اگر اطاعت کرد، کان له ثواب ذلک. عبارت‌ها را ببنید. 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 ابتدا به آن می‌پردازد. این شبه‌ی که ما طرح کردیم را گویی اصلاً مهم ندانسته. آنچه ایشان به آن اهمیت داده این است که ففعل ذلک با انقیاد سازگار است. یعنی بلغه ثواب علی شی ففعل 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 می‌سازد. اگر با انقیاد ساخت و در مورد انقیاد بگویند ثوابی هست، دیگر از کجا کشف می‌شود 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 می‌کند که اگر به کسی روایت ضعیف رسید و بر اساس آن احتمالی که بر او پدید میاید، آن را رجایی انجام داد و انقیاد شد، ثواب به او می‌دهند. این چه اشکالی دارد؟

این اشکالی است که مطرح است لکن قابل جواب است. مرحوم آخوند یک جواب می‌دهد. می‌گوید روایت که می‌گوید ففعل ذلک اطلاق دارد بلکه (غیر از جواب آخوند) ظواهری را می‌توانیم ادعا کنیم که اصلاً در اینجا ثواب را دادند به کسی که آورده است نه به داعی رجاء الواقع. اصلاً موضوعش این می‌شود. چرا؟ مرحوم اصفهانی در اینجا بیانی دارند. ایشان در اینجا تقریباً 12-13 صفحه حاشیه دارند بر این بحث مرحوم آخوند.

# بیان مرحوم اصفهانی در اخبار من بلغ

ایشان می‌گوید مبنای این کلام در بحث من بلغ که آیا دال بر استحباب است یا دال بر استحباب نیست، دائر مدار این است که موضوع ثواب مجعول را عبارت می‌گیریم از فعلی که لا بداعی رجاء الواقع باشد یا موضوعش را فعلی می‌گیریم 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 می‌گویی له ثواب کذا. پس مفاد حدیث این است. بعد ایشان می‌فرماید که این ظهور لاریب فیه. ظهور اینکه آن چیزی که حدیث بر او قائم شده خود فعل است نه فعل ماتی برجاء الواقع.

منتهی ایشان می‌گوید 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 می‌گوید یک ظهور دیگری ادعا می‌کنیم علاوه بر آن ظهور. می‌گوید 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. می‌گوید: و اللازم ادعاء ظهور آخر.... راست هم می‌گوید. چون اگر ظهور دوم نباشد، ظهور اول بدرد نمی‌خورد. ما در اخبار من بلغ داریم بحث می‌کنیم. ایشان می‌گوید 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 می‌گوید 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 برجاء الواقع می‌دهند. عمل ماتی برجاء الواقع موضوع روایت ضعیف نبود. موضوع روایت ضعیف ذات عمل بود. مثلاً تسریح اللحیه نه تسریح اللحیه التی کان ماتیا بداعی رجاء الواقع بلکه فقط تسریح لحیه بود. حالا این روایت، می‌گوید 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 می‌کند و ظهور دوم یعنی روایت من بلغ که تثبیت می‌کند همان ثوابی که روایت ضعیف داشت بر ذات میاورد. همان را تثبیت می‌کند. این دو ظهور را کنار هم بگذاریم معلوم می‌شود 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 می‌شود باید عقلاً قیدش بزنیم ولی وقتی بر ذات عمل شد، می‌توانیم کشف کنیم استحبابش را و امثال آن را. بعد می‌گوییم ثواب را اطاعهً می‌دهند. روایت، تثبیت ثواب بر ذات می‌کند نه بر ذات مقید به اتیانه بداعی الامر تا بگوییم ثواب را دارد بر موضوع انقیاد بار می‌کند.

ما دو تا حرف داریم. یکی یکی بحث می‌کنیم. فعلاً ظهور اولی که ادعا می‌کنیم این است. دو تا ظهور را کنار هم می‌گذاریم و می‌گوییم نتیجه اش این است. تثبیت می‌کند ثواب را بر ذات عمل که این کاشف می‌شود بر اینکه پس باید اطاعهً باشد، پس باید امری باشد تا اطاعت شود که آقایان می‌گویند 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، طلبا لقول النبی، التماساً لذلک الثواب. اینها قید است. پس ما هم تفریع داریم و هم قید. حالا باید ببینیم این تفریع یا تقیید مانع از اطلاقی که مرحوم آخوند می‌گوید می‌شود یا نه؟

مرحوم آخوند یک راه دشواری رفته برای اثبات اطلاق که اصلاً روایات من بلغ نمی‌شود موضوعش مقید باشد؛ با این ادعا که کلاً داعی لون نمی‌دهد 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 می‌فرماید 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 الرحیم

فهرست

[بررسی مفاد اخبار من بلغ 1](#_Toc153169471)

[بیان مرحوم اصفهانی در فاء تفریع 3](#_Toc153169472)

[بیان مرحوم آخوند در مسئله 6](#_Toc153169473)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 فعمل به فله ثواب کذا. این ثواب دوم روی این عملی میاید که فعمل 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 متلوّن 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 می‌شود 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 فعمل 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 مأتی 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.

ثانيهما- مجرد الترتيب‏ الناشئ من ترتب الثواب على فعل ما بلغ فيه الثواب.[[74]](#footnote-74)

بحث در ترتیب فعل است بر بلوغ ثواب. من بلغه ثواب علی کذا ففعله یا عمل به. ایشان می‌فرماید ثانيهما- مجرد الترتيب‏ الناشئ من ترتب الثواب على فعل ما بلغ فيه الثواب. ایشان آن ثواب را میگوید مترتب بر فعل است. من بلغه ثواب علی کذا ففعل به فله ثواب کذا. کسی بگوید ربطش چیست؟ بحث ما در این بود که عبارت «ففعل 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 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 سمع الاذان فبادر الی المسجد، این فا 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. فا تفریع همیشه برای این نیست که نَشو 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 تعین ندارد، آن ظهور اولی در جای خود است. میفرماید:

فلا يتعين التفريع في الأول حتى ينافي الظهور المدعى سابقا. [[75]](#footnote-75) 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 عاطفة. 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.

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. حتما 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 اصلا 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، فعمل 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 قِبَل 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 ماتی 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.

ببینید هم طبیعت صلات بر صلات خارجی تطبیق میشود و هم امتثال 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. امتثال 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 یامر 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 ـ که متعلق امر است ـ 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. مدعوِ 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 میاورد 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 ماتیٌ‌به 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 میاید 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 میاید؟

اشکال: دور می‌شود.

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 (قدّس 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. [[76]](#footnote-76) 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.

و إذا كان العمل المدعو إليه على حاله من عنوان نفسه من دون تقيّده 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.

فانه عنوان المأتي به بذاك الداعي لا عنوان المدعو إليه... یک مدعو الیه داریم که متلون به چیزی نمیشود. یک ماتی 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.[[77]](#footnote-77)

فکر کنید تا فردا. هنوز خیلی دنباله دارد. و الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[ادامه بحث مفاد اخبار من بلغ 1](#_Toc153289705)

[بیان مرحوم اصفهانی در مقام 2](#_Toc153289706)

[پاسخ مرحوم اصفهانی 9](#_Toc153289707)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# ادامه بحث مفاد اخبار من بلغ

بحث در این بود که اخبار من بلغ آیا ثواب را مترتب می‌کند 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 ـ که ظاهرا در تبیین فرمایش آخوند و بیان مشهور است که میخواهند استحباب فعل بالغ علیه الثواب را درست کنند ـ 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 کونه 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 برجاء 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 المکشوف 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. [[78]](#footnote-78)

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 « کما»ی 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 نَشو از داعی میگوییم ذات عمل. میگوییم نَشو از داعی لازم نیست.) این کما تشبیه برای آن است که در اخبار مقیده هم همینطور است یا کما 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 التفريع على الوجه المزبور و التقييد بالتماس الثواب البالغ في الاخبار المقيدة. [[79]](#footnote-79)

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

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 میداند و اخبار مقیده را قبول دارد که موضوعش 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[[80]](#footnote-80) (هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم شي‏ء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له و إن كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يقله) ظاهرة في أن الأجر كان مترتبا على نفس العمل الذي بلغه عنه صلى الله عليه و آله و سلم أنه ذو ثواب و كون العمل متفرعا على البلوغ و كونه الداعي إلى‏ العمل غير موجب‏ لأن يكون الثواب إنما يكون مترتبا عليه فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتياط بداهة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجها و عنوانا يؤتى به بذاك الوجه و العنوان. [[81]](#footnote-81)

دعوت امر موجب نمیشود متعلق متلون به این بشود تا اینکه یوتی به بذلک 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 و آله و سلم كما قيد به في بعض الأخبار و إن كان انقيادا إلا أن الثواب في الصحيحة إنما رتب على نفس العمل و لا موجب لتقييدها به لعدم المنافاة بينهما بل لو أتى به كذلك أو التماسا 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 التماسا 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 کان انقیادا پس چه معنایی دارد؟ یعنی پذیرفتند که اخبار مقیده انقیاد را ثابت میکند.

**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، می‌توان 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 يوجب له وجها و عنوانا يؤتى 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 کلا بگویید بحث ایشان مقصور به صحیحه است و عدم تنافی (کما اینکه در متن اصفهانی اینطور است) از باب تنافی مقید با مطلق در اینجاست که بعداً بحث میکنیم. البته ایشان نهایتا تنافی قائل میشود. عدم تنافی را ابتدائا ذکر میکند. بعد میگوید تنافی دارد. راه حلی هم دارد که میگویم. در آخر هم بحث ایشان مقداری باز است. حالا من آن عبارتی که شبهه‌ناک است عرض میکنم. ولی عبارت مرحوم آخوند قابل بر این است که بگوییم ایشان حتی در جایی که طلبا لقول النبی است، اتیان، طلبا لقول النبی است اما اجر و ثواب را برای ذات عمل قرار دادند. این مثل فاء تفریع است و فرقی نمیکند ظاهرا. پایین هم ایشان میفرماید که:

فيكشف عن كونه بنفسه مطلوبا و إطاعة فيكون وزانه وزان (: من سرح لحيته)[[82]](#footnote-82)... میگوید بخاطر همین افتی المشهور به استحباب. حالا ممکن است کسی بگوید مقصود حرف ایشان صحیحه است منتهی مطلق را بر مقید حمل نمیکند. چون منافاتی ندارند. این یک ادعایی است ولی بنظرم عبارت مرحوم آخوند با آن هم میسازد.

اما فرمایش اصفهانی (کما هو الحال فی الاخبار المقیده) 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 دقیقا مقصود ایشان از «کما هو الحال» چیست. ممکن است باتوجه به آن نکته هایی که ممکن است در کلام آخوند باشد یا توضیحی که بعدا 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 فرقش چیست. چون در تفریع هم ایشان همین را پذیرفت و در اینجا هم این است.

به هر حال بیان ایشان در قسمت صحیحه که روشن است. میگوید:

فحاصل‏ الأخبار ترتب‏ الثواب‏ على نفس العمل و ان كان منبعثا عن الثواب المحتمل، فهو و إن كان على الفرض منبعثا عن الثواب المحتمل إلا أن انبعاثه عنه غير دخيل 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 میکند. 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 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 امتثال 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 می‌کنند 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. مثلا در باب اوامر اخلاص اینطور است. اوامر اخلاص اینطور است که کاری بکن که آن نیتت که در واقع اتیان به داعی است، خالص باشد. اینجا هم همینطور. امرش به نحو طولی است. میفرماید که:

و جعل الاستحباب المحقق داعيا في طول دعوة الثواب المحتمل أو الأمر المحتمل و ان لم يكن مستحيلا 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 أيضا يقولون بترتب الثواب عليه إذا أتي 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 قبلا 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 داعيا للداعي فالمستحب الحقيقي جعل الأمر المحتمل أو الثواب داعيا الى العمل، لا أنه داع 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 جناني و عمل حسن أركاني.

عمل حسن ارکانی انقیاد است. یک مستحب جنانی 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 جنانی 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 همچین 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 شماست و مستحب شما یک عمل جنانی میشود نه یک عمل ارکانی. 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 صحیحه 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 مناف لكلامه (قدّس سره) حيث إنه في مقام ترتيب الثواب‏ المجعول على نفس العمل لا على العمل المأتي به بداعي الثواب المحتمل بما هو كذلك.

ببینید 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 باحتمال 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 منبعث 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 همچین چیزی میشود؟ دو دعوت مستقل محال است. مکرر ایشان گفته.

**اشکال**: حیثیت تعلیلی تقییدی 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 اصلا. ظرف است. حیثیت تعلیلیه است.

**پاسخ**: آخوند اصلا 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 اصلا 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 نفرموده. 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 اصلا نرفته دنبال داعی بر داعی. این حرفهای مستشکل است.

# پاسخ مرحوم اصفهانی

جواب مرحوم اصفهانی را هم عرض کنم. بحث دقیقی هست منتها تعجب میکنم از ایشان که میتوانست با یک کلمه درست کند. بگوید جعل داعی امکانی است. حرفی که خود ایشان همه جا میزد ولی اصلا 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. اصلا 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 میتوانست این را بگوید. بگوید 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 طبعا 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 بکنند. اینکه خودشان طبعا ترک بکنند مانع از این نیمشود ما یک جعل داعی عمومی کنیم.

اینجا تعبیر جعل داعی عمومی میکند. بنظرم 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 انبعاثش را قید کردی، این محال است.

**اشکال**: ....

**پاسخ**: من ثبوت را میگویم. عالَم جعل مولا. مولا در جعل خودش وقتی جعل داعی میکند، اگر در موضوعش اخذ بکند انبعاثش از داعی دیگری را، این لغو است و نمیشود. اما اگر در موضوع اخذ نکند، جعل داعی کند به طبیعت فعل، فعل خارجا 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 مثلا. بخاطر خروج از ابتلا از باب انتراک، نمیتوانیم بگوییم خطاب معقول نیست. چرا معقول نباشد؟ خطاب نهی از شرب خمر معقول است ولو منترک 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 انبعاث را ولی خارجا میدانیم خیلی وقت ها از چیز دیگری منبعث میشود. خب منبعث بشود. این منافاتی با جعل داعی عمومی ندارد. بنظرم ایشان اگر جعل داعی امکانی را میگفت، روشن تر بود.

حالا دوستان فکر بکنند. این جواب مرحوم اصفهانی است به این اشکالاتی که اینها کردند. بنابراین اشکال مرتفع میشود. فرمایش آخوند فعلا به کرسی نشست که مولا با وجود اینکه فاء تفریع است یا به یک احتمالی آن طلبا لقول النبی هم هست. اینها طبعی هست و انبعاث 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 الرحیم

فهرست

[ادامه بحث مفاد اخبار من بلغ 1](#_Toc153644812)

[تفسیر اول از کلام مرحوم آخوند(ره) 2](#_Toc153644813)

[تفسیر دوم از کلام مرحوم آخوند 2](#_Toc153644814)

[نقد تفسیر دوم 4](#_Toc153644815)

[اشکال مرحوم اصفهانی(ره) بر بیان مرحوم نائینی(ره) 9](#_Toc153644816)

[تحقیق پایانی مرحوم اصفهانی 11](#_Toc153644817)

[اشکال مرحوم اصفهانی بر بیان شیخ انصاری 12](#_Toc153644818)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 اصلا 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 اصلا سببیت را هم بپذیریم که «ففعله ذلک» یعنی برجاء واقع و انقیاد؛ منتهی منافاتی با جعل ثواب بر نفس فعل ندارد. هرچند این عمل انقیاد است ولی ثواب بر نفس عمل واقع شده. ظهورش هم از همان بابی که قبلا 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 نداردکه 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(ففعل ذلک التماسا للثواب یا طلباً لقول النبی) این هم عین تفریع است. مرحوم اخوند که میگوید لامنافاة 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 مقیّـده 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 مقیّـده 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.[[83]](#footnote-83) اینها منافات ندارند. در یکی ثواب بر ذات عمل و در یکی روی عمل ماتی به داعی 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 متكفل للثواب المجعول الكاشف عن جعل لازمه، و المقيد متكفل للارشاد إلى الثواب الذي يحكم به العقل على الانقياد و الاحتياط.

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 میکند. اگر این حرف را بزنید، 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، طبعا به داعی همان ثواب رسیده انجام میدهد نه به داعی ثواب مجعول.

و حينئذ فالنكتة- لعدم التقييد في بعضها... دارد توجیه میکند یعنی مفروض میگیرند که آن صحیحه هم باید علی القاعده مقید می‌شد، پس چرا مقید نکردند؟

و حينئذ فالنكتة- لعدم التقييد في بعضها وضوح 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 على فرض جعله.[[84]](#footnote-84)

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.

در آخر یک حرفی میفرمایند که عجیب است. میگویند ولکن قبلا در بحث تفریع گفتیم که حتی بنا بر سببیت که آخوند میگوید.... لكنك عرفت مما ذكرنا في التفريع 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 قبلا 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 تفریعیه 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 علی 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 لبّاً 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 می‌شود، بعد برای عدم تقیید روایت مطلق توجیه‌ی ذکر کنیم، بعد آخرش این حرف را بزنیم.

ما میگوییم از اول شما حرف آخوند را یک‌پارچه 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 و آله و سلم كما قيد به في بعض الأخبار و إن كان انقيادا إلا أن الثواب في الصحيحة إنما رتب على نفس العمل و لا موجب لتقييدها به لعدم المنافاة بينهما بل لو أتى به كذلك أو التماسا للثواب الموعود كما قيد به في بعضها الآخر لأوتي الأجر و الثواب على نفس العمل[[85]](#footnote-85)....

یعنی در آنجایی هم که التماساً للثواب است، اجر بر ذات عمل است.

لا بما هو احتياط و انقياد... دیگه تصریح بالاتر از این؟ حتی در التماس ثواب، میگوید:

بل لو أتى به كذلك أو التماسا للثواب الموعود كما قيد به في بعضها الآخر لأوتي الأجر و الثواب على نفس العمل لا بما هو احتياط و انقياد... [[86]](#footnote-86)

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 مثلا و جمع کند بین مطلق و مقیدش. این کار را نکرده. اصلا 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 لذلک الثواب یا طلباً لقول النبی 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 متعلق امرتان اخذ نکنید انبعاثه 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 اصلا میل به شراب نداشته باشند. شما نمیگویید که اینها اصلا 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 واقعا.

**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 می‌داند. تنها فرق این است که در یکی از فاء تفریع استفاده شده و در یکی به «التماساً لذلک الثواب یا طلباً لقول النبی» تصریح شده. فرقش 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. فرقش 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 «ففعل 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 شواهدم هم این است. حالا مرحوم اصفهانی آنطور فرموده. هرکدام که بهتر است را اخذ کنید.

**اشکال**: یک برداشت دیگری از کلام اصفهانی میشود. در لکنّک عرفت میخواهد بگوید اینجا وحدت مطلوب نیست...

**پاسخ**: محقق اصفهانی تصریح میکند یجب 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 لکنّک میگوید اینجا نمیشود حمل کرد....

**پاسخ**: در «لکنّک» 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 فالنكتة- لعدم التقييد في بعضها- وضوح‏ أن‏ الداعي‏ الطبعي‏ لمن بلغه ثواب هو ذلك الثواب البالغ.... [[87]](#footnote-87)

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 میاورد. یعنی رجاء آن امر واقعی و الا لبّاً در آنجا هم باید میگفتند که بلغه ثواب ففعل ذلک رجاء احتمال الواقع. از باب وضوح نگفتند.

اشکال: میگوید قید اخذ نشده. حیثیت تقییدی نیست.

پاسخ: هیچ جایی نگفته.

اشکال: الا ان هذا الداعی الطبعی...

در هر دو این را میگوید. قبلا گفت. گفت این به نحو طبعی میگوید اتیان بکن به داعی اما در موضوعِ 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 ثبوتا هست ولی حمل مطلق بر مقید نمیکینم. هر کدام سرجای 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 میدهیم 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 سلّم التقیید.

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 اند. 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 مثلا 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 اصلا این مسئله که اختلاف مطلق و مقید در مستحبات حمل بر مراتب شود و لذا مطلقش بر مقیدش حمل نشود (لبّاً یعنی همان تعدد مطلوب) میگوید این در بحث ما اصلا نمیاید چون در اینجا اتیان عملی که بلغ علیه ثواب، اذا اتی برجاء الواقع، اصلا 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 عقلا و اگر شارع هم ثواب میدهد بما هو عاقل است. اصلا 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 میگوید؟ گفتم برایتان. گفتید چجور 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 راجح عقلي. و المطلق الذي حقيقته إتيان الفعل لا بهذا الداعي بل بسائر الدواعي مستحب شرعي، فليس المقيد من مراتب المستحب الشرعي في قباله. [[88]](#footnote-88)

بنظرم عبارت اینجا مشکل دارد. یک «بل» ساقط شده. باید گفته شود «بل فی قباله». میگوید مقید از مراتب استحباب شرعی نیست بل فی قباله است یعنی عدیل آن است. یکی شرعی است و یکی غیر شرعی است. اگر هر دو شرعی بودند 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[[89]](#footnote-89) 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 المحبوبية على أي حال شرعية.

یک نکته ای هست. اینجا اینطور گفتند ولی قبلا گفتند لکنّک 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 قبلا 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 اصلا 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 ما مکرر در این بحث ها گفتیم که دومی اصلا معقول نیست که شارع جعل ثواب خاص کند در موضوعی که مقید باشد به اتیان. چون همان بحث انبعاث از دو داعی میشود.

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 میگوید 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 ماموربه مولا که معنایش ارشادیت نیست. در اینجا هم ایشان میگوید 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 کلا 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 الرحیم

فهرست

[اشکال شهید صدر به مرحوم آخوند 1](#_Toc154274397)

[نقد اول کلام شهید صدر 3](#_Toc154274398)

[نقد دوم کلام شهید صدر 5](#_Toc154274399)

[نقد سوم کلام شهید صدر 7](#_Toc154274400)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام 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 محتملات دیگر هست این است که یک فاء تفریع داریم. من بلغه ثواب علی عمل فعمله، این فاء تفریع ظهور در این دارد که بلوغ شده باشد بر آن و انقیاد باشد. بنابراین استحباب نمی‌شود چون می‌شود ارشاد بر حکم عقل. و یا در بحث تقیید، هرچند در برخی روایات «فعمله» مطلق است ولی در برخی روایات دیگر دارد که عمله طلباً لذلک الثواب یا التماساً لقول النبی پس تقیید شده و مطلق حمل بر مقید می‌شود و در نتیجه ثواب بر انقیاد می‌شود 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 می‌شود. 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 می‌کنند که قرینه ای که در فاء تفریع ذکر شده مورد مناقشه قرار داده شده.

الأوّل: ما ذکره المحقّق الخراسانیّ رحمه اللّه من أنّ البلوغ أخذ بنحو الجهة التعلیلیّة لا بنحو الجهة التقیدیّة کی یوجب وجها و عنوانا للعمل. [[90]](#footnote-90)

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 اُخِذَ بنحو التعلیل، پس عمل مطلق است به این معنا که ثواب دادند 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 تقییدی، 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 کونه 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 انقیاد باشد. یک چیز مسامحی است نباید با دقت نگاه کنید. چون اگر با دقت نگاه کنید، درست است که علی التعلیلیه، ذات عمل موضوع ثواب است و انقیاد نیست که مساوق با حکم عقل باشد منتهی استحباب هم درست نمی‌شود. چون در استحباب هم شما ثواب را به ذات عمل نمی‌دهید. پس علی ای حال مشکل دارید در ترتب ثواب به ذات عمل. چه فرقی می‌کند که اطاعت یا انقیاد باشد؟

ایشان می‌گوید از اینجا می‌فهمیم 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 نمی‌کند و استحباب را ثابت نمی‌کند یعنی نمی‌تواند شبهه دلالت فاء تفریع بر انقیاد را دفع کند پس استحباب را ثابت نمی‌کند.

# 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 عبارت‌ها در کفایه نیست. حالا نمی‌دانیم چرا ایشان این را به کفایه نسبت داده اند. البته ممکن است کسی اینطور بگوید که نهایتاً مرحوم آخوند باید این را می‌گفت هرچند در متن کفایه نیامده باشد. چون بالاخره ما می‌دانیم که بلوغ و انقیاد دخیل می‌شود 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 می‌شد به یکی از این دو. از طرفی گفته ثواب بر ذات عمل است پس یعنی تقیید نمی‌خواسته 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 می‌کنیم.

قبل از اینکه این را باز کنیم بنظرم مرحوم آخوند قائل به تقیید است نه تعلیل. البته ایشان تصریح ندارد. اینکه بلوغ چه نقشی دارد؟ بنظرم ظاهر آخوند تقیید است نه تعلیل که شهید صدر نسبت می‌دهد. ایشان قبل از اینکه بخواهد این را بحث کند می‌فرماید:

ثم إنه لا یبعد دلالة بعض تلک الأخبار علی استحباب ما بلغ علیه الثواب. [[91]](#footnote-91)

**اشکال**: عنوان مشیر است و به آن عمل اشاره دارد. در روایت بحث بلوغ ثواب است. می‌خواهد 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 یجب اکرامه. می‌گویید 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). پایین‌تر می‌فرماید که این روایات ظاهرة فی أن الأجر کان مترتبا علی نفس العمل الذی بلغه عنه صلی الله علیه و آله و سلم أنه ذو ثواب. درست است که می‌گویند 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 می‌ماند. باز پایین‌تر می‌فرمایند که:

و کون العمل متفرعا علی البلوغ و کونه الداعی إلی العمل غیر موجب لأن یکون الثواب إنما یکون مترتبا علیه فیما إذا أتی 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 می‌فرماید که وزان این روایات وزان من سرح لحیته است. من سرح لحیته مگر موضوع نیست؟ موضوع است. شما نمی‌توانید بگویید که ذات عمل بدون عنوان تسریح لحیه موضوع است. می‌گویید 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 می‌فرماید که مرحوم آخوند اینطوری فرموده که بلوغ حیث تعلیلی نه حیث تقییدی و بعد اشکال می‌کند، 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 تقیید دارد. اگر هم نپسندیدید، باتوجه به آن موصول و صله، لااقل ظهور در تعلیل که ندارد. در بالا هم که تصریح کرده استحباب من بلغه ثواب.

بله یک نکته ای وجود دارد که من عرض می‌کنم 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 می‌گوییم. اینکه اینجا تارة شما بحث می‌کنید که فعل آیا مقید است به بلوغ یا بلوغ حیث تعلیلی است برای عروض ثواب بر ذات عمل اما یک وقت می‌گویید 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، می‌گوییم فالفعل مستحب له. یعنی قیود تارة قید متعلق اند و اخری قید موضوع تکلیف اند. اینجا بلوغ ثواب اصلاً از حالات عمل نیست. بله با تکلف در تمام شرایط وارده بر مکلف که موضوع التکلیف است، می‌شود یک جور این را برگرداند به یک ضیقی در عمل. حتی مسافر و حاضر که عنوان مکلف است را شما می‌توانید بگویید صلاة فی السفر یجب فیه القصر در حالیکه ظهور روایاتش این است که مسافر یقصّر و حاضر یتمّ. 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 می‌کنم در واقع به نفع یا به قول عرب‌ها به صالح التعلیل است. یعنی اگر بخواهیم استدلال کنیم بر حیث تعلیلی بودن بلوغ، می‌توانیم 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. می‌شود 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 می‌دانیم. یعنی واجب مقید می‌شود. 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 می‌شود منتهی مرحوم آخوند معلوم نیست این حرف‌ها را زده باشد و ظاهر بلوغ هم قید است. این بحث بنظرم 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. بنظرم 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 می‌دهد و شما می‌شوید 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 می‌دهد، الان شما می‌شوید مصداق من بلغه ثواب علی کذا. یک بحث دیگر انقیاد است یعنی اتیان واقع برجاء تحصیل الواقع. اتیان العمل برجاء 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 نمی‌کند) کسی نمی‌تواند منکر شود که بلوغ در روایات من بلغ دخیل است در ترتب ثواب إمّا تقییداً لمتعلق الثواب و إما تعلیلاً از باب اینکه کلاً حیث تعلیلی است یا از باب اینکه تقیید می‌کند موضوع تکلیف را که المکلف است و نتیجه آن تضیق است برای ثبوت ثواب بر ذات عمل. این را نمی‌شود 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 اتیانه بنحو الانقیاد، آیا حیث تعلیلی است یا تقییدی؟ اینها باهم فرق می‌کنند. بلوغ را می‌فرمایید که یک امر تکوینی است؟ این حتماً دخیل است إما تقییداً و إما تعلیلا. اما اتیان بنحو الانقیاد، اصلاً قبول نداریم که در موضوع حکم دخیل است. کجا آخوند قبول کرده به نحو تقیید یا تعلیل را؟ ایشان می‌گوید و کونه داعیاً.... می‌گوید شخص وقتی بلغه 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 بداند.... کما اینکه ظاهر من سرح لحیته، این است که قید است. تسریح لحیه موضوع و متعلق ثواب و استحباب است. ایشان تشبیه می‌کند. یعنی بلوغ ثواب هم همینطور است. من بلغه 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 الکلام لا یخلو من إجمال، فإن أراد (قدّس سرّه) بذلک أنّه لمّا کان قید البلوغ بنحو التعلیل لا بنحو التقیید فالعمل یبقی علی إطلاقه، و لا یختصّ بالحصّة الانقیادیّة و المتفرّعة علی البلوغ. [[92]](#footnote-92)

اگر آخوند می‌خواهد بگوید که به حصه انقیادی و متفرع علی البلوغ مقید نیست، فمن الواضح أنّه لیس الأمر کذلک، فإنّه بمجرّد أخذ البلوغ فی جانب العمل لا محالة لا یبقی العمل ثابتا علی إطلاقه، بل تضیق دائرته بذلک سواء فرض البلوغ جهة تعلیلیّة أو تقییدیّة، فإنّ إطلاقه علی أیّ حال خلف فرض التفرّع علی البلوغ فیه. 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 تقیید بکار برده و نه واقع مقصود ایشان ظهوری دارد در معنایی که شما می‌گویید و نه بحث ایشان در بلوغ است. و إن أراد بذلک أنّه و إن صار العمل مقیّدا بفرض التفرّع علی البلوغ و الحصّة الانقیادیّة.

خب آقای بزرگوار! تفرع بر بلوغ یک مطلب است و حصه انقیادی مطلب دیگری است. چرا اینها را باهم خلط می‌کنید؟

لکنّ الثواب قد جعل علی نفس هذا العمل المتفرّع علی البلوغ و المنقاد به، و یکون البلوغ و الانقیاد جهة تعلیلیّة...

بنظر من اینجا خلط اساسی رخ داده. حرف مرحوم آخوند در باب بلوغ حتماً دخالت بلوغ است. پس چرا آخوند فرمود من سرح لحیته؟ یعنی تسریح لحیه عین بلوغ ثواب در بحث ما است و فرقی نمی‌کند و هیچکس نمی‌تواند 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 می‌فرماید این است که بلوغ ثواب شد و در عین 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 می‌گوید که اگر یک عملی بلغ علیه الثواب. بعد هم طرف اتیان کرد، حتی بداعی رجاء واقع، ما به ذات عمل ثواب می‌دهیم. ذاتی عملی که آخوند می‌گوید در مقابل بلوغ نیست بلکه در مقابل رجاء واقع و انقیاد است. مرحوم آخوند هم به هیچ وجه نمی‌خواهد 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 می‌کند که اصلاً انقیاد دخیل باشد. هیچ یک از حیث تعلیلی و تقییدی نیست. اگر مرحوم آخوند بگوید هیچکدام نیست، شما چه می‌فرمایید؟ می‌فرمایید 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. می‌گوید 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 نمی‌شود.

جواب این حرف روشن است. اولاً مرحوم آخوند نمی‌خواهد 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 نمی‌شود، 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 ما می‌گوییم که ثبوتاً اشکال ندارد که مولا ثواب بر ذات عمل بدهد حتی عملی که شما به داعی انقیاد نیاورید. همچین چیزی می‌شود. حالا چرا مولا چنین کاری می‌کند؟ 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 می‌شود یا نه....

فرمایش شما درست است که در استحباب هم ثواب را بر اطاعت می‌دهند منتهی به لحاظ اثباتی اگر بگویند ثواب را بر عمل می‌دهیم، 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 باید 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 می‌شود اما یک اشکال دیگری کردند که آن را در جای خودش جواب دادیم.

پس ببینید کسی که می‌گوید مفاد اخبار من بلغ عبارت است از ثواب بر ذات فعل و اطاعت را قید نکرده، بخاطر این است که این عبارت را کنایی می‌بیند. می‌گوید مثل من سرح لحیته است. من سرح لحیته فله کذا که بنابر اینکه این ثواب استحقاقی باشد، به صرف تسریح لحیه ثواب نمی‌دهند. باید تسریح لحیه به نحو اطاعت باشد تا به آن ثواب بدهند اما می‌گویند تعبیر من سرح لحیته کذا فله کذا، بیان کنایی بر استحباب عمل است و راست هم می‌گویند. مرحوم آخوند هم این را می‌گوید. بنابراین اینکه شما می‌فرمایید که شمایی هم که استحبابی هستید باید ثواب را بر طاعت بار کنید نه ذات عمل، می‌گوییم 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. می‌فرمایند که:

و کون العمل متفرعا علی البلوغ و کونه الداعی إلی العمل غیر موجب لأن یکون الثواب إنما یکون مترتبا علیه فیما إذا أتی برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتیاط... [[93]](#footnote-93)

اینکه عمل متفرع بر بلوغ باشد و این بلوغ داعی بر عمل باشد، این موجب نمی‌شود ثواب بر این مترتب باشد در جایی که برجاء آورده باشد به عنوان احتیاط.

بداهة أن الداعی إلی العمل لا یوجب له وجها و عنوانا یؤتی به بذاک الوجه و العنوان.

می‌گوید داعی قید نیست. یعنی انقیاد قید نمی‌شود نه اینکه بلوغ قید نیست. انقیاد را دارد نفی می‌کند. باز در ادامه می‌فرماید:

و إتیان العمل بداعی طلب قول النبی صلی الله علیه و آله و سلم کما قید به فی بعض الأخبار و إن کان انقیادا إلا أن الثواب فی الصحیحة إنما رتب علی نفس العمل و لا موجب لتقییدها...

می‌گوید نفس عمل موجب تقیید به انقیاد نیست. نفس عمل را مقابل انقیاد می‌گیرد. باز پایین‌تر می‌فرماید که:

بل لو أتی به کذلک أو التماسا للثواب الموعود کما قید به فی بعض‌ها الآخر لأوتی الأجر و الثواب علی نفس العمل لا بما هو احتیاط و انقیاد...

این را دارد نفی می‌کند. نفس عمل که می‌گوید مقابل احتیاط و انقیاد 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 می‌کند که ایشان حیث تعلیلی و تقییدی 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 انقیاد 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 انقیاد نه در مقابل بلوغ.

**اشکال:** مرحوم آخوند که داعی را همان بلوغ می‌داند. خط اول می‌فرماید: کون العمل متفرعاً علی البلوغ و کونه. کونه را به چی زدید؟

**پاسخ:** یعنی بلوغ آن ثواب داعی او شده باشد که می‌شود...

**اشکال**: داعی است نه قید. می‌فرماید چون داعی هست نمی‌تواند وجه ایجاد کند و الا اگر قید بود ایجاد می‌کرد...

**پاسخ**: کونه داعیاً که می‌شود انقیاد. یعنی رجاء واقع. بلوغ بشود داعی او. آن ثواب که قطعی نیست.

**اشکال**: همان بلوغ...

**پاسخ**: بلوغ که خودش نمی‌تواند داعی باشد. رسیدن به آن ثواب محتمل می‌تواند 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 می‌گوییم 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 می‌دهد یا همان ثواب محتمل. فرقی ندارد.

**پاسخ**: بلوغ من را حرکت می‌دهد؟؟

**اشکال**: بلوغ ثواب محتمل مرا هل می‌دهد.

**پاسخ**: یعنی ثواب محتمل محرک شماست. بلوغ که یک امر تکوینی است و الان به من رسیده. آن ثواب محتمل که همان رجاء واقع است... انقیاد که ایشان تصریح می‌کند، چرا گفته انقیاد است؟ برای اینکه رجاء واقع انقیاد است.

**اشکال**: شما عبارت را چطور معنا می‌کنید؟ و کون العمل متفرعاً علی البلوغ و کون الاحتیاط الداعی الی العمل.

**پاسخ**: کون بلوغ آن ثواب. بلوغ ثواب محتمل داعی من است که می‌خواهم به آن برسم. عبارات آخوند از این چیزها زیاد دارد. غیر از این اصلاً معنایی متصور نیست. خودش هم در ادامه می‌گوید انقیاد.

**اشکال**: آخوند می‌گوید 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 می‌شود. بعد می‌گوید صرف داعی موجب تقیید نمی‌شود.

**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 می‌کنید به آخوند؟

**پاسخ**: اشکال نمی‌کنم. عبارت را معنا می‌کنم. و کونه الداعی الی العمل غیر موجب لأن یکون الثواب إنما یکون مترتبا علیه فیما إذا أتی برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتیاط.

تصریح می‌کند خودش. گوش بکنید. یک بلوغ داریم یعنی وصول تکوینی خبر به من. اینکه تمام شد. چی را می‌خواهم 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. می‌گوید اتیان العمل بداعی موجب قید نمی‌شود نسبت به موضوعش که موضوع ثواب مقید به اتیان عمل به رجاء باشد. تصریح عبارت است. این عبارت ذیل همان است. و کونه الداعی الی العمل غیر موجب لأن یکون الثواب إنما یکون مترتبا علیه فیما إذا أتی 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 انه مامور به و به عنوان الاحتیاط بیاوری تا ثواب بدهیم. یعنی موضوع ثواب اینها نیست. حرف این است. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[اشکال شهید صدر (ره) بر مرحوم اصفهانی (ره) 1](#_Toc154402861)

[نقد کلام شهید صدر 4](#_Toc154402862)

[بیان دوم مرحوم اصفهانی و اشکال شهید صدر بر ایشان 6](#_Toc154402863)

[پاسخ از اشکال شهید صدر 8](#_Toc154402864)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

بحث در اشکالاتی بود که از فرمایش شهید صدر استفاده می‌شود در مقابل استدلالی که از مجموع فرمایش مرحوم آخوند در کفایه و تحریر و تقریر مرحوم اصفهانی استفاده می‌شود 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 می‌کند و رد می‌کند 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 می‌کند. کسی ادعا می‌کند که فعمله دلالت می‌کند بر ترتب ثواب بر حصه انقیادی که بطبیعة الحال نافی استدلال بر استحباب می‌شود (کما اینکه از بحث‌های 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 می‌کنند. منتهی 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 می‌کند بر اینکه ثواب در روایات من بلغ برای نفس عمل است و از این هم استحباب برای نفس عمل می‌فهمیم. 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 می‌کند بر اینکه موضوع خود عمل است. چون روایت ضعیفی که دلالت می‌کند بر ثوابی، ثواب را بر خود عمل میاورد و کاری به انقیاد ندارد. مثلاً یک روایتی می‌گوید 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 نمی‌توانست بگوید کان له اجر ذلک یعنی همان اجر. و الا کان ثواب آخر علی موضوع آخر. پس مرحوم اصفهانی می‌خواهد ادعا کند اخبار من بلغ تقریر می‌کند همان ثواب را در همان موضوع. ایشان می‌فرمایند از مجموع دو ظهور می‌فهمیم که در اخبار من بلغ وقتی بلوغ ثواب می‌شود، خداوند ثواب را بر نفس عمل می‌دهد.

شهید صدر این را در عداد اجوبه بر نفی حصه انقیادی آورده. البته مرحوم اصفهانی همچین چیزی نفرمودند و شهید صدر هم متفطن است. در تقریرات فرمودند الثانی. این الثانی ذیل ما اورد علی استفادة الحصة الانقیادیة است. ما اورد چند تا است. یکی حرف آخوند و یکی این بیان مرحوم اصفهانی. می‌فرمایند:

الثانی: ما ذکره المحقّق الأصفهانیّ (قدّس سرّه) و هو فی الحقیقة لیس مناقشة فی قرینیّة الفاء للاختصاص بفرض الانقیاد، و لم یذکره هو رحمه اللّه بهذا الصدد، و إنّما هو دلیل مستقلّ علی أنّ أخبار من بلغ لا تنظر إلی حصّة الانقیاد... [[94]](#footnote-94)

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 حصة انقیادی تمام شود، ایشان دست از این ظهور برمیدارد. چون در اول بحث می‌فرماید که مخالف این ظهور لیس الا دو تا ادعا: یا دلالت تفریع بر حصة انقیادی و یا اخبار مقیده. و لاینافی هذا الظهور[[95]](#footnote-95) الا دلالت فاء بر حصه انقیادی یا دلالت اخبار مقیده. این دو تا منافی این ظهور اند. پس مرحوم اصفهانی نمی‌خواهد بگوید این ظهورات حصه انقیادی را نفی می‌کند. خودش قبول دارد که ظهور محکوم آنهاست. چون می‌گوید لاینافیه الا او. البته می‌شود 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 می‌شود «لاینافیه الا» ظاهرش این است که اگر دلالت فاء تفریع باشد، دلالت اخبار مقیده باشد، این ظهور را نفی می‌کند.

**اشکال**: اجمال نمی‌شود؟

**پاسخ**: اجمال یا هر چیز دیگر می‌خواهد باشد بالاخره ظهور را نفی می‌کند. 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 می‌شود فهمید. لذا مرحوم اصفهانی تلاش می‌کند که نفی حصه انقیادی را بزند نه از باب این ظهور آن را بزند. (حالا باز هم در ادامه اشاره می‌کنیم) بنابراین کلاً درج این فرمایش مرحوم اصفهانی که مجموع این دو ظهور را اینجا آوردند، درست نیست.

بعد ایشان به مرحوم اصفهانی اشکال می‌کنند. 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 می‌کند که ما نمی‌فهمیم شما می‌خواهید چه بگویید از تقریر و تثبیت همان ثواب. می‌خواهید بگویید دقیقاً همان ثواب را با همه خصوصیات می‌خواهد ثابت کند برای کسی که بلغه ثواب؟ همان ثواب که در روایت ضعیف آمده با تمام خصوصیات؟ می‌گوید 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 لحیته، در آنجا بلوغ ثواب دخلی ندارد. پس شما نمی‌توانید 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، می‌گوید این حرف درستی است. روایت من بلغ می‌خواهد این کار را انجام دهد. چون می‌گوید له اجر ذلک یا ذلک الثواب؛ منتهی شهید صدر می‌گوید 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 می‌زدید 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 کمّ و کیف را می‌گویید متحد است، یعنی می‌خواهد 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 می‌خواهید 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[[96]](#footnote-96). 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، المکلف 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 المکلف 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 شقّی که شما گفتید یک شقّ 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 کمّ و کیف را بگوید، نخیر. هم از کمّ و کیف بیشتر است چون موضوعش را می‌گوید ذات عمل است. پس فقط در مقام کمّ و کیف 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 نمی‌گیریم. 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 می‌گوید بداعی البلوغ. مگر اصلاً بلوغ داعی می‌شود؟ حالا در ادامه توضیح می‌دهم این را. عبارت آخوند را هم گفتم شما معنا کنید. بلوغ که داعی نمی‌شود. حالا سر جای خودش می‌گویم تا بحث در بحث نشود.

مرحوم اصفهانی می‌فرماید 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. [[97]](#footnote-97)

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 می‌کنند که جوابش روشن است. مقصود مرحوم اصفهانی روشن است و تشقیقات نمی‌خواهد. حالا تشقیق می‌کنند اما اصل حرف را نمیاورند. باید هر سه را میاوردید تا معلوم شود چیست.

**اشکال**: می‌توان گفت بنابر حرف مرحوم اصفهانی تصویب لازم میاید؟ چون اگر گفتیم موضوع این حرف خود بلوغ است، بلوغ غیر موافق است.

**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 می‌شود...

**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 می‌شود. این تصویب نیست؟

**پاسخ**: تصویب این است که واقعاً عوض شود. مگر واقع عوض می‌شود؟

**اشکال**: واقعی که نبوده الان موجود می‌شود؟

**پاسخ**: یک استحباب دیگر است. می‌گوید 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 می‌شود؟ این را بگویید که چطور می‌شود؟ ما در اجتماع مثلین این را جواب دادیم.

**اشکال**: حکم ظاهری مماثل می‌شود..

**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 می‌خواهیم حرف مرحوم اصفهانی را تثبیت کنیم. پس اشکال شهید صدر هم دفع می‌شود.

# بیان دوم مرحوم اصفهانی و اشکال شهید صدر بر ایشان

ایشان باز یک بیان دیگری از مرحوم اصفهانی آوردند و اشکال کردند. می‌فرمایند که سومین دلیل که برخلاف حصه انقیادی است، این است که عمل وقتی که تفریع می‌شود بر بلوغ، فعمله، فاء تفریع دو جور است. یک وقت تفریع است به معنای اینکه قبلش داعی می‌شود بر او. مثال می‌زند ایشان: وجب علیّ 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 می‌شود فاء تفریع معلول بر علت. بعد می‌فرمایند گاهی این نیست. البته مرحوم اصفهانی تعبیر ایشان را ندارد. فرموده بود گاهی تعقیب است فقط. ترتیب است فقط. ایشان عبارتی که نقل می‌کنند این است:

و أخری یکون من باب تفریعه علی موضوع داعیه

اینها فهم خود مرحوم شهید صدر است از کلام اصفهانی و تطبیقات است. مرحوم اصفهانی نفرمود 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 می‌شود 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 هم 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 أخری یکون من باب تفریعه علی موضوع داعیه. حالا عیبی ندارد. شهید صدر خیلی حرف آقای اصفهانی را پیچیده کرده و چیزی را نسبت می‌دهد و بعد اشکال می‌کند که هیچ کدامش وارد نیست. اصلاً مرحوم اصفهانی در مقام این حرف‌ها نیست. خود مقرر ایشان هم متوجه بوده و در پاورقی اشاره می‌کند که مرحوم اصفهانی نمی‌خواسته این را بگوید.

در هر صورت، این دو تا معنا در تفریع میاید. شهید صدر می‌گوید ما این را قبول داریم و این دوتا می‌تواند باشد اما یک اشکالی داریم به مرحوم اصفهانی. می‌گوید وقتی همچین 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 واقعیه است. یک فرد از عمل هم اینطور است یعنی مصداق اطاعت واقعی است. ایشان می‌گوید اولی که مقطوع است. یعنی وقتی بلوغ ثواب می‌شود، شخص می‌تواند عمل را انقیاداً بیاورد پس این مصداق واقع می‌شود. اما مصداق اطاعت واقعیه، می‌گوید مشکوک است. اگر اخبار من بلغ مطرح نباشد، شما فقط احتمال استحباب می‌دهید. چگونه می‌خواهید به نحو اطاعت واقعیه بیاورید؟ مشکوک است. بخواهید با خود اطلاق اخبار من بلغ درست کنید، اینکه درست نیست. اطلاق نمی‌تواند فرد مشکوک را در خودش داخل کند. وقتی شما نمی‌دانید فعمله، مصداق اطاعتی است که قابل ترتب ثواب باشد، چگونه می‌خواهید در اخبار من بلغ در اطلاقش بیاورید؟ اطلاق اخبار من بلغ موضوعاتی را می‌گیرد که بشود به آنها ثواب داد. شما نمی‌توانید موضوع مشکوک را داخل کنید در اطلاق. می‌گوید اینجا بدتر از موارد قبلی است. در واقع شبهه مصداقیه خود مطلق است. شما با اطلاق اخبار من بلغ بگویید اطلاق اینجا را می‌گیرد. 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 فیه الثواب. [[98]](#footnote-98) یکی علت و معلول است و یکی مجرد ترتیب است.

فالعمل المترتب علیه الثواب حیث کان متقوما ببلوغ الثواب علیه، فلذا رتبه علی بلوغ الثواب. فیکون نظیر من سمع الأذان فبادر الی المسجد، فان الداعی إلی المبادرة فضیلة المبادرة، لا سماع الأذان و إن کان لا یدعوه فضیلة المبادرة إلا فی موقع دخول الوقت المکشوف 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 مشکوکه کجا بود؟ گاهی ایشان حرفهای عجیب و غریبی می‌زند. ایشان می‌گوید چون دو دلالت می‌شود باشد، فلا یتعین التفریع فی الأول حتی ینافی الظهور المدعی سابقاً. می‌گوید این فاء تفریع تعین 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 تعین فاء در حصه انقیادی مجموعاً یک دلیل است. می‌گویند پس روایات من بلغ هیچ مشکلی در دلالت بر اینکه ثواب بر نفس عمل هست ندارد. بنابراین کل این بساطی که آقای صدر چیده، یک دلیل دوم میاورد از مرحوم اصفهانی و یک دلیل سوم میاورد و... بنظرم همه تخیلات است و ربطی به کلام محقق اصفهانی ندارد. خود مقرر ایشان هم در پاورقی نوشته:

لا یخفی أنّ المحقّق الأصفهانیّ رحمه اللّه لم یکن مقصوده بهذا البیان التمسّک بإطلاق أخبار من بلغ، بل کان مقصوده مجرّد هدم قرینیّة فاء التفریع للاختصاص بفرض الانقیاد للواقع المحتمل، کی یثبت بعد سقوط هذه القرینة الاستحباب النفسیّ بالبیان السابق...

چون اگر این فائ 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 الثانی من الوجوه الماضیة، و إذن فمجموع الوجه الثانی و الوجه الثالث فی نظر المحقّق الأصفهانیّ رحمه اللّه وجه واحد. [[99]](#footnote-99)

بعد خود ایشان یک اشکالی می‌کند که جوابش روشن است. بنابراین بنظرم بیان و استدلال مرحوم اصفهانی از این اشکالات مبرّاست. و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[اشکالات آیت الله وحید (حفظه الله) بر کلام مرحوم آخوند (ره) 1](#_Toc154530633)

[مروری بر کلام مرحوم آخوند (ره) 2](#_Toc154530634)

[احتمالات در کلام مرحوم آخوند (ره) 2](#_Toc154530635)

[توسعه اشکال در جعل داعی 4](#_Toc154530636)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

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 می‌کنند برای فرمایش آخوند که داعی وجه و عنوان برای فعل نمی‌شود. 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 نمی‌شود، ذکر می‌کنند. مخصوصاً توجیه اول را که چند نقض بر آن وارد می‌کنند و یک جواب حلّی می‌دهند. حلّاً و نقضاً. بقیه وجوه هم همینطور و در آخر می‌فرمایند که فرمایش مرحوم آخوند و مرحوم محقق عراقی که می‌فرمایند حیثیات تعلیلیه به حیثیت تقییدیه برنمیگردد، اشتباه است و در بحث ما، نمی‌توانیم 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 ماجرایی 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 می‌کند، 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 لذلک 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 متفرعا علی البلوغ و کونه الداعی إلی العمل... [[100]](#footnote-100) 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 نمی‌تواند 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 مترتبا علیه فیما إذا أتی برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتیاط... صرف اینکه عمل متفرع بر بلوغ باشد و داعی آن احتمال ثواب بالغ باشد، موجب نمی‌شود ثوابی که در اخبار من بلغ آمده، مترتب باشد بر چنین قیدی؛ یعنی بکونه احتیاطاً و مأتیاً برجاء تحصیل واقع. حالا در اینجا ایشان از این جمله استفاده کرده.

بداهة أن الداعی إلی العمل لا یوجب له وجها و عنوانا 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 نمی‌دهد. 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 پر است از این حرف که اتیان العمل برجاء الواقع می‌شود انقیاد. همین صفحه ایشان می‌فرماید که:

و إتیان العمل بداعی طلب قول النبی صلی الله علیه و آله و سلم کما قید به فی بعض الأخبار و إن کان انقیادا...یعنی مرحوم آخوند قبول دارد که داعی به فعل عنوان می‌دهد. داعی ایجاد وصف می‌کند در فعلی که ماتی باشد. یعنی آخوند نمی‌خواهد بگوید داعی فعل به هیچ صورتی به فعل ماتی به عنوان نمی‌دهد. مگر می‌شود آخونده همچین 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 الداعی إلی العمل لا یوجب له وجها و عنوانا 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 (یؤتی به بذاک الوجه و العنوان) را برای چه آورده؟ می‌گفت انّ الداعی الی العمل لایوجب وجهاً و عنواناً.

عرضم این است که این تصویر غلط است که مرحوم آخوند بخواهد بگوید داعی به عمل ولو در فعل ماتی به داعی، هیچ عنوانی به آن نمی‌دهد. مگر همچین 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، می‌تواند به فعل در ظرف دعوت خودش، می‌تواند عنوان دهد؟ داعی الی الفعل می‌تواند 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. همچین چیزی می‌شود؟

**اشکال**: اگر قبل از اتیان نباشد که می‌شود تطابق نداشته باشد ماتی به با ماموربه. چرا می‌گوییم ماتی به باید همان مدعو باشد؟

**پاسخ**: ببینید ما یک مقام بعد از فعل داریم. مثل اینکه انسان فعلی را اتیان می‌کند بداعٍ خاص. حالا که اتیان کردم به داعٍ 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 می‌تواند متلوّن بشود به عنوانی که از ناحیه داعی میاید؟ در صقع دعوت نه در صقع اتیان خارجی. در صقع اتیان خارجی مسلماً متلوّن می‌شود به آنچه که از قبل داعی میاید. مثل انقیاد و غیره. تلون ماتی به است به عنوانی که نشو از داعی هم پیدا می‌کند. در همان صقع دعوت می‌شود دعوت کند به فعلی که متلون می‌شود از ناحیه خود دعوت؟ قطعاً نمی‌شود. آخوند هم این را می‌گوید. اصلاً یوتی به بذلک الوجه را ایشان برای این آورده. می‌گوید 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 می‌فهمد که وقتی کفایه تدریس می‌کرده، خوب نفهمیده.

بداهة أن الداعی إلی العمل لا یوجب له وجها و عنوانا یؤتی به بذاک الوجه و العنوان. می‌گوید داعی الی العمل نمی‌تواند وجه و عنوانی درست کند که یوتی این عمل بداعی ذلک الوجه. یعنی قبل از صقع اتیان خارجی نمی‌شود داعی دعوت کند به عملی که عنوان بدهد به این عمل بطوری که یوتی بهذا الوجه و العنوان. یعنی در مقام صقع دعوت نمی‌تواند این کار را بکند. یک چیزی من می‌خواهم اضافه کنم که در کلمات قوم ندیدم. می‌خواهم این بحث را توضیح دهم. نه فقط از قبل همین داعی این چیز نمی‌شود. یعنی نه فقط از قبل داعی نمی‌شود که فعل قبل از اتیان ملوّن بشود به عنوانی که یوتی به بلکه اصلاً از قبل هر داعی دیگری هم نمی‌شود. یعنی چه؟ یعنی داعی دیگر هم نمی‌شود به فعلی بخورد که از قبل آن داعی تلوّن به عنوان پیدا کند. اینطور بگویم بهتر است. ما می‌خواهیم یک استظهاری کنیم که قبلاً هم شبیه آن را استظهار کرده بودیم. اخبار من بلغ در مقام ترغیب و حثّ بر عمل است و جعل ثواب برای فعل به هر عنوانی که شما فرمودید و تحصیل کردید، برای ترغیب به یک عمل‌مّایی است. حالا آن عمل عبارت باشد از ذات فعل یا فعلی که بلغ علیه ثواب یا فعلی که بلغ علیه ثواب و اوتی برجاء تحصیل ثواب. هر چه می‌خواهد باشد ولی در مقام ترغیب است. این ظهور را شما نمی‌توانید 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 می‌شود ترغیب کنند به فعلی که در موضوعش اخذ شده انّه ماتی برجاء تحصیل الواقع؟ می‌شود یا نه؟

# توسعه اشکال در جعل داعی

ببینید دوباره سوالم را می‌گویم. فرض کنید استظهار کردیم روایات من بلغ در مقام ترغیب به عمل است. به هر لسانی. جعل ثواب یا هر چیز دیگر. آیا می‌شود این عملی که مورد ترغیب است، عملی باشد که در آن اخذ شده باشد انه ماتی برجاء الواقع؟ دیدید که بعضی‌ها می‌گویند مستحب عملی است که ماتی بداعی الواقع باشد؟ میگویید موضوع استحباب این است حتی مرحوم اصفهانی که تردید ایجاد می‌کند، در آخر می‌گوید استحباب که مسلّم 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 برجاء الواقع؟ پس این توسعه که می‌گفتم این است که می‌خواهیم بگوییم این دومی اصلاً معنا ندارد. نه فقط داعی به فعل قبل از اتیان نمی‌تواند آن را متلون کند به لونی که از ناحیه دعوت میاید بلکه کلّاًّ نمی‌شود جعل داعی کرد به فعلی که در موضوعش مفروض گرفتیم انّه ماتی برجاء الواقع. چرا؟ در لابلای حرف مرحوم اصفهانی این بود و بحث هم کردیم. چون در موضوع جعل داعی نمی‌شود فرض دعوت کرد. وقتی شما می‌فرمایید که امر بشود، ترغیب بشود به فعلی که ماتی است برجاء الواقع، یعنی فعل دارای دعوت است و داعی دارد. داعی اش اتیان واقع است. فرض کردید که فعل شما به داعی واقع اتیان می‌شود. دوباره نسبت به آن جعل داعی می‌خواهید 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 می‌گوییم، 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 می‌کنید ماتی به داعی است، می‌شود فعل ماتی به داعی را اراده داشته باشیم؟ چرا نمی‌شود؟ چون اراده تشریعی برای قبل از وقوع است. شما نمی‌توانید در موضوع اراده تشریعی وقوع فعل را فرض کنید. بگویید که فعلی را که واقع می‌شود را اراده کردم. مگر می‌شود همچین چیزی؟ فعل را فرض کردید واقع می‌شود به نحو مّا، به ارادة مّا، به هر چیزی، اراده کنم او را.

می‌خواهم 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 دقت‌ها را کرده باشد. ایشان در ان قلت آنجا فرمود که بله ما می‌توانیم 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 می‌کنند 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 می‌گوید 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 می‌کند 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 می‌گوید 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 نمی‌دهد که به این لون یوتی به باشد و این حرف تمام است و خیلی حرف خوبی هم هست. ما یک قدم جلوتر می‌توانیم برویم که نه فقط داعی نمی‌تواند به عمل لون و عنوانی بدهد که بوتی بهذا الداعی بلکه کلّاً برای فعل ماتی به عنوان خاصی که از جهت داعی معنون به آن عنوان می‍شود، نمی‍توان جعل داعی کرد. اراده تشریعی هم نمی‌شود کرد. چون گویی در آن فرض می‌کنیم فعل واقع شده. فعلی که واقع شده را نمی‌شود برایش جعل داعی کرد. بله می‌شود بگوییم کاری بکن که فعل تو اینطوری واقع شود. یعنی آن امر قبل از وقوع فعل را می‌توانیم خطاب کنیم.

عبارت مرحوم اصفهانی را هم برای شما بخوانم تا مطلب تمام شود. بعد برویم سراغ حرف آقای وحید. می‌فرماید که:

و إذا کان العمل المدعو إلیه علی حاله من عنوان نفسه من دون تقیّده بعنوان من قبل الداعی حتی عنوان الانقیاد...[[101]](#footnote-101) خب عنوان انقیاد که بر ماتی به صدق می‌کند. می‌گوید بر مدعو صدق نمی‌کند. چرا؟ دقت کنید.

فانه (این انقیاد) عنوان المأتی به بذاک الداعی، لا عنوان المدعو إلیه حتی یدعو إلیه ذلک الداعی.... عبارت‌ها مشکل است ولی با این بیانی که عرض کردم حل شد. می‌فرماید که این داعی دعوت نمی‌کند من قبل الداعی... حتی عنوان انقیاد هم نیست. یعنی داعی نمی‌تواند به عنوان انقیاد دعوت کند. عنوان انقیادی که از جانب خودش بیاید. اینکه یک انقیاد دیگری بیاید، بحث دیگری است که ما با آن توسعه اشکال کردیم. می‌گوید فانه (این انقیاد) عنوان المأتی به بذاک الداعی، لا عنوان المدعو إلیه... یعنی در صقع دعوت نیست این عنوان انقیاد. در صقع عنوان خارجی است. خب این هم حرف ایشان. حالا بیاییم سراغ فرمایش آیت الله وحید حفظه الله.

**اشکال**: نمی‌شود گفت از باب انقیاد بیاور؟

**پاسخ**: این عبارت آخوند راجع به این نیست. بله راجع به دعوت است منتهی ما الان اشکال کردیم که از باب انقیاد هم نمی‌تواند بیاید.

**اشکال**: یعنی اینکه بگوید انقیاد را از باب انقیاد بیاور نمی‌شود؟

**پاسخ**: گفتیم نمی‌شود. اشکالش این است که انقیاد فرض اتیان بداعی الخاص است. نمی‌توانید به فعل ماتی بداعی الخاص دعوت کنید. چون دارید فرض می‌کنید ماتی به باشد به عنوان خاص. ماتی به را چطور دعوت به آن کنید؟ بله می‌توانید دعوت کنید که ای عبد کاری کن که ماتی به تو به این داعی باشد. این را می‌توانید بگویید که همان فعل جوانحی می‌شود. ایها العبد کاری کن که اراده تو اینطوری به فعل تعلق بگیرد. این می‌شود. لذا اگر دیده باشید مرحوم اصفهانی در آن ان قلت می‌فرماید 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 داعی‌ها 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 می‌کند.

**اشکال**: من جعل می‌کنم 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 می‌گوید ایجاب در واقع انشا بداعی جعل الداعی است، داعی اول برای شارع است. مولا به یک انگیزه ای انشا می‌کند. آمرهای معمولی هم همینطور اند. ما وقتی به کسی فرمان می‌دهیم، انشا می‌کنیم به این داعی که طرف را ترغیب کنیم. یعنی در او دعوتی ایجاد کنیم.

**اشکال**: منی که می‌خواهم انجام دهم که به داعی ترغیب نمیاورم.

**پاسخ**: یا به داعی اطاعت میاورد و یا انقیاد. من انشا می‌کنم به داعی ترغیب شما را. شما که ترغیب می‌شوید از باب علم به این امر، یا از باب احتمال امر میاورید که انقیاد است.

**اشکال**: پس دو داعی نشد. شارع جعل کرد تا من ترغیب شوم. منی که ترغیب شدم هم به داعی رجاء بیاورم. الان طولیت کجا لحاظ شد؟

**پاسخ**: من می‌گویم شارع که ترغیب می‌کند، به چی ترغیب می‌کند؟ عمل مرغّب فیه چیست؟ ذات عمل است یا عمل ماتی برجاء الواقع است؟ می‌خواهیم بگوییم اگر عملی که در آن فرض کردید کونه ماتیاً برجاء الواقع، می‌شود به آن دعوت کرد؟ یعنی مفروض باشد در آن کونه ماتیاً برجاء الواقع. وقتی فرض کردیم کونه ماتیاً برجاء الواقع، عملی که مفروض است اتیانش از غیر قبل دعوت من، نکته مهمش این است. از غیر قبل این دعوت فرض شده کونه ماتیاً، آن وقت ما دعوت کنیم به فعل ماتی؟

**اشکال**: پس الان داعی ترغیب لغو شد؟

**پاسخ**: بله. لغو است. از ناحیه شارع نمی‌شود به این داعی ترغیب کنیم. مثل این می‌ماند که به عمل موجود ترغیب کنیم. آیا می‌شود؟ عین همان است. همانطور که به عمل شخصی خارجی که موجود است نمی‌توان ترغیب کرد، به عملی که موجود نیست اما مفروض است کونه موجوداً. نمی‌توانید ترغیب کنید. شارع نمی‌تواند بگوید ایها العبد! عملی که وجودش مفروض است را ایجاد کن. این هم نمی‌شود. 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 می‌کند. حالا فکر کنید تا فردا. و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 1](#_Toc154768783)

[وجه اول در دفاع از مرحوم آخوند 2](#_Toc154768784)

[پاسخ اصلی از وجه اول 3](#_Toc154768785)

[اشکالات نقضی آیت الله وحید بر وجه اول 4](#_Toc154768786)

[نقض اول 4](#_Toc154768787)

[نقد اول نقض اول 5](#_Toc154768788)

[نقد دوم نقض اول 6](#_Toc154768789)

[نقض دوم 7](#_Toc154768790)

[نقد نقض دوم 8](#_Toc154768791)

[نقض سوم 8](#_Toc154768792)

[نقد نقض سوم 9](#_Toc154768793)

[اشکال حلی آیت الله وحید بر وجه اول 9](#_Toc154768794)

[پاسخ از اشکال حلی 9](#_Toc154768795)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 (فعمله) و حتی روایاتی که در آن تقیید 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 می‌فرماید. 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 نمی‌دانیم این وجه را چه کسی مطرح کرده. بنظرم وجه سخیفی است و ارزش آوردن نداشت ولی ایشان این را آوردند و نقض‌های متعددی به آن وارد می‌کنند و حلّا هم جواب می‌دهند ولی حق مطلب این است که نه آن نقض‌ها وارد است و نه حلّش حل درستی است و در نهایت، آن اشکال اساسی که به این تقریب هست را هم ذکر نمی‌کنند. پس ما الان می‌خواهیم وجهی را ذکر کنیم که در دفاع از مرحوم آخوند مطرح شده. من نمی‌دانم این وجه را کی مطرح کرده. در این کتاب‌هایی که در دسترس هست ندیدم حالا اگر کسی این را در حاشیه خاصی فرمودند نمی‌دانم.

# وجه اول در دفاع از مرحوم آخوند

فرمودند که: فقد استدل علی عدم الامکان... که این داعی نمی‌تواند 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 می‌شود. چطور؟ می‌گویند 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. می‌گوید فعمله کان له ثواب ذلک. بر صرف قصد ثواب را بار نکرده.

اگر بخواهند بگویند ثواب بر عمل احتیاطی یعنی عمل ماتی برجاء الواقع است، می‌فرمایند 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 می‌دهد و امر خورده به فعلی که الان معنون به عنوان احتیاط است. بعد ایشان می‌فرماید همانطور که گفته شده، اگر امر به عنوانی بخورد، باید برای امتثال آن امر، عنوان را قصد کنیم (کما اینکه در بحث فقه هم کثیراً این را بحث کردیم) مثال هم می‌زنند به امر به صلات ظهر و عصر که ما مجبوریم برای امتثال این امر، قصد ظهر و عصر کنیم. پس اگر امر به احتیاط خورد، برای امتثال 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 اُخِذ 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 معنوناً 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، همچین 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 می‌شود از شوق گرفته تا حبّ و داعی و حکم، همه همینطور است. یعنی به ذات احتیاط تعلق می‌گیرد نه به وجود الاحتیاط. دلیلش را هم در آنجا گفتیم. وقتی چیزی در نفس، وجود ذهنی و صورت پیدا کند، لایمکن ان یتعدد 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 نمی‌دانم. مرحوم آخوند اینجا کم شانس بود که یک کسی اینطوری از ایشان دفاع کرده است.

**اشکال**: دیروز فرمودید که داعی نمی‌تواند به وجود فرضی بخورد. امروز می‌فرمایید که می‌خورد. فرق این دو در چیست؟

**پاسخ**: می‌تواند عنوان دهد. گفتیم همیشه عنوان می‌دهد. مثل تعظیم یا هتک یا احتیاط و...

**اشکال**: ولی فرمودید به وجود مفروض لون نمی‌دهد.

**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 می‌کند بر عملی که شما فرض کردید به رجاء واقع آورده می‌شود، ما استظهار کردیم (البته برهانی نیست) که این روایات در مقام ترغیب و بعث و امر باشد. آیا می‌شود 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 الصحیحه علی ذات العمل لا علی العمل برجاء الثواب، می‌گوید لازم میاید که استحقاق ثواب بر اتیان عمل بدون قصد باشد و چون این عقلاً باطل است، استدلالی که ذکر شد غلط است. چرا لازم میاید؟ چون شما می‌گویید 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 می‌گوید استحقاق ثواب بدون قصد نمی‌شود. 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 همچین چیزی لازم میاید؟ روایت که نگفته استحقاق ثواب. گفته ما ثواب می‌دهیم. اگر شما استظهار می‌کنید که این ثواب، ثواب استحقاقی است، آن وقت می‌افتیم 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. بگوید بر این عمل ثواب می‌دهم 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 می‌دهیم. مگر استحقاق، همان ثواب می‌شود؟! اصل ثواب را ممکن است بگوییم عقل حکم به استحقاق می‌کند به هر معنایی که در مورد خداوند معنا داشته باشد اما همان ثواب، کجا استحقاقی است! پس اصل اینکه نحوٌ من التفضل در کار است بحثی نیست منتهی این فرمایش که ایشان می‌فرماید اگر بگوییم ثواب بر ذات عمل است، یعنی می‌گوییم استحقاق ثواب است بدون قصد قربت و این معقول نیست چون عقل حاکم به استحقاق است؛ در پاسخ می‌گوییم 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 نمی‌شود....

**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 نمی‌شود. بدون قصد که نمی‌شود. اینکه روشن است. شما باید اینطور بحث کنید که چه کسی گفته روایت، ثواب استحقاقی می‌دهد؟

**اشکال**: «فله ثواب» وعده نیست؟

**پاسخ**: به تفضل هم ممکن است وعده بدهند نه اینکه حتماً استحقاق داری و به تو ثواب می‌دهم. وعده می‌دهم 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 می‌دهم که به شما هبه کنم نه اینکه شما مستحق بودی.

**اشکال**: بالاخره تفضل شما اثبات نمی‌شود.

**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 می‌کنم.

# 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 می‌شود یا نه. این دو را خلط کردند. می‌فرمایند که انه یستلزم من عدم کون الداعی للعمل وجهاً للعمل و کون الثواب فی الصحیحه علی ذات العمل. دو مطلب است. یک وقت اشکال شما مطلقاً این است که اگر صحیحه بخواهد ثواب را بر ذات عمل بیاورد، همچین مشکلی پیش میاید. یک حرف این است که داعی لون نمی‌دهد. 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 می‌دهد. شما این را ابطال نکردید که داعی به فعل عنوان می‌دهد. می‌فرمایید اگر صحیحه ثواب را بر ذات عمل قرار دهد، اشکال دارد. خب اشکال داشته باشد.

**اشکال**: در صحیحه ثواب را بر ذات عمل بار می‌کنند. فرقی نمی‌کند...

**پاسخ**: اینکه همان است. می‌گویم چرا داعی عنوان ندهد به متعلقش؟

**اشکال**: اگر داعی به عمل عنوان ندهد یعنی ثواب بر ذات عمل است بدون قصد. این‌دو دو روی یک سکه است.

**پاسخ**: دو گزاره است اینها. دو روی یک سکه کجا بود؟ ما ادعا می‌کنیم که داعی عنوان می‌دهد 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**: می‌گویم بر فرض این، اشکال داشته باشد به قول شما (که البته ما گفتیم ندارد). چه ربطی دارد که داعی عنوان بدهد به متعلقش؟

من می‌گویم نقض باید این باشد. مرحوم آخوند می‌گوید عنوان نمی‌دهد. مستدل هم تایید کرد که عنوان نمی‌دهد. شما می‌گویید که اگر عنوان ندهد، لازمه اش این است که ثواب بر ذات عمل مترتب شود؟ چرا این لازمه پیش میاید؟ داعی هیچ عنوانی نمی‌دهد لکن ما ثواب را صرفاً بر عمل همراه با قصد می‌دهیم. چه مشکلی دارد؟ شما باید قصد هم بکنید. اشکال این بود که داعی آیا عنوان می‌دهد 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 می‌گویید 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 می‌کند. مثل ضرب یتیمی که برای تادیب باشد حسن و ضرب یتیمی که برای ظلم و تشفی باشد، ظلم و قبیح است. پس ما می‌بینیم که قصد موجب تعنون فعل به عنوان می‌شود. چرا می‌گوید نه؟

المورد الثانی هو انه لا ریب فی کون الداعی للعمل فی بعض الافعال موجباً لتعنون العمل بعنوان حسن او بعنوان قبیح و ذلک کما فی مورد ضرب الیتیم.

# نقد نقض دوم

فرمایش ایشان خوب است منتهی نقض نیست. قصد انسان نسبت به فعلی موجب تعنون می‌شود اما ربطی به بحث ما ندارد چون این در واقع عمل ماتی ما را معنون می‌کند. مگر آخوند این را بحث می‌کرد؟ یعنی مگر آخوند منکر این است که ما عنوان قصدی داشته باشیم؟ آخوند منکر این است که فعلی که به داعی تعظیم میاید، تعظیم می‌شود؟ اینکه نیست.

البته بعضی حرف‌های ایشان در کفایه و در تجری مقداری با این منافات دارد. ایشان در مثل تجری و انقیاد می‌گویند بر عمل قلبی ثواب می‌دهند. گویی عمل خارجی را معنون به عنوان تعظیم یا هتک نمی‌داند. 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 می‌گوید بر قصد متجری و قصد منقاد ثواب می‌دهند و الا اگر عمل را هتک و تعظیم ببیند، بر خود عمل ثواب یا عقاب می‌دهند. حالا این حرف‌ها را ایشان در آنجا دارد ولی به هر حال روشن است که آنچه مرحوم آخوند در اینجا می‌گوید عنوان انقیاد نیست. برای شما خواندم که ایشان می‌فرمود قبول داریم که اگر التماساً لقول النبی باشد انقیاد می‌شود ولی ثواب را بر ذات عمل می‌دهند 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 نمی‌تواند منکر کلی شود که ماتی به از طریق قصود و عناوین، معنون به عناوین می‌شوند 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، می‌شود احتیاط. پس عمل خارجی از قبل داعی شما متلون به لون احتیاط می‌شود و ماموربه هم هست. مثلاً امر به احتیاط می‌شود فاحتط لدینک. ایشان این را نقض گرفتند که پس یک عمل‌هایی داریم که از ناحیه داعی معنون به عنوان می‌شوند.

# نقد نقض سوم

جواب این هم همان است. ماتی به معنون می‌شود. این را که خود آخوند یک سطر بعد آورده بود که این عمل انقیاد است منتهی فرموده بود که ثواب را بر ذات عمل می‌دهند. 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 نقض‌های ایشان وارد نیست. ایشان در ادامه یک بیان حلّی مطرح می‌کند که چرا آن دفاع و وجه اول درست نیست. ایشان می‌فرماید که در عین حال که داعی عنوان می‌دهد به فعل ولی آن محذور تقدم و تاخری که در بالا گفتیم پیش نمی‌اید. ایشان می‌خواهد حل کند مسئله را.

حلشان چیست؟ می‌فرمایند که عنوان می‌دهد 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، امتثال واقع نمی‌شود.

اما بعضی عناوینی انتزاعی اند مثل احتیاط. عنوان احتیاط که انتزاعی است را لازم نیست قصد استقلالی بکنیم. قصد منشا انتزاع آن کفایت می‌کند. مثلاً در بحث احتیاط همین که ما فعل را برجاء واقع بیاوریم، تمام است. قصد کردنِ عنوان احتیاط، لازم نیست. چجوری حل شد؟ می‌فرمایند اینطوری حل می‌شود که شما می‌گویید اگر داعی بخواهد عنوان بدهد به فعل متعلق خود، (در مثل رجاء، می‌شود احتیاط) و در مثل احتیاط اگر شما بخواهید بگویید برای امتثال، باید قصد کند این احتیاط را، می‌گویید دور و تقدم متاخر پیش میاید. ایشان می‌گوید بله، داعی عنوان می‌دهد ولی لازم نیست عنوانش قصد شود. مرحوم آخوند نمی‌تواند بر علیه ما استحاله ای ثابت کند. داعی عنوان می‌دهد. داعی موجب تعنون فعل به عنوان احتیاط می/شود لکن قصدش لازم نیست تا دور و تقدم متاخر پیش بیاید. چرا لازم نیست؟ می‌گوید چون عنوان احتیاط انتزاعی است و عناوین انتزاعیه که ماموربه واقع می‌شوند، لازم نیست خودشان قصد بشوند. برخلاف ظهریت و عصریت که عناوین استقلالی اند. خودش که قصد نشود، دوری پیش نمی‌اید و تقدم متاخری پیش نمی‌اید. حرف ایشان این است.

# پاسخ از اشکال حلی

بنظرم این حرف مشکل را حل نمی‌کند. 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. فرقش چیست؟ شما اصلاً عنوان احتیاط را حذف کنید ولی بالاخره قبول دارید که ثواب را بر فعل ماتی برجاء 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 بلاحاجة 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 میاید. 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 میاورد 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 الرحیم

فهرست

[خلاصه مباحث جلسه گذشته 1](#_Toc154960272)

[توجیه دوم کلام آخوند از آیت الله وحید (حفظه الله) 2](#_Toc154960273)

[اشکال آیت الله وحید بر توجیه دوم 2](#_Toc154960274)

[پاسخ از اشکال آیت الله وحید 3](#_Toc154960275)

[توجیه سوم کلام مرحوم آخوند 5](#_Toc154960276)

[اشکال آیت الله وحید بر توجیه سوم 6](#_Toc154960277)

[پاسخ از اشکال آیت الله وحید 7](#_Toc154960278)

[تحلیل جدید از سببیت فاء در «فعمله» 10](#_Toc154960279)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 نمی‌کند. بنابراین ثواب موعود در اخبار من بلغ موضوعش نفس عمل می‌شود 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 نقض‌ها ظاهراً بر اساس فهم نادرستی از کفایه است. چون ظاهرش این است که می‌خواهند بگویند عمل ماتی به در یک جاهایی، می‌شود 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 می‌شود، 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 مبسوط‌تر دارند که وقتی چیزی داعی برای عمل می‌شود، حیث تعلیلی می‌شود و حیث تعلیلی نمی‌شود مقیِد 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 الداعی للعمل قیداً للعمل هو انّ الداعی للعمل حیث یکون علة للعمل، فیکون متقدماً علیه رتبتاً و العمل متاخراً عنه تاخر المعلول عن علته. فلا یمکن ان یکون قیداً للعمل حیث انّ القید و المقیَّد 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 می‌فرمایند که لاستحالة اطلاق المعلول علی وجه یشمل حال عدم علته. این استدلالی است که مرحوم عراقی دارد و آقای وحید آن را ذکر می‌کند و رد می‌کند که در بحث سوم خواهد آمد. و ان لم یکن قیداً لموضوع الاجر و الثواب. نظراً الی ما افید من انّ 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 می‌کند. می‌فرماید که نظراً الی ما افید من انّ 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 می‌شود جهت تعلیلی و جهت تعلیلی، جهت تقییدی نیست.

# اشکال آیت الله وحید بر توجیه دوم

حالا اشکال آقای وحید چیست؟ می‌فرمایند این وجه درست نیست چون می‌گویند علت درست است که قید معلول نمی‌شود. به همین بیانی که گفته شده، علت نمی‌تواند در مرتبه متاخر بیاید لکن چون حیث صدور معلول یک جهتی است که قائم به معلول است. صدورش از علت خاص. بنابراین ما می‌توانیم بگوییم که معلول به این حیث صدور تقیید می‌شود.

و هذا الوجه ایضاً مورد للمناقشه. حیث ان العلة و ان لم یمکن ان تکون قیداً للمعلول للزوم تاخر ما هو فی الرتبة المتقدم ولکن لمّا کان حیث صدور المعلول من خصوصیات القائمه بالمعلول، فلا مانع من تقید المعلول بصدوره عن علة خاصة. می‌خواهند بگویند به یک نحوی می‌توانیم یک وصفی پیدا کنیم که شبیه همان وصفی است که می‌خواستیم. ما می‌خواستیم معلول را مقید کنیم به علتش. حالا می‌گوییم به حیث صدورش از علت خاصه و صدور معلول از علت خاصه از خصوصیات معلول است و به این مقید می‌شود. این فرمایش ایشان است. بنابراین تقییدی که مورد استنکار مرحوم آخوند و محقق عراقی بود، رد می‌شود.

# پاسخ از اشکال آیت الله وحید

منتهی ما این فرمایش استاد را نمی‌فهمیم که حیث صدور معلول از علت، از خصوصیات معلول است. صدور عین معلولیت است و فرقی نمی‌کند. شما مگر می‌توانید حیث صدور را از معلولیت جدا کنید؟ معلول خصوصاً روی فرمایش مرحوم صدر المتالهین و اتباعش که اصالة الوجودی هستند، علیت 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 می‌کند که هر وجودی با معلول خودش سنخیت داشته باشد. اصلاً معنا ندارد بگوییم به حیث صدورش. صدور با معلولیت مگر فرق می‌کند؟ عرض می‌کنم که صدور در خارج است و علیت هم در خارج است.

**اشکال**: ایشان صدور را در مقابل وقوع گرفته.

**پاسخ**: صدور و وقوع فرق می‌کنند؟ چه فرقی دارند؟

**اشکال**: همه بین این دو فرق می‌گذارند.

**پاسخ**: صدور با وجود فرق می‌کند؟ همه کجا فرق می‌گذارند؟ صدور عین وقوع است و فرقی نمی‌کند. وقوع عن العلة و صدور عن العلة. صدور معلول است. یعنی ما تعجب می‌کنیم ایشان حیث صدور معلول را از خصوصیات قائمه می‌داند. بله اصلاً وجود معلول اختصاصی است. حالا در وجه سوم عرض می‌کنیم وجود معلول اختصاصی به علتش هست. اصلاً اطلاق معنا ندارد. حالا عجیب است ایشان بعداً اطلاق را هم درست می‌کنند. اطلاق معنا ندارد. چرا؟ چون این وجود خاص در عالم به آن وجود خاص بسته شده است. نمی‌توان 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 بگوییم این یک خصوصیتی دارد که از این صادر می‌شود. مگر از دیگری می‌تواند صادر شود که بگوییم 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 می‌شود 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 بگویید وجودش یک چیز است و حیث صدورش چیز دیگر.

**اشکال**: این با ایجاد و وجود فرق می‌کند؟

**پاسخ**: بله خیلی فرق می‌کند. ایجاد و وجود هم یکی هستند.

**اشکال**: می‌خواهم بگویم نکته اش یکی است؟

**پاسخ**: ما می‌گوییم 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 بگوییم 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 وجودِ علت قید باشد که ایشان هم پذیرفته که قید نمی‌شود، بلکه صدورش هم قید نمی‌شود 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 می‌شود 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 می‌گویند؟ 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 می‌زند.

**اشکال**: بحث در استظهار عرفی است.

**پاسخ**: درست است. اصلاً عرف همچین تصویری دارد از معلول؟ این را باید بفهمیم. آنهایی که قائل اند، می‌گویند اینکه می‌گویید 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 می‌کند. ما علت نمی‌دانیم. ما نمی‌توانیم تابع عرف شویم در کشف مرادات جدی ولو مراد جدی را خلاف بدانیم. ما می‌گوییم در سببیتی که اینجا ادعا شده، اگر داعی باشد، نمی‌تواند تقیید بزند. محال است تقیید زدن. حالا عرف هر چه می‌خواهد بگوید. در استحاله عرف نمی‌تواند ورود کند. لذا در یک جاهای دیگر هم تصریح شده مثل بحث مشتق و جاهای دیگر که این بحث‌های دقّی منافاتی با استظهار ندارد. استظهار عرفی برای کشف معناست اما اینکه مراد جدی را که می‌دانیم خطای در تطبیق دارد، قبول کنیم، این حرف درستی نیست.

**اشکال**: طبق آن مبنایی که معلول را عین الربط نمی‌دانند چطور؟ معلول می‌شود منشا انتزاع صدور.

**پاسخ**: آن هم همینطور است. منشا انتزاع صدور شود؟ یعنی آن‌هایی که عین الربطی نیستند، می‌گویند معلول می‌تواند از علت دیگر صادر شود؟

**اشکال**: نه ولی منشا انتزاع صفت صدوریت است.

**پاسخ**: از چیز دیگری می‌تواند صادر شود؟

**اشکال**: از چیز دیگری صادر نمی‌شود ولی چیزی است که صفت صدوریت دارد. این همانی برقرار نباشد.

**پاسخ**: نگویید صدور. صدور و معلولیت یکی است. آنها هم همین حرف را می‌زنند. 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 ردّ صاحب کفایه اخذ شده. حالا ایشان به عنوان یک استدلالی برای عدم تقیید معلول آوردند و بعد جواب می‌دهند. وجه سوم این است که اطلاق و تقیید در جایی معنا دارد که بتوان نسبت به یک چیزی اطلاق گرفت، بعد بگوییم به چیزی تقیید دارد. باید قابل انقسام باشد. مثلاً فرض کنید که ما بگوییم عالم نسبت به عادل و غیر عادل تقسیم می‌شود. 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. می‌گویند 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 می‌فرماید معلول اطلاقی نسبت به ظرف عدم علتش ندارد. ایشان اینطوری بیان کردند.

فلا معنی لاطلاقه بالنسبة الیه و فی المقام حیث انّ المعلول غیر قابل للانقسام الی وجود العلة و عدمه، فلا معنی لاطلاقه بالنسبة الیه و لا لتقییده بوجوده. نعم المعلول مضیق قهراً من ناحیة علته و هو امر آخر لا ربط له بالتقیید.

مرحوم عراقی اتفاقاً به این کار دارد. ایشان در جواب آخوند می‌فرماید درست است که داعی متعلقش را تقیید نمی‌زند. قید نمی‌شود برای معلولش ولی معلولش اطلاق ندارد برای ظرف عدم داعی. اتفاقاً این یک اشکال حسابی به مرحوم آخوند می‌شود اگر ما این راه را طی کنیم. می‌گوید درست است که قید نمی‌زند ولی اطلاق هم ندارد که بگوید ثواب ثابت است برای عمل ولو اینکه عن داعی قربی و رجائی نباشد. این نیست. اطلاق ندارد برای ظرف عدم علتش. علتش داعی بود. معلول ولو مقید نمی‌شود به داعی خاص ولکن اطلاق هم ندارد برای ظرف عدم داعی اش. بنابراین آن چیزی که مرحوم آخوند می‌خواست از آن فرار کند که همان تقیید بود، آقا ضیاء به نحو دیگری ایشان را مجاب می‌کند که باید باشد چون اطلاق ندارد. یعنی چه؟ یعنی ثواب بار نمی‌شود بر عملی که خالی از رجاء ثواب باشد. باید به داعی ثواب باشد و الا بر آن، ثواب بار نمی‌شود. این همان چیزی بود که مرحوم آخوند از آن فرار می‌کرد. حالا مرحوم اقا ضیاء می‌فرماید نعم المعلول مضیق قهراً من ناحیة علته... این تضیق قهری در واقع جواب به آخوند است. اینجا آقای وحید خواستند یک جوری حرف آقا ضیاء را آورده باشند ولکن باید برای دوستان روشن باشد که حرف آقاضیاء درست روبروی آخوند است. درست است که حرف آخوند را تایید می‌کند در اینکه معلول مقیَد نمی‌شود اما یک بلایی سرش میاید که دیگر اطلاق ندارد. بنابراین ثوابی که در اخبار من بلغ بار می‌شود، بر عمل فاقد داعی بار نشده. همانی است که مرحوم آخوند از آن فرار می‌کرد.

# اشکال آیت الله وحید بر توجیه سوم

حالا ما اصل مسئله را بررسی کنیم. ایشان می‌گوید این استدلال که معلول اطلاق ندارد برای ظرف غیر داعی و علتش، ایشان می‌فرماید این مردود است. حرف به این خوبی را می‌گویند مردود است. حیث انّه ناشئ من الخلط بین طبیعی المعلول و مصادیقه. اشکال ایشان به آقا ضیاء این است (حالا اسم نیاوردند) که شما دارید خلط می‌کنید 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 می‌گوید 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 مصادیقه. 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 الحرکه. فتحصل انّ ما ذکر من الوجوه لاستحالة تقیید العمل للداعی و بعبارة اخری عدم امکان کون الحیثیة التعلیلیة، حیثیة تقییدیه، غیر تام و انّ دعوی الاستحاله کما فی الکفایه و تبعه المحقق العراقی 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، تقیید 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 تقییدیه؛ 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 تقیید 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 علیت 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 شراشر 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 تعرّف حال وجود. اطوار وجود و حیثیات وجود اند. 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 معنون است نه رابطه ماهیت و فرد. عنوان غیر از معنون است. شما عنوان را می‌خواهید تقیید بزنید؟ مگر عنوان تحت حکم است؟ واقع عمل تحت حکم است که معنون 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 نمی‌تواند چند علت داشته باشد ولی بما هی هی شانیت این را داشته باشد که از هر کدام از علت‌ها صادر شود.

**پاسخ**: این هم معنا ندارد. حرارت بنابر اینکه ما بگوییم از مفاهیم ماهوی است و ماهوی‌ها مصداق‌های 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 معنون. اگر این را گفتیم. یعنی چه گفتیم؟ یعنی اگر طبیعی له کلا الوجودیین (وجود ذهنی و وجود خارجی). آن وقت نتیجه این می‌شود که یک ماهیت وحدانی می‌شود از او پدید بیاید. می‌شود از این و می‌شود از آن پدید بیاید اما ما می‌گوییم علیت اصلاً در ماهیت نیست. این حرف دیگری است. علیت اصلاً در ماهیت نیست که شما بگویید این ماهیت می‌تواند معلول این علت باشد که حرارت بالحرکه است. ماهیت حرارت می‌شود معلول این علت باشد که مثلاً شمس است یا معلول آن علت باشد که آتش است. اصلاً طبیعی و ماهیت معلول واقع نمی‌شود. وجودش معلول واقع می‌شود. 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 می‌کنم بعد ایشان نتیجه می‌گیرند که حالا که این غلط است و مجبوریم بگوییم ثواب بار شده است بر عمل متقید به اتیان، می‌گوید دو حال بیشتر ندارد: یا باید بگوییم به عمل متقید به قید احتمال واقع است که این می‌شود انقیاد و ارشاد، یا بگوییم ثواب بر مطلق عمل آمده و تفضل است. ایشان دائماً بین این دو تردد دارد. آخر هم می‌فرمایند و لا اقل علی فرض التنزل و عدم جزم به ارشادیت، اقلاً باید احتمالش را بدهیم. دیگر روایت نمی‌تواند ظهور داشته باشد در ظهور ثواب برای ذات عمل که از آن بشود کشف استحباب کرد. حالا دوباره بحث اعاده می‌شود در اطلاق و تقیید در جای دیگر. نتیجه ای که ایشان می‌گیرد این است که می‌فرمایند یا تفضل است و روی مطلق عمل است یا ارشاد است و علی ای حال استحباب اثبات نمی‌شود.

# تحلیل جدید از سببیت فاء در «فعمله»

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 میاورد. می‌گویند به لغت مراجعه کردیم. آنجا گفتند که فاء غالبا 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 اخوند 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 عطف 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). می‌گوید من بلغه ثواب فعمله. 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 می‌کنند. می‌گویند این بلوغ ثواب باعث می‌شود که ما احتمال بدهیم که ثبوتاً ثوابی هست. برجاء 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 استحبابی 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 الذی 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 دخالت بلوغ ثواب را همه پذیرفتند. بحث داعویت بحث دیگری است. فکر کنید تا فردا. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه مباحث گذشته 1](#_Toc155037767)

[اشکال آیت الله وحید (حفظه الله) بر مرحوم اصفهانی (ره) 2](#_Toc155037768)

[اشکال به فرمایش آیت الله وحید (حفظه الله) 5](#_Toc155037769)

[توضیح کامل بیان مرحوم اصفهانی (ره) 6](#_Toc155037770)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 می‌شود انقیاد و دیگر استحباب را نمی‌توان فهمید. موضوعش می‌شود فعلی که ماتی است به داعی تحصیل ثواب محتمل. مانع دوم تقییدی که در برخی روایات آمده که فعمله التماساً لذلک الثواب یا طلباً لقول النبی که این تقیید موضوع را خاص می‌کند یعنی موضوع می‌شود انقیاد، و ثواب را بر انقیاد می‌دهند. پس نمی‌شود 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 تقیید هم، اول از استادشان نقل کردند که چه اشکالی دارد هم مقید و هم مطلق باقی باشند به حال خودشان. بعد اشکال می‌کنند تا آخر که در نهایت تحقیق ایشان این می‌شود که چون روایات در مقام ترغیب است باید استحباب باشد و چون استحباب است، موضوعش نمی‌تواند مقید باشد به طلباً لقول النبی. لذا طلباً لقول النبی را حمل می‌کنند به نحو طبعی. یعنی قید احترازی نیست و شخص به نحو طبعی میاورد. این ماحصل حرف ایشان بود.

# اشکال آیت الله وحید (حفظه الله) بر مرحوم اصفهانی (ره)

آیت الله وحید اشکال می‌کنند. برخی از این اشکالات واقعاً قابل تامل است و باید دقت کرد. نسبت به آن استظهار چیزی نفرمودند. اشکال می‌کنند از ناحیه فاء. می‌گویند در فاء تفریع شما گفتید که سه محتمل هست پس تعین ندارد. ایشان می‌فرمایند 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 می‌خواهند بگویند چون غلبه هست، تعین دارد. بعد می‌فرمایند که حتی اگر ما این را نگوییم، خود هیئت جمله (فعمل) که مترتب شده بر جمله دیگر، هیئت نه بلکه جمله ای بر جمله ای مترتب شده. ایشان ادعا می‌کند خود این هم ظهور دارد در سببیت. این هم یک ادعا.

بعد می‌فرمایند 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، لااقل احتمال سببیت را می‌دهیم. پس ظهوری که شما ادعا کردید ساقط می‌شود. ایشان اینطوری استدلال مرحوم اصفهانی را نقد می‌کند.

بعد می‌فرمایند در جایی که طلباً لقول النبی باشد، تقیید است. مرحوم اصفهانی در تقیید فرمودند که ما حمل مطلق بر مقید نمی‌کنیم. 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 می‌کند که این حرف در جایی است که همه این ها شرعی باشند اما در اینجا یکی راجح عقلی است. اگر طلباً لقول النبی باشد، می‌شود انقیاد و می‌شود راجح عقلی. ما در جایی که یک مستحب شرعی و یک راجح عقلی داریم، حمل بر مراتب نداریم. لذا نمی‌شود بر مراتب حمل کرد.

آقای وحید می‌فرمایند که مرحوم اصفهانی با اینکه این حرف را زدند اما خودشان می‌فرمایند در اینجا حمل مطلق بر مقید صحیح نیست از این جهت که قید غالبی است. قید حقیقی نیست. اینکه گفتند فعمل طلباً لقول النبی یعنی به نحو طبیعی من بلغه ثواب عن النبی یعمل هذا العمل را طلباً لقول النبی نه اینکه دقیقاً موضوع حکم به این مقید باشد. طبع قضیه را بیان می‌کند. آقای وحید به این اشکال می‌کنند که حمل این چنینی خلاف ظاهر است. ظهور قید در احترازیت است. اگر بگویند که فعمل طلباً لقول النبی و ما به این عمل ثواب می‌دهیم، ظاهرش این است که «طلبا لقول النبی» مقیِّد 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 ناحیة مقتضی هذا الاصل که احترازیت باشد، می‌فرمایند که اصل در خطابات شرعی مولویت است. شما حمل می‌کنید بر انقیاد و بعد می‌فرمایید که از مراتب نیست. دارند به آنجایی که ایشان به آقای نائینی اشکال کردند، جواب می‌دهند. ثم علی فرض التنزل و سقوط الظهور من ناحیة مقتضی هذا الاصل لکنّ 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 القیام القرینه العقلیه القطعیه علی خلافه. در ادامه می‌فرمایند فتحصل که روایات من بلغ را نمی‌توانیم بر حجیت روایات ضعاف در باب استحباب حمل کنیم بخاطر نکته ای که در اول بحث گفتیم، و نمی‌توانیم بر استحباب طریقی حمل کنیم بخاطر اینکه عناوینی مثل احتیاط نیامده تا بر استحباب طریقی حمل شود. بر استحباب هم نمی‌توانیم حمل کنیم. پس چون تا به اینجا گفتیم استحباب وجهی ندارد، دو چیز باقی می‌ماند: یا بر ارشاد حمل شود از باب اینکه موضوع انقیاد است و موضوع حکم عقل است و بر ارشاد حمل می‌شود و یا بر تفضل حمل کنیم (اخبار امام از تفضل خدا بالثواب علی العامل بهذا الثواب).

بعد می‌روند سراغ آن مطلب مرحوم اصفهانی که ایشان فرمودند بر ارشاد حمل نمی‌شود چون حکمی که در اینجا آمده مطلق ثواب نیست بلکه ثواب خاص است و عقل حاکم به ثواب خاص نیست. ایشان می‌فرماید که این هم مردود است. نقلی هم که ایشان از مرحوم اصفهانی می‌کنند، می‌گویند مرحوم اصفهانی دو چیز را نفی کرده: اولاً فعلیت ثواب را. می‌گوید این روایات استحقاق را درست می‌کند. فعلیت ثواب را درست نمی‌کند. ثانیاً فرمودند که این روایات ثواب خاص را درست می‌کند و حکم عقل ثواب خاص نیست.

ایشان می‌فرمایند 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 می‌کنند. آقای اصفهانی می‌فرمایند ارشاد نیست چون ثواب خاص است. ایشان نه اینکه حرف اصفهانی را تایید کنند اما می‌گویند استحقاق در باب احکام عقلی که نسبت به خدا آمده معنایش این است لکن جواب آقای اصفهانی را اینطور می‌دهند که اگر کسی به حکم عقل مستحق ثوابی شد، با توجه به اینکه خداوند دارای نعمت و لطف بی پایان است، نمی‌شود به عبدی که عمل عملاً صالحاً که اجر خاصی در آن هست و امید آن ثواب خاص را داشته، خداوند منع کند از او. می‌فرمایند که:

لکن مع اهلیة العبد لعنایة الله و تفضله یدرک العقل بانّ لطفه اللامتناهی یقتضی ان لا یخیب العبد اذا اتی بعمل رجاء اجر خاص بان یردّه من بابه آیساً عما رجاه. فانه لایناسب رافته غیر المتناهیه کما یستفاد ذلک من الروایات ایضاً.

این تمام اشکال ایشان است به مرحوم اصفهانی. در نتیجه می‌گویند حق این است که اخبار ارشاد است به آنچه عقل در باب انقیاد می‌فهمد یا اخبار از تفضل است. ایشان تا آخر همین را تکرار می‌کنند. 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 ضعاف هم درست نمی‌شود بلکه اثبات ثواب است بر موردی که عقل به حسب انقیاد ثواب را ثابت می‌کند و می‌شود ارشاد. در نتیجه می‌گویند: و علیه یلزم علی المکلف اتیان العمل برجاء المطلوبیه لا بقصدها جزماً. این بحث خیلی مهمی است. الان در رساله‌های های عملیه کثیری از این استحباب‌ها از این طریق است. استحباب‌هایی که روایات معتبر به حسب نظر مجتهدین داشته باشد، معلوم نیست زیاد باشد. کثیری از این مستحبات از این باب درست می‌شود. لذا برخی که اهل دقت اند، تصریح می‌کنند که مستحبات مذکور در رساله‌ها 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 می‌دهیم.

**پاسخ**: فتوای فقیه را حتماً شامل نمی‌شود. در تنبیهات این ها را مفصل می‌خوانیم.

**اشکال**: پس تسامح در ادله سنن ثابت نمی‌شود با این روایات. فقط ثواب ثابت می‌شود به اندازه ای که آقای وحید می‌گویند.

**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 کرّ 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 پیداست 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 بلاشبهه 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. هرچند 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 میاید. 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 عُرفا 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 182 که اواخر است می‌گوید و التحقیق. اینجا حرف خودش را می‌زند. اینکه اخبار من بلغ نمی‌تواند ارشاد به ثواب باشد بخاطر اینکه بر ثواب خاص بار شده پس ارشاد نیست. می‌گوید بنابراین اینجا اگر ارشاد بود، معنایش این است که عقلاً این حد خاص از ثواب را هم می‌فهمند تا این ارشاد باشد در حالیکه مسلّماً عقلاً حد خاص از ثواب را نمی‌فهمند. پس ارشاد نیست. بعد می‌فرماید این تثبیت حد خاص بما هو شارع است ترغیباً فی فعل تعلق به غرض مولوی فیکشف عن محبوبیة مولویه و مطلوبیة شرعیة. بعد می‌گوید غایة الامر این محبوبیتی که وعد علیه الثواب[[102]](#footnote-102)، گاهی اصل محبوبیت را از بیرون می‌دانیم. فقط حد خاص از ثواب بار می‌شود. گاهی محبوبیت را از بیرون نمی‌دانیم، بلکه با همین بیان محبوبیت و حد خاص، آن ثابت می‌شود. این حرف ایشان در اینجاست. بعد ایشان کلام شیخ انصاری ره را ذکر کرده و جواب می‌دهند. در صفحه 184 آخرین حرف را می‌زنند: بل مقتضی التامل... 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 می‌گذاریم برای حرف‌های ایشان، این است که ایشان واقعاً حرف دارد. آقای وحید هم که از ادقّ افراد در حوزه بود و در حوزه کمتر حرف‌های مرحوم اصفهانی نقل می‌شد اما ایشان حرف‌های مرحوم اصفهانی را نقل می‌کردند. 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 می‌فرماید:

بل مقتضی التأمل فی الأخبار أنها فی مقام الترغیب فی العمل... این کلیدی‌ترین نکته در بحث است. لا فی تحصیل الثواب فقط، و لا معنی للترغیب فی العمل إلا لکونه راجحا شرعاً. [[103]](#footnote-103)

نعم الکلام فی أن موضوع هذا الثواب الموعود و هذا الاستحباب المفروض هل هو فعل ما بلغ فیه الثواب؟ کما هو مقتضی المطلقات؟ أو فعل ما بلغ فیه الثواب بداعی الثواب البالغ؟ کما هو مقتضی المقیدات، و إلّا فأصل الاستحباب لا ینبغی الکلام فیه.

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 می‌گوید وحدت سیاق موجب حمل مطلق بر مقید می‌شود. بعد می‌گوید مشهور به استحباب قائل‌انـد و در دفاع از مشهور آنچه می‌شود 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 می‌کند. چون اگر ارشاد صرف باشد ترغیب نیست. ترغیب هم باشد روی مبنای ما که در الزامات ترغیب می‌دانیم که آقای صدر فرمود ترغیب در ارشاد هم هست، ترغیب از شارع بما هو شارع نیست. ما می‌گوییم ظهور این اخبار در این است که شارع بما هو شارع ترغیب می‌کند. همین حرف که آقای وحید فرمود اصل اولی همین است. مگر نفرمودند که اصل با مولویت است؟ شارع بما هو مولا ترغیب می‌کند در حالیکه اگر شما ترغیب بگیرید، باید بگویید به نحوی دارد حکم جعل می‌کند. جعل حکم می‌کند 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 می‌کند. خبر نیست بلکه جعل می‌کند یک حکمی را یا به جعل لازم که ثواب باشد که می‌شود 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 لازمش. قبلاً این را گفته بودیم). بیان دیگر اینکه اصلاً کنایه است. این عبارت‌ها کنایه از جعل یک حکم راجع به عملی است که ترغیب می‌شود. این را اول بپذیریم. این می‌شود استحباب. ایشان همین را می‌گوید که لامعنی للترغیب الا المحبوبیة شرعاً. پس این استحباب را جعل می‌کند. حالا که استحباب جعل شد، موضوعش چیست؟ می‌گوید 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 می‌گوید نمی‌شود کان ماتیاً بداعی الثواب، قید موضوع باشد. کی می‌گوید نمی‌شود؟ (اینها را من می‌گویم ولی اگر متن ایشان را خوب بخوانید همین است) می‌گوید استحباب مفروض است. وقتی استحباب مفروض است، نمی‌شود موضوعش عملی باشد که بلغ علیه ثواب و کان ماتیاً. چرا؟ چون نسبت به چیزی که داعی دارد نمی‌شود جعل داعی کرد. اگر شما بگویید عملی که بلغ علیه ثواب و کان ماتیاً بداعی ثواب، استحباب را میاورم یعنی جعل داعی می‌کنم. این لغو است.

ما قبلاً گفتیم در کلام اصفهانی یک نقطه ابهام است اما دقت که کردم دیدم آن ابهام قابل حل است. ما می‌گفتیم چرا از اول نگوییم موضوع این جعل ثواب آن انقیاد باشد؟ ایشان این را با ترغیب حل می‌کند. این ترغیبی که می‌گوید محرز است و من فکر می‌کنم 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 می‌خواهیم 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 می‌گیرد که می‌شود استحباب. بعد از این استظهار می‌گوییم نمی‌شود 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 اقای اصفهانی به این قسم این است اما داعویت طولی منافاتی با استحباب ندارد. منتهی داعویت طولی که به جعل شیء داعیاً باشد، ایشان می‌گوید این خلف است. چرا؟ چون ظهور اخبار من بلغ این است که ترغیب به این عمل می‌کند 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 می‌کنیم به اتیان طبعی، چون می‌گوید قید محال است. تصریح می‌کند. در دو جا می‌گوید. یکی در ذیل صفحه 184می‌فرماید:

و إنما أخذ عنوان التماس ذلک الثواب فی الموضوع لا من أجل أن هذا الموضوع الخاص بما هو متعلق الامر المحقق، لاستحالة کون محتمل المحبوبیة وجها للعمل کما تقدم، و لاستحالة استحباب العمل المفروض فیه الداعی بنحو القیدیة الحقیقیة[[104]](#footnote-104) چون اینها مستحیل است می‌فرماید که بنابراین حملش می‌کنیم که آن عملی که انسان به نحو طبعی التماساً لذلک 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 نمی‌تواند احترازی باشد. چون اگر احترازی باشد یعنی قید در موضوع اخذ شده و مستحیل است.

**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 الرحیم

فهرست

[خلاصه مباحث گذشته 1](#_Toc155264006)

[پاسخ از اشکال آیت الله وحید (حفظه الله) 2](#_Toc155264007)

[پاسخ به اشکالی دیگر از آیت الله وحید (حفظه الله) 4](#_Toc155264008)

[اشکال آیت الله وحید بر استحباب طریقی 6](#_Toc155264009)

[پاسخ از اشکال بر استحباب طریقی 6](#_Toc155264010)

[اشکال دیگر آیت الله وحید به مرحوم اصفهانی 7](#_Toc155264011)

[پاسخ از اشکال آیت الله وحید 8](#_Toc155264012)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام 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 می‌شود.

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 نمی‌شود 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 می‌دهند که ایشان، هم در فعلیت و هم در میزان عمل گفتند که عقل حکم ندارد. در حالیکه روایت هم فعلیت ثواب را می‌گوید و هم حد آن را.

انصافش این است که عبارت مرحوم اصفهانی ادعایی ندارد نسبت به اینکه عقل حکم به فعلیت ثواب نمی‌کند. ما که نیافتیم. حالا دوستان ببینند. چون ایشان مناقشه را از نهایة الدرایه آدرس دادند. فرمودند: حیث انّه لایدرک العقل فی موردها الا اصل استحقاق الثواب من دون ان یدرک فعلیته. این مطلب در کلام اصفهانی نیست. یعنی نسبت ظاهراً درست نیست.

بله «و کونه نفس الثواب البالغ علی العمل»، این ادعای مرحوم اصفهانی است که مفاد اخبار من بلغ این است که همان ثواب مذکور در روایت را می‌دهند در حالیکه عقل اگر از باب انقیاد به استحقاق ثواب حکم می‌کند، می‌گوید 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 لتفضل الله و عنایته فهمیدیم، بی نهایت بودن خداوند در مسئله رافت و عنایت و اینها، اقتضا می‌کند عبد وقتی که رجاء ثواب خاصی دارد، خداوند به او اعطا کند. لذا مفاد اخبار من بلغ با آنچه که عقل اقتضا می‌کند یکی می‌شود.

# 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، مشکلش 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 میاید 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 لنفس ذلک الثواب، از کجا شما فهمیدید که می‌فرمایید: لکن مع اهلیة العبد لعنایة الله و تفضله، یدرک العقل بانّ لطفه غیر المتناهی یقتضی ان لا یخیب العبد اذا اتی بعمل رجاء اجر الخاص بان یردّه من بابه آیساً عما رجاه. فانه لایناسب رافته غیر المتناهیه کما یستفاد ذلک من الروایات ایضاً.

خب ما همچین چیزی را از روایات استفاده نمی‌کنیم. در دعاهای زیادی هست که خداوند امل آمل را تخییب نمی‌کند. انسان مخیّب 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 استجابت 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 می‌خوابد 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 می‌خوابد 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. خب نمی‌شود 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 می‌فشاند، محبت خداوند هم صادر می‌شود مستمراً برای تمام عوالم وجود. هر کس هر چقدر ظرفیت پیدا کرد، در او تجلی پیدا می‌کند. ظهور پیدا می‌کند. 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 وقت‌ها در دعاها گریه و زاری هم می‌کنیم اما در باطنمان هنوز جا نیفتاده آن طلب. دلیلش هم این است. یک استادی داشتیم خدا رحمتش کند. می‌فرمود در نماز شب قدر و در دعاهایش گریه و زاری می‌کنیم. 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 نمی‌کردیم. 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 رافت بی پایان خداوند می‌گوید خداوند منع نمی‌کند. اخبار من بلغ هم نباشد شما این حرف‌ها را می‌زنید 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، می‌گوید ثواب هست. نمی‌گوید 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 می‌گوید من بلغه ثواب علی کذا فعمله ولو اینکه این رجاء خاص در آن نباشد. مقصود این است آن رجائی که لاینفک عما رجاه، آن یک رجاء خیلی خاصی است. چیزی نیست که ما افراد عادی می‌گوییم 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 اشکالی 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 می‌فرمایند که استحباب هم نیست بخاطر اینکه استحباب یعنی موضوعش ملاک داشته باشد. می‌فرمایند که این استحبابی که صاحب کفایه و محقق نائینی و اصفهانی فرمودند درست نیست. و ذلک لعدم کون بلوغ الثواب علی العمل من العناوین المغیّرة للواقع عمّا هو علیه من الملاک.

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 عقلائاً 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 ذلک لعدم کون بلوغ. یک استدلال دیگر است. رجاء بحث دیگری است.

**اشکال**: ناشی از آنجا نیست؟

**پاسخ**: نه جمعش. یک اشکال جداگانه ذکر می‌کند. و ذلک لعدم کون 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 همچین اشکالی هم بر استحباب طریقی می‌کنند که حالا ما آخر بحث این را اشاره می‌کنیم. 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 ترغیبا است که آن مستحب واقعی از دست نرود. خداوند برای اینکه مستحب واقعی از دست نرود، اوامر طریقی میاورد برای او. حالا چطور رغبت ما را در طریق ایجاد می‌کند؟ با قرار دادن ثواب.

ایشان می‌فرماید 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 می‌خواهیم بگوییم ظهور ندارد در امر طریقی. بله می‌گوییم یک عنوانی که ظهور در امر طریقی داشته باشد در روایت وجود ندارد اما یک وقت می‌خواهیم احتمال امر طریقی را دفع کنیم. شما می‌خواهید احتمال را دفع کنید؛ با اینکه با اینها این احتمال دفع نمی‌شود. لذا شهید صدر آخر کار امر را دائر می‌داند بین امر طریقی و استحباب. ما با ایشان بحث داریم که خواهد آمد ولی می‌خواهم بگویم ما اینطوری نمی‌توانیم دفع کنیم. می‌توانیم دفع کنیم این گزینه را که ظاهر باشد در امر طریقی. می‌گوییم علامت ظاهر ندارد. ما نمی‌توانیم 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 نمی‌شود؟

**پاسخ**: به نحو احتیاطی. فرقش با بحث حجیت این است. یک وقت ما می‌گوییم حجت باشد به نحو حجیت خبر واحد. یعنی خبر واحد که از ثقه آمده که کاشف از واقع است و متمّم ظن ما هست، جعل حجیت گویی می‌گوید تو علم داری یا بگوید هو الواقع. این با ان لم یقله نمی‌سازد اما اگر مفاد اخبار من بلغ امر احتیاطی باشد مثلاً.....

**اشکال**: ......

**پاسخ**: من متوجه فرمایش شما نمی‌شوم. ببینید ما دو امر طریقی داریم. امر طریقی در مثل حجج که تکمیل می‌کند ظن ما به واقع را همانطور که خبر ثقه را حجت می‌کند، خبر ضعیف در باب استحباب را هم حجت می‌کند. این یک حرف است که با ان لم یقله نمی‌سازد. یک وقت دیگری ما می‌گوییم 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 طریقٌ لکن طریق برای تحصیل واقع به نحو احتیاطی. ما بگوییم اخبار من بلغ در مقام این است که آن استحباب‌های واقعی از دست نروند. مثل باب فاحتط. بنابراین مفاد اخبار من بلغ بیش از این نیست و با ان لم یقله هم سازگار است.

**اشکال**: یعنی قابل تطبیق در همه موارد است حتی و ان لم یقله؟

**پاسخ**: حالا این بحث دیگری است که ان شا الله عرض می‌کنم. آقای صدر می‌گوید 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 ان 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 می‌کند که عرض می‌کنم. 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 می‌گوییم تا برسیم به آن قیدش) می‌فرماید فاء تفریع اگر گفتیم در سببیت ظهور دارد و به داعویت و انقیاد تبدیل می‌شود (که روشن است که جلوی استحباب را می‌گیرد) اشکال این است که اگر گفتیم به این حدّ هم نیست، از باب احتمال قرینیت موجود ظهور اخبار من بلغ را بهم می‌زند. می‌گویند این از مسلمات است. بله اگر منفصل بود جلوی ظهور ادعایی مرحوم اصفهانی را نمی‌گرفت ولی فرض این است که این متصل است و احتمال قرینیت موجود ظهور را بهم می‌زند. 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 می‌کند.

**پاسخ**: احتمالاً مطلب درستی می‌فرمایید.

# 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 روایت در ترغیب را مفروغ عنه گرفتیم. وقتی ظهور را مفروغ عنه می‌گیریم احتمال نمی‌دهیم که متکلم فاء تفریع را بیاورد برای اینکه بخواهد ظهور روایت در بعث و ترغیب را به هم بزند. ما همچین احتمالی نمی‌دهیم بلکه برعکس، آن ظهور، فاء تفریع را معنا می‌کند. چطور معنا می‌کند؟ می‌گوید فاء تفریع در مقام تقیید 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 معیّنه 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)[[105]](#footnote-105)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 مسلّم 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 ولکن 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 بنظرم 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 بنظرم 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 رجائاً. 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 میاید 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 مندفع می‌شود. حالا فردا فرمایش آقای صدر را میاورم 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 الرحیم

فهرست

[کلام اول شهید صدر 1](#_Toc155481844)

[بررسی کلام شهید صدر 3](#_Toc155481845)

[کفایت بلوغ مسامحی در اخبار من بلغ 3](#_Toc155481846)

[تنبیهات اخبار من بلغ 5](#_Toc155481847)

[تنبیه اول، ثمره اول محتملات اخبار من بلغ 5](#_Toc155481848)

[بررسی ثمره اول 6](#_Toc155481849)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

در بحث اخبار من بلغ دو نکته باقی ماند و اینها را عرض کنیم تا به تنبیهات 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 می‌توان استفاده کرد، استحباب عملی که بلغ علیه الثواب ثابت می‌شود. لذا مفاد اخبار من بلغ می‌شود استحباب عملی که بلغ علیه الثواب ولو بخبر ضعیف.

# کلام اول شهید صدر

شهید صدر در انتهای بحث می‌فرمایند که بین دو احتمال مرددیم: بین استحباب به عنوان ثانوی و بین طریقیت. می‌فرمایند از نظر ما روایت اجمال دارد ولی اصل یک مطلب استفاده می‌شود و آن این که حثّ بر عملی است که بلغ علیه الثواب. ما می‌دانیم 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 می‌دهند. 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 می‌فهمیم. 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 می‌دهند. 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 می‌دهند 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 می‌کنند (من بحوث را مراجعه نکردم) یک احتمالی را ایشان می‌دهند و می‌گویند این حرف‌های ما به شرطی است که احتمالی که خواهیم گفت را دفع کنیم. اما اگر آن احتمال دفع نشود، کل بحث‌هایی 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. می‌گوید این مستحباتی که در شرع ثابت است ( به دلایل خودش یعنی به همان ادله ای که مثبت آن است) اگر نسبت به این نوع استحباب‌ها، یک ثوابی به خبر ضعیف مطرح شود ، این ثواب را به شما می‌دهند 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 می‌گوید نه.

از کجا ایشان این استظهار را می‌کند؟ می‌گوید 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 می‌دهیم، 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 می‌گوید این ثواب خاص متمم محرکیت است. وقتی روایت ضعیف بر ثواب خاص میاید، ممکن است کسی بگوید روایت ضعیف است و بدرد نمی‌خورد. می‌گویند این روایت ضعیف بر ترتب ثواب خاص را باید اخذ کرد. روایت من بلغ می‌گوید این روایت ضعیفِ 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 خیرِ مذکور در روایت نه شیءٌ من الخیر که ما می‌گوییم. بنابراین می‌شود همین فهمی که فقها تا به حال داشتند. ظاهراً هم همین درست است. کلاً نُه 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 تکلّف 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 بحث ما می‌ماند که اول بحث ما 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 می‌گیریم اما وقتی گرفتیم، تطبیقش با تسامحات عرفی نیست که عرف بگوید حالا یک متر هم کمتر از هشت فرسخ باشد، با اینکه عرف می‌داند یک متر کمتر است، می‌گوید 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 می‌گوید بلوغ نه اینکه تسامح کند بلکه مفهوم بلوغ برای او این است. این حرف، خیلی خالی از وجه نیست ولی فی النفس شیءٌ از این بحث. دوستان خودشان مراجعه کنند. برخی از روایات بلغ عن النبی دارد. اگر ما بگوییم عرف اینجور موارد را هم بلوغ می‌داند، مصداق من بلغ است و الا کلاً مشکل می‌شود و داخل در همان اصل اولی می‌شود که بلوغ باید حقیقی باشد یا تکوینی. این تمام الکلام در بحث ما.

اگر ما از این خان گدشتیم، 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 المکلف الثواب. چون قبلاً بحث کردیم که این بلوغ صفت برای عمل می‌شود یا وصفی مثل مسافر و حاضر برای مکلف می‌شود. 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 423 می‌فرمایند که:

بل أنّ هنا احتمالاً آخر فی معنی أخبار من بلغ غیر الاحتمالات الماضیة لو لم یمکن استظهار خلافه بطل أصل دلالة هذه الأخبار علی الحثّ علی ما دلّ خبر ضعیف علی استحبابه، و ذلک الاحتمال هو أنّها إنّما تکون بصدد الحثّ علی العمل بالمستحبّات الحقیقیّة التی بلغنا علی‌ها ثواب معیّن بلوغا غیر قطعیّ، فتلک الأخبار تقول: إنّ الثوابات البالغة علی بعض المستحبّات حتی لو کان بلوغ‌ها غیر مطابق فی علم اللّه للواقع یضمنها لکم اللّه (تعالی) بذلک البلوغ، و علیه فقد فرض فی المرتبة السابقة فی موضوع هذه الأخبار استحباب شیء من الأشیاء و خیریّته، و هذا هو ظاهر من جملة من الأخبار، حیث جاء فیها: (من بلغه ثواب علی شیء من الخیر)، ففرضت الخیریّة مفروغا عنها، و فرض بلوغ ثواب معیّن علی ذلک الخیر...[[106]](#footnote-106)

**اشکال**: اشکالم این است که اگر مبنای شیخ را قائل شویم، همین حرف میاید.

**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 ظاهرمی‌شود 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، چجور استحباب ثابت می‌شود؟ اصلاً استحباب ثابت می‌شود یا نه؟ بنابراین که ما اخبار من بلغ را حمل کنیم بر اینکه اخبار ضعاف 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 میاید. از واجبات گرفته تا مستحبات و مکروهات. روایت معتبری برای فقیه میاید 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، مصداق 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 افتای مجتهد را تصحیح می‌کنند، اینجا هم همین را بگویند. البته راه در آنجا به این منحصر نیست ولی اگر کسی اینطور گفت ثمره منتفی 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 الیقین 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 افتای مجتهد است، قیام خبر است. یک خبر صحیح و معتبری میاید 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 نمی‌تواند بکند بلکه فقط عملی که به او مربوط می‌شود، می‌تواند 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 می‌کند و قبل از ایشان هم نیابت را گفته اند.

آیت الله وحید در این بحث انکار می‌کنند و می‌گویند ما ادله ای نداریم که نیابت را تصحیح کند. چون این نیابت یا اختیاری است. خب مقلدین کی نیابت دادند به مجتهد؟! یا نیابت تسخیریه است که از «من له الحجیه» مثل شارع در بحث ما، او جعل می‌کند نیابت را. این هم میگوند 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 می‌شود که اگر ما نیابت را پذیرفتیم، ثمره بین قول به استحباب و قول به حجیت از بین می‌رود. چون با بلوغ این اخبار ضعاف به مجتهد، اخبار من بلغ بلوغ او را بلوغ مقلد حساب می‌کند. لذا مقلدینی که لم یبلغهم الخبر الضعیف هم مثل آقای مجتهد ممن بلغه علیه الثواب می‌شود. بنابراین از این جهت، بین این دو نظر فرقی پیدا نمی‌شود

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 شیئ ثابت می‌کند 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 می‌گوید که این انقیاد است و ثواب دارد؛ که گفته و نیازی به فتوای مجتهد نیست یا عقلش این را نمی‌گوید؛ که در این صورت مجتهد حقی ندارد برای کسی که عقلش این را نمی‌گوید 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 می‌تواند ارشاد کند. بگوید بروید تفکر و تعمق کنید. عقل خودتان هم این را می‌گوید 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 شَکَّ نیستند. این انقیاد روی این فرض است که بلغهم ثواب علی شیء باشد. اینجا اگر شما نیابت را پذیرفتید، در موضوع نیابت می‌کند نه اینکه می‌تواند افتاء به مضمون کند.

آیت الله وحید حفظه الله چیز عجیبی فرمودند. در همینجا گفتند:

اما علی القول الثالث که همان انقیاد است من کون الاخبار فی مقام الارشاد بحکم العقل او بیان التفضل من الله تعالی که آن چهارمی بود، فلابد للمجتهد الافتاء باتیان العمل رجائاً باحتمال المطلوبیه.

**اشکال**: قبال افتاء به استحباب است. یعنی باید افتاء کند به رجاء محبوبیت.

**پاسخ**: نمی‌تواند افتاء کند. چون انقیاد موضوع حکم عقل است. عقل هر کسی این را می‌گوید. مجتهد به چی افتاء کند؟ به چیزی که عقل خودم می‌گوید؟ عقل من اگر بگوید؛ که افتای او لغو است. اگر نگوید؛ باز هم افتای او لغو است. چون دلیلی ندارد که چیزی را که عقل من نمی‌گوید 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 می‌شود. یعنی ادله نیابت می‌گوید 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 رجائاً عمل کنند، انقیاد است. نمی‌تواند افتاء کند که عمل کنید. چه حجیتی دارد این افتا؟

**اشکال**: افتاء اخبار است.

**پاسخ**: اینکه افتاء اخبار باشد قابل تامل است. البته این بحث دقت می‌خواهد. تامل من از این باب است که خیلی وقت‌ها گفته می‌شود فقیه با اینکه مطلع است و استنباط کرده حکم را می‌گوید من افتاء نمی‌کنم. این چطور می‌شود؟ با اینکه استنباط کرده است.

**اشکال**: کشف انّی کرده اما یک مصلحتی هست که به مکلف نمی‌خواهد بگوید.

**پاسخ**: پس افتاء چیزی غیر از مضمونی است که او کشف کرده. اصلاً مکلف هم مطلع است. آیا می‌تواند عمل کند؟ مثلاً مجتهد در درس خارج نظرش را می‌گوید اما در رساله احتیاط می‌کند یا چیز دیگری می‌نویسد.

**اشکال**: یعنی می‌فرمایید مجتهد یک چیزی را استنباط می‌کند اما افتاء ماهیتاً انشای آن گزاره است؟

**پاسخ**: نه. انشای گزاره که نمی‌توانند بکنند. افتاء یک موضوعی است که آثاری دارد. بله مضمون افتاء انشایی است نه مضمون خبری که می‌دهد. 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 عقلا 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 ثبوتا، می‌شود مضمون انشایی داشته باشد. نه مُفتی‌به 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. شیئ 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 نظرمان 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 رجائا 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 می‌تواند 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 می‌توانستید تقلید کنید در خبر آوردنشان؟ اینجا مجتهد مثل روای خبر می‌ماند که خبر داده همچین اخباری هست. او که نمی‌تواند افتاء کند که همچین اخباری هست. مضمون وجود خبر را که افتاء نمی‌دهد.

لذا بنظر میاید این ثمره به این نحو که ایشان گفته نیست و ثمره درست است. چون علی الانقیاد که فتوایی نمی‌تواند دهد. اما بنابر حجیت به مطلق فتوا می‌دهد. بنا بر استحباب، به عنوان خاص فتوا می‌دهد اما بنا بر انقیاد اصلاً حق فتوا دادن ندارد. الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[بررسی ثمره اول 1](#_Toc155591846)

[بررسی نظریه نیابت در باب اجتهاد و تقلید 1](#_Toc155591847)

[بررسی استدلال مرحوم اصفهانی در اثبات نظریه نیابت مجتهد 2](#_Toc155591848)

[استدلال جدید برای اثبات نظریه نیابت مجتهد 9](#_Toc155591849)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 تنزیلا 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 افتاءو استفتاء نیابت مجتهد از مقلد نداریم بلکه فقط جواز افتا 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 مجیء 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 نمی‌شود. مجتهد موضوع قرار می‌گیرد بعد افتا می‌کند بواسطه ادله جواز افتاء. مقلد هم به این فتوا عمل می‌کند نه اینکه خودش موضوع این آثار باشد.  این یک اختلافی هست در کلام آقای نائینی در اول بحث قطع، که می‌گوید: واضح است که موضوع این امور شخص مجتهد است و ربطی به مقلد ندارد.

برخی دیگر عمومیت را قبول می‌کنند مثل مرحوم آقای خویی ولی نیابت را نمی‌پذیرند و می‌گویند دلیلی بر نیابت نداریم. مرحوم آقای خویی در آنجا نسبت می‌دهد که شیخ انصاری ادله نیابت را قبول دارد که مجتهد نائب مناب 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 می‌کند یک جمله‌ای دارد که تقریباً ظهور در همین دارد که ایشان ادله نیابت را قبول می‌کند منتها ایشان با «کأنّ» می‌گویند. برخلاف برخی که جازمانه می‌گویند ادله اجتهاد و تقلید مجتهد را نائب مناب می‌داند اما ایشان می‌گوید کأنّ مجتهد نائب مناب مقلد است. مرحوم شیخ جمع می‌کند بین این حرف و بین اختصاص موضوع به مجتهد. حالا عبارت ایشان را بعداً عرض می‌کنم.

# بررسی استدلال مرحوم اصفهانی در اثبات نظریه نیابت مجتهد

کسی که خیلی محکم از نیابت دفاع می‌کند مرحوم اصفهانی است. ایشان در اول بحث برائت به طور مفصل این را بحث کرده و شبهه‌ای 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 آقایی که الان حکم مبتلا به او هست و له المساس بالعمل، مجئ خبر برای او صدق نمی‌کند یا عنوان شک و یقین صدق نمی‌کند. از سوی دیگر، مجتهدی که خبر برای او آمده یا شک و یقین دارد، او اصلاً حکم برایش مبتلابه نیست، و معلوم است که اگر حکم مبتلا به نباشد، حجیت معنا ندارد زیرا این‌ها همه امور عملی هستند یعنی دلیل حجیت ـ مثل خود حکم واقعی ـ 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 می‌خواهد، اصلاً ممن یجیئ الیه الخبر نیست. پس چرا ادله حجیت اینجا را شامل بشود؟

آنجا بحث می‌کنند و مرحوم اصفهانی از همین راه نیابت جلو می‌آید. می‌گوید 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 فشکّ»؛ 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 تضمّنه الأمارات أو الاصول العملیة من التکالیف الثابتة لذات الفعل، أو له بوصف کونه مجهول الحکم حکم عملی للمکلف الذی له مساس به. [[107]](#footnote-107) اصلاً این ادله حجج مخصوص خود مقلد است. لکن المقلد حیث إنه لا یتمکن من استنباطه من دلیله، أو لا یتمکن من تطبیقه علی مصداقه.... که هم ادله حجج را می‌گیرد و هم قواعد فقهیه را می‌گیرد حتی احکام کلی را هم مثل لاضرر شامل می‌شود. إذ لا یعلم کونه لا حجة علیه إلا بعد الفحص عنها... موضوع حدیث رفع عدم الحجه است. این آقای مقلد از کجا عدم الحجه را می‌فهمد؟ تطبیقش را مجتهد باید کشف کند. ینوب عنه المجتهد بأدلة وجوب التقلید، و جواز الافتاء فی أعمال رأیه و نظره فی استنباط الحکم من دلیله، أو فی تطبیقه علی مصداقه. فالمجتهد هو الموضوع عنوانا، و المقلد هو الموضوع لبّا. و مجیء الخبر إلی المجتهد منزّل منزلة مجیئه إلی المقلد، و یقینه و شکه بمنزلة یقین المقلّد و شکه، و إلّا لکان إیجاب اتباع رأیه لغوا مع عدم تحقق موضوع الحکم.[[108]](#footnote-108)

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 یعلم کونه لا حجة علیه 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 کان علی یقین فشک، 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 مجئ خبر صادق نیست پس مجبوریم بگوییم مجتهد نائب مناب او هست. نخیر، اگر کسی بگوید که ما عناوین عامی داریم مثل من کان علی یقین فشک؛ 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. 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. اما در این بحث، مرحوم اصفهانی در بیان وجه نیابت، همین یک جمله را می‌فرمایند: و إلّا لکان إیجاب اتباع رأیه لغوا مع عدم تحقق موضوع الحکم. [[109]](#footnote-109)

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 حقیقیه است نه اینکه حکمی برای خود مجتهد باشد. مثلاً فرض کنید آبی که متنجس و متغیر به نجاست بوده، اگر زال عنه التغیر 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 بقاء نجاست را. موضوع این، المکلف است. المکلف اذا کان له ماء کذا، فیکون نجسا. افتاء خودش عملی است که برای مجتهد ثابت است. اصلاً حق افتاء و جواز افتاء یک عمل است. مضمونش یک قضیه حقیقیه کلی است برای هر مکلفی یا هر موضوعی که از روایت استفاده می‌شود. اختصاصی به خود مجتهد ندارد.

آن وقت نتیجه عرضم این است که له مساس بالعمل، وقتی به نحو قضیه حقیقیه 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 ـ که به لحاظ آن اثر یصح جعل الحجیه برای این خبر واحد ـ 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 افتا است. می‌گوید عالم می‌تواند افتاء کند.

**اشکال**: همین حق افتاء خودش نیابت است.

**پاسخ**: اگر من بگویم یجوز لک الافتاء بکل المکلفین، 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 حقیقیه. 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 می‌کند. بحث این بود که مقلد من جاء الیه الخبر نیست نه اینکه آبی که جلویش هست تغیر به نفسه نمی‌کند. 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 منِ مقلد شک دارم که تکلیف من در اینجا چیست؟

**اشکال**: مقلد چگونه در شبهه حکمیه شک می‌کند؟

**پاسخ**: من حکمش را نمی‌دانم که چیست.

**اشکال**: منشا شک او یا باید اجمال نص، فقدان نص یا تعارض نصین باشد. مقلد که در حکم کلی شک نمی‌کند.

**پاسخ**: عجیب است. من در اینجا نشستم و نمی‌دانم که تتن حرام است یا نه؟ چطور نمی‌توانم 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 فحصی کند بدست میاورد.

**پاسخ**: یک فحصی بکند که مجتهد می‌شود. شما می‌گویید شبهه حکمیه حاصل نمی‌شود؟ کسی که اینجا نشسته نمی‌تواند 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 می‌گویم.

**اشکال**: شک اصطلاحی نمی‌گویند. برود فحص کند بدست میاورد.

**پاسخ**: چه کسی فحص کند؟ اگر مقلد فحص کند که همان مجتهد می‌شود. مقلدی که بتواند فحص انجام دهد روایت را بفهمد مجتهد می‌شود. شما دارید قاطی می‌کنید. بحث این است که شک آیا می‌شود یا نه؟ مقلد شک می‌کند در حکم کلی. در حکم الله کلی شک می‌کند. اینکه واضح است.

پس ببینید ما دو حکم داریم که تصویر «له مساس بالمقلد» در آن می‌شود:

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 می‌کند 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 مجیئ خبر و اینها ندارد. من در شبهه حکمیه شک می‌کنم.

بحث دیگر این است که من جاءه 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 إلّا لکان إیجاب اتباع رأیه لغوا؛ می‌گوییم چرا لغو باشد؟ آبی در جلوی من بود و شک داشتم که حکمش چیست. اصلاً من ممن جاء الیه 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 الیه 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 إلّا لکان إیجاب اتباع رأیه 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:

مسالة: بعض الأحکام یختص بالمجتهد بما هو کجواز الإفتاء و القضاء و نحوهما...[[110]](#footnote-110)

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 کان فی حد ذاته یعم المجتهد و المقلّد لکنه أخذ فی عنوانه ما یوجب عدم فعلیة الحکم إلا بالنسبة إلی المجتهد، فاشتراک الحکم لا ینافی اختصاصه بحسب الفعلیة لفعلیة عنوان موضوعه فی المجتهد، فانّه الّذی جاءه النبأ أو الخبران المتعارضان و هو المتیقن بالحکم الکلی و الشاک فی بقائه، فهو المأمور فعلًا بتصدیقه تعییناً أو تخییراً، و هو المکلّف بعدم نقضه و علیه إبقاؤه…

همه این‌ها موضوعش مجتهد است تطبیقاً و مصداقاً. مضافاً إلی اختصاصه بالتمکّن الفعلی من التمسک به ترجیحاً أو تخییراً…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 إلی المجتهد لا توجب إضافة مدلول‌ها إلیه حقیقة، فانّ مقتضی أدلة جواز الإفتاء و الاستفتاء أنّ قیام الخبر عند المجتهد و ترجیحه أو تخیره و استفادة الحکم منه بمنزلة قیامه عند المقلد و ترجیحه أو تخیره و استفادته منه، فالمجتهد بأدلة جواز التقلید نائب عن المقلد فی کلّ ذلک: فالمجتهد و إن کان بحسب عنوان الدلیل هو المحکوم بالأخذ و الترجیح و التخییر، إلا أنّه کذلک من حیث النیابة عن المقلد، و الحکم العملی الّذی هو لب وجوب تصدیق العادل متعلّق بالمقلد، و هکذا الأمر فی وجوب إبقاء المتیقن…

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 می‌گویم. 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**: نگویید مخاطب. شک در حکم کلی دارد یا ندارد؟  این را که همه قبول دارند منتهی می‌گویند چون مساس عمل ندارد…

**اشکال**: الان ندارد.

**پاسخ**: شک را که قبول دارند بلکه می‌گویند مساس عمل ندارد. مجتهد که شک دارد. وقتی جستجو کرده بالاخره شک پیدا می‌شود. چطور شک ندارد؟

**اشکال**: یعنی چه مساس عمل ندارد؟

**پاسخ**: مساس را بخاطر اینکه مثلاً عمل را تغیر نجاست می‌دانند. آن را عمل گرفتند که مربوط به مقلد است و الا شک و یقین که دارد. فرض کنید از کسی استفتاء کردند. یک آقایی سوال می‌پرسد آقا تکلیف ما در این مسئله چیست ؟ شک و یقین پیدا می‌کند. 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. می‌گویند منتها آن عملی که دارای اثر هست یعنی آن ابتلا خارجی ربطی به مجتهد ندارد. مثل احکام نساء مثلاً. ما می‌گوییم 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 نیاورده. می‌گوید که ادله جواز افتاء و استفتاء خودش دلیل بر نیابت است اما اینجا هیچ دلیلی نیاورده.

در نهایه الدرایه در اول بحث برائت همین یک جمله را داشت که اگر نگوییم نیابت را، وجوب اتباع مقلد از مجتهد لغو است. ما می‌گوییم چرا لغو باشد؟ افتاء می‌کند 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 این‌ها می‌گویند. به نظرم ما باید نیابت را بپذیریم. دقت بکنید. آن راه این است که در سابق اگر یاد دوستان باشد عرض می‌کردیم که ادله حجج همین که در معرض وصول باشند حجت هستند. ادله حجج می‌گویند حجج همین که در معرض باشند حجت هستند. یعنی خبر واحد همین که در معرض وصول باشد حجت می‌شود. 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 خیلی‌ها قبول دارند حتی مثل آقای خویی که اینجا منکر هستند آن را قبول دارند و مکرر گفته‌اند که ادله احکام مثل امارات و حجج اگر در معرض وصول باشند دلیل حجیت آنها را شامل می‌شود. یعنی دلیل حجیت خبر واحد نمی‌گوید 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 می‌رفت و فحص می‌کرد شک و یقین پیدا می‌کرد. پس این‌ها 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 مقلَّدش باید انجام دهد. یعنی اینجا یک اشکال دیگری پدید می‌آید اگر بگوییم نیابت نیست و به همان ادله افتاء کفایت کنیم اشکال این است که تکلیف این حجت چه می‌شود؟ 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 می‌گوید آقای مجتهد می‌تواند 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 می‌کند.

**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 ولیّ نداریم...

**پاسخ**: اولاً چرا امام زمان نداریم؟ امام زمان داریم ما هستیم که محجوب ایم. یک حرف‌هایی می‌زنید…

**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 نمی‌شود.

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 بلاتشبیه. ما بحث می‌کنیم که شما فکر کنید منتها نه در همین جلسه. فکر کنید برای جلسه بعد. الحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[بررسی کلام شیخ انصاری درباره ثمره اول و نیابت مجتهد 1](#_Toc155654923)

[ثمره دوم 5](#_Toc155654924)

[اشکال مبنایی بر ثمره دوم 7](#_Toc155654925)

[ثمره سوم 7](#_Toc155654926)

[اشکال اول به ثمره سوم 7](#_Toc155654927)

[اشکال دوم به ثمره سوم 9](#_Toc155654928)

[اشکال سوم به ثمره سوم 10](#_Toc155654929)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

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 می‌کند. 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 می‌کند؟ 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 می‌دهد. جواب اول بر اساس این است که مفاد اخبار من بلغ، حجیت اخبار ضعیف را ثابت می‌کند. لذا مثل خبر صحیح می‌شود و مجتهد به مفاد خبر ضعیف افتاء می‌کند. بنابراین افتاء می‌کند بر اینکه مطلق من سرح لحیته فله کذا مستحب است. این جواب اول ایشان است که این دفع یک اشکال است و بیان ثمره نیست ولی از آن، بیان ثمره استفاده می‌شود.

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 مقلِّد طریقی به آن ندارد. در آخر می‌فرمایند که:

فکأنّه یفعل ذلک من طرف المقلّد، و یسقط الاجتهاد عنه بفعله. [[111]](#footnote-111)

ایشان گویی نیابت را در ذیل قبول می‌کند منتهی می‌فرماید کانّه. با کانّ 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: أنّه لو سلّمنا عدم دلالة تلک الأخبار إلّا علی استحباب الفعل فی حقّ من بلغه لا علی حجّیّة ما بلغ لمن بلغ...

اگر نگوییم حجیت اخبار ضعاف است و اصرار کنیم که استحباب فعل به عنوان ثانوی است که بلغ علیه ثواب است.

لکن نقول: قد عرفت أنّ أمثال هذه المسائل مسائل أصولیّة و مرجع المجتهد فی الأحکام الشرعیّة دون المقلّد، فالقیود المأخوذة فی موضوعها إنّما یعتبر اتّصاف المجتهد بها دون المقلّد، ألا تری أنّ المعتبر فی استصحاب الحکم الشرعیّ کون المجتهد شاکّا فی بقاء الحکم و ارتفاعه و المعتبر فی الاحتیاط کون المجتهد شاکّا فی المکلّف به؟ و کذا الکلام فی البراءة و التخییر. و السرّ فی ذلک أنّ هذه القیود یتوقّف تحققها إثباتا و نفیاً علی مراجعة الأدلّة و بذل الجهد و استفراغ الوسع فیها، و کلّ ذلک وظیفة المجتهد، فکأنّه یفعل ذلک من طرف المقلّد، و یسقط الاجتهاد عنه بفعله. [[112]](#footnote-112)

تمام مطلبی که قبل از این جمله اخیر است، ظهور در انحصار برای مجتهد است. تصریح می‌کند ایشان که ألا تری أنّ المعتبر فی استصحاب الحکم الشرعیّ کون المجتهد شاکّا فی بقاء الحکم و ارتفاعه... معتبر این است که مجتهد شاک باشد.

**اشکال**: چون مقلِّد 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 می‌گویم عبارت دقیق نیست. پایین‌تر که سرّ را بیان می‌کند، مقداری شُل این حرف را می‌گوید ولی بالاتر تصریح می‌کند 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 می‌خواهید نیابت درست کنید، اول در منوب عنه باید درست کنید و بعد در نائب درست کنید. شما باید بگویید منوب عنه که مقلِّد است، او هم مخاطب به من جاءه النبأ است. او هم مخاطب ما لایعلم است. مخاطب اینها هست؛ منتهی چونکه خودش عملاً نمی‌تواند استفاده کند فلذا مجتهد نائب او می‌شود. اما اگر بگویید إنّما یعتبر اتّصاف المجتهد بها دون المقلّد، معنایش این است که از اول وظیفه مجتهد است. پایین هم ایشان می‌فرماید تمام اینها وظیفه مجتهد است. مجتهد باید شاک فی المکف... این حرف که وظیفه مجتهد است در کلمات خیلی از فقها در تقابل با نیابت آمده که اصلاً می‌گویند وظیفه مجتهد است. مثل مرحوم نائینی در اول بحث قطع که تثلیث مذکور در کلام شیخ را می‌خواهند معنا کنند که المکلف اذا التفت الی حکم شرعی که یا قاطع است یا ظانّ یا شاکّ، آنجا مرحوم نائینی می‌گویند مکلف مجتهد است. چون غیر مجتهد وظیفه ای ندارد در آنجا.

دیگران مثل آقای خویی و اصفهانی اشکال می‌کنند که این اعم است منتهی خارجاً نمی‌تواند. یعنی فرق است که بگوییم از اول این اتصاف برای مجتهد است و خاصّ مجتهد است و بین اینکه بگوییم نمی‌تواند. شیخ انصاری اعجب از دیگران است که در ذیل می‌گوید کانّه یفعل ذلک من طرف المقلد. خب اگر یفعل من طرف المقلد، پس مقلِّد خودش باید مخاطب باشد تا یفعل عن طرف المقلد و یسقط الاجتهاد عنه بفعله.

ما دیروز راهی را عرض کردیم که در کلمات قوم ندیدم؛ که از همان معرضیت استفاده کنیم. بگوییم تمام ادله حجج تثبیت می‌کنند 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 می‌خواهد 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 می‌خواهیم بگوییم ادله افتاء و استفتاء راه دیگری ندارد.

از این باب، ما نیابت را می‌گوییم نه مثل آقای خویی و آقای وحید که می‌گویند 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 می‌دانند. البته ما هم فی حد ذاتها و لولا این نکته اخیر، کافی می‌دانستیم که مجتهد به دلیل افتاء افتای کلی بکند و مقلِّد هم چونکه جاهل است، رجوع به عالم می‌کند در کسب این قضیه حقیقیه مفتی‌به. 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 نمی‌شود مگر اینکه دلیل شرعی داشته باشیم. یا خودش مجتهد شود یا به ادله اجتهاد نیابت را ثابت کنیم که مجتهد نائب مناب مقلِّد 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 می‌گویید امارات در معرض وصول حجیت دارند، این حجیت با عمل من ساقط می‌شود.

**پاسخ**: چه چیزی را انجام دهیم؟

**اشکال**: اینکه فقها می‌گویند اگر بدون تقلید عملی را انجام دادیم و از قضاء مطابق با واقع بود....

**پاسخ**: بحث را جای دیگر نبرید. یک روایتی آمده می‌گوید 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 حقیقیه کلی است. فقط ترک نیست. یعنی شما الان باید حجت داشته باشید. تکلیف شما جزیی است. حجت بر چی قائم شده؟ بر جزئی؟

**اشکال**: اصلاً قضیه حقیقه باشد.

**پاسخ**: این قضیه حقیقیه 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 می‌شود، آیا یعنی خودش ترک فعل بکند؟ بلکه به این معنا است که او می‌تواند افتاء کند به قضیه حقیقه. مضمون خبر حجت می‌شود بر شما نه اینکه فقط یک قضیه جزئیه بر شما حجت شود. خبر واحد اماره است. یک خبر واحدی آمد که شرب التتن حرام. برای هر کسی آمده. ما می‌گوییم اطلاق دارد. شرب التتن حرام. این اماره است. دلیل حجیت می‌گوید من جاءه النبأ 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 نمی‌توانید بگویید ما به «الدمُ نجسٌ» 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 می‌کند 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 مقلِّد 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 مقلِّد محسوب می‌شود. 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 می‌دانیم. اگر این را بگوییم، ثمره ای که می‌خواهیم 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 می‌کند 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 می‌گوییم. اگر ما قائل شویم به استحباب وضو به نحو نفسی (نه استحبابش للغایات الخاصه بلکه وضو هم مثل غسل یک مستحب نفسی است)، ثمره ای که می‌خواهیم بگوییم در این فرض نمی‌آید.

اما اگر گفتیم کلاً وضو مستحب نفسی نیست بلکه فقط للغایات الثابتة بالروایات مستحب می‌شود یعنی مشروعیت آن للغایه است مثلاً وضو للصلاة یا للاعتکاف و... اگر این را گفتیم، یک ثمره در اینجا ظاهر می‌شود 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 می‌کند یا مفاد خبر ضعیف بر اثر او استحباب عنوان ثانوی ثابت می‌شود، بنابراین دو قول، می‌توانیم بگوییم وضویی که بخبر ضعیف لغایة ثابت شده، این وضو هم مستحب است و هم رافع للحدث است و می‌تواند نماز بخواند و... اما اگر ارشادیت را قبول کنید و بگویید انقیاد است، استحباب وضو ثابت نمی‌شود و دلیلی بر رافعیت نداریم. اگر انسان رجائا یک وضویی بگیرد، دلیلی نداریم که رافع للحدث باشد.

بنابراین بین دو قول اول و قول به ارشادیت، ثمره پیدا می‌شود 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 رافعیت 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 رافعیت للحدث در وضویی که مانع ندارد را می‌گوییم. آن وضو مانع دارد. چرا؟ چون آنجا یک حدث اکبری هست که مانع می‌شود و تنها با غسل برطرف می‌شود نه با وضو. بحث در جایی است که وضو با یک خبر ضعیفی ثابت می‌شود 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 ـ علی الحجیه یا علی الاستحباب به عنوان ثانوی ـ می‌شود مستحبٌ رافعٌ للحدث که می‌تواند 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 می‌دهید، این وضو رجائی رافع للحدث باشد. معلوم نیست با آن بتوان نماز خواند. لذا ثمره در اینجا ثابت می‌شود بین این دو.

**اشکال**: بدون رفع حدث استحباب می‌شود؟

**پاسخ**: زن حائض وضو می‌گیرد و با آن ذکر می‌گوید.

**اشکال**: مانع هست آنجا.

**پاسخ**: رفع حدث کلی از او نمی‌کند حتی آنجا....

**اشکال**: از لحاظ اقتضا نه وجود مانع.

**پاسخ**: ما همچین حرفی نزدیم. می‌گوییم اگر مستحب بود، رافع للحدث است.

**اشکال**: قائلی که فقط استحباب می‌گوید 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 می‌شود.

# اشکال مبنایی بر ثمره دوم

منتهی اصل مسئله محل بحث است. همه این فرض‌ها روی این است که وضو خودش مستحب نفسی نباشد. اگر وضو مستحب نفسی باشد این بحث‌ها فایده ندارد. اما ما الان که به اجماع یا هر چیزی می‌دانیم مستحب نفسی است، تمام است دیگر. الوضو نور و مستحب تام. دیگر لغایة 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 می‌کند و رافع حدث می‌گرداند، لغایة خاصة است، یعنی این غایت و آن غایت و.. ، آن وقت این بحث‌ها پیش میاید. 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 لحیه و تمسک به رطوبت اوست در وضو. آیا در وضو می‌شود از رطوبت مسترسل من اللحیه استفاده کرد؟ گفتند که اگر ما در اخبار من بلغ، قائل به حجیت یا استحباب ثانوی باشیم... اگر روایت ضعیفی آمد که در تسریح اللحیه مستحب است، آن وقت ما می‌توانیم استحباب این را ثابت کنیم. وقتی استحباب استرسال لحیه را ثابت کردیم، از رطوبت مسترسل من اللحیه می‌توان استفاده کرد. اما اگر ارشاد و از باب انقیاد گرفتید، استحباب ثابت نیست و واضح است که نمی‌توان از رطوبتش استفاده کرد. چون فقهیاً مفروغ عنه است که شما تنها از رطوبت اجزاء وضو می‌توانید استفاده کنید و الا ثمره درست نمی‌شود.

**اشکال**: اگر گفتیم مستحب می‌شود....

**پاسخ**: استرسال آن مستحب است. داخل در لحیه نمی‌شود. بحث لحیه نیست. در وضو این نیست که از لحیه می‌توانید بگیرید. از اجزاء وضو می‌توانید بگیرید. شاید کسی لحیه اش تا پایش برسد. می‌تواند 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 اللحیه مستحب است؛ چه کسی می‌گوید 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 همچین 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 مستحبٌ 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 ضیعف 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 بعثش اثبات شود. لم یثبت ظهورها فی الجزئیة و الشرطیة. لذا معلوم نیست مسترسل من اللحیه 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 مستحبٌ 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 واجبٌ فی الصلاة. حالا همین را کسی می‌گوید واجبٌ 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 کلا 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 می‌ماند که مرحوم شیخ در رساله به این اشاره می‌کند و آن اینکه کدام دلیل به اطلاقه گفته از بلل همه اجزاء وضو، می‌توان استفاده کرد؟ البته این یک بحث فقهی است. بعضی‌ها ادعا می‌کنند 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 می‌شود استفاده کرد؟ می‌گویند از کجا ثابت است؟ وقتی هم مشکوک باشد، مسلّماً نمی‌توانید استفاده کنید چون شما موظف هستید به یک وضوی تام. با شک که نمی‌توان 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 نمی‌توانیم 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 نمی‌دهد. می‌گوید مستحبٌ.

**اشکال**: مستحب را قبول کردید. این هم الحاق موضوعی می‌شود.

**پاسخ**: چرا الحاق موضوعی بشود؟ می‌گویم اصلش اطلاق ندارد که الحاق موضوعی بشود. اطلاق ندارد که کل جزء یکفی رطوبتش فی الوضو. نداریم الحاق به دست و صورت را. می‌گوییم جزء صلات است.

**اشکال**: اشکال دوم این بود که اگر این جزء باشد...

**پاسخ**: چرا گوش نمی‌کنید؟! تنزیل به منزله ید و حاجب و اینها نکرده که بگوییم الحاق اینطوری است. می‌گوید جزءٌ. تا به حال می‌گفتیم چهار جزء دارد. حالا می‌گوییم پنج جزء دارد. نمی‌گوید جزء پنجم توسعه در وجه است. نمی‌گوید استرسال اللحیه هو وجهٌ. اینطور نگفته که بگوییم حکومت بر وجه درست می‌کند تا بگویید چون از بلل وجه استفاده می‌کنیم، از آنچه که به دلیل تنزیل وجه شمرده شده هم می‌توانیم استفاده کنیم. همچین چیزی نداریم. اخبار من بلغ می‌گوید مستحبٌ. می‌شود یک جزء اضافی. تنزیل و حکومتی نیست.

لذا بنظر میاید این ثمره ای که معمولاً ذکر می‌کنند؛ 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 نمی‌خورد. البته اگر کسی وضو را مستحب نفسی نمی‌داند، ثمره برایش بار می‌شود. 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 الرحیم

فهرست

[تنبیه دوم تسامح در ادله سنن 1](#_Toc155899567)

[حیثیت انشاء در فتوا 2](#_Toc155899568)

[بررسی کلام صاحب منتقی الاصول 5](#_Toc155899569)

[بررسی کلام مرحوم اصفهانی 8](#_Toc155899570)

الحمدلله رب العالمین، الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین

# تنبیه دوم تسامح در ادله سنن

تنبیه دوم در ذیل بحث تسامح در ادله سنن مربوط است به الحاق فتوا به روایت. آیا می‌شود فتوا را هم به روایت ملحق کرد؟ یعنی اگر ما دیدیم یک فقیهی فتوا داده به استحباب، آیا می‌توانیم 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 سرراستی که برای این مسئله وجود دارد این است که فتوای به استحباب بالالتزام لااقل دلالت می‌کند بر اینکه ثواب بر عمل مستحب وجود دارد. پس آقای فقیه وقتی که افتاء می‌کند به استحباب عمل در حقیقت اخبار می‌کند به ترتب ثواب بر عمل و اخبار به ترتب ثواب بر عمل مصداق من بلغ است. اون وقت ما که این فتوا را می‌بینیم مصداق من بلغه ثواب علی شیء من الخیر است مثلاً و لذا به نظر می‌آید 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 نمی‌کنند اما دیدم صاحب منتقی یک تفصیلی می‌دهد در حقیقت فتوا که بر اساس آن تفصیل در یک قسم یعنی یک مبنا می‌پذیرد که فتوای فقیه به استحباب ملحق باشد اما در قسم دیگر نه. حالا اینکه فرمایش ایشان درست است یا نه به آن می‌پردازیم. پس ما باید ببینیم وقتی فقیه فتوا به استحباب می‌دهد 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 تاملّی 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 تامل 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 افطاربکند 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 ثبوتا 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 بگوید 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. افتِ 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 افتِ 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 نگویید 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 افتِ 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 ایّ 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 زراره بعید است اینطور باشد که فقط نقل روایت می‌کردند.

**اشکال**: اگر بگوییم حق افتاء را ائمه به اصحاب دادند، آن وقت نیابت درست نمی‌شود.

**پاسخ**: حالا آن بحث دیگری است. اجتهاد و تقلید کتاب بزرگی است ما تقریباً دو سال آن را تدریس کردیم و الان نمی‌خواهیم تک تک مسائل مربوط به فتوا را اینجا بررسی کنیم. الان بحث این بود که فقیهی فتوا داده آیا ملحق می‌شود به روایاتی که استحباب را نقل می‌کند یا نه؟

**اشکال**: عرضم این است که انشای شما با آن نیابت جور نمی‌شود. باید بگویید ولایت دارد در افتاء.

**پاسخ**: عرض من را گوش نکردید. من در اول تذکر دادم. انشایی که ما می‌گوییم نه اینکه مضمون یجب و یحرم را انشا می‌کند. 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 نمی‌خواهد. من به این رسیدم که در اسلام نماز جمعه واجب است آن را می‌گویم.

**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 می‌دهد و مثل سلطان می‌ماند. 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 می‌گوییم در فتوا جهت انشایی ممکن است باشد ولی در عین حال برای ما مسلم است که یک جهت اخباری هم دارد. کسی که فتوا می‌دهد به اینکه صلاة الجمعه واجبٌ، ما در آن جهت فتوایش می‌گوییم که لعل جهت افتاء کردن ممکن است دارای انشا باشد اما لا شبهة فیه که وقتی می‌گوید من فتوا می‌دهم صلاة الجمعه واجب حتماً یا به دلالت مطابقی که تحلیل فتوا این باشد یا به دلالت التزامی که می‌گوید صلاة الجمعه واجب فی الاسلام، بلا شبهه و لاریب دارد اخبار می‌کند. 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 می‌شود فقیه بگوید من فتوا می‌دهم به صلات الجمعه واجب  ولی در اسلام نماز جمعه واجب نیست. اصلاً این حرف معنا ندارد. حتماً دارد اخبار می‌کند گرچه اخبار یک عملی است که او باید انجام دهد منتها به دلالت التزامی لفظی دلالت می‌کند 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 منتقی 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 أخری یقال: انها عبارة عن الاخبار عن الحکم الشرعی لکن بتوسط حدس المجتهد و استنباطه لا بطریق الحس أو ما یلازمه عادة.[[113]](#footnote-113)

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 علی الأول، یمتنع البقاء علی تقلید المجتهد إذا مات لانقطاع رأیه و نظره بالموت لتقومه بالحیاة و الإدراک، فهو مما لا رأی له فعلاً، فلا فتوی 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 علی الثانی (که اخبار باشد)، فلا یمتنع البقاء لعدم تقوم الخبر بالحیاة، بل الخبر باق بعد الموت، و لذا یصدق الخبر فعلاً علی اخبار صاحب الوسائل رحمه اللّه مع أنه میّت و تحقیق ذلک فی محله من الفقه.[[114]](#footnote-114)

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 می‌فرماید اگر ما التزام به آن نظر اول در فتوا پیدا کنیم که حقیقت فتوا نظر و رای و یا اعتقاد است، ایشان می‌گوید در آن اخبار نیست. مجتهد با حدس و این‌ها به یک نتیجه می‌رسد که اخبار نیست.

و المفروض ان المجتهد لا یخبر عن الواقع بل یقول: «رأیی کذا» و قد لا یطابق رأیه الواقع، فلا یصدق البلوغ علی قوله المذکور.[[115]](#footnote-115)

وقتی می‌گوید مثلاً صلاة الجمعه مستحبٌ  این صدق نمی‌کند که اخبار کرده است از بلوغ ثواب. بنابراین تحت ادله بلوغ ثواب نمی‌رود و اگر ما ملتزم به دوم شویم و بگوییم حقیقت فتوا اخبار از حکم الله است.

و علی الالتزام بالثانی، یصدق البلوغ لتحقق الاخبار، فیکون مشمولا لأخبار من بلغ.

عرض می‌کنم که فرمایش ایشان از جهاتی دارای اشکال است. یکی اینکه ایشان می‌فرماید فتوا عبارت است از رای و نظر و اعتقاد. من فکر می‌کنم یک احتمال سوم که بحث انشا باشد را جا داشت ایشان ذکر کند. هرچند من خودم قاطع نیستم اما بالاخره یک محتملی 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 قائمٌ نیست؟ یعنی من در عین حال که نمی‌دانم زید قائم است می‌گویم رای من این است که زید قائم است؟ اگر من می‌گویم 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 می‌شود بگویم هوا سرد نیست ولی من اعتقاد دارم هوا سرد است؟ اینکه قد لایطابق الواقع، خب در اخبار هم قد لایطابق 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 قائمٌ، ممکن است فراتر از تصدیق زید قائمٌ 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 می‌دهیم که زید قائمٌ. من معتقدم که زید قائم است و خبر هم می‌دهم که زید قائم است. مگر می‌شود من خبر ندهم که زید قائم است اما معتقد باشم که زید قائم است؟

پس صرف اینکه ایشان می‌فرماید 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 می‌فرماید 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 منتها 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 حسِّ 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 إلی الخبر عن حس، لا الخبر عن حدس خصوصاً إذا قلنا بأن الأخبار تتکفل حجیة الخبر الضعیف فی السنن، فانه یبعد کل البعد جعل فتوی مجتهد حجة علی مجتهد آخر.[[116]](#footnote-116)

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 او بر من هم حجت باشد. ایشان می‌فرماید خیلی بعید است همچین 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 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 حس نبود ولی ما در روایات ضعاف فرض این است که اینطور می‌گوییم که راوی از راوی می‌گوید و ما می‌شنویم ولی طریقش 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 حس. در حالیکه در فتوا ما با استنباط فقیه مواجه هستیم نه با یک نقل عن حس 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 حس 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 اینجور 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 حقیقیه 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 حقیقیه است و قضیه حقیقیه شامل می‌شود هم اخبار عن حس 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 نهایه 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 فتاوای او مضمون روایات است، می‌شود به آن عمل کرد منتها 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 یحتاج إلی التسامح فی الدلالة؛ إذ غایة ما یقتضیه مسلکه هو الاستناد إلی الروایة...

می‌دانیم فقیهی است که بدون روایت نظر نمی‌دهد.

و أما استفادة الاستحباب فموکولة إلی نظره، و لعل‌ها إذا وصلت إلینا لم نستظهر منها الاستحباب.[[117]](#footnote-117)

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 مستحبٌ، 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 ایجاد می‌کند؟ آیا در صدق اخبار او از ثواب مشکل ایجاد می‌کند؟ یا در اعتقاد ما به مطابقت اخبار او با واقع اشکال ایجاد می‌کند؟ آن آقایی که استنباط کرده استحباب را ولو اینکه ما استحباب را استنباط نکنیم. پس وقتی می‌گوید هذا مستحبٌ، التزاماً خبر می‌دهد که هذه فیه ثوابٌ. 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 نمی‌خواهید چون اگر داشتید که نیازی به اخبار من بلغ نبود. وقتی یک خبر ضعیف برای شما می‌آید که بلغه ثواب کذا، نمی‌گوید که نسبت به مفاد آن علم داشته باش. علم که نمی‌خواهد. این چیزی که الان مرحوم اصفهانی ذکر کرد که و لکنه مع ذلک یحتاج إلی التسامح فی الدلالة،

باید ببینیم به کجا ضرر زد. او که استنباط کرده استحباب را و التزاماً اخبار از ثواب داده. باقی می‌ماند 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 می‌دانم. مرحوم شیخ خیلی در اینجا دقیق است. می‌گوید من خطای مجتهد را در استنباطش می‌دانم ولو که احتمال بدهم مطابقت رایش را با واقع. بحث فوق العاده دقیقی است. می‌گوید این را باید خارج کنیم. این را دوستان مطالعه کنند در رساله تسامح در ادله سنن شیخ را. ایشان مثال می‌زند به اینکه مثلاً طرف می‌گوید سمعت عن النبی صلوات الله فلان مطلب را و من می‌دانم که او اشتباه می‌کند و از پیامبر نشنیده. کسی که برای او نقل کرده از پیامبر نقل نکرده اما در عین حال احتمال مطابقت با واقع می‌دهم. مفاد خبرش را. دقت کنید بحث فوق العاده دقیقی است. حرف این است که ما می‌توانیم…. واضح است که ما قطع به مطابقت که حتماً نمی‌خواهیم چون موضوع بلوغ ثواب روایات ضعیف هم هست اما استثناء شیخ به جای دیگری خورده. می‌گوید 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 می‌دهم، می‌گوید این به درد نمی‌خورد. من احتمال مطابقت با واقع می‌دهم اما روش او را قبول ندارم مثالم همین است که ایشان زده. می‌گوید سمعت عن النبی صلوات الله اما من می‌دانم که قطعاً اشتباه کرده اما مفادی که می‌گوید سمعتُ، ممکن است مطابق با واقع باشد و پیغمبر آن را در یک جایی گفته باشد. ایشان می‌گوید در عین حال ما خطای روش او را می‌دانیم. آیا علم و خطای فقیه در استنباطش موجب این می‌شود که من اخبار او را اخبار ثوابی که مصداق بلوغ ثواب ندانم یا نه؟ فکر بکنید. الحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه بحث گذشته 1](#_Toc156116979)

[فرمایش مرحوم نائینی (ره) در مقام 3](#_Toc156116980)

[فرمایش آیت الله وحید در مقام 3](#_Toc156116981)

[انواع انصراف در کلام 4](#_Toc156116982)

[بررسی تعابیر روایات من بلغ 8](#_Toc156116983)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# خلاصه بحث گذشته

بحث در تنبیهات 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 می‌کند به کسی که فتوا به او می‌رسد و اخذ می‌کند که بلغه ثواب علی شیء من الخیر. لذا مرحوم اصفهانی می‌فرماید 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 می‌کند تا برسد به امام یا پیغمبر. ایشان ـ لولا این نکته ـ اطلاق اولیه بلوغ را قبول دارد یعنی اطلاق ثابت بود که «بلغه» هم بلوغ حدسی را می‌گیرد 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 می‌گیرد نسبت به ما که فتوای استحباب به دستمان می‌رسد. منتهی می‌فرماید 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 نمی‌کنند بلکه روایت را نقل می‌کنند.

بعد ایشان می‌فرماید مگر در مورد کسانی که بناء ایشان در فتوا بر نقل روایت باشد. فقهایی بودند که چنین بنایی داشتند. مثل والد شیخ صدوق، مثل خود شیخ صدوق در مقنع و شیخ طوسی در نهایه که معروف است اینها فتوایشان متن روایت است؛ منتهی ایشان در همین هم اشکال می‌کند که بنای این فقها بر اینکه فتوایشان متن روایت باشد، وجود روایت را تصحیح می‌کند اما اثبات نمی‌کند 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 می‌رسید، ما این فهم را نداشتیم. پس نهایتاً ایشان نمی‌پذیرد الحاق فتوای به استحباب را به نقل روایت ضعیف در مورد استحباب و اینها را دو باب می‌داند. اولی که فتوای به استحباب باشد، مشمول روایات من بلغ نیست.

جلسه گذشته عرض کردیم اینکه اگر آن روایت به دست ما می‌رسید در ذیل، بنابراینکه فقیه بنایش در افتاء بر نقل روایات باشد، مضمون روایت را فتوا دهد، این احتمال که می‌گوییم اگر روایت به دست ما می‌رسید، ممکن بود ما استنباط نکنیم، یعنی تسامح در روایت را هم باید بپذیریم که ایشان می‌فرماید دلیلی ندارد، عرضمان این است که این چه اضراری می‌رساند به اخبار مجتهد؟ چون بالاخره آن مجتهد که استنباط کرده بالالتزام خبر می‌دهد از بلوغ ثواب. پس این احتمال که اگر آن روایت به دست ما می‌رسید، ما استنباط نمی‌کردیم استنباط را، اضراری به اخبار فقیه در فتوای استحبابش نمی‌رساند.

بله در چارچوبی که ایشان فکر می‌کند که ادعا می‌کند بلوغ باید عن حسٍ 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 نمی‌توانیم اخبار عن حسٍ به ثواب را درست کنیم. پس اگر آن چارچوبی که ایشان اول قرار می‌دهد را پذیرفتیم که بلوغ باید عن حسٍ 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 می‌فرماید حق با ایشان است حتی اگر شما فقیهی پیدا کنید که بنایش بر نقل روایت در مقام افتا باشد، چون فتوا به استحباب داده و نقل نکرده تا مثلاً بگوید روینا کذا یا روی لنا کذا. اینطور که نگفته. بلکه می‌گوید هذا مستحبٌ. احتمال می‌دهیم که او از روایت استحباب را فهمیده اما اگر به دست ما برسد نمی‌فهمیم. این احتمال اضراری به اخبار او ندارد. چون وقتی می‌گوید مستحبٌ، بالالتزام می‌گوید که عمل به این موجب ثواب است. اضراری به اخبار او ندارد. ضرری که می‌رساند این است که اخبار او را از حس بیرون می‌برد. ما احتمال می‌دهیم اخبارش عن حسٍ نباشد. اشکال این است.

این اشکال در چارچوب ایشان وارد نیست. چون ایشان از اول گفته که اخبار باید عن حسٍ باشد. پس اشکال ایشان وارد است حتی اگر شما فقیهی پیدا کنید که بنایش در مقام افتاء بر نقل روایت باشد، نمی‌توانید بگویید اخبارش از ثواب عن حسٍ است. لذا نتیجه این می‌شود که مشمول اخبار من بلغ نیست. بله اگر ما کبرای کلی را قبول نکنیم بحث دیگری می‌شود.

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 خیلی‌ها قبول ندارند. چون قدر متیقنی که ایشان می‌گوید مثل قدرمتیقن خارجی می‌ماند. 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 نمی‌کند. می‌گوید ظهور بلوغ در عن حسٍ است. از اول همین را می‌گوید. نمی‌گوید اطلاقش منصرف است. می‌گوید 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 اقای روحانی در منتقی فقط یک جمله دارد و می‌گوید ادعای انصراف و تخصیص به بلوغ حسی خلاف متعارف است فالتفت.

# فرمایش آیت الله وحید در مقام

آقای وحید حفظه الله جور دیگری بحث می‌کند. می‌فرماید هم ظهور خلاف است چون اطلاق بلوغ هم حس و هم حدس را می‌گیرد. چرا می‌گویید 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 می‌فرماید این کافی نیست برای انصراف. شما در اوفوا بالعقود در زمان شارع خیلی از عقدها را نداشتید اما حالا دارید و بر آن صدق می‌کند و شما با اوفوا بالعقود تصحیح می‌کنیم معاملات جدید را با اینکه در آن وقت نبوده. در مورد خفاء در صدق هم ایشان می‌فرماید مثل باب ما لا یؤکل می‌شود گفت که ما لا یؤکل با اینکه بر انسان هم صدق می‌کند ولی خفای در صدق دارد. ایشان در تحلیلش عبارتی دارد که ما متوجه آن نمی‌شویم. می‌فرماید بخاطر اینکه ما لا یؤکل در جایی است که خوردنش متعارف باشد. ما نفهمیدیم این یعنی چه. حالا دوستان فکر کنند ببینند معنایی پیدا می‌کنیم برای این حرف یا نه؟

می‌فرمایند: کما انّ دعوی الانصراف ایضاً بلاوجه و ذلک لعدم وجود مناط الانصراف فی المقام من الخفاء فی الصدق کخفاء صدق مفهوم ما لا یوکل علی الانسان. فان هذا العنوان و ان کان صادقاً علی الحیوان و علی الانسان و لکن بالنسبة الی الانسان فی صدقه خفاء حیث انه یطلق علی ما یتعارف اکلها. ما لا یوکل بر آنچه متعارف است اکل آن، اطلاق می‌شود. دون ما لم یتعارف اکلها و ان کان واقعاً مما لایوکل.

خب این قسمت دوم که دون ما لم یتعارف اکلها.

**اشکال**: مقصودش روشن است.

**پاسخ**: نخیر. مقصودش این است که ما یوکل بر متعارف اکلها صدق می‌کند؟

**اشکال**:.....

**پاسخ**: درست است که شان ایشان اجلّ است ولی شما نبافید.

**اشکال**: عبارت روشن است. اصلاً چه گیری دارد؟

**پاسخ**: ما لایوکل بر المتعارف اکلها صدق می‌کند؟ این عبارت یعنی چه؟ حیث انه یطلق علی ما یتعارف اکلها. مثلاً سوسمار یتعارف اکلها است؟

عبارت که درست نیست باید اصلاح شود. مقصودم همین بود که عبارت درست نیست. عرض می‌کنم که حالا اصل مطلب فراموش نشود. بحث در این بود که باید خفای در صدق باشد تا بگوییم انصراف است. می‌خواهند ادعا کنند که صدق بلوغ بر بلوغ حدسی خفای در صدق ندارد. ادعایشان این است.

# انواع انصراف در کلام

عرض می‌کنم 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 می‌فهمیم ولی ممکن است بگوییم به دلیل قرائن موجود در آن زمان که حافّ به این الفاظ بوده، ما بلوغ عن حسٍ را می‌فهمیم 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 الحسّی. 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. نمی‌خواهد بگوید که مدلول بلوغ در اینجا استعمال در خاص شده. چون واضح است که مجاز نیست در اینجا و لفظ بلوغ دلالت می‌کند 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 حافّه ای که باشد. بحث در صرف غلبه نیست. غلبه ای که مدلول کلام متکلم را تضییق می‌کند. هر غلبه ای مدلول کلام متکلم را ضیق نمی‌کند. می‌گوییم 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 می‌کند که ظهور بلوغ، بلوغ عن حسٍ است.

**اشکال**: قبلی هم مراد جدی بود؟

**پاسخ**: آن نه. آن در مراد استعمالی دایره مدلول بلوغ را خاص می‌کند. در مقام استعمال از باب قرینه ولو به تعدد دال و مدلول اما اینجا اصلاً می‌گوییم اطلاق را مضیق می‌کند. 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 می‌دانیم. مولا کار خودش را انجام داده. فرموده من بلغه. در این مقام هم عنوان بلوغ را قصد کرده منتهی ما می‌بینیم خارجاً تطبیق به این می‌شود. 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 می‌کند، حجت بر دیگری نیست. عرف ممکن است بگوید پیش من مفهوم دم بر این صدق نمی‌کند اما اگر کسی واقعاً بداند که این ماده شیمیایی که از فلان ترکیب شیمیایی بدست آمده، واقعاً مصداق مفهوم خونی است که خون می‌گوید... عرف از لفظ دم چیزی استفاده می‌کند. آنچه که استفاده می‌کند... مثلاً مایع قرمز رنگی که در آن گلبول قرمز باشد. اگر واقعاً مفهوم دم پیش عرف این باشد. این را می‌بیند که اینجا هست ولو اینکه با یک امر شیمیایی حاصل شده باشد اما عرف می‌گوید نه. اگر عرف گفت صدق نمی‌کند ولی شخص می‌بیند که آن مفهوم اینجا صدق می‌کند، کفایت می‌کند. 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 می‌گوییم 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 می‌کند. به قوانین عامه خودش عمل می‌کند. 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، خب 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 خارجا 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 میاید 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 استیحاش 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 می‌کند اما من می‌گویم صدق نمی‌کند. مراد جدی مولا مطلق است اما من می‌گویم صدق نمی‌کند. خب بیخود می‌گویی صدق نمی‌کند. عرف چکاره است بگوید صدق نمی‌کند؟ مقصود این است که اطلاقاتی که ما داریم، اگر ادعای غلبه شد، یک وقت ادعا این است که صرف غلبه خارجی بناست تاثیر بگذارد، خب نمی‌شود. مثل اوفوا بالعقود اگر کسی بگوید انحصار عقد در زمان شارع موجب می‌شود که ما اوفوا بالعقود را تطبیق نکنیم، با اینکه قبول داریم لفظ عقد انحصار ندارد و مفاد اطلاق عقد هم انحصار ندارد ولی ما می‌گوییم که مراد جدی مولا بر اینجا تطبیق نمی‌شود. خب 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 متعاهد نبوده برای عقلاء غیر از این عقد. اگر ادعا کنیم که این تاثیر می‌کند 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 بُعدی ندارد... مخصوصاً به تعبیر مرحوم نائینی ظهور اولی اش بعد از ملاحظه این جهات، در وصول عن حسٍ باشد نه عن حدس. مجتهد به من می‌گوید هذا مستحبٌ. بله او اخبار می‌کند از بلوغ ثواب اما اخبارش با توجه به اینکه یا قطعاً یا احتمالاً اخبارش عن حسٍ نیست، من نمی‌توانم بگویم تحت اخبار من بلغ می‌رود. این ادعا بنظرم 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 می‌گویند؟

**پاسخ**: آن هم همینطور است ظاهراً. مرحوم عراقی و اصفهانی هر دو انصراف می‌گویند. مرحوم نائینی ظهور اولی می‌گوید. 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 می‌تواند 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 حسٍ باشد نه عن حدس.

# بررسی تعابیر 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 می‌گوید که و ان لم یقله. یعنی در وعاء نظر کسی که وصل الیه، قول نبی است. یعنی کانّ راوی گفته قال النبی تا آخر. بعد می‌گوید ولو کان لم یقله، آن ثواب را به او می‌دهند اما اگر فقط استنباط باشد، این عبارات صدق می‌کند؟! بنظرم لااقل خلاف ظاهر است.

**اشکال**: تعبیر به شیء دارد که اعم است.

**پاسخ**: من به ذیل تمسک می‌کنم. می‌گوید بلغه و ان لم یقله. معلوم می‌شود که برای کسی که بلغه، بلغه به عنوان اینکه قال النبی است.

**اشکال**: موضوعیت دارد یا طریقیت؟

**پاسخ**: طریق برای قول نبی است. ما دو طریق داریم. طریق قول و طریق استنباط قول نبی. ظاهرش طریق 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 شَیْئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَیْءٍ فَصَنَعَهُ کَانَ لَهُ وَ إِنْ لَمْ یَکُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ.[[118]](#footnote-118)

ممکن است بگویید سمع اطلاق دارد. من اینجا نشستم، فقیه می‌گوید هذا مستحبٌ. بگویید این بالالتزام می‌شنود بلوغ ثواب را. انصافاً سمع ظهورش از بلوغ خیلی روشن‌تر است در اینکه سمع یعنی خود این را سمع.

حالا ما اصلاً شبهه دیگری داریم که فردا بحث می‌کنیم که ظاهرش این است که خود ثواب را سمع نه بالالتزام. این یک اشکال دیگر درست می‌کند در فتوای فقیه و البته در اخبار من بلغ. فردا می‌گویم تا ذهنتان مشوش نشود. فعلاً ما می‌گوییم 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 روشن‌تر روایتی است که تعبیر حدیث می‌کند. خیلی جالب است. در روایت کافی است که:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع یَقُولُ مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللَّهِ عَلَى عَمَلٍ فَعَمِلَ ذَلِكَ الْعَمَلَ الْتِمَاسَ ذَلِكَ الثَّوَابِ أُوتِيَهُ وَ إِنْ لَمْ یَکُنِ الْحَدِيثُ کَمَا بَلَغَهُ

انصافاً اینکه بگویید حدیث اطلاق دارد به فتوا، خیلی عجیب است. اخبار بالالتزام فقیه را ممکن است بگویید اخبارٌ اما حدیث نیست. بنظرم اینجا بلاشبهه این عنوان صادق نیست. در روایت عدة الداعی ابن فهد دارد که:

رَوَى الصَّدُوقُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَعْقُوبَ بِطُرُقِهِ إِلَى الْأَئِمَّةِ ع أَنَ مَنْ بَلَغَهُ شَیْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَ بِهِ کَانَ لَهُ مِنَ الثَّوَابِ مَا بَلَغَهُ- وَ إِنْ لَمْ یَکُنِ الْأَمْرُ کَمَا نُقِلَ إِلَيْهِ.[[119]](#footnote-119)

انصافاً به فتوای فقیه کما نقل الیه صدق نمی‌کند. فقیه می‌گوید هذا مستحبٌ. 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 می‌کنیم 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 می‌گوید قال الصادق یا قال الباقر علیهم السلام، این است که همین الفاظ را گفتند نه چیز دیگری. می‌فرماید وَ إِنْ لَمْ یَکُنِ الْأَمْرُ کَمَا نُقِلَ إِلَيْهِ. ما به استنباط‌های فقیه نمی‌گوییم نقل الثواب را. روایت دیگر تصریح نشده ولی واضح است که مقصودش همین است. می‌گوید:

عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّ مَنْ بَلَغَهُ شَیْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَ کَانَ لَهُ ذَلِكَ وَ إِنْ لَمْ یَکُنِ الْأَمْرُ کَمَا بَلَغَهُ.[[120]](#footnote-120)

لم یکن الامر کما بلغه ظاهرش در نقل است. البته جا دارد بگویید 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 اطلاقشان باقی بمانند. اگر آن حرف اولی را نپذیریم که ظهور اولی بلوغ در اینجا ولو به تناسب حکم و موضوع و قرائن حافّه، ظاهر باشد در بلوغ عن حسٍ 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 می‌کنید؟

جوابش همان است که در کلمات مرحوم اصفهانی و شهید صدر و دیگران آمده که ظهور این روایات این است که یک مضمون را می‌گویند نه چند مضمون. لذا بنظرم این مؤیِد همین معناست که بلوغ یعنی بلوغ نقلی و حدیثی.

**اشکال**: کشف مراد جدی می‌کنیم؟

**پاسخ**: بله. کشف مراد جدی از بلوغ می‌کنیم. چون می‌دانیم یک چیز می‌خواهند بگویند نه ده مطلب متفاوت. این یک مطلب را تصریح کرده حدیث یا نقل باشد. از اینها می‌فهمیم همان ظهوری که اول ادعا می‌کردیم با توجه به تناسب حکم و موضوع، همان را تایید می‌کند که بلوغ باید عن حسٍ 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 می‌شود و این سماع فتوا هم می‌شود 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 می‌کنید. اولاً حیث تعلیلی هم باشد مضیق می‌شود. 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 می‌گوید حیث تعلیلی است. بعد می‌گوید بله درست است که وقتی حیث تعلیلی شد، معلول مقیَد نمی‌شود اما اطلاق هم ندارد برای ظرف عدم علتش. راست هم می‌گوید. بنابراین اگر قبول کردید بلوغ حدسی نیست بلکه حسی است ولو حیث تعلیلی باشد، نتیجه این است که آن ثوابی که به آن ترغیب می‌شود، اطلاق ندارد برای ظرف عدم علتش که علتش بلوغ حدسی نیست و حسی است. فقط بلوغ حسی می‌تواند 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 می‌گوییم. یعنی فراتر از بلوغ حسی را شامل نمی‌شود. 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 می‌گوید مستحب است، حتماً هم می‌گوید 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 می‌گوید هذا مستحبٌ، قطعاً می‌گوید 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 می‌گویید؟ 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 می‌گوید 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 بیّن باشد.

**پاسخ**: اینها را از کجا می‌گویید؟ روایت فقط می‌گوید بلغه. بالاخره او دارد خبر می‌دهد و نسبت به من بلغه ثواب می‌شود.

**اشکال**: در حسی احرازش می‌کنیم اما در حدسی احرازش نمی‌کنیم.

**پاسخ**: اگر استحباب را برای شما خواندند، صدق می‌کند بلغه؟

**اشکال**: اخبار درست است اما مخبر عنه را احراز نمی‌کنیم.

**پاسخ**: مخبر عنه را نباید احراز کنیم. در حسی هم ممکن است این نباشد. خبر می‌دهد 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 الرحیم

فهرست

[اشکال در الحاق فتوا به خبر ضعیف و در اصل تعمیم در اخبار من بلغ 1](#_Toc156244601)

[اشکال شیخ انصاری در مفاد اخبار من بلغ 6](#_Toc156244602)

[تنبیه: درباره الحاق مکروهات به اخبار من بلغ 9](#_Toc156244603)

[تقریر اول 9](#_Toc156244604)

[تقریر دوم 9](#_Toc156244605)

[تقریر سوم 10](#_Toc156244606)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

بحث در این بود که آیا فتوای فقیه به استحباب به روایات ضعیفی که از طریق بلوغ ثواب دال بر استحباب‌انـد ملحق می‌شود یا نه؟ یعنی مشمول اخبار من بلغ قرار می‌گیرد یا نه؟ دیروز هم تقریر مسئله گذشت هم برخی از اشکالات و به نظر ما اشکالی که محقق اصفهانی و عده‌ای از بزرگان مطرح کردند در اینکه ظهور بلوغ یا منصرف اطلاق لفظ بلوغ به جایی است که بلوغ عن حس باشد، ظاهرا این اشکال وارد است و لذا دلالت این روایات به نحوی که شامل أخبار 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 می‌دهد به استحباب، حداکثر می‌توانیم بگوییم یک دلالت التزامی وجود دارد بر اخبار از ثواب بر عملی که انجام می‌شود 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 می‌کند اصل ثواب است در حالی که اخبار من بلغ ثواب خاص را ثابت می‌کند. پس اخبار من بلغ نمی‌تواند ارشاد به حکم عقل باشد. حالا عرض ما این است که اگر شما این تقریر را بپذیرید که وقتی فقیه فتوای به استحباب می‌دهد، به دلالت التزامی از ترتب ثواب بر عمل اخبار می‌کند 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 مستحبٌ 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 مثلا 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 ظاهرا 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 مّایی ذکر کنند، خب، شی 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 هرکس این عمل را انجام داد به او ثواب می‌دهیم این هم شیٌ 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 میگویم 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 لحیته 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؟ حتما 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 مستحبٌ، 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 میگوید هذا مستحبٌ حتما 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 می‌شود که ثواب هم دارد. بنابراین این دلالت التزامی مورد اخبار من بلغ قرار می‌گیرد 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 نمی‌دهد بین اینکه روایتی که می‌خواهد 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 می‌آید تحلیلش این می‌شود. چون مفاد استحباب که بلوغ ثواب نیست بلکه به دلالت التزامی می‌گوید بلوغ ثواب تا موضوع قرار می‌گیرد.

این راجع به شبهه در باب فتوای فقیه. نتیجه این می‌شود که اگر ما در اخبار من بلغ این را حل کردیم شبهه در باب فتوای فقیه هم حل می‌شود چون استحبابی که در فتوای فقیه است به دلالت التزامی اصل ثواب را ثابت می‌کند و شما در اخبار من بلغ قائل به تعمیم می‌شوید. فتوای فقیه هم از باب اینکه ثواب‌مّا را ثابت کرده مصداق اخبار بلغ می‌شود. 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 می‌گویید هیچکس این را نگفته از کجا می‌گویید این را بحث کردند که آیا شامل کراهات یا واجبات می‌شود یا نه؟

**اشکال**: واجبات محتمل را باید بگوییم انجامش مستحب است.

**پاسخ**: بله همین بحث آمده اتفاقاً خیلی‌ها قائل به الحاق هستند کی گفته الحاق را هیچکس قبول ندارد؟ مطالعه نکرده‌اید اگر اینجا نگاه بکنید همین می‌شود.

این بحث خواهد آمد که اگر روایت ضعیفی دال بر وجوب بیاید آیا می‌توانیم این را مشمول اخبار من بلغ قرار دهیم یا نه؟ کما اینکه بحث کراهت را اگر اجازه دهید همین امروز می‌خوانیم.

**اشکال**: از ظهور بلغ دست برداشتید؟

**پاسخ**: نه دست برنمی‌داریم آن اشکال سر جای خودش هست ما این اشکال دوم را حل کردیم. ظهور بلوغ یا انصراف اطلاق بلوغ به إخبار 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 می‌شود به روایات ضعیف و مشمول اخبار من بلغ می‌شود یا نه؟ ایشان می‌گوید علی الاصول می‌شود از این باب که لازمه‌اش است سه جواب ایشان می‌دهد به اشکال عدم الحاق. به کسانی که گفتند به استحباب ملحق نمی‌شود؛ که ما با آنها کار نداریم. ایشان یک نکته‌ای در بحث ذکر می‌کنند و آن این است که مسئله الحاق فتوای فقیه به استحباب، یک قیدی دارد، اگر می‌خواهیم 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 می‌کند که برای من که مواجه هستم با فتوای فقیه به استحباب محرز شده باشد خطای مستند او. می‌گوید این را شامل نمی‌شود. مثل اینکه من می‌دانم 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 می‌گوید من این مطلب را از پیامبر صلوات الله علیه شنیدم و ما می‌دانیم که به هر دلیلی او اشتباه کرده است و آن کسی که از او نقل کرده پیغمبر نبوده ولو اینکه احتمال می‌دهیم صدق محکی او و خبر او را. مثلاً فرض کنید می‌گوید من پیامبر را دیدم و پیامبر فرمود هر کس شب اول ماه رجب قیام داشته باشد تا صبح فلان خاصیت را دارد. ما می‌دانیم او خطا کرده و آنکه دیده پیامبر نیست ولی احتمال می‌دهیم پیغمبر فی الجمله این را فرموده باشد یعنی احتمال می‌دهیم صدق خبری مفاد او را ولی استنادش را می‌دانیم غلط است یا در آنجا که مجتهد خودش نقل می‌کند که مستند من در این استحباب این روایت است اما خودمان لحاظ می‌کنیم که صد در صد اشتباه می‌کند و مفاد این روایت این نیست. ایشان می‌گوید در این موارد نمی‌توانیم بگوییم فتوای فقیه کفایت می‌کند البته شبهه ندارد که اینجا هم فتوای فقیه دلالت التزامی دارد. چون وقتی فقیه میگوید هذا مستحبٌ نقل می‌کند استحباب را اما چون من احراز می‌کنم مستندش غلط است از این جهت نمی‌توانم به او رجوع کنم چون یقین دارم که مستندش خطا است. این از باب این است که مفاد اخبار من بلغ ـ در روایات هم که هست ـ 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 نمی‌گیرد. چون وقتی میگوید 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 می‌دانم که آقای فقیه گفته هذا مستحب به دلالت التزامی ثواب را اثبات می‌کند یعنی مقول قول او همین است ولی من یقین دارم که مستند او خطاست. ظاهرا اینجا هم اخبار من بلغ آن را نمیگیرد. این مواردی که ما یقین داریم مستند او خطا است مثل روایتی که ما یقین داریم همچین روایتی وجود ندارد. نمی‌توانیم بگوییم اخبار من بلغ اینجا رو می‌گیرد 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 می‌کند، وقتی من یقین دارم استناد او به پیغمبر اشتباه است مصداق بلغه نمی‌شوم ولو من احتمال بدهم مقول قول او و مفاد قولش فی حد ذاتها احتمال داشته باشد که پیامبر گفته باشد ولی من می‌دانم او دارد خطا می‌گوید. پس با علم به خطای مستند، بلغه عن النبی صدق نمیکند. 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 نمی‌کند ولی این تقسیم درست است و در بحث ما ظاهراً یا منصرف یا ظهور بلوغ این است که عن حسٍ 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 نمی‌گیرد.

یک موردی مرحوم شیخ تطبیق می‌کند جالب است که دوستان بدانند ظاهرا میرزای قمی در قوانین نقل کرده و خود میرزای قمی پذیرفته این الحاق را منتها مرحوم شیخ، هم به آن منقولش اشکال می‌کند و هم به مرحوم قمی. آن منقول این است که اینکه غزالی در مورد عمل به مقدمه واجب گفته است بر آن ثواب می‌دهند یا مستحب است ایشان می‌فرمایند 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 می‌دهند. می‌گوید این را ما نمی‌توانیم بگوییم چون تقریباً مطمئن هستیم که آقای غزالی که می‌گوید 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 می‌کند و هم بر مرحوم میرزا در قوانین. میفرماید:

و من ذلك يظهر أنّ‏ ما حكي‏ من‏ حكم‏ الغزالي‏ باستحقاق الثواب على فعل مقدّمة الواجب‏ لا يصير منشأ للتسامح، لأنّ الظاهر عدم استناده في ذلك إلّا إلى قاعدة عقليّة، 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 منشأ للتسامح.[[121]](#footnote-121)

حرف غزالی را می‌گوید و الا اصل مطلب را مرحوم شیخ قبول دارد. می‌گوید مثل این‌ها که ما اطمینان پیدا می‌کنیم منشا آن روایت نیست بلکه امری است که ما آن را قبول نداریم مثل تحسین عقل و غیر آن که موجب ثواب و مدح می‌شود. این را می‌گوید قبول نداریم چون مقدمه واجب حسن عقلی مستقل ندارد بلکه همان ثوابی است که بر ذی مقدمه می‌دهند و بر مقدمه ثواب مستقل نمی‌دهند و لذا ایشان می‌گویند 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 می‌گوییم این درست نیست و البته کسانی هم قبول ندارند و می‌گویند 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 عملیه‌اش مگر ما الان از غزالی تقلید می‌کنیم؟ مگر میرزای قمی از غزالی تقلید می‌کرد؟ فتوای فقیه به استحباب نه از این باب که فتوای او بر من حجت است بلکه از باب اخبار من بلغ که مدلول التزامی‌اش را می‌گیرد. لذا اگر یادتان باشد مرحوم اصفهانی می‌گفت 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. می‌گفت 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 لااقل 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 این‌ها استدلال ذکر نکردند. ما وقتی می‌خوانیم احتمال می‌دهیم که مستندش درست باشد اما اگر در جایی مستند مذکور است و شما خطایش را احراز کردید می‌گوید 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 آمد 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

دعوای 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 گفته هذا 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 الترک را. همچین 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 وجیهی 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 می‌گوید لولا ظهور کذا منتها این شاید جواب داشته باشد که تعبیر شیء من الثواب علی شیء من الخیر… الان سوم ـ که آقایان ادعا می‌کنند ترک است ـ آیا شی من الخیر نیست؟ حتماً شی 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 شی من الخیر می‌دانند، آن را نمی‌گویند چون ترک شی من الخیر نیست. بنابراین ممکن است ما بگوییم که تعابیر 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 می‌گفتیم. پس باید یک امری باشد که عمل به آن موجب ثواب شود. در باب کراهتی که به خبر ضعیف ثابت شده هم همین را می‌گوییم وقتی ثواب بر ترکش ثابت شد به اخبار من بلغ می‌گوییم. 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 ظاهرا تا اینجا اشکالی نیست.

وجه دوم این بود که کراهت ترکش مستحب است. اینجا جعل نیست بلکه ثواب است. ما نمی‌گوییم جعل دیگری وجود دارد ولی مسلماً اگر بگویند این کار مکروه است شما هم اطاعت کردید و ترک کردید هیچ چیزی به شما نمی‌دهند؟ اگر شما مکروه را ترک کردید به شما ثواب می‌دهند. بحث ترتب ثواب است نه بحث جعل استحباب تا بگوییم 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 نمیرسم.

**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 میگوید….آن هم اثبات کراهتی است که از ثواب خاص ناشی می‌شود. شما اگر بگویید این نیست نمی‌توانید ثواب خاص را بار کنید پس لغو نیست. اثبات کراهت در اینجا لازمه اثبات ثواب خاص بر ترک است. اگر بگوییم مثل بالا لغو است آن وقت ثواب خاص را به شما نمی‌دهند. علی القاعده این می‌شود. حالا تأمل بکنید ببینید می‌توانیم اثبات بکنیم. البته اینجا شبهه وجود دارد ثواب خاص را باید بگوییم 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 می‌کنیم انشاالله. الحمدلله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[تنبیه سوم اخبار من بلغ 1](#_Toc156502277)

[تقریب سوم، تقریب مرحوم اصفهانی 2](#_Toc156502278)

[اشکالات تقریب سوم 3](#_Toc156502279)

[اشکال اول بر تقریب سوم: 3](#_Toc156502280)

[پاسخ از اشکال اول 3](#_Toc156502281)

[اشکال دوم 5](#_Toc156502282)

[اشکال سوم 9](#_Toc156502283)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# تنبیه سوم اخبار من بلغ

بحث در تنبیه 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 می‌شود 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 می‌شود التزاماً مستحب را هم ثابت می‌کند یعنی بگوییم هر حکمی که بر کراهت وضع می‌شود لازمه‌اش 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 باشدچرا 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 می‌توانیم 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 می‌دهد. نگفتیم بالاستلزام استحباب را ثابت میکند تا شما  بگویید یک جعل حکم تکلیفی دیگری ولو استحبابا لغو است بلکه می‌گوییم اخبار از ترتب ثواب است. و اگر اخبار از ترتب ثواب شد در همان چهارچوبی می‌شود که در اخبار من بلغ راجع به مستحبات آمد.

ببینید فقط نمی‌خواستیم 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 می‌خواهد تطبیق کند. می‌فرماید: و تقرير هذا الثواب‏ البالغ‏ و اثباته على أي تقدير… ظاهرا 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 می‌کند این جعل ملزوم است. جعل ملزوم یا از باب عقلی (چون بدون این نمی‌توان تصویر کرد که ثواب بر فعل باشد9 یا از باب کنایه است. می‌فرماید:

و تقرير هذا الثواب‏ البالغ‏ و اثباته على أي تقدير جعل ملزومه، و هي الكراهة. فيكون مقتضى أخبار من بلغ جعل الاستحباب تارة، و جعل الكراهة أخرى.[[122]](#footnote-122)

این شاید برای دفع دخل مقدری است. اگر ما بگوییم که اخبار من بلغ اینطوری ثواب بالغ را شامل می‌شود و کراهت را اثبات می‌کند، ممکن است کسی بگوید اخبار من بلغ بالاخره کراهت را اثبات می‌کند یا استحباب را؟ ایشان می‌خواهد این را حل کند و بگوید به عنوان اخبار من بلغ تثبیت ثواب است؛ اما تارةً مولا استحباب را جعل می‌کند و اخری کراهت را. می‌گوید مانعی نداریم و نظیر هم دارد. مثلاً در اخبار حجیت خبر واحد، در صَدّق العادل مولا می‌فرماید عادل را تصدیق کن. آن وقت بنا بر مسلک جعل حکم مماثل ـ که ظاهر فرمایش ایشان است ـ می‌فرمایند که گاهی جعل ایجاب می‌کند و گاهی جعل حرمت می‌کند و گاهی جعل استحباب می‌کند و جعل کراهت. مفاد خبر واحد هرچه باشد همان را جعل می‌کند در حکم مماثل. بنابراین با اینکه عنوان صدِّق العادل است ولی ثبوتا جعل‌هایش متفاوت است و اشکالی هم ندارد.

و مثله متعارف، كما في أدلة حجية الخبر و حرمة (نقض اليقين بالشك) المتكفلة لجعل احكام مماثلة لمواردها ايجابا و تحريما. و هكذا. هکذا یعنی در استحباب و کراهت هم همینطور می‌آید. بعد می‌فرمایند که:

و هذا الوجه وجيه، لو لا ظهور الروايات في الأفعال و الوجوديات، لا التروك و العدميات.

# اشکالات تقریب سوم

به نظرم بر این تقریب می‌توان 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 فعمله. می‌گوید موضوعش عمل است و بر امر وجودی صدق می‌کند نه بر امر عدمی. بنابراین از اول در مورد کراهت ـ که در واقع مولا زجر از وجود می‌کند یا امر به ترک می‌کند ـ ربطی به امر وجودی ندارد یعنی بلوغ ثواب مسلماً بر فعل و بر عمل نشده بلکه بر ترک است و ترک هم مصداق فعمله نمیشود یعنی عنوان مأخوذ در روایات من بلغ بر ترک صدق نمی‌کند بنابراین مشمول اخبار من بلغ نمی‌شود. 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 فعمله؛ حالا التماساً لذلک 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 می‌دانند.  صومی که تروک است، شیء من الخیر نیست؟ ما در باب صوم که تروک است می‌پذیریم 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 نهایه 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 می‌خواهند اشکال کنند می‌گویند نه عمل و نه عنوان خیر هیچ کدام بر ترک صادق نیست. چون هر دو بر امور وجودی صدق می‌کنند اما در ذیل خود ایشان پذیرفته؛ که حالا عبارت ایشان را می‌خوانیم.

مرحوم عراقی می‌گوید نه عمل منطبق است و نه خیر. چون ظاهرش این است که باید مشتمل بر مصلحتی باشد و مصلحت بر ترک نمی‌شود. بعد در آخر، خود ایشان یک استدراک می‌کند که اگر امر به ترک باشد و ظهورش قیام مصلحت باشد، ممکن است. اما این بحث یک نکته‌ای دارد که برای بحث ما مهم است. انشاالله در ذیل فرمایش خود ایشان می‌آورم.

مقصود ما اینجا این است که اشکال انحصار موضوع اخبار من بلغ به عمل را می‌توانیم 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 فعمل به استفاده میکنند؟

**پاسخ**: نه از باب شیء من الخیر.

**اشکال**: فعمل به که حیثیت تعلیلی ندارد.

**پاسخ**: اصلا کاری به تعلیل نداریم. می‌گوییم اصلاً عنوان عمل بر ترک صادق نیست.

**اشکال**: از شیء بودن استفاده میکنید؟

**پاسخ**: خیر بودن. اگر اصلاً می‌گفت 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 نمی‌کند. بنابراین اگر شما ولو التزاماً ثواب بر ترک عمل را اثبات بکنید می‌گوییم دایره موضوع اخبار من بلغ طوری است که فقط بر وجودیات صدق می‌کند.

**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 مطلقی 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 شی من الخیر بر ترک هم صادق است منتها عکسش صادق نیست. وقتی ما می‌توانیم به اطلاق این روایات اخذ کنیم و مانعی هم ندارد، همچین 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 إمّا دعوى: أن ترك المكروه إطاعة للنهي‏ التنزيهي‏ مما يثاب عليه قطعا، فقد بلغ الثواب على الترك على حد بلوغ الثواب على الفعل في المستحب الذي لا ريب في إناطة ترتب الثواب عليه باطاعة الأمر الاستحبابي، و بلوغ الثواب على الترك لازم كراهة الفعل.[[123]](#footnote-123)

همانطور که در آنجا ترتب ثواب بر عمل را می‌گفتیم لازمه وجود یک امر استحبابی است، در اینجا هم می‌گوییم ترتب ثواب بر ترک لازمه کراهت فعل است. حالا سوال ما این است که شما این ثواب مترتب بر ترک را از باب اطاعت می‌گیرید؛ در حالی که گذشت که ثواب اطاعتی وجود امر را اثبات نمی‌کرد. اگر اخبار من بلغ اینطور بود که من بلغه ثواب علی شی به او ثواب می‌دهیم از باب اطاعت یک امری (فرقی نمی‌کند این دلالت بر انقیاد داشت یا اطاعت) ولی خودش نمی‌توانست متضمن کشف امری باشد. قبلا عرض کردیم که اگر اخبار من بلغ بخواهد ارشاد نباشد به آنچه که عقل از باب انقیاد می‌گوید، باید ثواب را بر خود فعل بار کند نه فعلی که ماتی است برجاء الواقع و غیر آن. اگر ثواب بر فعل را ثابت کردیم دو راه دارد: یکی اینکه بگوییم اصلاً ثواب نمی‌تواند 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 بگوییم همینکه من سرّح لحیته فله کذا من الثواب، این عبارت دیگری از جعل استحباب است.

در اینجا هم همین را می‌گوییم اما این به شرط یک نکته‌ای است که ثواب را بر خود ترک بار کنند. شما الان یک ثوابی درست کردید. سوال این است آنچه که میگویید مما یثاب قطعاً ـ تا اینکه بتوان استلزاماً استحباب ترک یا کراهت فعل را اثبات کرد ـ چیست؟ این ثواب، ثواب اطاعتی است یعنی اینکه می‌گویید ما ثواب اطاعتی بر ترک می‌دهیم، دارد حکم عقل را درست می‌کند، پس اشکال این است که این چه ربطی دارد به تثبیت یک استحباب بر ترک یا کراهت؟ همان ارشادی می‌شود که بعضی‌ها می‌فرمودند. 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 نمی‌توان 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 تسریح اللحیه امرَ المولی فله ثواب، این تقریر ثواب چیزی را ثابت نمی‌کرد و همان حکم عقل را می‌گفت. اگر میگفت من سرح لحیته اطاعةً لامر المولی فله کذا، 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 دقیقا به فعل میخورد. مثلا 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 دقیقا 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 اما 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 می‌فرمود فعمل به با انقیاد هم می‌سازد، می‌گفت ولی ثواب را بر ذات فعل می‌دهند و الا اگر می‌گفت بر انقیاد می‌دهند چیزی درست نمی‌شد و نمی‌توانستیم کشف کنیم یک امر استحبابی وجود دارد بلکه با همین انقیاد تثبیت می‌شد. 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 می‌توانید 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 می‌فرماید یا راهی که آخوند می‌گوید) می‌گویند ظهور اخبار من بلغ ترتب ثواب بر ذات فعل است نه فعل ماتی برجاء 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 می‌خواهیم ببینیم ثواب را از کجا می‌آوریم. دو حرف است. یک وقت می‌گویید امر عدمی اگر ثواب داشته باشد داخل در موضوع اخبار من بلغ نیست این یک اشکال است (چون می‌گوید موضوع اخبار من بلغ طوری تضییق شده که فقط امر وجودی را می‌گیرد). 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 می‍توان اثبات کرد؟ آیا بیش از ثواب بر ترک فعل از باب اطاعت نهی تنزیهی را می‍توان اثبات کرد؟ انصافاَ با زجر و نهی تنزیهی ثواب بر مطلق ترک فعل ـ‍بدون اینکه اطاعت نهی تنزیهی باشد‍ـ اثبات نمی‍شود.

**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 می‌شود. اشکال این بود که اگر ثواب بر اطاعت یا انقیاد بار شود نمی‌توانیم کشف از امر بکنیم. وجه ثواب روشن است که چیست. چه نیازی به امر است؟ آنهایی که کشف امر می‌کردند می‌گفتند نمی‌توانیم 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 می‌خواهیم اثبات کنیم. بحث الحاق کراهت به استحباب یعنی چه؟ مقصود این است که اخبار ضعاف دال بر کراهات را، به نحو مّا موضوع اخبار من بلغ قرار دهیم. یک وقت، بحث این است؛ حالا نتیجه‌اش هرچه می‌خواهد باشد. اما یک وقت، می‌خواهید بگویید کراهت را ثابت می‌کنیم. آقای اصفهانی گفت اگر ما کراهت داشته باشیم که نهی تنزیهی است، اطاعتش بکنیم و ثواب داشته باشد، إخبارِ استلزامی از ثواب است. این می‌شود 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 می‌گفتید بلغ ثواب علی شیء من الخیر یا علی عمل فعمل به، فله ثواب ذلک، شما اثبات ثواب بر ترک کردید و ترک مستحب می‌شود. چطوری فعل کراهت پیدا می‌کند؟ بنابراین اگر اصل بحث در این تنبیه سوم این باشد که اگر روایت ضعیفی بر کراهت آمد آیا با اخبار من بلغ می‌توان کراهت را ثابت کرد؟ مشهور می‌گویند کراهت را می‌توان اثبات کرد. عرض ما این است که با وجود تسلّم و تنزّل از اشکال دوم، کراهت ثابت نمی‌شود بلکه نهایتاً استحباب ترک ثابت می‌شود نه کراهت.

**اشکال**: ثوابی که الان تصویر میکنید به همان زجر غیر لزومی میخورد؟

**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 قدما این را می‌گفتند و شاید کراهت را امر به ترک می‌گرفتند و ما هم یک اشاره‌ای می‌کنیم 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 یثاب 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 تقرير هذا الثواب‏ البالغ‏ و اثباته على أي تقدير 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 مّایی 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 امتثال است. بنابراین به ما ثواب می‌دهند ولی نمی‌توانیم اثبات استحباب کنیم. اگر در جایی اینکه ترک مستحب باشد یا زجر از وجود، فرقی بیاورد (که در یک جاهایی می‌آورد) این اشکال ما موضوع آن بحث می‌شود اما اگر بحث فقط به دست آوردن ثواب باشد می‌توانیم بگوییم علی ای حالٍ ثواب داریم. این عرض من شبیه فرمایش آقای صدر است که ایشان می‌فرمودند در اصل مسئله که در اخبار من بلغ، ما نرسیدیم به اینکه امر آن به نحو طریقی است یا استحباب است؟ می‌گوید مجمل می‌شود. اما این اجمال، برای ما نفی نمی‌کند به دست آوردن ثواب در عمل را. من اگر عمل را انجام دهم ثواب دارم؛ حالا إما مِن اجل اینکه اخبار من بلغ طریق است و مولا فرموده این طریق را کسی برود من به او ثواب می‌دهم یا از باب اینکه یک استحبابی است که اگر عمل کنیم موضوع اطاعت مولا می‌شود و ثواب می‌دهند. به هر حال ثواب تثبیت می‌شود. اینجا هم همین است آن اشکال سوم در واقع برگشتش به این است که آنچه که تثبیت می‌شود معلوم نیست استحباب ترک است یا زجر از وجود است. الحمدلله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

fa[خلاصه مباحث گذشته 1](#_Toc156778059)

[تقریب چهارم برای الحاق اخبار ضعاف دال بر کراهت فعل 2](#_Toc156778060)

[اشکال بر تقریب چهارم 2](#_Toc156778061)

[بررسی کلام محقق عراقی در مقام 3](#_Toc156778062)

[کلام اول آیت الله وحید 5](#_Toc156778063)

[کلام دوم آیت الله وحید 5](#_Toc156778064)

[اشکال اول به فرمایش آیت الله وحید 6](#_Toc156778065)

[اشکال دوم به فرمایش آیت الله وحید 6](#_Toc156778066)

[تنبیه چهارم اخبار من بلغ 8](#_Toc156778067)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# خلاصه مباحث گذشته

بحث در این بود که آیا اخبار ضعیف قائم بر کراهت ملحق می‌شوند به روایاتی که دال بر استحباب‌انـد 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 منتها 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 باید 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 می‌شود؟ شما بر ترک، ثواب دارید. آخرش این است که مثل بحث استحباب باید استحباب ترک را ثابت کنید و کراهت ثابت نمی‌شود و در عنوان بحث اینطور مطرح می‌کنند که مشهور قائل هستند که اخبار من بلغ شامل کراهت می‌شود و تثبیت کراهت می‌کند. این را نمی‌توانید ثابت کنید. بله عرض کردیم اگر اشکال دوم دفع بشود اشکال سوم اشکال واردی است ولی یک جوری می‌شود 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 شماره‌ها را ما می‌گوییم. 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 منتها معلوم است که اشکال داشتند لذا می‌فرمایند که می‌شود تنقیح مناط کرد بوجه آخر و آن اینکه بگوییم اصلاً اخبار من بلغ در مقام تحریض بر ثواب است و مایثاب علیه اصلا مهم نیست. در مقام تحریض بر تحصیل ثواب است. لذا فرقی نمی‌کند 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 می‌کنید؟ 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 نمی‌کند) 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 این‌ها بر عدم صدق نکند حذفش از دایره حکم در اخبار من بلغ واقعاً دلیلی ندارد. لذا این بیان اخیر صرفا 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 می‌کنیم؟ یعنی اگر یک عنوانی ماخوذ بود در موضوع حکم اینطوری آن را لغو می‌کنیم؟ قرینه روشنی بر این حرف نیست. لذا آیت الله وحید حفظ 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 نمی‌گیرد چون عمده‌ترین 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 نمی‌گذارد. بنابراین برخلاف نقلی که شده است مبنی بر اینکه مشهور قائل هستند به الحاق اخبار ضعیف دال بر کراهت به اخبار دال بر استحباب، ظاهرا 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 ظاهرا 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 می‌کنند ولی خودشان چیزی را می‌پذیرند که در قوه همین است. فرمایش محقق عراقی این است که در صدر همانطور که عرض کردیم ایشان اشکال می‌کند 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 می‌فرمایند 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 می‌شود. حالا اگر امر به ترک داشتیم آن وقت بعید نیست بگوییم این مستلزم بلوغ ثواب است چون وقتی به ترک امر می‌شود 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 می‌شود. این را مرحوم عراقی می‌پذیرد و ظاهراً هم باید پذیرفت منتها ایشان نکته‌ای را اضافه می‌کند و می‌فرماید: هذا خروج عن البحث کما لایخفی. همچین تعبیری دارد. چرا خروج از بحث است؟

**اشکال**: در واقع مستحب میشود.

**پاسخ**: اگر خبر ضعیف دال بر استحباب بیاید استحباب ثابت می‌شود؟

**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 لبّاً 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 می‌کردید 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 می‌افتد 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 می‌کنند و می‌گویند شما ولو در باب امر به ترک نمی‌توانید اشکال را دفع کنید چون بالاخره به ترک می‌خواهید ثواب دهید در حالی که روایات، ثواب بر ترک را نمی‌گیرد چون تنها امور وجودی را می‌گیرد. «عمل» امر وجودی است و «خیر» هم امر وجودی است. ادعای ایشان این است که عنوان‌های 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 می‌خواهید این را مشمول اخبار من بلغ کنید. مگر بر ترک، «عمل» صدق می‌کند 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 نمی‌کنند و اشاره هم نمی‌کنند) بلکه یک اشکال دیگری به آقای عراقی می‌کنند که اصلاً این مشمول اخبار من بلغ نیست.

بحث مهمی است چون ما اصل مشمولیت را پذیرفتیم و گفتیم کراهت را ثابت نمی‌کند یا استثناء گفتیم اگر عنوان کنایی باشد برای زجر از وجود هم شامل نمی‌شود منتها ایشان اشکال دیگری دارد. می‌گویند کلاً عناوین ماخوذ در اخبار من بلغ که عنوان عمل و خیر است صدق نمی‌کند.

# کلام دوم آیت الله وحید

بعد خود ایشان تحقیقی دارند و می‌فرمایند در اصل که کراهت ثابت نمی‌شود اما در مورد ترک می‌گویند نعم مضایقه در این نیست که در این مسئله ما تمسک کنیم به عنوان شی من الخیر که در برخی از روایات آمده. ایشان می‌فرماید خیر به لحاظ عقلایی و عرفی صدق می‌کند بر تروک مثل صوم (که همان مثال آقای عراقی هم هست) اما عقلا صدق نمی‌کند. البته در تقریرات ظاهرا یک خطای چاپی هم هست. چون نوشتند عقلاً و عرفاً صدق می‌کند لا عقلا. واضح است که این عقلائیاً هست. بعد در پایین هم مقابله کردند. در اون بحثی که پایین‌تر آمده که در آنجا گفتند عرفاً و عقلائیاً صدق می‌کند اما عقلاً نه.  معلوم میشود بالا که عقلا و عرفاً گفتند، عقلائیاً مقصود است. چرا می‌گویند 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 عقلائیاً 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 ولکن 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 یمکن تمسک به اخباری که عنوان شی من الخیر است چون خیر عرفاً و عقلائیاً 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 عقلائیاً صدق می‌کند؛ ظاهرا 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 کاملا 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 بقاءً 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 دقی 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 ظاهرا 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 ـ آنطور که نقل کرده‌انـد ـ 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**: میگویم ما یثاب علیه مهم نیست که ترک باشد یا هر چیز دیگری.

**اشکال**: پس نباید به ایشان اشکال کنید چون ایشان میگوید 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 می‌گوید اصلاً این نیست. حرف ما این است که در روایت هرچه اخذ شده همان عنوان ماخوذ است و درست هم هست. شما نمی‌توانید 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 می‌زنیم 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 نمی‌کند، 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 می‌دیده. در ذیل می‌گوید مگر اینکه ما تنقیح مناط کنیم به وجه آخر که عنوان عمل اصلاً مهم نیست. عنوان وجودی اصلاً مهم نیست. ما می‌گوییم شما نمی‌توانید این را بگویید. اگر عنوان عمل و عنوان خیر ماخوذ است و اگر این‌ها فقط بر عناوین وجودی صادق هستند حق الغای آن را ندارید. پس تنقیح مناط اینطوری نمی‌توانید بکنید.

**اشکال**: عرف الغاء خصوصیت میکند.

**پاسخ**: اینکه عرف الغاء می‌کند یک ادعاست. همین است که ایشان فرموده. ادعای ظهور است و کاری نمی‌توان کرد. ببینید اگر می‌گویند اکرم العالم شما نمی‌توانید بگویید عالم را تنقیح مناط می‌کنیم 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 می‌کند نفس این روایات در مقام تحریض ثواب است بر هر چیزی. واقعا این راه را از کجا می‌گوییم؟ تحریض ثواب بر عمل و خیر است. حالا این بحث حمل مطلق بر مقید که می‌فرمایید 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 می‌شود یا نه و اگر مشمول شد چه چیزی ثابت می‌شود خود وجوب ثابت می‌شود یا استحباب؟

مشهور ادعا شده که اخبار من بلغ شامل روایات ضعیف بر وجوب می‌شود 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 ضعاف مشمول اخبار من بلغ هست یا نه؟ بعد هم اگر مشمول هست چه چیزی ثابت می‌شود؟

اینجا محققین مباحث متعددی مطرح کرده‌اند خصوصاً که برخی وارد می‌شوند در اینکه ما وجوب را چطور استفاده می‌کنیم. مرحوم اصفهانی می‌فرماید که اگر وجوب مرکب باشد از طلب به صورت رجحانی و ترک فعل یعنی نهی باشد از فعل یا بگوییم 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 همچین 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 بگویید 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 ـ آنطوری که مرحوم اصفهانی در کراهت گفت اطاعتش ثواب دارد ـ بگویید منع من الترک را هم اگر کسی اطاعتی آورد، ثواب دارد. همان مباحث قبلی مطرح می‌شود منتها چرا ایشان ظاهرا پذیرفته که این قسمت مشمول اخبار من بلغ نیست و آن رجحان مشمول است….اینکه 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 میاورد. 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 میگوییم که بخواهد حرمت را ثابت کند.

**پاسخ**: خبر ضعیف التزاماً خبر بر دو چیز است. بر اصل رجحان و بر منع من الترک. 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 بالالتزام نمیگوید اطاعتش ثواب دارد؟ عین همان است فرقش چیست؟ منتها ما که اشکال می‌کردیم در اینجا هم راحت هستیم. ما می‌گوییم اصلاً قسمت دوم مشمول اخبار بلغ نیست اما ایشان که کراهت را درست می‌کرد علی القاعده اینجا هم باید درست کند.

دقت بکنید شبیه این حرف در فرض دوم ایشان هم هست. ایشان می‌فرماید که اما اگر وجوب یک امر بسیطی باشد در این صورت اخبار من بلغ شامل آن نمی‌شود چون استحباب بحدّه 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 بحدّه است. یعنی ثوابی است که در حد وجوب است و این هم که ثابت نیست.

نفهمیدیم این ثابت نیست یعنی چه؟ می‌خواهند بگویند اجماع بر این است که وجوب ثابت نمی‌شود؟ و الا کسی می‌تواند اینطور بگوید که اخبار من بلغ شامل اخبار ضعیف بر وجوب هم می‌شود و وجوب را تثبیت می‌کند. چه اشکالی دارد؟ بله این علی القاعده معارض با ادله حجیت خبر ثقه و خبر عادل است منتها فرض این است که ما این‌ها را حاکم گرفتیم و الا اگر اینطور نبود در خبر ضعیف هم باید قائل به تعارض می‌شدید. بنابراین بعد از حکومت وجهی ندارد مگر اینکه بگوییم اجماع بر این است که خبر ضعیف دال بر وجوب با اخبار من بلغ تصحیح نمی‌شود.

**اشکال**: ایشان حجیت را قبول نکرده و فرمودند نهایتا استحباب ثابت میشود.

**پاسخ**: خب اینجا هم وجوب را ثابت می‌کند چون ملزومش امر وجوبی می‌شود. در آنجایی که ثواب تقریر و تثبیت می‌شود ملزومش را نیز که یک امر استحبابی است تثبیت می‌کند و در اینجایی که ثواب به حد وجوب ثابت می‌شود خب چرا وجوب ثابت نشود؟

**اشکال**: ثواب به حد وجوب هم از باب عنوان ثانوی است.

**پاسخ**: از باب عنوان ثانوی میگوییم من بلغه خبر ضعیف علی الوجوب یجب علیه کذا. چه اشکالی دارد؟ مثل اینکه من بلغه خبر ضعیف علی الاستحباب یستحب له کذا. اگر حجیتی شدیم خبر ضعیف حجت می‌شود و اگر استحبابی شدیم در آنجا اینجا وجوبی می‌شویم 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. الحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[شمول اخبار من بلغ به واجبات 1](#_Toc156779089)

[کلام مرحوم اصفهانی در مبنای مرکب بودن وجوب 2](#_Toc156779090)

[بررسی کلام شیخ انصاری 3](#_Toc156779091)

[کلام مرحوم اصفهای در مبنای بسیط بودن وجوب 4](#_Toc156779092)

[کلام آیت الله وحید در مبانی وجوب 6](#_Toc156779093)

[اشکال اول بر کلام آیت الله وحید 7](#_Toc156779094)

[بررسی تبعیت دلالت التزامی از مطابقی 8](#_Toc156779095)

[اشکال دوم بر کلام آیت الله وحید 11](#_Toc156779096)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# شمول اخبار من بلغ به واجبات

در بحث تسامح در ادله سنن یک مسئله مورد ابتلایی وجود دارد و آن موارد قیام خبر ضعیف بر وجوب است. آیا قیام خبر ضعیف بر وجوب مشمول روایات من بلغ می‌شود یا نه؟ اگر مشمول شد، نتیجه اش چیست؟ مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رساله می‌فرماید 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 می‌کند 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 می‌شود. آن جهت عقاب بر ترک معلوم است که مشمول اخبار من بلغ نیست و می‌فرمایند مجرای برائت است و عدم حجیت خبر ضعیف.

بعد ایشان می‌فرماید در کلمات فقها خیلی وقت‌ها اینطور تعبیر می‌شود که یک روایت ضعیفی را می‌گویند روایت ضعیف است لذا حمل می‌کنیم 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 می‌فرماید این طعن درست نیست. اگر مقصود این باشد که این آقای طاعن بیان کرده، این را به اصاغر طلاب هم نمی‌توان نسبت داد چه برسد به اعاظم فحول که این تعبیر در کلامشان باشد بلکه مقصودشان از حمل روایت ضعیف دال بر وجوب، بر استحباب، ایشان می‌گوید همانطور که شارح ارشاد در مشارق الشموس فرموده (که مرحوم خوانساری یا شاید هم سبزواری است دقیق نمی‌دانم ایشان به کی ارجاع داده) مقصود این است که مشمول اخبار من بلغ می‌شود 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 مسلّم گرفته اند بلکه فقط آن حیث دلالت بر رجحان مشمول اخبار من بلغ است. لذا استحباب تصحیح می‌شود. حمل بر استحباب از این جهت است نه اینکه ما مفاد خبر ضعیف را حمل می‌کنیم. تنها این بخش از مفادش مشمول اخبار من بلغ است. یعنی یک دلیل ثانوی می‌آید این بخش از مدلول را حجت می‌کند. مرحوم شیخ می‌فرماید که تبعیض در مفاد حجت الی ماشاالله واقع می‌شود در فقه و اصول و لیس بشیء بدیع که ما بگوییم چطور می‌شود بخشی از مضمون یک روایت را بگیریم و بخش دیگر را نگیریم. ایشان می‌گوید 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 می‌دهد و استحباب را ثابت می‌کند. مرحوم اصفهانی هم با یک تفسیری قبول می‌کند. آیت الله وحید حفظه الله که مفصل‌تر بحث کرده هم همینطور. حالا اجمال این‌ها را عرض می‌کنیم و بعد هم نکته‌ای که به ذهنمان می‌آید. البته ایشان نوشتند شارح دروس. فکر می‌کنم منظورشان همان مشارق الشموس باشد که شرح دروس هست.

# کلام مرحوم اصفهانی در مبنای مرکب بودن وجوب

مرحوم اصفهانی می‌فرمایند اگر وجوب را مرکب بدانیم از طلب جامع و منع از ترک یعنی حقیقت وجوب را مرکب بدانیم ایشان می‌گوید 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 نمی‌توانیم بگوییم مشمول اخبار من بلغ است بلکه فقط قسمت اول مشمول است. بحثی نکردند که چرا می‌گویند مشمول نیست حتی مرحوم شیخ هم نفرموده چرا مشمول نیست. مفروغ عنه گرفتند که اخبار من بلغ نمی‌خواهد عقاب اثبات کند. شاید از این باب باشد که لسان اخبار من بلغ لسان تفضل و امتنان است و می‌خواهند اگر کسی یک مستحبی را انجام می‌دهد آن ثوابی که در روایت ضعیف آمده به او بدهند. نمی‌خواهند 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 الترک را یا وجوب بحدّه 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 می‌کند اما اینکه اگر ترک کردی عقابت می‌کنیم 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 الترک است که عقاب بر آن مترتب می‌شود، 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 آکد را نمی‌رساند.

**پاسخ**: چرا رجحان آکد را نمی‌رساند؟ اگر رجحان آکد رسید مصداق بلوغ است دیگر. یک نکته دیگر مازاد باید پیدا کنید.

مرحوم اصفهانی می‌فرماید 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 همین‌ها باشد.

# بررسی کلام شیخ انصاری

استدلالی که مرحوم شیخ فرموده بود که برائت از عقاب و عدم شمول دلیل حجیت خبر ضعاف، مقداری عجیب است مگر اینکه بگوییم ایشان در فرض عدم شمول اخبار من بلغ، این حرف‌ها را می‌زند 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 نمی‌آید. لذا اگر شما در محل استحباب آن را حاکم می‌دانید بر روایاتی که حجیت را فقط روی خبر ثقه یا عادل برده یا روی خبر موثوقٌ‌به برده. وقتی شما این را حاکم می‌دانید پس در مقابله با اینکه چرا اخبار من بلغ نمی‌تواند موارد منع من الترک و وجوب بحده را بگیرد و تثبیت وجوب کند یا منع من الترک را، باید یک چیزی از خود اخبار من بلغ یا اجماع درست کنیم که شامل نمی‌شود. 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 می‌شود 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 نمی‌شود و وقتی که شامل نشد شما شک کردید برائت اجرا می‌کنید و می‌گویید دلیل حجیت اینجاها را نمی‌گیرد.

# 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 الترک 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 الترک 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 می‌گوید در اینجا اشکال پدید میاید منتها در آخر بحث می‌گوید این اشکال انحصاری به اینجا ندارد بلکه در مثل استصحاب کلی هم می‌آید اما در آنجا عموم اشکال را ذکر می‌کنیم و جوابش را هم می‌دهیم. 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. انشاالله بحثش در علم اجمالی یا در دوران بین محذورین خواهد آمد. الزام فی البین مجعول نیست ولی در عین حال موضوع حکم عقل واقع می‌شود. 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 می‌کنیم این بیانی که ایشان کرده تصحیح نمی‌کند 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 می‌گوییم هر خصله یک وجوب دارد. آنهایی که می‌گویند جامع وجود دارد مثل مرحوم آقای خویی و تابعین ایشان، تطبیق هر طرف را عقلی می‌دانند. وجوب هر طرف را عقلی می‌دانند نه شرعی.

**اشکال**: مجعول نباشد و موضوع اثر باشد، کفایت می‌کند؟

**پاسخ**: در بحث ما که کفایت می‌کند منتها چطور درستش کنیم؟ یکی جاهای عقل انتزاع می‌کند یک جامعی را که جامع موضوع اثر است مثل اصل الزام ولی اینجا چه چیزی را می‌خواهد 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 می‌گیرد؟ شما از راه ثواب می‌خواهید مجعول درست کنید. شما از راه ثواب مجعول جامعی درست می‌کنید به نحو ابهامی جنسی؟ یا مجعول واقعی درست می‌کنید و می‌گویید باید یک امری باشد که شارع بر انجام آن امر ثواب داده باشد یا مثلاً می‌گویید 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 می‌کند.

**اشکال**: پس مشکل اثباتی است و اخبار من بلغ شامل نمی‌شود.

**پاسخ**: بله. اخبار من بلغ نمی‌تواند شاملش شود.

# کلام آیت الله وحید در مبانی وجوب

آیت الله وحید حفظ الله می‌فرمایند که ما در این بحث باید ببینیم چه مسالکی در وجوب وجود دارد. چهار مسلک را اجمالاً اشاره می‌کنند. مسلکی که وجوب را به حکم عقل می‌داند که ما اجمالاً در بحث فقه عرض کردیم و ایشان در اینجا کلام آقای نایینی را اینطور تحویل می‌کنند که از حکم عقل به اطاعت مولا، وجوب انتزاع می‌شود.

اشتباه این نظر که خیلی روشن است. اولاً از حکم عقل انتزاع وجوب می‌شود یعنی چه؟ خود عقل حکم به وجوب می‌کند. وجوب صفت آن فعل خارجی است و ما به فعل می‌گوییم واجب نه اینکه به حکم عقل بگوییم واجب. وقتی یک مفهوم از یک شیئی انتزاع می‌کنیم، 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 می‌کنید، باید بگویید السقف ذو الفوقیه. به قول منطقیین حمل ذو هو یا اشتقاقی. السقف ذو الفوقیه یا السقف فوق به نحو اشتقاق. در اینجا شما می‌گویید وجوب را از حکم عقل انتزاع می‌کنیم. آیا به حکم عقل می‌گویی واجب؟ خود عقل حکم به وجوب می‌کند؟.

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 می‌کند و می‌گوید صلِّ به هر بیانی الان صلات می‌شود واجب. قبل از حکم عقل، به وجوب متصف می‌شود نه بعد از حکم عقل.

ثالثاً اینکه خود عقل حکمش به وجوب تابع این وجوب است. یعنی اگر الزام شارع را دید حکم وجوب می‌دهد. لذا این مبنا مبنای نادرستی است البته ما اصلاً نباید وارد این مباحث شویم. ایشان اصل مبنا را مطرح می‌کند و می‌گوید 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 می‌شود 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 می‌فرماید طبق سه مسلک اولی غیر از بساطت هیچ مشکلی نیست. اگر با حکم عقل باشد که واضح است. می‌گوید یک امری آمده که این امر دلالت بر رجحان دارد و موضوع اخبار من بلغ قرار می‌گیرد 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 منتها 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 اخبارمن 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؟ می‌فرمایید که وجوب به حکم عقل است. خب 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 الجمعه. شما اگر خودتان باشید می‌گویید به حکم عقل از این وجوب می‌فهمید بعد می‌گویید 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 نمی‌گویید؟ چطور بحث تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی فقط در قسم رابع مطرح می‌شود؟ در سایر اقسام هم باید مطرح شود چون ثواب را شما به دلالت التزامی می‌فرمایید مگر یک روایتی که مضمون خودش ترتب ثواب باشد که چنین روایتی وجود دارد اما روایتی که بر استحباب می‌آید، روایتی که می‌گوید صلّ، یعنی هیئتش طوری است که لولا دلیل دیگری، از آن وجوب فهمیده می‌شد،

حالا وجوب را به حکم عقل می‌فهمیم 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 می‌دهد. یک وقتی ما دلالت التزامی را می‌گوییم تابع است به این معنا که اول دلالت مطابقی را حجت می‌کنیم سپس لازمه حجیت 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 می‌شود یعنی آن لازمه حجیت مطابقی یک حجیت دیگری بوده وقتی آن ساقط شد این هم ساقط می‌شود. این روشن است.

اما ما که به تبع برخی از محققین می‌گوییم دلالت التزامی ساقط نمی‌شود حرف دیگری می‌زنیم. ما نمی‌گوییم مدلول التزامی حجتی است که لازم حجیت مدلول مطابقی است. این را نمی‌گوییم بلکه می‌گوییم وقتی یک خبر می‌آید و یک مضمونی می‌آورد، این مضمون یک مضمون مطابقی دارد و بالالتزام یک مدلول التزامی دارد که ظهور دیگری است. ما کاری به لوازم حجیت مدلول مطابقی نداریم تا بگویید اگر حجیت مطابقی ساقط شد لوازم این حجیت هم ساقط می‌شود. ما می‌گوییم مدلول و مفاد مطابقی لازمش یک مفاد دیگری است و هر دو موضوع اصالة الظهور واقع می‌شوند. مدلول التزامی خودش یک موضوع جدید برای اصالت ظهور است نه اینکه ما اصالة الظهور را در مدلول مطابقی جاری می‌کنیم و آن را حجت می‌کنیم و لازمه این حجیت را می‌گیریم و می‌گوییم 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 مدلول های 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 ظروفی دال دیگر نداشته باشد. یعنی دال تصوری. ببینید؛ موضوع اصالة الظهور ظهور تصوری است که بعد تصدیقی می‌شود و بعد می‌شود موضوع اصالة الظهور. ظهور تصوری 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 ثابت می‌کند به دلالت التزامی می‌گوید این فعل پر از 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 تصوری از بین می‌روند؟ حجیتش از بین رفت.

**اشکال**: اصالة الظهور در ناحیه حجیت است.

**پاسخ**: ابداً. این چه فرمایشی است؟ خودش حجیت میاورد. 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 التزامی‌اش این است که متعلقش پر 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 ضیا 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 پر از مفسده است. دلالت التزامی‌ها 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 پر از ملاک باشد. این درست است. این حکم عقلی دیگر نیست. حکم عقلی که می‌گوید اگر شما در جایی تکلیف داشتید متعلقش پر 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 ظهورِ 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 واجبٌ، 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. می‌خواهم بگویم 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 لازمه‌اش 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 تتمیم 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 بعثی که می‌کنیم استحباب باشد. اینکه محل بحث نیست. ما مفروغ عنه گرفتیم. صورت مسئله این است که اذا ورد روایة ضعیفه علی الوجوب هل یستفاد منها الاستحباب ام لا؟ پس وجوب مفروغ عنه است. نگویید که چه کسی گفته دلالت بر وجوب می‌کند.

بله یک بحثی است که وجوب از کجا می‌آید 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 می‌کند ثواب را. یک اشکال فقط در اینجا وجود دارد که باید جواب دهیم. اشکال این است که ثواب در اینجا ثواب بحدّه است که آقای اصفهانی می‌فرمود. ثوابی است که مخصوص وجوب است. چطور از آن استحباب در بیاوریم؟  این را فردا عرض می‌کنیم. به نظر من این هم جواب دارد و اصلاً اشکالی در بحث نیست. و الحمدلله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[شمول اخبار من بلغ در موضوعات 1](#_Toc156906553)

[بیان مرحوم شیخ در مقام 3](#_Toc156906554)

[نکته دیگر از مرحوم شیخ در مقام 7](#_Toc156906555)

[تسامح در قصص و مواعظ و فضائل 8](#_Toc156906556)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

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 تنبیهات 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 امیرالمونین 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 بکون هذا المکان مسجدا أو مدفنا لنبیّ أو ولیّ. [[124]](#footnote-124)

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 بینه می‌خواهد و خبر عدل واحد کافی نیست. بعد این خبر واحد می‌شود یک خبر غیر معتبر بر موضوع. آیا اثر را ثابت می‌کند یا نه؟

مقصود از اثر همان حکمی است که بر این موضوع بار است. این تثبیت می‌شود یا نه؟ ایشان می‌فرماید که اگر استحباب را از باب حکم عقلی بگوییم من باب الاحتیاط و جلب منفعه المحتمله، می‌گوید اشکالی در آن نیست. در بحث آتی که در همین جلسه عرض می‌کنیم در مواعظ و قصص، می‌فرمایند که به لحاظ عقلی اشکالی ندارد. چون در آن منفعت هست و مضرتی در آن نیست. واقعاً این تامل می‌خواهد. از باب استحباب عقلی و من باب الاحتیاط و جلب منفعه المحتمله، 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 مضرّت ندارد. این را از کجا می‌گوییم؟ یک وقت می‌فرمایید که برخی از این امور رجائاً آوردنش اشکال ندارد که قاعدتاً این را می‌خواهید احتیاط بگویید منتهی یک عوارض دیگر ممکن است پیدا کند. مثل روزگار ما. مثلاً گاهی یک جایی را یک دفعه می‌گویند مدفن امامزاده ای هست. قبلاً هیچ نبوده. یک دفعه یک امامزاده ای درست می‌شود و مردم دور آن می‌ریزند. معلوم نیست این عوارض نباشد. بله 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 المنفعه؟ بلحاظ عقلی ایشان می‌گوید بعد عدم الاشکال فی الاستحباب العقلی. یعنی استحباب عقلی هیچ اشکالی ندارد. این اول کلام است واقعاً. لذا همین موارد متعددی که با اخبار ضعاف قصص و مواعظی درست می‌کنند، ممکن است همین شبهه در آن بیاید.

# 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 موضوعِ مستحب است. می‌فرماید که:

إذ من المعلوم أن لا فرق بین أن یعتمد علی خبر الشخص فی استحباب العمل الفلانی فی هذا المکان- کبعض أماکن مسجد الکوفة- و بین أن یعتمد علیه فی أنّ هذا المکان هو المکان الفلانی الّذی علم أنّه یستحبّ فیه العمل الفلانی[[125]](#footnote-125). 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 فرقش چیست؟

اشکال: موضوع خارجی که قابل تسامح نیست. یا هست یا نیست.

پاسخ: به لحاظ حکمش است.

مضافاً إلی إمکان أن یقال: إنّ 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 یکون الغرض منه هو الإخبار بثبوت الحکم فی هذا الموضوع الخاصّ. و الحاصل: أنّ التسامح أقوی.

تسامح در اینجا اقوی است که قائل به تسامح بشویم. بحث عقلی اش را که عرض کردم. همچین 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 میاید 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:

هل یجوز التسامح فی الروایة الغیر المعتبرة الدالّة علی تشخیص مصداق المستحبّ أو فتوی الفقیه بذلک؟

بنابراین که الحاق شود. ببینید در مثالی که پایین‌تر 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 نمی‌توانید 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 می‌گوید اینجا مسجد است، حکم جزئی اش را می‌تواند بگوید که اینجا از باب تطبیق مستحب است منتهی نمی‌توانید بگویید اخبار می‌کند به یک مستحبی. چون مستحب موضوعش این مسجد نیست. المسجد است. اخبار اینکه اینجا مسجد است، اخبار به این نیست المسجد فیه الاستحباب. یک وقت شما اینطور می‌گویید که آن مستحب، اصلاً موضوعش همین است. این واقعاً بُعدی 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 می‌فرمایید کلاً آنچه هست ثواب در مسجد است. ثواب در المسجد است. شما می‌گویید که اینجا مسجد است. بالالتزام می‌گویید که کل مسجدٍ در آن ثواب است؟ همچین 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 می‌شود. همچین چیزی نیست. می‌شود اخبار به یک موضوع صرف. روایات من بلغ روشن شده که باید به نحو مّا 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 نمی‌شود. اخبار به اینکه اینجا مسجد است، اخبار به این نیست که المسجد یُستحب فیه. این را نمی‌توانید بگویید که کل مسجدٍ 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 می‌گوید که ثواب دارد اما اگر این را نداریم بلکه خبر به موضوع صرف می‌دهیم، این برای ترتیب اثر کلی که این مصداقش هست، اول کلام است. کجا همچین التزامی دارد؟ در بقیه موارد هم همین است. در شرع خبر از یک موضوع را خبر از کل حکم نمی‌دانید اگر موضوع جزئی باشد.

**اشکال**: اگر کسی بگوید اینجا مسجد است، خبر می‌دهد که نماز در اینجا ثواب دارد.

**پاسخ**: کی گفته؟

**اشکال**: لغو می‌شود. 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 می‌گویند که نباید لغو باشد. یک خبر معتبری وارد شود، دلیل حجیت بخواهد او را بگیرد، نباید لغو باشد. خبر ضعیف آمد، به آن عمل نشود. اگر اخبار من بلغ نبود، چکار می‌کردید؟ خبر ضعیف را کنار می‌زدید.

**اشکال**:....

**پاسخ**: دلالت التزامی دارد که یُستحب الصلاة فی هذا المکان.

**اشکال**: بله تطبیق اخبار من بلغ است.

**پاسخ**: همچین چیزی نداریم. چون مستحب در این مکان نیست. مستحب صلات در این مکان نیست. خیلی فرق می‌کند 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، می‌شود تشریع. شما حق ندارید یک حکم کلی را منحصر کنید و بگویید ورود در اینجا پیدا کرده. بله از باب تطبیق می‌شود. 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 می‌شود و می‌گوید این نقطه مسجد است. اگر خبر عدل واحد را هم کافی می‌دانید، مثلاً این فرد عادل نیست. یک وقت رجائاً می‌خوانید؛ که در آن بحثی نداریم. یک وقت می‌خواهید بگویید وقتی خبر ضعیف آمد، من به نیت مسجد می‌توانم نماز بخوانم. می‌شود واقعاً؟ بله اگر واقعاً یک حکم خاصی بود که یُعلم استحبابه بخصوصه، بله مثل حرف مرحوم شیخ می‌شود. بنابراین هر کجا روایت ضعیف بر موضوع دلالت التزامی داشت بر حکمش که حکم باشد، بنظر میاید که اینجا می‌شود استفاده کرد و الا به نحو کلی ما نمی‌توانیم حکم کلی را به صرف دلالت بر موضوع خاص ثابت کنیم. چون می‌خواهید نتیجه بگیرید که روایت گفته اینجا مسجد است و مسجد ثواب دارد، پس اینجا ثواب دارد. شما نمی‌توانید نماز در اینجا بخصوصه را بگویید ثواب دارد.

**اشکال**: مسامحتاً که می‌توانیم بگوییم.

**پاسخ**: تسامح در تطبیق احکام بر موضوعات که درست نیست. شما بحث مسافر را ببینید در سفر چه می‌گویند با اینکه همه آنهایی که عرفی حرف می‌زنند مثل مرحوم سید و دیگران می‌گویند 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 مرتکزات متشرعه باشد چطور؟

**پاسخ**: مرتکزات متشرعه گاهی خودش کاشف است و یک دلیل می‌شود. 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 می‌گویند صادقه 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 می‌گوید اینجا جمکران است، برای ما که مرتکز است، معنایش خبر به ثواب است و می‌شود حلّش کرد اما اگر مرتکز امر کلی بود، مثل همین است.

**اشکال**: پس اگر مرتکز امر شرعی باشد اخبار من بلغ درستش می‌کند.

**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 می‌گوید فرض کنید در مورد مثالی که خود ایشان زده بود که راس شریف در کنار قبر امیر المومنین است، می‌گوید 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 می‌گوید 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 می‌گوید راس الحسین اینجاست، اثبات نمی‌کند اینجاست. 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 المکان 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 ولکن 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 بزند. (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 بالالتزام ثابت می‌شود فقط این است که هذا مستحبٌ. 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 می‌گویند.

# 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:

«جوّز الأکثر العمل بالخبر الضعیف فی نحو القصص و المواعظ و فضائل الأعمال لا فی صفات اللَّه تعالی و أحکام الحلال و الحرام و هو حسن حیث لم یبلغ الضعیف حدّ الوضع و الاختلاف (الاختلاق)». [[126]](#footnote-126)

این فرمایش مرحوم شهید است. مرحوم شیخ می‌فرماید:

المراد بالخبر الضعیف فی القصص و المواعظ هو نقلها و استماعها و ضبطها فی القلب و ترتیب الآثار علی‌ها، عدا ما یتعلّق بالواجب و الحرام. [[127]](#footnote-127)

بنظرم یک عبارت اینجا افتاده با اینکه این جزء کتاب‌های 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 می‌فرماید المراد بالخبر الضعیف فی القصص و المواعظ هو نقلها... این ظاهراً درست در نمی‌اید. المراد که ایشان می‌گوید حرف شهید را دارد بیان می‌کند. بالا در درایه ایشان فرموده جوّز الأکثر العمل بالخبر الضعیف فی نحو القصص... علی القاعده شیخ عمل به خبر ضعیف را بیان می‌کند. باید اینطور باشد المراد بالعمل بالخبر الضعیف فی القصص و المواعظ هو نقل‌ها و استماع‌ها... اینها عمل به خبر ضعیف است کما اینکه ما در صدِق العادل در اخبار معتبر، می‌گوییم در باب عمل به خبر هر چه که صدق می‌کند عمل به خبر از جمله استناد. مثلاً یک خبری میاید در مورد تکوینیات، می‌گوییم 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 می‌گوید این کذب نیست. وقتی می‌گوید صدق العادل خبر او را بر تکوین هو الواقع قرار می‌دهد یا می‌گوید انت عالم بالواقع و از موضوع کذب مخبری بیرون می‌برد. حالا در باب اخبار ضعیف چطور؟ شهید فرمود که جوّز الأکثر العمل بالخبر الضعیف فی نحو القصص. ایشان می‌فرماید 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 می‌خوانم. پس همینطور باید باشد. همین درست است.

حالا بحث محتوایی چطور؟ ایشان می‌فرماید که عمل به کل شیء متناسب با خودش است. بنابراین در مورد فضائل و قصص، ایشان می‌فرماید 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 حرف‌هایی که شما بالای منبر بدون سند می‌زنید، ایشان دارد درست می‌کند. می‌فرمایند که اگر یک روایت ضعیفی آمد، اگر معتبر بود که نیازی نبود نسبت دهید که خبری وارد شده بلکه خودتان نسبت می‌دهید. مثلاً فرض کنید خبری آمد که امیرالمومنین شب‌ها بیرون رفته و سر در چاه می‌کردند و مناجات می‌کردند و شکایت از ظلم ظلمه می‌کردند. اگر روایت معتبر باشد لازم نیست بگویید که رُوی کذا. می‌توانید بگویید حضرت این کار را انجام می‌داد. با اینکه یقین ندارید ولی ورود خبر معتبر برای شما تصحیح می‌کرد. لازم نیست به خبر هم نسبت بدهید. حالا روایت ضعیف هم همین کار را می‌کند یا نه؟ اخبار من بلغ را اگر کسی بگوید شامل می‌شود، درست می‌شود. یعنی اگر روایت آمده که حضرت همچین کاری می‌کرد، بالای منبر می‌توانید بگویید حضرت چنین کاری می‌کرد با اینکه روایت راوی ضعیف است ولی می‌شود چنین کاری کرد. مرحوم شهید می‌فرماید جوّز الاکثر این قضیه را که در مواعظ و قصص و حکایات و فضائل اعمال می‌شود که بعد مرحوم شیخ می‌فرماید و یدخل حکایه فضائل اهل البیت و مصائبهم

این واقعاً باب را خیلی واسع می‌کند. خیلی وقت‌ها در ذهن ما است که این مصیبت‌هایی که می‌خوانند بی سند است. گاهی ریزه کاری‌هایی می‌گویند 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 الشهاده و... که چیزهای عجیب دارد. حالا اگر واقعاً به عنوان نقل باشد خب یکی از مصادیق نقل می‌شود. تا زمانی که انسان علم به کذب نداشته باشد، می‌شود نقل کرد.

**اشکال**: اکثرا حدسی است نه حسی.

**پاسخ**: این خبرهایی که میایند، 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 می‌کنند مثل مرحوم آقای خویی صحت استناد است. چطور می‌گویید 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 می‌توانیم بگوییم 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 می‌توان اخبار من بلغ را به آن تطبیق کرد؟ شهید می‌فرماید 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 می‌گویند. آیا این خبری که الان هست بالالتزام ترتب ثواب است تا اخبار من بلغ آن را بگیرد؟ شبیه بحث موضوعات می‌شود. این واقعاً قابل تردید است. فکر کنید تا جلسه آینده. و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه مباحث گذشته 1](#_Toc157433226)

[استدراک از جلسه قبل 2](#_Toc157433227)

[اخبار من بلغ و قصص و مواعظ و مصائب 3](#_Toc157433228)

[کلام مرحوم اصفهانی در قصص و مواعظ 4](#_Toc157433229)

[ملاک کذب محرّم 5](#_Toc157433230)

[فرمایش مرحوم شیخ انصاری 8](#_Toc157433231)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# خلاصه مباحث گذشته

بحث در روایات ضعافی بود که بر نقل مواعظ و قصص و این امور دلالت دارند. این مسئله بسیار مبتلابه است؛ چه بسا بیشتر از فروعات دیگری که در بحث اخبار من بلغ ذکر می‌شود. آیا روایات ضعیفی که بر این امور قائم می‌شود، 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 می‌داند، 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 می‌تواند مصیبت را ذکر کند به همان نحوی که اگر اخبار معتبر دال بود، آنطور نقل می‌کرد.

جلسه گذشته عرض کردم که مرحوم شیخ دو مسئله را از هم جدا می‌کند. یکی روایات ضعافی که دال بر حکایات و قصص و مواعظ است و یکی روایاتی که بر موضوع واقع می‌شود اما دیگران گاهی این هر دو را یک مقوله حساب می‌کنند و بر همه یک حکم می‌دهند که البته از برخی جهات هم همینطور است.

در جلسه گذشته عرض کردیم روایاتی که بر موضوع واقع می‌شود، 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 می‌شود. اما در جایی که مصداق یک عنوان عامی است، ما شبهه کردیم که اینجا می‌شود یا نه مثلاً مسجد. در جایی که وقتی کسی به خبر ضعیف خبر می‌دهد 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 می‌گوید هذا مسجد، بالالتزام می‌خواهد بگوید ثواب دارد اما نه خصوص این بلکه از باب اندراجش در حکم کلی. بگوید هذا مستحبٌ. بعید نیست اینطور باشد. اگر این استلزام را بپذیریم، در موارد این چنین هم وقتی شخص حکم می‌کند به اینکه اینجا مسجد است، به دلالت التزامی هم می‌گوید که اینجا ثواب نیز هست. لازم نیست بگوید در شخص این بخصوصه ثواب است. از باب اندراجش در مسجد کلی که قبلاً ما می‌دانیم کل مسجدٍ الصلاة فیه مستحب است، اینجا هم همینطور می‌شود. 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 می‌شود. آن مثال اولی که بگویید اینجا قبر حضرت داوود 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 آن آثار استحباب زیارت شخص اباعبدالله بار می‌شود نه از باب اندراج تحت موضوع دیگری. اما اگر می‌گوید 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 می‌شود که خبر شخص بر موضوع التزاماً عبارت باشد از بلوغ ثواب بر خصوص این، ثابت می‌شود 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 می‌گوید هذا مسجدٌ، بالالتزام می‌گوید این از باب اندراجش تحت کلی مستحب است و ثواب دارد. آن وقت مصداق اخبار من بلغ می‌شود. بعید نیست اینطور باشد.

پس نتیجه این می‌شود که بنظر میاید اخبار من بلغ در جایی که خبر ضعیف بر موضوعی که ذی اثر هست ـ إما شخصاً إما کُلاً ـ بعید نیست بشود ثابت کرد که مشمول اخبار من بلغ است اما این داستانش با نقل قصص و مواعظ فرق می‌کند 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 می‌تواند 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 می‌دانستیم استحباب ثابت است که به اخبار من بلغ نیاز نداشتیم...

**پاسخ**: وقتی می‌گوید هذا مستحب، بالالتزام می‌گوید 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 می‌کردیم. بعد گفتیم اشکالی ندارد. شیء من الثواب هم حد خاص را می‌گیرد و هم عموم را می‌گیرد. اینطوری درستش کردیم. ظاهراً یادتان رفته.

# اخبار من بلغ و قصص و مواعظ و مصائب

بحث مهم‌تر بحثی است که شیخ فرموده و آن را پذیرفت و خیلی هم بحث مهمی است. این بحث‌هایی که در ذکر مصائب می‌شود، خیلی‌هایش سند ندارد. جزئیاتی که ذکر می‌کنند، سندهای ضعیفی دارد. در مورد ائمه اطهار همینطور است و خیلی روایات ضعاف دارد. جزئیات را عرض می‌کنم 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 نمی‌اید. خلاصه هی جزئیات را گفت تا گریه کنند. یکی بلند شد و گفت این حرف‌ها را از کجا می‌گویی؟ 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 می‌خندیدند. بعد آن بنده خدا گفت همان‌هایی را که می‌گفتی 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 دارم. 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:

کما فیما إذا قام الخبر علی أن هذا الموضع الخاص مدفن نبی من الأنبیاء (علیه السلام) أو مسجد...[[128]](#footnote-128) 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 میاید 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 همچین حادثه ای رخ داد. کسی که همچین چیزی را نقل می‌کند، موعظةً نقل می‌کند. معنای موعظةً این است که وقتی نقل داستان می‌کند، بالالتزام می‌خواهد بگوید کار درست و حسنی است و ثواب دارد. پس عملی که از نقل موعظه متوقَع است، عبارت است از عمل کردن به آن مضمون و اینجا بنظر میاید 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 میاورد یا نه؟

# ملاک کذب محرّم

مقدمتاً باید این را روشن کنیم که واضح است که اخبار من بلغ نمی‌خواهد قول محرَّم 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 موضوعا 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 کثیراًمّا 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 یعتقد أنّه 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 میاید 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 واضحات 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 میاید 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 الجمله 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 میاورد 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 می/رسد 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 حجیة الخبر الضعیف، فلازمه اندراج الفضیلة و المصیبة فیما قامت الحجة علیه شرعاً، فیخرج عن تحت الکذب المخبری القبیح عقلاً و المحرم شرعاً. [[129]](#footnote-129)

پس ایشان این را می‌پذیرد 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 حینئذ إن کان إجماع فهو کاشف عن هذا المعنی... اگر اجماع داشته باشیم که در نقل درایه شهید بود (اکثر جوّزوا العمل) اما ذِکری ادعای اجماع ظاهراً کرده. و حینئذ إن کان إجماع فهو کاشف عن هذا المعنی لا أنه تخصیص فی حکم العقل و الشرع. فتدبر جیدا. 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 نمی‌شود 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 می‌کند و فقد آن شرط می‌شود. 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 می‌کنیم. می‌گوییم 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 می‌شود اما یک شرط دیگر دارد که نمی‌تواند حرام و قبیح عقلی را شامل شود. کما اینکه خود مرحوم شهید در درایه که می‌گوید اکثر جوّزوا این را می‌گوید 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 نمی‌تواند محرم شرعی را شامل شود و بگوید عملی که حرمت دارد را شامل شود.

**اشکال**: با حجیت به معنای منجزیت و معذریت می‌خواهیم صحت داستان را درست کنیم؟

**پاسخ**: بله. معذریت 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 معذریت نگفته. اگر حجیت صرف منجزیت و معذریت 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 معذریت 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 برمی گرداند 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:

ثمّ إنّ الدلیل علی جواز ما ذکرنا من طریق العقل: حسن العمل بهذه مع أمن المضرّة فیها علی تقدیر الکذب. [[130]](#footnote-130)

بحث عقلی را که ما جلسه قبل اشکال کردیم. گفتیم کی گفته مضرت ندارد.

و أمّا من طریق النقل: فروایة ابن طاوس رضی اللَّه عنه و النبویّ مضافاً إلی إجماع الذکری المعتضد بحکایة ذلک عن الأکثر. این دلیل ما است. از شما می‌پرسم چرا ایشان می‌فرماید روایت ابن طاووس و النبوی؟ اخبار من بلغ که روایات صحاحش چیزهای دیگری بودند. چرا این دو تا را ایشان ذکر می‌کند؟

در نبوی من بلغه فضیلة ندارد. این دو تا بلغه ثواب ندارد. می‌خواهد بگوید تحت عموم شیء من الخیر قرار می‌گیرد. عبارت یکی مربوط است به روایت ابن طاووس در کتاب اقبال نقلا عن کتاب هشام.... آن را که مثل قبلی می‌گوید سَمِعَ است. یکی مربوط است به روایت ابن طاووس در اقبال عن الصداق ع قال: من بلغه شیء من الخیر فعمله. اصلاً ثواب نگفته. آن وقت ایشان می‌گوید در عموم یا اطلاق این داخل است که وقتی که ما خبر می‌دهیم 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 می‌فرمایند من بلغه شیء من الخیر، فعمله به... عمل به یعنی نقلش کرده. حفظش کرده. تبلیغش کرده. می‌گوید اطلاق این می‌گیرد آن را. روایت دیگر برای ابن فهد در عدة الداعی است. قال: رَوَى الصَّدُوقُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَعْقُوبَ بِطُرُقِهِ إِلَى الْأَئِمَّةِ ع أَنَ مَنْ بَلَغَهُ شَیْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَ بِهِ.[[131]](#footnote-131)

و أمّا من طریق النقل: فروایة ابن طاوس رضی اللَّه عنه و النبوی...[[132]](#footnote-132) 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. نمی‌دانم. آنجا فضیلت گفته؟ حالا اصلاً این ربطی پیدا نمی‌کند. می‌دانید 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 می‌خواهم بگویم یک فرقی دارد این بحث. اگر واقعاً بحث ثواب بود، مرحوم شیخ همه را می‌گفت. صحیحه هشام را می‌گفت.

**اشکال**: اجماع ذکری هم لفظ فضیلت است.

**پاسخ**: عبارت اجماع ذکری چیست؟ این دوتا که خواندم هر دو عمل دارد و ظاهراً ایشان همین را می‌گوید. چون بعد هم عمل را معنا کرده....

**اشکال**: اجماع ذکری این است: و الحدیث الوارد فیه لکن احادیث الفضائل یتسامح فیها 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 می‌خواهم 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 می‌خواهیم اشکال کنیم. دوستان مطالعه کنند بحث قصص را ببینیم می‌شود تمامش کرد یا نه؟. و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه مباحث گذشته 1](#_Toc157718336)

[اشکال در شمول اخبار من بلغ نسبت به قصص و حکایات 2](#_Toc157718337)

[استدراک از جلسات گذشته 6](#_Toc157718338)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# خلاصه مباحث گذشته

بحث در این تنبیه از تنبیهات اخبار من بلغ بود که اگر روایت ضعیفی در حکایات و قصص و مواعظ 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 حذ 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 نقلا محرم و قبیح است. آن وقت اخبار من بلغ نمی‌تواند موردی که عقلاً و نقلا قبیح و محرم است را شامل شود؛ که بنظرم 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 می‌کنند و قصه ای را راجع به ائمه اطهار بیان می‌کنند. 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 نمی‌کند. بالالتزام هم ثابت نمی‌کند. مخصوصاً بسیاری از گزارش‌هایی که در کتب مورخین است. شما دیدید که برخی اهل منبر می‌گویند مثلاً مسعودی در مروج الذهب اینطور گفته. این مورخین اصلاً در مقام این نبودند که ذکر مصیبت کنند. خبر می‌دادند فقط. لذا در الکامل ابن اثیر یا جاهای دیگر مثلاً می‌گوید اخبار سال 280 قمری یا 60 هجری قمری و امثال این. یک مورخی بوده که همه اخبار تلخ و شیرین را نقل می‌کرده. اینها اصلاً در مقام این که ابکاء بکنند بر مصائب اباعبدالله نبودند. صرفاً خبر می‌دهند. یعنی نمی‌توانید 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 63 هجری است تا به آخر. بسیاری از مورخین قصدشان نقل تاریخ است نه چیز دیگری. لذا تثبیت نمی‌خواهند بکنند. علاوه بر اینکه مصداقاً ببینید حتی در مورد مصائب اباعبدالله علیه السلام وقتی ذکر می‌کنند که این مصیبت اینطوری واقع شد، اولاً هیچ دلالت التزامی ندارد که من این را نقل می‌کنم 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 کَذِبی آوردند و به پدر نشان دادند. این جزئیات وقتی نقل می‌شود ملازم با ثواب است؟ کثیری از قصص الانبیاء اینطور است. اینها چه ثوابی دارد؟ گوینده که اینها را می‌گوید، می‌خواهد با دلالت التزامی ثواب درست کند؟ نه. اصلاً این حرف‌ها 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 می‌توانست 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 می‌فرماید روایت صدوق است. یک روایت دیگر را می‌گوید از کلینی. اینها هیچ کدامش سند ندارد 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 فِی عُدَّةِ الدَّاعِي‏ قَالَ رَوَى الصَّدُوقُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ بِطُرُقِهِ إِلَى الْأَئِمَّةِ ع‏ أَنَّ مَنْ بَلَغَهُ شَيْ‏ءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَ بِهِ كَانَ لَهُ مِنَ الثَّوَابِ مَا بَلَغَهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا نُقِلَ إِلَيْهِ.[[133]](#footnote-133)

اینکه سند ندارد منتهی یک اشکال دیگری وجود دارد. من احتمال زیاد می‌دهم 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 می‌گوید 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 می‌کند أَنَّ مَنْ بَلَغَهُ شَیْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَ بِهِ کَانَ لَهُ مِنَ الثَّوَابِ مَا بَلَغَهُ.

البته می‌شود 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 می‌زنم 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 نمی‌خورد. این یک نکته. سند هم که ندارد. روایت ابن طاووس در اقبال هم همینطور است:

عَلِيُّ بْنُ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ طَاوُسٍ فِی کِتَابِ الْإِقْبَالِ عَنِ الصَّادِقِ ع قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ شَیْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَ بِهِ کَانَ لَهُ [أَجْرُ] ذَلِكَ وَ إِنْ (لَمْ یَکُنِ الْأَمْرُ کَمَا بَلَغَهُ) [[134]](#footnote-134)

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. شی 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 ضعاف 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 خبرٌ به این مضمون. این اشکالات را ندارد. حالا اگر یک اشکالی به عنوان ثانوی از باب تشییع مطالب ضعیف در جامعه باشد که بنظرم 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 جوّز الاکثر نقل حکایات و قضایا را، بنظرم 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 جاهایِ 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 ضعاف 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 الترک. این درست است که بگوییم طلب الشیء را دلالت کرده که عام است و منع من الترک 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 می‌گوید 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 ثوابّ‌ما 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 حدّ خاص دارد؟ این را اول درست کنید. ما می‌گوییم کسی که خبر به وجوب می‌دهد، خبر به ثوابّ 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 میاوریم 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. نگویید 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 طریقیه 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 می‌کند که من از وجوب، ثوابی که مربوط به وجوب است را التزاماً می‌فهمم.

**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 می‌گوید همان که معلوم نیست وجود داشته باشد را به شما می‌دهم. اخبار من بلغ گفته ثواب را می‌دهم. 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 ثواب‌های خاص با وجوب و استحباب ملازمه دارد؟ عرض می‌کنم همچین 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 الرحیم

فهرست

[تعارض خبر ضعیف و خبر صحیح 1](#_Toc157720720)

[کلام مرحوم شیخ انصاری ره 1](#_Toc157720721)

[بررسی مختار شیخ انصاری 6](#_Toc157720722)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# تعارض خبر ضعیف و خبر صحیح

از جمله تنبیهات مهم بحث اخبار من بلغ، جایی است که خبر ضعیفی بر استحباب عملی وارد می‌شود ولی یک خبر صحیحی در مقابلش بر عدم استحباب وارد می‌شود. اینجا چه پیش میاید؟ خبر صحیح دلالت می‌کند که عمل مستحب نیست و خبر ضعیف دال بر مستحب است. اینجا مرحوم شیخ می‌فرماید که دو نظر بلکه دو قول در مسئله هست. یکی اینکه خبر ضعیف تعارض می‌کند 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 می‌گوید مثلاً استحباب نیست، یعنی در واقع استحباب نیست تعبداً یا قطع داریم به عدم استحباب تعبداً و لذا موضوع اخبار من بلغ برداشته می‌شود.

مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رساله می‌فرماید که این حرف درست نیست با اینکه این را از مشایخ خودشان نقل می‌کنند. اینطور که محققین این رساله طرح می‌کنند، مرحوم سید محمد مجاهد در مفاتیح این نظر را گفته که خبر صحیح دال بر عدم استحباب، موضوع اخبار من بلغ را رفع می‌کند. بنابراین نتیجه این می‌شود که اخبار ضعیف در این موارد مشمول اخبار من بلغ نیست.

# کلام مرحوم شیخ انصاری ره

مرحوم شیخ می‌فرمایند که التزام به عدم استحباب، از باب حجیت خبر صحیح می‌خواهد باشد منتهی این خبر صحیح معارض است با اخبار من بلغ. حتی ایشان می‌گوید 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 التعبیر فی المعارضه. اینکه بگوییم روایات من بلغ، خبر ضعیف را حجت می‌کند یا می‌گوید استحباب عمل، ایشان می‌گوید این تعابیر دخلی در معارضه ندارد. بعد در مقام تعلیل بر اینکه چرا تعارض واقع می‌شود، می‌گوید حجیت خبر صحیح غیر از این نیست که مؤدای خبر را به منزله واقع تنزیل می‌کند یعنی یک جعل حکم ظاهری می‌کند بر اینکه این عمل لیس مستحب. در مقابل، اخبار من بلغ، برای آن خبر ضعیف ـ 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 صراحتاً حکم می‌کند که عملی که قام علیه خبر ضعیف مستحبٌ. آن می‌گفت 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 می‌کند. تعبیر ایشان این است که این هم ظاهری است. عبارتشان این است که:

إذ لا مدخل لهذا التعبیر فی المعارضة، فإنّ معنی حجّیّة الخبر الصحیح تنزیله منزلة الواقع، و لا معنی لذلک إلّا جعل مضمونه- أعنی عدم الاستحباب- حکماً للمکلّف فی مرحلة الظاهر، و مضمون تلک الأخبار (اخبار من بلغ) جعل الاستحباب حکماً له فی الظاهر. [[135]](#footnote-135) دلیل حجیت خبر واحد، مدلولش این است که مفاد خبر واحد ثقه یا صحیح تنزیل می‌شود منزله واقع (که لبّش عبارت است از جعل مماثل للمؤدّی) و اخبار من بلغ هم همین کار را می‌کند منتهی استحبابش را ثابت می‌کند. 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 می‌خواهد بگیرد که حالا بحثش مفصل میاید. این بیان تعارض است که مختار خود شیخ است.

می‌ماند فرمایش مرحوم سید مجاهد در مفاتیح الاصول. ایشان می‌فرماید که دلیل حجیت خبر ثقه، تنزیل نمی‌کند ظنّ را به منزله قطع تا اینکه موضوع اخبار من بلغ را بردارد. اصلاً چطور می‌خواست موضوع را بردارد؟ می‌دانیم اخبار من بلغ صورت قطع به خلاف را نمی‌گیرد. اخبار من بلغ که می‌گوید من بلغه شیء من الثواب فعمل به، یعنی شیء من الثوابی که قطع به عدم نداشته باشد. اگر قطع به کذب این روایت دارد، مسلّماً اخبار من بلغ شاملش نیست. آن وقت استدلال مرحوم صاحب مفاتیح اینطور می‌شود 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 ـ که در ظرف عدم قطع به خلاف، به واقع تنزیل می‌کند یا استحباب را ثابت می‌کند ـ مرتفع می‌شود. موضوعش عدم القطع به خلاف بود و خبر ثقه قطع به خلاف را درست می‌کند.

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 می‌گوید در واقع مُدرَک را تنزیل می‌کند نه ادراک را. ظن نحوه ادراک شماست. ظن را که نحوه ادراک شماست به منزله قطع تبدیل نمی‌کند. مُدرَک شما را که عبارت است از یک مفادی، مثلاً عدم الاستحباب، این را تنزیل می‌کند منزلة 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 أمّا تنزیل هذا الدلیل المعتبر منزلة القطع فی عدم جواز العمل بتلک الأخبار فی مقابله فهو ضعیف جدّا، لأنّ الأخبار المتقدّمة من جهة اختصاص‌ها- کالفتاوی- بغیر صورة القطع لا تجری فی صورة القطع، فکأنّ الشارع قال: «إنّ من بلغه الثواب علی عمل و لم یقطع بکذبه فیستحبّ له ذلک العمل» و الدلیل المعتبر إنّما هو بمنزلة القطع بالنسبة إلی الأحکام المترتّبة علی صفة القطع، کیف، و لو کان کذلک لا یحسن الاحتیاط مع وجود الدلیل المعتبر، لأنّه بمنزلة القطع الّذی لا احتیاط معه[[136]](#footnote-136)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 ما 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 إلی الأحکام المترتّبة 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 قاطعٌ، باز هم انت قاطع برای ترتیب آثار قطع است ـ چه قطع موضوعی و چه طریقی ـ 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. یعنی شما همینکه احتمال واقع دهید، اخبار من بلغ شما را می‌گیرد. همینکه احتمال تکوینی واقع دهید، اخبار من بلغ می‌گیرد مثل احتیاط عقلی که همینکه احتمال دهید، احتیاط میاید.

باز مثال دیگری ایشان می‌زند. می‌فرماید 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؟ می‌گوید قطعاً معلوم است که لازم نیست.

و کذا لو نذر أحد أن یصوم ما دام قاطعا بحیاة زید، فزال قطعه بها مع دلالة الدلیل المعتبر- کالاستصحاب أو البیّنة- علی‌ها، فإنّه لا ینبغی التأمّل فی عدم وجوب الصوم. [[137]](#footnote-137)

مرحوم شیخ معمولاً اینطور سفت صحبت نمی‌کرد. هر چه می‌گفت یک لکن یا الا می‌گذاشت اما این دفعه خیلی محکم می‌گوید لا ینبغی التأمّل فی عدم وجوب الصوم. بعد می‌گوید سِرّ 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 می‌کند نه آثار قطع را. می‌فرماید که:

و السرّ فی ذلک کلّه: أنّ الشارع نزّل المظنون بالأدلّة المعتبرة منزلة الواقع المقطوع به... مظنون ادله معتبر یعنی مفاد خبر صحیح را به منزله مقطوع قرار داده. فیترتّب علیه آثار الواقع، و نزّل المحتمل المقابل للمظنون بمنزلة غیر الواقع المقطوع بعدمه... آن محتملی که در مقابل مظنون است، نازل منزله مقطوع‌العدم 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 أنّه نزّل صفة الظنّ منزلة صفة القطع و نزّل 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 میبنیم. یعنی یادم نیست جایی در رسائل، که اینطور به تفکیک بین دو تنزیل تصریح کرده باشد.

فالتنزیلات الشرعیّة فی الأدلّة الغیر العلمیّة بالنسبة إلی المُدرَك، لا الإدراک، فالتسامح و الاحتیاط و عدم وجوب الصوم فی الأمثلة المذکورة... 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 حیاتِ زید، می‌گوید اینجا لازم نیست ما روزه بگیریم. چون موضوع نذر با این امور تعبدی حاصل نمی‌شود. بعد می‌فرماید که این مثال‌ها همه تابع نفس احتمال اند. تابعة لنفس الاحتمال، و عدم القطع لا یرتفع بما دلّ علی اعتبار الأدلّة الظنّیّة، و لذا لا ینکر الاحتیاط مع قیام الأدلّة المعتبرة.

بعد هم می‌فرماید که: و العجب ممّن أنکر التسامح فی المقام... کسانی تسامح در مقام را انکار کردند ولی به قاعده احتیاط تمسک کردند. ایشان می‌خواهد بگوید قاعده احتیاط و تسامح هر دو از یک آبشخور استفاده می‌کنند 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 می‌کنید و قاعده احتیاط را قبول می‌کنید. بعد هم می‌فرماید 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 اجماعیٌ ظاهراً. اما از باب اخبار؛ یک بحثی می‌شود.

ببینید الان ایشان حرف صاحب مفاتیح را که می‌گوید 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 می‌کند که در مباحث آتی میاید. فرمودند که حکم اولی تعارض تساقط است. خب تساقط بشود که اخبار من بلغ دیگر به درد نمی‌خورد.

حرف‌هایی که در این بحث می‌زنند را ما خیلی نمی‌فهمیم ولی قصور فهم ما دال بر عدم صحت کلام شیخ نیست و همچنین مرحوم اصفهانی که اینطور می‌گوید. ایشان می‌فرماید که تعارض بین اخبار می‌شود و ادله حجیت خبر ثقه لا نفسه؛ که این هم بحثی می‌طلبد که ان شا الله بحث می‌کنیم. چون اینکه دقیقاً چی با چی تعارض می‌کند، اخبار من بلغ خودش طرف تعارض است یا آن خبر ضعیف و در طرف دیگر با خبر صحیح تعارض می‌کند یا با دلیل حجیت خبر صحیح؟ این را انشاالله بحث می‌کنیم. ایشان می‌فرماید:

فیقع التعارض بین هذه الأخبار و أدلّة حجّیّة ذلک 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 می‌شود و مرحوم اصفهانی هم یک اشاره ای می‌کند. خبر صحیح گفته ذات عمل مستحب نیست. اخبار من بلغ می‌گوید عملی که بلغ علیه الثواب از طریق ضعیف، می‌گوید بلغ علیه الثواب مستحب است. می‌گوید دو موضوع هستند اما حالا این دو موضوع بدرد می‌خورند یا نه؟ بحث می‌کنیم. می‌فرمایند لاختلاف 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 کان هو التساقط، إلّا أنّ الأمر لمّا دار بین الاستحباب و غیره و صدق بلوغ الثواب- و لو من جهة أخبار بلوغ الثواب- حکم بالاستحباب تسامحا.

فان قلت: أخبار بلوغ الثواب لا تعمّ نفس‌ها.

قلنا: هو غیر معقول، إلّا أنّ المناط منقّح، فلا یقدح عدم العموم اللفظی لعدم تعقّله، فافهم. فالقول بالتسامح قویّ جدّا. [[138]](#footnote-138)

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 قویّ جدّا.

# 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 لحیه. آن وقت آن طرف هم جزمی می‌گوید همان ثواب را می‌دهیم. این مثل خبری است که می‌گوید من سرح لحیته 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 کاذبٌ) 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 المحصَّل 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 خارجیه شاید یک جور باشد و به نحو قضیه حقیقیه یک جور دیگر. حالا قضیه حقیقیه بگیرید. چرا خودش را شامل نشود؟ خودش هم یک خبر است. قضیه حقیقیه 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 خارجیه هم می‌شود. چون قضیه خارجیه این نیست که حتماً باید الان واقع باشد. اگر نسبت به مستقبل هم شما اشاره کنید، قضیه خارجیه می‌شود. چه اشکالی دارد که من اشاره کنم به خبری که تا فردا می‌دهم؟ من راس ساعت پنج صبح فردا خبری می‌دهم. اشاره کنم و بگویم خبر فردا پنج صبح من کاذب است. اشکالی دارد؟ ببینید اگر قضیه حقیقیه باشد یا خارجیه، شمولش چه اشکالی دارد؟ اشکالش این است که عدم خودش را نتیجه می‌دهد. حالا چکارش کنیم و چرا شامل نمی‌شود؟ صرف اینکه بگوییم چون لازمه اش این است که عدمش لازم میاید. کل خبری کاذب اگر خبر خودم را بگیرد، می‌گوید این خبر هم کاذب است پس قضیه کل خبر کاذبٌ 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 می‌کند، می‌گوید چون اینطور است، پس خودش را استثنا می‌کنیم. 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 می‌رساند. چون این ثوابی که او می‌رساند در جای دیگر نیامده بوده. این اخبار من بلغ است که می‌گوید اگر خبر ضعیفی آمد بر ثوابی، ثواب جزمی به آن می‌دهیم. مثل من سرح لحیته فله کذا می‌شود منتهی به جای سرّح قیام خبر ضعیف بر عمل است ولی نتیجه اش این است که بر آن ثواب می‌دهیم مثل آنجا که بر تسریح لحیه ثواب می‌دهیم. یعنی موضوع لولا یک منع منطقی از شمول نسبت به خودش، موضوعش محقق است. ایشان می‌فرماید که خودش را نمی‌تواند 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 می‌شود. لذا الان ما خبر ضعیفی داریم بر بلوغ ثواب بر چیزی. ایشان می‌فرماید که ولو تساقط است إلّا أنّ الأمر لمّا دار بین الاستحباب و غیره و صدق بلوغ الثواب- و لو من جهة أخبار بلوغ الثواب- حکم بالاستحباب تسامحا. یعنی اخبار بلوغ ثواب، بلوغ ثواب را بر ما صادق می‌کنند. بعد کسی می‌گوید اخبار بلوغ ثواب که خودش را شامل نمی‌شود. ایشان می‌گوید بله شامل نمی‌شود ولی مناط منقّح 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 می‌گفت 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 می‌ماند که یک خبر ضعیف بیاید و اصلاً اخبار من بلغی در کار نبود، نمی‌توانستیم به خبر ضعیف تمسک کنیم. ایشان می‌گوید بله... البته از بابی که ما گفتیم نمی‌گوید. این اولین مسئله ما با ایشان است. ایشان نباید می‌گفت شمولش لنفسه درست نیست بلکه اصلاً معتبر نیست بعد التعارض. اینکه واضح است. برای چی به این تمسک کردند؟ مگر نمی‌گویند تساقط کردند؟ پس اخبار من بلغ دیگر معتبر نیست. چرا رفت سراغ اینکه اخبار من بلغ خودش را شامل نمی‌شود؟ باید می‌گفت 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 می‌گوید مناط منقَّح است. از کجا؟ از آسمان آوردید؟

**اشکال**: تعارض بین دلالت‌های مطابقی است. وقتی آنها تساقط کردند، دلالت التزامی که دال بر مناط هست باقی می‌ماند.

**پاسخ**: آن روز عرض کردم که کسانی که دلالت التزامی را قبول دارند در مثل متعارضین حل می‌کنند و الا باید بگویند در متعارضین مناط ها باقی می‌مانند؟ چرا نمی‌گویند؟ چون آن معارضه هم همین دلالت التزامی را دارد. لذا در دلالت التزامی هم با هم می‌جنگند. نه فقط در دلالت‌های مطابقی می‌جنگند... اگر یک خبر صحیحی بگوید هذا مستحبٌ. خبر صحیحی بگوید که لیس بمستحب. هر دو دلالت التزامی دارند که با هم می‌جنگند. آنکه می‌گوید 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 می‌گوید 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 تعقّله. برای عدم تعقلش می‌گوید فافهم یا اصل مسئله را می‌گوید فافهم؟ روشن نیست ولی نتیجه گرفتند که قول به تسامح قویٌ. 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 می‌کند که تعارض نیست ولی در عین حال قبول دارد که عموم من بلغ خودش را نمی‌گیرد ولی می‌گوید با مناط درست می‌شود. ما نفهمیدیم چی به کجا می‌خورد. بقیه مطالب جلسه بعدی ان شا الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[کلام شیخ انصاری 1](#_Toc157901469)

[بررسی اشکالات کلام شیخ انصاری 2](#_Toc157901470)

[اشکال اول 2](#_Toc157901471)

[اشکال دوم 2](#_Toc157901472)

[اشکال سوم 3](#_Toc157901473)

[اشکال چهارم 5](#_Toc157901474)

[اشکال پنجم 6](#_Toc157901475)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

بحث در این تنبیه از تنبیهات 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 می‌شود، اخبار من بلغ و دلیل حجیت خبر صحیح تعارض می‌کنند 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 می‌شوند. 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 می‌فرمایند 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 تامل است. ایشان در بحث تعارض که تصویر می‌کنند، می‌گویند بین خبر صحیح و اخبار من بلغ تعارض نیست. بین دلیل حجیت خبر صحیح و اخبار من بلغ تعارض می‌شود. بعد خودشان این را مطرح می‌کنند که اگر ما مفاد اخبار من بلغ را استحباب گرفتیم، چرا تعارض شود؟ می‌فرمایند اصلاً این عناوین دخلی در تعارض ندارند. می‌خواهند این را تصویر کنند. اگر اخبار من بلغ حجیت خبر ضعیف را میاورد، با خبر صحیح تعارضش آشکار بود اما ایشان می‌فرماید 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 منزلة الواقع معنایی ندارد جز جعل یک عدم استحباب در ظاهر.

و لا معنی لذلک إلّا جعل مضمونه- أعنی عدم الاستحباب- حکماً للمکلّف فی مرحلة الظاهر...[[139]](#footnote-139)

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 می‌فرماید و لا معنی لذلک إلّا جعل مضمونه- أعنی عدم الاستحباب- حکماً للمکلّف فی 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 معذریت 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. تتمیماً عرض می/کنم 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، می‌فرماید که اخبار من بلغ جعل می‌کند استحباب را حکماً للمکلف فی الظاهر. این هم عجیب است. اخبار من بلغ مگر حکم ظاهری ثابت می‌کند؟ اخبار من بلغ 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 می‌دهند؛ چه اینکه آن خبر در واقع درست باشد یا نه. پس حکمٌ 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 می‌شود. مثل لاضرر و لاحرج یک حکم روی عنوان ثانوی می‌شود.

# اشکال سوم

نکته سوم این است که ایشان فرمودند که در مفاد دلیل حجیت، مظنون تنزیل به مقطوع می‌شود نه ظن به منزله قطع و نفرمودند که چرا. البته باید لسان دلیل را دید. اینجا که ایشان بحث نکردند. آن روایاتی که از آن حجیت فهمیده می‌شود، سوال می‌کند که معالم دینم را از یونس بن عبدالرحمن بگیرم یا نه؟ امام می‌فرماید بله. از این چه استفاده می‌شود؟ تنزیل می‌کند مظنون را منزله واقع؟ بعید نیست و آیا تنزیل ظن منزله قطع می‌کند؟ 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 می‌فرماید شک را کنار بگذار. لسان روایات را باید دید. خیلی‌ها مثل مرحوم نائینی و محقق عراقی، معتقدند که تنزیل به منزله قطع هم می‌شود. نه قطع موضوعی بلکه طریقی منتهی جانشین قطع طریقی که اُخِذ موضوعاً للاحکام هم می‌شود و این در بحث قطع مفصل آمد که آن قطعی که در موضوع احکام اخذ می‌شود، 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 می‌بینیم 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 نمی‌آید. 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 نمی‌گیرد.

این اثر مهم این بحث است. بنابراین یک بحث صغروی در اینجا لازم است. مرحوم شیخ نمی‌توانست 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 می‌کنند، آیا الغای احتمال خلاف می‌کنند یا اینکه الغای محتمل خلاف مفاد خبر می‌کنند؟ آنها می‌گویند طوری عمل کند گویی قاطعی یا می‌گویند طوری عمل کن، گویی واقع این است؟ فرقش در اینجا ظاهر می‌شود.

البته مطلبی به ذهنم می‌رسد. حالا دوستان هم فکر کنند. اخبار من بلغ که می‌گوییم موارد قطع به عدم را نمی‌گیرد، مواردی را که ما تعبد داریم به واقعی که خلاف مفاد خبر صحیح است، اینها را هم می‌گیرد؟ یعنی اگر خبر ضعیف آمده و می‌گوید استحباب و شارع می‌گوید لم یکن مستحباً، اینجا را هم می‌گیرد؟ 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 نمی‌اید. اخبار من بلغ در جایی که خود شارع تعبد کرده واقع این است، مثلاً خبر ضعیف می‌گوید مستحب است؟ در کنارش خود شارع تعبد کرده که لیس مستحب. اینجا را می‌گیرد؟

**اشکال**: اخبار من بلغ هم تعبد است.

**پاسخ**: فرقش 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 نمی‌گیرد. بنظرم 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 نمی‌کنیم و اقوی و اضعف نمی‌کنیم 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 می‌توانستند 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 یکون مصاباً و قد لایکون 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 میاید 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 میاید. 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 متنافیین 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 مخمصه، هر دو حکم هستند. اینکه نمی‌شود هر دو حکم باشند. حکم نفس الطبیعه باشد، حکم مخمصه و اضطرار و... هم باشد. این دو تا که با هم نمی‌توانند باشند. اینکه می‌گوییم حاکم است به عنوان ثانوی، یعنی اقوائیت ظهور یک دلیل بر دلیل دیگر را در نسبت‌سنجی 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 لاحرج و لاضرر میاید، 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 مخمصه جواز اکل داشته باشید؟ منافات دارد.

در باب اضطرار که در مخمصه است، وقتی انسان مال دیگری را می‌خورد، حرمت تصرف در مال غیر هنوز هست؟ احکام ثانوی حکم اولی را می‌برند. جمع نمی‌شوند با هم. بله یک 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 می‌شود؟ این بحث آخری است ولی حکم اولی مقید می‌شود و این روشن است.

بحث در تشخیص تعارض است. تعارض بر مدار تنافی دو دلیل می‌گردد. 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 می‌شود دیگر. چرا گفتند تعارض؟ ظاهرش باید تقیید باشد. تعارض و تساقط چرا؟ اینطور می‌شود که فعلی که بلغ علیه الثواب که مخصوصاً با عنوان ثانوی بودن، آن را مقدم می‌کنیم و اصلاً بحث تساقط هم نیست. ما مقدمش می‌کنیم. می‌شود 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 می‌شود مستحب و آن که لم یبلغ می‌شود غیر مستحب. مثل هر جای دیگری.

**اشکال**: با این بیان عنوان اولی می‌شود 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 می‌کنیم. در خاص به خاص اخذ می‌کنیم و در بقیه هم به عموم. تساقطی در کار نیست.

# اشکال پنجم

می‌رسیم به نکته پنجم. مرحوم شیخ فرمودند با اینکه اخبار من بلغ تساقط می‌کند و شامل خودش هم نمی‌شود. چون اخبار من بلغ وقتی تساقط کرد، می‌شود یک خبر ضعیفی که ثوابی را دارد می‌رساند و آن عبارت است از ثواب خاصی که اخبار من بلغ میگوند آن را می‌دهند. این خودش یک خبر ضعیف می‌شود. خبر ضعیفی است که دال بر ثواب است منتهی دلیل اعتبار ندارد. اخبار من بلغ وقتی ساقط می‌شود خودش را شامل نمی‌شود. درست است که وقتی ساقط شد خودش هم از اخبار ضعافی 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 می‌گفت این ثواب دارد. اخبار من بلغ وقتی با تساقط ساقط می‌شود، مرحوم اصفهانی هم همین را می‌فرماید. ایشان تعارض را قبول ندارد ولی می‌گوید 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؟ میگوند مناط. مناط از کجا آمد؟ علم غیب داریم مناط هست؟ آنجایی که برخلاف خیلی‌ها ما می‌گوییم بالالتزام مناط درست می‌شود، در غیر از تعارض است. چون دلیل معارض هم این مناط را نفی می‌کند. هم مفاد را نفی می‌کند و هم مناط را نفی می‌کند. ما دلیلی بر ثبوت مناط نداریم که مرحوم شیخ و مرحوم اصفهانی می‌فرمایند اخبار من بلغ هم مثل خبر ضعیفی می‌شوند که ملاک کلُ خبر ضعیف که بلغ علیه الثواب را دارد. از کجا می‌گویید این را؟

**اشکال**: من بلغ که کلاً ساقط نمی‌شود 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 می‌شود. وقتی ساقط شد نمی‌شود 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 می‌گفت من بلغ علیه ثواب بر کذا... یک خبر ضعیف آمد. در این مورد تساقط کرد. یعنی چه؟ یعنی اخبار من بلغ دیگر نمی‌تواند 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 می‌شود.

**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 نمی‌تواند بگیرد. این ها دو حرف دارند. یکی اینکه اخبار من بلغ کلاً خودش را نمی‌گیرد اما ما می‌گفتیم هرچند این حرف درست است اما نیازی به این حرف نداریم. مثل کلُ خبری کاذبٌ می‌ماند که خودش را نمی‌تواند شامل شود. حالا چرا؟ یک بحث خیلی دشواری دارد. چون شمولش مستلزم یک تناقض است. حل آن دشوار است.

**اشکال**: با قضیه حقیقیه حل می‌شود.

**پاسخ**: قضیه حقیقیه 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 می‌شود و این هم کاذب می‌شود.... حالا بگذارید در جای خودش بحث کنیم. به هر حال نتیجه اش که واضح است تناقض است حتی اگر قضیه حقیقیه باشد منتهی مشکل آنجا تحلیلش هست که چرا نیمتواند خودش را شامل شود؟ و الا اینکه شامل شود، تناقض درست می‌شود 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. می‌گویند اگر خودش را شامل شود، تناقض است پس خودش را شامل نمی‌شود منتهی این حل مسئله نیست. تحلیل نمی‌کند که چرا شامل نیست. چرا اگر قضیه حقیقیه 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 حجیتتان کجاست؟ می‌گویید 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 می‌خواهد استحباب فعل من بلغ علیه الثواب را درست کند. اخبار من بلغ خودش می‌شود روایت ضعیفی که وارد شده که می‌گوید هذا مستحبٌ. این هم تعارض می‌کند. حال اگر لازمه یک دلیلی تکاذب شد، تکاذب بین خود دلیلین نیست؟ هست و فرقی نمی‌کند نفس مفاد تکاذب باشد یا بخاطر لازمه اش تکاذب کنند. فرقی نمی‌کند.

**اشکال**: دیگر تکاذب نیست. خبر صحیح ساقط شد.

**پاسخ**: نه ما چنین چیزی نداریم که خبری للتالی ساقط می‌شود و چیز دیگری زنده می‌شود.

**اشکال**: آن دو تا ساقط شدند.

**پاسخ**: با هم ساقط شدند. نسبت به خودش هم ساقط است. چون می‌خواهد مستحب ثابت کند و نمی‌تواند مستحب ساقط کند. ادله اینطور نیستند که دو تا ساقط شوند و بایستند تا یکی دیگر زنده بماند. ادله با هم تساقط می‌کنند. تمام آن روایاتی که می‌گویند این صحیح است، با روایاتی که می‌گویند صحیح نیست تعارض می‌کنند. اگر صد روایت دیگر هم باشد تکاذب دارند نه اینکه این دو تعارض می‌کنند، می‌ایستند و سومی زنده می‌ماند. تمام مفاد دلیل‌ها اگر معتبر باشند، دو دلیل که مفادشان تنافی دارد، همه با هم تعارض می‌کنند 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 الرحیم

فهرست

[ادامه بحث تعارض اخبار من بلغ با خبر صحیح 1](#_Toc158215179)

[کلام مرحوم اصفهانی (ره) در مقام 1](#_Toc158215180)

[اشکالات به محقق اصفهانی (ره) 4](#_Toc158215181)

[نقد بخش اول کلام مرحوم اصفهانی 5](#_Toc158215182)

[استدراک از حمل مطلق بر مقید 6](#_Toc158215183)

[نقد بخش دوم کلام مرحوم اصفهانی 7](#_Toc158215184)

[نقد بخش سوم کلام مرحوم اصفهانی 8](#_Toc158215185)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

# 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 می‌شود یا نه و نتیجه چه می‌شود؟

مرحوم شیخ فرمودند تعارض می‌شود بین اخبار من بلغ و ادله حجیت خبر صحیح و بعد از تعارض رجوع می‌کنیم به مناط اخبار من بلغ در خصوص این روایت ضعیف که خود اخبار من بلغ باشد. چون بعد التعارض مثل یک خبر ضعیف می‌شود. دیروز عرض کردیم که فرمایش مرحوم شیخ در چند نقطه اشکال دارد که بحثش گذشت و در جمع بندی هم دوباره عرض می‌کنیم. البته این حرف بعد از فراغ از این است که اخبار من بلغ اطلاق لفظی یا عمومش، خودش را شامل نمی‌شود 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 می‌کنند. ظاهر حرف ایشان گرچه تصریح نکردند، این است که اصلاً در هیچ مرحله ای تعارض نمی‌شود و در نهایت هم می‌فرمایند 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- یتصور بین مدلول الخبر الضعیف و مدلول الخبر الصحیح- بما هما خبران.

و لا شبهة فی تنافیهما ذاتاً، لکن لا أثر لتنافیهما مع قطع النظر عن اعتبارهما. [[140]](#footnote-140)

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 دعوایی 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 ثبوتا 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 که خبر صحیح به دلیل حجیتش الغاء می‌کند احتمال خلاف محتمل را. یعنی عدم استحباب را تثبیت می‌کند و می‌گوید هو الواقع. مثلاً اگر گفتیم در آن تنزیل هست، تنزیل می‌کند مودی را منزله واقع اما اخبار من بلغ چه می‌کند؟ می‌فرمایند که حتی اگر ما مفاد اخبار من بلغ را حجیت بگیریم، معنایش اینجا حجیت موضوعی است نه حجیت طریقی. ایشان می‌فرماید خبر صحیح به دلیل حجیتش، در واقع حجیت طریقی دارد. مثل قطع طریقی. اگر هم تنزیل می‌شود 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 نمی‌کنند ولی ظاهرش این است که می‌خواهند بگویند تنافی ندارند. همینکه می‌گوید شیخ قائل به تعارض می‌شود ولی یندفع به این بیان؛ ظاهرش این می‌شود 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 می‌کند، علی وجه الموضوعیه است. نکته اش را هم اینطور می‌گوید 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 می‌فرماید که وقتی موضوع شما تخلف ندارد، حجیت در هر حال است. این می‌شود علی وجه الموضوعیه. می‌فرمایند که:

و یندفع بأن دلیل حجیة الخبر الصحیح علی الطریقیة یقتضی تنزیل مؤداه منزلة الواقع، فإلغاء الاحتمال فیه راجع إلی 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 فیه الثواب، و بلوغ الثواب لا تخلف له، فهی علی فرض إثبات الحجیة تثبت الحجیة علی وجه الموضوعیة، لا علی وجه الطریقیة، کدلیل حجیة الخبر الصحیح المفید للحجیّة علی وجه الطریقیة.[[141]](#footnote-141)

پس نتیجه این می‌شود که دلیل حجیت خبر صحیح او را علی وجه الطریقیه حجت می‌کند. اخبار من بلغ یا قائل به استحباب می‌شویم که اصلاً مفادش چیز دیگری می‌شود یا قائل می‌شویم به حجیت موضوعی. ظاهرش این است که می‌خواهد بگوید به هم ربطی ندارند.

فتنزیل أدلة حجیة الخبر الصحیح- 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 می‌خواهد بگوید.

و العجب من الشیخ (قدّس سره) مع التفاته إلی هذا المعنی کیف حکم 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 تثبت الثواب علی أی تقدیر، فسقوطها عن الحجیة 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 مقتضی علیة بلوغ الثواب للاستحباب هو الحکم باستحباب الفعل فی مورد التعارض. [[142]](#footnote-142)

ما در اثبات حکم استحباب نیازی به اخبار من بلغ نداریم چون ملاکش هست ولی عبارت یک جوری است. می‌فرماید و مما ذکرنا تبین أنه لا حاجة إلی 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.

## 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 نجنگند؟ 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 ضعیفتان 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 بنظرم بحث مشکل‌تر 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 نمی‌گفتند. همین حجیت را ظاهری می‌گرفتند.

**پاسخ**: ایشان نگفته حجیت. گفته بود علی الاستحباب مفادش حکم ظاهری است. خود مفاد را می‌گوید حکم ظاهری. مثل اینکه خبر زراره بیاید استصحاب را ثابت کند. خبر زراره خودش ظاهری است. از باب امارات، حکم ظاهری ثابت می‌کند 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 استحباب واقعی را ثابت می‌کند در موضوع خاص و خبر صحیح نفی می‌کند استحباب واقعی را از ذات فعل. می‌گویند 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 می‌کنند مثل لاضرر منتهی فکر می‌کنم بحث پیچیده‌تر از این است. اولاً آیا نوبت به تقیید می‌رسد؟ فرض کنید مجتهدی اینجا نشسته. مجتهد برای این می‌گویم که اگر ما علی الاستحباب گفتیم فقط کسی که بلغ علیه الثواب... آن نزاع را کنار بگذارید که مقلدین می‌توانند یا نه. فعلاً مجتهدی بلغ علیه الثواب بر این مطلب و لذا قائل به استحباب می‌شود 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 می‌سنجیم مثل هر اطلاق و تقییدی می‌شود منتهی حالا عرض می‌کنیم که آیا اصلاً برای آن مطلق نزد مجتهد جای دیگری می‌ماند؟ یعنی این مجتهدی که بلغه ثواب علی شیء، آیا آن مطلق باقی می‌ماند که این او را تقیید بزند؟ این روایت صحیح می‌گوید این فعل فرض کنید شرب التتن، لیس بمستحب. یک روایت هم از ابوهریره میاید که شرب تتن مستحب است. اخبار من بلغ او را گرفت. حالا اگر این روایت ضعیف برای مجتهد ثابت شد، جایی برای آن مطلق نمی‌ماند. هر آنچه او گفته مستحب نیست، این هم می‌گوید 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 می‌کند 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 می‌شود.

نکته دیگر این است که قیدی که اخبار من بلغ میاورد، قید مکلَّف است یا قید فعل است؟ من بلغه ثواب علی شیء، این قید مکلف است ظاهراً. مثل مسافر و حاضر می‌ماند. در واقع برای حصه خاصی از مکلفین، ثبوت استحباب می‌شود در فعل یا حجیت می‌شود در خبر اما موضوعش باز خود فعل است. یعنی این اطلاق و تقییدی که گفتیم، نیازی به آن نیست. خبر صحیح می‌گوید این فعل لیس بمستحب. خبر ضعیف آمده که این مستحب است و گفتیم اخبار من بلغ موضوعش را مستحب می‌کند. تا بهحال می‌گفتیم فعلی که بلغ علیه الثواب، گفتیم که یک احتمال این است که من بلغه ثواب. نمی‌گوید فعلی که بلغه علیه ثواب. دلیلش هم تقریباً روشن است. چون بلوغ ثواب به فاعل می‌شود. ثواب به من می‌رسد نه به فعل. من بلغه ثواب، آن فعل مستحب می‌شود. 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 می‌کند، 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 می‌گوید این صلات مستحب است. مثل صلات عند طلوع الشمس. یک روایت صحیحی می‌گوید لیس بمستحب. موضوعشان یکی است و تعارض می‌شود. 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 نمی‌کنیم. اصلاً یعنی چه؟ ببینید حجیت همانطور که در بحثش آمده چند معنا می‌تواند 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 می‌شود؟ منتهی اختلاف اینها به اختلاف لسان برمیگردد و آثار جنبی شان. مثلاً مرحوم عراقی یک جا تصریح می‌کند که ما امر مولوی طریقی در صدِّق العادل را می‌خواهیم 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 الطریقیه و امثال این است. یعنی اختلاف در بحث مفاد دلیل حجیت که چه چیزی را جعل می‌کند 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 می‌گوید خود معذریت و منجزیت جعل می‌شود. یکی مثل مرحوم اصفهانی می‌گوید اصلاً این معقول نیست و دنبال چیز دیگری می‌روند 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 می‌شود و اگر نبود عذر و تعذیر است اگر مخالفت با واقع کردیم. اگر هم هیچ واقعی نباشد می‌شود پوچ. آنچه مرحوم اصفهانی را وادار کرده تا این فرمایش را بکند، ظاهراً همین است که در حجیت علی وجه الطریقیه ظاهرش این است که اگر واقعی نبود... اگر واقع مصادف باشد که می‌شود 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 مودّای خبر در واقع نباشد، پوچ می‌شود. یعنی انشای صرف است و نمیتواند جدّیت داشته باشد. اینکه مرحوم اصفهانی می‌فرماید که چون بلوغ ثواب تخلف ندارد، حجیت موضوعی است، شاید مقصودش همین است که این حجیتی که ما اینجا می‌گوییم تخلف ندارد در حالیکه علی وجه الطریقیه اگر مصادف نباشد پوچ است. انشای صرف است. منتهی عرض ما این است؛ با این توضیحی که عرض کردیم که هر کس حجیت را می‌گوید بالاخره می‌خواهد 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 می‌شود؟ 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 می‌برد. می‌گوید 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. بگوییم که عبد با خداوند احتجاج می‌کند 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 می‌دهند. 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 نمی‌گوییم در بلوغ ثواب تخلف دارد. در بلوغ ثواب تخلفی نیست و درست است اما حجیتی که از این خلق می‌شود، بدون سنجش با واقع معنا ندارد اصلاً. اگر اینطور باشد ما دوباره باید برگردیم.... ما که می‌گوییم خود خبر صحیح با خبر ضعیف جنگ می‌کند، حرف ما این است. اگر این هم نشد، باید بگویید بین اخبار من بلغ که جعل حجیت می‌کند و دلیل حجیت خبر صحیح، جنگ می‌شود. بالاخره در تنجیز و تعذیرِ واقع جنگ می‌شود. نمی‌توانیم بگوییم 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 می‌شود. لذا در همین شمول هم تعارض می‌کند با خبر صحیح. یعنی خبر صحیح معارض می‌شود با اخبار من بلغ ـ هم در مفادش نسبت به آن خبر ضعیف و هم در مفاد خودش ـ. 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 می‌گوید مستحب نیست، نفی می‌کند این را. پس اخبار من بلغ اگر خودش را هم شامل بشود، تعارض می‌کند با آن خبر صحیح که می‌گوید مستحب نیست و اگر خودش را شامل نشود که ظاهراً اینطور است و عموم و اطلاقش نمی‌تواند خودش را شامل شود، لذا تعارض هم معنا ندارد ولی زنده بودنش هم معنا ندارد. پس اینکه می‌گویند به مناط رجوع می‌کنیم، 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، می‌فهمیم 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 می‌کند و ملاک را نفی می‌کند و تعارض می‌کنند. این تمام الکلام در فرمایش مرحوم اصفهانی.

**اشکال**: حجیت طریقی در خبر صحیح ناظر به دلیل است ولی حجیت موضوعی ناظر به مفاد است.

**پاسخ**: نه؛ بنابر حجیت، من بلغ خبر ضعیف را حجت می‌کند. خبر ثقه حجت است، خودش اخبار من بلغ را می‌گیرد. یعنی دلیل حجیت من بلغ و دلیل حجیت خبر ثقه ممکن است یک دلیل باشد. اصلاً ممکن است یک روایت باشد. خبر الصحیح حجةٌ. این هم خبر صحیح را می‌گیرد و هم من بلغ را.

**اشکال**: ایشان که گفتند خبر صحیح و ضعیف تعارض می‌کنند، حجت خبر صحیح را معارض کردند با من بلغ در حالیکه نباید این کار را می‌کردند.

**پاسخ**: نه با دلیل حجیت من بلغ. بلکه با خود اخبار من بلغ. شیخ هم این کار را نکرده. می‌گوید اخبار من بلغ تعارض می‌کند با دلیل حجیت خبر صحیح. ما گفتیم دلیل حجیت خبر صحیح، خبر صحیح را حجت می‌کند. اخبار من بلغ ولو به ادلتها، خبر ضعیف را حجت می‌کند. این حرف اول ما. خبر ضعیف با خبر صحیح تعارض می‌کند. این تمام. آقای اصفهانی حرف شیخ را اینطور تقریر می‌کند که اخبار من بلغ که خبر است با دلیل حجیت خبر صحیح تعارض می‌کند.

**اشکال**: این درست نیست. یکی دلیل است و یکی مفاد است.

**پاسخ**: خبر را می‌گوید که تعارض می‌کند نه مفاد. خبر هشام بن سالم تعارض می‌کند با دلیل حجیت خبر صحیح که مثلاً روایت یونس است یا آیه نبا است. آن خبر و خبر من بلغ هر دو خبر اند و تعارض می‌کنند.

**اشکال**: پس می‌شود تعارض یک روایت صحیح و یک خبر ضعیف نه با من بلغ.

**پاسخ**: اینکه همان حرف اول ماست. من می‌گویم 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 الرحیم

فهرست

[بررسی قضیه (کلّ خبری کاذبٌ) 2](#_Toc158217830)

[تقریر آیت الله وحیداز کلام محقق اصفهانی 6](#_Toc158217831)

[اشکال بر تقریر آیت الله وحید 6](#_Toc158217832)

[تخلیص بحث 7](#_Toc158217833)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

بحث در این تنبیه بود که اگر روایت ضعیفی که مشمول اخبار من بلغ می‌شود فی حد ذات‌ها، در مقابلش یک روایت صحیحی بر عدم استحباب باشد، اینجا تکلیف چیست؟ آیا اخبار من بلغ این مورد را هم شامل می‌شود یا نه؟ اگر شامل می‌شود آیا تعارض می‌شود 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 می‌شود. از این جهت که من بلغه ثواب می‌شود عنوان برای مجتهد و متعلق استحباب هم می‌شود 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 می‌گوید فعل مستحب است، می‌شود 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 می‌شود. پس تعارض حاصل می‌شود منتهی اگر بیشتر تأمل کنیم تعارض حل می‌شود. یعنی قیاس کنیم به مثل مسافر و حاضر. به نظر میاید که باز به نحوی از تقیید بر می‌گردد و وجهی ندارد بگوییم تعارض منتهی این دفعه تقیید در ناحیه مکلف صورت می‌گیرد. ببینید اگر ما یک روایتی داشته باشیم که مسافر یُقَصِّر و روایتی داشته باشیم که کلاً المکلف لا یُقَصِّر. چکار می‌کنیم اینجا؟ المکلف را تقیید می‌زنیم نمی‌گوییم 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 می‌گوید من بلغه ثواب که یک عنوان خاص است، یعنی مکلف الذی بلغه له ثواب کذا، می‌فرماید که این مستحب است. در ناحیه مکلف باید تقیید بزنیم. بنابراین آن تقییدی که در ناحیه متعلق می‌گفتیم، حالا منعکس می‌شود 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 المکلف لایقصر.

**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 بلغه ثواب. همین که در معرض باشد که لو فحص عنها لظفر بها، صدق می‌کند که بلغه 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 میاید تعارض مستقر نیست اینجا.

# بررسی قضیه (کلّ خبری کاذبٌ)

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 کاذبٌ هم آمده. در آنجا هم می‌گویند خودش را شامل نمی‌شود منتهی وجه عدم شمولش خیلی روشن نیست. اگر ما موضوع را قضیه حقیقیه بگیریم در کلّ خبری کاذبٌ، 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 میاید اما معلوم نیست که از کذبش صحت لازم بیاید. یعنی اینطور نیست که در هر حال تناقضی پدید بیاید. اگر بگوییم کلّ خبری کاذبٌ، قضیةٌ کاذبةٌ. هیچ مشکلی ظاهراً پدید نمی‌آید. ببینید اگر کلّ خبری کاذب به نحو قضیه حقیقیه باشد که هر خبری اعم از موجود و مقدّر را شامل شود، خود این خبر بعد از اینکه تمام شد می‌شود خبرٌ. داخل در موضوع کلّ خبری می‌شود. اگر صادقة باشد، یلزم منه کذب‌ها. چون اگر کلّ خبری کاذب صدق 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. بعضُ خبری می‌شود لیس بکاذبٍ. 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 حقیقیه 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 مجموعه هایی که عضو خودشان نیستند. ما می‌توانیم تصور کنیم که مجموعه ای عضو خودش نباشد. مجموعه تمام مجموعه‌هایی که عضو خودشان نیستند. این در هر حال از آن تناقض در میاید. این مجموعه ای 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 می/شود. 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. مجموعه ای 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 حقیقیه بگیریم، دو طرفش تناقض نمی‌شود. یک طرفش مسلتزم عدمش هست. اگر بگوییم جملهٔ «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 همچین 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 مشکلش چیست؟ در اوایل قرن بیستم، این پارادوکس موجب شد که فِرِگِه 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 میاید. 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 میاید. بنابراین اگر ما بگوییم این تعبیر که کلّ من بلغه ثواب علی کذا، قضیه حقیقیه 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 مجموعهٔ 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 میاید 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 کاذبٌ»، کاذب باشد هم باز تناقض لازم می/آید.

**پاسخ**: چه تناقضی؟ کاذب بودن آن به این است که در میان اخبار بعضی‌ها صادق و بعضی‌هایش کاذب باشد. بله اگر این قضیه صادق باشد، اگر خودش را بگیرد، یعنی این کاذبة است. یلزم من صدق‌ها کذب‌ها. اما اگر کاذبه باشد به نحو قضیه حقیقیه چه مشکلی دارد؟ یعنی بعضی از قضایای من اعم از مقدّره و محققه، بعضی‌هایشان صادق و برخی کاذب اند.

**اشکال**: پس باید بگوییم این هم جزء آن صادق‌ها نیست.

**پاسخ**: لازم نیست بگویم. شما اگر می‌خواهید تناقض درست کنید باید بگویید این در واقع کاذبه است. شما این را باید درست کنید اما من همچین ادعایی نکردم که این کاذبه است.

به هر در مورد حدیث من بلغ که یلزم منه علی ای تقدیر تناقضٌ. 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؟ بحثم این است که یک ادعایی که دو بزرگوار اهل فکر دارند، برای ما روشن نیست. ما لااقل 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 میاید 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 حقیقیه باشد؟ من همه قضایای عالم را تصور کردم. تصور از باب اینکه در قضیه حقیقیه ما کثرت را تصور نمی‌کنیم. طبیعت را تصور می‌کنیم. من طبیعت خبر صادر از خودم را تصور کردم و می‌گویم کلّ خبری کاذب. طبیعت قضیه ای که اعلام می‌کنم را تصور می‌کنم و می‌گویم کل قضیةٍ له موضوع و محمول و نسبة و خود این را هم می‌گیرد. مانعش چیست؟ اینجا هم می‌گوییم که من بلغه ثواب علی کذا، فله کذا. من بعد از این خبر می‌شوم من بلغه ثواب علی کذا فله کذا. مشکلش چیست؟ حالا فکر کنید در آن.

# تقریر آیت الله وحیداز 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 می‌کنند. ایشان می‌فرمایند فرمایش مرحوم اصفهانی که می‌فرمایند علی الطریقیه محتمل می‌شود علی الموضوعیه، در واقع احتمال است و اینها جمع می‌شوند و تعارضی هم نیست بین اخبار من بلغ که تنزیل می‌کند منزله قطع موضوعی و خبر صحیحی که می‌گوید هذا لیس بمستحب. یکی طریقی و یکی موضوعی است. ایشان اینطور معنا می‌کند که طریقی که روشن است. تنزیل مؤدّی منزله واقع و موضوعی را ایشان می‌فرماید 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 می‌کند نه فقط قطع موضوعی. بعد هم می‌فرماید 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، می‌خواهد 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 می‌گوید حجیت موضوعی است و استدلال می‌فرماید که چون بلوغ ثواب تخلف ندارد. راست هم می‌گوید 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 خِلو باشد صفحه وجود بعد از بلوغ ثواب از حجیت. ایشان حجیت موضوعی را اینطوری درست می‌کند منتهی دیروز عرض کردیم اصلاً نمی‌فهمیم این حجیت موضوعی را مگر اینکه معنای حجیت را ایشان عوض کند. اگر حجیت به معنای معذریت و منجزیت باشد یا امری که مستلزم معذریت و منجزیت باشد مثل جعل قطع یا تعبد به واقع، همه شان تعبد منجِّز و معذِّر را قبول دارند که می‌خواهد 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 می‌گوید اگر ما گفتیم جعل حکم مماثل است، مشکل می‌شود حجیت به معنای استنباط. استنباط معنا ندارد. حجیت بر واقع معنا ندارد. خود حکم مماثل مثل یک حکم فرعی می‌ماند. البته برخی از حکم مماثلی ها می‌گویند حکم مماثلی است که طریق الی الواقع است. بعضی اینطوری درست می‌کنند. اگر این طریق الی الواقع نباشد، می‌شود 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 یصّح به الاحتجاج. بگوییم اخبار من بلغ یک حکم فرعی دست من می‌دهد که یصّح 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 می‌کنیم.

# تخلیص بحث

ملخّص بحث ما در این تنبیه این می‌شود که ما چون امارات را، در آن تنزیل در ناحیه قطع می‌بینیم. یعنی می‌گوییم به نحو عقلایی مثل خبر واحد و برخی امارات عقلایی اند مثل ید و بینه، اینها عند العقلا احتمال خلاف را الغاء می‌کنند. عقلا وقتی خبر را حجت می‌کنند، 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 می‌گوید نکنید. برخی اینطور است. ممکن است برخی دیگر اینطور نباشد. عرف هم ظاهرش همین است. خبر را که حجت می‌کند، می‌گوید آن احتمال خلاف را کنار بگذار تعبداً. بنابراین بنظر میاید تنزیل به منزله قطع در مفاد ادله حجیت باشد. اگر این باشد که مختار خیلی‌ها 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 عقلا الغای احتمال خلاف می‌کند در مقام مواجهه با اخباری که معتبر می‌دانند. اگر این باشد، کل این داستان به سهولت حل می‌شود. حلّ این است که خبر صحیح و معتبر بر اینکه مستحب نیست، این قطع و علم تعبدی میاورد. موضوع اخبار من بلغ را برمیدارد 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 شدهٔ 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، ازآنجاکه ما مفاد اخبار من بلغ را استحباب می/دانیم، 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، نمی/شود. 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 هستم. معنا ندارد این حرف.

**اشکال**: عنوان ثانوی مانع این انصراف می/شود.

**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 می‌شود. اگر موضوع منتفی نمی‌شد، بحث می‌کردیم که مدلولش حجیت است یا استحباب به عنوان ثانوی؟ موضوعش منتفی است.

و الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[مستندات دیگر قاعده تسامح در ادله سنن 1](#_Toc160271950)

[بررسی دلیل عقل (انقیاد) 1](#_Toc160271951)

[بررسی اجماع بر قاعده تسامح در ادله سنن 2](#_Toc160271952)

[بررسی کلام علامه حلی 4](#_Toc160271953)

[بررسی کلام عدة الداعی 5](#_Toc160271954)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

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 می‌کند، این برای ما تمام نبود.

مرحوم شیخ اعلی الله مقامه تنبیهات متعدد دیگر هم ذکر کرده که دوستان ان شا الله خودشان مراجعه می‌کنند. همین مقدار که تنبیهات بحث شد علی الظاهر کفایت می‌کند.

## مستندات دیگر قاعده تسامح در ادله سنن

قبل از خداحافظی از این بحث دو نکته است در مورد سند تسامح در ادله سنن غیر از بحث اخبار من بلغ. آن را هم اجمالاً عرض می‌کنیم.

### 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 می‌کنند و می‌گویند اگر ما روایت ضعیفی به دستمان برسد و احتمال مضرت هم در آن نمی‌دهیم، اینجا می‌شود احتیاط کرد. سند تسامح در ادله سنن را انقیاد گرفتند. آن وقت یک بحث‌هایی 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 نمی‌توان شکی کرد که چنین عملی حسن است منتهی همانطور که مرحوم شیخ دقت کردند و در بحث‌ها هم تا حدی روشن شده، می‌فرمایند آنهایی که تسامح در ادله سنن را مطرح کردند به دنبال اثبات استحباب قطعی‌اند (مقصود حجت بر فعلی است که بلغ علیه الثواب) لذا می‌خواهند شخص به داعی استحباب محققه مجزومه قصد قربت کند نه به قصد رجاء واقع. می‌گویند در آن که بحثی نیست که برجاء واقع می‌توان آورد اما این ربطی به تسامح در ادله سنن ندارد. ایشان اینطور می‌فرمایند و این را گویی مسلّم گرفتند که آنهایی که تسامح را مطرح می‌کنند، می‌خواهند استحباب را تثبیت کنند بطوری که شخص اتیان کند فعل را به داعی امر جزمی.

بعد ایشان می‌فرماید که اگر شما اتیان کنید برجاء الواقع، اینکه حکم عقلی دارد و نیازی به امر نیست. اگر امر هم بکنند مسلّماً اتیان بداعی آن امر ثواب ندارد چون ارشادی است. بعد هم می‌فرمایند 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 می‌فرمایند آنچه در بحث تسامح در ادله سنن مطرح است به معنای استحباب فعل، با انقیاد ثابت نمی‌شود. بعد یک فوارقی هم نقل می‌کنند که روشن است بین تسامح به این معنا و بین انقیاد که دوستان خودشان مراجعه می‌کنند.

### بررسی اجماع بر قاعده تسامح در ادله سنن

یک بحث مهم‌تر در کلام مرحوم شیخ و عده ای، بحث اجماع است که آیا تسامح در ادله سنن مجمع علیه است؟ مرحوم شیخ در اول رساله[[143]](#footnote-143) از ذکری نقل می‌کند که انّ أخبار الفضائل یتسامح فیها عند اهل العلم. بعد می‌فرمایند که در

فی عدّة الداعی- بعد نقل الروایات الآتیة- قال: فصار هذا المعنی مجمعا علیه بین الفریقین.

و عن الأربعین لشیخنا البهائی رحمه اللَّه نسبته إلی فقهائنا[[144]](#footnote-144). و عن الوسائل نسبته إلی الأصحاب، مصرّحا بشمول المسألة لأدلّة المکروهات أیضا[[145]](#footnote-145).

محققین این رساله فرمودند که ما در وسائل این را پیدا نکردیم بعد التتبع فی مظانه. لکن صرّح بذلک السیّد المجاهد قدّس سرّه فی مفاتیح الأصول: 346. برخی‌ها در تحقیقاتشان نوشتند که صاحب وسائل در فوائد طوسیه (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 إلی العلماء المحقّقین. نگفتند این بعض الاجله کیست. گفتند در مفاتیح الاصول همینطوری نقل کرده و آنجا هم ذکر نکرده که بعض الاجلّه کیست منتهی خود مرحوم شیخ می‌فرماید که

خلافا للمحکیّ 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 أدلّة السنن یتسامح فیها بما لا یتسامح فی غیرها منظور فیه، لأنّ الاستحباب حکم شرعیّ یتوقّف علی دلیل شرعیّ، انتهی.

بعد مرحوم شیخ پایین‌تر که وجوه استدلال برای قاعده تسامح را بحث می‌کند، می‌فرماید اول الإجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة العظیمة، بل الاتّفاق المحقّق... آن وقت این دو مورد خلاف را که از منتهی و از مدارک نقل کرده، ایشان می‌گوید اینها خودشان از این مطلب برگشتند و فرمودند که:

فانّ الظاهر من صاحب المدارک فی باب الصلاة[[146]](#footnote-146) الرجوع عمّا ذکره فی أوّل الطهارة. و هو المحکیّ أیضا عن ظاهر[[147]](#footnote-147) العلّامة أعلی اللَّه 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، 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 تتمیم 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 تعبدی 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 این ها را به هم ضمیمه می‌کردیم و می‌گفتیم فقها این را می‌گویند اما ما این را ندیدیم. البته اینکه ندیدیم از روی جهل است چون فحصی 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 میاوردند و نمی‌رفتند سراغ نقل اجماع ذکری. آنهم 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 درایه 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 آحادا لا یخلو من ضعف، لکن عمل أکثر الأصحاب بها مبالغة فی تحصین الصلاة من نقص الثواب، و لا بأس بالعمل بها متابعة لفتوی کثیر من علمائنا. [[148]](#footnote-148)

این واقعاً بحث تسامح در ادله سنن است یا اینکه عمل الاصحاب بها مبالغتاً فی تحصین الصلاة، این برای اینکه عمل کردند اصحاب برای اینکه صلات را از نقص ثواب حفظ کنند؟ این که مثل احتیاط می‌ماند. ایشان می‌گوید گویی اصحاب از باب احتیاط عمل کردند. بعد می‌فرماید و لا بأس بالعمل بها متابعة لفتوی کثیر من علمائنا.

وقتی که خود ایشان می‌گوید 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 می‌توانید انجام دهید و احتیاطاً این کار را انجام دهید. تحصین الصلاة عن نقص الثواب. معنا ندارد بگوییم ایشان که می‌فرماید و لا بأس بالعمل بها متابعة لفتوی.. می‌خواهد تسامح در ادله سنن را بگوید. ایشان می‌خواهد بگوید همان نکته ای که فقها را باعث شده تا احتیاط کنند، همان نکته را هم ما انجام می‌دهیم. نکته اش تحصین صلات است. وقتی ایشان جزماً می‌گوید عمل أکثر الأصحاب بها مبالغة فی تحصین الصلاة، خب معنا ندارد بگوییم تعبداً می‌خواهد 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 نمی‌دانیم معنای این اجماع است واقعاً؟ یعنی نقل اجماع می‌کند؟ یا یک حرف کلی ایشان می‌زند وآن هم عند اهل العلم. یعنی واقعاً فقها اجمعوا بر تسامح در فضائل؟ تازه آن هم می‌شود بخشی از بحث ما. فضائل یک بخشی از آن تنبیهاتی بود که قصص و حکایت و...فضائل یک بخش از آن است. تازه اینها می‌شود 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 نمی‌دانیم 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 1009 است. برای قرن دهم است وآخر عمرش هم در قرن یازدهم. چه اثری دارد این حرف‌ها؟ البته مخالفتش کشف می‌کند که آن زمان چیز مسلّمی نبوده ولی در هر حال نفس اینکه برگشته باشد، چیزی را ثابت نمی‌کند.

### بررسی کلام عدة الداعی

یک مطلبی را که از همه محکم‌تر است، کلامی است از عدة الداعی که در مقدمه نقل شده که این از همه محکم‌تر است چون گفته این معنا مجمع علیه بین الفریقین و عدة الداعی اقدم از اکثر اینها است. ایشان برای 800 و خرده ای هست. ایشان فرموده:

فصار هذا المعنی مجمع علیه عند الفریقین. [[149]](#footnote-149) 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 می‌شود 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 می‌کند به تعریف دعا و ترغیب در دعا. لغتاً معنا می‌کند دعا را که ندا است و استدعا. اصطلاحاً طلب الادنی للفعل من الاعلی علی جهة الخضوع و الاستکانه. حالا کاری به این نداریم. می‌فرماید:

و لما کان المقصود من وضع هذا الکتاب الترغیب فی الدعاء و الحث علیه و حسن الظن بالله و طلب ما لدیه فاعلم أنه قد ورد فی الأخبار عن الأئمة الأطهار ما یؤکد ذلک و یدل علیه و یرغب فیه و یهدی إلیه. بعد چند تا از اخبار من بلغ را میاورد که روی الصدوق، روی صفوان، روی محمد بن یعقوب. بعد هم می‌گوید من طریق العامه روی الحلوانی. بعد می‌گوید فصار هذا المعنی مجمعاً علیه عند الفریقین.

من دو نکته می‌خواهم عرض کنم راجع به فرمایش عدة الداعی. یکی اینکه اصلاً تمسک ایشان به این روایات برای جهت دیگری است. ایشان می‌فرماید که مقصود از وضع این کتاب، ترغیب در دعا و حثّ بر او و حسن ظن بالله و طلب ما لدیه است. می‌گوید چون مفاد این کتاب چنین است فاعلم انّه قد ورد فی الاخبار ما عن الائمه ما یؤکّد ذلک. یعنی حث بر دعا و ترغیب و اینها است. کجا ایشان در مقام این است که بگوید اینها مستحب است؟ اصلاً همچین حرفی نیست. اینکه مرحوم شیخ می‌فرماید اجماع ایشان بر این معنا از تسامح است، کجا همچین چیزی هست؟ بعد هم ایشان دو سه روایت را میاورد و می‌گوید فصار هذا المعنی مجمعاً علیه. یعنی مفاد این روایات مجمعاً علیه است. ایشان نگفته استحباب به عنوان ثانوی، حکم واقعی یا ظاهری، اینها مجمع علیه است بلکه این معنایی که در روایت آمده مجمع علیه 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. بعضی‌ها دارد شیء من الثواب علی عمل و ما صنعه و امثال اینها. حالا اگر ما گفتیم معناً یک مفاد است، آن وقت می‌گوید هذا المعنی صار مجمعاً علیه عند الفریقین. هذا المعنی چیست؟ استحباب است؟ اصلاً ربطی به این حرف‌ها ندارد.

**اشکال**: طلب هم در آن بود؟

**پاسخ**: صدرش که راجع به بحث طلب و حث در دعا بود. طلب دعا یا ترغیب فی الدعا و حسن ظن بالله و طلب ما لدیه. اصلاً اینها با انقیاد هم جور در میاید و انحصاری ندارد این معنا به اینکه بگوییم آن استحبابی که مطرح است در تسامح 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 می‌گوید وجه عقلی در تسامح است، ایشان می‌فرماید، بعد از اینکه یک دفاعی می‌کند از مرحوم بهبهانی و دیگران که از آنها نقل شده. بحث وجه عقلی برای تسامح که همان احتیاط است. بعد که دفاع می‌کند می‌گوید:

نعم، یرد علی هذا الوجه أنّ الإقدام علی الفعل المذکور إنّما یحسّنه العقل إذا کان الداعی علیه احتمال المحبوبیّة و قصد المکلّف إحراز محبوبات المولی إخلاصا أو رجاء الثواب طمعا، و لا کلام لأحد فی ذلک، فإنّه ممّا یستقلّ به العقل ضرورة، إنّما الکلام فی استحباب نفس الفعل المذکور علی حدّ سائر المستحبّات حتّی یکون الداعی للمکلّف علی فعله هو هذا الاستحباب القطعی الّذی ثبت من أدلّة التسامح. فالقائل بالتسامح یقول: إذا ورد روایة ضعیفة فی استحباب وضوء الحائض- مثلاً- فلها أن تتوضّأ. بقصد القربة المحقّقة المجزوم بها...[[150]](#footnote-150) روایت ضعیفی بیاید که حائض می‌تواند وضو بگیرد، با همین اخبار من بلغ می‌گوید همین فعل برای تو مستحب است به قصد جزمی می‌توانی بیاوری. ایشان بحث را برده سر این. حالا عرض ما این است که وقتی شما این را می‌گویید، همچین معنایی از عدة الداعی در میاید؟ کجا همچین چیزی هست؟

**اشکال**: کلام مرحوم شیخ از باب حجیت است..

**پاسخ**: بله یک جایی هم می‌گوید حجیت منتهی حجیت را ایشان می‌گوید فرقی نمی‌کند بین حجیت و استحباب چون در حجت جعل حکم مماثل می‌شود. لذا فرقی نمی‌کند.

**اشکال**: پس اشکالی به اجماع نمی‌شود. عدة الداعی می‌گوید این روایات مجمع علیه است.

**پاسخ**: مضمونش مجمع علیه است. عبارت عدة الداعی چه می‌گوید؟

**اشکال**: عرضم این است که شیخ یک کلام دیگری دارد که اصلاً نگاه اصحاب به حجیت بوده. وقتی عدة الداعی می‌گوید این مفروض است، یعنی حجیت مفروض است.

**پاسخ:** شیخ می‌گوید حجیت، یک بحث است. عدة الداعی گفته حجیت یک بحث دیگری است. ما می‌خواهیم بگوییم دعوای شیخ صحیح است یا نه؟

عدة الداعی یک فرمایشی کرده. مرحوم شیخ انصاری و دیگران می‌گویند عدة الداعی از آنهایی است که حکم می‌کند. همچین 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 موثوق الصدوری بودند، لذا به ایشان اجماع را منتسب می‌کنند. چون خبری که ما ضعیف می‌دانیم، آنها لزوماً ضعیف نمی‌دانند.

**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 مخصِّص می‌شود نسبت به حجیت یا نه؟ شما حجت درست می‌کنید. فرمایش شما فرمایش مرحوم صاحب حدائق است. صاحب حدائق در جلد چهارم حدائق در ذیل بحث مستحبات وضو در حدود صفحه 190 ، در آنجا تقریباً مفصل بحث می‌کند اخبار من بلغ را. نقض و ابرام‌هایی را میاورد. آخرش می‌گوید کل این حرف‌هایی که می‌زنند ناشی از ضیق خناق است. اگر همان حرفی که ما قبول داریم در اسناد روایات که موثوق الصدور بودن است و کتب قدما همه موثوق الصدور است یعنی کتب اربعه که از اصول گرفته شده، این روایات ضعف ندارد لذا مشکل حل می‌شود. یعنی در واقع صورت مسئله پاک می‌شود و نیازی به این حرف‌ها نیست. می‌گوید اینها چون آنجا باب را خیلی ضیق گرفتند، مجبور شدند در مستحبات یک گسترشی بدهند. آمدند به اخبار من بلغ تمسک کردند. می‌گوید اگر مثل ما حرف می‌زدند... 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 می‌شود معتبر. روایت ضعیفی که عمل مشهور بر طبق آن است و مبنای کسی جبران این روایات باشد به عمل مشهور، می‌شود 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، جلد1.... 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 455 از جلد اول. ایشان می‌فرماید که:

مع أن الظاهر أن الکلینی نقله من کتاب ابن أبی عمیر أو هشام بن سالم أو منهما کما یظهر من التتبع و حصل لی العلم العادی من التتبع، مع أنه رواه البزنطی، و البرقی، و ابن عیسی فی الصحیح، بل هو من المتواتر معنی کما یظهر من التتبع، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: من سمع شیئا...[[151]](#footnote-151)

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 ببینم 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 نمی‌گویم. این‌هایی که نقل کردند کافی نیست و اجماعی از آن بدست نمی‌اید 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 نمی‌اید 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 مسئله ای 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 اعتذاری 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 نیستم. 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 مسئله ای که عرض کردم یک ضرورت است و الا من در تعطیل کردن درس خیلی استیحاش می‌کنم ولی چاره ای نیست. 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 الرحیم

فهرست

[تذکرات عبادی، سیاسی 1](#_Toc164093141)

[تنبیه سوم از تنبیهات برائت: جریان برائت در شبهات موضوعیه 4](#_Toc164093142)

[نکته اول: تعریف اصطلاح موضوع 4](#_Toc164093143)

[نکته دوم: اشکال موجود در جریان برائت در شبهات موضوعیه 6](#_Toc164093144)

[نکته سوم: صور شبهات موضوعیه 8](#_Toc164093145)

[تفاوت مسلک انحلال و مسلک خطابات قانونی 8](#_Toc164093146)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

### 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.

ثمرۀ 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 همۀ ایام سال. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» در برخی از تفاسیر ظاهراً اهل‌سنت دارد که أی لیعرفون. حالا خود این ظاهر آیۀ شریفه که الا لیعبدون هم حقیقتش معرفت حق است. عبودیت نسبت به حق‌تعالی 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 هستی‌مان، 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. درهرحال نتیجۀ 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 همه‌جا و درهرحال باید این را بدانیم که در سیطرۀ قدرت حق‌تعالی هستیم. تمام آنچه که ما داریم که از آن احساس غنی می‌کنیم از ناحیۀ حق‌تعالی است. «ولله خزائن السماوات و الارض». منافقین می‌گفتند لَا تُنْفِقُوا عَلَىٰ مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّىٰ يَنْفَضُّوا. منافقین می‌گفتند به کسانی که اطراف پیغمبر هستند انفاق نکنید تا اینها پراکنده شوند از اطراف پیغمبر. خداوند می‌فرماید «وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ». نکند ما هم رگه‌هایی از آن نفاق را داشته باشیم که لا یفقهون باشیم چون مناطش همین لایفقهون است. ما این فکر را نداشته باشیم و فکر بکنیم لله خزائن السماوات و الارض. کسی که حالش این باشد و سلطنت حق‌تعالی را در تمام عوالم احساس کند و خزائن السماوات و الارض بودن را در همۀ عوالم توجه داشته باشد، آن وقت حالش، حال دیگری می‌شود. در ماه مبارک رمضان انکسار آدم، خصوصیت این ماه، عنایت ویژۀ حق‌تعالی 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.

نکتۀ دیگری که مربوط به امروز ماست این حملۀ کوبندۀ 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 ضربۀ 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 حملۀ کوبنده بود با شجاعت این کار را انجام دادند و همان‌طور که گفته می‌شود یک تغییر راهبردی در واقع در نظام جمهوری اسلامی هم پدیدآمده است. نمی‌دانم دوستان توجه کردند به این نکته که فرمانده سپاه مطرح کرده بود که ما من‌بعد 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 نکتۀ 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 حدّی 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 این‌همه دستپاچگی نداشتند. بحمدالله قدرت نظام جمهوری اسلامی در این مرحله بازدارندگی بسیار بالاست که یک قدرت قابل‌توجه 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 همۀ مردم عزیزمان و هم امیدواریم که این قدرت هر روز فراتر برود و بتواند دشمنان نظام جمهوری اسلامی و دشمنان مسلمین را ان‌شاءالله سر جای خود بنشاند.

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 الحمدلله روشن شد که این‌چنین نیست. خداوند ان‌شاءالله به همۀ 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 تحت‌فشار 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 آن طور با مظلومیت شهید می‌شوند، مردانی که با آن مظلومیت شهید می‌شوند. گرسنگی‌ای که به این مردم می‌دهند. علی‌ای‌حال امیدواریم که این ظلم هر چه زودتر پایان پیدا کند و در اینجا هم شکست رژیم صهیونیستی قطعی بشود ان‌شاءالله.

## تنبیه سوم از تنبیهات برائت: جریان برائت در شبهات موضوعیه

بحثی که امروز ما داریم در ادامۀ بحث‌های تنبیهات برائت (بعد از بررسی تنبیه اول درباره حسن احتیاط و تنبیه دوم درباره قاعده تسامح در ادله سنن)، بحث شبهۀ 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 اولیۀ 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 شبهۀ موضوعیه است. یعنی شبهۀ در حکم ناشی از شک در تحقق موضوع آن. منتهی عرض کردیم این بحث جوانب مختلف دارد و صور مختلف دارد و باید یکی‌یکی اینها را بررسی کنیم. ما این بحث را ضمن اموری ان‌شاءالله تنقیح می‌کنیم.

### نکته اول: تعریف اصطلاح موضوع

امر اولی که باید به آن توجه کرد خود اصطلاح شبهۀ 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 منتهی 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 به‌اصطلاح دیگر.

اصطلاح دیگر در موضوع عبارت است از متعلق المتعلق. ما در مثل لا تشرب الخمر یک متعلق داریم که شرب است و یک‌‌ متعلق‌المتعلق داریم که خمر است. به‌‌ متعلق‌المتعلق 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، مثل‌اینکه در این جا این مایع خمر هست یا نه.

یک اصطلاح دیگر هم موضوع دارد که گاهی به خود متعلق موضوع گفته می‌شود. کثیراً مّا 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 واجبة، گویی در اینجا صلاة موضوع قضیه است و ازاین‌جهت 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 شبهۀ حکمیه نیست؛ شبهۀ تحریمیه و وجوبیه، این شبهات را ببینیم مصبّ برائت هستند یا نه. حالا ما از این به شبهۀ موضوعیه تعبیر می‌کنیم. برای ما مهم نیست اگر هم کسی بگوید اصطلاح ما در شبهۀ موضوعیه مقصور به‌‌ متعلق‌المتعلق است می‌گوییم خیلی خب، شبهۀ دیگری هم لااقل بحث کرده اند. اگر هم کسی حتی تصویر هم نکند باید بحث کند که تصویر دارد یا نه، مثل تحقق شبهۀ 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 می/کنیم 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 مشکوک الانطباق است، آیا این هم شبهۀ موضوعیه است و قابل بحث است یا نه. عنوان شبهۀ موضوعیه برای ما مهم نیست. این را بحث کرده اند. مثلاً محقق نائینی یک تفصیلی که در بحث شبهۀ موضوعیه می‌دهد همین است. بنابراین اگر ما بخواهیم بحث را آن طور که بزرگان پیش برده اند، پیش ببریم این را هم باید شبهۀ 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 شبهۀ 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 شبهۀ 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 شبهۀ موضوعیه شود که باید در آن تأمل کرد که آیا آن هم قابل الحاق هست یا نه. پس این علی الاجمال بحث ماست در موضوع شبهۀ موضوعیه که می‌خواهیم بحث کنیم که این‌گونه شک‌ها مصبّ برائت 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 برائت در شبهات موضوعیه

امر دوم این است که یک شبهۀ کلی در مورد جریان برائت 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 برائت عقلی و نقلی در شبهات موضوعیه جاری نیست. چرا؟ اما برائت 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 بیانش بر مولا نیست تا بگوییم عدم البیان موجب قبح عقاب است. عدم البیانی موجب قبح عقاب از ناحیۀ حق‌تعالی است که بیانش بر مولا باشد. مولا که بیان کرده است و فرموده لا تشرب الخمر. چه کار باید بکند؟ آیا در خانۀ 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 برائت و قبح عقاب بلا بیان جاری نیست.

نظیر این حرف در حدیث رفع هم می‌آید چون عمدۀ 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 وظیفۀ 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 می‌کند 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 ریشه‌‌اش با همان بیان قبل یکی است این است که بگوییم ما در باب شبهات موضوعیه چون حکم کلی را می‌دانیم که لا تشرب الخمر است و علم به این قضیۀ کلی چون منجز است بنابراین لا تشرب الخمر بر ما تنجیز شده است و اشتغال یقینی حاصل شده است پس فراغ یقینی می‌خواهد. 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 می‌خواهد. ذمۀ ما مشغول به لا تشرب الخمر شده است و این حکم نهی‌ای و نفی‌ای بر ما تنجیز شده است که خداوند به بنده‌‌اش می‌گوید 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 می‌گوییم صور متعددی در مسئله است. برخی می‌گویند در تمام صور جواب دارد و برخی می‌گویند 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 اشارۀ این اشکال است حکم در آن انحلال پیدا می‌شود و نمی‌توانیم بگوییم تنجیز داریم یک حکم کلی را که باید فراغ یقینی از آن پیدا کنیم. همان‌طور که ان‌شاءالله در امور آینده بحث می‌کنیم تکلیف منحل می‌شود، گاهی اقل و اکثر ارتباطی است و گاهی استقلالی است. درهرحال بنا بر برائت در آنجا اینها هم مورد برائت است، بنابراین این صورت ظاهری اولیه که گفته می‌شود اشتغال یقینی فراغ یقینی می‌خواهد یا اینکه گفته می‌شود که مولا بیان کرده است و در اینجا ما مشکل بیان نداریم تا قبح عقاب بلا بیان جاری کنیم، اینها درست نیست؛ چون همان‌طور که بیان بر حکم کلی لازم است بیان بر حکم جزئی هم لازم است و الا همان جا هم عقل می‌گوید 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 می‌کنند 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 می‌شود اگر در واقع خمر باشد. این خمری که در اینجا هست و ما نمی‌دانیم 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 أمر بعدی.

### نکته سوم: صور شبهات موضوعیه

امر سوم در اینجا صور تعلق حکم است به این متعلق و‌‌ متعلق‌المتعلق و انحاء فروضی که می‌شود کرد که این جز مباحث مهم ماست. بر اساس انحاء صور تعلق تکلیف و خود تکلیف ما باید بررسی کنیم شبهۀ موضوعیه را و این انحلالی که اشاره کردیم معلوم نیست که در همه‌جا باشد. در این صورت روشنش که لا تشرب الخمر است و‌‌ متعلق‌المتعلق داریم تا حدی این جوابی که گفتیم روشن است اما همه‌جا این‌طور نیست.

### تفاوت مسلک انحلال و مسلک خطابات قانونی

سؤال: انحلال چیست؟

جواب: بحثش می‌آید. 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 می‌شود گفت تقریباً روشن است که ما موظفیم و مجبوریم انحلال را بپذیریم چون مثل لا تشرب الخمر در ناحیۀ موضوع که مکلف باشد واضح است که اگر انحلال نشود چه ربطی دارد که در آسمان یک حکم کلی باشد. در ناحیۀ‌‌ متعلق‌المتعلق هم به نحوی این‌طوری است بنا بر اینکه تکلیف مشروط باشد به متعلق المتعلقش که الان عرض می‌کنیم. وقتی مشروط باشد تا آن شرطش نیامده باشد ما حکم فعلی نداریم. انحلالی که ما می‌گوییم این است که بر اساس هر خمری در واقع، یک لا تشرب الخمری به این متعلق می‌شود. مسلما 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 لبّاً منحل می‌شود. انحلالش عقلی است. نمی‌گویم حکم جزئی عقلی است، می‌گویم انحلالش عقلی است. عقل منحل می‌کند جعل کلی را به تکالیفی روی موضوع که مکلف است و روی متعلق المتعلق. این انحلال عقلی است و لذا می‌شود گفت هر موردی حکم خودش را دارد که حالا توضیحش می‌آید.

سؤال: ...

جواب: امام چنین چیزی نمی‌فرماید. امام اگر منحل بکند آن وقت چطور غیرمقدور را می‌گوید حکم دارد؟ ایشان تنجیز را قبول دارد. می‌گوید عقل می‌گوید آن حکم کلی دامن تو را گرفته است. نه اینکه منحل شده است اصلاً تصریح می‌کند. چطور شما این حرف را می‌زنید. یکی از بزرگان و اکابر قریب زمان ما بود از اهل معنا در شیراز. ایشان خیلی کارکرده بود، می‌گفتند ایشان می‌آمد سر درس و درس می‌گفت بعد کتاب را می‌گذاشت پشتش و تکیه می‌داد. من این حرف را از بزرگی شنیدم. برخی از منسوبین و شاگردان ایشان گفته بودند این حرف درست نیست و ایشان این کار را نمی‌کرد. حالا بحث شبهه مصداقیه نکنیم، این‌طوری بعضی بی‌اعتنا 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 قضیۀ حقیقیه. اصلاً بحث قضیه حقیقیه نداریم چون در آنجا بحث دیگری است. قضیۀ حقیقیه خودش یک داستانی است. آقای نائینی این اصطلاح را آورده است در اصول و عدۀ زیادی به ایشان حمله می‌کنند که قضایای فقهی یعنی گزاره‌های فقهی قضیۀ حقیقیه نیستند. انحاء اشکالات را به ایشان داشته‌اند. امام به‌گونه‌ای اشکال می‌کند، مرحوم عراقی به‌گونه‌ای اشکال می‌کنند و برخی که مذاق فلسفی دارند یک‌جور 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 دعواهای بیخودی با آقای نائینی است. بله ممکن است شما اشکال کنید که اصطلاح قضیۀ 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 ناحیۀ مکلف و در ناحیۀ‌‌ متعلق‌المتعلق. معمولاً این برهان ندارد که در ناحیۀ‌‌ 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 یقصر بر من تطبیق شود. ما مقصودمان از انحلال این است. اگر امام این را بپذیرد آن وقت چگونه المسافر یقصر بر غیرمقدور می‌تواند تطبیق شود؟ انحلال که می‌گوییم این است که تطبیق شود. ایشان از باب اینکه می‌گوید اصلاً ما انطباق نمی‌خواهیم، المسافر یقصر داریم و مطلق است و مقید نیست به شخص قادر یعنی شامل هر مسافری می/شود ولو این مسافری که قادر نباشد. از نظر ایشان سرّ این عدم تقیید این است که وجوب قصر اساسا 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 یقصر 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 این‌طور 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 این‌طور 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 این‌طور 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 استدلال هایی 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 شبهۀ 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 ان‌شاءالله ببینیم فارق هست یا نه. خیلی ها مثل محقق عراقی و دیگران معتقدند که در اینها فارق وجود دارد. این یک تفکیک است و تفکیک های 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 ان‌شاءالله فردا به تفصیل بحث می‌شود. والسلام علیکم و رحمت الله

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[ادامه نکته سوم در تنبیه سوم 1](#_Toc164339309)

[تفصیل اول: 2](#_Toc164339310)

[تفصیل دوم: 3](#_Toc164339311)

[تفصیل سوم: 4](#_Toc164339312)

[تفصیل چهارم: 5](#_Toc164339313)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

### ادامه نکته سوم در تنبیه سوم

بحث در تنقیح جریان برائت بود در شبهات موضوعیه، عرض کردیم که این بحث در کلمات قوم در دو جا طرح می‌شود و برخی هم در یک جا طرح کرده‌اند. گاهی هم در ذیل شبهۀ تحریمیه و هم در ذیل شبهۀ 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، ازاین‌جهت، در آنجا متذکر شویم.

بنا شد در طی اموری ما این بحث را تنقیح کنیم. امر سومی که بحث می‌کردیم این بود که انحاء تعلق امر و نهی به متعلقات و متعلق المتعلقات و امثال این فرق می‌کند و این فرق‌ها لااقل بر اساس برخی مبانی تاثیر می‌گذارد در جریان اصل برائت؛ بنابراین باید این اختلاف انحاء تعلق را بحث کنیم تا معلوم شود که چه نوع‌هایی داریم و بعد برویم سراغ جریان برائت 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 کمااینکه امر متعلقش وجود فعل است، تحریم و نهی هم همین‌طور 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 مولاست، 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 کمااینکه 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 عهدۀ عبد می‌آید از سنخ عدم است. انزجار که مطاوعۀ زجر مولاست 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 برعهده عبد می‌آید ترک فعل است ولو به‌عنوان زجر از وجود، از ناحیۀ شارع انشاء می‌شود و مولا می‌خواهد. می‌گوید من تو را از این وجود منع می‌کنم اما آن که برعهده 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 این‌چنین است یعنی فقط خود فعل هست که متعلق است و متعلق‌المتعلق ندارد. گرچه به نظرم هم در حج و هم در صلاة بعید نیست که متعلق‌المتعلق داشته باشد. حالا ما نزاع صغروی نمی‌کنیم. این‌طور ادعا می‌کنند که ما افعالی داریم که چه در ناحیۀ ایجاب و چه در ناحیۀ تحریم فقط خود این فعل مورد بعث و زجر است و متعلق المتعلقی 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 به‌عنوان 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 متعلق المتعلق؟

بعید نیست. مثل اینکه آقای صدر مثال می‌زند که بگوید تکلم کن. نمی‌گوید تکلم به چیزی چون اگر بگوید تکلم به چیزی، آن چیزی می‌شود متعلق المتعلق.

سؤال: خود تکلم متعلق دارد. اتیان به الفاظ.

آن که خود تکلم است. اتیان اللفظ. اگر بگوید ائت باللفظ. البته نگویید اتیان متعلق است و لفظ متعلق المتعلق. اتیان اللفظ خودش متعلق است و تکلم خودش متعلق است. اگر تکلم چیزی را بگوید آن چیزی می‌شود متعلق‌المتعلق به تکلم. آن وقت در کلمات قوم زیاد است و این‌طور 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 بگوییم که کذب ظهور اولیه‌‌اش و عنوان اولیه‌‌اش متعلق‌المتعلق ندارد؛ اما حقیقت کذب عبارت است از اتیان به قول مخالف واقع. یک متعلق المتعلقی دارد. خیلی از مواردی که ادعا شده است که اینها صرف فعل است و متعلق‌المتعلق ندارد قابل تدقیق است اما اینکه ما فی‌الجمله 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 متعلق المتعلق. 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 این‌چنین 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 بپرسید این چه فرقی می‌آورد. حالا می‌گوییم که یکی از تفاصیل مهم در جریان برائت همین است که در جایی که متعلق‌المتعلق دارد جای برائت هست اما آنجا که ندارد جای برائت 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 متعلق المتعلق. 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 من‌جمله تعلیم‌وتربیت کسانی که عالم باشند تا بشود ایجاب اکرم العالم را امتثال کرد.

در واقع این قسم که در عالم واقع متعلق نیاز به متعلق‌المتعلق داشته باشد پس دو گونه می‌تواند لحاظ کرد ایجاب را؛ منوطاً به وجود متعلق‌المتعلق که معنایش این است که اذا شکّ فی تحقق متعلق‌المتعلق مصبّ برائت می‌شود چون حکم مشکوک می‌شود و می‌شود 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، می‌تواند به نحو شرط متأخر باشد و می‌شود 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 نحوۀ تعلق ایجابش همان‌طور که حل کردند در آنجا باید درست کرد؛ ولی این صورتی است که می‌شود تصویر کرد. این هم تفکیک سوم.

### تفصیل چهارم:

تفکیک چهارم که بسیار مهم است این است که تعلق امرونهی به متعلقش گاهی به نحو صرف‌الوجود است و گاهی به نحو طبیعت ساریه است و گاهی به نحو عموم استغراقی یا مجموعی است. مثلاً وقتی گفته می‌شود اکرم العالم، حالا ظهور اثباتی‌‌اش را در ذهنتان نیاورید چون ظهور اثباتی اکرم العالم می‌شود سریانی باشد. اما اگر گفته شد صلّ که راحت‌تر است، ظاهرش این است که صرف وجود صلاة را می‌خواهد و در ناحیۀ نهی هم می‌شود مثل همین را تصویر کرد که مولا اگر فرمود لا تشرب الخمر ظهور اولیه‌‌اش سرایتی است ولی ممکن است مقصود مولا در عالم واقع لا تشرب الخمر به نحو صرف‌الوجود باشد. یا در مسئلۀ لا تغتب صرف وجود غیبت ممنوع باشد. حالا اینها ثبوتاً قابل‌بحث است و ذهنتان مشغول نشود به اینکه این‌طور نیست مثلاً مفسدۀ غیبت سریانی است. ما اینجا بحث اثباتی نداریم. مثلاً در عرفیات می‌گویند خوردن سیر شاید این‌گونه باشد؛ چون رایحهٔ بدش همان دفعۀ اولش واقع می‌شود و دفعۀ دوم اثری ندارد. اگر کسی منع می‌کند از خوردن سیر، به نحو صرف‌الوجود است یعنی نمی‌خواهد وجودمّا خوردن سیر حاصل شود و الا اگر یک دفعه خورد اثر ندارد مگر اینکه کسی بگوید دفعه دوم و سوم زیادت رائحه می‌شود که حرف دیگری است. اگر زیادتی نباشد همان بار اول مشکل دارد و موارد دیگر تأثیری ندارد. پس در عرفیات هم ما داریم یک جاهایی صرف‌الوجود مطلوب است چه در ناحیۀ وجود و چه در ناحیۀ عدم. عدم اولیه در واقع مطلوب است. اگر منع کردند از خوردن سیر، همان أکل اولی عدمش مطلوب است و الا اگر آن واقع شد اثر بقیه بر آن مترتب نیست. این تفصیل است به اضافۀ اینکه گاهی در مقابل صرف‌الوجود، سریان مطرح می‌شود. سریان به نحو طبیعت ساریه. این اصطلاح محقق عراقی است و شاید دیگران هم به کار برده باشند. یعنی مولا می‌گوید این طبیعت هر کجا رفت من می‌خواهم. مثلاً اگر در انسان گفتند اکرم الانسان، نسبت به متعلق‌المتعلق طبیعت انسان مراد است و می‌گوید هر کجا که رفت. انسان هر کجا که رفت نه اینکه اشخاص انسان.

آن وقت آن شق سومی که ایشان مطرح می‌کند به‌عنوان عام استغراقی و عام مجموعی. مجموعی که مشخص است فرق می‌کند با دو قسم اول. اما ممکن است سؤال شود که عام استغراقی با سریان چه فرقی می‌کند؟ ایشان می‌فرماید فرقش در این است که در عام استغراقی در عموم کثرت‌ها هم ملحوظ هستند. لازم نیست که تک‌تک را ملحوظ کند. من عرض می‌کنم و در عبارات ایشان نیست مثل وضع عام، موضوع له خاص که موضوع له خاص می‌شد با مرآتیت مفهوم عام، ممکن است در باب سریان عموم استغراقی این‌گونه باشد که کثرت‌ها ملحوظ بشود ولو از آینۀ یک مفهوم عامی ولی کثرت‌ها ملحوظ باشد. الان به لحاظ اثباتی اصولیون ما در ادات عموم همین را می‌گویند. اکرم کل عالم، ادات کل وقتی می‌آید روی مفهوم العالم، این را به کثرت‌ها سرایت می‌دهد لذا عموم عام بر مطلق مقدم است چون در مطلق نفس الطبیعة ملحوظ است و کثرت‌ها ملحوظ نیست. این بحث اثباتی است که در آنجا دارند و اینجا ایشان از این استفاده می‌کنند و می‌گویند ما سه لحاظ می‌توانیم در کنار هم داشته باشیم؛ لحاظ صرف الوجودی، لحاظ سریان و طبیعت ساریه که در آن فقط طبیعتی که سریان دارد دیده می‌شود. کثرت بماهو کثرت دیده نمی‌شود اما سریانش دیده می‌شود. این طبیعت هر کجا رفت. یک‌وقت دیگر این‌گونه است که ما می‌گوییم کثرت‌هایی را می‌بینیم گویی افراد انسان را، افراد اکرام را، اینها را تمام می‌بینیم. یک وقتی طبیعت اکرام را می‌بینیم.

سؤال: سریان لبّاً کثرت را هم در بر دارد. نمی‌شود گفت سریان هست، طبیعت ساریه است، صرف طبیعت نیست. مولا موقع لحاظ طبیعت ساریه را لحاظ کرده ولی کثرتش را لحاظ نکرده است. چگونه می‌شود؟

جواب: طبیعت را می‌گوید هر کجا رفت نه اول وجودش را. طبیعت هر کجا رفت را من می‌خواهم.

سؤال: این هر کجا رفت یعنی کثرت.

جواب: هر کجا باشد کثرت نیست چون در کثرت خصوصیت افراد هم ملحوظ است. اگر به‌صورت دیگری بگوییم که به قدری با شما مصالحه کنیم. فرد بالذات طبیعت چگونه است؟ فرد است و یک‌گونه کثرت دارد؛ اما فرد بالذات است؛ یعنی به قول عرفی، لیسیدۀ انسانی است که در اینجا محقق است، محض انسانیتی که در اینجا محقق است. یک‌وقتی کثرتش هم می‌خواهیم. آن وقت مرحوم عراقی می‌فرماید فرقش قد ینتج ثمره‌‌ای 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. کثرت‌های 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 می‌کند طبق مبنای ابن‌سینا.

جواب: چرا نیست؟ چه کسی گفته است؟ معنای آن حرف این نیست. رجل همدانی می‌گوید طبیعت به نعت کلیت در خارج است. این معنا ندارد و معنایش این است که یک قلمبه‌‌ای 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: می‌گوید یک طبیعت نیست و چندین طبیعت است.

جواب: این چه حرفی است شما می‌زنید. ابن‌سینا همدانی گفته است یا ابن‌سینا قمی؟ ابن‌سینا همدانی که نگفته است.

#### تحلیل مرحوم عراقی از صرف الوجود:

مرحوم عراقی بحث صرف‌الوجود را باز نکرده است که صرف‌الوجود یعنی چه. یک فهم اولیۀ عرفی داریم که می‌توانیم بگوییم یعنی وجود مّا؛ صرف‌الوجود یعنی وجودمّا یا اول وجود که صاحب منتقی همین را گرفته است و می‌فرماید ما بحث اصطلاحی نداریم. صرف‌الوجود در اینجاها یعنی اول وجود؛ که ما نفهمیدیم که ایشان این را از کجا درآورده است که صرف‌الوجود یعنی اول وجود. بله در کلام محقق عراقی هم هست که می‌خوانیم اما ایشان می‌گوید ینطبق علی اول وجود نه اینکه صرف وجود را بگوید اول الوجود است. حالا اینها بحث می‌خواهد.

در اینجا در شبهۀ موضوعیه و در ذیل برائت و تنبیهات برائت محقق عراقی بحثی از صرف‌الوجود نمی‌کند و تعبیر می‌کند که لحاظ طبیعت گاهی به نحو صرف‌الوجود است و گاهی به نحو طبیعت ساریه است اما در جاهای مختلف دیگری فی‌الجمله بحث کرده است و به‌صورت اشاره. مثل بحث نواهی که اولین بحث در آن همین است که می‌فرماید لحاظ‌های متعلق نهی مختلف است. در جلد اول صفحۀ 402 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 كون مفاد المادة فيهما(امرونهی) عبارة عن صرف الطبيعة لكنه بما هي ملحوظ كونها خارجية لا بما هي هي و لا بما هي موجودة في الذهن كما عرفت بيانه مفصلا و بهذا الاعتبار - أي: اعتبار الطبيعة خارجية أيضا - صحّ إضافة كل منهما إلى الوجود بجعل الأمر عبارة عن الإرسال و البعث إلى الوجود و النهي عبارة عن الزجر عن الوجود.[[152]](#footnote-152)

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 به‌خاطر همین که صرف الطبیعه که متعلق امرونهی واقع می‌شود بما هی هی نیست، بما هی فی الذهن هم نیست، بلکه بما هی ملحوظة خارجیة است، می‌گوید می‌توانیم اضافۀ وجود کنیم و بگوییم متعلق امر وجود الطبیعة است؛ چون طبیعت خارجیه است. ما نمی‌فهمیم این حرف یعنی چه. به نظرم احتمالاً (البته ما نمی‌توانیم این را به ساحت بزرگان نمی‌توانیم این را حتماً و به‌صورت 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 شدۀ انسانیت در این فرد است. اصلاً فرد وجود نیست بلکه متحصص 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 کمااینکه عدم نمی‌تواند باشد. بله در مثل وجود و عدم و معقولات ثانی فلسفی که طبیعی و فردی نیستند و عنوان و معنون‌اند، 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 انسانیت قائم به این وجود خارجی آن مصداق انسان و فرد انسان است و بقیه‌‌اش وجود است و نکته‌‌اش هم این است که هر مفهومی از آن حیثیت خودش حکایت می‌کند. مفهوم انسان، ذات انسان از حیث انسانیت حکایت می‌کند. هر مفهومی این‌گونه است و وجود هم همین‌طور است. وجود فقط از حیث وجود می‌تواند حکایت کند، نمی‌تواند از انسانیت حکایت کند؛ لذا اهل معنا و معرفت یک حرف جالبی می‌زنند. من یک‌وقتی برهان صدیقین را این‌گونه تحریر می‌کردم و در جایی ندیدم به این شکل که عرض می‌کنم. ممکن است نظایرش باشد و آن این بود که اصلاً این حرف که یک عده می‌گویند نمی‌شود از مفهوم وجود اثبات وجود کرد دیدم استاد بزرگ ما حضرت آیت‌الله جوادی حفظه‌الله یک جایی در جواب مرحوم اصفهانی فرمودند این خلط مفهوم به مصداق و حمل اولی به حمل شایع است. به نظر من این حرف‌ها نیست و اگر یک‌وقتی حوصله کردم آن را بحث می‌کنیم. این حرف‌ها نیست. مفهوم وجود فرد بالذاتش حقیقت وجود است بلا حدٍ. کسی که خیلی خوب این را تقریر کرده است حتی در کلمات صدرالمتألهین 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 باتوجه‌به اینکه مفهوم وجود را که می‌فهمیم. پس اولین چیزی که ما می‌فهمیم حقیقت وجود است. اهل معنا می‌گویند 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 می‌فهمیم. تا شما مفهوم وجود را می‌فهمید باید بگویید عقلاً شما حقیقت وجود را پذیرفتید یعنی وجود بلا حدّ را نه طبیعت وجود. وجود طبیعت ندارد. مفهوم وجود محکی بالذاتش هیچ حدّی ندارد. اگر خوب دقت کنید محکی بالذات وجود اگر حدّ داشت، باید بگوییم وجود مرکب است از وجود و عدم چون حدّ ملازم با عدم است. این بحث دقیقی است و من از این طریق برهان صدیقین را تقریب می‌کردم و به یک معنایی می‌شود گفت تدقیق در مفهوم وجود ما را به حقیقت وجود می‌رساند. عرض من این است که هر مفهومی صرفاً از آن جهت خودش حکایت می‌کند. بنابراین تعبیر محقق عراقی در اینجا که می‌گوید لعلّ از باب اینکه ما متعلق امرونهی را طبیعت صرف گرفتیم و طبیعت صرف ملحوظ است خارجیتاً به این لحاظ متعلق امرونهی است، ازاین‌جهت وجود را اضافه به طبیعت می‌کنیم و در امرونهی می‌گوییم 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 می‌فرمایید. این حرف درست نیست.

در اینجا ایشان خیلی تصریح نکرده است صرف‌الوجود در قبال چیست. اما یک صفحه پایین‌تر می‌فرماید:

ثمّ 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 المتعدّدة حسب تعدد الحصص و أخرى لحاظه بنحو صرف‌الوجود المنتج لمطلوبية أول وجود الطبيعي.[[153]](#footnote-153)

این المنتج یعنی چه؟ صرف‌الوجود را می‌گوید یک نحوه لحاظ طبیعت است که منتج به مطلوبیت اول وجود طبیعی است. نمی‌گوید منتج یعنی چه. پایین‌تر ایشان می‌فرماید:

و قد يكون المأخوذ فيه (نهی) هو صرف وجودها المنطبق على أول وجودها.[[154]](#footnote-154)

ایشان نمی‌گوید صرف‌الوجود اول وجود است. آنجا می‌گوید المنتج لمطلوبية اول وجود است، اینجا می‌گوید المنطبق علی اول وجود. صاحب منتقی می‌گوید اصلاً صرف‌الوجود یعنی اول وجود. ما در اصطلاح نباید بحث کنیم؛ چون اثری ندارد منتهی اصطلاح را بشناسیم برویم سراغ واقعیتی که می‌گویند که چطور می‌شود تصویر کرد. آیا اگر از اول مولا این‌گونه می‌فرمود 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 می‌شود، اثرگذار است یا بگوید طبیعت ساریۀ شرب الخمر را ایجاد نکن. این چه اثری دارد؟ یا بگوید طبیعت ساریۀ وجوب اکرام. در اینجا محقق عراقی همین‌قدر دارد که ما در واقع صرف الوجودی داریم که منتج لمطلوبیة اول وجود است یا منطبق بر اول وجود است. مرحوم اصفهانی یک بحث دیگری دارند که به نظر من بحث ایشان دقیق‌تر است و البته خودش یک جاهایی فهمش دشوار است؛ یعنی برای اصاغر الطلاب که ما باشیم مشکل است. ان‌شاءالله جلسۀ بعد فرمایش ایشان را در صرف‌الوجود می‌گوییم دوستان عنایت بکنند مطالعه‌‌ای داشته باشند تا جلسۀ بعد.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[چکیده مباحث گذشته 1](#_Toc164596734)

[معیار در نحوه تعلـق احکام 2](#_Toc164596735)

[تصویر صرف الوجود در ناحیه عدم 2](#_Toc164596736)

[تعریف عنوان «صرف» در صرف الوجود 3](#_Toc164596737)

[تعریف محقق اصفهانی 3](#_Toc164596738)

[تطبیق تعریف مرحوم اصفهانی در ناحیه عدم 6](#_Toc164596739)

[رابطه طبیعت و افراد در ترک و وجود 7](#_Toc164596740)

[توجیه تفکیک بین صرف و سریان در مرحله ملاکات 8](#_Toc164596741)

[موضوع بحث جلسه آینده 10](#_Toc164596742)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

### چکیده مباحث گذشته

بحث در جریان برائت در شبهات موضوعیه بود. معمولاً در اول بحث انحاء تعلق حکم به متعلق و موضوع یعنی متعلق‌المتعلق و گاهی هم موضوع به معنای مکلف را بحث می‌کنند تا بر اساس آن بتوانند تصویر کنند جریان برائت یا اشتغال را. در جلسۀ گذشته عرض کردیم که برای اینکه بحث ما جامع باشد، هم شبهات موضوعیه وجودیه یعنی وجوب را و هم تحریمیه را بحث می‌کنیم؛ بنابراین یک تفکیک این است که آیا حکم ما وجوب است یا تحریم؛ چون این لااقل بر اساس برخی مبانی، در جریان برائت فرق می‌آورد.

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 این‌گونه است (که در صغرای اینها خیلی قابل‌تأمل است اما فرض کنیم چون بحث فرضی است) یا اینکه حکم علاوه بر اینکه به متعلق تعلق دارد، یک متعلق‌المتعلق هم دارد مانند لاتشرب الخمر یا اکرم العالم. در آن جایی که متعلق‌المتعلق دارد تارة حکم منوط است به وجود متعلق‌المتعلق 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 صرف‌الوجود طبیعت یا اینکه به طبیعت ساریه یا به اینکه به مجموع افعال این حالات مختلف. اگر گفتند اکرم العالم یک‌وقتی مقصود این است که صرف وجود اکرام عالم را تحقق ببخش یعنی یک وجود مّا اکرام محقق شود امتثال شده است. یک‌وقتی می‌گویند اکرم العالم به لحاظ اینکه تمام حصص اکرام عالم باید محقق شود که می‌شود طبیعت ساریه. یک‌وقتی هم می‌گویند تمام اکرام‌های عالم به نحو مجموعی ملحوظ است.

### معیار در نحوه تعلـق احکام

اینکه کدام‌یک از این اعتبارات است تابع این است که ملاک ما چگونه بوده است؟ آیا ملاک قائم است به مجموع، آیا ملاک در هر فرد فرد است یا ملاک در وجودمّا 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 ناحیۀ عدم، همین بحث را می‌شود فرض کند منتهی یک دقتی در اینجا لازم است که ما می‌توانیم راجع به دو گونه صرف‌العدم بحث کنیم. یک‌وقت خود صرف‌العدم را می‌گوییم، همان‌طور که صرف‌الوجود داریم صرف‌العدم را هم می‌خواهیم تصویر کنیم. صرف عدم مضاف به طبیعت یعنی در قبال صرف الوجود، صرف‌العدم تصویر می‌کنیم. یک‌وقتی عدم صرف‌الوجود مقصود است. اینها با هم فرق دارند. به نظر من اگر اشتباه نکنم اینها در کلام محقق عراقی تفکیک نشده است. ممکن است نتیجه‌‌اش یکی باشد اما باید بحث کرد. ملحوظ خیلی فرق می‌کند. شما صرف‌الوجود را در نظر بگیرید بعد نهی کنید از صرف‌الوجود و نهی عبارت باشد از طلب ترک. پس شما ترک صرف‌الوجود را می‌خواهید. این یک گونه حرف است که باید ببینیم چه اقتضائاتی دارد به لحاظ کثرتی و اقل و اکثری. یک‌وقتی می‌گویید 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 می‌آید. پس در باب عدم و ترک هم دو شق داریم؛ یکی ترک آن صرف‌الوجود که تصویر شده است و یکی ترک صرف المضاف الی الوجود. ترک صرف هم دو گونه قابل هست یعنی می‌شود ترک صرف باشد و می‌شود ترک صرف‌الوجود باشد. یک‌وقتی صرف وصف خود این ترک است یعنی همان‌طور که ما در ناحیۀ وجود، صرف وجود را تصویر می‌کنیم در ناحیۀ عدم هم صرف عدم را تصویر می‌کنیم؛ صرف عدم باشد، یک‌وقتی عدم مضاف به صرف‌الوجود 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 می‌شود به نهی از اول وجود در نواهی یا امر به اول وجود. یک جا فرمودند تطبیق می‌شود به اول وجود. عرض کردم که صاحب منتقی هم همین حرف را گرفته است که صرف‌الوجود اول وجود است.

جلسۀ گذشته عرض کردیم که ما خیلی گیر عناوین بحث نیستیم که شما صرف‌الوجود را چه معنا کنید مهم این است که به لحاظ ثبوتی چگونه می‌توان تصویر کرد.

### تعریف محقق اصفهانی

مرحوم اصفهانی که در این بحث‌ها دقیق است در جاهای مختلفی صرف را معنا می‌کند. دراینجا به خصوصه ایشان بحث خوبی دارند راجع به صرف‌الوجود و صرف العدم. ایشان در بحث‌هایی مانند اجتماع امر و نهی این بحث را دارند. ایشان می‌فرماید مقصود از صرف‌الوجود یعنی اینکه ما همان‌طور که طبیعت را می‌توانیم به نحو وحدت در نظر بگیریم (وحدت نوعی، سنخی و امثال این) هکذا وجود مضاف به طبیعت را هم، به‌صورت طبیعی در نظر می‌گیریم یعنی جامع وجود. نه جامع وجود همۀ عالم هستی بلکه جامع وجودات مضاف به یک طبیعت مثلاً طبیعت صلاة انحاء وجودات در خارج دارد و هزاران‌هزار وجود از ناحیۀ افراد مختلف و خود مکلف دارد. وجود مضاف به صلاة را از آن جامع می‌گیریم و جامع وجود مضاف به صلاة می‌شود صرف الوجود. صرف‌الوجود در اینجا به معنای آن مفهوم و جامع وجودی است که از تمام وجودات مضاف به یک طبیعت انتزاع می‌شود.

#### 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 الی طبیعة 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 می‌فرماید مقصود از صرف‌الوجود عبارت است از طبیعی وجود مضاف به یک طبیعت و از سنخ خاص بنهج الوحدة فی الکثرة. این نهج وحدة فی الکثرة را ما نمی‌فهمیم که نهج وحدة در کثرت یعنی چه؟

در بحث حقیقت وجود، یک وحدت در کثرتی مانند مرحوم صدرالمتألهین تصویر می‌کند، 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 رابطۀ 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 استقلالاً و هم آن هستی استقلالی که در طول آن هستب مطلق است. این معنا ندارد. هستی طولی به‌گونه‌ای با هستی اصلی نهج وحدت در کثرت است؛ یک هستی است دارای مراتب که از آن تعبیر می‌شود 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 نمی‌دانیم. دوستان فکر کنند که آیا این حرف قابل‌توجیه 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 می‌گوید به نظر می‌آید مقصودشان این است که وجود مضاف به طبیعت کثراتش را ملحوظ نکنیم. کثرتش را ملحوظ نکنیم یعنی گویی برای وجود هم جامعی می‌بینیم که آن جامع را که خودشان تعبیر کرده است و الان می‌خوانیم که تعبیر جامع یا طبیعی الوجود را ایشان به کار برده است. شما در باب جوامع مانند انسان، جامع بقر، جامع فرس شما کثرت‌ها را در این جامع نمی‌بینید. در وجودات مضاف به مانند صلاة، ما وجود مضاف به کذب و غیره این کثرت‌ها را نبینیم؛ کثرت در وجود را. نه اینکه در خارج کثرت ندارد. وجودات عرضی در خارج کثرت هستند. بله وجودات طولی می‌توانیم 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 می‌توانیم بگوییم که فقط وجود مضاف به صلاة را می‌بینم نه کثرت‌های وجود مضاف به صلوة را. همین مقدار برای بحث ما کافی است چون همین مقدار را می‌خواهد استفاده کند؛ بنابراین اینکه این نهج وحدت در کثرت اینجا حقیقتاً درست است یا نه، اثری در بحث ندارد ولی به نظر می‌رسد مسامحه‌‌ای است و ما نمی‌توانیم حقیقتش را درست کنیم. تعبیر طبیعی و جامع هم تعبیر دقیقی نیست ولی مقصود ایشان را ما بدون این هم می‌توانیم 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 رابطۀ مفهوم وجود با مطابقش و محکیاتش آیا رابطۀ طبیعی و فرد یعنی ماهوی است یا معقول ثانی فلسفی است، عنوان و معنون 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 می‌کنیم.

سؤال: وحدت انتزاعی را قبول کردید؟

بله آن که هست، مفهوم وجود وحدت دارد.

سؤال: مفهوم واحد انتزاعی‌مان صرف وجود است.

بله همین که گفتیم. هذه بضاعتنا ردت الینا.

سؤال: در بحث ما صرف‌الوجود با صرف طبیعت چه فرقی می‌کند؟

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 چه‌کار ما می‌آید؟

طبیعت را باید ایجاد کنیم و اتفاقاً محور وجود است. ما باید طبیعت را ایجاد کنیم. وقتی به ما می‌گویند اکرم، هیئت تعلق گرفته است به اکرام ولی لبّاً 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 ایجادی است.

سؤال: یعنی صرف طبیعت را ایجاد کنی؟

آن که واضح است و نفس الطبیعة است. آن طرفش نفس الطبیعة.

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 به‌حسب آرائی که در بحث هست این خیلی اثر دارد. نکاتش خواهد آمد که چرا ما این‌قدر 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 عهدۀ 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 می‌آید ترک و انزجار است. زجر کار مولاست، مولا زجر از وجود می‌کند، خب بر عهدۀ عبد چه می‌آید؟ انزجار می‌آید، انبعاث می‌آید. انزجار همان ترک است. آن که برعهدۀ عبد می‌آید ترک است. حالا سؤال این است که آن که برعهدۀ عبد می‌آید کدام ترک است؟ ترک صرف است یا کثرت‌های ترک است، که به نحو بدل است یا به نحو شمول است؟ این همان حرفی است که در باب وجود هم می‌آید. فقط فرقش این است که در باب نهی آیا ما می‌توانیم تصویر کنیم طلب ترک صرفی از وجود را یعنی در ناحیۀ عدم مثل وجود، می/توانیم تصویر کنیم که از عدم‌های متمایز، یک عدم جامع متعلق به طبیعت انتزاع شود. می‌گوید این طبیعت معدوم باشد یا معدوم بشود از ناحیۀ تو. مولا عدمش را می‌خواهد به یک عدم وحدانی بدون تمایز یا اینکه کثرت‌های عدم را می‌خواهد. اگر می‌گوید لا تکذب یک‌وقتی 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 می‌خواهد. یک‌وقتی کثرت‌های عدم مضاف به کذب را می‌خواهد. این عدم کذب، آن عدم کذب و آن عدم کذب. اینها چه فرقی می‌آورند ان شاء الله خواهیم دید که عده‌‌ای برای این اثر قائل‌‌اند و می‌گویند نتیجۀ اینجا برائت است در حالی که نتیجۀ صرف‌الوجود در ناحیۀ 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 می‌کنند که ما وارد آن نمی‌شویم و شاید در تنبیهات بحث بیاوریم از جمله بحث مهم متکرر در اصول که طبیعت با یک وجود موجود می‌شود و با عدم تمام افراد معدوم می‌شود. ایشان می‌گوید این حرف نادرستی است و لا اصل لها. اگر طبیعت با یک وجود موجود می‌شود یعنی طبیعت ملحوظ به نحو اهمال است و الا اگر طبیعت ملحوظ به نحو کثرت و سرایت باشد با یک وجود موجود نمی‌شود. طبیعت وجودش کثرت‌های مختلف دارد. وجود الف، وجود ب، وجود ج، وجود در طول زمان اینها وجودات مختلف طبیعت است. کدام‌یک را شما می‌گویید؟ همه‌‌اش را می‌گویید یا یکی از آنها را می‌گویید. اینکه شما می‌گویید طبیعت با یک وجود موجود می‌شود، این یک حرف مسامحه‌‌ای است. بله طبیعت مهمله با یک وجود موجود می‌شود.

بعد می‌گویید طبیعت با عدم تمام افراد معدوم می‌شود. ایشان می‌گوید این حرف نادرستی است. آن طبیعتی که با عدم تمام افراد معدوم می‌شود طبیعت ساریه است، آن طبیعت ملحوظ به نحو سرایت است. اگر تمام حصص را شما ببینید، عدمش به عدم همۀ حصص است اما اگر ملحوظ و مورد اعتبار شما در حکم طبیعت مهمله باشد، همان‌طور که طبیعت مهمله به یک وجود موجود می‌شود به یک عدم هم معدوم می‌شود و ما می‌توانیم بگوییم طبیعت معدومٌ بعدمٌ مّا؛ چون مهمل در نظر گرفته شده است. نمی‌خواهید بگویید طبیعت در هر کجا که رفت معدوم است، این را که نمی‌خواهید بگویید. می‌خواهید بگویید طبیعت فی‌الجمله معدوم است چون مهمله در قوۀ جزئیه است. می‌خواهید بگویید طبیعت معدوم است.

ایشان این بحث را کرده است و آقای صدر در این بحث، تحقیق خاصی دارد. اما این بحث‌ها ظاهراً اثری در بحث ما ندارد. ما با لحاظات صرف الوجودی و سرایتی مسئله را تمام می‌کنیم. این جمله که در کلمات اصولیون زیاد می‌آید و شاید در کلمات برخی فیلسوفان نیز آمده باشد، بحث جدایی است و اگر فرصت شد بحث می‌کنیم.

### توجیه تفکیک بین صرف و سریان در مرحله ملاکات

این اختلاف لحاظ در صرف‌الوجود و طبیعت ساریه، باید به لحاظ عالم ملاک هم توجیه داشته باشد. این را دوستان دقت کنند؛ چون می‌خواهیم بحث اول وجود را در اینجا طرح کنیم. برخی می‌گویند صرف‌الوجود اول وجود است. ما که در اصطلاح گیری نداریم اما در عالم ثبوت نسبت به اینکه مولا اول وجود را خواسته یا صرف‌الوجود آن طوری که محقق اصفهانی تعبیر می‌کند که جامع وجود مضاف به طبیعت بدون لحاظ کثرات، این فرق می‌آورد در کیفیت حکم. فلذا مهم است.

#### توجیه ملاکی درباره اوامر

در عالم ملاک دقت کنید اگر تکلیف ایجابی باشد تارةً ملاک بر هر فردی از فعل قائم است و هیچ تمانعی هم بین افراد ملاک نیست و می‌شود همه را تحصیل کرد. مثلاً صلاة کل فردفرد صلاة که قابل حصول از من باشد ملاک دار است و تمانعی هم ندارند، خب باید همه را ایجاد کرد و دائم باید نماز خواند و الذین هم علی صلاتهم دائمون. البته این معنایش نیست ولی می‌خواهم بگویم که همیشه باید نماز خواند. ولی یک‌وقتی بین ملاکاتش تمانع هست یعنی وقتی شما یکی را تحصیل کردید دیگر جایی برای تحصیل دیگری نمی‌گذارد. در بحث اجزاء شبیه این می‌آید. یک‌وقتی مرحوم والد ما سر درس مثال می‌زد می‌فرمودند این مثل این است که مولا می‌گوید برای من آبلیمو بیاور، شما می‌روید آب می‌آورید و حواسش نیست آب را می‌خورد و دیگر جا برای خوردن آبلیمو ندارد. در اینجا تمانع دارد در ملاک شرب چون به اندازه یک لیوان بیشتر جا نداشت. (اینکه گفته شده رُبع معدۀ مؤمن خالی است، گفتند انشائی است یعنی خالی بگذار، ولی یک اقایی به شوخی می‌گفت خبری است! یعنی هر چه بخورد باز ربعش خالی است!) در این مثال، دیگر جا ندارد که شرب دیگری بکند لذا یک تمانعی در ملاکات هست. حالا در باب اوامر هم همین‌طور است. اگر تمانع باشد به نحو بدلی می‌شود چون همۀ این فعل‌ها ملاک را دارند فی حد ذاتها ولی تمانعش نمی‌گذارد لذا می‌شود بدلی؛ می‌توانی این فرد را بیاوری، آن فرد را یا فردی دیگر. اما اگر تمانع نباشد، می‌شود شمولی.

سؤال: تمانع یا استیفاء؟ می‌شود استیفاء نه تمانع در ملاکات.

تمانع در خود ملاک. بله در مقام استیفاء تمانع دارند. یعنی من که می‌خواهم شرب کنم این ملاک به شرب من قائم است و من شرب دوم نمی‌توانم بکنم و اگر شرب هم بکنم دیگر آن ملاک را نخواهم داشت یعنی آن تروّی را به دست نمی‌آوری؛ بنابراین در مقام استیفاء ملاک با هم تمانع دارند و جمع نمی‌شوند با همدیگر. در مقام استیفاء، در مقام اخذ این ملاک و تحصیل ملاک تمانع دارند.

سؤال: موضوع برای ملاک نیست.

نه، دوتا با هم هستند و تمانع این است که نمی‌توانند جمع شوند و لذا می‌شود بدلی. اگر تمانع نباشد می‌شود شمولی.

#### توجیه ملاکی در باره نواهی

البته در ناحیۀ ترک، به تعبیر مرحوم اصفهانی دو گونه می‌شود تصویر کرد و می‌گویند بین امر و نهی ‌قدری در اینجا فرق است. تارةً ما نهی را طلب ترک می‌دانیم و به شکل عام می‌گوییم در باب نواهی مصلحت بر ترک قائم است یا به شکل موردی این‌چنین است. می‌گوید اینجا تصویر اینکه این مصلحت چطور است مثل ایجاب است یعنی مصلحت می‌شود شمولی باشد یعنی کل فرد فرد من الترک و العدم ملاک دار است و تمانعی هم ندارند لذا تمام این عدم‌ها مطلوب مولا می‌شوند. یک‌وقت دیگر بین ملاکات قائم به تروک تمانع است و به نحو بدلی مورد ارادۀ مولاست. مثلاً فرض کنید همان مثالی که مرحوم عراقی می‌زد که اگر نهی می‌کنند از خوردن سیر و به‌خاطر بوی بد آن است. اگر یک‌بار خوردید فرض کنیم که دفعۀ دوم زیادتی در استشمام هم نیاورد، بنابراین یک‌بار که خورده شود یک ملاکی داشته است که دیگر در بار دوم اثری ندارد. یا مثالی که مرحوم اصفهانی می‌زند که می‌فرماید اگر منع می‌کنند از خوردن مایعی به‌خاطر اینکه سمی در آن است که انسان را نابینا می‌کند، همین که دفعه اول انسان بخورد، نابینا می‌شود و دفعۀ دوم آن دیگر اثر ندارد. پس تارةً آن ملاک که قائم به ترک است تمانعی است فلذا مثل بحث وجودی، مولا باید بدلی بخواهد یعنی یا این یا آن یا آن. بعد هم که عصیان کرد دیگر فایده ندارد. اما یک‌وقتی شمولی است یعنی همۀ این ترک ها ملاک دارد. کلُ فرد من الترک 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 می‌کنند ما را به معنای اینکه زجر از وجود می‌کنند؛ یعنی در وجود مفسده است نه اینکه در ترکش مصلحت باشد. ترک این مفسده، ایشان می‌فرماید ظاهراً ترک مفسده باید شمولی باشد. وقتی فعل مفسده دارد به ما می‌گویند ترکش کن. تمام ترک‌های این مفسده ظاهراً همان ملاک را دارد که ترک این مفسده است. وقتی مولا می‌خواهد مفسده وجود پیدا نکند شما باید تمام ترک‌ها را بیاورید(با لحاظ تسامحی که در آوردن ترک است). بله بعد از عصیان چه می‌شود بحث آخری است که ایشان مطرح نمی‌کنند. آن بحث دیگری است که یک بحثی است که بعد از عصیان چه می‌شود. 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: تمانع اینجا تصویر نمی‌شود؟ قابل تصویر هست.

نه دیگر اینجا تمانع ندارد. همان که گفتم می‌شود یعنی عصیان کند بعد از عصیان. قبل از عصیان تمانع معنا ندارد. زجر از وجود کردند و این وجود نباید محقق شود. اما بعد از عصیان چه می‌شود آن بحث آخری است. ممکن است بگوید بعد از عصیان دیگر موضوع وجود ندارد مانند عمی.

اینها انحاء مختلف تصویر متعلق حکم است. حالا تطبیقش در بحث ما چه می‌شود؟ عجیب است که هم در تصویر این موارد گاهی اختلاف است و از آن مهم‌تر در جریان برائت در مقام انحاء تفصیل‌ها در بحث داده شده است.

### موضوع بحث جلسه آینده

اولین بحثی که ما می‌خواهیم بکنیم و بحث مهمی هم هست این است که تکلیف ایجابی باشد یعنی وجوب باشد و متعلقش هم صرف‌الوجود باشد و از آن مواردی باشد که متعلق‌المتعلق ندارد البته علی ما ادُّعِی 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 متعلق‌المتعلق ندارد که علی‌الظاهر خلاف واقع است اما فرض کنیم که این‌طور باشد. ما داریم صلّ الی القبلة و شرایطش همه تعلق به خارج دارد یا در سجود وضع جبهة الی الارض است و ارضش می‌شود متعلق المتعلق. حالا از این اشکالات صغروی چشم بپوشید و فرض کنیم که صلّ متعلق‌المتعلق ندارد، امر کردند ما را به صلاة به نحو صرف وجود. می‌خواهیم ببینیم شبهۀ موضوعیه در اینجا چه معنایی دارد. اینجا مرحوم عراقی می‌فرماید مصبّ اشتغال است عند الشک نه مصبّ برائت. روی این فکر کنید تا فردا. بعد هم فرمایش مرحوم نائینی و دیگران را به‌تفصیل بحث می‌کنیم.

والسلام علیکم و رحمت الله.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه گذشته 1](#_Toc164634691)

[بررسی حکم شک در انحاء وجوب‌های صرف الوجودی 1](#_Toc164634692)

[دیدگاه محقق عراقی 2](#_Toc164634693)

[تذکر در بررسی کلام محقق عراقی 5](#_Toc164634694)

[بررسی کلام محقق عراقی 6](#_Toc164634695)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

### خلاصه گذشته

جلسۀ گذشته انحاء تعلق حکم به موضوع و متعلق و‌‌ متعلق‌المتعلق را بررسی کردیم، مهم این است که در مقام تطبیق ببینیم اختلاف نحوۀ تعلق که حالا به نحو‌‌ صرف‌الوجود باشد یا طبیعت ساریه باشد یا عام مجموعی باشد یا امثال این، چه تأثیری در جریان برائت یا اشتغال ایجاد می‌کند.

فروض مسئله را باید یک‌به‌یک بحث کنیم. محقق عراقی فروضی را بحث کرده است و نظر داده است. ما برای اینکه تکرار نشود هر قسمت را جدا بحث می‌کنیم.

### بررسی حکم شک در انحاء وجوب‌های صرف الوجودی

اولین قسمتش بحث‌‌ صرف‌الوجود است. تعلق حکم به‌‌ صرف‌الوجود است مانند صلاة و این خودش سه فرض دارد:

یکی اینکه تعلق پیدا کند به‌‌ صرف‌الوجود مانند صلاة و هیچ تعلقی به موضوع خارجی نداشته باشد یعنی متعلق المتعلقی وجودی نداشته باشد که ایشان گمان می‌کنند که صلاة این چنین است لذا فرمودند که صلاة از آنهایی است که تعلق به فعل خارجی و شیء خارجی ندارد.

یک مورد دیگرش این است که تکلیف به‌‌ صرف‌الوجود تعلق پیدا می‌کند و بحث ما هم در شبهۀ وجوبیه است. ما فرضمان ایجاب است تا تحریم را جدا بحث کنیم. تکلیف به‌‌ صرف‌الوجود تعلق پیدا می‌کند منتهی‌‌ متعلق‌المتعلق دارد ولی حکم نسبت به آن‌‌ متعلق‌المتعلق مطلق است و منوط نیست مانند اینکه بگویند اکرم العالم ولی نسبت به وجود عالم مطلق باشد بحیث اگر عالمی در خارجی 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 صرف‌الوجود باشد مانند اکرام و موضوع هم داشته باشد؛ یعنی‌‌ متعلق‌المتعلق داشته باشد و منوط به آن باشد مثل‌اینکه اکرم العالم ظهورش این است که وجوب اکرام عالم است و فرض کنید که به نحو‌‌ صرف‌الوجود باشد یعنی اکرام مّا و وجود مّا اکرام عالم را از ما خواسته‌‌اند و این تکلیف منوط هم هست به وجود عالم. پس‌‌ صرف‌الوجود سه فرض دارد.

### دیدگاه محقق عراقی

در جایی که تکلیف وجوبی تعلق گرفته است به‌‌ صرف‌الوجود یک فعلی مثل صلاة و هیچ تعلقی به شیء خارجی ندارد؛ یعنی فقط متعلق است و ما‌‌ متعلق‌المتعلق نداریم، در اینجا محقق عراقی می‌فرماید اگر شک کنیم مصبّ اشتغال است چون ما می‌دانیم یک تکلیفی بر عهده ما آمده است مانند صلاة، نمی‌دانیم به این صلاة مشکوک که انطباق طبیعی صلاة بر او مشکوک است آیا امتثال واقع می‌شود یا نه، اینجا می‌گوید شک در فراغ است و لامحاله مصبّ اشتغال است. پس این یک نوع روشنی است که این چنین مواردی همه‌‌اش برگشت به شک در فراغ می‌کند و شک در امتثال هم مصبّ 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 می‌فرماید همین‌طور است چون علم داریم به یک وجوبی که به ما گفته‌‌اند اکرام عالم بکن و در اینجا باید از این وجوب اکرام فراغ پیدا کنیم. نمی‌توانیم 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 امتثال کرد. پس باز هم برگشتش به شک در امتثال است. در اینجا ایشان یک دقتی می‌کنند و می‌فرمایند در این مثال که امر و ایجاب داشته باشیم به‌‌ صرف‌الوجود اکرام عالم و به وجود عالم منوط هم نباشد، موضوع یعنی‌‌ متعلق‌المتعلق در خارج هست یعنی یک عالمی در اینجا هست. می‌گوید در اینجا که خیلی روشن است نمی‌توانیم اکتفا کنیم به اکرام شخصی که مشکوک العالمیت 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 امتثال یقینی به دست بیاورید و معلوم است که نمی‌توانید اکتفا کنید به اکرام مشکوک العالمیة.

اما اگر عالم در خارج نبود و مصداق هم فقط در همین محتمل العالمیة منحصر شد، اینجا هم باز ایشان می‌فرماید مصبّ 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 متیقن العالمیة است اکرام کنید یعنی نیست که بخواهید اکرام کنید و فقط یک محتمل العالمیة است منتهی ایشان می‌فرماید باید احتیاط کنید. نفرمودند احتیاط به چیست؟ احتیاط به این است که این محتمل العالمیة 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 امتثال 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 مصبّ برائت نیست، بلکه مصبّ اشتغال است. موارد متعددی این بحث شده است و در بحث آتی هم می‌آید که صرف شک در تکلیف ناشی از شک در قدرت مصبّ برائت نیست. این‌طور نیست که هر شک در تکلیفی مصبّ برائت باشد. شک در تکلیفی که ناشی از امکان و قدرت داشتن باشد به حکم عقل این مصبّ 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 محتمل العالمیة 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 امتثال کردن. ممکن است موفق نشوید مانند تمام موارد شک در قدرت. یادم هست در بحث‌ها، در برائت 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 امتثال کنم. حالا اگر رفتم و دیدم در حمام بسته است، حرف دیگری است. پس شک در قدرت مصبّ اشتغال است. باید این‌قدر برویم تلاش کنم بر امتثال 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 می‌فرماید 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 می‌گوید نمی‌توانیم برائت جاری کنیم، بلکه مصبّ اشتغال است.

قسم سوم این است که ما به نحو‌‌ صرف‌الوجود به وجود اکرام عالم مأمور باشیم ولی حکم منوط به وجود عالم باشد؛ یعنی به موضوع منوط باشد. در اینجا ایشان می‌گوید تکلیف روشن است. اگر موضوع در خارج باشد پس من یک تکلیف بالفعلی دارم که باید انجام دهم. اگر موضوع در خارج نباشد اصلاً، من اصلاً تکلیفی ندارد 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 صرف‌الوجود (فرض کنید صلاة) و ما شک کنیم (دیگر نمی‌گوید شک در چه چیزی) مصبّ اشتغال است. شک در چه چیزی کنیم که مصبّ اشتغال است؟ از فروض آتی به نظر می‌آید که مقصود ایشان شک در انطباق صلاة بر یک صلاة خارجی کنیم. مثلاً من صلاتی بیاورم و شک کنم. دقت کنید نباید از قبیل شبهۀ حکمیه باشد چون خلف بحث است. نه اینکه ما شک کنیم که کلاً صلاة واجب است یا نه. نباید از قسم شبهه مفهومیه 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 می‌کند تا بگوید که اینجا اشتغال است و الا آنها معلوم است که مصبّ برائت است. شبهۀ مفهومیه‌‌ای که مستلزم شبهۀ حکمیه باشد مصبّش برائت است. می‌گوید تکلیف روشن است و متعلق تکلیف هم روشن است مثلاً می‌دانیم صلاة ده جزء دارد. مثلاً فرض کنید من سجود رفتم نمی‌دانم درست سجود کردم یا نه. این وضع جبهه علی الارض، مثلاً سرم خورده به مهر و برگشتم نمی‌دانم صدق وضع جبهه علی الارض می‌کند یا نه. این‌طور 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 شبهۀ خارجی مثل‌اینکه واقعاً جبهه علی الارض شد یا نه. از این باب ما شک کنیم، ایشان می‌گوید این شک در فراغ است و لذا اشتغال است.

اولین نکته‌‌ای که باید توجه کنیم. من نمی‌خواهم اشکال کنم می‌خواهم حدود بحث را روشن کنم. توجه کنیم شبهۀ موضوعیه در اینجا باید اعم باشد از شبهۀ در تطبیق متعلق نه فقط شک در‌‌ متعلق‌المتعلق باشد. جلسات قبل عرض کردیم چون تکلیف سه طرف دارد غیر از خود حکم؛ مکلّفی که موضوع است مثل مسافر و حاضر و غیره، متعلقی که مثلاً صلاة است و متعلق المتعلقی که ممکن است در بحث صلاة ما می‌گوییم‌‌ متعلق‌المتعلق هم دارد در مثل وضع جبهه علی الارض و امثال اینها.

ما در بحث شبهۀ 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 می‌خواهیم فروض مسئله را تنقیح کنیم، اسمش را الف بگذاریم یا ب بگذاریم. در جایی که ما امر داریم به مثل صلاة و شک داریم که این طبیعی صلاة به این صلاة خارجی قابل‌تطبیق هست یا نه، این مصبّ اشتغال است یا برائت؟ مرحوم عراقی می‌گوید مصبّ اشتغال است چون شک در فراغ است.

من عرض می‌کنم اگر فرمایش مرحوم عراقی درست است و تنها شکی که برای ما ممکن است از قسم شک در فراغ است در واقع ایشان باید بگوید ما در اینجا اصلاً شک در تکلیف پیدا نمی‌کنیم و همه‌‌اش شک در فراغ است و ازاین‌جهت اشتغال است. به تعبیر دیگر باید بگوید شک ما در مثل تعلق تکلیف وجوبی به‌‌ صرف‌الوجود، شک ما در تطبیق و انطباق متعلق بر فرد خارجی منحصر است در شک 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 می‌شود فکر کرد. ایشان باید بگوید شک منحصر است در شک در فراغ و شک در فراغ هم مصبّ اشتغال است و واضح است.

### بررسی کلام محقق عراقی

حالا شما این حرف را قبول دارید یا نه؟ شک در وجوب صلاة به نحو‌‌ صرف‌الوجود بعد از معلومیت اصل حکم و معین بودن متعلق که شبهۀ مفهومیه نشود، آیا شک منحصر در شک در فراغ است یا نه؟ ایشان می‌گوید مولا به من گفته است صلّ و باید صلاتی تحویل او دهم. این صلاة خارجی که مشکوک الانطباق است اگر بخواهم تحویل بدهم می‌شود شک در فراغ و من باید یک صلاة درست حسابی تحویل مولا بدهم و این مشکوک الانطباق چرا به آن اکتفا کنم، می‌شود شک در فراغ.

من روی این خیلی فکر کردم و ظاهراً گاهی آدم زیادی فکر کند بیشتر مسئله مشکل می‌شود. به نظر می‌آید ما دو گونه شک در تکلیف می‌توانیم پیدا کنیم که شک در فراغ نباشد اما ببینیم آیا درست است یا نه؟

#### تایید دیدگاه مرحوم عراقی در قسم اول از شک

این‌‌ صرف‌الوجود که ایشان تصویر می‌کند نتیجۀ تکلیف یک‌گونه در واقع تکلیف علی‌البدلی است. اگر طبیعت ساریه بود تمام حصص صلاة مأمور به می‌شد معیّناً. علی‌البدل نبود و شمولی بود تمام کثرات صلاة وجوب می‌شد. اما اگر‌‌ صرف‌الوجود شد لبّاً حالا یا انحلال می‌شود یا عقلاً تطبیق می‌کنیم، به نحو علی‌البدل می‌شود. اگر مولا به من بگوید صلّ لبّاً این است که می‌توانم هر کدام صلاة‌ها را خواستم بیاورم. این در مقام امتثال. در مقام تکلیف هم اگر نگوییم حقیقتاً تخییر شرعی است، ولی لبّاً 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 صرف‌الوجود به‌گونه‌ای 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 برائت 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 این‌قدر پیچیده است و فروض بعدی، آن وقت روشن می‌کند که خود مرحوم عراقی یک جاهایی یا دیگران اینها را ظاهراً دارند مصبّ برائت می‌کنند. اینجا دقت در دقت لازم است.

اگر جعل به نحو‌‌ صرف‌الوجود حقیقتاً و بالدقة عبارت نباشد از تکلیف علی‌البدل ولی یا منحل می‌شود یا به نحو عقلی تکلیف این‌طوری علی‌البدل می‌شود. اینها را فروض می‌گوییم برای اینکه یک عده‌‌ای مثل مرحوم اصفهانی منکرند که‌‌ صرف‌الوجود 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 این‌گونه می‌شود که آیا این هم جز آن بدل‌ها هست یا نه؟ صلّ انحائی از فردهای علی‌البدل دارد؛ تمام صلواتی که مصداق صلاة هستند همه فرد علی‌البدل هستند؛ چون شمول نیست و‌‌ صرف‌الوجود شمولی نیست و افراد علی‌البدل 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 علی‌البدل تحت حکم هستند. عرضم این است که آیا نمی‌شود این‌طوری شک کنیم که آیا این فرد هم تحت وجوب علی‌البدلی هست یا نه؟ در دوران بین تعیین و تخییر شما چه‌کار می‌کنید؟ ما یقین داریم که این تحت حکم است و نمی‌دانم آن دیگری هم به نحو علی‌البدل تحت حکم هست یا نه. شک دارم که آیا صلاة در دوران بین تعیین و تخییر که مفصل می‌آید، شک دارم که صلاة بخصوصه مأموربه است یا صلاة یا زکات تحت امر است یا در خصال کفارات من یقین دارم آزادکردن عبد تحت خطاب است در کفاره اما شک می‌کنم که عِدل أوی دارد یا نه، مثل اطعام ستین مسکین. اطعام ستین مسکین علی‌البدل هست یا نیست؟ در آنجا در دوران بین تعیین و تخییر عده‌‌ای مثل مرحوم عراقی قائل به اشتغال هستند و برخی هم قائل به برائت هستند. ولی خوب دقت کنید آن‌هایی که قائل به برائت هستند می‌گویند از تعیین برائت جاری می‌کنیم. آن حرف آن جا بزنیم اینجا تبدیل به چه می‌شود؟ معنایش این نیست که از این مشکوک برائت جاری کنیم. از تعیین وجوب در میان این هزار صلاتی که حقیقتاً صلاة هستند برائت جاری می‌شود اما نتیجه‌‌اش چه می‌شود؟ نتیجه‌‌اش این می‌شود که می‌توانیم به آن اکتفا کنید.

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 نحوۀ تکلیف شک داریم. آنهایی که برائت می‌شوند، محقق عراقی و اینها که برائتی نمی‌شوند و می‌گویند شک در امتثال می‌شود. آنهایی که برائتی می‌شوند می‌گویند در اصل نحوۀ تکلیف شک داریم که جعل چگونه بوده است به نحو تعیین بوده است یا تخییر، از حیث تعینیتش برائت جاری می‌کنیم. اگر از حیث تعینیت برائت جاری کنیم نتیجه‌‌اش این می‌شود که به کل واحد می‌شود اکتفا کرد؛ یعنی تضیق را برمی‌داریم. در تضیق 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 عدۀ زیادی قائل به اشتغال هستند و عده‌‌ای هم قائل به برائت از تعین 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 تعیّن این صدتا برائت جاری کنید آیا نتیجه‌‌اش می‌شود که به مشکوک الصلاة می‌شود اکتفا کرد در صلّ؟! این خیلی مشکل است. در آن جاها اصل اینکه ما تعیّن داشتیم را برائت جاری می‌کردیم و قائل به جریان برائت مدعی بود که اصل واجب بودن و اکتفا به‌طرف 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 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 درعین‌حال که تکلیف داریم به صلاة و درعین‌حال 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 این‌طوری 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 امتثال 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 صدتا داریم یا به نحو بدلی در این صد 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 علی‌ای‌حال 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 صرف‌الوجود که ما باید وجود مّا صلاة را بیاوریم. خوب دقت کنید. این فرض تخیلی است اما بالاخره فرض است دیگر. اگر تمام حصص معلومۀ صلاة غیرمقدور 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؛ شبهۀ مفهومیه نیست و شک در اصل تکلیف یعنی در جعل هم نیست ولکن منحصر هم نیست در شک در امتثالی که شما می‌گویید. من می‌گویم فرض کنید خطاب صلّ داریم به نحو‌‌ صرف‌الوجود. فرض کنید تمام حصص معلومۀ صلاة که می‌شود آورد، همه غیرمقدوره‌‌اند 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 غیرمقدور 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 می‌شود چون فروضش 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 نمی‌دانم صلاتی که متعلق است این را اصلاً می‌گیرد یا نه. مولا مگر امر به صلاة نکرده است؟ برای بحث‌های 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 می‌آیم 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 می‌شود.

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 قبلا فرمودید که در شک در قدرت، برائت جاری نیست.

پاسخ: شما بروید حرف آقا ضیاء را بخوانید می‌گویند در شک در قدرت بر امتثال مجرای اشتغال است و راست می‌گوید.

سؤال: ایشان با اصالت الاشتغال چه‌کار می‌کرد؟ می‌خواست بگوید فرد غیر مشکوک بر عهده ماست.

پاسخ: آن که من می‌گویم را شما رد کنید. من می‌گویم 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 می‌گویم بعد بگویید.

می‌گفتند مرحوم عراقی بالا منبر وقتی اشکال زیاد می‌شد می‌فرمود من دست بزن هم دارم. احتمال بدهید ما هم دست بزن داشته باشیم.

من می‌گویم مرحوم عراقی اینجا را شک در امتثال می‌داند. شک در امتثالی که به شکل شک در قدرت باشد مصبّ اشتغال است. ایشان می‌گوید باید خودت را بدهی دم تکلیف تا معلوم شود عاجزی، اگر عاجزی و الا اتیان می‌توانی بکنی. نهایة الافکار را ملاحظه کنید ایشان شک در تکلیف به نحو‌‌ صرف‌الوجود را منحصر در شک در امتثال و فراغ می‌دانند. ما گشتیم و یک موردی پیدا کردیم که می‌خواهیم ببینیم این هم شک در فراغ هست یا نه؟ به نظر من این شک در فراغ نیست.

سؤال: ایشان هم این مورد را قبول می‌کند. به‌خاطر غیرمقدور بودن آن فرد از دسترس خارج شد نه اینکه برائت در این مشکوک جاری کرد.

پاسخ: شما از کجا فهمیدید قبول می‌کنند؟ حرف من را گوش نمی‌کنید. من می‌گویم آنها که از دسترس خارج شد، این مشکوک که هست قابل برائت است یا نه باید خودم را دم این تکلیف بدهم و امتثال کنم لعلّ 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 می‌گفت که بگوید آیا ادعا دارد که تمام فروض مسئله در موارد تعلق تکلیف به نحو‌‌ صرف‌الوجود منحصر در شک در فراغ و شک در امتثال است که اشتغالی باشیم یا فروض دارد؟ نگفته است این فرض‌ها. ما می‌خواهیم بگوییم منحصر نیست. روی آن فکر کنید تا فردا. الحمدلله رب‌العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[سیر بحث گذشته 1](#_Toc164755962)

[دیدگاه مرحوم عراقی درباره شک در قسم دوم وجوب صرف‌الوجودی 2](#_Toc164755963)

[دیدگاه مرحوم عراقی درباره شک در قسم سوم وجوب صرف‌الوجودی 7](#_Toc164755964)

[دیدگاه مرحوم عراقی درباره نوع شک در موارد تعلق وجوب به طبیعت ساریه 8](#_Toc164755965)

[موضوع جلسه آینده 11](#_Toc164755966)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

### سیر بحث گذشته

بحث در شبهۀ موضوعیه بود و بر حسب اقسامی که تصویر می‌شد فعلاً بحث بود در شبهۀ وجوبیه و آن هم در فرضی که تعلق حکم به متعلق علی نحو صرف‌الوجود باشد. در آن جا عرض کردیم که همین فرض صرف‌الوجود سه گونه است: یک‌وقتی تعلق می‌گیرد به صرف‌الوجود و متعلق هیچ تعلقی به امری ورای خودش ندارد. گاهی به‌ متعلق‌المتعلق نیاز دارد؛ اما مشروط به آن نیست. و سوم اینکه نیاز به‌ متعلق‌المتعلق داشته باشد و مشروط باشد. مثال برای اولی به مثل صلاة می‌زنند و دوستان شبهه در مصداق نکنید که صلاة ممکن است این‌گونه نباشد. مثل اکرم العالم به‌شرط اینکه وجوب اکرام مشروط به وجود عالم نباشد. همین اکرم العالم را می‌شود فرض کرد که وجوب مشروط باشد به وجود عالم کمااینکه ظاهرش این است که در این صورت می‌شود مصداق و مورد برای قسم سوم.

دیروز بحث کردیم که اگر صرف‌الوجود باشد و تعلق به متعلق خارجی نداشته باشد اینجا مرحوم عراقی فرمودند که شبهه مصبّ اشتغال است. یعنی ما علم داریم به وجوب صلاة و صلاة هم حصصی دارد و شخص می‌خواهد برود آن حصۀ مشکوک الانطباق صلاة را بیاورد. بعد از علم و تنجز وجوب صلاة بر خودش می‌خواهد برود آن فرد مشکوک الانطباق صلاة بر او را در مقام امتثال بیاورد. این می‌شود شک در امتثال و شک در فراغ و مصبّ اشتغال است.

منتهی ما عرض کردیم که ایشان باید یک زحمت دیگری هم می‌کشیدند و اثبات می‍کردند که شک در مقام منحصر در این است؛ چون بحث ما به‌طورکلی در شک در فراغ نیست. واضح است که شک در فراغ مصبّ اشتغال است. باید بگوییم زمانی که وجوب به صرف‌الوجود تعلق می‌گیرد 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 می‌شود. اما دیروز عرض کردیم که فروضی ولو در عالم خیال می‌شود فروضی فرض کرد که شک در تکلیف در آن معنا داشته باشد مثل‌اینکه تمام حصص صلاة که معلوم الانطباق است غیرمقدور باشد و فقط یک حصۀ مشکوکه جلوی من هست. در اینجا آیا اصل تکلیف صلّ هست؟ ایشان در آن جاهایی که اصل تکلیف صلّ هست و طبیعتاً مقدور هست، بحث کرده‌‌اند که آیا به آن حصۀ مشکوک الانطباق می‌شود اکتفا کرد؟ گفته‌‌اند نه. اما دیروز عرض کردیم که می‌شود فرض کرد. پس باید ایشان ابتدا این را حل می‌کرد 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 صرف‌الوجودی

در قسم دوم هم همین بحث ما می‌آید. اتفاقاً فکر می‌کنم که بنده اصلاً از همین مثال ایشان متفطن شدم به فرض اول که نقض به خودشان کردیم. ایشان می‌فرماید در جایی که متعلق حکم وجوبی صرف‌الوجود باشد و‌ متعلق‌المتعلق هم بخواهد، منتها منوط به آن نباشد، ایشان می‌فرماید اینجا هم همان طور که قبلاً گفتیم مصبّ 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.

می‌گوید در این‌گونه موارد شما نمی‌توانید اکرام معلوم العالم را رها کنید و بروید سراغ مشکوک العالمیة و او را اکرام کنید چون شک در فراغ می‌شود. ذمۀ شما مشغول شده و منجز شده است و یک غرض قطعی مولا بر عهدۀ شما آمده است که عبارت است از اکرام عالم بحیث که اگر عالم هم نباشد باید عالم تربیت کنید و اکرامش کنید. این برعهدۀ شما آمده است و باید از این فراغ پیدا کنید. نمی‌توانید بروید سراغ یک مشکوک العالمیة 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 می‌کند؛ یعنی عبارتی می‌آورد که قدری اجمال دارد ولی می‌شود فروضش را بر آن حل کرد. می‌فرماید فرض اول این است که اگر در خارج عالم هست، وجوب اکرام عالم همین‌الان 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 می‌کند و می‌گوید اگر منحصر شد مصداق در این محتمل العالمیة، 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، می‌گوید 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 العالمیة 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 می‌گوییم 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 این‌گونه 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. یک‌وقت 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 می‌شود و فقدان قدرت موجب قطع به سقوط خطاب می‌شود. فرض این است. اگر قبول ندارید مبنای دیگری دارید. اگر شما به‌تبع آقای خویی می‌فرمایید که اعتبار قلیل‌المؤنه 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 می‌دانید یا نه؟

**سؤال:** شرط خطاب باشد یعنی از غیرمقدور انصراف دارد.

**پاسخ:** انصراف که برای عالم ظاهر است و عقلاً نمی‌شود. پس شرط خطاب است یعنی خطاب اگر مقدور نبود، ساقط است. چرا در واضحات شک می‌کنید.

ایشان در مورد فرض صرف‌الوجودی که‌ متعلق‌المتعلق دارد اما مشروط به آن نیست، می‌فرماید:

فانه) مع العلم بوجود الموضوع في الخارج لا يجوز العدول عنه إلى غيره مما هو محتمل المصداقية للطبيعي.[[155]](#footnote-155)

اینکه روشن است که در مقام امتثال ما نمی‌توانیم از آن چیز که معلوم العالمیة است و تکلیف هم تنجیز شده نسبت به اکرام عالم در مقام امتثال عدول کنیم و محتمل العالمیة را بیاوریم.

بعد می‌فرمایند:

و مع الشك فيه و انحصار الأمر فيما هو محتمل المصداقية، لا بد من الاحتياط، لرجوع بعد العلم بأصل الغرض و قيامه بالشيء إلى الشك في القدرة .[[156]](#footnote-156)

عرض ما این است که «انحصار الأمر فيما هو محتمل المصداقية» دو گونه است؛ گونه اول این است که هیچ حصۀ دیگری نداریم و نمی‌شود آورد و مقدور نیست و انحصار پیدا می‌کند امر در محتمل المصداقیة. اگر این است (که ظاهراً ما از همین‌جا متفطن به نقض به ایشان شدیم) تمام حصص این تکلیف صرف‌الوجودی متعلق به اکرام عالم، تمامش ساقط 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 می‌فرماید تلاش کن ببین می‌توانی 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 به‌گونه‌ای دیگر فرض کنید اگر از اول قبل از این حرف‌ها من می‌دانم که هیچ عالمی در عالم نیست و نمی‌شود ایجاد کرد و فقط یک شخصی را ممکن است عالم کرد، آیا می‌شود 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 می‌خواهید با این مشکوک آن را امتثال کنید که می‌گوییم بله روشن است که نمی‌شود.

**سؤال:** تکلیف مگر متوقف بر این است؟

**پاسخ:** ما نمی‌گوییم متوقف است. اصلاً تکلیف داریم به حصه‌‌ای که ما اصلاً شک داریم که این اکرام عالم هست یا نه. ایشان می‌گوید غرض منجز شده است. غرض به اندازۀ علم منجز می‌شود. حالا در بحث اقل و اکثر ارتباطی می‌آید و در آن جا هم این شبهه هست که می‌گوید غرض منجز است و ما غرض معلوم داریم و شک در وفا داریم. در آن جا می‌آید که غرض مثل تکلیف است؛ همان طور که تکلیف آن قدری که معلوم است منجز می‌شود، در غرض هم آن قدری که معلوم است منجز می‌شود. چه کسی گفته است ما غرض داریم نسبت به این فرد مشکوک؟ ایشان در بیانش می‌گوید بعد از علم به غرض شک در قدرت در امتثال است. علم به غرض از کجا حاصل شد؟ با وجود اینکه این حصۀ 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 صرف‌الوجود. صرف‌الوجود اکرام عالم بر من آمده است و چون‌ متعلق‌المتعلق هم خواسته ولی وجود دارد، تکلیف بالفعل است. ممکن است و مقدور هم هست و تکلیف ساقط نیست. بله بعد شخص می‌خواهد با مشکوک الانطباق امتثال کند می‌گوییم نمی‌شود و باید احتیاط کرد. احتیاط از این باب است که تکلیف به اکرم العالم بالفعل شده است و شما می‌خواهید به محتمل الانطباق امتثال کنید که چنین چیزی نمی‌شود. اما اگر اصل تکلیف به آن اول کلام است، وقتی شما نمی‌دانید که محتمل الانطباق مصداق اکرام عالم هست یا نه، امر به صرف‌الوجود اول کلام است که اینجا اصلاً وجود دارد.

**سؤال:** مبنای ایشان در فعلیت که یک نزاعی با مرحوم نائینی دارند می‌تواند در اینجا دخیل باشد؟ اینکه با جعل حکم، حکم فعلی را ازلی می‌داند. 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 برائت ممکن است واقع فعلی باشد. بحث این است که وقتی منجز بشود علم به کبری و صغری واصل شود، برای من منجز می‌شود 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 صرف‌الوجودی

اما در موردی که صرف‌الوجود باشد و ‌متعلق‌المتعلق 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 می‌فرمایند مصبّ برائت است.

(و اما لو كان) التكليف 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 التكليف إليه و هو ظاهر.

#### بررسی کلام مرحوم عراقی

ما می‌گوییم 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 می‌شود غرض قائم به این باشد کمااینکه در اینجا هم می‌شود غرض قائم باشد؛ ولی منجز نیست چون واصل نشده است. هر کجا که شما به کیفیت مّا علم به غرض داشته باشید، یعنی علم به کبری و صغرای غرض، غرض منجز می‌شود 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 می‌فرماید آن جایی که موضوع معلوم است که واضح است بالفعل می‌شود 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 صرف‌الوجود 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 می‌شود عالم کرد، تکلیف داریم چون تکلیف مطلق است؟

**پاسخ:** مطلق بود اما آیا تکلیف هست؟ الان در شرب تتن 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 صرف‌الوجود تمام شد. اما قسم بعدی عبارت است از طبیعت ساریه. تکلیف وجوبی است و مثلا تعلق گرفته است به‌ صلاة. این خلاف فرض است که طبیعت ساریه باشد اما فرض کنید که این‌گونه باشد که تعلق گرفته است به صلاة و تمام حصص صلاة را مولا می‌خواهد. این طبیعت ساریه است. در اینجا هم دو قسمی که مرحوم عراقی قبلاً گفته‌‌اند، قابل طرح است.

در اینجا هم تذکر می‌دهند که طبیعت ساریه با عموم استغراقی یک فرق ریزی دارد. طبیعت ساریه فقط ذات حصص را می‌خواهد اما در عموم خصوصیات هم تحت حکم است. اگر این حرف سر جای خودش درست باشد که در عموم عام خصوصیت‌هایی بیش از خصوصیت حصص هست، در این بحثی که ما الان هستیم فرقی نمی‌آورد. مولا فرموده است صلّ و تمام حصص صلاة تحت حکم است.

ایشان می‌فرماید در اینجا اگر در یکی از موارد ما شک کنیم که این صلاة هست یا نه، می‌گوید 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 می‌داند و ما هم انحلالی می‌دانیم یعنی تمام حصص را می‌خواهد مثل این است که بگوید این فرد را می‌خواهم، آن فرد را می‌خواهم، آن فرد را می‌خواهم. اگر تک‌تک گفته بود هزاران خطاب می‌شد. حالا یک خطاب نوعی آورده است ولی خطاب نوعی معنایش این نیست که حصص حکم ندارند؛ بلکه کل فردفرد؛ مقصود از فرد طبیعت اکرام و طبیعت صلاة است. طبیعت صلاة وقتی تحت حکم است، تمام حصصش تحت حکم است. اگر این‌گونه تصویر کردیم؛ چون دیگرانی هستند که به‌گونه‌ای دیگر تصویر می‌کنند، ایشان می‌گوید برگشت این بحث به شک در اقل و اکثر استقلالی است که مجرای برائت است بالاتفاق. البته من نمی‌دانم بالاتفاق هست یا نه. ولی علی‌القاعده باید این‌گونه باشد چون آن بحثی که دارند در اقل و اکثر ارتباطی است و در اقل و اکثر استقلالی مثل دِین علی‌الظاهر نباید اختلافی باشد که اگر من صدهزار تومان دینی دارد و نود هزار تومان آن را دادم بگوییم ساقط نیست. کسی این را نمی‌گوید؛ بنابراین در اینجا تکلیف منحلّ می‌شود به حصص مختلف صلاة. این صلاة واجب و آن صلاة واجب و آن صلاة واجب. هر کدام هم امتثال خودش را می‌خواهد چون طبیعت ساریه است.

شکی که اینجا ایشان مطرح می‌کند می‌گوید بنابراین فردی که مشکوک الصلاتیت است از اول تحت حکم نمی‌رود و حکمش مشکوک است و مصبّ برائت است.

**سؤال:** چرا نگفته اینجا احتیاط است؟ باید می‌گفت 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 می‌کنم مبنای خود ایشان در حصۀ منحصره را.

**پاسخ:** کم‌لطفی 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 می‌آید. الان فرض این است که به نحو طبیعت ساریه است و تمام حصص صلاة را می‌خواهد. استقلالی منحل می‌شود و می‌فرماید مرجعش به اقل و اکثر استقلالی. شما تمام اینها را حفظ کنید و بعد اشکال مطرح کنید. ایشان می‌گوید می‌شود اقل و اکثر استقلالی. هزار تکلیف در یک جا دارم و یک تکلیف مشکوک دارم و برائت جاری می‌کنم.

**سؤال:** عبارتش ظاهرش به نحو مجموع است.

**پاسخ:** یک‌وقتی 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 نمی‌گوییم 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 و الافراد، 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.[[157]](#footnote-157)

#### 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 نحوۀ شک انحصار در همین دارد را بحث می‌کرد. ایشان می‌فرماید شک در اینجا می‌شود اقل و اکثر استقلالی و مرجعش برائت 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 به‌گونه‌ای 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 امتثال کرد یا نه. اینکه ایشان می‌گوید، درست است و مصبّ برائت است. اما می‌شود به‌گونه‌ای تصویر کرد که امر به صلاة داشته باشیم و شک در فراغ باشد.

این طبیعت ساریه که ایشان می‌گوید، می‌گوید تمام حصص صلاة تحت حکم است و این منحل می‌شود. فرقش با صرف‌الوجود چیست؟ می‌گوییم در صرف‌الوجود 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 می‌گوید 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 می‌گوید مصبّ برائت است چون اقل و اکثر استقلالی می‌شود. نکته‌‌اش هم این است که چون انحلال می‌شود و بخشی از آن مقطوع الحکم است و بخشی از آن مشکوک است.

ما به ایشان می‌گوییم شما در همان مقطوع الحکم‌ها که امر می‌کردید به صلاة، هزار امر به صلاة دارید، آیا در همان‌ها می‌توانید به مشکوک الصلاتیت امتثال کنید؟ نه نمی‌توانید. پس شک در مقام منحصر در این که شما می‌گویید نیست. چطور در مطلب قبل در صرف‌الوجود گفتید اصل تکلیف معلوم است و شک می‌کنیم که آیا می‌توانیم به این امتثال کنیم یا نه، می‌گفتیم اشتغال. ما عرض کردیم که باید یک بحثی کنید که شک تنها منحصر در این است و طور دیگری نمی‌شود شک کرد. حالا در بحث طبیعت ساریه ایشان حق می‌گوید. می‌گوید تکلیف منحل می‌شود و هزار تکلیف منحل به صلاة داریم و یکی هم مشکوک است و از این برائت جاری می‌کنیم. حالا ما یک سؤالی می‌کنیم که آن هزار تا که تکلیفشان معلوم است، به مشکوک الصلاتیت می‌توانیم امتثالشان کنیم؟ نه نمی‌توانیم. آن هم یک‌گونه شک است. یک عمل که مشکوک الصلاة است آیا می‌شود به آن اکتفا کرد مثل مسئله صرف‌الوجود. می‌گوییم نه. این هم یک‌گونه شک است. پس ایشان که می‌فرماید مصبّ برائت است باید بگوید که کدامش مصبّ برائت است. تکلیف زائد مصبّ برائت است اما اکتفا به مشکوک الصلاتیت در امتثال آن تکالیف معلومه محل اشتغال است مثل صرف‌الوجود که شما گفتید. بنابراین ایشان باید یک زحمتی بکشد و بگوید شک ما چگونه شکی است؟ بگوییم یک قسم از آن شک در تکلیف زائد است و مصبّ برائت است. یک قسمش شک در امتثال است و مصبّ احتیاط است. همان طور که خود ایشان در بحث قبل گفتند و اینجا هم باید می‌گفتند.

### موضوع جلسه آینده

حالا خود ایشان یک شبهه‌‌ای طرح می‌کنند و می‌فرمایند چطور در بحث صرف‌الوجود شما گفتید امر می‌خورد به یک طبیعتی و این طبیعت به ذمۀ مکلف آمده است و دیگر بحث اشتغال است. اگر شک کنید دیگر شک در این است که آیا چیزی آن را امتثال می‌کند یا نه. چرا در اینجا این را نمی‌گویید؟ اگر تعلق امر به طبیعت، طبیعت را برعهدۀ من می‌آورد دیگر شک من در فراغ است که در صرف‌الوجود گفتید. در اینجا هم همین را بگویید چون امر به طبیعت خورده است و شک ما باید در فراغ باشد. اما اگر این‌طور نیست کمااینکه کسی که می‌گوید در اینجا برائت از زائد جاری می‌شود می‌گوید تکلیف برای اینکه به ذمۀ ما بیاید باید صغری و کبرای آن واصل باشد و محرز باشد. مشکوک الصلاتیت از اول اصلاً تحت خطاب نیست. درست است که خطاب صلّ 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 می‌گوید برائت است این‌طور می‌گوید. ایشان می‌گوید بنابراین تعلق امر به طبیعت کافی نیست برای اشتغال تنجیزی و علم به صغری هم لازم است. اگر این‌طور است چرا در صرف‌الوجود این را نمی‌گویید؟ حرف ایشان این است و یک حلّی بعد می‌آورند که به نظرم حلّ آن به نظرم یک‌قدری غریب است. دوستان مطالعه کنند صفحۀ 267 را تا فردا. الحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[سیر بحث گذشته 1](#_Toc165022722)

[فارق بین شک در وجوب صرف‌الوجودی و وجوب طبیعت ساریه 3](#_Toc165022723)

[بررسی شبهه موضوعیه تحریمیه 8](#_Toc165022724)

[دیدگاه محقق عراقی 9](#_Toc165022725)

[بررسی دیدگاه محقق عراقی 11](#_Toc165022726)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

### سیر بحث گذشته

بحث در شبهات موضوعیۀ وجوبیه بود محقق عراقی فرمودند در زمانی که تعلق حکم به متعلق به نحو صرف‌الوجود ‌‌باشد همۀ شک‌های ما مرجعش اصالة الاشتغال است الا یک مورد و آن جایی است که امر تعلق گرفته باشد به صرف‌الوجود ‌‌و این متعلق خودش متعلقی 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 صرف‌الوجود ‌‌باشد شک ما مصّب برائت می‌شود و البته روشن است.

همین‌جا عرض کردیم فروض دیگری هم وجود دارد که در آنها هم مصبّ 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 همۀ حصص اکرام عالم بر عهدۀ شخص می‌آید. در اینجا مرحوم عراقی می‌فرماید در تمام فروضش شک ما مصبّ 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 همۀ 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 همین‌طور است چون منحل می‌شود به حصص مختلفه که برخی از آن حصص مقطوع است و برخی مشکوک . در جایی هم که هیچ تعلقی نداشته باشد مثل صلاَة به نظر ایشان، آن هم همین‌طور است. همۀ 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 صرف‌الوجود ‌‌باشد یک جا فقط مصبّ برائت است و در جایی که به نحو طبیعت ساریه باشد تمام شک‌های ما مصبّ برائت است.

دیروز عرض کردیم که این برگشتش به نحوۀ تصویر شک ایشان است. در همین‌جا هم می‌شود به‌گونه‌ای فرض کرد که شک در اشتغال باشد. مثل همین اکرم العالم که منحل می‌شود، فرض کنید اکرم العالم منوط به وجود موضوع هم نیست (البته با فرض منوط بودن به وجود موضوع هم می‌توان تصویر کرد اما این فرض راحت‌تر است)، ایشان می‌گوید برائت جاری است چون منحل می‌شود 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 می‌کنم که در همین‌جا شما این‌طور فرض کنید این آقا اگر عالم باشد که من یقین دارم باید اکرامش بکنم، اما نمی‌دانم این عمل من اکرام هست یا نه. در اینجا اشتغالی هستیم شبیه آن حرفی که شما در صرف‌الوجود ‌‌زدید که فرمودید ما یک تکلیفی داریم که بر ما منجز شده است و شک دارم که این عملی که انجام می‌دهم صلاة هست یا نه، گفتید نمی‌توانید به این اکتفا کنیم و شک در فراغ است و اصالت الاشتغال. شما در اینجا هم که منحل می‌شود فرض کنید منحل می‌شود به اکرام عالم‌ها و فرض کنید در خارج هم عالم هست پس من باید نسبت به او اکرام داشته باشم. شک می‌کنم که این عمل آیا اکرام هست یا نه، آیا می‌توانم 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 می‌گویید شک در اینجا در جمیع فروضش مصبّ برائت است؟ در برخی از فروضش مصبّ اشتغال است. بنابراین اینکه شما این‌گونه تصویر می‌کنید و بیان می‌کنید، درست نیست بلکه باید بگویید شک ما دو گونه است؛ یک‌وقتی شک ما مثل همین‌جا که عرض کردم یقین دارم که یک اکرام نسبت به این شخص عمل بیاورم و از این باب شبهۀ موضوعیه است که شک می‌کنم که عمل من مصداق اکرام هست یا نه. اگر این باشد در این موقعیت اصالة الاشتغالی هستیم اما یک‌وقتی نمی‌دانیم این شخص عالم هست یا نه، ازاین‌جهت که شک می‌کنیم که آیا وجوب اکرام هست یا نه، در اینجا مصبّ برائت است؛ بنابراین اینکه در صرف‌الوجود ‌‌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 این‌طور 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 صرف‌الوجودی 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 حوصلۀ شما خارج باشد ولی من همین‌جا عرض می‌کنم که دقتی کنید و صبوری کنید. اما شبهۀ ایشان چیست؟

ایشان می‌گوید شما در صرف‌الوجود ‌‌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 برائت 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 کبرای 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 صرف‌الوجود ‌‌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 برائت 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 می‌شود، همین حرف را در باب صرف‌الوجود ‌‌هم بفرمایید چون شک در انطباق در آنجا هم هست.

#### فرق اول: فرق مرحوم عراقی

خود ایشان این‌گونه جواب می‌دهند که می‌فرمایند بین صرف‌الوجود ‌‌و طبیعت ساریه ازاین‌جهت فرق است. در صرف‌الوجود ‌‌امر تعلق به طبیعت می‌گیرد. انطباق طبیعت بر فرد با خود مکلف است. امر تعلق می‌گیرد به طبیعتی که یمکن انطباقه بافراده. این انطباق بر عهده اوست یعنی مولا امر به طبیعت آورده است و یک طبیعت بر عهدۀ 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 می‌توانید یا نه، شک در قدرت است و باید اشتغالی شد.

اما در مورد طبیعت ساریه این‌گونه نیست چون به نظر آمر متعلق تکلیف عبارت است از طبیعت منطَبَق برفرد. طبیعت تطبیق شدۀ 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 نمی‌دانیم تکلیف هست یا نه.

به خلاف صرف‌الوجود. مولا فرموده بود صلّ و من یک وجود صلاة باید تحویل مولا بدهم. در آن جا مولا نفرموده 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 نمی‌توانم تحویل بدهم. در طبیعت ساریه که مولا تمام کثرات را می‌خواهد، ایشان ادعا می‌کنند که در اینجا آن چه متعلق تکلیف است عبارت نیست از طبیعتی که اختیار تطبیقش بر عهدۀ 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 الآمر انما كان هي الطبيعة المنطبقة على افراده فتكون جهة الانطباق على الفرد مأخوذة في موضوع التكليف و في عهدة الآمر حيث انه كان عليه بيانه بعكس الفرض الأول، فمتى شك في فردية شيء للطبيعي يكون ذلك راجعا إلى الشك في بيان الآمر و في توجيه تكليفه إلى مشكوك الانطباق و عدمه لا إلى الشك في القدرة على الامتثال كما هو ظاهر فتدبر.[[158]](#footnote-158)

**سؤال:** تعریف شبهۀ موضوعیه چه بود؟ این بود که حکم کلی را داریم. ایشان از بحث شبهۀ موضوعیه خارج می‌شود.

**پاسخ:** نه، در تکالیف به نحو طبیعت ساریه به عهدۀ شارع است و وقتی ما شک می‌کنیم در سعه و ضیق تکلیف شک می‌کنیم و سعه و ضیقش دیگر مصبّ برائت است.

**سؤال:** این بازگشتش به شبهه حکمیه است.

**پاسخ:** هر چیزی که شک در حکم باشد که شبهۀ حکمیه نیست؛ چون تمام شبهات موضوعیه بالاخره شما در حکم شک می‌کنید.

**سؤال:** شبهۀ موضوعیه چیست؟ این است که کبرای کلی بیان شده است و ما خلط می‌کنیم ولی در اینجا گویا از شبهۀ موضوعیه خارج می‌شود و می‌گوید شک ما به‌خاطر این است که آمر خوب بیان نکرده است.

**پاسخ:** شما در شبهۀ موضوعیه حتی به نحو دیگری باشد نه بیان ایشان. مگر شما قبح عقاب بلا بیان نمی‌گویید؟ یعنی بیان مولا در این شبهۀ موضوعیه نیامده است.

**سؤال:** ظاهراً در شبهه حکمیه است.

**پاسخ:** اول بحث جواب دادیم. یک عده می‌گفتند قبح عقاب بلا بیان در شبهۀ موضوعیه اصلاً نمی‌آید.

##### اشکال بر فارق مرحوم عراقی

عرض ما این است که اولاً این تفکیک یک تفکیک من‌درآوردی است. یعنی چه که ما در مورد صرف‌الوجود ‌‌متعلق نفس الطبیعة است ولی انطباقش با مکلف است و در طبیعت ساریه انطباقش با مولا است. مگر انطباق بر فرد با مولاست؟ مولا همه‌جا یک طبیعتی را از عبد می‌خواهد؛ حالا چه صرف‌الوجود ‌باشد یا طبیعت ساریه، طبیعت را از عبد می‌خواهد. 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 تعیّن 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 می‌گذارد. ما که نفهمیدیم چه می‌فرمایند.

#### فرق دوم،‌ فرق مختار

به نظر من جوابش روشن است فرق این دو فرض. فرقش برمی‌گردد به اینکه در صرف‌الوجود ‌‌مولا یک وجودمّا 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 وآن 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. فرقش این است که در آنجا صرف‌الوجود ‌‌تکرر ندارد. لابه لای بحث‌ها یک جای دیگر ایشان این اشاره را کرده است که صرف‌الوجود ‌‌تکرر ندارد. یک تکلیفی بر عهدۀ 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 عهدۀ مکلف است و یک جایی جهت انطباق بر فرد با خود مولاست. مگر مولا بر فرد خارجی تطبیق می‌کند!؟ ربطی به مولا ندارد. در طبیعت ساریه هم همین‌طور است. حالا درحصصی 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 فرقش 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 مولا 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. مولا 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 مولا 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 برائت 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 به‌خاطر اینکه اینها با هم ارتباطی هستند و می‌گویند از شمول برائت 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 شبهۀ وجوبیه و اگر تعلق به نحو صرف‌الوجود ‌‌باشد نتیجه این شد که یک فرضش برائت 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 برائت جاری می‌شود در تمام فروضش طبق نظر ایشان و بیان ایشان این است که تمام شک‌های ما از سنخ شک در تکلیف و برائت 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 برائت است اگر من شک کنم که این آقا عالم است یا نه برائت جاری می‌کنم و لکن شبهۀ در شک در امتثال در اینجا هم تصویر می‌شود. این تمام الکلام در شبهۀ وجوبیه.

### بررسی شبهه موضوعیه تحریمیه

در شبهۀ تحریمیه هم صرف‌الوجودش را باید بحث کنیم و هم طبیعت ساریه. من الان نمی‌خواهم ذهن شما را پراکنده کنم. فعلاً مرحوم عراقی این‌گونه تصویر می‌کند که نهی به صرف‌الوجود ‌‌بخورد یا نهی به طبیعت ساریه بخورد. مولا یک‌وقت می‌گوید لا تشرب الخمر که طبیعت ساریه است و تمام حصص شرب الخمر باید از آن انتهاء پیدا شود و نهی از آن می‌کند. یا یک‌وقتی می‌فرماید فرض کنید در مثل خوردن سیر می‌گویند شما سیر نخورید، اینجا می‌خواهند بگویند نهی شده است از صرف‌الوجود ‌‌خوردن سیر، نه از همۀ حصص چون اثری ندارد بعد از اینکه یک‌بار أکل کند و آن بدبویی هست مگر زیادتش که آن فرض دیگری است.

### دیدگاه محقق عراقی

حالا ایشان می‌فرماید در تمام فروض شبهۀ تحریمیه ما قائل به برائت می‌شویم در شک به نحو شبهۀ 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 گفتم الان ذهنتان را مشوب نکند را اشاره می‌کند و شما آن را بگذارید کنار تا بعداً. ما تارةً صرف‌الوجود ‌‌و طبیعت ساریه را در ناحیۀ 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 صرف الوجودی 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 نه نهی بخورد به صرف‌الوجود. همان طور که ما صرف‌الوجود ‌‌داریم، صرف‌العدم‌‌ هم داریم. در جایی که صرف‌العدم‌‌ بر عهدۀ 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 گفتم 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. می‌گویم علی‌الظاهر، ممکن است کسی بگوید در داخل همین فروض ایشان هست اما من فکر می‌کنم این‌طور نیست. حالا این شقّ را بگذاریم بیرون.

حالا حرف ایشان این است که در باب شبهۀ 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 مصبّ برائت 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 متعلق‌المتعلق داشته باشد و چه نداشته باشد و چه تکلیف منوط به متعلق‌المتعلق باشد و چه نباشد، تکلیف دارای حصص می‌شود، این نهی دارای حصص می‌شود و به اقل و اکثر برمی‌گردد و اقل و اکثری می‌شود مثل بحث قبلی می‌شود. وقتی طبیعت ساریه بود و منحل شد لا تشرب الخمر منحل می‌شد به لا تشرب از این خمر و لا تشرب از آن خمر و همین‌طور و یک مایع هم مشکوک است که خمر است یا نه، می‌شود اقل و اکثر غیر ارتباطی و استقلالی که روشن است و بحثی ندارد علی‌الظاهر.

#### قسم دوم: تعلق نهی به صرف‌الوجود

اما اگر به نحو صرف‌الوجود ‌‌شد یعنی نهی شد از صرف‌الوجود، در اینجا آیا مثل امر به صرف‌الوجود ‌‌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 این‌طور می‌گفتیم، در اینجا که سلبی است و نهی است و تحریمی است هم همین‌طور است. این‌طور بگوییم که مولا ما را نهی کرده است از صرف‌الوجود. نهی از این صرف‌الوجود ‌‌به ذمۀ ما آمده است و ما باید کاری کنیم که عدم این صرف‌الوجود ‌‌تحقق پیدا کند. اگر شما شک کنید که این هم جز مصادیق عنوان متعلق نهی شما هست و نیاورید، این صرف‌الوجود ‌‌شما به هم می‌خورد. شما نهی شده‌اید از صرف‌الوجود ‌‌شرب الخمر مثلاً، این یعنی چه؟ یعنی مولا فرموده باید کاری کنی که عدم این صرف‌الوجود ‌‌محقق شود. پس این برعهدۀ من آمده است. من باید کاری کنم که این عدم به هم نخورد. حالا اگر در مورد مشکوک مُقدِم بشوم و در واقع باشد عدم به هم می‌خورد. پس به ذمه و نفس من آمده است و شک در فراغ از این عدم دارم.

ایشان می‌گوید این تصویر درست نیست به‌خاطر اینکه فرق است بین تکالیف تحریمی و وجوبی. در آن جا یک تکلیف می‌آمد و یک امر غیرمتکرر را برعهدۀ من می‌آورد. تکرّر ندارد در آنجا، می‌گفت صلّ و یک وجود صلاة برعهدۀ من می‌آید. من باید یک چیزی تحویل مولا بدهم که مصداق صلاة باشد اما در تحریمی نهی می‌کند از صرف‌الوجود ‌‌و تمام حصص عدم این صرف‌الوجود ‌‌به عهدۀ من است و منحل می‌شود به این عدم و آن عدم و آن عدم و همین‌طور. درست است متعلق عدم صرف‌الوجود ‌‌است اما عدم این صرف‌الوجود ‌‌حصص دارد. این حصص عدم چون منحل شده است یک قدر متیقن دارد و یک مشکوک و ما از مشکوکش برائت جاری می‌کنیم. نمی‌دانیم آیا این عدم هم برعهدۀ 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 ‌‌متکرر می‌شود و لذا اقل و اکثر پیدا می‌کند.

حالا خود ایشان تفطن کرده است. ممکن است کسی بگوید نقیض صرف‌الوجود، عدم سِعِی 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 رابطۀ این ترک با هر فردی از ترک، مثل طبیعت و فرد است نه مثل مُحصِّل و محصَّل 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 برائت 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 مصبّ برائت 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 برائت جاری می‌شود یا این‌طور نیست. یا اصلاً تحتش فروض مختلف می‌آید برخی فروض برائت است و برخی از آنها اشتغال. روی آن فکر کنید تا جلسۀ بعد. الحمدلله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[دیدگاه محقق عراقی 1](#_Toc165155021)

[فارق بین وجوب و نهی 2](#_Toc165155022)

[پاسخ محقق عراقی 3](#_Toc165155023)

[بررسی کلام محقق عراقی 6](#_Toc165155024)

[ملاحظه اول: 7](#_Toc165155025)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

### دیدگاه محقق عراقی

بحث در شبهۀ موضوعیۀ 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 شبهۀ موضوعیه در اینکه نهی‌‌ای در اینجا هست یا نه، مصبّ برائت است و فرقی نمی‌کند که آیا در این فرض که طبیعت ساریه است آیا فعل ما متعلق‌المتعلق هم دارد یا ندارد و اگر متعلق‌المتعلق دارد آیا از آنهایی است که وجوب فعل منوط به آن شده است یا نشده است. هیچ فرقی نمی‌کند و در تمام فروض برائت جاری است و دلیلش هم روشن است چون نهی انحلال پیدا می‌کند و در آن موردی که ما شک داریم به‌خاطر وجود موضوعی که آیا این مایع خارجی خمر است یا خل، برائت جاری است چون راجع به حرمت متعلق به این شک داریم.

اما اگر ‌‌صرف‌الوجود باشد یعنی نهی به ‌‌صرف‌الوجود خورده باشد، در اینجا ایشان می‌فرماید که برخی این‌گونه تصور کرده‌‌اند یا این‌طور توهم می‌شود که اینجا هم مثل تعلق امر به ‌‌صرف‌الوجود باید احتیاطی بشویم؛ چون وقتی نهی تعلق پیدا می‌کند به صرف الوجود، عدم بر عهدۀ ما می‌آید و ذمۀ ما مشتغل به این عدم فعل می‌شود. برای اینکه احراز کنیم این عدم محقق شده، هر شکی که بکنیم در تحقق حرمتی به لحاظ وجود یک شبهۀ موضوعیۀ خارجیه، باید آن را احتیاط کنیم تا احراز کنیم آن عدمی که به ذمه آمده حاصل شده است.

بعد ایشان در این تصویر اشکال می‌کنند و می‌فرمایند این درست است که وقتی ما شک می‌کنیم در تحقق این عدم ناشی از یک شبهۀ موضوعیه، این شک در تحقق عدم ساری در کثرات است منتهی نکته‌‌ای که وجود دارد این است که چون عدم در اینجا سرایت در همۀ کثرات پیدا می‌کند، شک ما در سعه و ضیق این عدم است. قلت یا کثرت افراد موجب این می‌شود که ما شک کنیم سعۀ این عدمی که برعهدۀ 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 می‌فرمایند بنابراین تبدیل می‌شود به اقل و اکثر ارتباطی. این هم نکته‌‌ای است که بحث کنیم که چرا در اینجا ارتباطی می‌شود.

می‌فرماید نهی در اینجا اگر به ‌‌صرف‌الوجود تعلق گرفت، عدم بر ذمۀ ما می‌آید منتهی عدمی که بر ذمۀ ما می‌آید قلت و کثرت افراد در آن اثر دارد به این معنا که دائره و سعۀ این عدم تغییر پیدا می‌کند که این عدم جزئش باشد یا نباشد که می‌شود اقل و اکثر ارتباطی و در اقل و اکثر ارتباطی می‌فرمایند ما قائل به برائتیم؛ بنابراین این شق هم به نظر ایشان مصبّ برائت است.

نتیجه این می‌شود که شبهۀ تحریمیه همۀ فروض شبهۀ موضوعی‌اش به نظر ایشان برگشتش به برائت است.

#### فارق بین وجوب و نهی

بعد خود ایشان شبهه‌‌ای طرح می‌کنند که شما در قسمت شبهۀ وجوبیه که تعلق به ‌‌صرف‌الوجود 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 متعلق‌المتعلق هست یا نه، اگر شک کردیم باید احتیاط کنیم. دلیلتان این بود که وقتی به نحو ‌‌صرف‌الوجود تحت الحکم است یعنی ذمۀ من اشتغال پیدا کرده است به یک وجود مضاف به طبیعتی که باید این را تحویل مولا بدهم. فلذا هر گونه شکی کنی در اینکه این متعلق مثل صلاة در اینجا حاصل است یا نه؟ یا متعلق‌المتعلق 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 متعلق‌المتعلق 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 ‌‌صرف‌الوجود باشد که اکرام عالم مّایی 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 می‌گوید چرا در طرف عدم چنین حرفی را نمی‌زنید؟ در اینجا هم عدمی بر عهدۀ 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 می‌فرماید فرق دارد و فرقش این است که در طرف وجود، ‌‌صرف‌الوجود تکرر ندارد و به یک وجود حاصل می‌شود. این را باید تحویل مولا بدهید و باید این تام باشد یعنی به قول ما باید یک مصداق درست حسابی باشد. اما در ناحیۀ عدم ایشان می‌فرماید درست است که کثرت بماهو کثرت یا فرد بماهو فرد نمی‌آید، ایشان می‌گوید ما نمی‌گوییم نقیض ‌‌صرف‌الوجود عبارت است از هزار عدم یا ده‌هزار عدم. ما چنین چیزی نمی‌گوییم. ما می‌گوییم نقیض ‌‌صرف‌الوجود یکی است منتهی طبیعت ساریه در کثرات است بدون ملحوظ‌داشتن اختلاف افراد و حیثیت فردیتش. آن طبیعت عدم ساری در تمام اعدام کثرات آن نقیض ‌‌صرف‌الوجود است و لذا قلت و کثرت می‌پذیرد. این عدم به تعدد افراد سعه و ضیق پیدا می‌کند. نمی‌گوییم 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 برائت جاری می‌کنیم. می‌گوید آخرش می‌شود اقل و اکثر ارتباطی. همان‌طور که در صلاة وقتی شما شک می‌کنید 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 برائت جاری می‌کنید. در اینجا هم همین‌طور است؛ یک عدم سرایت‌کننده در کثرات است، اینکه آمده است تا این کثرت مشکوک، برائت در آن جاری می‌شود.

**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 می‌کند؛ 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 دِین نیست که فعل هر کدامش یک اثر داشته باشد بلکه همۀ اینها روی‌هم یک اثر دارد. ایشان نگفته است عام مجموعی ولی می‌گوید اقل و اکثر ارتباطی و باید 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 ‌‌صرف‌الوجود که یقتضی که شک ما در موضوع مآلش برگردد به اشتغال و در باب تحریم از باب اینکه سعه و ضیق می‌پذیرد، برمی‌گردد به برائت آن هم از نوع برائت در اقل و اکثر ارتباطی.

بعد می‌فرمایند بله اگر عدم طبیعی که ما در اینجا می‌گوییم نقیض ‌‌صرف‌الوجود 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 درحالی‌که ما این را نمی‌گوییم. عدم الطبیعی یک عدم وحدانی مضاف به طبیعت است که به عین اعدام افراد است کمااینکه 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 مقدمۀ 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. ذمۀ 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 ذمۀ ما مشغول به مسبب باشد هر گونه شک در سبب باید اشتغالی شویم، اینجا هم همین‌طور. منتهی می‌گوید این نظر در رابطه عدم طبیعت با عدم افراد، غلط است. همان‌طور که محققین بر اساس آن فرمودند می‌گوید ما هم نظرمان 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 ‌‌صرف‌الوجود است ما نمی‌گوییم که عدم کل فردفرد این نقیض است. اینکه درست نیست. می‌گویند صرف‌الوجود یک نقیض بیشتر ندارد، نه اینکه هزاران نقیض داشته باشد اما این نقیض واحد عبارت است از عدم ساری در تمام کثرات. می‌فرماید:

لا بمعنى ان النقيض هو عدم كل فرد فرد بخصوصيته، كي يشكل بأنه لا يكون لصرف وجود الطبيعي الا نقيض واحد، بل بمعنى ان النقيض هو العدم الساري في ضمن تمام الاعدام الفردية مع خروج خصوصيات 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.[[159]](#footnote-159)

بنابراین ایشان این‌طور معتقد است که ما در نواهی اگر نهی به فعل خورد مانند لاتشرب، این نهی متعلق به فعل اگر به نحوۀ طبیعت ساریه باشد، تمام شقوق مختلفش مصبّ برائت است و اگر به نحو ‌‌صرف‌الوجود باشد برخی توهم کرده‌‌اند یا توهم می‌شود که باید اشتغالی شویم منتهی ایشان بر اساس این فکر که نهی از ‌‌صرف‌الوجود که اشتغال به عدم می‌آورد و این عدم نقیض وجود است و نقیض ‌‌صرف‌الوجود متعدد نیست و یک نقیض است ولی مسبب نیست بلکه به عین کثرت افراد است می‌شود یک نقیض واحد ساری در کثرات و این نهایتش اقل و اکثر ارتباطی است چون سعه و ضیق می‌پذیرد و ما می‌توانیم از ضیقش برائت 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 اینصورت باید بگوییم مقصود، برائت از ضیق مشکوک ناشی از تکلیف واحد است یعنی احتمال میدهیم تکلیف تا این فرد از عدم هم بیاید و مستلزم این ضیق زائد باشد که برائت از آن جاری میکنیم. بنابراین می‌شود اقل و اکثر ارتباطی، آن مازاد حالا تضیّق معنا کنید یا سعه آمدن تا این فرد، مصبّ برائت می‌شود 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.

#### 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 تارةً 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 امدیم در نواهی طلب الترک 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 نهی‌ی که به فعل تعلق گرفته، این فعل متعلق تارةً به نحو طبیعت ساریه است که مصبّ برائت 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 الترک 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 برعهدۀ ما می‌آید از ناحیۀ 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، تارةً این عدم به نحو طبیعت ساریه است. پشتوانۀ 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، برائت جاری می‌شود اما اگر تصویر ما از عدم این‌طور نبود و یک عدم مضاف به طبیعت یعنی این اعدام همان‌طور که در ناحیۀ 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 می‌شود 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؛ کمااینکه در وجود هم باید این را می‌گفتیم. 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 می‌شود؛ همین عدم مضاف به طبیعت که حدود فردیش را در نظر نگرفتیم؛ تارة مجموع عدم‌ها یک ملاک دارد؛ در اینصورت شما حتماً نسبت به آن مورد مشکوک نمی‌توانید برائت جاری کنید چون یک ملاک به همه قائم است. حالا اقل و اکثر ارتباطی می‌شود یا عام مجموعی، مهم نیست و می‌شود مبنایی. می‌گوییم نمی‌شود یعنی مبنایی است. اگر کسی در اقل و اکثر و ارتباطی برائت جاری کند این هم همین‌طور است و مثل مجموع اجزا صلاتی می‌شود. اگر در اقل و اگثر ارتباطی برائت جاری نکردیم، اینجا هم جاری نمی‌شود. این که محقق عراقی گفت اقل و اکثر ارتباطی؛ باید دلیلش را می‌یافیتم که چرا گفته. ایشان نمی‌گوید چرا. نفرمود اگر ما نهی کنیم از فعل و این عدم بیاید بر عهدۀ ما که نقیض ‌‌صرف‌الوجود است، نفرمود چرا. ایشان می‌گوید این عدم به نحو طبیعت ساریه‌‌ای است که می‌شود اقل و اکثر ارتباطی. سرّش را نگفت اما این بیانی که ما عرض می‌کنیم سرّش را نشان می‌دهد 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، نتیجه‌‌اش می‌شود 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 فردی‌‌اش ملحوظ نیست، به‌گونه‌ای است که ملاکاتش تمانع دارند. این‌طور نیست که یک ملاک به همه قائم باشد به نحو المجموعی بلکه این عدم به کل فردفرد قابل تطبیق است و تمانع هم دارند؛ یعنی ملاک اعدام قابل تحصیل با همدیگر نیست چون اگر می‌شد ما باید همه را به نحو طبیعت ساریه به آن حکم می‌کردیم. تمانع دارند؛ مثل وجود می‌شود علی البدل. انحلالی می‌شود و هم برائت جاری می‌شود و هم اینکه اگر مثل وجود همان‌طور که گفتید وجود مّا که از وجود مضاف به طبیعت استفاده می‌شود و ملاکش هم تمانع دارد در افراد معنایش این است که یک فرد را انجام بدهید این ‌‌صرف‌الوجود حاصل شده است. شما اگر یک عدم را هم اجتناب کنید، این‌گونه عدم ملحوظ؛ یعنی عدم ملحوظ مضاف به وجود؛ یعنی عدمی که خصوصیات فردی را در نظر نگرفتیم ولی ینطبق علی کل فردفرد و ملاکش به نحو بدلی هم هست، اگر این‌طور است شما با یک عدم و ترک محقق کرده اید لا تشرب الخمر و دیگر لازم نیست از بقیه اجتناب کنید. منتهی در لاتشرب الخمر می‌دانیم که ملاک کثرتی است اما اگر در جایی نمی‌دانیم مانند مثالی که در مورد خوردن سیر می‌گفتند که نهی از خوردن سیر کرده اند؛ این یک عدمی است که به کل فردفرد قابل تطبیق است چون هم عدم این سیر را می‌خواهد، هم عدم آن را منتهی علی البدل. چرا؟ چون تمانع بین ملاکاتش هست با اینکه عدمی است. به این دلیل تمانع است که اگر شما تبدیل به وجودش کنید دیگر لغو است. یک دفعه سیر بخورید دیگر فایده ندارد، اعدام هست. پس بین ملاکات اینها تمانع 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 ‌‌صرف‌الوجود در ناحیۀ وجود به‌گونه‌ای است که عدمش این‌گونه تصویر نمی‌شود. ما الان کاری به آن نداریم و فردا به آن می‌رسیم. ما الان عدم‌های مضاف به طبیعت را لحاظ می‌کردیم. پس یک‌گونه طبیعت ساریه‌‌ای هست. یک عدم صرف‌الوجودی است که نتیجه‌‌اش مجموعی می‌شود. یک عدم مّایی است مثل وجود مّا 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 می‌فرماید نهی از ‌‌صرف‌الوجود عدم ساریه است درست است یا نه. به نظر ما بر اساس تفسیر ما از ‌‌صرف‌الوجود خیلی این عدم فرق می‌کند و لذا آثار خودش را دارد و خیلی از موارد ممکن است مصبّ اشتغال باشد نه مصبّ برائت. فکر کنید روی این مطلب تا فردا. الحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[مرور دیدگاه مرحوم عراقی 1](#_Toc165242634)

[نقد اول 1](#_Toc165242635)

[نقد دوم 6](#_Toc165242636)

[دیدگاه مرحوم اصفهانی 11](#_Toc165242637)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

### مرور دیدگاه مرحوم عراقی

بحث در شبهۀ 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 صرف‌الوجود و درهرصورت فرمودند برائت جاری است. در جایی که تعلق پیدا کند به صرف‌الوجود، گفتند اینجا تبدیل می‌شود به اقل و اکثر ارتباطی. عدم فعل به‌صورت اقل و اکثر ارتباطی به عهده می‌آید. تمام این اعدام با هم به عهده می‌آیند به نحو اقل و اکثر ارتباطی، آن وقت آن مورد عدمی که شک داریم نمی‌دانیم 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 می‌گویند برائت جاری می‌شود بر اساس مبنای جریان برائت در اقل و اکثر ارتباطی و اگر طبیعت ساریه باشد کل فردفرد حکم دارد و ما نسبت به این مورد مشکوک شک داریم می‌شود اقل و اکثر استقلالی چون ربطی به بقیه احکام ندارد و امتثال و اطاعت این مخصوص خودش است و مشکوک است و برائت جاری می‌شود.

### نقد اول

اولین نکته که در فرمایش عرض کردیم این است که ظاهراً یک خلطی صورت گرفته است بین نهی از صرف‌الوجود و بین اینکه مفاد نهی که عدم و ترک اگر محسوب کردیم، خود این به نحو صرف‌الوجود 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 صرف‌الوجود تصویر کرده است و این حرف درست است. البته نهی از وجود هم داریم، این وجود می‌شود صرف‌الوجود باشد، می‌شود طبیعت ساریه باشد ولی در کنار این ما باید خود عدم را هم ببینیم چندگونه می‌توان لحاظ کرد. این در کلام محقق عراقی نیامده است و همین‌طور در کلام استاد بزرگوار ما هم نیامده است. در تحف العقول حضرت استاد وحید نهی از صرف‌الوجود و نهی از طبیعت را تصویر کردند، اما نفرمودند که خود عدم و ترک چگونه می‌شود ملحوظ باشد.

حالا به فرض این تدقیق شد، چه فایده‌‌ای دارد؟ فایده‌‌اش این است که به نظر می‌آید این عدم چندگونه می‌شود لحاظ شود. اگر گفتیم نواهی طلب ترک هستند و در واقع عدم‌ها بر عهده می‌آیند یا گفتیم نواهی زجر از وجود هستند، اما زجر از وجود کار مولاست و چه چیزی برعهدۀ عبد می‌آورد؟ آن چیزی که بر عهدۀ عبد می‌آورد 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 می‌آورد و اشتغال به عدم می‌آورد. این حرف درست است چون یک عده در این بحث‌ها یا مشابه این بحث‌ها 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، نکتۀ مهمی است که خیلی اوقات از این غفلت می‌کنند. ممکن است ما نواهی را زجر از وجود بدانیم اما آنچه که برعهدۀ عبد می‌آید و کاری که عبد باید انجام دهد، ترک است. زجر کار مولاست و وقتی نهی می‌کند 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 بر عهدۀ عبد می‌آید و می‌خواهد ببیند آیا آنچه که برعهده‌‌اش آمده است مقطوع است یا مشکوک است و می‌تواند برائت جاری کند یا نه، آنچه که برعهده می‌آید علی‌الظاهر عدم است.

**‌سؤال:** انزجار یک امر درونی و یک فعل جوانحی نیست؟

**‌پاسخ:** انزجاری که گفته می‌شود 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 می‌خواهد. اصلاً وارد آن بحث نشویم. فرض کنیم که ترک و عدم است و این برعهده می‌آید.

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 شبهۀ تحریمیه بحث کرده است. می‌گوید روی این حساب چون هر کدامش حرمت خود را دارد و امتثال و اطاعت خود را دارد، بنابراین آن که مشکوک است، از آن برائت جاری می‌شود.

یک تصویر دیگر این است که همۀ تروک با همدیگر یک حکم داشته باشند به خلاف تصویر اول که به اندازۀ آحاد موضوع، حکم داریم. حالا موضوع را چه متعلق بگیرید و چه متعلق‌المتعلق، منحل می‌شود. اما در این تصویر تمام اینها یک حکم دارند؛ یعنی مولا دیده است یک مصلحت به همۀ عدم‌ها قائم است به مجموعۀ عدم‌ها یک مصلحت قائم است، کل این تروک را یک حکم برای آن آورده است، آیا در شبهۀ اینجا هم برائت جاری می‌شود؟ فرمودند در اینجا هم برائت جاری می‌شود. البته عبارت کفایه معلوم نیست این باشد. ان‌شاءالله بعد که اصل تنقیح بحث تمام شد به‌عنوان تنبیهات فرمایش کفایه را هم بحث می‌کنیم اما از لحاظ کسانی که در اقل و اکثر ارتباطی برائت 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 برائت جاری می‌شود؟ نه از خودش بلکه از مشکوکش؟ علی‌الظاهر جاری می‌شود چون معیار برائت فقط این نیست که تعدد الحکم باشد بلکه اگر سعه و ضیق حکم مثل بحث أجزاء یک واجب یا محرم باشد، آن هم برائت جاری است فرقی نمی‌کند ازاین‌جهت منتهی اگر اجزا شد می‌شود اقل و اکثر ارتباطی و اگر منحل شد و تک‌تک شد می‌شود اقل و اکثر استقلالی.

حالا در پرانتز عرض کنم مرحوم اصفهانی فرمایش آخوند را در اینجا حمل می‌کند که ایشان معیار برائت 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 شریفتان باشد. در حالی که اگر مقصود آخوند این باشد یا مقصود دیگران این باشد حرف علی‌الظاهر 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 می‌شود مثل‌اینکه شما شک دارید که وجوب نماز، قنوت مشکوک را هم می‌گیرد 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 می‌کند؟ 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 می‌دانند.

**‌پاسخ:** در اقل و اکثر؟ من نگفتم بر مبنای آخوند چون مرحوم آخوند در اقل و اکثر حرف‌های عجیب‌وغریب دارد البته حرف‌ها از خودش هم نیست. صاحب حاشیه هم این را دارد. ایشان در آن جا به لحاظ عقلی اشتغالی می‌شود می‌گوید برائت جاری نیست چون دور می‌شود و کذا می‌شود اما به لحاظ ادلۀ شرعی برائتی می‌شود و می‌گوید حاکم بر قبح عقاب بلا بیان است که حرف عجیبی است که سر جای خودش مفصل می‌آید ان‌شاءالله.

حالا اینجا می‌گوییم 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 به‌صورت صرف عدمی که قابل‌تطبیق بر اعدام باشد، اگر این تحت حکم باشد. مثلاً فرض کنید بر ترک یک جلسه‌‌ای یک ملاک قائم باشد به‌طوری‌که اگر من یک ترک تام انجام بدهم نسبت به این جلسه امتثال مولا را کرده‌‌ام و دیگر تروک لازم نیست مثل‌اینکه در صرف‌الوجود ایشان گفتند در صلّ اگر من یک صلاة تحویل مولا بدهم، من امتثال 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 شبهۀ وجوبیۀ موضوعیه به نحو صرف‌الوجود سه قسم کرد. در دو قسمش گفت اشتغال است. چرا گفت اشتغال است؟ گفت وقتی شما صلّ دارید به نحو صرف‌الوجود 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 آمدیم یک عمل خارجی مثلاً فرض کنید همین که چند لحظه در یک جلسه‌‌ای نباشید مصداق ترک جلسه هست یا نه، به نحو شبهه مفهومیه 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 ذمۀ 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 شبهۀ موضوعیه وجوبیه ما باید قائل به تفصیل شویم. اگر صرف‌الوجودی 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 برائتی اما اگر طبیعت ساریه باشد برائت، در نواهی بالمرة برائت است چه صرف‌الوجود 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 برعهدۀ 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 بگوییم اصلاً در صرف‌الوجود ایجابی هم فرمایش ایشان درست نیست چون ورود و خروجش در تصویر شبهۀ موضوعیه اصلاً اشتباه است.

ما در اینجا که عدمی است اگر شک کنیم که این فعل مصداق ترک جلسه است یا نه، چرا نگوییم برائت 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 عهدۀ من آمده است و در این که شکی نداریم و خود این قابل جریان برائت نیست که مطلب واضحی است و اقتضائش هم این است که شما باید یک ترک جلسه تام تحویل مولا بدهید تا امتثال شود. اما نسبت به این فعل مشکوک که آیا این ترک جلسه هست یا نه، نمی‌توانیم برائت جاری کنیم بگوییم 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 امتثال 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 به‌گونه‌ای 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 امتثال باید بکنیم. این فعلی که نمی‌دانم صلاة هست یا نه، نمی‌توانم از وجوبش برائت 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 برائت از آن و هم بدل هم نیست، جزء اطراف بدل یجب الصلاة هم نیست و نمی‌توانم برائت 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 برائت هست یا نه، اما اینکه آیا در امتثال 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 امتثالش 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، برائت از آن جاری است یا نه. شک داریم حرام است یا نه، برائت از آن جاری هست یا نه؟ بحث این است. ما می‌گوییم قطعاً وقتی شک دارید برائت جاری است. ادلۀ عقلی و نقلی نسبت به برائت این جاری است. اما می‌خواهیم بگوییم اصلاً اشتغالی که مرحوم عراقی در شبهۀ موضوعیه جاری می‌کند خارج از بحث است. اینکه ما در امتثال یک واجبی به یک فرد مشکوکی اکتفا کنیم، چه ربطی به برائت دارد اصلاً؟ چه ربطی به شبهۀ موضوعیه دارد؟ در شبهه موضوعیه می‌خواهیم بگوییم این موضوع حکمش مرتفع هست یا نه؟ اینکه این می‌تواند امتثال 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 مصبّ برائت هست یا نه؟ می‌توانیم بگوییم وقتی شک دارم این شخص خارجی حالا بگویید طبیعت فعل آن جا که تعلق به خارج ندارد یا بگویید به لحاظ تعلق به خارج مشکوک الحکم است. آیا می‌توانم برائت جاری کنم؟ باید بگوییم بله می‌شود برائت جاری کرد. اکتفا به این در امتثال یک حکم دیگر است و ربطش به بحث ما چیست؟

اثرش این است که ما با این بیان می‌خواهیم بگوییم آقای عراقی شما بحث شبهۀ موضوعیه را بردید به جای دیگری لذا ما می‌توانیم به نحو اطلاق بگوییم در شبهۀ وجوبیۀ موضوعیه و شبهۀ تحریمیه موضوعیه در همه برائت جاری است. تمام ادلۀ 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 امتثال مولا کنید. بله این حرف درست است اما این چه ربطی دارد به اینکه این فرد مشکوک از آن برائت جاری کنیم یا نه؟

**‌سؤال:** چه اثر عملی دارد؟ اشتغال در متعلق حاکم می‌شود.

**‌پاسخ:** اشتغال کجاست؟ ببینید در شبهۀ موضوعیه مگر می‌خواهیم تمام تکالیف معلومه مولا را حل کنیم؟! به ما چه ربطی دارد؟ بحث شبهۀ 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 برائت 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 ناحیۀ 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. شبهۀ تحریمیه که نیست.

**‌پاسخ:** حرمت چیست؟

**‌سؤال:** نهی‌‌ای است که... .

**‌پاسخ:** مفاد نهی چیست؟ نهی دو تفسیر می‌تواند داشته باشد یکی اینکه طلب ترک باشد. نگویید شبهۀ 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:** شبهۀ وجوبیه است دیگر.

**‌پاسخ:** اگر ما گفتیم نهی طلب ترک است، فارقش 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 عهدۀ شما می‌آید؟ آیا فعلی بر عهده تان می‌آید؟ انزجار چیست؟ ترک است. این نکتۀ 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 می‌گویم در حرمتی که حقیقتش طلب ترک است یا زجر از وجودی است که آن که بر عهده می‌آید عدم و ترک است. این ترک چطور ملحوظ می‌شود؟ اگر ترک مّا باشد مثل فعل مّا باشد که در صرف‌الوجود بر عهده آمد؛ یعنی یک ترک جلسه از من می‌خواهد. اما اگر آمدیم یک مصداق مشکوک آیا ترک جلسه هست یا نه، آیا بر من حرام است؟ ما می‌خواهیم از این برائت جاری کنیم. ببینید در حالی که آن طور که مرحوم عراقی در فعل تصویر می‌کرد در عدم هم قابل تصویر است. دقت کنید می‌خواهم بگویم نقض قطعی به ایشان وارد است. شما نمی‌توانید در امتثال ترک جلسه به مصداق مشکوک اکتفا کنید.

اولین اشکال به ایشان و مؤاخذۀ ایشان این است که شما در باب صرف‌الوجود تفصیلی می‌شود و در باب نواهی می‌گویید مطلقا برائت جاری است. چرا؟ در یک صورتش عین همان حرفی است که در باب وجود می‌زنید. مؤاخذۀ دوم این است که در هر دو جا تصویر شما نادرست است. اینکه نمی‌شود در امتثال به مشکوک اکتفا کرد یک بحث است اما اینکه مشکوک تحت حکم تنجیزی نیست، یک حرف دیگری است. ما می‌گوییم مشکوک در وجود و عدم، در هیچ کدام تحت حکم نیست.

**‌سؤال:** قبح عقاب بلا بیان را در کدام مرحله جاری می‌کنید؟ در مرحلۀ تنجز؟ چون فرض این است که حکم را می‌دانیم؛ چون کم‌وکسری از ناحیۀ موضوع نیست.

**‌پاسخ:** ما نسبت به این گله نمی‌کنیم چون مقطوع است. مگر ازمقطوع برائت جاری می‌شود. می‌خواهم 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 می‌خواهیم برائت جاری کنیم. اینکه مقتضی این است که ما امتثال قطعی کنیم هم که بحثی نداریم. ما می‌گوییم برائت اصلاً در اینجا چیز دیگری است. ما می‌خواهیم ببینیم فردی که نمی‌دانیم این مایع خمر است یا نه، شربش آیا حرام است یا نه؟

**سؤال:** برائت از حرمت جزئی؟

**‌پاسخ:** بله در حرمت جزئی. شبهه‌‌ای در این نیست.

ما می‌خواهیم بگوییم عین همین حرف هم در صرف عدم می‌آید و هم در صرف‌الوجود. اینکه در باب حرمت نمی‌شود به این شرب المایع اکتفا کرد برای یک ترک شرب الخمر به نحو صرف‌الوجودی، این واضح است. یعنی اگر مولا بر عهدۀ 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 می گوییم، ندارد.

**‌سؤال:** واجب عرضی می‌شود.

**‌پاسخ:** این انحصارها عرضی است مثل‌اینکه 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 آمدیم تحصیل یک واجبی مقدمۀ 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 مقدمۀ ترک یک حرامی شد یا مقدمۀ انجام یک واجبی شد از حیث مقدمیت واجب می‌شود. این چه ربطی دارد؟ آن وجوب مقدمی پیدا می‌کند و ربطی به بحث ما پیدا نمی‌کند. در تمام موارد برائت همین است. حالا شما در شرب تتن شک دارید که آیا حرام است یا نه، برائت جاری می‌کنیم. اما اگر آمدیم برئ 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 مقدمۀ یک واجب یا ترک حرامی شد به‌عنوان ثانوی می‌شود یعنی مقدمه می‌شود.

بنابراین عرض ما این است که شبهۀ 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 صرف‌الوجودش 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 کبرای 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 کبرای 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 این‌گونه 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. همۀ اینها را توجه کرده است، درعین‌حال 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 ادلۀ 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 شبهۀ وجوبیه باشد یا تحریمیه؛ وجوبیه‌‌اش صرف‌الوجود باشد یا طبیعت ساریه؛ صرف‌الوجودش صرف‌الوجودی 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، مصبّ برائت است. اینکه ما در آن امر قطعی که ذمه مشغول شده است نمی‌توانیم برائت جاری کنیم، ربطی به این ندارد. اینکه نمی‌توانیم در امتثال آن به این اکتفا کنیم، ربطی ندارد به بحث ما. بحث ما این است که مشکوک الحکم برائت دارد یا نه؟ در تمام موارد برائت این درست است که شما نمی‌توانید به فردی که تحت برائت است امتثال 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 شبهۀ 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 برائت جاری است؛ چون ادلهٔ عقلی و نقلی قبح عقاب بلا بیان و ادلۀ شرعی در مشکوک الحکم تطبیق می‌شود و لذا برائت ثابت است.

چند تنبیه داریم در تعرّض به فرمایشات بزرگان که ببینیم که این بزرگواران چه کردند که اولین نفر مرحوم آخوند است. کفایه را مطالعه کنید تا فردا. الحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[تنبیهات 1](#_Toc165368462)

[تنبیه اول:‌ مساله شک در محصل شبهات موضوعیه 1](#_Toc165368463)

[تنبیه دوم: تفاوت صرف الوجود با اول الوجود 6](#_Toc165368464)

[فارق اول:‌ فارق ملاکی 7](#_Toc165368465)

[فارق دوم: فارق امتثالی 8](#_Toc165368466)

[تنبیه سوم: بررسی کلام مرحوم آخوند 9](#_Toc165368467)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

### تنبیهات

بحث ما در اصل جریان برائت در شبهات موضوعیه تمام شد و نتیجه این شد که به آن صورتی که مسئله تحریر شد در تمام وجوه شک در موضوع در شبهۀ وجوبیه و تحریمیه برائت جاری است منتهی در بحث چندین تفصیل وجود دارد و برخی نکات هست که ان‌شاءالله یک‌به‌یک اینها را در ذیل بحث می‌آوریم.

### تنبیه اول:‌ مساله شک در محصل شبهات موضوعیه

اولین بحث یک تفصیلی است که در کلمات عده‌‌ای 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 آیت‌الله وحید حفظه‌الله هم آمده است و عده‌‌ای از اصولیون که در اینجا قائل به اشتغال شده‌اند و صورت بحثشان این است؛ مثلاً در ترک که نواهی است می‌فرمایند اگر آن چه که مورد طلب هست، طلب ترکی باشد که مسبب و محصل از مجموعه‌‌ای 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 لابه‌لای 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 ان‌شاءالله در اقل و اکثر ارتباطی می‌آید ما در آنجا اشتغالی هستیم مثلاً در وقف ما چون اطلاقات ادله را نپذیرفتیم هر آنچه را که احتمال می‌دهیم شرط، قید یا مانع باشد در تحقق وقف می‌گفتیم همه را باید علی‌القاعده رعایت کنیم تا وقف محقق شود. اثبات نمی‌کند 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 مسئلۀ 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 برعهدۀ شما هست محصّل و مسبب باشد. آن وقت شما باید سبب و محصِّل را اکثر بگیرید تا یقین کنید که مسبب و محصَّل حاصل شده است. این روشن است.

منتهی به نظرم یک خلط بحثی در بحث ما شده است. شبهۀ ما حکمیه نیست؛ شبهۀ مفهومیه که ینتج شبهة 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 می‌گفتیم 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 نمی‌دانیم این فعل خارجی مصداق آن پنج امر هست یا نه، نمی‌دانیم 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 می‌آید که در آنجا شبهات حکمیه است. اگر ما ندانیم چهار جز با همدیگر مسببی را که مکلفیم به آن را ایجاد می‌کند 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 امتثالی باید احراز کنیم ولی فرض این است که ما می‌دانیم که پنج امر با همدیگر مسبب را ایجاد می‌کند، 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 برائت جاری می‌کنیم. 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 برائت جاری می‌کنیم، می‌گوییم 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 شبهۀ موضوعیه است و ربطی به آن جا ندارد.

این اولین نکته است که دوستان روی این نکته دقت کنید. مصباح‌الاصول 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 می‌فرماید چهار گونه تصویر می‌شود؛ چون تصویری که مرحوم شیخ و مرحوم آخوند کرده‌اند ناقص است ایشان می‌گوید صور بحث چهارتاست، نوع چهارمش این است و نتیجه‌‌ای که می‌گیرند این است که در تمام موارد برائت جاری است الا در صورت اخیر که شک در سبب باشد. دیگران هم همین‌طور ظاهراً یک راهی رفتند که علی‌الظاهر خلط بحث با بحث در آنجاست.

سؤال: در اینجا نمی‌شود به دلیل شمول تمسک کرد؟ بگوییم این جا یک کبرای کلی داریم.

پاسخ: به عموم عام کاری نداریم و دلیل نداریم می‌خواهیم برائت جاری کنیم. چون مثال برای عموم عام است. ما یک فرد در اینجا داریم که دلیل بر وجوبش نداریم، می‌خواهیم 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 نمی‌دانیم 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 امتثال می‌شود یا نه.

پاسخ: دیروز این را توضیح دادیم. اینکه ندانیم اکتفا به این می‌شود یا نه، بحث دیگری است. ما در هر موردی که محل برائت باشد این که به این مشکوک می‌شود اکتفا کرد در امتثال یک امری، این بحث دیگری است و شما در هر مورد برائت می‌توانید این را بگویید. بحث در برائت این است که بماهو مشکوک تحت الحکم هست یا نه. من یک تکلیف دارم آیا می‌توانم در امتثال به مشکوک اکتفا کنم؟ معلوم است که نمی‌توانید اکتفا کنید. این که روشن است و می‌گویم در مقام تحریر، بحث را خلط کردند، هم مرحوم عراقی و هم دیگران. حالا در شک در محصل که این هم نیست که می‌گویند مصبّ اشتغال است. این شک در محصل که مصبّ اشتغال است این نیست. این است که اجزاء در شبهۀ حکمیه آورده شده است یا نه، اما اینکه اجزا را می‌دانم چیست، باید این اجزا را بیاورم. می‌خواهم بگویم وقتی شما اجزا را می‌دانید 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 ‌‌صرف‌الوجودی که ما تصویر کردیم این بحث می‌آید. این را باید جدا بحث کرد. این را مرحوم آقای خویی و صاحب منتقی آورده است که اگر ما موارد متیقن که عنوان بر آن صدق می‌کند را ترک کردیم یا در جایی که عام مجموعی باشد همه را آوردیم و فقط می‌خواهیم 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 می‌خواهید بکنید. یعنی شما می‌توانید سبب را با چیزی بیاورید. سبب را می‌توانید با پنج جز بیاورید، معلوم است با مشکوک نمی‌توانید بیاورید.

سؤال: وقتی ملاک به نحو عام مجموعی باشد، همه‌شان با هم سبب است نه فردفرد.

پاسخ: در اقل و اکثر ارتباطی مگر غیر از این است؟

سؤال: در اقل و اکثر ارتباطی کسی نمی‌تواند قائل به احتیاط شود اصلاً

پاسخ: بحث‌ها را خلط نکنید. روی این مبنا.

سؤال: شما قائل به برائت شدید ولی کسی می‌تواند قائل به احتیاط شود.

پاسخ: از شما بعید است این‌طور حرف‌زدن یک بحث را داخل در بحث دیگری می‌کنید. آقای خویی که اینجا می‌گوید برائتی است، حضرت استاد ما برائتی است، آقای عراقی برائتی است در اقل و اکثر و آنها در اینجا می‌گویند اشتغال. آن بزرگواران که در اقل و اکثر ارتباطی می‌گویند برائت، در اینجا می‌گوید احتیاط. این تصویر دارد؟ من این را می‌گویم. شما شاید بگویید بعضی اخباریون شاید در اینجا کلاً اشتغالی باشند، این چه ربطی به ما دارد؟

سؤال: چرا می‌فرمایید خروج از بحث است؟

پاسخ: خروج از بحث است به‌خاطر اینکه این بزرگواران که در اقل و اکثر ارتباطی برائت قائل‌اند، اینجا اشتغال می‌گویند. تصویرشان برای اشتغال چیزی است که خروج از بحث است. حرف ما این است. می‌خواهند اشتغال را تصویر کنند با اینکه در اقل و اکثر برائتی هستند حتی در ارتباطی هم آقای خویی برائتی است، استاد ما هم برائتی است، آقای عراقی هم برائتی است، آقای نائینی برائتی است. اینها همه برائتی هستند. آخوند هم برائتی است منتهی آخوند عقلاً برائتی نیست و شرعاً برائتی است و می‌گوید حاکم است و عدۀ دیگری. اکثراً قائل به برائت هستند. بله برخی مثل صاحب حاشیه برائتی نیست و عده‌‌ای نیستند. اینها دیگر داخل در بحث ما نیست و بحث در بحث نکنیم.

کسانی که برائتی هستند یک تقریبی برای اشتغال در اینجا درست کرده‌اند که می‌گوییم 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 می‌دانیم چیست و باید محصل را بیاوریم. مثل امر به ‌‌صرف‌الوجود که می‌دانیم 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 می‌گوییم برائت 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 می‌گوییم با برائت ثابت می‌شود که این طرف عام بدلی هم نیست یعنی وجوب بدلی هم ندارد. تأثیر برائت این است.

### تنبیه دوم: تفاوت صرف الوجود با اول الوجود

نکتۀ دوم در مسئلۀ ‌‌صرف‌الوجود است که در میانۀ بحث گذشت. مرحوم صاحب منتقی جزماً می‌گوید ‌‌صرف‌الوجود یعنی اول وجود. ما در اصطلاح که بحث نمی‌کنیم چون فایده ندارد. مهم این است که آیا اول وجودی که برخی مثال‌ها دارد با ‌‌صرف‌الوجودی که ما گفتیم یکی است یا دوتا فرض می‌شود که اگر دو فرض می‌شود باید بگوییم فرض الف و ب و اصلاً ‌‌صرف‌الوجود این و آن نگوییم یعنی فرض‌ها را باید تصویر کنیم. به نظر من اول وجود خیلی جاها منطبق می‌شود با ‌‌صرف‌الوجودی که ما می‌گفتیم. ما می‌گوییم ‌‌صرف‌الوجود با آن تحقیق مرحوم اصفهانی با آن اصلاحی که عرض کردیم، یعنی وجود مضاف به طبیعت. همان‌طور که برخی از عبارات خود ایشان می‌گوید وحدت در کثرت. اینجا نه وحدت در کثرت عرفانی و فلسفی باشد، بلکه به این معناست که عنوان وجود که در آن حدود متبادلۀ افراد ملحوظ نیست عنوان وجود مضاف به طبیعت می‌شود. عرض ما این است که این یک صورتی است و نمی‌گوییم تنها صورت ممکن است. یکی از صور تصویر نحوهٔ تعلق امر به یک متعلقی است و نهی از یک متعلقی است. آیا اول وجود که آقای صاحب منتقی ادعا می‌کند، ‌‌صرف‌الوجود 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 این‌طور تعبیر کنید یا آن طور یا نه دو فرض مختلف هستند؟

ما ‌‌صرف‌الوجودی که می‌گوییم اثرش این است که گاهی به نحوی است که مجموعاً یک حکم داشته باشد. یک‌وقتی به نحو تبادلی است یعنی ده‌ها حکم بدلی حاصل می‌شود؛ یعنی عامش بدلی می‌شود چون وجود مضاف به صلاة به این تطبیق می‌شود، به آن تطبیق می‌شود و تمام صلواتی که متصور است تحت حکم می‌روند به نحو بدلیت مثل خصال کفارات بنا بر اینکه ما انحلالی باشیم این نتیجه‌‌اش می‌شود. اما اول وجود همین است؟ به نظرم فرق می‌کند. البته اول وجود هم می‌تواند تطبیق شود به موارد مختلف اما نکته فقط این است و اگر این را حل کنیم تکلیف مشخص می‌شود که آیا تعبیر اول وجود یعنی مفهوم اول وجود که قابل‌تطبیق بر این صلاة و آن صلاة و آن صلاة است جایی برای عموم بدلی می‌گذارد یا نه؟ آیا مساوق با عموم بدلی است؟

#### فارق اول:‌ فارق ملاکی

به نظرم این‌طور نیست. اول وجود گرچه عنوانی است قابل‌انطباق بر کثرات به نحو بدلیت، که ازاین‌جهت با آن ‌‌صرف‌الوجودی که ما می‌گوییم قابل‌انطباق 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، درحالی‌که ‌‌صرف‌الوجود به معنای طبیعت الوجود المضاف الی الطبیعة که لا یشذّ 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 قابل‌تطبیق است به نحو بدلیت. این آیا با اول وجود یکی می‌شود؟ به نظرم نه؛ چون در این تصویر از نحوۀ 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 نحوۀ تعلق تکلیف را تصویر کنیم و بعد بگوییم امتثالمان چطوری است.

سؤال: صرف الطبیعة است

پاسخ: ببینید ما می‌گوییم تعلق امر به طبیعت علی انحاء؛ به نحو طبیعت ساریه و ‌‌صرف‌الوجود. ایشان می‌گوید ‌‌صرف‌الوجود یعنی اول وجود یعنی پس در واقع وقتی گفتند صلّ یعنی اول وجود صلاة را بیاور.

سؤال: اول وجود را به‌حسب اتیان می‌گوید.

پاسخ: موضوع در این است که نحوۀ تعلق امر به فعل و نهی به فعل انحائی دارد. نحوۀ تعلق امر. امر که امتثال نیست.

ما می‌گوییم اینکه اول وجود همان ‌‌صرف‌الوجودی باشد که ما می‌گوییم، ظاهراً این‌گونه 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 قابل‌تطبیق است به نحو بدلیت. آن وقت معنایش این است که تمام ملاک دارند اما ظاهراً اول وجود این نیست.

#### فارق دوم: فارق امتثالی

یک نکته‌‌ای 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 درآن‌واحد هم عرض هم آوردیم، وجود مضاف به طبیعت شاملش می‌شود؛ 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 همه‌شان منطبق است. اگر ما گفتیم ‌‌صرف‌الوجود یعنی نحوۀ تعلق امر به متعلقش به نحو ‌‌صرف‌الوجود است؛ یعنی وجود مضاف بدون لحاظ کثراتش. اگر پنج وجود را با هم آوردیم به نظر من پنج وجود با هم ‌‌صرف‌الوجود است اما اول وجود در آن معنا ندارد و نمی‌شود همه اول وجود باشند. چرا؟ نکته به حرف دقیق‌تری برمی گردد. اول وجود لحاظ کثرتی دارد، اول، دوم، سوم و... ‌‌صرف‌الوجود مرحوم اصفهانی لحاظ کثرتی ندارد و وجود مضاف است. البته وجود مضاف خارجاً بر این تطبیق می‌شود، بر آن تطبیق می‌شود و بر سایر موارد تطبیق می‌شود که نتیجه‌‌اش 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 ‌‌صرف‌الوجودند 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 می‌شود و نکته‌‌اش 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 می‌گوییم پنج تا را با هم آوردیم، نحوۀ تأثیر این کثرات در حصول ملاک مولا چگونه است، بحث می‌خواهد. روی اینها فکر کنید. به نظرم یک جایی که می‌تواند ما را راهنمایی کند که آیا فرقی هست بین ‌‌صرف‌الوجود به تصویر آقای اصفهانی و ‌‌صرف‌الوجود صاحب منتقی یا آن که از کلام مرحوم عراقی استفاده می‌شود، یکی از آنها همین است. دوستان روی آن فکر کنند.

این بحث‌های اصطلاحی که فایده و اثری ندارد. مهم این است که اگر اینها فرق کنند، ما که می‌گوییم در نحوۀ 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 متلازم‌اند، یکی که بیاوریم کافی است.

سؤال: در عالم تجرد این کلام شما درست است، یک نفس مجرد می‌تواند در یک آن امور متکثر را محقق کند، ولی در عالم ماده در آنات زمانی مختلف است و در یک آن چند فعل نمی‌توان محقق کرد.

پاسخ: مولا فرموده یک کاسه آب بیاور بریزم پای گلدان و من پنج کاسه را می‌آورم همه را با هم می‌ریزم. در عالم ماده چنین چیزی شدنی نیست؟! افعال ما به لحاظ اجزاء بدن ما متعدد می‌شوند. این دست من یک حرکت می‌کند و یک دستم یک حرکت دیگر می‌کنند 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 به‌صورت فلسفی آن درست است و هم عرفی آن.

آن که من گفتم دقتی می‌خواهد این است که فرض کنید آب دادن پای گلدان یا آب‌خوردن، یک نکته هست که آن ملاکات این افعالی است که ما انجام می‌دهیم یا آن چیزی است که نهایتاً حاصل می‌شود، آن وقت دخل اعمال ما در حصول آن چیست؟ ما دو آب پای گلدان می‌ریزیم مشترکاً یک طور است، تأثیرشان چطور است. این شاید یک پیچیدگی داشته باشد اما به نحو طبیعی به ما می‌گوید ائتینی الماء، من دو کاسه با هم جلوی او بگذارم، این که مشکلی ندارد. لذا در بحث اجزا اینها را بحث کرده‌اند که اگر شما دو فرد را با هم بیاورید می‌گویند امتثال به هر دو واقع می‌شود. در بحث اجزا این را مورد تصریح قرار می‌دهند. این که من گفتم به‌خاطر این است که در برخی صور ممکن است آن چیزی که مولا می‌گوید 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 هم‌زمان چند فرد را بیاوریم که مشکلی ندارد. پس این هم نکتۀ دوم که در تصویر ‌‌صرف‌الوجود بود.

### تنبیه سوم: بررسی کلام مرحوم آخوند

نکتۀ 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 می‌فرمایند نهی از شیء اذا کان بمعنی طلب ترک الشئ فی زمان خاص و مکان خاص بحیث که اگر یک مورد را ترک نکند هیچ امتثال نکرده، اگر این‌طور باشد می‌گوید کل مشکوک که داشته باشیم که مشکوک الحکم باشد ترکش، اینجا اشتغال لازم است چون اگر شما این را بیاورید احراز نمی‌کنید آن ترکی که بر عهدۀ شما هست را حاصل کردید. قسم دیگری که بحث می‌کند این است یعنی دو قسم را تصویر کرده است، یکی این و دیگری می‌فرماید بله در جایی که کل ترک خودش ملاک داشته باشد و حکم متعدد باشد، می‌گوید آن که مقطوع است، مقطوع و محرز و منجز است و باید امتثال کنیم و آن که مشکوک است برائت جاری می‌شود. این تعبیر ایشان است. بعد بحث‌های دیگری دارد که با استصحاب بخواهیم درست کنیم و بعد یک جایی در آخر بحث یک حرف عجیبی می‌زند که از حیث مشکوکیت برائت جاری است ولی از حیث عدم احراز اشتغال جاری است که این خودش توجیه می‌خواهد که یعنی چه. اینها را می‌گذارم کنار که اذهان شما مشوب نشود.

حالا در اصل بحث ایشان می‌خواهد بگوید ما دو فرض داریم در مثل نواهی چون ایشان در شبهۀ وجوبیه بحث نکرده است. یکی اینکه ترک‌ها مجموعش یک حکم داشته باشد و اینکه احکامش متعدد باشد لذا مرحوم اصفهانی می‌فرماید حرف استاد ما ظاهرش برمی گردد به اینکه آیا حکم واحد است یا متعدد. ملاک اشتغال را حکم واحد قرار داده است و ملاک برائت را حکم متعدد. بعد ایشان اشکال می‌کند. دوستان مطالعه کنند تا فردا ان‌شاءالله.

الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[ادامه تنبیه سوم 1](#_Toc165389715)

[نقد اول: نقد کلام اول مرحوم آخوند 3](#_Toc165389716)

[نقد دوم: نقد کلام دوم مرحوم آخوند 4](#_Toc165389717)

[پاسخ صاحب منتقی از نقد دوم: 5](#_Toc165389718)

[ایراد بر پاسخ صاحب منتقی 6](#_Toc165389719)

[نقد سوم: نقد کلام سوم مرحوم آخوند 6](#_Toc165389720)

[تنبیه چهارم: کلام مرحوم نائينی 10](#_Toc165389721)

[ادعای اول مرحوم نایینی: درباره تفکیک بین اوامر و نواهی 10](#_Toc165389722)

[ادعای دوم مرحوم نایینی: درباره شبهه موضوعیه در احکامی که منوط‌انـد به متعلق‌المتعلق 11](#_Toc165389723)

[ادعای سوم مرحوم نایینی: درباره شبهه موضوعیه در احکامی که متعلق‌المتعلق ندارند 11](#_Toc165389724)

[ادعای چهارم مرحوم نایینی: درباره شبهه موضوعیه در احکامی که به متعلق‌المتعلق منوط نیستند 12](#_Toc165389725)

[نقد ادعای سوم 13](#_Toc165389726)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

## ادامه تنبیه سوم

تنبیه سوم راجع به فرمایش مرحوم آخوند در کفایه بود که یک تفصیلی در بحث محسوب می‌شود. ملخص فرمایش این است که ما دو صورت برای متعلق نهی می‌توانیم تصور کنیم البته ایشان بحثشان در شبهۀ موضوعیۀ تحریمیه است. می‌فرمایند تارةً مقصود از نهی از یک فعلی طلب ترک این فعل است در تمام کثراتش به‌طوری‌که اگر یک مورد هم ترک نشود، هیچ امتثال نشده است. این تعبیر برای این است که ما ترک‌ها را مرتبط با هم ببینیم و همۀ ترک‌های یک فعل را که مطلوب مولاست تحت یک حکم شخصی ببریم به‌طوری‌که دیگر منحل نشود به کثرات و با عدم امتثال یک ترک، کل این حکم عصیان شده باشد. ایشان می‌گوید اگر ترک و نحوۀ تعلق نهی به او این‌طور 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 کرده‌اید. بدون آن احراز نمی‌کنید تحقق آن حکمی که مولا بر شما منجز کرده است.

بله ایشان یک استثنائی می‌کنند می‌گویند همین‌جا اگر ترک حالت سابقه داشت یعنی تا حالا ترک بود، شک کنید با این فرد آیا ترک به هم می‌خورد یا نه، می‌توانید استصحاب کنید که با اتیان این فرد مشکوک، ترک به هم نخورده است. اینجا اصل عملی به کمک شما می‌آید و با استصحاب حل کردید، الان بحث ما برائت بود. ایشان می‌خواهد بفرماید بله یک جاهایی می‌شود 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 فردفرد است، در این صورت آن فرد مشکوک تحت برائت می‌رود 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 می‌شود. شاید توضیحش این باشد که همان‌طور که مرحوم اصفهانی فرموده، مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید آن‌ها منجز هستند و تنجز آنها برای این تنجز نمی‌آورد. این فرد، مشکوک است و برائت از آن جاری می‌کنیم. این ظاهر فرمایش مرحوم آخوند است در تقسیم ثنائی که در اینجا انجام می‌دهد.

مرحوم آخوند بعد این را تسجیل می‌فرماید و می‌گویند همان‌طور که در بحث ایجاب اگر یک فعلی بر ما واجب شد باید احراز کنیم امتثال آن را و نمی‌توانیم به امتثال احتمالی اکتفا کنیم، اگر تروک مرتبطاً با هم برعهدۀ ما آمد همۀ تروک با همدیگر را هم باید احراز کنیم. باید احراز کنیم که مجموع تروکی که مولا از ما خواسته است را تحویل مولا داده‌ایم، آن مورد مشکوک را اگر انجام دهیم، با انجام آن احراز نمی‌کنیم 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 می‌فرماید صرف تعلق نهی به امری موجب نمی‌شود که اگر شک کردیم به نحو شبهۀ موضوعیه اشتغالی بشویم، ولی تحلیل که می‌کنیم 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 مشتبه 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 مشتبه هم تحرز کنیم

و لا یکاد یحرز الا بترک المشتبه ایضاً فتفطن.[[160]](#footnote-160)

پس در این فرد مشتبه گویی ایشان می‌خواهد بگوید از یک حیث که مشتبه الحکم است برائت جاری است اما ازاین‌حیث که ما باید احراز کنیم ترک مرتبط را، ازاین‌جهت باید اشتغالی شویم، پس نباید ترک کنیم مشتبه 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 باتوجه‌به مجموع آن چیزی که تابه‌حال 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 به‌طوری‌که اگر یک ترک را ما امتثال 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 برائت 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 امتثال کنیم آن را. امتثالش 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.

اما اگر این‌طور نیست که حقیقتاً و واقعا هم این‌طور نیست چون ما در باب تنجیز هم کبری را می‌خواهیم که لا تشرب الخمر و هم بدانیم که این مایع که در نزد ماست خمر است تا حکمی که قابل‌تطبیق 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 می‌کنم انحلالاً حکم خودش می‌شود یا سعتاً آن حکم وحدانی که اجزاء مترابط دارد سعه‌‌اش برای این معلوم نیست پس منجز نیست. یعنی شبیه اقل و اکثر ارتباطی که می‌گوییم گرچه صلاة یک حکم شخصی دارد اما این حکم واحد وجوب 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 می‌شود؛ بنابراین برائت جاری می‌شود. لذا مرحوم نائینی از آقای آخوند تعجب می‌کند که شما در بحث اقل و اکثر ارتباطی که برائتی شدید، چرا اینجا اشتغال می‌گویید؟ مگر اینجا فرقی با آن جا دارد؟ بنابراین جواب مرحوم آخوند که صورت ظاهر استدلالش که مقداری موجه می‌آید، این نکته است که بله این تروک مرتبط هستند و ما هم باید امتثال را احراز کنیم. اما امتثال چه چیزی را؟ امتثال آن مقداری که منجز است.

شما در بحث اقل و اکثر ارتباطی هم همین حرف را دارید، می‌گویید ما تکلیفمان به صلاة محرز است، بدون آوردن قنوت شک داریم که آیا تکلیف محرز را امتثال کردم یا نه، بنابراین اشتغالی شویم؟ در آن جا جواب چیست؟ جواب این است که تکلیفی که می‌گویید 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 امتثال تکلیف منجز را، نه احراز کنیم تکلیف محتمل الانطباق را. در بحث ما هم همین است. مجموعۀ تروک یک حکم دارد به اندازه‌‌ای که تروک معلوم الحکم است منجز می‌شود اما سعۀ این مجموع به ترک مشکوک اول کلام است. وقتی سعه حکم محرز نشد، منجز هم نیست. پس باید امتثال 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 می‌کند اصل مبنایش که درست نیست چون ما که برائتی هستیم جایی برای استصحاب در اینجا نیست اما اگر کسی خواست این‌طور استصحاب کند و برائت برای او حل نشد، آیا استصحاب درست است؟ علی‌الظاهر استصحاب هم درست نیست. همان‌طور 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 می‌کنیم ولی به لحاظ ترتب حکم است. اگر موضوعی، موضوع حکم شد ما استصحاب می‌کنیم 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 امتثال. این اثر مترقب در اینجاست. بنابر تقریبِ مرحوم آخوند، ما ذمه مان مشغول شده است به مجموعۀ تروک که باید احراز کنیم همۀ ترک‌ها را انجام دادیم. بعد از انجام این فعل مشکوک استصحاب می‌کنیم می‌گوییم با انجام فعل این آیا ترک مطلق به هم خورد یا نه، می‌گوییم استصحاب می‌کنیم که ترک به هم نخورد. حالا چه چیزی می‌خواهید از آن به دست بیاورید؟ می‌گویید حالا که ترک به هم نخورد، پس ذمۀ من از آن واجبی که بر عهدۀ 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 می‌کنیم مثل استصحاب خود تکلیف. خود تکلیف را که استصحاب می‌کنید 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 می‌شود و به جهت او می‌شود 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 علی‌الظاهر وارد است.

### پاسخ صاحب منتقی از نقد دوم:

صاحب منتقی در جواب ایشان یک تفصیلی قائل می‌شود، که ملخصش این می‌شود که این اشکال مرحوم اصفهانی طبق مبنای خودش وارد نیست. می‌فرماید اگر ما ‌‌صرف‌الوجود را آن طوری که مرحوم اصفهانی معنا کرده است، وجود مضاف به طبیعت علی نهج الوحدة فی الکثرة بدانیم و خود ‌‌صرف‌الوجود به این معنا را متعلق بدانیم، استصحاب اشکالی ندارد؛ چون مانحن‌فیه از قبیل استصحاب جاری در متعلق حکم خواهد شد، و استصحاب در متعلقات محذوری ندارد.

اما بنا بر اینکه ‌‌صرف‌الوجود را اول وجود معنا کنیم، می‌فرماید: دیگر چنین استصحابی جاری نیست؛ چون اول وجود عین متعلق حکم نیست بلکه لازمهٔ متعلق حکم است. بر خلاف مبنای مرحوم اصفهانی که ‌‌صرف‌الوجود را وجود مضاف به طبیعت می‌داند؛ چونکه استصحاب در متعلق حکم می‌شود، در متعلقات احکام می‌توانیم استصحاب جاری کنیم.

أقول: بناء على ما وجّه به كلام الكفاية من حمل مراده على ما إذا كان المطلوب هو طبيعي الترك بحده بنحو الوحدة في الكثرة، يكون الاستصحاب فيما نحن فيه من الاستصحاب الجاري في متعلق الحكم، و هو 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[[161]](#footnote-161).

### ایراد بر پاسخ صاحب منتقی

ما که نفهمیدیم چگونه می‌شود استصحاب جاری کرد. بله متعلقات احکام گاهی خودشان مجعول‌اند 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 می‌شود که موضوعش، موضوع آثار عقلی باشد مثل خود احکام. شما اگر استصحاب وجوب کردید، استحقاق عقاب بر آن مترتب می‌شود. این درست است چون این اثر عقلی برای اعم از ظاهر و واقع است. اما این بیان ربطی به استصحاب ترک ندارد ـ که یک امر تکوینی است و هیچ اثر مجعولی هم ندارد ـ تا من بگویم به لحاظ ترتب آن اثر مجعول این کار را انجام می‌دهم. علی‌الظاهر استصحابش تمام نیست.

## نقد سوم: نقد کلام سوم مرحوم آخوند

اما نکتۀ سوم در کلام مرحوم آخوند. ایشان فرمودند:

الفرد المشتبه و إن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه إلا أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه و لا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضا فتفطن.[[162]](#footnote-162)

این یک حرف عجیبی است. از یک طرف ایشان می‌فرماید این فرد مشتبه موضوع برائت است چون شک داریم در حکمش و از آن طرف ایشان می‌فرماید چون یک تکلیف برعهدۀ من آمده است و من باید امتثال کنم آن را پس باید تحرز کنم از امری که مشتبه الترک است و تا تحرز نکنم یقین نمی‌کنم احراز امتثال را، پس من باید در اینجا احتیاط کنم. خود این حرف یعنی چه؟ بعد فرمودند فتفطن.

در بحث ما یک اشکالی را مرحوم اصفهانی در همین بحث وارد کرده است و اشکال درستی است. ایشان می‌فرماید خود این مشتبه که تکلیف اختصاصی نداشت تا ما شک کنیم در طلبش و بخواهیم برائت جاری کنیم. می‌گوید اصلاً این تعبیر که شما می‌گویید اصالة البرائة از مشتبه است، یعنی چه؟ خود این مشتبه بخصوصه که تکلیف نداشت. تکلیف عبارت بود از همان امر وحدانی که سعه‌‌اش برای این مشکوک بود. ایشان می‌خواهد بگوید اصلاً مگر دو حکم بود که در یکی شما برائت جاری می‌کنید و در یکی اشتغال می‌گویید.

خوب دقت کنید که ایشان چه چیزی می‌خواهد بگوید. عبارت ایشان یک اجمالی دارد. می‌فرمایند این مشتبه که بخصوصه که تکلیف نداشت تا شما بخواهید برائت جاری کنید. یک تکلیف شما داشتید و به تمام ترک‌های مرتبط تعلق گرفته است ـ تعلقٌ شخصی ـ. همۀ ترک‌ها 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 برائت. اینکه از حیث مشکوک الحکم برائتی هستیم ولی به لحاظ احراز امتثال، اشتغالی هستیم، این یعنی چه؟ ما یک تکلیفی داریم، این تکلیف شمولش نسبت به این ترک مشتبه است، سعه‌‌اش نسبت به این مشکوک است. در چنین مشکوکیتی شما یا اشتغالی می‌شوید یا برائتی. جمع بین هر دو یعنی چه؟

بله اگر این فرد به لحاظ دیگری حکم دیگری داشت، می‌گفتید از این حیث که مشکوک است، برائت جاری می‌کنیم ولی به لحاظ حکم دیگر اشتغالی می‌شویم. اما در این بحث مانحن فیه که این چنین نیست. البته ممکن است در 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 سعه‌‌اش نسبت به این مشکوک است؛ بنابراین وجه اینکه ایشان این را فرموده معلوم نیست. محقق اصفهانی می‌فرماید:

كما أن ما افيد أخيرا «من أن أصالة البراءة و إن كان يقتضي جواز الاقتحام في المشكوك، إلا أن قضية لزوم احراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، و لا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضا»، لا يخلو عن محذور، إذ لا شك في طلب هذا الفرد من الترك بالخصوص ليجري البراءة عنه.[[163]](#footnote-163)

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 الترک بالخصوص. در اینجا تاکید بر بالخصوص است. نمی‌خواهد بگوید که ما شک نداریم که مطلوب است یعنی یقین داریم که مطلوب است. این را نمی‌خواهد بگوید. می‌خواهد بگوید شک نداریم که مطلوب نیست بطلبٍ بالخصوص. این فرد خاص ما می‌دانیم طلب بالخصوص ندارد بلکه طلبش از ناحیۀ این هست

و إنما الشك في سعة الترك المطلوب لمثل هذا الترك فعلا.[[164]](#footnote-164)

آن که شک داریم سعۀ آن ترک مطلوب است. ما یک ترک مطلوب داریم. یک ترک مرتبط مطلوب داریم. یک حکم داریم. این حکم وحدانی نمی‌دانیم 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 برائت جاری می‌کنیم 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 برائتی هستیم به بیانی که گذشت.

**سؤال:** در مقام پاسخ به شیخ انصاری که برائتی شدند، فرمایش شیخ انصاری را به نحو کلی طرح می‌کنند در این مورد بحث و می‌فرمایند کلی فرد مشتبه مجرای برائت است اما در مانحن‌فیه باید احتیاط کرد به‌خاطر اینکه در خود تکلیف برائت جاری نمی‌شود. یعنی با این بیان ذکر می‌کنند و جواب می‌دهند نه اینکه جفتش را با هم فرموده باشند. کبرای اینکه در فرد مشتبه باید اصالة البرائة جاری کرد درست است اما این کبری را در مانحن‌فیه تطبیق ندادند و احتیاط تطبیق دادند.

**‌‌پاسخ:** می‌فرماید و ان کان جواز الاقتحام فی المشکوک. مشکوک همین‌جا را می‌گوید.

**سؤال:** قاعدۀ کلی که شیخ انصاری فرمودند را می‌گویند درست است اما در مانحن‌فیه احتیاط است.

**‌‌پاسخ:** اینها را اینجا گفته‌‌اند یا شما استنباط می‌کنید؟

**سؤال:** این معلوم است که هم برائت و هم احتیاط را جاری نمی‌دانند.

**‌‌پاسخ:** بله آن که واضح است هر دو را که نمی‌توانند با هم بگویند. می‌گویند اقتضای آن برائت است اما در اینجا اشتغال جاری است. ما می‌گوییم اصلاً مورد نیست تا شما اشتغال را مقدم کنید.

**سؤال:** مورد برائت نیست اما کبری که فرد مشتبه مجرای برائت 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 می‌داند. چه ربطی به این بحث دارد؟ نتیجه این می‌شود که گرچه در آن فرد برائت جاری است، در اینجا اشتغال جاری است. این حرف معنا دارد؟

**سؤال:** حکم اولی برائت است؟

**‌‌پاسخ:** بله همین خوب است اما نتیجه‌‌اش بد می‌شود. تصویرتان خوب است اما نتیجه‌‌اش بد می‌شود چون گرچه به لحاظ حکم اولی اقتضای برائت دارد، اشکال آقای اصفهانی همین است که مورد، مورد برائت 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 فی‌نفسه و از حیث مشکوک بودن مجرای برائت 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 برائت از آن جاری می‌شود اما می‌گویید اکتفای به این در مقام امتثال آن نمی‌شود، خب 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 برائت جاری کنیم یا نه؟ ما می‌گوییم برائت جاری می‌شود از تعلق نحوۀ وجوب به آن ولو وجوب ‌‌صرف‌الوجودی، 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 برائت از وجوب جاری کنیم یعنی می‌خواستیم بگوییم مشکوک است برائت دارد. واقعاً این فرد مشکوک است و برائت دارد. اما در اینجا، حرف و فرض این است که ما حکم دیگری نداریم. حالا که حکم دیگری نداریم، تنها شبهه از جهت سعۀ این تکلیف و عدمش هست. فلذا می‌گوید باید از این برائت جاری کنید یا اشتغال؛ که البته اینجا برائتی هستیم. روی این مطلب فکر کنید.

## تنبیه چهارم: کلام مرحوم نائينی

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 ـ که ما قبلاً در کلام مرحوم عراقی دیدیم ـ مطرح می‌کند که وقتی یک حکمی به متعلقی 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 نایینی: درباره تفکیک بین اوامر و نواهی

ایشان می‌گوید در اوامر صرف‌الوجود، اطلاق نسبت به متعلق‌المتعلق تصویر دارد اما در باب نواهی همیشه منوط است به وجود موضوع. بعد می‌گویند ما در لباس مشکوک به‌تفصیل این را گفته‌ایم. حالا این الان مصبّ بحث ما نیست که آیا واقعاً موارد اطلاق حکم نسبت به وجود متعلق‌المتعلق، آیا منحصر به اوامر وجوبی ‌‌صرف‌الوجودی است یا در نواهی هم می‌آید؟ ایشان ادعا کردند که در نواهی اطلاقش نمی‌آید. همه‌جا نواهی در جایی که متعلق‌المتعلق دارد، منوط به وجود موضوع یعنی متعلق‌المتعلق است. حالا این بحث جدایی است.

### ادعای دوم مرحوم نایینی: درباره شبهه موضوعیه در احکامی که منوط‌انـد به متعلق‌المتعلق

اما آن که اصل بحث است این است که می‌فرمایند در نواهی، اگر متعلق‌المتعلق داریم (که علی‌القاعده طبق ادعای ایشان حکم منوط به آن است) می‌فرماید نکتۀ جریان برائت این است که فعلیت حکم مشکوک است.

ایشان رفته‌‌اند سراغ بحث اصلی‌شان که احکام نسبت به متعلق المتعلقات به نحو قضیۀ حقیقیه است. روی تقدیر و فرض وجود موضوع حکم شده است. هر کجا که در وجود موضوع شک داشته باشیم، شک می‌کنیم که آیا حکم فعلی است یا نه. می‌گوید وقتی حکم فعلی مشکوک است، مصبّ برائت است چون تنجیز برای جایی است که حکم فعلی معلوم باشد. اگر شما علم پیدا کنید به حکم فعلی آن وقت تنجیز می‌آید. 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 قضیۀ حقیقیه است فعلیتش منوط به وجود موضوع می‌شود. 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 قضیۀ حقیقیۀ شما بالفعل شده است یا نه. پس تنجیزی در کار نیست. پس تخریج استدلال برائت ایشان بر اساس این است که احکام نسبت به متعلق المتعلقات منوط‌اند.

### ادعای سوم مرحوم نایینی: درباره شبهه موضوعیه در احکامی که متعلق‌المتعلق ندارند

حالا ایشان صور دیگر را چه می‌کند؟ این بحث مهم است برای فهم کل نظر ایشان. این شکلش روشن است. محقق عراقی و دیگران همه این را قبول داشتند. اما بقیۀ 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 نتیجه‌‌اش 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 شبهۀ 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 شبهۀ موضوعیه ندارد تا شما بخواهید برائت جاری کنید. یک‌وقتی می‌گویید شبهۀ موضوعیه دارد ولی چون حکم محرز است و منوط نیست، باید اشتغالی شویم چون شک می‌کنیم که آیا آن حکم بدون این فرد امتثال می‌شود یا نه، باید اشتغالی شویم. این دو بیان مختلف است. دومی آن شبیه 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 برائت جاری است یا نه؟ شما می‌گویید برای امتثال 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. علی الظاهر 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 مثل‌اینکه 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، شبهۀ 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 شبهۀ موضوعیه ندارد. چرا ندارد؟! ما مثلاً در غناء اگر شبهۀ مفهومیه نباشد و بدانیم که غناء عبارت است از صوت مرجّع مثلاً. من نمی‌دانم این صوتی که در خارج این‌گونه ایجاد می‌شود، مرجع هست یا نه. شبهۀ موضوعیه است دیگر، چرا نباشد؟

اینجا که می‌رسیم بحث یک‌قدری از مدارش در حال خارج‌شدن است. ما که بحث در لفظ نداریم که شبهۀ موضوعیه چیست. می‌خواهیم ببینیم آیا شک این‌گونه 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 مرجّع هست یا نه، اما می‌دانم که صوت مرجع حرام است. صوتی که نمی‌دانم این‌گونه هست یا نه، آیا مرجّع است یا نه؟ شبهۀ مفهومیه هم نباشد. صوتی که هست آیا مرجع هست یا نه؟ آیا اگر این را ندانیم، حرام است یا نه؟ حالا اسم این باشد شبهۀ موضوعیه یا شبهۀ 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 شبهۀ موضوعیه که برای ما مهم نیست. مگر ما نذر کردیم یا وحی آمده است که شبهۀ موضوعیه مصبّ برائت 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، برائتی می‌شوید. داستان این است.

بنابراین در بحث ما اینکه مرحوم نائینی در فوائد‌الاصول می‌فرماید که شبهۀ موضوعیه اصلاً در آن تصویر نمی‌شود؛ درست نیست بلکه شبهۀ موضوعیه تصویر می‌شود اما اینکه برائتی بشویم یا اشتغالی بحث آخری است. مرحوم عراقی اگر ‌‌صرف‌الوجودی باشد می‌شد اشتغالی و اگر نواهی باشد گفته‌‌اند طبیعت ساریه است و برائتی 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 متعلق‌المتعلق باشد حتماً باید منوط باشد. حالا در اینجا که متعلق‌المتعلق ندارد آیا می‌توانیم 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 نمی‌کنیم، دوستان مطالعه کنند. الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[بررسی دوباره کلام مرحوم نائینی در فوائد الاصول 1](#_Toc165891322)

[برداشت محقق اصفهانی از کلام مرحوم نائينی 2](#_Toc165891323)

[نقد اول کلام محقق اصفهانی 3](#_Toc165891324)

[نقد دوم کلام مرحوم اصفهانی 4](#_Toc165891325)

[بررسی امکان شک موضوعی در احکامی که متعلق‌المتعلق ندارند 8](#_Toc165891326)

[تقریب شهید صدر 8](#_Toc165891327)

[اشکال آیت الله وحید بر مرحوم نایینی 10](#_Toc165891328)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

## بررسی دوباره کلام مرحوم نائینی در فوائد الاصول

بحث در فرمایش محقق نائینی بود در جریان برائت در شبهات موضوعیه که عرض کردیم بین تقریب ایشان در فوائد‌الاصول و اجود فرق است. در فوائد‌الاصول می‌فرمایند در جایی که حکم متعلق‌المتعلق نداشته باشد، شبهۀ موضوعیه فرض نمی‌شود؛ نه اینکه تفصیل بدهند در شبهۀ موضوعیه بین قضیۀ حقیقیه و خارجیه. بعد می‌فرمایند اگر متعلق‌المتعلق داشت و حکم منوط به آن بود، قضیۀ حقیقیه است که در اینجا شک تصویر دارد و برائت جاری است. دوستان دقت کنند که معنای این حرف این نیست که ایشان در برائت تفصیل می‌دهد بین قضیۀ حقیقیه و خارجیه. نمی‌فرمایند شبهۀ موضوعیه اذا تحقق دو حالت دارد؛ اگر قضیۀ ما یعنی حکم ما به نحو قضیۀ حقیقیه بود برائت بود و اگر خارجیه بود اشتغال است. می‌فرمایند اگر متعلق‌المتعلق نداشته باشد فرض شبهۀ موضوعیه نمی‌شود. به تعبیر دیگر قضیۀ حقیقیه در آن فرض نمی‌شود؛ نه اینکه تفصیل بدهند در شبهۀ موضوعیه. اما در اجود التقریرات ایشان نمی‌گوید شبهۀ موضوعیه فرض ندارد. می‌فرمایند شکی که در اینجا هست، شک در مقام امتثال است و مصبّ اشتغال است. در اینجا دقتی که لازم است، از دو جهت است.

### برداشت محقق اصفهانی از کلام مرحوم نائينی

یکی اینکه مرحوم اصفهانی در ضمن بحث‌های خودش بعد از اینکه مبنای خودشان را طرح می‌کنند و ان‌شاءالله در تنبیهات بعدی می‌آوریم، می‌فرمایند معلوم می‌شود معیار برائت و اشتغال این است که اگر کبری و صغرای حکم محرز نباشد درهرصورت مصبّ برائت است چون به‌تفصیل 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 مصبّ برائت است. ایشان می‌فرماید بنابراین معیار وصول صغروی و کبروی حکم است که ان‌شاءالله مفصل بحث ایشان را توضیح می‌دهیم.

بعد می‌فرمایند اینکه برخی گفته‌اند (که اینجا تعریض به مرحوم نائینی است) قضیه باید حقیقیه باشد مقدمتاً لاجراء البرائة، ایشان می‌گوید این مقدمه مستدرک است یعنی در اینجا درست نیست. بعد از آن نکته‌ای بیان می‌کنند که قابل‌توجه است. می‌فرمایند حالا حتی شارع بیاید حکم کند به نحو قضیۀ خارجیه مانند اینکه اگر به ما گفتند لا تشرب هذه الخمور الموجودة فی الدار به نحو قضیۀ خارجیه. نگفتند المایع اذا کان خمراً یجب الاجتناب و لا تشرب، بلکه می‌گویند هذه الخمور الموجودة فی الدار لا تشرب. ایشان می‌گوید اگر در اینجا مایعی مردد شد بین اینکه خمر باشد یا نه، اینجا هم برائت جاری است قطعاً. تعبیر ایشان این است که

فانه قطعا مجرى البراءة، مع أن القضية خارجية، فتدبره فانه حقيق به.[[165]](#footnote-165)

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 فعلية الحكم بعدم الوصول كبرى و صغرى، من دون فرق بين كون القضية حقيقية أو خارجية. فأخذ القضية حقيقية مقدمة للبراءة - و أن فعلية الحكم بفعلية موضوعه بخروجه عن حد الفرض و التقدير - مقدمة مستدركة.[[166]](#footnote-166)

برای جریان برائت، مقدمتاً باید قضیه‌اش حقیقیه باشد و رفته باشد روی فرض و تقدیر، تا شک کنیم در فعلیتش به خروج از حدّ فرض و تقدیر. یعنی بعد از اینکه حکم حرمت روی فرض خمر رفته است مثلاً المایع اذا کان خمراً 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 برائت است.

مرحوم اصفهانی چونکه این‌طور فهمیده است که آقای نائینی کون القضیة حقیقیة را مقدمۀ برائت اخذ کرده است و یک تفصیلی در برائت داده است فلذا بر ایشان اشکال می‌کند که این مقدمه مستدرک است؛ چون حتی اگر قضیه خارجیه باشد باز هم جریان برائت به وصول منوط است.

كما إذا قال لا تشرب هذه الخمور الموجودة في الدار، و تردد أمر مائع بين كونه منها و عدمه، فانه قطعا مجرى البراءة، مع أن القضية خارجية.[[167]](#footnote-167)

پس ایشان از آقای نائینی این‌طور فهمیده است که اگر قضیه خارجیه باشد مصبّ اشتغال است، که دارد بر ایشان اشکال می‌کند. می‌خواهند بگویند آقای نائینی تفصیل داده است و گفته است که اگر قضیه حقیقیه بود برائت و اگر خارجیه بود اشتغال، بعد اشکال می‌کنند که اگر قضیه خارجیه هم باشد و ما شک کنیم قطعاً مصبّ برائت 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 مصبّ اشتغال است. می‌گوید فرض ندارد. بله اگر قضیه حقیقیه باشد به‌طوری‌که حکم منوط به موضوع باشد یعنی متعلق‌المتعلق، آن وقت فرض پیدا می‌کند و جای بحث این است که برائت یا اشتغال، که البته ایشان می‌گوید ما برائتی هستیم.

در اجود التقریرات ایشان می‌گوید این شک برگشتش به شک در امتثال 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 تهافتی است که بعد اشاره می‌کنم. در صرف‌الوجود 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، مصبّ اشتغال می‌شود. ممکن است وجه جمعش این باشد.

درهرحال مرحوم نائینی نفرمود اگر قضیه خارجیه بود اشتغال است. در واقع ترجمۀ فرمایش فوائد‌الاصول این است که به نحو قضیۀ خارجیه 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 الخمور الموجودة فی الدار به نحو قضیۀ خارجیه، آیا اینجا قطعاً مصبّ برائت است؟ یا اینکه باید بگوییم در اینجا هم فرض ندارد همان‌طور که آقای نائینی فرمود نه اینکه فرض دارد و مصبّ 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 الخمور الموجودة فی الدار را دو گونه می‌توان تحلیل کرد: یک‌وقتی شما خمر را به‌عنوان یک وصف اضافه بر موجود می‌آورید؛ یعنی در واقع این است لا تشرب هذه المایعات. اشاره می‌کند به این موجودها. قضیۀ خارجیه که آقای نائینی می‌گوید این است. ما کاری نداریم که در اصطلاح منطق‌دانان، اصطلاح خارجیه، طبیعیه، 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 خارجیه است. ایشان مثال‌های متعددی در جاهای مختلف زده است. می‌گوید اگر بگویند کسانی که در عسکر هستند کذا هستند، این می‌شود قضیۀ خارجیه. لا تشرب هذه الخمور الموجودة فی الدار را دو گونه می‌توان تحلیل کرد: یک‌وقتی این خمر بودنش یک وصف اضافه است یعنی لا تشرب هذه المایعات، که در اینجا شبهۀ 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.

قضیۀ خارجیه یعنی آن که در موضوع تعلیق بر عنوانی نشده باشد یعنی مثل اینکه اشاره کند بگوید اجتنب 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 قضیۀ خارجیه است چون به وصفی تعلیق نکرده است. اما در این عبارت «لا تشرب هذه الخمور الموجودة» ابهام و اجمال است؛ به قول امروزی‌ها کژتابی در آن است یعنی این خمور 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 الخمور 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 شبهۀ 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 الخمور الموجودة، معلق بر خمریت باشد یعنی لا تشرب این مایعات را به قید کونه خمراً، اینکه همان تعلیق قضیۀ حقیقیۀ آقای نائینی است. آقای نائینی قضیۀ حقیقیه‌اش در جزئی هم جاری است. اینکه در اصطلاح منطق آیا قضیۀ حقیقیه روی جزئی می‌رود یا نه و برای سور کلی است، اینها ربطی به بحث ما ندارد. مراد آقای نائینی از قضیۀ حقیقیه روشن است یعنی قضیه‌ای که معلق باشد به فرض و تقدیر موضوعش. اگر بگویند از این مایع به قید کونه خمراً اجتناب کن، این مثل قضیۀ حقیقیۀ در هر جای دیگر است یعنی اذا کان هذا المایع خمراً فاجتنبه. این مثل هر قضیۀ حقیقیه معلق شده است، شک هم در آن تصویر می‌شود و وقتی شک کنید که این مایع خمر است، شک است منتهی این همان قضیۀ حقیقیۀ آقای نائینی است. ما کاری نداریم که اصطلاح منطق‌دانان چیست. فرمایش ایشان روشن است.

پس اینکه آقای اصفهانی در این عبارت تعریض می‌کنند به مرحوم نائینی و نقض می‌کند و می‌گوید اگر قضیۀ خارجیه هم باشد قطعاً برائت جاری است، به نظرم فرمایش ایشان درست نیست چون باید این جمله را تحلیل می‌کردند که در «لا تشرب هذه الخمور 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 قضیۀ حقیقیه است و نقض به نائینی نیست و اگر نباشد شک در آن تصویر نمی‌شود. این راجع به فرمایش آقای نائینی.

سؤال: در این مثال کبرایی که مولا بیان می‌کند این خمرهایی که من می‌دانم خمر است ولو خمر نباشد هم اجتناب کن، در اینجا کبری حجت بر صغری شد. احراز حکم توسط خود حکم انجام می‌شود یعنی توسط خود کبری ما بفهمیم که در اینجا صغری دارد. یعنی همین که مولا می‌گوید هذه الخمور؛ 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 قضیۀ حقیقیه و غیر حقیقیه این است که در خارجیه عنوان را خودش تطبیق می‌دهد و لذا به من ربطی ندارد.

سؤال: می‌تواند 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 قابل‌تطبیق 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 می‌گوید حجت کبری یعنی می‌گوید 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 می‌کنید؟

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 اجتنب 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 می‌کند که قضیۀ خارجیه مثل اشاره است و لذا تطبیقش با خود مولاست. در قضایای خارجیه مولا باید شرایط در مأمور را احراز کند. اما در قضیۀ حقیقیه لازم نیست و به نحو تقدیر می‌آورد و می‌گوید المکلف اذا کان عاقلاً بالغاً کذا و کذا. یک‌وقتی خود مولا می‌خواهد حکم کند، باید احراز کند شرایط را. مرحوم نائینی در جاهای مختلفی ایشان می‌گوید اگر قضیه حقیقیه است که مولا لازم نیست احراز کند. می‌گوید المکلف اذا کان موجوداً یا اذا وجد هناک مکلف و کان عاقلاً بالغاً کذا. این می‌شود قضیۀ حقیقیه. تقدیر است و هر گاه به فعلیت تبدیل شد، حکمش فعلی می‌شود.

اما یک‌وقتی خطاب می‌کند به شخص و شخص باید موجود باشد. به معدوم که نمی‌شود خطاب کرد. اگر حکم به شخص می‌خورد. حالا خطاب یک بحث است و حکم یک بحث دیگر است. اگر حکم می‌کند به شخص و می‌گوید لا تشرب. باید موجود باشد تا به او بگوید لا تشرب.

بنابراین اگر به نحو قضیۀ خارجیه است، وجود موضوع و اوصاف ربطی به مکلف ندارد. وقتی می‌گوید لا تشرب هذا المایع و معیارش خمریت است، خود مولا باید احراز کرده باشد خمریت را و ربطی به من ندارد. اگر قضیۀ خارجیه است یعنی اشاره می‌کند لا تشرب هذا. اگر معیارش هم خمریت است، خودش باید خمریت را احراز کرده باشد و ربطی به مکلف ندارد.

اما یک وقت می‌گوید المکلف اذا وجد هناک مایعاً کان خمراً یجب اجتناب عنه، در اینجا همه را برعهدۀ مکلف گذاشته است و مکلف باید تطبیق کند. اینکه ما می‌گوییم 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 متعلق‌المتعلق ندارند

اما یک حرف باقی ماند. ما در میانۀ بحث در آن جایی که با محقق عراقی بحث داشتیم یکی دو بار این بحث پیش آمد ولی باید جلوتر می‌رفتیم و آن این است که در جاهایی که ما متعلق‌المتعلق نداریم اصلاً شبهۀ موضوعیه قابل فرض هست یا نه؟

مرحوم عراقی که ما به ایشان اشکال کردیم، در صرف‌الوجود می‌گفتند فرض ندارد و هر چه شک کنیم شبهه در امتثال است. اما خود ایشان در شبهۀ تحریمیه می‌گوید اعم از اینکه متعلق‌المتعلق داشته باشد یا نداشته باشد، و در آن جایی که متعلق المتعلق دارد، منوط به متعلق‌المتعلق باشد یا نباشد؛ درهرحال آن جایی که به نحو طبیعت ساریه است مثل لاتکذب می‌گوید در اینجا لامحاله برائت است. اگر شک کنیم به نحو شبهۀ موضوعیه برائت است یعنی در لا تکذبی که ایشان می‌گوید متعلق‌المتعلق ندارد، شبهۀ موضوعیه تصویر می‌شود و برائت است.

حالا بحث این است (به‌خاطر حرف آقای نائینی) که آیا در جایی که ما متعلق‌المتعلق نداریم شبهۀ موضوعیه که شک در حکم باشد، تصویر می‌شود یا نه؟ این قابل‌بحث است. ما در آنجا که به آقا ضیا اشکال کردیم، گفتیم تصویر می‌شود منتها مصبّ برائت است ولی ایشان گفت اشتغال است در صرف‌الوجود. سوال بحث الآن این است که شبهه موضوعیه چطور تصویر می‌شود؟

### تقریب شهید صدر

آقای صدر همین بیان آقای نائینی را که شبهۀ موضوعیه تصویر ندارد را تبیین می‌کند. می‌گویند اگر به ما گفتند لا تتکلم. فرض کنید متعلق‌المتعلق نداریم. می‌گویند اصلاً تصویر ندارد و شک در آن معقول نیست. تعقل نمی‌شود شک در آن چون شخص متکلم شک نمی‌کند که تکلم دارد یا نه. این بحث خوبی است. آن موقع هم در ذهن من بود ولی به‌گونه‌ای حل کردم که حالا می‌خواهیم ببینیم آن حل‌ها درست است یا نه؟ می‌گویند بله بعد از فراغ و پس از اینکه یک فعلی واقع شد ما می‌توانیم شک کنیم که این فعل واقع، مصداق کذب هست یا نه، مصداق صلاة هست یا نه. این را می‌شود شک کرد. اما در حین تکلم و قبل از تکلم شبهۀ موضوعیه معنا ندارد. وقتی به موضوع تعلقی ندارد، معنا ندارد.

یادتان هست که ما در مقام صرف‌الوجود و حتی طبیعت ساریه در نهی تصویری که می‌کردیم چه بود؟ ما می‌گفتیم در کذب می‌توانیم شک کنیم که این مصداق، مصداق کذب هست یا نه؟ گفتیم به این شکل شبهۀ موضوعیه درست می‌شود. خود آقا ضیا که در صرف‌الوجود تشکیک می‌کند، به نظر من ـ همان‌طور که آقای نائینی فرمودند ـ شکش لبّاً برمی‌گردد به اینکه شما شبهۀ موضوعیه تصویر نمی‌کنید. این که می‌گویید به مقام اشتغال برمی‌گردد و شک در امتثال یعنی قبل از مرحلۀ امتثال اصلاً شبهۀ موضوعیه تصویر نمی‌کنیم. اما اقا ضیاء در شبهۀ تحریمیه می‌گویند اگر به نحو طبیعت ساریه شد لا تکذبش هم مصبّ برائت است. این شبهه که اگر متعلق به موضوعی تعلق نداشت مثل کذب (البته طبق فرض آقایان) یا لا تغنّ در غنا، اگر به متعلق‌المتعلقی اضافه نمی‌شود و تعلق ندارد، نکته این است که آیا قبل از عمل شک داریم یا نه؟

دوباره تکرار می‌کنم. تابه‌حال که ما شبهۀ موضوعیه تصویر می‌کردیم این بود که می‌گفتیم شک می‌توانیم پیدا کنیم که آیا این فعل صدق می‌کند؟ صدق برای کجاست؟ نکته‌ای که باعث می‌شود شبهه قوت پیدا کند این است که همان‌طور که آقای نائینی گفته است ظاهراً لااقل در وهلۀ اولی آدم فکر می‌کند که شبهۀ موضوعیه تصویر نداشته باشد. آن شک‌ها که ما می‌کردیم که آیا کذب بر این مصداق تطبیق می‌شود 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 می‌کنید در خمریت یک مایع، قبل از شرب شک دارید که آیا شرب این مایع حرام است یا نه. اما در لاتکذب، قبل از اینکه کذب وقوع خارجی پیدا کند، شک در مصداق معنا دارد؟

سؤال: مثل توریه که شک کنیم.

پاسخ: آن شبهۀ مفهومیۀ حکمیه است. ما شک می‌توانیم بکنیم اما شبهۀ حکمیه و مفهومیه است مثلاً شما می‌توانید شک کنید که حدّ کذب چیست یا حدّ غناء چیست. اینها شبهۀ مفهومیه است که قد ینتهی به شبهۀ حکمیه یا کلاً شبهۀ حکمیه است. این درست است که ما نمی‌دانیم غناء آیا صوت مرجع است یا نیست. اینها شبهۀ مفهومیه و حکمیه است. فرض کنید تمام حدود کذب و غناء معلوم است، تنها شکی که می‌توانید 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 می‌شود.

ما قبلاً این شک را کرده بودیم و این‌طوری شبهۀ موضوعیه را تصویر کرده بودیم. عبارت آقا ضیا هم تقریباً همین است منتهی دقتی که ایشان داشت این است که می‌گویند این برمی‌گردد به شک در امتثال. ما می‌گفتیم در همان مرحله چه می‌گویید؟ خود ایشان در شبهۀ تحریمیه تصویر کرده است. پس نکتۀ بحث ایشان علی‌القاعده نباید این باشد که الان می‌گوییم. شبهه‌ای که الان می‌کنیم بر اساس حرف آقای نائینی این است که آیا من در باب شبهات این‌چنینی ـ که حکمش متعلق‌المتعلق ندارد ـ آنهم قبل از عمل و نه بعد از وقوع، می‌توانم به نحو شبهۀ موضوعیه شک کنم یا نه؟

سؤال: قبل از عمل و بعد از عمل چه فرقی می‌کند؟

پاسخ: خیلی فرق می‌کند. قبل از عمل چگونه شک کنم؟ بعد از عمل یک صوتی از من واقع می‌شود نمی‌دانم این تکلم هست یا نه. یک حرکت لب‌هایی پیدا می‌شود نمی‌دانم 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 شبهۀ مفهومیه حکمیه هم نباشد.

سؤال: هر دو مدلش را می‌آورم، اما همان که شما بعد از عمل تصویر می‌کنید، من قبل از عمل به نحو تعلیقی تصویر می‌کنم.

پاسخ: بعد از عمل چون یک چیزی واقع می‌شود، نمی‌دانم این مصداق هست یا نه.

پس آقای نائینی می‌گوید شبهه تصویر ندارد و آقای صدر هم دفاع می‌کند و می‌گوید اگر به ما گفتند یک حکمی مثل لا تکذب مثل لا تتکلم اصلاً تصویر ندارد. ایشان در مباحث الاصول این‌گونه می‌گویند: لا یعقل الشک فیه من دون اینکه شک بعد از فراغ باشد. می‌گوید بله شک بعد از فراغ داریم که من شک کنم که اصلاً تکلم کردم یا نه. این می‌شود و ربطی به بحث ما ندارد که من شک کنم در این تکلم به نحو شبهۀ موضوعیه. می‌گوید تصویر ندارد.

### اشکال آیت الله وحید بر مرحوم نایینی

آیت‌الله وحید حفظه‌الله کلام نائینی را نقل می‌کند و بعد می‌گوید این حرف شما درست نیست. ما در اینجا هم شک می‌کنیم. می‌گوید در لا تکذب هم شک در صدق داریم. اینجا هم باید احراز کنیم. گویی می‌خواهند آن بیان مرحوم اصفهانی را در اینجا تطبیق کنند. می‌گویند در اینجا هم ما شک می‌کنیم 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 شبهۀ مفهومیه و شبهۀ حکمیه جداست 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 قضیۀ حقیقیه تصویر نمی‌کنیم،

و فیه أن فی هذا القسم و ان لم یتصور کون القضیة من قضایا الحقیقیة التی یکون متعلق فیها مفروض الوجود لکونه منافیاً لغرض من الجعل و لکنه ایضا لا بدّ فیها من احراز صدق عنوان الکذب علی القول الذی تعلق غرض الشارع بانزجار العبد منه حتی حصل علمه بحرمته و لزوم الانزجار عنه، فما یحرز صدق هذا العنوان علی القول فی مرتبة المتقدمة علی الحکم لم یحصل للمکلف 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 شبهۀ مفهومیه. 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 مرحلۀ 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 چهچهۀ من.

پاسخ: این چهچهۀ من؛ یعنی همین چهچهه‌ای 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 می‌گوید شبهۀ موضوعیه تصویر نمی‌شود نکته دارد. بعد از عمل که ایشان شک را قبول دارد و می‌شود شک کرد که این عمل واقع آیا کذب بود یا نه. اینکه قبل از عمل بتوانیم شک در صدق عنوان متعلق را تصویر کنیم، می‌شود یا نه؟

سؤال: قبل از عمل تصویر می‌شود و بعد عمل می‌شود، اول تصور می‌کنم آنچه را که می‌خواهم عمل کنم.

پاسخ: شبهۀ حکمیه و مفهومیه نباشد. شک ندارید که اگر این‌طوری بگویید کذب است. حالا فردا می‌خواهیم مثال‌ هایی پیدا کنیم که با تمام این حرف‌ ها باز شبهۀ موضوعیه تصویر می‌شود. الحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[ادامه بررسی کلام مرحوم نایینی 1](#_Toc165915549)

[اشکال شهید صدر بر مرحوم نایینی 3](#_Toc165915550)

[پاسخ اشکال شهید صدر 3](#_Toc165915551)

[مختار در امکان شک موضوعی در افعال بدون متعلق‌المتعلق 4](#_Toc165915552)

[کلام مرحوم اصفهانی 5](#_Toc165915553)

[مناقشه در کلام مرحوم اصفهانی 8](#_Toc165915554)

[اشکال اول (اشکال آیت الله وحید بر مرحوم اصفهانی) 8](#_Toc165915555)

[پاسخ از اشکال اول 8](#_Toc165915556)

[اشکال دوم (اشکال آیت الله وحید بر مرحوم اصفهانی) 9](#_Toc165915557)

[پاسخ از اشکال دوم 10](#_Toc165915558)

[اشکال سوم (اشکال آیت الله وحید بر مرحوم اصفهانی) 11](#_Toc165915559)

[پاسخ از اشکال سوم 12](#_Toc165915560)

[اشکال چهارم 13](#_Toc165915561)

[اشکال پنجم 13](#_Toc165915562)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

## ادامه بررسی کلام مرحوم نایینی

بحث در فرمایش مرحوم نائینی بود که در فوائد الاصول فرموده بودند که در جایی که تکلیف متعلق‌المتعلق ندارد مثل لا تکذب و امثال اینها، شک در موضوع تصویر نمی‌شود. جلسۀ گذشته عرض کردیم که در کلام برخی از بزرگان تصویر می‌کنند شک در موضوع را به اینکه فعلی که من در خارج می‌آورم، گرچه متعلق‌المتعلق ندارد اما نسبت به خودش تشکیک ممکن است که آیا این فعلی که از من صادر می‌شود 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 می‌توانیم شک کنیم که آیا آن عنوان را دارا است یا نه، منتهی بعد از انجام در خارج دیگر مصبّ برائت نیست. بحث ما این است که تصویر کنیم شک در موضوع را تا شبهۀ موضوعیه پیدا شود تا مصبّ برائت باشد. بحث این است. پس باید قبل از عمل باشد. قبل از عمل آیا شک تصویر می‌شود یا نه؟

مرحوم شهید صدر در تبیین فرمایش مرحوم نائینی فرمودند لا یُعقل شک در این به‌خاطر اینکه در زمانی که عملی انجام می‌دهم، نمی‌شود خودم شک در آن عمل کنم. منتهی بعداً خودشان در ادامۀ بحث اشکال کردند و گفتند می‌شود تصویر کرد.

تصویری که دیگران کرده‌اند تصویرشان روشن است. مرحوم عراقی گرچه در صورتی که تکلیف به نحو صرف‌الوجود باشد ظاهرش این است که تصویر نمی‌کند و لذا می‌گوید هر گونه شکی، شک در اشتغال است. اما در جایی که نهی باشد و نتیجه‌‌اش سریان باشد یا صرف‌الوجود باشد، فرقی نمی‌کند، همۀ انحائش را می‌گوید شک تصویر می‌شود و اتفاقاً در آن جایی که در نواهی متعلق‌المتعلق هم ندارد، ایشان می‌گوید شک تصویر می‌شود به اینکه نمی‌دانیم عنوان فعل صدق می‌کند بر این فعل یا نه؟ یعنی ایشان هم تصویر کرده است شبهۀ موضوعیه را حتی در جایی که متعلق‌المتعلق نباشد، منتهی در تحریم.

یا آیت‌الله وحید حفظه‌الله در شبهۀ موضوعیه تصویر می‌کند به اینکه می‌فرمایند ما نمی‌دانیم این عمل در خارج کذب بر آن صدق می‌کند 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 می‌توانید شک به نحو موضوعی داشته باشید. بله شبهۀ مفهومیه ممکن است و همین‌طور شبهۀ حکمیه. اما شبهه‌‌ای که بعد از فراغ از مفهوم که مفهوم روشن باشد، آیا تصویر دارد؟ ما می‌دانیم غناء صوت مرجع است و ترجیع را هم می‌دانیم چیست. حالا می‌خواهیم این عملی که می‌خواهد از او صادر شود و هنوز صادر نشده است، می‌خواهیم به نحو موضوعی در آن شک کنیم. یعنی چه؟ چگونه تصویر می‌شود؟

## اشکال شهید صدر بر مرحوم نایینی

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 دائرۀ متساوی. اگر دو دائرۀ متساوی ترسیم کنید بر شما حرام است. ایشان می‌فرماید انسان حین ترسیم این دو دایره ممکن است شک کند که آیا این دو دائره متساوی انجام شد یا نشد؟ ازاین‌جهت 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. ازاین‌جهت شما شک می‌کنید. ترسیم فعل شماست و آن دو دایره متعلق‌المتعلق شماست. 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 شبهۀ 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 شبهۀ 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 شبهۀ موضوعیه قبل از عمل ندارد. ایشان در مورد فرمایش نائینی می‌فرماید:

يرد عليه: أنّه من الممكن أن يفرض هذا المتعلّق محدّداً بحدود دقيقة بحيث يحصل الشكّ من نفس الفاعل في حال الفعل في ذلك، كما لو حرم علىٰ المكلّف ترسيم دائرتين متساويتين، فشكّ المكلّف في حين عمله في أنّه هل هذا ترسيم لدائرتين متساويتين، أو تختلف إحداهما عن الاُخرىٰ ولو بقليل‌؟ [[168]](#footnote-168)

این حین عمل بعضی از دوستان پس از جلسۀ دیروز و همین‌طور 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: «فشكّ المكلّف في حين عمله في أنّه 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 برائت پیدا نمی‌کند چون قبل از عمل نیست.

## مختار در امکان شک موضوعی در افعال بدون متعلق‌المتعلق

به نظر من می‌آید که مواردی داشته باشیم که شک در موضوع قبل از عمل بکنیم. مثل‌اینکه فرض کنید ما جهر و اخفات داریم و به ما بگویند که لا تجهر بصوتک. مثل‌اینکه 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. این‌طوری 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 این‌طور 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، به‌عنوان 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 شبهۀ مفهومیه نداشته باشیم و از باب اشتباه خارجی مثل ظلمت شب من حدود عرفه را اشتباه کنم، این هم شبهۀ موضوعیه است چون به‌خاطر ظلمت است نه به‌خاطر اینکه مفهوم عرفه را نمی‌دانم که دقیقاً حدش کجاست. این ظلمت موجب اشتباه است. اینجا آن همهمه موجب 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، نتیجۀ مهمش این است که همان‌طور که مرحوم آقای نائینی فرموده است علی‌الظاهر دشوار است تصویر شک در موضوع به‌نحوی‌که 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 شبهۀ تحریمیه که می‌گوید مطلقاً مصبّ 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 به‌نحوی‌که موضوع برائت باشد، اصلاً نداریم.

بنابراین حتی این تعبیر که مصبّ اشتغال است هم غلط خواهد بود. این شک در آن جایی هم که تصویر می‌شود مصبّ 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 نتیجۀ 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. تعابیر اشتغال و اینها هم علی‌الظاهر دقیق نیست که در نقد فرمایش مرحوم عراقی به‌تفصیل گذشت.

## کلام مرحوم اصفهانی

تنبیه یا نکته دیگر که البته ادامۀ 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 برائت 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 می‌گوید 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 به‌تفصیل 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 کمااینکه 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 البیت، 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 ارادۀ 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 مولاست 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 الحکمیة نیست. وقتی نبود ازاین‌جهت 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)

آیت‌الله وحید حفظه‌الله سه اشکال نسبت به فرمایش ایشان داشته‌اند:

اشکال اولی که فرمودند این است که بحث احکام از اعتباریات عقلائیه است که موجود بین عقلاست در مقام تقنینشان. باید ببینم عقلا چه کار می‌کنند. عقلا اعتبار می‌کنند روی موضوع مقدرة الوجود. هر گاه هم که این موضوع محقق شد، اعتبارشان بالفعل می‌شود و ربطی به علم و جهل ندارد. عقلا این‌طور عمل می‌کنند. لذا ایشان می‌فرماید:

لا ریب ان العقلا ینشئون القوانین علی 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 می‌فرمایند:

و بعد تحقق الموضوع فی الخارج یرون الحکم موجوداً فی عالم الاعتبار و متوجهاً الی المکلف سواء کان عالماً بالحکم أو جاهلا.

خلاصه اینکه عقلا اعتباریاتی که می‌کنند روی موضوع مقدرة الوجود است و پس از آن که موضوع محقق شد آن اعتبار را خارجاً محقق می‌بینند 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 همین‌طور هم است یعنی اگر ما تحلیل کنیم می‌بینیم که عقلا در اعتباراتشان، اعتبار را منوط به علم و جهل مکلف نمی‌کنند. منتهی این اشکال علی‌الظاهر به آقای اصفهانی ازاین‌جهت وارد نیست چون ایشان حکم را اعتبار نمی‌داند. یک مشکلی که هست این است که مرحوم اصفهانی در یک جایی از احکام تعبیر به اعتباریات کرده است. در بحث‌های سابق در برائت هم یک جایی آیت‌الله وحید حفظه‌الله فرموده بودند که ایشان حکم را اعتبار می‌دانند. در آن جا عبارات مرحوم اصفهانی را آوردیم. اعتباری که مرحوم اصفهانی می‌گوید اعتباریات عقلائیه نیست بلکه از باب انتزاعیات است. من قرائن این مطلب را برای دوستان آوردم. اعتباری که ایشان می‌گوید تصریح می‌کند که انتزاعی است. انتزاعیات غیر از این اعتباریات مثل ملکیت و زوجیت و امثال این است که بشود اعتباریات اولیه که ایشان می‌گوید یا طبق تعبیر مرحوم اصفهانی، اعتبارات محقق الوجود موضوعی. بلکه انتزاعی است مثل فوقیت و تحتیت که از انشاء به داعی جعل داعی انتزاع می‌شود.

بنابراین در جواب آقای وحید عرض کنم که محقق اصفهانی حکم را اعتبار نمی‌داند و می‌گوید از انشاء به داعی جعل داعی انتزاع می‌شود 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 نتیجۀ حرف شما این است که مرحلۀ تنجز با مرحلۀ فعلیت یکی می‌شود. علی‌الظاهر این فرمایش درست است یعنی این لازمه‌‌اش هست، اما چه اشکالی دارد؟ ایشان فرموده است با اینکه علم و جهل از امور متقوم به متعلق است. علم و جهل متعلق می‌خواهد. اشکال آقای وحید الان این است که اگر بنا باشد حکم در مرحله‌‌ای که هنوز وصول پیدا نکرده، حکم نباشد، پس شما علم و جهل به حکم پیدا نمی‌کنید. پس علم هم پیدا کنید نباید منجز باشد چون به حکم علم پیدا نکردید بلکه به قوۀ حکم علم پیدا کردید. می‌گوید پس موجب استحقاق عقاب نباید باشد. می‌فرمایند:

فلو کان الحکم قبل العلم به غیرفعلی و کانت قوة الحکم فلا حکم حتی یکون العلم به موجباً لاستحقاق العقاب علی مخالفته ضرورة ان استحقاق العقاب انما هو علی مخالفة الحکم الشرعی و العلم لم یتعلق به علی 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 قوۀ حکم است و علم به قوۀ حکم که موجب تنجز نیست. آن که موجب استحقاق است علم به حکم است.

فلا حکم حتی یکون العلم به موجباً لاستحقاق العقاب علی مخالفته ضرورة ان استحقاق العقاب انما هو علی مخالفة الحکم الشرعی و العلم لم یتعلق به علی مبناه. و ما تعلق به لیس حکماً شرعیاً بل المعلوم هو قوة الحکم.

می‌گوید پس نباید موجب استحقاق شود.

### پاسخ از اشکال دوم

این اشکال هم به نظر می‌آید قدری صوری است چون در بحث استحقاق عقاب که ما روی الفاظ که کار نمی‌کنیم. این‌طور نیست که مثلاً در شرع آمده است که اذا عَلِمَ بالحکم فهو یستحق العقاب علی مخالفته. اگر بود باید بحث می‌کردیم که این حکم که در عبارت است چه‌طور حکمی است؟ آیا قوۀ 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 می‌گوید 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 می‌شود. علم به همین تمام ما بید المولا که تعلق بگیرد با تمام متعلقاتش یعنی کبری و موضوعش و متعلقش و متعلق‌المتعلقش. 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 می‌گوید، نیست.

پس اشکال ایشان وارد نیست که اگر این را نگوییم پس استحقاق عقاب هم نیست. ما می‌گوییم 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 مولاست به داعی جعل داعی روی موضوع مقدرة الوجود. علم به این‌چنین چیزی که تمام بید المولا است معیار است. علم به همانی که شما اسمش را قوۀ حکم گذاشتید، موضوع حکم عقل است. واقعاً همین‌طور 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 می‌آید.

سؤال: شما می‌فرمایید ما بید المولا آمده است فقط منجز نشده است. پس ایشان نباید بفرماید اصل حکم نیست، بلکه باید بفرمایید ما بید المولا هست ولی منجز نشده است.

پاسخ: آقای اصفهانی که این را قبول دارد و منکر نیست. ایشان این‌طور معتقد است که انشاء به داعی جعل داعی امکانی بالفعل نمی‌شود. ایشان می‌گوید بالفعل نمی‌شود، ما هم می‌گوییم بالفعل نمی‌شود. اما یک سؤال دیگر از آیت‌الله وحید حفظه‌الله 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 نمی‌گوید 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 می‌گوید؟ اگر ما گفتیم حکم چهار مرتبه دارد که یک مرتبه‌‌اش تنجز است، آیا لازم است که عقل هم موضوع حکمش به استحقاق عقاب، تنجز باشد؟ اصلاً تنجز خودش استحقاق عقاب است. موضوع حکم آن مرتبۀ سوم است که ما می‌گوییم فعلیت است. حالا مرحوم اصفهانی که زحمت کشید و فرمود آن مرحلۀ سوم حقیقت حکم نیست، بگوید، ما چه‌کار داریم؟ ما می‌گوییم 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 می‌آورد 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 ادلۀ شرعیه سازگار نیست، در مثل مقبولۀ عمر بن حنظه که

من نظر فی حلالنا و حرامنا عرف احکامنا من تعلق المعرفة فیها بالاحکام، الظاهر فی کون متعلقها هو الاحکام الشرعیة حقیقتاً.

### پاسخ از اشکال سوم

اولاً اصلاً نحوۀ 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 یتعلق 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 یتعلق 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 ارادۀ 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 الحکمیة 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 یکی‌یکی 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. این‌طور مثلاً می‌گوییم انشاء به داعی جعل داعی امکانی یعنی لو انقاد لحرکه؛ اگر منقاد نبود و حرکت نکرد باز حکم هست. فایدۀ 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 جملۀ شرطیه‌‌ای که شرطش محقق نیست ولی مفاد جملۀ شرطیه که هست. قضیۀ انشاء به داعی جعل داعی امکانی مثل قضیۀ شرطیه است که لو آن بالفعل نشده است ولی قضیۀ شرطیه هست یعنی حقیقة الحکمیة هست چون جعل داعی امکانی همان جملۀ شرطیه بود.

حالا سؤال این است که آن شرط و آن لو دقیقاً چیست؟ انقیاد که هست؛ یعنی اگر شخص منقاد نباشد این‌طور 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 قضیۀ شرطیه ولو اینکه شرطش محقق نباشد. همان‌طور که لو انقاد اگر نبود و شخص عاصی بود، جملۀ شرطیه که می‌گوید لو انقاد لحرکه هست، پس حکم هست و احکام شارع منوط به ارادۀ عاصی نیست، در مورد وصول هم همین می‌شود اگر لو را اخذ کردیم. مولا یک انشائی می‌کند 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 می‌گویید نیست؟ این خیلی حرف عجیبی است و تحکم است از مرحوم اصفهانی باآن‌همه دقت. شما می‌فرمایید جعل داعی امکانی هم در مورد این شخص واقع نمی‌شود چون نمی‌تواند حرکتش دهد. می‌گوییم 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 می‌کند در خانۀ همه را نمی‌زند تا ایصال کند. به این امید که اگر به عبد رسید و موانع نبود و منقاد بود حرکتش بدهد. این لبّش است. پس وصول هم در ماهیت دعوت امکانی اخذ شده است.

بالاخره می‌خواهم بگویم برای مرحوم اصفهانی باید روشن می‌بود که اگر شما بگویید امکانی یعنی همین امکانی که من می‌گویم یعنی فقط از حیث انقیاد، یک تحکم محض است. حق مسئله این است که جعل داعی امکانی با دو لو است حتی اگر ایشان نمی‌گفت، 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 می‌زنند و حتی غیر از اینها را هم داخل می‌کنند. ما در بحث واجب معلق جز کسانی هستیم که واجب معلق را معقول نمی‌دانیم مثل مرحوم اصفهانی چون می‌گوید بعث و انبعاث متضایفین هستند و اگر انبعاث الان ممکن نباشد، بعث هم وجود ندارد. برخی می‌گویند بعث شارع کمااینکه آن دو لو را دارد، یک لو دیگر هم دارد یعنی وقتی وقت عمل رسید حرکتش بدهد. الان می‌خواهد حج مستطیع را، حج در موسم را. می‌گوییم الان نمی‌شود الزام داشته باشد. می‌گوید 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 ظروفی بالفعل بشود. برای عقلانیت این کار همین‌قدر بس است که یک‌وقت‌هایی واصل بشود و یک‌وقت‌هایی منقاد باشد و یک‌وقت‌هایی ظرف عمل حاصل بشود عبد را حرکت دهد، همین‌قدر کافی است در واجب معلق.

البته ما در آنجا این را نپذیرفتیم به دلیل اینکه قیودی که ما اینجا می‌گوییم هر کدام نکته دارد. اگر می‌گوییم لو انقاد به‌خاطر اینکه حکم را اگر بخواهد مطلق بگوید نسبت به انقیاد معقول نیست. نمی‌شود مولا حکم بکند بگوییم نسبت به عاصی ما حکم نداریم. نمی‌شود تقیید بزنیم به ارادۀ مکلف که اگر اراده کرد حکم می‌آید و اگر اراده نکرد که عاصی است، حکم نیست. این که معنا ندارد که احکام را معلق به ارادۀ مکلف کنیم، بلکه احکام آمده است تا ارادۀ مکلف را ایجاد بکند نه اینکه معلق بر آن باشد. ازاین‌جهت ما مجبوریم که لو انقاد را در ماهیت حکم اخذ کنیم. نسبت به علم هم ازاین‌جهت که تقیید به علم هم ممکن نیست. حالا فردا ما این بحث را ادامه می‌دهیم که اصلاً فرمایش اصفهانی یک اشکال دیگری در ماهیت حکم به هم می‌رساند. الحمدلله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[ادامه بررسی کلام مرحوم اصفهانی 1](#_Toc166016563)

[تنبیه پنجم: معیار شهید صدر در جریان برائت در شبهات موضوعی 2](#_Toc166016564)

[اشکال بر کلام شهید صدر 3](#_Toc166016565)

[توجیه اول کلام شهید صدر و نقد آن 5](#_Toc166016566)

[توجیه دوم کلام شهید صدر و نقد آن 5](#_Toc166016567)

[توجیه سوم کلام شهید صدر و نقد آن 8](#_Toc166016568)

[تنبیه ششم: کلام شهید صدر 9](#_Toc166016569)

[اشکال مرحوم اصفهانی 9](#_Toc166016570)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

## ادامه بررسی کلام مرحوم اصفهانی

جلسۀ 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 ان‌شاءالله هم دوستان خودشان تفطن پیدا می‌کنند و هم در بحث‌های آتی شاید به آن اشاره شود. بعضی از آنها هم قابل‌حل است مثلاً فرمایش ایشان ممکن است به این منتهی شود که در حکم، آن طور که ایشان تصویر می‌کند، احکام مقید می‌شوند به‌خصوص حصۀ عالمین بها چون ایشان حکمی که واصل نشود یعنی مورد علم قرار نگیرد را به حمل شایع حکم نمی‌داند و فعلی نمی‌داند، پس احکام را مختص به عالمین می‌داند.

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 این‌گونه اشکالات به آقای اصفهانی قابل‌حل است چون برگشتش به تغییر اصطلاح ایشان است. آن حکمی که تقیید موضوعش به‌خصوص عالمین بها معقول نیست، همان تمام به ید مولاست. آن را مولا وقتی انشاء می‌کند به داعی جعل داعی به‌خصوص حصۀ عالمین اگر تقیید بکند این غیرمعقول است. لازمۀ حرف ایشان این نیست که انشاء مولا به حصۀ عالمین مقید شود یعنی مولا خطاب کند ایها العالم بوجوب الصلاة یجب علیک الصلاة. این را که ایشان نمی‌خواهد بگوید. می‌فرماید حقیقت داعویت مجبور می‌کند ما را تا بگوییم درباره کسی که به او وصول نشده است استحقاق عقاب ثابت نیست چون حقیقت حکمیت نیست. از باب عدم داعویت 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 یجب علیک الصلاة. ایشان اگر می‌گوید 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 یجب علیک الصلاة.

عرض می‌کنم برخی از این اشکالات قابل دفع است با توجیهی که می‌شود 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 مولاست 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 می‌آید 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 می‌فرماید اصلاً بحث اینکه حکم به نحو صرف‌الوجود باشد یا به نحو طبیعت ساریه باشد؛ وجوبی باشد یا تحریمی باشد، فقط متعلق داشته باشد یا متعلق‌المتعلق داشته باشد، ایشان می‌گوید هیچ‌کدام 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 مصبّ برائت است و اگر بدلی باشد مصبّ اشتغال است. حرف ایشان این است و این یک تفصیل خیلی تمییزی است. این‌همه ما در فرمایش مرحوم عراقی و دیگران تشقیق شقوق کردیم مثل اختلاف در شبهۀ وجوبیه و تحریمیه و صرف‌الوجود و طبیعت ساریه و اینکه نهی بخورد به صرف‌الوجود یا خود این نهی صرف‌الوجودی باشد. شهید صدر می‌گوید همۀ 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 مصبّ برائت است و اگر بدلی باشد شک موضوعی به اشتغال منتهی می‌شود. حالا سرّش چیست؟ ایشان تقریباً در یکی دو جمله سرّش را بیان می‌کند و لذا به قول غربی‌ها یک نظریۀ خیلی بُلدی 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 دائرۀ مولویت مولا و انبعاثی که پیدا می‌شود به اینجا کشیده می‌شود یا نه. یک توسعه‌‌ای در مولویت مولا در این جهت هست که آیا دائرۀ تحریک مولویت مولا تا بدین جا رسیده است یا نه. دائرۀ بعث مولا، تحریک مولوی ایشان بعث است. این دائرۀ بعث تا اینجا آمده است یا نیامده است. باز یکی از نکات برجستۀ 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 قضیۀ حقیقیه باشد و به موضوع منوط باشد منحل می‌شود به عدد آحاد موضوع، ایشان می‌گوید تأثیری در بحث ندارد. همین‌طور به مرحوم آخوند برمی‌گردد و می‌گوید 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 دائرۀ تحریک مولوی مولا آیا موسع‌تر می‌شود یا نمی‌شود. دائرۀ بعث مولا موسع‌تر می‌شود یا نمی‌شود. این توسعۀ در بعث مولا، هم به لحاظ کمّی که عدد احکام است تصویر می‌شود و هم به لحاظ اجزا در یک مرکب تصویر می‌شود کمااینکه در اقل و اکثر ارتباطی اگر شما شک کنید که دائرۀ وجوب، قنوت را هم گرفته است یا نه، دائرۀ تحریک مولوی مولا توسعه پیدا می‌کند. ایشان می‌گوید هر کجا که شک شما منتهی شود به توسعۀ دائرۀ تحریک مولوی مولا یا بعث مولا وقتی شک کنید مصبّ برائت است. اما اگر بدلی باشد ایشان می‌گوید برگشتش به توسعۀ دائرۀ 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. این‌گونه 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 عهدۀ ایشان بگذارم، یک جا عبارتشان ظاهراً این است. نمی‌دانیم ایشان بدلیت را چگونه تفسیر کرده است. اولاً بدلیت تفسیر‌های مختلف دارد یعنی یک‌وقتی بدلیت خودش شرعی است و یک‌وقتی حکم به جامع خورده است و بدلیت عقلی است. درهرصورت 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 می‌گفتند در صرف‌الوجود امر تعلق گرفته است به صلاة و شده صلّ. در مقام امتثال ابدالی وجود دارد. یک ابدالی یقینی‌‌اند و اگر شک کنید که یک بدل دیگری در مقام امتثال هست یا نه، مصبّ اشتغال است.

اما آن روز که بحث می‌کردیم، در نقد مرحوم عراقی عرض کردم شما چرا شک را بردید در مقام امتثال. طبیعی بحث در مقام تکلیف بود. یک‌وقتی می‌گویید شک در تکلیف اصلاً تصویر نمی‌شود، بگویید تصویر نمی‌شود. اما اگر شک تصویر می‌شود دیگر نگویید اشتغال است و ما می‌گوییم شک تصویر می‌شود. چگونه تصویر می‌شود؟ بحث الان بدلیت در مقام تکلیف است یعنی مثل واجب تخییری. اگر ما گفتیم صلّ در مقام تکلیف صرف‌الوجود یعنی کثرات به نحو بدل مورد وجوب‌اند. اگر کسی این را گفت معنایش این است که در خود مقام تکلیف و الزام بدلیت دارید. اینکه چگونه تصویر می‌شود از عویصات بحث اصول است که اصلاً وجوب تخییری چگونه تصویر می‌شود. دوستان در کفایه دیدند سه چهارتا تفسیر در آن جا هست و یک تصویر دشوارتر تصویر مرحوم اصفهانی است که می‌فرمایند وجوب تخییری اصلاً خودش یک وجوب چند لنگه‌‌ای است. ما در عالم دو گونه وجوب داریم؛ یک وجوبی که متعیناً به یک متعلقی می‌خورد و یک وجوب دو لنگه‌‌ای داریم؛ وجوبی که می‌خورد به این متعلق مع جواز تبدیل آن به بدل. امر می‌خورد 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 می‌کنم که این‌طور نمی‌شود و سازگار نیست. یک بحث فوق‌العاده دقیقی است که آیا حقیقت ایجاب به شئ‌‌ای 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 می‌گوید یک‌گونه لزوم است و در عالم یک نحوه لزوم این‌گونه است که دو لنگه‌‌ای است. حالا روی این فکر کنید بحث فوق‌العاده دقیقی است. حالا به هر گونه که واجب تخییری را تصویر می‌کنید، اصلاً مثل مرحوم آقای خویی و عده‌‌ای دیگر قبل از ایشان اصلاً واجب تخییری را به این معنا تصویر نمی‌کنند و می‌گویند در واقع جامع وجوب دارد و خصال در واقع به حکم عقل است چون مصداق‌های اوست. وقتی جامع واجب می‌شود هر فردی می‌تواند امتثال آن شود. لذا هر خصله‌‌ای از کفاره امتثال آن واجب فی البین است نه اینکه خودش طرف وجوب باشد. حالا حرف‌های مختلفی هست. مرحوم آخوند مثلاً بحث دو واجب تعیینی مشروط را مطرح می‌کند و امثال این که سر جای خودش هست.

حالا ما الان کاری به این مبانی نداریم. می‌گوییم هر کسی که وجوب بدلی را تصویر می‌کند 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؛ شبهۀ موضوعیه که به تکلیف منتهی می‌شود 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 حصۀ 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 توسعۀ دائرۀ تحریک مولوی مولا نیست، نمی‌دانیم. 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 برمی‌گردد که گفتم یک جایی ظاهراً قرینه بر این حرف هست که اگر این باشد حتماً نادرست است چون لزومی ندارد که ما این‌گونه تصویر کنیم. این مثل این است که بگوییم برائت در شبهۀ حکمیه می‌خواهیم جاری کنیم بعد بگوییم نمی‌شود چون اگر در مقام امتثال باشد اشتغال است. این چه ربطی به هم دارد ما بحثمان در شبهۀ حکمیه است. حالا بحث در شبهۀ موضوعیه است، بحث ما این است که آیا در شبهۀ موضوعیه می‌شود تصویر کرد؟ چون ایشان می‌گوید به تمام انحاء شک اگر منتهی شد به وجوب بدلی، شک شما منتهی می‌شود 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 می‌شود توسعه را تصویر کرد اما تحریک مولوی ندارد. ممکن است نظر شریفشان به این باشد نه اینکه ما نمی‌توانیم توسعه را تصویر کنیم. من نمی‌دانم خصال کفارات مثلاً (اگر بخواهیم تمثیل کنیم به آنجا) آیا همین سه تاست یا آن چهارمی هم طرف خصال کفاره است. این شک در توسعۀ وجوب تا اینجاست. ممکن است بگویم بله شک در توسعه تکلیف هست اما شک در توسعۀ 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 گونۀ 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 ـ هرچند در عالم ظاهر ـ طرف چهارم خصال کفارات نیست (به‌عنوان‌مثال 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. نگویید 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 این‌چنین بود. ما نمی‌گوییم از ترکش می‌خواهیم برائت جاری کنیم تا شما بفرمایید که ما می‌توانستیم ترک کنیم و به برائت نیازی نداریم. ما نسبت به وجوب خاص و یک وجوب این‌چنینی 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 این‌طوری می‌گویید. آن چه که محرز است برای ما این است که وجوب بدلی تا اینجا آمده است. ایشان هم تصریح می‌کند و درست هم می‌گوید 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 می‌گویید وجوب تا قنوت آمده است، نمی‌دانم قنوت را گرفته است یا نه. همین را شما به تعبیر ایشان زیادت در تحریک مولوی می‌دانید و از آن برائت جاری می‌کنید حالا ما اگر این‌طوری گفتیم وجوب ابدال را مگر نگفتید که همۀ اینها 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 می‌بریم در مقام امتثال؟

**سؤال:** چون ما علم داریم به تعلق حکم به جامع چون تعلق به صرف‌الوجود است و ما مکلفیم به ایجاد طبیعت.

**پاسخ:** این وجوب بدلی که ایشان می‌گوید چیست؟ می‌گوید 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 می‌شود به اینکه وجوب‌های بدلی پیدا شود یا وجوب‌های شمولی. نتیجه‌‌اش این است. لذا از اول هم گفتم که ما تبدیل‌شدن صرف‌الوجود به چنین چیزی را الان بحث نمی‌کنیم. 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 صرف‌الوجود به افراد متیقن است و اینها مشکوک نمی‌شود؟

**پاسخ:** ما راجع به وجوب بدلی صحبت می‌کنیم شما دوباره می‌روید سراغ طبیعت. البته ایشان یک جایی صرف‌الوجود را معنا می‌کند. ایشان می‌گوید به اصطلاح ما (که نمی‌دانیم ایشان این را از کجا آورده است) می‌گوید در اصطلاح ما صرف‌الوجود نفس‌الطبیعة است. بله اگر ما گفتیم نفس‌الطبیعة و ایجاد و وجود را مضاف نکردیم، اشکالات دیگری را به هم می‌رساند. صرف‌الطبیعة مگر شمولی است؟

**سؤال:** صرف الطبیعة، اضافۀ وجود به طبیعت است.

**پاسخ:** در ناحیۀ نهی که شمولی است. من می‌خواهم بگویم صرف‌الطبیعة نه شمول در آن است و نه بدلیت. صرف‌الطبیعة این است. شما با اضافۀ 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 تمانع 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 می‌گوییم 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 برائت جاری می‌کنیم. نتیجه این برائت 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 به‌جای بقیه بیاورید.

جواب این روشن است. برائت نمی‌گوید تو نمی‌توانی به‌جای آنها بیاوری. برائت 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 برائت 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 همۀ آن را در اینجا بحث کنیم یا نه. ایشان اول صرف‌الوجود را به نفس طبیعت معنا می‌کند. حالا این را شما فعلاً به این‌گونه قبول کنید. بعد می‌فرمایند بحث واقع شده است که اگر ایجاب کنیم صرف‌الوجود به این معنای نفس‌الطبیعة را، به یک فرد محقق می‌شود اما اگر نهی به صرف‌الوجود به این معنا؛ یعنی به نفس طبیعت، ینعدم بانعدام تمام افراد. این مشهور است که طبیعة یوجد بوجود فرد و ینعدم بعدم کل افراد. آن وقت ایشان وارد این بحث می‌شود. حالا ما تا یک حدی این را بحث می‌کنیم.

این بحث در چند جای اصول مطرح می‌شود. یکی از جایی که فی‌الجمله به درد می‌خورد اینجاست، 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 طبیعة یوجد بوجود فرد مّا و ینعدم بعدم همۀ افراد. این حرف غلط است. چرا غلط است؟ می‌گویند شما باید بپرسید که این طبیعت مهمل است یا مسوَّر به سور است؟ اگر مهمل است یعنی در قوۀ بعض است یعنی بعض الانسان یوجد بفرد مّا و از آن سو بعض الانسان ینعدم بعدم مّا. بعض الانسان که لازم نیست منعدم شود به عدم تمام افراد. پس اگر این طبیعت مهمل است وجودش به فرد مّا است و عدمش هم به عدم همین وجود طارد است. به‌عبارت‌دیگر وجود هر فرد طارد عدم همین فرد است. ما نمی‌توانیم بگوییم که طبیعت به یک وجود موجود می‌شود، بعد مطرودش و آن عدمی که طرد می‌شود به وجود چیست؟ بگوییم همۀ اعدام است. این که چیز عجیب‌وغریبی است. می‌گوید وجود طبیعت طارد عدم مضاف به خودش است. اگر طبیعت را در قوۀ مهمله گرفتید یعنی بعض الانسان که بعض الانسان یوجد بفرد مّا 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 مسوَّر است یعنی همۀ انسان‌ها، اگر گفتیم همۀ انسان‌ها، همۀ انسان‌ها به همۀ انسان‌ها موجود می‌شود و همۀ انسان‌ها با عدم همۀ 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 مّا و ینعدم بانعدام همۀ افراد حرف غلطی است.

خود مرحوم اصفهانی می‌گوید ممکن است کسی بگوید یک جاهایی ما داریم که یوجد بفرد مّا ولی ینعدم بعدم همۀ 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 همۀ 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 همۀ 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 همۀ 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 می‌گوید 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 یک‌دفعه می‌گویند بله فرمایش مرحوم اصفهانی درست نیست. برای جلسۀ 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 امرونهی و چه در طاردیت و مطرودیتی 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 جلسۀ بعد. الحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[ادامه تنبیه ششم 1](#_Toc166429734)

[دیدگاه محقق اصفهانی 2](#_Toc166429735)

[کلام شهید صدر 2](#_Toc166429736)

[کلام اول شهید صدر: نقد مرحوم اصفهانی 3](#_Toc166429737)

[کلام دوم شهید صدر 5](#_Toc166429738)

[کلام سوم شهید صدر 5](#_Toc166429739)

[کلام چهارم شهید صدر 6](#_Toc166429740)

[کلام ششم شهید صدر 8](#_Toc166429741)

[نقد اول کلام شهید صدر 10](#_Toc166429742)

[نقد دوم کلام شهید صدر 15](#_Toc166429743)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

## ادامه تنبیه ششم

بحث در فرمایشی بود که شهید صدر در نقد کلام محقق اصفهانی داشتند درباره اینکه طبیعت به یک فرد موجود می‌شود و به عدم همۀ افراد منعدم می‌شود. این بحث در جاهای مختلفی طرح می‌شود 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 آن‌چنان‌که در کلمات مشهور، در جواب مرحوم اصفهانی و حالا در نقد شهید صدر آمده است یک بحث عقلی است که طبایعی که تحت حکم می‌روند (حالا در جهت ایجاب و سلب و نهی) چه چیزی اقتضا می‌کنند.

## دیدگاه محقق اصفهانی

مشهور میان اصولیون این بود که طبیعت به فردی موجود می‌شود و به عدم همۀ افراد معدوم می‌شود. مرحوم اصفهانی در موارد متکرری در اصول از جمله همین بحث شبهۀ موضوعیه که الان در آن هستیم، این حرف را نادرست می‌داند و می‌گوید شهرت بلاوجهی است چون طارد عدم هر طبیعتی وجود بدیل اوست و همین‌طور طارد وجودش، عدم بدیل اوست. بنابراین آن‌هایی که با هم متقابل هستند اگر وجود به فرد اضافه بشود، عدم هم به فرد اضافه می‌شود. بنابراین طبیعتی که به فرد موجود می‌شود (که طبیعتاً باید بگوییم طبیعت مهمله است) معدوم می‌شود به عدم فرد مّا و اگر طبیعت به نحو سریان دیده شود وقتی امر به آن شود، وجودش به وجود همۀ افراد است و عدمش هم عدم همۀ افراد است. پس ما جایی نداریم که طبیعت موجود شود به یک فرد و معدوم شود به همۀ افراد. این فرمایش مرحوم اصفهانی است و شبهاتی را هم خود ایشان طرح کردند چون در کلمات قوم هست و جواب داده‌اند که جلسۀ گذشته اشاره کردیم. حرف هم حرف دقیقی است و علی‌الظاهر 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 می‌شود؛ در بحث مرة و تکرار، در نواهی، در اینجا و جاهای متعددی این بحث آمده است. البته من نرسیدم همۀ فرمایشات شهید صدر را در تقریرات مختلف ببینم. اینجا یعنی در شبهۀ موضوعیه در بحوث خیلی مختصر بحث کرده است و به این مطلب هم اشاره کرده است یعنی مطلبی که مباحث از شهید صدر نقل می‌کند را، اصل دعوایش را در آن جا هم آورده است منتهی فرمودند ما به‌تفصیل در مرة و تکرار و نواهی بحث کردیم و تکرار نمی‌کنیم. من فرصت نکردم که آن جا را هم ببینم که شهید صدر همین حرف‌هایی که آقای حائری حفظه‌الله از این ایشان طرح کرده است، همین‌هاست یا چیز دیگری است، اما دعوا همین دعواست.

### کلام اول شهید صدر: نقد مرحوم اصفهانی

ایشان ابتدائاً در جواب محقق اصفهانی می‌فرماید تقابل وجود و عدم را در سه عالم می‌توانیم 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 می‌فرمایند 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. این‌طور نیست که یکی طارد دیگری باشد، بلکه هر دو در ذهن حاصل‌اند. بله یک تقابلی دارند و آن تقابل هم این‌چنین است مثل تقابل دو مفهوم با یکدیگر مثل مفهوم انسان و حجر. البته به نظرم بهتر بود ایشان تعبیر به تخالف می‌کرد؛ دو مفهوم مخالف داریم یکی حجر است و یکی شجر است و یکی انسان. بالاخره ایشان می‌فرماید 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. می‌فرمایند همین انسان و لا انسان را در نظر بگیرید، اینها را وقتی در عالم دوم در نظر می‌گیریم دو مفهوم هستند اما همین دو مفهوم حاکی هستند از واقعیت‌هایی که می‌شود گفت نتیجۀ دوتا قضیه هستند؛ انسان گویی نتیجۀ الانسان موجودٌ است وقتی حاکی می‌شود. لا انسان وقتی حاکی می‌شود، قضیه‌ای که این نتیجۀ آن است، انسان لیس بموجود است که می‌شود 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 صدق و کذب هر دو است. اینجا ایشان خیلی توضیح نمی‌دهد اما مثال می‌زنند. تقابلشان در صدق است یا در صدق و کذب. مثلاً در صدق می‌گویند اگر موجبۀ کلیه را با سالبۀ کلیه در نظر بگیرید تقابلشان در صدق است یعنی در صدق جمع نمی‌شوند. اگر ما بگوییم همۀ این موجودات انسان هستند و همۀ موجودات انسان نیستند، نمی‌شود هر دو صادق باشند اما می‌شود هر دو کاذب باشند به اینکه بعضی از این موجودات انسان باشند. تقابلشان فقط در صدق است اما اگر موجبۀ کلیه را با سالبۀ جزئیه در نظر بگیرید، هم در صدق تقابل دارند و هم در کذب چون هر دو نمی‌توانند با هم صادق باشند. هر دو هم با هم نمی‌توانند 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 پرانتز بگذارید. می‌خواهند بگویند دو قضیه طارد و مطرود نیستند بلکه یک تخالفی دارند در جهت صدق که در صدق با هم جمع نمی‌شوند؛ نه اینکه دو قضیه همدیگر را طرد می‌کنند.

در تطبیق این تقابل‌ها، ایشان می‌فرماید وقتی مولا می‌فرماید صلّ یا لا تصلّ در واقع گفته است اجعل قضیة الصلاة موجودة صادقة یا فرموده اجعل قضیة الصلاة غیر موجودة صادقة. می‌گوید لبّ اوامر و نواهی این است که آن قضیه را صادقه قرار دهد مثلاً صلاة موجودة را یا صلاة غیر موجودة را صادقه قرار دهد یعنی برگشت اوامر و نواهی مولا به مقام جعل یک قضیه صادقة است. پس رفت در عالم قضایا.

حالا حرف ایشان این است که این ربطی به این ندارد که در طبیعت آیا به صرف طبیعتی ـ که مرحوم اصفهانی گفتند ـ بین وجود و عدمشان تقابل دارند. می‌گوید 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 همۀ اعدام معدوم می‌شود و به یک وجود موجود می‌شود. موجود می‌شود به چیزی که طارد عدم خود اوست و معدوم به همان شده است. اگر تمام اعدام است باید شما بگویید همۀ وجودات. بنابراین آقای صدر می‌گوید شما بحث را برده‌اید در عالمی که اصلاً بحث اوامر و نواهی ربطی به آن عالم ندارد. ایشان پس از این که این تعبیر را داشته‌اند می‌گویند:

فتحقيق الحال هنا يرجع إلىٰ أن نرىٰ أنّ قضيّة (الصلاة موجودة) هل تصدق بوجود فرد واحد أو لا تصدق إلّابوجود تمام الأفراد؟، وقضيّة (الصلاة ليست موجودة) هل تصدق بعدم فرد واحد أو لا تصدق إلّابعدم تمام الأفراد؟

خلاصه می‌گویند بحث می‌رود در عالم قضایا و نسبت قضایا. بعد می‌فرمایند:

وكلام المحقّق الإصفهانيّ قدس سره كما ترىٰ غير مربوط بذلك، وإنّما هو مربوط بالتقابل في العالم الأوّل.

این‌گونه با این بیان تکلیف حرف مرحوم اصفهانی را روشن می‌کند و می‌گوید اصلاً رفت به عالم اول؛ درحالی‌که بحث ما در صلّ و لا تصلّ و امثال این مربوط به عالم سوم است. باز ایشان توضیح می‌دهند که به کلمة اخری، 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 می‌گوید لا تصلّ یعنی اجعل الصلاة لیس بموجودة را صادقةً. پس رفت در عالم قضایا. بعد از آن می‌فرمایند:

ولا يصدق عدم وجود الصلاة بمجرّد إبقاء بعض الأعدام وعدم طرده، وإنّما يصدق بانتفاء تمام الأفراد، في حين أنّه يكفي في صدق وجود الصلاة وجود فرد واحد، أي: أنّ ما أفاده المشهور من أنّ الطبيعة توجد بوجود واحد ولا تنعدم إلّا بانعدام تمام أفرادها صحيح.

### کلام دوم شهید صدر

بعد در مورد این مطلب توضیحی می‌فرمایند که توضیح عجیب‌وغریبی است. می‌فرمایند وجود و عدم ابتدائاً به خود طبیعت عارض می‌شود نه به فرد. یا به خود طبیعت یا به حصص طبیعت. حصه به معنای فلسفی یعنی طبیعت مقیده مثل صلاة نفس الطبیعة است و الصلاة فی المسجد طبیعت مقیده است. چرا اول به فرد عارض نمی‌شوند؟ چون فرد به وجود فرد می‌شود یعنی در واقع مُفرِّد و مُشخِّص وجود است. البته اینها را در پرانتز من می‌گویم و ایشان نفرموده است اما واضح است که این است که می‌فرمایند ابتدائاً وجود و عدم عارض بر اصل طبیعت می‌شوند.

ففي المرتبة السابقة علىٰ الوجود والعدم لا يكون هناك أفراد، وإنّما تكون هناك الطبيعة وتكون أيضاً حصص الطبيعة

یعنی حصص فلسفی به معنای طبیعت مقیده.

والوجود والعدم يعرضان علىٰ طبيعة الصلاة مثلاً، وعلىٰ حصّة من حصصها كالصلاة في المسجد أو الصلاة في البيت ونحوهما.

این یک نکته است که ابتدائاً به فرد عارض نمی‌شود بلکه بر آن‌ها وارد می‌شود.

### کلام سوم شهید صدر

بعد می‌فرمایند نسبت حصه با اصل طبیعت نسبت کل و جزء است. الصلاة فی المسجد کل است نسبت به الصلاة. الصلاة طبیعت است و الصلاة فی المسجد حصه است. الصلاة فی المسجد که حصه است یعنی مجموع الصلاة است به علاوۀ قیدش. پس نسبت حصه و طبیعت، نسبت کل و جزء است. البته یک نکتۀ ستاره دار است در اینجا که می‌گویند آن که مساوق با خود است از حیث تساوق افرادش، آن قید است چون الصلاة عام است و غیر موارد الصلاة فی المسجد را می‌گیرد؛ 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 می‌خواهد برگردد به آقای اصفهانی بگوید ما با شما دعوا نداریم. وقتی حرف را خوب تحلیل کنیم شما هم با ما رفیق می‌شوید و می‌فرمایید طبیعت به یک فرد موجود می‌شود و به انعدام همۀ افراد معدوم می‌شود. چرا؟ می‌فرمایند ما دو قضیۀ 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 می‌شود. اگر مرکبی موجود شود کل جزءٍ 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 قضیۀ 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 می‌شود 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 اجزائش موجود نباشد، بلکه می‌شود یک جزئش موجود نباشد. بعد ایشان می‌گوید آن جزئی هم موجود نیست و نباید باشد آن اخص است. این هم نکتۀ مهمی است.

ایشان می‌خواهد بگوید بنابراین نتیجه این می‌شود 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.

إحداهما: أنّ الوجود العارض علىٰ المجموع المركّب ينسحب علىٰ تمام أجزاء ذاك المركّب. والاُخرىٰ‌: أنّ العدم العارض علىٰ المركّب لا ينسحب علىٰ تمام أجزاء المركّب، بل يكفي في عدم المجموع عدم جزء من أجزائه. وبهذا البيان يتّضح أنّه 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 می‌شود.

لأنّ طبيعة الصلاة جزء من تلك الحصّة، والوجود العارض علىٰ المركّب ينسحب علىٰ 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 نمی‌کند برای معدوم بودن صلاة.

لأنّ الصلاة هي الجزء الأعمّ من تلك الحصّة، وقد قلنا: إنّ عدم المجموع لا ينسحب علىٰ تمام أجزاء المجموع، فعدم الحصّة ليس مساوقاً لعدم الصلاة، وإنّما هو مساوق لعدم الجزء الآخر لأنّه أخصّ‌،

می‌گوید عدم مرکب نتیجه‌اش 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. می‌گوید نه، چون صلاة اعم است و معدوم باشد معلوم نیست حصه معدوم شود. آن که اگر معدوم باشد حصه معدوم می‌شود 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 علىٰ كلّ حال. فتحصّل: أنّ ما أنكره المحقّق الإصفهانيّ رحمه الله من كون الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، ولا تنعدم إلّابانعدام تمام الأفراد يكون في الحقيقة راجعاً إلىٰ ما يوافقنا عليه، ويكون من الضروريّات من أنّ وجود المركّب لا يكون إلّابوجود تمام أجزائه، وأنّه يكفي في انتفاء المركّب انتفاء جزء منه.

پس ایشان جواب مرحوم اصفهانی را دادند و به مرحوم اصفهانی می‌گویند اولاً حرف‌های شما مربوط به عالم اول است و ثانیاً اگر حرف شما را هم تحلیل کنیم شما هم مجبورید حرف ما را بزنید چون می‌رسد به رابطۀ کل و جزء و در آن جا شما چیز دیگری نمی‌توانید بگویید. نتیجه اینکه بحث وجود طبیعت بفرد مّا و عدم طبیعت بتمام افراد برگشتش به این است که آیا حصه که آن کل مرکب است رابطه‌اش با طبیعت که جزئش است، چیست؟ و چون این رابطه رابطۀ جز و کل رابطه‌ای 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 می‌شود اما اگر بخواهید طبیعت معدوم باشد یعنی آن کل باید معدوم شود درحالی‌که 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. نتیجه‌ای که می‌گیرند این است که کافی نیست برای عدم الطبیعة، عدم حصه. برای عدم الطبیعة باید تمام افراد معدوم باشد و الا عدم یک حصه کفایت نمی‌کند.

### کلام ششم شهید صدر

وقد ظهر ممّا ذكرناه أيضاً:

حالا بعد از اینکه ایشان با مرحوم اصفهانی تسویه‌حساب کرد، می‌روند سراغ منطق. می‌گویند منطق‌دانان هم اطلاق کلامشان بیخود است. منطق‌دانان گفته‌اند که قضایای مهمله سالبه و موجبه شان با هم درگیری ندارند. اگر گفت الانسان موجود و الانسان لیس بموجود و هر دو مهمله بود و مسوّر به سور عمومی نبود، با هم ناسازگاری ندارد. چرا منطق‌دانان می‌گویند الانسان موجود با الانسان لیس بموجود دعوایی ندارد؟ چون می‌گویند مهمله در قوۀ جزئیه است. (اینها دیگر در کلام ایشان نیست و من توضیح می‌دهم) وقتی شما گفتید الانسان موجود مسوّر به سور عموم نیست یعنی بعض الانسان موجود، بعض الانسان معدوم. لذا اینها با هم دعوایی ندارند. این حرف منطق‌دانان است.

ایشان می‌گوید این حرف درست نیست و منطق‌دانان اشتباه کرده‌اند و باید تفصیل می‌دادند. در اوصافی که عارض باشد بر عناوین مثل الانسان قائم، الانسان لیس بقائم، می‌گویند حرف آنها درست است چون قیام و عدم قیام بعد از تحقق و وجود است و درست است که الانسان قائم یعنی طبیعت انسان قائم است و با یک فرد قائم حاصل می‌شود و اگر یک فرد قائم نباشد می‌توان گفت الانسان لیس بقائم. تعبیر ایشان این‌گونه است.

بعد می‌فرمایند اما اگر محمول وجود و عدم باشد نه مثل قیام و عدم قیام، می‌گوید این درست نیست؛ چون وجود و عدم قبل از تحقق شئ که معنا ندارد وجود داشته باشند؛ بنابراین تقابل بین الانسان موجود و الانسان لیس بموجود، این تقابل حتماً هست و کافی نیست که شما بگویید یک فرد موجود است تقابل ندارد؛ یک فرد موجود و یک فرد هم معدوم. چرا؟ می‌گوید ما قبول داریم که در الانسان موجود و الانسان لیس بموجود، می‌دانیم موضوعش مهمله است یعنی قضیۀ مهمله است و موضوعش مسوّر به سور عمومی نیست. ما از این باب نمی‌گوییم که اینها با هم تقابل دارند و جمع نمی‌شوند بلکه این حرف را می‌زنیم که سلب گرچه موضوعش مهمل باشد و مسوّر نباشد، خودش مولّد عمومیت است. (این حرف خاصی است).

در مثال الانسان لیس بموجودٍ می‌گوید 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 نمی‌گوییم؛ چون فرض این است که مهمله است، بلکه این را می‌گوییم که دو قضیه با هم جمع نمی‌شوند و آن طور که منطق‌دانان گفته‌اند که مهمله‌ها با هم تنافی ندارند، درست نیست بخاطر اینکه انسان لیس بموجودٍ خودش مولّد عمومیت است یعنی همۀ انسان‌ها موجود نیستند. این سلب مولّد کلیت است. می‌فرماید:

فإنّه و إن فرض أنّ الإنسان في قولنا: (الإنسان ليس موجوداً) غير مسوّر بسور يجعله كلّيّاً؛ لأنّ المفروض أنّ القضيّة مهملة لكنّ نفس السلب يولّد الكلّيّة، لما عرفت من أنّ الطبيعة لا تنتفي إلّابانتفاء تمام الأفراد.

پس از یک نقطۀ تحلیل عوالم ثلاثه شروع کرد و بعد فرمود مفاد قضایای شرعی این است که اجعل قضیة 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 رابطۀ طبیعت و حصه رابطۀ جزء و کل است و این‌طوری 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 الطبیعة 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 منطق‌دانان. 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 دعوای عقلی است و متکرر هم هست و طرفش هم شهید صدر است یک انسان بافکر و دقیق‌النظر و ازاین‌جهت 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 ان‌شاءالله 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 نمی‌فهمیم چیست. اینکه می‌گویند 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 عالم القضايا والأحكام.

تقابل به لحاظ مفاهیم یعنی چه؟ بحث سر این بود که تقابل وجود و عدم در چند عالم است. بعد می‌گویند تقابل بین مفاهیم افرادی در ذهن. مگر بحث در مورد انسان و لا انسان بود؟ باز اگر ایشان می‌فرمود مفهوم وجود و مفهوم عدم باز یک وجهی داشت. بحث را بردند در مورد تقابل به لحاظ مفاهیم افرادیه. می‌گویند 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 مّا موجود می‌شود و به عدم فرد مّا معدوم نمی‌شود بلکه به عدم همۀ افراد معدوم می‌شود، راجع به مفهوم انسان و لا انسان صحبت می‌کنند؟ یعنی به قول امروزی‌ها این جابه‌جایی یا شیفت 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 می‌گویند تقابل به لحاظ مفاهیم افرادیه 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 اضافۀ غیر به انسان که معنای حرفی است. سه مفهوم است که به هم اضافه کرده‌ایم. 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 افرادیه؟! اصلاً نسبت به اینها سنجیدن یعنی چه؟! بعد خودشان مثال می‌زنند که تقابلشان مثل تقابل مفهوم انسان و حجر است، بله مفهوم انسان و لا انسان با هم جمع نمی‌شوند. همین را می‌خواهید بگویید، عیب ندارد اما چه ربطی به وجود و عدم داشت؟

من می‌خواهم بگویم حتی اگر ایشان مفهوم وجود و مفهوم عدم را هم مطرح می‌کرد ربطی نداشت. حال که ایشان این را نگفته است و‌ای کاش ایشان می‌گفت 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 می‌آید. این شکلی پیدا می‌کرد اما باز هم بی‌ربط بود چون آن‌هایی که در این بحث صحبت می‌کنند (که طبیعت بوجود موجود می‌شود و به عدم تمام افراد معدوم می‌شود) واضح است که راجع به عالم اول دارند صحبت می‌کنند. شما بحث را بیخود منحرف کردید. مگر راجع به مفاهیم بحث می‌کنند؟ آن‌هایی که گفتند طبیعت موجود است به وجود مّا یعنی به مفهوم وجود؟

**‌سؤال:** خودشان گفتند این بی‌ارتباط است. می‌گویند این عالم محل بحث ما نیست.

**‌پاسخ:** ایشان به مرحوم اصفهانی اشکال می‌کند و می‌گوید شما بیخود بحث را آن جا بردید بلکه بحث اینجاست که ما می‌گوییم یعنی عالم دوم و سوم.

**‌سؤال:** در قضایا که سومی است.

**‌پاسخ:** عیبی ندارد، سومی هم همین‌طور است و هر دو بی‌ربط است. هر دو بی‌ربط است البته عالم سوم و عالم اول با هم مرتبط هستند ولی ایشان بیخود قطع ارتباط کرده است.

چونکه ایشان می‌خواهد مرحوم اصفهانی را رد کند می‌گوید حرف شما مربوط به عالم اول است درحالی‌که 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 می‌گویند طبیعت به وجود مّا موجود می‌شود؛ یعنی قضیۀ الصلاة موجودة؟ چه ربطی به این دارد؟ البته من می‌گویم اینها ترجمه می‌شوند به همدیگر. سومی و اولی که به آن می‌رسیم. اتفاقاً از اشکالاتی که به ایشان هست این است که می‌گوید 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 می‌کنم این عوالمی که شما درست کردید ربطی به حرف قوم ندارد. قوم وقتی می‌گویند طبیعت موجود به وجود مّا می‌شود یعنی به مفهوم و قضیه؟ به قضیه چه کار دارند؟ می‌گویند به وجود مّا طبیعت موجود می‌شود و اینها با قضیه چه کار دارند. بله قضیه می‌تواند حاکی از این باشد. وقتی طبیعت به فرد موجود می‌شود می‌توانیم بگوییم الطبیعة موجودة بفرد مّا و زمانی که طبیعت معدوم می‌شود به تمام افراد یا به بعض افراد می‌توانیم بگوییم الطبیعة لیس بموجودة. 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 بپرسید و سیرۀ من همین بوده است بر خلاف برخی استادان که تا شاگرد سوال می‌کند می‌گویند ای بی‌سواد برو یاد بگیر. من برعکس واقعاً اعتقادم این است که بسیاری از ترشحات ذهنی دوستان ولو بالبداهة است چیزهای خیلی خوبی است اما اگر از قبل فکر نکرده باشند یک حرف خوب را پرورش ندادند. مثلاً یک‌وقتی 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 حضرت‌عالی 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 یک‌وقتی خودش را می‌بینیم که افرادی‌اند و یک‌وقتی به لحاظ حکایت از خارج، ایشان می‌فرماید:

واُخرىٰ نتصوّرهما بما هما مرآتان للخارج بعنوان حكايتهما عن الخارج، فيكونان حصيلتي قضيّتين وهما: الإنسان موجود، والإنسان ليس بموجود، والتقابل بين هذين الأمرين وهاتين القضيّتين أيضاً ليس بملاك الطارديّة والمطروديّة.

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 قضیۀ تصدیق است. چرا می‌گوید حصیلة قضیه؟

این حرف هم که زیاد در منطق و اصول تکرار می‌شود که اوصاف قبل از علم به آن إخبار یا أخبار 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 راه‌رفتن 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 مطاوعۀ 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 احمدِ عالم آمد، اگر او نداند که احمد عالم است، با این جملۀ من، او اطلاع پیدا می‌کند که احمد عالم است و احمدِ 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 قضیۀ الانسان موجودة نیست. این چه جمله‌ای است که شما فرمودید؟ می‌گوید یک‌وقتی خود مفهوم انسان را می‌بینیم که انسان افرادی است، یک‌وقت 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 کثیراً ما دیدم اشتباه می‌کنند که مصداق را وجود می‌گیرند. افراد درس‌خواندهٔ 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. هیچ‌وقت انسان از وجود حکایت نمی‌کند و همین‌طور هر مفهوم دیگری چه مفهوم اولی و ماهوی و چه مفاهیم معقول ثانوی فلسفی و منطقی، هیچ‌کدام 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 به‌عنوان حکایت از خارج باشد «فيكونان حصيلتي قضيّتين وهما: الإنسان موجود، والإنسان ليس بموجود». انسان لیس بموجود تحلیل بیشتری می‌خواهد چون اصلاً لا انسان مفهوم افرادی و تک نیست بلکه سه مفهوم است. در آن مفهوم چون به‌گونه‌ای 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 به‌گونه‌ای با عدم مرتبط می‌شود به خلاف مفهوم چون مفهومش افرادی و تک نیست بلکه سه مفهوم است. اگر این را بخواهیم به قضیه دربیاوریم می‌شود انسان لیس بموجود. اگر بخواهیم به قضیه در بیاوریم و خبر بدهیم این می‌شود. بنابراین این تحلیل ایشان هم علی‌الظاهر درست نیست.

### نقد دوم کلام شهید صدر

اما می‌آییم سر ظاهراً آن بزنگاه که مرحوم شهید صدر می‌خواهد بفرماید اصلاً آن که برای ما مهم است در بحث صلّ و لا تصلّ، امتثال‌های این‌هاست مثلاً و اینجا متعلق اینها بحث وجود خارجی یا عدم خارجی نیست بلکه این است که این را قضیه قرار بدهید. می‌گویند صلّ یعنی قضیۀ الصلاة موجودة را صادقه قرار بده و لا تصلّ یعنی صلاة لیست بموجودة را صادقه قرار بده.

من نظرم این است که واقعاً بافتنی بیشتر از این را شاید در عالم اسلام نداشته باشیم. صلّ یعنی قضیۀ الصلاة موجودة را صادقه قرار بده؟! می‌گوید 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 می‌گویند. صلّ بعث به وجود صلاة است و لا تصلّ زجر از وجود صلاة است. اینکه اجعل قضیة الصلاة موجودة صادقة، این حرفها چیست؟

بله وقتی شما می‌گویید ایجاد کن صلاة را، لازمه اش این است که بعد الصلاة موجودة صادقه می‌شود. ما اگر بخواهیم این را حساب کنیم دهها قضیۀ دیگر هم می‌توانیم ردیف کنیم. مفاد اولیۀ صلّ چیست؟ حتی شما نمی‌توانید بر عهده مولا بگذارید، گرچه من قبول دارم که اینها با هم متلازم هستند. وقتی شما طبیعت را در خارج ایجاد می‌کنید لازمه اش این است که قضیۀ هذا الطبیعة موجودة صادقة. بله این لازمه اش است ولی مگر مولا تمام لوازم معنایی را اراده می‌کند؟ مگر گوینده تمام لوازم معنایی را اراده می‌کند؟ می‌خواهم بگویم با اینکه ترجمه به عالم قضیه را قبول داریم؛ یعنی ملازمه و مساوقت را ولی نمی‌توانی بر عهدۀ مولا بگذاری که وقتی مولا انشاء می‌کند صلّ یعنی اجعل قضیة الصلاة موجودة صادقه. 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؟ می‌گویند 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 نمی‌توانید بگویید صلاة یعنی وجود الصلاة. پس وجود الصلاة از لوازم بعث می‌دانیم که می‌گوییم وجود الصلاة چون بعث به طبیعت که معنا ندارد.

من می‌خواهم بگویم از واضحات است که وقتی می‌گویم برو یعنی در واقع بعث می‌کنم به ایجاد رفتن. همین‌قدر. اما اجعل قضیة رفتن موجودة صادقة، قرار بده این قضیه را صادقة. واقعاً انسان تعجب می‌کند که اینها را از کجا آوردند. آیا ما حاضریم فقه را این‌گونه بحث کنیم؟ یعنی اگر در فقه به ما گفتند صُم یعنی اجعل قضیة الصوم موجودة را صادقه؟ 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 نمی‌توانید بر عهدۀ گوینده بگذارید. مثلاً یک نفر می‌آید خبر می‌دهد 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 صادقة، از این نمی‌خواهد خبر بدهد. ممکن است بگویید لازمۀ خبر او این است ولی ممکن است نسبت به لازمۀ آن توجه نداشته باشد و قصدی نداشته باشد. دو ماشین بدجور تصادف کردند با هول و ولا می‌آید می‌گوید دو ماشین تصادف کردند. همین‌قدر. این لازمۀ معنایی که درست هم هست که قضیۀ تصادف دو ماشین موجود شد یکون صادقة، این از لوازم همان خبر اوست اما آیا باید اخبار کرده باشد به همین؟

**‌سؤال:** نگفته است معنایش این است بلکه گفته است کأنّه یقول.

**‌پاسخ:** کأنّه یعنی چه؟ در بحث عقلی با مثل مرحوم اصفهانی شما دنبال کأنّه می‌گردید؟ کأنّه را بیندازید دور. یک حرف روشن عقلی مشهور دارد و یک حرف روشن عقلی مرحوم اصفهانی دارد، با کأنّه می‌خواهید درست کنید.

حالا فکر کنید تا فردا هنوز با حرف ایشان کار داریم. الحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[ادامه بررسی کلام شهید صدر 1](#_Toc166665335)

[بخش اول کلام شهید صدر 2](#_Toc166665336)

[نقد اول 3](#_Toc166665337)

[نقد دوم 3](#_Toc166665338)

[نقد سوم 3](#_Toc166665339)

[نقد چهارم 4](#_Toc166665340)

[بخش دوم کلام شهید صدر 5](#_Toc166665341)

[نقد اول 7](#_Toc166665342)

[نقد دوم 8](#_Toc166665343)

[نقد سوم 10](#_Toc166665344)

[نقد چهارم 15](#_Toc166665345)

[جمع‌بندی نهایی شبهه موضوعیه 15](#_Toc166665346)

[تذکر درباره بحث استصحاب عدم تذکیه 17](#_Toc166665347)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

## ادامه بررسی کلام شهید صدر

بحث در فرمایش شهید صدر بود در مورد یک کبرای کلی که در اصول مکرر موردبحث قرار می‌گیرد که آیا طبیعت به فردی موجود می‌شود و به انعدام همۀ افراد معدوم می‌شود؛ که در امتثال اوامر و نواهی ازاین‌جهت فرقی پدید می‌آید. ما در امتثال امر به یک طبیعتی (چون مقتضایش این است که طبیعت را ایجاد کن) با یک فرد امر را امتثال می‌کنیم اما اگر گفتند لا تکذب که نهی می‌کند از یک طبیعتی، با ترک تمام موارد کذب امتثال می‌کنیم لا تکذب را. این دلیل ورود به این بحث است در موارد متعددی در علم اصول.

مشهور اصولیون همین است که طبیعت به فرد مّا موجود می‌شود و به انعدام همۀ افراد معدوم می‌شود. محقق اصفهانی در اینجا یک حرفی دارند که می‌فرمایند این کبرایی که شهرتی هم یافته درست نیست؛ چون همان‌طور که طبیعتی با یک فرد موجود می‌شود آن گونه طبیعتی که این‌گونه موجود می‌شود با یک فرد هم معدوم می‌شود و آن عبارت است از طبیعت مهمله و اگر طبیعت به نحو عدم اهمال مسوّر به سوری یا اطلاقی مقصود باشد در ناحیۀ امر هم باید با تمام افراد موجود شود و در ناحیۀ نهی هم با تمام افراد معدوم شود و معنا ندارد که عدم همۀ افراد مقابل و نقیض وجود یک فرد باشد. هر فردی وجودش طارد عدم خودش است نه عدم همۀ افراد. آن که مقابل وجود یک فرد قرار می‌گیرد عدم همان فرد است؛ بنابراین نمی‌شود در طرف وجود شما طبیعت را با یک فرد موجود کنید و بگویید در ناحیۀ نواهی که طبیعتاً مقابل آن را طلب می‌کند، بگویید همۀ 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 نکتۀ عقلی چه چیزی اقتضا می‌کند، در بحث خودش (در مرة و تکرار و اجتماع امرونهی و اطلاق و تقیید) مطرح می‌شود.

## 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 می‌گویند بله تقابل وجود و عدم، تقابلشان طاردیت و مطرودیت است و وجود طارد عدم است؛ منتهی در اول بحث می‌گویند وجود و عدم در سه عالم تقابلش تصویر می‌شود و بعد می‌آیند در عالم دوم انسان و لا انسان را مثال می‌زنند.

### 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 می‌گفتند و چرا به انسان و لا انسان مثال زدند؟ چون لا انسان یک مفهوم نیست بلکه سه مفهوم ترکیب شده است. بله اینها ترکیب می‌شود 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 می‌کند 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 عدم‌اند.

بله یک‌سری 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 برمی‌گردند خلو از وجود و عدم‌‌اند حتی در محکی بالذاتشان به خلاف مفهوم وجود و عدم. علاوه بر این، اصلاً بحث در این عالم نیست.

### نقد سوم

ایشان می‌آیند سه عالم می‌کنند؛ عالم واقع که می‌گویند در اینجا حق با مرحوم اصفهانی است ولی می‌گویند 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 می‌کنید و بعد به مرحوم اصفهانی می‌فرمایید که شما حرفتان در عالم اول درست است اما در علم اصول ما با عالم سوم کار داریم، چطور با عالم سوم کار داریم؟ می‌گویند وقتی مولا می‌فرماید صلّ یعنی اجعل قضیة الصلاة موجودة صادقة. اگر فرمودند لا تصلّ یعنی اجعل قضیة الصلاة لیس بموجودة صادقة. بعد می‌گویند ازاین‌جهت 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 عهدۀ عبد می‌آید انزجار از وجود صلاة است. این تمام مطلب است و این چه ربطی به اجعل قضیة الصلاة موجودة صادقة دارد؟ بله به نظر ما از لوازم این حادثه واقعی یک قضیه‌‌ای است که از آن حکایت می‌کند مثل بقیه حقایق و حوادثی که در عالم رخ می‌دهد و شما با یک قضیه از آن خبر می‌دهید. این‌گونه تلازمی دارد اما مفاد اولیۀ 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 معنون استفاده می‌کنیم آن چیزی که مولا در نهایت می‌خواهد ایجاد در خارج است. صلاة خارجی را می‌خواهد 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 داستان‌هایشان با همدیگر فرق می‌کند.

### نقد چهارم

ایشان پس از اینکه بحث مفاد گزاره‌های شرعی را می‌گویند برگشتش به این است که دو گونه قضیه را اجعل صادقةً، بعد می‌فرمایند اینکه ربطی به حرف آقای اصفهانی ندارد و بعد می‌فرمایند:

ولا يصدق عدم وجود الصلاة بمجرّد إبقاء بعض الأعدام وعدم طرده، وإنّما يصدق بانتفاء تمام الأفراد، في حين أنّه يكفي في صدق وجود الصلاة وجود فرد واحد، أي: أنّ ما أفاده المشهور من أنّ الطبيعة توجد بوجود واحد ولا تنعدم إلّا بانعدام تمام أفرادها صحيح.[[169]](#footnote-169)

اینکه شما گفتید که اول دعواست. این‌همه بحث را پیچاندید و بعد می‌فرمایید 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 لیس بموجودة هم با فقدان یک فرد صدق می‌کند چون در قوۀ جزئیه است و الصلاة غیر موجودة یعنی بعض الصلاة غیر موجودة و این بعض الصلاة غیر موجودة با یک صلاة که غیر موجود است حاصل می‌شود. بعض الصلاة موجودة هم با یک فرد موجود می‌شود. اینکه شما می‌گویید 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 این‌همه شما پیچاندید که به اینجا برسید که دعوا را تکرار کنید؟! این که وجهی ندارد.

## بخش دوم کلام شهید صدر

بعد ایشان وارد توضیح می‌شوند و به نظرم اینجا به تعبیر عربی، قمّۀ اشتباهات ایشان است. در توضیح همین ادعا که طبیعت یوجد بوجود فرد و لا تنعدم الا به عدم همۀ افراد که اصل دعوا بود، ایشان توضیح عجیبی دارد.

می‌فرمایند وجود و عدم بر فرد عارض نمی‌شود چون فرد اصلاً با وجود و عدم فرد می‌شود، بلکه ابتدائاً وارد می‌شود به طبیعت یا به حصۀ طبیعت (حصۀ فلسفی) یعنی ما می‌توانیم بگوییم الانسان موجود که وجود و عدم بر طبیعت انسان یا انسانِ قائم موجود. بگوییم الصلاة موجود یا الصلاة فی المسجد موجود، اما وجود و عدم به فرد عارض نمی‌شود چون مُفرّد اصلاً خود وجود است.

حالا که این‌طور شد ایشان می‌فرماید رابطۀ حصه با طبیعت رابطۀ جزء و کل است چون حصه عبارت است از صلاة فی المسجد مثلاً. صلاة فی المسجد عبارت است از صلاة به اضافۀ کونها فی المسجد. مفهوم الصلاة فی المسجد یک چیزی اضافه دارد بر طبیعت صلاة پس رابطۀ جزء و کل است. از اینجا ایشان می‌خواهد مرحوم اصفهانی را در مخمصه قرار دهد که شما مجبورید که بپذیرید که طبیعت به یک فرد موجود می‌شود و به کل اعدام معدوم می‌شود. چرا؟ چون شما هم نمی‌توانید انکار کنید که وقتی رابطۀ حصه با طبیعت رابطۀ جزء و کل شد بعد از شما سؤال می‌کنیم که اگر کلی موجود شد، جزئش هم باید موجود باشد؟ شما حتماً باید بپذیرید. پس اگر حصه موجود شد، طبیعت موجود می‌شود و اگر فرد موجود شد طبیعت موجود می‌شود، پس طبیعت به یک فرد موجود می‌شود. در ناحیۀ عدم هم شما قبول دارید که اگر مرکب معدوم شد لازم نیست تمام اجزاء آن معدوم باشند. اگر مرکبی معدوم شد کل جزء می‌تواند 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 صلوة فی المسجد نیست، پس اگر صلاة فی المسجد معدوم شد این لاینتهی به اینکه طبیعت معدوم باشد. پس طبیعت لا ینعدم بانعدام حصة أو فرد منها. می‌گوید ما همین را می‌خواستیم ثابت کنیم. بنابراین مرحوم اصفهانی در اینجا با ما موافق است و باید موافق باشد که رابطۀ جزء و کل این‌گونه است که اگر کل موجود باشد حتماً باید اجزائش 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 قضیۀ 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:

فتحصّل: أنّ ما أنكره المحقّق الإصفهانيّ رحمه الله من كون الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، ولا تنعدم إلّابانعدام تمام الأفراد يكون في الحقيقة راجعاً إلىٰ ما يوافقنا عليه،

آن که ایشان انکار می‌کند همان است که مجبور است با ما موافقت کند.

ويكون من الضروريّات من أنّ وجود المركّب لا يكون إلّابوجود تمام أجزائه، وأنّه يكفي في انتفاء المركّب انتفاء جزء منه.

اینها را که ایشان قبول دارد و از ضروریات است و حرف آن کبرای مشهور همین است.

بعد از اینجا می‌آیند سراغ منطق بیچاره و می‌گویند: اینکه در منطق گفته‌‌اند قضایای مهملۀ سالبه و موجبه 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 حاشیۀ آقای حائری می‌گوید باید معدوله معنا کنید که ما نفهمیدیم چه ضرورتی دارد). معدوله باشد یا سالبۀ محصله همین‌طور است. انسان قائم است، انسان لیست بقائمة. 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 به‌خصوص وجود و عدم یعنی محمول وجود و عدم ایشان می‌گوید در اینجا حرف منطق‌دانان 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؟ می‌گویند قبول داریم که موضوعتان به نحو اهمال لحاظ شده ولکن در قضایای سالبه این سلب خودش کلیت تولید می‌کند. این فرمایش ایشان است.

### نقد اول

اما ببینید میایم سر اصل بحث. این بیان اخیر که یک فرع و نتیجه‌‌ای بود. به نظرم اصل بحث خطاهای عجیبی در آن رخ داده است.

اما اینکه وجود و عدم بر فرد عارض نمی‌شوند که درست نیست و اتفاقاً عکس است. مرحوم اصفهانی در چند جا این را بحث کرده است. حالا اینجا یادم نیست که این بحث را هم دارد یا نه ولی در جاهای متفاوتی ایشان بحث کرده است به صورت مفصل مخصوصاً در چند حاشیۀ «قولنا» که اول در واقع حصۀ اصولی یعنی فرد موجود می‌شود و بعد ما می‌آییم حدود فردی را خارج می‌کنیم و طبیعت از این انتزاع می‌شود. آن وقت تصریح می‌کند که طبق اصالت وجود، وجود فرد مجازی است و وجود الطبیعة مجاز فی المجاز است چون شما اصالتاً با یک مجاز عقلی دقیق می‌آیید اول فرد را موجود می‌دانید و بعد حدود فردی را الغاء می‌کنید و از آن طبیعت می‌سازید و بعد وجود را به این طبیعت نسبت می‌دهید و می‌گویید الانسان موجود که این مجاز فی المجاز است.

حالا چقدر فرق می‌کند با این حرف که وجود و عدم ابتدائاً بر فرد عارض نمی‌شود چون وجود و عدم خودش مُفرّد است. اینجا یک خلط بحثی می‌شود که مُفرّد است یک بحث است و اینکه عارض نمی‌شود بحث دیگری است. حمل در وجود و عدم، حمل عروض خارجی که نیست که بگویید عارض نمی‌شود بلکه عروض تحلیلی است. در طبیعت هم همین‌طور است. مگر در طبیعت انسان وجود و عدم حقیقتاً به طبیعت عارض می‌شود؟ این چه حرفی است شما می‌زنید. 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 می‌فرمود نفس الطبیعة نسبت به وجود و عدم چگونه است و در آن جا که بحث احتیاط بود بعضی می‌گفتند موضوعش باید موجود باشد، ایشان می‌گفت در عروض ماهوی لازم نیست که موضوع موجود باشد بلکه عروض خارجی و وجودی است که این‌گونه است مثل اعراض سفیدی و سیاهی که می‌خواهد موضوعش عارض شود باید موجود باشد اما اعراض تحلیلی که این‌گونه نیستند بلکه بالعکس هستند؛ در واقع متعلّق به وجود موجود است نه اینکه وجود عارض متعلق می‌شود پس متعلق در مرحلۀ قبل باید تحقق داشته باشد. این غلط است. نمی‌شود ما بگوییم متعلق احکام باید در مرحلۀ 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 مرحلۀ سابق محقق باشد. این بحث را در آنجا ایشان دارد و در اصالت وجود هم به‌تفصیل می‌آید و در اینجا هم همین‌طور است که عروض تحلیلی است اصلاً.

**‌‌سؤال:** ماهیت مجاز می‌شود.

**‌‌پاسخ:** ماهیت دروغ نیست. وجودش مجاز می‌شود، خود حد که دروغ نیست. اضافۀ وجود به طبیعت می‌شود مجاز است نه اینکه تقرر ماهوی دروغ باشد. حدود شئ دروغ و کذب است؟! وجود محدود، حدش کذب است؟ حدش یک نحوه واقعیت دارد اما حدّ وجود مستقل ندارد، حد یک چیزی به نفس وجود موجود است. این داستان دیگری است.

### نقد دوم

نکتۀ 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 کرده‌اند؟ می‌گویند رابطۀ 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 نمی‌فهمم ایشان چه می‌فرمایند؟ مگر مفاهیم متعلق احکام هستند؟ متعلق احکام ایجاد الطبیعة در خارج است. درست است که همین الان که مولا انشاء می‌کند یا اعتبار می‌کند یا اراده تعلق می‌گیرد، خود خارج نیست که متعلق می‌شود. اما اینکه خارج متعلق حکم نیست و اعتبار و انشاء و اراده از صقع نفس عبور نمی‌کند و به خارج وصل نمی‌شود، 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 می‌خواهیم ایجاد کنیم، مفاهیم را چه کار داریم.

شما می‌گویید مفهوم حصه و رابطه‌‌اش با طبیعت رابطۀ جزء و کل است. خب باشد. مگر اینها تحت حکم هستند که شما این بحث‌ها را می‌کنید؟ خارج تحت حکم است به همین معنا که عرض کردم یعنی به توسط مفاهیم فانی در معنونش، خارج تحت حکم است. اگر به ما می‌گویند صلّ یعنی وجود خارجی صلاة را ایجاد کن نه مفهوم صلاة را که بگویید نسبتش با مقید نسبت جزء و کل است و بعد رفتید در حرف‌هایی که طبیعت منعدم می‌شود به تمام افراد یعنی آن مفهوم حصه که کلی است اگر معدوم شد آیا طبیعت معدوم می‌شود یا نه. این حرف‌ها 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 می‌شود و به انعدام تمام افراد معدوم می‌شود. این بحث شد. حالا شما آمدید حصه به معنای مفهوم حصه و مفهوم طبیعت را در ذهن گرفتید و با هم می‌سنجید. ایشان می‌گوید رابطۀ حصه و طبیعت رابطۀ جزء و کل است. اما من می‌گویم رابطۀ نفس الطبیعة و رابطۀ حصه در خارج جزء و کل نیست بلکه انطباق طبیعی بر حصۀ خودش است. در آنجا انطباق است مثل انطباق طبیعت و فرد. مثل می‌گویم چون در نکتۀ بعدی می‌خواهم این را روشن کنم. مثل انطباق طبیعی به فرد. ببینید انسان و انسانِ 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 نمی‌کنید که طبیعت انسان به انسان عالم صدق می‌کند؟ این رابطۀ کل و جزء است؟! این حرف‌ها چیست که می‌زنید؟

**‌‌سؤال:** متعلق بالذات طلب، مفهوم است. به واسطۀ مفهوم است و متعلق بالعرض خارج است.

**‌‌پاسخ:** چه چیزی در نهایت مطلوب است؟ وقتی به ما می‌گویند صلّ از ما چه چیزی در واقع می‌خواهند ولو به توسط مفاهیم؟ از ما ایجاد صلاة را در خارج می‌خواهند.

**‌‌سؤال:** باید بگوییم متعلق مفاهیم است.

**‌‌پاسخ:** توسط مفاهیم که واضح است. این مثل این است که من بگویم زید آمد. مگر خارج می‌آید در نفس شما وقتی می‌گویید زید آمد؟ به توسط مفاهیم از خارج حکایت می‌کند اما دارید از خارج حکایت می‌کنید و می‌گویید 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 می‌کنم. خبر می‌دهم یعنی زیدٌ جاء فی الخارج نه جاء فی ذهني. اینجا هم همین است. وقتی می‌گوییم ایجاد کن صلاة را یعنی در خارج ایجاد کن اما این را چگونه می‌رسانم؟ به توسط مفاهیم می‌رسانم مثل خبری که می‌دهم زید جاء فی الخارج که به توسط مفاهیم می‌رسانم اما توسط مفاهیم معنایش این نیست که آن محکی هم همین است. در باب ایجاد صلاة، مولا محکی‌شان را می‌خواهد که ایجاد صلاة در خارج است و در نواهی‌اش هم همین است.

آن وقت می‌خواهم این را نتیجه بگیرم که رابطۀ آن چیزی که مولا حقیقتاً خواسته است که نفس الطبیعة است و آن چیزی که می‌گوید معدوم شود رابطۀ کل و جزء نیست بلکه رابطۀ کلی و فرد است یعنی طبیعت و حصه‌‌اش است. بنابراین کل این حرف‌ها از بحث بیگانه است. اینکه فرمود:‌ یوافقنا محقق اصفهانی که اگر کل منتفی شد، لازم نیست جزء همه‌‌اش منتفی شود، این حرف‌ها چیست! اصلاً رفتیم یک صحرایی در واقع.

### نقد سوم

حالا باز یک نکته‌‌ای ادق از این وجود دارد، که این را حسابی باید فکر کنید. بحث سر طبیعت و فرد بود چرا پای حصه وسط آمد. بحث‌ها خلط شد. طبیعت و فرد بود و پای حصه آمد وسط. گفتند اگر انسان عالم معدوم باشد که مرکب است لازمه‌‌اش این نیست که اجزائش هم معدوم باشد. اگر انسان عالم موجود باشد باید تمام اجزائش موجود باشند. حالا فرض کنیم در حصص در مرکب و جزء این‌گونه است. بحث طبیعت و فرد بود، مگر حصه، فرد است؟ ما بحثمان در این بود که به انعدام فرد طبیعت معدوم می‌شود یا نه. مگر بحث در انعدام حصه بود؟ فرد چیست؟ فرد حصه نیست به این اصطلاح که آقایان می‌گویند، فرد بالذات یعنی آن حصه از انسانیت مستقر در این فرد. آن حصه از انسانیت، حصه نه حصۀ فلسفی که ایشان می‌گوید انسان عالم و صلاة فی المسجد، بلکه حصۀ 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 حرف‌های عجیب‌وغریبی می‌زد. ایشان انصافاً در بحث فرد بالذات حرف‌های دقیقی دارد و اگر دوستان خواستند کتاب کاوش‌های عقل نظری ایشان را ببینند. من اولین‌بار در آن جا به این نکته رسیدم بعد دیدم مرحوم اصفهانی هم انصافاً در جاهای متعددی تصریح می‌کند که فرد بالذات آن حصۀ از ذات انسانیت است. استاد ما حفظه‌الله 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 حصۀ 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 می‌گوید این فرد بالذات اصلاً فرقی با طبیعت نمی‌کند الا اینکه مستقر در اینجاست. می‌گوید حمل اولی است.

حالا می‌خواهم بگویم بحث این‌قدر 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 حصۀ 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 مّا (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:** تشخص ندارد؟

**‌‌پاسخ:** تشخص 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:** ابداً تقید خبری نیست و قضیۀ حینیه است یعنی در حینی که وجود دارد. حصۀ اصولی یعنی فرد بالذات. فرد بالذات محکی بالذات است. نمی‌شود در محکی انسان، انسان و چیز دیگر باشد. این نکتۀ 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 قضیۀ حینیه می‌شود یعنی طبیعت انسان حکایت می‌کند از ذات انسانی مستقر در اینجا. اینجا را باید به گونه‌‌ای بگوییم اما نمی‌گوییم به قیدی که اینجاست بلکه در حین کونها موجوداً. کما اینکه شما در قضایای ذهنی هم مجبورید قضیۀ حینیه را بپذیرید. کلیت و اشتراک یحمل 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 این‌گونه 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:** قضیۀ حینیه 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 کلیٌ. نه نمی‌توانید.

**‌‌سؤال:** پس اشکال مبنایی است. اگر قضیۀ حینیه را قبول نکنند مثل مرحوم آخوند

**‌‌پاسخ:** نمی‌توانید قبول نکنید. بزرگان هم اشتباه می‌فرمایند. یک آقایی ممکن است بگوید جمع نقیضین محال نیست. الان یک‌سری 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 اضافۀ 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 می‌شود مطلقاً چه دست من حرکت بکند و چه نکند. نمی‌توانید این را بگویید پس حرکت دست دخیل است. چه نحوه دخیل است؟ در موضوع حرکت دخیل است؟ حتماً نیست چون حرکت توپ که عارض می‌شود بر توپ نه بر توپ به اضافۀ دست من. پس چه کاره است؟ می‌گوییم حرکت عارض می‌شود بر توپ حین تأثیر ید در حرکت. تمام دقتی است که مرحوم عراقی دارد، مرحوم اصفهانی در جاهایی دارد که همۀ حیثیت‌های تعلیلی برگشتش به قضیۀ حینیه است در ثبوت محمول بر موضوع. مجبورند بگویند. حالا شما بگویید کسی انکار بکند اشکال ندارد، انکار کرد چیز دیگری می‌شود.

همین‌جا نقض به آقای خویی است. اگر شما بگویید نه، یعنی طبیعت انسان حکایت می‌کند از فرد بالذات و فرد بالذات یعنی انسان به اضافۀ یک چیزی.

**‌‌سؤال:** اینها لازمه‌‌اش این است که تمام حمل‌های 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 رساله‌های عملیه نباشد که پشت در می‌گذارند و می‌روند. بعضی رساله عملیه می‌گیرند و پشت در می‌گذارند و می‌روند.

این هم یک حرفی است که بحث طبیعت و فرد بود و کشاندند به حصۀ 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 می‌کنند که شما باید حرف ما را بالضروره قبول کنید.

کل این حرف‌ها 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. نکتۀ دیگر این است که بحث سر این است که وجود به فرد ما موجود می‌شود و طبیعت به فرد ما معدوم نمی‌شود. 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 می‌گوید سالبه مولد کلیت است، یعنی چه؟ بفرمایید دلیلتان چیست؟ اگر شما این حرف‌های عجیب‌وغریب را دلیل قرار می‌دهید که منتفی است اما اگر ما باشیم سلب و ایجاب، صدق و کذبش تابع نحوۀ ملاحظۀ موضوعش است. اینکه موضوع با اینکه مهمل است یعنی بگویید بعض الانسان، ما می‌گوییم بعض الانسان موجود و بعض الانسان معدوم، شما می‌گویید اینها با هم تنافی دارند؟ چه تنافی دارند؟ می‌فرمایید اینکه می‌گوییم بعض الانسان لیست موجودة، این لیست موجودة کلیت درست می‌کند. چرا؟ اگر می‌گفتیم بعض الانسان لیست موجودة کلیت درست می‌شد؟ این چه حرفهایی است که می‌زنید و از کجا در آوردید؟ روی این‌ها فکر کنید.

خلاصه به نظر من کل این طرح و به قول امروزی‌ها پروژه‌‌ای که ایشان دنبال کرده است در نقد مرحوم اصفهانی، این پیچ‌وخم‌های عجیب که درست کرده است و به مزاح گفتم مثل آن جعبۀ شعبده‌بازها شده است که یک‌دفعه یک کبوتر از جعبه در می‌آورند، این‌طوری شد. بحث سر طبیعت و فرد بود و رفت حصه و حصه هم شد جزء و کل و بعد مفهومش شد و مرحوم اصفهانی گیر افتاد کنار رینگ. این حرف‌ها چیست؟ این راجع به فرمایش شهید صدر.

## جمع‌بندی نهایی شبهه موضوعیه

بحث‌های جزئی دیگری در شبهات موضوعیه وجود دارد که ما می‌خواهیم از آن خارج شود چون طول کشید معلوم است که دوستان خسته شدند. معلوم است که عده‌‌ای گفتند که دیگر بس است.

ملخص بحث ما در شبهۀ موضوعیه این شد که ما در شبهۀ موضوعیه اگر شبهه را در مقام تکلیف تصویر کردیم که بحث در همین است کلاً برائتی هستیم چه صرف‌الوجود باشد، چه مطلق الوجود باشد، چه نواهی باشد، چه اوامر، اگر در مقام تکلیف تصویر شد که بحث سر این است، در همه‌جا برائتی می‌شویم.

اما نکتۀ دوم این است که ممکن است بعضی از آقایان مثل مرحوم عراقی در یک جاهایی مقصود نهایی‌شان این باشد که اگر صرف‌الوجود بود، شبهه در مقام تکلیف تصویر نمی‌شود. باید این را می‌گفتند چرا می‌گویند اشتغال است؟ چرا می‌گویند شبهۀ موضوعیه در صرف‌الوجود مصبّ اشتغال است؟ یکی از تقریرات مرحوم نائینی هم در اجود التقریرات این را فرمود. چرا این‌طور می‌گویید. شک در مقام امتثال معلوم است که مجرای اشتغال است. شما پس بگویید شبهۀ موضوعیه در مقام تکلیف تصویر نمی‌کنیم.

اگر این را بگویید جوابتان این است که تصویر می‌شود. اما چگونه تصویر می‌شود؟ ما مفصل بحث کردیم که شبهه در صدق کذب می‌توانیم پیدا کنم. اینکه حتماً نقض می‌شود کلام بزرگانی مثل آقا ضیاء و مرحوم نائینی. ما شبهه در کذب هم می‌توانیم پیدا کنیم، شبهه در صلاة هم می‌توانیم پیدا کنیم. اما نکتۀ دقیقی وجود دارد که شبهه‌‌ای که پیدا می‌کنیم باید قبل از عمل باشد تا مصبّ برائت باشد، شبهۀ بعد از عمل مصبّ برائت نیست. لذا نقضی که مرحوم شهید صدر کرده بود را رد کردیم. اما موارد نادری را می‌شود فرض کرد که در آن‌ها شک قبل از عمل در تکلیف به نحو شبهۀ موضوعیه تصویر شود که در ضمن بحث‌ها گذشت.

پس نتیجه این می‌شود که شبهۀ موضوعیه هر کجا در مقام تکلیف باشد به هر نحوی برائت است. چرا؟ کلیات حدیث رفع، اطلاقش و قبح عقاب بلا بیان در همه‌جا اینها محکَّم هستند مثل هر جای دیگری. حالا در بحث روایات حلّ، در جای خودش بحث کردیم که شبهه‌‌ای وجود دارد که این مختص به شبهۀ موضوعیه باشد که ما آن را جواب گفتیم. حالا آن را کار نداریم، حدیث رفع است و قبح عقاب بلا بیان و ادلۀ دیگر. این حرف ما است.

اینکه خارجاً در بعضی جاها ما نتوانیم تصویر کنیم یک حرف است و اینکه اگر تصویر بشود مصبّ برائت است حرف دیگری است و این بحث عقلی هم که نتیجه‌‌اش این‌طور شد.

به نظر من در شبهۀ موضوعیۀ چه تحریمیه و چه وجوبیه در مقام تکلیف لا محالة برائت است. بله ممکن است شما صغرویاً بگویید وقتی طبیعت ساریه باشد و نهی باشد بگوید لا تکذب و شک کنیم در مصداق کذب، این شک در تکلیف هم پدید می‌آید. اینها ممکن است و اینها بحث موردی است. هر کجا شک در تکلیف شد برائت است ولو از ناحیۀ شبهۀ 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 شبهۀ در مقام امتثال هم تصویر می‌شود همان‌طور که در طی بحث گفتیم. پس نروید بگویید شبهه در طرف صرف‌الوجود اشتغالی می‌شویم و در ناحیۀ طبیعت ساریه برائتی می‌شویم. در طبیعت ساریه اگر شک در فراغ باشد برائتی نیستیم و اشتغالی هستیم منتهی خارجاً معمولاً شک‌های ما منتهی به شک در تکلیف می‌شود در مثل کذب و امثال آن که نواهی هستند و مطلق وجودشان منهی است؛ بنابراین کبرای کلی‌‌اش 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 همه‌‌اش مصبّ برائت است در تمام صورش.

بله یک صورتش است که اگر شک در محصل باشد یعنی شبهۀ موضوعیه تصویر کنیم که آن مسبب بر گردن ما آمده باشد و شبهۀ موضوعیه در سببش باشد، اینجا البته روشن است که بحث اشتغال است مثل همۀ موارد دیگر. این تمام الکلام در بحث شبهۀ موضوعیه.

### تذکر درباره بحث استصحاب عدم تذکیه

یک جمله هم عرض کنم چون از این بحث‌ها می‌خواهیم بیرون برویم. از کل بحث‌های برائت چند تا بحث مانده که ما نمی‌خواهیم بحث کنیم از جمله تنبیه اول است که برائت 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 می‌فرماید یعنی آیا یک دلیل مثل استصحاب حرمت بیاید جلوی حلّ را بگیرد که می‌شود محمولی و یک وقت می‌آید موضوع تذکیه را حل می‌کند و می‌گوید این میت مذکی نیست که می‌شود موضوعی. با استصحاب عدم تذکیه آن را ثابت می‌کنیم.

آن که در ذیل بحث برائت به‌عنوان تنبیه می‌آید همین یک جمله است که برائت در جایی جاری است که اصل حاکم نباشد مثل استصحاب موضوعی یا حکمی. اما اینکه استصحاب حاکم است یا نه، اصول بر اصول حاکم‌اند یا نه، امارات بر اصول حاکم‌اند یا نه، ذیل بحث استصحاب به‌تفصیل می‌آید. اینجا وارد استصحاب عدم تذکیه شدند که بحث فقهی است و بحث بسیار پیچیده‌‌ای است چون استصحاب عدم تذکیه تابع این است که شما تذکیه را تحلیل کنید که چیست. اخذ السمک من الماء تذکیة، نفس این اخذ تذکیةٌ. تذکیة الجنین تذکیة امه. همۀ اینها تذکیه است. تذکیۀ 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؟ بحث‌های فقهی پیچیده است.

ما آن زمان که بحث آیت الله وحید حفظه‌الله می‌رفتیم این بحث‌ها بود خیلی هم طول کشید ولی بحث فقهی است و وجهش هم همان چشم بادامی است که در مثال می‌زنند 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 نمی‌کنیم و کبرای کلی آن درست است و برائت در جایی است که اصل حاکم نباشد.

چند تا بحث ریزه‌کاری دیگری هم هست که جاهای دیگر هم می‌توانیم مطرح کنیم. ما اصل بحث برائتمان تمام شد و وارد بحث دوران بین محذورین می‌شویم ان‌شاءالله تعالی. الحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[مساله دوران بین محذورین 1](#_Toc166622875)

[جایگاه مساله 2](#_Toc166622876)

[صُوَر دوران بین محذورین 2](#_Toc166622877)

[فرض وحدت واقعه و توصلی بودن طرفین 3](#_Toc166622878)

[دیدگاه شیخ انصاری 3](#_Toc166622879)

[دیدگاه محقق خراسانی 5](#_Toc166622880)

[اشکالات مرحوم اصفهانی 8](#_Toc166622881)

[اشکال اول 9](#_Toc166622882)

[اشکال دوم: اشکال بر تعمیم روایت حلّ 9](#_Toc166622883)

[نقد اول تعمیم روایت حلّ 10](#_Toc166622884)

[نقد دوم تعمیم روایت حلّ 11](#_Toc166622885)

[نقد سوم تعمیم روایت حلّ 11](#_Toc166622886)

[نقد چهارم تعمیم روایت حلّ 11](#_Toc166622887)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

## مساله دوران بین محذورین

بحثی که از امروز شروع می‌شود وان‌شاءالله 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 ـ که طرفین توصلی‌انـد یا تعبدی ـ و یا دو واقعه مع التکرر، که مثال‌های آن را ذکر خواهیم کرد که عمدتاً به وطی مرأۀ ملحوفة علی الوطی او ترک الوطی مثال می‌زنند. ظاهراً مثال دیگری پیدا نکردند.

### جایگاه مساله

این بحث را در ذیل بحث برائت آوردند؛ درحالی‌که دوران امر بین محذورین واقعاً ذیل برائت نیست. البته در آن، بحث برائت هم می‌آید اما علم اجمالی هم هست. جایگاهش همان‌طور که مرحوم نائینی و دیگران فرمودند مستقل است؛ چون در اوائل بحث قطع و در جای دیگر که بحث می‌کنند می‌گویند یک‌وقتی شما قاطع به حکم هستید و گاهی شاک هستید. در شاک گاهی شک بدوی است که مصبّ آن برائت و احتیاط است علی الاختلاف یا علم اجمالی داریم که مصبّ اشتغال است یا حالت سابقه دارد در برخی از فروض که مصبّ 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 این‌گونه نیست که از تنبیهات بحث برائت باشد. خودش بحث مستقل است اما در ذیل برائت می‌آورند. مرحوم نائینی این‌گونه توجیه می‌کند: در این ذیل می‌آوریم چون بحث زیادی ندارد. گفتیم همین جا تمامش کنیم. دیگرانی هم معمولاً اینجا می‌آورند. مرحوم شیخ انصاری، مرحوم آخوند، مرحوم محقق عراقی، مرحوم اصفهانی که تابع کفایه است همین‌جا 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 فروعات 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، یکی‌اش هم تخییر عقلی یا شرعی است اگر گفتیم که موردش همین دوران بین محذورین است.

### صُوَر 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 می‌زنند اگر کسی قسم خورده نسبت به وطی مرأه خود و بعد نمی‌داند 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 تکرر نپذیرد. حالا در اینجا که یک واقعۀ واحد است و زمان خاصی است که تکرر پذیر هم نیست، باز می‌شود بحث کرد که آیا توصلی است هر دو طرفش یا هر دو طرف تعبدی است یا یکی تعبدی و دیگری توصلی. فرق این بحث‌ها روشن است. آن جا که قید عدم تعدد می‌آوریم چون در جایی که متعدد باشد بحث خاص دارد که تخییر استمراری است که ذیل همین بحث می‌آید. آن جایی که هر دو توصلی 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 قطعیه ممکن است، فرق می‌کند با جایی که هر دو توصلی باشند؛ چون مخالفت قطعیه با هر دو می‌شود به اینکه هر دو را نیت نکند یعنی یکی از فعل و ترک را بیاورد ولی بدون نیت. بنابراین می‌تواند مخالفت قطعی بکند به خلاف توصلیین که مخالفت قطعی آن ممکن نیست و این عدم امکان مخالفت قطعی در توصلیین خیلی اثرگذار است در سیر و نتیجۀ بحث.

پس اقسامی می‌شود و در واقع چهار قسم می‌شود: حادثه‌ی که حکمش محل دوران بین محذورین است حادثۀ واحد باشد مثل حلف بر وطی مرأه یا ترک وطی او در یک زمان خاص. نمی‌داند آن قسمی که خورده چه بوده و لذا امرش در یک زمان خاص دائر است بین حرمت و وجوب. گاهی در متعدد است مثل‌اینکه می‌داند قسمی که خورده برای شب‌های خاصی در هفته در طول سال بوده است و متکرر است اما نمی‌داند که بر فعل بوده است یا ترک. بعد در هر دو فرض می‌شود که هر دو توصلی باشند مثل همین مثال که توصلی 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. می‌شود امرش دائر بین وجوب و حرمت آنهم تعبدی چون در هر دو طرف باید تعبدی باشد یا یک طرف تعبدی، و در اینجا مخالفت قطعیه معنا دارد. پس اقسام اربعه می‌شود.

## فرض وحدت واقعه و توصلی بودن طرفین

فعلاً بحث در توصلیین در حادثۀ واحد است. یک فعل واحدی است که امرش بین وجوب و حرمت دائر است. می‌خواهیم 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 می‌کند مثل‌اینکه قائل به اباحۀ شرعی باشیم، کنارش قائل به برائت عقلی باشیم. یا برائت عقلی را جاری ندانیم و فقط اباحۀ 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 اباحۀ شرعی از باب اینکه دلیلی نداریم و نسبت به قبح عقاب بلا بیان هم قائل به جریان نشویم ولی درعین‌حال یک لاحرجیت عقلیه را قبول کنیم (که ببینیم اصلاً بین این حرف که در فعل و ترک من لا حرج هستم با تخییر فرقی دارد یا نه که نکته‌‌اش روشن می‌شود). اینها وجوهی است.

مرحوم شیخ اعلی‌الله‌مقامه معتقد می‌شود که در اینجا ادلۀ شرعی و اباحۀ 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 قاعدۀ 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 چراکه از این جا منصرف است. بنابراین ادلۀ شرعی این را نمی‌گیرد. باقی می‌ماند دلیل عقلی که دلیل عقلی هم در اینجا به معنای تخییر عقلی بین فعل و ترک است. مرحوم شیخ تصریح نکرده که لاحرجیت عقلی تصویر می‌کند یا تخییر؟ بلکه تنها می‌فرماید تخییر عقلی است.

در میانۀ 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 صورش اصلاً لازم نیست، و در یک صورش 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 مثل‌اینکه قائل به اباحۀ ظاهری شویم با جریان برائت عقلی یا بدون جریان برائت عقلی. یا اینکه توقفی شویم و بگوییم ادلۀ شرعی برائت نمی‌آید و حکم عقلی را بگوییم می‌آید یا هیچ‌کدام از اینها نمی‌آیند و یک لا حرجیت عقلی است. اینها وجوهی است.

خود مرحوم آخوند اباحۀ شرعی را می‌پذیرد اما قبح عقلی عقاب بلا بیان را نمی‌پذیرد، منتهی باز لاحرجیت عقلیه را قبول دارد؛ که به معنای لاحرج 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 ناحیۀ اباحه ایشان می‌فرماید ادلۀ 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 ـ که هم ایشان معتقد است و هم عدۀ دیگری ـ. 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 حصۀ 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 قطعیه با آن ممکن نیست. پس این مورد جهت بیانیت علم به الزام، قابل تنجز نیست چون موافقت قطعیه ممکن نیست. نسبت به مخالفت قطعیه هم تنجز ممکن نیست چون شما یا فاعل هستید یا تارک چون فرض در توصلیین است، درهرصورت شما یکی از این دو را عمل کردید پس مخالفت قطعیه ندارید. موافقت قطعیه که ممکن نیست و مخالفت قطعیه هم ممکن نیست.

فلذا تنجیز این مورد من قبل البیان ممکن نیست چون قابل برای تنجز نیست نه اینکه بیانیت 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 لابیانیت زمین تا آسمان فرق می‌کند. یک‌وقتی 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 قطعیه بکنید از باب ضعف در بیان نیست. بنابراین اینجا جای قبح عقاب بلا بیان نیست و برائت عقلی جاری نیست.

اما اباحۀ شرعی را ایشان می‌گوید حدیث حل «کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام» اشکالی ندارد عمومیتش 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 می‌گوید کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام؛ که حالا بعینه هم در روایات دارد. ظاهراً مرحوم آخوند بعینه را نیاورده است. بنابراین می‌فرماید اطلاقش شامل مورد می‌شود. ظاهر کلام ایشان این است که اطلاقش حتی شبهۀ وجوبیه را هم می‌گیرد.

بنابراین اینجا از حیث احتمال حرمت مصبّ قاعدۀ حل است و از حیث شبهۀ وجوبیه هم مصبّ قاعدۀ حلّ 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 تعیینی 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 علی‌ای‌حال التزام به این نحو تعیینی یا تخییری خودش خلاف است. پس از ناحیۀ التزام هم مانعی برای اباحۀ شرعی نداریم و وجهی ندارد که بگوییم اباحۀ شرعی جایز نیست.

لذا ایشان به خلاف مرحوم شیخ و عده‌‌ای می‌فرمایند ما اباحۀ 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 تزاحم می‌کنند و می‌شود از باب تزاحم و چون فرض ما تساوی است (حالا بعدا فرض مزیت احتمالی یا محتملی 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 السببیة دو ملاک پیدا می‌شود که با هم تزاحم 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 السببیة در قیام خبرین هر دو ملاک دار می‌شوند و چون رجحانی مفروض نیست عند العقل تساوی می‌شود. آن علی‌القاعده است. می‌خواهد بگوید لا یقاس بحث ما به بحث دوران بین محذورین ناشی از قیام خبرین متعارضین. خیلی فرق می‌کند.

علی السببیة که روشن است. اما علی الطریقیة، ایشان می‌فرماید تخییر مدلول اخبار خاص است. در آنجا دلیل آمده است و گفته: اگر خبرین متعارضین آمد بأیهما أخدت 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 بأیهما أخذت وسعک. از این بحث مرحوم آخوند نکتۀ 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 می‌گوید بأیهما أخذت وسعک، ظاهراً تخییر اصولی است. حالا بحث می‌کنیم که تخییر اصولی نتیجه‌‌اش ممکن است تعیین باشد. می‌گوید بأیهما أخذت به هر کدام از اینها خواستی أخذ کن. أخذ به اماره این است که به متعلقش عمل کنی که متعلقش تعیّن یک عملی است مثلاً نماز جمعه است. نتیجۀ تخییر اصولی تخییر بین خصالین نیست بلکه نتیجۀ آن این است که به هر کدام از دو خبر خواستی أخذ کن. حالا من آمدم 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 نتیجه‌‌اش تخییر فقهی نیست که بین خصال باشد. تخییر در هر حالی نتیجه‌‌اش تعیین است چون اخذ به امارتین است به نحو مخیر اما اماره مفادش تعین است یعنی مثل نماز جمعه است و نماز ظهر است و کذا.

پس ایشان می‌فرماید لا یقاس مقام بمقام تعارض الخبرین که کسی نگوید چگونه شما در آنجا قائل به تخییر می‌شوید ولی اینجا قائل به اباحۀ شرعی و تخییر نمی‌گویید. می‌گوییم اصلاً این باب غیر از آن باب است. آن جا علی السببیة که می‌شود بین متزاحمین و علی الطریقیت مشمول روایت خاصه است که به ما تجویز می‌کند تخییر را و آن هم تخییر اصولی را یعنی بأیهما أخذت. البته تخییر اصولی را ما در اینجا داریم اضافه می‌کنیم و در متن کفایه نیست اما در جای خودش روشن است که نتیجۀ تخییر اصولی غیر از تخییر فقهی است.

### اشکالات مرحوم اصفهانی

فرمایش مرحوم آخوند مورد اشکال قرار گرفته است از ناحیۀ مرحوم اصفهانی و دیگران. مرحوم اصفهانی اشکالات متعددی دارد ولی شماره‌‌ای برای اشکالات نگذاشته است و با عبارت منها آورده است. آیت‌الله وحید حفظه‌الله اینها را آوردند و شماره‌گذاری 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 قاعدۀ حل مختص به شبهۀ موضوعیه است و ربطی به شبهۀ 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 ـ که می‌خواهد بگوید هیچ‌کدام از حرف‌های آقای اصفهانی درست نیست ـ 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 شبهۀ موضوعیه دارد که آقای اصفهانی می‌گوید، اولین اشکالشان بر مرحوم آخوند این است که این شبهۀ موضوعیه است و چرا شما در اینجا آوردید. این را آیت‌الله وحید حفظه‌الله نیاورده است که ما کاری به این جهتش نداریم.

## اشکال دوم: اشکال بر تعمیم روایت حلّ

مرحوم اصفهانی دو اشکال کلی به مرحوم آخوند می‌کنند در تمسک به قاعدۀ حلّ که مفاد روایت کل شیء لک حلال باشد. یک اشکال این است که بفرمایید آیا این روایت شامل شبهۀ تحریمیه و وجوبیه هر دو می‌شود یا نه؟

به نظرم اینجا هم، تقریرات استاد ما یک‌کمی نسبت به متن مرحوم اصفهانی تخلف کرده است؛ ازاین‌جهت که مرحوم اصفهانی به آخوند نسبت می‌دهد که شما از ناحیۀ عموم غایت باید تعمیم را درست کنید. آقای وحید می‌فرمایند که کل شیء لک حلال که نسبت به شبهۀ تحریمیه و وجوبیه تعمیم دارد فلذا باید غایت را ببینیم چگونه تعمیم پیدا می‌کند. این‌گونه 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 شبهۀ تحریمیه و وجوبیه تعمیم بدهید باید غایتتان تعمیم داشته باشد تا از آن بفهمید که موضوعتان هم اعم است. غایت، تعرف الحرام است. چگونه باید تعمیم داد؟ خوب دقت کنید چون آیت‌الله وحید اشکالی می‌کند و آن اشکال را مستند می‌کند به خود مرحوم آخوند که می‌خواهد بگوید مرحوم آخوند حرف مرحوم اصفهانی را قبول داشته است که نکته‌‌اش چیز دیگری است. دقت کنید که مرحوم اصفهانی چه اشکالی می‌کند تا برسیم به حرف آخوند.

ایشان می‌فرماید غایت شما حرام است و چگونه می‌خواهد به شبهۀ وجوبیه تعمیم پیدا کند؟ مگر اینکه شما بگویید حرام در واقع شامل می‌شود هم حرام فعل را و هم حرام ترک را. حرامٌ یعنی ما یحرم فعلها و ما یحرم ترکها. شامل هر دو شود و اضافه کنیم که ما یحرم ترکها یعنی واجب. می‌گوید این‌طوری شما می‌توانید غایت را که حتی تعرف الحرام است تعمیم بدهید به شبهۀ تحریمیه و وجوبیه و الا غایت که حرمت است چگونه شبهۀ وجوبیه را می‌گیرد؟ می‌گوید مگر اینکه این را بگویید که حرام أی حرامٌ فعلها و حرامٌ ترکها و بعد هم اضافه کنید و حرامٌ ترکها را به وجوب تفسیر کنید. پس متوقف است استدلال شما بر این و البته بر نکات دیگری که بعد ایشان اشکال می‌کند. شما باید این نکته را صاف کرده باشید.

### نقد اول تعمیم روایت حلّ

بعد ایشان می‌گوید این نکته وجوهی از اشکال دارد. اینکه شما بگویید یحرم، یحرم ترکها را می‌گیرد اشکال ندارد اما اینکه یحرم ترکها یعنی واجبٌ، 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 می‌کند هم در واقع زجر از وجود است و هم در واقع بعث به ترک است؛ بنابراین هر تکلیفی مرکب می‌شود.

ایشان می‌گوید 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 ترکب 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 منبعش از مفسده متعلقش است. در باب وجوب ما دو گونه ملاک نداریم؛ یکی مصلحت متعلق که از آن بعث استفاده می‌شود و یکی مفسدۀ ترک تا بگوییم نهی تعلق می‌گیرد. این مفسدۀ 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 این‌طور 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 درحالی‌که 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

نکتۀ 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 مسلّماً 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 برمی‌انگیزاند. دیگر اینکه در ترکش مفسده باشد و موجب کراهت ما باشد، این دیگر در آن نخوابیده 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 این‌گونه است. بله یک جاهایی ممکن است شما بگویید در آن حیثیتین است که قبلاً ما نسبت به آن تذکر دادیم که حیثیتین نهایتاً یک شوق، یک کراهت و یک اراده را برمی‌انگیزاند نه این که دو طرف بالفعل هر دو مورد شوق و کراهت بالفعل باشد. در مقام اشتیاق، آن مبادی و حیثیت‌ها کسر و انکسار می‌کنند. مثل دواء مُرّ واقعاً دو حیثیت به آن قائم است؛ هم حیثیت اینکه مسبب سلامتی من می‌شود و هم مرّ بودن که ذائقۀ من را اذیت می‌کند. این دو حیثیت در این دوا هست اما معنا ندارد که هم شوق و کراهت نسبت به این فعل داشته باشم. یک فعل است و دارم انجام می‌دهم و دو حیثیت به آن قائم است. این فعلی که دو حیثیت به آن قائم است نهایتاً یا مورد شوق من است یا مورد کراهت من است. باید در مقام اشتیاق، حیثیت‌ها کسر و انکسار کنند و همین‌طور در مقام اراده تا به آخر.

البته مرحوم اصفهانی اراده و کراهت تشریعی را قبول ندارد و اینجا تسلمی می‌فرماید چون در جای خودش به‌تفصیل در چند جا بحث می‌کند 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 می‌فرماید 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 می‌کنند. اشکال اختصاص روایت حل به شبهه موضوعیه را هم فرمودند. اشکال دیگری هم ایشان دارد که ان‌شاء‌الله در جلسۀ بعد مطرح می‌شود. الحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه قول مرحوم آخوند 1](#_Toc166955892)

[خلاصه اشکالات مرحوم اصفهانی 2](#_Toc166955893)

[پاسخ آیت الله وحید از اشکالات مرحوم اصفهانی 3](#_Toc166955894)

[پاسخ از اشکال لزوم ترکب 3](#_Toc166955895)

[پاسخ از اشکال توقف شمول بر عقلی بودن غایت 4](#_Toc166955896)

[نقد اول پاسخ آیت الله وحید 5](#_Toc166955897)

[نقد دوم پاسخ آیت الله وحید 7](#_Toc166955898)

[اشکال مرحوم عراقی بر مرحوم آخوند 11](#_Toc166955899)

[پاسخ آیت الله وحید از اشکال مرحوم عراقی 12](#_Toc166955900)

[نقد پاسخ آیت الله وحید 13](#_Toc166955901)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

## 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 به‌تبع بزرگان عرض می‌کنیم 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 ولکن قاعدۀ حل جاری است و لا مانع من شموله للمورد عقلاً و نقلاً.

## خلاصه اشکالات مرحوم اصفهانی

مرحوم اصفهانی در تعلیقه فرمودند شمول قاعدۀ حل للمقام متوقف بر مقدماتی است که کلها یحتاج الی نظر یا اینکه صحیح نیست و بعد می‌فرمایند فتدبر.

یکی از آنها این است که فرمودند متوقف بر این است که قاعدۀ حل هم شبهۀ حکمیه را شامل باشد و هم موضوعیه را. بعد می‌فرمایند در جای خودش گفته‌ایم که مختص به شبهۀ موضوعیه است.

بعد فرمودند و منها؛ یعنی از این مقدمات این است که هم شبهۀ 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 برمی‌گردد 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 به‌گونه‌ای داخل می‌شود یا واجب چیزی نیست که طلب باشد همراه با حرمت ترک که بگوییم داخل در حرام هم می‌شود به این معنا. و وجوه دیگری که از ناحیۀ اراده و کراهت هم که مبادی هستند، معقول نیست که هر اراده‌ای مرکب باشد از اراده و کراهت الی الآخر که چهار وجه بیان کردند.

بعد می‌فرمایند و منها؛ یعنی از مقدماتی که لازم است برای تصحیح شمول قاعدۀ 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 می‌شود یعنی قاعدۀ حل قابل‌تطبیق است. اما اگر غایت شرعی بود یعنی شارع یک موضوع مستقلی اخذ کرده به نام علم در غایت نه از باب منجز بودنش، ایشان می‌فرماید در این صورت ممکن است بگوییم که غایت حاصل است چون حتی تعرف الحرام یعنی علم حاصل باشد، و در مانحن‌فیه 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 نمی‌شود تا بگوییم این مشکوک الحل و الحرمة است، بنابراین برائت به معنای اصالة الحلّ باشد. پس یکی از مقدمات هم این است که غایت عقلی باشد و شرعی نباشد.

ایشان در انتها می‌فرمایند هیچ‌کدام از این مقدمات محرز نیست یا نادرست است.

## پاسخ آیت الله وحید از اشکالات مرحوم اصفهانی

آیت‌الله وحید حفظه‌الله آن مقدمۀ اول را از ایشان نقل نکردند چون بعد خود ایشان هم به‌تبع مرحوم نائینی از کسانی است که قاعدۀ حل را مختص به شبهات موضوعیه می‌داند. مرحوم اصفهانی هم که مختص می‌دانستند. این را که ذکر نکردند و آمدند سراغ مقدمۀ دوم مرحوم اصفهانی.

### پاسخ از اشکال لزوم ترکب

فرمودند شما چهار اشکال کردید به اینکه غایت بخواهد مرکب باشد یعنی هر تکلیفی بخواهد مرکب باشد از حرام و واجب مثلاً. ایشان می‌فرماید همین حرف را خود مرحوم آخوند هم قبول دارد. در نقد نظریۀ مرحوم اصفهانی فرمودند آن چه که شما بر مرحوم آخوند در بحث ترکب فرمودید، حرفتان درست است. هیچ تکلیفی مرکب از خودش و عدم دیگری نیست. حرام، حرام است؛ این‌طور نیست که فرض کنید زجر از وجود به اضافۀ وجوب ترک باشد و واجب این‌طور نیست که بعث باشد به اضافۀ حرمت ترک و همینطور. یعنی هر تکلیفی مرکب نیست و در مبادی هم همینطور. می‌گویند 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. می‌فرمایند خود آخوند هم همین حرفها را قبول دارد؛ ایشان قائل به بساطت احکام و بطلان ترکیبشان است. می‌فرمایند 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 الترک ذا مفسدة و الحرمة ناشئة عن المفسدة فی الفعل من دون ان یکون الترک ذا مصلحة.

بعد می‌گویند در جاهای دیگر هم تصریح کردند که بساطت لازمه‌اش 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 می‌فرماید که مرحوم آخوند قبول دارد که حکم بسیط است و تعدد عقاب در کار نیست. نسبت به اراده و کراهت هم می‌گویند ایشان به این مطلب تصریح کرده است.

در بحث برائت می‌گویند ایشان تصریح کرده است که روایت غیر شاملة لشبهة الوجوبیه؛ منتهی ایشان می‌گویند درعین‌حال اشکال مرحوم اصفهانی به آخوند وارد نیست چون آخوند تعمیم را از باب عدم قول به فصل قائل است. نمی‌گوید این روایت شامل است بلکه می‌فرمایند روایت همین است و عدم قول به فصل موجب شده است ایشان قائل شود که شبهۀ وجوبیه را هم شامل می‌شود.

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 شبهۀ موضوعیه را هم گفته بود که می‌شود وجه ثالث. وجه هم نیست، یعنی سه مقدمه را ایشان می‌گوید لازم است. می‌گوید هیچ کدام درست نیست. اگر وجه هم درست کردیم حداقل کل مطلب را باید بیان می‌کردیم.

### پاسخ از اشکال توقف شمول بر عقلی بودن غایت

وجه ثانی همان حرف اخیر مرحوم اصفهانی است که ایشان می‌خواهد این را هم جواب دهد. می‌فرمایند غایت اگر عقلی باشد که خود شما هم می‌گویید مغیی شامل نمی‌شود چون غایت عقلی یعنی منجز و چون منجز نداریم (علم هست ولی منجز نیست) پس غایت حاصل نیست پس مشمول مغیا می‌شود یعنی حکم کل شیء لک حلال شامل می‌شود. می‌گوید این را که قبول دارید که اگر غایت عقلی باشد که شامل می‌شود اما اگر غایت شرعی باشد آن جا فرمودید که شامل نمی‌شود. چرا؟ چون اگر غایت شرعی باشد علم غایت است و علم حاصل است. وقتی غایت حاصل است دیگر مغیا را نمی‌توانید تطبیق کنید چون غایتش حاصل است.

ایشان می‌فرماید 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 درحالی‌که روایت علم به حرمت می‌خواهد؛ پس هنوز غایت حاصل نیست. بنابراین مغیی شامل مورد می‌شود و حرف مرحوم آخوند که فرموده بود قاعدۀ حل در اینجا بلامانع تطبیق می‌شود 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 می‌تواند یک غایت مستقلی باشد، کاری به تنجیزش نداشته باشید. آن وقت آقای اصفهانی ظاهرش این است که می‌فرماید اگر علم شد به‌عنوان یک موضوع مستقلی علم حاصل است چون علم به الزام داریم. آقای وحید می‌فرمایند شما اشتباه کوچکی فرمودید و آن اینکه علم به الزام داریم اما علم به حرمت نداریم درحالی‌که 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 برمی‌گیرد؟

**‌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 نمی‌دانم چون حرمت است یا وجوب.

**‌پاسخ:** حتی تعرف الحرام بعینه نیست دیگر.

**‌سؤال:** بعضی جاها کلمۀ بعینه نیست حتی تعرف الحرام.

**‌پاسخ:** دقت نکردید. می‌شود 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 نمی‌دانم 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، نمی‌توانید 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. می‌فرمایند:

و التخيير بين الترك و الفعل عقلا مع التوقّف شرعا عن الحكم رأسا (که این قول ثالث بود)أو مع الحكم عليه بالإباحة. الأوجه الأخير(اینکه بگوییم یک تخییر عقلی مثلاً از باب لا حرجیت داریم و اباحۀ شرعی) لعدم الترجيح بين الفعل و الترك، و شمول مثل كل شيء لك حلال حتّى تعرف أنه حرام له، و لا مانع من ذلك عقلا و لا نقلا.[[170]](#footnote-170)

در اینجا مرحوم آخوند تصریح می‌کند 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 هرحال اینجا که تصریح می‌کند به شمول فلذا شما باید این را جواب بدهید. مرحوم اصفهانی به این شمول اشکال کرده است. شما آمدید نسبت به این شمول این‌طور حل کردید که فرمودید مرحوم آخوند نمی‌گوید این روایت شامل للمقام است بلکه می‌گوید بعدم قول بالفصل شبهۀ وجوبیه را منضم کردیم. با اینکه مرحوم آخوند در اینجا تصریح می‌کند شامل است و شمول مثل این له یعنی للمورد. شما که نمی‌توانید جواب بدهید به آن نحوی که شما جواب دادید.

**‌سؤال:** با قول به عدم فصل خود این اصالة الحل شامل شبهۀ وجوبیه می‌شود؟

**‌پاسخ:** ما آن را هم کار نداریم و الان با عبارت اینجا کار داریم و به آن هم می‌رسیم. فعلاً این عبارت مرحوم آخوند در اینجا می‌فرماید شمول هذا للمقام. بعد شما می‌فرمایید مرحوم آخوند نفرموده که این شامل للمقام است مگر به عدم قول به فصل.

استاد در جواب می‌فرمایند:

و علیه فیکون تمسکه فی المقام بروایات الحلّ بنسبة الی احتمال الحرمة بنفس مدلول الروایة و بالنسبة الی الاحتمال الوجوب بعدم القول بالفصل.

درحالی‌که عبارت آخوند این است که این روایت شامل مقام است.

**‌سؤال:** یعنی ظهور دارد؟

**‌پاسخ:** دعوای آخوند این است که شامل للمقام. شما در واقع می‌گویید دلیل شامل للمقام نیست و آن عدم قول بالفصل ـ که ضمیمه می‌شود ـ آن را شامل للمقام می‌کند. عبارت مرحوم آخوند که این نیست.

### نقد دوم پاسخ آیت الله وحید

ثانیاً، بیایم سر عدم قول بالفصل. عدم قول بالفصل چه می‌گوید؟ دقت کنید، در جاهایی که عدم قول بالفصل جاری می‌کنیم، یک وقتی می‌گوییم معنایش این است که این روایت مورد حرمت را درست می‌کند، اصلاً موردش حرمت است و عدم قول بالفصل تعمیم للوجوب است گویی به دلیل آخر می‌شود و تعمیم للوجوب پیدا می‌کند. ما سؤال می‌کنیم که عدم قول بالفصل ولو معنایش همین باشد (که به نظرم معنای دیگری هم می‌شود در آن تفسیر کرد اما فعلاً همین معنا که روشن تر است و شما می‌فرمایید) یعنی آن که روایت می‌گوید همین است که حتی تعرف الحرام و موضوعش حرام است نه وجوب و با عدم قول بالفصل تعمیم می‌دهیم.

عدم قول بالفصل چه کار می‌کند؟ 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 به‌عنوان یک جعل مختص شبهات تحریمیه است یا مجعولش این است که اعم است.

یک بحث اثباتی داریم و یک جعل ثبوتی. یک وقتی می‌فرمایید این روایت بیش از این نمی‌گوید که شبهۀ تحریمیه را می‌گیرد و با عدم قول بالفصل می‌فهمیم که شبهۀ وجوبیه هم همینطور است یعنی کل شیء لک حلال دارد. با عدم قول بالفصل چه چیزی کشف می‌کنیم؟ کشف می‌کنیم که دو جعل داریم یا کشف می‌کنیم جعل واقعی مولا عمومیت دارد؛ گویی مولا این‌طور فرموده که کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام أو الوجوب بعینه. لبّش این است. در جاهای دیگر هم همین است. عدم قول بالفصل کشف می‌کند جعل واقعی عمومیت دارد نه اینکه دو جعل و دو مجعول داریم. در مقام اثبات این روایت بیش از این نمی‌گرفت و عدم قول بالفصل کمکش می‌کند که بگوید مجعول واقعی این است و جعل ثبوتی مولا عمومیت دارد. آن وقت کل این بنایی که آیت‌الله وحید درست کردند فرو می‌ریزد خصوصاً نسبت به بحث بعدی هم همینطور است. این مطلبی که عرض می‌کنم اگر شما تصدیق کنید جواب هر دو می‌شود.

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 برمی گردد.

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. هرچند 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 قاعدۀ 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 قابل‌تطبیق نیست.

بحث به این برمی گردد که ما با عدم قول بالفصل چه کار می‌کنیم؟ آیا کشف می‌کنیم که مولا یک جعل ثبوتی دارد در باب قاعدۀ 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 الالزام 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. بله 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 شبهۀ 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 ادامۀ 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[[171]](#footnote-171) و می‌گوید ما بعداً می‌گوییم که اگر غایت عقلی هم باشد باز هم مغیی شامل نیست و بعداً هم می‌فرماید و هذا ما وعدناک سابقاً[[172]](#footnote-172) 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.

**‌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 نمی‌گویند قول به عدم فصل برمی گردد به خود روایت بلکه به قول فقها معمولاً می‌گویند.

**‌پاسخ:** قول فقها یعنی چه؟ فقها عدم قول بالفصل در حکم را می‌گویند. می‌گویند هر کس که در شبهۀ تحریمیه قائل به حل شده است در وجوبیه هم شده است و هر کس در شبهۀ 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، نکته‌ای می‌خواستم 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 نمی‌دانیم و باید این را دید. ممکن است یک جاهایی فقها بگویند هر کسی قائل شده است به شمول روایت لشبهة التحریمیة، لشبهة 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 مراجعۀ ثانوی نکردم که ببینیم آنجا چه فرمودند. معمولاً در عدم قول بالفصل این است که راجع به حکم واقعی می‌گویند 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 شبهۀ تحریمیه، در شبهۀ 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 می‌فرمایند چون شمول این روایت للمورد مانع عقلی و نقلی ندارد. فرموده شمول این روایت و نفرموده روایت مدلول خاص خودش را دارد و به کمک یک ضمیمۀ دیگری حکم واقعی را کشف می‌کنیم. بلکه می‌گوید همین روایت شامل است که این همان حرف اولی ماست.

بنابراین عدم قول بالفصل دو گونه می‌شود 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 می‌کنند که این روایت شامل شبهۀ وجوبیه هم است. بنابراین نمی‌توانید 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:** می‌شود گفت غایتش همان حرمت است او الوجوب. معنا ندارد.

**‌پاسخ:** حالا می‌رسیم. یکی از اشکالات که به تطبیق قاعدۀ حل در مقام است این است که موضوع حکم ظاهری در آن منحفظ نیست. همین فرمایش شماست که جوابش می‌آید. یعنی ما در اینجا علم به جامع الزام داریم. جعل حلّ یعنی الزام نیست. می‌شود 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 می‌آمد 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 می‌آید.

## 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 می‌کنند، نقل می‌کنم بعد می‌رویم سراغ اصل حرف مرحوم عراقی.

ایشان می‌فرماید 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 می‌کند که ما نسبت به فعل یا ترک تکویناً یکی از اینها را بالاخره باید انجام بدهیم؛ مضطریم به اصل فعل یا ترک، پس در قبل از حکم ظاهری به قاعدۀ حل، ترخیص عقلی داریم از باب اضطرار تکوینی به فعل أو ترک. در ظرفی که عقل از باب اضطرار تکوینی ترخیص می‌دهد ترخیص ظاهری چه معنایی دارد؟ آقای وحید این‌طور نقل می‌کنند که ایشان می‌گوید این ترخیص لغو است در جایی که به مناط جهت عقلی یعنی اضطرار و تکوین (نه آن قصوری که مرحوم شیخ می‌فرماید) دیگر معنا ندارد ترخیص ظاهری چون این لغو است. فرمودند:

و مع حصول الترخیص فی الرتبة المقدمة بحکم العقل، کون جعل اباحة الشرعیة مع حصول كذا لغواً غیر صادر عن الحکیم.

### پاسخ آیت الله وحید از اشکال مرحوم عراقی

بعد ایشان اشکال کردند که این لغویت که شما می‌گویید نقض می‌شود. 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 عبد مرخص باشد از جهت فعل و ترک به حکم العقل من ناحیة الاضطرار و به حکم الشرع من ناحیة الجهل بالحکم الواقعی بمقتضی قاعدة الحل، فهذا الاشکال ایضاً غیر وارد علی القول بالاباحه.

### نقد پاسخ آیت الله وحید

ما نفهمیدیم که حل ایشان چه شد؟ فرمودند لا مانع من تعدد ترخص. آقا مانع چه بود که می‌فرمایید لا مانعَ؟ 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 می‌دهیم که ترخیص بیاورد. وقتی شما مرخصید عقلاً ترخیص شرعی بیاید که چه کار کند؟ اول بگوییم که شبهه چیست. اینکه شما می‌گویید لا مانع! این که تکرار ادعاست. آنها که می‌گفتند، چه می‌گویند؟ می‌گویند وقتی ترخیص عقلی وجود دارد، جعل به معنای اعتبار لغو است. اعتبار باید اثر داشته باشد، اثر این ترخیص چیست که شما انجام می‌دهید؟ عقل اصلاً خودش می‌گوید و این اثر لغو است.

در مورد انشاء هم همینطور؛ چون ایشان به‌تبع آقای خویی و دیگران حکم را اعتباری می‌دانند. اعتبار باید برای یک اثری باشد، اثر این ترخیص اعتباری چیست؟ چونکه عقل می‌گوید 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 می‌دانیم و ابراز اراده را هم داخل در حقیقت حکم نمی‌دانیم و ابراز اراده را تابع مصالح عالم می‌دانیم. 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 به‌عنوان انشاء یا اعتبار قائلند علی‌الظاهر نمی‌توانند حل کنند. بله یک راهی دارد که ما در حدیث رفع گفتیم حالا ان‌شاء‌الله فردا اشاره می‌کنیم اما اینکه اینجا گفتند تکرار آن است. فردا ما، هم می‌خواهیم بگوییم که آن نقض ها چگونه جواب داده می‌شود 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. الحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه جلسه پیشین 1](#_Toc167380469)

[تقریب اول اشکال مرحوم عراقی: اشکال لغویت 1](#_Toc167380470)

[پاسخ اول از اشکال لغویت: پاسخ آیت الله وحید 2](#_Toc167380471)

[نقد پاسخ اول 2](#_Toc167380472)

[پاسخ دوم از اشکال لغویت: پاسخ مختار 2](#_Toc167380473)

[پاسخ سوم از اشکال لغویت 3](#_Toc167380474)

[تقریب دوم اشکال مرحوم عراقی 4](#_Toc167380475)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

## 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 قاعدۀ حل جاری است. برخی اشکالات به فرمایشات ایشان گذشت.

اشکال مرحوم عراقی این بود که باوجود اینکه ترخیص در مرتبۀ سابق از برائت شرعی برای نفی تنجیز جاری است نوبت نمی‌رسد 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 می‌خواهد بگوید اگر در مرتبۀ سابق به لحاظ اضطرار و لزوم ترجیح بلامرجح، ترخیص دادیم و به این وسیله علم اجمالی را از تنجیز انداختیم نوبت به برائت ظاهری نمی‌رسد و این از جهت لغویت است. ترخیص قبلاً هست، دوباره می‌خواهید با قاعدۀ حل ترخیص بدهید، این لغو است.

### پاسخ اول از اشکال لغویت: پاسخ آیت الله وحید

بعد در جواب مرحوم عراقی فرمودند که اولاً نقض می‌شود به ‌مثل حدیث رفع که در ظرف جریانش، قبح عقاب بلا بیان هم داریم، و نقض می‌شود به‌مثل جریان استصحاب عدم تکلیف در تمام موارد برائت. 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 می‌فرمایید چه اشکالی دارد، لغویت است. شما باید پاسخ دهید نسبت به لغویت. کسانی که ترخیص را انشائی می‌دانند یا اعتبار می‌دانند، 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 داعی‌‌اش وجود نداشته باشد، لغو است چون خود اعتبار که خلاف واقع است، در واقع شخص یک خلاف واقعی را ادعا می‌کند لترتیب اثر مّا. 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 می‌کردیم که یک راه کلی است که اصلاً حقیقت حکم را اراده و کراهت می‌گرفتیم و در ترخیص هم نحو ارادة 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 می‌کنم 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 می‌شود. چرا دو ابراز داشته باشیم به داعی ترخیص؟ این لغو است. اما ما ابراز را به داعی بعث و زجر و ترخیص نمی‌دانیم، ابراز را یکی از امورات عالم می‌دانیم؛ اینکه خداوند می‌خواهد حکمش را بیان کند. چرا؟ چرایی آن این نیست که می‌خواهد 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 می‌کنیم بعث و زجر و ترخیص است نیست بلکه دواعی دیگری هم دارد. این یک راه‌حلی 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 قائلین به اعتبار و انشاء می‌توانند 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 می‌کنیم و اضافه می‌دهیم به مولا جواز ترک را. این فرق می‌کند با اینکه فقط جواز ترک عقلی داشته باشیم. ما جواز ترک را اگر شارع بفرماید منسوب به شارع می‌کنیم و می‌گوییم چون شارع جایز دانسته است من ترک می‌کنم.

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 می‌توانیم 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 مُثبت تکلیف نیست. بیان بر اینکه مولا واقع را حل کرده باشد حالا به اینکه مؤمّن آورده باشد یا منجز آورده باشد. درهرصورت مولا بیان بر واقع دارد. بیان اینجا هم خصوص امارات نیست که کاشف از واقع باشد، بیان اینجا یعنی منجز و مؤمّن واقع. لذا اگر دوستان یادشان باشد برائت شرعی و تمام ادلۀ مثبتۀ للتکلیف وارد بر قبح عقاب بلا بیان بودند نه حاکم؛ چون حقیقتاً بیان را برمی‌دارند. با ورود یک اماره یا اصل مثبتۀ تکلیف یا نافی تکلیف، بیان حاصل است و لذا امارات و اصول مثبته و نافی تکلیف واردند بر قبح عقاب بلا بیان یعنی حقیقتاً لا بیان را برمی‌دارند یعنی بیان حاصل شده است.

بنابراین در نقض، نمی‌توانیم بگوییم این فرمایش آقا ضیا در اینجا، در مواردی که برائت عقلی داریم هم می‌آید؛ زیرا اصلاً برائت شرعی موضوع برائت عقلی را برمی‌دارد و یک برائت بیشتر نداریم که نقض شود. بله نقض می‌شود به موارد مرخصات شرعی به‌مثل استصحاب در جایی که مرخص برائت شرعی داریم، این نقض می‌شود، که البته عرض کردم که حلش دیگر به آن نیست که صحت استناد درست کنیم چون در هر دو قابل‌استناد 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 منجّز 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 زجری 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 راه‌حلی است که ما فکر می‌کنیم و غیر از این هم راه‌حلی ندیدیم. مرحوم اصفهانی هم یک جاهایی در حاشیۀ 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 حاشیۀ 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 هیچ‌چیز بیشتری ندارد و بلکه مبهم‌تر از متن نهایة 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 آیت‌الله وحید حفظه‌الله می‌فرماید، دیگر به برخی از تعابیر و مقدماتی که در کلمات آقا ضیا هست نیازی نبود. چرا ایشان اصرار به این نوع تعابیر دارد؟ اصراری که ایشان در متن دارند این است که می‌فرماید در مرتبۀ سابق از ترخیص ظاهری، در واقع یک ترخیص عقلی داریم به مناط اضطرار و تکوین به اضافۀ عدم امکان ترجیح بلامرجح؛ یعنی به ضمیمۀ آن اضطراری که ما تکویناً به فعل یا ترک داریم به اضافۀ اینکه ترجیح بلامرجح محال است، ایشان می‌فرماید یک ترخیصی واقعی اینجا وجود دارد. نکته‌‌ای که ایشان مدام اصرار می‌کند این است که این ترخیص واقعی در رتبۀ 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 رتبۀ سابق؛ که این رتبۀ سابقه را توضیح می‌دهیم.

یک نکتۀ جالب دیگر این است که ایشان می‌گوید با وجود این ترخیص، دیگر هیچ ترخیص دیگری حتی ترخیص عقلی ظاهری به مناط قبح عقاب بلا بیان هم نمی‌آید یعنی دعوا این نیست که یک ترخیص عقلی داریم چرا ترخیص شرعی کنارش داریم بلکه می‌گوید با وجود آن، ترخیص عقلی ظاهری به مناط عقاب بلا بیان هم نمی‌آید. خود این را دقت کنید که معنایش چیست. در واقع می‌گوید با وجود ترخیص عقلی به مناط اضطرار به اضافۀ محال بودن ترجیح بلامرجح که این موجب سقوط علم اجمالی از تنجیز است، نوبت به برائت ظاهری اعم از عقلی و شرعی نمی‌رسد. پس مشکل ایشان این نیست که چون یک ترخیص عقلی داریم، جای ترخیص شرعی نیست چون می‌گوید ترخیص عقلی ظاهری هم نمی‌آید. مشکل این است که می‌گوید در مرتبۀ سابق ترخیص داریم.

حالا یک تفسیر ممکن است این باشد که ایشان می‌خواهد بگوید ترخیص قبلی با بعدی جمع نمی‌شود و لغو است که این همانی است که آقای وحید تقریب فرمودند. اما ممکن است نکته چیز دیگری باشد.

حالا اولاً بگوییم چرا ایشان می‌گوید ترخیص در اینجا طولی است. می‌گوید نکته‌‌اش این است که آن نکتۀ اضطراری که ما داریم که می‌گوید تکوینی است، آن اضطرار به فعل یا ترک تکوینی است به اضافۀ اینکه ترجیح بلامرجح محال است، نتیجه‌‌اش 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 تامه‌‌ای است و اصل را در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌کند و ما هم همین‌طور می‌گوییم اصل جاری نمی‌شود. مرحوم اصفهانی هم همین‌طور است یعنی علت تامه‌‌ای به این معنا هستیم؛ حالا هر کدام بیان خاصی داریم. ما به‌تبع ایشان و مثل ظاهر آخوند در بعضی جاها این‌طور 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 ـ عقلی یا شرعی ـ باید علم از کار افتاده باشد. چه کسی علم را از کار می‌اندازد؟ می‌گوید همین اضطرار ـ که مساوی است با ترخیص عقلی ـ علم اجمالی را از تنجیز می‌اندازد، پس در مرتبۀ سابق بر امکان اجرای برائت شرعی یا عقلی، یک ترخیصی وجود دارد و معه لا یصل النوبة الی ترخیص الظاهری.

یک‌وقتی شما از این حرف مرحوم عراقی این‌طور می‌فهمید که مشکل ایشان دو ترخیص است. این همان است که آقای وحید فرمودند. من هم نمی‌گویم که فرمایش آقای وحید صددرصد خلاف است چون انصافاً کلام عراقی ابهام دارد که نکته‌‌اش چیست. اما من می‌گویم تأکیداتی 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 منحفظ 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 مرتبۀ 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. ولکن اشکال در اینجا چیز دیگری است که من چون جاهلم 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 شبهۀ 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 شبهۀ 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 بلابیان. 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 ادلۀ برائت شرعی منصرف است، از این باب نمی‌گوییم بلکه:

«بل من جهة» اختصاص جريانها بما إذا لم يكن هناك ما يقتضى الترخيص في الفعل و الترك بمناط آخر من اضطرار و نحوه غير مناط عدم البيان.[[173]](#footnote-173)

اما نمی‌گوید چرا. می‌گوید اختصاص دارد مورد جریان برائت 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 ينتهى الأمر إلى الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان.[[174]](#footnote-174)

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 البيان انما هو في ظرف سقوط العلم الإجمالي عن التأثير، و المسقط له حيثما كان هو حكم العقل بمناط الاضطرار فلا يبقى مجال لجريان أدلة البراءة العقلية و الشرعية.[[175]](#footnote-175)

اینجا می‌گوید در بحث ما با وجود آنکه یک چیزی باید بیاید علم اجمالی را ساقط کند تا نوبت به برائت عقلی و شرعی برسد، خب همان ترخیص کافی است دیگر. بعد می‌گوید ادلۀ برائت 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 ادلۀ برائت اعم از شرعی و عقلی در بحث ما جاری نیست. حالا چرا نمی‌تواند با وجود آن ترخیص عقلی، ترخیص شرعی یا عقلی بیاید؟

نظرا إلى حصول الترخيص حينئذ في الرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخيير بين الفعل و الترك

این جملۀ آخر را شما ببینید. یک وقت می‌گویید نظراً الی حصول الترخیص؛ چون یک ترخیص دارم، ترخیص دیگری جا ندارد که این همان تفسیر آیت‌الله وحید است. یک‌وقتی می‌گوییم نکته‌‌اش این است که در رتبۀ 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 می‌کند لذا رفع ما اضطروا الیه در فقرات حدیث رفع، رفع واقعی است و حکم واقعی را برمی‌دارد. 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 می‌فرماید: نظرا إلى حصول الترخيص حينئذ في الرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخيير بين الفعل و الترك. اینجا تأکید بر این نکته است که در مرتبۀ 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 اضافۀ ترجیح بلامرجح محال است، هیچ‌کدامش برای من ترخیص ظاهری در ظرف شک درست نمی‌کند. ترخیص واقعی است. بالاتر فرموده بود به مناط تکوین. فرموده:

فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار و التكوين لا ينتهى الأمر إلى الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان.

من احساس می‌کنم فرمایش مرحوم عراقی بیش از اینکه اشکال به این باشد که در ظرف ترخیص، ترخیص دیگر جا ندارد، این است که در مرتبۀ سابق یک ترخیصی از ناحیۀ عقل می‌آید که ترخیص ظاهری نیست فلذا جا برای ترخیص ظاهری باقی نمی‌گذارد. چرا؟ وجوهی می‌شود برای آن بیان کرد.

یک وجه آن است که محقق اصفهانی گفته است که از یک نکتۀ اثباتی استفاده می‌کند. البته فرمایش اصفهانی مثل مرحوم شیخ انصاری نیست که ادلۀ برائت منصرف است بلکه می‌گوید اصلاً دو حیثیت هستند که در جلسۀ بعدی توضیح می‌دهیم. من خواستم بگویم فرمایش عراقی ممکن است این باشد، منتهی اگر این است باید وجهش را درست بیان کنیم. ایشان نمی‌گوید چرا. من اصرارم این است که مشکل فقط این نیست که دو ترخیص داریم، مشکل این است که در مرتبۀ سابق نوعی حکم عقل داریم که جا برای برائت ظاهری نمی‌گذارد. اما برای چرایی آن، وجوهی را می‌شود بیان کرد. یکی‌‌اش همین است که مرحوم اصفهانی فرموده و شاید ایشان هم همین را می‌خواهد بگوید منتهی آن فرمایش مرحوم اصفهانی از یک نکتۀ اثباتی استفاده می‌کند و ایشان این نکته را تصریح نکرده است که آن نقطۀ اثباتی را می‌خواهد 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 اباحه‌‌ای وجود ندارد.

سؤال: رافع موضوع اباحه است تکویناً.

پاسخ: برعکس است. آن که قبح عقاب بلابیان است.

سؤال: آن حکم واقعی که به مناط اضطرار وارد بر اباحه است

پاسخ: چرا وارد است؟

سؤال: چون اگر گفته حکم واقعی، آن‌ها حکم ظاهری به مناط عدم بیان است.

پاسخ: یک دقتی گفتم ولی دقت نکردید. درست است که ایشان می‌گوید مناط اضطرار و تکوین است. این را خودم گفتم اما این معنایش ترخیص واقعی از ناحیۀ شارع نیست؛ چون ترخیص واقعی یکی از احکام خمسه است. لذا گفتم شما باید تکلیف این ترخیص عقلی را با حکم واقعی حل کنید. اگر می‌گویید با این ترخیص حکم واقعی می‌رود، یک داستان دارد. این یک وجهی دارد و می‌گوییم اصلاً ترخیص واقعی است و ترخیص ظاهری دیگر جا ندارد. اما ظاهراً شما در دوران بین محذورین نمی‌گویید که حکم الله واقعی رفع می‌شود. این خودش بحث مهمی است که تکلیف او چه می‌شود؟

سؤال: می‌خواهد بگوید علم اجمالی منجز نمی‌شود.

پاسخ: واضح است که منجز نمی‌شود.

سؤال: همین مقدار که منجز نیست کفایت می‌کند.

پاسخ: از چه چیزی کفایت می‌کند؟

سؤال: کفایت از اینکه گردن گیری نسبت به وجوب و حرمت برای من ثابت نمی‌شود.

پاسخ: درست است اما چرا ترخیص ظاهری جاری نباشد؟

سؤال: تصریح کرده‌اند.

پاسخ: کجا؟

سؤال: «فانه» بعد عدم خلو المكلف تكوينا عن الفعل أو الترك لا مجال للأمر التخييري بينهما و إعمال المولوية فيه لكونه لغوا محضا.

پاسخ: این تخییر را می‌گوید.

سؤال: بله تخییر یعنی چه؟ یعنی من علم اجمالی دارم به تعیین حرمت یا تعیین وجوب. برائت از تعیین هر کدام جاری می‌کنم، نتیجتاً می‌شود تخییر.

پاسخ: ان‌شاءالله در ادامه بحث می‌آید 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 بالاجمال ما می‌جنگد؛ بر خلاف برائت در وجوب و حرمت که اگر هردوتا با هم جمع شوند لذا خود برائت مفادش فی‌حدذاته به جنگ علم نمی‌رود به خلاف اباحه چون اباحه و حل یعنی تو در فعل و ترک آزادی. این درست مخالف با معلوم بالاجمال است. لذا بعداً توضیح می‌دهیم که قاعده حلّ برخلاف ادلۀ مرخصه دیگر مثل برائت یک خصوصیتی دارد که مفادش بنفسها مضاد با علم اجمالی است.

سؤال: قبل از آن می‌فرماید 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 اباحۀ شرعی نمی‌رسد.

جواب: اصلاً نمی‌توانید برائت جاری کنید چون در مرتبۀ سابق باید علم اجمالی از تنجیز بیفتد. چه چیزی از تنجیز می‌اندازد؟ همین حکم عقلی به تخییر.

سؤال: حکم عقلی به تخییر از کجا می‌آید؟

جواب: از اضطرار من می‌آید.

سؤال: من نمی‌توانم حکم شارع را نسبت به فعل یا ترکم بگیرم چون شک می‌کنم که آیا شارع حکم معیناً به یکی از اینها خورده که از این برائت جاری می‌کنیم.

پاسخ: این صددرصد مخالف حرف آقا ضیا است. چند خط پایین‌تر را بخوانید. پایین می‌گوید که برائت شرعی در ظرف منجز علم نمی‌آید پس اول باید علم از تنجیز بیفتد. چه چیز علم را از تنجیز می‌اندازد؟ برائت نیست که می‌اندازد. ایشان علت تامه‌‌ای است یعنی با وجود علم اجمالی منجز جا برای اصول مرخصه نافی نیست؛ بنابراین شما در مرتبۀ سابق باید علم را از کار بیندازید. آنکه علم را از کار می‌اندازد، ادلۀ برائت 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. نکته‌‌ای که آقای اصفهانی بعداً می‌گوید این است که بعداً به آن می‌رسیم.

سؤال: علم اجمالی به اصل تکلیف نه علم تفصیلی به این تکلیف و آن تکلیف. ما می‌خواهیم با اجرای برائت 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 پایین‌تر ایشان تصریح می‌کند که برائت 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 می‌اندازد؟ این حکم عقلی. پس نفرمایید نتیجۀ جریان برائت در هر دو طرف، این تخییر است.

سؤال: یک جمله‌‌ای دارند می‌فرمایند بعد از اینکه علم اجمالی را به‌خاطر اضطرار از کار انداختیم، دیگر جایی برای اعمال مولویت بشود نیست چون لغو محض است. در صفحۀ 293 می‌فرمایند. مناطش 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 برمی‌دارد. اتفاقاً من دنبال همین هم بودم. اگر تکلیف به حکم واقعی را برداریم (البته من نمی‌دانم این را می‌گویند یا نه) اگر این را برداریم، یک بیان بسیار تمییزی پیدا می‌شود برای اینکه این تخییر که واقعی است موضوع برای تخییر ظاهری نمی‌گذارد. یک بیان قشنگی می‌شود. اگر شما حکم واقعی را بردارید یک ترخیص واقعی پیدا می‌شود. با وجود ترخیص واقعی، می‌شود ترخیص ظاهری داد؟ نه، معنا ندارد چون ترخیص ظاهری در ظرف جهل به واقع است و این با عبارت ایشان بهتر می‌سازد 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 برمی‌دارد؟ این بحثی است که گفتم دشوار است چون در جاهای دیگر که اضطرار به متعلق تکلیف می‌آید اضطرار قدرت را سلب می‌کند اما اینجا قدرت مسلوب نیست. قدرت دارم اما چون جهل دارم نمی‌دانم چه کار کنم. روی این فکر کنید تا جلسۀ بعد. الحمدلله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[تسلیت و تذکر 1](#_Toc167703643)

[خلاصه جلسات گذشته 2](#_Toc167703644)

[تقریب اول اشکال مرحوم عراقی 3](#_Toc167703645)

[بررسی مجدد پاسخ به نقض آیت الله وحید 3](#_Toc167703646)

[تقریب دوم اشکال مرحوم عراقی 4](#_Toc167703647)

[پاسخ از تقریب دوم 6](#_Toc167703648)

[اشکال سوم بر دیدگاه مرحوم آخوند 9](#_Toc167703649)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

## تسلیت و تذکر

قبل از شروع بحث مجدداً تسلیت عرض می‌کنیم ارتحال مظلومانه و شهادت‌گونهٔ رئیس‌جمهور فقید و همراهانشان را و از خداوند متعال می‌خواهیم که این بزرگواران را با اولیای طاهرین محشور بگرداند. مردم عزیز ما در این چند روز انصافاً حماسۀ بزرگی آفریدند در تشییع این خدمتگزاران خودشان. این تشییع‌ها و مراسم باشکوه پیام روشنی داشت برای تمام کشورهای دنیا که این ملت زنده‌اند و تمییز 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 تمییز 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 نکتۀ 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 میسور نمی‌شود. 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 واسعۀ خودش را برای آن عزیزان سفرکرده و هم برای تمام کسانی که در مسیر حق متعال قدم برمی‌دارند 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 می‌شود و به ضرس قاطع می‌توان 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 همۀ ما، همۀ مسئولین، همۀ مردم در حدی که وظیفه دارند که اعمالی را در جامعه انجام بدهند با همین نیت اخلاص و نیت اطاعت حق‌تعالی باشد تا ان‌شاءالله 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 برائت شرعی یا برائت عقلی هم جاری است یا نه؟

مرحوم آخوند در کفایه فرمودند برائت عقلی جاری نیست چون بیان تمام است و اشکال در این است که ما نمی‌توانیم موافقت قطعیه کنیم و موافقت احتمالیه هم قهراً حاصل است و نیاز به تنجیز از این ‌حیث نداریم؛ بنابراین قبح عقاب بلا بیان جاری نیست. اما فرمودند قاعدۀ 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 مرحلۀ سابق از جریان برائت 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 نمی‌رسد. این بیانی است که در نهایة الافکار دارند و شبیه آن را در مقالات الاصول دارند.

## تقریب اول اشکال مرحوم عراقی

این حرف دو تفسیر می‌پذیرد. یک تفسیر این است که بگوییم ایشان می‌فرماید با وجود ترخیص عقلی در مرتبۀ سابقه دیگر جا برای ترخیص ظاهری بعدی نیست. حالا این ترخیص ظاهری می‌خواهد شرعی باشد یا عقلی؛ چون ایشان تصریح می‌کند 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 نکته‌‌اش این است که با وجود آن ترخیص، ترخیص بعدی لغو است که آیت‌الله وحید حفظه‌الله 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 تعابیر را دارند اما چرایی آن را نفرمودند که از باب لغویت است. حالا اگر ایشان مقصودش همین است که از باب لغویت است، این لغویت جواب دارد. البته آیت‌الله وحید حفظه‌الله هم نقض کردند و هم حل کردند.

ما در جلسۀ گذشته عرض کردیم که حل ایشان که روشن نیست که چگونه حلی است چون فرمودند لا مانع من الترخیص الثانیة من جهة اخری. خب چرا لا مانع است؟ اگر لغویت است که بزرگ‌ترین مانع است. اگر ترخیص انشائی باشد علی‌الظاهر لغو است و لغویت بزرگ‌ترین مانع است. چرا می‌فرمایید با وجود ترخیص من جهة، لا مانع من الترخیص من جهة اخری. چرا لا مانع؟ مانع دارد.

## بررسی مجدد پاسخ به نقض آیت الله وحید

اما نسبت به نقض‌ها که فرمودند که نقض می‌شود به جریان برائت شرعی در ظرف برائت عقلی و نقض می‌شود به جریان برائت در جایی که استصحاب عدم وجوب داریم؛ این نقض‌ها قابل جواب است که ما در جلسۀ 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 می‌کنم.

هم در بحث برائت و هم در استصحاب، اینها دلیل حاکم‌اند. قبح عقاب بلا بیان مورود برائت شرعی است و همین‌طور برائت محکوم استصحاب عدم وجوب است. این دو با هم جمع نمی‌شوند تا شما نقض بفرمایید که با وجود استصحاب چگونه برائت جاری می‌شود. اصلاً برائت جاری نمی‌شود تا این مطلب را بگوییم. با وجود برائت شرعی قبح عقاب بلا بیان اصلاً جاری نمی‌شود و مورود اوست چون بیان در آن جا اعم از بیان مؤمّنی و منجّزی است. بنابراین نقض درست نیست منتهی اصل فرمایش مرحوم عراقی که لغویت است علی‌الظاهر قابل جواب است. روی مسلک انشاء به‌گونه‌ای باید جواب داد و روی مسلک ما که قائل به اراده هستیم گونه‌‌ای دیگر که در جلسۀ گذشته به آن اشاره شد.

## تقریب دوم اشکال مرحوم عراقی

امروز ما بحث دیگری داریم و می‌گوییم شاید فرمایش محقق عراقی مطلب دیگری باشد و آن اینکه ایشان اصلاً می‌خواهد بگوید در اینجا حکم واقعی نیست و با اضطرار انسان به فعل أو الترک حکم واقعی اصلاً نیست، و چون حکم واقعی نیست، حکم ظاهری هم معنا ندارد. چون حکم واقعی نیست و از ناحیۀ 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 می‌آید. اینجا اصلاً حکم واقعی برداشته می‌شود و به جای آن، ترخیص عقلی واقعی وجود دارد و یک حکم واقعی عقلی وجود دارد. با وجود این دیگر حکم ظاهری نیست. عبارات ایشان ممکن است برای این حمل هم قابل باشد چون در بالای همین صفحۀ ایشان بعد از اینکه می‌فرماید علم اجمالی از تأثیر می‌افتد می‌فرماید علم اجمالی در جایی در تنجیز مؤثر است که معلوم بالاجمال قابل باشد لأن یکون داعیاً و باعثاً للمکلف نحوه و هو فی المقام غیر متصور. علم اجمالی در جایی تنجیز می‌کند که معلومش قابل برای دعوت باشد و بتواند داعی باشد. فی ظرف قابلیة المعلوم بالاجمال لان یکون داعیاً و باعثاً للمکلف نحوه و هو فی المقام غیر متصور. حالا که آن واقع نمی‌تواند داعی باشد چه می‌شود؟ می‌فرماید:

حيث لا يكون التكليف المردد بين وجوب الشيء و حرمته صالحا للداعوية على فعل الشيء أو تركه.[[176]](#footnote-176)

باز در این جمله اگر دوستان دقت کنند ایشان تصریح نمی‌کند که واقع نیست بلکه می‌گوید واقع داعی نیست. انسان حدس می‌زند که وقتی داعی نیست، پس باید واقع هم نباشد منتهی این حدس نقض می‌شود در جاهای دیگر که در توضیح عرض می‌کنیم. حالا در این عبارت، ایشان چه می‌خواهند بگویند؟ می‌خواهند بگویند چون واقع داعویت ندارد، واقع نیست یا می‌گوید چون واقع نمی‌تواند داعویت 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 بذلک 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 باعثا على الإتيان بأحدهما و عدم تركهما معا «لا في» مثل المقام الّذي 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 لترک کلاهما. 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 الّذي هو من التخيير بين النقيضين «فانه» بعد عدم خلو المكلف تكوينا عن الفعل أو الترك لا مجال للأمر التخييري بينهما و إعمال المولوية فيه لكونه لغوا محضا.

من عرضم این است که این ذیل تقریباً روشن می‌کند که بالا هم که ایشان می‌گوید داعویت ندارد می‌خواهد بگوید لغو است؛ نه آن لغویتی که در کلام آقای وحید بود. بحث آن نیست، اصلاً حکم واقعی لغو است چون نمی‌تواند داعویت 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 منبعث 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 می‌کند که می‌گوید وقتی معلوم بالاجمال داعویت در مقام ندارد. ندارد چه می‌شود؟ ظاهراً «و بذلک نقول» می‌خواهد بگوید اصلاً حکم نیست.

**سؤال:** می خواهد بگوید اعمال مولویت است.

**پاسخ:** بله دیگر. حکم برای اعمال مولویت است.

البته عرض می‌کنم ممکن است این مورد را تفسیری دیگری بتوانیم بکنیم که داعویت نداشته باشد ولی حکم باشد. اما عبارت‌های ایشان باتوجه‌به اینکه می‌فرماید و بذلک نقول انه لا یصلح، این «انه لا یصلح قطعاً» می‌خواهد بگوید حکم واقعی نیست. «و بذلک نقول » یعنی قبلش هم همین است دیگر، می‌خواهد 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 کرده‌ایم. به لحاظ واقع که قدرت داریم متعلق را بیاوریم. اگر من می‌دانستم که واجب است که واجب را می‌آوردم و اگر می‌دانستم حرام است، ترک می‌کردم. قدرت بر امتثال واجب یا حرام دارم منتهی چون جهل دارم نمی‌دانم کدام است حالا نمی‌توانم متعلق را دقیقاً بیاورم. حتی ممکن است من رجائاً بیاورم و اتفاقاً اتفاق هم بیفتد و متطابق باشد منتهی نمی‌توانم احراز کنم امتثالم را که حتماً انجام دادم.

بنابراین عرض ما این است که وجه سقوط واقع چیست؟ اگر می‌گویید فقدان قدرت است، من که لباً و ثبوتاً قدرت دارم ولی چون جهل دارم نمی‌توانم احراز کنم امتثالم را، حتی ممکن است امتثال واقع، واقع شود. من رجائاً متعلق را بیاورم و اتفاقاً فی‌الواقع واجب هم باشد. اینجا هم قدرت است و هم امتثال شده است. نمی‌توانم امتثالم 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 مبادئ حکم از شوق و حبّ 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 قضیۀ شرطی هست اما شرطش بالفعل نشده، نتیجه‌‌اش بالفعل نشده اما قضیۀ شرطی هست. حکم در اینجا نسبت به انقیاد مثل قضیۀ شرطی است یعنی نمی‌شود که مولا انشائی که در حکم می‌کند به این داعی باشد که درهرصورت 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 قضیۀ حقیقیه را جعل می‌کند و به نحو عموم هم ابلاغ می‌کند ولی در خانه هر کسی در نمی‌زنند تا وصول قطعی باشد. ممکن است دست دساسین 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 مضرّ 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 نمی زنید؟

**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 به‌عنوان 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 به‌تبع 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 همین‌قدر 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 این‌طور 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 ارادۀ جدی نداشته باشد. انشاء بکند و شخص تخیل کند که این انشاء به داعی جد است. همۀ 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 ارادۀ مکلف باشند. اینها نکاتی است که مرحوم اصفهانی لابه‌لای بحث‌ها دارند ولی مستقل طرح نکرده است. شما نمی‌توانید حکم را معلق بر ارادۀ مکلف کنید. پس اطلاق حکم از حیث ارادۀ 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 القادرعلی امتثال صلاة الجمعة یجب علیک صلاة الجمعة. این که اشکالی ندارد اما نمی‌توانم بگویم ایها العالم بوجوب صلاة الجمعة یجب علیک صلاة الجمعة. نمی‌توانم بگویم ایها المنقاد لصلاة الجمعة یجب علیک صلاة الجمعه به نحو تقیید به‌طوری‌که اگر منقاد نیستی نمازجمعه 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 نکتۀ 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 قاعدۀ حل و اباحه و امثال این در مقام نمی‌آید چون در مرتبۀ 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. مرتبۀ 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 الاباحة شرعی، غایت، عقلی باشد ممکن است بگوییم غایت حاصل نیست پس الان مورد دوران بین محذورین داخل در مغیی است یعنی باید به اباحه حکم کنیم. چرا غایت حاصل نیست؟ اگر غایت را عقلی بگیریم غایت ما منجز بودن است و می‌دانیم 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 این‌گونه تفصیل داده است که اگر دنبال برائت عقلی باشید در برائت عقلی می‌گوییم برائت جاری است حتی یکون هناک منجز. آن غایت که تنجیز باشد در اینجا نیست. البته موضوع بحث قاعدۀ حل شرعی است. می‌گوید برائت عقلی در اینجا می‌آید، چون منجز که نیامده است. در برائت شرعی که قاعدۀ حل باشد، ابتدای بحث گفته‌اند که ممکن است بگوییم 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.

آیت‌الله وحید اشکال کرده‌اند 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 قاعدۀ اباحه را ولو طبق فرمایش مرحوم آخوند از باب عدم قول به فصل و امثاله، آن وقت باید بگویید جعل ما این‌گونه است که کل شئ لک حلال حتی تعلم الحرام أو الواجب بعینه. این‌طور باید حلش کنید. اگر می‌خواهید هم شبهۀ حکمیه و هم شبهۀ موضوعیه بگیرید، این‌طور می‌شود. در دوران بین محذورین، آن «أو» حاصل است. این أو یک زمانی است که من فقط حرام را بشناسم. اگر این شئ مشکوک الحرمة و الاباحة باشد می‌شود حلال ظاهری حتی تعرف الحرام. اگر مشکوک الوجوب و الاباحه باشد می‌شود 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 این‌طوری باید اصلاح کنیم تا با انضمام عدم قول به فصل، شبهۀ وجوبیه را هم شامل شود) پس می‌توانیم بگوییم که غایت حاصل است و بنابراین اباحه وجود ندارد.

آقای اصفهانی این را اول بحث به‌عنوان یک اشکال مطرح کردند. گفتند اگر دنبال برائت عقلی هستید، چون غایت در برائت عقلی منجز است، می‌توانید بگویید منجز حاصل نیست پس مغیی هنوز هست که اباحه باشد و امثال این از قبح عقاب بلا بیان و هر چه که می‌گویید. اما اگر برائت شرعی می‌گویید چون مغیی به علم است، علم حاصل است فلذا برائت شرعی جاری نیست و شبهۀ آقای وحید را هم جواب گفتیم.

بعد آقای اصفهانی در اول بحث می‌فرماید و لکن در آخر بحث ما یک اشکال کلی می‌کنیم. حالا آن اشکال چیست؟ یک اشکالی است که به‌گونه‌ای جواب آقای محقق عراقی هم می‌شود. با این حرف، هم به آخوند جواب می‌دهد و هم به‌گونه‌ای پاسخ مرحوم آقا ضیا و هر کس که این‌طوری فکر کند هم می‌شود. یک بحث استظهاری دارند در برائت شرعی و یک نکتۀ عقلی در برائت عقلی.

حالا قبل از توضیح، نکته‌‌ای عرض می‌کنم تا مقدمۀ این باشد که خود ایشان هم فرموده است. می‌فرماید که تنجیز دو مؤلفه می‌خواهد؛ هم وصول حکم و هم قابل امتثال بودن. بتوانم امتثال کنم. نسبت به موافقت قطعیه و نسبت به ترک مخالفت قطعیه. 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 می‌فرماید ادلۀ عقلی برائت که قبح عقاب بلا بیان است ناظر به کدام‌یک از این دو مؤلفه است؟ آیا هر دو؟ می‌گوید نه. قبح عقاب بلا بیان فقط معذریت جهل را مطرح می‌کند. می‌گوید اگر در جایی تنجیز نیست، می‌تواند از باب معذریت جهل باشد و می‌شود از باب فقدان رکن امکان امتثال باشد. قبح عقاب بلا بیان فقط متصدی اولی است نه متصدی دومی. قبح عقاب بلا بیان می‌گوید 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 می‌زند معذریت من جهة جهل است و این حیث از معذریت با حصول علم رفع می‌شود. بنابراین در بحث ما که علم داریم به جامع، دیگر معذریتی 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 می‌فرمایند این اشکالتان وارد نیست. اگر یک علم اجمالی این‌گونه داشتم 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 نگویید 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 می‌خواهد 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 معذریتی نداریم.

آن وقت از اینجا مرحوم اصفهانی تعمیم می‌دهد به برائت شرعی. اینجا بحث استظهاری می‌آید یعنی استظهار ما از روایات بحث برائت شرعی این است که ادلۀ برائت در مقام بیان معذریت جهل است و کاری به جهات دیگر ندارد. این معذریت هم یستمر الی حصول المنجز من حیث البیانیة چون منجز ممکن است نباشد ازاین‌حیث که بیان نیست، منجز نباشد از حیث اینکه امتثال ممکن نیست. ادلۀ برائت شرعی دنبال بیان معذریت است من حیث الجهل و این یستمر الی حیث الوصول و العلم چون آن رافع جهل است. ادلۀ برائت 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 مصبّ برائت و اباحه است. این را نمی‌توانید بگویید. چرا؟ یک نکتۀ استظهاری دارد. ادلۀ برائت شرعی در مقام بیان معذریت جهل است حتی یحصل الوصول و العلم. این حیث را فقط می‌گوید اما اینکه امتثال نمی‌توانید بکنید ربطی به بحث برائت 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 ولکن همین یکفی در عدم جریان برائت شرعی.

بنابراین اشکال به مرحوم آخوند این است که جناب آخوند همان‌طور که خودت فرمودی برائت عقلی نمی‌آید چون بیان حاصل است. برائت شرعی هم نمی‌آید از باب استظهار اینکه رفع ما لا یعلمون و کل شئ لک حلال و امثال این بیان للعذر من حیث الجهل و این تا زمانی است که علم نباشد؛ درحالی‌که علم به جامع است و همین کافی است. از این‌جهت اصلاً ادلۀ برائت 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 برائت شرعی و عقلی نمی‌آید؛ اما نه از باب اینکه در مرحلۀ 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 هرچند بخاطر عدم امکان امتثال منجز فعلی حاصل نیست، بلکه در جایی که علم و وصول حاصل است نه برائت عقلی می‌آید و نه برائت شرعی. نکته‌‌اش هم این است که خودشان قصور دارند از جهت استظهاری که کردیم یا از نکتۀ عقلی در قبح عقاب بلا بیان، نه از باب وجود ترخیص در مرتبۀ سابقه که آقا ضیا اصرار داشت که چون در مرتبۀ 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 رب‌العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه جلسات پیشین 1](#_Toc167808177)

[اشکال چهارم بر قاعده حل: اشکال مرحوم نائینی 2](#_Toc167808178)

[تقریب اول اشکال مرحوم نائینی 2](#_Toc167808179)

[تقریب دوم اشکال مرحوم نائینی 2](#_Toc167808180)

[وجه تقریب دوم 4](#_Toc167808181)

[وجه تقریب اول 7](#_Toc167808182)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

## خلاصه جلسات پیشین

بحث در این بود که آیا در دوران بین محذورین اصل عملی هم جاری است یا نه؟ مرحوم آخوند فرمودند که‌‌ اصالة‌الاباحه جاری است اما قبح عقاب بلا بیان که اصل عقلی است جاری نیست.

بر مطلب ایشان اشکالات متعددی شد و یک اشکال هم از ناحیۀ محقق عراقی بود که جواب داده شد و دو تفسیر داشت. به نظر می‌آمد که راهی که ایشان طی کرده است برای عدم جریان‌‌ اصالة‌الاباحه و اصول عملیۀ 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 بالبرائة و هم عدم جریان برائت شرعی که آخر جلسۀ گذشته عرض کردیم. این علی‌الظاهر درست است و متوقف بر یک استنباطی است در مفاد اصول عملیۀ شرعی که مفادش این است که هر کجا اصل عملی شرعی بخواهد جاری شود، می‌خواهد یک عذری را از ناحیۀ جهل درست کند. فلذا غایتش حصول علم است. اگر در جایی علم پیدا شد دیگر نمی‌توانیم 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 فقرۀ ما لا یعلمون و استصحاب عدم تکلیف فرق می‌گذارد و می‌گویند همۀ این اصول جاری نیستند کمااینکه اصالة التخییر هم جاری نیست که ان‌شاءالله بعداً بحث می‌کنیم. می‌فرمایند هیچ اصلی عملی در اطراف علم اجمالی به محذورین جاری نیست ولی می‌فرمایند وجه عدم جریانشان فرق می‌کند.

در مورد‌‌ اصالة‌الاباحه بیان ایشان این است که‌‌ اصالة‌الاباحه بر خلاف برائت و فقرۀ ما لا یعلمون، وقتی جاری می‌شود، تعبد به اباحه بنفسه با علم اجمالی مخالفت می‌کند. تطبیق‌‌ اصالة‌الاباحه، به دلالت مطابقی‌اش منافات با علم اجمالی دارد و مناقض است و معنا ندارد که شارع تعبد کند به یک حکم ظاهری که با نفس معلوم ما منافات دارد. دوستان عنایت بکنند که در این عباراتی که در فوائد الاصول و اجود التقریرات 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 اباحۀ ظاهری بنفسه مناقض با معلوم بالاجمال است و این اشکال دارد. چه می‌خواهم بگویم؟ محمول منافات دارد. دقت کنید چون کلاً در عبارات مرحوم نائینی مدام اینها داخل در هم می‌شود. آیا مقصود این است که تعبد به اباحۀ 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 قابل‌پذیرش نیست که اگر در جایی مفاد اصل عملی بخواهد مناقض معلوم بالاجمال یا بالتفصیل باشد، باز جاری شود. این پذیرفتنی نیست. یک‌وقت این است.

### تقریب دوم اشکال مرحوم نائینی

یک‌وقت چیز دیگری می‌خواهیم بگوییم. می‌گوییم‌‌ اصالة‌الاباحه در اینجا مثل هر اصل عملی دیگری متوقف بر یک موضوعی است و موضوعش منحفظ نیست. وقتی‌‌ اصالة‌الاباحه با علم اجمالی به محذورین تلاقی و تناقض پیدا می‌کند مشکلی که پدید می‌آید 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). بگوییم 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 کمااینکه 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 بگوییم اگر شما می‌خواهید تعبد کنید به‌‌ اصالة‌الاباحه، باید شک در اباحۀ 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 اصالة‌الاباحه باقی نمی‌گذارد چون اصالة الاباحۀ ظاهری باید در موضوعش شک در اباحۀ 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 چراکه 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 مرتبۀ حکم ظاهری منحفظ نیست. حکم ظاهری در مرتبۀ شک در واقع است و شما شک در واقع ندارید. این بیان، بیان کاملاً درستی است و یک بیان دقیقی است برای اینکه‌‌ اصالة‌الاباحه قابل جریان نیست. منتهی اشکالاتی به آن وارد شده است که باید بحث کنیم که حالا یکی‌یکی می‌گوییم.

**‌‌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 رتبۀ حکم ظاهری منحفظ باشد. باید شک در حکمش داشته باشید. من یقین دارم که واقع مباح نیست.

**‌‌سؤال:** حکمش الزام است؟

**‌‌پاسخ:** الزام نمی‌گویم. می‌گویم من یقین دارم مباح نیست. وقتی من یقین دارم که مباح نیست می‌توانم 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 می‌روند که غلط هم نیست آن جاهایی که رفتند. بخشی از این اشکال ناشی از خود تقریرات آقای نائینی است که نمی‌گوید دقیقاً اشکال چیست. آیا مناقضۀ اباحه با علم ماست یا عدم انحفاظ موضوع. صاف بگویید موضوع منحفظ نیست. البته لابه‌لای بحث‌ها یک جایی یک تعبیری دارند. این را باید دقیق می‌گفتند و می‌پروراندند که ما یک‌وقتی مشکلمان این است که موضوع حکم ظاهری منحفظ نیست و یک‌وقتی مشکلمان این است که محمول حکم ظاهری مناقض با علم اجمالی است. بعد باید بگوییم اگر مناقض است چه اشکالی دارد. باید بگوییم 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 می‌گیرد والا حکم ظاهری یعنی چه؟ بفرمایید حکم واقعی. اینکه اگر حکم واقعی باشد چه اشکالی دارد یک بحث است. آقای نائینی دائماً می‌گوید حکم ظاهری نمی‌تواند 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 می‌کند به اینکه حکم ظاهری باید در ظرف جهل به واقع باشد و ما جهل نداریم. به نظرم این عبارت واضح‌ترین بیان این تفسیر اول است.

در دو جا ایشان می‌گوید لأن مع القطع بمضادۀ اباحه با علم اجمالی فی البین، مرتبۀ حکم ظاهری منحفظ نیست. مرتبه منحفظ نیست به نظرم بهترین تفسیرش همین است یعنی با وجود این و اینکه ما با علم اجمالی یقین می‌کنیم فعل مباح نیست، دیگر نمی‌توانیم بر فعلی که می‌دانیم مباح نیست، اباحۀ ظاهری بیاوریم. این معنا ندارد. به نظرم این دو عبارت روی‌هم‌رفته دارند این ادعا را تکرار می‌کنند. ولی مکرر در مکرر در فوائد الاصول و اجود التقریرات ایشان می‌فرماید‌‌ اصالة‌الاباحه با خود علم مناقض است. ایشان تعبیر مناقض می‌آورد که باید بحث کنیم که یعنی چه مناقض است؟

پس عرض من این است که یک تقریب فرمایش ایشان این می‌شود. البته ایشان به‌‌ اصالة‌الاباحه اشکال دیگری هم دارد. دو اشکال کرده‌اند؛ یکی می‌گوید‌‌ اصالة‌الاباحه مربوط به شبهۀ موضوعیه است که ما این را در جای خودش جواب دادیم که هیچ انحصاری ندارد. دوم ایشان می‌فرماید‌‌ اصالة‌الاباحه 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 می‌فرماید. ما در بحث خودش گفتیم این عدم قول به فصل یک اجماعی درست نمی‌کند 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 اعلی‌الله‌مقامه این اتفاق را به‌گونه‌ای سوراخ می‌کند و بعد می‌فرماید ولی تسالم قطعی است. ظاهراً تسالم است در بحث وجوب که در شک در وجوب حل هست. این تسالم یک‌وقتی می‌گویید کاشف از یک جعل جدایی است که خیلی بعید است واقعاً. ما یقین می‌کنیم که قاعدۀ حل یک قاعدۀ 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 می‌شد آن هم کاشف است. مجعول شما یک مجعول وحدانی است. این اشکالات قبلی مرحوم نائینی را بگذاریم کنار. می‌فرماید علاوه بر همۀ اینها:

إنّ جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن، فانّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال، لأنّ 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، إلاّ أنّ العلم بثبوت الإلزام المولوي حاصل بالوجدان، و هذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحة و لو ظاهرا.[[177]](#footnote-177)

همین‌طور تکرار می‌کنند که لا یجتمع و یناقض. حالا یناقض چه اشکالی دارد؟

فانّ الحكم الظاهري إنّما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي،(یعنی حکم ظاهری در موضوع جهل است) فمع العلم به وجدانا لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلق العلم به.

عرض من این است که ایشان دائماً بین دو مطلب در حال گردش است. حتی اینجایی که می‌گوید حکم ظاهری در مورد جهل به حکم واقعی است یک کلمه می‌توانست بگوید با علم، این موضوع برداشته می‌شود و موضوع ندارد. باز این را نمی‌گوید، می‌گوید:

فمع العلم به وجدانا لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلق العلم به.

در پایین‌تر ایشان می‌فرماید:

و هذا بخلاف «أصالة الحل و الإباحة»(یعنی بحث استصحاب و برائت به خلاف اصالة الحل و الاباحه هستند) فانّ جريانها في كل من طرف الفعل و الترك يغنى عن جريانها في الطرف الآخر،

این بحث مهمی است چون بعد مرحوم عراقی در جوابش این را رد می‌کند تا ببینیم حرفش درست است یا نه.

فانّ معنى إباحة الفعل و حليته هو الرخصة في الترك و بالعكس.

یعنی مفاد‌‌ اصالة‌الاباحه ترخیصٌ فی الفعل و الترک است. نه ترخیص فی الفعل ان انطبق علی الفعل، نه ترخیص فی الترک ان انطبق علی الترک. این نیست. همین که می‌گویید شک در وجوب فعل دارد، بنفسه مدلولش جواز فعل و ترک است. اگر می‌گویید شک در حرمت و حل دارم، مدلول محمول شما که اباحه است این است که انت مرخص فی الفعل و الترک. مدلولش به خلاف برائت و فقرۀ ما لا یعلمون است که وقتی می‌گوید رفع ما لا یعلمون وجوب ما لا یعلم است و این وجوب رفع شده است ولو اینکه وقتی وجوب رفع می‌شود شما دیگر از جهت ایجاد فعل در رخصت هستید. اگر بر ترکش یا بر حرمت هم تطبیق شود در هر دو مرخص می‌شوید منتهی به دو تطبیق و دو جریان برائت شما در فعل و ترک مرخص می‌شوید. 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 برمی‌دارید و این اشکالی ندارد که احکام عملی و اصول عملیه وقتی با هم جمع می‌شوند نتیجه‌اش مخالف علم ما باشد. مرحوم شیخ یادتان هست که مکرر در رسائل می‌گوید ما دو استصحاب جاری می‌کنیم با معلوم ما منافات داشته باشد، چه اشکالی دارد؟ البته مرحوم نائینی مشکل می‌داند اما مرحوم شیخ می‌گوید چه اشکالی دارد؟ جریان اصول متعددۀ ظاهری و عملی منتهی بشود به مخالفت یک معلومی چه اشکالی دارد؟

اما در‌‌ اصالة‌الاباحه نفس مدلول مطابقی مخالف است. حرف آقای نائینی این است. بعد می‌فرماید:

و لذلك كان مفاد أصالة الحل بمدلوله المطابقي يناقض نفس العذر المشترك المعلوم بالإجمال، و هو جنس الإلزام.[[178]](#footnote-178)

البته اینجا نفس العذر المشترک آورده است که غلط است بلکه باید «القدر المشترک» باشد. کمااینکه در تقریرات استاد ما وقتی می‌خواهد بگوید منافات با عنوان احد دارد، عنوان اخذ نوشته است و مکرر هم نوشته است در چاپ و احد را اخذ نوشته‌اند. می‌گوید شک در هر طرف منافات با احد ندارد که متعلق علم اجمالی است. نوشته‌‌اند 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 می‌شود. در این جا هم قدر مشترک است. بعد می‌فرماید:

فظهر: أنّ عدم جريان أصالة الحل في دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو لعدم انحفاظ رتبتها.

نه به خاطر مخالفت مؤدای آن با دلالت التزامی است. عبارت را نگاه کنید که می‌فرمایند انحفاظ رتبه‌اش 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 التقریرات دائماً می‌فرمایند 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؟ می‌فرمایید ما یک علمی داریم و اعتبار و انشائی می‌کنیم. آیت‌الله وحید بحث را برده‌‌اند روی تناقض و تضاد احکام. واضح است که چنین ترجمه‌‌ای صحیح نیست چون مناقض با علم ماست. تضاد احکام مربوط به واقع است. در مورد فعل واقعی اگر بگوییم حرامٌ و مباحٌ، این تضاد است اما اگر من علم دارم که فعل واقعی مباحٌ یا حرامٌ و بااین‌حال بیایم اباحه جعل کنم، این تضاد و تناقض در احکام نیست. خود آقای وحید هم در جواب محقق عراقی هم همین را می‌گوید گرچه تعابیر دقیق نیست. آن جا گفته‌‌اند تضاد و تماثل در نفس مکلف پیدا می‌شود. تضاد در نفس پیدا نمی‌شود بلکه از منظر و نگاه او تضاد پیدا می‌شود. این هم در عبارت ایشان هست که به لحاظ مکلف تضاد و تناقض پیدا می‌شود. حالا ببینیم.

الان اشکال چیست؟ آقای نائینی در مقام تقریر چند بار تکرار می‌فرماید که اباحه مناقض با معلوم بالاجمال است. خب باشد، اشکالش چیست؟ اگر اشکالتان این است که نمی‌شود حکم مناقض با معلوم باشد، چرا نمی‌شود؟ شما در باب اعتباریات یقین دارید که روز است اما اعتبار می‌کنید که شب است. مگر احکام را نمی‌گویید 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 می‌خواهد حجیت دهد؟ چه حجیتی می‌خواهد 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 نمی‌توانم داشته باشم و اگر نسبت به موافقت قطعیه است من نمی‌توانم موافقت قطعیه داشته باشم. پس نه نسبت به مخالفت قطعیه و نه نسبت به موافقت نمی‌تواند 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 نمی‌تواند بیاورد و هیچ کاری نمی‌تواند بکند. منتهی حرف آقای نائینی این است که این علم ولو کان غیر منجز بااین‌حال نمی‌شود که ما یک اباحه‌‌ای بیاوریم که با خود علم مناقض باشد. حرف ایشان این است که می‌خواهیم ببینیم چرا؟

**‌‌سؤال:** الان اینجا دو اعتبار متضاد با هم شدنی نیست.

**‌‌پاسخ:** من علم دارم. می‌گوید 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 مصبّ 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 نمی‌شود؟ مصبّ 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 نمی‌تواند تصدیق کند اعتبار شارع را. اگر اجازه بدهید اینها را عرض می‌کنم. می‌خواهم 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 می‌شود اعتبار بر آن کرد یا نه. آیا اگر اعتبار بکنم در نظر راعی و در نظر شخص تضاد پیش نمی‌آید؟ 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 می‌آید. حالا باید ببینیم این چه اشکالی دارد.

در نظر مکلف یک چنین تضادی در احکام شارع پیش می‌آید نه تضاد واقعی چون تضاد واقعی مصبّش واقع است و فعل و ترک واقعی است. الان که شما نتوانستید ثابت کنید که فعل واقعی با این اعتبار شارع مصبّ و محل اجتماع حرمت و اباحه شد. این را که نتوانستید ثابت کنید. می‌گویید در نظر مکلف این می‌شود. حالا باید ببینیم چه اشکالی دارد که در نظر مکلف این‌گونه باشد. در موارد قطع به خلاف هم همین پیش می‌آید. برای همین می‌گویم که شما واقع را ثابت نکردید که مصبّ اجتماع حرمت و وجوب یا اباحه است بلکه می‌گویید در نظر مکلف. حالا باید بحث کنیم که اگر در نظر مکلف چنین حالی پیش آمد که اگر الان اباحۀ مولا به او برسد، این را از قبیل اجتماع ضدین می‌بیند چون می‌بیند که واقع مصبّ وجوب یا حرمت است و الان می‌بیند که شارع می‌گوید اباحه. در نظر او شارع در اینجا یک حکم مضاد جعل می‌کند. می‌گوید من دارم می‌بینم که شارع مضاد جعل می‌کند نه اینکه در واقع جعل مضاد است. این چه اشکالی دارد؟

خوب دقت کنید این بحث خیلی جاها به درد می‌خورد. در بحث قطع، در تجری و انقیاد و جاهای دیگر به درد می‌خورد. اشکالش این است که مکلف نمی‌تواند تصدیق و تأیید کند. نمی‌تواند تأیید کند اباحه را، نه اینکه از باب تضاد احکام است. یک‌وقتی می‌گوییم احکام متضادات برأسها در بحث اجتماع امر و نهی، آیا صلاة و لا تغصب جمع می‌شوند یا نه. اگر ما گفتیم سرایتی باشیم و گفتیم حصص تحت حکم می‌رود، آن جا یلزم من اجتماع امر به صلاة و نهی از غصب یلزم اجتماع حرمت و وجوب، واقعاً یلزم که این را می‌گویند محال است. دقت کنید فرق مسئله را. در اینجا آن یلزم در کار نیست. شما می‌گویید اباحه با علم ما مناقض است. حالا حرف این است که این اباحه که می‌گویید 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 نمی‌تواند تأیید کند.

یک بحث تفسیری وجود دارد که مرحوم آقای نائینی چه می‌خواهد بگوید. ما اول خودمان مسئله را باز کنیم. ما فکر می‌کنیم دو مسئله در اینجا می‌تواند 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 الحکم الظاهری فی ظرف الجهل بالحکم الواقعی. مقصود از اینکه می‌گوید «در اینجا علم داریم بالوجدان»، می‌توانیم بر همان تقریب دوم حمل کنیم، که به نظرم کالظهور بلکه ظهور در این معناست. آن جایی که می‌گوید رتبۀ حکم ظاهری منحفظ نیست را بر همین حمل می‌کنیم. این یک حرف است.

حرف دیگر این است که تعبد به اباحه با علم نمی‌سازد. چرا سازگار نیست؟ تارة بگوییم اجتماع ضدین یا نقیضین است. چون ایشان مدام می‌گویند یناقض. چه چیزی یناقض؟ جعل اباحه می‌گوید. نمی‌گوید در اینجاها که یناقض موضوع ندارد. می‌گوید تعبد به اباحۀ ظاهری یناقض معلوم بالاجمال را. آیا مقصود از یناقض همان تضاد در احکام است که استاد بزرگوار ما آقای وحید میگوید که می‌فرماید: لأن الاحکام 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؟ علم‌های ما گاهی خلاف واقع است.

لذا در بحث اخذ علم به حکم در موضوع خود حکم در آنجا که اکثرا از علامۀ حلی به بعد می‌گویند موجب دور می‌شود، محقق اصفهانی می‌گویند توقف حکم بر علم، موجب دور نمی‌شود چون علم متوقف بر معلوم بالعرض نیست. احکام واقعی معلوم بالعرض ماست نه معلوم بالذات. معلوم بالعرض است و علم متوقف بر معلوم بالعرضش نیست، پس دوری در کار نیست. چه مشکلی هست؟ می‌گوید مکلف نمی‌تواند تطبیق کند بر خودش و نمی‌تواند تأیید کند حکم شارع را.

اذا علمت بوجوب صلاة الجمعة یجب علیک صلاة الجمعة تا می‌آید تطبیق کند در مرتبۀ سابق تحریک حاصل شده است. جعل حکم به داعویت حکم معنا ندارد و لغو است. نمی‌تواند 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 می‌گوییم اصلاً در ذات موضوع یک تسلسلی نهفته می‌شود که الان محل بحثش نیست.

عرض ما این است که همان‌طور که آن جا می‌گوییم علم بر معلوم بالعرض متوقف نیست، اینجا هم همین‌طور است؛ بنابراین باید ببینیم چه مشکلی پیش می‌آید. ظاهراً مشکل تأیید پیش می‌آید و مکلف نمی‌تواند تأیید کند. وقتی یقین دارد که در واقع یا وجوب یا حرمت است نمی‌تواند تأیید کند اباحه را.

**‌‌سؤال:** تناقض می شود دیگر هم ترخیص باشد و هم نباشد.

**‌‌پاسخ:** تناقض در عالم واقع است. نمی‌تواند تأیید کند این چیزی که تناقض می‌بیند. نمی‌گوید تناقض واقعی است بلکه تناقض یا تضاد می‌بیند و نمی‌تواند تأییدش کند. روی این فکر کنید تا فردا. الحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه جلسه پیشین 1](#_Toc168008558)

[تایید تقریب اول اشکال مرحوم نائینی 1](#_Toc168008559)

[بررسی تقریب دوم اشکال مرحوم نائینی 3](#_Toc168008560)

[نقد تقریب دوم 4](#_Toc168008561)

[پاسخ مرحوم عراقی از اشکال مرحوم نائینی 6](#_Toc168008562)

[نقد پاسخ مرحوم عراقی 8](#_Toc168008563)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

## خلاصه جلسه پیشین

بحث در فرمایش محقق نائینی بود که نظرشان بر این بود که ادلۀ اباحه و برائت و استصحاب در اطراف علم اجمالی به محذورین جاری نمی‌شود و همین‌طور دلیل عقلی برائت. منتهی ایشان بین‌‌ اصالة‌الاباحه و برائت به فقرۀ ما لا یعلمون و استصحاب، در نحوۀ استدلال تمییز می‌دهند. فعلاً بحث در‌‌ اصالة‌الاباحه است.

## تایید تقریب اول اشکال مرحوم نائینی

دیروز عرض کردیم که دو تفسیر از فرمایش ایشان می‌شود استفاده کرد که چرا‌‌ اصالة‌الاباحه در اطراف علم اجمالی به محذورین جاری نیست. یک بیان این است که‌‌ فرض این است که اصالة‌الاباحه حکم ظاهری است. اصالة الاباحۀ 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 اباحۀ واقعی نیست جعل اباحۀ ظاهری معنا ندارد؛ زیرا اباحۀ ظاهری اصلاً معنای ظاهری بودنش این است که در ظرف شک در این حکم، ما یک اباحه‌‌ای بیاوریم. شک داریم که حل است یا حرمت آن وقت اباحه بیاوریم. این تعبد می‌شود ظاهری و الا در ظرف قطع به این حکم (حال یا وجود این حکم یا عدمش) معنا ندارد که بتوانیم جعل اباحۀ 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 درحالی‌که ما علم داریم که اباحه نیست شارع بیاید اباحۀ ظاهری جعل کند.

**‌‌پاسخ:** چرا می‌گویید ظاهری؟ می‌شود یک حکم واقعی دیگر

**‌‌سؤال:** این واجب است یا حرام. الان چون من متحیرم شارع می‌تواند بگوید که همیشه وجوب را اخذ کن و می‌تواند بگوید همیشه حرمت را اخذ کن و می‌تواند بگوید که هر کدام را خواستید انجام بدهی حلال است بر تو.

**‌‌پاسخ:** اینکه معلوم است ولی می‌خواهم بدانم این که می‌گویید 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 مباحٌ، این ظاهری است؟. ما نمی‌گوییم که نمی‌تواند بگوید مباحٌ، ولی ظاهری است؟

**‌‌سؤال:** قوامش در شک است و مماثلت لازم نیست.

**‌‌پاسخ:** حالا به آن می‌رسیم. حالا مماثلت نباشد ربطی به این ندارد و یک چیز دیگری است. حکم ظاهری تعاریف و تحلیل‌های 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 حرف‌های 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 می‌آورد.

عرض ما این است که شما که یقین دارید این مباح نیست، می‌شود 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 می‌دهد که حکم ظاهری است ولی چرا ظاهری است؟ حالا روی این تأملی داشته باشید.

**‌‌سؤال:** اباحه در دو طرف نیست. اباحه در یک طرف می‌توانم جاری کنیم و حکم ظاهری را درست کنیم.

**‌‌پاسخ:** محقق عراقی تقریباً همین را می‌گوید حالا در جواب ایشان، جواب جنابعالی روشن می‌شود.

## بررسی تقریب دوم اشکال مرحوم نائینی

دیروز عرض کردیم که یک تفسیر دیگر هم در کلام محقق نائینی هست چون ایشان اصرار می‌کند که‌‌ اصالة‌الاباحه با معلوم بالاجمال مناقض است. این مناقضتی که ایشان طرح می‌کند ظاهر این است که بین محمول‌‌ اصالة‌الاباحه و علم است ، نه اینکه مشکل در موضوع باشد. البته ایشان موضوع را هم گفته است. عرض کردم که گفته است‌‌ اصالة‌الاباحه در ظرف جهل به حکم واقعی است. از این تفسیر اول را فهمیدیم اما مکرر می‌فرماید‌‌ اصالة‌الاباحه مناقض با علم اجمالی است.

لأن جعل الاباحة الظاهریة مناقض للعلم الاجمالی.

دیروز عرض کردیم که مناقضت که در وهلۀ 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 بأثرها 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 می‌دهد چون شما می‌بیند 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 می‌بیند که مولا متضاد جعل کرده است؛ چون واقع را می‌بیند و در همان واقعی که می‌بیند می‌گوید 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 این‌گونه 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 قابل‌حل نیست و مثلاً مستحیل است، مگر شما احتمال استحاله هم می‌توانید بدهید؟ مستحیل کمااینکه 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 8 وجه هست. خدا رحمت کند مرحوم آشتیانی را در حواشی رسائل ایشان انصافاً آدم ملایی است و ظاهراً 8 وجه نقل می‌کند و می‌گوید هیچ کدام حلّال 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 بگوییم 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 این‌گونه مسئلۀ 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 می‌شود 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 نمیرود، حکم انشائی است یا بگوید واقع فعلی من وجه است که لو علم به لکان فعلیاً مطلقاً؛ که البته اینها همه‌‌اش جواب دارد ولی از راههای جمع است. یک راه هم راه محقق عراقی است که احکام را ارادات می‌داند و این ارادات در یک سطحی با صلّ ابراز می‌شود و در سطح جهل به وجوب صلاة با صدّق العادل ابراز می‌شود، با رفع ما لا یعلمون ابراز می‌شود و امثال آن. رفع که قسمت نفی آن است و با احتیاط مثلاً ابراز می‌شود. 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 صدّق العادل که گفته می‌شود در ظرف جهل به واقع، این صدق العادل در جایی که مطابق با واقع نباشد یک انشاء محض است و ارادۀ جدی پشت آن نیست. بنابراین نتیجه این می‌شود که جمع بین رخصت، اباحه با واقع معقول می‌شود. هر نحوه آنجا گفتیم اینجا هم می‌گوییم. 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 قابل‌حل است به همان حلی که در موارد معمولی جریان حکم ظاهری حل می‌کنید. اینجا می‌فرمایید با مقطوع الالزام مضاد است و آن جا با محتمل الالزام مضاد است. تضاد احتمالی با تضاد قطعی استحاله‌‌اش فرقی نمی‌کند. ما همانطور که نمی‌توانیم یقین داشته باشیم که مستحیل واقع شود نمی‌توانیم احتمال بدهیم که مستحیل واقع شود.

**‌‌سؤال:** تناقض در ناحیۀ اعتقاد پیش می‌آید در جمع بین حکم واقعی و ظاهری؟

**‌‌پاسخ:** ما نظرمان در بحث اعتبار بحث‌های دیگری است. ما در اعتبار تضاد قائل نیستیم ولی می‌گوییم می‌شود اخذ به لوازم اعتبار در یک ظروفی کرد. اینها بحث‌های دیگری است. آن را من در جلد اعتباریات بحث کرده‌ام. دیگر وارد آن بحث‌ها نشویم. ما مسالک قوم را می‌گوییم. حالا به دیدگاه خود آیت‌الله وحید هم می‌رسیم که ایشان از باب اعتبار، تضاد جمع حکم ظاهری و واقعی را حل می‌کند. سه شبهه در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی است که یکی از آنها تضاد است. شبهۀ تضاد را با اعتبار حل می‌کنند. 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 می‌شود. در آن اغراض ممکن است بگوییم تهافتی پیش می‌آید اما در خود حکم تهافتی نیست.

عرض ما این است که شما به‌گونه‌ای جمع حکم ظاهری و واقعی را حل کردید، اینجا هم همین‌طور است. پس تضاد در نظر مخاطب پیش می‌آید مثل این است که بگویید در جمع بین حکم ظاهری و واقعی تضاد پیش می‌آید. به نظر من این مشکل تضاد حل‌شدنی 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 مناقضة‌‌ اصالة‌الاباحه با نفس علم اجمالی، ما نفهمیدیم که مناقضه یعنی چه؟ با علم که مناقضه‌‌ای 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 نمی‌شود حل کرد یعنی باید بگوییم مناقضه هست و احتمال مناقضه می‌دهیم و مستحیل است و جمع حکم ظاهری و واقعی اصلاً نمی‌شود. نمی‌گوییم این را. شما به‌گونه‌ای آن را حل کردید، اینجا هم همان کار را کنید.

## پاسخ مرحوم عراقی از اشکال مرحوم نائینی

مرحوم عراقی به آقای نائینی اشکال می‌کند با مقدماتی. می‌فرماید که اصلاً ببینیم چرا مناقضه هست. این پرانتز را بگویم که در فرمایش مرحوم عراقی جهات مختلفی از اجمال و تسامح هست، من الان می‌خواهم مقداری درستش هم بکنم و بعد خودتان مراجعه کنید متوجه می‌شوید.

می‌فرماید معروض علم و جهل صور نفسانی است نه واقع و سرایت به واقع هم نمی‌کند. این درست است که علم و جهل از امور نفسانی است و امور نفسانی وقتی تعلقی باشند به متعلقی تعلق پیدا می‌کنند که در صقع خودش باشد. علم که نمی‌رود به خارج بخورد، شک که نمی‌رود 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 می‌کند و واقع می‌شود معلوم بالعرض. گاهی متطابق هست و گاهی نیست. در شک هم همین‌طور است. این حرف اول ایشان است که حرف درستی است.

بعد این نکته را اضافه می‌کنند که وقتی یک صفتی مثل علم و جهل تعلق گرفت به یک عنوانی دیگر از عنوان خودش تجافی نمی‌کند به عنوان دیگر برسد. متعلق خودش همین هست که هست. ما در بحث خودمان علم داریم به احد الامرین، که ایشان می‌گوید فعل أو الترک (که البته این قدری تسامح است چون ما علم داریم به حکمش که وجوب یا حرمت است نه به فعل و ترک ولی همه‌‌اش قابل‌حل است. می‌گویم عبارت ایشان تسامح در آن است) ما علم داریم به احد الامرین و شک داریم در خصوص حرمت و خصوص وجوب، ایشان می‌فرماید متعلق اینها همان است که هست، از هم به یکدیگر تجافی نمی‌کند تا بگویید در همین صقع نفس من شک و علم با هم دعوا دارند، این که دعوا ندارند. ایشان می‌گوید موضوع‌‌ اصالة‌الاباحه 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 می‌گوید موضوع‌‌ اصالة‌الاباحه می‌گوید کل واحد من الشک این، بخصوصه است نه عنوان احدهما. این هم نکتۀ مهمی است که آیت‌الله وحید خیلی ناقص حرف آقای عراقی را نقل کردند و بعد اشکال کرده‌اند.

بعد ایشان می‌فرماید که موضوع که خاص است و محمول هم اباحه و ترخیص در همین است که مشکوک است. ایشان در اینجا به صورت مجمل و مضمر آن حرف را می‌زند که‌‌ اصالة‌الاباحه بنفسه با علم اجمالی منافات دارد.

لأنه ترخیص فی الفعل و الترک فی آن واحد.

می‌گوید این حرف درست نیست. ‌‌ اصالة‌الاباحه تطبیق می‌شود به فعل و در همین ترخیص می‌دهد. تطبیق می‌شود به ترک یا حرمت، در همین ترخیص می‌دهد. چرا؟ چون می‌گوید‌‌ اصالة‌الاباحه در همانی که تطبیق می‌شود ترخیص می‌دهد. به چه چیزی تطبیق شده است؟ به شک در حرام، شک در وجوب. حالا حرف ایشان این است که این اصالة الاباحه‌‌ای که در شک در وجوب جاری شده است و فرض این است که این شک‌ها با آن علم جمع می‌شوند، شک‌ها خاص‌‌اند و علم احدهما است و دعوایی با هم ندارند. من علم دارم به احد الالزامین و شک دارم به خصوص الزام حرمتی و شک دارم به خصوص الزام وجوبی. این فرمایش ایشان است که می‌فرمایند موضوع‌ها 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 الالزامین؛ 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 اصالة‌الاباحه لیس الّا ترخیص در خصوص آنچه که مشکوک است یعنی ترخیص در مشکوک الحرمة و مشکوک الوجوب. می‌گوید منافات با علم اجمالی با احد الالزامین ندارد.

بعد می‌گوید نعم، اگر مفاد‌‌ اصالة‌الاباحه نفی هر دو الزام بود مجتمعاً و ترخیص در هر دو بود مجتمعاً، این را می‌گوید من قبول می‌کنم. اگر این بود حکم ظاهری معنا نداشت چون این‌‌ اصالة‌الاباحه با خود علم اجمالی مناقض می‌شد. اگر این‌طور 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 می‌گویید از یک طرف که اصلا ملزم نیست و از طرف دیگر می‌گویید علم دارم به الزام این فعل بأحد الوجهین حرمت و وجوب. این تنافی داشت. اما 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 اصالة‌الاباحه و برائت هست. اینها همان است که مرحوم نائینی می‌فرمود. می‌گوید 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 اصالة‌الاباحه با تطبیق هر دو درست می‌شود و می‌گوید: 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 اصالة‌الاباحه 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 اصالة‌الاباحه 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 اصالة‌الاباحه 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 اصالة‌الاباحه 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 اصالة‌الاباحه خوابیده است یا لازمۀ 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 نمازجمعه حرام نیست لازمه‌‌اش این است که نمازجمعه 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 می‌دهد. اباحه یعنی هذا مرخص. ترخیص می‌دهد در فعل و ترک.

**‌‌سؤال:** می‌گویید فعل یا ترک.

**‌‌پاسخ:** بله ترخیص در فعل یا ترک. ما می‌گوییم ترخیص داریم در فعل یا ترک.

**‌‌سؤال:** آن موقع چگونه تلازم پیدا می‌کند که اگر حرام نیست پس واجب هم نیست؟

**‌‌پاسخ:** وقتی به شما بگوید که تو جایزی که فعل را ترک کنید یا انجام دهی، یعنی حرام نیست و واجب نیست چون اگر واجب باشد نمی‌توانی ترک کنی.

**‌‌سؤال:** اینجا ضدین است که لا ثالث لهما، پس یکی شد دیگری ثابت می‌شود و وجوب باقی می‌ماند و ثابت می‌شود.

**‌‌پاسخ:** حرمت را برنمی‌دارد. ترخیص در فعل و ترک می‌دهد. حرف آقای نائینی این است که می‌گوید‌‌ اصالة‌الاباحه غیر از برائت است. در برائت می‌گوید اذا شککت فی وجوب فعل رفعتها. چه چیزی را رفعتها؟ وجوب را. نمی‌گوید حرمت را اثبات کردم. می‌گوید وجوب را برداشتم و راجع به حرمت چیزی نمی‌گوید 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 برائت جاری کنید در حرمت. لذا ایشان قبول دارد و می‌گوید 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 برائت بردارید. پس دو تطبیق می‌خواهد. اما‌‌ اصالة‌الاباحه می‌گوید این فعل، فعل و ترکش مباح است. اگر شما در این تشکیک می‌کنید یک بحث دیگری است. مفاد‌‌ اصالة‌الاباحه 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. ‌‌ اصالة‌الاباحه می‌گوید بنفسه ترخیص فی الفعل و الترک؛ لذا آقای عراقی هم به‌گونه‌ای پذیرفته است و می‌گوید با یک تطبیق. ما با یک تطبیق چه کار می‌کنیم؟ مشکل فعل و ترک را حل می‌کنیم. ایشان می‌فرماید این مثل بقیه اصول است:

غیر ان الفرق هو اقتضاء‌‌ اصالة‌الاباحه للترخیص فی طرفی العلم الاجمالی بتطبیق واحد.

مگر مرحوم نائینی چه می‌خواست. می‌گوید فرق این است که « اقتضاء‌‌ اصالة‌الاباحه للترخیص فی طرفی العلم الاجمالی بتطبیق واحد». یعنی اگر شما به وجوب تطبیق می‌کنید، همین حالا به حرمت هم تطبیق می‌کنید چون دوران بین محذورین است.

**‌‌سؤال:** ترخیص در یک طرف الزام به طرف دیگر نیست وقتی ضدین لا ثالث لهما است.

**‌‌پاسخ:** می‌گوید معنای اباحه این نیست. رفع نیست. در این بحث ما که دوران بین وجوب و حرمت است وقتی می‌گوید این فعل مباح است، یعنی فعل و ترک هر دو را می‌توانید 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. تسلم کنیم تمام مقدمات ایشان را که علم و جهل به عناوین می‌خورد و علم و جهل متعلقش به خود این علم و جهل قائم است و جا به جا هم نمی‌شود. این درست است. این را هم قبول کنیم که‌‌ اصالة‌الاباحه موضوعش شک در خاص است؛ یعنی شک در وجوب است، شک در حرمت است و محمولش هم عبارت است از ترخیص در همین ولو لازمه‌‌اش یک ترخیص دیگری باشد که ایشان فرموده است. ایشان می‌فرماید بنابراین مناقضه‌‌ای 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 اصالة‌الاباحه را دارید اعتبار و جعل می‌کنید 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 می‌دانم واقع یا حرام است یا واجب. پس یقین دارم اباحه نیست. در جایی که شما یقین دارید واقع اباحه نیست، آیا در ظرف این، می‌توانید اباحۀ ظاهری بیاورید؟ آقای نائینی می‌گویند نمی‌شود. ما به مرحوم عراقی عرض می‌کنیم 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 می‌سازد. این عیبی ندارد و ما کاری به آن نداریم. اما نفرمودید که نسبت به اباحه یقین به عدم دارید یا نه؟ یقین به عدم داریم. نفرمودید با یقین به عدم اباحه، جعل حکم ظاهری اباحه معنا دارد. این را حل نکردید. آنها را که فرمودید فرض می‌کنیم 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 قابل‌بحث است، به نکتۀ 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 می‌توانید تشکیک کنید. ما که یقین داریم به عدم اباحه در واقع. یا باید بگویید یقین به عدم اباحه نداریم، که نمی‌توانید، یا باید بگویید در حکم ظاهری لازم نیست ما شک در محمول داشته باشیم که این هم حرف عجیب‌وغریبی است.

**‌‌سؤال:** در حکم ظاهری تحیر کافی است و فقط شک نیست. یک وقت‌هایی تحیر می‌خواهد بردارد ولو در واقع می‌گفتیم اباحه نیست اما در ظاهر می‌گوید 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 می‌گویید همینکه یک جای دیگر یک شک دارم، کافی است تا این اباحه ظاهری ‌شود. شما اگر شک کنید در یک واقعی می‌گویید این حکم ظاهری است نسبت به آن واقع. نسبت به آن واقع ظاهری است. اگر متطابق بود آن را تنجیز می‌کند و آن را تأمین می‌کند 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 نمی‌دانیم 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 می‌گویم تمام مقدمات آقای عراقی را تسلم کنیم این است. ما همه حرف‌های 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 می‌شود؟

روی این فکر کنید به نظرم فرمایش مرحوم عراقی حلال آن مشکلی که ما حرف آقای نائینی را تفسیر کردیم نیست. ان‌شاءالله جلسۀ بعد اگر رسیدیم فرمایش آقای وحید را هم می‌آوریم که به نظرم ایشان اصلاً حرف عراقی را ناقص نقل کردند و نفهمیدیم که یک‌دفعه چگونه می‌فرمایند حرف ایشان اشکال دارد. الحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه جلسه پیشین 1](#_Toc168235775)

[اشکال مرحوم عراقی بر مرحوم نائینی 2](#_Toc168235776)

[نقد اول کلام مرحوم عراقی 3](#_Toc168235777)

[نقد دوم کلام مرحوم عراقی 3](#_Toc168235778)

[اشکال شهید صدر بر مرحوم نائینی 5](#_Toc168235779)

[نقد اول کلام شهید صدر 6](#_Toc168235780)

[نقد دوم کلام شهید صدر 6](#_Toc168235781)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

## خلاصه جلسه پیشین

بحث در این بود که آیا اصالة‌الاباحه در دوران بین محذورین جاری است یا نه. محقق نائینی فرموده بودند اصالة‌الاباحه جاری نیست و داستانش با استصحاب عدم وجوب و برائت فرق می‌کند. اصالة‌الاباحه بنفسه مخالف با معلوم بالاجمال است. فرمایش ایشان دو تفسیر داشت. یک تفسیرش این بود که در واقع اصالة‌الاباحه یا هر اصل ظاهری دیگر در موضوع شک در حکم واقعی مشابه خودش و مماثل خودش جاری می‌شود. اگر شک در وجوب کنیم آن وقت اصالة‌الاباحه نسبت به وجوب و حل جاری می‌شود چون شک در حل و اباحه داریم. در حرمت هم همین‌طور 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 واقعیه، آن وقت اصالة الحل ظاهری می‌توانیم جاری کنیم و الا معنا ندارد در جایی که یقین داریم که حل نیست، اصالة‌الاباحه یا حل ظاهری جاری کنیم. تفسیر دومش هم مخالفت با خود معلوم بالاجمال بود که بحثش گذشت یعنی به لحاظ محمول اباحه و قاعدۀ 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 تزاحمی ندارد؛ شک معروضش کل طرف بخصوصه است و علم به اصل الزام خورده است، بعد ایشان یک ادعا می‌فرماید که به نظر می‌آید این مرکز اشکال ایشان است که می‌گوید اصالة‌الاباحه این‌طور نیست که بنفسه مخالف با معلوم بالاجمال باشد. اصالة‌الاباحه مثل برائت و استصحاب عدم وجوب به کل طرف تطبیق می‌شود یعنی ما شک می‌کنیم در وجوب یا حلیت، اصالة‌الاباحه می‌گوید هذا حلٌ. شک می‌کنیم در حرمت یا حلیت، اصالة‌الاباحه می‌گوید هذا حلٌ. اینها دو حل هستند و این‌طور نیست که با جریان اصالة‌الاباحه در نفس معلوم بالاجمال تفصیل بدهیم. این نه بحث سر دوتا بودن است بلکه می‌گوید مصبّ حکم ظاهری همانی است که در آن شک داری و آن که در آن شک داری خصوصیت است. می‌گوید اگر شما اصالة‌الاباحه را در خصوص فعل جاری کنید، اصالة‌الاباحه را در خصوص ترک جاری کنید، اینها هیچ تعارضی با علم به اصل الزام ندارند مثل اینکه دو برائت جاری می‌کنید که اینها هیچ منافاتی با اصل علم به الزام ندارند. اینجا هم همین‌طور است.

بنابراین به نظر می‌آید مصبّ اشکال مرحوم عراقی این است. البته بعد از اینکه فرمودند علم و جهل معروضاتشان و مصب‌هایشان فرق می‌کند ما شک داریم در خصوصیت و علم داریم به اصل الزام، می‌فرماید اصالة‌الاباحه در همان که شک داریم جاری است. ما شک در طرف داریم و شک داریم که آیا فعل واجب است یا نه، در همین اصالة‌الاباحه جاری می‌شود و می‌گوید فعل حل است. نسبت به ترک، شک داریم که وجوب دارد یا نه، در همین ترک جاری می‌شود و می‌گوید حل است. بنابراین مصب جریان اصالة‌الاباحه خصوصیت است و علم ما به الزام است. این مثل دو برائت است. در دو برائت، کسی این اشکال را نکرده است که برائت مضاد با علم اجمالی فی البین است. اشکالات دیگری کرده‌اند که بحث آخری است ولی این اشکال را کسی نکرده است. بنابراین در اصالة‌الاباحه هم همین است.

لذا بعد ایشان می‌فرماید که بله اگر مفاد اصالة‌الاباحه لا وجوبهما (وجوب فعل و ترک) باشد یعنی مفادش بعینه عدم وجوب دو طرف بود (عدم وجوب فعل و عدم وجوب ترک) ایشان قبول می‌کند که آن وقت مضاد با اصل علم به الزام است. منتهی می‌گوید اصل این حرف غلط است که مفاد اصالة‌الاباحه عدم وجوب طرفین نیست. اصالة‌الاباحه مثل برائت است، به هر طرف تطبیق می‌شود معنایش همان است. وقتی شما شک بین وجوب و حل دارید، اصالة‌الاباحه و حل می‌گوید هذا حلٌ من جهة الوجوب و اگر بر ترک تطبیق کردید می‌گوید هذا حلٌ. بعد ایشان می‌گوید فرقش با برائت این است که در اصالة‌الاباحه با یک تطبیق این دوتا را می‌گوییم ولی در برائت با دو تطبیق می‌گوییم.

### نقد اول کلام مرحوم عراقی

جلسۀ گذشته عرض کردم که فرق این حرفی که ایشان می‌زند را نفهمیدیم. این یک تطبیق و دو تطبیق را که ایشان در اینجا می‌فرماید ولی از آن طرف می‌گوید اصالة‌الاباحه اگر در خصوصیت جاری می‌شود در فعل، حلّ فعل را می‌آورد و در ترک، حلّ ترک را می‌آورد، آن وقت چطور با یک تطبیق هر دو حاصل می‌شود؟ ما که متوجه نشدیم.

### نقد دوم کلام مرحوم عراقی

بحث ایشان یک بحث مبنایی هست. اگر یاد دوستان باشد یک عده اصلاً راجع به قاعدۀ حل معتقدند فقط در بین دوران حرمت و حل جاری است مثل محقق نائینی. عده‌‌ای می‌گویند قاعدۀ حل «کل شئ 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 شبهۀ موضوعیه است، علاوه بر اینکه قاعدۀ حل فقط در حرمت می‌آید، شروع به اشکال کردن کردند. پس اگر کسی مبنایش این است، که بحثی نیست.

اما کسانی که در اینجا شبهۀ وجوبیه را هم وارد می‌کنند، دو حال بیشتر نداریم. اگر شما در شبهۀ وجوبیه می‌گویید حل هست: یا می‌گویید به نفس همین جعل هست یا می‌گویید یک جعل دیگر است. خیلی مستبعد است که خداوند تبارک‌وتعالی 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 می‌گوییم اصالة الحل و اصالة‌الاباحه هست. اینکه روایتی که در باب حل داریم یک جعل بکند و در مورد شبهۀ وجوبیه هم خداوند یک جعل دیگری داشته باشد، واقعاً مستبعد است. اگر کسی قبول می‌کند که شبهات وجوبیه هم ملحق هستند به شبهات تحریمیه باید داخل در مفاد قاعدۀ حل کند. دو جعل مختلف که مولا ندارد. روایات کاشف از جعل‌های مولا هستند. اگر مولا راجع به حرمت و حل حکم دارد که می‌گوید حل است و راجع به وجوب و حل هم حکم دارد که می‌گوید 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 می‌کند. ایشان قبول دارد که اصالة الحل شامل وجوب می‌شود و لذا تطبیق می‌کنند و می‌گویند به فعل تطبیق می‌شود و به ترک هم تطبیق می‌شود) 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 مصبّ فعل است. دو حکم در مورد فعل مطرح است که وجوب است یا حرمت. بحث ترک نیست. شما چرا حرمت را بردید سر وجوب الترک؟ مگر خود شما قبول ندارید در بحث خودش که حرمت وجوب الترک است؟ حرمت هم به فعل می‌خورد و وجوب هم به فعل می‌خورد. وجوب بعث است و حرمت زجر از فعل است. بنابراین امر ما یک تطبیق بیشتر ندارد.

دوستان دقت کنند یک‌وقت مبنای شما این است که قاعدۀ حل وجوب را نمی‌گیرد که این بحثی است. اما شما که می‌گویید می‌گیرد منتهی می‌گویید یک تطبیق بر حل و وجوب می‌شود که حلّ در فعل است و یک تطبیق هم در حل ترک و وجوب الترک می‌شود. شما این را قبول دارید که تطبیق می‌شود ولی این‌طوری تطبیق می‌کنید. ولی حرف این است که قاعدۀ حل مصبّش خود فعل است و فعل امرش دائر بین وجوب و حرمت است. قاعدۀ حل در فعلی که امرش دائر بین وجوب و حرمت است چه می‌گوید؟ می‌گوید حلالٌ. شما به ذهنتان نیاید که حلالٌ به معنای اعم است و وقتی می‌گوییم حلالٌ می‌شود واجب باشد. فرض این است که قاعدۀ حل را در شک بین وجوب و حل هم به کار می‌برید و می‌گویید مفادش حل است یعنی وجوب را هم دفع می‌کند. فرض این است و نباید برویم سر فرض دیگری. اگر فرض این است که قاعدۀ حل در دوران بین وجوب و حل، اثبات حل می‌کند و وجوب را دفع می‌کند حالا ما شک داریم که فعل حرام است یا واجب، قاعدۀ حل می‌گوید هو حلٌ. تا می‌گوید هو حلٌ می‌گوید لیس بواجب و لیس بحرام. بنفسه می‌گوید لیس بواجب و لیس بحرام.

بنابراین همان‌طور که آقای نائینی فرموده است درست است و همان‌طور که خودتان می‌گویید با یک تطبیق هر دو را بیان می‌کنیم. با یک تطبیق هر دو را بیان می‌کنیم یعنی چه؟ آیا غیر از این است که یعنی در دوران بین وجوب و حرمت با تطبیق قاعدۀ حل می‌گویید لیس بواجب و لیس بحرام. با همین می‌گویید و دو تطبیق نمی‌خواهد. بنابراین هم اذعانی 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 الترک تفسیر کردید تا بگویید ما دو وجوب داریم (یک وجوب فعل و یک وجوب ترک) و قاعدۀ 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 حلٌ 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 تزاحم می‌کنند و یک چیزی به نام تزاحم حفظی پدید می‌آید که آن منشأ جعل حکم ظاهری است. پس قوام ظاهریت حکم به این است که اغراض لزومی و اغراض ترخیصی مولا در جایی در اثر اشتباه با هم تزاحم 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 تزاحم حفظی در مسئلۀ 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 تزاحم با هم هست. احتمالاً این را می‌خواهند بگویند چون می‌فرمایند به‌وضوح، این تزاحم 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 به‌گونه‌ای 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 تزاحم کند. شاید مقصودشان این است.

### نقد اول کلام شهید صدر

منتهی جواب این حرف این است. عمدۀ بحث به مبنا برمی‌گردد. اولاً ما مبنای ایشان را قبول نداریم که این در جای خودش. به نظر من راهی که ایشان طی می‌کند به‌عنوان مبنای احکام ظاهری سر از تصویب در می‌آورد. اگر این اغراض ترخیصی واقعی هستند و اغراض لزومی هم واقعی‌اند پس در عالم واقع کسر و انکسار می‌کنند، 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 می‌دهد که تزاحم ایشان حفظی است و برای مقام اشتباه است و این غیر از تزاحم در مقام امتثال است که شما یک قدرت دارید و نمی‌توانید صرف دو فعل کنید. دو غریق وجود دارند و شما یک قدرت برای نجات دارید و صرف یکی می‌کنید. با اینجا فرق می‌کند و راست هم می‌گوید که فرق دارد؛ چون در تزاحم حفظی اگر شما صفحۀ واقع را بدانید، قدرتتان را صرف همان متعلق می‌کنید منتهی این اغراض ترخیصی که ایشان در واقع تصویر می‌کند می‌گوید اغراض واقعیه. این اگر تزاحم کند ولو در ظرف جهل و دائر بشود بین او و بین متعلقِ یک الزام (حالا یا واجب یا حرمت) اگر کسر و انکسار کنند، باید وجوب و حرمت برداشته شود. این شبهه‌‌ای است که سر جای خودش ایشان جواب دارد منتها جوابش جواب دارد که اصلاً این‌گونه تصویر ایشان برای احکام ظاهری درست نیست.

### نقد دوم کلام شهید صدر

نکتۀ 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، اراده‌‌ای بر اساس آن شکل می‌گیرد و مولا اراده می‌کند صلاة جمعه را. این ارادۀ صلاة جمعه که منبعث از ملاک قائم به صلاة جمعه است، این ارادۀ به صلاة جمعه متبلور می‌شود در صلّ صلاة الجمعة منتهی گاهی این خطاب صلّ صلاة الجمعة نمی‌رسد به مکلف و مولا تحفظ می‌کند بر ارادۀ واقعی‌‌اش با آوردن یک عنوان دیگر مانند فاحتط. فاحتط بیان و ابراز ارادۀ واقعیه 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 به‌عنوان آخر و اگر اصابه نکرد پوچ است یعنی اصلاً جدّی پشت آن نیست. فاحتط جدّی 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 ارادۀ واقعی و در ظرف جهل به این خطاب با فاحتط. در ترخیصش هم همین‌طور است. امارۀ نافیه می‌آید می‌گوید مثلاً لا یجب صلاة الجمعة. این امارۀ نافیه است و این اماره ابراز می‌کند آن ارادۀ واقعیه 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 می‌فرماید 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 الالزام محرز عدم الحل و عدم الاباحه هستید. در ظرف احراز عدم الاباحه، ایصال عدم الاباحه کنیم با قاعدۀ 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. محاسبۀ اغراض ترخیصی خیلی مشکل است. معیار اغراض ترخیصی من در یک واقعه است یا در واقعه‌هایی که در طول عمر من است یا همۀ 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 المکلف اذا شک فی الحل و الحرمة کذا، پس در مورد کل مکلفین ترخیص می‌آورد. آیا باید اغراضش را نسبت به ترخیص همۀ 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 جدّی 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. محرزم 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 اباحۀ اقتضائی خودش ملاک دارد. می‌گوید این با اغراض لزومی با هم تزاحم می‌کنند در ظرف اشتباه نه مثل تزاحم 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 مانحن‌فیه هر طرف بخصوصه معنا دارد؟

پاسخ: بله بخصوصه معنا دارد. آقا ضیا که آن جا زحمت کشید که بگوید مصبّ علم و شک با هم فرق دارد برای حل همین نکته بود که مصبّ شک خصوصیت است و مصبّ علم، جامع الزام است. بعد ادعا کرد که وقتی حل جاری می‌شود در همانی که شک داری جاری می‌شود. در چه چیزی شک داری؟ در خصوصیت شک داریم. اگر نگاه کنید روی همۀ اینها ایشان حساب کرده است. می‌گوید در آن که شک داریم، اباحه جاری می‌شود. الان عبارت ایشان را ببینید، می‌فرماید:

«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.[[179]](#footnote-179)

علم اجمالی به احد الامرین منافات ندارد با اباحۀ در فعل بخصوصه و اباحۀ ترک بخصوصه.

منتهی جوابش به نظرم روشن است که ما اباحۀ فعل بخصوصه و اباحۀ ترک بخصوصه نداریم چون ترک اصلاً محل بحث نیست. فعل دو حکم دارد؛ وجوب و حرمت. ما کلا با فعل کار داریم و اصالة الحل را در فعل به کار می‌بریم. بنفسه می‌گوید حلٌ. تا می‌گوید حلٌ؛ یعنی هم حرام نیست و هم واجب نیست و هر دو واضح است.

اما فرمایش آقای صدر بحث دیگری است که می‌گوید در حکم ظاهری اصلاً لازم نیست ما شک کنیم در واقع مماثل این. ما می‌گوییم بله این قوام نیست ولی حکم ظاهری یک نکته‌‌ای دارد که ایصال واقع است و ایصال واقع در ظرفی که خود واقع محرز است معنا ندارد. من می‌دانم واقع حل نیست حالا محرز است یا خودش یا عدمش. من می‌دانم حل نیست، در ظرفی که می‌دانم حل نیست ایصال کنم حل را؟! این حرف معنا ندارد.

سؤال: تقریر شهید صدر از مبادی حکم ظاهری چیست؟ ایشان مبادی احکام ظاهری را غیر از مبادی حکم واقعی می‌داند؟ ایشان یک جاهایی این را تصریح کرده است که مبادی همان مبادی است

پاسخ: بله. ایشان در تزاحم حفظی می‌گوید غیر از تزاحم امتثالی است. ایشان نمی‌خواهد اینها را با هم درگیر کند فقط می‌گوید به حسب عالم حفظ درگیر می‌شوند که ظرف شک است.

سؤال: مبادی حکم واقعی و ظاهری یکی است؟

پاسخ: نه، مبادی این مبادی حکم ظاهری هم هست. در اثر تزاحم اغراض ترخیصی واقعی. نکتۀ مهم حرف آقای صدر که ان‌شاءالله آن جا باید خوب فکر کنید این است که مبدأ حکم ظاهری را تزاحم اغراض ترخیصی واقعی می‌داند یعنی اینکه عبد آزاد باشد در واقع پر از ملاک است یک جاهایی، این ملاک ترخیصی واقعی با ملاک وجوبی تزاحم پیدا می‌کند در ظرف اشتباه. این تزاحم غیر از تزاحم امتثالی است که من یک قدرت دارم و نمی‌توانم صرف هر دو کنم؛ چون در بحث تزاحم حفظی اگر من بدانم که واجب چیست که می‌روم همان را انجام می‌دهم ولی نکتۀ مهم این است که ایشان بین ملاکات و اغراض ترخیصی واقعی و اغراض لزومی کسر و انکسار می‌کند. ما می‌گوییم اصلاً کاری به ترخیص واقعی نداریم ما می‌خواهیم حفظ همان ملاکی بکنیم که مجهول است. ما به‌تبع مرحوم عراقی عرض می‌کنیم 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 می‌خواهیم آن چیزی که گم شده را حفظ کنیم. یک وجوبی گم شده مولا که می‌بیند می‌خواهد حفظ کند با فاحتط حفظش می‌کند. یا یک غرض ترخیصی دارد که اصلاً در واقع وجوب نیست و می‌خواهد این عدم وجوب را حفظ کند، با لایجب که در خبر زراره (که اماره است) آمده حفظ می‌کند یا با استصحاب عدم وجوب حفظش می‌کند. ما می‌گوییم یک چیزی مولا در غرض واقعی دارد که آن غرض واقعی را در ظرف جهل ایصال می‌کند.

اینکه در واقع اغراض ترخیصی و اغراض لزومی در واقع با هم تزاحم می‌کنند یک حرف جدیدی است. حرف جدید آقای صدر اصلاً همین است و خیلی اثرگذار است و همه جا ایشان این را به کار می‌برد که ریشۀ حکم ظاهری آن تزاحمی است که در عالم حفظ بین اغراض ترخیصی و لزومی است. خیلی بحث مهمی است و می‌شود گفت یک انقلابی است در تصویر ما از احکام ظاهری که هر کجا حکم ظاهری می‌آید مولا محاسبات اغراض ترخیصی واقعی و اغراض لزومی کرده است. و لکن ما در تصوراتمان به‌گونه‌ای دیگر فکر می‌کنیم. می‌گوییم 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 می‌خواهد حفظ کند و اینها را با عنوان دیگری مانند فاحتط حفظ می‌کند یا با رفع مالایعلمون حفظ می‌کند اغراض ترخیصیش را. با این عناوین آن اغراض را حفظ می‌کند و تزاحمی در واقع ندارند. ممکن است یک جایی هم تزاحم داشته باشند. ما نفی کلی نمی‌کنیم ولی لزومی ندارد. مولا برای حکم ظاهری اصلاً در مقام حل یک تزاحمی نیست ولو عنوان تزاحم حفظی باشد. مولا می‌خواهد واقع را حفظ کند. اینکه همیشه می‌تواند یا نه، گاهی نمی‌شود. آن جا که نمی‌شود می‌گوییم 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 می‌آورد.

عرض ما روی این بساط است که خود مرحوم عراقی قبول دارد و عده‌‌ای دیگر که اینها ایصال واقع است مثلاً مرحوم نائینی در جمع حکم ظاهری و واقعی مکرر این را تصریح می‌کند، مرحوم اصفهانی تصریح می‌کند که احکام ظاهری خودشان ملاک ندارند و برخاسته از ملاک واقعی هستند به‌عنوان آخر. یادتان هست در بحث‌های قبلی ایشان می‌گفت فاحتط همان یجب الصلاة است به‌عنوان آخر یا می‌گفت صدق العادل همان ایجاب واقعی است به‌عنوان آخر. یک مولا یک‌وقت می‌گوید یجب صلاة الجمعة و یک‌وقت می‌گوید صدق العادل که عادل گفته است یجب صلاة الجمعه. صدق العادل ایصال للواقع و ایصال لوجوب صلاة الجمعة بعنوان آخر که تصدیق العادل است و الا یک ارادۀ واقعی مولاست که دو گونه ابراز کرده است؛ در ظرف واقع می‌گوید یجب صلاة الجمعة و در ظرف جهل می‌گوید 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 بی‌معناست به هر عنوانی که باشد. این حرف آقای نائینی درست است.

نتیجه اینکه اصالة‌الاباحه و اصالة الحل بعد از اینکه پذیرفتیم در شبهۀ وجوبیه هم جاری است و بعد از استظهار اینکه در واقع دو جعل واقعاً نیست و یک جعل بیشتر نیست، وقتی می‌گوییم تطبیق می‌شود پس اصالة‌الاباحه و حل هم وجوب و هم حرمت را می‌گیرد. 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 اصالة‌الاباحه 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 می‌کند. حدیث رفع می‌گوید رفع ما لایعلمون و من حرمت را نمی‌دانم برداشته شده است و وجوب را نمی‌دانم، برداشته شده است. اینکه دوتایی با هم اگر جاری شوند با معلوم بالاجمال مشکل ایجاد می‌کند، این عیبی ندارد مگر اینکه تنجیز در کار باشد که فردا عرض می‌کنیم. الحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[موضوع بحث: ادامه بررسی کلام مرحوم نائینی 1](#_Toc168301164)

[کلام دوم مرحوم نائینی: استدلال برای عدم جریان برائت 1](#_Toc168301165)

[نقد کلام مرحوم نائینی در عدم جریان برائت عقلی 4](#_Toc168301166)

[نقد کلام مرحوم نائينی در عدم جریان برائت شرعی 6](#_Toc168301167)

[نقد اول: 6](#_Toc168301168)

[نقد دوم: نقد مرحوم خویی 8](#_Toc168301169)

[پاسخ اول: پاسخ آیت الله وحید از مرحوم خویی 8](#_Toc168301170)

[پاسخ دوم از مرحوم خویی 9](#_Toc168301171)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

## موضوع بحث: ادامه بررسی کلام مرحوم نائینی

بحث در جریان اصول عملیه مثل ‌‌اصالة‌الاباحه و برائت 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 علی‌الظاهر این مطلب درست است و اشکالاتی که به ایشان شده است قابل دفع است که گذشت. باقی می‌ماند مسئلۀ برائت و استصحاب عدم وجوب.

## کلام دوم مرحوم نائینی: استدلال برای عدم جریان برائت

مرحوم نائینی می‌فرماید برائت چه عقلی و چه شرعی بر خلاف ‌‌اصالة‌الاباحه مانعی از حیث رتبه ندارد؛ رتبۀ حکم ظاهری در آن منحفظ است. برائت عقلی را تصریح نکردند ولی بعید نیست که این را بگویند. البته بعداً مانعی می‌تراشند که بحث می‌شود. اما برائت 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 ‌‌اصالة‌الاباحه گفتیم موضوع منحفظ نیست چون راجع به الزام می‌خواستند اصل جاری کنند. اباحه اگر جاری شود در موضوعش شک در اصل الزام هم نهفته است. اگر شما یقین داشته باشید که الزام دارید نمی‌توانید 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 ‌‌اصالة‌الاباحه 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 مصبّ رفع وجوب است و شک در حرمت مصبّ رفع حرمت است. بله دو برائت اگر با هم جاری شوند و مجتمع باشند لازمه‌‌اش 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، رتبۀ حکم ظاهری محفوظ نباشد. در شک در وجوب و حرمت مرتبۀ حکم ظاهری محفوظ است چون من شک در وجوب دارم اول تا آخر و این شک هم مرتفع نمی‌شود. 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 ـ با اینکه می‌دانم که در واقع یا واجب است یا حرام ـ چگونه جمع می‌شود 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 نمی‌گوییم واقع عوض می‌شود تا با این التزام مخالف باشد. توضیحش در آن بحث آمده است. اگر بیش از این کسی بخواهد در موافقت التزامیه به عهدۀ 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 به‌تفصیل گذشته است و هم در علم اجمالی فی‌الجمله می‌آید. پس این هم یک مانع است که علی‌الظاهر مانع نیست.

یک مانع دیگر منجزیت علم است. در علم اجمالی خواهد آمد که عمدۀ مانع از جریان اصول در اطراف علم اجمالی، منجزیت علم اجمالی است روی مسلک کسانی که علت تامه قائل‌‌اند. 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 قطعیه که نمی‌تواند تنجیز بیاورد چون من نمی‌توانم موافقت قطعیه کنم و نسبت به مخالفت قطعی هم لغو است چون من مخالف قطعی نیستم. درهرحال من مخالفت قطعیه نخواهم کرد؛ چون یا فاعلم یا تارک و لذا مخالفت قطعیه نمی‌شود. بنابراین علم منجز نیست.

پس از حیث تنجیز علم، از حیث موافقت قطعیه، از حیث موافقت التزامیه، از حیث حفظ رتبۀ 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 می‌فرماید بله یک اشکال دیگری وجود دارد هم در جریان برائت عقلی و هم در جریان برائت شرعی.

اما برائت عقلی ایشان می‌فرماید باتوجه‌ به اینکه ما علم را منجز نمی‌دانیم بنابراین ما قطع داریم که استحقاق عقاب نداریم فلذا قبح عقاب بلا بیان برای چه می‌خواهیم. 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 تعییناً معنا دارد در دو طرف که ما حرمت و وجوب بیاوریم و نه تخییراً 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 مخیراً احدهما وضع شود. علی‌ای‌حال 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؟ می‌خواهیم بگوییم تو مخیری یعنی می‌توانی عمل کنی و می‌توانی ترک کنی و ما خودمان یا فاعلیم یا تارک. پس تخییر هم معنا ندارد و حالا به‌تفصیل بیشتر خواهد آمد. تعییناً هم که هر دو نمی‌تواند بگوید هم واجب است و هم حرام. بنابراین چون وضع تکلیف معقول نیست نه تعیینا و نه تخییرا، 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 منبعث 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 ازاین‌جهت معنا ندارد. بنابراین باوجوداینکه مرتبۀ حکم ظاهری در مثل برائت منحفظ است، باوجوداینکه علم اجمالی منجز نیست و مانع از جریان برائت شرعی نیست، بااین‌وجود 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 تعییناً معنا دارد و نه تخییراً. 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 حق‌الطاعه‌ای‌ها 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:

أمّا البراءة العقلية: فلأنّ مدركها «قبح العقاب بلا بيان» و في باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب، لأنّ وجود العلم الإجماليّ كعدمه لا يقتضى التنجيز و التأثير - بالبيان المتقدم - فالقطع بالمؤمّن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.[[180]](#footnote-180)

خیلی حرف عجیبی است. شما می‌گویید علم استحقاق نمی‌آورد، خب نیاورده است اما اگر کسی بگوید انسان ذاتاً در باب شک استحقاق عقاب دارد مثل حق‌الطاعه ای‌ها، 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 نمی‌کند؟ خداوند همین طوری انسان را عقاب نکند. قبح عقاب بلا بیان می‌گوید که خداوند همینطوری کسی را عقاب نمی‌کند. همین است دیگر. می‌خواهیم بگوییم آن که مؤمّن می‌آورد به طور قطعی این قبح عقاب بلا بیان است.

ایشان باید بحث دیگری می‌کرد به جای اینکه بگوید محمول که قبح عقاب است چون عقاب نیست معنا ندارد باید می‌گفت بیان در مسئلۀ ما حاصل است. این را باید ایشان می‌گفت 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 نکتۀ قبح عقاب بلا بیان این است که بگوید جهل معذر است نه عجز. اینکه شما نمی‌توانید امتثال کنید، نکته دیگری برای عدم تنجیز است آن هم با این درست می‌شود. دقت کنید ما برای تنجیز دو چیز لازم داریم؛ هم وصول حکم و هم امکان امتثال نسبت به موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه. اگر دلیل قبح عقاب بلا بیان می‌آید 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 می‌گفت 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 أمن از عقاب را با همین قبح عقاب بلا بیان می‌آوریم نه اینکه از آسمان برای ما یک امن از عذابی نازل شده است.

**‌‌سؤال:** بیان هم نداریم نسبت به خصوصیت. در خصوصیت می‌خواستیم برائت جاری کنیم.

‌‌پاسخ: بله این نکته‌‌ای است که ان‌شاءالله در انتهای بحث در جلسۀ 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 شئ در این ساعت یا حرمت امرٍ 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 جلسۀ 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 رتبۀ حکم ظاهری مرتفع می‌شود، یک نکته‌‌ای دارد که عرض می‌کنم.

## نقد کلام مرحوم نائينی 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 سرراست یک‌کلمه‌ای داریم و یک جوابی هم آقای خویی داده‌‌اند و مورد اشکال آیت‌الله وحید حفظه‌الله شده که بحث دیگری است. ما جواب یک‌کلمه‌ای 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 می‌کنیم به داعی خاص. آن داعی خاص عبارت است از رفع آثار؛ انشاء می‌کنم مفهوم رفع را و این انشاء قلیل المؤونه است. در اینجا عرض می‌کنم چه کسی گفته است که رفع نیاز به این دارد که موضوع وضع بپذیرد تا بگوییم رفع؟ مفهوم رفع را انشاء می‌کنیم و بسیار قلیل المؤونه است. بله داعی ما رفع آثار است حالا یا همۀ آثار است یا بعض الآثار است. مقصود این است که اینکه شما می‌گویید 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 نمی‌شود، می‌گوییم حدیث رفع انشاء می‌کند مفهوم رفع را و به این چیزهایی که می‌گویید نیازی نیست. ما می‌توانیم هر مفهومی را انشاء کنیم اگر اثر داشته باشد. بنابراین کل این بحث‌ها ساقط است که آقای خویی فرموده و بعد آقای وحید اشکال کرده‌اند. ساقط است یعنی نیازی به آن نیست و با یک کلمه می‌شود 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 محرزه در اطراف علم اجمالی جاری نیست نه از باب منجزیت علم اجمالی بلکه از باب خود علمی که فی البین است. می‌فرمایند دو اصل تنزیلی احرازی در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود به خاطر اینکه خود علم مانع است نه اینکه منجزیتش مانع باشد. این حرفی است که به‌تفصیل می‌آید و محل اختلاف است. مرحوم عراقی به‌شدت مخالف این حرف است. در همین‌جا به حرف مرحوم نائینی اشکال می‌کند که ما در جای خودش گفته‌ایم که علم بنفسه مانع از جریان دو استصحاب در اطراف نیست. البته خود ایشان جاری نمی‌داند چون علم را علت تامه می‌داند اما می‌گوید کسانی که علت تامه نمی‌دانند، 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 می‌گویید منجز نیست. اگر بگوییم مانع از جریان استصحاب منجزیت نیست بلکه خود علمیت است آن وقت مانع می‌شود 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 می‌گویید نیست و قلیل المؤونه است.

### نقد دوم: نقد مرحوم خویی

اما آقای خویی فرمودند بله حدیث رفع در جایی است که وضع ممکن باشد منتهی می‌گوید حدیث رفع به کل طرفین تطبیق می‌شود. هر کجا که تطبیق می‌شود نیاز به این دارد که وضع هم ممکن باشد. در کل طرفین یمکن وضعها. مولا می‌تواند احتیاط کند در این طرفی که شما احتمال وجوب می‌دهید، مولا بگوید فاحتط. در آن جایی که احتمال حرمت می‌دهید، مولا بگوید فاحتط. بله می‌شود اما دو احتیاط را با هم نمی‌تواند بیاورد اما در کل طرفین می‌تواند بیاورد.

بعد ایشان وارد این بحث می‌شود 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 می‌کنیم اما اینکه باید هر دو طرف یا همۀ اطراف را بتوانیم هم عرض وضع کنیم تا بتوانیم هم عرض رفع کنیم، می‌گوید این را قبول نداریم چون در باب اضداد آیا برای اینکه من قدرت بر ترک همه داشته باشم لازم است که قدرت بر همه به صورت هم عرض داشته باشم؟ می‌گوییم نه. می‌گوید فرض کنید ما پنج فعل داریم و در خیلی اوقات درآن‌واحد نمی‌شود پنج فعل را انجام داد اما می‌توانم تک‌تک اینها را انجام دهم. برای اینکه به من دستور دهند اترک جمیعها کافی است که همۀ اینها را من تک‌تک بتوانم انجام دهم. لازم نیست که بتوانم همه را با هم انجام دهم. فعلش هم‌عرض مقدور نیست اما ترکش مقدور است. ترک همه مقدور است لذا می‌توانند 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 می‌توانم همه را ترک کنم و قدرت بر ترک جمیع دارم، به سبب اینکه قدرت بر فعل تک‌تک دارم ولو اینکه قدرت بر جمع همه ندارم. ایشان می‌فرماید در اضداد این مطلب روشنی است.

### پاسخ اول: پاسخ آیت الله وحید از مرحوم خویی

آیت‌الله وحید حفظه‌الله به ایشان جواب می‌دهند و می‌فرمایند 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 هم‌عرض قدرت بر فعل جمیع داشته باشم. اما برای رفع نه. اگر بخواهیم بگوییم 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 می‌توانست به کل واحد ایجاب احتیاط بیاورد صدق می‌کند آن ترک احتیاط یعنی اگر ترک احتیاط به کل واحد ممکن باشد و مولا نیاورد می‌توانیم بگوییم ترک الاحتیاط بالنسبة الی الجمیع. اما در مورد رفع نمی‌شود. نمی‌شود که رفع الاحتیاط بالنسبة الی الجمیع؛ چون قابل وضع نبود. این فرمایش ایشان است.

### پاسخ دوم از مرحوم خویی

به نظرم بحث می‌خواهد هم نسبت به ترک که آقای خویی فرموده است و هم نسبت به رفع. نسبت به ترک ایشان می‌فرماید درست است که بگوییم ترک کن همه را. شما می‌پذیرید این حرف را در جایی که من به کل واحد قادرم که فعل را انجام دهم و می‌دانم که همه را با هم نمی‌توانم انجام دهم. فرض مسئله این است. آقای خویی ادعا می‌کند که در متضادات من کل واحد را می‌توانم انجام دهم اما همه را با هم نمی‌توانم انجام دهم. بااین‌حال امر به جمیع معنا ندارد که فعل انجام دهم اما امر به ترک جمیع معنا دارد چون می‌شود.

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 بقیه‌‌اش منترک است نه ترک. وقتی شما فعل جمیع را نمی‌توانید انجام دهید، ترک جمیع هم منترک است الا یکی از آنها؛ یعنی در ظرف ترک پنج تا یکی اختیاری می‌شود اما بقیه‌‌اش منترک است چون فعلش ممکن نبود، ترکش هم همین‌طور است. این ادعای آقای خویی (که در مقام فعل افعال متضادات در عرض‌هم مقدور نیست اما کل واحد مقدور است پس در ناحیۀ ترک، ترک همه مقدور است) به نظرم یک تسامحی در آن است. همه در عرض هم، ترک می‌شود اما ترکش منسوب به من است یا ترک یکی از آنها منسوب به من است علی‌البدل و بقیه‌‌اش منترک است نه اینکه به من منسوب باشد؛ چون من قادر بر فعل نبودم خودش ترک می‌شود نه اینکه من ترک کردم. روی این فکر کنید تا جلسۀ بعد. الحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[خلاصه جلسات گذشته 1](#_Toc168839157)

[خلاصه دیدگاه مرحوم آخوند 1](#_Toc168839158)

[خلاصه دیدگاه مرحوم عراقی 2](#_Toc168839159)

[خلاصه دیدگاه مرحوم اصفهانی 2](#_Toc168839160)

[خلاصه دیدگاه مرحوم نائینی 3](#_Toc168839161)

[تصحیح جریان برائت در دوران بین محذورین 6](#_Toc168839162)

[پاسخ از اشکال لغویت 9](#_Toc168839163)

[توجیه صاحب منتقی برای عدم جریان برائت 11](#_Toc168839164)

[نقد توجیه مرحوم روحانی 12](#_Toc168839165)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

## خلاصه جلسات گذشته

بحث مهمی که در دوران بین محذورین هست و شاید می‌شود 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 الحکم بتّاً و کاملاً یا مع الاباحه که فرمودند همین اباحه درست‌تر است یعنی تخییر عقلی با اباحه؛ که بحثش مفصل گذشت که در جریان اباحه اشکال شد و در آینده تخییر عقلی آن هم بحث می‌شود.

حالا یک نکته‌‌ای است که باید دوستان عنایت کنند و من خودم استظهار خیلی روشنی نکردم که مرحوم آخوند که اباحه را می‌گوید، نظرش نسبت به برائت از وجوب و حرمت چیست. چون قول اولی که ایشان در کفایه نقل می‌کند این است که قائل شویم برائت نقلی و عقلی هر دو جاری است بالنسبة الی الخصوصیة یعنی حرمت و وجوب. این قول اول در کفایه است که ایشان نپذیرفته است. در پایین در قول چهارم می‌فرماید: تخییر عقلاً مع التوقف عن الحکم رأساً یا قول به اباحه که ایشان می‌گوید همین درست است. أوجهها الاخیر که تخییر عقلی باشد و اباحه. نفرمودند 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 تخییر عقلی از باب لابدیة حرجیة. استدلالشان این بود که در مرحلۀ سابق از جریان برائت، یک مرخص داریم و نوبت به برائت عقلی و شرعی نمی‌رسد.

### خلاصه دیدگاه مرحوم اصفهانی

مرحوم اصفهانی هم قائل شدند که برائت عقلی و نقلی جاری نمی‌شود نه از بابی که محقق عراقی فرمود بلکه از این باب که فرمودند ما استظهار می‌کنیم از روایات و همین‌طور از نکتۀ عقلی که برائت‌هایی که جاری می‌شود فقط از حیث معذریت 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 می‌شود. در مثل روایات حل، غایت علم است. وقتی علم حاصل شود مغیی که اباحه است منتفی است. در برائت هم مثل حدیث رفع موضوع ما لا یعلم است. اگر علم پیدا شد ما لا یعلم مرتفع می‌شود. اما عدم تنجیز از باب عدم امکان امتثال ربطی به برائت ندارد. نتیجه چه شد؟ می‌فرمایند در دوران بین محذورین مشکل عدم امکان امتثال است و این ربطی به برائت ندارد.

ظاهر بیان مرحوم اصفهانی که می‌گوید ربطی ندارد، این است که می‌خواهند بگویند ازاین‌جهت که غایت یعنی علم حاصل است و چون علم حاصل است دیگر جا برای مغیی 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 همین‌طور است چون بیان حاصل است.

حالا بیان حاصل است، یک شبهۀ قوی‌‌ای در این جا داشت که هرچند 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 می‌گذاشت؛ لذا ایشان این‌گونه قائل می‌شود که هیچ کدام از اصول عقلیه و نقلیۀ برائت جاری نیست. مرحوم عراقی و ایشان نتیجه شان یکی شد اما هر کدام به استدلال خودش.

### خلاصه دیدگاه مرحوم نائینی

مرحوم نائینی هم می‌گوید اصول عقلی و نقلی جاری نیست اما باز به وجه دیگری می‌گوید و هیچ کدام از این دو وجهی که گفتیم نیست. نسبت به اصالة الاباحه می‌گوید ترخیص در نفس معلوم بالاجمال است. این جاری نیست. نسبت به برائت در اطراف می‌گوید علی‌الظاهر مشکلی از حیث حفظ مرتبۀ حکم ظاهری نداریم چون کل من الحرمة و الوجوب مشکوک است، مرتبۀ حکم ظاهری محفوظ است، علی‌القاعده باید بگوییم برائت جاری است. استصحاب نافی در دو طرف علی‌القاعده باید جاری باشد چون به لحاظ حفظ مرتبۀ 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 نافیه در اینجا هم نیست چون علم اجمالی بین وجوب و حرمت منجز نیست و چون منجز نیست پس مخالفت عملیه هم پیش نمی‌آید. نسبت به موافقت عملیه مقدور نیست، نسبت به مخالفت عملیه، همیشه این مخالفت مرتفع است چون انسان مخالفت عملیه قطعیه نمی‌تواند بکند بلکه یا فاعل است یا تارک و بالاخره یکی از وجوب یا حرمت امتثال می‌شود؛ پس مخالفت قطعیه هم نمی‌تواند بکند.

مرحوم نائینی می‌فرماید علی‌الظاهر مرتبۀ حکم ظاهری محفوظ است، مخالفت قطعیۀ عملیۀ هم مقدور نیست. بنابراین از این جهات، اشکالی در جریان اصول عملیۀ نافی 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 تعییناً و نه تخییراً. نمی‌توانیم بگوییم هم وجوب و هم حرمت تعییناً هست یا تخییراً 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 جلسۀ گذشته داشتیم.

مرحوم آقای خویی به این جوابی دادند که ما گفتیم این جواب تمام نیست. عرض کردیم رد این جواب هم که آیت‌الله وحید حفظه‌الله 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 مواطنی ظاهراً فراموش می‌کنند این حرف را که رفع انشائی است و انشاء قلیل 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 قلیل المؤنه‌‌ای است. مهم دواعی این انشاء است. انشاء را چرا می‌کند؟ مثلاً برای ترتیب آثار. انشاء یک مفهوم قلیل المؤونه 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 منحفظ 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 ازاین‌جهت هم اشکالی به استصحاب نیست. بله می‌فرمایند ما یک مبنایی داریم که ان‌شاءالله 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. لبّ حرفشان این است که مفاد اصول تنزیلیه تنزیل به‌منزلهٔ واقع است. انسانی که دو طرف را تنزیل می‌کند به‌منزلهٔ واقع، نمی‌تواند یقین داشته باشد که واقع یکی از این دوتا 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 می‌دانم هیچ کدام از اینها نفی تکلیف نیست و برائت نیست. دو واقعی که هر دوشان خلاف واقع باشند نمی‌شود. من می‌دانم یا وجوب یا حرمت هست، شما بگویید نه حرام است نه واجب. با دو استصحاب می‌خواهید این را انجام دهید. البته در برائت هم این کار را می‌کنیم؛ منتها ایشان می‌فرماید در اصول تنزیلیه این‌طور می‌گویید که واقع این‌طور است که تکلیف نیست و تنزیل به‌منزلهٔ واقع می‌کنید. ما نمی‌توانیم ملتزم باشیم به اینکه واقع نه حرام است نه وجوب با اینکه علم دارم که یکی از این دوتا هست.

بعد ایشان می‌فرماید ان شئت قلت که آن موافقت التزامیه که در بحث برائت گفتیم اشکالی ایجاد نمی‌کند، در مثل استصحاب اشکال ایجاد می‌کند. التزام قلبی و عملی یعنی به لحاظ بنائی و تصدیق قلبی به اینکه واقع یا واجب است یا حرام هست، با این نمی‌سازد که شما بگویید واقع حرام نیست، واقع واجب نیست.

این ادعا مفصل می‌آید. محقق عراقی بطور کامل با این حرف در همۀ مواطن مختلف از این جا و بحث علم اجمالی و بحث استصحاب مخالفت کرده است و می‌گوید این هم مثل بقیه است، و راست هم می‌گوید چون واقع بودنی که اینجا می‌گوییم واقع واقعی که نیست و تعبد است. ما می‌گوییم تعبداً استصحاب مفادش هو الواقع است و همین‌طور اصول تنزیلیۀ دیگر. حالا بحث عمده‌‌اش آن جا خواهد آمد. آن وقت اگر کسی این مبنا را گفت آن وقت در استصحاب در اطراف وجوب و حرمت علی‌القاعده 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 نمی‌کند. این نهایت فرمایش ایشان است.

حالا ما چه می‌گوییم؟ 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 ان‌شاءالله می‌آید که بعید است که زیر بار این قول برویم که آن علم فی‌البین موجب می‌شود که استصحاب جاری نباشد. گرچه ما آن اوائل که بحث برائت می‌کردیم یک مطلبی به ذهن ما می‌رسید که حتی بگوییم دو برائت هم جاری نیست به خاطر نفس علم فقط ولی علی‌الظاهر این مبنا درست نیست؛ چون اینها همه تعبدیات هستند حالا از سنخ انشاء یا اعتبار و اعتبار قلیل المؤونه است. الان روز است اعتبار می‌کنم شب است یا شب است اعتبار می‌کنم 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 حرف‌هایی است که ان‌شاءالله در علم اجمالی حل می‌شود. بنابراین اگر علم اجمالی منجز نباشد جریان دو اصل نافی در طرفین علی‌الظاهر 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 می‌کردیم گفتیم بعید نیست که این مطلب تمام باشد. حالا یک نظرۀ ثانوی در فرمایش ایشان کردیم. به نظرم فرمایش ایشان هم اشکال دارد که حالا می‌خواهیم این را عرض کنیم و نهایتاً بگوییم که به نظر ما ـ غیر از اباحه که ترخیص در نفس معلوم بالاجمال است ـ به نظر می‌آید اصول عقلی و نقلی در اطراف دوران بین محذورین جاری است و مشکلی ندارد که حالا می‌خواهیم 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 می‌خواهیم؛ یکی علم که تنجیز بیاورد یا مطلق حجت که بحث دیگری است که با تعمیم درست می‌شود و یکی قابلیت امتثال. حالا تنجیز تمام می‌کند استحقاق عقاب را ولی باید بتوانیم بیاوریم. هر کدام که نشود منجزیت بالفعل ساقط می‌شود. اگر شما علم دارید اما قادر نیستید منجزیت بالفعل ساقط می‌شود. 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 ادلۀ نقلی و عقلی در بحث برائت در مقام بیان معذریت جهل است. این معذریت جهل مادامی است که جهل باشد، علم که بیاید ساقط می‌شود. می‌خواهند بگویند در بحث ما علم به الزام فی‌البین داریم پس معذریت ساقط است. منتهی ما می‌خواهیم 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 می‌فرماید که این علم اجمالی به جامع اثرگذار است لذا اگر علم داشتیم اجمالاً به اینکه امروز رأس ساعت 10 واجب است جلوس در اینجا یا حرمت جلوس فردا ساعت 10. می‌گفتند اگر این علم اجمالی بود منجز بود و شما نمی‌توانستید بگویید می‌توانید 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 ببینیم 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 می‌شود یا مانعی دیگر پدید می‌آید؟

من می‌گویم محقق اصفهانی می‌خواهد به شهادت اینکه علم اجمالی به وجوب جلوس این ساعت یا حرمت جلوس فردا در آن ساعت منجز است و جلوی برائت از حرمت و وجوب را می‌گیرد، می‌خواهد بگوید بنابراین در بحث ما معذریت از حیث جهل مطرح نیست و اشکال دیگری است. عرض من این است که این نکته واقعاً آن را ثابت می‌کند. اگر علم اجمالی به جامع الزام داشته باشیم، نمی‌گوییم منجز نیست در جایی که بشود. اما در جایی که علم به الزام این‌چنینی داریم، اگر برائت از وجوب و حرمت جاری نیست، نکته‌‌اش چیست؟ به نظر ما نکته‌‌اش ترخیص در معصیت است و منجزیت آن علم فی‌البین 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 نمی‌توانید برائت از این و برائت 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 نمی‌شود. آنچه مانع است، علم اجمالی منجز است که نمی‌گذارد در دو طرف، اصل نافی اجرا شود. علم اجمالی منجز یعنی چه؟ یعنی ما در علم اجمالی واقع فی‌البین را (بنابر یک مبنا که ما قبول داریم و مبنای مرحوم عراقی و دیگران است) تنجیز می‌کنیم و می‌گوییم علم اجمالی به واقع فی‌البین مثل علم تفصیلی است و فرقی نمی‌کند. در طریق بودن برای معلوم خودش، ازاین‌جهت بین علم اجمالی و تفصیلی فرقی نیست. کبرویاً آن واقع فی‌البین که می‌دانیم نجس است، و صغرویاً آن واقع فی‌البین به من واصل شده است. آن منجز می‌شود و کل طرفین محتمل الانطباق تکلیف منجز است و اگر شما بخواهید در کل طرفین ترخیص بدهید، ترخیص در محتمل المعصیة است و ترخیص در محتمل المعصیة مثل ترخیص در معصیت است و فرقی نمی‌کند یعنی همان‌طور که شما عقلاً محال می‌دانید که خداوند ترخیص در معصیت بدهد محال هم باید بدانید که در محتمل المعصیة ترخیص بدهد چون فرقی ازاین‌جهت نمی‌کند.

به تعبیر دیگر کل طرفین موضوع دفع ضرر محتمل است و جای برای قبح عقاب بلا بیان و جایی برای برائت 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 برائت جاری کنید؟ نمی‌توانید. همان‌طور که از مقطوع المنجزیت برائت جاری نمی‌شود، از محتمل المنجزیة هم به یک معنا نمی‌شود برائت 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 المعصیة مثل ترخیص در مقطوع المعصیة است. ما ترخیص در معصیت را محال می‌دانیم و محال را نمی‌توانیم احتمال بدهیم. شما در هر طرفی اگر برائت 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 برائت در اطراف نمی‌تواند جاری شود.

حالا عرض ما این است که نکتۀ عدم جریان برائت در طرفین علم اجمالی این نیست که موضوعش مرتفع می‌شود، ما لا یعلم، یعلم می‌شود. نسبت به‌خصوص این طرف و خصوص آن طرف هنوز ما لا یعلم محکم است. نکته‌‌اش این است که اگر برائت 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 معذریت جهل. می‌گوییم چرا؟ اگر نسبت به الزام می‌فرمایید حق با شماست. الزام معلوم است و ما نمی‌توانیم نسبت به‌ اصل الزام برائت جاری کنیم. اما نسبت به‌خصوص وجوب یا خصوص حرمت چرا نمی‌توانیم برائت جاری کنیم؟ می‌فرمایید که علم اجمالی به الزام فی‌البین اگر مانعی نداشت و جاری بود جلوی برائت 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 مولاست. 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 برائت است. نه اینکه جهل ما به علم تبدیل شده باشد چون جهل ما به علم تبدیل نشده است. پس موضوع برائت 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 می‌ماند 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 برائت شرعی جاری است.

### پاسخ از اشکال لغویت

البته یک اشکال کلی دیگری وجود دارد و ربطی به اینجا ندارد که می‌گویند اگر مثلاً تخییر عقلی باشد یا قبح عقاب بلا بیان جاری باشد برائت شرعی جاری نیست و لغو است؛ که جوابش را قبلاً دادیم. ما قبلاً یک راهی طی می‌کردیم که دیدم در اینجا هم حضرت آیت‌الله وحید حفظه‌الله فرمودند که برائت شرعی صحت استناد درست می‌کند یعنی ولو برائت عقلی داشته باشیم برائت شرعی فایده دارد و صحت استناد درست می‌کند. ما سابقاً سی‌سال پیش همین حرف را می‌زدیم. آن وقت من فحص کرده بودم کسی این حرف را نمی‌گفت. ما صحت استناد را مطرح کرده بودیم و خیلی هم فکر می‌کردیم حرف درستی است اما بعداً در این تردید کردم ازاین‌جهت که اگر در باب احکام عقلی ما شارع را داخل در حکم عقلی بدانیم که علی‌الظاهر باید بدانیم، اگر ما ظلم را قبیح بدانیم، مسلماً یقین داریم که شارع هم قبیح می‌داند و شارع نبایستی را در اینجا قبول دارد. اگر ما بتوانیم شارع را داخل در احکام عقلی کنیم که مرحوم اصفهانی و عده‌‌ای از محققین دیگر این را قبول دارند. مرحوم لاهیجی در همین سرمایۀ 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 علی‌الظاهر باید بدانیم، آن وقت صحت استناد هم دیگر درست نمی‌شود چون ما از همان طریق عقلی هم می‌توانیم صحت استناد را درست کنیم.

در باب قاعدۀ ملازمه ما قاعدۀ 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 بایدونباید دارد و حسن و قبح هم دارد به معنای واقعی کلمه‌‌اش نه بنائی که مرحوم اصفهانی می‌فرماید. بنائی هم باشد همین‌طور است چون ایشان هم در آنجا بحث کرده است) در هر صورت، اگر حکم عقل عملی داشته باشیم جا برای داعویت شرعی وجود ندارد لذا ما قاعدۀ 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. آیت‌الله وحید در همین تقریرات مکرر این را فرمودند که با صحت استناد درست می‌شود. ما هم قبلاً همین کار را می‌کردیم. اما اگر ما شارع را در احکام عقلی داخل بدانیم دیگر این حرف درست نیست چون داعویت از آن جا حاصل شده است و صحت استناد هم می‌شود کرد و من می‌توانم فعلم را مستند به حق‌تعالی کنم بماهو عاقل. چه اثری دارد که من مستند کنم به شارع بماهو شارع؟ فرقی نمی‌کند. من این فعلم را می‌توانم بگویم که مرضی و مطلوب حق‌تعالی است به مطلوبیت عقلیه و مستند کنم فعلم را به حق‌تعالی. چه فرقی می‌کند من مستند کنم به حق‌تعالی بماهو عاقل یا بماهو شارع؟ این مطلب تمام، پس این راه مسدود است.

اما ما یک راه‌حل 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 بگوییم لغو است. اراده، اراده است مثل بقیۀ امور تکوینی است. در حقیقت، ترخیصات شارع و بعث و زجر شارع برمی‌گردد به انحاء ارادات شارع، و اراده لغو معنا ندارد. مولا ارادۀ ترخیصی دارد در واقع بیان می‌کند، می‌شود ترخیص واقعی. این ارادۀ ترخیصی واقعی را در مرتبۀ ظاهر هم بیانش می‌کند می‌شود ارادۀ ترخیصۀ ظاهریه قد یطابق الواقع فهو هو و قد لا یطابق که پوچ است و می‌شود غیر جدی. مثل ایجاب صلاة جمعه که اگر طابق الواقع، فهو هو یعنی ارادۀ واقعی در واقع با صلّ 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 می‌کند وجوب صلاة جمعه‌‌اش را به‌عنوان 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 الواقعیة است و اگر مطابق نشد پوچ است چون جدّی پشتش نیست.

عرض ما این است که احکام ارادات واقعیه است و ترخیصات هم از همین سنخ است. ارادۀ واقعه بحث لغو و غیر لغو ندارد که ما بگوییم لغو است. آن اراده را حکم عقل اظهارش می‌کند و حکم شرع هم اظهارش می‌کند. ازاین‌جهت فرقی نمی‌کنند و هیچ اشکالی هم ندارد و با هم جمع می‌شوند. این مسیری است که اخیراً ما طی کردیم.

حالا عرض ما این است که برائت شرعی و نقلی در اطراف علم اجمالی موضوع دارد و مانعش، یکی حصول غایت و تبدیلش به علم است که گفتیم در طرفین نیست و یکی هم بحث تنجیز علم فی‌البین است که منجز نیست. علم به دائر بین وجوب و حرمت منجز نیست. پس اصول نافیه جاری هستند.

## توجیه صاحب منتقی برای عدم جریان برائت

یک نکته‌‌ای را صاحب منتقی فرمودند گرچه ایشان بحثشان مفصل است و من نمی‌خواهم تمام شقوقش را بگویم اما این نکته را عرض بکنم. ایشان در بحث برائت ابتدا آن شبهۀ مرحوم نائینی و محقق اصفهانی را می‌آورد و بعد به این شبهه جواب می‌دهند که در خصوص وجوب و حرمت که موضوع وجود دارد. بعد ایشان دفاع می‌کند از آنها. از جمله دفاعیاتش این است که می‌فرماید: (من همه شقوقش را نمی‌خوانم و شقی که مهم‌تر است را می‌خوانم)

و عليه، فان أريد إجراء البراءة من خصوصية الوجوب أو الحرمة.

مخاطب ایشان با کسانی مثل ما است که می‌خواهند برائت را اجراء کنیم، و مثل آقای خویی در مصباح‌الاصول که از کسانی است که برائت نقلی و عقلی را جاری می‌داند و می‌گوید تمام شبهات قابل دفع است.

ایشان ادعا می‌کند که اجرای برائت از خصوص وجوب و حرمت باید یک نکته داشته باشد و نکته‌‌اش رفع کلفت و تحمیل است. تحمیل از ناحیۀ الزام است و الزام هم معلوم است و شما نمی‌توانید نسبت به آن برائت جاری کنید.

ففيه: أن إجراء البراءة من كل منهما باعتبار جهة الإلزام و الكلفة التي فيه، و هي معلومة بالفرض.[[181]](#footnote-181)

اگر شما برائت از وجوب جاری می‌کنید می‌خواهید کلفت آن را بردارید که همان الزام است. در حرمت هم همین است.

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 نکتۀ 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 حصۀ دیگر است. حصص الزام که معلوم نیست. بله برائت از وجوب و حرمت به لحاظ آن کلفت فیه هست اما کلفت فی الوجوب غیر از کلفت فی الحرمة است. الزام فی الوجوب غیر از الزام فی الحرمة 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 می‌گوید مرتبۀ 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. می‌گوید هر کدام مشکلش یک چیز است. به این تصریح می‌کند.

**سؤال:**مناطش یکی است.

**پاسخ:** ابداً، می‌گوید هر کدام یک چیز است. محقق نائینی این که شما می‌گویید نگفته است. ایشان می‌گوید اباحه اگر مشکلش یک چیز است چون ترخیص در نفس معلوم بالاجمال است. برائت مشکلی ازاین‌جهت ندارد. به این تصریح می‌کند. حکم ظاهری موضوعش منحفظ است و مخالفت عملیه و التزامیه ندارد و مشکلش 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 منحفظ است چون شک در وجوب و حرمت منحفظ 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 می‌گوید نه، بعد می‌گوید ان شئت قلت. اشکالی که ایشان دارد می‌گوید 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 أو 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 ـ چنان‌چه بعضی گفته اند ـ طرف حرمت را می‌گرفت. اشکالی داشت؟ برائت از این نوع کلفت هم مشکلی نخواهد داشت.

**سؤال:** مفروض این است که مخالفت قطعیه 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 این‌طور 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 فی‌البین 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 بردایم، 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 کرده‌ایم. عرض می‌کنم 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 می‌شود.

**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؛ درحالی‌که در آنجا خود آقای نائینی که استصحاب می‌گوید نمی‌گوید و بقیه هم نمی‌گویند. شما از مرحوم شیخ در رسائل حساب کنید که می‌آید جلو، اشکال را در ترخیص معصیت و در مخالفت قطعیه می‌دانند. اشکال را ترخیص و اذن در معصیت تکلیف منجز می‌دانند. همه همین‌طور هستند و غیر از این، کسی را ندیدم. حالا یک‌وقتی ما جوانی می‌کردیم 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 اراده‌اند 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 نمی‌توانیم برائت جاری کنیم. بگوییم اصل الزام مشکوک است؛ خب مشکوک نیست. اما نسبت به حرمت و الزام در ضمن حرمت می‌توانم برائت جاری کنم چون حرمت یک الزامی دارد. الزام خاص حرمت حصة من الالزام و می‌توانم از آن برائت جاری کنم مثل خود وجوب و خود حرمت است. در وجوب هم همین‌طور است و فرقی نمی‌کند. روی این فکر کنید تا فردا الحمد لله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[مختار نهایی در جریان برائت 1](#_Toc168868584)

[بررسی جریان اصالت تخییر در دوران بین محذورین 1](#_Toc168868585)

[بررسی دیدگاه مرحوم نائینی 2](#_Toc168868586)

[بررسی دیدگاه مرحوم عراقی 7](#_Toc168868587)

[نتیجه بررسی‌ها 11](#_Toc168868588)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

## مختار نهایی در جریان برائت

نتیجۀ بحث تا اینجا این شد که در دوران بین محذورین علی‌الظاهر جریان اصول عملی در اطراف مانعی ندارد الا اینکه اصالة الاباحه که ظاهراً در خود معلوم بالاجمال جاری می‌شود یعنی ترخیص در فعل و ترک یا ترخیص در فعل به لحاظ حرمت و وجوب است؛ که این مانع دارد. اما علی‌الظاهر بقیۀ اصول مثل استصحاب نافی و برائت 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 اعاظم 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 کرده‌اند یعنی برخی رفته‌اند به سوی اینکه یک حکم عقلی به ملاک لا حرجیت عقلیه داریم که مرحوم محقق عراقی چنین است. آیت‌الله وحید حفظه‌الله 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 ناحیۀ عقل و نه از ناحیۀ 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 تخییر ولی مناطش فرق می‌کند. اصلاً این را بحث نکردند.

### بررسی دیدگاه مرحوم نائینی

مرحوم نائینی ظاهرش این است که می‌خواهد بگوید که اصلاً حکم عقلی وجود ندارد کمااینکه حکم شرعی به تخییر وجود ندارد. ایشان می‌فرماید در حکم شرعی باید داعویتی تصویر کنیم. اینجا علم اجمالی منجز نیست چون داعویت در آن تصویر نمی‌شود. حکم به تخییر اگر بخواهد تخییر واقعی باشد معنا ندارد و اگر بخواهد تخییر ظاهری باشد معنا ندارد. ظاهر مقصود ایشان از تخییر ظاهری هم این است که حمل کرده است به مثل حجیت امارات در تعارض. این نوع تخییر را گفته است که تخییر ظاهری است. عبارت ایشان این است که فرمودند:

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ في موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن جعل التخيير الشرعي الواقعي

می‌گوید نمی‌شود تخییر باشد چون داعویت نیست اما برهان دیگر هم می‌شود آورد که چرا تخییر واقعی نیست. خلف فرض است. فرض ما این است که واقعمان یا واجب است یا حرمت و تخییر واقعی نیست مثل خصال کفارات. منتهی ایشان به برهان عدم امکان داعویت می‌گوید تخییر واقعی نمی‌شود چون بین فعل و ترک است. تخییر بین فعل و ترک داعویتی برای شخص ندارد. بعد می‌فرمایند:

لا يمكن جعل التخيير الشرعي الواقعي و لا جعل التخيير الظاهري

مقصودشان از تخییر ظاهری چیست؟

- كالتخيير في باب تعارض الطرق و الأمارات - فانّ التخيير بين فعل الشيء و تركه حاصل بنفسه تكوينا، فلا يمكن جعل ما هو الحاصل بنفسه، سواء كان جعلا واقعيا أو جعلا ظاهريا.

استدلال ایشان هم این است که ما چون یا فاعل یا تارکیم به نحو تکوینی تخییر بین فعل و ترک داریم. وقتی تکویناً این اختیار وجود دارد جعل ما هو حاصل تکویناً بالجعل امر نامعقولی است. شما با جعل نمی‌توانید 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 وظیفۀ مکلف را تعیین می‌کند چون لغو است. ما نمی‌توانیم چیزی را که تکویناً حاصل است را جعل کنیم. بعد می‌فرمایند:

لما عرفت: من أنّه لا يمكن جعل الوظيفة في باب دوران الأمر بين المحذورين، من غير فرق بين الوظيفة الشرعية و العقلية.

یعنی نه وظیفۀ شرعی می‌تواند در اینجا باشد و نه وظیفۀ عقلی

أمّا الوظيفة الشرعية: فواضح بالبيان المتقدم.

که گفتیم وظیفۀ 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 انبعاثی 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 وظیفۀ 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 أمّا الوظيفة العقلية: فلأنّ التخيير العقلي إنّما هو فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفائه و لم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين كالتخيير الّذي يحكم به في باب التزاحم - و في دوران الأمر بين المحذورين ليس كذلك، لعدم ثبوت الملاك في كل من طرفي الفعل و الترك

در بحث دوران بین محذورین ما می‌دانیم یک حکم و یک ملاک بیشتر نداریم حالا یا در وجوب است یا در حرمت. ما جهل داریم و لذا در مسئله مانده‌ایم نه اینکه در واقع هر دو طرف ملاک دارد که آیا ملاکش مساوی است یا اهم است و ما در آن مانده باشیم مثل انقاذ 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 می‌فرماید:

فالتخيير العقلي في باب دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو من التخيير التكويني، حيث إنّ الشخص لا يخلو بحسب الخلقة من الأكوان الأربعة، لا التخيير الناشئ عن ملاك يقتضيه، فأصالة التخيير عند دوران الأمر بين وجوب الفعل و تركه ساقطة.[[182]](#footnote-182)

عرض من این است که می‌فرماید تخییر عقلی در اینجا انما هو من التخییر التکوینی. تحلیل نمی‌کنند که تخییر تکوینی چیست. ما یا فاعلیم یا تارک. تخییر تکوینی یعنی چه؟ یعنی مختار بودن انسان بین فعل و ترک؟ بعد می‌گویند تخییر عقلی در باب دوران بین محذورین از این سنخ است. نمی‌فرمایند که حکم داریم و از سنخ تخییر تکوینی است. تخییر تکوینی حکم است که شما می‌فرمایید فالتخییر العقلی فی باب دوران بین محذورین انما هو من التخییر التکوینی. انما هو یعنی یک حکم عقلی داریم که از این سنخ است. مگر تخییر تکوینی حکم است؟ اگر مقصود مختار بودن انسان است، مختار بودن بین فعل و ترک مگر حکم است که شما می‌فرمایید فالتخییر العقلی. بعد هم ایشان استدلال می‌کنند چون شخص از اکوان اربعه خالی نیست یعنی حال تکوینی‌اش این است که یا فاعل است یا تارک و امثال این یا اوضاع دیگر. مقصودم این است که این عبارات چه چیزی را ثابت می‌کند؟ اینکه ایشان قائل است به یک حکم عقلی که خاص است، منشائش تخییر تکوینی است و منشائش این است که انسان لا یخلو من اکوان اربعه. اینکه انسان خالی نیست از فعل و ترک، حکم است؟! که می‌گوییم انما هو حکم عقلی از سنخ تخییر تکوینی. مگر این حکم است که آن حکم باشد؟!

**‌‌سؤال:** شاید مقصودشان لا حرجیت عقلی است.

**‌‌پاسخ:** اصلاً لا حرجیت چیست؟ به آن می‌رسیم که لا حرجیت عقلی یعنی چه.

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. درهرحال، 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 کمااینکه 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 بقیۀ اوضاع تکوینی انسان است.

ما می‌خواهیم ببینیم آقای نائینی که نافی است که می‌گوید ما نه وظیفۀ شرعی داریم و نه وظیفۀ عقلی به معنای یک وظیفۀ 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. ازاین‌جهت 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 اضافۀ 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 حرجیة 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 می گویند 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 نمی‌تواند 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 می‌گوییم. بحث تخییر بود نه احکام عقلی دیگر مانند لا یطاق و اینها. می‌خواهیم 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 نتیجه‌اش تعیین است. حالا این حرف چه ربطی به حرف آقای نائینی پیدا می‌کند؟ یک ربط دقیقی پیدا می‌کند. نتیجۀ تخییر اصولی اخذ به امارة فی الطرفین است یعنی یا این اماره یا آن اماره. نتیجۀ اخذ به اماره یک حکم تکلیفی یا ترخیصی متعین است. طبق این معنا، مرحوم عراقی بر استدلال مرحوم نائینی (که می‌فرمود 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 می‌کند و می‌گوید آن تخییر ظاهری که شما در باب تعارض بین دو اماره و دلیل معنا کردید، نتیجۀ تخییر اصولی عبارت است از فتوای تعیینی. فتوای تخییری نیست تا شما بگویید لغو است. این دقت خوبی است. آن دقت که ایشان در حاشیۀ فوائد کرده است در متن نهایة الافکار آورده است و آیت‌الله وحید حفظه‌الله هم ظاهراً از ایشان (و البته بدون استناد به مرحوم عراقی) اخذ کردند که تخییر اصولی علی‌الظاهر 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 فاصله‌ای ندارد؛ یا فاعل است یا تارک و نمی‌شود چیزی را که بالتکوین حاصل است جعلش کنیم. آقای عراقی می‌گویند اگر تخییر شما، تخییر اصولی شد نتیجه‌اش یک فتوای تعیینی است و مفادش تخییر نیست که شما بگویید ما هو حاصل تکویناً نمی‌شود به جعل حاصل کرد. مثلاً فرض کنید طرف وجوب می‌شود. این دقت خیلی خوبی است.

به نظر من آن جا می‌شد یک چیز دیگری بگوییم. یک تخییر ظاهری دیگر هم داریم که اگر بگوییم شارع در ظاهر می‌گوید 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 می‌فرماید. پس این را دوستان تحفظ کنند که آن جملۀ آقای نائینی که حکم ظاهری را برده است در مثل تعارض امارتین، علی‌الظاهر استدلالش تمام نیست که آقای عراقی به آن اشاره کرده است.

### بررسی دیدگاه مرحوم عراقی

اما خود مرحوم عراقی در دوران بین محذورین می‌فرماید تخییر شرعی که معنا ندارد چون داعویتی ندارد. ما قبلاً اشاره کرده‌ایم و بعداً هم به نکته‌ای که اینجا هست اشاره خواهد کرد که مقصودشان حکم واقعی هست یا ظاهری. بعد می‌فرمایند تخییر به ملاک متزاحمین هم در اینجا معنا ندارد. پس تخییر شرعی نه واقعی‌اش و نه ظاهری‌اش 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 نمی‌دانیم کدام رجحان دارد یا می‌دانیم مساوی‌اند. 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 می‌دانیم یکی از آنها بیشتر نیست و یک ملاک بیشتر در کار نیست. پس تخییر به معنای حکم عقلی که حالا ایشان از آن تعبیر می‌کند 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 می‌گوید یک تخییر است به ملاک لا حرجیة عقلیه. می‌فرمایند:

(و بذلك) نقول انه لا يصلح المقام للحكم التخييري أيضا

بالا فرمودند چون نمی‌شود علم اجمالی منجز باشد چون واقعش 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.[[183]](#footnote-183)

اگر ما بتوانیم دو طرف دخیل را ترک کنیم، آن وقت یک حکم تخییری شرعی یا عقلی معنا دارد چون مولویت برای ما ایجاد می‌کند و برای ما باعثیت دارد چون موجب می‌شود که ترک نکنیم. اگر به ما بگویند انقذ یکی از غریقین را اثر دارد و اثرش این است که نمی‌توانیم ترک هر دو کنیم. اگر شارع بگوید یکی از این دو خصال کفاره برای تو واجب است، اثر دارد چون من می‌توانستم 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 قطعیه ممکن است و نه مخالفت قطعیه ممکن است، چه داعویتی در کار است؟ می فرمایند:

«لا في» مثل المقام الّذي هو من التخيير بين النقيضين «فانه» بعد عدم خلو المكلف تكوينا عن الفعل أو الترك لا مجال للأمر التخييري بينهما و إعمال المولوية فيه لكونه لغوا محضا، نعم لا بأس بجريان التخيير في باب تعارض الأدلة في المقام.

همان نکته‌ای که عرض کردیم. ما در باب تعارض تخییر اصولی جاری کنیم نتیجه‌اش تعیین می‌شود. این را بیان می‌کند که نتیجه‌اش تعیین در فتوا می‌شود. این عیبی ندارد و ثبوتاً گیری ندارد یعنی اشاره می‌کند به حرف آقای نائینی که آن گیری که ایشان مطرح کرد درست نیست چون فرمودند چیزی که تکویناً حاصل است ـ یعنی آن مخیریت بین فعل و ترک ـ جعلش معنا ندارد. ایشان می‌فرماید تخییر اصولی نتیجه‌اش تخییر نیست، نتیجه‌اش تعیین است. این ما هو حاصل تکویناً نیست. منتهی ایشان می‌گوید دلیلی بر آن نداریم. دقت خوبی است. می‌گوید 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 می‌گویند می‌توانیم این معنا را تصویر کنیم در بحث ما که نتیجه‌اش تعیینی باشد و لا محذور عقلاً فیه، منتهی دلیل می‌خواهد، پس این‌طور می‌شود که تخییر شرعی واقعی که معنا ندارد. تخییر شرعی ظاهری هم معنا ندارد. تخییر اصولی هم که نتیجه‌اش تعیین است هم دلیلی بر آن نداریم. نمی‌گوییم عقلاً محال است. دلیل نداریم.

فينحصر التخيير في المقام حينئذ بالعقلي المحض بمناط الاضطرار 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. نمی‌گوید حکم داریم می‌گوید اینجا تخییر عقلی است. اضافۀ 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 به‌تبع مرحوم اصفهانی بین مصلحت و مفسده و حسن و قبح فرق می‌گذاریم. حالا ایشان همه‌جا 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 الاضطرار و التکوین». تکوین چیست؟ یا انسان فاعل است یا تارک. یعنی آن قوۀ 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:«بضمیمة البطلان». آقای نائینی نگفت بضمیمة بطلان الترجیح بلا مرجح. ایشان ضمیمه را برای چه می‌خواهد؟ اگر مقصود ایشان حکم عقلی نباشد و فقط گزارش این باشد که انسان قوۀ اختیار بین فعل و ترک دارد، ضمیمۀ بطلان ترجیح بلامرجح را برای چه می‌خواهد؟

**‌‌سؤال:** تخییر اصولی اگر باشد بلا مرجح باشد درست نمی شود؟

**‌‌پاسخ:** بالا ایشان توضیح داد که تخییر اصولی نتیجه‌اش تعیین است و دلیلی نداریم چون در بحث ما اگر بخواهیم قیاس کنیم ثبوتاً مولا می‌توانست بگوید که احتمال وجوب را ترجیح می‌دهم و احتمال حرمت را ترجیح می‌دهم کمااینکه در آن جا می‌گوید این اماره را بر آن اماره ترجیح می‌دهم. می‌توانست بگوید اما دلیل نداریم. این تخییر اصولی که نتیجه‌اش 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 دوتاست. باید چه کار کنیم؟ ایشان می‌گوید اینجا ملاک اضطرار و تکوین است که من یا فاعلم یا تارک. اگر فقط این را ایشان می‌گفت حرف ایشان با آقای نائینی یکی می‌شد اما این را نمی‌گوید، می‌گوید بضمیمة بطلان ترجیح بلامرجح. به ضمیمۀ بطلان ترجیح بلامرجح چه کمکی می‌کند؟ می‌خواهید بگویید یک حکمی دارد. ظاهرش این است و الا این ضمیمه برای چه بوده است؟ بعد در یکی دو صفحه بعد می‌فرماید:

فالعمدة في المنع عن جريان أدلة البراءة العقلية الشرعية في مفروض البحث هو ما ذكرناه من ان مع حكم العقل بالتخيير لا موقع لجريان أدلة البراءة.[[184]](#footnote-184)

باز قبل از همۀ اینها، آن جایی که ایشان می‌خواست منع کند برائت و اصول عملیۀ ظاهری را، در اصل اول بحث می‌فرماید:

اما الصورة الأولى(که دوران بین فعل و ترک توصلی داشته باشیم چون تعبدی بحث‌‌های بعدی است) فلا شبهة في حكم العقل بالتخيير بينهما بمعنى عدم الحرج في الفعل و الترك نظرا إلى اضطرار المكلف و عدم قدرته على مراعاة العلم الإجمالي.[[185]](#footnote-185)

اینجا تصریح می‌کند به حکم عقل به تخییر. اما این حکم عقل چیست؟ می‌گوید بمعنی عدم الحرج فی الفعل و الترک. عدم الحرج یعنی چه؟ یعنی حکم عقل به عدم حرج یا نه اینکه انسان یا فاعل است یا تارک؟

نظراً الی اضطرار المکلف

عبارت‌‌ها کاملاً در آنها اجمال و ابهام است. به نظر می‌آید که تصریح مرحوم عراقی به اینکه حکم عقل بالتخییر 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، باتوجه‌به 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 تخییر شرعی. گفته‌اند لغو است. آقای نائینی فرمود تخییر 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 ازاین‌جهت 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 تخییر مولا کنم. پس اثر دارد. چرا فرمودند بلا أثر است؟ ممکن است این اشکال به ذهنتان برسد که اثری که مورد انتظار است از جعل داعی، داعویت است نه صحت استناد. ما می‌گوییم صحت استناد منوط به داعویت است، اگر داعویت 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 درحالی‌که ولو توصلی باشد (که بحث ما در توصلیات است) اما با امر مولوی مولا می‌توانم صحت استناد درست کنم و عبادت درست کنم. من فعل را مستند می‌کنم. این روی مبنای قوم.

روی مبنای ما که اصلاً این حرف‌ها نیست و ما اصلاً دنبال باعثیت و داعویت نیستیم. ارادۀ مولا ابراز می‌شود به نحو تخییر، چه مانعی دارد؟ بله یک مشکل هست که باید ببینیم که آیا خودش ارادۀ مقتضی دارد یا نه. اما اینکه ما بگوییم چون ما تکویناً یا فاعلیم یا تارک، جعلش لغو است، می‌گوییم احکام جعلی نیست و ارادۀ مولاست که ابراز می‌شود. ارادۀ 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 ارادۀ 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 مولاست. 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 ان‌شاءالله. الحمدلله رب العالمین.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

[ادامه بحث اصالت تخییر در دوران بین محذورین 1](#_Toc169268159)

[انکار حکم به تخییر در دوران بین محذورین 2](#_Toc169268160)

[امکان تأویل و ارجاع حکم تخییر به جریان دو برائت در اطراف محذورین 3](#_Toc169268161)

[دیدگاه مختار 5](#_Toc169268162)

[حکم دوران بین محذورین در فرض وجود امتیاز در احد الطرفین 5](#_Toc169268163)

[دیدگاه مرحوم آخوند 7](#_Toc169268164)

[دیدگاه مرحوم نائینی 7](#_Toc169268165)

[نقد دیدگاه مرحوم نائینی 8](#_Toc169268166)

[بررسی حکم عقل به ترجیح محتمل المزیه طبق مبنای جریان برائت شرعی 9](#_Toc169268167)

[جمع‌بندی نهایی 11](#_Toc169268168)

[دو مساله باقیمانده 12](#_Toc169268169)

[مساله دوران بین محذورین در تعبدیات 12](#_Toc169268170)

[مساله بدوی یا استمراری بودن تخییر 12](#_Toc169268171)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

## 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 نافیۀ شرعی مطرحش می‌کنند مثل مرحوم آخوند که در کنار جریان اصالة الاباحه، حکم عقل به تخییر را هم قبول دارد. برخی در کنار نفی آنها این تخییر را قبول دارند. لذا مسئله‌اش مطرح است. حالا بحث این است که این تخییر عقلی، چگونه تخییری است؟

در اینکه این تخییر، به مناط دوران بین متزاحمین نیست، که روشن است چون در متزاحمین دو ملاک وجود دارد و ما نمی‌توانیم هر دو را اتیان کنیم و یک قدرت داریم که باید صرف یکی کنیم. در آنجا عقل می‌گوید در جایی که تساوی ملاکین باشد تخییر است. اما در اینجا یک ملاک داریم و جهل ما موجب این دوران شده است اما درعین‌حال می‌خواهیم ببینیم اینجا حکم به تخییر هست یا نه؟

مرحوم نائینی ظاهرعبارتشان این بود که دارند حکم عقلی به تخییر را نفی می‌کنند. مرحوم محقق عراقی ظاهر کلماتش این است که حکم را قبول دارد چون مکرر تعبیر می‌کند به حکم عقل به تخییر.

### انکار حکم به تخییر در دوران بین محذورین

منتهی بحث این است که حکم عقل به تخییر به مناط لا حرجیت عقلیه و اضطرار یعنی چه؟ آیا حرف درستی است؟ وقتی عقل انسان را مضطر می‌بیند که یا فاعل است یا تارک، یک حکم می‌کند که انت مخیرٌ؟ این تخییر که هست. این حکم عقلی، حکم عقل نظری است یعنی گزارش می‌کند تخییر واقعی و اختیار واقعی ما را. اینکه گفتن ندارد. نه اینکه گفتن ندارد، یک واقعیت را کشف می‌کند؛ که خب بگوید. این ربطی به بحث احکام عقل عملی که در بحث اصول مطرح است ندارد یعنی عقل می‌بیند که من بین فعل و ترک مختارم. یک حکم عملی عقل نیست که در آن الزام یا غیر الزام باشد. گزارش می‌کند واقعیت را که انسان مختار است بین فعل و ترک. اما اگر می‌گوییم یک حکم عملی دارد و با تخییرش آن را بیان می‌کند، اگر مقصود الزام تخییری است شبیه آنچه که در باب احکام فرعی است بین خصال کفارات، دلیلش چیست؟ عقل الزام می‌کند به فعل یا ترک. این الزام نکته‌ای 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 تخییری 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 اراده‌ای واقعی در عقل وجود دارد که بگوید تو ملزمی که یا فاعل یا تارک باشی؟. در حسن و قبح روشن است که عقل می‌گوید 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 مرخصٌ. این تجویز می‌کند و تجویز عملی است مثل اینکه در شبهۀ بدویه، قبح عقاب بلا بیان تجویز می‌کند. عقل وقتی در شبهۀ بدویه شک می‌کند که آیا شرب تتن 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 قوۀ عاقلۀ حکم به الزام دارد حکم به ترخیص نیز دارد. (عاقله که می‌گوییم با آن تفسیری که ما در فلسفۀ اخلاق کردیم چون عقل بماهو عقل شأنش درک است. ما وقتی می‌گوییم عقل یا قوۀ عاقله، مقصود با آن ترجمه که مثلاً مرتبۀ 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 مرتبۀ 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 صفحۀ عمل را نگاه می‌کند، منع نمی‌یابد می‌گوید أنت مرخصٌ فیه. این حکم عقل عملی است که أنت مرخصٌ 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 ناحیۀ عقل در ناحیۀ 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 مرخصٌ. اثرش چیست؟ اثرش این است که خودش را مجاز می‌داند در انجام فعل و همین‌طور در ناحیۀ 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 ریشۀ حرفشان این دوتا ترخیص است به اضافۀ 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 هم‌عرض 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. لبّاً که نگاه می‌کنیم کل فعلٍ و ترکٍ فی حد ذاتها چون منع ندارد مرخص فیه است. دوتا را که به هم ضمیمه می‌کنیم به اضافۀ 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 به‌عنوان 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

نتیجۀ 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 ناحیة 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 توصلیین و تکلیف ما در دو توصلی که حکم عقل به تجویز طرفین به اضافۀ 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 توصلیین کسانی که قائل به تخییر هستند یا ما که قائل به ترخیص در طرفین هستیم علی‌القاعده فعلا بحث ما در جایی است که دو طرف مزیتی نداشته باشند. حالا اگر یک طرف مزیت داشته باشد یعنی لو کان فی‌الواقع دارای مزیت باشد. این مزیت گاهی در احتمال است و گاهی در محتمل است.

در احتمال برخی این‌طور می‌فرمایند که باتوجه‌به نهی از عمل به ظن، احتمالات از حیث شرعی ساقط هستند. منتهی به نظر من اینجا یک استدراکی 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 فی‌الواقع 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 به‌گونه‌ای است که احتمالش هم منجز است. این مشخص است که باید اخذ کرد و بحثی ندارد.

یک مورد دیگر هم باز خارج از بحث می‌شود 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. مابه‌الاختلاف از حیث ملاک مزیتش آن قدری نیست که اگر متزاحمین هم بودند عقل می‌گفت 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 می‌دهیم، 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 تزاحم می‌شد، به آن طرف حکم عقلی نداشتیم. اینجا چه می‌گوییم؟ اینجا یک اختلافی است. مرحوم آخوند می‌فرماید باید به طرف ذی المزیة اخذ بکنیم. مرحوم عراقی هم با یک کلمه به‌گونه‌ای ظاهراً همین را می‌گوید. می‌فرماید 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 می‌فرماید بلکه عقل حکم می‌کند 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 می‌کند که به نظرم یک قدری عجیب است و آقای وحید حفظه‌الله هم همین را پذیرفته است. ادعای آقای نائینی این است که احتمال مزیت از این قسمی که موردبحث است تأثیرگذار نیست.

دوستان دقت کنند ممکن است در دوران بین متزاحمین، ما در چنین اختلاف مزیتی، حکم به آن کنیم اما اینجا فرقش این است که ملاک احراز نشده است بلکه ثبوتاً محتمل است. یک ملاکی هست نمی‌دانم 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 می‌داند؟ عقل حساب می‌کند که حالا یا مختاریم بین فعل و ترک یا چونکه در احدالطرفین مزیت محتمل است یا مقطوع است لو کان، می‌گوییم 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 می‌کند می‌گوید 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 می‌کند و آیت‌الله وحید حفظه‌الله هم تأیید می‌کنند و می‌گویند کما قرر فی محله و ما نمی‌دانیم 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 نمی‌دانیم آیا بین نمازجمعه و نماز ظهر تخییر است یا خصوص جمعه معیناً واجب است. این می‌شود دوران بین تعیین و تخییر در حکم فرعی. علماء اینجا اختلافی هستند. خیلی‌‌ها 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 به‌تبع 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 می‌شود برائت جاری کرد که ان‌شاءالله به‌تفصیل بحث می‌کنیم. 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 نمی‌دانم 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 می‌شود دوران بین حجت تعیینی و حجت تخییری چون قول اعلم حجت است و امر فرعی نیست. قول اعلم دالٌ حجةٌ علی الحکم. من نمی‌دانم بخصوصه این حجت است یا مخیرم بین آن و قول کل مجتهد. این دوران بین تعیین و تخییر در حجت. علی‌الظاهر اگر به اینجا بکشد ما باید بگوییم قول اعلم حجت است چون در واقع امرش دائر بین حجت و لا حجت می‌شود. 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 الحجیة و یک طرف مشکوک الحجیة. 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 تزاحم 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 برنمی‌گردد به مثل شبهه حکمیه در بین جمعه و صلاة ظهر. اینجا حکم اصلی تام و تنجیز شده است که انقاذ غریق است. در مقام امتثال 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 شبهۀ حکمیه و نه دوران است بین حجتین، نه دوران است بین متزاحمین در مقام امتثال. 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 امتثال قطعی کردم و آن را اخذ کنم معلوم نیست امتثال 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 تزاحم نیست، ولی احتمال که می‌دهید یعنی اگر شما این طرف حرمت را رعایت کنید قطعاً امتثال کردید و بحثی ندارد. امتثال کردید یعنی ذمه ات بری است و عقابی در کار نیست اما آن طرف را بیاوری مشکوک است و معلوم نیست شاید امتثال 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 شبهۀ 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 نکتۀ 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 فصحه 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.

آیت‌الله وحید حفظه‌الله 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.

یک‌وقتی حکم عقلی از باب لا بیانی است، حق است. برائت شرعی و استصحاب و دیگر موارد وارد بر قبح عقاب بلا بیان می‌شود و می‌شود بیان. اما یک‌وقتی حکم عقلی قبح عقاب بلا بیان نیست بلکه حکم عقلی حکم جزمی به اختیار طرف المعین است. عقل می‌گوید چون احتمال ملاک اهم می‌دهیم، 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 می‌کند عقل حکم می‌کند به ذی المزیة (حالا ما که این ادعا را قبول نداشتیم) یا مرحوم آخوند می‌گوید طرف ذی المزیة را عقل حکم می‌کند، آقای عراقی می‌گوید لعل اینجا برسیم به برائت شرعی و باید برائت شرعی جاری کنیم. مگر برائت جاری می‌شود؟ 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 می‌آید که ما برائت شرعی قائل نباشیم، این هم درست نیست. شما برائت شرعی هم قائل باشید این بحث می‌آید.

**‌‌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 می‌شود، منجزیت موضوع شک را برمی‌دارد.

**‌‌پاسخ:** شک را برنمی‌دارد و لکن چون احتمال تطبیق تکلیف منجز در اطراف علم اجمالی می‌دهیم، دفع ضرر محتمل جلوی برائت را می‌گیرد. حکم عقلی داریم جلوی برائت را می‌گیرد. اینکه چرا برائت جاری نمی‌شود دیروز عرض کردم دو بیان مختلف دارد. موضوعش که نمی‌رود و واضح است شک نمی‌رود، یا باید بگوییم جریان برائت مقید است به این که یک دلیلی عقلی تام نباشد یا بگوییم جریان برائت ترخیص فی معصیة 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 المعصیة. ترخیصٌ فی معصیة محتمله در استحاله با ترخیص فی معصیة مقطوعه فرقی نمی‌کند ازاین‌جهت. 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 نمی‌شود یعنی نمی‌توانیم دو مستحیل را با هم جمع کنیم، احتمالش را هم نمی‌توانیم بدهیم. این نکتۀ جالبی است که در بحث استحاله به آن توجه کنیم. استحاله یعنی محال است و وقتی محال شد شما احتمالش را هم نمی‌توانید بدهید که واقع بشود. احتمال وقوع محال را که نمی‌توانید 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 شبهۀ بدویه احتمال تکلیف می‌دهیم 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 معصیة است. اگر شما تجویز کنید، یعنی تجویز می‌کنید در محتمل المعصیة و این نمی‌شود. این معنایش این است که استحاله را شما احتمال بدهید. مگر می‌شود محال را احتمال داد؟

دو بیان مختلف است و سر جای خودش باید بحث شود. فقط اشاره کردم به سرفصل‌‌های بحث. ان‌شاءالله در اطراف علم اجمالی اگر سال بعد زنده بودیم و شما هم ان‌شاءالله از بحث فوت نکنید و خسته نشوید آنجا بحث مفصل می‌شود که وجه عدم جریان برائت در طرفین چیست. بعضی‌‌ها حتی اینجا رفتند که بگویند برائت حیثی جاری کنیم؛ چون شک هست من حیث الشک برائت است و من حیث احتمال الانطباق تکلیف منجر تنجیز است، منتهی این حرف معنا ندارد. برائت حیثی لغو است که سر جای خودش بحث می‌کنیم.

## جمع‌بندی نهایی

این تمام الکلام در توصلیین چه آن که متساوی باشد و چه آن که متساوی نباشد. نتیجۀ بحث این شد که در تساویین که متساوی باشد اصل‌‌های شرعی مثل استصحاب و برائت جاری می‌کنیم و فقط اباحه جاری نیست و اصل عقلی هم جاری است نه تخییر که ظاهراً ما وجهی برای آن نمی‌یابیم بلکه ترخیص‌‌های عقلی در کل طرفین مثل برائت شرعی جاری است این تمام الکلام.

نسبت به مزیت هم علی‌الظاهر 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 علی‌الظاهر مثل دوران بین تعیین و تخییر است همان‌طور که مرحوم آخوند فرموده است. علی‌الظاهر مسئله تمام است. البته اینجا آقای بروجردی بیانی دارد در دفاع از مرحوم آخوند و برخی جواب داده‌اند 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 می‌فرماید این از بحث خارج است ولی نکته‌اش چیست که از بحث خارج است؟ این حرف درست است چون یک طرف تعبدی باشد لااقل مخالفت قطعیه ممکن است. شما آن طرف که معیناً قربی است را می‌توانید بدون قصد قربت بیاورید. طرف دیگر را که نیاوردید و این طرف را هم نیاوردید چون قصد قربت نکردید، پس مخالفت قطعیه کرده‌اید.

در اینجا بحث واقع شده است که علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه منجز است یا نه؟ علی‌الظاهر منجز است ولی خیلی بحث می‌خواهد. مرحوم عراقی این را از موارد اضطرار غیرمعین می‌داند و می‌گویند ما در اضطرار غیرمعین قائل به احتیاط هستیم اما به مرحوم آخوند مؤاخذه می‌کند که شما در اضطرار غیرمعین قائل نشدید به لزوم مراعات علم اجمالی در آنجا چرا اینجا این را می‌گویید. از ایشان می‌شود دفاع‌‌هایی 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 ان‌شاءالله می‌آید). این علی‌الظاهر با آنجا ممکن است فرق بکند بلکه فرق می‌کند و این بحثش ان‌شاءالله در آن جا مطرح می‌شود. 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 ترخیصَین است، این آیا در جایی که تعدد واقعه باشد استمراری است ؟ ما اول بحث گفتیم فعلاً در جایی است وحدت واقعه باشد مثل یک مرأة حلف بر او شده است نمی‌داند شخص که حلف بر وطی او بوده است یا ترک وطی او البته در جایی که بالاخره حلفش جا داشته باشد در یک واقعۀ 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 حادثۀ 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 استمرای 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 قطعیه‌ای است که رخ می‌دهد. اگر کسی در واقعۀ اول سمت وجوب را بگیرد و در واقعۀ دوم سمت حرمت را بگیرد، در تدریج یقین می‌کنیم به مخالفت قطعیه و مخالفت قطعیه 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. همۀ اینها بحث‌‌های مهی 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 آیت‌الله وحید هم آراء این بزرگواران را خوب دسته‌بندی کرده است. متون اصلی را مطالعه کنید و ببینید چه می‌توانید بکنید. ما دیگر سال آینده برنمی‌گردیم 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. ان‌شاءالله خداوند به همۀ شما توفیق دهد برای ادامۀ بحث‌‌ها و کار کردن. در جلسۀ فقه ان‌شاءالله نکاتی داریم که عرض می‌کنیم. والحمدلله رب العالمین

1. . قاف: 19. [↑](#footnote-ref-1)
2. . قاف: 22 [↑](#footnote-ref-2)
3. . طه: 124. [↑](#footnote-ref-3)
4. . منافقون: 9 [↑](#footnote-ref-4)
5. . حدید: 20 [↑](#footnote-ref-5)
6. . عنکبوت: 69. [↑](#footnote-ref-6)
7. . انفال: 28. [↑](#footnote-ref-7)
8. . دعای کمیل [↑](#footnote-ref-8)
9. . التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن العسکری علیه السلام، ص345. [↑](#footnote-ref-9)
10. . فرائد الأصول، ط مجمع الفکر، ج2، ص91. [↑](#footnote-ref-10)
11. . کفایة الأصول، ط آل البیت، ص348. [↑](#footnote-ref-11)
12. . کفایة الأصول، ط آل‌البیت، ص348 [↑](#footnote-ref-12)
13. . کفایة الأصول، ط آل‌البیت، ص348. [↑](#footnote-ref-13)
14. . الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌1، ص: 271 [↑](#footnote-ref-14)
15. . الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌1، ص: 271 [↑](#footnote-ref-15)
16. . 87/ بقره [↑](#footnote-ref-16)
17. . نهایة الافکار، ج3، ص254 [↑](#footnote-ref-17)
18. . نهایة الدرایه، ج2، ص485 [↑](#footnote-ref-18)
19. . نهایة الدرایه، ج2، ص485 [↑](#footnote-ref-19)
20. . نهایة الدرایه، ج2، ص485 [↑](#footnote-ref-20)
21. . نهایة الدرایه، ج2، ص488 [↑](#footnote-ref-21)
22. . نهایة الدرایه، ج2، ص488 [↑](#footnote-ref-22)
23. . نهایه الافکار، ج2، ص254 [↑](#footnote-ref-23)
24. . نهایة الدرایه، ج2، ص485 [↑](#footnote-ref-24)
25. . نهایة الدرایه، ج2، ص251 [↑](#footnote-ref-25)
26. . کفایه الاصول (آل البیت)، ج1، ص338 [↑](#footnote-ref-26)
27. . کفایه الاصول (آل البیت)، ج1، ص338 [↑](#footnote-ref-27)
28. . کفایه الاصول (آل البیت)، ج1، ص338 [↑](#footnote-ref-28)
29. . کفایه الاصول (آل البیت)، ج1، 349 [↑](#footnote-ref-29)
30. . مباحث الاصول، ج3، ص487 [↑](#footnote-ref-30)
31. . مباحث الاصول، ج3، ص487 [↑](#footnote-ref-31)
32. . اجود التقریرات (نرم افزار جامع اصول)، ج2، ص202 [↑](#footnote-ref-32)
33. . اجود التقریرات (نرم افزار جامع اصول)، ج2، ص204 [↑](#footnote-ref-33)
34. . اجود التقریرات (نرم افزار جامع اصول)، ج2، ص202 [↑](#footnote-ref-34)
35. . فوائد الاصول، ج3، ص398 [↑](#footnote-ref-35)
36. . مباحث الاصول، ج3، ص489 [↑](#footnote-ref-36)
37. . مباحث الاصول، ج3، ص490 [↑](#footnote-ref-37)
38. . فوائد الاصول، ج3، ص398 [↑](#footnote-ref-38)
39. . فوائد الاصول، ج3، ص398 [↑](#footnote-ref-39)
40. . کفایه الاصول (آل البیت)، ص351 [↑](#footnote-ref-40)
41. . تعلیقه القوچانی علی کفایه الاصول، ج2، ص251 [↑](#footnote-ref-41)
42. . کفایه الاصول (آل البیت)، ص351 [↑](#footnote-ref-42)
43. نهایه الدرایه، ج4، ص169 [↑](#footnote-ref-43)
44. . نهایه الدرایه، ج4، ص170 [↑](#footnote-ref-44)
45. نهایه الدرایه، ج4، ص171 [↑](#footnote-ref-45)
46. فرائد الاصول، ج1، ص382 [↑](#footnote-ref-46)
47. نهایه الدرایه، ج1، ص62 [↑](#footnote-ref-47)
48. نهایه الدرایه، ج4، ص161 [↑](#footnote-ref-48)
49. بحوث فی علم الاصول ج5 ص120 [↑](#footnote-ref-49)
50. نهایه الدرایه، ج2، ص23 [↑](#footnote-ref-50)
51. . نهایه الدرایه، ج3، ص65 [↑](#footnote-ref-51)
52. نهایه الدرایه، ج3، ص215 [↑](#footnote-ref-52)
53. منتقی الاصول، ج4، ص516 [↑](#footnote-ref-53)
54. . اجود التقریرات، ج1، ص101 [↑](#footnote-ref-54)
55. . وسائل الشیعه، ج1، ص82 [↑](#footnote-ref-55)
56. . وسائل الشیعه، ج1، ص81 [↑](#footnote-ref-56)
57. . وسائل الشیعه، ج1، ص82 [↑](#footnote-ref-57)
58. . وسائل الشیعه، ج1، ص82 [↑](#footnote-ref-58)
59. . وسائل الشیعه، ج1، ص82 [↑](#footnote-ref-59)
60. مباحث الاصول، ج3، ص500 [↑](#footnote-ref-60)
61. . مباحث الاصول، ج3، ص508 [↑](#footnote-ref-61)
62. . نهایه الافکار، ج3، ص277 [↑](#footnote-ref-62)
63. . نهایه الافکار، ج3، ص277 [↑](#footnote-ref-63)
64. . نهایه الافکار، ج3، ص277 [↑](#footnote-ref-64)
65. مباحث الاصول، ج3، ص514 [↑](#footnote-ref-65)
66. فرائد الاصول، ج1، ص384 [↑](#footnote-ref-66)
67. . نهایه الدرایه، ج4، ص176 [↑](#footnote-ref-67)
68. مباحث الاصول، ج3، ص513 [↑](#footnote-ref-68)
69. . نهایه الدرایه، ج4، ص176 [↑](#footnote-ref-69)
70. . مباحث الاصول، ج3، ص513 [↑](#footnote-ref-70)
71. . مباحث الاصول، ج3، ص515 [↑](#footnote-ref-71)
72. . ثواب الاعمال، ص 132 [↑](#footnote-ref-72)
73. وسائل الشیعه، ج1، ص81 [↑](#footnote-ref-73)
74. . نهایه الدرایه، ج4، ص177 [↑](#footnote-ref-74)
75. . نهایه الدرایه، ج4، ص177 [↑](#footnote-ref-75)
76. نهایه الدرایه، ج4، ص177 [↑](#footnote-ref-76)
77. نهایه الدرایه، ج4، ص177 [↑](#footnote-ref-77)
78. . نهایه الدرایه، ج4، ص178 [↑](#footnote-ref-78)
79. . نهایه الدرایه، ج4، ص178 [↑](#footnote-ref-79)
80. المحاسن/ 25، و كتاب ثواب الأعمال الباب 1، الحديث 2. [↑](#footnote-ref-80)
81. . کفایه الاصول، ص352 [↑](#footnote-ref-81)
82. الوسائل: 1/ 429، الباب 76 من أبواب آداب الحمام. [↑](#footnote-ref-82)
83. . نهایه الدرایه، ج4، ص180 [↑](#footnote-ref-83)
84. . نهایه الدرایه، ج4، ص180 [↑](#footnote-ref-84)
85. . کفایه الاصول، ص ص353 [↑](#footnote-ref-85)
86. . کفایه الاصول، ص ص353 [↑](#footnote-ref-86)
87. . نهایه الدرایه، ج4، ص180 [↑](#footnote-ref-87)
88. . نهایه الدرایه، ج4، ص180 [↑](#footnote-ref-88)
89. حيث قال: و هذا التقريب لا يرد عليه محذور عدا وحدة سياق الاخبار. [↑](#footnote-ref-89)
90. . مباحث الاصول، ج3، ص518 [↑](#footnote-ref-90)
91. . کفایة الاصول (آل البیت)، ص353 [↑](#footnote-ref-91)
92. . مباحث الاصول، ج3، ص518 [↑](#footnote-ref-92)
93. . کفایة الاصول (آل البیت)، ص353 [↑](#footnote-ref-93)
94. مباحث الاصول، ج3، ص519 [↑](#footnote-ref-94)
95. نهایه الدرایه، ج4، ص176 [↑](#footnote-ref-95)
96. مباحث الاصول، ج3، ص519 [↑](#footnote-ref-96)
97. نهایه الدرایه، ج4، ص176 [↑](#footnote-ref-97)
98. نهایه الدرایه، ج4، ص177 [↑](#footnote-ref-98)
99. صدر، محمد باقر، مباحث الأصول - قم، چاپ: اول، 1408 ق. [↑](#footnote-ref-99)
100. کفایة الاصول (آل البیت)، ص352 [↑](#footnote-ref-100)
101. نهایه الدرایه، ج4، ص177 [↑](#footnote-ref-101)
102. . نهایة الدرایه، ج4، ص183 [↑](#footnote-ref-102)
103. . نهایة الدرایه، ج4، ص183 [↑](#footnote-ref-103)
104. . نهایة الدرایه، ج4، ص183 [↑](#footnote-ref-104)
105. . ذاریات/ 26 [↑](#footnote-ref-105)
106. . مباحث الاصول، ج3، ص 531. [↑](#footnote-ref-106)
107. نهایة الدرایه، ج4، ص12. [↑](#footnote-ref-107)
108. نهایة الدرایه، ج4، ص12. [↑](#footnote-ref-108)
109. نهایة الدرایه، ج4، ص12. [↑](#footnote-ref-109)
110. بحوث فی الاصول(اصفهانی)، ج3، ص7. [↑](#footnote-ref-110)
111. رسائل فقهیه شیخ انصاری، ص 161 [↑](#footnote-ref-111)
112. رسائل فقهیه شیخ انصاری، ص 161 [↑](#footnote-ref-112)
113. . منتقی الاصول، ج4، ص 531. [↑](#footnote-ref-113)
114. . منتقی الاصول، ج4، ص 531. [↑](#footnote-ref-114)
115. . منتقی الاصول، ج4، ص 531. [↑](#footnote-ref-115)
116. . نهایه الدرایه، ج4، ص 189. [↑](#footnote-ref-116)
117. . نهایه الدرایه، ج4، ص 189. [↑](#footnote-ref-117)
118. اصول کافی، ج2، ص 78. [↑](#footnote-ref-118)
119. عدة الداعی، ص13. [↑](#footnote-ref-119)
120. اقبال الاعمال، ج2، ص556. [↑](#footnote-ref-120)
121. رسائل فقهیه شیخ انصاری، ص160. [↑](#footnote-ref-121)
122. . نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏4، ص: 189 [↑](#footnote-ref-122)
123. . نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏4، ص: 189 [↑](#footnote-ref-123)
124. رسائل فقهیه شیخ انصاری ره، ص 172 [↑](#footnote-ref-124)
125. رسائل فقهیه شیخ انصاری ره، ص 172 [↑](#footnote-ref-125)
126. الدرایه، ص 72. [↑](#footnote-ref-126)
127. رسائل فقهیه، ص 158. [↑](#footnote-ref-127)
128. . نهایه الدرایه، ج4، ص192. [↑](#footnote-ref-128)
129. . نهایه الدرایه، ج4، ص192. [↑](#footnote-ref-129)
130. . رسائل فقهیه، ص 158 [↑](#footnote-ref-130)
131. . عدة الداعی، ص 12. [↑](#footnote-ref-131)
132. . رسائل فقهیه، ص 158 [↑](#footnote-ref-132)
133. . وسائل الشیعه، ج1، ص 82 [↑](#footnote-ref-133)
134. . وسائل الشیعه، ج1، ص 82 [↑](#footnote-ref-134)
135. . رسائل فقهیه، ص 164. [↑](#footnote-ref-135)
136. . رسائل فقهیه، ص 164. [↑](#footnote-ref-136)
137. . رسائل فقهیه، ص 164. [↑](#footnote-ref-137)
138. . رسائل فقهیه، ص 164. [↑](#footnote-ref-138)
139. . رسائل فقهیه شیخ انصاری، ص 164 [↑](#footnote-ref-139)
140. نهایه الدرایه، ج4، ص 193. [↑](#footnote-ref-140)
141. نهایه الدرایه، ج4، ص 193. [↑](#footnote-ref-141)
142. نهایه الدرایه، ج4، ص 195. [↑](#footnote-ref-142)
143. رسائل فقهیه شیخ انصاری، ص 137. [↑](#footnote-ref-143)
144. الأربعين: الحديث الحادي و الثلاثون: 195. [↑](#footnote-ref-144)
145. لم أعثر عليه في الوسائل بعد التتبّع في مظانّه، لكن صرّح بذلك السيّد المجاهد قدّس سرّه في مفاتيح الأصول: 346. [↑](#footnote-ref-145)
146. مدارك الأحكام 3: 238 في مسألة كراهة الصلاة و بين يدي المصلّي مصحف مفتوح. [↑](#footnote-ref-146)
147. في« ق» عن العلّامة. [↑](#footnote-ref-147)
148. . المعتبر، ج2، ص 116. [↑](#footnote-ref-148)
149. عدّة الداعي: آخر المقدّمة: 13. [↑](#footnote-ref-149)
150. . رسائل فقهیه، ص 139. [↑](#footnote-ref-150)
151. . روضة المتقین، ج1، ص 455. [↑](#footnote-ref-151)
152. نهایة الافکار، ج2، ص402 [↑](#footnote-ref-152)
153. نهایة الافکار، ج2، ص403 [↑](#footnote-ref-153)
154. همان [↑](#footnote-ref-154)
155. نهایة الافکار، ج3، ص265 [↑](#footnote-ref-155)
156. همان [↑](#footnote-ref-156)
157. نهایة الافکار، ج3، ص265 [↑](#footnote-ref-157)
158. نهایة الدرایة، ج3، ص267. [↑](#footnote-ref-158)
159. نهایة الافکار ج3 ص268 ـ 269 [↑](#footnote-ref-159)
160. کفایة الاصول، ص 354 [↑](#footnote-ref-160)
161. منتقی الاصول ج4 ص546 ـ 547 [↑](#footnote-ref-161)
162. کفایة الاصول ص 354 [↑](#footnote-ref-162)
163. نهایة الدرایة، ج4، ص202 [↑](#footnote-ref-163)
164. نهایة الدرایة، ج4، ص202 [↑](#footnote-ref-164)
165. نهایة الدرایة، ج4، ص205. [↑](#footnote-ref-165)
166. نهایة الدرایة، ج4، ص204 [↑](#footnote-ref-166)
167. نهایة الدرایة، ج4، ص205 [↑](#footnote-ref-167)
168. مباحث الاصول، ج2، ص448 [↑](#footnote-ref-168)
169. مباحث الاصول، ج2، ص459 [↑](#footnote-ref-169)
170. کفایة الاصول، ج4، ص450 [↑](#footnote-ref-170)
171. نهایه الدرایه ج4 ص210 [↑](#footnote-ref-171)
172. نهایه الدرایه ج4 ص218 [↑](#footnote-ref-172)
173. نهایة الافکار، ج3، ص293 [↑](#footnote-ref-173)
174. نهایة الافکار، ج3، ص293 [↑](#footnote-ref-174)
175. نهایة الافکار، ج3، ص293 [↑](#footnote-ref-175)
176. نهایة الافکار، ج3، ص292 [↑](#footnote-ref-176)
177. فوائد الاصول، ج3، ص 469 [↑](#footnote-ref-177)
178. فوائد الاصول، ج3، 470 [↑](#footnote-ref-178)
179. نهایة الافکار، ج3، ص294. [↑](#footnote-ref-179)
180. فوائد الاصول، ج3، 448 [↑](#footnote-ref-180)
181. منتقی الاصول، ج5، ص25 [↑](#footnote-ref-181)
182. فوائد الاصول، ج3، 444 [↑](#footnote-ref-182)
183. نهایة الافکار، ج3، ص293 [↑](#footnote-ref-183)
184. نهایة الافکار، ج3، ص295 [↑](#footnote-ref-184)
185. نهایة الافکار، ج3، ص 292 [↑](#footnote-ref-185)