

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

جلسه ۱ - ۱۳۹۴/۰۶/۱۹ ۲۱

علت طرح مباحث اصول عملیه در علم اصول: (۹:۵۹) ۲۴

بحث اول: تعریف اصول عملیه (۲۵:۲۴) ۲۹

تعریف اول: فرمایش مرحوم آخوند (۲۶:۱۷) ۳۰

تعریف دوم: فرمایش مرحوم شهید صدر (۳۵:۴۴) ۳۳

جلسه ۲ - ۹۴/۰۶/۱۷ ۳۵

بحث دوم: فرق بین اماره و اصل ۳۵

وجه اول: (۲:۴۲) ۳۵

اشکالات فرق اول: (۸:۴۱) ۳۷

اشکال اول: ۳۷

جواب‌های اشکال اول: (۱۷:۳۰) ۴۱

جواب اول: ۴۲

جواب دوم: (۲۶:۰۰) ۴۴

جواب سوم: (۳۰:۳۷) ۴۶

اشکال جواب سوم: (۳۴:۵۳) ۴۷

جواب چهارم: (۳۸:۱۲) ۴۸

جلسه ۳ - ۱۳۹۴/۰۶/۲۱ ۴۹

اشکالات فرق اول: ۴۹

اشکال اول: برهان می‌گوید که در امارات هم شک باید اخذ بشود ۴۹

۳ برائت

جواب‌های اشکال اول: (۳:۴۴) ۵۰

جواب اول: ۵۰

جواب دوم: (۵:۳۸) ۵۱

اشکال جواب دوم: (۶:۵۱) ۵۲

جواب سوم: (۹:۰۹) ۵۳

اشکال‌های جواب سوم: (۱۱:۳۵) ۵۴

اشکال اول: ۵۴

اشکال دوم: (۱۶:۰۱) ۵۵

اشکال سوم: (۱۷:۲۴) ۵۶

اشکال دوم بر فرق اول بین اصول و امارات: در موضوع بعضی از ادله امارات شک

اخذ شده (۱۹:۲۲) ۵۶

جواب اشکال دوم: (۲۰:۱۷) ۵۷

اشکال سوم بر فرق اول بین اصول و امارات: در برخی از اصول اثباتا و ثبوتا شک

اخذ نشده (۳۲:۴۱) ۶۲

جواب‌های اشکال سوم: (۳۷:۳۲) ۶۴

جواب اول: ۶۴

اشکال جواب اول: (۳۹:۱۹) ۶۴

جواب دوم: (۴۱:۲۰) ۶۵

اشکال چهارم بر فرق بین اصول و امارات: (۴۴:۱۱) ۶۶

جلسه ۴ - ۱۳۹۴/۰۶/۲۲ ۶۸

اشکال چهارم بر فرق اول بین اصول و امارات: (۲:۴۶) ۶۸

بیان اول: ۶۸

بیان دوم: (۶:۴۳) ۷۰

فرق دوم بین اصول و امارات: (۲۰:۱۷) ۷۶

اشکال فرق دوم: (۲۶:۳۸) ۷۹

فرق سوم بین اصول و امارات: (۲۸:۱۴) ۷۹

جلسه ۵ - ۱۳۹۴/۰۶/۲۴ ۸۷

فرق چهارم بین اصول و امارات: تفاوت داشتن در ناحیه مجعول ۸۷

جلسه ۶ - ۱۳۹۴/۰۶/۲۸ ۱۰۳

اشکالات فرق چهارم بین اصول و امارات: (۱۰:۲۹) ۱۰۷

اشکال اول: ۱۰۷

جواب اشکال اول: (۱۴:۱۱) ۱۰۸

اشکال دوم: فرمایش مرحوم آقاضیاء (۱۸:۳۵) ۱۱۰

جلسه ۷ - ۱۳۹۴/۰۶/۲۹ ۱۱۸

ادامه‌ی اشکال دوم: فرمایش مرحوم آقا ضیاء ۱۱۸

جواب‌های اشکال دوم: (۱۳:۰۴) ۱۲۲

جواب اول: ۱۲۲

جواب دوم: (۲۱:۴۴) ۱۲۵

اشکال سوم: فرمایش مرحوم آقا ضیاء (۲۸:۳۶) ۱۲۸

جلسه ۸ - ۱۳۹۴/۰۶/۳۱ ۱۳۱

اشکال چهارم بر فرق چهارم: ۱۳۱

- جهت اول: ۱۳۲
- جهت دوم: (۱۱:۴۶) ۱۳۵
- جهت سوم: (۱۳:۲۸) ۱۳۵
- اشکال پنجم: فرمایش مرحوم شهید صدر (۲۰:۲۳) ۱۳۸
- جواب اشکال پنجم: (۳۸:۱۱) ۱۴۴
- جلسه ۹ - ۱۳۹۴/۰۷/۰۵ ۱۴۶
- اشکال ششم بر فرق چهارم: (۳:۲۲) ۱۴۷
- جواب اشکال ششم: (۹:۵۱) ۱۴۹
- فرق پنجم بین اصول و امارات: (۱۷:۳۲) ۱۵۲
- اشکال فرق پنجم: (۱۸:۴۸) ۱۵۳
- جلسه ۱۰ - ۱۳۹۴/۰۷/۰۶ ۱۵۳
- جلسه ۱۱ - ۱۳۹۴/۰۷/۰۷ ۱۶۶
- جلسه ۱۲ - ۱۳۹۴/۰۷/۱۱ ۱۸۱
- جلسه ۱۳ - ۱۳۹۴/۰۷/۱۲ ۱۹۶
- جلسه ۱۴ - ۱۳۹۴/۰۷/۱۳ ۲۱۰
- جلسه ۱۵ - ۱۳۹۴/۰۷/۱۴ ۲۲۴
- جلسه ۱۶ - ۱۳۹۴/۰۷/۱۸ ۲۳۹
- جلسه ۱۷ - ۱۳۹۴/۰۷/۱۹ ۲۵۳
- جلسه ۱۸ - ۱۳۹۴/۰۸/۰۹ ۲۶۸

بحث سوم: تقسیم اصول عملیه به عقلیه و شرعیه، بیان خصائص و ویژگی‌های هر یک از این دو (۱۱:۳)..... ۲۶۹

مقام اول: آیا این تقسیم ثنائی تمام است؟..... ۲۶۹

مقام دوم: خصوصیات و ممیزات این دو اصل (۲۹:۹)..... ۲۷۱

ممیز اول:..... ۲۷۱

ممیز دوم: (۴۴:۱۷)..... ۲۷۵

ممیز سوم: (۴۳:۲۵)..... ۲۷۸

اشکال: (۵۷:۲۸)..... ۲۷۹

جواب اشکال: (۳۱:۳۰)..... ۲۷۹

جلسه ۱۹ - ۱۳۹۴/۰۸/۱۰ ۲۸۱

ممیز چهارم: اصول عقلیه در همه موارد وجود دارد اما اصول شرعیه ملزومی به وجود داشتند در همه موارد نیست..... ۲۸۱

ممیز پنجم: در اصول عقلیه تعارض بین اصول مختلفه‌ی عقلیه تعقل ندارد لاثباتاً و لا اثباتاً برخلاف اصول شرعیه (۵۵:۵)..... ۲۸۳

مزیت ششم: بین اصول عقلیه و اصول هیچ تعارضی وجود ندارد (۲۴:۱۹)..... ۲۸۷

مزیت هفتم: حدود و ثغور اصول شرعیه را می‌توانیم محدود کنیم ولی در اصول عقلیه نمیتوانیم (۲۹:۲۶)..... ۲۸۹

اشکال: (۰۶:۳۳)..... ۲۹۱

جلسه ۲۰ - ۱۳۹۴/۰۸/۱۱ ۲۹۴

بحث چهارم: تقسیم اصول عملیه به محرزه و غیرمحرزه و بیان خصائص هر یک از این دو..... ۲۹۴

۲۹۵..... مسلک اول: مسلک تنزیل (۳:۱۸)

۲۹۹..... مسلک دوم: (۱۲:۱۰)

۳۰۲..... مسلک سوم: (۱۹:۰۷)

۳۰۴..... مسلک چهارم: (۲۵:۵۷)

۳۰۶..... مسلک پنجم: (۳۱:۲۵)

۳۰۸..... **جلسه ۲۱ - ۱۳۹۴/۰۸/۱۲ - ۱۳۹۴/۰۸/۱۲**

۳۰۸..... مسلک ششم:

۳۱۳..... بحث پنجم: (۱۴:۴)

۳۱۵..... بیان دو مطلب: (۲۰:۲۰)

۳۱۵..... مطلب اول: فرمایش مرحوم ایروانی

۳۲۴..... **جلسه ۲۲ - ۱۳۹۴/۰۸/۱۶ - ۱۳۹۴/۰۸/۱۶**

۳۲۵..... ادامه‌ی مطلب اول: فرمایش مرحوم ایروانی

۳۲۶..... اشکال اول: (۵:۳۲)

۳۲۷..... جواب اشکال اول: (۸:۲۳)

۳۳۱..... اشکال دوم: (۱۷:۵۶)

۳۳۲..... جواب اشکال دوم: (۱۹:۳۶)

۳۳۳..... اشکال به جواب: (۲۱:۳۵)

۳۳۵..... جواب به اشکال: (۲۸:۰۶)

۳۴۰..... **جلسه ۲۳ - ۱۳۹۴/۰۸/۱۸ - ۱۳۹۴/۰۸/۱۸**

۳۴۰..... ادامه‌ی مطلب اول: فرمایش مرحوم ایروانی

اشکال سوم: اشکال مبنائی (۳:۰۱) ۳۴۱

اشکال چهارم: اشکال مبنائی (۵:۳۱) ۳۴۲

اشکال پنجم: اشکال بنائی (۱۱:۳۷) ۳۴۴

اشکال ششم: (۲۲:۵۰) ۳۵۰

اشکال هفتم: (۲۹:۳۳) ۳۵۲

جلسه ۲۴ - ۱۳۹۴/۰۸/۱۹ - ۳۵۴

اشکال هشتم: (۱:۴۱) ۳۵۴

مطلب دوم: فرمایش مرحوم اصفهانی (۱۶:۴۱) ۳۶۱

اشکال: (۲۵:۱۲) ۳۶۴

بحث هفتم: تعداد اصول عملیه، آیا لازم است از همه آنها در اصول بحث شود؟

..... (۳۰:۴۴) ۳۶۷

مقام اول: تعداد اصول عملیه ۳۶۷

جلسه ۲۵ - ۱۳۹۴/۰۸/۲۳ - ۳۶۹

ادامه‌ی بحث در مقام اول: تعداد اصول عملیه ۳۷۰

جلسه ۲۶ - ۱۳۹۴/۰۸/۲۴ - ۳۸۶

جلسه ۲۷ - ۱۳۹۴/۰۸/۲۵ - ۴۰۴

مقام دوم: چرا اصولیون اقتصار کردند به بحث از این چهار اصل و از بقیه بحث نکردند

..... ۴۰۴

وجه عدم ذکر اصاله الطهاره در اصول عملیه: (۲:۴۲) ۴۰۵

بیان اول: فرمایش مرحوم آخوند ۴۰۵

دلیل اول برای عدم اهمیت بحث از اصاله الطهاره: ۴۰۵.....

دلیل دوم برای عدم اهمیت بحث از اصاله الطهاره: ۴۰۶.....

جواب دلیل اول مرحوم آخوند: (۸:۱۴) ۴۰۸.....

جواب دلیل دوم مرحوم آخوند: (۱۳:۵۶) ۴۱۰.....

بیان دوم: فرمایش مرحوم آخوند (۱۷:۴۹) ۴۱۲.....

جواب اول: (۲۵:۵۲) ۴۱۵.....

جواب دوم: (۲۸:۵۰) ۴۱۶.....

بیان سوم: (۳۴:۲۱) ۴۱۸.....

جلسه ۲۸ - ۱۳۹۴/۰۸/۲۶ ۴۲۲

بیان سوم برای وجه عدم ذکر اصل طهارت در علم اصول: ۴۲۲.....

جواب بیان سوم: (۳:۲۰) ۴۲۳.....

بیان چهارم: (۷:۱۲) ۴۲۴.....

جواب بیان چهارم: (۱۱:۱۲) ۴۲۶.....

بیان پنجم: (۲۲:۰۲) ۴۳۰.....

جواب بیان پنجم: (۲۸:۱۹) ۴۳۲.....

جلسه ۲۹ - ۱۳۹۴/۰۸/۳۰ ۴۳۸

بیان ششم برای وجه عدم ذکر اصل طهارت در علم اصول: فرمایش مرحوم محقق

شهید صدر..... ۴۳۸

جواب بیان ششم: (۱۰:۱۶) ۴۴۱.....

نتیجه: (۱۳:۴۱) ۴۴۳.....

۴۴۳..... بحث هفتم: تنقیح موارد شک و اشتباه و مجاری اصول عملیه (۱۴:۲۵)

۴۴۴..... بیان مرحوم شیخ: (۱۷:۳۹)

۴۴۶..... اشکال بیان مرحوم شیخ: (۲۰:۵۵)

۴۴۸..... بیان محققین دیگر: (۲۵:۵۸)

۴۴۹..... بیان صاحب تسدید الاصول: (۲۹:۳۱)

۴۵۲ **جلسه ۳۰ - ۱۳۹۴/۰۹/۰۱**

۴۵۲..... بحث هشتم: پیرامون مسأله اصالة الحذر و اصالة الاباحة

۴۵۳..... سخن از اصل مساله حذر و اباحه: (۵:۲۱)

۴۵۴..... مقام اول: تعريف حذر و اباحه (۵:۴۵)

۴۵۸..... مقام دوم: اقوال در مساله (۱۶:۲۷)

۴۶۲..... مقام سوم : بیان ادله (۲۴:۵۲)

۴۶۳..... ادله اصالة الحظر:

۴۶۳..... دليل اول:

۴۶۵ **جلسه ۳۱ - ۱۳۹۴/۰۹/۰۲**

۴۶۶..... اشکالات دليل اول: (۲:۵۵)

۴۶۶..... اشکال اول:

۴۶۶..... طرق كشف اذن:

۴۶۶..... طريق اول:

۴۷۰..... جواب طريق اول: (۱۲:۰۱)

۴۷۷..... طريق دوم: (۲۸:۱۳)

۴۸۰ جواب طریق دوم: (۳۵:۰۷)

۴۸۰ طریق سوم: (۳۵:۵۰)

جلسه ۳۲ - ۱۳۹۴/۰۹/۰۳ ۴۸۲

۴۸۲ طریق سوم برای کشف اذن:

۴۸۷ جواب طریق سوم: (۱۳:۳۰)

۴۹۰ اشکال دوم به دلیل اول: (۲۰:۵۴)

۴۹۲ جواب اشکال دوم: (۲۵:۵۴)

۴۹۵ اشکال سوم به دلیل اول: فرمایش مرحوم بروجردی (۳۱:۲۳)

جلسه ۳۳ - ۱۳۹۴/۰۹/۰۷ ۴۹۸

۴۹۹ تقریب اول برای دلیل اول بر اصالة الحظر: (۲:۵۲)

۴۹۹ تقریب اول برای دلیل اول بر اصالة الحظر: (۳:۲۰)

۴۹۹ تقریب اول برای دلیل اول بر اصالة الحظر: (۳:۵۰)

۴۹۹ جواب‌های تقریب اول و دوم و سوم: (۴:۳۰)

۵۰۰ جواب اول: (۴:۴۳)

۵۰۰ جواب دوم: فرمایش مرحوم محقق بروجردی (۵:۳۴)

۵۰۲ جواب سوم: فرمایش مرحوم امام (۱۱:۰۳)

۵۰۷ اشکالات جواب سوم: (۲۰:۲۰)

۵۰۷ اشکال اول: فرمایش مرحوم محقق مصطفی خمینی

۵۰۸ جواب اشکال اول: (۲۱:۵۰)

۵۰۹ اشکال دوم: (۲۶:۱۵)

۵۱۰ جواب اشکال دوم: (۲۶:۴۶)

۵۱۳ نکته: (۳۵:۳۹)

۵۱۵ جلسه ۳۴ - ۱۳۹۴/۰۹/۲۸

۵۱۶ ادله قائلین به اصالة الحظر: (۵:۲۷)

۵۱۶ دلیل اول:

۵۱۶ تقاریب دلیل اول:

۵۱۷ تقریب اول:

۵۱۷ تقریب دوم:

۵۱۷ تقریب سوم:

۵۱۷ جواب‌های تقریب اول و دوم و سوم: (۷:۵۰)

۵۱۷ جواب اول:

۵۱۸ اشکال جواب اول: (۸:۱۹)

۵۱۸ جواب دوم: (۸:۳۳)

۵۱۸ جواب سوم: فرمایش مرحوم محقق بروجردی (۹:۰۵)

۵۱۹ جواب چهارم: فرمایش مرحوم امام (۱۲:۰۱)

۵۲۴ اشکالات جواب چهارم: (۲۳:۰۹)

۵۲۴ اشکال اول:

۵۲۵ جواب اشکال اول: (۲۵:۱۱)

۵۲۷ اشکال دوم: (۳۰:۱۰)

۵۳۰ جلسه ۳۵ - ۱۳۹۴/۰۹/۳۰

جواب چهارم بر دلیل اول برای اصالة الحظر: فرمایش مرحوم امام (۵:۲۳) ۵۳۱

اشکال جواب چهارم: (۶:۵۶) ۵۳۲

قد يقال: (۱۷:۲۸) ۵۳۶

قلت: (۱۸:۲۲) ۵۳۶

دلیل دوم بر اصالة الحظر: (۲۹:۰۴) ۵۴۰

جلسه ۳۶ - ۱۳۹۴/۱۰/۰۱ - ۵۴۳

دلیل دوم بر اصالة الحظر: ۵۴۳

اشکال دلیل دوم: (۳:۵۲) ۵۴۴

جواب اشکال: (۲۸:۰۰) ۵۵۲

اشکال جواب: (۳۴:۰۰) ۵۵۴

نتیجه: (۳۴:۳۶) ۵۵۴

جلسه ۳۷ - ۱۳۹۴/۱۰/۰۵ - ۵۵۶

دلیل سوم بر اصالة الحظر: ۵۵۶

اشکال دلیل سوم: (۷:۵۸) ۵۵۹

جواب اشکال: (۱۴:۲۷) ۵۶۲

دلیل بر احتمال وجود تألمات در قیامت: بیان مرحوم حاج شیخ مرتضی حائری

..... (۲۲:۳۴) ۵۶۶

جلسه ۳۸ - ۱۳۹۴/۱۰/۰۶ - ۵۷۱

اشکال دوم بر دلیل سوم: (۳:۱۰) ۵۷۱

جواب اشکال دوم: (۸:۱۰) ۵۷۳

اشکال سوم بر دلیل سوم: (۲۴:۵۸) ۵۷۹

جلسه ۳۹ - ۱۳۹۴/۱۰/۰۷ ۵۸۳

جلسه ۴۰ - ۱۳۹۴/۱۰/۱۲ ۵۹۷

جلسه ۴۱ - ۱۳۹۴/۱۰/۱۴ ۶۰۹

جلسه ۴۲ - ۱۳۹۴/۱۰/۱۵ ۶۲۲

جلسه ۴۳ - ۱۳۹۴/۱۰/۱۹ ۶۳۵

ادامه‌ی بحث از سوال اول: (۳:۲۳) ۶۳۵

دلیل قائلین به عدم ارتباط: (۵:۱۷) ۶۳۶

سوال دوم: آیا مسأله براءت و اشتغال ارتباطی با مسأله حضر و اباحه دارد (۳۷:۳۵)

..... ۶۴۹

جلسه ۴۴ - ۱۳۹۴/۱۰/۲۰ ۶۵۰

سوال دوم: آیا مسأله براءت و اشتغال ارتباطی با مسأله حضر و اباحه دارد ۶۵۰

جلسه ۴۵ - ۱۳۹۴/۱۰/۲۱ ۶۶۱

ادامه‌ی بحث از سوال دوم: آیا مسأله براءت و اشتغال ارتباطی با مسأله حضر و اباحه

دارد (۳:۲۵) ۶۶۲

بحث نهم: در موارد اصول عملیه حکم واقعی است یا ظاهری و اگر واقعی هست،

واقعی اولی است یا ثانوی؟ (۵:۵۵) ۶۶۳

جلسه ۴۶ - ۱۳۹۴/۱۰/۲۲ ۶۷۶

بحث دهم: دلیل، اصل، دلیل اجتهادی و فقهاتی ۶۷۶

مطلب اول: ۶۷۶

مطلب دوم: (۳:۵۷) ۶۷۷

وجه این اصطلاح چیست؟ (۶:۳۷) ۶۷۷

اشکال: (۱۸:۳۱) ۶۸۲

جلسه ۴۷ - ۱۳۹۴/۱۰/۲۶ ۶۸۷

بحث یازدهم: آیا این گونه تعبيرات «يقدم الادله على الاصل»، «ترجیح الادله على

الاصول» صحيح است؟ ۶۸۷

جلسه ۴۸ - ۱۳۹۴/۱۰/۲۷ ۶۹۸

ادامه سخن در بحث یازدهم: آیا این گونه تعبيرات «يقدم الادله على الاصل»، «ترجیح

الادله على الاصول» صحيح است؟ ۶۹۸

فرضیه چهارم: (۲:۱۰) ۶۹۸

فرضیه ششم: (۱۳:۲۴) ۷۰۲

فرضیه پنجم: (۱۷:۰۹) ۷۰۴

اشکال: (۲۷:۲۲) ۷۰۷

جواب اشکال: (۲۸:۴۲) ۷۰۸

نکته: (۳۲:۰۴) ۷۰۹

جلسه ۴۹ - ۱۳۹۴/۱۰/۲۸ ۷۱۳

ادامه سخن در بحث یازدهم: آیا این گونه تعبيرات «يقدم الادله على الاصل»، «ترجیح

الادله على الاصول» صحيح است؟ ۷۱۳

بحث دوازدهم: تاريخ تطور مباحث اصول عمليه در نزد علماء شيعه (۸:۴۷) ۷۱۷

مرحله اول: تصور بدوی و بدائی ۷۱۷

مرحله دوم: (۲۳:۵۰) ۷۲۲

جلسه ۵۰ - ۱۳۹۴/۱۱/۰۳ ۷۲۶

۷۲۶ بحث سیزدهم: موقف اصول عملیه در اصول و فقه عامه

بحث چهاردهم: آیا واقعاً معیار مسائل اصولیه منطبق بر اباحت اصول عملیه هست؟

۷۳۲ (۱۶:۰۸)

جلسه ۵۱ - ۱۳۹۴/۱۱/۰۵ ۷۳۸

۷۳۸ بحث چهاردهم: آیا معیار مسائل اصولیه منطبق بر اباحت اصول عملیه هست؟

۷۳۸ راه اول: از طریق تعاریف (۲:۴۳)

۷۴۱ اشکال: (۱۱:۰۴)

۷۴۴ جواب اشکال: (۱۷:۲۴)

جلسه ۵۲ - ۱۳۹۴/۱۱/۰۶ ۷۵۱

۷۵۱ آیا جعل براءت شرعیه معذره از طرف شارع ممکن است؟

۷۵۱ وجوه امکان جعل براءت شرعیه معذره: (۱:۳۲)

۷۵۱ وجه اول:

۷۵۲ وجه دوم: (۴:۴۸)

۷۵۵ وجه سوم: (۹:۵۷)

۷۶۱ وجه چهارم: (۲۲:۳۴)

۷۶۱ نتیجه بررسی راه اول: (۲۳:۰۱)

۷۶۱ راه دوم: از طریق توجه به فلسفه علم اصول (۲۳:۲۲)

۷۶۲ نتیجه بررسی راه دوم: (۲۵:۵۹)

۷۶۳ نکته: در مباحث اصول عملیه اقتصار بر چهار اصل معروف می کنیم (۲۶:۴۳)

جلسه ۵۳ - ۱۳۹۴/۱۱/۱۰ ۷۶۵

منهج و چینش بحث برائت از منظر مرحوم شیخ: (۱:۴۰) ۷۶۵

اشکالات منهج مرحوم شیخ: (۹:۲۶) ۷۶۹

اشکال اول: فرمایش مرحوم خوئی ۷۶۹

تکمیل اشکال اول: (۱۱:۵۵) ۷۷۰

اشکال دوم: (۲۸:۵۸) ۷۷۷

جلسه ۵۴ - ۱۳۹۴/۱۱/۱۱ ۷۸۰

اشکال سوم بر منهج مرحوم شیخ: ۷۸۰

جواب‌های اشکال سوم: (۹:۲۵) ۷۸۳

اشکال اول: ۷۸۳

اشکال دوم: (۱۱:۴۴) ۷۸۴

اشکال چهارم بر منهج مرحوم شیخ: (۱۶:۴۶) ۷۸۷

جواب اشکال چهارم: (۱۸:۰۲) ۷۸۷

جلسه ۵۵ - ۱۳۹۴/۱۱/۱۷ ۷۹۴

آیا در شبهات بدویه اصل برائت جاری است یا اصل احتیاط: ۷۹۴

انظار در مساله: (۸:۲۵) ۷۹۵

نظریه اول: ۷۹۶

نظریه دوم: ۷۹۶

نظریه سوم: ۷۹۶

بررسی نظریه دوم: (۱۱:۴۶) ۷۹۷

۷۹۷..... دلیل نظریه دوم:

۷۹۹..... اشکالات: (۱۶:۳۵)

۷۹۹..... اشکال اول:

۷۹۹..... اشکال دوم: (۱۸:۱۳)

۸۰۰..... اشکال سوم: (۲۰:۵۲)

۸۰۱..... اشکال چهارم: (۲۴:۲۱)

۸۰۲..... بررسی نظریه سوم: (۲۵:۴۹)

۸۰۲..... دلیل نظریه سوم:

۸۰۴..... جلسه ۵۶ - ۱۳۹۴/۱۱/۱۸

۸۱۷..... جلسه ۵۷ - ۱۳۹۴/۱۱/۱۹

۸۳۰..... جلسه ۵۸ - ۱۳۹۴/۱۱/۲۰

۸۴۳..... جلسه ۵۹ - ۱۳۹۴/۱۱/۲۵

۸۵۸..... جلسه ۶۰ - ۱۳۹۴/۱۱/۲۷

۸۷۷..... جلسه ۶۱ - ۱۳۹۴/۱۲/۰۱

۸۹۰..... جلسه ۶۲ - ۱۳۹۴/۱۲/۰۲

۹۰۵..... جلسه ۶۳ - ۱۳۹۴/۱۲/۰۸

۹۱۹..... جلسه ۶۴ - ۱۳۹۴/۱۲/۰۹

۹۳۰..... جلسه ۶۵ - ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

۹۴۲..... جلسه ۶۶ - ۱۳۹۴/۱۲/۱۱

۹۵۷..... جلسه ۶۷ - ۱۳۹۴/۱۲/۱۵

- جلسه ۶۸ - ۱۳۹۴/۱۲/۱۶ ۹۷۰
- جلسه ۶۹ - ۱۳۹۴/۱۲/۱۷ ۹۸۲
- جلسه ۷۰ - ۱۳۹۴/۱۲/۱۸ ۹۹۶
- جلسه ۷۱ - ۱۳۹۵/۰۱/۱۴ ۱۰۱۰
- جلسه ۷۲ - ۱۳۹۵/۰۱/۱۵ ۱۰۲۱
- جلسه ۷۳ - ۱۳۹۵/۰۱/۱۶ ۱۰۳۶
- جلسه ۷۴ - ۱۳۹۵/۰۱/۱۷ ۱۰۵۲
- جلسه ۷۵ - ۱۳۹۵/۰۱/۲۱ ۱۰۷۱
- جلسه ۷۶ - ۱۳۹۵/۰۱/۲۲ ۱۰۸۸
- جلسه ۷۷ - ۱۳۹۵/۰۱/۲۴ ۱۱۰۵
- جلسه ۷۸ - ۱۳۹۵/۰۱/۲۸ ۱۱۲۴
- جلسه ۷۹ - ۱۳۹۵/۰۱/۲۹ ۱۱۴۴
- جلسه ۸۰ - ۱۳۹۵/۰۱/۳۰ ۱۱۵۹
- جلسه ۸۱ - ۱۳۹۵/۰۱/۳۱ ۱۱۷۴
- جلسه ۸۲ - ۱۳۹۵/۰۲/۰۵ ۱۱۹۲
- جلسه ۸۳ - ۱۳۹۵/۰۲/۰۶ ۱۲۰۶
- جلسه ۸۴ - ۱۳۹۵/۰۲/۰۷ ۱۲۲۰
- جلسه ۸۵ - ۱۳۹۵/۰۲/۱۱ ۱۲۳۷
- جلسه ۸۶ - ۱۳۹۵/۰۲/۱۲ ۱۲۵۳

- جلسه ٨٧ - ١٣٩٥/٠٢/١٣ ١٢٦٦
- جلسه ٨٨ - ١٣٩٥/٠٢/١٨ ١٢٨١
- جلسه ٨٩ - ١٣٩٥/٠٢/١٩ ١٢٩٣
- جلسه ٩٠ - ١٣٩٥/٠٢/٢٠ ١٣٠٦
- جلسه ٩١ - ١٣٩٥/٠٢/٢١ ١٣١٩
- جلسه ٩٢ - ١٣٩٥/٠٢/٢٥ ١٣٣٣
- جلسه ٩٣ - ١٣٩٥/٠٢/٢٦ ١٣٤٤
- جلسه ٩٤ - ١٣٩٥/٠٢/٢٧ ١٣٥٨
- جلسه ٩٥ - ١٣٩٥/٠٢/٢٨ ١٣٧١
- جلسه ٩٦ - ١٣٩٥/٠٣/٠١ ١٣٨٨
- جلسه ٩٧ - ١٣٩٥/٠٣/٠٣ ١٣٩٩
- جلسه ٩٨ - ١٣٩٥/٠٣/٠٤ ١٤١٤
- جلسه ٩٩ - ١٣٩٥/٠٣/٠٨ ١٤٢٩
- جلسه ١٠٠ - ١٣٩٥/٠٣/٠٩ ١٤٤٣
- جلسه ١٠١ - ١٣٩٥/٠٣/١٠ ١٤٦٢

جلسه ۱ - ۱۳۹۴/۰۶/۱۹

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

«اللهم كن لوليک الحجة ابن الحسن صلواتک علیه و على آبائه في هذه الساعة و في کل الساعة ولياً و حافظاً و قائداً و ناصراً و دليلاً و عيناً حتى تسکنه ارضک طوعاً و تمتعه فيها طويلاً.»

خدای متعال را شاکریم که فرصت دیگری در اختیار گذاشت که به تحصیل علوم الهی و معارف دینی و مقدمات آن‌ها پردازیم.

در روایت مبارکه‌ای از صدیقه طاهره سلام الله علیها است که فرموده است به حسب این نقل:

«سَمِعْتُ أَبِي صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ يَقُولُ: إِنَّ عُلَمَاءَ شِيعَتِنَا يُحْشَرُونَ فَيُخْلَعُ عَلَيْهِمْ مِنْ خَلَعِ الْكِرَامَاتِ عَلَى قَدَرِ كَثْرَةِ عُلُومِهِمْ وَ جِدِّهِمْ فِي إِرْشَادِ عِبَادِ اللَّهِ

پیامبر عظیم الشان حسب این نقل فرموده‌اند که علمای شیعیان ما محشور می‌شوند و خلعت‌های کرامت بر آنها پوشانده می‌شود در قیامت. دو معیار دارد این خلعت‌ها؛ یکی کثرت علومهم، دو؛ جد هم فی ارشاد عباد الله.

بعد فرمود به حسب این نقل:

حَتَّى يُخْلَعَ عَلَى الْوَاحِدِ مِنْهُمْ أَلْفُ أَلْفِ خَلَعَةٍ مِنْ نُورٍ

بعضی‌ها آن چنان موفق هستند در این وادی، هم در تحصیل علم و دریافت معارف الهی و هم در رسیدگی به مردم که یخلع علیهم ألف ألف خلعة من نور. خدای متعال به همه ما توفیق انطباق این حدیث شریف عنایت بفرماید.

مطلب دومی که باید به آن توجه بکنیم، فرمودند:

«كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ بِبِسْمِ اللَّهِ فَهُوَ آتِرٌ»

هر کاری ولو آن کار بسیار شریف باشد در صورتی به نهایت و به اهداف واصل می‌شود که با نام خدای متعال شروع بشود. و الا ابر است، ناقص می‌ماند، به هدف و به نتیجه نمی‌رسد. بنابراین ان شاء الله هم تحصیل ما کلاً و هم این سال جدید تحصیلی مان را با نام خدای متعال و اتکاء بر او و استعانت از او شروع می‌کنیم. و هیچ چیزی برای هیچ کاری بهتر از استعانت از خدای متعال و استیثاق به آن معدن همه خوبی‌ها و قدرت‌ها نیست.

«الثقة بالله ثمن لكل قال و سلم الى كل حال»

ثقه به خدای متعال بهاء هر چیز پرقیمتی است و نردبان به هر امر بلند مرتبه‌ای است بنابراین «أليس الله بكاف عبده»، «و من يتوكل على الله فهو حسبه»

مطلب سومی که به آن توجه کنیم این هست که به نتیجه رسیدن درس به خصوص دروس خارج که جای اجتهاد و انتخاب و اتخاذ رأی هست باید بر یک منهج صحیحی استوار بشود تا به یک نتیجه برسد. منهج صحیح همان طور که بزرگان علما فرموده‌اند و تجربه‌ها هم نشان داده این است که در هر مسأله‌ای باید انسان قبل از ورود به کلمات اصحاب خودش در مسأله فکر کند. و ببیند با داشته‌های خودش به چه نتیجه‌ای می‌رسد. این نتیجه را مد نظر بگیرد و بعد به کلمات مراجعه بکند، نه ابتدائاً به کلمات مراجعه بکند. بله کسی که در اول کار هست، خب بله آن آشنایی ندارد که به چه چیزی فکر کند، مواد فکر را ندارد اما کسی که دیگر درس خارج می‌رود، سطح را گذرانده، مدت‌ها در تحصیل بوده است، باید عناوین مسأله را وقتی البته از کتب گرفت یا آشنا هست، خودش در آن مسأله فکر کند، به یک نتیجه‌ای خواهد رسید یا فوqش به توقف می‌رسد که نمی‌دانم چه بگویم. هم ادله این طرف را، هم آن طرف را موازنه می‌کند و به جایی نمی‌رسد. خود این هم یک مرحله‌ای است دیگر. صاحب معالم در

اقوالی که ذکر می‌کند یکی هم توقف است. در اقوال هر مسأله. بعد به کلمات اصحاب مراجعه می‌کند، البته اصحاب معتمد، کلمات آن‌ها را الاقدم فالاقدم و الاهم فالاهم، آن هم تا یک حد خاصی دیگر. نه آن قدر دیگر که استیعاب بخواد بکند که وقت فکر کردن در سایر امور را بگیرد. شنیدم یکی از فضلاء معاصر مرحوم امام قدس سره حاشیه‌ای بر مکاسب زده بوده، هدیه می‌برد خدمت مرحوم امام، ایشان نمی‌پذیرند از او و می‌فرماند پس کی دیگر فکر کنم. البته خب ممکن است حالا آن شخصی هم که حواشی زده بوده، معاصر بوده، حالا آن قدرها نبوده که مرحوم امام بخواد وقتش را صرف مطالب او بکنند، خب حواشی مهمی که مکاسب دارد، اعلام مسلم نوشتند، دیگر بعد از آن من فرصتی ندارم. ولی از آن طرف همه این که به سخنان بزرگان و اهل فن انسان بخواد توجه نکند، آن هم اشتباه است. چون بسیاری از اوقات انسان فکر می‌کند و اشکال حرفش در کلمات بزرگان هست. اگر به آن‌ها مراجعه کرده بود، متوجه می‌شود که این فکر ناتمام است، ناقص است، اشکال دارد. فلذا استبداد به رأی که بگوییم ما به کلمات کار نداریم غلط است. اما این هم که دیگر خیلی وسیع بگیرد دامنه مراجعه را که وقت فکر کردن از او بگیرد این هم درست نیست. مرحوم والد قدس سره نقل کردند که مرحوم امام در بحث اصول خب مطالب علمین که شیخ و آقای آخوند قدسرها باشد نقل می‌کردند، بعد آقای نائینی، آقای آقا ضیاء، آقای اصفهانی را هم نقل می‌کردند. خب عده‌ای از طلاب و فضایی که درس بودند می‌گفتند آقا دیگر لازم نیست. ایشان می‌فرمودند این‌هایی که این حرف را می‌زنند درسخوان نیستند. مگر من می‌توانم مطالب اساطین فن را نقل نکنم. پس مهم اساطین هست که مطالب آن‌ها باید مورد توجه واقع بشود.

خدای متعال به ما توفیق عنایت بکند که ان شاء الله بر یک منهج صحیحی بتوانیم ان شاء الله وارد مباحث بشویم و موفقیت‌آمیز از آن‌ها خارج بشویم.

خب بحث ما در اصول عملیه هست که آقای آخوند المقصد السابع از کفایه را اصول عملیه قرار داده. ما بعد از بحث از حجج قطع و ظن و خبر واحد و سایر ظنون خاصه

وارد مبحث تعادل و تراجیح شدیم. گفتیم جای مبحث تعادل و تراجیح در حقیقت این جاست و تکمیل کردیم. حالا بعد از این که بحمدلله مبحث تعادل و تراجیح بحث شد، حالا برمی‌گردیم به آن چیزی که پایان این امور می‌شود که اصول عملیه باشد.

علت طرح مباحث اصول عملیه در علم اصول: (۹:۵۹)

قبل از این که وارد ابحاثی که ما در این جا باید طرح کنیم بشویم، مقدمتاً و تمهیداً ببینیم سرّ این که در اصول، اصولیون این مباحث را تحت عنوان اصول عملیه طرح کردند چه بوده.

علت طرح این مباحث در اصول این هست که آن واقعیت خارجی که برای یک مجتهد و یک مستنبط و یک فقیه پیش می‌آید وقتی ما ملاحظه کنیم می‌بینیم که سه حالت برای یک فقیه، مجتهد و مستنبط پیش می‌آید.

تارۀ فقیه دست می‌یابد به یک دلیلی که برای او ایجاد قطع می‌کند مثل این که آیه‌ای که ناصّ در مطلب هست پیدا می‌کند. یا روایت متواتر یا محفوف به قرائنی که ناصّ در مطلب هست پیدا می‌کند. و یا اجماع مسلم، تسالم مسلم، ضرورت و امثال این‌ها که بالاخره یوجب القطع. تارۀ این چنین است. خب این جا وظیفه‌اش روشن است، مباحث قطع هم چه قطع تفصیلی، چه قطع اجمالی همه این‌ها طرح شد برای این که روشن بکند که در این صورت وظیفه چیست.

و آخری، حالت دوم این است که نه، به یک دلیل قطع‌آور وقوف پیدا نمی‌کند اما به یک طریق که «فرغ عن حجیته فی هذا الحال»، این کلمه عن حجیته فی هذا الحال نکته در آن هست، به آن توجه بفرمایید که «فرغ عن حجیته فی هذا الحال» جزم پیدا می‌کند. خب اگر این طور هم شد باز وظیفه‌اش روشن است. مثلاً خبر واحد را قائل است به این که خبر واحد را شارع حجت قرار داده با شرایط مذکوره در مجلس و ادله حجیت خبر واحد حتی بر ادله اصول مقدم است، این هم برای او ثابت شده، این هم روشن است که وظیفه‌اش است.

حالت سوم این است که هیچ یک از آن دو حالت قبل برای او نیست. نه قطع پیدا کرده، نه به چنین طریقی واقف شده است، قهراً این جا شک می کند که در مقام عمل باید چه بکنم، وظیفه من چیست.

آن اموری را که وظیفه انسان را در این حالت سوم روشن می کند به این می گویند اصل عملی. البته همه اش برای عمل نیست و لکن چون به عمل قهراً می انجامد به آن گفته می شود اصل عملی. بنابراین چون واقعیت خارجیه این است که هر مستنبط و مجتهد و فقیهی این سه حالت را دارد، بر اساس این علمای اصول برای روشن شدن حکم در هر صورتی از این صور ثلاثه، بابی و فصلی و مقصدی علی الاختلاف العبارات اینها باز کردند و گشودند و طرح کردند. فلذا براساس همین مباحث قطع، مباحث حجج و حالا مبحث اصول عملیه، این سرّ اصلی است.

حالا در این بیان یک اختلافاتی در نحوه بیان وجود دارد که آنها دیگر خیلی مهم نیست. مثلاً ما الان این جووری بیان کردیم، شیخ انصاری قدس سره به این شکل بیان فرموده که «اعلم أنّ المكلف اذا التفت الى حكم شرعی إما أن يحصل له القطع أو الظن أو الشك» خب قطع مباحث قطع است، ظن مباحث حجج است، شک مباحث اصول عملیه است. به این شیوه.

خب این فرمایش محل دغدغه ها و اشکالاتی است از این که شک چرا می فرمایید، خب شک که موضوعیت ندارد، بعد باید بیاییم بگوییم ظن غیر معتبر هم به آن ملحق می شود و این جور. این جور که عرض کردیم دیگر آن مشکلات را ندارد و بهتر هست.

در این جا این نکته را هم باید توجه کنیم که ان شاء الله توجه دارید که بعضی در این بیان این فلسفه می گویند تارةً نسبت به حکم واقعی ما قطع داریم و تارةً نسبت به حکم واقعی طریق معتبر داریم و آخری هیچ کدام از این دو تا نیست، این جا جای اصول عملیه است. و اصول عملیه بر این حالت سوم که نسبت به واقع نه قطع دارد، نه طریق دارد، نه علم دارد، نه علمی دارد، برای این صورت است. این هم یک کاستی دارد اگر

ما این جوری مطرح کنیم فلذا این را عرض نکردیم. برای خاطر این که همان طور که اصول عملیه نسبت به احکام واقعیه جایگاه دارد، نسبت به خود اصل عملی محتمل هم جایگاه دارد. مثلاً فرض کنید که نمی‌دانیم نماز جمعه حکمش چیست، نسبت به اصل وجوب نماز جمعه خب براءت جاری می‌کنیم اما احتمال می‌دهیم در باب صلات مثلاً شارع اصالة الاحتیاط است. این حکم ظاهریه را دارد، دلیل بر اصالة الاحتیاط را پیدا نمی‌کنیم. خب از خود این اصالة الاحتیاط چه جاری می‌کنیم؟ براءت جاری می‌کنیم. بنابراین اصول عملیه این جوری نیست که حتماً جایگاهش جای شک در حکم واقعی باشد. گاهی هم ممکن است جایگاهش همان اصلی باشد که ما احتمال می‌دهیم. یک اصل ملزم، نه اصول مرخص، اصل ملزم باشد. بنابراین باید آن مقصد را جوری بگیریم، آن حالت را جوری بگیریم که این را هم بتواند شامل بشود. این سرّ طرح مباحث اصول عملیه در اصول.

خب قبل از این که باز وارد صلب موضوع و اصل مباحث اصول عملیه بشویم بزرگان علما مباحثی را به عنوان مقدمه ذکر فرمودند که ما اهم آن مباحث را هم ان شاء الله متعرض می‌شویم برای این که هم خودشان مهم هستند و هم حیث مقدمیت برای مباحث آتیه دارند و در بصیرت و بینایی در فهم مباحث آتی هم مؤثرند. من فهرست مباحثی که ان شاء الله طرح خواهیم کرد عرض می‌کنم که آقایان برای مطالعاتشان و پیش مطالعاتشان یک منهجی را داشته باشند.

سؤال: ...

جواب: چرا. ولی براءت از آن می‌تواند جاری بشود. یعنی شک داریم در این جا که شارع اصالة الاحتیاط را جعل کرده یا نه. در وقتی که حکم واقعی‌اش را نمی‌دانیم، شارع در مقام شک اصالة الاحتیاط را جعل کرده یا نه، خب اگر رفتیم و دلیل پیدا نکردیم باید چه بکنیم از این اصالة الاحتیاط؟

سؤال: این مطلب ناظر می‌شود به جایگاه اصله البراءة نسبت به اصل موضوعی نه جایگاه اصول عملیه نسبت به امارات یعنی مربوط به جایگاه مجموع اصول نیست، جایگاه برخی اصولی نسبت به برخی از اصول دیگر است.

جواب: نه می‌خواهیم بگوییم این مبحث اصول عملیه طرحش فقط سرش این نبوده که دیدن چون نسبت به احکام واقعیه ما سه حال داریم. اعم از احکام واقعیه و احکام ظاهریه و اصول عملیه سه حالت وجود دارد. سرش فقط نگاه به واقع نیست که در بعضی کلمات هست. سرش اعم است.

خب مجموعاً مباحثی که ان شاء الله طرح خواهیم کرد چهارده مبحث است که مقدمتاً طرح می‌کنیم البته با مراعات اختصار در بعضی و در بعضی هم لازم است یک مقداری با تفصیل.

بحث اول: حول تعریف اصول عملیه. خود تعریف اصول عملیه چیست؟

بحث دوم: حول تفرقه بین اصل و اماره و بیان نسبت بین اصل و اماره است. بین اصل و اماره چه فروقی وجود دارد و نسبت اصل و اماره چیست.

مسأله سوم: تقسیم اصول عملیه به عقلیه و شرعیه و بیان خصائص این دو و ویژگی‌های هر یک از این دو.

چهار: تقسیم اصول عملیه به تنزیلیه و غیرتنزیلیه و خصائص هر یک از این دو.

پنج: تقسیم اصول عملیه به حکمیه و موضوعیه و این که آیا هر دوی این‌ها داخل محل بحث در اصول هستند یا یکی از آن‌ها، یا هیچ کدام.

بحث ششم: تنقیح موارد شک و اشتباه و مجاری اصول عملیه

هفت: حول تعداد اصول عملیه حکمیه که ما چند اصل عملی داریم و این که آیا همه آن‌ها مورد بحث واقع می‌شوند در اصول یا بعضی از آن‌ها؟ و آن‌هایی که مورد بحث واقع نمی‌شوند منشأش چیست؟ و علتش چیست؟

هشت: حول مسأله اصالة الحذر و اصالة الاباحه و این که آیا این دو، از اصل عملیه هستند یا از اصول عملیه نیستند و اگر اصل عملی هستند آیا مرجع و بازگشتش به همان اباحه و اشتغال است و این‌ها دو عبارت از یک مطلب هستند. اصالة الاباحه همان برائت است، اصالة الحذر همان اشتغال است یا نه اصول دیگری هستند این‌ها؟

مبحث نهم و مطلب نهم: تسمیه اصول عملیه حکمیه است به دلیل فقاهتی و ادله دال بر احکام واقعیه است به دلیل اجتهادی و منشأ این نامگذاری که مرحوم شیخ و عده‌ای طرح فرمودند خب این‌ها دیگر مباحثی است که از زود آن باید بگذریم، زیاد مهم نیست ولی اطلاع از آن‌ها لازم است.

مبحث دهم: این هست که آیا مفاد اصول عملیه، حکم واقعی است یا نه؟ و آیا به آن، حکم ظاهری گفته می‌شود یا نه؟ و مطالبی که در این باب وجود دارد و شیخ اعظم مطرح فرموده.

مطلب یازدهم و مبحث یازدهم: حول تعبیری است که در کتب فقهیه و اصولیه دارج است مثل این که می‌گویند: «يقدم الدالّة على الاصل، على الاصول» و یا می‌گویند: «ترجیح الدالّة على الاصول» و یا می‌گویند: «يُخْرَج عن الاصل بالدليل». ببینید در عبارات فقهاء هست. «يُخْرَج عن الاصل بالدليل» و یا گفته می‌شود «يُخَصَّص الاصل بالدليل» این جور تعبیرها. آیا این تعبیرات، تعبیرات فنی و درستی است و یا این که محل اشکال است که شیخ اعظم مطرح فرموده.

مسأله دوازدهم و مبحث دوازدهم که شهید صدر به آن اشاره‌ای دارند تاریخ اصول عملیه در فقه شیعه هست.

و مبحث سیزدهم، موقف اصول عملیه در فقه عامه هست.

و مبحث چهاردهم که به طور اختصار از آن باید بحث کنیم اگر چه طولانی از آن بحث شده، این است که آیا واقعاً معیار مسائل اصولیه منطبق بر اباحت اصول عملیه هست، و بحث اصوله عملیه واقعاً جزو علم اصول می‌شود حساب بکنیم یا نه؟

این چهارده مبحثی است که مقدمتاً قبل از ورود در مباحث اصلی در باب اصول عملیه باید به آن پردازیم.

سؤال: به همین ترتیب ...

جواب: به همین ترتیب ان شاء الله بحث می‌کنیم شما هم به همین ترتیب ان شاء الله مطالعه می‌فرمایید به کلمات.

مهم در مطالعه‌ی شما هم رسائل شیخ اعظم، کفایه و کلمات مرحوم آقای نائینی، آقای آقا ضیاء، آقای اصفهانی و شهید صدر و مرحوم امام رضوان الله علیه و محقق خوبی است. این‌ها اصول است، کلماتی است که باید به آن مراجعه بفرمایید، بقیه‌اش دیگر... این‌ها هم مشکلی برای شما نیست چون بسیاری از این‌ها تکرار است. یک ما به الامتیازهایی دارد و الا...

سؤال: ...

جواب: بقیه که هست، خیلی زیاد است. بخواهید من الان چهل تا، پنجاه تا کتاب برای شما بشمارم ولی مهم این کتاب‌هایی است که عرض کردیم.

بحث اول: تعریف اصول عملیه (۲۴:۲۵)

اما مبحث اول که تعریف اصول عملیه باشد:

دو تعریف مدرسی برای اصول عملیه وجود دارد که ما این دو تا را به طور اختصار به آن می‌پردازیم.

تعاریف اصولاً لایستحق که خیلی در آن انسان توقف بکند چون مقصود از تعاریف این هست که سیمای کلی معرف معلوم بشود و بنا نیست که حد حقیقی یا رسم تمام عیار بیان بشود. از این جهت هست که چون یک سیمایی از آن معرف را تحویل انسان می‌دهد خب آشنایی با آن خالی از فایده نیست.

تعریف اول: فرمایش مرحوم آخوند (۲۶:۱۷)

تعریف اول، تعریف محقق خراسانی در کفایه هست. ایشان فرموده:

«الأصول العملية و هي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص و اليأس عن الظفر

بدليل مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل»^۱

فرموده است که اصول عملیه عبارت است از آن اموری که مجتهد بعد از این که فحص نمود، یأس پیدا کرد از دست یافتن به دلیل که ظاهراً مرادشان از دلیل، دلیل بر حکم واقعی است. یعنی همان که در آن بحث گفته شده است، دلیل یعنی امارات و حجج. آن است که بعد از این که مأیوس شد از این که به دلیل دست پیدا بکند، به آن مراجعه می‌کند. «مما» از آن اموری که «دلّ علیه حکم العقل أو عموم النقل». اموری که عقل حکم نموده است به آن‌ها که می‌شود اصول عقلیه یا اگر عقل حکم ننموده، شرع حکم فرموده که می‌شود اصول شرعیه.

خب این تعریف، تعریف مناسبی است، تعریف خوبی است منتها چند سؤال در این جا هست.

سوال اول:

«هی التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص و اليأس». آیا اصول عملیه فقط آن است که ينتهي اليها المجتهد و لا ينتهي اليها المقلد، غير المجتهد لا ينتهي اليه، یا نه؟ ما البته از اصولی که مجتهد به آن ينتهي، بحث می‌کنیم در علم اصول. اما این طور نیست که اصول عملیه «ما ينتهي اليها المجتهد» باشد، مگر این که شما بخواهید یک اصطلاحی برای خودتان جعل بکنید جدای از... و لا مشافهة فی جعل الاصطلاح.

توضیح مطلب این هست که همان طور که در واقعیت خارجی این هست که یک مستنبط، یک فقیه این سه حالتی که گفتیم دارد، مقلد هم همین است. تارةً مقلد

یقین به حکم الهی پیدا می‌کند در اثر این که از ضروریات است، از مسلمات است، نماز ظهر واجب است تقلید نمی‌خواهد. همان طور که اول رساله‌ها هم نوشتند در غیر قطعیات و ضروریات تقلید است. پس تارة قطع پیدا می‌کند، خیلی خب يرجع الی قطعه. تارة طریق معتبر پیدا می‌کند که طریق معتبر برای مقلد چیست؟ فتوای مجتهدش هست. و آخری به هیچ کدام از این‌ها دست پیدا نمی‌کند. هر چه فحص و این‌ها می‌کند چیزی نمی‌یابد. نه مجتهدی را می‌یابد، نه عقلش حکم می‌کند. در این مسأله گیر کرده. حالت سوم است، نه قطع دارد، نه طریق معتبر دارد. خب این جا باید چه بکند؟ آیا باید براءت جاری کند یا باید احتیاط کند یا جاهایش فرق می‌کند؟ پس همان طور که مجتهد این سه حالت را دارد، این یک امر واقعی است که برای مقلد هم پیش می‌آید. و او هم آن اموری که وظیفه عملیه او را در این هنگام روشن می‌کند، آن هم اصل عملی است، منتها ما از این اصل عملی در اصول بحث نمی‌کنیم. اصول نقشه راه استنباط و فقاہت است و آن را باید مثلاً در خود فقه از آن بحث کرد که در باب اجتهاد و تقلید گفته می‌شود که مقلد در این فرض سوم وظیفه‌اش چیست و باید چه کار بکند، ولی اصل عملی است. بنابراین اگر بخواهیم در تعریف اصل عملی بگوییم این درست نیست. اگر بخواهیم بگوییم اصل عملی مورد بحث ما این هست، بله ما در اصول از این اصول عملیه بحث می‌کنیم.

سؤال: خب این اصل عملیه اگر حجت باشد دیگر تقلید لغو می‌شود. این اصل عملی که برای مقلد پیش می‌آید اگر کارآمد باشد دیگر تقلید چه معنایی دارد؟

جواب: در تقلید چه معنایی دارد؟

سؤال: در حالت شک باید تقلید کند.

جواب: نه فرض این است که به فتوایی دست نیافته، هر چه هم فحص کرد نبود کسی که از او بپرسد. در رساله‌های عملیه هم گفتند این فرض را که اگر می‌تواند این واقعه را تأخیر بیندازد خب تأخیر بیندازد. اگر نمی‌تواند تأخیر بیندازد، باید چه کار بکند.

هیچ مجتهدی نیست، کسی نیست که از او سؤال بکند معاذ الله. خب در این صورت او احتمال حکم الهی را می‌دهد. احتمال می‌دهد این حکم الهی وجوب باشد یا حرمت باشد. این احتمال را می‌دهد، قطع ندارد، راه تقلید هم ندارد، استنباط هم فرض این است که نمی‌تواند بکند، قدرت بر استنباط ندارد. خب این الان باید چه کار بکند؟ در این صورت یا شارع برای او چیزی را فرموده که ژ مجتهد به او گفته هر وقت این حالت برای تو پیدا شد فلان کار را بکن. براءت جاری کن، یا استصحاب. یک چیزی به او می‌گوید دیگر. آن می‌شود اصول شرعیه او. اگر نه، مجتهد هم در این صورت چیزی نگفته و نمی‌داند، خب عقلش این حرف را می‌زند به او. همان اصل می‌شود حکم عقل، می‌شود اصل عملی برای او.

سوال دوم:

بعد مطلب دومی که هست «مما دلّ علیه حکم العقل أو عموم النقل»، خب این کلمه حکم العقل روی بعض مبانی درست است. روی مبانی کسانی که می‌گویند عقل حکم دارد، انشاء دارد، اما روی مبنای تحقیق وفاقاً لبزرگان اصول به خصوص متأخرین‌شان، مدّرك عقل هست نه ما یحکم به العقل.

«أو عموم النقل» این کلمه عموم این جا جایگاه درستی ندارد. مگر اصول عملیه آن است که عموم نقل بر آن دلالت بکند؟ باید نقل بر آن دلالت بکند. إما عمومه، و إما خصوصه. عموم نقل خصوصیت ندارد که یک عامی داشته باشیم که شامل این و غیر این بشود. بنابراین، این هم دخالت ندارد حالا در قلم دیگر آمده و الا معلوم است که عموم النقل این ...

سؤال: استاد این قدر باید عموم داشته باشد که در موارد دیگر قابل تسری باشد. چون شاید آن نقل مختص به آن واقعه باشد. ظاهراً منظور این باشد که اختصاص به آن واقعه‌ای که نقل ...

جواب: اگر اختصاص به واقعه هم فرض کنید داشته باشد نمی‌شود اصل عملی؟ می‌شود. پس ما نقل می‌خواهیم. این نقل حالا إما بعمومه و اطلاقه یک جا را بگیرد یا نه، به خصوص آن مورد وارد شده باشد و بگیرد، فرق نمی‌کند.

سوال سوم:

و آخرین مطلبی که راجع به این تعریف توجه به آن خوب است این است که نکته‌ای است که محقق حکیم توجه دادند به آن و آن این است که این «بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالدلیل»، این دخالت در اصل عملیه ندارد. یعنی دخالت در ماهیت ندارد. مقوم اصل عملی نیست. بله ما به خاطر ادله‌ای که بعداً خواهیم گفت ان شاءالله در شرایط جریان اصول عملیه، به آن ادله اثبات می‌کنیم که بعد الفحص و الیأس باید باشد. اما اگر کسی به آن ادله اشکال کرد و گفت نه همین که شک کردی می‌توانی به اصول مراجعه کنی، این از اصل عملی بودن خارج نمی‌شود. اصل عملی برای زمانی است که آن دو تا را نداریم. الان شما بالفعل نداری. فحص و یأس هم برای تو پیدا شده یا نه. بنابراین این قید بعد الفحص و الیأس، این توصیف، توصیف به لحاظ ماهیت نیست. ماهیت اصول علمیه، این به لحاظ یک امر اتفاقی است که ادله‌ای ما پیدا کردیم که می‌گوید آقا باید فحص بکنید. بنابراین دخالت در ماهیت ندارد.

خب حالا یک اصلاحات این جوری اگر ما در این عبارت بکنیم، قهراً این تعریف مرحوم آقای محقق خراسانی تعریف قابل قبولی است و برای این که آن سیمای اصول عملیه را روشن بکند کفایت می‌کند.

تعریف دوم: فرمایش مرحوم شهید صدر (۳۵:۴۴)

تعریف دوم تعریفی است که یصطیاد از عبارات شهید صدر قدس سره این جور تعریف می‌کنند:

«أنها وظائف عملية عقلية في قسم منها و نوع من الاحكام الظاهرية الطريقية»

المجعولة بداعی تنجیز الاحکام الشرعیة أو التعذیر عنها فی قسم آخر منها».

اصول عملیه چیست؟ یک وظایف عملی است منتها یک وظایف عملیه عقلیه در بخشی اش. مثل براءت عقلی، مثل تخییر، اصالة التخییر، یا اصالة الاشتغال، خب اینها عقلی است و در نوعی از آنها یک احکام ظاهریه‌ای است مثل این که براءت، حلیت و امثال اینها که شارع مقدس اینها را جعل فرموده یا مثل استصحاب، به چه داعی جعل کرده؟ به داعی این که در یک مواردی تنجیز کند آن احکام واقعیه را اگر در موردش باشد. استصحاب مثلاً احکام کلیه که می‌کنیم، استصحاب وجوب می‌کنیم، استصحاب حرمت می‌کنیم، این برای تنجیز آن واقعه است. و گاهی هم برای تعذیر است که اگر هست این عذر شما باشد مثل خود براءت، مثل استصحاب ترخیص و امثال ذلک.

بنابراین از هم تعریف محقق خراسانی، هم تعریف محقق شهید صدر قدس سرهما در حقیقت ایماء و اشاره به این هم شد که اصول عملیه ما دو قسم است. بعضی‌هایش پایه‌های عقلی دارد، بعضی‌هایش پایه‌های شرعی دارد.

خب همان طور که عرض کردیم دیگر بیش از این ما در تعریف معطل نمی‌شویم. این دو تا تعریف هر دو تعریف‌های خوبی است که برای آن مقصدی که داریم اگرچه اگر نخواهیم نقض و ابرام‌های رائج در تعریفات را داشته باشیم خب قابل این هست که این جا...، اما لایستحق که ما در این ابواب وارد بشویم.

خب ان شاء الله فردا وارد بحث دوم می‌شویم که بحث بسیار مهمی است آن بحث دوم که فرق بین اماره و اصل چیست. این جا توصیه می‌کنم حتماً کلمات شهید صدر را مطالعه بفرمایید.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۲ - ۹۴/۰۶/۱۷

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث دوم: فرق بين اماره و اصل

بحث دوم از بحوث چهارده گانه اين بود كه آيا فرق بين اماره و اصل چيست؟ كه مبين شدن اين مسأله خودش مبداء تصديقي است براي بحث مهم ديگري كه وجه تقديم امارات بر اصول چيست و اين ترتيب كه فقيه ابتدائاً به امارات بايد مراجعه كند و بعد به اصول حكمتش، وجهش، سرش چيست. بنابراين از دو جهت اين بحث مهم است؛ هم في نفسه و هم از جهت اين كه مطلع تصديقي است براي بحث ديگر هست.

در بيان فرق بين اماره و اصل مسالك متفاوتي وجود دارد، شايد حدود هشت، نه مسلك در اين باب وجود دارد كه بايد متعرض آنها بشويم.

وجه اول: (۲:۴۲)

وجه اول كه وجه دومي است كه شهيد صدر در بحوث بيان فرموده اما به حسب تاريخي چون شايد مقدم شده آن را اول عرض مي كنيم.

وجه اول اين است كه گفته شده است فرق بين اماره و اصل در ناحيه موضوع اماره و اصل هست. در اصول در ناحيه موضوع اخذ شك شده، اما در امارات در ناحيه موضوع اخذ شك نشده است. و اين اخذ شك آثاري دارد. هم در جمع بين حكم واقعي و ظاهري مي توانيم از آن استفاده بكنيم و هم در باب تقديم امارات بر اصل مي شود از آن استفاده كرد، چون در آن جا اخذ شك شده و با وجود اماره آن شك منتفي مي شود، سالبه به انتفاء موضوع مي شود، جايگاه ندارد اصل. حالا اين توضيحاتش ان شاءالله بعد

خواهد آمد. حالا فعلاً فارق را این قرار دادند. شاید از کلمات شیخ اعظم در فرائد این مطلب استفاده می‌شود و دیگرانی هم تبعیت کرده باشند.

حالا مقصود چیست؟ در آن جا در موضوع، شک اخذ شده، در این جا در موضوع شک اخذ نشده، مقصود چیست؟

در اصطلاح آقایان موضوع به دو چیز گفته می‌شود. یکی آن فعلی که حکم بر آن قرار داده شده و جعل شده است، مثلاً افعال المکلفین، شرب توتون که فعل مکلف است، این موضوع حرمت است مثلاً. یا در صورت شک، شرب تنن موضوع اصل حلیت است. «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» یا «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه نجس» یا «رُفِعَ ما لاتعلمون» یا «ما لایعلمون». آن چیزی که نمی‌دانی، جاهلی نسبت به آن رفع شده است. رفع، می‌شود حکم و ما لاتعلم، ما تشک فیه، می‌شود موضوع. این یک اصطلاح است در باب موضوع.

اصطلاح دوم عبارت است از مکلف، مخاطب، مکلفین، مخاطبین آن هم موضوع حکم است.

حالا در این جا که گفته می‌شود در باب امارات در موضوع شک اخذ نشده ولی در باب اصول عملیه در موضوع شک اخذ شده. این به هر دو تفسیر قابل بیان هست.

اما به تفسیر دوم که چون تصریح به این نحو شده، به خصوص در بعض کلمات محقق خوئی، این است که مکلف و مخاطب و مَنْ وُضِعَ لَهُ الْحُكْمُ این در باب امارات شک در آن نیست اما در باب اصول شک در آن هست. چطور؟ براءت برای چه کسی جعل شده؟ حلیت برای چه کسی جعل شده؟ برای چه مکلفی جعل شده؟ برای مکلفی که شک در واقع دارد. پس الشاک فی الحکم، کسی که نمی‌داند حلال است یا حرام است، واجب است یا واجب نیست، طاهر است یا نجس است، برای این آدم شاک شارع چه چیزی جعل کرده؟ آن جا براءت کرده، آن جا حلیت جعل کرده، آن جا طهارت جعل کرده و هکذا.

اما در باب حجیت امارات گفته «الخبر الواحد حجة»، نگفته «ایها الشاک». آن جا موضوع را شاک قرار نداده، ای کسی که شاک در واقعه هستی خبر واحد حجت است. گفته ایها الناس خبر واحد حجت است. بنابراین موضوع در آن جا شاک است، یعنی مخاطب، یعنی مکلف، یعنی من له جعل هذا الحكم. اما در این جا نه، چنین چیزی اخذ نشده، بلکه من قامت عنده الأمانة موضوع حکم است. این، طبق این بیان این جور تفسیر می‌کند.

طبق آن معنای اول آن جا این جوری می‌گوییم: گفته می‌شود که «التن المشکوک حکمه حلال»، «التن المشکوک حکمه الواقعی مرفوعٌ عنه الحكم الواقعی» پس بنابراین در این، موضوع یعنی خود آن چیزی که حکم روی آن می‌رود، آن فعل. تن هم یعنی شرب تن دیگر، شرب التن.

خب در آن جا این جوری گفته شد، اما در این جا گفته شده «خبر الواحد حجة». «الخبر الواحد المشکوک فلان» که نیست. بنابراین، این فارق بین اصول و امارات است که در ناحیه موضوع حالا چه به آن معنا، چه به این معنا اخذ شک شده و این باعث می‌شود آن آثار را که هم جمع بین حکم واقعی و ظاهری درست بشود مثلاً طبق مبنای این‌ها و هم وجه تقدیم امارات بر اصول درست بشود. چون اماره وقتی آمد، آن شک دیگر از بین می‌رود، سالبه به انتفاء موضوع می‌شود.

این فرمایشی است که بزرگان و اساطینی مثلاً به این قائل شدند.

اشکالات فرق اول: (۸:۴۱)

بر این فرمایش و جوهی از ایراد وارد شده که ببینیم آیا آن‌ها تمام هست یا تمام نیست.

اشکال اول:

وجه اول که محقق خوئی فرموده و محقق شهید صدر هم قبول فرمودند و غیر واحدی از محققین این اشکال را پذیرفتند و قبول کردند و به همین وجه رد کردند این مبنا

را، گفتند: این مطلبی که شما می‌گویید که در آن اخذ شک شده و در این نشده، این یک چیز در مقام اثبات و ادله و السنه روایات و این‌ها است. بله اگر شما به السنه روایات نگاه کنید، می‌بینید این جا گفته شده، همان طور که خواندیم «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قدر» به خاطر این غایت می‌فهمیم یعنی کل شیء که نمی‌دانیم. یا در حدیث رفع فرموده شده است «رُفِعَ ما لا یعلمون» یا فرموده شده است «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنه» یا «کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی» این‌ها درسته. اما در خبر واحد ما نداریم چنین چیزهایی را. ادله خبر واحد، ادله سایر امارات این جور چیزها در آن اخذ نشده. اما برهان به ما می‌گوید همان جور که در اصول شک اخذ هست اثباتاً و ثبوتاً، در مورد امارات هم حتماً شک اخذ شده ولو مولی تفوه به آن در کلامش نکرده باشد، اما برهان به ما می‌گوید که حتماً آن جا هم در موضوع شک اخذ شده.

آن برهان چیست؟

آن برهان این است که اگر اخذ شک نشود استحاله لازم می‌آید، امتناع لازم می‌آید و التالی باطل فالمقدم مثله که اخذ شک نشود باطل است. بنابراین باید گفت اخذ شک شده.

حالا توضیح مطلب:

توضیح مطلب این هست که وقتی که مولی در امارات یا در اصول وقتی می‌خواهد حکم جعل بکند شش فرضیه محتمل است.

فرضیه اول:

یک فرضیه این است که بگوییم مهملاً جعل کرده، خودش هم نمی‌داند. می‌گوید آماره حجت است، حالا از او سؤال می‌کنیم برای چه کسی؟ نمی‌داند. اهمال حتی عند خودش. می‌گوید ما می‌دانیم این حجت است اما برای چه کسی و کجا و این‌ها نمی‌دانیم. این یک فرضیه است.

خب این فرضیه که روشن است باطل است. به خصوص فی مولانا، فی جاعلنا که خدای متعال باشد. حالا اگر بگوییم دیگران هم ممکن است این چیز برای آن‌ها...، که آن جا هم ممکن نیست، چون هر کسی بخواهد جعل حکم بکند، توجه به موضوع و اطوار و احوالش دارد. اهمال برای جاعل در هیچ کجا متصور نیست به خصوص در مورد جاعل ما که خدای متعال و معصومین علیهم السلام باشند. پس اهمال می‌رود کنار، این فرضیه باطل است.

فرضیه دوم:

فرضیه دوم این هست که حالا که اهمال ندارد مقید کند به عالم به حکم. بگوید: ای کسی که یقین داری و می‌دانی که حکم واقعی که مثلاً حلیت شرب تنن است، این روایتی که دال بر حلیت شرب تنن هست برای تو حجت کردم. ای کسی که می‌دانی نماز ظهر واجب است این خبر دال بر وجوب نماز ظهر را بر تو حجت کردم.

خب این فرضیه هم باطل است. چرا؟ برای این که لغو است. کسی که می‌داند به همان علم خودش استناد می‌کند، جعل این حجیت برای او چه فایده‌ای دارد. پس این هم باطل است.

فرضیه سوم:

فرضیه سوم این است که جعل کند حجیت را برای کسی که عالم به خلاف است و می‌داند که این اماره مطابق واقع نیست، مخالف واقع است. ای کسی که می‌دانی حکم واقع را و می‌دانی این اماره خلاف این را دارد می‌گویدی، علیرغم این‌ها من این اماره را برای تو حجت کردم.

خب این هم باطل است و اسوء حالاً از آن قبلی است. برای این که آن فقط لغویت بود، عدم فایده بود، این اللقاء فی المفسده هم می‌شود. اغراء به جهل هم می‌شود. خب پس بنابراین، این هم افحش است و اسوء است.

فرضیه چهارم:

فرضیه چهارم این که جامع بین عالم به مطابقت با واقع و عالم به مخالفت با واقع برای آن هم جعل کرده باشد. می‌گوید: ای کسی که عالم هستی؛ حالا یا عالمی به این که این خبر مطابق با واقع است و حکم واقع را می‌دانی یا عالم هستی به این که این خبر مخالف واقع است و حکم واقع چیز دیگری است، من این خبر را برای شما حجت کردم، نه برای شاک، بلکه برای عالم‌ها.

خب این فرضیه هم باطل است. چرا؟ برای این که دو شقش را قبلاً باطل کردیم. وقتی دو شق باطل بود، این که جامع بین الامتناعین هست، پس بنابراین به طریق اولی باید خراب باشد و وضعش.

فرضیه پنجم:

فرضیه پنجم این است که جامع بین عالم به مخالفت، عالم به مطابقت و شاک. ای کسی که عالمی به این که موافق واقع هست و ای کسی که عالم هستی به این که مخالف واقع است و ای کسی که شاک هستی در حکم واقعی. پس عالم به حکم واقع، عالم به این که واقع غیر از این است که این اماره دارد می‌گوید، و شاک در این که واقع چیست، برای همه این‌ها بیاید جعل بکند. جامع بین این‌ها است.

سؤال: این‌ها قیودش باشد یا این که نه...؟

جواب: جامعش شد. مقید به آن جامع است و مخاطب آن جامع است یا آن موضوع را قیدی به آن می‌زند که همه این سه حالت را بگیرد.

خب این هم که معلوم است باطل است. چرا؟ چون دو شقش باطل است دیگر. پس این جامع هم باطل است.

فرضیه ششم:

فرضیه ششم این است که دست از همه این‌ها بردارد و فقط برای شک جعل بکند. بگوید: ایها الشاک در این که حکم واقعی چیست، من این اماره را برای تو حجت کردم تا از این حالت شک و تردید و تحیر بیایی بیرون. این درسته، و هیچ مشکلی در آن نیست.

پس بنابراین ما شش فرضیه که بیشتر نداریم. اگر این ششمی نباشد سایرین خواهد بشود مستحیل است. پس بنابراین برهان به ما می‌گوید چه؟ می‌گوید همین فرضیه ششم درسته که اخذ شک شده.

روی این برهان محقق خویی و مَنْ تبعه، شاید قبل از ایشان محقق نائینی...، اصل این برهان در کلمات محقق نائینی که اهمال ... است، این ریشه‌اش در کلمات محقق نائینی قدس سره هست. مکتب محقق نائینی و ایشان و این بزرگان تسلّموا به این برهان فلذا گفتند علی‌رغم این که ممکن است در ادله حجیت امارات شک اخذ نشده باشد اما این برهان قوی به ما می‌گوید که شک اخذ شده. ما می‌گوییم لافرق بین الامارات و الاصول در این که در هر دو شک اخذ شده است.

سؤال: حاج آقا شک در اماره و شک در اصول متفاوت نیست؟

جواب: هیچ فرقی نمی‌کند.

سؤال: این جا شک قبل از فحص است در امارات.

جواب: آن هم حجیتش بعد الفحص از معارض و فلان و این‌ها است.

این فرمایش بود.

جواب‌های اشکال اول: (۱۷:۳۰)

این فرمایش محل ایراد و اشکال هست به دو بیان.

جواب اول:

بیان اول مطلبی است که خود این بزرگان در جاهای دیگر فرمودند و حالا این جا مورد غفلت واقع شده و به آن توجه نشده. و آن این است که اطلاق چون علی التحقیق نه جمع قیود است نه رفض قیود است. نه این است که جمع قیود می کند مطلق و نه این که رفع می کند یعنی توجه به آن می کند و آن را کنار می زند. بلکه اطلاق این است که حکم را بر نفس طبیعت بلاقید بیاورد. روی خود طبیعت قرار بدهد. چون این چینی است فلذا فرمودند شمول اطلاق نسبت به مواردی که اثری بر آن بار نیست موجب لغویت نمی شود. چه کار لغوی از مولی صادر شده؟ لغو در صورتی است که ما یک کاری بکنیم، یک هدف درستی نداشته باشیم. اما اگر یک کاری می کنیم که در سایه آن، قهراً به واسطه آن یک شمولی هم پیدا می شود، خب این چه لغویتی بر آن هست. مثلاً من می خواهم با یک آینه ای زید را نشان بدهم. خب این آینه را بلند می کنم که عکس زید در این بیفتد. حالا کنارش عمرو و بکر و خالد هم عکس شان می افتد. آیا می گویند ما کاری به عمرو و بکر و اینها نداشتیم. این که داری آنها را نشان می دهی لغو است. نه آقا، من اگر بخواهم آنها را نشان ندهم باید یک کار اضافی بکنم. بیایم یک کاغذی دور آن بچسبانم تا این که فقط آن شخص...، و الا اگر آینه را بلند کنی همین طور که زید را نشان می دهد خب عمرو و بکر و خالد هم کنارش نشستند نشان می دهد، اشکالی دارد؟ لغو است؟

خب اگر ما به این مسأله توجه کنیم که خود این آقایان هم فرمودند خب اگر شارع بیاید این جا، مولی بگوید «الأمارة حجة»، خبر الواحد الثقة حجة، لم؟ للجامع بین ال...، برای آدم که این آدم هم شامل عالم به خلاف، عالم به وفاق و شاک بشود، اشکالی دارد؟ لغویت لازم می آید؟ بگویند ایها المکلفون خبر واحد را برای شما حجت کردم. مکلفون اطلاق دارد. عالم را بگیرد، شاک را هم بگیرد. حالا عالم به خلاف را نمی گوییم ولی این جامع که اشکالی ندارد. بنابراین برهانی که شما اقامه می کنید و می فرمایید که اگر قید شاک اخذ نشده باشد، این محال است، لغو لازم می آید، پس حتماً باید

مقید به شاک باشد این تمام نیست، نه می‌گوییم مقید به شاک نیست، مقید به خصوص عالم هم نیست. خصوص عالم به حکم؛ برای جامع باشد. جامع کیست؟ آدم. ای آدم‌ها خبر واحد را برای شما حجت کردیم. ای مکلفون خبر واحد را برای شما حجت کردیم. نه می‌گوییم ای مکلفون عالم، نه می‌گوییم ای مکلفون جاهل و شاک، ولی جامع.

سؤال: لا بشرط است در واقع.

جواب: شما هر چه گفتید. حالا اطلاق لا بشرط است، هر چه گفتید در اطلاق. پس اطلاق اشکالی ندارد، بله اگر این جا اطلاق چه بود؟ جمع القیود بود، یعنی باید توجه کند و بگوید ای مکلفون که بعضی‌ها پتان ...، توجه کند به این مکلف‌هایی که عالم به این حکم هستند و مکلفونی که جاهل به این حکم هستند و شاک در این حکم هستند. خب این یک کار زائدی بود که از مولی سر زده بود. برای این که برای عالم‌ها وجهی ندارد. یک لحاظ زائد بود، یک عمل زائد بود، یک فعل بلافاصله بود. یا اگر اطلاق رفض القیود بعد لحاظ القیود بود. یعنی وقتی می‌خواهد مطلق بگوید ناچار است قیود را لحاظ کند، رفض کند. در نظر بیاورد و بعد رفض کند، این هم لغو بود و ...، اما اگر نه، شما حکم را ببر روی طبیعت و هیچ نمی‌خواهد کاری بکنی. آن مقدمات حکمت برای مقام اثبات است. یعنی ما می‌خواهیم بفهمیم آن مطلق است یا نه. مقدمات حکمت برای ماست نه برای خود مطلق. مطلق چه کار می‌کند؟ طبیعت را نگاه می‌کند حکم را می‌برد روی آن. ما بخواهیم بفهمیم این کار را کرده یا نه باید بگوییم در مقام بیان است، مقدمات حکمت را تطبیق کنیم و بفهمیم که این، اطلاق مقصودش بوده است و مطلق بوده.

سؤال: اراده جدی مشرّع نسبت به عالم به خلاف یا جاهل ...

جواب: اشکالی ندارد، ما اطلاق اراده کردیم. همین که حکم روی این ...

سؤال: ...

جواب: این، فعل زائد است.

سؤال: ...

جواب: به طبیعت اراده جدی دارد. حالا انطباق بر آن هم بشود، خب بشود، چه لازم می‌آید؟ مگر انحلال است، مگر نسبت به هر منحلّ الیه اراده جدا دارد؟ نه، طبیعت را اراده کرده و گفته آب پاک است. آب خب بر این منطبق است، بر آن منطبق است، بر آن هم منطبق است. گفته خبر واحد حجت است. هم بر این که عالم است، هم بر آن منطبق است. منطبق است بر آن. آن چه اراده کرده طبیعت است و آن انطباق دیگر یک امری قهری است، خب باشد. طوری نمی‌شود. آخر شما برهان‌تان لغویت است. لغویتی لازم نمی‌آید.

این اشکالی که عرض می‌کنم هم اشکال بنایی است و هم مبنایی است.

اما بنایی است، خود این بزرگان به ما یاد دادند در جاهای دیگر. گفتند آقا اطلاق که اشکال ندارد، لغویتی از آن لازم نمی‌آید. به همین بیانی که توضیح دادیم. پس این علی مبناکم درست نیست.

و اما مبنایی هم اشکال دارد که حالا اگر کسی از این‌ها قبول ندارد، ما مبنائاً می‌گوییم نه، اشکالی ندارد پس این برهان که یک برهانی است که خیلی به آن توجه می‌شود و براساس این برهان خیلی جاها این مکتب محقق نائینی از آن استفاده می‌کند و غیر این‌ها که آقا اهمال محال است پس بنابراین باید تقیید باشد با همان بیانی که عرض کردیم. به این بیانی که عرض کردیم این بیان مخدوش است.

جواب دوم: (۲۶:۰۰)

بیان دوم این است که اگر ما قائل به خطابات قانونی شدیم کالاماً قدس سره حتی آن اطلاق وسیع‌تر از این می‌شود که اشکال کردیم. حتی اطلاق شامل آن موردی هم بشود که عالم به مخالفت این اماره با واقع است اشکالی ندارد. می‌گوید: آقا، ای آدم‌ها، ای مکلفون خبر واحد حجت است. خب حالا شامل چه کسی می‌شود؟ هم عالم به وفاق و به حکم واقعی، هم عالم به خلاف این حکم در واقع، هم شاکِ نسبت به حکم، همه را

شامل می‌شود. خب اشکالی ندارد. همان طور که مرحوم امام فرموده خطابات قانونی عاجز را شامل بشود اشکال ندارد. «ایها الناس صلوا»، ایشان می‌فرماید ایها الناس شامل عاجز هم بشود، غیر قادر، اشکالی ندارد، خطاب قانونی است.

خب کسانی که این را قبول دارند حالا درسته یا درست نیست در محل خود این مبنا. ولی این هم یک مبنای مهمی است که عده‌ای قائلند. بعضی‌ها می‌گویند حتی آقای آخوند هم قائل به این مبنا است و این مسلک اختصاص به محقق امام قدس سرهما ندارد. آقای آخوند هم از کلمات‌شان استفاده می‌شود که ایشان هم قائل به خطابات قانونی است که در خطابات قانونی این شرایط عامه تکلیف شرط نیست. و اشکالی ندارد.

خب بنابر آن مبنا هم این جا می‌توانیم بگوییم که خب این برهان درست نیست. چه اشکالی دارد ما فرض کنیم اطلاق را. بله تأیید به خصوص عالم غلط است. تقیید به خصوص عالم به خلاف هم غلط است. اما اطلاق که شامل هم آن‌ها بشود، هم شاک بشود، این دیگر چه اشکالی دارد. بنابراین علی هذا المسلك هم ثابت نمی‌شود که برهان بگوید حتماً شک اخذ شده. منتها این اشکال دیگر اشکالی است صرفاً مبنایی و ممکن است عده‌ای به خصوص مستدل معظم که محقق خوبی باشد این مبنا را قبول ندارد. ایشان قائل نیست به این مبنا. یا شهید صدر که این استدلال و این برهان را قبول فرموده، ایشان هم قائل به این مبنا؛ به خطابات قانونیه به این شکل نیستند.

سؤال: استاد فرق بین بیان اول که صرف آدم را می‌گویند با بیان دوم چیست؟

جواب: آن از باب این بود که لغویت لازم می‌آید. ممکن است کسی بگوید آقا من خطابات قانونی را قبول ندارم اما برهان لغوبیتی که شما می‌گویید با آن اولی...، بیان اول این بود که برهان لغویت را اشکال می‌کرد. می‌گفت امر لغوی لازم نمی‌آید چون امر لغو چه بود؟ این بود که فعلی بلائمره، بلافائده سر بزند از مولی. فعل زائدی سر نزده. مطلق گفته و این مطلق اتفاقاً آن را هم نشان می‌دهد. مثل همان مثالی که زدم، آینه را بلند کرده که زید را نشان بدهد، خب عمرو و بکر و خالد را هم اتفاقاً نشان می‌دهد.

وقتی حکم را برد روی مطلق، قهراً شامل آن اطراف می‌شود. انطباق بر آن‌ها هم پیدا می‌کند اما کار اضافه‌ای او نکرده. همان کاری که برای هدف اصلی‌اش کرده، خود به خود خب شامل آن‌ها هم شده. آن در اشکال اول است. در اشکال دوم این است که اصلاً خطابات قانونی چون خطاب به فرد خاصی نیست، به شخص خاصی نیست، دارد قانون جعل می‌کند. حالا هر کس دید قانون بر او منطبق می‌شود و فایده دارد، می‌رود عمل می‌کند، هر کس نه، عمل نمی‌کند.

سؤال: می‌خواهم بگویم یعنی این دو تا یکی نمی‌شود؟

جواب: نه، دو تا یکی نیست، دو تا دو تا است. چون دو تا وجه دارد. منشأ مطلب دو تا وجه است، دو امر است.

خب این اشکال اساسی اول که به خاطر این اشکال ما این برهان را محل مناقشه می‌دانیم و تمام نمی‌آید به نظر.

دو اشکال دیگر هم در کلمات نسبت به این برهان شده.

جواب سوم: (۳۷:۳۰)

اشکال اول از آن دو اشکالی که در کلمات به این برهان شده این است که مقتضای این برهان این نیست که اخذ شک باید بشود. مقتضای این برهان این است که باید شک مورد ملاحظه باشد ولو موردأ. مورد، شک باشد. و فرق است بین این که شک قید باشد یا مورد باشد. همان طور که در تعریف قید گفتند در قید تقید جزء و قید خارجی. تقید جزء است. یعنی دایره موضوع ضیق می‌شود، مقید است. اما مورد این جور نیست، در موضوع ضیقی ایجاد نمی‌شود اما مورد با آن است. مثلاً مثال بزنیم برای مورد؛ یک وقت این آیات شریفه قرآن مخاطبش کیست؟ مخاطبش انسان‌ها هستند اما انسان‌های موجود فی العالم فی هذه النشأة یا نه انسان‌هایی که قهراً موردشان، جای‌شان فعلاً این جا است. مولی یک وقت قید می‌زند می‌گوید ای آدم‌هایی که در این نشئه دنیا موجود هستید حکم‌تان این است. این قید دارد. یک وقت نه، این قید را نمی‌زند ولی چون

خطاب به این‌ها دارد می‌کند، این‌ها چه کسانی هستند؟ این‌ها همین‌هایی هستند که در این نشئه موجودند. به مرده‌ها که رفتند از این جا که خطاب نمی‌کند. بله این برهان می‌گوید چه؟ این برهان می‌گوید نمی‌شود برای کسی که عالم است مثل کسی که مرده؛ چه عالم به وفاق، چه عالم به خلاف، برای این‌ها نمی‌شود، مثل آدمی که مرده یا هنوز دنیا نیامده نمی‌شود گفت ایها المكلفون، ای آدم‌ها، ای آدم‌هایی که هنوز نطفه هستید و خلق نشدید یا آدم‌هایی که مریدید و رفتید. این که نمی‌شود گفت. ای آدم‌ها یعنی همین آدم‌هایی که الان هستید در این نشئه. این جا هم که دارد می‌گوید ای مردم خبر واحد حجت است، قهراً یعنی ای مردمی که شک دارید، و نمی‌دانید چه جوری است، متحیر هستید، نه آن‌هایی که می‌دانید حکم چیست یا می‌دانید حکم غیر از این است. ولی این شک مورد است، این در کلمات محقق نائینی قدس سره تخلصاً کأنّ از این اشکال وجود دارد، در بعضی کلمات مرحوم امام رضوان الله علیه در انوار الهدایه وجود دارد که شک در اصول عملیه مورد است، نه قید است. بنابراین این برهان اگر ما هم قبول بکنیم مفادش و مقتضایش این نیست که اخذ شده شک در موضوع، بلکه مفادش همین است که...، لازمه‌اش این است که بگوییم برای این که آن چیزها لازم نیاید موردش این باشد. مورد هم که باشد دیگر لغویتی نیست چون بالاخره مخاطب این‌ها هستند. نه آن‌ها که عالم به آن طرف هستند، یا عالم به این طرف هستند. این مطلبی است که گفته شده.

اشکال جواب سوم: (۳۴:۵۳)

از این مطلب شهید صدر جواب داده، محققین دیگر جواب دادند، این اشکال را مطرح کردند و جواب دادند، گفتند که بالاخره این مورد بودن این تغییر در عبارت است. بالاخره ما سؤال می‌کنیم که این ملحوظ هست، باید در این باشد، یا اوسع است موضوع؟ این که شما می‌فرمایید قید نیست ولی مورد هست، مقصودتان چیست از این که مورد است؟ یعنی مورد ملاحظه هست یا نه؟ اگر مورد ملاحظه نیست خب اشکال برمی‌گردد. اگر مورد ملاحظه هست خب پس اخذ شده. بنابراین، این کاری را حل نمی‌کند که

شما می‌گویید مورد است. چون سؤال ما این است که این جاعل بالاخره دارد حکم را برای چه کسی جعل می‌کند؟ برای آن که مفروض این است یعنی اگر بخواهیم توصیفش بکنیم، حالش را بیان بکنیم درسته آن قید را اخذ نکرده ولی این شخصی که نه عالم به آن طرف است، نه عالم به این طرف. پس یعنی شاک. اسمش را نیاور، خودش را بیاور هست. نمی‌گویی شاک اما همین است دیگر. پس برای شاک اخذ شده، پس امارات هم برای شاک است. اما اگر شما می‌خواهید بفرمایید که نه، اخذ نشده و موضوع اعم است خب این اشکال همان اشکال‌های لغویت است و آن اشکال‌ها خواهد آمد.

پس بنابراین، این مطلب تمام نیست. این به این نحو تخلص جستن تمام نیست. از برهان بخواهید این جور تخلص بجویید.

سؤال: ظاهراً مقصودش این است که شاک اخذ نشده اما شک اخذ شده.

جواب: شاک اخذ شده؟

سؤال: شاک اخذ نشده اما شک اخذ شده.

جواب: نه، شاک که اخذ شد، شک هم اخذ شده دیگه. یعنی ای شاک، ای کسی که ذو شک هستی، برای تو شک وجود دارد.

جواب چهارم: (۳۸:۱۲)

اشکال دیگر که این جا هست این است که آقا این که شما این طرف برهان اقامه کردید بر این که باید شک اخذ شده باشد، اتفاقاً ما برهان داریم که این جا ممتنع است اخذ شک در امارات. حالا آن برهانی که ما می‌گوییم یا باید جواب از آن بدهید یا در مقابل برهان شما ما برهان داریم بر این که اخذ شک ممتنع است. چرا؟ چون گفتند اخذ شک در امارات ینجر و یؤدی الی التناقض. چون امارات در حقیقت معتبر است به عنوان این که طریق است و شارع کسی را که اماره برای او اقامه شده آن را عالم می‌داند. خب

بگوید ای شاک، ای کسی که تو را دارند شاک فرض می‌کنند و تو شاک هستی، تو عالمی. حفظ کند، تحفظ کند بر شاک بودنش و بعد بگوید تو عالمی. ای شاک در وجوب دعا عند رؤیة الهلال، حالا که خبر زراره پیش تو قائم شد بر وجوب دعا عند رؤیة الهلال، تو عالم به وجوب دعا عند رؤیة الهلال هستی. ای شاک تو عالمی. پس بنابراین مولی لازم دارد این جا فرض بکند که همین جا شک وجود دارد، هم علم وجود دارد و این لایمکن.

این همان اشکالی است که این جا شده تا ببینیم آیا این جواب دارد یا جواب ندارد و للكلام تتمه ان شاء الله.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۳ - ۱۳۹۴/۰۶/۲۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا اَبی القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در فوارق اصول و امارات بود، فارق اول این بود که در باب اصول مأخوذ در موضوع، شک در حکم واقعی است ولی در باب امارات شک مأخوذ نیست. و این خودش هم آثاری دارد که اشاره شد قبلاً.

این فرق توضیح و این‌هایش گذشت و بر این فرق اشکالی شده.

اشکالات فرق اول:

اشکال اول: برهان می‌گوید که در امارات هم شک باید اخذ بشود

اشکال اول این بود که درسته که در ادله لفظیه داله بر حجیت امارات شک اخذ نشده، این را قبول داریم اما برهان اقتضاء می‌کند که در این جا هم شک اخذ شده باشد. بنابراین در باب اصول هم به حسب مقام اثبات شک اخذ شده، و هم آن جا برهان

می‌گوید باید شک اخذ شده باشد. در امارات اگر در مقام اثبات نشده ولی برهان این جا می‌گوید باید شک اخذ بشود. چرا؟ چون اهمال ثبوتی که معقول نیست پس بنابراین جاعل یا باید مطلق باشد یا مقید باشد. مقید بخوهد باشد، مقید به خصوص حال علم به واقع که لغو است، به خصوص جهل به واقع که اُشنع است. چون هم لغو است، هم کار غلطی است. القاء فی المفسده لازم می‌آید، تفویت مصالح لازم می‌آید. تو می‌دانی واقع این نیست ولی به این اماره عمل بکنی. و اگر بله مقید به شک باشد خب ثبت مدعانا. اگر هم بخوهد مطلق باشد بین عالم به خلاف و عالم به وفاق خب همان اشکال قبلی است. اگر بخوهد مطلق باشد بین عالم به وفاق، عالم به خلاف و شک این هم باز غلط است به خاطر این که همان دو اشکالی که در آن مورد بود باز وارد می‌شود. بنابراین از این صور شش گانه فقط آن که قابل تصور هست و ممکن است همین است که مقید به شک کرده باشد. بگوید ایها الشاک فی الحکم الواقعی خبر واحد ثقه برای تو حجت است.

بنابراین آن جا گفته که: اذا شککت کل شیءٍ لک حلال حتی تعلم أنه حرامٌ بعینه، شک اخذ کرده، این جا هم به برهان می‌فهمیم که شک اخذ کرده پس این فارق درست نیست. این مطلبی است که بزرگانی مثل محقق خویی، مثل محقق شهید صدر و غیر واحدی از اعظم فرموده‌اند.

جواب‌های اشکال اول: (۳:۴۴)

به این ایراد و اشکال وجوهی از مناقشه هست که باید بررسی کنیم.

جواب اول:

مناقشه اول که دیگر هفته قبل عرض کردیم این بود که این برهان باطل است. چون لنا این که نختار این که برای جامع بین عالم به وفاق، عالم به خلاف و شک اخذ شده. و آن محذوراتی که شما گفتید لازم نمی‌آید چون اطلاق جمع قیود نیست تا بگوئید لغو لازم می‌آید. یا رفض القیود بعد لحاظ القیود نیست تا بگوئید این لحاظها لغو است

بلکه اطلاق جعل الحکم علی الطبیعۃ است. حکم بر طبیعت که جعل شد، خود به خود آن جاهل را و آن عالم به وفاق و عالم به خلاف را می‌گیرد، شاک را هم می‌گیرد. هیچ مؤونه‌ای هم بر مولی لازم نمی‌آید که کار لغوی انجام داده باشد. نعم، اگر بخواهد شامل نشود یک کار اضافی باید بکند، آن چه لزومی دارد کار اضافی را بیاید انجام بدهد و عملاً هم که خطایی، موجب اغراء و چیزی نمی‌شود. آن که عالم است خب حالا عالم است دیگر. این هم که دارد همان را می‌گوید. آن هم که عالم به خلاف است قهراً دنبال این نمی‌رود و به همان واقعی که یقین دارد عمل می‌کند.

این اشکال اول که این اشکال لا مناص منه؛ قابل دفع نیست. این اشکال به این استدلال وارد است.

سؤال: ...

جواب: بالاخره یک کسی باید به ذهنش آمده باشد.

جواب دوم: (۵:۳۸)

ایراد دومی که بر این برهان شده، یعنی بر این اشکال اول، این است که مقتضای این برهان این نیست که شک اخذ شده. بله این برهان می‌گوید نمی‌شود شک ملحوظ اصلاً نباشد. خب به این درست می‌شود که موردش شک باشد. بخواهد قید باشد، تقید جزء و قید خارجی می‌شود. نه، لزومی ندارد که تقید جزء باشد، نه در این ظرف به همان تعبیری که آقای آقا ضیاء در قضیه حینیه دارند که تقید نیست، مثل این که مثلاً ما الان داریم در محضر شما حرف می‌زنیم، مخاطب ما الجالسون فی هذا المكان هستند اما این یک قضیه حینیه است، یعنی ... اتفاق این جوری افتاده، نه الجالسون فی هذا المكان قید برای مخاطب باشد. این وجود دارد. این جا هم همین جور است. این مطلب هم در کلمات بزرگانی هست منهم محقق نائینی قدس سره.

اشکال جواب دوم: (۶:۵۱)

این هم جوابش این است که بالاخره این اشکال وارد نیست بلکه مقتضایش تقیید است در واقع. این تغییر در عبارت است. چون ما سؤال می‌کنیم بالاخره آن چیزی را که مولی موضوع قرار می‌دهد اهمال دارد یا ندارد. وقتی یاخذه موضوعاً چگونه اخذش می‌کند. بالاخره آن را دارد موضوع قرار می‌دهد، به آن دارد توجه می‌کند و حکم را می‌آورد روی آن. می‌گوید الخبر الواحد. این جا که دارد الخبر الواحد را به آن توجه می‌کند، اهمال که نمی‌شود داشته باشد. پس یا الخبر المطابق للواقع باید مقصودش باشد یا الخبر المخالف للواقع باید مقصودش باشد، یا جامع باید مقصودش باشد یا الخبر المشکوک مطابقته للواقع و عدمه باید مقصودش باشد. این نسبت به موضوع حکم. و نسبت به آن موضوع هم که مخاطب باشد، بالاخره آن مخاطب این که دارد حجیت خبر را برای او جعل می‌کند، آن شخص، العالم بكذا، العالم بكذا یا الجامع بینهما یا الشاک است. این که مسأله را حل نمی‌کند که شما بگویید مورد است. بنابراین اشکال دوم تمام نیست.

سؤال: ...

جواب: قضیه حینیه کار را حل نمی‌کند.

سؤال: ...

جواب: نه قضیه حینیه داریم ولی قضیه حینیه آن برهان را جواب نمی‌دهد. آن برهان می‌گوید حینیه هم باشد باید مقید باشد.

سؤال: ...

جواب: نمی‌شود. حین یعنی در حین این. اما این حین در این جا از آن جاهایی است که نمی‌شود قید نباشد. این قید از آن قیدهایی است که نمی‌شود قید نباشد.

سؤال: این، انکار حینیه می‌شود.

جواب: در این جا اشکالی ندارد. این جا نمی‌شود آن صرفاً حینی باشد، نه مطلقاً.

جواب سوم: (۹:۰۹)

مناقشه سوم این است که در مقابل این برهانی که شما می‌آورید و می‌گویید باید مقید به شک باشد موضوعات امارات، ما برهان دیگری داریم که آن می‌گوید محال است مقید شدن به شک در باب امارات. بنابراین این جا دو تا برهان در مقام هم هست. یا موجب تردید ما می‌شود چون دو تا برهان که نمی‌شود که صحیح باشد. می‌فهمیم که یکی از این برهان‌ها غلط است علی سبیل منع الخلو. یا اگر این برهانی که الان بیان خواهیم کرد درسته پس بنابراین آن برهان قبلی می‌فهمیم آن باطل است ولو نفهمیم علت بطلانش چیست. علم اجمالی پیدا می‌کنیم به این که در آن یک نقصی هست. یک خللی در آن هست. چون برهان وقتی تمام بود، دیگر نمی‌شود برهان دیگری که برخلاف آن است تمام باشد. آن برهان مقابل این حتماً یک نقصی در آن هست ولو من نفهمم نقصش کجاست، ولی می‌فهمم، علم اجمالی پیدا می‌کنم که آن یک جایش خراب است، یکی از مقدماتش خراب است.

آن برهان چیست؟ این است که مجعول در باب امارات تتمیم کشف است و اعتبار عالم شدن من قام عنده الاماره است. کأنّ شارع می‌گوید وقتی خبر زراره قائم شد تو دیگر عالمی، تو می‌دانی. پس اعتبار علمیت می‌کند. این اعتبار علمیت که مجعول در باب امارات هست با اخذ شک در موضوع تنافی دارد، تناقض دارد. اگر عالم است دیگر معنا ندارد که فرض بکنی شاک. بگویی ای شاک در این که نماز جمعه در عصر غیبت واجب است یا واجب نیست، ای شاک در این مطلب، تو عالم به این مطلب هستی. این یعنی جمع بین متنافیین.

پس بنابراین چون مجعول در باب امارات امری است که لایجتمع مع الشک پس بنابراین اخذ شک این جا ممتنع است. این هم به خدمت شما عرض شود که اشکال سومی که بر این حرف یعنی بر آن برهان وارد می‌شود.

اشکال‌های جواب سوم: (۱۱:۳۵)

خب از این مطلب به سه جواب ممکن است جواب داده بشود که باید به آن توجه کنیم.

اشکال اول:

جواب اول این است که این حرف مبنی بر این است که ما بگوییم مجعول در امارات جعل علمیت است، تتمیم کشف است کما ذهب الیه المحقق النائینی. اما اگر کسی بگوید مجعول در باب امارات، جعل معذّریّت و منجزّیت است. شارع می‌گوید من خبر ثقه را حجت قرار دادم یعنی اگر اصابه به واقع کرد من آن را منجزّ واقع قرار دادم، دیگر آن واقع گردنگیر شما می‌شود. فردای قیامت نمی‌توانی انجام ندادی عذر داشته باشی. می‌گویم خبر واحد بود آن را تنجیز کرده بود. و آن را معذّر قرار دادم در جایی که مخالف با واقع باشد. اگر اعتماداً بر این خبر واحد ثقه ترک کردی یک عملی که در واقع معلوم شد واجب است، یا انجام دادی یک عملی را که در واقع معلوم شد حرام است، این عذر است برای تو. جعل معذّریّت، کما هو مسلک المحقق الخراسانی فی بعض کلماته.

خب اگر این جوری شد دیگر جعل منجزّیت و معذّریّت با شاک تنافی ندارد. نمی‌گویم تو شک نداری که، تو شک داری اما آدم شاک می‌شود معذّر و منجزّ داشته باشد. مثلاً در شبهات حکمیه قبل الفحص شک دارد دیگر. اما همان جا منجزّ دارد. بعد از این که فحص کرد معذّر می‌شود. اگر فحص کرد و به دلیل هم نرسید معذّر می‌شود با این که شاک است. بنابراین جعل معذّر و منجزّ با حفظ شک و این که موضوع را شاک قرار بدهد تنافی ندارد.

یا اگر گفتیم مجعول در باب امارات عامل معامله هست که این هم مسلک عده‌ای است. یعنی شارع می‌گوید با مؤدای اماره معامله واقع را بکن، عامل معامله‌الواقع مع المؤدی الأمارات. اگر فهمیده بودی، خودت یقین پیدا کرده بودی که مثلاً نماز جمعه واجب است چه کار می‌کردی؟ امثال می‌کردی، می‌رفتنی نماز جمعه می‌خواندی، ترک

نمی‌کردی. حالا که زراره دارد می‌گوید نماز جمعه واجب است ولو تو یقین پیدا نمی‌کنی اما عامل مع این مؤدای خبر زراره معامله واقع را. مثل این که به واقع رسیدی. بدون این که اعتبار کند تو عالم هستی. نه، نمی‌گوید تو عالم هستی اما می‌گوید عامل معامله الواقع با این. خب اگر این را هم گفتیم باز تنافی با ... می‌گوید ایها الشاک؛ تو شاک هستی ولی این جور. مثل این که می‌گوید شک بین ثلاث و اربع داری فاین علی الاربع. اشکالی که ندارد. با این حفظ شک را می‌کند ولی می‌گوید این عمل را انجام بده. فاین علی الاربع. این جا هم می‌گوید عامل معامله الواقع.

و یا این که اگر گفتیم مجعول در باب امارات تنزیل مؤدی است منزله واقع. یعنی می‌گوید این مؤدای اماره را من نازله منزله واقع کردم. آن را واقع عنوانی قرار دادم. یعنی این را واقع می‌انگارند در محیط تشریح، در محیط قانون‌گذاری. خب اگر این هم باشد که مثلاً مسلک محقق اصفهانی قدس سره هست، این مسلک هم باشد باز این حرف نمی‌آید. بنابراین، این اشکال مبنی است علی یک مبنای خاطئ به نظر آن‌ها. و حرف مبنایی است، البته هر کسی باید طبق مبنایش این جا ملاحظه کند. اگر مبنایش از آقای نائینی باشد، خب بله. اما اگر این طور نباشد این حرف تمام نیست. این جواب اول.

اشکال دوم: (۱۶:۰۱)

جواب دوم که این جواب اساسی همین جواب دوم است و در کلمات محقق خوبی به مناسبت‌هایی آمده، آن این است که در تناقض و تهافت چه ما لازم داریم؟ وحدات ثمانیه بلکه بیشتر. حالا هشت تای آن معروف شده لازم است. و این جا چنین وحدتی وجود ندارد. این جا آن که مأخوذ در ناحیه موضوع است شک وجدانی است، و آن که مجعول است علمیت تعبدی است. می‌گوید ای کسی که وجداناً شاک هستی اما من تو را تعبداً قانوناً عالم می‌پندارم، بعد از این که خبر واحد ثقه بر تو قائم شد. این چه تناقضی با هم دیگر دارد؟ یکی‌اش وجدانی است، یکی تعبدی است. بنابراین نه تناقض است، نه تضاد است. چیزی این جا نیست. این جواب اساسی است.

این جواب دیگر هر کسی هر مبنایی هم داشته باشد دیگر این جواب می‌تواند بدهد. آن شک با این تفاوت می‌کند.

اشکال سوم: (۱۷:۲۴)

آخرین جواب در این باب این است که ما در بعضی از ادله داله بر امارات قید شک داریم، آن هم در بهترین ادله‌هایش مثل کتاب «فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل/۴۳) هم برای باب حجیت خبر واحد به این استدلال شده، هم در باب تقلید به آن استدلال شده که هر دو اماره است. آن جا قول مجتهد اماره است، آن جا إخبار روات از معصومین علیهم السلام اماره است. خب «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» پس ما در لسان شارع می‌بینیم اخذ شده و وقوع شیء دلالت می‌کند بر امکانش، اگر امکان نداشت که واقع نمی‌شد، خدا چه جور می‌فرماید این را، چه جور اخذ می‌کرد. این هم جواب سومی است که داده شده.

آیا این جواب سوم تمام است یا تمام نیست این یأتی ان شاء الله در ایراد بعدی.

بنابراین از این برهانی که خواست این برهان را در مقابل آن برهان قرار بدهد، ایراد سوم این بود که این برهان را در مقابل آن برهان می‌خواست قرار بدهد و بگوید یا موجب علم اجمالی ما می‌شود که یکی از این دو تا خراب است پس نمی‌توانیم به آن اتکاء بکنیم، یا اگر ایمان داریم به این برهان ثانی، می‌فهمیم برهان اول یک جایش خلل دارد. خللش هم ممکن است همان باشد که ما در ایراد اول گفتیم، در اشکال اول گفتیم. این ایراد اول و ما يتعلق به.

اشکال دوم بر فرق اول بین اصول و امارات: در موضوع بعضی از ادله

امارات شک اخذ شده (۱۹:۲۲)

ایراد ثانی بر این فارق این است که گفته شده است این مطلب که شما می‌گویید در باب اصول شک اخذ شده ولی در باب امارات شک اخذ نشده این خلاف واقع است. در

بعض ادله امارات شک در آن اخذ شده مثل همین که خواندیم. همین آیه مبارکه. «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». پس این فارق خلاف واقع است که دارید می‌گویید. این اشکال از محقق خوبی قدس سره هست در باب قطع این را فرمودند، به مناسبتی.

جواب اشکال دوم: (۱۷:۲۰)

آیا این فرمایش یعنی اشکال وارد هست یا وارد نیست؟ حق این است که این اشکال وارد نیست حتی علی مبنای خود ایشان. چون همان طور که خود ایشان بعداً فرموده‌اند در باب ادله حجیت خبر واحد، این حرف را در قطع زدند. اما در باب ادله حجیت خبر واحد وقتی به این آیه می‌رسند می‌فرمایند نمی‌شود به این آیه برای حجیت خبر واحد استدلال کرد. چرا؟ چون دو قرینه در این آیه وجود دارد که «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» معنایش این است که «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ حتی تعلموا» بپرسید از اهل ذکر تا بدانید. و این بدانید دیگر اماره ظنیه نیست. یعنی حتی اگر قطع پیدا کنید. اصلاً کاری به امارات ظنیه ندارد. می‌گوید اگر نمی‌دانید بروید از اهل ذکر بپرسید تا آگاه بشوید، عالم بشوید، قاطع بشود، موقن بشوید. قرینه‌اش چیست؟

یک قرینه این است که چون تعلیق کرده سؤال را بر ندانستن یعنی اگر درد ندانستن را دارید این درمانش هست. اگر نمی‌دانید، دردتان این است، خب بروید بپرسید از اهل ذکر تا بدانید. یعنی آن دردتان از بین برود. ظهور عرفی این کلام به خاطر این تعلیق همین است. این اولاً.

ثانیاً مورد این آیه شریفه یهود هستند و مسأله نبوت رسول خداصلی الله علیه و آله است. شما اگر شک دارید بروید از اهل ذکرتان که یکی از مصادیقش همان علما و بزرگان یهود هستند و نصارا هستند، بروید از آن‌ها سؤال بکنید، می‌گویند به شما، در تورات، در انجیل به این آقا بشارت داده شده، این علما برای او ذکر شده، این علما

الان در او هست. خب بروید بپرسید تا یقین پیدا کنید. خب باب اصول دین و عقاید که دیگر باب اتکاء بر امارات ظنیه نیست. آن جا باب تحصیل یقین است. بنابراین به این قرینه هم باز این آیه شریفه مربوط به امارات نیست. نمی شود به این آیه شریفه نه برای حجیت خبر واحد استدلال کرد، نه برای حجیت تقلید و قول مجتهد برای مقلد. این آیه اجنبی از این دو باب است، مطلب دیگری را دارد می فرماید و لا اقل هم اگر تردید بکنیم، ظهور در آن که در باب امارات هست ندارد. فوقش ابهام دارد. فلایمکن الاستناد الیها برای این که بگوییم در یک موردی از امارات اخذ شک شده است.

سؤال: استاد اولاً اگر سؤال با واسطه هم باشد باز «فستلوا» محقق شده دیگر.

جواب: بله. ولی باید یقین بیاورد.

سؤال: با واسطه، چند تا واسطه.

جواب: باشد اشکالی ندارد. مثل این که تواتر بشود، مثل این که این قدر عده زیادی نقل می کنند که تواتر می شود. واسطه که موجب عدم علم نمی شود. الان ما اخباری که به دست ما رسیده برای ولایت امیرالمؤمنین سلام الله علیه چیست؟ بلاواسطه است؟ اخبار غدیر و غیر ذلک این ها بلاواسطه است؟ ده تا واسطه خورده. ولی این قدر زیاد است که موجب یقین است.

خب توجه می فرمایید که آن کسی که در آن ایراد قبلی می گفت در باب امارات اخذ شک ممتنع است، این جا چه می گوید؟ این هم دلیل دیگری بر این می شود که این آیه را نتوانیم این جوری معنا کنیم. می گوید آقا اخذ شک که ممتنع است پس خود این که اخذ شک این جا شده است، این یا اخذ شک نشده و یا این که خب ظهور است. لفظ که در مقابل برهان نمی تواند مقاومت بکند. باید توجیه بکنیم. اگر کسی آن برهان برایش تمام بشود که بگوید اخذ شک در مورد امارات ممکن نیست، خب آن را جواب دادیم. ولی اگر کسی آن جاها این حرف را می زند خب این هم یک راه تخلص برای اوست که می گوید بله باید توجیه کرد این جا را. این هم ایراد ثانی.

سؤال: حاج آقا جواب دوم شاید پاسخ داده بشود که حالا این رسالت پیامبر مورد آیه است و ...

جواب: شما می‌دانید که اخراج مورد من اقبح القبائح است.

سؤال: ...

جواب: خب بله دیگر چرا، این آیه اصلاً برای این جهت نازل شده و مورد خودش را نمی‌گیرد.

سؤال: ...

جواب: می‌گویید نمی‌گیرد دیگر. چون نمی‌گوید که بروید حتی تعلموا.

سؤال: اعم از علم است.

جواب: یعنی جابه جا.

سؤال: در مورد اعتقادات باید علم حاصل بشود و در مورد غیر اعتقادی همان حجت باید قائم بشود.

جواب: اعم درست نیست برای آن‌ها هم بگویید. آخر برای آن که آیه نیامده بگوید که.

سؤال: بله در مورد آن‌ها بله. آن‌ها ...

جواب: آیه که نیامده بگوید. شما اگر این کار را بخواهید بکنید باید بگویید یک دلیل خارجی بیاید بگوید بله آن جا من مطلق گفتم ولی حواست باشد در عقایدش باید بروی یقین پیدا بکنی. آن وقت آیا این با مقام احتجاج و آیه جور در می‌آید که بله حالا تازه یک چیزی ...

سؤال: خصوصیت مورد یعنی همین ...

جواب: نه.

سؤال: خصوصیت مورد این است که باید علم حاصل شود و الا...

جواب: نه آن که می‌گویند این است که شما گفتید «زید العالم اکرمه» یعنی «اکرم العالم» آن جا است که می‌گویند العبرة بعموم الوارد. درسته شما از زید عالم سؤال کردید ولی آن دارد می‌گوید به مناسبت این سؤال شما دارد یک قانون کلی می‌گوید. آن جا درسته. اما در این مورد اولاً چون تعلیق کرده اگر درد نادانی داری خب برو بپرس. یعنی این پرسیدن آن درد را دوا می‌کند، آن نادانی را.

البته این جا یک حرفی هست که حالا من این را هم نوشته بودم که حالا یادم رفته بود بگویم، شما گفتید. بعضی‌ها گفتند واژه علم اصلاً در شریعت یک واژه فلسفی نیست. موضوع له در لغت و در استعمالات شرع آن نیست که در فلسفه گفته می‌شود که احتمال خلاف در آن نیست. مؤدای امارات هم علم است. علم همان جایی است که صد درصد هست و احتمال خلاف در آن نمی‌دهی، هم آن جایی است که ...، فلذا اگر یک نفر به شما خبر داد که آدم ثقه‌ای و مورد اعتمادی است می‌گویی می‌دانم. می‌دانم تعبیر می‌کنی و بعضی‌ها قائلند که این در باب انسداد است که خوانده نمی‌شود. ولی مطالب مهمی در باب انسداد بحث شده. یکی همین است که آیا ما در اصول عقاید همه‌اش آن قطع فلسفی را می‌خواهیم یا نه. عده‌ای می‌گویند نه. همین علم را می‌خواهیم ولی این علم، آن علم نیست. یک ذره ممکن است احتمال خلاف هم توی آن باشد ولی علم است، کافی است. خب این دیگر مبنایی است. اگر کسی مثل محقق نائینی بگوید علم این جور است فلذا ایشان خروج این موارد را، موارد امارات را از آیات ناهیه عن العمل بالظن خروج تخصصی می‌داند. «إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ»، «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» می‌گوید موارد اماره اصلاً علم است، ظن نیست. تخصصاً خارج است. و هكذا شیخنا الاستاد در تسدید الاصول دام ظلّه ایشان هم همین را نقل می‌کنند. می‌گوید علم است این‌ها. خب اگر این جوری گفتیم «فَسْئَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» یعنی بروید علم پیدا کنید ولی این علم یعنی چه؟ شما علم فلسفی معنا

می‌کنید. آن نه. بنابراین اگر این جوری گفتیم آن وقت این دیگر ...، این جواب مبنی بر این است.

سؤال: ...

جواب: ببینید نمی‌شود این جا این حرف را زد. این آیه خود این آیه بلا ضم ضمیمه دارد با یهود محاجه می‌کند و اتمام حجت بر آن‌ها می‌کند. دیگر ضم ضمیمه‌ای ندارد که بگوییم نه، باید یقین برویم پیدا بکنیم. پس این جا اگر حرف این است که ما در عقاید یقین می‌خواهیم، خود خدا، ضمّ ضمیمه هم دیگر ندارد. در این آیه که ضمّ ضمیمه نشده. پیغمبر هم که نمی‌تواند ضمّ ضمیمه بکند. چون خودش مورد کلام است که پیغمبر هست یا نیست. می‌خواهد بفرماید برای پیامبری این پیامبر که شما الان قبول ندارید که او نمی‌تواند تقیید کند آیه را و بگوید در آن شقش باید بروی یقین پیدا بکنید. چون خودش هنوز مورد نزاع است که این پیغمبر هست یا نه. حالا خدای متعال دارد به این‌ها می‌گوید اگر نمی‌دانید بروید چه کار کنید؟ بروید از اهل ذکر پرسید. به این‌ها دارد می‌فرماید. خب اگر معنایش این بشود که برو از امارات، این که می‌دانیم که در عقاید این چنین نیست که یک نفر ثقه بیاید بگوید این پیغمبر است قبول باید کرد. یک قول ثقه واحد بیاید بگوید این پیغمبر است که نمی‌شود قبول کرد. بنابراین در مورد آیه شریفه این چنین هست، تقیید هم نمی‌شود کرد، تخصیص هم نمی‌شود زد. چه کسی می‌خواهد تخصیص بزند؟ اگر خود خدا بزند که در قرآن مخصّص نیامده. اگر پیامبر می‌خواهد تخصیص بزند که آن اول نزاع است که این پیامبر هست یا نیست، در مورد یهود. پس این جا نمی‌شود معنایش را یک جور بکنیم که ...، باید بگوییم این جا معنای «إن كنتم لاتعلمون» همان معنای علم است. پس به قرینه مورد...، این فرمایش آقای خویی قرینه متینی است که این هم قرینه است. پس بنابراین ما این جا دو تا قرینه داریم بر این که این معنایش این است. حالا اگر این قرینه‌ها شما را قانع نمی‌کند لاقلاً جلوی ظهور در آن حرف مورد گرفته می‌شود که می‌گوید آقا این جا در اماره شک اخذ شده. لاقلاً این را درست می‌کند.

اشکال سوم بر فرق اول بین اصول و امارات: در برخی از اصول اثباتا و ثبوتا شک اخذ نشده (۳۲:۴۱)

و اما ایراد سوم بر این فرق این است که برعکس آن حرف قبلی می‌گوید آقا شما داری می‌گویی در اصول همه جا شک اخذ شده دیگر. ما به الامتیاز اصول این است که در موضوعش شک اخذ شده و ما به الامتیاز امارات این است که در موضوعش شک اخذ نشده. این حرف درست نیست. ما در اصول هم جایی داریم که هم اثباتاً شک در آن اخذ نشده، هم ثبوتاً نمی‌شود شک در آن اخذ شده باشد. آن هم کجاست؟ باب استصحاب.

مرحوم امام قدس سره در انوار الهدایه جلد ۱، صفحه ۱۱۷ فرموده:

«بل یمكن أن یقال: إنَّ أخذ الشکّ موضوعاً فی الاستصحاب غیر معقول؛...

اخذ الشک فی موضوع الاستصحاب غیرمعقول، خب استصحاب اصل است دیگر. البته ایشان استصحاب را اصل در آن دوره نمی‌دانسته. اماره می‌دانسته در آن دوره، بعد عدول کرده. اما در آن دوره که انوار الهدایه را ایشان می‌نوشتند، آن دوره ایشان استصحاب را اماره می‌دانسته ولی ما کار به این جهت نداریم، کار به استدلال ایشان داریم که می‌گوید در استصحاب جوری است و مجعول در باب استصحاب چیزی است که نمی‌شود شک در آن مأخوذ باشد.

للزوم التناقض فی عالم التشريع،...

در حقیقت همان حرفی است که آن جا زدیم.

فإنَّ الحكم بعدم نقض اليقین بالشکّ أو عدم دخول الشکّ فی اليقین...

که این‌ها عباراتی است که در روایات استصحاب به کار گرفته شده، «لاتنقض اليقین بالشک، إن اليقین لا یخلطه الشک و ...» ایشان می‌فرماید مفاد این‌ها ...

فإنَّ الحكمَ بعدمِ نقضِ اليقينِ بالشكِّ أو عدمِ دخولِ الشكِّ في اليقينِ هو اعتبارُ بقاءِ اليقينِ و حفظه و إطالةُ عمره في عالمِ التشريعِ»^۲

شارع می خواهد بگوید چه؟ لانتقض اليقين بالشك. این یقین باقی است. تحفظ بر آن بکن و شارع می خواهد عمر این یقین را اطاله بدهد و طولانی بکند، حتی در ظرفی که شما شک وجدانی هم داری می خواهد بگوید آن یقین وجود دارد. فلذا در یکی از این صحاح زراره فرمود «لكنه يَنْقُضُ الشكَّ باليقينِ يا يُنْقَضُ الشكُّ باليقينِ و يُتَمُّ على اليقينِ». هم معلوم می شود خواند، هم مجهول می شود خواند؛ «و يُتَمُّ على اليقينِ فَيُبْنَى عليه يا فَيُبْنَى عليه».

پس بنابراین هم در مقام اثبات اگر نگاه کنیم می بینیم در ادله استصحاب چه شده؟ کلماتی به کار رفته که به دلالت التزام به ما می فهماند شک نباید اخذ بشود. برهان هم به ما می گوید این جا نمی شود شک اخذ بشود چون مجعول در باب استصحاب چه شد؟ اطالة اليقين شد، تحفظ بر یقین شد، بناء بر یقین شد که آن را موجود بین. چطور می شود بگوید یقین را موجود بین، آن را مطوّل العمر بین، آن را باقی بین و از آن طرف بگوید شک داشته باش. بنابراین معقول نیست. خب این فرمایش ایشان نظیر فرمایش همان کسی بود که می گفت در باب امارات نمی شود شک مأخوذ باشد چون مجعول علمیت است. ایشان این جا می گوید نه، نمی گوید مجعول علمیت است. در باب اصول می فرماید چه؟ می فرماید چون شارع می خواهد بگوید آن یقین شما باقی است، مطوّل العمر است، حفظ کن، بنا بر آن بگذار. این دیگر نمی شود بگویی تو شاک هستی. این به خدمت شما عرض شود که فرمایش این بزرگوار قدس سره.

۲. انوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ۱، ص: ۱۱۷

جواب‌های اشکال سوم: (۳۷:۳۲)

جواب اول:

خود ایشان عدل از این مطلب، در دوره بعد حاشیه‌ای که زدند به انوار الهدایه می‌فرمایند که ما این را در دوره قبل گفتیم و آن وقتی بود که هنوز استصحاب را بحث نکرده بودیم ولی بعد که به بحث استصحاب وارد شدیم، صحبت کردیم، نظرمان برگشت و خلاصه فرمایش ایشان این است که می‌فرمایند نه، آن که برداشت می‌شود از ادله استصحاب؛ «لاتنقض الیقین بالشک»، این نیست که می‌خواهد ادامه بدهد یقین را. می‌خواهد بفرماید یقین یک چیز مبرم محکم مستحکمی است، به این زودی که نمی‌شود از آن دست برداشت تا خلافش را یقین نکنی. نکته‌اش این است، نه اطالۀ الیقین. اطالۀ الیقین نیست بلکه این است.

«لیس بصدد اطالۀ عمر الیقین و اعطاء تمامية الكشف...»

حالا این جایش عین عبارت ایشان نبود، مستفاد از آن بود. از این جا عین عبارت ایشان است.

بل العناية انما هی الی ان الیقین لکونه امراً مبرماً لا ینبغی ان ینقض بالشک
الذی لیس له ابرام.^۲

شکی که ابرام ندارد با این، دست از یک چیز مبرم نمی‌شود برداشت.

اشکال جواب اول: (۳۹:۱۹)

این جوابی که خود آن بزرگوار دادند کسی ممکن است در آن مناقشه کند به این که این که می‌فرماید سزاوار نیست دست از آن برداری یعنی یقین زائل شده یا یقین باقی؟ خب یقین زائل شده چه عیب دارد دست از آن برداریم. اما اگر دارد این یقین را در

۳. انوار الهدایه فی التعلیق علی الکفایه، ج ۱، ص: ۱۱۰

عالم اعتبار، در عالم قانون، آن را پایدار می‌بینید که این امر مبرمی است دست از آن برندار. پس بنابراین باید گفت ولو این جورى معنا کنیم اما این به دلالت التزام باز می‌گوید شارع آن یقین را مطوّل العمر و باقی دارد می‌پندارد که می‌گوید دست از آن برندار و الا چیزی که از بین رفته و فانی شده چرا می‌گویی دست از آن برندار. پس جواب اول، این جواب بود که ممکن است کسی در آن مناقشه کند.

سؤال: ...

جواب: نه نه. تعبد دارد می‌کند. نمی‌گوید کاشفیت.

سؤال: نه فقط اماره است.

جواب: نه، هیچ اماره نیست چون کاشفیت ندارد. خود ایشان دارد نفی می‌فرماید. می‌فرماید من حیث کاشفیتش نمی‌گوییم، از حیث این که یک چیز مبرمی است. درسته چیز مبرم لازم‌هاش این است که باقی می‌ماند اما آن‌ها به این حیثش که دارد باقی می‌ماند و علامت بقاء هست نظر نمی‌کند. حالا این‌ها بحث‌هایش که استفاده اماره می‌شود، نمی‌شود ان شاء الله در استصحاب باید دنبال کرد. این‌ها خیلی مباحث مهمی است. یعنی این‌ها در فقه خیلی اثر دارد. این که ما بگوییم استصحاب اماره است یا اصل است. در این تعارض‌ها در این جاها، خیلی مباحث مهمی است این‌ها.

جواب دوم: (۲۰:۴۱)

جواب اصلی همان است که آن جا دادیم. در آن ایراد قبل؛ اسبق. چه بود؟ گفتیم اخذ شک شده اما این شک چیست؟ وجدانی است. اما آن که مجعول هست، چیست؟ تعبدی است. می‌گویید آقایی که الان شک داری ولی قبلاً یقین داشتی، من در عالم اعتبار آن یقین تو را باقی می‌دانم. ای شک وجدانی. نهی هم که دارد می‌کند برای چه است؟ اگر شک نباشد که نهی نمی‌کند. دارد فرض می‌کند یک یقینی بوده تکویناً، یک شکی هم بعداً ایجاد شده تکویناً، حالا دارد به ما می‌گوید با این شک تکوینی دست از آن یقین قبلی برندار. پس بنابراین موضوع همین شک تکوینی است. اما می‌گوید ای

شاک تکوینی، این موضوع. حکمت چیست؟ تویی که قبلاً یقین داشتی حکمت این است که دست از آثار آن برنداری یا خود آن برنداری. حالا این ادبیتش چیست، چه می‌خواهد بگوید ان شاء الله در باب استصحاب. می‌گوید از آثارش دست بردار یا می‌گوید خودش را باقی بدان یعنی یقین را باقی بدان، قهراً وقتی یقین باقی بود آثارش هم دنبالش هست. لسان کدام است؟ آن است یا این است که این‌ها آثار دارد با هم دیگر. بگوید یقین باقی است یا بگوید دست از آثارش بردار. همان آثارش را مترتب بکن. کدام است؟ خود ایشان نظر شریفش این است که دومی است. نمی‌گوید آثار را. صغری درست می‌کند مثلاً در موضوعات. می‌گوید آن هست، حالا که هست آن ادله تطبیق می‌شود. پس باید ما ضمیمه کنیم استصحاب را با آن روایات تا نتیجه بگیریم. آن که می‌گوید اصلاً از اول خود این دارد می‌گوید آن آثار را بار کن، دیگر ضمیمه کردن چیزی نمی‌خواهد، تمام است، حالت انتظاری باقی نمی‌ماند که نظر شیخ اعظم لعل این است. که خود این می‌گوید آقا همان آثار قبل را بار کن.

خب پس بنابراین، این مطلب هم در این جا به این شکل می‌توانیم جواب بدهیم.

خب تا حالا چه نتیجه شد؟ نتیجه این شد که این فارق به آن اشکالاتی شد، ما اشکالاتش را دفع کردیم. خب حالا قبول کنیم این فارق را؟

اشکال چهارم بر فرق بین اصول و امارات: (۴۴:۱۱)

سه ایراد به این فارق شده بود؛ اشکالاتش دفع شد. اما در عین حال حق این است که این فارق خالی از اشکال نیست و می‌توانیم بگوییم صحیح نیست. چرا؟ به دو بیان.

توضیح ذلک این که درسته ما نه برهان داریم بر این که این جا باید در امارات شک اخذ بشود، نه برهان داریم که اخذ شک ممتنع است. بر هیچ کدام برهان نداریم. اما به دو بیان می‌توانیم بگوییم که اخذ شک در موضوع امارات شده. آن بیاناتی که آن‌ها خواستند با آن‌ها اشکال کنند مقبول نیست، به این بیان جدید می‌خواهیم اشکال کنیم

و بگوییم این حرف درست نیست. در موضوع امارات هم کالاصول اخذ شک شده است. اما نه به آن بیاناتی که آن‌ها می‌گفتند.

توضیح مطلب این است که ما می‌گوییم امارات تأسیسیه در شرع نبوده. اماراتی که در شرع هست امارات امضائیه است. این چون توضیح می‌خواهد ان شاء الله برای فردا.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۴ - ۱۳۹۴/۰۶/۲۲

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقیة الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

در آستانه شهادت مولایمان امام جواد سلام الله علیه و علی آبائه الطاهرين و ابنائه المعصومین هستیم. این شهادت مظلومانه را خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه و عمه معظمه شان فاطمه معصومه علیها السلام و همه شیعیان و موالیان آن بزرگواران تسلیت عرض می‌کنیم و امیدواریم که در دنیا و آخرت دست ما از دامن پربرکت آن‌ها کوتاه نشود و نباشد إن شاء الله. حالا این جا مفاتیح نیست که آن صلوات خاصه بر آن حضرت را تقدیم کنیم.

خب فرق اولی که گذاشته شده بود بین امارات و اصول این بود که در ناحیه امارات اخذ شک در موضوع نشده ولی در ناحیه اصول اخذ شک شده.

این فرق مورد عده‌ای از اشکالات واقع شد. از آن اشکالات جواب و پاسخ دادیم. نتیجه کلام تا به حال این می‌شود که پس بنابراین این فرق صحیح است چون اشکالاتی که بر این فرق فرموده شده بود، پاسخ داده شد. نتیجه این است که فعلاً پس اشکالی بر این فرق نیست و این فرق صحیح است.

اشکال چهارم بر فرق اول بین اصول و امارات: (۲:۴۶)

بیان اول:

حالا می‌خواهیم عرض بکنیم به این که نه، به بیان آخر و به اشکال دیگری ممکن است بگوییم این فرق صحیح نیست و آن این است که همان طور که دیروز عرض کردیم ما همان طور که بزرگان فرمودند ظاهر این است که امارات تأسیسیه در شرع نداشته باشیم، همه امارات در شرع امضائیه است. یعنی مثلاً خبر واحد عند العقلاء معتبر است،

شارع آمده آن را معتبر قرار داده. ظواهر عند العقلاء معتبر است، شارع آمده ظواهر را حجت قرار داده. ید عند العقلاء معتبر است، شارع هم آمده ید را حجت و علامت بر ملکیت قرار داده. سوق عند العقلاء معتبر است، شارع هم سوق را معتبر قرار داده و هكذا. علاوه بر این که حالا آن امارات در بخش‌های موضوعی هستند نه در احکام. اماراتی که در احکام است و مستند حکم مجتهد می‌شود در استنباط احکام، این‌ها همه بین العقلاء دارج است و مرسوم است، شارع هم آن‌ها را امضاء کرده و حجت قرار داده. وقتی این طور شد که این امور شد امور امضایی نه تأسیسی، قهراً تتقدر بقدرها عند العرف. همان که پیش عرف هست، شارع آن را امضاء فرموده است و ما می‌بینیم که در موضوع امارات عند العرف شک مأخوذ است به این معنا که عقلاء اماره را برای چه کسی حجت می‌دانند؟ برای آدمی که نه علم به خلاف دارد، نه علم به وفاق دارد و الا آدمی که علم به وفاق دارد خب به علمش عمل می‌کند و دیگر احتیاجی ندارد به اماره. علم به خلاف هم دارد، خب این اماره را می‌داند خلاف واقع است، وجهی ندارد به آن استناد کند، تمسک کند. پس آن چه که در بین عقلاء جاری و ساری است و سیره عقلاییه هست، در حقیقت به حمل شایع همان موردی است که شک در آن وجود دارد. یعنی آدمی که شک است مراجعه به امارات می‌کند و اماره‌ای که مشکوک الصدق و الکذب است مورد عمل علماء است. نه اماره‌ی معلوم المطابقه للواقع که از خارج می‌داند، آن جا به علم‌شان عمل می‌کنند. و نه اماره‌ای که معلوم العدم المطابقه للواقع است، به آن عمل می‌کنند.

پس بنابراین چون ادله حجیت امارات در شرع امضایی است بنابراین، این همان جوری که در عرف هست و بین عقلاء هست امضاء شده. ما دلیلی بر تغییر نداریم که شارع تغییر داده باشد. این بیان اول.

بیان دوم این است که لو فرضنا ...

سؤال: حاج آقا این سخن با غیر مبنای آقای نائینی در مورد امارات ...

جواب: حالا به انظار کسی این جا نظر ندهیم، داریم خودمان اشکال می‌کنیم.

سؤال: مبنایی می‌شود دیگر.

جواب: خب بله. علی طبق مبنانا داریم اشکال می‌کنیم. حالا لکل این که ببیند با مبنایش جور درمی‌آید یا نه. ما بالاخره باید در این جا یک مختاری داشته باشیم دیگر. می‌خواهیم ببینیم این فرق درست هست یا درست نیست. بر این فرق اشکالاتی شده بود. اشکال‌ها را جواب دادیم ولی می‌گوییم ما یک اشکال دیگری می‌خواهیم بکنیم که این اشکال عندنا جواب ندارد فلذا اساس این اشکالی که حالا داریم عرض می‌کنیم می‌گوییم این فرق، فرق تمامی نیست.

بیان دوم: (۶:۴۳)

بیان دوم این است که لو فرضنا که این‌ها تأسیسی باشند و ادله ما ارشاد به ما عند العرف و العقله نباشد. مثلاً آیه شریفه نبأ دارد تأسیس می‌کند. آیه اُذُن دارد تأسیس می‌کند. و هکذا بقیه ادله امارات. لو فرضنا این مطلب را، باز نقول به این که این عبارات شارع که می‌گوید خبر حجت است، این انصراف دارد عند العقله و عند المتکلمین به همان که برای آدم شاک است، نه برای آن که یقین دارد. می‌گوید آن که یقین دارد، احتیاج ندارد که شارع بیاید بگوید حجت است. یا آن که یقین به خلاف دارد که دیگر گوش نمی‌کند به حرف اماره. الان مثلاً ما یقین داریم روز است، یک ثقه شش آتسه بیاید بگوید شب است. ما نمی‌پذیریم ولو بیاید و بگوید. بنابراین چون می‌گویند معنا ندارد که شارع حجت بکن، آن حرفی که قبلاً می‌زدیم برهان بود اما این جا فهم عرفی و عقلایی از دلیل است. می‌گویند شارع که دارد می‌گوید خبر واحد حجت است برای چه کسی دارد می‌گوید؟ برای کسی که نه علم به این طرف دارد و نه به آن طرف. انصراف دلیل است. به خاطر ولو این ذهنیتی که خودشان دارند. یعنی چون در بین خودشان و روی جهات عقلایی در بین خودشان برای چه کسی اماره حجت است؟ برای آدم شاک، برای آدم متحیر، نه برای عالم به وفاق یا عالم به خلاف. چون در بین

خودشان این چنین است و می‌بینند مصلحت کار هم همین است که برای این آدم‌ها جعل بشود. چون این چینی است، وقتی این عبارت را از شارع می‌شنوند، لاینقدح فی اذهانهم از کلام شارع و لا یتبادر فی اذهانهم از سخن شارع مگر همین که دارد این را حجت می‌کند برای آدم شاک. نه عالم به آن طرف و نه عالم به این طرف. ولو تأسیس باشد، اما به خاطر این امور مغروسه در اذهان مخاطبین، این انصراف پیدا می‌کند. نظیر جاهای دیگر که مثلاً یک سلسله از امور مغروسه‌ی در اذهان موجب انصراف می‌شود. مثلاً در اصول مثال می‌زنند؛ اگر مولی به خادمش گفت «اکرم جیرانی» یا گفت آقا هر کس آمد دم در راهش بدهید. او می‌فهمد دشمنانش را، کسی که می‌دانیم قصد کشتنش را دارد که نمی‌خواهد بگوید. ولو قید نکرده ولی انصراف دارد به تناسب این مصالح و این که معلوم است این گوینده هم این مصالح مد نظرش هست و به تناسب این که این گوینده هم مثل سایر عقلاء است که عقلاء تنفر دارند و تجنب دارند از این که با اعداءشان و امثال آنها بنشینند و آنها راه بدهند، این هم یکی از آنها است. به خاطر توجه به مصلحت و به خاطر توجه به این که این هم کسائر العقلاء است از نظر آداب و رسوم و خصوصیات و خواسته‌ها و امیال، از کلام او بیش از این نمی‌فهمند. و این است سرّ این که خیلی جاها گفته می‌شود در فقه که این کلام انصراف دارد ولو ظاهرش هیچ قیدی نیست ولی انصراف دارد، بیش از این نمی‌فهمیم از آن. این جا هم گفته می‌شود ادله حجیت امارات ولو به لحاظ این جهت که عند العقلاء این چینی است و به لحاظ مصالح جعل حجیت اماره انصراف دارد و قهراً موضوع حجیت امارات هم می‌شود علی‌رغم این که در ادله‌اش اخذ نشده است شک، همان شک و شاک. حالا چه موضوع را مخاطبش بگیریم، چه موضوع را خود آن اماره بگیریم و آن خبر بگیریم. سؤال: این جا اشکال مورد بودن باز می‌تواند مطرح بشود. این جا مورد شاک است نه این که در موضوع اماره اخذ شده باشد ولو این که انصراف هم داشته باشد.

جواب: بله، مورد را که خب جواب دادیم. آن حرف مورد را جواب دادیم.

سؤال: آن برهان بود، این جا می‌تواند وارد بشود آن اشکال. یعنی این که خطابات شارع ولو این که تأسیسی هم هست، در موضوعش شاک اخذ نشده. موردش در عالم خطاب، در عالم واقع آن افرادی هستند که شک دارند.

جواب: ببینید اگر به بیانی که عرض کردم توجه بفرمایید، جواب فرمایش شما معلوم می‌شود از آن. ببینید درسته می‌شود موردی هم گفت اما عقلاء آمدند یک چیز را حجت قرار دادند. آیا عقلاء می‌گویند موردش فقط این است یا نه، می‌گویند، خب سیره است دیگر، چون عمل است، عمل خارجی‌شان است. خب آن که عالم به خلاف است معنا ندارد، آن که عالم به خلاف است دنبالش نمی‌رود که ما بگوییم حجت است. عالم به وفاق هم که خب کاری به این حرف‌ها ندارد. خودش دارد می‌بیند روز است، می‌گوید روز است. آیا چون این آقا ثقه است و دارد می‌گوید روز است من می‌گویم روز است. نه، خودم دارم می‌بینم روز است. پس بنابراین عقلاء هم اگر در بین خودشان آمدند بنا گذاشتند بر حجیت خبر، مصلحت چه اقتضاء می‌کند؟ برای این که بر شاک قرار بدهند. این سیره بر آن قرار بگیرد. نه این که نه، مطلقاً قرار می‌دهند. ممکن است مطلقاً باشد، موضوعش مطلق باشد. آخر آن که می‌گوید مورد است یعنی موضوعش مطلق است، قید ندارد. بله در این مورد اتفاقاً واقع شده. مثل این که مخاطبین شما اعلام هستید، حالا اتفاق افتاده که در این اتفاق هستید. این موردش است. این جور که نیست.

سؤال: حاج آقا در بین عقلاء این جور نیست. مثلاً فرض کنید یک شخصی می‌آید خبری می‌دهد در یک جمعی، خب در بین آن جمع بعضی‌ها علم دارند به این که این خبر مطابق با واقع نیست یا مطابق با واقع هست، برای آن‌ها هیچ حجیتی ندارد، برای افرادی که شک دارند حجیت دارد. و الا...

جواب: خب ما همین را داریم می‌گوییم. برای شاک‌ها حجت است، نه برای کسانی که عالم هستند. خب حرف همین است دیگر. آن‌هایی که عالم هستند حجت نیست یعنی آن اصلاً استناد نمی‌کند نه بین خودش و خدا ...

سؤال: پس مطلق است.

جواب: مطلق نیست نه. یعنی این سیره مطلق است؟ یا شاکها فقط هستند؟

سؤال: افرادی که شاک هستند ...

جواب: پس شاکها عمل می‌کنند به این. یا احتجاج می‌شود به آن برای شاکها. یا خود شاکها به آن احتجاج می‌کنند. سه چیز؛ هم در عمل شاکها می‌روند سراغ عمل کردن برای عمل خودشان و خود شاکها هم در مقام احتجاج به آن استناد می‌کنند. یعنی اگر به او بگویی چرا این کار را کردی؟ می‌گوید این آقای ثقه گفت. یا دیگران بر این شاک احتجاج می‌کنند. می‌گویند آقا چرا این کار را کردی یا نکردی یا ترک کردی با این که این گفته، با این که این آدم ثقه خبر داد که این واجب است چرا ترک کردی، یا گفت این حرام است چرا انجام دادی. احتجاج چه از طرف خودش برای مولی و دیگران، چه از طرف دیگران که مولی و دیگران باشند بر علیه او و چه در منهای عمل کردن خودش. در همه این امور می‌بینیم برای شاک است نه برای عالم. پس بنابراین این سیره عقلائیة لاینعقد و لیس بمنعقد الا در مورد شاک و در مورد دیگری نیست. مصحلتش را هم وقتی ما محاسبه می‌کنیم می‌بینیم همین جور است. چون برای فقط شاک مصحلت دارد وضع کردن. وجود این سیره و از طرفی وجود این که این مصحلت این چنینی است و درک این که مصحلت این چنینی است، باعث می‌شود وقتی هم شارع می‌گوید الخبر الواحد حجة این در ذهن شنونده انصراف دارد به یعنی حجة للشاک. یا الخبر الواحد المشکوک مطابقته للواقع و عدم مطابقته للواقع حجة.

سؤال: ببخشید این بیان دوم قبلاً هم داشتیم که از لحاظ ارتکاز در ذهن عقلاء باعث انصراف نمی‌شود. آن ارتکاز راسخه حالا واضحه‌ای که...، این که خیلی واضح نیست. الان عقلاء یک وقت به خاطر این که ...

جواب: به زعم حضرتعالی ولی به نظر ما کالبدیهی، کالشمس فی رائحه النهار است که عقلاء و خود شما....

سؤال: نه از باب اخذ شك در موضوع امارات به خاطر شك بودن عمل به امارات می‌کنند. به خاطر این است که....

جواب: نه چه کسانی حق دارند؟ چه کسانی....

سؤال: این گونه امارات خاص را ملحق به علم وجدانی می‌دانند.

جواب: برای چه کسی؟

سؤال: برای خودشان.

جواب: برای خودشان ولو عالم باشند؟

سؤال: نه برای کسی که دسترسی به این‌ها دارند. و خودشان را به منزله....

جواب: این‌هایی که می‌گویید همه درست ولی برای چه کسی؟

سؤال: نه این که شك بدانند بعد بگوییم....

جواب: برای چه کسی می‌دانند؟ برای چه کسی می‌گویند این به منزله واقع است، طریق است.

سؤال: برای کسی که دسترسی دارد به این‌ها.

جواب: به این‌ها ولو واقع را بدانند؟

سؤال: یعنی می‌خواهم عرض کنم....

جواب: بله کسی که دسترسی به این‌ها ندارد چه جوری برای او حجت است. بله کسانی که دسترسی به این امارات دارند و واقع را نمی‌دانند برای آن‌ها است. یعنی این روشن است که در بین عقلاء این چنینی است. آن حرف‌ها سر جای خودش درسته اما آن‌ها نافی این که نیست. بله این اماره برای چه کسی حجت است؟ لمن قام عنده. خب اماره پیش کسی قائم نباشد که معنا ندارد برای او حجت باشد. اماره حجت است لمن قام

عنده. یعنی اماره قائمه، نه اماره مخفیه که کسی خبر از آن ندارد. اماره قائمه و به دست رسیده حجت است. برای چه کسی حجت است؟ برای کسی که واقع را خبر ندارد نه این طرف را، نه آن طرف را. نه عالم به وفاق است، نه عالم به خلاف است. هم در سیره عقلاء این طور هست و هم مصلحت کار این را اقتضاء می‌کند. و این جا چون از آن امور واضحه مرکوزه است که اگر بگوییم آقا شارع حجت کرده، اصلاً تعجب می‌کنند که چطور برای آن‌ها حجت کرده، چه وجهی دارد برای آن‌ها حجت کند.

بنابراین این انصراف هم انصراف درستی است و ما به خاطر این عرض می‌کنیم به این که الحق مع الادعای مستشکلین، نه با دلیل‌شان. یعنی این که مستشکلین فرمودند لافرق بین الاماره و الاصول در این که شک اخذ در موضوع شده در هر دو جا. این مدعا مدعای درستی است. اما لا لدلیلهم که آن برهان باشد بلکه برای این جهت که عرض کردیم.

سؤال: دلیل اثباتی است دیگر. مثل آقای خوبی دلیل ثبوتی اقامه نمی‌کنید.

جواب: به یک وجه هم ثبوتی است.

سؤال: ثبوتی بشود همان بیان آقای خوبی است.

جواب: نه، ثبوتی به این معنا که ما آن سیره‌ای که در خارج می‌بینیم ...

سؤال: ...

جواب: بله. یعنی برهانی نیست. به عبارۀ آخری عرض ما این می‌شود که اشکالی ندارد برهاناً، برهانی ما نداریم که نشود. می‌شود اما عقلایی چون نیست و در بین عقلاء این چنین نیست، ادله بیش از این اثبات نمی‌کند که برای شاک در هر دو جا جعل شده است. منتها در مورد اصول، شارع هم تنطق به این شک ولی در مورد امارات لم یتنطق ولکن باز انصراف دارد دلیل لفظی.

سؤال: حاج آقا ببخشید فرق بین امارات و اصول می‌گفتید که در موضوع اصول شک اخذ شده، در امارات شک اخذ نشده. حالا این جا فرمودید که انصراف دارد اگرچه در موضوعش اخذ نشده باشد. بالاخره جواب آن فرق نشد این دیگر. یعنی باز هم در موضوعش اخذ نشده.

جواب: در موضوعش شک اخذ شده. برای آن‌ها است.

سؤال: این انصراف باعث می‌شود که ما بگوییم در موضوع ...

جواب: بله. یعنی بگوییم موضوع چیست؟ المکلف الشاک. موضوع چیست؟ الخبر الواحد المشکوک مطابقته للواقع است. این موضوع است.

خب این فرق اولی بود که بزرگان فرموده بودند و حالش روشن شد.

فرق دوم بین اصول و امارات: (۲۰:۱۷)

فرق ثانی که فرموده شده حالا نسبت داده می‌شود به بعضی از عبارات بزرگان. حالا واقعاً این نسبت تمام است یا تمام نیست، خیلی مهم نیست وقت صرف کردن در این جهت.

اصل مطلب:

گفتند آقا فرق بین اماره و اصول هیچی نیست. نه در ناحیه موضوع، نه در ناحیه مجعول، در هیچ یک از این‌ها فرقی نیست. فرق فقط یک چیز اثباتی است و آن این است که در مقام اثبات و ادله آن جا اخذ شک شده، آن جا نشده. همین. یک امر ثبوتی و یک امر واقعی نیست. فقط فرق همین است، به حیث که اگر شارع بیاید در امارات بگوید ای شاک خبر واحد برای تو حجت است ما دیگر به این می‌گوییم اصل. اگر بیاید بگوید که استصحاب حجت است، حرف شک نزنند، می‌گوییم اماره است. اگر بگوید شما مأمونی، عذاب برای شما نیست و اخذ شک این جا نکند، می‌گوییم این اماره است ولو

... فقط یک امر اثباتی، لفظی و ظاهری است و الا درون اماره و اصول با هم اختلافی ندارند.

این حرف زده می‌شود.

بعضی از بزرگان همان فرق قبلی را گفتند که لعل این مقصود باشد. همان افتراقی که گفتند در آن شک اخذ شده و در آن اخذ نشده، گفتند خب برهان که می‌گوید که باید اخذ شده باشد پس آن‌هایی که گفتند حتماً این برهان را که متوجه می‌شدند. پس لعل مقصودشان این است که در مقام ظاهر مثلاً می‌خواهند بگویند. یعنی توجیه کردند که لعل آن حرف‌شان در مقام ظاهر است که این توجیه از خود آن مسأله افسد است. حالا عبارتی دارد مرحوم آقای نائینی قدس سره در جلد چهارم فوائد الاصول، صفحه ۴۸۱. مرحوم آقای نائینی چند جا به مناسبت‌های مختلف این مطالب را تکرار فرموده. یکی در مبحث قطع، در دو جا در مبحث قطع فرموده به این که آیا امارات به جای قطع می‌نشینند یا نه، اصول به جای قطع می‌نشینند یا نه. آن جا این‌ها را مطرح کرده. و یکی هم در جلد چهارم در مباحث استصحاب و تعادل و تراجیح. حالا این که من دارم می‌خوانم از جلد چهارم فوائد الاصول است. علتش این است که این جا اجمع از همه آن جاها است. آن جاها باید ضم به هم بکنیم. این جا اجمع است. حالا یک مطلبی که این جا فرموده که مطالب بعد هم که از ایشان نقل می‌کنم از همین جا نقل می‌کنم. فرموده که:

«أما امتيازها

يعني امتياز الاصول عن الامارات

من حيث الموضوع فبأمر:

الأول: عدم أخذ الشكّ في موضوع الأمانة و أخذه في موضوع الأصول،
فإنّ التعبد بالأصول العملية إنّما يكون في مقام الحيرة و الشكّ في الحكم

الواقعی، فقد أخذ الشكّ في موضوع أدلّة الأصول مطلقاً محرزاً كانت أو غير محرزاً، بخلاف الأمارات، فإنّ أدلّة اعتبارها مطلقاً لم يؤخذ الشكّ قیداً فيها، كقوله عليه السلام «العمري ثقةٌ فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي».

فرمود که عمري آدم ثقه‌ای است. «فما أدّى إليك عنّي» هرچه از قِبَل من گفت این حرف من است. خب این عبارت کجایش دارد که در وقتی که تو شک هستی. در مقام اثبات چنین چیزی در آن نیست. آن مطلبی که گفتیم این جاست:

نعم: الشكّ في باب الأمارات إنّما يكون مورداً للتعبّد بها،...

این جاست که آقای نائینی فرموده شک مورد است، مأخوذ در باب امارات نیست.

لأنّه لا يعقل التعبّد بالأمارّة و جعلها طريقاً محرزاً للواقع مع انكشاف الواقع و العلم به، فلا بدّ و أنّ يكون التعبّد بالأمارّة في مورد الجهل بالواقع و عدم انكشافه لدى من قامت عنده الأمارّة، و لكن كون الشكّ مورداً غير أخذ الشكّ موضوعاً، كما لا يخفى. ^۴»

که بعضی ظرفاء می‌خوانند «کمالاً يخفى».

خب این به خدمت شما عرض شود که فرمایش آقای نائینی.

این جا من حمل نمی‌کنم این فرمایش آقای نائینی را بر این امر ثانی بلکه ظاهر همان امر اولی است که گفته شد. اما گاهی احتمال دادند آقایان که این گفته می‌شود فلذا مرحوم شهید صدر قدس سره فارق سوم را بین امارات و اصول در بحوث همین امر قرار داده. همین امر که لفظی است. این یک چیز ظاهری است. فارق را فرموده این است، خب نسبت داده به بعضی از علماء شاید.

اشکال فرق دوم: (۲۶:۳۸)

خب حق همان طور که آقایان فرمودند این است که این افتراق لایعتنا به، اگر هم وجود داشته باشد. چون چه اثری بر آن مترتب است؟ حالا این قدر بیابیم بحث کنیم. آن در عبارت نیامده، آن آمده، فقط فرقشان همین است ولی آن هم واقعاً در آن مأخوذ است. حالا بالبرهان بگوییم واقعاً مأخوذ است. یا بگوییم نه بالانصراف مأخوذ است و فقط تنطق به آن نشده، در عبارت نیامده. خب این چه اثری دارد؟ و این آثاری که ما می‌خواهیم بر اماره و اصل بار کنیم و ثمراتی که اصل بودن و اماره بودن دارد که آن مثلاً مثبتات امارات حجت هست، مثبتات اصول حجت نیست، یا این بر آن حاکم است، وقتی که اماره باشد نوبت به عمل به اصل نمی‌رسد. این‌ها که نمی‌شود مطالبی باشد که منشأش این باشد که آن در عبارت آمده، آن در عبارت نیامده. این‌ها باید یک مناشئ واقعی داشته باشد که آن‌ها منشأ این تفاوت آثار بشود و الا در لفظ گفتن که این‌ها نیست. و حاشا که این اعظام که مو را از ماست می‌کشند و این قدر ادق‌اء در فن هستند، بیایند یک فرق این جوری بیان بکنند، بعد این قدر هم آثار بر آن بار بکنند. بنابراین این هم تمام نیست که گفته بشود.

فرق سوم بین اصول و امارات: (۲۸:۱۴)

فرق سوم فرقی است که محقق نائینی قدس سره فرموده و اصلش در کلمات شیخ اعظم هم هست. شاید بتوانیم بگوییم این فارق در کلمات شیخ اعظم است و این‌ها شیدوه و اوضحوه اکثر مما افاده الشیخ قدس سره. و آن این است که یک فرق ماهوی بین اماره و اصل وجود دارد. این فرق هم یک فرق واقعی و تکوینی است، نه مجعول شارع. و آن این است که در باب امارات ما کاشف داریم، طریق داریم، یک چیزی که واقع را نشان می‌دهد داریم ولو کشفاً ناقصاً. اما در باب اصول اصلاً ما کاشفی نداریم. امارات، خبر مثلاً ثقه است. خب ثقه وقتی می‌آید خبر می‌دهد، قول ثقه یک مظنه‌ای برای ما ایجاد می‌کند، قطع نمی‌آورد اما مظنه می‌آورد. مظنه خودش طریق است منتها طریقی است که احتمال خلاف هم در آن هست. خلافاً للقطع که طریقی است که

احتمال خلاف در آن نیست. اما در موردی که ما شک داریم، هیچ دلیلی نداریم و فقط شک داریم، این شک چه طریقی دارد؛ پنجاه پنجاه است دیگر. طریق نیست، نه به این طرف و نه به آن طرف. نفس مجرد احتمال است. این یک واقعیتی است. پس امارات فرقی با اصول این است که در باب امارات طریق ناقص وجود دارد. اماره خودش طریق ناقص است خلافاً للقطع که طریق کامل است. اما در مورد شکوک اصلاً طریقی وجود ندارد. آن وقت از این فرق که این فرق تکوینی است، از این فرق واقعی و تکوینی یک مطلبی تفرع پیدا می‌کند و آن این است که در باب امارات مجال این که شارع بیاورد طریقت جعل بکند وجود دارد، علمیت جعل کند وجود دارد. چون زمینه‌اش هست، یک طریق ناقصی هست که شارع می‌آید متمیم کشف مثلاً می‌کند، آن را تکمیل می‌کند. اما در باب اصول اصلاً زمینه‌ای نیست که شارع بیاورد طریقت را جعل بکند. مثلاً وقتی شارع بفرماید شما وقتی شک کردی یک چیزی واجب است یا واجب نیست، من این شک تو را علم به وجوب قرار دادم. یعنی چه علم به وجوب قرار دادم. یا بگوید علم به حرمت قرار دادم. اما اگر بگوید اگر خبر ثقه‌ای آمد به شما خبر داد که این واجب است، من حرف او را علم قرار دادم، طریق قرار دادم. این حرف در کلام شیخ اعظم در فرائد وجود دارد که می‌فرماید: شک چون هیچ ارائه‌ای در آن نیست، هیچ واقع‌نمایی در آن نیست، آن جا معنا ندارد که شارع بیاورد جعل علمیت و طریقت بکند. اصلاً زمینه این جور جعلی وجود دارد. اما در باب امارات چون کشف ذاتاً وجود دارد، لعل شارع که بیاورد این کار را بکند. البته شارع می‌تواند این کار را هم نکند و بگوید عامل معامله، بیاورد تنزیل بکند. آن مبانی دیگری که می‌گفتیم، جعل معذرت و منجزیت جعل بکند در آن ولی زمینه این که بیاورد آن کار را هم بکند وجود دارد حالا ما از ادله اثبات باید بفهمیم چه کار کرده. در باب امارات آمده چه کار کرده.

سؤال: اگر بگوید ای شاک در حرمت یا وجوب، من تو را عالم به وجوب قرار دادم، چه مشکلی دارد؟ یعنی به وجوب عمل بکن. چه مشکلی دارد؟

جواب: بله یک وقت می‌خواهد کنایه بزند به این که تو آن طرف را عمل کن. ادبیاتی که اتخاذ می‌کند این است، کنایه. اما یک وقت می‌خواهد بگوید تو با وجود شک عالمی، چرا عالمی؟ چون شک داری. این جا می‌گوید عالمی، چرا؟ چون یک ثقه به تو خبر داده، یک آدم معتمدی خبر داده. اما این جا بگوید تو عالمی. می‌گوید چرا؟ می‌گوید چون شک داری. حرف این آقایان این است که شک را نمی‌شود شارع علت قرار بدهد. وجه قرار بدهد به این که من تو را عالم انگاشتم. اما آن جا درسته می‌گوید آقا تو که حالا هفتاد درصد، هشتاد درصد به خاطر گفته این آدم ثقه... چون آدم ثقه وقتی یک حرفی می‌زند آدم هفتاد یا هشتاد درصد نوعاً اگر وسواس نباشد برایش اطمینان حاصل می‌شود، یا برایش ظن قوی حاصل می‌شود. می‌گوید خب شما که این جور هستی من همین ظن قوی‌ای که برای شما حاصل شد این را دیگر علم قرار دادم. تو حالا دیگر عالمی، چرا؟ چون مظنه داری. این عیبی ندارد.

خب پس بنابراین ما در این فرق سوم در حقیقت می‌گوییم فرق بین اماره و اصول این است که این دو تا یک امتیاز تکوینی دارند که آن، کشف در آن هست و این کشف هم ذاتی است. همان طور که طریقیّت و کاشفیت در قطع ذاتی است و لاتناله ید الجعل اثباتاً و نفیاً، این جا هم طریقیّت ناقصه ذاتی است. طریقیّت ناقصه البته. این هم لاتناله ید الجعل اثباتاً و نفیاً. بله جعل بسیط اشکال ندارد یعنی خدا خلق بفرماید مظنه را. اما به مظنه، کاشفیت ناقصه بدهد نمی‌شود که این جعل مرکب است. چون نمی‌شود ذاتیات را به ذات داد یعنی آن این جا باشد بدون ذاتیاتش و حالا ما به آن بدهیم. این، جعل مرکب است. جعل مرکب بین ذات و ذاتیات معقول نیست ولی جعل بسیط چرا. یعنی چیزی که این دارای این ذاتیات هست، شما خلقش کن، ایجادش کن. پس همان طور که به قطع، جعل مرکب تعلق نمی‌گیرد نسبت به طریقیّت و کاشفیتش، به امارات هم تعلق نمی‌گیرد جعل مرکب که خدای متعال اماره را ظن‌آور قرار دهد. کاشف ناقص قرار دهد. این ذاتش است، این دارد. این همان است که می‌گویند «ما جعل الله الممشئة ممشئة لكن اوجدها». خب این در مورد اماره. در مورد شک چه؟ اصلاً ندارد

شک، شک طریقتی در آن نیست. واقع‌نمایی در آن نیست. خب ندارد. به جعل مرکب هم نمی‌شود شارع بیاید شک را با حفظ شکیتش بگوید طریق است. دیگر شک نیست. آن وقت ظن می‌شود یا قطع می‌شود. اگر بیاید شک من را بخواهد ...، آن استحاله می‌شود دیگر، تبدیل می‌شود به آن. شک با حفظ شک، نمی‌شود طریق باشد. خب این یک فرق تکوینی است بینهما.

سؤال: استاد حتی در اصول محرزه هم همین جوری است؟

جواب: در اصول محرزه هم همین جور است. آن جا هم همین جور است. حالا ان شاء الله در فرق بعدی آن جا روشن می‌شود که این احراز از کجا می‌آید، یعنی چه و تفاوت احراز آن جا با احرازی که در امارات است چیست. این را آقای نائینی بعد روشن می‌فرمایند در آن فرق بعدی که می‌گوییم.

و یتفرع بر این فرقی که بین این دو تا تکویناً هست این که در مقام قانون‌گذاری و اعتبارات تشریحی، امارات جوری هستند که زمینه برای این که شارع جعل علمیت و طریقت بکند فراهم است. حالا کرده یا نکرده مطلب آخری است که از ادله اثبات باید بفهمیم. اما در مورد اصول اصلاً زمینه این که شارع بیاید جعل طریقت بکند و علمیت بکند وجود ندارد. آن جا فقط می‌تواند تعبد به یک حکمی بکند. به یک حکم‌هایی که طریقت نیست، بیاید بگوید مثلاً *إِعْمَلْ* این جوری، لاتعمل آن جوری و امثال ذلک. *إِنَّ* این جوری، *لَاتَبْنِ* آن جوری. این‌ها را بگوید. این هم به خدمت شما عرض شود که فرمایش دیگری است که مجموعاً از شیخ اعظم و محقق نائینی قدس سره استفاده می‌شود.

خب این مطلب قسمت اولش که لائقش فیه و لاشکال که بله آن جوری فرق هست که در امارات آن کاشفیت ذاتی موجود است و در مورد اصول عملیه کاشفیتی نیست. این مطلب درست.

این عبارت را بخوانم. آقای نائینی صفحه ۴۸۲، فرموده که:

«فالأمارات الظنّية تقتضى الكشف و الإحراز بذاتها مع قطع النظر عن التعبدّ بها...»

خودش ذاتاً این جورى است.

و إنّما التعبدّ يوجب تتميم كشفها و تكميل إحرازها بإلغاء احتمال الخلاف.

هشتاد درصد مظنه برای شما می آورد، یک بیست درصد احتمال خلاف می دهیم. شارع می آید چه کار می کند؟ می گوید این احتمال خلاف را بینداز دور. این بیست درصد را بینداز دور. و بیست درصد کشف هم که ناقص دارد از جیبش در می آورد و می گذارد روی آن، می شود صد درصد کاشف. قطع، خودکفا بود صد درصدیش، این مظنه معتبره هشتاد تا را خودش دارد، بیست را هم شارع به آن عنایت می کند و می شود صد تا. پس شارع کاری که می کند تتمیم می کند، تکمیل می کند.

و أمّا أصل الكشف و الإحراز الناقص: فليس ذلك بالتعبدّ، و لا يمكن

إعطاء صفة الكاشفية و الإحراز لما لا يكون فيه جهة كشف و إحراز...»

چیزی که جهت کشف و احراز در آن نیست نمی شود کاشفیت به آن داد. مثل چه؟ مثل همان شک.

فالكشف الناقص فى الأمارة كالكشف التامّ فى العلم لا يمكن أن تناله يد

الجعل، و إنّما الذى يمكن أن تناله يد الجعل هو تتميم الكشف بإلغاء احتمال

الخلاف و عدم الاعتناء به.^۵

این فرمایش محقق نائینی بود.

(۴۱:۲۳)

عرض می‌کنیم به این که این مطلبی که ایشان فرموده اگر توضیح و توجیهش همان باشد که در جواب آقای علوی گفتم خب. اما آن که ظاهر عبارت هست قابل تصدیق نیست. چون فرقی بین بیست درصد و هشتاد درصد نیست. اگر بیست درصد را می‌شود داد، هشتاد درصد را هم می‌شود داد. اگر هشتاد درصد را نمی‌شود داد، بیست درصد را هم نمی‌شود. اگر استدلال این است که آن کشفی که این ندارد...، کشف یک امر واقعی است اعطایی نیست، بخشنامه‌ای نیست، با قانون نمی‌شود درست کرد. یک امر واقعی است. خب همان طور که هشتاد درصدش واقعی است، بیست درصد هم واقعی است. چه طور می‌شود داد؟ اگر بفرمایید نه، آن بیست درصد را ما نمی‌گوییم واقعاً کشف می‌دهد، می‌گوید صرف نظر کن، خیال کن عالمی، بنا را این جور بگذار. خب اگر این باشد، به شاک هم ممکن است بگوید. شک دو طرف دارد، تو خودت خیال کن به این طرفش عالمی. هر جا شک کردی واجب است یا حرام است، تو خودت را بیندار که عالم به حرمتی. نمی‌خواهم بگویم واقعاً عالمی. پس اگر این تتمیم کشف می‌خواهد به یک امر واقعی برگردد یعنی واقعاً تتمیم بکند کشف را و یک تعبیری نیست از این که یعنی چشم بیوش از آن، عملت را مثل کسی قرار بده که عالم است، خب اگر این‌ها مقصود است این را در شک هم می‌شود گفت. اما اگر این است که نه، واقعاً دارد تتمیم می‌کند، خب این در کشف ناقص هم نمی‌شود تتمیم کرد.

سؤال: حاج آقا شکی که مساوی الطرفین است، می‌گوید تو عالم به چه هستی؟

جواب: مثلاً بگوید عالم به حرمتی.

سؤال: در امارات آن چیزی را که به آن ظن داریم آن را معتبر قرار بدهیم.

جواب: بله. مثلاً می‌گوید هر وقت شک بین وجوب و حرمت کردی بنا بگذار بر حرمت. خودت را عالم به حرمت بیندارد. کما این که در دوران امر بین محذورین بعضی‌ها گفتند جانب حرمت را بگیر. چرا؟ چون گفتند دفع مضره و مفسده اولی از جلب منفعت

است. می‌گویند هر وقت نمی‌دانی حرام است یا نیست، خودت را عالم به حرمت قرار بده.

سؤال: منظور این آقایان این است که تو آن چه که به آن مظنه داری آن را من معتبر قرار دادم ولی وقتی شک داری چه را معتبر قرار دادم؟ آن چه که من به آن ...

جواب: معتبر قرار دادم یعنی چه؟ آقای نائینی می‌گویند معتبر قرار دادم یعنی تتمیم کشف کردم.

سؤال: حالا این تعبیر را شما ...

جواب: ما این جا را داریم اشکال می‌کنیم. لذا آقای نائینی این جور می‌گویند که تفرع بر این فرق این است که در باب امارات شارع بتواند تتمیم کشف بکند. این جا صلاحیت تتمیم کشف هست. اما در باب اصول عملیه چون اصلاً ارائه‌ای در آن نیست، شک محض است بنابراین نمی‌تواند تتمیم کشف بکند. ما سؤال مان این است که این تتمیم کشفی که شما می‌فرمایید یعنی چه؟ تتمیم کشف یعنی چه؟ یعنی یک باید و نبایدها، یک خیال‌پردازی‌ها، یک بناهای نفسانی که بگویند بنا بگذار عالمی، به آن احتمال خلاف‌ها نمی‌گوییم نیست، اعتنا نکن. این‌ها است؟ یا نه واقعاً دارد تتمیم کشف می‌کند. اگر می‌خواهید بگویید واقعاً تتمیم کشف می‌کند، این لایعقل. اگر آن را می‌خواهید بگویید، خب شک هم احتمالش هست. بله یک مطلب این جا وجود دارد و آن این است که تناسب عرفی ندارد که برمی‌گردد به همان توضیحی که در موقع گفتن مقاله عرض می‌کردم که آن جایی که اماره وجود دارد، یعنی خبر واحدی وجود دارد، یک مقداری واقع معلوم شده، آن جا می‌گویند خودت را عالم بیندار. آن جا زمینه تکوینی چون وجود دارد، حالا این که قانوناً هم بگویند خودت را عالم بیندار تناسب با آن حالت روانی‌اش دارد. اما آن جایی که حالت روانی‌اش شک محض است، بگویند خودت را عالم بیندار. این عیبی ندارد از نظر قانونی ولی یک قانون غیرمناسبی است، ذوق این را نمی‌پسندد که به آدم شاک بگویی تو خودت را عالم به این طرف شک یا آن طرف

شک بیندار. اما به آدمی که مظنه دارد بگویی تو عالم به آن مزنون خودت را قرار بده. احتمالاً قویاً شاید مقصود محقق نائینی قدس سره هم همین باشد، نه آن چه که به حسب ظاهر عبارات تقریرات وجود دارد. یعنی آن جا در باب امارات چون کاشف وجود دارد، کشف وجود دارد، آن جا تناسب این که شارع بیاید یک چنین مجعولی داشته باشد، بگوید که خودت را عالم بیندار، این تناسب وجود دارد، این مقبولیت عرفیه برای چنین جعلی آن جا وجود دارد. اما در آن جا چنین مقبولیت عرفیه وجود ندارد، نه این که نمی‌شود. می‌گوید چرا این ادبیات را که خودت را عالم بیندار بکار می‌بری، خب بگو شک کردی واجب است یا واجب نیست انجام بده. خب دیگر چرا آن عبارت را به کار می‌برد. مثل این که به یک آدم خیلی زشت خیلی زشت بگویی تو خودت را ماه شب چهاردم بیندار. می‌گویند تناسب ندارد.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۵ - ۱۳۹۴/۰۶/۲۴

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

حلول ماه مبارك ذى الحجة الحرام را كه مشحون از خيرات و بركات و هم چنين فرصت‌هاى بسيار مغتنم هست به خصوص دهه اولاي آن و هيچدهم اين ماه كه روز ولايت هست، خدمت همه شما عزيزان تبريك عرض مي‌كنم و از خداى متعال مسألت داريم كه همه ما را مشمول عنايات خودش قرار دهد و توفيق بهره‌برداري از اين ماه شريف.

بحث در فوارق اصول عمليه و امارات بود. تا به حال سه فرق بيان شد.

فرق چهارم بين اصول و امارات: تفاوت داشتن در ناحيه مجعول

آن سه فرقى كه گفته شد، دو فرقى افتراق در ناحيه موضوع بود و يك فرق هم، فرق سوم هم، سوم عددى نه ترتيبى كه عرض كرديم در ناحيه ادله داله بود. يعنى فقط يك تفاوت در لسان ادله بود. اين فرق چهارم يك فرق محتوايى است اما در ناحيه مجعول در باب امارات و اصول كه از محقق نائينى رضوان الله عليه هست كه ايشان مي‌فرمايد امارات و اصول در ناحيه مجعول و آن چه كه شارع جعل فرموده در آنها با هم تفاوت دارند ولو از نظر موضوع تفاوت نداشته باشند.

فرمايش اين بزرگوار رضوان الله عليه در جاهاي مختلف يك مقداري با هم تفاوت مي‌كند. مجموع كلماتشان را بخواهيم روى هم بريزيم، به تحريرِ منا اين مي‌شود كه شارع مقدس كالعقلاء در موارد جعل حجج و اعتبارات و مرجع، كپي‌برداري مي‌كنند از آن چه كه حجت ذاتي است كه عبارت است از قطع. هم عقلاء اين چنين هستند، هم شارع اين چنين است كه از جهات مختلفی كه در حجت ذاتي كه قطع است وجود دارد، كپي‌برداري مي‌كند. اين مقدمه اولي كلامشان.

مقدمه ثانیه این است که در حجت ذاتی که قطع باشد ما مجموعاً پنج جهت داریم. بعضی جاها ایشان فرموده سه جهت، بعد یک جهت یک جا دیگر به آن اضافه فرموده، بعد در ضمن کلامش مطلبی فرموده که از آن در می‌آید یک جهت خامسی هم وجود دارد فلذا ما مجموعاً این جور تحریر می‌کنیم که در حجت ذاتی مجموعاً پنج جهت وجود دارد.

جهت اولی این است که قطع و یقین یک حالت نفسانی است برای انسان. هر که قطع پیدا می‌کند، قهراً یک صفتی برای نفسش پیدا می‌شود که این نفس شد قاطعه، شد مؤقن، شد اهل یقین، این صفت را واجد شد. این یک جهت که گونه صفتاً للنفس.

جهت دوم این است که این قطع کاشفیت دارد، طریقیّت دارد، واقع‌نمایی دارد. حالا چه جوری واقع‌نمایی دارد، این‌ها دیگر محل بحثش اصول و این جا نیست که اگر گفتیم علم و قطع صورت ذهنیه است، این چه جوری واقع‌نمایی دارد، تحلیلش چیست، توضیحش چیست، این مباحث فلسفی و مربوط به علوم عقلی است. ولی آن چه که ما درک می‌کنیم صرف‌نظر از آن اصطلاحات و آن تحلیل‌ات همین است که واقعیتی است که وقتی انسان قطع پیدا می‌کند این قطعش او را با واقع پیوند می‌دهد، با آن مقطوع خارجی پیوند می‌دهد. فلذا عبارات مختلفی در این جا به کار برده می‌شود که این قطع، کاشف است، این قطع طریق است، این قطع واسطه در اثبات است، یعنی بین قاطع و آن واقع واسطه می‌شود و این را واقف به آن واقع می‌کند. پس قطع واسطه در اثبات است. این عبارت‌ها در این باب همه‌اش قابل گفتن است و درسته و صحیح است. پس طریق، کاشف، واسطه فی الاثبات بین القاطع و الواقع. این هم جهت ثانیه‌ای است که در هر قطعی و در هر حجت ذاتیه‌ای وجود دارد.

جهت سوم این است که وقتی این قطع متعلق بشود به یک امر محبوبی، مورد اشتیاقی و یا یک امر محذّر منهای و یا به امر مولایی، این قطع چون به آن واقع خورده است، تحریک می‌کند قاطع را به عمل مناسب با آن مقطوع. خب اگر کسی تشنه است یک آب را دید، این قطع به این که این آب است، باعث می‌شود که تحریک بشود برود به

طرف آب و بردار بیاشامد. این عمل مناسب در این جا این هست. اگر یقین کرد این اسد است و می‌داند و باز از آن طرف یقین دارد که اسد هم درنده است و ضرر رساننده است، این دو تا یقین‌ها؛ یقین به این که این اسد است و یقین به این که اسد چنین امری را دارد، این یقین‌ها باعث می‌شود که فرار کند. اگر یقین کرد این خواسته مولی است، این امر مولی است، تحریک می‌شود به این که انجام بدهد. اگر فهمید نهی مولی است، تحریک می‌شود که اجتناب بکند. پس بنابراین یک امر سوم و جهت سومی که در باب حجج ذاتیه هست، این است که تحریک می‌کند، باعث تحرک قاطع می‌شود نحو المتعلق علی حسب اختلاف الموارد که آن عمل چه خواهد بود. پس اصل این تحریک و حرکت کردن به سوی متعلق یکی از آثار و مقتضیات حجت ذاتی و قطعی است.

امر چهارمی که وجود دارد در باب حجت ذاتی این است که خب کسی که یقین دارد این آب است، این آب را که می‌نوشد، حرکت پیدا کرد که آب را بنوشد، علی‌آنه‌الواقع می‌نوشد نه احتیاطاً که لعل. رجائاً دیگر این کار را نمی‌کند. به عنوان این که این واقع است، چون واقع را دیده، واقع به او رسیده. این چون آب است می‌نوشد.

پس بنابراین امر چهارم این است که در باب حجج ذاتیه این قطع اقتضاء می‌کند که متحرک به نحو متعلق آن را انجام می‌دهد براساس این که یراه واقعاً. چون واقع است آن را انجام می‌دهد نه تعبداً، نه رجائاً، نه احتیاطاً. این از این جهات نیست. این هم مقتضای چهارم.

مقتضای پنجم این است که اگر قطع و یقین تعلق بگیرد به چیزی که يصلح للتنجز، موجب تنجزش می‌شود. مثل امر مولی. اوامر مولی قابلیت صفت تنجز را دارند یعنی می‌توانند گردنگیری پیدا کنند، می‌توانند مما يستحق علی عدم الامتثال من العقوبه بشوند و هکذا.

بنابراین جهت پنجمی که در حجت ذاتیه هست این است که یوجب تنجیز و التذیر در موارد مختلف. اگر اصابه به واقع کرد و آن واقع تکلیف بود، تنجیز. اگر ...

سؤال: فرق سوم با پنجم چیست؟

جواب: سوم حرکت عملی شخص است نه تنجز. تنجز صفت آن ...

سؤال: نتیجه‌اش همان می‌شود.

جواب: دو تا امر است. تنجز یعنی این که این شد شیئی و چیزی که فاعلش استحقاق عقاب دارد یا فاعلش استحقاق ثواب دارد یا تارکش استحقاق عقاب دارد. پس آن جری عملی است. آن سوم جری عملی است به طرف آن متعلق و آن مقطوع اگر آن مقطوع امری باشد که مورد خواست و طلب قاطع هست.

خب پس بنابراین ما در این جا؛ در حجت ذاتیه پنج امر داریم: صفةً للنفس، طریق کاشف و واسطه فی الاثبات، موجب لأصل الجری العلمی. چهارم؛ موجب لكون هذا الجری علی کونه واقعاً، بر اساس این که واقع است. ششم؛ کونه موجباً للتنجز و التذیر. این پنج تا جهتی است که در هر قطعی و هر حجت ذاتیه‌ای وجود دارد. این هم مقدمه ثانیه.

سؤال: استاد کسی که در صورت خطاء، تعذر می‌آید این هم لازمه قطع است؟

جواب: ایشان می‌فرمایند بله. در این جا دو تا نظر هست یکی این که همین تعذر هم لازمه قطع است. بعضی‌ها می‌گویند نه، لازمه آن جهلی است که همراه این قطع وجود دارد. یعنی در حقیقت آن چون جاهل است و عالم نبوده، آن جهل عذرش هست. که این حالا در مبحث قطع است ولی آقای نائینی می‌فرماید موجب تعذر و تنجیز است و آن چه مشهور است بین اصولیین هست همین است که قطع منجز و معذر است. خلافاً لایروانی که می‌فرماید منجز هست اما قطع معذر نیست. آن مواردی که تعذر هست مثل این که قطع پیدا کرده است به این که امر مولی این است ولی خطا کرده

و واقعاً حرام بوده، این جا آن چه که عذر شخص هست علمش به وجوبی که خطا هست نیست، جهلش نسبت به آن حرمت است. ایشان این طوری می‌فرماید. ولی بقیه معمولاً می‌فرمایند همین علم به این وجوب عذرش هست نه آن جهلی که همراه این قطع هست. حالا فعلاً حرف آقای نائینی را داریم نقل می‌کنیم و مشهور هم که این را می‌گویند. کفایه و رسائل و معمول کتبی که خواندید می‌گویند قطع معذّر و منجز است.

مقدمه ثالثه:

مقدمه ثالثه این است که این امور خسته بعضی بر بعضی ترتب دارد. مثلاً ایشان می‌فرماید این امر ثانی که کاشفیت و طریقیّتش باشد در رتبه بعد از آن صفت است. یعنی یک چیزی در نفس پیدا می‌شود، یک صفتی پیدا می‌شود حالا این صفت طریقیّت دارد. پس رتبه این ثانیه متأخر است از اولی. و رتبه ثالثه و رابعه یعنی آن جری عملی که ثالثه بود. مجرد جری عملی، اصل جری عملی، و آن رابعه که جری براساس این که این واقع است، نه براساس رجاء و احتیاط و امثال این‌ها. این دو تا ناشی از چه می‌شوند؟ از ثانیه. در عرض ثانیه نیستند، در طول ثانیه هستند. یعنی چون این قطع واقع را نشان داده است و آن واقع محبوب شخص هست و نیاز به آن دارد طبق یک قطع دیگری که دارد، از این جهت عطشان می‌رود دنبال آبی که یقین به آن پیدا کرده. چون حیث ثانیه بود. اگر عمل می‌کند براساس این که واقع است چرا این کار را می‌کند؟ آن ثانی موجب شد، آن جهت ثانیه موجب این شد.

پس ثالثه و رابعه امران متفرعان علی الثانیه است. منشأش آن ثانی شد.

و اما آن خامسه که آن تعذیر و تنجیز باشد آن هم مترتب بر ثانی است و در عرض ثالثه و رابعه هست. متفرع بر ثانی است و در عرض ثالثه و رابعه است. یعنی نه از آن‌ها تولد پیدا می‌کند و نه منشأ ثالثه و رابعه است. هیچکدام. خودش مثل ثالثه و رابعه، يتفرع عن ثانیه. این حرف آقای نائینی است. البته مقرر معظم در فرائد الاصول یک

حاشیه مناسبی این جا زده بر فرمایش آقای نائینی که آن ثالثه که تحرک باشد، آن هم در مواردی که اوامر مولی باشد متفرع بر خامسه است. یعنی وقتی مولی می‌گوید صلّ ما چرا دنبالش می‌رویم؟ چون تنجز پیدا کردیم. به خاطر این دنبالش می‌رویم. آقای نائینی این را ندارند در کلامشان. خواستم این حاشیه مقرر را عرض کنم برای این که یک قدری مطلب را بیشتر توضیح می‌دهد و واضح می‌کند.

پس بنابراین آقای نائینی فعلاً حرف‌شان این است که ثالثه و رابعه متفرع بر ثانیه است. خامسه هم متفرع بر ثانیه است. و نه متفرع بر سه و چهار است، و نه سه و چهار متولد از اوست. به هم ربطی ندارند. این هم مقدمه سوم.

حالا بعد از این که این مقدمات روشن شد، ایشان می‌فرمایند این واقعیتی است که در حجج ذاتیه وجود دارد. حالا مقنّن تارّه می‌آید از آن حیثت ثانیه کپی‌برداری می‌کند. برای یک چیزی تعبداً همان حیثت ثانیه را قرار می‌دهد، جعل می‌کند. هر جا این کار را کرد آن می‌شود اماره. که حیثت ثانیه قطع را اعتباراً تشریحاً برای آن قرار می‌دهد. هر جا این کار را کرد، مجعول مقنّن و شارع این شد، این کپی‌برداری شد آن شیء می‌شود اماره. هر جا آن کپی‌برداری از مرحله ثالثه بود یعنی گفت فقط عمل کن طبق این، فقط جری عملی داشته باش، این می‌شود اصل عملی غیر محرز. هر جا آمد گفت جری عملی کن مبنیاً علیّ أنّه الواقع، به پنداشت این که واقع است عمل کن، مبنیاً بر این واقع است عمل کن، یعنی از مرحله چهارم کپی برداشت، این می‌شود اصل محرز. و این احرازی که شما دیدید در این سومی در اصول محرزه هست زمین تا آسمان با این احرازی که در اماره هست تفاوت دارد. در هر دو جا ما احراز داریم، حرف از احراز زده می‌شود اما در امارات که کپی از مرحله ثانیه برداشته می‌شود، احراز واقع است یعنی همان طور قطع مُحَرَز واقع بود، کاشف از واقع بود، واسطه‌ای بین من و واقع بود، این جا می‌گوید آقا قول زراره، قول ثقه، ظواهر و سایر امارات، من او را چه قرار دادم در عالم قانون، تشریح؟ او را کاشف واقع قرار دادم. اما در آن اصول محرزه نمی‌گوید آن را کاشف واقع قرار دادم. می‌گوید مثل آدم‌هایی که وقتی واقع برای آن‌ها کشف می‌شود

چه جور عمل می‌کنند، مثل آن‌ها عمل کن. یعنی آن‌ها عمل می‌کنند علی‌آنه الواقع. من بدون این که برای تو کاشف از واقع را قرار داده باشم و بدون این که واقع برای تو کشف شده باشد، به تو می‌گویم مثل آن‌ها عمل کن، یعنی عمل کن بانیاً علی‌آنه الواقع. پس این می‌شود احراز در مقام عمل، یعنی عملِ محرزانه کردن نه احراز داشتن. عملِ محرزانه داشتن.

پس در امارات می‌شود مُحْرَزِ واقع ولی در این جا می‌شود عاملِ محرزانه. مثل آدم‌های مُحْرَزِ عمل می‌کند بدون این که مُحْرَزِ واقع باشد.

سؤال: فرق شما فرق ماهوی در واقع ندارد.

جواب: این قدر این‌ها فرق می‌کند و بر این‌ها آثار مترتب کرده این بزرگوار.

خب خیلی زیبا فکر کردند. ایشان می‌گویند ببینید این چیزهای اعتباری، کپی‌برداری از چیزهای واقعی است. ملکیت مثلاً کپی‌برداری از چیست؟ از مقوله جده است. چون در مقوله جده یک احاطه‌ای دارد دیگر، مثل عمامه بر سر ما. از این کپی‌برداری می‌کند و ملکیت درست می‌شود. حقیقت درست می‌شود. همه تشریحاتِ وضعیه می‌گویند کپی‌برداری از واقعیات عینیه است. یکی از آن تشریحات هم باب چیست؟ جعل حجج و امارات و اصول عملیه است. تشریحات شارع در این ابواب، در امارات، در اصول همه چیست؟ کپی‌برداری از آن حجت ذاتی است. ما یک حجت ذاتی در عالم بیشتر نداریم و آن قطع است. همه این‌ها کپی‌برداری از آن جا است منتها یک وقت کپی‌برداری از امر ثانی است. امر اول ایشان می‌گویند قابل کپی‌برداری نیست. آن یک امر تکوینی واقعی است. یک وقت از امر ثانی کپی برمی‌دارد، می‌شود اماره. یک وقت از ثالثه برمی‌دارد می‌شود اصل عملی غیر محرز. یک وقت از رابعه برمی‌دارد می‌شود اصل عملی محرز. از خامسه می‌شود کپی بردار یا نه؟ ایشان می‌گویند نمی‌شود. خلافاً لآقای آخوند که می‌گویند امارات جعل معذریت و منجزیت است. ایشان می‌گویند نمی‌شود. چرا؟ می‌گویند چون تا یک چیزی طریق نباشد نمی‌شود معذّر و منجز باشد. نمی‌شود یک

چیزی که واقع را نشان نمی‌دهد، آن حیث را ندارد نه ذاتاً نه جعلاً، نه خودش دارد و نه مولی به آن داده، وقتی این جور است، منجز و معذر نمی‌تواند باشد. چرا؟ چون آن واقع فی غیابه الجبّ است. آن واقع غائب غائب است. چیزی که غائب است نمی‌شود در حین غائب بودنش بگویی منجز است. باید یک رخی بنمایاند إما بالقطع و إما به چیزی که شما رخ نمای او قرار دادید. پس این جعل منجزیت و معذرت مستقیماً نمی‌شود الا بعد از این که از آن حیثیت ثانیه کپی برداشتیم. وقتی از آن کپی برداشتیم، دیگر بقیه‌اش خودش دنبالش می‌آید و نمی‌خواهد جعل بکنی برای آن. این هم یک امری است که ایشان دارد که وقتی مولی شیئی را به منزله ثانیه قرار داد و از حیث ثانی قطع کپی برداری کرد، دیگر خود به خود دنبالش سه و چهار و پنج می‌آید. دیگر احتیاجی به جعل ندارد. هر جا نمی‌خواهد ثانیه را اعتبار کند چون آن را اعتبار نکرده، مستقیماً باید خودش ثالثه را یا رابعه را اعتبار کند، جعل کند. بنابراین این هم یک مطلبی است در کلام ایشان که کپی برداری از مرحله ثانیه و جعل آن در عالم قانون گذاری و اعتبار، یعنی المولی عن جعل مرتبه ثالثه، رابعه، خامسه.

سؤال: چرا مستقیماً نمی‌تواند خامسه را کپی برداری کند.

جواب: توضیح دادم که چون خامسه یعنی منجز است. یعنی معذر است. خب شما این جا قطع دارید به واقع؟ حجت ذاتی بر واقع دارید؟ ندارید. فرض این است که مولی هم از مرتبه ثانیه کپی برداشته، نگفته این واقع نما است. پس آن واقع نه بالقطع پیدا شده و مبین شده، نه بالقطعی که مولی مبینی برای آن قرار داده باشد. وقتی هیچ کدام را قرار نداده، آن در غیب الغیوب خودش باقی است.

سؤال: چه اشکال دارد شارع بیاید بگوید این ظن فی الواقع نزد من منجز واقعی است.

جواب: ایشان می‌گویند نمی‌تواند.

سؤال: من هم می‌گویم چرا؟

جواب: چرایش همین است. چون قبح عقاب بلابیان است.

سؤال: ...

جواب: نمی‌تواند بگوید، دست او نیست. این که دست او نیست. مولی بیاید بگوید من عقاب بلا بیان می‌کنم. مگر دست مولی است بگوید. این امور امور واقعی و نفس الامری است. نمی‌تواند الان شارع بیاید بگوید بله من عقاب بلا بیان می‌خواهم بکنم. می‌خواهم بیان نداشته باشم عقاب هم بکنم.

سؤال: بالوجدان شارع ممکن است ...

جواب: وجدان می‌گوید. بگذارید حرف‌های آقای نائینی روشن بشود.

آقای نائینی حرفش این است که می‌گوید شما یقین که ندارید، قطع وجدانی که ندارید. شارع هم این جا برای شما اماره جعل نکرده، یعنی نیامده کپی از حیثیت ثانیه بردارد و بگوید من می‌گویم طریق به واقع دارید. خب وقتی نه علم داری، نه علمی داری، هیچ کدام را نداری، پس بیانی نسبت به واقع نداری، پس واقع غائب است، در غیب است بنابراین مشمول حکم عقل می‌شود که عقاب بر آن عقاب بلا بیان است چون بیانی نیست. نه بیان وجدانی است، نه بیان تعبدی است. هیچ کدام وجود ندارد. پس شما این جا فقط چه می‌توانید بگویید؟ این جا می‌توانی بگویی آقا درسته که آن واقع نه علم وجدانی به آن داریم، نه علم تعبدی داریم ولی من مولی به تو امر می‌کنم که این کار را انجام بده. حالا یا مطلقاً انجام بده نه علی‌آنه الواقع اگر اصل عملی است، یا می‌گوید علی‌آنه الواقع، آن جایی که برائت جعل می‌کند می‌گوید ترکش کن. آن جایی که احتیاط جعل می‌کند می‌گوید انجامش بده، نه علی‌آنه الواقع. آن جایی که استصحاب جعل کرده به قول ایشان می‌آید می‌گوید علی‌آنه الواقع، به این عنوان.

سؤال: شارع می‌تواند تعذیر کند از جهت دوم نه از جهت واقع. به خاطر این که الان گفته آقا احتیاطاً این کار را انجام بدهید ولو واقعی نیست ولی چون انجام ندادی می‌تواند تعذیر کند.

جواب: تعذیر کند یعنی چه؟

سؤال: یعنی بیان است. همین هم بیان است. نه به خاطر ...

جواب: بیان نیست. خلف فرض است.

سؤال: نه به خاطر بیان آن واقع. به خاطر بیان آن دوم.

جواب: عقاب بر خود این می‌فرماید یا بر واقع؟

سؤال: نه بر دومی.

جواب: بر خودش؟

سؤال: بله.

جواب: آن خودش که محل کلام نیست. معذّر و منجّر واقع داریم می‌گوییم.

سؤال: استاد فرق پنجم و چهارم در این جهت چیست که جعل کاشفیت نشده. اگر

پنجم قابل جعل نیست، چهارم هم قابل جعل نیست.

جواب: نه، چهارم دارد می‌گوید چه؟

سؤال: جری عملی.

جواب: جری عملی منتها به پنداشت این که واقع است.

سؤال: فرق آن اصل غیرمحرز ...

جواب: اصل غیر محرز این است که فقط می‌گوید عمل کن، نمی‌خواهد پنداشتی

کنارش داشته باشی. همین عمل کن.

سؤال: خب این فرقی با پنجمی چیست؟

جواب: کدام، فرقی با پنجمی چیست؟

سؤال: همین که غیرمحرز در آن هست. این اصل غیرمحرز ...

جواب: پنجم اصلاً جعلی راجع به آن ندارد.

سؤال: شما می‌گویید که گفتند پنجمی قابل جعل نیست. ولی خب این غیرمحرز هم قابل جعل نیست به این بیان. هیچ کاشفیتی در آن قرار داده نشده.

جواب: نداشته باشد ولی می‌گوید عمل کن. می‌گوید آقا این جور عمل کن. وقتی این حالت برای تو پیش آمد این جور عمل کن. اشکالی دارد.

سؤال: علی آنه الواقع می‌گوید.

جواب: ایشان می‌گوید سوم. ببینید در سوم همین که می‌گوید عمل کن. مثلاً می‌گوید اگر شک کردی واجب است یا حرام است، شما اجتناب بکن بنابر مسلک کسانی که در این صورت حرمت مقدم است. آقا اجتناب بکن. نمی‌گوییم واقع حرمت است ولی اجتناب بکن.

سؤال: آن خودش عقاب و ثواب دارد یا به خاطر آن واقعش هست.

جواب: نه به واقع کار ندارد.

سؤال: ولو واقعاً هم چیز نباشد عقاب دارد این؟

جواب: بله دارد. خود این عقاب دارد.

سؤال: یعنی می‌گوید احتیاط کن ولو این که واقعاً هم عقاب نباشد.

جواب: بله بله.

سؤال: تجری است.

جواب: بله بله.

سؤال: این حاشیه‌ای که مقرر زده بود اشکالی نمی‌شود به همین بیان؟

جواب: چرا. ببینید آن در حقیقت اشکال است بر آقای نائینی.

این‌ها فرمایشات آقای نائینی است حالا. آقای نائینی این جا، ببینید چون مؤسسين و صاحبان افکار چون مکررا فکر که می‌کنند، به چالش برمی‌خورد، دوباره یک جور تصحیح می‌کند، دوباره یک جایی چالش می‌بیند یک جوری تصحیح می‌کند. این که در کلمات آقای نائینی که شما می‌بینید آن جا یک جوری گفته، یک جا یک خرده یک جور دیگه گفته. مکررا دارد فکر می‌کند، مکررا تلامذه اشکال کردند، مکررا خواسته ترمیمش کند، مکررا بالا و پایین رفته فلذا است که به قول مرحوم مظفر اصحاب فکر مثل شیخ انصاری، مثل این بزرگانی که اصحاب فکر هستند، این‌ها کتاب‌های خودشان کتاب درسی نیست. به خاطر همین تشویش‌هایی که... یعنی کسی که می‌خواهد یاد بگیرد این تشویش‌ها را می‌بیند. باید یک ماهر دیگری بیاید بعداً این‌ها را از تشویش بیاورد بیرون، منقح کند، آن کلام منقح را حالا به عنوان تدریس، به عنوان کتاب درسی در اختیار بگذارد. آن تنقیح شده‌اش. چون آن صاحب فکر مکررا دارد بالا و پایین می‌کند. این بالا و پایین کردن به درد دانش‌آموزی که ابتدائاً می‌خواهد گوش بکند تشویش می‌آورد. نمی‌فهمد چه شد بالاخره. آن کسی که وارد است باید این‌ها را بیاورد. حالا این عرضی که من کردم این مجموع کلمات این بزرگوار در قطع و در این جا و در استصحاب و در جاهای دیگر روی هم رفته از آن در می‌آید که این جور می‌خواهد بفرماید.

حالا این حرفی که آقای عظیم‌زادند خب این را هم ممکن است یکی از اشکالات باشد که خب پس شما در موارد مثلاً جعل احتیاط باید بگویید بر واقع عقابی نیست. چون واقع همان طور مشکوک و عدم بیان دارد واقع و حال این که این خلاف است. خب ایشان ممکن است از این تخلص بجوید. بگوید که در خود احتیاط بله، کپی‌برداری از مرحله سوم شده ولی چون ما به حسب ادله فهمیدیم، به حسب روایات فهمیدیم بر واقع عقاب می‌شود، در این موارد می‌فهمیم به دلالت التزام که در این موارد شارع چه کرده؟ شارع اهتمام دارد نسبت به آن واقع و هر جا شارع اهتمام داشته باشد به واقع پس آن را اظهار کرده با دلالت التزام. از جهت این که اظهار کرده به دلالت التزام که

من از آن واقع دست برنمی‌دارم و اهتمام دارم نسبت به آن، از این جهت آن واقع منجز می‌شود. از باب این دلالت التزامی. خب این فرمایش محقق نائینی رضوان الله علیه است.

حالا این مطالبی که عرض کردم بعضی‌هایش در صفحه ۴۸۲. قبل از این که این عبارت را بخوانم این مطلب را هم عرض بکنم که باز این هم مطلب مهمی است در کلمات محقق نائینی که حالا که این مسأله روشن شد که اماره شدن، اصل شدن یا اصل محرز شدن، یا اصل غیر محرز شدن، همه این‌ها یدور مدار این که از کجای حجت ذاتی و قطع کپی‌برداری شده باشد. کل ذلک که این اماره هست یا اصل محرز است یا اصل غیر محرز است، تمام ملاکش این است، نه چیزهای دیگر. فلذا ممکن است یک چیزی در ظاهر به نظر آدم بیاید این اماره است ولی در واقع اصل باشد. چرا؟ چون از ادله می‌فهمیم که این کپی‌برداری از کدام شده؟ از سوم شده. یک جا یک چیز به نظر می‌آید اصل است ولکن نه، معلوم می‌شود این اماره است. چون از حیث دوم کپی‌برداری شده. مثلاً ایشان فرموده است که:

«لا یبعد ان تكون قاعده التجاوز و اصالة الصحة بل الاستصحاب فی وجه

من هذا القبیل»^۶

می‌فرماید قاعده تجاوز و اصالة الصحة. قاعده تجاوز ظاهرش این است که این چیست؟ در ذهن انسان می‌آید که قاعده تجاوز اماره است. چرا؟ برای این که در بعضی از نصوصش هم هست، چون آن در آن موقعی که آن عمل را انجام می‌داده، اذکر بوده، حواسش بیشتر بوده. بنابراین حالا که از آن عمل گذشته، شک می‌کند آوردم یا نیاوردم، آن حالت روانی انسان و این جهت انسان اماره است که انجام داده. یک آدمی که در مقام عمل بوده، می‌خواسته اعمال را درست انجام بدهد، اجزاء و شرایط را بیاورد، آیا می‌شود آن موقع نیاورده باشد؟ مضمون این است که آورده. یا در اصالة الصحة باز این

که شخص عمل را صحیح انجام داده، چه خود انسان، چه دیگری خب بلد است، در مقام استنتاج است، می‌خواهد کارش به نتیجه برسد، آدمی که این جوروی است خب درست انجام می‌دهد. پس این هم یک اماره است بر این صحت. ایشان می‌فرماید علی‌رغم این که این جوروی است ولی از ادله این‌ها ما استفاده کردیم که شارع کپی‌برداری از مرحله دوم در این‌ها نکرده. کپی‌برداری مرحله سوم را کرده. یا مرحله چهارم را کرده. فلذا می‌گوییم قاعده تجاوز اصل است. فلذا می‌گوییم اصالة الصحة اصل است. استصحاب هم ایشان می‌فرمایند فی وجه ممکن است این جوروی بگوییم که در استصحاب بعضی‌ها گفتند همان مرحله دوم است مثل آقای خویی که ایشان استصحاب را اماره می‌داند. ولی ایشان می‌فرمایند که نه، ولو ظاهر دلیلش ابتدائاً بدو این جوروی است ولی آدم دقت که می‌کند می‌بیند این جوروی نیست. آن جا در حقیقت چه در اصالة الصحة، چه در قاعده تجاوز، چه در استصحاب، شارع طریق به واقع قرار نداده و لذا مثبتاتش حجت نیست. فقط گفته جری عمل کن اما در استصحاب جری عملی مثل کسی که قاطع است که بانی بر این است که چون واقع است دارم انجام می‌دهم. این جور. خب ایشان می‌فرمایند که:

«ان المجعول فی الامارات انما هو الجهة الثانية من الجهات الثلاث التي يقتضيها العلم الطريقي،...»

آن جهات ثلاث چیست؟

و هی: کونه صفةً قایمةً فی النفس، و کونه کاشفاً و طریقاً الی المعلوم، و کونه محرکاً عملاً نحو المتعلق. فهذه الجهات الثلاث كلها مجتمعةً فی العلم الطريقي.

و المجعول فی باب الامارات إنما هو الجهة الثانية من هذه الجهات، و فی باب الأصول العملية المحرزة إنما هو الجهة الثالثة.

و أمّا الجهة الأولى: فهي من اللوازم التكوينية للعلم الوجداني غير قابلة لأن تتأهّلها يد الجعل التشريعي،...

سؤال: جهت ثالثه غير محرزّه شد ديگر.

جواب: حالا بله. همين كه مي گوييم كلماتش چيز هست. گفته همان جهت ثالثه كه چه باشد؟

سؤال: جری عملی

جواب: احسنتم. آن در بیان ما بود. ایشان الان این جا فرموده جهت ثالثه. بعد حالا عرض می کنیم.

بعد تا این كه مي فرمایند كه:

نعم: للعلم جهة رابعة، و هي: كونه مقتضياً للتنجّر عند المصادفة و المعذورية عند المخالفة، و هذه الجهة إنما تكون في عرض اقتضائه الحركة و الجرى العملي فالجهة الثالثة و الرابعة ...»^۷

كه الان اضافه كرديم. قبلاً گفتيم سه جهت است، يك جهت رابعه هم حالا اضافه كرديم. آن جهت ثالثه كه جری عملی باشد. فعلاً جری عملی را دو قسم نكرده تا این جا. فقط جری عملی. بعداً می فهمیم جری عملی را ایشان دو قسم می کند؛ یکی جری عملی صرف، يك جری عملی بانياً على أنه الواقع. بعد در كلماتش می آید. فلذا ما جری عملی را چند قسم كرديم؟ دو قسم. گفتيم ثالثه و رابعه. این ها كلمات خودش هست ولی همين كه مي گوييم در این كلمات تشويش دارد برای همين است. یعنی مرتبه ثالثه را جری عملی قرار داده و می گوید اصول محرزّه هم مال همين است. اصول غير محرزّه هم مال همين است. بعداً می آید توضیح می دهد و می گوید نه اصول محرزّه آن جری

عملی‌اش فرق می‌کند با اصول غیرمحرزه. پس بنابراین جری عملی را دو قسم کرده. بنابراین ما هم به خاطر این گفتیم که فرمایشات محقق نائینی این می‌شود که برای قطع پنج مرحله هست. پنج جهت وجود دارد. یکی همان کونه صفتاً للنفس، کونه کاشفاً، جری عملی صرف، جری عملی بانیاً علیّی آنّه الواقع و خامس هم معذرت و منجزیت.

بعد در صفحه ۴۸۶ فرموده که:

فالمجوعول فی الأصل المحرز هو الجهة الثالثة من العلم الطريقي، و هی
الحركة و الجری العملي نحو المعلوم، فالإحراز فی باب الأصول المحرزة
غیر الإحراز فی باب الأمارات، فانّ الإحراز فی باب الأمارات هو إحراز
الواقع مع قطع النظر عن مقام العمل،...

فقط می‌گوید تو محرز واقعی هستی. محرز واقعی که شدی خود به خود بقیه چیزها دنبالش می‌آید.

و أمّا الإحراز فی باب الأصول المحرزة: فهو الإحراز العملي فی مقام تطبیق
العمل علی المؤدی، فالفرق بین الإحرازين
یعنی احراز باب امارات و احراز باب اصول عملیه
مما لا یکاد یخفی.

و أمّا الأصول الغیر المحرزة: فالمجوعول فیها مجرد تطبیق العمل علی أحد
طرفی الشکّ من دون البناء علیّی آنّه هو الواقع،^۸

پس بنابراین جری عملی را چند قسم کرد؟ دو قسم کرد. گفت یک جری عملی در اصول غیرمحرزه داریم که بنائاً علیّی آنّه الواقع نیست، فقط همین جری عملی است.

ولی در مورد اصول محرزه جری عملی است با یک اضافه. علی آنه الواقع. این کلماتش را که روی هم بریزیم پس بنابراین خوب بود که ایشان از اول نمی فرمود سه تا، بعد یکی اضافه کند، بعد بیاید در کلمات یک جوری تفسیر کند که دو تا از داخل آن در بیاید. از اول می فرمود پنج تا است. و صاف می فرمود پنج تا است. امارات کپی برداری از مرحله ثانیه شده، اصول غیرمحرزه از ثالثه شده، اصول محرزه از رابعه شده. پنجمی هم مستقیماً قابل کپی برداری بشود نیست الا این که قبلی ها بشود. آن قبلی ها که شد، به یک وجهی آن پنجمی هم به دنبال خواهد داشت. این فرمایش محقق نائینی رضوان الله علیه.

خب حالا ببینیم این فرمایش تمام است یا تمام نیست ان شاء الله شنبه.

جلسه ۶ - ۱۳۹۴/۰۶/۲۸

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در فرمایش محقق نائینی قدس سره بود که مبنای چهارم در فرق بین امارات و اصول هست.

حاصل فرمایش این محقق بزرگوار این شد که کار شارع در تشریح، در ابواب امارات و اصول الگوبرداری از حجت ذاتی که قطع هست می باشد.

در باب قطع ما پنج امر داریم:

یک، این که قطع صفةً للنفس

دو، این که قطع دارای طریقت به واقع است، کاشف از واقع است، واسطه اثبات بین قاطع و واقع است که اینها تعبیرات مختلفی است که هر کدامش به کار برده می شود.

و امر سوم، این هست که در مواردی که قطع به امری بخورد که مورد نظر قاطع هست و اثری بر آن مترتب هست، قاطع جری عملی پیدا می‌کند به طرف آن مقطوعش. محبوبش هست، به طرف او می‌رود و اگر چیزی است که یتحذر منه؛ از آن می‌ترسد، فرار می‌کند. اگر یقین کرد هذا اسدّ این جا فرار می‌کند. هذا ماءٌ در صورتی که تشنه باشد به طرف آب می‌رود؛ جری عملی.

و چهارم این هست که قاطع این جری عملی‌اش براساس این است که این واقع است. سوم اصل جری عملی، چهارم این که این جری عملی در مورد قاطع به عنوان این هست که این واقع است، نه احتیاط است، نه رجاء است و امثال این‌ها.

و امر پنجم که در موارد قطع داریم، تنجیز و تعذیر حالا در بیان ایشان وجود دارد که هر دو اثر قطع قرار داده شده. این پنج مقتضای قطع است.

و این چند امر این جور نیست که همه‌شان در عرض هم باشند بلکه بعضی در عرض هستند و بعضی متفرع و در طول هستند. مثلاً آن حیث اول مقدم است بر حیث ثانی. یعنی این که صفت نفس است، یک امری است که در نفوس وجود پیدا کرده این مقدم است بر حیث دوم که کاشفیت و طریقت و واسطیت فی الاثبات باشد ولی آن امر دوم که واسطیت فی الاثبات و طریقت و کاشفیت باشد، متقدم است بر امر سه و چهار. یعنی این که جری عملی پیدا می‌شود به خاطر آن کاشفیتش هست. این که این جری عملی براساس این که آن واقع است انجام می‌شود براساس کاشفیتش هست. پس سه و چهار متفرع بر دو هست.

و امر پنجم این هم متفرع است بر امر ثانی. تفرعی بر سه و چهار ندارد و تقدیمی هم بر سه و چهار ندارد در نظر ایشان. بلکه در عرض سه و چهار است. این سه یعنی سه، چهار، پنج این‌ها همه نشأت می‌گیرند از آن امر ثانی.

بعد ایشان می‌فرمایند که خب در باب امارات شارع الگوبرداری از امر ثانی می‌کند. در باب اصول محرزه از امر رابع، در اصول غیر محرزه از امر ثالث. فارق بین اصول این

است. پس مجعول در این ابواب مختلف است. در باب امارات مجعول شارع؛ آن چه که شارع جعلش کرده، تشریح کرده، عبارت است از این که آن را علم قرار داده، کاشف قرار داده، واسطه در اثبات قرار داده بین من قامت عنده الاماره و آن واقع. پس این جا برای اماره الگوبرداری کرده از حیث ثانی قطع. در باب برائت و احتیاط و اینها الگوبرداری کرده از حیث سوم که جری عملی است. گفته اگر قطع داشتی چه کار می کردی؟ جری عملی می کردی یا اگر قطع به عدم داشتی بی اعتنایی می کردی. خودت را راحت می پنداشتی. اگر قطع به وجوب داشت جری عملی پیدا می کردی. خب حالا هم همین کار را بکن در آن موارد. پس مجعولش جری عملی است در اصول غیر محرز.

در باب استصحاب آن جاها فرموده چه کار کن؟ فرموده جری عملی بکن اما براساس این که واقع می پنداری آن را. بنابراین مجعولش امر به جری عملی است نه خود جری عملی. جری عملی خارجی برای مکلف است. امر به جری عملی است براساس آنه الواقع.

و اما آن پنج را هیچ جا شارع اعتبار نکرده. چون مسأله تعذیر و تنجیز مستقیماً لایناله ید الجاعل و الشارع. آن یک حرف عقلی است، میزان خودش را دارد، ملاک خودش را دارد، قابل جعل همین جوری نیست. تا یک چیزی طریق ذاتی، یا طریق مجعول نداشته باشد قابل تنجز نیست فلذا مستقیماً نمی تواند شارع جعلش بکند. بله وقتی آن قبلیها را جعل کرد، یعنی مثلاً اماره جعل کرد که به او کاشفیت داد، طریقیّت داد، البته تنجز هم به دنبالش قهراً خواهد آمد. و هر جا که آن اصل محرز جعل کرد مثل مرتبه چهارم آن هم بله دنبالش قهراً خواهد آمد و لکن خودش مباشرتاً متعلق جعل شارع قرار نمی گیرد. شارع در حقیقت موضوعش را درست می کند و آن یترتب خودش، آن پنجمی یترتب. شارع موضوعش را درست می کند. و بر این مسأله هم چون در بعضی کلمات شاید خلاف این گفته باشد یا توجه نشده به این فرمایش آقای نائینی، این

فرمایش را ایشان یکی از جاهایی که حالا آدرس می دهند فوائد الاصول، جلد سوم، صفحه ۲۰، آن جا فرموده:

«والتنجز و العذر من اللوازم العقلية المترتبة على ما هو المجعول، لوضوح
أنّ التنجز لا يكون إلّا بالوصول إلى الواقع و إحرازه،

تنجز به غیر این نمی شود

إمّا بنفسه كما في العلم و الطرق و الأمارات و الأصول المتكفلة للتنزيل، و
إمّا بطريقه كما في موارد جريان أصالة الاحتياط على ما سيأتي توضيحه
في محله.

و على كل حال: نفس التنجز و العذر غير قابلٍ للجعل، كما ربّما يوهمه
بعض الكلمات، ...

بعض الكلمات یوهن که خودش قابل جعل است. نه این غلط است، این درست نیست
از دیدگاه ایشان.

و إنّما الذي يكون قابلاً للجعل هو المحرزية و الوسطية في الإثبات ليكون
الواقع واصلًا إلى المكلف، و يلزمه عقلاً تنجز الواقع.»^۹

پس مولی آن کاری که می کند می آید طریق درست می کند. علم تکویناً که هست یا
علمی درست می کند یا یک اصولی درست می کند که آن اصول لازمهاش این است که
آن وقت واقع تنجز بشود. پس موضوع برای آن درست می کند. این فرمایش محقق
نائینی که در جاهای مختلف، بخشی یک جا، بعضی کامل تر بیان فرموده.

اشکالات فرق چهارم بین اصول و امارات: (۱۰:۲۹)

خب بر این فرمایش وجوهی از مناقشات وجود دارد که چون مبنای بسیار مهمی است این مسأله و خیلی جاها منشأ ثمرات و آثار هست باید با دقت بررسی بشود.

بعضی از این مناقشات به آن چهارچوب اصلی فرمایش ایشان برمی‌گردد و بعضی از مناقشات به مسائل جانبی و تفریعی که ایشان افاده فرموده برمی‌گردد.

اما مناقشات اصلی فعلاً:

اشکال اول:

مناقشه اصلی؛ یکی از مناقشات این است که ما قبول نداریم در باب امارات شارع جعل طریقت و کاشفیت و محرزیت و واسطه در اثبات کرده باشد. چرا؟ چون این عناوین، عناوین وضعیه هستند و قابل جعل نیستند مستقیماً. بلکه باید انتزاع بشود کما افاده الشیخ الاعظم الانصاری از اوامر و نواهی شارع. پس بنابراین شما هم در این جاها باید بگویید: در مورد امارات هم همان حرفی را می‌زند شارع که در اصول می‌زند. در اصول چه می‌گوید؟ می‌گوید عامل؛ عمل کن. امر به جری عملی می‌کند، در امارات هم همین است؛ می‌گوید اگر زراره خبر داد، عمل کن. باید این را بگوییم. بله از این، شما در باب امارات اگر دل‌تان می‌خواهد انتزاع طریقت بکنید. بنابراین لافرق بین الامارات و الاصول در این که در تمام این‌ها از مرتبه سه و چهار و مقتضای سه و چهار و جری سه و چهار الگوبرداری شده نه جهت دوم. جهت پنجم هم که خودتان قبول دارید نمی‌شود. بنابراین، این فرق تمام نیست. مجعول در باب امارات و اصول امر است به این که جری کن، جری عمل کن بر طبق آن چه که مفاد این اماره است یا مفاد این اصل است، حالا اصول مختلف به حسب موارد مختلف.

سؤال: ...

جواب: می‌گوید امر وضعی است. بکن و نکن که نیست، طریقت است، علمیت است.

سؤال: یعنی امر تکوینی است منظورتان.

جواب: یک امر تولیدی است.

سؤال: وضعی منظور چیست در این جا؟

جواب: امور وضعی یعنی اموری که تولید می‌شود از یک کار دیگر. خودش مستقیماً نمی‌شود، باید شما یک کار دیگر بکنید، آن از آن انتزاع می‌شود مثل فوقیت. همین طور نشستید، یک چیزی پایین و یک چیزی بالا قرار ندادی فوقیت درست بشود. فوقیت نمی‌شود باید یک چیزی پایین باشد، یک چیزی بالا باشد فوقیت درست بشود، انتزاع می‌شود. این امور اموری است که باید مُسَبَقاً یک فوقی باشد، یک تحتی باشد فوقیت درست بشود. همین جور ور قلمباند انسان فوقیت را در خارج بدون بالا و پایین، این نمی‌شود.

سؤال: اعتبارش نمی‌شود یا خودش نمی‌شود؟

جواب: می‌گوید اعتبارش هم نمی‌شود. چرا؟ مثلاً حالا ما باید این‌ها را ببافیم، بسازیم. برای این که این‌ها الگوبرداری از واقع است. همان جور که در واقع نمی‌شود، این جا هم نمی‌شود. این مسلک شیخ اعظم قدس سره است.

جواب اشکال اول: (۱۴:۱۱)

آقای نائینی قدس سره به این اشکال توجه داشته، حداقل دو بار در کلامش این اشکال را طرح کرده و جواب داده که بله این طبق مسلک شیخ درسته ولی ما این مبنا را قبول نداریم و ما می‌گوییم این امور انتزاعیه هم قابل جعل مستقیم و بالمباشره است. و خب سرش هم همین است که در ذهن آقای میلانی می‌آید. خب چرا؟ آن اعتباری است و امور اعتباری خفیف المؤمنه است. آن تکوین است که این جور نمی‌شود ولی در امور اعتباری...، یعنی یک نحو فرض کردن است منتها یک فرض کردن عقلایی که یک آثار عقلایی برای سامان دادن به امور و ارتباطات است مثل مناسبی که ما فرض

می‌کنیم این آقا رئیس جمهور است. حالا در عالم یک چیزی ایجاد می‌شود؟ یک ما به‌ی‌زای تأصلی دارد؟ نه برای سازمان دادن امور و سامان امور می‌گوییم این رئیس جمهور است، و ایشان این وظایف را دارد، این اختیارات را دارد و او می‌تواند این کار را بکند، دیگری نمی‌تواند. برای این که امور از هرج و مرج در بیاید می‌گویند این امور برای این آقا. این وزیر است، این امور برای این آقا. این وکیل است این امور برای این آقا. این قاضی است این امور برای این آقا. نه یک واقعیت نفس‌الامری در خارج درست می‌شود. اعتبار است، فرض است. بعد مرحوم آقای نائینی قدس سره یک منبّه‌ی در ضمن کلمات‌شان هم ذکر می‌کنند که این منبّه هم جواب این اشکال است هم کأنّ منبّه این است که این قابلیت استقلال به وضع را دارد و این حرف که گفته بشود این‌ها مستقل به وضع نیستند تمام نیست.

حالا توضیح و تکمیل کاملش در محل خودش. اما ما اصلاً در باب امارات یک چیزی که بتوانیم بگوییم آن منشأ طریقت و محرزیت و کاشفیت است که شارع آن را جعل می‌کند و بعد ما این را از آن انتزاع می‌کنیم تصویر ندارد اصلاً. آیا غیر این است که شارع بیاید بگوید عمل بکن؟ خب این عمل بکن را که همه جا گفته. شما برای نماز می‌توانید طریقت، کاشفیت؟ می‌گویید خب شارع هم گفته صلّ. گفته صمّ، صوم به جا بیاور، می‌شود برای صوم طریقت، کاشفیت فرض کنیم؟ خب آن جا هم طبق اماره عمل کن. شما چگونه برای اماره کاشفیت، طریقت، محرزیت، واسطه در اثبات را اثبات کنید؟ و حال این که لاشبهه که هم عقلاً، هم عرفاً، هم شرعاً این‌ها طریق هستند. می‌گویید می‌دانیم، واقع را احراز کردیم. هم در السنه شارع ما می‌بینیم، هم در عرف عقلاء می‌بینیم که طریقت وجود دارد یعنی وصف می‌شود امارات، بینات به چه؟ به این که این‌ها طریق هستند. این وصف می‌شود هم در عرف هم در عقلاء هم در شرع. خب اگر این امر انتزاعی است و شما می‌گویید مسبقاً باید چیزی باشد، چه چیزی منشأ این انتزاع می‌شود؟ ما هیچ چیزی می‌بینیم وجود ندارد که آن یصلح برای این انتزاع غیر از همین امر که امر هم اگر این جوری است پس همه جا که امر است بگو طریقت

انتزاع می‌شود. این منبّه است که ما می‌فهمیم بله این جور نیست که در طول یک جعل دیگری باشد، نه خودش مستقیماً جعل می‌شود که این طریق است.

خب این مناقشه اول و جواب آقای نائینی قدس سره و این نکته ظریفی هم که در ذیل این جواب ایشان فرمودند. خب این مطلب لابلأس به، بلکه تمام است و متین است همان طور که در محل خودش معمول متأخرین از شیخ اعظم این فرمایش را از آن بزرگوار قبول نکردند که این امور وضعیه قابل جعل به استقلال نیستند. خب این اشکال اول.

اشکال دوم: فرمایش مرحوم آقاضیاء (۱۸:۳۵)

مناقشه ثانیه از محقق عراقی قدس سره هست. محقق عراقی هم در حقیقت لبّ مدعایش به همین چیزی برمی‌گردد که در اشکال اول گفته شد. یعنی می‌فرماید ما در امارات هم امر به جری داریم. همان طور که در اصول خود شما می‌فرمایید به امر جری داریم، آن جا هم امر به جری داریم. و اصلاً جعل طریقت و کاشفیت و واسطیت فی الاثبات و امثال این تعبیرات و این امور نمی‌شود الا این که مسبقاً شارع امر به جری کرده باشد نه به خاطر این که ما قائلیم این‌ها استقلال به جعل ندارند کالشیخ الاعظم، نه. ما می‌گوییم این‌ها استقلال به جعل می‌تواند داشته باشد اما این جعل مستقل زمینه صحیح عقلایی نمی‌تواند پیدا کند الا این که مسبقاً شارع امر به جری کرده باشد.

خب ایشان برای این مطلب مقدمه‌ای را طرح می‌کنند و توضیح مفصلی می‌دهند هم در تعلیقه‌شان بر فوائد الاصول که قلم خود آن بزرگوار هست، صفحه ۱۸ و هم در نهایتاً الافکار مقرر خوش بیان عالی مقام مرحوم آقای حاج شیخ محمدتقی بروجردی که عموی مرحوم آیت‌الله خزعلی رضوان الله علیه بود که من یادم هست ایشان که فوت شد از تهران آوردند قم و قم در همان قبرستان عمو حسین مدفون هستند ایشان.

ایشان هم بیان فرموده فرمایش استاد را و بین ما افاده در تعلیقه و آن چه که مقرر محترم نقل فرموده یک عموم و خصوص من وجهی هست. در واقع بعضی ظرایف در این هست که آن جا نیست. بعضی ظرایف آن جا هست که این جا نیست. روی هم

رفته‌اش که بکنید می‌شود یک بیان کامل. حال‌امن دیگر همه خصوصیات که ایشان در کلامش بیان فرموده عرض نمی‌کنم. تلخیص می‌کنم آن چه که لازم هست برای فهم مسأله ایشان و آن را عرض می‌کنم. خلاصه به زبان ساده‌اش ایشان می‌گوید آقای نائینی شما که می‌گویید شارع جعل کاشفیت می‌کند، جعل طریقت می‌کند یعنی می‌خواهید بگویید واقعاً این می‌شود کاشف صد درصد. تکویناً در عالم تکوین یک فعل و انفعالی انجام می‌شود. یعنی اماره که ظن‌آور است با این کار شارع می‌شود قطع‌آور؟ در تکوین اثر می‌گذارد؟ این را می‌خواهید بگویید؟ که بعد آثارش خود به خود دنبالش قهراً پیاده می‌شود؛ تعذیر و تنجیز و جری عملی و این‌ها. شما دارد این را می‌گویید دیگر. شما می‌گویید در باب اماره سه و چهار و پنج را شارع جعل نمی‌کند. آن که جعل می‌کند دوم است یعنی می‌خواهید بگویید تکویناً شارع یک کاری می‌کند که اماره بشود قطع، قطع که شد، خب مثل جایی که قطع پیدا کرده، قهراً جری عملی دنبالش است. علی‌آنه الواقع هم دنبالش است. تعذیر و تنجیز هم دنبالش است، این را می‌خواهید بگویید؟ این که گفتنی نیست مقطوع‌الخلاف است. چرا؟ چون این در حیطه جعل تشریحی نیست، یک امر تکوینی است. این‌ها از اموری نیست که تکوینش عین تشریحش باشد. بله ما در عالم یک چیزهایی داریم که تکوینش عین تشریح است یعنی اصلاً با تشریح وجود پیدا می‌کند مثل وقفیت. وقف چه جوری وقف درست می‌شود؟ به انشاء وقف، به جعل. درست شدن وقف، تکوین پیدا کردن وقف، تحقق پیدا کردن وقف، به انشاء است. این جا درسته. یا مثل ملکیت، ملکیت تحققش، تکوینش به چیست؟ به جعل است، به تشریح است، به اعتبار است، به انشاء است. این‌ها درسته. اما قطع پیدا کردن که احتمال خلاف در نفس نباشد، این امر تکوینی است، این با جعل و انشاء درست نمی‌شود، این دلیلش است. علاوه بر این، دلیل دیگری هم دارد. این برهانش بود، دلیل دیگری هم دارد. خب ما بالوجدان می‌بینیم اماره معتبره قائم شده ولی شک هم داریم. اگر ایجاب قطع می‌کرد خب باید شک نداشته باشیم دیگر. پس هم برهان، هم وجدان این فرضیه را ابطال می‌کند و حتماً هم مقصود محقق نائینی قدس سره نیست. پس می‌خواهد بفرماید در این موارد شارع چه می‌کند؟ می‌خواهد بفرماید ادعائاً مثل مجاز سکاکی.

ادعا می‌کند تو عالمی، تو محرزی، تو واسطه اثبات داری. عباراتنا شتا و حسنک ... همین مضامین را ادعا می‌کند که این ادعا خیلی ارزشمند هم هست. این ادعا باعث می‌شود... ایشان این نکته را در تقریرات دارند نه در کلام خودشان. ایشان می‌گویند این ادعا باعث می‌شود که دیگر (این هم یک حرف جدیدی است) که اطلاق علم بر امارات بالحقیقه باشد نه مجاز. چون مجاز سکاکی نتیجه‌اش همین بود که لفظ مجازاً دیگر استعمال نمی‌شود. در معنای حقیقی خودش استعمال می‌شود، آن معنای حقیقی ادعا می‌شود که این مصداقش هست یا آن منطبق است، یا از این طرف این منطبق بر آن است یا از آن طرف این مصداق آن است. این ادعا می‌شود. پس اگر که اماره قائم شد می‌گوییم انت عالم مجاز نمی‌گوییم بلکه أنت عالم یعنی واقعاً عالم. صد درصد می‌دانی چون آن را نازل منزله علمی پنداشتیم، آن را علم پنداشتیم. تطبیقش یک تصرف عقلی دارد. لفظ را در معنای خودش استعمال کردیم. پس بنابراین، این است مقصود شما لابد. حالا که مقصودتان این شد، هر ادعایی وقتی درسته که مبرر داشته باشد. همین جوری می‌شود ادعا کرد که اماره علم است؟ شارع خودش می‌آید که مثلاً از این که این ادعا را بکند؟ یک مصلحت نفسی دارد، مثلاً کیف می‌کند. یا مثلاً چنین ادعایی یک مصلحتی برای جامعه و مردم دارد. این جور که نیست. باید به یک جهتی باشد. این مقدمه را هم باید توجه کنیم؛ حتماً آن جهتی که شارع به لحاظ آن این جا می‌خواهد چنین ادعایی بکند باید یک جهتی باشد که ارتباطی به واقع داشته باشد، به مؤدّی داشته باشد و الا اگر به آن واقع ارتباطی نداشته باشد، این، آن آثاری که شارع می‌خواهد از آن بگیرد، آن توقعاتی که شارع از آن انتظار دارد نیست. مثلاً بگویند هر وقت خبر زراره قائم شد برای شما، شما عالم هستید. من اعتبار می‌کنم که شما عالم هستید به آن چیزی که زراره خبر داده، ولو شاک هستی ولی من اعتبار می‌کنم، ادعا می‌کنم که عالم هستی. چرا چنین ادعایی می‌کند؟ برای این که احترام بکنند مردم به این. این عالم است دیگر، عالم باید احترام بشود، همین. خب این به واقع کاری ندارد، فقط برای احترام کردن است. یا مثل این مدارج علمی، یک وقت معادل سازی می‌کردند. ما شما را دکتری حساب می‌کنیم. برای چه؟ برای این که حقوقش این قدر

باشد. کار به واقع که ندارد که این‌ها بخواهند بگویند خب حالا این آقا دکتر، متخصص آن فن است، پس برو به او مراجعه کن در آن فن. نه، این‌ها می‌دانند جاهل است نسبت به آن فن. همین، او را عالم می‌پندارند برای این که احترامش محفوظ باشد. یا احترامش بکنند. پس باید ما یک اثری این جا دنبال کنیم، بگردیم که بتواند هم مبرر این ادعا باشد، این ادعا غیر عقلایی نشود و هم این که با واقع یک ارتباطی پیدا کند. یک آثار اجنبی عن الواقع نباشد.

سؤال: واقع منظورتان مؤدای اماره است؟

جواب: بله یعنی آن حکم واقعی که حالا اماره می‌گوید مثلاً واجب است یعنی آن وجوب واقعی که بالا جعل فرموده که حالا شما به آن بگوییم مؤدای اماره.

آن چیست؟ پس خوب توجه شد. پس این که شارع کاشفیت جعل می‌کند، کاشفیت واقعی و تکوینی نیست. کاشفیت ادعایی است. دارد ادعا می‌کند. کاشفیت ادعایی مبرر می‌خواهد، همین جوری عقلایی نیست. آن مبررش چیست؟ کیف کردن خودش و کیف کردن مردم که نیست. معلوم است. یک چیزهایی که لاتماس له بالواقع و لا اجنبی عن الواقع؟ این‌ها را هم که نمی‌شود بگوییم. پس باید یک چیزی باشد که مبررش باشد. آیا شما چیزی سراغ دارید غیر این که چون خواسته که طبق آن مؤدای عمل بشود؟ همین. چون مولی خواسته که طبق این مؤدا عمل بشود، جری بشود، طبق آن رفتار بشود، چون مسبقاً این را خواسته، این تشریح را دارد، این باعث شده بگوید این علم است.

پس ما وقتی کنکاش می‌کنیم می‌بینیم مبرری نمی‌توانیم پیدا کنیم. این غیر حرف شیخ شد که طولی است. نه می‌گوید طولی نیست. این مستقل بالجعل است یعنی می‌گوید جعلته علماً، جعلته کاشفاً، ادعی انه علم. این‌ها را می‌گوید منتها این گفتنش یک مبرر می‌خواهد. آن مبرر چیست؟ هر چی ما فکر می‌کنیم می‌بینیم چیزی این جا نمی‌تواند مبرر باشد که آن خاصیت را هم داشته باشد که تماس با واقعی، اجنبی عن

الواقع هم نباشد. واقع را دامنگیر ما بکند با این که جاهلیم نسبت به آن. غیر از این نیست که بگوید آقا حالا که زراره این جووری گفته، عمل کن طبقش. بنابراین همان امر به جری عملی که در اصول داریم این جا هم داریم. بنابراین، این چیست که شما می‌فرمایید در امارات دومی است، سه و چهار نیست. در اصول سه و چهار است. نه آن جا هم آن هست. بعد ایشان این جا زمینه آماده شده یک گریزی هم می‌زنند به بعضی مبانی دیگر. می‌گویند خب آن‌هایی که مثلاً در حجیت امارات گفتند معنایش تنزل مؤدا منزله واقع است مثل آقای حاج شیخ محمدحسین اصفهانی قدس سره. این جور خواستند فرق بگذارند. این تنزیل مؤدا است منزله واقع اما در اصول تنزیلی به کار نیست. آن جا جری عملی است. ایشان می‌گویند از این حرف‌ها که ما زدیم معلوم شد آن جا هم درست نیست چرا؟ چون مگر تنزیل، همین جووری ما می‌توانیم چیزی را تنزیل بکنیم به منزله چیزی. مبرّر عقلایی می‌خواهد. خب این مؤدا را چرا تنزل می‌کنیم منزله واقع؟ می‌گویند این وجوبی که این گفته به منزله وجوب واقعی است. خب اگر مسبقاً نگفته باشد طبق این وجوب عمل کن برای چه دارد تنزیل می‌کند. پس آن آقای هم که می‌گویند این جا تنزیل است آن جا تنزیل نیست، آن جا فقط جری عملی وضع شده اما این جا تنزیل وضع شده. مجعول‌ها با هم فرق می‌کند، این هم درست نیست. نه، این مجعول در هر دو جا وجود دارد.

نعم، این فارق وجود دارد که در باب اصول شارع آن را که بدو، مباشرتاً به مکلف القاء می‌کند می‌گویند جری عملی کن. این ادبیات را به کار می‌گیرد، اما در باب امارات ادبیاتی که به کار می‌گیرد می‌گویند این علم است، این طریق است و با دلالت التزام می‌فهماند که من آن امر را هم داشتم و دارم. فرق فقط همین است که این یک فرق واقعی، فرق اصیل نیست، این فرق بیانی است. آن جا در مقام بیان مطلبش می‌آید می‌گویند *إِعْمَلْ كَذَا*. این جا *إِعْمَلْش* را در دلش نگه می‌دارد ولی جعلش کرده. *إِعْمَلْ* را جعل کرده، تشریح کرده اما در مقام گفتار به مخاطبش چه می‌گویند؟ می‌گویند *هَذَا عِلْمٌ* تا به دلالت التزام بفهمد که آن *إِعْمَلْ* را هم دارد.

خب این جا اگر ما دقت بکنیم یک مبنای پنجم اصطیاد شد از فرمایش محقق عراقی که فرق امارات و اصول این است که در مورد امارات ما جعلین داریم و در مورد اصول جعل واحد داریم. در مورد امارات جعلین داریم؛ هم إَعْمَلُ، هم أَنَّهُ طَرِيقٌ، کاشف. دو تا جعل در کنار هم قرار می‌گیرد در باب امارات. یعنی باید گفت در باب امارات شارع کیپی‌برداری از دو و سه و چهار کرده که البته وقتی از چهار کیپی‌برداری کرد، دیگر سه را هم دارد. آن جایی که نمی‌خواهد بگوید که علی أَنَّهُ الْوَاقِعُ فقط از سه کیپی‌برداری می‌کند. پس در باب امارات کیپی از دو جاست. از دو و چهار. اما در باب اصول یا کیپی از سه هست، یا کیپی از چهار. و دیگر آن جعل را ندارد. این می‌شود مبنأً خامس که از این فرمایش استفاده می‌شود.

خب این جا یک إِنْ قَلتَ ممکن است که این إِنْ قَلتَ در تعلیقه ایشان نیست اما در تقریرات‌شان هست که ظاهراً بحث تقریرات گمان می‌کنم بعد بوده یعنی چون تعمیق بیشتری کردند مسأله را، فکر بعدشان شده.

إِنْ قَلتَ:

إِنْ قَلتَ این است که ما یک راه دیگر سراغ داریم غیر از این امر. ممکن است بگوییم نه شارع به یک جعل واحد دارد همان طریقیّت، همان علمیت. اما چرا این کار را می‌کند، مبرّرش چیه که این کار را می‌کند؟ می‌گوید خب خود مردم وقتی علم داشته باشند چه کار می‌کنند؟ طریقه عرفیه این است که وقتی علم دارند دنبالش راه می‌افتند. اگر آن علم‌شان خورده به یک چیزی که یتطلّب عملاً خب دنبالش راه می‌افتد. این جا شارع دیگر نمی‌آید بگوید من دو چیز جعل کردم. قبلاً گفتم دنبالش بروید و بعد می‌گوییم علم هم هست که آن مبرّرش باشد. بلکه مبرّرش همین است چون مردم به علم می‌کنند، دنبالش راه می‌افتند، این همین مبرر است که به آن‌ها می‌گوید آقا این هم علم است. دیگر لازم نیست بگوید این علم است، دنبالش هم راه بیفتید. چه قبلاً، چه بعداً دیگر لازم نیست بگوید، خودشان راه می‌افتند. مثل آن آقا گفت: من که دارم می‌روم، چرا هلم می‌دهید. خب خودم دارم می‌روم دیگر هل دادن که نمی‌خواهد. وقتی

علم دارد، می‌رود دنبالش دیگر. دیگر لازم نیست شارع قانون جعل بکند. فقط همین بگوید علم است. همین که بگوید علم است خودشان دنبالش راه می‌افتند. دیگه لازم نیست یک قانونی مسبقاً یا ملحقاً بیاید بگوید دنبالش راه بیفتید. پس کفی لهذا مبرراً، دیگر لازم نیست یک جعل دیگری داشته باشد. این اشکالی است که طرح می‌کنند دفاعاً از آقای نائینی که شاید این جوری بگوید.

قلت:

ایشان از این جواب می‌دهند یعنی به عنوان دخل و دفع در ضمن کلامشان آمده است. جوابی که ایشان می‌دهد این است که نه. کار دیگران مبرر کار دیگری نمی‌شود. این برای عقلاء است، حالا شاید دنبالش نیفتاده. ربطی به شارع ندارد. پس آن نمی‌تواند مبرر کار شارع بشود.

سؤال: استاد آخه شارع طریقه‌ای غیر از طریق عقلاء اجراء کرده؟

جواب: نه ولی باید امر بکند.

«و لا نفس عمل المكلفين

یعنی باز مبرر نمی‌تواند باشد.

لأنه من جهة عدم نشوه من قبله

یعنی من قبل الشارع

غیر صالح للمصححیة لتزیله»^{۱۰}

اگر امر کرده بود، خودش می‌گوید آقا عمل کنید. یک تشریحی داشت، دستوری داشت، می‌گفت آقا طبق این قول زراره عمل کنید. حالا به ملاحظه این که گفته طبق قول زراره عمل کنید، بعد می‌گوید این علم است. من ادعا می‌کنم این علم است قول زراره.

۱۰. نهاية الأفكار فی مباحث الألفاظ، ج ۳، ص: ۲۰

این درسته. چون آن برای خودش است. به لحاظ آن چیزی که برای خودش درسته. اما بگوید من این را دیگر نمی‌گویم نه سابقاً نه لاحقاً، مردم خودشان که طبق این عمل می‌کنم. همین مبرّر این باشد که من بگویم هذا علم. می‌گوید این نمی‌شود. خب شاید نکرد. این چه مبرّری است.

پس این فرضیه باطل است. این‌ها را برای سد ثغور می‌گویند که می‌خواهد بگوید آن مبرّر فقط چیست؟ امر به جری عملی است عین اصول. پس این فارق درست نیست، این این جا هم هست.

یک چیز دیگه ممکن است بگوییم که وقتی که من حاشیه فوایدشان را مطالعه می‌کردم در ذهنم آمد که دفاع کنیم از آقای نائینی مبنائاً، بعد دیدم خود ایشان توی این تقریرات کأنّ توجه به این دارند و جواب دادند. و آن این است که ما یک چیز دیگر بگوییم. می‌گوییم آقا مبرّرش تنجیز است، تعذیر است. می‌خواهد موضوع تنجیز و تعذیر درست کند. خب برای این دارد می‌آید ادعای علمیت می‌کند. پس امر به جری نمی‌کند. آن مسأله عقلائی هم نیست. نه، می‌خواهد موضوع حکم عقل درست کند. پس این لغو نیست، مبرّر دارد. می‌خواهد یک چیزی درست کند که واقع به واسطه آن منجز بشود. یا واقع به واسطه آن معذّر عنه بشود. این را می‌خواهد درست کند. آیا این را می‌توانیم این راه را هم بگوییم. این را هم ایشان جواب می‌دهد نه این غلط است. فینحصر الطريق برای تصحیح این ادعا و این جعل به امر به جری و این بسیار مطلب مهمی است که این بزرگوار فرموده. اصلاً یک تحولی است در این ابواب که همه جا می‌گویند یک جور است و شاید همین حرف‌های ایشان زیر بنای فرمایشات محقق شهید صدر باشد که ان شاء الله بعداً می‌گوییم.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۷ - ۱۳۹۴/۰۶/۲۹

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقیة الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

در آستانه شهادت مولایمان امام محمد بن علی بن الباقر صلوات الله علیهما و ابائهما و ابنائهما الطیبین الطاهرین المعصومین هستیم. این شهادت مظلومانه را خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه و حضرت معصومه علیها السلام و همه شیعیان و موالیان آن بزرگواران و شما گرامیان تسلیت عرض می کنیم و امیدواریم که همه ما از شیعیان و موالیان راستین شان محسوب شویم. این صلوات خاصه آن بزرگوار را خدمت شان تقدیم می کنیم.

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بَاقِرِ الْعِلْمِ وَ إِمَامِ الْهُدَى وَ قَائِدِ أَهْلِ التَّقْوَى وَ الْمُتَنَجِّبِ مِنْ عِبَادِكَ اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهُ عَلِمًا لِعِبَادِكَ وَ مَنَارًا لِبِلَادِكَ وَ مُسْتَوْدَعًا لِحِكْمَتِكَ وَ مُتَرْجِمًا لَوْحِيكَ وَ أَمْرًا بِطَاعَتِهِ وَ حَذْرًا عَنْ مَعْصِيَتِهِ فَصَلِّ عَلَيْهِ يَا رَبِّ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ ذُرِّيَةِ أَنْبِيَائِكَ وَ أَصْفِيَائِكَ وَ رُسُلِكَ وَ أَمْنَائِكَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ.»

ادامه‌ی اشکال دوم: فرمایش مرحوم آقا ضیاء

بحث به اینجا رسید که محقق عراقی قدس سره فرمودند این که می فرمایید در مورد امارات؛ جعل کاشفیت و طریقت و واسطه در اثبات هست، لیس الا که همان مرتبه و جهت دوم در باب قطع است و در باب اصول جعل مرتبه سوم و چهارم است، این تمام نیست بلکه در امارات هم همان حرفی که در مرحله سه و چهار است، مجعول هست، حالا در کنار طریقت و این‌ها. اما این که بگوییم نیست آن‌ها، فقط طریقت و کاشفیت است این درست نیست. چرا؟ چون فرمود مقصودتان از این طریقت و کاشفیت و این‌ها چیست. یعنی واقعاً تکویناً شارع می آید اماره را، خبر واحد را و ظواهر و بقیه امارات را

تمیم کشف می‌کند؟ آن ناقصی آن را تکویناً برطرف می‌کند و می‌شود قطع؟ این که مقصودتان است؟ این که قطعاً نیست و حاشا و کلا که آقای نائینی چنین مطلبی را بخواهد بفرماید. پس مقصودتان لابد همین است که یعنی ادعائاً و مسامحه در محیط تشریح و تقدیم می‌گوید این، علم است در نظر من ادعائاً مثل مجاز سکاکی که می‌گوییم رجل شجاع اسد است یعنی ادعائاً. این جا هم ادعائاً می‌گوییم خبر واحد ثقه علم است، طریق است، کاشف است، واسطه در اثبات است. خب حتماً مقصود این باید باشد. اگر مقصودتان این است که هست خب این ادعای برخلاف واقع یک مبرری می‌خواهد، همین جور که آدمی نمی‌تواند ادعای برخلاف واقع بکند و الا همین جور کشکی ادعا کنیم شب است. یک مبرری می‌خواهد. آن مبرر که قهراً باید یک چیزی باشد که در راستای این هم باشد که با واقع یک ارتباطی پیدا کند، اجنبی از واقع هم نباشد. به توضیحی که دیگر گذشت و الان داریم تلخیص می‌کنیم. خب ما مبرری پیدا نمی‌کنیم جز همین که شارع امر بکند به این که جری عملی کن طبق آن. مبرری که این جا می‌شود داشته باشیم همین است که جری عملی کن طبق این. بنابراین، این جا هم باید گفت این هست. خب این جا دو تا اشکال خود آقای عراقی قدس سره کأنّ به نحو دفع دخل مطرح کردند و جواب دادند.

یک اشکال این بود که نه، ما مبرر دیگری داریم. مبررش چیست؟ این است که عقلاء بالاخره طبق این امارات و این‌ها عمل می‌کنند. شارع دیگر نیازی نمی‌بیند. همین که می‌بیند این‌ها این جور هستند خب می‌آید چه کار می‌کند، می‌آید جعل کاشفیت و محرزیت و طریقت می‌کند. این را ایشان جواب داد. گفت خب عقلاء چه ربطی به شارع دارد. خب آن‌ها بکنند، شارع باید خودش یک مبرری داشته باشد برای این کارش.

اشکال دوم این است که نه یک راهی دیگری هم می‌توانیم پیدا بکنیم و آن این است که نه، شارع می‌آید این کار را می‌کند به غرض این که یک منجز درست کند برای واقع. پس امر نمی‌کند به این که عامل معامله واقع را، امر نمی‌کند که جری عملی طبق آن داشته باشد. نه این‌ها را نمی‌خواهد بلکه می‌آید اماره را طریق قرار می‌دهد،

محرز قرار می‌دهد، کاشف قرار می‌دهد، تمیم کشف می‌کند تا چه بشود؟ تا این که واقع منجز بشود. اگر مطابق با واقع است. و یا معذر عن الواقع بشود اگر مخالف با واقع است. و کفی بهذا مبرراً و مجوزاً برای این ادعا. بنابراین در باب امارات می‌آید چه کار می‌کند؟ فقط و فقط جعل کاشفیت می‌کند و این ادعا را می‌کند چرا؟ برای این که منجز درست بکند برای واقع. اما در مورد اصول نه، در مورد اصول نمی‌خواهد منجز و این‌ها درست بکند بر واقع. حالا اگر هم درست بشود، قهراً درست می‌شود، از یک راه دیگر درست می‌شود. خب دو راه وجود دارد فوقش. یکی این که جعل کاشفیت بکنیم، و با آن منجز درست می‌شود. در امارات از آن راه رفته. در اصول یا اصلاً می‌گوییم این خاصیت را ندارد کما این که آقای نائینی خودش فرموده یا اگر هم داشته باشد خب ما دو راه داریم. آن جا از آن راهش رفته و این جا از این راهش رفته.

خب این هم مطلب دومی است که ممکن است این جا گفته بشود.

آقای عراقی قدس سره این جا می‌فرمایند که نه، مجرد این که شارع بیاید بگوید که این جا علم است، این طریق است، چنین اثری بر آن بار نیست تا آن امر را شارع نداشته باشد. تا آن خواسته‌ای که جری عملی کن طبقش را نداشته باشد. باید آن خواسته را داشته باشد، آن امر را داشته باشد، حالا چه صریحاً بگوید، چه به دلالت التزام بفهماند. مسبقاً باید آن را داشته باشد و الا مجرد این که بگوید آقا این ظن علم است. این که واقعیت را تغییر نمی‌دهد. ظن که علم نمی‌شود، کاشف واقعی نمی‌شود. آن واقع در پرده جهل و ابهام باقی است. وقتی این جا اثر می‌کند که بگوید آقا طبق این عمل کن و الا عقل من می‌گوید چه؟ می‌گوید آن واقع که محجوب است، برائت دارم از آن، قبح عقاب بلابیان هم دارد. مولی هم که نگفته عمل بکن. فقط گفته طریق است. خب بگوید طریق است، طریق بودن چه چیزی به دوش من می‌آورد؟

سؤال: موضوع برائت که عدم بیان است، چه علم و چه علمی منتفی می‌شود.

جواب: چه؟

سؤال: موضوع اصل برائت که مثلاً عدم بیان است ...

جواب: نه ایشان می گوید این جور نیست.

سؤال: خب منتفی می شود.

جواب: نمی شود.

سؤال: احتمال منجز واقع است.

جواب: آن حرف دیگری است. شما می گوید احتمال منجز واقع است، شما پس برائتی نیستند، حق الطاعه ای هستید. کسی که برائتی است که این آقایان این چنینی هستند، نه. حالا مطلب ایشان را عرض بکنم.

«و تنزیله منزله

یعنی تنزل ظن منزله قطع در مرحله دوم و به لحاظ امر دوم

بدون استکشاف الأمر بالمعاملة معه معامله العلم

بدون این که این را کشف بکنیم، این دلالت التزام را برای او قائل باشیم که آقای نائینی این جور است. می گوید این دلالت التزام را ندارد.

لا يكون ملزماً عقلياً بالعمل

ملزم عقلی به عمل نیست. چرا؟ برای این که چه چیزی تغییر پیدا کرده، علم واقعی پیدا کردی که مبین شده و از قبح عقاب بلابیان خارجش کند که نشده. مولی هم که یک امری این جا ندارد که آقا عمل کن طبقش. خب اگر می گفت عمل کن خب بله. هیچ کدام از این ها نیست. فقط چه کرده؟ فقط گفته این علم است و فرض هم این است که این، دلالت التزام ندارد بر این که عمل کن، طبق نظر شما.

و معه يكون تمام الملزم العقلي بالعمل هو الأمر الطريقي المستكشف منه و

هو الموجب أيضاً لقيام الظن مقام العلم لا جهة تتميم كشفه»^{۱۱}

که حالا بقیه مطلب مربوط به قائم مقامی ظن مقام علم است که این جا فعلاً در این بحث کار به آن نداریم.

بنابراین ایشان می‌خواهد بفرماید که آن چه که در باب امارات و اصول محرک عبد می‌شود کلش همان اعتبار جری عملی است. حالا یا اصل جری عملی یا جری عملی علی آنه الواقع که در چهارمی است. بنابراین حاصل اشکال این شد که آقا این اماره را الگو گرفتن از جهت دوم قطع برای اماره این چون واقعی نیست، ادعایی است، مبرر می‌خواهد و هیچ مبرری ما سراغ نداریم الا این که امر به معامله است با آن مظنه، با مفاد مظنه معامله الواقع و جری عملی و این که دیگه مشترک بین همه است.

بله اگر شما می‌خواهد که همین جا هم البته این را می‌گوییم که مسلک پنجم همین مسلک آقای عراقی می‌شود که فرق امارات و اصول این است که در امارات ما دو جعل کنار هم و منضم به هم داریم که هذا علم و إعمل علی طبقه. در مورد اصول فقط «و اعمل» داریم و دیگر «علم» را نداریم. حالا «اعمل علی آنه الواقع» که چهارم است یا «اعمل علی طبقه» که فقط سوم است. این فرمایش محقق عراقی قدس سره.

جواب‌های اشکال دوم: (۱۳:۰۴)

خب آیا این فرمایش تمام است یا تمام نیست؟ در قبال فرمایش ایشان دو امر هست که حالا بررسی کنیم و عرض کنیم.

جواب اول:

امر اول این است که همین مطلب اخیر ایشان. آیا از نظر دیدگاه عقل، موضوع برای تنجیز چیست؟ فقط علم است، یا عقل می‌گوید اگر مولی یک حکمی دارد و خودش هم این جور می‌گوید که این حکم هم با این راه ثابت می‌شود، واصل به تو می‌شود و

۱۱. نهاية الأفكار فی مباحث الألفاظ، ج ۳، ص: ۲۱

دیگر هیچ حرف هم نمی‌زند. خودش می‌گوید دستور من با این راه واصل به توست. من تو را واصل به او می‌بینم، عالم به او می‌بینم. آیا در این جا عقل عملی انسان حکم نمی‌کند که پس حالا که مولی واصلش می‌بیند حق اطاعت دارد. همه آقایان حتی آقای نائینی، آقای آقا ضیاء، مرحوم شیخ اعظم، همه این‌ها قائلند به این که احتمال تکلیف قبل الفحص منجز است و حق طاعت مولی به صرف احتمال تکلیف قبل الفحص منجز است. بله اگر فحص کردیم و نیافتیم مشهور می‌گویند دیگر حق مولی نیست. آقای صدر و بعضی می‌گویند آن جا هم حق طاعت هست. ولی قبل الفحص قولاً واحداً همه می‌گویند مولی حق طاعت دارد. فلذا است در شبهات حکمیه قبل الفحص همه می‌گویند باید چه کار کنید؟ برائت نمی‌توانید جاری نمی‌کنید، اصول مرخصه نمی‌توانید جاری کنید. همه می‌گویند این را. و مورد اختلاف کجاست؟

سؤال: این علم اجمالی کبیر است.

جواب: نه. اتفاقاً علم اجمالی کبیر را هم اصلاً نداریم. فلذا تصریح کردند. این حق الطاعة قبل الفحص ولو علم اجالی هم نداشته باشیم. حق الطاعة قبل الفحص متفقاً علیه است بین الكل است، محل اختلاف بین شهید صدر قدس سره و قوم بعد از الفحص است که ایشان می‌گویند باز حق الطاعة وجود دارد. بعد الفحص هم مانند قبل الفحص است. قوم می‌گویند نه، دیگر آن موقع نیست. تصریح در کلماتشان را نگاه بفرمایید حالا ان شاء الله بعد در ادله برائت این بحث را باید بیشتر بررسی بکنیم و آن جا برائت عقلی آن جا بیاوریم کلمات و این‌ها را که فرمود.

خب حالا اگر مولی آمد گفت چه؟ گفت من تو را واصل به حکم می‌بینم. و حکم من الان واصل شده است، من ادعا می‌کنم که حکم واصل شده است، آیا در این جا عقل حکم نمی‌کند که این عبد باید آن را بیاورد، امتثال بکند. مثل آن جایی که احتمال می‌دهد و فحص نکرده هنوز حداقل. بنابراین لایبعد بلکه باید گفت که موضوع حکم عقل به امتثال و به اطاعت مولی، اعم است از علم، علمی، احتمال و حتی اهتمام. اگر یک جایی اهتمام مولی را به یک امری که اگر باشد اهتمام به آن دارد به نحو قضیه

شرطیه. اگر حکمی باشد اهتمام دارد و حاضر نیست دست از آن بردارد، در تمام این موارد حکم عقل به لزوم امتثال و تنجز آن واقع علی تقدیر وجوده وجود دارد. و آقای نائینی قدس سره بر این اساس می گوید بله من قبول دارم که ادعاست، مبرّر می خواهد، مبرّرش این که می خواهد موضوع درست کند برای حکم عقل. چون آقای نائینی قائل است به این که موضوع حکم عقل جامع بین این امور است، عقل می گوید هر جا علم داشتی، علمی داشتی، علمی یعنی چه؟ یعنی همان که مولی خودش آن را علم قرار داده و آن جایی که مولی خودش واصل می بیند دستور خودش را و شما را عالم به آن می بیند، می پندارد، و جایی که اهتمام مولی را احراز کردی و جایی که احتمال می دهی و فحص نکردی هنوز ولو هیچ اماره و فلانی هم نیست. مجرد احتمال نفسانی دادی ولی فحص نکردی هنوز. یک فقیه‌ی نشسته و گفته لعل دعای عند رؤیت ماه ذی الحجه واجب است. همین که این احتمال در مغزش آمد، نه آیه‌ای دیده، نه روایتی دیده، نه هیچی، تا فحص نکرده باید چه کار کند؟ باید دعا را بخواند. چون موضوع تنجز جامع است پس مولی برای این که موضوع حکم عقل درست کند همان طور که در تکالیف هم همین کار کرده دیگر. عقل می گوید امتثال مولی لازم است. شارع برای این که برای این حرف عقل موضوع درست می کند می گوید «صلّ». می گوید «صمّ». اگر آن حکم عقل نبود هزار بار شارع بگوید «صلّ» چه فایده دارد. آن حکم عقل است که می گوید بابا مولی که گفت باید عمل کنی، امتثال کنی. آن دیگر مدرک عقلی عقل عملی است و مجعول کسی هم نیست. یک امر نفس الامری است. چون چنین چیزی وجود دارد، خدای متعال از این استفاده فرموده برای هدایت بشر به حکم. خب این هست، عقل هایشان هم که درک می کند، حالا پس من می گویم صلّ تا این که آن کبرای عقلی تطبیق بشود و حرکت کند. بنابراین آقای نائینی اگر فرمایشش این باشد، خب دیگر نیازی ندارد مولی بگوید یعمل. این اعمل را نیاز ندارد. اما در مورد اصول عملیه چون ایشان می بیند شک است و در کلامش بود، جایی شارع می تواند بیاید این ادعا را بکند که یک روزنه‌ای به واقع باشد، حالا ناقص است تمیّم کشفش بکند، بگوید این طریق است. جایی که اصلاً روزنه‌ای به واقع نیست، مبرّر عقلایی ندارد، ادعا مبرّر

عقلایی می‌خواهد دیگر. مبرّر عقلایی ندارد. آن جا باید بگوید چه؟ بگوید عمل کن، جری عملی کن. آن جا می‌آید این طور می‌گوید چون مبرّری ندارد برای جعل طریقت و کاشفیت. اما در آن دوم مبرّر داریم. بله آقای نائینی نمی‌خواهد این را هم انکار بکند که همان جایی که اماره هست، آن جا اگر بیاید بگوید عمل کن، البته کار تمام است و لکن یک راه دیگر هم برای آن وجود دارد که بیاید به جای این که بگوید عمل کن، بیاید بگوید این طریق است، این علم است، شما واصل به واقع هستی، واقع به شما رسیده. این هذا اولاً. این راه تخلص اول که ممکن است دفاعاً عن النائینی قدس سره گفته بشود.

جواب دوم: (۲۱:۴۴)

راه دوم که ممکن است دفاع عن النائینی قدس سره گفته بشود این است که حالا از حکم عقل بگذریم، اگر ادعا شود که در سیره عقلاء بین الموالی و العبید این رسم وجود دارد، این سیره هست که عقلاء بما هم عقلاء می‌گویند اگر مولایی به عبدش گفت هر وقت فلانی به تو خبر داد، من حرف او را طریق به حرف خودم می‌دانم. «ما اَدّیا عَنّی فعَنّی یؤدّی» اگر این ثقة‌ها به شما گفتند، این حرف من است. این طریق به حرف من هست، من تو را عالم به حرف خودم می‌دانم. حکم عقل را کار نداشته باشیم اما در سیره عقلاء بین موالی و عبید، بین واجب‌الاطاعه‌های عقلایی، بین خود عقلاء آن واجب‌الاطاعه‌هایشان، اگر چنین حرفی را بزند سیره‌شان بر این است که آن واقع منجز است و اگر من یجب علیه‌الاطاعة، آن عبد انجام نداد مؤاخذه بکند مولی، این مؤاخذه را در محلس می‌دانند، حق مولی می‌دانند و نکوهش مولی را ثواب می‌دانند. اگر مولی آمد او را عقاب کرد که چرا با این که من گفته بودم اگر این فلانی گفت که من چنین دستوری دادم، این طریق به حرف من هست چه من گفته باشم چه نگفته باشم. اگر این گفت این چنین است. خب مولی اگر کسی انجام ندهد او را مستحق عقاب می‌دانند. این سیره عقلایی است. این سیره مردوعه شرع نیست. پس از این سیره که شارع ردع نفرموده از این سیره عقلایی می‌فهمیم در مورد خودش هم قبول دارد. وقتی در مورد

خودش قبول دارد پس بنابراین لازم نیست در باب امارات در کنار جعل محرزیت و طریقت و امثال ذلک بیاید بگوید «عامل»، امر هم بکند. چون می‌داند آن طریق به واقع است.

پس ما همان اشکال اول آقای آقا ضیاء را که طرح فرمود و بعد جواب داد و گفت آن‌ها کسانی دیگر هستند، به شارع چه ربطی دارد، این جوری ربطش می‌دهیم به شارع. می‌آییم می‌گوییم آقا این سیره عقلاء است. شارع که رد نکرده این را و می‌داند عقلاء اگر لو خلی العقلاء، شارع خلی العقلاء و طبعهم و منهجهم به صرافت این‌ها، با او هم همین جور عمل خواهند کرد. اصلاً ما در سیره عقلایی که می‌گوییم حجت است برای چیست؟ برای همین است دیگر که اگر شارع عقلاء را رها کند، در شرع هم می‌بیند هم جور عمل خواهند کرد. اگر قبول ندارد باید جلوی آن را بگیرد. مهم‌ترین دلیل بر حجیت خبر واحد چیست؟ سیره عقلاء است. به چه بیان؟ به این که عقلاء در امور خودشان حتی امور مهمه‌شان به خبر ثقه، اعتماد می‌کنند، عمل می‌کنند، کافی می‌دانند. شارع هم می‌بیند حالا که آمده دستور می‌دهد، عقلاء بر همان روال عمل می‌کنند. اگر قبول ندارد این را باید جلوی آن را بگیرد. و چون جلوی آن را نگرفته معلوم می‌شود قبول دارد همین را. خب این جا هم همین جور است. آقای نائینی ممکن است این فرمایش را بفرماید.

بنابراین الی هنا ممکن است با این دو اشکال از این فرمایش محقق عراقی که اقوی المناقشات فی المقام هست بر فرمایش محقق نائینی، تخلص بجوییم و تا به حال نصرت کردیم از فرمایش آقای نائینی. تا حالا دو اشکال نقل کردیم.

سؤال: ببخشید دیروز فرموده بودید که مرحوم عراقی جواب دادند به این قلت اول، کار دیگران مبرر کار دیگران نمی‌شود. کار عقلاء، سیره عقلاء ربطی به آن جعل شارع ندارد. این را دیروز فرمودید.

جواب: حالا ربط دادیم. دیروز بیان آقای عراقی بود. ایشان این را فرمود.

سؤال: جواب آقای عراقی است به حرف آقای نائینی که اگر این چنین بفرمایند جواب آقای نائینی این می‌شود. دیروز این را فرمودید. إن قلت اول.

جواب: آره می‌گوید چه فرقی است. حالا ما این جوری می‌گوییم. می‌گوییم مثل جاهای دیگر وقتی سیره عقلاء شد، شارع می‌بیند وقتی سیره عقلاء شد چون عقلاء این سیره‌شان هست، منهج‌شان هست و غافل هستند از این که لعل شارع...، چون عادت‌شان این است، رویه‌شان این است، اگر شارع قبول نداشته باشد که این با خودش هم این جور معامله بشود، باید چه کار کند؟ جلوی آن‌ها را بگیرد. و حیث این که ما دلیلی بر این نداریم که شارع این جوری است بلکه دلیل بر آن طرفش داریم؛ «ما أديا عنى فعنى يؤدى» فلان و این‌ها را داریم. پس می‌فهمیم این سیره را قبول کرده. یعنی قبول کرده که این حرف عقلاء، این کار عقلاء که وقتی علم نباشد، علمی هم باشد خودشان را ملزم می‌بینند. یا خودشان را معذور می‌بینند. چون شارع می‌بیند این جور است، خودش هم قبول کرده این را؛ به سیره‌اش می‌فهمیم پس بنابراین در موارد امارات بیش از این لازم نیست که همین موضوع عقلایی را بیاید درست کند. بنابراین در جواب اول می‌گفتیم موضوع حکم عقل را درست می‌کند، در جواب دوم می‌گوییم شارع موضوع حکم عقلاء را درست می‌کند. موضوع ما هو سیره العقلاء را درست می‌کند. و این سیره عقلایی را هم قبول دارد. این جا به دو چیز نیاز داریم و در آن قبلی به یک چیز. چون حکم عقل را که دیگر شارع لازم نیست که تقریر کند، قبول کند. حکم عقل است. در این دومی دو چیز می‌خواهیم؛ همین که بگوییم که شارع از یک طرف این سیره عقلایی را قبول کرده چون ردعی ندارد، دو؛ آمده موضوع برای این درست کرده. یک جاهایی موضوع درست کرده، یک جایی هم موضوع را قبول ندارد. مثلاً در باب قضاء بعضی جاها گفته چهار تا شاهد باید باشد. حکم عقلاء این است که یکی هم بود کفایت می‌کرد. یک جاهایی را دستکاری کرده یعنی موضوع‌های خاص درست کرده.

اشکال سوم: فرمایش مرحوم آقا ضیاء (۲۸:۳۶)

اشکال سومی که بر فرمایش محقق نائینی وارد فرموده آقای آقا ضیاء قدس سره در ضمن کلامش این مطلب است که آقای نائینی فرمود آن اثر خامس که تنجیز و تعذیر باشد، آن مترتب بر امر ثانی است. یعنی بر جعل طریقت و کاشفیت و اتمام کشف و این‌ها. و از آن سه و چهار تنجیز بر نمی‌آید. تنجیز فقط برای امر ثانی است. آقای آقا ضیاء این جا را هم اشکال دارد. می‌گوید نه. این عبارت‌شان ناظر به این مطلب است.

«و الوصول المعتبر فی تنجیز الأحکام أنما هو بمعنى المبرز الجاری حتی

فی إيجاب الاحتیاط لا بمعنى تتمیم الكشف و إلا یلزمه عدم منجزیة ما

عدی الأمارات الملحوظ فیها تتمیم الكشف مع انه كما ترى»^{۱۲}

ایشان می‌فرماید که این مطلب که از آقای نائینی بود که تعذیر و تنجیز فقط اثر آن دوم است، برای تمیم کشف است، برای علم و تمیم کشف است، برای آن جاست، این درست نیست. چون اگر این حرف را بزنییم یک جاهایی که قطعاً تنجیز هست ولی کشف و تمیم نیست، آن جا گیر می‌کنیم. مثلاً کجا؟ اگر شارع باب احتیاط گفت احتطأ، خب اصالة الاحتیاط که اماره نیست، تمیم کشف که نیست. آیا آن جاها اگر شارع گفت احتیاط کن و کسی احتیاط نکرد و واقع ترک شد عقاب می‌شود یا نمی‌شود؟ آن واقع منجز شده یا نشده؟ قطعاً آقای نائینی می‌فرماید منجز شده. خب تمیم کشف کجا شد؟ شما که می‌گویید این جا تمیم کشف نیست. این جا جعل احتیاط است. پس بنابراین، این فرمایش شما تمام نیست به شهادت این مطلب که خودتان هم قبول دارید.

سؤال: ...

جواب: عرض کردم این اشکال یک اشکال جانبی است. این‌ها تفریعی و جانبی است. اشکال اساسی همان‌ها است که گفتیم. بر مطالب جانبی دارد اشکال می‌کند. می‌گوییم این حرف هم درست نیست که شما می‌زنید.

پس یک منبه بر بطلان حرف مرحوم نائینی این است که اگر بخواهید این حرف را بزیند در مثل احتیاط گیر می‌کنید. این منبه.

و اما دلیل مطلب:

دلیل مطلب این است که معیار این که چه چیزی منجّز و کجا تکلیف تنجز پیدا می‌کند حکم عقل است. ما وقتی به عقل عملی‌مان مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم کجا تکلیف را منجّز می‌بیند. یعنی ما یستحق علی ترکه العقاب می‌بیند. کجا می‌بیند؟ آن جایی که فقط کاشف داشته باشد؟ یا کاشف ذاتی یا کاشف جعلی یا تعبدی؟ یا نه. اگر امر به عمل هم کرد همین جور است. آن هم منجّز است. گفت آقا طبق این عمل کن. اصلاً علم نداری و من هم اعتبار نمی‌کنم علمیت را ولی می‌گویم طبق این عمل کن. این هم کفّی به دلیل حکم عقل.

پس بنابراین این هم برهانش است که موضعی که عقل درک می‌کند اعم است از وجود طریق یا این که خود مولی بگوید إعمل. بنابراین اگر سومی و چهارمی را اعتبار کرد و دومی را هم در جایی اعتبار نکرد، یترفع علیه الخامس که تعذیر و تنجیز باشد. اصلاً اعتبار نکرد علمیت را، طریقت را اصلاً اعتبار نکرد، آمد همان سومی را اعتبار کرد مثل موارد احتیاط یا چهارمی را اعتبار کرد مثل موارد استصحاب، این جاها هم تنجیزش هست. بنابراین شما اگر استصحاب کردید وجوب را، استصحاب کردید حرمت را، در تمام این موارد هم به نفس هذا الاستصحاب که چون مجعول در آن به قول خود شما جری عملی علیّ آنه الواقع هست ولو اعتبار علمیت نکرده، بنفس هذا تنجیز درست می‌شود.

پس بنابراین این امر خامس که تعذیر و تنجیز باشد، این جور نیست که در عرض آن دو تا باشد یعنی سه و چهار باشد و متفرع بر فقط دومی باشد. بلکه یتفرع عن الثانی و الثالث و الرابع. این هم فرمایش آقا ضیاء است.

این فرمایش آقا ضیاء قدس سره مطلب تمام است و این اشکال که بر امر جانبی است که مرحوم آقای نائینی رضوان الله علیه فرموده تمام است.

خب هنوز یک نکات دیگری هم در کلام این بزرگوار وجود دارد که آنها را هم باید ان شاء الله سه‌شنبه متعرض بشویم. فردا به مناسبت شهادت تعطیل است.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۸ - ۱۳۹۴/۰۶/۳۱

بسمه تعالی

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا اَبی القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

در آستانه روز عرفه و عید شریف قربان هستیم هر دو از فرصت‌های بسیار مغتنم در مدتی که خدای متعال به ما عمر داده برای بهره‌برداری از این مدت کوتاه برای ابدیت «اغتموا الفرص فإنها تمرّ مرّ السحاب».

بحث در فرمایش محقق نائینی قدس سره بود و اشکالات و مناقشاتی که بر این فرمایش شده یا می‌شود. تا حالا ظاهراً سه تا مناقشه عرض شد.

اشکال چهارم بر فرق چهارم:

مناقشه چهارم مربوط به اصل فرمایش این محقق نیست، بلکه مطالب جانبی و تفریعی است که ایشان دارند. و غیر ایشان هم از بزرگان دیگر مثل شیخ اعظم هم ملامعی یا اشاراتی یا حتی تصریحاتی در کلمات ایشان هم هست راجع به این مطلب و آن این هست که در باب اصول عملیه مجعول شارع حیثیت ثانیه نیست از حیثیات خمسه‌ای که در باب قطع داشتیم. بلکه حیثیت ثالثه یا رابعه هست. چرا؟ به خاطر این که در آن موارد اصلاً زمینه‌ای برای اعتبار علمیت و طریقت و این‌ها که حیثیت ثانیه بود وجود ندارد چون آن جا شک است. در موارد اصول عملیه چه محرزه‌اش، چه غیر محرزه‌اش، آن جا مکلف شاک است نسبت به واقع، پس هیچ رانحه‌ای از طریقت وجود ندارد. و وقتی وجود نداشت پس اعتبار این که او عالم به واقع است، محرز واقع است یا این حالتش، این اماره‌اش، کاشف از واقع است یا طریق به واقع است یا واسطه در اثبات است که این‌ها عبارةً آخرهای یک مطلب هست، وجود ندارد. فلذا در آن موارد زمینه برای این که آن‌ها اماره بشوند نیست و اصل هستند.

حالا یکی از عبارات مرحوم آقای نائینی در همین بحث جلد سوم، صفحه ۱۹ از فوائد الاصول عرض می‌کنم؛

«أما المجعول في باب الأصول التنزيلية فهي الجهة الثالثة من العلم...»

این جا گفتند جهت ثالثه ولی گفتیم بعداً کلماتش را که خواندیم باید بگویند الجهة الرابعة.

و هو الجرى و البناء العملى على الواقع من دون أن يكون هناك جهة كشف و طريقية، إذ ليس للشك الذى أخذ موضوعاً فى الأصول جهة كشف عن الواقع كما كان فى الظن - فلا يمكن أن يكون المجعول فى باب الأصول الطريقية و الكاشفية، بل المجعول فيها هو الجرى العملى و البناء على ثبوت الواقع عملاً الذى كان ذلك فى العلم قهرياً و فى الأصول تعبدياً.^{۱۳}

خب این فرمایش از جهاتی محل اشکال است.

جهت اول:

جهت اول: این است که با خود فرمایشات محقق نائینی در همین ابواب سازگاری ندارد. چون ایشان فرمودند که در همان جاهایی که مظنه موجود است، کشف موجود است آن جاها تارةً شارع به حیث کشف نگاه می‌کند و طریقیت و کاشفیت و این‌ها را جعل می‌کند، گاهی همان جا به این حیثیتش نگاه نمی‌کند، فقط به جری عملی‌اش نگاه می‌کند. آن جا هم ما می‌گوییم این اصل عملی است. چرا؟ برای خاطر این که به آن حیثش توجه نکرده، توجهش فقط به این حیث چهارم یا سوم بوده. بنابراین از دیدگاه محقق نائینی قدس سره ممکن است زمینه طریقیت وجود داشت باشد. یک طریقیت ذاتیه ناقصه‌ای ممکن است وجود داشته باشد، یک کشف ناقصی ممکن است وجود

داشته باشد ولی جاعل به آن توجه نمی‌کند، توجه می‌کند به اثری که آن جا ممکن است وجود داشته باشد که همان جری عملی باشد که آن را جعل می‌کند. پس بنابراین این که ما بگوییم در موارد اصول عملیه اصلاً زمینه وجود ندارد چون شک است، شک هیچ رائج‌ای از طریقت در آن نیست، پنجاه پنجاه است. این مطلب با مطالبی که خود ایشان افاده فرمودند سازگار نیست.

خب این عبارت را ایشان در صفحه ۴۸۲ از جلد چهارم از فوائد الاصول. می‌فرماید:

«الأمر الثالث: الأمانة إنما يكون اعتبارها من حيث كشفها و حکايتها عمّا

تؤدّي إليه، بمعنى أنّ الشارع لاحظ جهة كشفها في مقام اعتبارها،...

در مقام اعتبار شارع این جهتش را ملاحظه کرده، جعل علمیت، طریقت، کاشفیت کرده.

حالا؛

فإنّ ألقى الشارع جهة كشفها و اعتبرها أصلاً عملياً فلا يترتب عليها ما

يترتب على الأمارات،...

همین جا اگر شارع به آن جهت کشفش نظر نکند و آن را الغاء کند، کأن لم یکن ببیند، فقط آن حیث جری عملی را جعل بکند این می‌شود اماره، علیرغم این که حالت کشفیت بود ذاتاً.

بل یكون حکمها حکم الأصول العمليّة، كما لا یبعد أن تكون قاعدة التجاوز

و أصالة الصّحة بل الاستصحاب في وجه من هذا القبيل»^{۱۴}

استصحاب من هذا القبيل. یقین سابق است و حالا به تعبیرات مختلف و به تقریبات مختلف آن جا می‌گویند چیزی که بوده و مخصوصاً اگر ... باشد، این، ظن به بقاء

می‌آورد. فلذا بعضی‌ها هم از همین باب آن را حجت می‌دانند، می‌گویند استصحاب هم اماره است. اما آقای نائینی می‌فرماید نه. با این که این جهت وجود دارد اما می‌فرماید چون این جهت را شارع به آن توجه نکرده، جعل نکرده، همین که آن حیث در آن وجود دارد می‌شود اصل. یا قاعده تجاوز خب قاعده تجاوز در مورد تجاوز همان طور که در روایاتش هم وجود دارد، یک امری که موجب ظن به انجام هست در آن وجود دارد، آن چیست؟ آن این است که هو حین العمل اذکر. آن موقع حواسش بوده، دارد کار را انجام می‌دهد. کسی که عمداً با تعمد با توجه دارد کاری را انجام می‌دهد و از آن طرف هم آگاهی به شرایط و اعضاء و اجزاء و همه هست، همین حالت روانی، این آگاهی‌ها و این توجه‌ها اماره است به این که انجام داده دیگر. اگر قطع نیامورد ولی مظنه قوی می‌آورد که انجام داده. اما ایشان می‌فرماید که نه، قاعده تجاوز ما می‌گوییم فقط همان حیث جری عملی‌اش است که شارع می‌گوید انجام دادی، اما انجام دادی نه این که یعنی کاشف از واقع دارید. ما حکم می‌کنیم که آن واقع هم وجود دارد که اگر آثاری آن داشته باشد، آن آثار بر آن مترتب بشود. و هم چنین در اصالة الصحة؛ اصالة الصحة شک می‌کند این عملی که زید انجام داد درست بود یا نه؟ چه در باب عباداتش، چه در باب معاملاتش. امام جماعت است می‌خواهد به او اقتداء کند، وضویش را درست گرفته، غسلش را درست انجام داده؟ طهارت خبثیه لباسش، بدنش و این‌ها را درست انجام داده؟ و هزارها... این‌ها را با چه درست می‌کند؟ با اصالة الصحة درست می‌کند. در معاملات چه؟ خانه‌ای را از کسی می‌رود می‌خرد، نیت دارد، ما می‌دانیم از کسی دیگری خریده، اصل این است که آن معامله صحیح انجام شده باشد. غرری نبوده، جهالت ثمن در آن نبوده، جهالت مثن در آن نبوده، این‌ها نبوده. خب این اصالة الصحة مگر آن جا وجود ندارد یک چیزی که کاشف از این باشد ولو ظناً به این که این درست انجام داده؟ چرا وجود دارد ولی در عین حال ایشان می‌فرماید شارع لم يعتبر آن جهت را و این‌ها را فلذا ما معامله اصول می‌کنیم. این‌ها را اصول عملیه قلمداد می‌کنیم.

بنابراین طبق فرمایش خود ایشان این جور نیست که ما بگوییم در موارد اصول عملیه چون موضوع شک است هیچ رائحه‌ای از این‌ها نیست. این تمام نیست. حتی موضوع همه جا شک نیست، شک به معنای این جهت. هذا اولاً. این جواب اول.

جهت دوم: (۱۱:۴۶)

مناقشه دوم این است که این با واقع امر سازگار نیست. آن قبلی این بود که با کلام خودشان، فرمایش خودشان سازگار نیست. این با واقع امر سازگار نیست. چرا؟ برای خاطر این که خود ایشان و دیگر بزرگان فرمودند اصول عملیه برای جایی است که علم و علمی نباشد، نه این که شک متساوی الطرفین است. «کل شیءٍ حلال تعلم أنه حرام» غایت چیست؟ علم به حرمت است. این علم به حرمت نبود. حالا ولو ظن به حرمت داشته باشیم، ظن به حلیت باشد، هر چه می‌خواهد باشد. پس بنابراین شک که این جا گفته می‌شود این یک چیزی است که حالا در کلام شیخ اعظم یا قبل از ایشان آمده اعلم أنّ المكلف اذا التفت الى حکم شرعی فإمّا أن يحصل له القطع أو الظن أو الشک. این آمده در کلام ولی خودشان بعداً گفتند فلذا آقای آخوند اصلاً تغییر داده؛ کلمه شک نیاورده. عدم العلم است. عدم العلم جاهایش فرق می‌کند. یک جا ممکن است مظنه باشد، یک جا ممکن است شک باشد، یک جا ممکن است وهم باشد، طرف وهم را شارع گرفته. پس بنابراین، این را هم ما نمی‌توانیم بگوییم که چون شک است و شک تساوی الطرفین است، هیچ رائحه‌ای نیست در آن. خلاف واقع است این مطلب.

جهت سوم: (۱۳:۲۸)

و اما ثالثاً: حالا فرض کنیم شک است، شک هم یعنی تساوی الطرفین، این که می‌گوییم در موارد اصول عملیه طریق نیست به واقع، از منظر شاک نگاه می‌کنیم یا از منظر جاعل نگاه باید بکنیم. از منظر شاک بله آن طریقی ندارد چون شک داریم، پنجاه پنجاه است احتمالش. اما از منظر جاعل ممکن است همین شک چون ملازمه غالبیه دارد با یک امری، همین شک می‌شد طریق آن باشد. مثل صفره الوجّه، رنگ زرد

چیست؟ این علامت ترس است. چرا؟ چون ملازمه بین این دو تا، در عالم تکوین غالباً این جور است که کسی که می‌ترسد رنگش زرد می‌شود مثلاً. یا رنگش می‌پرد، یا سرخ می‌شود. اگر غضبناک بشود رنگش سرخ می‌شود مثلاً. چون بین این حالت، این صفت و آن، ملازمه غالبیه وجود دارد، این ملازمه باعث می‌شود که این لازم را که می‌بینیم علم به آن ملزوم پیدا کنیم یا ظن به آن ملزوم پیدا نکنیم. اگر شارع می‌بیند که معمولاً مواردی که عباد شک دارند، این همان جاها ملازمه دارد با این که حرام‌ها است که این جور است، یا حلال‌ها است که این جور است، یا فلان. نظیر آن حرفی که شیخ اعظم قدس سره که بارها عرض کردیم در باب حجیت مظنه ایشان فرموده که چرا شارع در موارد انفتاح باب علمیت مظنه را حجت می‌کند با این که انفتاح باب علم است. در مدینه دارد زندگی می‌کند، خانه امام صادق هم همان جاست و می‌تواند برود از امام صادق سؤال بکند، می‌فرماید نه، می‌توانی از زراره سؤال بکنی. برود از امام صادق علیه السلام سؤال کند یقینی است، از زراره سؤال کند ظن معتبر است. چطور حجت کرده شارع؟ پس بنابراین آن جا می‌گوییم که چه؟ می‌گوییم چون شارع می‌بیند این مظنه‌ها، همه خبرهای زراره‌ها و این‌ها از علم افراد غالب المطابقه‌تر است. بسیاری از آن علم‌ها جهل مرکب است، به واقع واصل نمی‌شود ولو خودشان را عالم می‌پندارند ولی شارع می‌داند اکثر آن‌ها یا خیلی از آن‌ها جهل مرکب است، اگر به مظنه هم عمل بکنند همان مقداری که آن جا به واقع می‌رسند این جا هم می‌رسند یا بیشتر. خب این مبرّر این است که بیاید مظنه را حتی در عند الانفتاح حجت بکند. خب این جا هم اگر چنین امری باشد پس بنابراین اشکالی نیست. بله یک وقت می‌گوییم نمی‌شود چون شک وجود دارد، نمی‌شود، معقول نیست، در کلمات این بزرگان مثل شیخ اعظم عین این مطلب در کلام شیخ اعظم هم هست. آن جا معقول نیست، قریب به این. حالا من عبارتش را باید نگاه کنید که صریحاً چه می‌فرماید. مظنون من این است که فرموده معقول نیست. یا این‌ها می‌فرمایند. بله یک وقت حرف آقای آقا ضیاء را می‌زنیم که دیروز می‌فرمود که ادعاء یک مبرّر عقلایی می‌خواهد. این جا مبرّر عقلایی نیست وقتی که این شک است ولو اشکالی ندارد. اما این جا هم جوابش این است که باز مبرّر

عقلایی هست اگر عقلاء توجه بکنند که خودش دارد می گوید و لعل از این جهت دارد می گوید. خب مبرر عقلایی هم وجود دارد. مبرر عقلایی برای ادعا، فقط شاک نیست، این است که این چیزی را که دارد جعل علمیت برای آن می کند، این طریقت داشته باشد. إما به نظر الشاک و إما به نظر الجاعل و إما به نظرهما. علی سبیل منع الخلو است. این به خدمت شما عرض شود که راجع به مناقشه رابع.

سؤال: ...

جواب: می گوید تو عالمی.

سؤال: ...

جواب: نه، می تواند بگوید تو عالمی.

سؤال: یعنی عقلاء از او می پذیرند؟

جواب: آره. می گویند پس معلوم می شود ...

سؤال: عقلاء می گویند اگر در نزد شما طریق است خب بگو به آن عمل کن. این چه لسانی است برای ...

جواب: حالا شما یا من را عاقل نمی دانید. من دارم می گویم می شود. حالا این عقلاء یعنی چه؟ پس باید آمار بگیریم. می خواهید بگویید بعضی هایشان.

سؤال: ...

جواب: از استخدامش می فهمیم آره، من که ندارم پس معلوم می شود در دیدگاه خودش این جوری است.

سؤال: می گویند شما عمل کن به آن ...

جواب: ببینید من که شاک هستم پس حالا که دارد جعل طریقت می‌کند، لابد از دیدگاه خودش است.

سؤال: مناسبت نداشتن را خود شما هم پذیرفتید.

جواب: مناسبت نداشته باشد اما مناسبت نداشتن را ما همه‌اش روی چه ملاحظه می‌کردیم؟ از دیدگاه شاک ملاحظه می‌کردیم. این اشتباه است که ما از دیدگاه شاک فقط نگاه کنیم. و حرف ما هم این است که این بزرگان که مکرراً می‌فرمایند این جا نیست، مناسبت ندارد چون قصرّوا نظرهم و انظارهم الشریفه الی الشاک. اما اگر نظر هم به شاک کنند و هم به جاعل بکنند، خب چرا مناسبت ندارد؟ وقتی که این چینی است ...، بله آن جایی که نه از نظر او ملازمه‌ای وجود دارد، نه شاک، دیگر خب بله آن جا مبرّر عقلایی نیست. باز استحاله عقلی ندارد، مبرّر عقلایی وجود ندارد.

اشکال پنجم: فرمایش مرحوم شهید صدر (۲۰:۲۳)

و اما مناقشه بعد مناقشه شهید صدر قدس سره هست که به تحریر منّا عرض می‌کنیم. حاصل فرمایش شهید صدر قدس سره این است که این فرقی که شما می‌گذارید، این فرق واقعی بین اماره و اصل نیست، اگر باشد یک چیز ظاهری ادببائی است. فرق جوهری، حقیقی، بین اماره و اصل این نیست که شما می‌گویید آقای نائینی. چرا؟ چون فرق واقعی و جوهری بین اماره و اصل در حقیقت آن چیزی است که اختلاف آثار این دو را یطلب و یقتضی و الا این اختلافات لفظی که اختلاف در آثار نمی‌آورد.

یکی از آثاری که خود شما و مشهور اصولیین گفته‌اند که بین اماره و اصل هست این است که مثبتات امارات حجت است، مثبتات اصول حجت نیست. چرا گفتند مثبتات امارات حجت است؟ برای این که گفتند شما وقتی علم به یک شیئی پیدا می‌کنید، همان طور که علم به آن پیدا می‌کنید، این علم به شیئی مستلزم علم به لوازم و ملزومات لاینفک او هم هست. چه لوازم و ملزومات عقلایی‌اش، چه عقلی‌اش، چه عادی و متعارفش. اگر گفتند آقای زید الان در مسجد اعظم هست، علم پیدا کردیم زید این جا

هست، علم پیدا می‌کنیم لباسش هم هست. چون برهنه که نمی‌آید این جا، با لباسش می‌آید. اگر علم پیدا کردیم به طلوع خورشید علم پیدا می‌کنیم به ذهاب لیل. چون این لازمه‌ی آن است. فلذا آقای نائینی قدس سره خودش هم فرموده است که امارات مثبتاتش حجت است. چون وقتی شارع ما را متعبد کرد و گفت تو طریق به این واقع داری، خب علم به واقع، علم به لوازمش هم هست. علم به مثبتاتش هم هست. ولی در مورد اصول عملیه فقط می‌گوید جری عملی. نمی‌گوید تو علم به واقع داری. خب ممکن است بگویند از این حیث جری عملی بکن ولی از آن حیث نکن. آن آثار را بار نکن، این را بار بکن. مثلاً در باب تزکیه، این مسأله‌ای بود که مبتلابه هم بود زمان طاغوت که گوسفندهایی ذبح شده را از خارج می‌آوردند. خب یک عده فتوا می‌دادند و می‌گفتند این‌ها حرام است خوردنش اما نجس نیست. اما حرام است خوردنش برای خاطر استصحاب عدم تزکیه. الا ما زکیتم، شرط برای حلیت اکل است دیگر. حیوان زنده را نمی‌شود خورد برای این که تزکیه ندارد. خب آیا این حیوان تزکیه شده یا نه؟ نمی‌دانیم. استصحاب عدم تزکیه داریم، پس حرام است خوردنش. اما نجس هم هست یا نه؟ نه. چرا؟ چون موضوع نجاست، میته است. استصحاب عدم تزکیه لازمه عقلی‌اش در این جا این است که میته باشد. یعنی این که الان روح ندارد، دو راه دارد، یا تزکیه یا موت حتف أنف، یا تزکیه شرعی یا غیر تزکیه شرعی. خب استصحاب دارد می‌گوید تزکیه شرعی که نشده، دو راه هم که بیشتر نیست، پس یتعین که آن راه بوده که موت به غیر تزکیه شرعی باشد. موت حتف أنف باشد یا بالقتل غیر شرعی باشد که آن نجس است. موضوع نجاسات است. بنابراین همین جا هم اگر خبر ثقه بود، اگر گفتیم خبر ثقه در موضوعات حجت است. یا بینه آمد گفت آقا بنده آن جا بودم این‌ها را ذبح نکرد. اگر اماره داشته باشیم، هم حرمت ثابت می‌شود، هم نجاست ثابت می‌شود. اما اگر نه، یکی می‌گوید آن جا تزکیه می‌کنند، یکی می‌گوید نه تزکیه نمی‌کنند، ما شک می‌کنیم. این جا استصحاب عدم تزکیه جاری می‌کنیم فلذا می‌گوییم حرام است خوردنش. اما نجاستش نه. این قصاب‌هایی که می‌آوردند این‌ها را می‌فروختند نه، آن بساطشان و ترازوی‌شان و کاردشان و آن محالی که ملاقات می‌کرد با این‌ها، نجس نیست و

گوسفندهای غیر از آن هم داشتند. آن‌ها اشکال ندارد، با آن جاها که برخورد می‌کند نجس نمی‌شود.

سؤال: اصل سببی بر اصل مسببی مگر مقدم نمی‌شود؟

جواب: چرا.

سؤال: پس اگر اصل سببی را مقدم کنیم باید بگوییم نجاستش ...

جواب: چرا؟

سؤال: وقتی قائل به عدم تزکیه شدیم نجس می‌شود دیگر.

جواب: چرا؟ موضوع نجاست چیست؟ شارع نفرموده که غیر المزکی نجس. فرموده المیتة نجس. میته یک عنوان وجودی است. عدم تزکیه عنوان عدمی است که شما استصحاب کردید و همان طور که عرض کردم استصحاب عدم تزکیه با توجه به این که این حیوان امرش دائر است بین این که یا ذبح شرعی شده یا غیرشرعی شده، مات حتف أنف یا کشته شده یا هرچه. آن را که نفی کرد استصحاب، خب قهراً باید این شق تحقق داشته باشد اما این می‌شود چه؟ این لازمه عقلی‌اش است. فلذا می‌شود مثبت. حالا همین جا آقای نائینی و بزرگان، این فتوا در آن موقع‌ها معروف بود از محقق خوبی قدس سره که در استفتائات ایشان جواب داده بودند که نجس نیست اما حرام است خوردنش. نجس نیست به خاطر آن جهت، حرام است به خاطر آن جهت. خب ولی اگر اماره بود، نه، هر دو ثابت می‌شد.

خب حالا شهید صدر می‌فرماید که شما که می‌آیید می‌گویید... و این اشکال قبل از شهید صدر برای محقق خوبی قدس سره هست در مصباح الاصول به استادشان فرموده: این که شما می‌گویید در باب امارات مثبتاتش حجت است، در باب اصول حجت نیست، این تمام نیست. در باب امارات هم حجت نیست. چرا؟ برای این که آن که علم به آن، علم به لازمش می‌آورد، علم به ملزومش می‌آورد، چه علمی است؟ علم وجدانی است.

اما اگر شارع نسبت به یک لازمی گفت تو عالمی، این که ملازمه قهریه ندارد به این که تو با ملزومش هم عالمی. شاید نسبت به او تو را عالم نپنداشته، جعل نکرده. آن هم چون یک علم جدایی است، آثار جدایی دارد، جعل جدا می‌خواهد. بین الجعلین که ملازمه نیست. یا لازمه‌ی این جعل به طور لاینفک آن جعل نیست.

بنابراین اشکال آقای شهید صدر این است که شما می‌گویید فرق بین اصول عملیه و امارات، فرق واقعی‌اش، جوهریش این است، اگر این فرق این چینی است که شما می‌فرمایید، در این آثار نباید اختلافی باشد. باید بگویید باب امارات و اصول هیچ کدام مثبتاتش حجت نیست. و حال این که شما این حرف را نمی‌زنید. این به ما نشان می‌دهد که این فرق اگر هم باشد یک فرق ظاهری است، ادبیاتی است، نه فرق جوهری، فرق جوهری یک چیز دیگری است که در آن یترتب این اثر که امارات مثبتاتش حجت است، اصول مثبتاتش حجت نیست. حالا آن چه می‌تواند باشد؟ آن امر جوهری واقعی که این اثر واقعاً بر آن مترتب می‌شود، آن است که ما در مبنای بعدی خواهیم گفت، مبنای خودمان که حالا همین جا فقط برای روشن شدنش به بخشی از آن اشاره می‌کنیم.

ما می‌گوییم فرق باب امارات و اصول در این است که در باب امارات تمام ملاک جعل حجیت چیست؟ قوه الاحتمال است ولی در باب اصول عملیه قوه المحتمل است.

قوه الاحتمال؛ وقتی شما هشتاد درصد احتمال دادی به یک امری، قهراً این هشتاد درصد نسبت به لوازمش هم هست. آن جا تخلف ناپذیر است. شما وقتی ملاکت این شد که گفتی من امارات را از این باب حجت می‌کنم که قوت احتمال وجود دارد. هر جا قوت احتمال راجع به امری بود، به مکتنفات غیرمنفکه از او، لوازم و ملزومات او همان قوت احتمال به همان درجه وجود دارد. معقول نیست کمتر بشود، کما این که معقول نیست بیشتر بشود. اگر هشتاد درصد احتمال می‌دهی خورشید طلوع کرده پس هشتاد درصد احتمال می‌دهی ذهاب لیل شده باشد. بیست درصد احتمال می‌دهی

شب موجود باشد، پس بیست درصد هم احتمال می‌دهی روز موجود نشده باشد. این‌ها نمی‌شود انفکاک بپذیرند.

اما در باب اصول عملیه آن جا به قوت احتمال کاری نیست. می‌آید می‌گوید این کار را بکن براساس تحفظ بر یک...، خب ممکن است این را بکند. قوت احتمال نبود که ملازمه داشته باشد با مثبتاتش، با لوازم و ملزوماتش. حالا توضیح این مطلب اکثر من ذلک ان شاء الله وقتی مبنای خود شهید صدر را ذکر می‌کنیم آن جا توضیح بیشتری بیان می‌کنیم.

سؤال: جواب شهید صدر را می‌شود این طور جواب داد که حجیت مثبتات در اماره به خاطر آن جهت کاشفیتش هست نه به خاطر کیف نفسانی بودنش. یعنی حاکمیت هم که وجود دارد. در امارات مرحوم نائینی فرمودند جهت کاشفیت ...

جواب: این جهت کاشفیتی که وجود دارد، این جهت کاشفیت علمیه ذاتیه را می‌فرمایید یا جعلیه‌اش را می‌فرمایید.

سؤال: به هر حال....

جواب: جواب بدهید یکی یکی. به هر حال ندارد. جدا باید بکنید.

سؤال: کاشفیت که قبل از آن آمده دیگر، چه اعتباری باشد چه غیر اعتباری.

جواب: خب یکی یکی داریم حساب می‌کنیم. وقتی اماره‌ای قائم شد، اماره ظنیه قائم شد بر یک چیزی، نسبت به مؤدا شما ظن دارید، نسبت لوازمش هم چه دارید؟ ظن دارید. خب حالا شارع آمده ظن به این مؤدا را حکم و شرع که هذا علم و تو عالمی. تکویناً که عالم نیستی. اگر یک کاری می‌کرد شما تکویناً عالم به مؤدا می‌شدی، قهراً تکویناً عالم به آن لوازم و مثبتات و این‌ها هم می‌شدید. اما تکویناً که نکرده، گفته من تو را نسبت به این مؤدا عالم می‌دانم، تو عالمی. پس این جعلش نسبت به این مؤدا

است. آیا این ملازمه دارد که مولی من را نسبت به این مؤدا عالم بداند با این که نسبت به لوازم هم عالم بداند؟

سؤال: به هر حال می توانست که....

جواب: چرا؟ چه ملازمه‌ای دارد؟

سؤال: ...

جواب: کشف ظنی دارد. ظن که باید شارع بگوید حجت است تا به درد بخورد.

سؤال: همان مقدار ظن دارد نسبت به

جواب: بله ولی شارع این مظنه را حجت کرده ولی آن را نکرده، دلیل می خواهد. فلذا شما می فرمایید خبر واحد حجت است، شهرت حجت نیست. با این که هر دو ظن آور است، چرا؟ چون برای خبر واحد دلیل داریم اما برای شهرت دلیل نداریم. برای استحسان دلیل نداریم. برای سد ... نداریم. این‌ها که عامه می گویند. خب استحسان که ظن آور است، شاید مواردی ظنش هم از خبر زراره بیشتر باشد اما می گوییم این‌ها المدار بر آن است که شارع حجت کرده. شارع این مظنه را حجت کرده. این جا هم همین گفته می شود، می گوییم که شارع این اماره را که دارد می گوید فلان امر تحقق دارد، مثلاً در همین مثال مان اماره می گوید چه؟ اماره دارد می گوید این ذبح نشد، این تزکیه شرعیه نشده است. خب تزکیه شرعیه نشدن از حرف او هشتاد درصد من مظنه برایم پیدا می شود، یا من شخصاً یا نوع. هشتاد درصد مظنه برای شان پیدا می شود. این را قبول می کنیم، هشتاد درصد هم پس مظنه پیدا می شود که میته است که لازمه عدم تزکیه است. حالا اگر دلیل آمد گفت که قول زراره، قول این آدم، قول من است، خب قول او چه بود؟ این که این میته است که نبود. قولش این بود که این تزکیه نشده. خب این را شارع جعلی عالمماً بهذا المطلب. اما نگفت که لوازمش هم هست. از کجا آن را بار کنیم شرعاً با این که من هشتاد درصد فقط دارم و هشتاد درصد هم که مظنه‌ای است که حجیت ذاتیه ندارد، باید حجیت جعلیه داشته باشد، باید شارع حجیت

برای آن جعل کند. بین این که این جا را جعل کرده و آن که آن جا را می خواهد جعل کند که ملازمه‌ای نیست. فلذا است گفته می شود که بله محقق خوبی فرموده مثبتات امارات هم حجت نیست. این حرفی است که مشهور شده که مثبتات امارات حجت است. یا باید هر دو جا را بگویی حجت است یا هر دو جا را بگویی نیست.

سؤال: این فرض را از کجا مفروض گرفتند که مثبتات امارات حجت است، شهید صدر مفروض گفته.

جواب: بله، می فرماید که شما آقای نائینی می فرمایید مشهور عند القوم است فلذا من گفتم مشهور عند القوم اما تعبیر ایشان بالاتر از مشهور عند القوم. من گفتم مشهور است به خاطر این که خب مثل آقای خوبی اشکال بکند یا کسی اشکال بکند.

«و انما القصد هو تبریر ما هو المركوز و المتسالم علیه من ان لوازم

الأمارات و مثبتاتها حجة بینما لوازم الأصل لیست كذلك»^{۱۵}

سؤال: ...

جواب: متسالم می گوید که از اجماع هم بالاتر است. در تقریرات این جوری است که تسالم همه بر این هست. یعنی از اجماع هم بالاتره.

خب این به خدمت شما عرض شود که فرمایش شهید صدر و اشکال شهید صدر.

جواب اشکال پنجم: (۳۸:۱۱)

این جا مناقشه‌ای که به فرمایش شهید صدر ممکن است وارد بشود این است که این مطلبی که شما می گوید ثبوتاً درسته که فرقی بین امارات و اصول از این حیث نیست اما اگر قوم در باب امارات گفتند مثبتاتش حجت است و در اصول عملیه نمی گویند، به خاطر مقام اثبات است. به این معنا که می گویند در امارات مدرک ما بر حجیت

امارات بنای عقلاء است، همه اماراتی که داریم تأسیسی نیست، امضایی است. در باب امارات سیره عقلاء این است که اماره همان طور که مؤدایش حجت است، مثبتاتش هم حجت است. همین طور که به این مظنه پیدا می‌کنم، نسبت به آن‌ها هم مظنه پیدا می‌کنم، می‌گویم حجت است. شارع هم ردعی از این نکرده فلذا می‌گوید حجت است. ما می‌فهمیم شارع آن را هم حجت کرده. اما در باب اصول عملیه مدرک‌مان که عقلاء نیستند چون اصول عملیه عقلیه را کار نداریم فعلاً. اصول عملیه شرعیه را داریم بحث می‌کنیم. اصول عملیه شرعیه ما رُفِعَ ما لایعلمون. کل شیءٍ حلال، کل شیءٍ مطلق است. این‌ها نسبت به مثبتاتش نیست. بله به این حرف آقای نائینی، به این کلامش، به این مطلبش که فرموده است ما دلیل‌مان بر حجیت مثبتات در باب امارات، همین است که شارع جعله علماً. به این حرف اشکال وارد است که نه، جعله علماً نمی‌تواند دلیل بشود. این درست نیست که جعله علماً دلیل بشود برای آن مسأله. اما این که ما بگوییم بله مجعول در این دو باب واقعاً با هم تفاوت می‌کند، آن جا جعله علماً، این جا لم یجعله علماً و آن جایی که جعله علماً از کجا می‌فهمیم همان علمی که پیش مردم است. پیش مردم چه جور علم است؟ علمی است که خودش و لوازمش ثابت است. چون امضایی است دیگر. باید ببینیم پیش مردم چه جور علم است. علم به خودش و لوازمش است. می‌گویند همه‌اش بار می‌شود.

سؤال: اگر امضاء است پس یعنی چه جعله علماً. پیش مردم که علم نیست. اگر امضاء است یعنی هرچه پیش مردم هست دیگر. دارید می‌گویید جعله علماً یعنی امضایی نیست.

جواب: آقای نائینی عقیده‌اش این است که مردم خودشان را عالم می‌دانند. فلذا می‌گوید حجیت امارات تخصصاً از ادله ناهیه عن الظن خارج است نه تخصیصاً.

سؤال: ...

جواب: علم است یعنی چه؟ یعنی علمی است که حجیتش ذاتی نیست باز ولی آنها علم می‌دانند.

بنابراین، آن بخش فرمایش آقای نائینی قابل مناقشه هست یعنی آن که مستند حجیت بودن مثبتات را این بیان بخواند قرار بدهد. اما اگر از این صرف نظر بکنیم، کلام ایشان قابل ترمیم و اصلاح است و با این اشکال نمی‌شود بگوییم آقا این مبنا باطل است. شهید صدر می‌گوید این مبنا اصلاً باطل است. این مسلک مسلک باطلی است. نه می‌گوییم این مسلک می‌تواند صحیح باشد و ما آن فارق را از راه مقام اثبات قائل بشویم نه بخواهیم از راه مقام ثبوت قائل بشویم. بله آثار دیگر بر آن ممکن است مترتب باشد.

این هم فعلاً تمام کلامنا. البته تمام الکلام راجع به این مبنای محقق نائینی.

ان شاء الله شنبه وارد مبنای خود شهید صدر و بعضی مبانی دیگر می‌شویم که ان شاء الله این بحث دیگر تمام بشود.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۹ - ۱۳۹۴/۰۷/۰۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا اَبی القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

خیلی عذر می‌خواهم برای این که من دو امر باعث شد که دیر بشود. یکی این که ابتدائاً خودم غفلت داشتم که ساعت عوض شده و مثلاً ساعت ۹ می‌گفتم هنوز یک ساعت وقت داریم. بعد بچه‌ها یک مرتبه صدا زدند که شما ساعت چند باید بروید، آن وقت متوجه شدم. دوم این که حالا که آمدم در راه ترافیک مفصلی شده بود و یک مقداری هم آن جا معطل شدیم. حالا دیگر بالاخره خدای متعال این جور مقدر فرموده بود.

خب این فاجعه مؤلمه را خدمت حضرت بقیه الله ارواحنا فداه و همه مؤمنین و مؤمنات تسلیت عرض می‌کنیم و به ارواح گذشتگان از حجاج محترم ثواب یک صلوات را هدیه می‌کنیم و برای شفای مصدومین این حادثه غمبار یک سوره مبارک که حمد به قصد شفاء قرائت می‌کنیم.

بحث در فرمایش محقق نائینی رضوان الله علیه بود که ایشان فرمودند در باب امارات شارع الگوبرداری از حیثیت ثانیه قطع می‌کند که همان طریقت و کاشفیت و محرزیت و واسطه در اثبات و این جور عبارات باشد. و در باب اصول غیرمحرزه از مرتبه ثالثه و جهت سوم الگوبرداری می‌کند که نفس عمل کردن باشد که دیگر توضیحاتش گذشت، فقط به خاطر استحضار ذهن اشاراتاً عرض می‌کنیم. و در اصول محرزه از مرتبه چهارم الگوبرداری می‌کند که عمل به عنوان آنه الواقع باشد.

اشکال ششم بر فرق چهارم: (۳:۲۲)

خب بر این فرمایش مناقشاتی بود. آخرین مناقشه که مناقشه ششم می‌شود که اصلش در بعضی از کلمات اعلام وجود دارد اما به این بیانی که من عرض می‌کنم به این شکل اشکال طرح شده که این فرقی که شما بین اصول غیرمحرزه و محرزه گذاشتید، این غیرمعقول است. چرا؟ برای این که از شما سؤال می‌کنیم مقصودتان چیست از این که در اصول محرزه می‌فرمایید آن چیزی که شارع جعل می‌کند، عمل نمودن طبق یکی از طرف شک است علی آنه الواقع. به عنوان این که این واقع است. چون در حالت قطع شخص چه کار می‌کند؟ عمل می‌کند طبق قطع خودش بر اساس این که این واقع است. چون قاطع است، براساس این که این واقع است عمل می‌کند نه رجائاً، نه احتیاطاً و امثال ذلک. بلکه برای این که خودش را به واقع می‌بیند، واصل به واقع می‌بیند، براساس این که واقع است انجام می‌دهد. در اصول محرزه شارع همین را اعتبار می‌کند یعنی همان جوری که قاطع کار می‌کند، همان جور انجام بدهد. یعنی انجام بدهد به عنوان این که خودت را موصل به واقع می‌بینی و به عنوان این که واقع این است. حالا سؤال این است که این یعنی چه؟ یعنی شارع می‌فرماید علی رغم این که من اعتبار

علمیت برای تو نکردم، و تو را عالم به واقع نمی‌بینم و نه واقعاً عالم به واقع هستی، چون فرض این است که شاک است، قطع ندارد. و نه من تو را عالم به واقع دیدم. علیرغم این که این چنینی است اما بناء بگذار نفساً بر این که واقع این است و آن وقت طبقش عمل بکن. اگر شارع این را می‌فرماید این لیس الا التشریح. تشریح یعنی چه؟ یعنی چیزی که نمی‌دانی واقع است یا واقع نیست، بنا بگذار که هست. پس شارع دارد امر به تشریح می‌کند که نفساً بنا بگذار با این که طریق وجدانی نداری، حتی طریق تبعدی هم نداری چون من تو را عالم به واقع قرار ندادم و در این جا مثل باب اماره از مرتبه ثانیه و جهت ثانیه الگوبرداری نکردم، با این که هیچ کدام از این دو تا نیست و تو شاک شاک هستی اما ملتزم باش نفساً به این که واقع این است. مثلاً در باب استصحاب اگر یقین سابق داشتی، من نمی‌گویم تو الان مفلس واقع هستی. عالم به واقع که واقعاً نیستی، من هم اعتبار نکردم که تو عالم به واقع هستی. علیرغم کل ذلک عمل کن طبق حالت سابقه و نفساً ملتزم باش که حالت سابقه الان پایدار است، وجود دارد. خب این لیس معناه الا چه؟ الا تشریح، امر به تشریح و تشریح قبیح است. اگر هم نگوییم قبیح است یک امر بسیار بسیار مستبعدی می‌نماید که شارع در حالت جهل محض که نه واقعاً معلوم است و نه خودش شما را واصل دیده و قانوناً واصل می‌بیند، بگوید این کار را بکن.

و اگر مقصودتان نیست چون این یا قبیح است یا خیلی امر مستبعدی است. بلکه مقصود این است که یعنی عملاً مثل کسی که به واقع رسیده است نه که التزام نفسی بده، نه بناء نفسی بگذار، عملاً مثل کسی که به واقع رسیده است عمل کن. از نظر عمل. خب اگر این است، دیگر این تفکیک بین اصل محرز و غیرمحرز باطل است و غلط است و معقول نیست. چون در اصل غیر محرز هم مگر چه کار می‌کند شخص؟ یک طرف شک را شارع گفته عمل کن، با این که نه علم داری، نه علمی داری یک طرف شک را عمل کن. خب یک طرف شک را عمل کنم یعنی چه؟ یعنی عملاً مثل آدمی باشم که این طرف را احراز کرده. عملاً مثل او هستم، نفساً نه ولی عملاً مثل او هستم. بنابراین،

یا این تفکیک باطل است، اگر آن مقصود است. یا نه، این تفکیک درسته، این جا اشکال وارد نیست، اما این که بفرمایید مجعول در صورت اصول محرزه عبارت است از آن مطلب، آن غلط است برای این که یا سر از تشریح در می آورد یا اگر نگوییم سر از تشریح در می آورد باطل است. امر خیلی مستبعدی است.

حالا چرا بگوییم سر از تشریح در نمی آورد؟ چون تشریح یعنی ادخال ما لیس من الدین فی الدین. این جا خود شارع وقتی می گوید پس خودش می شود جزو این کار، دستور شرع می شود. من ادخال ما لیس من الدین فی الدین نمی کنم. اما یک امر بسیار مستبعدی است که شارع چیزی که نه تو عالم هستی به آن، و نه تو را عالم به آن پنداشته، بگویند این را جزو دین بیاور. التزام نفسی بده که این جزو دین است. این ... نیست.

این اشکال ششمی است که اصلش در بعض کلمات وجود دارد اما حالا ما به این بیان عرض کردیم که احدی الامرین علی سبیل منع الخلو لازم می آید از فرمایش محقق نائینی.

جواب اشکال ششم: (۹:۵۱)

خب کل این اشکال آیا وارد هست به محقق نائینی یا نه، می شود دفاع کرد از محقق نائینی قدس سره؟

اگر این که فرموده است که علی أنه الواقع، نمی گویم واقع را داری، خودم هم اعتبار نمی کنم تو را موصل به واقع ولی مثل آدمی که به واقع رسیده می گویم عمل کن. و نمی گویم التزام بده که واقع این است، التزام نفسی نمی دهم. اما مثل آن آدم عمل کن. چرا این حرف را می زنند که می گوید مثل آن آدم عمل کن؟ خب برای بعضی آثار. مثلاً به شما می گوید اگر شک بین سه و چهار کردی بنا را بر این بگذار که چهار تا خواندی. خب آدمی که چهار تا خوانده باید چه کار کند؟ باید تشهد بخواند و سلام بدهد. نمی گویم ملتزم نفسی باش که چهار تا خواندی چون تو علم نداری، من هم تو

را عالم به چهار تا فرض نمی‌کنم. اما می‌گویم مثل آدمی که چهار تا خوانده، این جوری عمل کن. یعنی چه؟ این معنایش این هست، مدلول این کلام این است که یعنی دیگر تشهد بخوان، سلام بده، تمام. این جا هم می‌گوید آقا اگر حالت سابقه داری، قطع و یقین سابق داری، مثل آدمی عمل کن که یقین سابقش باقی است. مثل آن عمل کن نه این که نفساً ملتزم باش هست. خب این را می‌گوید. چرا می‌گویم مثل او عمل کن؟ برای این که می‌خواهم بگویم آن کسی که آن جوری عمل می‌کند، در مقام عمل آثار لوازم و امثال آن را هم می‌تواند بار کند. پس همان طور که می‌پندارد ملزوم وجود دارد یعنی مثل کسی است که اگر این ملزوم واقعاً وجود داشت، نسبت به لوازم چه کار می‌کرد؟ آثار آن را هم بار می‌کرد. حالا هم که می‌گویم این چنینی هستی، این کار را بکن. یعنی هم بگو خود ماسبق وجود دارد، خب اگر قطع داشتی وجود داشت طبق آن عمل می‌کردی، مثبتاتش، لوازمش، ملزوماتش، آن‌ها را هم در عمل پیاده می‌کردی، طبق آن رفتار می‌کردی. حالا هم همین جور باش که قهراً می‌شود مثل فرمایش محقق خوبی که بگویم مثبتات اصول محرز هم حجت است.

سؤال: ما یک اصول محرز داریم و یک اصول تنزیلی داریم. این‌ها خلط نشده در این عبارت.

جواب: نه.

سؤال: ...

جواب: اشکالی ندارد. نه، آن از نظر بیانی تفاوت می‌کند.

سؤال: ایشان می‌گویند اگر هم مثبتات اصول حجت باشد، در اصول تنزیلی ممکن است حجت باشد نه در اصول محرز.

جواب: چه کسی؟

سؤال: مرحوم نائینی. اگر بتواند بگوید که مثبتات اصول حجت است ...

جواب: حالا نه، ما داریم ببینید دفاع می‌کنیم. حالا ببینید یک وقت اشکال تناقض به یک شخصی می‌خواهیم بگیریم که مثلاً آن حرفت با این حرفت ناسازگار است. آن یک حرف است. یک حرف این است که این تصویر ثبوت دارد؟ آیا اصلاً غیر معقول است گفتن این.

سؤال: پس مبانی ما غیرمعقول است ...

جواب: بله؟

سؤال: بر اساس مبانی‌ای که خودتان گفتید غیرمعقول است.

جواب: چرا؟

سؤال: چون در این امر تعبد داده، حالا چرا به لازمش، چرا به ملزومش. می‌گوید که این را عمل قاطعانه انجام بده، این تعبد است. معنایش این نیست که بالجمله مثبتاتش را هم حجت بکند.

جواب: نه، دلالت التزام، کنایه. می‌گوید من می‌گویم علی اساس این که این واقع است عمل کن. چرا این جوری می‌گویم؟ وقتی می‌گویم براساس این که این واقع است عمل کن یعنی این که پس بنابراین اگر لازمی دارد، ملزومی دارد، ملاساتی دارد آن را هم این جوری قرار بده. این تشریح را می‌کند برای خاطر این که این ثمره را از آن بگیرد. اما در اصول غیرمحرزه چه می‌گوید؟ می‌گوید فقط عمل کن طبق آن، نگفتم علی آنه الواقع است. مثل این که مستقیماً احمد آقا فلان کار را انجام بده.

بنابراین این اختلاف مجعول در باب اصول محرزه و غیرمحرزه حتی اگر بگوییم در باب اصول محرزه مولی از مرتبه ثانیه هم چشم پوشیده و شخص را محرز نمی‌داند. می‌گوید من نمی‌گویم تو عالمی ولی می‌گویم از حیث عمل مثل عالم عمل کن. عالم چه کار می‌کند؟ هم آثار معلومش را بار می‌کند، هم لوازم و این‌هایش را. چون علم به این، علم به آن‌ها را هم می‌آورد. آثار آن‌ها را هم بار می‌کند. این جا که می‌گوید این کار را بکن،

می‌گوید در اصول محرزه می‌گوییم این کار را بکن. مثلاً قاعده فراغ می‌گوید اصل محرز است. خب بگو انجام دادم، مثل کسی عمل کن که انجام داده. آن کسی که انجام داده بعد از نماز قضا می‌کند آن منسی را؟ نه دیگر. این قضا کردن برای کسی است که انجام نداده. تو مثل کسی عمل کن که انجام داده. یعنی بقیه نمازت را بخوان، بعد از نماز قضای آن جزیی که مشکوکی که انجام دادی یا نه، ندارد دیگر. چون نه این که محرز هستی، نمی‌گوییم محرز هستی ولی می‌گوییم مثل او عمل کن. این قابل تصویر است.

حالا اگر کسی بگوید آقای نائینی یک جایی از کلامش فرموده نه مثبتاتش حجت نیست، این فرمایشش نقض در کلام خودشان است که چرا ملتزم به حرفت نیستی. ولی ما اگر بخواهیم خود این حرف را که این جا فرموده است خودش را محاسبه بکنیم، کار نداریم که کلمات گوینده ممکن است با هم تناقض داشته باشد، بله اگر آن جوری فرموده باشد باید این جوری اشکال بکنیم که آقا شما که فرق نمی‌گذارید. شما که فرق نگذاشتید پس یعنی چه این فرمایش‌تان در اصول محرز و غیرمحرزه که اگر آن مقصودت هست، تشریح است. اگر این مقصودت هست که فرقی پس ندارد. شما که فرق نمی‌گذارید.

اما قابل تصویر هست که ما مبنای محقق نائینی را این جوری توضیح بدهیم و بگوییم این جور است. این دو تا با هم تفاوت می‌کند، با هم دیگر فرق می‌کند. این تمام بحث ما راجع به کلام محقق نائینی قدس سره.

فرق پنجم بین اصول و امارات: (۱۷:۳۲)

خب مبنای بعدی مبنای محقق آقا ضیاء است که از ثنایای اباحت قبلی روشن شد که ایشان چه می‌فرماید. آقای آقا ضیاء قدس سره خلاصه فرمایشش این شد که ما در تمام موارد چه در امارات، چه در اصول محرز، چه در اصول غیرمحرزه، امر به معامله داریم خلفاً با آقای نائینی که می‌فرماید در امارات نداریم. همه جا این امر را داریم منتها امارات اضافه‌ای که دارند چیست؟ این است که جعل محرزیت و تتمیم کشف و طریقیست

و امثال این‌ها هم شده. پس در امارات دو چیز مجعول است در کنار هم ولی در مورد غیر امارات دو چیز مجعول نیست، یک چیز مجعول است و آن فرق آقای نائینی هم درسته در بین اصول محرز و غیرمحرزه. آن فرق درسته یعنی آن جا فقط امر به عمل است نه علی آنه الواقع، در محرز امر عمل علی آنه الواقع است. این هم فرمایش آقا ضیاء قدس سره بود.

اشکال فرق پنجم: (۱۸:۴۸)

قهراً دیگر آن دفاعی که ما از آقای نائینی کردیم در قبال فرمایش آقای آقا ضیاء، آن عرائض جواب مبنای آقای آقا ضیاء قدس سره می‌شود.

خب تا حالا چند تا مبنا بحث کردیم؟ یک مبنا این بود که آن جا شک مأخوذ است، این جا شک مأخوذ نیست. یک مبنای دیگر این بود که این‌ها جوهرأ با هم تفاوت می‌کنند. یک مبنا هم این بود که از نظر مقام ادله با هم تفاوت می‌کنند. مبنای چهارم مبنای آقای نائینی بود. مبنای پنجم مبنای آقای آقا ضیاء بود. مبنای ششم مبنای شهید صدر قدس سره هست که دیگر حالا متأسفانه امروز می‌خواستیم این را بگوییم و تمام کنیم که حالا این چنین مقدر شده بود.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۱۰ - ۱۳۹۴/۰۷/۰۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در فرق یا فوارق بین امارات و اصول بود. رسیدیم به مبنای ششم، مبنای ششم مبنای محقق شهید صدر قدس سره هست.

فرمایش ایشان دارای تقاریر مختلفی هست بعضی‌هایش در کلمات خود ایشان هست، بعضی‌هایش به ایشان نسبت داده شده حالا فعلاً ابتدائاً آن تقریری که به قلم خود ایشان در حلقات ذکر فرمودند را عرض می‌کنیم که نزدیک به همین مطلب مطلبی است که... یا حین همین مطلب مطلبی است که در بحث فرمودند.

حالا فرمایش ایشان این هست که جاعل و مقنن در مقام تشریحات خودش و ایصال آن‌ها به مخاطبین یا مکلفین و ایصال به آن نتیجه مطلوب از جعل احکام و قوانین، معمولاً خیلی وقت‌ها با دو چیز مواجه می‌شود؛

یکی در مقام جعل احکام واقعیه است که گاهی مبتلا می‌شود جاعل با تراحم بین مصالح و مفاسد در یک امر واحد. می‌بیند یک چیزی هم مصححت دارد هم مفسده دارد مثل شرب خمر. نفع دارد «اثمهما اکبر من نفعهما» ولی از آن طرف می‌بیند که مفاسد هم دارد.

خب در این جا قهراً کسر و انکسار باید کند، محاسبه بکند ببیند سر جمع کدام می‌چربد و طبق همان حکم واقعی را جعل کند. اگر می‌بیند که مفاسدش بیشتر است و مهم‌تر است خب حرمت جعل کند. اگر عکسش هست، مصالحش بیشتر است و جوب جعل بکند و هکذا.

این در مقام ماقبل تشریح است. در مبادی تشریح است که آن جا وقتی مواجه با چنین امری می‌شود باید این کار را بکند. بعد از جعل و تشریح و ابلاغ آنها به عباد هم، گاهی مولی و جاعل و مقنن با یک تراحم دیگری مواجه می‌شود، و آن این است که می‌بیند آن احکامی را جعل کرده، آن قواعدی را که جعل کرده این‌ها در اثر عوامل مختلف به دست افراد نرسیده. حالا یا به ظلم ظالمین بود، یا به کوتاهی کسانی بوده که واسطه هستند یا به خاطر این بود که تعارض بینات شده، تعارض امور شده و امثال ذلک؛ سهو و نسیان و خطاء و این‌ها هم ممکن است عامل باشد. بالاخره می‌بیند آن چه که شرعه، کما شرعه به دست مخاطبینش نرسیده. و در این صورت خب اگر بخواهد مثلاً

مخاطبین را به حال خودشان رها نکند و این‌ها طبق آن اصول عقلیه خودشان، آن چه خودشان می‌فهمند عمل نکنند در این مقام می‌بیند که خیلی از اغراضش زمین می‌ماند. مثلاً یک چیزهایی را حرام کرده این چیزهایی که حرام کرده اگر در مقام عمل چیزی نگوید، می‌بیند که این‌ها به اصالة البرائة تمسک می‌کنند و خودشان را آزاد می‌بینند، ترک می‌کنند یا انجام می‌دهند. خب در این موارد اگر مولی به آن اغراض تحریمیه خودش یا ایجابیه خودش خیلی پایبند است و آن‌ها را مهم می‌داند خب این جا باید بیاید چه کار کند؟ در مقام این جا بیاید اصالة الاحتیاط در آن یک جا جعل نکند که اگر اغراض تحریمیه پیش او خیلی مهم است یا ایجابیه خیلی پیش او مهم است. باید بیاید این کار را نکند.

یک مواردی هم هست که برای عبد مشتبه می‌شود در مقام عمل یک واجبی با یک عده مباهات یا یک حرامی با یک عده مباهات مشتبه می‌شود. مثلاً علم اجمالی پیدا می‌کند به این یا این امر حرام است یا آن امر حرام است. یا شرب تنن حرام است مثلاً...، علم اجمالی پیدا می‌کند یا شرب تنن حرام است و یا این که فلان کار دیگر حرام است، مثل خوردن ارنب حرام است. قهراً به مقتضای علم اجمالی‌اش باید احتیاط نکند و از هر دو اجتناب نکند. ولی مولی می‌بیند که یکی از این‌ها که مشتبه شده با هم دیگه یکی‌اش درسته مفسده الزامیه دارد ولی یکی دیگه مباح است و مباحش هم مباح اقضایی است یعنی ملاک دارد که عبد در آنجا مرخص و آزاد باشد. چون اباحه‌ها دو قسم است؛ یک اباحه‌هایی لاقضایی است یعنی نه مفسده دارد، نه مصلحت دارد، هیچ کدام نیست. این می‌شود اباحه لاقضایی. یک وقت یک چیزهایی است که نه، مصلحت دارد مباح بودنش. آزاد بودن عبد در آن مصلحت دارد که مولی می‌خواهد این را هم استیفاء کند مثل این که می‌خواهد مصالح وجوبیه را استیفاء کند. یا مسائل تحریمیه را می‌خواهد کاری کند که دامنگیر عبدش نشود. این هم یک جوری است که باید این جوری باشد، مصلحت در این است. مثل این که مثلاً مصلحت حکومت این است که آزادی بیان در یک حیطة‌ای بدهد، این اصلاً مصلحت دارد این آزادی، برای

این که عقده‌ها در نفوس ایجاد نشود، برای خاطر چی... مصالح متعددی دارد این آزادی باید باشد، این می‌شود اباحه اقتضایی. حالا گاهی مولی می‌بیند که مقام امتثال و بعد از جعل این واجبات و محرّمات مخلوط شده و مشتبه شده با مباحتی که آن مباحت هم اقتضایی است.

این جا مولی و جاعل و مقنن یک تزاممی برای او پیش می‌آید که من چه بکنم این جا. می‌خواهم حفظ کنم آن اغراض را. خب در این جا باید یک محاسبه خودش بکند اگر اغراض لزومیه ایجابیه برای او اعم است نسبت به آن اباحه‌ها می‌گوید خیلی خب حالا که بالاخره در اثر این اختلاط و اشتباه من هم که بنا ندارم تک تک عباد را بروم عالم بکنم، خبر به آن‌ها بدهم، این خودش برخلاف موازینی است که مولی در نظر دارد، مصالحی است که در نظر دارد، می‌گوید خب من چه کار بکنم این جا؟

اگر این جا می‌بیند که آن الزامیاتش بر آن اباحه‌ها می‌چربد بالاخره در این فرض که بالاخره یکی باید فدای دیگری بشود، خب این جا وظیفه‌اش این است که بیاید چه کار کند؟ وظیفه‌اش این است که در این جا بیاید احتیاط جعل بکند.

اگر نه، ترخیصیه‌ها این چنینی است، آن‌ها اهمیتش بیشتر است، اگر بناست فدا بشود این الزامیه‌ها فدای آن ترخیصیه‌های ذا اقتضایی بشود. آن جا باید بیاید اباحه و براءت و این‌ها جعل بکند. این هم پس یک تزاممی است. این تزامم با تزامم قبلی این است که آن ماقبل از جعل بود، در سلسله مبادی بود، این تزامم بعد الجعل است در مرحله امتثال عباد است که توی این مرحله مولی می‌بیند آن احکامی را که جعل کرده است نمی‌تواند استیفاء اغراض و اهداف حقیقی‌اش را با آن بکند. این در حقیقت این کاری است که در مقام بعد الجعل می‌آید انجام می‌دهد. این متمم و مکمل آن جعل‌هایی است که کرده برای ایصال عباد به آن چه غرضش هست.

از این بیان معلوم شد این احکامی که در این مرحله بعد جعل می‌کند در حقیقت یک مصالح نفسی ندارد. مصالحی در عرض و در قبال آن واقعیات ندارد. این جا نقشه‌هایی

است که مولی می‌ریزد، اوامر و نواهی است که مولی این جا انجام می‌دهد برای حفاظ بر همان تکالیف واقعی و مصالح آن‌ها که جعل کرده اما الان می‌بیند در مقام امتثال و این‌ها اختلاط پیدا شده و عباد نمی‌شناسند توی این جا ناچار می‌شود بیاید یک راهکاری را اتخاذ کند برای تحفظ بر آن‌ها که ایشان اسمش را گذاشته تزامم حفظی. آن اولی تزامم ملاکی، این دومی تزامم حفظی است. که این‌ها مربوط به مولی می‌شود. یک تزامم سومی هم داریم که مربوط به عباد می‌شود و آن تزامم معروفی است که توی اصول از آن بحث می‌کنیم که مکلف دو تکلیف متوجه به او می‌شود ولی قدرت بر امتثال هر دو ندارد. مثل این که دو نفر دارند غرق می‌شوند این هم یجب علیه انقاذ این، هم یجب علیه انقاذ آن، این قدرت بر انقاذ هر دو ندارد. این جا تزامم مربوط به مکلف است این جا.

یا امر دائر می‌شود بین یک واجب و یک حرام. خب که تشخیص مصلحت هم که درست کردند یکی از فلسفه‌هایش همین است دیگه بین یک واجب و یک حرامی مثلاً مزاحمت می‌شود. می‌گوید آقا تأمین مالی لازم داریم بدون آن اختلال نظام لازم می‌آید پس باید ربا بدهیم، قرض از بانک‌های خارجی بگیریم ربا بدهیم. خب این حرام است، از آن طرف حفظ نظام واجب است، تزامم شد ما قدرت نداریم بر امتثال هر دو. اگر بخواهیم حرام را انجام ندهیم اختلال نظام لازم می‌آید. یا مشکلات دیگه دارد. اگر بخواهیم آن واجب را انجام بدهیم این حرام را نمی‌توانیم امتثال بکنیم. تزامم می‌شود، کدامش اهم است؟ باید برود آن جا بررسی کنند ببینند کدام اهم است و طبق قاعده تزامم بگویند آن اهم است یا این اهم است.

خب این یک مطلب درستی است، عقلی هم هست، توی اصول هم که بحث شده که نوبت به این جا می‌رسد. ولی این تزامم مربوط به کیه؟ مربوط به مکلف است. آن دو تا تزاممی که گفتیم مربوط به دستگاه تشریح و قانون گذاری شارع است منتها یکی قبل الجعل، یکی بعد الجعل است.

براساس این مطلب ایشان یک نتیجه‌ای می‌گیرند می‌گویند اصلاً احکام ظاهریه نام همین‌هایی است که شارع در این مقام ثانی می‌آید جعل می‌کند. الاحکام الظاهرية؟؟؟ اما جعله الشارع برای حفاظ بر آن احکام واقعیه در مقام اختلاط این‌ها با یکدیگر. حقیقت احکام ظاهریه این است. هیچ مصلحتی ورای مصالح واقع ندارد و کل ملاکش حفاظ بر آن‌ها است.

خب بعد ایشان می‌فرمایند... حالا مولی وقتی که می‌آید در این مقام که می‌خواهد حفاظ بر آن مصالح واقعیه بکند سه فرضیه این جا وجود دارد؛

تأرۀ، وقتی ملاحظه می‌کند، محاسبه می‌کند می‌بیند که احتمال بعضی از اغراض واقعیه‌اش در یک طرف، احتمالش اقوی است و اشد است از وجود آن‌ها در طرف آخر. مثلاً وقتی نگاه می‌کند می‌بیند که از این صد موردی که اشتباه شده و اختلاف پیدا شده مثلاً علی‌الغرض می‌بیند که توی این‌ها پنجاه موردش هست که خبر ثقه هست، اخبار انسان‌های معتمد وجود دارد که این‌ها می‌آیند می‌گویند حرام است یا می‌گویند واجب است، یا می‌گویند مباح است. احتمال این که این‌ها مطابق با واقع بگویند می‌بیند خیلی زیاد است که اگر بیاید بگوید به خبر ثقه عمل کنید چهل درصد آن موارد تحفظ بر آن می‌شود. یک ده درصد باقی می‌ماند. اگر می‌بیند این جور است که قوت احتمال و شدت احتمال در اصابه به واقعه می‌بیند این چنینی است، وجود دارد. خب این جا باید چه کار بکنند؟ آدم عاقل چه کار می‌کند؟ عقل این جا چی می‌گوید؟ می‌گوید آقا وقتی می‌بینی اگر این را بگویی به این عمل کنید، به این امارات عمل کنید، به حرف ثقات عمل کنید یا به مردم جاهل بگوید از مجتهدین تقلید بکند در این ظرف، چهل درصد موارد به واقع می‌رسند و آن مصالح واقعی و آن احکام واقعیه که جعل شده عمل می‌شود طبق آن. خب این جا عقل هر آدمی می‌گوید که بله این جا باید بگوید اعمال کنید به این امارات. حالا بگوید به این اماره عمل کنید یا بگوید این را طریق قرار دادم یا بگوید معذر و منجز قرار دادم. این‌ها مهم نیست، آن که مهم است این جا چیه؟ می‌خواهد با این کار تحفظ بر آن بکند. این عبارات که این جور بگوییم، آن جور بگوییم

این‌ها یک مطلب اصیلی نیست. آن که اصیل است این است که این جا محاسبه کرده دیده قوت احتمال به حدی است که اگر بگوید به این عمل کنید یا بگوید این را طریق قرار دادم یا بگوید معذر و منجز قرار دادم، هر چی بگوید با آن چهل درصد از واقعیات محفوظ می‌ماند. این جا که این چنینی است می‌آید این کار را می‌کند. حتی اگر گاهی محتمل در آن‌هایی که باقی می‌ماند ممکن است آکد باشد. اما قوت احتمال چون در این طرف خیلی زیاد است، زیاد موارد را پوشش می‌دهد عقلایی می‌شود و عقلی می‌شود گاهی این را بر آن مقدم می‌دارد. مثلاً احتمال زلزله الان وجود دارد یا نه؟ یک زلزله ده ریشتری معاذ الله احتمال دارد الان. یک محتمل خیلی بالایی است. این از این طرف. اما از آن طرف احتمال سلامتی در فلان جا نشستن، فلان اتاق نشستن این یک احتمال بسیار قوی‌ای است. این جا عقلاء چه کار می‌کنند؟ این جا احتمال را در این طرف بر محتمل آن طرف ولو اشد است خودش، خیلی محتمل قوی‌ای است مقدم می‌دارند و می‌روند سراغ همین احتمال. مثلاً اگر نود و پنج درصد احتمال می‌دهند که توی این اتاق بنشینند یا توی این ساختمان بروند یا فلان جا بروند محفوظ می‌مانند، پنج درصد هم احتمال دارد که نه، این زلزله کذایی کن فیکن می‌کند. اما در این جا آن پنج درصد ولو محتملش خیلی مهم است اما این جا چون ۹۵ درصد احتمال سلامتی وجود دارد از این جهت این جا عقلاً این را مقدم می‌دارند.

خب مواردی هم هست که مولی احتمال‌ها برایش خیلی اهمیت ندارد، محتمل‌ها برایش خیلی اهمیت دارد. این قدر محتمل زیاد است که احتمال خیلی کم هم اگر داده بشود که آن از بین می‌رود آن نمی‌تواند تحمل بکند. خب این جا باید چه کار بکند. باید به احتمال‌ها کار نداشته باشد، بگوید آقا ثقه هم خبر داد که واجب نیست گوش به حرفش نکن.

سؤال: استاد این فرض دوم است؟

جواب: بله.

یا ثقه هم آمد گفت واجب هست در یک مواردی گوش به حرفش نکن. این جا تو باید چه کار بکنی؟ مثلاً احتیاط بکنی. یا باید آزاد باشی. یعنی یک جایی آن احکام الزامیه ... بعضی احکام الزامیه به حدی برای او مهم است؛ وجوب یا حرمت به حدی برای او مهم است که یک در هزار هم اگر احتمال این باشد که انجام نشود نمی‌تواند تحمل بکند. این جا می‌گوید آقا چه اصدق الصدقاء بیاید بگوید این واجب نیست، خبر ثقه بیاید بگوید واجب نیست گوش به او نکن. شما احتیاط بکن. خبر ثقه را در آن جا حجت قرار نمی‌دهد، می‌گوید احتیاط بکن. یا از آن طرف اگر آن اباحه اقتضایی به نظرش این قدر مهم است که باید این آزادی باشد می‌گوید آقا خبر ثقه هم اگر آمد گفت که این واجب است یا حرام است گوش نکن، حلال است.

پس بنابراین گاهی هم محتمل در نظرش جوری است در آن احکام واقعیه که براساس آن می‌آید حکم ظاهرش را جعل می‌کند به قوت احتمال و این‌ها کاری ندارد.

گاهی هم هست که هر دو، وقتی در مقام سنجش برمی‌آید مجموع الامرین دخالت دارد در حرفش و در تصمیم‌گیری او. هم محتمل هم احتمال. احتمال زلزله بیست درصد، احتمال زلزله یک درصد نه خیلی مهم نیست. اما احتمال زلزله بیست درصد مهم است. هم، چون محتمل زلزله هست و هم چون احتمال بیست تا است. این بیست تا اگر یک جای دیگه بود اهمیت نداشت. اگر محتمل غیر زلزله بود این بیست تا هم اهمیت نداشت. نه، چون محتملش زلزله است احتمالش هم در حد بیست تا است. این جا باعث می‌شود تصمیم بگیرد که یک حکم ظاهری جعل بکند که این دو تا در آن ملحوظ است.

ایشان می‌فرماید این یک امری واقعی است. یک واقعیتی است که هر کسی کلاه خودش را قاضی بکند و ببیند اگر او مقنن شد این هست. هر کسی توی خانه‌شان نسبت به فرزندانش می‌بیند وقتی مسافرت می‌رود، وقتی مشتبه می‌شود امور همین‌ها هست. چه جور دستور بدهد، یک دستورهایی قبلاً داده، یک خواسته‌هایی داشته این‌ها حالا ممکن است شک بکنند، تردید بکنند، مشتبه بشود پیش‌شان. خب این در مقام رفع

این مشکل چه کار می‌کند؟ خب یکی از این سه حالت را دارد دیگه. این در آن حالت باید بیاید آن را حجت بکند، در آن حالت باید آن کار را بکند، در آن حالت باید آن کار را بکند. و این حصر یک حصر عقلی است.

حالا که این چنین است (این جور که من دارم توضیح می‌دهم یک مقداری برای این است که بعضی اشکالات مرتفع بشود در حول فرمایش ایشان) این‌ها یک امر واقعی است. حالا که یک امر واقعی شد ایشان می‌فرماید هر جا حکم ظاهری براساس قوت احتمال باشد و چون احتمال اقوی بوده است بلاتوجه الی محتمل آن جا حکم ظاهری جعل شده این اسمش اماره است سواءً این که در مقام اثبات مولی گفته باشد «اعمل علی طبقه» یا گفته باشد «جعلته طریقاً کاشفاً محرراً» یا گفته باشد «جعلته معذراً منجزاً» این‌ها مهم نیست. اگر ملاکش قوت احتمال است این می‌شود اماره. هر کدام از این عبارتها را به کار برده باشد. بنابراین، این عبارتها ملاک افتراق نیست که در سایر مسالک روی آن تکیه شده بود. یا در بعضی مسالک به آن... این‌ها یک مقام اثبات است. بله در مقام اماره مناسب این است که به جای «اعمل» بگوید «جعلته طریقاً محرراً» چون روی احتمال توجه دارد، قوت احتمال توجه دارد.

اگر فقط به صرف محتمل توجه داشت، احتمال در نظرش این جا کارآمدی نداشت می‌شود اصل غیرمحرز مثل اصالة الحلیة. «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام».

اگر هر دو در نظرش بود، هر دو باعث این تصمیم‌گیری شده بود در مقام تحفظ بر مصالح واقعی و احکام واقعی آن می‌شود اصل محرز مثل استصحاب، مثل قاعده فراغ، مثل قاعده تجاوز. این‌ها می‌شوند اصول محرزه.

بنابراین تفاوت بین اماره و اصول و اصل محرز و غیرمحرز یک تفاوت جوهری است، یک تفاوت واقعی است. به مقام اثبات و مقام اداء و تأدیه ربط ندارد. اگرچه البته اگر بخواهد مولی تناسب بین سخنش و مجعولش و آن هدف واقعی‌اش را مراعات کند البته در مقام بیان هم خب خوب است عبارت مناسب‌تر را انتخاب بکند.

به قول ایشان مثلاً ...

(اختلال در کلاس به واسطه پخش اذان و بیان یک خاطره):

ما در جوانی یک وقت رفته بودیم قروه، شب‌ها توی یک مدرسه می‌خوابیدیم بعد اذان هم می‌گفتیم مثلاً. اذان صبح اذان می‌گفتیم. یک شب ساعت دوازده بود ما یقین کردیم الان فجر شده، خب پاشدیم بلندگوی مسجد را روشن کردیم شروع کنیم اذان گفتن. بعد یک حمامی نزدیک آن مدرسه بود شب داشتند تعمیرات می‌کردند و این‌ها. یک‌هوا آمد گفت چه کار می‌کنی، این موقع وقت اذان نیست، ساعت دوازده شب اذان می‌گویی. بعد او یک راهنمای کرد گفت اگر مردم آمدند اعتراض کردند بگو زوجه فلانی ... نام خودش را برد، می‌خواست وضع حمل کند. چون اگر سخت باشد وضع حمل می‌گویند اذان گفتن مؤثر است.

(ادامه درس)

ولی باید مراعات بکند. در مواردی که جعل اماره می‌خواهد بکند به قول ایشان این بیان که بفرماید «العمری و ابنه ثقتان ما أذیا عنی فعنّی یؤدیان» این جا می‌خواهد بگوید این‌ها وقتی حرف می‌زنند احتمال مصادفت با واقع‌شان خیلی زیاد است. این چون این جا هدف مولی از این که ما به قول این‌ها عمل نکنیم همین است که چون مصادفت با حرف این ثقات با واقع خیلی زیاد است و اما اگر حرف آن‌ها را گوش کنیم درصد بالایی به واقعیات می‌رسیم خب عبارت اثباتی‌اش این است که بگوید بله آقا هر چی می‌گویند درست‌ه، هر چی می‌گویند از من می‌گویند. نه که فقط عمل کن. اگر چه بگوید عمل کن، کفایت می‌کند. آن به هدفش رسیده می‌گوید «اعمل علی طبق قوله» آن عبارت اشکالی ندارد ولی این عبارت بهتر از آن عبارت است چرا؟ چون این عبارت لمّ مطلب را بهتر آشکار می‌کند. آن جا گنگ است که وجهش چیه. اما این جا لمّش را بیان می‌کند که چون این حرف‌هایشان درست‌ه، مطابق با واقع است، اصابه‌اش به واقع خیلی زیاد است. ولی این‌ها یک چیزهای جوهری نیست حالا اگر آن جوهری کرد غلط

باشد، نادرست باشد. بنابراین این که آقای نائینی قدس سره فرموده در باب امارات الگوبرداری از آن جهت ثانیه می‌شود، در باب اصول غیرمحرزه از ثالثه می‌شود، در محرزه از رابعه می‌شود این‌ها ایشان نظر فرموده به مقام اثبات و ادله و این حرف‌ها. و آن ادبیاتی که در جعل مولی از آن استفاده می‌کند. امر اعمق از این‌ها است. مربوط به این نیست، مربوط به آن است که گفتیم که گاهی در نظر مولی در این اشتباه و اختلاط که پیدا می‌شود احتمال پیش او اهم است چون می‌بیند در مقام تحفظ بر آن واقعیات اگر این احتمالاتی که از اخبار ثقات به دست می‌آید؟؟؟ کند بیشتر تحفظ می‌شود. توی دایره‌ای که اخبار ثقات هستند اگر بگویند به اخبار ثقات عمل کنید به جای این که بیاید احتیاط جعل کند، یا به جای این که بیاید برائت جعل کند بگوید به اخبار ثقات عمل نکنید توی آن دایره می‌بیند هشتاد درصد واقعیات گیر عباد می‌آید. از این جهت آن جا این کار را می‌کند. آن جایی که می‌آید برائت جعل می‌کند می‌بیند توی آن دایره که خبر ثقه نیست که شرط برائت این است که خبر ثقه نباشد چون خودش فرموده آن جا می‌بیند اگر برائت را جعل بکند و بگوید آزاد باشید آن جا هشتاد درصد آن اباحه‌های اقتضایی که نمی‌خواهد آن‌ها از بین برود و تحفظ بر آن‌ها را لازم می‌داند انجام می‌شود.

آن جایی هم که آمده گفته احتیاط جعل کرده حالا هر جا گفتیم و از ادله، فقیه دیگه باید آن را استنباط کند کجا مثلاً شارع گفته احتیاط کن. فرض کن در فروج، در دماء گفته احتیاط نکنید. خب در آن جا می‌بیند که بله با این احتیاط کردن ولو مقداری از اباحه‌ها از بین می‌رود؛ اباحه‌های اقتضایی اما آن جا می‌بیند که حفظ نفوس یا حفظ فروج مقدم است، مصلحتش آکد است و با این کارش بر آن‌ها تحفظ می‌کند اگرچه آن اباحه‌های اقتضایی هم فدا می‌شود یک مقداری، خیلی خب بشود.

بنابراین فرق این است در بین امارات و اصول؛ محرزه و غیرمحرزه آن فرق واقعی که وجود دارد این است، این بیانی است که ایشان رضوان الله علیه در دو دوره‌ای که

فرمودند اصل این مطلب را بیان فرمودند. در حلقات هم که تلخیص کردند فرمایش‌شان را، همین مطلب را افاده فرموده.

یک بیانی هم نزدیک به همین بیان هست به ایشان ینسب. حالا من هنوز خودم در کلمات ایشان و تقاریر و این دو تقریر معروف ایشان که مباحث و بحوث باشد خودم هنوز برنخوردم. ولی ینسب به ایشان که تارۀ به جای محتمل که می‌گفتیم تارۀ به قوت احتمال توجه می‌کند، تارۀ به قوت محتمل، نه این جور گفته می‌شود که تارۀ مولی به قوت الاحتمال توجه می‌کند و بر طبق آن حکم جعل می‌کند، این می‌شود اماره. تارۀ علاوه بر قوه احتمال یک امری نفسی آخری را هم در نظر می‌گیرد. که آن امر نفسی آخر به محتمل کار نداریم، ممکن است آن امر نفسی آخر این باشد که مثلاً در قاعده فراغ خب آدم بعد از این که عملی را انجام داده از او گذشته طبعش چی دلش می‌خواهد؟ این که دیگه تکرار نکند و بگوید ان شاء الله انجام شد. حالا این جا مولی بیاید همین امر نفسی را که یک حالت انسان است بیاید همین را هم ملاحظه کند بگوید خب احتمال انجام که زیاد است این جا چون معمولاً آدم متوجه وقتی دارد کاری انجام می‌دهد احتمال این که انجام داده بشود یک احتمال بالایی است. این یک.

دو؛ خودش هم که طبعش دلش می‌خواهد این را بگوید. بگذار ما همین را که طبعش هم می‌پسندد و بر او مشکل نیست همین را بگویم. پس یک وقت فقط به قوت احتمال می‌نگرد به این حالات نفسی کار ندارد. چون آن قدر اهمیت دارد می‌گوید به این حالت نفسی ما کار نداریم. آن می‌شود چی؟ می‌شود اماره. این جایی که نه، به این حالت نفسی هم کار دارد که حالت نفسی جا به جا مختلف است، این می‌شود اصل محرز.

آن جایی که فقط به آن امر نفسی کار دارد، حتی دیگه احتمالش را هم کار ندارد آن می‌شود اصل غیرمحرز.

بنابراین، این بیان با آن بیان یک تفاوت جوهری دارد. توی آن بیان احتمال و محتمل همه‌اش محور است، توی این بیان یک عنصر آخری را هم به جای محتمل یک عنصر

دیگری می آورد توی کار و آن یک امر نفسی دیگر که خودش یک مصلحتی دارد آن را هم کنار احتمال یک وقت قرار نمی دهد، می شود اماره یک وقت آن را هم کنار احتمال قرار می دهد، می شود اصل محرز. یک وقت نه، اصلاً به احتمال کار ندارد فقط به آن امر نفسی کار دارد می شود اصل غیرمحرز.

این هم ینسب الیه قدس سره و لکن من هنوز در کلمات ایشان این مقداری که کلمات ایشان را دیدم، نه. ولی خب ایشان چون جاهای مختلفی این فرمایش را فرموده است ممکن است که هنوز به آن برنخورده باشیم. این هم ما ینسب الیه قدس سره هست.

حالا ببینیم آیا این فرمایش تمام است یا تمام نیست علی قوتی که دارد و این بالاخره من تنها الیه الاصولیون فی الابانۃ الأخیره است که این فرمایش باشد ببینیم تمام است یا تمام نیست ان شاءالله فردا و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۱۱ - ۱۳۹۴/۰۷/۰۷

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در فرمایش شهيد صدر قدس سره بود. که حاصل فرمایش ایشان این شد که شارع مبتلای به یک اختلاط اوامر و نواهی، واجبات و محرمات و مباحات خودش عند المكلفين شده بر اثر عوامل مختلف.

خب محرماتش دارای ملاکات الزامیه هست و اهتمام دارد به این که آن‌ها انجام بشود. واجباتش هم دارای ملاکات الزامیه هست، اهتمام دارد که آن‌ها انجام بشود. مباحاتی هم که دارد دو قسم است؛ یک مباحاتی دارد که چون مصلحت نداشته، مفسده هم نداشته فلذا مباح اعلام کرده. اما یک مباحاتی دارد که ممکن است حتی مفسده داشته باشد، یا ممکن است حتی مصلحت ملزمه داشته باشد اما این که مردم در آن‌ها آزاد باشند و او اجبارشان نه به فعل بکند، و نه به ترک بکند این خودش یک مصلحت ملزمه‌ای دارد. این اعلام آزادی آن‌ها و مردم را در آن جا آزاد قرار دادن علی‌رغم این که ممکن است یک مفسده‌ای هم داشته باشد. و علی‌رغم این که ممکن است انجامش مصلحت ملزمه‌ای هم داشته باشد اما باز اجبار کردنش درست نیست باید آزاد باشند که به این‌ها می‌گوییم اباحت اقتضائیه، مباحات اقتضایی.

خب در هنگام اختلاط این‌ها برای عباد قهراً تحفظ بر آن ملاکات الزامیه تحریمیه اقتضاء می‌کند که مولی بگوید هر جا احتمال می‌دهی که آن حرام باشد شما احتیاط بکن تا این که آن ملاکات الزامیه تحریمیه اجتناب بشود. و هم چنین نسبت به ملاکات الزامیه وجوبیه بگوید هر جا احتمال این وجوب را می‌دهی و قطع به عدم وجوب در آن جا نداری آن جا هم احتیاط کن به انجام تا این که آن‌ها از دست نرود. ولی این دو راهکار تزامم دارد در مقام حفظ با این که خب اگر بخواهد احتیاط کند در این موارد خیلی ... ملزم است دیگه، ملزم است در ناحیه احتیاط بر آن‌ها که حتی آن مباحات اقتضائیه

را هم دیگه آزاد نباشد. و به خاطر آن حرام‌های واقعی آن‌ها را هم ترک کند. پس باید در مقام عمل الزام به ترک کند و این با مصلحت این که آن‌ها باید آزاد باشند تزامم دارد. پس مولی گیر می‌کند که این جا چه کار بکند، یک تزاممی برای مولی پیدا می‌شود. بین حفظ آن مصالح که اقتضاء می‌کند احتیاط کند و اجبار کند به یک طرف. و حفظ این مصلحت اباحت اقتضائیه که اقتضاء می‌کند او را آزاد بگذارد و اجبار به یک طرف نکند. بخواهد آن‌ها را مراعات کند باید اجبار به یک طرف بکند، بخواهد این مصلحت اباحت اقتضایی را مراعات کند باید اجبار به هیچ طرف نکند. این دو تا با هم جمع نمی‌شوند، یک تزاممی است.

همین داستان در مورد واجباتی که مخلوط شده نمی‌شناسد وجود دارد. این جا است که شارع آمده یک راهکاری را تعبیه فرموده و آن با نظر تیزبین خودش دیده. یک جاهایی هست که محتمل خیلی مهم است. وقتی مقایسه می‌کند آن محتمل مثلاً مفسد در محرمات، یا آن مصالح ملزومه در واجبات. این را می‌سنجد، محتمل این را با آن مصلحت اباحت اقتضائیه. می‌گوید درسته اما حالا توی این حوزه درسته بعضی مصالح اقتضائیه، اباحت اقتضائیه هم فدا بشوند اما این جا بالاخره آن امر مهم‌تر است فلذا می‌گوید مثلاً در باب نفوس می‌گوید آقا احتیاط کن. در باب فروج می‌گوید احتیاط کن. چرا؟ برای این که یک مفسده ملزومه‌ای دارد می‌گوید توی این دایره‌ای که هست ولو من می‌گویم احتیاط بکن و به یک طرف دارم الزام می‌کنم و در نتیجه آزادی که خودش مصلحت دارد در آن دایره و در بعضی از اطراف از تو گرفته می‌شود ولی من چه بکنم. آن مفسده به حدی عظیم است که در این جا که ناچارم می‌گویم باشد آن اباحت‌های اقتضایی را فدا می‌کنم، دست از آن برمی‌دارم فلذا اصالة الاحتیاط جعل می‌کند در این خصوص.

یک جا می‌بیند که آن مصلحت‌هایی که از بین می‌رود این مقدارها نیست که بتواند بچربد بر مصلحت آزادی و آن آزادی مهم‌تر است، آن جا آن مصلحت‌ها را فدا می‌کند و می‌گوید برائت، حلیت و امثال این‌ها. اصول ترخیصیه جعل می‌کند.

یک جاهایی هم هست که... پس این جا به حساب محتمل‌ها بود. یک جا هم هست که خب ثقاتی، آدم‌های معتمدی آمدند اخبار کردند و می‌بیند درصد اخبار این‌ها و احتمالاتی که از اخبارات این‌ها پیدا می‌شود قوت دارد. این جا از باب این که این احتمال قوت دارد ایصالش به واقع و واقع نمایی آن، می‌آید آن را تقدیم می‌دهد که گفتیم عقلاً گاهی این کار را عقلاء می‌کنند. یک وقت ممکن است محتمل مهم باشد، خیلی مهم باشد وقتی برای یک احتمال خیلی مهم بود، قوی بود عقلای عالم هم دنبال آن احتمال می‌روند و دست از آن محتمل برمی‌دارند مثل این که کسی می‌رود توی یک پناهگاه خب در این پناهگاه پنج درصد احتمال این است که یک زلزله ده ریشتری بیاید معاذ الله ولی ۹۵ درصد هم احتمال این هست که این جا محفوظ می‌ماند در این پناهگاه. این جا عقلاء چه کار می‌کنند؟ خب زلزله ده ریشتری احتمالش خیلی مهم است، محتمل خیلی مهم است. اما چون این طرف احتمال سلامتی و عدم ابتلاء ۹۵ درصد است این جا علیرغم این که محتمل آن جا خیلی مهم است این را بر آن ترجیح می‌دهند. شارع هم در این مواردی که این چینی است ممکن است این را ترجیح بدهد.

هر جا این کار اخیر را انجام داد، این می‌شود اماره که حکم ظاهری آن براساس قوت احتمال بود. و هر جا براساس اهمیت محتمل بود آن می‌شود اصل. حالا اگر علاوه بر اهمیت محتمل احتمال هم یک مقداری دخالت داشت می‌شود اصل محرز. اگر اصلاً احتمال دخالت نداشت فقط اهمیت محتمل در نظرش بود می‌شود اصل غیرمحرز.

بنابراین حکم ظاهری عبارت شد از چی؟ از احکامی که خودش مصالحی ندارد و منشأش همان مصالح احکام واقعیه است که مولی در مقام تزامم حفظی بین آن مصالح واقعیه‌ای که در محرّمات، ملاکات واقعیه‌ای که در محرّمات و واجبات و اباحه‌های اقتضائیه هست این راهکار را آمده به خرج داده به عنوان اماره یا به عنوان اصل غیرمحرز یا به عنوان محرز تا این که تحفظ کند بر آن ملاکات واقعیه. این حاصل فرمایش ایشان است در کتبشان.

و به واسطه این ایشان خیلی جاها در اصول، در فقه براساس این خب منهجشان با قوم متفاوت شده و مطالب مهمی را استنباط و استخراج کردند از این مبنا. و لذا این مبنا خیلی مهم است که ما بررسی کنیم و این مبنای معاصر ماست در این عصر اخیر، این یک مبنایی است که خب از طرف این اندیشمندان بزرگ؟؟؟ شده و خیلی‌ها هم قبول کردند.

در مقابل فرمایش این بزرگوار وجوهی از سؤالات یا مناقشات یا منبهات وجود دارد که حالا به بخشی‌اش اشاره می‌کنیم که علی‌ضوء این وجوه فرمایش ایشان محل اشکال واقع می‌شود.

سؤال: فرقی با نظر دیگران چیه؟

جواب: نظر دیگران این بود که گفتیم دیگه. مثلاً آقای نائینی می‌گفت مجعول را باید ببینیم. اگر طریقت جعل کرده می‌شود اماره. اگر عمل را جعل کرده، می‌گوید عمل کن این جوری می‌شود اصل. اگر گفته عمل کن علی‌آنه‌الواقع می‌شود اصل محرز. اگر گفته عمل کن می‌شود اصل غیرمحرز. مجعولش را باید ببینیم چیه. به ملاکات کاری نداریم، به این که تراحم حفظی شده کار نداریم اصلاً حوزه احکام ظاهریه تراحم حفظی نیست. ایشان می‌گوید حوزه احکام ظاهریه تراحم حفظی است. آقای نائینی می‌گویند نه حوزه احکام ظاهریه تراحم حفظی نیست. یا بزرگان دیگه که می‌گویند بابا اماره آن است که در موضوعش شک اخذ نشده، فوقش موردش هست اما اصول آن است که در موضوعش شک اخذ شده کاری به تراحم حفظی و این‌ها ندارد. این‌ها هم یک احکام ظاهریه‌ای است که لمصالحِ شارع آن‌ها را جعل می‌کند اما اخذ شک در موضوعش کرده. اما ایشان می‌گوید اصلاً احکام ظاهری حوزه‌اش حوزه کجاست؟ تراحم حفظی است. به همین توضیحی که دادیم. دیگه توضیح بیشترش را هم دیروز داده بودیم.

سؤال: در مقام اثبات هم راهی هست به این؟

جواب: بله در مقام اثبات هم می‌فرماید راه هست. از ادله باید اصولی مراجعه کند یا فقیه مراجعه کند ببیند این جور کجا، آن جور ... مثلاً ایشان می‌فرماید ما از ادله‌ای که برای حجیت خبر واحد است استظهار می‌کنیم که این جا مولی به خاطر قوت احتمال مقدم داشته. چون فرموده «ما ادیّا عنی فعنّی یؤدی» هر جایی باید از مقام اثباتش فهمید که حالا اماره است یا اصل محرز است یا غیرمحرز است.

سؤال: پس لسان مهم است دیگه؟

جواب: نه، لسان برای این که حالا ببینیم کدام قسم از این اقسام ثلاثه است. بخواهیم ببینیم اصل محرز است یا غیرمحرز است خب از لسان دلیل باید بفهمیم که این جا کدام راهکارها را قرار داده.

سؤال: ایشان فرمود توی قوت احتمال ممکن است براساس جری عملی مثلاً جری کند.

جواب: نه، ممکن است یک جایی یک قرینه‌ای بشود و الا قبول دارد ایشان که ظاهراً مثلاً «ما ادیّا عنی فعنّی یؤدیان» ظاهرش این است که دارد جعل اماره می‌کند و قوت احتمال است. ولی این جور نیست که بگوییم این ادبیات غلط است حتماً جای دیگه. ممکن است یک جای دیگه با یک قرینه‌ای بفهمیم همین ادبیات را به کار گرفته ولی اصل است. ولی قرینه می‌خواهد. یا آن عبارتی که آقایان می‌گویند حتماً مال اصل است ایشان می‌گویند درسته ظهورش این است ولی این جور نیست که با او در مورد اماره گفتن غلط باشد. ممکن است با یک قرینه‌ای همان ادبیات را در مورد اماره یک جایی به کار برده باشد. آن فرمایش ایشان این است.

خب حالا آن وجوه و مناقشاتی که در حول فرمایش ایشان هست اموری است؛

امر اول: این است که طبق این نظریه‌ای که ایشان افاده فرموده لازم می‌آید احد الامرین علی سبیل منع الخلو که این دو امر یا ممتنع است یا فی کمال الاستبعاد است. و آن احد الامرین این است که یا لازم می‌آید ما ملتزم بشویم بتغییر ملاکات واجبات و محرمات و مباحات اقتضائیه به حسب ازمان مختلفه. و به حسب اجیال مختلفه و به حسب افراد

مختلف و حتی به حسب حالات مختلف یک فرد. بگوییم مفسده‌ای که موجب حرمت یک چیزی شده این تغییر پیدا می‌کند. حرمت سر جایش هست اما آن پشتوانه‌اش که آن مفسده باشد تغییر پیدا می‌کند. یک وقت یک جوری است که اهم است، یک وقت نه مهم است. و هم چنین مصالحی که موجب وجوب شده این به حسب ازمنه، اجیال، افراد و حتی فرد واحد نسبت به حالات مختلفش بگوییم تغییر پیدا می‌کند. در اهم بودن و اهم نبودن. یک زمان همان اهم است، یک زمان همان اهم نیست. و هم چنین آن مصلحت اباحه اقتضائیه. یا این لازم می‌آید و یا لازم می‌آید که اگر آن مصالح و آن مفسد آن‌ها ثابت هستند مولای ما این درکش از اهمیت و مهم بودن به حسب ازمنه و به حسب افراد و به حسب این‌هایی که گفتیم مختلف بشود و مذاقش هی تغییر کند.

حالا توضیح مطلب؛ شما یک بازه زمانی را در نظر بگیرید مثلاً از زمان صدر اسلام در نظر بگیرید تا زمان حضرت رضا سلام الله علیه که حضرت رضا سلام الله علیه یک مطلبی را ایشان می‌فرماید و بعد از زمان ایشان. خب از صدر اسلام تا زمان حضرت رضا سلام الله علیه این اشتباه و اختلاط وجود داشته. خب عده‌ای به چی مراجعه می‌کردند؟ عده‌ای به برائت مراجعه می‌کردند چون شبهه حکمیّه بوده، فحص می‌کردند نبود، برائت، اصالة الحلیة و امثال ذلک مراجعه می‌کردند. این جیل یا این زمان که مثلاً صد سال، دویست سال طول کشیده این‌ها همه در این صد سال و دویست سال چی اجراء می‌کردند؟ برائت، حلیت. سؤال می‌کردیم آقا چرا برائت و حلیت جعل شده در این موارد؟ جواب چی می‌دادید شما برای آن مقطع؟ می‌گفتید چون در این جا احکام اباحه اقتضائیه چی بوده در نظر مولی؟ اهم بوده فلذا او را مقدم داشته و نگفته احتیاط کنید در این مدت.

حضرت رضا سلام الله علیه که آمد، روایتی از ایشان هست که می‌فرماید در این مورد احتیاط کنید. این‌ها تدریجی صادر شده دیگه. تا حضرت رضا نفرموده روایتی نبود، دلیلی نبود، همه چه کار می‌کردند؟ برائت جاری می‌کردند، اصالة الحلیة جاری می‌کردند. از زمانی که حضرت رضا فرمود احتیاط خب دیگه برائت نمی‌توانند جاری

کنند. در این شبهات باید احتیاط بکنید. از شما سؤال می‌کنیم این زمان به بعد چرا احتیاط جعل شده؟ می‌گویید که چون احتیاط بر اساس این است که آن ملاکات احکامات الزامیه در نظر مولی اهم است از ملاکات اباحه اقتضائیه. پس در این جا یا باید بگویید در همین مثالی که زدید، در آن صد سال، در آن دویست سال چی بوده؟ ملاکات واجبات و محرّمات مهم بوده و در این مدت ملاکات اباحه‌های اقتضائیه اهم بوده فلذا در این مدت برائت حجت بوده، برائت جاری می‌شده. اما از زمان حضرت رضا علیه السلام به بعد عکس شده. و ملاکات وجوبیه و تحریمیه اهم شده در نظر مولی فلذا احتیاط جعل کرده گفته احتیاط کنید. علی عکس ما سبق. یا این جور باید بگویید که پس این تغییر پیدا کرد، به حسب زمان ملاکات تغییر پیدا کرد. در یک زمانی همین واجبات و محرّمات ملاکاتش ضعیف بود نسبت به اباحه اقتضایی و آن قوت داشت. از این زمان به بعد عوض شد؛ آن قوت پیدا کرد آن ضعف پیدا کرد. یا این جور باید بگویید، یا بگویید نه این‌ها تغییر نکرده، این مولای ما مذاقش عوض شده، درکش عوض شده. تا این زمان درکش این بود که آن اهم است، یعنی ملاک اباحه اقتضایی اهم است، درکش این بود. فلذا است برائت جعل کرد، اصالة الاباحة جعل کرد و امثال این‌ها. اما بعدش که می‌آید مذاقش عوض شد، درکش عوض شد، درکش عوض شد. خب پس بنابراین احد الامرین باید پیش بیاید و الا چرا این دو تا زمان‌ها با هم فرق می‌کنند. این مسأله توی اصول جاری است، توی اماره‌ها هم جاری است، همه جا این جوری است.

این که گفتیم راجع به ازمنه مختلفه همین جور می‌شود. احوال مختلفه هم همین جور می‌شود. یعنی آدم‌های توی آن صد سال برای آن‌ها، برای آن آدم‌ها باید بگوییم مباحات اقتضائیه اهم بوده و ملاکات احکام تکلیفیه وجوبیه یا تحریمیه ضعیف است نسبت به آن. پس بنابراین مصالح و مفاسد می‌شود چی؟ می‌شود نسبی. برای این جور است، برای آن. برای این افرادی که در این صد سال زندگی می‌کنند این جور است، برای افرادی که... وجوب فرق نمی‌کند، حرمت فرق نمی‌کند، اما این‌ها هی عوض و بدل بشود. حتی گفتیم من فردی الی فردی باید بگویید مختلف است. این آقا سید مرتضی

است می‌گوید حالا باید حجت بشود. هر چی خبر واحد می‌آید می‌گوید فایده ندارد برائت جاری می‌کند. آن‌ها دیگه شیخ مفید می‌گوید حجت است این جا جای برائت نیست، حرام است. یا می‌گوید واجب است. خب در همین جای واحد شما بگویید اختلاف دارد اغراض مولی. می‌گوییم آقا به سید مرتضی، چرا می‌گویی برائت؟ برای سید مرتضی چرا می‌گوید برائت حجت است، برائت شرعیه جاری می‌کند سید مرتضی، استناد می‌کند می‌گوید خدا خودش فرموده «کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی» خودش فرموده «رفع ما لایعلمون» خب این برائت شرعی. می‌گوییم چرا برای این آقا برائت شرعی است؟ می‌گوید چون این جا مصالح احکام اقتضائیه، اباحه‌های اقتضائیه در نظر ما اهم بوده فلذا به سید مرتضی هم می‌گوید که برائت جاری کن، احتیاط نمی‌خواهد بکنی. اما به آن شیخ مفید می‌گوید برائت جاری نکن، آن مهم است. پس من فردِ الی فردِ این‌ها باید اختلاف داشته باشد. حتی شخص واحد در حالات مختلفش باید اختلاف داشته باشد تا این زمان به دلیل نرسیده، به ادله اباحه مثلاً احتیاط نرسیده هنوز، فحوص کرده هنوز نرسیده خب باید چه کار کند؟ یک مجتهدی است هر چی فحوص کرد «فحص و لم یظفر علی دلیل الاحتیاط» چه می‌کند؟ خب برائت جاری می‌کند. بعد ظفر بدلیل الاحتیاط بعداً خب قبلاً که برائت جاری می‌کرد خب حکم شرع بود حجت بود برای او. بعد باید چه کار کند؟ احتیاط کند. سؤال می‌کنیم از شهید صدر می‌گوییم آن وقت چرا شارع به او گفت برائت جاری کن؟ می‌گوید چون در تراحم احکام اباحیه مقدم بوده آن موقع برای همین آقا. می‌گوییم حالا چرا می‌گویی احتیاط بکن؟ می‌گوید چون احکام الزامیه مقدم است بر آن. پس یک شخص واحد باید این مصالح و مفاسد هی تغییر کند. یا اگر آن‌ها تغییر نمی‌کند مذاق مولای ما باید تغییر کرده باشد. درکش تغییر کرده باشد، در فهمیدن اهم و مهم. و هذا إما غیر معقول مثل این که بگوییم درکش عوض شده. مولای ما مولایی نیست که بگوییم جهل دارد، درکش عوض می‌شود این جوری و آن جور. در شرع که نمی‌شود چنین حرفی را زد. این قسمتش حتماً غیر معقول.

اما آن که تغییر بخواهد پیدا بکند مصالح و مفاسد و این‌ها، آن هم امر مستحیل نیست یعنی اشکال ندارد مثلاً بگوییم یک چیزی را که خدا حرام فرموده این یک کف مفسده دارد توی طول دوران‌ها ممکن است شدت و ضعف هی پیدا بکند. فلذا یک حرمت ثابت می‌آید روی آن اما پشتوانه‌اش فرق می‌کند ممکن است در یک صد سالی یک جور باشد، بعداً یک جور دیگه بشود، بعداً شدت پیدا بکند، دوباره ضعف پیدا کند، دوباره شدت پیدا بکند. نسبت به افراد ممکن است مختلف بشود. برهان نداریم بر این که بگوییم استحاله دارد. ولی خیلی امر مستبعدی است. که نوسان داشته باشد.

سؤال: اولاً که در زمان پیغمبر تا امام رضا یک حکمی بود از زمان امام رضا...

جواب: معاذ الله. ولی علتش این نبود.

خب این به خدمت شما عرض شود که پس از فرمایش ایشان بخواهیم ملتزم به فرمایش ایشان بشویم و بگوییم حوزه احکام ظاهریه حوزه تحفظ بر ملاکات واقعیه مزاحمه بین ملاکات وجوبات و تحریمات با اباحه اقتضائی است، این مستلزم چنین مطلبی است. فلذا است که باید گفت این تمام نیست و درست نیست. این اشکال اول و منبه اول.

اشکال دوم:

اشکال دوم این است که ما قبول داریم اگر یک چنین رخدادی پیش بیاید فرضاً که تزامم بشود مولی می‌تواند لولا اشکال قبل‌مان بیاید براساس آن احکام ظاهریه جعل کند تا این که تحفظ کرده باشد مهما ممکن بر آن ملاکات اهم. حالا یا این طرف بوده ملاکات اعم، یا آن طرف بوده یا براساس قوت احتمال. اما آیا منشأ و مبرر جعل حکم ظاهری منحصر در این است و هیچ منشأ عقلایی و عقلی دیگری قابل تصویر نیست؟ تا این که شما نتیجه بگیرید که جعل احکام ظاهریه در شرع فقط براساس تزامم حفظی است. آیا تصویر دیگر عقلایی و عقلی برای جعل احکام ظاهریه تصویر نمی‌شود جز این یا می‌شود؟ خب حق این است که می‌شود. حالا سؤال می‌کنیم اگر مثلاً مولی اصلاً تزامم حفظی ندارد، مثلاً اصلاً اباحه اقتضایی فرض کنیم ندارد، فقط واجبات و

محرمات و مستحبات و مکروهات دارد. و اباحه‌ها لااقتضایی. اصلاً ندارد چنین چیزهایی. خب جعل وجوب کرده، جعل حرمت کرده، این‌ها را جعل کرده. توی مقام عمل می‌بیند اگر امارات و اقوال ثقات را بیاید حجت بکند در مقام ایصال آن مجعولات واقعی‌اش می‌بیند این ایصال این امارات به واقع یا مساوی قطع‌ها و علم‌های‌شان هست یا قریب به آن است. این از نظر وصول به واقع. از آن طرف هم اگر این کار را بکند یک تسهیلی برای مردم است. اگر مردم بخواهند حتماً بروند علم پیدا بکنند به احکام، ریز ریز هر حکمی را علم به آن پیدا بکنند یک مشقت عظیمی است. علاوه بر این که وقتی این کار را کرد چون راه رسیدن به احکام آسان می‌شود، ترغیب می‌شوند عباد به دینداری ولو این که بیایند ملتزم بشوند بگویند خب یاد می‌گیریم از این آقا. الان اگر بگویند؛ مثل آن حلبیون که منسوب به آن‌ها است که می‌گفتند تقلید باطل و حرام است و همه باید اجتهاد کنند. و خودشان اجتهاداً احکام را به دست بیاورند. عده‌ای از فقهای حلب به آن‌ها منسوب است که چنین فتوایی دارند. خب اگر چنین چیزی واقعاً باشد مردم کار و کاسبی‌شان را باید... تازه آن‌هایی که همه کارها را رها می‌کنند می‌آیند توی حوزه بعد از شصت سال به قول امام تازه هنوز علی الاحوط و لعل این جور باشد و هنوز فتوا نمی‌تواند بدهد. اجتهاد مگر چیز آسانی است. خب حالا اگر این جور بود حکم شرع این بود که نه آقا تقلید نمی‌شود همه باید اجتهاد کنند، قلّ الدیانون حتماً. اما به خلاف این که بگوید نه لازم نیست از یک مجتهد سؤال کن، عمل کن قبول است. این ترغیب به دینداری می‌شود.

خب حالا اگر شارع بیاید ببیند که اگر امارات را حجت بکند چون این امارات مساوی المطابقه هست با علوم ناس یا قریب المطابقه هست با آن در کنار این که این مصالح را هم دارد که تسهیل امر عباد می‌شود، موجب ترغیب به دینداری‌شان می‌شود آیا در این صورت باسی است که مولی بیاید بگوید جعلت الامارات حجة. باید حتماً تراحم حفظی باشد تا بیاید این کار را بکند یا نه اصلاً تراحمی هم نیست اما چون می‌بیند اگر امارات را هم حجت بکند ضرری به مردم وارد نمی‌شود، بلکه نفع دارد. چون ایصال

آن‌ها و وصول آن‌ها به واقع کمتر نیست از این که بگویند حجت نیست و فقط باید راه علم را بروید. و در کنار آن، آن تسهیل وجود دارد، آن ترغیب هم وجود دارد. آیا ممنوع است این‌جا، این را نمی‌شود فرض کنیم که وجه جعل حجیت امارات بشود؟ نمی‌شود این را فرض کرد؟

این مال امارات. مال اصول عملیه‌اش هم همین جور است؛ خب برائت جعل می‌کند، اصالة الحلیة جعل می‌کند، در چه ظرفی؟ می‌گویند آقا اگر علم نداشتی، اماره هم من برای تو قرار نداده بودم حالا در این ظرف حلال است، برائت داری، عقاب نداری، رفع ما لایعلمون، چرا این کار را می‌کند؟ جریاً علی حکم العقل به قبح عقاب بلا بیان. همین مبررش است. می‌گویند خب ممکن است یک کسی همین حکم عقل را نفهمد که راحت بشود، بگذار من هم جعل بکنم خیالش راحت بشود. خب چه اشکالی دارد این. این نمی‌شود مصحح جعل برائت و حلیت و این‌ها بشود؟ ولو این که تزامم حفظی هم نباشد. چه لزومی دارد که ما فرض تزامم حفظی بکنیم تا مقنن و شارع بخواهد احکام ظاهریه جعل کند. می‌شود تزامم حفظی هم نباشد روی این جهتی که دارم عرض می‌کنم بیاید این کار را بکند.

یا این که بیاید برائت را در این ظرف جعل کند، یا جریاً علی حکم العقل یا منعاً و ایجاد المانع لحق الطاعة اگر حق الطاعة‌ای شدیم مثل خود ایشان. چون حق الطاعة در جایی است که شارع اذن نداده باشد. ولی خودش می‌گوید نمی‌خواهد، ترک کن، عیب ندارد. این‌جا که حق الطاعة دیگه نیست.

خب برای این که برائت عقلی را قبول ندارد و حق الطاعة عقلی می‌گویند هست. اما چون این حق الطاعة معلق است بر این که شارع اذن نداده باشد شارع بیاید تسهیلاً للعباد بگوید که بله مجازی، برائت جعل بکند، حلیت جعل بکند تا جلوی حق الطاعة را بگیرد.

و هم چنین آن اصول عملیه‌ای که احتیاط هست آن را خب علی مسلکم جریاً علی حق الطاعة. خب چه اشکالی دارد؟ یا نه، علی مسلک قاعده قبح عقاب بلابیانی‌ها در یک موردی می‌بیند این جا مصالح نفس الامری و واقعی در خطر است و خیلی مهم است برای عباد. آن جا می‌گوید احتیاط کن، تراحم حفظی هم نشده. اما اگر این حرف را نزنند آن‌ها برائت جاری می‌کنند. برائت عقلی لااقل جاری می‌کنند. آن مصالح مصالحی است که ملزمه هست حتی در این حال و برای عباد استیفاءش لازم است خب می‌آید و احتیاط جعل می‌کند.

سؤال: شهید صدر جواب می‌دهند که ثبوتاً قابل تصویر هست این فرضی که شما می‌فرمایید ولی اثباتاً دلیل ندارد.

جواب: خطرناکی آن را دلیل دارند.

سؤال: این فرمایش بنای عقلاء است ...

جواب: ما هم این جا می‌گوییم بنای عقلاء همین است. اتفاقاً بنای عقلاء ان شاء الله در ... پس بنابراین، این که شما می‌فرمایید اولاً این بحث ثبوتی است که ... اصلاً احکام ظاهریه ما هو حقیته، ما جوهره؟ مگر به این است که در ورای تراحم حفظی است؟ چنین حرفی نیست.

سؤال: این که حضرتعالی گفتید در مورد مبرر در بحث جری امارات، شارع تسهیل را در نظر می‌گیرد مباحث دیگری غیر از کاشفیتش را و قوت احتمالش را در نظر می‌گیرد و اماره را حجت می‌کند لازمه‌اش این است که آن چه که دارج بین فقهاء است که می‌گویند امارات مثبتاتش حجت است توجیه نشود. شهید صدر نکته‌ای دارد می‌گوید تنها وجهی که می‌تواند براساس آن گفته بشود امارات؟؟؟ حجت است این است که فقط قوت کشفش.... چون نسبت به ...

جواب: نه، جواب دادیم از آن چند روز پیش. عرض کردیم این لازم نیست این چینی باشد.

سؤال: تعبدی است دیگه.

جواب: نه تعبد نیست.

سؤال: شما بر چه اساسی مدلول التزامی را می‌گویید تسهیل داده...

جواب: گفته شد. خود ایشان هم توی بعضی کلماتش شاید باشد. بعضی تلامذه ایشان هم در بعضی کلماتشان هست.

سؤال: این جا که....

جواب: نه ببینید یک وقت شما دنبال این هستید که تلازم ثبوتی درست کنید به این که اگر این حجت شد مثبتاتش هم باید حجت بشود. نمی‌شود تفکیک بشود. این چه امری است. یک وقت می‌گویید نه شارع در مورد امارات آمده گفته خودش حجت است، لوازمش هم حجت است.

سؤال: ما که در فضا بحث نمی‌کنیم.

جواب: فضا نه، همین در خارج.

سؤال: فقهاء گفتند اماره حجت است.

جواب: فقهاء از کجا گفتند. فقهاء از باب ادله گفتند نه از بابی که ایشان می‌فرماید.

سؤال: دلیل خاصی نداریم ...

جواب: دلیل خاص دارد. دلیلش سیره عقلاء است. دلیل حجیت خبر واحد عقلاء است، این هم دلیلش سیره عقلاء است.

سؤال: در سیره عقلاء....

جواب: ببینید الان این بحث‌ها لا ...

سؤال: به لحاظ کاشفیتش در سیره عقلاء این‌ها مطرح نیست که.

جواب: چرا.

سؤال: سر سوزنی تسهیلماً مطرحش بکنند نسبت به؟؟؟

جواب: چرا شما... مگر عقلاء خبر واحد را برای چی حجت می دانند؟

سؤال: به خاطر تسهیل....

جواب: نه نمی گوید. من که نگفتم تسهیل فقط.

سؤال: شما گفتید دلیل داریم که ...

جواب: آقای عزیز چرا شما... نه، من این را گفتم؛ گفتم آیا این مبرر نمی تواند باشد که یک مقننی بدون اینکه اغراض اباحه اقتضائیه داشته باشد... ندارد، واجباتی را جعل کرده، محرماتی را جعل کرده و عبادش را می داند که اگر به این ها بخواهد بگوید آقا حتماً بروید سراغ علم پیدا کردن به تکالیفاتان می بیند این مشکلاتی دارد از آن طرف می بیند که اگر بیاید اماره جعل بکند این امارات مساوی المطابقه است با آن علم شان، یا قریب المطابقه است، یا حتی اکثر المطابقه هست که شیخ اعظم فرمود که ممکن است... چون می بیند بسیاری از علم های این ها جهل مرکب است. به اماره عمل کنند بیشتر به واقع می رسند تا به علم شان عمل بکنند. اگر شارع این حرف را می بیند غلط است بیاید بگوید جعلت الاماره حجة. تراحم حفظی هم نیست، اصلاً چون اباحه های اقتضایی اصلاً ندارد. در این ظرفی که فقط واجبات دارد، محرّمات دارد، در این ظرف اگر بیاید چنین کار بکند؛ اماره را حجت بکند اشکال دارد؟ اشکال ما این است که شما چرا می گوئید حتماً این باید در زمان تراحم حفظی باشد و براساس ترفیع قوت احتمال باشد. چرا این را می گوئید، ما راه دیگری هم داریم. آن حرف درست فرضاً اگر از اشکال قبلی صرف نظر بکنیم اما منحصر نیست به این که شما می فرمایید تا بگوئید تعریف احکام ظاهریه عبارت است از این که چیزهایی که جعل می شود در زمان تراحم حفظی و به ملاحظه تراحم حفظی. خب این چه اشکالی دارد الان این را جعل بکند. یا چه اشکالی دارد آن اصل عملی را جعل بکند؛ چه برائتی، چه احتیاطی. این ها مبررات

عقلایی ندارد؟ خب دارد. خب حالا اگر آمد جعل کرد آن جا باز مثبتاتش حجت می شود یا نمی شود، اینها مباحث آخری است.

سؤال: آخری است؟ عند مطلب است.

جواب: نه نه، بحث آخر است آنها.

سؤال: ؟؟؟؟ یک چیزی می گوید که بعداً هم می آید. خب بعداً ... شهید صدر براساس همین حرف آقای نائینی را نقض می کند.

جواب: آقای عزیز آن مبحث آخر است فلذا آقای نائینی قدسر سره فرمود که چون آن جا جعل ... چون در امارات جعل علمیت و طریقت کرده قهراً علم به ملزوم علم به لازم هم هست. آن را هم جعل کرده. خب از این راه گفته نه چون تزاحم حفظی شده. بابا تزاحم حفظی نیست اصلاً ولی چه اشکالی دارد این حرف؟ مگر ما این... آخه این جا را دقت بکنید، چه ربطی به تزاحم حفظی دارد که شما می فرمایید. ربطش به این است که جعل علمیت کرده. ولو تزاحم حفظی نباشد. خب تازه آن هم اشکال دارد که ان شاء الله در باب ... که آقای خویی فرموده چه ربطی دارد به هم دیگه. این که علم واقعی و وجدانی نیست که علم به این، علم به آن بیاورد. درجه احتمال این با درجه احتمال آن... این جا که نیست که. حالا این مبحث مثبت و این هایش حرف آخری است که در محل خودش می گوئیم. پس این هم مطلب دومی است که ما محضر این بزرگوار عرض می کنیم.

مطلب سومی که عرض می شود خدمت ایشان... ان شاء الله فردا. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۱۲ - ۱۳۹۴/۰۷/۱۱

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

الحمد لله الذى جعلنا من المتمسكين بولاية على ابن ابى طالب و الائمة المعصومين من بعده.

این عید بسیار عظیم و بزرگ الهی و اسلامی را خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه و همه شیعیان و موالیان آن بزرگواران و شما عزیزان تبریک عرض می کنیم و امیدواریم که همه ما جزو شیعیان راستین آن بزرگوار در دنیا و آخرت بوده باشیم و این سرمایه عظیم ان شاء الله در هنگام رحلت از این عالم به آن عالم ان شاء الله برای همه ما نافع باشد که امام صادق سلام الله علیه حسب روایتی که در کافی هست فرمودند وقتی جانت به سینهات می رسد آن وقت می فهمی که چقدر ارزشمند است این عقیده و این ولایت. علاوه بر این که خب راه زندگی را که سعادت مند باشد همان راهی است که امیرالمؤمنین و اولاد طاهرینش تبیین فرموده اند خلافة عن رسول الله(ص).

حالا این صلوات خاصه آن بزرگوار را خدمت امیرالمؤمنین علیه السلام تقدیم می کنیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَخِي نَبِيِّكَ وَ وَصِيِّهِ وَ وَلِيِّهِ وَ صَفِيِّهِ وَ وَزِيرِهِ وَ مُسْتَوْدَعِ عِلْمِهِ وَ مَوْضِعِ سِرِّهِ وَ بَابِ حِكْمَتِهِ وَ النَّاطِقِ بِحُجَّتِهِ وَ الدَّاعِي إِلَى شَرِيعَتِهِ وَ خَلِيفَتِهِ فِي أُمَّتِهِ وَ مُفْرَجِ الْكُرْبِ عَنْ وَجْهِهِ قَاصِمِ الْكُفْرَةِ وَ مُرْغِمِ الْفَجْرَةِ الَّتِي جَعَلْتَهُ مِنْ نَبِيِّكَ بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ وَ أَنْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ وَ اخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ وَ الْعَنِ مَنْ نَصَبَ لَهُ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ وَ الْآخِرِينَ وَ صَلِّ عَلَيْهِ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَوْصِيَاءِ أَنْبِيَائِكَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ.

بحث در فرمایش شهید صدر قدس سره بود که ایشان فرمودند که احکام ظاهریه در حوزه تزاحم حفظی از طرف شارع مقدس جعل می‌شود. شارع اغراض لزومیه‌ای دارد؛ وجوبیه یا تحریمیه از یک طرف یک احکام و اغراض اباحیه اقتضائیه هم دارد از یک طرف دیگر که می‌خواهد عباد در آن موارد آزاد باشند لا این که لامصلحه و لامفسده. نه، ممکن است مفسده هم داشته باشد اما می‌خواهد آن جا آزاد باشد، یا مصلحت داشته باشد ملزومه اما نه، مصلحت آزاد بودن‌شان در آن جا اهم است در نظر شارع و می‌خواهد در آن موارد مردم را به یک طرف اجبار نکند.

خب قهراً در مقام تشابه و اختلاط این امور با یکدیگر خب شارع که بنایش نیست تک تک وحی بفرستد برای هر کسی روشن بکند، یک راهکاری در این جا شارع تعبیه می‌کند که حالا این‌ها اختلاف پیدا کرد. یک جاهایی هست که شارع برایش آن مصلحت وجوبیه اهم است، احتیاط جعل می‌کند. یک جا تحریمیه اهم است، احتیاط جعل می‌کند. یک جا نه این مصلحت آزاد بودن پیش او می‌چربد و اهمیت دارد، این جا برائت و اباحه و این‌ها جعل می‌کند. یک جایی هست که قوت احتمال افزون است، فراوان است، شدید است بر یکی از این امور حالا یا بر اباحه یا بر وجوب یا بر تحریم، آن جا بر اثر قوت احتمال که یک امر عقلایی است که عقلاء خودشان در مقاصد مهمه‌شان جایی که قوت احتمال آن‌ها را به آن طرف رهنمون می‌شود طبق آن عمل می‌کنند. شارع هم بر این اساس در مواردی به خاطر قوت احتمال حکم ظاهری جعل می‌کند می‌گوید طبق این احتمال عمل کن مثل موارد امارات و اخبار ثقات و حجیت ظواهر، همه این‌ها بر این اساس است.

بنابراین این احکام ظاهریه که دارد جعل می‌شود علی شتا انواعها همه و همه در حوزه یک تزاحم حفظی است در نظر ایشان و فلسفه جعلش همین است. و این جوهر افتراق بین احکام ظاهریه است و بین اصول عملیه و بین امارات هم این حصه از این برنامه‌ای که برای تزاحم حفظی برگزیده است که آن جا در امارات براساس قوت احتمال است ولی در اصول عملیه براساس قوت احتمال نیست، براساس اهمیت محتمل است. صرفاً

اگر اصل عملی غیرمحرز باشد یا مضافاً به این که یک واقع‌نمایی و یک قوت احتمالی هم دارد، مجموعه‌اش باعث شده اگر اصل محرز باشد. این فرمایش این بزرگوار.

خب دو تا مناقشه دیروز یعنی روز بحث قبل عرض کردیم که این فرمایشی که ایشان فرموده است مناقشه اولش این بود که مستلزم احد الامرین علی سبیل منع الخلو است. یا باید بگوییم مصالح و مفاسد و این اباحه‌های اقتضایی که شارع دارد یک حالت ثبات ندارد، این روز به روز، فرد به فرد، زمان به زمان، جیل به جیل حتی یک فرد در حالات مختلفش این‌ها باید تغییر بکند. به خاطر آن توضیحاتی هم که دادم دیگه تکرار نمی‌کنم توضیحاتش را. و یا این که اگر آن‌ها را می‌گوییم ثابت است که کلاً یا غالباً می‌گوییم ثابت است و این معنا ندارد بنابراین باید شارع حالاتش در درک و فهم و سلائقش تغییر باشد. آن یک روزی این را اهم می‌داند یا برای یک فردی این را اهم می‌داند، یا در یک زمانی این را اهم می‌داند یا برای یک جیلی این را اهم می‌داند یا در یک حالتی برای یک فردی این را اهم می‌داند و براساس آن حکم ظاهری را آن قرار داده. فردا با این که البته این‌ها عوض نشده مصالح و مفاسدش، یک جور هستند، سلیقه‌اش عوض می‌شود. و این اشنع است از آن قبلی که عرض کردیم که شارع بخواهد هی سلیقه‌اش عوض بشود و درکش هی عوض بشود. خب در مورد شارع ما نمی‌شود. این یک محذور است، این امر اول، اشکال اول.

سؤال: استاد این چیزی که خود ایشان توی بحث انفتاح می‌گویند چطور در فرض انفتاح هم باز این تزاحم حفظی هست می‌گویند به خاطر مصلحت تسهیل.

جواب: بله حالا این را اشاره می‌کنم.

پس بنابراین، این اشکال اول که شما می‌فرمایید برای تزاحم حفظی است این تزاحم حفظی چنین محذوری را به دنبال دارد. این حرف‌ها را هم فقط در این جا .. امر تسهیل و فلان و این‌ها را اصلاً اشاره نکردند، نیاوردند. تمام کلامشان در مواردی که توضیح می‌دهند حکم ظاهری را هم در جمع بین حکم واقعی و ظاهری که آن جا بمناسبهٔ

طرح می‌کنند هم در این جا، هم در بعض جاهای دیگره کلاً روی همین تزامم حفظی و این که شارع دو جور اغراض دارد، اباحه‌های اقتضایی و واجبات و محرمات و این‌ها اختلاط پیدا کردند. تمام جاها اساس مطلب‌شان بر این هست. این اشکال اول.

اشکال دومی که عرض کردیم این بود که خب حالا ما فرض کنیم این فرمایش شما درست یعنی در مواردی که تزامم حفظی می‌شود در این موارد این می‌تواند انگیزه جعل احکام ظاهریه باشد اما چرا منحصر در این می‌فرمایید که بر این اساس است فقط. نه، ما فرضیه‌هایی را هم فرض کردیم که درست و عقلایی و صحیح است و در آن جا هم للشارع این که احکام ظاهریه جعل بکنند. و عرض کردم که اگر فرضنا که اصلاً شارع احکام اقتضایی آن چنانی ندارد، اصلاً ندارد. اباحه‌های لااقتضایی است کما این که بعضی بزرگان اصلاً انکار کردند گفتند ما دلیلی بر این که اباحه آن جوری باشد، دو قسم داشته باشیم نداریم. حالا این انکار به طور کلی و بطائاً یک امر تمامی نیست که ما بگوییم نداریم. نه، نمی‌توانیم بگوییم نداریم. اما دلیل اثبات ممکن است کسی بگوید در مقام اثبات دلیلی نداریم که حالا شارع چنین اغراضی هم دارد ولی احتمال ثبوتی دارد که چنین جهتی هم باشد.

خب عرض کردیم که اگر شارع آمده احکامی را جعل کرده بعد خود شارع می‌بیند اگر نیاید حکم ظاهری در باب امارات را جعل بکند یک ضیقی برای عباد است باید فقط دنبال علم برود و این بر عباد مشکل ایجاد می‌کند و مانع می‌شود که بسیاری از افراد به دنبال شریعت بروند. از مشکلی و صعب بودنش خیلی‌ها رها می‌کنند کما این که نشاهد برای این که سخت است. حالا شارع چه کار می‌آید می‌کند؟ بله می‌گوید اگر بعلمه الغیبی، به آن اطلاع و احاطه‌ای که دارد می‌بیند عمل به امارات مساوی است مطابقتش با واقع، با عمل مردم به علم‌شان چون بسیاری از این علم‌ها جهل مرکب است. می‌بیند مساوی است؛ یا قریب به آن است یا حتی اگر عرض کردم ممکن است اکثر مطابقتاً باشد. خب چون این چنینی است آیا اشکال دارد؟ و فرض هم این است که اصلاً هیچ اباحه اقتضاییه هم ندارد. این جا اشکال دارد که شارع بیاید بگوید خبر

واحد را حجت کردم، براساس قوت احتمال؟ باشد براساس قوت احتمال. اما لزومی ندارد که بگوییم تزامم حفظی هست و به خاطر آن آمده این کار را کرده. یا در مواردی که برائت می‌آید جعل می‌کند، اصالة الاباحه جعل می‌کند. خب احکامی را جعل کرده در این موارد می‌بیند که مردم علم ندارند، علمی هم ندارند، عقل‌شان دارد می‌گوید شما برائت دارید خب جریاً علی همان حکم عقل شارع هم بیاید برائت جعل بکند. اشکال دارد؟

اشکال این که در مفسده واقع می‌شوند و آن حرف‌هایی که القاء در مفسد لازم می‌آید یا تفویت مصالح لازم می‌آید خب جواب‌هایش همان‌هایی است که در جمع بین حکم واقع و ظاهری فرموده شده دیگه که شارع یا به مصلحت سلوکیه یا به یک چیز دیگه، یا به چیز دیگه جبران می‌کند. یا آن تسهیلی که بالاتر است جبران می‌کند. و هم چنین در مواردی که احتیاط جعل می‌کند. باز آن جا می‌بیند اغراضش دارد از بین می‌رود یک جاهایی هست که این قدر آن اغراض مهم است که حتی در ظرف شک و امثال این‌ها باید بندگان... خب آن جا احتیاط جعل می‌کند. خب چه اشکالی دارد؟ و اصلاً تزامم حفظی هم نباشد. این یک امر عقلایی است چرا شما محصور می‌فرمایید احکام ظاهریه را به این که این جور است. نه، محتمل است بر این اساس باشد. این‌ها در حقیقت ملاکات جعل احکام ظاهریه است. پشت پرده‌هایش هست. ما چه می‌دانیم پشت پرده‌ها چه خبر است. و خود این بزرگوار قدس سره امروز نگاه می‌کردم در بحث حجیت شهرت خود ایشان... چون در بحث حجیت شهرت یک استدلال مهمی وجود دارد. بزرگانی گفتند شهرت حجت است؛ شهرت فتوایی حجت است، چرا؟ برای خاطر این که ظنی که برای نوع پیدا می‌شود از رهگذر شهرت فتوایی هم وزن با ظنی است که از خبر یک ثقة پیدا می‌شود، بلکه گاهی آکد و اولی است. مشهور فقها یک فتوایی بوده، شارع که آمده این مظنه را حجت کرده به طریق اولی باید گفت آن مظنه را حجت کرده اگر بگوییم اولی است. اگر هم بگوییم مساوی است خب تفریق بین متساویین چه معنا دارد. خب شارع اگر حجت کرده باید آن را هم حجت کرده باشد.

این استدلال مهمی است که شده. خود ایشان قدس سره یک جوابی را از آقای خوبی نقل کردند آن جا که:

و قد علّق السيد الأستاذ على هذا الوجه بأنّ ملاك حجیة الخبر قد لا يكون مجرد افادته الظنّ التعبدی منه إلى الشهرة بدعوى افادتها ذلك أيضاً بل غلبه مطابقة الخبر للواقع و هذا لا يحرز في الشهرة.

آقای خوبی فرمودند ما چه می‌دانیم که فقط ملاکش ظن است. تا این که بگویید آن جا مساوی است یا بیشتر است. شاید این ملاکش یک چیز دیگه باشد.

خب ایشان این فرمایش آقای خوبی ... و هذا الكلام غير صحيح ولی آخرش می‌فرمایند: نعم يمكن دعوى أنّ الشارع بعلمه الغیبی ربّما أحرز صدفةً أنّ مجموع اخبار الأحاد أكثر مطابقةً للواقع من مجموع الشهورات.

دیده این جوری است فلذا آمده این را حجت کرده آن را حجت نکرده. یعنی مجموع شهرت‌های فتوایی را شارع دیده. دیده مثلاً این‌ها شصت درصدش مطابق با واقع ولی اخبار ثقات را دیده هشتاد درصدش مطابق با واقع است. خب از این جهت آمده این اخبار را حجت کرده، شهرات فتوایی را حجت نکرده. پس ببینید خود ایشان در مقام جواب.... حالا بعد و آیا ما کان.... این جوابی که ایشان این جا می‌دهند برای این عرائضی که کردیم و این که فرمایش ایشان چه جور، جور در می‌آید با این فرمایشات خودشان که این طور می‌فرمایند. یعنی این‌ها واقعاً مطالب درستی است این جا فرموده.

و آیا ما کان فالجواب عن هذا الوجه إمّا أن يكون على أساس ما ذكرنا من إحراز الشارع بعلمه الغیبی أغلبيةً مطابقةً الخبر للواقع من الشهر....

جواب این استدلالی که برای حجیت شهرت فتوایی اقامه شده است یا همین است که بگوییم بابا این فرق وجود دارد، همین که الان گفتیم که به علمه الغیبی فهمیده، می‌داند شارع که اخبار اکثر مطابقتاً هستند تا شهرت‌های فتوایی.

و هذا أما يتجه إذا كانت حجیة الخبر تأسیسیة شرعیة لا إضائیة عقلائیة (إما أن یکون علی اساس آن) أو إنکار إفادة الشهرة الحدسیة للظن بمقدار خبر الثقة الحسی.

یا انکار کنیم. اصل آن مطلبی که آن آقا می‌گفت انکار کنیم که نه، این ظنی که از شهرت فتوایی ایجاد می‌شود هم‌اورد با ظنی که از خبر ثقة پیدا می‌شود نیست. با پایه او نمی‌رسد. آن قبلی این بود که به پایه آن ممکن است برسد از نظر نوع مردم ولی شارع می‌بیند که آن احاطه‌ای که دارد اکثر مطابقت هست آن. این جا می‌گوید نه، این جور هم نیست. برای نوع مردم ظنی که از خبر پیدا می‌شود بیشتر است تا آن که از این پیدا می‌شود برای او. این جوری است الان. حالا این را دنبال نمی‌کنند چون این یک خرده زور باشد این حرف زدن که بگوییم که این جوری است، خیلی جاها این جوری نیست و ...

بعد می‌فرماید او... این سومی خیلی مهم است چون روی مبانی ایشان توی تراحم حفظی است.

أو انّ التزاحم الحفظی الذی هو ملاک جعل الحجیة و الحکم الظاهری....

باز این جا می‌بینید تراحم حفظی را می‌گوید ملاک حجیت و جعل حکم ظاهری.

یکفی فیہ فی نظر الشارع أو العقلاء جعل الحجیة بمقدار خبر الثقة و أما فی غیره من الدوائر فیرجع إلى القواعد و الأصول الأخری، فالملاکات المتزاحمة یتوفی الأهم منها بمقدار جعل الحجیة للخبر بلا حاجةٍ إلى جعلها للشهرة أيضاً. و هذا هو حلّ هذه المغالطة الکلیة و هی دعوی استفادة حجیة شیءٍ من دلیل حجیة مماثلة.

اگر دیدید یک چیزی حجت است نمی‌توانید بگویید مماثل آن هم حجت است. اگر دیدی خبر واحد را شارع حجت کرده نمی‌توانید بگویید شهرت هم که مماثل آن است حجت است. حل این مغالطه به چیه؟ به همین است که گفتیم. یعنی چی؟ یعنی شارع دیده وقتی خبر واحد را حجت کرد آن به مقصد رسیده که اکثر احکام یا فلان دیگه ... بقیه ظن‌ها را برای چی بیایم حجت بکنم. پس یک عنصر آخری هم دخیل هست. فقط

قوت احتمال نیست. آن این است که من وقتی این حجت کردم آیا دیگه نیازی هست ظن‌های دیگر را هم حجت کنم یا نه با همین استیفاء می‌شود آن غرض اقصایی که دارم. خب اگر دید استیفاء می‌شود دیگه بقیه ظنون را حجت نمی‌کند مردم را توی گرفتاری بیندازد می‌گوید برائت جاری کن.

خب این هم فرمایشی است که ایشان... پس یک عنصر دیگر را خودش قبول دارد فلذا با این می‌فرماید که آن جاها را این جوری جواب می‌دهیم. و علی هذا الالاساس آن مطلبی را که ایشان به آقای نائینی و این‌ها گفتند و آن روز هم آقای میلانی روی آن خیلی ترکیز می‌کردند که هی می‌فرمودند گفتیم. همین است جواب ما در آن جا. می‌گوییم اگر اثر قوت احتمال هم باشد معنا ندارد که شما بگویید پس لوازمش هم حجت است، مثبتاتش هم حجت است. چون ممکن است شارع همین ملزومات را بگوید کفایت می‌کند. دیگه در لوازمش ... چون علم وجدانی به آن‌ها نداری که، آن‌ها را برائت جاری می‌کنیم. همان طور که در استصحاب می‌گوید لوازمش حجت می‌شود. ممکن است در امارات هم بگوید حجت نیست ولو از نظر درجه کشف یکی هستند. ما الفرق بین لوازم یک اماره‌ای و یک اماره بیرونی و جدا که مماثل آن است در ظن‌آوری مثل شهرت. چه فرقی می‌کند؟ اگر شارع می‌شود خبر واحد را حجت بکند اما شهرت فتوایی را که همانند اوست در ظن‌آوری یا بالاتر، حجت نکند. خب اگر یک مظنه‌ای را هم حجت بکند لوازم آن را حجت نکند خب چه اشکالی دارد. برای این که می‌گوید من تحصیل مرادم به همین ملزوم را حجت کردم هست، بقیه‌اش را دیگه نه، بروید آن‌ها را برائت جاری کنید.

پس باز این جا هم از کلام خود این بزرگوار این مطلب را ما به دست می‌آوریم که آن چه که در نظر ایشان هم خیلی شدید بود و به خاطر این مبانی مثل آقای نائینی و دیگران را هم ایشان رد فرمود به این که طبق مبنای شما نمی‌شود توجیه کرد که مثبتات امارات حجت است و مثبتات آن‌ها حجت نیست. ولی طبق حرف ما می‌شود توجیه کرد خب طبق خود فرمایش ایشان نه، طبق فرمایش ما هم توضیح ندارد. پس

ما باید چشم‌مان را از این حرف‌ها ببندیم این‌ها یک مصالح واقعی... این‌ها ملاکات جعل شارع است. ما آن‌ها را خبر نداریم. ما باید ببینیم شارع چی دارد جعل می‌کند. و این که دارد جعل می‌کند چه لوازم عرفیه‌ای دارد، یا عقلیه‌ای دارد. بنابراین تا این جا همین توی پرانتز حالا الی هنا ما ذکرنا، یظهر قوت فرمایشات آقای نائینی در این باب. احسن مبانی فرمایشات آقای نائینی است که امارات الگوبرداری آن... حالا این که می‌گوییم الگوبرداری شده و فلان... بله این از آن حیثیت ثانیه قطع است یعنی طریقتش. در اصول عملیه غیرمحرزه از مرتبه ثالثه قطع، ویژگی که در مرتبه ثالثه برای قطع بود یعنی عمل کردن طبق آن. همین عمل کن، نمی‌گوید واقع نیست. و در اصول محرزه از مرتبه رابعه. یعنی عمل کن علی اساس آنه الواقع بدون این که این اماره بر واقع باشد.

خب این هم به خدمت شما عرض شود که این توضیح. اما مطلب بعدی که عرض می‌کنیم خدمت این بزرگوار این است که وقتی که تزامم حفظی می‌شود فقط سراغ کبرها رفتن که کار را حل نمی‌کند، در باب تزامم حفظی. یعنی تزامم شده که شخص نمی‌داند چی حلال است، چی حرام است، چی واجب است، چی حلال است. یعنی این جور با هم قاطی شدند.

خب این جا شارع فقط می‌آید در مقام دریافت برای مجتهد یا برای مقلد بیاید راهکار درست کند. با همین به هدفش می‌رسد در باب تزامم حفظی؟ غرض اقصای جاعل و مقنن از جعل قوانین چیه؟ این که توی عمل پیاده بشود، مردم با عمل کردن و تطبق به نتایج آن اوامر و نواهی و احکامی که جعل شده برسند. خب پس بنابراین در باب تزامم حفظی هم باید یک راهکار درست کند برای فهم کبریات، هم یک راهکار درست کند برای فهم صغریات آن کبریات. این دو تا باید ضمیمه بشود. چون همین طور که کبریات مشتبه است صغریات هم مشتبه است. حالا در کبریات شارع تخییر بین امارات و اصول قرار نداده، ترتیب قائل نشده گفته اول امارات اگر نبود سراغ اصول برو. اما توی

صغریات و موضوعات تخییر است. شما می‌توانید اگر شک کردید و حالت سابقه دارید استصحاب بکنید، می‌توانید هم بروید از بینه سؤال بکنید.

یک آقایی را عادل می‌دانستید حالا یک عملی از او دیدید یا مدت زمانی گذشته حالا شک دارید عادل است یا عادل نیست، می‌خواهید نماز پشت سرش بخوانید، می‌خواهید طلاق جلوی او بدهید. احکام عدالت فی الشرع را می‌خواهید بار کنید، دو راه دارید؛ می‌توانید بروید از بینه سؤال کنید عادلٌ أم لا؟ ممکن است بروید از بینه سؤال کنید بگوید عادل نیست. می‌توانید هم به جای این که بروید از بینه سؤال کنید چه کار کنید؟ استصحاب بقای عدالت بکنید. این جا دیگه هیچ فقیهی نگفته اول بینه، ثم اگر نبود اماره، اگر نبود اصل. آن مال احکام کلیه است اما در موضوعات خارجیه نه، مخیر هستید. خب حالا سؤال می‌کنیم فلسفه این که در موضوعات خارجیه آمده اصول و امارات را؟؟؟ چیه؟ باز هم این‌ها که در تراحم حفظی‌ها به مقاصد عالیهاش می‌خواهید توجه بکنید. این جا هم همین است. خب چرا آمده مخیر کرده، تخییر معنایش این است که اگر آن قوت احتمال است، خب باید آن جا هم ترتیب بدهید. اگر قوت احتمال است باید آن را مقدم بدارید. بعد بگویید اگر این نشد آن، اما چرا تخییر است؟ معلوم می‌شود یک فلسفه دیگری هم هست در کار؟ یک چیزهای دیگری هم در کار هست. بنابراین چون در تراحم حفظی چشم فقط به کبریات دوخته نمی‌شود که بخواد شارع آن جا حل بکند، هم کبری، هم صغری است. باید به هر دو چشم بدوزد، چون آن چیزی که شارع دنبالش هست در تراحم این است که عبد به آن مقاصد واقعیه برسد، نه تنها کبری به آن برسد، کبری رسیدن تنها که فایده ندارد. این معنا نمی‌سازد با این که تخییر ایجاد بکنند. از همین جا یک گریزی بزنییم به آن تخییری که در کبریات ما داریم. بنابر مسلک کسانی که قائل به تخییر هستند در تعارض وقتی مرجحات نبود قائل به تخییر می‌شوند یا نه از اول می‌گویند تخییر، مرجحات مستحب است، مثل آقای آخوند. در کل تعارض مرجح باشد یا نباشد فقیه مخیر است منتها اعمال مرجحات بکند مستحب است. ما وافق الکتاب را بگیرد، ما خالف را العامه، این‌ها مستحب است

مثلاً. حالا علی کلام در خصوص این مثال. چون یک حرفی آقای آخوند دارد در خصوص این مثال‌ها که این جاها را ایشان می‌فرماید اشتباه حجةً بلا حجةً است، نه این که تعارض است. ولی جاهای دیگر اعمال قواعد ترجیح را می‌فرماید مستحب است. ولی کلاً در تعارض شارع چی جعل کرده؟ تخییر. خب اگر قوت احتمال است بنابراین مسلک چه جور قابل توجیه است؟ این دو تا خبرها یکی به متناقضین دارد می‌گوید، یکی دارد می‌گوید واجب، یکی می‌گوید واجب نیست. یا می‌گوید حرام است. تعارض به این شده که یا به تناقض انجامیده یا به تضاد انجامیده. آن وقت این جا می‌شود قوت احتمال؟ این جا ممکن نیست ما چنین تصویری بکنیم.

خب حالا البته شهید صدر خودش از قائلین به تخییر نیست اما این یک منبه است که مگر ما تخییر را به عدم دلیل رد می‌کنیم یا به این که این غلط است رد می‌کنیم. خب بله شما می‌فرمایید دلیل نداریم.

سؤال: قوت الاحتمال عند الحاکم مهم است یا عند المخاطب؟

جواب: هر کدام را بگویید این جا اشکال دارد.

سؤال: شارع دیده وقتی تعارض می‌کند اگر حکم به تخییر می‌کند اکثر مطابقاً هست.
جواب: باز رفتید سراغ یک چیز دیگر.

سؤال: احتمالش بیشتر است در نزد شارع. یعنی شارع می‌گوید این...

جواب: نه این دو تا خبرها کدام قوت احتمال است.

سؤال: حکم شارع حکم به ??? شارع نمی‌گوید این معتبر است یا آن. شارع می‌گوید ...؟؟؟ شارع تخییر است.

جواب: می‌دانم ولی براساس چی؟ حکم ظاهری این. همین تخییر حکم ظاهری است. همین تخییر حکم ظاهری است. براساس قوت احتمال است و معنایش این است که ما اخذه المجتهد حجةً، یعنی اماره است در واقع می‌شود طبق آن فتوا بدهد.

سؤال:؟؟ با تساقط باید بسنجیم نه؟؟؟

جواب: نه این مبنا. حالا این به اندازه‌ای است که لایستحق .. بعداً با شما باید بحث بکنیم.

این مطلب دیگری که این جا عرض می‌کنیم این بود. پس مطلب بعدی که چهارم می‌شود ظاهراً. ببینید این قوت احتمال که فرمودند، براساس قوت احتمال هست یا براساس قوت محتمل این توی ذهن می‌آید... بعد دیدم که توی آن تقریر آقای آیت‌الله حائری دام ظلّه العالی ایشان توی آن دور شهید صدر یک توجهی به این جهت داشته، توی آن دوره. نه به اشکالی که می‌خواهم عرض کنم، به این مطلبی که اصل این مطلب توی ذهن شریفش مثل این که بوده. و آن این است که این قوت احتمال را کی می‌رود سراغش؟ کسی که جاهل است. جاهل است می‌گوید خب چه کار کنم الان. سر دو راهی گیر کرده می‌گوید چه کار کنم، خب آن طرفی که احتمال بیشتر می‌دهد عقلایی است که من آن طرف را بروم بگیرم. یا محتملهایی که هست من نمی‌دانم این ور است، آن ور است، چه کار کنم. یک آدم جاهل است که سراغ این چیزها می‌رود. یعنی عامل که می‌خواهد عمل بکند توی این جاهایی که اختلاط شده می‌آید قوت احتمال را ملاک کار خودش قرار می‌دهد و عقلایی هم هست. یا اگر محتمل‌ها مهم است علی‌اساس آن برنامه‌ریزی می‌کند که عقلایی هست. اما شارع یعنی این جوری است؟ ما باید فرض کنیم که شارع مثل آدم جاهل دارد عمل می‌کند. بعد ایشان در آن جا فرموده که بله درسته آدم عاقل که نمی‌تواند این کار را بکند. آدمی که جاهل نباشد. اما لعل یک مصلحتی باشد که شارع علیرغم علمی که دارد این جا می‌خواهد شبیه کارهای جاهل‌ها را بکند.

سؤال: بعد از آن که شارع آن کار را کرد جاهل عمل می‌کند بر طبقش.

جواب: نه.

این فرآیند، این احکام ظاهریه، این جور عمل کردن بیایی این جوری قانون جعل کنی، احکام ظاهریه جعل بکنی این برای مقنن جاهل درسته، مقنن عالم که می‌داند، می‌داند بابا این اماره‌ها هشتاد درصد، نود درصدش مطابق با واقع است. حالا ولو قوت احتمال هم نداشته باشد آن می‌داند که مطابق با واقع است فلذا می‌گوید ظن بر خلاف نوعی اش هم باشد من حجت کردم. من کاری به این کارها ندارم، من دارم می‌بینم این‌ها هشتاد درصد، نود درصد مطابق با واقع است. خب کسی که عالم است شما آمدید یک طرحی را دارید می‌گویید برای آدم‌هایی که، مقننینی که جاهل هستند. خب آن‌ها ناچارند به قوت احتمال ... اما شارع هم این جور است؟ ایشان می‌فرماید که بله شارع هم مصلحه مایی باعث شده که مثل جاهل‌ها عمل کند. حالا عرض ما همین است که این مصلحه ما، ما الدلیل علیه که ما آن وقت بیاییم کل اساس احکام ظاهریه را بر این بچینیم. این اگر بشئت نداشته باشد لااقل اشکالش این است که لادلیل علیه. حداقلش این است. این که بیاییم یک فرض نیشقولی که یک مصلحه مایی لعل بوده که شارع بیاید مثل آدم‌های جاهل این جا بخواهد عمل بکند، یک مصلحتی داشته که این جوری عمل بکند این هم شبهه دیگری است که در این جا وجود دارد و آخرین عرض فعلاً این است که خود ایشان یک جمله‌ای را اشاره کردند فرمودند:

و هذا انما يتجه اذا كان حجيه الخبر تأسيساً شرعية لا امضائية عقلائية.

اگر بگوییم این احکام ظاهریه‌ای که شارع جعل کرده است به خصوص در مورد امارات این‌ها امضایی است، تأسیسی نیست. خب اگر گفتیم امضایی است کأنّ ایشان شاید بخواهد بفرماید به این که یعنی جذور آن، فلسفه آن، خصوصیات آن هم همان است که پیش عرف است. ردع نمی‌کند یعنی همان را قبول دارد. خب حالا این جدال است این عرضی که می‌کنم. جدال بالتی هی احسن، یعنی طبق آن چه که خود ایشان قبول دارند.

عرض می‌کنیم به این که خب اگر این طوری است آیا واقعاً این که عقلای عالم همه خبر واحد را حجت می‌دانند، خبر ثقه معتمد را حجت می‌دانند یا برائت عقلایی داریم

که خود ایشان قبول می‌کنند می‌فرمایند بله ما حق الطاعهٔ عقلی داریم، برائت عقلی نداریم ولی برائت عقلایی داریم. یعنی عقلاء توی دیدن و سیره خودشان برائت جاری می‌کنند ولو عقل بالدقهٔ خودش می‌گوید برائت نیست حق الطاعهٔ است.

خب آیا فلسفه این که مردم این کار را می‌کنند تزاحم حفظی است یعنی یک اباحت اقتضائیه‌ای وجود دارد در همه وقایع و این‌ها که آن‌ها با مصالح وجوبیه و تحریمیه و فلان تزاحم پیدا کرده آمدند این جور راهکاری، یا نه همان حرف‌هایی که چندین بار توضیح دادیم که بابا عقلاء دیدند اگر بخواهند امورشان بر اساس علم باشد سامان نمی‌گیرد کارها. از این جهت آمدند برای سامان دادن به امورشان گفتند عقلایی‌اش این است که این کار را نکنید. این ریسک را پذیرفتند که یک جاهایی... ولی چون مصلحت امر... ریسک این را پذیرفتند که آقا چند تا پزشک گفت آقا باید جراحی بشوی خب احتمال هم دارد اشتباه بکنند و منجر به مرگش بشود ولی حساب که می‌کند می‌بیند که این ریسک را می‌پذیرد. این که عقلاء خبر واحد را حجت کردند پیش خودشان نه براساس تزاحم است، براساس این مصالح است. برائت هم اگر کردند باز براساس همین است که یک تسهیلی باشد خب بنابراین طبق این فرمایش... البته عرض کردم این جدال است چون ما قبول نداریم همین طور که آن روز عرض کردم به بعضی از دوستان که این جا تشریف داشتند ما در باب امضائیات شارع معنایش این نیست که جذورش هم همان است که پیش عقلاء است. فلسفه‌اش هم همان است که پیش عقلاء است. علت حکم هم همان است که پیش عقلاء است. نه، عقلاء یک سیره‌ای را دارند، شارع می‌بیند این سیره درسته اگرچه که ممکن است ما بعثهم علی اتخاذ آن سیره غلط باشد و شارع آن را تخطئه کند و یک وجه دیگه... اما آن وجه آخری هم که در نظر شارع هست آن هم همین را اقتضاء می‌کند خب شارع ردع نمی‌کند. پس عدم ردع شارع و امضاء شارع سیره‌های عقلاییه را، معنایش این نیست که بواعث و عوامل آن سیره را در اذهان عقلاء هم قبول دارد.

سؤال: مگر شارع فعل را امضاء نمی‌کند، ارتکاز را امضاء می‌کند؟

جواب: ارتکاز هم همین جور است. حالا این جاها فرق می کند گاهی براساس ارتکاز است گاهی نه.

ارتکاز هم به قول شیخنا الاستاد قدس سره در درس می فرمود ارتکاز یک امر واجب الوجود بالذات نیست، معلول یک عاملی است. این ارتکاز از کجا پیدا شده؟ اما بالهام من الله است او آموزه های انبیاء سلف است، توی اذهان عقلاء همین جور مانده از سلف و إما به یک تخیلات گاهی ممکن است باشد. یک عده ای یک چیزی تخیل کردند همین جوری توی ارتکاز هم مانده که این جور باید باشد. مثلاً فرض کنید این هیأت بطلمیوس که نسلماً بعد نسل، منجم بعد منجم آمد هی می گفت صاف است آن ها دارند می چرخند. خب مردم هم می دیدند مثل این که خورشید دارد می چرخد. این مرتکز همه شده که این این جوری است، یک امر باطلی. بعد شارع می آید چه کار می کند. هر مرتکز عقلایی که نمی شود گفت ... آدمهایی که برهان عقلی نداشته باشد یا حکم؟؟؟ عقلی نباشد بگوییم درسته به عنوان این که فقط مرتکز است.

پس بنابراین، این عرض آخری که کردیم علی اساس فرمایش ایشان بود اما این فرمایش هم محل اشکال است. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۱۳ - ۱۳۹۴/۰۷/۱۲

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

هدیه می‌کنیم به ارواح مطهر جان باختگان در حادثه مؤلمه منا به خصوص این چند نفری که امروز در قم تشییع شدند اگر چه ما توفیق شرکت در تشییع نداشتیم. هدیه می‌کنیم به ارواح همه آن‌ها موالیان اهل بیت در سراسر عالم که در آن جا به این بلاء مبتلا شده و مستضعفین از مسلمین ثواب یک صلوات و یک سوره مبارکه حمد.

در بیان فرق بین اماره و اصول عمده مبانی گفته شده در مقام را عرض کردیم و نتیجه این شد که اقرب همه مبانی به واقع مبنای محقق نائینی قدس سره هست که حاصل فرمایش ایشان این شد که اماره آن چیزی است که شارع در آن جا مجعولش اعتبار طریقت، محرزیت، کاشفیت، واسطیت در اثبات و امثال این تعابیر که همه از یک واقعیت واحده حکایت می‌کنند هست. و در مورد اصول نه، آن جا اعتبار علمیت، کاشفیت و طریقت ندارد. بلکه یا اعتبار می‌کند اصل عمل کردن را و این مطلب سومی که در باب حجت ذاتی هست آن جا اعتبار می‌کند، اصل عمل را. و یا این که نه، اعتبار می‌کند عمل علی آنه الواقع را. این که می‌شود اصل محرز. این فرمایش محقق نائینی قدس سره بود.

خب بعض مناقشات و اشکالات که بر این فرمایش هم بود آن‌ها را متعرض شدیم و جواب گفتیم اما در عین حال این مبنا علی کماله و دقته احتیاج دارد به بعضی از اصلاحات تا این که بتوانیم یک مبنای مختاری قرار بدهیم.

در اماره ایشان می‌فرماید اعتبار علمیت و طریقت شده. خب این مسأله‌ای است که احتیاج دارد به مقام اثبات که برویم ببینیم امارات همه جا این جوری اعتبار کرده شارع یا نه. به جای این که بگوییم این جهت حتماً در آن اعتبار شده این را تعویض می‌کنیم

به این که اماره آن است که کاشفیت از واقع و طریق به واقع بودن در آن دخالت دارد. اما به این که مجعولش همین است و یا این که مقتضی جعلش این است. باید جا به جا لسان ادله که شارع به آن اماره‌ای را حجت کرده ملاحظه کرد. ممکن است یک جا همین باشد مثلاً لیس لأحد التشکیک فی ما یرویه ثقاتنا، کسی نباید شک بکند، یعنی خودش را شاک نباید ببیند دیگه واصل به واقع ببیند. لیس لأحد التشکیک فی ما یرویه ثقاتنا. این بیان نشان می‌دهد که کأن جعل علمیت شده یعنی شما عالم هستید دیگه، شاک نیستی. در حوزه تشریح و قانون حق نداری شک بکنی. تو خودت را واصل به واقع ببین. یا «ما ادیا عنی فعنی یؤدیان» هر چی از من می‌گویند واقعاً از من است. یعنی شما به واقع رسیدید این جا. خب این جاها درسته ما این جور جاها را می‌توانیم بگوییم که جعل طریقت شده. اما ممکن است یک اماراتی هم باشد که این بیان در مورد آن‌ها را نداشته باشد. مثلاً در مورد ظواهر ما بیانی نداریم که این حرف زده بشود مگر این که بگوییم همان لیس لأحد التشکیک فی ما یرویه ثقاتنا لازمه لاینفکش به دلالت التزام این هست چون بالاخره این ثقات با ظواهر معمولاً برای ما مطالب نقل می‌کنند نه با تصریحات که احتمال خلاف در آن نباشد. همین که با ظواهر است می‌گوید تشکیک نباید بکنید. هم از حیث سندش که شاید دروغ می‌گوید، شاید سهو کرده، شاید اشتباه کرده. هم از حیث این مدلول کلامش که دارد می‌گوید این را امام صادق(ع) مثلاً فرموده. ولی در عین حال امارات مختلف هستند. در موضوعات داریم، در احکام داریم. این دیگه جابجا در هر وقتی که راجع به یک اماره خاصه‌ای داریم صحبت می‌کنیم اثباتاً یا نفیاً که آیا حجت است یا حجت نیست آن جا دقت کنیم ببینیم مجعول شارع چیه. جامعش این است که اماره آن است که کشف از واقع مد نظر شارع است. حالا اما مجعولش هم همین است، یا این که نه این فلسفه تشریحش است و علت تشریح و موجب و مقتضی تشریحش این شده؛ کشف از واقع.

البته این که می‌گوییم کشف از واقع، این برداشت سوء نباید از آن بشود که پس یعنی کشف از واقع که می‌کند یعنی کل آثار واقع حتی آثار غیر شرعی هم می‌توانیم بار

کنیم بر آن. این مقصود نیست. قهراً وقتی در حوزه تشریح می‌گوید کشف از واقع یعنی به لحاظ آن آثار شرعیه‌ای که دارد اما اگر آثار شرعیه ندارد این معلوم نیست. مثلاً فرض کنید در باب موضوعات خارجی خبر ثقه بیاید بگوید مثلاً ارتفاع کوه اورست چقدر است. خب حالا این چه اثر شرعی بر آن دارد که ما بگوییم این جا، شارع هم تبعید می‌کند می‌گوید چون ربطی به حوزه شرع ندارد. بنابراین، این که می‌گوییم آثار واقع یعنی آثاری که مربوط به این شارع و این مقنن است به لحاظ به این دارد می‌گوید تو طریق به واقع داری و تو واصل به واقع هستی.

و اما در باب اصول عملیه چنین مطلبی نیست نه مجعولش این است که تو واصل به واقع هستی و طریق به واقع داری، و نه مقتضی آن این هست. البته نه این که صرفاً هم باید گفت حتماً هیچ نحوه دخالتی ندارد ولی دخالت عمده قطعاً ندارد. ممکن است یک جاهایی حالا آن هم یک دخالت مایی داشته باشد ولی مجعولش طریقت نیست، طریق به واقع نیست و فلسفه‌اش هم این نیست.

حالا مجعولش چیه؟ مختلف است. گاهی مجعولش دادن امنیت است، تأمین است. یا نه کاری که نتیجه‌اش تأمین است. گاهی مستقیماً ممکن است تأمین را جعل بکند، گاهی نه، مستقیماً تأمین را جعل نمی‌کند بلکه کاری می‌کند نتیجه عقلی‌اش تأمین است. مثلاً در باب ادله برائت چی فرموده؟ فرموده «رُفِعَ ما لایعلمون» این برداشته شد. آن حکم شرعی که شما علم به آن ندارید، فحش هم کردید به آن نرسیدید این را ما برداشتیم. از کار خودش دارد إخبار می‌کند که ما این را برداشتیم. خب لازمه این که الان وجوبی این جا نباشد در حوزه تشریح، این است که من امنیت دارم الان. لازمه‌اش امنیت است نه مستقیماً جعل امنیت بکند. یا «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم» هرچی که خدا علمش را پنهان کرده باشد از بندگانش آن موضوع است از آن‌ها، یعنی مرفوع است از آن‌ها. باز این جا دارد از کاری که خودش کرده در این ظرف خبر می‌دهد. یک جا خبر می‌دهد از تشریح می‌گوید این را واجب کردم، آن را حرام کردم. تا این که با این تشریحش موضوع حکم عقل را درست کند که پس تو باید امتثال کنی،

چون عقل می گوید باید امتثال امر مولی را بکنی. این جا می گوید برداشتم تا این که بگوید موضوع حکم عقل که می گفت امتثال کنید دیگه سالبه به انتفاء موضوع است. چیزی ندارد، آزادی، رها هستی. اما این رهایی نتیجه آن کار است. همان جور که آن جا وجوب امتثال حکم عقلی بوده که نتیجه کار شارع بود، یعنی موضوعش کار شارع می شد این جا هم امنیت حکم عقل است که نتیجه آن کار شارع است که می گوید برداشتم. موضوع است اصلاً. یک جا هم السنه ادله مختلف است. یک جا «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» همه چیزها رها است، آزاد است. خب آن که دارد جعل می کند آزادی همه امور است، مطلق است. رها و آزاد است. خب نتیجه اش این است که شما پس امنیت داری. بنابراین باز این نمی گوئیم مجعول در اصول عملیه برائتش عبارت است از تعذیر، این را نمی گوئیم. نمی گوئیم عبارت است از امنیت. نه، ممکن است گاهی این باشد، گاهی ممکن است چیزی باشد که ثمره اش این است به حکم العقل. این هم باید باز ما به موارد نگاه کنیم که کجا، چی شارع فرموده است.

سؤال: خود تعذیر و تنجیز هم می تواند مجعول باشد.

جواب: خب اشکالی ندارد بگوئید «أنت معذور»

سؤال: این که آقای نائینی اشکال می کرد که این ها نمی تواند مجعول باشد این را قبول ندارید؟ می گفتند منجزیت مرحله پنجم خودش نمی تواند مجعول باشد.

جواب: نه، گفتیم می شود آن جا هم همین عرض را کردیم.

خب پس بنابراین یکی از این کارها را انجام می دهد به این بیان. یا این که گاهی ممکن است بیاید در مقامی که علم شما ندارید، علمی هم ندارید در این جا بیاید تعبد بکند که در این مقام تو بنا بگذار بر وجود یک موضوعی که موضوع احکام شرعیه است. مثلاً گفته «صلّ مع الطهارة» حالا یک لباسی است نمی دانی پاک است یا نجس است. بدنت نمی دانی پاک است یا نجس است. می گوید «کل شیء طاهر» این جا تعبد به چی می کند؟ این ها خودش اصل عملی است. تعبد به وجود طهارت می کند. به چه داعی؟

به داعی این که آثاری که برای طهارت قرار داده، آن طهارت را شرط قرار داده یک جا بگوید آن حاصل است. حالا اگر به لسان این باشد که دارد واقعاً توسعه می‌دهد این اصل نیست. این دارد بیان حکم واقعی می‌کند و توسعه می‌دهد. که در تعبیرات و ادبیات آقای نائینی بهش گفته می‌شود حکومت واقع. اما نه، در ظرفی که می‌گوید واقع بر تو پنهان است، با این قید. پس توسعه دیگه نمی‌دهد. می‌گوید در ظرفی که بر تو واقع پنهان است؛ علم و علمی نداری حالا من برای این که تحیر نداشته باشی، بتوانی ببری و بروی جلو می‌گویم طهارت است. بعداً اگر کشف خلاف شد، کشف خلاف شده ولی برخلاف آن حکومت واقعی که کشف خلاف ندارد. از آن به بعد دیگه حکم عوض می‌شود ولی قبلاً با طهارت است. نه، در این ظرف من تو را متعبد می‌کنم به وجود موضوع؛ می‌گویم طاهر است. یا قاعده حلّ و اصاله الحلیه هم همین شاید باشد. اصاله الحلیه «کل شیء لک حلال» یعنی حلیت دارد، حلال است. این حلال یکی از احکامش چیه؟ یجوز شربه، یجوز اكله، یجوز بیعه، یجوز شرائه... پس گاهی هم تعبد به این می‌کنیم. بنابراین اصل عملی این است که یا امنیت می‌دهد، تأمین می‌دهد، خودش مستقیماً جعل می‌کند یا ما اثره ذلک را جعل می‌کند؟؟؟ یا تعبد به موضوع احکام می‌کند که ما شک به آن داریم، می‌گوییم حلال است، می‌گوید طاهر است و امثال آن. یا مثل قاعده تجاوز بگوییم اماره نیست، اصل است قاعده تجاوز. «بنی قد رکعت» شما شک داری رکوع کردی یا نه، می‌گویم بنا بگذار که رکوع کردی، یعنی می‌گویم این رکوع انجام شده همان طور که آن جا گفتم طاهر است، آن جا گفتم حلال است، این جا هم می‌گویم رکوع انجام شده. خب اثر رکوع انجام شدن چیه؟ این است که ادامه بده، بگو نماز درسته دیگه قضاء هم ندارد.

سؤال: حاج آقا این که می‌فرمایید بیان موارد شد نه یک ضابطه کلی که ما فرق بگذاریم بین اصول و اماره. چون موارد ...

جواب: فرق گذاشتیم. گفتیم حالا داریم می‌گوییم این‌ها دیگه مختلف است شما یک ... می‌گوییم همین که... فارقش این شد که در آن جا ارائه واقع، طریق به واقع و ایصال

به واقع یا مجعول است یا مقتضی است. این جا این نیست. حالا که این نشد چه جور است. این‌ها اشکال مختلف ممکن است داشته باشد.

سؤال: حاج آقا این که می‌فرمایید این نیست ممکن است خیلی چیزهای دیگه هم داخل بشود. این مانع نیست، این که شارع جعل علمیت نکرده در باب امارات درست اما در باب اصولی که شارع این کار را نکرده خب در خیلی...

جواب: حالا چه کرده؟

سؤال: چه کرده شما باید ...

جواب: کرده‌هایش را داریم می‌گوییم. یکی از این کارها را کرده. فلذا می‌خواهیم بگوییم مفاد اصول عملیه، مجعول در باب اصول عملیه یک شیء واحدی نیست. باید مقام اثباتش را دید، ادله شرعیه‌اش را دید که شارع چه کرده. یک جا تأمین امنیت داده. امنیت داده گفته شما مأمون هستی مثلاً. بیاید این جوری بگوید؛ بگوید در ظرفی که واقع به تو واصل نشد و من هم راهی که برای واقع قرار ندادم که لا علم و لا علمی لک در این جا می‌گویم چی؟ می‌گویم امنیت داری.

سؤال: جامع ندارد این‌ها؟

جواب: یک جامع چی ندارد. جامع همه‌اش این است که در این ظرف علمیت جعل نشده، طریقت جعل نشده. ولی یک جامعی که ما بگوییم یک جامع ماهوی این‌ها داشته باشد، نه. بله جامع انتزاعی می‌توانید بگویید که یکی از این تعبیرات.

سؤال: یک اشکال دیگه هم در باب اصول عقلیه است. آن را چطور...

جواب: نه این‌ها را می‌گوییم. حالا این‌ها همه که داریم حرف می‌زنیم این‌ها مال اصول شرعیه است و الا اصول عقلیه که مجعول ندارد و این حرف‌ها را ندارد. حالا ان شاء الله آن را عرض می‌کنیم در پایان کار که همه این حرف‌ها فعلاً در اصول شرعیه است که داریم عرض می‌کنیم.

پس در اصول شرعیه می‌خواهیم بگوییم آن است که این جهت نه مجعولش هست؛ این که طریق به واقع است، و نه مقتضی و فلسفه جعلش هست. این نیست، بلکه یک چیزی است که شارع در مقام عدم وصول به واقع علماً و علمياً جعل کرده. این جعلش لسان‌های مختلف دارد، بیانات مختلف دارد. گاهی تأمین می‌دهد فقط، گاهی یک چیزی جعل می‌کند که ثمره التأمین عقلاً که توضیح دادم آن را. گاهی نه، تعبد به موضوع می‌کند. به موضوع چیزی که آن موضوع موضوع احکام شرعیه است در همین مقامی که لا علم و لاعلمی. مثل این که می‌گوید تو طاهری، این طاهر است و هکذا. یا حلال است و رکوع کردی، فلان... در قاعده تجاوز، در قاعده فراغ و این‌ها.

سؤال: توسعه‌ای آن می‌شود اماره؟ آن جایی که توسعه می‌دهد موضوع را می‌شود اماره؟

جواب: توسعه می‌دهد موضوع؟

سؤال: موضوع؟؟؟ آن که فرمودید توسعه می‌دهد.

جواب: اگر داده نه، آن بله، آن اماره است.

و گاهی هم هست که هیچ کدام از این‌ها نیست. بلکه می‌آید چه کار می‌کند؟ می‌خواهد واقع را تنجیز کند. یک امری را جعل می‌کند که با امر واقع منجز بشود و جلوی برائت عقلی را بگیرد. آن جاهایی که جعل احتیاط مثلاً می‌کند. حالا که واقع را می‌خواهد تنجیز کند این جا هم ادبیات‌ها مختلف است، جعل‌های مختلف. ممکن است مستقیماً بگوید آقا این گردن گیر است، در این ظرف اگر باشد گردن گیر است. ممکن است این جور بگوید. ممکن است بگوید «احتط» احتیاط کن که به این به دلالت التزام می‌گوید یعنی من دست از آن برداشتم و آن گردن‌گیرت هست. این به این السنه ممکن است بیاید تنجیز واقع بکند. حالا إما به همین ادبیات که این منجز است یا به چیزی که مستلزم این است. حالا إما مستلزم عقلی است یا مستلزم عرفی باشد که دلالت التزام درست بشود بالاخره به واسطه یکی از این لزوم‌های عقلی یا عرفی که وجود دارد، بین آن چه که جعل کرده و آن تنجز واقع.

و گاهی هم در باب اصول عملیه همین کارها را مقصدش هست اما این ادبیات را به کار که می‌گوید واقع در این جاست، تعبد به وجود واقع می‌کند. نمی‌گوید تو طریق به واقع داری، تو داری واقع را می‌بینی، که در باب اماره می‌گفت. نه، در این جا قسم می‌آید چی می‌گوید؟ می‌گوید تو متعبدی به وجود یکی از دو طرف شک. نمی‌دانی عادل هست یا عادل نیست، شک داری. اگر می‌گوید سابقاً می‌دانستی عادل است بگو همان عدالت که یک طرف شک است وجود دارد. این آب پاک بوده قبلاً نمی‌دانی الان پاک است یا پاک نیست؛ شک داری، دو طرف دارد؛ پاک است، نجس است. می‌گوید اگر قبلاً پاک بوده متعبد باش به بقاء آن طهارتی که قبلاً بوده و هکذا و هکذا. خب در این موارد چه کار می‌کند؟ فرقی با آن چند تای قبلی چی بود؟ آن جا این بود که بدون این که تعبد کند به یک طرف شک می‌آمد می‌گفت تو مأمونی، یا منجز است. نمی‌گفت تو متعبد به بقاء آن هستی. یک قضیه شرطیه می‌گفت، می‌گفت اگر باشد منجز است. اما در این قسم از احکام ظاهریه اصول عملیه می‌آید متعبد می‌کند ما را به یک طرف شک. چرا؟ برای این که آثار آن طرف را بر آن بار کنیم. إنا این جور متعبد می‌کند تا ما آثار را بار کنیم یعنی به این بیان ما را متعبد می‌کند به یک طرف شک و خودش می‌گوید آثار آن طرف شک هست، که این، مذهبی است.

سؤال: این می‌شود استصحاب از باب اماره که.

جواب: نه نمی‌گوید تو... آهان فرقی همین است. در باب اماره می‌گفت تو عالم به آن واقع هستی، تو موصل به واقع هستی، واصل به واقع هستی، شما واصل به واقع هستی. آن جا این جوری می‌گوید؛ واقع وصل الیک، بین تو و واقع دیگه ستاری نیست. آن جا این جوری می‌گوید.

سؤال: حقیقتاً یا تعبداً؟

جواب: تعبداً دیگه. و الا حقیقتاً که...

اما این جا، این جا اصلاً نمی گوید تو واصل به واقع شدی. این جا می گوید تو بنا بگذار. مثل این که می گوید «اذا شککت فابن علی الاکثر» می گوید «فابن علی الاکثر» نمی گوید تو به واقع به چهار رکعت رسیدی یا آن اکثر هرچی هست رسیدی. این را نمی گوید، می گوید من متعبد می کنم تو را، به این که بگو چهار تا خواندی.

سؤال: حاج آقا شما اماره نبودن استصحاب را مفروغٌ عنه گرفتی حالا دارید برای فارق بین استصحاب و

جواب: نه داریم می گوئیم استصحاب ممکن است حضرتعالی...

سؤال: ???

جواب: نه نه، ممکن است شما در باب استصحاب بفرمایید استصحاب اماره است چون شارع در آن جا اعتبار طریقت کرده. نه، ما داریم تصویر ثبوتی می کنیم. می گوئیم در جایی که اعتبار علمیت، طریقت نمی کند و علمیت و طریقت نه مجعول است و نه مقتضی و علت است ممکن است این کارها بشود. همه اینها می شود احکام اصول عملیه. حالا مصداق استصحاب مصداق اینها هست یا نه؟ آن کاری کرده که در مورد اماره کرده باید آن در محل خودش در باب استصحاب بحث بشود. این تصویر ثبوتی است. یعنی؟؟ این عملیات انجام بشود. این جور گفته بشود، این جور مجعول داشته باشد تمام اینها را اسمش را می گذاریم اصول عملیه. منتها این اصول عملیه هم به تصور ثبوتی دو قسم است. آقایان دو قسم کردند. اینها تصورات ثبوتی است، مصداق هایش چیه؟ خب آن اختلافی است، ممکن است شما استصحاب را از این بدانید یا از آن بدانید. یا اصلاً یک کسی ممکن است بگوید استصحاب اصل و محرز هم نیست.؟؟ استصحاب با برائت یکی است. ممکن است کسی بگوید. اینها دیگه چیزی است که ما الان نمی توانیم جا و الا باید هر اصل عملی را این جا بیاوریم ادله اش را یکی یکی ملاحظه بکنیم ببینیم چی باید گفت. اینها قانون کلی اش را داریم بیان می کنیم که پس بنابراین این تصور ثبوتی وجود دارد که اگر شارع این کار را کرد، یک مقنی آمد

این کار را کرد... همین امروز یک مقننی آمد این کار را کرد، پارلمان مثلاً یک کشوری یا مجلس این جا آمد این کار را کرد؛ گفت آقا اگر شک داری این جوری عمل کن. مثلاً به دولت می‌گوید آقا شما باید مالیات بگیرید از هر کسی، هر جا شک داری این جوری بکن. خب این هر جا شک داری این جوری بکن این اصل عملی است. یک اصل عملی است دارد مجلس جعل می‌کند برای این صورت. به دولت می‌گوید این جوری عمل کن. این اصل عملی است.

اصل عملی تارۀ تعبد به یک طرف شک در آن وجود دارد، که این را آقایان اسمش را گذاشتند اصل محرز. چون تعبد به یک طرف نظیر آن جایی است که کأن آن را احراز کردی. چون نظیر آن است به آن می‌گویند محرز، نه واقعاً احراز جعل شده. به خاطر این مشابهت می‌گوییم اصل محرز است.

اگر هم که نه، تعبد به یک طرف شک نکرد این می‌شود اصل عملی محض و بدون قید محرز. این مطلبی است که حالا باز این جا که می‌خواهد بگوید که عمل بکن علی‌آنه الواقع، ادبیات‌های گفتاری آن ممکن است مختلف باشد. یک جا همین لسان را به کار ببرد، یک جا ممکن است نه این مجعول بدوی و مباحثی این نیست اما این لازمه‌اش است که اگر ما در دلیل استصحاب گفتیم که اصل عملی محرز است، و نگفتیم اماره است، و نگفتیم اصل عملی غیرمحرز است می‌گوید «لاتنقض الیقین بالشک» شما نقض نکن، نهی از نقض است. خب نقض نکن حالت سابقه را. فهم عرفی و لازمه عرفی که من حالت سابقه را نقض نکنم این چیه؟ این است که پس عمل کنم طبق حالت سابقه، إن شئت قلت هکذا که عمل کن طبق حالت سابقه. و إن شئت قلت ... یعنی آثار بالا را، آثار سابق را پیاده کن، دست از آن‌ها بردارد. این‌ها دیگه لوازم عرفی این جور لسان است. مدلول بدوی آن نیست ولی لوازم این جور لسان است.

بنابراین فرمایش محقق نائینی قدس سره، اساس فرمایش ایشان یک فرمایش قویمی است منتها یک اصلاحاتی باید هر کسی طبق آن مبانی‌ای که دارد این جا به کار بگیرد

سؤال: فرق اثباتی است؟

جواب: نه فرق ثبوتی است. مجعولش فرق نمی‌کند نه این که لسان....

سؤال: در لسان...

جواب: باشد لسان دلیل تابع... نمایش دهنده آن مجعول است. مجعول شارع فرق می‌کند با هم دیگه. آن جا طریقیّت مجعولش هست، وسطیت در اثبات به قول آقای نائینی و این تعبیرات مجعولش هست، این جا مجعولش امر آخری است در آن جا.

سؤال: لازمه این تعبد ظاهری....

سؤال: امارات هم گفتمی حاج آقا شکت را بگذار کنار گویا عالم هستی. اصل محرز هم همین را می‌گوید.

جواب: نمی‌گوییم شکت را بگذار کنار. در عین این که شک هستی من تو را متعبد می‌کنم، شک تو را از بین نمی‌برم.

سؤال: این بازی با الفاظ است حاج آقا.

جواب: نه.

سؤال: متعبد می‌کنم تو را ولی شکت را از بین نمی‌برم به شکت عمل کن می‌شود همان شکت را بگذار کنار یعنی تو عالم هستی.

جواب: نه معنایش این نیست که یعنی تو عالمی. معنایش این نیست که شما عالم هستی. فلذا این‌ها اثر دارد که ان شاء الله بعداً اثرهایش در آن فرق بین اصول محرز و اصول غیرمحرزه که مقام سوم شاید باشد یا دوم است که توی ترتیبی که عرض کردیم که تقسیم اصول به محرز و غیرمحرزه و خصائص این‌ها چیه. این‌ها چه تفاوت‌هایی با هم دیگه می‌کند و چه آثار با هم دیگه دارند آن جا ان شاء الله خواهیم گفت که این دو تا چه آثاری با هم دیگه دارند. این تشریحات شارع مقدس، این

تشریعاتش و این اختلاف در این مجعولاتش بی حساب و کتاب نیست. این برای این است که سازماندهی می‌خواهد بکند رفتارهای مکلفین را که آن جا گر آن جوری شد آن جور رفتار کن. آن جا آن جوری رفتار کن، آن جا آن جوری رفتار بکن.

سؤال: حاج آقا در مورد امارات اصلاحی که نسبت به بیان آقای نائینی فرمودید این بود که در مورد امارات ما بگوییم کاشفیت مد نظر شارع بوده.

جواب: آره اعم از این که مجعولش باشد یا ...

سؤال: یا نه، باید مورد به مورد بالاخره؟؟؟ خب اگر کاشفیت مد نظر شارع بوده این‌ها یک امر ثبوتی نفس الامری است دیگه، درسته؟

جواب: یعنی چی؟

سؤال: خب این به درد ما نمی‌خورد. در بیان فارق بین امارات و اصول این که حالا کاشفیت مد نظر شارع بوده این به درد ما نمی‌خورد. آن که به درد ما می‌خورد این است که بالاخره ببینیم این کاشفیت مجعول؟؟ ممکن است همان طور که حضرتعالی در مورد اصول می‌فرمایید که جابجا فرق می‌کند در مورد امارات هم جابجا فرق بکند آن وقت باید امارات....

جواب: قبول داریم. بنده عرض که کردم گفتم امارات هم باید لسان ادله‌اش را ببینیم. یک جا ممکن است مجعولش اصلاً همین است مثل این که «لیس لأحد التشکیک فیما یرویه ثقاتنا» گفتیم از این عبارت برمی‌آید اگر این مستند حجیت خبر واحد قرار بدهیم، سند؟؟؟ بحث‌های؟؟؟ اگر کسی این را می‌گوید از ادله حجیت خبر واحد است خب بله می‌فهمد که شارع در حجیت خبر واحد مجعولش این است که تشکیک نباید کرد، باید خود را واصل به واقع دید. آن جا این جوری است. یک جا هست که نه، ما لسانی نداریم ولی مثلاً در همین حجیت خبر واحد می‌دانیم که عقلاء این جور نیست که عقلاء بیابند جعل کرده باشند طریقت خبر واحد را. ولی براساس طریقت دارند

عمل می‌کنند. شارع هم این را ردع نکرده. از این استفاده می‌کنیم که شارع هم همان را که عقلاء قبول دارند قبول دارد.

سؤال:؟؟؟

جواب: خیلی خب حالا ممکن است یک کسی این جور ی بگوید. دیگه این‌ها بحث‌هایی است که مال سر جای خودش هست هر کدام.

سؤال: حاج آقا بعضی موارد ممکن است با اصول تداخل کند.

جواب: نه تداخل نمی‌کند. چون در اصول این بود که هیچ کدامش نه مقتضی آن این است، نه مجعولش این است. فلذا تداخلی نمی‌کند. اگر هم گفتیم دخالتی داشته باشد یک دخالت ذلیل است نه دخالت کامل. اما در آنجا دخالت کامل است. یا مجعول است یا دخالتش کامل است.

سؤال: استاد توجیه به مقتضی آن وقت در تبیین آثار و نقایصی که بر اصول و امارات مترتب می‌شود توجیه به مقتضی ...

جواب: بله آن را انشاء الله عرض می‌کنیم. ببینید آن حرف هم جواب دادیم دیگه دیروز که اشکال مهم آقای صدر بود آن را جواب دادیم.

حالا این تمام شد فعلاً بحث ما در این جا دیگه بیش از این بنا نداریم دیگه معطل بشویم. این بحث تمام شد این جا دو تا تنبیه وجود دارد در ذیل این بحث که دو تا بحث تفریعی است که حالا در آن بحث تفریعی یک بخشی از فرمایش شما هم روشن می‌شود.

بحث اول این است که بر این مبانی و افتراقی که بیان شده، افتراقاتی که بیان شده بین اماره و اصل بر این فرّع این که مثبتات اصول حجت نیست، مثبتات امارات حجت است. این در حقیقت مایتفرع علی آن افتراقات است. این یکی از ما فرّع علی بود.

دوم این که ما فرع علی آن افتراقات این که اماره بر اصل مقدم است. فلذا در مقام استنباط فقیه باید اول سراغ اماره برود اگر نبود سراغ اصل برود و اصل و اماره با هم تعارض نمی‌کنند. این‌ها در دو رتبه هستند. در دو مرحله هستند. و این‌ها با هم تعارضی ندارند خلافاً لمثلاً قدمای اصحاب یا وقتی که هنوز این مباحث این طور تبیین نشده بود در اصول تعارض می‌انداختند و حالا یک جوری باید حلش بکنیم و این‌ها.

این مطلب دوم هم متفرع بر آن فروقی است که گفته شد. حالا فلذا است این دو تا بحث هم چون ما این بحث را مخصوصاً بحث دوم را که باید اماره بر اصل مقدم است در باب تعارض آن جا این را بحث نکردیم و حذف کردیم آن جا از کلام آقای آخوند واردش دیگه آن جا نشدیم جایش این جاست که حالا این جا به طور البته خلاصه باز ان شاء الله این دو تا تنبیه را هم عرض کنیم وارد بحث بعد بشویم و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۱۴ - ۱۳/۰۷/۱۳۹۴

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در تنبيهات اين بحث بود گفتيم چند تنبيه كه مهم ترين آنها هست را متعرض مى شويم.

تنبيه اول اين است كه فرّعو در آن مباني موجوده در فرق بين امارات و اصول به اين كه در مورد اصول اصلاً مقتضى و زمينه برآى حجيت مثبتاتشان وجود ندارد. به خلاف امارات كه مقتضى و زمينه بر حجيت مثبتاتشان وجود دارد. پس در ثبوت اين مطلب متفرع بر بعضى از مباني گذشته هست.

سرّ مسأله هم اين است كه در باب اصول شك مأخوذ در موضوع است. امرى كه رايحه واقع نمايى باشد، ارائه واقع بدهد وجود ندارد. چون اين چنين است بنا بر اين وجه و مقتضى اى برآى اين كه مثبتات هم حجت باشد نيست در آن جا. اما در باب امارات آن جا چون اماره واقع نمايى دارد، كشف از واقع دارد حالا به يك درجه پايين تر از قطع ولى بالاخره دارد و چون اين چنينى هست فلذا آن جا زمينه هست، چون ملازمه هست بين علم به يك شىء و علم به لوازمش، ظن به يك شىء و ظن به لوازمش، احتمال يك شىء و احتمال لوازمش، وصول به يك شىء و وصول به لوازم لاينفكش، اينها ملازمه دارد. بنا بر اين اگر شارع آمد اماره اى را حجت كرد چون اين شخص همان طور كه نسبت به مؤداى اين اماره واصل است يا عالم است يا محتمل است، چون اينها نسبت به آن هست و اينها ملازمه دارد با اين كه نسبت به مثبتات و لوازم عقلى و عادى و عرفى اش هم همين جور باشد خوب زمينه هست كه شارع بفرمايد همان طور كه تو را واصل مى بينيم نسبت به اين مؤدا، واصل مى بينم نسبت به لوازمش. اما در آن جا كه اصول باشد، در آن جا اصلاً وصولى حتى نسبت به مؤدا نيست فضلاً عن اللوازم.

پس آن جا رائج‌های برای این که بگوییم در اصول مثبتاتش حجت است وجود ندارد. این مطلبی است که یتفرع بر آن مبنایی که ما در افتراق بین اصول و امارات گفتیم که در باب امارات شک مأخوذ نیست ولی در آن جا شک مأخوذ هست و این که در باب امارات یک امری داریم که واقع‌نمایی دارد ولی در باب اصول چنین امری نداریم.

خب این مطلب را قبلاً تفصیلاً راجع به آن در ثنایای اباحت سابقه متعرض شدیم و حاصل مطلب این است که روشن خواهد شد که این اقتضا یا در هیچ کدام نیست، یا در هر دو هست. این که بگوییم در باب اصول مقتضی وجود ندارد اصلاً و در باب امارات مقتضی وجود دارد این کلام تمامی نیست چرا؟ برای خاطر این که اولاً مقصود از شک که گفته می‌شود مأخوذ در اصول است شک به معنای عرفی و لغوی نیست که پنجاه پنجاه باشد. یعنی عدم العلم، این عدم العلم یک مصداقش کجاست؟ آن جا که مظنه داریم. یک جا هم آن جاست که پنجاه پنجاه است. بنابراین، این که ما بگوییم در موارد اصول اصلاً زمینه‌ای برای حجیت این نیست چون شک پنجاه پنجاه هست رائج‌های از واقع‌نمایی آن جا وجود ندارد. این طوری نیست. موارد زیادی هست که دارد. مگر موارد پنجاه پنجاه.

سؤال: آن موارد پنجاه پنجاه درست است این حرف.

جواب: یعنی این اشکال به آن وارد نیست، نه این که درست است. این اشکال به آن وارد نیست.

اما آن جاهایی که پنجاه پنجاه است گفتیم ما باید واقع‌نمایی را از منظر کی ببینیم؟ از منظر من قام عنده الأمانة یا من قام عنده الاصل، یا از منظر شارع ببینیم و آن مقنن. خب شما در موارد امارات و اصول از منظر مکلف که نگاه کنید خب می‌گویید آن جا چون خبر ثقه‌ای پیش او قائم شده، خبر ثقه واقع‌نمایی دارد، یا احتمال خودش می‌دهد یک واقع‌نمایی دارد اما در مورد اصول پنجاه پنجاه است، شک دارد. خب لو فرضنا که این صحیح باشد و همه جا بگوییم در مورد اصول پنجاه پنجاه است و شک داریم، خب

این از منظر آن رائج‌های برای مثبتات وجود ندارد. اما از منظر حاکم و شارع لعل این حالت بین این و آن مثبتات ملازمه باشد. و چون آن آگاه به این ملازمه هست پس وجود این حالا منشأ این می‌شود که آن هم ثابت باشد پیش او و این طریق باشد. مثل این که قبلاً عرض می‌کردیم صفره‌الوجل این چون معلول خجالت است یا معلول ترس است. کسی که این را می‌بیند چون این دو حالت با هم هماهنگ هستند، یکی تولیدی دیگری هست وقتی این را می‌بیند علم به آن هم پیدا می‌کند چون غالباً این جوری است، یا مظنه پیدا می‌کند. حکایتی این جا نیست، دو پدیده است. اما این دو پدیده چون غالباً مع هستند علم به یکی‌شان یا ظن به یکی‌شان باعث می‌شود که ذهن به آن دیگری هم منتقل بشود که آن هم وجود دارد.

بنابراین ما چه خبر داریم که این در موارد اصول چنین امری وجود ندارد تا بگوییم زمینه برای حجیت مثبتات نیست. مثلاً یکی از حالاتی که وجود دارد می‌گویند اگر خوف ضرری داری روزهات درست نیست، اگر خوف ضرر داری در استتراق یک طریقی حرام است سفر، نماز تمام است، قصر نمی‌شود. خب خوف یک حالت نفسانی است اما چون غالباً این خوف‌ها یک منشأ درستی دارد و مطابقت دارد شارع آن را اماره... این خوف را اماره چی قرار داده؟ وجود ضرر قرار داده. فلذا گفته هر وقت خوف داشتی ممکن است. بنابراین، این که ما بگوییم در موارد اصول عملیه چون شک است ...

سؤال: این محتمل است این جا خوف باشد؟؟

جواب: آقایان فرمودند این طریق است به این که ضرر یا این... داریم مثال می‌زنیم. حالا شما ممکن است بگویید نه آن از باب دیگری است، یک حکم تبعیدی است در آن جا. این مربوط به فقیه است که آن را طریق می‌داند یا طریق نمی‌داند. پس در این موارد اشکالی ندارد، ما نمی‌توانیم بگوییم مقتضی در اصول وجود ندارد این نگاه کردن از منظر کیه؟ از منظر مخاطب و مکلف است نه از منظر مکلف و شارع و مقلد.

اما این که گفته بشود در مورد امارات مقتضی وجود دارد چون ملازمه هست بین وصول یک چیز و وصول لوازمش، یا احتمال یک شیء و احتمال لوازمش به همان درجه‌ای که ملزوم را احتمال می‌دهیم به همان درجه لازمش را هم احتمال می‌دهیم. به همان درجه‌ای که به آن ظن داریم، به آن هم ظن داریم. اگر هشتاد درصد می‌گوییم روز است پس هشتاد درصد هم می‌گوییم شب نیست. که این لازمه‌اش هست و هکذا در موارد دیگر. این هم مناقشه‌اش قبلاً عرض شد که بزرگانی هم فرمودند و ما عرض کردیم فرمایشات آن‌ها را این بود که بله بین وصول واقعی و تکوینی و علم واقعی و تکوینی و ظن واقعی و تکوینی، بین آن‌ها و وصول به لوازمش و احتمال لوازمش و ظن به آن‌ها چیه؟ تلازم است. این قبول است اما بین طریقت تعبدیه و مواردی که شارع می‌گوید این طریق است و قانون جعل می‌کند، اعتبار طریقت می‌کند، اعتبار علمیت می‌کند بین این و این که این اعتبار علمیت و طریقت را برای مثبتاتش هم بکند وجود ندارد. ملازمه عقلی وجود ندارد.

پس بنابراین... حالا این را بیشتر هم توضیح می‌دهیم در آن امر ثانی و تنبیه ثانی که عرض می‌کنیم. بنابراین این مسأله تمام نیست که بگوییم متفرعاً علی ماسبق بگوییم آن جا حتماً مقتضی وجود دارد، این جا اصلاً مقتضی وجود ندارد.

بله این مطلب وجود دارد که در امارات تناسب بیشتری دارد امارات با این که مثبتاتش را شارع حجت می‌کند. ولی در باب اصول آن تناسب موجود در آن جا نیست. چرا؟ برای خاطر همین جهت که بالاخره در تکوینش چون این چینی است و مخاطب هم وقتی آن مظنه را دارد، آن مظنه را هم دارد، آن احتمال را دارد، آن احتمال را هم دارد، آن علم را دارد، آن علم را هم قهراً دارد. این تناسب ایجاب می‌کند، یعنی این باعث می‌شود که آن جا تناسب اوفری باشد تا آن مورد.

سؤال:؟؟

جواب: بله حالا این هم درسته.

حالا علاوه بر این که خب جواب دیگری که بزرگان دادند فرمودند که همان طور که در موضوع اصول شک مأخوذ است در موضوع امارات هم شک مأخوذ است. هم در لسان ادله این چنینی است؛ بعضی از لسان ادله که فرمود «فاسئلوا اهل الذکر إن کنتم لاتعلمون» و هم این که برهان فرمودند اقتضای این جهت را می کند. درسته برای ادله خالی باشد از اخذ شک در موضوع، نفرموده «ایها الشاک الخبر الواحد لک حجة» این جور نفرموده خلافاً لأصول که فرموده «رفع ما لاتعلمون» یا فرموده است که «کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی» مقیاً کرده به آن که علم پیدا کنید. پس معلوم می شود این مال آن زمانی است که شما علم ندارید. وقتی مقیای به آن شد پس معلوم می شود آن حکم در مقیاً برای زمانی است که شما علم ندارید و شاک هستید. در آن جا اخذ شده، این جا اخذ نشده فرضاً، ولی برهان می گوید این جا هم اخذ شده. چرا؟ برای خاطر این که اهمال ثبوتی که معقول نیست که کسی که حاکم است، جاعل است می خواهد حکمی را روی موضوعی ببرد به انقسامات موضوع، به احوال موضوع، به خصوصیات موضوع حکمش توجه نداشته باشد. به خصوص مثل شارع. خب حالا که... پس اهمال که محال است. حالا که متوجه است یا حکم را می برد روی موضوع مطلق یا می برد روی موضوع مقید. اگر بخواهد ببرد روی موضوع مقید به علم که لغو است. خب کسی که عالم به واقع است برای چی اماره برای او حجت باشد. موضوع مقید به ... ببخشید عالم به خلاف آن هم که معقول نیست. تو وقتی می دانی این حرام نیست زراره اگر گفت حرام است بگو حرام نیست. می دانی حرام نیست، عالم به خلافی. این هم که معقول نیست. پس بنابراین باید مقید بشود به چی؟ به جاهل، به شاک. این هم مطلبی بود که محقق خوبی و بزرگانی مثل شهید صد رو خیلی از بزرگان به خاطر این برهان گفتند که در موارد امارات هم شک مأخوذ است. خب قبلاً این را مناقشه کردیم، عرض کردیم اما مقام اثبات که شما می فرمایید به آیه شریفه، خود شما فرمودید این آیه ربطی به باب حجیت امارات ندارد. و قرائنی هم آن جا اقامه شد منها این که این حتماً موردش اصول دین است، چون مخاطبش یهود و اینها است چون می گوید «فاسئلوا اهل الذکر إن کنتم لاتعلمون» و در آن جا نمی تواند بگوید بروید سؤال بکنید

تا مظنه پیدا نکنید. علاوه بر این که مفهوم عرفی است وقتی می‌گویند «إن کنتم لاتعلمون» بروید بپرسید یعنی بروید بپرسید تا این چیزی که لاتعلمون هست درست بشود، یعنی تعلمون بشود. بنابراین هم خود مفاد این چینی است هم به قرینه مورد باید بگوییم که این جا شک نیست «لاتعلمون» این است که شما بروید علم پیدا کنید، نمی‌خواهد حجیت امارات را دلالت بکند. می‌خواهد بگوید بروید سراغ علم، علم پیدا کردن. و اما آن برهان را هم گفتیم که قبول نداریم این برهان را. چرا؟ برای این که ممکن است بگوییم درسته اهمال نیست اما روی مطلق جعل می‌کنیم.

سؤال: نمی‌شود مرادفش باشد؟؟

جواب: حکم را می‌آورد روی مطلق. اگر حکم را بیاورد روی مطلق الانطباق قهری و الاجزاء عقلی، چون انحلال که نیست در باب مطلقات، فرق عموم و مطلق همین است. در باب عموم وقتی می‌گوید «کل انسان» پس تک تک افراد مورد توجه به حکم است. اما در مطلق حکم را می‌برد روی طبیعت. شما بگویید مراد جدی‌اش آن است نه. به فرد کاری ندارد. حکم را می‌برد روی طبیعتی که قید ندارد. از این که حکم را ببرد روی طبیعتی که قید ندارد چه لغویتی لازم می‌آید.

سؤال: نمی‌تواند مراد جدی‌اش باشد.

جواب: طبیعت مراد جدی‌اش است.

سؤال: گفتید مراد جدی‌اش اطلاق باشد طبیعت مراد جدی‌اش باشد چون انطباقش بر موردی که موضوعش شک نیست، قهری است لغویتی پیش می‌آید.؟؟؟ صرف بلند کردن آینه نیست، بلند کردن آینه است که هر آن چه را هم که آینه نشان بدهد مراد جدی‌اش باشد.

جواب: نه، همین که می‌گوییم انحلال نیست یعنی همین. در مورد مطلقات اراده مولی نمی‌رود به مصادیق. به خلاف کل، در کل اراده مولی می‌رود نسبت به مصادیق. در مورد مطلقات نه، اراده متوقف بر خود چیه؟ بر خود طبیعت است. می‌گوید آب پاک می‌کند.

حالا این آب اگر شامل آب مثلاً در کره مریخ هم بشود شما اشکال بکنید آقا این اطلاق لغو است، آب کره مریخ اعتبار طهارت بر آن چه فایده‌ای دارد، کی می‌تواند آن را مصرف بکند. برای اهل زمین بگویی آب در کره مریخ پاک است. این لغو است. این حرف خود آقایان است، من حرف خودشان را دارم این جا خدمت‌شان عرض می‌کنم و می‌گویم طبق آن فرمایش خودتان این جا نباید این حرف را بزنید. همین محقق خویی، همین محقق شهید صدر جاهای دیگر فرمودند اطلاق موجب لغویت نمی‌شود. و لازم نیست ما تقیید بکنیم. چرا؟ چون مولی کار اضافه‌ای... چه لغویتی از آن لازم می‌آید تا آن جا تقیید مؤونه زائده دارد و لغو است. چون باید قید بیاورد. اما اطلاق که قید نمی‌خواهد که. می‌گوییم «الماء طاهر» حالا بگیرید، آب کره مریخ را هم بگیرد. چه لغویتی لازم می‌آید. آن اگر بخواهد شامل آن نشود باید کار زائدی بکند بگوید «الماء الموجود فی الارض» یا «الماء الموجود بایدیکم» آن جوری باید بگوید. پس بنابراین ما می‌گوییم نختار به این که مقید نشده به علم به خلاف، مقید نشده به علم به وفاق، مقید نشده به جهل، به هیچی مقید نشده. حکم را برده روی طبیعت، اهمال هم نیست. خب لابس.

سؤال: آقا یک مقننی که قانونی را بیان می‌کند؟؟؟ قبل از محاسبه افراد می‌خواهد این قانون را مطلق بیان کند یا یک محاسبه‌ای قبلاً روی افراد کرده؟

جواب: به افراد کاری ندارد.

سؤال:؟؟؟

جواب: نه، گفتیم دیگر. این‌ها دیگر توضیحات است فقط اشاره‌ای به ماسبق. گفتیم اطلاق، نه جمع القیود است، نه رفض القیود است. جمع القیود نیست یعنی به فرد فرد قیده‌ها توجه بخواهد بکند، همه را جمع بکند حکم بیاورد روی آن، این نیست. این اگر بود لغویت لازم می‌آمد. دو، رفض القیود هم نیست که به قیود توجه کند آن‌ها را کنار

بزند، رفض کند. فقط النظر الى نفس الطبيعة هست. و می بیند این طبیعت مصلحت دارد، یا مفسده دارد. مصلحت دارد امر می کند به این طبیعت. به طبیعت امر می کند.

سؤال: مراد جدی او هم هست؟

جواب: مراد جدیش هم طبیعت است. بله این طبیعت مصلحت دارد امر می کند روی آن. خب حالا هر جا منطبق است آن امر هم باشد، منطبق باشد. ببینید لغویت لازم نمی آید چون به خصوص آن که امر نکرده که. امر را برده روی طبیعت. امر که رفت روی طبیعت هر جا برای عبد امتثال ممکن باشد آن حجت عقلایی می شود علی مسلک الامام که باید امتثال بکند. دیگه مولی آن جا امر نمی آورد که بگوییم آقا این امرها را برای چی می آوری روی این. اگر انحلالی بود درست بود که شما باید امر روی تک تک مصادیق بیاوری. می گفت خب برای چی آوردی، این زحمت را برای چی کشیدی. اما وقتی این جووری نیست قهراً منطبق است و لذا مشکلی ندارد. حالا این دیگه سبق مطالبش. این فقط اشاره ای بود به ماسبق.

بنابراین، این مطلب اولی که تفرعوا علی مبانی سابقه، مبتلای به این اشکالات هست. این جواب اخیر که نه، آن جا هم شک مأخوذ است به خاطر این برهان، این جواب اخیر را ما قبول نکردیم سابقاً. جوابش همان است که عرض کردیم. این مطلب اول.
مطلب دوم:

سؤال: این که در مورد امارات مقتضی هست مثبتاتش حجت باشد این را هم اشکال کردید ولی خب همان درجه کشفی که ...

جواب: الان در این بیان دوم بیشتر روشن می شود.

اما مطلب دوم:

مطلب دوم این است که اختاروا تفریعاً علی ماسبق این که مثبتات امارات حجت است و مثبتات اصول حجت نیست. فلذا گفتند اگر مثلاً گوشتی از خارج می آید، گوسفندی

از خارج می‌آید نمی‌دانید ذبح شده یا نه جایی که ید مسلم نیست، سوق مسلمین نیست که اماره باشد بر ذبح شرعاً، از یک کشور کفری می‌آید، احتمال می‌دهیم که آن‌ها ذبح کرده باشند و روی آن هم نوشته باشند حلال و اخبار می‌کنند که ما برای مسلمان‌ها ذبح شرعی می‌کنیم. مسلمانی را استخدام کردیم آن هم بسم الله می‌گوید، رو به قبله است، همه شرایط وجود دارد. آن‌ها اخبار می‌کنند که حجت نیست اخبارشان.

خب این جا که در زمان طاغوت این گوشت‌ها می‌آمد از خارج، آن وقت آن‌هایی که آن وقت یادشان هست بعضی فقهای بزرگ فتوا دادند این گوشت‌ها خوردنش حرام است اما پاک است. اما خوردنش حرام است چرا؟ برای این که استصحاب عدم تذکیه دارد. «الا ما ذکیتم» این استصحاب عدم تذکیه است. اما استصحاب عدم تذکیه نجاست را که اثبات نمی‌کند. چون ادله ما نگفته حیوان غیر مذکی نجس است. ادله ما گفته چی؟ حیوان میته نجس است. عدم تذکیه یک عنوان عدمی است بخواهد اثبات کند میته بودن را مثبت است. بنابراین موضوع نجاست ثابت نمی‌شود. اما موضوع حرمت ثابت می‌شود و لذا می‌گوییم حرام اما نجس نیست. قصابی که این‌ها را می‌آورد کاردش و جایش و مغازه‌اش و این‌ها نجس نیست.

خب گفتند که در باب ... اما اگر همین جا، اگر در همین مثال ما بینه می‌آمد می‌گفت آقا تذکیه شده یا بینه می‌گفت تذکیه نشده. بینه اگر می‌گفت تذکیه نشده هم حرمت اکلش ثابت می‌شد هم نجاستش. چرا؟ چون مثبتات امارات حجت است. بینه بگوید تذکیه نشد هر دو ثابت می‌شود. اصل بگوید تذکیه نشده یکی ثابت می‌شود. نجاست ثابت نمی‌شود.

خب گفتند این مشهور است دیگه در کلمات اصولیین و فقهاء می‌بینید که مشهور همین است که مثبتات امارات حجت است، مثبتات اصول حجت نیست.

برای استدلال به این مطلب سه تا دلیل وجود دارد؛ دلیل اول همان است که در بحث قبلی به آن اشاره کردیم که گفتند آقا چون در باب امارات جعل طریقت شده، جعل وصول شده، تتمیم کشف شده، واسطیت در اثبات جعل شده، این عباراتی که دیگه همه‌اش عباراتنا شتا و حسنک واحد. یک مطلب را افاده می‌کند. گفتند خب چون آن جا این چینی است و بین اصول و علم به یک شیء و علم به لوازمش ملازمه هست فلذا وقتی شارع این ملزوم را جعل کرده آن لازم هم جعل خواهد شد چون بین این دو تا ملازمه است. این استدلال رایجی است که شده.

خب این استدلال همان طور که بیان کردیم و محقق خوبی هم به این استدلال اشکال فرموده این است که بابا آن که ملازمه دارد بین چیه؟ بین این ملزوم واقعی و وجدانی و تکوینی و آن ملازمه است. و در این جا که این چنین نیست، این طریقت، این واسطیت، این محرزیت و امثال این‌ها مجعول شارع است. خب برای این جعل کرده آیا برای آن هم جعل کرده یا نکرده؟ باید از خودش سؤال کنیم جعل کرده، باید دنبال دلیل بگردیم. از مجرد جعل این طریقت برای این در نمی‌آید که برای آن هم طریقت جعل کنیم. این اشکال اشکال درست و صحیحی است.

راه دوم برای اثبات حجیت مثبتات امارات فرمایش شهید صدر است که ایشان می‌فرماید چون علت جعل حجیت در باب امارات قوت احتمال است. قوت احتمال موجب جعل حجیت است. این قوت احتمال همان جور که نسبت به ملزوم هست نسبت به لوازم هم هست. چون این‌ها تفکیک‌ناپذیرند. بنابراین باید بگوییم شارع به خاطر قوت احتمال آمده اماره را در مؤدایش حجت کرده این فلسفه، این علت نسبت به لوازم هم وجود دارد. العلة یعمم و یخصص. بنابراین از این کشف می‌کنیم که راجع به آن هم جعل کرده. یعنی آن اشکالی که محقق خوبی به آن قبلی کرد این جا حل می‌شود. فرمایش درست بود دلیل می‌خواست در آن جا اما این جا دلیل ما این است که چون اصلاً اماره را ما چی گفتیم طبق آن فروعی که گفتیم این است که در باب امارات تراحم حفظی شده و به خاطر قوت احتمال اماره را شارع حجت کرده. این را

گفتیم دیگه. این وقت احتمال راجع به آن هم هست. اگر شارع گفت «من أخبر» به این که حالا روز است، این قولش را حجت قرار دادم به خاطر قوت احتمال است که این که دارد می‌گوید روز است احتمال این که الان روز باشد هشتاد درصد است. در اثر گفته این آدم ثقه. خب این هشتاد درصد قطعاً راجع به این که الان هم شب نیست وجود دارد. و هکذا لوازم دیگری که این جا وجود دارد. خب اگر سرّ حجیت‌شان هشتاد درصد است خب باید این جا هم جعل حجیت بکنید شما. علت اگر این است؛ تفریق به مجتمعات و تفریق بین چیزهایی که علت واحده دارد معنا ندارد. فلذا شهید صدر قدس سره فرموده این است و ایشان همین را دلیل و شاهد گرفت بر این که این مبنا درست است در باب افتراق بین امارات و اصول، نه آن که قوم فرمودند. آن چیزهایی که آن‌ها فرمودند؛ تمامش. چون طبق آن مبانی آن‌ها اصلاً قابل توجیه نیست افتراق امارات و اصول در این جهت که مثبتات آن حجت است این نیست. اصلاً توجیه‌پذیر نیست. اما بنا بر این افتراقی که ما می‌گوییم توجیهش واضح است. و وجهش روشن است. این را خودش یکی از منبهاات این گرفت که آن‌ها باطل است پس این درست است که ما می‌گوییم.

خب این فرمایش را هم اشکال کردیم قبلاً به وجوهی از مناقشات محل اشکال است. اولاً اشکال نقضی: به این که خب اگر علت معمم است و مخصص است به قول شما و این جا این جوری است باید مماثلات امارات معلوم الحجیه آن‌ها را هم ما کشف بکنیم که حجت است. ولو دلیل اثباتی نداشته باشیم. هرچیزی که در ارائه واقع و ایجاد احتمال قوی با خبر واحد ثقه مماثل است باید بگویید حجت است. چون قوت احتمال هم آن جا هست. این قوت احتمال فرق نمی‌کند با قوم و خویش این باشد که لازم همین است یا با یک چیز بیرونی باشد. چه فرقی می‌کند؟ هر جا قوت احتمال است.

سؤال:؟؟؟

جواب: آن هم خودش اشکال است، خودش نقض است. پس بنابراین اگر این جوری است باید شهرت فتوایی فقهاء را هم مثلاً بگویند حجت است. برای این که اکثر فقهاء بر یک مسأله اتفاق داشتند به خصوص اگر پیاز داغ‌هایی هم به آن ضمیمه بشود که مثلاً با استحسان و این‌ها هم این فتوا مطابق باشد خب یک احتمال قوی‌ای وجود دارد. همان احتمالی که حتی شاید اکثر از قول زراره قول یک نفری که ما به یک جورهایی توثیقش می‌کنیم. خب آن جا را به جای قوت احتمال... خب آن علتی که در آن جا وجود دارد این جا هم یا به طور مساوی یا به طور آكد وجود دارد. چرا قائل نمی‌شوید؟ این اشکال نقضی.

اشکال نقضی دوم مال قیاس است که قیاس خیلی جاها از خبر واحد احتمال بیشتری ایجاد می‌کند، ولی ممنوع است. خیلی ائمه علیهم السلام سرمایه‌گذاری کردند روی منع از قیاس و نقد آن خب و حال این که آن علتی وجود دارد پس چرا آن جا ممنوع است. این نقضاً و اما حلاً این است که همان طور که خود این بزرگوار توضیح داد در عبارت‌شان آوردیم، خواندیم دیروز یا پریروز در بحث شهرت ایشان فرمود ... از کلامش استفاده شد که من حالا به این تعبیر عرض می‌کنم که آن که العلة تعمم و تخصص مال چیه؟ مال آن جایی است که علت آن چیزی که ما علت می‌نامیم تمام العلة باشد. جزء دیگری نداشته باشد، شرطی نداشته باشد. بله این طوری است. تمام العلة را اگر ما پیدا کردیم یا معلوم شد تمام العلة است. آن تعمم و تخصص. اما در مانحن فیه ما احراز نکردیم که قوت احتمال تمام العلة است. بلکه احتمال می‌دهیم جزء العلة باشد و جزء دیگرش چی باشد؟ اموری منها همین که خود ایشان فرمود که یک تراحم حفظی شارع می‌بیند انجام شده؛ واجبات و محرمات و مباحات اقتضاییه قاطی شدند در انظار مردم و پیش مردم، راهی ندارند. از باب قوت احتمال شارع می‌آید چه کار می‌کند یک اماراتی را حجت می‌کند. بعد اگر شارع ببیند این اماراتی را که حجت می‌کند آن حفظ با همان‌ها دیگه انجام می‌شود آن تراحم حفظی که شده آن حفظ اغراض اهم با همین حجت کردن اخبار ثقات تأمین می‌شود. چون می‌بیند تأمین

می‌شود با حجیت این مقدار از اماراتی که قوت احتمال در آن هست تأمین می‌شود دیگه ریسک نمی‌آید بکند بگوید امارات دیگر را هم حجت کردم. می‌گوید آن‌ها را یقین پیدا کن، برو علم پیدا بکن. چون به آن هدفش رسیده، آن حفظ انجام شده. خب خود ایشان این را فرمود، فلذا فرمود ما شهرت فتوایی را نمی‌توانیم بگوییم حجت است، مماثلات را نمی‌توانیم بگوییم حجت است. چون شارع می‌بیند با حجیت خبر واحد دیگه آن غرض اقصی انجام شده آن‌ها را حجت نمی‌کند. خب همان کلام در این جا هم گفته می‌شود. شارع می‌بیند با جعل حجیت برای ملزومات دیگه به آن غرض اقصی رسیده اما نسبت به لوازم می‌بیند نه دیگه لزومی ندارد. بنابراین قوت احتمال و این که هنوز من به آن حفظی که در صدش هستم نرسیده‌ام مجموعاً علت است. این مجموعه علت است و ما این را از کجا می‌توانیم کشف بکنیم که در مورد لوازم هم هست، در مورد یک اماره دیگری هم که مساوی است با خبر واحد در قوت احتمال.

امر سومی که باید به آن توجه بکنیم و این که حالا دیگه نمی‌شود؛ وقت گذشت توضیح زیادی بدهیم. خود این مسأله هم محل تأمل است که ما بگوییم هر جا قوت احتمال نسبت به ملزومی بود، نسبت به لوازمش هم همان درجه از قوت احتمال وجود دارد. چون این قوت احتمالی که می‌فرمایید قوت احتمال شخصی است یا نوعی؟ قوت احتمال شخصی که نیست چون حجیت امارات دائر مدار ظن شخصی نیست بلکه می‌گوییم اگر ظن به خلاف داری شخصاً حجت است. این مال ظن نوعی است. خب توجه نوع ناس به لوازم مختلف است، در چه حدی از لزوم باشد. بنابراین ممکن است این اماره‌ای نسبت به مدلول مؤدای خودش نسبت به آن قوت احتمال نوعی را ایجاد می‌کند اما آن لوازم چون یک نحو خفایی دارد، شدت و ضعف دارد نوع به آن توجه نداشته باشد. خب پس بنابراین آن قوت احتمال نوعی نسبت به آن‌ها وجود ندارد. حالا یک فقیه قوی‌ای این روایت را که می‌بیند بین این و آن ملازمات و آن لوازم قوت احتمال واحد برای او هست با آن دقتی که او دارد و توجهی که او دارد اما این ملازمه ندارد با این که برای مردم هم باشد. آن که وجود دارد ملاک حجیت نیست که شخصی

است. آن که لازم داریم که نوع باشد لعل این جا وجود نداشته باشد. پس این که بگوییم همه جاها قوت احتمال ملازمه دارد نسبت به یک ملزومی با لازمش، این هم محل کلام و محل اشکال است و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۱۵ - ۱۳۹۴/۰۷/۱۴

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در تنبيه بود که به وجه مثبتات امارات حجت است و مثبتات اصول حجت نیست متفرعاً بر مبانی‌ای که در افتراق بین اماره و اصل گفته شد.

گفتیم سه وجه برای حجیت در مورد امارات و عدم حجیت در مورد اصول وجود دارد؛ وجه اول این بود که مجعول در باب امارات چون طریقیّت و علمیت و این‌ها هست لازمه علم به شیء علم به لوازمش است فلذا دلیلی که دال است بر این که شارع اماره را علم قرار داده به دلالت التزام دلالت می‌کند که آن‌ها را هم علم قرار داده و آن‌ها هم ثابت است. این گذشت با مناقشاتش.

راه دوم این هست که چون امارات از باب قوت احتمال حجت می‌شود وجهش، علتش قوت احتمال است. قوت احتمال نسبت به هر ملزومی مستلزم همان درجه از قوت احتمال نسبت به لوازمش هست. بنابراین همان طور که این قوت احتمال باعث شده و علت شده شارع اماره را حجت بکند همین قوت احتمال چون در مثبتاتش هم هست لامحاله باعث می‌شود که شارع آن را هم حجت بکند چون العله تعمیم و تخصص. ولی این ویژگی در مورد اصول نیست. آن جا به خاطر قوت احتمال نیست که دیگه توضیحاتش گذشت.

به این مطلب هم سه تا مناقشه شد؛ نقضاً حلاً دو تا هم اشکال حلی برای این مناقشه که گذشت.

راه سوم:

راه سوم این است که در مقام ثبوت ما وجهی نداریم که در آن دو تا گفته می‌شد. بلکه علتش این است که سیره عقلاء در مورد امارات این است که لوازمش را هم بار می‌کند ولی در مورد اصول عملیه این چنین نیست یا بناء بر عدم است یا بنایی ما سراغ نداریم در مورد اصول عملیه. چون اصول عملیه در بین عقلاء هم رائج هست، برای خودشان آن‌ها هم اصول عملیه دارند. بنابراین وجه این است که ما در مورد اصول عملیه دلیلی نداریم یا دلیل داریم بر عدم. اما در مورد امارات مهم‌ترین دلیل بر حجیت امارات سیره عقلاء است که شارع ردع نفرموده از آن و بلکه امضاء فرموده و ما می‌بینیم در سیره عقلاء وقتی ثقه‌ای خبر می‌دهد، عدلی خبر می‌دهد همان طور که مفادش را اخذ می‌کنند، لوازمش را هم اخذ می‌کنند. بنابراین اگر یک عادل آمد خبر داد که حالا روز است خب وقتی گفت روز است لازمه روز بودن این که شب نیست. وقتی شب نبود خب شب خودش احکامی دارد آن احکام را بار نمی‌کنند. مثلاً اگر ماه رمضان است می‌شود اکل و شرب کرد و امثال این‌ها. بنابراین یا در کارهای عادی شب تعطیل است درس‌ها، ادارات، لازم نیست برود سر کار اما روز این چنین نیست. پس بنابراین این‌ها را بار می‌کنند، این لوازم را بار می‌کنند. و این دلیل اخیر دلیل متینی است و مهم‌ترین حرف همین است نه آن بیانات قبلی که آن‌ها اشکال داشت. اشکال این است که ما برای آن جا دلیل داریم دلیلش بناء عقلاء است آن جا دلیل نداریم و لذا آن جا می‌گوییم مثبتاتش حجت است، آن‌ها را می‌گوییم مثبتاتش حجت نیست.

حالا اگر در مورد یک اصلی هم دلیل پیدا کردیم بر این که مثبتات این حجت است خب نأخذ به که شیخنا الأستاد قدس سره می‌فرمود دو جلد کتاب دیدم که کسی نوشته بود در اثبات حجیت مثبتات اصول. ظاهراً ایشان در نجف اشرف گفتند دو جلد نوشته بود در اثبات این که مثبتات اصول حجت است. خب یک کسی ممکن است این...

سؤال:؟؟

جواب: بله.

اگر دلیل بود و این جور نیست که گفته بشود آقا نه، اصلاً ماهیت اصول عملیه جوری است که نمی‌شود مثبتاتش حجت باشد. نه این جوری نیست که نشود. علتش این است که دلیل نداریم نه این که ماهیت اصول عملیه جوری است که در مورد آن‌ها نمی‌شود مثبتاتش حجت باشد.

سؤال: ??? عقاء که فرق گذاشتند یک ماهیتی...

جواب: حالا ما به فرق عقلایی‌اش کار نداریم، باشد بالاخره آن جا را حجت و شارع ردع نکرده. ما به آن علل اینکه چرا انگیزه‌های عقاء چیه آن‌ها به درد اصول نمی‌خورد. آن‌ها در یک علوم دیگری باید کنکاش بشود که روانکاوها بیایند ببینند که خب این سیره یا این ارتکاز یا این عمل عقلایی این‌ها البته آن جا هم یک عللی دارد، آن‌ها چیه منشائش، حالا هر چی می‌خواهد باشد. ما به آن جهتش کار نداریم.

سؤال: اما اگر یک کسی ادعا کند در اصول همه سیره عقاء هست بر مثبتین...

جواب: خدا هدایتش کند. اگر کسی ادعا کرد هدایتش کند چون این طور نیست.

این تنبیه ثانی.

و اما تنبیه ثالث...

سؤال: سیره ??? وجود ندارد.

جواب: ما چنین چیزی نداریم. اگر یک کسی آمد اصل را حجت کرد باید مثبتاتش را

هم حجت کنیم. کجا ما چنین چیزی داریم. چون ...

سؤال: صاحب جواهر ظاهراً همین توهم را داشته.

جواب: خب کفی به این که می‌فرمایید توهم داشته.

سؤال: سیره واقعاً غیر عقاء هست.

جواب: در امارات؟

سؤال: نه، در اصول.

جواب: نه نیست.

سؤال:؟؟؟

جواب: آره. مثبتاتش را حجت نمی‌دانند. مثلاً فرض کنید اگر شک کردند که تکلیف دارند یا نه، سیره عقلائییه بر این است که خب قبح عقاب بلا بیان ما معذب نیستیم، معاقب نیستیم. خب معاقب نیستیم لازمه‌اش این است که خود تکلیف هم نیست؟ هیچ وقت بنا را بر این نمی‌گذاریم که خود تکلیف نیست. و امثال این‌ها. این لوازم و مثبتات را کار به آن ندارم می‌آید توی همان امنیت داریم. تو آن جا آزادی انجام بدهی، همین مقدار. اما دیگه لوازمش را هم بگو...

سؤال: بعضی جاها؟؟؟؟

جواب: نداریم. عرض کردم اگر یک جایی دلیلی پیدا شد نأخذ به، این جور نیست که بگوییم ماهیت اصول عملیه جوری است که نمی‌شود مثبتاتش حجت باشد. نه دلیل اثباتی می‌خواهد. اگر یک جایی فقیهی ... مثلاً یک کسی ممکن است بگوید در اصول محرزه می‌شود، باید گفت، کما این که بعضی‌ها هم شنیدم من المعاصرین فرمودند. چون توی اصول ... مثلاً توی استصحاب باید گفت. این‌ها دیگه ما الان نمی‌توانیم راجع به این‌ها صحبت بکنیم، چرا؟ برای این که این احتیاج دارد به این که کل اصل اصل ادله‌اش را بررسی کنیم ببینیم چنین مفادی، چنین دلالتی از آن‌ها در می‌آید یا نمی‌آید. این دیگه احتیاج دارد به این که در کل اصل اصل آن جا هر کسی که می‌خواهد آن جا را بررسی کند ببیند لالت هست یا نه. الان این جا میزان کلی دارد گفته می‌شود.

و اما تنبیه سوم:

سؤال: مثبتات امارات هم شاید عقلاء تفصیل نمی‌دهند؟ مثلاً العالم یجب اکرامه نمی‌گویند که عکس نقیضش هم حجت است با این که مثبتش هست. نمی‌گویند هر کسی که واجب الاکرام نیست پس عالم نیست با این که قاعده منطقی‌اش این است دیگه.

جواب: نه چنین قاعده منطقی اگر باشد منطقی باطل است. چنین نیست، این اشتباه است این جور نیست که اگر این جور شد عکس نقیضش این می‌شود.

اما تنبیه سوم:

تنبیه سوم این است که چرا امارات بر اصول مقدم هستند؟ یا به تعبیر بهتر آیا امارات بر اصول مقدم هستند؟ یا اصول بر امارات مقدم است؟ یا نه هیچ کدام بر دیگری مقدم نیستند و وقتی شاخ به شاخ شدند تعارض می‌کنند. این مبحث سوم.

این مبحث هم وصول به واقع امر در آن نیاز دارد به دو چیز؛ یکی این که ما مبنای مان را در هر بابی از این امارات روشن کنیم و یا در کل و در هر بعث که آیا جعل علمیت است؟ جعل منجزیت است؟ جعل طریقت است؟ جعل مؤدا است، براساس هر یک از این‌ها باید محاسبه بشود و از آن طرف ادله مقام اثبات ما چه جوری است، چه لسانی دارد آن هم باید بررسی بشود. فلذا است اگر بخواهیم قضاوت قاطعانه بکنیم در هر اماره اماره‌ای این نیاز دارد به این که مبنای مان از این طرف روشن بشود که این اماره همه جا یا این جا مجعول شارع در آن چیه؟ ممکن است جابجا فرق بکند؛ یک جا مجعول شارع در یک اماره‌ای جعل طریقت باشد اما یک جایی جعل مؤدا باشد. یا نه، همه جاها جعل مؤدا، همه جاها جعل طریقت باشد. یا جعل معذرت و منجزیت باشد. این‌ها اختلافاتی است که وجود دارد و اصولیون و فقهاء بعضی‌هایشان قائل به آن هستند، بعضی‌هایشان قائل به این هستند، بعضی‌ها تفرقه مثلاً آن اماره این جوری است، آن اماره این جوری است. بعضی‌ها هم تشدد در اقوال‌شان است گاهی آن جوری حرف می‌زدند، گاهی این جور حرف می‌زنند. پس بنابراین ما نیاز به این دو تا داریم. و

ما الان در صدد این نیستیم چون تکرار خیلی می‌خواهد و همه مباحث را باید خوانده باشیم بعد بیاییم حساب بکنیم که چه جوری می‌شود. فلذا بعضی از آقایان مثل شهید صدر قدس سره در پایان بحث استصحاب تقریباً مفصلاً این را بحث کردند آن هم در مورد استصحاب منتها بقیه را هم به آن ملحق کردند که یعنی بعد از این که اصول عملیه خوانده شد همه‌اش و حالا به ادله استحضار داریم، واقف شدیم، بحث کردیم، حالا آن جا بیاییم بگوییم چیه. از این منظر جای بحث اساسی این می‌شود آن جا که امارات خوانده شده، اصول عملیه هم همه‌اش خوانده شده حتی استصحاب، آن وقت در آن پایان بگوییم که چه جوری می‌شود وضعیت امارات و اصول. اما فعلاً این جا فقط میزان را و راهکار را می‌خواهیم بیان بکنیم و این که روشن بشود فی الجمله یا بالجمله امارات بر اصول تقدم دارد. اما حالا آن وجه حق و درست و آن تطبیق می‌شود کدام است و در همه جا هم این تطبیق می‌شود یا جابجا فرق می‌کند این که دیگه بر عهده اباحت آتی است ان شاء الله.

بحث دقیق و درستش هم این است که ما در سه مقام این جا بحث بکنیم اگر خواهیم بحث تفصیلی بکنیم.

یکی تقدم امارات بر اصول است کلاً. که وجهش چیه.

مقام دوم تقدم اصول محرزه بر اصول غیرمحرزه. که آن بر آن مقدم است.

و مقام سوم هم این است که در مواردی که اصول سببی و مسببی باشند و امثال ذلک آیا آن جا اصل سببی بر مسببی مقدم است مطلقاً یا نیست مطلقاً یا تفصیل در آن هست. این سه مقام باید بحث بشود ولی این تفصیلات و این‌ها، همه را می‌گذاریم برای جایی که از همه این امور فارغ شده باشیم و اگر خدا عمری بدهد و رسیدیم به آن جا ان شاء الله آن جا بحث می‌کنیم ولی حالا آن چیزی که این جا فعلاً عرض می‌کنیم این است که مجموعاً شاید ده وجه وجود دارد برای این که ما بگوییم امارات بر اصول مطلقاً مقدم است.

وجه اول عبارت است از حکومت که امارات بر اصول مقدم است چون ادله داله بر حجیت امارات حاکم هستند بر ادله حجیت اصول یا بر خود اصول حاکم هستند. حالا این حکومت هم دو قسم است و دو نحو تصویر دارد؛ یا حاکم هستند و ناظر به موضوع اصول هستند، یا حاکم هستند و ناظر به محمول در باب اصول هستند چون حکومت می‌شود تارَةً ناظر به موضوع باشد، تارَةً ناظر به محمول باشد.

شیخ اعظم و بزرگانی و منہم آقای نائینی و مکتب آقای نائینی قائل به حکومت هستند در ناحیه موضوع.

آقای آقا ضیاء قدس سره نُسب الیه که ایشان قائل است به حکومت در ناحیه محمول. توضیح مختصر این مطلب این است که این آقایان می‌فرمایند شارع در مورد اصول چی اخذ کرده؟ شک اخذ کرده. پس در مورد اصول شک مأخوذ است، عدم علم مأخوذ است. یکی از مبانی سابقه همین بود دیگه.

در باب امارات آمده چی می‌فرماید؟ می‌گوید تو عالمی. تو عالمی یعنی دیگه تو شاک نیستی. یا لیس لأحد التشکیک، نباید شک بکنی. پس مدلول التزامی ادله داله بر حجیت امارات چی می‌شود؟ این می‌شود که تو شاک نیستی، تو عالمی. خب تو شاک نیستی تکویناً واقعاً؟ نه یعنی تعبداً یعنی در نظر من شارع تو شاک نیستی.

پس ادله امارات چه می‌کند؟ در حقیقت موضوع ادله اصول را تعبداً برمی‌دارد. و ادله امارات کأن ناظر است و شارح است و مبین این است که آیا در ادله اصول موضوع باقی است یا باقی نیست. می‌گوید نه آقا تو شاک نیستی من اگر حرف‌هایی راجع به شاک زدم و گفتم که برائت جاری کن، یا احتیاط کن یا چه، تو شاک نیستی. مثل این که گفته لاشک لکثیر الشک. احکامی برای شکوک نماز فرموده بعد می‌گوید «لا شک لکثیر الشک» این حاکم است، یعنی تو شک نداری، آن احکام خیال نکن برای شما است. این جا هم دارد می‌گوید اماره حجت است، تو عالمی، تو شاک نیستی. یعنی آن حرف‌هایی که زدم اگر شک داری استصحاب بکن، اگر شک داری برائت داری، اگر شک

داری باید احتیاط کنی و چه... آن نیست. خب این حاکم می‌شود و ناظر به موضوع می‌شود. شک را دارد از بین می‌برد اما وجداناً که از بین نبرد، تعبداً از بین برد. کما این که در «لاشک لکثیر الشک» وجداناً می‌خواهد بگوید تو شاک نیستی، خب کثیر الشک، شک دارد خیلی هم دارد. می‌خواهد بگوید تعبداً نیست، نداری. یا ناظر به موضوع است.

سؤال: منظور از نظارت یعنی لسان نظارت دارد؟

جواب: حالا عرض می‌کنم.

در مورد محمول هم این است که گفته «خب الواحد حجة» این خبر الواحد حجة می‌گوید ادله امارات می‌گوید این «الحجة» در مورد جایی که اماره باشد و من باشم دیگه نیست برای او. نمی‌گوید تو شک نداری، موضوع را نفی نمی‌کند، می‌گوید این حجیت نیست. مثل حکومت لاضرر بر ادله واجبات و محرمات. «لا ضرر و لا ضرار» یعنی حکم ضرری نیست. حکومت دارد اما نمی‌گوید وضوء ضرری وضوء نیست. می‌گوید وجوب وضوء نیست. پس شما می‌گویید ادله لاضرر، ادله لاجرح حاکم بر ادله احکام اولیه است. مگر نمی‌گویید حاکم است؟ حاکم به موضوعش هست؟ می‌گوید وضوء نیست؟ نمی‌گوید وضوء نیست، بنابر این مسلکی که لاضرر را این جور معنا بکند، لا حرج را... می‌گوید حکم ضرری نیست. حکم حرجی نیست به خصوص آن‌هایی که دارد لاضرر و لا ضرار فی الاسلام. آن که توی اسلام است همان احکام است دیگه. احکام عبارت است از اسلام. می‌گوید این نیست. این می‌شود حکومت بر محمول، بر حکم. حالا این جا هم آقای آقا ضیاء رضوان الله علیه این فرمایش را فرموده. حالا چرا ایشان این فرمایش را فرموده خودش داستان دارد. چون اشکال کردند به شیخ که بابا همین جور که آن موضوع شک است این هم شک است. چطور این بر آن حاکم می‌شود، ناظر به موضوع باشد. این دارد شک را حفظ می‌کند. ایشان می‌گوید نه، ما نمی‌گوییم به موضوع آن ناظر است، ما می‌گوییم به محمولش فراراً از آن اشکال. این سرّ این است که ایشان این فرمایش را این جا فرموده.

خب حالا این‌ها توضیحش و قضاوتش این‌ها دیگه می‌ماند برای محل خودش.

حالا این مسأله آقای آخوند قدس سره در حاشیه فرائد و در کفایه شدت النکیر بر این حکومت. چرا؟ چون ایشان می‌فرماید که ما در باب حکومت نیاز به چی داریم؟ به این که دلیل حاکم ناظر باشد بر دلیل محکوم. شارح آن باشد و به قول عده‌ای‌شان که منہم شیخ رضوان الله علیہم این است که لولا دلیل محکوم، دلیل حاکم کأن لغو است چون این ناظر به آن است. مثل همین لاشک لکثیر الشک. اگر شارع برای شکوک حکمی جعل نکرده حالا به چه؟؟ بیاید بگوید لاشک لکثیر الشک. بخواهد تکوین بگوید که دروغ است، بخواهد تکوین هم نگوید خب برای کی گفتمی، چون حکمی نداری راجع به شک. لولا آن دلیل محکوم این لغو می‌شود. این ملاک‌شان است.

خب حالا اگر شارع اصلاً اصول جعل نکرده بود اشکالی داشت ادله امارات، لغو بود؟ ناظر چه کار دارد به ادله می‌گوید خبر ثقه حجت است. چه کار ... اصلاً چه نظری دارد به ادله امارات؟ فلذا ایشان می‌فرماید این درست نیست. مسأله حکومت لا اصل له. ایشان فرمایشش این است، بسیاری از بزرگان هم مثل خود شهید صدر، مثل شیخنا الاستاد در تسدید الاصول و این‌ها، این‌ها هم قائلند به این که حکومت نیست. این‌ها برمی‌گردد به آن اباحت طویله‌ای که ما در حکومت داشتیم، حقیقت حکومت چیه، آیا باید حتماً نظارت باشد، نیست. این‌ها دیگه جای بحثش آن جاست. هر کسی هم که آن جا این مبنا را اتخاذ کرده قهراً اشکالش در این جا معلوم می‌شود.

پس بنابراین راه اول الحکومه و آن هم علی وجهین؛ یا حکومت ناظر به موضوع ادله اصول است، یا ناظر به محمول ادله اصول و حکمی که در ادله اصول است.

راه بعدی:

راه بعدی ورود است. ورود، که آقای آخوند قدس سره در استصحاب تصریح کردند که تقدّم امارات بر استصحاب از باب ورود است. و عده‌ای بزرگان هم مطلقاً می‌گویند تقدیم امارات بر اصول چه استصحاب، چه غیر استصحاب از باب ورود است.

خب ورود چیه؟ قبلاً گذشت، ورود این است که بالوجدان و بالتکوین و بالواقع تکویناً مثل باب تخصص چیزی از تحت ادله دیگر خارج می‌شود. خروجاً تکویناً مثل باب تخصص. اما این خروجش به برکت کاری است که شارع می‌کند، جعلی است که شارع انجام می‌دهد. در باب تخصص شارع کاری انجام نمی‌دهد تشریحاً به حسب تکوین خارج است مثل این که «اکرم کل عالم» خب جاهل خارج است از آن دلیل، شارع کاری نمی‌کند. تکویناً آن علم را ندارد خب از عالم خارج است. اما در باب ورود همان خروج واقعی و تکوینی هست اما بعد از این که شارع یک کاری می‌کند که اگر شارع آن کار را نکند این خروج حاصل نمی‌شود مثل این که فرموده است که «اعمل بالحجۃ» گفته طبق حجت عمل کن. بعد یک چیزی که قبلاً حجت قرار داده بود الان می‌آید می‌گوید این حجت نیست. یا یک چیزی که حجت نبوده الان جعل حجیت برای آن می‌کند. بعد از این که شارع جعل حجیت کرد این دیگه مصداق واقعی و حقیقی کی می‌شود؟ «اعمل بالحجۃ» می‌شود. اگر حجیت داشت، آمد از آن سلب کرد خروج واقعی پیدا می‌کند بعد از این کار شارع. دخولش بالورود، خروجش بالورود، هر دو به برکت جعل شارع و کار شارع است. حالا در ما نحن فیه آمدند فرمودند تقدم امارات بر اصول از باب ورود است. برای تصویر ورد هم در این جا مثل حکومت دو راه وجود دارد. یک راه این است که گفته شده است، این چیزی که در موضوع اصول اخذ شده مثلاً لاتنقض الیقین بالشک، یا «رفع ما لاتعلمون» و امثال این‌ها این درسته واژه شک به کار برده شده یا گفته شده علم اگر نداری، اما این‌ها ذکر یک مصداق عدم حجت است. می‌خواهد بگوید اگر حجت نداشتی. آن که حجت نداری بر آن. «رفع ما لایعلمون» یعنی آن که حجت بر آن نداری، نه علم فقط. آن که علم نداری فقط. نه، آن که حجت نداری بر آن. متفاهم عرفی در این موارد حجت است اگر نام عدم العلم گفته شده موضوعیت ندارد. اگر شک گفته شده موضوعیت ندارد. خب وقتی که این جوری شد پس می‌شود ... می‌گوید آن که حجت نداری برداشته شده، خب بعد از این که اماره را حجت کرد دیگه لاحجۃ وجداناً و تکویناً نداری. بنابراین با جعل حجیت شارع برای امارات باعث می‌شود که مورد امارات دیگه وجداناً حقیقتاً تکویناً از تحت اصول خارج بشود. این یک

راه، که این راه ذهب الیه غیر واحدی و منهم مرحوم امام قدس سره که اصرار علی این مطلب. دیگه حالا بیان شواهد، قرائن که چرا ما می‌آییم آن عدم العلم را، آن شک را به معنای عدم الحجته می‌گیریم. چرا این جوری معنا می‌کنیم. خب این‌ها بیانات خاص خودش را دارد که دیگه باید در محل خودش این‌ها تبیین بیشتر بشود ما می‌خواهیم الان موازین و راهکارها را عرض بکنیم.

خب این ورود از ناحیه چی می‌شود؟ موضوع.

راه دیگر برای ورود این است که گفتند آقا این غایتی که در این اصول واقع شده مثلاً گفته «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» یعنی کل شیء که نمی‌دانی حلال است یا حرام است این حلال است تا بدانی حرام است. این حرام که این جا هست اعم است از حرام واقعی و ظاهری. فقط حرام واقعی نیست، اعم است. خب وقتی اماره را حجت کرد یک حرام ظاهری دارد درست می‌شود. پس ورود پیدا می‌کند یعنی غایت حاصل می‌شود، اصل می‌پرد. چون غایتش حاصل شده. می‌گفت حلال است تا کی؟ تا بدانی حرام است. آن حرمت را که می‌دانی، اعم از این که حرمت واقعی باشد یا حرمت ظاهری باشد. خب ما در مورد امارات یا باید بگوییم علم واقعی پیدا می‌کنیم، اگر هم نمی‌کنی که علم ظاهری پیدا کردی به حرمت. پس شارع با جعل حجیت برای اماره یک حرمت ظاهری درست می‌کند، وجداناً حرمت ظاهری درست می‌شود ما به حرمت ظاهری که علم پیدا می‌کنیم. وقتی علم پیدا کردیم پس غایت حقیقتاً محقق می‌شود.

آن جا هم که فرموده «رفع ما لاتعلمون» یعنی ما لا تعلمون، یعنی آن حکم واقعی و ظاهری را که نمی‌دانی. خب اماره وقتی که قائم شد من حقیقتاً حکم ظاهری را می‌دانم. پس حقیقتاً وجداناً از تحت... حالا این حرف‌ها درسته، درست نیست کار نداریم. این تصویر کسانی است که بعضی از بزرگان و فحولی است که از ناحیه حکم فرمودند این جوری می‌شود. خب این هم یک مسلک و یک مبنا است که از راه ورود است به بیانه. پس حکومت به بیانه، ورود هم حداقل به بیانه.

سؤال: این لاتنقض الیقین بالشک...

جواب: آن جا هم همین جور است. «لاتنقض الیقین بالشک بل أنقضه بیقین آخر» به یقین به چی؟ آن جا پنج است. به یقین آخر نقض کن، یقین به حکم خدا، اعم از حکم واقعی و ظاهری.

راه سوم:

راه سوم راه تخصیص است که بله تخصیص می‌زنیم یعنی ادله اصول می‌گوید همه جا که علم نداری به تکلیف واقعی برائت است. هر جا شک در تکلیف داشتی برائت است. ادله اصول می‌آید می‌گوید الا این که اماره قائم بشود. پس ادله امارات تخصیص می‌زند به ادله اصول.

سؤال: ???

جواب: آن ادله اصول چی می‌گفت؟ مثلاً دلیل برائت می‌گفت هر جا شما علم به تکلیف نداری، هر جا علم نداری برائت است. «رفع ما لاتعلمون»

سؤال: علم به تکلیف واقعی نداری یا علم به تکلیف....

جواب: نه، واقعی دیگه این جا اعم نمی‌گوییم. تکلیف واقعی است.

هر جا شما علم نداری. به خصوص که... این که گفتم آن جا چون آن حرف هم که بگوییم در مورد امارات حکم ظاهری داریم کلام بزرگان را قبول... آن‌ها می‌گویند ما اصلاً در این باره هیچی نداریم. اماره فقط دوربین است، حکمی جعل نمی‌کند که. بله اگر کسی بگوید جعل مؤدا است درسته. این‌ها دیگه حرف‌هایی است که باید روی مبانی حساب بشود. و الا اگر بگوییم امارات، شارع می‌گوید اماره را من دوربین قرار دادم. یعنی حکمی جعل نکردم باید آن جا را باید ببینی. اگر دیدی واقعیت داشت داشت، اگر نداشت خیال بوده. فلذا آن که می‌گوید اعم است از حکم ظاهری و واقعی

یک چنین اشکالی به او وارد است که این طبق یک مبنای نادرستی است که شما می‌گویید و الا...

و اما این جا می‌گوید آقا تخصیص است. یعنی ادله اصول می‌گوید هر وقت شک داشتی. شک هم یعنی شک واقعی و وجدانی برائت است. چه اماره‌ای باشد، چه نباشد همه این حالات را می‌گیرد. ادله حجیت امارات می‌آید تخصیص می‌زند. الا این که اماره باشد. پس تخصیص می‌خورد.

در این جا یک سؤال مهمی پیدا می‌شود. خب چرا عکسش را نمی‌گویید؟ می‌گوید خبر واحد حجت است همه جا، آن ادله حجیت اصول می‌آید می‌گوید الا این که استصحاب باشد. الا این که اشتغال باشد. الا این که برائت باشد. چرا این نمی‌گویید؟ این اولاً. ثانیاً به قول آقا ضیاء قدس سره نسبت این دو تا عموم و خصوص من وجه است، نه عموم و خصوص مطلق تا شما بگویید تخصیص. چون یک جا اماره است، اصل نیست، یک جا اصل اماره نیست، یک جا هم با هم جمع می‌شوند. تخصیص که این جا نیست. این است که آقایان توضیح دادند گفتند این تخصیصی که این جا می‌گوییم... خود این تخصیص هم که این جا گفته شده علی وجهین است، به بیانین است، مثل حکومت بیانین داشت، ورود بیانین داشت، این هم بیانین دارد؛ یکی این که عده‌ای که خیلی دقت نداشتند یعنی حالا یعنی در مقام این جا تدقیق نکردند، محاسبه دقیق نکردند همین جور گفتند تخصیص است، همان تخصیص رایج را، آن وقت این اشکال‌ها به آن‌ها وارد شده. اما یک عده گفتند نه، این که ما می‌گوییم این جا تخصیص واقع‌التخصیص است، نتیجه‌التخصیص است. یعنی همان جور که آن جا فرد خارج است این جا هم می‌خواهیم بگوییم خارج است اما نه به آن تخصیص رایج. بلکه مقصودمان این است که به دلیل ادله امارات می‌فهمیم مورد امارات از تحت ادله اصول خارج است. چرا می‌فهمیم؟ نه به خاطر این که آن عام مطلق است این خاص مطلق است، جمع عرفی‌اش این است. این به خاطر این نیست که آن تخصیص رایج است. بلکه این جا به خاطر این است که ما وقتی محاسبه می‌کنیم آیا شما برای اصول و امارات وقتی محاسبه

می‌کنیم، آیا برای امارات یک جایی پیدا می‌کنید که اصل در آن جا نباشد؟ کجا پیدا می‌کنید؟ تمام اماراتی که الزام‌آور است همه‌اش آن جا برائت هست. خب اگر بناست شارع یقین داریم به حضرت عباس قسم می‌خوریم که شارع امارات داله بر وجوب را حجت کرده، امارات داله بر حرمت را حجت کرده. این را قسم می‌خوریم یا نمی‌خوریم؟ این طور هست. خب کجاست که حکم الزامی است که برائت نداشته باشد. اگر بنا باشد اصول بر امارات این جا مقدم باشند، لغویت امارات لازم می‌آید. بله آن جاهایی که مفاد اماره با اصل یکی است آن جا نه، لغویت ... ولی خب آن‌ها هم ادیم؟؟؟ خب برای چی می‌ماند حجت بکند آن را حجت کردید، اصول را حجت کردید، حالا دیگه اماره را حجت می‌کنید برای چی؟ حجیت اماره آن جاهایی می‌خواهد به درد بخورد که مفادش برخلاف چیه؟ اصل است.

خب این همان حرفی است در حقیقت که اگر یادتان باشد در مبحث برائت که ان شاء الله بعداً هم خواهد آمد بعضی‌ها برای حجیت برائت به استصحاب عدم تکلیف استناد کردند. آن جا گفته می‌شود ادله استصحاب این جا غلط است نمی‌شود به آن تمسک کرد. چون اگر شارع واقعاً جعل کرده و مرادش این است در استصحاب حتی این صورت است. خب برای چی می‌آید برائت جعل می‌کند. دیگه مورد ندارد که، خب همه جا استصحاب بر این داریم. این بیان که بنابراین چون ما می‌بینیم که لغویت لازم می‌آید در ادله امارات از این جهت به دلالت اقتضاء می‌فهمیم که آن بر این مقدم نیست. و موارد امارات از تحت اصول خارج است. ولو نسبتش اعم و اخص مطلق نباشد. این که می‌گوییم تخصیص به خاطر این است که همان جور که در باب تخصیص مخصص افراد خودش را از تحت عام خارج می‌کند، این جا هم به این دلالت اقتضاء ادله امارات موارد امارات را از تحت اصول خارج می‌کند. علیرغم این که نسبت‌شان عموم و خصوص من وجه است. پس بنابراین این هم یک راهی است و این خودش مطلب مهمی است که وقتی ما این محاسبه را می‌کنیم که توضیح محاسبه و تبیین کاملش ان شاء الله باید در محل خودش باشد پس از این راه هم می‌گوییم مقدم است. و بقی تا حالا چند راه

گفتیم؟ سه راه که در حقیقت شش تا بود، هر کدام دو تا بود. حالا ان شاء الله بقیه‌اش هم شنبه ان شاء الله. ان شاء الله هفته آینده شنبه و یکشنبه هم بحث هست. و دیگه کافی است دیگه. از دوشنبه آقایانی که می‌خواهند مشرف بشوند تبلیغ دیگه... و از آن طرف هم ان شاء الله هفدهم محرم که می‌شود نهم آبان ظاهراً ان شاء الله.

جلسه ۱۶ - ۱۳۹۴/۰۷/۱۸

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در فهرست وجوهی بود که با آن فرموده شده است مبنیاً از بر مبانی گذشته که امارات بر اصول مقدم هستند و فقیه ابتدائاً باید سراغ امارات برود اگر دستش از امارات کوتاه شد آن وقت سراغ اصول عملیه برود فی کل موضع بحسبه. سه وجه تا به حال گفته شد؛ حکومت به دو بیان، ورود به دو بیان، تخصیص به دو بیان.

و اما وجه چهارم تخصص هست. به این بیان که آن چه که در ادله اصول اخذ شده که عدم العلم باشد، شک باشد این‌ها همان معانی عرفیه خودش را دارد. یک حقیقت شرعیه ندارد. «رُفِعَ ما لاتعلمون» این علم در این جا همان علم عرفی مقصود است یعنی آن که علم عرفی به آن ندارید. «کل شیءٍ حلال حتى تعلم أنه حرام» که قهراً این غایت عنوان می‌دهد به معنی، یعنی کل شی‌ای که نمی‌دانید حلال است یا حرام است، آن حلال است. تا کی؟ تا بدانید که حرام است. این غایت که علم باشد همان معنای عرفی را دارد. و قهراً معنی هم که مقید به عدم این می‌شود یعنی عدم همین علم عرفی وقتی بود. «اذا شککت لاتنقض الیقین بالشک» این شک باز این جا همان معنای عرفی خودش را دارد. حقیقت شرعیه این‌ها ندارد، این من ناحیه من ناحیه آخری در باب امارات نه حجج، نه مطلق حجج. در باب امارات، در این جا ادعا می‌شود که عرف این موارد را موارد علم می‌داند. یعنی همان علم عرفی که خودش دارد این‌ها را در این موارد صادق می‌داند آن معنای عرفی علم را و منتفی می‌داند عنوان شک و عدم العلم را. اگر کسی یک آدم معتمدی خبری به او داده این جا می‌گوید من می‌دانم. می‌گویند شک داری می‌گوید نه، فلانی گفت. به خاطر این که فلانی که آدم درستی است، معتمد است، ثقة هست هم تعبیر می‌کند به این که می‌دانم هم اگر از او پرسی شک داری می‌گوید نه شک ندارم فلان به من گفت.

خب البته اگر آدم این جا بخواهد پافشاری بکند بگوید یعنی احتمال یک در میلیون هم خلاف نمی‌دهی؟ می‌گوید چرا ولی روی صرافت نفس آن احتمالات فلسفی را مضر نمی‌بیند. آن احتمالات عقلی را مضر نمی‌بینند در صدق علم و عدم صدق شک. خب این مبنایی است که بزرگانی دارند منمهم آقای نائینی قدس سره در بعضی از کلمات‌شان فرمودند. منمهم استاد دام‌ظله در تسدید الاصول این‌ها مبنای‌شان این است.

خب علی هذا المبناء قهراً موضوع اصول را که آن جوری معنا کردیم؛ شک و عدم العلم که در آن بود که این جور معنا شد. در مورد امارات هم که گفتیم همان معنای علم را صادق می‌دانند و معنای شک را منتفی می‌دانند، پس قهراً خروج موارد امارات از تحت اصول به چی می‌شود؟ به تخصص می‌شود بدون احتیاج به این که شارع تعبدی به خرج بدهد، احتیاجی به این ندارد. آن وقتی احتیاج داشتیم که بگوییم علم یعنی علم صد درصد، همان علم فلسفی و عقلی. شک را هم معنا کنیم یا متساوی الطرفین یا به قرینه مقام بگوییم یعنی غیرحجت، یعنی غیر علمی که باز حجت نباشد که ظنون غیرحجت را هم بگیرد، شک متساوی الطرفین را بگیرد. اگر این جور معنا بکنیم که شاید مشهور و معروف بین اهل فن این است که این جوری معنا می‌کنند خب اگر این جوری معنا کردیم یا نیاز داریم به حکومت که بگوییم بله آن جاها بالحکومه است خروجش یعنی تعبد می‌کند شارع، می‌گوید علم داری با این که نداری. تعبد می‌کند می‌گوید علم داری. یا به موضوع تعبد می‌کند، یا تعبد می‌کند محمول را برمی‌دارد. یا بگوییم موضوع آن جا را بیاییم یک دستکاری بکنیم به آن علم و این‌ها که آن جا هست معنای حجت است، آن شک و عدم العلم هم یعنی لاجه، این جوری معنا کنیم آن وقت ورود درست کنیم. یا این که تخصیص، بگوییم نه، شک صادق است واقعاً، موضوع اصول واقعاً صادق است، موارد امارات را تخصیص بزنیم، بیرون بکنیم حکماً نه موضوعاً. در تخصیص خروج حکمی است نه خروج موضوعی. بگوییم بله همین جایی هم که واقعاً اماره‌ای قائم شده است من شاکم، من لاتعلمون هستیم در همین جاها، واقعاً هم همین طور هستیم؛ هم عقلاً هم عرفاً اما یک مخصصی آمده حالا یا به نحو رائج مخصص

دارج که اخص مطلق باشد یا باز خروج بالاخره حکمی ولو به واسطه قرینه عقلیه که بیان دوم تخصیص است. اما این بیان می‌گوید چی؟ می‌گوید ما اصلاً به این حرف‌ها احتیاج نداریم. آن جا معنایش آن است، عدم العلم و شک معنایش آن است، علم هم این معنای عرفی است پس خروجش خروج موضوعی است بذاته، بدون اعمال تعبد شرعی و کار شرعی خروجش این چنینی است.

خب پس بنابراین، این هم می‌شود تخصص که این مبنا مبنای قوی‌ای است در باب خودش اگرچه مخالف زیاد دارد این مبنا و معمول بزرگان قبول ندارند.

سؤال: ؟؟؟

جواب: به خدمت شما عرض شود بله، چون آن علمی که در مورد اصول اخذ کرده شارع، عدم العلمی که اخذ کرده، همین عدم علم عرفی است. این‌ها از تحت آن خارج هستند. اگر شارع امضاء نکرده یعنی این جا نفرماید ملحق باید بشود این‌ها همه این موارد. اما حالا که نفرموده، ملحق که نکرده، دلیلی که ندارد، همان خروج موضوعی که دارد دارد. مثل این که در باب حکومت هم همین جور است اگر شارع نمی‌فرمود «الطواف بالبيت صلاة» احکام صلات روی طواف نمی‌آمد. این جا هم نمی‌آمد. عقلاء به دأب خودشان شامل نمی‌دانستند این مواردی را که خبر ثقة هست. منتها اگر بیاید نفی بکند بگوید خبر ثقة حجت نیست آن وقت می‌فهمیم که آن جاها هم همان شک را قائل است. بالاخره در آن ظرف ما باید حساب دیگری بکنیم و الا خروج خروج موضوعی است چه شارع حجت بداند، چه حجت نداند یعنی لفظ صادق نیست.

سؤال: امارات؟؟؟؟

جواب: از آن ادله بر خروج؟؟؟ نیاز به این ندارند. اگر شارع می‌خواهد در موارد امارات بیاید بگوید که اصول من را جاری نکنید باید بیان بیاورد چون عرف نمی‌فهمد آن را. عرف آن صورت را نمی‌فهمد. این ادعای این آقایان است.

سؤال: ؟؟؟

جواب: فرق نمی‌کند این جهت. حالا این باب مطلب آخر است که آیا امارات بر اساس ظن نوعی است یا ظن شخصی؟ این آقایان می‌گویند آن جهت... مورد امارات است حالا اگر می‌گویی براساس ظن شخصی است ما می‌گوییم مورد امارات به آن می‌گویند علم است. اگر می‌گویی براساس ظن نوعی است می‌گوییم می‌گویند علم. اگر می‌گویی اعم است چه شخصی، چه نوعی می‌گوییم می‌گویند علم. این جهتش دخالت ندارد در مسأله.

سؤال:؟؟؟

جواب: الان بنا نیست که قبول و عدم قبول را بگوییم اما سابقاً گفتیم بعید است این طور باشد که یعنی عرفاً به این‌ها بگویند علم. ولی قبول می‌کنند. قبول می‌کنند غیر از این است که بگویند می‌دانم. این می‌دانم‌ها هم که گفته می‌شود می‌دانم خب یک مواردی است که واقعاً آدم می‌داند یعنی خبر واحد است می‌داند. چون یک مسأله‌ای است که خطاء در آن خیلی قلیل است این هم اصلاً داعی ندارد، اشتباهش هم مثلاً در حد صفر است. در خانه را زدند یک بچه می‌رود در خانه می‌آید می‌گوید عمو بود. آدم بگوید من ظن پیدا کردم. آدم یقین پیدا می‌کند این جا چون عمویش را که می‌شناسد. داعی بر دروغ هم که الان ندارد، خب دارد می‌گوید عمو بود. خب آدم یقین پیدا نمی‌کند؟ خیلی از این خبرها آدم یقین پیدا می‌کند. این که عرض کردم یک وقتی، سید مرتضی می‌فرموده که بیشتر احکام ما از راه یقین و علم است آن‌ها به خاطر همان قرب عصرشان و این که به ادله و به روایات بدون این وسائط کثیره و بدون این چیزها دسترسی داشتند بعید نیست. در آن عصر کسی بگوید ما می‌دانیم اما این جاها هم به خاطر این. اما آن جایی که واقعاً این جور نیست که آدم در اثر آن قرائن حافه علم پیدا بکند و صد درصد بگویند می‌دانیم این از باب شاید تسامح ممکن است باشد. خب فلذا است که اگر این چنینی است یک نقض مهمی دارد این. اگر این چنینی است خب ادله‌ای که گفته شما در اصول دین باید عالم باشید، علم داشته باشد. خب خبر واحد که علم می‌آورد. خب یک کسی آمد گفت خدا یکی است، یک ثقه‌ای آمد گفت

خدا یکی است کفایت می کند این؟ خب علم دارم دیگه، ادله هم که گفته باید علم داشته باشی. مگر آن جا بگویند قرینه داریم که آن علم فلسفی مقصود است.

سؤال:؟؟ حسی نیست که. خبر واحد که حسی نیست.

جواب: نباشد. مگر شما بگویند که علم می گویند پیدا می شود.

سؤال: عرف نسبت به موضوعات؟؟؟ تفکیک باید بشود. می گوئیم وقتی دقتش بالاست خبر ثقه؟؟؟

جواب: نه، چرا دیگه. مگر بله یک جور باشد که در یک مواردی بگویند این جا علم نمی آورد. ممکن است بگوئیم فرق می کند «مخبر به» هایش. حالا علی ای حال، حالا ما در صدد خیلی نیستیم ولی قبلاً عرض کردیم که ..

و اما راه پنجم:

راه پنجم راه آقای آخوند هست قدس سره که ایشان فرموده است در باب تعادل و تراجیح که این ادله وقتی به عرف القاء می شود اینها تعارضی ندارند «اذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص احدهما الى أن قال أو بالتصرف فيهما فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما أو في احدهما المعين و لو كان من الآخر اظهر و لذلك تقدم الأماؤه المعتره على الاصول الشرعية. فإنه لا يكاد يتحير اهل العرف في تقديهما عليها بعد ملاحظتهما.» که جمع عرفی. ایشان یک جمع عرفی دارند که می فرمایند که گاهی دو تا دلیل جوری است که ولو یک ناخوانی بدوی دارند اما عرف وقتی به مجموع شان می نگرد این مجموع هر دوشان با هم دیگه قرینه می شوند که یا در هر دو تصرف بشود یا در یکی تصرف بشود. اگرچه آن چه که در آن تصرف می شود گاهی اظهر از آن دیگری است. برخلاف قرینه این که اظهر را بر ظاهر قرینه قرار می دهند و یکی از موارد تقدیم دلیلی بر دلیلی این است که احدهما اظهر باشد دیگری ظاهر باشد. اظهر را بر ظاهر مقدم می دارند. اما

این جا نه، چون این دو تا روی هم رفته مجموعش قرینه می‌شود که حتی ظاهر را گاهی بر اظهر مقدم بدارد.

حالا می‌فرماید «و لذلک» برای همین امر اخیر که اظهر در عبارت را همین جور معنا کنیم و به اخیر بزنییم، نه به مجموع. بعضی‌ها به مجموع می‌زنند یعنی معیارهایی که گفتیم، از آن اول که حکومت بود و چی بود و چی بود و چی بود ... تا این آخری. «لذلک» برای خاطر این مطلبی که گفتیم مقدم می‌شود امارات بر اصول. حالا کدامش است، تا این جای عبارت اگر بود ممکن است از راه حکومت دارد می‌گوید. ممکن از آن راه‌های دیگه دارد می‌گوید، ممکن است از آن راه‌های دیگه می‌گوید. لولا این که بعدش فرموده که حکومت نیست و فرمایش شیخ اعظم را رد کرده احتمال حکومت هم در عبارتش هست. پس «و لذلک» یا مشاراً الیه‌اش مجموع ماسبق هست از معیارهای تقدیم یکی از دلایل‌ها بر دیگری یا خصوص همین اخیر است که «بالتصرف فیهما» است. خب دو نظر هست معمولاً همین اخیر معنا شده و کلام ایشان ظاهر در همین اخیر است نه مجموع. چون اگر مجموع بخواهیم بزنییم معلوم نمی‌شود آقای آخوند کدام را دارد می‌گوید. هفت هشت تا چیز گفته، پنج شش تا چیز گفته، گفته لذلک، حالا خودت برو بفهم. این خیلی مستبعد است، پس ظاهر این است که به همین اخیر می‌خواهد بزند. یعنی به مجموع که نگاه می‌کنیم این مجموع قرینه می‌شود بر؟؟؟ کجاست؟ خب این در موقعی که بحث تعادل و تراجیح می‌کردیم دیگه این‌ها را توضیح دادیم مثال‌هایش را زدیم.

اگر مولی گفته است که «اذا ظاهرت اعتق رقبه» یک جا دیگه گفته «اذا ظاهرت صم ستین یوماً» خب این دلیل را که نگاه می‌کنیم خودش ظهور دارد در چی؟ در وجوب تعیین که عدل ندارد باید همین کار را بکنیم. آن یکی هم وقتی خودش را نگاه می‌کنیم ظهور دارد در وجوب تعیینی یعنی عدل ندارد خودش را باید انجام بدهیم. اما از آن طرف چون می‌دانیم که دو تا تکلیف هر نفری ندارد. یکی از خارج می‌دانیم یکی این که این که بسنده کرده به این، فقط یکی را گفته معلوم می‌شود دو تا نیست. این

حاجت داشته، سؤال کرده گفته همین. آن هم حاجت داشته سؤال کرده گفته همین. پس معلوم می‌شود که این جور نیست که بر هر کسی در عند الظهار دو تا امر واجب باشد. خب این مجموع که آن جا به او آن جور گفته، آن جا به او آن جور گفته روی هم رفته‌اش قرینه می‌شود که تعینیت در آن جا مراد نیست، تعینیت در آن جا مراد نیست پس این دو تا می‌شود دو تا واجب تخییری. یک عدلش را به آن فرموده، یک عدلش را به آن فرموده. چون درست بود دیگه، اشکالی ندارد. او هم همین را انجام بدهد وظیفه‌اش را انجام داده. آن یکی هم که آن را انجام بدهد وظیفه‌اش را انجام داده. که در این مواردی که دو تا امر که هر کدام ظهور دارد در وجوب نفسی تعیینی وقتی القاء می‌شود باتوجه به هر دو از وجوب دست بر نمی‌داریم، از نفسی بودن دست بر نمی‌داریم، از چی دست بر می‌داریم؟ از تعیینیت دست بر می‌داریم. عرف این کار را می‌کند. وفق بنا، می‌گوید نه آن‌ها تخییری بوده یک عدلش را به او گفته، یک عدلش را به این گفته. به این جمع می‌کند، این تصرف فیهما است. گاهی تصرف در احدهما می‌کند مثل کجا؟ مثل همین جا؛ باب امارات و اصول. در باب امارات و اصول تصرف می‌کند یعنی این جوری جمع می‌کند می‌گوید وقتی که اماره هست دیگه موضوع اصل نیست. دیگه شک نداریم علم داریم. پس این جوری جمع می‌کند.

حالا این جا بحمدالله تبارک و تعالی خودشان تعلیلی فرمودند که دیگه حالا ما نخواهیم وجه بسازیم. ایشان فرموده که:

فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها (يعني تقديم الامارات) عليها (على الاصول) بعد ملاحظتهما، حيث (حالا چرا لایتحیر) لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً؛...

چون از تقدیم امارات بر اصول محذور تخصیص اصلاً لازم نمی‌آید. چون با آن موضوع آن منتفی است تعبداً یا

بخلاف العكس...

اما عرف می‌بیند اگر بخواهد بگوید اصول مقدم است بر امارات آن جا محذور لازم می‌آید.

فایده یلزم منه محذور التخصیص بلا وجهٍ أو بوجهٍ دائر،...

لازم می‌آید یا تخصیص بلاوجه یعنی بدون این که وجهی باشد، اخص مطلقاً باشد، بدون این که حجیتی داشته باشد، بدون این که... همین جور بگوید بلکه این بر آن مقدم است. تخصیص بلاوجه است. یا اگر بخواهی وجه‌دارش بکنی می‌شود چی؟ دور لازم می‌آید. چرا؟ برای این که اگر امارات و اصول را... اصول که موضوع امارات را از بین نمی‌برد که. اماره را می‌شود گفت تو علم داری، آگاهی اما اصول که موضوع امارات را از بین نمی‌برد که. خوب حالا که می‌خواهد مقدم بشود این نیاز دارد بر این که در کنار با وجود اماره حجیت داشته باشد و الا تخصیص به لاوجه خواهد شد. باید معتبر باشد تا به لاوجه نشود. پس اصول باید چی باشد؟ باید معتبر باشد در کنار هم. بخواهد اصول معتبر باشد توقف دارد بر چی؟ اماره معتبر نباشد. اماره می‌خواهید معتبر نباشد توقف دارد بر این که معتبر باشد و آن را تخصیص بزند و مقدم باشد بر آن و الا چرا معتبر است.

بنابراین بوجهٍ دائر می‌شود. این است که ایشان می‌فرماید عرف فوراً برق‌آسا توی ذهنش چنین برهانی می‌آید، چنین دلیلی می‌آید؟ این که نمی‌شود پس بنابراین... آن که اگر بر این مقدم باشد مسأله‌ای ندارد که اما این را بر آن مقدم بخواهیم بداریم چنین مسأله‌ای دارد. پس لایتحیر می‌فهم که بلکه آن بر این مقدم است. خوب این ...

حالا این بیان درسته یا درست نیست؟ اشکال دارد، ندارد؟ من این‌ها را فعلاً کار ندارم حالا این‌ها بحث‌های طولی خودش دارد. آن آخر استصحاب هم بحث هست، مرحوم شیخنا الاستاد آقای حائری قدس سره این جا مطالبی داشتند توی بحث. حالا این‌ها اگر رسیدیم حالا بعداً یا به باب استصحاب آن جا ان شاء الله باید محاسبه بکنیم.

این فرمایش آقای آخوند. پس راه آقای آخوند در این جا چیه؟ جمع عرفی است. این جمع عرفی در قبال اظهر و ظاهر است. در قبال نص و ظاهر است. در قبال خاص و عام است، در قبال مطلق و مقید است. امر آخر، در قبال امر جمع بین عنوان اولی و ثانوی است. غیر این‌ها، چون آن‌ها را بعد می‌گویند، آن‌ها را قبل گفته این خودش یک چیزی برای خودش هست. این هم راهی است که آقای آخوند فرموده و می‌فرماید از این ممکن است باشد.

راه ششم:

راه ششم انصراف ادله اصول است عن صورة وجود الامارة. گفته می‌شود انصراف دارد. وقتی می‌گویند «اذا شككت لانتقض اليقين بالشك» یعنی انصراف دارد، یعنی وقتی که نه علم داری، قطع نداری، خودت یقین نداری، یک آدم معتبری، چیزی هم به تو نگفته. انصراف وجهش گاهی چیه؟ گاهی یک عادت عرفی است یا یک استبعاد فراوان عرفی است که این جا را نمی‌خواهد بگوید مگر تصویر بکند. گاهی عرف یک چیزی را خیلی مستبعد می‌شمارد خصوصاً بعد از این که علاوه بر استبعاد عرفی که دارد خودش از شارع هم شنیده خبر واحد را حجت کرده، از آن طرف هم خبر واحد حجت شده، از آن طرف هم معمولاً اصول پوشش می‌دهد معمول موارد خبر واحد را، با آن لسان‌هایی که گفته؛ «لیس لأحد التشكيك في ما يرويه ثقاتنا»، «ما ادّيا عنّي فعنّي يؤدیان»، «خذ معالم دينك فإنّهما اصدقتان المعونان» مثلاً امثال این چیزها. این چیزها را از شارع شنیده. خب یا در قرآن شریف آن مطالب را شنیده «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» که فاسق را به... حالا مفهوم هم ولو نداشته باشد ولی انگشت روی این گذاشته. خب اگر مطلق خبر بود که باید یک مفهومکی این جا داشته باشد، یک چیز... به قول آقای خوبی اصل مفهوم داشتن اوصاف، اصلش، نه آن مفهوم دائر؟؟؟ الاصول این که بالاخره فرق می‌کند یک فرقی هست. نه این که بخواهیم بگوییم که سنخ حکم بالمره از جایی که وصل نیست برداشته شده که آن مفهوم دارج است ولی این که بالاخره این جور هم نیست که این دخالت نداشته

باشد بالمره، یک چنین مفهومی دارد. خب عرف که ذهنش مغروس به این امور متخذه از شرع است من ناحیه، از آن طرف خودش هم مستبعد می شود روی حکم، بابا خبر ثقه است دیگه، آن جا دیگه شک و تردید و اهمال و اینها معنا ندارد و این که در ابناء خودشان، در بین خودشان هم این جور نیست با این که آنها هم اصول عملیه دارند توی عقلاء اما موارد امارات معتبره؟؟؟ این جا اصول عملیه را جاری نمی دانند.

خب موالی و عبید، کارفرماها و کاربرها آنها بله اگر هیچی به او نرسیده باشد کارفرما این حرف را زد خب برائت دارد. توی عقلاء هم می گوید که اینها تقصیری ندارند. اما اگر بگویند یک آدم ثقه ای است، معتمدی آمد گفت کارفرما این جوری گفته آن جا بگویند دیگه نه، آن عقلاء قبول نمی کنند و هکذا. این مجموعه ها باعث می شود که ادله اصول انصراف داشته باشد از موارد وجود امارات. انصراف دارد، نمی گیرد. ولو این که از نظر لغت شما بگو آن صادق است، عدم العلم است، آن جا هم که اماره هست باز عدم العلم هست. یا شک وجدانی به آن معنای تساوی الطرفین حالا نه، گاهی به معنای تساوی الطرفینش هم هست. ولی خیلی وقتها هم نه، اما به معنای این که علم ندارد که گفتیم این شک کنایه باشد از این که علم ندارد، این هست اما انصراف دارد. انصراف معنایش این است که به حسب لغت آن واژه صادق است اما به تناسب حکم و موضوع گفته می شود متکلم این حصه اش را مقصودش هست، نه تمام الحصة. این هم بیانی است، بیان متینی است این بیان که با توجه به این خصوصیات می شود گفت انصراف دارد.

بیان هفتم:

بیان هفتم سیره عقلائیه است. این سیره عقلائیه به دو نحو قابل تقریر و تبیین است؛ یکی این که امارات حجیتش تأسیسی نیست، امضایی است. و این از ناحیه امضایی. اصول هم باید گفت در واقع هم چنین است. مثلاً برائت شهید صدر ولو این که عقلی قبول ندارد اما می گویند برائت عقلایی وجود دارد. عقلاء اگر دلیل پیدا نکردند برائت جاری می کنند. ذهن عقلایی این جوری است ولی عقل لایحکم بذلک، بلکه یحکم بحق

الطاعة. خب حالا این بیان اول این است که خب دلیل حجیت امارات چی شد؟ تأسیسی نشد، امضایی شد. امضایی شد یعنی چی؟ یعنی ما فی الخارج، ما فی السیره العقلائیه همین دارد امضاء می‌شود. اگر این ضیق است، همان ضیق دارد امضاء می‌شود. اگر توسعه دارد همان موسّع دارد امضاء می‌شود. همان که فی الواقع است. خب ما در سیره عقلائی می‌بینیم امارات توسعه دارد یعنی حتی جایی که اصول هست یتبع العقلاء امارات را. شارع هم دارد همین را امضاء می‌کند. همین جا، همین را امضاء کرده در حقیقت، هم در آن طرفش هم آن هست، در اصولش هم همان را امضاء کرده. پس ما وقتی به عالم خارج نظر می‌کنیم، به آن سیره عقلائیه دارجه نظر می‌کنیم اصلاً می‌بینیم اصول ضیق است و امارات موسّع است. امارات را عمل می‌کنند حتی جاهایی که شک وجدانی به آن معنای فلسفی‌اش دارد. عمل می‌کنند به امارات. و اصول را وقتی عمل می‌کنند که اماره‌ای نباشد. همین سیره‌ای که دارج بوده بین مردم شارع ردع نکرده گفته کار خوبی است. از روزی که پیامبر(ص) مبعوث شدند و فرمایش فرمودند و بعد خلفای معصوم‌شان صلوات الله علیهم اجمعین فرمودند همین بوده، گفتند که بله وقتی از آدم ثقه‌ای می‌شنوند سراغ اذا شک داری و برائت جاری بکن و استصحاب بکن نمی‌روند.

سؤال: ما اصل عقلایی داریم که در موارد اماره قابل ... مورد داشته باشد جایی که اماره هست. اصل عقلایی باشد. یک اصل عقلایی باشد که در مورد اماره هم متصور باشد. یعنی جای اجرا داشته باشد پیش عقلاء که بعد بگوییم با این که اصل هست، اماره هم هست به اماره عمل می‌کنیم؟

جواب: خب نمی‌داند علم صد درصد ندارد.

سؤال: خب اصل عقلایی چیه مثلاً؟

جواب: اصل عقلایی این است که به آن اماره عمل می‌کند. یعنی به قول ثقه عمل می‌کند. وقتی که از زراره شنید یا آن زمان‌های پیامبر(ص) از یک آدم ثقه‌ای شنید که

پیغمبر فرموده فلان چیز واجب است دیگه نمی‌آید بگوید من که نمی‌دانم استصحاب بکن. من که نمی‌دانم برائت جاری می‌کنم، نه. پس همین کاری که می‌کردند بدون این که پیامبر تعلیم‌شان داده باشد این کار را بکنید ولی ردع نکرده. به صرافت نفس‌شان این کار را می‌کردند. این که می‌گوییم تأسیسی نیست امضایی است یعنی همین. به ظواهر عمل می‌کردند بدون این که پیامبر بگوید به ظواهر عمل کنید. نه، خودش دارد این جور حرف می‌زند، مردم هم این جور حرف می‌زنند به ظواهر دارد عمل می‌کنند، ردع نمی‌کند. دارند به خبر ثقه عمل می‌کنند ردع نکرده. توی دین‌شان هم دارند به خبر ثقه عمل می‌کنند ردع نکرده. چون اصلاً مردم در دریافت و این که با پیغمبر چه جور باید تعامل بکنند و این‌ها... همان روش عقلایی خودش را دنبال می‌کنند. این‌ها ما توی مدرسه می‌آییم خراب می‌شویم. و الا توی مدرسه نیاییم این حرف‌ها را به ما نزنند که ... همان جور که به کارهای عادی‌مان داریم عمل می‌کنیم همان جور. الان مردم و مراجع چه کار می‌کنند؟ تا این حرف‌ها به گوش‌شان نخورده، نیاید این حرف‌ها به گوش‌شان بخورد همان چیز عادی‌شان است. یا خودشان می‌روند می‌پرسند یا یک آدم ثقه‌ای هست می‌پرسد می‌آید می‌گوید این گفته می‌گوید باشد. پس این امضایی است یعنی این. خب اگر ما این را گفتیم پس بنابراین آن چه که در ممضات است یعنی آن سیره محققه خارجیه این است وقتی این شد همین امضاء شده. در مورد امارات به نحو توسعه فراگیر است، در مورد وجود اصول و در مورد اصول سیره‌ای مضیقه‌ای که اماره نباشد. و این هم در کلمات بعضی از بزرگان اهل فن از همین راه با تقریبی که حالا عرض کردیم آمده. اصلش در کلمات بزرگان هست.

و اما بیان دوم این سیره:

بیان دوم این سیره این است که یک قضاوت ارتکازی به نحو قضیه شرطیه در اذهان وجود دارد که اگر کسی اماره را حجت کرد این دیگه لاینبغی که اصل را در آن جا جاری بکند. اماره یک شأنی دارد که لاینبغی. و اصل مال کجاست، مال آن جاست. آن بیان قبلی این بود که آن ما یعملون به فی الخارج و آن چیزی که از آن‌ها به منصف

ظهور در عمل‌شان می‌رسد این است. آن بیان قبلی این بود. این بیان بعدی این چیه، این لازم نیست ما نگاه کنیم توی عمل‌شان هم حالا این است. با غض از آن. این است که این ذهنیت وجود دارد، این قضاوت و امر ارتکازی وجود دارد که هر کسی ولو بیاید یک اماره‌ای حجت کند که ما نداریم، ولو اماره‌ای را حجت کند که پیش ما نیست. آن عمل فقط منحصر می‌شد به اماراتی که خودشان دارند. عمل ماوراء آن که نیست. اما بیان این است که اماره اگر کسی حجت کرد این دیگه مقدم بر اصول است که مال حال شک و نادانی و جهالت است. اگر هر که ... بنابراین این بیان دوم توسعه می‌دهد که حتی ما اگر اماراتی داشته باشیم که فقط حجت شرعی است، نه عقلایی، تأسیسی است نه امضایی، پرش آن جا را هم می‌گیرد. آن بیان قبلی فقط می‌شد مال امارات امضاییه و ادعای این که همه امارات امضایی است. اگر بخواهد همه را پوشش بدهد. خب یک کسی ممکن است یک اماره‌ای پیدا کند بگوید این معلوم نیست شاید این تأسیسی باشد. یک چیز جدیدی که شارع حجت کرده. مثل بینّه در یک جاهایی. بینّه معلوم نیست عقلایی باشد، عقلاء به آن خبر ثقه عمل می‌کنند دیگه ضم یکی به یکی دیگه کضمّ به لوجه است برای این که هر کدامش حجت است. مجموع من حیث المجموع گفتن. اما اگر شارع آمده گفته نه خبر ثقه حجت نیست، خبر عادل هم حجت نیست مثل فتوای مرحوم امام، بینّه توی موضوعات می‌خواهد، خب این تأسیسی می‌شود. آقای خویی قدس سره که می‌گوید خبر ثقه در موضوعات هم حجت است به خاطر این که این بینّه را مایبّین الشیء معنا می‌کند نه بینّه اصطلاحی. این که سیره عقلاء این است که به خبر ثقه عمل بکن و شارع از آن ردع نکرده. الان آنهایی که می‌گویند نه بینّه در لسان شارع حقیقت شرعیه پیدا کرده. معنایش ما یبّین الشیء نیست، یک ما یبّین خاصی است که عدلان باشند. خب این به خدمت شما عرض شود که این هم یک تقریر دوم است که یک چنین ذهنیتی در ذهن‌ها وجود دارد شارع...

سؤال:؟؟؟

جواب: من السماء الى الارض و من الارض الى السماء تفاوت دارد.

سؤال:؟؟؟

جواب: نه انصراف معنایش این نیست که این حجت است. انصراف یک وجوهی است که باعث می شود اصلاً لفظ شارع بیش از این فهمیده نمی شود. اما اعتماد بر آن امور نمی کنیم به عنوان حجت. یک تناسباتی، یک چیزهایی باعث می شود که از لفظ شارع بیش از این فهمیده نمی شود. آن جا پس باید شارع لفظی داشته باشد، حرفی زده باشد، آن لفظ در اثر این جور چیزهایی که توی ذهن مردم هست ظهور بیش از این پیدا نمی کند. نه حجت داریم، نه آن چیزها حجت است. این مال باب انصراف است. این جا مطلب یک امر آخری است. یک مطلب این است که اصلاً ما ادله لفظیه نداریم اگر هم داریم ارشاد به آن هست. خب در بیان اول می گوید خب مگر بیان نیست سیره را حجت بکنند خب ما فی الخارج بیش از این نیست، این جور است، همین را پس حجت کرده. بیان دومش این است که ما فی الخارجش کار نداریم می گوئیم این قضاوت ذهنی وجود دارد، این ارتکاز ذهنی وجود دارد حتی راجع به آن جاهایی که تأسیس باشد. می گوید اگر کسی این توی ذهنش بود بنابراین شارع این را هم که ردع نکرده پس بنابراین همین حجت است. این هم به خدمت شما عرض شود بیان هفتم است که سیره عقلایی است. هشت و نه و ده می ماند برای فردا ان شاء الله که روز آخر بحث است.

جلسه ۱۷ - ۱۳۹۴/۰۷/۱۹

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در ادله و وجوهی بود که به مقتضای آن ادله و وجوه امارات مقدم بر اصول بود. رسیدیم به وجه هشتم.

وجه هشتم سیره متشرعه هست به دو بیان؛ یکی از راه سیره متشرعه منقوله. به این که اگر مراجعه بفرمایید به عباراتی که فقهاء و بزرگان و اصولیون در بحث حجیت خبر واحد بیان کردند؛ عده شیخ طوسی و معالم و این کتب که نقل می کنند مطالب را از این ها استفاده می شود که این ها نقل می کنند که سیره بر این بوده که وقتی خبر واحدی، اماره معتبری خوانده می شد تسلیم می شدند و قبول می کردند دیگه نمی گفتند نه نمی دانیم، برائت باید جاری بکنیم و بعد به اصول مراجعه بکنند. همان دلیلی که... همان سیره ای که اثبات می کند حجیت امارات را، همان سیره منقول اثبات می کند تقدیمش را و این که با وجود امارات دیگه سراغ اصول نمی رفتند. متشرعه در زمان ائمه علیهم السلام و بعد به حسب این نقل دیدن شان، دأب شان، سیره شان بر این بود که بعد از شنیدن اخبار از ثقات ولو علم پیدا نمی کردند، ولو علم صد درصد پیدا نمی کردند که شما بخواهید بگویید به واسطه علم شان دست از اصول برمی داشتند. نه، علیرغم این که علم حاصل نمی شد برای آن ها اما به خاطر این که این اماره بود، این خبر بود و امثال این ها دیگه سراغ برائت؛ چه شرعی اش، چه عقلی اش نمی رفتند. یا اگر به واسطه اماره می فهمیدند که این امثال شده این تکلیف دیگه نمی گفتند تکلیف یقینی برائت یقینی می خواهد، اشتغال را اجرا کنند، دور و بر احتیاط بروند. نه، همین که به واسطه اماره متوجه می شدند که این چنین است دیگه دست از اشتغال برمی داشتند. خب یک خبر واحدی آمده خبر ثقه که در موارد قاعده تجاوز، قاعده فارغ، خب نماز که یقینی است که لازم است خواندنش، این خبری که دارد می آید می گوید

وقتی شک کردی بنا بگذار که ان شاءالله گفتی این برخلاف قاعده اشتغال است، برخلاف قاعده احتیاط است، برخلاف استصحاب عدم اتیان است اما در عین حال دیگه در این موارد نه، سیره متشرعه بر این نبوده که قاعده اشتغال را جاری بکنند یا در آن مواردی که شک در تکلیف هست و علم به تکلیف ندارند برائت جاری بکنند.

پس نفس این سیره‌ای که دلالت می‌کند بر حجیت اماره همان هم دلالت می‌کند همان بر تقدیمش و این که این‌ها این کار را می‌کردند. دیگه حالا همان توضیحاتی که در آن داده می‌شود داده می‌شود اگر کسی در این سیره آن جا اشکال می‌کند قهراً این جا هم باید اشکال بکند.

سؤال: ???

جواب: همین امارات است. این خبرهای واحدی که الان در کتب روایی ما هست این‌ها هم همین‌ها دست اصحاب بوده.

سؤال: قرائنی که ما نمی‌دانستیم...

جواب: این که همه این‌ها قرائنی داشته و برای ما این ثقات نقل نکردند این خیلی... حالا ممکن است یک تک و توک مواردی باشد اما این که قرائنی بوده که معانی دیگری برای این الفاظ و مطالب دیگری از آن فهمیده می‌شده آن‌ها برای ما نقل نشده باشد این‌ها یک احتمالات نیشقولی غیرمعتنابه عقلایی است. ظاهر این است که این‌ها ثقات و علماء هستند و جیلاً بعد جیل هر چی دست‌شان بوده برای آیندگان نقل کردند.

سؤال: ببخشید حاج آقا این وجه حجیت را بیان می‌کند ولی وجه تقدیم را که بیان نمی‌کند.

جواب: سیره متشرعه بر تقدیم است. ما وجه نمی‌خواهیم.

سؤال: مگر ما ??? وجه نمی‌خواستیم بگوییم چرا اماره را بر اصول مقدم می‌کند.

جواب: چرا این که فقیه چرا این کار را می‌کند اعم از این که ...

سؤال:؟؟؟

جواب: اعم از این که تحلیلش را بداند مثل این که بگوید حکومت است، یا ورود است یا فلان. یا نه می گوید من می دانم وظیفه ام این است. فقیه می داند وظیفه اش این است...

سؤال: وجه اول مثلاً حکومت و ورود؟؟؟

جواب: این ها هم وجه است، آن ها هم وجه است. منتها آن ها وجه های ثبوتی است این ها وجه های اثباتی است.

سؤال: این که علماء تعارض می انداختند بعضی هایشان بین اصل و اماره این اشکال به این سیره نیست.

جواب: بله؟

سؤال: قدما فرمودید تعارض می دیدند بین امارات و اصول بعضاً.

جواب: بعضی از اصول. بعضی از موارد این چنینی هست، نه در تمام موارد. مثلاً استصحاب شاید استصحاب را اماره می دانستند. لذا آن که این چنین کرده اماره می دانسته. از این جهت معارض را می آورد.

خب این هم این بیان اول.

بیان دوم در همین سیره متشرعه، سیره متشرعه محصله است. یعنی ما اگر خودمان به بعضی از قرائن و خصوصیات توجه کنیم جزم پیدا می کنیم که متشرعه زمان ائمه علیهم السلام و هکذا بعد دیدن شان بر این نبوده که اصول را مقدم بدانند بلکه عکس بوده. چرا؟ برای خاطر این که اگر دیدن بر آن طرف بود یکی از راه های شناخت سیره همان طور که شهید صدر در بحث بنای عقلاء و سیره عقلائیه بیان فرموده که سیره متشرعه را هم بعد فرموده بر همین موازین است، راه استکشاف سیره چیه؟ زمان ما کجا، آن زمان کجا. از کجا می توانیم بفهمیم که سیره بر چی بوده. خب یک راه هایی دارد. یکی از راه های این است که اگر این سیره این چنین نبود یک لازمه ای داشته

که آن لازمه ماندگار بود حتماً. و بما این که آن را نداریم می فهمیم پس این جور نبوده که این سیره نباشد بلکه این سیره بوده. خب شما ببینید اگر بنا باشد اصول بر امارات مقدم بشود اصلاً نظام فقه می شود یک چیز دیگه. این فقهی که الان ید به ید خب فتاوا مختلف هست ولی منهج روشن است که همه براساس امارات است. خب اگر بنا بود که این اماره مقدم نشود مثلاً اصول مقدم بشود خب خیلی از این واجبات باید التماس دعا بشود. چون دلیل قاطع قطعاً وجود ندارد در آن، و نداشته، می دانیم نداشته. خیلی از این محرمات باید التماس دعا بشود. بسیاری از این احکام که مسلم است این ها وجود داشته حالا با اختلاف فتاوی که کم و زیاد در آن وجود دارد اما اصلش این که این چینی است. این شاکله نماز، این شاکله روزه، این شاکله زکات، این شاکله حج، همه این ها باید به هم بخورد. این دلیل است بر این که خود این ها را که ما نگاه می کنیم اگر این سیره بر این نبود، چون این فتاوا که در کتب مندرج است و اعمال سیره متشرعه بر اساس همین حدس زده می شود بوده، براساس همین ها بوده. اگر این جوری نبود این لبان، در تاریخ باقی می ماند، یک منهج دیگری درست می شد، یک روش دیگری درست می شد و این باید باقی می ماند چون یک ظاهر عجیبی است برخلاف تمام این روایات و برخلاف اکثر این نصوص و این ها. و اگر منهج آن بود این لبان و ظهر و می ماند.

بنابراین از مجموع این امور، و چیزهای دیگه، و راه های دیگه که در آن جا ذکر شده و باید تطبیق بکنید بر مورد انسان می تواند ادعای جزم بکند بر این که سیره نبوده بر این که اصول را بر امارات مقدم بدارد و سیره بر این نبوده باز، بر این که تعارض بیندازند و بگویند تساقط می کند یا اعمال مرجحات بین این ها بکند. چون هر دوی این ها لازمه اش یک امری است که اگر آن بود لبان و ظهر. باقی می ماند توی کل فقه. مورد مورد، یک مورد دو مورد و این ها ممکن است باقی نماند چون این ها خیلی به آن ... ولی کل فقه که این جوری نیست. زندگی بشر این طور است. در ابواب مختلف؛ در باب ارث، در باب وصیت در باب نکاح، در باب طلاق، احوال شخصیه، در باب نماز، روزه،

حج، این‌هایی که خیلی مورد ابتلاء هست اصلاً یک چیز دیگه می‌شد. این نشان می‌دهد که جزم پیدا نکنیم؛ بر این نبوده. البته این بیان خب همه خصوصیات را برای ما روشن نمی‌کند، فی الجمله روشن می‌کند مقدم بودن امارات بر اصول را. حالا به جمیع خصوصیات همه جا و هر جور باشد در همه اشکالش نه، این دلیل سربسته و مجملی است این بیان ولی برای ما روشن می‌کند که پس به نحو اجمال می‌فهمیم که مقدم هستند.

خب پس بنابراین با سیره هم می‌شود و این هر کدام از این دو تا يعاضد آن دیگری را. مثلاً شما وقتی آن سیره متشرعه را دارید تحصیل می‌کنید آن منقول هم این را تعضید می‌کند، کمک می‌کند که آره ما اشتباه نمی‌کنیم در این احرازی که داریم نسبت به سیره می‌کنیم. کلمات علماء هم که دارند نقل می‌کنند این را تعضید می‌کند و تأیید می‌کند که همین جور بوده. این چیزی که خودمان حدس می‌زنیم با کلمات آن‌ها هم تأیید می‌شود.

راه نهم که شبیه همین راه است آن اجمال است. این سیره متشرعه بود یعنی عمل‌شان. راه نهم اجماع است. حالا این هم، هم به نحو منقول، هم به نحو محصل.

خب ما همه کلمات فقهاء که تا حالا به دستمان رسیده از شیخ مفید، از قبل آن‌ها ابن‌عقیل، از قبلش ابن‌جنید، و مثل والد صدوق که این‌ها همه معاصرین ائمه علیهم السلام بودند خیلی‌هایشان، یا قریب العصر بودند. و هم چنین این که دأب‌شان بر این بوده که تحفظ کنند بر این امارات، این اخبار را تدوین کنند، بنویسند، نقل کنند، رجالش را مورد بررسی و اعتبار قرار بدهند که ثقه است، نیست، بر این‌ها اهتمام می‌ورزیدند. همه این‌ها را که ما نگاه کنیم می‌بینیم بله جزم پیدا می‌کنیم. کلمات شیخ طوسی را وقتی نگاه می‌کنیم که از اساتیدش نقل می‌کند می‌گوید این‌ها این جور بودند جزم پیدا می‌کنیم که فقهای اسلام، علمای اسلام این‌ها همین طور جیلاً بعد جیل، تا عصر ائمه علیهم السلام بر این نبوده که اصول را بر امارات مقدم بدانند. وقتی روایت باشد، حدیث باشد، ظاهر قرآن باشد نمی‌روند سراغ اصول. این توی استدلال‌شان

روشن است، از فتاوی‌شان روشن است. همان‌هایی که فقه استدلالی نوشتند و استدلال‌ها را نقل می‌کنند، هم خود فتاوا را وقتی ما نگاه می‌کنیم می‌بینیم که اگر آن کار را می‌خواستند بکنند این فتواها یک جور دیگه می‌شد. این‌ها نشان می‌دهد که دأب علما هم بر چی بوده؟ بر تقدیم امارات بر اصول بوده فی الجمله. یک فی جمله‌ای که خیلی ابعادش هم روشن است نه دیگه فی الجمله خیلی تنگ و ضیق. یک جاهایی البته مثل استصحاب حالا ممکن است اجماعی ما نداریم این جا. ممکن است توجه به اجماع توی اعصاری نبوده یا آن‌ها هم که توجه داشتند ممکن است اماره می‌دانستند. اما نسبت به برائت مثلاً روشن است. نسبت به اصالة الاشتغال در مواردی که امثال علی ضوء یک اماره معتبری معلوم می‌شده که این دیگه اصالة الاشتغال جاری نمی‌کردند و احتیاط نمی‌کردند این‌ها روشن است. بنابراین اصل تقدیم امارات بر اصول به خصوص بعضی از آن‌ها، کسی که مراجعه به کلمات بکند این جا انصافاً قطع پیدا می‌کند. امرش از آن سیره هم آشکارتر است. چون در آن سیره باز ممکن است گفته بشود فتاوا مؤثر شده و گفته علما مؤثر شده یک قدری آن احرازش مشکل‌تر است. چون عوام و مردم تبعیت از علما دارند. این که ما ببینیم یک سیره‌ای حتماً مأخذش شارع است لا العماء، خب این معونه زائده دارد تا بشود این اثبات بشود. فلذا توی فقه دیدید خیلی جاها که به سیره استدلال می‌شود محققین و مدققین از فقهاء خیلی‌هایشان همین اشکال را دارند که ما این را احراز نمی‌توانیم بکنیم. مثلاً بر سیره استدلال می‌کنند بر حرمت حلق لحيه. خب این خیلی بزرگان اشکال کردند گفتند این دلالت نمی‌کند. چرا؟ برای این که معمول فتاوا بر حرمت بوده مردم هم خب طبق فتاوی‌ فقهاء این ارتکاز را پیدا کردند، این سیره را پیدا کردند ما چه می‌دانیم این مأخوذ از شارع هست. شاید از فتاوا باشد.

سؤال: استاد منظورتان از سیره مگر سیره عملی فقهاء نبود؟

جواب: نه سیره متشرعه بود. همه قاطی.

سؤال: اماره و اصل...

جواب: یعنی سیره متشرعه قاطی علماء و غیر علماء همه با هم. اما در این جا اجماع مال فقهاء است، مال علماء است. این‌ها که اهل استدلال به احادیث هستند، اهل تدوین متون فقهی هستند. این‌ها ما می‌بینیم در تمام اعصار بر این بوده. فلذا شما اگر به کلمات هم نگاه کنید در همین بحث یک جمله‌ای آقایان دارند می‌گویند لا اشکال فی تقدیم الاماره، إنّما الکلام در این است که وجهش چیه. یعنی همه کأنّ برای‌شان مسلم است این مطلب. دنبال وجه می‌گردند که وجهش حکومت است، وجهش ورود است، وجهش تخصیص است، وجهش تخصص است. چون این‌ها آثاری دارد در جاهای مختلف وجه پیدا کردندش.

سؤال: حاج آقا سیره متشرعه بی‌نیاز از اجماع نمی‌شود یعنی اجماع ...

جواب: از هر کدام از این‌ها درست بشود از دیگری بی‌نیاز می‌شویم.

سؤال: یعنی چون در آن نهفته است دیگه؟؟؟

جواب: نه نه، این اجماع فقهاء است. چون عرض کردم سیره متشرعه کسی ممکن است در صغرایش بگوید من برایم ثابت نمی‌شود. ممکن است این در اثر فتاوا بوده. یا راه ندارم به آن. راه نداریم برای این که کشف کنیم سیره معاصرین ائمه علیهم السلام چه جور بوده. خب اگر کسی در آن جا اشکال صغروی داشت که نمی‌توانم کشف کنم این دیگه اجماع این‌ها برای این است که یتعاضد بعضی‌ها... یا اگر کسی در قبلی داشت آن بعدی... و فهرست آن چه که اذهان روشن باشد که چه وجوهی در این مقام اقامه می‌شود و یا اقامه شده است برای تقدیم امارات بر اصول. این وجوه در انظار اهل تحقیق باید باشد.

سؤال: این‌ها وجه نیستند. شما فرمودید لا اشکال فی؟؟؟ حالا وجهش چیه این‌ها که وجه نیست.

جواب: من واقعاً گاهی می‌گویم که آدم باید یقه خودش را باید پاره کند. بعضی کلمات آدم واقعاً می‌خواهد یقه خودش را پاره کند. یعنی چی؟ من نمی‌فهمم شما چی

می‌گویید. وجه نیست یعنی چی؟ این وجه نیست که اجماع علماء بر این داریم پس بنابراین ما می‌فهمیم ...

سؤال: چرا این جوری شده. حالا اجماع علماء ...

جواب: چرا را چه کار دارید. خب چراى آن را بخواهید آن وجه‌های قبلی است. اگر نه، چراى آن را نمی‌خواهید ولی می‌خواهید ببینید آیا توی فقه باید چه کار کنیم. این دلیل نیست که توی فقه می‌خواهید چه کار کنید. چرا مردم به خبر واحد عمل می‌کنند؟ چرا اجماع داریم؟ خب اجماع داریم. اجماع کاشف است از این که معصوم این جوری فرموده.

سؤال: ایراد؟؟؟ چرایی نیست آن که نباید به عنوان وجه بگوییم.

جواب: شما این چرا را بد معنا می‌کنید. چرا را فقط معنا می‌کنید به چی؟ یعنی تحلیلش چیه. یعنی سبب چیه. این چرا که ما می‌گوییم، نه مقصود اعم است. هم اثباتی است هم ثبوتی است. یعنی اگر ثبوتی را فهمیدیم خیلی خب، نفهمیدیم باز دلیل داریم بر این که بالاخره نقشه راه فقیه در فقه چیه؟ تقدیم امارات بر اصول است. چرا؟ چون اجماع بر آن است.

سؤال: استاد خود اخبار را نمی‌توانیم مستند قرار بدهیم. اخباری که اصلاً دستور به حجیت خبر واحد و امثال ذلک دادند همه‌شان توی مواردی هستند که اصول هم مجرا داشتند.

جواب: ان شاءالله آن برهان.

پس بنابراین بیان این است که ما اجماع داریم بر تقدیم امارات بر اصول. و معلوم می‌شود این اخذوا عن الشارع. شارع فرموده بابا تا جایی که امارات هست به اصول عمل نکن. اگر از آن ادله قبل صرف‌نظر نکنیم خب هست این هم. حالا شما اگر ادله قبل را داشته باشید البته نوبت به این نمی‌رسد که؟؟؟ چون قاعده است. منهج عقلایی است،

منهج عرفی است. اما اگر کسی آن‌ها را اشکال داشت، آن‌ها را متوجه نشد به این می‌تواند. و الا اگر آن‌ها باشد این دیگه امر تعبدی خاصی نیست که شارع آمده باشد بیان کرده باشد. اگر واقعاً تخصص است دیگه شارع حقی این جا ندارد. یک امر جدید نمی‌خواهد بزند که. چون با وجود امارات اصلاً موضوع اصول منتفی است وجداناً. خب اگر این جوری باشد دیگه لازم نیست. بنابراین اگر آن‌ها را اشکال کرد کسی گفت نه این چنینی نیست در هر دو شک مأخوذ است، موضوع واقعاً از بین نمی‌رود خب گیر کرده، خب می‌گوییم حالا شما آن‌ها را اگر متوجه نمی‌شوی، گیر داری بیا این آخری را بگیر.

سؤال: وقتی فایده دارد که بالجمله ثابت است. وقتی بالجمله ثابت نمی‌کند تقدم امارات خب ما مثلاً توی یک اصلی؟؟؟ که شاید این جا جزو آن مواردی است که مثلاً مقدم نبود.

جواب: به خدمت شما عرض کردم این بالجمله و فی الجمله این قدر دائره‌اش ضیق نیست. مثلاً هشتاد، نود درصد معلوم می‌شود خب یک جاهایی هم مشکوک برای شما می‌ماند آن جاها اشکال ندارد آن جاها دیگه خودتان وقتی مجتهد هستید آن جا را حساب می‌کنید باید چه کار کنید. به قول مرحوم شیخ اعظم هیچ مفهومی نیست الا این که یک مصادیق مشکوک دارد حتی مفهوم ماء. که جزو ابدیه بدیهیات است همه می‌شناسند اما یک جاهایی هست که آدم نمی‌داند باز به این آب می‌گویند یا نه. مثل این سیل‌هایی که می‌آید خیلی غلیظ و خاک داخلش هست این را هم آب می‌گویند یا نمی‌گویند؟ گوسفند توی آن کشته شده، گاو کشته شده... خب اگر مضاف است خب همه‌اش نجس است. یک رودخانه دارد می‌آید همه نجس است. اگر بگوید آب است، خب این آب توی آن باشد. چند کر است این‌ها.

سؤال: حاج آقا یکی از پر موردترین اصول استصحاب است خیلی از موارد امارات هم استصحاب هست. آن وقت شما فرمودید توی استصحاب مثلاً ممکن است این‌ها اماره می‌دیدند یا توی آن جا تعارض کنند.

جواب: اگر حضرت تعالی مثل محقق خوبی باشید مثلاً که بگویید استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود مال موضوعات خارجی است، یا اصلاً در استنباط برای فقیه بما هو فقیه. مشکلی ندارد. باز می‌گویم این جور نیست که... کسی که فقیه متضلع باشد گیر نمی‌افتد مگر یک جاهای نادری، خب آن جاها هم می‌داند باید چه کار کند.

سؤال: فقط توی اصول /؟؟؟/

جواب: خب همین دیگه. همین جا هم اصول است.

سؤال: خب این یک راه روشن نکرد که چرا امارات بر استصحاب مقدم است. اجماع این است ...

جواب: این چرا را من جواب دادم شما باز تکرار می‌کنید. دوباره باید یک ...

سؤال: فی الجمله...

جواب: خب همین فی الجمله. پس برای همین فی الجمله خوبه. این راه‌ها که در همه‌اش سعه و ضیقش مانند هم دیگه نیست.

خب آخرین وجه را هم بگوییم قبل از این که ...

سؤال: باتوجه به وجود سابق این وجه، اجماع متهم به مدرکی بودن نمی‌شود. اجماع مدرکی نیست با توجه به وجوه سابق که بعضی‌ها تحلیل کردند به تخصیص و تخصص، حکومت و ورود.

جواب: ببینید توضیح دادم. عرض کردم اگر آن وجوه را کسی قبول کرد... اگر آن‌ها را قبول نکرد یا شک در آن داشت این اجماع به جوری است و این قطعیتش به نحوی است که باید کسی که شک است خودش را متهم بکند. چون نه یک نفر... واقعاً تحقق اجماع به همان نحوی که قبلاً عرض می‌کردیم در باب؟؟؟ اگر صغرای اجماع جایی مشخص باشد که واقعاً همه گفتند. صغرای اجماع مشخص باشد این جا وجود مدرک را محتمل‌المدرک مضر نیست. اگر اجماع قطعی و مسلم باشد. این همان مطلبی بود

که اصلش را از آیت‌الله زنجانی نقل کردم بارها که ایشان آن وقتی که ما خدمت ایشان فکر کنم زکات بود توی منزل. از ایشان آن موقع شنیدم که ایشان فرمود من این حرف را قبول ندارم که تا می‌گویند اجماع مدرکی است بگذار کنار. ولی وجهش را ایشان نفرمودند چرا. همین توی اثنای فقه فرمودند این قبول نیست که مدرکی است پس می‌رود کنار. حالا وجه‌هایی برای آن ساخته شد. بعداً مثل این که ایشان بعضی وجه‌ها را فرمودند، شنیدم توی درس‌های بعدی که نوشته‌هایش هست.

ما چه گفتیم؟ گفتیم یکی از وجه‌ها این است که روشن می‌کند که مدرک گاهی مضر نیست این هست که شما مهم‌ترین کاری که برای اجماع می‌کنید چیه؟ می‌گوید لابد یک مدرکی دست آقایان بوده یا مستقیماً از شارع شنیدند یا مدرکی بوده که لم یصل الینا. خب آیا اگر مدرکی بوده که لم یصل الینا، چون لم یصل الینا باعث این است که احتمال خطای‌شان را نمی‌دهیم. همین چون مدرکی گم شده و در دست ما نیست احتمال خطاء نفی می‌شود؟ و وجود مدرک باعث می‌شود که احتمال خطاء نفی نشود؟ این چه حرفی است که بگوییم... چون به دست ماها است، احتمال خطا نفی نمی‌شود. چون به دست ما نرسیده احتمال خطا نمی‌دهیم. نه این سرّش همان حساب احتمالات است. چه برسد، چه نرسد، اگر همه دارند یک روایتی را نگاه می‌کنند می‌گویند معنایش این است. همه وقتی دارند می‌گویند آدم احتمال خطا که همه دارند اشتباه می‌کنند. بله یک وقت یک امر عقلی است یک اموری است که این معقد است که ممکن است اجیال مختلفه اشتباه کنند، اما اموری که این چنینی نیست، حسی یا قریب به حس است، همه اشتباه کردند توی این، این به حسب حساب احتمالات احتمالش به حدی ضعیف است که انسان اطمینان برخلافش پیدا می‌کند ولو مدرکی باشد. مثلاً الان هم، همین امروز هم همین جور است. مثلاً شما نگاه کنید اگر آدم به حاشیه عروه نگاه کند می‌بیند که پنجاه تا از فحول این مسأله را حاشیه نزدند همان جور که عروه گفته قبول دارند. خب می‌داند این مطلب توی این کتاب‌ها هست ولی خیلی وقت‌ها آدم جزم پیدا می‌کند

احتیاجی نمی‌بیند که بروند مدرک را نگاه کند. می‌گوید همین است دیگه. آقای بروجردی دیده همین را گفته، آقای نائینی دیده همین طور گفته، آقا ضیاء همین طور گفته، آخوند خراسانی همین... حالا آخوند که حاشیه ندارد. خود سید همین جور گفته و این فحول ... امام همین جور گفته، آقای گلپایگانی همین جور. همین است که می‌شناسند این‌ها فقاهت‌شان مسلّم است، مذاق فقهی مستقیمی داشتند. همه این‌ها این جوری گفتند، حاشیه هم نزدند. آدم اطمینان پیدا می‌کند همین است. درس می‌خواهد بگوید حالا می‌خواهد ادله را بیاید بگوید یا بررسی کند خب بله. اما برای عمل شرع خیلی وقت‌ها همین جور است.

سؤال: اگر یک نفری مثلاً این احتمال را داد که آن فحول درست فهمیدند و مدرک را نگاه نکرد بعدی دوباره نگاه نکرد، بعدی دوباره نگاه نکرد. همه را نگاه نکرد نکرد آخر باید؟؟؟ خب با یک نفر که نمی‌شود. از کجا آن یک نفر اشتباه فهمیده باشد.

جواب: چی شد؟

سؤال: نفر اول مدرک را نگاه نکرد اعتماد کرد بر قبلی...

جواب: به کی؟ به یک نفر اعتماد کرد، اشتباه کرده. به یک نفر نمی‌شود اعتماد کرد. این اشتباه است.

سؤال: همین یکی به دیگری اعتماد کرد.

جواب: نه نمی‌شود. غلطه این. به یک نفر اعتماد کردن که نمی‌شود که حرف سر این است که اگر یک مطلبی صغرای اجماع در آن محقق شد یعنی همه اگر صد نفر عالم داریم صد تایشان دارند می‌گویند این جور است، صغرای اجماع محقق بشود. معمولاً صغرای اجماع محقق نیست خیلی جاها که ادعا می‌شود. اما اگر یک جایی صغرای اجماع محقق شد خب در این مورد این مطلب که حدسی نیست، این مطلب حسی است از آیه‌ای، از روایتی، از جوّ فقهی از یک چیزی معلوم شده. آن وقت تمام این‌ها اشتباه کردند. چندین بار عرض کردم مرحوم شیخنا الاستاد می‌فرمود آقای نائینی

ظاهراً می فرموده اگر شش نفر از فقهاء که نام می برد بر یک مسأله اتفاق داشته باشند من یقین می کنم حکم خدا همین است.

سؤال: ؟؟؟؟ آن هم یقین داشته که هیچ ؟؟؟ اتفاقی نمی کند.

جواب: خب آن دو تا شهیدان هستند خیلی جاها شهیدان با هم اتفاق دارند. شهید اول، شهید ثانی. محققان است، صاحب شرایع و محقق کرکی، صاحب شرایع و جامع المقاصد. و شیخ انصاری و میرزای شیرازی. اینها اگر در یک مسأله ای اتفاق داشتند... چرا؟ می گفته لعظمتهم از نظر ورع و تقوا. دو، از دقت و تزلزلشان در فقه. این شش نفر به جوری شناخته شدند که اگر اینها اتفاق کردند آدم احتمال عقلایی نمی دهد که اینها فتوای شان... ایشان این جوری می فرماید. حالا مثل بنده که کور باطن هستم ممکن است این جور نباشد که با شش تا ... من این را ادعا نمی کنم اگرچه خیلی مستبعد است ولی این جور نیست که به حجت برسد. و انسان اطمینان پیدا نکند. اما اگر یک دائره وسیعی، جیل بعد جیل همه صدر و ذیل و همه را نگاه می کند فلذا است که در فقه به قول آقای خوبی حدود پانصد تا مسأله هست که غیر از تسالم اصحاب دلیلی نداریم. و انسان اطمینان پیدا می کند که؟؟ هیچ روایتی ندارد، هیچ آیه ای ندارد ولی مورد تسالم اصحاب است.

خب آخرین دلیل هم برهان است. برهان همان است که این هم دارای بیاناتی است من البیانات همین است که مرحوم آخوند در متن کفایه فرمود. همان که ایشان منشأ توافق عرفی قرار داد، توفیق عرفی قرار داد. فرمود... که دیروز توضیح دادیم. فرمود که اگر ما بخواهیم ... اگر اماره را بر اصل مقدم بداریم محذری پیش نمی آید اما اگر اصل را بخواهیم مقدم بداریم یا لازم می آید تخصیص به لوجه یا تخصیص بوجه دائر. دور لازم می آید. خب این برهان است. به این هم عده ای استدلال کردند. حالا این را آقای آخوند منشأ قرار می دهد برای توفیق عرفی، ایشان می گوید حالا توفیق عرفی نباشد خودش برهان است دیگه. اگر این درست... البته یک پیش فرضی لازم دارد که ما باید آن را اضافه بکنیم تا این مطلب درست بشود و آن این است که ما قطع داریم این

امارات از طرف شارع فی الجملة حجت شده یعنی قطع داریم به حجیت امارات. این را از یک طرف می‌دانیم. از یک طرف هم می‌دانیم شارع تشریح دیگری هم به عنوان اصول دارد، برائت جعل کرده، احتیاط جعل کرده، تخییر جعل کرده، مثلاً این‌ها را. آن مسلّم است، این هم مسلّم است. این دو تا هم شاخ به شاخ هستند. خب بخواهد جعل کند فقط برای این که شاخ به شاخ بشوند، تعارض کنند تساقط کنند. همه موارد دیگه. خب این که معقول نیست. پس باید حتماً از آن مشرّع یکی از این‌ها بر دیگری مقدم باشد. یک وقت یک جایی موردی تعارض درست می‌شود آن حرفی نیست. اما اگر این همگانی است، همه موارد امارات یک اصلی از اصول وجود الا ما شذ، شاید این استثناء هم درست نباشد. خب پس اگر این جوری است آن را برای چی جعل کردی و این را برای چی جعل کردی. اگر بناست این‌ها شاخ به شاخ بشوند تعارض کنند و تساقط کنند. این معقول نیست این جا.

پس معلوم می‌شود آن مشرّع که هر دو را حجت می‌کند یکی بر دیگری مقدم است، آن مال جایی است که آن نباشد. حالا آن کدام است؟ اصول مال جایی است که اماره نباشد یا اماره مال جایی است که اصول نباشد. این جا برهان می‌آید نشان می‌دهد که بله... یا برهانش این است که ایشان فرموده که این البته محل کلام‌هایی است فرمایش آقای آخوند که آیا دور لازم می‌آید، نمی‌آید، چه جور می‌شود.

یا این که به بیانات دیگر باید ما برهان اقامه بکنیم بر این که آن بر این... امارات است که بر اصول مقدم است برهاناً. یکی از برهان‌های دیگر که غیر برهان آقای آخوند است که اشاره کنیم مسأله تعطیل احکام است. اگر بنا باشد ... یعنی همان تعطیل احکام یا تزییقی که در قاعده انسداد گفته می‌شود، در دلیل انسداد گفته می‌شود. چون اگر در این موارد بخواهد اصول مقدم بر امارات باشد خب لازم می‌آید که همه جاها اصول بخواهد مقدم باشد. برائت برائت برائت خب پس باید رخت ببندند واجبات و محرمات. و مسلمان‌ها بشوند در جایی که علم ندارند که قلیل است آن موارد علم‌شان بشوند به قول شیخ کالبهائم. هیچ تفویضی نداشته باشند. این که می‌دانیم نیست. اگر بخواهد

آن اصل احتیاط باشد همه جا به اماره عمل نشود اصل احتیاط باشد، آن هم یقین داریم یک حرج و یک عسری لازمه این است که معلوم است شارع این را نمی‌خواهد. منتهج شارع بر این نیست. پس این نشان می‌دهد که نمی‌تواند مبنا اصول باشد، چه اصول تریخی، چه اصول احتیاطی و تزییقی. که این بیان هم یک بیانی است شاید از جهاتی بهتر از آن باشد که در متن کفایه بیان شده است که همین بیانی است که در باب انسداد از آن استفاده می‌شود.

خب فتحصل مما ذکرنا که بالاخره برحسب وجوه ثبوتی که علت تقدیم را بیان می‌کند یا وجوه اثباتی که علت تقدیم در آن بیان نمی‌شود و لکن می‌فهمیم وجوب تقدیم را. ولو علتش را نداریم چیه. این در مقام داریم و بنابراین باید گفت امارات بر اصول مقدم هستند. حالا فی الجمله آن خصوصیاتش در هر عصری باید با دلیلش محاسبه بشود و آن جهاتش باید محاسبه بشود. آخرین عرضی که حالا این یک دقیقه حالا ولو وقت گذشته همین فقط اشاره می‌کنم. این همه حرف‌هایی که زدیم در باره اصول شرعیه بود. اما اصول عقلیه آیا آن‌ها هم بر امارات مقدم هستند یا امارات بر آن‌ها مقدم است؟ آن جا دیگه بحثش خیلی طولانی نیست چون حتماً و حتماً واضح است که اصول عقلیه موضوع‌شان جوری است که با وجود تشریحات شارع منتفی است موضوع آن‌ها و ورود دارد. بنابراین و حتی بر اصول... اصول شرعیه هم بر اصول عقلیه ورود دارد. اصول عقلیه جایی جاری می‌شود که نه اصل شرعی داشته باشید و نه امارات داشته باشیم. علی کلام در بعضی از موارد اصول شرعی و یا اماراتی که موافق است که این حالا توضیح و تفصیلی دارد که ان شاء الله خواهد آمد. فوارق و خصائص اصل عقلی و اصل شرعی آن جا ان شاء الله بیان خواهیم کرد. فی الجمله این جا اشاره کردیم ان شاء الله تفصیلش خواهد آمد. خب ان شاء الله که همه موفق باشند در این ماه مکرم و ادای وظیفه نسبت به سید الشهداء علیه اسلام و اولاد و اصحاب گرامی ایشان و ان شاء الله همه توفیق ترویج و تبلیغ داشته باشند ان شاء الله. درس‌ها هم ان شاء الله هفدهم محرم که نهم آبان می‌شود ان شاء الله شروع می‌شود. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۱۸ - ۱۳۹۴/۰۸/۰۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا اَبی القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

«السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَی الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ، عَلَیْكَ
مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ اَبَدًا مَا بَقِيَنا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا
لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَی الْحُسَيْنِ وَ عَلَی عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَی اَوْلَادِ الْحُسَيْنِ
وَ عَلَی اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَنفوز فوزاً عَظِيماً.

اللَّهُمَّ الْعَنِ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ اٰخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَی ذَلِكَ
اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَی
قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعاً

اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي شَفَاعَةَ الْحُسَيْنِ يَوْمَ الْوُرُودِ وَ ثَبَّتْ لَنَا قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَكَ مَعَ
الْحُسَيْنِ وَ اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ الَّذِيْنَ بَدَلُوا مَهْجَهُمْ دُونَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ»

گفتند یکی از فضیای محترم در تصادف به رحمت خدا رفتند. سوره فاتحه ای را نثار روح مطهر ایشان می کنیم با یک صلوات.

بحث ما در اصول عملیه هست و عرض شد قبل از ورود در مباحث اصلی اصول عملیه، چهارده مقدمه را مقدم می داریم تمهیداً و تبصرهً برای مباحث آتی، مضافاً به این که عده ای از خود این مباحث هم دارای اهمیت هست.

دو امر از آن چهارده امر مورد بحث قرار بحمدالله و تمام شد وارد بحث سوم و مورد سوم می شویم.

بحث سوم: تقسیم اصول عملیه به عقلیه و شرعیه، بیان خصائص و ویژگی‌های هر یک از این دو (۳:۱۱)

بحث سوم این مطلب هست که اصولیین تقسیم کردند اصول عملیه را به شرعیه و عقلیه و برای این دو خصائص و ممیزاتی ذکر فرمودند.

پس بنابراین بحث ما در دو مقام قرار می‌گیرد. یکی این که آیا این تقسیم ثنائی تمام هست یا باید ثلاثی باشد و مقام دوم در این هست که ممیزات این دو قسم یا این چند قسم چه چیزهایی می‌باشد.

مقام اول: آیا این تقسیم ثنائی تمام است؟

اما مقام قد یقال که این تقسیم ثنائی تمام نیست به خاطر این که یک قسم سوم هم وجود دارد در اصول عملیه و آن اصول عقلایی است. ما اصول شرعیه داریم که جاعل و واضعش شارع است. اصول عقلیه داریم که مُدرکش بنابر تعبیر صحیح، عقل است و لکن قسم سومی هم داریم و آن اصول عقلائیه هست یعنی عقلاء بما هم عقلاء نه از رهگذر عقل‌شان که آن ما یفهمونه را ابراز دارند می‌کنند که بشود همان اصول عقلیه بلکه به خاطر مصالحی و جهاتی آن‌ها هم یک مجعولاتی دارند که برائت مثلاً یکی از مجعولات آن‌ها است و لذا کسی ممکن است در باب برائت قائل بشود به حق الطاعة و برائت عقلیه را منکر بشود اما برائت عقلائیه قائل بشود که این که در بعض کلمات شهید صدر قدس سره وجود دارد و مرحوم شیخ اعظم هم قدس سره در فوائد الاصول در باب برائت ایشان فرموده است که مما یشهد بر این حکم عقل به برائت و قبح عقاب بلایان، این درک عقلایی، این عقلاء که بنا دارند بر این که لایعاقبون کسی را که حکمی از مولی به دست او نرسیده است. بنابراین ما یک شق سومی هم ممکن است بگوییم داریم پس بنابراین باید تقسیم ثلاثی بشود؛ الشرعی، العقلی، العقلایی.

اما ممکن است پاسخ بدهیم از این مطلب به این که اصول عقلائیه بما هی اصول عقلائیه، لاقیمه لها مادامی که شارع آن را امضاء نکند و از امضای او یا عدم ردع او،

کشف امضاءش نکند. خود اصل عقلایی بما هو عقلایی لاقیمه له. بنابراین این اصول عقلائیهی مدّعات اگر ردع نشده و امضاء شده می شود اصول شرعیه. اگر هم ردع شده یا حداقل امضاء نشده، بنابراین لاقیمه له. بنابراین تقسیم ثنایی درسته یعنی اصول عملیه معتبره این ها یا شرعی است یا عقلی است. بنابراین تقسیم ثنایی تمام می شود.

سؤال: حاج اگر ردع نشده باشد همین رد نشدن دلیل بر قبولش نیست؟

جواب: چرا دیگر گفتیم. امضاء شده باشد یا ردع نشده باشد.

ردع نشدن دلیل می شود بر این که شارع آن را پذیرفته یعنی شارع شبیه همین چیزی را که عقلاء دارند جعل کرده پس بنابراین مجعول شرعی می شود و راه اثباتش چیست؟ روایت نیست، آیه نیست. راه اثباتش این است که عقلاء این جور مسلکی دارند، سیره ای دارند، شارع در مقابل این سکوت کرده. این کاشف از این که پس ایشان جعلی در مقام دارد.

خب بعد از این که این مقام اول تثبیت شده که ثنایی درسته حالا وارد مقام ثانی بشویم که خصائص و ممیزات این دو اصل است.

سؤال: اگر ما یک اصل عقلی داشته باشیم که شارع ردع نکرده باشد می توانیم بگوییم

...

جواب: می شود اصل عقلی باشد و شارع ردع بفرماید؟

سؤال: شارع ردع نکرده باشد.

جواب: عقلی را؟

سؤال: بله.

جواب: عقلی را نمی شود شارع ردع بکند.

سؤال: ممکن است بیاید بگوید در فلان مورد احتیاط کنید در حالی که اصل عقلی می‌گوید براءت جاری می‌شود.

جواب: نه، این امکان ندارد. ببینید اگر چیزی را یدرکه العقل، این‌ها امور نفس الامریه هستند. حالا توضیح بیشترش را خواهیم داد. آن نمی‌شود. بله اگر شارع آمد حرفی زد، آن می‌شود وارد بر آن. یعنی موضوع آن را از بین می‌برد نه این که مخالفت دارد شارع می‌کند با حکم عقل. حکم عقلی یک حکم معلق بوده، علی تقدیر بوده، مشروط بوده. می‌گوید اگر شارع چیزی نگفت، نگفت احتیاط بکن، حکم واقعی به دست شما نرسید و شارع هم نگفت احتیاط بکن، در این فرض تو چه داری؟ براءت. حالا اگر شارع گفت احتیاط کن، خب موضوع حکم عقل منتفی می‌شود. بنابراین ما یحکم به العقل و به تعبیر صحیح ما یدرکه العقل ممکن نیست که شارع با آن مخالفت بفرماید. حکم عقلی نمی‌تواند مورد مخالفت شارع قرار بگیرد چون یک امر واقعی نفس الامری است.

مقام دوم: خصوصیات و ممیزات این دو اصل (۹:۲۹)

خب ممیزات این دو تا را بیان کنیم.

برای این دو قسم، ممیزات و خصائص متعدده‌ای بیان شده در کلمات بزرگان.

ممیز اول:

اولین خصیصه و ممیزه این هست که اصول شرعیه جاعل دارد ولی اصول عقلیه جاعل ندارد. اصول شرعیه جاعلش کیست؟ خود شارع است. براءت جعل کرده، استصحاب جعل کرده، احتیاط جعل فرموده، طهارت جعل فرموده، حلیت جعل فرموده و سایر اصول عملیه‌ای که وجود دارد. پس آن جاعل دارد. اما در اصول عقلیه، این‌ها جاعل ندارد بلکه یک امور نفس الامری است که عقل یدرکه، شارع هم یدرکه. مخلوق شارع نیست، مجعول شارع نیست. مثل قبح ظلم مثلاً این جور نیست که قبح ظلم یک وقت نبوده. ظلم، قبح نداشته و شارع به آن داده. این جا جعل ترکیبی ممکن نیست برای این که باید فرض کنیم که در ذات ظلم به حسب ذاتش قبح ندارد و یک کسی از خارج

به او داده که شارع باشد. ظلم، قبح جزو ذاتش هست و هم چنین حسن عدل. مانند سایر قضایای مدرک به عقل نظری. این فرمول‌هایی که در عقل نظری ما داریم و آن‌ها را درک می‌کند، آن‌ها یک امور نفس‌الامریه است. الكل اعظم من الجزء، این جور نیست که اعظم بودن کل از جزء را کسی به آن داده باشد، خودش نداشته باشد. این جا هم چنین است. عقل درک می‌کند بنا بر مسلک کسانی که مثلاً قائل به قبح عقاب بلابیان هستند، می‌گویند آقا وقتی بیانی از طرف شارع نباشد، عقل یدرک که عقاب این قبیح است. چرا؟ چون ظلم است. یا آن دیگری می‌گوید عقل یدرک به این که وقتی شما احتمال تکلیف می‌دهی ولو یقین به آن نداری، ولو علم نداری و علمی هم نداری، هیچ کدام، اما این مولای حقیقی فرق می‌کند با مولاهای غیرحقیقی. مولای حقیقی حتی در این صورت هم حق طاعت دارد مگر خودش بیاید ترخیص کند و بگوید لازم نیست. این یک امر نفس‌الامری واقعی است که عقل یدرک این واقعیت را فلذا است که به تعبیر شهید صدر در بعضی کلماتش، ایشان می‌فرماید که واقعیت اعم از وجود است. یک چیزهایی واقعیت دارد اما وجود ممکن است نداشته باشد، فلذا است این امور باعث نمی‌شود که ما تعدد واجب الوجود داشته باشیم. بگوییم پس امور ازلی و ابدی بیش از یکی است، پس شما چطور می‌گویید واجب الوجود یکی است؟ خب جوابش این است که ما وجود را می‌گوییم یکی هست. وجود غنی بالذات که خدای متعال هست آن بله، آن ازلی و ابدی است و لایتنا و لایتکرر. اما امور واقعی و نفس‌الامریه‌ای که موجود نیستند اما واقعیت دارند فلذا ایشان فرموده «لوح الواقعیة اوسع من لوح الوجود»

سؤال: اعتباری می‌شود.

جواب: معاذ الله که اعتباری باشد.

سؤال: وجود ندارد پس اعتباری می‌شود.

جواب: خب همین‌ها است که مکررا گفتند و ما خیال کردیم امر همین طور است. آیا امور اعتباری است این‌ها؟ یعنی الكل اعظم من الجزء یک امر اعتباری است؟ اگر معتبر اعتباری نکند کل اعظم از جزء نیست؟

سؤال: وجود دارد یا ندارد؟

جواب: وجود ندارد. ولی یک واقعیت نفس الامری است. حالا شما دل‌تان نمی‌خواهد اسمش را کلمه واقعیت بگویید، نگوئید. چون بعضی‌ها مثل مرحوم علامه طباطبایی واقعیت را مرادف با وجود گرفتند.

سؤال: نفس الامر را هم یک ظرف وسیع اعتباری می‌دانند.

جواب: نه امر اعتباری نیست. حالا این‌ها به خدمت‌تان در پرائنزه بود. جای بحثش برای محل خودش هست.

پس بنابراین فرق اول بین این دو اصل این است که اصل شرعی جاعل دارد کما این که اگر اصل عقلایی هم قائل شدیم، جاعل دارد، جاعلش عقلاء می‌شود. ولی اصول عقلیه جاعل ندارد، بله مُدرک دارد که همان عقول ما به اذن الله تبارک و تعالی و به حوله و قوته، این قوه دریافت را خدا به او داده که با واقعیات ارتباط پیدا کند و آن‌ها را دریافت کند.

سؤال: ...

جواب: یعنی اگر شما نفرمایید این جوری نیست؟

سؤال: ...

جواب: حالا اگر کل نباشد در عالم ولی شما این قضیه شرطیه را می‌گویید که اگر کل بود آن اعظم از جزء است. ظلم هم همین جور است، قضیه شرطیه است. می‌گوید اگر ظلمی واقع شد در خارج، این ظلم قبیح است.

سؤال: حکم به قبحش حکم است یعنی ..

جواب: حکم نمی کنیم.

سؤال: ظلم را هر چه ما بشکافیم در خارج، از آن قبح در نمی آید. عقل حکم می کند که این قبیح است به خاطر این که...

جواب: حکم می کند یا می فهمد قبحش را. یعنی انشاء می کند و می گوید أحکم...

سؤال: چون که مثلاً خلاف مصلحت آن طرف و خلاف...

جواب: خب باشد ولی چرا قبیح است؟ تا به یک جایی نرسید که بالذات باشد، می گوئیم باشد. باید ما بالعرض به ما بالذات برسد و الا سؤال لاینقطع. چرا؟ خب باشد. ما یک امور واقعی داریم که آن‌ها از اموری هستند که دیگر آن‌ها لایعلل، آن‌ها واقعیات نفس الامریه و از بدیهیات هستند، روشن هستند که کل اعظم از جزء است. دو تا دو تا می شود چهار تا. شما می خواهید مخالفت کنید؟ به آسمان بروید، زمین بیایی نمی توانی عوض بکنی. حالا کسی به او داده این را؟ نه این همان است که در علوم عقلی ذکر می کنند، در اصول هم این استدلال آمده که شیخ اعظم در رسائل فرموده: طریقت قطع ذاتیة لاتناله ید الجعل اثباتاً و نفیناً. جعل مرکب لاتناله، جعل بسیط بله. یعنی قطع را ایجاد می کند اما به قطع بخواهد طریقت بدهد نمی شود. طریقت عین ذاتش هست. فلذا فرمودند «ما جعل الله المشمشة مشمشة و لكن أوجدها» بخواهد مشمشیت را به مشمشه بدهد آن ممکن نیست یعنی این را نداشته و بعد به آن دادند، این طور نیست که. این یک امر واضحی است و روشن است که ...

پس بنابراین فارق اول است که آن جا جاعل دارد، این جا جاعل ندارد.

خب چون همین جاعل دارد فارق دومی روشن می شود.

ممیز دوم: (۱۷:۴۴)

فارق دومش این است که حدود و ثغور اصول شرعیه دائر مدار این است که جاعل چه مقدار توسعه داده، تضییق کرده، موضوعش یک امر موسّع هست یا مضیق است. چون دست جاعل است دیگر. فلذا است هم ثبوتاً اصول شرعیه قابل تضیق و توسّع است به حسب آن که جاعل قرار می‌دهد و هم به حسب ادله اثبات ما باید بدانیم چه مقدار استفاده می‌کنیم از ادله اثبات.

اما اصول عقلیه آن جا چون جاعل ندارد، یک امور واقعیه هست، آن دیگر قابل توسعه و تضییق نیست لاثبوتاً و لاثباتاً. موضوع امور عقلیه به تعبیری فیکس است، لایزید و لاینقص. منتها ممکن است یک وقت ما در مقام فهم اشتباه بکنیم، خیال کنیم موضوع ضیق است و بعد نگاه کنیم اشتباه کردیم و موضوع موسّع است. یا موسّع خیال کردیم و بعد می‌فهمیم موضوع ضیق است. این فهم ماست اما آن واقعیت یک واقعیتی است که دائر مدار فهم ما نیست، امور نفس الامریه هست.

پس بنابراین فرق دوم که براساس آن فرق اول پیدایش پیدا می‌کند این است که در اصول شرعیه چون جاعل دارد یتبع جعل الجاعل سعۀ و ضیقاً. اما اصول عقلیه لایتبع جاعلی را سعۀ و ضیقاً. بله ما باید البته دقت بکنیم ببینیم که آن که در واقع و نفس الامر هست چیست، مضیق است یا موسّع است. مثلاً در همین که عقاب بدون بیان از مولی قبیح است یا نه، خب یک فکر رائج در اصول این بوده که قبیح است؛ چه آن مولی مولای حقیقی باشد چه غیرحقیقی باشد. این فکر رائج است، این جور درک می‌شود. حالا هم همین جور، معمولاً الان این امر مشهور قدیماً و حدیثاً همین جور است. اما اگر یک فکری آمده که تشییدش با شهید صدر است. قبلاً هم بوده در بعضی از کلمات به حسب نقل که نه آن، موضوعش ضیق است، آن عقاب بلا بیان برای مولای غیرحقیقی است نه هر مولایی. مولای حقیقی حکم دیگری عقل در باره‌اش دارد و آن حق الطاعة است و جواز عقاب و عدم قبح عقاب و حسن عقاب.

بنابراین، این نه این که دارند موضوع را ضیق و توسعه می دهند، آن ها توسعه دادن این را. دست کسی نیست. در مقام فهم آن امر واقعی، عده ای که اکثر هستند، آن جور فهمیدند، عده ای این جور می فهمند، ما هم برای هم دیگر را قانع کردن البته باید استدلال کنیم، منبّه بیاوریم، آن برای ما، ما برای او تا ببینیم که آن واقع چیست.

خب این هم خصیصه دومی که قهراً وجود دارد بین اصل عقلی و اصل شرعی.

سؤال: شما فرمودید اگر عقلاء را بپذیریم جاعلش خود عقلاء هستند. سعه و ضیقش را که ما کاری به عقلاء نداریم، به شارع نگاه می کنیم، به شرع نگاه می کنیم.

جواب: نه، به عنوان اصل عقلایی، جاعل دارد و جاعلش می شود خود عقلاء اما این که بله این بخواهد شرعی بشود باید ببینیم شارع کلش را امضاء کرده و ردع نکرده، یا بخشی را ممکن است ردع کرده باشد، بخشی را ردع نکرده باشد، آن بله. آن وقت دیگر می شود شرعی. اما به عنوان اصل عقلایی بما هو اصل العقلایی، خب این جا جاعل دارد و جاعلش می شود خود عقلاء.

سؤال: ببخشید در این حسن الطاعه ای که فرمودید شهید صدر فرمودند وقتی عقل خودش نفهمد یک طاعتی را و شارع هم بیان نکند، چه جوری می شود حسن مؤاخذه داشته باشد؟

جواب: احتمالش را می دهید یا نه؟

سؤال: از کجا؟ نه. عقل نمی فهمد.

جواب: عقل نمی فهمد یعنی چه؟ من الان احتمال می دهم که شارع فلان امر را آن جا واجب کرده. احتمال می دهم شارع دعا عند رؤیة الهلال را واجب کرده باشد. یک دعاهایی هست در روایات، من احتمال می دهم این واجب باشد. خب وقتی احتمال وجوب دادم شهید صدر می فرماید تا خود شارع نگوید که می توانی الان ترک بکنی، عقل می گوید که خب احتمال می دهی که شارع بخواهد. مولویت مولی اقتضاء می کند

که ان شاء الله اینها توضیحاتش بعداً خواهد آمد در دلیل برائت که یکی اش عقل هست آن جا توضیحات اینها می آید. عقل درک می کند همین که تو احتمال می دهی از تو بخواهد. خب اینها یک منبّهاتی هم دارد، می گوید آقا الان شما والدتان، والدهتان در افاق است، شما در آن افاق خوابیدید. الان احتمال می دهید در یک حالت شدید از تشنگی است، می گویی خب او که به ما نگفته، احتمال هم می دهی که شاید نمی تواند بگوید از شدت تشنگی. می گوید ولش کن؟ وجدان هر آدمی می گوید نه بابا برو بین چه خبره. حالا این که برای مولای غیر حقیقی است. خب می گوید در مولای حقیقی که شراشر وجود تو از اوست، مالک به تمام معنای توست، آن این حق را ندارد که تو احتمال می دهی فلان چیز را از تو می خواهد، باید بروی بیاوری مگر خودش اعلام بکند لازم نیست در این حالت زحمت بکشی. این درک کسانی است که می گویند حق الطاعة. می گویند درسته اما یک وقتی هست شما اصلاً احتمال هم نمی دهی، غافل بالمره هستی، یا قطع به خلافش داری. آن جا را نمی گویند. جایی که یک احتمالی شما می دهید. حالا بعضاً ممکن است حرفهایی زده بشود که این تصالحو بین القولین درست بشود که بگوییم همین بیان است. این احتمالی که شما می دهید، این بیان است. پس به قبح عقاب بلا بیان آن می خواهد بگوید یعنی که ممکن است بعضی هایشان بگویند. آن جایی که شما اصلاً هیچ احتمال نمی دهید یا قطع به خلاف دارید، شما قطع به خلاف دارید و انجام ندهید، حالا بیاید شما را به صلابه بکشد و بگوید چرا انجام ندادی؟ خب بگوید.

سؤال: آن از باب دفع ضرر محتمل نیست؟

جواب: نه، فرض کن می دانیم که می بخشد و عقاب هم نمی کند. ولی عقل می گوید نباید هتک مولی بکنید. این از باب هتک مولی است، از باب بی احترامی کردن به مولی است. ولو او عقاب هم نکند.

خب این هم به خدمت شما عرض شود که خصیصه دوم.

ممیز سوم: (۲۵:۴۳)

خصیصه سوم که بین این دو تا وجود دارد این هست که گفتند اصول عقلیه به حکم العقل و به درک العقل، به دو اصل کلی برمی گردد ما اصول عقلیه بیش از دو تا نداریم. اما اصول شرعیه حصری ندارد، عقل قائل به حصر نیست، لشارع این که اصول عملیه مختلفه‌ای جعل بکند. آن را به استقراء می فهمیم چند تا است وقتی هم که فهمیدیم این جور نیست که حکم بکنیم مازاد بر این ممکن نیست. نه، ممکن است ولی این مقدار جعل کرده. مثلاً ممکن است شارع بیاید تقسیم بکند. بگوید واجبات مالیه احتیاط، واجبات عرضیه احتیاط، واجبات غیر مالیه و عرضیه برائت. این جوری بیاید؟؟ جعل بکند. محرمات را تقسیم بکند. بگوید این قسم از محرمات که احتمالش را می دهید برائت، آن قسم از محرمات احتیاط باید بکنید. بیاید در بعضی حالات بیاید استصحاب جعل بکند. بعضی جاها بیاید احتیاط جعل بکند. بعضی جاها بیاید برائت جعل بکند و هکذا. آن به ید اوست طبق مصالحی که تشخیص می دهد و منشائی که برای جعل اصول عملیه هست.

اما گفتند که اصول عقلیه به دو چیز برمی گردد چون تمام ملاک اصول عقلیه به این است که این جا حق طاعت مولی هست یا نیست. اگر حق طاعت مولی هست احتیاط است. اگر حق طاعت نیست برائت. دیگر چیز دیگری نیست. عقل بیاید مثلاً بگوید این جا استصحاب است یعنی ما در نفس الامر داشته باشیم که در این جور موارد که حالت سابقه هست و شما شک در بقاء حالت سابقه دارید، بیاید بگوید که باید استصحاب جاری بکنید. ما چنین چیزهایی نداریم آن جا. بنابراین هر موردی را که عقل به آن توجه می کند از دو حال خارج نیست. اگر آن مورد را مشمول حق طاعت ببیند خب می گوید احتیاط و اگر مشمول نبیند می گوید برائت. پس اصول عقلیه دو تا بیشتر نیستند و مرد اصول عقلیه به همین است. اما در اصول شرعیه نه، ممکن است مجعولات مختلفه و متفاوتهای داشته باشیم.

این حرفی است که زده می شود.

اشکال: (۲۸:۵۷)

قد یستشکل بر این کلام به این که ما در امور عقلیه و اصول عقلیه هم یک گزینه سوم می‌توانیم تصور کنیم پس آن جا هم ذات‌گزینتین نیست. این جور نیست که دو گزینه فقط داشته باشیم. یکی‌اش هم تخییر است. مثل دوران امر بین محذورین. در دوران امر بین محذورین که آیا این واجب است یا حرام است؟ خب عقل چه می‌گوید در این جا؟ هم احتمال وجوب می‌دهیم، هم احتمال حرمت می‌دهیم. عقل در این جا می‌گوید چه؟ می‌گوید مخیری. پس بنابراین تارةً مورد را مشمول حق الطاعة می‌بیند لیس‌الا، تارةً مشمول حق الطاعة نمی‌بیند اصلاً لیس‌الا، تارةً دو تا حق الطاعة محتمل این جا وجود دارد. حق الطاعة نسبت به وجوب محتمل و حق الطاعة نسبت حرمت محتمله. خب این جا عقل چه می‌گوید؟ می‌گوید شما مخیر هستید.

پس به سه چیز می‌توانیم برگردانیم. خب این اشکال.

جواب اشکال: (۳۰:۳۱)

این اشکال هم وارد است از یک نظر، هم می‌شود گفت وارد نیست از یک نظر.

اما این که وارد نیست، از این نظر هست که بالاخره اصل این فارق و خصیصه بنیادش از بین نمی‌رود بلکه در این که فی‌الثنایی است یا ثلاثی است از بین می‌رود. اما اصل بنیادش سر جای خودش محفوظ است که فرق اصول عقلیه و شرعیه این است که اصول عقلیه به دو تا کما این که این فرضیه اول در طرح اول گفته شد یا فوقش به سه تا بنا بر این. برای این که یا این را درک می‌کند، یا آن را درک می‌کند، یا بین الامرین است پس می‌شود تخییر. اما در اصول شرعیه نه، محدد به حدی و تعین خاصی نیست، آن را ما تابع جعل شارع و ادله هستیم.

اما از آن نظر که بله نمی‌توانی بگویی به دو چیز برمی‌گردد، به یک امر سومی هم باید برگردد. این آیا تمام هست یا تمام نیست ان شاء الله بحث تفصیلی دارد و در بحث

اصالة التخيير اين بحث تفصيلي اش در آن جا خواهد آمد و اگر عمري باقي باشد و به آن جا برسيم مطرح خواهيم كرد.

خب اين هم فرق سوم و اما الفروق الآخر و الخصائص الآخر ان شاء الله براي جلسه بعد.
و صلى الله على محمد و آله.

جلسه ۱۹ - ۱۳۹۴/۰۸/۱۰

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

«السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَيَّ الْاُرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَيَّكُمْ مَنَا
سَلَامُ اللَّهِ اَبَدًا مَا بَقِيَنا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مَنَا
لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَيَّ الْحُسَيْنِ وَ عَلَيَّ عَلِيَّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَيَّ اَوْلَادِ الْحُسَيْنِ
وَ عَلَيَّ اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفَنُفُوزُ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ اٰخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَيَّ ذَلِكَ
اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَيَّ
قَتَلَهُ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا

اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي شَفَاعَةَ الْحُسَيْنِ يَوْمَ الْوُرُودِ وَ ثَبِّتْ لَنَا قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَكَ مَعَ
الْحُسَيْنِ وَ اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ الَّذِيْنَ بَدَلُوا مُهْجَهُمْ دُونَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.»

بحث در خصائص و امتیازات اصول عقلیه و شرعیه بود. رسیدیم به امر چهارم از خصائص این دو اصل.

ممیز چهارم: اصول عقلیه در همه موارد وجود دارد اما اصول شرعیه ملزومی به وجود داشتنش در همه موارد نیست

در امر چهارم فرموده شده است که یکی از خصائص این دو این است که اصول شرعیه لزومی ندارد که در تمام موارد و وقایع وجود داشته باشد بلکه تابع این است که شارع جعل کرده یا جعل نکرده. ممکن است شارع در یک موردی که شک وجود دارد و حکم واقعی مجهول است، اصل عملی در آن جا جعل نکند و ایگال کند امر را به ما یدرکه

العقل. اشکالی ندارد چون عبد بالاخره بلاوظیفه نمی ماند. ایکال می کند به ما یدر که العقل. مثل اگر شارع برائت شرعیه را جعل نمی کرد، طوری می شد؟ بعد از این که عقل حاکم برائت عقلیه هست خب مسأله ای پیش نمی آید. یا اگر اصالة الاحتیاط را در یک مواردی جعل نکنند آن جاهایی که شباهت حکمیه قبل الفحص است، طوری نمی شود.

بنابراین ما دلیلی نداریم بر این که لازم است بر شارع در تمام موارد شک، جعل اصل عملی کند اما در مورد اصول عقلیه این چنین نیست. اصول عقلیه الا و لابد در هر واقعه ای وجود دارد. چرا؟ برای خاطر این که در هر واقعه ای وقتی که عقل نظر می کند یا یدرک که در آن جا آن تکلیف منجز است یا یدرک به این که منجز نیست. چون تنجیز و عدم تنجیز معیارش حکم عقل است نه شرع و الا لدار او تسلسل. ملاک این که چه تکلیفی گردنگیر عبد می شود و چه تکلیفی گردنگیر عقل نمی شود، این ملاکش عقل است. خب حالا یک جایی درک می کند که این ملاک وجود دارد، تنجیز وجود دارد، خب حکم به احتیاط می کند، یعنی درک می کند احتیاط را، درک می کند حق الطاعة را و امثال ذلک. اگر دید که در آن جا آن معیار و ملاک تنجیز وجود ندارد، آن تکلیف گردنگیر نمی شود، خب می گوید این جا عقابی نیست و تو در امنیت هستی، برائت عقلیه را حکم می کند. بنابراین چون اصول عقلیه بر اساس تنجیز و تعزیر است و ملاک و مناط تعزیر و تنجیز هم از عقل هست، بنابراین عقل معنا ندارد که حکمی نداشته باشد، یا در حکم خودش شک کند، یک جا بگوید من نمی دانم این جا چه می گویم. نمی دانم چه می گویم، از ناحیه عقل معقول نیست.

خب پس بنابراین، این یک فارغ درستی است که بین اصول شرعیه و اصول عقلیه هست که اصول عقلیه الا و لابد در همه موارد وجود دارد اما اصول شرعیه نمی گوئیم وجود ندارد، می گوئیم ملزومی به وجود داشتنش نیست. باید مقام اثبات را نگاه کنیم، ادله را نگاه کنیم. اگر دلیل داریم در تمام موارد خیلی خب، نداشتیم طوری نمی شود. و بر شارع الزامی نیست که داشته باشد. این فرق چهارم.

ممیز پنجم: در اصول عقلیه تعارض بین اصول مختلفه‌ی عقلیه تعقل ندارد لائبوتاً و لا اثباتاً برخلاف اصول شرعیه (۵:۵۵)

فرق پنجم و خصیصه پنجمی که باز وجود دارد این است که در اصول عقلیه تعارض بین اصول مختلفه عقلیه تعقل ندارد لائبوتاً و لا اثباتاً. یا تعارض بین دو فرد از یک اصل عقلی تعقل ندارد لائبوتاً و لا اثباتاً. اما به خلاف شرعیه که در اصول شرعیه می‌تواند تعارض باشد، البته تعارض در مرحله اثبات نه در مرحله ثبوت. چرا؟ چون در ثبوت فرض این است که اصول شرعیه مجعول شارع است، شارع که احکام متعارضه و متناقضه جعل نمی‌کند در مرحله ثبوت. بله در مقام اثبات و در مقام دلالت ممکن است ادله با هم تعارض داشته باشند، اما آن مجعولات شارع که نمی‌شود با هم تعارض داشته باشند. شارع هم وجوب جعل کند روی یک موضوعی و هم حرمت. آن نمی‌شود، در لوح واقع نمی‌شود که شارع این دو جعل را داشته باشد. بله می‌شود یک روایتی بیاید بگوید واجب است، یک روایتی بگوید حرام است. حالا چرا این دو تا روایت این چنینی شده، یا یکی تقیته گفته شده یا راوی اشتباه کرده، یا یک مصلحتی در توره بوده که توره کردند یک جا. در مقام اثبات می‌شود تعارض، تناقض، تضاد بین ادله تحقق پیدا بکند به جهت یکی از این وجوهی که اشاره شد و غیر این‌ها. اما در مقام ثبوت نمی‌شود دو تا جعل متناقض و متخالف و متضاد از شارع سر بزند.

بنابراین در اصول شرعیه اثباتاً تعارض بین بعضی از اصول و اصول دیگر ممکن است. مثلاً یکی از اصول فرض کنید قاعده فراغ، قاعده تجاوز، این‌ها هم اصل است دیگر. ادا فرغت من صلاتک و شککت در این که رکعت ام لا؟ بنا بگذار بگو بلی قد رکعت. بگو رکوع کردم. مفاد این اصل این است که بگو رکوع انجام شد، استصحاب عدم اتیان به رکوع می‌گوید انجام نشد. این دو تا اصل در مقام اثبات با هم دیگر تعارض و تنافی دارند. یا یک جایی مشکوک است، این جا هم شارع این حکم را دارد یا ندارد، مشکوک است. خب برائت شرعیه می‌گوید رفع ما لاتعلمون. از آن طرف قبلاً می‌دانستیم واجب بوده یا حرام بوده. استصحاب بقاء آن حکم هم وجود دارد. خب به حسب ظاهر این دو

تا با هم ناهماهنگ هستند، حالا حل دارد یا ندارد، خب در محل خودش حالا گفته می‌شود ولی می‌شود ...

سؤال: استصحاب باید لحاظ حالت سابقه بشود اصلاً استصحاب جاری نمی‌شود.

جواب: چرا؟

سؤال: لحاظ حالت سابقه را نمی‌کنیم در این موارد.

جواب: کجا؟

سوال: در قاعده تجاوز ...

جواب: نه در ظاهر که می‌کنیم. شارع به ما گفته «لاتنقض الیقین بالشک»، می‌بینیم خب من یقین دارم قبلاً یک وقت رکوع نیاورده بودم وقتی که داشتم قرائت می‌خواندم. طبق آن گفته شارع باید بگویم رکوع انجام ندادم. طبق این گفته شارع که می‌گوید «بلی قد رکعت»، باید بگویم رکوع انجام دادم. این دو سخن از شارع است. پس این دو سخن هر دو هم برای حال شک است. این دو سخن در عالم ظاهر و به حسب تطبیق ظاهری با هم ناخوانی دارند. حالا چه جور حلش می‌کنیم، البته در محل خودش گفته می‌شود حلش که بله این بدو این چنینی است اما چون در کل موارد قاعده فراغ یا اصل فراغ یا اصل تجاوز استصحاب وجود دارد پس لغویت جعل این قاعده لازم می‌آید. از این می‌فهمیم که تخصیص خورده ادله استصحاب به جایی که مورد قاعده فراغ نباشد. خب این حلش هست ولی در مقام ظاهر الان یک تعارض بدوی بود. دقت که کردیم دیدیم این تعارض بدوی به این شکل حل می‌شود. یا در آن جا خب ادله برائت می‌گیرد. «رفع ما لاتعلمون». آن دلیل استصحاب می‌گوید سابقاً واجب بود یا حرام بود بنا بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه استصحاب بقاء و جوب یا بقاء حرمت را می‌کنیم. خب این جا چطور آن استصحاب بر این مقدم است؟ این همان بحث طویلی را دارد که آیا اصل محرز بر اصل غیرمحرز مقدم است. حالا بیان وجه تقدیم خودش تفصیل دارد که ان شاء الله در محل خودش خواهد آمد. مثلاً من الوجوهش این است

که می‌گوید «رفع ما لاتعلمون» یعنی رفع ما لاحجۀ علیه. بنابر مسلک مرحوم امام که این علم کنایه از حجت است. خب آن استصحاب حجت است بر وجود آن. بنابراین آن دلیل استصحاب می‌شود وارد بر قاعده طهارت بنابر این مسلک. حالا بنابر مسلکی می‌شود حاکم، بنابر مسلک جور دیگر، ان شاءالله و جوهش بعداً خواهد آمد.

یا در مقام اثبات ممکن است دو تا فرد یک اصل واحد با هم تعارض کنند. مثلاً یک آب بوده و این قبلاً پاک بوده و الان شک در طهارت و نجاستش داریم. لباسی هم نجس بوده و با این آب شستشو کردیم. استصحاب بقاء طهارت ماء نتیجه‌اش این است که این لباس پاک است. استصحاب بقاء نجاست این لباس که شک داریم این لباس پاک است یا نه این است که نجس است. دو فرد از یک اصل، هر دو استصحاب است با هم تهافت دارند. خب این جا هم در ظاهر تهافت دارند، حالا در محل خودش آیا این حل دارد، حل ندارد. می‌گوییم یکی اصل سببی است، یکی اصل مسببی است، اصل سببی بر اصل مسببی مقدم است. استصحاب طهارت ماء بر استصحاب بقاء نجاست ثوب مقدم است. ولی یک ناخوانی دارند. یک جاها هم هست که اصلاً قابل حل نیست و تعارض دارند مثل این که در اطراف علم اجمالی دو تا کأس داریم و می‌دانیم یکی از آنها متنجس است. یعنی اصابه النجس. هر دو مسبوق به حالت طهارت هستند. استصحاب طهارت این با استصحاب طهارت آن تعارض دارند. دو فر از یک استصحاب، یک اصل با هم تعارض دارند. در اصول شرعیه پس این ناخوانی ولو در ثبوت متصور نیست اما در اثبات متصور است. حالا مواردی این ناخوانی قابل رفع است بالدقه، یک مواردی هم قابل رفع نیست مثل اطراف علم اجمالی.

اما در اصول عقلیه نه، اصلاً نه ثبوتاً ممکن است، نه اثباتاً ممکن است. ثبوتاً که روشن است چون واقعیات متناقض که نمی‌شود باشد. یک عملی هم مما ینبغی أن یفعل باشد در واقع و مما ینبغی أن لا یفعل باشد در واقع. هم عدل باشد، هم ظلم باشد. این‌ها نمی‌شود در واقع. از نظر اثبات هم اثباتش مگر چیست؟ اثباتش همین درک آن واقع است و چیز دیگری نیست. خب این را درک کرده پس عین واقع است، آن را هم درک

کرده پس عین واقع است. آن مُدرک‌ها که با هم تناقض ندارند. درک ما هم یعنی عین وصول به آن‌ها. پس بنابراین همان طور که خود آن واقع‌ها با هم تنافی ندارند، درک‌های ما هم که وصول به آن‌ها است نمی‌شود با هم تنافی داشته باشند. پس لاثبوتاً و لا اثباتاً آن جا تعارضی تصور نمی‌شود. اگر در بعضی کلمات گاهی مثلاً دیده می‌شود که مثلاً برائت عقلی با اشتغال عقلی گاهی گفته می‌شود تهافت دارند، این مطلب تسامح است، نه این که واقعاً این دو تا با هم ناسازگاری دارند. یا مثلاً گفته می‌شود بعضی وقت‌ها دفع ضرر محتمل با برائت عقلیه مثلاً تعارض دارند. این تسامح در تعبیر است که گفته می‌شود. می‌گویند این جا ضرر محتمل که هست. احتمال می‌دهی و جوب باشد، احتمال می‌دهی حرمت باشد. خب اگر حرام است انجامش بدهی، احتمال عقوبت دارد یا در آن مفاسد واقع بشوی. اگر واجب باشد ترکش بکنی احتمال عقوبت داری. خب عقل می‌گوید دفع ضرر محتمل لازم است. این یک حکم عقل است. از آن طرف عقل می‌گوید عقاب بلا بیان قبیح است و نمی‌تواند مولی تو را عقاب نماید. پس این دو تا با هم تعارض دارند. خب این‌ها برای کسی است که حالا بدون تأمل حرف زده و الا اگر تأمل بکنی با توجه به قاعده عقاب بلا بیان، ضرر محتملی وجود ندارد. سالبه به انتفاء موضوع است. چون آن ضرر محتمل چیست؟ مگر عقاب نیست؟ خب وقتی که قاعده قبح عقاب بلا بیان هست عقاب را احتمالش نمی‌دهیم، قطع به عدمش داریم. نه فقط یعنی محتمل است باشد، شک داریم. عقاب بلا بیان چون قبیح است قطع به عدم داریم. ما در شبهات حکمی‌ای که فحص کردیم...، مگر این که کسی درست فحص نکرده باشد. خب شرطش را محقق نکرده اما اگر فقیهی فحص کرد، آن جوری که وظیفه‌اش هست فحص کرد، دیگر یقین دارد که عقاب نیست. پس بنابراین دیگر جای دفع ضرر محتمل وجود ندارد. بنابراین بین احکام عقلیه و اصول عملیه عقلیه هیچ گونه تهافتی لاثبوتاً و لا اثباتاً قابل تصور نیست.

سؤال: اگر درک‌ها ظنی باشد تهافت می‌شود فرض کرد.

جواب: احکام عقلیه ظنی مگر داریم؟

سؤال: آن‌هایی که استصحاب را اصل عقلی ظنی می‌دانند، می‌گویند یک ظنی است که عقلاء به آن عمل می‌کنند.

جواب: نه، عقلاء عمل می‌کنند مثل خبر ثقه است. یعنی یک اماره ظنی‌ای است که حجت است. اصل نیست اماره است. آن‌ها این را می‌گویند و باز عده‌ای ممکن است بگویند عقل یحکم به این که این ظن حجت است، نه این که مظنون وجود دارد. اشکالی ندارد، مثل حکم عقل به حجیت ظنون عند الانسداد بنا بر حکومت نه کشف. عند الانسداد بنا بر یک مسلک وقتی انسداد باب علم و علمی شد عقل یدرک که ظن آن جا حجت است. اما معنایش این نیست که این ظن حجت است یعنی مظنونش واقع است. به این معنا است که یعنی اگر آن مظنون واقعیت داشت منجز است، گردنگیرت هست. اگر وجود داشت. اگر هم وجود نداشت تجرى است. این را درک می‌کند. بنا بر کشف هم که می‌گوید من کشف می‌کنم که شارع در این ظرف مظنه را مطلقاً حجت کرده. او حجت کرده.

این هم فرق پنجم و خصیصه پنجم و مزیت پنجمی که بین این دو تا وجود دارد.

مزیت ششم: بین اصول عقلیه و اصول هیچ تعارضی وجود ندارد (۱۹:۲۴)

مزیت ششم این است که بین اصول عقلیه و اصول شرعیه تسالم کلی است و هیچ تعارض و تهافتی بین‌شان وجود ندارد. نمی‌شود یک جا ما بگوییم یک اصل شرعی با یک اصل عقلی تعارض دارند، تهافت دارند.

سرّش چیست که چنین تهافتی قابل تحقق نیست. سرّش این است که آن حکم عقلی و آن اصل عقلی، یا معلق است به عدم آن حکم شرعی، آن اصل شرعی و یا معلق نیست و بطأً علی الاطلاق می‌گوید حکم این است، باید این جور باشد. اگر اولی است که معلق است، خب با وجود این حکم شرعی، اصلاً موضوع آن محقق نمی‌شود، معلقاً علیه آن محقق نمی‌شود و این حکم شرعی و این اصل شرعی وارد بر آن می‌شود. یعنی با وجود آن اصل شرعی و آن تعبد شارع به آن امر شرعی، وجداناً و حقیقتاً و تکویناً

موضوع اصل عقلی مرتفع است. مثلاً عقل چه می گوید؟ می گوید وقتی که ما نه حجت ذاتی داشتیم بر یک تکلیفی، و نه حجت مجعول داشتیم بر یک تکلیفی که از این تعبیر می کنیم به عدم البیانی. عدم البیان را که باز کنیم این است. عقل درک می کند و میگوید که هر جا شما نه حجت ذاتی مثل قطع، داشتی بر تکلیف، نه حجت مجعول شرعی داشتی بر تکلیف، آن جا عقاب قبیح است. و نمی شود از شارع سر بزند. این را عقل دارد می گوید، این معلق است. خب اگر شارع آمد چه کار کرد؟ احتیاط جعل کرد، مثلاً در اعراض یا در اموال آمد احتیاط جعل کرد. هر جایی که گفتیم. یا طبق مسلک اخباری ها در شبهات وجوبیه احتیاط جعل کرده. خب این احتیاط وارد می شود بر آن حکم عقل. چون آن جا گفت چه؟ گفت حجت نداشته باشی، لا حجة ذاتی و لا حجة عرضی. خب این احتیاطی که شارع جعل کرده، می شود حجت بر آن حکم. وقتی احتیاط جعل می کند یعنی اگر باشد من پای آن ایستادم. اگر در واقع حکمی باشد من پای آن ایستادم. خب بنابراین وارد می شود این دلیل. دلیل احتیاط این جا وارد می شود بر آن اصل عقلی و وجداناً موضوعش را از بین می برد.

یا اگر یک جایی عقل حکم به احتیاط می کند اما شارع بیاید چه بگوید؟ باز این حکم عقل به احتیاطش چیست؟ کجا حکم به احتیاط می کند عقل؟ آن جایی که معذّر ذاتی و حجت بر تعزیر و عذر نداشته باشی لا ذاتاً و لا جعلاً. آن جا را می گوید. مثل کجا؟ می گوید اگر مولی گفته نماز با رکوع انجام بده، الان شک داری نماز با رکوع انجام دادی یا نه، اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینی. بنابراین اگر شارع نگفته بود، قاعده فراغ را جعل نکرده بود، ما می گفتیم اگر شک داری باید چه کار کنی؟ نماز را اعاده کنی. چون تکلیف به نماز که روشن است. ما شک در مکلف به هم نداریم. یعنی متعلق تکلیف. تکلیف را می دانیم و متعلقش را هم می دانیم چیست. نماز با رکوع است. شک داریم که امتثال کردیم یا نکردیم. خب اشتغال یقینی یقتضی الفراغ الیقینی. آن را عقل می گوید. اما این را کجا می گوید؟ می گوید جایی است که نه یقین داری امتثال کردی، نه حجت بر امتثال داری. اما اگر شارع می گوید تو امتثال کردی، تو رکوعت را انجام

دادی، خب دیگر عقل نمی‌آید بگوید این جا باید احتیاط بکنی. پس حکم عقل به احتیاط موضوعش جایی است که شما نه علم داشته باشی، نه علمی داشته باشی. و این جا بعد از این که قاعده فراغ جعل شد...، و هکذا.

پس اگر حکم عقل وقتی ما به آن دقت می‌کنیم، آن مُدرک عقلی ما این چینی است که با وجود او این مرتفع است و آن وارد بر این است، خب این جا معنا ندارد، پس تعارضی نیست. و اگر این چنین نیست، دیگر فرض وجود یک اصل شرعی محال است. چرا؟ برای این که معنایش این است که شارع دارد برخلاف حکم بطئی عقل، حکم جعل می‌کند. نمی‌شود فرض کنیم یک اصل شرعی وجود دارد در آن جایی که مفروض این است که عقل یحکم به این که الا و لابد باید این جوری باشد. امر هم که از این دو تا خالی نیست. پس بنابراین معقول نیست تعارض بین یک اصل عقلی و یک اصل شرعی لما ذکرنا من البیان. این هم فارغ ششم و خصیصه ششم است که در کلمات بزرگان بیان شده.

مزیت هفتم: حدود و ثغور اصول شرعیه را می‌توانیم محدّد کنیم ولی در اصول عقلیه نمیتوانیم (۲۶:۲۹)

و اما یک خصیصه هفتمی هم بعض اعظام عصر بیان فرمودند و آن این است که در المباحث الاصولیه فرموده فرق اصلی از فروق...، چون ایشان آن فروق را ذکر نکرده و فقط دو تا مطلب ایشان دارند. جلّ این فروقات که عرض کردم نه کلش در کلمات شهید صدر قدس سره هست و بعضی دیگر که اضافه شد. این امر که الان می‌خواهم ذکر کنم در کلام المباحث الاصولیه است.

ایشان دو تا فرق ذکر کرده که یکی‌اش از همان‌هایی است که گفتیم، یک فرق دیگری که ایشان ذکر فرموده این است که فرموده اصول شرعیه قابل تحدید است، حدود و ثغور اصول شرعیه را می‌توانیم محدّد کنیم به این که به ادله مراجعه می‌کنیم و می‌گوییم علی ضوء وجود این شرایط برائت است. خب ان شاء الله بعداً خواهد آمد مثلاً

به ادله مراجعه می‌کنیم، آیات می‌آوریم، روایات می‌آوریم، مثلاً اجماع می‌آوریم و می‌گوییم برائت داریم در موارد شک در شبهات حکمیه. و بعد در خاتمه شرایط جریان اصول به واسطه ادله‌ای هم می‌گوییم که این برائت در زمانی است که این شرایط وجود داشته باشد. خب می‌شود تحدید کرد.

اما اصول عقلیه را ایشان می‌گویند نمی‌شود تحدید کرد. شرایطش چیست، خصوصیاتش چیست، کجا این هست، چرا؟ چون آن یختم به اختلاف افراد. مثلاً یک آقای فرض کنید شهید صدر ایشان قائل به حق الطاعة است. یک آقای دیگر هم همسایه اوست، دیوار به دیوار هستند، او می‌گوید قبح عقاب بلابیان. شهید صدر وقتی شک می‌کند، آن جا معذری ندارد، آن باید احتیاط کند. آن همسایه‌اش که شک می‌کند، آن معذری دارد، عقلش می‌گوید قبح عقاب بلابیان قائل است. پس بنابراین بگوییم چه؟ این به افراد و درک افراد و ظروف افراد و خصوصیات افراد و جابجا متفاوت می‌شود. این عبارت‌شان را هم من اگر بخوانم چون می‌خواهم ببینم فهمیدم که ایشان چه می‌فرماید یا نه. ایشان فرمودند:

سؤال: برای کیست این کتاب؟

جواب: من اسم کتاب را بردم دیگر. پس راه برای شناخت وجود دارد.

«إنَّ الاصولَ العمليَّةَ الشرعيَّةَ تتبع في سعتها و ضيقها سعة مدلول ادلة

حجيتها و ضيقه.

ظاهراً این شکلی است.

كما هو الحال في جميع الاحكام الشرعية. فإنَّ الاتساع دائرتها أو ضيقها

يتعين من قبل ادلتها و ... استيعابها و اتساعها.

نماز قصر کجاها واجب است؟ خب باید به ادله‌اش نگاه کنیم. هشت فرسخ باشد، قصد داشته باشی، چه داشته باشی، سعه و ضیقش را از آن‌ها می‌فهمیم و هکذا.

و من هنا يقع الكلام في ضمن البحوث القادمة في سعة دائرة هذه الاصول
العملية و ضيقها من قبل ادلتها و أنّها

آن ادله

هل تشمل الشبهات الحكمية و الموضوعية معاً أو مختصةً بشبهات
الموضوعية فقط و ايضاً أنّها هل تشمل الشبهات المقرون بالعلم الإجمالي
أو لا و هذه البحوث جمعياً سوف تأتي في محلها.

تا اين كه مي فرمايد:

و هذا بخلاف الاصول العلمية العقلية اذ لا يمكن تحديد مدلولها سعةً و ضيقاً
بقيود معينه و محدودة كماً و كيفاً. بل يختلف سعةً و ضيقاً باختلاف آراء
الافراد و ظروفهم و من هنا لابد من ملاحظة هذه الاصوله العلمية العقلية في
كل واقعةٍ من وقائع الشك و موارد في نفسها لأن كل فردٍ مأمورٌ في أن
يحدد وظيفتها العملية على طبق ما ادرك عقله العملي و من الطبيعي أن
العقل عملي يختلف باختلاف الأشخاص. و بقاء شك و توفر شروط اداركه
و لا يمكن جعل ضابطٍ كليٍ لذلك. و من هنا يرى البعث في مورد جريان
البرائة العقلية فيه و يرى الآخر أنّه من موارد قاعدة الاشتغال و حق الطاعة.»

اشكال: (۳۳:۰۶)

عرض می کنم به این که خلط بین کبری و صغری است در کلام این بزرگوار اگر درست
فهمیده باشم مطلب ایشان را.

ببینید کبری را در هر دو جا همان جور که در اصول شرعیه به مراجعه به ادله تبیین
می کنیم، در اصول عقلیه هم کبری به مراجعه به خود عقل و مدرکات عقل روشن
می شود. مثلاً این برائت عقلیه کجاست؟ کجا عقل می گوید قبیح است عقاب بلابیان؟

قبل از فحص هم می‌گوید؟ یا بعد الفحص می‌گوید؟ تحدید می‌کنیم. می‌گوید آقا جایی که نه حجت داشته باشیم، نه حجت ذاتی داشته باشیم، نه حجت عرضی داشته باشیم، فحص هم کردی. نه این که فحص نکرده، در اتاق خوابیدی و یک برائت عقلیه جاری کنی و بگویی نمی‌دانم. آن جا را که عقل نمی‌گوید. پس اصول عقلیه هم محدد است. بلکه شاید اشد تحدیداً باشد از اصول شرعیه. چون ضوابطش دست خود خود عقل است. تحدید می‌کند، اما این که این آقا مصداق این حکم عقلی می‌شود یا مصداق آن حکم عقلی می‌شود، این ربطی ندارد به آن کبریات چون ممکن است همین مثال این همسایه و آن همسایه که من عرض کردم، این‌ها مصداق کدام کبرای عقلی محدد می‌شوند، اختلاف در آن هست. مثلاً شما اگر برائت شرعیه را قائل شدید؛ رُفَع ما لایعلمون، این آقا این روایت را حجت می‌داند، استظهار می‌کند و فتوا می‌دهد. این آقا حجت نمی‌داند فتوا نمی‌دهد. خب این آقا که حجت دانسته پس رفع ما لایعلمون در حق او جاری نمی‌شود. این آقایی که نه این روایت را ضعیف می‌داند، حجت نمی‌داند، رجالش برایش روشن نیست می‌گوید من نمی‌شناسم این افراد را. آن آقا می‌گوید چرا من این‌ها را می‌شناسم، آدم‌های ثقه‌ای هستند. خب این جا چه ربطی دارد به کبرای کلی رفع ما لایعلمون. این برای صغری است. این آقایی که این اشخاص را می‌شناسد پس بنابراین حجت ظاهری برای این درست شده، علمی برای او پیدا شده به حکم. این آقا که این افراد را نمی‌شناسد، این روات را نمی‌شناسد، خب حجت برای او درست نشد، علم ندارد، علمی هم ندارد. پس بنابراین این باعث نمی‌شود که ما بگوییم آن جا تحدید پذیر است، این جا تحدید پذیر نیست. نه هر دو تحدید پذیر هستند بلکه شاید بتوانیم بگوییم اصول عقلیه اشد تحدیداً هست برای انسان که بتواند حدود و ثغورش را بفهمد چون انسان به مدرکات عقلیه‌ی خودش اشراف حضوری دارد. کلام ایشان عبارتت را خواندم برای این که اگر کلام ایشان این باشد که ظاهر کلامشان را فهمیدیم، این باید گفت این خلط بین کبری و صغری است. بله صغرها قابل تحدید نیست. همان طور که در آن جا هم قابل تحدید نیست. ما الان مثلاً بگوییم سادات این جور هستند، شیوخ آن جور هستند. می‌شود گفت؟ خب سادات هم مختلف هستند. آن ممکن است

این روایت را حجت بدانند، آن ندانند، آن استظهار بکنند ولی آن نکنند. قابل تحدید نیست، فرد به فرد فرق می‌کند. این جا هم فرد به فرد فرق می‌کند. اما کبری قابل تحدید است در هر دو باب.

خب این تمام کلام ما در این مقدمه ثالثه، نه تمام الکلام.

ان شاءالله فردا مقدمه رابعه است که تقسیم اصول هست به اصول تنزیهیه و غیر تنزیهیه.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۲۰ - ۱۳۹۴/۰۸/۱۱

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

«السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَيْكُمْ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي شَفَاعَةَ الْحُسَيْنِ يَوْمَ الْوُرُودِ وَ ثَبِّتْ لَنَا قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَكَ مَعَ الْحُسَيْنِ وَ أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ الَّذِينَ بَدَّلُوا مُهْجَهُمْ دُونَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.»

بحث چهارم: تقسیم اصول عملیه به محرزه و غیرمحرزه و بیان خصائص

هر یک از این دو

وارد بحث چهارم می شویم.

بزرگان اصول تقسیم کردند اصول عملیه را به اصول محرزه و غیرمحرزه. و این تقسیم به خاطر آثاری است که بر این دو شق و دو نوع از اصول عملیه مترتب می شود. یک تقسیم ظاهری همین جوری نیست که بعضی اش ممکن است خیال کنند، بلکه براساس آن آثاری است که بر این مترتب می شود.

در مقام این که فرق بین اصول محرزه و غیرمحرزه چیست، مسالک عدیده‌ای وجود دارد. حالا من مقتصر علی بیان سته من تلک المسالک.

خود مسالک را عرض می‌کنیم اما این که حالا مصداق این اصول محرزه چیست و کیست، آیا استصحاب از اصول محرزه است یا نیست، یا قاعده فراغ هست یا نیست، چه هست و چه نیست، این اباحت را دیگر نکلہ الی مواضعها چون باید ادله هر یک را بررسی کنیم، ببینیم مستفاد از آن چه می‌شود. بنابراین این جا فقط تصویر ثبوتی از این مسالک سته را عرض می‌کنیم. آن مباحث دیگر باید در محالّ خودش مورد توجه قرار بگیرد.

مسلك اول: مسلك تنزيل (۳:۱۸)

مسلك اول مسلك تنزيل هست فلذا است که به این اصول گاهی گفته می‌شود اصول محرزه، گاهی گفته می‌شود اصول تنزیلیه. این دو نام براساس مسالکی است که حالا در ضمن گفتار روشن می‌شود که گاهی از راه تنزيل پیش آمدند، می‌شود اصل تنزیلی، گاهی از راه این که این احراز واقع در آن هست، گفته می‌شود اصول محرزه.

راه اول این هست که گفته می‌شود در اصول محرزه شارع تنزيل می‌کند مفاد اصل را به منزله واقع در ظرف شک در واقع. یعنی آن حکم ظاهری را که در اصل دارد، به شکلی جعل می‌کند که تنزيل می‌کند آن را به منزله واقع. حالا این به سه صورت ممکن است تصویر بشود؛

تارۀ می‌آید ابتدائاً یک حکم ظاهری را جعل می‌کند، مثلاً می‌گوید: کل شیء که نمی‌دانی حلال است یا حرام است، حلال. و بعد می‌گوید که این حلیت را نزله منزله حلیت واقعیه. پس دو کار از شارع سر می‌زند. یکی ابتدائاً یک حکم ظاهری در ظرف شک جعل می‌کند، بعد این حکم ظاهری مجعولش را تنزيل می‌کند به منزله واقع. حالا چرا این کار را می‌آید می‌کند؟ برای این کار را می‌کند که می‌خواهد آن آثاری که برای آن حکم واقعی وجود دارد، آن آثار در ظرف شک بار بشود. مثلاً فرض کنید به

قول شهید صدر قدس سره می‌فرماید از ادله مثلاً ما استفاده کردیم که حیوانی که حلال اللحم است، این مدفوعش پاک است ولی همه حیوانات مثلاً مدفوعشان نجس است، حیوان حلال اللحم مدفوعش پاک است که استثناء شده و تخصیص خورده ادله عذره حیوانات. حالا یک حیوانی است نمی‌دانیم این حلال اللحم هست یا نه، دلیلی نداریم، یک حیوان خاصی است نمی‌دانیم. این جا خب می‌گوید: «کل شیء لک حلال» اگر ما این جا قائل باشیم به این که این استظهار کنیم از دلیل «کل شیء لک حلال» که دارد این حلیت را تنزیل می‌کند به منزله واقع. یعنی این حلیتی که من در ظرف شک جعل کردم، این حلیت را هم نزله منزله الحلیة الواقعیة. خب همین یکفی در این که ما می‌گوییم پس مدفوعش هم پاک است. چون این را تنزیل کرد به منزله آن. گفت: این همان است در نظر من. بنابراین وقتی که حلیت واقعیة اثرش این است که مدفوع آن حیوان پاک است، پس این جا هم که دارد تنزیل می‌کند همان است.

اما اگر تنزیل نکرد به منزله واقع، اصل عملی غیرمحرز بود، غیرتنزیلی بود، می‌گوید فقط بگو حلال است، همین. در ظرف شک فقط بگو حلال است، دیگر نمی‌توانیم این نتیجه را از آن بگیریم که پس مدفوعش هم پاک است. چون فقط گفته بگو حلال است، نگفته این به منزله آن است. و ما می‌دانیم طهارت مدفوع، موضوعش حلیت واقعیة است نه مطلق الحلیة چه واقعیة چه غیرواقعیة. بنابراین اگر اصل، محرز شد این اثر بر آن بار می‌شود. محرز نشد، این اثر بر آن بار نمی‌شود.

سؤال: ...

جواب: نه، چون مثل این که می‌گوید «الفقاع خمر»، می‌خواهد بگوید در آن، آثار این جا می‌آید. خودش دارد می‌گوید، اشکال ندارد که شارع یک وقت یک جا بگوید مثبتات حجت است، حالا این جا به عنوان مثبتات نیست، خودش دارد با این تنزیل می‌خواهد همین را بیان بکند که من این جا دو کار دارم می‌کنم، هم در ظرف شک که تو تحیر داری، نمی‌دانی پاک است یا نجس است، نمی‌دانی حلال است یا حرام است، می‌گوییم بگو پاک است.

سؤال: یعنی همین است. می گوید هم خودش حجت است و هم لوازمش را بار کن. بگو گوشتش مثلاً اگر مأكول اللحم شد حلال است و مدفوعش هم پاک است، آثارش هم ...
جواب: از کجا می گوییم این را؟ از باب تنزیل می گوییم. یعنی چون اصل را به نحو تنزیلی جعل کرده، این یعنی حکم ظاهری این جا را تنزیل کرده به منزله واقع، از این جهت آن آثار واقع را بر آن بار می کند.

سؤال: علی کل حال یک اصلی است که لوازمش هم حجت است.

جواب: بله این اصل لوازمش حجت است.

سؤال: پس می شود اصل مثبت.

جواب: باشد، لایس، ما نمی ترسیم، اصلاً اگر این مسلک را گفتیم، نتیجه این مسلک همین است.

سؤال: این که مطلقاً می گویند مثبتات اصول حجت نیست ..

جواب: نه این جور اصول، مثبتاتش حجت است.

حالا باز این که می گوییم مثبتاتش حجت است باز به لسان دلیل باید نگاه بکنیم که این تنزیل چه مقدار از آن آثار را دارد می آورد. جمیع الآثار را می آورد، اظهر الآثار را می آورد؟ بخشی اش را می آورد. این ها کار فقیه است یا کار اصولی است که این جا کار فقیهانه انجام بدهد که ببیند ادله چه مقدار دارد این تنزیل چه مقدار دلالت می کند.

سؤال: ...

جواب: بله، مثبت به این معنا دیگر که ...

این یک راه.

راه دوم این است که از اول نمی‌آید یک حکم ظاهری جعل بکند، طهارت جعل بکند، حلیت جعل بکند ثم ینزله منزله الواقع، نه. بلکه می‌آید مشکوک الحلیه یا مشکوک الطهاره را تنزیل می‌کند به منزله واقع. یعنی می‌گوید «الحيوان المشكوك حليته، این بمنزله الحيوان المعلوم حليته». دیگر این دو تا جعل نمی‌خواهد بکند، می‌آید این مشکوک الحلیه را تنزیل می‌کند به منزله معلوم الحلیه. این کار را می‌آید می‌کند. یا این که می‌آید این کار را می‌کند؛ می‌گوید من جعلت برای این مشکوک الحلیه، الحلیه المنزله منزله الحلیه الواقعيه. یعنی محمول را انسان توجه می‌کند که من دارم یک حلیتی که این چنینی است در نظر من که مثل واقع است و نظیر واقع است، هكذا حلیتی را أبعده برای این حیوان. این‌ها سیاق‌های مختلفی است که ممکن است به کار بگیرد. جامع همه این‌ها چه شد؟ جامع همه این‌ها این شد که تنزیل در کار است در اصول محرزه که بهتر است روی این مسلک دیگر به آن نگوییم اصول محرزه، بگوییم اصول تنزیلیه به آن بگوییم. این مسلک اول.

سؤال: این شرعی با واسطه را هم در بر می‌گیرد؟

جواب: عیب ندارد.

سؤال: اول فرمودید که مثبت به این معنا ...

جواب: نه، لوازم عقلی‌اش را حجت نمی‌داند. شرعی با واسطه یعنی آن‌هایی که واسطه‌هایش هم شرعی است.

سؤال: ...

جواب: اصطلاح مثبت در آن جا، درست است که در این جا حجت نیست، مثبتات عقلیه‌اش حجت نیست، این درست است.

سؤال: الان فرمودید استثناء می‌شود. این‌ها را که نمی‌شود.

جواب: از چه استثناء می‌شود؟

سؤال: الان فرمودید که ما می‌گوییم این جور اصول عملیه از این ادله مثبتات که حجت نیستند استثناء می‌شود چون که نمی‌شود ...

جواب: ببینید بعضی از اصول....

سؤال: اگر واقعاً تنزیل می‌شود باید در بر بگیرد.

جواب: بعضی از اصول هستند حتی مثبتات شرعی‌اش هم مترتب می‌شود مثل براءت. براءت می‌گوید که فقط تأمین از واقع داریم، اما اگر حلال بود واقعاً، مرخص بود واقعاً، یک آثار شرعی هم داشت. آن را دیگر نمی‌توانی بر آن بار بکنی. مقصودمان از آثار عقلی آن‌هایی که وسائط غیرشرعی می‌خورد. داریم تصریح می‌کنیم. اجتهاد در مقابل نص است نمی‌شود.

این مسلک اول.

مسلک دوم: (۱۲:۱۰)

مسلک دوم این است که گفته می‌شود اصول محرزه اصولی است که شارع از حیثیت رابعه در قطع الگوبرداری کرده. فرمایش آقا نائینی که قبلاً داشتیم. آقای نائینی فرمود قطع دارای چند ویژگی است؟ ایشان فرمود دارای پنج ویژگی است. این بیان آقای نائینی مطلب خوبی است که ما مطالب را بر همین تطبیق بکنیم. یکی این که خودش صفةً نفانسیه. یک صفتی است، یک حالتی است برای نفس. این را قطع داریم. دوم این که این کاشفیت دارد بر واقع، آن هم کاشفیت تامه‌ای که احتمال خلاف در آن نیست. سوم این که وقتی کسی قطع به یک مطلبی پیدا کرد، اگر آن مقطوعش مطلوبش باشد، به آن نیازی داشته باشد یا متحرز از آن باشد، این قطعش باعث می‌شود که این آدم حرکت نکند، یا حرکت به طرف انجامش یا فرار از آن. تشنه قطع پیدا کرد این آب است، این قطعش باعث می‌شود چه کار بکند؟ به طرف آب می‌رود. کسی که از اسد می‌ترسد وقتی فهمید این اسد است، قطعش به هر جهت باعث می‌شود که خودش را در پناهگاه قرار بدهد یا فرار کند. پس قطع یستتبع عملاً. این امر سوم است. چهار؛

قاطع که دنبال عمل می‌رود از باب احتیاط می‌رود یا از باب این که این واقع است می‌رود؟ از باب این که این واقع است دیگر چون یری نفسه واصلاً الی الواقع. پس اگر عمل می‌کند براساس این است که این واقع است، نه براساس رجاء، نه براساس احتیاط. پس این هم یک امر چهارمی است.

امر پنجم هم این است که قطع در مواردی معذّر است، در مواردی منجّز است. این پنج تا خصوصیت.

خب ما هر جا قطع داریم یک مقطوع هم داریم دیگر، یک واقعی هم داریم که ما به آن قطع پیدا کردیم. این شش امر در موارد قطع وجود دارد.

حالا آقای نائینی فرموده امارات که شارع حجت می‌کند الگوبرداری از دومی می‌کند. می‌آید می‌گوید همان جور که قطع طریق است، این هم طریق است. در اصول غیر محرزه الگوبرداری از کدام می‌کند؟ از این سوم می‌کند؛ از اصل عمل، جری عملی. لی نه براساس آنه الواقع. اصل عمل. در اصول محرزه چه کار می‌کند؟ چهارمی است یعنی اعتبار می‌کند عمل کند علی آنه الواقع، بدون این که البته تو را محرز واقع هم بداند. اما تو محرزانه عمل کن، ولی محرز واقع هم نیستی.

پس بنابراین مسلک دوم این است که اصول محرزه و غیرمحرزه فرق‌شان این است که در اصول غیرمحرزه از مرتبه و ویژگی سوم قطع الگوبرداری شده و در اصول محرزه از ویژگی چهارمش الگوبرداری شده و طبق این مبنا نام محرزه هم یلیق به، چون تنزیل در کار نیست. از باب این است که همان کاری است که در زمان احراز انجام می‌شود، این‌ها در حقیقت معالیل احراز است که جری عملی می‌کنی علی آنه الواقع.

خب این هم به خدمت شما عرض شود که یک مسلک است.

خب شهید صدر در بعض کلماتش که شاید قبلاً هم عرض کردیم ایشان فرموده که در فرمایش نائینی اصول محرزه الگوبرداری از امر پنجم است. البته ما که گفتیم پنج تا، یا شش تا، قبلاً توضیح دادیم که ما تمام کلماتش را جمع کردیم و گفتیم روی هم

رفته، یک جا ایشان فرموده سه تا خصوصیت است، یک جا دیگر یک خصوصیت اضافه کرده، می‌شود چهار تا، یک حرف دیگر را هم یک جا دیگر زده، می‌شود پنج تا، این‌ها را جمع کردیم و گفتیم بهتر این بود که از اول می‌فرمود پنج تا. حالا مرحوم شهید صدر در بعضی از کلمات تقاریر بحث ایشان همان سه تا را گفتند، سومی را هم تعذیر و تنجیز قرار دادند یا چهارمی قرار دادند و بعد ایشان فرموده‌اند که در اصول محرزہ شارع الگوبرداری از آن چهارم می‌کند یعنی تعذیر و تنجیز، این را قرار دادند. این مطلب در کلمات آقای نائینی ظاهراً وجود ندارد و این نقل، نقل اشتباهی ظاهراً باشد که قبلاً در باب فرق بین امارات و اصول آن جا متعرض این مسأله شدیم. این هم مبنای دوم.

سؤال: چه ثمره‌ای دارد؟

جواب: ثمره‌ای که این جا گرفتند، حالا درست یا نادرست کاری نداریم، این است که گفتند چون می‌گویند علی آنه الواقع پس این باعث می‌شود که مقدم بشود بر اصول دیگر. حاکم بشود، چون نظر به واقع دارد. خواستند این را بر آن مترتب نکنند. یا حتی بعضی خواستند مثلاً بر این مترتب نکنند که مثبتاتش حجت هست چون دارد می‌گویند علی آنه الواقع این کار بکن. خب این حرف درست یا درست نیست در محل خودش است و مناقشات هم شده اما بالاخره این مبنا، این مسلک، خواسته این آثار را مترتب بکند. این هم مطلب دوم که اگر یادتان باشد ما در آن جا این مسلک را تقویت کردیم مع اصلاحاتی. گفتیم که بهترین مسلک‌ها در فروق بین اماره و اصل همین فرمایش آقای نائینی است منتها با بعضی اصلاحات.

سؤال: حاج آقا در بحث اجزاء هم ثمره می‌دهد. اگر به واقع عمل کرده باشد و بعد کشف خلاف بشود، باید قضاء بکند. اما بنابر مسالک دیگر لازم نباشد قضاء بکند. چون نگاه به واقع نداشته.

جواب: خیلی خب، این هم حالا یک اثر که شما بار می‌فرمایید. ولی بی حساب و کتاب نیست یعنی در داخل در آبادی است که کسی این حرف را هم بزند.

مسلك سوم: (۱۹:۰۷)

مسلك سوم این است که در باب اصول محرزہ شارع دو تا کار می‌کند؛ یک، این که می‌آید اعتبار می‌کند ما لیس فیہ رائجاً من الطریقۃ طریقاً. با این که هیچ رائج‌ای از طریقت در آن نیست، شک است، ولی اعتبار می‌کند، تعبد می‌کند که این جا طریق است به واقع، این طریقت به واقع دارد. ثم بعد از این که این ادعا را کرد يجعله حجۃً لآنه طریقاً. پس فرقی با باب امارات چیست؟ در امارات یک طریقت ذاتیه منتهای ناقصه وجود دارد، مظنه یک طریقت ناقصه‌ای را دارد حالا شارع می‌آید همان را حجت می‌کند یا تتمیم کشف می‌کند به عبارات مختلفی که داشتند. آن ناقصی آن را تکمیل می‌کند در عالم اعتبار، می‌گوید ظن هشتاد درجه واقع‌نمایی دارد، بیست درجه هم من اعطاء می‌کنم پس می‌شود صد درجه فهو حجۃ. یا این تعبیرات را نمی‌کند، این جور حرف نمی‌زند که این حرف آقای نائینی بود. می‌آید می‌گوید این مظنه را من طریق می‌دانم. این طریق حجتی است در تشریعات من، در حوزه تشریح و امثال و این‌ها. این حجت است.

در باب اصول محرزہ می‌آید چه کار می‌کند؟ می‌آید ابتدائاً این را شبیه اماره می‌کند با این که این جا رائج‌ای از طریقت در آن نیست، اما ابتدائاً چنین کاری را می‌کند. ثم بعد از این که این کار را کرد حالا می‌گوید این حجت است فلذا به آن می‌گوییم محرز. منتهای فرق محرز آن جا این است که آن جا محرز تکوینی در یک حدی، این جا اصلاً محرز بودنش هم اعطایی است، جعلی است. می‌آید این کار را می‌کند و بعد آن کار را می‌کند.

پس آثار این چیست؟ آثار قهراً این است که مثبتاتش حجت بشود، مقدم بشود بر اصول غیرمحرزه. این‌ها آثاری است که قد یترتب بر این مسلك.

این فرمایش به این که یک چنین مسلکی وجود دارد، می‌شود پس این جوری گفت، این هم فرمایشی است که شهید صدر در بعضی دورات اصول‌شان که در مباحث الاصول

تقریر شده این را آن جا فرموده. در صفحه ۴۷ همین جلدی که اصول عملیه را مطرح می‌کنند می‌فرماید که:

«و العنایة التي بها يكون الاصل تنزیلياً أحد أمرین:

الأوّل: اعتبار الكاشفیه فی الأصل التنزیلیّ. و لا أقصد بذلك جعل الكاشفیه و الطریقیه بالمعنی الذی یقول به المحقّق النائینیّ (قدّس سرّه)، بل أقصد بذلك أنّه كما كان جعل الحجّیه فی باب الأمانة بلحاظ ما لها من الكشف الظنّی، كذلك یفرض الشارع أنّ الاستصحاب من هذا القبیل، فالیقین السابق بالرغم من عدم کاشفیه و لو کشفاً ناقصاً و ظنّياً، یفرض الشارع أنّه کاشف و أمانة، فیجعل له الحجّیه.»^{۱۶}

خب یقین سابق که الان هم زائل شده، چه اماریتی دارد و چه کاشفیتی دارد بر این که آن متیقن، الان باقی است؟ خب من یقین دارم قبلاً عادل بوده، این یقین من که سابقاً که کاشف بوده از عدالت این آقا و الان این یقین من زائل شده و الان شک دارم، آن یقین چه کاشفیتی دارد؟

سؤال: ...

جواب: نه، آن کاشفیت برای آن مشکوک است، آن مال متیقن است. برای این که معمولاً چیزهایی که یدوم، آن‌ها باقی می‌ماند. یقین شما که زائل شده، آن یقین که آن وقت بوده و حالا هم شک در آن داری، آیا آن یقین، ظن به بقاء می‌آورد؟ خود یقین که از بین رفت. خب حالا شما در مثال هم مناقشه داشته باشید، داشته باشید، این مهم نیست. ایشان حرفش این است که اصول محرزه آن جایی است که در آن مورد ما چیزی که کاشفیت داشته باشد نداریم ولی در عین حال شارع فرض می‌کند، تعبد می‌کند که این جا کاشف موجود است. این، کاشف است و بعد براساس فرض خودش،

۱۶. مباحث الأصول - قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۴۷

آن را حجت قرار می‌دهد. فلذا می‌شود اصل محرز. خب این هم یک مبنا است که مسلکی این جووری تصویر کرده. ولی می‌گوید اصل غیرمحرز این است که چنین حرف‌هایی در آن نیست، و فقط مجرد این است که می‌گوید مرخصی یا می‌گوید احتیاط کن، یا می‌گوید چه...

و این شئت قلت که باز شارع در اصول محرز از چه الگوبرداری می‌کند؟ از مرتبه دوم. اما مرتبه دوم ادعایی و فرضی و جعلی خودش. یعنی ابتدائاً می‌آید یک کاری می‌کند با فرض و جعل که این مورد هم بشود مثل قطع در مرتبه ثانیه. بعد که این کار را کرد، حالا می‌آید جعل حجیت برای آن می‌کند.

مسلك چهارم: (۲۵:۵۷)

مسلك چهارم می‌گوید که نه این جا از همان مرتبه دوم الگوبرداری می‌کند و لافرق بین اصل محرز و اماره در این جهت. و اصل محرز هم برای جایی است که واقعاً یک طریقی وجود دارد. نه این که ندارد، وجود دارد اما فرقی این است که در امارات آن اعتبار می‌کند کاشفیت و طریقت را به نحوی که خود قطع دارد که مستلزم ارائه لوازم و ملزومات و ملازمات و همه این‌ها هست. اما در مورد اصول محرز فقط همین مقدارش را اعتبار می‌کند که این احراز واقع می‌کند، دیگر مازاد ندارد. پس یتعبر کونه کاشفاً اما کاشفاً متوقفاً علی خود مفاد مؤدایش، نه متجاوزاً الی ملحقاته، لوازمه، ملزوماته و امثال ذلک. همین مقدار. فلذا است اصل محرز با امارات خیلی نزدیک است چون واقعاً اولاً جایی است که طریقت وجود داشته باشد.

سؤال: اماره وجود داشته باشد؟

جواب: یعنی مثل همین باب استصحاب که شما یقین سابق دارید. آن آقا می‌گوید یقین سابق چیست؟ اماره است. با شما با آن حرف قبلی تخالف می‌کند می‌گوید نه اماره است. واقع‌نمایی یک مقداری دارد. این اماره است یعنی کاشفیت دارد منتها من که می‌آیم استصحاب را حجت می‌کنم، همین مقدارش را حجت می‌کنم، نه مثل جایی

که بینۀ هست. نه مثل جایی که خبر ثقه هست. آن جا کاشفیت هست و بعد اعتبارش می‌کنم و به منزله قطع قرار می‌دهم، مثل قطع می‌پندارمش قانوناً به این که هم مؤدایش را اثبات می‌کند، هم لوازمش را اثبات می‌کند، همه چیزش را. اما این جا فقط همین مقدار معتبر می‌شود.

و إن شئت قلت که روی این حساب اصل محرز می‌شود یک نوع اماره و دیگر نباید اصلاً اصل حسابش بکنیم. یک نوع اماره است منتها اگر به آن بگوییم اصل محرز، جریاً علی اصطلاحات آقایان ما می‌گوییم و الا نه.

این مطلب هم ممکن آن ینسب الی المحقق خویی قدس سره که ایشان ولو نام اصول محرز می‌برد و می‌گوید استصحاب اصل محرز است. این جریاً اصطلاح القوم است و این که قوم اطلاق کردند ولی ایشان می‌گویند نه استصحاب، خصوصیاتش این است، با اماره فرقی این است، با خبر ثقه فرقی این است که این جا کاشفیت هست آن جا هم کاشفیت هست منتها آن جا لوازمش حجت است، مثبتاتش حجت است، این جا نه. حالا چرا آن جا حجت است این جا حجت نیست؟ چون دلیل ما بر حجیت اماره سیره عقلاء است. عقلاء در موارد خبر ثقه، لوازم و ملزومات را هم بار می‌کنند. شارع هم این سیره را ردع نکرده. اما این جا این چنین نیست.

سؤال: برعکس محقق خویی گفت مثبتات امارات هم حجت نیست.

جواب: خوب دقت بفرمایید. مثبتات امارات حجت نیست که نفی می‌کند چیزی مقصودش هست، و وقتی می‌فرماید حجت هست چیزی مقصودش است. این که می‌فرماید حجت نیست یعنی طبق حرف دیگران، طبق حرف آقای نائینی که می‌گویند نمی‌شود اماره حجت باشد ولی لوازمش حجت نباشد. می‌گوید این جور نیست. می‌شود اماره حجت باشد ولی لوازمش حجت نباشد. این حرفی که شما می‌زنید درست نیست چون آن‌ها این جور می‌گویند. می‌گویند علم به شیء، علم به لوازمش هم هست. ایشان می‌گویند این علم به شیء علم به لوازمش هست در علم تکوینی است. در علم

تشریحی و تعبدی این چنین نیست. پس این که شما می‌گویید لوازم امارات چون علم به شیء علم به آن است پس آن جا هم باید همین جور باشد این غلط است. این نفی‌اش این است. اما خود ایشان اثبات می‌کند و می‌گوید بله حجت است، چرا؟ چون سیره داریم. نه از آن راه، از راه این که سیره داریم.

خب این را در باب استصحاب بیان کردند. مراجعه بفرمایید در باب استصحاب تصریح به این مطلب فرموده ایشان.

خب این هم شد مسلک چهارم.

مسلک پنجم: (۳۱:۲۵)

مسلک پنجم مسلک شهید صدر است که ایشان می‌فرماید شارع در باب (همان طور که قبلاً این‌ها را توضیح دادیم و فقط این جا دیگر اشاره می‌کنیم.) شارع فرمود در باب امارات در آن تراحم حفظی که رخ داده که شارع بالاخره احکامی صادر فرموده. واجبات، محرمات، محللات شارع دارد. این در اثر این که شرائط جوری بوده که مردم نتوانستند به واقعیات برسند و واقعیات هم به مردم نرسیده. یک اختلاطی بین این‌ها به وجود آمده. حالا شارع نگاه می‌کند و می‌بیند این بندگان احکامی را برای آن‌ها جعل کرده ولی این‌ها مختلط است بین‌شان، مشتبه است برای‌شان. یک ساز و کاری آمده برای این حالت اشتباه درست کرده که می‌گوید چه کار بکنید در این حالت. برای حفظ آن واقعیات می‌خواهد راهکاری درست بکند. این راهکار این‌ها تراحم با هم دارند. بخواند طرف واجباتش را بگیرد و بگوید هرچه شک داری انجام بده، اگر این حرف را بخواند بزند می‌بیند چه می‌شود؟ خیلی از این محرمات انجام می‌شود که آن‌ها هم پیش او مهم است. بخواند ترک بشود مفسده دارد. بخواند جانب حرام‌ها را بگیرد و بگوید هر چه شک داری ترک کن، این به چه می‌انجامد؟ خیلی از واجبات زمین می‌ماند. و بخواند باز همه جا بیاید احتیاط جعل بکند، این احتیاط جعل کردن هم دو تا محذور دارد، احتیاط به فعل اگر بکند خب خیلی از محرمات باز انجام باید بشود. علاوه بر این

که خیلی از چیزهایی که اباحه اقتضایی دارد، حلال اقتضایی بوده، مصلحت این است که آزاد باشد آن جا. بنابراین در یک سردرگمی این چنینی شارع گیر می‌کند. در این جا چه کار می‌کند؟ می‌آید براساس تارۀ قوت احتمال، تارۀ براساس قوت محتمل و تارۀ براساس قوت الاحتمال و المحتمل راهکار جعل می‌کند. هر جا فقط براساس قوه الاحتمال آمد حکم ظاهری را جعل کرد ما هم نسیمه بالآماره. لسانش هم هر لسانی می‌خواهد باشد. قوه الاحتمال. هر جا براساس قوه الاحتمال محضاً جعل کرد می‌شود اصل غیرمحرز. هر جا براساس قوه الاحتمال و المحتمل جعل کرد می‌شود اصل محرز. این دیگر توضیحات و تفصیلاتش قبلاً گذشت. این هم مبنای شهید صدر است. مثلاً ایشان می‌فرماید در باب استصحاب، هم قوه الاحتمال مهم است در نظر و هم قوه المحتمل. یعنی آن شارع بصیر و محیط از آن بالا که نگاه کرده به عبادش، دیده آن جاهایی که این مردم به حالت سابقه یقین دارند، احتمال این که واقع در آن‌ها باشد چیست؟ بیشتر است. از آن طرف در آن موارد هم دیده که آن متیقن‌ها از آن‌هایی است که حفظ آن‌ها اهمیت دارد اگر در ضمن آن‌ها یک چیزهای دیگر هم فدا بشوند باشد، حالا دیگر باید در این ظرف یک خرده از چیزهای دیگر را هم فدا کرد. این دو تا را محاسبه کرده و دیده هم قوت احتمال هست و هم آن اموری مستصحب واقع می‌شوند، روی هم رفته اهمیتش بیشتر از آن چیزهایی است که فدا می‌شوند. آمده گفته که استصحاب جاری کنید، جعل استصحاب کرده.

خب این فرمایش شهید صدر بود. این فرمایش را هم ما قبلاً مناقشات عدیده‌ای در آن داشتیم که دیگر مراجعه بفرمایید. قبل از تعطیلات این مباحث را داشتیم.

و صلی الله علی محمد و آله

جلسه ۲۱ - ۱۳۹۴/۰۸/۱۲

بسمه تعالی

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا اَبی القاسم محمد و علی آلہ الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

«السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَی الْاُرُوَاحِ الَّتِی حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَیْكُمْ مِّنَّا سَلَامُ اللَّهِ اَبَدًا مَا بَقِیْنَا وَ بَقِیَ اللَّیْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مِّنَّا لِزِیَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَی الْحُسَیْنِ وَ عَلَی عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ وَ عَلَی اَوْلَادِ الْحُسَیْنِ وَ عَلَی اَصْحَابِ الْحُسَیْنِ يَا لَیْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفَوْزٌ فَوْزًا عَظِیْمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ اٰخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَی ذَلِكِ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعَصَابَةَ الَّتِی جَاهَدَتْ الْحُسَیْنِ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَی قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِیْعًا.

اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي شَفَاعَةَ الْحُسَیْنِ يَوْمَ الْوُرُودِ وَ ثَبِّتْ لَنَا قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَكَ مَعَ الْحُسَیْنِ وَ اَصْحَابِ الْحُسَیْنِ الَّذِیْنَ بَدَّلُوا مُهْجَهُمْ دُونَ الْحُسَیْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.»

بحث در فوارق بین اصول محرزه یا تنزیلیه و اصول غیرمحرزه بود. پنج مبنا تا به حال ذکر شد.

مسلك ششم:

مبنای ششم این هست که در اصول مطلقاً چه محرزه و چه غیرمحرزه، جهت طریقتی ملحوظ نظر جاعل نیست ولو طریقتی هم وجود داشته باشد که حق هم این است که بعضی جاهایش وجود دارد چون همان طور که قبلاً عرض کردیم اصول عملیه برای جایی که شک به معنای پنجاه پنجاه باشد نیست. مواردی هم که ظنونه غیرمعتبره

هست آن جاها هم اصول عملیه جاری می‌شود و لکن ملحوظ نظر جاعل نیست بنابراین آن تعابیری که در بعضی کلمات وجود داشت در مبانی سابق در بعضی، از این جهت هم مورد مناقشه هست.

خب پس بنابراین در اصول مطلقاً؛ چه محرز و چه غیرمحرزش، نظر به حالت و به امر طریقت و واقع‌نمایی که موجود در آن مورد هست، نشده بلکه در آن مورد حکمی جعل شده بلاتوجه الی ذلک الامر. منتها تارهٔ مولی و جاعل، ما را متعبد می‌کند به یک طرف این شک یا این ظن غیرمعتبر و تارهٔ نه کار به طرفین شک ما ندارد بلکه یک چیز دیگری را می‌آید جعل می‌کند در این ظرف شک ما. می‌آید مثلاً نسبت به حکم واقعی تعمیم جعل می‌کند یا تنجیز جعل می‌کند. اگر به یک طرف شک توجه کرد و ما را متعبد به آن طرف کرد به عنوان اصل، این می‌شود محرز، به آن می‌گوییم اصل محرز. و اگر نه، این کار را نکرد، به آن می‌گوییم اصل، اصل غیرمحرز یا اصل مطلق. مثلاً در باب استصحاب گفته می‌شود که خب شما شک دارید که آیا این متیقن سابق باقی است یا باقی نیست. یک طرف شک شما این است که باقی است، یک طرفش هم این است که باقی نیست، حالا شارع می‌آید چه کار می‌کند می‌گوید بگو باقی است، ما را متعبد می‌کند به بقاء. پس به یک طرف شک ما را متعبد کرده که بقاء است. این استصحاب فلذا چون مفادش این است، اسمش را می‌گذارند اصل محرز اما در برائت می‌گوید چیزی که نمی‌دانی واجب هست یا واجب نیست، من به تو نمی‌گویم بگو واجب هست، یا نمی‌گویم بگو واجب نیست، که طرفین شک توست. بلکه می‌گویم اگر وجوبی در واقع باشد تو عقابی راجع به آن نداری، مأمونی راجع به آن. پس به هیچ طرف از دو طرف شک که واجب هست یا واجب نیست، برائت نمی‌گوید واجب نیست، یا احتیاط نمی‌گوید بگو واجب هست، تعبد به هیچ طرف از شک نمی‌کند. حرفش چیست؟ حرفش این است که آن که در واقع هست اگر وجوبی در واقع باشد تو از ناحیه آن مأمونی، معذوری. یا نه اگر باشد در مواردی که احتیاط جعل کرده، می‌گوید از ناحیه آن مأمون نیستی، اگر باشد معاقبی اگر ترک بکنی. اما اگر استصحاب همین

جا بود که شک دارم واجب است یا واجب نیست ولی قبلاً می دانم واجب نبوده. اگر استصحاب جاری بکنید استصحاب ما را چه کار می کند؟ ما را متعبد می کند به یک طرف شک. می گوید آن وقت واجب نبود و حالا هم بگو واجب نیست. یا برعکسش یک جا واجب بوده و حالا نمی دانیم واجب هست یا نیست، می گوید استصحاب بکن و بگو واجب هست، به یک طرف شک.

بنابراین بین اصول محرزه و غیرمحرزه فارق این است و این خب ثمراتی دارد، از بعضی از ثمرات آن این است که اگر مثلاً در یک دلیلی وارد شده بود که «اذا لم تکن مَدیناً یجب علیک الحج». اگر بدهکار نیستی بر تو حج واجب است. حالا یک کسی شک دارد که بدهکار هست یا بدهکار نیست و واجب است بر او اداء فلان مبلغ به زید یا نه. خب اگر این جا برائت جاری بکند، اثبات نمی شود که مدین هست یا مدین نیست. خب می گوید بر من واجب نیست، برائت دارم از اداء فلان مبلغ به زید. اما موضوع وجوب حج هم احراز نمی شود. لا بالوجدان، چون فرض این است که شک دارید. لا بالاصل و التعبد، چون برائت که نگفت که تو مدین هستی یا مدین نیستی، گفت از ناحیه وجوب پرداخت مأمونی، عقابی نداری. ولی اگر استصحاب بکنیم، می گوییم ما قبلاً که به این آقا مدیون نبودم، خب حالا شک دارم، استصحاب عدم دین می کنم. خب پس ثابت می شود که من مدین نیستیم پس می شوم کسی که مدین نیست، پس موضوع «یجب علیه الحج» محرر می شود، محقق می شود باید حج به جا بیاورم. این است که فقیه باید در این جور مسائل و اجوبه مسائل به این نکات دقت بکند که این جا جای استصحاب هست یا نیست، مفاد استصحاب چه می شود، مفاد آن اصل چه می شود، و طبق آن اظهار نظر بکند.

خب این هم یک مبنا است در فرق بین اصل محرز و اصول غیرمحرزه که این چنین است.

سؤال: حاج آقا طبق این مبنا یعنی اصول محرزه کاشفیت دارند؟

جواب: نه، کاشفیت ندارد.

سؤال: اگر کاشفیت نباشد که احراز نمی‌شود.

جواب: چرا، شارع تعبد دارد می‌کند. می‌گوید تو در دیدگاه من چه هستی؟ غیر مدین هستی.

سؤال: در جری عملی‌اش غیرمدین است یعنی نیازی به ...

جواب: بله دیگر، یعنی احکام غیرمدین بودن را بار کن.

سؤال: آثارش را.

جواب: بله آثارش. یعنی احکام غیرمدین بودن را بار کن. از احکام غیرمدین بودن چیست؟ این که یجب علیه الحج. حالا علی الاختلافی که قبلاً چند بار عرض کردیم که آیا استصحاب خودش می‌گوید آثار را بار کن یا استصحاب موضوع را اثبات می‌کند یعنی در این مواردی که استصحاب موضوع می‌کنیم، فقط لسان استصحاب این هست که می‌گوید من تو را متعبد می‌کنم به این که این موضوع هست، همین. بیش از این حرفی نمی‌زنم. آن وقت وقتی متعبد کرد که موضوع هست، آن دلیل «یجب علی من لم یکن مدیناً الحج» آن منطبق می‌شود. این نظر بعضی مثل مرحوم امام رضوان الله علیه این است که استصحاب در شبهات موضوعیه که ما جاری می‌کنیم، خودش متکفل مترتب کردن احکام آن موضوع نیست، بلکه این یک نقش را فقط ایفاء می‌کند و آن این است که اثبات می‌کند موضوع محقق است. ثم بعد از این که موضوع محقق شد، آن کبری، یعنی این صغری را درست می‌کند، آن کبری را درست می‌کند و ما ضم صغری به کبری می‌کنیم و استنتاج می‌کنیم که پس بنابراین این چنینی است. اما بزرگانی که شاید معروف بزرگان مثل شیخ اعظم و بزرگان دیگر و سیدنا الاستاد دام ظلّه، این‌ها در درس یا در گعده‌های علمی می‌فرمودند که نه، خود استصحاب این کار را می‌کند. یعنی لاتنقض الیقین بالشک خودش معنایش این نیست که فقط بگو آن

موضوع هست یعنی به لحاظ آثار دارد می‌گوید بگو آن موضوع هست که آن آثار را بار بکن. پس بنابراین دیگر احتیاج ندارد که ما به آن ادله هم تمسک بکنیم.

سؤال: پس با این بیان که مثبتات هم حجت می‌شود.

جواب: چرا؟ نه، باید ببینیم لسان چه مقدار لسان است. باید لسان ادله را ببینیم و آن، آثار شرعی را می‌گوید نه آثار عقلی را می‌گوید بار بکن چون به حوزه شرع مربوط نمی‌شود. آن‌ها حالا بحث‌هایش در بحث مثبتات باید آن جا بحث بشود. خب این هم یک مبنا.

بنابراین عمده مبانی در فرق بین اصول محرز و غیرمحرزه این شش مبنا هست.

عرض می‌کنم به این که خب همه این مبانی به یک معنا لولا بعضی‌شان که ما اشکال ثبوتی در آن کردیم قبلاً مثل مبنای شهید صدر که گفتیم فرمایش ایشان مستلزم احد المحذورین علی سبیل منع الخلو است که یا تغییر ملاکات باشد و یا عدم اطلاع شارع از اختلاف ملاکات باشد و بعضی اشکال‌های دیگر که آن جا عرض کردیم، اما اصل این تصورات و مبانی که بیان شده از نظر ثبوتی لا اشکال فیه، جلّش لا اشکال فیه. انما الکلام در این است که مقام اثبات یساعده أم لا. و الا این‌ها تفسیرهای ثبوتی است که برای اصل محرز و غیرمحرز می‌شود کرد.

اما حالا باید واقعاً به ادله مراجعه کنیم فی کل مقام مقام و اصل اصل که ببینیم آیا مجعول همین است، مثلاً واقعاً مجعول در باب استصحاب همین است که به یک طرف شک دارد یا یک چیز دیگر دارد می‌گوید یا نه به یک طرف شک ما را متعبد نمی‌کند بلکه به امتداد یافتن یقین دارد متعبد می‌کند. می‌گوید حالا هم تو آن یقین را داری که نظر بعضی است مثل شیخنا الاستاد مرحوم آقای آشیخ جواد تبریزی شاید همین بود که می‌گوید تو الان یقین داری، همان یقین موجود است نه به یک طرف شک دارد تعبد می‌کند. خب این یک استظهار است، یک استظهار هم آن هست، یک استظهار دیگری هم ممکن است در مقام باشد. بنابراین این‌ها دیگر ما الان نمی‌توانیم قضاوتی

این جا داشته باشیم مگر این که ادله هر اصلی را این جا موردی بررسی قرار بدهیم که خب حالا ما در مقدمه هستیم ان شاء الله به هر جا که رسیدیم باید توجه کنیم بینیم کدام یکی از این ها وجود دارد.

خب این مقدمه هم پایان یافت ما وارد مقدمه بعد بشویم.

بحث پنجم: (۱۴:۴)

در مقدمه خامسه این مطلب بیان می شود که شکوک ما و شبهات ما تارةً در احکام کلیه الهیه هست که نمی دانیم حکم خدای متعال در این واقعه چیست که به آن می گویند شبهه حکمیه. و تارةً شبهه ما و شک ما در موضوعات است. بعد از این که احکام خدای متعال را می دانیم اما شک داریم که این موضوع همان موضوعی است که آن حکم روی آن هست یا این موضوع و این امر خارجی آن نیست. به خاطر اشتباه امور خارجیه امر بر ما مشتبه شده. مثل این که می دانیم اجتناب از ماء متنجس واجب است یا شربش حرام است، این را می دانیم. اما نمی دانیم این آب متنجس است یا نیست. بنابراین تارةً شک به نحو شبهه حکمیه است، تارةً شک به نحو شبهه موضوعیه است.

شیخ اعظم و بزرگان دیگر تصریح فرمودند که بحث ما در اصول عملیه در اصول جاریه در شبهات حکمیه است نه اصول جاریه در شبهات موضوعیه. چون ما یک اصولی داریم که فقط در شبهات موضوعیه جاری می شود و اصلاً در شبهات حکمیه جاری نمی شود. مثلاً قاعده فراغ بنا بر این که اصل باشد نه اماره، خب برای شبهات موضوعیه است. این نمی داند رکوعش را انجام داده یا نداده، قرائت را انجام داده یا نداده و هكذا. در قاعده تجاوز همین طور است، می داند رکوع واجب است ولی نمی داند انجام داده یا نداده. یا در اصالة الصحة همین جور است چه در عمل خودش، چه در عمل دیگران. احکام را می داند اما نمی داند که این امام جماعت وضویش را درست گرفته یا نه، غسلش را درست انجام داده یا نه، قرائتش درست است یا درست نیست. قرائت درست را می داند چیست، غسل درست را می داند چیست، در حکم شکی ندارد، یا در عمل خودش شک

می‌کند. آن کار را درست انجام دادم یا نه. یا مثل اصالة الفرائض باز بنابر این که اماره نباشد بلکه اصل باشد. فرزندی به دنیا آمده، شک می‌شود که این فرزند این پدر است یا فرزند این پدر نیست. حالا نه این که مادر متهم باشد به امر خلاف. مخصوصاً آن موقع‌هایی که این شبهات زیاد می‌شده در سابق الایام به خاطر این که حمام‌های عمومی بوده و این جور تنظیف‌ها و این‌ها نبوده، خیلی وقت‌ها این زمین‌ها آلوده بوده. خب مرأه‌ای نشسته، مرأه دیگر می‌آید به جای او می‌نشیند، ممکن است جذب بکند آن چیزی که از او مثلاً در آن جا قرار گرفته. حالا این شوهر خودش هست یا برای کسی دیگری است، این شک‌ها می‌شود. شارع این جا فرموده اصالة الفرائض. اگر این جور شک‌ها شد، هر بچه‌ای که از هر مرأه‌ای به وجود می‌آید اگر شبهه آن جا داشته باشد، اصل این است که برای همان زوج است. به این شک‌ها اعتنا نباید به آن بشود. و هكذا اصول دیگر. این‌ها فقط در شبهات موضوعیه است.

یک اصولی داریم که هم در شبهات ممکن است جاری بشود و هم در شبهات موضوعیه مثلاً برائت بنابر مسلک مشهور. البته بعضی‌ها برائت را در شبهات موضوعیه جاری نمی‌دانند. علی ما بیالی مرحوم آیت‌الله بروجردی قدس سره مناقشه داشتند در جریان برائت در شبهات موضوعیه، حالا به خصوص برائت عقلی در شبهات موضوعیه. در شبهات حکمیه می‌گویند برائت جاری است ولی در آن جا باید اصول شرعیه دیگری را جاری بکنیم. ولی بنابر مسلک مشهور خب برائت هم در شبهات حکمیه جاری می‌شود و هم در شبهات موضوعیه. استصحاب بنابر مسلک کسانی، هم در شبهات حکمیه می‌گویند و هم در شبهات موضوعیه می‌گویند. خب آن اصولی که فقط در شبهات موضوعیه جاری می‌شود که بالمره از آن بحث نمی‌شود، اگر کسی هم بیاید بحث بکند در اصول، استطراد است. اما آن اصولی که در شبهات حکمیه و موضوعیه هر جاری می‌شود به منظر جریانش در شبهات حکمیه مورد بحث قرار می‌گیرد و اگر التفاتی هم به آن طرف بشود باز از باب استطراد است، نه بحث اصیل باشد. وجهش هم روشن است همین طور که آقای آخوند در حاشیه فرائد توضیح دادند. وجهش هم این است

که اصول قواعد ممهده للاستنباط است یا ما یتنهی الیه المجتهد بعد از این است که نتوانست استنباط بکند. و این‌هایی که برای شبهات موضوعیه است، ربطی به مجتهد ندارد، به مقام استنباط ندارد و مایتنهی الیه المجتهد بما آنه مجتهد نیست، بما آنه مکلف است. و هم چنین اگر ما سایر تعاریف را هم ملاک قرار بدهیم، باز همین طور است که ان شاءالله توضیحاتش در آن مقدمه اخیره خواهد آمد که آن جا بحث می‌کنیم که آیا بحث از اصول عملیه، اصول هست یا اصول نیست، آن جا خواهد آمد. این مطلب واضحی است که بزرگان هم به آن تصریح کردند.

إنّما الکلام در این جا دو تا مطلب است از دو بزرگ اصول که یکی تصریح فرموده به مطلب، یکی هم براساس بعضی از مبانی ایشان باید گفت.

بیان دو مطلب: (۲۰:۲۰)

مطلب اول: فرمایش مرحوم ایروانی

مطلب اول از محقق ایروانی قدس سره در کتاب الاصول فی علم الاصول ایشان هست. ایشان فرموده اصلاً شبهه حکمیه قابل تصویر نیست تا شما بیاپید بگویید که بحث ما از اصولی است که جاری در شبهات حکمیه می‌شود. مکلف یا عالم به وجود تکلیف است یا عالم به عدم تکلیف است. نمی‌شود بگوییم مکلف شک دارد که تکلیف چیست. این هم یک حرفی است، حریف غریبی ابتدا به ذهن می‌آید. چه عرفی است. «إعلم أنّ المكلف اذا التفت الی حکم شرعی إما أن يحصل له القطع أو الظن أو الشک» می‌گوید: «أو الشک» غلط است. ظن هم غلط است. «اذا التفت الی حکم شرعی إما أن يحصل له القطع بوجود الحکم أو بعدم الحکم لیس الا». بنابراین این تقسیم درست نیست و من عرض می‌کنم پس اگر این چنینی است فلیحذف من سجل علم الاصول این اباحت اصول عملیه را. چون این‌ها اصلاً برای شبهات حکمیه نیست، برای شبهات موضوعیه است. حالا چرا؟ چرا ایشان این طور فرموده؟

ایشان فرموده است که این ما ذکرنا یعلم بتوجه الی معنی الحکم بحقیقه الحکم. حقیقت حکم چیست؟

ایشان می‌فرماید حقیقت حکم عبارت است از اراده مولی و خواست درونی مولی منتها نه هر خواستی، بلکه خواستی که به فعل غیر تعلق گرفته باشد. یک وقت من اراده می‌کنم که خودم حرف بزنم، اراده می‌کنم که راه بروم، اراده می‌کنم که مطالعه کنم. این اسمش تکلیف نیست، این حکم نیست. یک وقت نه، اراده می‌کنم که زید این کار را انجام دهد، که این اراده من تعلق می‌گیرد به فعل غیر. خب حالا که اراده‌ام تعلق گرفت به فعل غیر، تارۀ این اراده در قالب یک بعث و ابلاغ، به او اعلام می‌شود، گفته می‌شود، تارۀ نه. حکم آن جایی است که مولی اراده داشته باشد، این اراده هم به فعل غیر تعلق گرفته باشد، این اراده هم به او ابلاغ شده باشد و اعلام شده باشد. این اراده در قالب یک بعث و ابلاغ به او رسیده باشد، به او ابلاغ شده باشد. این اسمش می‌شود حکم و الا حکم نیست ولو در لباس غیر این هم مولی ایصال کرده باشد به عبد. باید در قالب بعث و اعلام به او رسیده باشد، نه در قالب‌های دیگر. خب اگر ما حقیقت حکم را این قرار دادیم و گفتیم حقیقت حکم این است، خب مجتهد فحوص کرد، زیر و رو کرد همه ادله را و دید هیچ دلیلی بر وجوب فلان امر نیست. پس حکم هم نیست. چون اگر بود باید چه می‌شد؟ ابلاغ می‌شد. این مقومش هست.

سؤال: حاج آقا حکمی که ابلاغ شده و نرسیده چه؟

جواب: حکم نیست.

سؤال: ابلاغ شد ولی نرسید.

جواب: ابلاغ به چه کسی شد؟

سؤال: به پیغمبر شد ...

جواب: به پیغمبر گفتند نماز بخوان. خیلی خب حکم برای پیغمبر هست. به من نرسید که من ان شاء الله از مله پیامبر صلی الله علیه و آله هستم، من حکم ندارم چون به من ابلاغ نشده. ابلاغ به دیگری که ربطی به من ندارد.

سؤال: ایصال هم کرد.

جواب: باید به خودش ابلاغ بشود. ایشان می گوید در حقیقت حکم این نهفته است که حکم اراده ای است که به شخص ابلاغ بشود. باید ابلاغ بشود، خب ابلاغ نشده پس حکمی نیست. بنابراین یا به من ابلاغ شده یا نشده. اگر ابلاغ شده و فهمیدم حکم را پس حکم هست و پس دیگر جای اصول نیست. اگر نفهمیدم پس اصلاً حکمی نیست. قطع پیدا می کنم به عدم حکم، اصل را می خواهم چه کار کنم. بنابراین شما باید در حقیقت حکم و این که حقیقت حکم چیست دقت بکنید. اگر حقیقت حکم این باشد که ما داریم می گوئیم که حق این می دانیم که حقیقت حکم این هست پس بنابراین اصلاً جایی برای اصول عملیه جاریه در شبهات حکمیه وجود ندارد.

سؤال: ببخشید اگر منشأش اجمال نص باشد چه؟

جواب: خب اگر اجمال نص است پس به من لم یبلغ. با نص مجمل که بلوغ پیدا نمی کند حکم.

سؤال: احتمال که برای آدم حاصل می شود.

جواب: احتمال هم حاصل نمی شود. چون در مقومش بلوغ است. عدم بلوغش که وجدانی است. برای این که گشتم و ندیدم. در ادله مجتهد گشته، کتاباً سنتاً، همه چه، هر چه دلیل می تواند باشد بررسی کرده و دید نه نرسیده، چیزی دلالت نمی کند. حالا یا اصلاً فقدان نص است، یا اجمال نص است. اجمال نص هم چیزی نرسیده. اجمال که حجت نیست، س چیزی به ما نرسیده. یا تعارض النصوص است، هر چه می خواهد باشد.

سؤال: به عنوان اولی یا به عنوان ثانوی هم بلوغ بشود ...

جواب: به عنوان ثانوی کفایت می کند.

سؤال: اصول عنوان ثانوی است.

جواب: نه، اصول عنوان ثانوی نیست. بله خود ایشان توجه به این امر کرده. می فرماید بله آن جاهایی که احتیاط شارع جعل کرده آن جا بلوغ است. آن جایی که احتیاط جعل کرده، ایشان آن جا را فقط فرموده. بله به یک لسان دیگر دارد می گوید احفظ یعنی به این لسان دارد او را می رساند. فلذا می فرماید اگر قبول هم بکنیم، در اصول فقط اصالة الاحتیاط در شبهات حکمیه وجود دارد اما دیگر برائت، تخییر، استصحاب همه این ها فلیحذف.

حالا برای این که کلام ایشان کلام متفردی است از این بزرگوار و مرحوم ایروانی هم از برجسته های علم اصول و فقه است، هم حواشی اش بر مکاسب حواشی مهمی است، هم حواشی ایشان بر کفایه و این کتاب ایشان. حالا فرمایش ایشان را بد نیست که یک ریزه کاری هایی هم در آن هست من عرض بکنم تا بعد ببینیم که آیا فرمایش ایشان تمام می شود یا نه.

ایشان در صفحه ۲۸۹، ۲۹۰ بعد از این که خبر وارد مطلب می شوند و طبق مذاق قوم مطلب را بیان می کنند می فرمایند:

«هذا علی مذاق القوم

که ما گفتیم اصول عملیه و بحث می کنیم این جوری و فلان و این ها.

و أما نحن فلا نرى أصلاً لشيء من هذه الأصول في الشبهات الحكمية،...

اصلاً اصلی و بنایی و ریشه ای و اساسی برای اصول عملیه در شبهات حکیمه قائل نیستیم.

و إنما مجاريها الشبهات الموضوعية...

اصول فقط مجرایش شبهات موضوعیه است. آن جا بله می شود چون حکم را می دانم، بلوغ به من پیدا کرده، می دانم «الماء المتنجس يحرم شربه»، این به من بلوغ پیدا کرده. نمی دانم این آب متنجس است یا نه. خب حالا شارع می گوید بگو قبلاً متنجس نبوده استصحاب بکن. یا اگر حالت سابقه اش را نمی دانی، برائت جاری بکن. آن جا درست، چون حکم را می دانی. اما جایی که خود حکم را شک دارم، معنا ندارد بگویی در حکم شک دارم. همین که شک داشتی که صادر شده پس نیست. چون علم به آن پیدا کردن، بلوغ، جزء مقومش است.

عدا أصالة الاحتياط، بل لا شبهة حكمية يفرض،...

اصلاً شبهه حکمیه فرض نمی شود.

و إنما المكلف بين قطعين: قطع بالحكم و قطع بعدمه.

مکلف یا قطع به وجود حکم دارد یا قطع دارد حکم نیست. شک دارم معنا ندارد. ظن هم دارم معنا ندارد. ظن به حکم هم معنا ندارد. چون اگر رسیده، یقین داری دیگر، اگر نرسیده، ظن به حکم یعنی چه.

توضیح ذلک موقوف علی بیان حقيقة الحكم. فاعلم أن الحكم...

که این امر ایشان ظاهراً قابل تحقق نیست.

هو إرادة خاصة من المولى....

یک اراده ویژه ای از مولی هست، نه هر اراده ای. حکم حقیقتش یک اراده ویژه هست. این که حکم حقیقتش اراده است، ایشان قائل است، محقق آقا ضیاء عراقی هم می گوید حقیقت حکم همان اراده و کراهت است. آن ویژگی اش چیست؟

خصوصيتها هو تعلقها بفعل العبد...

نه به فعل خودش، بلکه به فعل عبد، به فعل دیگری.

من طریقِ مخصوص و مقدّمهٔ مخصوصه...

از یک راه خاص، آن هم نه مطلق وصول. نه، من طریقِ مخصوص و مقدّمهٔ مخصوصه.

و هو طریقُ البعثِ أَعْنَى الإِعلامِ بالإِرادةِ بداعی حركة العبد نحو المراد و
إتیانه بالمراد.

اعلام بکند، آن اعلامی هم که می‌کند به داعی این باشد که او بیاورد، نه اخبار مجرد
بخواهد بکند، نه به این داعی به او بگوید و ابلاغ کند که او انجامش بدهد. این هم یک
قید است و الا بگوید ما اراده کرده‌ایم ولی حالا به این داعی نگوید این هم حکم نمی‌شود.

فالإِرادة جنسٌ عامٌ یشمل کلَّ إرادة...

آن اراده که اول گفتیم آن یک جنس عامی است که همه اراده‌ها را شامل می‌شود...

حتّى المتعلّقة منها بفعل النفس،

به فعل خودش

و قد خرجت هذه بقید التعلّق بفعل العبد،...

این را ما از تحت آن اراده خارج کردیم در تعریف حکم به این که گفتیم باید متعلق
به فعل عبد باشد. پس آن چه که متعلق به فعل نفس است، آن خارج شد. به آن حکم
گفته نمی‌شود به آن تکلیف گفته نمی‌شود.

كما خرج بقید أن یكون ذلك من طریق البعث ما كان من سائر الطرق،...

ممکن است این اراده را مولی ابلاغ به دیگری بکند اما نه از طریق بعث، بلکه از سایر
طرق. آن هم فایده ندارد، اسمش حکم نمی‌شود.

و هذا متسع الذيل...

این سایر طریق دامنه وسیعی دارد.

يندرج فيه الإرادة المتعلقة بالفعل الاضطراري للغير كسحب زيد و إدخاله
الدار، و إلقاء عمرو من شاهق...

مثلاً اراده کرده مولی که این عبد دست و پایش را ببندند و وارد زندانش کنند، وارد یک داری بکنند. یا این زید، یا این عمرو را دست و پایش را ببندند و از یک بلندی پرتش کنند پایین. این را اراده کرده اما این ممکن است به آن هم بگویند من می‌خواهم تو این جور بشوی. اما این به داعی این نیست که خودش انجام بدهد. خودش مضطر که نمی‌شود، به اختیار می‌رود. آن دیگران باید این کار را بکنند. بله برای دیگران می‌شود تکلیف و حکم. اما برای خود این مضطر و این شخص، برای او حکم نمی‌شود. اگر البته به قاضی بگویند این، این کار را کرده پس از بالای بلندی بیندازش پایین مثل بعضی از موارد که حکم همین است، خیلی خوب. یا بیندازش زندان. آن، فعل اختیاری قاضی می‌شود که از قاضی خواسته اما نسبت به خود این شخص که اراده دارد این، این جور بشود، برای این حکم نیست، این حکم برای قاضی است.

و هكذا يندرج فيه الإرادة المتعلقة بالفعل الاختياري للغير لكن من غير
طريق البعث، فمنه ما كان من طريق بذل الأجرة و غيرها من المرغبات...

پول به یک کسی می‌دهد. می‌گویند بیا این صد هزار تومان را بگیر و برو حج یا فلان کار را انجام بده. نمی‌گویند برو حج. یعنی با پول دادن او را ترغیب می‌کند. ولو این جا این، اراده‌اش را که من دلم می‌خواهد این کار را انجام بدهی، دارد ایصال می‌کند به او اما از طریق بعث نیست. از طریق پول دادن است. از طریق سایر مُرغبات است. حتی به قول ایشان، روی نظر ایشان مکرراً بگویند فلان کار را هر کسی انجام بدهد می‌رود بهشت. فلذا این اخبار من بلغ از آن در نمی‌آید که شارع این جا حکم دارد. چون می‌گویند هر که ثوابی برای عملی به او رسید و آن را انجام بدهد، خدا آن ثواب را

می‌دهد. پس خدا اراده انجام آن کار را از عباد به آن‌ها ابلاغ کرده اما نمی‌گوید بکنید. از راه این که می‌گوید آن ثوابی که گیرتان می‌آید دارد. فلذا اخبار من بلغ دلالت نمی‌کند بر این که فتوا بتوانیم بدهیم به حکم، بگوییم خدا این جا حکم دارد. بله خدا این جا دلش می‌خواهد، دوست دارد، اراده دارد که ما انجام بدهیم اما این اراده‌اش اسمش حکم نیست چون فرموده إفعل.

و منه ما كان من طريق الإيهاب و التخويف و غيره من المكاره،...

حتی اگر بگویید اگر نکنی جهنم می‌برم. فلان عذاب را به تو نازل می‌کنم که از راه تخويف است، این هم حکم نمی‌شود. درسته دارد اراده‌اش را ابلاغ می‌کند به او، اما از طریق بعث نیست، از طریق التخويف است. البته ایشان می‌گویند اگر به طریق تخويف گفت، عقل ما می‌گوید بیار، چرا؟ از باب دفع ضرر محتمل، اما نه از باب امثال حکم، حکم نیست ولی برای این که او گفته اگر نکنی جهنم می‌برم، عقل می‌گوید دفع ضرر محتمل کن. از این باب باید بیاوریم ولی حکمی هم این جا نیست. این جاهایی که در آیات تخويف هست به نظر ایشان مجتهد نمی‌تواند در رساله عملیه بنویسد این واجب است. یعنی بخواهد بگوید شارع واجب کرده، نه واجب نکرده. نمی‌تواند بگوید این جا حکم هست. او باید در رساله‌اش بنویسد که هر کسی این را انجام ندهد جهنم می‌رود. خدا گفته جهنم می‌برم. ممکن است ببرم، حالا فرموده حتماً می‌برم. یعنی این جهنم دارد، استحقاق جهنم دارد. این‌ها یک دقایقی است که در موقع فتوا هم حواسش باید جمع باشد. می‌گوید این حکم نیست، این را اگر بنویسی یقیناً را فردای قیامت می‌گیرند چرا گفتمی واجب است، ما کجا گفتیم واجب است. ما کجا گفتیم ما حکم داریم. خب این.

و منه ما كان بطريق الحيل و اللطائف و هكذا،...

با یک کلکی با یک چیزی وادار کند که کسی کاری را انجام بدهد، این هم حکم نمی‌شود.

و کلّ هذا خارج من التكليف. ... فإذا استحضرت هذا، علمت ألا جهل
يتصور في التكليف»^{۱۷}

اگر توجه کرده باشید به این که معنای حکم چیست، حالا می‌بینید جهل در تکلیف
اصلاً معنا ندارد. بلکه امر دائر بین دو تا علمی است. یا علم داریم هست یا علم داریم
نیست. و للكلام تتمّةً که وقت گذشت.

جلسه ۲۲ - ۱۳۹۴/۰۸/۱۶

بسمه تعالی

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا اَبی القاسم محمد و علی آلہ الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

«السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَی الْاُرُوَاحِ الَّتِی حَلَّتْ بِفِنَائِكَ عَلَیْكُمْ مِّنَّا سَلَامُ اللَّهِ اَبَدًا مَا بَقِیْنَا وَ بَقِیَ اللَّیْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِیَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَی الْحُسَیْنِ وَ عَلَی عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ وَ عَلَی اَوْلَادِ الْحُسَیْنِ وَ عَلَی اَصْحَابِ الْحُسَیْنِ يَا لَیْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزًا عَظِیْمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ اٰخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَی ذٰلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعَصَابَةَ الَّتِی جَاهَدَتْ الْحُسَیْنِ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَی قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِیْعًا.

در آستانه شهادت مولایمان علی بن الحسین علیهما السلام به حسب بعضی از نقلها هستیم که فردا روز شهادت آن بزرگوار هست. با عرض تسلیت این شهادت جانگداز خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه و حضرت معصومه سلام الله علیها و شما گرامیان، این صلوات خاصه آن بزرگوار را خدمتشان تقدیم می کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ سَیِّدِ الْعَابِدِیْنَ الَّذِی اسْتَخْلَصْتَهُ لِنَفْسِكَ وَ جَعَلْتَهُ مِنْهُ اُمَّةَ الْهُدٰی الَّذِیْنَ یَهْدُوْنَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ یَعْدِلُوْنَ اٰخِرَتَهُ لِنَفْسِكَ وَ طَهَّرْتَهُ مِنَ الرَّجْسِ وَ اصْطَفَیْتَهُ وَ جَعَلْتَهُ هَادِیًا مَّهْدِیًّا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَیْهِ اَفْضَلَ مَا صَلَّیْتَ عَلَیْ اَحَدٍ مِنْ ذُرِّیَةِ اَنْبِیَائِكَ حَتّٰی تَبْلُغَ بِهِ مَا تُقَرُّ بِهِ عَیْنُهُ فِی الدُّنْیَا

وَالْآخِرَةُ إِنَّكَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.»

ادامه‌ی مطلب اول: فرمایش مرحوم ایروانی

بحث در فرمایش محقق ایروانی قدس سره بود که ایشان فرمودند شبهه حکمیه در غیر موارد احتیاط تصور ندارد. به خاطر این که حقیقت حکم عبارت است از اراده متعلقه به فعل غیر که این اراده متعلقه به فعل غیر از رهگذر بعث، نه سایر امور، از رهگذر بعث ابلاغ و اعلام شده باشد به آن غیر و آن مکلف، این می‌شود حکم. بنابراین جایی که مکلف فحص کرد و دید لم یبلغه و لم یعلمه المولی امری را به حسب ادله، یقین پیدا می‌کند دیگه حکم نیست چون این مأخوذ در ماهیتش است، در حقیقتش است. پس بنابراین وقتی این اعلام نبود، این وصول نبود حقیقه الحکم و حقیقه التکلیف منتفی است پس این که ما بگوییم که شک در تکلیف داریم، این کلاماً لا معنا له. مکلف بین دو قطع است یا قطع به وجود تکلیف دارد یا قطع به عدم تکلیف دارد. حالت شک و حالت ظن لایتصور. این فرمایش ایشان.

خب یک مقداری خرده ریز هم داشت که آن‌ها را آن روز خواندیم و عرض کردیم.

پس هیچ مکلفی نیست به حکم خودش و تکلیف خودش نمی‌تواند شک کند. بله می‌تواند نسبت به احکام دیگران شک کند یعنی مثلاً می‌گوید من نمی‌دانم زید اعلام شده به او یا نشده. اگر شده خب تکلیف دارد اگر نشده تکلیف ندارد. می‌تواند انسان نسبت به حکم دیگران، تکلیف دیگران شک کند چون نمی‌داند به آن‌ها بلوغ پیدا کرده، وصول پیدا کرده حکم یا نه. اما نسبت به خودش دیگر معنا ندارد شک بکند بلغ الیّ أم لا. این، یک امر وجدانی است. و آن چه که ما این جا می‌خواهیم بگوییم این مطلب است و ما به دیگران کار نداریم، هر کسی نسبت به خودش باید مسأله را حساب بکند. مجتهد هم نسبت به مکلفین و مقلدینش، خب می‌داند آن راه وصول‌شان حرف این است. پس بنابراین آن جا هم شک ندارد که به آن‌ها واصل نشده.

بعد ایشان قدس سره برای سد ثغور از این مطلب خودشان دو اشکال مهم که در مقام ممکن است به نظر بیاید طرح فرمودند و از آن‌ها جواب دادند که ما آن دو اشکال را هم طرح نکنیم که کسی خیال نکند از آن دو راه می‌شود به ایشان مناقشه کرد چون خود ایشان آن‌ها را جواب داد.

اشکال اول: (۵:۳۲)

اشکال اول این است که خب اگر این حرف شما درست باشد بنابراین فحص از تکلیف، فحص از حکم غلط است. ما از چه چیزی فحص بکنیم؟ وقتی فحص می‌خواهیم بکنیم علم نداریم. وقتی علم نداریم پس تکلیف نیست، پس یقین داریم تکلیف نیست، نفحص عن ماذا؟ این فحص در صورتی درست است که لولا علم ما، بلوغ ما، وصول به ما، یک واقعیتی داشته باشد و حالا ما دنبالش می‌گردیم تا ببینیم پیدایش می‌کنیم یا نه. اما اگر حقیقتش با وصول به ما درست می‌شود، خب ما از چه داریم فحص می‌کنیم. و حال این که بالضرورة این حرف باطلی است که فحص بر ما واجب نباشد، فحص لازم نیست و بالضرورة واضح است که ما فحص از احکام الهی می‌کنیم و می‌رویم تعلّم احکام الهی می‌کنیم. این‌ها اگر قبل از تعلّم ما وجود خارجی ندارند چه معنا پیدا می‌کند؟ این اشکال خیلی مهمی است در مقام که ایشان تعرض کردند.

«و لایشکل علی ما ذکرناه بآنه مستلزمٌ لعدم وجوب فحص عن التکلیف
 اذ المکلف قبل الفحص و فی ظرف عدم العلم قاطعٌ بعدم التکلیف و من
 ای شیءٍ یتفحص. الا أن یکون الفحص و ادخال النفس فی موضوع
 التکلیف واجباً نفسیاً کما ذهب الیه بعض.»^{۱۸}

مگر شما این حرف را بزنید که بگویید ما فحص می‌کنیم برای این که تکلیف درست بشود، خلق بشود، آفریده بشود. و این واجب نفسی است که خدا بر گردن ما واجب

کرده که بیایید من را کمک کنید تا حکم درست بشود. از یک طرف من می‌گویم و از یک طرف هم شماها در گوش‌هایتان را نگیرید، فحص کنید، این طرف و آن طرف بروید تا به این مجموعه تکلیف درست بشود، حکم درست بشود. و این یک مصلحت نفسی دارد که می‌گوییم خدای متعال واجب فرموده کما این که بعضی‌ها گفتند که «تعلّم» واجب نفسی است. دنبال علم رفتن وجوب نفسی دارد اصلاً نه طریقی. مگر کسی این حرف را بزند. خب اگر این حرف را زد البته اشکال بر طرف می‌شود که فحص از این جهت است اما روی آن مبنا باز اشکال باقی می‌ماند. علاوه بر این که این مبنا هم درست نیست یعنی کسی که دنبال تکلیف، فحص نمی‌کند روز قیامت دو تا کتک نمی‌خورد. یکی این که چرا آن واجب را ترک کردی، یکی این که چرا فحص نکردی. یکی آن حرام را چرا انجام دادی، یکی چرا فحص نکردی. این فحص طریق به آن هست نه امر جداگانه‌ای هست.

جواب اشکال اول: (۸:۲۳)

خب از این اشکال ایشان این جور جواب می‌دهد که ما دلیل داریم که فحص واجب است. دلیل شرعی داریم، دلیل عقلی داریم که در محل خودش در شرایط جریان اصول بیان می‌شود. حالا به عبارت دیگر بگوییم که بهتر است. دلیل داریم که قبل الفحص باید احتیاط بشود. اگر فحص نکردی باید احتیاط کنی. یا برو فحص کن، کار را یکسره کن، که بفهمی هست یا بفهمی نیست. یا قاطع به وجود بشوی یا قاطع به عدم بشوی. یا اگر این کار را نمی‌خواهی بکنی، دلیل داریم باید چه کار کنیم؟ باید احتیاط کنیم.

این دلیل بر وجوب احتیاط ایشان می‌فرماید این سایه آن اراده واقعی مولی است. چون آن اراده نفسی را دارد نسبت به این که عبدش این کار را انجام بدهد و الان آن اراده از راه بعث هنوز به او واصل نشده، از آن اراده‌ی مولی، بالطبع یک اراده دیگری در سایه آن اراده منبعث می‌شود در نفس مولی و می‌گوید احتیاط کن. إحتفظ، إحتط. این جور می‌گوید. ایشان می‌گوید کفی در این که آن اراده نامش بشود حکم و تکلیف، همین مقدار بعث و تکلیف. بنابراین همان طور که خود صلّ، خود صمّ، باعث می‌شود آن اراده

صومیه، آن اراده صلاتیه که از رهگذر صلّ و صمّ به عبد ابلاغ شده اسمش بشود تکلیف و حکم، هم چنین احتط، إحفظی که در ظرف عدم فحص، مولی می‌گوید، این هم یکفی برای این که آن اراده اگر موجود باشد بشود حکم. و این با آن فرقی نمی‌کند. این هم کفایت می‌کند.

«و ذلك لأننا إنما نقول بالفحص من أجل قيام الدليل على وجوب الاحتياط قبل الفحص، و هذا بعث طريقي لأجل حفظ التكليف الواقعيّة. و الإعلام و البعث الذي نعتبره في موضوع التكليف الواقعيّة هو ما يعمّ مثل هذا البعث؛ فإنّه لا يقصر عن سائر أفراد البعث...

این با سایر افراد بعث فرق نمی‌کند.

فإنّه بعث حقیقی...

آن هم که می‌گوید احتط یک بعث جدی واقعی حقیقی است.

إلی مراد تبعی...

منتها این بعث دیگر مراد تبعی است. مراد اصلی اش چیست؟ آن صوم است، آن صلات است. این احتیاط، مراد تبعی است، این إحفظ مراد تبعی است. این إحفظ بعث حقیقی. این، شوخی که نیست. این احتط، بعث واقعی است منتها الی مراد تبعی.

من منبعث من مراد اصلی...

که این مراد تبعی که احتیاط باشد منبعث از یک مراد اصلی است که آن تکالیف واقعیه باشد. خب بعث حقیقی الی این...

صيانةً علیه و حفظاً له،...

برای این که صیانت بر آن احکام واقعی بکند. آن‌ها را حفظ بکند.

ببینید ملامح مطالب مرحوم شهید صدر در عبارات ایشان هست که ایشان می‌فرمود این‌ها چه هستند؟ برای تزامم حفظی است. این‌ها برای حفظ آن احکام واقعی است. ایشان هم می‌گویند این احتیاط‌ها صیانه بر آن امور واقعی است و حفظاً بر همان امور واقعی است.

فأمر «احفظ» لا يقصر و لا يفتر عن أمر «صل» و «صم»...

این کمبودی از آن ندارد. همان جور که آن‌ها، آن اراده را می‌کنند حکم، این هم اراده را می‌کند حکم.

لا بمقام واقعه و لا بمقام بعثه،...

از هر دو نظر هیچ تفاوتی با آن نمی‌کند. هم بعث حقیقی است و از یک اراده واقعی نشأت گرفته که آن اراده‌ی نسبت به احکام واقعی باشد. اما مقام بعث هم که واقعاً بعث حقیقی است.

و المكلف لمكان هذا البعث ألزم بالفعل...

الزام می‌شود از ناحیه عقلش به فعل که آن دیگر حکم شده اگر باشد. مگر این که:

إلا أن يتفحص و يخرج نفسه عن موضوع «احفظ»...

بباید فحص کند و ببیند نیست. خب همین که فحص کرد و دید نیست، یقین به عدم پیدا می‌کند طبق مبنای ما. می‌فهمد نیست. اگر هم پی به آن برد، دیگر خود آن را امتثال می‌کند. دیگر احفظ هم از بین می‌رود چون سالبه به انتفاء موضوع می‌شود. دیگر خود حکم را می‌داند.

و أمّا قبله فلا محيص له من الاحتياط»^{۱۹}

سؤال: یقین به انتفاء اراده که حاصل نمی‌شود.

جواب: در نظر ایشان حکم واجب الاتباع است نه اراده محضه.

سؤال: یعنی ایشان موضوع حکم عقل به لزوم امتثال را اعتبار می‌داند یا اراده می‌داند.

جواب: نه اعتبار نمی‌داند. مجموع امرین است. این حرف از یک منظر شبیه فرمایش آقای خوئی است. آقای خوئی می‌فرماید که حکم چیست؟ اعتبار و ابراز است. یعنی ابراز جزء مقومش هست. این اعتبار می‌کند این صلات را بر ذمه عبد و بعد ابراز باید بکند. اگر ابراز نکرده، این اعتبار هیچ ارزشی ندارد. این جا ایشان نظرش این است که حالا ما در مقام مناقشه با ایشان حالا این‌ها را بررسی می‌کنیم. ایشان می‌فرماید نفس الإراده، حکم نمی‌شود. موضوع حق الطاعه نیست. این اراده باید مولی به چه طریقی؟ به طریق بعث نه به طرق دیگر. با اجرت دادند، با ترغیب کردن، با وعده بهشت دادن یا وعید از جهنم، این‌ها اراده را حکم نمی‌کند. فقط از طریق بعث است که آن اراده حالا می‌شود حکم.

پس بنابراین شبهه حکمیه داریم یعنی چه، روی مبانی ایشان معنا ندارد. بله ایشان فرمود هر جا تخویف بدهد، بگوید جهنم می‌برم، آن جا از باب یک قاعده دیگر است نه اطاعت مولی، برای ما واجب می‌شود بیاوریم. چرا؟ برای این که دفع ضرر باید بکنیم.

سؤال: استاد طبق مبنای ایشان احتیاط حسن عقلی ندارد.

جواب: آره، خود مولی فقط فرموده احتط، احفظ. چون او گفته و الا عقل نمی‌گفت. عقل می‌گفت که تو تکلیف نداری.

سؤال: بالوجدان حسن عقلی احتیاط واجب است.

جواب: این‌ها را می‌گوید امور مشهوره لا اصل لها. یک عده گفتند بقیه هم دنباله‌رو شدند. همین‌ها را ایشان دارد انکار می‌کند. می‌گوید اصلاً شبهه حکمیه نداریم فلیحذف شبهه حکمیه من سجل الشبهات. اصلاً نداریم. خب این چرا می‌گوید این حرف را. خب

این خلاف مشهور است دیگر. کاد آن یکون اجماعاً. ولی ایشان می گوید. بله در حوزه های علمیه بحمدلله، حوزه های علمیه تشیع راه فکر و اجتهاد و این ها باز است منتها با موازین خودش و ما هم احترام قائلیم برای کسی که با دلیل بیاید حرف بزند و نحن ابناء الدلیل. اگر دلیلش درست بود خب می پذیریم.

خب این تا این جا. بعد اشکال دومی که عرض می کند.

سؤال: این جا که فرمودید تکالیف واقعی یعنی قبول دارد که تکلیف واقع هست.

جواب: نه با همین احتیاط شد تکالیف واقعیه. آن اراده ...

سؤال: این را برای حفظ آن گفته و الا قبلش آن بوده. تکالیف واقعیه بوده و احتیاط را برای حفظ آن دارد می گوید.

جواب: با همین. یعنی این که می گوییم این تسامح است دیگر. مثل این که می گوییم حجاج دارند می روند چون بعداً می شود تکلیف و از این باب ... آن داشته قبل الفحص. آن خیلی مرادش مهم است، خیلی اراده اش هست که می خواهد حتماً انجام بشود. حالا می بیند آن صل و این هایش گفته ولی نرسیده به عباد، حالا می گوید چه کار کن؟ می گوید احتط، احتفظ.

اشکال دوم: (۱۷:۵۶)

اشکال دوم هم که اشکال مهمی است که ایشان می فرماید و طرح کرده و جواب داده این است که آن جور که شما می گوئید پس علم مکلف، علم عبد دخیل در حکم است پس اخذ علم در خود حکم شده. علم به حکم اخذ در هویت حکم شده. تا ندانی حکم نمی شود کرد پس باید بدانی و این همان اشکال مشهور را دارد که دور لازم می آید. این بخواهد حکم بشود باید علم پیدا کنی، علم به چه پیدا کنی؟ علم به حکم باید پیدا کنی، علم به تکلیف باید پیدا کنی. پس آن توقف بر علم دارد، علم هم توقف بر آن دارد و این همان است که گفته شده دور است و درست نیست.

«إن قيل: كيف يعقل اعتبار العلم بالبعث في هوية التكليف؟ و هل يُعقل اعتبار العلم بالشيء في قوام ذات ذلك الشيء؟...»

این معقول است؟ علم به شیء در قوام آن شیء، تحقق آن شیء، شیء شدن آن شیء دخالت داشته باشد؟ بخواهی علم پیدا کنی باید آن باشد. آن می خواهد باشد، باید علم داشته باشی. و این معقول نیست.

جواب اشکال دوم: (۱۹:۳۶)

خب این هم جواب زیبایی از این داده.

«نقول: ما هو المعتبر في التكليف هو العلم بالبعث دون نفس التكليف ليكون من أخذ العلم بشيء في حقيقة ذلك الشيء»^{۲۰}

می فرماید آن که شما باید علم به آن پیدا کنی تکلیف نیست، آن علم به یک جزئی است که وقتی به آن علم پیدا کردی، حالا تکلیف خلق می شود. یعنی مولی اراده کرده و بعد می گوید صلّ. این صلّ که تکلیف نیست، این بعث است. این که حکم نیست، این بعث است. علم به این صلّ که پیدا شد، آن وقت حالا آن اراده ای که کنارش یک صلّ ای است که علم به آن پیدا شده، می شود حکم. پس علم به حکم در خود حکم اخذ نشده. حکم مرکب از دو چیز است. آن اراده و بعثی که آن اراده در ضمن آن بعث دارد به عبد ایصال می شود. حالا علم به این بعث لازم است که این بعث هم حکم نیست. وقتی که علم به این بعث پیدا کردید، این بعث یک صفت پیدا می کند و می شود البعث المعلوم. وقتی این صفت را پیدا کرد، حالا تازه این مجموع آن اراده و این بعث روی هم رفته می شود الحکم. پس بنابراین، این دور لازم نمی آید. به این جور ایشان جواب داده.

حالا بر آن جواب که دیگر ایشان این جا ندادند که در محل خودش محققین آن دور را هم جواب دادند. اگر آن‌ها را کسی بپذیرد از آن راه هم می‌تواند جواب بدهد.

اشکال به جواب: (۲۱:۳۵)

بعد ایشان به این جواب اشکالی را طرح می‌کنند که یعنی می‌فرمایید همین بعث خشک و خالی، جزء مقوم حکم است یا آن بعثی که پشتوانه یک حکم حقیقی دارد؟ یک بعث لقلقه لسانی، همین جوری، یا بعثی که تراوش کرده باشد از یک حکم حقیقی؟ اگر دومی بگویید که واضح البطلان است که یک بعثی باشد که پشتوانه ندارد. اگر نه، می‌گویید بعثی که تراوش کرده از چنین چیزی، خوب دور لازم می‌آید. چرا؟ برای این او بخواهد یک حکم واقعی حقیقی بشود، نیاز دارد طبق مبنای شما به چنین بعثی. این بعث هم بخواهد چنین بعثی باشد، نیاز دارد به این که آن یک حکم حقیقی باشد، پس عاد المحذور.

این شبیه آن جوابی است که آن جا دادند. بعضی‌ها گفتند اخذ علم به حکم در خود حکم للباس به، دور لازم نمی‌آید. چرا؟ چون دور را چه جور ما آن جا می‌گوییم؟ می‌گوییم آن حقیقه الحکم توقف دارد بر علم عبد به حکم. علم عبد به حکم توقف دارد بر آن حقیقه الحکم چون می‌خواهد علم پیدا کند پس دور لازم می‌آید. آن جا چه جور جواب دادند بعضی از محققین؟ گفتند آن حقیقه الحکم توقف بر علم عبد دارد اما علم عبد توقف بر آن حکم واقعی که در خارج هست ندارد بلکه توقف بر صورت ذهنیه دارد که به آن می‌گویند معلوم بالذات نه به معلوم بالعرض. انسان که علمش توقف ندارد بر معلوم بالعرض، چون نفس راهی به خارج ندارد. هیچ چیزی بر ما غیر از علوم حضوری ما، خودش در نفس ما نیست. یک صورتی از آن انطباق پیدا می‌کند حالا طبق مسلک انطباقیه. پس بنابراین آن حکم واقعی که صدر من الله تبارک و تعالی و صدر من جاعله آن که یک واقعیت خارجی است، توقف بر علم عبد دارد ولی علم عبد توقف بر آن ندارد، توقف بر چه دارد؟ بر معلوم بالذات، پس معلوم بالعرض که آن حکم خارجی باشد توقف بر علم دارد. علم دیگر توقف بر آن معلوم بالعرض ندارد بلکه توقف

بر معلوم بالذات دارد پس توقف از یک طرف است. آن حکم خارجی واقعی توقف بر علم دارد، علم دیگر توقف بر نفس آن ندارد تا دور لازم بیاید. بلکه آن توقف دارد بر معلوم بالذات که همین صورت نفسانیه باشد.

سؤال: معلوم بالذات توقف بر معلوم بالعرض ندارد؟

جواب: ندارد.

این جا بعضی به این جواب مناقشه کردند. گفتند بله این در صورتی درسته که مأخوذ در حکم، ذات العلم باشد، اعم از علم مطابق با واقع یا غیر مطابق با واقع. اما اگر می‌گوید آن حکم متوقف است بر علم مطابق با واقع. مطابق با واقع چه موقع می‌شود؟ وقتی این معلوم بالذات، معلوم بالعرض داشته باشد و الا می‌شود جهل مرکب. این معلوم بالذات اگر مطابق در خارج دارد آن وقت می‌شود. حالا علاوه بر این که اصلاً علم ممکن است بگوییم آن است که مطابق داشته باشد. آن که نداشته باشد جهل و این آقا خیال می‌کند عالم. اصلاً علم اعم نیست از این که معلوم بالذات داشته باشد یا نداشته باشد. آن که معلوم بالعرض ندارد، اصلاً علم نیست بلکه جهل است کما این که اگر یادتان باشد در المنطق، کسانی که المنطق را خواندند، ایشان همین را می‌گوید. مختار مظفر در المنطق این است که آن جهل است و علم نیست.

حالا نظیر آن حرف این جا زده می‌شود یعنی در این اشکال. می‌گوید آقا این بعث یک بعثی است که از یک حکم واقعی تراوش کرده؟ شما که می‌گویید بعث، جزء حکم شدن حکم است، این چه بعثی است؟ یک بعث همین جور صوری است؟

سؤال: چرا تراوشش را از حکم واقعی می‌گیرد و از اراده واقعیه نمی‌گیرد.

جواب: حکم واقعی چیست؟

سؤال: اراده. طبق مبنای ایروانی می‌گوید حکم زمانی است که این بعث اعلام بشود ...

جواب: خب قبل از آن چیست؟

سؤال: آن که اراده واقعی بود.

جواب: اراده واقعی. اراده واقعی که حکم نیست.

سؤال: ...

جواب: درسته ولی اراده واقعی ولی حکم نیست.

پس بنابراین این بعثی که شما می‌گویید چه بعثی می‌گویید؟ یک بعث هم جوری می‌گویید یا بعثی است که از حکم واقعی سرزنند. خب باید گفت از حکم واقعی سرزنند. اگر این را گفتید يعود الاشکال. این اشکالی است که خودشان طرح کردند.

«و لا یدفع ما ذکرناه...»

یعنی جوابی که از آن اشکال اخذ به حکم در خود حکم بود دادیم....

لا یدفع ما ذکرناه بأنّ البعث الصوری لایکون بعثاً ما لم یکن مترشحاً من
إرادة واقعیّة بالفعل، فأخذ العلم بالبعث فی حقیقة التکلیف أخذٌ للعلم
بالتکلیف فی حقیقة التکلیف و مآله إلیه، و هو باطل»^{۲۱}

که توضیح را دادیم.

جواب به اشکال: (۲۸:۰۶)

بعد ایشان این جا هم جواب می‌فرمایند.

می‌فرمایند که ما چند جور بعث داریم. یک بعث‌های استهزایی داریم و بعث‌های
سخریه‌آمیز داریم که هیچ واقعیتهایی پشت آن نیست جز همین که می‌خواهد بازی کند،
می‌خواهد مسخره‌بازی در بیاورد، می‌خواهد چه کند. این یک جور بعث است که این
بعث صوری و هیچ پشتوانه‌ای ندارد.

اما سه جور بعث دیگر داریم که هر سه تای اینها موضوع حکم عقل هستند به وجوب اطاعت و حق الطاعه.

یک، این است که یک اراده واقعی داشته باشد و به آن اراده واقعی، طبق آن اراده واقعی، به آن فعلی که اراده واقعی دارد ... امر بکند و امر هم برسد به عبد، که این نرخ شاه عباسی و مسلمش هست. صلّ، صمّ. اراده کرده صلوات را از عبد و صلّ هم گفته و به او هم ایصال شده و ابلاغ شده. این یک بعث است.

دو، این که بعث می کند به یک چیزی اما این چیزی که الان دارد به آن بعث می کند خود آن مراد واقعی اش نیست که اراده اش به آن تعلق می گیرد، اما تبعاً ل آن، حفظاً ل آن، صیانه ل آن، دارد به این چیز هم بعث می کند، همان که گفتیم مثل احتیاط، مثل إحتیاط، نفس آن چیزی نیست که اراده واقعی به آن تعلق گرفته. احتیاط جمع بین محتملات است. یا ترک محتملات یا جمع محتملات در موارد مختلف. خب این جمع بین محتملات مراد واقعی اش نیست که اراده اصیل به آن تعلق گرفته باشد یا ترک محتملات. اما این در سایه آن پدید آمده، برای خاطر آن است. اینها را هم عقل می گوید أطمع. این بعثهای این جوریها را هم می گوید أطمع.

سه، این است که یک مصلحتی است، مصلحت این است که مولی این امر را بکند و عبد هم این کارها را انجام بدهد. این هم یک مصلحتی است که مولی این امر را بکند و عبد هم این کار را انجام بدهد، حالا ولو این که در این فعل یک مصلحت واقعی نباشد، همین که آنها انجام بدهند، این هم این کار را بکند یک مصلحتی دارد. این هم یک جور است. این جا هم عقل می گوید بله حق الطاعه مولی پیش می آید چون بالاخره گتره و گزاف که نیست، این هم براساس یک مصلحتی است. حالا من گفتم سه تا مثل این که چهار تا می شود.

چهارم این است که آن وقت با آن استهزایی می شود پنج تا. آن استهزایی که از رده خارج است.

چهارم این است که نه یک مصلحتی است، ببینید مولی می‌خواهد انفاذ امر بکند، دستور بدهد و هیچ مصلحتی هم ممکن است نباشد. مثلاً آن را کردند فرمانده تیم و حالا هیچ جنگی هم نیست، هیچی هم نیست ولی می‌خواهد تثبیت کند خودش را، یک دستوری می‌دهد. بنشینید، پا شوید، فقط همین. می‌خواهد این امر انفاذ بشود که با همین کأن تثبیت بشود. این جا هم اگر گفت، عبد بر او لازم است که ما اراد المولی انفاذه، آن را هم بیاورد چون با همین آوردنش انفاذ آن می‌شود.

سؤال: فرقی با قبلی چیست؟

جواب: این جا مصلحتی را تعقیب می‌کرد. این جا نه فقط همین که می‌خواهد آمر باشد. می‌خواهد این حیثیت آمریت خودش را به کرسی بنهند.

حالا بخوانم عبارت ایشان را:

«فحکم العقل بـ «أطع»

که می‌گوید اطاعت باید بکنید

يعمّ ما إذا كان البعث متنزلاً من إرادة واقعية متعلّقة بالفعل بعنوانه الواقعي...

که گفتیم قدر متیقن و نرخ شاه‌عباسی آن هست. بعث متنزل باشد از چه؟ یعنی منبعث باشد از یک اراده واقعی‌ای که متعلق است به فعل به عنوان واقعی‌اش. نماز است، روزه روزه است. این‌ها می‌شود عنوان واقعی. و گفته صلّ، گفته صم. يعمّ ما إذا كان البعث این جوری.

و كان البعث مقدّمياً لحفظ المراد الواقعي،...

یا نه، بعث مقدمه‌ای باشد برای حفظ مراد واقعی. گفته إحفظ، احتط که آن را هم توضیح دادیم.

و ما إذا كان البعث موضوعياً و نتيجة البعث - أعني انبعاث العبد من إنشائه

- مراداً له بأن تكون المصلحة في أن يأمر و ذاك يفعل....

مصلحت در این است که این بگوید، دستور بدهد و آن هم انجام بدهد. این مصلحتی بر آن مترتب است. این بگوید و آن هم انجام بدهد. مثلاً فرض کنید که یک عالم بزرگی می‌خواهد نشان بدهد به این که من می‌گویم مردم هم گوش می‌کنند به حرف من. مصلحت دیگری ندارد که مثلاً با این گفتن او یک چیزی گیرش بیاید ولی به دشمن می‌خواهد بفهماند، به دیگران بفهماند که من قدرتمند هستم، من حرفم نافذ است، مردم عمل می‌کنند. من بارها عرض کردم من یادم هست ما ده سال مان بود شاید، مرحوم امام رضوان الله علیه آن امامی که هیچ حاضر نبود که یک ذره شکوه و جلال به خودش بگیرد، از خانه‌اش که می‌آمد بیرون تا درس برسد نمی‌پذیرفت کسی همراهش باشد. ولی ایشان از زندان که آزاد شد سال ۴۲، همین امام یک کارهایی می‌کرد که به دولت بگوید ببینید روحانیت و من این جور نیستیم که دستمان خالی باشد. اولاً به این محله، آن محله قم می‌رفتند، مردم هم چراغانی می‌کردند، می‌آمدند، چه می‌کردند. دوما ایشان می‌نشست در منزلشان، خود من یکی از آن کسانی بودم که در آستانه این دری که به حیاط بود و به اتاق بود. یک دستشان را این جوری می‌گذاشتند، یک دستشان را این جوری می‌گذاشتند و یک عده از در اتاق می‌آمدند و می‌بوسیدند و یک عده هم از در حیاط یک جعبه‌ای گذاشته بودند می‌رفتند روی جعبه که بالا بود، همین جور می‌بوسیدند. خب آن کسی که آن جور تابی داشت، این جا می‌خواست به دولت بگوید که علما و مرجعیت دستشان خالی نیست، مردم با ما هستند. در این جا، این مصلحت فقط در چیست؟ این که این دستش را بگذارد و آن‌ها هم ببوسند. این جا این که او بگوید و آن‌ها هم عمل کنند. نه در آن عمل چیزی هست، مثل این که می‌گوید «قولوا حطه نغفر لكم» همین طور بگویید حطه حطه و ما هم می‌آمرزیم شما را. ما می‌خواهیم ببینیم شما بنده ما هستید که ما بگوییم بگو حطه و شما بگویید. خب این هم یکی است.

بل لغرض له في نفس الفعل

این ظاهراً غلط است. بلکه درست «بل لا لغرضٍ فی نفس الفعل»

به خاطر این که این فعل یک مصلحتی هم دارد نه.

بل الغرض کان قائماً فی إنفاذ قوله...

غرض در این انفاذ قول است که این قولش مؤثر واقع بشود و مردم امتثال کنند، همین.

سؤال: مصلحت به چه معنا است؟ این‌ها که همه‌شان شامل مصلحت شد.

جواب: مصلحت یعنی فرض کنید سودی به او می‌آید در این فعل. مردم مثلاً با این نماز خواندن بیماری‌هایشان برطرف می‌شود یا بهشت به آن‌ها داده می‌شود یا چه می‌شود. یا خودش یک سودی می‌برد.

سؤال: سه قسم بودند که آن دو تا مثال‌های مصلحت بود. یک موقع مصلحت در ...

جواب: ایشان جدا کرده.

و هذا العنوان کان مراداً له، فحینئذ أيضاً یحکم العقل بالانبعث، و تمشیته

لكلمة المولى و إنفاذاً لقوله و تحصیلاً لغرضه.»^{۲۲}

این فرمایش ایشان بحذفیره.

حالا ببینیم آیا این فرمایش ایشان تمام است یا تمام نیست. فردا تعطیل است به خاطر شهادت حضرت ان شاء الله دوشنبه.

جلسه ۲۳ - ۱۳۹۴/۰۸/۱۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا اَبی القاسم محمد و علی آلہ الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

«السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَی الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفِنَائِكَ عَلَیْكُمْ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ اَبَدًا مَا بَقِيَْنَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَی الْحُسَيْنِ وَ عَلَی عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَی اَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَی اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفَوْزٌ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ اٰخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَی ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعَصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَی قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

ادامه ی مطلب اول: فرمایش مرحوم ایروانی

بحث در فرمایش محقق ایروانی بود که تقسیم شبهه به شبهه حکمی و موضوعیه باطل است چون اصلاً شبهه حکمی قابل تصور نیست بلکه مکلف امرش دائر است بین دو قطع؛ یا قطع به وجود تکلیف یا قطع به عدم تکلیف. خب استدلال ایشان هم بیان شد که منشأ این فرمایش حقیقت حکم هست، حکم دارای یک حقیقتی است که متقوم به إعلام، وصول و علم مکلف هست بنابراین هر وقت این نبود، قهراً تکلیف نخواهد بود. این فرمایش ایشان تفصیلاتش دیگر گذشت.

حالا در حول فرمایش این بزرگوار عده‌ای از مطالب و امور هست، مناقشات هست که بعضی‌اش مبنایی است و بعضی‌اش بنایی است. یعنی بعضی‌اش اصل مطلب ایشان را مناقشه می‌کند و ایشان قهراً آن‌ها را قبول ندارد. اما یک اشکالاتی هم هست که براساس مبنای خود ایشان که مورد پذیرش ایشان هست می‌شود عرض کرد.

اشکال سوم: اشکال مبنائی (۳:۰۱)

اما اشکال اول که مبنایی هم هست این است که این که ما حقیقت حکم را بیایم اراده‌ی این چنینی که ایشان فرمودند قرار بدهیم. اراده‌ی متعلق به فعل غیر که این اراده از رهگذر بعث معلوم محقق شده باشد و سایر انحاء وصول را هم بگوییم که آن‌ها کارآمد نیستند برای این که تکلیف، تکلیف بشود حتی تخویف و موعظه و چیزهای دیگر. فقط بعث هست و طلبِ بعثی این است که با این می‌شود حکم بشود یا نه.

بنابراین آن جایی که علم نباشد این چنینی نخواهد بود.

خب یک اشکال مبنایی در این جا این است که اراده جزء حکم نیست و خود حقیقت حکم را تشکیل نمی‌دهد بلکه از مبادی حکم است. حکم امر انشائی اعتباری، نه یک امر نفسانی باشد. حالا اراده در مورد خدای متعال به چه شکل هست، در مورد شارع به چه شکل است، آن خودش بحث طویل که حالا مثلاً آقای آخوند بفرماید که ایجاد اراده می‌فرماید خدای متعال در نفس نبوی و علوی. یک کاری می‌کند که آن‌ها اراده کنند، آن وقت این می‌شود حکم. اراده به این معنایی که ما در مخلوق سراغ داریم در مورد خدای متعال نیست بلکه آن جا احداث می‌کند همین اراده را چون این مبادی که اراده دارد، تصور می‌کند بعد تصدیق می‌کند بعد این حالت اشتداد پیدا می‌کند، به شوق می‌رسد، از شوق بالاتر می‌رود تا به سر حد اراده می‌رسد، این حرف‌ها در مورد خدای متعال که قابل تصور نیست ولیکن این را در نفس نبوی صلی الله علیه و آله یا علوی علیه السلام ایجاد می‌کند. حالا این‌ها دیگر حرف‌هایی است که در محل خودش باید بررسی بشود و گفته بشود.

علی ای حال مسلك تحقیق که باز جای بحثش محل خودش هست، این است که حکم امر انشائی نه این که یک امر واقعی تکوینی به عنوان اراده باشد. این یک اشکال مبنایی است. خب ایشان قبول ندارد این مبنا را.

اشکال چهارم: اشکال مبنائی (۵:۳۱)

اشکال دوم این هست که اگر ما بیاییم علم را دخیل کنیم در حکم شدن حکم و تکلیف شدن تکلیف، این با ظواهر ادله به خصوص ادله‌ای که در باب اصول عملیه وارد شده نمی‌سازد. خب مثلاً یکی از ادله ما که ان شاءالله بعداً خواهد آمد «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم» است. یعنی هر چه خدای متعال علمش را پنهان کرده از مردم آن از آن‌ها برداشته شده. این کلام به دو وجه دلالت می‌کند بر این که علم، مأخوذ در حکم نیست.

وجه اول:

وجه اول این است که ظاهر این قضایا سالبه به انتفاء محمول است نه به انتفاء موضوع. «ما حجب الله» یعنی چیزی که هست خدا پنهان کرده نه این که پنهان شدنش در اثر این است که نیست. در اثر این که نیست نمی‌خواهد بفرماید. «ما حجب الله علمه» یعنی وجود دارد اما آن‌ها نمی‌دانند، نه این که «حَجَب» به خاطر این که اصلاً نیست، این خلاف ظاهر است و کلمه حجاب هم مخصوصاً خود واژه حجاب هم استعمالش می‌شود آن وقت استعمال مجازی. چیزی نیست که بگوییم حجاب هست. این وجه اول.

وجه دوم:

وجه دوم این است که این امتنائی است، خب چیزی که نیست آیا می‌شود گفت که من منت می‌گذارم چیزی که نیست برداشتم، خب برندار، چون نیست که بردارد. بنابراین باید یک چیزی باشد که اگر او این کار را نمی‌کرد، یک مشکله‌ای برای ما درست می‌کرد، یک چیزی روی گردن ما بود، یک چیزی بر عهده ما بود، آن وقت منت بگذارد و بردارد. اما اگر یک چیزی سالبه به انتفاء موضوع است، بگوید برداشتم. خب «ما حجب الله» یعنی نمی‌دانم و حالا که نمی‌دانیم طبق مسلک آقای ایروانی یعنی نیست. اصلاً واقعیتی دیگر ندارد. خب اگر واقعیت ندارد چه را منت می‌گذارد خدای

متعال و می‌فرماید که «فهو موضوعٌ عنهم» و هم چنین حدیث رفع «رفع ما لایعلمون» که برداشته شده، باز آن هم به همین دو بیان دلالت می‌کند بر این که چیزی هست، نه این که چیزی نیست و از باب این که نیست می‌گوید رُفَع.

سؤال: حاج آقا طبق مبنای ایروانی نه این که چیزی نیست.

جواب: نه تکلیف دیگر. تکلیف می‌گوید نیست.

سؤال: اراده که دارد.

جواب: آن، حکم که نیست، تکلیف که نیست.

سؤال: ایشان اصلاً چیزهای دیگر، وعد و وعید را تکلیف نمی‌داند. می‌گوید وعده و وعید داد ولی خدا به ما نگفته.

جواب: همین را دارم می‌گویم. تکلیف روی همه می‌گوید. این «رفع ما لایعلمون» اطلاق دارد یعنی تکلیف برداشته شده. مگر ایشان «رفع ما لایعلمون» را به شبهات موضوعیه فقط بزند. یا آن «ما حجب الله» یعنی حکمی که محبوب است.

این اولاً.

ثانیاً: این است که این مطلب با اشتراک احکام بین العالم و الجاهل سازگار نیست که این مطلبی است تقریباً مفروقاً عنه که احکام مشترک بین عالم و جاهل است. خب طبق فرمایش ایشان اشتراک معنا ندارد دیگر. چون آن جاهل‌ها نمی‌دانند، وقتی نمی‌دانند احکام مشترک نیست.

حالا این اشتراک احکام بین عالم و جاهل دو طریق دارد اثباتش.

یکی این است که ما به اطلاقات ادله احکام تمسک کنیم و بگوییم برای عالم و جاهل هست. الصلاة واجبةٌ چه بدانی چه ندانی.

یکی این است که نه، به ادله خاصه‌ای که دلالت بر اشتراک احکام بین الکل می‌کند تمسک کنیم. آن دلیل اولی که اطلاق باشد، آن خب ممکن است دوری باشد استدلال به آن، به این که خب این اطلاق در صورتی درست است که تصور بشود که حکم برای جاهل باشد و اگر تصور نمی‌شود خب اطلاق هم ندارد. اطلاق در جایی درسته که امکان داشته باشد. بنابراین اگر شما بخواهید امکانش را به این اثبات کنید این هم توقف بر امکان دارد، امکان هم توقف بر این پیدا می‌کند، دور می‌شود. اما اگر به ادله و روایات بخواهیم تمسک کنیم که مرحوم صاحب وسائل یک کتابی دارند که تکمله وسائل الشیعه‌شان است. آن چهار جلد است که آن روایات اصولی را یعنی روایاتی که قواعد کلیه از آن استفاده می‌شود، مطالب کلی از آن استفاده می‌شود، در آن کتاب ایشان جمع‌آوری فرمودند.

یک بابی را آن جا دارد به نام باب اشتراک الاحکام. روایاتی که از آن اشتراک احکام استفاده می‌شود در آن جا بیان فرموده. حالا این خودش البته محل کلام است و احتیاج دارد به این که در خود بحث اشتراک احکام مورد بحث قرار بگیرد.

بنابراین کسی که اشتراک احکام را می‌گوید از اصول مسلم است و این امر مسلم و مفروغ عنیهی است، قهراً از آن می‌تواند بفهمد که این مبنای مرحوم ایروانی تمام نیست.

که این دو اشکالی که عرض کردیم هر دو اشکال مبنایی است در حقیقت، اگر چه این دومی می‌شود بنایی هم باشد. از ایشان می‌پرسیم شما این مطلب را مسلم و مفروغ عنیهی و اصول را قبول داری یا نداری. اگر بخواهد بگوید قبول ندارم گفته می‌شود شما کأن انکار مسلمات داری می‌کنی. اگر بگوید قبول دارم، خب پس بنابراین با فرمایش شما سازگار نخواهد بود.

اشکال پنجم: اشکال بنائی (۱۱:۳۷)

اشکال سوم و مطلب سومی که این جا هست که این بنایی است. خود ایشان قدس سره بعد از این که توضیح دادند مطلب را، این جور فرمود:

«فإذا استحضرت هذا علمت أن لا جهل يتصور في التكليف.

در باب تکلیف جهل قابل تصور نیست.

... نعم يتصور ذلك بالنسبة إلى سائر أقسام الإرادة الخارجية عن حقيقة التكليف مما اشرنا إليه.

گفتند در بقیه چرا، شک قابل تصور است، یعنی مثلاً بقیه چه بود؟ یکی این بود که اجرت دارد، یکی ترغیب بکند، یکی تخریب بکند، یکی حیل به کار ببرد. این‌ها هم راه‌هایی بود که ایشان فرمود ولی گفت به این‌ها آن اراده حکم نمی‌شود. اما این مسأله را هم قبول کردند.

نعم ما كان البعث فيه بالتخويف بالعقاب يشارك في الزام العقل بالفعل دفعا
لضرر المتوعدّ عليه.»^{۲۳}

آن جا را فرمود که از باب دفع ضرر متوعدّ علیه عقل می‌گوید باید امثال بکنید.

حالا عرض می‌کنیم طبق مبنای این بزرگوار خب شما که قبول دارید این مطلب را که آن جا هم از ناحیه عقل یک حکمی وجود دارد که می‌گوید دفع ضرر محتمل بکن، باید امثال بکنید.

خب بنابراین، نزاع می‌شود یک نزاع لفظی. یعنی می‌گوییم آقا پس جای اصول عملیه درست شد. چرا؟ برای این که مکلف شک می‌کند آیا این جا نسبت به ترک مثلاً نماز جمعه فی عصر الغیبة ایعاد به نار شده یا نشده، آیا شرب تنن شارع ایعاد به نار کرده یا حکمش را نمی‌دانیم پس حکم ندارد. اما ایعاد به نار چه؟ یا آیا اراده مولی به نحو ایعاد بالنار گفته شده یا نشده؟ خصوصیت ندارد تکلیف، اسم تکلیف. حالا فرض کنید اسم تکلیف، نام تکلیف این چنین باشد. اما ما یک چیز دیگر کنار آن داریم که به خاطر آن

باید در اصول، اصولی بحث بکند که آیا اگر من احتمال تخویف دادم باید چه کار بکنم، آیا امنیت دارم یا ندارم؟ بنابراین همان حرف‌هایی که زده می‌شود؛ برائت هست، یک جا اشتغال باید گفت، یک جا باید گفت استصحاب است، یک جا باید چه گفت، این‌ها پیش می‌آید. بنابراین، این که شما فقط بگویید که تکلیف این چنین است و تکلیف نیست، این باعث نمی‌شود که بگوید فلیحدف الاصول العلمیه من سجل الاصول. نه جایگزین دارد و نزاع می‌شود کأنّ مثل یک نزاع لفظی.

بله آن وقت دیگر نباید کسی که دارای این مبنا هست بگوید که شبهات تکلیفیه. این جور نباید باشد، این کلمه تکلیفیه نباید بگوییم. شبهات حکمیه به این معنا نباید بگوییم چون حکمی نیست. این واژه‌ها را به کار نباید ببریم اما می‌تواند بگوید که شبهات تخوفیه که احتمال می‌دهیم مولی تخویف داشته باشد.

سؤال: براساس همین بیان اشکال دوم‌تان هم وارد نیست دیگر.

جواب: معاذ الله.

سؤال: ...

جواب: آن چه که در آن جا گفتیم مسلم است، همان حکم است.

سؤال: ...

جواب: بله آن که از آن روایات آقایان استفاده می‌کنند حکم است. و احکام می‌گویند مشترک است نه تخویفات بگویند مشترک است. البته احکامی که مشترک بود، تخویف اگر همراهش باشد، آن هم مشترک است.

سؤال: اراده‌ای که پشت این احکام است آقای ابروانی که مثلاً مشترک است. لفظ احکام نه، من می‌گویم مشترک نیست.

جواب: بفرمایید، شما مختارید ولی می‌گوییم خلاف ما هم المسلم عند ...

سؤال: این که شما گفتید مسلم است، این اول بحث است که مسلم است.

جواب: خدمت شما عرض شود که آقایان این جوری می گویند. اشکال ما جدل است. می گوئیم بنابر این که این امر مسلمی و پذیرفته شده‌ای باشد کما علیه القوم این چنین می شود. اگر شما انکار می کنید و می گوئید نه این مسلم نیست ...

سؤال: پس به هیچ وجه بنایی نیست اشکال تان.

جواب: بنایی اش به این شکل بود می گوئیم آقای ایروانی شما این مطلب را قبول دارید یا ندارید. اگر قبول داری که این جور می شود، اگر قبول نداری پس شما منکر مسلمت هستی، خیلی خب. البته در حد کفر نیست ولی منکر مسلمت هستی.

سؤال: آخوند که دارد می گوید حکم

جواب: نه نه. آخوند برای حکم چهار مرحله قائل است ولی می گوید حکم است. البته مرحله اولش که مرحله مصالح و مفاسد باشد و سنجش امور باشد، آن‌ها که حکم به آن گفته می شود مجازاً هست. خودشان هم تصریح کردند که آن واقعاً حکم نیست. اگر به آن می گوئیم حکم از باب مثلاً علاقه اول و مشارفت است. می خواهد به حکم برسد. آن مرحله، مرحله حکم نیست اما آن جایی که می آید انشاء می کند، می گوید اِفْعَلْ، این انشاء که کرد می شود حکم. حالا تارة انشاء که می کند، فعلاً نمی خواهد عمل بشود، می گوید حالا ما انشاء می کنیم تا بعداً ان شاء الله اراده عمل پشتش قرار بگیرد مثل احکام مودعه عند ولی عصر سلام الله علیه که خدای متعال جعل فرموده چون دیگر بناست وحی منقطع بشود. هر چه بنا دارد برای آخر الزمان و برای زمان‌های بعد هم باشد این‌ها را انشاء فرموده، جبرئیل هم آورده خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله داده، ایشان هم به خلفائش منتقل فرموده و الان مودعه عند ولی الامر سلام الله علیه هست. مثلاً مثال زدند خود آقای آخوند هم مثال زدند این را به نجاست حدید. نجاست حدید جَعِلَ اما این ابلاغ نشده، انشاء شده. حضرت که ظهور می فرماید اعلام می کند حدید نجس است. خب این حکم مجعول. انشاء هم شده، اما اراده عمل فعلاً دنبالش نیست،

این می‌شود حکم انشایی. حکم فعلی آن است که ابلاغ کرده و اراده عمل هم دارد. خب این فرمایش ایشان که چهار مرتبه قائل است غیر از فرمایش مکتب آقای نائینی است البته این فرمایش ایشان.

خب این هم مطلب سوم بود که عرض کردیم. پس بنابراین قابل تصویر است حتی بنا بر مبنای خود ایشان که ما اصول عملیه بگوییم داریم. اصول عملیه برای کجاست؟ برای جایی که عبد شک می‌کند آیا مولی اراده‌ای که به تخویف آن اراده را ایصال به عباد کرده دارد یا ندارد؟ و خود ایشان هم قبول کرد که این جا شک بردار هست. نمی‌شود بگوییم اگر شک داریم پس می‌فهمیم تخویف این نیست، نه به طور عادی تخویف کرده و گفته.

سؤال: حاج آقا آخوند کآن می‌گوید تا ابلاغ نشود حکم فعلی وجود ندارد.

جواب: ولی حکم هست. ما هم داریم حکم را بحث می‌کنیم.

سؤال: ...

جواب: حالا ما داریم با آقای ایروانی صحبت می‌کنیم نه با آقای آخوند.

سؤال: ...

جواب: نه، وصول باعث نمی‌شود. وصول باعث تنجز می‌شود به قول مرحوم آقای آخوند و الا ممکن است حکم انشائی...، الان ما خبر داریم که خدا «الحدید نجس» را جعل کرده ولی با این فعلی نمی‌شود. حدید هم هست، ما هم خبر داریم ولی فعلی نمی‌شود چرا؟ چون خودش اراده ندارد برای عمل. انشاء کرده ولی اراده به عمل ندارد. مثل مثلاً فرض کنید که الان در قوانین مملکت ما این جور است، شاید مملکت‌های دیگر هم همین جور باشد. پارلمان که یک چیز را تصویب می‌کند، خب تصویب کرده و یک مصوبی الان وجود دارد اما این مصوب چه موقع می‌شود حکم؟ یک روندی را باید بپیماید. این باید بیاید یک جایی، یک فیلتری هست به نام شورای نگهبان که باید آن

را بررسی کند. این کار را کرد و برگرداند به مجلس، مجلس چه کار کند؟ مجلس در روزنامه رسمی کشور که یک روزنامه خاصی است در آن نوشته بشود و منتشر بشود. اگر این کار هم نشود و همه مراحل هم برود، قانون نیست هنوز. یعنی اگر کسی مخالفتش بکند لُبَّاس به. این یک روند است، وقتی آن جا هم منتشر شد، آن وقت این دیگر حالا می شود چه؟ می شود قانون. آن وقت یجب علی مثلاً رئیس جمهور که ابلاغ کند به دستگاهها برای عمل، آن وقت می شود قانون. یک روندی دارد ولی انشاء هم شده.

سؤال: ظاهراً ایشان می فرماید آن جایی که بعث به نحو تخویف است یا به انحاء دیگر است، این جا عقل حکم می کند که دفعاً لضرر المحتمل آن کار را انجام بدهید ولی دیگر بحث صورت شک را نمی گوید.

جواب: آن جا که تخویف است می گوید انجام بدهید. حالا من شک دارم که تخویفی هست یا نه.

سؤال: خب شک دارید که عقل حکم می کند...

جواب: ممکن است این شک را بکند یا نه؟ هست. حالا اصل عملی چیست این جا؟ پس باید بحث از اصول عملیه بکنیم.

سؤال: همیشه این جا براءت می آید.

جواب: حالا یا یک جا می شود براءت و ممکن است یک جا بشود اشتغال. وقتی که می دانید بر آن کبرایش تخویف داریم. حالا در این مکلف به اش را نمی دانیم، این جا چه؟ ممکن است بگوید بله. همه آن حرفها می آید منتها نحوه بیانش دیگر فرق می کند آن جا.

اشکال ششم: (۲۲:۵۰)

اشکال چهارم این است که خود این مسأله که بله احتیاج به علم هست. آیا خود علم را ما لازم داریم یا این که آن چیزی که مقوم حکم است، این است که آن را به نحو متعارف بین موالی و عبید یا به نحوی که خود آن مولی اتخذه، به آن نحو ابلاغ کرده باشد؟ یک وقت هست که یک اراده‌ای دارد، اصلاً بعث هم ندارد یا یک کارهای دیگر دارد. یک وقت هست که نه، بعث هم دارد، این بعث را هم در معرض قرار داده. خب خود ایشان علی ما یستظهر از عبارت‌شان در بحث شرایط اصول عملیه که صفحه ۳۴۲ می‌شود، از آن جا برمی‌آید که همین مقدار که آن اراده خودش را ابلاغ کند و ایداع کند به طرق المتعارفه. این کفایت می‌کند در این که حکم، حکم بشود.

«اعلم أن الأصول الثلاثة العقلية لا شرط لها وراء تحقق مجاريها، و مجرى أصالة البراءة و التخيير العقليين هو الجهل بالتكليف مع عدم إيداع المولى له فى الطرق المعتادة بين الموالى و العبيد، أو فى طرق اعتادها...»

یک طرقي است بین موالی و عبید در بین عرف عام، در بین عقلاء مرسوم است. یک طرقي هم ممکن است ابداعی خود شارع باشد. می‌گوید من از این راه می‌گویم ولو تداول نداشته باشد. ایشان می‌گوید:

فإذا كان معتاد الشارع إيداع التكليف فى الكتاب و السنة فبمجرد الجهل بها لا يمكن إجراء الأصل^{۲۴}

پس بنابراین اگر شارع به کتاب و سنت بیاید بگوید کفایت می‌کند. حالا ما این جا احتمال می‌دهیم لعل بالسنه فرموده، کتاب ممکن نیست فرموده باشد و ما الان شک در وصولش داشته باشیم چون مسأله تحریف پیش می‌آید که عدم تحریف مقطوع است. ولی بالسنه، خب بسیاری از سنت‌ها به خاطر ظلم ظالمین و حوادث مختلفه‌ای

۲۴. الأصول فى علم الأصول، ج ۲، ص: ۳۴۲

که می‌آید؛ زلزله آمده کتب از بین رفته، سیل آمده کتب از بین رفته، موریانه خورده یا عده‌ای فراموش کردند و امور دیگر، به طرق عادی می‌گوید مولی. خب این هم عواملی است که ممکن است باعث شده باشد که از دست رفته باشد. بنابراین جای شک باز درسته. پس آن که مقوم است، می‌توانیم بپذیریم حتی علی مسلکی که مقوم حکم شدن حکم است ولو حکم را اراده بگیریم، آن این است که آن اراده‌اش را به طریق متعارفه بین عباد و موالی یا طرق مبتکره خودش بیان کرده باشد. و این دیگر ملازمه ندارد با این که حتماً واصل به عبد بشود. این ملازمه‌ای به وصول به عبد ندارد. بنابراین علی مسلک ایشان ممکن است این مطلب را بگوییم. حالا اگر بگوییم حرفی که ایشان در شرایط اجرای اصول فرموده خواسته علی مسلک القوم حرف بزند این جا نه علی مسلک خودش، خیلی خب. اما اگر این مطلبی که این جا می‌فرماید مختارش باشد پس می‌شود علی مبناه و اشکال می‌شود بنایی. اگر نه، آن چه که این جا فرموده است ولو تصریح نکرده علی مسلک القوم ولی براساس مسلک قوم دارد می‌فرماید، خب اشکال می‌شود مبنایی، دیگر بنایی نیست. یعنی می‌گوییم اگر هم بپذیریم آن که ما به حسب وجدان عرفی مان و ارتکاز عقلایی مان دریافت می‌کنیم، این است که لازم نیست عبد بفهمد، همین که به طرق متعارفه باشد کفایت می‌کند. مثلاً مولی حرفش را روی تخته سیاه می‌نویسد و می‌رود، می‌گوید خب شاگردها که می‌آیند در کلاس، این را می‌بینند. همین کفایت می‌کند و دیگر لازم نیست خودش بیاید در گوش آن‌ها بگوید. به طرق متعارفه. حالا ممکن است این جا هم نوشته باشد، حالا یک بچه بازیگوشی آمده باشد پاک کرده باشد. نمی‌گویند تکلیف نداشته وقتی به طرق متعارفه گفته. آن تکلیف داشته و می‌گوید خب شما معذورید، من تکلیف داشتم. پس بنابراین اگر ما این جور هم گفتیم کما این که خود ایشان در آن جا فرموده است.

سؤال: ... این همان خطابات قانونی می‌شود.

جواب: نه ربطی به خطابات قانونی ندارد. خطابات قانونیه آن ملاکش امر آخری است. همان خطابات قانونیه وقتی می‌شود احکام قانونیه به قول ایشان که برسد. این حرف

سر این است که به قانونی بودن و قانونی نبودنش کار نداریم. شخصیت، قانونیت، هر چه می‌خواهد باشد. حکم بخواهد حکم بشود سواء کان حکماً قانونیاً أم غیر قانونی، ایشان می‌گویند به وصول و علم است. جهل داشتیم، نه آن، حکم قانونیه هست نه غیرقانونی.

سؤال: ...

جواب: نه این‌ها با هم خلط دارد می‌شود. این‌ها به هم ربط ندارد. قانونی و غیر قانونی به این جهت ربط ندارد. ملاکاتش فرق می‌کند. اصلاً دو چیز است. قانونی بودن و غیر قانونی بودن یک مطلب است، فعلی بودن و فعلی نبودن یک مطلب است، این که آیا علم در آن دخیل است، دخیل نیست مطلب آخر. این‌ها هیچ به هم ربطی ندارد.

اشکال هفتم: (۲۹:۳۳)

اشکال بعد در این جا این هست که همان طور که خود ایشان از کلماتش استفاده شد آن که ما لازم داریم نفس آن امر اصیل نیست که به ما برسد. بگوید صلّ، بگوید صمّ. بلکه فرمود اگر احتط هم بگوید، إحفظ هم بگوید آن هم وصول است. همین که بفهماند آن یک اراده این چنینی دارد. خب عرض می‌کنیم به این که همین که ما علم به دین پیدا کردیم و این که نحن لسنا کالبهائم، دین اصلاً معنایش این است که قانون دارد. دین معنایش این است که خواسته‌هایی دارد، اراده‌هایی دارد. پذیرش دین، این که پیامبری وجود دارد، دینی وجود دارد، کُتبی وجود دارد، همان حرفی که در باب انسداد یادمان دادند. گفتند اگر راه‌های علم و علمی هم مسدود شد، اما ما در اثر این که دین ملازمه دارد که دین یعنی احکام. حالا احکام را اسمش را نگذارید به این شکل. فعلاً نمی‌گوییم احکام. دین یعنی چه؟ دین یعنی یک خواسته‌هایی دارد که آن خواسته‌ها را هم انشاء کرده، جعل کرده، گفته. پس تصدیق به دین یک علم اجمالی کبیری برای ما ایجاد می‌کند و عقل ما هم می‌گوید نمی‌توانی این‌ها را رها کنی، یعنی یک احتیاط عقلی بعدش قرار می‌گیرد، همان که در انسداد گفته می‌شود که ما نمی‌توانیم بگوییم

خیلی خب همه جا برائت جاری می‌کنیم، همه جا قبح عقاب بلا بیان جاری می‌کنیم، چرا؟ برای این که این یعنی نحن کالبهائم. آدم‌ها هیچ تکلیفی ندارند، هیچ چیزی ندارند.

بنابراین خود این جا مثل آن احتط و إحفظی می‌ماند که خود شارع می‌گوید. چه جور آن احتط و إحفظ که خودش می‌گوید، آن اراده‌ها را می‌کند حکم، این احتط و إحفظی هم که ما به خاطر این که دین وجود دارد و دین نمی‌شود بدون اراده باشد، می‌فهمیم پس مولی اراده‌هایی دارد که باید تحفظ بر آن بکنیم و نمی‌توانیم خارج از این ...، نمی‌توانیم همه جا برائت جاری کنیم، همه جا بگوییم عقاب ندارد، راحت. بنابراین ما یک إحفظ و یک احتط از دل این تصدیق به دیانت در می‌آوریم این احتط و إحفظ و زانش وزان همان احتط و إحفظی است که خود مولی جعل می‌کند. چطور آن باعث می‌شود که اراده‌اش بشود حکم. این إحفظ و احتط هم زانش همان است، آن اراده‌ها را می‌کند حکم، به این معنا که دیگر می‌شود چیزی که موضوع حکم عقل است. اگر شما دلت بخواهد اسمش را نگذاری حکم، به آن نگویی تکلیف اصطلاحاً، خب یک حرفی است، ما به آن کار نداریم، ما به آن چیزی کار داریم که موضوع حکم عقل است. آن را کار داریم. خب در این صورت می‌گوید بله نمی‌توانی خارج بشوی از همه. پس جای این می‌شود که خب حالا ما باید چه کار کنیم. برائت جاری کنیم یا برائت محدود باید باشد، این مقدار برائت جاری کن که خروج از دین لازم نیاید و هکذا. پس بنابراین یک ضوابطی پیدا می‌کند. ولی باید از آن بحث کرد، اصول عملیه‌ای است که در این فرض با این فرض این چنینی باید حدود و ثغورش را مشخص کرد.

این هم به خدمت شما عرض شود که یک اشکال.

حالا بقى فى المقام دو امر دیگرى که ان شاء الله فردا.

جلسه ۲۴ - ۱۳۹۴/۰۸/۱۹

بسمه تعالی

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا اَبی القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

«السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَی الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفِنَائِكَ عَلَیْكُمْ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ اَبَدًا مَا بَقِيَْنَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَی الْحُسَيْنِ وَ عَلَی عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَی اَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَی اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفَوْزٌ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ اٰخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَی ذٰلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعَصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنِ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَی قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.»

بحث در فرمایش محقق ایروانی بود مناقشات و ملاحظات فرمایش ایشان بیان شد.

اشکال هشتم: (۱:۴۱)

آخرین عرضی که به فرمایش ایشان عرض می شود این هست که چرا استصحاب هم می فرمایید باید از زمره اصول عملیه خارج بشود. بلکه وزان استصحاب من جهة وزان همان اصالت الاحتیاطی است که قبول کردید. چون درسته که مکلف طبق تعریف شما از حکم، الان یقین دارد که آن حکم واقعی در این ظرف وجود ندارد چرا؟ برای این که شما می فرمایید تکلیف و حکم، متقوم است به وصول و علم و این جا عالم نیست چون فحص کرده و عالم نیست به حکم، می بیند دلیلی نیست بر حکم، پس عالم نیست، جاهل است. یعنی علم به حکم پیدا نکرده پس آن حکم ابلاغ نشده، واصل نشده. آن اراده مولی واصل نشده و حالا که اراده واصل نشده، حکم نیست پس این یقین پیدا

می‌کند به عدم حکم. این درست علی مبناکم. اما آیا شارع نمی‌تواند بگوید در جایی که حکمی به شما واصل نشد و یقین به عدم حکم داری اگر حالت سابقه‌اش یک چیزی است اخذ کن به آن حالت سابقه در این صورت. للشارع که این حرف را بزند، این حکم را جعل بکند. بنابراین می‌گوییم در این صورت درسته اصل عملی راجع به آن تکلیف مشکوک به حساب آقایان، به گفته آقایان غلط است چون تکلیف مشکوک معنا ندارد، مقطوع العدم است به قول شما. اصلی برای آن بخواهد شارع جعل بکند، از منظر شما درست نیست چون آن مقطوع العدم است، مشکوک نیست. اما اگر بگوید در این ظرفی که شما قطع به عدم تکلیف داری از رهگذر این که بالاخره ادله را فحص کردی و به دلیلی نرسیدی، در این ظرف اگر حالت سابقه‌ای وجود دارد آمرک که طبق آن عمل بکن. خب این چه اشکالی دارد.

سؤال: بعد از این امر هم حکم می‌شود.

جواب: این نه، آن اراده واقعیه حکم نمی‌شود. این خودش یک حکم ظاهری و اصل عملی است.

سؤال: گفتند که با احتیاط آن هیچ چیزی کمتر از حکم ...

جواب: آن درسته. اما این نمی‌گوید آن واقع این جا هست مگر کسی حالا استصحاب را اماره بداند.

سؤال: احتیاط هم نمی‌گوید واقع این جا هست. می‌گوید نسبت به واقع احتیاط کن.

جواب: درسته اما احتیاط کن یعنی من بر آن دارم تحفظ می‌کنم. در حقیقت وقتی احتیاط جعل می‌کند شارع در یک جایی، این یک شمشیر دو لبه است. دو تا کار می‌کند. یکی این که می‌گوید احتط و احفظ، باعث می‌شود که آن اراده واقعی اگر وجود دارد آن بشود حکم با همین. ثم حالا که شد حکم، در مقام این که شک در آن دارد که حالا آن چیست، می‌گوید احتیاط کن. چون با نفس این که می‌گوید احفظ، نه به مدلول احفظ، یعنی صدور احفظ عن الشارع یک کار انجام می‌دهد. مفاد این احفظ

می‌شود اصل عملی برای این شخص، خود این که می‌گوید احفظ، این باعث می‌شود که آن اراده‌اش بشود چه؟ بشود حکم. خود این تنطّق به إحفظ.

سؤال: استصحاب هم همین جور است.

جواب: اما در استصحاب می‌گوید چه؟ اصل عملی اگر قرار دادیم نمی‌گوید بگو آن واقع این جا هست، آن حکم قبلی این جا هست. اگر این جور باشد که بگوید آن حکم قبلی این جا هست و اماره باشد، پس در واقع اگر آن حکم قبلی را برای این صورت هم مولی اراده کرده باشد، با نفس همین می‌شود حکم. چرا؟ برای این که آن اراده‌ای است که به یک شکلی من الاشکال ابلاغش کرد، به عبد رساند. خب اما اگر گفتیم این اماره نیست، اصل محرز هم اگر هست معنایش را این کردیم اصل محرز یعنی رائج‌های از اماریت و طریقیّت در آن نیست فقط همین است که می‌گوید مثل آدمی که براساس این که واقع است عمل می‌کند عمل بکن، به همین مقدار. نه طریقی در آن هست، نه واقع نمایی در آن هست. می‌گوید آقا درسته تو جاهلی و من هم نمی‌گویم جاهل نیستی، الان من اگر اراده واقعی هم داشته باشم، آن اراده به مقام حکمیت نمی‌رسد اما به تو دارم می‌گویم که در این ظرفی که این چنین هست، بر طبق حالت سابقه عمل کن. این مصلحتی است که می‌گویم بر طبق آن عمل کن.

سؤال: این را که محقق ایروانی منکر نیست. ایشان می‌گوید شبهه حکمیه هست یا نه. شما می‌گویید شارع می‌تواند این طوری دستور بدهد.

جواب: نه.

سؤال: بله می‌تواند. اشکال ایشان این است که استصحاب در شبهات حکمیه به تفسیری که من از حکم دارم جایز نیست.

جواب: ما داریم عرض می‌کنیم که این که شما می‌فرماید پس این علی مذاق القوم هست، علی مذاقنا چون شبهه حکمیه اصلاً مأخوذ نیست پس این اصول اصلاً جاری نمی‌شود فلیحذف. می‌گوییم نه این بیان شما این را نمی‌رساند. بله برائت درسته، تخییر

درسته. احتیاط را هم که خودتان قبول کردید چون احتیاط بالاخره ینشأ از آن اراده واقعیه فلذا یک جووری آن را دارد ابلاغ می‌کند، قبول کردید. می‌گوییم استصحاب را هم باید شما قبول کنید و نگویید این علی مذاق القوم است. حتی علی مذاقکم استصحاب اصل عملی است و باید از آن بحث کرد و در اصول هم باید آورد. چرا؟ چون درسته شک در حکم نیست و این استصحاب در راستای شک در حکم واقعی نیست. اما وظیفه عملیه که در ظرف علم به عدم تکلیفی که می‌دانید حالت سابقه چه بوده است، شارع می‌گوید در این هنگام برائت نباید جاری کنی، خودت را آزاد نبین، من به تو می‌گویم طبق حالت سابقه عمل کن، برای این که جلوگیری بکند از برائت طبق نظر آن‌ها. طبق نظر شما هم که اصلاً برائت نیست، تکلیفی نیست که بخواهد برائت باشد. می‌گوید این جا دیگر خودت را آزاد نبین در اثر این که می‌بینی تکلیف نیست، نه باید به حالت سابقه عمل بکنی.

سؤال: این وظیفه فکر است یا وظیفه اصول است.

جواب: وظیفه اصول است.

سؤال: نه وظیفه فکر است. یک دستوری است از دستورات شارع.

جواب: لازم نیست. اصول عملیه وقتی «أو ما ینتهی الیه المجتهد» شد...، بله یک کسانی هستند ان شاءالله در آخرین بحثی که داریم، بحث چهاردهم، آن جا که آیا این مباحث اصول عملیه جزو مباحث اصول هست یا نیست، خب بله یک نظریه این است که مباحث اصول عملیه جزو اصول اصلاً نیست چون با آن استنباط حکم نمی‌شود. ولی اگر گفتیم که نه اصول فقط این نیست که استنباط حکم بشود، او ما ینتهی الیه المجتهد هست، بعد از این که استنباط نتوانست بکند، حالا ما ینتهی الیه، آن‌ها هم جزو مباحث علم اصول است که آقای آخوند فرموده یا دیگران فرمودند. خیلی خب پس بنابراین این جا هم کار مجتهد است باز، نه کار مکلف است، نه کار مقلد است، نه کار عوام است. این کار مجتهد است که الان بگوید آقا این جا حالت سابقه وجوب بوده

و الان که می‌دانیم حکمی در این جا نیست ولی می‌دانیمی است که یک ویژگی دارد و آن این که حالت سابقه دارد. این جا مجتهد می‌گوید آقا طبق حالت سابقه عمل کن. سؤال: محقق ابروانی می‌توانند بگویند این بیان شما ثبوتاً استصحاب در شبهات حکمیه را درست می‌کند ولی اثباتاً هرچه دلیل داریم در شبهات موضوعیه است.

جواب: خب آن یک حرف آخری است. ما این اصولی که می‌گوییم ولو به حسب بعض انظارش است و الا اجتماع امر و نهی جایز است؟ یکی می‌گوید نه جایز نیست و می‌گوید خب پس از علم اصول حذفش کنید چون من قائلم به عدم جواز، نه وقتی یک طرف مسأله اصولی شد کفایت می‌کند. همین که استصحاب را عده‌ای می‌گویند در شبهات حکمیه می‌تواند جاری بشود کفایت می‌کند برای این که ما بگوییم ولو شما حالا قائل به آن طرفش باشید. مسائل اصولیه عبارت است از مسائلی که یکی از طرفین مسأله، یکی از اطرافش بتواند ملاک اصول را داشته باشد. همین کفا به این که باید در اصول طرح بشود تا ببینیم ما آن را قبول می‌کنیم یا قبول نمی‌کنیم. پس کجا باید بحثش را بکنیم.

سؤال: استاد مگر استصحاب لانتقض الیقین بالشک نیست؟ در موضوع استصحاب شک اخذ شده و ایشان هم می‌گویند شک به حکم امکان ندارد. استصحاب جاری نمی‌شود. دلیل استصحاب لانتقض الیقین بالشک است. شک به حکم را هم ایشان می‌گویند امکان ندارد پس اصلاً نمی‌شود در شبهات حکمیه استصحاب جاری بشود.

جواب: خیلی خب حالا این‌ها یک حرف‌های دیگری است. اگر کسی گفت استصحاب ابقاء ما کان است یا اگر این شک را به معنای شک خاص خودش نگرفتیم مثل مرحوم امام که شک را به معنای خودش نمی‌گویند کما این که یقین را هم به معنای خودش نمی‌گوید. آن جا حجت، آن جا لاحق است. نه این شکی که شما می‌فرمایید.

سؤال: ...

جواب: شک در بقاء است به این معنا، شک در بقاء یعنی آن حکم قبلی. الان که من می‌دانم حکمی نیست طبق نظر آقای ایروانی. نسبت به الان می‌دانم حکم نیست اما شک می‌کنم که آیا شارع به من حکم می‌کند که آن حرف قبلی را الان اجرا کند یا نه. اگر ما این چیزها را دستکاری کردیم در ادله استصحاب و گفتیم این شکش آن شک نیست که شما می‌گویید یعنی حجتی نبود. آن یقینش همه معنایش یقین صد درصد نیست یعنی حجت بر آن طرف بود، آن وقت...

سؤال: این اختصاص به استصحاب ندارد دیگر. هر جایی که ما شک داریم که یک حکمی هست یا نه، می‌توانم بگوییم که بله...

جواب: نه نمی‌توانیم بگوییم. مثلاً در برائت چه بگوییم؟

سؤال: شک داریم مولی اراده واقعیه دارد یا نه.

جواب: به درد ما نمی‌خورد اراده واقعی مولی.

سؤال: خب برائت جاری می‌کنیم.

جواب: به درد ما نمی‌خورد. اراده واقعی مولی تا حکم نشود...

سؤال: ...

جواب: به عنوان یک موضوع خارجی؟ مثلاً نذر کردم که اگر مولی اراده دارد مثلاً صدقه بدهم یا نه. اراده مولی تا به بعث بالغ و واصل نیانجامد ...

سؤال: ما شک داریم در بعث، احتمال می‌دهیم بعث کرده، برائت جاری می‌کنیم.

جواب: مثل این که حرف‌ها را یادتان رفت. شک دارید بعث کرده یا نکرده؟

سؤال: آره شک داریم.

جواب: نمی‌توانید شک کنید طبق فرمایشات ایشان چون فحست و تتبعت و به هیچ چیزی نرسیدید، پس یقین دارید در مقام اثبات چیزی نیست. حالا که نیست پس آن حکم لم یبلغ الیکم. وقتی نشد پس مقوم حکم وجود ندارد پس یقین پیدا می‌کنید حکم نیست.

سؤال: شک در بعث که می‌شود. شک در حکم نمی‌شود.

جواب: بعث چه؟

سؤال: بعث مولی دیگر.

جواب: بعثِ بالغ را من می‌گویم دیگر، نمی‌گویم بعث مطلق. بالغ هم نه یعنی پانزده سالش شده باشد. یعنی بعثِ واصل. بعثِ واصل را ایشان گفت به درد می‌خورد.

سؤال: خب آن همان حکم می‌شود دیگر.

جواب: خب با آن، حکم می‌شود. پس قبل از آن، حکم نیست یعنی چیزی نیست که عقل می‌گوید امتثله و اطعه.

سؤال: ...

جواب: ایشان حرفش این است که می‌گوید حکم نیست. پس شما دارید برمی‌گردید از آن حرفهایی که ایشان زدند.

سؤال: شک در بعث متصور است.

جواب: شک در تکلیف داریم می‌گوییم. شک در تکلیف آیا متصور است؟ اگر شما گفتید تکلیف اراده‌ای است که با بعثِ واصل ...

سؤال: خب چطور در آن تخویف می‌فرمودید که شک در تخویف متصور است. خب آن مگر موضوع حکم عقل است؟ تخویفِ واصل موضوع حکم عقل است ولی شک در ...

جواب: نه همین است دیگر. فرمود که در مورد تخویفِ واصل، حکمِ اطعِ عقل را نداریم یک قانون دیگر داریم که آن، قانون دفع ضرر محتمله است. چون تخویف کرده، با تخویفش حکم درست نشده ولی گفته اگر انجام ندهی پدرت را درمی آورم.

سؤال: دفع ضرر متوعده را می گفت نه محتمل. در عبارت بود دفع ضرر متوعده.

جواب: نه نگفت. باز فرمود شک در بقیه، تصویر دارد. ما این عبارتها را آوردیم و خواندیم که این حرفها را شما ننزید. بعد فرمود شک در بقیه، تصویر دارد. فلذا گفتیم این اشکال بنایی است، اخذنا بنفس کلامه قدس سره که فرمود در این صورت حکم نمی شود ولی به قانون عقلی دیگر که دفع ضرر محتمل باشد شما باید اقدام بکنید. و بعد فرمود آن شک بردار نیست اما این یکی شک بردار هست. خب می گوییم حالا طبق مذهب تان که شک بردار هست، آن وقت عرض کردیم. پس الان من شک دارم این جا تخویفی از مولی هست یا تخویفی از مولی نیست. پس بنابراین شک می کنم آیا عقابی هست یا عقابی نیست، عقم می گوید دفع ضرر محتمل بکن.

و اما این فرمایش محقق ایروانی قدس سره.

مطلب دوم: فرمایش مرحوم اصفهانی (۱۶:۴۱)

فرمایش دومی که در مقام هست و عرض کردیم روز اول که دو نفر از محققین مبنای ویژه‌ای دارند مبنای محقق اصفهانی رضوان الله است.

مرحوم اصفهانی در این که می فرماید مقوم حکم وصول است با ایروانی مشترک است. ایشان هم می گوید وصول است. در دو نقطه با آن افتراق دارد؛ یک این که آقای ایروانی فرمود حکم همان اراده‌ای است که به بعث واصل رسیده باشد. ایشان می گوید نه اراده نیست، یک امر انشایی است. با مسلک مشهور در این جا موافق است.

نکته دومی که با آقای ایروانی اختلاف دارد ایشان، این است که ایشان می فرماید یک ضمیمه‌ای هم می خواهد این بعث، این بعث انشایی واصل تنها کفایت نمی کند برای

این که بشود حکم. چه می‌خواهد؟ ایعاد به نار و عقاب لازم دارد. تا این کنارش نباشد این حکم نمی‌شود. چرا؟ چون ایشان می‌فرماید که حقیقت حکم جعل ما یمکن أن یکون داعیاً است. یعنی مولی چیزی را جعل بکند، امریه‌ای قانونی، چیزی، تشریحی که عبد را برانگیزاند، امکان داشته باشد عبد را برانگیزاند. می‌فرماید در نفوس عامه مردم، امر و نهی خشک و خالی بر نمی‌انگیزاند. تا نگوئی اگر نکنی به صلابات می‌کشم، گوش نمی‌کند. فلذا این حرف که اگر نکردی عقابت می‌کنم، دخیل است در این که آن بشود امر، تا بشود جعل ما یمکن أن یکون داعیاً. پس بنابراین ما هم وصول می‌خواهیم، هم جعل عقاب می‌خواهیم در کنارش. این فرمایش ایشان است.

خب حالا این فرمایش درسته یا درست نیست البته مشهور با آن مخالف هستند و الحق شاید مع المشهور هم باشد اگرچه خیلی عظیم الشأن است مرحوم اصفهانی و قوی الفکر است. چون خدمت ایشان عرض می‌شود این که می‌گویید مولی در کنارش باید عقاب جعل بکند، خب این در صورتی است که آن استحقاق العقاب به مجرد این که تکلیف واصل بشود، حکم عقل نباشد، درک عقل نباشد ولی اگر عقل درک بکند که همه عقلاء عقل‌شان درک می‌کند که اگر مولی و من له الامر، امر کرد و به تو رسید و تو انجام ندادی، او می‌تواند به صلابات بکشد ولو نگوید. خب کفانا. پس لازم نیست آن جعل عقاب بکند، با این هم درست می‌شود. علاوه بر این که جعل ما یمکن أن یکون داعیاً، این یعنی امکان دارد، به حسب نفوس این امکان این جهت را دارد حالا یک مانعی در یک نفسی هست خیلی کذا است این باعث نمی‌شود آن امر نباشد، آن حکم نباشد. بله یک جایی که مولی خیلی شدت اهتمام دارد البته از تدبیراتش، از سیاست‌های کارش این است که عقاب بیاورید، بگوید، توجه بدهد. این درسته اما این‌ها نقش در حکم شدن حکم دارد؟ یا نقش در این دارد که این حکم حتماً اجرا بشود، نه این که حکم، حکم بشود. خب این‌ها یک مباحثی است که فعلاً جایش در جای بحث از حکم است که خود مرحوم اصفهانی قدس سره در الاصول علی نهج الحدیث یک

بخشی دارند به نام مبادی، در مبادی از حکم هم آن جا بحث کردند که حقیقت حکم چیست، ویژگی‌هایش چیست، احکام چیست، آن جا بحث کرده ایشان.

سؤال: در تعریف حکم چه ملاکی را باید مد نظر قرار بدهیم. عرف است، ملاک شرع است یا همین جور ذائقه‌ای است.

جواب: ملاکش عقل است. چون موضوعش که می‌خواهد بگوید امتثال کن، چه چیزی را می‌گوید امتثال کن؟ از نظر ما. از نظر لغت و عرف و این‌ها که بله اگر بخواهید از نظر عرف و لغت هم بگویید، خب بله آن وقت باید بینید عرف به چه می‌گوید حکم. اما از نظر عقل این که حالا عرف به آن بگوید حکم یا به آن نگوید حکم، باید بینیم کجاست که می‌گوید بچرخ به چرخ مولی و اگر نکنی می‌تواند عقابت بکند. بعضی‌ها فرمودند نفس اراده است مثل آقای آقا ضیاء. اگر حتی نگوید ولی شما می‌دانی چنین اراده‌ای دارد فلذا می‌گوید حکم نفس الاراده و الکراهه است. یکی می‌آید می‌گوید نه این جوری است، اگر نگفت نه، اراده هم کرده باشد، باید تصدی هم کرده باشد به این که برساند، جعل کند، این‌ها البته مباحث زیربنایی است. به خصوص در برائت عقلیه‌اش آن جاها این‌ها خیلی مباحث زیربنایی است که باید مورد توجه واقع بشود.

خب حالا طبق نظر مرحوم اصفهانی هم باز آن حرف‌ها پیش می‌آید دیگر که ایشان بفرماید که خب وقتی تفحص و حکم را ندید چه می‌شود؟ واصل نشده دیگر پس آن شرط را ندارد. آن شرط را که نداشت حکم نیست. این از این منظر اگر نگاه بکنید. از آن منظر اگر نگاه بکنید، تَفَحَّصَ و چیزی نیافت، عقل می‌گوید عقاب بلا بیان قبیح است پس عقابی هم نیست. رکن دوم هم وجود ندارد. علی مسلک آقای ایروانی یک رکن وجود ندارد که عدم وصول است. بنابر مسلک محقق اصفهانی در آن مواردی که عقل هم بگوید قبح عقاب بلا بیان، دو رکن وجود ندارد پس چه شکی می‌کنید. بنابراین این جاها لازم می‌آید از محمول، انتفاء موضوع. چیزی که از وجودش عدمش لازم می‌آید محال است چون وقتی می‌گویید جایی که شک در تکلیف می‌کنم عقابش بلا بیان است، تا گفתי عقابش بلا بیان است، شک در تکلیف نمی‌کنیم. اگر این محمول را داری فرض

می‌کنی و می‌گویی عقابش بلا بیان است پس یعنی حکم نیست چون حکم یکی از مقوماتش چه بود؟ عقاب بود. اگر عقاب نیست حکم نیست، اگر حکم نیست شک در تکلیف نیست، شک در تکلیف هم موضوع برای این قاعده نیست.

سؤال: ...

جواب: نه، این هم یک دقتی است که انشاء الله بعداً خواهد آمد در کلام ایشان. دو حیث است. عقاب بلا تکلیف امر، عقاب بلا بیان امر. دو حیث است.

سؤال: بیانی است که تکلیف است.

جواب: حالا ما از این حیث دوم داریم می‌گوییم. می‌گوییم ای آقایانی که دارید این جور می‌گویید که عقاب بلا بیان است، ما می‌گوییم عقاب بلا تکلیف است. شما می‌گویید عقاب بلا بیان است. می‌گوییم خب شما که می‌گویید عقاب بلا بیان است، به شما توجه می‌دهیم که خود حکم هم عقاب در آن مأخوذ است چون و الا جعل ما یمكن أن یکون داعیاً نخواهد شد. پس وقتی آن عقاب مأخوذ شد در آن، و طبق مسلک شما که می‌گویید قبح عقاب بلا بیان، پس یعنی در این جا آن رکن دوم نیست دیگر. عقل می‌گوید نمی‌شود عقاب باشد این جا. عقاب نیست پس تکلیف نیست. هم لعدم وصوله تکلیف نیست و هم لعدم العقاب فیه تکلیف نیست. این هم علی مسلک این محقق بزرگوار می‌شود.

اشکال: (۲۵:۱۲)

بخشی از جواب‌هایی که به محقق ایروانی عرض شد، در جواب این محقق بزرگوار هم قابل تطبیق هست که مهمش همان اشکال مبنایی است. اما اشکال بنایی باید تفحص کنیم در کلام ایشان و ببینیم آیا ایشان هم مثل محقق ایروانی چنین حرف‌هایی دارد که ما بتوانیم بنائاً علیه بر ایشان اشکال کنیم یا نه که آن را حالا من واقف به همه کلمات ایشان نیستیم، وقت می‌خواهد که همه مظان این جور مطالب را نگاه کنیم و

ببینیم چنین مبانی دارد یا ندارد. آن للمتبعین که مراجعه بفرمایند ببیند اشکالات بنایی هم می‌شود بر ایشان کرد یا نه.

سؤال: ...

جواب: علم به موضوع ندارد یعنی چه؟

سؤال: یعنی نمی‌داند این جا مثلاً خمی هست یا نه. نمی‌داند مثلاً استطاعت برایش حاصل شده یا نشده. وقتی نمی‌داند استطاعت حاصل شده یا نه، نمی‌داند بعث واصل به حج برایش حاصل نشده یا نه.

جواب: به خدمت شما عرض شود که این‌ها روی مبانی فرق می‌کند. خود ایشان هم توجه به این جهت دارد مثل مبانی استادش که آقای آخوند باشد که حکم هست، تنجز پیدا نکرده.

سؤال: نه ایشان می‌گویند بعث باید ...

جواب: بعث هست.

سؤال: نه بعثِ واصل.

جواب: بعث واصل هم هست اما تنجز پیدا نکرده. تنجز به این است که کبری برسد، صغری هم برسد، تنجز پیدا کند.

سؤال: خب وصول نشده دیگر.

جواب: کبری که رسیده «لله على الناس حج البيت»

سؤال: خب آن‌ها که بعث نمی‌آورد.

جواب: نه، بعث یعنی جعل چیزی که اگر موضوع داشته باشد يَبْعَثُكَ. ما يمكن أن يكون باعثاً نه این که فعلاً دارد تو را تحریک می‌کند. ما يمكن أن يكون باعثاً. فلذا در

واجب معلق هم می‌گوییم اشکال ندارد ولو این که الان بعث نمی‌کند، برای نهم ذی الحجه است که بعث می‌کند اما الان وجوب دارد چون ممکن آن یکون باعثاً. ممکن یعنی اگر موضوع را پیدا کردی، حال تو هم درست بود ...

سؤال: این قید دومش هست. قید اولش این است که واصل باشد.

جواب: واصل یعنی خود کبری واصل باشد در این نظر. بله طبق بعضی از انظار مثل نظر محقق خویی می‌فرماید تا موضوع و شرط حاصل نشود، آن حکم، جعل شده ولی حکم شما نیست، شما حکم نداری. تا من مستطیع نشوم حکم وجوب حج برای من نیست. تا خمیری نباشد اجتناب عن الخمر حکم من نیست اصلاً. این وجود موضوع انتساب را درست می‌کند، حکم تو بودن را درست می‌کند، این‌ها یک دقایقی است و بر این‌ها یک آثاری مترتب کردند. ان شاءالله فی کل منها باید در محل خودش مورد توجه قرار بگیرد.

خب این مقدمه پنجم بود. تمام شد این بحث. پس تحصیل از این بحث ما در این مقدمه که بله اصول تقسیم می‌شوند به اصول حکمی و اصول موضوعیه. یعنی اصول الجاریه فی الشبهات الحکمیه و اصول الجاریه فی الشبهات الموضوعیه و این تقسیم درست است خلافاً لفرمایش ایروانی و بحث ما در اصول از اصول جاریه فی الشبهات الحکمیه است نه الجاریه فی الشبهات الموضوعیه. وجهش هم که قبلاً گفته شد.

حالا وارد مقام ششم و هفتم بشویم. در بحث ششم این بود که مجاری این اصول عملیه چه هست و این اصول عملیه در کجاها جاری می‌شوند. مجاری تبیین مجاری اصول عملیه.

و بحث هفتم طبق آن فهرستی که عرض کرده بودیم این بود که آیا اصول عملیه چند تا است؟ و آیا همه آن‌ها در اصول باید بحث از آن بشود یا نه؟ پس اصول عملیه چندتا است و آیا از همه آن‌ها در اصول بحث باید بشود أم لا؟

ما این مقام هفتم را مقدم می‌خواهیم بگذاریم بر مقام ششم لجهه که اگر آن موقعی که فهرست می‌دادیم به این جهت توجه داشتیم این هفتمی را ششم می‌گفتیم، ششمی را هفتم می‌گفتیم.

بحث هفتم: تعداد اصول عملیه، آیا لازم است از همه آنها در اصول بحث شود؟ (۳۰:۴۴)

در این مسأله که آیا چند تا است این اصول عملیه و آیا از همه آنها باید بحث بشود یا نه.

مقام اول: تعداد اصول عملیه

اما مقام اول و بحث اولی که این چند تا است؟

اقوال:

سه نظر در آن وجود دارد.

قول اول:

نظر اول این است که چهار تا است و منحصر در چهار تا است. و همان چهار تای معروف. اصالة البرائة، اصالة الإحتیاط یا اشتغال، اصالة التخییر، یا اصل استصحاب. همین چهار تا.

پس الاصول المتصوره جریانها فی الشبهات الحکمیة اربعةً لیس إلا. و آن هم همین چهار تا است. ذهب الیه الشیخ الاعظم و المحقق حائری فی الدرر و المحقق الداماد در تقریرات بحث‌شان که محاضرات باشد. این‌ها گفتند همین چهار تا است لیس إلا.

قول دوم:

قول دوم این است که پنج تا است لیس إلا. همین چهار تا به اضافه اصالة الطهارة فی الشبهات الحکمیة. مثلاً یک حیوان جدیدی است که نمی‌دانیم پاک است یا نجس است،

اصالة الطهارة جاری می‌کنیم. یک فلز جدیدی است که نمی‌دانیم پاک است یا نجس است شرعاً، اصالة الطهارة جاری می‌کنیم و هكذا.

قول سوم:

قول سوم این است که نه، محصور در آن چهار تا و آن پنج تا نیست، بیشتر است اما حالا چند تا ما نمی‌دانیم فعلاً. این احتیاج دارد به یک استقسای، ما هنوز استقساء نکردیم. ولی آن چهار تا نیست، منحصر در آن چهار تا نیست. منحصر در آن پنج تا هم نیست، بیشتر است. این‌هایی که می‌گویند بیشتر است و ممکن است بیشتر باشد، این‌ها عده‌ای هستند. آن قولی که می‌گفت پنج تا قائلش را نگفتم. قائل آن صاحب المباحث الاصولیة است و تصریح کرده ایشان به این که پنج تا است. آن چهار تا به اضافه اصالة الطهارة. و از محقق خویی هم این مطلب قابل استفاده است که ایشان هم همین پنج تا می‌داند. اصول الجاریة فی الشبهات الحکمیة را پنج تا می‌داند.

سؤال: استصحاب را هم می‌دانند؟

جواب: بله دیگر آن چهار تا به علاوه اصالة الطهارة.

سؤال: ...

جواب: نه گفتیم. به همان معنا یعنی المتصورة جریانها، فلذا این گونه طرح کردیم. الاصول المتصورة جریانها فی الشبهات الحکمیة.

این‌هایی که گفتند نه چهار تا است، نه پنج تا است، بیشتر از این است ولی ما حالا مقدارش را هم نمی‌دانیم، یکی شهید صدر است. در مباحث الاصول در دوره قبل، ایشان فرموده حالا قوم به اصالة الطهارة مثال زدند ولی حالا یکی دیگر هم می‌شود پیدا کرد و آن چیست؟ اصالة عدم النسخ. بنابر این که این اصالة عدم نص اصل برأسها. در مقابل استصحاب عدم نسخ و در مقابل تمسک به اطلاقات ادله‌ای که می‌گوید همین طور باقی است. نه آن‌هایی که اطلاق ادله است. آن هم که استصحاب است. این یک اصل

جداگانه‌ای است که شیخ اعظم؛ ایشان می‌فرماید علی ما أتذكر در رساله استصحاب فرموده که اجماع داریم بر این. کسی استصحاب را هم منکر باشد، اطلاقات را هم اگر فرض کنید به آن توجه نکنیم یا نباشد، چنین چیزی داریم؛ اصالة عدم النسخ. ایشان این را اضافه کرده.

مرحوم سید قدس سره یعنی صاحب عروه در حاشیة فرائد که تقریرات بحث ایشان هست موارد عدیده ذکر فرموده با آن تسلطی که ایشان به فقه دارد، موارد عدیده فرموده که این‌ها توجه به آن خوبه و این قوم معمولاً به این‌ها توجه نداشتند که این‌ها ان شاء الله حالا آوردیم که بخوانیم که وقت تمام شده.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۲۵ - ۱۳۹۴/۰۸/۲۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا اَبی القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

«السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَی الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفِنَائِكَ عَلَیْكُمْ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ اَبَدًا مَا بَقِيَْنَا وَ بَقِيَ اللَّیْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَی الْحُسَيْنِ وَ عَلَی عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَی اَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَی اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفَوْزًا فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ اِنِّیْ اَوَّلُ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ اٰخِرُ تَابِعٍ لَهُ عَلَی ذَلِكِ اللَّهُمَّ اِنِّیْ الْعَصَابَةُ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنِ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَی قَتْلِهِ اللَّهُمَّ اِنِّیْ اَعْنَهُمْ جَمِيعًا.

اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا شَفَاعَةَ الْحُسَيْنِ يَوْمَ الْوُرُودِ وَ ثَبِّتْ لَنَا قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَكَ مَعَ

الْحُسَيْنِ وَ أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ الَّذِينَ بَدَلُوا مَهْجَمَهُمْ دُونَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.»

ادامه‌ی بحث در مقام اول: تعداد اصول عملیه

بحث در مقام شش و هفت بود که بحث در این بود که آیا اصول عملیه چند تا است و مسأله دوم هم این بود که اگر بیش از چهار تا هست، چرا دیدن اصولیون بر این قرار گرفته که فقط از این چهار تا بحث می‌کنند.

اما بحث اول و سؤال اول که چندتا است گفتیم سه قول رئیسی در مسأله وجود دارد.

اقوال:

قول اول:

گفتند چهار تا است لیس الا. منحصر است در چهار تا که فرمایش شیخ اعظم و بزرگانی بر این منوال است. محقق حائری در درر، محقق داماد در محاضرات.

قوم دوم:

این است که منحصر در پنج تا است و مازاد بر این نداریم. آن پنج تا هم عبارت است از آن چهار تایی معروف؛ براءت و اشتغال و تخییر و استصحاب به اضافه اصالة الطهارت که این مطلب هم از ظاهر فرمایش محقق خویی استفاده می‌شود که همین پنج تا است و صرح به بعض تلامذته دام ظلله در المباحث الاصولیة که مختار ایشان تصریحاً گفتند پنج تا است.

قول سوم:

این است که بیش از چهار تا است و بیش از پنج تا است. اما حالا عددی نمی‌توانیم بگوییم چون استقراء تام نکردیم، دلیل عقلی هم بر حصر نداریم. بیش از این مقادیرها است. ذهب الیه غیر واحد منهم شهید صدر قدس سره است که اصالة عدم النسخ را

ایشان بنا بر این که برنگردد به استصحاب و خودش معقد اجماع است کما ادعاه الشیخ علی ما یتذکره قدس سره، این هم می‌شود یک اصلی برای خودش.

مرحوم سید صاحب عروه در حاشیه‌ای که از بحث ایشان در فرائد هست که بسیار حاشیه خوبی است و آن مقرر هم آدم فاضل و خوش قلمی است، ایشان موارد عدیده ذکر کردند. خب یکی از خصوصیات سید احاطه عجیب ایشان به فقه و قواعد و این‌ها است. براساس همین، موارد عدیده‌ای ایشان ذکر کردند. تازه این‌ها را می‌گویند اهم موارد است و یقف علیه‌المتتبع بیش از این چیزی که ما ذکر می‌کنیم.

خب ایشان این مطالب را در جلد دوم صفحه ۴۴، ۴۵، ۴۶ فرمودند که خب چون توجه به این مواردی که ایشان فرمودند کمتر هست این‌ها را متذکر می‌شوند.

مورد اول: اصالة الطهارة

قاعده اول که ذکر می‌فرمایند، اصل اول همان اصالة الطهارة‌ای که دیگران هم فرموده بودند.

مورد دوم: تسامح در ادله سنن

دومین مورد که ایشان ذکر می‌فرمایند قاعده تسامح در ادله سنن هست

«بنائاً علی أن یتستفاد من اخبارها استحباب العمل الذی بلغ فیه ثوابٌ و

إن لم یکن کذلک فی الواقع»^{۲۵}

در اخبار من بلغ سه نظر عمده وجودت دارد.

نظر اول:

یک نظر این است که این یک چیز جدیدی در این اخبار من بلغ ذکر نمی‌شود غیر از ما یدرکه العقل. عقل به انسان می‌گوید اگر شما هر حرفی که از اسلام، از شارع به دست

شما رسید، شما به امیدی که لعل واقع باشد در جایی که قطع به خلافتش نداری، به احتمال این که شاید این صادر شده باشد و واقع شده باشد بروی انجام بدهی این کار حسنی است، این انقیاد است به خاطر اهتمام. این روایات هم همین را می‌گویند می‌گویند که اگر کسی برود این‌ها را انجام بدهد، این کار مستحسنی انجام داده و خدا به او ثواب می‌دهد، چه ثوابی؟ ثواب انقیاد می‌دهد نه ما اخیر به آن مَخْبِر. نه آن چه که در آن روایت ذکر شده این می‌خواهد ارشاد کند به حسن انقیاد و این که شارع همان ثواب انقیاد را خواهد داد. این یک نظر.

نظر دوم:

نظر دوم در اخبار من بلغ این است که نه بنابر این اخبار دارد خدای متعال وعده می‌دهد به این که همان ثوابی که در آن خبر مثلاً یا در آن فتوا ذکر شده، عین همان را می‌دهم اگر چه نگفته باشیم، اگر چه جعل نکرده باشیم. مثلاً یک روایتی وارد می‌شود که صوم فلان روز این مقدار ثواب دارد در آخرت، سند روایت هم ضعیف است، این روایات می‌گویند اگر کسی انجام بدهد آن عمل را به رجاء این که لعل صادر شده باشد از شارع، شارع مقدس همان ثواب را خواهد داد. این هم یک قول است. بدون این که از این ما استفاده استحباب بکنیم و بگوییم یک حکم شرعی است، نه. این روایت دلالت می‌کند بر این که خدای متعال آن ثواب را خواهد داد. بدون این که قانون جعل کرده باشد، بدون این که آن را مستحب بکند، و لذا بعضی‌ها گفتند من بلغ شامل فتاوی فقها هم می‌شود. یک فتوای فقیه واحدی هم اگر فرموده باشد فلان چیز مستحب است، برحسب اخبار من بلغ و این جور برداشت از اخبار من بلغ انسان می‌تواند آن‌ها را انجام بدهد فلذا این مستحبات و مکروهات و این‌ها که در این کتب هست خیلی احتیاج ندارد به این که انسان دنبال سند باشد. ترغیب می‌تواند بکند هم خودش را، هم مردم را به این که انجام بدهند البته آن‌هایی که قطع به خلافتش البته نیست و برهان بر خلاف یا اطمینان برخلاف نیست.

این هم برداشت دوم و معنای دوم برای اخبار من بلغ.

نظر سوم:

مبنای سوم که اگر این مبنای سوم را قائل شدیم و اخبار من بلغ را این جور معنا کردیم، آن وقت می‌شود یک اصل عملی. و آن این است که هر جا یک خبری، یک دلیل غیر حجتی قائم شد بر این که یک امری ثواب دارد یا مستحب است یا مکروه است، در این جا شارع فرموده من آن را مستحب قرار می‌دهم. آن مستحب است. اگر اخبار نشده بود، اگر این حرف گفته نشده بود آن مستحب قرار نمی‌داد. در اثر این گفته و در این ظرف یک حکم ظاهری شارع جعل می‌کند و می‌گوید بگو مستحب است و بسیاری از فقهاء بر این قائلند و فتاوی استحباب در رساله‌هایشان هم براساس همین است.

خب این اماره که نیست، این روایت ضعیف است، اماره‌ای بر واقع که نیست، واقع را نشان نمی‌دهد. خود آن روایت ضعیف است، شاید خلاف باشد، شاید دروغ باشد، حالا یک کسی آمد از پیش خودش اعمال سلیقه کرد همین طور که در بعضی روایات هست که بعضی گفتند ما این چیزهایی که در باره سُور قرآنیه گفتیم یا آیات گفتیم، این‌ها دیدیم مردم کم قرآن می‌خوانند لذا یک چیزهایی جعل کردیم. و الا اسلام نفرموده. خب یک کسی چنین اعمال سلیقه می‌کند، آن تشریح است، آن محرم است، آن جهنم خواهد رفت اگر خدا نیامزد. یعنی استحقاق جهنم را دارد، این طور درسته که استحقاق جهنم را دارد. چون تشریح کرده، اخبار به خلاف واقع داده، کذب مرتکب شده، اما اگر چنین آدمی گفت، خدای متعال می‌گوید خب دیگران که گوش کردند و این حرف را انجام دادن، من آن ثواب را می‌دهم طبق آن نظر، یا ثواب انقیادی را می‌دهم طبق آن نظر، طبق این نظر هم نه، مستحب قرار دادم در این ظرف. و او خودش باید حساب پس بدهد اما دیگران که عمل کردند این جوری می‌شود. پس

بنائاً علی أن یستفاد من اخبارها استحباب العمل الذی بلغ فیه ثوابٌ و إن لم یکن کذلک فی الواقع.

پس این جوری است. یعنی در ظرف شک، در ظرف جهل، شارع می گوید این مستحب است. یک جا می گوید برائت است، یک جا می گوید احتیاط است، یک جا می گوید مستحب است، این هم یک حکم ظاهری است، اصل است. آن وقت شما می بینید که این از اصالة الطهاره، دامنه اش وسیع تر است. اصالة الطهاره برای باب مثلاً طهارت است. حالا در صلات هم از آن استفاده بشود یک مقداری در حج هم ممکن است استفاده بشود برای همان جاهایی که طهارت شرط هست.

اما این استحباب از اول فقه تا آخر فقه چیزهای مستحب ما داریم، چیزهای مکروه هم داریم.

سؤال: حاج آقا اگر شارع مستحب می کند که دیگر ...

جواب: چرا نیست؟

سؤال: شارع خودش مستحب کرده.

جواب: اما در این ظرفی که می گوید کسی خبر داد و اماره نداری. این که اماره نمی شود باز. می گوید در ظرف شک که یک چنین خبری به تو رسیده، مثل این که می گوید در این ظرف احتیاط کن. احتیاط کن حکم ظاهری است، اصل است، این هم اصل است. تعریف اصل را هم گفتیم آن چیزی است که در مورد شک وضع شده.

سؤال: مستحب اصطلاحی نیست

جواب: چرا مستحب اصطلاحی است اما موضوعش شک است.

سؤال: ...

جواب: اصلاً مصالحی نیست، ممکن است مفسده باشد. پس بنابراین این نیست. در استحباب این نیست که باید تابع مصلحت باشد. آن که می گوید اصلاً احکام دائر مدار مصالح و مفسد است پس چه می گوید؟ آن مستحب ندارد؟ آن ربطی به این ندارد. خب پس بنابراین این هم می شود یک اصلی چون تعریف اصل چه بود؟ عبارت بود از

آن حکمی که شارع جعل می کند در ظرف شک در واقع. خبر ضعیف است، یک فتوایی است که نمی دانی درسته، نمی دانی نادرسته، مطابق با واقع هست یا نیست. در این ظرف که ظرف شک است، دارد استحباب جعل می کند. پس می شود حکم ظاهری پس می شود اصل چون تعریف اصل بر آن منطبق است. پس به قول شیخنا الاستاد بارک الله به مرحوم سید که تنبّه به این مطلب که این هم اصل است و فرموده این را باید در کنار اصول عملیه ما ذکر بکنیم. طهارت یکی و این هم یکی.

سؤال: موجب تصویب نمی شود؟

جواب: نه، تصویب نمی شود. چون در ظرف شک در حکم واقعی است. این موضوع حکمی است در این ظرف البته واقعیت دارد. اما نمی گوید که این در واقع مستحب است. عمل طبق این، مستحب است.

سؤال: استحباب ظاهری منظورتان است؟

جواب: بله بله. یعنی در ظرف شک.

سؤال: حکم ظاهری است که خودش هم تکلیف است.

جواب: در ظرف شک. بله تکلیف هم هست.

سؤال: ...

جواب: تکلیفیه، بله اشکالی ندارد. مثل قاعده اصله الحلیه، آن هم حکم ظاهری است. می گوید حلال است و بخور. حکم ظاهری است دیگر یعنی اصل است. ما چون در اصل آن مصداق های چهار گانه را آشنا هستیم، مأنوس به ذهن ماست، یک خرده ابتدائاً برای ما سنگین است ولی می بینیم نه، تعریف اصل مگر چه بود؟ و براساس همان تعریف هم به برائت می گوییم اصل، به استصحاب هم می گوییم اصل، به اشتغال هم می گوییم اصل، به احتیاط و اشتغال می گوییم اصل. خب همان تعریف بر این ها هم صادق است.

مورد سوم: قاعده توقيفیه العبادۀ

مورد ديگر که مرحوم سيد اضافه فرموده در فرمايشش «قاعده توقيفیه العبادۀ».

در بحث توقيفیت عبادت دو مبناست.

يکي اين که عبادتی که در شرع وارد نشده، دليلی ما بر آن نداريم، از پيش خود يک کسی می آيد يک عبادتی را اختراع کند و با آن بخواهد خدای متعال را عبادت بکند. خب اين جا آیا هم قصدش حرام است، هم آن عمل حرام است، هر دو، که اين به قصد ادخال يک عملی به عنوان عبادت در دين دارد انجام می دهد. همان عمل حرام است و همين قصد حرام است. اين يک نظر.

يک نظر اين است که نه، فقط قصد حرام است اما آن عمل ديگر حرام نيست. مثل فعل «ما يتجرى به» که آن جا بحث هست که آیا فقط آن قصد، حرام است، مثلاً يک آب است و کسی تخيل کرد که اين خمر است. برداشت خورد، خب اين جا يک قصد دارد که گناه کند نعوذ بالله، با اين که می داند خمر است برمی دارد می خورد پس قصد گناه دارد. اما اين «ما يتجرى به» را که دارد می خورد، اين خمر نيست بلکه اين آب است. در اصول بحث شده که حالا آیا اين آب خوردن هم حرام می شود يا فقط همان قصد حرام است؟ مؤاخذه بر قصد می شود نه بر اين آب خوردن. آب که آب است و حلال است خوردنش. يا نه، تجری باعث می شود فعل ما يتجرى به هم حرام گردد.

حالا در اين جا نظير بحث آن جا اين است که در باب عبادات خودساخته و تشريع شده، آیا فقط قصدش حرام است يا آن عبادت هم حرام است يا هر دو حرام است.

اين جا مرحوم سيد می خواهد خب اين قاعده ای که معروف است در فقه، که توقيفیه العبادات باشد که می گویند عبادات امور توقيفی است و بايد از شارع برسد و الا خود ما نمی توانيم. بنا بر اين مسلک که بگوييم در باب توقيفیت العبادات آن عمل حرام می شود ولو در واقع حرام نباشد. ايشان می فرمايد اين هم می شود اصل.

«قاعدة التوقيفية العبادة و إنه لايجوز فعل عبادة بقصد كونها من الدين مع الشك و عدم دليل متعبرٍ على اثباتها. و هو قسمٌ من التشريع المحرم.

که این مع الشک را هم باید این جا به آن توجه کنیم. یک وقت هست یک کسی می‌داند این از دین نیست، با این که می‌داند از دین نیست نعوذ بالله می‌آید تشریح می‌کند و به مردم می‌گوید این کار را انجام بدهید و این از دین خداست. یک وقت هست که شک دارد این از دین هست. یعنی یک روایت ضعیفی دارد، اما این با این که می‌داند این روایت ضعیف است و حجت نیست و نمی‌شود به آن فتوا داد، می‌آید فتوا می‌دهد و می‌گوید این مستحب است. این عبادت در شرع هست ولی نه از باب قاعده من بلغ، این جا این توقیفیت عبادت می‌گوید این کار حرام است. این کار حرام است یعنی این قصد تو حرام است یا نه، این عمل مشکوک که آیا این عبادت هست یا نه، حرام است.

سؤال: حرام واقعی یا ظاهری؟

جواب: این، حرام ظاهری است ممکن است در واقع حلال باشد. ممکن است اصلاً واجب باشد. از افضل قربات باشد.

سؤال: حرام ظاهری یعنی شارع می‌گوید احتیاط کن و این کار را نکن؟

جواب: نه احتیاط بکن یک حرف دیگری است.

سؤال: حرام ظاهری یعنی چه؟ یعنی اگر در واقع هم حرام نبود، روز قیامت هیچ کتکی شما نمی‌خورد.

جواب: نه.

سؤال: حرام ظاهری معنایش این است.

جواب: نه معنایش این نیست.

سؤال: موضوع حکم عقل به لزوم امتثال، مستقل که نیست. به خاطر این مصالح نفس الامری عقل حکم می کند احکام ظاهریه را انسان امتثال بکند.

جواب: اگر شارع مقدس همین طور که واجب است امتثال احکام واقعیه امتثال احکام ظاهریه هم لازم است.

سؤال: ...

جواب: احکام ظاهری دو قسم است. یک وقت فقط طریق است، لاشأن له الا الطریقیه. یک وقت نه یک حکم ظاهری است که علاوه بر این که طریق ...

سؤال: نیاز ندارد حکم ظاهری. متعلقش دارای ملاکات و مصالح نفس الامری که نیست. جواب: مگر آیه نازل شده که باید متعلقش باید این جوری باشد.

سؤال: و الا شبهه اجتماع تضاد حکم واقعی و ظاهری پیش نمی آید که همه گفتند و همه قبول کردند که متعلق احکام ظاهری نمی تواند خودش دارای ملاک باشد و الا شبهه تضاد پیدا می شود، اجتماع مثلین پیش می آید.

جواب: لازم نیست این جور باشد. ببینید همان بیاناتی که آن جا بود، توقیفیت عبادت که شارع می گوید برای خاطر چه این کار را می کند؟ برای این که می خواهد تحفظ کند بر ما لیس به عبادت ها که آن ها نباید عبادت بشود. عدم جعل عبادت برای آن ها مورد عنایت شارع است. می گوید آقا هر جا روایت ضعیفی بود یا تو شک داشتی، یا فلان داشتی، تو حق نداری بگویی، چرا؟ صیانتاً بر آن. پس بنابراین...

سؤال: ...

جواب: باشه، این جا همین طور که آقای ایروانی گفت اگر شارع یک جا احتیاط جعل کرد، خود این احتیاط امتثال می خواهد. اگر نکردی مولی می تواند مؤاخذه بکند. خود احتیاط.

حالا این فرمایش سید است:

«مع الشک و عدم دلیل معتبرٍ علی اثباتها و هو قسمٌ من التشريع المحرم.»

این یک قسم از تشريع محرم است. فقط در خصوص عبادات است. تشريع محرم در هر بابی این جورى است. در باب ارث یک کسی بیايد بگوید مثلاً فلان طبقه این جور ارث می‌برند یا فلان فرد این جور ارث می‌برد. همین جورى بگوید حرام است. در حدود بیايد یک حرفى بزند، بگوید حد فلان گناه این است و حرام است. آن‌ها تشريع است. در هر بابی از ابواب. این یک قاعده خاصه است برای باب عبادات که اسمش توقیفیت العباده است.

و هو قسمٌ من التشريع و إن كان فى الواقع ثابتاً من الدين إلا أن المكلف

لما لم يعلمه يحرم عليه الفعل ظاهراً بناءً على أن الفعل بقصد التشريع حرامٌ

لا القصد فقط كما قيل. فلا شك أنّها أيضاً من الأصول المعتمدة. ^{۲۶}»

این هم یک اصل معتبرى است مثل اصالة الطهارة که در مقام شک ولو این واقعا عبادت هم باشد، یک روايتى است که مثلاً همان نماز دوازده رکعتى به یک سلا، یک روايتى دارد ولى حالا ضعيف است، معتبر نیست. یک آقاى بيايد اعلام بکند که بله این نماز، نماز است و به مقلدينش بگوید خودش هم به عنوان این نعوذ بالله انجام بدهد. خب در این جا این آقا فعل الحرام ولو در واقع این روايت صادر شده باشد و حکم خدا هم همین باشد. اما در ظرف شک می‌گوید حرام است بر تو هم انجامش و هم فتوا دادنش. پس اصول اربعه چيست که شما می‌گویید. اصول تا حالا شد سبعة. اصالة الطهارة اضافه شد، قاعدة تسامح فى الأدله اضافه شد، قاعدة توقیفية العباده هم اضافه شد.

مورد چهارم: الاصول الجارية فى الشک فى الأحكام الوضعية مطلقاً

«الاصول الجارية في الشك في الأحكام الوضعية مطلقاً. فإنها خارجة عن
الاصول الأربعة.»

در مورد احکام وضعیه ایشان می‌فرمایند ما در باب ارث این را داریم که مواردی هست که سهام وقتی که محاسبه می‌شوند، مازاد می‌آورد ترکه. سهم این، این قدر است، سهم آن قدر است، سهم این را می‌دهند، سهم آن را می‌دهند و مازادی می‌ماند. کلام در این هست که این مازاد برای کیست. چه کار باید بکند. چه جور باید تقسیم بکنند. خب این جا از جاهایی است که احتیاط هم ممکن نیست دیگر. همه‌اش را بدهند به یکی، شاید برای دیگران هم باشد. تنصیف بکنند، شاید یک کار دیگر باید بکنند. این جا احتیاط ممکن نیست. خب در این موارد قاعده‌هایی که وجود دارد برای چیست که در باب ارث ذکر می‌شود؟ برای ظرف شک هست. وقتی شک داری این مال که ماترک میت هست، چگونه باید تقسیم شود، می‌گوید این کار را بکن. بنابراین برای ظرف شک است. همان طور که اصالة الطهارة برای شک بود که طهار است یا نجس است، این جا هم می‌گوید این مال نمی‌دانی برای کیست، این کار را بکن. پس این هم اصل آخری.
سؤال: ...

جواب: حالا مختلف است. این که باید چه کار کرد مختلف است.

ایشان می‌فرماید:

مثلاً لو شك في أن الفاضل من فريضة الأخت و كلاله الأم في الإرث يرد
على الجميع أو على الأخت فقط كما هو مختلف فيه كذلك، و لا يمكن فيه
الاحتياط فيعمل على التشريك»^{۲۷}

می‌گوییم این‌ها همه شریک هستند، علی السواء تقسیم می‌شود اگر این فتوا را کسی بدهد. می‌گوید آقا در این ظرف تشریک است، همه علی السواء است. دیگر طبق

سهام‌شان نیست. یکی ممکن است بگوید نه تقسیم می‌شود بر طبق سهام‌شان، براساس آن به همان نسبت. این‌ها چیزی است که آن جا حالا فقیه باید ببیند از ادله چه استفاده می‌کند. پس این هم خودش یک جور اصل است برای ظرف شک است.

سؤال: ...

جواب: حضرتعالی قاعده طهارت و براءة را از ادله چه استفاده کردید؟ از حدیث استفاده کردید. مفاد آن حدیث یک اصل است.

مورد پنجم:

«اصالة البرائة في المستحبات و المكروهات في الشك في التكليف بهما

و اصالة الاحتياط في الشك في المكلف به فإِنَّهما خارجان عن

الاصول الاربعة على ما فصله في المتن.»^{۲۸}

مرحوم شیخ این اصول اربعه را فرموده برای موارد الزامیات است. شبهه وجوبیه، شبهه تحریمیّه. خب یک جا شبهه وجوبیه و تحریمیّه نیست، شک می‌کنیم این مستحب است یا مستحب نیست. اصل امر و اصل استحباب و بعث محل شک یک وقت هست. یک وقت نه، اصلش را می‌دانیم و شک در مکلف‌به داریم. یعنی این مستحب است یا آن مستحب است. اصل استحباب را می‌دانیم که این جا هست اما نمی‌دانیم این امر مستحب است یا آن. همان طور که در الزامیات هم همین جور است. گاهی جنس تکلیف را نمی‌دانیم اصلاً، یک وجوبی هست یا نیست، الزامی هست یا نیست، یک وقت الزام را می‌دانیم هست اما این الزام را نمی‌دانیم به این خورده یا به آن خورده که شک در مکلف‌به می‌شود. در مستحبات هم همین جور. گاهی در اصل بعث استحبابی شک داریم که وجود دارد یا ندارد. گاهی در اصلش شک نداریم بلکه در متعلقش شک داریم که به این خورده یا به آن خورده. خب این جاها وقتی شک کردیم مقتضای اصل

چیست. ممکن است شارع بگوید هر وقت شک کردی بنا بر استصحاب بگذار. اشکالی دارد؟ پس این هم یک اصل است که در این موارد ما داریم.

خب این جا می‌دانید که آن اصول اربعه که جاری نمی‌شود مثلاً برائت جاری نکنیم، عقاب ندارد که احتمال عقاب بدهیم و بگوییم برائت جاری بکن. بله یک احتمالی وجود دارد که در محل خودش باید بحث شود که رُفَع ما لایعلمون شاید بتوانیم بگوییم شامل می‌شود. اگر کسی بگوید رُفَع ما لایعلمون یعنی رُفَع مؤاخذه‌ی ما لایعلمون، بله مستحبات و مکروهات را نمی‌گیرد، که شیخ رضوان الله علیه استظهار فرمود ظاهراً که این رُفَع ما لایعلمون یعنی مؤاخذه. کَانَ یک چیزی در تقدیر است. مؤاخذه ما لایعلمون برداشته شده. اما اگر کسی مثل عده‌ای از بزرگان دیگر می‌گوید نه خلاف ظاهر است که بگوییم یک چیزی در تقدیر است. خود ما لایعلمون را می‌گویند برداشته شده. منتها به ادله تصویب، خودش برداشته شده این نیست که یعنی واقعاً محو شده از لوح واقع و این حکم وجود ندارد اگر باشد. یعنی در مقام حوزه تشریح و مسؤولیت برداشته شده. در مقام ظاهر برداشته شده نه در مقام واقع.

حالا بحث‌هایش ان شاء الله در قاعده حدیث رفع خواهد آمد. خب این را اگر بگوییم ممکن است بگوییم مستحب مشکوک هم برداشته شده، مکروه مشکوک هم برداشته شده. ممکن است این را کسی بگوید. اما علی‌ای حال این هم یک مطلبی است. اگر هم شامل بشود امری است غیر از برائت که در الزامیات وجود دارد. پس این هم خودش اصل منتها در این باب است.

سؤال: ثمره اصل در مستحبات چیست؟

جواب: ثمره‌اش این است که شما می‌گویید که خیال‌تان راحت است. شارع فرموده برائت این جا، گفته من برداشت کردم.

سؤال: ...

جواب: آدم‌هایی که دنبال این هستند که اگر شارع، مثل بنده نیست که خیلی...، اصلاً نمی‌تواند ساکت بنشیند ولو استحبایی از او بخواهد. استحبایی هم از او بخواهد یا مکروه، نهی تنزیه‌ی هم از او داشته باشد، آدم‌هایی هستند که ارتباطشان با مولای‌شان و احترام‌شان نسبت به مولایشان جوری است که حاضر نیستند مکروهات تنزیهیه را هم انجام بدهند. ائمه علیهم السلام این جور هستند. آن‌ها اطاعت‌شان از خدای متعال این گونه است که اگر یک چیزی را شارع یک کمی هم نپسندد انجام نمی‌دهند ولو اجازه هم داده. مگر این که تزاحم بشود، یک امر اهمی پیش بیاید و هکذا. هم چنین انسان‌های بزرگی مثل مقدس اردبیلی. شیخ انصاری‌ها که در باره‌شان این مطالب گفته شده. خب اگر شارع آمد و گفت آقا خیالت راحت، من برداشتم، خب هیچی نیست، برداشته دیگر.

مورد ششم:

مورد دیگر که باز مرحوم سید فرموده است:

«قاعدة أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة في ما اذا دار الأمر بين

واجب و حرام.»^{۲۹}

خب شما می‌گویید آقا اگر شک در تکلیف کردیم عقل می‌گوید چه؟ می‌گوید قبیح است عقاب بلابیان پس عقابی نیست، پس برائت است. حالا یک قاعده دیگر هم دارد عقل. می‌گوید آقا اگر شک کردی یک چیزی واجب است یا حرام است، دلیلی بر هیچ کدام پیدا نکردی، این ادعا می‌شود شرعاً یا عقلاً، می‌گوید دفع مضرت اولی من جلب المنفعة است. طرف حرام را بگیر. خب این اصل است. این هم یکی از آن اصول است.

سؤال: شرعیه است یا عقلیه؟

جواب: حالا تا مدرکش را شما هر چه قرار بدهید، مثل این که برائت عقلی داریم، برائت شرعی داریم. بعضی‌ها گفتند شرعی هم هست. ... غلب الحرام الحلال مقدم جمله قبلی‌اش الان یادم نیامد شاید حدیث شریف باشد که نقل کردند.

خب این هم به خدمت شما عرض شود که مورد دیگر که سید فرموده و الحق معه که این هم هست، این هم یکی از اصول است. آخر فقط این‌ها ذهن‌شان رفته به اصالة الطهارة. آقای آخوند هم متن کفایه فرموده حالا اگر ما از اصالة الطهارة بحث نمی‌کنیم، مثلاً به خاطر فلان وجه است. ما از این اصول چهار گانه بحث می‌کنیم و اگر از آن یک دانه بحث نمی‌کنیم به خاطر فلان وجه است. خب چرا نمی‌گویید چرا از این یکی بحث نمی‌کنید، چرا از آن یکی بحث نمی‌کنید. چرا بقیه را بیان نمی‌فرمائید؟ کتب اصولی را ببینید همه آقایان رفتند سر اصالة الطهارة که چرا ما از این بحث نمی‌کنیم. ذهن‌ها منعطف نشده به غیر اصالة الطهارة. حالا شهید صدر هم به یک چیزی که همان اصالة عدم النسخ باشد ذهن‌شان رفته. البته آقای آخوند یک تعبیری دارد، می‌فرماید من مثل اصالة الطهارة، یعنی ایشان توجه داشته که می‌شود بیشتر گفت. فلذا فرموده بمثل. این مثل یعنی فقط منحصر نیست.

سؤال: حاج آقا در تعریف اصول جاری بودنش در همه ابواب فقه را هم ...

جواب: حالا این ان شاء الله یأتی بحثش. نه چه لزومی دارد. اختلاف در این و آقایان قبول ندارند که این جوری باید باشد.

مورد هفتم:

و مورد دیگر که سید اضافه فرموده و آخرین مورد هست «قاعده الیقین فی الشک الساری» است.

خب شک ساری این است که یقین سابق داشتم و یک وقت شک در بقاء آن متیقن سابق می‌کنم. این استصحاب است. اما یک وقت شک می‌کنم که آن یقین قبلی من

درست بود یا نبود که این را می‌گوییم شک ساری یعنی شکی است که سریان کرد به خود نفس متیقن نه به بقائش. به اصل وجودش.

سؤال: ضمن استصحاب این قاعده بحث می‌شود.

جواب: نه، بعضی‌ها بحث کردند. خب این هم من الاصول هست یا نه؟ پس چرا شما می‌گویید اصول چهار تا است. بگو پنج تا است، درسته آن جا بحث کردیم، بگو اصول پنج تا است. بگو شش تا است.

سؤال: از ملحقات استصحاب است.

جواب: ملحق یعنی چه. چرا ملحقش می‌کنید، خب آن هم اصل. حرف سر این است که چرا می‌گویید چهار تا است. بگو پنج تا است، بگو شش تا است، بگو هفت تا است. یکی‌اش هم قاعده شک ساری است. این هم برای حال شک هست.

خب پس این موارد هم مواردی است که مرحوم سید قدس سره فرموده این‌ها هم هست. و این‌ها را نقض کرده به شیخ اعظم که شما که می‌گویید چهار تا است، این‌ها هم هست و نباید بگویید چهار تا است.

و الحق مع هذا الفقيه المتبحر که بله ما باید بگوییم نه چهار تا است، نه پنج تا است، نه بگوییم شش تا است، باید بگوییم عدیده است و اگر بخواهیم بگوییم باید استقراء تام در فقه بکنیم تا ببینیم که واقعاً چند تا است.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۲۶ - ۱۳۹۴/۰۸/۲۴

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفِنَائِكَ وَ أَنَاخَتْ بِرَحْلِكَ عَلَيَّكُمْ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتِنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزُوا فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوْلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا. اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي شَفَاعَةَ الْحُسَيْنِ يَوْمَ الْوُرُودِ وَ ثَبِّتْ لَنَا قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَكَ مَعَ الْحُسَيْنِ وَ أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ الَّذِينَ بَدَّلُوا مَهَجَهُمْ دُونَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

بحث در این بود که اصول عملیه چند تا است. گفتیم اقوال در آن مختلف است. بعضی‌ها گفتند منحصر در چهار تا است، همین چهار تای معروف، بعضی گفتند پنج تا، بعضی‌ها گفتند بیش از این مقدار است اگر چه حالا حصر نمی‌توانیم بکنیم ولی بیش از این مقدار است که به ذهب مرحوم سید رضوان الله علیه و از آقای آخوند هم می‌توانیم بگوییم این مسأله استفاده می‌شود.

در این جا بیانی است از محقق حرائری مؤسس حوزه قدس سره در درر الاصول و تبعه تملیذه المحقق مرحوم محقق داماد که می‌خواهند بفرمایند دلیل داریم بر این که اصول عملیه بیش از این چهار تای معروف نیست بنابراین هم مجرای اصول عملیه منحصر در چهار تا است و هم اصول عملیه جاریه در آن مجاری بیش از چهار تا نیست. حالا حاصل بیان درر به این توضیحی که عرض می‌کنم این هست که به دو مقدمه اگر ما توجه کنیم. مقدمه اولی این هست که موارد شک که برای یک فقیه پیش می‌آید از

چهار صورت خارج نیست بالحصر العقلی؛ یک، این که این شکی که برای مکلف پیدا شده، برای مجتهد پیدا شده می‌بیند حالت سابقه در آن ملحوظ است شرعاً. یک شکی است که حالت سابقه دارد و حالت سابقه‌اش هم ملحوظ است شرعاً. گفته طبق آن عمل کن. این یک حالت.

حالت دوم این است که حالت سابقه ملحوظه ندارد یا حالا اصلاً حالت سابقه ندارد سالبه به انتفاء موضوع است اصلاً یا دارد و شارع به آن اعتباری نداده. خب تا این جا که حصر عقلی است بالاخره این شک یا حالت این چنینی دارد یا ندارد. آن جایی هم که چنین حالت سابقه‌ای ندارد تازه شک در اصل و جنس تکلیف ما داریم که اصلاً تکلیف اینجا وجود دارد یا ندارد. و تازه نه، شک در اصل تکلیف نداریم، اصل تکلیف برای ما محرز است که یک جنس الزامی این جا هست پس این هم عقلی است دیگه یا بالاخره شک ما در اصل تکلیف است یا نه در اصل تکلیف نیست اصل تکلیف محرز است شک در جهات دیگری است. پس این جا هم که عقلی است. آن جایی هم که ما شک در اصل تکلیف نداریم و می‌دانیم اصل تکلیف، جنس تکلیف وجود دارد دو حالت بیشتر ندارد؛ یا احتیاط ممکن است آن جا یا ممکن نیست. مثلاً کسی سفری می‌رود که پنج فرسخ می‌رود به فرسخ برمی‌گردد، ملفق بین پنج و سه هست. خب این جا شک می‌شود که این مشمول ادله قصر هست یا نیست. در این جا علم اجمالی پیدا می‌شود یعنی این جا ما می‌دانیم نماز ساقط که نمی‌شود که پس اصل الزام به نماز برای ما مسلم است اما نمی‌دانیم این الزام خورده به قصر یا خورده به تمام. خب احتیاط هم که ممکن است، یک نماز را قصر بخوانیم یک نماز تمام بخوانیم. گاهی هم نه، نمی‌دانیم امروز این روزه در شرع واجب است یا واجب نیست... ببخشید می‌دانیم واجب است. که اصل الزام مسلم باشد. اما نمی‌دانیم که متعلقش چیه. خب این جا باز گاهی هست که البته امروز واجب است یا فردا واجب است خب احتیاط می‌کنیم. هم امروز می‌گیریم هم فردا می‌گیریم. این جا هم مسأله‌ای ندارد امروز می‌گیریم فردا هم می‌گیریم. گاهی یک عملی است عمل واحد است به یک روزه واحده امر دائر است بین این که این یا حرام

است یا واجب است. این روزه امروز یا حرام است یا واجب است خب در این صورت که جنس تکلیف را می دانم اما احتیاط هم ممکن نیست، روزه بگیرم بالاخره یا نگیرم؟ اگر بگیرم آن حرام را امتثال نکردم اگر باشد، اگر نگیرم آن وجوب را امتثال نکردم اگر وجوب باشد. احتیاط ممکن نیست. آیا شما غیر از این چهار تایی که ما گفتیم می توانید شق آخری پیدا کنید که شک باشد ولی خارج از این امور اربعه باشد؟ امکان ندارد چون همه اش حصر عقلی است. یا بالاخره حالا که شک داریم حالا سابقه ملحوظ است یا نیست. وقتی هم نیست یا شک در اصل تکلیف است یا نه شک در اصل تکلیف نیست. آن جا هم که شک در اصل تکلیف نیست اصل تکلیف محرز است یا احتیاط ممکن هست یا احتیاط ممکن نیست شق خامسی نمی شود پیدا کرد، سادسی نمی شود پیدا کرد. این از یک طرف.

از طرف آخر آن صورت اول که حالت سابقه ملحوظه دارد خب غیر از استصحاب این جا ممکن نیست چیزی جاری بشود. پس آن صورت اول غیر از استصحاب نمی توانیم بگوییم چیز دیگری این جا هست و می تواند جاری بشود. حالت دوم که حالت سابقه ملحوظه ندارد و شک در اصل تکلیف و جنس تکلیف است خب این جا هم غیر برائت چیزی نمی شود گفت. قبح عقاب بلابیان است و رفع ما لایعلمون است. من اصلاً نمی دانم مورد دیگه دارد یا ندارد. خب این جا هم که غیر برائت چیزی نمی شود گفت.

حالا سوم شک در اصل تکلیف ندارم می دانم تکلیف هست و امکان احتیاط هم وجود دارد. خب عقل هر کسی می گوید باید چه کار کنی؟ اشتغال یقینی یقتضی البرائت الیقینی. می دانی نماز خدا از تو خواسته حالا نمی دانی قصر است یا تمام است. خب بر هر دو را بخوان. پس بنابراین این صورت هم روشن است که وظیفه احتیاط است. پس چیزی دیگه نمی شود این جا گفت. می ماند صورت چهارم که صورت اخیر باشد. اصل تکلیف را می دانم، جنس تکلیف را می دانم ولی احتیاط هم نمی شود کرد. خب عقل می گوید چی؟ می گوید تخییر. راه دیگری وجود ندارد. بنابراین صور شک که منحصر در چهار تا است، برای این چهار صورت هم غیر این چهار تا اصل عملی لایتصور اصل

آخر که بتوانیم بگوییم ممکن است وجود داشته باشد. پس نتیجه چی می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که اصول عملیه در چهار تا منحصر است. پس همان طور که مجرا منحصر در چهار تا است اصول هم منحصر در چهار تا است. دیگه احتمال پنجم و ششم... وقتی این جا برهان بود پس همه آن‌ها معلوم می‌شود یک اشکالی توی آن هست و آن کسی که می‌آید می‌گوید پنج تا است یا شش تا است یا هفت است باید بفهمد یک جایی مغالطه دارد. چون این برهان قویم است دیگه.

این فرمایش محقق حائری در درر هست. فرموده:

و هی... یعنی موارد اصول عملیه.

سؤال: ایشان؟؟؟ موارد شک را بیان کرده، شکوک را تقسیم کردند نه خود اصول عملیه را. ممکن است در مورد شکی که در عموم ما داریم سه چهار تا اصل جاری کنیم مثلاً جایی که برائت جاری می‌کنیم و برخلاف آن اصل طهارت هم اگر شک در طهارت داشته باشیم جاری می‌کنیم در حالی شک هر دو در تکلیف هست. یک جایی جای برائت است مثلاً یک جایی هم فرض کنید چیز دیگری باشد یا اصل حلیت این‌ها با هم هیچ گونه تناقضی نیست.

جواب: ما منکر این نیستیم که در صورتی که شک در اصل تکلیف داریم گفتیم چی باید جاری کنیم؟ برائت است. ما منکر این نیستیم که ممکن است شارع در این جا احتیاط جعل کرده باشد امکان ندارد. می‌گوید آقا اگر شک در اصل تکلیف کردی احتیاط کن. این خلاف عقل نیست کما این که اخباریون در شبهات تحریمه‌اش این جور می‌گویند. ما اشکال به اخباریون نمی‌کنیم که آقا شما خلاف عقل حرف می‌زنید. امتناع دارد گفته شما اما ایشان حرفش این است که آن چه که علی الارض است، آن چه که در کتاب و سنت است، و آن چه که عقل می‌گوید محاسبه بکنیم. ما محاسبه می‌کنیم می‌بینیم در صورت اول خب غیر استصحاب می‌شود چیزی گفت؟ البته استصحاب که حکم عقل نبود. استصحاب یک مجعول شرعی است. عقل که نمی‌گوید

حالت سابقه را بگو حالا هم هست. آن جا که شک داری. خب ما به ادله مراجعه می کنیم می بینیم این چهار صورت که بیشتر ندارد، صورت اول به حسب ادله غیر از استصحاب نمی شود چیزی گفت. صورت دوم به حسب ادله غیر براءت نمی شود چیزی گفت.

سؤال: حالا ایشان می فرمایند توی صورت دوم می شود هم براءت گفت، هم طهارت گفت.... مجرا؟؟؟

جواب: ببین آن مقدمه اول بود مجرا چهارتا است. مقدمه دوم این بود که برای هر یک از این مجاری وقتی حسابش را می کنیم می بینیم غیر همین... صورت اول غیر استصحاب نمی شود چیزی گفت وقتی حسابش را می کنیم.

سؤال: خب این اصولی که دیروز ذکر کردید همین ها جاری دارد می شود دیگه.؟؟؟

جواب: این هم جواب تان را دادم. حالا فعلاً... ببینید من الان در مقام این هستم که کلام این بزرگوار را توضیح بدهم حرف آن معلوم بشود تا بعد ببینیم آیا مناقشه دارد یا مناقشه ندارد. همین جوری معلوم بشود ایشان چی گفته، یک بزرگی است و بعد بزرگ دیگری هم به این کلام نگاه کرده و فرموده این حرف درسته، فلذا مناقشه کرده و گفته... حالا عرض بکنم روایت را.

و هی... یعنی این اصول عملیه.

سؤال: صفحه اش را هم بگویید.

جواب: حالا من از درری نقل می کنم که با افاضه العوائد که حواشی مرحوم آقای گلپایگانی بر آن هست چاپ شده. جلد دوم، صفحه ۱۳۷.

و هی (یعنی اصول عملیه) منحصراً فی أربع لأن الشك إما ان تلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، فالأول مجرى الاستصحاب و الثاني اما ان يكون الشك فيه في جنس التكليف أو لا و الأول مجرى أصالة البراءة و الثاني اما ان يمكن فيه الاحتياط أم لا فالأول مورد الاحتياط و الثاني مجرى التخيير....

این کلام درر هست. در محاضرات که تقریرات بحث محقق داماد هست. محقق داماد آدم دقیق النظری است ایشان. ایشان فرموده در جلد ۲، صفحه ۱۸۹، عنوان بحث این هست؛

فی کون الاصول العملیه اربعه حسب انحصار مجاریها عقلاً...

اصول عملیه چهار تا است حسب این که مجاری آن هم عقلاً چهار تا است.

و هی لاتزید عما ذکر...

اصول عملیه از این چهار تا اضافه و زائد نمی شود. چرا؟

لأنّ الشک...

حرف استادش را همان حرف مجاری را زده بعد فرموده:

و بذلک تعرف أن انحصار موارد الاصول فی ما ذکر عقلی لعدم امکان تعقل شق الآخر محکوماً بغير ما ذکر من الاصول...

شما یک شق دیگری پیدا کن که به غیر این اصول بشود بگوییم آن وقت بگوییم پنج تا است، بگوییم شش تا است.

سؤال: این مجاری که در این چهار تا محدود نیست مثل؟؟؟

جواب: این معجزه است که شما بتوانید از این چهار تا یک پنجمی پیدا کنید.

سؤال: وقتی که در اصل تکلیف شک هست یا در امور مهمه است یا در امور غیرمهمه است. یا در مورد مالی یا در مورد عبادی. مثلاً در امور عبادی دیروز از مرحوم سید نقل کردید که گفته یا به داعی تشریح عمل انجام می دهد یا به غیر داعی تشریح. در مواردی که به داعی تشریح انجام می دهد اصل حرمت ظاهری جعل شده.

جواب: اصل تکلیف. حالا اصل تکلیف دیگه آن‌ها چیه. پس شما اگر بخواهید به موارد ... بگویید بله آن جا هم که شک در اصل تکلیف داریم گاهی در وجوب است، گاهی در حرمت است، گاهی در وجوبی است که اگر باشد ...

سؤال:؟؟؟

جواب: گاهی ترکش از گناهان کبیره است، گاهی آن حرمت ... خب این‌ها که بله. این‌ها دیگه اثری در مسأله ندارد این‌ها زیر مجموعه‌های جزئی آن اصل تکلیف است.

سؤال: اگر غیر برائت جاری بشود این تصویر معقول است. اگر بگوییم در تمامی موارد شک در تکلیف برائت است بله دیگه ادامه تقسیم؟؟؟ اما اگر آمدیم گفتیم یا امور مهمه است یا امور غیر مهمه است در امور مهمه مثلاً احتیاط، در امور عبادی که به قصد تشریح انجام داده حرمت ظاهریه است.

جواب: من باز دو مرتبه تقدیر می‌کنم از اشکالاتی که می‌کنند آقایان فقط و سارعوا الی مغفرة من ربکم، نمی‌گذارد یک ذره صبر کنند که مطلب این آقایان تمام بشود.

خب بعد ایشان می‌فرمایند:

لعدم امکان تعقل شق الآخر محکوما بغير ما ذکر من الاصول فلا نحتاج الی القول بالحصر الإستقراء بأن الحصر استقرایی.

این جا تعریض به بزرگانی است که منهم محقق خوبی است که فرموده حصر عقلی است در مجرا اما در اصول استقرایی است. مجرا عقلی است اما اصول جاریه استقرایی است. ما گشتیم دیدیم نه احتیاج به این نیست، ما بگوییم استقرایی است. همین که چون مجرا چهار تا شد عقلاً باید بگوییم که اصول هم چهار تا است. چرا؟ به آن توضیحی که عرض کردم که بابا در صورت اول که حالت سابقه ملحوظه دارد نمی‌شود غیر از استصحاب چیزی را گفت. بلکه شارع در آن حالت به حسب اطلاق ادله‌اش برای کل صور متصوره‌اش چی جعل کرده؟ استصحاب جعل کرده می‌خواهد تحریمیه باشد،

می‌خواهد وجوبیه باشد، می‌خواهد کبیره باشد، می‌خواهد صغیره باشد. هر چی می‌خواهد باشد. پس شارع برای صورت اول کی این را جعل کرده. برای صورت دوم که شک در اصل تکلیف کردیم باید گفته «رفع ما لایعلمون» گفته «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم» پس برائت جعل کرده. «کل شیءٌ مطلق حتی یرد فیه نهی» بعد این‌ها هم اطلاق دارد. جایی برای ما نمی‌گذارد که احتمال بدهیم یک اصل دیگری این جا باشد. پس بنابراین صورت دوم.... آن‌هایی که شما می‌فرمایید این‌ها چیه؟ این‌ها تصورات عقلی است اما ما می‌گوییم آقا این صورت دوم که شک داریم حالت سابقه ملحوظ نیست و شک در جنس تکلیف داریم خب شارع در این جا به اطلاقات و عموماتش فرموده این جا چه کار باید بکنیم. دیگه احتمال تکلیف آخری نمی‌دهیم. خب پس بنابراین صورت دوم را غیر از برائت نمی‌شود چیزی گفت. آن جایی که نه، شک در اصل تکلیف نداریم، صورت سوم است، جنس تکلیف برای ما روشن است خب یعنی علم اجمالی داریم دیگه، اصل تکلیف برای ما روشن است حالا نمی‌دانیم به این خورده یا به آن خورده، یا وجوب است یا حرمت است، یا به این شیء است یا به آن شیء است. خب در این جا چی شما می‌فرمایید؟ خب در این جا عقل حاکم است و این که تکلیف روشن است برای شما. اصلاً شارع این جا نمی‌تواند بیاید اجازه ترخیص بدهد مثل این است که شما قطع به حکمی دارید، به صغری و کبری بگویید لازم نیست انجام بدهید. خب این جا هم نمی‌توانید پس باید احتیاط باشد. شارع هم نگوید عقل می‌گوید احتیاط، شارع هم گفته احتیاط. پس چیزی دیگه نمی‌شود گفت این جا جعل کرده. مجعول چیز آخری باشد.

اگر این‌ها هم نیست، تخییر است دیگه. یا واجب است یا حرام است. خب اگر این واجب و حرامش تعبدی باشد حالت ثالثه ممکن است کسی یا تارک بشود یا فاعل بشود بلاقصد القربة. اما اگر تعبدی نباشد قهری است دیگه. یا فاعل است یا تارک است. عقل آن جایی که حالت ثالثه تصور دارد می‌گوید خب تو یا می‌دانی این واجب است بالقصد القربة یا آن حرام است به قصد قربت باید ترک بکنی مثل محرمات احرام بگوییم قصد

قربت می‌خواهد باید به قصد قربت محرمات احرام ترک بکنی. خب پس بنابراین عقل می‌گوید خب تکلیف که روشن است شما هم یا این یا آن. نه این که همین طور بگذاری و اعتناء نکنی. امثال یقینی نمی‌توانی بکنی ظنی که می‌توانی بکنی، احتمالی که می‌توانی بکنی خب امثال احتمالی بکن. این مراتب امثال عقل هست دیگه می‌گوید ابتدائاً امثال قطعی، نشد ظنی، نشد احتمالی. و این جور می‌توانی.

پس بنابراین ما وقتی محاسبه می‌کنیم می‌بینیم چهار تا... شما یک شق پنجم می‌توانی پیدا کنی که لعل آن جا بشود یک چیزی غیر از این‌ها گفت؟ بله اگر این جوری بود می‌گفتیم لعل پنج تا باشد اصول عملیه. اما فرض این است که مجرا این است. توی این مجراها هم هر کدام‌شان را محاسبه کردیم دیدیم بیش از این نمی‌شود گفت. اطلاعات ادله، عموماً ادله؟؟؟ پس بنابراین باید گفت چهار تا است لیس الا. این فرمایش این استاد و تلمیذ محققین قدس سرهما. خب این فرمایشات ایشان.

خب این جا سؤالی که مطرح است این است که شما که می‌فرمایید شک حالاتش چهار تا است مشکوک را چی گرفتید؟ مشکوک را تکلیف گرفتید یا احکام وضعیه گرفتید، یا مطلق الاحکام. یا به عبارت دیگر احکام الزامیه؛ وجوب و حرمت، احکام وضعیه، احکام غیر الزامیه. مثل استحباب، کراهت و امثال این‌ها.

خب اگر تکلیف باشد، تکلیف الزامی باشد خیلی خب شما می‌فرمایید به حسب ادله این جوری است. اما اگر تکلیف الزامی نبود، مشکوک حکم وضعی بود مثل طهارت است، نجاست است، حلیت است و حرمت است. مأكول اللحم بودن و غیر مأكول اللحم بودن است برای باب صلات نمی‌خواهد اصلاً بخورد می‌خواهد ببیند بر او حمل او و استحباب او در نماز چه جوری است. همراه بودنش در نماز. خلاصه احکام وضعیه‌ای که داریم. شرطیت، مانعیت، قضاوت. شک می‌کنیم، آدم غیر مجتهد آیا شارع بر او منصب قضاوت را جعل کرده یا نکرده. شک می‌کند آیا جد مادری مثلاً ولایت دارد بر نوه‌های دختری یا ندارد، شک می‌کند. احکام وضعیه مورد شک اگر واقع شد آن چی؟ خب این است که مرحوم سید و دیگران می‌گویند بابا یا ما احکام وضعیه‌ای داریم، آن

جا دیگه برائت و اشتغال و فلان و این‌ها نیست. پس بنابراین علمین کأن نظر دوختند به چی؟ به آن شق خیلی البته مورد توجه که همان احکام تکلیفیه الزامیه باشد، وجوبیه یا تحریمیه. آن جا بله ممکن است این حرف درست باشد حالا علی کلام. اما حرف این است که مشکوک ما منحصر در این نیست، مشکوک ما ممکن است حکم وضعی باشد. مشکوک ما ممکن است احکام غیر الزامیه باشد که مرحوم سید احکام غیر الزامیه را فرمود که اصلی که در آن جا جاری می‌شود اصل عملی است. این از یک منظر که ما از منظر مشکوک بیاییم توجه بکنیم، به مشکوک‌مان توجه بکنیم. منظر دوم این است که یک وقت این که می‌گوییم اصول عملیه چند تا است از منظر طرح در علم اصول محاسبه می‌کنیم. یک وقت از نظر مختار هر اصولی محاسبه می‌کنیم.

از نظر مختار اصولی بله یک کسی ممکن است بگوید آقا من استصحاب را هم قبول ندارم که در شبهات حکمیه جاری می‌شود. پس او باید بگوید اصول عملیه چند تا است؟ مثلاً باید بگوید سه تا است. چون که استصحاب را قبول ندارد. محاسبه را از نظر منظر قائل و اصولی خاصی که دارد کتاب می‌نویسد و بحث می‌کند حساب می‌کنیم یا نه از منظر این که این قابل بحث در اصول و طرح در اصول هست یا نه، و معیار اصولی را دارد که باید این جا طرح بشود، بحث بشود. اگر آن را بگوییم خب دیگه نمی‌توانیم بگوییم منحصر در چهار تا هست. باید بگوییم علی اختلاف المذاهب است. همان صورت اول که حالت سابقه ملحوظه دارد خب نمی‌توانیم بگوییم حتماً استصحاب است. شاید یک کسی بگوید استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست مثل محقق خویی. حالا ایشان اقوالی دارد در استصحاب در شبهات حکمیه به حسب تطورات فکری ایشان ولی خب از یک زمانی مطلقاً می‌فرمودند جاری نمی‌شود.

یا بزرگانی هستند من المعاصرین من اساتیدنا و... مرحوم آقای خوانساری در جامع المدارک ببینید جا به جا ایشان فرموده در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود استصحاب. می‌گوید انصراف دارد ادله استصحاب از شبهات حکمیه مثلاً. یا می‌گوید تعارض جعل و مجعول است در آن جا، نمی‌شود.

پس بنابراین ما باید ببینیم که از چه منظری؟؟؟ بکنیم. و ظاهر این است که در علم اصول برای طرح مباحث علم اصول و سامان دادن به این علم نظر شخص نیست و الا اگر کسی می گوید آقا اجتماع امرین جایز نیست پس این را حذف کنند از علم اصول، مباحثی که قائل به سلب در آن مباحث هست پس آن‌ها دیگه علم اصول نیست باید حذف کند از کتابش، با این که بحث می کنند تا اثبات کنند دیگه. یا این ور یا آن ور را. حرف این جا این است که شما چرا می گوید اصول عملیه چهار تا است. از این چهار تا. چرا از این چهار تا؟ چرا می گوید چهار تا است. اگر می خواهید بگویید الاصول العلمیة المختارة بحسب نظرنا یا نه الاصول العلمیة متصوره جریانه‌ها، که حالا باید بحث کنیم ببینیم که حجت داریم بر جریانش یا حجت نداریم.

بعد این که می فرماید که مرحوم داماد فرموده این که مستغنی از استقراء می شویم این هم همان طور که در کلمات آقایان بود این هم خیلی واضح نیست که ایشان... مقرر شاید اشتباه کرده. برای این که ما چه جوری بی نیاز... اگر این جوری بود که در هر یکی از این صور این چهار تا نمی شد غیر از این گفت به حسب دلیل عقلی، خب بله استقراء نمی خواست دلیل عقلی دارد می گوید. اما اگر نه، قابل گفتن است، ولی ما به حسب ادله که یعنی استقراء کردیم و فحص کردیم و رفتیم دنبالش دیدیم غیر از این نمی شود گفت. خب بنابراین... بله اگر کسی مقصودش این هست... مقصود آقای داماد این باشد که یعنی ما به حسب استقراء می گوئیم اصولی که در این موارد جاری می شود و احتمال این که یک صورت دیگری در عالم باشد که آن‌ها احتیاج به استقراء ندارند، ما قطع داریم که این‌ها وجود ندارد. یعنی یک صورتی می خواهید پیدا کنید که مجرایش غیر این چهار تا باشد. این احتیاج به استقراء ندارد این را ما به دلیل عقلی نفی می کنیم. که آیا می شود یک اصولی پیدا کرد و احتمال داد یک اصولی در شرع باشد یا در حکم عقل باشد، یا در حکم عقلاء باشد که مجرایش غیر این‌ها باشد. این احتیاج به استقراء ندارد، این عقل می گوید نیست، چرا؟ برای این که مجرای غیر این

چهار تا ممکن تصور نیست. اما آیا در این مجرای اربعه غیر از این چهار تا اصل دیگری می‌شود جاری بشود یا نه؟

سؤال:؟؟؟

جواب: این امکان دارد.

به چی فهمیدیم این‌ها است؟ به این که رفتیم به ادله مراجعه کردیم دیدیم اطلاقات می‌گوید. حالا «رفع ما لایعلمون» ما فعلاً به مخصصی برنخوردیم، لعل یکی یک روزی به حدیثی بربخورد بیاید بگوید آقا «رفع ما لایعلمون إلا فی الشبهات التحریمیة مثلاً»

سؤال:؟؟؟

جواب: اصالة الطهارة، اصالة الولاية.

سؤال: مشهور حکم وضعی است.

جواب: خیلی خب حالا اگر حکم تکلیفی بود می‌فرمایید چی؟

سؤال: می‌گویم غیر از چهار تا اصل....

جواب: آره می‌شود گفت. یک روز بخوان یک روز احتیاط کن یک روز براءة جاری کن.

سؤال: باز هم منحصر است دیگه.

جواب: نیست دیگه. پس این فرق می‌کند. براءة بالمره، احتیاط بالمره، احتیاط و براءة ملفق. یک هفته این جور یک هفته این جور. ما چه می‌دانیم یک جاهایی ممکن است این جروی باشد.

سؤال: دفع مفسده که گفتند اولی است .

جواب: اگر باشد.

سوال:؟؟

جواب: خب آن هم اگر کسی اصالة الحلیة را برگرداند به برائت یعنی برائت داریم. اگر حلیت وضعیه بفرمایید بله، اما اگر حلیت تکلیفیة بفرمایید حلال است یعنی حلال ظاهری است یعنی تو عقابی نداری می توانی بخوری.

پس بنابراین نتیجه این شد که حق با همان بزرگانی است که فرمودند ما حصری نداریم. و حرف سید فی کمال المتانه هست.

سؤال: توی مجرای هم استقراء لازم نیست در حالی که این حصرهای عقلی را الی ما لانهایة می شود تقسیم کرد دو مرتبه همان طور که خودشان همان تقسیم اولی را اکتفا نکردند که حالت سابقه را ملحوظ داریم یا نداریم. این امر حصر عقلی است خارج از این دو قسم اصلاً امکان ندارد ولی تقسیم را تا کجا ادامه می دهند؟ تا آن جایی که ثمره داشته باشد. این که آیا این تقسیم یک تقسیم دیگری بر همین موارد بار می شود که ثمره داشته باشد یا نداشته باشد باز این هم احتیاج به استقراء دارد که اگر مثلاً حالت سابقه شک در تکلیف یک تقسیمش به؟؟؟ تکلیف اگر مثلاً فقدان نص بود یک اصل جاری می شد اگر... اگر یک ثمره ای داشته باشد این تقسیم باز صحیح است و مجراها باز متفاوت می شود. پس این که بخواهیم این تقسیمها را انحصار بکنیم در این چهار تا و بیشتر نرویم یا کمتر نرویم این باز استقراء این است که آیا ثمره دارد یا ندارد.

جواب: ببینید آنها که شما می فرمایید تقسیمات جدیدی نیست. آنها جزئیات مندرج است یعنی به طور کلی.

سؤال: حاج آقا پس چطور آن تقسیم اولی را که شک توی آن ملحوظ نیست آن را هم بگوییم آقا اگر شک در اصل تکلیف یا مکلف به...

جواب: یعنی این که عقل ما وقتی حساب می کند می بیند...

سؤال: این هم شک جدید نیست همان است.

جواب: یعنی چی همان است؟

سؤال: یعنی مندرج در همان است.

جواب: نه، یعنی چون احتمال داده می‌شود دیگه، می‌گوییم آقا ما که شک می‌کنیم حالا افرادی دارد شک کردن، تحریمیه باشد، وجوبیه باشد، منشأ شک‌مان فقدان نص باشد، اجمال نص باشد، تعارض نصین باشد هر چی، دیگه این‌ها مناشی است.

سؤال: من تقسیم اولی را عرض می‌کنم. این یا حالت سابقه ملحوظ دارد یا حالت سابقه ملحوظ ندارد. همه اقسامی که بعد از این تقسیم می‌خواهد؟؟ موارد همان است که حالت سابقه ملحوظ ندارد.

جواب: نه ببینید حالت سابقه ملحوظ ندارد درست. اصلاً تمام تقسیماتی که ما می‌گوییم دائر بین سلب و ایجاب است و حصر عقلی است همین جور می‌شود. اثبات و نفی در صورت نفی‌اش یا این جور است یا این جور است... یعنی کلی باز هم نه این که بخاطر خصوصیات و جزئیات، کلی. می‌گوییم آقا یا حالت سابقه دارد یا ندارد. خب آن جایی که ندارد باز یا شک شما در اصل تکلیف است.. حالا شک شما در اصل تکلیف است مناشی ممکن است مختلف باشد. یعنی چی پس این حصر عقلی نمی‌شود؟ ببینید جامع صور، توی حصر عقلی می‌آیند جامع صور را ملاحظه می‌کنند. جامع صورها را ملاحظه می‌کنند و تقسیم می‌کنند. الشک که جامع بین همه صور است. این الشک که جامع بین همه صور است تقسیم می‌شود به این که یا حالت سابقه ملحوظه دارد یا ندارد.

سؤال: حاج آقا هر جا که تقسیم صناعی است اقسام چهار تا باید باشد. ما موارد زیادی داریم در علوم مختلفه تقسیم صناعی است به هشت تا می‌رسد، به شانزده تا می‌رسد.

جواب: اشکالی ندارد. علت این است، همه جاها درسته چون کلی است. شما تا هر جایی که جامع دارید، کلی دارید می‌رود پیش.

سؤال: این هم می‌تواند کلی باشد.

جواب: کلی چیه مثلاً؟

سؤال: قابل تصور است به هر حال. حالا مواردش استقراء بشود می شود پیدا کرد.

جواب: نه این با استقراء پیدا نمی شود. این جا چون به کلی ما داریم نظر می کنیم نه به مناشئ، نه به خصوصیات. و الا شما به افراد هم بگویید زن ها شک می کنند یا مردها شک می کنند؟ جوان ها شک می کنند یا پیرمردها شک می کنند؟ شب شک می شود یا روز شک می شود.

سؤال: ???

جواب: بله مجاری آن ها هم همین است منتها می گویند آقا ...

سؤال:؟؟ شک در تکلیف است.

جواب: بله می گویند شک در تکلیف شد دو تا وظیفه است اگر شبهه تحریمیه شد آن جور اگر شبهه وجوبیه شد آن جور.

سؤال: خب پس خلاف عقل شد یعنی؟

جواب: نه این خلاف عقل نیست. مجرا که بیش از این نشد.

سؤال:؟؟؟؟

جواب: مجرا بیش از این نشد منتها در این فرض تفصیل است.

سؤال: یا مثلاً آن جایی که احتیاط ممکن است و باید احتیاط بکنیم تخصیص می زند ادله می گوید اگر تعارض بین منشأش تعارض اخبار بود تخییر است. این حاکم بر اصالة؟؟؟

جواب: نه اشتباه می فرمایید. آقای عزیز آن جا اخبار می آید می گوید چی؟

سؤال: در جایی که علم اجمالی داریم در شبهه حکمیة اگر منشأش تعارض نصین باشد تخییر است نه احتیاط. آن جا باید بگوید آقا منشأش تعارض نصین است یا نیست. یعنی باز باید تقسیم را ادامه بدهد.

جواب: آن جایی که می‌گوید اگر؟؟؟ بین محذورین بود یا می‌گوید؟؟؟

سؤال: منظور این است که احتیاط ممکن است مثلاً بین حرمت و عدم حرمت است ولی اگر منشأش تعارض نصین باشد گفته تخییر است.

جواب: تخییر یعنی چی؟

سؤال: ادله تعارض نصین که می‌گوید تخییر شامل موارد علم اجمالی....

جواب: اگر تعارض نصین است بعد آن جا می‌گوید تخییر. پس بنابراین ما آن جا ما دیگه شک نداریم. چون وقتی آن دلیل گفت خذ.... اگر روایتین متعارضین شد آن‌هایی که تخییری هستند می‌گوید مخیری این را اخذ کنی آن می‌شود حجت شما. آن جا نمی‌توانی به اصول عملیه مراجعه کنی. هیچ اصل عملی. چون آن جا حجت داریم، اماره داریم.

سؤال: شک شبهه تحریمه داریم که، شکام حرام است یا حرام نیست.

جواب: بابا شبهه تحریمیه که یعنی لا علم و لا علمی. اماره نیست. اصول عملیه مال جایی است که شما اماره نداشته باشی آن جایی که ...

سؤال: تخییری که اگر بیاید می‌تواند این تخییر را اصل بداند دیگه.

جواب: خب باید از حوزه بیرونش کرد اگر اصل می‌داند. اگر کسی بگوید دو تا خبر متعارض شد شارع می‌گوید خذ بایهما اخذت فقد وسعک، این به این بگوید اصل عملی باید از حوزه بیرونش کرد. چون آن جا شارع دارد حجت قرار می‌دهد یکی از این خبرین را به شرط اخذ. آن که باب معالجه متعارضین است. گاهی می‌گوید خذ به آن که ما اشتهر بین اصحابک. یا می‌گوید آن که موافق کتاب است، یا می‌گوید .. آخرش می‌گوید

اگر این جوری نشد هر کدام را اخذ کردی آن می شود حجت. آن اماره است دیگه. همان که اخذ شما می کنید آن می شود حجت فعلیه. آن دیگری... پس بنابراین این تخییر در آن جا از باب اصلی عملی نیست. آن تخییر در آن جا که می گوید مخیری به این اخذ کنی تا آن بشود حجت شما، می توانی به این اخذ کنی آن می شود حجت شما. وقتی اخذ به آن کردیم آن می شود اماره، مثبتاتش هم می شود حجت و این دیگه تخییر نیست. تخییری که این جا دارد گفته می شود به عنوان اصلی عملی است نه به عنوان این است که ...

سؤال: نمی شود شارع تخییر را اصل عملی جعل کند. بگوید اگر تعارض این شکلی بود من اصل عملی تخییر جعل می کنم. نمی شود؟ حالا این که؟؟؟

جواب: بابا چون توضیح دادیم گفتیم نه این که نمی شود....

سؤال: پس استقراء می خواهد مجاری هم استقراء می خواهد.

جواب: مجاری استقراء نمی خواهد.

سؤال:؟؟؟

جواب: این جهتش را که مناقشه کردیم در کلام محقق داماد گفتیم ...

سؤال: مجاری؟؟؟

جواب: مجاری چهار تا است اما این که شما می فرمایید ...

سؤال:؟؟؟ هر کدام از آن ها را چرا یک بار دیگه تقسیم ثنائی می کنیم. چون پیدا نکردیم اصلی را. اگر بگردیم.

جواب: آن ها چون جامع نیستند. آن ها افراد هستند. شما هر چیزی را می توانید این جوری تقسیم بکنید.

سؤال: نه افراد هم نیستند کلی هستند؟؟؟

جواب: بله دو حالت هستند برای چی؟ برای شک در اصل تکلیف.

سؤال: ???

حالا این بحث تمام شد که ما خدمت محقق داماد عرض بکنیم این که شما فرمودید که مجرا در چهار جا است و عقلی است این درسته اما این که می فرمایید احتیاج به استقراء نداریم این تمام نیست برای این که حجت عقلی نداریم بر این که باید این چنین باشد ممکن است به قول ایشان در آن جا بگوید تخییر. ممکن است در یک جای دیگه بگوید احتیاط. این اشکالی ندارد و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۲۷ - ۱۳۹۴/۰۸/۲۵

بسمه تعالی

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا اَبی القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

«السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَی الْاُرُوَاحِ الَّتِی حَلَّتْ بِفِنَائِكَ عَلَیْكُمْ مِّنَّا سَلَامُ اللَّهِ اَبَدًا مَا بَقِیْنَا وَ بَقِیَ اللَّیْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مِّنَّا لِزِیَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَی الْحُسَیْنِ وَ عَلَی عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ وَ عَلَی اَوْلَادِ الْحُسَیْنِ وَ عَلَی اَصْحَابِ الْحُسَیْنِ يَا لَیْتِنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزٌ فَوْزًا عَظِیْمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ اٰخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَی ذٰلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعَصَابَةَ الَّتِی جَاهَدَتْ الْحُسَیْنِ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَی قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِیْعًا.

اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا شَفَاعَةَ الْحُسَیْنِ یَوْمَ الْوُرُودِ وَ ثَبِّتْ لَنَا قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَكَ مَعَ الْحُسَیْنِ وَ اَصْحَابِ الْحُسَیْنِ الَّذِیْنَ بَدَّلُوا مُهْجَهُمْ دُونَ الْحُسَیْنِ عَلَیْهِ السَّلَامُ.»

مقام دوم: چرا اصولیون اقتصار کردند به بحث از این چهار اصل و از بقیه

بحث نکردند

بحث رسید به پاسخ سؤال دوم که اگر اصول عملیه بیش از این چهار امر معروف هست پس چرا اصولیون اقتصار کردند به بحث از این چهار تا و از بقیه بحث نمودند.

بزرگان در جواب این سؤال چون معمولاً تصور شده که آن امر زائد، قاعده طهارت و اصالة الطهاره هست، پاسخها را رجوع به این قاعده دادند و اما نسبت به بقیه موارد صحبتی در کتب نشده معمولاً.

وجه عدم ذکر اصالة الطهارة در اصول عملیه: (۲:۴۲)

حالا ما ابتدائاً جواب‌هایی که در همین وجه عدم ذکر اصالة الطهارة در اصول فرموده‌اند بیان می‌کنیم و منها يعلم که چرا در بقیه هم جواب چه خواهد بود.

بیان اول: فرمایش مرحوم آخوند

جواب اول جوابی است که مرحوم محقق خراسانی آقای آخوند قدس سره در کفایه بیان فرمودند.

دلیل اول برای عدم اهمیت بحث از اصالة الطهارة:

ایشان فرموده که درسته اصالة الطهارة هم واقعاً از اصول عملیه هست و آن هم در شبهات حکمیّه جاری می‌شود، این هم درسته و واقعاً هم از علم اصول است اما سرّ عدم ذکرش در علم اصول این است که این بحث مهمی نیست. آن چهار تا مهم هستند و احتیاج به بحث دارند، احتیاج به مذاکره دارند، به استدلال دارند اما این یکی بحث مهم آن چنانی نیست به خلاف آن‌ها.

«أنَّ البَحْثَ عَنْهَا لَيْسَ بِمُهْمٍ حَيْثُ إِنَّهَا ثَابِتَةٌ بِلَا كَلَامٍ مِنْ دُونِ حَاجَةِ إلی
نَقْضِ وَ إِبْرَامٍ. بِخِلَافِ الأَرْبَعَةِ فَإِنَّهَا مَحَلُّ الخِلَافِ بَيْنَ الأَصْحَابِ وَ يَحْتَاجُ
تَنْقِيحَ مَجَارِيهَا وَ تَوْضِيحَ مَا هُوَ حَكْمُ العَقْلِ أَوْ مَقْتَضَى عُمومِ النِّقْلِ فِيهَا إلی
مَزِيدِ بَحْثٍ وَ بَيَانٍ وَ مَعُونَةِ حِجَّةٍ وَ بَرهَانٍ.»

سرّش این است. یعنی به مباحث مهمه خواستند اختصار کنند. در اصول مدوّن نیاورند به خاطر این جهت. اما در واقع علم اصول مندرج است. در اصول مدوّن نیاورند چون اصول مدوّن را برای مسائلی قرار دادند که احتیاج به بحث، نقض و ابرام و امثال این‌ها دارد. این جواب اولی است که ایشان بیان فرمودند.

خب این جواب مورد مناقشه وارد شده. حالا من قبل از این که مناقشه این را عرض کنم بیان دومشان را هم بگوییم.

دو تا دلیل ایشان برای عدم اهمیت ذکر فرموده. یکی این بود که عرض کردیم.

دلیل دوم برای عدم اهمیت بحث از اصاله الطهاره:

دلیل دومی که ایشان برای عدم اهمیت آورده این است که آن چهار تا سیال در فقه هستند، من الطهارة الی الدیات ما به آنها نیاز داریم. اما این قاعده طهارت برای باب خاصی از فقه است، برای جای خاصی از فقه است. بنابراین آن چهار تا چون کاربردی است و کاربرد دارد در تمام ابواب فقه، از این جهت دارای اهمیت است. این قاعده طهارت چون در موضع خاصی است، کاربرد در همه جاها ندارد، گفتند حالا دیگر این را لازم نیست ما در اصول بحث کنیم، همان جای فقه که به آن نیاز هست، همان جا دیگر از آن بحث می‌کنیم. در اصول مدوّن نمی‌آوریم که اصول مدوّن مان خیلی متورم نشود و خیلی حجیم نشود مثلاً. این وجه دومی است که ایشان بیان فرمودند.

سؤال: ببخشید این وجه اولشان نکته‌اش عدم اهمیت است یا عدم اختلاف است چون آقای خویی هم در آن مسأله...

جواب: عرض می‌کنم آنها را، ما این جور می‌فهمیم عبارتی که هست. ایشان می‌فرماید:

«و المهم منها

یعنی من الاصول العمليّة

أربعة فإن مثل قاعدة الطهارة فيما اشبهه طهارته بالشبهة الحكمية و إن كان

مما ينتهي إليها فيما لا حجة على طهارته و لا على نجاسته...

یعنی با این بیان می‌خواهد بگوید اگرچه تعریفی که ما برای علم اصول کردیم بر آن منطبق است. چون تعریفی که برای علم اصول کردیم چه بود؟ قواعد ممهده للإستنباط

أو ما ينتهي إليه المجتهد، خب این ذیلِ تعریفِ علمِ اصولِ منطبق بر قاعده طهارت و اصالة الطهارة می‌شود. بنابراین جزو اصول هست، مندرج در اصول واقعاً هست. اگر چه این چنین است؛

إلا أن البحث عنها ليس بمهم...

بحث مهم نیست، نه این که از اصول نیست. بحث مهم نیست و از این جهت طرح نشده در علم اصول. حالا چرا بحث مهم نیست؟

حيث إنّها ثابتة بلا كلام..

بحث ندارد. همه قبول دارند این اصالة الطهارة است.

من دون حاجة إلى نقض و إبرام»^{۳۰}

اما به خلاف آن‌ها که احتیاج به نقض و ابرام دارد، مجاری آن را باید مشخص کرد، کجا جاری می‌شود، اما این که این حرف‌ها را ندارد. پس یک بحث واضحی است و از این جهت دیگر گفتند بحث نکنیم.

خوب توجه کنید چون بعضی‌ها عبارت کفایه را جور دیگری فهمیدند. یعنی فهمیدند آقای آخوند می‌خواهد بگوید این‌ها جزو علم اصول نیستند به خاطر این دو وجه. نه ایشان این طوری نفرموده که این‌ها جزو علم اصول نیستند. می‌گوید اگر چه تعریف علم اصول بر آن منطبق است، و چون این چنین است، واقعاً جزو اصول است اما بحث مهم نیست به خاطر آن دو وجه، از این جهت طرح نشده.

خب این دو وجهی که ایشان بیان فرمودند.

جواب دلیل اول مرحوم آخوند: (۸:۱۴)

اما وجه اول برای عدم این که لیس بمهم. آیا چینی است؟ واقعاً مهم نیست؟

این چنین نیست و اگر کسی به مبحث قاعده طهارت مراجعه کند، می بیند از جهات مختلف آن جا بحث های عمیق هست و محل اختلاف است.

یکی سند خود این قاعده است. یعنی آن روایتی که این قاعده از آن استفاده می شود، یک بحث سندی بسیار سنگینی دارد. چون یک احمد در آن هست که این احمد کیست و تخلص از این احمد در آن جا کار مشکلی است. این اولاً. پس سندش احتیاج به بحث مفصل دارد.

دوم از نظر جریان این و شمول مفاد این روایتی که دال بر این قاعده هست، نسبت به شبهات حکمیه محل کلام است. به قول شیخنا الاستاد دام ظلّه که من خودم مراجعه نکردم ولی ایشان فرمودند که جریان اصالة الطهارة در شبهات حکمیه محل خلاف است، چطور شما می گوید ثابتاً بلاکلام، کسی در آن خلاف ندارد. مرحوم صاحب حدائق در مقدمات حدائق از استرآبادی نقل می کند که ایشان منکر شده و گفته نه آن جا جاری نمی شود. خود حدائق هم تبعه که بله قاعده طهارت در شبهات حکمیه جاری نمی شود و این قاعده طهارت برای شبهات موضوعیه است، بنابراین این هم محل خلاف است و دو نفر از اعیان اخباریون که استرآبادی باشد و ایشان باشد، قائل به عدم هستند. شاید کسان دیگری هم پیدا بشوند که قائل به عدم باشند.

و ثالثاً در خود قاعده که در فقه بارها عرض کردیم کلام است در این که «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قدر» این کلمه «قاف، ذال، راء» فعل است یا صفت است. «حتی تعلم أنه قدر» یا «حتی تعلم أنه قدر». اگر بخوانیم «حتی تعلم أنه قدر» یعنی حدوث قذارت در آن شده، نتیجه اش این می شود که قاعده طهارت در مواردی که مسبوق به علم به نجاست است ولو استصحابش جاری نشود اما اگر مسبوق به علم نجاست باشد، در آن موارد قاعده طهارت هم جاری نمی شود چون می فرماید هر چیزی که نمی داند

پاک است یا نجس است، پاک است مگر بدانی حدوث نجاست در آن سابقاً شده فلذا شهید صدر و بعضی از اعلام در فقه جاهایی که این چنین باشد می گفتند قاعده طهارت جاری نمی شود و بحث طهارت که می کردیم موارد عدیده بود که این اشکال در آن جا بود به خاطر این جهت.

شیخنا الاستاد دام ظلّه جور دیگری ایشان می فرمایند. ایشان می فرماید اگر قدر صفت نباشد و قَدْرٌ باشد این اصلاً دلالت بر قاعده طهارت نمی کند، بر استصحاب دلالت می کند. شهید صدر می فرماید علی ای حال مفادش قاعده طهارت است اما آیا یک قاعده طهارت موسعه که چه مسبوق به نجاست باشد چه نباشد، یا نه قاعده طهارت مضیقه که برای آن جایی است که مسبوق به نجاست نباشد. مردد است. چون قرائت و سماع از بین رفته، ما نمی دانیم امام وقتی فرموده، فرموده «کل شیء طاهر حتی تعلم أنّه قَدْرٌ» یا فرموده «کل شیء طاهر حتی تعلم أنّه قَدْرٍ» که صفت هست؟ نمی دانیم. آن سابق که قرائت و سماع بوده، راوی برای شاگردش، آن برای شاگردش، همین طور می خواندند و می گفتند امام این جوری فرمود اما الان قطع شده، ما فقط یک نوشته ای در کتاب می بینیم. قابل هر دو هست، می شود «قَدْرٍ» خواند، می شود «قَدْرٌ» خواند. فلذا برای ما این جوری می شود.

شیخنا الاستاد دام ظلّه ایشان می فرمود اگر «قَدْرٌ» باشد، فعل باشد، اصلاً قاعده طهارت را دلالت نمی کند و این بر استصحاب آن وقت دلالت می کند. خب حالا در این بحث باید چه گفت، بیان ایشان چه هست، بیان مثل شهید صدر چیست، این فی محله.

پس ببینید این هم یک مسأله مورد نزاعی است دیگر، بحث دارد. یکی می گوید اصلاً این قاعده طهارت نیست ... و امر این روایت مردد است بین استصحاب و قاعده طهارت کما ذهب الیه شیخنا الاستاد، یعنی می گوید بحث لازم دارد، البته ایشان ظاهراً قاعده طهارت می فرماید. قرینه اقامه می کند که «قَدْرٍ» هست. صفت است. اما بحث دارد. او می فرماید مردد است ابتدائاً این روایت بین قاعده طهارت و استصحاب. شهید صدر می فرماید نه، حتماً قاعده طهارت است اما مردد است بین یک قاعده طهارت موسعه و

یک قاعده طهارت مضیقه نسبت به آن. بنابراین این جوری نیست که بگوییم این چون ثابتۀ بلاکلام و هیچ حرفی در آن نیست، نزاعی در آن نیست، خلافی در آن نیست، از این جهت مهم نیست. دیگر در اصول نمی‌آییم بحث از آن بکنیم. این محل کلام و محل اشکال است این فرمایش.

جواب دلیل دوم مرحوم آخوند: (۱۳:۵۶)

و اما مطلب دوم که می‌فرمایند چون برای همه جای فقه که این جریان ندارد. فرمود:

«جریان هذا مع جریانها فی کل الابواب و اختصاص تلک القاعدة

ببعضها»^{۳۱}

آن چهار تا اصول عملیه جریانها فی کل الابواب، همه جا جاری می‌شوند پس خیلی اهمیت دارد بحث از آن‌ها، دانستن آن‌ها. این برای یک جای خاصی است. این خیلی مهم نیست که حالا ما در اصول بیاییم بحثش بکنیم. همان جایی که در فقه نیاز به آن داریم همان جا بحثش می‌کنیم.

این فرمایش هم محل ایراد واقع شده به این که اگر یک چیزی بحث مهم دارد این که حالا در کل الابواب نیست از اهمیت آن نمی‌کاهد به جوری که دیگر به آن پرداخته نشود در علم اصول. بله اهمیت هم مراتب دارد. آن‌ها چون همه ابواب هستند، آن‌ها اهمیت افزونی دارند اما این طور نیست که این لا اهمیة له بشود که بگوییم مهم نیست پس بحثش را بگذاریم همان جا. این هم مهم است با این اختلافاتی که در آن هست و مباحثی که در آن هست.

علاوه بر این که این مباحث زیادی را باز شامل می‌شود. خب کتاب طهارت ما نیاز داریم، در کتاب صلات به آن احتیاج داریم، در حج به آن احتیاج داریم، در باب اطعمه و اشربه به آن احتیاج داریم که آیا این پاک است، نجس است. یک چیز جدیدی آمده،

یک میوه جدیدی آمده، نمی‌دانیم این پاک است یا نجس است. ممکن است شارع گفته مثلاً میوه حنظل نجس است. ما چه می‌دانیم. خب با چه درستش می‌کنیم و می‌گوییم پاک است؟ خب با قاعده طهارت درست می‌کنیم دیگر. بنابراین این جوری نیست که برای یک جای محدود خیلی خاص هم باشد. این در ابواب مختلفه مهم مثل باب صلات، مثل باب طهارت، مثل حج، مثل باب اطعمه و اشربه، در همه آنها نیاز هست به این مسأله.

سؤال: در همه ابواب نهایتاً طهارت را ثابت می‌کنیم...

جواب: خب باشد. مگر باید چه چیزی را ثابت بکنند. آن هم همه جاها برائت را ثابت می‌کند. لازم نیست مفادهای مختلف داشته باشد.

سؤال: برائت در چه؟

جواب: برائت از هر حکمی که شما شک دارید.

سؤال: خب هر حکمی، پس مربوط به همه ابواب است ولی طهارت فقط...

جواب: باشد. همه وجوب‌ها که هر جا مشکوک است یا به عبارت دیگر برای این که چند تا نشود، همه احکام الزامیه. برائت از الحکم الالزامی می‌آید. این که مهم نیست.

خب بنابراین این وجه مرحوم آقای آخوند مورد پذیرش نیست که فرموده.

این وجه اول بود که آقای آخوند پذیرفت اصولی است اما فرمود عدم طرحش در اصول مدون به خاطر این جهت است.

سؤال: دلالت نهی بر فساد در باب عبادات ...

جواب: آن هم خوبه، برای نقضش خوبه. البته در باب عبادات. خب خود باب عبادات نصف فقه است با کم و زیادش.

سؤال: در معاملات هم دلالت می‌کند یا نمی‌کند.

جواب: نهی در عبادات دارند می‌فرمایند و الا اگر بگوییم نهی دلالت بر فساد می‌کند یا نه؟ عام است، هم عبادات را می‌گیرد هم معاملات را می‌گیرد.

بیان دوم: فرمایش مرحوم آخوند (۱۷:۴۹)

بیان دوم و وجه دومی که ذکر شده این است که این خارجاً عن علم الاصول.

این حرف قبلی مان این بود که جزو علم اصول هست ولی مهم نیست. این دومی این است که این اصلاً خارجاً عن علم الاصول که این را هم خود آقای آخوند فرموده منتهای فی الهمامش.

چرا خارج از علم اصول است؟

فرموده چون شبهه در موارد شک در طهارت و نجاست، شبهه موضوعیه است. و اصول جاریه فی الشبهات الموضوعیه من العلم الاصول نیست. بنابر این خارج از علم اصول است.

بنابراین فرمایش ایشان یک صغری دارد و یک کبری. این که این‌ها شک در موارد طهارت و نجاست حتی آن‌هایی که شما اسمش را می‌گذارید این شک به نحو شبهه حکمیه است، نه آقا این برای همان موارد، شبهه موضوعیه است.

دو، اصول جاریه فی الشبهات الموضوعیه از علم اصول نیستند، این هم کبری. پس قاعده طهارت و اصالة الطهارة از مسائل علم اصول نیست.

اما کبری که روشن است، قبلاً هم گفتیم، گفتیم اصول تقسیم می‌شوند به اصول جاریه در شبهات حکمیه و موضوعیه و آن که در شبهات موضوعیه است من الاصول نیست. چرا؟ چون گفتیم مباحث اصولی آن‌هایی است که در طریق استنباط واقع می‌شود یا لااقل ینتهی الیه المجتهد. اما در شبهات موضوعیه که این جور نیست. فلذا خارج است.

اما حالا چرا ایشان فرموده شک در طهارت و نجاست از شبهات موضوعیه است؟

ایشان می‌فرماید چون طهارت و نجاست مجعول شارع نیست، قانون نیست طهارت و نجاست. طهارت و نجاست وزانش وزان ملاکات واقعیه است. یک امور واقعی نفس الامری است که در خارج محقق است. نجس است یعنی چه؟ یعنی قذارت دارد، کثافت دارد و امثال این‌ها. و طاهر است یعنی چه؟ یعنی یا آن قذارت را ندارد، امر عدمی است یعنی عدم القذاره یا یعنی صفا دارد، نورانیت دارد، جلاء دارد که امر وجودی بشود. علی‌ای حالِ شما چه بگویید نجاست امر وجودی است و طهارت همان عدم النجاسة است و چه بفرمایید که هر دو امران وجودیان هستند. آن کثافت و قذارت و این‌ها و این صفا و نورانیت و جلاء و این‌ها را بگوییم. علی‌ای حالِ این‌ها مثل ملاکات می‌مانند. خمر چرا حرام است مثلاً؟ چون ضرر دارد برای بدن، این یک امر واقعی است. فلان چیز چرا حرام است، غیبت چرا حرام است در شرع؟ برای این که آبروی مردم را از بین می‌برد، امنیت اجتماعی را زائل می‌کند و هکذا. حالا ما که شک می‌کنیم این پاک است یا نجس است یعنی نمی‌دانیم در عالم خارج این قدر است یا نه، این که حکم نیست. مثل این که نمی‌دانیم فلان چیز مصلحت دارد یا ندارد، خب این که حکم نیست. منتها این چون یک موضوعی است که شناختش، خبرویت می‌خواهد، ما از شارع می‌گیریم، خودمان نمی‌توانیم بفهمیم خیلی چیزها را. شارع به ما اخبار می‌کند، نه انشاء کرده، جعل حکم کرده و از حکم و قانون خودش دارد اخبار می‌کند. اگر گفت این نجس است یا اگر گفت پاک است، انشاء حکم نکرده، چیزی را جعل نکرده، اخبار کرده به عنوان این که یک فوق تخصص عالمیان است دارد می‌گوید، مثل خیلی چیزهای دیگر که موضوع خارجی است. ما الان این جا که هستیم شناخت قبله امر آسانی نیست، از یک آدمی که در علوم حیوی و این علوم وارد است می‌رویم و می‌پرسیم، او اخبار می‌کند که قبله کدام طرف است.

پس بنابراین الطهارة و النجاسة امران واقعیان خارجیان هستند که شارع اخبار از آن می‌کند نه این که جعل حکم می‌کند و چون این چنینی هست پس شبهه می‌شود موضوعیه.

سؤال: یک کافری الان از حمام بیرون می‌آید، خیلی هم تر و تمیز است.

جواب: بله به چشم ماها نمی‌آید. از او می‌پرسیم، او می‌فرماید. اشکال ندارد این.

می‌گویند که فاضل اردکانی رضوان الله علیه که می‌گویند از نوابغ بشریت بوده ایشان. معاصر شیخ اعظم بوده ولی مُعْرِضُ عن الدنيا و هیچ مرجعیت و فتوا و قبول کردن وجوهات و این‌ها را اصلاً نپذیرفت. به میرزای شیرازی که در رتبه تلامذهاش شاید بود یک مقداری، ارجاع می‌داد و می‌گفت ایشان هستند، کفایت می‌کند. و به قول آقای حاج شیخ عبدالکریم حائری می‌فرمود که ایشان به استسقاء مبتلا شد و آب نباید می‌نوشید. روز آخر یک آب مفصلی خورد و فرمود که آب خوبی خوردیم، مردن خوبی هم بکنیم و خوابید رو به قبله و از دنیا رفت. این فاضل اردکانی که بعضی می‌گویند اشکالات شیخ بعضی‌هایش برای ایشان است. ظاهراً مرحوم سید محمدتقی خوانساری نقل فرموده که استصحاب کلی قسم ثانی که شیخ منکر بوده، این میرزای شیرازی می‌رود کربلا، می‌رود همان جا درس فاضل اردکانی می‌نشیند، می‌بیند ایشان اشکال کردند. این حرف را نقل کرد و نقد کردند. با شیخ که برمی‌گشتند، در راه به او گفت چنین اشکالی کرده. گفت شیخ رفت در فکر دیگر، هیچ حرف نمی‌زد همین طور تا رسیدیم نجف، همین طور داشت فکر می‌کرد و خلاصه پذیرفت اشکال فاضل اردکانی را. یک وقت در درس فاضل اردکانی یک کسی گفت آقا عقل ماها درک می‌کند، گفت عقل من و تو؟ عقل درسته آئینه جهان‌نما است. اما نه عقل من و تو. حالا بله همین از حمام هم درآمده، خیلی هم بلورین است، خیلی هم کذا هست اما شارع می‌گوید همین نجس است. عقل ماها نمی‌تواند این را بفهمد که این بله به حسب عرفی می‌گوید. پس بنابراین این‌ها کَشَفَ عنه الشارع. حالا این یک مبنا است.

«لایقال إن قاعدة الطهارة مطلقاً...»

چه در شبهات موضوعیه‌اش که شما اسمش را می‌گذارید، چه در شبهاتی که شما اسمش را می‌گذارید حکمیه.

تكون قاعدة في الشبهة الموضوعية،

چه آن جا، چه این جا

فإن الطهارة و النجاسة من الموضوعات الخارجية التي يكشف عنها الشرع.

این راه دوم.

جواب اول: (۲۵:۵۲)

خب خود مرحوم آقای آخوند دو تا جواب داده.

فإنه يقال أولاً: نمنع ذلك، بل إنهما من الأحكام الوضعية الشرعية، و لذا

اختلفنا في الشرائع بحسب المصالح الموجبة لشرعهما، كما لا يخفى.^{۳۲}

فرموده است که نه این چنین نیست. اینها احکامی هستند که شارع فرموده. البته احکام شارع گتره و گداف نیست. اما یک چیزی را که شارع می بیند که یک قذارتی دارد، تارۀ قذارت جوری است که موجب می شود شارع هم انشاء نجاست بکند و بگوید این نجس است قانوناً. یک وقت هم در این حدها نیست، درسته یک قذراًۀ مایی دارد اما مسأله تسهیل را نگاه می کند یک جهات دیگری را نگاه می کند، کسر و انکسار می کند، اعتبار نجاست نمی کند برای آن. مثلاً حدید که در روایات هست در زمان حضرت سلام الله علیه بعد از ظهور حضرت اعلام نجاستش می شود. خب حالا نشده. خب اگر الان حدید را بگویند نجس است، خیلی مشکل می شود دیگر بر ما. حالا آن موقع چه خواهد شد، شاید مثلاً حدید کاربردی آن زمان نداشته باشد، فلزات دیگری جایگزین به جای آن باشد. نمی دانیم آن زمان چه خواهد بود، خب می گویند نجس است تا مردم دیگر رفتاری برای شان نباشد. اما حالا نمی فرماید. پس بنابراین منافاتی ندارد که اینها دائر مدار امور واقعیه باشد اما شارع جعل بکند. بعد یک شاهد بسیار

۳۲. نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۱۴

خوب برای این می‌آورد. می‌گویند شما اگر به ادیان الهی نگاه کنید می‌بینید یک چیز در یک دینی اعلام شده نجس است، در یک دین دیگر الهی اعلام شده پاک است. خب اگر این‌ها امور واقعیه نفس‌الامریه بودند و هیچ جعل و انشاء و این‌ها دخالت نداشت این جا و نبود، خب در واقع و نفس‌الامر که دیگر عوض و بدل نمی‌شوند این امور واقعیه. این شهادت می‌دهد که امر این چنین نیست.

خب این بحثش البته باید در فقه انجام بشود. مرحوم امام رضوان الله علیه در کتاب الطهاره بحث مفصلی طرح کردند که آیا این‌ها امران واقعیان هستند یا نیستند. ادله اثباتیه‌ای که آن می‌شود استفاده کرد که آیا امر واقعی هستند یا نیستند ایشان آن جا مطرح کردند و بحث کردند. محقق اصفهانی رضوان الله علیه هم در نه‌ایه‌الدرایه در تعلیقه‌ای که این جا بر کلام استادشان زدند، ایشان هم دو یا سه صفحه بحث کردند از این امر که حالا آن‌ها بحث‌هایی است که حالا احتیاجی نیست که ما در این جا بحث بکنیم.

پس اولاً این مبنایی است و ظاهر از ادله شرعیه همین است که این‌ها هم مجعول هستند. این اولاً.

جواب دوم: (۲۸:۵۰)

ثانیاً ایشان این مطلب را می‌فرماید. می‌فرماید که ولو ما بپذیریم که طهارت و نجاست امران واقعیان خارجیان هستند اما در عین حال شبهه‌اش نمی‌شود موضوعیه و شبهه حکمیه است. چرا؟ چون ملاک این که شبهه حکمیه است یا موضوعیه است چیست؟ هر چیزی که رفع شبهه نمی‌شود جز با مراجعه به شارع و راهش آن است، می‌شود شبهه حکمیه. و هر چه که رفع شبهه‌اش احتیاج به شارع ندارد، این می‌شود شبهه موضوعیه. من دو تا لباس داشتم یکی‌اش نجس شده، خون مثلاً به آن ترشح کرده خب این که بفهمم کدام لباس است این شبهه موضوعیه است. این پاک است یا نجس است؟ خب چشم‌هایت را باز کن، بررسی کن بین جایی از آن خونی هست یا نه.

سؤال: شارع بما هو شارع که نمی گوید. چون خالق است و عالم به غیب است می گوید. به حیث شارعیتش که نمی گوید این قدر است.

جواب: چرا بله، یک وقت موضوعی است که اصلاً شارع حکمی در آن موضوع ندارد. اما یک وقت شارع یک چیزی را موضوع احکام قرار داده، شرط نماز قرار داده، گفته آن نمازی که می خواهی با آن نماز بخوانی باید پاک باشد. لباس احرامت باید پاک باشد، مَسْجَدَت باید پاک باشد، مَأْکَلت باید پاک باشد، مَشْرَبَت باید پاک باشد. برای نجس ها احکامی قرار داده، اگر با چیز نجس نماز خواندی در یک صورت باید اعاده کنی، یک صورت اعاده نمی خواهد، احکام مختلف. اگر به آن مقدار باشد عفو دارد، نباشد عفو نیست، این ها را گفته. خب می گوئیم آقا شما این احکامی که آوردید، یک موضوع خارجی است، درسته، اما ما که نمی شناسیم آن را. خب چه کسی باید برای ما بگوید؟ سؤال: باید خالق بگوید نه شارع.

جواب: نه، می خواهم همین را عرض بکنم. شارع وقتی حکم را می برد روی یک موضوعی که می داند مکلفین به این حکم و به این احکام راهی و طریقی به آن ندارند، برای این که همان حکمش لغو نباشد و بتواند امثال بشود، متمیماً لحکمش این جا باید بفرماید. و الا آن حکمش لغو می شود چون مردم که اطلاع ندارند چه به چه هست. موضوع را نمی شناسد. پس این جا متمیماً لتشریعیست هست و بما هو خالق محضاً نیست، درسته به عنوان این که مطلع است دارد بیان می فرماید. این مثل چه می ماند، مثل این که ما در فقه هم می گوئیم، در اول عروه هم هست، که موضوعات تقسیم می شود به موضوعات صرفه و موضوعات مستنبطه. می گویند در موضوعات صرفه تقلید نیست و قول مجتهد هم حجت نیست. در موضوعات صرفه قول مجتهد حجت نیست، ممکن است نظر مقلد غیر نظر مجتهد باشد. آن موضوعات صرفه است. اما در موضوعات مستنبطه، می گوید غناء حرام است، خب من کار ندارم، هر عرفی خودش می داند غناء چیست. می گوید نه این موضوع مستنبط است، حدود و ثغورش را باید آن بیان بکند. می گوید در وطن نماز تمام است، خب وطن چیست؟ می گوید خودت می دانی، من به موضوعات کار ندارم،

من حکمش را می‌گویم. این جا نه، وطن موضوع مستنبط است. می‌گوید فتمموا سعیداً طیباً. ما یُتَمِّمُ به باید سعید طیب باشد، خودت برو بدان و من فقط می‌گویم باید با آن باشد، حکم را می‌گویم. آن چه چیست؟ خودت دنبالش باش، نه این موضوع مستنبط است.

بنابراین چطور در آن جا مرجع فقیه و مجتهد است، باید تقلید کرد، در این جاها هم همین جور است، شبیه آن است. یعنی یک موضوعی است که شارع حکم روی آن آورده ولی این موضوعی است که مردم نمی‌توانند آن را بشناسند، شناخت روی آن نمی‌توانند پیدا بکنند. این جا بر شارع هست که بگوید. مثل این که می‌گوید اولی الامر منکم را اطاعت بکن. خب چشم اولی الامر کیست؟ اگر خدا نفرماید ما چه می‌دانیم کیست. فلذا آن جا جایی است که شارع، همین که گفته اولی الامر را اطاعت کن، باید خودش حالا بگوید کیست. فلذا باید خودش بفرماید که خلفای پیامبر صلی الله علیه و آله چه کسانی هستند.

این هم جواب دومی است که ایشان می‌فرمایند که این جور جاها هم شما حالا به آن بگو یا شبهه حکمیه یا اگر دل‌تان می‌خواهد احتیاط بکنید، بگویید ملحق به شبهات حکمیه است و این هم بحث از آن جزو علم اصول هست.

خب این تا حالا چند تا جواب شد؟ دو تا جواب شد که هر دو از محقق خراسانی آقای آخوند قدس سره بود. و روشن شد که حالا این جواب‌ها تمام نیست.

بیان سوم: (۳۴:۲۱)

جواب سوم این است که از علم اصول نیست. چرا نیست؟ به خاطر همان وجه‌هایی که آخوند برای این که مهم نیست گفت. این‌ها می‌گویند از علم اصول اصلاً نیست به خاطر همان وجه‌ها. این نسبت داده شده به محقق خوئی قدس سره که ایشان فرموده این یک امر مسلمی است دیگر و اموری که مسلم است از علم اصول نیست. دو نفر از تلامذه ایشان این مطلب را به مرحوم محقق خوئی نسبت دادند. یکی مرحوم شهید صدر است

علی حسب ما فی تقریرات بحثهم. یکی هم در المباحث الاصولیه جناب آقای فیاض دام ظلّه در آن جا که ایشان از مقررین رسمی محقق خویی رضوان الله علیه است. و آدرسی هم که دادند به مصباح الاصول آدرس دادند. و لکن مراجعه به مصباح الاصول درست و تماماً برخلاف آن چه است که به ایشان نسبت داده شده است. عبارت ایشان در آن جا تماماً غیر از آن چیزی است که به ایشان نسبت داده شده.

صفحه ۲۴۹ از چاپی که من دارم.

«ثم إنَّ عدم ذكر أصالة الطهارة عند الشك في النجاسة في علم الأصول
 أمّا هو لعدم وقوع الخلاف فيها فإنّها من الأصول الثابتة بلا خلاف فيها، و
 لذا لم يتعرضوا للبحث عنها في علم الأصول، لا لكونها خارجةً من علم
 الأصول و داخلّةً في علم الفقه على ما تُؤهم.»^{۳۳}

چون بحث ندارد گفتند در علم اصول طرح نمی‌شود. کأنّ ایشان می‌گویند در هر علم مدوّنش آن‌هایی که احتیاجی به بحث دارد باید ذکر بشود، آن‌هایی که بحث ندارد، لزومی ندارد ما بیاییم در آن علم مدوّن از آن بحث بکنیم. بنابراین فرمایش ایشان در این جای مصباح الاصول نظیر فرمایش آقای آخوند است که تصریح کرده «لا لكونها خارجةً من علم الاصول» از این جهت نیست بلکه از این جهت است. این فرمایش ایشان در خود این بحث ما. یعنی در بحث اصول عملیه مقدماتی که فرمودند این جا این جور فرموده، و لکن ایشان یک مطلبی دارد هم در اول علم اصول بیان فرموده، هم در بحث حجیت ظواهر بیان فرموده. در بحث حجیت ظواهر این جور فرموده:

«و لا يخفى أنّ حجیة الظواهر مما تسالم علیه العقلاء فی محاوراتهم....»

تا می‌رسد به این جا که:

و لذا ذکرنا فی فہرس مسائل علم الأصول ان بحث حجیة الظواہر لیس
 من مسائل علم الأصول، لأنها من الأصول المسلمة بلا حاجة إلى البحث
 عنها.»^{۳۴}

آن جا فرموده چیزی که مطالب مسلمہ است و بحث نمی‌خواهد دیگر از علم اصول
 نیست. اما این جا یعنی در خود بحث ما، این طور نفرموده. این یک تہافتی است در
 مبانی این بزرگوار که شاید عدول کرده از آن. چون آن را آن جاها گفته، قبلاً فرموده.
 این جا این جوری می‌فرماید، شاید عدل از آن مطلب قبلش که بله ایشان شرط این
 که یک مبحثی و مسأله‌ای از علم اصول باشد، این می‌داند که ضروری و متسالم علیہ
 و این‌ها نباشد. اگر باشد ولو کاربردش همان کاربرد مسائل علم اصول است، یقع فی
 طریق الاستنباط، اما دیگر جزو مسائل علم اصول نیست، این حرفی است که آن جا
 زده.

سؤال: مسائل علمی که ضروری و مسلم باشد، این سبب نمی‌شود که از آن علم خارج
 ...

جواب: ما داریم مبنای ایشان را می‌گوییم تا حالا ببینیم این حرف درسته یا نه، مطلب
 دیگری است.

تلامذہ ایشان در این بحث ما، به ایشان این را نسبت دادند که ایشان فرموده از علم
 اصول نیست به خاطر این جهت، وقتی مراجعه به مصباح الاصول کردیم دیدیم نه،
 ایشان این جا اتفاقاً می‌گوید از علم اصول هست اما به خاطر آن ذکر نمی‌کنیم. شاید
 این بزرگان آن حرف آن جا در ذهن‌شان بوده و علی المبناء که همین جا هم تا دیدند
 که فرموده ...، خب بقیه‌اش را دیگر نگاه نکردند و آن کبراهای آن جا را بر این جا منطبق
 کردند و این فرمایش را فرمودند.

جلسه ۲۸ - ۱۳۹۴/۰۸/۲۶

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

«السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَيَّ الْاُرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَيَّكُمْ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ اَبَدًا مَا بَقِيَنا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَيَّ الْحُسَيْنِ وَ عَلَيَّ عَلِيَّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَيَّ اَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَيَّ اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتِنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفَنُفُوزُ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ اٰخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَيَّ ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنِ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَيَّ قَتَلَهُ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا شَفَاعَةَ الْحُسَيْنِ يَوْمَ الْوُرُودِ وَ ثَبِّتْ لَنَا قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَكَ مَعَ الْحُسَيْنِ وَ اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ الَّذِيْنَ بَدَّلُوا مُهْجَهُمْ دُونَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.»

بحث در وجوه عدم تعرض اصوليون قاعده طهارت را در مباحث علم اصول بود، رسيديم به وجه سوم.

بيان سوم برای وجه عدم ذکر اصل طهارت در علم اصول:

وجه سوم اين بود که سر عدم ذکر اين قاعده، اين اصل، اين هست که خارج از مسائل علم اصول است نه برای اين که شبهه، شبهه موضوعيه است که در وجه ثاني گفته شد، بلکه به خاطر اين هست که اين مسأله لوضوحها و عدم الخلاف فيها و اين که بحث ندارد، بنابراین از علم اصول خارج است. از اين جهت در علم اصول ذکر نشده چون خارج است. اين مطلب را عرض کرديم که به محقق خويی قدس سره نسبت داده شده که ايشان به اين وجه فرمودند. گفتيم اين نسبت به حسب آن چه که در مصباح الاصول

در این بحث ذکر فرموده، تمام نیست. این جا تصریح کردند که از علم اصول هست اما به خاطر آن جهت ذکر نشده است. تقریباً شبیه فرمایش محقق خراسانی در کفایه است.

این وجهی است که گفته شده.

جواب بیان سوم: (۳:۲۰)

خب این مسأله یک کبری دارد و یک صغری دارد.

کبرایش این است که بله شرط این که یک مسأله‌ای جزو یک علمی باشد، این است که از واضحات آن علم نباشد و محل خلاف باشد، مورد بحث باشد و الا در هر علمی، آن مسأله‌ای که در آن علم از واضحات است، دیگر جزو مباحث آن علم نیست. بنابراین مثلاً ضروریات فقه، این‌ها جزو علم فقه نیست. چیزهایی که خلافی در آن نیست، اصل وجوب مثلاً نماز پنج گانه، این جزو علم فقه نیست و هكذا.

و یک صغری دارد و آن این است که این مسأله ما این چنینی هست.

خب از مطالبی که دیروز عرض شد، روشن شد این صغری حتماً تمام نیست. یعنی بر فرض آن کبری را قبول بکنیم ولی مسأله اصالة الطهارة این جوری نیست که ثابتاً بلاخلاف و واضح باشد و بحث در آن نباشد. از جهات مختلف گفتیم اشکال در آن هست، بحث در آن هست، علاوه بر این که اختلاف بین علماء هم وجود دارد.

اما به حسب کبری که آیا در کبری چنین قیدی وجود دارد که مسأله هر علمی مشروط است مسأله بودنش به این که خلاف در آن باشد و ضروری نباشد. این هم یک مسأله‌ای است که لادلیل علیه. این جور نیست، بله در مقام تدوین یک مسأله‌ای است که تدبیر تدوین این است که خب دیگر واضحات را ذکر نکند. آن را ممکن است بگوئیم، اما این که بگوییم جزو آن علم اصلاً نیست، خب چرا جزو آن علم نباشد. دست ما که نیست جزو علم بودن و نبودنش. حالا تا این که ما تعریف مسأله علم اصول را چه بکنیم. این

هم دیگر به آن جاها مربوط می‌شود. همه چیزهایی که در غرض آن علم دخالت دارند، جزو مسائل آن علم هستند. اگر این جور تعریف بکنیم خب حالا این هم دخالت دارد ولو واضح است. اگر بحث بکنیم آن‌هایی است که از عوارض ذاتی موضوع آن علم هستند، خب این جا هم باز همین طور است. بنابراین ملاکی که ما برای مسأله علم داریم که در محل خودش بحث شده آن ملاک قابل تطبیق هست و این که ضروری باشد، ضروری نباشد، قابل بحث باشد، نباشد و اختلافی باشد یا نباشد، در تطبیق آن ملاک دخالتی ندارد.

بنابراین این کبری هم از این بزرگوار پذیرفته نیست. کسی که حالا این را فرموده که آقای خویی این را فرموده اما در اول علم اصول و هم چنین در بحث ظواهر فرموده ولی در این جا تطبیق نفرموده و شاید عدول از این کرده باشد.

خب غیر واحدی از بزرگان هم به این مطلب اشکال کردند که گفتند این کبری تمام نیست.

سؤال: ...

جواب: بله. در مقام تدوین لازم نیست ما هر چه ضروری هست بیاوریم. مثل فقه استدلالی مثلاً، در فقه استدلالی خب ضروریات را دیگر لازم نیست بیاوریم. حالا بیاییم آیات و روایاتی را که دلالت می‌کند بر این که نماز ظهر واجب است، بیاوریم. خب لزومی ندارد دیگر. این تدوینش هست اما نه این که آن جزو علم فقه نیست.

بیان چهارم: (۷:۱۲)

چهارمین وجه که گفته شده است باز نظیر همین وجه دو و سه هست که می‌گوید سرّ عدم طرح این است که جزو مسائل علم اصول نیست اما نه برای آن دو وجهی که در دو و سه ذکر شده. بلکه برای این که از عناصر مشترکه نیست و ما لازم می‌دانیم در مسأله شدن یک مسأله‌ای از یک علم، این که از عناصر مشترکه آن علم باشد. این قیدی است که محقق شهید صدر قدس سره در مسأله بودن اخذ فرمودند که مسأله

علم اصول مسأله‌ای است که از عناصر مشترکه باشد، مختص به باب خاصی نباشد، در سراسر فقه قابل تطبیق و اعمال باشد. مثل مثلاً حجیت ظواهر، خب من الطهارة الی الدیات ما به این کبری احتیاج داریم. مثل حجیت خبر واحد، من الطهارة الی الدیات جریان دارد و اختصاص به قوم خاصی ندارد. مثل دلالت امر بر وجوب و نهی بر حرمت و هكذا بقیه. عام و خاص، مطلق و مقید این‌ها همه عناصر مشترکه هستند.

این طهارت عنصر مشترکه نیست برای یک جای خاصی از فقه است پس به خاطر فقدان این شرط که عنصر مشترک باید باشد، این جزو مسائل علم اصول نیست.

این فرمایش شهید صدر است.

ایشان در مباحث الاصول فرموده بعضی اعظام تلامذه آقای آخوند گفتند اصالة الطهارة از علم اصول خارج است به خاطر همین که در سایر ابواب جریان ندارد. یعنی در حقیقت همین حرف ایشان که چون عنصر مشترک نیست. می‌فرماید:

«و صرح بعض اکابر تلامذته: بأن عدم جریان أصالة الطهارة فی سائر

الأبواب هو الداعی إلى عدم ذکرها و إخراجها من علم الأصول.»^{۳۵}

مقرر معظم دام ظلّه در هامش فرمودند:

«لم أعرف بقدر فحصى الناقص من یعلل إخراج أصالة الطهارة من علم

الأصول بعدم جریانها فی سائر الأبواب.»^{۳۶}

من پیدا نکردم. ایشان فرمود بعضی اکابر تلامذه. حالا من هم فرصت نداشتم چون اکابر تلامذه ایشان خب عده زیادی هستند. عده‌ای از آن‌ها کتاب دارند مثل مرحوم قوچانی که حاشیه بر کفایه دارد و شاید اولین حاشیه باشد. حالا این را دارم ولی حالا بروم بیاورم و بینم این جا چون این حرف خیلی حالا مهم نیست. یا مرحوم کاظمی که یک

۳۵. مباحث الاصول - قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۵۱

۳۶. مباحث الاصول - قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۵۱

شرح دیگری ایشان دارد. یا مرحوم رشتی که شرحی دارد بر کفایه. ممکن است این‌ها اعظام تلامذه ایشان باشند که کتاب دارند. آن‌ها بعضی‌هایشان فرموده باشند و الله العالم.

حالا علی‌ای حال این یک نظریه‌ای است که خود شهید صدر دارد و به بعضی اکابر تلامذه مرحوم آقای آخوند هم ایشان نسبت داده در دوره مباحث الاصول‌شان.

جواب بیان چهارم: (۱۱:۱۲)

صغری این مطلب درسته که این از عناصر مشترکه به آن معنا نیست. این درسته اما این کبری که آیا در تعریف مسائل علم مطلقاً ما باید این قید را داشته باشیم یا در خصوص علم اصول بیاییم این قید را داشته باشیم؟ این محل کلام است و بحثش در جای خودش اول علم اصول است که در تعریف علم اصول آن جا باید تفصیلاً بحث بشود، نقض و ابرام‌ها در آن جا بیان بشود. ولی اگر بخواهند بفرمایند که اصلاً قید است برای مسأله بودن است در هر علمی که باید از عناصر مشترکه باشد. خب این لادلیل علیه و لاملزم له. به خاطر همان که گفتیم ملاک این است که یا در هدف واحد و هدف آن علم دخیل باشند یا از عوارض ذاتی یا یک خرده بیشتر علی‌اختلافی که هست، از عوارض موضوع آن علم باشند. همین که این جووری بود می‌شود مسائل آن علم.

اگر بخواهیم بگوییم نه این علم اصول یک علم خودساخته است، یک امر واقعی نیست، یک امری است که در اثر یک تدبیر ایجاد شده، ملاکات واقعی نفس‌الامری آن چنانی ندارد بلکه علما در فقه دیدند احتیاج دارند جا به جا به یک قواعدی، به یک اُسس، بعد در فکر کم‌کم افتادند که خب هر جایی بخواهند از این اسس بحث کنند، این جای خاصی ندارد، متفرق می‌شود و یک مسائلی پیش می‌آید این جا به آن احتیاج است، آن جا به آن احتیاج است، کجا ذکر کنند، بقیه بخواهند ارجاع بدهند، گم می‌شود، کسی ممکن است آن قسمت را نخواند. این‌ها گفتند تدبیر اقتضاء می‌کند که ما این مسائل این چنینی را بیاییم جدا کنیم و یک جا بحث کنیم، تعلیم بدهیم، مبانی‌مان

را آن جا بگوییم و دیگر آنهایی را که مربوط به این قواعد می‌شود با مباحث فقهی خلط نکنیم. براساس این تدبیر آمدند یک علمی را تشکیل دادند به عنوان علم اصول. آن وقت باز از باب تدبیر گفتند در این علم چه چیزهایی را بیاییم ذکر بکنیم؟ چیزهایی را که در همه جا به درد می‌خورد نه این که یک چیزهایی که به درد یک جا می‌خورد. آن‌ها را خب همان جا ذکرش می‌کنیم. اگر ما می‌خواستیم جلوگیری از تکرار کنیم، جلوگیری از این بکنیم که مسأله گم بشود یا کتاب همیشه شخص باید همراهش باشد. مثلاً یک حرفی را در کتاب طهارت زدیم، حالا اگر در کتاب حج می‌خواهیم بگوییم، خب او باید کتاب طهارت همراهش داشته باشد. مخصوصاً آن ازمنه که این جوری نبوده که ...، این است که روی یک تدبیر خاصی آمدند این کار را کردند. این تدبیر اقتضاء می‌کند که ما از عناصر مشترکه بحث بکنیم.

جواب این مسأله هم این است که نه این اقتضای این جهت را ندارد. درسته یک تدبیری است اما اگر به جاهای زیادی یا معتناهی مربوط باشد ولو مشترک باز هم نیست، مثلاً در عبادات مثل این که عرض کردیم این جا در باب عبادات لازم است. هم نماز، هم وضو، هم غسل که این‌ها مقدمات عبادات است. بدن مصلی، لباس مصلی، طهارت حدیثیه که می‌خواهد داشته باشد، همه این‌ها هست. در باب صوم باز همین جور است، می‌خواهد غسل بکند، آن جا مشروط به طهارت هست، آن جا هم احتیاج به این داریم. و این که در آن جا اگر افطار بکند بما یحرم فرق می‌کند، کفاره‌اش عوض می‌شود. بنابراین اگر افطار کند به چیزی که پاک نیست که یحرم، این جا فرق می‌کند کفاره. یا در باب حج همین جور است. پس بنابراین، این درست است عنصر مشترک من الطهارة الی الدیات نیست اما باز چون به خیلی جاها مربوط می‌شود، بنابراین اگر به سلیقه هم بخواهم عمل کنیم، سلیقه می‌گوید خب این چیزی که به این حد از اهمیت است باید آن را ذکر کنیم. و این شبیه قسمتی از مباحث علم اصول است که الان همه قبول دارند، در اصول ذکر می‌کنند ولی همگانی نیست. اجتماع امر و نهی مگر در کل فقه به درد می‌خورد؟ این بحث طویل و عریض اجتماع امر و نهی. نهی در عبادات

موجب فساد است مگر در کل فقه است؟ و هکذا بسیاری از مباحث دیگری که در علم اصول طرح می‌شود. بنابراین این وجه که بگوییم یا مطلقاً بگوییم باید عنصر مشترک باشد، همه جا در همه علوم یا نه در خصوص علم اصول بگوییم که باید این چنین باشد، این قانع کننده نیست که ما این قید را بزنیم و مطلقاً بگوییم.

بله حالا ممکن است بگوییم اگر یک چیزی خیلی فایده ضعیفی دارد، در یک جای خیلی ... فقط هست، آن تناسب ندارد حالا در علم اصول بیاید گفته بشود. آن را در همان مسأله که در فقه بحث می‌شود بحث آن را در آن جا انجام بدهند.

خب این هم به خدمت شما راهی است که مرحوم شهید صدر قدس سره فرمودند.

هذا مع این که تارةً ما می‌خواهیم وجه عدم ذکر قوم را بگوییم، تارةً خودمان باید ببینیم چه تصمیم بگیریم بما انا صاحب یک مبنا. این وجه و بعض وجوه دیگر، این برای این که صاحب آن مبنا می‌خواهد تصمیم بگیرد که این را بنویسد، بگوید، نگوید، جزو علم قرار بدهد، ندهد، خوب است، اما اگر می‌خواهیم تحلیل کنیم که چرا قوم این کار را کرده، این را نمی‌توانیم بر یک مبنایی تازه پیدا شده، شهید صدر خودش تَبَنِّی فرموده آن را و در بین اصولیون چنین تعریفی، چنین قیدی برای این مسائل ذکر نشده، دیگر نمی‌توانیم بگوییم شیخ انصاری که ذکر نکرده است برای این است که عنصر مشترک نیست. بزرگان دیگر که ذکر نکردند برای این است که عنصر مشترک نیست. آن‌ها اصلاً چنین قیدی را قبول ندارند، نگفتند.

بنابراین، این جا هم اگر بخواهیم دقت بکنیم باید بحث را به دو بخش تقسیم بکنیم، یکی این که یک وقت بحث می‌کنیم چرا بحث نکرده‌اند آقایان، یک وقت می‌خواهیم بگوییم آیا ما باید بحث بکنیم یا نکنیم.

در آن اولی باید یک وجهی بگوییم که مقبول آقایان می‌تواند باشد. اما در دومی، نه، وجهی که مقبول خودمان هست می‌توانیم ملاک قرار بدهیم.

سؤال: فرق این وجه با وجه دوم مرحوم آخوند چه بود؟

جواب: آن می‌گفت چون این چینی است پس مهم نیست. مهم نبودن را به دو چیز تعلیل کرد. ایشان می‌فرماید نه، این باعث می‌شود اصلاً علم نباشد. نه این که از علم هست ولی مهم نیست. آن می‌گفت از علم هست ولی مهم نیست. این می‌گوید نه به خاطر این جهت، اصلاً از علم اصول نیست.

سؤال: ...

جواب: بله. یکی است به این معنا که یعنی مشترک نیست. اما حالا این مشترک نبودن به چه یضرّ؟ به اصولی بودنش یضرّ که مرحوم صدر می‌گوید؟ مرحوم آخوند می‌گوید نه به اصولی بودنش لایضرّ، به مهم بودنش یضرّ. از اهمیت می‌افتد. و علما می‌خواهند مهم را ذکر نکنند. این وجهی که آقای آخوند فرموده به درد تحلیل کار قوم هم می‌خورد. چرا علما ذکر نکردند؟ چون مهم نبوده خیلی، مبحث خیلی مهمی نبوده و می‌خواستند مباحث مهم را ذکر کنند.

خب هم برای تحلیل این که آقایان چرا ذکر نکردند خوبه، هم برای این که خودمان تصمیم بگیریم که بگوییم یا نگوییم. خودمان هم می‌گوییم حالا مهم که نیست پس دیگر حالا این‌ها را بگذاریم برای جاهای دیگر.

این هم به خدمت شما عرض شود که وجهی که این‌ها فرمودند.

سؤال: ...

جواب: این که در همه جا نیست، آقای خوبی ذکر نفرموده. من برنخوردم که ایشان فرموده باشد. همان که چون واضح است، ثابت است، مسلّم است، بحث ندارد به آن تکیه فرموده.

سؤال: این که علم اصول خودساخته است ...

جواب: حالا این بحث ان شاء الله اگر عمر باقی باشد، بعد از چندین سال برسیم به اول علم اصول باید آن جا بررسی بکنیم که این چنین هست یا نه. ولی حرف بعیدی نیست که بگوییم ...

سؤال: ...

جواب: بله. فلذا آن جا این اشکال که مثلاً گفته بشود که این مباحث از مبادی است، چه هست، فلان هست، آن اشکال‌ها آن جا وارد نیست. این جا یک مصلحتی باعث شده که ما به این‌ها در فقه نیاز داریم لذا در این جا بحث می‌کنیم. حالاً هم لازم نیست کبرای استنباط واقع بشود که می‌گویند باید کبرای استنباط باشد. این لزومی ندارد، این یک علمی است که تشکیل شده برای خاطر این نیازهایی که داریم، از جاهای مختلف هم گرفتند، یعنی بعضی‌هایش واقعاً ممکن است برای علم دیگری باشد. آن جا هم بحث می‌شود ولی چون فقیه به آن نیاز دارد آمده این‌ها را این جا جمع کرده هم برای خودش که مراجعه کند مبنایش را ببیند، هم برای آموزش که یک عده را می‌خواهد تربیت کند، این‌ها را می‌خواهد یاد بدهد که بله...

بیان پنجم: (۲۲:۰۲)

پنجمین وجهی است که محقق حکیم قدس سره در حقایق الاصول از شیخ اعظم نقل فرموده. حالا علی ما ببالی من یک وقتی در بعضی کلمات دیده بودم، الان دیگر فرصت این که بخواهم تفحص بکنم که شیخ این را در اصول نفرموده، این را در بعضی از مباحث فقهی‌اش شاید فرموده. حالا این مهم نیست که کجا فرموده. به شیخ اعظم نسبت داده شده که اعتذار جسته از این که اصالة الطهارة که در اصول ذکر نمی‌شود، این به خاطر این است که این برمی‌گردد به اصالة البرائة، پس چیزی جز اصالة البرائة نیست، مآل این و بازگشت این در واقع به چیست؟ به همان اصالة البرائة است. ما که از اصالة البرائة داریم بحث می‌کنیم. این چیزی غیر از آن نیست، این هم بازگشتش به

آن است، بنابراین لاتستحق که خودش جداگانه علاوه بر براءت باز طرح بشود در علم اصول.

خب برای این بیان این که این به آن برمی‌گردد دو تا بیان شاید وجود داشته باشد:

بیان اول: (۲۳:۱۴)

بیان اول روی مبانی خود شیخ اعظم قدس سره هست که ایشان قائل است به این که احکام وضعیه اصلاً مجعول نیستند، ما اصلاً احکام وضعیه نداریم. هرچه داریم احکام تکلیفیه است. ولی در موارد احکام تکلیفیه، عقل، عقلاء، ذوق عرفی یک انتزعاتی دارد، این انتزعات را نامش را می‌گذارند احکام وضعیه، ولی این‌ها مجعول نیستند این‌ها حکم اصلاً نیستند. مثلاً شارع می‌فرماید «صل مع الطهاره»، واجب می‌کند، می‌گوید نماز را با این به جا بیاور، همراه این به جا بیاور. آن که شارع می‌گوید امر به همراه قرار دادن نماز است با طهارت بدن و لباس. از این حرف شارع که تکلیف کرده به این کار، انتزاع کردند مردم شرطیت طهارت برای نماز را، اما شرطیت، مجعول شارع نیست. خود شارع هم حتی بما آنه دارای این ذوق است، دارای این عقل است، دارای این طبیعت است، او هم انتزاع شرطیت می‌کند، تعبیر هم می‌کند اما این تعبیرش براساس آن جعلی است که کرده و الا جعل دیگری نیست. اگر او هم تعبیر به شرطیت می‌کند، معنایش همین است که براساس همان روال عرفی و عادی و عقلی است. نه این که آن را جعل کرده، آن روی حکمی است که او قرار داده. و هم چنین بقیه احکام وضعیه، منها همین نجاست و طهارت است. اگر گفته این را نیاشام، با آن نماز نخوان، اگر دستت به آن خورد، دستت را بشوی و این احکام، گفتند از این انتزاع می‌کنیم نجاست را. آن یکی دیگر گفته که شربش اشکال ندارد، نماز با آن خواندن اشکال ندارد، چه اشکال ندارد، ندارد، ندارد، از این انتزاع کردیم طهارت را. پس بنابراین اگر ما یک جا شک می‌کنیم به نحو شبهه حکمیه که این طاهر است یا طاهر نیست یعنی آن احکام تکلیفیه وجود دارد یا ندارد، چون خود این طهارت که مجعول نیست. خب آن هم که

حکم تکلیفی است، خب برائت دارد. برائت از اجتناب، برائت از شستن، برائت از چه، برائت از چه.

پس بنابراین اگر آن جا هم شارع آمده گفته «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قدر» ولو گفته طاهر یعنی به عبارت آخری می خواهد بگوید همان جا برائت داری. از آن احکامی که منشأ طهارت و نجاست می شود، تو برائت داری.

این یک بیان که علی مبنای خود شیخ اعظم قابل توضیح هست.

بیان دوم: (۲۶:۳۴)

بیان دوم این است که نه ما قبول می کنیم طهارت و نجاست و سایر چیزهایی که به آن گفته می شود احکام وضعیه مجعول است اما اینها یک مجعولهایی هستند که هیچ خاصیتی من حیث هی ندارند جز احکامشان. و الا اگر بگوید یک چیزی نجس است اما هیچ حکمی ندارد. این نجس است اما نه حرام است خوردنش، نه مانع نماز است، نه چیست، نه هیچی، فقط نجس است. خب این چیست؟ فلذا در بحث طهارت می فرمودند بعضی که بواطن محضه محضه که هیچ انسان با آن ارتباطی ندارد، جعل طهارت و نجاست بر آن لغو است. یعنی چه مثلاً بگویند حالا نجس است. خب یعنی چه؟ پس بنابراین اینها ولو احکام وضعیه قابل جعل است، قبول، اما اینها اثری بر آن بار نیست و اثر تمامه برای احکامشان است. پس هر جا شما به نحو شبهه حکمیه شک می کنید پاک است یا نجس است، آن مهم نیست، باید ببینید این جا آن حکمها را دارد یا ندارد. پس شک در آن حکمها می کنید، خب برائت جاری کن.

این همه بیان دوم که در مقام گفته می شود.

جواب بیان پنجم: (۲۸:۱۹)

عرض می کنیم به این که حالا باز تفسیر این کلام در استصحاب هست که آن جا آقایان به مناسبت فرمایش شیخ در استصحاب، وارد این مبحث شدند که آیا واقعاً ما احکام

وضعیه داریم یا نداریم. و آیا احکام وضعیه خودش این جور است که گفته می‌شود که هیچ اثری ندارد جزء این یا این که نه. این مطلبی است که آن جا گفته می‌شود.

تحقیق مسأله برای آن جاست و الاقوی این است که نه، احکام وضعیه داریم. هم در اعتبارات عقلائیه داریم، هم ظواهر ادله شرعیه دلالت می‌کند. و این که ما بخواهیم بگوییم وقتی شارع گفته «کل شیء طاهر»، بله این همان حمل انتزاعی عرفیه است که این جا گفته، مقصودش جعل نیست، این کنایه است از این که یعنی من آن احکامش را...، یا می‌گوید «جعلته حاکماً»، «جعلته قاضیاً»، بگوییم این‌ها نه، یعنی حکم کرد به این که باید بر طبق حکمش عمل کنید. اگر می‌گوییم من این را قاضی قرار دادم، حکم وضعی ندارم. قاضی قرار دادم یعنی چه؟ یعنی وقتی این حکم کرد که این کتاب برای تو هست، این زمین برای اوست، این مطلب این چنینی است، بر شما واجب کردم که بر طبق آن عمل کنید. و امثال این جور چیزها که همه‌اش می‌شود احکام تکلیفیه، این‌ها خلاف ظواهر ادله است و ما برهان هم نداریم بر امتناع این تا بگویید دست از این ظواهر به خاطر برهان باید برداریم. اگر برهان داشتیم، می‌گفتیم خب دست از ظواهر باید برداریم.

سؤال: می‌گویند لغویت است، لغویتش هم می‌شود گفت که همین تنظیم امور خودش فایده است دیگر.

جواب: بله.

پس این طور نیست. گفتیم هم در عقلاء هست و هم در ظواهر شارع هست، برهان بر خلافش هم نداریم، فعلینا آن نأخذ به این ظواهر. بنابراین احکام وضعیه وجود دارد.

و اما این که احکام تکلیفیه‌اش چه؟ یعنی یک کسی بگوید خب بازگشتش به آن احکام تکلیفیه است. این هم به خدمت شما عرض شود که مواردی ما داریم که صرف نظر از حکم تکلیفی می‌شود. می‌خواهد ببیند که این صحیح است یا صحیح نیست. ممکن است مباح باشد. نه وجوبی، نه حرمتی، می‌خواهد ببیند صحیح است یا صحیح نیست.

این معامله صحیح است یا صحیح نیست، کاری ندارد به حکم تکلیفی اش، اصلاً حکم تکلیفی ندارد غیر از اباحه. اگر صحیح باشد مباح است. پس بنابراین لازم نیست آن احکام حتماً تکلیفیه باشد، اباحه هم خودش مطلبی است.

بنابراین دیگر توضیحات و تفصیلات این مطالب و این مباحث ان شاء الله در همان مبحث استصحاب خواهد آمد. بنابراین این راه هم ولو علی مسلک خودش شیخ اعظم قدس سره وجه و جیه اما اشکال فقط در چیست؟ در میناست. اشکال بنایی نمی‌کنیم، اگر آن مبنای ایشان را بپذیریم وجه درستی است. ولی باز برای قوم درست نیست که بگوییم قوم که ذکر نکردند به این جهت است. شیخ که ذکر نمی‌فرماید به این وجه، درسته.

سؤال: البته بر مبنای شیخ اثر اصالة البرائة همان براءت که نیست. مثلاً اگر ما قاعده طهارت را صحیح بدانیم، حکم به صحت نمازش می‌کنیم.

جواب: نه، این جا خب می‌گوید صحت نماز هم غلط است.

سؤال: ...

جواب: نه نه. صحت نماز هم حکم وضعی است. اعد داری یا نداری؟ می‌خواهم ببینم اعد دارم براءت جاری می‌کنم.

سوال: ...

جواب: وجوب وضو هم نمی‌آورد. چون مقدمه واجب واجب نیست.

سؤال: ...

جواب: عقلی است نه شرعی.

سؤال: ...

جواب: بله. شرط را دارد. إن لم تجدوا ماءً فتمموا سعیداً طیباً...

سوال: الان این یک آب تنها دارد، اگر شک می‌کند در طهارتش، اگر اصالة الطهارة جاری بکنیم دیگر موضوع وجوب تیمم را از بین می‌برد. ولی اگر...

جواب: نه آن‌ها برمی‌گردانند. این فرمایش‌ها همه گفته شده که بله شرط نماز طهارت هست و به ما گفته «صل مع الطهارة» خود طهارت. خب شیخ این‌ها را قبول ندارد. ما علی مبنایش بخواهیم صحبت بکنیم، شیخ این حرف‌ها را قبول ندارد، می‌گوید نه این جا هم که گفته «صل مع الطهارة»، این در حقیقت امر کرده که این را با آن همراه کن. همراه کن با چیزی که نگفتم حرام است بخوری، یا نگفتم چه ...، این طور جواب دادند ولی ...

سؤال: وجوب این مرکب از بین می‌رود اگر طهارت نداشت باشد.

جواب: نه. ببینید باز آن جا این جور می‌گوید که من می‌گویم نماز بخوان با یک چیزی که وجوب اجتناب از آن نداری. با آبی وضو بگیر که وجوب اجتناب از آن نداری، حرمت شرب ندارد. جواز شرب دارد. حالا این جواز شرب را شما چه واقعی چه با برائت مثلاً درست بکنید. آن این جوری می‌گوید. آن آقایان آن جوری که شما فرمودید، در آن جا جواب دادند ولی آن‌ها براساس نظریه خودشان دارند جواب می‌دهند. اما اگر کسی گفت ما برهان داریم، نمی‌شود احکام وضعیه داشته باشیم مثل شیخ اعظم، خب همه این‌ها را توجیه می‌کند و می‌گوید ما اصلاً حکم وضعی نداریم. پس آن جا هم که گفته مع الطهارة، آن جا مقصود یعنی صل با آبی که حرمت شرب ندارد، با آبی که جواز شرب دارد که احکام ...

سؤال: می‌گوییم با آبی که ملاقات با نجس نکرده، یا ملاقات با آن شی‌ای که حرمت فلان داشته نکرده.

جواب: نه، چون ملاقات هم حکم وضعی نمی‌آورد. ملاقات، نجاست می‌خواهد بیاورد لذا نمی‌شود. همین دیگر فلذا شیخ ...

سؤال: یکی از احکام تکلیفی همین وجوب صلات با وضوی ... است این که دیگر تکلیفی است.

جواب: می دانم، درسته همین را داریم می گوییم. پس شیخ به این جا برمی گرداند. پس برای خود طهارت به ما هی طهارت، موضوعیتی قائل نیست. می گوید جعل نشده. پس این که شما بفرمایید من می خواهم احراز طهارت ...، این نماز با این شرط است. می گوید شرط این نیست، شرط طهارت نیست.

سؤال: ما نمی گوییم شرط است، می گوییم حکم تکلیفی که این جا جعل شده وجوب نماز است با این.

جواب: وجوب نماز با چه؟

سؤال: با این آبی که مثلاً ملاقات با دم نکرده.

جواب: خیلی خب، حالا شک داریم ملاقات با دم کرده یا نکرده، اگر به شبهه موضوعیه شک داری که ملاقات با دم کرده، استصحاب عدم می کنیم یعنی اصل منقح موضوع داریم. می گوید این آبی است که ملاقات با دم نکرده پس بنابراین گفته با آبی وضو بگیر که ملاقات با دم نکرده.

سؤال: حالت سابقه اش را نداریم ... اصالة الطهارة جاری بکنیم.

جواب: خیلی خب اگر حالت سابقه اش را هم نمی دانیم، می گوید اگر بگویی که ملاقات با دم نکرده است، این جور دارد می گوید و من نمی دانم ملاقات با دم کرده یا نکرده، خب نمی توانم با این آب وضو بگیرم. نه از باب این که قاعده طهارت، چون شرطش این جور است. مثل این که گفته آقا تیمم بگیر با خاک، نمی فهمی شن است یا خاک است. خب نمی توانم تیمم بگیرم دیگر.

سؤال: اصالة الطهارة جاری می شود بنابر نظر شیخ.

جواب: نه جاری نمی‌شود. این جاها باید خودش بفرماید که من در این جا چه می‌کنم، از چه برائت جاری می‌کنم. این که بگوییم نه، خب شرط نماز را این قرار دادیم و می‌خواهد احراز شرط بکنیم با آن‌ها. وقتی کسی می‌گوید احکام وضعیه ما نداریم و همه این‌ها برمی‌گردد به احکام تکلیفیه، و این‌ها یک انتزاعات عقلی عرفی ذوقی هست، قهراً در همه آن جاها یک جور دیگر می‌آید توجیه می‌کند و یک حرف دیگری می‌زند. این هم وجه پنجم بود.

آخرین وجه که دیگر حالا وقت گذشته فقط اشاره می‌کنیم، وجهی است که شهید صدر فرموده: ... التاريخیة که إن شاء الله شنبه آن را عرض می‌کنیم.

جلسه ۲۹ - ۱۳۹۴/۰۸/۳۰

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

«السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَيْكُمْ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ اَبَدًا مَا بَقِيَنا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى اَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتِنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفَنُفُوزُ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ اٰخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنِ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا شَفَاعَةَ الْحُسَيْنِ يَوْمَ الْوُرُودِ وَ ثَبِّتْ لَنَا قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَكَ مَعَ الْحُسَيْنِ وَ اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ الَّذِيْنَ بَدَّلُوا مُهْجَهُمْ دُونَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.»

بحث در وجوه عدم تعرض به اصالة الطهاره بود در علم اصول، به آخرين وجه رسيديم.

بيان ششم براي وجه عدم ذكر اصل طهارت در علم اصول: فرمايش مرحوم

محقق شهيد صدر

آخرين وجه فرمايش محقق شهيد صدر قدس سره هست على ما في تقريرات بحثه كه اين عدم تعرض بر اساس تفكرى بوده كه علماء اسبق ما داشتند در باب اصول عمليه و آن تفكر باعث شده عدم طرح اين مسأله را و بعد اين دأب شده، ديدين شده كه بقيه هم اقتفاء اثر آن ها را كردند و آن ها هم طرح نکردند ولو اين كه آن تفكر بعداً از بين

رفته اما دیگر آن دأب و دیدن و سیره‌ای که بر اثر آن تفکر پیدا شده بوده است، آن سیره و دأب باقی مانده ولو مبنایش از بین رفته.

قدمای اصحاب مثل سید مرتضی و بزرگان آن طبقه، این‌ها برائت را از ادله عقلیه می‌شمردند. ادله‌ای که در فقه ما به آن استدلال می‌کنیم؛ کتاب، سنت، عقل، اجماع است. اصول عملیه که برائت باشد، این‌ها اصول عملیه را داخل در حکم عقل قرار می‌دادند و می‌گفتند یکی از ادله شرعیه بر احکام عقل است و منها؛ یکی از ادله عقلیه چیست؟ برائت است. بعدها که به استصحاب هم توجه شده، حتی استصحاب را هم از ادله عقلیه شمردند و این که تمسک بشود برای استصحاب به روایات وارده مثل صحاح زراره و غیر آن، این بعدها بوده، از زمان والد شیخ بهایی این توجه پیدا شده اما در آن ازمنه قبل، نه، استصحاب به عنوان یک دلیل عقلی ذکر می‌شده است. حتی در کلمات بزرگان سابق ما می‌بینیم که برائت را هم ارجاع دادند یا آن را در حقیقت مألش را همان استصحاب قرار دادند. به این بیان که گفتند قبل از شرع، قبل از این که شریعتی از طرف خدای متعال جعل بشود، خب هیچ کس ذمه‌اش مشغول به احکام الله تبارک و تعالی نبوده. الان شک می‌کنیم که حالا که شریعت آمد، به فلان امر ذمه مشغول شد یا نه؟ خب استصحاب می‌کنیم همان برائت ذمه‌ای را که قبل از شرع به آن یقین داشتیم. پس بنابراین برائت عقلیه هم، این برائتی که می‌گوییم برائت داریم، برائت داریم، این در واقع مستندش همان استصحاب حال عقل است که در قبل از آمدن شریعت این لازم نبوده یا حتی بعد از آمدن شریعت هر شخصی قبل از زمان تمییزش یا قبل از بلوغش، ذمه‌اش فارغ بوده، الان آیا ذمه‌اش مشغول شد یا نه؟ خب استصحاب همان حالت سابقه را می‌کنم. این استصحاب و این برائت و این‌ها، اصلاً دلیل بر حکم شرعی قلمداد می‌شده و توجه به این که حالا این‌ها مُثَبِّتَاتِ احکام شرعیه نیستند بلکه در مقام اشتغال و امثال این‌ها کاربرد دارند، نه این که در مقام استنباط و استکشاف احکام شرعیه کاربرد داشته باشند. کأنّ در آن کلمات انسان می‌بیند خیلی به این امور تدقیق نشده و توجه نشده. بنابراین براساس این مطلب که می‌خواهد یک امر عقلی

باشد، فهِراً اصالة الطهارة یک امر عقلی نیست مگر شما برگردانید آن را به برائت که در کلام شیخ بود و الا اگر ما اصالة الطهارة را برگردانیم به برائت، حکم به این که این پاک است، نجس نیست و امثال این‌ها، به هیچ وجه به یک دلیل عقلی بر نمی‌گردد. این است سرّ عدم تعرض قدمای اصحاب تا یک جیل زیادی این مسأله را در علم اصول. بعدی‌ها هم چون معمولاً کتاب‌ها که نوشته می‌شود، چهارچوب اصلی‌اش همان است که در کتب قبل هم بوده. الان شما نگاه کنید مثلاً کفایه یا رسائل شیخ اعظم که نگاه می‌کنید، متأخرین اباحت‌شان را بر همان منوال طرح می‌کنند. ممکن است نظرات‌شان مختلف می‌شود اما چهارچوب همان چهارچوب است. در همان چهارچوب مباحث را طرح می‌کنند و از آن چهارچوب معمولاً خارج نمی‌شوند حتی آن‌هایی هم که به آن چهارچوب اشکال دارند و یک چهارچوب دیگری را مطرح می‌کنند اما در عین حال باز چهارچوب خودشان را اعمال نمی‌کنند و همان چهارچوب قبلی را اعمال می‌کنند. برای خاطر این که می‌گویند خب افرادی که آن کتاب‌ها را می‌خوانند، آشنای به آن هستند، به این سبک آشنا شدند، این‌ها را ما بخواهیم به یک راه دیگری ببریم، غیر مانوس است برای آن‌ها، جا نمی‌افتد، از این جهت حالا در همان چهارچوب بحث می‌کنیم. شما ببینید این حلقات شهید صدر قدس سره که چهارچوب را عوض کرده و بر یک منهج دیگری اصول را ترتیب داده با این که این منهجی هم که ایشان اتخاذ فرموده واقعاً یک منطق قوی‌ای پشت سر او هست و مبنای او هست اما در عین حال یکی از وجوه این که این حلقات جا نیفتاد و شاید یک وجه بسیار مهمش همین بود که برخلاف آن منهج بود. مدرسین و اساتید، آشنای به این جور نبودند که حالا بیاید مثلاً اول مبحث قطع را بگویند، بگوییم مبحث قطع اول علم الاصول قرار بدهیم. برای خاطر چه؟ برای خاطر این که همه چه چیز باید به قطع برگردد تا حجیت پیدا بکند بنابراین اول باید آن را مطرح بکنیم. و همین طور تغییراتی که ایشان دارد، این جا نیفتاده. یا الاصول علی نهج الحدیث مرحوم محقق اصفهانی که یک ترتیب دیگری را ایشان اتخاذ فرموده در آن، آن هم همین طور. بنابراین وجهی که ذکر نشده است این هست. این وجه هم

البته وجه مناسبی است و وجه لطیفی است اگر ما بخواهیم بگوییم چرا قدمای اصحاب طرح نکردند.

سؤال: ...

جواب: نه، چون عقلی نیست. بنا بوده که این‌ها اصول عملیه را مندرج در چه کردند؟ در عقل کردند. بنابراین هرچه که حساب می‌کردند عقلی است، آن جا ذکر کردند و اما طهارت که عقلی نیست ذکر نکردند.

سؤال: ...

جواب: نه، حالا دو تا بیان است.

سؤال: ...

جواب: نه، دو تا مطلب است. ... یک مقدمه می‌خواهد آن جا که همه جا قابل تطبیق نیست و آن این است که ما می‌دانیم که تمام واجبات و محرمات بیان شده و در دسترس قرار گرفته بنابراین اگر بعد ذلک ندیدیم معلوم می‌شود نیست. این یکی، یکی نه شک می‌کنیم که اصلاً این بیان شده یا نشده. اصلاً از طرف خدای متعال بیان شده یا بیان نشده.

جواب بیان ششم: (۱۶:۱۰)

خب این به خدمت شما عرض شود که این وجه، وجیه برای همین بیان که چرا آن‌ها نگفتند. اما برای این که یک کسی بخواهد حالا بگوید من باید طرح بکنم یا طرح نکنم. این وجه وجیه نیست دیگر. خب اگر شما این را جزو اصول عملیه می‌دانید، خب باید طرح بکنید، و کاری بکنی که کم کم دیدن عوض بشود الی آخر الآباء، یک منهج ناصحیحی که نباید همین طور ادامه پیدا بکند.

پس بنابراین اگر بخواهیم تحلیل تاریخی بکنیم یعنی بگوییم چرا سابقین طرح نکردند؟ آن سابقین مثل سید مرتضی رضوان الله علیه و آن طبقه، خب این وجه خوبه. اگر

بخواهیم بگوییم که ما باید طرح کنیم یا نه؟ تصمیم بگیریم ما باید طرح کنیم یا نه؟
 خب این وجه تمام نیست دیگر. علاوه بر این که از همان سابقین هم، بعضی از این
 موارد دیگر را چرا طرح نکردند از این اموری که مرحوم سید صاحب عروه رضوان الله
 علیه شمرد. چرا آن‌ها این‌ها را به عنوان اصل عملی ذکر نفرمودند که ممکن است آن‌ها
 را هم برگردانیم به حکم عقل مثل این که هر وقت دوران امر بین واجب و حرام شد،
 بگوییم عقل یحکم به این که دفع مضرت اولی است از جلب منفعت. خب این هم یک
 حکم عقل است. این قابل طرح است در آن‌ها ولی این هم طرح نشده در کلمات، با این
 که این دیگر مثل اصالة الطهاره نیست که بگوییم این عقلی نیست. خب این که عقلی
 است.

سؤال: ...

جواب: نه به عنوان اصل عملی در کلمات قدمات می‌بینیم که این مطرح نشده و الا اصالة
 الطهاره هم که مطرح شده، منتها در فقه مطرح کردند.

سؤال: ...

جواب: نه شیخ اعظم در رسائل که گفته اصول اربعه است. این را به این عنوان طرح
 نکرده، بله استطراداً خواسته در آن جا بگوید تخییر است، این را رد کرده اما به عنوان
 یک اصل عملی که عنوان داشته باشد، تیترا داشته باشد، بحث از آن بشود مثل برائت،
 این جور که بحث نکردند. در بحث تخییر آن‌هایی که گفتند تخییر نیست و باید جانب
 حرمت را گرفت، خب آن جا به این دلیل این را رد کردند. اما به عنوان یک اصل عملی
 که از آن یاد نفرموده. فرمود اصول عملیه چهار تا است و الا خب باید بفرماید پنج تا
 است.

سؤال: ...

جواب: ببینید این که چهار تا است، ذکر نکرده که این اصل عملی است، به عنوان دلیل
 بر یک مختاری ذکر فرموده. صحبت این است که ما در اصول باید چیزهایی که ممکن

است بنابر بعض اقوال یا بعض وجوه هم اصل عملی باشد عنوان کنیم ولو حالا مختارمان چیز دیگری است. مثلاً مبحث اجتماع امر و نهی کسی بگوید آقا اجتماع امر و نهی جایز نیست لذا اصلاً مطرح نمی‌کنم در اصول. یا کسی بگوید خبر واحد حجت نیست، بگوید اصلاً مطرح نمی‌کنم در اصول. مباحث یک علم براساس مختارات شخص تدوین نمی‌شود بلکه براساس این که ممکن است گفته بشود، تدوین می‌شود. خب حالا این دیگر مسأله خیلی مهمی نیست این‌ها.

نتیجه: (۱۳:۴۱)

علی‌ای حال فتحصل ماذکرنا که حق در مقام با مرحوم سید صاحب عروه است که اصول عملیه محصور نیست در آن چهار تا و اگر هم اضافه هست فقط این جور نیست که اصالة الطهاره بخواید اضافه بشود. نه موارد دیگری هم که ایشان شمرده‌اند، این‌ها هم باید اضافه بشود و در اصول قابل طرح و بحث هست.

این مقام هفتم بود یعنی در آن فهرستی که در اولین جلسه بحث، ما داده بودیم هفتم بود. حالا ششم آن جا را هفتم ذکر می‌کنیم.

بحث هفتم: تنقیح موارد شک و اشتباه و مجاری اصول عملیه (۱۴:۲۵)

بحث هفتم همین مسأله حصر است که آیا مجاری اصول عملیه چه چیزهایی هستند. خب شیخ اعظم قدس سره در رسائل تصریح فرموده به این که:

«ثمَّ إنَّ انحصار موارد الاشتباه فی الاصول الأربعة عقلی»^{۳۷}

و بر این مسأله تقریباً می‌توانیم بگوییم مخالفی ما ندیدیم که کسی بگوید حصر موارد اشتباه، عقلی نیست. گفتند حصر عقلی است. ایشان فرموده، آقای آخوند مثلاً، مرحوم محقق خویی و دیگران. منتها اصول جاریه در این موارد محصوره آن حصرش استقرائی

است. به این معنا که اگر شرعی بخواهیم حساب بکنیم، ما که به حسب ادله گشتیم، دیدیم شارع غیر از این‌ها را جعل نکرده. اگر ملقق بین شرع و عقل را هم بخواهیم حساب بکنیم می‌بینیم بیش از این اصولی نیافتیم، نه این که نمی‌شود یافت یا حتماً در لوح واقع هم نیست. شاید یک چیزی بوده و دلیلش به ما نرسیده. ولی آن چه که فعلاً به دست ما رسیده است، همین اصول است.

اما حالا بیان این که چرا این مجاری اصول در این است.

از این که بخواهیم بگوییم حصر عقلی است مقصودمان این است که می‌خواهیم بگوییم ما یک چهارچوب مستوعبی داریم که تمام صور را در خودش جای می‌دهد و هیچ صورتی دیگر باقی نمی‌ماند که تحت یکی از این اقسام مذکوره وارد نشود. قهراً وقتی ما تمام صور محتمله‌ی شک و متصوره و ممکنه را در یک چهارچوب حصر کردیم به جوری که این چهارچوب مستوعب همه بود، آن وقت اگر حکم هر قسمت را بیان کنیم، می‌شود یک ضابطه خوب هم برای خود ما، هم برای دیگران. می‌گوییم تمام صور از این خارج نیست. حالا حکم این صورتش هم این است، حکم آن صورتش هم این است، حکم آن صورتش هم این است، پس می‌شود یک ضابطه خوب به دست مستنبط که هر جا بداند باید چه کار بکند. بنابراین، این که می‌گوییم حصر عقلی است یعنی این چهارچوبی که ما داریم می‌گوییم و این اقسامی که داریم می‌گوییم، اقسامی است که شما نمی‌توانید یک صورت شک را پیدا کنید که داخل در این اقسام نباشد و این آن را استیعاب نکرده باشد.

بیان مرحوم شیخ: (۱۷:۳۹)

خب با توجه به این که مقصود ما از حصر عقلی که می‌گوییم این است، مرحوم شیخ اعظم، اول بحث قطع آن جا ایشان دو ضابطه بیان فرمودند، دو تا تقسیم بندی بیان فرمودند که محل اشکال و نقض ابرام‌های فراوانی آن جا واقع شده. یک تقسیم بندی

هم که یکی از آن دو تا باشد، در ابتدای بحث اصول عملیه فرموده که ما همین که این جا ایشان فرموده که بحث خودمان هست، متعرض می‌شویم.

ایشان فرموده است که شک تازهً حالت سابقه در آن ملحوظ است یعنی از شرع می‌فهمیم که این حالت سابقه را ملحوظِ معتبر قرار داده و به آن توجه کرده. تازهً حالت سابقه ملحوظ نیست. خب اگر حالت سابقه ملحوظ بود، این جا جای استصحاب است. اگر حالت سابقه ملحوظ نبود، حالا چه حالت سابقه‌ای که آن وجود ندارد یا دارد و شارع، معتبر نمی‌داند آن را که حالا کجاها این جور است، کجاها این جوری نیست، این‌ها دیگر البته یک ضابطه‌ای دست نداده که مثلاً اگر شک در مقتضی است معتبر ندانسته، یا اگر بنابر مسلکی شبهه حکمیه است معتبر ندانسته، جا به جا فرق می‌کند. دیگر آن خصوصیات و آن ریزه‌کاری‌هایش را دیگر این جا توجه به آن نمی‌شود.

حالا جایی که حالت سابقه ملحوظ نیست، یا احتیاط ممکن است یا احتیاط ممکن نیست. جایی که احتیاط ممکن نیست که قسم ثانی باشد، این جا ایشان فرموده است که جای تخییر است. و آن جایی که احتیاط ممکن هست، دو حالت دارد، تازهً یک دلیل عقلی یا شرعی داریم بر این که شارع آن حکم واقعی را که در این جا هست، دست از آن برنداشته و منجز است و ترکش عقاب دارد. یا چنین دلیلی نداریم. اگر دلیل داشتیم بر این که این چنین است، جای احتیاط است. مثل موارد علم اجمالی، می‌داند یا نماز قصر بر او واجب است، یا نماز تمام. می‌داند شارع بی‌نماز کسی را رها نمی‌کند، خب پس نماز واجب است. شک در این دارد که آن واجب حالا قصر است یا تمام. احتیاط هم این جا ممکن است خب باید احتیاط کند.

اما اگر نه چنین دلیلی نداریم که شارع دست برداشته، در آن جا ایشان فرموده براءت جاری می‌کنیم، مورد براءت است. این فرمایش شیخ اعظم.

اشکال بیان مرحوم شیخ: (۲۰:۵۵)

خب این فرمایش شیخ اعظم قدس سره یک اشکال بر آن وارد است، نه از نظر حصر موارد، برای این که موارد در همین که ایشان فرموده محصور می‌شود. یعنی الان این که شیخ فرموده، شما می‌توانید یک صورتی را پیدا کنید که شک باشد و داخل این چهارچوبی که ایشان فرموده نباشد؟ بالاخره یا حالت سابقه‌اش ملحوظ است یا ملحوظ نیست. اگر حالت سابقه ملحوظ نیست فرمود چه؟ فرمود یا احتیاط ممکن است یا احتیاط ممکن نیست. وقتی هم که احتیاط ممکن هست خب دو قسم است. یا آن حکمی که این جا هست می‌دانیم این حکم را شارع از آن دست برداشته و منجز و مسلم است یا دست برداشته. شما دیگر می‌توانید صورتی پیدا کنید شک باشد و خارج از این چهارچوب باشد؟ نیست. پس این که موارد شک، خارج از این چهارچوب نیست و بالاخره داخل یکی از این اقسام است، این درسته اما اشکال این است که ایشان در آن صورتی که فرمود اگر احتیاط ممکن نیست، تخییر است. و حال این که به این شکلی که ایشان مجاری را فرموده، آن صورتی که احتیاط ممکن نیست خودش دو قسم است. در بعضی صورتش احتیاط ممکن نیست ولی تخییر هم نیست بلکه براءت است. مثل این که کسی شک کند و شکش مردد باشد بین حکم الزامی و جوب و حرمت و غیر این دو تا. آیا این واجب است یا حرام است یا مباح است. واجب است یا حرام است یا مستحب است. واجب است یا حرام است یا مکروه است. خب در این جاها احتیاط ممکن نیست دیگر و حال این که چون اصل تکلیف روشن نیست که یک الزامی این جا وجود دارد، خب براءت است. خود شیخ هم قائل به براءت است. و حال این که طبق این چهارچوبی که ایشان ترسیم فرمود، درسته این چهارچوب مستوعب تمام اقسام هست اما به این شکلی که ایشان این چهارچوب را تعبیه فرموده است، ضابطه نمی‌تواند روی این چهارچوب دست مکلف بدهد یا دست اصولی بدهد که بفرماید آن جایی که حالت سابقه ملحوظ نیست و احتیاط هم ممکن نیست، خیالت راحت آن جا تخییر است، نه.

سؤال: ...

جواب: نه، نخواستہ بگوید کہ یعنی یقین داریم آن‌ها نیست. چون فرمودہ کہ یقین داریم غیر این پایش در کار نیست.

بنابراین این هست، همین طور کہ بزرگان مثل محقق خراسانی ہم در حاشیہ رسائل فرمودہ. این مطلب واضحی است توجہ بہ آن شدہ. باز توجہ می‌کنید نخواستند اشکال کنند حصرتان عقلی نیست. مستوعب است، آن درستہ، اما این جور استیعابی کہ دارد ہمہ را می‌گیرد، این تمام نیست مگر این کہ شما در همان صورت آن جا ہم کہ می‌فرماید وقتی کہ احتیاط ممکن نیست، بیایید تقسیم بکنید و بگویید این صورتش این جور، آن صورتش آن جور. اما بخواہید آن جا این جوری بفرمایید، نہ. خب خیلی وقت است کہ آدم شک دارد کہ این واجب هست یا حرام است، نمی‌داند حکمش چیست، وجوب است، حرمت است، خب احتمال دیگری ہم در ذہنش هست. شاید ہم هیچ کدامش نباشد و اباحہ باشد. شاید هیچ کدام نباشد و استحباب باشد. هیچ کدام نباشد و کراہت باشد.

سؤال: این تخییر، تخییر ظاہری است.

جواب: خیلی خب در آن جا ہم شارع تخییر ظاہری جعل کردہ؟ خودش فرمودہ برائت است در این صورت. خود شیخ مبنایش این است کہ برائت است فلذا این اشکال بنایی و مبنایی است.

سؤال: ...

جواب: بقیہ کلامش یادتان نرود، فرمود وقتی کہ احتیاط ممکن است تارہٴ دلیل عقلی و شرعی داریم بر این کہ آن حکم ... یا نہ. آن جایی کہ شما مثال می‌زنید دلیل عقلی و شرعی نداریم بر این کہ شارع ... پس بنابراین آن جا می‌شود جای برائت.

بیان محققین دیگر: (۲۵:۵۸)

خب براساس این که این فرمایش شیخ اعظم مبتلای به این مشکل می‌شود محققین بعد مثل مرحوم محقق حائری قدس سره در دُرر، محقق خویی قدس سره علی ما فی مصباح الاصول، و بزرگان دیگری آمدند و یک چهارچوب دیگری را بیان کردند که براساس آن چهارچوب باز آن حصر استیعابش تمام است و این مسئله هم در آن وجود ندارد و آن این است که فرمودند:

تارۀ حالت سابقه ملحوظ است، تارۀ هم ملحوظ نیست. آن جایی که ملحوظ است که استصحاب است. آن جایی که حالت سابقه ملحوظ نیست، تارۀ شک ما در اصل تکلیف است، اصل تکلیف را نمی‌دانیم. تارۀ نه اصل تکلیف را می‌دانیم. خب آن جا که اصل تکلیف را اصلاً نمی‌دانیم لاجنسه، لا نوعه، هیچی را نمی‌دانیم، خب آن برائت است که آن مورد که اشکال به شیخ شد، داخل در همین می‌شود. ما اصل تکلیف را آن جا نمی‌دانیم دیگر. محتمل است وجوب، محتمل است حرمت، محتمل است هیچ کدام نباشد و اباحه باشد. پس اصل تکلیف مورد شک است، پس می‌رود داخل همان برائت. و آخری نه، اصل تکلیف را می‌دانیم. حالا که اصل تکلیف را می‌دانیم، یا احتیاط ممکن است یا نیست. اگر احتیاط ممکن است، احتیاط. اگر نیست، تخییر. خب اگر شما چهارچوب را این جور قرار بدهید باز استیعاب هست، هیچ صوری بیرون نمی‌ماند. دیگر ضابطه هم درسته. دیگر بگویی این جا این جور است، آن جا آن جور است این هم درسته. البته این درستی این احکامی که می‌گوییم براساس چیست؟ براساس استقراء و ادله است. حالا ممکن است یک کسی پیدا بشود و یک روزی بیاید تفصیل بدهد. ما الان گفتیم آن جایی که شک در اصل تکلیف داریم خب برائت گفتیم. خب ممکن است اخباری تفصیل بدهد. بگوید شک در اصل تکلیف که دارید، اگر شبهه وجوبیه است بله، اما اگر شبهه تحریمیه است نه احتیاط باید بکنید.

پس مهم این است که ما اولاً یک چهارچوبی را بیان بکنیم که استیعاب همه صور بکند که هم برای شیخ دارد استیعاب می‌کند، هم این بیان بزرگان استیعاب می‌کند. این که

احکامش را بخواهیم بیان کنیم که چیست؟ این کلّ علی مسلکه باید باشد. حالا اگر کسی مسلکش عوض شد یا جور دیگر شد، خب حالا طبق آن هم ممکن است کسی بیاید تقسیم بکند.

سؤال: ...

جواب: حالا این جا که نگفتند. حالا اگر ...

سؤال: ...

جواب: نه، آن که در اول قطع و ظن هم فرمودند آن این نیست که الان هست.

سؤال: ..

جواب: بله حالا آن جا هم دو تا گفته. من حالا آن را ندارم. اگر هم که فرموده که فنعم الوفاق.

بیان صاحب تسدید الاصول: (۲۹:۳۱)

بعضی از بزرگان در تسدید الاصول فرمودند:

«فالصحيح في بيان مجارى الاصول الأربعة أن يقال: إِمَّا أن يلاحظ فيها اليقين السابق على هذا الشكّ...»

یا آن یقین سابق بر این شک یلاحظ أم لا. خب به جای حالت سابقه یقین سابق تعبیر می کنند که خب با نصوص باب استصحاب؛ «لاتنقض اليقين بالشك» سازگاری دارد. حالا این ها چیزهای اصیل در مطلب نیست. حالا یقین سابق را یک وقت ملحوظ نظر شارع هست، یک وقت نیست. اگر ملحوظ نظر شارع بود جای چیست؟ استصحاب است. اما آن جایی که ملحوظ نظر شارع نیست، دو قسم است، یا احتمال تکلیف الزامی اصلاً در آن داده نمی شود. می دانیم تکلیف الزامی نیست یا احتمال تکلیف الزامی را می دهیم. آن جایی که اصلاً احتمال تکلیف الزامی نمی دهیم، می دانیم واجب حتماً نیست، حرام

هم نیست. حالا ولی نمی‌دانیم مستحب است یا مکروه، مستحب است یا مباح است، مکروه است یا مباح است. اگر اصلاً احتمال تکلیف الزامی را نمی‌دهیم، خب این جا برائت نیست چون ادله برائت برای جایی است که احتمال عقاب می‌دهیم. نه برائت عقلی آن جا هست، نه برائت شرعی. چون سعه «الناس فی سعه ما لم یعلمون» یا «وضع عنهم ما لایعلمون»، «رفع عنهم» این‌ها همه برای جاهایی است که آدم احتمال ضیق می‌دهد. وقتی می‌دانی حکم الزامی نیست احتمال ضیق نمی‌دهی. می‌دانی سعه هست، ولی نوع سعه را نمی‌دانی که چیست. پس بنابراین آن جا نه ادله شرعیه برائت جاری می‌شود، نه ادله عقلیه. دلیل عقلی هم که روشن است جاری نمی‌شود. پس آن را باید بکنیم بیرون. اشکال فرمایش قوم این است که آن‌ها جوری تقسیم کردند که ... شک در تکلیف داریم، این را شامل می‌شود. و ما باید این را خارج کنیم. شیخ هم رضوان الله علیه توجه به این مطلب دارد و فرموده که خب این‌ها هم حکم‌شان همان می‌شود، از آن معلوم شد حکم این‌ها. نه حکم این‌ها با هم فرق می‌کند. نمی‌توانیم بگوییم از آن معلوم شد حکم این.

حالا وقتی که این طور نشد یعنی اگر احتمال حکم الزامی دادیم، آن وقت این انقسامات بعد می‌آید که:

إمّا أن یكون أصل التکلیف الإلزامی و لو بجنسه معلوماً و إمّا أن لا یعلم
أصل التکلیف، و الثانی...»^{۳۸}

صورت دوم که لم یعلم اصل التکلیف باشد، اصل برائت است. صورت اول که یعلم اصل التکلیف باشد، اگر احتیاط ممکن است؛ احتیاط، و اگر احتیاط ممکن نبود؛ تخییر. دیگر این جاها فرقی با قوم نمی‌کند.

یعنی این نکته را خواستند اضافه بکنند که توجه به این جهت هم باید بشود.

خب اگر ما بیاییم مقسم را این قرار بدهیم؛ «تکلیف»، حق با ایشان است، باید در تقسیم آن چهارچوبی را که درست می‌کنیم به این توجه بکنیم. اما اگر از اول مقسم را چه قرار می‌دهیم؟ شک در احکام الزامیه، این را قرار می‌دهیم فقط، خب دیگر لازم نیست که ما این را هم دخیل در مسأله بکنیم.

خب هذا هم تمام کلامنا فعلاً در این مبحث.

ان شاء الله فردا وارد مقدمه هشتم می‌شویم که افتراق مسأله اصول عملیه هست با مسأله حضر و اباحه. آیا مسأله این جا با آن چه تفاوتی می‌کند، این همان است، غیر از آن هست، چیست، ان شاء الله فردا.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۳۰ - ۱۳۹۴/۰۹/۰۱

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

«السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَيَّ الْاُرُوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَيَّكُمْ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ اَبَدًا مَا بَقِيَنا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَيَّ الْحُسَيْنِ وَ عَلَيَّ عَلِيَّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَيَّ اَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَيَّ اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتِنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفَوْزٌ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ اٰخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَيَّ ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنِ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَيَّ قَتَلَهُ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا شَفَاعَةَ الْحُسَيْنِ يَوْمَ الْوُرُودِ وَ ثَبِّتْ لَنَا قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَكَ مَعَ الْحُسَيْنِ وَ اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ الَّذِيْنَ بَدَّلُوا مَهْجَهُمْ دُونَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.»

بحث هشتم: پیرامون مسأله اصالة الحذر و اصالة الاباحه

رسیدیم به مقدمه هشتم و این آن هست که در اصول از قدیم الأيام و شاید همان اوائل تدوین علم اصول یک بحثی هم در اصول خاصه و هم در اصول عامه مطرح بوده و آن این که آیا اشیاء بر حَظَر هستند (حالا با ظاء یا با ذال) اصالة الحظر یا اصالة الحذر، البته معمولاً با ظاء گفته می شود. اما در بعضی کلمات هم الحَذَر هست. آیا اصل در اشیاء بر حَظَر و منع و پرهیز هست، یا این که علی الاباحه هست. این مسأله ای بوده که از قدمای اصحاب مطرح بوده، ذریعه سید مرتضی رضوان الله علیه مطرح کرده، عدّه شیخ طوسی مطرح فرموده، یک کتاب مختصری در اصول از مرحوم مفید هست، مطرح فرموده و بعد هم در کتابها آمده، در کتب عامه هم وجود دارد و بحث مفصلی هم

هست. اما این عنوان دیگر حالا بعدها در کتبی مثل کفایه و این کتب متأخرین خیلی مورد عنوان قرار نگرفته.

حالا بحث در این هست که آیا این مسأله برائت و احتیاط و این اصول عملیه در واقع همان‌ها هستند یا اموری غیر از آن‌ها هستند؟ اگر همان‌ها هستند، خب آن بحث یغینا عن ذلک. و اگر غیر آن‌ها هستند، خب ما باید هر دو را پس بحث بکنیم، پس چرا یکی از آن‌ها را دارید حذف می‌کنید، این را بحث می‌کنید ولی آن را بحث نمی‌کنید؟

پاسخ به این سؤال منشأ شده که عده‌ای از بزرگان در مانحن فیه این مقدمه را هم ایراد فرمودند و از افتراق بین المسألتین، مسأله برائت و اشتغال و احتیاط و مسأله حضر و اباحه صحبت فرمودند. حالا عده‌ای هم در مقدمه چیزی را بیان فرمودند اما چون یکی از ادله اصالة الاحتیاط که بعداً خواهد آمد مسأله حضر هست، همان جا یک مقداری متعرضش شدند. اما جای اصلی‌اش همین است که این جا فرق این مسأله برائت و احتیاط و مسأله حضر و اباحه باید به عنوان مقدمه روشن بشود، جای اصلی‌اش این جاست. آن جا دیگر باید مطالبی که آن جا ما لازم داریم، به این جا ارجاع بشود.

خب در افتراق بین المسألتین مطالب متعددی بیان شده و لکن چون قبل از این که ما واقف بشویم به حقیقت این دو مسأله و این که چیست و ادله مسأله حضر و اباحه چیست، نمی‌توانیم یک داوری درستی داشته باشیم نسبت به آن فروقی که گفته شده و این که آیا درسته یا درست نیست، از این جهت به نحو اجمال ابتدائاً خود مسأله حضر و اباحه را به آن توجه می‌کنیم و بعد ان شاء الله وارد فروع گفته شده می‌شویم.

سخن از اصل مساله حضر و اباحه: (۵:۲۱)

در مسأله حضر و اباحه ما در سه مقام باید بحث بکنیم.

مقام اول راجع به تعریف است. مقصود از حضر چیست، مقصود از اباحه در این جا چیست.

و مقام دوم اقوال در مسأله هست.

و مقام سوم ادله این اقوال و بررسی آن‌ها است.

اما همه این‌ها علی سبیل الإختصار ان شاء الله.

مقام اول: تعریف حظر و اباحه (۵:۴۵)

اما این که تعریف حظر و اباحه چیست؟ خب به خود کلمات متقدمین ما که این مساله در آن جاها خیلی مهم به آن پرداخته می شده مراجعه می کنیم.

مرحوم سید مرتضی رضوان علیه در این کتاب «الذریعه الی اصول الشرعیه، صفحه ۸۰۵ جلد دوم، باب الکلام فی الحظر و الاباحه»، این باب را ایشان مطرح فرموده «فی الحظر و الاباحه».

خب مطالب خیلی طولانی ایشان دارد با عبارات خاص خودش رضوان الله علیه که این جور فرموده... صفحه ۸۰۸:

«و أمّا حدّ المحظور فهو القبیح الذی قد أعلم المکلف أو دلّ علی ذلك

من حاله.

محظور عبارت است از امر قبیحی که اعلام شده قبض به مکلف یا اگر صریحاً قبض به مکلف گفته نشده است، یک دلالت و راهی برای این که آن را بفهمد پیش پای او گذاشته شده. پس بنابراین در محظور قبیح است اما نه مطلق کارهای قبیح، کارهای قبیحی که أعلم أو دلّ علیه. یکی از این دو تا در باره اش انجام شده باشد.

پس بنابراین به قول ایشان قبیح چه می‌خواهد؟ معلّن و دالّ می‌خواهد. این تعریفی است که ایشان برای محظور فرموده.

و اما مباح که می‌گوییم اصالةً الإباحة یعنی آن چه که این حالت، این مطلب در باره آن نیست که جواز عمل دارد ولی مدح و ذمی هم راجع به آن نیست. نه مدح دارد نه ذم. به قول ایشان:

«اعلم أن حدَّ المباح يتضمَّن إثباتاً و نفيّاً و تعلقاً بالغير؛ فالإثبات هو

حسنة...

که این حسن به معنای نیکویی نیست، به معنای جواز است. چون حُسن در کلمات متکلمین و اصولیون دو تا معنا دارد، همان طور که اگر یادتان باشد در بحث امر به معروف صاحب جواهر هم فرمود: حُسن یک معنایش نفس الجواز است. گفتند معروف چیست؟ الحَسَن الذي أُحْتَصَّ بوصفٍ زائد. الحَسَن یعنی الجائز. جائزی که یک وصف زائد دارد که آن وصف زائدش مثلاً چیست؟ استحباب است یا وجوب است. همین جواز، جواز بالمعنى الأعم. این، امر اثباتی است که در مباح وجود دارد. «و يتضمن اثباتاً و نفيّاً». آن نفیش چیست؟

و النَّفْيُ هو أن لا مدح فيه و لا ذمّ و لا ضرر، ...

نفیش این است که لامدح فيه و لاذمّ. مدح و ذمی در آن ملاحظه نشده. خود اصلِ جواز است. حالا یک جا ممکن است به خاطر یک امر خارجی، آن مباح بشود واجب، یک جا بشود مستحب. آن‌ها دیگر به خاطر امور خارج از خودش است. در توصیف به اباحه و مباح بودن نه مدح و نه ذم ملاحظه نمی‌شود و مقومش نیست.

لا مدح فيه و لا ذمّ و لا ضرر...

ضرر هم در آن نیست. نه مدح و ذم دارد و نه ضرری در آن هست.

و التعلیق هو أن يُعلم المكلّف أو يدلّ علی ذلك من حاله ...

آن تعلیق به غیرش چیست؟ یعنی یک ارتباطی هم با غیر پیدا می‌کند. یک امر نفس الامری محض نیست که به دیگری تعلق نداشته باشد و اناطه نداشته باشد. اناطه دارد، اناطه‌اش به این است که اَعْلَمُ، از طرف یک کسی اعلام شده باشد به او یا دُلَّ علیه.

و بمجموع ما ذکرناه ینفصل من وجوه الأفعال الباقية....

این با این تعریفی که ما کردیم که مباح آن چیزی است که یک امر اثباتی در آن هست که جوازش باشد، یک امری نفی در آن هست که لامدح، لازم و لاضرر. و یک امر تعلقی در آن هست که از ناحیه غیر، اَعْلَمُ به آن شخص یا دُلَّ، این سه عنصری است که در مباح مأخوذ است.

بعد ایشان می‌فرمایند که:

بمجموع ما ذکرناه ینفصل من وجوه الأفعال الباقية، لآنه بگونه حسناً ینفصل
من القبیح و ممّا لیس بحسن و لا قبیح،...

مثل این که این جنس بوده و فصولی دارد. در تعاریف می‌گویند. جنس و فصولی را ذکر می‌کنند و به واسطه آن فصول احتراز می‌کنند از غیر. حالا این جا به واسطه این که گفتیم حَسَن است پس این ینفصل عن القبیح و طارد قبیح می‌شود.

و بگونه لا ضرر فیه و لا مدح و لا ذمّ

به واسطه این قید نفی‌ای

ینفصل من التّذبّ و الواجب،

که آن‌ها خب مدح دارد یا...

و بالتعلّق ینفصل من الحَسَن الَّذی یقع من اللّٰه تعالیٰ و لا صفة له زائدة

علی حُسْنَه، کاستیفاء العقاب، لَأنَّه تعالی لا یجوز أن یعلم و لا یدلّ»^{۳۹}

کارهای خدا، افعال الهی. به افعال الهی ما نمی‌گوییم مباح است. مثلاً خدا عقاب بکند عاصین را، بگوییم مباح است بر خدا، این غلط است، چرا؟ به خاطر این که دیگری اَعْلَمِ خدای متعال را یا دَلَّ علیه؟ این قید را ندارد فلذا گفته نمی‌شود این بر خدا مباح است. و هم چنین به خدمت شما عرض شود که ایشان می‌فرمایند که افعال بهائم و ما جری مجاری آن، آن‌ها هم همین جور. کارهای آن‌ها را نمی‌توانیم بگوییم، مثلاً این راه رفتن برای گوسفند مباح است برای این که گوسفند لایَعْلَم؛ اعلام به او نمی‌شود.

خب این تعریفی است که سید مرتضی رضوان الله علیه در الذریعه الی اصول الشریعه فرموده است.

شبهه همین تعریف را مرحوم شیخ طوسی رضوان الله علیه در عدّه، جلد ۲، صفحه ۷۳۹ از این چایی که حالا بنده دارم. «فصلٌ فی ذکر حقیقه الحظر و الإباحه و المراد بذلک». خب همین مطالبی که تقریباً استادش مرحوم سید مرتضی داشته دارد تا آخرش این جور می‌فرماید:

«و قد قیل فی حدّ المباح هو أن لفاعله أن ینتفع به و لا یخاف ضرراً فی ذلک، لا عاجلاً و لا آجلاً.

مباح آن کاری است که کننده آن کار می‌تواند از آن بهره‌برداری کند، از آن انتفاع ببرد و هیچ ضرری نسبت به ضرر او و تضرر از ناحیه او ندارد، نه عاجلاً و نه آجلاً. نه در دنیا و نه در آخرت. نه فعلاً نه بعداً. این می‌شود امر مباح.

و فی حدّ الحظر، أنه لیس له الانتفاع به،...

این نمی‌تواند از آن بهره‌برداری کند و انتفاع ببرد.

و أن عليه في ذلك ضرراً إما عاجلاً أو آجلاً، و هذا يرجع إلى المعنى الذي
قلناه.»^{۴۰}

همان معنای قبلی که شبیه فرمایش سید مرتضی است. چون این تعریف جمع و جورتر است، تعریف خوبی است.

پس اصالة الحضری چه می گوید؟ آن که می گوید اصل در اشیاء حضر است. حضر است یعنی نمی توانی از آن انتفاع ببری. از آن نمی توانی بهره برداری بکنی. اصالة الاباحه می گوید چه؟ می گوید بله می توانی استفاده از آن بکنی، بهره برداری بکنی و هیچ ضرری هم متوجه تو نیست نه در عاجل، نه در آجل. هیچ کدام ضرری متوجه تو نیست.

سؤال: ...

جواب: می توانی یعنی چون نه ضرری متوجه تو هست در عاجل و آجل، نه قبجی، نه قبیح است، نه ضرری بر تو متوجه است، نه مفسده ای دارد، هیچی. اصل در اشیاء این هست. آن اصالة حضری می گویند نه این چنین نیست.

حالا این شد چه؟ این شد تعریف این دو تا و مراد آقایان از حضر و اباحه.

مقام دوم: اقوال در مساله (۱۶:۲۷)

مقام دوم این بود که اقوال در این مساله چیست؟

در صفحه ۸۰۸. آن بالایش ۸۰۸ نوشته، پایینش ۳۲۴. ۸۰۸ چون شماره مسلسل از جلد اول است. این پایینش که ۳۲۴ نوشته شماره خود جلد دوم هست. این هم یک تازگی دارد که این کتاب جمع بین دو شماره کرده در هر صفحه. یک شماره مسلسل از جلد اول، یک شماره هم مختص هر جلد.

خب این جا فرموده است که:

«و قد اختلف النَّاسُ فيما یصحُّ الانتفاع به و لا ضرر علی أحدٍ فیهِ: فمنهم من ذهب إلى أنَّ ذلک علی الحظر و منهم من ذهب إلى أنَّه مباح، و منهم من وقف بین الأمرین.

این سه قول کلی.

و اختلف من ذهب إلى الحظر...

حظریون یک اختلافی خودشان دارند.

فبعضهم ذهب إلى أنَّ ما لا یقوم البدن إلّا به و لا یتَمَّ العیش إلّا معه علی الإباحة، و ما عداه علی الحظر...

حظریون گفتند این اشیاء و این امور دو قسم هستند. بعضی هایش اصلاً لایقوم البدن الا به، حالا تو اصلاً آب نخور، بعدش این است که می میری. به اندازه ای که رفع تشنگی بکنی اباحه است. از اکسیژن اگر استفاده نکنی خب می میرد آدم. این مقدار هست. یک جا هم فقط یک مکانی هم می خواهد چون متحییّر است، فقط به اندازه ای که یک جایی بتوانی بنشینی و بخوابی آن هم اباحه است. مازاد آن علی الحظر است. و هم چنین غذا و پوشاک، آن مقداری که از گرما شما را حفظ کند که نمیرد انسان، از سرما حفظ کند که نمیرد، این چنین. ولی...

و فیهم من سوّی بین الكلّ فی الحظر...

خب بمیرد. گفته همه اش اصلاً الحظر است مگر از جانب شارع اذن بیاید. پس او می گوید آن هایی که آن جوری است، اذن از شارع نمی خواهد. آن ها علی الإباحة است. و بقیه اش اذن می خواهد و علی الحظر است. این آقا می گوید کلش علی الحظر است.

آن‌ها هم باید اجازه داشته باشد. حالا شما علم به اجازه داری حرف آخری است. اما همه‌اش احتیاج به اجازه دارد و لولا الإجازة چیست؟ حظر است.

و قال آخرون بالوقف و جوزوا كل واحد من الأمرين: یعنی الحظر و الإباحة. و لا خلاف بين هذه الفرقة و بين من قطع على الحظر في وجوب الكف عن الإقدام،...

حظریون می‌گویند آقا نمی‌توانی استفاده بکنی، اقدام نباید بکنی بر استفاده. وقفیون هم می‌گویند نباید استفاده کنی. در این فرقی نمی‌کند منتها منشأ این که هر دو می‌گویند با هم تفاوت می‌کند.

إلا أنهم اختلفوا في التعليل: فمن قال بالحظر كف لأنه اعتقد أنه مُقَدَّمٌ على قبيح مقطوع عليه،...

او خودش را باز می‌دارد، چرا؟ چون معتقد است که اگر باز ندارد و انجام بده، اقدام به یک امر قبیح مسلم صد درصد کرده. آن دیگری می‌گوید نه، من نمی‌دانم اما اقدام به یک چیزی که آدم نمی‌داند چه جوری است، خودش قبیح است. مقطوع علیه نیست که آن مایر تکب، قبیح است یا نه، اما این اقدام قبیح است.

لأنه لا يأمن من كونه مقدماً على محذور قبيح.

و الصَّحیح قول من ذهب فيما ذكرنا صفته من الفعل إلى أنه في العقل على الإباحة. «^{۴۱}»

خود سید مرتضی رضوان الله علیه می‌فرماید آن که صحیح است به نظر ما همان قول به اباحه است. این فرمایش سید مرتضی رضوان الله علیه.

حالا شیخ طوسی یک خرده اقوال را بهتر جمع فرموده و قائلینش را هم بیان فرموده؛
صفحه ۸۴۱:

«و اختلفوا فی الأشياء التي ينتفع بها هل هي على الحظر، أو الإباحة، أو
على الوقف؟

و ذهب كثيرٌ من البغداديين، و طائفةٌ من أصحابنا الإمامية إلى أنها على
الحظر، و وافقهم على ذلك جماعةٌ من الفقهاء.

این قول اول

و ذهب أكثر المتكلمين من البصريين، و هي المحكي عن أبي الحسن و
كثير من الفقهاء إلى أنها على الإباحة، و هو الذي يختاره سيدنا المرتضى
رحمه الله.

که اصالة الإباحة باشد

و ذهب كثيرٌ من الناس إلى أنها على الوقف، و يجوز كل واحد من الأمرين
فيه،...

تجویز می کند هر یکی از این دو امر را، احتمال می دهد آن باشد، احتمال می دهد این
باشد.

و ينتظر ورود السمع بواحد منهما،...

هر دو را تجویز می کند یعنی احتمال می دهد و منتظر است که از طرف شارع برسد.
می گوید قبلش را من نه می توانم بگویم حظر است و نه می توانم بگویم اباحه است تا
شارع بگوید. این منتظر ورود السمع.

پس آن اولی‌ها می‌گویند نه، ما نحکم بالحظر. دومی‌ها می‌گویند نحکم بالإباحة. این سومی‌ها می‌گویند لا نحکم بذلک و لا بذاک بلکه نحتمل آن و نحتمل آن و ننتظر که شارع به ما بگوید، وقف.

و هذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله

ابوعبدالله محمد بن نعمان المفيد قدس سره

و هو الذي يقوى في نفسى.»^{۴۲}

و همین قول به وقف هم يقوى في نفسى.

این در مقام ثانی که مقام بیان اقوال بود. این اصالة الحظر علی ما اَحْتَمَلُ قویاً این که شیخنا استاد دام ظلّه هم اصالة الحظرى هستند یعنی این را تقویت می‌کنند که اصالة الحظر درسته. و بعضی از ادله اصالة الحظر را ایشان قبول کردند و اشکالاتش را دفع کردند، اشکالاتی که از دیگران بر او کردند که حالا در اثناء استدلال روشن می‌شود. ولی معمولاً شاید بیشتر قول معمول فقهاء همان اصالة الإباحة هست. متأخرین اصالة الإباحه هست منهم آیت‌الله العظمی بروجردی اصالة الإباحه‌ای هستند.

خب این هم مقام ثانی بود.

مقام سوم : بیان ادله (۲۴:۵۲)

و اما مقام ادله. ابتدائاً ادله اصالة الحظر را مورد بررسی قرار بدهیم و هم چنین وقف را که این دو تا گفتیم شبیه به هم هستند عملاً. و بعد حالا برویم اصالة الإباحه‌ای‌ها به چه ادله‌ای تمسک کردند.

ادله اصالة الحظر:

دلیل اول:

دلیل اصالة الحظری‌ها یک صغری دارد و یک کبری. صغرایش این است که تمام اشیاء عالم، همه و همه حتی اعضای بدن خود انسان همه ملک کیست؟ ملک خدای متعال است. آن هم بالملک الحقیقی لا الاعتباری. این صغری. کبری این است که تصرف در ملک دیگری و بهره‌برداری از ملک دیگری لایجوز إلا بإذنه. یا بطبیبة نفس منہ، این هم یک حکم عقلی است نه این که شرع می‌گوید، اگر شرع هم فرموده همان حکم عقل را قانون قرار داده و امضاء کرده. عقل هر کسی مستقل به این که انسان در مال دیگری نمی‌تواند تصرف کند، بهره‌برداری از آن بکند الا به این که او اذن بدهد یا حداقل طیب نفس داشته باشد. بنابراین ما از هر چه می‌خواهیم استفاده بکنیم در عالم، این‌ها ملک خداست. لولا این که از یک راهی بفهمیم شارع اجازه داده، اذن داده، طیب نفس داده، اگر غض از این بکنیم، برای من معلوم نمی‌شود، عقل می‌گوید ممنوع است تصرف بکنی. نفس هم نمی‌توانی. حالا مگر شما نفس را بیایی یک جوری بیرونش کنی بگویی آن مضطر است. حالا چه مضطری هستی. مگر آن که مثلاً حالا حرف‌هایش یک خرده می‌آید. مثلاً بگوییم اگر نفس نکشیم اذهاب روح می‌شود این هم یک تصرفی است خودش در ملک خدا. خب ما ناچاریم یک تصرفی بکنیم. یا تصرفی که با آن حیات ادامه پیدا کند یا تصرفی که اذهاب روح بشود. بالاخره یک تصرفی ما باید بکنیم این جا. ولی جاهایی که نه، به چه دلیل شما تصرف می‌کنید.

اگر این مطلب تمام بشود خب خیلی چیزها درست می‌شود. مثلاً وقتی دلیل نداریم، براءت نمی‌توانیم جاری بکنیم. می‌گوید این‌هایی که می‌روند مثلاً تغییر جنسیت می‌خواهند بدهند، این جایز است؟ می‌گوید نه آقا ملک خداست. چه دلیلی داری که من تغییر جنسیت بدهم. می‌آید گونه می‌گذارد برای خودش، بینی‌اش را چه کار می‌کند، این تصرف در ملک خدا می‌کند، جایز نیست، اصالة الحظر است. و هکذا و هکذا.

این حرفی است که زده می‌شود و به این استدلال کردند.

خب سید مرتضی رضوان الله این استدلال از قدیم الایام بوده در صفحه ۳۳۷ یا ۸۲۱ فرموده:

«و قد استدللّ من قال بالحظر علی صحّة مذهبه بأنّ المخلوقات كلّها ملك
الله تعالی و لا يجوز فی العقول أن يتصرّف فی ملك المالك إلاّ بإذنه و
إباحته، فإذا فقدنا الإذن و الإباحة، قطعنا علی الحظر. و هذه الطّريقة علیها
يعولون و بها یصلون.»^{۴۳}

هم بر این اعتماد می‌کنند و هم به این فریاد می‌زنند. هر جا سر هر کوه و برزنی می‌گویند این دلیلش واضح است دیگر. ملک خدا هست یا نیست؟ قبول نداری ملک خداست؟ اگر قبول نداری که کارت خیلی خراب است. اگر قبول داری ملک خداست. خب معلوم است در ملک دیگری نمی‌شود تصرف کرد الا بإذنه، پس اصالة الحظر است.

این یک دلیل مهم حظریون که مهم‌ترین دلیل حظریون هم همین است.

دلیل دوم حظریون ان شاء الله فردا.

جلسه ۳۱ - ۱۳۹۴/۰۹/۰۲

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

«السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَيْكُمْ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا شَفَاعَةَ الْحُسَيْنِ يَوْمَ الْوُرُودِ وَ ثَبِّتْ لَنَا قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَكَ مَعَ الْحُسَيْنِ وَ أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ الَّذِينَ بَدَّلُوا مُهْجَهُمْ دُونَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.»

بحث در ادله اصله الحظر بود.

دلیل اول این بود که همه اشیاء حتی اعضای بدن خود انسان مملوک خدای متعال است و ملک خدای متعال است، این صغری. و کبری این که تصرف در مال هیچ کس به خصوص کسی که مالک حقیقی است مثل خدای متعال، این جایز نیست و قبیح است عقلاً مگر این که او اذن بدهد. بنابراین قبل از این که ما اذن خدای متعال را احراز کرده باشیم بر این که تصرف کنیم در اشیاء عالم، نمی‌توانیم تصرف کنیم چون قبیح است و ظلم است.

اشکالات دلیل اول: (۲:۵۵)

به این استدلال که خب استدلال مهمی است، جواب‌های مختلفی داده شده که باید بررسی کنیم.

اشکال اول:

جواب اول این هست که ما صغری را می‌پذیریم، کبری را هم می‌پذیریم اما می‌گوییم اذن موجود است.

برای بیان و اثبات این که اذن موجود است، باز طرقي وجود دارد که اثبات کنیم این اذن موجود است.

طرق کشف اذن:

طریق اول:

طریق اول حکمت هست، به این بیان که خب خلق این اشیاء قطعاً بلا وجه و بلا دلیل و بلا غایت نخواهد بود و الا لغو خواهد بود و صدورش از خدای متعال قبیح است. بنابراین حالا که خلق فرموده این کاشف از این است که یک هدفی را تعقیب می‌کند. حالا آن هدف چیست؟ آن هدف را بررسی می‌کنیم.

چند هدف این جا ممکن است:

یکی این که می‌خواهد خودش انتفاع ببرد. برای انتفاع خودش و رفع نیازمندی‌های خودش خلق کرده. این یک احتمال.

خب این احتمال باطل است چون خدا غنی بالذات است و به چیزی، به مخلوقات خودش، نیاز ندارد.

احتمال دوم این است که برای مضرتّ به عباد خلق کرده باشد. هدف دارد، هدفش مضرتّ به دیگران است. خب این هم لایعقل، این ظلم است.

احتمال سوم این است که نه، برای نفع مردم است، برای بهره‌برداری آن‌ها خلق کرده.

سؤال: ...

جواب: مضرت به عباد دارد. این‌ها را خلق کرده که ضرر به مردم برساند.

سؤال: ...

جواب: به ملک خودش که نمی‌تواند ظلم بکند، ضرر برساند.

سؤال: ...

جواب: نه، این معلوم است که ضرر به دیگران زدن ظلم است.

سؤال: ...

جواب: بله، ضرر به مخلوق خدا ظلم است. آدم به خودش هم حق ندارد ظلم بکند.

ظالمی انفسهم. آدم به خودش هم حق ندارد، این جور نیست ...

سؤال: ...

جواب: مالک حقیقی هم ظلم نمی‌تواند بکند. پس اگر این جور است خب قبح عقاب

بلا بیان را بگذار کنار. می‌گویند سلمان را می‌برم جهنم، شمر بن ذی الجوشن را می‌برم

بهشت. چرا؟ چون حق خودش. این می‌شود؟ خب این ظلم است.

سؤال: ظلم مگر فرض نیست که یک حقی مقابلش باید باشد. یک حقی باید فرض

شود که انعدام آن حق بشود ظلم. حق الان چیست؟ یعنی بنده بر مولی حق دارد؟

جواب: بنده بر مولی حق ندارد اما مولی نمی‌تواند به بنده اش ظلم بکند. شما را خلق

کرده که فقط درد بکشید. درد بکشید فقط برای این که اذیت بشوید. شما را خلق کند

برای این که فقط اذیت بشوید. یک وقت نه یک مصلحتی است، می‌گویند حالا اذیت

می‌شوی و بعداً جبران می‌کنم. و اضعاف آن که این‌هایی هم که این دردها را نکشیدند، بعداً می‌گویند یا لیتنا کنا معهم.

سؤال: ...

جواب: دیگر واضحات را که من نمی‌توانم استدلال بر آن بکنم. خب معلوم است که ظلم قبیح است و خلق این اشیاء اگر بخواهد برای مضرت باشد خب قبیح است، ظلم است. مالک شیء بودن معنایش این نیست که اذیتش بکن، آزارش بده، متألّمش بکن، ناراحتش بکن.

سؤال: معنی ظلم چیست؟

جواب: معنی ظلم این است که آن فعل لم يقع فی محله. ظلم این است که کار را در محل خودش قرار ندهی. لاینبغی که این کار انجام بشود. لازم نیست قبلاً آن حقی به گردن خدا داشته باشد. لاینبغی که این کار انجام بشود. این مما لاینبغی آن یصدر من الفاعل المختار است که بله خلق بکنم یک کسی را فقط برای این که اذیتش کنم.

سؤال: حالا اگر خود مولی بر علیه خودش یک مقدار حقوقی را برای بنده‌اش قرار بدهد حالا اگر آن حقوق را ...

جواب: شما دقت بفرمایید. عرض این است که خدای متعال بخواهد کسی را خلق کند که این جهت را هم در او خلق کرده که متوجه آلام و نواقص می‌شود و لایزال مترجر می‌شود، متألّم می‌شود، افسرده می‌شود و آزار می‌بیند. خب یک وقت هست که این چیزها را در او نمی‌آفریند که این چیزها را نمی‌فهمد، خب هر جوری بشود متوجه است. فرض کن جمادات لعل این جور باشد ما که می‌گوییم لعل این جور باشد برای این که خبر نداریم حال اشیاء عالم چه جوری هستند. حالا اگر او متوجه نشود خب ظلمی به او نمی‌شود. اما یک کسی که متوجه می‌شود، یعنی ناراحت می‌شود، می‌گوییم این را برای همین خلق کرده. خب این هم که واضح است به قول شیخ طوسی فرموده:

«و لا يحسن أن يخلقها ليضرَّ بها، لأنَّ ذلك قبيحٌ الابتداء به»^{۴۴}

ابتداء به این کار قبیح است. بله جزاءً می‌شود. گناه کردی حالا عقاب می‌بینی، اما ابتدائاً بخواهی ضرر به کسی برسانی این قبیح است. این از واضحات عقول است. پس این هم که نمی‌شود گفت.

پس بنابراین بخواهد اصلاً اشیاء را خلق کرده باشد للغرض، این که محال است. خلق کرده باشد لغرض و آن غرض انتفاع بردن خودش باشد، این هم مستحیل است، با غناء او نمی‌سازد. خلق کرده باشد برای این که با او اضرار به عباد برساند، این هم قبیح است و ممکن نیست صدورش از مولی. فسیبقی این که خلق کرده برای این که دیگران بهره‌مند بشوند، انتفاع ببرند، فایده به آن‌ها برسد.

بنابراین حکمت که حتماً باید لغرض، خلق کرده باشد، به این جا نتیجه می‌رسد که پس بنابراین اجازه داده. چون اگر این اجازه را ندهد، خلاف حکمت هست.

این استدلالی است که مرحوم شیخ طوسی قدس سره نقل فرمودند.

«و استدلّوا أيضا بأن قالوا: إذا صحَّ أن يخلق تعالى الأجسام خالية من

الألوان و الطعوم، فخلقته تعالى للطعم و اللون لابدَّ أن يكون فيه وجه حسن

...

حالا مستدل البته کلام را در یک جای خاصی برده که لزومی نداشت این کار را بکند که مثلاً اجسامی که خلق کرده برای چه رنگ خاصی، یک رنگ زیبا به آن داده؟ این اناری که شما الان می‌بینید، آن شعری هست راجع به انار که «به نقره پیچیده را به حقه پیچیده باز، به حقه پیچیده را نام نهاده انار. مهندس طبع ساخت ز هندوانه گره، علوم جغرافیا درج او یکسره.» خب این رنگ‌آمیزی‌ها، این الوان، خب همین طور جسم را بدون این رنگ‌ها خلق می‌کرد. یا این طعم‌هایی که انسان بعضی چیزها هست که

طمعش می بینید تا آخر عمرش یادش نمی رود که این چقدر لذت بخش بود، خب اینها را خلق نمی کرد. حالا این مستدل برده در این جا، این را لزومی ندارد که ما ببریم در این ناحیه ضیق. همه اشیاء این برهان در آنها پیاده می شود.

فلا یخلو ذلک من أن یكون لِنَفْسِهِ، أو لِنَفْعِ الْغَیْرِ، أو خَلْقِهَا لِيُضِرَّ بِهَا؟^{۴۵}

بعد یکی یکی اینها را حساب کرده و فرموده اینها درست نیست پس برای نفع دیگران می شود، پس می فهمیم که...، که اسم این را می گذارند قرینه حکمت، دلیل حکمت.

این دلیل حتی تا به امروز طرفدار دارد و به همین گفتند که مثل بعضی از اعظم معاصرین در «الوان الأصول» به همین جواب دادند که اصلش از همان فرمایش مرحوم شیخ طوسی است در عده که قرینه حکمت این را اقتضاء می کند. پس ما از قرینه حکمت این مطلب را استفاده می کنیم. این راه اول که گفته شد.

سؤال: ...

جواب: بله. حالا این حرف بدی نیست.

جواب طریق اول: (۱۲:۰۱)

جوابی که از این داده شده که خود شیخ طوسی قدس سره هم جواب دادند چون ایشان قائل به توقف است و هم بزرگان دیگر جواب دادند. شیخ فرموده است که نه، همان شق اخیر درسته یعنی لِنَفْعِ نَفْسِهِ و لِإِضْرَارِ الْغَیْرِ نیست بلکه لِنَفْعِ دِیْگَران است اما نفع دیگران آیا معنایش این است که دیگران می توانند در آن تصرف بکنند. این که معنایش معلوم نیست باشد. فرموده بلکه ممکن است این نفع برای این باشد که این را وسیله آزمایش آنها قرار داده، با این که این قدر این دلربایی دارد، انسان دلش می خواهد بخورد، بیاشامد، بپوشد، چه کند، آیا این آدم این جوری هست که بگوید خب بله من همه اینها را دوست دارم، اما ملک آن است، باید اجازه بدهد، اجازه نداده

۴۵. العدة فی أصول الفقه، ج ۲، ص: ۷۴۷

پس من نمی‌توانم. این برای آن‌ها است اما برای این است که آن‌ها به این آزمایش بشوند و با این آزمایش ارتقاء پیدا بکنند.

من عرض می‌کنم به این که شما تکمیل می‌توانید بکنید که این را اگر نفع آن‌ها می‌دانید خیلی خوب، اگر نفع نمی‌دانید یک شقی به آن امور ثلاثه اضافه کنید که برای امتحان است. باز هم لغو نمی‌شود. اگر این را نفع عباد می‌دانید که می‌شود دانست که این وسیله امتحان‌شان است، تا به واسطه این ارتقاء پیدا کنند. اگر هم نه، می‌گویید این به عباد بر نمی‌گردد، تَمَحُّل دارد، تکلف دارد که بخواهیم بگوییم این نفع اولی است، خوب این خودش یک غرض صحیحی است. خوب به واسطه این غرض صحیح خلق کرده باشد.

حالا این عبارت جناب شیخ طوسی قدس سره این جا خیلی خوب مطلب را پخته و به جوانب مطلب ایشان توجه کرده حتی از متأخرین بهتر. فرموده که:

«أَنَّهُ إِنَّمَا خَلَقَ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ إِذَا كَانَتْ فِيهَا أَلْطَافٌ وَ مَصَالِحٌ، وَ إِن لَّمْ يَجْزِ لَنَا

أَنْ نَنْتَفِعَ بِهَا بِالْأَكْلِ، بَلْ نَفْعُنَا بِالْامْتِنَاعِ مِنْهَا،...

به این که از آن‌ها امتناع کنیم به ما نفع بخشیده.

فِيحَصِلُ لَنَا بِهَا الثَّوَابُ، كَمَا أَنَّهُ خَلَقَ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً يَصِحُّ الِانْتِفَاعُ بِهَا، وَ مَعَ ذَلِكَ فَقَدْ حَظَرَهَا بِالسَّمْعِ مِثْلَ شَرَبِ الْخَمْرِ،...

مگر خلق نکرده خمر را، ولی ما می‌توانیم از آن بهره‌برداری کنیم؟ نه. آن را خلق کرده و می‌گوید حالا نمی‌توانید بخورید. به این نمی‌توانید بخورید ثواب می‌خواهد بدهد. یا می‌خواهد آزمایش کند و امتحان کند.

و الميته، و الزنا»^{۴۶}

همه این‌ها. حالا زنا را که خلق نکرده، یعنی وسائش را داده ولی می‌گویند این انتفاع را از آن نبرید.

این بیان اول شیخ قدس سره.

نظیر همین بیان، بیان شیخنا الاستاد دام ظلّه هست که ایشان فرموده:

«اگر احراز شود که حکمت منحصر در استفاده در تصرف است و راز خلقت آن‌ها همین است، از این کشف می‌شود که پس جایز است و اجازه داده ولی نمی‌توان ثابت کرد که حکمت منحصر در آن است. زیرا احتمال می‌رود که حکمت در خلقت آن‌ها، آزمایش بشر باشد یعنی معلوم شود چه کسی بدون اذن مالک حقیقی در آن‌ها تصرف می‌کند و چه کسی منتظر اذن است و حق عبودیت را ادا می‌کند.»

همین که این احتمال آمد در ذهن پس چه می‌شود؟ ... خب این جواب استاد دام ظلّه قریب به همین فرمایش یا عین فرمایش شیخ طوسی است.

مطلب دومی که شیخ طوسی فرموده این است که یکی از منافع دیگری که می‌تواند این‌ها داشته باشد خداشناسی است. این جلوه‌ها را آورده که آفاق و انفس را پر کرده از ادله وجود مبارک خودش و صفات جمال و جلالش که با این‌ها بفهماند. «برگ درختان سبز در نظر هوشیار، هر ورقش دفتری است معرفت کردگار». این برای این است، نه این که تو انتفاع ببری به آن. انتفاع به این است که تفکر کنی و مصاب اندیشه و تفکر برای شما فراهم کرده که ببینی و ...

سؤال: ...

جواب: نظر را چه کسی می‌گوید تصرف است. این جا من نشستم... یعنی تصرف کردم در اشیاء عالم.

سؤال: ...

جواب: نه، ... نظر نکرده، آن به نظر انداخته در حقیقت. یعنی جلوی چشم ما آورده این‌ها را. چشم به ما داده خب می‌بیند. خب خودش آورده جلو.

سؤال: ...

جواب: آن گفت که به اندازه اضطرارش اشکال ندارد میل بفرمایید.

خب این به خدمت شما عرض شود که بیان دوم شیخ قدس سره این هست. فرموده:

«و منها: أن الانتفاع بهذه الأشياء قد يكون بالاستدلال بها على الله تعالى و على صفاته، فليس الانتفاع مقصوراً على التناول فحسب.

بعد گفتند که خب آقا حالا اگر بنا بر این بود...، خب سد ثغور فرموده. اگر برای اندیشه و تفکر بود خب یکی یا دو تا چیز خلق می‌کرد دیگر. این همه اشیاء؛

و ليس لهم أن يقولوا: إنه كان يمكن الاستدلال بالأجسام على وحدانية الله تعالى و على صفاته، فلا معنى لخلق الطعموم و...»^{۴۷}

خب یکی یا دو تا چیز خلق می‌کرد برای این. اصلاً خیلی چیزهای خود آدم «و فی انفسکم»، این چیزهای دیگر برای چیست؟ آدم‌ها، هر آدمی به خودش یا به آدم دیگر نظر بکند. حالا مثلاً این حشرات عجیب که چندین هزار نوع حشرات داریم، چندین هزار نوع چه داریم، این‌ها مثلاً چه؟

سؤال: ...

جواب: این‌ها را جواب دادند در کلمات‌شان. این دو بزرگوار سید مرتضی و ایشان همه این ریزه‌کاری‌ها را.

فرموده که خب تا نخوریم که نمی‌فهمیم. می‌گوید خب یک عده هستند که می‌خورند، همه به اصالة الحظر گوش نمی‌کنند. آن‌ها می‌خورند و می‌بینیم عجب دارند تعریف می‌کنند. خب حالا شما مقید به اصالة الحظر هستی و می‌گویی جایز نیست، نمی‌توانم بخورم، اما همه اهل عالم که این جوری نیستند. شما الان یقین می‌کنید...

سؤال: خدا برای چه خلق کرده؟ خدا خلق کرده که هیچ کس نخورد؟

جواب: نه می‌داند یک عده می‌خورند. پس فایده را می‌بخشد. ببینید فایده را می‌بخشد. ظواهر و این‌ها را که می‌بینی خیلی خب. بعد یک عده هم تعریف می‌کنند و از این تراکم این تعریف‌ها می‌فهمی چه چیزی خوبی است. پس بنابراین باز پی می‌بری به قدرت خدا، عظمت خدا.

سؤال: ...

جواب: مگر ما غیر از این گفتیم. ایشان اشکال‌شان این است که اگر خلق کرده آن را برای خداشناسی پس باید بخورند تا بفهمند خداشناسی را. نخورده چطور بفهمند. در مورد طعوم داریم می‌گوییم که پس در مورد طعوم ممکن است کسی بگوید در مورد طعوم نمی‌تواند منفعت مد نظر این باشد. بلکه اگر منفعت این هست ملازمه دارد با جواز تصرفش و اذن در تصرف. این‌ها جواب دادند نه آن جا هم ملازمه ندارد با جواز تصرف. چرا؟

سؤال: طعم را نمی‌شود اخبار کرد که این چه طعمی دارد اصلاً قابل اخبار نیست.

جواب: چرا. خیلی شیرین است، خیلی تلخ است. بعد هم آدم، بچه که بوده، بالغ هنوز نشده بوده، گوش به این حرف‌ها که نمی‌کرده. یک چیزهایی خورده، تلخ و شیرینی‌ها را فهمیده. وقتی بالغ شده، عقلش به جا آمد، یادش می‌آید این قدر شیرین بود اما حالا دیگر نمی‌توانم بخورم.

سؤال: ...

جواب: بابایش هم اصالة الحضری بود، شاید مامانش نبوده. بعد هم به این چیزها نیست. بالاخره این آدم، بچه است، می‌رود در باغ، این طرف، آن طرف، یک میوه‌ای زیباست، برمی‌دارد و می‌خورد.

خب پس بنابراین منافع منحصر در این‌ها...

سؤال: این اصاله الحضری که با اذن خاصی تنافی ندارد.

جواب: به چه کسی اذن خاص داده؟

سؤال: حرف سر این است که ما وقتی خودمان اشیاء عالم را می‌بینیم، می‌بینیم این اصالة الحضری می‌گوید تو نمی‌توانی تصرف کنی تا احراز کنی مالکیت به تو اجازه داده. قبل از آن نمی‌توانی. چرا؟ به خاطر یک صغری و کبری که هر دو هم عقلی است.

حالا این آقایان زحمت کشیدند می‌خواهند بگویند هم صغری درسته، هم کبری درسته اما ما یک راهی داریم که بفهمیم همان مالک حقیقی اذن داده. از چه راهی فهمیدیم؟ از راه این که او باید خلق را براساس حکمت کرده باشد و الا لغو و ممتنع است، حکمت هم استقراء کردیم، برهان صبر و تقسیم به کار گرفتیم، دیدیم هیچ راهی نمانده برای این حکمت جز همین که برای انتفاع ماها باشد. این را جواب دادند که حالا جواب شیخ طوسی قدس سره این است که نه از این راه نمی‌توانی بفهمی. چرا؟ چون ما می‌توانیم تصویر کنیم انتفاع را به یکی از دو شکلی که گفته شد پس ملازمه ندارد با جواز تصرف.

سؤال: این کلام زمانی است که یک شریعتی نیامده باشد. وقتی شریعت آمد، هر کسی می‌داند که یک سری چیزها اجازه داده شده، یک سری چیزها اجازه داده نشد، مثلاً «خلق لکم ما فی الارض جمعياً» خودش ..

جواب: حالا می‌آید این‌ها کم‌کم.

این یک راه بود. پس راه اول این است که از این برهان عقلی استفاده نکنیم.

سؤال: ...

جواب: بله این حرف آمد وسط این جا.

جواب داده مرحوم شیخ که خواسته بیشتر قدرت نمایی خودش را نشان دهد، راه‌های فراوان تری در اختیار بگذارد. راه‌های بیشتر و عظمت بیشتر خودش. حالا فرق است بین این که انسان...، مثلاً در عالم دو تا چیز بود که از این می‌توانست بفهمد یا میلیاردها اموری که دارد می‌فهمد. این سعه قدرت او، عظمت او این‌ها را بیشتر نشان می‌دهد پس چه اشکالی دارد. بعد هم تکثیر ادله که اشکال ندارد. یکی آن را چشمش می‌گیرد و در آن فکر می‌کند و یکی دیگر آن یک چیز دیگر چشمش را می‌گیرد و در آن فکر می‌کند و هکذا.

پس این هم اشکالی ندارد.

سؤال: ... نفی اتفاقی بودن است. این که اتفاقی نیست بلکه علت دارد.

جواب: به خدمت شما عرض شود که خیلی خب تأکید می‌کند و الا همان یکی هم ...، یعنی همان وجود انسان با همه اسرار و عجایبی که در او هست، اتفاق بودن را رد می‌کند. حالا برای این که راه هموارتر بشود، اما آن فرمایش شیخ هم سر جای خودش هست و درسته. تکثیر ادله است و بعد بیشتر عظمت آن را نشان بدهد. فلذا فرموده «فی الأفاق و فی الانفس»، در همه این‌ها تفکر بکنید، این‌ها همه برای این است که انسان در آن تفکر بکند. حتی نه فقط اشیاء عالم است. این روابط‌های عجیب و غریبی که خدای متعال درست کرده که پر از حکمت است «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا...» بعد آخرش فرموده «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم/۲۱)

سؤال: ...

جواب: نه می‌دانم. آخر آیه که «فی ذلك لآیات لقوم یتفکرون» یعنی همین روابط، این که این‌ها آیاتی در آن هست برای قومی که یتفکرون در حکمت خدای متعال.

سؤال: ...

جواب: این هم یک حرف خوبی است که شما می‌زنید یعنی به این معنا که ممکن است بعضی چیزها که حالا این را بعداً می‌خواستم عرض کنم حالا این جا یک چیزی عرض می‌کنم تا بعداً ببینید لازم نیست همه اشیایی هم که در عالم هست، این‌ها برای استفاده مستقیم ما باشد. ممکن است نه این‌ها... حالا مثلاً خیلی از این حشرات که شما نگاه می‌کنید، هزار پا مثلاً، این برای چه ماست، گاوِ خدا، یک چیزهایی هست که به آن می‌گویند گاو خدا، مثال برای چه ماست، هدهد مثلاً، طوطی، این همه حشرات، سوسک، این‌ها برای چه ماست؟ ما نمی‌دانیم. من پارسال بود یا پارسال بود که از تلویزیون شنیدم که گفت بعضی دانشمندان علم کشف کردند که تنفس گاو برای لایه ازن مفید است. آدم به عقلش می‌رسد اصلاً که تنفس گاو روی زمین برای لایه ازن مفید است که لایه ازن اگر نباشد زندگی بشر روی زمین مختل می‌شود. پس بنابراین این روابط را ما نمی‌دانیم، خبر نداریم. لعل همین حشره‌ای که الان این جاست ما نمی‌دانیم این یک اثری در مجموعه نظام داشته باشد که اگر این حذف بشود کل نظام مختل می‌شود. ما نمی‌دانیم این روابط چیست. بشر مغرور است و الا چه می‌دانیم ما که اوضاع عالم چگونه است. این یک بیان.

طریق دوم: (۲۸:۱۳)

بیان دوم بیانی است که از محقق بر جرودی قدس سره هست. ایشان فرموده که وقتی ما چند امر را با هم توجه بکنیم به بیانی که من دارم عرض می‌کنم، انسان احراز می‌کند رضایت خدای متعال را.

یک، این که خدا این چیزهایی که خلق فرموده معلوم است که مردم به این‌ها نیاز دارند، خودش بی‌نیاز است، مردم نیازمندند. این از یک طرف، همه چیزهایی هم که نیاز هست آفریده، نه بعضی‌هایش را. هر چه بشر نیاز دارد برای هر جهتی، برای حال سلامتی‌اش، برای حال بیماری‌اش، برای حال کودکی‌اش، برای حال جوانیش، برای حال

پیریش، می‌بینیم همه چیزها را در عالم خلق کرده پس یک، خودش بی‌نیاز است. دو، این بشر نیازمند است و او این‌ها را که نیازمندند خلق کرده. سه، برای هر چیزی که برای این نیازمندا لازم است آن‌ها را هم خلق کرده. نیازمندا را خلق کرده ما یحتاجون الیهم را هم خلق کرده، خودش هم نه به آن‌ها نیاز دارد نه به این‌ها نیاز دارد. خب حالا باتوجه به همه این‌ها ...

سؤال: ...

جواب: خودش که نیاز به این‌ها ندارد. آن اولی این است که خودش نیاز به این‌ها ندارد. حالا این که نیاز ندارد ولی آمده چه کار کرده؟ آدم‌های نیازمند به این امور را خلق کرده. بعد همه این چیزها را هم که آن‌ها به آن نیاز دارند خلق کرده. برای شتا احوالهم و ازمنتهم و احوالهم خلق کرده. آیا با توجه به این، آدم احراز نمی‌کند که پس او اجازه می‌دهد که از این‌ها استفاده کنند. یک آدم گرسنه را شما دعوت کردید در این اتاق، یک سفره عالی هم انداختی، همه چیز هم در آن هست، خب اراده می‌کنی که اجازه داده. از این آدم کشف می‌کند که پس او راضی است، اجازه داده که تصرف بکنند.

ایشان فرموده که:

«و هل یحتمل أحد فی اللّٰه تعالیٰ - الذی خلق الناس و هم فقراء محتاجون فی إستمرار الحیاة من الاستفادة من الأعیان الخارجیة و خلق عالماً وسیعاً یوجد فیہ جمیع ما یحتاجون إلیه و یناسب طباعهم و هو تعالیٰ غنی عن جمیعها لا ینتفع بشیء منها و لا یتضرر بالتصرف فیها...»

یک مطلب را در نقل کلام ایشان نیاردم و آن این است که از آن طرف با تصرف این‌ها هم او ضرر نمی‌کند. بلکه در دعای افتتاح است که «لایزیده إلاً جوداً و کرماً» نه این که نقص ایجاد می‌کند. پس بنابراین این نکته را هم باید اضافه بکنیم که در کلام ایشان هست.

خودش نیاز ندارد، یک عده نیازمند را خلق کرده، همه مایحتاجون الیه را هم خلق کرده، از این که آن‌ها هم رفع نیازشان را با این‌ها بکنند هیچ ضرری به ساحت قدس او وارد نمی‌شود بلکه جود و کرمش اضافه می‌شود. آیا با توجه به این چند تا مطلب آدم احراز نمی‌کند که او راضی است.

این احتمال قوی را می‌دهم مرحوم آقای بروجردی قدس سره این مطلب را از کلام سید مرتضی هم استفاده کرده باشند. خود سید مرتضی رضوان الله علیه چون دو یا سه صفحه صحبت کردند ایشان در اطراف این مسأله، همین دلیل و این‌ها. ایشان چند تا منبّه و مثال می‌زنند که می‌گویند این‌ها حتی از اذن لفظی آکد است. یک کسی می‌گوید آقا میل بفرمایید. یک وقت یک کسی یک مهمان را دعوت کرده، آب می‌آورد و می‌گذارد، میوه حسابی هم می‌گذارد، کارد و این‌ها را هم می‌گذارد، دستمال کاغذی هم می‌گذارد و می‌گوید شب بخیر و می‌رود ولی نمی‌گوید میل بفرمایید. آیا این جا دیگر لازم است که بگوید میل بفرمایید یا این خودش آکد است. اگر نمی‌خواهد برای چه آمد این‌ها را گذاشت و رفت و در را هم بست. می‌داند که من پدر همه این چیزها را شاید بتوانم در بیاورم. بعد از این جور مثال‌ها ایشان می‌زند و می‌گوید این‌ها دلالتش بر این که او اباحه کرده، اذن داده، ترخیص دارد، آکد از این است که به لفظ بگوید بخور. اگر به لفظ بگوید بخور ممکن است توریه کرده. ممکن از رودربایستی و آبرو و این چیزها گفته. ولی الان که دیگر در اختیار گذاشته، اقدام کرده، این‌ها چه.

سؤال: ...

جواب: شما نه، آن زمان سید مرتضی که دوربین خبری نبوده. حالا شما یک جا فرض کن که دوربین هم نگذاشته. یقین داریم که دوربین هم نگذاشته که بخواهد ببیند شما چه کار می‌کنید. پس بنابراین، این هم فرمایش آقای بروجردی، ایشان البته ابتدائاً این سخن را برای مطلب دیگری فرموده و بعد در ذیلش فرموده:

اللهم الا ان يقال: بان ذلك بنفسه مما يستكشف منه الاذن و الرضاية»^{۴۸}

یعنی این بیان را برای استدلال بر اصالة الإباحة خواستند بیاورند ولی بعد می گویند نه ممکن است کسی بگوید این بیان برای اصالة الإباحة خوب نیست، ممکن است اصالة الحضری بشویم یعنی آن استدلال را بپذیریم ولی بگوییم این خودش کاشف از این است که اذن داده. پس بنابراین، این هم یک بیانی است از این بزرگوار که بگوییم ...

جواب طریق دوم: (۳۵:۰۷)

خب این بیان هم همان حرف‌هایی که آن جا زدند آن بزرگان، در این جا هم می آید که بله این احراز در وقتی است که آدم از مطالب دیگر غافل باشد. اما اگر کسی بگوید احتمال می دهد خدا این کار را کرده برای امتحان من که ببیند چه کار می کنم، این حکم عقل هم که می گوید نمی توانی تصرف بکنی، برای این، کار را شاید کرده، یا امور دیگری که گفته شد. این درسته، یعنی مگر شما یک چیزهایی به آن اضافه بکنی و الا در این حد از بیان نمی تواند قانع کننده باشد. این هم بیان دوم.

طریق سوم: (۳۵:۵۰)

بیان سوم که امام قدس سره فرموده است. و قبل از ایشان شاید آقای نائینی بالإشارة فرموده در فوائد الأصول، این است که ما آیات کتاب داریم که خدای متعال اذن داده. «اعوذ بالله من الشيطان الرجيم هو الذي خلق لكم ما في الأرض جمعياً و الأرض وضعها للأنام فيها فاكهة...» پس خدا اذن داده. این فرمایش ایشان، به این آیات تمسک فرمودند ایشان.

فرزند بزرگوار و محقق ایشان مناقشه کرده در استدلال به این آیات به سطوری و بعد فرموده در کتاب والد هم دیدم به این استدلال شده بعد از این اشکال‌هایی که من

کردم. ایشان در این جا مثل این که برنمی‌تابد که این مطلب را مرحوم امام فرموده باشد لذا می‌فرماید:

«و لعمری إنه من المؤلف.»^{۴۹}

کآن به گردن مؤلف می‌اندازد که استدلال به این آیات ایشان می‌گوید تمام نیست. حالا چرا تمام نیست و از این آیات اذن نمی‌فهمیم. وقت گذشته ان شاء الله برای جلسه بعد.

جلسه ۳۲ - ۱۳۹۴/۰۹/۰۳

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

«السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَيَّ الْاُرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَيَّكُمْ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ اَبَدًا مَا بَقِيَنا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَيَّ الْحُسَيْنِ وَ عَلَيَّ عَلِيَّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَيَّ اَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَيَّ اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتِنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَنَفُوْزُ فَوْزًا عَظِيْمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ اٰخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَيَّ ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَيَّ قَتَلَهُ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيْعًا.

اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا شَفَاعَةَ الْحُسَيْنِ يَوْمَ الْوُرُوْدِ وَ ثَبِّتْ لَنَا قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَكَ مَعَ الْحُسَيْنِ وَ اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ الَّذِيْنَ بَدَلُوْا مُهْجَهُمْ دُونَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.»

بحث در این استدلال بود برای اثبات اصالة الحظر که همه اشياء عالم، مملوک خداوند متعال هست و او ملاک حقیقی است و تصرف در ملک هر مالکی بدون اجازه و اذن او قبیح است عقلاً، بنابراین تصرفات ما در همه اشياء عالم ما لم نعلم باذن الله و اجازه قبیح است. این استدلال.

طریق سوم برای کشف اذن:

از این استدلال گفتیم جوابهایی داده شده، جواب اول این بود که صغری و کبری هر دو پذیرفته شده است منتها می گوییم اجازه داده شده و این اجازه از آیات کثیره‌ای از قرآن شریف و سنت استفاده می شود، یکی از آن آیات مهمه که اینها در ذیل قاعده حلیه الانتفاع بالأشیاء که در مکاسب محرمه هم شیخ متعرض شدند ذکر می شود.

یکی از این آیات مبارکات همان آیه‌ای که دیروز مطرح کردیم که

«خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (بقره/۲۹)

در تقریب استدلال به این آیه خب کلام طویل الذیل است و هم چنین ادله دیگر و ما هم بنا نداریم این جا از این قاعده بحث نکنیم. ولی اشاراتاً عرض می‌کنم که در مورد این آیه مبارکه که مفاد این آیه مبارکه چیست مجموعاً سه نظر هست.

نظر اول:

یک نظر این است که اصلاً این آیه ربطی به مسائل تشریحی و حقوقی و باید و نباید فقهی و عقلی ندارد. و این آیه متعرض یک مسأله دیگری است که راز خلقت آفرینش و بیان اهداف خدای متعال و امثال این‌ها است. اصلاً ربطی به این امور ندارد. یعنی «خلق لکم ما فی الأرض جمعياً» یعنی به صدقه سر شما، به طفیل وجود شما همه چیزهای دیگر خلق شده، اصالت برای شماست، اگر شما نبودید بقیه چیزها هم خلق نمی‌شد. نظیر همان که گفتیم که می‌فرماید که «لولاک لما خلقت الافلاک»، پس می‌گوییم همه افلاک برای خاطر رسول خداست، به معنای این که اگر خدای متعال آن وجود مبارک را می‌خواست خلق نکند و خلق نکرده بود، چیز دیگری را خلق نمی‌کرد. این آیه می‌خواهد این را بفرماید. پس اصلاً مربوط به این امور نیست. و یا امثال این جور توجیهاات که کاری به مسأله تشریح، جواز، عدم جواز، حرمت، وجوب و این حرف‌ها ندارد. از این سنخ مطالب که یا به طفیل وجود شماست، که شاید مرحوم حاج آقا مصطفی رحمه الله این احتمال را هم داده که به این معنا باشد. بعضی دیگر از مفسرین و بزرگان هم این معنا را گفتند.

بعضی دیگر معنای دیگری که از همین سری هست یعنی مربوط به تشریحات نمی‌شود، این است که این برای شما خلق شده تا شما به واسطه نظر به آن‌ها و اندیشه در آن‌ها، راه به معارف الهیه پیدا کنید که این در کلمات بعضی دیگر هم اگر دیروز یادتان باشد

بود، آیه را همین جور معنا کردند. مرحوم محقق خویی در مصباح الفقاهه، جلد ۱، صفحه ۲۸ گمان می‌کنم. آیه را احتمال دادند، اصلاً معنایش همین باشد.

و یا این که نه «خلق لکم ما فی الأرض جمعياً» یعنی این باز برای شماست، برای این که شما بتوانید در این عالم باشید، زندگی کنید، نه برای بهره‌برداری شماست. ممکن است به این معنا باشد. یعنی سازمان وجودی شما یک چیزی است که بخواهید باشید یک لوازمی دارد، مثل این که باید خدا اگر می‌خواهد بشر را خلق کند اکسیژن را بیافریند چون یک چیزی را خلق کرده که باید تنفس بکشد، خب نمی‌شود اکسیژن را نیاورد. یک چیزی خلق کرده که خون می‌خواهد. پس باید خون را هم خلق کند. یک چیزی خلق کرده که یک پمپاژ کننده‌ای می‌خواهد، پس باید قلب را خلق کند. چون خودش یک طراحی کرده که نیاز به این چیزها دارد، از این جهت می‌گوید همه این‌ها برای شماست چون من یک طراحی در مورد شما کردم که نمی‌شود شما باشید الا این که این‌ها هم باشند. خب این سری مسائل و ما شابه ذلک که در کلمات بزرگان من المفسرین و فقهاء و المحدثین آمده، خب اگر این جور معنا کردیم، اصلاً ربطی به این مسأله ما و این قاعده فقهیه و این امر فقهی ندارد.

نظر دوم:

برداشت دومی که هست این است که نه، این لام لام انتفاع است نه لام غایت. لام انتفاع است، می‌گوید برای بهره‌برداری شما خلق شده و اطلاق هم دارد، برای همه جور بهره‌برداری خلق شده، آن هم شامل همه چیزها می‌شود. این هم یک معنایی است که خب عده‌ای کردند که علی اساس هذا المعنی، این استدلال که خدای متعال اجازه داده و اذن داده استفاده می‌شود.

خب این هم محل ایرادات فراوانی واقع شده که این معنا را اگر بخواهیم بکنیم، اولاً مستلزم تخصیص کثیر یا اکثر است. برای خاطر این که اگر این باشد، بسیاری از چیزها بر ما تصرفاتش حرام است و جایز نیست. می‌دانیم خدا اجازه نداده، محرمانه‌ای که در

شرع هست. حالا محرماتِ اُکلی، شربی، پوشیدنی و تصرفات و خیلی چیزها. همه این‌ها را بخواهیم خارج بکنیم، این با این لسان آیه که «خلق لکم» دارد، یک امتنانی می‌فرماید، این را به رخ انسان‌ها می‌کشاند که این جور است، بعد بگوید الا الا الا ...، این با این جور در نمی‌آید.

دوم این که خلاف ضرورت و قطعیت است، به قول شیخنا الأستاذ آقای حائری قدس سره این مفادِ اولی خلاف ضرورت است، نه دین اسلام بلکه خلاف ضرورت ادیان است که ما بگوییم همه چیز برای شما است، مثل شبیه آن کُمونِ کمونیست‌ها می‌شود که همه چیز برای همه، هیچ چیزی برای کسی نیست. «خلق لکم ما فی الارض جمعياً» خب پس بنابراین همه مردها برای همه زنها، همه زنها برای همه مردها و و، چنین چیزی می‌شود گفت؟ «خلق لکم ما فی الارض جمعياً» و چیزهای دیگر در حوزه‌های دیگر، در حیطه‌های دیگر، در همه جا. این معلوم است که این مقصود نیست. پس خلق لکم به همان معنای انتفاع، بهره‌برداری، استفاده درسته اما به این نحو که خلق لکم به این که از مجاری آن باید وارد بشوید. می‌خواهید تصرف کنید از من اذن بگیرید. می‌خواهی چه کنی گفتیم عقدِ فلان باید باشد. می‌خواهی چه کار کنی باید بیع و شراء باشد. می‌خواهی چه کار کنی باید حیات باشد. این جور. به اسبابه المشروعة من قبل الشارع، این جور چیزی باید بگوییم مقصود است. پس به قرینه آن که خلاف ضرورت ادیان است و اسلام است، این ظاهر بدوی که از برخورد اولی به ذهن انسان می‌آید، باید دست برداریم و بگوییم معنا این جور هست.

پس اگر این را هم گفتیم، خب دیگر ربط ندارد به بحث ما. به این معنا که نمی‌تواند باشد، ما چه می‌دانیم اجازه داده، باید برویم دنبالش ببینیم اجازه داده. اگر پیدا نکردیم، نمی‌توانیم تصرف کنیم. هرچیزی که دلیل پیدا کردیم که شارع اذن داده در آن جا، تصرف می‌کنیم. هر چیزی که اذن پیدا نکردیم، اصالة الحظر است. آن دلیل و برهان عقلی می‌آید، آن بیان عقلی می‌آید.

بعضی دیگر فرمودند که این آیه شریفه را باز نمی‌توانیم به آن ملتزم بشویم به این معنای فقهی استفاده شده برای این که روایات عدیده داریم که مثلاً شاید معتبره هم هست (حالا من که می‌گویم: «شاید»، به خاطر احتیاط خودم می‌گویم) که روایات دارد تمام فی الأرض، همه این‌ها ملک ائمه علیهم السلام است یا مهر زهرا سلام الله علیها است. خب اگر برای آن‌هاست چه جور می‌خواهی تصرف بکنی، تازه باید بروی از آن‌ها اجازه بگیری. برای خدا بوده و خدا هم داده به این‌ها. دست به دست شده، حالا بالآخره مالک دارد، پس نمی‌توانید. با آن روایات چه جور جمع می‌شود؟ فلذا براساس همین مرحوم صاحب وسائل می‌گوید نه، معنای آیه این نیست، با آن روایت جور در نمی‌آید.

یک رساله‌ای دارد صاحب وسائل در الفوائد الطوسیه، خیلی مفصل است. تمام آیات و روایاتی که گمان می‌کنم مرحوم وحید بهبهانی یک رساله‌ای دارد به نام اجتهاد و تقلید، ایشان به ادله اثبات کرده اصالة الإباحة را و اصالة الحظر را کوبیده. صاحب وسائل از طرفداران سرسخت اصالة الحظر است. فلذا این رساله را در رد آن رساله نوشته. خیلی رساله مفصلی است، در الفوائد الطوسیه ایشان جمع شده و تمام و تک تک آیات، بهترین جایی که استیعاب شده ادله این قاعده از هر دو طرف، همین رساله مرحوم صاحب وسائل هست در فائده شاید ۹۸ از الفوائد الطوسیه ایشان باشد. مفصل است

سؤال: ...

جواب: ... من چه گفتم؟ صاحب وسائل دارم می‌گویم.

سؤال: در ردّ؟

جواب: در ردّ رساله‌ای است که وحید بهبهانی احتمالاً نوشته.

سؤال: ...

جواب: نه معاصر که می گوید یعنی مثلاً شاید مقصودشان نزدیک عصر هستند. حالا ما مثلاً به فلانی می گوئیم معاصر. حالا شاید غیر ایشان است، من احتمال دادم و الا ندیدم. چون نام نمی برد، می گوید رساله ای که معاصر در اجتهاد و تقلید نوشته.

سؤال: طبق این احتمال معنایش چه می شود آیه؟

جواب: می گوید برای همه مقصود نیست.

سؤال: لکم یعنی...

جواب: یک چیز دیگر مقصود است. حالا می گوئیم ایشان چه می گوید.

نظر سوم:

موقف سوم در بین علما این است که می گوید مجمل. ما نمی فهمیم این آیه یعنی چه. آن هست یا این هست. نمی فهمیم. صاحب وسائل می گوید این لام را اصلاً ما نمی فهمیم چیست. برای لام ۳۵ معنا ذکر شده در کتب ادب. کدامیک از آن ها در این جا مراد هست ما نمی دانیم. و مناقشاتی که ایشان می کند.

خب پس این آیه شریفه طویل الذیل است بحثش. بعد البته آیات مبارکات دیگری هم ما داریم مثل «یسئلونک ماذا احلّ لهم، قل احلّ لکم الطیبات»، «یا ایها الذین آمنوا کلوا من طیبات ما رزقناکم»، «یا ایها الناس کلوا مما فی الارض حلالاً طیباً» خب این ها آن سعه را ندارد و نظیر این. یک بخش های خاصی را دارد دلالت می کند. اما آن «ما فی الارض جمعاً» اگر می شد دیگر خیلی عالی بود. یک قاعده کلیه مرجع بود در هر چه که ما شک می کنیم به آن مراجعه بکنیم.

جواب طریق سوم: (۱۳:۳۰)

خب حالا ما چرا در این قاعده خیلی می خواهیم معطل نشویم و بحث از جوانبش نمی کنیم؟ برای خاطر این است که این حرف در مقابل این استدلال و موضوع بحث جایگاهی ندارد. شاید یک اشتباهی شده که اصلاً عده ای از بزرگان به این طرف رفتند

که خواستند یک اذن درست کنند در این جا، در قاعده اصالة الحظر، چرا؟ برای این که اصالة الحظر اصلاً موضوعش یعنی جایی که ما اذن نداریم و نمی‌دانیم. این خارج از موضوع است اصلاً. بحث در اصالة الحظر و اصالة الإباحه‌ای که در کتب قدما و این مسأله متداول و معروف است، اصلاً موضوعش این است. شما می‌گویید می‌دانیم، خروج از موضوع است و حالا یا به تناسب یا یک غفلی شده و یک بزرگی آمده این جور جواب داده و بعد مکرراً در کلمات دیگر عده‌ای آمدند گفتند و این را مکرراً مطرح کردند و الا اصالة الحظر و اصالة الإباحه معنایش این است که آقا ما جایی که دلیل نداریم مالک گفته، آیا اصل در آن جا حظر است یا اباحه است. شما می‌گویید مالک گفته خب خروج از موضوع است. فلذا است که دنبال نمی‌کنیم این را و خب در محلش قطعی است که از نظر فقه ثابت است که این اشیاء یا دلیل فقهاتی در حلیتش داریم یا دلیل اجتهادی داریم بر این‌ها. و یک عده‌اش را هم می‌دانیم محرم است. پس بنابراین یک محرماتی را می‌دانیم هست در اشیاء عالم، بقیه‌اش را هم که غیر محرمات باشد، یا دلیل اجتهادی یا فقهاتی بر آن است. از منظر فقه مدون و بعد از ادله، مسأله روشن است. این بحث در آن جایی است که دلیل نداریم یا در فروعاتی که...، حالا چون مقید کردند «قبل از شرع». این «قبل از شرع» را دو جور معنا کردند در کلمات. یکی اصلاً قبل از این که شرعی آمده باشد بالمره. این یک بحث است. اگر این جور آدم بخواهد بحث بکند، لا طائل تحته برای این که شرع هست. در گذشته شرع بوده و حالا هم هست. حالا یک بحث فرضی باید بکنیم که اگر شرعی نبود چه جور می‌شد. خب لا طائل تحته، اما اگر بگوییم نه، «قبل از شرع» یعنی فی کل واقعه، فی کل مورد که نمی‌دانیم شرعی در این جا هست، قانونی در این جا هست یا نه، که عده‌ای هم گفتند این مقصود است. خب این، جا دارد آدم بحث کند. فلذا است در همان اباحت هم از این بحث می‌شود. مثلاً شیخ اعظم در مکاسب محرمة در این که انتفاع بردن از متنجس، در غیر اکل و شرب چطور است. فرش مان نجس است، خب می‌نشینیم روی آن، پا می‌شویم. کفش مان پاک نیست، بپوشیم برویم این طرف، جایز است یا جایز نیست. محل کلام است دیگر. خب یکی از ادله‌ای که آن جا به آن استدلال شده برای جواز همین قاعده

حل الإنتفاع بالاشياء است که گفتند متنجس را هم شامل می‌شود. پس وارد این قاعده شدند و بحث کردند که این یک مورد خاص است که بحث شده از آن.

سؤال: فرق بین قرینه عامه و قرینه خاصه وجود ندارد یعنی آن کسانی که ...

جواب: چرا باز هم خروج است چون آن‌هایی که مطرح کردند یعنی لولا مع الغض عن القرینه العامه لو فرضنا. اصلاً این جور عنوان کرده بحث را. این جور فرض کرده ما چه بیاییم بگوییم. این جور فرض کرده. بله شما کلمات متقدمین و متأخرین را ببینید، یا تصریح کردند که موضوع بحث قبل الشرع است و مقصود این است که هیچ دینی، ادیان الهی اصلاً وجود نداشته باشد. ان شاءالله بعداً هم که فوارق بین اصول عملیه و حصر و اصاله الحظر و الاباحه را می‌گوییم، اصلاً یکی از فروقی که گذاشتند عده‌ای از فقهاء و تصریح کردند به آن، همین است که ما الان در اصاله البرائت و احتیاط بعد از این که می‌دانیم شرعی هست، داریم صحبت می‌کنیم. آن بحث‌ها برای جایی است که فرض می‌کنیم شرعی نیست. پس اصلاً موضوعاً دو تاست. یکی از فروق را همین گفتند. خب این حالا ان شاءالله تفصیلش در آن جا بیشتر واضح می‌شود و لذا حالا دیگر خیلی روی این جهت معطل نشویم، اولی است.

سؤال: ...

جواب: این را اگر گفتیم، آن وقت افتراق بین این و اصاله الاباحه و اصول عملیه مشکل تر می‌شود، ادق می‌شود که چه جور است افتراق این‌ها، خب این هم یک مسأله فرعی است. شرب تنن چطور است؟ هم جای اصاله الحظر و الاباحه است، هم جای برائت است.

سؤال: ...

جواب: نه غلط نمی‌شود یعنی آن هم قابل طرح است آن جوری. یعنی دو جور می‌شود قابل طرح باشد. یکی این که بحث کنیم لولا این که شرعی اگر نبود، چه بود که این

حالا بحث فقط علمی است که لافائده تحتیه. یکی این است که نه فی کل مورد که نمی‌دانیم، شرع هم آمده و خیلی چیزها را هم می‌دانیم و حالا یک جا هم نمی‌دانیم. این جا چیست وظیفه؟ اصالة الحظر است یا اصالة الإباحة است؟

سؤال: یعنی دلیل فقهاتی و اجتهادی نداشته باشیم؟

جواب: یعنی آن دلیل را نداریم و من المنظر العقلي بحث کنیم، همان جا به شما می‌گوید آقا شرب تنن حق نداری. این دلیل عقلی است. می‌گوید این تنن مگر برای خدا نیست، مالکش مگر او نیست؟ اجازه می‌خواهد، نداری تصرف کنی. اگر ما آن وقت گفتیم یک دلیل ظاهری نداریم که اباحه را درست بکند، آن جا فقیه کارش این است که در فقیه بیاید ببیند اذنی آیا درست می‌شود، یا اذن واقعی یا اذن ظاهری و دنبال ادله بگردد ببیند اذنی درست می‌شود از طرف شارع یا نه و الا آن جا اصالة الحظری می‌آید به او می‌گوید نکن. اصالة الإباحه یک خوبی‌اش این است که می‌گوید دنبال هیچی نمی‌خواهد بگردد. شما باید دنبال این بگردی که منع کرده یا نه. چون اگر منع نکرده که حلال است، جایز است. فقط تو باید دنبال این بگردی که منع کرده یا نه. اصالة الحظری می‌گوید فقیه بگرد که آیا اذن داده یا نه. اصالة الإباحه می‌گوید بگرد که معنی کرده یا نه؟ اگر نکرده که خب اصالة الإباحه عقلیه وجود دارد.

خب پس این جواب لایلیق بالاستدلال چون اصلاً خروج از موضوع است در واقع.

اشکال دوم به دلیل اول: (۲۰:۵۴)

جواب دومی که داده شده است انکار کبری است به این بیان که فرمودند: عقل که می‌گوید تصرف در مال دیگری جایز نیست، قبیح است بلا اذن و اجازه او، این در جایی است که ضرری به او رسیده و الا اگر ضرر نمی‌رسید که عیبی ندارد. فلذا استثناء به نور غیر اشکال ندارد. چراغش روشن است بنده هم کنارش، در ملکش نمی‌روم، از نور مطالعه می‌کنم، اشکالی دارد؟ چون ضرری به او نمی‌رساند. خب من چه بکنم چه نکنم این نور افروخته است و فرقی نمی‌کند. یا اتکاء به جدار غیر. در کوچه، آدم به

جدار غیر تکیه بدهد اشکالی دارد؟ مشکلی ندارد چون عقل عاقل می‌گوید اشکالی ندارد. یا می‌خواهد از زمین بلند بشود، ماشینی آن جاست مثلاً، می‌خواهد بیفتد و دستش را بگذارد روی ماشین که نیفتد. ای آقا این تصرف در ملک غیر است. خوب طوریش نمی‌شود، مگر دستت نجس باشد و آن جا را بخواهی نجس بکنی، عیبی به آن وارد بکنی مثلاً و الا هیچی. این مثال‌های این جور را زدند به این که...، یا شاید براساس همین باشد عبور از اراضی متسعه. چندین هکتار زمین دارد و دیوار هم نکشیده، حالا مردم به آن طرررف کار دارند، باید ده فرسخ این جور برونند تا آن که برونند آن جا. خوب ضرری به او نمی‌رساند. و امثال این‌ها.

پس گفتند این که عقل یحکم به این که قبیح است درسته اما در جایی که ضرر به غیر بزند. جایی که ضرر نمی‌زند چه چیزی است. پس بنابراین این جا چه ضرری به خدای متعال می‌زند. او مالک است اما چه ضرری به او وارد می‌شود. چه نقصی، چه ضرری. پس بنابراین ما جمود که نباید بکنیم و بگویم که عقل می‌گوید تصرف در مال دیگری بلا اذنش قبیح است. ما باید ببینیم در کجا می‌گوید؟ با قید می‌گوید، نه مطلق بگوید. جایی می‌گوید که ضرر باشد، یا باعث بشود که اگر ضرر هم نمی‌خورد یک انتفاعی لاقل از جلوی آن گرفته بشود. جلوی انتفاعی گرفته بشود برای او، این و الا عقل چنین چیزی را نمی‌گوید. این فرمایشی است که گفتند.

سؤال: آن احکامی که وارد شده از طرف شارع به خاطر ضررهای است که به شخص وارد می‌شود یعنی به عبد وارد می‌شود و الا شارع که هیچ انتفاع و ضرری نمی‌کند. چه بسا این باشد که شارع بگوید این جا من چیزی نگفتم، شما هم نمی‌دانید این ضرر برای نفس خودت دارد یا نه.

جواب: بله این درسته که در کلمات شیخ طوسی و این قلت به سید مرتضی علیه الرحمه هم شاید باشد. جواب دادند خوب یک جاهایی ما می‌دانیم که ضرر ندارد برای تو، آن جا را می‌گوییم. یک وقت یک چیزی مشکوک است که برای ما ضرر دارد یا نه، خوب آن را اذن نمی‌دهد. چون او مهربان است و به فکر حال ما هم هست، می‌دانیم اجازه

نداریم. چون به من ضرر نمی خورد ولی به تو ضرر می خورد. مثل پدری که به فرزندش می گوید چه؟ می گوید فلان کار را نکن، نه این که به من ضرر می زنی. به خودت ضرر می خورد، نه راضی نیستم. چون به تو ضرر می خورد. خب اذن ندادن ممکن است تارۀ منشأش این باشد که چون به خودش ضرر می خورد یا خودش جلوی نفع خودش را می گیرد یا به خاطر این است که به او ضرر می خورد. حالا شاید شارع اذن نمی دهد به خاطر این که به ما ضرر می خورد. نه کلام را در جایی قرار می دهیم که مطمئنیم، یقین داریم که این ضرری به حال ما ندارد.

سؤال: ما یقین نداریم چون ممکن است به روح مان صدمه وارد بشود.

جواب: مثلاً اگر من این جور کردم، روحم چه جور می شود؟ در یک جایی از یک زمین نشستیم، بروم در بیت المقدس بنشینم، بروم در کعبه بنشینم، در مسجد الحرام، چه ضرری به من وارد می شود. این تصرفات چه ضرری به من وارد می کند. یقین داریم دیگر. احتمالات نیشقولی یک در بی نهایت که این ها که...، یقین دارد که خیلی چیزها ضرر ندارد. فلذا گاهی مرتکب می شویم بدون هیچ ترس و واهمه ای. خب این یک اشکال.

جواب اشکال دوم: (۲۵:۵۴)

خب بزرگانی منم شیخنا الاستاد دام ظلله جواب دادند به این که نه ملاک فقط ضرر نیست. یا نفع نبردن دیگری نیست. بلکه علت این است که مزاحمت با سلطنت اوست، با سلطنت مالک، او می خواهد صاحب اختیار باشد. صاحب اختیار اوست. همین جوری بدون اجازه این از باب مزاحمت با سلطنت است، با اختیار است، ضرر هم به او وارد نمی شود. جلوی نفعش را هم نمی گیرد ولی می گوید آقا مگر این جا جنگل است که همین جوری بی اجازه آمدی داخل، یا چه کردی. این منافات با سلطنت دارد. از این جهت قبیح است.

آن مواردی که شما مثال می‌زنید که می‌گویید آن‌ها دلیل است بر این که ملاک ضرر است و چون آن جاها ضرر نیست عیب ندارد. آن جاها را ایشان جواب می‌دهند. این است که اولاً خیلی از این‌ها تصرف در مال دیگری نیست. این نور را روشن کرده و من آن جا دارم می‌بینم، چه تصرفی در مال دیگری است. این‌ها اصلاً تصرف نیست. یا یک کسی دارد سخنرانی می‌کند، حرف می‌زند برای یک عده خاصی، صدایش می‌آید بیرون، گوش می‌کند، باید چشم و گوش‌هایمان را ببندیم که به گوش‌مان نخورد. این تصرف در آن نیست.

سؤال: زن اجنبیه هم ...

جواب: بله آن هم تصرف نیست.

سؤال: ...

جواب: بله آن هم تصرف نیست. در مال دیگری تصرف نیست. تصرف نیست آن نگاه کردن اما حرمت از باب دیگری است. قبیح است از یک جهت دیگری که حرمت دارد.

سؤال: ...

جواب: بله فلذا نمی‌گوییم قبیح عقلی است بلکه شارع چون فرموده، و الا ... آثار رحمة الله.

سؤال: ...

جواب: آن بله، آن درسته. آن پلک‌ها را می‌خواهم باز کنم، ببندم و فلان. آن درسته که این خودش تصرف در ملک آن است. حالا بالاخره انسان ناچار است یا بسته باشد یا باز باشد. حالا می‌خواهد راه برود دارد می‌افتد در چاله، حالا دارد نگاه می‌کند خب آن نور هم هست و می‌خواند مثلاً.

و اما مثل تکیه دادن به جدار غیر و امثال این‌ها درسته. این تصرف در آن دارد می‌کند دیگر. یا دست می‌گذاری روی آن میز، یا بلند می‌شود. یا حتی در نماز جماعت گاهی

هستند یک آدم‌هایی همین که می‌خواهد بلند بشود دست می‌گذارد روی شانه آدم، آدم غول پیکری هم هست، خب بلند می‌شود. می‌گوید این کار خیر است، راضی است حتماً. حالا نمی‌داند آن بیچاره آن زیر دارد چه می‌کشد. خب این‌ها هم به خاطر دلیل بر جواز است که سیره باشد. برای همان عبور از اراضی متسعه یا تصرف در میاه جاریه ولو برای مردم است، آن جویی کشیده مثلاً از دجله، از دریا، از هر چه، دارد رد می‌شود تا بیاید به باغش، بیاید به زمینش، بیاید به منزلش. این جوب‌های این جوری عمومی که می‌گویند خب استفاده‌هایی که بنشینند یک آبی بخورد اشکال ندارد یا حق الماره؛ میوه‌ی درختی است، دارد رد می‌شود، حالا یک سیبی از آن بکند بخورد یا چیزی بنابر قول به جواز. این‌ها همه دلیل دارد. ایشان می‌فرماید این‌ها دلیل دارد، إما دلیلش سیره است، إما نصوص است. اگر نبود می‌گفتیم اشکال دارد طبق آن قاعده.

سؤال: در این موارد علم به رضایت داریم.

جواب: نخیر، علم به رضایت نداریم حتی آن جا. در عبور از اراضی متسعه، او داد بزند که راضی نیستم. می‌گوییم راضی نباشد. چرا؟ به خاطر این که می‌گوییم چون مالک تو اجازه داده. خدا اجازه داده، حالا تو راضی نباش. عبور از اراضی متسعه را این جور گفتند دیگر. این خیابان‌هایی که زمان طاغوت هم می‌کشید، مرحوم آقای حاج شیخ جواد رضوان الله علیه این‌ها را از اراضی متسعه درست می‌کرد و می‌گفت شده اراضی متسعه. درسته خانه‌های مردم، چیزهای مردم را طاغوت گرفته و خراب کرده و شده خیابان، ولی حالا شد اراضی متسعه. حالا هر چه بگوید راضی نیستم، خب راضی نباش. آن دولت، آن کسی که این کار را کرده کار حرامی کرده، حالا شده اراضی متسعه. اراضی متسعه مالک دارد، نه این که مالک ندارد ولی علیرغم این که مالک دارد، مالک الملوک که خدای متعال است گفته رد شو.

خب ایشان می‌فرماید این‌ها از این باب است. این‌ها ربطی ندارد به این که آن قاعده درست نباشد. بنابراین ایشان سفت و سخت می‌گویند نه آن حرف درسته پس کبری صحیح است. این فرمایش استاد دام ظلّه العالی.

خب حالا یک بیان دیگر بعد می‌کنیم، آن جا ببینیم آیا این فرمایش چگونه هست.

اشکال سوم به دلیل اول: فرمایش مرحوم بروجردی (۳۱:۲۳)

مطلب دیگر این است که محقق بروجردی قدس سره فرموده...

سؤال: ...

جواب: نه، جواب دیگر. یعنی همه این‌ها انکار کبری است. بیان دیگری برای انکار کبری که بیان عالمانه و دقیقی است.

ایشان فرموده ببینید: این قبح تصرف در مال دیگران، این قبح ذاتی ندارد. این بازگشتش به چیست؟ به آن قبح ظلم است. خودش قبح ذاتی ندارد. باید ببینیم ظلم می‌شود یا نمی‌شود، هر جا ظلم باشد، این تصرف ما قبیح است. اگر نشد که قبیح نیست. خب کجاست که عقل نمی‌گوید تصرف بما هو هو ولو ظلم هم نشود، قبیح است؟ تصرف ظالمانه را می‌گوید قبیح است. خب بله مردم اگر جایی که ضرر به آن‌ها بخورد، آن قبیح است چون ظلم است. جایی سلطنت او را، استفاده او را محصور کند، او نتواند استفاده ببرد، ظلم است. ولو ضرر نیست، نقص نیست ولی خود جلوی انتفاع بردن شخص ظلم است. یک کسی را نمی‌گذارد وارد خانه‌اش بشود. می‌خواهد برود در خانه‌اش می‌گوید نه نرو. دو تا خانه داری، برو در آن خانه، در این خانه نمی‌خواهد بروی، ظلم است. چون می‌خواهد انتفاع ببرد، در این هم ظلم واقع شده. اما اگر هیچ یک از این‌ها نیست، خب این ظلم نیست، پس تصرف اشکال ندارد و لعل آن موارد که عقلاء و عرف می‌کنند برای همین است، نه این که اجازه شرعیه آمده که بگوئیم مالک الملوک گفته، نه به خاطر همین است که آن ظلم نیست. این مطلب اگر پخته بشود به درد یک جاهایی هم می‌خورد. مثلاً این شبهه‌ای که عده‌ای از بزرگان دارند که اموال شخصیت‌های حقوقی، مجهول المالک است. اموال بانک‌ها مجهول المالک است، روی هم ریخته شده و معلوم نیست کدام برای کدام است و بانک هم مالک نمی‌شود که بگوئیم بانک مالک است پس بنابراین بانک که مالک نیست، این‌ها هم روی هم ریخته

شده و معلوم نیست کدام برای کدام است پس می‌شود مجهول المالک. خب می‌گوید بشود، تصرف در آن چه اشکالی دارد. چون با این نظامی که الان بانک دارد ضرر به کسی نمی‌خورد. یک میلیون گذاشته و بعداً هر وقت بیاید می‌گیرد. این که پول‌هایش را بدهند به این یا بدهند به آن، ضرری به او وارد نمی‌شود. نه ضرر وارد می‌شود و نه جلوی نفعش را می‌گیرد. هر وقت می‌تواند بیاید و مشابه آن را بگیرد. حالا فرض کنیم که این هم شد مجهولاً المالک اما تصرف در مجهول المالکی که حرام است، تصرفی است که در آن اضرار هست. جلوی نفع است و الا این‌ها اشکالی نیست. خب اگر کسی این حرف را بزند ممکن است آن جا هم از آن بتواند استفاده کند. خب در مورد ملک خدای متعال درسته. نه ضرری است، نه جلوی انتفاع گرفته می‌شود و من اضافه می‌کنم حتی جلوی سلطنت او را نگرفته. خب اگر بخواهد یک کاری بکند، همه‌ی آدم را فنا می‌کنند چون سلطنت را گرفته به دستش. مثلاً بچه آدم که در خانه دارد روی فرش راه می‌رود، به سلطنت انسان چیز دارد؟ خب بچه است، سلطنت آدم طوری نمی‌شود.

سؤال: ...

جواب: نه چون اگر بخواهید از باب این بگوئید که مزاحمت سلطنت خودش ظلم است. نه، اصلاً مزاحم سلطنت نیست. یعنی ممکن است استاد دام ظله بپذیرد یعنی ایشان هم علی القاعده می‌پذیرند یعنی آن حرفی که آقای بروجردی به زبان آوردند، ایشان به زبان نیاورده و الا این مسلک متداول است که ما قبیح بالذات یک چیز بیشتر نداریم. کما این که حسن بالذات هم یک چیز داریم. عدالت در آن جا و در این جا هم ظلم. اگر می‌گوییم یعنی باید به آن جا برگردد. کما این که همه ممتناعات به تناقض برمی‌گردد علی المشهور. ایشان این‌ها را قبول دارد پس آن جا که می‌فرماید به زبان نیاورده. این همان حرف آقای بروجردی می‌شود.

پس بنابراین ملاک را باید بگوییم ظلم است. این جاها نه ضرر است که واضح است، خدا هم منفعت نمی‌خواهد ببرد که واضح است. و از آن طرف آیا تصرفات ما موجب

این می‌شود که تزامنی با سلطنت خدای متعال پیدا بشود، مزاحم سلطنت او باشیم؟
این هم که نیست، پس ما الوجه فیه؟

سؤال: ...

جواب: نه این سلب حق آنها نیست.

سؤال: با سلطنت تشریحیه مولی...

جواب: بیاید بگوید حرام است. سلطنت تشریحی داری، بگو حرام است، ولی نگفته.

سؤال: احتمال می‌دهیم که راضی نباشد.

جواب: نه قبح عقلی را شما دارید می‌گویید. اصلاً با سلطنت او مخالف است. اگر فرموده
باشد مخالفت اوست، نه این که سلطنت او را محدود کردی یا از بین بردی. فلذا به این
وجه محقق بروجردی قدس سره می‌فرماید این کبری درست نیست.

اگر این تقریر تمام بشود و ما بتوانیم بگوییم این جا حتی در سلطنت هم مزاحمت
نیست پس بنابراین جواب استاد که از آن اشکال جواب دادند، اصلش درسته ولی این
که می‌فرمایند تصرف در این امور مزاحمت سلطنت هست، گفته می‌شود نه در این
جا مزاحمت با سلطنت خدای متعال هم نیست.

بنابراین اقوی این است که آن چه در اذهان آمده به خاطر فقه است نه حکم عقل است
که لایجوز التصرف در مال احدی الا بطبیئۃ نفس منہ. این را شارع فرموده، نه این که
عقل دارد می‌گوید. شارع بله برای سازمان دادن امور آمده چنین حرفی را زده، گفته
تصرف نکنید بدون اذنش و بدون طیب نفس. این، حکم شرعی است، ما حکم عقلی را
می‌خواهیم بگوییم که لولا حکم شرع چه می‌گفت و للکلام تتمۃ ان شاءالله شنبه.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۳۳ - ۱۳۹۴/۰۹/۰۷

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقیة الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

«السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَيَّ الْاُرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَيَّكُمْ مَنَا سَلَامُ اللَّهِ اَبَدًا مَا بَقِيَنا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مَنَا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَيَّ الْحُسَيْنِ وَ عَلَيَّ عَلِيَّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَيَّ اَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَيَّ اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتِنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفَوْزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ اٰخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَيَّ ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنِ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَيَّ قَتَلَهُ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا شَفَاعَةَ الْحُسَيْنِ يَوْمَ الْوُرُودِ وَ ثَبِّتْ لَنَا قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَكَ مَعَ الْحُسَيْنِ وَ اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ الَّذِيْنَ بَدَّلُوا مُهْجَهُمْ دُونَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.»

بحث در ادله اصالة الحظر بود. دليل اول اين بود كه اشياء عالم ملك خداى متعال هست و تصرف در ملك ديگرى بدون اذن او جايز نيست، قبيح است، عقل حكم به قبح مى كند. بنابراين مادامى كه احراز اذن از طرف خداى متعال نشده ممنوع است تصرف. اين استدلال بود.

اين استدلال را بخواهيم دقت بكنيم دو جور مى شود تقريبات. مجموع تقاريبى كه از اين راه هست چهار تا شايد باشد.

تقریب اول برای دلیل اول بر اصالة الحظر: (۲:۵۲)

فعلاً یکی این که این جور تصور می‌کنیم که اشیاء عالم ملک خدای متعال است لو فرض که خود ما ملکش نباشیم ولی اشیاء عالم ملک خدای متعال است. بنابراین تصرف ما ولو ما هم علی الفرض المحال ملک او نباشیم، تصرف ما در آن اشیاء عالم بدون اجازه او قبیح است چون ملک اوست.

تقریب اول برای دلیل اول بر اصالة الحظر: (۳:۲۰)

بیان دوم این است که ما خودمان مملوک خدای متعالیم هستیم. اعضاء و جوارح ما مملوک خدای متعال است. حالا لو فرض که بقیه اشیاء ملک او نباشد. بنابراین ما خواهیم تصرف کنیم در آن اشیاء با چه تصرف می‌کنیم؟ با این جوارح مان، جوانحمان می‌خواهیم تصرف کنیم. پس تصرف در این‌ها بدون اذن او باز قبیح است.

تقریب اول برای دلیل اول بر اصالة الحظر: (۳:۵۰)

بیان سوم این است که نه، هر دو. پس از دو ناحیه قبح دارد پیش می‌آید. هم اشیاء مملوک خدای متعال است و هم خود ما مملوک خدای متعال هستیم.

پس سه وجه تقریب وجود دارد. اشیاء با غمض نظر انسان، انسان مع الغض از اشیاء، هر دو با هم. این بیان بر هر دو تطبیق می‌شود.

حالا یک بیان دیگری هست که آن را بعداً عرض می‌کنیم از محقق اصفهانی و بعضی دیگر، آن را بعد عرض می‌کنیم.

جواب‌های تقریب اول و دوم و سوم: (۴:۳۰)

خب جواب این جور تقریب حالا چه به نحو اول، چه به نحو ثانی، چه به نحو ثالث، تا حالا دو تا جواب برای آن عرض کردیم.

جواب اول: (۴:۴۳)

یک جواب این بود که بابا تصرف در ملک دیگری وقتی قبیح است که ضرر به او برسد یا جلوی منافع او را بگیرد. اما جایی که این جوری نباشد قبیح ندارد و در مورد خدای متعال این جور است، تصرف ما در اشیاء عالم یا در خودمان یا در هر دو، ضرری به خدا نمی‌رساند، جلوی نفعی از او را نمی‌گیرد. پس لائقش فیه، ممنوعیتی ندارد، قبیح ندارد.

خب این را جواب داد شیخنا الاستاد به این که درسته ضرر به او نمی‌رسد، جلوی نفعش را نمی‌گیرد اما منافی با سلطنت او دارد. و خود این هم قبیح است. این فرمایش را بعداً گفتیم محمل تأمل است به بیانی که در جواب دوم عرض کردیم.

جواب دوم: فرمایش مرحوم محقق بروجردی (۵:۳۴)

جواب دوم این بود که قبول داریم تصرف در مال دیگری قبیح است اما این قبح قبح ذاتی نیست. این قبح در جایی است که ظلم به دیگری باشد. ما بالذات نیست قبح تصرف در مال دیگری، بلکه ما بالعرض است، باید ینتهی الی ما بالذات.

سؤال: ...

جواب: قبح تصرف.

قبح تصرف ما بالذات نیست، خودش یک عنوانی نیست که عقل درک نکند که این قبیح است. بلکه اگر می‌گویند قبیح است به خاطر این که ظلم به دیگری است. و ما می‌بینیم در کجا ظلم است؟ در جایی است که به او ضرر برسد. در جایی است که جلوی منفعت بردن او را لاقلاً بگیرد، این جاها ظلم است. جایی است که جلوی اعمال سلطنت او را بگیرد. آن جاها است. اما اگر هیچ کدام از این‌ها نمی‌آید از این تصرفی که ما می‌خواهیم بکنیم، خب عقل که درک نمی‌کند قبح این را. پس بنابراین در مورد خدای متعال وجهی ندارد که ما بگوییم چون نه ضرر به خدا می‌رساند، نه جلوی منفعت

بردن او را می‌گیرد، نه جلوی سلطان او را می‌گیرد. خب اگر نمی‌خواهد من تصرف کنم، نابودم بکند. خودش دارد فرصت می‌دهد، خودش دارد آن همه جهاتی که من برای تصرف لازم دارم در اختیار من می‌گذارد. ادامه حیات می‌دهد، قوت می‌دهد. همه این‌ها را خودش دارد اعطاء می‌کند، خب جلوی آن را بگیرد. می‌تواند جلویش را بگیرد، او مغلول الید که نمی‌شود. پس بنابراین حتی منافات با سلطنت او ندارد، تزامم با سلطنت او ندارد بنابراین عقل لایدرک فلذا در تصرفات امور بین خود انسان‌ها هم همین حرف را می‌زنیم. مواردی هست که گفته می‌شود بله آن جا چون هیچ ضرری به دیگری تصور نمی‌شود، قبح ندارد فلذا عرض کردیم که لعل لقائل أن یقول براساس همین مطلب تصرف در اموالی که مردم در بانک می‌گذارند هیچ اشکالی ندارد چون هیچ گونه ضرری به کسی وارد نمی‌شود. نه ضرری به او می‌شود، نه جلوی نفعش را می‌گیرد، نه جلوی سلطنتش را می‌گیرد. نفعش را هر وقت خواست می‌رود از بانک می‌گیرد. ضرری هم که به او نمی‌رسد، مالیتش محفوظ است پس برای چه بگوییم قبیح است، برای چه بگوییم اذن می‌خواهد.

این فرمایش محقق بروجردی قدس سره هست که ایشان فرموده که چون قبحش ذاتی نیست، قهراً بالعرض است و باید مندرج تحت عنوان ظلم بشود این تصرف و ظلم هم در یکی از این صوری است که گفتیم و هیچ وقت تحت آن بالوجدان می‌بینیم در نمی‌آید، پس بنابراین نمی‌شود گفت قبح ذاتی دارد و قبیح است و مشروط به اذن خدای متعال است. بله اگر خدای متعال بیاید حرام بفرماید، حق مولویت دارد. کما این که در ناس ممکن است این حرف را بزنیم و بگوییم خدا فرموده «لایحل مال امرئ مسلم الا بطیبۃ نفس منه»، طیب نفس می‌خواهد. روی یک مصلحتی این جور فرموده، آن وقت قهراً اگر بگوییم مال بانک مثلاً اشکال دارد، باید از راه حکم شرعی بگوییم، نه این که برای مردم است، اشکال دارد و ظلم است. می‌گوییم خدا فرموده «الا بطیبۃ نفس منه»، آن طیب نفس هم قهراً در مورد بانک موجود است چون هر کسی خودش می‌داند این پول‌ها که نمی‌گذارند یک جا قایم بکنند، دارند تصرف می‌کنند، خودش

اقدام کرده، خودش آورده گذاشته، معلوم می‌شود راضی به اصل این تصرفات هست مادامی که آن مالیتش برای او محفوظ بماند.

سؤال: مسأله بانک با این‌جا فرق نمی‌کند؟ مسأله پول و مال یک بحث کلی است. شما همین پول هزار تومان هزار تومان که در جیب‌مان هست یک اعتبار کلی است، شما مثلاً صد هزار تومان در بانک داشته باشی که یک مفهوم کلی در بانک داری ولی تصرف در اموال خداوند شخصی است.

جواب: آن‌جا هم شخصی است. چون در آن‌جا من هم مالک مالیت هستم و عین این هم هست. اصلاً یک کسی پول این‌جا گذاشته بود، یک هزار تومانی این‌جاست، من حق ندارم هزار تومان خودم را بگذارم این‌جا و آن‌را به جایش بردارم. حق ندارم این کار را بکنم. این شخص هم مال آن است.

حالا آن‌ها در پرائنر هست، بحث پول و این‌ها نمی‌خواهیم این‌جا بکنیم و اباحت بانک هم نمی‌خواهیم بکنیم، فقط این برای این بود که یک اشاره‌ای به بعضی از استدلال‌ها باشد که از این در آن جاها هم می‌شود یک استفاده‌هایی کرد اما حالا آن‌جا باید چه گفت و اباحتش چیست، آن خودش بحث طویل.

خب این هم مطلبی است قوی که محقق بروجردی رضوان الله علیه فرموده و حرف متین و تمامی است.

جواب سوم: فرمایش مرحوم امام (۱۱:۰۳)

اشکال سوم، اشکال مذکور در تهذیب الاصول هست از مرحوم امام قدس سره.

ایشان فرموده که این کبری که شما می‌گویید تصرف در ملک دیگری جایز نیست، قبیح هست، چه ملکی مقصودتان است؟ ملک اعتباری مقصودتان است یا ملک حقیقی مقصودتان است. اگر ملک اعتباری مقصود است مثل ملکیت ما نسبت به اشیایی که مالک هستیم؛ خانه، ماشین، فرش، لباس و سایر لوازمی که هر کسی مالک هست که

این‌ها مالکیت اعتباریه است نه ملکیت حقیقیه. عقلاء براساس یک مصالحی به یک شیوه‌ای که در آن شیوه هم حرف هست که به چه نحوی است، الگوبرداری از مقوله جده است یا مقوله دیگر، به چه شکل است، محل کلام است. آمدند اعتبار کردند ملکیت را برای این که اگر مثلاً از مقوله جده باشد یا به اعتبار این که کأنّ این شخص احاطه دارد مثل عمامه بر سر احاطه دارد بر این ملک، وقتی احاطه داشت، هیچ کس نمی‌تواند عبور کند و بدون اذن او و بدون این که او منع را بردارد، وارد آن حیطة بشود. خب برای سامان دادن به امور و این که هرج و مرج نباشد، امنیت اجتماعی برقرار بشود، امنیت فردی برقرار باشد، هر کی بدانند این برای خودش است، مطمئن باشد، برای خاطر این مصالح اجتماعی، آمدند اعتبار ملکیت کردند که این آقا مالک است نه این که امر واقعی نفس الامری تأصلی در خارج پیدا شده باشد. این یک قرارداد و یک فرضیه و یک چیزی است اجتماعی که عقلاء براساس آن می‌گذارند و احکامی بر آن بار می‌کنند. این می‌شود ملکیت اعتباری. این مقصودتان است از این ملکیت که می‌گویید هر جا این جور ملکیت است، تصرف در این قبیح است یا ملکیت تکوینیه واقعیه مقصودتان است.

اگر اولی مقصود است جواب این است که در مورد خدا ملکیت اعتباریه نیست، وجود ندارد. نه این که معقول نیست، نه این که امر اعتباری در مورد خدای متعال معقول نیست، نه وجود ندارد. این‌ها خلط می‌شود گاهی در کلمات. نه، ایشان نفرموده معقول نیست امر اعتباری راجع به خدای متعال. فرموده وجود ندارد چون عقلاء برای خدا ملکیت اعتباری به این شکلی که بین خودشان هست اعتبار نکردند و نمی‌کنند و تمام حقیقت ملکیت اعتباری به اعتبار عقلاء است، وقتی نکردند خب نیست. چون در مورد خدای متعال به تعبیری که ایشان دارند می‌فرمایند که:

«لا وجه لإعتبار ملكية اعتبارية لله عزّ و جلّ فانّ اعتبارها لابد و ان يكون لأغراض حتى يقوم به المعيشة الاجتماعية، و هو سبحانه أعزّ و أعلى منه...»

خدا که با ما زندگی نمی‌کند به این شکلی که ما با هم دیگر ترابط داریم. او اعلی و اعزّ از این امور است. مگر می‌خواهد چیزی به ما بفروشد، از ما بخرد، می‌خواهد تصرف آن جوری بکند. این نیست، عقلاء اصلاً صرف نظر از این حرف‌ها، خب بسیاری از این عقلاء اصلاً خدایی را قبول ندارند. این ملکیت برای آن مورد، برای آن شخص، برای آن موجود جلّ و اعلی که باید عذر بخواهیم از این که اصلاً چه جور تعبیر بکنیم راجع به او. از حیثه این الفاظ و این تعابیر او برتر است. حالا ضیق خناق است و برای تفهیم و تفاهم چاره‌ای نداریم جز این. اصلاً او خارج از این حرف‌ها است، عقلاء نمی‌آیند برای او این جور ملکیت‌هایی را اعتبار کنند و نکردند.

سؤال: عقلاء می‌گویند بیت الله الحرام.

جواب: ما نگفتیم اعتبار نمی‌شود. اعتبار می‌شود در مورد خدا و لکن ملکیت ...

سؤال: بیت الله الحرام را عقلاء می‌فهمند یا نه؟

جواب: اولاً بیت الله الحرام احتیاج ندارد به این که ملکیت اعتباری ...

سؤال: ...

جواب: نه، حالا صبر کن. نه اضافه است آن جا. اضافه به أدنی ...

سؤال: نه از این همان ملکیت را می‌فهمند. می‌گویند این مسجد برای خداوند است.

جواب: بله، «العالم ملک الله».

سؤال: ...

جواب: آن اضافه کفایت می‌کند.

سؤال: اضافه ملکیت می‌فهمند.

جواب: یعنی ملکیت اعتباریه؟

سؤال: بله همان را می‌فهمند.

جواب: معاذ الله که ملکیت اعتباریه آن جا بفرماید. اصلاً و ابدأً ملکیت اعتباریه نمی‌فهمند. مثل این که می‌گوییم رسول خدا. یعنی رسول، ملک خداست، ملکیت اعتباریه؟

سؤال: ...

جواب: خب می‌گوییم مثل آن جا است. اضافه که فقط معنایش این نیست. آن جا هم برای این که جایی است که عبادت خدای متعال می‌شود، احکام ویژه خدای متعال برای آن جعل کرده، عنایت ویژه‌ای به آن مکان و کسانی که در آن مکان می‌آیند دارد، این‌ها باعث شده این اضافه درست بشود. گفته می‌شود بیت الله اما نه این که یعنی ملکیت اعتباریه برای خدای متعال همان جوری که به قول مرحوم امام شما مالک ثوبتان هستید، خدا هم مالک بیت الله الحرام است. این جور نیست.

سؤال: عرف از «إنّ المساجد لله» چه می‌فهمد؟

جواب: آن جا هم معنایش همین است.

سؤال: ...

جواب: نه، آن «إنّ المساجد لله» هم معنایش این نیست که باز ملکیت اعتباریه‌ای شبیه ملکیت شما نسبت به این عمامه‌ای که سر مبارکتان هست، یا لباسی که برتان هست، وجود دارد. این نیست در آن جاها.

پس اگر ملکیت اعتباریه است، این مشکل هست و اگر ملکیت حقیقیه می‌خواهید بگویید که معنای ملکیت حقیقیه این است که تمام عالم، من صغیرها و کبیرها و ذرات عالم، هر چه خلاصه وجود دارد، همه این‌ها تحت اراده قیومیه و مشیت اوست تکویناً، وجودش و عدمش به دست اوست و اگر نازی کند یک دم، فرو ریزند قالب‌ها، همه تمام

هستند، این مقصودتان هست، این حرف درستی است. این بله، اما این ربطی به مسائل فقهی و این ملکیت‌ها و این جور امور اصلاً ندارد، این یک مسأله واقعی و تکوینی و نفس الامری است، کاری به این امور ندارد. و هو غیر مربوط. فرموده:

و ان أريد منه المالكية التكوينية، بمعنى ان الموجودات و الكائنات صغیرها و کبیرها أثیرها و فلكيها كلها قائمة بإرادته، مخلوقةً بمشيئته، واقعةٌ تحت قبضته تكوينا، فلا يمكن للعبد ان يتصرف في شيء إلا بإذنه التكويني و إرادته...

بله حتی تصرفات ما هم به اذن تکوینی اوست. «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»، جای دیگر فرموده خودتان و ما تعملون مخلوق من هستید. «و ما تعملون» همان تصرفی هم که دارد می‌کند، تکویناً مخلوق خدای متعال است. آن چه که ما نقش داریم یک اعدادی است و الا فاعل ما منه الوجود خدای متعال است.

و أن العالم تحت قدرته قبضاً و بسطاً تصرفاً و وجوداً فهو غیر مربوط بالمقام، و لا یفید الأخباری شیئاً.^{۵۰}

که می‌خواهد اصالة الحظر را اثبات بکند. به آن ربطی ندارد اصلاً.

پس بنابراین آن اصلاً از این مسائل خارج است.

این فرمایش مرحوم امام قدس سره.

سؤال: این که ملکیت تکوینی ربطی به بحث ما ندارد، چگونه ربط ندارد؟

جواب: خب این که خدای متعال وجود به دست اوست، همه اشیاء خلقش به دست اوست، چه ربطی بین این هست و قبح تصرف در آن. این، افاضه وجود است، قیمومیت

است. چه ربطی بین این مطلب و این که ما بگوییم تصرف قبیح است. خب چه ربطی بین این دو تا امور هست.

سؤال: ...

جواب: با هدفش مگر تنافی پیدا می‌کند. مگر ضرری به خدا می‌رساند. مگر ما با این کارمان جلوی هدف او را می‌گیریم. پس شما می‌خواهید برگردانید به همان ظلم دیگر. آن‌ها هم که نیست این جا.

بین این موضوع و این محمول ربطی نیست، تناسبی نیست. این فرمایش ایشان است.

اشکالات جواب سوم: (۲۰:۲۰)

خب در قبال فرمایش این بزرگوار عده‌ای مناقشه کردند و منهم ولده المحقق قدس سره و بعض اعظم دیگر.

اشکال اول: فرمایش مرحوم محقق مصطفی خمینی

ولد محققش در همان تحریرات فی الاصول فرموده:

«و إلی فالملکیّة الاعتباریّة له تعالی ممّا لا بأس بها...»

نه ما شقّ اول را انتخاب می‌کنیم و می‌گوییم خدا مالک اعتباری است.

لقوله تعالی: «و اعلموا أنّما غنمتم من شیءٍ فأن لله» و لا نرید من هذه

الملکیّة إلی المنع عن التصرف إلی بالطیب مثلاً»^{۵۱}

خب بعضی بزرگان دیگر هم در انوار الاصول از معاصرین دام ظلّه همین اشکال را کردند که آیه خمس دلالت می‌کند بر ملکیت اعتباریه. پس آیه دارد اثبات ملکیت اعتباریه می‌کند. به قرینه چه؟ «لله و للرسول و لذی القربی» (حشر/۷) مگر آن‌ها مالک تکوینی

هستند؟ خب آن‌ها هم مالک اعتباری هستند به خصوص للقربی، حالا اگر در للرسول به این که واسطه در فیض است بشود بگوییم مالکیت تکوینی است، دیگر ذی القربی را که نمی‌شود این جوری گفت. خب به این اشکال کردند.

جواب اشکال اول: (۵۰:۲۱)

تعجب است از این اشکال که کلمات مرحوم امام را مثل این که نگاه نکردند. خب مرحوم امام خودش در آیه خمس می‌فرماید چون این چینی است، ملکیت اعتباریه در مورد خدا معقول نیست. بنابراین حالا که ملکیت اعتباریه نمی‌توانیم بگیریم، نرفته سراغ این که بگوید ملکیت تکوینیه است. کأنّ این آقایان تصور کردند که اگر ملکیت اعتباریه را منع کردیم، لام را باید به ملکیت تکوینیه بگیریم. نه، ایشان می‌فرماید در این آیه شریفه، لام به معنای لام تصرف است نه به معنای ملکیت حقیقیه است و نه به معنای ملکیت اعتباریه است. مثلاً می‌گویند این مال‌ها مال رئیس جمهور است نه این که ملکیت تکوینیه است یا اعتباریه است. یعنی حق تصرف برای اوست و این اشکال ندارد فلذا تصریح ایشان می‌فرماید که این اعتبار است. عقلاء اعتبار می‌دهند، این اموال را او می‌تواند تصمیم بگیرد راجع به آن، تصرف بکند، به چه کسی ببخشد، به چه کسی بدهد، چه کار بکند، چه کار نکند، تصمیم راجع به آن بگیرد.

پس بنابراین این تخیل اشتباه است که کسی بخواهد به مرحوم امام مناقشه بکند، بگوید شما که پس این جا می‌گوی ملکیت اعتباریه معقول نیست، باید بگوی ملکیت تکوینیه، ملکیت تکوینیه که گرفتی، با بقیه جور در نمی‌آید. بعد هم بعضی معاصرین دام ظلّه اشکال کردند که مگر خدا فقط یک پنجم مال را ملکیت تکوینیه به آن دارد. خب کُلش ملکیت تکوینیه به آن دارد، چه معنا دارد بگوید «لله خمس» نه «کله»، یک پنجمش که برای خدا نیست اگر ملکیت تکوینیه می‌گیری، کُلش برای خدای متعال است. مرحوم امام خودش فرموده که این جا نه ملکیت، تکوینیه است، نه ملکیت، اعتباریه است و این لام، لام چیست؟ لام تصرف است، مثل آن مثال‌ها. فلذا ایشان قائل

است به این که سهم امام علیه السلام، سهم سادات کثر الله تعالی امثالهم ایشان می‌فرماید که این‌ها مصرف هستند و امام هم والی بر این مصرف است.

سؤال: ...

جواب: بله، چون یکی از معانی که لام دارد در عرف و لغت به معنای همین است. جاهایی که یک چیزی در تحت تصرف دیگری است، می‌گوید آن چیز مال اوست. خود مرحوم امام با این که می‌گوید مال ماست...، یک داستانی را من نقل می‌کردم یک وقت. من از مرحوم حاج احمد آقا خمینی قدس سره شنیدم. ایشان گفت که بعد از فوت مرحوم امام آقای رسولی که کارهای شرعی مرحوم امام دست او بود و ساعت هشت هر روز ملاقات داشت با مرحوم امام، کارهای شرعی را انجام می‌داد، خدمت مرحوم امام که رسیدند، خب وجوهاتی بود برای مرحوم امام آورده بودند، خدمت ایشان دادند. یک هشتاد هزار تومان هم برای بعضی مراجع آن زمان بود. گفتم آقا این هم برای فلان مرجع معظم هست. مرحوم امام فرمودند آن هم برای ماست ولی بدهید همان جا. چون ایشان قائل بود به این که برای ولی امر است. الان ولی امر خودشان هستند. این هم برای ماست اما بدهید همان جا. گفت برای ماست، با این که خودش می‌گوید فقیه نه ملکیت تکوینیه دارد، نه اعتباریه دارد. ولی مال ماست، این مال یعنی تحت تصرف ماست، ولایتش با ما است. خدای متعال ولایتش را به ما داده.

پس بنابراین این اشکال به مرحوم امام رضوان الله علیه وارد نیست، شما اگر می‌توانید قرینه بیاورید، چیزی بیاورید و بگویید فلان و الا ایشان که خودش توجه به این آیه داشته و این طور فرموده است.

اشکال دوم: (۲۶:۱۵)

و اما جواب دیگری هست که گفتند اگر کسی ملکیت تکوینیه داشت، بالأولیة القطعیة ملکیت اعتباریه دارد. پس بنابراین باید گفت که شما قبول دارید که ملکیت تکوینیه دارد پس قائل باید بشوید ملکیت اعتباریه به طریق الأولى دارد.

جواب اشکال دوم: (۲۶:۴۶)

این مطلب هم تمام نیست چون ملکیت اعتباریه دائر مدار علل خودش است. اگر یک جا این علل موجود نیست، چه اولویتی دارد. عللش گفتیم چیست؟ اعتبارِ مُعْتَبَرین است به خاطر تنظیم امور اجتماعی و روابط خاصی که انسان‌ها با یکدیگر دارند که آن روابط بین آن‌ها و خدای متعال و خدای متعال با آن‌ها نیست. نه این که چون این ملکیت اعتباریه یک مرتبه ضعیفه است و وقتی خدا قوی‌اش را دارد، پس این ضعیفش را هم دارد. این اصلاً ربطی ندارد، مثل اعتبار زوجیت بین زن و مرد.

سؤال: این نسبتی که وجود دارد بین عبد و مخلوقاتِ خدا که می‌خواهد در این‌ها تصرف بکند، تصرف نکند ...

جواب: نه، ببینید شما می‌توانید بگویید خبر واحد برای خدا حجت است؟ معنا ندارد، خدا چه احتیاجی به خبر واحد دارد. خدا برای اثبات مطالب برای خودش ... ولی عقلاء چرا، عقلاء برای این که به این نیاز دارند، اعتبار می‌کنند حجت را. اما در مورد خدای متعال نیاز به این چیزها ندارد. اگر خدای متعال در این روابط اجتماعی، در آن زندگی مادی بشری که بشر احتیاج دارد برای سامان دادنش به یک سری اعتبار کردن‌ها که با آن تنظیم بکند روابط خودش را، امنیت را ایجاد بکند و سایر مصالح، آن احتیاج دارد به یک سری اعتبارات. ما در مورد خدای متعال نداریم چنین چیزی.

سؤال: ...

جواب: نه برای این که حضرتعالی پول که در جیب‌تان است و می‌خواهید بروید نان بگیرید الان، مطمئن باشید و الا در راه یک کسی بیاید دست بکند و بردارد، خب نان هم به شما نمی‌دهند. در خانه می‌خواهی بروی، یک دیگر یک مرتبه می‌آید و در خانه شما می‌نشیند و می‌گوید من و شما که فرق نمی‌کنیم. چرا شما نشستید، من الان می‌خواهم بنشینم. خب اختلال ایجاد می‌شود. به خاطر این که این اختلالات ایجاد نشود، خب این دو تا زوج و زوجه هستند، این اعتبار در این جا ایجاد می‌شود، چرا؟

برای خاطر این که وقتی بین این و این علقه زوجیت شد، دیگر معلوم باشد که این دو تا فقط به هم دیگر حلال هستند، کسی دیگر حق ندارند. ولی حالا اعتبار زوجیت که یک امر عقلایی است و شرع هم امضاء فرموده، بین خدا و چه کسی معنا دارد.

سؤال: الان این که بندگان در اموال خدا درست تصرف کنند، چه مقدار تصرف کنند، ...

جواب: نه، خدا امر و نهی می‌فرماید. لازم نیست. نه عقلاء بیایند انجام بدهند. نه لازم نیست. خدا می‌فرماید انجام بدهید یا ندهید. اشکالی ندارد.

سؤال: مثل این که من یک رابطه‌ای تصور می‌کنند، رابطه ملکیت بین این آقا و کیفش تا بعد هم بتوانم روابط خودم را با اموال این تنظیم بکنم که مثلاً بگویم نمی‌توانم تصور بکنم یا می‌توانم. همان رابطه بین من و اموال خدا وجود دارد. بالاخره این اموالی که در عالم هست و برای خداست کدام یک از بندگان تصرف بکنند، چه جوری تصرف بکنند. اگر گفته نشود، اختلال نظام پیش می‌آید. چه کسی تصرف بکند.

جواب: خب می‌فرماید.

سؤال: در آن جایی که نفرموده.

جواب: خب می‌فرماید. نفرموده که هیچی. خودش می‌فرماید، احتیاجی ندارد که عقلاء بیایند. ببینید حرف سر این است که احتیاجی نیست، این اولاً. من می‌خواهم اضافه بکنم به فرمایش مرحوم امام که دلیلی هم نیست که اعتبار کردند. یکی این که ما از لمّی پیش می‌آییم یعنی می‌گوییم فلسفه این اعتبار وجود ندارد. دوم این که می‌گوییم حالا از آن هم غمض عین کنیم که فلسفه‌اش وجود دارد یا نه، ولی چه دلیلی است بر این که عقلاء چنین چیزی را اعتبار کردند و شارع هم امضاء کرده که ما ملکیت اعتباریه در مورد...، به خصوص قبل از شرع و بدون...، چون بحث اصالت الاصل مال این است که از شرع خبری نیست. چه دلیلی داریم بر این که عقلاء برای خدای متعال ملکیت اعتباریه را اعتبار کرده‌اند تا حالا بعد هم بگوییم وقتی عقلاء ملکیت اعتباریه اعتبار

کردند، این موضوع حکم عقل است به چه؟ به قبح تصرف. حالا آقایان دنبال این بخش هم نرفتند و مرحوم امام هم نرفته. فرمودند این ملکیت اعتباریه معنا ندارد. حالا لک این که این جور هم بفرمایید. خب بگویید حالا ملکیت اعتباریه هم باشد، چرا قبیح است تصرف؟ عقل بگوید قبیح است تصرف یعنی هر وقت عقلاء ملکیت اعتباریه‌ای را برای کسی جعل کردند، قبح عقلی پیدا می‌شود برای تصرف؟

سؤال: ... اگر بیت المال مال من بود ...، این، ظاهر در ملکیت است ...

جواب: این مال، مال خداست، یعنی چه؟

سؤال: یعنی ملک اعتباری ایشان است و حق تصرف هم نداری، هر کاری ایشان خواسته، باید همان را انجام بدهی.

جواب: نه، این با این هم می‌سازد که یعنی این، ملک ...

سؤال: می‌سازد ولی ظاهرش آن است.

جواب: نه آن، ظاهرش هم نیست. ...

سؤال: اگر این مال، مال من بود، این مال من بود ملکیت است. اگر مال من بود لسوخته ...

جواب: یعنی چه؟ یعنی اگر ملک تکوینی من بود، بله من صاحب اختیار ...، حالا که مال من نیست، این ملک تکوینی خدای متعال است، باید ببینیم دستور او چیست.

سؤال: ... یک ملکیت داریم و یک اختصاص.

جواب: درسته اختصاص هم داریم، بله، اما این جا اختصاصش به نحو ملکیت است. چون اختصاص در یکی از این چیزها تجلی می‌کند، مثل صلح می‌ماند که إما هبةً أو بیعاً أو ایقاعاً أو عقداً. همین جوری یک چیز دیگر خارج از این‌ها نیست. اختصاص هم بالاخره یا در ملکیت است یا در چیست یا در چیست.

سؤال: اگر به نحو جزیه در یک جا دلیل داشتیم که ملکیت اعتباریه برای خدا، خود خداوند جعل کرده مثلاً در خمس، باز هم این دلیل نمی‌شود که در هر جا ملکیت حقیقیه، سلطنت حقیقیه است، ملکیت اعتباریه برای خدا هم باشد.

جواب: بله. این هم درسته. می‌خواستم همین را عرض کنم که استدلال به آیه خمس از این جهت هم درست نیست که ما بگوییم ...، مگر استدلال به آیه خمس برای این باشد که او می‌گوید آقا معقول نیست، و این بزرگان می‌گویند آقا معقول است. یا بگوید ... اما اگر بخواهد بگوید شما می‌گویید آقا عقلاء نکردند خب شما با این آیه می‌گویید این جا چه؟ خدا در یک جا کرده، خودش کرده، عقلاء که نکردند. بعد هم آن آیه شریفه ثابت می‌کند که در این مورد ملکیت اعتباریه شده، حالا در بقیه جاها چه؟ مگر ملکیت اعتباریه در بقیه جاها هست. و ثانیاً همان طور که عرض کردم در ثنایای کلام، ما قبل از شرع را داریم می‌گوییم یعنی حتی دلیل شرعیه نداریم که خود خدا در این جا ملکیت اعتباریه جعل کرده. یا اصلاً قبل الشرع بالمره که ظاهر بعضی کلمات این است که مسأله حضر و اباحه برای آن فرض است. یا نه، فی کل موردٍ موردٍ. ما در این جا الان نمی‌دانیم، یک موردی است که نمی‌دانیم ملکیت اعتباریه خدا جعل کرده برای این یا نه، امضاء کرده این ملکیت اعتباریه را یا امضاء نکرده؟

نکته: (۳۵:۳۹)

خب یک کلامی دارند حاج آقا مصطفی در ذیل این اشکال بر والد، می‌فرماید:

«و لا نريد من هذه الملكية إلا المنع عن التصرف إلا بالطيب مثلاً.»^{۵۲}

ایشان می‌گویند اصلاً این ملکیت اعتباریه لانريد منها إلا همین منع از تصرف مگر به طيب نفس، چیز دیگری نیست. منع از تصرف إلا بطيب نفسه.

ایشان این طوری می گوید. خب اگر این است، این یک تشریح است، این دیگر خارج از فرمایش مرحوم امام می شود. این خودش تشریح است، منع از تصرف تشریح است دیگر. خب این تشریح عقلایی است یا شرعی است؟ یعنی تشریح منع از تصرف از طرف خداست یا این تشریح از طرف عقلاء است؟ عقل هم که تشریح ندارد. تشریح عقلی او عقلایی؟ اگر بگویید تشریح عقلی است، این ملکیت مقصودتان هست که این خروج از بحث است، ما می خواهیم بگوییم از شرع حرفی نداریم، منعی از طرف شارع سراغ نداریم و الا اگر سراغ داشته باشیم، حل کرده باشد خدای متعال، آن جا که بحث نیست. اگر منع عقلایی را می خواهید بگویید، خیلی خب این یک تشریح عقلایی است. این تشریح عقلایی را تا خدای متعال امضاء نکرده باشد چه اثری بر ما دارد. عقل که نمی گوید که شما اطاعت عقلاء را باید بکنید. مولویتی عقلاء بر ما ندارند. بله تدبیر امور زندگی آدم وقتی در بین یک عقلایی هست، این است که به حسب ظواهر امر، آن جا کاری نکند که گرفتاری برای او درست بشود و الا واجب الاطاعة نیست. حالا مثلاً بنابر بعضی مصالح رفته در یک کفرستانی و آن جا قواعدی دارند برای خودشان، برای راهنمایی و رانندگی شان دارند، برای ورود و خروج شان دارند، برای چه دارند، چه دارند. خب آن ها که واجب الاطاعة نیستند. اما آدم که رفته آن جا اگر بخواهد طبق آن عمل نکند خب می گیرند و زندانش می کنند، آزار و اذیتش می کنند، چه می کنند، چه می کنند. او عقل و تدبیرش می گوید خب چرا خودت را گرفتار بکنی. اما اگر بتواند یک جایی بدون این که آن ها توجه پیدا بکنند، خلاف قانون آن ها انجام بدهد، خب طبق نظر عده ای اشکال ندارد. چون آن که حق مولویت ندارد. خب پس بنابراین اگر شما این مقصودتان هست، این غیر از آن است که ایشان می فرماید و اصلاً این خارج از محل بحث است. آن ملکیت اعتباریه همان امر اعتباری است که یکی از احکامش آن وقت این است که جایز نیست تصرف إلا بطبیة نفس منه، أو بالاجازة منه أو بإذنه.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۳۴ - ۱۳۹۴/۰۹/۲۸

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

در آستانه شهادت مولایمان امام همام امام حسن عسکری سلام الله علیه هستیم. این شهادت مظلومانه را خدمت فرزند بزرگوارش حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه و فاطمه معصومه علیها السلام و همه شیعیان و موالیان آن بزرگواران تسلیت عرض می کنیم و این صلوات خاصه آن بزرگوار را که منقول از خود آن بزرگوار هم هست خدمت شان تقدیم می کنیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرِّ النَّقِيِّ الصَّادِقِ الْوَفِيِّ النَّوْرِ الْمُضِيِّ خَازِنِ عِلْمِكَ وَالْمَذْكَرِ بِنُوحِيْدِكَ وَ وَلِيِّ أَمْرِكَ وَ خَلْفِ أَيْمَةِ الدِّينِ الْهُدَاةِ الرَّاشِدِينَ وَ الْحُجَّةِ عَلَى أَهْلِ الدُّنْيَا فَصَلِّ عَلَيْهِ يَا رَبِّ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَصْفِيَائِكَ وَ حُجَجِكَ وَ أَوْلَادِ رُسُلِكَ يَا إِلَهَ الْعَالَمِينَ.»

از نکات اخلاقی مهمی که در این صلوات هست این است که راوی این صلوات ابومحمد یمنی گفت که چون حضرت عسگری علیه السلام از ذکر صلوات بر پدرش فارغ شد و نوبت بر خود آن جناب رسید، ساکت ماند. عرض کرد که کیفیت صلوات بر باقی را بفرمایید. فرمود اگر نه این بود که ذکر این از معالم دین است و خدا امر فرموده ما را که به اهلش برسائیم، هر آینه دوست داشتیم که ساکت مانم و لکن چون در مقام دین است بنویس. بعد حضرت فرمودند. می بینید انسان کامل و کسی که معصوم هست و در آن مقام رفیع واقع شده در عین حال از این که برای خودش مطلبی بفرماید اجتناب می فرمایند. بنابراین درس است برای همه ما که گاهی انسان می بیند به همین ادنی چیزی که بعضی وقت ها انسان یاد گرفته، اصطلاحی را یاد گرفته، آن چنان داد انا رجل

برای خودش می‌زنند که انسان در بعضی از مواقع می‌بیند و تعجب می‌کند. خدای متعال همه ما را به اخلاق نبوی و علوی و ائمه هدی علیهم السلام آشنا و عامل ان شاء الله بفرماید و ما را در دنیا و آخرت از آن‌ها جدا نفرماید.

مسأله دیگری هم که خیلی موجب تأسف هست، مسأله کشتار شیعیان عزیز نیجریه هست و کشتار انبوه و عظیم و جنایتِ وحشتناک و هم چنین جناب آقای زاکزاک که از فضلاء و رهبران خوبی هستند که مورد توجه مردم آن جا هستند و الان به طور عجیبی ایشان مورد آزار و اذیت هستند، خدای متعال به حق اولیائش این شیعیان را از دشمنان‌شان تخلص ببخشد. برای ارواح طیبه شهدای آن جا و شهدایی که در جاهای دیگری از عالم اسلام به دست دشمنان اسلام به شهادت رسیدند ثواب یک صلوات و سه بار سوره مبارکه توحید که ثواب ختم قرآن را دارد، اهداء می‌کنیم.

ادله قائلین به اصالة الحظر: (۵:۲۷)

بحث در ادله اصالة الحظر بود.

دلیل اول:

دلیل اولی که برای اصالة الحظر به آن تمسک شده بود حاصلش این بود که این اموری که مورد تصرف قرار می‌گیرد مملوک خدای متعال هست و تصرف در مملوکِ شخص بدون اذن او جایز نیست عقلاً، قبیح است عقلاً. بنابراین صرفِ نظر از ترخیص شرعی و اذن شرعی در جایی که احراز نکردیم شارع ترخیص داده، اذن داده، در آن جا تصرف قبیح است و جایز نیست. که این دلیل را همان طور که قبلاً عرض کردیم حالا یک مقداری باید تکرار کنیم که این تعطیلات ممتد باعث می‌شود شیرازه مسأله یک مقداری گسسته بشود، باید حالا یک تکرار مایی بشود که به فضای بحث وارد بشویم.

تقاریب دلیل اول:

سه جور می‌شد این را تقریب کرد و به آن توجه کرد:

تقریب اول:

یکی این که اشیایی که در آن تصرف می‌شود خارج از انسان، این‌ها مملوک خدای متعال است. لو فرض محالاً که خود انسان، مملوک خدا نباشد اما اشیاء عالم مملوک خدای متعال است و تصرف ما در آن اشیاء بلا اذن مالکش قبیح است.

تقریب دوم:

منظر دوم این است که خود ما مملوک خدای متعال هستیم. ما با این دست، با این زبان، با این چشم، می‌خواهیم کاری انجام بدهیم، این تصرف در خود خودمان، تصرف در مملوک خدای متعال هست و بلاذن او جایز نیست. بالاخره کسی که می‌خواهد غذا بخورد، فرض کنید آن غذا ملک خدا نباشد محالاً، اما این که با این دستش می‌خواهد بردارد، با این دهانش و با دندهایش می‌خواهد آن را مدق کند و بلع کند و هکذا، همه این‌ها این تصرف در ملک خدای متعال است.

تقریب سوم:

و سوم این است که جمع بین الامرین می‌شود که از هر دو نظر تصرف در ملک غیر است پس بنابراین به اجازه نیاز دارد و وقتی فرض این است که نمی‌دانیم شارع اجازه داده یا اجازه نداده، عقل می‌گوید که محذور است تصرف در آن. این استدلال.

جواب‌های تقریب اول و دوم و سوم: (۷:۵۰)

در پاسخ از این استدلال چند نوع پاسخ داده شده.

جواب اول:

پاسخ اول این بود که بزرگانی دادند و آن این است که ما اذن شارع را عقلاً او شرعاً کشف کردیم. ما می‌دانیم شارع اذن داده است حالا إما بالدلیل العقلی و بیان عقلی و یا این که به بیان شرعی، آیات و روایاتی بود که خواندیم.

اشکال جواب اول: (۸:۱۹)

گفتیم این جواب نادرست است، خروج از موضوع بحث است. چون موضوع بحث در جایی است که فرض دارد می‌شود اذن از طرف شارع نیست، اما اگر شما اثبات اذن می‌کنید، خب این خروج از بحث هست.

جواب دوم: (۸:۳۳)

جواب دوم جوابی بود که بزرگانی باز داده بودند که مناقشه در کبری بود که این که تصرف در ملک دیگری قبیح است، این علی اطلاقه صحیح نیست وقتی قبیح است که به دیگری ضرر برساند، به مالک ضرر برساند. اما جایی که به مالک ضرر نمی‌رساند، این لاشکال. این یک اشکال بود، یک نوع مناقشه بود که بحث شد.

جواب سوم: فرمایش مرحوم محقق بروجردی (۹:۰۵)

مناقشه دوم در کبری این بود که مرحوم محقق بروجردی رضوان الله علیه فرموده بودند که تصرف در ملک غیر قبض ذاتی نیست، مثل قبض ظلم نیست بلکه به طرو عنوان هست مثل کذب در قبح و صدق در حسن که اینها ذاتی نیست. ممکن است کذب باعث انفاذ یک غریقی بشود، ممکن یک مشکل اهمی را از بین ببرد. خب این که حسن است بلکه واجب می‌شود. تصرف در مال دیگری اگر موجب این بشود که ضرر به او وارد بشود، موجب بشود جلوی نفع بردن او گرفته بشود، جلوی سلطنت او گرفته بشود و علی ای حال اگر تصرف موجب ظلم به مالک باشد، بله این را عقل می‌گوید قبیح است. اما اگر تصرف موجب ظلم به مالک نیست، فرموده لاقبح فیه. عقل قبح این را درک نمی‌کند که این قبیح است. حالا یک مثال‌هایی هم در بعضی از کتب زده شده مثل این که شما استناره به نور غیر می‌کنید. چراغ اتاقتش روشن است و این بیرون را هم روشن کرده و می‌ایستید و مطالعه می‌کنید. خب هیچ عقلی نمی‌گوید که این قبیح است چون ظلم به او نیست. نه ضرر به او می‌رسد، نه جلوی منفعتش را می‌گیرد و هم چنین تکیه دادن به جدار غیر، چه کسی می‌گوید اشکال دارد و هکذا.

که این‌ها را گفتیم این مثال‌ها مثال‌های درستی نیست چون این‌ها اصلاً تصرف در ملک غیر نیست. شما باید مثالی بزنید که تصرف در ملک غیر است. آن جایی که تصرف باشد مثال‌هایی زدیم که در بحث فقهی تصرف در اموال بانک‌ها و شرکت‌های عمومی و بالاخره حقوقی که بسیاری از فقهای بزرگ می‌گویند این‌ها مجهول المالك است و امثال این‌ها، خوب آن جا ممکن است کسی بگوید به همین دلیل اشکالی ندارد تصرف در آن‌ها. چون این اموال ضرر و ظلمی به مالکینش نمی‌شود. چون هر وقت خواستند که می‌آیند پول‌شان را می‌گیرند و نه جلوی سلطنت‌شان گرفته می‌شود، نه ضرر مالی به آن‌ها زده می‌شود، نه جلوی منفعت‌شان، هیچی. پس این قبیحی ندارد. حالا این هم یک بیانی بود که بزرگانی داشتند، این‌ها را ما بحث کردیم، دارم فهرستش را عرض می‌کنم. این هم بیان دیگری برای منع در کبری.

سؤال: اعتماد به جدار فرمودید تصرف نیست؟

جواب: حالا اعتماد به جدار، چرا آن تصرف هست ولی حالا ممکن است بخواهیم بگوییم این خیلی تصرف نیست اما استناره به نور غیر و آن‌ها که روشن است.

جواب چهارم: فرمایش مرحوم امام (۱۲:۰۱)

اشکال چهارم منع صغری است و آن این است که ما قبول داریم تصرف در ملک دیگری قبیح است بلاذنه. این را قبول می‌کنیم. مقید به این که ضرر داشته باشد یا ظلم باشد یا جلوی سلطنت را بگیرد، این‌ها نیست، همان جور که مستدل ادعا می‌کند ما می‌پذیریم اما اشکال در کجاست؟ در صغری است به این بیان که موضوع قبیح تصرف در ملک دیگری این موضوعش چه ملکی است؟ ملک اعتباری است یا ملک حقیقی است؟ یا هر دو است؟

البته آن که از تهذیب الاصول استفاده می‌شود، فرموده‌اند موضوع قبیح تصرف ملکیت اعتباری است نه ملکیت حقیقیه. و ملکیت اعتباریه در مورد خدای متعال وجود ندارد پس بنابراین این دلیل قابل تطبیق نیست.

حالا چرا ملکیت اعتباریه در مورد خدای متعال وجود ندارد؟

بیان اول:

اما برای این که اصلاً امور اعتباری در باره خدای متعال عقلایی نیست. خدای متعال مالک تکوینی حقیقی سراسر عالم وجود است و در مورد او اعتبار کردن لاوجه له. این اعتباریات در جایی است که یک واقعیتهای وجود ندارد، الگوبرداری می کنند از یک واقعیتهای، آن را اعتبار می کنند برای این که یک آثاری بر آن بار کنند. مثلاً اگر آقایان دیده باشند و توجه دارند در بیع، در بحث ملکیت، آن جا گفته می شود که عقلای عالم از مقوله‌ی جده آمدند چه کار کردند؟ یک الگوبرداری کردند و هر کسی را نسبت به آن چیزهایی که یک اسباب ویژه‌ای که عقلاء خودشان تعریف کردند آن اسباب ویژه را، مثلاً احیاء کرده زمین را. بعد از این که زمین را احیاء کرد، عقلاء بین این مَحیی و آن زمین اعتبار ملکیت می کنند. یعنی چه اعتبار ملکیت می کنند؟ یعنی کأن این شخص مالک را مُحیط فرض می کنند بر آن ملک به جوری که دیگر این احاطه کرده، هیچ کس نمی تواند وارد این جا بشود الا به اجازه این. نمی تواند به این دست بزند الا به اجازه این. این را از چه الگوبرداری کردند؟ از مقوله جده که مثل عمامه، بر سر چه جور احاطه دارد، لباس بر بدن چه جور احاطه دارد. گفتند ما این جور فرض می کنیم که این آدم بعد از این که احیاء کرد، این احیاء در نظر ما این می شود که این آدم این جوری احاطه پیدا می کند بر آن زمین. اگر احتطاب کرد، همین جور است، اگر بیع کرد همین جور است، اگر اجازه کرد نسبت به منفعت همین جور است و هکذا و هکذا و هکذا. خب این در مورد آدم‌هایی است که این احاطه واقعیتهای وجود ندارد. عقلاء می آیند چه کار می کنند؟ این‌ها را اعتبار می کنند تا چنین آثاری بر آن مترتب بشود اما جایی که نیاز به این امور نیست، آن جا عقلاء نمی آیند چنین کاری بکنند. پس اصلاً امور اعتباری بالمره در مورد خدای متعال نیست. این یک بیان.

بیان دوم:

بیان دوم این است که ما نمی‌گوییم بالمره این امور اعتباری در مورد خدای متعال نیست، این را نمی‌گوییم، اما خصوص ملکیت و امثال این‌ها که برای روابط اجتماعی است که افرادی که با هم زندگی می‌کنند برای این که هرج و مرج نباشد، ناامنی نباشد، نگوید من چه می‌دانم هر کس می‌تواند بیاید داخل منزل، هر کس می‌تواند لباس را بردارد، هر کس می‌تواند غذا بخورد، برای این که این هرج و مرج نباشد، این ناامنی نباشد، یک سامانی پیدا کند و انسان ببیند بالاخره این کتاب دیگر برای اوست، این لباس دیگر برای اوست، بدون اذن او دیگر کسی بر نمی‌دارد، تصرف نمی‌کند، اگر بردارد جرم است، جنایت است، کیفر دارد و هکذا. این به خاطر این روابط اجتماع و سامان دادن به این روابط اجتماعی، عقلاء می‌آیند اعتبار می‌کنند. این فلسفه در مورد خدای متعال وجود ندارد. او اعلا و اعز است و ارفع است از این امور. بنابراین چون فلسفه اعتبار ملکیت در خدای متعال وجود ندارد پس ملکیت اعتباریه در مورد خدای متعال نیست. اما جاهایی که این فلسفه وجود داشته باشد، اشکالی ندارد مثل این که اعتبار می‌کنند او را ولی تصرفات، ولی امر و فلان. اما در این محدوده که برای این چیزهای این جور است، این هو اعلی و ارفع از این که ما بگوییم. این هم یک بیان دومی است که وجود دارد.

از کلمات مرحوم امام قدس سره استفاده می‌شود که ایشان همین معنای دوم را می‌خواهند بفرمایند نه این که اصلاً امور اعتباریه در مورد خدای متعال نیست. حالا آن عبارتی که استشهاد می‌خواهم بکنم به آن، بعداً عرض می‌کنم.

بیان سوم:

بیان سوم این است که ما به فلسفه این‌ها کار نداریم، ما بالاخره در عقلاء که نگاه می‌کنیم می‌بینیم چنین اعتباری وجود ندارد. این جوری که زید را مالک خانه‌اش می‌دانند، مالک لباسش می‌دانند، مالک اموالش می‌دانند، ما نمی‌بینیم که عقلای عالم خدا را مالک این بیابان‌ها، این کوه‌ها، این صحراها، این انسان‌ها، این اشیایی که در عالم هست، بدانند. به آن نحوی که آن جا او را مالک می‌دانند این جا او را مالک

می‌دانند. این در عقلاء نیست ولو عقلائیت هم داشته باشد. اما چنین اعتباری در عقلاء تحقق پیدا نکرده. مگر حجیت شهرت اشکالی دارد؟ مثل خبر واحد است اما این اعتبار در عقلاء نیست. بعضی از ظنون که ما دلیل خاص بر اعتبارش نداریم که آن‌ها خیلی فرقی با خبر واحد نمی‌کند، می‌بینیم خبر واحد را اعتبار کردند، حجت قرار دادند عقلاء ولی این را دیگر اعتبار نکردند. مرحوم امام رضوان الله علیه می‌فرماید این اعتبار در بین عقلاء وجود ندارد.

در بیع به مناسبت که به بحث خمس می‌رسند، می‌فرمایند، صفحه ۶۵۸ جلد دوم:

فإنه لا إشكال في أن مالكيته تعالى للسهم ليست كمالكيته زيد لثوبه؛ أي
المالكية الاعتبارية، ضرورة عدم اعتبار العقلاء الملكية بهذا المعنى

که امر اعتباری باشد

له تعالى؛ بحيث لو وكل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ببيعه
خرج عن ملكه...

به حیثی است که اگر خدای متعال به پیامبرش بفرماید که مثلاً این زمین را بفروش، وقتی فروخت دیگر از ملکش خارج می‌شود. مثل وقتی که انسان خانه‌اش را می‌فروشد خانه‌اش از ملکش خارج می‌شود.

و دخل ثمنه فيه...

آن پولش آن وقت داخل ملک خدای متعال بشود. این در بین عقلاء نیست.

و هذا واضح.* « ۵۳

پس بنابراین سه بیان شد.

یک بیان این بود که اصلاً امور اعتباریه در مورد خدای متعال بالمره چه در ملکیت، چه در غیر ملکیت معقول نیست، درست نیست.

بیان دوم این است که نه، نمی‌گوییم مطلقاً درست نیست. در مورد ملکیت می‌گوییم درست نیست چون فلسفه‌اش این جا نمی‌آید.

بیان سوم هم این است که کار نداریم، فلسفه‌اش هم می‌گوییم می‌آید، یعنی عقلایی است، اگر عقلاء جعل بکنند لابس به، اما عقلاء جعل نکردند. چنین بنای عقلایی ما نداریم.

ایشان می‌فرمایند که پس موضوع قبح تصرف چیست؟ ملکیت اعتباری است. این که در مورد خدای متعال نیست و اما ملکیت حقیقیه تکوینی آن ربطی به این ابواب اصلاً ندارد که شما از باب ملکیت تکوینیه بخواهید بگویید. این هم در تهذیب الاصول هست. فرموده:

«و ان أريد منه المالكية التكوينية، بمعنى ان الموجودات و الكائنات صغيرها و كبيرها أثيرها و فلکیها كلها قائمة بإرادته، مخلوقة بمشيته، واقعة تحت قبضته تكويناً، فلا يمكن للعبد ان يتصرف في شيء إلا بإذنه التكويني و إرادته و ان للعالم تحت قدرته قبضاً و بسطاً تصرفاً و وجوداً فهو غير مربوط بالمقام و لا يفيد الأخباری شيئاً.»^{۵۴}

این مطلبی است که در تهذیب الاصول بود.

در بیع‌شان فرمودند:

«و الملكية التكوينية التي قد تمرور في بعض الألسن موراً...»

که نظرشان به مرحوم محقق اصفهانی است. این ...

مَمَّا لَا صِحَّةَ لَهَا فِي مِثْلِ الْمَقَامِ الَّذِي هُوَ مَقَامُ بَيَانِ حُكْمِ فَهْمِيَّ عَقْلَانِيٍّ، لَا بَيَانَ الدَّقَائِقِ الْفَلَسَفِيَّةِ وَالْعِرْفَانِيَّةِ، مَعَ أَنَّ الْقَرَائِنَ قَائِمَةً عَلَى عَدَمِ إِرَادَتِهَا.

«۵۵»

این فرمایش مرحوم امام رضوان الله تعالى عليه.

اشکالات جواب چهارم: (۲۳:۰۹)

خب به این فرمایش بعضی مناقشات شده.

اشکال اول:

مناقشه اولی فرمودند خود آیه خمس دلیل بر وجود ملکیت اعتباریه برای خدای متعال. خود آیه خمس «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى»^{۵۶} خب خود این آیه شریفه دلیل است بر ملکیت اعتباریه، به خصوص که ملکیتش برای ذی القربی که حتماً دیگر ملکیت حقیقیه نیست. برای رسول هم ملکیت حقیقیه نیست حالا طبق نظر کسی که آن‌ها را واسطه در فیض قرار ندهد و الا طبق نظر حق این است که آن‌ها در طول ملکیت حقیقیه خدای متعال، آن‌ها هم ملکیت حقیقیه دارند اما به جعل تکوینی الهی. اما حالا در نظر خیلی از افرادی که حالا این دقایق را به آن توجه ندارند، در پیامبر هم می‌گویند او مخلوق خدای متعال است مثل بقیه، آن‌ها هم مالکیت تکوینی ندارند. خب وحدت سیاق اقتضای چه می‌کند؟ این که لله هم دیگر همین باشد. لله را بگویی تکوینی و آن دو تا را بگیرد اعتباری که... وقتی آن دو تا اعتباری بود، قهراً آن لله هم می‌شود اعتباری. بنابراین به این آیه تمسک

۵۵. کتاب البیع (للإمام الخميني)، ج ۲، ص: ۶۵۹

۵۶. سوره انفال، آیه ۴۱

کردند و گفتند این که شما می‌گویید ملکیت اعتباریه برای خدای متعال نیست، درست نیست.

این اشکال هم از فرزند ایشان رضوان الله و هم از بعض بزرگان دیگر دام ظلّه به این مطلب شده و این ایراد را وارد کردند.

جواب اشکال اول: (۲۵:۱۱)

همان طور که قبلاً عرض کردیم این ایراد به مرحوم امام وارد نیست. ایشان توجه دارند و در همین بحث آیه شریفه ایشان می‌فرمایند. اتفاقاً از این طرفش می‌فرمایند.

ایشان می‌فرماید که چون در مورد خدای متعال ملکیت اعتباری معنا ندارد. چون در بین عقلاء نیست چنین چیزی. حالا آن که در بیع‌شان می‌فرماید همین است که در بین عقلاء چنین چیزی نیست که خدا را مالک اشیاء به آن نحوه‌ای که زید را مالک کتاب و خانه‌اش می‌دانند بدانند. این نیست. در تهذیب الاصول هم که از ایشان نقل شده که فرمودند اصلاً فلسفه این اعتبار در مورد خدای متعال وجود ندارد. و از آن طرف وحدت سیاق هم اقتضاء می‌کند که از این لام یک چیز اراده شده باشد؛ این که ملکیت اعتباریه نیست، ملکیت حقیقیه هم که نمی‌شود، وحدت سیاق ندارد، وحدت سیاق از بین می‌رود، پس این‌ها قرینه می‌شود که از این لام، مالکیت تصرف مقصود است. لله و للرسول و لذی القربی یعنی این‌ها مالک تصرف هستند، نه مالک رقبه. می‌تواند تصرف کند. و این جا است که ایشان می‌فرماید اشکالی ندارد که ما برای خدای متعال مالکیت تصرف اعتباری را فرض کنیم و عقلاء می‌کنند. فرق است بین ملکیت و مالکیت تصرف. پس ما انکار نمی‌کنیم امور اعتباریه را در باره خدای متعال بالمره. این را منکر نیستیم. ملکیت اعتباریه را منکر هستیم اما مالکیت تصرف را نه. می‌فرماید:

«و أمّا مالکیّة التصرفّ و الأولویّة من کلّ أحد، فلا مانع من اعتبارها له

تعالی عند العقلاء، بل یری العقلاء أنّه تعالیّ أولى بالتصرفّ فی کلّ مال و

نفس و إن كانت ماهیة الأولویة أمراً اعتباریاً، لكنّها اعتبار معقول واقع من العقلاء...»^{۵۷}

پس بنابراین روی مبنای خود ایشان این مطلب مستشکلین تمام نیست بلکه ایشان می‌فرماید این لام، لام تصرف است.

سؤال: در مورد یتامی و مساکین ...

جواب: آن جا بعدش آیه شریفه «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ...»

سؤال: و الیتامی و المساکین..

جواب: بله، ایشان می‌فرمایند که آن بقیه، مورد تصرف هستند که ذکر شده.

سؤال: واقعاً ظهور آیه در ...

جواب: حالا این دیگر بحثش در جای خودش. حالا ما می‌خواستیم این جا عرض بکنیم که این اشکال به ایشان وارد نیست اما حالا در آیه شریفه باید همین جور که ایشان فرمودند گفته بشود، جور دیگر گفته بشود، آن بحث آخری است.

سؤال: فلسفه‌ای که در تهذیب فرمودند چه می‌شود؟ فلسفه اعتباریات این جا قابل ...

جواب: فلسفه‌ای که در آن جا فرمودند برای امور اجتماعی است و خدای متعال که زندگی نمی‌کند با افراد. اما زندگی نمی‌کند یک مطلب است، اما فرماندهی نمی‌کند؟ فرماندهی چرا انجام می‌دهد.

سؤال: پس همان حرفی که سابق می‌گفتیم که تنظیم روابط ...

جواب: ملکیت برای زندگی است. فرماندهی احتیاج ندارد به این که مالکش باشد.

سؤال: نه آن مترتب بر این است که آیا تنظیم روابط عقلاء با خدا معنی دارد یا ندارد، لازم نیست حتی زندگی بکند.

جواب: نه ملکیت برای این است. شما اگر گفتید فلسفه ملکیت این است، خب او که زندگی نمی‌کند. اما فرماندهی که می‌کند. فرمانده ممکن است خارج باشد از ...

سؤال: ملکیت، زندگی کردن لازم نیست، تنظیم روابط است. به همین دلیل برای آن جا هم ثابت است. این که روابطشان را بخواهند تنظیم بکنند، این صحّ که یک معنای ملکیت اعتباری هم عقلایی باشد جعلش. حتماً لازم نیست آن کسی که اعتبار ملکیت می‌کند، حتماً بیاید با عقلاء زندگی بکند، این در آن خوابیده.

جواب: حالا ببینیم.

حالا بالاخره تا این جا فرمایش این بزرگوار.

اشکال دوم: (۱۰:۳۰)

اما آیا این مطلب قابل پذیرش هست که ما بگوییم موضوع ملکیت اعتباریه است و ملکیت حقیقیه این جا ربطی ندارد؟

سؤال این است که چرا می‌فرمایید ملکیت حقیقیه مربوط به این جا نیست؟

آن جوری که در تهذیب الاصول تقریر شده، این جور تقریر شده که همه عالم تحت تصرف خدای متعال است. تصرفات موجودات هم در اشیاء عالم و تصرفات انسان‌ها در اشیاء عالم، این هم تحت سلطه الهی است و به مشیت خدای متعال است. «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» خدا خودتان را و ما تعملون را خلق کرده. چون این چینی است پس ربط به مقام ندارد. این طور بود عبارت در آن جا، «فلا یمکن للعبد أن یتصرف فی شیء إلا بإذنه التکوینی و ارادته و أنّ العالم تحت قدرته قبضاً و بسطاً تصرفاً و وجوداً فهو غیر مربوط للمقام» اگر این جور بگوییم بله غیرمربوط بالمقام. به این معنا که همه اشیاء برای خدا است، خود ما هم برای خدا هستیم. تصرفی هم که می‌خواهیم بکنیم

نمی‌توانیم الا به این که اراده تکوینی الهی باشد. گناهکار هم که گناه می‌کند، خدا به اراده تشریحی به او می‌گوید نکند، ولی به اراده تکوینی کلاً نمدّ هولاء و هولاء. اگر خدای متعال امداد نکند، وجود ندهد، خب شمر هم نمی‌تواند امام حسین را بکشد. این درسته و ربطی ندارد به بحث‌های فقهی و حقوقی و باید و نباید این‌ها. ولی این که نبود حرف. کبرای ما که این نبود. کبری این بود که آن متصرفاً فيه یا آله التصرف چون ملک خدای متعال است، ملک حقیقی است، عقل یحکم به این که شما نمی‌توانی در این تصرف کنی الا به اذن تشریحی او. این عقل عملی است دارد می‌گوید. آن مطلب برای عقل نظری است. این مطلب برای عقل عملی است. عقل نظری می‌گوید چه؟ عقل نظری می‌گوید تمام عالم تحت سیطره خدای متعال است و هیچ حرکتی در عالم محقق نمی‌شود الا بإرادته و فعله و افاضته. آن عقل نظری است که دارد می‌گوید. حالا این عقل عملی یک حرفی می‌آید می‌زند یعنی مستدل این جور دارد می‌گوید. ما اگر بخواهیم اشکال کنیم این جا را باید اشکال کنیم که آن وقت بیان نشده این اشکال.

مستدل این جوری می‌گوید: می‌گوید عقل عملی انسان درک می‌کند که وقتی یک چیزی مملوکِ تکوینی کسی بود، شما نمی‌توانی در آن مملوکِ تکوینی تصرف کنی الا باذن. مثلاً از باب تشبیه فرض کنید انسان ملکِ تکوینی اعضای بدنش هست و دیگر احتیاج به مالکیت اعتباریه مثلاً ندارد. خب می‌گوید این مالکِ تکوینی است، شما نمی‌توانی بدون اذن او بیایی کلیه‌اش را برداری و بدهی به یکی دیگر. چون او مالکِ تکوینی است. پس مدعا این جا این است، نه این که ما بخواهیم بگوییم که این مطلب ربطی ندارد و این‌ها امور فلسفی است و دقیق است و فلان است. درسته، این‌ها همه امور فلسفی دقیق و فلان است ولی حرف سر این است که در جایی که چنین چیزی وجود دارد به حکم عقل نظری، مستدل می‌گوید عقل عملی یک درکی دارد و آن درکش این است که بدون اذن او نمی‌توانی در آن تصرف بکنی. این در کلام این بزرگوار علی کمال دقتی که ایشان در آن مباحث و امور عقلی هم دارند ما ندیدیم.

حالا آقایان مطالعه بفرمایند، دقت بفرمایند و للكلام تتمه که وقت گذشته. تتمه ان شاء
الله فردا.

و صلی الله علی محمد.

جلسه ۳۵ - ۱۳۹۴/۰۹/۳۰

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

امامت مولايमान حضرت بقيه الله الاعظم ارواحنا فداه كه امروز روز اول عيد امامت هست به حسب نقلها به جامعه بشریت و عالم امکان باید تبریک گفت و خدای متعال ان شاءالله همه ما را جزو شیعیان و موالیان و پیروان آن بزرگوار و آباء گرامش مقرر فرماید و آن بزرگوار را از همه ما راضی و خشنود فرماید.

مرحوم والد قدس سره نقل می فرمودند كه يك روزی مرحوم آیت الله حائری در درس سطح مكاسب، - ایشان مقداری سطح مكاسب را خدمت آیت الله حائری خوانده بودند- فرمودند كه حضرت سلام الله عليه در حوزه افرادی دارند كه مواظب کارهای طلبهها هستند، حالا علاوه بر این مسأله كه همه اعمال بر حضرت عرضه می شود و ملكه ای كه موظف به كتابت اعمال ما هستند و آنها هم به خدمت حضرت عرضه می شود، اما حضرت افراد ویژه ای در حوزه دارند كه اینها مواظب کارهای طلبهها هستند و گزارش می دهند خدمت حضرت. بعد ایشان فرمودند بعد از درس من رفتهم خدمت آقا و عرض كردم كه این طور فرمودید؟ تأکید كردند بله. گفتم اینها در لباس روحانی هستند یا غیرروحانی؟ فرمودند در لباس غیرروحانی هستند و مواظب کارها هستند كه چه کسی چه کاری می كند و من خودم سمعتُ بأذنی هاتین از مرحوم آقای حائری رضوان الله عليه كه نوشتند البته این مطلب را كه بعد از این كه میرزای شیرازی رضوان الله عليه مرجعیت را به عهده ایشان گذاشتند و هو یَقْبَلُ و دموعه یجری علی خدیّه، ایشان را در سامرا حضرت به حسب آن چه كه ایشان نقل فرمودند، در حرم مطهر با دفتر پرداختها وجوهات می خواهند.. ایشان مشرف می شوند خدمت حضرت، حضرت می فرماید خب بخوانید. ایشان يك چند قلمی كه به كجا چقدر پرداخت شده، به كجا چقدر پرداخت شده، می خوانند. بعد حضرت بعضی از آنها را قبول نمی فرماید. ایشان

عرض می‌کنند آقا من بیش از این قدرت ندارم، شما به هر که می‌فرمایید من دفتر را به او می‌دهم و خودم هم تابع او می‌شوم. از بزرگان و فقهای عصر. ایشان فرمودند که حضرت فرمودند نه خودت هستی ولی بیش از این دقت کن و بعد هر چه خواستی اعطاء و خرج کن. اما بیش از این دقت کن و بعد هر چه خواستی اعطاء و خرج کن. این معلوم می‌شود که تمام امور ما طلاب، مراجع عظام، همه مورد توجه ویژه حضرت سلام الله علیه هست، خدا کند ان شاء الله در درون و برون جوری باشیم که مورد رضایت حضرت سلام الله علیه باشیم که اگر این جور شد، دیگر هو الفوز العظیم خواهد بود.

خب بحث ما راجع به ادله اصالة الحظر بود و اشکال سومی که به این دلیل معروف شده بودند که گفتند بالاخره همه اشیاء و خود انسان، این‌ها ملک حقیقی خدای متعال هست، تصرف در ملک دیگری بدون اذن او قبیح است. بنابراین اصل، حظر است مگر این که ثابت بشود که شارع اذن داده.

جواب چهارم بر دلیل اول برای اصالة الحظر: فرمایش مرحوم امام (۵:۲۳)

اشکال سوم این بود که این که می‌گویید همه اشیاء و خود انسان ملک خدای متعال است، ملک حقیقی مقصودتان است یا ملک اعتباری؟

اگر ملک اعتباری مقصود است که در واقع باید گفت موضوع برای قبح هم همین است، این در مورد خدای متعال ثابت نیست بلکه ثابت العدم است که خدای متعال مالک حقیقی است اما مالک اعتباری اشیاء نیست. دیگر توضیحاتش گذشت و من تلخیصاً عرض می‌کنم.

و اگر مقصودتان ملک حقیقی است، ملک حقیقی درسته ولی ربطی به بحث ما ندارد. ربطی به این بحث فقهی یا این بحث اصولی ندارد. آن یک بحث عرفانی فلسفی است که بله تمام اشیاء عالم ملک حقیقی خدای متعال هست. این فرمایشی بود که مرحوم امام رضوان الله علیه اصولاً و فقهاً از ایشان خواندم عباراتی را که آورده بودند.

بنابراین ایشان در حقیقت در صغرای آن کبری دارند اشکال می‌کنند که این قبح تصرف در مال دیگری، این اگر باشد برای ملک اعتباری است و خدای متعال ملک اعتباری ندارد. پس صغرای این استدلال ناتمام است.

اشکال جواب چهارم: (۶:۵۶)

عرض می‌کنیم به این که رکون به این کلام و این اشکال محل اشکال هست اما این که ما انکار کنیم، بگوییم که در مورد خدای متعال اصلاً ملکیت اعتباریه وجود ندارد، عقلاء چنین ملکیتی را اعتبار نمی‌کنند و ندارند، این خیلی واضح نیست که امر تمامی باشد که عقلاء ندارند چنین چیزی را، بعد از این که ما امور اعتباریه دیگری را می‌بینیم در مورد خدای متعال اعتبار می‌کنند و کردند و خود ایشان هم قبول دارند مثل همان اعتبار ولایت بر تصرف که خود ایشان این را قبول کردند. خب اگر کسی مالک حقیقی همه امور است خب چه نیازی دارد به آن اعتبار. همان وجوهی که به واسطه آن گفته می‌شود که در ملکیت لاوجه له، خب آن جا هم می‌شود گفت و اگر قبول می‌کنید که نه، این امر اعتباری در میان عقلاء هست در آن جا و در شرع هم تثبیت شده، خب این جا هم مثل آن می‌ماند، تفاوتی روشن نیست برای ما که بگوییم بله آن امر اعتباری وجود دارد و صریح است اما این یکی وجود ندارد و صریح نیست. بلکه در خود آموزه‌های کتاب و سنت هم می‌بینیم که چیزهایی که از آن نمی‌خواهیم استدلال کنیم ولی استشمام می‌شود که چنین اموری در مورد خدای متعال هم کأن وجود دارد. «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ»^{۵۸}. خب اگر کسی اشتراء را می‌خواهد فرض بکند، معنا ندارد که انسان ملک خودش را اشتراء کند. کسی خانه خودش را از خودش بخرد، می‌شود؟ لباس خودش را از خودش بخرد. این که نمی‌شود. پس «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» کأن این دارد یک فضای مجازی نه حقیقی، یک فضای مجازی دارد فرض می‌شود این جا که بله این اموال مردم و خود مردم ملک خدای متعال نیست، یک مغایرتی وجود دارد که او می‌تواند آن را بخرد در مقابل این

که ثمنش را جنت قرار بدهد. این اشتراء که در این آیه مبارکه هست و امثال ذلک، این نشان می‌دهد که این امر غیر عقلایی نیست، اگر یک امری بود که یعنی چه خدای متعال چنین چیزی بفرماید، اصلاً این استعاره‌اش و این مجازش هم جایگاه پیدا نمی‌کرد. این معلوم می‌شود، نه، می‌تواند یک چنین جایگاهی پیدا نکند.

بنابراین من نمی‌خواهم به طور قطع عرض بکنم که هست در بین عقلاء.

سؤال: مجاز در امور غیرممکن هم ما داریم. یک امر غیرممکنی را انسان مجازاً می‌تواند ...

جواب: نه باید تناسب داشته باشد. اگر این قدر وضوح داشته باشند معنا ندارد. مثلاً شما بگویید این قالی یا این موکت می‌درخشد کالشمس، این معنا ندارد. مجاز هر جایی هم گتره و گزاف نیست. درسته که مبرّر می‌خواهد، مبرّرش هم حالا در آن امور ۲۵ گانه‌ای که گفتند محصور نیست بنابر فرمایش آقای آخوند. بلکه آن جایی است که ذوق پسنند. حالا می‌خواهد آن ۲۵ تا باشد یا بیشتر از آن‌ها باشد. فقط ملاکش این است که طبع انسانی و ذوق انسانی آن را بپذیرد. این است، اگر این در حد واضحی بود مثل این که الان بیاییم مجازاً بگوییم خودم از خودم خریدم، این چه چیزی دارد. اُستری نفسی، این چه چیزی دارد. اگر این جور ارتباط، یعنی می‌شود غفلتی کأنّ از آن ایجاد بشود برای یک امور اعتباری و ساماندهی امور اعتباری و این اعتباریات در مورد خدای متعال هم بشود.

و اما این که اگر ملکیت، حقیقی بود، می‌فرمایید که این ربطی به بحث ما ندارد.

سؤال: استاد قبلش فرمودید که اگر آن جا می‌پذیرید ولایت تشریحی ...

جواب: یعنی سنخش یک چیز است.

سؤال: آخر آن جا همان جور که قبلاً فرمودید اشکال ایشان عدم معقولیت نبود، می‌گفتند داعی ندارد ولی ولایت ...

جواب: همین، من هم نمی‌خواهم بگویم معقول نیست، می‌خواهم بگویم داعی آن چیست. وقتی که مالک حقیقی است، خب می‌تواند هر تصرفی را بکند. حالا بیاییم اعتبار کنیم که این دارای مقام تصرف است ...

سؤال: داعی این است که کسی مثلاً در آن خمس نتواند تصرف کند مگر این که ...

جواب: بله برای دیگران جایز نیست. شما نه ولایت اعتباریه دارید، نه ولایت حقیقیه دارید. اما او که ولایت حقیقیه دارد یعنی چه بگوییم، مثل این که بگوییم حضرتعالی برای تصوراتان که مالک حقیقی آن هستید و یَنْشَأُ منکم، اعتبار کنیم که شما می‌توانید، خب چه لزومی دارد، خب دارید. اگر تصویر می‌کنید که علی رغم این که آن را دارید، می‌شود، خب آن جا هم همان جور است. یعنی منبّه‌ی است برای این که استبعاد را برطرف بکنیم. این منبّه‌ی است که استبعاد را برطرف می‌کند. چون آن‌ها سنخشان یک جور است. چون از نظر عدم احتیاج واقعی در هر دو جا یک جور است. خدای متعال چون مسلط واقعی است و مالک واقعی است، همه چه در اختیار اوست پس بنابراین احتیاجی ندارد، پس ولایت و همه چیز... کسی نمی‌تواند ...، اگر یک مبرراتی پیدا می‌شود در این جاها که شما بگویید که اعتبار کنید، نظیر آن مبررات این جا هم قابل تصویر است.

و اما آن که فرموده شده است که اگر ملکیت حقیقیه مقصود است، آن دیگر خارج از بحث ما است.

از عبارت تهذیب الاصول این طور استفاده می‌شود که کَانَ تقریر استدلال در آن صورت این جور قرار داده شده فلذا انکار فرمودند و فرمودند ربطی به بحث ما ندارد و آن این است که گفته بشود خب همان طور که اشیاء عالم ملک خدای متعال هست، کارهای ما هم، تصرفاتی هم که از ما سر می‌زند، این‌ها هم ملک خدای متعال هست، این‌ها هم بدون اذن او نمی‌تواند در عالم خارج تحقق پیدا بکند چون یک امر وجودی است دیگر. این تصرف، این نشستن، این خوردن، هر کاری که ما انجام بدهیم همه این‌ها فاعل ما

منه الوجودش کیست؟ خدای متعال است، ما وجود نمی‌دهیم، ما یک حیثیت اعدادیه در این امور داریم. اما وجود را خدای متعال به او می‌دهد و بدون اذن او تحقق پیدا نمی‌کند، نمی‌تواند تحقق پیدا بکند. همان طور که وجود ما نمی‌تواند تحقق پیدا کند بدون اذن او، افعال صادره از ما هم بدون اذن او نمی‌تواند تحقق پیدا کند و این اذن، اذن تکوینی است. یعنی اراده تکوینی او باشد که این فعل صادر بشود از ما. کسانی که معاذ الله عصیان هم می‌کنند، همان امر عصیانی آن‌ها هم بدون اذن خدای متعال، یعنی اذن تکوینی تحقق نمی‌تواند پیدا بکند. اما همان را که دارد اذن تکوینی می‌دهد و اراده می‌کند محقق بشود، مشیتش تعلق گرفته به تحققش عند این که آن بخواهد این کار محقق بشود، همان موقع هم دارد نهی تشریحی می‌کند، می‌گوید نکن. یعنی اراده تشریحی ندارد، کراهت تشریحی دارد. اراده تکوینی دارد، کراهت تشریحی دارد.

این جور کآنّ تقریب استدلال فرض شده و بعد فرموده شد که این سخن، ربطی به بحث ما ندارد. بله همه اشیای عالم تحت اراده تکوینی خدای متعال هستند و بدون اذن او نمی‌شود. ما که این اذن را نمی‌گوییم، ما اذن تشریحی را کار داریم. ما می‌خواهیم بگوییم قبیح است یا قبیح نیست، محرّم است یا محرّم نیست، نه این که بدون اذن او قابل تحقق در خارج نیست به حسب تکوین فلذا ربط ندارد. این جور جواب فرمودند و اشکال فرمودند.

اما این جا هم عرض می‌شود به این که مستدل نمی‌خواهد این جور تقریب بکند، بلکه می‌خواهد بگوید هر چیزی که تحت ملکیت تکوینیه کسی هست که قهراً غیر خدای متعال نیست، این عقل عملی ما می‌گوید همین جا هم نباید بدون اذن تشریحی او تصرف بکنیم. مدعی و مستدل این را دارد می‌گوید. ما اگر اشکال داریم باید این را رد کنیم نه این که بگوییم ربطی به بحث ما ندارد. چون این جور که تقریر نمی‌کنیم که اذن می‌خواهد، و بعد اذن را تکوینی معنا کنید و بعد بگویید ربط ندارد. این جوری تقریر می‌کند شخص، می‌گوید همان جور که در ملکیت اعتباریه عقل می‌گوید تصرف جایز نیست اگر کسی مالک اعتباری بود، اگر مالک حقیقی هم بود ولو مالک اعتباری در

مورد او نباشد، ملکیت اعتباریه در ملک او نباشد، و فقط مالک حقیقی است، این جا هم عقل عملی می‌گوید بدون اذن او یعنی چه اذنی این جا؟ نه اذن تکوینی، اذن تکوینی که روشن است اگر نباشد نمی‌شود. بدون اذن او یعنی بدون اذن تشریحی او و اجازه و ترخیص او نمی‌توانی انجام بدهی یعنی اراده تشریحی‌اش.

پس بنابراین این نحوه بیانی که در آن جا آمده که من احتمال هم می‌دهم که شاید مقرر معظم دام ظلّه حالا این جا یک مقداری تلقی به آن نحوی که بیان شده است، نفرموده باشد. و الله العالم.

قد یقال: (۱۷:۲۸)

در انوار الاصول فرمودند: بنابر این فرض، اگر در ملکیت اعتباریه قبول می‌کنیم حکم عقل را به قبح تصرف، خب در ملکیت حقیقیه به طریق اولی است. آن که یک ملکیت اعتباری است که تأصلی ندارد، ساخته و پرداخته خود عقلاء است، در عالم تأصل و تحقق، واقعیتی جز یک پندار و جز یک فرض عقلایی ندارد، عقل می‌گوید این جا بدون اذن تشریحی از مالک اعتباری نمی‌تواند تصرف بکنی، خب در آن جایی که ملکیت حقیقیه است به طریق اولی می‌گوید.

قلت: (۱۸:۲۲)

این بیان هم محل اشکال است که ما بخواهیم بگوییم این جا اولویت وجود دارد. چرا؟ چون فارقی که بین آن جا و این جا هست، این است که عدم توقف تصرف بر اذن در ملکیت اعتباریه، یجبر الی لغویت آن ملکیت اعتباریه ولی به خلاف ملکیت حقیقیه. چون ملکیت اعتباریه خودش من حیث هی هی که ما گفتیم این آقا مالک است، این لا اثر له إلا آثار مترتبه بر آن. این کار را می‌کنند تا بگویند اذن باید بگیری، تصرف بدون اذن جایز نیست، هرج و مرج نشود، اختلال پیدا نشود، یک این جور فلسفه‌ای دارد. اگر یک ملکیت اعتباریه عقلائی‌ای وجود داشت، اگر شما بخواهید آن را کأن لم یکن حساب بکنی، عقل این جور می‌گوید که این انجرار به چه پیدا می‌کند؟ به این که آن اعتبار

ملکیت لغو باشد. ملکیت را برای چه اعتبار کردی؟ مثل منصب قضاوت که قضاوت خودش یک منصب است. بگوییم این آقا قاضی است ولی حق هیچ گونه قضاوتی ندارد، می شود لغو. بگوییم این پدر، ولی است، ولایت دارد اما حق هیچ گونه تصرفی، بکن و نکنی، هیچ چیزی ندارد، یعنی چه؟. این لغو محض است. اما به خلاف این ملکیت تکوینیه، ملکیت تکوینیه که یک جعل نیست، یک اعتبار نیست. یک امر واقعی نفس الامری است، بنابراین اگر عقل در ملکیت اعتباریه می گوید توقف دارد تصرف بر اذن، قهراً آن جا به ملاک چه می گوید؟ به ملاک این که انجرار به لغویت پیدا نشود. به آن ملاک آن جا می گوید و این ملاک در این جا نیست. بنابراین اولویت هم تمام نیست که ما این جا بگوییم.

سؤال: برای این، اعتبار ملکیت شده می تواند تصرف بکند بدون اذن دیگری، خب حالا دیگری هم می تواند تصرف بکند، اعتبار ملکیت که لغو نمی شود.

جواب: نه، اگر بگوید دیگران که می خواهند تصرف بکنند

سؤال: من می توانم تصرف بکنم.

جواب: هر کسی بتواند در ملک خودش تصرف کند که مسأله ای ندارد. این اعتبار ملکیت که می شود عمده توجهش به این است که دیگران در این، بدون اذن او تصرف نکنند و این برای او یک امنیت خاطر داشته باشد، بتواند روی آن حساب بکند، برنامه ریزی بکند، بداند این برای اوست. اما اگر هر کسی بتواند بیاید بردارد و برود ...

سؤال: نه، عمده این است که ایشان هم بتواند بدون اذن دیگری تصرف بکند.

جواب: چه کسی؟

سؤال: مثلاً خریدار بتواند در مبیع بدون اذن مشتری بتواند تصرف بکند.

جواب: اما دیگران چه؟

سؤال: لغو به معنای فلسفی نیست. بگوییم ارزشش قبول ...

جواب: باشد. ما می‌خواهیم فارق بگوییم. بگوییم این امور در آن جا موجود است. اگر کسی قائل بشود که عقل آن جا می‌گوید که ما هم در این که عقل آن جا هم بگوید مناقشه کردیم. آن اشکال اول. اگر کسی بگوید عقل آن جا می‌گوید به خاطر وجوهی می‌گوید و جهاتی دارد که آن جهات در این جا نیست پس اولویت درست نیست. پس حق در مقام چیست؟ همان جوابی است که قبلاً داده شد یعنی ما این جور اشکال بکنیم اصلاً، بگوییم این که اگر ملکیت اعتباریه در یک جا بود، عقل عملی یحکم به این مطلب حتی در جایی که لاضرر علی المالك و لایمنع نفع بردن مالک را و سلطنت او را هم تضییق نمی‌کند، هیچی، بگوییم این تصرفات اشکال دارد، عقل لایدرکها. این یک ادعای بلاوجهی است که عقل یمنع از این تصرف. چون همان طور مرحوم آیت‌الله بروجردی قدس سره از ایشان نقل شد، ایشان گفت این که قبض ذاتی نیست، مثل ظلم نیست، باید اندارج تحت ظلم پیدا کند، مثل کذب است. کذب به حسب ذاتش که قبیح نیست، هر جا که تحت ظلم می‌رود قبیح است. این جا هم همین جور است. تصرف در مال دیگری لولا حکم شرع که فرموده است «لایحل مال امرئ مسلمٍ إلا بطیبه نفسٍ منه»، خوب چون شارع فرموده، اگر شارع نفرموده بود، این مطلب را ما به حکم عقل مان بخواهیم بگوییم که نمی‌شود، قبیح است، نه عقل چنین نمی‌گوید در جاهایی که ظلم نباشد، یعنی نه ضرر باشد نه چه باشد ...

سؤال: حاج آقا همان اندارج تحت ظلم را هم عقل ما همه جا درک نمی‌کند. مثلاً این که بعضی از موارد را از اذن استثناء کردند، اگر به عقل ما باشد ما تفکیک نمی‌توانیم قائل بشویم. خود بیان شارع باید باشد که بگوید این جا ظلم هست یا نیست.

جواب: خوب حالا این چه اشکالی است. شما می‌گویید همه جا را نمی‌فهمید خوب نفهمید.

سؤال: ما ... عقلی خودمان می‌گوییم این جا ندارج تحت ظلم ندارد.

جواب: نه می‌گوییم عقل اگر بخواهد حکم بکند چون ما بالعرض یتنهی الی ما بالذات، باید این جور باشد. حالا یک جایی را ما شک می‌کنیم، فلان می‌کنیم به این قاعده که ربطی ندارد، این قاعده را خراب نمی‌کند. بالاخره چون این‌ها قبض ذاتی ...

سؤال: ما بیان ... از شارع داریم که تصرف در مال غیر جایز نیست، خب چطور می‌شود ...

جواب: حالا با صرف نظر از حرف شارع داریم می‌گوییم. یعنی دلیل نداشته باشیم. اصالة الحظر برای جایی است که دلیل نداریم. قائلین به اصالة الحظر می‌گویند از شارع چیزی نرسیده، هر وقت از شارع چیزی نرسید و قبل الشرع، حالا قبل الشرع مطلقاً یا در خصوص مورد، می‌گوید: عقل اصالة الحظر حکم می‌کند. چرا؟ می‌گوییم اگر ضرری به طرف نمی‌رساند و جلوی نفع او را نمی‌گیرد، سلطنت او را هم محدود و مضیق نمی‌کند، عقل کجا می‌گوید که اشکال دارد. عقلای عالم از کجا می‌گویند این اشکال دارد. بلکه حتی در جاهایی عقلای عالم برعکسش شاید بگویند یعنی همان حکمی که شارع فرموده، ممکن است بگوییم عقلایی هم هست. مثل اراضی متسعه، کسی مثلاً تمام دور این شهر مالک است، زمین‌ها را آباد کرده، ولی دیوار نکشیده، هیچی. می‌گوید آقا حق ندارد کسی از این جا رد بشود. خب می‌گوییم چه ضرری به تو می‌رساند اگر کسی رد بشود؟ حالا شارع حق المارة قرار داده، گفته اراضی متسعه اشکال ندارد. این لعل حکم عقلایی هم باشد.

بنابراین این جور اشکال می‌کنیم. می‌گوییم این دلیل اولی که اقامه شده است، این دلیل اول کبرایش محل مناقشه است مگر در آن جایی که آن امور ثلاثه باشد که مفروض عدمش هست. این استدلال اول.

سؤال: ...

جواب: من متوجه فرمایش شما درست نشدم. عرض کردیم که در مورد ملکیت اعتباریه که یک امری است که عقل می‌گوید اعتبار کردن آن برای عقلاء کار درستی است،

حَسَن است. بعد خود عقلی که گفته برای عقلاء حَسَن است که بیایند ملکیت اعتباریه اعتبار کنند، از آن طرف بیاید بگوید که برای عقلاء جایز است که با این که ملکیت اعتباریه اعتبار شده است ولی آن‌ها وقتی به آن ننهند. خب این وقتی به آن ننهند اگر بخواهد عقل بگوید با آن حُسنی که آن جا گفت که حَسَن است که ملکیت اعتباریه اعتبار کند، تناقض پیدا می‌کند، چون آن لغو می‌شود. باید لغو بشود. یعنی اعتبار کرده ولی این اعتبار لغو است، یک کار بیهوده‌ای است، کاری است که لائثر له.

سؤال: کَانَ اصلاً اعتباری نشده.

جواب: نه کَانَ ...

سؤال: بنده این جور عرض می‌کنم.

جواب: یعنی چه کَانَ. مگر به گفته شماست.

سؤال: لغویت حیث تعلیلی بحث است.

جواب: بله، یعنی این امر ممکن است صادر بشود از انسان، امر لغو که ممکن است صادر بشود اما قبیح است صدورش، نه این که نمی‌تواند. نه این که نیست. پس بنابراین عقل در آن جا اگر می‌گوید به خاطر این جهت می‌گوید، اما در ملکیت حقیقیه اگر مردم وقتی ننهند، تصرفات بکنند، ملکیت حقیقیه باری تعالی از بین می‌رود؟ آن که این جور نیست، یک امری واقعی است. او این‌ها را خلق کرده، وجود و عدمش دست اوست. چیزی آن جا از بین نمی‌رود. بنابراین، این که بگوییم عقل آن جا چون می‌گوید این جا هم باید بگوید بالأولویه این تمام نیست. این طور من می‌فهمم.

دلیل دوم بر اصالة الحظر: (۲۹:۰۴)

دلیل دوم دلیلی است که معمولاً در کلمات خیلی به آن توجه نشده ولی از کلام محقق اصفهانی قدس سره استفاده می‌شود.

ببینید در دلیل اول همه حرف این بود که این اشیاء عالم ملک خدا است. حالا ملک ولو اعتباری بگوییم، یا حقیقی یا اعتباری، در ملک دیگری بدون اذن او نمی‌شود تصرف کرد. این دلیل بود. اما این دلیلی که ایشان و تقریری که ایشان بیان فرموده، این است که نه، ما مملوک خدا هستیم، عبد خدا هستیم، عبد باید ورود و خروج، همه کارهایش به اذن مولایش باشد. به این حیث که تصرف در ملک دیگری می‌کند، کار نداریم. کار به این جهت داریم که عبد نسبت به مولی و مالک حقیقی خودش، هم مالک حقیقی، هم مولای حقیقی، باید همه حرکات و سکناتش به اذن او باشد. معنای عبودیت مطلقه و مولویت مطلقه و مالکیت مطلقه او همین است.

این بیان یک بیان دیگری است که این بزرگوار رضوان الله علیه دارد.
فرموده که:

«بل ملاک الحظر عقلاً أن العبد من حیث إنه مملوک لا بد من أن یکون صدوره و وروده عن إذن مالک، ففعل ما لم یأذن به مالکة إذن مالکياً خروجٌ عن زی الرقیة، فیکون قبیحاً مذموماً علیه عقلاً.»^{۵۹}

اگر بدون اذن او کاری را انجام بدهد، این خروج از رسوم بندگی است. بنده باید همه سکنات و حرکات و همه افعالش به اذن او باشد. امر آن چه تو بگویی و فرمان آن چه که تو بفرمایی. من بدون آن ...، این مقتضای عبودیت است، و این‌ها ربطی به این ندارد که ملک اعتباری و این حرف‌ها را بزنیم. این همان بحث مسأله اطاعت و بندگی خدای متعال و بر آن مبنا است و کاری به این امور ندارد. این یک تقریر آخری است.

حالا بعضی از کلمات بزرگان هم اگر مراجعه بفرمایید، کأنّ به آن دقت کلام آقای اصفهانی رضوان الله علیه توجه نشده که ایشان حرف دیگری غیر از آن تقریر اول که در کلمات از زمان سید مرتضی و قبل ایشان و بعد ایشان در بحث اصالة الحظر بوده

که آن بیان اول بود. این حرف دیگری ایشان دارد می‌زند. آن حرف نیست اصلاً، ایشان چیز دیگری دارد می‌گوید.

خود این بزرگوار رضوان الله علیه به بیان بسیار دقیقی بر این فرمایش هم اشکال کردند و جواب دادند که این جواب ایشان می‌شود همان دلیل اصالة الإباحة در مقابل اصالة الحظر که ان شاء الله فردا آن را بحث می‌کنیم چون وقت گذشته.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۳۶ - ۱۳۹۴/۱۰/۰۱

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

دلیل دوم بر اصالة الحظر:

بحث در دلیل دوم برای اثبات اصالة الحظر بود که دلیل دوم حاصلش این شد که چون انسان مملوک خدای متعال هست، مملوک حقیقیاً و آن خدای متعال مالک حقیقی و مولای حقیقی هست، عقل عملی حکم می کند به این که این مملوک حقیقی در مقابل آن مالک حقیقی و مولای حقیقی باید همه امورش، ورود و خروجش، سکون و حرکتش، دخول و خروجش از اعمال، به اذن مولایش باشد. و اگر این کار را نکنند این خروج از زی بندگی است و همان دلیلی که در حقیقت باعث می شود که عقل حکم کند، و همان ملاکی که باعث می شود عقل حکم کند به امتثال در مواردی که مولی امری دارد، نهی ای دارد، همان وجه، هم ملاک می گوید در تمام موارد ولو امر و نهی ای از او به شما نرسیده ولی شما به حکم این که مملوک حقیقی هستی و آن مالک حقیقی است، باید اعمال، ورود و صدور و خروجت، همه و همه به اذن او باشد و الا خروج از رسوم عبودیت و بندگی است و خروج از رسوم عبودیت و بندگی هم که ظلم است و قبیح است. این تقریری است که محقق اصفهانی قدس سره ذکر فرموده.

خب همان طور که دقت می فرمایید این بیان غیر از بیانات گذشته است که او می گفت اشیاء عالم ملک خدای متعال است، ملک افراد را نمی شود در آن تصرف کرد الا به اذن شان، آن هم ملکاً اعتباریاً مثلاً یا ملکاً حقیقیاً چون ملکش هست نمی شود. یا چون خودت، ملک او هستی، اگر بخواهی تصرف بکنی، بالاخره تصرف بر خودت که می کنی، می خوری و می آشامی، این هم ملک خدا است، تصرف در او بلا اذن آن جایز نیست. این ها کار به این جهات ندارد، نمی خواهد این ها را نقل کند، مع الغض از این امور است. می گوید تو بنده او هستی ولو اشیاء عالم هم برای خدا نباشد. فرضاً محالاً که اشیاء

عالم برای خدا نباشد. فرضنا که خودت هم برای او نباشی ولی مملوک او هستی، البته نمی‌شود این دو تا را از هم جدا کرد ولی فرضنا که این جور باشد، به این حیثیت دارد توجه می‌کند.

این بیان محقق اصفهانی قدس سره.

اشکال دلیل دوم: (۳:۵۲)

خود آن بزرگوار از این بیان جواب دادند که در حقیقت جوابی که ایشان دادند همان دلیل بر اصاله الاباحه هم می‌شود که اصل در اشیاء اباحه هست.

حاصل فرمایش ایشان به توضیح منی که مطلب بهتر روشن بشود، در بعضی کلمات اشتباه تقریر شده فرمایش ایشان، این است که ایشان می‌فرمایند از نظر کبری باید دقت کنیم که آیا آن چه که عقل عملی می‌گوید این است که مطلقاً، چه مولی غرضی داشته باشد، چه نداشته باشد، تو باید ورود و خروجت و اعمالت کلاً همه به اذن او باشد و تا اذن نداده، تو حق هیچ عملی نداری حتی اگر شک داشتی. یا این که نه، این حرف عقل عملی در جایی است که مولی یک غرضی داشته باشد. حالا إما غرض شاریه، یا غرض مالکیه. اگر یک جایی نه غرض شاری دارد، نه غرض مالکی دارد، در آن موارد عقل عملی حکم نمی‌کند به این که اگر تو خودت تصمیم گرفتی، کاری را انجام دادی، بدون این که احراز کنی مولی اذن داده است، این، خروج از رسوم عبودیت نیست، جسارتی به مولی نیست، به احترامی به مولی نیست. جسارت به مولی، بی‌احترامی به مولی در جایی است که او یک غرضی داشته باشد و شما مخالفت آن غرض را بکنی. اما اگر غرضی نداشته باشد عقل چنین حکمی را ندارد.

حالا توضیح مطلب این که ایشان می‌فرماید شارع مقدس (حالا که شارع می‌گوییم یعنی خدای متعال)، این خدای متعال دو جور اغراض دارد.

یکی از اغراضش عبارت است از آن چه که ناشی می‌شود از مصالح و مفاسدی که در کارها هست و در امور هست و طبق رحمت و واسعهاش می‌خواهد بندگان را به سعادت

برسند، غرضش این است که آن مصالح به آن‌ها ایصال بشود و آن‌ها مصالح‌شان را به دست بیاورند و از مفاسد دوری کنند و به آن‌ها ابلاغ بشود که به این‌ها می‌گوییم اغراض شارعیه. و اگر در این زمینه شارع منع فرمود، می‌گوییم این منع شرعی است. اگر ترخیص فرمود و اباحه فرموده، می‌گوییم اباحه شرعیه و ترخیص شرعی است. چرا؟ چون این جا بما هو مقنن و شارع و کسی که می‌خواهد طرق سعادت را به بندگان‌شان نشان بدهد، از این باب امر فرموده، نهی فرموده، اذن داده، منع کرده و هکذا. قسم دوم آن جایی است که هیچ مضرتی و مفسده‌ای و از آن طرف هیچ مصلحتی در یک عملی ندیده و در اثر این که مصلحت و مفسده‌ای ندیده در یک عملی، می‌آید ترخیص می‌کند. این هم می‌شود ترخیص شارعیه.

تارۀ هست که من عرض می‌کنم و اضافه می‌کنم به فرمایش ایشان، چون در جاهای دیگر فرموده، حالا این جا شاید از قلم افتاده، گاهی هم هست که علیرغم این که مفسده وجود دارد یا مصلحت ملزمه وجود دارد اما تراحم می‌کند با یک امر آخری و از این جهت آن جا هم باز اباحه جعل می‌کند، ترخیص می‌دهد. مثل مصلحت تسهیل و عدم تنفر از دین و عدم صعوبت امر به جوری که مردم زده بشوند از دین و اطاعت خدای متعال. مفسده دارد اما یک کاری است که مردم خیلی مورد اشتهاشان هست، خیلی علاقمند هستند، بخواهی نهی کنی این‌ها دست از اصل دین ممکن است بردارند. خب این جا هم چون تراحم پیدا می‌کند با آن در جمع‌بندی و سنجش امور با هم دیگر، شارع می‌آید اباحه جعل می‌کند.

گاهی هم هست که مفسده دارد اما زمان، الان اقتضاء نمی‌کند که او را اعلام بفرماید. خودشان مثال می‌زنند به این که مثلاً اوائل شریعت، اوائل شریعت مثل مسأله خمر خدای متعال چون خیلی مورد عادت مردم بود فرمود «ائمه‌ما اکبر من نفعهما». اول گفت این ضررش بیشتر است. نفرمود حرام است، یک نصیحتی، یک ارائه طریقی فرمود تا کم‌کم آماده شدند مردم، نفوس آماده شد برای...، خب بسیاری از احکام شکوک شما می‌بینید، این محرمات، این واجبات، این‌ها تدریجاً گفته شده. یک روزی فقط گفته

می‌شود قولوا لا اله الا الله تفلحوا. حالا نماز هم نخواندند نخواندند. ای کاش ما آن موقع بودیم. «قولوا لا اله الا الله تفلحوا». در همان موقع هم البته به رحمت خدا می‌رفتیم. بعضی‌ها هستند، در روایات هست که همین گفت «لا اله الا الله» و آمد و افتاد و فوت شد. گفتند این وارد بهشت شد چون لا اله الا الله داشت می‌گفت، مسلمان شد. هیچ خلافتی هم انجام نداد. به این‌ها می‌گوییم چه؟ این‌ها اذن شرعی است، یا منع شرعی است. حالا به همه این وجوه و خصوصیات که عرض شد.

قسمت دوم منع مالکی و اذن مالکی است. یعنی شارع گاهی هیچ مصلحت و مفسده‌ای نیست یا اگر هست به این توجه ندارد، از باب این می‌گوید بکن یا از باب می‌گوید نکن که می‌گوید من مولای تو هستم، تو باید اعمال همه به اذن من باشد، من می‌خواهم اعمال این جهت را بکنم، به مصلحت و مفسده تو کار ندارم. اگر می‌گویم نکن برای این است که اعمال کرده باشم این حیثیتی که بین من و تو هست. و اگر می‌گویم بکن برای اعمال این حیثیتی است که بین من و تو هست. این از این جهت.

«و آخری لا ینشأ عن مفسدة إما لفرض خلوه عنها، أو لفرض عدم تأثیرها
فعلا فی الزجر، كما فی ما قبل تشریح الشرائع و الاحکام و فی بدو
الاسلام. بل من حیث إنه مالک للعبد، و ناصيته بیده

چون این چنین است

یمنعه عن کل فعلٍ إلى أن یقع موقع حکم من الاحکام،...

می‌گوید هیچ کاری نکن تا من خودم بگویم که حالا بکن یا نکن، دستوری بیاید.

حتی یکون صدوره و وروده عن رأی مولاه، فهذا منع مالکی لا شرعی.»

چون به مصالح و مفاسد کار ندارد. از حیث این که من مولی هستم، من مالک حقیقی هست و چنین رابطه‌ای بین من و تو هست از این جهت می‌گویم.

به این مقدمه که توجه شد که پس ما دو جور اذن و منع داریم، اذن و منع شاری و اذن و منع مالکی، حالا ایشان می‌فرماید آن جایی عقل حکم می‌کند به این که تو باید مراعات مولی را بکنی و بدون احراز اذن او هیچ عملی از تو سر نزنند؛ چه فعل و چه ترک، که یک غرضی داشته باشد، یا آن غرض اولی که شاری است یا آن غرض دومی که مالکی است. اما اگر هیچ کدام را نداشت، چنین حکمی عقل موجود ندارد.

و ایشان می‌فرماید در موارد قبل از شرع یا در مواردی که به خصوص ما دلیلی از شارع به ما نرسیده، در این موارد ما جزم داریم که شارع هیچ غرضی ندارد و هر دو غرض‌ها منتفی است. اما شاریه چون مفروض ما این است که قبل از شرع است. و دلیلی نداریم بر آن. و اما المالکیه، که توجه به این «أما المالکیه» مهم است، ایشان می‌فرماید چون ما می‌دانیم خدای متعال ولو مالک حقیقی است و ولو این که می‌تواند اذن و منع داشته براساس این رابطه ولی می‌دانیم هیچ جا شارع بر این اساس منع و ترخیص نفرموده. بر این اساس مشی نفرموده که چون من مولی هستم، چون من مالک حقیقی هستم و تو باید نچرخي الا به این که من اراده تشریحیه کرده باشم، من اذن داده باشم یا منع کرده باشم، این نیست، کتاباً و سنتاً آدم وقتی مراجعه می‌کند، می‌بیند خدای متعال بر این اساس که همه بر اساس حکمت و علل و مصالح و مفسد است، نه مع الغض عن کل ذلک، فقط به خاطر این من مالک هستم و مولی هستم دارم می‌گویم بکن یا نکن.

سؤال: دوباره شد بعد از شرع. یعنی ما بعد از بررسی کتاب و سنت دوباره این حرف را می‌زنیم. ما بحث‌مان قبل از شرع است.

جواب: خب داریم می‌گوییم دیگر. ما هم داریم می‌گوییم قبل از شرع است. می‌گوییم غرضی ندارد شارع.

سؤال: از کجا می‌دانیم؟ شما فرمودید که می‌دانیم خدا این را نگفته، شرعی نیامده که ما بفهمیم خدا گفته یا نگفته. یا خدا غرض دارد یا ندارد. عقل باید این را بفهمد، از کجا فهمیده این را؟

جواب: حالا در مقام تقریر بیان آن بزرگوار هستیم اما خود این مسأله که خدای متعال بیاید براساس این که فقط نه مصلحت دارد و نه مفسده دارد ولی چون مولی من هستیم، و مالک حقیقی من هستیم، بگویم نکن. غرض مالکی دارم که منع داشته باشم، یا به خاطر این که اعمال مولویت بخواهم بکنم و اعمال مالکیت بکنم، این امری است که کأنه لایلیق به تعالی. به صفات جمال و جلالش نمی آید، به آن رحمت و وسعته اش نمی آید. آن خدایی که حالا بعد از شریعت ما دیدیم که فرموده «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَمْوَالَهُمْ وَانفُسَهُمْ وَ...»، مالک حقیقی این جوری حرف می زند. و آن عبارات دیگری که در کتاب و سنت از خدای متعال وجود دارد که این جور مهربانانه و با خفض جناح با بندگانش برخورد فرموده.

سؤال: ...

جواب: حالا هر کس نفهمید، خیلی خب گرفتار می شود، ولی ما می فهمیم.

سؤال: ... عقل ما حکم می کند به این که خدای متعال ...

جواب: نه، حالا توضیح که بدهیم روشن می شود. شما صبر نمی کنید که کلام محقق اصفهانی تمام بشود. محقق اصفهانی هنوز مرام خودش را تثبیت نکرده، داریم توضیح می دهیم تا این که ببینیم ایشان حالا چه استنتاجی می فرماید. استنتاج که تمام شد، حالا بفرمایید اولاً، ثانیاً، ثالثاً تا الی هر چه که خواستید. مرحوم استاد آقای حائری گاهی حرف کفایه را نقل کرد و بعد یازده، دوازده تا اشکال، اولاً ثانیاً ثالثاً... همین طور مکرراً اشکال می فرمود.

خب ایشان یک کبری را اول تنقیح کرد. فرمود چه؟ فرمود این کبری که عبد باید ورود و خروجش، صدور و خروجش، همه حرکات و سکناتش، به اذن مولی باشد، این مطلق نیست. این در کجاست؟ این در جایی است که مولی غرضی داشته باشد اما غرض شارعی و إما غرض مالکی. اگر مولی هیچ کدام از این غرضها را نداشت، عقل حکم نمی کند به این که تو باید ورود و خروجت به اذن مولی باشد و اگر نکردی، خروج از

رسوم عبودیت کردی. این مال کبری. بعد از این که کبری روشن شد، حالا می‌فرماید اغراض مولی فقط منحصر است در اغراض تشریحی یعنی آن‌هایی که از رهگذر مصالح و مفاسد است. از رهگذر مالکی و این که چون من مالک هستم مع الغض از مصالح و مفاسد، غرض داشته باشد و مولی خواسته داشته باشد که بندگان هیچ صدور و خروجی نداشته باشند الا به اذن او، نه این را مولای ما ندارد. خب حالا هم عقل ما می‌گوید، چون این امری است که مثلاً لایلیق به تعالی، هم الان که ما به روایات و آیات و مطالب او نگاه می‌کنیم، می‌بینیم دلالت می‌کند و می‌گوید این جور است. به خصوص اگر شما به کتاب علل و الشرایع نگاه کنید، در آن جا در مقام اثبات این جور است که می‌فرماید خدا اگر امری فرموده، نهی‌ای فرموده، چیزی فرموده، خواسته‌ای فرموده همه‌اش برای چیست؟ همه‌اش برای مصالح عبادش هست. آن‌ها را خواسته به مصالح‌شان برساند، از مفاسد دورشان بکند. و او غنی بالذات است. خوشش بیاید که من اعمال مولویت بخواهم بکنم، یک کمبودی از خودش و یا یک اشتباهی نعوذ بالله از خودش بخواهد، این‌ها نیست، او به این چیزها نیاز ندارد، او غنی بالذات است.

سؤال: امتحان بنده‌هایش چه؟

جواب: امتحان باز اغراض خود عبد هست. آن هم برای خودش هست نه برای مولی. آن برای خود عبد است.

سؤال: ...

جواب: نه، آن‌ها عظمت را بشناسند، آن‌ها ترقی پیدا کنند، چون کمال ما به این است که او را بشناسیم. نه باز برای خودش هست. «هو الغنی الحمید».

خب آن اغراض را ندارد. اگر غرضی داشته باشد، غرض چیست؟ تشریحی است. غرض تشریحی هم فرض این است که دیگر وجود ندارد. اصالة الحظر برای آن جا است.

پس بنابراین، این استدلال که می‌گفت چون ما مملوک خدا هستیم، او مالک حقیقی است، پس باید ورود و خروج‌مان به او باشد، در جایی که ما دلیل نداریم، قبل از شرع

مطلقاً یا فی موضع و مورد خاص ولو بعد الشرع، بنابراین حق نداریم تا احراز اذن نکرده‌ایم، تصرفی داشته باشیم یا ترکی داشته باشیم چون خروج از رسوم عبودیت و بندگی است این حرف ناتمام است، چون آن کبری، مطلق نیست، بلکه در جایی است که مولی غرض داشته باشد. غرض هم یا غرض تشرعی است، یا غرض مالکی است. غرض مالکی که گفتیم لایلیق به تعالی و ندارد. می ماند غرض تشریحی، و غرض تشریحی هم که فرض این است که در جایی داریم بحث می کنیم از نظر تشریح چیزی نفرموده. فبهذا این استدلال باطل می شود و به یثبت اصالة الإباحة. همین دلیل، اصالة الإباحة را هم اثبات می کند. چرا؟ برای این که می گوییم که فرض این است که قبل از شرع است یا اگر بعد از شرع است، در این مورد، شرعی نداریم، تشریحی نداریم. می ماند غرض مالکی، غرض مالکی هم که می دانیم ندارد پس در این جا اشکالی ندارد که ما فاعل باشیم یا تارک باشیم، هیچ خروج از رسوم عبودیتی نیست و هیچ اشکالی ندارد.

می فرماید:

«فَنَقُولُ: حَيْثُ إِنَّ الشَّارِعَ كُلَّ تَكَالِيفِهِ مُنْبَعَثَةٌ عَنِ الْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ، لَانْحِصَارِ أَغْرَاضِ الْمَوْلِيَةِ فِيهَا، فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا زَجْرٌ تَشْرِيحِيٌّ أَوْ تَرْخِيصٌ كَذَلِكَ، فَمَنْعُهُ وَ تَرْخِيصُهُ لَا يَنْبَغُثَانِ إِلَّا عَمَّا ذُكِرَ،

مالکی ندارد

و لا محالة إذا فرض خلوا الفعل عن الحكم بقول مطلق فليس الفعل منافياً لغرض المولى بما هو شارع فليس فعله خروجاً عن زى الرقية.

و منه تبين أن الأصل فيه هو الإباحة، لا الحظر، فإن عدم الازن المفروض فى الموضوع...

این عدم اذنی که مفروض است در این جا

لا یؤثر عقلاً فی المنع العقلی إلا باعتبار کون الفعل معه خروجاً عن زی الرقیة، و حیث إنه فُرض فیہ عدم المنع شرعاً، فلا یکون خروجاً عن زی الرقیة، إذ فعل ما لا ینافی غرض المولی بوجه من الوجوه بل کان وجوده و عدمه علی حدِّ سواء لا یکون خروجاً عن زی الرقیة.^{۶۰}

باید به وجه من الوجوه با غرض آن، ناخوانی داشته باشد إما به وجه شارعی اش و إما به وجه مالکی اش. اگر به هیچ کدام از این دو وجه منافاتی با غرض او ندارد، اشکالی نیست و در مانحن فیہ این چنینی است. غرض شارعی که مفروض است که ندارد، غرض مالکی هم به بیانی که گفتیم ندارد.

سؤال: عدم بیان غرض یا عدم وجود غرض.

جواب: عدم وجود غرض. حالا در یک عباراتی هم دارند که کسی ممکن است بگوید که همین عدم احراز که عبد نداند چنین غرضی دارد یا نه، و به عبارۀ آخری آن خروج از زی عبودیت در جایی است که بداند له غرض إما مالکی و إما شارعی. بداند یک غرضی دارد. یا احتمال بدهد یک غرضی لاقفل داشته باشد، بداند. اما جایی که نمی داند و فقط مجرد احتمال است، این قسمت مطلب، مربوط می شود به بحث حق الطاعه‌ی در این مقامات که آیا این حق الطاعه‌ای که مولی دارد و این خروج از رسوم عبودیت و این‌ها برای جایی است که بدانیم یا این که نه، وقتی هم نمی دانی و احتمال می دهی، آن جا هم باز چنین حقی هست؟ فکری مثل شهید صدر ممکن است بگوید که همان جا هم که احتمالش را می دهی که شاید غرضی داشته باشد، آن جا باز خروج از رسوم عبودیت است. آن فکر دیگر ممکن است بگوید نه، حق مولویت مولی دیگر تا آن جاها نیست.

حالا در مانحن فیہ بالاخره فرض مان کجاست؟ فرض بحث ما در اصالة الحظر در جایی است که می دانیم منع شارعی وجود ندارد، می دانیم، قبل از شرع است. شرعی نیست.

و مقصود این جا هم از شرعی که گفته می‌شود، شرع ابلاغ شده است. یعنی در صد برآمده، ولی زمانی که هنوز ابلاغ نفرموده، حالا ولو در ازل جعل کرده ولی پیامبری هنوز نفرستاده، کاری نکرده، فقط آدم‌ها را خلق کرده، آن جا نه.

این فرمایش محقق اصفهانی رضوان الله علیه است.

جواب اشکال: (۲۸:۰۰)

بعض اعظم در انوار الاصول به این کلام خرده گرفتند و فرمودند این فرمایش محقق اصفهانی تمام نیست. چرا؟ ایشان فرموده برای خاطر این که وقتی که عبد یک کاری را انجام می‌دهد، این دو حالت دارد. یک وقت این گونه است که مثلا شما بنده یک مولایی را حساب بکنید. این بنده مولی تارۀ بدون این که اذن از مولی بگیرد برای یک مسافرتی، تارۀ سوار یک مرکبی می‌شود که آن مرکب هم برای مولی است. ماشین مولی را برمی‌دارد بدون اجازه مولی. تارۀ نه خودش راه می‌افتد و می‌رود. یا مرکب دیگری غیر از مرکب مولی را می‌برد. آن جایی که سوار مرکب غیر می‌شود یا از مرکب خودش استفاده می‌کند، آن جا فقط یک خروج از رسوم عبودیت دارد که اذن از مولی نگرفته. اما آن جایی که اذن نگرفته، ماشین مولی را هم برداشته بدون اذنش و با همان رفته سفر، این جا دو وجه برای خروج از رسوم عبودیت دارد که چرا اذن سفر نگرفتی. حالا نگرفتی، چرا با ماشین او بدون اذنش رفتی، تصرف در مالش بدون اذنش کردی. دو جهت در آن هست.

پس بنابراین، این که شما می‌فرمایید که ما می‌دانیم در این موارد از نظر مالکی مشکلی نیست، این حرف درست نیست. چون همه چیز عالم برای خدای متعال است، ملک خدای متعال است. این اذن نگرفته، بعد هم کارهایی که دارد می‌کند، تصرف در ملک خدای متعال است. پس بنابراین از دو جهت این خلاف دارد انجام می‌دهد.

حالا من عبارت ایشان را بخوانم تا بعد ببینیم آیا این اشکال ایشان وارد هست به مرحوم محقق اصفهانی یا نه.

«فلمخص كلامه...»

تلخيص كلامش را هم بگويم.

آنه بما أن كل تكاليف الشارع صادرة عن المصالح و المفسد فإذا فرض
 خلو الواقع عن الحكم كما في ما قبل الشرع فلا يكون فعل العبد حينئذ
 خروجاً عن زى الرقية فيكون الأصل في هذه الحالة الإباحة، فيكون لازم
 كلامه أن مالكية الله تعالى مندكة في مولويته، أى كل ما هو وظيفة للعباد
 يكون من طريق مولويته لا مالكيته لأن أغراضه منحصرة في المصالح و
 المفسد التشريعية، و حيث إن المفروض عدم وصول حكم من ناحية
 مولويته إلى العبد في ما قبل الشرع فلا يكون فعل العبد خروجاً عن زى
 العبودية فيكون الأصل هو الإباحة.

از نظر شارعيت كه چيزى به دستش نرسيده، از نظر مالكييت هم كه مندك در او شده،
 چيز مستقلی برای خودش نيست پس بنا بر اين لا اشكال. اين تقريب كلام آقاى اصفهانی
 را کرده. اين جور تقريب کرده.

خب ما اين جور تقريب نکرديم، نمی گوييم آن در اين مندک شده. چون او نمی گفت
 آن در اين مندک شده. ايشان می گفت غرض مالکی اصلاً ندارد. آن لا يليق بجنابه. غرض
 مالکی ندارد. چون من مولی هستم می گوييم نکن! هيچ مصلحتی ندارد، مفسده هم
 ندارد. اين کار را خدا نمی کند، اين چنين غرض هايی خدا ندارد. فقط غرض اگر داشته
 باشد غرض تشريعی است. غرض تشريعی هم فرض اين است كه در اين موارد اصالة
 الحظر وجود ندارد، پس هيچ غرضی از مولی نيست. تشريعی اش كه مفروض است آن
 هم كه لا يليق بجنابه، اصلاً ندارد. نه اين كه اين در آن مندک است.

پس فرمايش خود محقق اصفهانی اين تقريبي كه اين جا ذكر شده نيست.

أقول: هذا الكلام أيضاً غير تامّ لأنّ المولويّة و المالكية وصفان مختلفان،

خب قبول

فالعبد الذي يخرج إلى السفر بدون إذن المولى تارةً يركب مثلاً على مركب

المولى و يخرج إلى السفر، و أخرى يركب على مركب غيره، ففي كلتا

الحالتين خرج عن زى عبودية المولى»^{۶۱}

چرا؟ برای این که با غرض تشریعی او مخالف کرده. اگر با اسب خود مولى برود، با ماشین خود مولى برود خب هر دو تا هست.

اشکال جواب: (۳۴:۰۰)

این مثال، این فرمایش و این جور اشکال همان طور که عرض کردیم از این ناشی که بیان را آن جوری تقریر کردند اما بیان محقق اصفهانی که این نیست که آن در این مندرک شده باشد و دو تا غرض بخواهیم بگوییم. نه، حرف محقق اصفهانی این بود که در این جا مولى، غرض مالکی اصلاً ندارد، چون لایلیق بجنابه، غرض شاعری هم که مفروض این است که معدوم است چون قبل از شرع است، یا در مورد خاص نیست، پس چه خروجی از زى عبودیت است.

نتیجه: (۳۴:۳۶)

فتحصل مما ذکرنا که همان طور که قبلاً گفتیم که دو وجه داریم برای اصالة الإباحة. وجه اول این بود که گفتیم تصرف در ملک دیگری اگر از این منظر نگاه کنیم که دنیا ملک خدا است، خودمان ملک خدای متعال هستیم، از این منظر اگر نگاه کنیم، تصرف در ملک دیگری بلا اذن او قبیح است، عقل گفتیم لا یحکم بذلک، مگر در جایی که ظلم به او باشد، ضرر به او برساند، یا جلوی منافع او را بگیرد، یا جلوی سلطنت او را

بگیرد. اما جایی که هیچ یک از این‌ها نباشد، گفتیم عقل لایحکم. بله شرع فرموده که در اموال مردم ولو هیچ یک از این‌ها هم لازم نمی‌آید، حتی اگر به نفعش هست ولی بدون اجازه او نمی‌توانی، مگر از آن به نفع بودنش احراز رضایت او را بکنی. مثل موارد اذنِ فحوی. پول کسی این جا است، می‌گویی که بردارم با آن کار بکنم، سودآوری پیدا کنم. چرا همین جور پول او... برداری با آن تجارت بکنی، حق نداری این کار را بکنی. می‌گویی به نفعش هست. نه، شارع فرموده لایحل تصرف در مال دیگری الا بطیبۃ نفس منه، با اذنش، آن را شارع فرموده، این عقل نیست که می‌گوید. این اولاً.

اگر منظر این که او مولای حقیقی هست نگاه کنیم، و ما عبد حقیقی هستیم نگاه بکنیم، از این منظر هم نگاه کنیم، حرف آقای اصفهانی است که او مولای حقیقی باشد. ولی مولای حقیقی اگر غرضی ندارد، چیزی ندارد آیا باز هم همین جور است، خروج از زی بندگی است. یا نه، خروج از زی بندگی نیست. بله این را نمی‌توانیم انکار کنیم که البته احسن این است برای عبد که این جا هم تا از مولی اذن و اجازه‌ای نگرفته کاری نکند. اما این جور نیست که اگر کرد بی ادبی کرده باشد. خروج از زی بندگی و عبودیت کرده باشد.

بنابراین حق در باب همان اصالة الإباحة هست. این به طور خلاصه ادله اصالة الحظر و ادله اصالة الإباحة.

ولو وقت گذشته اما فقط این نکته را اشاره کنم که فردا اگر خواستیم تفسیرش را بدهیم که آیا ما در این جا به برائت عقلی و قبح عقاب بلا بیان می‌توانیم تمسک کنیم یا نه؟ یا این باب غیر از آن باب است. حق این است که نه، این هم غلط است. یعنی این قاعده قبح عقاب بلا بیان در این مقام جا ندارد.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۳۷ - ۱۳۹۴/۱۰/۰۵

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در ادله اصالة الحظر بود. دو دليل ذکر شد. دليل سومي هم از بعضي کلمات استفاده مي شود که به آن استدلال شده و اين دليل هم چون دليل مهمي است بايد متذکر بشويم.

دليل سوم بر اصالة الحظر:

آن دليل اين است که فرمودند اگرچه در ظرفي که از شارع امري و حکمي به دست ما نرسیده، احتمال عقاب منتفی است به خاطر قاعده قبح عقاب بلا بيان، اما احتمال مفسده وجود دارد. حالا چه مفسده دنيوي و چه مفسده اخروي به خصوص مفسده اخروي احتمالش وجود دارد. و عقل همان طور که حکم مي کند به لزوم دفع عقاب، همين طور حکم مي کند به لزوم دفع مفساد. فلذا است که در اشيايي که مي خواهيم در آنها تصرف کنيم يا افعالي که مي خواهيم انجام بدهيم، قهراً ما احتمال مفسده مي دهيم و وقتي احتمال مفسده داديم، نمي توانيم به حکم عقل مادامي که تأمين پيدا نکرديم از اين که مفسده اي نيست، مرتکب بشويم.

خب اين دليل ظاهرش يک دليل محکمي است براي اصالة الحظر. کار نداريم به اين که اين اشياء عالم ملک خدای متعال است، تصرف در ملک ديگري بدون اذن او جايز نيست. به اين حيث کار نداريم. يا خودمان ملک خدای متعال هستيم و تصرف در خودمان بدون اذن مالک جايز نيست و قبيح است. به اين هم کار نداريم. و به اين هم کار نداريم که ما عبد هستيم و او مالک و عبد بايد ورود و خروجش، سکون و حرکتش به اذن مولايش باشد که اين هم دليل دوم بود. نه، به اين هم کار نداريم.

حرف سر این است که بالاخره ممکن است از این عمل و این تصرف یک مفسده‌ای دامنگیر ما یا دیگران بشود. دامنگیر خودمان بشود یا دامنگیر دیگران بشود. و عقل این جا هم این جا حکم می‌کند. چرا می‌گوید عقاب بلابیان قبیح است؟ مگر این عقاب خصوصیتی دارد؟ همان طور که سوختن و متأذی و متعلم شدن به وسیله عقاب، عقل می‌گوید دفعش کن، همین جور اگر یک چیزی احتمال می‌دهی سم است، اعماء و احشاء شما را از بین خواهد برد، این جا هم عقل می‌گوید نکن.

سؤال: ببخشید مفسده اخروی غیر از عقاب است؟

جواب: بله.

سؤال: مثلاً چه؟

جواب: حالا می‌گوییم.

این ادعایی است که شده و مطلب بسیار مهمی است.

دو نفر از بزرگان معاصر رضوان الله علیهما که مرحوم آیت‌الله گلپایگانی قدس سره، که ما مختصری هم خدمت ایشان تلمذ کردیم و مرحوم شیخنا الاستاد آقای حائری، از کلماتشان استفاده می‌شود که این دلیل را صغراً و کبراً پذیرفتند و می‌گویند این حرف درستی است. هم صغری درست است که احتمال وجود چنین چیزهایی وجود دارد، حداقل در آخرت، اگر چه در دنیا هم هست. و این که کبری هم درست است که عقل چنین حکمی را می‌کند. ما اگر می‌خواهیم تخلص کنیم، باید دست و پا بزنیم برای این که یک فکری در مقابل این دلیل بکنیم، یا صغرایش، یا کبرایش.

اما مرحوم آیت‌الله گلپایگانی قدس سره در افاضة العوائد که حاشیه‌ای از ایشان بر درر الفوائد استادشان مرحوم آقای حاج شیخ، در بحث حکم عقل به برائت که آن جا گفته شده بله عقل حکم به برائت می‌کند و لکن ما یک قاعده دیگر هم داریم که لزوم دفع ضرر باشد. ایشان می‌فرمایند که مطالبی راجع به این که آن قاعده نسبت به قاعده قبح

عقاب بلا بیان چه جور است، آن‌ها را کار نداریم، ان شاء الله در محلش می‌آید. این قسمت که مربوط به بحث ما می‌شود.

«نعم لو كان الضرر الأخرى المحتمل هو المفسد اللازمة للأشياء في الآخرة...»

ضرر محتمل، مفسدی باشد که لازمه اشیا است در آخرت.

من دون توقف علی بیان.

که آن مفسد، توقف بر بیان ندارد، مثل عقاب نیست که عقاب توقف بر بیان دارد و الا می‌شود قبح عقاب بلا بیان. این توقف بر بیان ندارد، ذاتی است.

كالدائيات. فالعقاب و ان كان معلوم العدم ...

این جا عقاب معلوم العدم است چون بیانی نیست. و عقل می‌گوید قبح است عقاب بلا بیان، غیر مسلک حق الطاعة.

لكن نفس ذلك الاحتمال يصلح لردع المكلف عن مخالفة ظنه...

می‌گوید مظنون شما این است که این حرام است، مظنون شما این است که واجب است. دلیل نداری ولی مظنون شما هست یا نه؟ پس احتمال می‌دهی که مفسده باشد در فعلش در باب محرمات، و در ترکش در باب واجبات.

لأنه كاحتمال العقاب في عدم ارتياح المكلف معه....

زیرا احتمال چنین مفسدی که در دسر برای انسان دارد، این فرقی با احتمال عقاب نمی‌کند در این که مکلف راحت نیست. دغدغه دارد، می‌گوید خیلی خب جهنم نمی‌روم ولی فلان مفسده دامنگیر من خواهد شد.

فاللزام على القائل بالبراءة بيان ما يريح المكلف من هذا الاحتمال. «^{۶۲}

فقط بگویی قبح عقاب بلا بیان فایده‌ای ندارد، تمام نمی‌شود مسأله. باید یک بیانی هم بیاوری که این را هم از بین ببری.

اشکال دلیل سوم: (۷:۵۸)

پس ببینید ایشان کبری و صغری را قبول دارد منتها ایشان در آن مبحث این جوری تخلص می‌جوید از مطلب. می‌فرماید که:

«و الذي يمكن أن يقال: إنَّ هذه المفسدة - لما كانت مغفولاً عنها عند العامة، بحيث لا يتحقق احتمالها الا لنادر...»

می‌فرماید این که امور و افعال ما یک مفسد ذاتیه‌ای داشته باشد که مبتنی بر بیان نیست و خود به خود مترتب بر آن افعال می‌شود در نشئه آخرت، این یک احتمال عقلی هست و ما دافعی هم بر این نداریم، برهانی بر علیه این نداریم. اما یک احتمالی است که مورد غفلت عامه ناس است. چون مورد غفلت‌شان هست، قهراً در صدد دفع آن بر نمی‌آیند. چون مورد غفلت‌شان است. این جا بر حکیم تعال لازم است که غفلت‌زدایی بکند. اگر واقعاً چنین چیزی می‌بیند هست در آخرت، بیاید به مردم اطلاع بدهد، لااقل به این که جعل احتیاط بکند. حالا اگر نکرد، از این عدم، کشف می‌کنیم پس صغری وجود ندارد. کبری سر جایش هست، درست. می‌فهمیم صغری نیست، یعنی مفسده‌ای نیست. چون اگر بود، آن حکیم و رحیم بر عباد باید می‌فرمود. گفته می‌شود که:

إنَّ هذه المفسدة لو كانت ملازمة لذوات الواجبات و المحرمات من دون توقفٍ على البيان، كان اللزام على الحكيم العالم بذلك إلزام العباد بالتجنب

عنها،

تا این که دامنگیرشان نشود

و لو بعنوان آخر، ...

نیاید بگوید این مفسده دارد. لازم به عنوان این که مفسده دارد بیاید بگوید. بگوید احتیاط لازم است منتها فلسفه جعل احتیاط پیش اوست.

مثل عنوان مشکوک التکلیف بإيجاب الاحتیاط، فلو تمت أدلة الاحتیاط،

فبها، و إلا، نکشف من عدم وجوب الاحتیاط عدم مفسدة ذاتية لترک

الواجبات، أو فعل المحرمات الواقعية»^{۶۳}

این را کشف می کنیم.

خب حالا بحث ما کجاست؟ بحث ما در جایی است که یا قبل الشرع است یا بعد الشرع ولی در یک واقعه ای که نمی دانیم شارع دلیلی، حکمی، قانونی برای آن دارد یا ندارد. همین نداشتن به نظر مبارک ایشان کاشف از نبودن است، چون اگر مفسده ای بود، حکمت او، لطف او، مهربانی او اقتضاء می کرد که توجه بدهد چون مردم غافل هستند. بله اگر مردم غافل نبودند، عقل شان می گفت که خودتان باید احتیاط کنید.

سؤال: قبل از شرع را چه جوری می خواهد بیان کند؟

جواب: یعنی قبل از شرعی نباید بگذارد بشود. یعنی نگذارد قبل از شرعی تحقق پیدا کند، همیشه شرع باشد. چون آدم ها را خلق کردی، چرا بی شرع می گذاری آن ها را. همین نبوت عامه دلیلش همین است دیگر. دلیل نبوت عامه در کلام همین است.

سؤال: ما در مرتبه قبل از شرع داریم بحث می کنیم نه در زمان قبل از شرع.

جواب: خیلی خوب. حالا مرتبه محل کلام است ان شاءالله بعداً خواهد آمد. حالا شما بفرمایید در مرتبه. این مرتبه را نمی‌توانی مفروض بگیری. یعنی یک امر غیرواقعی است.

سؤال: با قطع نظر از حکم شرع، عقل حکم به حظر می‌کند یا به اباحه می‌کند.

جواب: خیلی خوب به قطع نظر اشکال ندارد. می‌گوییم به قطع نظر از حکم شرع. با قطع نظر از حکم شرع چیست؟ این است. حالا گرفتار می‌شویم ...

سؤال: یک فرض باطل می‌چنینیم.

جواب: بله یک فرضی است که واقعیت ندارد. یعنی به عبارۀ آخری یک بحث علمی صرف می‌شود که واقعیتی در خارج ندارد، اثری بر آن بار نیست. مثل این که ما فرض کنیم که اگر انسان‌های پنج کله بودند چه جور باید غسل بکنند.

سؤال: مثلاً بگوئیم با قطع نظر از اخبار علاجیه، حکم عقل به تساقط یا به تخییر است.

جواب: نه آن جا درسته.

سؤال: در این جا ثمره دارد.

جواب: نه، ثمره دارد در آن جا. چرا؟ چون یک جاهایی می‌بینیم که اخبار علاج نیست و تعارض می‌کنند. یکی از اشکالات مسلک مثلاً علمای قم بر مسلک علمای نجف در این مورد این بوده که علمای نجف وقتی وارد بحث می‌شوند، اولاً تأسیس اصل می‌کنند که اگر ما دلیل نداشتیم، چه باید بگوییم. خوب صفحاتی، ماه‌هایی در این بحث می‌کنند و بعد وقتی وارد بحث شدند، می‌گویند دلیل داریم. می‌گویند این همه بحث کردیم که اگر دلیل نبود، خوب وقتی دلیل هست این بحث‌ها چه فائده داشت. شما اول ببینید دلیل داریم یا نداریم، اگر نداشتیم برو بگو که حالا باید چه کار بکنیم. نه اول بحث کنیم که اگر نداشتیم چه می‌شد. باید چه کار بکنیم. مدت‌ها در این بحث بکنیم. بعد

دلیل داریم، یک روایت یا دو تا روایت هست که مسأله را روشن می‌کند. خب از اول این دو تا روایت را می‌گفتی و بحث تمام می‌شد.

سؤال: اگر از اول بخواهیم به حکم شرع توجه بشود، اشکال اول این بود که اذن در تصرف داریم. شما جواب دادید که نه ما می‌خواهیم بدون قطع نظر از حکم شرع، حکم را ببینیم چیست.

جواب: خیلی خب. حالا ببینید ما می‌خواهیم بگوییم این بزرگوار از کسانی است که این دلیل را قبول دارد. پس ایشان اصالة الحظری است. حالا آن جواب ایشان کافی است یا کافی نیست مطلب آخر

جواب اشکال: (۱۴:۲۷)

که این جواب هم اگر خواستیم می‌گوییم این جواب هم به نظر تمام نمی‌آید. چرا؟ چون شاید شارع مقدس بیان کرده و به ما نرسیده. چون بنا ندارد که به طور غیرعادی بیان کند. شاید هم گفته. این در صورتی است که می‌خواهید امرِ حالا را ببینید. اگر می‌خواهید فرض کنید که نگفته، یک فرض غیرواقعی بکنید، خب بله آن جا...، اما اگر می‌خواهید بروید در آن چه که ما وقع فی الخارج است. این اسلام و این دیانت آمده و ما الان می‌خواهیم اصالة الحظری بشویم و بگوییم هر جا دلیل نداشتیم، باید عقلاً قائل به اصالة الحظر بشویم. ایشان به این دلیل می‌خواهند بگویند الان ما لازم نیست اصالة الحظری بشویم. چرا؟ چون مما يغفل عنه العامة است، شارع باید می‌گفت. جواب این است که لعل گفته ولی دست ما نرسیده.

سؤال: این یک چیزی نیست که دست یک نفر باشد و بعد دست ما نرسیده باشد.

جواب: نه غفلت زدایی می‌کند به چه نحو؟ به همان نحوی که احکام را بیان می‌کند.

سؤال: باید همه جا پخش بشود و وقتی که پخش شد دیگر بعید است که دست کسی نرسد. همه مردم از غفلت‌شان زدوده شد.

جواب: اگر این جوری است پس ما در باب بحث برائت و این‌ها را باید ببندیم. چون شما می‌گویید عدم الدلیل دلیل علی العدم است. پس بنابراین ما در جایی شک نمی‌کنیم و حال این که این طور نیست. ما تعارض النصین داریم، اجمال نص داریم، فقدان نص داریم، همه این‌ها را داریم. در تعارض نصین، خب گفته و تعارض کرده. ممکن است گفته ولی تعارض کرده. فقدان نص داریم، اجمال نص داریم، همه این‌ها هست. چون دأب شارع علی ... است، می‌گوید که به این منهاج مشی می‌کنم.

سؤال: این که همه مردم وقتی که غفلت از آن‌ها زدوده شده، بالاخره یک قسمتی از آن به ما می‌رسد که مثلاً بعضی از مردم به آن توجه داشتند، سؤال می‌پرسیدند از امام. وقتی می‌بینیم که چنین جریانی بین مردم نبوده، متوجه می‌شویم که اصلاً چنین دفعی از طرف شارع نبوده و مثل بحث برائت نیست که مثلاً یک روایت باشد، ده تا روایت باشد که این‌ها دست یک سری افراد خاص بوده و الان به ما نرسیده. وقتی پای مردم آمد وسط مثل سیره می‌شود، همه جا پخش می‌شود.

جواب: پای مردم برای چه آمده وسط. می‌گوید مردم غافلند، این جا چون غافلند پای‌شان نیامده وسط. مردم غافلند. حرف ایشان این است که اگر بینی که نابینا و چاه است اگر خاموش بنشیننی گناه است. مردم همه عمیاء هستند الا نادراً. شارع می‌بیند این مردم عمیاء هستند، نادر هستند، می‌خواهند بیفتند در چاه، روی غفلت، شارع این جا باید سکوت بکند؟ نه باید بگوید. حالا که نگفته معلوم می‌شود که چاهی نیست. اگر چاه بود باید می‌گفت.

سؤال: حاج آقا اصل این که مردم ملتفت نیستند این را قبول دارید شما؟

جواب: بله؟

سؤال: اصل این که مردم ...

جواب: همین الان این آقا چه سؤال کردند که من الفضلاء است و من العوام نیست؟ فرمودند مگر در قیامت غیر از عقاب چیز دیگری هم هست. پس مقاصد غیر عقابیه

مورد چیست؟ مورد غفلت است. آن که هست این است که جهنم است. اما حالا یک مفسده‌ای مثل دنیا که بیایی شرب خمر بکنی سکر می‌آید، آیا در آخرت هم یک حالتی برای انسان پیش می‌آید. حالا الان یک خرده صبر کنید شیخنا الاستاد حائری قدس سره این را توضیح داده گفته بله پیش می‌آید. گفتم می‌آید، ایشان توضیح داده که بله فقط عقاب نیست آن جا.

سؤال: حاج آقا این عرفی که در بحث می‌فرمایید چه عرفی است؟ عرفی که التفات به هیچ چیز ندارد، همین یک دفعه...

جواب: نه، همین عرف ... خب به ذهنش نمی‌آید.

سؤال: اگر عرف ملتفت شد که این‌ها حرام است. عرف دیدش این طوری است که چیزی که حرام است معلوم است ذاتش یک عذابی دارد، خدا بدون دلیل حرامش نکرده. عرف چنین توجهاتی دارد. بله عرفی که به هیچ چیزی دقت ندارد ...

جواب: نه، همین عرف متدین، همین عرف مردم.

سؤال: این خودش محل کلام است.

جواب: چندتایی پیدا می‌شوند که این سؤال‌ها را بکنند که در قیامت غیر از عقاب، یک آثار وضعیه ذاتیه تکوینیه برای این امور هست یا نیست.

سؤال: این دفع مفسده‌ای که الزامی باشد ...

جواب: به الزام ما کار نداریم، به عقل کار داریم. می‌گویند عقل آدم می‌گوید: آقا شما در کارهای دنیایی، همین کارهایی که در این دنیا هست، به هر کاری دست نزن تا اطمینان پیدا نکردی. چرا؟ ممکن است فردای قیامت این حالت برای تو پیش بیاید که در آن جا متألّم بشوی. مثل عقاب خدا نیست، چون خدا حرام نکرده یا بیان نکرده، عقابت نمی‌کند، جهنم نمی‌برد ولی در آن جا فلان حالت را ممکن است داشته باشی. حالا بهشت هم اگر رفتی، در بهشت باید بخزی، راه نمی‌توانی بروی.

سؤال: ...

جواب: عقل می گوید آره. چرا باید عقاب را دفع کرد؟ چون اذیت می شوی. چون ناراحت است.

سؤال: در بهشت که اذیت ندارد. حظ بردن کمتر است.

جواب: نه. معلوم نیست. حالا تا ببینیم. حالا اجازه بدهید من این حرف استاد را بخوانم تا بعد.

سؤال: مناقشه‌ای که در جواب فرمودید با توجه به این که لازم است بر شارع حکیم که مردم را از غفلت بیرون بیاورد ...

جواب: بالطرق العادیه و شاید به طرق العادیه بیان کرده ولی به دست ما نرسیده. پس ما از ندیدن و نرسیدن، نبودن را کشف نمی کنیم. چون بالطرق العادیه باید بگوید. مثل احکامش هست، دیگر بالاتر از احکامش که نیست. احکامش را بالطرق العادیه می گوید. خب مفسد هم همین جور است.

سؤال: خب فرض خراب شد. فرض این است که نمی شود با طرق عادیه بیان بشود.

جواب: نگفته نمی شود. ایشان فرموده ما احتمال مفسد اخرویه می دهیم، مفسد اخرویه هم واجب الدفع است عقلاً کالعقاب اما یک راهی می خواهیم پیدا کنیم که این را نفی کنیم. بگوییم این مفسد نیست، نه کبری را منع کنیم. بلکه صغری را منع کنیم. به چه؟ به این که چون مردم غفلت دارند، اگر بود باید شارع می گفت. چون نگفته معلوم می شود نیست. می گوییم نه. اگر بود شارع باید می گفت و این درست است، اما به چه طریق؟ به طرق العادیه، همان جور که احکامش را به طرق العادیه می گوید. چطور یک جایی ما اگر روایت به دستمان نرسید، احتمال حکم می دهیم، نمی گوییم حالا که به دست ما نرسیده، پس نیست. این را نمی گوییم. این را به طرق عادیه شاید گفته ولی به خاطر کارهای ظالمین به دست ما نرسیده، همه اش هم زیر سر همان سقیفه است،

نرسیده، آن‌ها نگذاشتند برسد. جریانات را منحرف کردند لذا نرسیده. خیلی خب دیگر
 خدای متعال بر اثر مصالحی که خودش می‌داند مازاد بر این، غیر از این منهج معروف
 ...

دلیل بر احتمال وجود تألمات در قیامت: بیان مرحوم حاج شیخ مرتضی حائری (۲۲:۳۴)

حالا شیخنا الاستاد قدس سره در مبانی الاحکام‌شان، ایشان این مسأله را خیلی شیءه.
 فرموده که آثار وضعیه تکوینیه برای فعل مثل مثلاً سکر و ازاله عقل در دنیا، این یا
 شبیه این در آخرت، امر محتملی است و برای این که تقریب به ذهن بفرماید که در
 آخرت چنین امور مؤلمه و آزار دهنده‌ای ممکن است وجود داشته باشد، هم به کتاب
 خدا استشهاد فرمودند هم به وجدان.

اما کتاب خدای متعال می‌فرماید:

ربما يظهر من الآیة الشریفه این مطلب. اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

«يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا وَّ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ
 أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا ...»

کارهای سوءیه هم که انجام داده توّد، دوست دارد که ای کاش که بین او و بین آن
 کارهای سوء، آمد بعیدی بود. این برای آن تألم خاطری است که پیدا می‌کند. این تألم
 خاطر می‌گوید ای کاش این جور نبود. پس غیر از عقاب خدای متعال که حالا ممکن
 است عقابش بکند، یک امر نفسانی است، یک تألم نفسانی است، یک حسرت است،
 یک دغدغه خاطری است که برای او در آن روز پیش می‌آید. خود این صرف‌نظر از آن
 عقاب خودش آزار دهنده است. یک کسی را حکم اعدامش را دادند، دارند از زندان
 می‌برندش که اعدام بکنند، آن اعدام همان عقاب است، اما از وقتی خبر به او می‌دهند
 و در این راه که دارد می‌رود برای اعدام با این که می‌داند می‌خواهد برود آن جا اعدام

بشود، این در نفس خودش چه آزاری، چه تألمی، ضربان قلبش آن جور می‌شود، حالش آن طور می‌شود و چه بسا قبل از این که به آن جا برسد، اصلاً می‌میرد. این، تألم نفسانی است. این غیر از آن عقاب است. دارند او را می‌برند به طرف جهنم، آن جهنم، عقابش است اما همین که دارند می‌برندش به جهنم یا همین که در روایات هم هست، شاید از آیات مبارکات هم استفاده می‌شود، همین فضیحت یوم قیامت، حالا جهنمی است، خب جهنمی باشد اما علی رؤوس الأشهاد این آبرویش می‌رود. خود این تألم را چه کسی دارد؟ آن عقابش که همان جهنم است اما این که می‌بیند در انظار ناس، در انظار مردم این به عنوان جهنمی دارد تلقی می‌شود و دارند می‌برندش، این خودش گاهی از آن جهنمش بالاتر است. یا در دعای کمیل شما می‌بینید حضرت چه می‌فرمایند؟ «صبرت علی عذابک» حالا آدم‌هایی که مرتبه روحی‌شان بالا است. «صبرت علی عذابک» که آن عقاب است. «فکیف اصبر علی فراقک». پس این یک تألم روحی دیگری است، این عقاب نیست، پس در آن دار ممکن است این جور چیزهایی پیش بیاید، «فکیف اصبر علی فراقک»، ممکن است امثال این جور امور در آخرت باشد.

سؤال: این‌هایی که شما می‌فرمایید همه در فرض زمینه‌های عقاب است. شما یک فرضی بفرمایید که عقاب ندارد ...

جواب: نه این‌ها استشهاد بر این است که پس یک حالاتی غیر عقاب داریم.

سؤال: خب در آن حالت‌ها ...

جواب: حالا اگر همان در صحرای قیامت، همان جا می‌بیند این کار را که انجام داده، از بعضی از کمالات محروم است. دیرتر باید بهشت برود، حالا نگهش می‌دارند فعلاً. اثر این مسأله این است که حالا حالاها باید بمانی، حساب پس بدهی.

سؤال: این خودش عقاب است.

جواب: نه این عقاب نیست. عقاب که آن جهنم است. پشت در ایستادن که عقاب نیست.

سؤال: اهل علم، کسی که علم یاد می‌گیرد آخرین افرادی هستند که می‌روند چون حساب و کتاب‌شان خیلی طولانی‌تر است پس علم یاد نگیریم چون ممکن است ...

جواب: نه، عجب است واقعاً...

سؤال: ...

جواب: نه، مسأله را دقت بفرمایید. آن جا ثمنی است که دارد برای مقامات عالی‌تر می‌دهد. اگر عالم فقیه شدید، بعث الله فقیهاً عالماً فی يوم القيامة، می‌گویی می‌ارزد. ولی باید بایستم حسابش را هم پس بدهم. ولی وقتی حسابش را پس دادم، دیگر با آن آدم که عوام بود فرق می‌کنم.

سؤال: مثل صف شهریه.

جواب: مثل صف شهریه می‌ماند به قول شما. می‌ایستم ولی آخرش شهریه گیرم می‌آید. اما آن جا این جور نیست.

حالا، دوم این که ایشان می‌فرماید که وجداناً هم همین جور است. ایشان می‌فرماید که:

و هو محسوسٌ بحسب الإرتکاز ایضاً بالنسبة الی بعض مراتبه فإن من
 یظلم فی الدفعة الأولى یندم علی ذلک و یکون ملوماً فی نفسه. بخلاف
 الدفعات التالیة. فتصل نفسه الی حد تری الظلم بمنزلة الأمور الضرورية
 الیومیة التي لابد له منها ...

کسی که به دیگری ظلم می‌کند، آزار می‌دهد، خب دفعه اول و دوم و سوم یک عذاب وجدان می‌گیرد البته وقتی تکرار شد، دیگر آن عذاب وجدان از بین می‌رود. پس یک حالت روحی برای او پیدا می‌شود، یک قبضی برای او پیدا می‌شود. پس بالوجدان ما

حس می‌کنیم که غیر از عقاب، یک حالت روحی آزار آور، آزار دهنده برای انسان پیش می‌آید. حالا این در این دنیا داریم این را حس می‌کنیم. ایشان می‌فرماید:

و من يحشر في الغد ليس موجوداً غير ذلك الموجود.

آدمی که فردای قیامت محشور می‌شود همین آدم است. نه یک موجود دیگر می‌شود. همین است. همین جور که این جا الان ما می‌بینیم این حالت نفسانی برای ما پیش می‌آید، آن جا هم همین جور. مرحوم آقای آشیخ محمد رضوان الله علیه از ایشان نقل شده که در جهنم آدم برود، باید باسواد باشد. آن جا هم یک زندگی است برای خودش. حالا همین نهایت الدرایه و حاشیه مکاسب و... فرموده شما چرا این قدر زحمت می‌دهید به خودتان. گفتند آدم باید باسواد باشد. جهنم هم بخواد برود باید باسواد باشد. خب حالا آن جا چه خبر است، چه جوری است، نمی‌دانم.

سؤال: با جهنمی‌ها مباحثه کند.

جواب: بله، آن جا هم یک زندگی است، در جهنم خیال می‌کند که مثلاً می‌اندازندشان کنار و همین طور افتاده. زندگی دارد می‌کند آن جا. یک زندگی است برای خودش آن جا. بهشت هم می‌روی زندگی می‌کنی. خب ایشان می‌فرماید این جوری است.

فهذا من غير فرق بين كون الظلم حراماً من جانب الله تعالى أو حلالاً.

به حکمش مربوط نیست. این یک حالتی است که برای انسان پیش می‌آید. بعد فرموده:

إذا عرفت ذلك نقول أنه إذا احتل في محتمل التكليف وجود ضررٍ وضعي

تكويني عظيم فلاريب أن العقل يحكم بدفعه.

ایشان البته یک قید دارد. می‌گوید هر ضرری و هر مفسده‌ای عقل نمی‌گوید واجب دفع است. اگر عظیم باشد می‌گوید واجب دفع است. و آن وقت بعد از سطوری می‌فرماید:

و یحتمل فی جمیع الموارد عظمة الضرر بحیث یحکم العقل بوجوب دفعه
 اذا توجّه الیه.^{۶۴}

همه کارها همین جور است. ما چه می‌دانیم، چون آن عالم را نمی‌شناسیم. ما خبر از آن عالم نداریم، یکی از ادله‌ای که می‌گوید قانونگذار باید خدای متعال باشد همین است در علم کلام. چون این قانون فقط نمی‌خواهد این جا اثر بگذارد. اگر این قانون آثارش برای نشأت بعد ما هم هست، پس باید جوری جعل بشود که همین طور که منافع این جا را جعل می‌کند، مضارش را دفع می‌کند، منافع و مضار آن جاها را هم تأمین بکند و بشر که واقف به این نیست. فلذا بشر حق قانونگذاری ندارد. این جا هم ما چه می‌دانیم اوضاع چه جوری است، این شرب تنن مثلاً حالا دلیل بر حرمت نداریم، برای حرمتش برائت جاری کردیم، عقاب نمی‌توانیم بشویم، اما نمی‌دانیم کسی که شرب تنن کرد، در قیامت آیا یک تألماتی برای آن پیدا می‌شود، نمی‌شود؟ خبر نداریم. این بیان این بزرگوار.

حالا مطالعه بفرمایید. چون البته اصل این بحث به مناسبت دیگری طرح شده اما خوب مربوط به این جا، این قسمت‌هایش می‌شود.
 و صلی الله علی محمد و آله.

^{۶۴}. مبانی الاحکام فی اصول شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۸

جلسه ۳۸ - ۱۳۹۴/۱۰/۰۶

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در اين استدلال بود براي اصالة الحظر كه تصرف در اشياء عالم اگرچه از نظر حكم و عقاب اخروي قبل از شرع و در صورتی كه حكمی به ما نرسیده مأمون هستیم چون قبیح است عقاب بلبایان اما مفسد و امور ذاتیه كه ربطی به بیان ندارد و متوقف بر بیان شارع نیست، اینها محتمل است وجود داشته باشد و عقل كما يحكم به این كه از عقاب باید تحرز جست، يحكم و یدرك به این كه از این امور هم باید تحرز جست. بنابراین اصل حظر است مگر این كه ثابت بشود از شارع و یا یقین پیدا كنیم در يك موردی مفسده‌ای وجود ندارد. این استدلال.

گفتیم علمین هم؛ مرحوم آیت‌الله گلپایگانی و شیخنا الاستاد حائری قدس سرهما هم، تقویت کردند و قبول کردند صغری و کبرای این استدلال را.

اگرچه این استدلال برای اصالة الحظر کمتر در کلمات دیده شده، بعضی مثل صاحب تسدید الاصول برای اصالة الحظر این استدلال را هم نقل کردند ولی معمولاً در کلمات بزرگان این استدلال برای اصالة الحظر ذكر نشده. اما به مناسبت‌های دیگر این مسأله كه آیا اگر مفسده‌ای محتمل بود باید دفع كرد یا نه، این مسأله البته در ذیل قاعده قبح عقاب بلبایان و استدلال عقلی برای برائت آن جا از این بحث شده.

اشكال دوم بر دليل سوم: (۳:۱۰)

بزرگان در این جا فرموده‌اند كه بله ما احتمال مفسده بالضرورة در آخرت می‌دهیم. اصلاً هر جایی كه ما احتمال حكم می‌دهیم كه شاید این حرام باشد، شاید واجب باشد، این ملازمه دارد با این كه پس لعل مصلحت ملزمه در این جا هست اگر احتمال وجوب می‌دهیم و لعل مفسده ملزمه در این جا باشد اگر احتمال حرمت می‌دهیم. اگر یقین

هم داریم الان شارع حکم ندارد ولی احتمال می‌دهیم شارع می‌تواند این جا حکم داشته باشد. احتمال می‌دهیم حکم وجوبی می‌تواند داشته باشد، حکم تحریمی می‌تواند داشته باشد. خب بنابر مسلک عدلیه که قائل هستند به این احکام تابع مصالح و مفسد است، قهراً احتمال حکم یا احتمال جعل حکم ولو الان بدانیم نیست ولی احتمال می‌دهیم بعداً می‌تواند جعل کند، این ملازمه دارد با احتمال وجود مصلحت و وجود مفسده در موارد مختلف.

بنابراین صغری قابل انکار نیست و این احتمال وجود دارد.

اما این کبری که عقل بگوید همان طور که عقاب را باید دفع بکنی، مفسد را هم باید دفع بکنی، انکار کردند و گفتند چنین حکم عقلی ما نداریم. عقل چنین حکمی نمی‌کند. مثلاً از جمله محقق خویی قدس سره در مصباح الاصول فرموده است که:

«اما إن كان المراد بالضرر المفسده فالصغرى و إن كانت مسلّمة فى خصوص ما يحتمل حرمة بنائاً على ما عليه العدلية من تبعية الاحكام للمصالح و المفسد، فان احتمال الحرمة فى شىء لا ينفك حينئذ عن احتمال المفسدة فيه، إلا أن الكبرى ممنوعة، إذ العقل لا يحكم بوجوب دفع المفسدة المحتملة...»

عقل نمی‌گوید مفسده محتمله را باید دفع کرد. بعد برای این مسأله یک استشهاد بیان می‌فرمایند که:

كيف و قد اتفق العلماء من الأصوليين و الأخباريين، بل العقلاء أجمع على عدم لزوم الاجتناب عما يحتمل وجود المفسدة فيه فى الشبهة الموضوعية...»

خب در شبهات موضوعیه که همه قائل هستند که اجتناب لازم نیست. نمی‌دانیم این خمر است یا آب است. همه گفتند اجتناب لازم نیست. این پاک است، یا نجس است،

به نحو شبهه موضوعیه؟ گفتند اشکالی ندارد. خب مفسده که فقط در شبهات حکمیه نیست که اگر ما به نحو کبرای کلی شک کردیم شرب تنن حرام است یا حلال است. نه، اگر احکام را هم می‌دانیم، خمر می‌دانیم مفسده دارد، آب را می‌دانیم مفسده ندارد و مصلحت دارد، اما حالا این مایع مردد است که آب است یا خمر است. خب این جا احتمال مفسده قهراً می‌دهیم. در احتمال مفسده که فرقی بین شبهه حکمیه و موضوعیه نیست. و حال این که اجمع العلماء بر این که در شبهات موضوعیه اجتناب لازم نیست. بلکه ایشان می‌فرمود اجمع العقلاء بر این که لازم نیست. این کاشف از چیست؟ کاشف از این است که عقل لایستقل به وجوب اجتناب و الا اگر عقل استقلال به وجوب اجتناب داشت که اتفاق علماء بر این مسأله واقع نمی‌شد، اتفاق عقلاء بر این مسأله واقع نمی‌شد.

و لو كان العقل مستقلاً بوجوب دفع المفسدة المحتملة كان الاحتياط واجباً
فيها أيضاً، إذ لا فرق بين الشبهة الحكمية و الموضوعية من هذه الجهة.^{۶۵}

خب این فرمایش این بزرگوار. شبیه این فرمایش در کلمات اعظام متکرر است و بیان فرموده شده که لازم نیست.

جواب اشکال دوم: (۸:۱۰)

عرض می‌کنم به این که به نظر می‌آید همین طور که آن علمین هم فرمودند این مطلب فرقی بین عقاب و این مفسده نمی‌کند. چرا عقاب را عقل می‌گوید باید دفع کنیم، غیر از این که چون به ضرر تو هست. متألم می‌شود، ناراحت می‌شود، طاقت فرسا است، مگر غیر از این است در آن جا؟

و به عبارۀ آخری برای این که مسأله بهتر روشن بشود، ما تارۀ مسأله را محاسبه می‌کنیم به لحاظ رابطه ما و مولی، تارۀ این جور ملاحظه می‌کنیم، تارۀ ملاحظه می‌کنیم به این

که خودمان در این مسأله آیا ضرر و زیانی متوجه‌مان می‌شود یا نمی‌شود. مثلاً به کسی که می‌گوییم آقا تو باید نظر کنی به ادله اثبات صانع و ادیان الهی. در علم کلام چه چیزی باعث می‌شود که به مردم بگوییم لازم است و خود مردم را آن چیز تحریک‌شان می‌کند، باعث‌شان می‌کند به این که سراغ این بروند که آیا عالم، خالق دارد یا ندارد، دینی هست یا نیست. این چیست؟ غیر از دفع ضرر محتمل است؟ یکی هم شکر منعم است. حالا شکر منعم هم این قدر کارایی ندارد که دفع ضرر محتمل دارد. شکر منعم برای یک آدم‌های خیلی فرهیخته است اما نسبت به آدم‌هایی که خیلی فرهیخته نیستند، همین طور که در استدلال کلامی هست، در استدلال دینی هم که از طرف شارع می‌باشد، هست، گفته می‌شود خب آن قدر انبیاء آمدند و این حرف‌ها را می‌زنند، بالاخره این احتمال دارد که راست بگویند یا نه. تو که برهان نداری بر دروغ بودنش. استدلال بر دروغ بودن و خلاف بودنش که نداری. احتمال می‌دهی راست باشد. خب اگر این راست باشد پدر صاحب بچه در خواهد آمد. خب این تحریک می‌شود که پس برو بین هست، درسته یا درست نیست. این است که تحریک می‌کند افراد را. هنوز اثبات نشده برای او من یجب طاعته. برای این که تازه برای او اثبات بشود، از قاعده دفع ضرر استفاده می‌شود که برو دنبالش. پس بنابراین این که او امر دارد، نهی دارد، باید بروی دنبالش، آن چیز اولی که انسان را تحریک می‌کند و باعث می‌شود حتی در مسأله عقاب، همین است که خودش را دوست دارد و نمی‌تواند آن رنج‌ها، آن تعب‌ها، آن آلام، آن مشکلات را تحمل بکند. فطرتش می‌گوید، عقلش می‌گوید خب برو سراغش که بفهمی. خب همین وجهی که در آن جا وجود دارد من حیث الشخص، خب همین وجه در مفاسد هم وجود دارد. حالا عقاب نیست، کسی نمی‌خواهد تو را کیفر بدهد که عقاب اسمش هست اما اگر مثلاً این چیز را در دنیا بخورد احتمال می‌دهد کور بشود. احتمال می‌دهد کور بشود. احتمال می‌دهد فلج بشود. آیا این جا عقل نمی‌گوید که باید دفع کنی؟ حتی در شبهه موضوعیه‌اش. عجب است در شبهه موضوعیه که نمی‌داند این، سمّ قاتل است یا چیزی است که این بیماری‌هایی که گفتیم، این نواقصی که گفتیم برای او پدیدار می‌شود، کدام عقلایی می‌گویند که این جا احتیاط نکن. آن جاها

است که احتمالات ضعیف ...، یک عده مثلاً وسواس دارند. خیال می‌کنند همه چیز میکروب است، همه چیز مضر است، دست به هیچ چیز نمی‌زنند. خب این‌ها خروج از سیره عقلانیه است. این جور آدم‌ها خارج هستند از رویه عقلانیه چون آن جا اطمینان به خلاف وجود دارد. و اگر آن جاها هم بخواهیم ما احتیاط بکنیم و دیگر این مقدار ریسک را نپذیریم، از آن طرف مشکلات درست می‌شود. یعنی دیگر زندگی تلخ می‌شود. دیگر به کارهای اصلی مان نمی‌رسیم. در این تزاحم، عقلاء می‌گویند خب دیگر این احتمال‌های یک در هزار را و یک در فلان را رها کن. مگر ما همه که این جا نشستیم احتمال نمی‌دهیم که الان زلزله‌ای خدای نکرده ده ریشتری بیاید. چه برهانی داریم بر این که نمی‌آید. احتمالش که وجود دارد اما می‌بینیم اگر ما بخواهیم براساس این احتمال نیشقولی عمل بکنیم، دیگر همه‌اش در بیابان باید زندگی کنیم. کارهایمان زمین می‌ماند، عیش‌مان منقص‌تر خواهد شد اگر به این احتمال بخواهیم عمل کنیم. در این تزاحم هست. اما اگر تزاحمی وجود نداشته، آن مفسده‌اعلی بر آن مترتب نباشد، کدام عقلاء می‌گویند احتیاط لازم نیست. بله این که فقهاء و علماء فرمودند در شبهات موضوعیه تجسس لازم نیست، این به خاطر این است که شارع فرموده که لازم نیست. شارع که فرمود لازم نیست، آن جا کاشف است بر این که شارع مقدس تدارک خواهد کرد، یا نیست یا تدارک خواهد کرد. به همان ادله‌ای که در امکان تعبد به ظن بیان شد. در بحث امکان تعبد به ظن مگر همین اشکال آن جا مطرح نیست که تعبد به امارات ظنیه گفتند که ممکن است. ابن قبه مثلاً از او نقل شده که گفته جایز نیست. چرا؟ چون این موجب القاء فی المفسده یا موجب تفویت مصالح می‌شود. اگر اماره مخالف واقع در بیاید، القاء فی المفسد می‌شود. یا موجب تفویت مصالح می‌شود. یک چیزی واجب است، روایت زراره آمده می‌گوید واجب نیست. خب این تفویت مصالح است. یک چیزی حرام است، روایت می‌گوید حلال است. خب این القاء فی المفسده می‌شود، برای این که وقتی حرام واقعی است مفسده دارد. خب آن جا چه جور جواب دادند علماء. یکی از جواب‌هایی که دادند مصلحت سلوکیه بود، سببیت بود، و راه‌های دیگر که به واسطه این حل می‌شود آن مشکله. یعنی شارع اگر می‌گوید اماره را عمل

کن، یا در آن تزاحماتی که تو اگر به اماره عمل نکنی، بالاخره هزار تا مصلحت از تو فوت بشود، یا نه دویست تا فوت بشود. یا اگر به اماره عمل نکنی، در هزار مورد در مفسده واقع می‌شود یا نه در دویست مورد واقع می‌شوی و در بقیه مأمون هستی. یا به خاطر این جهت است که شارع به اماره می‌گوید عمل کن که مسلک تحقیق شاید همین باشد. یعنی در این تزاحم و سبک و سنگینی‌ها شارع این مطلب را بیان می‌کند. و یا این که نه مثل شیخ مسلک سلوکیست را قائل می‌شویم. یعنی به خود اماره که عمل می‌کنیم اگر مطابق با واقع بود که فبها و نعم. اگر مخالف واقع بود، در این یک مصلحتی است که یتدارک به آن، آن مفسده یا آن مصلحت فوت شده. پس جایگزین دارد. خب در شبهات موضوعیه هم اگر شارع می‌فرماید، همان اشکال تعبد به ظن می‌آید و جوابش همان است که خود شما فرمودید، شیخ اعظم فرموده، دیگر بزرگان فرمودند در مسأله امکان تعبد به ظن. اگر شارع نفرموده بود، نه عقل حکم می‌کرد که باید دفع کرد احتمال مفسده را البته اگر احتمال مفسده‌های مهمه باشد نه این مفسده‌ها غیرمهم که حالا می‌گوید ...

پس بنابراین به نظر می‌آید که حق در باب با علمین هست که ما باید بگوییم هم صغری تمام است که این آقایان هم قبول دارند، هم کبری تمام است، عقل یحکم چون هیچ فرقی ما نمی‌بینیم بین حکم عقل در باب عقاب، عقاب‌هایی که من حیث الشخص دارد محاسبه می‌شود که گفتیم زیربنای تحریک انسان‌ها برای رفتن دنبال حقیقت دینی همین است، نه عقاب به عنوان این که می‌خواهند احترام کسی را نگه دارند، از زی عبودیت و بندگی او خارجش نکنند. چون این، هنوز اول کلام است. آن که نمی‌تواند محرک باشد. بلکه این است که محرک است. این فرقی در بین المقامین نمی‌کند.

سؤال: این اجماعی که فرمودند وجود دارد در شبهات موضوعیه؟

جواب: در شبهات موضوعیه این اجماع فی کلها وجود ندارد. مثلاً شبهات موضوعیه تارةً جوری است که اطلاع بر شبهه به حدی آسان است که با یک چشم باز کردن و یک اندک توجهی معلوم می‌شود. به قول مرحوم آقای حاج شیخ عبدالکریم تعبیر می‌فرموده

به این که علمش در آستینش است. تا این جور کند می‌فهمد. این جا را ایشان و بسیاری از بزرگان در تعالیق عروه هم هست که گفتند این جا فحص لازم است. مثلاً می‌داند تا چشمش را باز کند می‌فهمد آفتاب زده یا نزده. همین که نگاه کند دیگر فحص بیش از این لازم نیست. یا ماه رمضان است و می‌خواهد سحری بخورد، می‌گوید در گوش‌هایم را بگیرم، چون می‌خواهیم اذان را نشنویم. با این که تا دست از گوشش بردارد می‌فهمد اذان است، یک نگاه به فجر می‌تواند بکند بفهمد. اصلاً این جاها که علمش در آستینش هست دلیل نداریم. اما آن جایی که فحص بیشتر از این لازم دارد، آن جا دلیل داریم که این فحص لازم نیست.

سؤال: همان را هم اخباری‌ها ظاهراً قبول ندارند.

جواب: نه شبهات موضوعیه نیست.

دو، مواردی گفتند که آن هم بسیاری از فقهاء فرمودند در شبهات موضوعیه که فحص لازم است، اموری که احراز مصداق و صغرایش معمولاً لایمکن الا بالفحص. مثل باب خمس، مثل باب زکات. این که این مال درآمد زائده بر مؤونه سنه دارد یا ندارد، همین جوری برای آدم روشن نمی‌شود معمولاً. یک تاجر بگوید شبهه موضوعیه دارم، این تا محاسبه نکند نمی‌فهمیم، سرمایه‌ات چقدر بوده، سودت چقدر بوده، مخارج مؤونه‌ی تحصیلت چقدر بوده، مؤونه‌ی اعاشه‌ات چقدر بوده، این‌ها را محاسبه باید بکنیم تا ببینیم مازاد داری یا نداری. همین طور چشم‌هایش را روی هم بگذارد و بگوید مراجعه نمی‌کنیم، خیال‌مان راحت، شبهه موضوعیه است، خمس نمی‌دهیم. فرمودند این جا نمی‌شود چون اصلاً این مسأله مسأله‌ای است که لایعلم إلا بالفحص معمولاً و غالباً. این نصاب، اموال زکویه آیا به حد نصاب رسیده، به حد نصاب نرسیده، حَوْلان حَوْل شده، نشده. همین طور بگوید بی‌خیال که برای‌مان روشن نیست. این نمی‌شود. این هم فتوای شاید معروفی است در فقه. فرمودند این موارد هم در شبهات موضوعیه لازم است فحص بکنیم.

اما ابواب دیگر به خصوص باب طهارت و نجاست. خود شارع آن جا فرموده. مرحوم شیخنا الاستاد آقای حائری قدس سره در درس می فرمود که از صحیح زراره که سؤال کرد آقا من احتمال می دهم به لباسم خون پاشیده باشد، باید فحص کنم؟ حضرت فرمود به حسب آن نقل نه. «آتما تذهب بالشک الذی وقعت فیه»، فرمود نه. تنها اثری که دارد این است که شک تو را از بین می برد. فقط اثرش همین است. تا فحص نکردی شاک هستی، فقط اثر فحص این است که شک تو را از بین می برد. یعنی هیچ مطلوبیت شرعیه ندارد. هیچ محبوبیت شرعیه ندارد، استحبابی ندارد، محبوب نیست. در باب نجاست و طهارت مثلاً این چنین فرمودند.

سؤال: امور مهمه؟

جواب: امور مهمه حالا عرض می کنم. مثلاً در بعضی ابواب گفته شده مثل اعراض، نفوس. حالا یک مردی است به او برخوردی، نمی دانی این کافر حربی است یا مسلم است. شبهه موضوعیه است پس بزن بکش. آیا می شود چون شبهه موضوعیه است.

سؤال: اجماع منحصر شد به باب طهارت و نجاست.

جواب: نه در جاهای دیگر هم اجماع داریم اما استشهاد به این فتوا درست نیست برای بحث ما. چرا؟ لو فرض که اجماع هم داریم آن هم در همه جا اصلاً بلااستثناء، ولی استشهاد تمام نیست. چون اگر فقها فرمودند، این منافات با حکم عقل ندارد. این جا به خاطر این است که می گویند بله عقل مستقل اما مادامی است یعنی حکم عقل معلق است به این که جابری نداشته باشد یا شارع اجازه نداده باشد که کشف بکند از این که یا جابر دارد یا در تراحم این اهم است. به خاطر فرمایش شارع است که این کار را می کنند. در شبهات موضوعیه در جاهایی که مهم است، خود عقلاء فحص می کنند. اگر نمی داند این مایع چه مایعی است، آیا یک مایعی است که الان بخورد کر می شود، کور می شود یا نه. خب کجاست بنای عقلاء که بگویم فحص نمی کنند و همین جور انجام می دهند؟ در یک عده ای از شبهات موضوعیه که خیلی مهم نیست یا اگر مهم

است، اعتنای به آن‌ها مزاحم است با یک بلیه آخری مثل همین که بخواهیم اجتناب بکنیم از شبهه موضوعیه‌ی زلزله. اگر ما بخواهیم اجتناب بکنیم از شبهه موضوعیه‌ی زلزله زندگی، مختل می‌شود. اگر بخواهیم اجتناب بکنیم از احتمال سگته کردن راننده، خلبان، ممکن است این خلبان همین طور وسط کار سگته کند، احتمالش که هست. خب اگر خلبان سگته کند، هواپیما سقوط می‌کند. حالا احتیاط کردند کمک خلبان گذاشتند کنارش برای این که شاید این جوری شد ولی شاید دو تا سگته کنند. چه برهانی است که هر دو سگته نمی‌کنند. راننده اتوبوس، رانندگی می‌کند احتمال می‌دهد وسطش یک حالتی برای او پیش بیاید. این‌ها هم شبهات موضوعیه است ولی اعتنا نمی‌کنند عقلاء. چرا؟ چون این موارد از شبهات موضوعیه‌ای است که مزاحم است با این که اگر بخواهی به این‌ها اعتنا کنی یک اختلال اهمی، یک مشکله اهمی پیش خواهد آمد. یا به خاطر این است که احتمال به خلافش موجود است. ولی در غیر این موارد نه، عقل حکم می‌کند به این که باید دفع مفسده کرد.

اشکال سوم بر دلیل سوم: (۲۴:۵۸)

و لکن آن چه که در مقام باید گفت این است که ما این مسأله اصالة الحظر و الإباحة را از چه منظری داریم بحث می‌کنیم. اگر بحث ما از مسأله اصالة الحظر و الإباحة به نظر الی الشارع است، بالنظر الی مولایمان هست، این یک جور باید محاسبه بشود یا به نظر الی خودمان هست، نه بالنظر الی مولی و شارع.

اگر بحث در باب اصالة الحظر و الإباحة بالنظر الی مولی باشد، خب حق این است که این استدلال برای اثبات اصالة الحظر عقیم است. چرا؟ برای خاطر این که ما اگر احتمال عقاب را و فرمایش مولی را و آن استدلال‌های قبلی را بگذاریم کنار، و این استدلال جدید باشد و فقط از باب ضرر بخواهیم استدلال کنیم، خب ضرر دامنگیر ما می‌شود، نسبت به مولای ما چه بی‌احترامی شده، چه خروج از رسوم عبودیت و این‌ها شده. خب خودمان مبتلا شدیم. پس بنابراین این که عقل می‌گوید باید تحرز بکنی، در رابطه با مولی نیست بلکه در رابطه با خودت است. خب حالا اگر خوردی خدای نکرده کور

شده، خب به مولی چه. باز این جنبه را حساب نکنید که کور شدن تصرف در چشمی است که برای مولی است. آن دلیل قبلی می‌شود. نه، برای این که شما دارید ضرر می‌کنی، خودت داری ضرر می‌کنی.

بنابراین اصالة الحظر و لعل این که بزرگان علما در بحث اصالة الحظر و الإباحة این دلیل را کمتر به آن توجه کردند و نگفتند به خاطر وضوح این مسأله است که آن‌ها در مسأله اصالة الحظر و الإباحة دارند مسأله را از جهت مولی و ارتباط ما با مولی حساب می‌کنند. خب آن جا این که ضرر دارد و مفسده دارد، کاری به مولی ندارد. این خودش دامنگیر خودت می‌شود.

پس اگر از آن منظر نگاه کنیم حق این است که استدلال برای اصالة الحظر به مسأله ضرر و احتمال ضرر و مفسده و امثال ذلک تمام نیست. و اما اگر از نظر خودمان حساب بکنیم، یک امر عقلایی است. این هم دیگر جایش در اصول نیست، و دیگر ربطی به علم اصول هم ندارد. این یک کار عقلایی است، یک امر عقلایی است. و قهراً آن جا قائل هستیم به این که عقل می‌گوید که در آن موارد هم باید احتیاط بکنی. اللهم الا این که یک جابری و یک مأمنی برایت پیدا بشود که بحمدالله تبارک و تعالی امروز برای ما مشکلی ایجاد نمی‌کند این مسأله. چون ادله برائت شرعی و ادله‌ای که داریم آن‌ها به ما تأمین داده که خیالت راحت. حیثی تأمین نداده که از حیث عقاب خیالت راحت. حیثی نیست که بله ما فقط از این حیثش می‌گوییم، و بقیه‌اش نه. پس اشکالی نیست. سیره ائمه علیهم السلام، اصحاب ائمه علیهم السلام، روایات صادر از آن‌ها همه‌اش و همه‌اش نشان می‌دهد که در این موارد شما مأمون هستید که ان شاء الله این‌ها در بحث برائت می‌آید. پس بنابراین ما امنیت خاطر داریم نسبت به مفسد اخرویه، نسبت به آن‌ها امنیت خاطر داریم به احد الوجوه المذكوره در بحث امکان تعبد به ظن.

سوال: ببخشید روایت مأمنه پس در واقع اطلاق دارند نسبت به مفسده ذاتیه. یا این که می‌فرماید ...

جواب: من جميع الجهات است یعنی به عبارۀ آخری می‌گوید خیالت راحت دیگر. مشکلی برای تو پیدا نمی‌شود.

سؤال: یعنی اطلاق دارند.

جواب: اطلاق دارد بله. حالا یا اطلاق لفظی دارد یا اطلاق مقامی دارد. یعنی اگر بود باید تذکر می‌داد، توجه می‌داد که ما از این جهت داریم می‌گوییم، ولی از آن جهت گرفتاری پس حواست جمع باشد. و حال این که نه، اطلاق مقامی دارد یا اطلاق لفظی دارد.

سؤال: ...

جواب: شما که می‌گویید اشکال ندارد نیت. چه جور مسؤول است.

سؤال: می‌گوییم که از نظر فقهی فقها این طور می‌گویند، می‌گویند اشکال ندارد.

جواب: نه چون فؤاد هم احکامی دارد. هم نسبت به عقاید حقه که می‌گوید باید ایمان داشته باشی. این برای فؤاد است. بعد حب و بغض هم آن جایی که باید تولی و تبری و این‌ها... بغض اعداء الله واجب است ما داشته باشیم. حب اولیاء خدا یعنی چهارده معصوم که مسلم است. به حسب بعضی از فتاوا و بعضی از ادله حب اولیاء خدا مثل سلمان، مثل ابوذر و این‌ها هم واجب است. این احکام برای فؤاد است. بنابراین فؤاد این جور نیست که حکم نداشته باشد. بله کسی نیت سرقت بکند اما سرقت نکند. آیا این گناه دارد یا ندارد روایاتش مختلف است، بحثش در رسائل هم شیخ اعظم فرموده، دو جور ما روایت در این باب داریم.

سؤال: می‌خواهم بگویم ظاهراً بعضی ادله‌ای هست که از آن‌ها استنباط می‌شود که صرف این که حالا رفع عقوبت فقهی که مطرح است بشود مسأله به این ختم نمی‌شود. «إن تبدوا ما فی انفسکم أو تخفوها یحاسبکم به الله» ظاهرش این است که حالا اختصاص به امور اعتقادی ندارد، عام است.

جواب: حالا ماحصل حرف چیست؟ چه می‌خواهید بفرمایید؟ من نفهمیدم به کجا می‌خواهید بزنید، اشکال می‌خواهید بکنید؟

سؤال: این که می‌فرمایید ما به وسیله ادله برائت شرعیه می‌فرمایید که ما مؤمن داریم ممکن است این آیات و روایات مطرح بشود که نه معلوم نیست که ...

جواب: چرا. پس بنابراین نظر حضرتعالی این است که اگر شک کردیم فلان امر قلبی واجب است یا واجب نیست شما بگویید واجب است.

سؤال: نه، من می‌خواهم بگویم که این طور هم نیست.

جواب: خب چرا می‌گویید واجب نیست. خب رفع ما لایعلمون نداریم. کل شیء مطلق نداریم. ما حجب الله علمه عن العباد نداریم. این‌ها را داریم. خب این‌ها که شاملش می‌شود. ظاهر این ادله هم این است که فقط تأمین از حیث حکم نمی‌دهد، از حیث عقاب نمی‌دهد، تأمین بالمره دارد می‌دهد و الا حیثی بود چه فایده داشت. حالا چه اثری دارد. شما بگو از حیث آن جهت مأمون هستیم ولی ما گرفتار مفسده که هستیم.

سؤال: ادله‌ای که بالاخره از عدم تأمین استفاده می‌شود آن‌ها را چه کار کنیم؟

جواب: آن‌ها ان شاء الله همان بحث‌هایی که آن جا خواهد آمد، مسؤول است، معنای مسؤول یعنی در آن جایی که منجز است بر شما. وقتی شارع برداشته که منجز نیست. سؤال، مسؤولیت، همه آن‌ها در جایی است که آن تکلیف منجز باشد. وقتی که منجز نیست خب مسؤول هم نیستی.

و صلی الله علی محمد آله.

جلسه ۳۹ - ۱۳۹۴/۱۰/۰۷

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

در آستانه ولادت با سعادت پیامبر عظیم الشأن اسلام محمد مصطفی(ص) و امام به حق ناطق جعفر بن محمد الصادق صلوات الله عليه هستیم. این دو میلاد پربرکت را خدمت حضرت بقیه الله الاعظم ارواحنا فداه و حضرت معصومه عليها السلام و همه شیعیان و موالیان آن بزرگواران و شما گرامیان تبریک عرض می کنیم و امیدواریم که خدای متعال همه ما را جزو شیعیان و موالیان و گروندگان به آن بزرگواران قرار دهد و مشاکل شیعیان و موالیان و مسلمانان را به برکت آن بزرگواران برطرف سازد.

این صلوات خاصه بر پیامبر عظیم الشأن و هم چنین بعد صلوات خاصه بر امام صادق سلام الله عليه را خدمت شان تقدیم می کنیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا حَمَلْتَ وَحَيْكَ وَ بَلَّغْ رِسَالَتِكَ وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا أَحَلَّ حَلَالِكَ وَ حَرَّمَ حَرَامَكَ وَ عَلَّمَ كِتَابَكَ وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا أَقَامَ الصَّلَاةَ وَ آتَى الزَّكَاةَ وَ دَعَا إِلَى دِينِكَ وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا صَدَّقَ بوعِدِكَ وَ أَشْفَقَ مِنْ وَعِيدِكَ وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا غَفَرْتَ بِهِ الذُّنُوبَ وَ سَتَرْتَ بِهِ الْعُيُوبَ وَ فَرَّجْتَ بِهِ الْكُرُوبَ وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا دَفَعْتَ بِهِ الشَّقَاءَ وَ كَشَفْتَ بِهِ الْغَمَّاءَ وَ أَجَبْتَ بِهِ الدَّعَاءَ وَ نَجَّيْتَ بِهِ مِنَ الْبَلَاءِ وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا رَحِمْتَ بِهِ الْعِبَادَ وَ أَحْيَيْتَ بِهِ الْبِلَادَ وَ قَصَمْتَ بِهِ الْجَبَابِرَةَ وَ أَهْلَكْتَ بِهِ الْفِرَاعِنَةَ وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا أضعَفْتَ بِهِ الْأَمْوَالَ وَ أَحْرَزْتَ بِهِ مِنَ الْأَهْوَالِ وَ كَسَرْتَ بِهِ الْأَصْنَامَ وَ رَحِمْتَ بِهِ الْأَنَامَ وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا بَعَثْتَهُ بِخَيْرِ الْأَدْيَانِ وَ أَعَزَّزْتَ بِهِ الْإِيمَانَ وَ تَبَّرْتَ بِهِ الْأَوْثَانَ وَ عَظَّمْتَ بِهِ الْبَيْتَ الْحَرَامَ وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ الطَّاهِرِينَ وَ سَلِّمْ تَسْلِيمًا.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ خَازِنِ الْعِلْمِ الدَّاعِي إِلَيْكَ بِالْحَقِّ النُّورِ الْمُبِينِ
اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهُ مَعْدِنَ كَلَامِكَ وَوَحْيِكَ وَخَازِنَ عِلْمِكَ وَلِسَانَ تَوْحِيدِكَ وَوَلِيَّ أَمْرِكَ
وَ مُسْتَحْفِظَ دِينِكَ فَصَلِّ عَلَيْهِ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَصْفِيَانِكَ وَ حُجَجِكَ إِنَّكَ
حَمِيدٌ مَجِيدٌ.

بحث در افتراق مسأله حضر و اباحه با برائت و اشتغال بود. اما مقدمتاً وارد ادله اصالة
الحضر و اصالة الاباحه شدیم تا این که زمینه برای بیان افتراق بین دو مسألتین و دو
باب روشن تر بشود. حالا وارد خود مسأله اصلی می شویم که وجوه افتراق بین المسألتین
و البابین باشد.

خب بیانات مختلفی از طرف بزرگان اصول بیان شده ولی بهترین بیان و اجمع بیانها
بیانی است که محقق اصفهانی در نهیة الدراية فرموده‌اند، ما آن را محور قرار می‌دهیم
مطالب دیگری که وجود ممکن است داشته باشد در ذیل فرمایش ایشان عرض
می‌کنیم.

ایشان فرموده است که مسأله حضر و اباحه و مسأله برائت و احتیاط دو مسأله مختلف
هستند؛ هم موضوعاً، هم ملاکاً، هم اثرأ و ثمرتأ از این سه منظر با هم اختلاف دارند اما
از نظر محمول نه.

توضیح مطلب این است که بزرگانی گفتند این دو مسأله اصلاً من وادٍ واحد یکی هستند،
متحد هستند. بالمره متحد هستند این دو مسأله و فرقی نمی‌کند. عده‌ای گفتند افتراق
دارند. کسانی که گفتند افتراق دارند مختلف هستند، بعضی‌ها گفتند فقط از ناحیه
موضوع مختلف هستند، بعضی‌ها گفتند از ناحیه موضوع و حکم مختلف هستند و
محمول. اما هیچ کس به این نحوه‌ای که ایشان فرموده است، به این شکل زیبا و
مستوعب بیان نفرموده که از همه انظار به آن توجه فرموده. از نظر موضوع، محمول،
ملاک و ثمرات. از این چهار منظر به دو مسأله ایشان توجه فرموده.

اما از نظر موضوع:

از نظر موضوع سه نظریه یا چهار نظریه در باب وجود دارد؛

نظریه اول نظریه‌ای است که معمول بزرگان و محققین فرمودند و آن این است که موضوع در باب اصالة الحظر و الإباحة عبارت است از خود موضوعات صرف نظر از این که حکم شرعی دارد یا ندارد، مشکوک الحکم هست یا نیست. الاشياء بعناوینه الاولیة می‌خواهیم ببینیم حکمش چیه، آن هم از دیدگاه وظیفه عقلی. شرب تتن از دیدگاه عقلی، راه رفتن روی زمین از دیدگاه عقلی، تصرف در اشیاء بر اساس این که خود این کارهای ما صرف نظر از این که شارع حکمی این جا دارد، ندارد، چیزی جعل کرده یا نکرده کار به این جهتش نداریم. اما در باب برائت و اشتغال بعد از آن که می‌دانیم خدای متعال در آن مورد حکم دارد، ثابت است برای ما که حکمی دارد اما نمی‌دانیم حکم چیه؛ حرمت است یا حلیت، وجوب است یا عدم وجوب است. حالا می‌خواهیم ببینیم مسؤولیت ما در مقابل این شی‌ای که می‌دانیم حکم دارد اما آن حکم را نمی‌شناسیم، نمی‌دانیم چیه. مسؤولیت ما در مقابل آن شی‌ای که حکمش مشکوک است برای ما چیه نمی‌دانیم. پس در مسأله برائت و اشتغال به اشیاء نظر می‌کنیم من هذا المنظر ولی در مسأله حظر و اباحه از نظر این که این اشیاء من حیث هی هی بعناوینه الاولیة صرف نظر از حکم شارع حکمش چیه، از نظر دیدگاه عقلی و وظیفه ما در قبال مولی، از این نظر بررسی می‌کنیم. پس موضوع دو مسأله با هم تفاوت پیدا کرد. این یک نظریه است که مرحوم محقق اصفهانی رضوان الله علیه همین نظریه را بیان فرمودند:

أنّ الموضوع فی الأولى (یعنی حظر و اباحه) هو الفعل فی حد ذاته مع قطع النظر عن ورود الحکم الشرعی فیه، و الموضوع فی الثانیة هو الفعل المشکوک حلیته و حرمته شرعاً مع ثبوت اصل الحکم فیه.

این نظریه اولی. محقق نائینی هم این را دارند، محقق آقا ضیاء قدس سره هم دارند و این مسأله‌ای است که عند الاساطین معروف است که این فرق بین البابین وجود دارد.

در این جا... این نظریه اولی است. در بیان فرق بین موضوع آن باب و موضوع این باب. این جا دو تا تعلیقه وجود دارد نسبت به این بیان؛

تعلیقه اولی این است که محقق اصفهانی فرموده «مع ثبوت اصل الحکم فیه» یعنی در باب برائت و اشتغال اصل وجود حکم مفروض است، می‌دانیم این شیء یک حکمی دارد نمی‌دانیم چیه. این جا جای برائت و اشتغال است. اما در حضر و اباحه اصلاً کار نداریم به حکم، می‌خواهیم خود این شیء من حیث هی هی، هو هو چیه حکمش. این جا سؤال این است که آیا برائت اختصاص دارد به آن جا که ما مفروض است برای ما حکم دارد یا اگر محتمل الحکم هم شد برائت هست، مسأله برائت هست؟ یعنی ما اگر مثلاً دلیل نداشتیم که در تمام وقایع حکم هست حالا به نحو شبهه حکمی شک می‌کردیم شرب تنن اصلاً حکمی ندارد یا دارد، و وقتی دارد آیا حرمت است یا حلیت است. آیا این جا جای برائت نیست؛ عقلاً، شرعاً؟ بنابراین تقیید به این که فرغنا و مسلم بگیریم در مسأله برائت و اشتغال که باید حکمی از طرف شارع باشد و ما آن را نمی‌دانیم این تضییق به ما لا ملزم له است و این مفروض نیست در بحث برائت و اشتغال. بلکه در بحث برائت و اشتغال این است که همین که احتمال می‌دهیم تکلیف را، تکلیف الزامی را احتمال می‌دهیم. حالا وظیفه ما چیه؟ سواء این که بدانیم آن جا اصلاً تکلیفی وجود دارد یا مشکوک باشد که اصلاً تکلیفی وجود دارد یا ندارد.

بنابراین این تقیید از این محقق بزرگ که واقعاً من ادقاء الاصولیین ایشان هست و خیلی به ریزه‌کاری‌ها توجه دارد ایشان، وجهش برای ما روشن نشد.

سؤال: ؟؟؟؟

جواب: همین، بله فعلاً می‌خواهیم بگوییم در برائت و اشتغال.... نه بعد ورود شرع. حالا شما خواستید بگویید بعد ورود شرع. قهراً بعد ورود شرع است که می‌خواهیم بگوییم بعد ورود الشرع.

سؤال: ؟؟؟

جواب: ممکن است باشند.

این تعلیقه اولی.

تعلیقه ثانیه این است که خب ما ادله‌ای که گفتیم برای اصالة الحظر را اگر توجه بکنیم آیا آن ادله دامن‌اش و مصبش فقط اشیاء من حیث هی هی هست یا نه آن ادله را اگر توجه بکنیم عند شک در حکم اشیاء هم همان ادله می‌آید؟ مثلاً تصرف در این زمین که نمی‌دانیم حکمش چیه. با توجه به این که حکمش را هم نمی‌دانیم چیه آیا نمی‌توانیم آن ادله را بگوییم که آقا این ملک مولی است بالاخره، تصرف در ملک مولی بدون اذن او عقل می‌گوید نمی‌توانی بکنی. یا با این که مشکوک الحکم است دلیل دوم این بود که تو عبدی و او مولای حقیقی، عبد باید ورود و خروجش به اذن مولایش باشد و الا خروج از زیّ عبودیت و رقیت است. ادله‌ای که برای اصالة الحظر به آن تمسک می‌شد اختصاص به موضوعات به عناوینة الأولیة ندارد.

سؤال: بلکه برعکس اگر فرض مولویت برای آن بشود اختصاص دارد به جایی که مولی تعبداتی دارد و الا؟؟؟

جواب: مولی یعنی جاعل احکام نه. مولی به معنای این که مالک ما است.

سؤال:؟؟؟ خلط تکوین و تشریح نشود. مولایی که مالک؟؟؟ مولی یعنی آن که حق اطاعت دارد. وقتی با قطع نظر از هر نو تعبد و به ما هو هو داریم به آن نگاه می‌کنیم؟؟؟

جواب: چون توضیح دادیم مقصودمان چیه ما را ببخشید اگر کلمه مولی می‌گوییم و مولی را شما آن جور معنا می‌کنید. مقصود ما این است که کسی که مالک است، خالق است، مسلط بر ما هست.

سؤال: مرحوم آقای اصفهانی دو تا حد وسط داشت؛ یک بار با مالکیت وجهش را مطرح می‌کرد، یک بار با مولویت مولا.

جواب: نه، آن مولای آن جا هم یعنی همین. یعنی قبل از شرع، یعنی بدون تشریعات اعتباری، همین که مولی است. مولی به معنای همان که صاحب...

سؤال: مولا نیست آخه. ما؟؟؟

جواب: ما چه کار کنیم این کلمه مولی از دهان ما...

سؤال: خب بگوئید مالک.

جواب: مالک. سلمنا، مالک می گوئیم. اگر مولی می گوئیم از این مولی مقصودمان مولای حقیقی و مالک است.

سؤال:؟؟؟؟

جواب: مولی یعنی کسی که له حق الإطاعة ولو جعل حکم نکرده الان. نمی خواهیم فرض ... چون واجب نیست که هر که حق التشریح دارد، حق اطاعت دارد حالا حکم هم جعل کرده باشد. حضرتعالی نسبت به فرزندان تان مولی هستید و نسبت به بنده هم البته هستید و اگر امر بفرمایید اطاعتش واجب است بر آنهایی که اطاعت واجب است بر آنها.

سؤال: مولی به ولایت تکوینی هم؟؟؟

یک وقتی رفتیم خدمت مرحوم استاد آقای حائری قدس سره، در زدیم یک مسأله ای بود توی زمان انقلاب و اینها. یک بچه هفت هشت ساله ای آمد در را باز کرد گفت بفرمایید. ما جزم پیدا کردیم این از قبل من له الامر دارد می گوید بفرمایید. ما فرمودیم با رفقا. تا رفتیم توی اتاق دیدیم آقا نه لباس برش هست، وضو گرفته، همه جاهایش تر هست، گفتیم آقا مزاحم نباشیم؟ گفتم می ترسم بگوئیم نیستید دروغ باشد.

سؤال: حاج آقا کلمه مولی ضیق دارد. مولی حتماً به معنای... حالا ولو ان شاء الله اصطلاحش توی اصول ولایت تشریحی باشد اما ولایت تکوینی را هم در بر می گیرد. یعنی مولی لفظش ضیق ندارد که بگوئیم مالک را نمی شود....

جواب: مولی یعنی کسی که حق طاعت دارد. حالا حق طاعت دارد اعم است از این که جعل هم کرده، امری فرموده یا نکرده. مولی که می‌گوییم یعنی آن موجودی که له حق الطاعة اما حالا تشریحی دارد؟ امر و نهی‌ای فرموده یا نفرموده به آن کار نداریم. مالک و مولی و این‌ها همه مقصود ما در این جا است.

خب این عبارت، این مطلب، این برهان دوم که می‌گفت او مالک حقیقی است، یا من له حق الطاعة هست، همه نعمت‌ها از اوست، وجود ما از اوست، چون این چینی است باید خروج و دخول مان به اذن او باشد و الا خروج از زیّ عبودیت و بندگی و این‌ها است. خب این هم فرقی نمی‌کند. این حتی مشکوک الحکم بما أنه مشکوک الحکم هم می‌تواند این ادله در آن‌ها هم جریان پیدا بکند و لذا و منها لعل بعضی از بزرگان فرموده‌اند که فرقی بین عناوین اولیه و ثانویه نیست. لعل نظرشان به همین توضیحی باشد که عرض کردیم. این نظریه اول.

نظریه دوم این است که آقای نائینی....

سؤال: بحث لغو نمی‌شود؟ بحث لغو می‌شود دیگه.؟؟؟ احتمال مولویت؟؟؟ عقل می‌گوید تصرف نکن، عقل می‌گوید یا عقلاء می‌گوید. خب من چرا باید تصرف نکنم. عقل می‌گوید دیگه، تعبد شرعی که دنبالش نیست یک کسی می‌گوید من نمی‌خواهم حرف؟؟؟ گوش کنم، مشکلی دارد؟

جواب: نمی‌خواهی گوش کنی؟

سؤال: آره.

جواب: می‌گوید. ان شاءالله خواهد آمد.

سؤال: یک ملازمه‌ای باشد...

جواب: نه ملازمه هم نیست. خواهیم گفت، حالا روشن می‌شود. ان شاءالله آقای اصفهانی می‌فرمایند، جواب این مسأله را می‌فرمایند.

و اما بیان دوم برای افتراق موضوعی بین البابین فرمایش آقای نائینی قدس سره هست، در هر دو دوره. ایشان فرموده است که در مسأله حظر موضوع عبارت است از افعال ما که این دو خصوصیت را داشته باشد؛ یک، این فعل متعلق به امور خارجی باشد. پس بنابراین مثل تغنی که ربطی به امور خارجی ندارد. آوار خواندن، مثل نشستن، برخاستن، خوردن، خوابیدن، این که توی آن اشیاء تصرف می‌کنیم. اما آن جایی که فعلی از ما صادر می‌شود ولی در چیزی تصرف نمی‌کنیم، فکر می‌کنیم مثلاً. خب فکر کردن آیا این جایز است یعنی عیب ندارد ما فکر کنیم همین طور راجع به اموری مثلاً فکر کنیم.

سؤال: تصرف در زمان؟؟؟

جواب: زمان که تصرف نیست.

سؤال:؟؟؟

جواب: تصرف در چیزی نمی‌کند، لاتصرف نشسته، در چیزی تصرف نمی‌کند همین طور ساکت است حالا دارد فکر می‌کند. حالا ایشان مثال زدند به تغنی، در فوائد الاصول. این تصرف در اشیاء خارجی نیست. بعد یک فتأمل هم بعدش زدند که حالا ان شاءالله بگوئیم فرمایش ایشان را تا بعد در مقام مناقشه حرف ایشان روشن بشود.

پس بنابراین خصوصیت اول این است که در باب حظر می‌خواهیم بینیم افعال و اموری که از ما صادر می‌شود و تعلق به امور خارجی پیدا می‌کند، این یک. دو، انتفاع بردن به امور خارجی باشد نه هر جور تصرفی، تعلق به امور خارجی. نه انتفاع از او باشد؛ مثلاً همین طور ما داریم نگاه می‌کنیم، تصرفی در اشیاء نمی‌کنیم. دیدن، نظر ما به آن تعلق می‌گیرد ولی انتفاعی نمی‌برد. همین طور یک کسی به یک جایی می‌خواهد نگاه کند خب قهراً چشمش را که باز می‌کند این ور و آن ورش را هم می‌بیند، بالا و پایینش را هم می‌بیند ولی انتفاعی نمی‌برد که. پس بنابراین در موضوع باب اصالة الحظر و الإباحة عبارت است از موضوعاتی که مقید به این دو قید است ولی در برائت و اشتغال

فعل من حیث هو فعل است. هم اعم است از این که به خارج تعلق بگیرد یا نگیرد، به خارج هم که تعلق می‌گیرد اعم از این که انتفاع باشد یا نباشد. پس در باب برائت و اشتغال موضوع من وجهین اعم است، از دو حیث، از دو منظر اعم است؛ از آن چه که موضوع در باب حظر و اباحه هست. هم از نظر گستردگی آن در باب برائت و اشتغال، همه افعال؛ به خارج تعلق بگیرد یا نگیرد. از این جهت اعم است. اما در باب حظر و اباحه فقط افعالی که به خارج تعلق می‌گیرد. بنابراین مثل تغنی، مثل تفکر و امثال ذلک توی بحث حظر و اباحه نمی‌آید اما توی برائت و اشتغال می‌آید.

دو، حالا که به خارج تعلق می‌گیرد باز در باب برائت و اشتغال اعم از این که این انتفاعی باشد یا نباشد. اما نظر که می‌کند کسی انتفاع نمی‌برد ولی همین جور می‌خواهد نگاه کند مثلاً به بدن اجنبیه. هیچ برای او لذت و انتفاعی هم نمی‌برد، جایز است یا جایز نیست؟ می‌خواهد لمس کند هیچ چیزی هم ندارد، جایز است یا جایز نیست؟ پس بنابراین در آن جا باید انتفاع باشد این قید را دارد ولی در باب برائت و اشتغال این قید را هم ندارد.

این فرقی است که مرحوم محقق نائینی قدس سره گذاشته در هر دو کتاب؛ هم فوائد، هم این جا این را فرموده است. عبارت اجودشان این است:

أن موضوع هذه المسألة (یعنی برائت و اشتغال) هو مطلق الفعل الصادر من المكلف سواءً لم يكن له تعلق بموضوعٍ خارجيٍّ أو كان له تعلقٌ به أعم من ان يكون ذلك الفعل المتعلق به انتفاعاً من ذلك العين أم لا و هذا بخلاف موضوع مسألة الحظر أو الإباحة فإنه مختصٌ بالانتفاع المتعلق بالموضوع الخارجي في غير ما يتوقف عليه المعاش الضروري (چون معلوم است که شارع اجازه داده) فموضوع مسألتنا (که برائت و اشتغال باشد) أعم من موضوع تلك المسألة من وجهين.

سؤال: آقای نائینی حرف شرع را هم به وسط کشیده؟

جواب: نه وسط نکشیده.

سؤال: گفته که معلوم است که از تصرفات ضروری شارع...

جواب: نه، آن تصرفات ضروری... ما می‌دانیم که بالاخره خدای متعال را خلق کرده که زنده باشیم نمی‌خواهد غذا نخوریم، بعد می‌میریم، پس هیچی. آن جا چون نقض غرض از فعلش لازم می‌آید می‌دانیم اذن داده. چون استدلال این بود که تصرف در ملک دیگری بدون اذنش جایز نیست. طیب نفس دارد، اذن دارد. از این جهت.

خب این فرمایش آقای نائینی قدس سره که گفته این فرق است، اختلاف‌مان. این را آقای اصفهانی نفرموده. این در کلام نائینی قدس سره هست.

آیا این افتراق درست است که ما بگوییم آن جا این چنینی است این جا این چنینی است؟

خب یک اشکال در این است که ایشان حالا چه جور تصور فرموده یعنی اشکال صغروی است که افعالی که تعلق به امور خارجی نمی‌گیرد، به تغنی مثال زده در فوائد کالتغنی و حال این که امور خارجی یعنی چی مقصودتان است؟ یعنی غیر از وجود انسان یا نه خود بدن انسان، زبان انسان، دهان انسان، لب انسان، دست انسان، همه این‌ها ملک خدای متعال است. خب تصرف در این‌ها هم مثل تصرف در امور بیرون از بدن انسان و این‌ها هست، فرقی در این جهت نمی‌کند. این‌ها هم تصرف است، این مثال درست نیست. حتی تفکر، در تفکر هم که ما می‌کنیم بالاخره یک فعل و انفعالی در مغز ما، روح ما ایجاد می‌شود. آن هم تصرف در ملک دیگری است. بنابراین ما مثالی نداریم که بیاییم بگوییم فعل یک فعلی هست که متعلق به امور خارجی است و یک فعلی از ما سر می‌زند تعلق ندارد به امور خارجی. اگر خارجی خروج از بیرون بدن انسان است بله ولی وجهی برای این مسأله نیست چون همان طور که آن مملوک خدا است این هم مملوک خدا است. و همین طور که آن جا عبد باید در نسبت به امور خارجی... چون عبد است باید ورود و خروجش به اذن مولایش باشد، خب نسبت به بدن خودش هم همین جور است. از این جهت فرقی نمی‌کند.

سؤال:؟؟؟ منظور از امور خارجی اموری است که انسان نسبت به آن‌ها ملکیت تکوینی ندارد برخلاف اعضاء و جوارح خودش که انسان نسبت به آن‌ها...

جواب: ملکیت تکوینی هم ما نداریم نسبت به اعضاء و جوارح مان. چه ملکیت تکوینی داریم. هیچ ملکیت تکوینی نداریم. مگر ما خلقش کردیم؟ مگر وجودش دست ما است؟ هیچی از آن دست ما نیست. این‌ها نعمتی است که خدای متعال در اختیار ما گذاشته اما مالکش هم نیستیم. اصلاً و ابداً ما مالک هیچ چیزی از اجزاء بدن مان نیستیم. خدا در اختیار ما گذاشته. آخه مالک حقیقی یعنی این، یعنی خالقش هست، وجود و عدمش به دست او است.

سؤال: سلطه داشته باشد.

جواب: سلطه نه، سلطه یعنی چی؟ سلطه هم اول کلام است. اول کلام است که سلطه داریم. همین قدرت اعمال تصرفات در بدن و دست و پا و این‌ها را هم خدا داده به ما. این را هم او به ما داده. بله این توانایی را داریم، اما سلطه هم داریم؟ بله الان ما می‌توانیم همین الان که این جا هستیم من می‌توانم این شیشه با بزنم بشکنم، این سلطه را دارم ولی می‌توانم؟ از نظر عقل می‌توانم؟ نه.

و اما این که ایشان این مطلب را فرموده لابد از این جهت است که چون به خاطر دلیل اصالة الحظر و الإباحة توجه فرموده. فرموده خب بالاخره ما در مسأله حظر و اباحه دلیل مان تصرف است، این بود که اشیاء عالم ملک خدا است، تصرف در ملک دیگری بدون اذن او نمی‌شود. پس بنابراین جاهایی که فعل ما تصرف در ملک دیگری نیست از موضوع بحث خارج است دیگه. چون دلیل را آن دیده، از آن دلیل کشف کرده که پس موضوع این باب که حظر و اباحه باشد جایی تطبیق پیدا می‌کند که تصرف در ملک دیگری باشد. اما به خلاف مسأله برائت و اشتغال که ما کار به تصرف در ملک دیگری نداریم می‌خواهیم ببینیم این عمل از نظر این که مشکوک است برای ما که حکم خدا در باره او چیست وظیفه ما چیه. ممکن است یک عملی تصرف در ملک

دیگری نباشد خدا حرام بفرماید. مثلاً به خود همین تغنی به قول ایشان تصرف در ملک دیگری مثلاً نیست خدا حرام کرده. تفکر در باره ذات خدای متعال در روایات نهی شده، شارع منع کرده. همین تفکر را منع کرده. ممکن است تفکر در یک سلسله امور را منع کرده باشد. بنشیننی تفکر کنی که... نقشه بکشی برای اضلال عباد، می گوید حرام است. یا در قضاء و قدر مثلاً. ایشان این جور مسأله را محاسبه کرده اما همان طور که قبلاً گفتیم دلیل ما فقط آن دلیل اول که نیست تا شما بگویید موضوع منحصر در ما بشود. یک دلیل دوم که دلیل مهم تر بود چی بود؟ این بود که ما عبد حقیقی هستیم، آن مولای حقیقی است بنابراین ورود و خروج ما در هر امری باید به اذن او باشد. تفکرمان هم باید به اذن او باشد، تغنی مان باید به اذن او باشد. این دیگه به حساب مسأله دلیل دوم که نظر می کنیم که محقق اصفهانی تنها دلیل را همین دومی قرار داده، اصلاً اولی را ذکر نکرده. بنابراین به حسب ادله باب این جور نیست که موضوع آن جا منحصر در آن باشد، نه در هر دو جا گفت مطلق است.

بله بعضی از دلیل های اصالة الحظر و الإباحة در بعضی افعال جاری نمی شود، فرضاً اگر صغرایش را بپذیریم و از اشکال اول صرف نظر کنیم. اما این که بعضی دلیل ها بعضی جاها نمی آید این دلیل نمی شود که موضوع مسألتین تفاوت می کند. خب یک دلیل دیگه دارد که می آید.

این هم نظریه دوم...

سؤال: انتفاع گفتند؟؟؟

جواب: نه علاوه بر تصرف انتفاع هم ببریم.

سؤال: این وجهش چیه؟ تصرف را وجهش را فرمودید، انتفاع که قید زدند...

سؤال: کلمه تصرف را نفرمایید. تعلق، فلذا گفتیم مثلاً گاهی تعلق هست اما تصرف و انتفاع نیست مثل این که می خواهد نگاه کند، خب می خواهد نگاه کند مثلاً به این

نقطه قهراً چشم که باز می‌شود آن نقطه و آن نقطه هم دیده می‌شود. این تعلق دارد
الان اما انتفاعی نمی‌خواهد ببرد، غرضی در آن ندارد.

سؤال: بر فرض دفع المقدمات بیان ایشان؟؟؟ اثبات نمی‌شود عموم و خصوص مطلق
می‌شود. تغایر نیست؟؟؟

جواب: درسته ولی آن اخص است.

سؤال: بخشی از آن است؟؟؟

نظریه سوم این است که می‌فرمایند جماعتی از اصحاب این مطلب را گفتند که:

أَنَّ جَمَاعَةً مِنَ الصَّاحِبِ فَرَّقُوا بَيْنَ الْمَسْأَلَتَيْنِ بِهَذَا أَنَّ فِي بَابِ إِصَالَةِ الْحُظْرِ وَالْإِبَاحَةِ
مَوْضُوعَاتٌ قَبْلَ الشَّرْعِ. وَ فِي مَسْأَلَةِ بَرَاءَتِ وَ اشْتِغَالِ مَوْضُوعَاتٍ بَعْدَ الشَّرْعِ.
آقای نائینی می‌گویند ما سابقاً به این حرف اشکال می‌کردیم که این چه حرفی است
آخه این بحث دارد که قبل الشرع، ما الان فحص کنیم که اگر قبل از شرع یعنی قبل
از زمان این که اسلام بیاید، ادیان بیابند خب این چه اثری برای ما دارد، یک بحث
لاطائل تحته می‌شود. ولی بعداً آمدیم توجیه کردیم لعل آن‌ها مقصود این است،
قبلیت یعنی با صرف نظر، در رتبه قبل از این، نه قبل زمانی. بنابراین حالا اگر که آن
آقایان مقصودشان قبل رتبی است که با همان فرق اول که گفتیم می‌شود یکی. اما اگر
ظاهر کلامشان باشد که دارند نقل می‌کنند این هم یک نظریه‌ای است که البته این
نظریه نظریه‌ای است که باعث می‌شود اگر بخواهیم افتراق موضوع در باب را این بگیریم
واقعاً باعث می‌شود که آن بحث لا طائل تحته بشود و به درد نخورد. و درست هم
نیست، حالا چه فرقی است بین قبل این زمان و بعد این زمان، ملاک ندارد که ما بگوییم
موضوع آن جا این است، موضوع این جا این است. پس بنابراین فتحصل که این که
گفته شده است موضوعاً این دو تا مسأله با هم تفاوت می‌کنند اگر بخواهد تفسیر خوبی
داشته باشد و تفسیر صحیحی داشته باشد همان تفسیر و نظریه اول هست که آن جا

اشياء من حيث هي هي هست، آن جا بما أنه مشکوک الحکم است که این هم محل اشکال شد، پس این افتراق اول محل اشکال است. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۴۰ - ۱۳۹۴/۱۰/۱۲

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در افتراق مسأله حظر و اباحه و مسأله براءت و اشتغال بود. گفتيم اين افتراق از منظر موضوع، محمول و ملاک و اثر بايد بررسی شود.

اما از نظر موضوع فرمودند که موضوع مسأله حظر و اباحه با مسأله براءت و اشتغال متفاوت است و سه تفسير برای اين تفاوت وجود داشت که آن تفسير اول که گفته بشود موضوع براءت و اشتغال، اشیاء است با توجه به مشکوک بودن حکم شرعی آن. الاشیاء المشکوک حکمه الشرعی اين موضوع براءت و اشتغال است. اما الاشیاء بما هی هي صرف نظر از اين که موضوع حکم شرعی آن چیست اين موضوع برای حظر و اباحه است.

خب اين بهترين تفسير از تفاسير بود. اما اين را هم گفتيم اگر مقصود اين باشد که همين که موضوع حکم شرع واقع شد ديگه از مسأله حظر و اباحه می رود بیرون و موضوع حظر و اباحه به شرط لا از حکم شرع است. اصلاً آن جایی که حکم شرعی وجود داشته باشد در واقع و مشکوک باشد موضوع نیست برای حظر و اباحه. اگر اين مقصود باشد اين تمام نیست.

اما اگر چرا... چون گفتيم در مواردی هم که مشکوک است آن ادله حظر یا ادله اباحه قابل تطبيق هست.

اما اگر مقصود اين است که حيث بحث آن جا به همان موضوع نگاه می کنيم از اين حيث. آن جا به اين حيثش کار نداريم ولو وجود دارد، خب اين اشکالی ندارد.

و اما از نظر ملاک:

از نظر ملاک فرموده‌اند فرق است بین مسأله حظر و اباحه و مسأله برائت و اشتغال. در مسأله برائت و اشتغال ملاک برائت اگر برائتی شدید این است که چون قبیح است عقاب بلا بیان، پس آن تکلیف محتمل واقعی منجز نیست و چون منجز نیست پس لایطلب امتثالاً و احتیاطاً؛ نه امتثال می‌خواهد، نه احتیاط می‌خواهد برای احراز امتثال. و در جایی که احتیاطی می‌شویم، اشتغالی می‌شویم آن هم ملاکش این است که در آن موارد احتمال آن تکلیف واقعی باعث تنجزش می‌شود اگر واقعیت داشته باشد و وقتی تنجز پیدا کرد بنابراین وقتی اگر ما امتثال نکنیم استحقاق عقوبت پیدا می‌کنیم و لذا می‌گوییم عقل می‌گوید باید احتیاط کنی، یا شرع می‌گوید باید احتیاط بکنی. پس در واقع در مسأله برائت و اشتغال ملاک این است که آن حکم واقعی تنجز ام لم یتنجز. یدور مدار تنجز و عدم تنجز. تنجز باشد احتیاطی باید بشویم، تنجز نباشد باید برائتی باشیم. ملاک در آن جا این است.

اما ملاک در باب حظر و اباحه تنجز تکلیف نیست چون گفتیم اصلاً در وضعی که تکلیف نیست یا مع الغض عن التکلیف داریم می‌خواهیم ببینیم چه باید بکنیم حظر است یا اباحه. پس معنا ندارد این جا ملاکش تنجز تکلیف باشد. چون تکلیف یا معدوم است قطعاً و یا اگر هم معدوم قطعی نباشد بنابر آن بیانی که کردیم نظر به آن اصلاً نداریم، کاری به او نداریم که بخواهیم در مسأله دخالتش بدهیم بلکه آن چه که در باب حظر و اباحه ملاک هست علی اختلاف ادله‌ای که اقامه شد فرق می‌کند. آن جا ملاک چیه؟ ملاک این است که این مال خدای متعال است. اشیاء عالم مال خدای متعال است. حتی خود ما مال خدای متعال هستیم پس بنابراین تصرف در مال دیگری بلا اذن او قبیح است. این است، ملاکش این است که ملک دیگری است نه تنجز تکلیفی. یقین داریم آن دیگری تکلیف اصلاً ندارد. این بنابر دلیل اول، بنابر دلیل دوم هم می‌گوییم چی؟ بنابر دلیل دوم هم می‌گوییم ما عبد هستیم او مولای حقیقی است و عبد باید خروج و دخولش و حرکت و سکونش به اذن مولایش باشد، از این جهت، این ملاکش این است ولو یقین هم داریم تکلیفی اصلاً ندارد پس باز...

دلیل سوم هم که اگر کسی قائل بشود که دفع ضرر هست آن هم ضرر باز ضرر عقوبت نیست ضرر مصالح و مفاسد است، این‌ها است که عقل بگوید مثلاً وقتی شما این اشیاء عالم را بخواهی تصرف کنی شاید این مضاری داشته باشد، شاید مفاسدی داشته باشد. عقل می‌گوید این مضار و مفاسد را باید... خیلی خب حالا اگر کسی به این دلیل هم استناد کرده، درست آن است که این‌ها را مناقشه کردیم خب باز ملاکش یک چیز دیگه می‌شود نه تنجز و تکلیف و عدم تنجز و تکلیف بشود. بنابراین این دو مسأله اصلاً ملاکاً با هم متفاوت است. این هم از ناحیه ملاک.

و اما از نظر اثر:

اما از نظر اثر این هست که فرموده‌اند در باب برائت و اشتغال اگر ما مثلاً اشتغالی شدیم، احتیاطی شدیم این جا وجود عقاب حالا به تعبیر محقق اصفهانی وجود عقاب دائر مدار این است که این مصادف با واقع باشد آن احتمالی که ما می‌دهیم. اما اگر مصادف با واقع نبود، معلوم شد ما اشتباه کرده بودیم خب در آن جا عقابی نیست چون مخالفت واقعی با تکلیف مولی نشده. بنابراین وجود عقاب در مسأله برائت و اشتغال؛ آن جا که برائتی هستیم که اصلاً عقابی نیست. آن جا هم که احتیاطی می‌شویم عقابش مسلم نیست بلکه عقاب در فرضی است که مصادف با واقع باشد آن احتمال ما. مثلاً اگر کسی علم اجمالی پیدا کرده به این که یا قصر واجب است یا تمام واجب است. فرض کنید مثلاً لا مناقشه فیه، خب این باید احتیاط بکند. حالا اگر احتیاط نکرد و در واقع هم هیچ کدام واجب نبود، فاقد الطهورین بود هیچ کدام واجب نبود این خیال می‌کرد فاقد الطهورین احد الامرین بر آن واجب است یا قصر یا تمام. خب نخواند، نه قصر خواند نه تمام خواند بعد روز قیامت هم معلوم شد فاقد الطهورین اصلاً حکم ندارد، وجوب صلاتی ندارد، خب عقاب ندارد برای نماز. حالا بله اگر شما قائل بشوید به این که تجرّی عقاب دارد ممکن است عقاب تجرّی را بگوییم ولی آن ربطی به آن عقاب محتمل ندارد آن یک حساب دیگری دارد. یا این که در مواردی که مثلاً در شبهات تحریمیه اگر ما قائل شدیم مثل اخباریون علی ما نسب الیهم حالا جمیع‌شان یا بعضی‌شان بالاخره مسلک

معروف از آن‌ها است این که باید احتیاط کرد. در شبهات وجوبیه برائت است ولی در شبهات تحریمیّه باید احتیاط کرد. حالا کسی احتیاط نکرد. شرب تنن نمی‌داند حرام است یا حرام نیست، سیگار کشیدن حرام است یا حرام نیست، نمی‌داند. علی مسلک آن مثلاً احتیاطی است، می‌گوید شبهه تحریمیّه است باید احتیاط کرد. احتیاط نکرد بعد هم روز قیامت معلوم شد که این حرام نبوده. خب لایعقاب ولو احتیاط نکرده. بر شرب تنن لایعقاب حالا تجرّی مسأله آخری است.

اما در باب حظر و اباحه اگر حظری شدیم این عقاب می‌شود. چرا؟ چون بلا اذن مولی تصرف کرده و حکم جزمی و بطی عقل است که این قبیح است. بنابراین آن جا در مسأله برائت و اشتغال، در آن جا عقاب معلق است، مشروط است به اصابه احتمال با واقع و ممکن است عقابی نباشد چون این معلق علیه حاصل نیست. اما در مسأله حظر و اباحه عقاب قطعی است، معلق بر امری نیست. این فرمایش آقای اصفهانی رضوان الله علیه است در این جا. فرموده که:

و أما اختلافهما أثراً، فلأنّ الحظر فی المسأله الأولى (یعنی حظر و اباحه) من حیث کونه خروجاً عن زیّ الرقیه، لعدم الاذن المالکی، فهو معاقبٌ علیه علیّیّ حال.

آن معاقبٌ علیه است علیّیّ حال، چون بالآخره بدون اذن من له الاذن تصرف کرده اگر آن جور بگوییم. یا خروج و دخلوش به اذن مولی نبوده پس تخلف کرده.

بخلاف الاحتیاط فی المسأله الثانیه (که مسأله برائت و اشتغال باشد)، فانه من حیث تنجز الواقع باحتماله...

از این باب بود دیگه، ملاکش این بود که واقع به خاطر احتمال تنجز پیدا کرده.

فیدور مدار مصادفه الاحتمال للواقع.

و الا عقابی ندارد، پس این جا منجز است عقاب، آن جا معلق است. این فرمایش.

این جا یک مسامحه‌ای در تعبیر این بزرگوار شده که فرموده در فرض اول «فهو معاقب» علیه علی کل حال» معاقب بودن باید آن که تعبیر می‌کند استحقاق العقوبه است نه معاقب بودن. ممکن است خدای متعال ببخشد، ممکن است مالک ببخشد. بنابراین استحقاق عقوبت باید گفت مقصود این بزرگوار است. استحقاق هم که مرحوم شیخ استاد آقای حائری قدس سره می‌خندیدند و تفسیر می‌کردند توی درس، می‌فرمود که استحقاق معنایش این نیست که این حقی است که اگر به او ندادند ظلم به او کردند. مثلاً یک کسی می‌گوید آقا من مستحق این هستم چرا نمی‌دهید، این حق من هست، این حق را به من ندهید در حق من ظلم کردید. این جا می‌گوییم مستحق عقاب است یعنی اگر عقابش نکنند ظلم است؟ این جا نه، این استحقاق یعنی یقع فی محله. اگر استحقاقی بشود اگر عقوبتی بشود این حق است، یقع فی محله. نه این که اگر ندادند حقی را از شخص گرفتند و ظلم در حقش کردند.

خب این هم پس اثری است که در این دو جا هست و این مسأله درست. آن مسأله تجزی هم ایشان در متن نکردند احاله به خودمان کردند که مباحث سابق تجزی را می‌دانیم. آن که در این موارد قهراً عقل به طور بط و جزم حکم می‌کند که وجود دارد استحقاق عقاب از ناحیه این است. اما در مسأله براءت و اشتغال اگر اشتغالی شدید اگر در واقع نبود اصابت بر واقعی دیگه نیست چون واقعی وجود ندارد که بر آن عقاب بشود. بر چیه؟ بر تجزی است. اگر گفتیم که تجزی اسحقاق عقوبت را می‌آورد. پس از نظر اثر هم روشن شد که این دو تا با هم تفاوت می‌کند.

و اما از نظر محمول؛ آیا محمول دو تا مسأله یک چیز است یا اختلاف با هم دارد؟

سؤال: بحث اثر نمی‌شود گفت عقل شاید درسته عقل حکمش جزمی است اما ممکن است مقدمات را ما اشتباه به عقل بفرستیم. یعنی حکم جزمی عقل که الان گردنگیر ما شد شاید خطا باشد ما الان شدید حظری. خلافتش را هم انجام دادیم ولی یوم القیامه معلوم می‌شود اصلاً مقدمات ما اشتباه بوده. درسته وقتی حکم کرد جزمی است ولی این احتمال را که نمی‌شود کنار گذاشت.

جواب: یعنی شما یا در مسأله حظری شدید یا اباحه‌ای شدید؟ اگر حظری شدید یعنی قطع به خطر دارید، پس احتمال نمی‌دهید در قیامت این ... و الا قطع ندارید.

سؤال: مگر ما الان نمی‌گوییم الان من معاقب هستم یا استحقاق دارم. می‌گوییم ثمره‌اش روز قیامت معلوم می‌شود.

جواب: نه، استحقاقش را عقل ندارد دیگه. یعنی شما این جور می‌گویید، توی استدلال‌تان نگاه کنید. می‌گفت که چی؟ استدلال شما مثلاً استدلال اول می‌گفت این ملک خدا هست یا نیست، این صغرایش که قطعی است برای من. آیا در ملک دیگری بدون اذن او تصرف کردن قبیح است یا نیست. این را یا ظن به آن داری، یا یقین به آن داری یا شک داری در آن. اگر آن دو تا باشد که لایوکل الیه پس باید قطع داشته باشی. بنابراین کسی که این دلیل را درست می‌داند در آن مناقشه نکرده آن یقین دارد که استحقاق عقوبت را دارد. دیگه نمی‌تواند آن را احتمال بدهد شاید در قیامت معلوم بشود. مثل این که احتمال بدهیم یک وقتی معلوم بشود دو دو تا چهار تا نیست.

سؤال:؟؟؟ بدیهی است.

جواب: این هم بدیهی است منتها این به حال عقل عملی است.

سؤال: واقعاً احتمال نمی‌دهیم روز قیامت؟؟

جواب: نه احتمال نمی‌دهیم. قاطع احتمال نمی‌دهد. معنا ندارد احتمال بدهد و الا با قطعش مخالف است.

سؤال: حین القطع احتمال نمی‌دهد؟

جواب: خب بعد هم که ندارد یعنی در این ادله مناقشه کرده، خب بله اگر این باشد که حظری نیست دیگه.

سؤال: نه از بالا نگاه کنیم یعنی الان؟؟ قطع دارد می گوید واقعاً بعضی از این قطع‌های ما ممکن است خلاف واقع باشد از جمله این ممکن است باشد.

جواب: نمی‌شود. اگر علم اجمالی دارد ببینید آن که توجه به آن دارد.... بله کسی ممکن است بگوید قطع‌هایی که من سابقاً پیدا کردم که حالا نمی‌دانم کدام است. یکی از آن‌ها اشتباه است ولی محال است ده قطع، بگوید یکی را می‌دانم اشتباه است. این نمی‌شود، این قابل تحقق نیست.

سؤال: یعنی عقاب خدا براساس قطع ما است؟

سؤال: ببخشید در همین بعضی؟؟؟ قائل به حضر شدند این را معلق بر عدم اذن می‌داند دیگه. اذنی پیدا نمی‌کند لذا قائل به حضر می‌شود احتیاط می‌کند. بعد واقع معلوم می‌شود؟؟؟ اذن بوده باز هم پس معلق می‌شود. یعنی مأمن ندارد نه این که واقعاً می‌داند عقاب هست.

جواب: نه. چون بحث در این است که آن جا هم موضوع چیه. این هست که تصرف در ملک دیگری بلا احراز اذنش، نه بدون اذن واقعی‌اش حتی اگر اذن داشته باشد ولی شما احراز نکردید...

سؤال: این عقاب دارد؟

جواب: عقاب دارد. بله. آن حکم عقل این است. آن که در استدلال اول

سؤال:؟؟ واقعاً این نیست.

جواب: بله. حالا شما در مناقشه بحث دارید. ولی مستدل در آن جا استدلال آن جا این است که تصرف در ملک ... آقای اصفهانی هم در بعضی کلماتش توجه به این فرموده تازه عطف کرده که این جور بگوییم، نه بگوییم اذن واقعی. نه، تصرف در ملک دیگری بدون احراز اذن او قبیح است. ولو در واقع اذن داشته باشید و شما احراز نکردید. ولو در واقع اذن داشته باشید.

خب پس بنابراین تخلف نمی‌شود یعنی احتمال خلاف نمی‌شود کسی بدهد در این باب.

سؤال: استاد ببخشید این که یعنی امورات خداوند وابسته به قطع ما است یعنی اگر ما قطع داشتیم عقوبت می‌کند، نداشتیم دیگه عقوبت نمی‌کند. این بحث‌هایی که ایشان فرمودند.

جواب: یعنی چی؟

سؤال: یعنی شما که می‌گویید اگر یقین داشته باشد ...

جواب: یقین به چی داشته باشد؟

سؤال: یقین داشته باشد که الان باید حظری باشیم. بعد می‌آید انجام هم می‌دهد یعنی با این می‌دانست یقینش حظری است بعد انجام می‌دهد اتفاقاً در روز قیامت کشف می‌شود که این باید مثلاً اباحه بوده حالا خدا براساس قطع این می‌آید؟؟؟

جواب: نه. یعنی حظری مادام کونه حظریاً، آن چی را تصدیق می‌کند؟ این که می‌گوید من استحقاق عقوبت دارم. و تصدیقش هم این است که پیش خدا هم همین جور است، پیش همه همین جور است، مطلب واقعی همین است. پس این آدم دیگه نمی‌تواند استحقاق عقوبت برای خودش نمی‌تواند احتمال بدهد لعل نباشد ولی احتیاطی در مسأله برائت و اشتغال... احتمال می‌دهد من عقوبت نشوم، چرا؟ چون خدا ببخشد من را، نه این که ببخشد، استحقاق نداشته باشم. چرا؟ چون شاید واقعاً این نباشد من دارم احتمال می‌دهم. آن جا خود شخص فقط احتمال استحقاق عقوبت را می‌دهد نه قطع به عقوبت، استحقاق عقوبت داشته باشد. اما در مانحن فیه یقین دارد بعد از آن صغری یقین دارد. حالا اگر بعداً معلوم شد ما از بیرون و یا خودش بعداً که این حالت قطع از او بیرون رفت بگوییم لعل این حرف‌ها درست نباشد، من شک می‌کنم شاید حکم عقل این نباشد. همان طور که بعضی‌ها مناقشه کردند و مناقشه‌شان هم درست بود، در آن اولی قبول کردیم فرمایش محقق بروجردی قدس سره را قبول کردیم که ایشان فرمود

که تصرف در مال دیگری قبضش ذاتی نیست، جایی است که ظلم به دیگری بشود اما اگر ظلم به دیگری نمی‌شود عقل نمی‌گوید. اگر ما می‌گوییم به خاطر شرع است که گفته لایجوز التصرف در مال احدی بلا اذن او، بلا طیبۀ نفسِ منه. اگر شرع نبود می‌گفتیم جایی که هیچ ضرری نمی‌خورد عیب ندارد.

سؤال: پس می‌شود یک جور دیگه گفت؛ بگوییم آن که حضری می‌شود لسانش لسان واقع است. برخلاف احتیاط و اشتغال آن اصلاً ناظر به واقع است. نمی‌گوید من واقع را کشف کردم کأنّ حضری با استقلال عقلی می‌گوید واقع همین است، واقع این است که من باید برحذر باشم. ولی توی این ??? می‌گوید نه من واقع را نمی‌دانم ادله دارد این جوری به من می‌گوید ممکن است واقع یک چیز دیگه باشد.

جواب: نه نه. واقع نسبت به موضوع... حالا باز یک خرده در این محمول که بگوییم شاید روشن تر بشود. ببینید در آن جا موضوع محتمل است ولی حکم این موضوع محتمل جزمی است، امر ظاهری دیگه نیست. یعنی در آن جا می‌گوید، در اشتغالی می‌گوید من احتمال حرمت می‌دهم، شاید هم حرمت نباشد ولی من احتمال حرمت می‌دهم. خیلی خب همین احتمال حرمت که من می‌دهم موضوع تام و تمام است برای یک حکم عقلی جزمی و آن این است که باید احتیاط بکنیم. و آن این است که استحقاق عقوبت داری اگر مطابق با واقع درآمد. این‌ها دیگه جزمی و قطعی است. امر ظاهری نیست، یک امر واقعی است.

و اما پس بنابراین موضوعاً روشن شد، ملاکاً روشن شد، اثرأ هم روشن شد.

سؤال: اصل حالت حضر از محقق اصفهانی اماره است دیگه. ???

جواب: هیچ اماره‌ای نیست. نه اماره نیست. مُدرک عقلی است، اماره نیست بر چیزی.

سؤال: حکم واقعی را استفاده می‌کنیم. حضر حکم واقعی را افاده می‌کند که واقعاً تو؟؟؟

جواب: خب ما که این را انکار نکردیم، نه ایشان چیز دیگری را، مصنف الحمدلله حاضر هستند. حالا شما یک چیز دیگه بفرمایید از زبان خودتان حرف دیگری است ولی ایشان این را نگفتند.

و اما معمولاً:

از نظر محمول قد یقال که این جا هم افتراق دارند. معمولاً افتراق دارند به این بیا که شاید دو بیان در افتراق محمولی وجود داشته باشد؛

یک این که در مسأله براءت و اشتغال محمول ما یک حکم ظاهری است اما در مسأله حظر و اباحه واقعی است. در مسأله حظر و اباحه آن که حظری می شود می گوید واقعاً حکم واقعی؟؟؟ ندارد یک حکم این جا بیشتر نیست. واقعاً محذور است (حالا یا ذال یا ظاء) محذور است، ممنوع است. اما در مسأله کسی که احتیاطی و اشتغالی می شود می گوید شاید واقعاً این جوری نباشد. اما در مرحله ظاهر احتیاط لازم است بکنید. بنابراین می شود حکم ظاهری و اشتغال و احتیاط ولی حظر حکم واقعی است و هم چنین اباحه اش هم همین جور است، اباحه در باب حظر و اباحه، اباحه واقعی است اما این جا کل شیء لک حلال حتی تعرف آنه حرام. مادامی که نمی دانی هست، ظاهر حلال است شاید در واقع حرام باشد. پس یک حکم ظاهری است. این فرقی است که در بعضی کلمات بزرگان و اجله هست توی اصول بیان شده. این وجه را محقق اصفهانی رد می کند می گوید این درست نیست. و آن این است که اصلاً ما در مسأله حظر و اباحه که حکم نداریم، حکم ظاهری یا واقعی. در براءت حکم داشتیم، شارع حکم می کرد. می گوید «کل شیء طاهر» یا «کل شیء حلال» این حکم که صدر من الشارع. اما در مسأله حظر و اباحه حکمی نداریم. یک واقعیتی را عقل درک می کند و آن این است که تا احراز نکردی که مالک راضی است نمی توانی تصرف بکنی. یا چون عبدی و او مولا است، خروج و دخول شما باید به اذن او باشد. آیا حکم عقل به این که امثال باید کرد حکم ظاهری است یا حکم واقعی است؟ این یک واقعیت نفس الامر است دارد عقل آن را درک می کند. حکم ظاهری آن است که در موضوعش شک در یک امر

واقعی مأخوذ باشد. می‌گوید حالا که در آن شک داری بما آنه که شک در آن داری حکم شما این است. بما این که آن حکم واقعی مشکوک است، مجهول است، فلان است، حکمت این است. اما این جا که این نیست. این جا تمام الموضوع این است. کار ندارد اصلاً آن اذن دارد یا ندارد. کار این است که تو محرز هستی یا محرز نیستی. موضوع واقعی اش همین است، احراز نکردی نمی‌توانی. تو عبدی او مولی است، عبد و مولی رابطه‌شان این است که این باید بچرخد به چرخ او، همین.

پس بنابراین:

و منه تبين أنّ دعوى اختلافهما محمولاً من حيث إنّ الاباحه في المسأله الأولى واقعیه، و في الثانيه ظاهريه. (این) مدفوعه بأنّ فرض سنخ مقوله الحكم في المسأله الأولى خلفاً تارة، و خلاف الواقع أخرى.

این یک افتراقی که گفته شد.

افتراق دومی که از نظر محمول ایشان می‌فرمایند گفته شده این است که در باب برائت و اشتغال آن که منفی هست و می‌گوییم نیست مؤاخذه است نه حکم، مصوبه که نیستیم. می‌گوییم وقتی شک در حکم داریم مؤاخذه نیست، رفع ما لایعلمون یعنی رُفَع مؤاخذه ما لایعلمون. «کل شیءٍ مطلق حتی یرد فيه نهی» یعنی آزادی مؤاخذه ندارد. و هکذا سایر ادله. پس این جا نفی مؤاخذه است همین. اما در آن جا این جور گفتند اما در مسأله حظر و اباحه نه، یک اباحه واقعی است اگر اباحه‌ای شد. یا می‌گوید منع واقعی است، حظر واقعی است اگر حظری شد.

خب این هم اشکالش این است که این مسأله درست نیست که ما بگوییم در باب برائت و اشتغال آن مرفوع چیه، یا آن که نفی شده چیه؟ عبارت از مؤاخذه است. در خود حدیث رفع هم محل کلام است که شیخ درسته در رسائل فرموده مؤاخذه در تقدیر است و مؤاخذه... اما طبق تحقیقاتی که بعد انجام شده نه، رُفَع ما لایعلمون احتیاج ندارد بینیم چیزی در تقدیر هست. دلالت اقتضایی وجود ندارد. همین جور دلالت

اقتضاء نباشد بگوییم یک چیزی این جا در تقدیر است رفع به آن خورده خب خلاف ظاهر است. خب رفع به خود «ما» خورده. همین برداشته شده. همین وجوب برداشته شده منتها دلیل عقلی می گوید که چون تصویب باطل است برداشته شده یعنی چی؟ یعنی در ظاهر امر برداشته شده نه در واقع. نه این که مؤاخذه اش، نه خودش نیست. و هکذا بقیه ادله، آن جاها یا ... آن جایی که دارد «کل شیء لک حلال» این حلال که معنایش رفع مؤاخذه نیست، حلیت دارد جعل می کند، حلیت ظاهریه دارد جعل می کند. پس بنابراین این جور افتراقات محمولی که در بعضی از کلمات بزرگان آمده این ها تمام نیست بلکه حق در مسأله چیه؟ این است که لافرق محمولاً بین المسألتین و توضیح ذلک این است.... و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۴۱ - ۱۴/۱۰/۱۳۹۴

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در اين بود كه آيا مسأله حضر و اباحه و مسأله برائت و اشتغال از نظر محمول هم تفاوت دارند يا از نظر محمول تفاوت ندارند.

از كلام محقق اصفهانی قدس سره استفاده می شود كه دو نظريه در مقام هست؛

يك نظريه اين است كه اختلاف دارند محمولاً.

و نظريه دوم اين است كه اختلافی نيست و متحد هستند از نظر محمول كه مختار خود محقق اصفهانی هم همين ثاني است.

و کسانی كه قائل هستند به اختلاف اينها در حقيقت مجموعاً سه تفسير دارند برای اين اختلاف؛

تفسير اول اين بود كه در باب حضر و اباحه آن اباحه كه صريح كلام محقق اصفهانی است و ظاهراً بايد گفت حتی حضرش، اينها حكم واقعی است، امر واقعی است. اما در باب برائت و اشتغال حكم به برائت و حكم به اشتغال حكم ظاهری است. بنابراین اختلاف در ظاهری و واقعی بودن است اما مفاد یکی است، اباحه آن جا با اباحه اين جا يك معنا دارد. حضر آن جا با حضر اين جا يك معنا دارد. حالا اختلاف در تعبير است. يعنی حضر آن جا گفته می شود، اين جا گفته می شود احتياط، اشتغال. اما اختلاف در چيه؟ در اين است كه در باب حضر و اباحه واقعی است اما در اين جا ظاهری است.

نظريه دوم اين هست كه در باب حضر و اباحه حكم است به اين كه مباح است يا به اين كه ممنوع است و محذور است. اما در باب برائت و اشتغال حكم نيست، فقط همين

است که استحقاق عقوبت دارد یا ندارد. اگر گفتیم استحقاق عقوبت ندارد براءت می‌شود، اگر گفتیم استحقاق عقوبت دارد احتیاط و اشتغال می‌شود.

بنابراین اختلاف در این است که در آن جا در مسأله حضر و اباحه حکم است به حضر، حکم است به اباحه اما در باب براءت و اشتغال در آن جا اصلاً سنخ حکم نیست بلکه درک یک امر است یا محکوم به عبارت است از عدم المؤاخذه و رفع المؤاخذه بنابر براءتش یا وجود المؤاخذه بنابر احتیاطش. این هم نظریه دوم که در کلام محقق اصفهانی این دو نظریه در تفسیر اختلاف ذکر شده است.

یک نظریه سومی هم ممکن است در این جا گفته بشود که صریحاً محقق اصفهانی آن را بیان نکرده ولی از فحوای کلام ایشان شاید بتوانیم این مطلب را استفاده بکنیم و آن این است که در باب حضر و اباحه حکم نمی‌کند عقل، کشف می‌کند، کاشف است. اما در باب براءت و اشتغال در آن جا حاکم است. حالا توضیح این مطلب ان شاء الله در برهانی که ایشان اقامه می‌فرماید بر مدعایش بیشتر ان شاء الله روشن می‌شود.

سؤال: ؟؟؟

جواب: بله حالا این نکته خوبی است که می‌فرماید این را بعداً مطلبی عرض خواهم کرد که جواب فرمایش شما را هم خواهد داد، یعنی نظر شما را تأمین خواهد کرد. حالا جواب نمی‌خواهیم بدهیم.

خب اما محقق اصفهانی قدس سره... من بحث‌های راجع به آن دو نظریه را سابقاً در جلسه قبل عرض کردیم. اما نظریه محقق اصفهانی که ایشان فرموده این دو مسأله معمولاً متحد هستند. ایشان برای این مدعا اقامه برهانی فرموده و دلیلی فرموده که لازمه آن این است که آن قول به اختلاف هم باطل است به کلا تفسیریه یا به جمیع تفاسیره.

حاصل فرمایش ایشان مع توضیح این هست که درست است بدو از کلمه اباحه اباحه تکلیفیه به ذهن متبادر می‌شود. وقتی انسان می‌گوید مسأله الحظر و الإباحه از اباحه

اباحه تکلیفی به ذهن می‌آید که مقننی، شارعی آمده جعل کرده اباحه را تکلیفاً و به قرینه مقابله این اباحه با حظر از کلمه حظر هم استفاده می‌شود که مقصود از حظر هم حظر تکلیفی است، یعنی حرمت تکلیفیه، منع تکلیفی. بنابراین ابتدائاً این می‌شود ... آن چه که متبادر به ذهن می‌شود از این دو واژه؛ مسأله حظر و اباحه یعنی الحظر التکلیفی و الاباحه التکلیفیه. این ابتدائاً به ذهن می‌آید. و اگر ما این را گفتیم که این ظاهر مراد است واقعاً، قهراً بین مسأله حظر و اباحه و مسأله براءت و اشتغال اختلاف معمولی پدیدار خواهد شد چرا؟ برای خاطر این که در مسأله براءت و اشتغال آن چه که در آن جا ما داریم، در براءت عقلی و اشتغال عقلی عبارت است از استحقاق عقاب و عدم استحقاق عقاب. آن که در آن جا داریم حکم نیست، بلکه درک این واقعیت است که در شبهه حکمیه بعد الفحص و عدم الظفر بالدلیل آیا این استحقاق عقوبت را دارد اگر تکلیف در واقع باشد یا ندارد. براءتی می‌گوید ندارد، احتیاطی می‌گوید دارد، استحقاق دارد. خب این حرف که استحقاق دارد یا ندارد که حکم نیست. یک مسأله حقوقی است که چنین حقی بر مولی هست که او را عقاب بکند یا نه و این مطلب صحیح است یا صحیح نیست، این عقاب صحیح است یا قبیح است، یا ناصحیح است و قبیح، این هست. اما این جا داریم می‌گوییم اباحه تکلیفی. یعنی جعل شده، انشاء شده. یا حظر تکلیفی یعنی جعل شده، انشاء شده. اگر ما این ظاهر متبادر از واژه حظر و اباحه را در نظر بگیریم قهراً مسأله این جا، محمول در این جا؛ مسأله حظر و اباحه، با محمول در براءت و اشتغال اختلاف پیدا می‌کند.

اما ایشان می‌فرمایند وقتی دقت کنیم می‌بینیم این معنای متبادر بدوی مراد نیست. چرا؟ چون در مسأله حظر و اباحه تنها منبع قضاوت ما عقل است، ادله شرعی نیست چون مسأله حظر و اباحه مع الغض النظر عن الشرع دارد در آن صحبت می‌شود. حالا یک کلاً یا مورداً. خب وقتی این طوری شد پس تنها منبع آن جا چیه؟ آن جا عقل است. عقل آیا حکم می‌تواند بکند به اباحه یا به حظر تکلیفی یا اباحه تکلیفیه؟ می‌تواند حاکم باشد عقل به اباحه تکلیفیه یا به حظر تکلیفی یا نه؟ جواب این است که بارها

گفتیم عقل انشاء ندارد، جعل ندارد، کاری انجام نمی‌دهد، اراده کند که حرمت جعل کند، اراده کند که کراهت جعل کند، اراده کند اباحه جعل کند. عقل فقط دستگاه چیه؟ درک است، مثل دوربین است. دوربین واقعیات را می‌بیند عکسبرداری می‌کند، این هم همین جور است؛ با واقعیات تماس پیدا می‌کند آن را اخذ می‌کند. اما جعلی توی آن نیست، حکمی را جعل نمی‌کند که ایشان این مطلب را جاهای مختلف گفتند:

لأنَّ الإباحةَ التکلیفیه و الحظر التکلیفی من العقل بما هو قوَّةٌ عاقلَةٌ شأنه التعلُّل غیر معقوله.

پس این که بخواهیم بگوییم مقصود از این اباحه اباحه تکلیفیه است، و از این حظر حظر تکلیفی است با این که منبع ما بخواهد عقل باشد و بخواهد عقل حاکم باشد جور در نمی‌آید. چون عقل چنین حکومتی ندارد. و اما اگر عقل بخواهد کاشف باشد نه حاکم باشد یعنی عقل کشف بکند از این که شرعاً اباحه تکلیفیه در این جا است یا حظر تکلیفی در این جا است شرعاً، خودش جاعل اباحه و حظر نباشد، کاشف باشد. نظیر آن چه که در دلیل انسداد علی الکشف گفته می‌شود که مقدمات انسداد باعث می‌شود عقل کشف کند شارع در ظرف انسداد مظنه را حجت قرار داده است.

خب این را هم بخواهیم بگوییم این خلف فرض است، اگر بخواهد عقل این جا کشف بکند در مسأله ما اباحه تکلیفیه را یا حظر تکلیفی را این خلف فرض است. فرض این است که مع قطع النظر عن الشرع، مفروض این را می‌گیریم که شرع در این جا حرفی ندارد، با این که فرض گرفتیم شرع حرفی ندارد آن وقت بخواهیم بگوییم عقل کشف می‌کند این خلف فرض است.

پس بنابراین العقل که تنها منبع قضاوت هست در این مسأله لا حاکم و لا کاشف عن الاباحه التکلیفیه و الحظر التکلیفی. نه حاکم به این دو تا است و نه کاشف از این دو تا است که بخواهد بگوید شرع این حکم را کرده. در یکی خلاف مقتضای این دستگاه است که خدا به انسان داده که عقل است که تعقل است، درک است. دومی خلاف فرض

است. پس بنابراین چاره‌ای نیست جز این که بگوییم این اباحه ما یتبادر منها بدواً مراد نیست بلکه از این اباحه چی مقصود است؟ لا حرج عقلی مقصود است؛ این که تبعه عقلی نداری، مؤاخذه‌ای نداری. یعنی همان اثری که اگر اباحه تکلیفیه شرعیه بود، نتیجه‌اش چی می‌شد؟ نتیجه‌اش این می‌شد که شما عقابی نداری، تبعه‌ای، مؤاخذه‌ای بعد از عمل به آن تکلیف یا ترک آن متوجه شما نمی‌شود.

بنابراین مقصود از اباحه عدم تبعه عقلی است و لا حرج عقلی است که تو از نظر عقل و درک عقلی توی محذوری واقع نمی‌شوی. و حذر هم یعنی چی؟ یعنی تبعه عقلی داری، مؤاخذه داری، استحقاق عقوبت داری. خب وقتی معنای حذر و اباحه را این کردیم به آن برهان قهراً فرقی بین اباحه این جا و برائت در مسأله اباحه و اشتغال پیدا نمی‌شود دیگه، مفاد محمول‌ها شد یکی. در مسأله برائت و اشتغال گفتیم مراد چیه از برائت و اشتغال؟ استحقاق عقوبت و عدم استحقاق عقوبت. اشتغالی بشوی، احتیاطی بشوی؛ استحقاق عقوبت، برائت بشوی؛ عدم استحقاق عقوبت. محمول آن جا این است. این جا هم محمول همین معنا را پیدا کرد بالبرهان. پس بنابراین بین المسألتین از نظر محمول اتحاد است، فرقی نمی‌کند. نمی‌توانی غیر این معنا بکنی. و من هنا ظاهر شد که آن نظییه اختلاف باطل است چون نظریه اختلاف بخواهد درست باشد یا به این است که حاکم عقل باشد حکم بخواهد کرده باشد در این جا که گفتیم عقل لایحکم بشی. یا باید کاشف باشد خلف است. بنابراین وقتی که این طور شد اختلاف غلط است. اصل اختلاف غلط شد تفسیران للاختلاف هم غلط می‌شود. اختلافی نیست که بخواهی تفسیر بکنی. یکی گفت حکم واقعی... حکمی نیست که بخواهد واقعی باشد یا ظاهری باشد. یا این که آن نظریه دومی که آمد گفت که آن جا بحث مؤاخذه است، رفع مؤاخذه است فقط، این جا حکم است. نه، باز هم حکم نیست تا این که بگوییم این جا رفع مؤاخذه است این جا حکم است. علاوه بر این که اشکال دیگری می‌شود گفت که ادله آن جا هم فقط رفع مؤاخذه نیست.

خب این فرمایش محقق اصفهانی قدس سره که مطلبی است قویم و متین. منتها این جا یک سؤال هست که فرمایش آقای میلانی هم آن وقت مورد توجه واقع می‌شود و آن این است که آقای اصفهانی قدس سره وقتی وارد مسأله شدند این جور فرمودند در صفحه ۱۲۷. فرموده:

أن مسألة الحظر و الاباحة، و مسألة البراءة و الاحتياط مختلفتان موضوعاً و ملاكاً و أثراً، لا محمولاً...

آن سه تا اختلاف هست اما لامحمولاً.

اما موضوعاً را توضیح دادم که گفتیم، مطالبش را عرض کردیم و ما يتعلق به را عرض کردیم. ملاکاً هم عرض کردیم، اثرأ هم عرض کردیم اما محمولاً.

محمولاً این دلیلی که ایشان می‌آورد به حسب ظاهر این دلیل بر این است که اختلاف محمولی ندارند، این اخص از مدعا است به حسب ظاهر. چرا؟ برای این که شما محمول در مسأله حظر و اباحه فقط با چی سنجیدید؟ با براءة و اشتغال عقلی سنجیدید و حال این که ما در مسأله براءة و اشتغال هم براءة و اشتغال عقلی داریم، هم براءة و اشتغال شرعی داریم، هم براءة و اشتغال عقلایی داریم. فقط داری این جا را با یک محمول آن جا می‌سنجید و می‌فرمایید معمولاً اختلاف ندارند.

سؤال:؟؟؟

جواب: من نمی‌گویم توجه.... من عبارت را دارم عرض می‌کنم که توی عبارت منعکس نشده و الا معلوم است محقق اصفهانی ادق از این امور است.

سؤال:؟؟؟ گفت با احتیاط و براءة عقلی؟؟

جواب: بله ولی مدعا چی بود؟ این که مدعا را خواندم برای این بود. آن جا پس نباید بفرماید لامحمولاً.

سؤال: آن خط آخر که گفتند «مع آن؟؟؟» آخرش گفتند اشکال دومی که به تبیین دوم کردند گفتند در ادله نقلیه فقط نفی مؤاخذه منظور نیست.

جواب: نه حتی آن جا. یعنی خواست بگوید... ولو آن هم خارج از بحث است، آن برای تشدید مطلب است. که حتی آن هم نیست ولو خارج است، حتی آن جا هم این جوری نیست.

خب پس بنابراین حق این بود که ایشان تفصیل می دادند و لعل این که ایشان تفصیل ندادند این است که مفروض گرفتند مسأله‌ای که دارد بحث می شود در رابطه با عقل است فقط فعلاً که می خواهیم حضر و اباحه را با مسأله براءت و اشتغال از نظر عقل مقایسه کنیم معمول هایشان یکی است. از این جهت این جوری و الا اگر ما به واقع بخواهیم نگاه کنیم که حالا توی مسأله ما این است دیگه ما به خصوص عقل چرا نگاه بکنیم. ما می خواهیم ببینیم مسأله براءت و اشتغال با مسأله حضر و اباحه چه فرقی می کند. می گویم آیا یکی هستند که یعنی بحث یکی از دیگری یا دو تا هستند و ما باید دو تا مبحث را بحث بکنیم توی اصول. بنابراین باید چه کار کنیم؟ این افتراقات؟؟؟ را که براءت و اشتغال عقلی با حضر و اباحه اختلافی ندارند کما بیّنه قدس سره. اما براءت و اشتغال نقلی شرعی آن بله، آن را می توانیم بگوییم با مسأله حضر و اباحه اختلاف معمولی دارند. چرا؟ برای خاطر این که در مسأله براءت و اشتغال شرعی شارع جعل حکم می کند، اعتبار می کند یک چیزی را. می گوید «کل شیء لک حلال» این حلال حکم شرع است اما در مسأله حضر ما حکمی نداریم. لا من العقل چون حاکم نبود و لا من الشرع چون فرض این است.

سؤال: طبق نظر آخوند در آن جا هم حکم ندارد.

جواب: بله؟

سؤال: طبق نظر مرحوم آخوند که قائل به جعل معذر و منجز هستند آن جا هم حکم نداریم به براءت و اشتغال.

جواب: نه ایشان که اباحه را منکر نیست. قاعده طهارت را که منکر نیست همه جا.
سؤال: حکم ظاهری را منکر است.

جواب: نه حکم است، اینها را قبول دارد ایشان فلذا می گوید قاعده طهارت... ایشان می گوید شرط طهارت و صلات را درست می کند واقعاً. چون اعم است شرط طهارت در صلات طهارت واقعی است و طهارت ظاهری است. کشف خلاف ندارد. طهارت واقعی ولو نباشد ولی کشف خلاف برای نماز ندارد چون در نماز اعم است.

پس بنابراین حالا فرض کنید اگر یک کسی آن را هم قائل شد ولی این طور نیست که راه را ببیندیم. آن کسی که قائل است که اقوی در نظر همین است که بله اباحه حکم شرعی دارد جعل می کند مثل طهارت. شارع اباحه تکلیفیه جعل می کند در مقام ظاهر. پس بنابراین باید تفصیل داد در مسأله که آیا محمول این دو مسأله متفاوت است، اگر متفاوت نیست باید تفصیل بدهیم که بله با برائت عقلی و اشتغال عقلی تفاوت محمولی ندارد اما با برائت و اشتغال شرعی تفاوت محمولی دارد چون یا می گوید اباحه؛ مباح؟؟؟ یا می گوید احتیاط لازم است احتط پس دارد و خوب احتیاط را جعل می کند و باز با این جا تفاوت می کند و کفی در اختلاف همین که آن حکم است این حکم نیست.

سؤال: یک فرق پنجمی هم متولد می شود که حاکماً هم با هم تفاوت می کنند. که الحاکم به العقل و الحاکم به الشرع.

جواب: حاکم عقل نداریم. حاکم نیست عقل.

سؤال: دلیلاً، بگوییم دلیلاً.

جواب: آن مهم نیست حالا ادله ... پس شما می گوید که ادله اربعه دلالت می کند پس بنابراین بگویید بله اگر مستندش را آن قرار دادیم... نه آن یکی است، مستندها در مقام اثبات چیزی که ما را به آن رهنمون می شود مختلف می شود اما آن مطلوب امر واحد است.

سؤال: بیاییم بگوییم که قاعده طهارت غیر از قاعده براءت است که؟؟؟

جواب: نه آن مثال بود. بله «کل شیءٍ لک حلال»...

سؤال: و مهم‌ترین دلیل براءت حدیث رفع است یا آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» است. لسان هیچ یک از این ادله‌اش لسان جعل حکم ظاهری است که مثلاً مختار محققین، مرحوم شیخ اعظم و بعدی‌ها بگویند رفع استحقاق است.

جواب: ببینید جناب آقای میلانی این حرف را هم بزنید، فرض کنید بگوییم مفاد کل ادله لفظیه براءت عدم الحکم است به قول شما. شما این طور بفرمایید، مفاد آن‌ها این است. این را هم بفرمایید باز مسألتان، دو تا می‌شود. چرا؟ برای این که این نتیجه نهایی است که شما آن جا می‌گویید، اما بحث این جا این است که ما در مسأله براءت و اشتغال دنبال این هستیم که آیا شارع حکم به براءت هم دارد. حالا شما ممکن است طرف نفی‌اش را بگیرید اما آن جا مسأله این جوری طرح نمی‌شود که فقط ببینیم عقل چی می‌گوید. دنبال این هستیم یعنی براءت شرعیه که ممتنع نیست. اباحه شرعیه که ممتنع نیست.

سؤال: اما جعل نشده.

جواب: خب نشده باشد. به عنوان اصولی که ما می‌گوییم مثلاً خبر واحد حجت است یا حجت نیست. کسی نمی‌تواند بیاید بگوید پس من قائم به این که حجت نیست پس این مسأله اصولی است، طرح نکنیم. مسأله اصولی که باید طرح بشود و اختلاف مسألتین بررسی بشود محمولش یکی هست یا نه، به این نیست که شما کدام طرف را اختیار کردید، به این است که کدام طرف را ثبوتاً می‌شود حالا ولو اثباتاً شما دلیل بیاورید بگویید نه این طرف است. پس بنابراین همه مباحث...

سؤال: پس شما باید بگویید که معمولاً می‌تواند این دو با هم متفاوت باشند.

جواب: نه، یعنی معمولی که ما آن جا دنبالش هستیم اثبات یا نفی کنیم. معمولی که ما در بحث برائت و اشتغال دنبالش هستیم که آن را اثبات کنیم، بینیم اثبات می شود یا نفی می شود آن جا چیه؟

سؤال: عدم عقوبت است.

جواب: نه فقط عدم عقوبت نیست. آیا اباحه هم هست یا نه؟ فرضاً آن از می خواهیم آثاری بگیریم. ما ادله ای که می گوید «کل شیء لک حلال» را که نمی توانیم چشم هایمان را ببندیم معنا بکنیم یعنی عقاب ندارد. می گوید حلال است فلذا از این چه استفاده ای کردند؟ گفتند اگر یک حیوانی گفت... فلذا در فقه گفتند اگر یک حیوانی ادله داریم که مثلاً غائط و ذرق حیوان مأكول اللحم پاک است. گفتند این روایتی که دارد... حالا یک حیوانی آمد دلیل نداریم که این بالاخره پاک است یا پاک نیست، حلال است یا حرام است. عناوینی که ما می شناسیم بر آن صادق نیست. نه گوسفند است، نه بز است، نه گاو است، نه شتر است که اینها را دلیل داریم. یک حیوانی الان پیدا شد یا توی این چیزهایی که الان می کنند؟؟؟ کردند یک حیوانی جدیدی توانستند تولید کنند که اسم هیچ کدام از اینها روی آن نیست. یک چیز جدیدی آمد حالا از شما استفتاء می کنند آقا این اولاً حلال است بخوریم یا نه؟ آیا مدفوع آن پاک است یا نجس است؟ خب می گویی «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» می گوییم حلال است. گفت حلال است آن جا چون گفته ذرق حیوان حلال گوشت بنابر این که آن اطلاق داشته باشد چه به حلیت واقعی، چه به حلیت ظاهریه پاک است بنابراین این موضوع درست می کند برای آن. اما اگر فقط بگویند عقاب نیست موضوع برای آن درست نمی کند که بگوییم...

سؤال: اصل محرز است خب.

جواب: نه از باب اصل محرز نیست.

سؤال: برائت بکنیم.

جواب: براءت که اصل محرز نیست. وقتی گفت این حلال است این ورود پیدا می‌کند به آن. یعنی با تعبد شرع موضوع واقعی درست می‌شود برای ذرق المأکول طاهر. این موضوع واقعی برای آن درست می‌کند و این می‌شود ورود واقعی در این جا.

سؤال: این فرمایش اخیرتان هم که نباشد بالاخره همین که قابلیت شمول دارد کافی است لازم نیست که شمول در بعضی از مصادیق اثبات بکنید که حتماً حلیت؟؟

جواب: عرض کردم بله. چون بحث این جا این است، ما دنبال این هستیم یعنی توی مسأله اصولی دنبال این هستیم. آیا براءت شرعیه ثابت است؟ چه هم به معنای این که عقاب نیست که شارع بگوید نه. هم به معنای این که ممکن است حلیت جعل کرده باشد. ممکن است طهارت جعل کرده باشد. این هست بحث ما در مسأله براءت. وقتی این شد پس با بحثی که در مسأله حظر و اباحه طرح می‌کنیم می‌شود حکم. پس نفی این که محقق اصفهانی فرموده موضوعاً مختلف هستند، ملاکاً مختلف هستند، اثرماً مختلف هستند لا محمولاً این علی اطلاقه تمام نیست که مقصود ایشان هم لعل نباشد. و ایشان چون مصب را از اول عقلی گرفته این مسأله را می‌فرماید ما عرض می‌کنیم چرا مصب را عقلی بگیریم. توی بحث ما مصب عقلی نیست. این است که یک مسأله‌ای توی اصول دارد طرح می‌شود به عنوان براءت و اشتغال، یک مسأله دیگری هم به نام حظر و اباحه. ما بحث‌مان این است که این دو تا به یکی برمی‌گردد تا دیگه دو تا مبحث نباید منعقد کنیم. یا یکی است. یا دو تا است که باید دو تا منعقد کنیم یا یکی است که یکی منعقد کنیم.

سؤال: ???

جواب: بله.

سؤال: پس معلوم است که این را نمی‌شود مقایسه کرد با آن یکی است یا دو تا است. باید یکی‌اش کنیم که ???

جواب: نه ما نمی‌توانیم یکی کنیم. اگر می‌خواهی یکی بکنی شرعی‌اش کن. این که نیست پس ما باید این جور... در مسأله حظر و اباحه این برهان گفت که چی؟... چون آن جا یک منبع دارد. توی براءت و اشتغال منبع واحد نیست. هم عقل است و هم شرع است. بنابراین عقلش باشد حکم توی آن نیست. شرعش باشد می‌تواند حکم توی آن باشد، می‌تواند هم نباشد. اما در حظر و اباحه چون منبع فقط عقل است عقل یا کاشف باید باشد یا حاکم باید باشد. حاکم که نتوانست باشد، کاشف هم که خلاف فرض است پس بنابراین در آن جا چون منبع واحد است بنابراین محمول ما فقط یک جور تصور دارد. اما در براءت و اشتغال چون منبع هم عقل است، هم شرع است محمول ما می‌تواند دو جور پیدا بکند. پس نمی‌توانیم بگوییم اختلاف محمولی اصلاً نیست در مسألتین، باید تفصیل قائل بشویم. حتی در مقام این است که این جور بیان کنیم و بگوییم که فیه تفصیل از نظر محمول. این بحث در افتراق مسألتین.

حالا بعد از این، این جا دو سؤال مطرح هست که جواب از این دو سؤال هم مهم است. خود سؤال‌ها مهم است جوابش هم مهم است.

سؤال اول این است که حالا اگر ما گفتیم این دو مسأله با هم اختلاف دارند و اتحاد ندارند آیا مسأله حظر و اباحه ربطی به مسأله براءت و اشتغال پیدا می‌کند به حیث که بتواند آن دلیل بر این جا بشود و یا از مبادی تصدیقیه این جا بشود. بله دو تا هستند. دو مسأله هستند اما آیا دو تا مسأله بی‌ربط به هم هستند مثل این که مثلاً فرض کنید مسأله حظر و اباحه چه ربطی دارد به مسأله اجتماع امر و نهی. دو تا مسأله‌اند و به هم ربطی ندارند. این جور است؟ یا نه این دو تا مسأله مرتبط به هم هستند و برای آن مسأله دخل در این مسأله؟

این سؤال اول که آیا آن در این دخل دارد یا ندارد؟

مسأله دوم عکس این است؛ آیا برائت و اشتغال ربطی به مسأله حضر و اباحه دارد یا نه و این جا می‌تواند در آن جا دخل داشته باشد به همین نحوی؟ اما به این که دلیل آن جا بشود و اما این که جزو مبادی تصدیقیه آن جا قرار بگیرد.

اما سؤال اول که آیا مسأله حضر و اباحه دخل دارد یا ندارد. من فقط عنوانش را اشاره کنم. قد یقال که بله دخل دارد هم به نحو دلیل و هم به نحو مبادی تصدیقیه.

اما به نحو دلیل گفته شده است، آقای نائینی هم شاید فرموده، خود آقای اصفهانی هم تقریر کرده اول که بگوییم هر کی آن جا حضری شد باید این جا احتیاطی شود. دیگه نمی‌تواند برائتی بشود. بنابراین اصولی نمی‌تواند بگوید من به مسأله حضر و اباحه کار ندارم می‌گذارم آن را کنار، فقط این مسأله را می‌خواهیم بررسی کنیم. مسأله برائت و اشتغال را می‌خواهیم بررسی کنیم. می‌گوید نمی‌شود، اگر آن جا حضری بشوی این جا نمی‌توانی اباحه‌ای بشوی. این جا هم باید احتیاطی بشوی. پس این از اول. پس می‌تواند دلیل واقع بشود. حضر آن جا اگر اثبات شد اثبات احتیاط این جا را می‌کند.

دو؛ کسی که می‌خواهد اباحه را و برائت را در مسأله برائت و اشتغال قائل بشود مانع جلوی اوست، اگر آن جا را حضر؟؟ نکند نمی‌تواند قائل به اباحه این جا بشود. پس این جزو مبادی تصدیقیه اباحه است که ابطال حضر جزو مبادی تصدیقیه تصدیق به چیه؟ به برائت در این جا است. و بدون این نمی‌تواند. بنابراین ولو اختلاف دارند اما این چنین با هم ارتباط دارند، آن نسبت به این.

آیا این مطلب درست است یا درست نیست، این مسأله‌ای است که آقای نائینی مطرح فرموده، آقای اصفهانی مطرح فرموده و توی ضمن بعضی کلمات هم به نحو اشاره هست که باید به آن بپردازیم و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۴۲ - ۱۳۹۴/۱۰/۱۵

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در اين بود كه ولو قائل بشويم به اختلاف مسألتين؛ مسأله حضر و اباحه و مسأله برائت و اشتغال آیا اينها اختلافشان به جوری است كه هيچ ربطی و دخلی احدهما در دیگری ندارد و يا اين كه نه اين چنين نيست دخل دارد. حالا يا به اين شكل كه می توان بر احدهما بر دیگری استدلال كرد و دليل باشد احدهما بر دیگری و يا اين كه جزء مبادی تصدیقيه آن باشد ولو اين كه دليل نباشد.

در مسأله مجموعاً دو نظر وجود دارد از اعظم اصوليين؛

يك نظر اين است كه دخالت دارد. اصل دخالت مسأله حضر و اباحه فعلاً اين هم محل كلام است يعنى سؤال اول دخالت مسأله حضر و اباحه در برائت و اشتغال. اما آن سؤال دوم كه دخالت برائت و اشتغال در حضر و اباحه آن سؤالی است كه بعداً گفتيم بحث می كنيم.

نظر اول اين است كه اين دخالت را دارد. هم می تواند دليل باشد بعض صور و بعض تقادير مسأله حضر و اباحه، می تواند دليل بشود برای بعض تقادير مسأله برائت و اشتغال. و هم جزو مبادی تصدیقيه اش می تواند واقع بشود.

اين نظر، نظر مثل محقق نائینی قدس سره هم در دوره فوائد الاصول و هم در دوره اجود التقريرات اين نظر را ايشان داشتند. و از بزرگانی هم كه حالا نامشان را نمی دانيم و لكن مرحوم آقای آخوند در كفایه فرمودند بعضی به همين مسأله حضر استدلال كردند برای وجوب احتياط در مسأله برائت و اشتغال و احتیاطی شدند و دليل عقلي را همين مسأله حضر قرار دادند. خب از اين هم معلوم می شود بزرگانی قبل از مرحوم نائینی هم اين قول را داشتند و اين نظريه را داشتند.

و نظر ثانی که اکثر بل کاد آن یکون اجماعاً کأنّ از متأخرین و معاصرین و اینها این است که نه اینها با هم دخالتی ندارد به هیچ نحو از وجوه آن مسأله با مسأله ما؛ برائت و اشتغال هیچ ارتباطی با هم دیگه ندارند و دو مسأله جداگانه هستند.

حالا ابتدائاً فرمایش محقق نائینی را مطرح کنیم ببینیم فرمایش ایشان چیه و استدلال این بزرگوار بر این دخالت به چه نحو است تا بعد ببینیم که جواب طایفه ثانی و نظر دوم چیه و حق چی هست.

مرحوم محقق نائینی قدس سره در فوائد الاصول خب بعد از این که آن فرقهایی را که قبلاً بیان کردیم فرموده، فرموده:

نعم: من قال فی مسألة الحظر و الإباحة بالحظر، علیه إقامة الدلیل علی انقلاب الأصل إلى البراءة، و من قال فی تلك المسألة بالإباحة فهو فی فسحةٍ عن إقامة الدلیل علی البراءة...

خب از این عبارت ایشان چی استفاده می شود؟ این استفاده می شود که اگر ما در مسأله حظر و اباحه اباحه ای شدیم و مختار ما آن جا اباحه بود دیگه خیال مان راحت است همین دلیلی می شود که در برائت و اشتغال هم باید چی بشویم؟ اباحه بشویم و دیگه نمی شود کسی آن جا قائل به اباحه بشود، در مسأله برائت و اشتغال بیاید احتیاطی بشود. پس بنابراین از همین کلام استفاده می شود دخالت داشتن آن مسأله این تقدیرش در این جا. آن جا اگر اباحه ای شدی خود این اباحه مغنی است یا مغنیه هست از این که شما در مسأله برائت و اشتغال بخواهی دلیل بر برائت بکنی. می توانی بگویی چون آن جا این مبنا را قائلیم باید این جا دیگه اباحه بگوییم، دلیل دیگری لازم ندارد اقامه بکنیم.

سؤال: استاد نگفتند که نمی شود احتیاطی بشویم، می گویند دلیل بر برائت لازم نیست.

جواب: همین دیگه برای اختیار قول به براءت دلیل نمی‌خواهیم همان کفایت می‌کند. اگر بخواهی احتیاطی بشوی، اگر بخواهی احتیاط قائل بشوی باید اقامه دلیل بکنی. چون اباحه آن جا... این فرمایش ایشان هست دیگه فرموده:

عليه إقامة الدليل على انقلاب الأصل إلى البراءة، و من قال في تلك المسألة بالإباحة فهو في فسحةٍ عن إقامة الدليل على البراءة، بل على الطرف (طرف مقابل) إقامة الدليل على الاشتغال....

سؤال: ???

جواب: کلام گنگ است یک مقداری یعنی خوب جامع الاطراف، توجه به همه اطراف توی عبارت ظاهر نشده. حالا قدر متیقنش این است که شما براءت عقلی فعلاً حساب بکنید. این جا عقلی....

این فرمایش محقق نائینی قدس سره است که پس در فرضی اگر آن جا اباحه‌ای شدی این جا مستغنی هستی، به همان می‌توانی اکتفاء بکنی. اما اگر آن جا اشتغالی حظری شد این جا آیا می‌توانی اباحه‌ای بشوی براءت جاری بکنی؟ نه. باید دلیل اقامه بکنی. این فرمایشی است که حالا در فوائد الاصول است.

اما در اجود، ایشان این طور می‌فرمایند.... فرمایش اجود ایشان نشان می‌دهد که نظر هم به ادله شرعیه دارد و هم به ادله عقلیه دارد. خب ایشان جایگاه اصالة الحظر را کجا می‌دانست؟ مطلق افعال را نمی‌دانست بلکه افعالی که دارای دو قید باشند؛ یک، تعلق به خارج داشته باشند فلذا تغنی را مثلاً فرمود که این موضوع بحث حظر و اباحه نیست. هتک جسد که مثلاً بخاراند یک جای خودش این موضوع حظر و اباحه نیست چون به خارجیات نیست. مقصودشان خارج از بدن انسان است و روح انسان است.

دو، این که باید تصرف... حالا که به خارج تعلق دارد باز تصرف در خارج باشد. اگر تصرف در خارج حساب نشود باز موضوع مسأله حظر و اباحه نیست. بنابراین در خارج از این موضوع آن جایی که فعلی است متعلق به خارج و متصرف است که اصلاً حوزه

مسأله حضر و اباحه نیست تا حالا ما بگوییم ربط دارد یا ندارد. آن می‌رود کنار. می‌ماند این حوزه‌ای که توی آن مسأله حضر و اباحه جا دارد. این جا ایشان می‌فرماید فقیه باید اول چه کار کند؟ بعد از این که تنقیح کرده مسأله حضر و اباحه را و گفته این جوری افعالی که متعلق به خارج است و تصرف در خارج است. حالا اگر بعد از این که این را منقح کرد حالا مثلاً حضری شد این باید بعد بگردد ببیند که آیا شارع یک عامی، یک دلیلی عمومی یا خصوصی برای یک موردی دارد که ترخیص داده باشد، اباحه کرده باشد؟ مثلاً مثل «خُلِقَ لَكُمْ ما فی الارض جمعياً» یک چنین عمومی. اگر دارد که خیلی خب دیگه حکم واقعی روشن شده خدا هم اجازه داده و دیگه دست از آن حضر برمی‌داریم قهراً. چون آن حضر دلیلش چی بود؟ دلیلش این بود که این ملک دیگری است بدون اجازه او نمی‌شود تصرف کرد. خب اجازه داده دیگه گفته «خلق لکم ما فی الارض جمعياً». یا این بود که ما عبد هستیم او مولی است، عبد باید بچرخد به چرخ مولی؛ صدور و خروجش به اذن او باشد و الا خروج از زیّ عبودیت است. خب اذن داده فرموده «خلق لکم» حالا قبلاً یک مناقشاتی داشت که «خلق لکم» ممکن است اذن در تصرف نباشد. حالا صرف نظر.... حالا بالاخره این مناقشه در مثال است. ایشان حالا این آیه را فرموده حالا ممکن است شما مناقشه داشته باشید. حرف ایشان این است که دلیلی خلاصه داشته باشیم. حالا این آیه را قبول نداری که دلالت بکند یک چیز دیگری، یک دلیل دیگری. خب اگر داریم که خب. اگر نداشتیم آن وقت داخل مسأله چی می‌شود؟ براءت و اشتغال می‌شود. اگر شما دلیل نداشتی، حضری هم آن جا نشده بودی، این جا آن وقت می‌توانی قائل به براءت بشوی. پس جریان براءت متوقف است بر چند چیز؟ بر دو چیز، آن هم در یک حوزه خاص. یک؛ بر این که دلیل نداشته باشیم، دلیل شرعی نداشته باشیم، عمومی نداشته باشیم؛ لا عام یا در مورد. دو؛ این که حضری نشده باشیم.

پس بنابراین تمام مواردی که افعالی که آن دو شرط را ندارند از اول وارد در مسأله براءت و اشتغال می‌شوند. آن‌هایی که این دو شرط را دارند از اول وارد مسأله براءت و

اشتغال نمی‌شوند مگر بعد از آن که شما احراز کنید این دو مطلب را که یک عام و عموم و چیزی نداریم. دو، اصالة الحظری هم نشده باشیم.

خب از کلام ایشان شما چی استفاده می‌کنید؟ از کلام ایشان در اجود هم استفاده می‌کنیم طبق این بیان ایشان که پس دخالت دارد. چون اصالة الحظر اگر شدی این یمنع عن جریان البرائة. حظر مانع از جریان برائت است. پس این دخالت را می‌فهمیم. اما این مطلب که آن جا داشتند دیگه در اجود التقریرات مثل این که از آن استفاده نشده، که آن جا فرمود اباحه آن جا، کسی که آن جا قائل به اباحه شده است این مستغنی است از این که دیگه این جا دلیل بر اباحه اقامه نکند. این را دیگه در اجود ندارد.

خب به خدمت شما عرض شود که امروز روز امتحان آن جا بود ما هم آن جا بودیم یک قدری. حواس مان هم به آن جا است حالا. می‌خواستم تعطیل کنم آن جا بیشتر باشم استخاره کردم بیایم خیلی خوب بود. چون از قبل اطلاع داده نشده بود.

خب به خدمت شما عرض شود که این فرمایش ایشان در این جا است. آیا این فرمایش را می‌پسندید شما آقایان یا نمی‌پسندید. یعنی فرمایش آقای نائینی تمام هست یا تمام نیست؟ تلمیذ بزرگوار محقق نائینی مرحوم به تعبیر استادمان در درس الامام الشاهرودی تعبیر می‌کردند. مرحوم آقای حاج سید محمود شاهرودی قدس سره در این تقریرات بحث‌شان نتایج الافکار ایشان مناقشه کردند فرمایش استاد را. نام نبردند مطالب ایشان را ولی مطلبی که دارند مناقشه کردند. و خب می‌گویند ایشان در تسلط بر مطالب آقای نائینی اقوی از علمین؛ مرحوم آقای خوبی و مرحوم آقای حکیم بوده. به طوری که این دو بزرگوار عند الاختلاف در این که نائینی چی فرموده حکم را ایشان قرار می‌دادند. چون با سابقه‌تر بوده و بیشتر مرحوم نائینی را ایشان درک کرده بوده. دورات متعدد و نقل هم می‌شود که گاهی ایشان جوری حرف نائینی را تقریر می‌کرد که بعضی از اشکالاتی که روی تقریرهای دیگه به ذهن می‌آمد دفع می‌شد. که آقای نائینی این جور مثلاً می‌فرمود. خب این خودش مهم است که کسی تلقی‌اش از بیانات

یک صاحب نظر این جوری باشد که کما هو گفته بلکه گاهی بهتر از آن. این جا هم یک نکته‌ای است که مقرر گاهی بهتر از مقررّ عنه تقریر می‌کند. گاهی واقعاً این چنین است و تقریر واقعی این هست که مطلب را از او می‌گیرد ولی در یک لباس بهتری شاید همان را تقریر می‌کند و توضیح می‌دهد.

ایشان فرموده که این مطلب تمام نیست و هیچ ربطی ندارد که آقای نائینی می‌فرماید باید آن جا قائل به حظر نشوی تا این جا برائت... نه، آن جا ممکن است قائل به حظر بشوی و این جا هم قائل به برائت بشوی. پس حظر ربطی به برائت ندارد، جلوی برائت این جا را نمی‌گیرد که بگویی مانع است. چرا؟ برای خاطر این که ایشان می‌فرماید اصلاً ملاک مسأله دو چیز است. مثل این که الان مثلاً ما می‌خواهیم در یک دفتری تصرف بکنیم یا مایعی را می‌خواهیم بیاشامیم، یکی این است که این مایع مال مردم هست اجازه آن را می‌خواهیم یا نمی‌خواهیم؟ حالا این جا گفתי آقا مال آن آقا است راضی نیست نمی‌توانی. یک حرف دیگه این است که خب حالا از این جهت که صرف نظر بکنیم آیا این ضرر دارد برای ما یا نه؟ مسموم هست یعنی سمی هست یا نه؟ این هم یک مسأله آخری است ربطی به آن ندارد. آن حیث این است که مال مردم است، مال دیگری است، اذن می‌خواهد یا نمی‌خواهد. این توی مسأله حظر و اباحه این ملاک است و دلیل این را می‌گفت، می‌گفت مال مردم است، مال خدا است، مالک دارد، شما حق تصرف نداری تا اذن بیاید. آن مسأله دوم این است که من کاری ندارم مالک دارد یا ندارد، می‌خواهم ببینم برای من ضرر دارد، مفسده دارد یا ندارد، سم هست یا سمت نیست. چون علی مذهب عدلیه وقتی در شبهات حکمیه شک می‌کنیم که آیا این حلال است یا حرام است یعنی مفسده دارد یا ندارد. یعنی ضرر دارد یا ندارد. حالا اگر مفسده و ضرر را مترادف دانستیم کما این که بعضی‌ها گفتند مثل محقق ایروانی می‌گوید هر مفسده‌ای ضرر است، هر ضرری هم مفسده است. بعضی‌ها هم می‌گویند دو تا باب است ممکن است ضرر باشد یعنی مفسده باشد ضرر نباشد. حالا این یک باب است یا دو باب

است ان شاء الله یأتی بعداً در بحث قاعده قبح عقاب بلایان و لاضرر و این‌ها آن جاها ان شاء الله این‌ها باید تفصیلاً آن جاها بحث بشود.

بنابراین ممکن است شما بگویید که چی؟ ممکن است بگویید آقا... یک کسی بگوید آقا این آب را نیاشام چون مال مردم است، اذن آن را نداری، حرام است. از باب تصرف در مال دیگری. ولی اگر خوردی طوری نمی‌شوی، ضرری برای تو ندارد. یا نه، می‌گوییم آقا مال دیگری نیست، اشکالی ندارد ولی نخور. چرا؟ چون مفسده دارد، ضرر دارد، سم است، تو را می‌کشد یا مریضت می‌کند. پس آن باب اصلاً ربطی به این باب ندارد. ایشان تعبیرشان این جور است می‌فرمایند مسأله حظر و اباحه از ناحیه عناوین اولیه است یعنی این ذات این شیء این طوری است. مسأله برائت و اشتغال به عنوان ثانوی است یعنی چون مشکوک الحکم است آیا مفسده دارد یا ندارد. یعنی مشکوک الحکم بودنش طریق می‌شود به این که مفسده دارد یا ندارد. بنابراین آن به عنوان اولی است، این به عنوان ثانوی است به هم ربطی این‌ها ندارند. پس آن نه استدلال می‌توانیم با آن بکنیم... اباحه هم همین جور است. آن بگوید آن جا مباح است پس بنابراین این جا هم اباحه هست و برائت است ربط ندارد. اگر گفتیم این آب اباحه دارد یعنی از نظر مالک اشکالی نیست. خب از نظر مالک اشکالی ندارد اما اگر بخوری ضرر ندارد برای تو؟ خب ممکن است این شیء ای که این جا هست مالک ندارد اصلاً پس بنابراین از ناحیه اذن مالک محذوری. یا دارد و راضی است. یا نه دارد و گفتیم این تصرفی است که ظلم به آن نمی‌شود، عقل نمی‌گوید اشکال دارد. همان حرف‌هایی که زده می‌شود.

خب از این نظر اشکال ندارد اما سؤال دوم جای خودش باقی می‌ماند که خب حالا برای من ضرر دارد یا ندارد. سم است یا نه، من را می‌کشد یا نه. پس نه اباحه آن جا می‌تواند ... بگوییم بله اگر آن جا قائل به اباحه شدی یعنی از این که این جا هم قائل به اباحه بشوی. لایغنی چون ملاکش دو تا است. پس این که آقای نائینی استاد قدس سره فرموده اگر آن جا قائل به اباحه شدی این یعنی از این که این جا هم استدلال برای اباحه بکنی. نه،؟؟؟ ملاکش دو تا است. این که فرمود اگر آن جا حظری شدی باید این

جا هم حضری بشوی، دیگه برائت نمی‌توانی جاری بکنی. چرا، چه ربطی به هم دارد؟
 خب آن جا حضری شدی چون مالکش اجازه نداده یا احراز اجازه نکردی از این حیث
 حضری هستی اما از حیث سؤال دوم مثل این که از پزشک می‌پرسی می‌گوید من کار
 ندارم مال کسی هست یا نه، این ضرر ندارد. برائت توی باب اشتغال ... برائت و اشتغال،
 برائتش می‌گوید برای تو ضرر ندارد. این را می‌گوید. آن که آن جا می‌گوید آن حیث
 آخری است. پس این‌ها اصلاً در حقیقت با این توضیحی هم که عرض کردم ... این
 تلمیذ بزرگوار به استاد این اشکال را دارد که این فرمایش آقای نائینی تمام نیست. نه
 آن فرمایش فوئادش، که استفاده می‌شود که اباحه آن جا مغنی از اباحه این جا است
 و برائت این جا است. و نه آن مسأله که حضر آن جا مانع از اباحه این جا است و اگر
 آن جا حضری شدی این جا هم دیگه باید حضری بشوی.

سؤال: حاج آقا در موارد فقدان نص هم ???

جواب: هیچ فرقی نمی‌کند این موارد.

سؤال: اما توی موارد فقدان نص این جوری نیست.

جواب: چرا.

سؤال: توی موارد فقدان نص ما نمی‌دانیم اصلش حکم شرعی وجود دارد.

جواب: می‌دانم. نمی‌دانیم، درسته ولی احتمال می‌دهیم یا نمی‌دهیم. قطع به عدم که
 نداریم، احتمالش را می‌دهیم. نص نداریم و الا حکم احتمال دارد جعل شده باشد.

سؤال: ما گفتیم موضوع مان آن جایی است که احراز حکم شرعی شده توی بحث برائت
 و اشتغال.

جواب: اشکال کردیم. بله کلام آقای اصفهانی این بود که بعد از فراغ از این که حکم
 هست. این را تعلیقه زدیم به فرمایش آقای اصفهانی و عرض کردیم نه، برائت و اشتغال
 مال جایی نیست که می‌دانیم حتماً یک حکمی هست. مال این نیست احتمال است.

حالا احتمال حکم هم که می‌دهیم همین جور است. ولو اینکه نمی‌دانیم. بله آن از خارج یک ادله‌ای داریم که فرموده هیچ واقعه‌ای نیست مگر این که خدا حکم دارد در آن واقعه. حالا اگر کسی آن روایات را سند یا دلالتش را مناقشه کند، چند تا روایت است که این مطلب را دلالت می‌کند. حالا اگر آن‌ها را مناقشه کردیم و گفتیم نه؟؟؟ در هر واقعه‌ای خدا حکم دارد. همان طور که شهید صدر همین را می‌فرماید فلذا قاعده ملازمه را قبول ندارد که «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع». چرا؟ برای این که می‌فرماید شاید شارع در این جایی که «حکم به العقل» دیگه شارع داعی برتری ندارد که بخواهد ... همین مقدار که عقل می‌گوید برای من هم کفایت می‌کند. من دیگه قانون جعل نمی‌خواهم بکنم. جایی باید قانون جعل بکند که تأکید بیشتری دارد و می‌گوید لعل به حرف عقل‌شان گوش نکنند بگذار من هم بگویم. اما یک جا نه، اهتمام مولی به آن مسأله همان مقداری است که عقل‌شان می‌گوید بیش از آن اهتمامی ندارد. خب دیگه برای چی قانون جعل بکند می‌گوید عقل‌شان دارد می‌گوید.

بنابراین، این که هر واقعه‌ای حکم دارد مسأله عقلی نیست، برهان عقلی ندارد. چه لزومی دارد که هر واقعه‌ای را خدا حکم جعل بکند. ما برهان عقلی نداریم در این مسأله. آن دلیل شرعی است چند روایاتی که کسی ممکن است در سند یا دلالت آن‌ها اشکال داشته باشد. پس حالا این سؤال هست دیگه که حالا فقیه رسید به یک مسأله‌ای نمی‌داند اصلاً خدا حکم دارد یا ندارد پس باید چه کار کند؟ احتیاط بکند یا برائت جاری کند؟

سؤال: احتمال ضرر با اصالة الحظر درست نمی‌شود؟

جواب: نه، ببینید حظر که ضرر نیست. می‌گوید چون اجازه نداری قبیح است تصرف بکنی. نه این که برای بدنت ضرر دارد یا این جور چیزهایی است. حرف آقای شاهرودی قدس سره این است که ایشان آن را برمی‌گرداند به آن این جوری جواب می‌دهد.

سؤال: ببخشید این؟؟؟ از جهت اولیه و ثانویه شاید؟؟؟ اما این که تنها ملاک اباحه و حظر را به مالکیت برگردانیم خب یکی از مبانی برای اباحه و حظر این بود ولی خب مبانی دیگه هم بود دیگه. مثلاً احتمال ضرر. احتمال ضرر نه از جهت مالکیت برای این که ما نمی‌دانیم این فعل واقعاً برای ما چه عواقبی دارد این هم؟؟؟ نباید همه را برگرداند ایشان به مالکیت. ولی این درسته که آن صرف‌نظر از تشریح است یعنی چون مال برائت و اشتغال عقاب ناشی از تخلف از اوامر و این‌ها را در نظر می‌گیرد. آن بدون این که اصلاً عقل را؟؟؟

جواب: بله.

حالا این فرمایش محقق شاهرودی قدس سره حالا چند تعلیقه در این جا باید مورد توجه واقع بشود؛

یکی این که ایشان فرموده است که ما در باب برائت و اشتغال از راه این که مفسده‌ای لعل این جا باشد، ضرری به ما داشته باشد، از این حیث بررسی می‌کنیم مسأله را. نه از حیث این که مالک دارد، مالکش راضی است یا راضی نیست. این محل کلام است به این که... خب این یک مبنا است که شما می‌گویید احکام تابع مصالح و مفاسد است. و در متعلقاتش است. خب حتی استاد خود شما که آقای آخوند باشد تصویر فرموده که ما می‌گوییم احکام تابع مصالح و مفاسد است، درسته گتره و گزاف نیست. آن که قبول داریم همین است که گتره و گزاف نیست و این گتره و گزاف نبودن هم به این می‌شود که توی متعلق مصلحت باشد هم به این می‌شود که در خود امر مصلحت باشد. نه این که وقتی عبد کاری را انجام می‌دهد در اثر انجام شدن آن کار چیزی گیر او می‌آید. نه، برای این که مولی امر بکند توی آن مصلحت است. حالا این مبنا درست هست یا درست نیست... پس بنابراین ممکن است کسی بگوید که پس ما اگر می‌خواهیم این برائت هست یا اشتغال است این ربط ندارد که مصلحت و مفسده‌ای این جا تولید می‌شود یا نمی‌شود. بلکه از چه حیث است که این جهت دوم هم خودش می‌تواند مستقل باشد. اصلاً من در رابطه با مولی حق عبودیت و مولویت او را مراعات

کردم یا نه. کار به مصلحت و مفسده‌اش ندارم. این که ما می‌خواهیم بگوییم برائت یا اشتغال است یعنی همین از رسوم عبودیت خارج شدم یا نشدم، حق الطاعه این جا هست که اگر حق الطاعه باشد من استحقاق عقوبت دارم. یا نه. حالا دیگه آن جهتش می‌شود یک جهت دیگری که افراد مختلف هستند. یکی مثل پیامبر اکرم(ص) «أ فلا اکون عبداً شاکراً» آن برایش این مهم است. خدمتش وقتی عرض شده که خب آقا شما که تضمین شده برای شما، حالا این زحمتی که به خودتان هموار می‌کنید چیه؟ آن جور نماز می‌خوانی حتی تورمت قدمه. چرا؟ یا این جور. فرمود «فلا اکون عبداً شاکراً» برای او این مهم است که عبد شاکر باشد. پس ملاک این نیست که فقط شما برمی‌گردانید شک در شبهات حکمیه را به این که ضررش به من می‌خورد یا نه، جسمانی یا روحانی به من ضرری می‌خورد یا ضرر نمی‌خورد. نه، این است که من از رسوم عبودیت خارج می‌شوم یا نه. استحقاق عقوبت پیدا می‌کنم یا نمی‌کنم. حالا عقوبت می‌کند یا نمی‌کند مسألهٔ آخری.

پس بنابراین، این طور مسأله را مضیق کردیم که الا و لابد آن جا این چنینی است، آن طوری نیست. اگر بخواهیم حساب بکنیم باید روی همه این مسائل حساب بکنیم مگر این که ایشان می‌فرماید من طبق فقط چیز خودم دارم حساب می‌کنم. و از ایشان می‌کنیم و بعید می‌دانیم که ایشان بفرماید در باب اطاعت و عصیان فقط همین است. یعنی ما که می‌گوییم باید اطاعت حرف‌های خدا را بکنیم همه‌اش برای همین است که مفسده و سمی نباشد توی این جا. خدا بلد است چون او می‌داند این گفته حرام است یعنی این مثلاً ضرر برای تو دارد. حالا یا توی این نشئه یا توی آن نشئه. واجب کرده یعنی مصلحت ملزومه دارد، نکنی مصلحت ملزومه از دستت می‌رود. این جور است؟ یعنی همه‌اش خودخواهی که برای من ضرر نداشته باشد؟؟؟ نباشد. این است؟ یا این که نه، مسأله مسأله دیگری است که رابطه من و مولی را می‌خواهم تنظیم بکنم. که من چه جور رابطه‌ای با او باید داشته باشم من حیث آنّه مولای. این را که نمی‌تواند کسی منکر باشد.

خب این از این طرف این طور. و اما از آن طرف که...

سؤال: این مطلب را شما از آقای اصفهانی ظاهراً پذیرفتید اوامر؟؟؟

جواب: بله. حالا آن را ان شاء الله فرمایش آقای اصفهانی را ... ولی خدمت محقق شاهرودی داریم عرض می‌کنیم محقق شاهرودی آن حرف‌ها را نزدند و داریم دفاع از استادشان می‌کنیم. یعنی این جور نمی‌شود حرف آقای نائینی که ایشان الان رد کردند رد کرد.

دو، آن طرف را ایشان چه جوری محاسبه فرمود، فرمود فقط مسأله حضر و اباحه هم... باز از یک منظر ایشان دیدند. البته این منظر منظر رایج است. یعنی آن دلیل خیلی معروف و رایج برای مسأله حضر و اباحه هم این است که این‌ها ملک دیگری است که از سابق الایام در ذریعه سید مرتضی بعد عده شیخ طوسی این دلیل بیشتر مورد توجه بوده که ملک دیگری است نمی‌شود در ملک دیگری تصرف کرد بلا اذن او. ولی بعدها گفتیم محقق اصفهانی اصلاً آن دلیل را ذکر نکرده. آن دلیلی که ایشان ذکر فرموده چیه؟ این است که من عبد هستم او مولی است، عبد باید ورود و خروجش به اذن مولی باشد و الا از رسوم عبودیت خارج شده این است. خب این هم یک ملاک آخری است که از رسوم عبودیت خارج شده یا نشده. خب اگر این جور ملاک بابین باشد که من عبد هستم او مولی است، خب ملاک بابین مگر دو تا می‌شود. اگر بگوییم در مسأله اباحه و اشتغال هم همین ملاک است. آن جا هم همین ملاک است. که من از رسوم عبودیت خارج شدم یا نشدم. منتها آن جا این است که اگر هیچی نگفت، من اصلاً از او سؤال نکنم از رسوم عبودیت خارج شدم یا نه. همین جور سرم را بیندازم پایین خودم کارم را انجام بدهم. دو، این که وقتی احتمال می‌دهم یک چیزی هم گفته باشد این فرق بابین است ولی ملاک هر دو این است که رسوم عبودیت چی اقتضاء می‌کند، حق الطاعه مولی چه مقدار است. پس دیگه ملاکش می‌شود یکی، این که شما می‌فرمایید آن جا اصلاً به حساب دیگری است، این به حساب دیگری، نه حساب هر دو جا یکی است طبق این مبنا. این که خروج از رسوم عبودیت است. و اگر آن جا دلیل

سومی که آن جا اقامه کردیم گفتیم بعضی‌ها فرمودند که ما از تسدید الاصول نقل کردیم که فرمودند. بعد دیشب در کلمات بعضی از بزرگان دیگر هم دیدم جوری یک جایی را ؟؟؟ که کأن آن‌ها هم می‌خواهند بگویند مسأله ضرر هم این جا هست که بگوییم آقا این بالاخره این تصرف در اشیاء می‌کند این افعال ممکن است ضرر به انسان بزند. بنابراین حذر است چون ممکن است ضرر بزند. خب اگر این هم باشد باز باین شد یکی. هر دو باب شد یکی. بنابراین مسأله این جوری نیست که ما این جوری بیاییم به طور اجمال و مبهم بگوییم که نه، بنابراین باید مبانی مختلف را حساب کرد. علی بعض المبانی باید آن آقایی که دارد استدلال می‌کند ببینیم آن جا مختارش چیه براساس چیه. روی بعضی اساس‌ها اگر مختارش آن جا بود بله ربطی بین آن و این اصلاً پیدا نمی‌شود. روی بعضی مبانی آن جا پیدا می‌شود. پس نه اثبات بالمره درسته، نه نفی بالمره بلکه علی المبانی المختلفه مختلف می‌شود. که استدلال به آن جا برای این جا می‌شود استدلال کرد. یا آن جا از مبادی تصدیقیه این جا می‌تواند واقع بشود یا نشود. ان شاء الله تتمه کلام بعد. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۴۳ - ۱۳۹۴/۱۰/۱۹

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

روز نوزدهم دی را گرامی می‌داریم که یکی از ایام الله دوران انقلاب هست که منشأ این وفاداری مردم که این حادثه از قم شروع شد، در حقیقت ایمان مردم بود که این ایمان در اثر زحمات و رنج‌هایی بود که در طول تاریخ علمای بزرگ، روحانیون، مبلغین عهده‌دار آن بودند. یک وقتی مقام معظم رهبری دام ظلّه العالی در قم قریب به این مضمون فرمودند که من خدمت مرحوم امام عرض کردم که این کار مهمی که شما انجام دادید در اثر فعالیت هزار سال روحانیت بود که در شهرها و روستاها و نقاط مختلف ایمان در دل مردم کاشتند، این عقاید را در دل مردم مستحکم کردند، شما از این زمینه آماده استفاده کردید. خب بنابراین آن چه که راز و رمز موفقیت‌ها بوده همین مسأله خداخواهی و وفاداری به اسلام و اولیاء اسلام بوده که همه ما باید برای همیشه هم خودمان همین طور باشیم ان شاء الله و هم در راه تحکیم این عقاید ان شاء الله کوشش کنیم. همه افعال ما، قول ما، عمل ما، رفتار ما همه و همه در این راستا، بسیار اهمیت دارد و به خصوص عمل ما بیش از گفتار ما ان شاء الله می‌تواند مؤثر باشد در این که مردم علاقه‌مند بشوند و دل‌ها را به جای دنیا به معنویت و آخرت و ارزش‌ها پیوند بدهد. خدای متعال به همه ما توفیق این جهت را ان شاء الله عنایت بفرماید.

ادامه‌ی بحث از سوال اول: (۳:۲۳)

خب بحث ما در پاسخ به سوال اول بود که مسأله حضر و اباحه بنابر این که مختلف است با مسأله برائت و اشتغال، آیا رابطه‌ای با هم دارند و مسأله حضر و اباحه جزء ادله باب برائت و اشتغال می‌تواند حساب بشود یا نه و یا اگر جزء ادله نباشد آیا از مبادی تصدیقیه آن به یک نحوی هست یا نیست.

از کلام محقق نائینی قدس سره و غیر ایشان استفاده شد که این‌ها می‌فرمایند که بله رابطه هست. فلذا ایشان فرمود اگر کسی در باب حضر و اباحه قائل به حضر شد، این دیگر در باب براءت و اشتغال هم باید قائل به احتیاط بشود. و اگر کسی در این باب قائل به اباحه شد، دیگر برای اباحه و براءت نیازی به اقامه دلیل ندارد. و اگر کسی بخواهد در باب براءت و اشتغال قائل به براءت بشود، باید رفع مانع کند به این که بگوید حضر نیست و الا اگر حضر باشد آن جا نمی‌شود قائل به براءت شد. باید حضر را بردارد تا بتواند آن جا تصدیق کند براءت را. پس جزء مبادی تصدیقیه براءت می‌شود.

محقق شاهرودی قدس سره مناقشه‌ای داشتند به این کلام که عرض شد و بررسی شد.

دلیل قائلین به عدم ارتباط: (۵:۱۷)

فرمایش دیگری در مقام وجود دارد که اصلش از محقق اصفهانی قدس سره هست که تقریب باید بشود.

این فرمایش متوقف بر چند مقدمه است.

حال من قبل از این که مقدمه را بگویم اصل مدعا و مطلب ایشان را بگویم تا این که بهتر مقدمات جا بیفتد. ایشان می‌فرماید اصلاً حوزه مسأله حضر و اباحه غیر از حوزه مسأله براءت و اشتغال است. و وقتی ما سراغ براءت و اشتغال می‌رویم، اصلاً موضوع حضر و اباحه منتفی است و اصلاً ملازمه‌ای بین این دو باب وجود ندارد بلکه منافرت وجود دارد. اگر فرض کردیم می‌خواهیم دنبال براءت و اشتغال برویم، اصلاً زمینه برای حضر و اباحه دیگر نیست. و جایی که دنبال حضر و اباحه هستیم، اصلاً جایی برای براءت و اشتغال نیست. این‌ها به طور کلی دو حوزه متنافی و متهافت هستند و ربطی به هم دیگر ندارند. بنابراین نه آن می‌تواند دلیل بر این جا بشود به هیچ وجه، نه حضرش دلیل بر احتیاط در این جا، نه اباحه در آن جا دلیل بر اباحه در این جا، و نه مانعیتی از ناحیه آن برای این جا وجود دارد تا شما بگویید اگر کسی می‌خواهد قائل به براءت

بشود، باید مُسَبِّحاً حضر را جواب داده باشد و از بین برده باشد، نه اصلاً ربطی به هم ندارند.

حالا بیان مطلب ایشان متوقف بر چند مقدمه است.

مقدمه اول:

مقدمه اولی این است که این کبرای حضر عقلی را باید ببینیم درست حدود و ثغورش کجاست، کجاست که ما نیاز داریم به ترخیص مالکی یا حداقل عدم احراز منع مالکی. کجاست که عقل می‌گوید ممنوع است که شما تصرف بکنید و کاری را انجام بدهی، کجاست که این حرف را می‌زند و نیاز دارد به این که اجازه بگیری از مالک و از ولی آن امر یا این که لاقلاً احراز نکرده باشی منعش را. این کجاست؟

من باز تعبیر دقیق ترش را عرض بکنم؛ کجاست که عقل می‌گوید ممنوع است؟ یا جایی که می‌دانی منع مالکی کرده یا احراز ترخیص نکردی. ولو نمی‌دانی منع کرد ولی احراز ترخیص نکردی. دو تا احتمال وجود دارد که بگوییم آن جایی که منع کرده خب روشن است، فقط این جاست. یا نه بگوییم بالاتر از این است، هم جایی که منع کرده، هم جایی که احراز ترخیص نکردی که همین عبارت احراز ترخیص نکردن، قهراً آن را هم پوشش می‌دهد به همین عبارت اکتفا بکنیم. این کجاست که عقل چنین حرفی را می‌زند؟

ایشان می‌فرماید این در جایی است که آن مالک در صدد قانونگذاری بر نیامده باشد برای عبیدش، بندگانش و کسانی که تحت سلطه او هستند. اما اگر در صدد قانونگذاری دیگر برآمد، تشریح قانون کرد، دیگر آن جا آن مسأله این که باید اذن مالکی بدهد یا اگر احراز نکردی ممنوع است، دیگر از بین می‌رود. آن جا دیگر حوزه این مطلب نیست.

ایشان فرموده است که:

«أن الحاجة إلى الترخيص المالكي، أو كفاية عدم المنع المالكي إنما هو

فی مورد عدم إعمال حیثیة الشارعیة منعاً و ترخیصاً، فان ترقب الترخیص
المالکی و المنع المالکی إنّما هو فی ذلک المورد.»^{۶۶}

این در جایی است که نیامده باشد تشریح کرده باشد، قانون گذرانده باشد. مثلاً فرض کنید که یک کسی مالک یک سلسله خوراکی‌هایی هست در بین یک عده از اشخاص. این اشخاص می‌گویند ما نمی‌توانیم تصرف کنیم چون برای این مالک است، نمی‌توانیم تصرف در این‌ها بکنیم مگر این که احراز اذن او را بکنیم. تا جایی که احراز اذن نکردیم نمی‌توانیم تصرف بکنیم حالا سواءً این که منع داشته باشد یا فقط حالا ما احراز نکردیم. در کجا این حرف را می‌زنند؟ وقتی که این آقا نیامده باشد قانون گذرانده باشد، اگر قانون گذرانده و به حسب قانون آمده گفته کسانی که کذا هستند از این‌ها می‌توانند استفاده کنند، کسانی که کذا هستند نمی‌توانند استفاده کنند. یک قانون گذرانده. وقتی تشریح قانون کرد، دیگر مسأله این که بما آنه مالک ما چه وظیفه‌ای داریم از بین می‌رود. معلوم می‌شود دیگر آن جهت را نادیده دارد می‌گیرد وقتی قانون را دارد جعل می‌کند. می‌خواهد تمام ملاک را همین قانون خودش قرار بدهد. و دیگر از جهت مالکی و آن حیث خودش صرف نظر کرد.

سؤال: اطلاق مقامی کأن منظورشان هست؟

جواب: نه لازمه این است. یعنی کسی که در صدد ...

سؤال: لازمه عقلی یا ...

جواب: بله. چرا؟ برای خاطر این که دیگر از آن دست برداشته دیگر. چون قانون که می‌گذرانند به این قانون می‌خواهد عمل بشود یا نه؟ تازه اگر بگوید من قانون را گذراندم، طبع مطلب این است که وقتی می‌آید قانون را می‌گذارند کأن کل الملائک را آن دارد قرار می‌دهد.

سؤال: این هم اطلاق مقامی آن است.

جواب: نه، نه این که از اطلاق مقامی می فهمیم آن منع را ندارد. این بالاتر از اطلاق مقامی است. آن از سکوت می فهمیم، این نه. مدلول خود این کار این است که تمام ملاک را دارد این قرار می دهد، نه این که چون سکوت کرده. حالا مطلب ایشان تمام بشود تا ببینیم حالا مقدماتش را می پذیریم را نمی پذیریم. حالا مطلب ایشان روشن بشود چه می خواهد بفرماید.

پس می فرماید ترقب ترخیص مالکی یا منع مالکی کجاست که شخص می رود سراغ این که ترخیص مالکی بدهد بما آنه مالک؟ یا منع کند بما آنه مالک؟ آن جایی که نمی آید قانون بر اساس مصالح و مفاسد بگذراند. اگر آمد در مقام این برآمد که بر اساس مصالح و مفاسد امر کرد یا نهی کرد، دیگر آن جا از حیث مالکی کاری ندارد. اگر دید مصلحت ملزمه دارد و گفت انجام بدهید، دیگر معنا ندارد با این که مصلحت ملزمه دارد و بر اساس مصلحت ملزمه دارد می گوید انجام بدهید، بعد خودش بما آنه مالک بگوید ولی من راضی نیستم بخورید. منع مالکی با امر تشریحی و قانونی یا ترخیص قانونی جور در نمی آید.

بنابراین هر جا، جای تشریح آمد، این جا روشن است که دیگر کل الملاک در نظر او قانونش است و دیگر از آن حق مالکی دست برداشته و کاری به آن حق مالکی خودش ندارد. این مقدمه اول.

مقدمه دوم:

مقدمه ثانیه این است که وقتی مولی و مالک دست از آن حیث مالکیت خودش برداشت و از آن ناحیه غرضی را ندارد، دیگر بر عبد لازم نیست آن جهت را مراعات بکند، نه از حیث این که تصرف در مال دیگری بدون اذن او جایز نیست که دلیل اول است، و نه از حیث این که ما عبدیم و او مولی است و باید ورود و خروج مان به اذن او باشد و الا لخرجنا از زی الرقیه و العبودیه. چرا؟ برای خاطر این که همان طور که قبلاً هم عرض

کردیم از لسان ایشان، عقل در جایی می گوید شما خارج از زی عبودیت و رقیت شدی که مولی غرضی داشته باشد و شما کارت مخالف و منافی با غرض مولی باشد. اما اگر مولی غرضی ندارد، این جا خروج از زی و رقیت نیست. رقیت، عبودیت، بندگی، آن که اقتضاء می کند این است که اغراض مولی را شما پیاده کنی و برخلاف آن مشی نکنی. اما اگر غرضی اصلاً ندارد، انجام و انجام دادن هیچ کدام برای او فرقی نمی کند، خب در این جا خروج از زی عبودیت نیست، زی رقیت نیست. بنابراین در جایی که آمده مولی در مقام تشریح برآمده، قانون گذرانده در این مقام، پس غرضش همین تشریحش می شود. آن غرض مالکی را دیگر ندارد و وقتی غرض مالکی نداشت ما به عنوان این که عبد هستیم نسبت به آن غرض مالکی دیگر مسؤولیتی نداریم چون سالبه به انتفاء موضوع است. غرضی نیست. و هم چنین از نظر این که تصرف در مال دیگری بدون اذن او نمی شود، این هم دیگر مشکلی نداریم چون خودش از آن حیث، دیگر دست برداشته و کل الملاک را دارد این قرار می دهد. این هم مقدمه دوم.

مقدمه سوم:

مقدمه سوم این است که طبق این مطالبی که گفتیم، قهراً حضر عقلی جای آن کجا می شود؟ حضری عقلی موضوعش جایی می شود که تشریح نباشد، قانونگذاری نباشد.

مقدمه چهارم:

مقدمه بعد این است که در موارد برائت و اشتغال ما در آن جا محرز و قاطع به چه هستیم؟ به این که مولی تشریح دارد. می دانیم شارع حکمی دارد ولی نمی دانیم هذا است یا ذاک است. حکمی دارد ولی نمی دانیم وجوب است یا اباحه است، حرمت است یا اباحه است. یا فروض دیگر. بالاخره حکمی دارد إما هذا و إما ذاک، یک حکمی دارد. پس تشریح را می دانیم. آن وقت گفته می شود وقتی تشریح را می دانی، اگر یک طرفش الزامی است، و یک طرفش غیر الزامی است مثلاً شما برائت دارید. یا احتیاط باید بکنید. کلّ علی مسلکه، یا موارد مختلف است. پس بنابراین حوزه برائت و اشتغال کجا شد؟

حوزه برائت و اشتغال جایی شد که شما می‌دانید تشریحی هست. اصل تشریح را می‌دانید اما نمی‌دانید وجوب است یا اباحه است، حرمت است یا اباحه است. وجوب است یا استحباب است، این‌ها را نمی‌دانید ولی اصل این که تشریح است می‌دانید.

بنابراین با توضیحی که داده شد نتیجه این مقدمات چه می‌شود؟ نتیجه این مقدمات این شد که حذر عقلی برای جایی است که اصلاً تشریح می‌دانی نیست. برائت و اشتغال برای جایی شد که تشریح مفروض است، مقطوع است. بنابراین اصلاً دو حوزه دارند. ربطی به هم ندارد که اگر آن جا حظری شدی این جا باید حظری بشوی. آن جا که من حظری می‌شدم، حوزه‌اش حوزه دیگری بود، الان که دارم دنبال برائت و اشتغال هستم، اصلاً یک حوزه‌ای است که جای حظر نیست. آن جایی هم که جای حظر است، جای برائت و اشتغال نیست.

بنابراین فالحیثیتان متقابلتان لا متلازمان. این حیثیت بحث حظر و اباحه متهافت است و متقابل است و نقطه مقابل حیثیت برائت و اشتغال است نه این که دو حیثیت متلازم هستند که قد یتوهم فلذا به آن می‌خواهیم به این استدلال کنند یا بگویند وقتی به یک شقّ از مسأله برائت و اشتغال می‌توانی ملتزم بشوی که آن جا حظری نشده باشی و او را منع کرده باشی.

این مطلب بر طبق نظر ایشان است که سابقاً فرمود اصلاً مسأله برائت و اشتغال جای آن کجاست؟ جای آن جایی است که شما احراز وجود حکم کردید، حالا نمی‌دانی حکم چیست.

قبلاً عرض کردیم که این طور نیست، موضوع اعم است، لازم نیست احراز حکم کرده باشی. احتمال حکم هم می‌دهی که شاید حکم باشد، حالا اگر باشد وجوب است یا غیر وجوب است. وجوب است یا استحباب است. باز هم این جا احتیاج داریم به برائت، چون بالاخره احتمال تکلیف را می‌دهیم و باید مأمّنی برای خودمان پیدا بکنیم.

خب اگر این را هم گفتیم، این تعمیم را دادیم، این تکلمه را برای کلام محقق اصفهانی اضافه می‌کنیم که می‌گوییم در این جا هم پس چون احتمال تشریح را می‌دهیم، بنابراین جزم به تطبیق اصالة الحظر نداریم، تمسک به اصالة الحظر می‌شود تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه‌اش. بنابراین هر جا ما دنبال برائت و اشتغال می‌رویم، یا یقیناً تشریح وجود دارد و آن را احراز کردیم پس یقین داریم مسأله حظر و اباحه نیست که بخواهیم به آن تمسک کنیم یا عدمش را مانع این قرار بدهیم و یا لاقلاً احتمال می‌دهیم بنابر توسعه و وقتی احتمال دادیم، نمی‌توانیم بگوییم این جا ما باید اشتغالی بشویم به خاطر اصالة الحظر. اصالة الحظر تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه‌اش است.

سؤال: این تکلمه باعث می‌شود مقدمه اول‌شان واضح غلط باشد. این توسعه حضرت‌عالی سبب می‌شود مقدمه اول‌شان واضحاً غلط باشد. یعنی اگر ما احتمال تشریح یک جایی را می‌دهیم یعنی این الزاماً این است که حق مالکیت را سلب کرده از خودش؟

جواب: نه، نمی‌توانیم به آن استدلال کنیم.

سؤال: حرف‌شان این است که اگر مولی در مقام تشریح است، از حق مالکیتش صرف نظر کنیم.

جواب: احتمال می‌دهیم گذشته باشد.

سؤال: خب وقتی که احتمال تشریح ...

جواب: نه آن می‌شود اشکال این که شما باید بگویید که اگر احراز هم نکردید. ولی اگر کسی آن حرف را زد آن جا، باید این جور بگوید. آن جا باید موضوع را جوری قرار بدهیم ... و الا اگر گفتید که نه ...، این باعث می‌شود که ...

سؤال: آن حرف اول‌شان با مبنای خودشان یک رنگ و لعابی دارد. اما وقتی این توسعه را شما دادید، مقدمه اول واضح است که اشتباه است.

جواب: خیلی خب حالا اشکال که اشکالی ندارد. حالا فعلاً داریم می‌گوییم که ممکن است این جوری کسی بگوید. یعنی بیاید این جوری بگوید، بگوید پس آن نمی‌تواند دلیل بر این جا بشود. چرا؟ برای این که اگر آن جور بگوییم که حتماً براءت و اشتغال برای جایی است که فرغنا عن وجود الحکم، خب پس بنابراین فرغنا از این که اصالة الحظر هم دیگر نیست، پس کیف يستدل باصالة الحظر بر این جا. اگر لم نفرغ ولی احتمالش را می‌دهیم، پس بنابراین احتمال تشریح می‌دهیم، پس احتمال می‌دهیم حوزه اصالة الحظر نباشد. چون شما می‌گویید اصالة الحظر برای جایی است که حوزه تشریح نباشد. بنابراین باز نمی‌توانم به اصالة الحظر برای این جا استدلال بکنیم.

این فرمایش محقق اصفهانی قدس سره.

هذا کله اگر مسأله را با براءت و اشتغال عقلی بخواهیم بسنجیم.

اما با براءت و اشتغال شرعی چه؟ آیا باز دخالت دارد یا دخالت ندارد؟

بنابر براءت و اشتغال شرعی هم باید گفت اگر آن بیان سابق از محقق گلپایگانی قدس سره را توجه کنیم که ایشان فرمود که اطلاق مقامی ادله براءت و اشتغال شرعی در آن جا، اقتضاء می‌کند که ما از ناحیه‌های دیگر هم مشکلی نداریم. یعنی وقتی که می‌آید خدمت امام علیه السلام عرض می‌کند که آقا من فلان چیز را نمی‌دانستم و حضرت می‌فرماید که «کل شیءٍ مطلق حتی یرد فیه النهی» برو خیالت راحت باشد، معنا ندارد که این را حمل بکنیم بر این که یعنی بله فقط از جهت حکم خیالت راحت باشد، ولی از نظر اذن مالکی و این‌ها در دسر داری. درسته او از حکم سؤال کرده و جواب ظاهری امام این است که از نظر حکم اشکال نیست ولی اگر همان جا از نظر دیگر اشکال و گرفتاری وجود داشته باشد، خب باید تذکر بدهند و بگویند بله درسته نمی‌دانی ولی نمی‌توانی انجام هم بدهی چون از نظر مالکی این جوری است. این بنابر اطلاق مقامی.

یا آن تقریر دیگر که بگوییم نه، اطلاق مقامی هم لازم نیست چون ظاهر سؤال سائلین این است که آقا وقتی ما نمی‌دانیم آیا گرفتاری داریم یا نداریم؟ از کل الحیثیات دارد

سؤال می‌کند. امام علیه السلام و ائمه هم علیهم السلام چه در روایاتی که در جواب سؤال سائلین می‌فرماید، چه آن روایاتی که مباشرتاً و مستقیماً، بدون سبق سؤال، خودشان فرمایش فرمودند، ما می‌بینیم در آن جاها حیثی نفرمودند مطلب را چون این حیثی فایده آن چنانی بر آن مترتب نیست. می‌خواهند بگویند کسی که نمی‌داند دیگر خیالش راحت است، مشکلی ندارد. از همه حیثیات مشکلی ندارد. «رفع ما لایعلمون»، «أیما امرء ارتکب امرأً بجهالة»، «کل شیءٍ مطلق»، «الناس فی سعةٍ ما لم یعلمون» یا «فی سعةٍ ما لم یعلمون» و سایر ادله. همه این‌ها مطلق هست، از همه حیثیات می‌گوید. پس اگر ادله شرعی هم شد، ما ادله شرعی را داشتیم، این‌ها را داشتیم، این لسان‌ها را توجه کردیم، این‌ها نافی برای چه می‌شوند؟ نافی اصالة الحظر می‌شوند. موضوع اصالة الحظر را از بین می‌برند این ادله شرعی. آن‌ها دلیل بر این جا نمی‌شوند. آن دلیل بر این طرف نمی‌شود، بلکه این طرف است که آن را از بین می‌برد.

توضیح ذلک:

اگر شما در آن جا قائل به اصالة الحظر شدی، خب اصالة الحظر موضوعش چه بود؟ منع مالکی باشد یا این که احراز ترخیص نکرده باشد. یکی از این دو تا بود موضوعش. خب ادله براءت شرعی به شما احراز ترخیص می‌آورد به این دو بیانی که گفتیم. پس موضوع اصالة الحظر را از بین می‌برد. در حقیقت وارد می‌شود بر اصالة الحظر، موضوع را واقعاً از بین می‌برد. و اگر آن جا قائل به اباحه شدید، آن اباحه آن جا به درد این جا نمی‌خورد. چون اباحه آن جا هم از حیث مالکی است. خب ممکن است ما از حیث مالکی مرخص باشیم، یعنی مشکلی نداریم از حیث مالکی، عقل نمی‌گوید که شما از حیث مالکی باید اجتناب کنی، چرا؟ چون گفتیم عقل می‌گوید تصرف در مال دیگری وقتی قبیح است که ظلم به او باشد و در این موارد که ظلم به حق تعالی نیست پس بنابراین اشکالی ندارد. یا اگر گفتیم در جایی که تکلیف را می‌دانید رسوم عبودیت است، چیزی را که خبر نداری رسوم عبودیت اقتضاء نمی‌کند که این‌ها مناشئ این است که اصالة الاباحه‌ای بشود آن جا. خب اگر اصالة الاباحه‌ای شدی آن جا از آن حیث،

ربطی به این جا ندارد که اگر احتمال دادی مولی تکلیف کرده باید چه بکنی، این حیث آخری است. من حیث آنه مالک بله، ولی من حیث آنه شارع و حکم دارد، شاید عقل بگوید که نه، باید مراعات حکمش را بکنی. پس بنابراین اصله الاباحه آن جا نمی تواند این جا را حل بکند.

خب علی ضوء ذلك، بنابراین بالنظر الی براءت و اشتغال عقلی نگاه بکنیم فرمایش محقق اصفهانی است، و بالنظر الی براءت و اشتغال شرعی و نقلی محاسبه بخواهیم بکنیم مسأله را، آن هم این چینی است. پس بنابراین طبق این بیان اصلاً مسأله حذر و اباحه نه دلیل بر این جا هست، و نه جزو مبادی تصدیقیه این جا می تواند باشد. این تلفیق بین بیان محقق اصفهانی و آن بیان دیگر که بخشی از آن از مرحوم آقای گلپایگانی بود، بخشی را هم اضافه کردیم. این مجموع بیان علمین آن جا و این جا، یک برهانی را این جا تشکیل می دهد که علی ضوء آن برهان بگوییم که مسأله حذر و اباحه در مسأله براءت و اشتغال دخالتی ندارد. این حالا بیانی است که از این استفاده می شود.

سؤال: مقدمه اول ایشان که می گوید اگر مثلاً مولایی در مقام تشریح هست، مثالش این بود که مثلاً مولایی به عبدش می گوید از آن لیوان استفاده نکن، از این ماشین هم استفاده نکن. خب بعدها مثلاً یک وسیله جدیدی هم می گیرد می آورد منزل، حالا آن عبد می تواند بگوید به حیث تشریح که نسبت به این چیز جدید مولی حرفی ندارد. از حیث مالکیتش هم که صرف نظر کرده پس من می توانم در این شیء جدید تصرف بکنم. هیچ الزامی نیست، هیچ علایمی نیست. اگر مولایی حیث مولویتش را اعمال کرده حیث مالکیتش را دیگر ... کرده. می گوید من به آن اجازه دادم دست بزنید، به این هم اجازه دادم دست بزنید. حالا یک شیء جدیدی هم آوردم، شما نمی توانی به استناد این که من مولی اعمال تشریح کردم پس سلب علاقه مالکیت کردم لذا می توانم تصرف کنم.

جواب: شما با این بیان تان از موضوع خارج می‌شوید. شما می‌فرمایید آن‌ها را کرده، این یکی را حالا نمی‌دانیم تشریحی در باره‌اش دارد یا ندارد.

سؤال: محتملش که هست.

جواب: حرف آقای اصفهانی این جا نمی‌آید که شما می‌فرمایید که این یک چیز جدیدی آمده. حرف سر این است که طبق نظر مبارک ایشان، شما هر جا دنبال براءت و اشتغال می‌گردید یعنی تشریح را مفروض می‌گیری. قانون گذرانده. هر چه که قانون گذرانده دیگر معلوم است، طبع مطلب این است که آن براساس قانونش دارد می‌خواهد دیگر مدیریت بکند که عبادش، بندگان، زیر دستانش بر طبق این قانون عمل کنند یعنی من حیث مالکیت خودم را دیگر کاری ندارم. ظاهر مطلب این است. بلکه می‌توانیم دلالت التزام کارش بگویم. دلالت التزام کارش نه لفظش. این کارش که در صدد تشریح برآمده مثل فرمایش آقای بروجردی که می‌فرماید مفاهیم دلالت الفاظ نیست، دلالت کار است. دلالت قید زدن است نه دلالت قید که این حرف جدیدی است از آقای بروجردی در باب مفاهیم، همین که در صدد قید زدن برمی‌آید، این دلالت می‌کند نه قیدش. فلذا مفاهیم دلالت لفظ نیست. این جا هم این که در مقام تشریح برآمده نه مشرعاتش. همین که در صدد قانونگذاری برآمده، این نشان می‌دهد به حیث مالکیت کار ندارد بلکه تمام ملاک و مناط بین خودش و بندگان را چه دارد قرار می‌دهد؟ قانونش دارد قرار می‌دهد.

سؤال: پس کلاً لغو اندر لغو است.

جواب: چه؟

سؤال: بحث حضر و اباحه.

جواب: نه.

سؤال: چون قطعاً تشریح دارد، تشریحش هم حداکثری است. ما من موردِ الا این که تشریحی دارد. حالا بیاییم یک ماه بحث کنیم که از حیث مالکی ...

جواب: حالا اگر ما بحث نکرده بودیم، به این نقطه می‌رسیدیم؟

سؤال: ...

جواب: بله، گاهی ممکن است برسیم به نقطه‌ای که بگوئیم لغو است ولی بعد از بحث‌ها برای ما روشن می‌شود، نه این که ابتدای امر برای ما روشن بود فلذا این همه آقایان در خطا افتادند مثلاً. این در اثر این است که همین بحث‌ها مطالب را روشن می‌کند، این که لغو نمی‌کند کار را. بله ما ضعفاء هستیم، تا بحث نکنیم نمی‌توانیم بفهمیم. برخی تا چشمش را باز می‌کند حقایق را می‌بیند ولی ما بعد از این که یک ماه، دو ماه وقت‌مان را صرف می‌کنیم، تازه می‌فهمیم فایده‌ای نداشته ولی از اول که نمی‌توانیم بگوئیم فایده‌ای نداشته. بعد هم برای دیگران هم همین طور، تعبداً از ما بپذیرند فایده‌ای ندارد، یا باید بیایند بحث کنند تا خودشان بفهمند فایده‌ای ندارد، تصدیق بی‌فایده‌گی بعد از این است که بیایند ببینند و بحث بکنند. خب بله این ضعف بشر است، چه کار کند بشر، باید بحث کند تا بفهمد فایده دارد یا فایده ندارد. حالا شما بگوئید آخرش معلوم شد فایده‌ای نداشت پس بحث‌مان بی‌فایده است؟ نه بحث‌مان با فایده است همین که این بحث را کردیم که فهمیدیم بی‌فایده است له فائده. همین فایده‌اش هست. یک عده مثل آقای نائینی گفتند اگر آن جا اباحه‌ای شدی این جا هم اباحه باید بگویی. آن جا حظری شدی، این جا هم حضر باید بگویی. این جور ترابط بین المسألتین را قائل شدند. خب ما باید بحث کنیم و بگوئیم نه این‌ها دو حوزه است. وقتی که دو حوزه شد دیگر به هم دیگر ربطی ندارد. حالا شما می‌گویید وقتی دو حوزه‌اش کردی، باعث می‌شود که دیگر الان مسأله حضر و اباحه به درد ما نخورد چون الان چه زمانی است؟ الان زمانی است که ما می‌دانیم ...

سؤال: از روز اول می‌گفتند که بحث حظر و اباحه مخصوص به زمانی است که تشریح نیست. خب می‌گفتید حالا دیگر تشریح آمده. هر حکمی بگوییم چه حظر بگوییم، چه اباحه بگوییم ...

جواب: این فایده‌ای نداشت، درسته. آقای نائینی چه فرمود؟ فرمود جماعتی این جور فرق گذاشتند بین المسألین که آن اصلاً برای قبل از تشریح است. فرمود این چه بحثی است که علماء بیاین بکنند. آن که لغو است، بحث از این که صرف نظر از تشریحات چه می‌شود، لغو است. ایشان این طوری فرمودند فلذا آمدند یک طوری درستش کردند که این جوری نباشد. حالا دو مرتبه آقای اصفهانی آمدند بازنگری کردند و گفتند آیا این طوری می‌شود گفت یا نه، همان حرف آن‌ها درست است که یعنی قبل التشریحات ما بخواهیم ببریم به آن عالم هیروت که ... شرعیه نبوده و فلان، آن جا نمی‌خواهیم ببریم ولی این کبری برای کجاست؟ کجاست که عقل ما حظر عقلی را می‌گوید؟ آن برای وقتی است که در مقام تشریح برنیامده باشیم اما اگر در مقام تشریح برآمد، این جا دیگر چون معنایش این است که یعنی من تمام را در همین قرار دادم و بیرون این، کاری ندارم. این یک نکته‌ای است که آن‌ها به آن توجه نداشتند، این نکته جدید است. آن‌ها همین طور اعتباطی می‌گفتند بحث برای آن جاست، اما این جا یک نکته جدید هست، می‌گوید کسی که قانون می‌گذراند، دلالت قانون گذراندنش این است که دیگر من تمام را دارم همین قرار می‌دهم و از حوزه خارج از این، کاری ندارم. این معنای قانون‌گذاری است. وقتی این طور شد پس آن مسأله آن طور می‌شود.

خب این جواب سؤال اول.

**سوال دوم: آیا مسأله برائت و اشتغال ارتباطی با مسأله حضر و اباحه دارد
(۳۷:۳۵)**

یک سؤال دیگر باقی مانده که البته آن سؤال دیگر، دیگر تقریباً جوابش از این سؤال اول روشن شد و آن این که آیا مسأله برائت و اشتغال دخالتی در این طرف دارد که این هم روشن شد.

ان شاءالله فردا وارد مقام بعد می شویم که مقام هفتم ظاهراً باشد.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۴۴ - ۱۳۹۴/۱۰/۲۰

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

سوال دوم: آیا مسأله برائت و اشتغال ارتباطی با مسأله حظر و اباحه دارد

در باب دو سؤال مطرح شد. سؤال اول جواب داده شد، سؤال دوم که عکس سؤال اول بود و آن این که آیا مسأله برائت و اشتغال، دخلی و ارتباطی به مسأله حظر و اباحه دارد یا ندارد؟ یعنی آیا به باب برائت و اشتغال می توان برای آن باب استدلال کرد؟ یا احد القولین در این جا مبدأ تصدیقی برای یکی از قولین در آن باب هست یا نیست.

خب در حقیقت از پاسخ سؤال اول با دقت، پاسخ این سؤال هم روشن می شود اما در عین حال مختصراً این را عرض می کنیم و وارد مقام بعد می شویم که مقام تاسع باشد.

خب بنابر آن مطالبی که گفته شد می توان تقریب کرد که نه دخلی ندارد اصلاً.

اما بنابر فرمایش محقق اصفهانی که فرمود آن باب و این باب دو حیثیت متهاافته هستند نه متلازمه. چون در باب برائت و اشتغال مفروض این است که مولی در مقام شارعیت برآمده و وقتی در مقام شارعیت برآمد پس بنابراین دیگر کل رابطه خودش با عبدش را براساس آن قانون و شرعی که قرار داده، دارد بنیاد می گذارد. بنابراین دیگر از حیث غیر قانونش که رابطه مالکیت و امثال ذلک باشد، صرف نظر کرده و به آن کاری ندارد. پس بنابراین وقتی که از برائت و اشتغال صحبت می کنیم، حوزه این جور حوزه ای است، مصب فکر این جور جایی است. ولی وقتی از حظر و اباحه بحث می کنیم، آن جا جایی است که نه، آن حیثیت مالکیت در نظر هست و از آن حیث داریم بحث می کنیم. بنابراین دو حیثیت متهاافته است به هم ربطی ندارد. بنابراین مختاری که ما در این فرض داریم که حالا چه برائت باشد، چه احتیاط باشد، ربطی به آن چه که آن جا

می‌خواهیم بگوییم ندارد چون اصلاً دو فرض مختلف هست این جا. این بنا بر مسلک محقق اصفهانی که توضیحش دیروز گذشت.

و اما بیان دوم، صرف نظر از فرمایش محقق اصفهانی که کسی قبول نمی‌کند، می‌گوید نه، در مقام شارعیت هم که برمی‌آید، این معنایش این نیست که من آن جهت مالکیت را صرف نظر کردم و تمام امر را بر شرع و قانونم قرار دادم. نه، قانون دارد و آن جهت را هم ممکن است تحفظ بر آن بشود و محفوظ است. خب بنابراین مسلک حالا چطور. این جا هم باید محاسبه برائت در این باب را و احتیاط در این باب را جدا محاسبه بکنیم.

خب اگر کسی در باب برائت و اشتغال در شبهات حکمیة آمد برائتی شد و حالا هم باز توجه می‌فرمایید فعلاً برائت و اشتغال عقلی را مورد بحث قرار می‌دهیم و بعد شرعی، این را هم جدا می‌کنیم. پس برائت و احتیاط جدا، هر کدام هم عقلی و شرعی. فعلاً عقلی را داریم محاسبه می‌کنیم.

خب اگر کسی قائل به برائت عقلیه شد، آیا این ملازمه دارد با این که آن جا هم باید قائل به اباحه بشود یا نه می‌شود این جا قائل به برائت عقلی شد و آن جا قائل به حظر شد.

قد یقال که نه این دو تا ربطی به هم ندارند و می‌شود این جا قائل به برائت شد آن جا قائل به حظر شد. چرا؟ چون ملاک در برائت عقلی چیست؟ ملاک در برائت عقلی، قبح عقاب بلا بیان است یعنی عقاب ظلم من المولی در ظرفی که مولی بیان ندارد علی العبد. بنابراین چون عقاب ظلم بر عبد است، عقابی نیست و عبد مأمون از عقاب هست. اما در آن جا می‌گوییم چه؟ در آن جا می‌گوییم بدون احراز اذن مولی، ظلم من العبد الی المولی. پس این جا ظلم من المولی الی العبد است، آن جا ظلم من العبد علی المولی است. این دو تا مسأله است، به هم ربطی ندارد چون عبد می‌خواهد در ملک مولی تصرف بکند، خب تصرف در مال دیگری و ملک دیگری بلا اذن او یا بدون احراز اذن او

ظلم به او هست. از این باب می‌گوید حضر است. یا می‌گوید عبد باید خروج و ورودش به اذن مولی باشد و بدون آن ظلم بر مولی است چرا؟ چون بی‌احترامی به مولی است، هتک به مولی است. این ظلم است نسبت به مولی. پس بنابراین حضر آن جا و اباحه آن براساس عنصر ظلم در نظر گرفته می‌شود. این تعیین کننده مطلب است. اما آن جا ظلم مضاف به مولی است که اگر مولی عقاب بکند ظلم از او سر زده ولی این جا ظلم صادر از عبد است که اگر عبد بدون آن اجازه و بدون اذن و احراز آن، کاری بکند این ظلم به مولی کرده. پس بنابراین ممکن است کسی بگوید بله آن جا برائتی می‌شویم چون اگر مولی بخواهد عقاب بکند ظلم است، اما این جا حظری می‌شویم چرا؟ برای خاطر این که این جا بیان موجود است، از طرف خدا ظلمی نیست، عقل شما دارد می‌گوید که تصرف در مال دیگری بدون اذن او جایز نیست، دیگر لازم نیست بیانی شارع داشته باشد، این ما یدرکه العقل است که تصرف در مال دیگری بدون اذن او ظلم است یا این ما یدرکه العقل است که عبد حقیقی در قبال مولای حقیقی اگر بدون اذن او فعلی انجام بدهد، کاری انجام بدهد، ورود و خروجی داشته باشد، این هتک به آن مولای حقیقی است. پس آن جا بیان وجود دارد. اگر مولی آن جا بیاید عقاب بکند، در آن جا ظلمی از طرف مولی نیست. چون همین مدرکات عقلی ما بیان است. اما در این جا عقل که درک نمی‌کند فلان چیز حرام است، فلان چیز واجب است، مگر خود مولی بیان کند که تشریح کردم این وجوب را یا این حرمت را. او اگر بیان نکرد، برای عبد بیانی نیست لا منه و لا من عقله. چون از هیچ کدام بیانی نیست، آن جا عقاب مولی ظلم است.

پس اگر این جا قائل به برائت شدیم، ربطی به حضر آن جا ندارد.

اما اگر این جا ما قائل به احتیاط شدیم. خب مبنای احتیاط در این جا چیست؟ کسی بیاید در شبهات حکمیه بعد الفحص قائل به احتیاط بشود، نه جایی که علم اجمالی داریم، چون در آن که علم داریم. خب مبنایش حق الطاعة است. احتیاط عقلی مبنایی جز حق الطاعة ندارد.

سؤال: دفع ضرر محتمل چه که بعضی به عنوان مبنای احتیاط عقلی بیان می کنند؟

جواب: بله حالا آن را هم بیان می کنیم.

بنابر مسلک معروف و مشهور دلیلش همان حق الطاعه هست. خب وقتی که این طور شد، این جا می گوید حق طاعت مولی است. آیا این جا اگر حق الطاعه ای شدید، آن جا می توانیم براءتی بشویم یا این دلیل می شود که آن جا هم حق الطاعه ای بشویم؟

این جا قد یقال که نه، این جا ملازمه است. چون اگر حق الطاعه ای شدید این جا، می گوییم چه؟ می گوییم مولای حقیقی له شأن که آن شأن اقتضاء می کند که عبد بدون اذن او و اجازه او تصرفی نداشته باشد. این حق الطاعه است. این حق الطاعه آیا فقط به خاطر تصرف در ملک اوست یا نه به خاطر تصرف در هم ملک او است، هم خواسته های او، هم اوامرش، هم نواهی محتمله اش. دائره حق الطاعه فقط در مملوکات او نیست. دائره حق الطاعه او در خواسته محتمله او هم هست. پس اگر کسی آمد در این جا گفت ما در شبهات حکمیه بعد الفحص باید احتیاطی بشویم چون عقل ما حق الطاعه را درک می کند، این حق الطاعه ای که گفته می شود درک می کنیم، دیگر یک سعه ای دارد که در جایی هم که یقین داشته باشی که مولی خواسته ندارد، حکم ندارد اما در عین حال با این که خواسته ندارد و حکم ندارد، شما باید مراعاتش را بکنید، بدون اذنش کاری انجام ندهید، پس قد یقال این مطلب را.

این مطلب می شود از کلام محقق شهید صدر قدس سره استفاده کرد. شهید صدر در باره حظر و اباحه خیلی سخن نگفتند، چند خط بیشتر ندارند اما یک مطلبی آن جا دارند. ایشان می فرماید اظنّ که حظریون و قدمای اصحاب که قائل به حظر شدند، براساس حق الطاعه ای است که ما به آن رسیدیم و این را شاهد می خواهد قرار بدهد و مؤید حق الطاعه خودش قرار داده که ما که قائل به حق الطاعه هستیم و براءت عقلیه را قبول نداریم و می گوییم درک عقل این است، همین مطلب در ذهن بزرگان سابق ما که قائل به حظر شدند و لو مع الغض عن الشریعۀ، بوده، و چیز دیگری نبوده. مبنایش

این که تصرف در ملک دیگری کردند بدون اذن او و فلان، این‌ها نیست. مبنایش این حق الطاعه است که او مولای حقیقی است، شما بنده حقیقی هستید، مولای حقیقی حق الطاعه دارد.

ولی خب حالا این فرمایش همان طور که خود ایشان فرموده «أظنّ» و الظن لایغنی من الحق شیئاً. و شاهد بر این که شاید این مظنه هم با دقت درست نباشد، این است که اگر این حرف‌شان بود، باید وقتی به آن جا می‌رسیدند آن جا هم حق الطاعه‌ای می‌شدند چرا آن جا گفتند برائت عقلیه، قبح عقاب بلابیان. شما این جا را فقط نگاه می‌کنید و از آن جا چشم می‌پوشید. در حضر و اباحه آمدند این جور می‌گفتند، حضری شدند، اما در آن مسأله شبهات حکمیه بعد الفحص خب می‌گوید عقاب بلابیان است. پس بنابراین این ظن شاید تمام نباشد. حالا ممکن است ولی در بعضی کلمات نادر آدم آن جا حرفی نداشته باشد یا آن جا مثلاً چیز دیگری گفته باشد ولی رائجش این است، حتی مثل شیخ طوسی قدس سره یا مثل سید مرتضی. البته دیگر حالا این نسبت‌ها خیلی خودش وقت می‌خواهد و دقت در این که اگر ما بخواهیم تاریخ مسأله را این که هر کسی چه گفته، خب این‌ها له شأن برای خودش اما در تراحم بین این که آدم یک کارهای اهمی دارد که حالا زید چه گفته، عمرو چه گفته و خصوصیات کلام چه هست، این در تراحم دیگر، حالا آن سهمش کمتر است تا مسائل دیگر.

ممکن است کسی این را بیان بکند اما اگر آن حرف‌هایی که از محقق اصفهانی نقل کردیم، اگر ایمان به آن حرف‌ها پیدا کنیم، این قد یقال مورد خدشه واقع می‌شود و آن این است که ایشان فرمود این کبرای حق الطاعه و کبرای این که عقل درک می‌کند به عقل عملی که باید خروج و دخول به اذن مولی باشد و الا لخرج عن رسوم العبودیه و یسیر ظالماً لمولاه یا علی مولاه، این در کجا است؟ این در جایی است که مولی غرضی داشته باشد. اگر لاغرض تشریعی و لاغرض مالکی، هیچ کدام را نداشته باشد، عقل چنین حکمی را نمی‌کند.

پس خود این تحدید محدوده‌ی حق الطاعهٔ مولی که برهان هم ندارد این‌ها دیگر، یعنی یک چیزهای برهانی نیست، این‌ها از قضایایی است که قضایای اولیه است ولی نه به اصطلاح منطق. یعنی آن زیربناها است، خود آن قضایای اولی به معنای این که زیربنا است. آن‌ها استدلال ندارد، مثل بدیهیات و امثال آن‌ها که دیگر آن‌ها استدلال ندارد، آن‌ها سرمایه‌های اصلی ما هستند که آن‌ها را درک می‌کنیم و آن وقت از آن‌ها استفاده می‌کنیم برای تشکیل استدلال‌ها، قیاس‌ها و امثال ذلک.

این حق الطاعهٔ هم یک چنین چیزی است که باید به وجدان‌مان مراجعه بکنیم و ببینیم در وجدان ما وقتی مولی را حقیقی فرض می‌کنیم و خودمان را هم عبد حقیقی فرض می‌کنیم، آیا این جوری است که اگر آن خواسته‌ای ندارد، وقتی هیچ خواسته‌ای نداشته باشد لا شاریهٔ و لا مالکیهٔ، ولو مالک است اما براساس مالکیتش چیزی نمی‌خواهد. آیا باز هم عقل می‌گوید اگر تو اذن‌نگیری و کاری را انجام بدهی، ظلم به او کردی، خروج از بندگی است یا می‌گوید اگر آن جوری کردی بهتر است؟ مولی یک ابتهاجی پیدا می‌کند، حالا به آن معنایی که در مورد خدای متعال متصور است. حالا در مورد خدای متعال این حرف‌ها از عقول ما خارج است که بالاخره رضای خدای متعال چگونه است. ما حالا الفاظی را می‌گوییم، یک دورنمایی از ...، اما در آن مقام این‌ها چه جوری هست و چگونه هست، این‌ها مشکل است، از عقول ما خارج است.

خب حالا این را درک می‌کنیم که اگر یک کسی واقعاً این جوری باشد که هر کاری می‌خواهد بکند، تا نفهمد از مولی و نپرسد، نمی‌کند، خب این احسنت دارد. اما اگر نکرد، این جا واقعاً خروج از عبودیت و بندگی کرده که للمولی این که عقابش کند که چرا نپرسیدی با این که هیچ غرضی نداشته؟ خب آقای اصفهانی که درک‌شان این است و به ذهن می‌آید که این درک هم درک تمام و درستی است. یعنی ما هم که به وجدان‌مان مراجعه می‌کنیم آن چه درک می‌کنیم همین است که حُسن دارد در آن صورت، نه این که بله اگر اذن نگرفت، کار قبیحی انجام داده به حیث که یذمه العقلاء و شارع هم می‌تواند او را عقاب بکند، خدای متعال می‌تواند عقابش بکند در این صورت.

حالا این بحث‌هایش یک خرده دیگر باز باید به نحو مقداری عمیق‌تر ان شاء الله در دلیل برائت که آن جا بحث حق الطاعة و برائت عقلی می‌شود، آن جا بیشتر به آن توجه بشود. مثلاً کسی ممکن است از آیه شریفه «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً» که لحنش لحن منتهی است، یک لطف مضاعفی است، بخواهد استفاده بکند که ما این کار را نمی‌کنیم، یعنی می‌توانستیم، خب اگر عقل بگوید: نمی‌توانستید، نمی‌شد، ظلم بود، چگونه ممکن است به عنوان منت و لطف بگویید «و ما کنا معذبین». خب شما نمی‌توانستند عقاب بکنید.

سؤال: منت نیست و الا برای همه احکام ترخیصیه‌ای که شارع می‌توانست بگذارد و در همه مواردی که شارع می‌توانست حکم بگذارد و ترخیص جعل کرد، آن‌ها را هم باید بگویید منت است. منت بودنش دلیل نیست بر...

جواب: بله منت است. مگر چه اشکالی دارد، همه آن‌ها را بگوییم منت است. اما اگر گفتید تابع مصالح و مفاسد است آن نه. اگر مفسده داشته و حالا ترخیص نکرده، خب می‌خواستی چه کار کنی؟ می‌خواستی کار قبیح انجام بدهید؟

سؤال: مثل همان آیاتی که می‌گوید «بظلامٍ للعبید»

جواب: بله، ظلام للعبید نیست.

اما حالا ان شاء الله آن جا باید این‌ها تحلیل بشود و این آیه و بعضی آیات دیگر که از این‌ها اولاً می‌شود مسأله عقلی را به دست آورد. خب می‌شود این‌ها مثلاً منبّهات باشد، استدلال که نمی‌شود این‌ها باشد. اگر باشد یک منبّهاتی باید باشد. حالا این‌ها چه جوری است، جواب دارد، ندارد، ان شاء الله تفصیلاً در آن جا.

حالا این جا به همین مقدار کفایت می‌کند که ما بسنده بکنیم اگر این جور گفتیم.

پس بنابراین ممکن است در این بحث بنابر مسلک آقای اصفهانی کسی در این جا چه بشود؟ در بحث ما، یعنی در برائت و اشتغال می‌آید قائل به احتیاط می‌شود، چرا؟ چون

در این جا که برائت و اشتغال هست پای خواسته مولی در کار آمده. یا قطع داری خواسته است روی مسلک ...، یا احتمال خواسته می‌دهی بنابر تعمیمی که ما عرض کردیم. احتمال خواسته می‌دهیم. پس بنابراین آن که عقل می‌گوید که اگر مولی خواسته باشد یا شبهه خواسته داشتنش باشد، بله. اما در مسأله حذر و اباحه در آن جا چیست؟ در آن جا فرض این است که ما هستیم و خدا و تصرفاتی که می‌خواهد از ما صادر بشود، کارهایی که ما می‌خواهیم بکنیم. هیچی دیگر از او نرسیده. با این می‌خواهیم مسأله را حساب بکنیم که خواسته‌ای مفروض نیست. بنابراین حکمی که عقل در صورت فرض خواسته یا احتمال خواسته می‌گوید، ممکن است فرق بکند با حکمش و درک عقل در فرضی که خواسته‌ای از مولای ما مفروض نیست.

سؤال: ما اگر آن جا قائل به اصالة الحظر بشویم این جا دیگر قبح عقاب بلا بیان ...

جواب: از آن طرف دیگر نگویید. آن محاسبه دیروز است. از این طرف همه‌اش حرف بزنید. اگر این جا شدید اباحه‌ای، آن جا اباحه‌ای باید بشوید؟ این جا حضری شدید، آن جا حضری باید بشوید؟ یا نه این جا حضری می‌شوید، آن جا ممکن است اباحه‌ای بشوید. همین بیان را دارم می‌کنم طبق این نظر که این جا حضری هستیید که حالا حضری یعنی همان احتیاطی دیگر، ولی آن جا اباحه‌ای بشوید.

بنابراین درست نیست. این بحث ما هم بحثی بود که حالا در مقدمه آوردیم در ذیل این بحث. دیگر ان شاء الله بعد مستغنی هستیم از این که ما به این تفسیر بپردازیم بعدها که استدلال می‌شود برای احتیاط در مسأله برائت بعضی‌ها همین طور که در کفایه هست به مسأله حذر و اباحه آن جا استدلال کردند، دیگر بحث‌هایش این جا انجام شده.

و اما اگر آن جا براساس دفع ضرر محتمل گفتیم. یعنی در برائت و اشتغال آمدیم گفتیم از باب دفع ضرر محتمل باید احتیاط بکنی. خب این البته اگر کسی در این جا دفع ضرر محتمل را گفت، خب فرقی با آن جا این است که این جا دفع ضرر محتمل

است اما آن جا دفع ضررِ مقطوع است. یعنی استحقاقِ مقطوع. آن جا محتمل نیست چرا؟ برای این که آن جا می گوید تو در ملک دیگری داری تصرف می کنی، صغرایش که معلوم است. ملک دیگری است. کبرایش هم معلوم است که استحقاق عقاب هست. ما می گفتیم استحقاق عقاب، آقای حاج شیخ محمدحسین پایش را بالاتر گذاشته بودو می گفت قطع به عقاب است. گفتیم حالا این تعبیر مسامحه آمیز است. ما قطع به عقاب نداریم چون شاید ببخشد مولی ولی استحقاقش را یقین داریم. پس این جا احتمال است و آن جا قطع است و علتش این است که این جا محتمل الحکم است ولی آن جا کبرها و صغرها مقطوع است. علاوه بر این که در مسأله برائت و اشتغال و احتیاط کسی قائل بخواهد بشود بر احتیاط به خاطر دفع ضررِ محتمل این توهم، و ان شاء الله در بحثش خواهد آمد که این مبنا مبنایی است فی غایه الضعف که کسی از این باب بخواهد بگوید، مگر این که چه بشوید؟ مگر حق الطاعه ای بشوید. خب اگر حق الطاعه ای شدید، دیگر دفع ضرر محتمل را می خواهید چه کار کنید. اگر حق الطاعه ای نمی شوید، اصلاً ضرری محتمل نیست. چون قبح عقاب بلا بیان است. یقین به عدم داریم، ضرر محتملی اصلاً وجود ندارد، اگر از ضرر مقصودتان عقاب است. اگر از ضرر مقصودتان مصالح و مفاسد است که بله شاید مفسده ای داشته باشد، شاید ... داشته باشد، آن ها را آقایان فرمودند چه؟ معمول آقایان فرمودند دفع مفسده واجب نیست، عقل حکم نمی کند ولی گذشت که ما تبعاً لشیخنا الاستاد آقای حائری قدس سره و مرحوم آیت الله گلپایگانی قدس سره که ایشان را هم می توانیم بگوییم سیدنا الاستاد چون مدتی هم تلمذ کردیم خدمت ایشان. آن ها فرمودند نه. مفسده ی مهمه ی محتمله هم عقل می گوید باید دفعش کنی. ولی ما به خاطر جهت دیگری از آن امنیت پیدا می کنیم که ادله شرعیه باشد. اگر ادله شرعیه نبود، برائت شرعیه نبود، آن ها فرمودند که این گرفتاری را ما داشتیم که بله واقعاً اگر می داند جهنم نمی رود ولی احتمال می دهد که در آخرت یک مشکله و مفسده مهمه ای دامنگیرش خواهد شد، خب عقل نمی گوید باید دفعش کنی؟ چه فرقی می کند آتش با آن. خب عقل، عقاب را از باب این که تحملش مشکل است، می گوید عقابِ محتمل را باید دفع کنی، مفسده ی مهمه را هم

از باب این که تحملش مشکل است، می‌گوید مفسده‌ی مهمه‌ی محتمله را باید دفع کنی،. مثلاً یک چیزی هست که در قیامت می‌گوید فایده‌اش این است که تو دیگر الی الأبد، پدر و مادر و فرزندان و اقوامت را نخواهی دید. علی ما ببالی در بعضی از روایات هست که بعضی‌ها اهل بهشت می‌شوند اما محروم از دیدن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هستند. یعنی خودش یک غم و غصه بزرگی است که بگویی تو محروم از دیدن آن‌ها می‌شوی و امثال این‌ها که آقای حائری قدس سره یک شواهدی برای آن ذکر فرمودند. حالا بله اگر کسی این جهت را بگوید که این جا چنین مفسده‌ای دارد و این جا قائل به احتیاط بشود به خاطر دفع ضرر محتمل، خب اگر مبنایش این شد، آیا در حضر و اباحه می‌تواند تصرف بکند؟ خب می‌گوید شاید این چیزهایی که من دارم انجام می‌دهم، یک ضرری بر آن مترتب باشد. آن جا هم قهراً باید این حرف را بزند. ولی قبلاً این مطلب را عرض کردیم که دفع ضرر محتمل از منظر شخص است نه از منظر رابطه من و ربط من با مولایم. و در مسأله حضر و اباحه از نظر مولی محاسبه می‌شود مسأله.

سؤال: ...

جواب: بله گفتیم بعضی‌ها، ولی در ذیل تعلیقاً بر آن کلمات این عرض را کردیم آن جا که این که قوم معمولاً الا نادراً به مسأله دفع ضرر محتمل برای حضر و اباحه استدلال نکردند، بعضی‌ها منمهم صاحب تسدید الاصول دام ظلّه و بعضی کلمات دیگران غیر از ایشان یک اشاره‌ای دارند یا فرموده‌اند، اما در کلمات دیگران می‌بینیم معمولاً به این استدلال نشده به خاطر همین است که در مسأله حضر و اباحه رابطه عبد و مولی دارد حساب می‌شود، خودش و دیگری که آن مالک است. نه خودش من حیث هو هو ولو مالکی هم در کار نباشد. مثلاً اگر فرض کند که هیچ مالکی علی الفرض المحال وجود ندارد و حالا من می‌خواهم این میوه را بخورم و برای هیچ کسی هم نیست این میوه. مثل آدم‌هایی که دهری هستند، منکر خدا هستند، عالم را صدفه و همین جور خودش درست شده می‌دانند. برای کسی نیست. ولی همان اگر احتمال ضرر بدهد که الان من اگر بخورم کور می‌شوم، اگر بخورم سم است و می‌میرم. حالا او در این خوردن که

نمی‌خواهد رابطه خودش را با دیگری محاسبه بکند. او فقط مصلحت خودش را دارد می‌بیند و وجود کسی دیگر هم نیست. در مسأله حضر و اباحه از این منظر ملاحظه می‌شود نه این که خود مَنْ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ و با صرف‌نظر از دیگری. اصلاً در حضر و اباحه و برائت و اشتغال رابطه عبد و خدا دارد حساب می‌شود، هر دو که ما بخواهیم تصرفاتی بکنیم، در رابطه با خدای متعال چه جور می‌شود، با صاحب شریعت چه جور می‌شود. هم در آن جا و هم در این جا.

بنابراین آن مسأله هم می‌رود کنار.

سؤال: ...

جواب: حضر آن جا نه.

سؤال: ...

جواب: نه حضر آن جا را قبول نمی‌کنیم. این مدرک نمی‌تواند برای حضر آن جا بشود. چون حضر آن جا براساس رابطه عبد و خدای متعال است. و این آن جهت را نمی‌تواند تأمین بکند.

سؤال: ...

جواب: گفتیم دیگر، گفتیم این ضرر محتمل را چه ضرری می‌گویید. این ضرر محتمل را اگر عقاب می‌گویید که مقطوع العدم است به خاطر قبح عقاب بلابیان. اگر مفسد و مصالح می‌گویید، این خودت هستی و ربطی به خدای متعال ندارد.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۴۵ - ۱۳۹۴/۱۰/۲۱

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث رسيد به مقدمه ناسعه. مقدمه ناسعه در بيان دو اصطلاح هست. دليل اجتهادی و فقهاتی و اين که منظور از اين دو اصطلاح چيست و وجه جعل اين دو اصطلاح چه هست.

و مقام دهم راجع به اين عرض شد که آیا به حکمی که در موارد اصول عملیه استفاده می‌شود، اطلاق حکم ظاهری می‌شود یا نمی‌شود. و به عبارت دیگر علما تقسیم کردند احکام را به احکام واقعیه و ظاهریه. و هم چنین به واقعیه اولیه و ثانویه.

سؤال اين است که آیا در موارد اصول عملیه تحت کدام یکی از اين انقسامات داخل هست.

خب اينها بحث‌های علمی کاربردی نیست اما از جهت اين که اصطلاحاتی است که باید با آن آشنا باشیم و جاهایی که به کار برده می‌شود بدانیم مقصود چيست و بزرگان اصول هم به آن متعرض شدند، از اين جهت اهميت دارد اگرچه خودش بحث علمی آن چنانی نیست و لذا از اينها هم زود می‌گذریم ان شاء الله.

خب به حسب آن ترتیبی که قبلاً عرض کرده بودیم مقام نهم آن بود، دهم اين بود. اما حالا با اجازه شما می‌خواهیم تغيير بدهیم یعنی ده را نه قرار بدهیم و نه را ده قرار بدهیم به خاطر اين که توقف یک مقداری دارد بحث آن چه که قبلاً در نه گفتیم به آن چه که قبلاً در ده عرض کرده بودیم. بنابراین آن چه که قبلاً در فهرست به عنوان مقدمه عاشره گفتیم حالا مقدمه ناسعه قرار می‌دهیم.

سؤال: از بحث قبلی یک مقدار جا افتاد. در بحث ديروز براءت و احتیاط عقلي را گفتید و بحث براءت و احتیاط شرعی را که قرار بود جدا بحث بفرمائید، نفرمودید.

جواب: شرعی را نگفتیم؟

سؤال: نه.

جواب: خیلی خوب استدارک می‌کنیم شرعی‌اش را. البته از مطالبی که عرض کردیم، شرعی آن روشن شد که در آن جا چه باید گفت.

**ادامه‌ی بحث از سوال دوم: آیا مسأله برائت و اشتغال ارتباطی با مسأله
حظر و اباحه دارد (۳:۲۵)**

اگر کسی قائل به برائت شرعیه شد، آیا این ارتباط وجود دارد؟

در شرعی همان طور که عرض کردیم اگر کسی قائل به برائت شرعیه شد خوب باز بنابر آن مسلک محقق اصفهانی قدس سره اصلاً ربطی ندارد چون حوزه حظر و اباحه در جایی است که شارع به عنوان شارعیت کاری نکرده اما وقتی که قائل به برائت بخواهیم بشویم ولو برائت شرعیه، آن قهراً در جایی است که شارع قانون گذرانده یا احتمال می‌دهیم قانون گذرانده باشد و وقتی قانون گذرانده بنابراین دیگر کل الملائک را همین قانونش دارد قرار می‌دهد و از جهت مالکیت و این‌ها دیگر صرف‌نظر کرده. بنابراین همان وجهی که در آن عقلی گفته می‌شد در شرعی هم وجود دارد.

و اما اگر فرمایش محقق اصفهانی را قائل نشدیم، باز هم باید گفت که اگر ما گفتیم در بحث حظر و اباحه با قطع نظر از حکم شرع داریم مسأله را محاسبه می‌کنیم، ولو این که حکم شرعی هم وجود داشته ولی مع قطع النظر از آن داریم مسأله را محاسبه می‌کنیم در بحث حظر و اباحه، پس بنابراین وجود برائت شرعیه مضر به آن بحث نیست و مقدمه آن بحث نمی‌شود چون باید قطع نظر از آن بکنیم و بدون ملاحظه آن ببینیم حکم چه هست. بنابراین وجود و عدمش تأثیری باز ندارد.

و علاوه بر این که وجود برائت شرعیه، قهراً نتیجه‌اش این می‌شود که شارع مقدس اجازه داده چون عرض کردیم که ظاهر ادله برائت شرعیه این که من کل الجهات تو مأمون هستی نه حیثی باشد که از حیث حکم تو مأمون هستی ولی از جهت دیگر شاید گرفتاری داشته باشی. نه، ظاهر ادله برائت شرعیه این است که در این مورد تو دیگر مأمون هستی و عقابی و عذابی نداری، خیالت راحت باشد، نه حیثی بخواهد بوده باشد. این تتمه‌ای است که برای قبل بود.

بحث نهم: در موارد اصول عملیه حکم واقعی است یا ظاهری و اگر واقعی هست، واقعی اولی است یا ثانوی؟ (۵:۵۵)

در مقام نهم که بنا شد این باشد که آیا حکمی که در موارد اصول عملیه هست حکم واقعی است یا ظاهری و اگر واقعی هست واقعی اولی است یا ثانوی؟

خب توجه دارید که علمای اصول تقسیم کردند احکام را به احکام واقعی و احکام ظاهریه.

احکام واقعی را گفتند آن احکامی است که شارع جعل کرده برای موضوعات به عناوین اولیه من دون این که اخذ کرده باشد در آن علم به حکم، جهل به حکم، جاهلی، عالمی، به اینها کاری ندارد. ذات موضوع را به آن توجه فرموده و حکم را روی ذات موضوع جعل کرده. اینها می‌شود احکام اولیه سواءً این که عبد آن را بداند یا نداند.

حالا عبارت شیخ را فعلاً عرض می‌کنیم. شیخ فرموده احکام ظاهریه احکامی است که در موضوعش شک در حکم واقعی اخذ شده یعنی موضوعی که شما نمی‌دانید، جاهل هستی، شاک هستی که حکم واقعی‌اش چیست، با تحفظ بر این جهت و با تقید به این جهت، حکمش این است. «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قدر» یعنی هر چیزی که شک داری شارع آن را در واقع قدر قرار داده، نجس قرار داده یا پاک قرار داده، در ظرفی که این را نمی‌دانی، آن طاهر است. فلذا این طهارت امد دارد، اگر دانستی، قهراً موضوع منتفی می‌شود، حکم هم منتفی می‌شود.

سؤال: در بیان حکم واقعی ظاهراً یک کم مسامحه شده. گفت که ذات موضوع با قطع نظر از علم و جهل و حال آن که در مواردی که علم به عنوان قطع موضوعی اخذ شده باز هم حکم واقعی است؟ ذات شیء موضوع حکم نشده، ذات معلومه هم موضوع حکم بشود، باز هم حکم اولی است.

جواب: دقت خوبی شما کردید و لکن با حرف آقایان منافات ندارد چون آن وقتی که در واقع مولی دارد اخذ می‌کند علم به حکم را، باز اعم است از این که شما علم به این موضوع و به این حکمی که مأخوذاً فیہ العلم اخذ شده یا نه، هست. گاهی انسان علم به علمش ندارد، توجه ندارد. فلذا این جور فرمودند.

خب این تعریفی است که کردند، حالا این‌ها جعل اصطلاح است و تعریفی است که آقایان کردند برای حکم واقعی آن جور، برای حکم ظاهری این طور.

و شیخ فرموده است که به حکم ظاهری، واقعی ثانوی هم گفته می‌شود. چرا؟ اما واقعی به آن گفته می‌شود برای این که واقعیت دارد، توهم که نیست، خیال که نیست، حکمی است که واقعاً جعل شده. اما ثانوی به آن گفته می‌شود برای این که در قبال آن حکم واقعی اولی است که در آن هیچ جهل و شک اخذ نشده است.

خب این تعریف حکم واقعی و ظاهری. و تقسیم واقعی هم به واقعی اولی و ثانوی. آن واقعی اولی که قید می‌زنیم و می‌گوییم اولی، گاهی هم این قید را نمی‌زنند و می‌گویند واقعی. هر وقت گفتند واقعی به قول مطلق، تقییدش به اولی و ثانوی نکردند، مقصود همان حکم واقعی اولی است. خب این تقسیمی است که هست.

حالا إنما الکلام در این است که موارد اصول عملیه در تحت کدام یکی از این‌ها وارد می‌شود؟

این جا سه نظر وجود دارد.

نظر اول:

نظر اول که ظاهراً از کلام شیخ اعظم صدرأ و ذیلاً استفاده می‌شود این است که موارد اصول عملیه تحت حکم ظاهری داخل است و بلکه اصلاً حکم ظاهری فقط در مورد اصول عملیه وجود دارد. اصلاً حکم ظاهری برای موارد اصول عملیه است. برای موارد برائت است، برای مورد استصحاب است، مورد احتیاط است. البته توجه می‌فرمایید که مقصود اصول عملیه شرعیه است، نه اصول عملیه عقلیه. در اصول عملیه عقلیه که مجعول، شرعی نیست، شارع جعلش نکرده. و ثانیاً حکم عقلی ما نداریم بنابر مسلک تحقیق، بلکه آن جا مدرکات عقل عملی است.

پس در اصول عملیه شرعیه مرحوم شیخ رضوان الله علیه نظر شریفش این است که این مصداق حکم ظاهری است بلکه اصلاً حکم ظاهری فقط در مورد اصول عملیه است. و در مورد امارات ما حکم ظاهری نداریم. در مورد امارات حکم، حکم واقعی است. این نظر اول که حالا عبارت شیخ اعظم رضوان الله علیه را باید بخوانیم که ایشان ظاهراً این را می‌فرماید.

نظر دوم:

نظر دوم این است که برعکس نظر شیخ اعظم است که اصلاً حکم ظاهری برای مورد امارات است و موارد اصول عملیه از تحت حکم ظاهری خارج است و حکم واقعی هم نیست، یک حکم دیگری است. باید یک نام دیگری پیدا بکنیم. این هم نظر محقق خراسانی قدس سره.

سؤال: ...

جواب: نه حکم هم باشند. در «کل شیء طاهر»، طاهر، حکم است. در «کل شیء حلال حتی تعلم أنه حرام»، حلال حکم است. اما این حکم واقعی اولی که نیست چون نرفته روی موضوع بما هو هو، بلکه بما أنه مشکوک حکمه رفته. حکم ظاهری هم نیست بلکه یک شقّ سومی است که حالا نام برای آن بگذارید. بگویید مثلاً حکم عملی.

سؤال: تعریف حکم ظاهری که بر آن صدق می‌کند.

جواب: ایشان می گوید نه این غلط است. می گوید به این حکم ظاهری نمی گویند. حالا عبارتش را بخوانم.

عبارت آقای آخوند در تعلیقه این است، تعلیقه زده بر فرمایش شیخ فرموده:

«الظاهر ان مرادهم من الحكم الظاهري، هو خصوص ما يؤدي الطريق إلى كونه حكماً واقعياً، لا كل حكم عملي و لو كان في قبال الواقع»^{۶۷}

هر حکم عملی ولو در قبال واقع باشد که می گوید «کل شیء حلال حتی تعلم أنه حرام» که این حلال در قبال آن حرام واقعی است، به این حکم ظاهری نمی گویند. به این «حلال» حکم ظاهری گفته نمی شود. بله آن روایتی که می آید می گوید فلان چیز حرام است به عنوان واقعی که دارد کشف از واقع می کند و آن حکم واقعی را تأدیه می کند و در اختیار ما می گذارد، آن، حکم ظاهری است.

سؤال: بحث لفظی شد. مرحوم مظفر هم دارد که حکم ظاهری در اصطلاح اصولیین دو تا اصطلاح دارد. یک اصطلاح باب امارات و یک اصطلاح باب اجزا.

جواب: نه، ببینید حالا آن شما مثل محقق مظفر قدس سره و اینها را که اینها در رتبه های بعد هستند. یعنی منابع اصلی شما حرف شیخ و آخوند و اینها است. ممکن است ایشان اشتباه کرده باشد. این بزرگانی که دارند بیان می کنند، این جا اصل است، ما این جا را اگر درست کردیم باید حالا ببینیم آنها درست گفتند یا آنها اشتباه کردند. آنها که جاعل اصطلاحات نیستند. شیخ اعظم که بالاخره نقطه عطف در تاریخ اصول هست بعد از وحید بهبهانی قدس سره، حالا ایشان در رسائل دارد این جوری می گوید، نمی گوید من این جور دارم اصطلاح جعل می کنم. اگر اصطلاح شخصی باشد که ما حرفی نداریم، شما این جور اصطلاحی جعل کردی برای خودتان. نه حرف این

۶۷. درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، الحاشیة الجدیة، ص: ۱۸۴

است که شیخ می گوید این مراد قوم، اصولیون، این است. آقای آخوند می گوید نه، مراد اصولیون آن است.

نظر سوم:

و هنا نظریهٔ ثالثهٔ من بزرگ دیگری؛ مرحوم آسید محمد فشارکی که استاد آقای نائینی و استاد آقای حاج شیخ عبدالکریم قدس سرهم بودند، ایشان در آن رساله برائتش فرموده نه اعم است. حکم ظاهری هم حکمی است که مستفاد در مورد امارات است، هم در مورد اصول عملیه است. در هر دو جا به آن گفته می شود حکم ظاهری. منتها یکی از این ها یک اسم خاص هم دارد و آن، آن چه در مورد اصول عملیه هست که به آن می گویند واقعی ثانوی. دیگر آن چه در مورد امارات است به آن واقعی ثانوی نمی گویند.

پس محقق فشارکی قدس سره فرمایش او این است که عنوان حکم ظاهری هم شامل موارد اصول است، هم شامل موارد امارات است. ولی الحکم الواقعی الثانوی فقط برای موارد اصول عملیه هست.

پس سه نظر ما الان در مقام داریم که این بزرگان مهّره فن فقه و اصول این جوری فرمودند.

حالا من اول ابتدائاً کلام شیخ اعظم را بخوانم.

سؤال: قبلش لازم نیست ما ماهیت حکم را بپردازیم.

جواب: نه دیگر ما در ماهیت حکم بخواهیم وارد بشویم که ما اصطلاحش را می خواهیم بگوییم و اصلاً در ماهیت حکم نمی خواهیم وارد بشویم. آن ها دیگر مبادی خیلی بعیده است که ما بخواهیم این جا...، این جا فقط به اندازه این که...، چون عرض کردم این بحث، بحث علمی نیست، بحث جعل اصطلاح است والا واقعیات که تغییر نمی کند هیچ جا. منتها این اصطلاح را ما باید بدانیم که یک جا اگر آمد یکی گفت این حکم ظاهری

است، یکی گفت واقعی و فلان است، حالا بفهمیم بر چه اصطلاحی دارد گفته می‌شود، چه کسی دارد می‌گوید، اگر شیخ اعظم بگوید این ظاهری است یک معنا هست، اگر که آقای آخوند بگوید یک معنا هست. اگر مثلاً آن بگوید. این فقط برای اطلاع از این مسأله است و الا خب بحثی نیست که این جا لا مشاهة فی الاصطلاح. از این جهت حالا عرض می‌کنم که خیلی نباید این را طولانی بکنیم. به اندازه این که این توجه را داشته باشیم و بدانیم این اختلاف در این مصطلح وجود دارد، بین این اعظم و ارکان علم اصول این اختلاف وجود دارد.

حالا شیخ اعظم قدس سره در صفحه ۱۰ فرائد، همین چاپ کنگره فرموده است که:

«و أما الشكّ، فلما لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل أن يعتبر، فلو ورد في

مورده

یعنی فی مورد الشک

حکم شرعیّ کان یقول: الواقعة المشكوكة حکمها کذا. کان حکماً ظاهریاً؛

لکونه مقابلاً للحکم الواقعیّ المشکوک بالفرض...

هو الواقعة المشکوک حکمها کذا. ولی آن اماره‌ای که دارد می‌آید می‌گوید که شرب التتن حرامّ، نمی‌گوید شرب تتن مشکوک حکمش حرمت است، می‌گوید شرب تتن حرام است. پس در مورد اماره نمی‌گوید شرب تتن مشکوک حکمها الواقعی. آن جایی می‌شود حکم ظاهری، آن جایی می‌فرماید که کان حکماً ظاهریاً که حکم را دارد می‌آورد روی مشکوک که این در موارد اصول عملیه است. حالا به آن می‌گویند حکماً ظاهریاً. چرا به آن می‌گویند حکماً ظاهریاً؟

لکونه مقابلاً للحکم الواقعیّ المشکوک بالفرض و یطلق علیه الواقعیّ

الثانویّ أيضاً؛ لانه حکم واقعیّ للواقعة المشکوک فی حکمها،....

چرا به آن می‌گویند واقعی؟ چون حکم واقعی برای این واقعه است. بالاخره این واقعه‌ای که مشکوک حکمها است، حکم واقعی‌اش چیست؟ حکمش همین است با فرض مشکوک بودنش. از این جهت به آن می‌گویند واقعی.

و ثانویً بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه؛ لأن موضوع هذا الحكم الظاهريّ - و هي الواقعة المشكوك في حكمها - لا يتحقق إلا بعد تصوّر حکم نفس الواقعة و الشكّ فيه.

پس آن باید واقعه را فرض کنیم، فرض کنیم یک حکمی هم دارد، حالا ما آن حکم را نمی‌دانیم، جاهل هستیم، مشکوک است، حالا می‌گوییم این حکم ظاهری است.

مثلاً: شرب التتن في نفسه له حكم فرضنا في ما نحن فيه شكّ المكلف فيه، فإذا فرضنا ورود حکم شرعی لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم

که حالا ما شک در آن داریم چیست؟

واقعی بقول مطلق،...

دیگر نه قید اولی می‌خواهد، نه ثانوی می‌خواهد. آن حکمی که الان ما شک در آن داریم چیست؟ آن، واقعی بقول مطلق.

و هذا الوارد...

این حکم که حالا تازه وارد شده، در ظرفی که ما شک در آن واقع کردیم،

ظاهری ...

چرا به آن می‌گویند ظاهری، این که واقعی هم هست. می‌گوید:

لكونه المعمول به في الظاهر،...

در مقام ظاهر که ما از واقع مطلع نیستیم عمل به این می‌شود فلذا به آن می‌گویند حکم ظاهری.

و واقعی ثنوی؛ لآنه متأخر عن ذلک الحکم؛ لتأخر موضوعه عنه ...

خب تا این جا عبارت شیخ به وضوح دارد نشان می‌دهد که حکم ظاهری به چه گفته می‌شود؟ به آن می‌گویند که در موضوعش شک اخذ شده باشد. بنابراین مدلول امارات که در آن شک اخذ نشده. آن جا که امارات می‌آید و می‌گوید این حلال است، آن حرام است، این واجب است، آن کذا هست، حکم را نمی‌آورد روی موضوعی که مشکوک است حکم واقعی‌اش به عنوان این که مشکوک است حکم واقعی‌اش. بله، در ظرف شک ما و جهل ما هست ولی مأخوذ در موضوع نیست. و اما این که شما بگویید در این موارد شک مأخوذ است که آقای خوبی قدس سره اقامه برهان کرد ما آن را هم جواب دادیم و گفتیم آن برهان تمام نیست. قبلاً اگر یادتان باشد اوائل این بحث که وارد شدیم در آن مقدمات اولی عرض کردیم.

خب این فرمایش شیخ. بعد شیخ عبارتی را دارند می‌فرماید:

و یسمی الدلیل الدالّ علی هذا الحکم الظاهری «أصلاً»...

دلیلی که دلالت بر این حکم ظاهری می‌کند به این می‌گویند اصل.

و أمّا ما دلّ علی الحکم الأوّل علماً أو ظناً معتبراً...

آیهی ناصی باشد که علماً یا یک آیه‌ای باشد که ظاهر دارد یا یک روایتی باشد که ناصی نیست، سندش هم متواتر نیست، یا محفوف به قرائن نیست. این‌ها؛

فیختصّ باسم «الدلیل»...^{۶۸}

پس از این جای عبارت شیخ هم روشن می‌شود که اصل همیشه مفادش چیست؟ اصل که برای حکم ظاهری است، مفادش حکم ظاهری است و دلیل که آیات و روایاتی باشد که احکام می‌آورد، مفادش حکم واقعی است و حکم ظاهری نیست. خب این فرمایش شیخ اعظم قدس سره.

عبارت آقای آخوند را هم که خواندیم.

پس از عبارت شیخ اعظم در می‌آید که به نظر ایشان این است که وقتی می‌گویند هذا حکم ظاهری یا الحکم الظاهری، مصطلحش چیست؟ مصطلحش این است که این حکمی است که جعل شده برای موضوعی که در آن اخذ شده شک در حکم واقعی. پس قهراً می‌شود مفاد اصول عملیه. اما مفاد امارات آن‌ها حکم ظاهری نیست. این فرمایش شیخ اعظم قدس سره.

و فرمایش محقق خراسانی این بود که نه آقا، به مفاد امارات است که می‌گویند حکم ظاهری. درسته در موضوعش شک اخذ نشده ولی این حکمی است که مادامی که کشف خلاف نشده و ما جاهل هستیم به واقع، این حکمی است که ما باید به آن عمل بکنیم. موردش مورد شک است و در آن حالت است ولو این که در موضوعش اخذ نشده. ایشان می‌گویند هر وقت می‌گویند حکم ظاهری یعنی این. می‌گویند این فتوای مجتهدین، احکام ظاهری است که در رساله‌ها نوشته شده. یعنی چه؟ درسته فتوای مجتهد اماره است برای مقلد. به این‌ها می‌گویند احکام ظاهری. یعنی چه؟ یعنی ما نمی‌دانیم این‌ها مطابق با واقع هست یا نه، شاید حکم واقعی خدا غیر این‌ها باشد ولی این‌ها را برای ما شارع حجت کرده طریقیاً الی الواقع.

خب این هم به خدمت شما عرض شود فرمایش ایشان.

اما فرمایش محقق فشارکی قدس سره:

در پرائت عرض بکنم که محقق فشارکی، از اعظام علمای فقه و اصول است و از آن طرف هم خیلی خیلی آدم وارسته‌ای است. آقای حاج شیخ عبدالکریم قدس سره

فرموده من بعد از فوت میرزای شیرازی مکررا دنبال می‌کردم ایشان را که باید رساله بدهی. خلاصه همین طور همراهش رفتم، رفتم تا در منزل. در منزل که رسیدم، قریب به این مضمون گفت که هیچ شکی در اعلمیت خودم ندارم ولی رساله هم نمی‌دهم. در را بست و رفت تو. بعد فرمود بعضی را دیدم از معاصرین که این‌ها رساله دادند، فتوا دادند، ادعای اجتهاد کردند ولی سیخ از یک جایی‌شان فرود می‌کردند و از مغز سرشان خارج می‌شد. یعنی باب اجتهاد، ادعای اجتهاد، فتوا دادن آسان نیست. آقای حائری می‌فرمودند، در نوشته‌شان هم دیدم، وقتی به من می‌گویند این مسأله را فتوا بده مو بر بدن من راست می‌شود. این است که ما باید خوب درس بخوانیم و ناامید هم نباشیم ولی زود ادعا کردن و هنوز هیچی چیز نشده و آدم اولیات را هم بلد نیست، بگوید مجتهد هستم، اوایلا است. باید آدم حواسش جمع باشد.

خب مثل این بزرگان هنوز در فتوا دادن و مرحوم امام رضوان الله علیه در سخنرانی‌شان که از صدا و سیما پخش می‌شد، و من شنیدم، فرمود شصت سال زحمت کشیده و حالا تازه می‌گوید علی الاحوط. یعنی باز هم نمی‌داند. بعد از شصت سال زحمت کشیدن می‌گوید علی الاحوط. علی الاحوط جاهایی است که این واقع برای او خیلی روشن نیست. در اطراف علم اجمالی علی الاحوطش فتوای به احتیاط است اما جاهای دیگر که می‌گوید علی الاحوط این جور نیست یعنی این واقع برای او خیلی روشن نیست. برای این که کار این جور آسان نیست که آدم بگوید همین جور من مجتهدم. خب این‌ها برای ما درس است.

حالا این بزرگوار این جوری فرموده:

«أَنَّ الْحَكْمَ قِسْمَانِ: وَاقِعِيٌّ وَظَاهِرِيٌّ. وَ الْمَرَادُ مِنَ الْأَوَّلِ

که واقعی باشد

حکم الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن علم المكلف و جهله به، الثابت في نفس الأمر، الذي لا يرتفع بقيام امارة علي خلافه، و لا يعقل إناطته

باعتقاد المکلف علماً أو ظناً، لاستلزام الدور

آن حکم واقعی که علم و جهل در آن مأخوذ نیست و قیام اماره بر خلافش هم بشود اثر نمی‌کند.

و من الثانی:

یعنی و المراد من الثانی که ظاهری باشد،

حکم الفعل حال الجهل بالأول

حالا،

سواء أخذ فی موضوعه الجهل أم لا.

در حال جهل به اولی، جعل شده، حالا سواءً که در موضوعش جهل به آن حکم اولی اخذ شده باشد تا بشود اصول عملیه، یا نشده باشد. پس حکم ظاهری در نظر ایشان می‌شود چه؟ می‌شود اعم.

بأن دلّ المثبت له علی أن موضوعه الشک بعنوان انه مجهول الحكم، أو لم

یکن كذلك، بل كان الدلیل المثبت له یقتضی ثبوته له مطلقاً، لكونه کاشفاً

عن الواقع و طریقاً إلیه فإنه أيضاً ظاهری،

به این هم می‌گویند ظاهری

لأنّ ثبوته منوطٌ بعدم کشف خلافه، و ان لم یؤخذ الجهل فی موضوعه بمقتضی دلیل.

و القسم الأول من الثانی یخصّ بالواقعی الثانوی...

حالا این ثانی که حکم ظاهری بود دو قسمش کردیم. یکی این بود که شک در آن اخذ

می‌شود، یکی بود نه. آن که شک در موضوعش اخذ می‌شود، آن

يخصّ بالواقعي الثانوي، لتأخر موضوعه عن الحكم الواقعي.»^{۶۹}

پس ایشان اعم گرفت حکم ظاهری را. بله عنوان واقعی ثانوی را می‌گوید فقط به آن که اصول عملیه هست گفته می‌شود.

این هم فرمایش این محقق بزرگوار.

حالا واقع امر چیست واقعاً؟

شیخ اعظم آن جور می‌فرماید، این آقای آخوند این جور می‌فرمایند، آقای فشارکی این طور می‌فرماید که این‌ها این چنینی است، حالا ما اگر بخواهیم واقعیت امر را حساب بکنیم، یک کار میدانی زیادی لازم دارد. یعنی کتب اصول و فقه را از قرون متمادیه و اعلام مختلفه بررسی کنیم تک تک، در جاهای مختلف، استعمالات آن‌ها را دقت بکنیم تا ببینیم چه از آن در می‌آید. این کار، خب کار خوبی است ولی این کاری است که ما نه وقت این کار را داریم، حالا کارهای اهمی داریم که به این نمی‌رسیم. این جا به همین مقدار بسنده می‌کنیم. ما الان قضاوت هم نمی‌توانیم بکنیم که قوم چه می‌گوید. چون این جا تعارض است. شیخ می‌گوید قوم این جور می‌گویند، آخوند می‌گوید قوم آن جور می‌گویند، ایشان می‌گوید قوم این جور می‌گویند. بنابراین این سه نفر فحل اصول سه اخبار مختلف دارند. ما باید پس توجه داشته باشیم، این اصطلاح را بدانیم، فوراً اگر یک جایی دیدیم، نیاییم حمل بر یک معنا بکنیم و بعد ممکن است اشکال کنیم. ممکن است بر آن اساس آن آقا دارد آن جوری می‌گوید. آن بر آن اساس دارد می‌گوید. و اما واقعیت امر چیست، این امری است که ما الان قضاوتی راجع به آن نمی‌توانیم بکنیم.

هذا کلامنا در مقام نهم که بیان این مطلب بود و اما مقام دهم که ظاهراً وقت دیگر خیلی گذشته ان شاء الله فردا.

و صلی اللہ علی محمد و آلہ.

جلسه ۴۶ - ۱۳۹۴/۱۰/۲۲

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث دهم: دليل، اصل، دليل اجتهادی و فقهاتی

در این بحث دهم دو مطلب بیان می شود که باز اینها امور علمی نیستند، جعل اصطلاح و آشنایی با اصطلاحات و امثال اینها است.

مطلب اول:

مطلب اول این است که فرموده اند به حسب اصطلاح آن چه که دلالت می کند بر احکام واقعیه نامش «دلیل» هست در لسان فقها و اصولیون. و آن چه که دلالت می کند بر احکام ظاهریه نامش «اصل» است. مثلاً یک آیه مبارکه ای که حالا قدر متیقنش این است که دلالتش نص باشد، احتمال خلاف در آن نباشد که علم وجدانی به حکم واقعی می آورد، به این می گویم دلیل. و اگر در یک موردی شک در حکم واقعی کردیم که حلال است یا حرام، به «کل شیء حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه» تمسک کردیم، این مفاد این روایتی که گفت «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بإذنه» که مفاد این می شود دلیل بر حلیت در آن مورد. مثلاً گوشت إرنب نمی دانیم حلال است یا حرام است، دلیلی بر حرمت پیدا نکردیم، مشکوک است حرمته و حلیته، گفتیم «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه»، گفتیم حلال است گوشت ارنب. خب این حلیت گوشت إرنب، حکم ظاهری است. دلیلش چیست؟ دلیلش آن مفادی است که مثلاً روایات عمار سبابی می گفت: «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بإذنه»، آن مفاد می شود اصل. خود روایت عمار می شود دلیل بر اصل. آن روایت عمار دلیل است، آن مفادی که از آن مفاد، حلیت إرنب را می فهمیم، آن مفاد می شود اصل که مستند ما است.

خب این یک جعل اصطلاح است و الا به حسب لغت به هر دو می‌شود گفت دلیل. اما این اصطلاح جعل شده که به این بگوییم اصل، به آن بگوییم دلیل. این یک مطلب.

مطلب دوم: (۳:۵۷)

مطلب دوم این است که شیخ اعظم می‌فرماید وحید بهبهانی قدس سره آن دلیل را گاهی مقید فرموده به یک قید اضافی، فرموده «الدلیل الاجتهادی» و آن که دلالت می‌کند بر حکم ظاهری آن را فرموده می‌گوییم «دلیل فقهاتی». پس دلیل و اصل اگر بی‌قید استعمال بشود، دلیل برای کجاست؟ برای جایی است که اثبات حکم واقعی را می‌کند. اصل برای کجاست؟ برای جایی است که اثبات حکم ظاهری می‌کند. اما اگر خواستیم دلیل را مقید به قید کنیم، در هر دو جا دیگر استعمال کلمه «دلیل» بلاشکال است، اما با آن قید اضافی. دلیل بر حکم واقعی را اسمش را می‌گذاریم «الدلیل الاجتهادی» و آن یکی را بگوییم «الدلیل الفقهاتی».

حالا این هم یک جعل اصطلاحی است. برای این که مخلوط با هم نشود این اصطلاح را هم جعل کردند. شیخ اعظم می‌فرماید اول کسی که این اصطلاح را جعل کرده وحید بهبهانی قدس سره هست. ولی بعضی از محشین رسائل فرمودند نه، قبل از وحید بهبهانی، مرحوم ملاصالح مازندرانی رضوان الله در شرح زبده شیخ بهایی، ایشان این اصطلاح را جعل کرده. مرحوم وحید بهبهانی شیعه و شایعه و اشاعه. هم تبعیت فرموده، هم آن را تأیید فرموده، هم باعث شهرت این مسأله و شیوع این مسأله و این اصطلاح بین اهل فن شده، ولی اصلش از آن مرحوم است که وحید بهبهانی البته گمان می‌کنم در سلسله آباء و اجداد مرحوم ملاصالح مازندرانی باشد.

خب حالا علی‌ای حال این مهم نیست.

وجه این اصطلاح چیست؟ (۶:۳۷)

این وجه از این جهت خوب است که انسان در مقام استعمال هم به یک نکته‌ای توجه می‌کند، هم این که برای این که فراموش نکند، خلط نکند، خوب است. انسان گاهی

یک نکته‌ای باعث می‌شود که خلط نکند. یک وقتی ما در نماز لیلۃ الدفن، شک می‌کنیم که اول آیه الکرسی است و بعد انا انزلناه یا عکس آن، آدم هر از مدت ممکن است یادش برود. یک آقای که خدا رحمت‌شان کند و از دوستان مرحوم آقای ابوی بود، به من فرمود آن که اول قرآن است رکعت اول نماز است، آن که آخر قرآن رکعت دوم و آخر نماز است. خب آیه الکرسی اول است، انا انزلنا آخر است. این دیگر باعث شد که ما هیچ وقت یادمان نرود که چه جوری است. خود این کد باعث می‌شود آدم فراموش نکند. حالا این جا هم این وجهی که در این مقام گفته شده، به درد این می‌خورد که انسان هم به آن نکته توجه داشته باشد، هم فراموشش نشود که کجا دلیل فقهتی بگوید، کجا دلیل اجتهادی بگوید.

شیخ فقط اشاره فرموده، فرموده وجه این تسمیه مناسبتی است که مذکور است فی تعریف الفقه و الاجتهاد.

خب حالا توضیح مطلب این است که در کلمات بزرگان سلف ما برای اجتهاد دو تا تعریف داریم.

یک تعریف این است که فرمودند:

«هو استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحکم الشرعی.»^{۷۰}

این که انسان وسع خودش را، طاقت خودش را صرف کند برای تحصیل ظن به حکم شرعی. از این تعریف فرمودند می‌فهمیم این حکم شرعی که در این تعریف واقع شده، حکم ظاهری نیست بلکه حکم واقعی است. چرا؟ برای خاطر این که حکم ظاهری که ظن به آن پیدا نمی‌شود، قطع به آن پیدا می‌شود. احکام ظاهریه را ما قطع به آن‌ها داریم ولو این که طریق مان ظنی باشد. همان که از علامه مشهور است ظنیۃ الطريق لاینافی قطعیه الحکم. آن حکم ظاهری را یقین به آن داریم. یعنی ما الان یقین داریم

و الا اگر یقین پیدا نکنیم، همین طور در حیرت و در عدم امنیت هستیم. مثلاً در وجوب و حرمت دلیلی بر حکم شرع پیدا نکردیم، چه کنیم؟ ما یقین به برائت تا پیدا نکنیم امنیت پیدا نمی‌کنیم. پس در موارد حکم ظاهری ما یقین باید پیدا کنیم و الا مادامی که یقین پیدا نشده باشد به حکم ظاهری، چه هستیم؟ مأمون نیستیم، دلهره داریم. بنابراین، این که گفته ظن به حکم شرعی، این قرینه می‌شود بر این که مقصود از این حکم چیست؟ حکم واقعی است. چون حکم واقعی است که یظن به، البته گاهی هم يُعَلِّمُ به، ولی آن هست که مورد مظنه واقع می‌شود اما احکام ظاهریه مورد علم واقع می‌شود. به این قرینه گفتند مقصود از این حکم که در تعریف اجتهاد ذکر شده، حکم واقعی است. و در بعضی از تعاریف سلف مثلاً هدایه المسترشدين اصلاً تصریح فرموده. ایشان این جوری تعریف را ذکر فرموده:

«أنه استفراغ الوسع و بذل الجهد فی تحصیل الاحکام الواقعیة.»

کلمه ظن را نیاورده، «الاحکام الواقعیة» فرموده که این از یک جهت هم بهتر است چون اولاً مظنه نیست، گاهی که ما علم پیدا می‌کنیم. مظنه گفتن شامل آن مواردی که ما علم پیدا می‌کنیم نمی‌شود. بعد هم دیگر حالا تصریح دارد به الاحکام الواقعیه.

پس در تعریف اجتهاد آن حکمی که مأخوذ است حکم واقعی است. مجتهد هم بما أنه مجتهد طالب حکم واقعی است. و آن دنبال تحصیل حکم واقعی است. بنابراین مناسب با این تعریف و آن هدفی که مجتهد آن را دنبال می‌کند و کاری که انجام می‌دهد، این است که دلیلی را که این شخص به آن استناد می‌کند، نامش را بگذاریم چه؟ الدلیل الاجتهادی. پس بنابراین دلیل‌هایی که قائم می‌شود برای اثبات حکم واقعی نه حکم ظاهری، تناسب با تعریف و کار مجتهد این است که نام آن را بگذاریم الدلیل الاجتهادی.

سؤال: مجتهد با فقیه فرق دارد؟

جواب: حیثش کأنّ فرق می‌کند. وحید بهبهانی در همان الفوائد الحائریه ...

سؤال: حیثش هم اصطلاحی است ...

جواب: بله، این‌ها همه بله. گفته مفتی، قاضی، والی، فقیه، مجتهد، این‌ها عناوینی است که ما به کار می‌بریم.

سؤال: فعلاً اصطلاح رایج، اجتهاد به تعبیری که فرمودید نیست.

جواب: خب حالا داریم می‌گوییم که علت اصلی که این جور اصطلاحی جعل شده این تعریف‌های قدمایی و این تصویری است که در بین جاعلین این اصطلاح بوده. این بوده، اما امروز این تعریف اجتهاد مقبول هست؟ نه. این تعریف فقه مقبول هست؟ ممکن است امروز بگوییم نه. اما سرش را دارند می‌گویند که ...

سؤال: همین که فرمودید حکم ظاهری مقطوع است، مثلاً استصحاب که می‌گوییم که از ادله شرعیه است، صغرای اصالة الظهور در لانتقض الیقین بالشک کجایش یقینی است؟

جواب: اگر این‌ها به یقین منتهی نشود که ...

سؤال: آقای نائینی می‌گوید یک چیز می‌فهمم، آقای اصفهانی من یک چیز می‌فهمم، آقای خوبی می‌گوید یک چیز می‌فهمم، من هم می‌گویم علی القاعده دارد این را می‌گوید. یقین به معنای واقعی کلمه صد درصد می‌دانیم که یقین نمی‌آورد.

جواب: حجیتش قطعی است دیگر.

سؤال: ... مجموع حکم ظاهری مقطوع نمی‌شود.

جواب: حکم ظاهری همان است که شما الان به آن استناد می‌کنید.

این وجه این که چرا به دلیل بر حکم واقعی بگوییم «دلیل اجتهادی».

اما وجه این که چرا به دلیل به حکم ظاهری گفته می‌شود «دلیل فقهاتی».

آن جا هم وجهش این است که در تعریف فقه این جور گفتند:

«هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية.»^{۷۱}

خب این جا هم مقصود از این احکام چه احکامی است؟ به قرینه علم گفتند مقصود از این احکام، احکام ظاهریه است. چون ما نسبت به احکام واقعیه که علم پیدا نمی‌کنیم. راه ما به آن سد شده. به همین احکام ظاهریه علم پیدا می‌کنیم.

پس مقصود از این احکام، احکام ظاهریه است به قرینه علم. وقتی این طور شد، پس باید بگوییم که به این تناسب که فقیه آن چه که دنبالش هست و آن چه که برای او حاصل می‌شود، احکام ظاهریه است. و خود تعریف فقه هم چیست؟ علم به احکام ظاهریه است. بنابراین با توجه به این تعریف و این که فقیه بما آنه فقیه که این تعریف بخواهد بر او منطبق بشود، این در صدد تحصیل احکام ظاهریه است. پس بنابراین ناسب که ما به آن مستندات و ادله‌ای که فقیه بما هو فقیه می‌خواهد به آن تمسک بکند بگوییم چه؟ دلیل فقاهتی. و بر ادله داله بر احکام ظاهریه که مَبْتَغای فقیه است و فقیه به دنبالش دارد می‌رود و تعریف فقه بر آن منطبق می‌شود، بگوئیم دلیل فقاهتی. پس دلیل فقاهتی یعنی مثلاً استصحاب، یعنی برائت. به این‌ها می‌گوییم دلیل فقاهتی. اما آیات و روایاتی که بر احکام واقعیه رهنمون می‌شوند، آن‌ها را اثبات می‌کنند، به آن می‌گوییم دلیل اجتهادی. فلذا است در هیچ مسأله‌ای نمی‌شود که نه دلیل فقاهتی باشد و نه دلیل اجتهادی باشد. اگر دلیل اجتهادی نبود، قهراً نوبت دلیل فقاهتی خواهد رسید.

این اصطلاحی است که حالا قرار داده شده اما حالا این بیاناتی که در این جا بود، این بیانات تمام هست یا تمام نیست و آیا همین جور باید وجه را بگوییم کما این که بینوه اعظم؟

اشکال: (۱۸:۳۱)

خب ممکن است که بعضی مناقشات باشد و بشود این بیان را به نحو بهتری بیان بکنیم. مثلاً در همین تعریف فقه گفته شده است: «هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية»، گفتند به قرینه این علم باید بگوییم این احکام، احکام چیست؟ احکام ظاهریه است. خب مگر بابِ فهم احکام واقعیه منسّد است به طور کلی؟ بسیاری از احکام واقعیه ما به خاطر اجماع، به خاطر تواتر یا معنوی یا تواتر اجمالی که تواتر معنوی حالا کم دارد در فقه ولی تواتر اجمالی زیاد داریم، به خاطر ضرورت، بسیاری از احکام هست که اینها قطعی و مسلّم و واضح است. قطع به آن پیدا کردیم. خب اینها جزو فقه است و فقیه هم دنبال به دست آوردن آنها هست. بنابراین اگر بپذیریم، این است که احکام ظاهریه متوفرتر است، آمارش بیشتر است اما ما احکام واقعیه‌ای هم که علم به آن پیدا می‌کنیم، وجود دارد.

فلذا است که بعضی از بزرگان مثل محقق خویی قدس سره ولو در دراسات، در دوره‌ای که دراسات تقریر شد، فرمودند مراد از این احکام، احکام ظاهریه هست اما در مصباح الاصول در تعریف فقه فرموده: مراد از این احکام، اعم است از واقعیه و ظاهریه. ولی در عین حال با این که فرموده اعم است، فرموده به این که آن دلیل‌هایی که این مذکور در تعریف فقه را اثبات می‌کند به آن می‌گویند دلیل فقاهتی. خب اگر وجهش این باشد که شما دارید بیان می‌کنید پس بنابراین باید دلیل فقاهتی شامل چه بشود؟ شامل امارات هم بشود. چون این هم مذکور است، زیرا شما می‌گویید اعم است. ببینید عبارت مصباح الاصول:

«و مرادهم من الأحكام هو الأعم من الأحكام الظاهرية و الواقعية، بقرينة ذكر لفظ العلم ضرورة أن الأحكام الواقعية لا طريق إلى العلم بها غالباً، فناسب أن يُسمى الدليل الدال على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي، لكونه

مثبتاً للحکم المذكور فی تعریف الفقه.»^{۷۲}

چون مثبت آن حکمی است که در تعریف فقه است پس مناسب است که اسمش را بگذاریم دلیل فقاهتی. خب طبق فرمایش شما، هم حکم ظاهری مذکور است، هم حکم واقعی مذکور است.

فلذا است که عرض کردیم بهتر این است که این جوری بگوییم که هم در دلیل اجتهادی، هم در دلیل فقاهتی بگوییم به خاطر این که آن حکمی که اکثر است در هر یکی از دو تعریف و اکثر انطباقاً بر آن هست، به تناسب آن می‌گوئیم دلیل اجتهادی و دلیل فقاهتی، نه به تناسب خود حکم مذکور. به تناسب این که در دلیل فقاهتی آن که اکثر است، علم به احکام ظاهریه است. در دلیل اجتهادی آن که اکثر است چیست؟ ظن است.

سؤال: آن جا همه‌اش ظن است.

جواب: نه، می‌خواهیم بگوییم آن جا همه‌اش ظن نیست.

در دلیل اجتهادی همه‌اش ظن نیست. چرا؟ به خاطر این که درسته آن ظنی که در آن جا اخذ شده است «هو تحصیل الظن بالحکم الشرعی»، حالا صرف‌نظر از آن عبارت مرحوم هدایه‌المسترشدین که اصلاً گفت «الاحکام الواقعیة» حالا دیگر آن را نمی‌شود کاری کرد، اما این تعریف رایج که این هست که فرمودند اجتهاد استفراغ‌الوسع است لتحصیل‌الظن بالحکم الشرعی، گفتند از بابت این ظن، باید بگوییم حتماً از این حکم شرعی احکام واقعیه مقصود است نه احکام ظاهریه مقصود است. ما این جا می‌خواهیم بگوییم به این که این جا هم اعم باید قرار بدهیم از احکام واقعیه و احکام ظاهریه. به همان توضیح که بله نسبت به احکام واقعیه ما معمولاً آن که اکثر هست یقین به احکام واقعیه نداریم چون اخبار متواتره، محفوف به قرائن یا آیات مبارکه که این‌ها نص هم

باشند که هم از نظر سند خیال‌مان راحت باشد، هم از نظر دلالت خیال‌مان راحت باشد، قطع برای ما بیاورد به حکم واقعی، این وجود دارد، کم هم خیلی نیست اما نسبت به احکامی که در فقه هست، یک کسر بسیار ضئیل و کمی است نسبت به آن. ولی آن که اکثر است همین است که ظن پیدا می‌کنیم، آن هم ظن نوعی نه ظن شخصی. ظن نوعی یعنی امارات و حججی که ظن نوعی می‌آورد، آن‌ها وجود دارد بر احکام.

اما آیا احکام ظاهریه هم واقعاً این چنینی است که ما قطع داریم به احکام ظاهریه که این‌ها ادعا می‌کنند ما به احکام ظاهریه قطع داریم. به خود احکام ظاهریه قطع دارید؟ یا به جواز استناد به آن قطع دارید؟ یعنی مثلاً الان «کل شیءٍ لک حلال»، ما الان یقین داریم که حکم ظاهری خدای متعال این جا حلیت است، احتمال نمی‌دهیم احتیاط باشد؟ ما از کجا یقین داریم به این مسأله. بله یقین داریم به این که این، الان حجت است. چون تا «ما بالعرض لاینتهی الی ما بالذات لایمکن الرکون الیه»، کما این که نسبت به احکام واقعیه هم همین جور است. امارات که دلیل بر احکام واقعیه است خب آن جا دلیل حجیتش قطعی است، اگر آن هم قطعی نبود که نمی‌توانستیم رکون به آن بکنیم. پس بنابراین هیچ فرقی بین برائت و حلیت و احتیاط که مستند است به ادله شرعیه با وجوب و حرمت و استحباب و طهارت و نجاست و سایر احکام تکلیفیه و وضعیه‌ای که ما از امارات به دست می‌آوریم، نسبت به خود آن‌ها تفاوتی نمی‌کند که یقین به خیلی این‌ها نداریم. آن چه که ما یقین به آن داریم چیست؟ این است که این‌ها حجت است. پس ما به یقین و القطع چیست؟ حجیت این‌ها است نه خود این‌ها. خود این‌ها، مظنون هستند بالظن النوعی. چه فرقی است بین آن روایتی که مثلاً فرموده «إذا شککت بین الثالث أو الرابع فإین علی الرابع» و روایت «رفع ما لایعلمون» که ما از آن برائت درآوردیم. خب آن روایت که می‌گوید «إذا شککت بین الثالث و الرابع فإین علی الرابع»، یقین داریم الان بناء بر اربع، حکم خدای متعال است یا نه چون این روایت معتبره دارد می‌گوید و دلیل قطعی داریم بر حجیت این روایت معتبره سنداً و دلیل قطعی داریم بر حجیت این روایت معتبره ظهوراً، ضمّ دلیل حجیت سند به حجیت

ظهور اگر بگوییم دو تا دلیل است، اگر هم بگوییم همان دلیل حجیت سند کافی است برای حجیت دلالت که بعضی می‌گویند مثل شهید صدر، علی ای حال دو تا است یا یکی است، آن، یقین برای ما می‌آورد که ما می‌توانیم استناد به این روایت بکنیم و بگوییم حکم واقعی خدای متعال این است که «اذا شککت بین الثالث و الرابع فاین علی الرابع». حالا این روایت «رفع ما لایعلمون» هم اگر سندش را تمام کردیم که سند «رفع ما لایعلمون» محل کلام و بحث طویلی است که یأتی فی محله ان شاء الله، سند را تمام کردیم، این دلالت ظهور «رفع ما لایعلمون» را هم تمام کردیم، خب این قرینه می‌شود و دلیل می‌شود بر چه؟ دلیل می‌شود بر برائت در شبهات حکمیه. آیا به این برائت که مدلول و مفاد «رفع ما لایعلمون» است، ما یقین داریم؟ به خود این مدلول، مثل مدلول آن جا که «فاین علی الاکثر» باشد، یقین نداریم. آن که این جا یقین به آن داریم باز حجیت این مفادی است که از «رفع ما لایعلمون» ما داریم استفاده می‌کنیم مثل آن جا، فرقی نمی‌کند.

بنابراین این مطلب که بیان شده، در حقیقت خلط بین آن مفاد در باب امارات و اصول و بین دلیل حجیتش هست. دلیل حجیت در هر دو باب قطعی است، یقینی است، و اما آن مفاد، ممکن است معلوم باشد، ممکن است که مظنون به ظن نوعی باشد یا ظن شخصی باشد.

سؤال: اکثریت هم از بین رفت نهایت. دیگر نمی‌توانیم بگوئیم که اگر احکام ظاهری، قطعی هستند.

جواب: بله. این هم از بین می‌رود.

منتها عیب ندارد که این جوری بگوییم که روی آن تصویری که عده‌ای داشتند، منشأ را داریم می‌گوییم، آن بزرگان قدمای ما که چنین تصویری داشتند، براساس آن تصور آمدند گفتند خب دلیل‌هایی که بر احکام واقعیه است، خوب است اسمش را بگذاریم دلیل اجتهادی. آن ادله‌ای که نه، اصول عملیه را دلالت می‌کند، اصل عملی را دلالت

می‌کند در زمان شک به حکم واقعی است، به آن می‌گوییم دلیل فقهاتی. خب براساس این تصور آن‌ها درست است. اما این تصورات خودش تصورات خاطئه و این‌ها تمام نیست.

حالا مطالب دیگری هم هست که این جا بیش از این لایستحق التطویل در این اصطلاح. به همین اندازه کفایت می‌کند.

ان شاء الله شنبه در مقام بعد وارد می‌شویم.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۴۷ - ۱۳۹۴/۱۰/۲۶

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث يازدهم: آیا این گونه تعبيرات «يقدم الادله على الاصل»، «ترجيح الادله على الاصول» صحيح است؟

مقدمه يازدهم راجع به بعضی از اطلاقاتی است که نسبت به امارات و اصول در کلمات فقهاء و اصوليون رائج است و مرحوم شيخ اعظم در باره این، تنبيهی فرموده‌اند که عرض می‌شود.

در کلمات گاهی گفته می‌شود که اماره بر اصل مقدم است. واژه «تقديم» به کار برده می‌شود. خب روشن است که در مواردی که فقيه در مقام استنباط برمی‌آید، به نظر بدوی بسیاری از این موارد هم مورد اصول عملیه هست، هم مورد امارات شرعیه هست. مثلاً فرض کنید مثال معروف که همیشه شرب تنن را مثال می‌زنند، در شرب تنن خب الان مشکوک است که شرب واقعی تنن چیست، حرمت است یا جواز است. خب در این جا چون مشکوک است، رُفَع ما لايعلمون جا دارد که ما واقعاً نمی‌دانیم. حتی با وجود اماره‌ای در مقام که مثلاً می‌گوید حرام است یا اماره‌ای است بگوید جایز است، آن اماره که برای ما علم نمی‌آورد. لایزال حتی بعد از دیدن آن اماره هم لايعلمون است. یا کل شیء مطلق حتی تعلم أنه حرام مثلاً یا حتی یرد فيه نهی. خب ما شک داریم نهی واقعی در باره این، وارد شده یا وارد نشده. و هم چنین بقیه ادله اصول. خب در این مورد می‌بینیم این‌ها جا دارند، تطبیق می‌شوند. اگر از آن طرف اماره هم گفته اگر جاهل به حکم واقعی بودید، این اماره برای شما حجت است، این اماره هم دارد می‌گوید حکم شرب تنن چه هست. بنابراین فقيه مواجه می‌شود در این مقام هم با ادله اصول عملیه که آن‌ها می‌گویند برائت است یا احتیاط است علی اختلاف الموارد، و هم اماراتی

که دارند یک حکم واقعی را دلالت می‌کنند. چون این چنینی است، معمولاً در کتب فقهیه مخصوصاً در کتب قدمای اصحاب، قدا که می‌گوییم یعنی غیر از این معاصرین و قریب به معاصرین. در ریاض مثلاً، در مستند نراقی مثلاً. این کتاب‌ها می‌بینید می‌گویند بله هر دو وجود دارد اما این اماره مقدم بر اصل است. خب بنابراین فقیه باید طبق اماره حکم کند نه طبق اصل. مرحوم شیخ اعظم این جا تنبیه می‌فرمایند چون این مسائل تقریباً از زمان شیخ اعظم خوب منقح شده و حلاجی شده، می‌فرماید این تعبیر، تعبیر مسامحه‌آمیزی است. هم کلمه «تقدیم» و هم کلمه «ترجیح» هر دو مسامحه‌آمیز هستند و درست نیست. چرا؟ به خاطر آن تحقیقاتی که در رابطه بین اصل و اماره شده که آن تحقیقات نشان می‌دهد که این جا جای به کار بردن این واژه که بگوییم مقدم است، مرجح است، این بر آن ترجیح دارد، این نیست. چرا؟ برای خاطر این که ترجیح و تقدیم در مواردی به کار می‌شود و صحیح است به کار برده شود که یک تعارض بدوی لاقل بین آن‌ها باشد و بعد گفته بشود خب در این تعارض آن ترجیح دارد پس مقدم می‌شود. یا لاقل اگر ترجیح هم ندارد، ترجیحش به واسطه اختیار باشد «إذاً فتخیر»، من چون که مختارم که اختیار کنم، این را اختیار می‌کنم فی‌رّجح. در اثر اختیار من که شارع به من اذن داده، این ترجیح پیدا می‌کند بر آن دیگری. اما جایی که اصلاً دو تا دلیل ربطی به هم ندارند، در این جا ترجیح چه معنا دارد. مثلاً یک روایتی در باب دیات وارده شده باشد و یک روایتی هم راجع به طهارت ماء وارد شده باشد، هیچ ربطی به هم ندارند، معنا ندارد بگوییم آن روایت دیات مقدم است بر روایت وارده در ماء، یا روایت ماء مقدم است بر آن، یا این ترجیح بر آن دارد، ربطی به هم ندارند. حالا وقتی ما دقت می‌کنیم می‌بینیم ادله امارات و اصول، و اصول و امارات، این‌ها ولو این که در موضوع واحد و در مورد واحد هر دو حرفی دارند می‌زنند ولی با دقت می‌بینیم در واقع امر این است که هیچ ربطی با هم ندارند. آن تعبیرات که رائج شده در السنه بزرگان در اثر همان چیزی است که در وهله اول مشاهده شده و آن موقع‌ها هنوز این دقت‌ها اعمال نشده بود.

خب حالا برای این که توضیح داده بشود که چطور این تسامح است و تمام نیست، عرض می‌کنیم همانطور که قبلاً هم شاید چند بار عرض کردیم ولی این جا هم آنسب است که این مطلب گفته بشود ولو به نحو اختصار، اگر چه تصدیقش و تفصیلش احتیاج دارد به این که بعد از این که ادله خوانده می‌شود گفته بشود ولی اختصاراً عرض می‌کنیم که در رابطه بین اصول و امارات مجموعاً پنج نظر و فرضیه وجود دارد.

فرضیه اول:

فرضیه اول این است که گفته بشود موارد امارات تخصصاً از تحت موارد اصول خارج است و از تحت اصول خارج است. تخصصاً خارج است. اصلاً ربطی به هم ندارد. چرا؟ بنابر مسلک مثل محقق نائینی قدس سره و تبعه فی الجمله، نه بالجمله، شیخنا الاستاد در تسدید الاصول، این‌ها می‌گویند امارات عرفیه و عقلائییه این‌ها علم هستند. وقتی خبر ثقه بر یک امری قائم می‌شود، عرف این جا می‌گوید من عالم هستم، می‌دانم. بنابراین موارد امارات، علم است، نه همه امارات حجت، بخشی از امارات مثل خبر ثقه، نه هر اماره‌ای. به خصوص در کلام تسدید الاصول تصریح شده که ما هر اماره‌ای را نمی‌گوییم. خبر ثقه را می‌گوییم، بینه را می‌گوییم. این موارد، علم است. وقتی که علم شد، وقتی ما اماره داریم پس تخصصاً «رفع ما لایعلمون» نیست. چون ما لایعلمون هم یعنی علم عرفی. همان که عرف به آن می‌گوید علم. لایعلم یعنی آن را نداری که عرف به آن می‌گوید علم. خبر وقتی که اماره قائم شد، شما علم داری، پس تخصصاً از تحت آن خارج است. و هم چنین آن‌هایی که شک در آن اخذ شده، «کل شیءٍ مطلق حتی یرد فیه النهی» یعنی کل شیءٍ لم تعلم که ورد فیه نهی أم لا و تَشُک ورد فیه نهی أم لا، این مطلقاً. خبر جایی که اماره داریم، تَشُک نیست، لاتعلم نیست و هکذا بقیه. پس بنابراین وقتی که تخصص شد، دو موضوع اجنبی از هم شد، چه معنا دارد که بگوییم این مقدم بر آن است، یا این مرجح بر آن است. تعارضی اصلاً نیست. خبر این یک مبنا. و یک نظریه که به خاطر همین اگر ما این حرف را هم بزنیم خیلی از مشکلات خیلی جاها حل می‌شود. یعنی دیگر خروج از آیات ناهیه عن العمل بالظن خیلی راحت است.

چرا؟ چون آن موارد اصلاً ظن نیست، گمان نیست، علم است، تخصصاً از آن‌ها خارج است. و اگر این حرف را هم بزنیم ممکن است یک جاهای دیگر هم بتوانیم به آن ملتزم بشویم که در آن جاها هم فایده‌اش ظاهر می‌شود. مثلاً شما می‌گویید در عقاید ما علم می‌خواهیم. خب اگر این جوری گفتیم و خبر واحد هم اگر بر یک امر معرفتی دلالت شد و قائم بر آن شد، خب دیگر علم است. آن ادله هم که گفته علم باید داشته باشد، همان علم عرفی است که شما هم دارید. پس می‌گوییم این هم ممکن است بگوییم در آن جاها حجت می‌شود. خلاصه این مبنا کما این که این جا مؤثر است، در جاها دیگر هم مؤثر است و کما این که برای ما توضیح می‌دهد که چرا وقتی به یک واقعهای برمی‌خوریم هم اصول در آن جا می‌توانند پیاده بشوند و هم امارات می‌توانند پیاده بشوند، ما باید دنبال امارات برویم دون الاصول، این را هم برای ما توضیح می‌دهد. خب این نظریه اول.

سؤال: فی الجملة است دیگر یعنی باید برای اماره تعبدیه یک وجهی پیدا کنند به هر حال.

جواب: آن جاهایی که این فرضیه جاری نمی‌شود، به وجوه بعدی تمسک می‌شود. شاید بتوانیم بگوییم که جلّ مواردی که فقیه در مقام استنباط با آن مواجه می‌شود به این وجه حل می‌شود و باید سراغ امارات برود دون اصول عملیه.

سؤال: منظور ایشان که عند العقلاء خبر ثقه علم است، تعبداً که نمی‌گویند ...

جواب: نه نه، علم است.

سؤال: الی ما شاء الله اخبار ما اگر ...

جواب: شما مناقشه در مبنا می‌خواهید بفرمایید؟

سؤال: نه می‌خواهم بگویم که شما فرمودید جلّ مسائل حل می‌شود، می‌خواهم بگویم شاید اندکش هم حل نشود. اخبار ما را اگر به عقلاء عرضه بکنند، با توجه به این

ضوابطی که بوده، معارض دارد، عام است یا خاص است، مشکلاتی دارد آیا جلش را می‌گویند یقین است؟

جواب: آره، یَدَعی ذلک و شما هم در قبال ایشان ...

سؤال: نه شما خودتان فرمودید جلش را حل می‌کند.

جواب: بله. طبق نظر آن بزرگواران که علم هست. ما اصلاً قبول نداریم بگوییم علم است. قبلاً عرض کردیم در باره این فرضیه مرحوم امام رضوان الله علیه هم فرموده نه تسامحاً می‌گوییم «می‌دانیم» و الا خودش می‌گوید: آن آقا گفته. می‌گوییم می‌دانی؟ می‌گوید: آن آقا گفته و این را اطمینان داریم. می‌گوید یک چیز عقلایی است دیگر. و الا واقعاً بگویند «می‌دانیم» بلامسامحه، این بر ما ثابت نیست حداقل، اگر نگوییم خلافش ثابت است ولی علمین این جور ادعا می‌فرمایند، می‌گویند این چینی است و با همین خیلی جاها خودشان حل کردند مسأله را و استراخوا من مشکلات آن موارد.

فرضیه دوم:

فرضیه دوم، فرضیه حکومت است که شیخ اعظم قدس سره در همین بحث اوائل برائت، صفحه ۱۱، این چایی که ما داریم، ابداع فرموده این فرضیه را که بله ادله امارات این‌ها حاکم هستند بر ادله اصول. در مورد امارات این جور نیست که واقعاً موضوع اصول منتفی باشد که قول اول می‌گفت. نه، واقعاً شک موجود است، عدم علم موجود است. اما لسان حال ادله امارات این است که تو عالم هستی. تو می‌دانی تعبداً در محیط شرع. پس بنابراین ادله امارات توضیح می‌دهد آن شک و عدم علمی را که در ادله اصول مأخوذ است و تعبداً مصداقی را از آن بیرون می‌کند. در حقیقت حکومت تزییقی دارد نه حکومت توسعه‌ای که در بحث حکومت گذشت که حکومت علی اقسام، بعضی از اقسام حکومت این است که توسعه ایجاد می‌کند. می‌گوید الطواف بالبیت صلاة. اگر این را حکومت بگذاریم نامش را، نگوییم این تنزیل است و باب تنزیل غیر باب حکومت است. بنابراین این را مثال برای حکومت هم خیلی‌ها می‌زنند. خب بعضی ادعاء این‌ها

را باز جدا کردند، باب تنزیل و باب حکومت که در بحث تعادل و تراجیح این‌ها را عرض کردیم. خب این توسعه دارد می‌دهد. گاهی هم تضییق می‌کند. می‌گوید العالم الفاسق لیس بعالم. با این که عالم است ولی چون عالم فاسق شده نعوذ بالله، می‌گوید لیس بعالم، این تضییق می‌کند. حالا این جا می‌گوید وقتی اماراه قائم شد تو عالمی، تو دیگر لایعلمون نیستی، نه واقعاً، نه تکویناً، بلکه تعبداً و هکذا. خب وقتی حکومت شد، هیچ وقت نمی‌آیند بگویند شارح و مفسر بر مفسر مقدم است. قرینه بر ذوالقرینه مقدم است. آن اصلاً معنایش متوقف است هر کلامی بر این که گوینده‌اش توضیحی، شرحی، تفسیری نداشته باشد، اصاله التطابق بین گفته و خواسته، وقتی است که آن گوینده نیاید بگوید این گفته من آن خواسته‌اش نیست، این خواسته‌اش است و الا اصاله التطابق جاری نمی‌کنند عقلاء.

پس بنابراین اگر ما مبنای حکومت را هم قائل شدیم که آقای آخوند قدس سره در حاشیه و در کفایه این فرمایش استادش مرحوم شیخ اعظم را انتقاد می‌کند و می‌فرماید نه این حکومت نیست. چرا؟ چون ما در باب حکومت نیاز داریم به این که دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم باشد و آن را شرح بدهد. و مثل این باشد که گفته باشد اعی من ذاک الکلام هذا، آرید من ذاک الکلام هذا، این را صریحاً بگوید یا جوری حرف بزند که این مطلب از آن مستفاد بشود و ما وقتی ادله اصول و امارات را می‌بینیم، هیچ نظری در امارات بر ادله اصول نیست. به خصوص طبق بعض کلمات خود شیخ اعظم که ایشان در تعریف حکومت فرموده که در جایی حکومت است که لولا دلیل محکوم لکان الحاکم لغواً. اگر آن را نگفته، گفتن این جا نداشت، لغو بود. مثلاً مثالی که خود شیخ اعظم زدند «لا شک لکثیر الشک» خب اگر برای شکوک احکام جعل نکرده بود شارع، معنا داشت بیاید بگوید لاشک لکثیر الشک، این که دروغ است. اگر بخواهی بگویی لاشک لکثیر الشک. کثیر الشک را داریم فرض می‌کنیم. شک دارد و کثیر هم دارد، آن وقت می‌گویید لاشک. پس قهراً این لاشک باید یک لاشک تعبدیه باشد. خب اگر شما حکمی برای شک جعل نکردید، برای چه بیایید بگویید، این تعبد را برای چه انجام بدهید. این

جا فرموده معلوم است این لاشک لکثیر الشک، ناظر به آن‌ها است. خب اگر طبق فرمایش خود شیخ اعظم بخواهیم ملاحظه کنیم، آقای آخوند می‌فرماید ادله امارات کجا ناظر به ادله اصول است، حالا اگر ادله اصول نبود، شارع اصلاً اصول عملیه جعل نکرده بود، احاله به عقل کرده بود. فقط امارات را جعل کرده بود. خبر واحد حجت است، ظواهر حجت است، این چیزها را فرمود. شهرت مثلاً حجت است، اجماع منقول حجت است، این‌ها را فقط فرموده. و اصلاً «رفع ما لایعلمون» و «کل شیء مطلق» این‌ها را نگفته بود، احاله به برائت عقلیه کرده بود یا اگر هر چه عقلت می‌گوید. برائت می‌گوید یا حق الطاعه می‌گوید. آیا طوری بود. آیا می‌گفتیم این لغو است مثل «لاشک لکثیر الشک». این را که نمی‌گفتیم. پس بنابراین، این اشکالی است که حالا مرحوم آقای آخوند به شیخ اعظم دارند که این‌ها دیگر تحقیقاتش قبلاً شده که آیا واقعاً حکومت این است یا شیخ درسته بعضی جاها این جوری فرموده ولی همان طور که می‌دانید کسانی که مخترع هستند در علوم و جرقه‌های جدید به ذهن‌شان می‌زند، آن حرف ابتدایی‌شان گاهی با انتهای‌شان فرق می‌کند. چون مکرراً تکامل پیدا می‌کند، پخته می‌شود، به حدود و ثغورش بیشتر واقف می‌شوند. اول یک جرقه این جوری در ذهن می‌زند که بله اگر این جوری بود. این مورد قطعی و قدر متیقنش هست. بعد به دفعات توجه می‌شود، توجه می‌شود تا این که آن ... کلمات شیخ اعظم قدس سره که گاهی ما می‌بینیم اختلاف دارد چندین جا با هم دیگر، برای همین است که شیخ در اثر این که این‌ها خیلی‌هایش مطالبی است که رزق الله تبارک و تعالی ابتدائاً، منتها خدای متعال دأبش و سنتش بر این است که تدریجی. خب اول چنین چیزی در ذهنش شریفش آمده لذا یک جا فرموده، بعد این تکامل پیدا کرده، یک خرده بهتر شده، بعد همین جور تا همین جور.

خب اگر حکومت هم گفتیم، روشن است دیگر. پس این فرضیه هم اگر باشد، باز تقدیم درست نیست، ترجیح درست نیست. چون تعارضی اصلاً نیست.

سؤال: ...

جواب: اتفاقاً مرحوم آقای آخوند رضوان الله عليه به این فرمایش استادش توجه نفرموده در کفایه، فرمود: و لذلك یقدم. با این که شیخ می گوید نگوید یقدم ولی ایشان در همین بحث اول تعادل و تراجیح فرموده و لذلك یقدم.

سؤال: امروز خود حضرتعالی می فرمودید ذو القرینه بر قرینه مقدم است. یعنی ...

جواب: خب حالا این چیزی است که بالاخره... ولی باعث می شود ما توجه به این نظریات هم بکنیم و به این مبانی هم بکنیم.

سؤال: ...

جواب: ببینید باز تقدیم باید باشد دیگر. این اصلاً می خواهد بگوید که جا ندارد، مخصوصاً اگر تخصص گفتم، اصلاً تقدیم هم معنا ندارد. این جا باز یک خرده بهتر است. ولی وقتی باز دقت می کنیم...

سؤال: اصلاً تعارضی نبود تا بگوییم حاکم و محکوم جمع عرفی است و حال این که همه می گویند جمع عرفی است.

جواب: می خواهد بگوید درست نمی گویند، نباید بگویند. حواس شان را جمع بکنند.

خب حالا این ها مهم نیست. مهم همان مبانی است که به آن توجه داشته باشیم. مهم آن مبانی است که به درد می خورد. حالا این هم یک سوژه ای می شود، یک بهانه ای می شود که ما به آن مبانی توجه بکنیم.

نظریه سوم:

مبنای نظریه سوم ورود است که امارات وارد هستند بر اصول. چرا؟ حالا این ها بیاناتی دارد ولی من بهترین را حالا عرض می کنم. بهترین بیان، بیانی است که محقق امام قدس سره دارند و از ایشان استفاده می شود. و آن این است که ادله اصول علی اختلاف الفاظها و السننها، موضوعشان چیست؟ عدم الحجۃ است. هر جا شما حجت بر حکم واقعی نداشتی، براءت است. هر جا حجت بر حکم واقعی نداشتی و کذا بود، احتیاط

است. خلاصه این اصول عملیه من البرائة و الاشتغال و التخییر، همه این‌ها موضوعش عدم الحجة علی الواقع است. این، موضوع ادله اصول است. اگر هم آن جا گفته «رفع ما لایعلمون» از باب مصداق و مثالی از عدم حجت است. یعنی اگر حجت نداشتی. رفع ما لاحجة علیه است. این مقصود است. خب حالا که این طرف این مقصود شد، وقتی شارع آمد اماره را حجت کرد، با توجه به این کاری که شارع کرده آیا دیگر موضوعی برای عدم الحجة باقی می‌ماند؟ یا نه تکویناً واقعاً مثل تخصص دیگر موارد امارات از تحت اصول عملیه خارج می‌شوند؟ چون حجت داری دیگر. منتها این حجت شدن بعد از این است که شارع تعبد کرده. این‌ها را باید ما یاد بگیریم که اگر خواستیم امتحان بدهیم از ما پرسیدند فرق بین تخصص و ورود چیست و این‌ها الفبای اولیه اجتهاد است و تجزی در اجتهاد است که این چیزها را باید بدانیم تا یک جایی بتوانیم استنباط بکنیم، گیر نکنیم که این‌ها یعنی چه. این‌ها الفباهای آن است. این‌ها را باید بدانیم که خدای نکرده این جور نشود.

خب پس بنابراین از آن طرف ما می‌بینیم که ادله اصول موضوعش عدم الحجه است. امارات حجت شارع آن را حجت قرار داده ولو فی نفسه و بذاتها حجت نیستند اما به تعبد شرع شدند حجت. حجت که شد، بعد از این کار شارع دیگر تخصصاً خارج می‌شود. پس ورود همان تخصصی است که بعد عملیة الشرع پیدایش پیدا می‌کند. تخصص ربطی به شرع ندارد، لازم نیست شارع کاری بکند. شارع گفته عالم خب جاهل خارج است. کاری لازم نیست شارع بکند اما در ورود یک کاری شارع می‌کند و بعد از آن کار شارع دیگر واقعاً خارج می‌شود، تخصصاً دیگر خارج می‌شود.

سؤال: مثال بفرمایید.

جواب: همین مثالش است. گفته الحجة شما وقتی شارع اماره را حجت کرد، خبر ثقه را حجت کرد پس بنابراین خبر ثقه‌ای هم قائم شد، صغری وجدانیه که این خبر ثقه است. کبری هم که شارع فرموده خبر ثقه حجت است. حالا که خبر ثقه حجت شد، دیگر رفع ما لا حجة علیه، این جا را شامل می‌شود؟ این حجت است دیگر، پس تکویناً

خارج است. و مثال دیگرش که دیگر در اصول خیلی رایج است تقدیم امارات بر اصول عقلیه است، بر برائت عقلی. قبح عقاب به لابیان. آن بیانی که در قاعده قبح عقاب بلبابیان هست، آن بیان اعم است از بیان وجدانی و بیان تعبدی. آن که عقل می گوید این است. می گوید آقا جایی که نه وجداناً تو می توانستی نه خدای متعال خودش یک راهی برای تو درست کرده بود. اگر هیچ کدام از اینها نبود، دیگر عقاب نمی تواند بکند. پس در قاعده قبح عقاب بلبابیان، بیانی که در آن قاعده قبح عقاب بلبابیان است، آن اعم است از وجدانی و تعبدی. حالا هر جا اماره را حجت کرد، چه می شود؟ خب بیان درست می شود. وجداناً دیگر خارج می شود بعد از این کار شارع. حتی اصول عملیه شرعیه هم چه دارند؟ وارد هستند. استصحاب می کنیم تکلیف را. یا احتیاط شرعی در مواردی که احتیاط شرعی داریم. خب این موارد همه می شود چه؟ می شود بیان. پس خارج است. هم امارات وارد هستند بر برائت عقلیه، هم اصول وارد هستند بر اصل برائت عقلیه.

سؤال: اگر دلیل حجیت خبر ثقه را سیره عقلاء بدانیم باز هم می شود ورود؟

جواب: بله باز هم می شود ورود. چرا؟ چون سیره عقلاء معنایش این است که وسیله کشف ما است از این که حکم شارع چیست، سیره مثل اجماع است. اجماع کاشف از قول معصوم است اگر بخواهد حجت باشد. سیره عقلاء هم کاشف می شود چون در مرئی و منظر معصوم است و او ردع نفرموده است پس معلوم می شود قبول دارد. و همین که سیره بر آن هست، حکم آن هم همین است. بنابراین وقتی حکم آن این شد، این فرقی نمی کند که حکم او، این شد را ما از یک آیه بفهمیم یا از یک روایت بفهمیم یا از سیره بفهمیم.

سؤال: خب عرف عقلاء دلالت می کند بر این که اصلاً این تخصصاً خارج است نه شرعاً. چون سیره عقلاء بما آنه عقلاء وجود دارد نه این که شارع یک دخالتی در آن کرده باشد. ورود جایی است که شارع دخالت کند، در این جا که دخالت صورت نگرفته.

جواب: عرض می‌کنم سیره عقلاء چه می‌گویند. اگر بگوییم عقلاء آن را علم می‌دانند، این می‌شود همان امر اول. اگر بگوییم نه عقلاء علم نمی‌دانند این موارد را، بلکه از باب این است که این را حجت قرار دادند بین خودشان، خب شارع هم می‌گوید این حجت است. پس باز هم می‌شود حکم. و اگر کار شارع نبود، اصلاً عقلاء بگویند، عقلاء مگر حجیت دارد قول‌شان برای ما؟ عقل است، نه عقلاً. عقل است که حجت است نه عقلاء. عقلاء که برای ما یقین نمی‌آورد. حجیتش ذاتی نیست لذا تا قبول شارع به آن نخورد فایده‌ای ندارد برای او.

و اما این هم فرضیه سوم بود.

فرضیه چهارم:

فرضیه چهارم این است که این دو، توفیق عرفی دارد. نه ورود است، نه حکومت است، نه تخصص است بلکه توفیق عرفی دارند این دو تا. ذهب الیه محقق خراسانی در کفایه.

فرضیه پنجم:

پنجم این است که ما بگوییم تخصیص است. یعنی ادله امارات می‌آید ادله اصول را تخصیص می‌زند که این را هم شیخ اعظم یک صفحه و نیم توضیح داده.

حالا این دو تا فرضیه را هم فردا توضیح می‌دهیم ان شاء الله.

وصلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۴۸ - ۱۳۹۴/۱۰/۲۷

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

ادامه سخن در بحث يازدهم: آيا اين گونه تعبيرات «يقدم الادلّة على الاصل»، «ترجيح الادلّة على الاصل» صحيح است؟

بحث در اين بود كه اين اطلاقاتي كه در كلمات اصحاب بعضاً ديده مي شود كه مي گويند اماره مقدم است بر اصل يا مقدم مي شود و ترجيح دارد بر اصل و يا اين كه گفته مي شود يخرج عن الاصل بالدليل، يا يخصص الاصل بالدليل. اين تعبيراتي كه در كتب فقهيه به خصوص كتب فقهيه مثل عصر صاحب رياض، صاحب مستند و امثال ذلك هست، شيخ مي فرمايد اين ها تعبيرات مسامحه آميز است و على الحقيقه نيست.

براي توضيح اين مطلب گفتيم بايد مباني تقديم را نگاه كنيم ببينيم كه آيا اين طور هست يا نيست. خب براساس تخصص گفتيم تقديم معنا ندارد، ترجيح معنا ندارد. براساس حكومت هم چنين، براساس ورود هم چنين كه اين سه تا را توضيح داديم.

فرضيه چهارم: (۲:۱۰)

راه چهارمي كه در بعض كلمات مثل محقق خراساني قدس سره هست اين است كه فرمودند وجه تقديم (كه همانطور مشاهده مي شود مرحوم آخوند به همين تعبيری كه شيخ ناخشنود است از آن فرموده «وجه تقديم») وجه تقديم امارات بر اصول نه تخصص است، نه تخصيص است، نه ورود است و نه حكومت است. بلكه عبارت است از توفيق عرفي. گاهي دو دليل وقتي بر عرف عرضه مي شود و عرف آن ها را از گوينده مي شنود، گاهي يكي را قرينه بر ديگري قرار مي دهد، گاهي هر دو با هم ديگر باعث مي شوند كه در هر دو تصرف بشود و دست از آن ظهوري كه لولا ديگري داشت برمي دارد و اين جور جمع مي كند. مثلاً فرض كنيد كه يك دليل آمده گفته «اذا ظاهرت اعتق رقبه»

مؤمنه»، دیگری گفته «اذا ظاهره صمّ ستین یوماً»، هر کدام از این‌ها را نگاه می‌کنیم یک وجوب تکلیفی عینی بر گردن ما گذاشته. اما چون از خارج می‌دانیم که ما دو تا تکلیف شارع برای ظهار جعل نکرده. چون این را می‌دانیم، عرف این جوری جمع می‌کند می‌گوید خب آن وجوب، وجوب تعیینی است، دست از تعیین آن برمی‌دارد، دست از تعیین این هم برمی‌دارد. و حمل بر چه می‌کند؟ بر تخییر می‌کند. می‌گوید آن اصل وجوب را می‌گوید اما تعیینیتش دیگر مراد نیست، این طرف را هم حمل بر اصل وجوب می‌کند و می‌گوید تعیینیتش مراد نیست، شارع که یک جا آن را گفته، یک جا آن را گفته به خاطر این است که عدل‌های واجب تخییری هستند. یک جا به یک مکلفی آن عدل را فرموده، جای دیگری به یک مکلف دیگری آن عدل را فرموده. این جوری بین آن‌ها را جمع می‌کند. و گاهی به این شکل جمع می‌کند که در یکی به خاطر دیگری تصرف می‌کند، مثل این که می‌بینید در یکی حکم رفته روی عنوان اولی و در دیگری حکم رفته روی عنوان ثانوی. آن گفته این حرام است، آن گفته که اگر مضطر شدی حلال است. خب جمع می‌کند. می‌گوید آن به عنوان اولی است و این به عنوان ثانوی است. حالا آقای آخوند می‌فرماید در امارات و اصول هم ما می‌بینیم وقتی این به عرف عرضه می‌شود، چنین توفیری به آن ایجاد می‌کند، حالا ولو فلسفه‌اش را هم نفهمیم، لمس را هم نفهمیم چیست. عرف تحیری پیدا نمی‌کند. نمی‌گوید تعارض کردند. خب وقتی این جور شد، پس در نظر عرف ناهماهنگی وجود ندارد بین امارات و اصول. وقتی ناهماهنگی وجود ندارد پس تقدیم معنا ندارد، ترجیح معنا ندارد. این‌ها دو تا کلام هماهنگ هستند. پس بنابر این اساس هم تمام است.

سؤال: بین ادله امارات؟

جواب: هم خودشان، هم ادله‌شان.

مرحوم آقای آخوند قدس سره در کفایه یک تعلیلی هم ذکر فرموده. فرموده علت این که عرف در موارد اصول و امارات، امارات را مقدم بر اصول می‌دارد، این است که به ذهنش آمده که اگر ما بخواهیم اصول را بر امارات مقدم بداریم، این محذور دارد، اگر

امارات را بر اصول مقدم بداریم، عکس آن کار نکنیم، این محذوری ندارد. و این جا هم یکی بالآخره بر دیگری مقدم باید بشود چون هر دو صَدَرَ مِنَ الشَّارِعِ، صَدَرَ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ. یک وقت هست که نه، مثل متعارضینی است که می‌گوییم خب تعارضاً، تساقطاً، برود پی کارش، اما در این موارد می‌دانیم که این چنین نیست برای این که دیگر نه امارات، نه اصول، پس چه؟ بنابراین یکی از این‌ها باید مورد نظر متکلم باشد. حالا چون این چنینی است، می‌بینید اگر بخواهد امارات را بر اصول مقدم بدارد، محذوری پیش نمی‌آید. اما اگر بخواهد اصول را بر امارات مقدم بدارد محذور پیش می‌آید. آن محذور عبارت است از این که یا تقدیم بلاوجه است، یا تقدیم علی وجه دائر است. بنابراین چون این چنینی است تقدیم می‌کند امارات. حالا این یک قدری توضیح می‌خواهد.

گرچه ما وجوه عشره‌ای قبلاً عرض کرده بودیم و حالا این‌ها را به نحو فهرست‌وار تکرار می‌کنیم در این جا برای این که این فرمایش شیخ توجیه بشود و خب تذکارتی هم هست برای ماسبق.

اگر ما امارات را بر اصول مقدم بداریم مشکلی پیش نمی‌آید. مثلاً این را در دلیل استصحاب و اماره پیاده کنیم. یک واقعه‌ای است که حالت سابقه‌اش را می‌دانیم، یک موردی است حالت سابقه‌اش را می‌دانیم، و در همین مورد یک اماره‌ای هم برخلاف حالت سابقه قائم شده. مثلاً این قبلاً حلال بوده، حالت سابقه این بوده و حالا دلیلی اقامه شده بر این که این حرام است، اماره‌ای قائم شده بر این که این حرام است. در این جا ما اگر دلیل اماره را بر استصحاب مقدم بداریم مشکلی پیش نمی‌آید چرا؟ برای این که دلیل استصحاب گفته «لاتنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر» ما اگر به این اماره دست از دلیل استصحاب برداریم، به منهی عنه دلیل استصحاب عمل کردیم؟ با آن مخالفت کردیم؟ آن گفته بود «لاتنقض الیقین بالشک» ما که به شک رفع ید از آن حلیت سابقه نکردیم. ما در این جا به اماره رفع ید کردیم، اماره که شک نیست. اگر به خودش نگاه کنیم که شک نیست اگر به دلیل اعتبارش نگاه کنیم، دلیل اعتبارش هم امری قطعی و یقینی است که دارد می‌گوید این معتبر است و حجت است. پس

بنابراین اگر به اماره عمل کنیم هیچ گونه مخالفتی با مفاد آن اصل نکرديم. ولی اگر عکسش را انجام بدهيم، این جا می‌گوییم استصحاب می‌کنیم. خب این استصحاب بخواهد حجت باشد و بگوییم آن معتبر و مقدم است باید یکی از دو امر باشد. یا همین جوری بلاوجه بگوییم دل‌مان کشیده استصحاب را مقدم بگذاریم و به وجهی استناد نکنیم. خب تقدیم بلاوجه، بلاوجه است. و یا این که علی وجه دائر بیاییم بگوییم که این که ما این را تقدیم کردیم به خاطر این است که با وجود این دلیل استصحاب، اماره حجت نیست و اماره چرا حجت نیست به خاطر حجیت دلیل استصحاب. پس بنابراین حجیت دلیل استصحاب متوقف می‌شود بر عدم حجیت اماره در مانحن فیه و عدم حجیت اماره هم متوقف است بر حجیت دلیل استصحاب. اگر بخواهیم این جور تعلیل کنیم خب دور لازم می‌آید. اگر این جور تعلیل نکنیم خب بلاوجه می‌شود. چیز دیگری هم که در عالم وجود ندارد که به آن بخواهیم استدلال کنیم. یک مخصّصی، یک مقیدی، یک چیز دیگری هم که نداریم غیر از همین دلیل استصحاب و دلیل اماره. و غیر خود اماره و غیر مفاد دلیل استصحاب. امر آخری هم که وجود ندارد. خب آقای آخوند فرموده چون عرف می‌دیده این جوری است پس آن را مقدم می‌دارد که البته خب باید ما فرض کنیم که عرف یک عرف دقیق النظری است. یعنی بچه‌ها هم این محاسبه را در ذهن‌شان می‌آورند که علی وجه دائر است، خب این در ذهن بچه‌ها و عرف عام نیست. بله ادقّاء عرف ممکن است ولیکن بخواهیم بگوییم حتی بچه‌ها هم و عرف عام همه این کار را می‌کنند به این وجه، به خاطر این وجه این تعلیل یک مقداری سنگین است قبول کردنش که به خاطر این است. این را باید گفت این، دأب عقلایی است حالا یک عده‌ای ممکن است متوجه این جهت شدند، این دأب شده و آن‌ها هم دیگر بالاخره در این جامعه دارند زندگی می‌کنند، با این مردم دارند زندگی می‌کنند، آن هم مثل لغت است. در لغت چون در یک جامعه‌ای دارد زندگی می‌کند که آن‌ها از این لفظ، این معنا را اراده می‌کنند و کم‌کم همین رسوخ می‌کند در ذهن انسان. این جا هم همین جور است. می‌بینند وقتی اماره است به اصل مراجعه نمی‌کنند. ولو این

که وجه این که نمی‌کنند، ادق‌شان به خاطر این جهت این تصمیم را گرفتند و این بنا را گذاشتند.

فرضیه ششم: (۱۳:۲۴)

در همین جا در پرانتز عرض می‌کنیم که آن وجه ششم را می‌توانیم همین برهان قرار بدهیم. یعنی نه که این، برهان توفیق عرفی باشد. یک توفیق عرفی داریم، یکی هم به این برهان تمسک کنیم ولو غمض عین کنیم از این که عرف این کار را می‌کند. می‌گوییم برهان اقتضاء می‌کند که ما این کار را بکنیم که آن طور که آن جا عرض کردیم بعضی‌ها هم به همین برهان تمسک کردند و وجه تقدیم امارات بر اصول را برهان قرار دادند و برهان‌شان هم همین است که بیان شد.

سؤال: در مقام فهرست دیگر، مختارتان که نیست.

جواب: نه، مختار نه.

سؤال: چون ده مورد را هم که می‌گفتید، می‌گفتید مختارتان را بعداً می‌گوییم.

جواب: نه، آن که عرض کردیم این است که حالا هم عرض می‌کنیم. داوری به این است که ما ادله امارات و اصول را یکی یکی بررسی کنیم. چون این وابسته به این است که مفاد ادله چیست، تا بفهمیم که کدام یک از وجه‌ها درست است. مثلاً ممکن است بگوییم حکومت است چون از ادله، ظاهر است که شارح است. ممکن است بگوییم ورود است چون از ادله استظهار بکنیم به این که حجت، موضوع است.

سؤال: مختارتان را نفرمودید.

جواب: نه نگفتیم به خاطر همین جهت که این وابسته است به این که در کل مورد مورد باید این محاسبه بشود. ولی شاید هم نتوانیم یک حرف عامی بزنیم. یعنی ممکن است ادله امارات بعضها مع بعض تفاوت داشته باشد. همین طور با یک چوب نمی‌شود همه را راند و یک جور گفت.

خب این هم به خدمت شما عرض شود که...

و آخرین وجه که ما همه آن‌ها را گفتیم بیشتر برای این که به این آخری برسیم. وجهی که مرحوم شیخ رضوان الله علیه این جا فرموده تخصیص است. یعنی می‌شود وجه هفتم در حقیقت.

سؤال: استاد این برهانی که برای مبنای آخوند آوردید، وجه عدم تقدیم اصل بر اماره شد اما وجه تقدیم اماره بر اصلش مبتنی بر حکومت است؟

جواب: نه، این است که بالاخره این دو تا باید یکی‌شان بر دیگری مقدم بشود. این طور نیست که این‌ها تعارضاً تساقطاً و هر دو کنار بروند.

سؤال: شما در توضیحش گفتید چون این علمی است و مبتنی بر علم است دلیلش، لذا مقدم می‌شود. فرمودید که چون علم محسوب می‌شود یعنی دیگر لاتنقض الیقین بالشک نیست. پس ما این را شک حساب نمی‌کنیم.

جواب: شک نیست. چون به اماره دارد عمل می‌کنید، شک نیست. پس بنابراین کاری نداریم که این می‌شود علم و موضوع آن را از بین می‌برد، این را نمی‌گوییم. می‌گوییم او گفته لاتنقض الیقین بالشک یعنی به سبب شک نقض نکن. ما که با اماره نقض می‌کنیم آیا با شک‌مان داریم نقض می‌کنیم؟ نه. با چه داریم نقض می‌کنیم؟ یا با خود اماره باید گفت یا با آیه نبأ. آیه نبأ گفته به این اماره عمل کن. کاری نداریم مفاد آیه نبأ چیست. ما می‌گوییم نقض می‌کنیم حالت سابقه را به واسطه چه؟ به واسطه آیه نبأ که فرموده که خبر واحد حجت است.

سؤال: بدون این که علم ...

جواب: بله، کار نداریم به این جهاتش. پس بنابراین از آن طرف حرف این است که اگر به اماره اخذ بکنیم، داریم بالآیه نقض حالت سابقه را می‌کنیم. اما اگر شما بیایید به

واسطه عمل به استصحاب، با استصحاب از اماره دست بردارید، آن می‌شود یا بلاوجه یا به وجهٍ دائر.

فرضیه پنجم: (۱۷:۰۹)

اما بیان دیگر، بیانی است که شیخ اعظم در رسائل این را توضیح دادند و بیان فرمودند. فرمودند که امارات بر دو قسم هستند. یکی اماراتی است که علم آور است، قطع آور است سنداً و دلالتاً. در این موارد تخصیص نیست بلکه ورود است. باید گفت ورود هم نیست بلکه تخصص است. اما در مواردی که اماره ما علم آور نیست، حالا یا سندش ظنی است، یا دلالت یا هر دو. در این موارد ایشان تقریب می‌فرمایند که تخصیص است و در حقیقت ادله اصول، تخصیص می‌خورد به ادله امارات به این توضیح:

خب ادله اصول که روشن است، موضوعش چیست؟ شک در حکم واقعی است. «کل شیءٍ حلال حتی تعلم أنه حرامٌ بعینه» یعنی هر چیزی که نمی‌دانی حلال است یا حرام است، در واقع حلال است. «رفع ما لایعلمون» هر چیزی را نمی‌دانی واجب است، واجب نیست، حرام است، حرام نیست، رفع، برداشته شده. «کل شیءٍ مطلق حتی یرد فیه النهی» یعنی هر چیزی آزاد و رها است یعنی هر چیزی که چطوری است؟ آن غایت، عنوان می‌دهد به صدر. یعنی هر چیزی که نمی‌دانی ورد فیه نهی ام لا، نهی هم این جا چیست؟ از باب مثال است یعنی حکم است. خصوصیت ندارد این نهی. هر چیزی که نمی‌دانی شارع حکم الزامی در باره آن دارد یا ندارد، این مطلق است تا این که حکم الزامی آن را بفهمی. پس بنابراین وقتی به ادله اصول نگاه می‌کنی، می‌بینی برای شیء مشکوک حکمه الواقعی چه جعل کرده؟ آمده یک حکم برائت یا اشتغالی یا احتیاطی یا چیزی را جعل کرده. در مورد امارات، قهراً چون امارات علم برای ما که نمی‌آورد. در مورد امارات ما علم نداریم، پس ادله اصول حتماً تطبیق به موارد امارات می‌شود. از آن طرف امارات چه چیزی برای ما ایجاد می‌کند؟ چه ره‌آوری برای ما امارات دارد؟ مثل همین شرب تنن، خبر واحد قائم شده که «شربُ التتنِ محرّمٌ» ما به خود این روایتی

که می‌گوید «شرب التتن محرم» نگاه می‌کنیم، این که علم نمی‌آورد برای ما که شرب تتن حرام است. دارد یک اخباری می‌کند که شارع فرموده شرب تتن حرام است. به دلیل حجیت این که نگاه می‌کنیم که آیه نبأ باشد، ادله دیگر باشد، آن ادله دیگر به ما چه می‌گوید؟ می‌گوید این حجت است. معنای این که این حجت است به دلالت التزام این است که این حرمتی که آن دارد می‌گوید، درسته و این محرم است. پس بنابراین ادله حجیت مفادش ولو به دلالت التزام، این است که این شیئی که قامت علیه اللاماره الداله على الحرمة، حرام. خب حرام فی الواقع یا حرام فی مرتبة الظاهر؟ یعنی حرام در مرحله ظاهر است. حالا که شما عالم به واقع نیستی، شک در واقع هستی، حکم واقعی‌اش را نمی‌دانی، یک اماره‌ای پیش شما قائم شده است، این، حرام است. پس همان جور که اصل یک حکم ظاهر ره‌آوردش بود یعنی در ظرف شک در حکم واقعی یک حلیتی را برای شماها آورد، اماره هم با توجه به دلیل حجیتش راه‌آوردش این است که در حالی که حکم واقعی را نمی‌دانی و شک در حکم واقعی داری، من حرمت قرار دادم برای این شرب تتن. پس آن یک حکم ظاهری است و این هم یک حکم ظاهری است. در عرض هم دارند این جوری می‌گویند. آن ره‌آوردش این است، این هم ره‌آوردش این است. این مطلب حتی از بعضی از عبارات اصحاب هم که گفتند که علم مجتهد مستفاد من صغری الوجدانیة و کبری البرهانیة، این جوری گفتند. گفتند هر مجتهدی وقتی در مقام استنباط برمی‌آید، یک صغریایی را می‌گوید: هذا ما ادی الیه ظنی، و کل ما ادی علیه ظنی فهو حکم الله فی حقی و فی حق مقلدی فهذا حکم الله فی حقنا. این عبارتی که فقهاء و اصولیون دارند خودش نشانه چیست؟ خودش نشانه این است که این حکم‌ها برای مقام ظن است، برای مقامی است که واقع برای ما مشکوک است، معلوم نیست. پس مفاد امارات هم، هم به حسب آن چه که خودمان محاسبه می‌کنیم، می‌بینیم برای مقام شک در حکم واقعی است و این حکم ظاهری است. و هم به حسب برداشت بزرگان و علما که این عبارت، مأثور از آنها است. آنها هم همین را فهمیدند. پس بنابراین این دو تا شاخ به شاخ در یک مورد هستند. حالا که در یک مورد هستند، اگر ما بیایم اماره را بر اصل مقدم بداریم، در حقیقت چه

کردیم؟ تخصیص زدیم دلیل اصل را. آن می‌گفت کل شیء که نمی‌دانی حلال است یا حرام است، حلال است. پس شرب تثن طبق این حرف باید حلال باشد. این یکی می‌گفت اگر اماره‌ای قائم شد بر این که این حرام است، آن حرام است. و این جا هم اماره قائم شده بر این که این حرام است. آن دلیل آیه نبأ یا ادله دیگر حجیت خبر واحد، می‌گوید آن حرام است در همین جایی که نمی‌دانی حکم واقعی آن چیست. بنابراین وقتی مفاد این دو تا یکی شد، اگر شما اماره را بر اصل بخواهید مقدم بدارید، باید تخصیص بزنی دلیل اصل را، بگویند مراد جدی او این مورد نیست.

سؤال: ... خاص بر عام مقدم است.

جواب: خب این جا خاص بر عام مقدم می‌شود. این جا اشکالی ندارد. حالا این علی المبانی، دیگر مختلف می‌شود.

اگر شما بگویند تقدیم خاص بر عام یک جمع عرفی است، با هم تهافت ندارند عام و خاص، باز تقدیم معنا ندارد.

سؤال: تقدیم که دیگر شاخ و دم ندارد. این‌ها یک تعارض بدوی دارد، خاص را بر عام مقدم می‌کنند.

جواب: ببینید دأب عرف بر این است که ذو القرینه را معنا نمی‌کنند مادامی که قرینه

...

سؤال: یعنی واژه تقدیم را حضرتعالی می‌خواهید بگویند که وقتی که تعارض مستقر است آن وقت ترجیح ...

جواب: این فرمایش شیخ است، من عرض نمی‌کنم. شیخ می‌فرماید: تقدیم برای کجاست؟ تقدیم برای آن جا است که تعارض باشد. حالا در مورد این جا هم ترجیح می‌دهیم.

سؤال: آخه یک چیز خلاف وجدان است. همه می‌دانند خاص بر عام مقدم است، نمی‌گویند خاص بر عام مرجح است.

جواب: بله ربّ مشهور لا اصل له.

سؤال: این طوری نیست. آدم به وجدانش مراجعه می‌کند ...

جواب: می‌خواهد بفرماید که مثلاً این تعبیر یک تعبیری است شایع و ناروا که بر اساس یک محاسبه نادرستی گفته شده و در زبان‌ها افتاده در حالی که این چنین نیست. نباید این جوری تعبیر بکنیم. این تعبیر دلالت می‌کند بر عدم تعمق. ولی اگر عمیق فکر کنیم، نباید این جوری بگوییم. این فرمایش شیخ اعظم.

سؤال: یعنی چه بگوییم؟ بگوییم خاص بر عام مثلاً چیست؟

جواب: نه. باید بگوییم عام بر خاص حمل می‌شود. شما می‌فرمایید «رأیت اسداً یرمی»، این یرمی بر اسد مقدم است؟

سؤال: در انعقاد ظهور تصدیقی نوع دوم، می‌گویند ذو القرینۀ بر قرینه مقدم است.

جواب: این تعبیر که شما می‌فرمایید مقدم است، حالا ایشان می‌فرماید نگو مقدم است.

مهم همین دقت‌ها است که حالا این تعبیرات خیلی مهم نیست.

شیخ در این جا این مطلب را می‌فرماید.

اشکال: (۲۷:۲۲)

خب این جا یک اشکال به ذهن می‌آید کما این که مرحوم آقا ضیاء قدس سره در کلماتش این اشکال را دارد و ما قبلاً هم این اشکال را بیان کردیم. ولی این جوابی که شیخ این جا می‌فرماید، این جواب را آن جا عرض نکردیم. حالا این استدراکی هم می‌شود برای آن جا.

اشکال این است که نسبت این‌ها که عام و خاص مطلق نیست که شما بگویید تخصیص است. چون ادله اصول می‌گوید چه؟ می‌گوید هر جا شک داری، چه اماره‌ای باشد چه اماره‌ای نباشد. ادله امارات هم می‌گوید چه؟ می‌گوید آقا این حرام است مثلاً یا می‌گوید این اماره حجت است چه در موردش اصلی باشد مثلاً اصل برائت، چه نباشد. پس بنابراین محل اتفاقی آن جایی است که هم اصل وجود دارد، هم این اماره وجود دارد که دلالت می‌کند. محل افتراق اصول جایی است که اصل هست ولی اصلاً اماره نیست. محل افتراق ادله امارات هم جایی است که اماره وجود دارد ولی اصل شرعی وجود ندارد. پس بنابراین نسبت عموم و خصوص من وجه است. تخصیص این جا یعنی چه.

جواب اشکال: (۲۸:۴۲)

شیخ اعظم یک عبارتی دارند برای دفع این اشکال. فرموده:

«و کون دلیل تلك الأمانة أعم من وجه - باعتبار شموله لغير مورد أصل

البراءة -

که از باب مثال است این اصل برائت.

لا ینفع...

برای این که شما این جا بگویید تعارض می‌کنند و تقدیم در کار نیست. لاینفع للتعارض تا تقدیم را درست بکنند. نه، چرا؟

بعد قیام الإجماع علی عدم الفرق فی اعتبار تلك الأمانة بین مواردھا. «^{۷۳}

این خودش هم یک قاعده‌ای است که ما در اصول در باب تعارض عموم و خصوص من وجه این نکته شیخ اعظم قدس سره را باید مورد نظر قرار بگیرد.

ایشان می‌فرمایند که خب در محل افتراق که مشکلی ندارد ادله حجیت امارات. اجماع داریم که فرقی بین مورد اجتماع با آن و مورد افتراق وجود ندارد. اگر حکم آن جا، عمل به اماره است، حکم این جا هم عمل به اماره است. آن جایی که اماره در مقابلش اصل نیست، اجماع هم نیست یعنی دلیل دارد می‌گوید. اجماع داریم به این که فرقی بین حکم اماره در آن صورت و این صورت نیست. پس نمی‌توانی بگویی در موردی که با اصل درگیر است، تعارض و تساقطاً. این خلاف اجماع می‌شود.

سؤال: اجماع، مخصّص دلیل اصل است.

جواب: بله.

اما این اجماع را چرا از اول به آن تمسک نمی‌کنیم؟ این دقتش همین جا است. این اجماع، اجماع تعلیقی است. یعنی اگر گفتیم آن جا حجت است، این، حکمش با آن جا فرقی نمی‌کند. اگر دلیلی پیدا کردی که می‌گوید اماره‌ای که در مقابل اصل نیست حجت است، دیگر نمی‌توانی بگویی اگر در مقابلش اصل بود حجت نیست. اجماع نمی‌گوید اماره حجت است. مفاد اجماع این نیست که اماره حجت است، ولی می‌گوید فرقی نیست، فصل درست نیست. بنابراین حالا در مورد افتراق مگر شما نمی‌گویید این اماره حجت است، حالا که آن مفروض است و آن جا را می‌گویید باید اخذ کرد به ادله، اجماع می‌گوید این جا هم با آن جا فرقی نمی‌کند. حالا که فرق نکرد پس دیگر نمی‌توانی این موردی را که با اصل اتحاد پیدا کردند و اجتماع پیدا کردند، بگویی حجت نیست. تعارضاً، از بین می‌رود. نمی‌توانی این بگویی. باید مقدم بداری. و تخصیص بزنی، این مورد را هم باید تخصیص بزنی.

این فرمایشی است که شیخ اعظم اضافه فرموده تا این که این تعبیر تمام بشود، ایشان می‌فرماید.

نکته: (۳۲:۰۴)

حالا این جا ما یک نکته‌ای می‌خواستیم عرض کنیم.

قبلاً اگر یادتان باشد در آن مقدمه عرض کردیم شیخ اعظم قدس سره، حکم ظاهری را فقط مفاد چه می‌داند؟ اصول می‌داند. آقای آخوند در قبال ایشان در تعلیقه فرمود نه، اصلاً مفاد اصول را نمی‌گویند حکم ظاهری، به مفاد امارات می‌گویند حکم ظاهری. یک نظر سومی هم وجود داشت که برای مرحوم فشارکی قدس سره بود، ایشان فرموده بود نه، حکم ظاهری هم به آن جا می‌گویند و هم این جا می‌گویند.

حالا از عبارت شیخ در این جا استفاده می‌شود که در حکم ظاهری همان حرف فشارکی را دارد می‌زند. یعنی شیخ اول آن جوری فرموده اما این جا وقتی می‌خواهد تقریب بفرماید، مطالبی را فرموده که کأنّ عدول از آن حرف است. چرا؟ حالا ایشان این جا این جوری فرموده:

«توضیح ذلک: أنّ کون الدلیل رافعاً لموضوع الأصل...»

توضیح ذلک این که می‌خواهیم تخصیص بزنییم ادله اصول را به ادله امارات.

انّ کون الدلیل رافعاً لموضوع الأصل و هو الشکّ إنّما یصحّ فی الدلیل
العلمی؛

یعنی دلیلی که علم برای ما می‌آورد

حیث إنّ وجوده یُخرج حکم الواقعة عن کونه مشکوکاً فیهِ، و أمّا الدلیل
الغیر العلمی...

ببینید ایشان دلیل غیر علمی و علمی را غیر آن اصطلاحی که در ذهن ما است، ابتدائاً می‌فرماید. ما می‌گفتیم علم و علمی. علمی یعنی کدام؟ همین امارات. اما ایشان علمی را در این جا به معنای امارات معنا نمی‌کند. این اصطلاح این جا.

فهو بنفسه غیر رافع لموضوع الأصل و هو عدم العلم...

خودش که آن روایت باشد که رافع نیست.

و أما الدليل الدالّ على اعتباره فهو و إن كان علمياً...

یعنی دلیل اعتبار علم برای ما می‌آورد درسته.

إلّا أنّه لا يفيد إلّا حكماً ظاهرياً نظير مفاد الأصل؛ إذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي الثابت له من دون مدخلية العلم و الجهل، فكما أنّ مفاد قوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهى» يفيد الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه، فكذلك ما دلّ على حجية الشهرة الدالّة مثلاً على وجوب شيءٍ، يفيد وجوب ذلك الشيء من حيث إنّهُ مضمون مطلقاً أو بهذه الأمانة»^{۷۴}

از حیثی که مضمون است مطلقاً یعنی صرف نظر از این اماره هم ما به یک قرائن و شواهدی مضمون مان بوده. یا نه به واسطه قیام این اماره مضمون مان شده. خب این دلالت می‌کند در ظرفی که شما ظن به حکم داری یعنی جاهل هستی باز، عالم نیستی، این حرام است، یا این واجب است. پس او دارد می‌گوید در ظرف عدم علم به واقع، این هم دارد می‌گوید در ظرف عدم علم به واقع. و حکم ظاهری آن است که برای این ظرف باشد، حالا چه مفاد اصل باشد، چه مفاد اماره باشد.

من آن جا هم می‌خواستیم این را عرض بکنم ولیکن گفتم بگذارم وقتی خود عباراتش می‌آید که عبارت شیخ اعظم دو جور است. از آن مطلب آن جا استفاده این می‌شود که حکم ظاهری فقط مفاد اصل است فلذا آقای آخوند حاشیه زده آنجا و فرمودند نه. ولی کلام این جا این جوری است.

علی‌ای حال ما سه نظر داریم در آن جا، حالا بعضی‌ها لهم یا له نظران. یک دفعه آن جور فرموده، یک دفعه این جور فرموده.

خب این بحث ما هم بحمدالله تمام شد.

ان شاء الله فردا وارد مقدمه دوازده و سیزده و چهارده بشویم.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۴۹ - ۱۳۹۴/۱۰/۲۸

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

ادامه سخن در بحث يازدهم: آيا اين گونه تعبيرات «يقدم الادلّة على الاصل»، «ترجيح الادلّة على الاصل» صحيح است؟

در باره فرمايش شيخ اعظم كه ديروز نقل كرديم براي تقرير تخصيص، خب ايشان خودشان قدس سره اين مبنا را قبول ندارند، بعد هم فرمودند كه حق در مقام و تحقيق اين است كه به نحو حكومت هست و بعضى مقدماتى كه در آن تقريب به كار گرفته بودند مثل اين كه فرمود ادله داله بر حجيت امارات به دلالت التزاميه دلالت مى كند بر اين كه مفاد اماره در حال شك و جهل به حكم واقعى، به عنوان حكم ظاهرى، مجعول شرع است بنا بر اين اگر يك روايتى مى آيد مى گويد «شرب التتن حلال»، ادله حجيت كه اين روايت را مى گيريد معنايش اين است كه به دلالت التزام شارع اين حلال را در ظرفى كه ما شك در اين داريم كه حكم واقعى حليت است يا حرمت، به عنوان يك حكم ظاهرى دارد جعل مى كند، آن وقت قهراً اين حكم ظاهرى كه ما از اماره داريم و آن حكم ظاهرى كه قاعده حلّ و براءت دلالت مى كند هر دو مى شود براي زمان جهل به حكم واقعى و عدل هم قرار مى گيرند در ظاهر. موضوع يكي است، هر دو شك در حكم واقعى است، آن مطلبى مى گويد اين هم مطلبى مى گويد. آن وقت بعد فرمودند كه حالا اين را بايد تخصيص بزنيم.

اما واقع امر اين است كه در باب ادله امارات جعل حكم مماثل نمى شود و اين جور نيست كه به عنوان يك حكم ظاهرى، مفاد را شارع بيايد جعل بكنند بلكه حق اين است كه صرف طريقيت است. اگر با واقع موافق در آمد، همان واقع را دارد نشان مى دهد. اگر مخالف هم در آمد هيچ حكمى نيست. بلكه شارع حجيت را براي خبر جعل مى كند و

البته این حجیت که یک حکم وضعی است که برای خبر جعل می‌فرماید، این حکم واقعی که موضوعش اماره است، این حجیت یک حکم واقعی است، خودش واقعی است که موضوعش اماره است.

خب داستان این امور را قبلاً آن اوائل ورود در این اباحت، عرض کردیم و ان شاءالله بعدها هم که نیاز شد، باز باید این‌ها را بیشتر دنبال کنیم. این تتمه‌ای بود برای مقام یازدهم.

سؤال: ...

جواب: چرا این‌ها یک جامع دارند و لکن این که حالا همه جا مجعول ما به یک شکل واحد باشد، این ممکن است مختلف باشد. حالا این ان شاءالله یک خرده در آن مقام چهاردهم شاید باشد که آیا این اباحت از اصول حساب می‌شوند یا نمی‌شوند، آن جا یک مقداری بهتر روشن می‌شود.

سؤال: ...

جواب: چرا.

سؤال: ...

جواب: شک در حکم واقعی موضوع آخری دارید، در زمانی که شک در حکم واقعی موضوع آخری دارید، شارع در آن ظرف چه را حجت می‌کند؟ اماره را. دیگر اماره در موضوعش شک در حجیت خود اماره نیست. اماره هم مثل سایر موضوعات، حکم واقعی‌اش این است که حجت است برای موردی که شما در احکام موضوعات آخر، شک دارید. الان ما در حکم شرب تنن شک داریم، حالا شارع می‌فرماید این خبر ثقه‌ای که قائم شد بر حکم شرب تنن، این خبر ثقه را حجت کردم. موضوعش خبر ثقه است. این می‌شود حجیت برای این جهت. این حجیت یک امر واقعی است در آن...، بله موردش

چیست؟ مورد این است که شما یقین به احکام نداشته باشید. موردش این است که شک داشته باشید.

سؤال: حتی در همین جا ما الان شک در حجیت خبر واحد هم داریم.

جواب: نه شک نداریم.

سؤال: قبل از دلیل.

جواب: همه چیز همین جور است. قبل از این که شارع بگوید فلان چیز حرام است من چه می دانم. الغیبه محرّمه، خب اگر نگفته بود شارع...

سؤال: با دلیل عقل ممکن است حجیت یک اماره‌ای ثابت بشود ما چون به دلیل عقل ...

جواب: یعنی حجیت به نحو حکومت یا به نحو کشف؟

سؤال: به نحو کشف.

جواب: به نحو کشف، خب یعنی مثل این که روایت دارد دلالت می کند.

سؤال: خب حرفم این هست ما چون شک داریم ...

جواب: نه شک نیست.

سؤال: خبر واحد داریم، شارع می آید برای آن حجیت جعل می کند. این حکم ظاهری است.

جواب: نه، ببینید هر قضیه‌ای که تشیکل می شود انسان مطلع نیست که محمول چیست. خب می گویند به او. نه این که شک دارد در این که حکم واقعی آن چیست. می گوید جاهل هستم نسبت به حکم. البته می آیند برای آدمی که جاهل است... یا ...، جعل نشده هنوز و حتی عالم به عدمش هم هست، تقاضا می کنیم شما حکمی جعل

بفرمایید. به شارع می‌گوییم شارع حکم جعل بفرما. یا به حاکم شرع می‌گوییم الان این مسأله حکمی ندارد، می‌دانیم حکم ندارد، شما حکم جعل بفرمایید، امر مولوی بفرمایید تا یک حکمی پیدا بکند.

سؤال: آن وقت این زراره از امام صادق علیه السلام سؤال حکم می‌پرسد امام جواب می‌دهد، این حکم واقعی است.

جواب: بله.

سؤال: آن وقت اگر امام مطلق جواب داد، بعضی افرادش به تقييدات بعد خارج شد، نسبت به آن افراد فقط حکم ظاهری است؟

جواب: نه. حالا نسبت به آن‌ها حکم ظاهری است علی مذهبی و علی مذهبی نه، توهمی بوده، حکمی نبوده، خیال می‌شده.

سؤال: ما هم همین. آن اماره‌ای که به ما می‌رسد، توهمی کردیم که در این جا حکم وجود دارد مثل ...

جواب: من واقعاً نفهمیدم اشکال شما به کجاست. به چیست. دو مرتبه بفرمایید.

سؤال: می‌گوییم زراره هم وقتی سؤال می‌کند حکم را نمی‌داند. در ظرف جهل سؤال می‌کند.

جواب: نمی‌داند می‌رود تا بداند.

سؤال: ما هم نمی‌دانیم حکم ...

جواب: بله نمی‌داند و می‌رود تعلیم می‌کند اما موضوع شارع این است که چون این چیزی که تو نمی‌دانی؟ یا خودش هست؟ موضوع، خود خبر واحد است نه خبر واحدی که تو نمی‌دانستی من حجت کرده‌ام آن را یا نه. خبر واحدی که تو نمی‌دانی من حجت کرده‌ام یا نه، با این قید، موضوع نیست. نفس خبر واحد و خبر ثقه موضوع حکم شرع

است که حجت و همه هم در مقام تعلّم این هستیم که شارع برای خبر واحد چه جعل کرده. در اصول، اصولیون دنبال این هستند که شارع برای خبر واحد چه حکمی جعل کرده، یا برای فلان چیز دیگر چه حکمی جعل کرده، در مقام این هستیم. این غیر از این است که این حکم جعل بشود برای این موضوع، ما تا مادامی که آن را نمی‌دانیم خب جاهل هستیم به آن، می‌رویم تعلّم می‌کنیم، عالم می‌شویم و می‌فهمیم. اما در احکام ظاهریه اصلاً موضوعش این است. موضوعش عبارت است از شخصی که شاک است یا شیئی که مشکوک است حکمش.

بحث دوازدهم: تاریخ تطور مباحث اصول عملیه در نزد علماء شیعه (۸:۴۷)

اما مقدمه دوازدهم که محقق شهید صدر قدس سره به طور اختصار مطرح فرموده و دانستن آن هم خوب است، که این، بحث علمی آن چنانی نیست ولی یک امری است که دانستنش خوب است، عبارت است از تاریخ تطور مباحث اصول عملیه عند شیعه الامامیه.

حاصل کلام ایشان را من این جوری بیان می‌کنم که برای این اباحت از زمانی که توجه به آن شده در اصول و علمای بزرگوار شیعه به آن توجه کردند تا به امروز دو مرحله گذرانده. یکی مرحله تصور بدائی و بدوی. و یکی هم مرحله تکامل.

مرحله اول: تصور بدوی و بدائی

آن مرحله اول که تصور بدوی و بدائی است خودش دارای پنج عصر یا چهار عصر است.
عصر اول:

عصر اول عصری بوده که این امور، این ممیزات در آن وجود داشته در فکر اصولیون و فقهاء.

یک: این که تصور می‌فرمودند و تصور می‌شده که اصول عملیه همان نقشی را دارد که امارات دارد. یعنی همان طور که ما به واسطه امارات دنبال کشف حکم واقعی شرعی

هستیم، خیال می‌شده و تصور می‌شده که اصول عملیه هم همین نقش را دارند منتها در رتبه بعد هستند اما نقش‌شان همین است که با آن طلب می‌شود حکم واقعی شرعی که این خیلی نکته مهمی است که در مورد تکامل معلوم شد این غلط است و اصلاً چنین نقشی را ندارند اصول عملیه.

دومین مطلبی که در آن اعصار خیال می‌شده و تصور می‌شده این است که این اصول عملیه، اصولیه عملیه عقلیه هستند یعنی موضوع علم اصول را می‌فرمودند کتاب و سنت و عقل و اجماع، اصول عملیه را زیر مجموعه عقل قرار می‌دادند. و به خاطر همین که زیرمجموعه عقل بود، می‌گفتند این‌ها احکام عقلیه قطعیه هست و ما وقتی دست‌مان از کتاب و سنت و عقل و اجماع خالی شد، سراغ یک مطلب عقلی قطعی می‌رویم که همین اصول عملیه است. و همین بزرگان سلف ما مثل سید مرتضی رضوان الله علیه مثلاً، ابن زهره رضوان الله علیه به عامه این نقد را می‌کردند که بله شما بعد از این که از کتاب و سنت و اجماع دست‌تان خالی شد، شما می‌روید دنبال ظنون، دنبال قیاسات، استحسانات. ما به این‌ها احتیاج نداریم. ما می‌رویم دنبال یک امر قطعی عقلی و این امتیاز روش ما است از شما.

پس ویژگی دوم در این عصر اول این بود که اصول عملیه را جزء زیر مجموعه‌های آن عقل می‌پنداشتند.

خصوصیت سوم که از این خصوصیت دوم تراوش می‌کرده این بوده که اصلاً توجهی به اصول عملیه شرعیه یعنی برائت شرعی نبوده، چرا؟ چون اگر برائت شرعی بود، خوب زیر مجموعه مثلاً سنت می‌شد. و حال این که این‌ها دارند می‌گویند اصول عملیه، فقط زیر مجموعه دلیل عقل است. پس در آن عصر فقط باید گفت که به اصول عملیه عقلیه توجه می‌شده. و اصلاً به اصول عملیه شرعیه توجهی کأنّ نبوده. حالا ممکن است نادرا افرادی را پیدا کنیم اما آن نظریه غالب و رایج و مورد توجه، این بوده. این را برای این عرض کردم که کسی ممکن است مناقشه کند این فرمایش شهید صدر را که حالا بگوییم از صدوق استفاده می‌شود در همان من لایحضره الفقیه به ادله برائت شرعیه

هم تمسک فرموده. مثلاً در بعضی جاها می‌گویند در قنوت فارسی عیب ندارد. در قنوت اشکال ندارد دعا را به فارسی بگویند. چرا چون کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی. خب این چیست؟

سؤال: از باب این که در سنت بوده تمسک می‌کردند ولی نه از باب دلیل عقلی.

جواب: ایشان دارد می‌گویند اصول عملیه را این‌ها فقط زیر مجموعه عقل می‌دانستند. می‌گوییم این کاری که صدوق کرده، به اصل عملی دارد تمسک می‌کند. می‌گویند شک داریم پس کل شیء مطلق، پس یک نفر پیدا می‌کنیم در آن اعصار که نه، او به برائت شرعیه توجه داشته و در این جایی که می‌گویند دلیل نداریم و شک داریم، می‌گویند ما به کل شیء مطلق تمسک می‌کنیم چون نهی نداریم، کل شیء مطلق می‌گویند فارسی هم بگویی اشکال ندارد. ولی شاید بتوانیم این جور توجیه کنیم فرمایش شهید صدر را که نظریه غالب مثلاً این جوری بوده. خب این هم میزه سوم بود که این‌ها به اصول شرعیه توجه نداشتند.

چهار: این که از اصول عملیه فقط برائت مورد نظر بوده و نام از خصوص برائت برده می‌شده، آن هم برائت عقلی.

این چهار امر، اموری هستند که ممیزات عصر اول از مرحله اول است.

سؤال: عصر اول از چه زمانی شروع می‌شود؟

جواب: این‌ها از زمان سید مرتضی و آن حوالی. شیخ مفید و آن حوالی.

سؤال: زمان خود ائمه اطهار هم شاید اصول بالاخره ولو اسمش را نمی‌آوردند، عملاً ...

جواب: بله بوده، بعضی از کتاب‌ها هم تألیف شده. حالا عصر تدوین این چیزها خیلی شاید نبوده، و الله العالم. خیلی برای ما روشن نیست که ...

سؤال: ...

جواب: بله به آن شاید توجه بوده، ولی حالا به عنوان این که اصول تدوین بشود و یک علمی حالا شکل گرفته باشد، نمی‌دانیم درست شده بوده یا نه. حالا این مرحوم سید حسن صدر در این کتابی که راجع به فنون ... نوشتند -تأسیس الشیعه- شاید آن جا بیان کرده باشند این‌ها را که مثلاً پیدا کرده باشند یک احتمالاتی، تألیفاتی برای این ولی مثلاً اولین کسی که ما دیدیم اصول نوشته شیخ مفید شاید باشد، شیخ مفید یک تذکره‌ای دارند در اصول. اول تألیف اصولی که فعلاً بآیدینا هست، این تألیف مرحوم شیخ مفید است.

عصر دوم از مرحله اول:

عصر دوم عصری است که بر این ممیزات تحفظ شده ولی توجه شده به یک اصل آخری و آن اصل آخر هم آمده در میدان اصول عملیه در کنار براءت و آن استصحاب است. حالا نه این استصحاب به این عرضه العریض. ولی اصل استصحاب که حالا عرض می‌کنیم در چه مرحله‌ای بعداً روشن می‌شود، این هم آمد. بنابراین آن میزه چهارم که این بود که فقط اصول عملیه تجلی می‌کرد در مسأله براءت عقلی، این شکست در عصر دوم و استصحاب هم به آن توجه شد. منتها باز استصحاب همان خصوصیات را داشت یعنی باز استصحاب جزء دلیل عقلی شمرده می‌شد. باز استصحاب حکم قطعی را می‌آورد به نظر آن‌ها، باز استصحاب کاشف از حکم بود و در راستای کشف از حکم واقعی از آن استفاده می‌کردند. همه این ممیزاتی که گفتیم برای استصحاب هم قائل بودند ولی در عرض براءت.

عصر سوم از مرحله اول:

عصر سوم این است که آمدند گفتند نه، براءت هم زیر مجموعه استصحاب است. از دو اصلی دوباره به یک اصلی برگشتند. مثل عصر اول که یک اصلی بودند که براءت بود. عصر دوم شدند دو اصلی یعنی براءت و استصحاب. عصر سوم دوباره شدند یک اصلی، منتها آن یکی کیست؟ استصحاب است. براءت را هم بردند زیر مجموعه استصحاب. و

اسمش را گذاشتند استصحابِ حال عقل. می‌گفتند این که عقل می‌گوید تو برائت داری، این همین است که عقل استصحاب دارد می‌کند حکمش را قبل از تکلیف. قبل از تکلیف خب انسان حکم ندارد. گفتند الان هم شک داریم که بعد از این که تکلیف شد، در واقع ... حکمی دارد یا نه، استصحابِ حکم عقل را می‌کردند. فلذا این تعبیر حتی تا زمان خیلی نزدیک ما مثل معالم نگاه کنید اصلاً استصحاب حکم العقل است. تیتیر بحث در این کتاب‌های اصولی پیشرفته حتی نسبت به آن اوائل، می‌بینیم استصحاب حکم العقل می‌گویند. یعنی استصحاب در این محدوده است. خب پس باین عصر می‌گوید برائت هم دیگر غلط است که باید جدا بشود. این در حقیقت همان حکم عقل است به همین که همان حرف قبلی، آن برائتی که قبل بوده، آن بلا تکلیفی که قبل بوده، الان وجود دارد و باقی است.

سؤال: عقل از باب استصحاب می‌گوید ...

جواب: بله بله. یعنی برای حالا. می‌گوید آقا قبل از این که شما تکلیف داشته باشی، قبل از این که قدرت داشته باشی، آن وقت که بچه بودی، شیرخوار بودی، حکم نداشتی. همین طور بعدش تکلیف نداشتی چون یا قادر نبودی یا بالغ نبودی، الان که بالغ شدی، شک می‌کنی فلان چیز بر شما واجب است یا واجب نیست، استصحاب می‌کنی همان حکم عقل آن موقع را. پس آن برائت را می‌برند زیر مجموعه این. حالا این‌ها درست هست یا درست نیست، مطلب آخری است. این فکر ...

سؤال: می‌گفتند عقل می‌گوید استصحاب بکن؟

جواب: بله عقل می‌گوید استصحاب بکن.

عصر چهارم از مرحله اول:

عصر چهارم، عصری است که یک تحول مهم ایجاد شد و آن این که این‌ها زیر مجموعه عقل باشند و حکمش قطعی باشد و این که اصلاً اصول ما و فقه ما براساس قطع و یقین است در تمام مراحل و ما اصلاً به ظنیات کاری نداریم، عمل به ظن و مظنه نمی‌کنیم،

این شکست. این خیال از بین رفت که نه این جور نیست. بله زیر بنای همه امور قطع است، این درسته اما نه این که ما همه کارهایمان را براساس قطع داریم انجام می‌دهیم. بلکه آن قطع زیربنایی باعث می‌شود که ما بفهمیم خیلی از ظنون حجت است مثل ظواهر، مثل خبر واحد. یکی هم استصحاب است. استصحاب هم دیگر از زیر مجموعه حکم عقل و این که مندرج بشود تحت مسائل عقلی، درآمد. توجه شد به این که این را خلط نباید بکنیم، اگر همه چیز قطعی است یعنی همه گزاره‌ها را ما به خودش باید یقین داشته باشیم. این غلط است چون ما به همه گزاره‌ها یقین نداریم. بله به حجیتش یقین داریم. فرق است بین این دو مطلب. ما که می‌گوییم مثلاً فلان چیز حرام است؟ به این حرمت یقین داریم؟ یا می‌گوییم واجب است به این وجوب یقین داریم؟ هم چنین احکام وضعیه، به خود آن احکام وضعیه یقین داریم؟ این جور تصور می‌شده. یک مغالطه این چنینی مدتی بوده. بله، یک جاهایی درسته به آن‌ها هم یقین داریم مثل این که سند قطعی و دلالت هم قطعی است. یا یک ادله‌ای باشد که قطع‌آور باشد. اما نه، ما به خود این محمولات علم نداریم در خیلی جاها ولی به این که صحیح است، استناد به آن، حجت است، معذر و منجز است، به این‌ها یقین داریم. این عصر چهارم، عصری بود که این فکر پیدا شد و لکن لایزال هنوز بر آن اصول مطلب تحفظ می‌شده یعنی آن مرحله اول است بالاخره.

مرحله دوم: (۲۳:۵۰)

مرحله دوم مرحله تکامل است که بدایت توجه به این مطلب که اصلاً اصول عملیه برای مقامی است که ما از کشف حکم واقعی محروم هستیم، نه مثل امارات می‌خواهد کشف از حکم واقعی باشد. نه تمام طرق کتاباً سنتاً اجماعاً، عقلاً، همه و همه بر کشف حکم واقعی و تحصیل حکم واقعی مسدود شد. این یک حالت واقعی است که وجود دارد، قهراً فکر انسان، بشر، فکر می‌کند که چه کند، چه مجتهد باشد چه مقلد باشد. مقلد هم همین جور است. اگر هیچ راهی پیدا نکند، خودش هم که از کتاب و سنت نمی‌تواند استفاده بکند، هیچ مجتهدی هم نبود از او سؤال کند، خب چه کار کنم. فلذا آقای

خوبی قدس سره در مصباح فرموده، فرموده این اصول عملیه همین جور که برای مجتهد هست، برای مقلد هم هست. برای این که مقلد هم این یک واقعیتی است که برای او پیش می‌آید که به یک واقعه‌ای برمی‌خورد، می‌خواهد ببیند حکم این واقعه چیست، خب راه بر او مسدود می‌شود. هیچ مجتهدی هم نیست فتوا بدهد. یا در اختیارش نیست که از آن‌ها سؤال بکند یا هستند ولی فتوا ندارند یا اجتناب از فتوا می‌کند. خب این چه باید بکند؟ این جا عقلش می‌گوید باید یک کاری بکند.

خب آقایان آمدند گفتند اصول عملیه برای این جا است. پس آن حرف اول که برای استطرار به احکام واقعه است از بین رفت.

دو، این که این‌ها قطع‌آور هستند از بین رفت. نه، بعضی‌هایش قطع‌آور است مثل اصول عملیه عقلیه. بعضی‌هایش هم ممکن است قطع‌آور نباشند مثل برائت شرعی یا استصحاب. چون این‌ها مدلول امارات هستند، منتها حجیتش مسلم است.

توجه به این نکته‌ها که مهم‌ترینش همین است که دیگر این برای کشف از حکم واقعی نیست و بعد این که منحصر در عقلی نیست، شرعی هم می‌شود داشته باشد. و بعد این است که این‌ها خودشان مفادشان قطعی نیست. توجه به این مطلب ایشان می‌فرمایند از عصر جمال‌الدین خوانساری قدس سره شروع می‌شود. آقا جمال که محشی شرح لمعه است که ایشان از ادق‌اء فقهاء است و اصولی ایشان دارد که این اصول مثل این که چاپ نشده باشد. گمان می‌کنم حاشیه دارد بر اصول عامه، بر اصول حاجبی، بر آن حاشیه داشته باشد. اصل توجه به این امور از ایشان شروع می‌شود ولی به ید بهبهانی قدس سره تعمیق می‌شود و منتشر می‌شود چون بالاخره وحید بهبهانی، هم خودش صاحب افکار نو و بکر و هم خوش بیان و هم بالاخره موقعیت ایشان در نجف اشرف باعث شد حوزه بزرگی، تلامذه مهمی مثل میرزای قمی، مثل بحر العلوم و صاحب ریاض، هم خودش مرد بزرگی بود و هم آن‌هایی که در حول ایشان جمع شده بودند خودشان افراد مهمی بودند، این شد که ایشان هم افکار مبتکره خودش را، هم آن چه که از سلف خودش مثل مرحوم آقا جمال و امثال این‌ها دریافت کرده بود، این را اظهار

فرمود و آن وقت این به ید بعدی‌ها مثل صاحب هدایه‌المسترشدین قدس سره که از اعظم علمای اصول هست انصافاً مرحوم حاج شیخ محمدتقی و برادرش صاحب فصول رضوان الله علیهما این دو تا که یک مزاحی هم این جا می‌کنند که می‌گویند فصول را دادند دست حاج شیخ محمدتقی و فرمود یک نقطه کم دارد.

سؤال: ...

جواب: حالا. بله آن‌ها حق دارند رد کنند. شوخی است، فصول کتابی نیست که کسی بگوید فصول است ولی دیگر حالا شوخی است.

حالا من دیدم اخیراً یک کتابی مثلاً سی یا چهل صفحه‌ای چاپ شده به نام حذف الفضول من علم الاصول. می‌گوید تمام اصول همه‌اش همین سی یا چهل صفحه است. بقیه‌اش فصول است. این صاحب اعیان الشیعه سید محسن امین قدس سره یک کتابی از او چاپ شده به نام حذف الفضول من علم الاصول. خب این هم خیلی کم لطفی به علم اصول است که خب این جووری بگوییم. اگر این تحقیقات نبود مگر این قوام در استدلال پیدا می‌شد در فقه. خب حالا بعضی جاهایش هم ممکن است یک مقداری متورم شده باشد ولی این جووری نیست که بعضی‌ها خیال می‌کنند. اگر خدای نکرده کسی اصول را از فقه بگیرد، آن وقت آن فقهی می‌شود که دیگر خیلی بی در و دروازه، و هرج و مرج در آن ایجاد می‌شود.

پس این هم عصر دوم که حالا ایشان می‌فرماید از عصر سید جمال آغاز می‌شود و به واسطه مرحوم وحید نضج پیدا می‌کند و بعد به واسطه بزرگانی مثل حاج شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب هدایه و صاحب فصول و همین طور تا می‌رسد به عصر شیخ اعظم اعلی الله مقام. شیخ اعظم انصاری قدس سره که دیگر اوج این مباحث است.

خب این مباحث همین طور البته تعطیل نشده، افکار بزرگان بعد از شیخ اعظم، مثل آقای آخوند قدس سره، میرزای شیرازی، سید محمد فشارکی و بعد تلامذه این‌ها مثل آقای نائینی، آقای آقا ضیاء، آقای اصفهانی و بعد تلامذه مثل مرحوم آقای حاج

شیخ عبدالکریم حائری قدس سره، تلامذه ایشان مرحوم امام، مرحوم آقای خوبی، و این بزرگان معاصر، و اخیراً شهید صدر و بزرگان دیگری که الحمدالله جلو می‌رود و علی عاتقکم این که ان شاءالله این علم را بتوانید جلو ببرید و ان شاءالله فضولش را از حقایقش ان شاءالله جدا بفرمایید.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۵۰ - ۱۳۹۴/۱۱/۰۳

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث سیزدهم: موقف اصول عملیه در اصول و فقه عامه

مرحوم شهید صدر قدس سره مدعی هستند که در فقه سنی اصول عملیه جایگاهی ندارد و سرّ مسأله این هست که خب اصول عملیه همان طور که قبلاً هم گفته شد در ظرفی است که فقیه از وصول به احکام واقعیه محروم می‌شود و راهی برای وصول به آن‌ها ندارد، آن وقت بحث می‌شود که حالا که مرتبه شک است و ما واصل به احکام به احکام الله الواقعی نشدیم، در مقابل این تکالیف محتمله چه وظیفه‌ای داریم شرعاً و عقلاً. از این جهت اصول شرعیه و اصول عقلیه بنیاد نهاد شده، چون این سؤال مطرح است برای ما که مواردی است که ما راهی برای وصول به احکام واقعیه نداریم از این جهت.

اما در فقه سنی آن‌ها هیچ گاه خودشان را محروم از وصول به احکام الله الواقعی نمی‌بینند و طریق را مفتوح می‌بینند به خاطر این که آن‌ها دارای یک اصولی هستند مثل قیاس، مثل استحسان، مثل سد ذرایع، مصالح مرسله و امور دیگر. اگر کتاب نبود، سنت نبود، اجماع نبود، باز این راه‌ها برای آن‌ها مفتوح است. چون مفتوح است پس هیچ جا نیست که بگویند ما واصل به حکم واقعی نشدیم، حجت بر حکم واقعی نداریم پس برویم سراغ اصول عملیه. از این جهت می‌بینیم که اصول آن‌ها در باب امارات موصله‌ی به احکام خیلی موسّع است، و در اصول آن‌ها موارد فراوانی ذکر شده که در اصول ما حرفی از این‌ها نیست. مثل قیاس، یک باب وسیعی آن‌ها در قیاس دارند. یا استحسانات دارند یا مصالح مرسله دارند، سد ذرایع دارند و هكذا. ولی این‌ها در فقه ما نیست و در اصول ما نیست.

بنابراین باید گفت که بحث اصول علمیه در بین آنها صفر است. این ادعایی است که جناب شهید صدر قدس سره فرموده. از باب نمونه من این کلام بعضی از عامه را عرض کنم. حالا این خودش یک تتبع وسیعی می‌خواهد. حالا من اصول عامه را اصلاً ندارم، کتابش را هم ندارم ولی این یک دانه را حالا چون در فقه است، حالا مقدمه‌اش مطلبی را نقل کرده که این مطلب از آن استفاده می‌شود. صفحه ۱۳۶، جلد ۱.

«المطلب الثامن: طريقة الاجتهاد، الفقه الاسلامی و ادلته.

اذا وقعت حادثةٌ جديدةٌ أو أراد انسان استخلاص رأی راجح من بين آراء
الأئمة،

ائمه خودشان

استجمع العالم المجتهد كل ما يتصل بنواحي الموضوع....

همه این‌ها را فراهم می‌کند، جمع آوری می‌کند.

من لغةٍ و آیات قرآنيةٍ و احاديث نبويةٍ و اقاويل السلف و أوجه القياس
الممكنة، أى لابد من توافر شروط الاجتهاد في تلك الحادثة...،

باید استفراغ وسع کند.

ثم ينظر فيها بدون تعصبٍ لمذهبٍ معين على نحو التالي:....

حالا همه این‌ها را که فراهم کرد به این شکلی که می‌گوییم باید روند اجتهاد را ببینیم.

ينظر اولاً في نصوص كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه نصاً أو ظاهراً تمسك
به و حكم في الحادثة بمقتضاه. فإن لم يجد فيه ذلك نظر في السنة فان
وجد فيها خبراً أو سنةً عمليةً أو تقريريةً أخذ بها...،

خبر بود، سنت عملی است، حالا آن‌هایی که آن‌ها حجت می‌دانند، یا سنت تقریری بود. واقعه‌ای واقع شده و او آن را ردع نکرده بلکه آن را تثبیت کرده، اخذ بها.

ثم ينظر في اجماع العلماء...

اگر قرآن نبود، سنت هم نبود، ينظر في اجماع العلماء.

ثم في القياس ثم في الرأي الموافق لروح التشريع الاسلامي....

روح تشريعات اسلامي را نگاه مي‌کند. جايي که کتاب نيست، سنت نيست، اجماع نيست، حتى قياس هم نيست، فقيه آن‌ها روح تشريعات اسلامي را نگاه مي‌کند براساس آن روي که حالا هر کدام هم يک جوري لابد آن روح را استنباط مي‌کنند، براساس آن حکم مي‌کند.

و هكذا تتحدد طريقة الاجتهاد...

اين چنين مشخص مي‌شود و متحدد مي‌شود راه و روش اجتهاد.

إما بالآخذ من ظواهر النصوص

حالا کتاب باشد يا سنت

إذا انطبقت على الواقعة...

وقتي آن نصوص بر آن واقعه مورد نظر منطبق باشد و مربوط باشد.

أو بأخذ الحكم من معقول النص أي بالقياس...

که مقصود از معقول النص قياس است.

أو بتزويل الوقائع على القواعد العامة المستنبطة من الأدلة المتفرقة في

القرآن و السنة....

یا آن را براساس قواعد عامه‌ای که آن قواعد عامه هم البته استنباط شده از ادله متفرق و منتشر در قرآن و سنت، از آن‌ها استنباط می‌کند.

کالاستحسان و المصالح المرسله و العرف و سد الذرائع.»

این مطلب را ایشان از تاریخ فقه الاسلامی و وو نقل کرده. این عبارتی که خواندیم صاحب این کتاب از آن جا نقل کرده.

خب این هم نشان می‌دهد همین مسأله را که این‌ها روند کارشان در استنباطات احکام شرعیه یک جوری است که به جایی که به حکم الهی نرسند کأنّ نیست. بالاخره به یک جوری واثق می‌شوند. پس بنابراین بحث از اصول عملیه دیگر در فقه آن‌ها نباید جایی داشته باشد، در اصول آن‌ها نباید جایی داشته باشد.

سؤال: سال گذشته فرمودید بعضی از علمای ما همین را می‌گویند که همه را می‌ریزیم روی هم و بعد یک نظر می‌دهیم. ...

جواب: نه، آن این نبود. آن این بود که یک کلام شارع که می‌خواهیم معنا کنیم، با تمام خصوصیتی که از او صادر شده معنا می‌کنیم. اما خودمان بنشینیم و بگوییم روح شرع این است پس بنابراین حکم باید این باشد. مثلاً دین رحمانی است، چه هست، فلان است پس مثلاً نباید فرض کنید فلان قصاص بر او باشد، یا نباید مثلاً فلان مجازات‌های سنگین باشد. یا چون این چنینی است پس مثلاً تعدد زوجات نباید باشد الا با فلان شرایط ویژه خاص و الا مثلاً باطل است اصلاً. خب این جور که روح شریعت را این جور ما بیاییم استخراج کنیم، استنباط کنیم که همان اشکال‌هایی که قبل عرض می‌کردیم هست که ما بالاخره روح شریعت به آن جوری که به نحو علت تامه باشد، حدود ثغورش محدّد باشد برای ما، این در دسترس ما معمولاً نیست همان طور که ادله منع از قیاس فرموده که فرموده شما کجا خبر دارید و ملاکات تشریعات الهی اصلاً فقط امور این دنیا نیست، این نشأه نیست، یک نظر جامع دارد هم برای این جا، هم برای آخرت. و این‌ها رابطه‌های تکوینی با هم دارند یعنی اعمال ما در این جا با آن زندگی

ما در نشأت بعد رابطه تکوینی دارند اصلاً. همین طور که وضوی ما را فرموده نور علی نور که نقل کردند بعضی‌ها این نور را که ایجاد می‌شود حالا می‌بینند، مشاهده می‌کنند، همه اعمال ما، رفتار ما، کردار ما، اخلاق ما، عقاید ما و همه، یک رابطه‌ای دارد. خب این‌ها را ما چه خبر داریم. فقط به طور خلاصه، به طور اجمال می‌دانیم یک رابطه این چنینی وجود دارد، حالا باید چه کار کنیم؟ یکی از دوستان ما حفظه الله برادرش شهید شده بود در همان دفاع مقدس هشت ساله. ایشان در همان قسمت‌ها هم به رحمت خدا رفته بود و چون مفروض این بود که ایشان در جبهه شهید شده با همان لباسش و همان وضع دفنش کردند بلاغسل و لا کفنی. چون شهید در معرکه این جور هست. ایشان می‌گفت که بعد برادر را بعضی بستگان در خواب می‌بینند و ایشان فرمود من یک ماه معطل لباسم بودم. چون ایشان را از جبهه می‌آورند بیرون خارج از معرکه شهید می‌شود. خب دیگر حکمش فرق می‌کند. ولو این که ده دقیقه بعد از این که خارج از معرکه شد، او دیگر باید کفن بشود. اما گفت یک ماه معطل این بودم. حالا چه جوری می‌توانیم تصور بکنیم که او یک ماه معطل این بوده.

خب این‌ها یک روابطی دارد. این که میت را این جوری باید سه تا چیز بکنی و آن جایش آن را بگذاری و امور دیگر، خب این که مرده، این مثلاً چه می‌خواهد بشود برای بعد. این‌ها یک فلسفه‌هایی دارد. همین جوری نیست که یک تشریفاتی است که این کار را می‌کنند. این‌ها یک واقعیاتی است که برای قیامتش اثر دارد، برای آن روزی که مبعوث می‌شود لباسش چه باشد، وضعش چه جور باشد، این‌ها را ما نمی‌دانیم. یا در عالم برزخ. این‌ها را ما خبر نداریم که چه جوری است. فلذا است که این که ما این جوری بخواهیم استنباط بکنیم، همان ادله‌ای که ائمه علیهم السلام شدیداً مخالفت با قیاس فرمودند، در این جاها هم همین جور می‌شود مگر ضوابطی که خودشان گفتند. بله اگر ضوابطی فرمودند، به عنوان تعلیل فرمودند، به عنوان ضابطه کلی فرمودند، خب بله آن‌ها درسته، باید اخذ به آن کرد ولی این که ما خودمان بخواهیم یک چیزهایی را استخراج بکنیم، این‌ها معمولاً ناصواب است و غیرمطمئن است.

اما این فرمایش را ایشان فرمودند، این هم ظاهر امری است که از این جا استفاده می‌شود. اما در عین حال من هنوز به این سخن ایشان اطمینان پیدا نکردم. مثلاً در استصحاب ممکن است استصحاب حالت سابقه مثل استحسان و چه باشد. این هم یک ظنی می‌آورد، آیا این‌ها واقعاً استصحاب ندارند اصلاً؟ این باید یک فحوصی بشود. اگر حالا ارزشی داشته باشد، از نظر تاریخی ارزشی دارد، ولی از نظر علمی که برای ما ارزش ندارد. ما چه کار داریم که آن‌ها داشته باشند یا نداشته باشند. ولی این مطلب را بخواهیم بگوییم که آن‌ها دارند یا ندارند یا بخواهیم آشنای به اصول آن‌ها باشیم. اگر چه در اسلام از نظر علم هیچ تعصبی نیست. ما اصول‌شانرا هم مطالعه می‌کنیم و اگر حرف حقی به ذهن آن‌ها آمده و دارند، خوب اخذ می‌کنیم، این مهم نیست. علم مرز ندارد. حالا ممکن است در کلام آن‌ها یک حرف حقی در یک جایی باشد. کما این که تفسیر آن‌ها را مطالعه می‌کنیم، چیزهای دیگرشان را مطالعه می‌کنیم و به آن‌ها هم می‌گوییم مال ما را مطالعه کنید. این طور نیست که شما تعصب داشته باشد. خوب این که اصول آن‌ها را انسان مطالعه کند شاید مطالبی داشته باشد، این اشکالی نیست در آن.

و هم چنین برائت، این قدر ما واجبات داریم، احتمالش را می‌دهیم. آیا این‌ها همه این‌ها را به یک جوری نفی می‌کنند، مثلاً از روح شریعت می‌فهمند نیست. حالا مثلاً در نماز احتمال می‌دهیم که مثلاً قنوتش جهراً باید باشد. حالا چه جوری این را درست می‌کنند. اگر کتاب نیست، سنت نیست. این‌ها برائت نمی‌گویند آن جاها را؟ یا حداقل برائت عقلی نمی‌گویند؟ قبح عقاب بلایبان نمی‌گویند؟ به طور کلی اصول عملیه در فقه آن‌ها دیگر کارآمدی ندارد؟ این که یک چیز خیلی مستبعدی است، ممکن است دایره‌اش خیلی ضیق‌تر از ما باشد قهراً. چرا؟ برای این که بالاخره قیاس هست، مصالح مرسله هست، عرف هست، چه هست و با این‌ها موارد زیادی را که ما به اصول عملیه مراجعه می‌کنیم، آن‌ها لازم نمی‌دانند چون این‌ها را دارند. اما بالاخره یک جاهایی نمی‌رسد که این‌ها هم نباشد؟

سؤال: همان‌ها را هم دلیل بر حکم واقعی می‌دانند؟

جواب: نه ديگر براءت معنا ندارد بگوئيم حکم واقعي. يعني الان شک داريم.

سؤال: ...

جواب: نه ممکن است داشته باشند نه اين که اماره بدانند استحباب را. اگر اماره بدانند که خيلي خب، آن جزو امارات است. ولي اين که اصول عمليه کلاً نيست، اين یک فحصى می خواهد. حالا آقايانی که ذوق اين مطلب را دارند یک مقداری فحص بفرمايند، خوب هست که نتيجه اش را هم ما بدانيم.

سؤال: دارند. من مقاله ای نوشتم که دارند.

جواب: دارند در اين باب؟

سؤال: بله.

جواب: پس استفاده می کنيم از آن.

اين هم راجع به اين مطلب که حالا ديگر خيلي بحث ندارد.

بحث چهاردهم: آیا واقعاً معيار مسائل اصوليه منطبق بر اباحت اصول عمليه هست؟ (۱۶:۰۸)

مقدمه چهاردهم راجع به اين است که آیا مباحث اصول عمليه واقعاً من علم الاصول هستند يا اگر در اصول بحث می شود یک مباحث استطرادی است و جای آن در اصول واقعاً نيست.

برای داوری در اين مساله ما دو راه داريم.

یک راه اين است که ما به تعاريف علم اصول نگاه کنيم و بينيم تعاريف شامل اين اباحت می شود يا نمی شود.

راه دوم که شاید این راه دوم اصح و یا صحیح است، این است که ما به تعاریف کار نداریم بلکه ملاک صحت تعاریف را شمول و عدم شمول نسبت به این قرار می‌دهیم. این امرش اوضح است تا آن تعاریف. فلذا در باره این که فلان تعریف صحیح است یا صحیح نیست، همین که شامل می‌شود این جا را، یا بعضی مباحث دیگر را، ملاک قرار می‌دهیم. و آن توجه به این است که اصلاً برای چه این علم اصول تشکیل شده، غرض از آن چیست و ماذا یستهدف، تا براساس آن، هم مسائلسش تعریف بشود و هم تعریف صحیحی ارائه بشود برای علم اصول.

راه اول:

خب اگر از راه اول بخواهیم بیاییم، آن تعریف مدرسی علم اصول که رایج بوده که «العلم بالقواعد الممهّده لإستنباط الاحکام الشرعیة الفرعیة عن ادلتها التفصیلیة»، اگر این را نگاه کنیم قد یقال که اصول عملیه را شامل نمی‌شود چون ما در باب اصول عملیه، استنباط احکام شرعیه نمی‌کنیم. بلکه بعد از این که دستمان از استنباط و تحصیل احکام شرعیه بسته شد، حالا می‌خواهیم ببینیم وظیفه‌مان چیست، حالا شرعاً او عقلاً. براساس همین تصور که این تعریف شامل نمی‌شود مرحوم آقای آخوند قدس سره آمده اضافه فرموده، «أو التی ینتهی الیه المجهّد الفقیه المستنبط بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالدلیل.» این را اضافه کرده تا این که این مباحث اصول عملیه را هم شامل بشود.

بعض دیگر مثل محقق خویی قدس سره فرموده نه، ما احتیاجی به این اضافه نداریم. چون واژه استنباط معنایش تحصیل حکم نیست، استنباط معنایش این است که معذّر و منجّر برای احکام پیدا کنیم. حالا این معذر و منجز، هم به واسطه امارات و این‌ها انجام می‌شود و هم در این موارد که دستمان خالی است از آن اماراتی که کاشف از واقع هست، انجام می‌شود. در موارد برائت و این‌ها معذر داریم، در موارد اشتغال و احتیاط و این‌ها منجز داریم. بنابراین استنباط را اگر این جور معنا کردیم، قهراً احتیاجی به این اضافه نداریم و شامل هم می‌شود. خود تعریف شامل می‌شود چون حقیقت بحث

اصول عملیه در حقیقت همین است که در این زمان ما معذّری داریم از آن احکام محتمله یا منجّز داریم ولو کاشف نشده، در همان ستر جهلی که باقی است، در عین حال ما منجّز داریم یا مواردش مختلف است. یک جا معذر داریم، یک جا منجز داریم. خب اگر استنباط را این جوری معنا کردیم، خب روشن است که باز می‌گیرد. حالا این که ما استنباط را باید این جوری معنا بکنیم، اگر اصطلاح باشد للابأس به، خب جعل اصطلاح داریم می‌کنیم اما اگر معنای لغوی مقصود باشد، در استنباط انصاف این است که این چیزها نیفتاده. این راجع به تعریف مدرسی و آن چیزی که این آقایان اضافه کردند.

خب بزرگان دیگر بعضی آمدند گفتند علم اصول «هو العلم بالقواعد لتحصيل الحجّة علی الحكم الشرعی» که شاید حالا سرسلسله این مطلب که به ذهن شریفش آمده و فرموده، محقق بروجرودی قدس سره باشد که ایشان موضوع علم اصول را الحجّة فی الفقه قرار داده، پس تعریف علم اصول هم می‌شود آن قواعدی که حجت در فقه را تمهید می‌کند. «القواعد الممهده لتحصيل الحجّة فی الفقه».

محقق اصفهانی قدس سره هم این مطلب از او استفاده می‌شود. مواردی هست که فکر مرحوم آقای بروجرودی و فکر محقق اصفهانی توارد دارد. بعضی تلامذه ایشان نقل کردند که ایشان گاهی مطلبی می‌فرمود می‌گفتیم آقا حاشیه نهاییه الداریه است؟ می‌فرمود نه من خبر ندارم، ولی توارد فکری شده. یکی از آن موارد، ظاهراً همین جا شاید باشد که ایشان مشهور است از او این مطلب که لتحصيل الحجّة. و بگوییم حجت هم اعم است. حجت چه بر اثبات، چه بر نفی، چه بر تعذیر، چه بر تنجیز. ما اگر این جور گفتیم پس بنابراین باز هم شامل می‌شود.

مرحوم محقق اصفهانی قدس سره یک مناقشه‌ای دارند که در جاهای مختلف این را ذکر فرمودند. ایشان فرموده که حالا من به این تعبیر عرض می‌کنم که بعضی از اصول عملیه مثل برائت، این‌ها خودشان حکم شرعی هستند، فقیه این‌ها را تطبیق می‌کند

به موارد. مثل این که الماء طاهر، این را استنباط کرده و تطبیق می‌کند. می‌گوید ماء بحر هم پاک است، ماء بئر هم پاک است، این‌ها دیگر همه تطبیقاتش هست. شارع فرموده «کل شیءٍ حلال حتی تعلم أنه حرام»، این حلال خود حکم شرع است. یا این که «رفع ما لایعلمون»، فرموده برداشته شد. این خودش حکم شرع است و حالا ما تطبیق می‌کنیم بر این جا، می‌گوییم این جا هم نمی‌دانیم پس برداشته شده، آن جا نمی‌دانیم پس برداشته شد. استنباطی در کار نیست، واسطه‌گری در کار نیست. چون در حقیقت علم اصول این است که یک واسطه‌گری داشته باشد و در قیاس استنباط واقع بشود. حالا کجایش واقع بشود، من دیگر در این‌ها وارد نمی‌خواهم بشوم، این بحث خیلی طولانی است، در اول علم اصول است این ریزه‌کاری‌ها و این خصوصیاتش. دیگر برای آن جا است و این جا حواله به آن جا می‌دهیم. خیلی هم بحثی نیست که حالا آدم بخواهد وقت روی آن بگذارد. حالا به اندازه‌ای که انسان اجنبی از این مباحث نباشد بداند، یک وقت صحبتی شد بداند و اجنبی از این مطالب نباشد.

پس بنابراین ما وقتی به ادله برائت به خصوص و هم چنین در اشتغال و احتیاط نگاه می‌کنیم، آن‌ها خودشان حکم شرعی هستند. در برائت می‌گوید حکم تو این است. همان جور که فرموده «إذا شککت فاین علی الاکثر» در صلوات، این جا هم فرموده اگر شک کردی یک چیزی حلال است یا حرام است، حلال است. شک کردی حلال است یا حرام است من آن حرمت را، یا وجوب محتمل را برداشتم. پس ایشان می‌گوید این جوری است فلذا اشکال ندارد که ما بگوییم این‌ها خارج از علم اصول هستند. لالباس به التزام به این که این‌ها خارج از علم اصول هستند.

بنابراین طبق نظریه محقق اصفهانی قدس سره به این بیان، این بحث برائت و اشتغال شرعی نه عقلی، جزء علم اصول نیست در واقع. بله حالا وقتی از اصول عقلیه‌اش بحث می‌کنید، استصحاب هم بحث می‌کنی، استطراداً اشکالی ندارد. بهترین جایی که می‌شود استطراد کرد همین جا است که انسان قواعد کلی و عامه استنباط را بخواهد

یاد بگیرد همین جا این مسأله را هم یاد بگیرد ولی این از حاق علم اصول به نظر شریف ایشان نیست.

از این سخن ایشان حالا جواب‌هایی ممکن است داده بشود.

یک جوابی که داده شده که صاحب‌الرافد فرموده این است که درست است حلال داریم یا می‌گوید برداشته شده اما این را از منظر منجز و معذر ببینید. با همین که می‌گوید حلال، می‌خواهد چه بگوید؟ می‌خواهد بگوید اگر حرمتی باشد آن حرمت منجز نیست. شیئی که شک داری حرام است یا حرام نیست، حلال است. این حلال است می‌خواهد بگوید چه؟ می‌گوید نگران آن حرمت محتمله نباش. شک داری واجب است یا واجب نیست، برداشتم. درست است این حکم است ولی این حکم یک دلالت التزامی دارد که یعنی نگران آن وجوب نباش، عقابی بر آن ندارید، گرفتاری ندارید.

پس بنابراین ما در علم اصول دنبال چه بودیم؟ دنبال حجت مگر نبودیم؟ حجت بر چه؟ بر وجود حکم، بر عدم حکم، بر تنجیزش، بر تعذیرش. خب این هم همین کار را دارد می‌کند. این غیر از آن است که می‌گوید «الصلاة واجبة، الماء طاهر» این آن حکمی است که خودش می‌شود منجز. اما این خودش نمی‌شود منجز، این منجز است یا معذر است. آن که از ادله دیگر ما استفاده می‌کنیم، احکامی است که یقع موضوعاً للتنجز و التعذیر. اما دیگر آن‌ها وسیله تعذیر و تنجیز نیستند، منجز و معذرشان یک چیز دیگری است، علم شما است، اماره‌ای است که بر آن قائم شده. یا احتمالی است که می‌دهید در شبهات حکمیة قبل الفحص. این‌ها است. اما این جا خود این روایت دارد چه می‌شود؟ معذر می‌شود برای آن حرمت‌های محتمله‌ای که روی موضوعات مختلف شما احتمال می‌دهید. یا وجوب‌هایی که برای افعال مختلفه احتمالش را می‌دهید. پس بنابراین اگر این طور به مسأله نگاه کنیم از اشکال محقق اصفهانی قدس سره هم می‌توانیم استخلاص پیدا کنیم

و للكلام تتمه ان شاء الله جلسه بعد.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۵۱ - ۱۳۹۴/۱۱/۰۵

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا أبا القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث چهاردهم: آیا معیار مسائل اصولیه منطبق بر اباحت اصول عملیه هست؟

خب بحثی که داشتیم این بود که آیا بحث از اصول عملیه جزو مباحث اصول هست یا نه.

گفتیم برای داوری در این بحث دو راه داریم.

یکی این که از طریق تعاریفی که برای علم اصول و مسائل اصولیه شده بحث را پیگیری کنیم و ببینیم آیا آن تعاریف منطبق بر مباحث اصول عملیه می شود یا نه.

راه دوم این است که به فلسفه علم اصول توجه کنیم و از آن راه ببینیم داخل علم اصول هست یا نه که عرض شد این راه اقوم از راه قبل است و صحیح تر است فلذا است که ملاک داوری در آن تعاریف انجام شده و ارائه شده، براساس همین است که فلان مبحث اصولی را شامل می شود یا نه. یعنی از واضحات است که بعضی چیزها حتماً باید جزو اصول باشد. لذا صحت آن تعریف مبتنی می شود بر این که آیا شامل آن می شود یا شامل نمی شود.

راه اول: از طریق تعاریف (۲:۴۳)

اما از طریق اول عرض شد به این که مجموعه تعاریف مهمی که برای علم اصول شده، شاید بتوانیم بگوییم چهار تعریف است که عنصر اساسی در این تعاریف، عبارت است از استنباط، که هو القواعد الممهده یا ممهده لاستنباط الاحکام الشرعیة،

و دوم اقامه‌ی حجت یا تحصیل حجت که این هم عنصر دیگری است که به جای آن عنصر استنباط بزرگانی اخذ کردند.

و سوم این است که «رفع التحیر فی مقام العمل فی قبال الوظائف الالهیه»، مسائل اصول آن چیزی است که رفع تحیر می‌کند در مقام عمل در قبال احکام الهی.

این، سه عنصر اساسی است، حالا یک عنصرهای دیگری هم در این تعاریف اخذ می‌شود مثلاً مثل این که این امر باید عنصر مشترک باشد، در همه ابواب فقهیه کارآمدی داشته باشد و یا لاقلاً در غالبش کارآمدی داشته باشد، حالا این‌ها هم عناصری است ولی آن عنصر محوری‌تر و اصیل‌تر، این سه تا مطلب است. «استنباط» و «اقامه حجت و تحصیل حجت» و «رفع تحیر».

خود این دو واژه اول، دو عنصر اول که استنباط باشد، خودش دارای سه تفسیر است که استنباط یعنی چه؟

یک معنای استنباط عبارت است از واسطه در اثبات بودن، واسطه در کشف بودن.

معنای دوم عبارت است از این که موجب تنجیز و تعدیر بودن. حالا می‌خواهد کشف هم داشته باشد و می‌خواهد نداشته باشد. به آن حیثش کار نیست.

و سوم جامع بینهما است. یعنی قواعدی که برای استنباط است. اعم از این که طریق کشف و تحصیل احکام باشد یا منجز و معذر باشد ولو کاشف نباشد.

همین سه احتمال و معنا هم در اقامه الحجة هست. اقامه حجت یعنی مثبت برای آن احکام، یا حجت یعنی معذر و منجز یا جامع بینهما.

رفع تحیر هم دیگر خب این جهات در آن نیست. رفع تحیر می‌شود حالا یا به این که حکم واقعی را در اختیارش قرار بدهد یا حکم ظاهری را در اختیارش قرار بدهد، یا اگر هیچ کدام را قرار نمی‌دهد می‌گوید تو مأمونی یا نه منجز است و باید بروی احتیاط بکنی. بالاخره به یک چیزی رفع تحیر می‌کند.

خب این سه عنصری که ما در تعریف علم اصول داریم و عنصرهای مهم و محوری تعاریف است.

با توجه به عنصر «استنباط»:

اگر ما آن استنباط را بگیریم آن هم به معنای کاشف بگیریم، قهراً شامل اصول عملیه نمی‌شود چون اصلاً موضوع اصول عملیه جایی است که راه به واقع نداریم، راه کشف از واقع نداریم. اما اگر به معنای دو و سه بگیریم، یعنی بگوییم استنباط یعنی معذر و منجز. خب این قد یقال که شامل اصول عملیه می‌شود. چون اصول عملیه ما چه شرعیه‌اش چه عقلیه‌اش، بالاخره یا منجز هستند مثل الاحتیاط و این‌ها، یا معذر هستند مثل برائت. اگر جامع هم بگیریم خب باز همین جور است.

و مراد از این استنباط حالا کدام است؟ بعضی‌ها مثل آقای آخوند قدس سره حمل کردند این استنباط را بر آن امر اول فلذا برای این که تعمیم بدهند علم اصول را و شامل این مباحث مهم هم بشود، آمدند قیدی اضافه کردند «أو التی ینتهی الیه بعد الفحص و الیأس عن الدلّة»، این را اضافه کردند. ولی بعضی گفتند نه این استنباط را چرا به آن معنا می‌گیرید. این استنباط یعنی همان معذر و منجز یا جامع که این یظهر من بعض الاصولیین کالمحقق الخویی قدس سره یا بعضی دیگر.

خب چون جعل اصطلاح است، عرض کردیم به این که استنباط ظاهرش البته تعذیر و تنجیز نیست، جامع هم نیست. ظاهر استنباط همان معنای اول است اگر ما این واژه را بخواهیم بدون جعل اصطلاح و بما له من المعنی العرفی و اللغوی استعمال کرده باشیم. اما اگر بخواهیم جعل اصطلاح بکنیم یک واژه‌ای را، خب در یک معنای مصطلحی قرار بدهیم، لامشاحه فی الاصطلاح ولی این خلاف ظاهر است.

با توجه به عنصر «اقامه الحجّه»:

و اگر به معنای اقامه الحجّه بگیریم که محقق اصفهانی، محقق بروجرودی، محقق امام قدس سرهم به این معنا مایل هستند و فرمودند، خب اقامه الحجّه علی الحکم الشرعی،

باز اگر آن معنای اولش را بگیریم، اقامه الحجه یعنی آن که مثبت احکام است، باز شامل نمی‌شود. اما اگر به معنای دوم و سوم بگیریم، چرا شامل می‌شود. و قهراً این بزرگان هم به همان معنای دوم و سوم معنا کردند و اصلاً تخلصاً از آن اشکالی که بر آن اولی هست، کأنّ به ذهنش شریف‌شان آمده که ما این جور باید بگوییم چون ما دنبال این نیستیم که حتماً حکم واقعی را کشف بکنیم. دنبال این هستیم که اقامه حجت بکنیم به معنای همین معذر و منجز یا جامع بین این دو.

پس بنابراین اگر عنصر دوم را هم بگیریم، با توجه به معنای دوم و سوم باید بگوییم این مباحث جزو علم اصول هست.

با توجه به عنصر «رفع تحیر»:

اگر به معنای رفع تحیر هم بگیریم، باز دیگر آن اوضح از آن‌ها شاید باشد. دیگر آن جا احتمالاتی هم ندارد، رفع تحیر به هر وجهی. بنابراین باید بگوییم شامل می‌شود.

نتیجه:

بنابراین ابتدائاً که نظر می‌کنیم به این تعاریف مهمه در تعریف اصول و مباحث اصولیه، می‌بینیم همه این تعاریف الا علی بعض تقادیرشان شامل می‌شود که همین عدم شمول علی بعض التقادیر، می‌تواند آیت و نشانه این باشد که آن تقدیر ناتمام است و درست نیست که یظهر در راه دوم که ان شاء الله بحث خواهیم کرد.

اشکال: (۱۱:۰۴)

منتها بعضی بزرگان مثل محقق اصفهانی قدس سره روی آن دقت نظری که دارند، در این محاسبه بدوی که ما کردیم مناقشه دارند و می‌فرمایند که بخشی از اصول عملیه هستند که به هیچ وجه داخل هیچ کدام از این ثلاثه (حالا به تعبیر و توضیحی که ما عرض می‌کنیم، اصل مطلب از آن بزرگوار است نه با همه شاخ و برگ‌هایش)، شامل

نمی‌شود مثل برائت شرعیه. چون ادله برائت شرعیه دو تا لسان دارد، دو جور ادله ما داریم در باب برائت شرعیه.

یکی مثل ادله‌ای که جعل حلیت ظاهری است «کل شیء لک حلال، کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر» و امثال این تعابیری که حلیت برای مشکوک الحرمه و الحلیه جعل کردیم. طهارت برای مشکوک الطهاره و النجاسة جعل کردیم و امثال این‌ها. یا آن ادله‌ای که مفادش رفع حکم است در مرحله ظاهر مثل «رفع ما لایعلمون» و امثال آن. خب این‌ها که دارند خودشان یک حکمی را جعل می‌کنند، نه در طریق استنباط واقع می‌شوند و نه حجت بر حکم شرعی است. خودش حکم شرعی است. آن تعریف سوم هم که لابد ایشان اصلاً قبول نداشتند که رفع تحیر باشد. درسته این، رفع تحیر می‌کند اما اگر بخواهیم رفع تحیر را این جوری معنا کنیم که به خود حکم، خب تمام فقه رفع تحیر می‌کند. نمی‌دانم نماز واجب است یا نه، می‌رویم به کتاب و سنت، می‌گوید نماز واجب است. خب رفع تحیر می‌شود. این راجع به آن سری از اصول عملیه.

آن اصول عملیه‌ای هم که مفادش رفع مؤاخذه است، تأمین است، قبح عقاب بلا بیان است، اصلاً ما این‌ها را نمی‌توانیم داشته باشیم. یعنی جعل شرعی به این معنا، چون وقتی شما قائل به برائت عقلیه هستید، عقاب ممکن نیست، عقاب قبیح است، حالا شارع بیاید چه جعل بکند، بیاید برائت شرعیه جعل بکند یعنی تأمین شرعی بدهد. مگر می‌شد تأمین نباشد که او بخواهد شرعاً تأمین بدهد. چون این چینی است فلذا است که نمی‌توانیم اصول عملیه شرعیه‌ای که می‌خواهد معذر باشد، داشته باشیم. چون تعذیر مع قطع النظر از آن وجود دارد.

فرموده:

«الا أنه یبقی خصوص البرائة الشرعیه بمعنی رفع الحکم أو ثبوت الإباحة

علی حاله اذ لا واسطة فی الاثبات اصلاً.

این‌ها وساطت در اثبات که ندارند، خودشان حکم شرعی هستند.

و لا معذرية شرعاً حتى يندرج تحت قيام الحجة على حكم العمل...

اگر شما استنباط را به معنای دوم هم بگیریید که معذر و منجز است، اقامه الحجة را هم به معنای دوم بگیریید که معذر و منجز است یا به معنای سوم بگیریید که جامع است، اولی که روشن است نیست، به معنای دو و سه هم بگیریید، ما در این جاها، این برائت‌ها، تعذیری ایجاد نمی‌کند، جعل تعذیر نکرده، چون تعذیر هست. «و لا معذرية شرعاً» معذريت شرعیه‌ای وجود ندارد حتی يندرج تحت قيام الحجة على حكم العمل. بعد فرموده حالا که این جوری است.

و لا بأس بالاستطراد في مثله»^{۷۵}

پس بنابراین ما قائل می‌شویم که اصول عملیه، استصحابش درست است. اصول عملیه منجزه مثل اصالة الاحتياط این هم درست است. چون تنجیز نداریم لولا شارع بگوید. عقل عقاب بلا بیان می‌گوید در غیر موارد علم اجمالی و در غیر شبهات حکمیه قبل الفحص. خب بعدش چیست؟ اگر آمد شارع منجز جعل کرد برای احکام واقعیه، این درست است چون لولا حکم الشرع تنجیزی نیست. اما آن جاهایی که لولا حکم الشرع، تعذیر هست، عذر هست یعنی چه شارع بیاید عذر جعل بکند. آن مسائل آن وقت می‌شود مسائل داخل در علم اصول. و این بخش از اصول عملیه را بگوییم استطراد است و جزو مسائل علم اصول نیست. این طور فرموده.

پس بنابراین دو جا را ایشان توجه به آن داده. یکی آن‌هایی که گفته حلال، طاهر، یا گفته حکم نیست. این جور فرموده. یکی هم آن جایی که مفادش این است که دارد عذر شرعی درست می‌کند، آن هم همین جور است. چون معذّر معنا ندارد.

سؤال: رفع‌ها را هم گفتند.

جواب: رفع‌ها را گفتند. رفع دارد می‌کند. می‌گوید نیست.

جواب اشکال: (۱۷:۲۴)

آیا فرمایش محقق اصفهانی قدس سره تمام است و می‌شود تصدیق کرد و یا محل اشکال کرد.

عرض کردیم بعضی بزرگان جواب دادند نه به جمیع جوانب کلام ایشان، اما این جواب در کلام آن‌ها هست. نسبت‌هایی که می‌دهیم یک وقت خلاف واقع نباشد. اصل از بزرگان است ولی گاهی با این تحریر بیان می‌شود.

می‌گوییم معنای استنباط، معنای اول بخواهد باشد یا معنای حجت، معنای اول بخواهد باشد، این‌ها را قبول نداریم، این نیست. بلکه به معنای ثانی یا ثالث است که ما عرض می‌کنیم که اقوی همان ثالث است که خصوص تعذیر و تنجیز هم وجهی ندارد. کما این که خصوص تحصیل واقع و استنباط واقع یا حجت بر واقع هم وجهی ندارد. همان جامع بین الامرین است. وقتی این طور شد، می‌گوییم در آن جاهایی که لسان ادله‌ی اصول عملیه حکم است، می‌گوید حلال است، می‌گوید طاهر است، می‌گوید برداشته شده، این‌ها یک مدلول مطابقی دارد که اشکال محقق اصفهانی بر اساس اقتصار نظر به آن مدلول مطابقی است ولی همان‌ها یک مدلول التزامی هم دارد. و حتی می‌شود گفت که نظر در آن ادله، بالاصالة به همان مدلول التزامی است نه به آن مدلول مطابقی. در مقام آن مدلول التزامی است که به این ادبیات بیان شده که منطوق قرار داده نشده. مثل این که وقتی شما می‌گویید زید کثیر الرماد، آن که بالاصالة بخواهید بگویید، آن مدلول مطابقی نیست که کثرت رمادش باشد، آن که واقعاً می‌خواهید بگویید، جود و سخای او هست. همان مکنی الیه است. آن اصالت دارد ولو در دلالت، تبعیت دارد. چون مکنی الیه تابع آن کلام منطوقی می‌شود که با آن داریم کنایه می‌زنیم. بله در تحقق دلالتی اش تبعیت دارد ولی در فهمش اصالت دارد آن و اصلاً برای آن گفته شده. حالا در این جاها هم وقتی که شارع می‌فرماید «کل شیء حلال حتی تعرف أنه حرام»، در

حقیقت می‌خواهد بگوید جایی که الان شما گیر کردید، می‌خواهد این حالتی را که انسان گیر کرده و نمی‌داند حلال است یا حرام است، واجب است یا واجب نیست، می‌خواهد یک مخلصی درست کند برای آن. نمی‌داند گرفتاری در قیامت دارد یا ندارد، عقاب دارد یا ندارد، می‌گوید حلال است، می‌گوید پاک است، می‌گوید برداشتیم، می‌گوید تو در سعه هستی. این‌ها را که می‌فرماید، هست. درسته مدلول مطابقی می‌گوید حلال است و چه و چه، و این‌ها تطبیق می‌شود اما به دلالت التزام دارد می‌گوید یعنی آن وجوبی که احتمالش را می‌دهی از آن دل نگرانی نداشته باش. آن حرمت واقعی که احتمال می‌دهی این جا باشد دل نگرانی از آن نداشته باش. پس دارد تعذیر می‌کند. آن جاهایی هم که اگر احتیاط را به لسان این می‌گفت که إفعال، آن هم همین است یعنی آن احتمال حلیت فایده ندارد. اگر آن وجوب یا آن حرمتی که احتمالش را می‌دهی اگر باشد، گردن گیر شما است. موارد احتیاط هم این جوری است.

پس بنابراین این موارد این چنینی است.

لایقال که این حرف در بقیه احکام هم هست پس همه جا همین حرف را بزن. در فقه آن هم می‌گوید واجب است، آن هم می‌گوید حرام است. این جا هم دارد می‌گوید حلال است، در فقه هم می‌گوید حلال است. می‌گوید «لحم الغنم حلال»، این چه فرقی می‌کند با این که این جا دارد می‌گوید حلال.

فرقش این است که در این جا این حلال دارد تأمین ایجاد می‌کند نسبت به یک چیز دیگری، نه نسبت به خودش. یعنی شما احتمال یک حکمی را که حرمت است می‌دهید. این که می‌گوید حالا که شک داری حلال است، دارد تأمین می‌دهد از آن حرمت. اما در احکام فقهیه که این جوری نیست. از چیزی تأمین نمی‌دهد.

سؤال: حجت خبر واحد هم همین است. من احتمال می‌دهم نماز جمعه حرام است و شارع گفته خبر زراره حجة، زراره می‌گوید مثلاً واجب.

جواب: نه، آن جاها هم در واقع امر این است که این خبر زراره که می گوید نماز جمعه واجب است، طریق است به این. آن، دو تا خبر دارد می دهد. دو تا مدلول دارد آن.

سؤال: ...

جواب: نه دو تا مدلول دارد.

سؤال: غرض شارع چیست؟ غرض شارع این است که ...

جواب: غرض شارع ایصال احکام است.

سؤال: می گوید درسته من گفتم ...

جواب: نه، آن جا نمی گوید اگر نمی دانی این نماز واجب است یا نه، حکمش این است. نه آن جا می خواهد شما را به واقع آن حکم برساند. آن جا این چنین است. اما این جا دارد فرض می کند که یک حکمی من دارم، تو الان شک کردی و دارم حالا به شما این حرف را می زنم. این دلالت التزام پیدا می کند که راجع به آن حکم تو معذوری یا گردنگیرت می باشد، اما آن جا نه، احکامی را جعل کرده و می خواهد دست ما را بگیرد و به آن احکام برساند. نه این که زمانی که در آن حکم شک دارم چیست، یک امنیتی برای من ایجاد کند. در صدد این نیست. در صدد ایصال احکام است. در طرق و امارات این است. نمی خواهد ...

سؤال: حجیت ...

جواب: نه مورد شک است. بله آدمی که خودش راه وصول ندارد، علم ندارد، می آید دستش را می گیرد و می رساند به آن. بله موردش آدمی است که خودش را ندارد، علم ندارد، راه را بلد نیست، دستش را می گیرد و می برد به حکم می رساند نه بما آنه که شک دارد و می خواهد تأمینی برای او ایجاد بکند. بلکه بما آنه که جاهل است و می خواهد او را عالم بکند به آن، واصل به آن بکند. آن جا این جور است. اما در این جا نه، جعلش را نگه می دارد برای آن. آن جا شک زدایی می خواهد بکند از آن و بگوید تو

را رساندم. این جا نه، تحفظ می کند بر شک شما، می گوید حالا که شک داری و در حال شک این دل نگرانی را که داری، من این شک شما را نگه می دارم و یک راه حلی برای شما قرار می دهم. اما آن جا می خواهد شک را از بین ببرد و من را واصل کند به واقع. درسته موضوعش غیر عالم است.

پس بنابراین این دو تا با هم فرق می کند. این جا از این جهت می شود جزو علم اصول، نه بقیه‌ی احکام فقهیه. چون این جا دارد چه کار می کند؟ یک حکمی است که در حقیقت معذّر و منجّز است از حکم آخری که در مقام محتمل است و عبد نسبت به آن دل مشغولی دارد، شارع مقدس می آید با این حکم، آن حکم را یا تنجیز می فرماید یا تعذیر می فرماید و عذر برای آن ایجاد می کند از حکم آخر.

سؤال: در مورد خبر واحد فرمایش حضرتعالی درست اما باز هم یک دلالت التزامی وجود دارد که اگر مؤدای این طریق، این اماره، درست نباشد تو معذوری ...

جواب: نه چنین چیزی را این ندارد.

یک حرف خیلی زیبایی مرحوم محقق ایروانی قدس سره دارد در بحث قطع، این حرف در این جاها هم قابل تطبیق است هست که قطع را گفتند هم معذّر است، هم منجّز است. چه جوری گفتند معذّر است. من قطع به وجوب پیدا کردم جهلاً مرکباً. گفتند این معذر از آن حرمتی است که در واقع هست و من اتفاقاً بر علیه آن قطع پیدا کردم. ایشان فرموده این قطع معذّر نیست. جهل شما نسبت به آن، معذّر شده. ما که حرمت را نمی دانیم. نه این که علمت به وجوب که خلاف واقع است، معذّر از آن است. نه چیزی که همراه این قطع است، معذّر از آن است. قطع به وجوب یک همراه دارد، یک ملازمی دارد و آن این است که شما نسبت به آن حرمت جاهل هستید. روز قیامت خدا می گوید چرا انجام دادی؟ می گویم نمی دانستم. نه چون وجوب را می دانستم. وجوب را می دانستم همراه بود با این که جاهل بودم به حرمت. یعنی آن جا می گوید آقا

نمی‌دانستیم. بنابراین قطع معذّر نیست. ایشان انکار کرده و گفته این که می‌گویند قطع معذّر است، درست نیست. قطع فقط منجّز است. و این حرف درست است.

حالا این جا خدمت شما عرض شود که این نسبت به آن جهت.

اما این که شما می‌فرمایید براءت‌هایی که تعذیر ایجاد کنند، ما براءت شرعیه معذره نداریم. یعنی چه؟ خب یک کسی می‌گوید: اگر نداریم، در اصول نباید از این، بحث بکنیم. یک چیزی را که نداریم، بحث بکنیم و بعد بگوییم این استطراد است، این جزو مسائل علم اصول نیست. خب اگر نداریم، نداریم دیگر. معنا ندارد که در اصول بحث کنیم. چه جور شده که این بزرگوار تصور فرموده که خب پس بنابراین معذّر شرعی معنا ندارد ولی در عین حال فرق می‌کند.

یک مطلب و توضیحی را محقق سیستانی دام ظلّه این جا دارند، شاید ناظر به این اشکال مقدر در کلام محقق اصفهانی باشد ولو کلام محقق اصفهانی را هم ایشان به این شکل بیان فرموده. شاید می‌خواهند آن را جواب بدهند.

ایشان دو تا جواب در حقیقت داده:

یک: من به این لسان می‌گویم که خب برخی‌ها هستند که خب حق الطاعه‌ای است، خب برای آن‌ها شارع آمده چه کار کرده؟ یک جعل کرده که گرفتار نشوند. مثل مرحوم شهید صدر مثلاً که حق الطاعه‌ای هست، اگر براءت شرعیه را شارع جعل نکرده بود، خب گرفتار بود. پس شارع می‌آید این را جعل می‌کند برای چه؟ برای بهره‌برداری کسانی که آن‌ها تصدیق نکردند براءت قبح عقاب بلابیان را و گرفتار می‌شوند. یک وقت هست یک امری است که این قدر واضح است که کسی در آن شک نمی‌کند، خب بله. اما اگر این یک جایی است که می‌بیند بله آدم‌های متفکر در آن ماندند و می‌گویند نه، براءت نیست. خب شارع می‌آید براءت شرعیه را جعل می‌کند برای خاطر آن‌ها.

دوم: این است که فرق است بین براءت عقلیه و شرعیه.

فرق اول این است که ما دو تا قضیه را درک می‌کنیم. یکی این که عقاب بلا بیان درست نیست. یکی دیگر که اشدّ و آكد از این است، این است که اگر گفتی عقاب نیست و بیایی عقاب بکنی، دیگر این اقبیح است. در عقاب مع البیان علی عدم العقاب، این اقبیح است از آن که هیچ بیانی بخواهد نباشد. خب اگر شارع برائت شرعیه را جعل نکند، شما فقط قضیه اول را دارید که قبیح است عقاب بلا بیان. اما اگر آمد خودش گفت من برائت جعل کردم، آن قضیه ثانی می‌آید که دیگر اقبیح است از آن که او عقاب بخواهد بکند. دیگر آدم خیالش راحت راحت می‌شود. تضمین و تأمین اکثری ایجاد خواهد شد. می‌گوید بابا دیگر خودش هم که گفته. دیگر حالا اگر آن اولی بود، ممکن است یک کسی بیاید تشکیک بکند بگوید لعل حق الطاعه باشد، شاید فلان باشد. ولو قبح عقاب بلا بیان را قبول ندارد ولی وقتی می‌بیند شخصیتی مثل شهید صدر می‌گوید، وقتی بزرگانی می‌گویند، دلش یک قیلی بیلی می‌کند. اما دیگر این جا هیچ قیلی بیلی ندارد. مگر می‌شود خودش گفته باشد عقاب نمی‌کنم و بعد بیاید عقاب بکند. عقاب مع البیان علی عدمه اقبیح. بنابراین با این که عذر وجود دارد بر اساس درک قبح عقاب بلا بیان، اما برای این که شارع موضوع درست کند برای آن قضیه ثانیه که در آن قضیه ثانیه تأمین و تضمین و آسودگی خاطر فراهم‌تر است، می‌آید جعل می‌کند. پس نه لغو است این جهت و نه تحصیل حاصل است. چیزی را می‌خواهد زیاد کند که نبوده، اگر او نگوید نیست. این شبیه ورود هم می‌شود این جا. ورود همیشه تضییق نیست. مثال برای ورود توسعه‌ای همین است. یعنی تا شارع نیاید برائت شرعیه را جعل بکند، این تعبد را نفرماید، موضوع درست نمی‌شود وجداناً برای اقبحیت عقاب مع البیان علی عدم. وقتی خودش آمد این تعبد را کرد، این جعل را کرد، موضوع درست می‌شود وجداناً حقیقتاً بعد از این جعل شرعی و تعبد شرعی برای آن. پس این می‌شود ورود توسعه‌ای.

حالا تتمه کلام برای فردا ان شاء الله.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۵۲ - ۱۳۹۴/۱۱/۰۶

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

آيا جعل برائت شرعيه معذره از طرف شارع ممكن است؟

بحث در اين بود كه اگر جعل تعذير از طرف شارع وجهي ندارد به خاطر اين كه تعذير عقلي وجود دارد، بنابراین بايد بگوئيم كه اين بحث بايد حذف بشود از علم اصول يا نداريم، نه اين كه گفته بشود اين بحث كه استطراداً در اصول بحث مي‌شود. نه اصلاً بايد حذف بشود.

وجوه امكان جعل برائت شرعيه معذره: (۱:۳۲)

در توجيه اين كه نه، حتي اگر ما قائل به برائت عقليه بشويم و قائل به قبح عقاب بلابيان بشويم، وجه براي طرح اين مسأله هست.

وجه اول:

وجه اول اين بود كه ما دو تا قضيه داريم، يك قضيه قبح عقاب بلابيان داريم كه قبيح است عقاب بلابيان و قضيه اخرايي داريم كه عقاب مع البيان على عدمه اقبیح. و اين دومي با اولي تفاوتش اين است كه تأمين بيشتري به بنده مي‌دهد تا اولي. وقتي مي‌بينيد خيلي قبيح‌تر است اين كار با اين كه گفته، علاوه بر اين كه قبيح است، نامردي هم هست، تخلف هم هست، چيزهاي ديگري هم جزء آن مي‌شود، اين اقبیح است. بنابراین وقتي شارع آمد خودش فرمود كه من عقاب نمي‌كنم، ديگر بخواهد بعداً عقاب كند، ديگر خيلي اقبیح خواهد بود، از اين جهت يك امنيت خاطر بيشتري براي انسان حاصل مي‌شود، براي عبد بيشتري حاصل مي‌شود، دغدغه‌اش به طور كلي ديگر از بين مي‌رود حتي آن وسوسه كنندگان و وسواس‌ها هم ديگر نمي‌كنند. بنابراین براي اين

که شارع موضوع این ثانی را بسازد و تأمین بیشتری بدهد، می‌آید این جعل را انجام می‌دهد تا با این جعل یک فرد وجدانی بعد التبعید که از آن تعبیر به ورود می‌کنیم، برای قضیه ثانیه درست بکند.

سؤال: استاد تأکید همان موضوع می‌شود. موضوع را توسعه نداده که ورود محسوب بشود. همان موضوع تأکید شده، مؤکد شده ولی توسعه‌اش نداده که به عنوان ورود محسوب بشود.

جواب: اگر شارع نیامده باشد برائت شرعیه جعل بکند، مصداقی برای آن قضیه اقبیح درست می‌شود؟

سؤال: همان موضوع را که عقل درک کرده بود.

جواب: خب موضوع کلی بود، قبح عقاب بلابیان هم همین جور است. درک کرده بود، ولی وقتی شارع خبر واحد را حجت کرد، ورود پیدا می‌کند. این جا هم همین جور است. عقل می‌گوید در صورتی که خودش بگوید عقاب نمی‌کنم، اقبیح است. حالا شارع با این بیان دارد می‌گوید من عقاب نمی‌کنم. بنابراین یک مصداق واقعی درست می‌شود با این گفته شارع. اگر نگفته نبود چنین چیزی نداشتیم. کما این که اگر نگفته بود، برای قبح عقاب بلابیان واردی نداشتیم. این جا هم اگر نگفته بود، برای این قضیه واردی نداشتیم. منتها در آن قبح عقاب بلابیان، ورودش به نحو تضییق است. البته خیلی جاها وقتی به نحو تضییق است، به نحو توسعه هم هست، یعنی یک بیان دارد درست می‌کند برای بیان، از طرف دیگر از عدم البیانی هم دارد خارج می‌کند.

این یک وجه بود که این وجه، وجیه است، وجه خوبی است و درست است.

وجه دوم: (۴:۴۸)

وجه دیگری که گفته شد این بود که بالاخره همه که قبح عقاب بلابیان نیستند. عده‌ای هم تصدیق‌شان حق الطاعه هست. خب شارع مقدس برای استیراح آن‌ها و این که آن‌ها

هم از مشکل بیرون بیایند، خب می آید این قاعده را جعل می کند که اگر فهمیدی، خب فهمیدی و این هم مؤیدش باشد. اگر متوجه نشدی، خب من دارم می گویم که عقاب نمی کنم آدم های این جوری را.

سؤال: حاج آقا وجه قبلی که فرمودید این تعذیر شرعی است. خود تعذیر شرعی پیام مازادی بر تعذیر عقلی دارد؟

جواب: آره دیگر یعنی خدای متعال خودش دارد می فرماید که معذور هستید.

سؤال: عقل هم که حکم می کند ...

جواب: اصلاً اشکال همین بود که درصدد دفع این اشکال هستیم. اشکال همین بود که با این که عقل می گوید، چه معنا دارد جعل برائت شرعیه. این توجیهاات برای همین است که می خواهیم بگوییم بله معنا دارد و می شود. پس این جور نیست که بگوییم این بحث قابل طرح نیست. نه، قابل طرح است و جزء مسائل علم اصول هم می توانیم قرارش بدهیم برای خاطر همین که گفتیم و آن توضیحاتی که دیروز دادیم دیگر تکرار نکنیم.

سؤال: این توضیح مبنی بر این است که کأنّ تعذیر عقلی حرف شارع نیست، حرف خود عقل است. تعذیر نقلی را ما می آییم حرف شارع قرار می دهیم. ممکن است کسی بگوید که این تعذیر عقلی هم حرف شارع است.

جواب: چرا؟

سؤال: عقل حکم می کند که قبیح است که چنین عقابی در چنین ...

جواب: یعنی مجعول شرع است؟ انشاء کرده؟

سؤال: در این چنین شرایطی عقل می گوید که عقاب از مولی قبیح است. این که حرف عقل است، واقعاً حرف شرع هم است که عقل نقل می کند. عقل کاشف کأنّ که صدور

عقاب در عرض عدم بیان قبیح است. یعنی شارع هم چنین حکمی دارد. ما کشف می‌کنیم که چنین حکمی دارد شارع.

جواب: یعنی جعل دارد شارع؟ یا نه همین حرف عقلی را شارع قبول دارد؟ کجا عقل کشف می‌کند؟ شما می‌فرمایید که عقل کشف می‌کند که شارع جعل برائت کرده است. سؤال: می‌خواهند نتیجه بگیرند که پس شارع دیگر نیاز ندارد که جعل بکند.

جواب: یعنی جعل دوباره؟ نه، از جعلش کشف می‌کند ولی این حرف ناتمام است که شما می‌فرمایید به خاطر این که عقل کشف نمی‌کند که شارع بما انه شارع انشاء فرموده. نه، ممکن است همان که عقل دارد می‌گوید خب براساس همان دارد می‌گوید. کما این که شارع اعتمد در امثال بندگان به حکم عقل‌شان. چون می‌داند که بندگان، عقل‌شان به آن‌ها می‌گوید که وقتی شارع حکمی می‌کند شما باید انجام بدهید، می‌آید موضوع درست می‌کند برای این. می‌گوید انجام بده، انجام نده. اگر چنین پشتوانه‌ای نبود، چنین زمینه‌ای در عقول نبود، خب شارع چه کار می‌توانست بکند. مثل این که به این دیوار بگوید انجام بده. شارع چون یک زمینه‌ای را در خلق می‌بیند، به حکم عقلی که به آن‌ها داده که آن عقل‌شان حکم می‌کند که اگر مولای ما فرمانی داد، امری داشت، نهی‌ای داشت، ما باید انجام بدهیم و الا استحقاق عقوبت داریم یا شاکر نخواهیم بود یا خروج از ذی عبودیت و بندگی کردیم. چون شارع می‌بیند این عقول این را می‌فهمند، امر می‌کند، نهی می‌کند. حالا در این باب هم همین جور است. در این باب هم خیال شارع راحت است. می‌گوید خب وقتی تکلیفی به آن‌ها نرسید، خودشان می‌دانند، عقل‌شان می‌گوید که عقاب نمی‌شود، خب راحت هستند. خب می‌تواند شارع به همین بسنده بکند و نیاید دیگر جعل بکند، قانون بگذراند که من عقاب نمی‌کنم. لزومی ندارد برائت جعل بکند و بگوید «رفع ما لایعلمون»، این‌ها را لازم نیست بگوید. اما حالا می‌گوییم که جعل برائت از طرف شارع در این جا ممکن است. حالا در صد این هستیم. آن مستشکل این را می‌گفت. خود آقای حاج شیخ محمد حسین اصفهانی رضوان الله علیه این را می‌فرمود که دیگر جایی برائت شرعیه نیست. منتها در عین

حالی که می‌فرماید جای براءت شرعیه نیست، می‌فرمود که این بحث استطرادی. اشکال این بود که خب اگر نیست، اصلاً باید بگوییم نیست، نه هست ولی استطرادی است. مگر بخواهیم بحثش را بکنیم تا همین حرف‌ها را بزنیم. بگوییم این را شارع ندارد و جهت آن را بیان کنیم، این جوری بخواهیم بگوییم. این جواب‌ها این است که نه شارع می‌تواند جعل کند، این جا جای جعل هست، استطراد هم نیست، و درست است. جزء مباحث اصول هم هست. چرا استطراد نیست؟ وجه اول گفتیم، وجه ثانی هم عرض شد.

وجه سوم: (۹:۵۷)

وجه ثالث این است که فرمودند که وقتی خود شارع بگوید، یک امتنان بیشتری است بر عبد تا وقتی که خودش نفرماید و ارجاع بدهد، احاله بکند به عقل عباد. این جا خود آن کسی که عقاب دست اوست، کارها دست اوست، می‌تواند عقاب بکند، خودش می‌آید می‌گوید عقاب نمی‌کنم. این امتنان بیشتری در آن نهفته است تا این که هیچ نگوید اصلاً یا اگر هم می‌گوید، ارشاد به همان حکم عقل بکند. بگوید عقل تان که دارد می‌گوید، توجه بده به همان حکم عقل عباد.

سؤال: حکم عقل هم امتنان است؟

جواب: نه، حکم عقل امتنان نیست، می‌گوید قبیح است. عقل که نمی‌گویند امتنان است. عقل یک واقعی را درک می‌کند. می‌گوید این کار قبیح است، این کار ظلم است.

سؤال: اگر شارع نمی‌گفت امتنانی نبود اما حالا امتنان است. با جعل شرعی امتنان ایجاد می‌شود ...

جواب: من با حضرتعالی موافقم ولی حالا نقل سخنی می‌کنم. اشکالی دارد؟

سؤال: امتنانی نیست، وقتی نمی‌تواند عقاب بکند و بگوید عقاب نمی‌کنم، چه امتنانی است.

جواب: با حضرت تعالی هم موافقم.

بله در الرافد همین طور که نقل کردیم از محقق سیستانی این جا نقل شده ، حالا الله العالم مقرر درست نوشته یا نه، خودش می داند. فرموده:

«ان حیثیة الامتنان فی البراءة الشرعیة اظهر منها فی البراءة العقلیة لحصول

الإمتنان فی الشرعیة من وجهین:

۱- رفع تنجز احتمال التکلیف.

براءت شرعیه این جا شارع می گوید دو تا حیث امتنان در آن وجود دارد. یکی این که دیگر برای آن ها هم که قبح عقاب بلایی نیستند یا یک خرده در آن شک دارند یا چه، بالاخره احتمال می دهند نکند این تکلیف های محتمل منجز باشد و گردنگیر ما باشد، دلواپسی این ها را از بین می برد. جهت دوم این است که

۲- ورود هذا علی لسان الشارع نفسه الذی بیده التکلیف و العقوبة.»^{۷۶}

همین شارعی که به دستش عقوبت است، او باید عقاب بکند یا عفو بکند، آن دارد می گوید من عقاب نمی کنم. پس یک حیث دیگری هم در این جا وجود دارد که در آن جا ندارد. این غیر از آن مسأله اولی است که گفتیم که دارد موضوع برای اقبیح درست می کند. این به آن ربطی ندارد. این، این است که یک امتنان بیشتری است در این جا، پس یک مبرر عقلایی برای جعلش وجود دارد.

سؤال: شاید منظورشان تأمین بیشتر است.

جواب: نه نگفتند. آن تأمین هم در همان قضیه اول پیدا می شود که آن اقبیح است. اما این جا یک امتنان بیشتری است.

اشکال:

این تعبیر امتنان یعنی چه، اصلاً امتنانی نیست. امتنان در جایی است که بشود و منت بگذارد و انجام ندهد. اگر عقل می گوید قبیح است عقاب بلا بیان، امتنان چگونه می شود. از این اشکال ممکن است این جوری تخلص بجوییم که نه حق الطاعه بلکه شارع این جاها می توانست چه کار بکند؟ موضوع قضیه قبح عقاب بلا بیان را به جعل احتیاط از بین ببرد. این کار را می توانست بکند. حالا امتنانش از این حیث است، نه از حیث این که بعد از این که آن را جعل نکرده، حالا قاعده قبح عقاب بلا بیان مصب پیدا کرده و می خواهد به این حیث امتنان بگذارد، نه. بعد از این احتیاط را جعل نکردی، احکام را هم مردم علم پیدا نکردند، طرق علمیه هم نداشتند، با تحفظ بر این ظرف، امتنانی نیست. چون عقاب بلا بیان قبیح است ولی می توانست این ظرف را از بین ببرد به این که جعل احتیاط بکند.

سؤال: احتیاط منشأ وجودش به خاطر تحفظ بر آن اصل است. وقتی اصل نباشد ...

جواب: اصل کدام است؟

سؤال: همان که اگر بیانی نباشد عقاب بلا بیان قبیح است، جعل احتیاط هم نمی تواند درست باشد.

جواب: عجب. خب با احتیاط بیان درست می شود. یعنی دارد می گوید من دست برنداشتم، آن احکام را می خواهم.

سؤال: احتیاط که خودش چیزی ندارد، تحفظ برای بیان قبلی است. وقتی بیان اولیه نباشد، احتیاط برای چه باشد.

جواب: بیان قبلی یعنی چه؟

سؤال: حکم واقعی.

جواب: حکم واقعی بیان نیست. حکم واقعی حکم است، بیان یعنی اظهار آن، ایصال آن، رساندن آن، گفتن آن. حالا گفتن آن و ایصال آن به دو جور می‌شود. یا به این که نفس آن را برساند یا به این که بگوید احتیاط کن، اگر باشد دست‌بردار نیستیم. این هم بیان است. فلذا ادله احتیاط باعث می‌شود که قاعده قبح عقاب بلا بیان دیگر جاری نشود.

پس بنابراین توضیح این تعبیر را باید این جور بدسیم تا این اشکال که به ذهن‌ها ابتدائاً می‌آید وارد نباشد که توضیحش این است که در این جا شارع مقدس می‌خواهد اظهار یک امتنان بکند. «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا»، در این جا هم لقد منّ الله على المؤمنین اذ جعل لهم البرائة الشرعية. این هم که می‌فرماید برای این است که عواطف را تحریک کند، آن‌ها شکر بیشتری کنند، شکر بیشتری که کردند، تقرب بیشتری پیدا می‌کنند، به سعادت‌های بالاتری نائل می‌شوند. این‌ها هم برای خودش که نیست «إِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ».

سؤال: لازمه این حرف این است که هر جا شارع بتواند یک حکم الزامی کند و جعل نکرد، ما در آن موارد می‌گوییم این‌ها همه‌اش امتنان است.

جواب: بله؟

سؤال: هر جا شارع می‌توانست یک حکمی جعل کند و نکرد لازمه‌اش این است که بگوییم همه این‌ها امتنان است. شارع می‌توانست بگوید فلان عملی که ما یقین داریم الان حلال است ...

جواب: اشکال دارد بگوید. بله امتنان است، همه‌اش امتنان است.

سؤال: ...

جواب: چون «امتی» فرموده یعنی اختصاص داده.

سؤال: به کلمه رفع و عن تمسک کردند پس معلوم می‌شود که امتنانی بودن یک وجهی می‌خواهد.

جواب: وجه می‌خواهد، بله.

سؤال: خب این جا به چه وجهی است؟

جواب: وجهش این است که می‌توانست.

سؤال: اگر این باشد خب آن جا هم شارع وقتی خودش گفته، حدیث رفع را جعل کرده، این واضح است که امتنان است چون می‌توانست جعل نکند پس به همین بیان کفایت می‌کرد امتنان بودن را و دنبال لفظ نمی‌رفتند. اگر این بیان باشد، دیگر واضح است که امتنانی بوده. نیاز نبود که از «امتی» در بیاورند بعضی‌ها از کلمه ... در بیاورند.

جواب: نه، دو تا مطلب است، ببینید یک وقت هست که یک کاری امتنانی است. ذاتش امتنان است اما او به رخ نمی‌کشد که من دارم امتنان می‌کنم. نمی‌خواهد بگوید دارم منت می‌گذارم. یک وقت نه، می‌خواهد بگوید دارم منت می‌گذارم. حدیث رفع در مقام این است که بیان کند دارم منت می‌گذارم. آن جاهایی که دارد بیان می‌کند خود گویند که من دارم منت می‌گذارم، خودش قرینه می‌شود برای بعضی از معانی. و الا اصل این که ما را خلق کرده، منت است، پیامبر فرستاده منت است، احکام جعل کرده منت است، همه این‌ها منت است. این دعای شریف عرفه سید الشهداء علیه السلام همین منت‌های خدای متعال را آن جا توجه داده و بر شمرده. این کار را کردی، این کار را کردی، می‌توانستی این کار را نکنی ولی کردی. این‌ها مِنَّ الهی است. ولی آن جا در حدیث رفع آقایان می‌خواهد بگویند که آیا مولی در این جا در صدد بیان این که منتی هست، برآمده و می‌خواهد روی این ترکیز بکند، تفهیم بکند، این را هم بیان بکند؟ حالا فرمودند که آره، به خاطر این که اضافه به یاء شده، تخصیص به این داده، پس معلوم می‌شود می‌خواهد این مطلب را هم بفرماید. اما حالا بحث ما در این جا چیست؟ منت به حمل شایع است، نه منتی که در گفتارش بخواهد اظهار بکند. حالا

بیان این است که شارع مقدس چرا می‌آید برائت شرعیه را جعل می‌کند با این که برائت عقلیه وجود دارد؟ جواب این است که یک وقت شارع در ظرفی که تحفظ می‌شود بر موضوع برائت عقلیه که کجاست که تحفظ می‌شود بر موضوع برائت عقلیه؟ آن جایی که شارع هیچی نفرموده باشد. نه حکم واقعی به ما رسیده باشد، ما نه علم داشته باشیم، نه علمی داشته باشیم و نه جعل احتیاط کرده باشد، هیچی، آن جا بله. آن جا برائت عقلیه وجود دارد، حالا آن جا جای اشکال هست که شما بیایید بگویید که پس بنابراین دیگر جعل برائت شرعیه معنا ندارد. جواب دادیم. اما یک وقتی می‌خواهد بیاید بگوید که منت می‌گذارم. یعنی من الان می‌توانستم این موضوع را، یا ظرف را، به هم بزنم تا عقل شما دیگر حکم نکند به برائت عقلیه به این که بیایم جعل احتیاط بکنم. منت گذاشتم بر شما و این کار را نکردم. حالا یا به لفظش بگوید مثل حدیث رفع که آمده این منت‌گذاری را هم در لفظ گفته، یا یک جایی هم این منت‌گذاری را دیگر در لفظ اظهار نکرده، فرموده «کل شیءٍ مطلق» یا «الناس فی سعةٍ ما لم یعلمون» دیگر چیزی که دال بر منت‌گذاری در لفظ باشد نیاورده ولی در واقع این منت‌گذاری است. از چه جهت منت‌گذاری است؟ یکی این که هم خود کسی که می‌توانست الان این کار را بکند، می‌گوید نکردم، می‌توانستم این کار را بکنم ولی نکردم. خب چه جور منت می‌شود؟ نکردی مصالح را از دست ما بردی. ما را القاء در مفساد کردی، چه منتی است، این همان اشکالات جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری است. آن حرف‌های آن جا، جواب این اشکال است که نه اگر این کار را هم نکرده مصالحی بوده، جبران کرده، یا مسلک سببیت قائل بشوی یا مصلحت سلوکیست قائل بشوی یا در این تزاحم‌هایی که دیدید، دیدی خیلی عرصه بر شما تنگ می‌شود، اگر خودتان هم دست‌تان بود که مصالح و مفساد را می‌فهمیدید، می‌گفتید بهتر است همین جوری باشد. خب پس بنابراین این هم یک وجهی است.

بنابراین آن چه که محقق اصفهانی قدس سره در ذهن شریفش خلجان کرده که فرموده است در این صورت این جزء مباحث اصول نیست به خاطر آن وجه، هم وجهش ناتمام

است که ایشان قدس سره فرموده ولو دقتی است که ایشان در مقام فرموده. هم این که بعد از این که آن وجه ناتمام است، بخواهیم بگوییم حالا استطراد است این بحث در علم اصول، این چنین نیست به آن بیاناتی که گذشت.

وجه چهارم: (۲۲:۳۴)

سؤال: وجه رابعی هم شاید بگوییم که برائت شرعیه ...

جواب: بله این هم هست، این هم فرمایش درستی است که ما در یک جاهایی ممکن است برائت عقلیه نداشته باشیم کما این که یک جاهایی ممکن است برائت شرعیه نداشته باشیم یعنی در ثنایای فقه، خب آن برائت شرعیه برای جاهایی که خلأ هست به درد می‌خورد.

نتیجه بررسی راه اول: (۲۳:۰۱)

این راه اول بود که ما در پاسخ این سؤال که آیا اصول عملیه جزء علم اصول هستند یا نیستند؟ گفتیم از راه تعاریف علم اصول داوری بخواهیم بکنیم که براساس آن تعاریف به این نتیجه رسیدیم که بله باید بگوییم جزء مباحث علم اصول هست.

راه دوم: از طریق توجه به فلسفه علم اصول (۲۳:۲۲)

راه دوم این است که ما به حقیقت فلسفه علم اصول اگر توجه بکنیم، می‌بینیم باید این مباحث را جزء مباحث علم اصول قرار بدهیم و اگر تعاریف ما شامل نمی‌شود، این نقصان در تعاریف است، لذا تعاریف را باید اصلاح بکنیم.

و آن همان مطلبی است که قبلاً گفته شد که وقتی انسان توجه می‌کند و التفات می‌کند با یک واقعیتی روبرو می‌شود که دست ما هم نیست، این واقعیت نفس‌الامری است که فقیه، مستنبط، کسی که دنبال احکام الهی و شرعی می‌رود، تارَةً طریقی به آن پیدا می‌کند اما طریق وجدانی که حجیتش احتیاج به جعل ندارد یا طریقی که شارع

قرار داده و تارۀ نه به این دو تا دست پیدا نمی‌کند. و حالت شک و تردید و جهل برای او پیدا می‌شود.

خب همان طوری که ما نیاز داریم به قواعدی برای آن صورت، احتیاجی داریم به قواعد و ضوابطی برای این صورت ثانی. فقیه می‌خواهد روشن بکند مسیر خودش را در فقه که تارۀ ممکن است این حالت بشود، تارۀ ممکن است آن حالت پیدا بشود، اگر حالت ثانی پیدا بشود، باید چه بکنیم. ما نمی‌توانیم چشم‌مان را از حالت ثانی بدوزیم و فقط به حالت اول فکر کنیم، با این که کثراً این حالت ثانی برای انسان پیش می‌آید. حالا اگر قلیلاً هم بود، همین طور بود چه رسد به این کثرتی که این حالت دوم دارد. بنابراین علم اصولی که دارد نگاشته می‌شود برای این که نقشه راه فقیه در فقه باشد، علمی که برای این تدوین شده که نقشه راه فقیه در فقه باشد، نمی‌تواند از حالت ثانیه چشم بپوشد. و همین حالت ثانیه که حالت شک است، خب مبحث اصول عملیه در همین حالت است، برای همین حالت است که اگر شک کردی شک تو تارۀ در تکلیف است، تارۀ در مکلف‌به است، تارۀ احتیاط ممکن است، تارۀ احتیاط ممکن نیست، تارۀ حالت سابقه ملحوظ است، تارۀ... همه این حرف‌هایی که زده شده.

نتیجه بررسی راه دوم: (۲۵:۵۹)

پس بنابراین باید بگوییم اصول عملیه جزء مباحث علم اصول است. حالا آن جا هم همین بحث‌ها پیش می‌آید، آن اصول عملیه ممکن است در آن حالت، عقل حکمش چیست، شرع حکمش چیست، عقلاء حکم‌شان چیست، این بحث‌ها در این حالت می‌شود.

بنابراین به طور جزم و قطع باید گفت که این مباحث اصول عملیه جزء اصول قطعاً هست.

خب این مقدمه چهاردهم بود که بحثش بحمدالله تبارک و تعالی پایان یافت.

نکته: در مباحث اصول عملیه اقتصار بر چهار اصل معروف می کنیم
(۲۶:۴۳)

حالا باید وارد مباحث دیگر بشویم از این جا به بعد. دیگر بعد از تمهید آن مقدمات و بصیرتی که ان شاء الله علی ضوء آنها برای ما پیدا شد در اباحت، وارد خود بحث بشویم.

خب طبق مطالبی که قبلاً گفته شد در یکی از مقدمات گذشته، ما تبعاً لبعض بزرگان اصول که در صدر آنها که توجه به این مسأله بیشتر فرموده، مرحوم سید صاحب عروه هست، ما اصول عملیه مان منحصر در چهارده تا نیست. و ایشان یک فهرست بلند بالایی ارائه کرد. فرمود همه اینها جزء مباحث اصول عملیه است. و آن مطلب ایشان هم درست بود حالا ممکن است در بعضی از آن مواردی که ایشان جزء اصول عملیه شمرده بود، مناقشه کرده باشیم اما فی الجمله این حق این مسأله بود که منحصر در این چهار تا نیست که اصل براءت و اصل احتیاط و اصل تخییر و اصل استصحاب باشد. منحصر در این چهار تا نیست و لکن عمده اصول عملیه که کاربردی هست و آن ویژگی دیگر را هم که عنصر مشترک هست و در غالب مباحث یا در کل مباحث فقهیه جریان دارد، این ویژگی در این چهار اصل هست. بقیه این ویژگی را ندارند. حالا اگر کسی این ویژگی را هم لازم بداند الا و لابد در تعریف علم اصول، خب ممکن است همه آنها را هم بگوید از علم اصول نیست به خاطر این که سیال نیستند، همه جایی نیست. اگر کسی بگوید نه، آن لزومی ندارد به آن شکلی که شهید صدر فرموده عنصر مشترک این چینی باید باشد. لزومی در این جهت نیست کما هو الاقوی، بنابراین آنها هم جزء مباحث علم اصول هست اگر کسی بیاید ذکرش بکند، بحث از آن بکند نمی گوییم استطراد کردی، خلاف کردی، این جزء مباحث نیست، اما ما در مبحثی که ان شاء الله در مباحث اصول عملیه می خواهیم بحث کنیم، اقتصار بر همین چهار اصل خواهیم کرد به خاطر این که اینها هم اصول عملیه هستند و آن ویژگی عنصر مشترکی هم

در آن‌ها متوفر است. بقیه دیگر می‌گذاریم برای جاهای خودش، هر کدام در فقه به جاهایی که می‌رسد در آن جا باید بحث بشود.

خب اولین اصل، اصل برائت است، بعد اصل احتیاط است، بعد تخییر است و بعد هم استصحاب است.

در اصل برائت که موضوع اصل برائت شک در تکلیف هست، خب این جا ابتدائاً باید منهج بحث را روشن کنیم. چند منهج در این جا وجود دارد که ببینیم بهترین آن مناهج کدام است و بحث‌مان را براساس آن منهج ان شاءالله قرار بدهیم. شیخ اعظم یک منهج دارد، آقای آخوند یک منهج دارد، بزرگان دیگر یک منهج دیگر دارند. ان شاءالله شنبه آن را بررسی کنیم و وارد ابحاث بشویم.

این را هم بگویم که ما ان شاءالله ادله را طبق رسائل شیخ پیش می‌رویم در ادله برائت.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۵۳ - ۱۳۹۴/۱۱/۱۰

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقیة الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بعد از پایان مقدمات، بحث رسید به خود بحث برائت.

قبل از ورود در بحث مناسب هست که منهج بحث را تعیین کنیم. چون اصحاب در نحوه ورودشان در این بحث اختلاف دارند.

در این مقام ابتدائاً کلام شیخ اعظم را که ایشان در این اصول متأخر، منشأ این منهج جدید شده‌اند، کلام ایشان را نقل می‌کنیم با تعالیقی که حول کلام ایشان هست و قهراً از آن روشن می‌شود که آن منهج صحیح چه هست و لذا دیگر حالا نقل اقوال مختلف در این جا نمی‌کنیم. فقط همان کلام شیخ اعظم رضوان الله علیه را نقل می‌کنیم، چون بحث هم بحث علمی آن جووری نیست، بحث منهجی و چینش بحث هست.

منهج و چینش بحث برائت از منظر مرحوم شیخ: (۱:۴۰)

شیخ قدس سره در مسأله برائت، تقسیم فرموده اقسام را به هشت قسم و برای هر کدام از این‌ها مبحث جداگانه‌ای مفتوح فرموده است.

آن هشت قسم عبارت است از این که در مواردی که انسان شک در تکلیف دارد که مورد برائت هست، در این موارد تارةً شبهه تحریمیه هست، تارةً وجوبیه هست. یعنی تارةً شک دارد که این امر واجب است یا واجب نیست ولی احتمال حرمت نمی‌دهد. وجوب و غیر الحرمة از بقیه احکام ثلاثه. یا حرام است و یا حرام نیست، غیر از وجوب از سایر احکام که به آن می‌گوییم شبهه تحریمیه، به آن می‌گوییم شبهه وجوبیه و در هر مورد از این‌ها منشأ شک ما احد امور اربعه است. یا منشأ فقدان نص است، یا اجمال نص است، یا تعارض نص است و یا اشتباه امور خارجی است. خب آن دو، ضربدر این چهار، می‌شود هشت صورت.

ایشان بحث را به دو موضع تقسیم فرموده یکی شبهات تحریمیه و در شبهات تحریمیه چهار بحث افتتاح فرموده و مستقلاً بحث کرده. آن جایی که فقدان نص باشد، آن جایی که اجمال نص باشد، آن جایی که تعارض نص باشد، آن جایی که اشتباه امور خارجی باشد.

در شبهات وجوبیه اش هم همین جور.

قهرماً ایشان با این تقسیم و به این شیوه مبحث را این جوری طرح فرمودند در رسائل که آقایان خواندند و می دانند.

سؤال: بحث مرحوم شیخ هشت قسمتی یا دوازده قسمتی است؟

جواب: هشت قسمتی است.

سؤال: ... وجوب و حرمت را هم می فرمایند.

جواب: آن جا نه، آن جا اشتغال است. در براءت عرض کردم.

سؤال: در براءت ذکر می کنند.

جواب: ذکر نمی کنند. آن سه تا مطلب گفتند. براءت و اشتغال و تخییر. آن جایی که شما می فرمایید، تخییر است.

این جا ایشان بعد از این که توضیحات را دادند می فرمایند:

«و توضیح احکام هذه الاقسام فی ضمن مطالب؛ الاول دوران الامر بین

الحرمة و غیر الوجوب من الاحکام الثلاثة الباقية. الثانی: دورانه بین

الوجوب و غیر التحريم، الثالث: دورانه بین الوجوب و التحريم.»^{۷۷}

سؤال: این ها هنوز ذیل بحث شک در اصل تکلیف است.

جواب: شما دیشب مطالعه فرمودید؟

سؤال: سه تا...

جواب: این جا را نگاه کردید.

سؤال: سه تا مطلب...

جواب: نه این سه تا است، اما سه تا مطلب می شود.

سؤال: ...

جواب: نه، آن دوران بین وجوب و حرمت که مطلب ثالث ایشان هست که من اینها را دیشب نگاه کردم.

سؤال: ...

جواب: نه.

سؤال: صفحه ۱۷۸، المطلب الثالث.

جواب: المطلب الثالث فی ما دار الامر بین الوجوب و الحرمة و فیہ مسائل فی حکم دوران الامر بین الوجوب و الحرمة من جهة عدم الدلیل علی تعیین احدهما بعد قیام الدلیل علی احدها. یعنی علم اجمالی دارد. پس مطلب سوم مورد برائت نیست.

سؤال: ...

جواب: این، دوران بین محذورین هست.

سؤال: قبل از ورود به اشتغال این بحث را مطرح می فرمایند جناب شیخ.

جواب: بله قبل از آن. درسته چون شک در تکلیف است. این درسته، اما برائت نیست، دوران الامر بین المحذورین است. عرض کردم در برائت. چون ما چهار مقام می خواهیم بحث کنیم. یکی برائت است. در این جا شک در اصل تکلیف داریم، وقتی شک در اصل

تکلیف داریم دو جور است. یک وقت جنس آن را می‌دانیم و یک وقت جنس آن را نمی‌دانیم. آن جایی هم که جنس آن را می‌دانیم، گاهی متعلقش را نمی‌دانیم که متعلقش این است یا متعلقش آن است. حالا بحث ما فعلاً ...

سؤال: این در قول به براءة مطرح است ...

جواب: من براءة را دارم می‌گویم نه شک در تکلیف را.

سؤال: همین است. بعضی‌ها قائل به جریان براءة هستند همین جا.

جواب: خب بشوند ولی آن‌ها نادر هستند. ممکن است این را بگویند.

سؤال: بحث در منهج است. منهج یعنی این که سیر بحث‌شان کجاست.

جواب: نه، ایشان در براءة نگفته، در شک در تکلیف فرموده.

سؤال: ...

جواب: حالا من می‌گویم، بعداً مراجعه بفرمایید. معطل نشویم این جا در این مسأله.

سؤال: ...

جواب: حالا می‌گویم. حالا هنوز شروع نکردیم.

داستانی این جا عرض کنم اشکالی ندارد. سابق‌ها که ما بچه بودیم - تا نوجوانی هم همین جور بود- در قم در حمام‌ها لنگ می‌دادند. خود حمامی لنگ می‌داد که انسان ببندد و برود داخل حمام. و وقتی هم از حمام می‌آید بیرون، خب آن لنگ خیس بود دیگر، خود حمامی می‌آمد یک لنگ دیگر جلوی آدم می‌گرفت، انسان آن لنگ را می‌انداخت و این لنگ را می‌بست. مرحوم آقای نجفی مرعشی یک دفعه تا درس شروع کرده بودند و بسم الله الرحمن الرحیم را می‌گویند، یکی اشکال کرده بود. ایشان فرمودند هنوز آن لنگ جدید را نیاورده، چرا این لنگ را می‌اندازید. حالا گاهی هنوز کار شروع نشده و اشکال می‌شود.

خب این منهج شیخ اعظم است.

ایشان هشت قسم فرموده و برای هر کدام از این‌ها مسأله جدا و مستقل طرح فرموده.

اشکالات منهج مرحوم شیخ: (۹:۲۶)

آیا این منهج ایشان درست است یا نه؟

از چند جهت این فرمایش شیخ اعظم محل کلام قرار گرفته. این منهج مورد انتقادات اربعه‌ای شاید قرار گرفته.

اشکال اول: فرمایش مرحوم خوئی

انتقاد اول که اصلش در کلمات خود آقای آخوند هست، بزرگان دیگر هم به آن توجه داشتند ولی محقق خوبی در مصباح الاصول تصریح به این فروده. فرموده که اقسام هشت نیست، دوازده تا است. چون شیخ اعظم چه جور مسأله را حساب کردند؟ فرمودند گاهی شبهه تحریمیه است، گاهی شبهه وجوبیه است. آن جا که تحریمیه است یعنی ما شک داریم حرام هست یا نه. از این «نه» آن سه تای دیگر مقصود است نه وجوب، یا در شبهه وجوبیه امر دائر است بین وجوب و سه تای دیگر اما حرمت نه. خب آقای خوبی فرموده ما یک جاهایی داریم هم احتمال وجوب می‌دهیم، هم احتمال حرمت می‌دهیم، هم احتمال یکی آن دیگری‌ها را می‌دهیم. شک داریم این، واجب است یا حرام است یا مکروه است. شک داریم این، واجب است یا حرام است یا مباح است یا مستحب است. شک داریم این، واجب است یا حرام است یا مباح است. این داخل کدام می‌شود که شما می‌فرمایید. پس بنابراین شبهات منحصر نیست به شبهات وجوبیه و تحریمیه، تا شما ضرب کنید دو را در چهار و بگویید هشت تا می‌شود بلکه سه صورت متصور است. شبهات وجوبیه‌ای که احتمال تحریم در آن نیست، شبهات تحریمیه‌ای که احتمال وجوب در آن نیست، شبهاتی که هم احتمال وجوب هست، هم احتمال حرمت هست ولی منحصر در این دو تا نیست تا موضع برائت نشود بلکه یک احتمال دیگری از آن ثلاثه هم در آن وجود دارد.

خب این سه صورت، حالا منشأ شک تارةً فقدان نص است، تارةً اجمال نص است، تارةً تعارض نصین است، تارةً اشتباه امور خارجیه است.

پس بنابراین باید صور را بکنید دوازده تا. این یک تعلیق.

تکمیل اشکال اول: (۵۵:۱۱)

ما می‌خواهیم عرض بکنیم که ممکن است عرض بشود که صور شانزده تا است. و باز این جا ممکن است بگوییم یک غفلتی انجام شده. حالا تمام کلمات اصحاب را که تتبع نکردیم ولی همین مقدار کلام شیخ و این کفایه و این چند بزرگی را دیدیم، می‌بینیم که ممکن است ما بگوییم صور می‌شود شانزده تا. چرا؟ چون ببینید شیخ اعظم قدس سره ورود به بحث را این جور فرمود:

«لأن الشك إما في نفس التكليف و هو النوع الخاص من الإلزام و إن علم
جنسه كالتكليف المردد بين الوجوب و التحريم.

و إما في متعلق التكليف مع العلم بنفسه كما إذا علم وجوب شيء و شك
بين تعلقه بالظهر و الجمعة أو علم وجوب فائتة و تردد بين الظهر و
المغرب.»^{۷۸}

خب صورت اول «لأن الشك إما في نفس التكليف». ما وقتی شک داریم در تکلیف، دو جور است. یک وقت هست که جعل را می‌دانیم، پس صدور تکلیف از شارع را خبر داریم. وقتی صدور تکلیف را از شارع خبر داریم، حالا تارةً وجوب است و احتمال حرمت نیست، دوران امر بین وجوب و غیر حرمت است. تارةً دوران امر بین حرمت و غیر وجوب است، تارةً دوران امر بین وجوب و حرمت و غیر این دو تا است که آقای خوبی فرموده.

قهرماً اگر جعل را می‌دانیم صور از این سه تا بیشتر نخواهد شد که ما بعد این سه تا را ضربدر چهار کنیم. اما آیا این تصویر ندارد که ما شک بین وجوب و حرمت داشته باشیم بلا علمٍ بالجعل. یعنی به نحو قضیه تعلیقیه. یعنی می‌دانیم اگر خدای متعال این جا حکمی داشته باشد، این حتماً یا وجوب است یا حرمت. الزامی است. می‌دانیم اباحه نیست، می‌دانیم استحباب نیست، می‌دانیم کراهت نیست. امرش دائر است که یا اصلاً حکم نیست، یا اگر باشد یا وجوب است یا حرمت است. خب این هم شق چهار است. مفروض کلمات بزرگان این است که نه، جعل معلوم است کأنه، حالا که جعل معلوم است، آمدند این جوری تقسیم فرمودند. اگر ما در فقه به این برسیم که مثلاً خدای متعال در هر واقعه‌ای حکم دارد پس بنابراین جعل مسلّم است. یک چیزی را خدا جعل کرده حتی اباحه. اباحه که معنایش این نیست که خدا جعل نفرموده؛ نه وجوب، نه حرمت، نه چیزی. اباحه خودش مجعول است، مُنشأً است، نه این که نبودن وجوب و حرمت و کراهت و استحباب، اسمش اباحه باشد. این که اسمش اباحه نیست، این تکلیف نیست، مجعول نیست. اباحه خودش اگر حکم بخواهد باشد، قانون باشد، باید جعل شده باشد. پس آن تقسیماتی که بزرگان فرمودند برای جایی است که می‌دانیم صدر من الشارع جعلٌ که حالا اسمش را می‌گذارند تکلیف از باب غلبه هست و الا در مورد اباحه که تکلیفی نیست. ولی جعل دیگر آن را هم شامل می‌شود. دیگر تسامح هم نیست که به هم‌هاش ما بگوییم جعل. یک جعلی از شارع سر زده. پس تارةً این جوری است که اگر این جوری شد، تارةً وجوبیه است، تارةً تحریمیه است، تارةً وجوبیه‌ی تحریمیه‌ی احتمال سوم هم در آن هست که خب البته توجه دارید اگر ما بخواهیم تکثیر اقسام بکنیم، بر تعداد این اباحه و استحباب و کراهت قابل تقسیم است. ولی آن‌ها دیگر مهم نیست چون تفاوتی در مسأله نمی‌کند.

پس بنابراین ما می‌گوییم یک صورت دیگر هم به آن سه تا باید اضافه بکنید و آن جایی است که دوران می‌شود بین این امور حتی بین وجوب و حرمت تنها ولی تکلیف برای ما مشخص نیست. این هم باید حکمش روشن بشود. یک فقیهی می‌گوید من این

واقعه را اصلاً نمی‌دانم خدا در باره‌اش چیزی جعل کرده یا نکرده. ولی اگر کرده باشد، شواهد و قرائن نشان می‌دهد که حتماً الزامی است. آن الزامی هم مردد است بین حرمت و وجوب. خب این جا آیا این داخل می‌شود در دوران الامر بین المحذورین؟ این جا که داخل در دوران بین محذورین نمی‌شود. خب ممکن است گفته شود که در این جا جریان برائت خیلی راحت است، شما نمی‌دانی اصلاً. این جا مشکلی پیش نمی‌آید. پس این هم باید داخل بحث بشود.

خب این شد چهار تا، چهار ضربدر آن چهار تا که منشأ این شک شما هم تارة فقدان نص است، تارة اجمال است، تارة تعارض است، تارة اشتباه امور خارجی، پس صور بشود شانزده تا.

سؤال: بیست و چهار تا می‌شود.

جواب: چهار ضربدر چهار، می‌شود شانزده تا.

خب بله ممکن است شما ارتقاء صور کنید به خاطر این که جدا جدا حساب کنید این استحباب و کراهت و اباحه را.

خب پس این تعلیق اول.

سؤال: ببخشید علم به نفس الزامی بودنش خارج نمی‌کند از این که ما جزء موردی که

...

جواب: چرا باید این طوری طرح بحث کنیم؟ این صورت را نباید حکمش را بدانیم؟

سؤال: شک در اصل تکلیف، مقدار الزامش را می‌دانیم. مقداری که در اصل تکلیف باقی می‌ماند.

جواب: چه؟

سؤال: شک ما در اصل تکلیف باقی می‌ماند.

جواب: چرا. اگر جعلی باشد، شک داریم حالا آن چیست.

سؤال: حداقل الزامش را که می‌دانیم.

جواب: نمی‌دانیم. درست است که اگر جعل باشد الزام است، اما جعل هست یا نیست؟

سؤال: علم اجمالی به این مقدار الزام بودنش کفایت نمی‌کند؟

جواب: اصل جعل مشکوک است. تارةً شما می‌دانید حکمی را خدا جعل فرموده، حالا این یا وجوب است یا حرمت است یا بقیه موارد. می‌دانید جعلی هست ولی مردد بین این امور است. تارةً نمی‌دانید اصل جعل هست یا نیست ولی اگر باشد این چنین است، آن حکمش چیست؟ که این تصویر هم وجود دارد. مرحوم شهید صدر قدس سره که انکار می‌فرماید قاعده ملازمه را بر همین اساس که ایشان می‌فرماید ممکن است شارع یک جایی خودش جعلی دیگر نداشته باشد، حکم عقل چون هست، اهتمام شارع هم به این اندازه است که عقل وادار می‌کند افراد را، لذا جعل نمی‌کند. این که «کَلِمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ» ملزومی نداریم، چرا؟ این در صورتی است که شارع مازاد بر آن تحریکی که از ناحیه فهم عقل برای انسان پیدا می‌شود، مطلوبی داشته باشد. آن جا باید جعل کنیم. خب مازادی ندارد، خب واگذار می‌کنیم به همان که عقل می‌گوید. هیچ انشایی، هیچ جعلی در آن مورد از شارع صادر نمی‌شود، لالبأس به. فلذا ما هم تبعاً با ایشان عرض کردیم قاعده ملازمه باطل است. این ملازمه‌ای وجود ندارد الا به ضم یک امر خارجی که ما اگر از روایات و ادله‌ای اثبات کنیم این که الا و لابد شارع در هر واقعه‌ای حکم دارد. آن روایات اگر تمام باشد که از آن این استفاده را بکنیم، حمل بر غلبه نشود، و آن روایات یک استیعاب واقعی داشته باشد و ثابت بشود به ضم آن‌ها که در هر واقعه‌ای شارع حکم دارد، آن وقت می‌گوییم حالا این جا که عقل حکم به قبیح این مطلب، شارع این جا حتماً حکم دارد. می‌شود اباحه جعل کرده باشد برای چیزی که قبیح عقلی است. می‌شود وجوب جعل کرده باشد برای قبیح عقلی؟ می‌شود استحباب برای قبیح عقلی جعل کرده باشد؟ خب قهراً یا حرمت جعل کرده یا کراهت،

باید دید این قبض چه مقدار است. به این شکل با ضم آن می‌شود ولی خود این که عقل بگوید، بین این و آن ملازمه است، این درست نیست.

سؤال: می‌شود شقوق را به این بیان که آن اباحه حالا چه به معنای اخص باشد یا استحباب یا کراهت. اباحه اقتضایی است یا لااقتضایی، آن هم باز تأثیرگذار هست.

جواب: حالا جامع می‌گیریم. اباحه را جامع می‌گیریم. بله آن هم درست است.

سؤال: وجوب و اباحه اقتضایی ...

جواب: بله آن‌ها هم درسته، آن تقسیماتی است که برای اباحه باز هست. بله ممکن است کسی بگوید حکمش فرق می‌کند. مثلاً چون اباحه اقتضایی را احتمال می‌دهیم، احتیاط نمی‌شود گفت چون اباحه‌اش اقتضایی است. یعنی باید آزاد باشد.

سؤال: حاج آقا در شبهات موضوعیه و تحریمیه ما در اصل جعل تردید نداریم؟

جواب: بله؟

سؤال: مثلاً من شرب تن را نمی‌دانم اصلاً جعلی برای آن شده یا نه، به این نمی‌گویند شبهه تحریمیه ولی اگر جعل داشته باشد حرمت است.

جواب: نه مفروض آقایان این است که یعنی می‌دانیم یک چیزی جعل شده، حالا یا حرمت یا حلیت جعل شده. اساس تقسیمات شیخ اعظم، آقای آخوند و بزرگان دیگر براساس این است که در این موارد شما می‌دانی جعلی هست و این جعل مردد بین احکام خمسه است.

سؤال: به ضمیمه همان قاعده ما من واقعاً الا و لها ...

جواب: خب ما در اصول عرض کردم ...

سؤال: این را نخواهیم در نظر بگیریم، این تقسیم شما یک چیز جدیدی نیست چون یک مفروض دیگری شما دارید اضافه می‌فرمایید.

جواب: ما داریم عرض می‌کنیم در اصول نباید آن را مفروض بگیرید. اصولی نباید آن را مفروض بگیرید. آن کار فقیه است، اصولی باید کبریات همه حالات را روشن بکند. حالا در فقه برای او ثابت می‌شود این چنینی است، آن حرف دیگری است. ما در اصول که داریم بحث می‌کنیم باید چه کار بکنیم؟ باید صور شانزده گانه را مد نظر قرار بدهیم. این مطلب اول راجع به فرمایش شیخ اعظم قدس سره.

سؤال: استاد در قسم چهارم منشأ شک، تعارض نص می‌تواند باشد؟

جواب: بله؟

سؤال: در آن جایی که ما شک داریم اصلاً جعلی هست یا نه، می‌تواند منشأ تعارض نصوص باشد؟ ...

جواب: آره می‌شود اشکال ندارد. یعنی آن تعلیقه‌اش بر اثر این پیدا می‌شود. یعنی نمی‌دانم، شک دارم اما حالا در آن صورت هم منشأ شک من که حالا این هست یا آن هست، عبارت از این است که این، نصوصش متعارض است.

سؤال: خود شیخ هم غافل نبوده از این اقسام. می‌فرماید هذا تمام الکلام فی مقامات الثلاثه و بعد می‌گوید اما دوران الامر بین ما عدا الوجوب و الحرمة من الاحکام فیعلم بملاحظه ما ذکرنا. یعنی همین ...

جواب: در کجا نوشته که اصل جعل مفروض نیست؟

سؤال: ولی خب در اقسام نیآورده.

جواب: نیآورده اصلاً ایشان. می‌گویم تمام این بزرگان از صدر و ختم کلامشان جایی است که مفروض این است که جعلی هست. اما آن جایی که اصل جعل هم مفروض نیست، آن را مطمع نظر قرار ندادند.

خب محقق خوبی که دقت فرمود، آن دقتش دقت شایسته‌ای بود که محقق خوبی فرمود البته اصل این مطلب از مرحوم آقای آخوند در آن تقسیماتی که شیخ فرمود،

آن جا همين اشكال را آقای آخوند کردند به شيخ در آن حصري که شيخ بيان فرموده بود. اصل اين نکته‌اش آن جا وجود دارد. شايد آقای حاج شيخ عبدالکریم حائری هم باز اين مورد را بيان فرموده بود در آن جا. توجه به اين که اين صورت در کلام شيخ رضوان الله، هم اين جا و هم آن جایی که حصر را بيان می‌فرماید چه در اول رسائل و چه در اين جا مغفول مانده، مورد توجه اين اعظام بوده، اما اين جا بخواهند به شيخ اشکال کنند که چرا صور را هشت تا کردی و دوازده تا نکردی، اين فقط در کلام محقق خوبی من دیدم. شايد کسانی ديگر هم داشته باشند. من فقط در کلام ایشان دیدم و اين توجه شایسته‌ای است، اين درست است اما اين جهت هم هست که حالا شما تتبع بفرمایید چرا آقایان نفرمودند. بايد شانزده تا بفرمایند. آن نفرمودن‌شان اگر برای اين است که مفروض ذهنی اين است که می‌دانيم همه جا شارع حکم دارد، اگر به اين اساس که لعل بر همين اساس هم باشد، عرض می‌کنيم به اين که اين مفروض را نبايد یک اصولی در اين جا طبقش عمل بکند چون اين یک مبنا است برای شما. شما بايد در مسأله برائت کلی بحث کنید. مثل اين که در فقه یک کسی می‌گويد آقا اين روايت درست است پس بنا بر اين فتوا می‌دهد. یکی می‌گويد آقا اين روايت ضعيف است و حالا نوبت به برائت می‌رسد. آن ديگر در مقام تطبيق است ولی در مقام کبری اين‌ها با هم ديگر فرقی نمی‌کنند.

سؤال: حاج آقا طبق فرض شما بايد بشود ۲۴ قسم چون که در فرض شما سه تا فرض وجود دارد يعنی سه تا فرض ... که سه در چهار می‌شود دوازده، آن جا هم سه تا فرض اصلی است که ...

جواب: بله قبول دارم. عرض کرديم که مهمش آن صورت است. و الا عرض کردم وقتی که نمی‌دانی جعلی هست، حالا اگر جعل بود ممکن است آن مجعول محتمل، فقط تحریميه باشد يا فقط وجوبيه باشد، يا دوران بين وجوب و حرمت باشد. اين مطلب درست است. اين مطلبي هم که ایشان فرمودند، اين هم درست است. يعنی آن وقت اباحه را هم ما بايد دو قسم کنیم چون با اباحه اقتضایی، با اباحه لااقتضایی ولو هر دو

مجعول است اما ملاکش مختلف است لذا ممکن است در محاسبه ما که وظیفه ما چه می‌شود اثر بگذارد.

این تعلیق اول به فرمایش شیخ اعظم که پس صور را باید بیشتر کرد از آن که ایشان فرموده.

سؤال: ...

جواب: نه، فرمود «اگر چه». یعنی ببینید یک وقت هست که جنس الاجناس یعنی آن جنس عالی عالی که همان جعل باشد، برای ما روشن هست. بعد آن که روشن بود، این دو قسمی که اعلام فرمودند پیدا می‌شود. متنازلاً که می‌آییم پایین، آن جعل را می‌دانیم که آن جنس الاجناس است. جعل را می‌دانیم، حالا که جعل را دانستیم، تارةً شک ما در تکلیف است، گاهی شک ما در مکلف به است. حالا شک در تکلیف هم خودش اقسامی دارد. یک وقت هست که حتی آن جنس الاجناس هم برای ما معلوم نیست که اصلاً جعلی هست یا نیست، لعل هیچی نباشد ولی اگر جعلی باشد این چنین خواهد بود. خب ما در بحث اصول عملیه باید حال هر دو صورت را روشن بکنیم. هم آن جایی که جنس الاجناسش برای ما روشن است و هم آن جایی که نه و کثیراً ما هم که چنین چیزی پیدا می‌شود یعنی اگر کسی آن دلالت آن روایات را قبول نکند و بگوید این جوری نیست که الا و لابد در هر واقعه‌ای شارع باید حکم داشته باشد. خیلی‌ها را همین طور واگذار کرده به حکم عقل، خب این جا می‌تواند بگوید وظیفه من چیست به صور المختلفه که وجود دارد.

اشکال دوم: (۲۸:۵۸)

خب تعلیق دوم این است که حالا بنا بر این که این صور هشت تا باشد یا دوازده تا باشد یا شانزده تا باشد یا بیست و چهار تا باشد، یا هر چه اضافه کردیم باشد، باید برای همه این‌ها جدا جدا باب مستقل، بحث مستقل باز کنیم کما صنعه الشیخ برای همان هشت تا، یا این‌ها را می‌شود ادغام کرد، و یک بحث واحدی انجام داد؟

نظر بزرگان بعد از شیخ معمولاً این است که نه، این وجهی ندارد همان طور که از کلام خود شیخ هم برمی آید. مثلاً شیخ رضوان الله علیه بعد از این که در شبهه تحریمیه مفصل بحث فرموده، اقوال طرفین را، ادله اش را بحث کرده، تنبیهات فرموده، چه فرموده و چه فرموده، بعد که وارد مسأله‌ی اجمال می‌شود، می‌گوید همان حرف‌هایی که آن جا زدیم این جا هم می‌زنیم. سه یا چهار یا پنج خط بیشتر دیگر مطلب نمی‌فرماید.

خب بزرگان بعد از شیخ آن‌ها می‌فرمایند که باتوجه به این مسأله، وجهی ندارد که ما همه این‌ها را بیاییم باب جدا جدا برای آن باز کنیم. درسته بعضی از این اقسام، بعضی ادله را واجد است که بعضی اقسام دیگر واجد آن‌ها نیست. مثلاً «کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی» ممکن است بگوییم فقط برای شبهات تحریمیه است. چون دارد «حتی یرد فیه النهی». این در شبهات وجوبیه نمی‌آید اگر نگوییم عدم الفصل است این جا، این‌ها با هم فرق نمی‌کنند و نگوییم نهی کنایه از عدم تکلیف است و الا آن هم ...، خب بعضی ادله درسته اما ادله مشترکه فراوان وجود دارد آن جا، بنابراین احتیاجی نیست. و باز این که می‌بینیم بعضی اقسام بین ما و اخباریون محل اختلاف است مثل شبهات تحریمیه، اما شبهات وجوبیه اتفاق است. این هم باعث نمی‌شود که باز ما بیاییم بگوییم دو مبحث بشود.

بنابراین حق با بعدی‌ها است که البته ممکن است شیخ اعظم قدس سره بعد از این که در ذهن شریفش این بوده که شاید این‌ها با هم فرق بکند، حالا جدا جدا بحث کردند بعد وقتی اباحت را دیدند، دیدند که فرقی نمی‌کند. حالا بعدی‌ها دیگر می‌گویند ادغام بکنیم. کار شیخ براساس این بوده که فکر اولی بوده و می‌خواسته جدا جدا بحث کند تا ببیند به کجا می‌کشد. خب ایشان این جوری تفصیلاً بحث کرده. بعد که نتیجه اباحت این شد که دیدیم نه این‌ها تفاوتی نمی‌کند، ادله اش مشترک است، فرقی نمی‌کند، نتیجه این می‌شود که همه را بیاییم ادغام بکنیم در یک جا.

بنابراین حق این است که باید مباحث را ادغام کرد.

و اما تعلیق سه و چهار می ماند برای فردا ان شاءالله.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۵۴ - ۱۳۹۴/۱۱/۱۱

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

اشكال سوم بر منهج مرحوم شيخ:

تعلیق سوم راجع به منهج و فرمایش شیخ اعظم رضوان الله علیه، فرمایش مرحوم آقای آخوند قدس سره و محقق خویی است.

تعلیق این دو بزرگوار بر فرمایش شیخ اعظم این هست که این تعارض النصین را که شیخ بیان فرموده در منشأ شبهه، تمام نیست، حالا یا مطلقا تمام نیست که آقای آخوند فرمودند و یا این که فی بعض صورہ تمام نیست که آقای خویی می فرمایند.

فرمایش مرحوم آخوند:

مرحوم محقق خراسانی در حاشیه کفایه فرموده است که:

«و اما ما تعارض فيه النصان فهو خارجٌ عن موارد الاصول العلمية المقررة

للساك على التحقيق فيه من الترجيح أو التخيير. »^{۷۹}

در تعارض نصین خب اگر یکی شان بر دیگری ترجیح دارد، یعنی یکی از مرجحات را دارد، خب آن می شود حجت و آن دیگری می شود غیر حجت. اگر هم هیچ کدام بر دیگری ترجیحی ندارد و متکافئین هستند، قاعده تخییر است، «بأيهما اخذتَ و من باب التسليم وسعك». بنابراین ما در باب تعارض نصین بلا حجة نمی شویم و شک زائل می شود. این جا دیگر مورد رجوع به اصول عملیه نیست. بنابراین ما چهار منشأ برای شک که شیخ اعظم فرموده نداریم بلکه فقدان نصش درست است، اجمال نصش هم

۷۹. کفایة الاصول (مع حواشی المشکینی)، ج ۴، ص: ۲۳

درست است اما دیگر تعارض النصین آن درست نیست. و حالا ایشان بعداً خواهند گفت که آن امور خارجیه هم نباید این جا ذکر بشود، بنابراین دو تا منشأ بیشتر ندارد. بنابراین صور می شود چند؟ باید طبق این نظر صور بشود چهار تا. دو تا شق ذکر کردند که ضربدر دو، می شود چهار تا.

فرمایش مرحوم خوبی:

مرحوم محقق خوبی قدس سره هم می فرمایند که بله در مورد تعارض نصین یک صورت وجود دارد که در آن جا رجوع به اصول عملیه نمی کنیم اما در بقیه موارد تعارض نصین مرجع اصول عملیه است، پس با آقای آخوند فرمایش ایشان فرق می کند. آقای آخوند می فرماید مطلقاً موارد تعارض نصین مورد اصول عملیه نیست چون در آن جا حجت داریم. ایشان می فرمایند یک مورد فقط از موارد تعارض نصین هست که این چنین است ولی سایر موارد باز مرجع ما می شود اصول عملیه و اصول عملیه راه دارد. آن صورت واحدهای که ایشان می فرمایند این است که اگر دو تا دلیل متعارض داشته باشیم که نسبت شان عموم و خصوص من وجه باشد و دلالت هر کدام بالعموم باشد نه بالاطلاق. این بالعموم دلالت می کند، مثلاً می گوید «اکرم کل عالم»، آن می گوید «لاتکرم کل فاسق». در این موارد در محل تعارض شان که محل اجتماع هست یعنی یک فاسقی که عالم هست، در این جا این ها تعارض می کنند، خب در این مورد هست که ما بعد از تعارض باید برویم سراغ اصول عملیه که بالاخره این عالم فاسق را باید چه کرد، اکرامش واجب است، حرام است؟ سراغ اصول عملیه باید برویم. اما در غیر این مورد این چنین نیست و باید طبق قواعدی که وجود دارد عمل بکنیم. حالا در همین صفحه ۲۵۳ ایشان موارد را بیان فرمودند که فرموده است:

«إن وقع التعارض بین الخبرین من عموم بالوجه و کان العموم فی کل منهما ناشئاً من الاطلاق فیسقط کلا الاطلاقین لعدم جریان مقدمات الحکمة

و يرجع الى الاصل العملى.

این بالاطلاق گفت. گفت «اکرم العالم»، آن گفت «لاتکرم الفاسق». در مورد اجتماع شان قهراً تعارض رخ می‌دهد، به این معنا این جا تعارض رخ می‌دهد که اطلاق برای هیچ کدام منعقد نمی‌شود طبق نظر ایشان که انعقاد اطلاق متوقف است حتی بر این که قرینه منصفله بر خلاف نباشد. امر برخلافی هم منصفلاً نباشد. خب برای این، اطلاق منعقد نمی‌شود و برای آن هم اطلاق منعقد نمی‌شود. پس این مورد اتفاق در حقیقت می‌شود چه؟ اگر دقت خوب هم بخواهیم بکنیم می‌شود فقدان النص. چون نه اطلاق در این طرف داریم و نه اطلاق در آن طرف داریم. این جا خب به اصل عملی مراجعه می‌کنیم البته مشروط بر این که یک دلیل فوقانی نباشد که حال را روشن بکند.

بل و کذا الحال لو كان التعارض بين الخبرين بالتبيان أو بالعموم من وجه مع كون العموم فى كل منهما بالوضع مع رجحان احدهما على الآخر بموافقة الكتاب و لا بمخالفة العامة. فَإِنَّ الْخَبْرَيْنِ يَسْقِطَانِ عَنِ الْحُجِّيَّةِ وَ يَرْجَعُ إِلَى الْاَصْلِ عَمَلِي ...

که این جا هم از آن مواردی است که این چنین خواهد بود.

تا این که در آخر می‌فرمایند:

فالمناسب بل المتعين ادخال تعارض الدليلين بجميع صوره فى بحث البرائة
الا صورة الواحدة و هى ما اذا كان التعارض بين الخبرين بالتبيان أو بالعموم
من وجه مع كون العموم فيهما بالوضع و كان احدهما راجحاً على الآخر
بموافقة الكتاب أو بمخالفة العامة.^{۸۰}

تنها این صورت هست که عموم و خصوص من وجه است بین الخبرین و هر دو به عموم وضعی است نه به اطلاق تا این که اطلاق‌ها از بین برود. ولی یکی موافق کتاب است، و دیگری مخالف کتاب است. خب این جا باید آن را که موافق کتاب است بگیریم. پس علی‌رغم این که تعارض هست این جا نوبت به اصول عملیه نمی‌شود، به ما وافق الکتاب اخذ می‌کنیم. یا اگر یکی مخالف عامه هست و دیگری موافق عامه است. آن را که موافق عامه است می‌گذاریم کنار و آن را که مخالف عامه است می‌گیریم. این جا هم دیگر نوبت به اصل عملی نمی‌رسد.

پس در تمام صور تعارض نصین مرجع ما می‌شود اصول عملیه، و فقط در یک مورد از موارد تعارض نصین است که اصول عملیه مرجع نمی‌شود و آن جایی است که این‌ها عموم‌شان بالوضع باشد و یکی‌شان مرجح داشته باشد من الکتاب أو السنة.

سؤال: تباین را هم گفتند.

جواب: تباین هم قهراً همین جور می‌شود. اگر یکی از متباینین موافق کتاب است و دیگری مخالف کتاب است، یا یکی موافق عامه است و دیگری مخالف عامه است، همین جور خواهد شد. پس فقط این صورت را باید آقای آخوند می‌فرمود که مرجع اصول عملیه نمی‌باشد نه این که مطلقاً بفرماید. این فرمایش علمین است.

جواب‌های اشکال سوم: (۹:۲۵)

اشکال اول:

حق در مقام این هست که این اشکال وارد نیست به منهج شیخ اعظم چون بحث این است که مصداق که نمی‌خواهیم مشخص کنیم، صغری که نمی‌خواهیم مشخص بکنیم. می‌گوییم منشأ شبهه ما تارةً فقدان نص است، تارةً اجمال نص است، تارةً منشأ شبهه ما تعارض نصین است. خب تعارض نصین با شرایطش مقصود است. تعارض نصین هم گاهی منشأ شبهه ما می‌شود. کجا منشأ شبهه ما می‌شود؟ آن برای صغری است. تعارض نصین وقتی منشأ شبهه ما می‌شود که قائل به تساقط‌شان بشویم به این که هیچ کدام

مرجعی بر دیگری نداشته باشد، تخییری هم نباشد. این مربوط به عالم صغری می‌شود نه این که ما باید در تقسیم حذف بکنیم آن را. فلذا اگر این جور باشد که شما می‌فرمایید، هر کسی باید بیاید در آن جا که فقدان نص است یا اجمال نص است، تفصیل بدهد. یکی می‌گوید فقدان نص است چرا؟ برای خاطر این که این خبر حسن است، و خبر حسن حجت نیست. یکی دیگری می‌گوید حسن حجت است. یکی می‌گوید این خبر حجت نیست چون سندش ضعیف است و لایجبر بعمل المشهور. یکی می‌گوید نه یجبر بعمل المشهور.

خب این‌ها که دیگر برای مصادیق است، ربطی ندارد به آن کبرای کلی که ما در نظر داریم و براساس آن... آن‌ها برای مصادیق است که کل فرد و فقیه روی مبنای خودش، روی استظهارات خودش، مختلف می‌شوند. بنابراین این که شیخ اعظم فرموده است که گاهی فقدان نص است، گاهی اجمال نص است، گاهی تعارض نصین است. بله منشأ گاهی همین می‌شود. حالا چند مورد دارد؟ شمای آقای خویی می‌فرمایید یک مورد بیشتر پیدا نمی‌شود، روی مبنای ای که دارید. آقای آخوند قدس سره مثلاً موارد بیشتری را می‌فرماید. همه جاها را مثلاً ممکن است بفرماید. این هذا اولاً.

اشکال دوم: (۱۱:۴۴)

یک اشکالی دیگری هم هست که بر آقای آخوند وارد است نه بر آقای خویی و آن این است که تعارض نصین فقط برای خبرین و روایتین که نیست. گاهی ممکن است دو آیه با هم تعارض داشته باشند. خب آن موارد که دیگر مرجع از مرجحات نیست و تخییر هم نیست. بنابر مسلک شاید معروف قائلین به ترجیح و تخییر، مصب ترجیح و تخییر اخبار است نه کل ادله متعارضه، نه کل طرق متعارضه.

بنابراین باز تعارض النصینی که شیخ فرموده، جای آن درسته حتی علی مسلک آقای آخوند که در همه موارد تعارض نصین بخواهد بفرماید که ما حجت در آن جا داریم و مرجع اصول عملیه نیست، حتی در آن جا هم باز فرمایش شیخ درسته چون مصداق

دارد و آن مواردی است که طرق آخر مثل کتاب، مثل دو آیه، با هم تعارض داشته باشند.

سؤال: تعارض مستقر دو آیه ممکن است؟

جواب: بله تعارض مستقر اشکالی ندارد چون ظواهر است، ممکن است.

سؤال: ...

جواب: تصویر فرمودند آقایان، حالا مصادیقش در کتاب کجا هست کاری نداریم. ولی آقایان تصویر فرمودند. حتی بعضی‌ها در ادله امر به معروف و نهی از منکر در بخش کتاب را گفتند متعارض است. از کتاب آوردند آیاتی را که گفتند که دلالت می‌کند بر عدم وجوب امر به معروف و نهی از منکر و آیاتی را که دلالت بر وجوب می‌کند. خب این دو تا تعارض می‌کند با هم.

سؤال: یعنی اگر واقعاً تعارض مستقر باشد ...

جواب: بله مستقر است و جمع دلالی هم ندارد. بعداً در فقه ان شاء الله بحثش خواهد شد که اگر واقعاً جمع دلالی هم نداشته باشد، خب بله.

پس بنابراین این تعلیقه سوم از علمین بر فرمایش آقای آخوند که او بفرماید اصلاً تعارض النصین را باید حذف کرد، او بفرماید تعارض النصین را باید گذاشت اما مقیدش کرد، این‌ها تمام نیست. چون این‌ها مربوط به صغری می‌شود و ربطی به این بحث ندارد.

سؤال: تعارض در قرآن که ممکن نیست. خود آیات می‌فرماید که هیچ اختلافی در آیات قرآن نیست، تعارض معنا ندارد.

جواب: خب حالا این‌ها دیگر سر جای خودش. از این که اختلافی نیست، چیز دیگری مقصود است.

سؤال: اختلاف یک چیز ضعیف‌تری از تعارض است.

جواب: نه یکی از مصادیقش هم تعارض است. اذا جائکم خبران مختلفان یکی از مصادیقش هم تعارض است.

سؤال: در آیات ما قائل به تخییر باشیم. اگر کسی قائل به تخییر باشد، دیگر باز هم نوبت به اصول عملیه نمی‌رسد.

جواب: اگر باشد، نه.

سؤال: ...

جواب: دارم عرض می‌کنم که بنابر مسلک معروف و مشهور. والا بله اگر کسی بگوید که تخییر برای کل موارد تعارض طرق است که ترجیحی در کار نباشد یا حتی ترجیح هم در کار باشد. آقای آخوند ترجیح دادن را مستحب می‌داند نه واجب. یک خبر که ترجیح بر دیگری دارد، مستحب است که آن را بر خبر دیگر ترجیح بدهیم ولی واجب نیست.

خب پس هر کسی سر مبانی خودش هست. ما می‌خواهیم عرض کنیم که چون شبهه تصویر دارد پس بنابر فرمایش شیخ اعظم درست است که ما فعلاً فقدان نص و اجمال نص و تعارض نص را منشأ قرار بدهیم و همه این صور را داخل بحث بکنیم، این تمام است. حالا مصداقاً که الان این جا تعارض النصینی که موجب شبهه بشود، هست؟ تعارض النصینی که بخواهد موجب شبهه بشود کدام تعارض النصین است؟ وقتی که مرجح نداشته باشیم. مثل اجمال النص، اجمال النص کجا موجب شبهه می‌شود؟ وقتی مبین نداشته باشد. بحث مجمل و مبین که در اصول داریم همین هست. یک مجمل داریم و یک مبین داریم. خب آن جا هم اجمال از بین می‌رود. آن اجمال مستقر است که منشأ شبهه می‌خواهد بشود. بله تعارض نصین هم گاهی منشأ شبهه می‌شود. اما به حسب ادواق و مبانی مختلف، مصادیقش فرق می‌کند. بنابراین اشکال و این تعلیق بر فرمایش شیخ اعظم وارد نیست.

اشکال چهارم بر منهج مرحوم شیخ: (۱۶:۴۶)

تعلیق چهارم از محقق خراسانی قدس سره هست که تصریح فرموده و آقایان دیگر هم از مشی‌شان روشن می‌شود که شیخ یک منشأ چهارمی هم ذکر کرده که اشتباه امور خارجیه باشد.

آقای آخوند در همان حاشیه کفایه‌شان فرموده:

«و اما الشبهة الموضوعية فلا مساس لها بالمسائل الأصولية بل فقهية فلا

وجه لبيان حكمها في الأصول الا استطراداً فلا تغفل.»^{۸۱}

این بحث استطرادی است اگر کسی بحث بکند. پس بنابراین این را هم نباید شما منشأ ذکر بکنید. حالا اگر گفتید، آخرش بگویید مثلاً تنبیه، اما نیاورید در شاکله اصلی بحث و تقسیم این جوری بکنید و بعد برای هر کدام یک فصلی را قرار بدهید مستقلاً. این یک چیز استطرادی است، به عنوان تنبیه و چیزی بعد از این که مباحث تمام شد خواستید ذکر کنید و نخواستید هم ذکر نمی‌کنید چون مربوط به این جا نیست اصلاً. این هم تعلیق چهارمی است که آقای آخوند دارند.

جواب اشکال چهارم: (۱۸:۰۲)

خب این تعلیق چطور است؟

خود این یک بحث مهمی است فی نفسه. قبلاً البته داشتیم اما حالا یک تأمل بیشتری در این جهت بکنیم که آیا این تعلیق درست است یا این تعلیق درست نیست.

خب اگر ما آمدیم علم اصول را معنا کردیم به این که هو القواعد الممحصه برای استنباط احکام و استنباط را هم معنای اول کردیم که معنایش چه باشد؟ کشف باشد، تحصیل احکام واقعیه باشد. اگر این جور معنا کردیم، بله در شبهات موضوعیه ما

۸۱. کفایة الاصول (مع حواشی المشکینی)، ج ۴، ص: ۲۳

تحصیل احکام واقعیه نمی‌خواهیم بکنیم. ولی اگر این جورى معنا کردیم و بر این اصرار ورزیدیم، کل بحث اصول عملیه را باید خارج کنیم از علم اصول. حتی آن که منشأش فقدان نص است، اجمال نص است، تعارض نص است. چون ما با برائت که کشف حکم واقعی نمی‌کنیم. با احتیاط که کشف حکم واقعی نمی‌کنیم، با تخییر که کشف حکم واقعی نمی‌کنیم. اگر این جور می‌خواهیم مبنا را قرار بدهیم پس بنابراین فلیحذف کل مباحث اصول عملیه از علم اصول و دیگر استطراد هم معنا ندارد که بیاییم این همه مباحث طولانی و پر بحث را استطرادی بحث کنیم. اگر این چنینی است پس صلات را هم استطراداً می‌شود در اصول بحث کنیم.

ولی اگر آمدیم گفتیم نه، این استنباط به معنا چیست؟ معذّر و منجّر است، یا جامع بینهما گرفتیم، خب بنابراین چرا مباحث اصول عملیه در موضوعات که منشأش اشتباه امور خارجیه است باید از گردونه اصول خارج بکنیم؟ برای این که این، جزء مسائل فقهیه است. بلکه ممکن است تقریب بکنیم که نه اگر این جور معنا کردیم، باید بگوییم که این هم جزء مسائل علم اصول است. چون تنجیز و تعذیر دو چیز می‌خواهد، مخصوصاً تنجیز دو چیز می‌خواهد. یک: کبری و دو: صغری. اگر ضم کبری به صغری نشود که تنجیز پیدا نمی‌شود. خدای متعال فرموده که «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»^{۸۲}. خب تا کسی استطاع الیه سبیلأ نشود، تا استطاعت پیدا نکند، حکم «لله على الناس حج البيت» که تنجز پیدا نمی‌کند. تنجز بعد از این است که صغری محقق بشود. صغری محقق بشود، و کبری به آن متصل بشود، نتیجه تنجز می‌شود.

سؤال: پس این جورى که مسائل فقهی که هیچ، قواعد فقهیه هم که معذر هستند، باید جزء اصول باشد.

جواب: چرا؟ آن‌ها این جور نیستند.

سؤال: همه‌اش معذر هستند.

جواب: نه، شما یک چیزی یک جا دیدید. اگر درست محاسبه بکنید این جور نیست. حالا توضیح دارم می‌دهم.

اگر خمر در خارج نباشد، یا اگر باشد ولی در اختیار کسی نیست، خب «لاتشرب الخمر» که تنجز پیدا نمی‌کند. لاتشرب الخمر وقتی تنجز پیدا می‌کند که خمری باشد، آن وقت تنجز پیدا می‌کند. بنابراین اگر کسی علم دارد به این که لاتشرب الخمر، این را می‌داند، اما شک دارد این مایع خمر است یا نه، این جا لاتشرب الخمر می‌شود چه؟ منجز می‌شود اگر شک دارد؟ تا ببینیم چه باید بگوییم. اگر بگوییم در شبهات موضوعیه باید احتیاط بکنیم یعنی اگر باشد، شارع از آن حکمش رفع ید نکرده، بلکه تنجیز درست می‌شود. اما اگر شارع آمد برائت جاری کرد، بلکه باعث می‌شود که آن لاتشرب هم تنجز پیدا نمی‌کند.

بنابراین تنجز دو رکن دارد. چطور شده که شما یک رکنش را می‌گویید جزء علم اصول هست و یک رکن دیگرش را می‌گویید جزء علم اصول نیست. آن که مربوط به کبری است و یکی هم مربوط به صغری است.

و این که گفته شده است که اگر ما بگوییم شبهات موضوعیه داخل در بحث هست، پس باید قواعد فقهیه هم باید داخل بشود، این تمام نیست. چون قواعد فقهیه اولاً بر مبنای تطبیق است و ثانیاً خودش ما یَتَنَجِّزُ است نه ما یُنَجِّزُ است. ما یُنَجِّزُ غیر ما یَتَنَجِّزُ است. احکام یَتَنَجِّزُ، حالا چه احکامی که به صورت قواعد کلیه است، چه آن احکامی که به صورت قواعد کلیه نیست و اسمش را نمی‌گذاریم قاعده کلی، آن‌ها ما یَتَنَجِّزُ هستند، در اصول از ما یُنَجِّزُ بحث می‌کنیم، از ما یُعَدُّرُ بحث می‌کنیم. چیزهایی که موجب تنجیز احکام آخر می‌شوند. یا موجب تعذیر از آن‌ها می‌شوند.

سؤال: امارات در موضوعات از این قبیل نیست. مثل سوق، مثل ید که اماره می‌آورد.

جواب: آن‌ها هم اشکال ندارد.

سؤال: آن‌ها ما یَتَنَجِّز است.

جواب: بله اشکال ندارد. به عبارۀ آخری گفته می‌شود که این چیزهایی که خلاصه ما یُنَجِّز می‌شوند حالا چه در ناحیه کبری تأثیر می‌گذارند و چه در ناحیه صغری آن کبری و باعث تعذیر و تنجیز می‌شوند از آن احکام الهی. همه این‌ها داخل علم اصول باشد للابأس به. یعنی ما در علم اصول باید از این هم بحث بکنیم. از آن چیزهایی که در ناحیه صغری است من الاصول العملیۀ فلذا در باب امارات، همان جا هم بعضی بحث کردند. هم طرق و اماراتی که برای احکام است و هم طرق و اماراتی که برای موضوعات احکام است. آن جا هم ما بحث می‌کنیم از طرق و امارات. بینۀ و فلان را هم که اثبات موضوع می‌کند باید بیاوریم و در همان جا بحث بکنیم.

سؤال: قاعده فراغ و تجاوز و ...

جواب: بله آن‌ها را هم باید بگوییم. قائل هم دارد. در منتقی قائل شده است ولی نه به این بیانی که بنده عرض می‌کنم بلکه به بیانی که برای خود ایشان است که بعد عرض خواهم کرد.

سؤال: علی ای حال اشکال به شیخ وارد است که خود شیخ قبول کرده اصول در موضوعات ...

جواب: بله حالا عرض می‌کنم.

پس بنابراین این که ما بگوییم این‌ها خارج از علم اصول هستند پس به حسب واقع می‌توانیم بگوییم که نه، اگر ما تعذیر و تنجیز گفتیم یا اعم گفتیم که ما تقویت کردیم که این هست نه استنباط. خصوصیت ندارد استنباط به معنای تحصیل واقع.

سؤال: ...

جواب: مگر برائتی را که بحث می‌کنیم، در آن جا می‌گوییم اگر شک کردید از صوم، شک کردید از صلوات، این جواری بحث می‌کنیم؟ نه، کلی می‌گوییم، یاد می‌دهیم. یعنی در اصول می‌گوییم آقا ...

سؤال: برائت هم به صورت کلی‌اش هست ولی آن جا به صورت کلی باید بگوییم که در دماء برائت جاری می‌شود یا نمی‌شود.

جواب: اشکال ندارد.

سؤال: یعنی در مصداق‌هایش دیگر تفاوت پیدا می‌کند. آن وقت باید دانه دانه بیاییم بحث بکنیم.

جواب: بحث بکنید. از چه ما را می‌ترسانید. ببینید شما مطلب را، آن دلیل را، آن بیانی را که داریم عرض می‌کنیم اگر به آن توجه بکنید، اباحت زیاد می‌شود؟ خب بشود. کسی که خربزه می‌خورد پای لرزش هم باید بنشیند. ببینید ما می‌گوییم که مگر شما از تعذیر و تنجیز بحث نمی‌کنید. اگر آمدید گفتید استنباط یعنی تعذیر و تنجیز، این‌ها دخالت در تعذیر و تنجیز دارد یا ندارد؟

سؤال: تعذیر و تنجیزی که کلیت داشته باشد.

جواب: کلیت هم دارد، در آن موارد خودش کلیت دارد. یعنی تمام مواردی که آن چنین است، بله کلیت دارد. آن، کلیت دارد ولی افراد آن کلی کم هستند یا زیاد هستند، این چه فرقی می‌کند. علاوه بر این که شما ممکن است بفرمایید که شما اصول عملیه را گفتید چهار تا، ما از چهار تا اصل عملی بحث می‌کنیم با این که اصول عملیه بیش از این حرف‌ها است، گفتید این‌ها مهم است. آن‌ها را هم می‌گذاریم چون خیلی مهم نیست سر جای خودش ولی اگر کسی آمد بحث کرد، نمی‌گوییم آقا حرف غیر اصولی را آوردید در اصول. این را هم باید گفت آقا بحث از این که در شبهات موضوعیه اصول عملیه جاری می‌شود، یا جاری نمی‌شود، چه اصل علمیه‌ای در شبهات موضوعیه داریم، این را اگر کسی آمد بحث کرد، نگوییم که آقا غیر اصول را داخل اصول کردی.

نه، حالا ممکن است شما بگویید این اهمیتش مثل آن‌ها نیست، جابجا ممکن است ...، اولاً یک قواعد عامه ما برای شبهات موضوعیه داریم مثل همین برائت. در اکثر موارد شبهات موضوعیه شما برائت جاری می‌کنید. خب چه عیب دارد این به این کلیتی که وجود دارد، شما در اصول بحث کنید. الا این که یک حرفی بزنیم که حالا استدراکاً عرض می‌کنم در آخر آن عرض را که ممکن است منشأ، آن باشد که ما اخراج کنیم.

پس یکی اگر ما استنباط را آن جور معنا کردیم که اگر آمدیم گفتیم تعریف اصول را چه قرار دادیم؟ اقامه الحجة، تحصیل الحجة قرار دادیم و حجت را علی الحكم الواقعی معنا نکردیم. الحجة علی التعذیر و التنجیز معنا کردیم. یا جامع گرفتیم، الکلام الکلام. چون این هم دخالت در حجت دارد.

و اگر به معنای رفع تحیر گرفتیم یعنی گفتیم قواعد اصولیه آن است که یرفع التحیر در مقام عمل که صاحب منتقی قائل است، خب این هم یرفع التحیر فی مقام العمل. چون کبری را بدانی ولی صغری را ندانی متحیر هستی. صغری را بدانی ولی کبری را ندانی متحیر هستی. پس هر دوی این‌ها یرفع التحیر فی مقام العمل. فلذا منتقی به همین دلیل که چون تعریف اصول را قواعدی که رافع تحیر در مقام عمل هست تعریف کردند، ایشان می‌گویند بله شبهات موضوعیه هم داخل بحث است، قاعده فراغ هم داخل بحث است، قاعده تجاوز هم داخل بحث است، این‌ها اصول هستند.

سؤال: مباحث لغت و رجال هم ربط دارد.

جواب: نه آن‌ها. حالا دیگر آن ان شاء الله در تعریف علم اصول که آن‌ها چطور خارج می‌شوند.

چیزی که این جا ممکن است بگوییم این هست که بگوییم درسته اصول جاریه در شبهات موضوعیه، امارات جاریه در شبهات موضوعیه، فراغ و تجاوز، همه این‌ها در مسأله تعذیر و تنجیز دخالت دارند، این درسته، اما اصول برای مجتهد است. این‌ها برای مقام امثال هستند. این درسته اما این، مرجع است بما أنه مُمْتَلٌ که حالا

می‌خواهند کبری و صغری را امتثال بکند. در مقام عمل برآید، امتثال برآید. آن برای مقام چیست؟ برای مقام اجتهاد و فقاہت است. کبریات بما آنه فقیه است. اجتهاد من حیث الفقاهه، این تنجیز پیدا می‌کند علی سبیل التعلیق یعنی اگر صغرای آن محقق شد. مجتهد به دنبال کبراها و ما به یتَنَجِّز الاحکام لو ضمّ الیه مصادیقها است. آن‌ها را می‌خواهد پیدا بکند فلذا اصول نقشه راه مجتهد است، نقشه راه فقیه است. دیگر فقیه به مقام عمل کار ندارد که الان من باید بروم این را بیاورم، نیاورم. به این کار ندارد، بلکه به این کار دارد که این حکم الهی الان اگر موضوعش در خارج محقق باشد، صغرایش محقق باشد، آن را مفروض گرفتیم، آن را مفروغٌ عنه گرفتیم، آیا این حکم الان منجّز است یا منجّز نیست. در حقیقت در اصول به یک نحو قضیه تعلیقیه، شرطیه که در این موارد اگر موضوع محقق باشد در خارج و سایر شرائط محقق باشد، شرایط تکلیف عامه و خاصه اش محقق بود، موضوع محقق بود، حالا این حکم متنجّز می‌شود یا نه. این شأن مجتهد بما هو مجتهد است.

سؤال: مباحث کلی شبهات موضوعیه که کجا باید چه چیزی را جاری بکند، این هم کار مجتهد است.

جواب: اشکال ندارد. آن‌ها اشکال ندارد.

سوال: ...

جواب: ...، نه نه. حالا عرض می‌کنم.

پس ببینید برای مقام امتثال، برای مقام عمل، آن دیگر ربطی به مجتهد بما هو مجتهد ندارد. ممکن است ما به این نحوه اگر بیان بکنیم، جواب بدهیم از آن بیانی که کردیم که از راه تعذیر و تنجیز آمدیم یا آن فرمایش منتقی را جواب بدهیم.

حالا للكلام تتمه و یک تذکر هم دیگر مانده و ان شاء الله وارد ادله می‌شویم.

جلسه ۵۵ - ۱۳۹۴/۱۱/۱۷

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

خب بعد از پايان يافتن مقدمات چهارده گانه وارد مي شويم در خود مباحث اصول عمليه به حول الله و قوته.

آيا در شبهات بدويه اصل برائت جاري است يا اصل احتياط:

اولين اصل عملي اصل برائت هست و موضوع اين اصل عبارت است از مواردی که به نحو شبهه بدويه که قهراً نه علم تفصيلی در آن جا داريم به حکم شرعی و نه علم اجمالی. به نحو شبهه بدويه شک می کنیم در حکم شرعی یا به تعبیر بهتر در تنجز حکم شرعی و عدم تنجز، سواءً این که این شک ما به نحو شبهه بدويه بعد الفراغ عن اصل الجعل باشد که معمولاً در کلمات بزرگان بعد الفراغ عن اصل الجعل مبحث را قرار دادند یعنی می دانيم که شارع حکمی در این جا بالاخره دارد. ولی این حکم مردد است بين الزاميات - وجوب و تحريم - و غير الزاميات و يا این که اصل جعل هم برای ما مسلم نیست. علم به اصل جعل هم نداريم بلکه احتمال می دهيم در این واقعه اصلاً شارع حتی به نحو اباحه هم حکمی نداشته باشد و لکن شکمان این است که اگر حکمی داشته باشد آن وظیفه ما در قبال او چه هست.

و هكذا فرقی نیست بين این که منشأ شک ما عبارت باشد از فقدان نص، اجمال نص، تعارض نص و يا همان امر چهارمی که شيخ اعظم فرمود که اشتباه امور خارجيه باشد علی کلام اگر چه تقویت کردیم که بحث از جریان اصول در شبهات موضوعيه هم جزء علم اصول می تواند باشد بنابر این که تعريف علم اصول فقط کشف از احکام نباشد و تحصيل احکام واقعيه یا حجت بر احکام واقعيه نباشد، بلکه اعم باشد از کشف احکام واقعی و یا حجت بر احکام واقعی و تعذیر و تنجيز و یا رفع تحير که ديگر توضیح و

تفصیلش گذشت. که تقویت کردیم که وجهی ندارد که ما بگوییم فقط برای کشف احکام شرعیه هست. بنابراین طبق این بیان گفتیم که منشأ هم آن باشد، وارد علم اصول می‌شود و داخل در مسائلی می‌شود که باید از آن بحث بکنیم.

سؤال: بعدش اشکال کردید.

جواب: بله گفتیم علی کلام که تقویت کردیم. آن کلامش هم این بود که بگوییم درسته این اصول عملیه‌ای که در موضوعات جاری می‌شود، این‌ها هم دخالت در تنجیز و تعذیر دارد، فقط کبری نیست که دخالت دارد. کبری بدون صغری که کارایی ندارد. این دخالت دارد. و هم چنین این در رفع تحیر در مقام شک در حکم دخالت دارد. اما اگر بگوییم علم اصول بنا شده برای قواعدی که مجتهد بما آنه مجتهد را و مستنبط بما آنه مستنبط را یاری می‌کند و نقشه راه مجتهد بما هو مجتهد است و اما شبهات موضوعیه بما آنه مجتهد نیست، بما آنه مُمْتَلِّ مَكْلَفٌ هست که دیگر فرقی بین او و سایر عباد نیست. فلذا چون این خصوصیت وجود دارد از این جهت بگوییم بحث از اصول عملیه در شبهات موضوعیه بحث فقهی لا اصولی و الا اگر این جهت را نظر نکنیم، قهراً طبق آن تعاریفی که برای علم اصول شده، این هم جزء مباحث علم اصول هست و لا باس که از آن بحث بکنیم. خلاصه این بحث خیلی بیگانه نیست. از آن استطرادهایی نیست که جا نداشته باشد برای این که بالاخره یا می‌شود گنجاندش به آن بیان یا اگر به آن بیان هم بگوییم ولی خیلی قرابت دارد با اصول عملیه‌ای که مجتهد می‌خواهد از آن بحث بکند چون در مقام تنجیز و تعذیر اثر دارد.

و همچنین شبهات حکمیه ما چه شبهه وجوبیه باشد، چه تحریمیه باشد. علی‌ای حال در تمام این صور می‌خواهیم ببینیم که مقتضای اصل چیست. آیا برائت است یا احتیاط است؟

انظار در مساله: (۸:۲۵)

در این جا سه نظریه از نظر منهج بحث وجود دارد.

نظریه اول:

یک نظریه همین نظریه متداول و غالب هست که از شیخ اعظم قدس سره حالا در این اعصار متأخره و بزرگان دیگر می‌بینیم این‌ها هم ادله برائت را بررسی کردند، کتاباً و سنتاً و عقلاً و اجماعاً بررسی کردند. ادله احتیاط را هم بررسی کردند. آن را هم باز کتاباً سنتاً عقلاً اجماعاً بررسی کردند و بعد نسبت این دو تا را که آیا تعارض دارند یا ندارند، چه جوری می‌شود، بررسی کردند. این یک منهج رائج است.

نظریه دوم:

اما بزرگانی نظریه دیگری را دارند. فرمودند اصلاً جای بحث از ادله برائت نیست. و این یک بحث لا ملزم له، هیچ ملزومی ما نداریم که ادله برائت را مورد بررسی قرار بدهیم. بله ادله احتیاط را چرا. این نظریه، نظریه مرحوم محقق عراقی در نهاییه الافکار و محقق خوبی قدس سرهما در مصباح الاصول هست منتها علی رغم این که این نظریه را دارند که بحث از ادله برائت لا ملزم له و هیچ لزومی ندارد، در عین حال علی منهج القوم آقای خوبی فرمودند خب چون حالا بزرگان این جوری بحث کردند و خودش خالی از فوایدی نیست برای این که فقه الآیات، فقه الحدیث‌ها روشن می‌شود، بحث می‌کنیم. از این جهت بحث می‌کنیم و الا ما ملزومی برای این بحث نداریم. که حالا وجه این نظریه را عرض می‌کنم.

نظریه سوم:

نظریه سوم، نظریه‌ای است که می‌گوید عکس این است. می‌گوید ادله برائت را باید ذکر کرد. ما الزام به ذکر ادله برائت داریم. ادله احتیاط لازم نیست ذکر بشود. ادله احتیاط ملزومی به ذکر آن‌ها و بحث طویل و عریض راجع به آن‌ها ما نداریم. این هم یک نظریه‌ای است که قائلی فعلاً من برای آن سراغ ندارم، ممکن است کسی تتبع کند در کتب سلف قائلی باشد و لکن محقق نائینی می‌فرماید قد یتوهم. یک متوهمی هست

که لابد در کتب سابقه این بوده که فرمودند بله ادله احتیاط لزوم به ذکر ندارد و ادله برائت باید ذکر بشود. پس ببینید نظریه دو و سه درست عکس هم دیگر هست.

خب حالا منهجی که ما باید انتخاب بکنیم، باید ببینیم دلیل این نظریه دوم چیست، نظریه سوم دلیل‌شان چیست که این منهج را می‌گویند باید این جور قرار داد تا ببینیم حق چیست در مقام.

بررسی نظریه دوم: (۱۱:۴۶)

دلیل نظریه دوم:

اما آن نظریه دوم که می‌گوید ادله برائت اصلاً ملزمی به ذکرش نیست تمام بیان این دو محقق بزرگ این است که می‌فرمایند کبریات این بحث مما لانقاش فیها است. از امور واضح، بدیهیه و مسلمة عقلیه و عقلائیه است. این که اگر بیانی بر تکلیف نبود قبیح است عقاب و صحیح نیست عقاب و این ظلم است، این مسأله واضحی است که نمی‌شود اخباری و اصولی در آن اختلاف داشته باشند. این اجلای علمای مثلاً اخباری‌ها که در شبهات تحریمیه به آن‌ها نسبت احتیاط داده می‌شود، قاعده قبح عقاب بلابیان را آن‌ها قبول ندارند؟ می‌گویند با این که بیانی نیست مولی می‌تواند عقاب بکند؟ حاشا و کلا که آن‌ها هم چنین حرفی بزنند. این از واضحات عقول است.

و هم چنین این را آقای آقا ضیاء اضافه فرموده است. از آن طرف قاعده دفع ضرر محتمل آن هم دفع ضرر اخری، کلمه اخروی را هم ایشان دارند، این هم از واضحات عقول است. پس ما در کبری هیچ نزاعی نداریم تا بخواهیم ادله اقامه کنیم که برائت است. برائت یک امر واضحی است. کتاب و سنت و عقل و اجماع بیاوریم برای این که این کبری را اثبات بکنیم. نه آن کبری و نه این کبری یعنی نه کبرای قبح عقاب بلابیان و نه کبرای وجوب دفع ضرر محتمل این‌ها نیازی به بحث اصلاً ندارند و اصلاً طبق نظر مرحوم محقق خوئی که یکی از شرایط مسأله علم را این می‌داند که از واضحات نباشد، در هر علمی این را می‌فرماید. اصول هم ایشان می‌فرماید آن که از واضحات است جزء

مباحث علم اصول نیست فلذا حجیت ظواهر را ایشان جزء مباحث علم اصول نمی‌داند با این که این همه کاربرد دارد ولی می‌گوید جزء واضحات است. مسأله آن است که پیچ و خم داشته باشد، احتیاج به اثبات و استدلال داشته باشد، امور واضحه که آن‌ها جزء مسائل علم نیستند.

فلذا این بحث کبروی را نه نیاز به آن داریم و بلکه می‌توانیم بگوییم اصلاً جزء مباحث علم اصول نیست. فکل البحث در صغری است که آیا بیانی وجود دارد یا ندارد. اگر بیانی وجود نداشته باشد، هر دو طایفه اخباری و اصولی می‌گویند بله عقاب قبیح است. اگر بیان وجود داشته باشد، خب هر دو طایفه می‌گویند برائت نمی‌شود جاری بشود.

پس ادله برائت و این که این کبری را بخواهد اثبات بکند، اصلاً قابل بحث نیست و الزامی به بحث از آن‌ها نیست، این بحث طویل و عریض. آن که لازم است این است که ما ببینیم ادله احتیاط درست است یا نه. چون اگر ادله احتیاط درست باشد، آن وقت خودش می‌شود بیان بر واقع. بیان بر تنجیز واقع این‌کان. پس آن که لازم البحث است، بحث از ادله احتیاط است نه ادله برائت. این استدلال این نظریه و هم چنین اگر هم معلوم شد که ادله احتیاط درست است، این صغری درست شد، کبرای آن که دیگر دفع ضرر محتمل باید کرد، آن هم محل اختلاف نیست.

پس هم آن کبری، هم این کبری مسلم است، صغری را باید فهمید. اگر ادله احتیاط تمام شد، کبرای دفع ضرر محتمل تطبیق می‌شود و واضح است. اگر ادله احتیاط تمام نشد، کبرای قبح عقاب بلابیان تطبیق می‌شود و واضح است. پس ما در کبری‌ها هیچ بحث نداریم، آن‌ها بحث‌های زاید است. بحث فقط باید در صغری بشود، صغری هم فقط می‌شود ادله احتیاط. خب این فرمایش این دو بزرگوار.

اشکالات: (۱۶:۳۵)

اشکال اول:

در مقام جواب از این فرمایش و این که آیا درست است یا درست نیست، خب مثل مسلک شهید صدر و بزرگانی که می‌گویند این حرف تمام نیست در مولای حقیقی و حق الطاعه‌ی مولی دامن‌اش حتی می‌آید تا جایی که شما فقط احتمال می‌دهید، علم اصلاً ندارید نه تفصیلی نه اجمالی، مگر این که خودش ترخیص داده باشد. پس بنابراین باید بحث کنیم که ترخیص داده یا نداده. پس ادله براءت را برای این ذکر می‌کنیم. چون آن کبرای عقلی را ما قبول نداریم. بنابراین وقتی که این مسأله، مسأله‌ای است متنازعٌ فیها، حالا ولو بعضی آن را از مسلمات می‌گیرند ولی متنازعٌ فیها است. یک عده‌ای هم هستند که قبول ندارند ولو قلیل هستند. بنابراین در اصول باید بحث بشود چون اصول که بنابر امدقه و سلائق نیست. هر چه یک طرف را بگیرد و آن طرف دیگر را بحث نکند. نه، این مسائل آن جا بحث می‌شود، استدلال می‌شود تا این که افراد بیایند، استدلال‌ها را ببینند، انتخاب بکنند.

اشکال دوم: (۱۸:۱۳)

ثانیاً ما ادله احتیاط را که می‌خواهیم بررسی بکنیم که صغرای قاعده قبح عقاب بلابیان هست یا نیست، باید ببینیم آن‌ها معارض دارند یا ندارند. باید ببینیم مخالف با سنت قطعیه می‌شوند یا نمی‌شوند. پس بنابراین احتیاج به بحث داریم. بله اگر اساس را اشکال دوم قرار بدهیم، ما باید بحث از این ادله بکنیم لا لاثبات الکبری بلکه برای این که آن ادله احتیاط ببینیم مانعی جلوی آن هست یا جلوی آن نیست. آیا مانع شرعی، لفظی از شارع جلوی آن هست که خب روایاتی می‌آید می‌گوید باید احتیاط بکنی، احتط لدینک، قف عند الشبهه. ولی اگر از این طرف می‌بینیم آن جا گفته «قف عند الشبهه»، در حالی که در یک جای دیگر گفته «رفع ما لایعلمون». یک جا گفته «کل شیء مطلق» یک جا گفته «کل شیء حلال حتی تعلم أنه حرام» این‌ها را هم گفته. با

توجه به این‌ها باید ببینیم معارضه می‌کند، چه کار می‌کند، جمع عرفی دارد، ندارد. پس باز نیاز به همین بحث طویل داریم که آن ادله را کتاباً و سنتاً و اجماعاً بررسی کنیم ولی عقلاً حالا دیگر لازم نیست اگر مسلم گرفتیم بنابر اشکال دوم. ولی بنابر اشکال اول نه، آقای صدر می‌گوید کجا شما می‌گویید که عقل این جور می‌گوید، استدلال کن تا من هم استدلال کنم. پس بنابراین باز نیاز داریم. این جور نیست که دل زده بشویم و بگوئیم این‌ها چه فایده‌ای دارد که وقت خودمان را معطل بکنیم.

سؤال: اگر بحث کردند و به این نتیجه رسیدند که ما ادله احتیاطی نداریم، دیگر بحث از ادله برائت معنا ندارد.

جواب: خب پس باید بحث بکنیم. اما اگر گفتیم ادله احتیاط داریم خب ما که چشم‌هایمان را نمی‌توانیم ببندیم. برو به کتاب حدیث نگاه کن، آن جا نگاه کن پر است از ادله احتیاط. و آن‌هایی که اخباریون اقامه کردند. خب در قبالش این است فلذا جمع کردند بین این دو تا را.

خب این هم به خدمت شما عرض شود که جواب دوم.

اشکال سوم: (۲۰:۵۲)

جواب سوم این است که ما گفتیم قبلاً دو تا کبرای عقلی داریم. یکی قبح عقاب بلابیان، یکی اقباحت عقاب مع البیان علی عدم العقاب. و گفتیم تأمین قضیه ثانیه آكد است و اشد است تا قضیه اولی. چون در قضیه اولی بالآخره اختلافی هم هست. یکی می‌آید می‌گوید آقا این جوری نیست. اما این دومی را قولاً واحداً تمام ابناء عقول قبول دارند که اگر خودش گفت عقاب نیست و حالا بیاید عقاب بکند، این را دیگر همه قبول دارند که قبیح است. چون این چینی است، وقتی کسی این را فهمید، دیگر ذرة المثقالی در فکرش و نفسش و این‌ها دغدغهای باقی نمی‌ماند. خب پس بنابراین اگر ما بحث کنیم ببینیم که آیا خود شارع هم فرموده من عقاب نمی‌کنم در جایی که بیان نباشد، یا نفرموده. برای این است که موضوع قضیه ثانیه را بتوانیم اثبات بکنیم حداقل و بگوییم

خودش بیان بر عدم عقاب فرموده حتماً و الا یک طلبه‌ای، مخصوصاً طلبه می‌گوید شاید حرف آقای صدر درست باشد. شاید آن که می‌گوید حق الطاعه است درست باشد. ببینید دل دل می‌کند در فکر آدم تا مستقر بشود. مخصوصاً آدم‌هایی که خیلی تجزم در چیزی ندارند، مکرراً حالت شک و تردید برای آن‌ها پیدا می‌شود. آن تجزیمی‌ها خیلی خوب هستند، یک طرف را می‌گیرند و می‌روند. اما آن که مکرراً تردید برای او پیدا می‌شود، وقتی این جا دید که خود شارع گفته او را عقاب نمی‌کنیم، دیگر دغدغه‌ای برایش ایجاد نمی‌شود.

پس بنابراین، این فرمایش محقق خویی تبعاً لمحقق عراقی قدس سرهما، این به این وجوهی که گفته شد قابل قبول نیست.

سؤال: این بیان اخیر را اگر کسی ارشاد به همین حکم عقلی بداند ...

جواب: خب باید بحث بکنیم. بله حالا ممکن است بگویید ارشاد به حکم است. کما این که کسی که قاعده قبح عقاب بلا بیان را درست می‌داند، می‌گوید این‌ها لعل ارشاد به آن باشد. ولی ارشاد هم لازم نیست به همان حرفی که بارها عرض کردیم که از اساتیدمان شنیدیم قدس سره این که جایی که عقل حکم دارد، این جوری نیست که شارع تشریح نباید داشته باشد. می‌تواند تشریح داشته باشد. ظلم را عقل می‌گوید قبیح است، شارع هم می‌گوید حرام است. عدل را عقل می‌گوید حسن است و شارع هم می‌گوید عدلوا. تشریحاً اشکالی ندارد. خب این جا هم عقل می‌گوید قبیح است و شارع هم برائت جعل می‌کند. حالا خوب شد که این جواب آخر هم یادم آمد که عرض بکنم. اضافه کنیم بر آن‌ها.

اشکال چهارم: (۲۴:۲۱)

جواب آخر این است که در مواردی ممکن است برائت عقلی ما نداشته باشیم. آن جاهایی که برائت عقلی نداریم، صحبت این است که این برائت شرعیه جاری می‌شود یا جاری نمی‌شود. مثلاً در اطراف اجمالی اگر ما گفتیم برائت عقلی جاری نمی‌شود

چون علم اجمالی به تکلیف داریم، اما کسی ممکن است بگوید ادله شرعیه اطلاق دارد لذا این جاها را هم می‌گیرد. کما قال به محقق یزدی صاحب عروه شاید و بعضی دیگر. پس برائت شرعی که شارع جعل می‌کند، یک حوزه اوسع می‌تواند داشته باشد و بنابراین می‌آید جعل می‌کند.

سؤال: ببخشید ادله برائتی که ... نباید بحث بشود، کل موضوع اوسع مطرح کرده که نباید بحث بشود ...

جواب: نه ما گفتیم در جایی که علم اجمالی نداشته باشیم. این درست است ولی ...

سؤال: ...

جواب: بله شما ممکن است بگویید این را باید در همان جایی که علم اجمالی داریم، آن جا بیاید بحث کنید که برائت شرعیه جاری می‌شود یا نه. حق با شماست این جا که ما این جور خواهیم بگوییم.

بررسی نظریه سوم: (۲۵:۴۹)

دلیل نظریه سوم:

و اما نظریه سوم خلاصه‌اش این است.

می‌فرماید آقا مگر این جور نیست که در شبهات حکمیه قبل الفحص باید احتیاط کرد. همه قبول داریم که در شبهات حکمیه قبل الفحص باید احتیاط کرد. احتیاطیون و اخباریون خب می‌گویند حالا هم باید احتیاط کرد. ما دلیلی بر رفع آن حالت قبلی نداریم. آن که می‌گوید برائت است، می‌گوید انقلاب پیدا می‌شود. آن باید دلیل بیاورد، ما که به دلیل احتیاج نداریم. پس ادله احتیاط لازم نیست ذکر بشود و بررسی بشود. قبل از این که شما فحص بکنید و شبهات حکمیه قبل الفحص بوده، باید احتیاط می‌کردیم. فحص هم کردی و دلیل پیدا نکردی، خب همان حالت قبلی همینطور می‌گوید احتیاط باید بکنی.

سؤال: استصحاب می‌کنند؟

جواب: حکم عقل شما این بود که شما باید احتیاط کنید و حالا هم همان است. حالا دیگر اسم استصحاب را نبردند. اما آن که می‌گوید باب تغییر حالت شد و وظیفه‌ات عوض شد، آن موقع باید احتیاط می‌کردی و حالا رها هستی، این باید دلیل بیاورد. مثل این که می‌گوید نافی که دلیل نمی‌خواهد. همین که می‌گوید نیست، مطابق اصل است. نبوده و حالا هم نیست. آن که می‌گوید هست، باید دلیل بیاورید. آن که می‌گوید حالت سابقه که احتیاط بود، الان تبدیل شد به برائت و احتیاط نمی‌خواهد، این باید دلیل بیاورد. آن که می‌گوید همان حالت سابقه هست، خوب هست. آن که دلیل نمی‌خواهد بیاورد. فلذا گفتند ما ملزومی به ذکر ادله احتیاط نداریم پس باید ادله اصل برائت را ذکر بکنیم. این درست مقابل نظریه دوم هست.

آیا این نظریه درست است یا درست نیست؟ دیگر حالا وقت گذشته ان شاءالله ادله این‌ها و جوابش را فردا ذکر خواهیم کرد.

جلسه ۵۶ - ۱۳۹۴/۱۱/۱۸

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

در كيفيت طرح بحث در برائت گفتيم سه نظر وجود دارد؛

نظر اول اين بود كه هم ادله برائت و هم ادله احتياط بايد ذكر بشود و بحث بشود از آن‌ها كه اين منهج شيخ اعظم و معروف بين الاصحاب بود.

نظريه دوم اين بود كه ادله برائت لزومي به ذكر ندارد و ما فقط ادله احتياط را بايد ذكر كنيم و بررسي كنيم كه اين هم نظريه محقق عراقی آقا ضياء و محقق خويی قدس سرهما بود.

نظريه سوم اين بود كه برعكس، ادله برائت بايد ذكر بشود و ادله احتياط نيازی به ذكر و بحث ندارد.

رسيديم به اين نظريه سوم، دليل اين نظريه سوم اين هست كه خب قبل الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل همه قائل هستند به احتياط قولاً واحداً. پس قبل الفحص و اليأس مسلم است عند الكل كه ما بايد احتياط بكنيم. حالا بعد الفحص و عدم الظفر بالدليل قهراً همان حالت قبلي هست ديگه، نسخ كه نشده، از بين كه نرفته، وقتی يك حكمی هست تا خلافش ثابت نشده آدم بايد طبق آن عمل بکند.

بنابراين احتياطيون و اخباريون اين‌ها في فصحته من اقامه الدليل می‌گویند ما هم طبق قبل ديگه. اما برائتی است كه بايد استدلال كند، اقامه دليل كند كه آن حالت قبل، حكم قبل عوض شد. آن وقت احتياط بود حالا برائت است. بنابراین فقط بايد ذكر ادله برائت بكنيم. اگر ادله برائتی نبود همان طبق قبل بايد حكم كرد ديگه. اين وجه نظريه سوم بود.

خب این وجه تمام نیست و توضیحش فرمایش مرحوم آقای نائینی قدس سره هست با اضافاتی که عرض می‌کنیم.

جواب این است که درسته قبل الفحص و الی‌أس حکم عقل عبارت بود از احتیاط اما باید دید منشأ این حکم عقل چیه و آیا آن منشأ الان وجود دارد یا وجود ندارد.

قبل الفحص و الی‌أس به دو دلیل عقل درک می‌کرد طبق تعبیر صحیح یا حکم می‌کرد به این که باید فحوص کرد، باید احتیاط کرد. دلیل اول این بود که ما علم اجمالی به وجود تکالیف داریم پس بیان اجمالی بر تکالیف داریم. و وقتی بیان اجمالی بر تکالیف داشتیم دیگه نمی‌توانیم برائت جاری بکنیم. یا برویم فحوص کنیم پیدا کنیم، مسأله روشن بشود. یا اگر نه احتیاط بکنیم. چرا علم اجمالی داریم؟ به خاطر همین که در دلیل انسداد توضیح می‌دهند همین که ما ایمان به دین آوردیم معلوم است که دین بی‌قانون نیست. دین هست و قانون ندارد نمی‌شود، حتماً امر و نهی دارد، قانون دارد. پس بنابراین ما علم اجمالی داریم که در وقایع خدای متعال قانون دارد. این علم اجمالی مانع می‌شود از این که ما به اصول برائت مراجعه بکنیم چه عقلی، چه شرعی. به این دلیل گفته می‌شود فحوص بکن بین در این مورد حکمی هست یا نه. اگر فحوص کردی و نرسیدی به حکم حالا اول دعوا می‌شود که این جا باید برائت جاری کنی یا احتیاط. و دیگه آن دلیل قبلی که عبارت بود از علم اجمالی قهراً دیگه منتفی می‌شود چون بعد از این که فحوص کردیم این از دایره علم اجمالی خارج می‌شود و منحل می‌شود.

حالا این جوری فرمودند آقای نائینی که بعد از فحوص و یأس از دایره علم اجمالی شما خارج می‌شود. البته این تعبیر خیلی تعبیر دقیقی نیست چون تارةً بعد الفحص یقین می‌کنیم که حکم نیست، تارةً یقین می‌کنیم حکم هست، تارةً شک داریم بالاخره حکم این جا چیه. اگر یقین کردیم که حکم نیست بله این از دایره علم اجمالی خارج می‌شود ولی دیگه احتیاج به چیزی هم نداریم می‌دانیم حکم نیست. اگر هم فهمیدم حکم هست بله از دایره علم اجمالی خارج می‌شود، علم تفصیلی داریم باز هم دیگه احتیاجی

به چیزی نیست می دانیم حکم هست. آن جایی که شک می کنیم آیا هست یا نه چه جوری از علم اجمالی خارج می شود، محتمل است که حکم در آن باشد.

شاید مقصود این بزرگوار قدس سره تعبیر یک قدری نارسا باشد مقصودشان این است که بالاخره بعد از این که فقیه یک مقداری استنباط کرد در هر بابی دیگه به اندازه معلوم بالا جمالش ظفر پیدا می کند و دیگه در نسبت به مازاد بر آن در آن باب شک آن می شود بدوی. و دیگه این دلیل از بین می رود. مثلاً ما در باب صلوات نسبت به احوال و اطوار مختلفه صلوات استنباط کردیم، هزار تا حکم را استنباط کرد فقیه. دیگه واقعاً وجداناً بین خودش و خدا علم ندارد که مازاد بر این هزار تا هست، احتمال است فقط. پس مقصود ایشان این نیست که در یک مسأله واحده بعد از این که فحص کرد از دایره علم اجمالی خارج می شود که ظاهر عبارت هست. یعنی بعد از این که در بخش عمده ای از هر بابی؛ باب صلوات مثلاً ... بعد باب صلوات باز تقسیم بندی می شود. مثلاً در احکام شکوک فقط اگر یک مقداری استنباط کرد و به هفت هشت ده تا حکم رسید دیگه علم ندارد بیش از این شارع حکمی داشته باشد توی باب شکوک و هم چنین و هم چنین بابها را که تقسیم بکنیم مجزا مجزا حساب بکنیم ابوابش را همین جور می شود. اما این که به مجرد این که در یک مسأله فحص کردیم و به دلیل نرسیدیم این نه.

پس بنابراین حالا آن جایی که علم اجمالی ما منحل... فحصی شده در یک محدوده ای که دیگه وجداناً علم اجمالی از ما سلب شده و نداریم خب این جا دیگه این دلیل که آن موقع به ما می گفت احتیاط بکن وجود ندارد.

سؤال: باز هم این تعبیر خارج شدن از علم اجمالی صحت ندارد چون هم چنان در شک بدوی هم احتمال وجود حکم هست ولی خب فرمودید که خارج شدن از علم اجمالی این صحیح نیست که در مورد؟؟؟ و این باز اشکال برطرف نمی شود.

جواب: نفهمیدم فرمایش شما را.

سؤال: فرمودید که در شک بدوی صحیح نیست که به تعبیر مرحوم نائینی بگوییم از علم اجمالی خارج می‌شود. هم چنان باقی است.

جواب: من گفتم هم چنان باقی است؟

سؤال: چون احتمال وجود حکم هست لذا نمی‌توانیم بگوییم یقیناً خارج می‌شود از علم اجمالی.

جواب: بدوی نمی‌شود دیگه. دارم می‌گویم بدوی نمی‌شود. اگر شما فحص کردید و ظفر به دلیل پیدا نکردید هنوز علم اجمالی شما باقی است مگر به حدی فحص کرده باشید در مسائل مختلف که دیگه علم اجمالی برطرف شده باشد و الا من الان علم دارم که شارع احکامی دارد در باب صلوات. حالا یک مسأله را فعلاً مراجعه کردم به ادله و این‌ها وجوبش را نفهمیدم. فرض کن ادله قنوت را رفتم بررسی کردم دیدم ادله‌ای که دال بر وجوب قنوت باشد نیست. ولی حال شک دارم. حالا به نفس این که فقط رفتم و دیدم دلیل دال بر وجوب قنوت نیست به نفس این توی این مسأله واحده، این مسأله قنوت از معلوم بالاجمال من خارج می‌شود.

سؤال: ظاهراً منظور فحص تام است دیگه؟

جواب: فحص تام هم کردم ولی فحص تام یعنی فیما بایدینا. و الا اگر این جوری باشد هر جا ما فحص کردیم علم به حکم خدا پیدا می‌کنیم پس دیگه براءت می‌خواهیم چه کار کنیم، پس استصحاب می‌خواهیم چه کار کنیم. این که می‌گوییم فحص یعنی فحص فی مظانه. در این ادله‌ای که به دست ما هست فحص کردیم خب نرسیدیم خب احتمال می‌دهیم باشد دلیلش به دست ما نرسیده باشد. آن روایاتش از بین رفته باشد و کتبی بوده از بین رفته، توی حافظه‌ها بوده از بین رفته در آن ازمنه سابقه، برای ما باقی نمانده فلذا احتمال می‌دهیم که وجوبی باشد، دلیل داشته باشد. پس به نفس این مسأله که در یک مسأله برویم بررسی کنیم نه، اما اگر آمدیم صد تا مسأله در باب نماز مثلاً در این قسمت خاص بررسی کردیم و این‌ها احکام‌شان بر ما روشن شد، دیگه مازاد

بر این حالا چه بالعلم چه بالعلمی. چون علم اجمالی و اماره هم انحلال پیدا می کند. که انشاء الله مباحثش بعداً خواهد آمد. حالا یا انحلال حقیقی است یا حکمی است. بالاخره به اماره هم انحلال پیدا می کند. خب دیگه بر مازاد بر آن من دیگه علم ندارم، فقط احتمال بدوی می دهم.

لابد مقصود محقق نائینی قدس سره هم این نیست که مجرد این که در یک مسأله ... اگر چه ظاهر عبارت این باشد. پس توضیح مطلب ایشان را که ایشان هم مقصودش باید این باشد اگرچه عبارت وافی به این مسأله نیست. عبارت ایشان این است؛

و هذان الوجهان لا یجریان بعد الفحص، لانحلال العلم الإجمالی بالفحص...

این. و اما این یک دلیل. پس ...

سؤال: صغری بحث استصحاب حکم شرعی است ثابت به ؟؟؟ می شود دیگه. به دلیل عقلی حکمی را استنباط کردیم به حسب دلیل عقلی. حالا دلیل آن عقل ؟؟؟ از بین رفته حالا؟؟ شک می کنیم همان حکم شرعی کما کان هست یا نه،...

جواب: اصلاً چه حکم شرعی ثابت است؟

سؤال: حکم ظاهری که انسان باید احتیاط بکند قبل از فحص.

جواب: این حکم عقل است داریم می گوئیم.

سؤال: حکم ظاهری شرعی ...

جواب: نه ندارد. مما یستقل به العقل. فرمایش آقای نائینی است که قبل الفحص یستقل العقل بالاحتیاط. چرا؟ چرا می گوید احتیاط کن؟ لیدرک الاحتیاط. دو تا دلیل دارد؛ دلیل اول....

سؤال: شرعی احتیاط هم داریم.

جواب: حالا ببینیم حالا آن فعلاً توی کلام آقای نائینی داریم ...

عقل مستقل بالا احتیاط. چرا؟ به دو دلیل؛ یک، علم اجمالی. و این علم اجمالی گفتم خب بعد الفحص به آن توضیحی که دادیم که فحش مقصودشان چیه خب این همه جایی نیست این از بین خواهد رفت. حالا مثلاً مراجع امروز دیگه علم اجمالی ندارند چرا؟ یک رساله بلند بالا نوشته، یک فقه را نوشته، بیش از این دیگه یقین ندارد حکم خدا باشد ولو شک می‌کند.

و اما دلیل دوم بر این که آن موقع عقل درک می‌کرد که باید احتیاط بکنیم. دلیل دوم این است که....

سؤال: استاد بخشید استصحاب این جا نمی‌آید؟

جواب: بابا ما اصلاً حرف استصحاب نزدیم که. حالا اجازه بفرمایید استصحاب را هم خدمتش می‌رسیم.

و اما دلیل دوم این است که عقل یدرک که عبد وقتی می‌داند ... با توضیحی که من دارم حالا عرض می‌کنم، پیاز داغ‌هایی که اضافه می‌کنم عقل یدرک که وقتی این مولی بنای او بر این نیست که در گوش هر کسی بیاید احکامش را بگوید و به طرق عادی می‌گوید، عقل در این جا که حق مولویت این مولی این است که شما فحش باید بکنید. ببینید آیا حکمی دارد، ندارد، چیزی می‌خواهد، نمی‌خواهد. پس این یک حق الطاعه‌ای است که همگان قبول دارند. آن حق الطاعه‌ای که محل اختلاف بین شهید صدر و دیگران است آن کجاست؟ آن بعد الفحص و الی‌أس است. که شهید صدر می‌گوید حتی آن جا هم حق الطاعه وجود دارد مگر خودش اذن بدهد.

اما این که قبل الفحص توی خانه نشستی احتمال می‌دهی واجب باشد هیچ کاری نکنی، نه به کتاب، نه به سنت، نه به هیچی مراجعه نکردی بگویی ان شاءالله نداری. این را هیچ کس قبول ندارد. همه می‌گویند حق طاعت مولی وجود دارد اگر تکلیفی باشد. و شما در اثر این که اصلاً فحش نکردی آن را انجام ندادی معاقب هستی، حق

استحقاق هست برای مولی. استحقاق عقوبت برای مولی هست. حق عقوبت برای مولی هست.

پس این هم دلیل دوم است. علاوه بر این که حالا یک تعبیری هم ایشان دارد که این سیره مألوفه عقلائیه بین عبید و موالی هم همین است در عرف که فحص می کند شاید یک کاری داشته باشد. مثلاً یک کسی به یک کسی پیشنهاد می کند بیا برویم فلان جا من این سؤال را بکنم بینم ارباب کاری ندارد مثلاً. با ما کاری ندارد آن وقت برویم. همین جوری بگویی برویم نمی آید که. می گوید نه بعداً یقه من را می گیرد. یک سؤالی از او بکنم. حالا این بیان ایشان خیلی بیان چیزی هست حالا به موالی هم باشد چه ربطی به این که باید بگوییم در مورد خدا هم باید این جوری باشد مگر... ایشان این طوری فرموده است که:

«حکم العقل بوجوب إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته: من السؤال و الفحص عن مرادات المولى و عدم الاعتماد على أصالة العدم، (ان شاء الله حکمی ندار) فانّ الطريقة المألوفة بين العبيد و الموالى العرفية هي ذلك...»

حالا آن مؤید باید بگوییم ولی آن که مهم است و مستقل به العقل حالا چه مألوف باشد بین اینها یا نباشد. بعد هم موضوعش مولای حقیقی است این، بله اگر بگوییم آن جا حتماً هست در مولای حقیقی به طریق اولی است. که عقل می گوید مولای حقیقی که مولویت او مولویت اعتباری نیست، واقعی هست او اگر خواسته ای دارد، امر و نهی ای دارد تو باید فحص بکنی، اگر فحص کردی و نرسیدی خیلی خب آزادی، اما قبل از آن نیستی. این هم دلیل دوم.

خب این دلیل دوم هم بعد از این که شما فحص کردید این وجود ندارد. پس برای چی شما می گوید که اخباری فی فصحۃ من اقامة الدليل على الاحتياط. همان جور که قبلاً احتیاط بوده حالا هم .. یعنی حرف بی دلیل بزند یا نه به حکم عقل، به فهم عقل، به

درک عقل باید بگوید. عقل هم که گتره و گزاف حکم نمی‌کند که. عقل به خاطر این دو جهت می‌گفت، این دو جهت که وجود ندارد.

پس بنابراین همان طور که در این حالت که بعد الفحص است برای برائت ما باید اقامه دلیل بکنیم برای احتیاط هم باید اقامه دلیل بکنیم. چی داریم؟ آن دلیل‌ها که نیست باید اقامه دلیل بکنیم. پس بنابراین هر دو را باید مطرح بکنیم.

این قلت که وقتی آن موقع همه‌مان قبول داریم قبل الفحص واجب بوده خب استصحاب می‌کنیم. بنابراین استصحاب یک دلیلی است آن آقا دارد، دستش پر است که باید احتیاط می‌کرد. می‌گوید استصحاب من دنبال چیز... تو دلیل داری بیا اقامه کن بر علیه من تا من دست بردام از آن حالت سابقه.

بنابراین برائتی هست که باید اقامه دلیل کند نه احتیاطی. احتیاطی راحت استصحاب می‌کند.

جواب این این قلت این است که اولاً خود این اقامه دلیل است. خود استصحاب حالت سابقه اقامه دلیل است ما باید اقامه دلیل بکنیم به استصحاب. خب چه جور استصحاب می‌کنیم باید استصحاب را اثبات بکنیم حجیتش را، اقامه دلیل بر این که این جا را می‌گیرید. این خودش اقامه دلیل است. دلیل که حالا دیگه این قدر شاخ و دم ندارد. خب مگر برائتی دلیلش چیه؟ می‌گوید قبح عقاب بلایان. شما هم بگو دلیل من استصحاب است. پس هر دو باید اقامه دلیل بکنند حالا این دلیل‌ها را باید موازنه کرد ببینیم کدام درست، کدام نادرسته، کدام... این اولاً.

ثانیاً استصحاب در احکام عقلیه جاری نمی‌شود. آن حالت قبل، حکم به این که ما باید احتیاط بکنیم در شبهات حکمیه قبل الفحص چیه؟ شرع است یا عقل است؟ اگر عقل است که حرف این جا این بود که عقل مستقل. خب در احکام عقلیه که استصحاب معنا ندارد. چرا؟ چون همین طور که در محل خودش در باب استصحاب گفته شده یک وجهش این است که ارکان استصحاب تمام نیست. می‌دانیم آن حکم قبلی الان

وجود ندارد، شک در بقاء نداریم. چون بعد از این که حکم عقل گتره و گزاف نبود، مدرکش این دو امر بود که یکی علم اجمالی بود، یکی حق الطاعه مولی در آن ظرف بود الان می دانیم آن دو تا نیست، علت نبود، معلوم را هم می دانیم نیست. پس بنابراین شک در بقاء نداریم که استصحاب بخواهیم بکنیم. ثانیاً استصحاب معنا ندارد حاکمی بیاید حکم بکند به بقاء حکم آخر. اگر بگوییم مثلاً آن حکم عقل بود. شارع بیاید بگوید حکم عقل شما باقی است. بما آنه حکم عقل، نه این که حکم من شده، من دارم می گویم. این معنا ندارد.

بله اگر بگوییم وجوب احتیاط قبل الفحص وجوب شرعی است و شاری قانونی جعل کرده همین جور که عقل می گوید علاوه بر عقل شارع هم یک قانون جعل کرده و آن شارع هم می گوید که قبل الفحص باید احتیاط کرد. يجب الاحتیاط قبل الفحص شرعاً. این را بگوید. بله اگر این را بگوییم جای استصحاب هست. آن هم بنابر این که استصحاب در شبهات حکمیه را جاری بدانیم. و اما این که حالا واقعاً در شبهات حکمیه قبل الفحص ما حکم عقلی شرعی داریم از این جهت این خودش اول کلام است که این باید اثبات بشود که ما آن احتیاط آن موقع مان بر اثر یک حکم شرعی است. و این جا هم قاعده ملازمه نمی آید. چرا؟ برای این که در سلسله علل نیست، در سلسله معالیل است و قاعده ملازمه اگر قبول کنیم مال سلسله علل است، نه سلسله معالیل یعنی این احتیاط که آن موقع عقل درکش می کند و می گوید این برای چیه؟ برای این که در مقام این است که احکامی از خدا می دانی بکن و نکنی خدای متعال دارد در مقام امتثال او و برخورد عبد با او و وظیفه عبد با او حالا عقل می گوید امتثال کن اگر می دانی. اگر نمی دانی و حالت تو این چینی است احتیاط باید بکنی. اینها همه بعد از فرض این است که حکمی وجود دارد. قانونی وجود دارد که می شود سلسله معالیل یعنی معلول وجود حکم است این احکام عقلیه. آن که قاعده ملازمه می گوید مال سلسله علل است یعنی مصالح، یعنی مفاسد. یعنی حسن و قبح. آنها را اگر تشخیص دادی، عقل تشخیص داد که این جا مصلحت ملزمه دارد یا مفسده ملزمه دارد یا حسن

است، یا قبیح است. آن جا است که می‌گوییم به قاعده ملازمه کشف می‌کنیم حکم شارع را اما حکم را بعد از این که حکم معلوم بود شارع در قبال این حکم حرف‌هایی دارد این جا دیگه جای قاعده ملازمه نیست که به این می‌گویند سلسله معالیل.

خب پس بنابراین این دلیلی که اقامه شده بود بر این مسأله این تمام نیست آن جواب اول اول که عرض کردیم که بالاخره استصحاب خودش یک اقامه دلیل است دیگه. و بلکه این مشکل تر است. این اقامه دلیل حرف بیشتر دارد، آب بیشتر می‌خورد تا دلیل برائتی. برائتی می‌گوید قبح عقاب بلدلیل. شما می‌گوی استصحاب باید چند چیز را درست کنی. بگویی اول حکم شرعی است نه حکم عقلی، چون اگر عقلی باشد؟؟؟ نمی‌شود. بعد حالا که شد بگویی در شبهات حکمیه جاری می‌شود. خب هزار تا بحث دارد. پس بنابراین این جوری نیست که بگویی فی فصحۃ من ذلک. این را نمی‌خواهد ادله احتیاط طرح بشود و کفی همان ادله.

فتحصل مما ذکرنا که نظریه دوم مخدوش شد. نظریه سوم مخدوش شد. بنابراین نظریه اول که می‌گوید هر دو ادله را باید متعرض شد و محاسبه کرد آن نظر تمام است فلذا کما این که شیخ اعظم و مشهور به... حتی همین آقایانی که نظر دوم را دادند ولی بر همان منهای مشی کردند. آن نظر درست همان نظر اول است که ما باید هر دو ادله را. بنابراین راه برای ما روشن شد که ان شاء الله هم ادله برائت را باید بررسی بکنیم هم ادله احتیاط را. منتها یک دریایی است اگر نگوییم اقیانوسی است و هر کدام از این‌ها خیلی حرف دارد و حالا بنا بر خیلی همه حرف‌ها را متعرض شدند نداریم. اهمش را و آن چه که حق از آن معلوم بشود ان شاء الله به همان مقدارها بسنده می‌کنیم اگرچه من این جهت را عرض بکنم که یک مقداری دقت کردن و توسعه دادن فایده‌اش این است که انسان را دقیق‌النظر می‌کند و از ابراز تئوری‌های بی‌پایه و بی‌اساس در اثر این که دقت ندارد، ژرف‌نگر نیست انسان را رهایی می‌بخشد و باز می‌دارد و این خیلی مهم است که ما هدف‌مان در این بحث‌ها و درس‌ها و این‌ها هدف همین است که انسان عمیق‌النظر بشود و درست بتواند مسائل را محاسبه بکند. و این به این که همین طور

ساده رد بشوی و هیچی این ور و آن ورش نکنیم حاصل نمی‌شود. غالباً به این حاصل نمی‌شود یک مقداری احتیاج دارد به این که آدم عمیق بشود و انظار مختلف را و اشکالات و نقض و ابرام‌هایی که هست به این‌ها توجه کند تا ذهن عادت کند به این حالت و ان شاء الله دیگه وقتی خودش وارد استنباط می‌شود ژرف‌نگر باشد. خب حالا وارد ادله می‌شویم.

برای اثبات برائت به وجوه عدیده شده کتاباً و سنتاً و اجماعاً و عقلاً.

خب اما الکتاب که مقدم بر همه هست. کتاب را باید مقدم بداریم. مرحوم شیخ اعظم خب آیات متعدده‌ای را انتخاب فرمودند و به آن استدلال فرمودند. مرحوم آقای آخوند چون بسیاری از دلالت این آیات را قبول ندارند و با حواشی مدققانه‌شان در حاشیه فرائد مناقشات‌شان را فرمودند دیگه آن‌ها را در کفایه آن آیات را نیاوردند. ولی مرحوم شیخ چرا. حالا ما عرض کردیم که طبق مسلک شیخ عرض می‌کنیم که آن آیات را هم بحث کنیم منتها در حد متوسط.

اولین آیه‌ای که شیخ اعظم قدس سره به آن استدلال فرموده آیه شریفه هفتم سوره طلاق است. بخشی از آیه را بیان می‌فرمایند.

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»

تقریب استدلال به این آیه شریفه به دو گونه هست؛

تقریب اول استدلال به آیه شریفه است بدون اعانه از روایات وارده در ذیل آیه یعنی خود آیه من حیث هی هی با توجه به آن چه که در خود آیه ذکر شده بخواهیم استدلال کنیم.

و طریق دوم و تقریب دوم با توجه به بعضی روایات وارده در ذیل آیه شریفه است.

اما به لحاظ خود آیه شریفه:

خب تقریب استدلال این است که خدای متعال فرموده «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» این «ما»ی موصوله که این جا هست یا موصوفه که این جا هست مقصود از آن چیه؟ یا مقصود از این تکلیف است. یعنی لایکلف الله نفساً الا تکلیفاً آتاها. خدای متعال تکلیف نمی‌فرمایند مگر آن تکلیفی را که آتاها. تکلیف را آتاها یعنی چی؟ آتا در لغت به معنای اعطاء است. اعطاء تکلیف به این است که در اختیار؟؟؟ اعطاء هر شی‌ای به حسب خودش است. اعطاء مال به این است که مال در اختیارش هست، تملیکش کنی. اعطاء تکلیف، اعطاء علم این است که اعلام کنی به او، در اختیارش بگذاری. پس می‌فرماید «لَا يَكُلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا تَكْلِيفًا أَعْلَمَهَا، بَيْنَهَا» خب اگر این جوری گفتیم خیلی دلالت آیه روشن است و لعل به خاطر همین فاضل نراقی قدس سره در مناهج فرموده دلالتها واضحه. بحث ندارد، خیلی روشن است. این به خاطر همین است که ایشان آن «ما» را تکلیف گرفته «آتاها» هم به معنای اعلام و بیان گرفته. پس به مفهوم دلالت می‌کند اگر بگوییم مفهوم است اگر هم بگوییم منطوق است که چون الا وقتی هست محل کلام است در اصول که این منطوق است یا مفهوم است. خدا تکلیف به دوش کسی نمی‌گذارد مگر آن تکلیفی را که بیان کرده باشد پس مفهومش این می‌شود که تکلیفی که بیان نکرده...

خب «آتاها»... این حالا فعلاً تقریب کفایت می‌کند. بنابراین که «ما» مقصود از «ما» تکلیف باشد.

احتمال دوم این است که نه، چه قرینه‌ای است که تکلیف باشد. این «ما» اطلاق دارد. یعنی تکلیف نمی‌کند مگر آن که در اختیار گذاشته باشد. حالا می‌خواهد تکلیف باشد، می‌خواهد چیزهای دیگری باشد. بالاخره وقتی هم عام شد، عموم داشت، اطلاق داشت بالاخره پر آن که تکلیف را هم گرفت. باز هم می‌گوید خدای متعال به عهده نمی‌گذارد مگر آن چیزی را که سواً این که تکلیف باشد یا چیزی دیگری باشد که آتاها. و چون در شبهات بدویه حکمیه آن تکلیف محتمل مجهول مما لم يؤت به الله تبارک و تعالی

هست پس خدا تکلیف به آن هم ندارد. فثبت البرائة الشرعية به حکم این آیه شریفه.
این تقریب استدلال با قطع نظر از روایات.

حالا بعد بحث بکنیم ببینیم این تمام است یا تمام نیست، این تقریب تا برویم بالای
سر آن تقریبی که توسط روایات است. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۵۷ - ۱۳۹۴/۱۱/۱۹

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در استدلال به آیه شریفه ایتاء برای اثبات برائت بود در شبهات حکمیه بدویه. دو منهج در تقریب استدلال به این آیه شریفه وجود دارد؛

منهج اول تقریب استدلال بالنظر الى نفس الآية المبارکه هست.

و منهج ثانی تقریب استدلال با توجه به روایاتی که به این آیه استشهاد شده در آن روایات.

اما منهج اول که تقریب استدلال باشد بالنظر الى نفسه الآية دو تقریب دارد؛

تقریب اول این هست که ادعا شود ظهور «ما»ی موصوله در آیه شریفه «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» ادعا شود ظهور این «ما»ی موصوله در اراده حکم و تکلیف. و ادعا شود «ایتاء؛ آتاها» در اعلام و ابلاغ. پس کأنّ خدای متعال این طور فرموده؛ «لا يكلف الله نفساً» خدای متعال تکلیف نمی فرماید شخصی را به هیچ نوع از انواع تکلیف الا آن تکلیفی که «ابلاغها، بلغها، اوصلها». وقتی که این طور شد مدلول آیه شریفه بنابراین جایی که خدای متعال تکلیفی را ابلاغ نفرموده داخل در لایکلف باقی می ماند چون استثناء فرمود از آن نفی این صورت را. خدا تکلیف نمی فرماید، تکلیف ندارد به هیچ نوع تکلیفی مگر آن تکلیفی که ابلاغ فرموده باشد، ایصال فرموده باشد. قهراً یک صورت را از آن نفی خارج فرموده بنابراین مقتضای آن این است که سایر صور داخل در نفی باقی می ماند که مورد بحث ما جایی است که ابلاغ نشده، ایصال نشده، ما فحص کردیم به تکلیف نرسیدیم پس این داخل در لایکلف الله می ماند. این تکالیفی که ما به آنها نرسیدیم اینها تکالیفی است اگر هم وجود داشته باشد لایکلف الله نفساً بها.

بنابراین ما دغدغه خاطری دیگه نداریم و امنیت داریم چون خدا تکلیفی ندارد، فرموده خودش من تکلیف نمی‌کنم. این تقریب اول.

سؤال: این عدم تکلیف این جا فرق نمی‌کند اجمال نص باشد،؟؟؟ نص باشد.

جواب: بله دیگه. وقتی بالغ.... یعنی ایصال به ما نشد، ایصال نشدن مناشئی دارد؛ فقدان نص است، اجمال نص است، با نص مجمل که چیزی به ما واصل نمی‌شود، تعارض نصین هم باشد همین جور است چون چیزی به ما واصل نشده. این تقریب اول.

تقریب ثانی این است که گفته شود این «ما»ی موصول مراد از آن خصوص حکم نیست بلکه یک معنای جامعی است که حکم را هم شامل می‌شود؛ «لایکلف الله نفساً الا..» فعل یا حکم یا مال یا هر چه. مگر آن حکم یا فعل یا مالی که آنها. و مقصود از «ایتان» هم به حسب موارد و متعلقش دیگه فرق می‌کند. یک مفهوم واحد دارد ولی این مفهوم واحد به حسب تعلقش به متعلقات مختلفه مصداقاً فرق می‌کند معنایش. بنابراین باز هم استدلال تمام می‌شود چون خدای متعال می‌فرماید هیچ تکلیفی نه به تکلیف‌ها، نه به افعال، نه به اموال این نیست مگر آن تکلیفی که ایصال شده باشد یا آن مالی که اعطاء شده باشد یا آن فعلی که اقدار بر آن شده باشد و قدرت بر آن خدای متعال داده باشد. ایتاء در این جا یک معنا و مفهومی دارد که به نسبت تعلقش به متعلقات مختلف گاهی معنایش اعلام می‌شود یعنی مصداقاً، گاهی معنایش اقدار می‌شود مصداقاً و گاهی هم معنایش اعطاء می‌شود. مثل اعانه، می‌گوید آقا اعانه بکن دیگری را. خب اعانه گاهی به این است که مال به او بدهی، گاهی درسی را بلد نیست یادش بدهی، گاهی به این است که ارائه طریق بکنی، هر جایی دیگه یک مصداقی پیدا می‌کند. خب وقتی هم این جور شد باز استدلال تمام می‌شود دیگه. تقریب استدلال ثانی این است که بابا مراد از «ما»ی موصول اعم از تکلیف و غیر تکلیف. علی‌ای حال خدای متعال می‌فرماید من تکلیف نمی‌کنم نه به انواع تکالیف، نه به انواع افعال و نه به امور دیگر مگر آن «ما» آن تکلیفی که ابلاغ کرده باشم. مگر آن فعلی که قدرت بر آن داده باشم، مگر آن مالی که اعطاء کرده باشم آن را. بنابراین باز هم فقط آن صورتی خارج شد از حکم؛ از

«لایکلف» که ابلاغ شده باشد. پس آن صورتی که ابلاغ نشده باشد، حکمی ابلاغ نشده باشد داخل در همان لایکلف باقی می‌ماند. که «لایکلف الله» بنابراین هم تقریب درست است. فرق بین تقریب اول و ثانی همین است که در تقریب اول می‌گوییم مراد از «ما» فقط حکم است، تکلیف است. در دوم می‌گوییم مراد از «ما» جامع بین این‌ها هست.

خب این تقریب استدلال علی المنهج الاول که بخواهیم از خود آیه صرف نظر از استشهاد روایات به آن استدلال کنیم.

سؤال: قرینه؟؟؟ می‌رساند که فقط مال باشد.

جواب: حالا تا ببینیم حالا فعلاً تقریب مستدل این جور تقریب می‌کند.

در مقام داوری به این که آیا این استدلال به کلاً تقریبیه صحیح است یا نیست، عرض می‌کنیم حق این است که این تقریب تمام نیست چه به نحو اول و چه به نحو ثانی. و وجه این عدم صحت این است که این آیه مبارکه یا ظهور دارد در غیر این که مستدل می‌گوید و یا این که ظهور در این که او می‌گوید ندارد اگرچه ظهور در بقیه هم نداشته باشد و آیه مجمل باشد. بالاخره اگر می‌خواهیم استدلال کنیم باید ظهور داشته باشد در این که مستدل می‌گوید. اگر ظهور در خلاف آن دارد خب معلوم است استدلال تمام نیست. اگر ظهور در این که یصح به الاستدلال نداشته باشد و مردد باشد، مجمل باشد بین احتمالاتی که بعضی یصح الاستدلال به، و بعضی لایصح الاستدلال به، خب باز هم این استدلال عقیم است و این جا این چنین است که یا ظهور در غیر دارد و یا لااقل مجمل هست.

حالا توضیح مطلب این است که بدواً در این «ما»ی موصوله و این مفاد ایتاء پنج احتمال رئیسی وجود دارد؛

احتمال اول همین است که مستدل در تقریب اول ذکر کرد که مراد از تکلیف حکم باشد.

توضیحاً عرض می‌کنم که ببینید «ما»ی موصوله از مبهمات است، منطبقاً علیه آن چیه از مکتنفات کلام روشن می‌شود. که منطبقاً علیه چیه.

خب در این آیه شریف خدای متعال آیه هفتم سوره مبارکه طلاق که راجع به این است که وقتی طلاق داده می‌شود چه وظایفی بر گردن زوجی که مطلق هست، هست می‌فرماید تا در آیه ششم، بعد در آیه هفتم می‌فرماید: «لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا»

خب ما مکتنفات به این «ما»ی موصوله «مما آتاه الله» را که... یعنی «الا ما آتاهها» را که می‌بینیم این «ما»ی «ما آتاهها» قبلش کلمه تکلیف است دیگه «لایکلف الله نفساً الا ما آتاهها» کما این که قبلش کلمه انفاق است که فعلٌ من الافعال است. «فلینفق ذو سعۀ من سعته و من قدر علیه رزقه فلینفق مما آتاه الله»

دو «فلینفق مما آتاه الله» آن «مما»ی موصوله در «مما آتاه الله» آن چیه؟ مال هست دیگه. با چی انفاق می‌کنند؟ با مال انفاق می‌کنند. بنابراین ما سه واژه این جا داریم که همه این‌ها یصلح که علی ضوء آن این ابهام موصول ما مبین بشود. یک کلمه تکلیف داریم که خدای متعال این جوری فرموده «لایکلف الله نفساً الا تکلیفاً» یعنی لایکلف الله نفساً بانواع التکالیف و الاحکام الا آن تکلیفی که آتاهها. پس با این جور در می‌آید یا نه، لایکلف نفساً الا فعل و ترکی که آتاهها. چون فلینفق فرموده، امر به انفاق فرموده. حالا بعد تعلیل می‌فرماید که من که گفتم انفاق کن اگر داری خب با گشایش و با سعه انفاق کنید، ندارید همان جوری که می‌توانید انفاق کنید، چرا من این حرف را زدم، چون لایکلف الله نفساً الا به فعلی که آتاهها. آن خیلی دارد خب آن جوری به او تکلیف می‌کند، آن ندارد آن جوری به او تکلیف می‌کند. پس چون واژه انفاق قبل آمده و این فعل مورد کلام واقع شده این هم یصلح که روشن بکند که مراد از «ما» هم فعل است چون در مقام تعلیل هم هست خصوص آن فعل مذکور نیست، فعل کلی است. و چون سخن از مال گفته شده «فلینفق مما آتاه الله» یعنی من المال الذی آتاه پس بنابراین

این جا هم می شود معنای از این «ما» مال باشد. «لایکلف الله نفساً الا مالاً آتاها» پس از این بیانی که گفتیم که سه واژه بود، وجه احتمالات روشن شد.

احتمال اول این بود که «ما» تکلیف باشد. چرا؟ به قرینه این که کنار همین «ما» گفت لایکلف الله نفساً و این می تواند تبیین کند «ما»ی موصوله مبهمه را.

احتمال دوم این است که مراد از این «ما» فعل باشد، چون قبل از آن انفاق ذکر شده است. پس یعنی لایکلف الله نفساً الا فعلاً آتاها ای اقدرها. قطعاً این «ایثناء» هم دیگه به معنای اقدار خواهد بود.

احتمال سوم این است که مقصود از این «ما» مال باشد به خاطر این که مال قبل آن ذکر شده بود. یعنی لایکلف الله نفساً مالاً ...

سؤال: بمال، باء می خواهد.

جواب: شما می گوید می خواهید.

الا مالاً اقدرها علیه، یا اعطاها، سلطها، رزقها، ملکها. همه این ها دیگه می شود دیگه. مالی که به او اعطاء کردیم. حالا چه جوری به او اعطاء کرده؟ یا به این که مسلطش کرده بر آن، ولو ملکش نباشد اما او می تواند تصرف در آن بکند، بردارد خرج بکند. یک کسی گفته آقا این مال را تملیک تو نمی کنم ولی در اختیار شما خرج هایی که داری بکن. خب باید به زن و بچه اش انفاق کند دیگه. به همان مطلقه هم انفاق کند تا ...

اعطاء اعم از این است که ملکها یا سلطها علیه بدون تملیک، رزقها، فلذا می بینید بزرگان علماء هم بعضی ها واژه تسلیط به کار بردند؛ الا ما سلطها، بعضی ها واژه تملیک به کار بردند، بعضی ها واژه رزقها به کار بردند و هکذا. این ها همه مندرج در همان اعطاء است که اعطاء هم می شود مظاهر مختلف داشته باشد، مصادیق مختلف داشته باشد.

خب این سه احتمال نشد، خب حالا احتمال چهارم قهراً این است که جامع بین غیر حکم مقصود باشد. از این «ما» خصوص فعل مقصود نباشد، خصوص مال هم مقصود

نباشد، ولی دیگه حکم نیاید توی گردونه. یک جامعی که غیر حکم را شامل می‌شود. یعنی لایکلف الله نفساً الا ... کأنّ این جوری گفته الا مال یا فعلی را که آنها. منتها جامع این دو تا را باید در نظر گرفت.

و احتمال پنجم این است که نه، یک جامعی که شامل حکم هم بشود که تقریب استدلال دوم، تقریب دوم استدلال بر اساس استظهار این پنجمی است که یک جامعی مراد است که شامل حکم هم می‌شود.

خب این‌ها را گفتیم پنج احتمال رئیسی است. چرا گفتیم رئیسی؟ چون همین جامع را شما می‌توانید مختلف فرض کنید ولی ما آوردیم توی یک عبارت جامع، یعنی شما بگویید مثلاً احتمال یک و دو، یک و سه، سه و دو، سه و یک. این‌ها همه احتمالات است. دیگه این‌ها را ما در عبارت جامع قرار دادیم که یا جامع را جوری قرار بدهیم که غیر حکم، افرادش باشند یا جامع را جوری قرار بدهیم که حکم هم مشمول باشد. مشمول آن جامع باشد. فلذا وجوه مهمه و رئیسه می‌شود پنج تا.

خب حالا از این پنج احتمال که در آیه شریفه وجود دارد بینیم طبق احتمال اول و پنجم استدلال صحیح است.

اول که می‌گوییم «حکم» به همان تقریبی که گفته شد. پنجم هم که می‌شود همان تقریب ثانی.

اگر آیه ظهور داشته باشد در احتمال اول یا پنجم، استدلال تمام است. اما اگر ظهور در این یک و پنج نداشته باشد، بلکه ظهور در دو یا سه داشته باشد یا نه، اصلاً ظهور در هیچ کدام ندارد، مردد هستیم خب دیگه استدلال ناتمام است و مجمل می‌شود.

حالا یکی یکی این احتمالات را محاسبه باید بکنیم بینیم به حسب قرائن می‌توانیم اثبات ظهور بکنیم یا نه.

اما احتمال اول:

احتمال اول این بود که فقط مراد حکم باشد. «لایکلف الله نفساً الا تکلیفاً ... لایکلف الله نفساً بأنحاء التکالیف الا تکلیفاً که آتاها». آتاها هم یعنی اوصلها و ابلغها.

این احتمال ادعای ظهور آیه شریفه در این احتمال قطعی البطلان است. ادعای ظهورش که بگوییم حتماً در همین ظهور دارد. و برای این که حالا این ناتمام است وجوهی می شود گفت. حالا ببینیم همه این وجوه تمام است یا تمام نیست. بعضی هایش حتماً تمام است، بعضی هایش را هم حالا باید بحث کنیم.

وجه اول این است که خب این آیه شریفه در وزان تعلیل برای ما سبق هست. بنابراین باید با معلل، با ماسبق تناسب داشته باشد. و هم چنین فرمایشی که خدای متعال در همین آیه بعدش فرموده‌اند باید با آن هم تناسب داشته باشد و حال این که این معنا؛ معنای اول نه با قبل می سازد، نه با بعد می سازد.

خب خدای متعال چی فرمود؟ فرمود «لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» اگر معنای این جمله «لایکلف الله نفساً الا ما آتاها» این باشد که خدا تکلیف نمی کند مگر به تکلیفی که ابلاغ کرده باشد، خب این چه ربطی به قبل دارد خب شما که ابلاغ کردید. این چه تعلیلی برای قبل است. مگر این جمله معترضه همین جور این وسط یک جمله معترضه بگیریم چون بعدش هم خدای متعال چی می فرماید «سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا» چون فرمود که اگر سعه دارید از سعه، اگر ندارید از همان مختصری که دارید به یک شکلی به آن‌ها هم بدهید. بعد خدای متعال دارد امید می دهد می گوید حالا آن‌هایی هم که ذو سعه نیستند «سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا» توی درگاه خدای متعال این نیست که کسی ناامید باشد از رحمت‌های الهی و این‌ها. اگر الان مشکلاتی هست در یک فرازی خدا بعد یسر قرار می دهد. حالا اگر این جا هم یسر قرار نداد به حسب ادله دیگه بعد تعویض خواهد فرمود در آخرت و این‌ها. مثلاً در رابطه با خدای متعال گلایه‌مندی و ناراحتی ندارد.

خب این جا می‌فرماید که «سیجعل الله بعد عسرٍ یسراً» خب این جور معنا این مطلب، تکلیفی که ابلاغ نشده، ما تکلیفی که ابلاغ نشده نداریم یا تکلیف نمی‌کنیم. این چه ربطی به قبل دارد و به حرف بعد دارد؟ بنابراین خود این که با قبل و بعد آیه سازگار نیست و حال این که روشن است این در وزانش وزان تعلیل برای ماسبق هست. یا می‌خواهد این مطلبی که در ماسبق گفته شد و بعد از این هم باز خدای متعال روی آن حرف می‌زند که «سیجعل الله بعد عسرٍ یسراً» باز راجع به همان است که قبل از این جمله «لایکلف الله نفساً» تتمه آن هست. این وسط یکپهوی بیاید یک حرفی را به نحو جمله معترضه قرار بدهد خلاف ظاهر است جداً. هست توی قرآن شریف جاهایی که میان یک مطلب قبل و بعد یک جمله معترضه می‌آید این توی قرآن بعضی جاها هست این جور ولی خلاف ظاهر است. آن جا هم قرینه قطعیه وجود دارد که این چینی است. و الا به حسب ظاهر امر عند اللقاء عرف این جور نمی‌فهمد. این اولاً.

سؤال: اصل تعمیم را می‌خواهید انکار کنید یا تعلیل نسبت به این ...

جواب: این مفاد مناسبت با قبل و بعد ندارد که ظاهرش هم این است که تعلیل هم هست. و این یک امر متصل را دارد خدای متعال می‌فرماید چون «سیجعل الله بعد عسرٍ یسراً» هم تتمه قبل است که «و لینفق ذو سعۃ من سعته و من قدر علیه رزقه فلینفق مما آتاه الله» بعد راجع به همین که «و من قدر علیه رزقه» می‌خواهد یک امیدی به او بدهد که «سیجعل الله بعد عسرٍ یسراً»

سؤال: وجوب انفاق هم یک تکلیف است دیگه.

جواب: تکلیف است اما این چه ربطی دارد به این که ما تکلیفی که هنوز نگفته باشیم نداریم.

سؤال: چون این را گفتیم حالا این....

جواب: خب گفتن دارد این. پس بعد از هر تکلیفی بیاید بگوید بله. این گفتن ندارد که خب گفتید یک چیز مجهولی این جا نیست که بخواید بفرماید این جوری نیست.

بنابراین اگر آن جور معنایش معنای دوم باشد خب خیلی سر به راه است، معنای سوم باشد خیلی سر به راه است، جور درمی آید. یعنی چی؟ خدای متعال می فرماید ما تکلیف نمی کنیم مگر به فعلی که قدرت بر آن دارید فلذا به آدمی که «قدر علیه رزقه» نمی گوییم با گشایش انفاق کن. خب این خیلی سازگار است، خیلی متلائم است هم با قبل هم با بعد. اما بیایی بگویی که... بله تکلیف مجهول را ما نداریم. این چه ربطی این وسط دارد. این اولاً.

ثانیاً ممکن است گفته شود وجه دیگر به این که... آقای نائینی فرموده، این وجه دوم مال آقای نائینی است. آن وجه، معمول بزرگان آن وجه اول را دارند و حرف حقی است آن وجه اول.

وجه دوم که اختص به النائینی قدس سره، این است که این «ما» در این جا ظهورش در این است که مفعول به است. و حال این که اگر ما مراد از این «ما» را تکلیف بگیریم این می شود مفعول مطلق. چرا؟ برای خاطر این که فعل به سنخ خودش تعلقش نحوه تعلق مفعول مطلق است. ضربته ضرباً شدیداً. خب این ضرباً شدیداً می شود مفعول مطلق چون سنخ همان فعل ضربت است. خب اگر شما «ما» را این جوری بگیرید می شود «لایکلف الله نفساً الا تکلیفاً آتاها» یعنی لایکلف الا این جور تکلیفی. الا این که یکلف تکلیفاً آتاها این جوری. باید مفعول مطلق بگیریم و حال این که ظاهرش مفعول به است. این فرمایش آقای نائینی است. در کلام ایشان که در فوائد الاصول هست همین مقدار مطلب هست. اما چرا می شود؟؟؟ مفعول به است. ظهورش در این است. این را مسلّم می گیرید بعد به واسطه این می گویند نمی شود مراد تکلیف باشد. وجهی بیان نفرموده ایشان که چرا ظاهرش این است که این مفعول به است نه مفعول مطلق. وجهی بیان نفرموده.

لعل بتوانیم این جور وجه برای فرمایش ایشان عرض کنیم که این لایکلف الله نفساً که فرموده است تکلیف حتماً دو تا چیز می خواهد. خود مکلف را که بگذاریم کنار، تکلیف یک مکلف دو چیز را می خواهد؛ یکی مکلف به، یکی هم مکلف. خب تکلیف می کنند به

یک کسی، به یک چیزی. تکلیف که نمی‌شود بدون... توی هوا همین طور رها بشود. خب تکلیف باید متعلق به یک شخصی، به یک کننده‌ای برای فعلی که به دوش او بگذارند. یک امری را، یک فعلی را یا یک ترکی را به دوش او بگذارند. کَلْفَه بالصلاه، کَلْفَه بالصوم، کَلْفَه بالحج، کَلْفَه بالجهاد. پس یک جهادی، یک حجی، یک صومی، یک صلاتی، یک چیزی باید باشد که آن مأمور به است. یکی هم یک شخصی باشد که آن مکلف است و مأمور است.

خب آن چه که وقتی تکلیف می‌گویند لازم است به آن توجه بشود و ذکر بشود و خصوصیات آن به آن پرداخته بشود این دو تا مما لابد منه است. اما خصوصیات خود تکلیف که مفعول مطلق می‌خواهد خصوصیات خود تکلیف را بیان بکند، آن در مرتبه بعد است، آن ضرورت ندارد ولی آن اولی ضرورت دارد. مثلاً ضربت زیداً ضرباً شدیداً همین طور بگویی ضربت، دیگه نگویی کی. همه دنبال این هستند که خب ضربت به کی ضربت. پس بنابراین چون مفعول مطلق یک مطلبی است که کأن تمامیت کلام به آن توقف ندارد. اما مفعول به در جایی که فعل متعدی است مفعول به می‌خواهد یا اگر متعدی نیست مفعول مع الواسطه لازم دارد و الا کلام تمام نمی‌شود، یک جمله ناقصی می‌ماند. خب در آن جا ظهور اولی این است که می‌خواهد این جمله ناقص را تمام بکند، ما یحتاج الیه آن جمله را بیان بکند در مرتبه اول. چون این چینی است پس ظاهر آیه شریفه که لایکلف الله نفساً الا به چی؟ خدا تکلیف نمی‌کند نفسی را به چی؟ الا بما آتاها. الا به آن چیزی که یعنی به آن فعلی که قدرت دارد. پس بنابراین چون فعلی که این جا به کار گرفته شده که «یکلف» باشد این یحتاج الی دو چیز در این که کلام ناقص نباشد، تمام بشود. یکی مکلف است، یکی مکلف به است. مکلفش ذکر شده، کیه؟؟؟ مکلف به آن کو؟ الا ما آتاها. مکلف به همان ما آتاها است.

سؤال:؟؟؟ به حمل شایع باشد. بله تشریح به حمل شایع بدون مکلف به معقول نیست اما نه شاید آیه در صدد بیان کیفیت تشریح است یعنی من تشریعاتم براساس این است.

جواب: براساس چیه؟

سؤال: که تشریح نمی‌کنم مگر آن تشریحی که برسانم. تا تشریح رسیده نشود من تکلیف ندارم.

جواب: بله، همان جایی که می‌خواهد بگوید تشریح باید بگوید تشریح چی؟

سؤال: تشریح چی نه، خصوصیت...

جواب: می‌دانم، تشریح احکام دیگه. باید بگوید احکام را تشریح نمی‌کنم الا این جور.

سؤال: آن مفعول^۱ به خود به خود به قرینه وضوح هست...

جواب: ببینید یک وقت هیچی نمی‌گوید. یک وقت یک کلامی می‌گوید که يصلح که مفعول^۲ به باشد و می‌تواند که بگوییم مفعول^۳ مطلق هم باشد. اگر هیچی نگفت، بگوید لا اشرع الا تشریعاً واصلاً، خب. اما اگر یک کلامی گفت، یک چیزی آورد که هم می‌تواند تتمه آن باشد و نقصان کلام را برطرف بکند و هم آن کار باشد. ظهور اولی آن در چیه؟ آقای نائینی داریم توضیح می‌دهیم حرف آقای نائینی را و می‌تراشیم یک وجهی برای حرف آقای نائینی چون وجهی خودش فرموده. می‌گوییم لعل نظر شریف آقای نائینی که فرموده ظهور کلام در این است که این مفعول به است نه مفعول مطلق. چرا؟ به خاطر این که این دو چیز احتیاج دارد و حالا کلامی هم آورده و جمله‌ای هم آورده، مطلبی هم آورده که هم می‌تواند آن نقص را برطرف کند که مفعول به باشد، هم می‌تواند یک امر اضافی باشد. ظاهر این است که آن نقص را می‌خواهد برطرف کند. چون وقتی می‌گوید لایکلف الله نفساً یعنی لایکلف الله نفساً به یک چیزی آن ذکر نشده. حالا بعد در استثناء که این را آورده ذکر شده. لایکلف الله نفساً الا به آن که آتاها یعنی اقدرها علیه.

لعل فرمایش آقای نائینی قدس سره ناظر به این باشد. یک بیان دیگری هم حالا از راه استثناء مفرغ و غیر مفرغ و متصل و منفصل ممکن است بیان بشود که حالا شما روی آن فکر کنید ببینید از آن راه هم می‌شود حرفی زد یا نه به خاطر الا.

و اما وجه دیگر که در این جا هست این است که...

سؤال: وجه سوم بطلان.

جواب: بله وجه سوم.

سؤال: ??? لایکلف الله تکلیفاً، این تکلیف به معنای مصدر است یا تکلیف به معنای حکم است. ???

جواب: تکلیف نیامده اما می‌گوییم که مقصود از این «ما» مبهم است.

سؤال: ??? الا حکماً آتاها.

جواب: بله یعنی الا...

سؤال: نه تکلیف کردنی بلکه همان ??? یعنی حتی تکلیف هم بگوییم باز هم مفعول به است.

جواب: نه، حالا این حرف دیگری است. حالا بعداً راجع به این مطلب ان شاء الله این خودش دارای اشکالاتی است که اگر حکم گرفتیم، حکم نمی‌شود الا این که... حرف نائینی این هست، حالا این حرف درسته یا نه این را بگذارید فی بقعه الکلام که ما بعداً نرجع الیه ان شاء الله و این خصوصیات را. اگر حکم هم بگوییم حرف آقای نائینی این است البته شهید و این‌ها قبول ندارند. بعضی‌ها می‌گویند مفعول به می‌تواند باشد. این را انشاء الله در ضمن حرف‌های دیگه به آن می‌پردازیم.

سؤال: این مطلب را خود جناب شیخ هم مطرح کرده قبل از آقای نائینی.

جواب: بله، من برنخوردم. اگر فرموده جایی کجا فرموده؟

سؤال: ظاهراً توی رسائل فرموده.

جواب: ظاهراً. توی این جا که بیان نفرموده. در این آیه. اگر یک جاهای دیگری هست من اشراف کامل به رسائل ندارم شما می فرمایید ولی در این آیه و در این جا یک کلمه راجع به این مطلب نفرموده.

و اما قرینه دیگر که این جا ممکن است گفته شود این است که ما اگر این را به معنای تکلیف و حکم بگیریم مستلزم تصویب است. و این قرینه است بر این که این مقصود نیست. چون معنایش این می شود که خدا تکلیفی که ابلاغ نکرده ندارد. دارد خودش می فرماید من ندارم. پس فقط آنهایی تکلیف است؛ حکمهایی که رسیده. حکمی که نرسیده ندارد. و این دیگه اصلاً براءت نیست، این بیان یک حکم واقعی می شود که ... چون آنهایی که نرسیده نیست. بنابراین اگر این مطلب را گفتیم این شد دو تا مطلب از آن درمی آید؛ یکی این که مستلزم تصویب است و دو، این که دیگه حالا اگر این جا مستلزم تصویب و این جور نباشد این دیگه براءت نیست که در مورد شک. این مزیل شک است. دعا نیست، خدا دارد اخبار می کند. می گوید آنهایی که ابلاغ نشده، به شما نرسیده نیست.

سؤال: لایکلف جعل التکلیف است یا تنجیز التکلیف است یا...

جواب: تنجیز چیه؟ تکلیف ندارد.

سؤال: یعنی کلفتش را بر شما قرار نداده که بخواهد به آن عقاب کند. نه به معنای جعل التکلیف.

جواب: ظاهر این این است.

این هم قرینه دیگری است که حالا وقت گذشت. اینها را ان شاء الله چند تا قرینه دیگه هست که روی آن فکر بفرمایید. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۵۸ - ۱۳۹۴/۱۱/۲۰

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

استدلال به آیه ایتاء بود و دو تقریب داشت؛ تقریب اول ... یعنی دو منهج برای تقریب بود، منهج اول دو تقریب داشت که بیان شد و عرض شد که صحت این تقریب و این استدلال صحیح نیست بلکه تقریبی به خاطر این که این متوقف است صحت استدلال بر دو احتمال از احتمالات خمسه که در آیه شریفه هست و آن دو احتمال هم تمام نیست یعنی ظهور برخلاف آن است یا حداقل ظهور در آن ندارد. بعد برای توضیح اثبات این مطلب وارد شدیم در احتمالات که یکی یکی آن‌ها را بررسی کنیم.

احتمال اول همان بود که در تقریب استدلال ذکر شده بود که مراد از «ما»ی موصوله «الا ما آتاه» حکم مقصود باشد، تکلیف مقصود باشد.

و عرض شد که این احتمال دعوای ظهور آیه شریفه در این احتمال قطعی البطلان است.

برای این جهت به وجوهی می‌توان استناد کرد یا استناد شده، مجموع وجوه ده یازده تا وجه هست که اولین وجه همین بود که با صدر و ذیل، قبل و بعد سازگار نیست که توضیحش گذشت و این عمده وجه معتمد در عدم صحت این احتمال همین وجه است که با قبل و بعد سازگاری ندارد که توضیحش گذشت.

اما وجوه دیگری غیر از این وجه که ذکر شده حالا ما فهرست گونه آن‌ها را ذکر می‌کنیم و خیلی داخل نقض و ابرام آن هم نمی‌شویم چون یک بخش مهمی از این نقض و ابرام‌ها مال بعد هست که آن بعضی احتمالات دیگر که قوم در آن جا حسابی وارد شدند قهراً آن جا باید بیان بشود.

وجه دیگر، وجه دوم حالا قرار می‌دهیم همین فرمایش آقای نائینی قدس سره بود که ظهور «ما»ی موصوله در این جا این است که این «ما» مفعولٌ به است نه مفعول مطلق و اگر مقصود از این «ما» حکم و تکلیف باشد باید مفعول مطلق باشد و این خلاف ظاهر است.

عرض کردیم ایشان بیانی ندارد یک بیانی برای فرمایش ایشان عرض کردیم. این بیان ان شاء الله بعداً بیشتر در باره‌اش صحبت می‌شود به خاطر آن احتمالات دیگر که بعضی‌ها خواستند تصغیر کنند که بله با این که اراده حکم بشود می‌شود مفعولٌ به باشد و لباّس به.

حالا این حرف درست است یا درست نیست این خودش اباحت طویله دارد. و دیگر این که این در صورتی است این مطلب که ما از تکلیف همین معنای ظاهری آن که به ذهن مان می‌آید اراده بکنیم یعنی تحریم، یعنی ایجاب و امثال این‌ها ولی اگر از این تکلیف مقصودمان در کلفت انداختن باشد، معنای لغوی آن باشد نه این معنا باشد خب این مشکلی ندارد که اراده حکم بکنیم آن هم مفعولٌ به باشد در این صورت. این هم آیا این چنین هست یا نیست باز محل کلام است که در این صورت می‌شود این مفعولٌ به باشد یا نمی‌شود که امام مخالف هستند و این که از تکلیف هم بخواهیم این معنای لغوی را اراده بکنیم این هم خلاف ظاهر فرمودند هست. این‌ها مناقشاتی است که در این وجه وجود دارد که توضیح و تفصیلش ان شاء الله به مقدار مناسب خواهد آمد چون این جا بحث‌ها خیلی طویل و عریض هست که آقایان وارد شدند تدقیق فراوانی در این جا از طرف صاحبان فکر انجام شده.

ولی همان جور که بعضی بزرگان فرمودند مثل شیخنا الاستاد آقای حائری رضوان الله علیه خب این تحقیقات خیلی ارزشمند است اما استدلال به آیه احتیاج به این همه حرف ندارد و زودتر؟؟؟ می‌شود ولی ما فهرستش را حالا عرض می‌کنیم برای این که ذهن‌ها متوجه این جهت بشود که چه دقایقی وجود دارد و در هر جایی برای فقه الحدیث، فقه الایه زود نمی‌شود قضاوت کرد و باید به این دقت‌ها توجه داشت.

سؤال: استثناء مفرق را هم بعداً می‌گویید.

جواب: اگر دل‌تان بخواهد آن را هم می‌گویم ولی حالا...

و اما سوم:

وجه سومی که بیان شده این است که ...

سؤال: ??? برای بطلان احتمال اول است؟

جواب: بله دیگه.

وجه سوم که دیروز کردم بر ترتیب دیروز این بود که این مستلزم تسویب است. برای این که معنایش این است که آن جاهایی که ایصال نشده در واقع حکمی نیست. خود این تسویب امرٌ باطلٌ، خلاف اجماع است. که فقط آن جاهایی حکم هست که ایصال شده آن جاهایی که حکم نیست هیچی، اصلاً حکمی نیست و دیگه اگر این جور شد درب برائت و این‌ها هم بسته می‌شود دیگه خدا دارد می‌گوید حکمی نیست ما می‌خواهیم چه کار کنیم دیگه، می‌خواهیم برائت از چی جاری بکنیم؟ این آیه می‌فرماید در آن جا اصلاً حکمی نیست.

خب این قرینه خودش می‌شود برای این که این معنا نباید مراد باشد چون مستلزم تسویب و عدم حکم است. خب این هم یک وجه.

سؤال: ???

جواب: حالا بله این جا هم اگر بخواهیم وارد بحث آن بشویم همین است که نقض بشود به حدیث رفع. «رفع ما لایعلمون» هم دارد می‌گوید رفع است. «یا موضوعٌ عنهم» دارد می‌گوید برداشته شده. خب به آن جا نقض می‌شود.

خب یک عده جواب می‌دهند از آن حرف که ما آن جا هم مؤاخذه در تقدیر می‌گیریم به خاطر همین که فراراً عن اللزوم التسویب. فلذا شیخ اعظم فرموده «رفع ما لایعلمون»

یعنی رفع مؤاخذة ما لایعلمون نه خودش. آن جا هم به همین قرینه می‌گوییم مؤاخذة در تقدیر است یا مراد جدی رفع مؤاخذة است اما در آیه که نمی‌شود این کار را کرد. این یک مسلک برای فرق بین البابین.

جهت دوم این است که آن جا فرموده «رفع ما لایعلمون» در واژه رفع یک خصوصیتی است که رفع بعد الوضع است. خب حالا بعد از این که... پس بنابراین نمی‌گوید اصلاً نیست، می‌گوید هست حالا ما می‌خواهیم برداریم چه جوری می‌خواهیم برداریم به آن قرینه اجماع، یعنی در حوزه تشریح و تکلیف، در حوزه امتثال مثل این هست که برداشتیم از نظر علمی. توجیهاتی آن جا است. آن جا هم فلذا همین مشکله است و باید توجیهات ... و بعضی چیزها آن جا ممکن است که این جا ممکن نیست آن‌ها را اعمال کردن. و اما این هم قرینه سوم بود.

قرینه چهارم:

سؤال: استاد بخشید می‌شود این قرینه سوم را این جوری رد کنیم که این آیه در مقام فعلیت حکم است نه انشاء حکم. چون اگر بخواهد در مقام انشاء حکم باشد لازم می‌آید؟؟؟ از احکام به عالمین.

جواب: می‌آید این‌ها هم، این‌ها هم وجه دیگری است.

خب این هم به خدمت شما عرض شود که... پس آن استلزام تسویب بود.

بحث بعدی این است که اگر بخواهیم مقصود از این «ما» را حکم قرار بدهیم این مستلزم امر محال است چون اخذ شده است ما هو متأخرٌ عن الحکم فی نفس الحکم. می‌فرماید تکلیف نیست مگر آن که اعلمها، ابلاغش کرده، اوصلها.

خب تکلیف نیست مگر آن که اوصلها و ابلغها. لازمه‌اش... ابلاغ و ایصال بعد چیه؟ بعد الوجود حکم است. پس دارد می‌فرماید که تکلیف ما آن جایی است که ایصال شده. ایصال توقف بر وجود دارد، وجود هم توقف بر ایصال پیدا می‌کند. پس اگر حکم را در

تقدیر بگیریم چنین مشکله‌ای دارد. حالا این مشکله قابل حل هست یا حل نیست؟
 خبر آن حرف‌هایی که اخذ علم به حکم در خود حکم، یا اخذ ما هو المتأخر عن الحكم
 فی خود آن حکم یجوز أم لایجوز؟ آن اباحت طویله قهراً این جا جا پیدا می‌کند. ولی
 ممکن است کسی بگوید هم وجه را به این جور تقریب کند بگوید این محال نیست
 اگر آن وجه‌ها درست بدانیم. اما خلاف ظاهر است، یک مؤنه زایده می‌خواهد، یک
 قرینه‌ای می‌خواهد که این امر خیلی مستبعدی که قریب به محال است یعنی توی
 خیلی ذهن‌ها محال انگاشته می‌شود ولو مدققین از این استحاله جواب دادند اما بسیاری
 از اذهان حتی از فحول علما این را محال می‌دانند. پس توی اذهان عادی و غیر ادقا
 خاص این درست نیست، نمی‌شود. وقتی این طوری شد پس بنابراین مانع از ظهور
 می‌شود کأنّ یک قرینه حافظ‌ای می‌شود که مانع می‌شود که این جور معنا بشود، این
 جور عرف بفهمد. می‌گوید آخه مگر می‌شود، چه جور می‌شود آن فقط هست. حالا
 بیاید آقای آشیخ محمدحسین مثلاً فرق بگذارد بین معلوم بالذات و علوم بالعرض. یا
 یک جورهای دیگه حلش می‌کنند این‌ها از اذهان عرفیه خارج است. این‌ها مال دقت
 عقلی و فلسفی است که بگویی استحاله ندارد، بله. بنابراین لکم این که خود این بیان
 که استحاله دارد یک وجه قرار بدهیم، آن وجه بعدی که نمی‌گوییم استحاله دارد ولی
 این که چون یک وجه دقیق خارج از فهم عرفی است و توی ذهن عرف این است که
 این نمی‌شود، این کفی در این که مانع از ظهور بشود و خدای متعال این را اراده نکرده
 باشد در مخاطبه با مردم. چون این‌ها این را نمی‌فهمند.

وجه دیگر برای این که این احتمال درست نیست این است که این مخالف قاعده
 اشتراک است. قاعده اشتراک یک وجهش... یعنی دلیلش. دلیل قاعده اشتراک یکی
 تمسک به اطلاقات ادله است. اگر آن وجهش باشد این چیز دیگری نمی‌شود. چرا
 اطلاقات دارد ادله، برای این که اگر بخواهیم اخذ علم بکنیم استحاله لازم می‌آید. این
 حرف‌ها. اما یک وجه دیگر قاعده اشتراک روایات است.

خب اگر ما گفتیم خود شارع در روایات متعدد فرموده است، بعضی جاها هم ادعای تواتر این روایات را کردند که فرمودند احکام مشترک است بین عالم و جاهل. حکم به او رسیده باشد یا نرسیده باشد. این مطلب هم قرینه خارجی می‌شود و این مخالف آن هست بخواهیم این جور معنا نکنیم. این جا باز باید این را مفروض بگیریم که آن روایات به حد ... آن روایات مسلم است سنداً و دلاله و الا اگر مسلم نباشد یعنی فقط خبر واحدی باشد که این مطلب را می‌خواهد بگوید خب این قائل می‌گوید آن روایات مخالف قرآن است و حجت نیست. چون قرآن دارد این جور می‌فرماید. اگر این جور استدلال کنیم. آن روایات می‌شود روایات مخالف للسنة القطعیة. مخالف للکتاب. کتاب دارد می‌گوید اشتراک نیست، بنابراین آن روایات... ولی اگر گفتیم آن‌ها متواتر است، آن‌ها مسلم است یا محفوف به قرائن است و آن امر مسلمی شد خب بله آن وقت می‌توانیم آن را قرینه قرار بدهیم که این مراد نباشد در این آیه شریفه.

سؤال: ??? می‌شود بگوییم روایات مخالف قرآن است؟

جواب: بله. چون عام و خاص که نیست، مطلق و مقید که نیست. و روایاتی که می‌گوید ما مخالف الکتاب آن را فضر بوه علی الجدار، آن را بگذارید کنار، آن را طرح کنید و امثال ذلک مخالفت با ظهور را به نحو تباین حتماً می‌گوییم نه بالنص فقط.

سؤال: شما روایات داله بر ??? مثلاً یک

جواب: بعضی چیزها را نباید روی آن خیلی تکیه کرد. حالا آن در جای خودش. بله روایت که می‌گویند تواتر این ولو اعظم فرمودند، شاید شیخ اعظم فرموده ولی این تواتر چند تا روایت بیشتر نیست اگر آن‌ها هم دلالتش تمام باشد که صاحب وسائل در آن متمم وسائل که فقط روایات اصول را جمع فرموده، روایات کلی و عام را جمع فرموده آن جا نقل فرموده ایشان. این خود این مسأله این جور نیست ولی کأن این مسأله اشتراک یک امر متسالم علیه است و مفروغ عنه است که بابا کسی بداند یا نداند فرق نمی‌کند فلذا ما می‌رویم دنبال تعلیم احکام. مگر شما بگویید یک تفصیلاتی این جا

قائل بشوید و الا معلوم است که ظاهر مطلب از شریعت، از مجموعه آن چه که انسان می‌فهمد این است که احکامی که خدای متعال جعل فرموده برای فقط عالمین نیست که غیر عالمین اصلاً حکم نداشته باشند. خب اگر نداریم چرا برویم دنبال حکمش و این که شریعتی وجود دارد، دینی وجود دارد، راه زندگی، راه تعالی را می‌خواهد دین یاد بدهد. فقط وقتی این راه‌ها است که ما بدانیم، این‌ها مصالح عامه دارد چه بدانی چه ندانی. این‌ها باعث می‌شود که انسان مجموعاً جزم پیدا کند ولو یک روایت متواتر هم نباشد. مجموع امور را که انسان محاسبه می‌کند، قرائن را کنار هم می‌گذارد این جزم پیدا می‌شود ولی البته به این شکل نیست که ما بگوییم حالا فی کل مورد مورد. هر حکمی، حالا تک و توک حکم‌هایی باشد که مقید به علم باشد چه اشکالی دارد با آن‌ها ناسازگاری ندارد اما به نحو این که جلّ احکام مشترک هست به این آدم اطمینان پیدا می‌کند اما نه به این که کلی که حتی یکی از آن نشود خارج بشود.

سؤال: ادله حسن احتیاط اگر جاهل اصلاً حکم نداشته باشد؟؟؟

جواب: برای این که ممکن است باشد. حسن احتیاط برای این که ممکن است باشد. آن هم دلیل نمی‌شود که حتماً این چینی است. ممکن است باشد یکی هم چون احکام تابع مصالح و مفاسد این است. احتیاط برای این است که حالا حکمی نیست ولی آن مصلحت تکوینی است، نفس الامری است. برای این که آن‌ها فوت نشود یا استیفاء بشود ممکن است از این جهت ادله احتیاط باشد.

خب این هم پنجم.

ششم:

ششم این است که این معنا که بگوییم فقط حکم مراد است این رفع ید از اطلاق است بلاوجه. که این را هم غیر واحدی از اعظم شاید دارند و فرمودند. ظاهر این است که این «ما» مطلق است، مقید نیست. و شما بخواهید بگویید فقط حکم مقصود است و لاغیر و این تنها مقصود است این خلاف اطلاق است که مقدمات حکمت این جا متوفر

است و اطلاق هم منعقد است بنابراین رفع ید از او بلاوجه است. پس نمی‌توانیم... لایسار الی هذا الاحتمال.

حالا این هم تمام است یا تمام نیست آیا مقدمات حکمت در این جا محفوف بما یحتمل القرینیة نیست که ما بخواهیم اطلاق بگیریم. خب بعضی شهید صدر قدس سره این را مسلّم گرفته که جا اطلاق وجود دارد فلذا همه احتمالات را غیر از جامع را رد می‌کند، همین احتمال را، هم احتمال این که بعداً می‌گوییم مال باشد. این احتمالات خصوصی را همه را رد می‌کند به این که منافات با اطلاق دارد که در این جا مسلّم است.

این اطلاق را ایشان مسلّم گرفته و حال این که این اول کلام است که اطلاق را بخواهیم مسلّم بگیریم. چون محفوف به یک چیزهایی است که ممکن است بگوییم این‌ها مانع از تحقق اطلاق می‌شود یعنی محفوف بما یصلح القرینیة هست در این جا. کلمه تکلیف هست، کلمه مال هست، کلمه انفاق هست، آن‌ها هم همه‌اش تناسب ایجاد می‌کند که... تکلیف تناسب ایجاد می‌کند که تکلیف مقصود باشد. انفاق تناسب ایجاد می‌کند که فعل مقصود باشد، مال تناسب ایجاد می‌کند که مال مقصود باشد. خب این هم یک وجهی است که گفته شده و شهید صدر شاید بتوانیم بگوییم اهم وجوه در نظر ایشان برای رد غیر جامع همین است. همین است که با این تضاد دارد.

وجه دیگر که باز گفته می‌شود در کلمات بزرگان هم دیده می‌شود این است که بالاخره این آیه مبارکه در مورد چیه؟ موردش کجاست؟ مال است، به انفاق مالی است. «لینفق ذو سعة من سعته و من قدر علیه زرقة فلینفق مما آتاه الله» یعنی من مالی که آتاه الله. «لایکلف الله نفساً الا ما آتاها» خب موردش سخن در مورد همین مال و انفاق مالی است. این از یک طرف. پس مورد که این شد، این قدر متیقن می‌شود در اراده و مراد چون خروج مورد و عدم اراده مورد این مستهجن است. مورد کلام همین طور وسط یکهو یک حرف بی‌ربط بخواهد بزند. این که این مال مقصود باشد، یا انفاق مالی باشد این قدر متیقن است. شما می‌گویید فقط حکم مقصود است. تکلیف مقصود است. این خلاف مورد آیه است که مورد متیقن الاراده است. یعنی نمی‌شود بگوییم آن اراده نشده.

پس به این وجه هم باز گفته می‌شود که احتمال این که فقط حکم اراده شده باشد، تکلیف اراده شده باشد این تمام نیست.

سؤال: ؟؟؟ به وجه اول برگشت؟

جواب: نه آن جا ... حالا قدر متیقن نمی‌خواهیم بگوییم قدر متیقن. تناسب گفتیم ندارد با قبل و بعد.

سؤال: ؟؟؟

جواب: چون یک حرفی است اصلاً راجع به این‌ها نیست. شباهت دارد یک مقداری ولی این از باب قدر متیقن و این که خروج قدر متیقن از کلام قبیح است، مستهجن است، ناتمام است به این جهتش تکیه می‌کنیم.

و اما وجه دیگر:

وجه دیگر این است که...

سؤال: می‌پذیرید این وجه را؟

جواب: که این موردش این است؟ بله این که ورد این هست.

سؤال: درسته موردش این هست اما...

جواب: آخه یک چیزی بگو که با این جور در بیاید اقلأ یا خصوص مورد عامل بشود یا اعم از این. اما یک چیزی که اجنبی از این هست بالمره و این اصلاً اراده نشود. آره این با ذوق عرفی و ادبی انسان در محاورات نمی‌سازد.

سؤال: توی آن مال که مورد آیه است....

جواب: عرض کردم یا مال بگو یا انفاق مالی بگو. حالا آقایان فقط مال گفتند، من اعم گفتم. مال یا انفاق مالی. حالا شما که می‌گویید خصوص تکلیف است پس هیچ کدام نیست. اگر مال را مورد می‌گیری مال نیست اگر انفاق را مورد می‌گیری انفاق نیست. سؤال: حکم انفاق؟؟؟؟ یعنی مال ذاتاً مورد تکلیف نیست که. یا به لحاظ انفاقی مورد تکلیف است یا به لحاظ...

جواب: آن که مورد نیست، آن حکم است.

سؤال: نه درسته....

جواب: حکم خدا است، مورد این کلام نیست.

سؤال: درسته، مورد کلام مال است منتها مال ذاتاً متعلق لایکلف الله نیست.

جواب: نه، یعنی باید این کلام شامل مال بشود. مال یا انفاق که بیان شده شامل آن دو تا باید بشود. اصلاً این دو تا را شامل نشود. حالا دیگه اختلاف نظر وجود دارد دیگه. حالا یک خرده... امروز می‌خواهیم این وجه مال این اقلأً تمام بشود.

فهرست وجوه را خواستیم بگوییم حالا جای تعلیق برای شما در این جا خیلی باقی می‌ماند ان شاءالله این تقریرات که نوشته می‌شود؛ اولاً، ثانیاً، ثالثاً الی... مرحوم آقای حائری گاهی تا حادی عشر و ثانی عشر و خامس عشر هم می‌رساند.

و اما وجه بعد:

وجه بعد این است که این مطلب خلاف سیاق است. ما این جا دو تا «ما»ی موصوله داریم. «فلینق مما آتاه الله» لایکلف الله نفساً الا ما آتاه. و یک واژه داریم که دو باره تکرار شده که خود واژه آتاهها است. واژه اتیان. «و لینفق ذو سعةٍ من سعته و من قدر علیه رزقه فلینفق مما آتاه الله لایکلف الله نفساً الا ما آتاهها» اگر شما این احتمال اول را بگیرید هم موصول این جا با موصول قبلی معنایش متفاوت می‌شود. چون آن موصول قبلی حتماً مال مقصود است «فلینفق مما آتاه الله» یعنی من مالی که خدا داده. هم

ایتاء در این جا با ایتاء قبلی معنایش تفاوت پیدا می‌کند. ایتاء در این جا به معنای ایصال و ابلاغ است، ایتاء آن جا به معنای اعطاء که همان معنای حقیقی‌اش هست. این معنا باعث می‌شود این سیاق هم در مورد موصولین، هم در مورد واژه ایتاء به هم بخورد و حال این که ظاهر عرفی وقتی این کلام به عرف القاء می‌شود همان معنای که از «ما»ی آن جا می‌فهمد از این هم می‌فهمد. همان معنای ایتائی که آن جا می‌فهمد این جا می‌فهمد. نه یک معنای دیگری. پس این سیاق در این کلام واحد که ظاهرش این است که باید موصول یکی باشد، ایتاء یکی باشد اقتضاء می‌کند که این معنای اولی مقصود نیست. بلکه معنایی مقصود است که تحفظ می‌شود در آن معنا به این سیاق هم «ما»ها یک معنا داشته باشد مثلاً و هم ... یا لااقل اگر یک معنا هم ندارد شاملش بشود. آن «ما»ی قبلی آن چیزی که مراد از «ما»ی قبل هست وجود داشته باشد. خب این یک وجه ظاهر الصلاحی است برای این که بگوییم.

و اما این وجه هم تمام شد حالا آن مطلبی که دیروز عرض کردم روی آن فکر کنید حالا چیز دل‌شان می‌خواهد آن را هم من عرض بکنم و مناقشه‌اش را...

بینید قد یقال که استثناء لایمکن الا عن العموم أو الاطلاق. ما نه عموم داشته باشیم، نه اطلاق داشته باشیم استثناء از چی می‌خواهیم بکنیم. چون استثناء اخراج است. پس یک عموم باید باشد، یک اطلاق باید وجود داشته باشد از آن اخراج بشود.

در این جا گفته می‌شود که اگر شما بخواهید بگویید الا حکماً الا تکلیفاً این را از چی دارید اخراج می‌کنید؟ از عموم، عموم که ندارید. عمومی نیست که کلی باشد، چیزی باشد. شما دارید از چی اخراج می‌کنید، از اطلاق، از مطلق. یعنی لایکلف الله بانحاء التکالیف الا این تکلیفی که اوصلها و آتاها. پس این استثناء می‌شود از آن اطلاق. اطلاق حکم شرع نیست، کلام خدا نیست. اصلاً کلام نیست حکم عقل است. پس بنابراین اگر شما بخواهید حکم بگویید این جا این استثناء از چیه؟ از اطلاق است، اطلاق که کلام نیست، گفته خدا نیست، گفته متکلم نیست که بخواهد استثناء بکند... حکم عقل است. و وقتی حکم عقل شد هم خلاف ظهور استثناء است در این که استثناء ظهورش این

است که تام متصل باشد. تام مفرغ نیست، متصل منفصل نیست از مذکور در کلام است، نه از چیزی که مذکور در کلام نیست.

پس بنابراین به خاطر جهت گفته می‌شود که این هم خلاف ظاهر استثناء است. که ظاهر استثناء یعنی از کلام سابق باشد، از خود این متکلمی که دارد استثناء می‌کند باشد. نه، کلامی که قبلاً ذکر نشده و چیزی هم که هست مال این متکلم نیست. مال عقل است، مال کسی دیگه است. این بخواهد از آن استثناء بکند. این وجهی است که ممکن است این جا کسی بگوید. این وجه یک اشکالی دارد، اشکالش چیه؟

سؤال: مال ...

اشکال این است که خب مال هم همین جور است. بالاخره از یک جا دارد استثناء می‌شود. الا مالاً، آن مال که اولاً توی کلام ذکر نشده ولی از فحوای کلام استفاده می‌شود که این مال هست. آن مال را هم شما باید چه کار کنید، از اطلاق دیگه خارج بکنید. پس الکلام... بالاخره چه مال بگیرید، چه حکم بخواهی بگیری، چه هر جامع بخواهی بگیری و این ممکن است کسی بگوید این خودش دلیل این است بر این که آن فرمایش من المحقق الخویی که اطلاق جزو ظواهر لفظ نیست، جزو گفته‌ها نیست، حکم عقل است این دلیل است بر این که آن درست نیست و الا این استثناءها همه این جور مشکله‌ای پیدا می‌کنند. خود این قرینه بر این که آن درست نیست.

خب حالا این اشکال ممکن است کسی که مثل آقایی خویی ملتزم به این حرفش هست، می‌گوید نه حکم عقل است. این جور جاها بیاید بگوید این الا استثناء نیست. این به معنای غیر است، صفت است. مالی که غیر باشد، غیر ما آتاها. خدا تکلیف نمی‌کند به مالی که غیر این جا...

خب این هم اگر ما بخواهیم برهانی روی برهان ظواهر را بخواهیم معنا بکنیم، روی استحسانات بخواهیم معنا بکنیم چاره‌ای نداریم گاهی این حرف‌ها را بزنیم. ولی انصاف مطلب این است که عرف چنین چیزی را و «الا» را به معنای غیر این جا نمی‌گیرید،

صفت نمی‌گیرد، استثناء می‌گیرد پس می‌فهمیم و همین‌ها یرشدنا به این که آن حرف یک خللی در آن هست. و این که ما بگوییم اطلاقات جزو ظواهر نیست و جزو گفته‌های متکلم حساب نمی‌شود این تمام نیست به همین قرینه و بعضی قرائن دیگر که قبلاً در بحث تعادل و تراجیح عرض شد و گفتیم آن جا که از روایات هم شیخنا الاستاد دام ظلّه استفاده می‌کردند که الا شرطی که خارق الکتاب و السنه خیلی جاها این روایات که می‌گوید این شرط مخالف کتاب و سنت است اتفاقاً مخالف اطلاق کتاب است نه مخالف نص کتاب باشد. خب آن را کتاب و سنت تلقی کرده روایات. همان اطلاق را کتاب و سنت تلقی کرده می‌گوید این ما خالف الکتاب و السنه است.

از این جهت این را من دیگر نخواستم جزو وجوه ذکر کرده باشم ولی یک مطلبی است که آدم به آن توجه داشته باشد للباس به. خب این تمام شد. این احتمال اول تمام شد وارد احتمال ثانی می‌شویم. می‌خواستیم این احتمال ثانی را هم عرض کنیم که... وصلی الله علیه محمد و آله.

جلسه ۵۹ - ۱۳۹۴/۱۱/۲۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آلہ الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

میلاد مبارک صدیقه صغری زینب کبری سلام الله علیها را خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه و حضرت معصومه علیها السلام و همه شیعیان و موالیان اهل بیت عصمت و طهارت و شما عزیزان تبریک عرض می‌کنیم و امیدواریم که همه ما پیروان راه این بانوی معظمه باشیم که همه چیز خود را در راه خدا نثار کرد و فرمود در عین حال لا اری الا جمیلاً.

از این تعطیلاتی هم که پیش می‌آید بالاخره که ان شاءالله به پای اسلام و نظام و مکتب اهل بیت و وفاداری به آنها باید گذاشت عذر می‌خواهیم دیگه. حالا این ایام ایامی است که ممکن است چنین تعطیلاتی پیش بیاید.

خب بحث ما در بررسی احتمالات بود. احتمالاتی که در آیه مبارکه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» بود.

احتمال اول که مراد از «ما» تکلیف باشد و از «آتاها» اعلام و ایصال باشد که این مبنای تقریب اول بود برای استدلال. از بیانات سابقه روشن شد که این احتمال احتمالی است که حداقل آیه در آن ظهور ندارد اگر نگوییم ظهور در خلافش دارد. بنابراین تقریب اول برای استدلال می‌شود ناتمام.

اما احتمال دوم، احتمال دوم این بود که مراد از «ما» موصوله مال باشد چون در آیه مبارکه آیه قبل راجع به مال و انفاق مالی صحبت هست «لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» چون بحث از مال بوده و «ما» موصوله قبل مال هست این موصول هم به وحدت سیاق بگوییم مال

مقصود است. و از اتیان هم دیگه همان معنای حقیقی خودش که اعطاء باشد مقصود است. «لایکلف الله نفساً إلا مالاً أتاها» به آن لفظ.

خب این احتمال از بعضی از جهاتی و محاذیری که در احتمال قبل بود خالی است و آن محذورات در این جا نیست. مثلاً بنابر معنای قبل می‌گفتیم این مفعول مطلق باید بشود و حال این که ظاهر مفعول^۱ به است. این مشکله دیگه این جا نیست، مال که شد مفعول^۲ به می‌شود.

و اگر گفته می‌شد که با سیاق لازم می‌آید که ایتاء در یک معنای مجازی و کنایی استعمال بشود این مشکله هم نیست دیگه این جا و ایتاء در همان معنای خودش که اعطاء باشد دارد استعمال می‌شود.

سیاق هم، مخالف سیاق نیست چون ایتاء آن جا به همین معنا بوده، ایتاء این جا هم به همین معنا هست «ما» موصوله آن جا مال بود، «ما» موصوله این جا مال هست. این‌ها جهات مثبتی است که در این احتمال وجود دارد. که اگر این احتمال بماسد و تمام بشود و ظهور پیدا کند آیه در این احتمال خب قهراً دیگه خودش دلیل آخری است بر عدم صحبت استدلال چه به تقریب اول، چه به تقریب ثانی.

اما در عین حال با این همه خصوصیات و ویژگی‌های مناسبی که دارد این احتمال دارای محاذیری است که باعث شده بفرمایند این احتمال.... عده‌ای از بزرگان بفرمایند این احتمال هم صحیح نیست. یا آیه در آن ظهور ندارد، یا ظهور در خلافش دارد.

اولین محذور این هست که خب متکلم در این دو آیه قبل و آیه بعد خدای متعال است، یعنی یک نفر است. اگر دو نفر بود؛ مثلاً یک فقیهی می‌خواست بفرماید یا ائمه علیهم السلام می‌خواستند بفرمایند که خب «لِیُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ» هر که سعه دارد از همان سعه‌اش بذل کند یعنی مناسب با او که با گشایش همراه است. اگر هم ندارد «وَمَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ» ضیق هست، خب آن هم «فَلِیُنْفِقَ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ». چرا این حرف را می‌زنند چون خدای متعال بیش از مالی که به کسی داده از کسی تکلیفی

نخواستہ۔ من کہ این حرف را می‌زنم به خاطر این حرف خدا است، این فرمایش خدا است. این خوب بود. اما وقتی متکلم یکی هست خب جمله قبل مفادش با این جمله دیگره چه فرقی می‌کند مآلش یکی است، یک تکراری است که هیچ نکته‌ای در آن نیست. نکته‌ای را بیان نمی‌کند. قبلش فرموده کسی که ذو سعه است از سعه، کسی هم که ندارد از همان مقدار کم یعنی مناسب با همان یک مقدار کمی را اعطاء بکند. چرا؟ چون خدای متعال به اندازه مالی که داده تکلیف می‌خواهد. خب این همان است، از اول هم بگویند آقا به اندازه مالی که دادیم شما انفاق کنید خب آدم همین را از آن می‌فهمد که به اندازه مالی که دادیم انفاق کن همین را می‌فهمد یعنی اگر مال فراوان دادیم به تناسب از آن فراوان تو هم بده، اگر نه مال کمی دادیم به تناسب آن خب یک مقدار کمی بده. دیگره تفاوتی محال است این دو جمله یکی است و تکراری است که نکته‌ای توی آن وجود ندارد که بخواهد با آن نکته... تعلیل بخواهد باشد. تعلیل باید یک چیز عامی باشد، همان را دارد تکرار می‌کند، همان مضمون را دارد تکرار می‌کند با یک زبان آخری. بنابراین محذور این احتمال چون متکلم واحد است، خود خدای متعال مطلب قبل را فرموده و این مطلب بعد دیگره امر زائدی را مشتمل نیست، نکته زائدی را بیان نمی‌فرماید این یک تکراری می‌شود که عرف نمی‌پسند آن را. بنابراین به این وجه باید گفت که این احتمال تمام نیست و هو الوجه المعتمد برای این که بگوییم این که خصوص مال مقصود باشد این تمام نیست.

حالا اشکالات دیگری هم هست. مثلاً اشکال دوم که از شیخ اعظم استفاده می‌شود و مثل آقای آخوند هم قبول فرمودند این اشکال را این که خب اگر مال مقصود باشد محتاج به تقدیر می‌شود. «لا یکلف الله نفساً الا مالاً» یعنی «الا دفع مال» در حقیقت. چون خود مال که توی آن تکلیف تعلق به آن نمی‌گیرد که. پس کأن یک دفعی، اعطایی، چیزی باید در تقدیر گرفته بشود. «الا دفع مال آتاها» و خب تقدیر خلاف اصل است یعنی خلاف ظهور است، دلیل می‌خواهد. بله اگر یک جایی بود که لا یمكن معنای صحیح الا به این تقدیر خب به دلالت اقتضاء می‌فهمیدیم که بله امری باید مقدر گرفته

بشود. ولی وقتی معانی دیگری در این جا قابل اراده هست که آن‌ها احتیاج به تقدیر ندارد با الفاظ دیگر هم سازگار است، با سیاق هم سازگار است این جا دیگه عقلاً و عرفاً در محاورات دلیلی نمی‌بینند بر تقدیر و آن جا معنا نمی‌کنند جمله را. بنابراین چون محتاج به تقدیر هست می‌گوییم خلاف ظاهر است.

سؤال: آن وجه اول را قبول فرمودید؟

جواب: بله. شما بعد از این که گذشتیم تازه...

سؤال: می‌خواهم آخه اشکال واضحی دارد و آن این است که از جهت دیگر عمومیت دارد. لایکلف الله مالاً الا اعطائها کلی است تکلیف را می‌گوید، آن جا فقط انفاق را دارد می‌گوید و این خودش یک حکمتی ممکن است داشته باشد که می‌فرماید که انفاق برای کسی که داشته باشد.

جواب: مثلاً برای مال چه تکالیف دیگری هست.

سؤال: حالا همان احتمالش که باشد کافی باشد.

جواب: نیست دیگه حالا آن نیست. باید یک چیزی بسازم برای آن.

سؤال: ??? در باب انفاق؟؟

جواب: آره همه‌اش انفاق است، هر چی شما بگویید انفاق می‌شود.

سؤال: نه، موضوعاً این طور نیست دیگه.

جواب: انفاق یعنی خرج کردن دیگه. چیز جدیدی نیست.

سؤال: به طور کلی خداوند هیچ تکلیف مالی ندارد مگر این که ...

جواب: یعنی انفاق کردن، یعنی هزینه کردن. حالا هم همین را گفته بود. چیزی جدیدی توی آن نیست که نکته‌ای داشته باشد.

سؤال: از حیث مالی منحصر است توی انفاق کردن؟

جواب: بله. غیر این که حبس بفرمایید. اگر حبس کردید، کنز کردید که آن وقت آتش می‌شود. اگر بخواهید انفاق بکنی بله. مال را می‌شود یا انفاق کرد، انفاق خرج کردن است. حالا زکات بدهی، صدقه بدهی، هدیه بدهی. همه، اطعام کنی و هر چی. و یا مخارج جایی را عهده‌دار بشوید، مسجد بسازید، راه بسازید این‌ها همه انفاق است.

سؤال: این که عین لفظ تکرار شده؟؟

جواب: «فلینفق ذو سعة» پول مدرسه بچه را هم که بدهی انفاق است.

سؤال: خب می‌گویم از این ما نمی‌توانیم اِنّی پی ببریم. از جایی که عین لفظ آیه تکرار شده شما چی می‌فرمایید. این لفظ آیه دو بار تکرار شده.

جواب: کجا؟

سؤال: بسیاری از جاها داریم یک آیه‌ای لفظش دوباره تکرار شده. یک وجهی حتماً دارد شما نمی‌توانید بفرمایید که به خاطر این، صرف این حتماً؟؟؟

جواب: اولاً آن جا معلوم نیست که ...

سؤال: ما هم این جا می‌گوییم که معلوم نیست.

جواب: نه. مثل سوره الرحمن هی تکرار شده. فبأی آلاء ربکما تکذبان. تکرار شده اما آن تکرار بلا تشبیه مثل ترجیع‌بندی است که یک چیز هنری است که آن جمله را هی تکرار می‌کند چون آن یک وزن خاصی پیدا می‌کند یک نظم خاصی پیدا می‌کند، یکی از چیزهای هنری است در ادبیات. خب بله آن تکرار درسته، یا یک وقتی نه، خدای متعال یک مطلبی را تکرار می‌کند اما نه در کلام واحد. این‌ها ممکن است ده سال، پانزده سال بین آن فاصله بوده در نزولش. حالا آمده این جا که ما می‌بینیم تکرار است ولی این نیست که این‌ها را با هم تکرار فرموده است. اما یک جا که این کلام که کلام واحدی هست فرموده آن‌ها این جوری انفاق کنند، آن‌ها هم این جوری انفاق کنند.

چرا؟ چون خدا همان قدر که پول داده می‌گوید انفاق کن. خب همانی که گفتید دیگه. این چیز جدیدی از آن به دست آدم نمی‌آید که بخواهد خدای متعال بفرماید.

سؤال: شاید از این باب که ایشان؟؟؟ نسبت به همسر است. ولی نه، در کلیه انفاق‌ها خداوند این را دارد که به اندازه که داده فقط؟؟؟

جواب: آن آیه قبلش هست که راجع به مطلقات است. این آیه بعد هست. «لینفق» اول آیه است. «لینفق ذو سعةٍ من سعته و من قدر علیه رزقه فلینفق مما آتاه الله» بله قدر متیقن آن البته مطلقه است که در آیه قبل ذکر شده اما این لزومی ندارد قدر متیقن در مقام که موجب نمی‌شود، مورد. یعنی کسی به فرزندش هم بخواهد، به پدر و مادرش... هر کی واجب النفقه او هست. «لینفق ذو سعةٍ من سعته» به تناسبی که دارد انفاق کند. اگر هم بیشتر دارد که بیشتر انفاق کند.

سؤال: حاج آقا وجهش می‌تواند این باشد که می‌خواهد ارشاد کند و توجه بدهد بها این که احکام الیه احکامی است که مطابق با عقل و مشی عقلاء است.

جواب: تکرار است دیگه. به این تکرار معلوم می‌شود این مطلب؟

سؤال: نه حیث تفاوت را توجه می‌دهد. در ماقبلش می‌گوید «لِیُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلِیُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ» که این ذو سعه خلاصه از سعه؟؟؟ آن هم که دستش تنگ است؟؟؟ به قدر وسعش. بعد حالا تفاوت این دو حکم همین جا روشن می‌شود درسته. اما می‌خواهد توجه بدهد که ببینید حکم خدا یک حکم عقلایی است.

جواب: این را هم نمی‌فرمود معلوم بود عقلایی است.

سؤال: ما این طوری با آیات قرآن برخورد بکنیم خیلی از ...؟؟؟؟ یعنی اگر شما فرض بفرماید اگر بود ...

جواب: اگر این جور برخورد بکنیم که شما می‌فرمایید لازم می‌آید یک تکرارهایی.

سؤال:؟؟؟

جواب: نه حالا می‌گوییم. ان شاء الله خواهیم گفت که معنای سوم معنای درستی است. معنای سوم که حالا بعداً خواهد آمد ...

سؤال: ؟؟؟؟ آخه شما یک مبنای کلی را اتخاذ کردید که مطلق تکرار معنا ...

جواب: نه مطلق تکرار نمی‌گوییم. تکرار بلا وجه. ببینید تکرارهایی که در قرآن ... یک وقت تکرارها مثل آن آیه شریفه سوره الرحمن است که هی تکرار شده. گاهی با فاصله‌ها یک مطلبی هی تکرار می‌شود.

سؤال: ؟؟؟ تأکید بکنیم.

جواب: همین الان گفتیم لینفق ذو سعة من سعته و من قدر علیه رزقه. همین الان بگوییم که چون ما به اندازه‌ای که پول داری بگوییم. خب به اندازه‌ای که پول داری همان حرف قبلی بود دیگه. چیز جدیدی نیست که شما...

سؤال: تأکید می‌خواهد بکند فقط یک بیان حکم نیست. قرآن یک وجه ارشادی هم دارد، تأکید می‌خواهد بکند.

جواب: حالا شما نمی‌پسندید مختار هستید. اشکالی ندارد. هذا فهمنا و فهم جمع من الاعاظم که اتبعناهم.

سؤال: ببخشید این ؟؟؟ در مقام تعلیل نیست ؟؟؟

جواب: این معنای دیگری است که ان شاء الله... این معنای چیز دیگری است که شما می‌فرماید. غیر از آن است که «لا یكلف الله نفساً الا مالاً» یعنی الا دفع مال اعطاها. این این است.

سؤال: در مقام تعلیل است.

جواب: خب باشد. در مقام تعلیل، خب تعلیل با معلل عین هم هستند این جورى. این جورى با معلل عین هم گفته شده. زید را اکرام کن چون زید را اکرام بکن. عین هم هستند.

سؤال: نه چون خدا کسی را به غیر از آن تکلیف نمی کند.

جواب: به غیر چی؟

سؤال: یعنی شما این مقدار فلانی را اکرام بکن دلیلش این است که من گفتم مثلاً. خدای متعال می گوید شما این مقدار اگر کسی توانایی ندارد این مقدار کمک بکند جهتش این است که خدا شأنش این است که به غیر از این کسی را اصلاً تکلیف بر او نباشد.

جواب: به غیر چی؟

سؤال: به غیر از همین مقداری که مقدر هست.

جواب: خب معلومه گفتیم دیگه.

سؤال: ایرادی ندارد....

جواب: نه مقدر است یک چیز دیگه می شود، آن بعداً خواهیم گفت آن احتمال سوم است. حالا شما یک ذره صبر کنید احتمال سوم وارد بشوید این احتمالها با هم قاطی نشود، این جا فقط مال است، نه قدرت توی آن هست نه هیچی.

و اما اشکال دوم که داشتیم می گفتیم این بود که این مستلزم مقدر گرفتن هست. باید گفت دفع مال که شیخ اعظم فرموده آقای آخوند هم براساس همین فرمایش شیخ این وجه را نپسندیدند.

سؤال: ببخشید ما ??? همان انفاق را به تقدیر می گیریم که ??? تقدیر هم قبلاً ذکر شده نیازی نداریم. چرا کلمه دفع را در تقدیر بگیریم.

جواب: انفاق را در تقدیر بگیرد. اشکال ندارد، مهم نیست، انفاق را شما در تقدیر بگیر. آن هم وجهی ندارد.

این اشکال شیخ اعظم قدس سره اگر... اشکال این است که چون باید یک چیزی در تقدیر بگیریم این با فرمایشی که خود ایشان و بزرگان دیگه تعلیم کردند و فرمودند که وقتی فعل و تکلیف به جوامد تعلق می‌گیرد خودش عرفاً فعل مناسب فهمیده می‌شود احتیاج به تقدیر ندارد. مثل «حرمت علیکم امهاتکم». حرمت علیکم امهاتکم معلوم است فعل مناسب است یعنی مناكحة امهاتکم و امثال این‌ها.

این جا هم وقتی بفرماید که «لایکلف الا مالاً» از این فهمیده می‌شود احتیاج به تقدیر ندارد. از آن فهمیده می‌شود یعنی الا انفاق آن مال، الا دفع آن مال و هزینه کردن آن مال و این در لغت عرب و سایر لغات متداول است که فعل را به جوامد نسبت می‌دهند براساس همین که عرفاً معلوم و واضح است پیش متکلم و مخاطب که چی مقصود است. این جا آن جاهایی نیست که بگوییم خلاف اصل است. نه، ظهور اصلاً... وقتی فعل را به آن نسبت دادی ظهورش این چینی است و خلاف ظاهر در این موارد نیست که در کتاب و سنت هم این فراوان است که به ذوات نسبت داده شده. این جا هم از همان قبیل خواهد بود. پس این مشکله را به این شکل می‌توانیم تخلص پیدا کنیم.

سؤال:؟؟؟ دلالت اقتضاء می‌شود.

جواب: نه دیگه آن جا دلالت اقتضاء هم نیست. یعنی به این معنا مثل قضایا قیاستها معها است. یعنی هیچ احتیاج به تأمل هم ندارد مثل این که می‌گوییم که مثلاً دو نصف چهار تا است خب یک استدلال دارد اما این استدلال همین قیاستها معها است. برق‌آسا در ذهن تجلی می‌کند، نتیجه هم گرفته می‌شود گاهی اصلاً توجه هم ندارد که این با قیاس فهمید این مطلب را. یا بگوییم الكل اعظم من الجزء. این استدلال دارد چون الكل یعنی همان جزء مع چیزهای دیگه ضمیمه می‌شود پس قهراً اعظم می‌شود. این استدلالش این قدر برق‌آسا در ذهن هست که کسی کأنّ توجه ندارد که استدلالی را

متضمن است. این جاها هم همین جور است. از اول که دارد می‌شود وقتی می‌بیند فعل را به ذات نسبت داده می‌شود از اول؟؟؟ «حرمت علیکم امتهاکم» نمی‌آیند... کسی توی ذهنش اشکالی نمی‌آید. از اول می‌فهمد یعنی این‌ها و خمر حرام است. خب چی آن حرام است؟ خب شرب آن حرام است. کسی نمی‌فهمد این نگاه کردنش حرام است. معلوم است بیع آن، شرب آن. شرب آن هم قدر متیقن است. این فعل مناسب حالا البته این جا محل کلام فعل مناسب... اظهر می‌فهمند یا جامع می‌فهمند. بیع هم مثلاً می‌فهمیم، اجاره‌اش را هم می‌فهمیم، وقفش را هم می‌فهمیم یا نه فقط شرب آن را می‌فهمیم مثلاً وقتی گفت خمر حرام است، دم حرام است، چه حرام است.

سؤال: بالاخره الان یک ظهوری شکل گرفته و این ظهور هم یک منشأیی می‌خواهد. منشأش آیا وضع است...

جواب: منشأ چی؟

سؤال: منشأ این ظهور، یعنی ظهور «حرمت امهاتکم» در این که مثلاً...

جواب: منشأش همین است که معنایی جز این‌ها نمی‌شود اراده بشود. تکلیف که نمی‌تواند به ذات تعلق بگیرد. چون در اختیار ما نیست آن ذات. آن که در اختیار ما هست افعالی است که از ما صادر می‌شود پس به قرینه‌ای که افعال می‌تواند از ما صادر بشود آن جا قرینه می‌شود که تکلیف پس این جا به آن فعل تعلق گرفته منتها فعلی که مناسب این ذاتی است که نام از آن برده شده نه هر فعل دیگری.

این جا هم همین جور است، خدا تکلیف نمی‌کند مگر مال یا به مال هر دو هم احتمال هست که مال مفعول به بگیریم یا منصوب به نزع خافض بگیریم به قول مرحوم امام یعنی بمال. که یک فعل مناسب در این جا فهمیده می‌شود بدون این که بگوییم خلاف ظاهر است.

اما وجه سوم که گفتند...

سؤال: یعنی قبول کردید؟؟؟

جواب: چی را؟

سؤال: که ظهور....

جواب: این اشکال را قبول نکردیم. یعنی این محذور وارد نمی‌شود به خاطر محذور قبلی می‌گوییم این مراد نیست فلذا گفتیم هو العمده. چون وجه‌های دیگری که توی کلمات اعظم آمده آن وجه‌های دیگر قابل مناقشه است و می‌شود نپذیرفت ولی این وجه اول که آقای نائینی فرموده، بزرگان دیگر فرمودند آن وجه اول وجه وجیهی است اگرچه بعضی اعلام قبول نمی‌کنند ولی خب ما تابع دلیل هستیم.

و اما سوم:

سؤال: احتمال دوم هم به سومی برمی‌گردد؟

جواب: ما سوم را که هنوز نگفتیم.

سؤال:؟؟؟

جواب: نه. آن فرقی این است که اصلاً احتمال سوم از موصول اولاً و بالذات فعل اراده شده. این جا نه، چیز دیگری اراده شده؛ ذات اراده شده، آن به تناسب فهمیده می‌شود.

و اما راه سوم که آقای آخوند فرمودند یعنی محذور سوم که به آن فرمودند مال نمی‌شود باشد. فرموده این آیه در مقام منت است، می‌خواهد منت بگذارد بر خلایق که ما یک تکلیف مشکلی بر گردن شما نمی‌گذاریم. وقتی در مقام منت هست این اقتضاء می‌کند، تناسب با منتی دارد که موضوع اوسع باشد از خصوص مال. چون همان جهتی که در مال هست و باعث می‌شود که شارع مقدس این منت را بگذارد همان در فعل هم هست، در چیزهای دیگر هم هست که بعداً می‌گوییم، آن جامعی که بعداً مثلاً می‌گوییم. چون این چنین هست و مقام منت است این اقتضاء می‌کند که خصوص مال مقصود بگوییم نیست.

«أَنَّ الْآيَةَ فِي مَقَامِ الْمَنَّةِ وَالْأَنْسَبُ بِهِ الْعَمُومُ وَ عَدَمُ الْإِخْتِصَاصِ بِخُصُوصِ الْإِنْفَاقِ»

این هم فرمایشی است که آقای آخوند قدس سره فرمودند.

سؤال: اختصاص بخصوص الانفاق؟

جواب: آره. ولو مال هست، یعنی همان وجه مال را خواسته یعنی دیگه قهراً مال که شد مال هم انفاق مقصود است، قهراً نتیجه نهایی این می‌شود که منت به این گذاشته شده که به مَنْ قُدر علیه رزقه به اندازه‌ای که می‌تواند گفتیم انفاق بکند.

خب این وجه هم وجه کاملی شاید نباشد به خاطر این که از کجا می‌گویید که آیه در مقام منت است، شاید یک امر واقعی را دارد بیان می‌کند. نه منت. اگر خدای متعال فرمود من به غیر مقدور امر نمی‌کنم این دیگه منت نیست. منتها دارد تذکر می‌دهد می‌گوید من به غیر مقدور امر نمی‌کنم. بله، اگر یک چیزی مقدور باشد و حرجی باشد ولی. آن جا درسته می‌تواند خدای متعال وقتی مقدور هست ولو حرجی است به عهده کسی بگذارد. «و لا تحمل علينا ما لا طاقة لنا به» که آن جا به قرینه عقلی لاطاقة یعنی همین، نه این که اصلاً طاقت نداریم یعنی مقدورمان نیست. آن که خدا نمی‌گذارد، دعا نمی‌خواهد. آن که دعا می‌خواهد این است که یک امر مشکلی است.

سؤال: این جا هم کسی که فقیر است بیشتر؟؟؟ بخواید بدهد مشکل است برای او بیشتر از آن مقدار.

جواب: حالا عرض می‌کنم.

حالا این جا خدای متعال در مقام منت است. اگر ما معنای دیگری نداشتیم ممکن است آن معنایی که بعداً می‌گوییم باشد که خدا می‌فرماید من به غیر مقدور امر نمی‌کنم. خب این دیگه منت هم نمی‌خواهد. اگر مراد آن باشد. اگر آن مراد نباشد و بخواید بفرماید که بله به حرج نمی‌اندازم، این خب منت است. آن وقت اگر ما بخواییم از آن منت را استفاده بکنیم دور لازم می‌آید. بگوییم منت را داریم دلیل قرار می‌دهیم

یعنی منت را می‌گوییم از کجا استفاده کردی؟ توی آیه که... مثلاً در حدیث رفع می‌گوید «رفع عن امتی» به خودش اسناد داده در مقابل امم دیگر، خب روشن است یک وجه ... اما این جا به چه دلیل، خب شاید آن احتمالاتی که بعداً گفته می‌شود باشد. آن‌ها هم که با آیه سازگار است. پس بنابراین بخواهد منت باشد باید این معنا مراد باشد. این معنا بخواهد مراد باشد شما استوار کردید آن را بر پایه همین منت. منت بودن بر این که این معنا باشد. و الا آن معنای بعدی که منتی ندارد. منت بودن بر این پایه استوار است، این پایه خودش بر منت بودن دارید استوار می‌کنید و از راه منت بودن دارید استظهار می‌کنید.

خب این هم عرض شود که... و لذا است که ندیدم در کلام غیر محقق خراسانی فقه‌های بعد، حالا در فصول و کتاب‌های قبل، خیلی قبل‌ها که مراجعه نداشتم ولی در این کتاب‌های متداول بعد از عصر شیخ قدس سره ندیدم کسی را به این وجه. آقای آخوند در حاشیه فرموده. البته همه حواشی رسائل را هم ندیدم حالا شاید در آن‌ها هم باشد.

سؤال: کبری را قبول دارید؟

جواب: که؟

سؤال: که امتنان با اختصاص ناسازگار است؟

جواب: نه، ببینید توضیح دادم. ببینید اگر دارد منت می‌گذارد در مقام منت و چیزهای عین هم هستند، مساوی هستند. مقام که مقام منت... اشکال عقلی ندارد، این‌ها ظهورات عرفی می‌سازد و الا منت... بله حالا منت بگذارد که این جا را چی می‌کند. اشکالی ندارد ولی می‌گویند وقتی در مقام منت است ببینید مثلاً حالا عده‌ای مثلاً این جا نشستند خدای متعال بفرماید فقط به شما منت می‌گذارم می‌گوییم از این جا اجازه می‌دهم خارج بشوید. اگر می‌خواهید منت بگذارید همه این‌ها با هم فرق نمی‌کنند، همه طلبه هستند، همه متدین هستند. خب به همه اجازه بده دیگه. حالا چرا این

جوری می‌کنی که بعد هزار تا اشکال کنیم چرا تبعیض قائل شدی چرا... خب به همه اجازه بده.

سؤال: آن افراد است، آن عناوین است. مثل مثلاً «رفع عن امتی ما لایعلمون» اگر سایر فقراتش نبود ما می‌گفتیم با منت ناسازگار است. چون «ما لایعلمون» را برداشته مثلاً ما استکرها را هم برداشته؟ این دلیل نمی‌شود. آن مثالی که شما می‌زنید افراد است، این عناوین است. ممکن است در ناحیه امور مالی یک منتهی بخواهد بگذارد اما در ...

جواب: نه، ببینید لفظی را گفته است که این لفظ صلاحیت دارد، غالبیت دارد بر این که مازاد بر این مراد باشد. گفته «ما» حالا که این لفظی که از او صادر شده که این لفظ در مقام منت هست. همه این‌ها را باید با هم دید. بله اشکال ندارد یک لفظی فقط برای امور «ما لایعلمون» خب «ما استکرها» را نگفته، «ما اضطروا الیه» را نگفته باشد. خب نگفته آن‌ها را اصلاً. اما اگر یک لفظی گفت «ما»، این «ما» صلاحیت دارد که این خاص مقصود باشد یا عموم مقصود باشد. و از آن طرف هم می‌بینیم توی عموم هم همان منت هست. بله اگر منت فقط به آن خصوص می‌شد، با آن عموم نمی‌شد بله. اما لفظی را گفته است که صلاحیت اراده عموم هم دارد، بلکه شاید از «ما» اراده عموم انساب و اولی است چون وضع شده برای خود این معنای کلی. آن وقت در عین حال لفظ این چنین است، این صلاحیت را دارد، مقام هم مقام منت است بیاییم بگوییم فقط آن را اراده کرده. این است که عرف می‌گوید ظهور دارد که این همه را دارد می‌گوید چون لفظش که یک لفظی نیست که توی آن نوشته شده باشد این. صلاحیت دارد، غالبیت دارد بر آن معنای عام، آن معنای عام هم اگر این مطلب را در آن بفرماید منت در آن هست حالا که این چنین است پس باید بگوییم همان را اراده کرده نه بیاید یک قسم خاص را اراده کرده باشد. مثلاً مثل این است که گفته در باره انسان یک مطلبی بفرماید یک کسی بگوید آقا از این انسان امیرالمؤمنین فقط مقصود است. می‌گوییم درست اما وقتی انسان را به کار برده، این انسان هم می‌تواند آدم‌های دیگر را بگیرد و این مطلبی که دارد می‌فرماید اگر منت بخواهد بگذارد منت بر دیگران هم

می تواند باشد خب بگوئیم از انسان دیگه فقط امیرالمؤمنین مقصود است. این جا هم حرف این است. فلذا است ببینید این که حرف را باید پزاند و توضیحش داد چون کلام بزرگان وقتی می نویسند قلم دیگه این قدر چیز ندارد به خصوص مثل آقای آخوند که موجز نویس است. خیلی از چیزها را باید پزاند که مقصود ایشان و بزرگانی که موجز می نویسند چیه.

و اما اشکال چهارم:

سؤال: پس اشکال دور هم دیگه پیش نمی آید؟

جواب: نه این جا دیگه اشکال دور پیش نمی آید.

سؤال: منت؟؟

جواب: آره.

ما امروز با خودمان گفتیم این که تمام می شود. احتمال سوم را هم می گوئیم تمام می شود ولی اشکالات علما نمی گذارد. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۶۰ - ۱۳۹۴/۱۱/۲۷

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

با اعتذار مجدد از تعطیلات بدون اعلام قبل که ان شاءالله ديگه رو به اتمام هست اين جور تعطیلات.

بحث در ادله داله بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر بود که سابقاً عرض کردیم مجموعاً ده دليل برای اثبات اين مدعا وجود دارد.

دليل اول کتاب بود که آیات مبارکاتی را خواندیم و نتیجه اين شد که استدلال به کتاب محل اشکال است. برای وجوب نه برای اصل اهتمام شارع و فضیلت و اهمیت اين دو امر.

دليل دوم سنت بود که سنت هم روایات متعددی بود که بحمدالله در سنت روایات داله بر وجوب اين دو امر داشتیم هم به نحو کلی که از آن استفاده می شد و هم روایاتی که آن معنای مأنوس و معهود را اثبات می کرد که در هر موردی واجب باشد. بحمدالله اين روایات هم وجود داشت و تمام شد.

دليل سوم ضرورت هست که وجوب اين دو تا من الضروريات است حالا هم ضرورت اسلامیه و دینیه ادعا شده که مرحوم امام قدس سره در متن تحریر الوسيله فرموده:

وجوبهما من الضروريات الدين و منكره مع التفات بلازمه و اللتزام به من الكافرين.

که از ضروریات دین است و چون ایشان انکار ضروریات دین را موضوعیت برای آن قائل نیست خلفاً لصاحب عروه، طریقت قائل است که انکار ضروری اگر به انکار الوهیت یا رسالت برگردد اين موجب کفر است و الا اگر برنمی گردد، در اثر اين که یا ملازمه ای نیست و یا اين که اين آقایی که منکر است توجه به ملازمه ندارد یا اگر توجه به ملازمه

هم دارد التزام ندارد به آن و الا... یعنی عملاً یا لفظاً و الا عقیده را دارد. حالا به یک مناسبتی یک دروغی می‌گوید، یک چیزی می‌گوید.

علی‌ای حالِ مثل مرحوم امام وجوب امر به معروف و نهی از منکر را ایشان از ضروریات دین می‌داند، در متن تحریرالوسیله هم فرموده. در کتب دیگر هم بالاخره این ضرورت ادعا شده.

یا ضرورت مذهبیه امامیه که عندالمذهب الامامیه این از ضروریات است. به این معنا که هر کسی وارد این مذهب بشود به ادنی توجه می‌فهمد که بله یکی از واجبات این هست.

و هم چنین ضرورت فقهیه که ضرورت فقهیه معنایش این هست که ممکن است در بین مردم نه این جواری نباشد، ولی وقتی توی فقهاء می‌رود می‌بیند این امر مسلمی است. بعضی چیزها هست که آدم می‌بیند در بین فقهاء این عرف خاص یک امر مفروق^۱ عنه و متاسلم^۲ علیه و بلابحثی است. خب عده‌ای هم ضرورت فقهیه فرمودند.

قبلاً عرض کردیم یک ضرورت دیگر هم گفته شده؛ ضرورت ادیانیه. یعنی اصلاً توی کل ادیان الهی این مسأله در آن‌ها بوده.

این اخیر که ضرورت ادیانیه باشد اثباتش مقداری مشکل است چون بعضی از ادیان می‌شود اثبات کرد که حالا بعداً خواهد آمد مثل مثلاً شریعت حضرت عیسی علی نبینا و آله و علیه السلام. شاید حضرت شعیب، اما کل ادیان الهیه این بوده یا نبوده من الان نفی نمی‌کنم، من اثباتش هم تا حالا دلیل مسلمی که بتواند اثبات بکند من برنخوردم اجالتاً. این ادعای ضرورت است. منتها آیا این ضرورت‌ها این جا می‌تواند دلیل باشد برای ما به عنوان دلیل؟ همان اشکالی که اجماع مدرکی دارد این ضرورت‌ها هم همان اشکال را دارد یعنی روشن است این جا که این ضرورت‌ها حادث نشده مگر به خاطر این که کتاب و سنت و این ادله متوفره فراوانی بوده این‌ها منشأ شدند. پس چیزی در قبال آن‌ها نخواهد بود و منشأ همان‌ها هست. بله این ضرورت به درد آن مسأله

فقهیه و فرعیه می خورد که اگر کسی منکر شد کافر می شود یا نمی شود. برای این ما صغرای آن مسأله را درست کنیم که حسب مثلاً فتوای مرحوم سید در عروه که منکر ضروری موضوعیت دارد در پیش شارع، همین که منکر ضروری شد ولو این انکارش به انکار خدا و رسول برنگردد ولی این کافر است، احکام کفر بر او بار می شود، مرتد می شود. این بحث این که ضرورت دارد یا ندارد از این حیث نافع است که آیا آن ادله مطلب را به سر حد ضرورت رسانده است تا موضوع آن حکم بشود أم لا. اما برای این که این ضرورت کاشف از حکم شرع بخواهد باشد در این جا این کشف را ندارد، چرا؟ برای این که می دانیم این ضرورت از آن ادله پیدا شده. پس قبل از این که آن ضرورت بخواهد ما را به حکم واقعی برساند آن ادله رسانده است دیگه نیازی، یعنی این دیگه کار جدیدی انجام نداده. خودش هم معلول آن هست. خود این ضرورت معلول همان ادله ای است که آن ادله ما را به واقع رسانده است بنابراین در عرض هم آن ادله دو کار می کنند یکی این که ما را به واقع می رسانند یکی این که ضرورتی که موضوع آن چیز است ایجاد می کنند. بنابراین دیگه در عرض آن قرار دادن وجهی ندارد.

سؤال: چنین ضرورتی؟؟ وجود که آن منشأ و مدرکش وجود نداشته باشد.

جواب: بله. چیزهایی هست از واضحات شریعت هست ولی حالا روایتی، آیه ای بخواهی پیدا بکنی... مثلاً آدم چهارزانو توی مسجد بنشیند از ضروریات است، اشکالی ندارد. توی مسجد خمیازه بکشد، توی مسجد مثلاً یک دستی به محاسنش بکشد... اینها همه احکام است دیگه، ممکن است ... ولی اینها از واضحات و ضروریات هست دیگه. خب حالا توی روایت و آیه ای هم می بینی نیست. اینها از ضروریات دین اسلام است اصلاً عامه و خاصه. چرا؟ از کجا فهمیدیم ضرورت این را؟ از این که اگر غیر این بود اینها یک اموری بود که لا تضح و بان و ظهر مثلاً ضرورتش و خیلی داریم از این چیزهایی که ببینید خرده و ریزهایی که تسالم و اجماع و اینها، یعنی اینها قطعی است برای انسان که اینها هست خرده ریزها زیاد هست در فقه.

سؤال: یعنی جوری هست که منکرش....

جواب: آره الان اگر کسی بیاید بگوید آقا مثلاً این جوری کردن در مسجد حرام است، این منکر ضروری است. و خب طبق فتوای سید باید اعدام بشود چون مرتد شده.

سؤال: ???

جواب: علاوه بر آن. ممکن است، اشکالی ندارد منکر ضروری بدعت هم ممکن است بگذارد. عناوین متعدده، تصادق عناوین متعدده می شود. ولی هر عنوانی هم حکم خودش را دارد.

سؤال: آن جا که منشأ و مدرکی وجود ندارد می شود....

جواب: اما اگر بگوییم باید برگردد به انکار خدا و پیغمبر مثل فرمایش امام و معمول فقهای عصر دیگه همین را می گویند، آن فتوا کم کم طرفدارش کم شده که بگوییم موضوعیت دارد. خب ممکن است یک شبهه‌ای برای او حدّث. مثل این که بعضی‌ها انکار می کردند مثلاً یادم می آید بعضی از ظلمه سابق می گفتند مثلاً اسلام که سگ را نجس کرده به خاطر این که آن وقت بهداشت نبوده، این‌ها کثیف بودند خب گفته نجس است ولی الان که این جور نیست، نه. خب یک شبهه‌ای برای آن پیدا می شود. این شبهه درسته از نظر فنی و فقهی واهیه است ولی ممکن است برای یک کسی که یک خرده دور از این حرف‌ها هست و از کتاب و سنت حالا در یک محیط‌هایی زندگی کرده حالا یک چنین شبهه‌ای توی ذهنش بیاید. نمی گوید خدا نفرموده، می گوید آن که خدا فرموده این است، این نیست. خب حالا مرتد نمی شود با این حرف.

سؤال: حاج آقا آن ضرورتی که مدرک و منشأش وجود نداشته باشد آن می تواند دلیل باشد؟

جواب: آره. اگر ضرورت شد بله.

و اما دلیل چهارم:

دلیل چهارم اجماع بود؛ هم اجماع محصل و هم اجماع منقول. اجماع فی کلمات فراوان در آن داریم که ادعای اجماع شده، جواهر و غیر جواهر حتی در کتب کلامیه که ما این عبارات را قبلاً خواندیم هم از کتب کلامیه مثل خواجه در تجرید و علامه در بعض کتب کلامیه‌شان. فاضل مقداد در شرح بر باب حادی عشر و بزرگان دیگه. کتب کلامیه، مسأله امر به معروف و نهی از منکر گفتیم در آن مطرح شده، ادعای اجماع هم بر وجوب در این کتب کلامیه شده، در کتب فقهاء هم فراوان است.

و اما اجماع محصل چی؟ می‌توانیم اجماع محصل را ادعا کنیم؟ اطمینان به اجماع محصل هم می‌شود پیدا کرد به این که مخالفی در مسأله دیده نشده حتی آن‌هایی هم که کتاب ندارند، انسان با توجه به این مدارک فراوانی که هست و این که اصلاً مخالفی در مسأله ذکر نشده این‌هایی که اعتناء به نقل اقوال دارند و اگر مخالف شاذی هم باشد معمولاً ذکر می‌کنند در کتب سلف و خلف هیچ مخالفی ندیدم که ذکر بکند احدی از فقهاء، همان‌هایی هم که مطرح کردند به خصوص آن‌هایی که مولع هستند به این که اقوال را احصاء کنند و بیان کنند انسان اطمینان پیدا می‌کند که پس معلوم می‌شود همه در همه ازمنه و اجیال و امصار همین جور بوده. همه حوزه‌های علمیه در هر جایی که بوده مخالفی نبوده و الا این در طول زمان باید روشن می‌شده. انسان با توجه به این خصوصیات می‌تواند اطمینان به این مسأله پیدا کند که این اجماع واقعاً وجود دارد البته در اصل مسأله، نه در خصوصیات آن. اصل وجوب امر به معروف و نهی از منکر.

منتها این اجماع چه منقول و چه محصل آن خب منقول آن که اشکال کبروی هم دارد که اجماع منقول حجت نباشد. اما علاوه بر این‌ها اشکالش همین است که باز این جا مدارک فراوان وجود دارد این اجماعی مدرکی است و همان حرف‌هایی که در اجماع مدرکی زده می‌شده و زده شده و قبلاً هم بارها عرض کردیم این جا می‌آید.

سؤال:؟؟؟

جواب: بله، حداقلش حاصل می‌شود. ممکن است حالا یک کسی یک گوشه‌ای بوده...

سؤال: حاج آقا این تک تک اقوال را اگر در اجماع محصل؟؟؟؟

جواب: نه ببینید با این پیاز داغ‌هایی که من به آن اضافه کردم باید محاسبه کنید. اولاً گفتم که در هیچ کتاب فقهی مخالفی ذکر نشده. آن هم کتاب فقهی آدم‌هایی که مولع هستند به این که ذکر مخالف بکنند یعنی استقصاء اقوال می‌کنند. می‌بینیم نشده. خلاف شیخ طوسی را ببینید از آن ازمنه سابقه شما نگاه کنید، علامه را نگاه کنید، توی کتب مختلفش؛ منتهی المطلب و تذکره و این‌ها که اقوال حتی عامه یک کس نادر را هم ذکر می‌کنند اگر مخالف باشد. محقق همین جور. محقق در متن شرایع این جا ادعای اجماع کرده با این که متن فقهی است ولی این جا از بس کأنّ مسأله واضح و خواسته تأکید بکند توی متن کتاب فتوایی اجماعش را هم بیان فرموده بر این جا. ما در تمام این کتبی که مال اعصار مختلفه هست، مال حوزه‌های مختلف است، مال افراد مختلف است، و دأب‌شان را هم می‌بینیم بر این است که مخالف را ولو یکی باشد؛ فقط اسکافی مخالفت کرده می‌گویند. فقط ابن عقیل مخالفت کرده می‌گویند. فقط ابن براج رضوان الله علیهم اجمعین مخالفت کرده می‌گویند. این جا هیچ جا نمی‌بینیم که گفته باشند الا یک فقیهی گفته نه واجب نیست. خب انسان از این می‌تواند برای او اطمینان حاصل بشود اگر قطع حاصل نشود که ایشان مخالف آن قطع؟؟؟ که بله این همگان می‌گفتند و کسی سراغ نداریم... حتی شما نگاه کنید صاحب حدائق قدس سره گاهی روی یک مسأله‌ای می‌گوید که ... خب ایشان مبتنی به نقل اقوال است از یک طرف مبتنی به نقل روایات است از یک طرف دیگر. یعنی یکی از کتب فقهی بسیار خوب حدائق است، در اثر این که استیعاب خوبی ایشان در روایات دارد، تتبع بسیار خوبی در روایات دارد. علاوه بر این که قلمش قلم سنگینی نیست. سهل نویس هست مرحوم صاحب حدائق. منتها خب دیگه حالا مبانی مطالبش اصول آن زمان‌ها و مطالب آن زمان‌ها است اما این امتیازات را ایشان دارد. ایشان گاهی یک نفر، ملا احمدی استادش بوده مخالفت کرده همان را نام می‌برد با این که آدم معروفی هم مثلاً شاید نباشد. اما وقتی که یک نفر که پهلوی ایشان درس خوانده، آن در یک مسأله‌ای مخالفت کرد آن

را می‌گوید. پس این جور آدم‌های معتنی به این، این معلوم می‌شود سابقه‌ای دیده، در هیچ جایی، هیچ حوزه‌ای اگر فقط کتبی بود که مثلاً مال فرض کنید در اصفهان نوشته شده بود، فاضل هندی بود و این‌ها بود خب می‌گفتیم شاید ... یا در کاشان نوشته شده مثل مستند نراقی بود. اما می‌بینیم آن که در ایران بوده و حوزه‌های مختلف ایران نوشته شده، آن که در عراق بوده و در حوزه‌های حله و نجف و مختلفات و آن که در جاهای دیگره... مدت‌ها مرحوم فخر المحققین در تبریز و آذربایجان و این‌ها شاید قبرش هم آن جا باشد. فخر المحققین پسر علامه در ایضاح الفوائد، در کتاب‌های دیگره هیچ گونه نقل مخالفی نکردند. این علمای منتشر فی الأقطار، فی الأزمنة المختلفة المولعین به این که اگر مخالفی وجود دارد ذکر نکنند. همه این‌ها می‌بینیم هیچ کس ذکر نکرده انسان برای او اطمینان حاصل می‌شود که این مسأله باید اجماعی باشد. کما این که امروز خود ما اگر مثلاً این عروه که الان با ۴۵ حاشیه چاپ شده این عروه جدید با ۴۵ حاشیه چاپ شده. خب همه حاشیه‌ها هم نیست شاید با این ۴۵ تا با یک مقدار حواشی دیگره که آن‌ها هم حواشی اتفاقاً مهمی هست که حالا توی این نیامده مجموعاً شاید مثلاً بنده خودم هفتاد تا حاشیه داشته باشم. اگر من این هفتاد تا حاشیه را ببینم، ۴۵ تا که توی این کتاب هست، بقیه را هم حوصله نکنم بروم نگاه کنم ببینم هیچ کس این جا حرف نزده آدم اطمینان پیدا می‌کند که این چیه؟ این مسأله باید اجماعی باشد وگرنه یک نفر این‌ها، این هم آدم‌های مختلف السلائق. مبانی مختلف، چه و چه، هیچ کدام این جا حرفی نزدند انسان کم‌کم ظن برای او پیدا می‌شود، کم‌کم وقتی دید ممکن است اطمینان و حتی قطع برای او پیدا بشود. فلذا خیلی وقت‌ها هست که در مقام فتوا... مقام بحث و تحقیق و درس و این حرف‌ها برای این است که فوت و فن‌ها گفته بشود ولی در مقام فتوا خیلی وقت‌ها هست آقایان همین که این‌ها را نگاه می‌کنند برای آن‌ها اطمینان حاصل می‌شود که بخواهند فتوا را بدهند. همین کتب را که می‌بینند.

سؤال: یعنی فتوا راحت‌تر است؟

جواب: این حیث آره. چون برای او اطمینان که حاصل شد دیگه. ولی در مقام اثبات که برمی آید باید هی اقامه دلیل کند، توضیح بدهد، چه کند. آن جا برای خودش هست دیگه. انا ما یک نگاهی می کند می بیند برای او پیدا شد. از این جهت و الا از آن جهت که بله می خواهد ملتزم بشود به این که خود و خدای متعال این هست و بعداً پاسخگو باشد، این بله، آن مشکل دارد. توی درس حالا دارد می گوید قد یقال ممکن است گفته بشود و فلان و این جور. آن از این حیث مشکل تر است. این هم پس اجماع هم خیلی نمی توانیم، اگر چه مؤید ماسبق می شود که بله ما آن هایی که ادله فهمیدیم می بینیم که بزرگان هم همین جور پس فهمیدند، اجماع شده. این دلگرمی می آورد که بله ما خلاف نفهمیدیم از این روایات. این جهت را دارد که انسان خودش وقتی متوجه شد ببیند بزرگان هم همین جور گفتند. انسان وقتی یک مطلبی به ذهنش آمد می بینی شیخ انصاری را هم مراجعه کرد همین جور فرموده، صاحب جواهر هم همین جور فرموده، آن بزرگ دیگر هم همین جور فرموده، خب دلگرم می شود. فکیف به این که اجماع باشد. یک دفعه این جا عرض کردم آقای آشیخ عبدالکریم حائری قدس سره درس می دادند همین در قم مدرسه فیضیه شاید بوده این جریان. این مرحوم کاظمینی که صاحب فوائد الاصول هست ایشان یک سفری می خواسته مشرف بشود مشهد، می آید قم اتفاقاً ایام درسی بوده می رود درس آقای حاج شیخ. این آقای کاظمینی خیلی جمهوری الصوت بوده. آن آخر مجلس درس نشستته بوده. آقای حائری یک مسأله ای را... مرحوم آشیخ عبدالکریم مسأله ای را عنوان فرمودند، یک طرف را تقویت فرمودند، استدلال کردند، از نظر فنی تثبیت شد ولی فتوا طبق آن ندادند. آن آقا از آن دور گفت که ... ایشان فرمود چون قائلی ندارد ولی ادله این هست من فتوا ندادم. آن آقا از آن دور گفت که آقا اذا ساعدنا الدلیل ما استوحشنا من الانفراد. وقتی دلیل داریم از انفراد چه وحشتی داری؟ آقا فرمودند اقلأ یک ملا مرده ای اگر گفته بود آدمش دلش گرم می شد. هیچ کس نگفته در طول تاریخ فقاقت. این آدم یک خرده می گوید شاید یک چیزی این جا هست که من الان توی ذهنم نیامده، پوشیده از فکر من مانده، یک نکته ای شاید باشد. خب این جا وقتی آدم می بیند اجماع بر طبق آن هست، همه همین

جور فهمیدند این است که انسان اطمینانش بیشتر می‌شود و دغدغه خاطرش از بین می‌رود و با اطمینان می‌تواند فتوا را بدهد.

سؤال: ؟؟؟؟ فقهاء بین عدم خلاف با اجماع فرق می‌گذارند. این فرمایش حضرتعالی می‌شود عدم خلاف، نه احراز اجماع. چون که چیزی را ما پیدا نکردیم می‌شود عدم خلاف.

جواب: نه ما می‌خواهیم از این‌ها بگوییم فتوای آن‌ها هم همین بوده است. یعنی فتوا داده‌اند، می‌فهمیم، از این‌ها کشف می‌کنیم که آن‌ها هم فتوای‌شان این هست. حالا یا فتوای مدونِ مکتوبِ صادر شده یا به نحو قضیه ؟؟؟؟ لو سئلناهم لأجابوا بوجوبهما.

سؤال: عیب ندارد عدم الخلاف طریق ؟؟؟؟

جواب: همین، این‌ها را طریق قرار دادیم دیگه. به این که خلافی کسی نقل نکرده است. ببینید از عدم خلاف؛ قل لا اجد فی ما اوحی الیّ محرماً علی طاعمٍ یطعمه، بخواد از این بفهمد که پس حلال است. از این جا ما می‌خواهیم کشف بکنیم، از این که خلافی در کتب ذکر نشده با این آدم‌هایی که در صدد هستند، مال امکانه مختلفه، حوزه‌های مختلفه، اعصار مختلفه، ادواق مختلف. از این کشف می‌کنیم که این‌ها هیچ کدام‌شان به خلافی برنخوردند از فقهاء. پس معلوم می‌شود فتوای‌های بالفعل‌شان یا این است یا جوری است که اگر از آن‌ها می‌پرسیدی همین را می‌گفتند. حالا دیگه بیش از این ظاهراً لایستحق که معطل آن بشویم.

و اما پنجم:

الارتکاز المتشرعیة علی الوجوب؛ که در ارتکازات مسلمین، شیعیان، موالیان اهل بیت این است که این از واجبات است، این‌ها جزو فروع دین است. فروع دین از هر بجه‌ای سؤال می‌کند از اول یادش دادی. این‌ها مرتکز در فروع دین؛ امر به معروف و نهی از منکر یکی از فروع دین هست که از بچگی یاد می‌دهند. اصول دین یاد می‌دهند، فروع دین، ارکان و فروع دین را که یاد می‌دهند خب این... نماز و روزه و حج و زکات

و امر به معروف و نهی از منکر. این مرتکز است نسلاً بعد نسل، جیلاً بعد جیل، و خوب این دو تا در مرتکزات متشرعه وجود دارد خب این هم کشف می‌کند به این که چون بما هم متشرعه مرتکز شده قهراً از ناحیه شارع باید باشد. یک وقت بما هم عقلاء یک چیزی مرتکز است ربطی به شارع ندارد. اما یک وقت به عنوان این که شرع است، دین است، به این عنوان در ذهن‌ها هست این منشأی نمی‌تواند داشته باشد الا شارع مقدس.

خب این هم احتیاج دارد که اولاً ما اثبات کنیم که این ارتکاز الی ازمنه الائمة علیهم السلام بوده. و در اثر فتاوا پیدا نشده. اما اگر احتمال بدهیم در جایی که بله می‌بینیم مرتکز هست ولی احتمال می‌دهیم این ارتکاز در اثر فتوا درست شده باشد آن هم فتوای بزرگانی که سعه تغلیب داشتند و نفوذ علمی داشتند به جوری که بر بقیه؟؟؟ می‌شدند. توی تاریخ فقاقت که نگاه می‌کنید بعضی فقهاء این جوری هستند که هم سعه تقلید برای آن‌ها بوده هم نفوذی بوده که بقیه تحت الشعاع بودند نمی‌توانستند حرفی بزنند. فتوای مخالفی هم بوده حالا یک فتوایی یک گوشه‌ای بوده. مثلاً می‌گویند شیخ طوسی تا مدتی همین جور بوده. و کتاب‌های او هم اصلاً مطرح بوده و حرف‌ها و فتوای دیگر اگر هم بوده خیلی مطرح نبوده است. خب این جور فقیه‌ی... بعد اگر تطالی پیدا کند این جور فقهاء. شیخ طوسی است بعد یکهو می‌بینی یک بزرگ دیگه می‌آید حالا تا می‌خواهد اوضاع آرام بشود یکی می‌آید مثل شیخ طوسی، باز نمی‌گذارد. تا دوباره یک مدتی؛ پنجاه سال، شصت سال بگذرد دوباره می‌خواهد اوضاع آرام بشود همه مجال پیدا کنند یکی دیگه می‌آید مثل او. این قهراً باعث می‌شود که آن فتواها وقتی هم فتاوا عین هم باشد این انتشار و رسوخ پیدا می‌کند، مرتکز می‌شود در اذهان که بله همین طور هست. فلذا است مثلاً در باب حلق لحيه کسانی که بر حرمتش تمسک به ارتکاز متشرعه می‌کنند آن جا بزرگان همین اشکال را آن جا کردند که برای ما ثابت نیست این مسأله چون فتاوا در این اعصاری که ما فعلاً می‌شناسیم این ارتکاز در اذهان عوام و متشرعه ممکن است در اثر این فتاوا پیدا شده باشد. پس ارزش آن به

اندازه آن فتاوا است. آن فتاوا اگر رفتیم سر آن فتاوا کشف قول معصوم می‌کند؟ تا به سر حد اجماع مسلم نرسد، تا شرایط کشف نداشته باشد ندارد.

فلذا است این جا این ارتکاز متشرعه اولاً باید ثابت بشود که حتی در اعصار ائمه علیهم السلام بوده و این معلول فتاوی آن بزرگان فقهاء در اعصار مختلفه نبوده و این ثابت نیست چون می‌دانیم فتواها بوده. این را می‌دانیم و می‌دانیم در بین فقهای بزرگ در ازمنه مختلفه کسانی بودند که خیلی نسبت به امر به معروف و نهی از منکر تعصب الهی داشتند در اجرائش، در وادار کردن مردم، در این که خودشان... مثل مثلاً مرحوم شفتی در اصفهان رضوان الله علیه. خیلی حدود و اجرای حدود و امر به معروف و نهی از منکر و خیلی. ایشان در کنار این که خیلی متعهد لیل بوده است و احوالات عجیب و غریب از ایشان نقل می‌شود که از یکی از خدمه منزل ایشان سؤال می‌کنند آقا چه جور بود؟ می‌گفت روزها خیلی خوب بود، شب‌ها که می‌شد دیوانه می‌شد. هی توی اتاق راه می‌رفت و هی به خودش می‌گفت... آن مناجات‌های او، ابتهالات او، از خود بی‌خود شدن‌های او در درگاه خدای متعال را این خیال می‌کرده این آدم دیوانه‌ای است. آن آدم آن جور، در مقام اجرای احکام الهی هم این جور. و بودند در طول دوران فقاہت فقهای بزرگی بودند که خب این‌ها خیلی تأثیرگذار در مردم بوده یک ذهنیت‌هایی و مرتکزاتی ایجاد می‌شده این مرتکزات باقی می‌ماند.

بنابراین به ارتکاز متشرعه هم در این جا با خصوصیات که در این مسأله هست نمی‌توانیم. این‌ها ریزه کاری‌هایی است که ما در استدلالاتی که در ابواب مختلف و مسائل مختلفه فقهیه پیش می‌آید باید به آن توجه بکنیم جا بجا فرق می‌کند.

و اما دلیل ششم:

و قاعدة بقاء احکام الشرائع السابقة ما لم يعلم نسخها؛

دلیلش این بود که ما یک قاعده‌ای داریم که بعضی به این قاعده معتقدند و آن این است که تمام احکام شرایع سابقه مادامی که علم به نسخ آن پیدا نکردیم باقی است.

این یک قاعده است. این قاعده البته از نظر بحثی مظلوم است. یعنی بحث خوب روی آن نشده. جایی که همه ادله‌اش جمع‌آوری شده باشد، و من پیشنهاد می‌کنم دوستانی که توفیق این جهت را دارند این قاعده را از مظلومیت بیاورند بیرون یعنی یک تتبع کامل در آیات، روایات که ببینند چنین قاعده‌ای را می‌شود اثبات کرد یا نه. حالا از باب نمونه بعض احادیثی که ممکن است این قاعده از آن استفاده بشود من عرض می‌کنم دیگه تتبع کامل... که این را هم شیخ اعظم در رسائل در پایان عبارت‌شان در بحث استصحاب شرایع سابقه اشاره‌ای کردند که در بعضی روایات... نام روایت را هم نبردند، فرمودند در بعضی روایات ممکن است این استفاده بشود که به استصحاب کار نداشته باشیم. استصحاب شریعت سابقه را نمی‌خواهیم بکنیم. نه یک قاعده‌ای است که این قاعده می‌گوید تمام احکام شرایع سابقه مادامی که علم به نسخ آن پیدا نکردیم این باقی است. می‌شود چنین حرفی را زد یا نه؟

در باب مهور بعضی روایات حالا این جا هست، جاهای دیگر هم هست روایات مختلفه، یک وقتی یک مقداری از آن روایات را مورد بحث قرار دادیم ما. حالا من فقط این را از باب نمونه عرض می‌کنم. باب ۲۲ من ابواب المهور جمع مهور. این روایت؛

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ»

روایت به حسب سند دومش تمام است، اشکالی در آن نیست چون علی بن ابراهیم عن ابیه جمیعاً عن احمد بن محمد بن ابی نصر بنظمی معروف است.

«قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ع...»

به قرینه احمد بن محمد بن ابی نصر که از اصحاب امام رضا سلام الله علیه است، این ابی الحسن، ابی الحسن الرضا سلام الله علیه هست.

«قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ع قَوْلُ شُعَيْبٍ (شعيب که به حضرت موسی گفت): إِيَّيْ أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجِرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ - أَيْ الْأَجْلَيْنِ قَضَى...»

سؤال بزنتی از حضرت رضا سلام الله عليه این است که حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام به کدام یکی از این دو أجل عمل کرد. آن ثمانی حجج یا اتممت عشرًا؟

«قَالَ الْوَفَاءُ مِنْهُمَا أَبَعْدَهُمَا عَشْرَ سِنِينَ...»

حضرت فرمود فرقی هایش به ابعدهم تا ده تا که هشت و ده تا، ابعدهم که همان ده تا می شود، وفای ایشان به آن ده تا بود. خب این جا اولاً چند تا سؤال هست دیگه؛ یکی این که اولاً می شود این جور که مهر مرأیی منفعت باشد. کسی منفعت خودش را که یعنی کار بکند حج انجام بدهد، کارهای دیگه بکند، منفعت خودش قرار بدهد. این می شود مهریه باشد، صداق باشد؟ این اولاً. ثانیاً مهریه در جیب خود آن مرأه نمی رود، برای بابایش، برای برادرش، برای یکی از فامیل هایش که این جا این است دیگه. حضرت شعیب مهریه دخترش را چی قرار داده؟ کاری برای خود حضرت شعیب بود. بعد هم یک جهالتی این جا وجود دارد؛ هشت تا اگر هم شد ده تا خب. حالا هم که آمدند قرار دادند یک امر مرددی است. درسته هشت تا قدر متیقن است ولی شاید هم ده تا، آن دو تا هم باز به عنوان مهریه است دیگه. پس این جا یک سؤالات فقهی است. که در این داستان حضرت شعیب و حضرت موسی وجود دارد.

«قُلْتُ فَدَخَلَ بِهَا قَبْلَ أَنْ يَنْقُضِيَ الشَّرْطَ أَوْ بَعْدَ انْقِضَائِهِ...»

خب این عروسی این ها بعد از این ده سال بود، یا قبلش بود؟

«قَالَ قَبْلَ أَنْ يَنْقُضِيَ...»

حضرت موسی که ده سال صبر نمی کند قبل آن بود.

«قُلْتُ فَالرَّجُلُ...»

حالا ببینید این جناب بزنتی بعد از این که سؤال‌ها را از حضرت گرفت گفت خب پس بنابراین می‌شود مرد این کار را بکند دیگه.

«قُلْتُ فَالرَّجُلُ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ وَ يَشْتَرِي لَهَا لِأَبِيهَا إِجَارَةً شَهْرَيْنِ يَجُوزُ ذَلِكَ؟...»

یعنی شبیه کاری که حضرت شعیب انجام داده، پس حضرت که کرده، پیغمبر هست دیگه، معلوم می‌شود جایز است، پس می‌تواند این کار را بکند طبق این که شما می‌فرمایید.

«فَقَالَ...»

پس این جا تقریب استدلال حالا این می‌شود که در ذهن جناب بزنتی این است که اگر این طوری است و معنای آیه این هست پس معلوم است که حالا هم می‌شود کرد دیگه. این صحیح است چنین نکاحی و چنین مهریه‌ای قرار دادن و دیگه ما بترتب علی الزواج الصحیح بر آن بترتب، حرمت‌هایی که قبل بود برداشته می‌شود و واجب‌هایی که بر اثر ازدواج صحیح دامنگیر انسان می‌شود پیاده می‌شود، توی ذهنش می‌آید. امام سلام الله علیه هم ردع نفرمودند که این جور نیست. آن برداشتش این است، امام هم ردع نکردند که نه، خب این چه ربطی به ما دارد. این مال آن ادیان سابق است، نفرمودند این جور. حضرت سلام الله علیه....

«فَقَالَ إِنَّ مُوسَى قَدْ عَلِمَ أَنَّهُ سَيِّئٌ لَهُ شَرْطُهُ فَكَيْفَ لِهَذَا بَأْنُ يَعْلَمَ أَنْ سَيَّبِقِي حَتَّى يَفِيَّ..»

حضرت نفرمودند این مطلب تو درست نیست. فرمودند یک فرقی این جا هست. آن که حضرت موسی می‌دانست باقی می‌ماند تا پایان ده تا را انجام بدهد ولی بقیه چه می‌دانند. این فقط جواب چی را حضرت داده؟ تردد را. که این جا در حقیقت جهل نبوده اما این که منفعت را می‌شود قرار داد؟ عیب ندارد. این که می‌شود برای آن منفعت را ملک خود مرأة نکرد، برای کسی دیگر کرد، این را هم حضرت اشکال نکردند.

فقط آن اشکال سومی که جهل هست فرمودند نه این جهل نبوده، چون حضرت موسی می دانست.

سؤال: ؟؟؟؟

جواب: گفتم از باب مهر هست دیگه. هشت تا مسلمّ حالا بقیه اش هم از باب مهر است.

سؤال: همان هشت تا هم شاید نتواند وفا بکند. فرض کنید معین کرده بود به هشت تا، دیگه اصلاً...

جواب: خب آن مال منفعت است دیگه. منفعت عمل هست ولی این مازاد بر منفعت عمل که حالا منفعت هم چیزی است که الان در خارج نیست شما باید... یک وقت عین خارجی است خب هست، ولی منفعت کلاً اشکالش همین است که منفعت یک چیزی است که الان بالفعل موجود نیست این به تدریج موجود می شود. چه جور علم داری، چه جور می شود. این جا حضرت این را فرمود. «فکیف لهذا» کیف به این آدمی که پیغمبر نیست، علم غیب ندارد، وحی به او نمی شود. نمی داند اصلاً زنده می ماند یا نه، می تواند بعد انجام بدهد یا نه. پس این را با آن قیاس نکن. اشهار را به این قرار دادند نه این که آن سه تا برداشت ها غلط هست. حالا این جا اگر بله همین آدمی که آمده گفته که «لأبیه اجاره شهر» رفت خدمت امام صادق عرض کرد آقا من تا یک چهار پنج سال دیگه زنده هستم؟ حضرت فرمود بله. این مشکلی ندارد.

سؤال: ؟؟؟؟

جواب: فرمود بداء هم نیست. خدا بنا دارد تو این قدر زنده باشی. می گوئیم اشکال ندارد. حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه می داند تا زمانی که حضرت ظهور بفرماید هست. چون از امور مقضیه الهیه است که بداء در آن اصلاً نیست. و هکذا هر موردی که به بیان ... جابر بن عبدالله انصاری، پیامبر به او چی فرمود؟ فرمود زنده هستی تا فرزندم مثلاً امام باقر را ببینی. خب می بیند این قدر هست. حالا از این جور نکاحها انجام بدهد اشکالی دارد. خب می داند که می تواند. اشکالش در این هست دیگه.

سؤال:؟؟؟ می گوید مثلاً اگر شما از دنیا رفتی من می گذرم از...

جواب: نه صحبت سر این هست که اول جعلش درست باشد تا بعد بگوید می گذرم. بله آن که مستحب است زن از مهریه اش بگذرد. از تمامش یا نصفش یا هر چقدر. آن از کرائم مرأه است که بگذرد. اما اصلش باید درست باشد، بدون مهر نباشد اگر متعه باشد که بدون مهر اصلاً باطل است. اگر دائم باشد واجب است مهر بر او قرار بدهی، قرار ندادی خب باطل نمی شود عقد ولی مهر المثل به او باید داده بشود و امثال احکامی که دارد.

خب این روایت مال کی بود؟ مال جناب احمد بن محمد بن ابی نصر بود. این از امام رضا سلام الله علیه.

صفوان در روایت چهارم همین باب که در مجمع البیان نقل کرده:

«رَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ صَفْوَانَ»

که این مرسله طبرسی می شود. «روی الحسین بن سعید» بین طبرسی و حسین به سعید فاصله است. اما چون اسناد جزمی ایشان دارد می دهد باز از این جهت اشکال ندارد.

«رَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ أَيَّتُهَا الَّتِي قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ...»

آن یکی که آمد به حضرت موسی گفت پدرم صدایت می زند کدام بودند؟ از آن دو دختر حضرت شعیب.

«قَالَ الَّتِي تَزَوَّجَ بِهَا...»

این همانی بود که بعداً شد زوجه حضرت موسی.

«قِيلَ فَأَيُّ الْأَجْلِينَ قَضَى...»

آن نمی گوید صفوان که خودم گفتم. آن جا به خدمت حضرت عرض شد. یکهو یک کسی آن جا نشسته بود گفت که خب به کدام عمل کرد حضرت موسی؟

«قَالَ أَوْفَاهُمَا وَ أَبْعَدَهُمَا عَشْرَ سِنِينَ قِيلَ فَدَخَلَ بِهَا قَبْلَ أَنْ يَمْضِيَ الشَّرْطُ أَوْ بَعْدَ انْقِضَائِهِ قَالَ قَبْلَ أَنْ يَنْقُضِيَ قِيلَ لَهُ فَالرَّجُلُ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ وَ يَشْرِطُ لِأَبِيهَا إِجَارَةَ شَهْرَيْنِ أَوْ يَجُوزُ ذَلِكَ قَالَ إِنَّ مُوسَى عَ عَلِمَ أَنَّهُ سَيَبْقَى حَتَّى يَفِي.»

مطالب سؤال، نحوه سؤال ابی نصر؛ احمد بن محمد بن ابی نصر و صفوان بن یحیی یک جور است، خیلی شبیه ب هم هست. منتها آن روایت جواب های مفصل تری دارد، این همین است که حضرت فرمود می دانست. باز این جا هم الکلام الکلام تقریب استدلال.

پس ببینید دو تا بزرگ از بزرگان روات که هر دو از بزرگان روات و اجله فقهای روات هستند؛ یکی صفوان است، از امام صادق سلام الله علیه. یکی احمد بن محمد بن ابی نصر بزنتی است، از حضرت رضا سلام الله علیه. این ها برداشت شان این است که اگر در آن شریعت بوده و حضرت شعیب است، خب حالا هم هست. حضرت هم این را جواب ندادند نه، ربطی ندارد آن مال یک شریعت دیگه است. حضرت آمدند توجیه کردند که این علتش این بود و الا بله فرقی کآن نمی کند.

این جور روایات می خواهد از آن برداشت بشود این قاعده که پس معلوم می شود شرایع سابقه آن ها هم احکام الهیه بوده مال بشر، مادامی که علم به نسخ آن پیدا نکردیم این جاری و ساری است ما هم به آن می توانیم اخذ کنیم.

سؤال: ??? به خاطر امضای قرآن، یعنی قرآن این را نقل کرده....

جواب: نه، قرآن که دارد نقل می کند. نقل حق و یا کفر که کفر نیست.

سؤال: ??? می خواهم بگویم این تلقی این بزرگواران به این احتمال قابل حمل نیست که کلی شرایع سابقه نه. آن چه که قرآن از شرایع سابقه نقل کرده بدون نقض و تغییر و تعییر گذشته این قابل اخذ است برای ما.

جواب: حالا این که نیست. علاوه بر این که حالا اگر این جور هم باشد در مانحن فیه همین جور است. چون قرآن از امم سابقه امر به معروف و نهی از منکر نقل می‌کند. ما در این جا دو چیز را احتیاج داریم؛ یکی این قاعده است. دو، این که ثابت بکنیم در شرایع سابقه بوده که حالا فعلاً این صغری را باید اثبات بکنیم که در شرایع سابقه کتاباً و سنتاً بگوییم بوده این جهت. منتها روایتی در مقام هست؛ روایت دوم این باب...

سؤال: عذر می‌خواهم برداشت این دو نفر این نبوده که الان هم درسته گفته «ایجوز ذلک» سؤال پرسیدند از حضرت. برداشت‌شان این نبوده که پس الان هم چنین مهری درست است. سؤال ...

جواب: نه سؤال استقرایی است که این از آن‌ها بوده پس حالا هم جایز است. این چه جوری آخه. وگرنه اگر باشد که حالا هم باید بتوانیم بکنیم. این جور.

خب حالا این و امثال این روایات، آیا از این‌ها می‌توانیم چنین استفاده‌ای بکنیم یا نه، این روایات اشکال دارد، استقراب نیست و مطلبی که ایشان می‌گویند. یا نه روایت دوم این باب که به حسب مذاق بعضی روایت تامی است. اولاً چون که در کافی شریف هست و حالا کافی را نمی‌دانم در کافی بودنش را.

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يَحِلُّ النِّكَاحُ الْيَوْمَ فِي الْإِسْلَامِ بِإِجَارَةٍ أَنْ يَقُولَ أَعْمَلُ عِنْدَكَ كَذَا وَ كَذَا سَنَةً عَلَى أَنْ تُزَوِّجَنِي ابْنَتَكَ أَوْ أُخْتَكَ قَالَ حَرَامٌ لِأَنَّهُ ثَمَنٌ رَقَبَتِهَا وَ هِيَ أَحَقُّ بِمَهْرِهَا.»

این مال آن خانمی است که خودش را دارد گرفتار این بنده خدا می‌کند، این مرد می‌کند، پولش را بیاورند بدهند به بابایش یا به برادرش. آخه این... این در اسلام حرام است.

آیا این روایت معارضه با آن‌ها می‌کند یا قرینه می‌شود بر آن؟ این‌ها احتیاج دارد به بحث‌هایی که شما دیگه در آن قاعده باید بفرمایید. و تحصیل این که خلاصه‌اش این

است که آن قاعده قاعده ثابته‌ای نیست و نمی‌توانیم این حرف را بزنییم. و اما حالا صغرایش ان شاء الله برای فردا و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۶۱ - ۱۳۹۴/۱۲/۰۱

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي أَنْتَجَبْتَهَا وَ فَضَلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تَقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أْبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

رسیدیم به احتمال چهارم که مراد از «ما»ی موصول «لایکلف الله نفساً الا ما آتاها» جامع بین فعل و مال باشد. جامعی که شامل اول که حکم هست نمی شود.

خب این احتمال اگر ظاهر باشد آیه شریفه در آن و یا این که محتمل باشد احتمالاً مساویاً با سایر احتمالات بالاخره احتمالی که مانع از ظهور در ما یصح الاستدلال به باشد. این استدلال به این آیه شریفه دیگه تمام نیست برای مدعا. چون معنایش این می شود که خدای متعال تکلیف نمی فرماید مگر به مال یا فعلی که آن مال را اعطاء فرموده باشد یا آن فعلی که قدرت بر انجام آن را داده باشد و خب معلوم است که در موارد شبهات حکمیه این جور نیست که قدرت نداده باشد بر انجام آن فعل محتمل. انسان با احتیاط می تواند آن فعل را انجام بدهد. اگر واجب باشد از عهده آن بر بیاید یا اگر حرام است ترک کند و از عهده امتثال بر بیاید، بنابراین که دیگه استدلال تمام نیست. حالا آیا خود این احتمال یک احتمال تمامی است و قابل التزام هست یا نه؟

دو وجه حداقل در مقام وجود دارد یا سه وجه برای این که این احتمال بگوییم تمام نیست.

وجه اول این است که خب بعد از این که اراده فعل را احتمال دادیم اگر شارع این جا فعل را اراده فرموده دیگه احتیاجی نیست به اراده مال، حتی احتیاجی به اراده جامع نیست. برای خاطر این که وقتی فرمود که خدای متعال تکلیف نمی فرماید مگر به آن فعلی که انسان بر آن قدرت دارد این همان فایده‌ای که اگر مال هم در تقدیر گرفته بشود دارد افاده می کند. خصوصاً با توجه به این اگر مال در تقدیر گرفته شد مال هم به لحاظ همان فعل است و الا به جامد که فعل تعلق نمی گیرد که. آن هم به لحاظ همان فعل خواهد بود بنابراین چون وقتی اراده فعل شد إما به شخصه و إما به جامعه اگر فرمود این اراده این علی ای حال چون یعنی از اراده مال در کنار آن و منضم به آن بنابراین خود این قرینه می شود؛ این عدم نیاز بر این که یا کلام ظهور پیدا کند در غیر او که یعنی این اصلاً مراد نیست یا لااقل مانع از ظهور در آن جامع می شود که ما احراز کنیم که مراد مولی جامع بینهما است. مثل این که در یک جایی ما احتمال بدهیم که مولی یک کلامی را استعمال کرده، امر دایر است بین این که طبیعت مقصود باشد یا فرد مقصود باشد و بگوییم حالا هر دو مقصود است. خب گفته می شود خب اگر افراد مقصود هستند دیگه چه احتیاجی به اراده طبیعت است. اگر طبیعت مقصود است چه احتیاجی به اراده افراد است. بی نیاز می شود از این که بخواهد جامع بین طبیعت و افراد را مثلاً اراده بکند. این جا هم شبیه همان است. این وجه اول.

سؤال:؟؟ مراد استعمالی است یا مراد جدی است؟

جواب: جامع یعنی ... «ما» که معنای خودش را دارد. یعنی مبهمی است که در مراد جدی اش بخواهد چیز بشود.

سؤال: مراد جدی هم شامل هم طبیعت است هم؟؟؟

جواب: نه، این که دارد می گوید...

سؤال: همین است دیگه. اراده؟؟؟ در طول اراده فرد هم هست.

جواب: نه، وقتی که «ما» می‌بهم را استعمال می‌کند یک منطبق^۲ علیه در مراد جدی هست از آن این جووری تعبیر می‌کند. توی مراد جدی اش هم مال باشد، هم فعل باشد از آن به عنوان «ما» که دلالت می‌کند بر یک معنای مبهم این معنا نه توی مراد جدی هر دو اراده بشود در مقام انتقالش به عبد بیاید «ما» می‌موصوله را استعمال بکند. آن جا گفته می‌شود در مراد جدی اراده این دو تا در کنار هم لا وجه له. چون این چنین است پس می‌فهمیم این «ما» می‌موصوله را که گفته این برای انتقال آن دو امر منضم به هم نیست، چون نیاز به آن نیست.

بیان دوم و دلیل دوم بر عدم صحت این احتمال این است که این طور بیان بشود که؛ این احتیاج دارد به اطلاق. و این اطلاق در این جا محرز نیست چون محفوف است به مایحتمل القرینیة. ممکن است مال تنها مقصود باشد، ممکن است فعل تنها مقصود باشد. همه این‌ها صلاحیت دارد که مولی بر آن اتکاء کند. به خصوص که ما فعل تنها را تقویت کردیم گفتیم سیاق جووری است که تبادر به ذهن که می‌کند خدا چون بین دو فعل را تفصیل داده. فعل عند الرفاه، و فعل عند المضیقة. انفاق عند الرفاه و انفاق عند المضیقة. حالا می‌خواهد بفرماید که چرا ما این تفصیل را دادیم، می‌فرماید چون خدا به فعلی امر نمی‌کند که قدرت بر آن نیست، از این جهت ما این تفصیل را دادیم. باتوجه به این که این معنا یک معنای عرفی است و در کلام هم چیزی هست که می‌شود مولی براساس آن اطلاق اراده نفرموده باشد فلذا انعقاد اطلاقی که شامل هم مال بشود و هم فعل بشود حداقلش این است که لا دلیل علیه. چون دلیل بر آن اطلاق است، این اطلاق هم پا نمی‌گیرد با توجه به این. وقتی اطلاق پا نگرفت پس این احتمال تمام است.

بیان سوم این هست که اگر مال مقصود باشد اسناد فعل که «لا یكلف الله نفساً الا ما» یعنی الا مالاً أو فعلاً. اسناد این فعل تکلیف به مال مع العنایة هست. اسنادش به فعل بلا عنایة هست. چون آن جامد است یک عنایتی می‌خواهد. آن عنایت إما عنایت تقدیری است، یک چیزی در تقدیر بگیریم یا نه. که گفتیم قبلاً لزوم به تقدیر نیست،

به لحاظ آن جهت است، به عنایت یک فعلی است که مناسب با آن جامد است مثل «حرّم علیکم امهاتکم» و امثال ذلک. یا «حرّم الخمر» به لحاظ یک فعل مناسبی است. پس آن عنایت می‌خواهد. اما به خود فعل نسبت داده که عنایت نمی‌خواهد. آن وقت در این جا اگر به نحو استعمال لفظ در اکثر از معنا بود خیلی خب می‌گفتیم این فعل اسنادش به یکی به آن لحاظ است، به یکی به این لحاظ است. اما وقتی به نحو استعمال لفظ در اکثر معنا نیست و طرف این فعل یک امر هست این جا لازم می‌آید جمع بین العنایة در اسناد این فعل به آن امر واحد و عدم العنایة. و قهراً جمع بین متهافتین است. این یا عنایت باید باشد یا نباید باشد. به لحاظ این که مصداق این «ما» فعل است عنایت نمی‌خواهد. به لحاظ این که مصداق این «ما» جامد است و مال است عنایت می‌خواهد. اسناد هم که اسناد واحد است، متعلق اسناد و طرف اسناد هم که امر واحد است پس بنابراین از این لازم می‌آید که هم لحاظ عنایت بشود، هم لحاظ عنایت نشود و این جمع بین لحاظین متهافتین است. یعنی بین لحاظین متهافتین درست نگفتم. بین لحاظ و عدم لحاظ است، یعنی تناقض است. باید به لحاظ آن لحاظ عنایت داشته باشد، به لحاظ این نداشته باشد.

سؤال:؟؟؟

جواب: چرا. مال جامد است دیگه.

سؤال: فعل را مشتق می‌گیرید.

جواب: جامد یعنی حدث نیست.

سؤال:؟؟؟ شما می‌خواهید عین بگویید.

جواب: عین است دیگه، مال عین است حدث نیست. این جامد در مقابل حدث است. خب فعل حدث است، کاری است که سر می‌زند از شخص اما مال این جور نیست مثل خمر می‌ماند، مثل امهات می‌ماند و هکذا.

سؤال:؟؟؟

جواب: ان شاء الله یأتی تفصیله در آینده. این فرمایشی است که بعضی فرمودند مثل آقا ضیاء ان شاء الله صحبتش خواهد آمد در احتمال پنجم ان شاء الله.

خب این وجوهی است که برای عدم صحبت احتمال اول یعنی چهارم گفته می‌شود حالا کافی لنا این که بعضی از این احتمالات مثل اول که گفتیم و دوم که گفتیم تمام باشد. حالا سومی مبنایی است که ان شاء الله توضیح و تفصیلش بعداً خواهد آمد.

پس این احتمال هم می‌رود کنار از نظر صحت. حالا اگر کسی این احتمال را هم کنار نگذاشت خب استدلال عقیم می‌شود.

اما احتمال پنجم:

احتمال پنجم این است که جامع بین حکم و غیر حکم مقصود است. حکم بالاخره مقصود است. حالا حکم و فعل، حکم و مال یا حکم، فعل، مال؛ همه‌اش. بالاخره پای حکم توی این می‌آید. جامع بین حکم و غیر حکم. که اگر این احتمال پا بگیرد و تمام بشود و ظهور این آیه شریفه در این تمام بشود قهراً استدلال تمام می‌شود. چه اراده حکم تنها بشود که احتمال اول بود، چه این احتمال که احتمال پنجم هست تمام بشود، استدلال دیگه تمام است. قهراً وقتی این را گفتیم که خدای متعال تکلیف نمی‌فرماید مگر به حکم، به مال و به فعلی که آتاها. این آتاها را هم یا باید استعمال کنیم در اکثر از یک معنا به لحاظ هر کدام، یا بگوییم نه، در همان معنای اعطاء است ولی اعطاء کل شیء بحسبه. اعطاء المال به این می‌شود که تملیک کند یا جواز تصرف بدهد، اعطاء فعل هم به این است که قدرت بدهد بر آن، اعطاء حکم هم به این است که اعلام بکند آن را، ابلاغ بکند آن را.

خب این احتمال تمام است یا تمام نیست. در این احتمال برای ذب این احتمال دو گونه ایراد شده؛ یکی ایراد اثباتی است و دو، ایراد ثبوتی است.

اما ایراد اثباتی:

ایراد اثباتی خودش دارای سه بیان است. ایراد اثباتی مقصود این است که اگر این مطلب ثبوتاً ممتنع نباشد، مستحیل نباشد، صحیح باشد اثباتاً محل اشکال است. ما دلیل بر اثبات نداریم که چنین چیزی اراده شده. حالا یا دلیل نداریم برای اراده شدن یا دلیل بر عدم اراده شدنش داریم بالاخره جامعش این است که مثبت ندارد این. و مقصود از اشکال ثبوتی این است که می‌خواهد بگوید اصلاً این ثبوتاً این محال است. این جور اراده‌ای در این جا ثبوتاً استحاله دارد که بزرگانی فرمودند اصلاً ثبوتاً اشکال دارد شاید مثل شیخ اعظم و مرحوم امام قدس سرهما این‌ها می‌گویند استحاله دارد اصلاً این. ولی عده‌ای از بزرگان می‌گویند استحاله ندارد ولی ما دلیلی بر این نداریم که این مقصود باشد.

اما اول ابتدائاً آن اشکال اثباتی را عرض بکنیم...

سؤال: ???

جواب: آن چون طویل است... بله اگر به رحمت خدا رفتیم این کار تمام شده باشد.

این اشکال اثباتی که اشکال ثبوتی هم به حدی وسیع بحث کردند این جا حالا من نمی‌دانم همه‌اش را باید گفت یا لازم نیست، بعد از این که اثباتی آن محل اشکال واقع بشود.

اما اشکال اثباتی:

سه بیان عرض می‌کنیم؛

بیان اول این است که خب این مبنی است که این وجهی که این جا می‌گوییم و آن قبلی هم می‌شد. ببینید می‌شود بگوییم یا نه. این است که این مبنی بر اطلاق است دیگه. که این «ما» اطلاق داشته باشد و شامل مال، شامل فعل، شامل حکم بشود. و با وجود قدر متیقن در مقام تخاطب که موردش هست که مال است یا فعل است، با توجه

به آن انعقاد اطلاق نمی‌شود چون انعقاد اطلاق متوقف است بر عدم وجود قدر متیقن در مقام تخاطب و چون بحث از مال است، صحبت از مال است مسلّم این حرف شامل موردش ... یعنی راجع به آن حتماً هست. حالا مازاد بر آن هم هست؟ این که شاید مازاد بر آن دیگه حرفی نمی‌خواهد بزند مانع می‌شود از انعقاد اطلاق.

این اشکال را مرحوم شهید صدر قدس سره در تقریرات‌شان نقل شده از ایشان که هیچ اشکالی نیست الا این اشکال. و این اشکال هم فرمودند مندفع است به این که ما در اصول قبول نکردیم که قدر متیقن در مقام تخاطب مانع از انعقاد اطلاق است. بله روی مبنای آقای آخوند، روی مبنای آقای مظفر درسته اما علی مبنانا که قدر متیقن موجب عدم انعقاد اطلاق نمی‌شود کما هو الاقوی ایضاً، بنابراین، این اشکال اشکال مبنایی است و علی مبنانا درست نیست.

این اشکال گفتیم در آن قبلی نمی‌آید. آن جا نگفتیم این را. چرا؟ چون آن جا فعل بود و مال. خب هر دو مورد بودند. هم فعل مورد بود که انفاق باشد، هم مال مورد بود. اما دیگه حکم مورد کلام نبود.

سؤال:؟؟؟ دوران بین اقل و اکثر معمولاً مطرح می‌شود. بین متابینین که این جا فعل است و حکم است و مال استعمال... یکی از جهات آن جا است. توضیح دادم قدر متیقن در مقام تخاطب یعنی آن چیزی که صحبت راجع به آن می‌شد. مثلاً اگر راجع به یک حرف... تعلیل می‌آید سائل یک چیزی را سؤال کرده یا امام خودش آن چیزی را مطرح فرمودند حالا دارند در باره آن تعلیل می‌آورند خب این معلل یا این مورد سؤال که سائل سؤال کرده این قدر متیقن در مقام تخاطب است که از این کلام حتماً آن مقصود است. پس بنابراین گفته می‌شود که... آقای آخوند می‌فرماید همین که بالاخره راجع به این بخواهد حرف بزند اما مازاد بر این هم می‌خواهد حرف بزند یا نه این مانع می‌شود، از این که انعقاد اطلاق بشود.

سؤال:؟؟؟ به لحاظ حکم نمی گوید. چون مخل به آن نیست. وقتی در مقابل هم دیگه بودند می گفتیم خب چون آن در مقام بیانش نیست شامل این ور نمی شود ولی اگر حالا «ما» را داریم به معنای مال می گیریم به چه لحاظ است؟ به لحاظ حکم است دیگه.

جواب: نه، به لحاظ فعل است.

سؤال: فعل هم باشد باز ...

جواب: خیلی خب باشد.

سؤال: آن که در واقع شارع در مقام بیانش حکمش هست. و الا این جا که نمی خواهد مال...

جواب: نه، حکم چی؟ می خواهد آن حکم را تعلیل بکند. حکم چی؟ این جا هم که باز حکم تکرار می شود لایکلف الله الا تکلیف به ما، این حکم که تکرار دارد می شود. حالا این «ما» را می خواهیم بگویم مقصود چیه، که قبلاً مورد حکم بوده حالا هم می خواهد مورد حکم بشود. منتها آن حکم عدمی بود این جا حکم وجودی می خواهد بشود. لایکلف الا استثناء از نفی می شود اثبات. این حکم که سر جای خودش هست می خواهیم ببینیم «ما» چیه. این «ما» در جمله قبل از ... یعنی در مستثنی منه مقصود از آن چی بود؟ مال بود یا فعل بود. آن جا. حالا در جمله مستثنی این «ما»... تکلیف که سر جای خودش باقی است. این «ما» مقصود چیه. شهید می فرماید بله این قدر متیقنش البته همان است که آن جا مقصود بود. و طبق نظر آقای آخوند قدس سره این مانع از انعقاد اطلاق برای «ما» می شود. جوابش هم فقط جواب بنایی نیست. جواب جواب مبنایی است که ما این مبنا را قبول نداریم ولی اگر مبنا را قبول داشتیم حرف حسابی است نسبت به «ما». این یک بیان.

بیان دوم برای مقام اثبات و این که اثباتاً ظهور ندارد یا مانع از ظهور داریم همان بیانی است که قبلاً گفتیم و آن این است که بالاخره این احتیاج به اطلاق دارد دیگه. اراده

جامعی که همه این‌ها را شامل بخواهد بشود یحتاج الی الاطلاق و مقدمات حکمت. و با توجه به وجود ما یحتمل القرینیة فی الکلام این اطلاق منعقد نمی‌شود و ما نمی‌توانیم احراز کنیم که حتماً مراد مولی این هست و همان طور که عرض کردم چند بار این جا از فرمایشات شهید صدر از جاهایی است که خیلی وجهش روشن نیست که ایشان می‌فرماید اطلاق «ما». کأن ایشان اطلاق «ما» را مفروض گرفتند. حالا اگر می‌فرمودند عموم «ما» بنابر مسلک کسانی که می‌گویند این‌ها عموم وضعی دارند. خب حالا یک حرفی بود، عمومش وضعی بود، احتیاج به مقدمات ولی تعبیر به اطلاق می‌فرمایند می‌گویند نه، این به اطلاق ... خب اطلاق چه جور شما مفروض دارید می‌گیرید که این منافات با اطلاق دارد با توجه به این که محفوف به این امور هست.

سؤال:؟؟؟ اگر مال می‌گویید که مال همان مشکل داشت که به تعلیل نمی‌خورد. اگر فعل را می‌گویید این آتاها به اعطاء الفعل به معنای؟؟؟ جور در نمی‌آید. آن وقت طبیعتاً یک جامعی را باید در نظر بگیریم که این سیاق و این سیاق ادبی را بتوانیم درست بیاوریم یعنی جامع؟؟؟ این را طبع می‌پذیرد که حالا ما؟؟؟؟ خصوص مال که با تعلیل نمی‌سازد. خصوص فعل هم که می‌گوییم فعلی که آتاها بعد از آن آتاها اعطاء الفعل به معنای اقدار باشد آن هم خیلی سیاق ادبی و ذوق ادبی نمی‌پذیرد که خصوص این منظور باشد. اما وقتی کلی شدو جامع شد یک تعبیر ادبی است که خب ...

جواب: جامع بین چی؟

سؤال: همان مبهم. وقتی مبهم شد هر چیزی که خداوند آن را داده باشد. خدا هیچ چیزی را تکلیف نمی‌کند مگر آن چیزی که خدا داده باشد.

جواب: داده بشود یعنی چی؟

سؤال: هر چیزی آن وقت دیگه...

جواب: هان آن جا چطور شد دادن و خیلی خب اما حکم چرا؟ که به معنای اعلام باشد.

سؤال: ؟؟؟

جواب: اعطاء الحکم یعنی اعلامه یا یعنی جعله. ببینید حرفی نیست شما این جوری بفرمایید. نه، می‌خواهیم بگوییم همین

سؤال: ؟؟؟

جواب: پس ما داریم احتمال پنجم را می‌گوییم یعنی جامع بین حکم، فعل، مال. جامع بینا را می‌خواهیم بگوییم درسته یا درست نیست.

کسی بیاید بگوید آقا این درست نیست، چرا؟ یعنی مستشکل این را می‌گوید. می‌گوید چرا، می‌گوید شما باید اطلاق بگیریید دیگه. به چه دلیل می‌گویید اطلاق به این عرض وسیع مراد هست نه فقط فعل و مال باشد. چرا حکم هم باشد؟

سؤال: وقتی که خصوص نشد...

جواب: نه، آخه آن که دلیل نشد، مردد است، بگویید مجمل است. قدر متیقن آن را بگیریید. اما چرا می‌گویید ظهور در جامع دارد. تا بعد بیاید یک حکمی از آن در بیاوریم، برائت از آن در بیاوریم. شما باید محرز باشید که جامعی که شامل حکم هم می‌شود اراده شده تا بعد بتوانید استدلال کنید برای برائت.

سؤال: می‌گوییم در جامع اراده شده یعنی در خصوص نمی‌تواند اراده شده باشد.

جواب: جامع بین چی؟

سؤال: وقتی جامع هست...

جواب: اگر واقعاً متکلمی فقط مال، این مقصود است «ما» غلط است بگوید؟ «ما» که غلط نیست بگوید. پس بنابراین اشکال این است که این بالاخره نیاز به اطلاق دارد. این اراده جامع بین هر سه تا. و این دلیلی ما بر آن نداریم با وجود یحتمل القرینیة که این اطلاق مقصود است. به خصوص که وقتی این جوری گرفتیم آن آنها را هم را دیگه

باید خیلی یا به نحو استعمال در اکثر از معنا بیاییم معنا بکنیم یا این که بگوییم خب فی کل مورد بحسبه. آن وقت اعطاء المال یعنی بده. اعطاء الفعل هم یعنی قدرت بر آن بده. اعطاء الحکم تازه بیاییم بگوییم حتماً اعطاء الحکم هم به معنای اعلام است، نه به معنای جعل هست. و الا جعل کردم، شما هم احتمالش را می‌دهید و احتیاط بکن اعطاء الحکم که کردی. آن جا هم یک قدری حالا این که حتماً بیاییم ببینیم به معنای اعلام است. حالا این یک اشکالی است که البته بنابر این که اگر استظهار هم بکنیم چه معنای اول و چه معنای پنجم را ممکن است کسی بگوید که به چه دلیل می‌فرمایید اعطاء الحکم یعنی اعلامه. نه، خب جعله. جعله بحيث که ممکن امثاله به این که احتیاط بکنید.

سؤال:؟؟؟ مثل این که مالی را تولید کرده پیش خودش نگه داشته این جا ایتاء صدق نمی‌کند. حکمی را تولید کرده پیش خودش نگه داشته. ایتاء الحکم ظهورش در ایصال است.

جواب: الان وقتی خدای متعال می‌فرماید که خدا احکام را بر شما منت گذاشته، حدودی برای شما جعل کرده، قرار داده. آن‌هایی که الان به خاطر دسیسه ظالمین و منع آن‌ها به دست ما نرسیده نمی‌توانیم بگوییم برای ما جعل کرده، اعطاء فرموده. آن‌ها هم احکام ...

سؤال:؟؟؟ همان که به مال داده...

جواب: به ما هم داده بله. ببینید آن مال که شما می‌فرمایید اگر کنار خودش نگه داشته فایده‌ای ندارد برای این که آن جا احتمال این ...

سؤال:؟؟؟ من می‌گویم این را بر شما جعل کردم اما حکم را به شما دادم.

جواب: بله.

سؤال:؟؟؟

سؤال: منتهی نیست؟؟

جواب: به خاطر این منت هست که وقتی شما احتمال دادید به رجاء آوردید آن تقریبی که باید به دستتان بیاید از راه آن تکلیف می‌آید. آن منافی که از آن راه تکلیف به دستتان باید بیاید می‌آید. اگر خدا جعل نکرده خب حکمی نبود که شما امتثال کنید. وقتی جعل کرد و شما احتیاط کردید مثل موارد دیگه که احتیاط می‌کنید آن وقت فایده‌اش همین است.

سؤال: آن وقت معنا ندارد خدا به حکمی که اصلاً جعل نکرده تکلیف نمی‌کند.

جواب: بله؟

سؤال: لایکلف الا تکلیفاً آتاها یعنی آتا را جعل بگیریم یعنی خداوند می‌گوید من به حکمی که جعل نکردم تکلیف نمی‌کنم. خب جعل نکرده که تکلیف نمی‌کند.

جواب: حالا شما چه معنایی می‌کنید؟ خب آن حکمی که جعل کرده می‌فرماید به آن حکمی که جعل کردی که لازم نیست دوباره بفرماید که حکم کردم. پس این جا یک صنعت ادبی در کار است. با آن توجه باید معنا بکنیم و الا خدا تکلیف نمی‌کند مگر به آن تکلیفی که تکلیف کرده. خب تکلیف کرده دوباره تکلیف کردم یعنی چه که دوباره داری می‌گویی. دوباره برای چی داری می‌گویی.

سؤال: یعنی اگر آتاها به معنای اعلمها باشد؟؟؟ اما به معنای جعلش کرده باشد آن اصلاً بی معنا می‌شود. خدا تکلیف نمی‌کند مگر به آن حکمی که جعل کرده.

جواب: جعلش کرده، یعنی چی؟ یعنی این که احکام عقلیه را اگر من جعل نکردم من گرفتاری برای آن‌ها ندارم. فقط آن‌هایی است که من جعل کردم. آن‌هایی من جعل نکردم از نظر من حکم شریعت نیست که عقاب بکنم بر ترکش یا بر فعلش.

سؤال:؟؟؟

جواب: همین دیگه. می گوید آن که من جعل کردم، همان که من جعل نکردم ولو عقل تان حکم بکند یا درک بکند. نه، خدا آن چیزی را بر عهده شما می گذارد و از شما می خواهد مسؤولیتش که جعل کرده باشد. اگر جعل نکرد...

سؤال: ???

جواب: حالا چون دیگه خدا را آوردید در نظر کاری نمی شود کرد.

خب حالا اینها دیگه استظهار است. خب احتمال سوم هم، بیان سوم دیگه حالا باشد برای فردا و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۶۲ - ۱۳۹۴/۱۲/۰۲

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي أَنْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ لِلَّهِمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أَيْمَةِ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكُرَيْمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تَقْرُبُ بِهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَ أْبْلِغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

بحث در احتمال پنجم بود که مراد از موصول جامع بین حکم و غیر حکم باشد. گفتیم که در صحت این احتمال دو نحو مناقشه شده؛ یکی مناقشه اثباتی و یکی مناقشه ثبوتی.

اما مناقشه اثباتی به این معنا که این قالب، این سیاق این معنا را افاده نمی تواند بکند و نمی کند و برای این منظور سه قرینه اقامه شد، قرینه آخر این بود که این معنا مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنا است با اراده جامع از موصول نمی شود این معنا اراده بشود الا این که موصول در دو معنا؛ یعنی هم حکم مستقلاً و هم غیر حکم مستقلاً استعمال بشود مثل استعمال لفظ در موارد دیگر در دو معنا.

و استعمال در اکثر از معنا اگرچه مستحیل نیست اما خلاف ظاهر است، قرینه جلیه می خواهد و این جا چنین قرینه ای وجود ندارد. پس از این جهت این کلام ظهور در این معنا که هر دو مراد باشند پیدا نمی کند.

اما وجه استلزام که چرا اگر هر دو مقصود باشد؛ هم حکم، هم غیر حکم این حتماً باید به نحو استعمال لفظ در اکثر از معنا باشد این در آن مناقشه ثبوتی ان شاء الله بیانش خواهد آمد. وجه استلزام در آن جا روشن خواهد شد.

خب این مطلب اگر این استلزامش درست باشد این کبرایش محل کلام نیست که حداقل این است که استعمال لفظ در اکثر از معنا اگر نگوییم استحاله دارد کما ذهب الیه المحقق الخراسانی اما خلاف ظاهر هست و احتیاج به قرینه دارد.

خب این پس علی ضوء این وجوهی که گفته شد که در اثبات مانع است از ظهور آیه شریفه در این معنا، بنابراین می‌توانیم بگوییم این معنا مراد نیست حالا ولو آن اشکال ثبوتی وارد نباشد. اثباتاً وقتی مساعد نیست مقام اثبات با این معنا ولو ثبوتاً مانعی نداشته خب لایسار الی این معنا. و وقتی لایسار الی این معنا پس استدلال به آیه شریفه براساس این معنا هم تمام نخواهد بود. استدلال یا براساس معنای اول بود و احتمال اول بود که اشکال شد. یا براساس این احتمال هست که این هم اشکال شد. بنابراین نتیجه این می‌شود که استدلال به آیه شریفه محال است.

سؤال: استعمال لفظ در اکثر از معنا؟؟؟

جواب: سیظهر. گفتیم وجه استلزام را که بیان نکردیم که شما اشکال... اشکال به امر تقدیری می‌فرمایید. الان ان شاء الله بیان خواهیم کرد.

پس این اشکال اثباتی بود و اما اشکال ثبوتی. این اشکالات ثبوتی گفتیم اگرچه نیاز به آن نداریم برای بحث اصولی‌مان اما چون دارای مطالب دقیقی است و از آن طرف در حقیقت یک تفسیری است، بحث تفسیری است برای آیه مبارکه و شامل بر؟؟؟ که خب جاهای دیگر هم می‌شود از آن استفاده کرد از این جهت لابس که به نحو ایجاز به این معنا هم بپردازیم.

کسانی که قائل شدند به این که مانع ثبوتی در این جا وجود دارد و ممکن نیست این اراده به وجوه اربعه یا خمسه تمسک کردند.

وجه اول وجهی است که شیخ اعظم قدس سره فرموده و تبعه الامام قدس سره و فرمایش ایشان این است که این اراده هر دو معنا، هم حکم، هم غیر حکم مستلزم استعمال موصول است در اکثر از معنا. یعنی «ما»ی موصوله «لایکلف الله نفساً الا ما آتاها» این «ما» باید هم در حکم استعمال بشود علی سبیل الاستقلال، هم در فعل استعمال بشود علی سبیل الاستقلال و هم در مال علی سبیل الاستقلال، یا نه جامع بین فعل و مال یک طرف و حکم هم یک طرف. بالاخره باید این جوری باشد. نمی توانیم در این صورت بگوییم این «ما» در آن معنای عام شیء استعمال می کنیم این هم مصادیقش باشد. این نمی شود. فلذا حتماً باید اگر هر دو را می خواهیم اراده کنیم بگوییم هر دو مقصود جدی خدای متعال هست باید خدای متعال این لفظ را هم در آن استعمال کرده باشد علی سبیل الاستقلال، هم در این استعمال فرموده باشد علی سبیل الاستقلال و این استعمال لفظ در اکثر از معنا می شود و استعمال لفظ در اکثر از معنا هم مستحیل است. چرا؟ حالا به وجهی که در محل خودش قائلین به استحاله گفتند که یکی از وجوهش همان است که آقای آخوند فرموده که استعمال یعنی افناء اللفظ فی المعنی. و یک شیء نمی تواند در دو امر متباین چی باشد؟ فانی باشد. چون وقتی فانی در این شد متحد با این است و کیف یمكن أن يتحد مع شیء ای که مغایر با این باشد.

سؤال:؟؟ کبرویاً استعمال لفظ در اکثر از معنا؟؟؟

جواب: حالا این جا فعلاً این جوری است دیگه. فعلاً این جا این اشکال را نکردند. حالا این جا فعلاً امام هم تبع مرحوم شیخ را.

سؤال: هم زمان فانی در معنا می شوند؟

جواب: بله دیگه. یک لفظ که بیشتر نیست یک دفعه هم که استعمال بیشتر نشده. خدا که دو باره تکرار نفرموده که.

سؤال:؟؟؟؟ با توجه به قرائن خارجییه...

جواب: نمی‌شود. این لفظ مگر یکی نیست؟ یک بار هم که بیشتر تلفظ نشده خب همان یک بار که تلفظ شده فانی شد در این معنا.

سؤال: در معنای جامع....

جواب: جامع که می‌گوییم. نه، حالا فعلاً داریم می‌گوییم استعمال در اکثر از معنا نمی‌شود.

حالا تقریب این استدلال محتاج به چند مقدمه است؛

مقدمه اولی این است که اگر مقصود از «ما»ی موصوله تکلیف باشد، حکم باشد این می‌شود مفعول مطلق برای فعل «یکلف» چرا مفعول مطلق است؟ چون طوری از اطوار تکلیف را دارد بیان می‌کند و آن دارد تفسیر می‌کند که آن تکلیف به این شکل است و مفعول مطلق عبارت است از آن مفعولی که لایقع علیه الفعل بلکه در حقیقت مفسر آن فعل است، نوعش را بیان می‌کند، خصوصیتش را بیان می‌کند و از اطوار و احوال آن فعل شمرده می‌شود. ضربته ضرباً شدیداً. این ضرباً شدیداً چگونگی خود آن ضرب که آن فعل است که صادر شده از فاعل، چگونگی آن را دارد بیان می‌کند، ویژگی‌ها و خصوصیت آن را دارد تبیین می‌کند که آن ضرب صادر شده یک ضرب شدید است.

اما اگر مراد از «ما» چی باشد؟ مال باشد، فعل باشد، یا جامع بینهما باشد این می‌شود مفعول به، یعنی می‌شود یک امری که فارغ از آن فعل وجود دارد حالا این فعل یقع علیه. ضربت زیداً، این زید فارغ از ضرب خودش یک موجودی است، وجود دارد. حالا این ضرب یقع علیه. اما به خلاف ضربته ضرباً شدیداً. آن ضرب شدید فارغ از ضرب وجود ندارد چون از اطوار آن است، از احوال آن است، قائم به همان است، لولا آن وجود ندارد. پس بنابراین مفعول به یک امری است که لولا آن فعل وجود دارد. آن فعل بعد از وجود یقع علیه و یرتبط به. اما مفعول مطلق نه، از اطوار خود آن فعل است مع الغض از آن، آن هم وجود ندارد. بنابراین این‌ها دو نحو لحاظ می‌شوند و دو نحو وجود پیدا می‌کنند؛ مفعول مطلق و مفعول به و نمی‌شود یک چیز هم مفعول مطلق باشد نسبت

به یک فعل، هم همان چیز نسبت به همان فعل مفعول^۲ به باشد. پس مقدمه اولی این است که اگر آن باشد مفعول^۲ مطلق است، اگر آن باشد مفعول^۲ به است.

مقدمه ثانیه این است که اجتماع مفعول^۲ به و مفعول^۲ مطلق در امر واحد ممکن نیست با توجه به این جهت چون معنایش این است که هم مع الغض عن الفعل موجود باشد، هم نباشد. هم وجود مستقل داشته باشد، هم نداشته باشد.

سؤال: ???

جواب: اشکالی ندارد، آن به تغایر این طور می‌شود.

سؤال: ???

جواب: حالا اجازه بدهید استدلال تمام بشود بعد شما به مقدماتش اشکال کنید. آن وسط استدلال هنوز مستدل فارغ از بیان نشده که چرا داری این حرف را می‌زنی، مرحوم شیخ، مرحوم آقای آخوند چرا دارد این حرف را می‌زند.

خب پس مقدمه ثانیه هم این است که اجتماع مفعول مطلق و مفعول^۲ به ممکن نیست.

مقدمه سوم این است که اگر ما این «ما» را در جامع بخواهیم استعمال کنیم جامع دارد، شیء است. اما اگر بخواهیم در این جا در جامع استعمال بکنیم خبر امر واحد می‌شود. امر واحد که شد یا باید مفعول مطلق باشد، یا مفعول^۲ به باشد. و گفتیم چرا؟ به خاطر مقدمه ثانیه که گفتیم نمی‌شود هم مفعول^۲ به باشد، هم مفعول مطلق باشد. چرا باید یا مفعول^۲ به باشد یا مفعول مطلق باشد؟ چون این جامع بما آنه مندک^۳ و فان^۴ در حکم باید مفعول مطلق باشد. بما آنه فان^۴ و مندک^۳ فی غیر الحکم که فعل باشد یا مال باشد یا جامع بین این دو تا باشد باید مفعول^۲ به باشد. این جامع اگر یری مندکاً و فانیاً در آن مصداق باید مفعول مطلق باشد. اگر یری فانیاً و مندکاً در این مصداق باید مفعول^۲ به باشد. و چون یک مفهوم بیشتر نیست نمی‌شود مندک در دو چیز دیده بشود. دو چیز ??? پس بنابراین اگر مندک در آن می‌شود مفعول مطلق، مندک در این هم

می‌شود مفعول^۲ به، اجتماع این دو تا هم که نشاید، پس وجود جامع این جا کارساز نیست. باید اگر می‌خواهیم هر دو را اراده کنیم به نحو استعمال لفظ در اکثر از معنا این «ما» را بگوییم و اراده کنیم از آن حکم مستقلاً. و اراده کنیم از آن فعل و مال و یا جامع بینهما را مستقلاً کأنّ تکرار شده. کأنّ این واژه تکرار شده و هر دفعه یک چیز اراده شده. تا این که به لحاظ آن بشود مفعول^۲ به و به لحاظ آن یکی دیگه مفعول مطلق. این است وجه استلزام این که شیخ فرموده است اگر هر دو بخواهد مراد باشد این مستلزم استعمال موصول در دو معنا است. چرا؟ چون اگر در دو معنا استعمال نشود، بخواهد در جامع استعمال بشود این جامع باید هم مفعول مطلق باشد، هم مفعول^۲ به باشد و این نمی‌شود. در حالی که یک چیز بیشتر نیست، جامع یک امر بیشتر نیست. پس بنابراین فراراً از محذور باید به نحو استعمال لفظ در اکثر از معنا بشود.

خب حالا اگر کسی گفت استعمال لفظ در اکثر از معنا مشکلی ندارد این می‌شود همان اشکال اثباتی فقط خلاف ظاهر است. اگر کسی گفت که استعمال لفظ در اکثر از معنا مستحیل است مثل آقای آخوند، می‌شود اشکال ثبوتی. فلذا در اشکال ثبوتی ذکر شده است. این بیان اول برای اشکال ثبوتاً.

خب حالا این بیان تمام است یا تمام نیست ما حالا این جا می‌خواهم فهرست بیانات را ذکر کنم چون این‌ها ممکن است یک جواب عام داشته باشد، یک جواب‌های اختصاصی داشته باشد حالا فعلاً شاکله استدلال‌های کسانی که قائل به امتناع ثبوتی هستند بیان بکنیم تا بعد ببینیم. این استدلال اول است.

استدلال دوم و بیان دوم این است که می‌گوید اراده هر دو معنا از موصول مستلزم این است که هیأت ربط بین این فعل و آن مفعول در دو معنا استعمال شده باشد. بین فعل و فاعل، بین فعل و مفعول یک هیأتی است وقتی می‌گوییم «ضربت زیداً» این جا این ضرب، این ماده ضرب با فاعل یک هیأتی دارد، با مفعولش که زیداً باشد یک هیأت دیگری دارد که در اصول هم دیدید بحث شده که آیا علاوه بر این که مفردات وضع شدند برای معنای‌شان هیأت هم بالوضع الثانوی وضع جدیدی دارند یا آن‌ها دیگه

احتیاج به وضع ندارند. علی ای حال همه قبول دارند که ما وراء مفردات یک هیأت داریم. و پاره‌ای از مضامینی که از یک جمله می‌فهمیم آن مفاد هیأت است نه ماده. این که می‌فهمیم زید فاعل است این از کجا می‌فهمیم، این به خاطر آن هیأت است و الا ماده ضرب که دلالت بر زدن می‌کند، بر خود مصدر می‌کند اما این که این مصدر صدر از این فاعل این اسنادی است که این هیأت آن را افاده می‌کند یا این که این فعل وقتی صادر از این فاعل شد وقع علی آن مفعول این اسناد وقوعی این فعل بر آن مفعول هم هیأت دلالت بر آن می‌کند و هکذا.

این بیان دوم این را می‌گوید؛ می‌گوید من نمی‌گویم «ما»ی موصوله را لازم است در دو معنا استعمال نکنید. نه، «ما»ی موصول که این ممکن است به همین بیان جواب آن حرف قبلی هم بشود. یعنی می‌گوید آن جور نمی‌توانید، آن حرف قبلی اشکال دارد. نه لازم نیست «ما» را در دو معنا استعمال نکنید. «ما» را در جامع استعمال بکن اما این نسبتی که به این داده می‌شود در دو؟؟؟ یک نسبت داشته باشد به لحاظ آن مصداقش، یک نسبت داشته باشد به لحاظ این مصداقش. جامع در جامع استعمال می‌کنیم، استعمال در اکثر از معنا نمی‌کنیم. اما این جامع چیه؟ دو فرد دارد؛ یک فرد دارد که به لحاظ او باید نسبت مفعول مطلق باشد. یک فردی دارد که نسبت به آن باید نسبت نسبت مفعول بهی باشد. پس لازم نیست «ما» در دو تا معنا مستقلاً. آن هم یک راهی است ولی لزومی ندارد. نه، ما «ما» را در جامع استعمال می‌کنیم و آن را فانی در دو مصداق می‌گیریم، مرآه برای دو مصداق می‌گیریم اما این جا می‌گوییم این نسبت یک نسبت باید داشته باشیم با این، که نسبت مفعول مطلق است، یک نسبت داشته باشد با این که نسبت مفعول بهی است. پس این نسبت که نسبت به واحده است باید در دو معنا استعمال شده باشد، در دو ربط ویژه؛ یک ربط مفعول مطلق، یک ربط مفعول بهی استعمال شده باشد.

سؤال: ؟؟؟؟

جواب: نخیر. آقا شما اجتهاد در مقابل نص می‌کنید. آن جا شیخ فرمود خود موصول باید در دو تا استعمال بشود.

سؤال: دو تای این جا دو تای نقشی است نه؟؟؟

جواب: می‌دانم اما از این‌ها را مقدمه می‌گرفت که پس باید چی بشود؟ باید موصول در دو معنا استعمال بشود. صرح شیخ قدس سره در رسائل به این که باید «ما»ی موصوله در دو چیز استعمال بشود. و اوضحه الآخوند فی تعلیقه علی الرسائل که چه جور این لازم می‌آید.

سؤال: آن وقت این بیان مقدمه بیان قبلی است.

جواب: کدام بیان؟

سؤال: همین بیان اخیر.

جواب: نه این مقدمه بیان آن نیست. این رافع آن است. می‌گویند آن درست نیست. آن بیان شیخ درست است، استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم نمی‌آید. یعنی استعمال «ما»ی موصول. استعمال چرا. استعمال در اکثر از معنا لازم می‌آید اما نه «ما»ی موصوله بلکه یک چیز دیگر و آن این است که آن دال بر نسبت هست این باید این هیأت که هیأت واحده هست چون هیأت این جا نسبت فعل با «ما» یک هیأت واحده است. دو تا که نیست، یک هیأت ما این جا بیشتر نداریم. این هیأت هم باید در ربط مفعول^۱ مطلق استعمال شده باشد، هم این هیأت در ربط مفعول^۲ بهی استعمال شده باشد. پس استدلال دوم همان مقدمات قبل را دارد، که بله آقا مفعول مطلق در آن صورت مفعول^۱ مطلق می‌شود، در آن صورت مفعول^۲ بهی می‌شود.

دو؛ اجتماع مفعول^۲ بهی و مفعول مطلق هم ممکن نیست.

سه؛ حالا که این ممکن نشد پس لازمه‌اش چیه؟ آن می‌گفت لازمه‌اش این است که «ما»ی موصوله را در دو تا استعمال کنیم. این می‌گویند نه لازمه‌اش این نیست. لازمه‌اش

این است که هیأت را در دو معنا استعمال کنیم. و بهذا يظهر که آن تقریب شیخ محل کلام و محل اشکال است. این تقریب ثانی از محقق شهید صدر قدس سره هست. که این جور تقریب کرده ایشان.

سؤال:؟؟؟ به ضمیمه این که از دو نسبت هم نمی‌شود یک جامع؟؟؟

جواب: بله این حالا اشکالی است که بعداً آقا ضیاء فرموده که آقا این جا دیگه افکار به فعالیت افتاده. آقا ضیاء فرموده یک راهی ما داریم برای این که درستش کنیم. حالا این‌ها بعداً ان شاءالله.

سؤال: این اشکال به این اشاره ندارد که یک نسبت نمی‌تواند با دو تا... با یک طرف نسبت واحد شکل بگیرد.

جواب: بله؟

سؤال: قانونی که می‌گویند نسبت متعدد با طرف نسبت واحد نمی‌تواند شکل بگیرد. شما طرفین نسبت‌تان ثابت است ولی...

جواب: ما به این احتیاج نداریم این جا. چرا؟ چون اصلاً گفتیم تغایر دارند نسبت‌ها. حالا طرف نسبت نمی‌تواند بیش از یکی باشد به این جهت کار نداریم. این که این دو نسبت دو نسبت مختلف است، این هیأت یا باید در آن نسبت استعمال شده باشد یا در این نسبت استعمال شده باشد.

بیان سوم:

بیان سوم برای امتناع، بیان آقای آقا ضیاء قدس سره هست. ایشان اصلاً به استعمال در اکثر از معنا نیامده. نه در طرف «ما»ی موصوله و نه در طرف هیأت. منتها می‌فرماید اگر اراده هر دو بشود یک مشكله لحاظی برای گوینده لازم می‌آید. باید در ذهن گویند اجتماع لحاظین متهافتین بشود. از این جهت نمی‌شود چنین کلامی از یک گوینده‌ای صادر بشود. مشكل در دستگاه فکری و عقلی گوینده است. حالا این جا البته در مورد

خدای متعال که این حرف‌ها نیست در نفوس علوی و نبوی به همان... چطور؟ برای این که وقتی از این «ما» اراده شده است حکم پس باید آن را طوراً من اطوار الفعل ببینند. در لحاظ خودش باید آن را طوراً من اطوار الفعل ببینند و وقتی که از آن اراده... و چون اراده کرده غیر فعل را باید آن را طوراً من اطوار نبیند بلکه امرأ خارجاً من الطور و الاطوارو یک امر منهض و جدایی که آن بر آن واقع شده ببیند. این دو لحاظ، دو لحاظ متهافته نسبت به یک چیز نمی‌شود. یک امر را اگر طور دیدی دیگه نمی‌شود آن را غیر طور ببینی. اگر غیر طور ببینی دیگه نمی‌شود طور ببینی. این اشکال در لحاظ این شخص هست. حالا آقای آقا ضیاء ممکن است بفرماید اگر از این جا بگذریم ممکن است آن حرف‌ها را هم بزنییم یعنی بگوییم استعمال لفظ در اکثر از معنا؟؟؟؟ ولی در رتبه قبل از این ما به بالاتر که نگاه می‌کنیم می‌بینیم آن جا منشأ منع است.

سؤال: ؟؟؟

جواب: به استعمال نرسیده.

مقدمات استعمال، مبادی استعمال چون اول باید تصور معنا را بکند بعد لفظ را در آن استعمال بکند. اصلاً این تهافت آن جا لازم می‌آید در؟؟ اعلی تا برسد به این. خب گاهی از سیر صعودی می‌آیند پایین این اشکال. این اشکال تا می‌رسیم به آن جا. ایشان رفته از آن بالا آمده می‌گوید همان اشکال بالایی را ما می‌گوییم.

پس بنابراین چون جمع بین متهافتین می‌شود و لحاظین متهافتین می‌شود این ممکن نیست.

سؤال: استاد بنابر آن مبنا که استعمال را به معنای فناء اللفظ فی المعنا نمی‌گویند. معنای لحاظ آلیت بودن این همان اشکال می‌شود دیگه.

جواب: چی؟

سؤال: بنابر معنایی که استعمال را لحاظ آلیت لفظ می‌گیرند این اشکال...

جواب: لحاظ آلیت یعنی چی؟

سؤال: یعنی همین، این لفظ را فناء در معنا نمی بینند.

جواب: چه کار می کنند؟

سؤال: لحاظ مستعمل ...

جواب: چه کار می کنند؟

سؤال: این لفظ را لحاظ ???

جواب: علامت قرار می دهند. آن اشکال ندارد فلذا کسانی که قائلند به این که استعمال لفظ در اکثر از معنا اشکال ندارد می گویند چون جعل علامت است. آدم می تواند یک چیز را علامت دو امر قرار بدهد این که اشکالی ندارد که.

سؤال: آقا ضیاء غیر از این چه حرفی دارند؟

جواب: بله حرف دیگری دارند ایشان می زند. می فرماید شما یک دفعه باید «ما» را چه ببینید؟ آن را لحاظ کنید فانیاً در فعل. و طوراً من اطوار الفعل، و مفسراً للفعل ببینید. یک دفعه همین را در همان حال در همان لحظه؟؟؟ چون دو لحظه که نیست. در همان لحظه، در همان وقت در حینی که آن جور دیدی و لحاظ کردی، در همان موقع آن را مستقل ببینی، طور نبینید، منهاض ببینید، جدا ببینی، واقع علیه الفعل ببینی. این دو لحاظ نسبت به یک امر نسبت به امور مختلف اشکال ندارد. خدای متعال ذهن را این جوری خلق کرده که در آن واحد به جهات مختلف می تواند توجه داشته باشد. در آن واحد یک فعل به چند چیز می تواند نسبت داشته باشد. هم به فاعل نسبت دارد، هم به مفعول به نسبت دارد. وقتی می گویی ضربت زیداً ضرباً شدیداً، آن جا همین فعل هم به ضرباً اسناد دارد به نحو مفعول مطلق، هم همان موقع به زیداً اسناد دارد به نحو مفعول به ی. هم همان موقع این فعل، این مصدر به فاعل نسبت دارد، نسبت فاعلی. اشکال ندارد یک فعل به امور مختلف نسب مختلفه داشته باشد. از این جهت که اشکال

نیست. اشکال این است که یک امر را... اگر امور مختلف باشد اشکال ندارد ولی یک امر نمی‌شود هم آن لحاظ بشود این جور، هم لحاظ بشود همان موقع به لحاظی که تلافی با قبل دارد. این دو تا با هم سازگار نیست.

بنابراین این هم یک اشکال دیگری است که آقای آقا ضیاء قدس سره فرموده. پس این هم بیان سوم ثبوتی برای استحاله.

در این جا یک بیان چهارمی وجود دارد که از شیخنا الاستاد آقای حائری قدس سره هست. ایشان یک دقت خوبی این جا فرموده، فرموده همه این حرف‌ها که زده شده که «ما»ی موصول در دو تا معنا استعمال بشود، هیأت در دو تا معنا... حالا هیأت را چون آن موقع این تقریب حالا در کلام ایشان نیست، حالا ما اضافه می‌کنیم. این‌ها خلط شد. یک مغالطه‌ای پیش آمده. چون این «ما»ی موصوله اصلاً فعل که به آن تعلق نمی‌گیرد که. این طرف استثناء است، اخراج است. آن که فعل به آن تعلق می‌گیرد آن مستثنی منه محذوف است. آن هم که استعمال نشده. آن محذوف است، شما از کجا می‌گویید استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم می‌آید. لایکلف الله نفساً الا ما آتاه، الا ما آتاه که این جا فعلی ما نداریم. این «الا» که حرف است، حرف اخراج است. این تعلق گرفته به این «ما» و آن را از ماسبق بیرون رانده. کارش فقط همین است. «ما» که متعلق فعل نشده که بخواهد مفعول مطلق بشود، یا مفعول به باشد. خب این الا از چی خارج می‌کند؟ لایکلف الله نفساً، از چی خارج دارد می‌کند؟ مستثنی منه آن چیه؟ از یک امر مقدری یعنی لایکلف الله نفساً بشیء، اگر آن را به نحو مفعول مع الواسطه بگیریم، یا شیئاً، اگر مفعول بلاواسطه بگیریم. پس آن شیء، آن هم که استعمال نشده، آن دارد تقدیر گرفته می‌شود. اشکال را باید ببریم آن جا. خب آن چون اصلاً استعمال توی کارش نیست و وجود هم ندارد تا بگویی را در دو معنا باید استعمال بکنی یا بگویی نسبت باید دو تا بشود. این‌ها نیست. فقط این لازم می‌آید که بالاخره گوینده باید آن را در مقام گفتار لحاظ کند. پس کل الاشکال همین است که آقا ضیاء گفته و اصلاً اشکال دیگری این جا تصویر ندارد. پس این جوری تقریر می‌کنیم که در حقیقت یا

توضیح بر کلام آقا ضیاء قرار بدهیم یا اگر خواستیم حالا با یک مسامحه‌ای می‌گوییم بیان آخری است که ایشان می‌فرماید لازم می‌آید نسبت به مستثنی‌منه المحذوف لولا دو لحاظ داشته باشد.

سؤال: این اشکال نسبت چطور پیش می‌آید؟

جواب: چون نسبتی وجود ندارد، طرف نسبتی وجود ندارد در کلام.

سؤال: مقدر است دیگه.

جواب: این‌ها حرف است، واقعیت ندارد که. یعنی مثل این که، و چیزی نیست که. پس چیزی نیست که استعمال شده باشد محالی بخواهد لازم بیاید. یعنی این را می‌فهمیم اما چیزی استعمال که نکرده. اگر کسی گفت ... نذر کرد که اِنّی انذر اَن لا انا انطتق و اتلفظ بشیء، حالا اگر این جا حرف بزند می‌گوییم حنث نذر کردی؟ نه. آن شیء در تقدیر است. شیء که دیگه گفته نشده که استعمال شده باشد. استعمال مال گفتن است، مال تلفظ است، باید بگویی. نگفتی که.

سؤال: استعمال نسبت که در خود...

جواب: نسبت ندارد.

سؤال:؟؟؟ نسبت که اصلاً تام نمی‌شد نسبت خبریه اصلاً. اگر مفعول مطلق؟؟؟ در تقدیر نگیریم ...

جواب: نسبت ملفوظی نیست. استعمال شده‌ای نیست. انسان می‌فهمد چنین نسبتی... پس اشکال فقط توی لحاظ مولی می‌رود. نه در استعمالش. استعمالی نکرده که بگویید اشکال در استعمال است.

سؤال: لفظ را بله؟؟؟

جواب: هیچی. پس بنابراین در این جا اشکالی نمی آید. اشکالی در اثر استعمال است وجود ندارد. چون سالبه به انتفاء موضوع است. استعمالی نیست.

سؤال: استعمال لفظ نیست، استعمال نسبت که هست.

جواب: استعمال نسبت هم نیست. چون نسبت به کجا وصل است. آن طرفش وقتی نیست... نسبت که نمی شود همین طور پا در هوا باشد که. اگر طرفش موجود نیست نسبتش هم موجود نیست.

سؤال: وجود نسبتی هم ندارد؟

جواب: وجود نسبی هم ندارد. فقط وجود تقدیری دارد. وجود تقدیری هم که موجود نیست. یعنی اگر این جا مفعولی ذکر می شد در عبارت چنین نسبتی محقق می گردید اما الان که ذکر نشده است. پس نیست.

سؤال: اگر طرف نسبت ذکر نشود استعمال ناقص می شود؟؟؟

جواب: نه، کلام را می فهمیم مرادش چیه.

سؤال:؟؟؟ بزنی را مفعولش را نمی گوییم این جا می گوییم نسبت ندارد؟

جواب: استعمال نشده. نخیر، بله. می گوییم استعمال نشده، نمی ترسیم هم. چون چی را استعمال کردم من. لفظی را گفتیم و استعمال کردم؟ نکردم دیگه. توی ذهن من هست. شما ذهن من را می فهمید. من استعمال نکردم. آن که شما می فهمید در قضیه ملفوظه نیست. آن در قضیه معقوله است.

سؤال: یعنی نسبت؟؟؟ معقوله است؟

جواب: بله آن نسبت توی قضیه معقوله است. توی قضیه ملفوظه استعمالی من نکردم.

سؤال: پس استعمال ناقص می شود.

جواب: باشد اشکالی ندارد اما این جا چون این استعمال شما، یعنی مفعول ذکر نشده. مفعولی ذکر نکردید در عبارت تان ولی من می فهمم مفعولی که در ذهن شما در قضیه معقوله تان هست چیه.

سؤال: آن نسبت تام خبری که همه؟؟؟ می گویند در این جا شکل گرفته...

جواب: چی؟

سؤال: آن نسبت تامی که تمام شده از جهت ادبی و همه ادیبون می گویند این نسبت تام است به لحاظ همان؟؟؟ بشیء، تقدیر شیئاً. خب این؟؟؟

جواب: حرف های ادباء را با اصولی ها نیاید معارضه بیندازید. آن جا جای تسامح و تساهل است در ادبیات. جای دقایق نیست آن جا. این جا جای دقایق است که حتی می گویند حرف های فلیسوف ها را هم باید داد دست اصولی ها. چون آن ها هم این قدر دقت نمی کنند که اصولی ها دقت می کنند. فلذا همیشه این استدلال ها مثل هم است. آن جور حلاجی کردن و چی کردن خیلی نادر در آن جا اتفاق می افتد. حرف این است که در آن جا که نمی شود نسبت تام است که شما می گویند. آن جا جمع بین دو چیز است. یعنی این کلام را که می شنویم از این کلام ذهن ما منتقل به قضیه معقوله می شود توی قضیه معقوله بله بی نسبت نمی شود. اما این آقا لفظی استعمال کرده، خب لفظ اگر استعمال کرده کو لفظش، کو آن هیأت. هیأت که بدون طرف تحقق پیدا نمی کند. نسبت بین دو امر است. این طرفش نیامده آن هیأت پا در هوا بدون آن طرف چه جور پیدا شده. پس الان این لایکلف الله نفساً الا وسعها. این لایکلف الله فاعلش ذکر شده که الله تبارک و تعالی است. این نسبت الان هست توی کلام، استعمال شده. نفساً هم استعمال شده نسبت به این مفعول هم دارد. اما نسبت به آن مفعول دیگر وجود ندارد که نسبت داشته باشد در لفظ. بگویند نسبت هست بدون این که طرفش باشد این که معقول نیست.

سؤال: هستش تقدیری.

جواب: هستش تقدیری یعنی چی؟

سؤال: یعنی همان به قول شما....

جواب: این هستش تقدیری را شما معنا کنید. هست تقدیری اصلاً معقول نیست. هست و تقدیری است یعنی نیست. نیست ولی می فهمیم که مراد است توی قضیه معقوله. نه این که هست، هست تقدیری که اصلاً معنا ندارد.

سؤال: استاد کفانا برای این که ما این نسبت را ایجاد بکنیم همان تقدیر را در ذهن کفایت کنیم که چون هست کفانا که این نسبت شکل بگیرد.

جواب: عجب. واقعاً تناقض می فرماید.

و صلی الله علی محمد و آله.

پایان جلسه

جلسه ۶۳ - ۱۳۹۴/۱۲/۰۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيَائِكَ الَّتِي أَنْتَجَبْتَهَا وَ فَضَلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ لِلَّهِمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةِ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تَقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أُبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

خدای متعال را شاکریم که این توفیق را به ملت ایران عنایت فرمود که شکرانه نعمت حکومت الهی و اسلامی را به جای بیاورند و وفاداری خودشان را به اهل بیت عصمت و طهارت سلام الله علیهم اجمعین و مقام معظم رهبری و مراجع بزرگ و روحانیت و اسلام عزیز به منصف ظهور بگذارند. خدای متعال توفیق دهد که ان شاء الله آرمان‌های انقلاب و اسلام بهتر و بیشتر ان شاء الله به عمل بیانجامد و ان شاء الله جامعه ما آن جویری باشد که مورد رضایت خدای متعال و اولیائش ان شاء الله بوده باشد.

بحث در احتمال پنجم بود که بگوییم جامع مقصود است. جامع بین تکلیف و فعل و مال. خب گفتیم که این اراده جامع دو اشکال کلی بر آن وارد است؛ یک اشکال اثباتی که آن‌ها بحث شد و یک اشکال ثبوتی که اشکال ثبوتی خودش به چهار اشکال بازگشت داشت که آن اشکالات را عرض کردیم. که آن اشکالات هم به دو اشکال کلی برمی‌گردد.

اشکال اول این بود که بالاخره اراده جامع مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنا است حالا یا استعمال موصول یا استعمال هیأت ربط. و استعمال لفظ در اکثر از معنا مستحیل است و یا به این برمی‌گردد که این اراده مستلزم جمع بین لحاظین متهافتین است. و جمع بین لحاظین متهافتین هم مستحیل است. این مرجع تمام اشکال به صوره المختلفه به بیاناته المختلفه به این دو تا بود. حالا قبل از این که وارد بررسی این دو اشکال بشویم این مطلب حائز اهمیت است که به آن بپردازیم که اشکال ثبوتی در موارد استظهارات از جمل و الفاظ چه نقشی می‌تواند داشته باشد. خب این اشکالات ثبوتی اگر می‌خواهیم بگوییم این‌ها مانع است از استظهار عرف و قرینه‌ای است که عرف براساس آن جامع را استظهار نمی‌کند خب ممکن است کسی بگوید این اشکالات یک اشکالات دقیقی است که به اذهان عرفیه نمی‌آید که اگر می‌خواهد جامع مراد باشد مثلاً به آن بیانی که گفتیم چرا استعمال اکثر لازم می‌آید، مقدماتی داشت این مقدمات را شیخ انصاری متوجه می‌شود، بزرگان این چنینی متوجه می‌شوند اما مردم و مخاطبین عامه چه جور. خب وقتی که این اشکالات را متوجه نشدند خب ممکن است در ذهن آن‌ها همان معانی جامع نقش ببندد ولو این معنای جامع فی اراده الله

مستحیل باشد اما آن وقتی می‌داند این جور که حرف می‌زند مردم این جور می‌فهمند و سکوت می‌کند، قرینه‌ای برخلاف ما یفهمه العرف نمی‌آورد. خب باید گفت این را اراده کرده ولو به نحو استعمال لفظ در اکثر از معنا، به یک نحوی این را اراده کرده، این مطلوب او هست چون می‌بیند مخاطب این را می‌فهمد ولو این که خودش می‌داند که نمی‌تواند در کلام واحد هر دو را اراده کند به خاطر آن اشکالات اما وقتی می‌بیند از این کلام مردم این چنین می‌فهمند و ردعی در کار نمی‌آورد، مانعی از این فهم در کار نمی‌آورد لامحاله باید این معنا مرادش باشد به نحو صحیح در این که در اکثر از معنا ولو این که دو تا جعل داشته باشد و حالا یک جعلش را ابلاغ کرده، لفظ برای آن آورده، یکی را نیاورده ولی مردم دارند می‌فهمند دیگه. خب این پس اشکال ثبوتی اگر مقصود این است که می‌خواهیم بگوییم قرینه می‌شود، این قابل تصدیق نیست. چون این اشکالات دقیق است لایفهمه العرف. اگر بخواهیم بگوییم بله این اشکالات ثبوتی مانع می‌شود از تحقق ظهور در اذهان مردم...

سؤال: حاج آقا ببخشید این حرف قبلی با این که مردم یعنی خود عرف را جاعل الفاظ؟؟؟ اصلاً قابل مطرح کردن است. یعنی خود این زبان و این الفاظ را خود مردم ساختند یک چیزی نبوده که بگوییم یک عالم جعلی دارد بعد حالا مردم دارند استفاده می‌کنند. خب اگر واقعاً به این نتیجه رسیدیم که مردم از یک جمله واحد چند تا معنا می‌فهمند اشکالی هم توی آن نمی‌گیرند چرا بگوییم نمی‌شود؟ یعنی ثبوت و اثبات جدا کردن آن زمانی است که ما جاعل را عرف ندانیم اما اگر واضح و جاعل را خود مردم بگیریم... جواب: نه، مردم ممکن است توجه نکنند. نسبت مفعول^۱ به یا مفعول^۲... که مفعول^۱ به و مطلق مجعول نیست یک امر واقعی و نفس الامری است. اشکال این هست نه این که موضوع^۳ له چیه. اگر بخواهد این «ما» حکم مقصود باشد مفعول^۱ مطلق می‌شود. اگر فعل مقصود باشد مفعول^۲ به می‌شود. رابطه فعل با مفعول^۲ به آن، با مفعول^۱ مطلق آن دو رابطه واقعی است، مجعول نیست.

خب جمع بین این دو تا نمی‌شود کرد؟ می‌گویید چرا نمی‌شود کرد. شما می‌گویید یکی به خاطر این است که از اطوار فعل است، جدای از فعل نیست، از شوون آن است، قائم به آن است و دیگری که مفعول^۱ به هست یک امر جدایی است، منهض است، مستقل است، یقع علیه الفعل است. چه جور می‌شود یک چیزی هم آن باشد هم این باشد؟ این توجه به این امور که پس جمع بین دو ربط مفعول^۲ مطلق^۳ و مفعول^۴ به نمی‌شود این کار به جعل ندارد.

سؤال: می‌خواهند بگویند جعل کردیم به خاطر این که خودش کاربرد عرفی‌اش را استفاده کند دیگه.

جواب: خب بله. آن جاهایی که آن جوری استفاده جدا می‌کند. یک جا هم می‌گویید حالا هر دو باشد چه عیبی دارد. دیگه این دقت که بابا آن این جوری می‌شود این این جوری می‌شود نداشته باشد. خب می‌گویید چه اشکالی دارد. شما می‌گویید اشکال دارد، شما می‌گویید نمی‌شود. آن توجه ندارد به این که نمی‌شود یک متکلمی هر دو را اراده بکند. چون اگر هر دو را اراده بکند این جا این اشکال پیش می‌آید. آن توجه به این ندارد تا امر منجر بشود به این که باید استعمال لفظ در اکثر از معنا بشود و آن مثلاً مستحیل است. توجه به این ندارد. این کار ندارد به این که خود عرف هست که الفاظ را وضع کرده. خودش جاعل است. به این کاری ندارد.

پس بنابراین اگر از آن اجتهال از آن استدلالات، از آن براهین شما می‌خواهید استفاده بکنید و بگویید که این قرینه می‌شود که عرف بگوید چون چنین استحال‌های لازمه می‌آید پس لم یرده المولی و المتکلم. این اشکال این است که این به ذهن آن‌ها نمی‌آید تا این‌ها قرینه بخواهند قرار بدهند و متکلم هم بخواهد بر این تکیه کند، بر این که آن‌ها این جور برداشتی نکنند. چون می‌داند که آن‌ها چنین چیزی را متوجه نمی‌شوند. و اگر می‌خواهید بگویید نه این امتناع ثبوتی اصلاً یک اثر تکوینی در اذهان دارد که نمی‌گذارد چنین معنایی در ذهن‌ها منقذ بشود، متبادر بشود، منسب بشود، ظهور درست نمی‌شود. اگر این را بخواهیم بگوییم مثل این که دور وقتی محال شد این تکویناً

نمی‌شود در خارج چیزی هم علت باشد هم معلول همان شیء. این نمی‌شود چون این امر استحاله دارد تحققش. این هم چون استحاله دارد مانع از چنین ظهوری در اذهان عرف می‌شود، این را می‌خواهیم بگوییم.

خب این هم آیا تمام است این مطلب؟ می‌توانیم این طوری بگوییم که امور ثبوتیه مانع از این می‌شود. بعضی از امور ثبوتیه بله مانع می‌شود. که مثلاً در دستگاه ذهن ما نمی‌شود... اگر این جوری اثبات کردیم که در دستگاه ذهن نمی‌شود چنین معنایی تجلی پیدا کند خب نمی‌شود تجلی پیدا کند، ظهور درست نمی‌شود. اما اگر این برهان نمی‌گوید در دستگاه ذهن نمی‌شود تجلی پیدا بکند؛ در ذن مخاطب که خیال کند آن این جوری شده، نه در ذهن خودش. دیگری یتخیل که در ذهن او این جور است. این که اشکالی ندارد. توی ذهن خودش نمی‌شود یک چنین چیزی باشد اما من تخیل کنم در ذهن او این چنین است این که استحاله ندارد و عرف می‌خواهد بگوید که در ذهن گوینده این کلام... آن می‌گوید آره این هر دو را می‌خواهد بگوید. پس بنابراین این‌ها هم باز نمی‌تواند. بله این استحاله‌ها باعث می‌شود که گوینده خودش نتواند در ذهنش این تحقق پیدا بکند. یعنی هم این لحاظ، هم آن لحاظ در ذهنش تحقق پیدا کند این قابل تحقق نیست. اما این که دیگران نتواند در تخیل کنند که در ذهن او چنین چیزی آمده یا نه. مثل این که جسمانیت خدا مستحیل است، خدای متعال نمی‌تواند بفرماید که «ید الله فوق ایدیهم» این ید جسمانی مقصود باشد. اما این استحاله که بر خدای متعال جسمیت ممتنع است که باعث می‌شود خدای متعال از ید، ید جسمانی اراده نکرده باشد این مانع نمی‌شود کسی که به این برهان توجه ندارد که بسیاری از این مجسمه از این این را نفهمند بگویند آقا همین را می‌گوید اصلاً ظاهرش همین است شما بی‌خود معنای دیگر می‌کنید. این استحاله ثبوتی باعث می‌شود آن گوینده‌ای که توجه به این دارد این حرف را نزند اما باعث نمی‌شود کسی که این برهان را نفهمیده ولو این برهان وجود دارد. او معنای کلام را این جور استظهار نکند. خیر، این جور استظهار می‌کند همین طور که کردند.

بنابراین باز این مانع ثبوتی در این جاها گفتن اگر این هم مقصود باشد می بینیم این هم راه به جایی نمی برد.

سؤال: همین مثال ید که زدید خب بالاخره وقتی مسلم شد که ید نمی شود و اینها حالا ولو آن هم تخیل کنند.

جواب: ظهور برای آن درست نشده. حالا اگر ظهور همگانی شد این جا

سؤال: درسته ظهور شد؟؟؟

جواب: اشکال ندارد شما چون قرینه.....

سؤال: کسی که واقف به استحاله است چه قضاوتی می کند؟ می گوید اینها را تخیل می کنند و بنابراین نیست دیگه. آخرش این هست دیگه.

جواب: می گویم اگر عامه مردم نفهمند. اگر خدای متعال ببینند عامه مردم نمی فهمند که خدا جسم نیست. بگوید «ید الله فوق ایدیهم» این درست است؟ اگر ببیند عامه مردم نمی فهمند. این الان در مانحن فیه علتش این است که یک قشر نادری این جوری می فهمند.

سؤال: نهایت این اشکال این می شود که ظهور شکل می گیرد درسته.

جواب: خیلی خب پس حجت است. آن اغراء به جهل است دیگه. وقتی می بیند چنین شکل می گیرد اشکال همین است اگر خدای متعال می بیند ذهن مردم نمی کشد که خدا نمی شود جسم باشد، وقتی ذهن مردم و مخاطب اگر نمی کشد که خدا جسم باشد بفرماید «ید الله فوق ایدیهم»، «إنّ الله على العرش استوی» خب این اغراء به جهل مردم است. مگر این که قرینه بیاورد، همین طور که آورده البته. البته در شرع ادله و بیانات بر این که خدا جسم نیست «لیس کمثله شیء» اینها را گفته. آن جا این مثال فرضی بود و الا گفته. اگر نگفته بود همین اشکال الاشکال.

سؤال: آن کسی که واقف به استحاله هست باید آن اقرار به جهل بکند و الا آن قائل به استحاله است نمی‌تواند این را بپذیرد که خداوند می‌خواست این را بفهماند.

جواب: بله؟

سؤال: آن کسی که در مثال ید واقف به استحاله است فرض کنید ظهور هم شکل گرفت نمی‌تواند خودش را قانع کند که...

جواب: در آن جا درسته اما در این مانحن فیه درست نیست. همان توضیحی که دادم. چرا؟ برای این که معلوم می‌شود خدا این را اراده کرده. حالا ولو به تعدد جعل. چون در مانحن فیه به تعدد جعل می‌شود که بگویند حالا که مردم می‌فهمند خب اغراء به جهلش هم این است که تعدد جعل داشته باشد. اما در آن جا که خدا نمی‌شود که جسم بشود چون حالا مردم می‌فهمند من جسم بشوم تا اغراء به جهل لازم نیاید. این فرق مانحن فیه و آن جا این است که در مثل مانحن فیه و این‌ها وقتی می‌گویند مردم این ظهور را دارند می‌فهمند و خودش هم می‌تواند قرینه اقامه کند قرینه اقامه نکرد پس قهراً راه این که مردم را به چاله نینداخته باشد این است که در واقع چه کار کرده باشد؟ آن را هم اراده کرده باشد.

سؤال: مشروط به این که متکلم براساس آداب محاوره عرفی صحبت کند.

جواب: بله دیگه. آداب محاوره عرفی هم هست.

سؤال: و الا این که متد خاصی برای آن اثبات بشود یا الجمع استنباطی که از آقای سیستانی نقل می‌کردید این‌ها واقعاً اثبات بشود اشکال ندارد یعنی کأن هر مکلفی مأمور به این خطاب نیست.

جواب: ببینید اگر معنای عرفی شد همین حضرتعالی دارید محاسبه می‌کنید مسأله را. می‌خواهید المعنی الاستنباطی را بگویید و الاجتهاد الاستنباطی را بگویید. همین شما دارید محاسبه می‌کنید می‌گویید نه، باید اراده کرده باشد پس. چرا؟ چون این مخاطب

به این عرف است، بما له من المعنى العرفى هست. معنای عرفی که این استحاله‌ها را نمی‌تواند قرینه بر آن باشد پس در ذهن آن‌ها... اگر آن اشکالات اثباتی را نکردیم. یک وقت آن اشکالات اثباتی را می‌کنیم می‌گوییم اصلاً چنین ظهوری نیست توی این آیه. آن‌ها اشکال‌های اثباتی بود. اما اشکال ثبوتی یعنی صرف نظر از... نه، اثباتی اشکال ندارد. اشکال استحاله عقل می‌خواهیم بکنیم، ثبوتی بکنیم. و این مهم است که ما خیلی جا... این بحث که دارم عرض می‌کنم برای خیلی جاها است که ما اشکالات ثبوتی می‌آییم می‌کنیم می‌گوییم استحاله دارد چی دارد چی دارد در مواردی که بحث در این است که این معنا می‌شود مراد از این لفظ باشد یا نه. همه جا این اشکالات ثبوتی نافع نیست. چرا؟ برای این که اگر اشکال اثباتی نباشد یعنی استظهار عرفی‌اش محفوظ باشد و درست باشد اشکال ثبوتی اگر امر دقیقی است که به ذهن عامه مردم نمی‌آید در این جاها ما باید بگوییم همان معنا مراد مولی هست ولو از این لفظ اراده نکرده باشیم. ولی آن باید مرادش باشد و الا اغراء به جهل لازم می‌آید.

سؤال: اگر آن اشکال ثبوتی مفرّی داشته باشد. این جا این را هم باید لحاظ کنیم دیگه. آن اشکال ثبوتی یک مفرّی به نحو....

جواب: بله بله مثل ما نحن فیه نه مثل «ید الله فوق ایدیههم» که آن مفرّ ندارد. آن جا باید بگوییم اصلاً چنین چیزی تحقق پیدا نمی‌کند. حتماً می‌آید، یک قرینه‌ای حتماً می‌آید.

سؤال: حاج آقا این مطالب وقتی تمام می‌شود که ما قبلش اثبات کنیم که شارع مقدس در تحت کلمات خودش مردم را ارجاع نداده به یک متخصصین خاص یا؟؟ قبلش باید این اثبات بشود اگر این را اثبات کنیم و به عکس آن اثبات بشود که وظیفه عرف مردم این است که به اهل فن به صورت خاص مراجعه کنند....

جواب: ظاهراً این امر مفروعٌ عنه و مسلّمی است دیگه. که دیگه با مردم حرف می‌زند می‌گوید حالا تازه این‌ها را یاد بگیرید بروید پرسید، شما خودتان حق ندارید چیزی از آن بفهمید. این جور که نیست.

سؤال: این که مثلاً «فستلوا اهل الذکر» یک مصداقش

جواب: فستلوا اهل الذکر چی را؟ نه این که معنای الفاظ این جمله معنایش چیه. فستلوا اهل الذکر که من چی گفتم. احکام چیه.

سؤال: «وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدْعَاؤُهُ» بعد می‌گوید که «إِلَىٰ أَوْلِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّكَ لَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» حالا من این‌ها را تأیید می‌آورم. من نمی‌خواهم دلیل اقامه کنم. می‌خواهم بگویم که قبلش اثبات می‌شود که ظاهراً توی نصوص هست که بعضی امور را بخواهی بفهمی باید

جواب: قبول. ببینید استصحاب هم که مال مجتهد است اما این جمله معنایش چیه، همان است که عرف می‌فهمد.

سؤال: نمی‌فهمد.

جواب: همان که عرف می‌فهمد. مثل این که شما می‌گویید مثلاً اصل ۱۱۰ قانون اساسی وظایف رهبری را گفته به چه معنا؟ همان که مردم می‌فهمند. همین که مردم از این جمله‌ها می‌فهمند مال آن هست.

سؤال: نمی‌فهمند آخه.

جواب: اختصاص به آن دارد. این جا هم همین جور؛ استصحاب به همان معنای که عرف می‌فهمد مال مجتهد است. چرا؟ چون مجتهد باید شرایطش را بفهمد که آیا این جا در شبهات حکمیة ببیند که آیا فقدان نص یا اجمال نص یا تعارض نص هست یا نیست. عوام بما آنه عوام که نمی‌تواند این را بفهمد فلذا این که مخاطب به آن کل ناس باشد مثلاً غلط است. اگر در شبهات حکمیة. ولی جمله همان معنایی را می‌دهد که

عرف از آن می‌فهمد. همان معنا را از آن می‌فهمد فلذا این اتفاق کلام بر این هست که ما معانی جُمَل را باید به همان معنایی بکنیم که عرف یفهمه از آن.

خب پس بنابراین این اشکالات ثبوتی که در این موارد می‌شود می‌گویید استحاله دارد استحاله دارد این در این جور موارد قد یمكن أن یقال که نافع نیست اگر اشکال اثباتی را ما نکردیم. و اگر اشکال اثباتی داریم که این ظهور ندارد. حالا دیگه پرداختن به ثبوتش فقط بحث علمی و له فائده علمیة. و الا وقتی که اثبات ندارد خب حالا می‌خواهد ثبوتش ممکن باشد بخواهد مستحیل باشد. از این جهت بحث‌های ثبوتی این چینی در این مقامات ضرورت زیادی ندارد مگر همان جهات علمی‌اش که آدم بخواهد از آن جهت. فلذا حالا ما در هم در این بحث که می‌خواهیم بکنیم خیلی این جا طولانی است صحبت‌هایی که فرموده شده است به اختصار می‌خواهیم برگزار کنیم بعد از این مقدمه‌ای که عرض شد.

خب گفتیم دو تا اشکال اساسی در این جا وجود دارد؛ یک اشکال همین بود که برمی‌گردد این جا به استعمال لفظ در اکثر از معنا. اراده هر دو مستلزم استعمال در اکثر از معنا است. و استعمال لفظ در اکثر از معنا چون مستحیل است پس بنابراین اراده هر دو هم، این جامع مستحیل است.

خب این یک جواب دارد که جواب مبنایی است که ما قائل به استحاله استعمال لفظ در اکثر از معنا نیستیم تا این اشکال ثبوتی وجود داشته باشد و مبنای استحاله این است که استعمال افناء لفظ در معنا است و افناء شیء در دو امر متباین معقول نیست. که آقای آخوند فرموده. خب این مبنا تمام نیست که اصلاً استعمال افناء نیست. بلکه اتیان به علامت است و یک چیزی ممکن است علامت دو امر باشد، سه امر باشد. این اولاً.

ثانیاً آن بیان شیخنا الاستاد قدس سره بود؛ آقای حائری قدس سره که عرض کردیم که ایشان فرموده این که شما می‌گویید استعمال لفظ در اکثر از معنا می‌شود کجا؟

یعنی موصول را می‌گویید که شیخ فرموده، بزرگانی فرمودند لازم می‌آید موصول «لایکلف الله نفساً الا ما آتاه» این «ما»ی «ما آتاه» این موصول در دو چیز استعمال شده باشد چون هم باید مفعولٌ مطلق باشد، هم مفعولٌ به باشد نمی‌شود پس باید این «ما» جدا جدا به طور مستقل به نحو استعمال لفظ در اکثر معنا هم فعل مقصود باشد، هم حکم مقصود باشد. ایشان اشکال کردند گفتند که این «ما»ی بعد از الا که فعلی به آن تعلق نگرفته که شما بگویید ... یعنی «یکلف» به آن تعلق نگرفته تا این که شما بخواهید بگویید که اگر حکم باشد مفعول مطلق است، اگر آن باشد مفعولٌ به است. این‌ها هم جامع ندارد پس باید به نحو ... این که متعلق الا است. این حرف الا دارد این را خارج می‌کند از ماسبق. این که استعمال نمی‌شود که، این الا آمده این را اخراج می‌کند. فلذا ایشان می‌فرماید اگر قبلش این جوری مولی گفته بود؛ «لایکلف الله نفساً بشیء و حکم الا ما آتاه» اشکال داشت؟ قبلش هم حکم ذکر می‌کرد، هم فعل ذکر می‌کرد بعد با این الا هر دو را می‌خواست خارج بکند. اشکال ندارد. چرا؟ چون الا فقط کارش اخراج است. اخراج هم دیگه فرق نمی‌کند. اخراج یا از مفعول مطلق یا از مفعولٌ به که فرق نمی‌کند. اخراج اخراج است. پس استعمال بنابراین در ناحیه «ما»ی موصوله مشکلی پیش نمی‌آید. بله مشکل کجا پیش می‌آید؟ مشکل در آن مستثنا منه مقدر پیش می‌آید آن هم که استعمال نیست. آن توی قضیه معقوله است، توی ذهن مولی است. پس همان اشکال لحاظ را باید بکنید که اشکال دوم است، نه اشکال استعمال در اکثر از معنا را. اشکال لحاظ آن هم به لحاظ مستثنا منه محذوف و مقدر. باید آن جا آن اشکال را بکنید، همان اشکال دوم. اشکال استعمال اصلاً نمی‌شود.

خب این یک فرمایش دقیقی است که تنبه به آن در هیچ کلامی از کلمات بزرگان من ندیدم الا شیخنا الاستاد قدس سره.

ممکن است کسی از این جواب بخواهد بدهد ببینم آیا این جواب می‌شود داد از این فرمایش ایشان یا نه؟ و آن این است که گفتند استثنای از نفی اثبات است و از اثبات نفی است. خب این «لایکلف الله نفساً الا ما آتاه» استثنای از چیه؟ از نفی هست دیگه.

پس یعنی متفاهم عرفی از این کلام یعنی الا این که یکلف ما آتاها. لایکلف الا که یکلف بما آتاها. آن وقت این «ما» اگر حکم مقصود باشد نسبت به این یکلف که مفهوم از کلام است، مستظهر از کلام است می‌شود مفعول مطلق. و اگر فعل باشد نسبت به این یکلف می‌شود مفعول^۲ به. پس بنابراین ما نمی‌خواهیم بگوییم این مفعول^۲ به و مفعول^۱ مطلق لایکلف است. از آن اخراج می‌کند این الا، ولی اخراج کردن ملازم است با این که این جا یک فعل اثباتی، چون استثنای از نفی هست یک فعل اثباتی وجود دارد که آن فعل اثباتی نسبت دارد با این «ما». خب ممکن است اختلاج به ذهن کند که در جواب فرمایش استاد قدس سره که نه، این فرمایش ما تمام نیست به این جهت. خب این بیان نمی‌تواند جواب از فرمایش ایشان باشد. می‌گوید من قبول دارم این حرف را اما این در قضیه معقوله است. بله، یعنی در چنین جایی که دارد اخراج می‌کند لازمه این اخراج یک قضیه آخری است که توی ذهن نقش می‌بندد. که آن مستعمل^۱ فیه آن قضیه نیست. آن یک قضیه معقوله است که لازمه این اخراج است یعنی اخراج به دلالت التزام دلالت می‌کند بر این که یک قضیه موجه معقوله این جا وجود دارد و آن قضیه اشکالش اشکال لحاظ است باز یعنی این استثناء دلالت می‌کند بر این که توی ذهن گوینده یک تکلیفی دارد به این تعلق می‌گیرد توی ذهن او یک چنین قضیه‌ای هم وجود دارد آن وقت آن توی ذهن او بخواهد چنین چیزی باشد اجتماع لحاظین می‌شود. آن که استعمال نیست، لفظی به کار نبرده آن جا.

سؤال: استاد این استثنایی که شما می‌فرمایید مگر این که این احتمال را بدهیم، ادباء فرمودند. در عامل نصب «ما آتاها» و هر چه که بعد از الا بیاید همین احتمال را خیلی‌ها به آن قائل هستند و این‌ها به لحاظ اسناد در جمله گفتند عامل در نصب فعلی است که از جمله ماقبل کشف می‌شود نه این که یک قضیه معقوله‌ای هست. ادباء ناظر به قضیه معقوله عامل و معمول را نمی‌فرمایند. اصلاً فهم می‌فرمایند عرفی این است و درسته که مقدر است آن یکلف، اما کالمذکور است. یعنی این نیست که بگوییم مثل آن ...

جواب: بنده ادبیات بلد نیستم خیلی ولی آن قدری که حالا یادم هست و گفتند ببینید یکی این که الا خودش به جای فعل استثنی است. الا یعنی استثنی، اخراج، و نصب آن مستثنی به خاطر همان است که می‌گویند این الا به جای فعل نشسته یعنی استثنی. به جای این که بگوید استثنی این را می‌فرماید، نه مستثنی منه، نه آن فعل قبلی، خود الا. اما این حرف‌ها حرف‌های ساختگی است. باشد، این نصب برای باشد ولی به جای این باید نشسته باشد و ... بافتنی است. و الا خب می‌گوید آقا مستثنی منه مستثنی را باید نصب بدهد. حالا فعل باید حتماً این جور باشد. این قرارداد است دیگه. بنا گذاری است. و حالا گفته باشند ما... خدای متعال عقل به ما داده باید مسائل را حساب بکنیم. محاسبه کنیم این حرف درست است یا درست نیست. استاد می‌گوید درست نیست. چرا؟ مگر استعمال کرده چیزی را؟ بله وقتی الا را می‌آوری یعنی می‌گویی استثنی این را، حتی استثنی باشد.

سؤال: استثناء به معنای دلالت لفظی...

جواب: حالا صبر کنید. استعمال یعنی لفظ در معنا استعمال بشود، یا افناء است یا آوردن علامت است، هر چی. استعمال یعنی این، شما لفظی به کار نبردی که بخواهی استعمال بکنی. یکلف به کار نبردی که استعمال کرده باشی، «ما»ی موصوله‌ای... این «ما»ی موصوله همان اخراج است. درست می‌گویید این «ما»ی موصوله ملفوظه متعلق اخراج است اما می‌فهمیم....

سؤال: پس استثنای بعد از نفی ... این هیأت این خودش دالی است. این خودش... ژ

جواب: دال نیست.

سؤال: چرا دال نیست؟ اگر ما بخواهیم به عرف مراجعه کنیم همین را دال می‌داند و کفایت می‌کند مثل دلالت لفظیه و برای استعمال همین هیأت اگر چه؟؟

جواب: نه. از شما سؤال می‌کنم؛ دلالت لفظ بر معنای خارج استعمال است؟

سؤال: نه خارج نیست.

جواب: دلالت التزام خارج... چیه؟ معنای مدلول التزامی مستعمل^۱ فیه نیست. مفاهیم مستعمل^۲ فیه نیستند. این جا هم حرف همین است. آن قضیه یکلف که انسان می فهمد از استثنای از نفی آن لازمه این است. آن لازمه لفظ در آن استعمال نمی شود و الا اگر استعمال می شد در موارد دلالت التزام باید استعمال لفظ در اکثر از معنا بشود. لفظ در آن معنای خودش استعمال می شود ذهن از آن عبور می کند به آن معنای لازم و بدون این که لفظ در آن معنای لازم استعمال بشود. پس بنابراین در این موارد همه همین جور است. استثناء، درسته استثنای از اثبات نفی است، از نفی اثبات است اما به دلالت التزامیه. وقتی به دلالت التزامیه شد بنابراین آن استعمال در معنا این جا استعمالی ما در کار نداریم. این هم جواب....

بنابراین فرمایش استاد در این جا فرمایش حقی است. خب حالا چه شما هیأت بخواهید بگویند چه «ما»ی موصوله بگویند هر دو جوابش همین است که این استعمال... این وجهی برای استحاله نیست.

و اما آن بیان ثانی ان شاء الله فردا و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۶۴ - ۱۳۹۴/۱۲/۰۹

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي أَنْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ لِلَّهِمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أئِمَّةِ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تَقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أُبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

اشکالات ثبوتی گفتیم به دو اشکال عمده برمی گردد؛ یکی اشکال استعمال لفظ در اکثر از معنا که این را جواب دادیم. اشکال دوم این است که در مقام لازم می آید اجتماع لحاظین متهافتین. چون وقتی از «ما» اراده حکم شده باشد گوینده باید این مفاد «ما» را حالی و طوری و تفسیری از آن تکلیف ببیند و وقتی از این «ما» فعل و سایر امور اراده شده باشد باید آن را جدا ببیند و ما يقع علیه التکلیف ببیند. و این دو ملاحظه، دو ملاحظه متغایر است که نسبت به یک امر واحد قابل اجتماع نیست پس بنابراین از این جهت گفته می شود که این در استعمال واحد، در جمله واحده به استعمال واحد این ثبوتاً ممتنع است. برای تخلص از این اشکال هم وجوه عدیده ای در کلمات مذکور هست حالا عمده اش شاید دو وجه باشد که متعرض بشویم. وجه اول این است که این مطلب در صورتی لازم می آید که «لایکلف الله نفساً» را، این تکلیف را به معنای اصطلاحی معنا کنیم یعنی لایحرم، لایوجب و امثال این ها. اما در لغت به این معنا نیست به خصوص در زمان صدور و نزول آیه مبارکه این تکلیف به همان معنای لغوی اش هست. معنای لغوی تکلیف هم ایقاع فی المشقة است. پس یعنی لایوقع الله فی المشقة نفساً الا ما آتاها. و وقتی که این چنین شد به معنای ایقاع فی المشقة شد، چه مراد از

این «ما»ی موصوله حکم باشد و چه فعل باشد و چه جامع باشد علیّی تقدیر مفعول به است نه مفعول مطلق. پس اجتماع لحاظ‌های مختلف لازم نمی‌آید. چون ایجاب، تحریم، همه این‌ها ایقاع فی المشقة است. وقتی مولی واجب می‌کند یک امری را بر کسی یوقعه فی مشقة الامتثال. وقتی حرمت جعل می‌کند یوقعه فی مشقة الاجتناب از آن امر محرم. پس بنابراین مراد وقتی ایجاب هم باشد همین طور است، وقتی هم فعلی را تکلیف می‌کند بالنسبه به فعل هم حساب بکنیم آن فعل را بر دوش شخص می‌گذارد، مطالبه می‌کند از او که آن فعل انجام بدهد یا ترک کند، آن هم یوقعه فی المشقة. بنابراین به لحاظ تکلیف نگاه کنیم، تکلیف اصطلاحی که حرمت و وجوب باشد این‌ها ایقاع فی المشقة علیه. اگر به لحاظ فعل حساب کنیم این ایقاع فی المشقة باز یقع علیه. پس در هر دو صورت این می‌شود ما یقع علیه این «ما» و ما یقع علیه مفعول به هست، نه مفعول مطلق. بنابراین اراده هر دو بعد از این که مقصود از «لایکلف» این شد مستلزم اجتماع لحاظین هم نمی‌شود که با همین جواب اگر کسی آن جواب‌های قبلی را از آن مشکله قبل یعنی استعمال لفظ در اکثر از معنا را هم، آن جواب‌ها را نپذیرد این هم یک راهی است برای تخلص از آن اشکال که نه، یک چنین چیزی لازم نمی‌آید، استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم نمی‌آید، موصول را لازم نیست در دو معنای مستقل، در همین جامع اشکالی ندارد استعمال کنیم. این جواب دیگری است که عده‌ای از اعلام این جواب را فرمودند و گفتند اگر این جور باشد اشکالی ندارد دیگه.

از این جواب بعضی جواب دادند و اشکال کردند بر این مطلب که اولاً در منتقی فرموده. این خلاف ظاهر است و «یکلف، کلف، یکلف، لایکلف» این‌ها ظاهرش همان معنایی است که شما به آن می‌گویید اصطلاحی. معنای آن ایقاع فی المشقة نیست، همان معنای اصطلاحی است. «کلف» یعنی حرّم، واجب، این‌ها است. یعنی قانون جعل کرده، یعنی گفته، دستور داده. بنابراین درست است که این معنا با این معنا تخلص از اشکال پیدا می‌شود ولی یک معنای خلاف ظاهری است که لایصار الیه الا من قرینه و ما در این جا قرینه‌ای نداریم. این فرمایشی است که ایشان فرموده.

حالا فی زماننا بعید نیست که حالا یکلف که می‌گویند این طور باشد ولی به ذهن می‌آید همان مطلب درست باشد که در زمان صدور و در لغت و در عرف همان تکلیف به همان معنای ... حالا فعلاً می‌گوییم ایقاع فی المشقة، حالا این... بالاخره آن معنای اصطلاحی حالا ایجاب و تحریم نیست فلذا است می‌بینیم بدون هیچ گونه اعمال مسامحه و مجازیتی به فعل نسبت داده می‌شود. به حکم نسبت داده می‌شود و بالنسبه به کسی می‌گوییم که نسبت به او اصلاً تکلیف معنا ندارد مثلاً کسی که سافل است نسبت به دیگری. می‌گوید این بچه کلفنی، من را خیلی در کلفت انداخت یعنی امر و نهی کرد؟ یا یعنی من در زحمت و در مشقت انداخت. یا به وقایعی نسبت ... فاعل این تکلیف را وقایعی قرار می‌دهیم، اموری قرار می‌دهیم که... می‌گوییم مثلاً این داستان، این جریان، این مصیبت کلفنی و حالا این که آن امر و نهی در آن جاها نیست. این استعمال تکلیف و فاعل آن را کسی قرار دادن که از او امر و نهی ساخته نیست با این که عاقل و شاعر است بر این که سافل است. و یا این که چیزی که اصلاً عاقل و شاعر نیست مثل امور دیگری که می‌گوییم کلفنی این‌ها. بنابراین این با این که هیچ احساس مجازیت یا مؤونه زائده‌ای در این موارد نمی‌کنیم.

سؤال:؟؟ کلفنی در هیچ جا به معنای ایجاد مشقت نیست.؟؟؟

جواب: الا وسعها که حالا نیست که.

سؤال: نه، توی این مایه‌ها. «لا یکلف الله نفساً الا ما آتاها» عرفاً از آن...

جواب: این اولاً حرف منتقی نیست، حرف جناب آقای میلانی است، ایشان این را نفرموده. خب حالا شما می‌خواهید این جور بفرمایید مطلب آخر.

سؤال: شما که اصل عدم نقل را قبول دارید. اگر از گفته‌تان اطمینان دارید که هیچ. اما اگر به عنوان یک شک است شما که اصل عدم نقل را خودتان قبول دارید.

جواب: قبول داریم بله. ولی داریم می‌گوییم همین الان معنایی که می‌فهمیم این نیست.

سؤال: نه خودتان فرمودید از آیه این را می فهمیم.

جواب: چی می فهمیم؟

سؤال: تکلیف می فهمیم. فعلاً فرمودید که «لایکلف الله نفساً الا ما آتاها» فعلاً تکلیف می فهمیم؟؟؟

جواب: کی من این حرف را زدم، من این حرف را نزد.

سؤال: شما گفتید در زمان ما....

جواب: نه، گفتیم این واژه در زمان ما. نه این که این آیه در زمان ما این جور از آن می فهمیم. الان که توی فقه و اصول می گوئیم تکلیف و تکالیف علی خمس و اینها، توی این اصطلاح فقهی، توی این اصطلاح اصولی می گوئیم التکالیف علی خمس. این تکالیف به معنای جامع بین این احکام است. این اصطلاحی است که حالا گفته می شود که در فقه و در اصول رایج است اما آیا در لغت هم همین جور است، بین مردم هم که گفته می شود بین اعراب همین جور است یا نه؟ اگر هم بگویند به احکام گفته می شود به لحاظ همین جهت که یوجب الکلفه و یوجب الایقاع فی المشقه. فلذا گفته می شود آقا اباحه را که می گویند تکلیف است این به خاطر تغلیب است و الا خود آن معنا در مورد اباحه... در مورد استحباب هم همین جور، می گویند خب چه تکلیفی شما که اجازه ترخیص دادی می توانی انجام ندهی. بله وجوب و تحریم آن اطلاق تکلیف بر آن درست است اما در آنها... همان جا تازه توی فقه و اصول هم که این تقسیم را می کنند همان مقسمین یعتذرون که ما چرا نسبت به آن هم داریم می گوئیم. خب اگر آن معنای لغوی و عرفی آن ملاحظه نشود اعتذار ندارد که. این به همان لحاظ معنای لغوی و عرفی اش دارند اطلاق می کنند آن وقت یعتذرون که نسبت به آن تغلیب است.

سؤال: تغلیبش هم درست نمی شود. فقط واجب و حرام است. مباح که نیست، مکروه و مستحب هم نیست. سه تا خارج شد که.

جواب: نه، تغليب جانب آن‌ها...

سؤال: اهميتش....

جواب: بله اهميت به اين كه فراتر است مثلاً.

خب پس بنابراین این حرف بعيد نیست. الان توی کتب لغت هم که شما بروید نگاه بکنید چه لغت سابق و چه لغت‌های لاحق مثل المنجد، مثل المعجم الوسيط، اقرب الموارد و این‌هایی که لغات اصلی هستند آن جا کلف یکلف را این‌ها نیامدند به این معنا بکنند یعنی تکلیف می‌کند، امر می‌کند، نهی می‌کند به این معنا. آن به همان معانی آن جوری معنا مثلاً می‌کنند و اطلاقش بر این به لحاظ این هست که این‌ها یوجب ذلك. خب این اشکالی است که شده.

اشکال دومی که در این جا هست که این اشکال دوم اشکال دقیق‌تری است من شیخنا الاستاد در تسدید الاصول این اشکال را ایشان فرمودند و حالا به بیان ساده‌اش این است که اگر معنای تکلیف الایقاع فی المشقة باشد که شما می‌گویید باید اسناد تکلیف به فعل بدون واسطه «من» صحیح نباشد و تکلیف... باید آن فعل مفعول نشوی باشد. مفعول من باشد، چرا؟ شما خب می‌گویید اوقعه فی المشقة. خب اوقعه فی المشقة من ناحية الصلاة، من ناحية الصوم، من ناحية الحج. اما نمی‌توانید بگویید کلفه الحج یعنی اوقعه فی المشقة الحج. باید بگویید فی المشقة چون معنایش این هست دیگه اوقعه فی المشقة. خب از چه ناحیه‌ای، به چه جهتی، از چه نظر آن را در مشقت انداخت؟ «من» پس آن فعل دیگه باید بشود مفعول من و حال این که می‌بینیم در لغت عرب، در کلمات فصحاء، حتی در روایات تکلیف تأدیه می‌شود به فعل بلاواسطه. این تأدیه بلاواسطه دلیل بر این است که معنای آن الایقاع فی المشقة معنای تکلیف نیست بلکه حمل الشیء بمشقة هست. یعنی بار کردن یک شیء بر عهده کسی که همراه مشقت باشد آن می‌شود کلفه، کلفه الأمر، کلفه الصلاة یعنی نماز را به دوش او گذاشت، به دوش گذاشتنی که همراه با مشقت هست. پس این که این مجیب این جور جواب داد

که معنای تکلیف الایقاع فی الشمقۀ هست این تمام نیست چون اگر معنایش این بود باید تأدیه به فعل مثل حج، مثل صوم، مثل سایر افعال این تمام نباشد بدون «من» نشویه و مفعول^۱ منه باید فعل قرار می‌گرفت و حال این که می‌بینیم در استعمالات این جور نیست، در ذوق لغوی خود ما وقتی می‌بینیم این جور نیست که احتیاج به این داشته باشیم. حالا روایتی که ان شاء الله بعداً خواهیم خواند برای منهج ثانی هل کلف الناس المعرفة. می‌بینیم که تأدیه به معرفت شده بدون این که چیزی؟؟؟ پس وقتی معنایش قهراً این که شما می‌گویید نیست. آن معنای لغوی آن که شما می‌گویید نیست که الایقاع فی المشقۀ باشد بلکه به معنای تحمیل الشیء است، تحمیل الفعل است، تحمیلی که همراه با مشقت است.

سؤال: این روایت با باء متعدی شده.

جواب: نشده. نسخه ما نشده. «هل کلف المعرفة» است، نه «هل کلفوا بالمعرفة»

خب وقتی این شد آن وقت همین معنای لغوی که معنایش تحمیل است اگر جامع مقصود باشد يعود الاشکال. چون به معنای تحمیل به مشقۀ هست. خب ایجاب همان تحمیل به مشقت است دیگه پس نوعی از تحمیل است. نه چیزی که این تحمیل یقع علیه دیگه. حرمت، تحریم، حرام کردن این خودش چیه؟ می‌شود مفعول مطلق نوعی. مفعول مطلق می‌شود چون نوعی از تحمیل است نه چیزی جدای از تحمیل که یقع علیه التحمیل مثل صلوات، مثل صوم. پس بنابراین سلّمنا که معنای تکلیف آن معنای مصطلح نباشد و معنای لغوی باشد، این درست این را می‌پذیریم اما اشتباه شما در این است که آن معنای لغوی را بد فهمیدید. می‌گویید الایقاع فی المشقۀ هست و حال این که نه. بله اگر الایقاع فی المشقۀ باشد هر دو مفعول^۲ به می‌شود؛ چه تکلیف، چه تحریم و ایجاب و چه آن‌ها. اما الایقاع فی الشمقۀ معنایش نیست به آن قرینه‌ای که گفتید. بلکه چیه؟ تحمیل الشیء است. وقتی تحمیل الشیء شد باز يعود الاشکال. بنابراین در مقام اشکال با این مطلبی که گفته شد هی این تکمیل می‌شود، تمیم می‌شود تقریب اشکالات و مطالب در اثر گذر زمان و افکاری که متراکم می‌شود این نواقص بیانات کم

می‌شود، این جا باید وقتی می‌خواهیم اشکال را طرح کنیم این جوری طرح کنیم بگوییم مراد از این فعل یا معنای اصطلاحی است، یا معنای لغوی است و علیّی تقدیر اگر جامع مقصود باشد این اشکال لازم می‌آید. چون معنای لغوی این است، معنای اصطلاحی هم که این است علیّی حال اشکال لازم می‌آید.

سؤال: ظاهرش این است که اگر ایقاع فی المشقة بگیریم مشکل حل می‌شود درسته؟
جواب: آن‌ها خواستند بگویند.

سؤال: در حالی که اگر ایقاع فی المشقة بگوییم آن «ما آتاها» را هم تکلیف باید بگوییم دیگه. اگر این تکلیف مصدری باشد یعنی ایقاعاً آتاها، اگر اسم مصدری بخواهیم بگیریم این تکلیف را حاصل مصدر بگیریم علیّی حال ...
جواب: الان نه، این حاصل مصدر نرفتند.

سؤال: اگر خود مصدر تکلیف بگیریم خب همان طور که لایکلف را ایقاع، لایوقع می‌گیریم الا تکلیفاً را هم به معنای ایقاع باید بگیریم آن وقت می‌شود مفعول مطلق. یعنی لایوقع فی المشقة الا ایقاعاً آتاها.
جواب: نه الا ایقاعاً نیست.

سؤال: چرا دیگه الا تکلیفاً دیگه. تکلیف به معنای لغوی است آن وقت این تکلیف به معنای لغوی همان طور که؟؟؟

جواب: بنا شد که از این «ما» حکم مقصود باشد. نه این که حالا شما یک معنای دیگری دارید می‌کنید. این فرض را داریم بحث می‌کنیم کسی می‌گوید آقا از این تکلیف، از این «ما» ایجاب و تحریم و این‌ها و فعل و این‌ها مقصود است. این مقصود است نه این که حالا شما بیایید بگویید بله حالا یک معنای دیگری شما بفرمایید.

سؤال: یعنی شفاهاً فرمود تکلیف منظور باشد.

جواب: تکلیف یعنی این، این تکلیف که این جا گفته می‌شود یعنی ایجاب و تحریم. این مقصود باشد. خب اگر ایجاب و تحریم مقصود شد این فرضیه بود خب این چه معنایی می‌دهد. ایقاع فی المشقه اگر معنا بکنیم بله. البته آن هم با یک عنایتی دیگه و الا خود وجوب که ایقاع فی المشقه نیست. خود وجوب و خود تحریم ایقاع فی المشقه نیست.

سؤال: نه تکلیف را عرض می‌کنم، اگر تکلیف یعنی این که گفتند تکلیف به خاطر همان لا یكلف هست که بعدش می‌خواهند بگویند مفعولٌ مطلق بوده.

جواب: نه، این تکلیف مقصود فعلاً همین وجوب و حرمت است در این بحثی که بین این آقایان هست. احتمال پنجم همین وجوب و حرمت است که نامش تکلیف هست. خب این اشکال اشکال ادقی است از آن چه که در منتقی و این‌ها ذکر شده که قبول می‌کنیم این را منتها می‌گوییم این معنای تکلیف این هست.

منتها یک مطلبی که در عبارت ایشان هست که ابتدائاً ممکن است و آن این است که اگر ما به معنای تحمیل گرفتیم که در لغت به معنای تحمیل الشیء به مشقه هست در این صورت ایشان می‌فرمایند دیگه مفعول بلاواسطه است و واسطه دیگه نمی‌خورد. شاید مقصود ایشان از این که تکلیف؟؟ یعنی می‌شود بلاواسطه باشد نه این که هیچ جا باواسطه استعمال نمی‌شود. چون مثلاً کلفه بكذا. کلفه بالصلاه، کلفه بالصوم. این خیلی رایج است که با باء هم که واسطه باشد تأدیه می‌شود این جور نیست که اگر گفتیم به معنای تحمیل است حتماً بخواهیم بگوییم که باید بلاواسطه باشد و با واسطه معنا ندارد. خب این مطلب هم که ایشان می‌فرمایند مطلب متینی است که استاد دام ظلّه فرموده است پس بنابراین این راه هم نمی‌تواند حلال این مشکل باشد که ما بگوییم به معنای لغوی می‌گیریم چون این معنای لغوی یا این است که ایشان می‌فرمایند یا حداقل این است که محتمل است این جور باشد. اگر بگوییم احتمال هم دارد که این جور باشد پس نمی‌توانیم اشکال ثبوتی را به طور... یعنی یقین به ارتفاعش پیدا بکنیم

و آن اشکال ثبوتی را نمی‌توانیم یقین به ارتفاعش پیدا بکنیم چون محتمل است این جور. شاید هم این جور نباشد پس اشکال ثبوتی سر جایش باقی می‌ماند.

قرینه دیگری که بعضی اقامه فرمودند بر این که این معنای لغوی نمی‌شود این جا مراد باشد حتی همان ایقاع فی المشقة هم اگر باشد به این که اگر الايقاع فی المشقة باشد این لازم‌اش این است که کلام حمل بشود بر یک امر ارشادی نه یک امر تأسیسی از طرف شارع. اگر معنایش آن معنا باشد که خدا وجوب و حرمتی ندارد مگر آن وجوب و حرمتی که اعلام بکند، ابلاغ بکند. این امری نیست که عبد این را بفهمد. خود شارع، دست شارع است که بگوید در این ظرف من این را برداشتم. پس می‌شود یک امر تأسیسی. اما اگر بگوید که بله من در کلفت می‌اندازم الا آن تکلیفی را که اعلام کرده باشم. خب این امر عقلی است عقل هم می‌گوید بله نمی‌توانی در کلفت بیندازی چون تنجزی پیدا نمی‌کند، تنجز مال آن وقتی است که اعلام کرده باشید، آن موقع است. تکلیف غیر منجز که ایقاع فی المشقة در آن نیست. تکلیف منجز است که ایقاع فی المشقة است. تکلیف غیر منجز ایقاع فی المشقة ندارد. پس اگر ما معنای لغوی بخواهیم بکنیم این معنای لغوی لایفید الا یک مطلبی که عقل می‌گوید قهراً این کلام تکرار همان حکم عقل است، ارشاد به همان حکم عقل است، همان حرف را دارد می‌گوید. اما اگر آن معنای اصطلاحی بگیریم، آن به معنا بگیریم آن می‌شود کلامی که له فائده تأسیس چون دست خود شارع است می‌تواند بردارد، می‌تواند بر ندارد. پس بنابراین ... این هم اشکالی است که شده شاید این اشکال از محقق عراقی قدس سره در مقالات باشد علی ما فی بالی اگر اشتباه در اسناد نکنم ظاهراً از ایشان باشد.

خب این فرمایش هم به خدمت شما عرض شود که نمی‌تواند قرینه باشد بر این مطلب. یعنی این که حتماً باید کلام تأسیسی باشد باعث بشود ما از معنای لغوی دست برداریم. بله، اگر یک وقت اصلاً لاطائل تحت می‌شد، لافائده تحت می‌شد این قرینه می‌شد اما اگر نه، این فائده دارد، چرا؟ چون اولاً یک عده‌ای هستند که تفکرشان همین است که نه حق الطاعة است. یک عده مذذب هستند که حق الطاعة درست است، آن درست

است. خب شارع این مطلب را می‌فرماید برای این که نجات بدهد همه را و آن‌هایی که این دغدغه را، آن جور فهم دارند یا این دغدغه را دارند می‌گوید آقا خدا در تکلیف نمی‌اندازد، در مشقت و این‌ها نمی‌اندازد. او که می‌گوید احتیاج به تنجز... احتیاج ندارد به بیان که. پس بنابراین با وجود آن درک یا آن فهم اشکالی در این نیست که شارع بیاید این مطلب را بفرماید نه این قرینه نمی‌شود. مثل «ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً» خب آن جا اگر معنا کردیم و این آیه را گفتیم به معنای این است که خدا می‌فرماید که عذاب نمی‌کنیم، استحقاق عذاب نیست. اگر اشکالاتی که حالا بعداً هست نباشد خب چیه، همان حرفی که عقل دارد می‌زند دارد آیه می‌فرماید. ولی له این فائده. بنابراین این قرینه نمی‌شود که ما بگوییم آن معنای لغوی مراد نیست و نمی‌شود معنای لغوی مراد باشد.

فتحصل مما ذکرنا که این راه حل به خاطر آن اشکال شیخنا الاستاد این راه حل قانع کننده نیست که ما به واسطه آن بتوانیم این را برطرف بکنیم، این اشکال ثبوتی را بخواهیم برطرف بکنیم.

راه حل دیگری که گفته شده است آقای آقا ضیاء فرموده و آن این است که قبول داریم این «ما» اگر تکلیف مقصود باشد می‌شود مفعول مطلق. خصوص تکلیف باشد، اگر خصوص فعل هم باشد می‌شود مفعول^۱ به ولی یک معجزه‌ای رخ می‌دهد وقتی ما جامع مقصودمان باشد و آن این است که جامع بین شی‌ای که مفعول مطلق می‌شود اگر خصوصش مقصود باشد و جامع بین آن که مفعول^۲ به می‌شود اگر خصوص آن مقصودش باشد، جامع بین این دو تا فعل با آن یک نسبت ویژه‌ای دارد که نه مفعول مطلق است و نه مفعول به است. یک نسبت جدیدی. پس اجتماع لحاظین لازم نمی‌آید، اجتماع لفظ در اکثر از معنا هم لازم نمی‌آید. چیزی که جامع بین المفعولین هست یک ربط ویژه بین آن و فعل وجود دارد که آن ربط ویژه، نه ربط مفعول^۳ به‌ی است و نه ربط مفعول^۴ مطلق است. یک چیز سومی است. این هم حالا فرمایشی که این محقق بزرگوار فرموده، آیا این تمام می‌شود یا نه ان شاء الله فردا و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۶۵ - ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي أَنْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ أَحْتَرَّتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ لِلَّهِمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أَيْمَةِ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكُرَيْمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تَقْرُبُ بِهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَلْبِغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

بحث در این وجه ثانی برای امتناع اراده اعم از تکلیف و فعل و مال بود که فرمودند از این لازم می‌آید جمع بین دو لحاظ متهافت که توضیحش گذشت.

جوابی که مرحوم محقق عراقی قدس سره در این مقام از ایشان نقل شده و در خود مقالات هم ایشان دارند این است که اگر ما جامع بین مال و تکلیف و فعل را اراده بکنیم این جمع بین دو لحاظ متهافت لازم نمی‌آید زیرا در این صورت یک نسبت جدیدی و سومی که نه مفعول بفه است و نه مفعول مطلق است، یک نسبت جدیدی بین این فعل و بین این جامع به وجود می‌آید و ارتباط بین فعل و آن جامع به واسطه آن نسبت جدید هست که آن نسبت نه مفعول مطلق است و نه مفعول به است. پس بنابراین جمع بین دو لحاظ مفعول به‌ی و مفعول مطلقى در این جا ديگه لازم نمی‌آید. بنابراین استحاله از این باب درست نیست که گفته بشود. این فرمایش محقق عراقی است. در مقالاتشان این جور فرمودند:

و لايرد عليه آن اشكال لأن النسبة الفعل الى الجامع بين المفعولين نسبةً ثالثة بلا لزوم اجتماع النسبتين كما لا يخفى.

محقق شهید صدر قدس سره در مقام تحریر این مطلب از محقق عراقی این جور تقریر فرموده. فرموده است که ما از نسبت مفعول مطلق و نسبت مفعول به‌ی یک نسبت ثالثه‌ای را انتزاع می‌کنیم. این نسبت ثالثه که انتزاع می‌شود آن وقت به آن جامع بین مال و تکلیف و فعل نسبت می‌دهیم.

بأننا ننتزع جامعاً بین النسبتین تـکون هی نسبة الفعل إلى الجامع بین المفعول المطلق و المفعول به.

خب این توضیحی که ایشان دادند حالا توضیحی است که لایرضی به این آقای عراقی یا نه، این برداشت ایشان است که ما انتزاع می‌کنیم از این نسبت و آن نسبت یک نسبت سومی را که این آن وقت متعلقش و طرف این نسبت جدید آن جامع می‌تواند باشد. آن جامع بین مفعول به و مفعول مطلق.

عرض می‌کنیم به این که این فرمایش محقق عراقی ادعایی است که ایشان دلیلی بر آن اقامه نفرمودند که ما اصلاً می‌توانیم تصویر بکنیم وجود چنین نسبتی را که در عالم یک نسبتی هم داریم بین فعل و مفعولش که یک مفعولی است که نه مفعول مطلق است، نه مفعول به است، نه مفعول فیه است، نه مفعول منه است. شما یک مفعول جدیدی را باید تصویر بفرمایید. نسبت بین این فعل نسبت فعل و فاعل که نیست. نسبت به زمان و مکان و ظرف که نیست. قهراً این مفعول است. خب وقتی مفعول شد مفاعیل هم این‌ها تحدید دارند، محصور هستند. ما مفعولی که نه مفعول به باشد، نه مفعول مطلق باشد، نه مفعول فیه باشد، نه مفعول لأجله باشد، نه مفعول منه باشد، هیچی از این‌ها نباشد چون هر کدام از این‌ها اگر باشد خب نسبتش که معلوم است چیه. یک مفعول دیگری باشد، یک نسبت خاص دیگری دارد این لانتعقله. شما هم برای آن اقامه دعوا و تصویر نفرمودید، یک ادعایی دارید می‌فرمایید بنابراین آن چه که ایشان ادعا می‌فرماید اگرچه اگر درست بود رافع اشکال می‌توانست باشد اما لابیّن و لامبیّن. اگر نگوییم که بین الخلاف است برای خاطر... بین الخلاف استدلال بر بین الخلافی آن چیه؟ همین است که ما برای مفعول به حصر عقلی نه استقرایی که بگویید

خب استقراء نشده حالا من دارم یک چیز جدیدی را کشف می‌کنم. این استقراءهای قبل ناقص بوده برای این که حالات مفعول را که ما نگاه می‌کنیم این حالات از این‌ها خارج نیست که یا حالتی است از آن حالت فعل خب می‌شود مفعول مطلق، یا ما یقع علیه هست این می‌شود مفعول به، یا مایقع فیه است می‌شود مفعول فیه یا داعی و انگیزه آن هست می‌شود مفعول لأجله و یا منشأ است که می‌شود مفعول منه. چیز دیگری ما تصور نمی‌کنیم که...

سؤال: این چه جوری حصر عقلی شد؟

جواب: نه شما می‌توانید این‌ها را بگویید که یا یقع علیه یا لایقع. وقتی لایقع، یک حالت است یا چی یا ...

سؤال: خب چون بین نیست مگه. اگر با لا درست بکنیم یعنی نفی و اثبات بخواهیم درست بکنیم آن وقت آن که آن طرف در واقع نفی آن منحصر در آن مورد بعدی بین نیست. مگر این که آن هم با یک استدلالی بین بشود. چون شما الان این طور می‌فرمایید که...

جواب: یعنی به عبارت... حالا به عبارۀ آخری به این معنا که ما به ارتکاز خودمان که مراجعه می‌کنیم می‌بینیم ما وقتی فعلی را نسبت بدهیم به غیر فاعل از آن چه که الان در طول تاریخ ادبیات گفتند و مفاعیلی که شناخته‌اند و ما مفعول دیگری به ارتکازمان نمی‌آید که یک نسبت دیگری غیر آن نسبت‌هایی که توی این‌ها هست داشته باشیم. اگر بفرمایید که خب جامع بین این‌ها، آن که آقای صدر فرموده که انتزاع می‌کنیم یا جامعی را. سؤال این است که این جامع اسمی است یا جامع واقعی و حقیقی است. یعنی یک عنوانی را انتزاع می‌کنیم مثل عنوان ربط. خب بله همه این‌ها ربط است، این در تحت عنوان ربط، همه این‌ها تحت عنوان ربط داخل می‌شوند اما عنوان ربط یک عنوان اسمی است و این مدلول هیأت نیست این مدلول اسمی است و ربط خودش، مفهوم ربط به حمل شایع صناعی ربط نیست یعنی ربط نمی‌دهد بین آن فعل

و آن مفعول، عنوان ربط که ربط نمی‌دهد که. آن واقع الربط است که آن معنای ربطی است، معنای نسبت است. آن واقع الربط جامع ندارد یک نسبتی پیدا می‌کنید که جامع بین این‌ها باشد. همه این‌ها با هم اختلاف دارند، عنوان الربط این درست است ولی این یک مفهوم اسمی است و به حمل شایع ربط نیست، به حمل اولی ربط است به حمل شایع ربط نیست و این مفهوم نمی‌تواند چسبانندگی داشته باشد و مرتبط کند فعل را با آن مفعولش. بنابراین فرمایشی که ایشان فرموده است فرمایشی نیست که... یعنی استدلالی برای آن نیست یک ادعایی است و وقتی ما به ارتکاز عرفی و لغوی مان نگاه می‌کنیم و با حصری که در طول تاریخ ادبیات در همه لغت‌ها، در هیچ لغتی آن قدر که ما سراغ داریم یک مفعول جدیدی غیر از این مفاعیل مرفوعه که یک نسبت جدیدی داشته باشد غیر از نسبت واقع علیه نباشد. نسبت مفعول مطلق باشد، مفعول فیهی نباشد، مفعول لأجله نباشد، مفعول منهی نباشد یک چیز دیگری اصلاً باشد این را ما نداریم.

سؤال:؟؟؟

جواب: نه استحاله را می‌خواهیم از بین ببریم.

خب منا ذکرنا که ما می‌خواهیم استحاله را از بین ببریم و آقای آقا ضیاء در مقام این است که جواب از آن استحاله را بدهد...

سؤال: ندادیم یا نمی‌شود داشته باشیم.

جواب: نه نمی‌شود یعنی تعقل نمی‌کنیم چنین چیزی را. باید تعقل کنیم چنین چیزی را، ما تعقل نمی‌کنیم. آن چه که ما می‌فهمیم این است که یا به این شکل است... حالا شما حتی شاید بشود من حالا در آن ناحیه چیز نکردم که حتی شاید بشود برهان اقامه کرد برای این که غیر این نمی‌شود.

سؤال: فرمایشات حضرتعالی هم صرف یک ادعا است دیگه. آقا ضیاء می گوید اگر جامع مثلاً «ما» موصوله تصویر بشود و جامع نسبت هم تصویر بشود استعمال در اکثر از معنا نمی آید. حضرتعالی می فرمایید که خب چیزی ما تعقل می کنیم.

جواب: نه تعقل نمی کنیم یعنی تعقل نمی کنیم که یک چیزی نسبت همان

سؤال: اصلاً اسمش را چرا شما می گوید مفعول. وقتی جامع ما منظور است مفعول هم نیست، مفعول اصطلاحی نیست تا شما بگویید به حصر عقلی یا به حصر استقرایی این..

جواب: نه فاعل که نیست، طرف فعل است.

سؤال: ???

جواب: نه، ما حالا می گوئیم طرف فعل. این که مفعول نیست، طرف فعل. یک خصوصیتی از خصوصیات فعل هست که حالا یا واقعاً علیه آن هست یا کیفیتش را دارد بیان می کند. یک چیزی نسبت که این جا هم می خواهیم بین مفعول به باشد و مفعول مطلق باشد دیگه. چیز دیگری که نیست این جا. اگر فعل باشد مفعول به باشد. اگر که تکلیف باشد مفعول مطلق است. یک چیزی که، یک نسبتی که هم آن نسبت واقعاً النسبۀ هم باشد نه مفهوم ربط، واقعاً النسبۀ باشد که هم آن نسبت در جایی که کیفیت است برای خود فعل و خارج از آن نیست بلکه قائم به آن است و همان نسبت باشد بین چیزی و فعلی که آن خارج از فعل است و مایع علیه الفعل است و امری منهاض و مستقل از فعل است. این دو تا با هم دیگه یک نسبت واقعاً النسبۀ که معنای حرفی است در خارج داشته باشیم این را ما نداریم.

سؤال: شما مگر نمی فرمایید در مقام استظهار نیست.

جواب: نه باید باشد. می خواهیم بگوییم استحاله ثبوتی دارد یعنی مولی وقتی می خواهد یک چیزی را ملاحظه بکند در مقام تصورات خودش.

سؤال: ??? نهایتاً عدم الوجدان در ارتفاع است. اگر در مقام استظهار بود می‌فرمودید خب وقتی که پیدا نمی‌شود این که وقتی در السنه و لغات پیدا نشده خلاف عرف است ولی وقتی مقام استحاله هست، مقام ثبوتی هست این که ما وجدان نکردیم در ??? چه جوری کفایت می‌کند.

جواب: پس نمی‌توانیم تصویر کنیم این حرف. می‌گوییم این که ما می‌فهمیم که یک چیز ... هم بخواهد مفعول^۲ به باشد، هم بخواهد مفعول مطلق باشد این ما می‌فهمیم که این لحاظین متهافتین باید بکنیم. شما می‌گویید نه یک لحاظی این جا می‌شود کرد که این خاصیت این که این هم مفعول^۲ به‌ی باشد، هم مفعول^۲ مطلق باشد ولی چون جامع بین چیزی است که مفعول^۲ به می‌تواند باشد و مفعول^۲ مطلق می‌تواند باشد، جامع است یک نسبت جدیدی این جا. می‌گوییم این نسبت جدید چیه؟ از کیفیات است باز؟ که می‌گویید نه. اگر از ما یقع علیه است آن؟ بگویید نه. خب چی هست دیگه؟ مفعول^۲ فیه است، مفعول^۲ به است، مفعول^۲ لأجله است؟ خب چیه آخه. هیچ چیزی توی ذهن ما که ما الان خودمان بخواهیم بگوییم، ما یک آدمی هستیم که باید این را بگوییم، باید یک تصویری یک لحاظی داشته باشیم که براساس آن بگوییم، چنین لحاظی ما نداریم، توی ذهن ما نیست. همین عدم بودنش کفایت می‌کند بر این. اگر یک چیز سومی بود می‌گویید فقط توی ذهن شما و آقا ضیاء می‌آید؟ شما چه جوری دارید تصور می‌کنید این را. خلاصه ما خدمت ایشان عرض می‌کنیم این لایب^۲؛ شما تصویر نکردید برای ما چه جوری است و استدلالی هم برای آن اقامه نکردید که چنین چیزی می‌شود. آن که ما می‌فهمیم که آقایان همه گفتند که بین این دو تا قابل جمع دو تا لحاظ متهافت است. یک لحاظ سومی شما می‌خواهید بیاورید که از تهافت فرار کنید این را شما تصویر نکردید یک ادعایی دارید می‌کنید.

مرحوم شهید صدر قدس سره در مقام جواب تشقیق شقوق کردند، کلام مفصلی فرمودند که ظاهر امر این است که خلط است فرمایش شهید صدر بین مقام اثبات و

مقام ثبوت. حالا من بخشی از آن را باید عرض بکنم، کل مطلب ایشان لازم نیست عرض بکنم که خیلی تفصیلی است که این خلط در کلام ایشان شده.

ایشان فرموده است که اگر مقصود شما از این امر سوم و این جامعی که می‌فرمایید ما انتزاع می‌کنیم از مفعول^۱ به و مفعول مطلق. فرمودید یک جامعی را انتزاع می‌کنید، این نسبت است. ایشان فرموده است که خب فرض کنید ما بپذیریم که چنین جامعی می‌شود انتزاع کرد بین نسبت مفعول^۱ مطلق^۲ و مفعول^۳ به‌ی می‌شود انتزاع کرد. خب شما این را انتزاع کردید در مقام اثبات به چه دلیل می‌خواهید بگویید این جامع مقصود است؟ نه آن یکی که فقط مفعول^۱ مطلق است، یا آن یکی که فقط مفعول^۳ به است. خب داریم. به چی می‌خواهید این را اثبات بکنید؟ اطلاق... این نسبتی که در این کلام هست توی کدام استعمال شده؟ با اطلاق که نمی‌شود استفاده کرد که این در چه معنایی استعمال شده. مثلاً به قول ایشان می‌فرمایند که کلمه حمار نمی‌دانیم فقط برای این دراز گوش وضع شده یا برای مطلق دابة الارض. اگر یک جا حمار به کار گرفت نمی‌توانیم بگوییم چون اطلاق دارد پس مطلق دابة فی الارض مقصود است. مردد است. اطلاق در جایی است که می‌دانیم در چه معنایی استعمال شده آن وقت در آن جا... حالا نمی‌دانیم قیودی دارد، قیودی ندارد می‌گوییم خیلی خب این معنا را در این استعمال کرده و مولی هم در مقام بیان بوده و می‌خواسته کل ما فی الضمیرش را به الفاظ ارائه بدهد و الفاظ خودش را آینه تمام نمای مرادش قرار بدهد اگر چون مرادش غیر این بود باید می‌گفت توی این لفظ، حالا که نگفته معلوم می‌شود توی مرادش هم نیست. آن وقتی است که بدانیم توی اصل یک معنایی استعمال شده اما اگر مردد بودیم با اطلاق که نمی‌شود بگوییم در کدام. این جا هم همین جور است. خب شما جامع درست کردید که یک نسبتی را پیدا کردید که این نسبت جامع بین نسبت مفعول^۱ مطلق^۲ و مفعول^۳ به‌ی است اما ما الدلیل بر این که این جا آن مراد است. شاید مفعول^۳ به باشد یعنی فعل فقط باشد و مفعول^۱ به باشد. یا آن یکی؛ تکلیف اشد و مفعول مطلق باشد. این را از کجا می‌گویید؟ خب این اشکال اول ایشان است.

بعد احتمال دیگر احتمال می‌دهند. همین جا می‌خواهم عرض بکنم از جا روشن می‌شود که این جواب به آقای آقا ضیاء چیه؟ خلط است. چون آقای آقا ضیاء در مقام این بود که از آن استحالہ گفته شده می‌خواهد جواب بدهد می‌گوید استحالہ را می‌شود حل کرد خب با این راه هم می‌شود حل کرد اگر شما اشکال دیگری به ایشان نکنید. آن مال مقام چیه؟ این اشکال شما مال مقام اثبات است که حالا آن را باید قبلاً ذکر کنیم بله این جا ممکن است ولی دلیلی بر آن نداریم. بنابراین دیگه تتمه کلام محقق شهید صدر هم دیگه بر همین منوال که اگرچه و اگرچه.

خب این بحث ما... فتخلص مما ذکرنا الی هنا این که استدلال به این آیه مبارکه برای اثبات برائت شرعیه این تمام نیست به خاطر این که گفتیم این استدلال مبتنی است بر احتمال اول و احتمال اخیر که جامع باشد و هیچ کدام از این دو احتمال‌ها؛ نه احتمال اول، نه احتمال دوم ظهوری در کلام برای آن نبود اگر نگوییم که ظهور برخلافش بود. پس بنابراین ما لو کنا نحن و این آیه مبارکه ما نمی‌توانستیم به این آیه استدلال کنیم برای اثبات برائت شرعیه. این در منهج اول.

اما منهج دوم این است که ما به برکت بعض روایات وارده در مورد این آیه شریفه استدلال کنیم که این منهج ثانی است.

خب دو روایت داریم که امام علیه السلام در یکی مسلماً استشهاد فرمودند به این آیه مبارکه و در یکی هم استشعار هست که امام به این آیه نظر داشتند. روایت اولی روایتی است که در کافی شریف هست و صدوق هم رضوان الله علیه در کتاب توحید آن را نقل فرموده.

روایت عبد الاعلی:

« مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ حَمَّادِ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ أَصْلَحَكَ اللَّهُ... »

این اصلحک الله یک بحثی دارد خودش که چطور به امام می شود گفت اصلحک الله. این معنایش این است که اصلح ذاتت بکنند. معنایش این است که بله یعنی امور احوالات عارضی را مثلاً بیماری نداشته باشی، مردم با شما بد رفتاری نداشته باشند و امثال اینها.

«هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاءٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ...»

آیا قرار داده شد در مردم یک وسیله‌ای که به آن وسیله بتوانند نائل به معرفت بشوند. مثل عقل، مثل این فطرت. یک وسیله‌ای خدا توی مردم قرار داده که ینالون بها المعرفة؟

«قال فقال لآ...»

حضرت طبق این نقل فرمودند نه خدا قرار نداده. که از همین نفی‌ای که حضرت فرمودند این جا معلوم می‌شود که از این معرفت همین معرفت‌های ابتدایی و اینها مقصود نیست آن که خدا قرار داده. آن معرفت‌های خیلی سطح بالا، آن تفصیل، آن معرفت‌های خیلی سطح بالا نسبت به خدای متعال کأن آن مقصود باشد.

«قُلْتُ فَهَلْ كَلَّفُوا الْمَعْرِفَةَ...»

خب با این که حضرت فرمود اداتی قرار نداده می‌گوید سؤال کردم آیا خدا تکلیف به معرفت... مردم مکلف به معرفت شدند یا نشدند؟

سؤال: ???

جواب: آن هم قرار نداده گفتند مقصود این است که در غالب ناس الا اوحدی به این لحاظ ولو در پیامبر مثلاً هست. ولی در معمول مردم قرار نداده خدای متعال این را. فلذا است که معمول مردم نمی‌توانند به آن دقایق و مراتب عالیه برسند حتی توی بعضی روایات هم هست که حتی نسبت به سلمان و ابوذر مثلاً هست که اگر این می‌دانست مثلاً ابوذر در قلب سلمان چیه لکفره. آن به خاطر... فلذا علمای اهل عرفان

هم بر آن دقایق هم همیشه یا توصیه کردند همان طور که بوعلی هم در یک جا توصیه کرده، بزرگان هم می‌گویند آن دقایق یک شاگردان ویژه و خاص می‌خواهد و قبول نمی‌کنند که آن مطالب را به هر کس بگویند چون گمراهی آن بیشتر است آن وقت تا هدایت شدن در آن ابواب و آن مطالب.

خب حالا، این کآن بعداً می‌خواهد از امام اول یک چیزی سؤال کرد بعد این هم از امام می‌خواهد اقرار بگیرد تا یک اشکال طلبگی توی ذهنش هست که از یک طرف شما می‌گویید خدا نداده از یک طرف کآن واضح است که امر به تکلیف هم شده. تکلیف به معرفت هم شده. می‌خواست این دو تا را از امام بپرسد بعد این سؤال جدیدش را طرح بکند کآن. که خب چه جور می‌شود شما از یک طرف آن جور می‌گویید از یک طرف ما می‌بینیم که امر به معرفت شده.

«قُلْتُ فَهَلْ كَلَّفُوا الْمَعْرِفَةَ قَالَ لَا عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ - لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا...»

خب از این روایت فرموده شده که ما می‌توانیم استفاده کنیم صحت استدلال به آیه کریمه را. تقریب استدلال به این روایت این است که امام علیه السلام فرمودند که نه، مردم تکلیف به معرفت نشدند چرا؟ چون علی الله البیان. چون بر خدا است که بیان کند این تکلیف را و این تکلیف را بیان نکرده. بعد استشهاد می‌فرمایند که چرا علی الله البیان؟ چون فرموده لایکلف الله نفساً الا ما آتاه. از این که استشهاد فرموده به این آیه برای لزوم بیان بر خدای متعال به دست می‌آید که پس این «ما آتاه» را حضرت به معنای بیان گرفتند. الا ما بینها. این مقدمه اولی.

مقدمه ثانیه این است که وقتی «ما آتاه»، «آتاه» به معنای بینها شد قهراً به تناسب حکم و موضوع آن موصول هم مقصود از آن چی می‌شود؟ مال دیگه نمی‌شود مال که بینها ندارد. فعل هم نمی‌شود، فعل هم که بینه ندارد. پس چی می‌شود؟ همان تکلیف می‌شود. بنابراین آیه شریفه به حسب فرمایش امام صادق سلام الله علیه در این جا و

استشهاد ایشان استفاده می‌شود که همین معنایش همین است که «لایکلف الله نفساً الا تکلیفاً بینها» و اگر این شد که خب همان می‌شود امر اولی که گفتیم استدلال صحیح است در این صورت. این حاصل استدلال به این روایت برای ما.

خب این جا عده‌ای از مناقشات وجود دارد در این استدلال که باید بررسی کنیم.

مناقشه اولی این است که این روایت با این که «آتاها» به معنای اقدرها هم باشد سازگار است. اگر نگوییم ظهور در این دارد.

توضیح مطلب این است که این علی الله البیان متعلق بیان چیه؟ علی الله بیان تکلیف؟ تکلیف به معرفت؟ یا علی الله بیان یعنی بیان خود معرفت؟ و صفات خدا، آن خصوصیات خدای متعال را؟ محتمل است که همین دومی باشد. عرض کرد که آقا مردم تکلیف شدند به معرفت حضرت فرمود نه، تکلیف نشدند چون باید خدا بیان کند این یک چیزی نیست که مردم بر آن قدرت داشته باشند. قبلاً هم که به شما گفتیم که خدا اداتش را در دست مردم قرار نداده، مردم قدرت ندارند باید خدا خودش چه کار کند؟ این را بیان بکند، یعنی این معرفت را بیان بکند. بعد حضرت می‌فرمایند که خدا باید قدرتش را بدهد فلذا اول آن آیه را خواندند که ظهور بیشتری دارد در این. «لایکلف الله نفساً إلا وسعها» خدا تکلیف نمی‌کند مگر به اندازه قدرت و طاقت و وسعی که دارد. «لایکلف الله نفساً إلا ما آتاها» یعنی «لایکلف الله نفساً إلا ما اقدرها علیه» پس بنابراین با این معنا سازگار نیست. اگر نگوییم ظهور در این دارد به خاطر این که امام آیه قبلی را خواندند اول به آن آیه استشهاد کردند بعد به این آیه لاقول احتمالش هست. فلایمکن از روایت استفاده این که حتماً معنای آیه شریفه این است که ینفع بالاستدلال.

سؤال:؟؟؟ این قسمت اول خود تکلیف را نفی می‌کند چون توی روایت دو تا چیز هست؛ یکی آن ابزارش یکی هم تکلیف به معرفت. آیه اول تکلیف به معرفت را رد می‌کند، آیه دوم که «ما آتاها» را می‌گوید چون آن ابزار را نداریم. یعنی «ما» را بزنییم به آن عقل و چیزهای این جور.

جواب: یعنی چون ابزار ندادی که خودش بفهمد یعنی خودکفا باشد، نه نیاز دارد به این که خدا بیان بفرماید. ابزاری نداده که خودت بفهمی. مثل این که می‌گویی این استاد می‌خواهد این علم. شما همین عقلی که داری تنها کفایت نمی‌کند که مثلاً فلسفه را بفهمی، ریاضیات بالا را بفهمی. استاد می‌خواهد، خیلی از علوم همین جور است که استاد می‌خواهد. حضرت آن جا فرمود ابزارش را نداده که خودت بفهمی. این جا هم می‌فرماید که نه، تکلیف نشدند چون مردم قدرت بر این ندارند، خدای متعال باید این را بیان بفرماید، او تفصیلش را بدهد در اختیار مردم بگذارد تا آن‌ها متوجه بشوند.

خب این جا اگر این جووری ما معنا کردیم که شیخ اعظم قدس سره همین جور جواب دادند که این با قدرت هم سازگار است، در حقیقت این جواب از شیخ اعظم است و بزرگانی که این جور جواب دادند که اگر این را گفتید، این مطلب را اگر گفتیم نتیجه‌اش این می‌شود که امام فرمود تکلیف ندارند خدا باید بیان بکند. پس معلوم می‌شود قدرت از شرایط تکلیف است. یک بحثی توی اصول هست که آیا قدرت مال تنجیز است یا شرط تکلیف است. از این روایت استفاده می‌شود اگر این جووری معنا کردیم قدرت شرط تکلیف است نه شرط تنجیز و از این معلوم می‌شود آن فرمایش مرحوم امام قدس سره در خطابات قانونیه که ایشان می‌فرماید خطابات قانونیه تکلیفی است بر عهده حتی غیر قادرین و عاجزین. بر آن‌ها هم تکلیف هست منتها آن‌ها معذور هستند. این روایت می‌گوید نه، آن جایی که قدرت نیست تکلیف هم نیست. اصلاً تکلیف نیست نه تکلیف هست و معذور هستند. اگر ما این روایت این جور معنا کنیم که حالا سندش هم تمام بشود این فایده اصولیه هم از این روایت بناً علی هذا التقدير استفاده می‌شود. خب و اما اشکال دو و سه و چهار که وقت گذشته ان شاءالله برای فردا و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۶۶ - ۱۳۹۴/۱۲/۱۱

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي أَنْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ أَحْتَرَّتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ لِلَّهِمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أئِمَّةِ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تَقْرُبُ بِهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَ أْبْلِغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

کلام در منهج ثانی برای استدلال به آیه مبارکه بود که حاصل مطلب این بود که در روایت عبد الاعلی عن ابی عبدالله(ع)، امام برای بیان استشهاد فرموده بودند به حسب این نقل به همین آیه شریفه که «لایکلف الله نفساً الا ما آتاها» که از این استشهاد استفاده می شود «ما آتاها» به معنای ما بینها است و وقتی این چنین شد پس قهراً به تناسب حکم و موضوع مراد از «ما»ی موصول هم دیگه مال و فعل یا جامع بین اینها نخواهد بود، همان مقصود از آن تکلیف خواهد بود یا نه، جامع هست و این آتاها به مناسبت تعلقش به هر موردی یک معنای ویژه پیدا می کند از این جهت حضرت بیان هم استفاده فرمودند چون آتاها وقتی به جامع نسبت داده بشود به حسب مواردش فرق می کند. ایتیان کل شیء بحسبه. بنابراین از این روایت استفاده می شود که یا آن معانی اول از آن معانی گذشته مقصود هست در این آیه یا معنای اخیر و هر کدام باشد استدلال تمام است. در پاسخ به این استدلال وجوهی گفته شده؛ وجه اول مطلبی است که از شیخ اعظم و غیر واحدی از اعظام استفاده می شود که این استشهاد امام سلام الله علیه با این که مقصود از آتاها، اقدرها هم باشد و مقصود از «ما» هم فعل باشد سازگار است. چون حضرت این بیانی که فرمودند «لا» چون بعد از این که سؤال کرد

«و هل كَلَّفُوا المَعْرِفَةَ قال لا على الله البيان» این بیان بر تکلیف مقصود نیست یا معلوم نیست مقصود باشد که خدا این تکلیف را بیان نکرده پس واجب نیست. نه، بلکه خدا بیان نفرموده آن خصوصیات معرفت را، آن معرفت عالی که همراه فهم خصوصیات و درک خصوصیات واقعی باشد آن را بیان نفرموده و وقتی خدا بیان نفرمود این مقدر انسان نیست، برای معمول بشر این مقدر نیست و وقتی مقدر نبود خب تکلیف نداری چون خدا فرموده «لايكلف الله نفساً الا وسعها» و فرموده «لايكلف الله نفساً الا ما آتاها أى أقدرها عليه» بنابراین این معرفت یک فعلی است که مقدر نیست و فوق طاقت انسان است هر دو آیه دلالت می‌کند بر این که تکلیف ندارد.

این جواب اول بود که لالبأس به این جواب لولا جواب ثانی که عرض می‌کنیم.

جواب ثانی این هست که اتفاقاً این روایت برخلاف مدعا ادل است تا مدعا. و از استشهاد امام علیه می‌فهمیم که اصلاً مدلول این روایت برائت شرعیه نیست. حکم ظاهری عند الشك في الاحكام نیست چون اگر مقصود این آیه شریفه این بود استدلال امام علیه السلام و استشهاد امام علیه السلام به این آیه تمام نبود چون سائل وقتی می‌گوید «هل كَلَّفُوا المَعْرِفَةَ» مقصود حکم واقعی است که آیا در دین خدای متعال این تکلیف را بر عهده ناس گذاشته که دنبال معرفت بروند یا نه. این از طرف سائل. از طرف امام علیه السلام هم امام مبین حکم واقعی است، امام که شک ندارد که برائت بخواید جاری بکند و بفرماید لا، براساس که ما شک داریم برائت جاری می‌کنیم. استصحاب و برائت و این‌ها برای امام معنا ندارد. پس بنابراین امام فرمودند لا، این معرفت واجب نیست. این معرفت واجب نیست که فرمودند لا، یعنی به حسب حکم ظاهری یا به حسب حکم واقعی؟ خب ظاهرش این است که به حسب حکم واقعی واجب نیست. خب اگر به حسب حکم واقعی واجب نیست آن وقت دیگه استدلال به آیه‌ای که می‌گوید در ظرف شک تکلیف نیست چه معنا دارد. پس همین نشان و دلیل است بر این که این آیه معنایش این نیست که در ظرف شک بخواید بگوید و کاری به برائت ندارد. استدلال ... پس بنابراین این روایت علی رغم این که بزرگانی استدلال کردند به این روایت برای

منهج ثانی و این که به ضم این روایت می‌فهمیم که آیه استدلال به آیه تمام هست اتفاقاً این روایت برخلاف مقصود دلالت می‌کند که حتماً این آیه در مقام بیان است حکم ظاهری و برائت نیست و الا این استشهاد تمام نبود بلکه یک معنای دیگری خواهد داشت. آن معنای دیگر چیه؟ آن معنای دیگر یا همین اقدار و این‌ها است که قبلاً هم همین را ما استظهار کردیم و این را تقویت کردیم که ظاهر همین است از آیه مبارکه. و یا این است که تکالیف واقعیه در جایی است که علم داشته باشیم و مشروط به علم است. جایی که علم نداریم تکلیف واقعاً نیست. پس این هم از بحث برائت باز خارج می‌شود. در ظرف شک دیگه نمی‌شود بلکه وقتی که علم نداریم شرط تکلیف موجود نیست پس قطع به عدم تکلیف داریم.

سؤال: یعنی ??? یعنی.

جواب: حالا اگر گفتیم تصویب اشکال ندارد این جا. بالاخره این دیگه نیست. حالا یا آن است، یا آن است. اگر آن را هم گفتیم تصویب است و اشکال دارد خب رفع ید باید از آن بکنیم.

این هم اشکال دوم که این اشکال اشکال اساسی و مهمی است.

سؤال: حاج آقا بیان خود ???

جواب: نه، آن می‌فرماید تکلیف شده‌اند؟/ می‌فرماید نه تکلیف نشده‌اند. چرا؟

سؤال: ????

جواب: نه. چون این غیر مقدور است. در حقیقت می‌خواهد این را بگوید چون این کار غیرمقدوری است، به امر غیرمقدور خدا تکلیف نمی‌کند. فلذا دیروز عرض کردیم بنابر این معنا از این روایت استفاده می‌شود که قدرت شرط تکلیف است نه شرط تنجز آن باشد اصلاً شرط تکلیف است. قدرت شرط تکلیف است فلذا آن قاعده چیز را هم گفتیم که بنابراین که این روایت این جور معنایش باشد آن فرمایش امام که احکام قانونه

شامل غیر قادرین هم می شود محل اشکال واقع می شود. که خب بله ثبوتاً اشکال ندارد این کلام و فرمایش ولی این روایت می گوید خدا تکلیف نمی کند.

سؤال: حاج آقا بعد از بیان خداوند؟؟؟

جواب: وقتی معرفت خدا مقدور شد پس تکلیف درست است دیگه، اشکالی ندارد.

سؤال: اگر با خود بیان معرفت مقدور است یعنی خدا معرفت را ایتاء می کند.

جواب: نه، نه این که تکویناً در نفوس معرفت ایتاء می کند یعنی به واسطه... در کتابش، در بیاناتش به واسطه رسل، کتاب و امثال ذلک تبیین می کند.

سؤال: پس با همین بیان تکلیف می کند.

جواب: نه، نه تکلیف می کند. مثل این که الان اصول کافی مثلاً کتاب توحید صدوق بیان شده الان ما تکلیف داریم برویم یاد بگیریم آن ها را؟ معرفت پیدا بکنیم؟ بیان شده حالا بعد البیان ما تکلیف داریم یا نه تکلیف نداریم. خب آن جا برای کسانی که آن توفیق را پیدا می کنند ولی تکلیف نداریم حالا برویم این ها را یاد بگیریم. بیان شده.

سؤال: نباید باید آن وقت بفرماید «لایکلف الله الا».

جواب: چرا؟

سؤال: کأنّ این که خدا فقط در این صورت که بیان معرفت کند تکلیف می کند.

جواب: بله چون آن موقع است که قدرت پیدا می شود.

سؤال: پس تکلیف می شود دیگه. آن وقت شما از این ور می فرمایید که لازم نیست که ما به این نحو بگوییم.

جواب: نه لازم نیست می گوید علی الله البیان، این چیزی است که... و خدا هم کجا بیان فرموده آن مطالب عالیه را. مقدور نیست که، مقدور مردم نیست آن معرفت آن

چنانی مقدور مردم نیست و لذا تکلیف ندارند. یعنی به عبارۀ آخری غیر از آن چهارده نفر کأن دیگران آن معرفت عالی را نمی‌توانند. آن‌ها نمی‌توانند فلذا تکلیف هم ندارند که بروند یاد بگیرند.

خب این هم اشکال دوم.

اشکال سوم این است که قد یقال که خیلی خب حالا فرض کنیم که این روایت از آن استفاده می‌کنیم که مراد از آتاها عبارت است از بیان ولی باز استدلال به این روایت برای برائت تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه می‌شود. چون روایت می‌فرماید خدا لایکلف الله الا آن جایی که بیان کرده باشد. اما نفرموده ایصال کرده باشد، بیان غیر از ایصال است. ما قبلاً که استدلال می‌کردیم می‌گفتیم «آتاها» یعنی ابلغها واصلها، بنابراین وقتی به عبد نرسید تکلیف ندارد. اما این روایت اگر بخواهد مستند ما باشد این معنای آتاها را اوصلها، ابلغها، اعلمها نفرموده بلکه این است که بیان کرده. خب خدای متعال ما می‌دانیم همه احکام را بیان کرده. و لکن به ما نرسیده در اثر ظلم ظالمین و یا امور دیگر؛ امور طبیعی کتاب‌هایی بود مثلاً این‌ها را موریانه خورده یا خطی بوده این‌ها کم کم از بین رفته استسناخ نشده یا مثل همین مدینه العلم مرحوم صدوق که ظالمین اخفاء نکردند این تا زمان والد شیخ بهایی هم بوده و ایشان هم از آن مطلب نقل کرده، به دست بسیاری از بزرگان رسیده، ابن طاووس از آن مطلب نقل می‌کند و هکذا. این کتاب متداولی بوده حالا از عجایب هم هست که چه جور شده یک مرتبه این کتاب از بین رفته. حالا این مرحوم آیت‌الله نجفی مرعشی نقل کردند که آقای آسید نورالدین که آمده بوده قم از اصفهان در آن قائله چیز، ایشان به من گفت بیا اصفهان به شما نشان می‌دهم ولی قبل از این که برگردد اصفهان، همین قم سکنه کردند و فوت کردند. این هم از عجایب است البته قبولش. خب ایشان هم مثلاً مخفی کرده می‌دانسته کجاست. مخفی کرده به آقای نجفی بگوید بیا به شما نشان بدهم. خلاصه یک چیز عجیب و غریبی است این مسأله مدینه العلم صدوق. خب این بوده، شاید روایاتی در آن هست که احتمال می‌دهیم که الان به دست ما نرسیده.

پس بنابراین اگر ما در این مورد، در موردی که شک می‌کنیم بخواهیم به این آیه تمسک بکنیم بگوییم این جا خدا بیان نفرموده پس نیست، شبهه مصداقیه است. چه می‌دانیم شاید هم بیان کرده به دست ما نرسیده. بنابراین ولو آیه دلالت بکند بر برائت عند عدم البیان بپذیریم این را به حکم این روایت اما لاینفع الاصولی و الفقیه، چون کل مورد که دست می‌گذارد شک دارد که این بیان شده یا بیان نشده. بله وصول نشده چون بعد الفحص است، اما بیان شده یا نشده را علم نداریم. بنابراین یک برائتی اثبات می‌شود که لاینفعنا. برای ما نافع نیست چون تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه است. شبیه آن چیزی که در بعض ادله دیگر برائت ان شاءالله می‌آید مثلاً فرمود کل شیءٍ مطلق حتی یرد فیه نهی.

سؤال: ضمیر ندارد آن جا.

جواب: بله؟

سؤال: این جا ضمیر دارد آتاها، به نفس برمی‌گردد. ولی آن جا یرد النهی.

جواب: بله برای مردم جعل کرده، برای هبروت که جعل نمی‌کند که. بیان می‌کند برای مردم، برای نفوس. ولی ایصال به آنها شده یا نشده؟

آن جا هم دارد که «کل شیءٍ مطلق حتی یرد فیه» آن جا هم همین اشکال گفته می‌شود که یرد فیه، خب شاید ورد، به دست ما نرسیده. فلذا تمسک به این دلیل «کل شیءٍ مطلق حتی یرد فیه نهی» آن هم تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه‌اش هست.

سؤال: استاد روایت می‌گوید ادات ینالون به، می‌گوید ناس با این ادات نیل به معرفت پیدا می‌کنند. نیل به معرفت ...

جواب: ادات یعنی چی؟ یعنی آن درک بالا، یعنی آن فطرت خیلی بالا.

سؤال: خب دیگه؟؟

جواب: فرمود نه خدا نداده چنين چیزی را.

سؤال: خب پس چی را داده، پس چی خدا باید بدهد در مقابلش؟ علی الله البیان.

جواب: آن تمام شد. آن سؤال تمام شد سؤال جدیدی طرح کرده. آن یک سؤال بود تمام شد بعد گفت قلتُ.

سؤال: پس؟؟؟

جواب: بله آن سؤال تمام شد. آن یک سؤالی کرد گفت «هل جعل الناس اداةً ینالون به المعرفة» حضرت فرمودند نه. این تمام شد، حالا دو مرتبه «قلتُ».

سؤال: نه دیگه ادامه این ...

جواب: همین قلتُ فهل کلفوا المعرفة.

سؤال: یعنی حالا که ما نیل پیدا نمی کنیم آیا تکلیف شدیم بعد از عدم نیل؟ حضرت می فرماید لا علی الله البیان.

جواب: بله، یعنی علی الله چی؟ اقدار.

سؤال: یعنی بر خدا این است که به شما برساند.

جواب: چی را برساند؟

سؤال: همین

جواب: تکلیف را برساند؟

سؤال: معرفت؟؟؟

جواب: پس آن می شود قدرت اگر آن جور معنا کنیم. حالا که داریم اشکال سوم را می کنیم بنابراین است که بگوییم تکلیف را برساند تا اشکال قبلی وارد نباشد. می گویم می پذیریم. می پذیریم که استدلال به این روایت.... بله این روایت دارد برائت را می گوید

اما اشکال این است که یک برائتی را دارد می‌گوید، در یک موضوعی دارد اثبات برائت می‌کند که لاینفع الاصولی او الفقیه. چون می‌گوید آن جایی که بیان از طرف خدا متعال نیست تکلیف ندارد. این را دارد می‌گوید. خب هر موردی که ما دست می‌گذاریم احتمال می‌دهیم از طرف خدا بیان باشد ولی لم یبلغنا، لم یوصلنا. احتمال این جوری می‌دهیم.

سؤال:؟؟؟ این همان ایصال است و الا معنا ندارد.

جواب: حالا ببینیم یکی یکی حالا ببینیم. حالا فعلاً اشکال را داریم نقل می‌کنیم بیان اشکال داریم می‌کنیم ببینیم جواب دارد یا ندارد.

پس این هم اشکال سومی است که در مقام شده نظیر همان اشکالی که در «کل شیءٍ مطلق حتی یرد فیه النهی» می‌شود.

خب از این اشکال به دو وجه می‌شود تخلص کرد؛

وجه اول مطلبی است که در آن جا هم گفته می‌شود، این جا هم گفته بشود که درسته بیان غیر از ایصال است. اما در عین حال ما بحث منقح موضوع داریم. و این جا استصحاب می‌کنیم می‌گوییم که این وجوب محتمل در این جا، یا حرمت محتمله در این جا نمی‌دانیم شارع بیان کرده آن را یا بیان نکرده. خب یک وقتی که بیان نکرده بوده. این‌ها حادث هستند دیگه، امور حادثه است، پس مسبوق به عدم است، ازلی و ابدی که نیستند. ازلی که نیستند. پس یک زمانی جعل نشده بوده، بیان نشده بوده اصلاً. الان آیا این بیان شده یا بیان نشده؟ استصحاب می‌کنیم که بیان نشده. وقتی بیان نشد موضوع درست می‌شود برای آیه. به ضم استصحاب منقح موضوع، موضوع برای این آیه درست می‌شود که پس این تکلیفی است که بیان نشده. وقتی بیان نشد آیه می‌فرماید که خدا این تکلیف را برداشته و نداده. کما این که آن جا هم همین حرف زده می‌شود. آن جا هم گفته می‌شود نمی‌دانیم نهی‌ای وارد شده یا نه، استصحاب عدم ورود نهی می‌کنیم. این هم استصحاب در شبهات حکمی نیست که کسی بگوید

ما استصحاب در شبهات حکمیة را قبول نداریم. این استصحاب یک عمل خارجی است، یک کار خارجی است، یک پدیده خارجی است. بیان کردن خدای متعال یک حکم شرعی که نیست. خب اصل بیان کردن را می‌خواهیم بگوییم. این یک کاری است، یک فعلی است از خدا سر زده یا سر نزده. خب می‌گوییم که این تبیین نشده، این موضوعی است که نمی‌دانیم محقق شده یا نه، می‌گوییم محقق نشده. این یک جواب.

خب این جا حالا یک این قلت و قلتی هست که خب اگر شما... کسی این قلت کند که اگر بنا است با اصل منقح موضوع بیاید کاری بکنید، با استصحاب می‌خواهید کاری بکنید خب دیگه چه احتیاجی به این آیه شریفه داریم، خب بیان نشده دیگه. وقتی بیان نشد دیگه ما حالت انتظاریه‌ای برای ما باقی نمی‌ماند تا حالا تازه بخواهیم به آیه بیاییم تمسک کنیم بگوییم ما راحت هستیم. خود شارع دارد با استصحاب ما را متعبد می‌کند که این جا بیانی برای حکم نیست. خب وقتی می‌گوید بیانی بر حکم نیست پس عقل هم می‌گوید چی. وقتی بیانی بر حکم نباشد عقاب بر آن قبیح است دیگه.

جواب از این این قلت ممکن است این جور داده بشود که منافاتی ندارد که وقتی یک چیزی را شارع بر آن تعبد می‌کند این هم موضوع حکم عقل درست بشود هم موضوع حکم شرع درست بشود بنابر این که اشکالی ندارد تصادق برائت عقلیه و شرعیه در یک جا. مگر ما در موضوعات دیگه، احکام دیگه که مشکوک است کنار هم نیستند برائت شرعیه و عقلیه. خب هم برائت عقلی دارد، هم برائت شرعی دارد. خب این جا هم همین جور است. درسته وقتی شارع تعبد کرد به این که من بیان نکردم، به نفس این حکم عقل می‌آید می‌گوید عقاب دیگه قبیح است. بلکه این جا از آن قضیه ثانیه است که اقبیح گفتیم هست. مع تعبد بعدم بیانه، خودش دارد تعبد می‌کند که من بیان نکردم، بخواهد عقاب بکند این اقبیح است از آن جایی که نه، خودش حرفی نزده ولی به حسب واقع بیانی نیست. آن جا قبح عقاب بلابیان است، این جا عقاب است مع بیانه و تعبد به این که من بیان ندارم. خب این اقبیح است. ولی در عین حال اشکالی ندارد که همین موضوع حکم شرع هم بشود این روایت و حالا اگر کسی به همان بیاناتی که

گفتیم... این اولاً و ثانیاً خب عرض کردیم دیروز یا پریروز عرض کردیم که جعل براءت شرعیه این برای این است که کسی که براءت عقلیه را لایعمل به. مثل آقای صدر یا دغدغه دارد. شارع برای این که خیالها را راحت بکند برای آن کسانی که آنها اصلاً قبول ندارند یا دغدغه دارند، تردید دارند. خب براءت شرعیه را هم جعل می کند تا خیالها راحت باشد. بنابراین اشکالی نیست. این جواب اول.

جواب ثانی این است که ...

سؤال: اصلش مثبت نیست؟

جواب: نه.

سؤال: چون ما باید احراز کرده باشیم یعنی موضوع ما برای حکم غیر عدم البیان است. احراز عدم البیان است. عدم احراز البیان را ما بگوییم مثل همان مقام کریت و حکم به کریت الموجود.

جواب: نه بینید تکلیفی که بیان نشده باشد. حالا این جا این وجوب محتمل ما است. این وصف بیان.... وصف هم به حیث وصفیتش نمی خواهیم بگوییم. تکلیف باشد بیان نشده باشد، نه تکلیفی که بیان نشده است. اگر این آیه بخواهد برای تکلیفی که بیان نشده است با این وصف باشد بله می شود مثبت. اما نه، تکلیف باشد، بیان هم نباشد برای آن، همین. نه اتصاف، نه بلکه مثل وجود این دو تا. همان شرطی که در موضوعات مرکبه می کنیم که یکی بالوجدان می خواهد بشود یکی بالاصل می خواهد باشد آن جا اتصاف اگر باشد مثبت می شود. اما اگر نه، این باشد آن هم باشد، تقارن باشد خب این بیش از این که نمی گوید آیه شریفه.

سؤال: پس ظاهرش وصفی نیست؟

جواب: نه، تکلیفی که... آن را هم می شود گفت ولی نه، تکلیف که بیان نداشته باشد. تکلیف باشد بیان هم برای آن نباشد. خدا رحمت شیخنا الاستاد آقای تبریزی؛ آقای

آشیخ جواد قدس سره ایشان در این مسأله نماز جماعت که اقتداء می‌کند نمی‌داند امام از رکوع بلند شده یا بلند نشده. خب می‌تواند بگوید قبل از این که من تکبیر بگویم یا وقتی داشتم می‌گفتم راکع بود، استصحاب می‌کند بقاء رکوع خودش را تا وقتی خودش راکع شده. پس ادراک الامام را در رکوعش. ایشان همان جا این طور می‌فرمودند که بله آن که ما از ادله استفاده می‌کنیم این اشکال ندارد، این استصحاب درست است. با استصحاب می‌تواند بگوید من امام را در رکوع کردم. چون باید امام راکع باشد، تو رکوع کنی امام هم راکع باشد. من رکوع کردم بالوجدان است، امام هم راکع است، بالاصل است. روایت فرموده «اذا رکعت و کان الامام راکعاً فقد ادركت» خب من که خودم رکوع کردم بالوجدان دارم می‌بینم. امام هم راکع است اصل دارد به من می‌گوید پس بنابراین موضوع قد ادركت با ضم وجدان به اصل درست می‌شود. این را بالای منبر ایشان می‌فرمود توی درس اصول‌شان. حالا این جا هم به این شکل می‌توانیم حل اشکال کنیم.

جواب دوم این است که این بیانی که این جا هست قرینه داریم که بیان واقعی غیرموصول نیست بلکه مقصود همان است که در قاعده قبح عقاب بلابیان گفته می‌شود. در قاعده قبح عقاب بلابیان آن جا یعنی قبیح است عقاب بدون بیان واقعی یا بدون بیان واصل؟ آن که عقل می‌فهمد همین بیان واصل است. اما بیان واقع گفته باشد ولی عقل خبر از آن نداشته باشد این عقل آن جا هم می‌گوید قبیح است. پس بنابراین به قرینه این که ... حالا اگر این روایت را هم آمدیم از آن معنا کردیم. اگر این روایت را اقدار معنا کردیم که خیلی روشن است. آن بیان واقعی که اقدار درست نمی‌کند که. اگر آمدیم نه خواستیم برای برائت استدلال بکنیم این هم به تناسب حکم و موضوع و این که آن چه در عقول فهمیده می‌شود این است که برای تکلیف وصول لازم است و یا واقع لازم نیست ممکن است بگوییم که معنای این بیان یعنی همین واصل شده. حالا علاوه بر این که اگر کسی در این تأمل داشته باشد این است که اصلاً بیان بدون وصول صادق است؟ اگر یک کسی قانونی جعل بکند اما این را منتشر نکند، ابلاغ نکند

این درست است که بگوییم بیان کرده برای من. بیان برای شخص وقتی است که به او تفهیم بکند، به او ایصال بکند، به او ابلاغ بکند. این هم کسی ممکن است که این جور جواب بدهد که لابد آقای چیز...

سؤال: بیان به معنای بلاغ است.

جواب: بیان یعنی روشن کردن. این روشن کردن لایتحقق الا بالبلاغ است. نه این که به معنای بلاغ است. لازم‌اش است، یعنی بدون بلاغ چه جور روشن شد. آشکار کردن، بیان یعنی آشکار کردن. اگر این را ابلاغ نکنی به شخص این چه جور برای او آشکار کرده.

بله مگر کسی بگوید که از این بیاناتی که در لسان شارع وارد شده کتاباً و سنتاً، مقصود از این بیان این نیست که لکل شخص بیان بشود. یعنی به طرق العادیة گفته بشود، یعنی در معرض گذاشته بشود. و خدای متعال خب ممکن است در معرض گذاشته و لکن به واسطه حوادث و ظالمین به ما نرسیده. آن جا هم خدا بیان فرموده، آن‌ها جلوی آن را گرفتند.

اگر بیان را این جور معنا کنیم که بعید هم نیست این جور معنای بیان باشد که قرآن هم که می‌فرماید او بیان کرده است و این‌ها «قد تبین الرشد من الغی» این‌ها همه به همین معنا بعید نیست باشد.

سؤال: معنای حد وسطی هم می‌شود باشد دیگه. برای کسانی که اگر؟؟؟ لازم نیست به گوش‌شان برسد یعنی یک چیزی بینابین، نه باید به گوش او برساند، نه این که بگوید مطلقاً به هر کسی که محال است به او برسد. بیان است ولو به گوش کسی نرسیده اما برای کسانی که ...

جواب: محال ذاتی یا محال به حوادث؟

سؤال: محال به حوادث. یعنی برای کسانی که اگر فحص کنند می‌رسند بیان است ولو هنوز به گوش‌شان نرسیده باشد. یک معنای بینابین می‌شود. بگوییم بیان یعنی این یعنی همین که فی مظانش قرار می‌دهند و آن‌ها برای چه کسانی است؟ برای کسانی است که اگر بخواهند بررسی کنند به آن می‌رسند.

جواب: خب حالا این هم قرینه می‌خواهد که این جوری بگوییم. حالا این هم یک احتمالی است که شما می‌فرمایید که یک امر بینابینی بگویند.

علی‌ای حال این جور جواب‌ها هم ممکن است این جا داده بشود و لکن این‌ها چون خیلی واضح نیست لایعتمد علیه. آن جواب اصیل و مهم این است که همان جواب اولی را بدهیم اگر پذیرفتیم و الا بنابر اشکال اول و ثانی که اصلاً نمی‌پذیریم. این آیه مربوط به مقام باشد.

سؤال: فضای آن روایت که سؤال کننده می‌آید می‌پرسد بعد امام می‌گوید علی الله البیان از خود فضا و الا اگر مثلاً طرف بیان به این معنا بود که خدا حکم کرده باشد. باز ممکن است این سؤال توی ذهن او بزند که خب پس خدا که کرده حالا؟؟؟ می‌خواهم بگویم این ایصال انگار این جا مفروض است گرچه این جا بیان یعنی ایصال.

جواب: نه اگر قدرت باشد درسته. ولی دیگه آن را برایت نمی‌شود استدلال کرد. اگر به معنای قدرت گرفتیم دیگه ربطی به برائت پیدا نمی‌کند.

سؤال: بیانی هم که شما مفروض می‌فرمایید آن فردی که ایصال باشد همان در مظان مراد فرمودید دیگه.

جواب: بله؟

سؤال: یک فرق این است که در واقع بیان کرده باشند ولی....

جواب: نه در مظان نیست.

سؤال: این ظلم ظالمین و این‌ها نرسیده باشد.

جواب: مظانی که می‌رسد به آن.

سؤال: خب همین.

جواب: ایصال یعنی این. یعنی اگر برود وسائل را نگاه کند یا کافی و این‌ها یا کتب حدیث را نگاه کند می‌فهمد. قرآن را نگاه کند می‌فهمد.

سؤال: حرف این است که این که در گوشم بگویم که معلوم است مراد نیست.

جواب: نه آن که نیست.

سؤال: پس این بینابین می‌شود.

جواب: نه آن بینابین ما با بینابین ایشان فرق می‌کند.

سؤال: یعنی در مظان...

جواب: بینابینی که ما می‌گوییم همین است که یعنی در... همین ایصالی که شما می‌گویید، بیانی که شما می‌گویید همین است که یعنی در هر عصری در آن منابعی که مقدور است رجوع به آن‌ها برای اشخاص بالفحص بیان شده باشد. در آن منابع مقدوره. در کتاب خدا هست، در احادیثی که آن زمان هم مقدور است آن باشد. دیگه مازاد بر این معلوم است مقصود نیست که حالا در گوش او بیاید جبرائیل در گوش او بگوید یا در گوش هر کسی گفته بشود. این نیست.

اما آیا اگر نه، همان به طرق عادی فرموده، اول کار که فرموده این در طول زمان حوادث باعث شده که حالا نمی‌رسد. این هم در معرض قرار داده بود حالا یا ظالمی جلوی او را گرفته یا حوادثی آمده جلوی او را گرفته. این هم بیان پس صادق است؟

سؤال:؟؟؟ باز هم می‌شود تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه.

جواب: بله. مگر با استصحاب درستش کنیم.

سؤال: دو فرض شد دیگه الان. یک فرض این شد که بیان بکند، در مظان در عصر اول
منتها بعد به واسطه ظلم ظالمین مخفی بشود....

جواب: حالا اجازه بدهید من یک کلمه بگویم دیگه بحث تمام شد. و صلی الله علی
محمد و آله.

جلسه ۶۷ - ۱۳۹۴/۱۲/۱۵

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در روايت عبد الاعلى بود كه به آن تمسك شده بود براى دلالت آيه مباركه بر برائت. خب اشكالات دلالي تمام شد. آخرين اشكالي كه در استدلال به اين روايت وجود دارد اين هست كه عبدالاعلى در اين روايت مردد است بين دو نفر؛ يكي عبدالاعلى مولى آل سام و ديگرى عبد الاعلى بن اعين البجلي أو العجلي، به اختلاف نسخه بدلها.

ما راهى براى توثيق اين دو نفر از نظر توثيق خاص نداريم يعنى كتب رجالي ما مثل نجاشى، كشى، فهرست شيخ يا رجال شيخ طوسى توثيقى راجع به ايشان ندارد. بله شيخ مفيد رضوان الله عليه در رساله عدديه عنوان عبد الاعلى بن الأعين را جزو فقهاء و موثقين ائمه عليهم السلام برشمرده و خب چون معلوم نيست كه اين عبد الاعلى بن أعين كه ايشان توثيق فرمود است اين کدام يكي از اين دو نفر هست. چون هم عبد الاعلى مولى آل سام اسم پدرش أعين هست. آن أعين بجلى يا عجلي اسم پدرش اعين هست. پس عبدالاعلى بن اعين كه عنوانى است كه در رساله عدديه شيخ مفيد هست قابل انطباق بر هر دو هست.

بنابراين آن چه كه آن جا توثيق شده يك عنوانى است كه مشخص نيست براى ما بجلى است يا مولى آل سام هست. قهراً وقتى آن معلوم نشد اين روايت هم تصحيح نمى شود چون ممكن است آن جا آل سام توثيق شده باشد اين جا بجلى باشد. يا آن جا بجلى توثيق شده باشد اين جا آل سام باشد. بنابراين اين روايت قابل اصلاح نيست و از نظر سند ولو حالا اگر دلالتش هم اشكال نمى كرديم قابل اعتماد نيست.

خب براى اين جا از نظر ما تخلص از اين اشكال امر سهلى است چون بالاخره اين روايت شريفه در كتاب شريف كافي است. و مشمول شهادت كلينى قدس سره به صحت

روایات کافی می‌شود و بارها عرض کردیم که این شهادت مقبول است و قابل پذیرفته شدن هست بنابراین از نظر ما مشکله آن چنانی وجود ندارد.

اما این جا این نکته‌ای است که من حالا بد نیست به این تناسب عرض بکنم. قد یقال که این توثیقات مرحوم شیخ مفید قدس سره در رساله عددیه به آن شکلی که محقق خوبی قدس سره برداشت فرموده است این تمام نیست. این بحث بحثی است که خیلی جاها نافع است و به درد می‌خورد. چون مرحوم آقای خوبی این طور از این کلام مرحوم شیخ مفید استفاده کردند که تمام کسانی که در روایات داله بر این که شهر رمضان یزید و ینقص، از سی روز ینقص و از ۲۹ روز یزید. همه این‌ها افراد برجسته و مورد ثقات و از بطانه ائمه علیهم السلام هستند.

مشی محقق خوبی قدس سره در معجم رجال الحدیث این است که هر فردی که در متون این روایات وارد شده است ایشان آن‌ها را جزو کسانی می‌شمارد که مشمول شهادت شیخ مفید هستند. و این‌ها عده زیادی هستند اقلأً هیجده نفر شاید باشند یا بیشتر که اگر این مطلب تمام باشد خب توثیق همه این‌ها استفاده می‌شود.

حالا اصل مطلب برای این که بیشتر مورد توجه واقع بشود یک بحثی است در روایات ما و در فقه که آیا ماه رمضان مثل بقیه ماها ممکن است گاهی ۲۹ روز باشد، گاهی ۳۰ روز باشد. یا این که نه، ماه رمضان همیشه سی روز است و هیچ وقت کمتر از سی روز نخواهد بود.

ما یک روایاتی داریم، بعضی روایاتی وارد شده که مدلولش همین است و بعضی از بزرگان محدثین و این‌ها هم قائل به همین شدند اخذاً به ظاهر این روایات. شیخ مفید این رساله جوابات اهل الموصول فی العدد و الرؤیة را به خاطر این تألیف فرموده که این قول قول نادرستی و فرقی بین ماه رمضان و بقیه ماها نیست و می‌فرماید آن روایتی که این مطلب را دارد هم رواش ضعیف هستند، هم مطلب مطلب نادرستی است و این‌ها به ائمه علیهم السلام بسته شده، وضع شده و روایات داله بر این که شهر رمضان

با بقیه شهور تفاوتی ندارد از این حیث روایات عدیده و فراوانی است که آن روایات را افراد موثق نقل کردند. آن وقت برمی‌شمارند عده‌ای از آن روایات را.

خب این جا این بحثی که مورد کلام واقع شده این است که آیا ایشان در صد این است که تمام این روایاتی که دال بر این جهت هست تمام وقع من فی السند را ایشان می‌خواهد توثیق بفرماید که فرمایش محقق خویی قدس سره است. یا این که بالاتر می‌خواهد هم افرادی را که در این روایاتی که خودش نقل فرموده و هم افرادی که نقل فرموده. می‌خواهد بگوید تمام افرادی که روایات یزید و ینقص را دارند تمام‌شان آدم‌های ثقاتی هستند ولو من هم نقل نکرده باشم. فلذا اگر ما روایتی در کافی دیدیم، در تهذیب دیدیم، در من لایحضر دیدیم یک جا دیگه دیدیم. این مشمول این فرمایش ایشان می‌شود. ایشان بخشی را ذکر کرده ولی شهادتش این است که همه این جوری است که پس آن اوسع الاقوال این است. اوسع الاقوال این است که از کلام شیخ مفید استفاده کنیم تمام روایتی که... و من وقع فی السند روایاتی که دال بر این مطلب است همه من الثقات است. این اوسع الاقوال است در این جا.

قول دوم این است که نه، همان‌هایی که خود ایشان ذکر کردند. روایاتی که خود ایشان ذکر کردند. حالا در این کتاب یا در کتاب دیگری که ایشان نام برده که آن کتاب متأسفانه به دست متأخرین دیگه نرسیده. این هم احتمال دوم است که یک قدری دایره‌اش از آن کمتر می‌شود. می‌شود مثل جنس متوسط.

سؤال:؟؟؟

جواب: نه، قول آقای خویی این است که همان که همین جا هست، توی رساله عدویه هست. یعنی در حقیقت ما این جا خوب است این را هم از هم جدا نکنیم که تفکیک بشود. پس اوسع الاقوال آن است.

قول ثانی این است که آن چه که در رساله عدویه و در آن رساله مصابیح النور یا مصباح النور خودش اسم آن کتاب است.

این دوم. سوم؛ این است که نه، خصوص آن چه که در این کتاب رساله عددیه موجود هست را ایشان دارد می‌فرماید. پس کأنّ آن قول اول می‌شود مثل چی؟ مثل جنس الأجناس. آن قول دوم می‌شود مثل جنس عالی، این قول سوم می‌شود جنس متوسط.

قول دیگر که این قول هم قول مهمی است و عده‌ای از فضلای معاصر هم که این قول را فرمودند، این قول را قائل شدند این است که شیخ مفید دارد می‌فرماید این روایاتی که دال بر این است ثقات نقل کردند یعنی توی آن‌ها ثقات است. آن روایات اصلاً آدم‌های ثقه نقل نکردند. این روایات را ثقات نقل کردند در آن ثقات موجود است، نه هر کسی نقل کرده ثقه هست. توی آن‌ها ثقات وجود دارد.

خب اگر ما این قول چهارم را گفتیم، این نتیجه‌اش چی می‌شود؟ این نتیجه‌اش این می‌شود که هیچ کدام به درد ما نمی‌خورد ما به این رساله عددیه ... و این یکی از پایه‌های مهم بسیاری از روایات است که معجم رجال الحدیث بر اساس آن خیلی‌ها را توثیق فرموده. این می‌گوید نه آقا این کلام شیخ مفید بیش از این دلالت نمی‌کند که در این‌ها افراد این چنینی هستند. و بر این مسأله هم شواهدی را می‌آورند. یکی از شواهدش این است که خود... توی این سندهایی که ایشان نقل کرده افرادی هستند که خود ایشان چند صفحه قبلش یا چند سطر قبلش مثلاً تضعیف کرده. مثلاً محمد بن سنان. توی محمد بن سنان خود ایشان تضعیف فرموده محمد بن سنان را. بعد اتفاقاً روایاتی که برای این مسأله نقل می‌کند محمد بن سنان در آن هست. یا این که این‌ها را توصیف فرموده به این که این‌ها افرادی هستند که مشهور هستند، صاحب تصانیف هستند، صاحب اصول هستند، این جور تعریف‌هایی راجع به آن‌ها کرده در این عبارت و حال این که افرادی ما می‌بینیم در این سندها هستند که اصلاً مشهور نیستند حالا اگر ثقه هم باشند مشهور نیستند، صاحب تصانیف نیستند. پس معلوم می‌شود ایشان نظر ندارد به عام استغراقی که همه این‌ها این جور هستند بلکه مقصودش این است که در این‌ها افراد این چنینی وجود دارد. این هم یک نظری است که عده‌ای قائل هستند. نظر آخر که نظر پنجم هست حالا یعنی آن فی ما نعلم نظری

است که به ذهن حقیق آمده و بعد از مطالعه این کتاب این است که ایشان تمام من وقع فی السند را توثیق نمی‌کند. و آن نقض که محمد بن سنان در آن هست آن از وسائط است. نه کسانی که بالمباشرة از امام نقل کردند آن‌ها را دارد توثیق می‌کند. نمی‌خواهد بگوید کل هر کسی که در سند واقع شده چون هر کسی که در سند واقع شده که مطلب را از ائمه نقل نکرده که. ایشان می‌گویند که... حالا عبارتش را باید بخوانیم. آن چه که از عبارت ایشان ممکن است برداشت بکنیم همین است که چه کسانی را دارد توثیق می‌کند؟ مباشرین را، یعنی آن‌هایی که از خود ائمه علیهم السلام مطلب نقل کردند. اصحاب ائمه که ثقات هستند آن وقت این‌ها را می‌شمارد همه این‌ها را توثیق کرده ایشان.

خب حالا من این عرض را کردم برای این که برای شما یک سرنخی باشد ان شاء الله با مطالعه و دقت در این عبارات. چون این بحث خیلی بحث مهمی است و اثر فقهی فراوان دارد و افراد زیادی. ببینید اول در صفحه ۱۹ می‌فرماید:

«و أما ما تعلق به أصحاب العدد فی أن شهر رمضان لا یكون أقل من ثلاثین يوماً فهی أحادیث شاذة قد طعن نقاد الآثار من الشیعة فی سندها و هی مثبتة فی کتب الصیام فی أبواب النوادر و النوادر هی التی لا عمل علیها. و أنا أذكر جملة ما جاءت به الأحادیث الشاذة و أبین عن خللها و فساد التعلق بها فی خلاف الکافة إن شاء الله.

فمن ذلك حدیث رواه محمد بن الحسین بن أبی الخطاب عن محمد بن سنان عن حذیفه بن منصور عن أبی عبد الله ع قال شهر رمضان ثلاثون يوماً لا ینقص أبداً.» بعد فرموده: «و هذا الحدیث شاذ نادر غیر معتمد علیه طریقه محمد بن سنان و هو مطعون فیة لا تختلف العصابة فی تهمة و ضعفه و ما کان هذا سبيله لم يعمل علیه فی الدین.» بعد حدیث بعد را ذکر می‌کند:

«ما رواه محمد بن یحیی العطار عن سهل بن زیاد الأدمی عن محمد بن إسماعیل عن بعض أصحابه عن أبی عبد الله (ع)» بعد متن حدیث را ذکر می‌کند و بعد می‌فرماید

که: «و هذا الحديث شاذ مجهول الإسناد لو جاء بفضل صدقة أو صيام أو عمل برّ لوجب التوقف فيه فكيف إذا جاء بشيء يخالف الكتاب و السنة و إجماع الأمة»

تا بعد حدیث دیگری را ذکر می‌کند، باز همین طور مناقشه می‌کند در این‌ها. توی این‌ها را هم که نگاه می‌کنید بعضی افرادی که توی سند واقع شدند اشکال دارند نه همه‌شان. بعضی‌هایشان افرادی هستند که جاهای دیگه به آن‌ها استدلال می‌کنند. این نکته را هم باید توجه بکنید. آن جایی که تضعیف می‌کند نمی‌خواهد بگوید کل من وقع فی السند ضعیف است.

بعد تا این جا می‌رسد، می‌فرماید:... صفحه ۲۵:

«و أما رواة الحديث بأن شهر رمضان شهر...»

ببخشید من قبل از این که این روایات حدیث را بخوانم، عبارت بالایی آن بخوانم.

«فهذه الأحاديث الثلاثة مع شذوذها و اضطراب سندها و طعن العلماء فی رواتها...» که این سه تا روایت روایتی بودند که دلالت می‌کرد بر این که سی روز است و لاینقص از سی روز. این روایات «مع شذوذها و اضطراب سندها و طعن العلماء فی رواتها هی التي يعتمدها أصحاب العدد المتعلقون بالنقل...» اصحاب عددی که فقط به نقل نگاه می‌کنند یعنی اخباری محض هستند و به ملاکات و این‌ها خیلی توجه نمی‌کنند. «و قد بینا ضعف التعلق بها بما فيه كفاية و الحمد لله».

پس این جا فرموده «و طعن العلماء فی رواتها».

«و أما رواه الحديث بأن شهر رمضان شهر من شهور السنة يكون تسعة و عشرين يوماً و يكون ثلاثين يوماً» گاهی این جور است، گاهی آن جور است. این عبارات را دقت کنید «فهم فقهاء أصحاب أبي جعفر محمد بن علي (امام باقر سلام الله عليه) و أبي عبد الله جعفر بن محمد و أبي الحسن موسى بن جعفر و أبي الحسن علي بن موسى و أبي جعفر محمد بن علي و أبي الحسن علي بن محمد (امام هادی) و أبي محمد الحسن بن

علی بن محمد(ص)...» اولاً یک امام دو امام نه، اصحاب این ائمه این روایات را نقل کردند. آن سه تا بود، این جا از ائمه متعدد اصحابشان روایات داله بر این که یزید و ینقص نقل کردند.

خب «و الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتيا و الأحكام الذين لا يطعن عليهم و لا طريق إلى ذم واحد منهم و هم أصحاب الأصول المدونة و المصنفات المشهورة و كلهم قد أجمعوا نقلاً و عملاً علی أن شهر رمضان يكون تسعة و عشرين يوماً نقلوا ذلك عن أئمة الهدى ع و عرفوه فی عقیدتهم و اعتمدوه فی دیانتهم. و قد فصلت أحاديثهم بذلك فی کتابی المعروف بمصباح النور فی علامات أوائل الشهور و أنا أثبت من ذلك ما يدل علی تفصیلها إن شاء الله.» بعد شروع می کند «فممن روی عن أبي جعفر محمد بن علی الباقر ع أن شهر رمضان شهر من الشهور یصیب ما یصیب الشهور من النقصان أبو جعفر محمد بن مسلم.» که این یک راوی مباشر است. دیگه سند هم... حالا روایتش را ذکر می کند. بعد می گوید:

«أخبرني بذلك أبو غالب أحمد بن محمد الزراري رحمه الله عن أحمد بن محمد عن أحمد بن الحسن بن أبان عن عبد الله بن جبلة عن العلاء عن محمد بن مسلم...» پس آن راوی را چه کسی مقصودش است؟ می گوید محمد بن مسلم. بعد برای این که ثابت باید بشود محمد بن مسلم گفته. سند روایت را ذکر می کند.

سؤال:؟؟؟

جواب: بله.

سؤال:؟؟؟

جواب: نه، خود آن ها را دارد می گوید این چنین هستند.

سؤال: صاحب تصانیف المشهوره. حالا می گوید مثلاً من دارم به این... و الا اگر طریق محمد بن مسلم مشهور نباشد و مرحوم شیخ مفید اگر دارد راوی مباشر را تصدیق می کند وثافتش که خب از نظر فعلی قابل التزام نیست، حجت نیست.

جواب: نه، نه. می خواهد بگوید آن ها آدم هایی هستند که قول شان معتبر است.

سؤال: طریق آن هم ضعیف است.

جواب: نه، نمی خواهد بگوید. طریق باید البته ضعیف نباشد. اگر یک طریق داشته باشد که ثابت کند او گفته، خیلی خب. اگر نه، تراکم نقل ها باعث بشود که معلوم بشود این ها این را گفتند باز هم کفایت می کند. آن هایی که مباشر ائمه بودند و این مطالب را نقل کردند این ها خودشان ثقات هستند برای ما هم ثابت است که آن ها گفته اند روی هم رفته. یا به این که طریق مان به آن تمام است و طریق معنعن تمام به تک تک شان داریم یا نه مجموعاً این ها تعاضد می کنند و معلوم است که این ها این حرف را زدند.

«و روی محمد بن قیس مثل ذلک و معناه.» باز سند روایت را ذکر می کند تا محمد بن قیس عن ابي جعفر الباقر محمد بن علی علیهما السلام. بعد دوباره «و روی» حالا این جا. بعد می گوید:

«و روی محمد بن سنان عن ابي الجارود قال سمعت»، «و روی مصدق بن صدقه عن عمار بن موسی الساباطی...» همین جا باعث شده که عده ای بگویند این جا گفته «و روی محمد بن سنان عن ابي الجارود». گفتند همین الانشما چند صفحه پیش آمدی گفتی آن روایت محمد بن سنان در آن هست اشکال کردی. خب این جا هم که دارد محمد بن سنان نقل می کند. این محمد بن سنان راوی از امام که نیست، توی سند واقع شده. ایشان آن که توثیق کرده چه کسانی هستند؟ روات از ائمه هستند. می خواهد بگوید این قدر از این روات از ائمه، از این هیجده نفری که از خود ائمه نقل کردند این قدر افراد مختلف با سندهای مختلف نقل شده که انسان علم پیدا می کند که مذهب ائمه این بوده. شما این را تتبع بفرماید.

بعد هی روایت را نقل می‌کند تا این که می‌رسد حالا این قرینه دیگری هم که من می‌خواهم ذکر کنم توی آخرش این هست که این روایات را که ذکر می‌فرماید تا می‌رسد به آخر کار می‌فرماید که... یک فهرستی ذکر می‌کند. می‌گوید:

«وَرَوَى كِرَامُ الْخَنَعَمِيِّ وَ عِيسَى بْنُ أَبِي مَنْصُورٍ وَ قَتَيْبَةُ الْأَعَشِيِّ وَ شُعَيْبُ الْحَدَّادِ وَ الْفُضَيْلُ بْنُ بَشَّارٍ وَ أَبُو أَيُّوبَ الْخَرَّازِ وَ قَطْرِبُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ وَ حَبِيبُ الْجَمَاعِيِّ وَ عَمْرُو بْنُ مِرْدَاسٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْفُضَيْلِ الصَّيْرَفِيِّ وَ أَبُو عَلِيٍّ بْنِ رَاشِدٍ وَ عَبِيدُ اللَّهِ بْنُ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ وَ عِمْرَانُ بْنُ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ وَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ وَ هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ وَ عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ أَعْيَنَ وَ يَعْقُوبُ الْأَحْمَرُ وَ زَيْدُ بْنُ يُونُسَ وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سِنَانٍ وَ مُعَاوِيَةُ بْنُ وَهَبٍ وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي يَعْفُورٍ مِمَّنْ لَا يُحْصَى كَثْرَةُ مِثْلَ ذَلِكَ حَرْفًا بِحَرْفٍ وَ فِي مَعْنَاهُ وَ فَحَوَاهُ وَ فَائِدَتُهُ.

و قد اختصرت ذكر المتون و الأسانيد لئلا ينتشر به الكلام و أودعت ذلك في كتابي مصباح النور في علامات أوائل الشهور فمن أراد أن يقف على التفصيل فيه و الشرح لمعانيه فليتمسه هناك إن شاء الله.»

یک هفت هشت ده تا روایت را مثلاً ذکر می‌فرماید بعد یک فهرست... این فهرست مال چه اشخاصی است؟ این روایتی نیستند که توی سلسله سند تا اصحاب مباشر قرار گرفتند. این‌ها همان مباشرها هستند. این فهرستی که باز آخرش ذکر می‌کند. بنابراین به نظر می‌آید آن قول صحیح در باب این باشد که شیخ مفید قدس سره در کتاب رساله عددیه اصحاب مباشر این ائمه هدی علیهم السلام را که نامشان را برد این‌ها را دارد توثیق می‌کند. فقط یک کلام می‌ماند که این‌ها را چطور همه‌شان را ایشان فرمود اصحاب کتب مصنفه و چی هستند و این‌ها رؤسای هستند که یؤخذ منهم الحلال و الحرام با این که خب خیلی از این افراد افرادی هستند که نامانوس است نامشان در بین روات و ثابت نیست که این‌ها کتاب‌های این چنینی داشته باشند.

خب جواب این هم این است که این‌ها در عصر ما الان این جور است. خب خیلی‌ها در عصر ما این جور خواهند شد. مثل مرحوم پدر ما رضوان الله علیه نقل می‌فرمودند که آیت‌الله بروجردی در درس می‌فرمود... حالا آقای بروجردی خیلی سر و صدا داشت دیگه. عالم‌گیر بود دیگه. مرجع وحید عالم تشیع این اواخر ایشان شده بود دیگه. همه جا نام مبارک ایشان برده می‌شد و خیلی شخصیت عظیمی بود. ایشان فرموده بودند حالا این سر و صداها هست و فلان و این‌ها. ولی روزگاری خواهد رسید که نام سید حسین بروجردی را توی گوشه‌ای از کتب تراجم تاریخ یک کسی ببینند. آن وقت چون بعضی‌ها همه کتاب‌های آن جور نداشتند، خیلی اهل درس و بحث و این‌ها توی حوزه‌های روات نبودند و لکن مرحوم شیخ مفید که قریب العصر است خب این‌ها واضح بوده این‌ها رؤسایی که هستند، حلال و حرام؟؟؟ بعضی صفاتش هم مثل تصانیف و فلان و این‌ها ممکن است روی تغلیب باشد. حالا مثلاً ابی الجارود. ابی الجارود خب تفسیر دارد. کتاب تفسیر مهمی داشته ابو الجارود. اهل تصانیف است دیگه که مرحوم علی بن ابراهیم هم در تفسیرش از آن تفسیر که فراوان نقل شده حالا یا ناقل خود علی بن ابراهیم است یا آن ملفق و دیگری. علی‌ایّ حال. بنابراین آن چه که به نظر اقوی می‌آید همین است که ایشان روات چیز را دارد تصریح می‌کند و لکن در عین حال عبد الاعلی بن اعین که این جا دارد توثیق می‌شود برای ما معلوم نیست که کدام یکی از این دو فرد هستند.

قد یقال که عبد الاعلی بن اعین البجلی یا عجلّی و عبد الاعلی بن اعین مولی آل سام این‌ها یک نفر هستند. و بنابراین ما دو نفر نداریم. پس عنوان عبد الاعلی بن اعین که مطلق آمده در عبارت مفید همین یک شخص که بیشتر نیست، همین هم دارد توثیق می‌کند. این را بزرگانی قائل به این شدند که این‌ها یک نفر هستند. و لکن همان طور که محقق خویی قدس سره در معجم فرموده است نمی‌شود قائل به این جهت شد چرا؟ چون شیخ طوسی رضوان الله علیه در اصحاب امام صادق هر دو را با یک نفر واسطه عنوان فرموده. عبد الاعلی مولی آل سام مثلاً در شماره ۳۷ است. بعد عبد الاعلی

بن‌عین‌العجلی یا بجلی در شماره مثلاً ۳۹ است. حالا مثلاً اگر آن اول بود می‌گفتیم یادش رفته مثلاً که آن جا ذکر فرموده. این کنار هم دو نفر را بیایی ذکر کنی این شهادت عملی از شیخ طوسی است که این‌ها دو نفر هستند. با توجه به این شهادت بارز این که دیگه حالا ما بعضی‌ها گفتند این‌ها یک نفر هستند و این حرف‌ها این قابل قبول نیست و نمی‌شود به آن اعتماد کرد که این‌ها را بگوییم یک نفر هستند.

سؤال: استاد ببخشید ممکن است جعل لفظی شده باشد. یک نفر جاعلی جعل لفظی کرده باشد؟

جواب: مقصود چیه که جعل لفظی کرده باشد؟

سؤال: یعنی یک لفظی از یک نفر دیگه را آورده باشد کنارش که بخواد اذهان را...

جواب: ببینید این‌ها احتمالات نیشقولی نفس الامری است و الا وثاقت

سؤال: این یک نوع زیرکی در جعل است.

جواب: خب اشکالی ندارد ولی خلاف ظاهر وثاقت آن راوی است. یعنی هم شیخ طوسی ... شیخ طوسی که اهل این کارها نیست. شیخ طوسی هر دو را ذکر فرموده. هم مولی آل‌سام را ذکر فرموده هم آن دیگری را ذکر فرموده، آن هم در کنار هم با یک واسطه یک نفر یا دو نفر خیلی کم که معلوم است فراموش نشده جلوی چشمش هست.

و در روایات دیگر هم ما فرض این است که سندمان تا عبد‌الاعلی تمام است یعنی ثقات هستند. وقتی تا عبد‌الاعلی ثقات هستند و آن‌ها را می‌شناسیم به وثاقت خب معنا ندارد که بگوییم این‌ها هم باز جعل کردند و وضع کردند. بله اگر جعل و وضع در واقع کرده و با این کارش آمده از وثاقت افتاده آن دیگه خودش می‌داند و خدای متعال. الان این آدم ثقه‌ای است دارد این حرف را می‌زند، قبول می‌کنیم از او.

سؤال: جعل در ??? شیخ طوسی منظور ایشان است.

جواب: نه، آن که گفتم که. یعنی دیگران آمدند کلام شیخ طوسی را؟ ببینید این مطلب مهمی است. ببینید این کتاب‌ها را ما باید به آن اعتماد داشته باشیم. این کتاب‌هایی که چاپ می‌شود.

سؤال: ببخشید منظور من عدم اعتماد به کتاب نیست. آن زمان ممکن است کسی به خاطر دشمنی که با اهل بیت داشته یک اسمی را جعل بکند. که بخواهد اذهان علمای حدیث را از ادله خود روایت بخواهد....

جواب: خب همین را دارم می‌گویم. یک نفری را مثلاً یک کسی آمده ادخال کرده در کتاب شیخ طوسی. این در اثر این که این کتاب‌ها به مقابله و به قرائت و سماع و در اجیال مختلفه به این شکل علما دقت می‌کردند برای خاطر همین بوده که واقعاً آن کتاب همان جوری که مؤلف تألیف کرده است به دست بعدی‌ها برسد فلذا خیلی‌ها به وجاده و فلان هم اعتماد نمی‌کردند برای همین بوده که لعل یک کسی اضافه کرده باشد. قرائت می‌کردند، سماع می‌کردند، خطوط علماء باید باشد. حتی این اسنادی که ذکر شده خیلی‌هایش اسناد به این نسخه است. یعنی آن شهادت می‌دهد که این همان است. به هو هویت شهادت می‌دادند نه به آن کبرای کلی که این آقا چنین کتابی دارد. و تا امروز هم همین جور است یعنی ما الان کافی که چاپ می‌شود یا من لایحضر چاپ می‌شود، یا وسائل چاپ می‌شود ما باید به آن مکتبه‌ای که این را دارد چاپ می‌کند اعتماد داشته باشیم. و الا آن ممکن است یک کسی بیاید چاپ بکند کم و زیادش بکند همین طور که کتب عامه بعضی روایاتی که به نفع شیعه زده در چاپ‌های اخیر حذف کردند. این ممکن است یا خود مقنعه شیخ مفید آن مقنعه‌ای که جامعه مدرسین چاپ کرده، ما و یکی از رفقا این را تحقیق کردیم و مقابله کردیم با نسخ فراوان. این در یک نسخه‌ای که اقدم نسخی بود که سنه اوائل قرن ششم شاید، پانصد و خرده‌ای بود تاریخ کتابت آن. این از آستان قدس هم گرفته بودند ظاهراً این را. آن ناسخ در باب وضو مسح رجلین را تبدیل کرده بود به غسل الرجلین. که معلوم می‌شد این ناسخ سنی بوده. و به جای مسح الرجلین، غسل الرجلین نوشته بود. خب یک چنین تصرفاتی

ممکن است بکنند ولی فلذا است که می‌گوییم باید این‌ها معتمد باشند. این کتابخانه را بشناسیم، افراد محقق آن را بشناسیم، این مثلاً آقای ربانی شیرازی این کار کرده می‌شناسیم بله آدم درستی بوده فلان مؤسسه اگر کرده می‌دانیم ... فلذا الان هم لازم است. مثل رساله‌های آقایان هم همین جور است. یک مقلدی که می‌خواهد رساله را عمل کند همین طور یک چاپخانه‌ای آمده رساله را چاپ کرده فایده‌ای ندارد باید اطمینان داشته باشد. به این که این همان رساله است. این که بعضی از مراجع خودشان رساله می‌دهند این معنایش همین است برای این که اطمینان باشد که بله این مال من است. این رساله الان مال من است. این خودش می‌دهد برای این که روشن باشد. خب این بحث ما راجع به این تمام شد فتلخص مما ذکرنا که بالاخره این روایت از نظر سند به حسب مبنای ما اشکالی ندارد و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۶۸ - ۱۳۹۴/۱۲/۱۶

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي أَنْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ أَحْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ لِلَّهِمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تَقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أْبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

بحث در منهج ثانی در استدلال به آیه ایتاء بود که منهج ثانی این بود که علی ضوء روایات استدلال بشود به آیه شریفه. خب روایت اول روایت عبد الاعلی بود که راجع به آن صحبت شد و نتیجه این شد که استدلال به این روایت نافع نیست یعنی ضم این روایت به آیه مبارکه نافع برای استدلال نیست به وجوه عدیده.

و اما روایت دیگری که ادعا شده که این روایت هم دلالت می کند بر دلالت آیه شریفه بر مدعا روایت حمزه بن طیار هست. این روایت در کافی شریف، جلد اول، چاپ اسلامیة، صفحه ۱۶۲ و ۱۶۳، باب البیان و التعریف و لزوم الحجة.

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى وَ غَيْرُهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنِ ابْنِ الطَّيَّارِ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ اللَّهُ أَحْتَجَّ عَلَى النَّاسِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُمْ.»

تقریب استدلال به این روایت شریفه برای دلالت آیه بر مدعا که برائت باشد این هست که ظاهر این است که این عبارت امام علیه السلام ناظر به آیه ایتاء است. این مقدمه اول. چون بما آتاهم در آن آمده.

مقدمه ثانیه این است که حضرت در این جا آتاهم را با واو تفسیر، تفسیر فرمودند که آتاهم و عرفهم. پس آتاهم به معنای تعریف کردن و شناساندن هست. پس آیه معنایش این می‌شود؛ خدای متعال تکلیف نمی‌فرماید الا به آن تکلیفی که عرفه و بیّنه.

به خصوص با توجه به این که کلمه عرف استعمال شده، از ماده عرفان است. ماده عرفان هم علم به جزئیات است. معرفت معمولاً برای علم به جزئیات است. علم متعلقش معمولاً علوم کلی است، مطالب کلی است ولی معرفت جزئی است. معرفت زیداً، نمی‌گویند علمت زیداً. معرفت زیداً؛ زید را شناختم و امثال این‌ها. این جا هم تک تک افرادی که این تکلیف متوجه آن‌ها است، تعلق به آن‌ها گرفته عرفهم یعنی آن تکلیفی که هر کسی تک تک شناخته که آره این تکلیف به آن هست. نه این که فهمیده مثلاً این کبرای کلی وجود دارد حالا من هم مخاطب هستم یا نیستم. پس بنابراین با توجه به این ماده هم تأکید می‌شود صحت استدلال به آیه شریفه. خب بزرگانی هم مثل شیخنا الاستاد قدس سره آقای حائری به این روایت استدلال فرمودند که حالا صرف نظر از این که این روایت شارح آیه شریفه باشد خودش هم قابلیت استدلال دارد که ما براساس این در ادله بعد که سنت هست در قبال کتاب خواهیم آورد ان شاء الله. این استدلال.

به این استدلال از وجوهی مناقشه شده؛

وجه اول این هست که این حمزه بن طیار که راوی مباشر از امام هست سلام الله علیه خود ایشان وجهی برای توثیق او نیست، مجهول الحال است. نه توثیق خاص دارد نه توثیق عام. و بنابر این از حجیت ساقط می‌شود این روایت.

برای تخلص از این اشکال خب دو راه وجود دارد؛ یکی این که این روایت همان طور که گفتیم در کافی شریف هست و بنابر مبنای کسانی که روایات کافی را مشمول شهادت مرحوم کلینی می‌دانند ولو ضعف سند داشته باشد خب حجت است. و این جا

این چنین است. راه دوم این است که همان طور که خواندیم در سند آمده بود: «عن ابن ابی عمیر، عن جمیل بن دراج عن ابن طیار»

قد یقال که این شهادت شیخ طوسی نسبت به این ثلاثه؛ ابن ابی عمیر و بزنی و صفوان بن یحیی. این شهادت ایشان که اینها لایرون و لایرسلون الا عن ثقة اختصاص به این سه نفر ندارد چون فرموده اینها و اضرابشان لایرون و لایرسلون الا عن ثقة. و مثل جمیل بن دراج که از اعظام روات و اصحاب ائمه علیهم السلام هست این مشمول اضراب این سه تا می شود. بنابراین این جا راوی از این حمزه بن طیار عبارت است از جمیل بن دراج، جمیل بن دراج هم مشمول شهادت شیخ می شود بنابراین ثابت می شود وثاقت حمزه بن طیار. این هم یک باب مهمی است. خود این مطلب که اگر این راه را بپذیریم و بگوییم مثل جمیل بن دراج، مثل زراره، مثل محمد بن مسلم، مثل حسین بن سعید اهوازی و اینهایی که خیلی از اعظام روات هستند اینها اضراب این سه نفر شناخته می شوند بلکه بعضی هایشان شاید بالاتر از آن سه تا باشند از نظر روایت و فقاہت و امثال اینها. خب پس مشمول شهادت شیخ هستند که اینها لایرون و لایرسلون الا عن ثقة. کسی که در باره آن سه تا قبول کرده است که تقویت کردیم وفقاً لجمعی از محققین و بزرگان پس بنابراین اینها هم همین جور می شوند. پس مروی عنہ این اشخاص، این سه تا و اضراب این سه تا اینها می شوند ثقة، الا این که معارضی یک جا داشته باشد. خب وقتی معارض شد اعمال قاعده تعارض باید بکنیم که در این جاها قاعده تعارض تساقط است البته. حالا بعضیها گفتند جرح بر چی مقدم است ولی حق این است که این جا تعارض است و تساقط.

پس بنابراین اگر این حرف را کسی بزند. اما خیلی نادر هستند بلکه من الان قائلی سراغ ندارم گرچه همیشه این مطلب یختلج بالبال که وقتی آن گفته و اضراب اینها خب ممکن است ما بگوییم، حالا آنها مسلم اضراب آنها هستند ولی در عین حال قائل صریحی بر این از بین اعظام واقف نشدیم بر آن که قائل به این مسلک بوده باشد اما حالا من عرض می کنم تا شما روی آن کار هم بکنید لعل الله یحدث بعد ذلک امرأ و

این هم یک مطلبی شود که خودش بایی است در رجال و برای توثیق یک بایی است که خیلی از جاها را حل می‌کند. منتها و اضراب ما نمی‌دانیم در نظر شیخ طوسی ... خب اضراب یعنی در نظر خود ایشان دیگه. حالا اضراب در نظر خود ایشان چه اشخاصی هستند این برای ما روشن نیست. خب ما اعظامی را درک کردیم از اساتیدمان که مثلاً بعضی‌ها نظر علمی‌شان خیلی متفاوت است. که مثلاً آقای نائینی اضرابش کی هستند؟ یکی می‌گوید مثلاً آقای زید که این شبیه آقای نائینی است. یکی می‌گوید نه اصلاً خیلی فاصله دارد با آقای نائینی، این اضراب آن حساب نمی‌شود. مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی با این فقاقت و بزرگی‌اش بعضی از بزرگان نجف ما شنیدیم، حالا ما نجف که نبودیم. ولی آن‌ها تشکیک می‌کردند که مثلاً ایشان اسم و رسمی در ایران پیدا کرده، نه ما درس آقای آخوند و این‌ها مثلاً. تردید می‌کردند که این حالا از آن اعظم دست اول باشد یا نباشد. با این که ایشان یکی از اعظم دست اول است خیلی برای عده زیادی مبام بوده مورد تصدیق بوده. اما اعظامی هم بودند که حالا من اسم آن‌ها را نمی‌خواهم ببرم این که نقل شده از ایشان که آن‌ها تشکیک داشتند که مثلاً ایشان از آن اعظم دست اول هست یا نیست. به حالا ولو در برهه‌ای از زمان. ممکن بعدها برای آن‌ها مسلم شده باشد.

بنابراین وقتی ما این را می‌بینیم که این اضراب، مصداق اضراب و این که اضراب مصادیقش چه اشخاصی هستند چون مسلم است که این قضیه حقیقه‌ای نیست که آن چه که اضراب بر صدق می‌کنند من می‌خواهم بگویم. ایشان وقتی شخص دارد می‌گوید، اضراب اشخاص خاصی در نظرش هست. این عبارت عبارت در حقیقت معرف است طریق به... و ما درست نمی‌دانیم که شیخ طوسی قدس سره از این اضراب که ایشان فرموده است چه اشخاصی مقصود است. ممکن هم هست حیث این یک جهت

....

جهت دوم این است که اضراب این‌ها از حیث علم و فقاقت و روایت و این‌ها یا اضراب این‌ها از کسانی که خودشان اعلام کردند ما از غیر ثقه نقل نمی‌کنیم. و یکی از راه‌های

این که شیخ طوسی این شهادت را داده که این سه نفر لایرون و لایرسلون الا عن ثقة که بعضی‌ها گفتند شیخ از کجا فهمیده که این‌ها لایرون و لایرسلون الا عن ثقة. این لابد از آن اجماع در آورده که اجمعت الإصابة علی تصحیح ما یصح عن جماعةٍ از آن فهمیده. آقای خوبی اشکالش همین است فلذا می‌فرماید این شهادت شیخ شهادت حدسی و اجتهادی است به درد ما نمی‌خورد، این حرف را از آن جا استنباط کرده. و حال این که آن کلام بر این مطلب دلالت نمی‌کند. خب جواب این است که نه، شما چه دلیلی دارید می‌گویید که ایشان همین جور استنباط کرده. لعل این مطلب از خود آن‌ها ناشی شده. یعنی می‌گفتند ما از غیر ثقة نقل نمی‌کنیم این سینه به سینه، دهان به دهان و کابرٍ عن کابرٍ و شیخٍ عن شیخٍ به شیخ طوسی واصل شده این فلذا نجاشی هم نسبت به ابن ابی عمیر شاید علی ما ببالی نقل می‌کند این مطلب را.

پس بنابراین خب اضراب این‌ها یعنی همین‌هایی که خودشان تصریح کردند دأب ما این است، رویه ما این است، سجه ما این است که از غیر ثقات نقل نمی‌کنیم و ارسال هم نمی‌کنیم. لعل این مقصود است. حالا آن‌ها کی هستند؟ ما چه می‌دانیم. حالا اگر آن معنای اول بگیریم آن خب انسان خودش حدس می‌تواند بزند که خب این‌ها اضراب... به نظر ما، حالا نظر شیخ، این اضراب این حساب می‌شوند. اما اگر دوم بگیریم دیگه هیچ موقع نمی‌توانیم حدس هم بزنیم کیه، چه خبر داریم که کیه.

خب این یک راه برای تصدیق...

سؤال: حاج آقا اضراب این‌ها از نظر علم و فقاقت مگر برای ما نیست که این‌ها از غیر ثقة نقل کردند.

جواب: کیا؟

سؤال: اضراب این سه تا.

جواب: خود این سه تا هم اتفاقاً از غیر ثقة نقل کردند.

سؤال: ???

جواب: این‌ها اشکالات آن مسأله است. آن‌ها دیگه در جای خودش که آن نقض‌ها را باید چه جوری حل بکنیم آن سر جای خودش هست بحث مفصلی دارد این که آن. آن موارد ... شیخ دارد می‌گوید این‌ها ثقه هستند یا خودشان گفتند این‌ها ثقه هستند. این که شما می‌گویید این‌ها ثقه نیست به خاطر شهادت دیگران است تعارض می‌کند. ولی شیخ طوسی می‌گوید این‌ها ثقه هستند یا خود آن‌ها اگر از راه خودشان رسیده باشد خود آن‌ها می‌گویند ثقه هستند. بله اگر شیخ یک کسی را خودش تضعیف کرده باشد آن اشکال آن جا است که شیخ یک کسی را تضعیف کرده باشد با این که قبول هم دارد این‌ها از او نقل کردند. آن جا محل اشکال واقع می‌شود.

سؤال: ??? خود آن‌ها شهادت دادند که ما از غیر ثقه نقل نمی‌کنیم و گرنه شیخ هم آن را تضعیف بداند خود علامه ???

جواب: بله ولی شیخ عبارتش این نیست که آن‌ها گفتند. آن منشأ علمش هست ولی خودش دارد می‌گوید آن‌ها لایرون و لایرسلون، نه قالوا یا آن طور. چون شهادت مال خودش هست این جا.

راه دیگر برای تخلص این است که این کلمه «لایرون و لایرسلون الا عن ثقة» مباشر و واسطه را هم بگیرد. کأنّ این‌ها این جوری هستند، معنای این عبارت را کسی این جوری بخواهد بکند که این‌ها این ثلاثه لایرون و لایرسلون الا عن ثقة. شبیه آن حرفی که بعضی در همان اجماع «اجمعت العصابة» معنا می‌کنند که حالا آن از یک جهت شباهت دارد، که سند تا این‌ها که درست بود دیگه بعدش را نمی‌خواهد نگاه کنید چرا؟ چون این‌ها لایرون و لایرسلون الا عن ثقة. این هم بعضی شاید قائل به این مسلک باشند که... و اگر این گفتیم بنابراین جناب ابن ابی عمیر از چی نقل می‌کند این جا؟ از جمیل بن دراج، ایشان هم از همین حمزه بن طیار نقل می‌کند.

اما این مبنا هم، این مسأله هم از نظر کبروی تمام نیست برای خاطر این که مسامحه در واسطه‌ها گفته می‌شود پیروی عنه. این واقعاً از او روایت نمی‌کند. این می‌گوید که او روایت کرد. نه این که خودش پیروی. ما بخواهیم بگوییم خود این پیروی از آن‌ها این تسامح دارد، مجاز است و لایصار الیه الا بالقرینه. و خب این هم باز مطلب مهمی است که باز در آن بحث این مهم است، این‌ها سر نخ‌هایی است که من عرض می‌کنم برای این که آقایان در مطالعات و تحقیقات‌شان این‌ها را مد نظر قرار می‌دهند باید این تبنی مبنا بشود در این امور. خب دو راه گفتیم حالا راه سومی هم عرض می‌کنیم حالا بنابر مسلک دیگر و آن این است که ابن ابی عمیر خودش از اصحاب اجماع است. بنابر مسلک مثل حاجی نوری و بعض بزرگان مشایخ ما مثل مرحوم آقای فانی اصفهانی قدس سرهما این‌ها نظرشان این است که سند وقتی تا اصحاب اجماع تمام بود دیگه لاینظر الی من بعدهم. چرا؟ برای خاطر این که اجماع اصابه بر این است که هر چه که ثابت بشود که این‌ها گفته‌اند، هر حدیثی که ثابت بشود این‌ها نقل کرده‌اند آن صحیح است حالا ولو راوی آن اکذب البریه باشد. و وسائط اکذب البریه باشد. فلذا لاینظر الی من بعدهم. چون این روایات روایاتی است که اصابه و اصحاب از قرائن و شواهد و خصوصیات فهمیدند این‌ها روایات درستی است. این‌هایی که این‌ها نقل می‌کنند این‌ها روایات درست و صحیحی است. خب این هم یک مبنای خیلی مهمی است صاحب جواهر شاید علی هذا المبنا مشی می‌کند. حاجی نوری بر این مبنا مشی می‌کند. خیلی جاها شما می‌بینید که می‌گویند تمام است این سند چون اصحاب اجماع در آن هست ولو مجهول در آن هست بعد از اصحاب اجماع. یا ضعیف در آن هست، یا مهمل در آن هست.

این هم یک مبنای مهمی است در باب رجال. خب این جا هم اگر کسی بگوید که این ابن ابی عمیر در آن هست. خب لاینظر الی من بعد ابن ابی عمیر. پس جمیل بن دراج ضعفش یا مجهول الحال بودنش ضرر به ما نمی‌رساند. از این راه بخواهیم؟؟؟ خب این هم که مبنایی است کلّ علی مبناه. اما در محل خودش ثابت شده که نه، این

عبارت معنایش این نیست و معانی آن عبارت هم این است که اجماع اصحاب دارند بر این که آن چه که این‌ها می‌گویند همه قبول دارند که صحیح است. این‌ها چی می‌گویند این‌ها نمی‌گویند امام صادق قبول است که. این‌ها می‌گویند فلانی گفته. این فلانی گفته مورد تصدیق همگان است. بعضی ثقات هستند که مورد تصدیق همگان نیستند یک عده تصدیق‌شان می‌کنند یک عده هم می‌گویند ما نمی‌شناسیم‌شان. یا تضعیف می‌کنند. اما این‌ها یک آدم‌هایی هستند که قولاً واحداً همه قبولش دارند. امتیاز این‌ها از بقیه ثقات این است که همگان به وثاقت و قبول قول‌شان که قبول قول‌شان فرمایش امام نیست. قول‌شان این است که آن آقا این جور گفت که آن آقای دیگری این جور گفت که امام صادق فرمود مثلاً. بنابراین این راه‌ها به خدمت شما عرض شود که آن راه معتمد برای ما در این جا همان است که این در کتاب شریف کافی است. این اولاً راجع به سند.

و ثانیاً اشکالی که هست در این روایت این هست که دلیلی نیست بر این که امام علیه السلام دارند تفسیر می‌فرمایند آیه را و می‌خواهند بگویند کلمه ایتاء در آیه شریفه به معنای عرفهم هست. نه آیه را خواندند خودشان نه قبلش، نه بعدش، نه راوی در این جا از آیه سؤال کرده، هیچ قرینه‌ای وجود ندارد. خب امام خودشان فرمودند این مطلب را که «إِنَّ اللَّهَ احْتَجَّ عَلَى النَّاسِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُمْ» و حالا این آتاهم را هم توضیح دادند با کلمه عرفهم توضیح دادند.

و مطلب سوم این است... پس اگر هم باشد فقط یک اشعاری است نه ظهوری است که حجت باشد.

سؤال:؟؟ فی کتاب الله.

جواب: حالا مطلبش. حالا شاید از آیه تعزید در آورده اصلاً. نه این که این آن آیه است. یعنی هر مطلبی که ما می‌گوییم ما از کتاب خدا این را استفاده کردیم. حالا از کجای آن استفاده کردند؟ خب این قدر آیات فراوانی است که بله برائت دارد در آن استدلال

می‌شود. بعد هم نفرموده حتماً آن از ظاهرش هست. شاید از باطن بعضی جاها استفاده فرموده باشند.

جهت سوم و مناقشه سوم این است که این واو «و عرفهم» عطف به آتاهم، این دلیل بر این نیست که واو حتماً واو تفسیر باشد. شاید جمع باشد. یعنی «بما آتاهم ای أقدرهم و عرفهم». دو تا چیز را دارد می‌گوید. خدای متعال به آن کارهایی که هم قدرتش را داده، هم حکمش را به شما ایصال کرده و قدرتش را از کجا درآورده «آتاهم» از آن آیه و «عرفهم» از کجا درآورده یا خودش مستقیماً دارد می‌فرماید یا از آیات دیگر «و ما کتا معذبین حتی نبعث رسولاً» و آیات دیگر شاید استفاده فرموده. بنابراین، این که ما بگوییم از این روایت استفاده می‌شود که آتاهم به معنای عرفهم هست این مبنی بر این است که این کلام ظهور داشته باشد در این که این واو، واو تفسیر است نه عطف مغایر به مغایر. و احتمال دارد نه، عطف مغایر به مغایر باشد کما هو الاصل فی الواو. و حضرت می‌خواهد بفرماید که خدا احتجاج می‌فرماید به آن چه که هم قدرتش را داده هم عرفهم.

بنابراین ضم این روایت هم نمی‌تواند تصحیح کند استدلال به آیه مبارکه را. خب تا این جا روشن شد نه به منهج اول و نه به منهج ثانی استدلال به این آیه مبارکه تمام نیست.

این جا دو اشکال دیگر یا فووقش سه اشکال دیگر وجود دارد که بعضی این اشکال را ذیل همین آیه ذکر کردند. و بعضی هم بعد از اتمام آیات جمعياً ذکر کردند. چون اشکالی است مشترک شاید به همه آیاتی که استدلال شده بر آنها به استدلال به آنها. حالا این هم اشارتاً عرض می‌کنیم دیگه حالا ما هم در ذیل همین جا توی این جزوه هم در ذیل همین جا آوردیم. یک اشکال که بعضی بزرگان کردند گفتند خیلی خب فرضاً بپذیریم که این آیه آن اشکالات وارد نیست و مربوط به مانحن فیه مثلاً حالا می‌شود. اما در عین حال یک معنایی دارد آیه شریفه که آن هدفی که برائتی می‌خواهد اثبات کند و دنبالش هست آن را اثبات نمی‌کند. برائتی می‌خواهد چه کار کند؟ می‌خواهد بگوید در شبهات حکمیه چه وجوبیه و چه تحریمیه منشأ هر چی می‌خواهد

باشد در این موارد ما برائت از عقاب داریم. و احتیاط در این صورت واجب نیست. در مقابل احتیاطی که می‌گوید این جا باید احتیاط کرد برائت نیست. پس می‌خواهد ادله‌ای اقامه بکند که این مطلب را اثبات می‌کند که اگر در مقابل ادله احتیاط بود معارضه می‌کرد با هم دیگه. ما دنبال چنین استدلالی هستیم دیگه، می‌خواهیم این را اثبات کنیم، این مدعا را می‌خواهیم اثبات کنیم. حالا گفته شده این آیه شریفه این مدعا را اثبات نمی‌کند. چرا؟ به دو بیان؛ بیان اول که بیان آقا ضیاء عراقی قدس سره هست ایشان فرموده که این آیه دارد می‌فرماید که حالا ایتاء را به همان معنای چی بگیریم. به معنای بیان بگیریم، تبیین بگیریم. بگوییم خدای متعال تکلیف نمی‌کند مگر به آن چیزی که... مگر آن تکلیفی را که تبیین کرده باشد. خب تبیین خدای متعال چیه، چه جوری است. تبیین خدای متعال این نیست که تک تک به افراد بیاید بفرماید. تبیین خدای متعال این است که ارسال رسل کند، انزال کتب بکند. بینه، این حکم را خدا بیان کرده لیس معناه الا این که آن را وحی فرموده و در کتاب منزلش آورده یا وحی فرموده به پیامبرش(ص) و دستور ابلاغ داده. این معنای بیان است. پس عدم بیان چی می‌شود؟ این می‌شود که این کارها را نکرده، نه وحی کرده، نه به پیامبرش وحی فرموده، هیچ کدام این کارها را نکرده. پس این آیه شریفه چی می‌فرماید از آن اشکال‌ها صرف نظر بکنیم حالا بیاییم ایتاء را هم به معنای همین تبیین بگیریم معنای آیه این می‌شود که خدا آن احکامی را تبیین اصلاً نکرده، یعنی وحی نکرده، ارسال نکرده آن را، نه در کتابش و نه به پیامبرش، هیچی. یعنی به عبارت دیگر آن‌هایی که خدا از آن ساکت شده. خب راجع به آن‌ها خدا حکم ندارد، تکلیفی ندارد، به دوش کسی نگذاشته، بازخواستی ندارد. پس وزان آیه شریفه می‌شود وزان آن روایتی که در نهج البلاغه هست «إِنَّ اللَّهَ سَكَتَ عَنِ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْكُتْ عَنْهَا نَسِيَانًا أَلَا فَلَا تَتَعَرَّضُوا لَهَا» قریب به این مضمون هست. خدای متعال از اشیایی سکوت فرموده شما متعرض آن‌ها بشوید و هی بروید دنبالش مثل بنی‌اسرائیل که خدا آن جور حکم سختی را فرموده ولی این‌ها چی کردند هی خدای متعال قیود اضافه کرد، هی کار را سخت کرد. در بعضی روایات هم هست که پیغمبر اکرم(ص) فرموده شما چیز نکنید که حالا من یعنی

باعث جعل حکم نشوید، به اندازه کافی آدم گرفتاری دارد دیگه حالا باعث جعل حکم بشود برای چی. پس مدلول آیه شریفه این هست و این غیر بحث برائت است. برائت جایی نیست که خدا سکت، می‌دانیم که سکت. برائت مال آن جایی که احتمال می‌دهیم سکوت نکرده باشد و فرمایش داشته باشد حالا به دست ما نرسیده باشد، حالا این جا وظیفه ما چیه. پس محل بحث در برائت تکالیفی نیست که خدای متعال اصلاً وحی هم فرموده. آن‌ها که معلوم است که آدم گرفتاری راجع به آن‌ها ندارد. بحث در آن جایی که بیان فرموده، وحی فرموده حالا می‌خواهیم ببینیم چیه. پس این آیه شریفه بنابر این که از آن اشکالات صرف‌نظر کنیم و ایتاء آن را به معنای تبیین بگیریم و به معنای بیان بگیریم در عین حال مفادش این می‌شود و باز ربطی به بحث ما ندارد.

سؤال: قرینه؟؟؟ می‌فرماید خدا به نفسی یعنی به شخص کلفت نمی‌گذارد الا آن چیزی که ایتاء بکند به امت.

جواب: نه به خودش. ایتاء به خودش به چه نحوه هست؟ به این که جعل کند و در کتاب یا به وحی به پیامبرش بفرماید. راهی دیگه نیست. خلاصه طرق عادیة الهیه. که طرق عادیة الهیه این است.

سؤال: ایتاء را وقتی نسبت به نفس می‌دهند اصلش این است که به واسطه نباشد به غیر واسطه باشد. یعنی؟؟؟

جواب: نه کی گفته بی‌واسطه باشد.

سؤال: ظهورش این است. من می‌گویم یک چیز را به شما رساندم. این نیست که من یک چیز را گفتم کسی دیگری که پیغمبر باشد یا خودتان....

جواب: اگر شما مثلاً یک هدیه نفیسی را بفرستید، کتاب نفیسی را بفرستید برای دوست‌تان به واسطه فرزندان غلط است بگویید که فرستادم، ایتاء کردم. نه، درسته.

سؤال: در هر صورت ایتاء باید توسط فرزندم به آن شخص برسد تا ما آتاها بشود. یعنی چون؟؟؟؟ نفساً الا ما آتاها به آن نفس پس باید در هر صورت ایتاء به نفس بشود.

جواب: حالا آقای آقا ضیاء فعلاً حالا ممکن است فرمایش شما بعضی هم فرمودند شاید امام همین جوری که شما می‌فرمایند فرمودند اما آقای آقا ضیاء حرفش این است می‌گوید به قرینه این که این مبین خدای متعال است. خدای متعال به این شکل نیست که تک تک به افراد بفرماید. تبیین خدای متعال و سنت او از زمان آدم الی الخاتم(ص) و علی الانبیاء و المرسلین چیه؟ همین است که انزال کتب می‌فرماید، به طرق عادی در معرض می‌گذارد به این که انزال کتب می‌فرماید یا به پیامبرشان می‌فرماید یا به خلفای پیامبران گفته می‌شود. همین، دیگه تک تک رساندن نیست. پس چون این جا فاعل ایتاء خدای متعال هست به قرینه فاعل می‌فهمیم مراد از ایتاء این نیست که شما می‌فرماید. این است که به طرق عادی همین جور در معرض بگذاریم. بنابراین اگر او فرمود که آن که به مفهوم این جا استفاده می‌شود، آن تکلیفی که ایتاء نشده، تکلیف نسبت به آن‌ها ایتاء نشده یعنی چی؟ یعنی این کار هم نشده حتی. یعنی انزال نشده، انزال کتب نشده، به رسل گفته نشده، چی نشده به خاطر این. بنابراین ایشان به قرینه فاعل این را می‌فرمایند که فاعل خدای متعال است و در مورد خدای متعال تبیین و بیان و این‌ها به این شکل است پس نفی آن معنایش این است که این شکل محقق نشده. وقتی این شکل محقق نشد می‌شود همان سکوت.

خب از این فرمایش دو جور جواب داده شده؛ یک جواب این است که امام فرمودند که بابا اگر بخواهی آیه را این جور معنا بکنی می‌گوید توضیح واضحات دادند. خدا از آن‌هایی که ساکت شده شما نسبت به آن‌ها تکلیف ندارید. ما سکت الله عنه شما نسبت به آن تکلیفی ندارید. خب گفتند ندارید. این جوابی است که ایشان می‌فرماید. پس بنابراین این جور نمی‌شود معنا کرد. باید همان این را به معنای ایصال گرفت. یعنی آن که به شما نرسیده. نه این که اصلاً انزال کتب نشده، وحی نشده، هیچی. این؟؟؟ ممکن است که جواب خدمت امام عرض بشود به این که اگر کسی حق الطاعه‌ای شد خب

حق الطاعه احتیاج ندارد به این که ایصال بشود حتی وحی بشود. همین احتمال بدهی خدا می‌خواهد این را. حق الطاعه می‌گوید باید بیاوری. حالا خدای متعال دارد اذن می‌دهد می‌گوید نه، آن‌هایی که در این حد نشده من گذشتم. شما احتمال این که من یک چیزی را دوست دارم خودتان را ملزم نبینید. آقای صدر می‌گوید لولا این برائت شرعیه چیه؟ عقل ما می‌گوید شما باید ... هر چی احتمال می‌دهی خدا می‌خواهد. روی مسلک قاعده عقاب بلبابیان درسته ولی... حتی اگر ما معتقد به قاعده قبح عقاب بلبابیان باشیم ولی چون در بشر، خدا می‌بیند افرادی هستند که آن جور درک دارند خب اشکال ندارد که به خاطر این که چنین درکی هم وجود دارد همه را بخواهد راحت بفرماید، بفرماید که آن‌هایی که من وحی نکردم و به پیامبرها هم نگفتم شما نسبت به آن‌ها ... و للكلام تتمه، یک مقداری توضیح می‌خواهد ان شاءالله... و صلی الله علی محمد و آله.

پایان جلسه.

جلسه ۶۹ - ۱۳۹۴/۱۲/۱۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیه الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي أَنْتَجَبْتَهَا وَ فَضَلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ لِلَّهِمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمَّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقَرَّبُ بِهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَ أْبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

بحث در بعض اشکالاتی بود که به استدلال به این آیه مبارکه؛ آیه ایتاء شده حتی اگر بپذیریم که مراد از «ما» حکم هست یا شامل حکم می‌شود و مراد از «ایتاء» هم ایصال و اعلام باشد، که این‌ها اشکالات عمده بود در اشکالات قبل. حالا این دو اشکال این است که اگر این‌ها را بپذیریم اما در عین حال استدلال به آیه شریفه تمام نیست.

بیان اول برای این اشکال این بود که از مرحوم عراقی بود که شاید در بعضی کلمات دیگر مثل آقای نائینی هم باشد ولی بیان بهترش در کلام محقق عراقی است که حاصل فرمایش ایشان این شد که ایصال خدای متعال این نیست که در گوش هر فردی بیاید بفرماید. بلکه ایصال به این است که به طرق عادی و وحی بفرماید در کتابش قرار بدهد یا وحی بفرماید به اولیائش یا امر به تبلیغ بفرماید. پس أوصل و ایصال و اعلام می‌آیند روی این. عدمش یعنی این کار را نکند، یعنی وحی نکند، در کتابش قرار نده، امر به تبلیغ نفرماید. پس قهراً لایکلف الله نفساً الا ما آتاهما، یعنی خدا تکلیف نمی‌فرماید به آن که ایتاء نفرموده. ایتاء نفرموده یعنی چی؟ یعنی نه در کتابش آورده، نه وحی فرموده و نه امر به تبلیغ فرموده. خب چنین چیزی قهراً آقای آقا ضیاء می‌فرماید می‌شود چی؟ می‌شود ماسکت عنه؛ آن که خدا از آن ساکت شده. پس این آیه شریفه دارد می‌فرماید آن چه که خدای متعال از آن ساکت شده و راجع به آن فرمایشی ندارد اصلاً، فرمایشی بروز ندارد، نه در کتابش، نه به وحیش، تبلیغ هم نفرموده، این برداشته شده و نیست.

پس وزان آیه شریفه می‌شود وزان آن روایت «ما سکت الله عنه لم یسکت عنه نسیاناً فلا تتعرضوا له» این شبیه آن است و این خارج از مورد بحث ما است، بحث ما در جایی است که احتمال می‌دهیم بیان فرموده، نازل فرموده و حالا به دست ما نرسیده. برائت را ما برای این جا می‌خواهیم نه آن جایی که می‌دانیم هیچی نفرموده. پس این خارج از بحث ما است، این آیه شریفه ولو این که «ما» را شامل حکم بگیریم و ایتاء را هم به معنای ایصال و ابلاغ و اعلام هم بگیریم. اما چون فاعل ایصال و ایتاء در این آیه خدای متعال است به قرینه این که به خدا نسبت داده شده معنایش این می‌شود. خب این اشکال.

این اشکال را محقق امام قدس سره جواب فرمودند که دیروز نقل کردیم که بخواهیم آیه را این جور معنا کنیم یک مفاد یک توضیح واضحاتی می‌شود. یک امر واضحی است. خب بله، معلوم است چیزی که خدا حتی وحی هم نفرموده، در کتاب قرار نداده، وحی هم نفرموده، امر به ابلاغ هم نفرموده خب این معلوم است که مسؤولیتی نسبت به آن، عباد ندارند. لازم نیست خدای متعال بیاید این را بفرماید. این توضیح واضحاتی می‌شود. فلذا است باید همان صورتی که برائت می‌خواهیم جاری کنیم همان جا را بخواهیم بگوییم. یعنی همان جایی که احتمال می‌دهید اما واصل نشده به شما. بالاخره آن جا را دارند می‌فرمایند. این فرمایش ایشان.

دیروز عرض کردیم که از این فرمایش ممکن است تخلص بجوییم به این که این از آن توضیحات واضحاتی نیست که لغو باشد گفتن آن. چون بعضی چیزها واضح هست اما گفتنش هم لغو نیست چرا؟ برای این که در معرض این انکار هست. معرض این که عده‌ای آن را ولو لشبههٔ حصلت لهم آن‌ها متوجه آن مسأله واضح نشوند. خب مثلاً همین قاعده قبح عقاب بلابیان خب خیلی‌ها می‌گویند خیلی از امور واضح است مما تسالم علیه العقلاء هست و حتی کسی که این را قائل نباشد کذا هست. آن خیلی توی کلمات بر این هستند. ولی خب عده‌ای هم می‌گویند نه این جور نیست. این اشتباه بین موالی عرفیه هست با موالی الموالی و مولی الحقیقی. آن که مسلّم است و باعث اشتباه بر قوم شده می‌گویند همین است که در موالی عرفیه همین جور است. که این‌ها مولای حقیقی نیستند، مولای اعتباری هستند اما در مولای حقیقی عقل مستقل به درک این که آن وقتی احتمال تکلیف می‌دهیم، احتمال می‌دهیم باید اطاعت بکنیم مگر این که خودش ترخیص بدهد، یک حکم تعلیقی بر این که اگر ترخیصی واصل نشد از او در این ظرف باید موقفی گرفت که موافق آن محتمل است. اگر وجوب به اتیان، اگر تحریم به ترک ... باید این جور.

خب چون، عده‌ای می‌گویند واضح است اما همین مطلب را خدای متعال بیاید بفرماید مگر این... بفرماید که نه همین قاعده قبح عقاب بلابیانی که همه می‌گویند واضح است

خدا در قرآن بفرماید اشکالی دارد؟ نه. برای این که عده‌ای آن جوروی خیال می‌کنند این در گرفتاری این فهم عقلی‌شان نیفتاده. حالا تازه اگر بگوییم آن واضح است. تازه اگر بگوییم آن واضح است خب برای این است. حالا در این جا هم همین جور است. برای این که ممکن است کسی بگوید کما این که باید گفت اگر کسی حق الطاعه‌ای شد حق الطاعه آن جایی نیست که فقط می‌دانید بله اوحی و ابرزه و لم یصل الینا. حق الطاعه حتی در آن جایی که در نفسش یک خواسته‌ای دارد ولو بروز هم نداده باشد. لوجه من الوجوه بروز نداده. ولی ما می‌دانیم این خواسته را دارد. مثلاً می‌داند این مولی‌الان در ظرف تقیه هست و به خاطر تقیه نمی‌گوید چون جاننش در خطر است ولی می‌دانیم توی نفسش این خواسته را دارد، بروز نداده ولی در نفسش این خواسته وجود دارد. خب حق الطاعه می‌گوید حق مولویت حقیقیه او این است که وقتی تو می‌دانی چنین غرضی در نفس مولی هست فلذا در کلمات هم هست که همان طور بر ما اتیان تکالیف و دستورات مولی واجب است حفظ اغراض او هم واجب است.

سؤال: این جا قبح عقابی‌ها می‌گویند لازم نیست؟

جواب: بله؟

سؤال: این جا می‌گویند قبح عقابی‌ها اگر یقین داشته باشیم که او می‌خواهد بگوید ولی به خاطر تقیه نمی‌تواند، قبح عقابی‌ها می‌گویند لازم نیست؟

جواب: آره دیگه می‌گویند بیان که نکرده.

سؤال: علم، ما بیان برای غرض حکم که داریم.

جواب: نه، حالا عرض می‌کنم.

سؤال: نه آخه خود شهید صدر هم می‌فرماید که اگر ما یقین داشته باشیم که مولی یک حکمی را جعل کرده اما آن قدر اهتمام ندارد که بیاید وحی بکند یا ابلاغ بکند.

جواب: حالا این را داریم در راستای رسیدن به آن مطلب. این جا که قبول دارید. پس بیان نکرده ولی می‌دانیم دارد.

سؤال:؟؟؟

جواب: حالا صبر کنید. این جا را که می‌دانیم پس مرحله بیان نیست ولی خواسته‌ای است.

خب حالا این حق مولویت مولی در جایی است که شما علم داشته باشید این خواسته را دارد ولو بیان نکرده یا نه اگر احتمال هم می‌دهید که چنین خواسته‌ای لعل داشته باشد کما این که احتمال می‌دهید شاید حکم جعل کرده باشد. احتمال می‌دهید چنین خواسته‌ای داشته باشد ولو سکت عنه؛ نگفته. لوجه من الوجوه سکت عنه. خب حق الطاعه ممکن است کسی بگوید این جا را هم می‌گیرد. پس حق الطاعه مرحلی دارد یک مرحله‌اش را همه تقریباً قبول دارند و آن این است که احتمال حکم بدهیم قبل الفحص. همه گفتند در شبهات حکمیه قبل الفحص حق الطاعه هست. این جا محل اتفاق است. قبل الفحص. بعد الفحص و عدم وصول این جا محل افتراق است که خب قبح عقاب بلابیانی‌ها می‌گویند نیست حق الطاعه می‌گوید این جا هم حق الطاعه مثل همان حالت قبل الفحص است. این جا هم مثل حالت قبل الفحص است. یک مرحله‌ای بالاتر از این این است که نه احتمال نمی‌دهیم که... یعنی نمی‌دانیم، علم نداریم فقط احتمال می‌دهیم یک خواسته‌ای داشته باشد. احتمال خواسته می‌دهیم بدون این که آن را در قالب قانون درآورده باشیم. ولی چنین خواسته‌ای دارد ولو در قالب قانون در نیاورده. می‌گوید باید این جا هم بیاوری. مثلاً در قاعده ملازمه یکی از طرق تقریر قاعده ملازمه به این معنا که شرعاً هم ما باید بیاوریم و عقاب می‌شویم همین است که وقتی «ما حکم به العقل» می‌دانیم که آن مولی هم این را می‌خواهد. چون او هم عاقل است. وقتی او عاقل شد چون حکم عقل است بما هو عقلٌ نه عقلاً که بگوییم این جا ممکن است شارع تخطئه می‌کند عقلاء را. حکم عقل است، شارع تخطئه نمی‌کند حکم عقل را که. درک عقل است، یک امر نفس‌الامری است. خب اگر قاعده ملازمه به ما می‌گوید

که شارع همین حرف را می‌زند بما آنه عاقل. وقتی فهمیدیم شارع هم بما آنه عاقل می‌گوید عقل ما به همان حق الطاعة مولى می‌گوید پس بیاید بیاورید. نه این که این جا بگوییم یک امر عقلایی است حالا باشد ما خلاف عقل می‌خواهیم بکنیم. نه، این جا چون خواسته مولى می‌شود پس بنابراین عقل شما می‌گوید باید بیاورید. احتراماً للمولى باید بیاورید. پس امور عقلیه مسلّمه هم ولو قانونی در شرع نباشد و به قول شهید صدر بگوییم شارع در این مواردی که عقل یحکم یا یدرک ملزمی شارع ندارد برای این حجت کند فلذا قاعده ملازمه را انکار کرده چون شاید اهتمامش به همین اندازه‌ای است که عقل می‌گوید. خب قانون جعل نمی‌کند ولی وقتی قانون جعل نکرد این که عبد نگوید حالا ما مخالف عقل می‌کنیم. نه، چون این مولى می‌خواهد این را. بما عاقل این خواسته مولى است. وقتی در ضمیر مولى خواسته‌ای بود عقل می‌گوید تا ترخیص نداده تو باید عمل مناسب انجام بدهی با آن خواسته مولى ترکاً أو فعلاً. خب حالا این اگر باشد حالا شارع می‌آید می‌فرماید ببینید آن جاهایی که فهمیدند که من ساکت هستم نه در کتاب است، نه در سنت است فقط احتمال می‌دهید من چیزی را می‌خواهم نه، آن‌ها را من برداشتم از شما. ترخیص می‌خواهد ایجاد بکند برای ما.

سؤال: آقا ضیاء می‌خواهد جایی را که شما یقین دارید که مثلاً حکمی هست که

جواب: سکت، می‌دانیم وحی نکرده. در این باره حرفی نزده، مثلاً شنیدیم از ادله یا بعضی جاها می‌دانیم عدم الوجود یدل ... عدم الاثبات یدل علی عدم الوجود.... عبارتش حالا.... عدم الوجدان یدل علی عدم الوجود. گاهی این جورى هست. چون می‌گوییم این اگر روایتی بود، آیه‌ای بود باید به دست ما می‌رسید، نرسیده. پس گفته نشده اما احتمال می‌دهیم توی دل مولى بخواهد و سکت عنه. چون اگر لم یسکت بود لوصول الینا، این مسأله مبتلابه‌ی است که ملازمه بود عادتاً بین این که بفرماید و وصول پیدا کند. پس از عدم وصولش می‌فهمیم که سکت عنه. نفرموده. اما در عین این اعم است از این که نمی‌خواهد هم در نفسش در ضمیرش. خب لعل در ضمیرش می‌خواهد. این می‌گوید اگر فرضاً آن جور که آقا ضیاء فرموده معنا باشد این بر این که این عباد در

مخمسه این حکم عقلی واقع نشوند، جلوگیری... آن‌ها که واقع شدند این جور درک می‌کنند آن‌ها راحت باشند. و از آن طرف جلوگیری بشود که یک کسی این فکر برای او پیدا نشود. خب می‌فرماید من از آن‌ها دست برداشتم. آن را نمی‌خواهم، برداشتم آن‌ها را. پس بنابراین این جور نیست که اگر این شد لغو بشود. هر مطلب واضحی، لوفرضنا که این واضح باشد که آن‌ها انکار می‌کنند که این واضح است، می‌گویند نه آن طرفش واضح است. حالا لو فرضنا که واضح هم باشد اما چون یترتب علیه فائده مهمه‌ای اشکال ندارد که. کما این که لایکلف الله نفساً الا وسعها. آیه‌ای که بعد هست. خب این مگر عقول نمی‌گویند که چیزی که قدرت بر آن نداری خب تکلیف به آن معنا ندارد. قدرت ندارد. خب خدای متعال هم این را می‌فرماید، لایکلف الله نفساً الا وسعها، هم برای این جهت‌ها و هم برای این که شاید بعضی از مطالبی که و آثاری که می‌خواهد گذاشته بشود بر این که آیا تکلیف مشروط به قدرت است یا نه قدرت شرط تنجیز است، مشروط به قدرت نیست آن آثاری که می‌خواهد از او گرفته بشود برای ادق‌ا خب آن جا می‌خواهد بگوید نه تکلیف من مشروط به قدرت هم هست برای خاطر آن آثار. خب این اولاً. یعنی این جواب مرحوم امام قدس سره.

جواب ثانی که این جا داده شده....

سؤال:؟؟؟ حضرت امام که گفته توی قرآن نباید توضیح و اوضحات باشد مقبول است به نظرتان؟

جواب: بله؟

سؤال: پیش فرض جواب از امام که نباید توی قرآن توضیح و اوضحات باشد به نظرتان....

جواب: ببینید توضیح و اوضحاتی که کالغو هست بله.

سؤال: کالغو نیست توضیحات و اوضحات....

جواب: توضیح و اوضحات که کالغو باشد بله.

سؤال: مثلاً گفته سمیعّ علیم...

جواب: مثلاً آیه نازل بشود که شما موجود هستید، شما هستید مثلاً. حالا بعضی هایش بود مرحوم استاد قدس سره می فرمود که همین آیه شریفه‌ای که خدا شب را خلف روز قرار داده مثلاً این چی می خواهد بگوید. ما که باز داریم می بینیم که بله؟؟؟ است. حالا این امر واضح است همه دارند می بینند دیگه شب و روز پشت سر هم هستند.

سؤال: این را خدا قرار داده.

جواب: خب معلوم است دیگه. چیزهای مهم تر از این. بعد شب روز، چی می خواهد بفرماید این جا که ...

سؤال: اشکال می گویند به قرآن ...

جواب: نه، نعوذ بالله. نه، یعنی سؤالی است که چی می خواهد بفرماید این. حالا اینها بحث‌های طلبگی است.

جواب دومی که این جا داده شده جواب شهید صدر قدس سره است که این خلاف ظاهر است این جور معنا کردن. این سؤال یعنی معنایش همین است که به تک تک افراد نه این که ظاهر آیه شریفه می فرماید که اگر این جور بنا شد بگوییم این «ما» تکلیف را می گیرید حالا یا به خصوصه، یا به جامعه تکلیف را می گیرد ظاهر از اینتائش یعنی برسد این حکم به تک تک. نه این که مقصود این است که به همین طرق گفته ولی ظالمین هم جلوی آن را گرفته و اینها. این خلاف ظاهر است، ایشان می فرماید.

خب حالا اگر هم بگوییم که ایصال معنایش همین است که برسد به افراد و نه این که من گفتم این ایصال است دیگه. این ایصال را آن جوری معنا کردن که آقا ضیاء معنا می کند که ایصال خدا همین است که ایشان وحی کند، بفرستد حالا ولو ظالمین هم جلوی آن را گرفتند. این ایصال نشد که، ایصال خدا همین است که به افراد برسد. و اگر نرسید این واصل نشده.

سؤال: مقصود این که حکم انحلالی است به تعداد هر نفر باید یعنی لایکلف ...

جواب: نه، لزوم هم ندارد انحلال باشد یعنی همان چیزی که افراد وقتی که او به آنها رسید می فهمند باید واصل بشود، مطلع بشوند از آن، حالا آن ولو کلی است. اگر گفتیم انحلالی است. هر چی گفتید. آن بحث انحلال به این مربوط نمی شود بحث این است که باید به شخص برسد آن چه که لازم می دانیم. اگر می گوئیم این انحلال پیدا می کند، پخش می شود به قول بعضی اساتید قدس سره، این خطابات شرعیه مثل این است که شما یک مشت برنج بردارید این جوری پرت کنی توی هوا. چه جور این منحل می شود. حکم هم همین جور است، وقتی شارع خطاب می کند مثل این که یک مشت برنج برداشته خطاب کرده حتی منحل می شود به عدد افراد. حالا این جوری است یا این که این جوری نیست که امام شدیداً با این جور بودن مخالف است می گوید انحلال یعنی چه، این جور نیست میلیاردها حکم جعل نمی کند، تربلیاردها باید گفت به تعداد بشر که... این جوری نیست، یک چیزی جعل می کند هر کسی این را دید برای او حجت است. هر کسی به این توجه می کند برای او حجت می شود. حالا این بحثهایی است که نافع است یعنی خودش جاهایی آثاری دارد این بحثها که در محل خودش باید مورد کلام قرار بگیرد.

سؤال:؟؟؟ نسبت به چی ما بخواهیم در نظر بگیریم. نسبت به الله اگر باشد؟؟؟ در همان تکلیف کلی است. اما اگر نسبت به ... کما این که ظاهرش هم همین است آتاهما. نسبت به مکلفین بخواهد باشد ظهورش در این است که ...

جواب: آن وقت چی می شود؟ آن وقت تناقض می شود. چون لایکلف الله... الله که این جا داریم، آتاهما هم به نفس برمی گردد پس یعنی هم آن جوری است، هم این جوری است.

سؤال: لذا بین این دو تا ظهور یکی باید ترجیح پیدا کند.

جواب: نه حرف سر این است که ایتاء یعنی چی؟ ایصال حکم ... حالا همان. حالا آن چیه، هر چی که شما می‌گویید. می‌گویید یک امر کلی است یا می‌گویید یک امری است که منحل می‌شود. هر چی شما می‌گویید. ولی ایصال آن یعنی برسد، خبر پیدا کنی از آن. اطلاع پیدا کنی از آن. نه همین جور گفته شده باشد و ... جبرئیل آورده، پیامبر هم یک جاهایی فرموده ظالمین نگذاشتند پخش بشود.

سؤال: آخه فاعل آتاها الله است، مفعولش می‌خورد به نفس.

جواب: ما این‌ها بلدیم، بله.

سؤال: خب با توجه به این هر کدام را ما بخواهیم لحاظ کنیم ظهورش فرق می‌کند.

جواب: هیچ فرق نمی‌کند.

سؤال: اگر بخواهید نسبت به الله را تقویت کنیم می‌شود تکلیف کلی، نسبت به مفعولش بخواهیم تقویت کنیم...

جواب: چرا؟ مگر مفعولش این نیست که همان را نگاه کن، همان تکلیف کلی را بفهمد. چه فرقی می‌کند از این جهتش. حالا این نفس بفهمد آن منحل شده را یا آن کلی را که منحل نمی‌شود. هر چی شما گفتید این دیگه باید آن را بفهمد، واصل بشود به آن از این جهت هیچ فرقی نمی‌کند.

سؤال: حاج آقا اقتضای مقام احتجاج هم به نظر می‌رسد که بگوییم که باید حکم برسد. إن الله احتج علی الناس بما آتاهم و عرفهم، اقتضای احتجاج این است که...

جواب: حالا این جا که احتجاج ندارد. ولی آن هم بد نیست بگوییم تأیید می‌کند بنابر حکم عقل که مثلاً اگر قبح عقاب بلابیان شدید و الا اگر نشدید که نه، احتج. می‌گوییم مگر تو عقلت نمی‌گفت، شاید من گفته باشم، من هم که گفته بودم.

سؤال: احتجاج نرسیده باشد.

جواب: نرسیده باشد، اگر قبح عقاب بلا بیان را قبول نداشته باشید، حق الطاعه‌ای باشیم احتجاج می‌تواند بکند.

سؤال: آره دیگه.

جواب: پس بنابراین، این مؤید نمی‌شود. بنابر مسلک شمایی که حق الطاعه‌ای نیستید لعل.

سؤال: آن وقت آتاهم و عرفهم که حکم عقل را دیگه شامل نمی‌شود. روایت که گفته ما آتاهم و عرفهم.؟؟؟ به حکم عقل هم آتا، این صدق نمی‌کند بر این.

جواب: بما آتاهم یعنی حکمی که عرفهم و آتاهم.

سؤال:؟؟؟ اگر عقل تان بفهمد دیگه خدا آتا؟؟؟

جواب: نه ببینید. آقای عزیز حق الطاعه می‌گوید تکلیف واقعی خدای متعال منجز می‌شود، گردنگیر می‌شود پس خدای متعال در همان چی می‌کند. می‌گوید چون منجز داشتی.

سؤال: برای این که خدا نفرموده...

جواب: نفرماید. مثل شبهات حکمیه قبل الفحص. قبل الفحص اگر کسی ارتکاب کرد محرمی را به چی احتجاج می‌شود بر او.

سؤال: به علم اجمالی قطع دارد.

جواب: نه علم اجمالی منحل شد، به چی چی می‌شود؟ به همان تکلیف، می‌گوید چرا این را انجام ندادی من که داشتم این را، می‌گوید آقا به من نرسیده بود. می‌گفت مگر عقلت نمی‌گفت منجز است اگر باشد. این جا هم همین جور است. اگر حق الطاعه‌ای؟؟ شدیم مثل قبل الفحص می‌ماند. چطور قبل الفحص یحتج به آن تکلیف واقعی. چون تکلیف واقعی قبل الفحص اگر باشد تنجز پیدا می‌کند. حالا این آقا می‌گوید بعد الفحص

هم کما قبل الفحص است. همان تنجز پیدا می کند چون یک منجز عقلی وجود دارد. پس به همان احتجاج می شود.

خب این بیان اول.

بیان ثانی برای اشکال این است که این آیه شریفه وزانش وزان قاعده قبح عقاب بلابیان یا اصول عملیه است. نسبت به ادله احتیاط. چه جور شما می گوید قاعده قبح عقاب بلابیان مورود است نسبت به امارات. و امارات وارد هستند و چه جور می گوید اصول عملیه مورود هستند نسبت به ادله و ادله وارد هستند. خب این جا هم ادله احتیاط ورود دارد به این آیه شریفه. حالا برای بیان این مسأله چند بیان هست خود این بیان ثانی دارای بیاناتی است. بیان اول این است که خب آیه دارد می فرماید که لایکلف الله نفساً الا ما آتاهما. اخباری می گوید قبول دارم ولی علی رغم این که من این آیه را قبول دارم قائل به احتیاط هستم چرا؟ به خاطر ادله احتیاط، ادله احتیاط ما آتاهما است. مگر ادله احتیاط وقتی روایاتی می گوید احتط لدینک، موارد شبهات را می گوید احتیاط کن خب این ما آتاهما نیست. پس خود ادله احتیاط، ادله ای که دلالت بر احتیاط می کند وارد است بر این آیه شریفه یعنی مصداق برای آیه ما آتاهما دارد درست می کند. پس بنابراین با این آیه اصولی نمی تواند به اخباری بگوید که بی خود قائل به احتیاط هستی. اخباری می گوید من این آیه را قبول دارم اما من روایاتی دارم، ادله ای دارم که امر به احتیاط کرده در شبهات حکمیه حالات تحریمیه یا حتی وجوبیه. خب پس اینها خودش، خود ادله احتیاط جزو ما آتاهما است و ورود دارد. با آن تعبد مصداق حقیقی برای ما آتاهما دارد درست می شود. این یک بیان.

بیان ثانی این است که ولو معنای ما آتاهما این را شما؟؟؟ یعنی ما اعلمها، ما ابغها، ما اوصلها. اما به الغاء خصوصیت عرفیه به خصوص باتوجه به این که عقل هم آن که درک می کند ایصال نفس حکم نیست بلکه اعم است از این که خود حکم برسد یا اهتمام و این که اگر باشد پای آن ایستاده مولی برسد. ولو شخص حکم نرسد که ما الان خود آن وجوب مجعول یا حرمت مجعوله به ما برسد. اما اگر گفت احتیاط کن وقتی احتمال

دادی احتیاط بکن. این نشان می‌دهد که برای او اهمیت دارد. عرف وقتی می‌گوید اوصلها، الغاء خصوصیت عرفیه وجود دارد به خصوص با توجه به آن درک عقلی و فهم عقلی که در عقول عقلاء موجود است و در ارتکازات عقلائیه‌شان موجود است برای ایصال خود حکم بما آنه ایصال نفس للحکم موضوعیت قائل نیستند. اعم می‌فهمند. یعنی خودش برسد یا آن حکم را بفهمد که دست بردار از آن نیست حتی در ظرف شک و جهل. خب وقتی این طور شد باز ادله احتیاط می‌شود وارد چون ادله احتیاط ولو ایصال آن حکم نیست اما دال بر این است که احتیاط کن من دست از آن برداشتم اگر باشد در ظرف جهل تو و شک تو. پس باز وارد می‌شود. بیان سوم این است که نه، ما به الغاء خصوصیت عرفیه تعدی نمی‌کنیم اما چون ادله احتیاط ادله طریقی است، نفسیت ندارد، فلذا اگر کسی احتیاط نکرد دو عقاب نمی‌شود یکی بر واقع یکی بر ترک الاحتیاط. نفسیت ندارد در قبال تکلیف واقعی. برای خاطر آن. چون این چنینی است پس بنابراین طریقت دارد و ایصال طریق شیء نوع من وصول الشیء، نحو من وصول الشیء است. بنابراین ولو به معنای ایصال بگیریم، الغاء خصوصیت هم نمی‌کنیم که به اهتمام و امثال این‌ها هم تعدی بکنیم اما می‌گوییم چون اخبار احتیاط نفسی نیست بلکه طریقی است و وصول طریق شیء مثل چیه؟ مثل وصول خودش هست، نوع و نحو من وصول الشیء هست بنابراین با ادله احتیاط واقعی اگر باشد آن واصل شده، پس باز ادله احتیاط بر آیه شریفه ورود دارد. و تعارضی بین این‌ها نیست تا شما به این آیه بگوییم مسلک اخباری باطل است، مسلک کسی که قائل به احتیاط است باطل است. بگویید باطل است یا بگویید این معارض با ادله آن می‌شود مثلاً ادله لفظیه تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند ما برویم دنبال حکم عقل. نه، این‌ها با هم همخوانی دارند، کنار هم می‌توانند باشند. خب به این سه تقریب، بیان ثانی به این سه تقریب عرض کردیم به این؟؟؟

آیا برای این هم جوابی وجود دارد؟ به این سه تقریب توی کلمات بیان نشده. یک تقریب همان اول را شاید. حالا بینابین بیان شده حالا ببینیم بر این جوابی هست یا جوابی نیست که ان شاءالله برای فردا و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۷۰ - ۱۳۹۴/۱۲/۱۸

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي أَنْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ أَحْتَرَّتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ لِلَّهِمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تَقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أْبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

بحث در اشكال دوم يا اشكال به بيان دوم بود كه مدلول آيه شريفه على فرض اين كه مراد از «ما» تكليف باشد، يا شامل تكليف باشد و مراد از ايتاء هم ايصال و اعلام و ابلاغ باشد در عين حال استدلال به آيه شريفه تمام نيست چون وزان اين مدلول وزان قاعده قبح عقاب بلابيان است كه ادله احتياط وارد بر آن مى شوند. و يا وزان اصول عمليه هست كه باز امارات وارد بر آن مى شوند. اين جا هم همين طور است چون يك بيانات ثلاثه‌اي بود كه ديروز عرض كرديم كه حاصل اين بود كه ادله احتياط بعد از اين كه اقامه شد بر احتياط خب اين مى شود ما آتاهما. خود احتياط، وجوب احتياط مى شود مما آتا الله تبارك و تعالى. پس بنابراین منافاتی با آيه شريفه ندارد. و يا اين كه گفته بشود به اين كه ما آتاهما درست است يعنى تكليفي كه خدا ايصال فرموده آن را ولي به الغاء خصوصيت عرفيه فرقى بين ايصال نفس تكليف يا ايصال اهميت داشتن تكليف على تقدير وجود نيست. موضوعيتى عرف نمى فهمد براى نفس ايصال. با آن پياز داغهايى كه ديروز گفتيم. و يا اين كه گفته شود كه احتياط، جعل احتياط خودش نوع من الايصال است. اين مى فرمايد كه خدا تكليف نمى فرمايد مگر تكليفي كه ايصال کرده باشد. اطلاق دارد، همه انواع ايصال را مى گيرد آن فرد شاخص و جلي ايصال اين است

که خودش برسد. فرد دیگرش این هست که وجهش آن برسد. می‌گویند تصور شیء گاهی تصور به خودش هست، گاهی تصور به وجهش هست دیگه. در وضع عام موضوع له خاص آن جا هم می‌گویند آن خاص تصور شده. در واضع عام، موضوع له عام خود عام تصور شه.

در وضع خاص موضوع له خاص خود خاص تصور شده در وضع عام موضوع له خاص، خاص به نفسه تصور نشده و به وجهه تصور شده. چون وضع احتیاج دارد به تصور هم موضوع و هم موضوع له. این جا هم همین جور است وقتی احتیاط جعل می‌کند شارع می‌گوید احتیاط بکن در شبهات حکمیه در حقیقت دارد ایصال می‌کند به یک نحوی آن حکم را. و علی جمیع التقدیرات چه آن دومی را بگوییم، چه این سومی را بگوییم باز ادله احتیاط می‌شوند وارد.

پس برائتی نمی‌تواند به این ادله تمسک کند در مقابل احتیاطی. احتیاطی می‌گوید من این حرف‌های شما را قبول دارم، مدلول آیه را قبول دارم اما در عین حال ادله احتیاط چون داریم باید احتیاط بکنیم، تنافی هم بین این‌ها نیست.

سؤال: این اشکال عام الورد است تقریباً به تمامی ادله برائت. نه به تمام ادله برائت نیست. به آیات بله. گفته شده به آیات بله. فلذا بعضی این اشکال را بعد از اتمام آیات کلاً ذکر کردند ولی بعضی‌ها همین جا چون مثل شیخ اعظم این جا حالا به بعضی تقاریب البته ذکر فرمودند دیگه حالا ما این جا چون بعضی از دوستان فرمودند این‌ها را متعرض نمی‌شویم گفتیم حالا مردد بودیم این جا بگوییم یا آن جا حالا سابقوا الی مغفرة من ربکم این را جلو انداختیم همین جا می‌گوییم بعد این را می‌گوییم همان حرف‌ها می‌آید در بقیه هم.

خب آیا این اشکال وارد هست یا جواب دارد؟

قد یجاب از این اشکال به این که این اشکال وارد نیست. به دو مقدمه؛

مقدمه اولی این هست که وقتی ما به ادله احتیاط نظر می‌کنیم می‌بینیم که مفاد ادله احتیاط به حسب فهم عرفی یک وجوب نفسی نیست که شارع احتیاط را چون خودش دارای یک ملاک و مصلحت منهضی است در قبال واقع واجب کرده باشد. پس وجوب آن نفسی نیست. و اگر واجب فرموده است حفاظاً بر امتثال آن احکام واقعیه است. این استفاده از ادله احتیاط. فلذا است که گفته می‌شود اگر کسی احتیاط نکرد و در واقع تکلیفی بود دو تا عقاب نمی‌شود. اگر دو تا تکلیف جدای از هم بود مثل صلوات و صوم. کسی نماز نخواند، روزه هم نگیرد. خب دو تا عقاب دارد. اما اگر کسی احتیاط نکرد و در واقع معلوم شد آن هم واجب بوده یا حرام بوده دیگه دو تا عقاب نمی‌شود که چرا احتیاط نکردی که خودش تکلیف جدایی بود، چرا آن تکلیف واقعی را انجام ندادی. بنابراین وجوبی اگر برای احتیاط باشد وجوب طریقی است نه نفسی. حفاظاً بر امتثال آن واقعیات.

دو، این که احتیاط بالاخره موصل تکالیف نیست. ما با احتیاط نمی‌فهمیم که تکلیف بالاخره چیه. همان شکمان که واجب است، نیست، همین طور باقی است. پس این هم واضح است که احتیاط موصل تکلیف نیست. و با جعل احتیاط اعلام نشده تکلیف چیست و ابلاغ نشده آن تکلیف. این من ناحیه. پس از ناحیه ادله احتیاط ما این دو تا امر را داریم که نه وجوب آن نفسی است و نه موصل است. این دو تا مطلب را در ناحیه احتیاط داریم.

می‌آییم در ناحیه آیه مبارکه؛ آیه مبارکه لایکلف الله سه احتمال در آن بود دیگه. یکی این که مقصود از این تکلیف همان معنای اصطلاحی باشد یعنی لایوجب و لایحرم الا آن وجوب یا تحریمی که اوصله. یکی هم این بود که معنای لایکلف معنای لغوی باشد آن هم به معنای ایقاع فی المشقة باشد. یعنی لایوقع الله تعالی فی المشقة التکالیف الا تکلیفی که اوصل. الا آن تحریم و وجوبی که ایصال کرده باشد.

یا این که نه، به معنای همان لغوی باشد ولی به معنای الایقاع فی المشقة نباشد به معنای تحمیل ذا مشقة. تحمیل ذا مشقة نمی‌کند چیزی را که ایصال نکرده. خب این

هم معنای سوم بود که صاحب تسدید الاصول گفتیم دام ظلّه فرموده. هر یکی از این سه تا را شما ملاحظه کنید در ناحیه مدلول آیه با ادله احتیاط طبق توضیحی که دادیم تهافت هست.

توضیح ذلک:

اگر آیه شریفه معنایش این باشد که ما وجوب نداریم، تحریم ندارم.... تکلیف به معنای اصطلاحی شد. وجوب نداریم، تحریم نداریم مگر آن وجوب و تحریمی که ایصال کرده باشیم. پس آیه دارد این را می گوید. خب وقتی آیه دارد این را می گوید دلیل احتیاط می آید می گوید چی؟ می گوید احتیاط کن تحفظاً بر آن وجوب و تحریم واقعی اگر باشد. خب این دو تا با هم جور در نمی آید. آقا اگر نداری پس برای چی می خواهی تحفظ بر آن بکنی. نفی وجوب واقعی و حرمت واقعی سازگار نیست با جعل احتیاط تحفظاً بر آن وجوب واقعی اگر باشد. حرمت واقعی اگر باشد. چون معنای این که می خواهم تحفظ بکنم بر آن اگر باشد این است که یعنی اگر باشد برنداشتم. مدلول التزامی ادله احتیاط این می شود که برنداشتم فلذا می خواهم تحفظ بر آن بکنم. مدلول آیه این است که برداشتم، نیست. خب این دو تا با هم تهافت دارد. و اگر معنای دو باشد، معنای دوم چی بود؟ معنای لغوی بود. خدا ایقاع در مشقت ما لم یصل نمی کند. مدلول آیه این بود. خب جعل احتیاط ایقاع فی المشقة ما لم یصل است. چون گفتیم احتیاط که موصل نیست. با این که احتیاط موصل نیست دارد می فرماید چه کار کن؟ دارد می فرماید من می خواهم تحفظاً بر آن تو را در مشقت بیندازم. خب این دو تا هم با هم تهافت دارد. آن می گوید ایقاع فی المشقة چیزی که لم یصل نمی کنم. ادله احتیاط با این که می گوید لم یصل چون احتیاط که موصل نشد، احتیاط کن. پس دارد ایقاع در مشقت می کند.

سؤال: این مشقت باید لفظی و ذاتی باشد.

جواب: بله؟

سؤال: مشقت احکام واقعیه باید باشد در این جا. یعنی این جا ایقاع فی المشقه الواقعیه است که می فرمایید یا نه ایقاع فی المشقه کلیه است؟

جواب: گفتیم که ظاهر ادله احتیاط گفتیم چیه؟ تحفظ بر ایقاع ...

سؤال: آن معنای اول است. به معنای اول درست است. اگر لایکلف را به معنای...

جواب: نه آن که... خوب دقت بکنید.

سؤال: صرف ایقاع فی المشقه.

جواب: گفتیم ادله احتیاط را که اول بیان کردیم، در مقدمه اولی گفتیم. ادله احتیاط کسی که به آن مراجعه می کند دو چیز را می فهمد. یکی این که این احتیاط نفسی نیست....

سؤال: یکی هم موصل نیست.

جواب: نفسی نیست برای چیه؟ تحفظ بر واقع است.

سؤال: همین وجوب غیر هم مشقت دارد یا ندارد؟

جواب: دارد دیگه.

سؤال: احفظ لدینک

جواب: مشقت دارد.

سؤال: پس لایکلف هم که می گوید ایقاع فی المشقه کلیه، پس موضوع این ایقاع مشقت، کلیت از چه باب است؟ در مقابل جزئی وجوب نفسی است. یعنی هم نفسی را می گیرد هم مشقت وجوب نفسی، هم مشقت وجوب غیر. فلذا لایکلف مشکلی ندارد، تهافتی ندارد در معنای دوم از لایکلف الله. چون لایکلف الله می گوید تکلیف به معنای؟؟؟ مشقت. بعد احتط لدینک هم که ایقاع مشقت می کند. درست است که ایقاع در مشقت

واقعیه نمی کند اما لایکلف که به معنای وجوب و تحریم واقعی نبود که بفرمایید موضوع وجوب و تحریم واقعی را نمی سازد. لایکلف به معنای لغوی وقتی بگیریم به معنای ایقاع فی المشقة کلیه است. لغةً و احتط هم این را می سازد، موضوعش را می سازد فلذا ورود دارد.

جواب: خدمت شما عرض شود که متوجه نمی شوم فرمایش حضرتعالی را. دوباره توضیح بدهم شاید طرفینی باشد. یعنی شما حرف من را منتقل نشدید، بنده هم حالا حرف شما را منتقل نمی شوم چی می فرمایید.

سؤال: توارد است.

جواب: نه توارد نیست. تهافت است. اگر توارد بود اشکالی نبود.

ببینید گفته می شود که لایکلف الله نفساً الا ما آتاها معنایش چیه؟ یعنی خدای متعال ایقاع در مشقت انجام تکالیف نمی کند الا آن تکلیفی که اوصلها. این آیه این را دارد می گوید. خب از آن طرف دلیل احتیاط که این جا می گوید احتیاط کن در این شبهه حکمیه. احتیاط که موجب... به حکم آن مقدمه موجب ایصال آن تکالیف واقعی نشده. از آن طرف دارد به خاطر همان تکلیف واقعی و حافظاً بر آن تکلیف واقعی می گوید احتیاط کن. این ایقاع فی المشقة هست یا نیست. خود احتیاط کردن مشقتش فراتر است و بیشتر است گاهی تا خود تکلیف را انجام دادن. چون باید اطراف را گاهی انجام بدهیم، محتملات را انجام بدهیم. پس بنابراین ادله احتیاط حافظاً بر همان تکلیفی که لم یصل و به خاطر آن نه نفسیاً، به خاطر آن تحفظ بر امثال آن واقعی که لم یصل احتیاط را بر دوش من می گذارد. و وقتی احتیاط را بر دوش من می گذارد پس من را ایقاع فی المشقة نسبت به آن تکلیف واقعی دارد می کند. این ادله احتیاط. این حرف با حرف آیه نمی سازد که آیه می فرمود اگر تکلیفی واصل نشد که این جا هم نشده چون احتیاط گفتیم موصل نیست.

سؤال: موصل به نفسی نیست استاد. خودش...

جواب: موصل به تکلیف واقعی نیست.

سؤال: خب تکلیف ... حاج آقا لایکلف مفادش مفاد وجوب و تحریم معنای اول نگرفتیم که بفرمایید ادله احتیاط اصلاً...

جواب: تکلیف دیگه. نه معنایش ...

سؤال: ???

جواب: آقای عزیز درسته نگرفتیم یعنی لایکلف و کلف و لایکلف را به معنای حرم و لایحرم، أوجب و لایوجب نکردیم ولی معنای کردیم چی؟ معنا کردیم ایقاع در مشقت وجوب، ایقاع در مشقت امتثال وجوب، ایقاع در مشقت امتثال حرمت. این را کردیم. این که دیگه معنایش هست.

سؤال: حتماً باید وجوب موضوعی باشد، طریقی نمی تواند باشد؟

جواب: بله؟

سؤال: این ایقاع فی المشقة در تقریب دوم لایکلف الله آیا فقط واجبات و محرمات نفسیه را می گیرد. یعنی ایقاع فی المشقة از تکالیف نفسی را ???

جواب: نه شما بفرمایید اعم را می گیرد.

سؤال: ???

جواب: باشد، بدتر می شود، نه بهتر می شود. بدتر می شود کار. تهافت بالاتر می شود. چون با ادله احتیاط؟؟ در مشقت است. چون به خاطر آن است. هم در مشقت او انداخته که او واقع است. هم در مشقت خود این احتیاط که امر مقدمی و طریقی است انداخته. بدتر شد.

سؤال: الا دارد دیگه. می گوید الا آنهایی که ..

جواب: الا این جا می اندازند.

سؤال: خب الا آن که می اندازد پس انداخته پس گفته...

جواب: اما آن را که گفت نمی اندازم چون باید لایکلف را نگاه کنیم ما نسبت به لایکلف داریم می گوئیم نسبت به لایکلف یعنی خدا واقع نمی سازد در مشقت از ناحیه او. اما انداخته. خب شما نسبت به خود وجوب نفسی آن اشکال نکنید. مقدمی آن اشکال نکنید. بگوئید استثناء کرده اما نسبت به آن عقد مستثنا منه که تهافت دارد. چون نسبت به آن می گفت لایکلف. لایوقع فی مشقت آن. پس بنابراین گفته لایوقع در مشقت وجوب و حرمت که واصل نشده باشد. احتیاط دو تا مشقت دارد برای من می آورد به قول شما. یک مشقت دارد می آورد چون برای خاطر خودش. یک مشقت دارد می آورد برای خاطر تحفظ بر آن. پس بنابراین با آیه شریفه تهافت پیدا می کند ورود ندارد.

و اگر به معنای تحمیل هم بگیریم همین طور می شود. برای این که آیه فرموده است که من تحمیل نمی کنم و بر دوش نمی گذارم تحمیلاً ذا مشقّه نسبت به حکمی که واصل نشده باشد. یا تحمل نمی کنم حکمی که واصل نشده باشد تحمیلاً ذا مشقّه. خب این جا دارد تحمیل می کند دیگه. مقتضای ادله احتیاط این است که دارد تحمیل می کند. چون باز وجوبش که نفسی نبود. این تحمیل آن است.

پس بنابراین ورود نیست. هر جور شما آیه را معنا بکنید که از این سه تا خارج نیست با مفاد ادله احتیاط تهافت دارد، درگیری دارد. بله اگر آن تقریب ثانی و ثالث را بگیریم و بگوئیم آیه شریفه ما لم یصل فقط نیست. و آن حرفی که در مقدمه زدیم انکار کنیم بگوئیم نه این هم نحو من الوصول است. و نحو من الایصال است خب بله. یا اگر بگوئیم که ولو نحو من الوصول نیست اما عرف از ایصال الغاء خصوصیت می کند. می گوید ایصال برای این است که می خواهد اهمیت را بفهماند. حالا چه به نحو ایصال اهمیت فهمانده شده باشد چه به نحو دیگری که جعل وجوب احتیاط بکند. گر تقریب ثانی و ثالث

باشد حالا این جوابی که دادیم تمام نیست. بنابراین طبق تقریب اول این جوابی که داده شد، جواب از ورود می‌تواند باشد.

خب در آن جا در همان مقدمه که نسبت به ادله احتیاط گفتیم، گفتیم همان طور که امام تصریح فرموده در بعضی بیانات‌شان، فرموده احتیاط هیچ وقت ایصال به تکلیف واقعی نیست. پس بنابراین بیان ثانی که بگوییم این هم نحو من الایصال است، نه. کجا من الایصال است. بله دلالت می‌کند بر این که اگر باشد مهم است پیش من، اگر باشد منجز است اما بالاخره ایصال نشده نه وجداناً و نه تعبداً و الا ادله احتیاط می‌شد اماره، نه اصل.

در موارد احتیاط، شبهات حکمی‌ای که فرض کنید احتیاط آن جاها را شامل می‌شود علم وجدانی به حکم که ما پیدا نمی‌کنیم. لایزال شاک هستیم. و علم تعبدی هم پیدا نمی‌کنیم چون احتیاط که اماره نیست. و اگر احتیاط موصل تکلیف بود از وجودش عدمش لازم می‌آمد. چون احتیاط مال ظرف چیه؟ شک است. اگر جعل احتیاط موجب وصول تکلیف می‌شد پس دیگه اصل باید از بین برود دیگه.

سؤال: خب دیگه تعارضی ندارد دیگه. همان حرفی که در جمع ادله، حکم واقعی و ظاهری می‌گوییم این جا هم هست.

جواب: بله؟

سؤال: همان حرفی که توی جمع حکم ظاهری و واقعی می‌گویید این جا هم بگویید دیگه. برای جمع آیه با ادله احتیاط.

جواب: فعلاً داریم می‌گوییم که ادله احتیاط موصل هست یا نیست. این جا را داریم صحبت می‌کنیم.

سؤال: موصل حکم واقعی نیست ولی توی...

جواب: چرا نیست؟ چرا نیست؟ این را فعلاً داریم می‌گوییم، شما جای دیگه دارید می‌روید. ما فعلاً داریم بیان این را می‌کنیم که چرا احتیاط موصل حکم واقعی نیست. برای این که می‌گوییم احتیاط آیا علم وجدانی برای ما ایجاد می‌کند به حکم واقعی؟ این که نمی‌کند. علم تبعیدی ایجاد می‌کند؟ نه، چون اگر علم تبعیدی ایجاد می‌کرد اماره می‌شد. پس احتیاط نه موصل وجدانی است، نه موصل تبعیدی. و برهان بر این که احتیاط موصل نیست این است که اگر احتیاط موصل بود از وجودش عدمش لازم می‌آمد. چون احتیاط مال ظرف چیه؟ شک است. اگر احتیاط شک از تکلیف را از بین می‌برد پس خودش باید از بین برود چون موضوعش منتفی می‌شود.

سؤال: اگر استصحاب گفتیم جعل یقین است، جعل تبعیدی است خب این ظرف استصحاب شک است، شما دارید جعل یقین می‌کنید

جواب: آن جا بله. آن جا هم همین جور است ولی آن جا چی می‌گویند؟ ... فلذا آن اماره نیست و آن جا ...

سؤال: ???

جواب: بله آن جا گفته می‌شود شک مأخوذ در باب استصحاب شک چیه؟ شک وجدانی است. و آن باقی است. این جا نه. اگر اماره می‌شود... این اگر یا علم وجدانی ایجاد می‌کند یا علم تبعیدی ایجاد می‌کند. اگر علم وجدانی ایجاد می‌کند وارد می‌شود، موضوع از بین می‌رود اگر علم تبعیدی دارد ایجاد می‌کند نسبت به ... باز حاکم می‌شود.

سؤال: اگر علم تبعیدی ایجاد بکند اشکال دوم هم که خودش را از بین می‌برد؟؟؟

جواب: بله از بین می‌برد دیگه. بر این حکومت دارد دیگه می‌گوید نیست.

سؤال: نه موضوعش شک وجدانی است. خب اگر همان؟؟؟

جواب: نه، می‌دانم. اما اگر شما بگویید ادله احتیاط موصل احکام واقعیه است.

سؤال: موصل تبعیدی فرضاً.

جواب: آهان اگر بگویید موصل تبعدی احکام واقعیه است.

سؤال: خب شک آن که از بین نمی‌رود علم وجدانی؟؟

جواب: موصل تبعدی احکام واقعیه شد هر جا شما احکام واقعیه را بالاماره دانستید به تبعد دانستید می‌شود اصول را جاری بکنی؟ حالا علم پیدا نکردی دیدی یک اماره‌ای آمد، آن جا می‌شود؟

سؤال: حاج آقا اشکال دوم‌تان را دارید حل می‌کنید.

جواب: ببینید آن جا فرق باب استصحاب این است که اگر ما در باب استصحاب...

سؤال: ???

جواب: نه ببینید... فلذا می‌گوییم استصحاب هم نمی‌آورد، اصل است آن جا هم. فلذا می‌گوییم استصحاب هم علم نمی‌آورد. اماره نیست. اگر کسی فرض کند این اشکال این جا هم پیدا می‌شود.

خب پس بنابراین این که آن بیان سوم که می‌گفت که احتیاط یک نحو ایصال است. نه ایصال خود حکم نیست. و اما این که بگوییم الغاء خصوصیت می‌کند؛ بیان دوم. عرف الغاء خصوصیت می‌کند. می‌گوید فرقی نیست. این هم درست نیست. فرق است. عرف کجا می‌آید ابتداء کنایه می‌گیرید از ابراز الاهتمام تا شما بگویید بله اعلام که گفته از این جهت است. وجهش این هست، حالا که وجهش این هست برای ما فرقی نمی‌کند. چون الغاء خصوصیت عرفیه که می‌شود یک وجه الغاء خصوصیت عرفیه این است که به ذهن مخاطب می‌آید که علت مطلب این هست وقتی علت مطلب این شد دیگه فرقی بین این مصداقی که حالا گفته با بقیه نیست. فلذا اعم می‌فهمد.

اما این مطلب دعواً بلا دلیل که بگوییم عرف وقتی مولی گفت تا نرسد بگوییم مقصود این است که یعنی تا اهتمام من تو نرسد. نه، شاید این موضوعیت دارد. بله هر جا اهتمام شارع رسید عقل می‌گوید یک عبارت دیگه هم باید شارع بگوید.

پس بنابراین احتمال بیان دو و سه و الغاء خصوصیت عرفیه باشد یا ادعای این که احتیاط هم نوعاً من الایصال است اینها ناتمام است پس بنابراین از آن راهها نمی‌توانیم بگوییم ورود هست. می‌ماند همان راه اول که بگوید آقا ادله احتیاط خب مما آتاه الله است دیگه. احتیاط مما آتاه الله است. قبول داریم احتیاط، خود احتیاط مما آتاه الله است و لکن به همان توضیحی که دادیم با مفاد آیه شریفه ناسازگاری پیدا می‌کند.

بنابراین می‌توان گفت که به این آیه اگر آن اشکالات دیگر ثبوتی و اثباتی که گفتیم نبود این اشکال به استدلال به آیه شریفه وارد نیست و می‌شود استدلال بکنیم.

این تمام شد بحث ما راجع به آیه شریفه ایتاء و نتیجه نهایی این شد که استدلال به این آیه شریفه بالاخره تمام نیست.

آیه دیگری که به آن استدلال شده برای براءت که شیخ اعظم هم نام بردند آیه وسع است. «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» که این آیه مبارکه در دو مورد در قرآن شریف هست. یکی سوره مبارکه بقره است آیه ۲۳۳ «لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا» آن جا این جوری است. و یکی هم در سوره مبارکه اعراف است آیه ۴۲ «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا».

این «لایکلف الله نفساً الا وسعها» در قرآن شریف هست؟

سؤال: بله بقره آیه ۲۸۶.

جواب: بله درسته. پس سه مورد می‌شود.

«لاتکلیف نفساً الا وسعها» که سوره مبارکه بقره است. یکی هم «لانکلف نفساً الا وسعها» که سوره مبارکه اعراف است. یکی هم «لایکلف الله نفساً الا وسعها»

سؤال: «لایکلف الا وسعها» خودش سه جای قرآن هست.

جواب: خود آن هم سه جای قرآن آمده.

خب این... استدلال به این آیه شریفه هم شده به این بیان که خدای متعال حالا می‌فرماید تکلیف نمی‌کنیم حالا چه به آن معنای اصطلاحی باشد، چه معنای دوم باشد که ایقاع فی المشقة نمی‌کنیم و چه معنای سوم باشد. خلاصه علی ای حال خدای متعال می‌فرماید که تکلیف وجود ندارد یا ایقاع در مشقت نیست، یا تحمیل نمی‌شود مگر آن جایی که... مگر به مقداری که شخص توان داشته باشد و در مورد تکالیف مجهول انسان توان انجامش را ندارد.

پس بنابراین معلوم می‌شود آن تکلیف وجود ندارد برداشته شده.

خب جهات دیگرش که معنای این که برداشته شده چیه و این‌ها، همان‌هایی است که در آیه قبل بود. این تقریب استدلال.

خب از این جوابش روشن است همان جور که شیخ اعظم فرموده و آقای آخوند هم توضیح دادند روشن است که خب در موارد شبهات حکمیه این جور نیست که قدرت نداشته باشد مکلف. خب چیزی به نحو شبهه حکمیه مشکوک است که شرب تنن حرام است یا حرام نیست. خب او قدرت بر ترک ندارد، خب ترک می‌کند. نمی‌داند دعای عند رؤیة الهلال واجب است یا واجب نیست. قدرت بر انجام ندارد خب دعا را می‌کند رجاءاً، احتیاطاً دعا را انجام می‌دهد. پس این جور نیست که قدرت نداشته باشد.

بنابراین استدلال به این آیه برای عدم تکلیف به آن معنای درستش در موارد شبهات حکمیه چه وجوبیه و چه تحریمیه ناتمام است.

بله اگر ما بگوییم عقلاً در باب عبادات قصد وجه لازم است مطلقاً، چه علم تفصیلی به وجه داشته باشی چه نداشته باشی. لایتحقق العبادة الا به این که به قصد وجهش بیاوری. اگر مستحب است؛ به قصد استحباب، اگر وجوب است به قصد واجب. اگر این را گفتیم درست است.

فقط در موارد عبادات آن هم علی هذا المبنی الفاسد.

سؤال: حاج آقا این‌ها را تکرار می‌کنیم؟؟؟

جواب: نه تشریح است دیگه. باید بدانای، به قصد وجه بیاوری تفصیلاً.

سؤال:؟؟؟

جواب: دارم می‌گویم مطلقاً یعنی همین که گفتم، یعنی همین. یعنی باید به آن نحوی که هست بیاوری. به نحو تفصیل، بدون...

اگر این جور گفتیم، بله قدرت بر آن نداریم. مواردی که نمی‌داند قدرت ندارد. اما این مبنا، مبنای فاسدی است و تمام نیست. عقل چنین حکمی یا شرع چنین حکمی ندارد. فلذا خب احتیاط می‌شود. و درست است.

خب پس می‌بینیم این آیه مبارکه حرف زیاد ندارد این آیه بحثش بحثی نداریم.

سؤال:؟؟؟

جواب: این‌ها دیگه حرف‌های ناتمامی است. آن روز هم گفتید شما.

سؤال: من متوجه نشدم فرمایش ایشان را...

جواب: بله. قدرت نداریم یعنی چی؟ خب من قدرت دارم می‌آورم دیگه. هم عرفاً دارد هم شرعاً.

فقط راهش همین است که فقط... اگر ما گفتیم قصد وجه لازم است در باب عبادات آن هم قصد وجه تفصیلی، آن هم جزمی. قصد وجه جزمی لازم است. خب اگر این بود قدرت نداریم، فقط در این صورت قدرت داریم. این آیه هم بحثش تمام شد وارد آیه بعد می‌شویم که آیه تعذیب است «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء/۱۵) که دیگه...

جلسه ۷۱ - ۱۳۹۵/۰۱/۱۴

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

ان شاء الله این سال جدید سال پر خیر و پر برکت برای همه شیعیان و موالیان اهل بیت علیهم السلام در سراسر عالم به خصوص این مملکت امام زمان سلام الله علیه باشد. و ان شاء الله در این سال شرّ اعداء اسلام و اعداء شیعه به خودشان برگردد و مشحون از موفقیت‌ها و خیرات و برکات برای همگان ان شاء الله باشد و توفیق ان شاء الله تحصیل علم و تفقه در دین خالصاً لوجه الله نصیب همه حوزویان شریف ان شاء الله، حوزویان اهل بیت علیهم السلام بشود.

خب بحث ما در ادله داله بر برائت بود رسیدیم به آیه شریفه تعذیب؛

«وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء/۱۵)

خب این ذیل آیه پانزدهم از سوره مبارکه اسراء هست. آیات قبلش هم که خوب است خوانده بشود؛

«وَكُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا (۱۳)

اَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا (۱۴)»

این آیه سیزده و چهارده بود. آیه پانزدهم؛

«مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (۱۵)»

قبل از تقریب استدلال به این آیه شریفه یا تقاریب استدلال به این آیه شریفه مناسب هست که بعض نکات تفسیری تمهیداً مقدم داشته شود تا مسیر تقریب هموارتر شود.

خب در این آیه مبارکه ما چند واژه کلیدی و امر کلیدی داریم که باید این‌ها روشن بشود مراد از آن؛ یکی «و ما کنا» این صیغه ماضی که در این جا به کار رفته «ما کنا». دوم مسأله عذاب هست «معدبین» و سوم مسأله «نبعث» و چهار؛ «رسول» و پنجم؛ این شاکله این جمله روی هم رفته. که شاکله این جمله روی هم رفته در محاورات عرب چه مفادی را ایفاء می‌کند.

اما امر اول که صیغه ماضی «و ما کنا» باشد. در این که این «و ما کنا» آیا منسلخ از زمان هست یا این که در دال بر زمان ماضی و ماضی و گذشته هست دو احتمال وجود دارد؛ احتمال اول این است که این اصلاً منسلخ عن الزمان است. حالا یا به خاطر برهان عقلی که بعضی تخیل کردند که خدای متعال افعالش زمانی نیست چون خودش هم زمانی نیست، داخل در زمان نیست بنابراین افعالی که او به کار می‌برد چه ماضی و چه مضارع هیچ دلالت بر زمان نمی‌کند، نه در زمان گذشته، نه آینده. «و ما کنا» یعنی ما نیستیم، نه ما نبودیم. نبودیم نباید ترجمه بشود. ما نیستیم باید ترجمه بشود. و یا این اگر هم این برهان را بگوییم تمام نیست که حالا شاید بعداً راجع به این صحبتی بکنیم اما در عین حال افعالی که خدای متعال به کار می‌برد اگرچه برهاناً این جور نیست که حتماً باید منسلخ از زمان باشد اما این جا منسلخ از زمان است به تناسب حکم و موضوع که بعداً روشن خواهد شد. پس دو احتمال هست یکی «ما کنا» معنا کنیم ما نبودیم، یکی معنایش این باشد که ما نیستیم، که منسلخ از زمان باشد.

و بنابر این که حالا منسلخ عن الزمان نباشد و دلالت بر ماضی بکند مبدأ ماضی را کجا باید حساب کرد؟ زمان حال است و زمان تکلم است یعنی عند نزول این آیه مبارکه خدا می‌فرماید ما قبل از این یعنی قبل از این سخن‌مان که قهراً امم ماضیه می‌شود، ازمنه سابقه می‌شود. یا این که نه، مبدأش را یعنی زمان که از آن قبلش را حساب می‌کنیم و ماضی را به لحاظ آن به کار می‌بریم بعث باشد. «و ما کنا» یعنی ما قبل البعث نبودیم. پس تارةً بنابراین که همان منسلخ نباشد و معنایش این باشد که ما نبودیم یعنی ما نبودیم قبل از این گفتار، قبل از این زمان یا ما نبودیم قبل البعث

کردن. دو احتمال در آن وجود دارد مرحوم آقا ضیاء قدس سره بعث را مبدأ گرفتند نه زمان حال را.

پس این در حقیقت سه احتمال در این جا وجود پیدا کرد؛ یکی این که اصلاً «کنا» منسلخ عن الزمان باشد و زمان در آن لحاظ نشده باشد. دو، منسلخ نباشد و قبل از زمان تکلم و زمان حال مقصود باشد. سه، این که منسلخ از زمان نباشد ولی قبل البعث مقصود باشد. این احتمالاتی است که در فعل ماضی در این جا وجود دارد.

واژه دوم و مسأله دوم «معذبین» است. ما نبوده‌ایم یا نیستیم عذاب کننده.

سؤال: در مورد این زمان یک احتمال چهارمی نیست که بگوییم ماضی هست اما از قرینه خارجی می‌دانیم که افعال خداوند در گذشته و آینده‌اش فرق ندارد.

جواب: نه فعلاً بالاخره ماضی است حالا آن در مقام تقریب استدلال است آن حرف‌ها. فعلاً این هست که توجه داشته باشیم که این «ما کنا» خودش سه احتمال در آن هست. حالا اگر آن جور شد، قدیم شد می‌توانیم استدلال کنیم، نمی‌توانیم، آن‌ها بحث‌هایی که در مقام تقریب باید روی آن توجه کنیم. این از نظر خود این واژه است، خود این جمله است.

در «معذبین» هم سه احتمال یا چهار احتمال وجود دارد؛

یکی این که مقصود از این عذاب عذاب اخروی باشد.

دو، این که عذاب دنیوی باشد.

سه، این که عذاب برزخی باشد.

چهار، این که مطلق عذاب؛ دنیوی و برزخی و اخروی بلافرق.

که خب این چهار احتمال اگر ضرب بشود در آن سه احتمالی که برای ماضی بود می‌شود دوازده تا احتمال که عقلاً این جا دوازده تا احتمال وجود دارد. که قهراً حالا از بین آن احتمالاتی که در آن قبلی بود آن چه که تبادر به ذهن می‌کند و انسباق به ذهن دارد در فعل ماضی عدم انسلاخ از زمان است حتی اگر از خدای متعال صادر بشود، مگر قرینه باشد و ظاهر فعل ماضی هم این است که به لحاظ زمان تکلم و حال است نه به لحاظ یک امر آخری، آن هم قرینه می‌خواهد، باید قرینه اقامه بشود. «و ما کنا» یعنی ما قبلاً در ازمنه سابقه، قبل از این زمان حرف زدن فعلی‌مان این جور نبودیم. خب حالا این جور نبودیم که عذاب کننده باشیم عذاب دنیوی، عذاب اخروی، عذاب برزخی، همه جور عذابی.

از کلمات بعضی از بزرگان تفسیراً اصولاً کسانی که متعرض این آیه شدند استفاده می‌شود که یک ملازمه‌ای قائل هستند بین این که اگر از این فعل ماضی عدم انسلاخ مراد باشد و زمان گذشته مراد باشد و قبل از زمان تکلم مراد باشد این مرادفه دارد و ملازمه دارد با این که مراد از عذاب عذاب دنیوی باشد. چون ما در گذشته عذاب اخروی که نداشتیم، عذاب برزخی هم که نداشتیم پس بنابراین باید چی باشد؟ «و ما کنا معذبین» یعنی ما در زمان‌های گذشته قهراً بر آن ادیان سابق عذاب دنیوی که در قوم عاد و ثمود و این‌ها بوده دیگه زیاد، در قرآن شریف مطرح است این عذاب‌ها را نمی‌کردیم تا بعث رسل نمی‌شد. منحصر در عذاب دنیوی گرفتند. اما حق این است که این ملازمه‌ای نیست ولو فرد اعلا‌ی آن این باشد. برای این که توی ذهن من آمده بود بعد امروز در کلام استاد قدس سره مرحوم آقای حائری هم دیدم که ایشان فرمودند که دلیلی ما نداریم بر این که آخرت‌هایی قبل از این آخرتی که برای ما هست نبوده. بلکه به حسب آن چه که در ذهنم هست روایاتی است که حالا امروز فرصت این که آن روایات در صدد پیدا کردن آن بر بیایم حالا اگر آقایان پیدا کردند خوب است، توی ذهنم هست روایاتی هست که قبل از این عالم عالم بوده تا ۱۵۰ تا در بعضی روایات هست که عالم بوده، انسان‌های آن آمدند و آن‌ها قیامت‌شان هم برگزار شده،

بهشتی‌هایشان بهشتی شدند، جهنمی‌هایشان جهنمی شدند و الان ما این انسان‌های موجود الان اولین خلقت انسانی نیست و بوده. حتی در بعضی روایات علی ما ببالی ۱۵۰ امت‌هایی بودند که آن‌ها قیامت‌شان برگزار شده و ما صد و پنجاه و یکمی مثلاً هستیم.

خب خدای متعال دارد اخبار می‌فرماید حالا در قرآن شریف در این کلامش اخبار می‌فرماید که ما آن امت‌های سابق را هم به عذاب اخروی قبل از این که رسولی برای آن‌ها بفرستیم مبتلا نکردیم.

و اگر گفتیم که نه، قیامت هیچ کس هنوز برگزار نشده و ما یک قیامت بیشتر نداریم لکل بشر از زمانی که خدای متعال مشیتش بر این تعلق گرفته که بشر خلق کند، هنوز قیامت محقق نشده. خب اگر این هم را فرض کنیم این چنین بوده است و این چنین باشد ولی برزخ که این جور نیست. خب هر کی از دنیا می‌روید در عالم برزخ وارد می‌شود. «و ما کنا» باز درست است که بگوییم ما عذاب برزخی نداشتیم برای احدی تا این که بعث رسول کنیم.

جامع همه این‌ها هم اشکالی ندارد که نه عذاب دنیوی، نه اخروی، نه برزخی نداشتیم قبل از بعث رسل.

سؤال: عذاب اخروی که خارج می‌شود.

جواب: نه اخروی خارجی نمی‌شود. اگر تصویر کردیم که اخروی بوده بنابر این فرض که اخروی‌هایی بوده برای امت‌هایی، ۱۵۰ امت اخروی‌ها هم داشتند. اگر این را فرض کردیم خب چه اشکالی دارد این فعل ماضی نسبت به همه ماسبق است. هم اخروی‌های آن‌ها، هم دنیوی‌ها و هم برزخی‌ها. یک معنای عام جامع داشته باشد که «و ما کنا معذبین بانواع العذاب الاخروی و البرزخی و الدنیوی حتی نبعث رسولاً» خب این هم در واژه عذاب این سه احتمالات وجود دارد.

سؤال: نسبت به اخروی می‌شود سالبه به انتفاء موضوع.

جواب: چرا؟

سؤال: چون که اصلاً بنا شد فعل ماضی بگیریم ما. آخرت هم یک آخرت بیشتر نباشد که هنوز محقق نشده.

جواب: اگر این جور گفتیم درسته. ما یک آخرت داریم ولی اگر گفتیم نه، کما هو الظاهر من الروایات که نه ما آخرت‌های متعدد داریم. این آخرت موعود مال ما هست ولی آخرت‌ها یک اممی بودند از حضرت آدم علی نبینا و آله و علیه السلام تا بعد آخرت‌شان هنوز نشده از حضرت آدم ولی امت‌های قبل بودند، قبل از آدم هم در روایت هست قبل از آدم هم آدم بوده، قبل از آن آدم هم آدم بوده، قبل از آن آدم هم آدم بوده، تا صد و پنجاه تا.

سؤال: جامع بنابر این فرمایش است درسته؟

جواب: بله.

حالا اگر این را گفتیم یعنی به حسب آن روایات و این معرفت دینی این جوری گفتیم که بله بوده. این از طرفی. برزخ هم که برای آن‌ها بوده، هم برای ماها این امت هم این انسان‌هایی که الان هستند برزخ دارند. عذاب دنیوی هم که خب بوده. بنابراین می‌توانیم بگوییم «و ما کنا معذبین بانواع العذاب» هم اخروی، که اخروی برای آن‌ها بود. برای ما هنوز نشده که اخبار بدهیم. و هم برزخی که هم برای ما است و هم برای آن‌ها است از این بشری که الان موجود است و هم دنیوی. چه برای آن‌ها، چه الان آخرت‌شان هم انجام شده چه برای این‌هایی که هنوز آخرت‌شان انجام نشده. اطلاق داشته باشد و عموم داشته باشد همه را شامل بشود لایس به.

سؤال: ما عذاب را گاهی اوقات نسبت به قدمات ندهیم بگوییم اثر وضعی گناه هست این اثرش نبود رحمت در واقع شامل حال‌شان می‌شود و این عذاب می‌شوند نه این که خدای متعال عذاب کننده باشد یعنی صاحب....

جواب: بله ببینید آن هم فعل خدای متعال هست بالاخره شرایط می‌خواهد، خدا می‌تواند جلوی آن را بگیرد، این جا خودش به خودش نسبت داده «و ما کنا معذبین» معذب نیستیم حالا ولو این که به همین عذاب‌هایی که تجسم اعمال است. تجسم اعمال این نیست که مخلوق خدای متعال نیست و خدا نمی‌تواند جلوی این که او محقق بشود بگیرد. آن هم مخلوق خدای متعال است منتها این کار خود ما است که به آن جا می‌انجامد.

علاوه بر این که مسأله تجسم اعمال منافاتی با عذاب‌های غیر تجسم اعمالی هم ندارد چیزی نیست که منحصر باشد. ادله تجسم اعمال نمی‌گوید که فقط عذاب منحصر است در عذاب تجسمی. نه، عذاب غیر تجسمی هم هست، بله تجسمی هم وجود دارد.

سؤال: پس استاد این تلبس معذبت برای ذات ربوبی حتماً باید نحوه تلبس مبدأش فعلی باشد ... شما بحث‌تان از این که آیا آخرتی بوده است در قدیم یا آخرتی نبوده است تا بتوانیم بگوییم خداوند قبلاً معذب بوده یا خداوند معذب قبلاً نبوده.

جواب: حالا بنا بر این که فعل ماضی باشد بالاخره این است فعل ماضی باشد و منسلخ از زمان هم نباشد، ماضی هم یعنی قبل از آن زمان گفتار.

سؤال: نه، می‌خواهم عرض کنم معذبت خدا مثل صفت مؤثریت و ضاربت ما نیست که من اگر قبلاً؟؟

جواب: ظاهرش صفت فعلی است نه این که شأنش را دارد می‌تواند. مثل رزاقیت خدا، خالقیت خدا.

سؤال: ما بدانیم یک آخرت بیشتر نیست و آن آخرتی است که خدا می‌داند چند سال دیگه مثلاً به وجود می‌آید ما الان که داریم می‌گوییم خدا معذب، صفت معذبت همه به لحاظ آن تلبس در آن زمان است و خدا می‌گوید ما نسبت به سلف و به نسبت به ماضی و اقوام گذشته «ما کنا معذبین» ما صفت معذبت را نداریم حالا به چه لحاظ؟ به این لحاظ که آخرتی حتماً محقق بشود، یا این که نه به همان لحاظ آخرتی که

همه‌تان جمعاً محشور می‌شوید. اگر نحوه تلبس معذب هم باید بحث بشود. یعنی در واقع خدا هم معلوم نیست به این که ظاهر بر این است که مثل معذبی که در مورد انسان‌ها به کار می‌رود.

جواب: بالاخره این ظاهر این واژه این هست دیگه. جور دیگری که نمی‌شود معنا کرد. خلاف ظاهر است.

سؤال: ??? ممکن است که ظاهرش چیز دیگری باشد. خدا معذب است یعنی در آخرت صفت معذب ???

جواب: این دیگه انسلاخ از زمان باید باشد یا اگر انسلاخ از زمان نباشد باید بگویید کنایه است و مراد نیست. که این‌ها حالا در تقریب ان شاءالله به آن توجه می‌شود در تقریب. این‌ها زمینه است برای این که تقاریب براساس احتمالاتی که در آیه داده شده و هست تقریب‌ها مختلف است. از این جهت تمهیداً ذهن‌ها باید آماده بشود که بله ما این احتمالات را در آیه شریفه داریم. حالا در مقام تقریب آن‌ها را ان شاءالله عرض می‌کنیم.

سؤال: ببخشید بعد از ارسال رسل قبل از برپایی قیامت خداوند معذب عذاب اخروی است؟

جواب: بله؟

سؤال: خداوند قبل از اقامه قیامت، بعد از ارسال رسل این فاصله هم باز خداوند معذب به عذاب اخروی نیستند. اگر آن معنایی که شما می‌فرمایید یعنی معذبت فعلی که عذابش موجود نیست تا قیامت...

جواب: نه دیگه آن وقت اخروی نمی‌شود دیگه، نه عرض می‌کنیم اگر فعل «ما کتا» را منسلخ از زمان نگرفتیم و گفتیم مال زمان سابق است و قبل از زوال تکلم مقصود است قهراً دیگه اگر عذاب اخروی را هم گفتیم یک اخروی بیشتر نداریم دیگه اخروی مقصود

نیست دارد نفی می‌کند عذاب کردن و معذب بودن دنیوی‌ها و برزخی‌ها را و اگر گفتیم آخرتی بوده برای قبلی‌ها قبل از این بشر فرزندان آدم علیه السلام خب بله آن هم دارد نفی می‌کند. پس بنابراین وقتی فعل ماضی شد مال گذشته شد آن جا طبق مبانی‌مان در این که آیا آخرت یکی است یا آخرت‌هایی بوده اگر بگوییم آخرت یکی است برای هر بشری، برای همه بشرها من الاول الی الآخر یک آخرت بیشتر وجود ندارد پس قهراً ماضی شد و زمان گذشته از حال مقصود بود نه بعث. اگر آن مقصود بود ما باید بگوییم چی؟ باید بگوییم دنیوی فقط بعث است. اما اگر بگوییم آخرت‌ها داریم خب اشکال ندارد.

سؤال: آخرت‌ها به لحاظ بشرها و رسل‌ها نمی‌شود برای یک بشر و یک رسی اگر ارسال رسی ... نه ربط که ندارد. آیه را داریم معنا می‌کنیم استدلال که نمی‌کنیم. می‌گوید پس خدای متعال دارد اخبار می‌کند می‌فرماید ما عذاب‌های اخروی امم سابقه و برزخی برای همه و دنیوی بر امم سابقه نداشتیم قبل از بعث رسل، نداشتیم حالا با این اگر مفاد آیه این شد می‌شود استدلال کرد؟ خب ممکن است کسی استدلال کند یا به اولویت استدلال کند، یا به تشابه ازمان و امثال متمیم بکند آن وقت تقریب استدلال متفاوت می‌شود. فعلاً این است که این مفاد آیه شریفه چیه. و در این مفاد این احتمالات وجود دارد. دادند این احتمالات را، حالا ما اصل احتمالات را داریم بیان می‌کنیم تا بعد ببینیم که براساس این‌ها چه جور می‌شود استدلال کرد.

و اما در واژه بعث؛

در واژه «بعث» سه احتمال وجود دارد: یکی بعث یعنی بعث خارجی. یعنی این که پیامبری را خدا، شخصی را خدای متعال مبعوث به پیامبری کند. که این کار را برای ۱۲۴ هزار پیامبر تا حالا انجام داده به حسب آن چه که در نصوص هست و برای پیامبر اکرم(ص).

دوم این که نه، مقصود از این بعث معنای اصلی خودش نیست معنای کنایی است. وقتی به معنای کنایی هم شد مکنی الیه آن دو احتمال دارد؛ یکی این که مراد بیان است، اصل بیان است. و دو، این که مراد ایصال است نه اصل بیان، ایصال است. پس «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً» یعنی حتی نبیین یا حتی نوصل. رسول هم باز البته رسول... که این دو تا را باید با هم محاسبه کرد نه جدا جدا. رسول هم یا معنایش واقعاً آن ذات شریفی است که... آن شخص شریف است که این با آن معنای اول سازگار است. یا نه، مقصود از رسول کنایه است. رسول به خصوص به این واژه انتخاب شده، نبی نفرموده. رسول فرموده که رسالت همراه دارد، اخباریت همراه دارد. رسول هم یک کنایه باشد از بیان. خب آن وقت نبعث رسولاً یا یعنی نبیین الاحکام یا نوصل الاحکام. ایصال احکام اعم است. آیا خصوص ایصال به نبی، به رسول مقصود است یعنی پیامبری بیاید بفرماید، پیامبر ظاهری یا نه، ولو به پیامبر درونی که عقل انسان باشد. حتی نبعث رسولاً اعم است از بیان به پیامبر بشری یا پیامبر عقلی و درونی. اینها احتمالاتی است که در این آیه شریفه وجود دارد. خب حالا براساس این احتمالات متعدد که هست تقریب‌های مختلفی در کلمات اعلام و بزرگان و مستدلین به این آیه شریفه شده.

سؤال:؟؟؟

جواب: بله پنجم این است که... بله خوب شد فرمودید.

پنجمین امر که آن را هم باید عرض کنیم این است که شاکله این جمله چیه، با این جمله چی می‌خواهید از محاورات عربی «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً» با این می‌خواهند یک قضیه‌ای را بیان بکنند، یک واقعه‌ای را گزارش کنند یا با این می‌خواهند یک سنت را، یک رویه را، یک سیره را بیان کنند. در این هم دو احتمال داده شده، یکی این مثل بقیه فعل ماضی‌ها که می‌گوید ذهبنا مثلاً الی عراق للزیارة یک چیزی گذشته، یک مسأله‌ای واقع شده دارد اخبار می‌کند از آن گذشته. یا نه می‌خواهد با این کلام سجیه، روش، سنت را بیان بکند. عده‌ای حمل بر آن کردند از مفسرین و اصولیون که نه یک قضیه عادی است فعل ماضی گذشته را دارد می‌گوید. یک عده هم

مثل محقق خوبی و بزرگانی فرمودند نه این جمله، این شاکله وقتی انسان استقراء کند در لغت عرب، عرف عرب می‌بیند این شاکله در کجا به کار برده می‌شود؟ در جایی که می‌خواهند روش را بیان کنند، سجیه را، رویه را می‌خواهند بیان بکنند. مثل «و ما کنا ظالمین» نه ما قبلاً ظالم نبودیم، نمی‌خواهیم بگوییم ما در گذشته ظالم نبودیم. ما رویه‌مان این ظلم کردن نیست. و هکذا که حالا آیات شریفه فراوانی است که ایشان به آن استشهاد کردند که ان شاء الله بعداً.

بنابراین این که این شاکله کدام یکی از این دو تا را می‌خواهد بگوید که این خودش مؤثر است در بعضی از آن احتمالات سابق یعنی احتمال اول که منسلخ عن الزمان هست یا نه، منسلخ نیست اگر گفتیم این شاکله برای این است دیگه انسلخ عن الزمان هم ممکن است از آن بهتر بشود استفاده کرد نه این که فقط بخواهد اخبار از گذشته بکند «و ما کنا معذبین» یعنی سجیه ما نیست، روش ما نیست و سیره ما نیست. این‌ها یک قدری این احتمالات هم نسبت به هم دیگه ترابط دارند و اگر گفتیم این جمله، این جور شاکله در زبان عرب معمولاً برای این مقصود به کار برده می‌شود این باعث می‌شود خودش قرینه بشود بر این که آن مباحث قبلی هم روشن بشود که آن‌ها چی و کدام صحیح است در آن. این احتمالاتی است که به حسب این واژه‌ها و هم چنین به حسب کل جمله و هم چنین به حسب هیأت این جمله در این آیه شریفه وجود دارد حالا براساس این برداشت‌های افراد مختلف که چه جور استظهار کردند از آیه نسبت به این مطالبی که گفتیم تقریب‌ها مختلف شده. تقریب اول تقریبی است که از شیخ اعظم قدس سره هست که ایشان از ایشان استفاده می‌شود که این جمله را کأن منسلخ عن الزمان گرفتند. یا اگر منسلخ نگرفتند مبدأ مَضی را بعث گرفتند. عذاب را هم حمل کردند ایشان یعنی در تقریب استدلال عذاب را حمل کردند ظاهرش بر عذاب اخروی یا جامع. و می‌فرمایند که مقصود از رسول هم در این جمله شخص پیامبر نیست بلکه کنایه است از بیان. بعث رسول کنایه از بیان است حالا یا بیان مطلق ولو بالامر العقلی یا خصوص بیان بشری به واسطه نبی بشری. پس مفاد این جمله این می‌شود. ما عذاب

نمی‌کنیم قبل البیان إما بیان مطلق هم عقلی، هم بشری و إما بیان بشری. خب اگر معنای آیه شریفه این شد قهراً دلالت می‌کند بر این که در شبهات حکمیه چه تحریمیه، چه وجوبیه که ما فحص کردیم و لم نظفر بدلیل علی حکم و آن جا شک می‌کنیم حکم خدا این وجوب هست یا نه، این تحریم هست یا نه طبق این آیه شریفه خدا می‌فرماید ما قبل از این که بیان بکنیم یعنی به واسطه عقل یا به واسطه رسول بشری بیان بکنیم عذاب نمی‌کنیم. پس این آیه دلالت می‌کند بر امنیت از عذاب در موارد شبهات حکمیه و هذا هو المطلوب که اثبات امنیت از عقاب و عذاب باشد در شبهات حکمیه. فثبت قول اصولیون که در این موارد قائل به برائت هستند و امنیت از عقاب هستند. این تقریب شیخ اعظم قدس سره. ان شاء الله تقاریب بعد هم ان شاء الله در جلسه بعد.

عرض می‌کنم یادم باشد من بنا دارم اگر خدای متعال توفیق بدهد و شیطان بگذارد سر نه و ربع شروع کنیم که این تعطیلات متعددی که داشتیم یک مقداری جبران بشود ان شاء الله سر نه و نیم شروع می‌کنیم ان شاء الله. حالا نه و ربع سابق و ده و ربع فعلی.

پایان جلسه.

جلسه ۷۲ - ۱۳۹۵/۰۱/۱۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در استدلال به آیه شریفه تعذیب بود برای اثبات برائت.

خب مقدماً نکاتی را راجع به الفاظ مأخوذه در آیه مبارکه و این جمله بیان شد. و بعد هم تقریب شیخ اعظم قدس سره را بیان کردیم اما روش بیان تقریب را می‌خواهیم عوض کنیم به این شکلی که حالا امروز عرض می‌کنیم.

خب در این که مراد از بعث رسول خود معنای ظاهری این جمله نیست تقریباً مورد تسالم بین اصحاب و اصولیون هست که مراد این نیست که خدای متعال بخواهد بفرماید که ما معذب نیستیم یا نبودیم قبل از این که پیامبری را ارسال کنیم، رسولی را مبعوث کنیم به عنوان یک انسان. و اگر این باشد خب قهراً ربطی به برائت ندارد چون الان زمانی است که بعث رسول شده. بلکه مقصود از این بعث رسول به خصوص با آوردن این واژه رسول معنای کنایی مقصود هست که همان عبارت باشد از بیان و ایصال. بلکه باید گفت مکنی الیه نفس بیان هم نیست ولو این که واصل نشده باشد به خاطر این که رسول یعنی فرستاده، فرستاده کارش ایصال مطلبی است که از طرف مرسل به او داده می‌شود که بیاید برساند نه فقط بیان است ولو نرسد، یک جایی بیان کرده باشد. در واژه رسول خصوصیتی که در واژه رسول هست ایصال مطلبی است که مرسل به ید او می‌خواهد به مرسل^۱ الیه برساند. علاوه بر این که خود این مسأله تناسب حکم و موضوع و این که در حکم عقلاء و درک عقلاء یا حداقل در سیره و روش عقلایی این است که عذاب و کیفر قبل الایصال این قبیح است و درست نیست. خب حالا اگر گفتیم حکم عقل این هست و حق الطاعه‌ای نشدیم که واضح است و اگر هم گفتیم حکم عقل حق الطاعه هست و درک حق الطاعه هست اما روش عقلایی و سیره عقلایی این است که قبل البیان... و لذا شهید صدر هم که حق الطاعه‌ای هست اما برائت عقلائیه را قبول دارد. خب این هم، این زمینه فکری هم که در اذهان مخاطبین وجود دارد که عذاب جایگاهش آن جایی است که ایصال شده باشد مطلب این باز کمک می‌کند از این که عرف وقتی القاء می‌شود این خطاب به او طبق آن ذهنیات خودش همین را می‌فهمد هم به خاطر واژه رسول که به کار برده شده، و هم به خاطر این که بحث از کیفر و عذاب و این‌ها است و آن تناسبش با ایصال است نه با فقط نفس بیان ولو ایصال نشده باشد.

و باز هم چنین روشن هست که مراد از این ایصال بعضی احکام نیست که ما عذاب نمی‌کنیم تا حتی نبعث رسولاً. یک حکمی را ایصال کرده باشد ولو آن حکم غیر

این باشد که داریم بر آن عذاب می‌کنیم. بگوییم یک نکره‌ای هست «حتی نبعث رسولاً» نکره هست یعنی یک حکمی، یک حکمی را ایصال کرده باشد. این هم با تناسب حکم و موضوع و این که ایصال یک حکم چه ربطی به احکام آخر دارد و این مبرر عقلایی یا عقلی نیست این هم باز باعث می‌شود که انحلال فهمیده بشود از این که ... یعنی هر حکمی... نسبت به هر حکمی ما عذاب کننده نیستیم تا این که آن را ایصال نکنیم.

بنابراین با توجه به این حالا ایصال هم به هر نحوی دیگه. ایصال به واسطه خود پیامبر(ص) باشد یا ایصال به واسطه خلفای او باشد، یا به واسطه مبلغین و روات و محدثین و امثال ذلک باشد. پس بنابراین در ناحیه حتی نبعث رسولاً این کأنّ مطلبی است که لاینبغی المناقشه فیه که مقصود از آن یک معنای کنایی است و آن معنای مکنی الیه هم ایصال است آن هم نسبت به هر حکمی. خب این از این ناحیه. پس بنابراین، این را مفروض می‌گیریم، مسلم می‌گیریم و متسالم علیه هست این قسمتش. آن که در این جا، در این آیه شریفه مهم هست این است که مقصود از این «و ما کنا معذبین» این چیه؟ آیا این منسلخ از زمان هست یا منسلخ از زمان نیست. دارد یک گزارشی از ماسبق بیان می‌فرماید یا این که نه منسلخ از زمان است و یک سجه و رویه‌ای را دارد بیان می‌کند و این که مراد از آن عذاب «و ما کنا معذبین» چه عذابی است. که دیروز این‌ها را اشاره‌ای کردیم. و هم چنین این که شاکله این جمله چه شاکله‌ای هست.

در این جا براساس فرضیه‌هایی که وجود دارد تقاریر مختلفی برای استدلال به این آیه شریفه می‌توان نمود. ابتدائاً براساس این که این فعل «ما کنا» منسلخ از زمان نیست، بر این اساس فعلاً دنبال می‌کنیم مطلب را. خب وقتی این منسلخ از زمان نبود گفتیم دو فرضیه ... حالا امروز عرض می‌کنیم سه فرضیه در این جا وجود دارد؛ یک این که منسلخ از زمان نیست و مزی و گذشته بالنسبه به زمان تکلم ملاحظه شده «و ما کنا» یعنی متکلمی که دارد می‌گوید «ما کنا معذبین» یعنی سابقاً، سابق بر این سخنی که

دارم الان می‌گویم. که گفتیم ظاهر اولی جمله هم همین است که «و ما کنا معذبین» یعنی قبلاً، قبل از این سخن که حالا دارم می‌گویم.

دوم این که نه، بالنسبه به بعث رسل باشد، یعنی قبل از بعث رسل، زمان قبل از بعث رسل.

سه، این که مراد قبل یوم المحاسبه باشد، قبل یوم المحاسبه که قیامت است که بزرگانی مثل مرحوم امام رضوان الله علیه این جور استظهار می‌کنند که بالنسبه به او ملاحظه شده.

پس خدای متعال می‌فرماید ما در گذشته... گذشته از این زمانی که داریم الان انزال می‌کنیم این آیه و صحبت می‌کنیم. یا در گذشته بعث یا در گذشته یوم الحساب معذب نیستیم. و عذاب ما بعد از این هست.

خب حالا ابتدائاً آن فرضیه اول از این سه فرضیه را برمی‌گزینیم یعنی مقصود چی باشد؟ این باشد که یعنی در گذشته از این ایام، این زمانی که داریم نازل می‌کنیم، در گذشته. در گذشته ما معذب نبودیم قبل از ایصال احکام در گذشته معذب نبودیم قبل از ایصال احکام.

خب بنابراین فرضیه هم که نظر به گذشته زمانی هست از زمان تکلم باز سه فرضیه وجود دارد. این که قرآن شریف واقعاً برداشت از آن خیلی دقت می‌خواهد همین هست که زود نمی‌شود در قرآن شریف قضاوت کرد و با خیلی تأمل باید به نتیجه برسد. یکی این که فقط یک اخبار ساده از گذشته است. هیچ مفهوم دیگری، معنای دیگری مندمج در این آیه نیست، فقط برای اخبار هست که ما در گذشته در سابق الایام معذب نبودیم قبل از ایصال احکام.

فرضیه دوم این است که نه، مجرد اخبار نیست بلکه اشراب شده در آن سجیه و رویه و سیره. چون اگر فقط می‌خواست اخبار کند می‌فرمود که «ما نعذب، ما عدبنا» این جور می‌فرمود «ما عدبنا قبل الایصال الاحکام» یا «قبل البعث الرسل» این که نفی را

بر خود عذاب و فعل عذاب مستقیماً وارد نفرموده «و ما کنا» فرموده این اشراب می‌کند یک معنای جدیدی را. یعنی ما این جور نبودیم، سجیه‌مان نبوده، روش‌مان نبوده. پس این هم فرضیه دوم است که این طور مفاد آیه شریفه باشد. فرضیه اول این بود که فقط دارد می‌گوید عذاب نکردیم. استمرار و رویه و سجیه را نمی‌فرماید. دوم، این که نه، چون «ما کنا» فرموده، می‌فرماید رویه و سجیه ما نبوده.

و فرضیه سوم یک خرده بالاتر از این است و آن این است که در این موارد که «کنا» گفته می‌شود «و ما کنا» گفته می‌شود نظر به این است که این لایق به شأن ما نیست، سزاوار ما نیست حالا سزاوار نیست إما عدلاً یعنی با عدالت ما چون سازگار نیست یا رحمۀ و عنایۀ و رأفۀ، با رحمت واسعه ما نمی‌سازد. ولو این که خلاف عدالت هم نباشد. یا کلهما؛ هم از حیث... تناسب با ما ندارد، هم از حیث مسأله عدالت، هم از حیث رحمت واسعه ما تناسب با ما ندارد.

سؤال: این معنا منسلخ از زمان نیست؟

جواب: نه.

خب این به خدمت شما عرض شود که فعلاً آن چه که در نظر هست و می‌خواهیم براساس آن تقریب کنیم فعلاً این است که از آن فرضیه‌هایی که به چه لحاظی دارد محاسبه می‌شود از آن برگزیدیم این که به لحاظ زمان تکلم. از این لحاظ که کدام یک از این معانی ثلاثه هست برگزیدیم این را که فقط صرفاً دارد اخبار می‌کند، رویه توی آن نیست، عدم تناسب با مقام شامخ ما هم توی آن نیست. یک فعل ماضی و یک جمله‌ای است که دارد اخبار از گذشته می‌کند همین طور ساده، هیچ چیز اضافه دیگری ندارد که ما در قبل، در زمان سابق از این زمان معذب نبودیم، عذاب کننده نبودیم قبل از ایصال احکام.

سؤال: در گذشته لایق ما نبوده؟

جواب: نه لایق توی آن نیست. حالا به آن می‌رسیم. فعلاً این است.

سؤال: فرضیه اول؟؟؟

جواب: إخبار ساده است نه رویه توی آن هست، نه لایق نیست به شأن ما، توی آن هست، هیچ کدام این‌ها نیست. فقط معنای ساده‌ای است که دارد می‌فرماید ما در گذشته، قبل از حال در گذشته عذاب کننده نبودیم قبل از ایصال احکام.

سؤال: سومی را عرض می‌کنم.؟؟؟

جواب: نبود، نکردیم، چون لایق نبود. که این هم توی آن هست.

خب حالا این گزینه را فعلاً داریم بررسی می‌کنیم که این مفادش باشد، همین مفاد ساده که خیلی‌ها توی ذهن‌شان همین مفاد ساده می‌آید دیگه. دارد اخبار می‌دهد ما در گذشته ایام، قبل از این زمان معذب نبودیم قبل از ایصال احکام.

خب بنابراین فرضیه که این باشد مفاد آیه، به این جا برسیم، این را برگزینیم، این را استظهار بکنیم، خب حالا معذب نبودیم به چه عذابی؟ به عذاب دنیوی، به عذاب اخروی، به عذاب برزخی، به عذاب اخروی و برزخی، به عذاب دنیوی و برزخی یا همه‌اش؟ همه این‌ها؟ خب این جا احتمالاتی باز وجود دارد و قائل هم دارد یعنی توی بحث‌های تفسیری، توی بحث‌های اصولی که این جا به تناسب مطرح شده.

احتمال اول این است که ما بگوییم مراد از این عذاب فقط عذاب دنیوی است. چرا؟ یک؛ به دلیل این که این از گذشته زمان دارد صحبت می‌کند. در گذشته که عذاب اخروی وجود نداشته بنابراین که بگوییم که آخرت یک دانه داریم برای تمام خلایق و آن هنوز نیامده. پس عذاب اخروی در گذشته تصور ندارد که بگوید ما نکردیم. عذاب برزخی هم که دور از اذهان است که حالا توی برزخ هم خیلی‌ها توی ذهن‌شان نیست که عذابی هست، عذابی نیست. علاوه بر این که در ذیل آیه شریفه یعنی بعد از این آیه شریفه آیه بعد می‌فرماید:

«وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا»

که این عذاب دنیوی است. خب پس چون محفوف به این هست و در این سیاق هست قدر متیقن آن می شود همین عذاب دنیوی. پس آیه شریفه ماحصل آن این می شود که ما در گذشته ایام قبل از بیان و ایصال احکام عذاب دنیوی نکردیم، معذب به عذاب دنیوی نبودیم. این یک احتمال.

خب براساس این احتمال آیا می توانیم استدلال کنیم بر برائت یا نه؟ می گوید نبودیم، عذاب دنیوی را قبل از ایصال احکام نمی کردیم.

خب به سه وجه ممکن است بگوییم بله. یا به چند تقریب حالا چند ممکن است دو تا را هم شامل بشود. جمع بعضی وقت ها اقل جمع دو تا هم هست.

یکی این که بگوییم به اولویت تمسک کنیم. بگوییم وقتی خدای متعال امم سابقه را به عذاب دنیوی قبل از ایصال احکام به آنها عقاب نفرموده است پس به طریق اولی عذاب اخروی را برای این امت مرحومه که بالاتر از آن امت هست، عذاب دنیوی که یک عذاب پایین دستی است، عذاب الیم آن چنانی نیست این را، این عذاب اندک قلیل المدۀ کمأ و کیفأ را وقتی فرموده ما نکردیم قبل از ایصال احکام، پس بنابراین به طریق اولی می فهمیم که عذاب اخروی که کمأ و کیفأ قابل مقایسه نیست این من ناحیۀ و من ناحیۀ آخری این امت، امت مرحومه و افضل امم هست پس به بنابراین بألویۀ استفاده می شود که پس عذاب اخروی قبل از بیان احکام برای این امت و قبل از ایصال احکام برای این امت هم نخواهد بود. این یک بیان.

بیان دوم این هست که به اجماع تمسک بشود که وقتی مسلم است بین الاصحاب که وقتی عذاب دنیوی قبل از ایصال الاحکام خدای متعال انجام نمی دهد عذاب اخروی را هم قبل از ایصال احکام انجام نمی دهد. بین این دو تا یک ملازمه ای است. ملازمۀ لا عقلیۀ و لا عرفیۀ بلکه یک ملازمه شرعی بین این دو تا، چون اجماع دلیلش هست. بعضی ها ادعای اجماع کردند.

سؤال: اجماع بر چیست؟

جواب: بر این که اگر خدای متعال عذاب دنیوی را قبل الایصال نمی‌کند و نکرده است پس بنابراین عذاب اخروی را هم نمی‌کند.

سؤال: این اجماع مدرکی نیست؟؟؟

جواب: نه، این‌ها نمی‌خواهند بگویند اولویت را، می‌خواهند بگویند اجماع داریم بر این مسأله، از مسلمات است. این بین علما از مسلمات است. حالا این اجماع صغراً و کبراً محل اشکال است فعلاً تحلیل‌شان توی کلمات بزرگانی هست شاید شیخ اعظم و اشاره کرده باشند توی بعضی کلمات‌شان به این اجماع.

بیان سوم این است که بعضی روایات و ادله‌ای داریم که حالا من عرض می‌کنم آقایان بروند دنبالش پیدا کنند چون من الان فرصت این که آن روایات را پیدا کنم نداشتم ولی از سابق در ذهنم هست که در روایاتی است که آنچه که در امم سابقه بوده نحو الغزاة بالغزاة و حرفاً بحرف در این امت مرحومه هم هست.

خب این را وقتی ضمیمه بکنیم، وقتی آیه می‌فرماید ما در سابق، امم سابقه عذاب دنیوی قبل ایصال احکام نداشتیم پس این اثبات می‌کند که در امت ما هم همین جور است. وقتی در امت ما خدا بفرماید که من عذاب دنیوی قبل ایصال احکام نمی‌کنم آن وقت بالالیوة دلالت می‌کند بر این که با این که این کماً و کیفاً عذاب دنیا به آخرت پس بنابراین آن را هم نخواهد فرمود. این فرق این بیان با آن بیان قبل این است که آن جا می‌گفتیم که این امت اولی است، این را هم باید این جا ضمیمه می‌کردیم اما این دیگه لازم نداریم که بگوییم این امت اولی است بلکه به خاطر این که دلیل دیگری داریم، روایاتی داریم که می‌گوید هر چی در امم سابقه بود طابق النعل بالنعل در این امت هم جاری و ساری است.

سؤال: توی امت‌های قبلی تحریف کتاب آسمانی داشتیم.

جواب: یعنی از طرف خدای متعال. خب حالا این جا تحریف کتاب هست، فقط این استثناء شده. این یکی را خدای متعال...

سؤال: بیشتر پیغمبران داشتند.

جواب: این جا هم شاید داشته باشد فلذا به همین تمسک می کنند می گویند پیامبر اکرم هم شهید شدند. آن زن یهودیه ای که به ایشان این طور هست دیگه. بعضی ها می گویند پیامبر هم... «و ما منّا إلا قتلٌ أو مسموم».

خب این هم به خدمت شما عرض شود که پس بنابراین این معنای اول و اعتذار اول بود.

دوم این است که گفته بشود....

سؤال: حاج آقا ببخشید این را می شود به تنقیح مناط تمسک کنیم. به این که چون قبیح بوده عذاب شان ...

جواب: نه نه قبیح نیست. ببینید هیچ اضافه ندارد. فقط بنابر این بود که بگوییم اخبار است.

سؤال: مناطش را در می آوریم.

جواب: مناطش را نمی دانیم چیه. اخبار صرف هست. اخبار صرف هست از این که ما نکردیم. حالا اگر بعد گفتیم آن اشراب دوم و سوم در آن بود آن تقریب استدلال فرق می کند. فعلاً این هست که دارد یک اخبار خشک و خالی می دهد، یک اخبار ساده می دهد. که ما قبلاً این کار را نکردیم.

بیان دوم یعنی احتمال دوم این بود که این هست که گفته بشود بله اخبار از گذشته است، مراد از عذاب عذاب برزخی است. چرا؟ برای مطلبی که منتهی دارد که ایشان می گوید که عذاب دنیوی اصلاً مشروط به بیان نیست. صالح و طالح را می گیرد عذاب دنیوی. زلزله می آید همه صلحاء و ابرار و فساق و همه با هم. عذاب دنیوی قبل ایصال الاحکام و این ها نیست. فلذا است به خاطر این جهت که هم عقلاً، هم عقلاً هم تجربه، هم خارجاً ما می بینیم که عذاب های دنیوی، پر آن همه را می گیرد. صلحاء را هم

می‌گیرد، ابرار راه هم می‌گیرد. چون این چینی است پس نمی‌شود این جا مقصود عذاب دنیوی باشد. مقصود از این عذاب ... اخروی هم که مفروض این است که ما آخرتش هنوز نیامده که خدا بخواهد اخبار کند از آن. بنابراین که ما آخرتها نداریم. خب قهراً عذاب دنیوی که مقصود نیست، اخروی هم که نیست، می‌ماند چه عذابی که خدا می‌گوید ما عذاب نکردیم؟ می‌شود عذاب برزخی. «ما کنا» ما در سابق، در امم سابقه و در سابق قبل از بیان احکام و ایصال احکام عذاب برزخی نکردیم. خب بنابراین که این مقصود باشد آیا باز استدلال می‌توانیم بکنیم یا نه. تقریب استدلال چی می‌شود؟ یا به این است که ما ملازمه قائل باشیم به این که عذاب برزخی یعنی همان اولویت. عذاب برزخی هر چه باشد ولو از عذاب دنیوی اشد است ولی باز لایقاس بالعذاب الآخری.

وقتی خدای متعال عذاب ادنی را نسبت به امم سابقه می‌فرماید قبل از ایصال احکام نکردیم این به اولویت دلالت می‌کند که بر این امت مرحومه که اولی بالعنایه هست تا امم سابقه و نسبت به عذاب اشد و اقوی آن هم قبل از ایصال نمی‌فرماید، به همان بیاناتی که آن جا گفتیم، این جا هم آن بیانات قابل تطبیق و پیاده کردن است و هم چنین آن ملازمه و هم چنین آن ملازمه به فهم روایات و اجماع.

احتمال سوم:

احتمال سوم این است که گفته بشود... که حالا همین جا من توی پرانتز عرض بکنم این فرمایش منتقی که فرمود عذاب دنیوی فرقی بین صالح و طالح در آن نیست، همه‌گیر است و فراگیر است این محل تأمل و اشکال است که این را بخواهیم قرینه قرار بدهیم به خاطر این که عذاب اگر توی آن کیفر افتاده باشد ما قبول نداریم کیفر صالح و طالح را می‌گیرد به عنوان کیفر. بلایا بله، بلایای طبیعی هست، مثل زلزله هست، مثل چه هست، این‌ها هست. بیماری‌ها هست، این‌ها درست. اما عذاب، اگر عذاب توی آن افتاده باشد کیفر، خب کیفر معنا ندارد کسی که گناهی نکرده کیفرش بکنند. و انصراف این معذب به عذاب کیفری است، نه عذاب ابتلائی. اگر کسی این طوری

استظهار بکند که انصراف دارد این عذاب از عذاب ابتلائی و منصرف به عذاب کیفری هست خب آن وقت آن بیان دیگه برای این که بگوییم خصوص عذاب برزخی مقصود باشد منصرف می شود.

سؤال: عذاب کیفری قابل تشخیص است؟

جواب: بله عذاب کیفری مال این است که گناه بکنند، توبه هم نکنند مثل آیاتی که راجع به امم سابقه هست که این ها چه کردند.

سؤال: توی دنیا قابل اثبات است که به خاطر آن گناه این زلزله آمده؟ این؟؟؟

جواب: نه اثبات، حالا آن صغرایش هست. بله خدای متعال حالا به ما بفرماید؛ بفرماید اگر مثلاً ربا در شما زیاد شد زلزله های کذا خواهد آمد. یک هشدار است دیگه. خب یک وقت دیدی خدای نکرده ربا زیاد شد زلزله آمد آدم احتمال می دهد مال همان است. اگر بخواهد این زلزله نشود بله باید این گناه شایع نشود، جلوی آن گناه را بگیرند در جامعه.

سؤال:؟؟؟ عذاب کیفری مگر شخصی است؟

جواب: شخصی هم هست بله. هم جمعی می تواند باشد، هم شخصی می تواند باشد.

سؤال: آیه شریفه که «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً» (انفال/۲۵)؟

جواب: بله آن کیفر که نیست، فتنه است.

سؤال:؟؟؟

جواب: نه فتنه های اجتماعی که پیش می آید بله، ولی ببینید آن ها همان بلایا است. اما باز کیفر... اصلاً توی کیفر افتاده که چی؟ فتنه هم همین جور نیست، فتنه که کیفر نیست.

سؤال: «فَيُظَلِّمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمَنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أَحَلَّتْ لَهُمْ» (نساء/۱۶۰)، این فقط مخصوص ظالمین بوده یا نه؟ این که کیفر مخصوص همه یهود بوده؟

جواب: چه اشکالی دارد. دارد می فرماید به ظالمین دیگه.

سؤال: نه می فرماید «فَيُظَلِّمُ حَرَمَنَا» نمی فرماید «و للظالمين حرّما»

جواب: بله. اولاً «حرّما» که یعنی ندادن یک چیزی. ندادن که کیفر نیست امر وجودی باید باشد. آن که حالا یک نعمتی بوده حالا نمی دهد. گلابی داشته حالا گلابی ها را نمی گذاریم، درخت های گلابی را ثمر نمی دهیم، سیب را ثمر نمی دهیم.

سؤال: ???

جواب: آن ها کیفر نبوده برای آن ها. برای آن هایی که غرق شدند یک چیز طبیعی است. آن جا آب می آید و می گیرد. آن کیفر نیست، آن یک بلیه است برای آن ها. کیفر چه کیفری؟ من تو را دارم کیفر می کنم، چه کیفری؟ برای چی داری کیفرم می کنی؟

سؤال: ???

جواب: مستجاب باز نمی شد باز همین جور است. یعنی چه کیفری است این که یک امر عدمی است، عدم استجابات است.

سؤال: استاد می خواهید بفرمایید که این معنای طبیعی دو وجهی است برای یک عده ممکن است کیفر باشد برای یک عده ...

جواب: بله. برای یک عده ابتلاء هست، یا امتحان شان هست، یا ترک درجات شان هست. امتحان است، خیلی امتحان مهم است. یعنی این مسأله امتحان الهی در دار این دنیا خیلی چیز و غریبی است برای این که آیا ما به رحمانیت خدا... می گوئیم آقا این جور زلزله آمده، همه این بچه دارد ناله می کند این چه جور رحمتی است. آیا این استدلال و ادله ای که گفته خدا رحمت واسعة دارد، خدا چیه، باز هم عقیده داری یا نداری؟ بر آن عقیده استوار هستی؟ آدم همه اش توی رفاه باشد بگوید خدا رحیم است. اما نه،

دارد له له می‌زند می‌گوید خدا همین الان هم رحیم است. همین الان هم ارحم الراحمین است. این است که خدای متعال این امتحانات را می‌کند تا انسان از این جا برود همه این‌ها هست. آن‌ها امتحان است، واقعاً راست می‌گویی، قبول داری این را یا نداری؟

خب این هم به خدمت شما عرض شود که....

احتمال سوم:

احتمال سوم این است که بگوییم اعم از دنیوی و برزخی مقصود است. اخروی نیست چون ما آخرتی هنوز نداریم. ولی اطلاق دارد، معذب نگفته عذاب دنیوی یا آخری، اطلاق دارد. هر دو را می‌گیرد. دنیوی و برزخی هر دو را بگیرد. «و ما کنا معذبین بالعذاب الدنیوی و البرزخی قبل الایصال الاحکام» خب چون بنابر آن وقتی کل واحد تنها مراد بود، استدلال تقریب داشت حالا هم به طریق اولی تقریب دارد دیگه. همان تقریب‌ها این جا هم می‌آید.

احتمال چهارم:

این است که مقصود فقط عذاب اخروی باشد براساس این که دیروز عرض کردیم آخرت یکی نیست، آخرت ما هنوز نیامده ولی آخرت‌هایی که در بعضی روایات شاید باشد ۱۵۰ تا، بعضی‌ها هم بالاتر از این‌ها شاید از آن استفاده بشود. آن جا هم انسان‌هایی که آن قیامت‌شان برپا شده و الان یا در بهشت‌شان هستند یا در جهنم‌شان هستند و هکذا. بگوییم مقصود فقط خصوص عذاب اخروی برای امم سابقه و گذشته‌ها است. چرا؟ یعنی نه این امت سابقه که ما داریم می‌گوییم این سابقه یعنی قبل از این آدم. قبل از حضرت آدم علی نبینا و آله علیه السلام و این بشری که فرزندان ایشان حساب می‌شوند، نه قبل از این. دارد اخبار از او می‌فرماید که ما برای آن‌ها عذاب اخروی قبل؟؟؟ این‌ها نداشتیم. ایصال احکام به آن‌ها نداشتیم.

سؤال: قبل از زمان تکلم شامل امت‌های بعد از حضرت آدم هم می‌شود دیگه.

جواب: نه چون آخرت به معنای آخرت هنوز نیامده.

سؤال: اقوام حضرت موسی و این‌ها نیامده؟

جواب: نیامده، بلکه آخرت به معنای یکی است آن‌ها می‌شود. ما عذاب اخروی برای آن‌ها نداشتیم قبل از ایصال احکام.

خب چرا فقط بگوییم اخروی مقصود است؟ به این که چون دنیوی... همان حرف منتقی را بزنیم. اخروی هم به خاطر این که در سیاق آیه شریفه سیاق قیامت است که می‌فرماید «اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا * مَن اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء/ ۱۴ و ۱۵) چون سیاق سیاق مطالب قیامت هست و به قول شهید صدر این آیه دو تا قانون قیامتی را دارد بیان می‌کند که یکی هم همین هست که «و لا تزر وازرة وزر اخرى» این پس بنابراین قدر متیقن می‌شود عذاب اخروی. پس بیان دارد می‌کند که ما در سالف الایام قبل از خلقت حضرت آدم اممی که سابق‌ها هی بودند در قیامت آن‌ها عذاب نکردیم عذاب قیامتی را قبل از ایصال احکام به آن‌ها. این مراد باشد. خب اگر این باشد استدلال آیا تمام است یا تمام نیست. تمامیت استدلال همان بیانات را دارد که باز بگوییم این امت امرحومه هست و عذاب قیامت هم... این امت امرحوم است همین. این امت امرحوم است، اولویت دارد که خدای متعال عذاب قیامت آن‌ها را... چون ما دیگه حالا نمی‌دانیم قیامت آن‌ها اشد عذاباً هست یا نه که بخواهیم آن را بیاوریم. اما فقط همین جا همین مقدار می‌دانیم که این امت بالاتر از آن امت‌ها مثلاً هست اگر این هم ثابت باشد چون این امت بالاتر از امت‌های قبل از این امتی که بعد از حضرت آدم هست اما قبل از هر امت‌هایی که فرض بشود هم هست و حالا این‌ها یک بحث‌های حدیثی و قرآنی دارد و این‌ها و کلامی که اصلاً مثلاً پیامبر عظیم الشان که افضل خلایق هست من الاولین و الآخین یعنی من الاولین و الآخین این نظامی که ما الان می‌بینیم یا از خلاصه خدا خدا بوده. هرچی که این افضل خلایق باشد، این چه جور می‌شود این‌ها. این‌ها خودش حالا یک بحث‌هایی است که من هم

بلد نیستم این‌ها چه جوری می‌شود این‌ها خودش یک بحث‌هایی است. علی‌ای حالِ حالا این جا به خدمت شما عرض شود که بگوییم که این امت مرحومه هست، این امت اولی هست، همه آن امت‌های؟؟؟ هر چی فرض بشود هست پس بنابراین اولویت می‌خواهیم بدهیم. یک کسی اجماع می‌خواهد این جا بگوید یا آن روایاتی که می‌گوید هر چه در سابق بوده در این امت هم خواهد بود بنابراین که این شامل آن امت‌ها هم بشود نه فقط امت موسی و عیسی و نوح و این‌ها علیهم‌السلام مقصود باشد. خب این تا حالا چهار تا احتمال عرض کردیم هنوز پنج و شش مانده در این فرضیه اول که ان شاءالله.... و صلی‌الله علی محمد و آله.

جلسه ۷۳ - ۱۳۹۵/۰۱/۱۶

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشريف.

بحث در تقریب استدلال به آیه شریفه تعذیب بود بر اساس احتمالاتی که در مفاد آیه شریفه هست.

احتمال اول این بود که انسلاخ از زمان نشده و این فعل فعل ماضی است و اخبار از گذشته نسبت به حال تکلم دارد می‌دهد. و صرف یک گزارش هست، یک اخبار هست بدون این که در آن اشراب شده باشد معنای رویه و سجیه و بدون این که در آن اشراب شده باشد معنای عدم تناسب و عدم صحت. که گفتیم بنابر این اساس مراد از عذاب احتمالاتی دارد. ظاهراً چهار احتمال را ذکر کردیم، خصوص عذاب دنیوی مقصود باشد، خصوص عذاب برزخی مقصود باشد، خصوص جامع بینهما هر دو؛ دنیوی و برزخی مقصود باشد، احتمال سوم این بود که خصوص عذاب اخروی مقصود باشد به خاطر سیاق و بنابر این که ما دار الآخره‌های متعدد داشته باشیم و احتمال چهارم این بود که مقصود از آن آخرت و ...

سؤال: چهارم همین بود.

جواب: بله درسته، پنجم.

این‌ها را که گفتیم و تقریبش را حساب کردیم.

پنجم این است که مراد از عذاب عذاب اخروی و برزخی باشد به این اعتبار که اطلاق دارد. «ما کنا معذبین بالعذاب» عذاب خاصی را نگفته، عذاب دنیوی مقصود نباشد چون حرف صاحب منتقی را بپذیریم که عذاب دنیوی معلق بر حجت و بیان و ایصال نیست، آن صالح و طالح را می‌گیرد فلذا مراد عذاب دنیوی نیست، ولی عذاب برزخی و عذاب قیامی هر دو مقصود است و آن‌ها هم دارد می‌فرماید قبل از این که بیان احکام بشود

و ایصال احکام بشود ما معذب به عذاب اخروی و برزخی نبوده‌ایم در سالف الایام در گذشته. خب اگر این مقصود باشد، یعنی این احتمال پنجم مقصود باشد باز آن تقاریبی که گفته شد براساس این می‌آید که وقتی در سابق الایام خدای متعال در قیامت‌های گذشته و هم چنین در برزخ‌های گذشته خدای متعال قبل از بیان احکام و ایصال احکام عقاب نفرموده است آن‌ها را، این بالأولویة دلالت می‌کند که این امت که امت مرحومه هست و اولی بالعنایه هست تا امم سابقه در این‌ها هم این کار را نمی‌فرماید. اگر آخرتش را نگاه کنیم. نسبت به آن برزخش هم که نگاه کنیم خب عذاب برزخی اهون است از عذاب اخروی. وقتی عذاب برزخی قبل البیان و ایصال الاحکام می‌فرماید نداشتیم و نکردیم به طریق اولی عذاب اخروی را نفرموده است و وقتی عذاب اخروی را نفرمود خب باز این امت اولی به رحمت هستند از آن قبل پس بنابراین حالا هم همین طور است. این بالأولویة هست. اگر آن روایاتی که حالا باز من فرصت نکردم و نمی‌دانم کسی دنبال کرد یا نه که یادم می‌آید که همین هست که هر چی در امم سابقه بوده در امت محمد(ص) هم به همان نحو جاری و ساری است الا ما استثنی.

سؤال: این نمونه ظاهراً مفادش این است که ابتلائات و فتن است. امت حضرت موسی ؟؟؟

جواب: فقط حضرت موسی است؟

سؤال: بله. ؟؟؟ ابتلائات و فتن است نه هر چیزی آن جا بوده. ؟؟

جواب: بله. حالا بیشتر تفحص کنید.

سؤال: «لترکین سنه من کان قبلکم...»

جواب: همین، «سنه من کان قبلکم»

خب پس بنابراین اگر کسی هم این حدیث را معتبر بداند و بگوید مدلولش قابل تصدیق هست و این جور نباشد که این قدر استثناء داشته باشد که اجمال پیدا کند و ابهام

پیدا بکند که مقصود چی هست و نگوییم فقط این امور اهم و مهم که مراد هست. خب می‌تواند به آن تمسک کند. ممکن است کسی هم این را داخل آن قرار بدهد بگوید نه ظهور مهمه است. این هم جزو امور مهمه است.

و احتمال اجماع هم کسانی که اجماع را در این جا بیان فرمودند این هم یک تقریب سومی می‌شود.

و اما احتمال ششم:

احتمال ششم این است که مطلق العذاب مقصود باشد، چه دنیوی، چه اخروی، چه برزخی. و جامع بین این‌ها مقصود است. به هیچ گونه عذابی ما در گذشته عذاب نکردیم و همه اقسام عذاب‌ها را شامل می‌شود. اگر این را هم گفتیم که لایبعد چون وجهی نیست همان طور که قبلاً بیان کردیم شاید اولی الوجوه همین باشد بنابر این تقدیر که جامع عذاب مقصود هست؛ چه عذاب اخروی، چه عذاب دنیوی، چه عذاب برزخی. ما قبلاً، قبل از بیان و ایصال احکام هیچ یک از این عذاب‌ها را نداشتیم.

خب باز تقریب استدلال به همان نحوه‌ای است که در قبل بود چون فرقی دیگه نمی‌کند، هر سه تقریب؛ اولویت و بعد تشابه این امت با امم سابقه و اجماع باز بنابر این هم جاری می‌شود و ساری می‌شود و می‌شود گفت. این بنابر این احتمال که اخبار ساده باشد. حالا اگر احتمال دوم را گفتیم که نه، اخبار هست یعنی انسلخ از زمان ندارد، همان مَضی مقصود است، مَضی هم به لحاظ حال تکلم است یعنی قبل از این زمان اما این جمله یک جمله‌ای است که در محاورات عرب فقط یک اخبار ساده نیست بلکه از آن استمرار فهمیده می‌شود. که حتی گفتند ماضی استمراری دیگه. سجیه، رویه چون ماضی ماضی استمراری هست به خاطر کان که در آن قرار گرفته بنابراین سجیه و رویه را دلالت می‌کند که قبل از این زمان ما سجیه و رویه‌مان نبوده است بر عذاب کردن حالا به اقسامه السته؛ عذاب خصوص دنیوی، خصوص برزخی، خصوص اخروی و برزخی و اخروی یا جامع بین این‌ها. هر احتمالات شش گانه این می‌آید. خب بنابراین هم

تقریب استدلال علی همان نهج سابق هست. همان جور که در آن شش قسم استدلال تقریب می‌شد بنابراین تقریب می‌شود بلکه استدلال آکد و اوفق هست چون وقتی استمرار داشته، سجیه ما این بوده نه این گاهی این جور بوده و امثال این‌ها. نه، سجیه ما این بوده در سابق، خب راه استدلال برای این امت هم اوفق و هموارتر می‌شود.

احتمال سوم این بود که همین باز بر این اساس که...

سؤال: این دیگه اولویت ندارد؟

جواب: چرا اولویت هم دارد دیگه. اولویت که بهتر اولویت دارد.

سؤال:؟؟؟ سجیه خدا...

جواب: نه نه، باز ماضی آن را حفظ کردیم یعنی می‌خواهد بفرماید در زمان گذشته سجیه دائمی ما این بوده. گذشته، کاری به حالا ندارد.

و احتمال سوم براساس این که این ماضی باشد و به لحاظ حال و زمان تکلم ماضی را محاسبه کرده باشد این است که علاوه بر اخبار این مطلب هم در آن اشراب شده که این لایق به حال ما نیست. چون لایق به حال ما نبود کآن می‌فرماید ما نکردیم چون لایق به ما نبود. مثل این که کسی می‌گوید من اهل این کارها نبودم. ماضی را دارد می‌گوید. می‌گوید من اهل این کارها در جوانی نبودم، در نوجوانی نبودم اهل این کارها، به خاطر این که این تناسب با من نداشته، من اهل این امور نبودم.

خب این جا هم گفته می‌شود که در محاورات این جمله معمولاً... الا یک جاهایی ممکن است به قرینه غیر این هم گفته شده باشد ولی به حساب غالبش این چنین است فلذا انصراف دارد این جمله‌ها به این که می‌خواهد بگوید ما در گذشته ایام این کارها را نکردیم چون لایق به ما نبوده. خب حالا چرا لایق نبوده؟ لایق با عدالت ما نبوده، یا لایق با رأفت و رحمت واسعه ما نبوده. با خدایی ما از حیث عدالت‌مان، با خدایی ما از حیث رحمت واسعه‌مان و رأفت‌مان سازگار نبوده. خب اگر این باشد و همه احتمالات سته باز

می‌آید. از نظر عذابش هم احتمالات سته می‌آید. دیگه تقریب استدلال خیلی واضح است دیگه. اگر این جور ما استظهار کردیم تقریب استدلال خیلی واضح است چون چه دنیوی‌اش، چه اخروی‌اش، چه برزخی‌اش، چه هر دو، چه همه‌اش وقتی لایق به حال او از حیث عدالت نبوده دیگه مسأله عقلی که قابل تخصیص نیست. وقتی خدا می‌فرماید این لایق عدالت ما نبوده فلذا نکردیم خب معلومه که الان هم نیست. این امور که زمان با زمانش فرق نمی‌کند که. یا اگر لایق به رأفت ما، رحمت ما نبوده خب حالا هم نیست. بله این دو تا که با عدالت نیست یا با رأفت و رحمت نیست یک تفاوتی دارد که این ان شاء الله بعداً در یکی از مناقشات مهم استدلال به این آیه شریفه آن جا تفصیلاً مطرح می‌شود این که اگر مناسب با رأفت نباشد، با رحمت نباشد نفی استحقاق نمی‌کند. ممکن است این استحقاق عقاب را دارند اما براساس رحمت واسعه، خدای متعال می‌گذرد، عفو می‌کند، اغماض می‌کند. اما اگر مناسب عدالتش نباشد اصلاً استحقاق هم نیست. حالا این یک خصوصیتی است که ان شاء الله بعداً، تفصیلاً باید در باره‌اش بحث بکنیم.

سؤال: در برائت ما کیفیت...

جواب: حالا بحث بعد دیگه. الان این جا توی پیرانتز فقط خواستیم این جهت را بگوییم که این فقط صرف یک ابداء احتمال نیست، این احتمالاتی است که آثار بر آن بار هست. و احتمال سوم هم این است که از هر دو نظر دارد می‌فرماید. لایق به شأن ما نیست هم عدالته هم رأفته. از این جهت نکردیم.

پس بنابراین اگر ما این جور استظهار کردیم و این استظهار استظهار قوی‌ای است در نظر عده‌ای از اعلام که انسلخ از زمان ندارد، چرا بگوییم انسلخ از زمان دارد. و فرمایش آقای آخوند که در کفایه فرموده است یا شاید در حاشیه هم فرموده باشد که چون افعال منسوبه الی الله تبارک و تعالی غالباً منسلخ عن الزمان هست فلذا است که تا قرینه بر این نباشد که زمان مقصود است انصراف دارد به همان انسلخ عن الزمان. این

مطلب تمامی نیست. یعنی غالباً چطور این جور است که انسلاخ عن الزمان دارد و برهانی هم بر این مسأله قائم نیست که افعال خدا چون زمانی نیست افعالش هم داخل در زمان نیست. خب داخل در زمان چون واقع می شود درست است که دلالت بر زمان بکند. علاوه بر این که این مسائل این چنینی دقی از اذهان عرف خارج است. اینها حرفهایی است که آدمهای مدقق عقلی و فلسفی توجه به این امور دارند. افعال خدا که دارد می فرماید «ما کنا» یا فعل ماضی استعمال می کند، مضارع استعمال می کند. مادامی که قرینه ای نباشد فهم عرفی این است که حمل می کنند بر همان معنایی که جاهای دیگر می فهمند. تفاوتی بین کلام خدای متعال و دیگر کلمات نیست.

فلذا است که این که انسلاخ از زمان ندارد حرف بعیدی نیست و ظاهر همین است و این که ظاهر فعل ماضی وقتی دارد می گوید «و ما کنا معذبین» ظاهرش این است که نسبت به زمان گفتار دارد ماضی حساب می شود نه به لحاظهای دیگر. فلذا شیخ اعظم قدس سره در رسائل استظهارشان همین است و این را هم پایه اشکال استدلال به آیه قرار دادند که چون مال امم سابقه است پس چه ربطی به ما دارد.

خب آن جور که تقریر کردیم جواب شیخ اعظم روشن می شود دیگر که نه، ما انسلاخ از زمان را نمی گوییم، می گوییم همان زمان ماضی است اما در عین حال راه برای استدلال حالا ولو بدو غیر از آن اشکالاتی که حالا بعداً خواهد آمد، راه برای استدلال هموار است به این بیاناتی که گفتیم؛ اولویت و یا آن ضم به آن روایات و یا اجماع.

خب این تقریب استدلال براساس این الا این که این مطلب دوم که ظاهر این است که به لحاظ حال تکلم است ما قرینه این جا داشته باشیم بخواهیم رفع ید از آن بکنیم که این قرینه ان شاء الله در احتمال بعدی و بعدی متذکر می شویم و بینیم آیا تمام هست یا تمام نیست. اگر آن حرفها تمام شد خب قهراً این جا این ظهور از بین می رود.

سؤال: استاد اگر توجه کنیم به این نکته کلامی که صفات و فعل حضرت حق؟؟ صفات ذات دارد و اعتباری و حیثیتی نیست غیر از همان صفات ذات فلذا «ما کنا معذبین»

باتوجه به اعتقاد قرینه خواهیم معنا کنیم اصلاً حملش برای این که کتا را منسلخ از زمان نگیریم حمل غلطی می‌شود. به این قرینه کلامیه التفات کنیم باید حملی برای «ما کتا معذبین»؟؟؟

جواب: ببینید این‌ها که تمام نیست که ما بگوییم؟؟؟ فعل به او برگردد. یعنی ممکن است منشأ او باشد. مثلاً حکیم بودن خدای متعال منشأ رازقیت او هست، منشأ خلقش هست. این‌ها درست اما خلقش یک فعل است، و این عین ذاتش نیست. حکمت عین ذات اوست، علم عین ذاتش هست. این معنا ندارد که بگوییم خلق عین ذاتش هست. و حالا اگر شما خواستید در بحث معقولی این مسأله را هم بیشتر به آن توجه بفرمایید مراجعه بفرمایید به حاشیه محقق اصفهانی، نه‌ایه الداریه که این جا یک حاشیه مختصری دارند ارجاع دادند به بحث مشتق و جواب استادشان آقای آخوند را در بحث مشتق دادند که این برهانی که فرمایش آقای آخوند را نپذیرفتند، برهاناً در آن جا ایشان اثبات می‌فرمایند که این جور نیست که بگوییم منسلخ از زمان است.

خب این روی این احتمال که ما مبدأ را منسلخ از زمان نمی‌گیریم و مضمی را به لحاظ زمان گفتار و تکلم حساب کردیم.

احتمال دوم چی بود؟ همین شاکله بود منتها زمان مضمی را به لحاظ کی محاسبه می‌کنیم؟ به لحاظ زمان بعث رسول. که این مختار محقق عراقی قدس سره هست که می‌فرماید نه، منسلخ از زمان نیست. فعل فعل ماضی هست و دلالت بر زمان هم می‌کند اما گذشته چی؟ نه گذشته زمان حال، گذشته بعث رسل و بیان احکام و ایصال احکام. خدای متعال دارد اخبار می‌فرماید، می‌فرماید من قبل از ایصال احکام معذب نبوده‌ام.

سؤال: باز در زمان گذشته می‌شود دیگه. نبوده‌ام در گذشته دیگه.

جواب: قبل از این.

سؤال: یعنی دو تا مضمی دارد.

جواب: نه به آن کار نداریم به زمانش. زمان نسبت به این هست. می گوید قبل از این از من سر نزده. ماضی را نسبت به ایصال احکام دارد حساب می کند نه زمان تکلم. یعنی به عبارت آخری این جا می خواهد بفرماید قبل از ایصال احکام من عقابی ندارم، من معذب نیستم. ایشان می فرماید ظاهر این است. چرا؟ به قرینه این که در آیه شریفه آن فعل مضارع هم وجود دارد؛ «حتی نبعث رسولاً» خب این هم فعل مضارع است. این فعل مضارع به لحاظ چیه؟ یعنی ما معذب نیستیم تا در زمان آینده بعث رسول بکنیم یا نه این فعل مضارع به لحاظ عذاب است که عذاب قبل باشد، بعث رسول و بیان احکام ما مثلاً بعد باشد. «حتی نبعث رسولاً» ملاحظه شده به لحاظ عذاب. خب چون آن جا این جوری است سیاق اقتضاء می کند که پس این فعل ماضی هم به لحاظ بعث رسول باشد نه به لحاظ حال تکلم باشد. این مطلب را ایشان در مقالات بیان فرمودند توی این جزوه هم ما آوردیم این بیان ایشان را. در نهیة الافکارشان هم هست.

«أن الظاهر من المضى فى ما كنا هو المضى بالإضافة الى بعث الرسول كما أن الاستقبال فيه أيضاً إنما هو بالإضافة الى التعذيب فمعناه ما كان عذاب قبل البعث كلياً بلا اختصاص فيه فى الامم السابقة اذ هو فرع جعل...» چون اختصاص عذاب به امم سابقه «فرع جعل المضى فيه بلحاظ التكلم، و هو خلاف ظاهر سوقه، لبداهة أن الاستقبال فى بعث الرسول ما أريد منه الاستقبال بلحاظ حال التكلم، إذ لا يبقى له حينئذ معنى» که بفرمایند که ما اگر این جور معنای عبارت بخواهد این جوری باشد که به لحاظ حال تکلم باشد، ما عقاب نکردیم قبلاً تا این که بعداً رسول بفرستیم. بعداً، در زمان های بعد. خب این معنا ندارد، چه ربطی به هم دیگه پیدا می کند. یا بیان احکام بکنیم.

پس بنابراین به خاطر این قرینه داخلی که «ما نبعث» را باید این جوری معنا بکنیم پس آن قرینه می شود که «کنا» را هم این جور معنا بکنیم پس بنابراین از آن ظهور اولی که می گفتیم فعل ماضی هر وقت به کار می رود ظهوری اولی آن این است که به لحاظ قبل از زمان تکلم هست به خاطر این رفع ید از آن می کنیم. این فرمایش آقا ضیاء قدس سره.

سؤال:؟؟؟

جواب: بله. چون تصریح کرد فرمود اگر قبل زمان تکلم بگیریم می شود مال امم سابقه. قبل از زمان تکلم ما کی هست؟ امم سابقه است. اما اگر نه، خدای متعال دارد این جور می فرماید که ما نکردیم، الان دارد می فرماید ما نکردیم حتی توی این امت. ما نکردیم قبل از بعث رسل و بیان احکام عذاب. ما معذب نبودیم قبل از بعث رسل معذب نبودیم. قبل از این نبودیم. خب این اشکالی ندارد. این ها در حقیقت یک قبل زمانی نیست، یک قبل رتبی است. مثل «من بعد وصیة او دین» این بعد زمانی که نیست «من بعد وصیة او دین» یا می گوید این خمس دارد بعد المؤمنه، بعد زمانی که نیست. یعنی در رتبه، مؤنه را که حساب کردی هر چی باقی می ماند خمس دارد. این جا هم من بعد وصیة تو صون بها او دین، این بعدیت، بعدیت رتبی است، این هم بعدیت بعد از این هست، این حالت. یعنی معذب بودن ما بعد از این حالتی است که بیان احکام بکنیم، قبلش نیست. خب حالا این احتمال هم باز ضرب بکنید در آن امور سته که باز دارد نفی چی می کند؟ نفی عذاب خصوص دنیوی، اخروی، همه این ها آن احتمالات سته وجود دارد و علی اختلاف این ها تقریب استدلال هم مختلف می شود که تازه فقط صرف همین مطلب است که دارد بیان می فرماید که دیگه آقا ضیاء به این ها توجه نفرموده. که مجرد این فایده ای ندارد برای این که شما آن استدلال را بتوانید انجام بدهید باید این خصوصیات را هم مد نظر قرار بدهید. که خب حالا مضمی را به لحاظ این حساب کردیم. به مجرد این که مضمی را به لحاظ بیان احکام حساب کردیم به مجرد این استدلال تمام می شود باید ببینیم خب این عذاب چه عذابی مقصود است؟ عذاب خصوص دنیوی مقصود است؟ آن وقت اولویت لازم دارد. عذاب اخروی مقصود باشد، بله چون دیگه امت خاصی را در نظر نمی گیرید آن کفایت می کند. یا اعم باشد باز همین طور است. و همین طور بقیه احتمالات که گفتیم علی آن بیاناتی که سابق داشتیم دیگه روشن است که تقریب استدلال باید به این شکل انجام بشود.

سؤال: استاد این مضمی از زمان عذاب نسبت به بعث رسل از سیاق مقیی شدن «ما کنا معذبین» توسط «حتی نبعث» یعنی آیت «ما کنا معذبین» با «حتی نبعث» چون مقیی شده از این غایت «حتی» این را می‌فهمیم این که ما عدم عذابمان این «ما کنا معذبین» مان غایتش کی هست؟ غایتش بعث رسل است. «حتی نبعث رسولاً» فلذا مفهومش این می‌شود که وقتی بعث رسل کردیم عذاب آن وقت خواهد آمد. این مضمی و استقبال نسبت به «کنا» نیست که ظرف احتمالات کنا را داریم استقساء ضروب و اشکال کنا را داریم که منسلخ از زمان باشد یا نباشد حالا زمان، زمان تکلم باشد یا مبدأ زمان مبدأ بعث رسل باشد. این را از «کنا» نمی‌توانیم بفهمیم. این استظهار آقا ضیاء درست است که «ما کنا معذبین حتی نبعث» اما از حتی نبعث که جمله جمله ما کنا غایتش حتی است یعنی از سیاق غایت‌دار بودن توسط ادات حتی ما داریم این را می‌فهمیم نه توسط «کنا».

جواب: نه، درسته ایشان می‌فرماید چون «حتی نبعث» یعنی چی؟ یعنی حتی نبعث در زمان آینده. در زمان که نمی‌خواهد بگوید که. یعنی حتی نبعث رسولاً فی زمان الآینده، فی المستقبل؟ این که معنا ندارد پس حتی نبعث رسولاً یعنی حتی نبعث نسبت به آن تعذیب. پس بنابراین وقتی آن این چنینی شد. چون این در سیاق است «ما کنا» هم در همین جمله واحده هست باید این را بگوییم. خب این در صورتی است که... این توضیح هم خوب شد حالا فرمایش شما این توضیح را اضافه کنم. این در صورتی است که ما بگوییم سیاق قرینه است، سیاق خودش چه قرینه‌ای می‌شود؟ مگر این که بگوییم معنا تمام نیست، اختلال در مضمون پیدا می‌شود آن را آن جوری معنا کنید، این را بخواهید در گذشته زمان معنا بکنید اختلال مضمونی پیدا می‌شود. این جور باید بگوییم. نه سیاق، مجرد در سیاق است. خب مجرد سیاق اگر معنایش درست است سیاق باعث نمی‌شود که چون در یک ردیف واقع شده، در یک سیاق واقع شده. اگر معنا درست می‌شود خب آن معنای خودش را حفظ می‌کنیم اصالة الحقیقه را در آن حفظ می‌کنیم، در «کنا» که ماضی است و آن ظاهرش را حفظ می‌کنیم، آن را هم

معنای خودش را می‌کنیم. نه، باید بگوییم وقتی آن را این چنین معنا که به قرینه باید این جوری معنا کرد چون غیر از این معنا کردن غلط است پس بنابراین و اگر آن را بخواهیم آن جوری معنا کنیم اختلال مضمونی پیدا می‌شود پس هر دو را باید به لحاظ حال معنا کنیم، نه به لحاظ حال تکلم، به لحاظ همان ... آن را به لحاظ بعث، آن را به لحاظ تعذیب معنا کنیم.

احتمال بعدی که احتمال اقرب از این احتمال آقا ضیاء است که فرمایش مرحوم امام قدس سره است و این تنبه ایشان هست این است که مضمی این جا به لحاظ یوم الحساب است، یوم قیامت است در این جا. گاهی انسان صحبت می‌کند که الان فرض می‌کند قیامت را، یک زمانی را، زمان آینده را فرض می‌کند به لحاظ آن زمان حرف می‌زند. توی این فیلم‌ها آدم می‌بیند دیگه به لحاظ این که خودش را فرض می‌کند که مثلاً آن زمان است حالا مثلاً فرض می‌کند الان زمستان است. می‌گوید آقا کرسی بگذار، بخاری‌ها را روشن کن، لباس پشمی بپوش و امثال آن. چون الان فرض کرده این چنین. این جا خدای متعال کأن مفروض گرفته است که الان قیامت است حالا بعد القیامه یا در صحنه قیامت حالا دارد صحبت می‌فرماید. و چون خودش را آن جا دارد فرض می‌کند، کلام را در آن جا مفروض دارد می‌گیرید پس نسبت به ماسبق درسته فعل ماضی به کار ببرد.

قرینه بر این مسأله چیه؟ ایشان خیلی قرینه جالبی اقامه می‌فرماید. می‌فرماید که خب آیه شریفه این بود؛ «وَكُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ» (اسراء/۱۳) این طائر فی عنق مال کجاست؟ مال قیامت هست دیگه. پس کأن قیامت برپا شده، محقق شده حالا خدای متعال دارد گزارش از قیامت می‌دهد. می‌فرماید «وَكُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ» نمی‌فرماید «کل انسان نلزم طائره فی عنقه» نمی‌فرماید می‌اندازیم، انداختیم.

خب بعد گفته می‌شود چی؟ «اقراء کتابک» آیه بعد «اقراء کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیباً» بخوان. این مال کی هست؟ این که فرض قیامت نشده دیگه. متکلم خودش را دارد در قیامت فرض می‌کند که قیامت محقق شده دارد این سخنان را به

لحاظ آن دارد بیان می‌کند. فلذا می‌گوید اقرء کتابک. و باز به لحاظ همان می‌فرماید «مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا» هر که ضلالت پیدا کرده توی دنیا یضل علیها «و من اهتدی» قبلاً، حالا هم همین طور. دارد حالا قیامت را می‌گوید. می‌گوید الان دیگه وقت این است که از آن هدایت‌ها و ضلالت‌ها شما ثمرات آن را الان به دست بیاورید. «و لا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» دارد محاسبه هم شده و مردم الان هر کسی به جایگاه خودش قرار گرفته حالا خدای متعال دارد چه کار می‌کند؟ اِخْبَار می‌کند که ما عذاب هم نکردیم و معذب نبودیم قبل از این که بیان احکام بکنیم. یعنی قبل از این یوم الحساب و قبل از این محاسبه‌ای که در قیامت، قیامت مفروض و مفروض این که قیامتی شده...

سؤال: ؟؟؟

جواب: چرا شده. قیامت مفروض است، و ...

سؤال: همه عذاب جهنمی نشدند.

جواب: چرا جهنمی‌ها را هم فرستاده جهنم یا عده‌ای‌شان را فرستاده. این متوقف بر این است که باز چه زمانی را دارد فرض می‌کند یک وقت دارد فرض می‌کند که همه کارها تمام شده دارد صحبت می‌فرماید. یک وقت نه، اثناء کار را دارد می‌فرماید که با «إقراء کتابک» اثناء بیشتر جور در می‌آید. که دیگه کار هم هنوز تمام نشده «إقراء کتابک» خب دارد گزارشی از ... کَأَنَّ مَفْرُوضٍ دَارِدٌ... در آیات شریفه هست که کَأَنَّ مَفْرُوضٍ دَارِدٌ می‌گیرد این تکلم بهشتی‌ها با جهنمی‌ها این‌ها هم هست در قرآن شریف دیگه. این‌ها را مفروض دارد می‌گیرد. هنوز که نشده که. این دارد مفروض می‌گیرد و این در محاورات عرفیه هم وجود دارد. این آیات هم براساس این هست. خب اگر ما این جوری گفتیم که این قرینه که امام می‌فرماید به خاطر این قرائنی که حاف به این کلام هست این جا مبداء محاسبه برای مضی و آن چیزی که یلحاظ به المضی عبارت است از یوم الحساب. فلذا به خاطر این رفع ید می‌کنیم از آن مطلبی که می‌گفتیم که

دارد مضارع به کار می‌رود ظاهر بدوی آن همان ماضی به لحاظ زمان حال است. این نه، ماضی به لحاظ زمان ...

این جا ممکن است که ... این هم فرمایش ایشان هست. این فرمایش قوی و خوبی است یعنی با آیات خوب سازگار است فرمایش ایشان.

سؤال: این جا به غیر از سیاق دیگه قرینه‌ای نداریم؟

جواب: ولی مطالبی است که چون ... قرینه این است که این مطالب مطالبی است که به قرینه عقلیه مال قبل القیامه نیست. این قرینه عقلیه که «إقراء کتابک، الزمانه فی عنقه» به قرینه عقلی معلوم می‌شود مال آن زمان است.

منتها مطلبی که این جا می‌شود عرض کرد خدمت امام قدس سره این است که آیا این قرینه باعث می‌شود ما بگوییم مبدأ ملاحظه ماضی یوم الحساب است یا نه، این جا هم همان قبل زمان تکلم است اما در فضایی که مفروض شده است که قیامت باشد؟ در فضای مفروض قیامت حالا چه جور صحبت می‌کنند می‌گویند قبلاً یعنی قبل از این زمان تکلم من. قبل از این زمانی که دارم این حرف را آن موقع می‌زنم. مثل این که وقتی که انسان زمان آینده را ملاحظه می‌کند یا زمان گذشته را ملاحظه می‌کند گاهی فعل مضارع هم به کار می‌برد اما این فعل مضارع به کار می‌برد مال گذشته است اما آن جا چه جور ملاحظه می‌کند، می‌گوید مثلاً دیروز حسن آمد، زید رفت. یا در گذشته یکی می‌آمد و یکی می‌رفت. یکی می‌آمد و یکی می‌رفت که در گذشته حساب می‌کنیم به لحاظ چی حساب می‌کنیم یعنی در همان گذشته که خودمان را فرض می‌کنیم حالا در همان گذشته یک قبل و بعدی وجود دارد، یک حالی وجود دارد. وقتی خودمان را در قیامت فرض می‌کنیم و این کأنّ قیامت تحقق پیدا کرده حالا در این قیامت متحقق یک قبلی وجود دارد، یک بعدی وجود دارد، یک حالی وجود دارد نسبت به ... وقتی خودمان را در هر مقطعی حساب می‌کنیم. آن وقت اگر در آن مقطعی که خودمان را می‌بینیم

راجع به گذشته‌اش هست باید ماضی بگوییم، راجع به آینده‌اش هست باید مضارع بگوییم، راجع به حالش هست باید مستقبل بگوییم. بنابراین این جا می‌توانیم بگوییم که درسته همان را می‌گوییم ولی فضا را باید فضای قیامت فرض بکنیم. و از آیه شریفه این جور به دست می‌آید که فضا فضای قیامت فرض شده.

سؤال: اشکال منهجی است دیگه در نتیجه فرقی ندارد؟

جواب: یعنی این می‌شود که آیا این خودش فرضیه سومی است که ما بگوییم به لحاظ آن هست یا نه، فرضیه سوم نیست این جا هم به لحاظ همان حال تکلم است منتها آن چیز جدیدی که ایشان فرموده است و مطلب متینی هست این است که این سخنانی که این جا دارد فرموده می‌شود از طرف خدای متعال در فرضی است که مفروض گرفته شده تحقق قیامت. و حالا دارد گزارشی از آن قیامت متحققه مفروضه دارد داده می‌شود.

سؤال: حاج آقا این حتی نبعث را چه جور درست می‌کنید؟ حتی نبعث به لحاظ قیامت باشد این آینده یا حال توی آن معنا ندارد که. به لحاظ ظرف قیامت حتی نبعث ...

جواب: حالا این جا اشکال ندارد که ما بعد بگوییم این دیگه منسلخ عن الزمان است چون این قیامت مفروض است این قرائن قویه‌ای دارد که دارد راجع به آن، به خاطر این کل انسان الزمانه طائره فی عنقه. إقرأ کتابک. آن را مفروض گرفتند. حتی نبعث این جا معنایش این می‌شود یعنی ما عقاب نکردیم تا بعث کرده باشیم و ایصال کرده باشیم احکام را. این انسلخ از زمان این جا به خاطر آن جهت دیگه اشکال ندارد یعنی قرینه دارد این جا. این هم فرمایش این بزرگوار که همه این‌ها براساس احتمال عدم انسلخ از زمان شد. خب اگر ما این را گفتیم، این امر اخیر را گفتیم و این جور هم گفتیم آیا تقریب استدلال تمام می‌شود یا تمام نمی‌شود و چه جور باید استدلال کنیم دیگه استدلالش خیلی خوب هست برای این که عذاب را می‌توانیم مطلق بگیریم یعنی امور سته می‌آید یعنی ممکن است راجع به عذاب دنیوی دارد می‌فرماید یا عذاب خصوص اخروی دارد می‌فرماید، یا برزخی می‌فرماید، همه این‌ها احتمالاتی است ولی

دیگه وقتی قیامت را فرض کردیم اقرب این است که جامع مقصود باشد یا خصوص عذاب اخروی مقصود باشد به لحاظ تناسب حکم و موضوع. بنابراین وقتی به لحاظ تناسب حکم و موضوع این شد خدای متعال دارد می‌فرماید ما قبل از بیان احکام عذابی نکردیم. خب پس باز استدلال به آیه شریفه تمام می‌شود و می‌توانیم این جور استدلال کنیم.

خب این هم براساس این بود که انسلخ از زمان نداشته باشیم انسلخ از زمان که نداشتیم خودش سه فرضیه داشت که مضمی را به لحاظ حال تکلم، به لحاظ بعث رسل، به لحاظ یوم حساب. و هر کدام از این سه تا هم شش فرضیه در آن بود از نظر عذاب پس می‌شد هیجده تا. این مال جایی که اشراب نکرده باشیم در آن استمرار را. یا اشراب نکرده باشیم در آن عدم تناسب و لیاقت را. خب هر کدام از این‌ها هیجده تا است سه تا هیجده تا در حقیقت احتمالاتی است که این جا وجود پیدا می‌کند.

و اما علی الانسلخ که بگوییم منسلخ از زمان است. نه، اصلاً زمان نیست توی آن. نمی‌خواهد گذشته و آینده و لحاظ چیزی را بگوید. این جمله‌ها که به کار برده می‌شود زمان توی آن نیست. که این فرمایش عده‌ای است منهم محقق خوبی قدس سره که ایشان این را تقویت کردند و می‌فرمایند که:

«أَنَّ جَمَلَةً مَا كَانَ أَوْ مَا كُنَّا وَ أَمْثَالَهُمَا مِنْ هَذِهِ الْمَادَّةِ مُسْتَعْمَلَةٌ فِي أَنَّ الْفِعْلَ غَيْرَ لَائِقٍ بِهِ تَعَالَى، وَ لَا يَنْسَبُ صَدُورَهُ مِنْهُ (جَلَّ شَأْنُهُ) وَيُظْهِرُ ذَلِكَ مِنْ اسْتِقْرَاءِ مَوَارِدِ اسْتِعْمَالِهَا، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ»

«ما كان الله» نمی‌خواهد بگوید در گذشته این جور بوده می‌خواهد بگوید خدا چه کار نمی‌کند؟ ضلالت برای قومی قرار نمی‌دهد بعد از آن که هدایت‌شان کرد. که این البته ضلالت ابتدایی است نه ضلالت جزایی و الا خدای متعال ضلالت جزایی دارد. یضل الله الظالمین داریم. یا «ما كان الله ليذر المؤمنين» یا «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» یا «وَمَا كُنْتُ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا» إلی غیر ذلك. فجملة الفعل الماضي من هذه

المادة منسلخه عن الزمان في هذه الموارد، فيكون المراد أن التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى و لا يناسب حكمته و عدله، فلا يبقى فرق حينئذ بين العذاب الدنيوي والآخرى»

که این را در مصباح الاصول فرموده. پس انسلخ از زمان دارد. مفادش این می شود «ما کنا معذبين حتى نبعث رسولاً» یعنی ما عذاب کننده نیستیم تا بیان حکم نکنیم، تا ایصال حکم نکنیم ما عذاب کننده نیستیم، به چه عذابی؟ عذاب همه آن امور سته که دیگه وجهی ندارد که ما یکی از همان جامع را بگوییم مراد است. یعنی به هیچ عذابی. اگر این استظهار را بکنیم که این جمله در زبان عربی برای این هست، این آیات هم شاهدش هست که آن جاها هم همین جور است معنا. خب بنابراین دیگه استدلال خیلی....

حالا وقتی منسلخ عن الزمان شد آن سه احتمالها می آید که لایق به حال ما نیست از حیث عدالت ما، اگر این باشد خیلی دلالتش واضح است. از حیث رحمت ما، باز دلالت بر این که عذاب نمی کند هست. یا من حیثهما، هر دو جهت که خلاصه خودش این می شود ما عذاب کننده نیستیم قبل از ایصال احکام برای این که یا با عدالت ما سازگار نیست، یا با رحمت و رأفت و اسعه مان سازگار نیست یا چون با هر دو سازگار نیست. خب این هم بنابر این احتمالات هم در این جا این جوری می شود. حالا یک خرده حالا در باره قضاوت این که کدام یک از اینها را بگوییم دیگه ان شاء الله وقت گذشته. فردا. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۷۴ - ۱۳۹۵/۰۱/۱۷

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

خب تقريب استدلال به آيه مبارکه تعذيب به حسب احتمالات موجوده در آيه شريفه بيان شد. يک تکمله‌ای برای آن تقاريب وجود دارد که عرض نشده بود و آن اين است که بنابر اين که مستفاد از آيه سيره و روبه و سجيّه باشد. بنابر اين که فعل منسلخ از زمان نباشد «ما کنا» و ماضی باشد، مبدأش حالا زمان گفتار باشد، مبدأ ملاحظه ماضی زمان گفتار باشد، يا آن دو احتمال ديگر باشد و فقط يک اخبار ساده نباشد، اخباری باشد که از آن استمرار هم فهميده می‌شود. خب بنابر اين سه تقريب ذکر شد برای اين که بتوانيم استدلال کنیم به آيه شريفه.

يکی اين بود که اولويت را قائل بشويم، یکی اين بود که به آن اخبار داله بر اين که آن چه که در امم سابقه بوده است بگويم در اين امت هم جاری است. و سه، اجماع بود.

حالا اين که در امت سابقه جاری بوده است، در اين امت هم جاری است فرصت نشده بود به روايتش مراجعه کنیم اما حالا خدا توفيق داد مراجعه شد، روايات عديده هست بر اين که... و ادعا شده تواتر اين روايات من العامه و الخاصه هم در کتب خاصه هست، هم در کتاب عامه اين روايت وجود دارد که در بعضی از آن‌ها اين هست که هر چي در امم سابقه بوده و بعضی‌هايش برای خصوص بنی‌اسرائيل است که هر دو برای ما فعلاً کفايت می‌کند چون هر چه در امم سابقه بوده قهراً حالا هم هست. اگر در بنی‌اسرائيل هم باشد در ما باشد خب اين آيه دارد می‌فرمايد در سابق «ما کنا معذبين» حتی بنی‌اسرائيل. پس بنابر اين باز هم به درد ما می‌خورد.

بخشی از این روایت را عرض می‌کنم شما همین؟؟؟ را اگر سرچ کنید این موارد ع دیده، حدود صد و خرده‌ای مورد می‌آید. حالا این که من سرچ کردم خب و بعد هم مراجعه به اصل کردم البته.

در عیون اخبار الرضا، جلد ۲، صفحه ۲۰۱ این است که با تحقیق جناب آقای لاجوردی دام ظلّه، ان شاء الله دام ظلّه هستند. یعنی مدت‌ها است که ایشان را ندیدم و در قم نیستند ولی قبلاً قم بودند ایشان. در آن جا دارد جلد دوم، صفحه ۲۰۱ در یک احتجاج بلند بالایی که حضرت سلام الله علیه به حسب این نقل در حضور مأمون هم بوده که محاجه و مناظره‌ای بوده با علماء آن جا این طور دارد. از حضرت رضا سلام الله علیه هست؛

«وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَكُونُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ كُلِّ مَا كَانَ فِي الْأُمَّةِ السَّالِفَةِ حَذْوُ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ وَالْقَذَّةِ بِالْقَذَّةِ...»

این «حذو النعل بالنعل» یعنی همان نحوه‌ای که یک لنگه کفش با لنگه کفش دیگر تطابق دارد، مثل هم هست. یکی بزرگ باشد یکی کوچک نیست. به حسب عادت این جوروی است. یا «قذة بالقذة» قذة عبارت است از آن تیر، که به واسطه کمان می‌انداختند. خب آن جا هم این جوروی بوده که این تیرهایی که می‌خواستند درست بکنند کنار هم می‌گذاشتند به اندازه هم باشد، به اندازه هم می‌بریدند. آن وقت دیگه این مثل شده، وقتی می‌خواهند بگویند دو چیز مثل هم هست می‌گویند نعل بالنعل أو القذة بالقذة. حالا یعنی آن چه که در امم سابقه بوده عین آن، شبیه آن، مساوی آن، نه کم و نه زیاد این در این امت هم جاری خواهد بود.

یا این که صاحب وسائل در «الایقاظ علی الهجعة بالبرهان علی الرجعة» چون یکی از ادله‌ای که برای رجعت می‌آورند این است که در امم سابقه رجعت بوده. پس بنابراین توی امت ما هم رجعت هست.

«و صحّ عن النبی صلی الله علیه و آله انه قال سيكون في امتي كل ما كان في الامم السابقة حذو النعل بالنعل، و القذّة بالقذّة حتى لو أنّ أحدهم دخل في حجر ضبّ لدخلتموه...»

حتی این امر که آن‌ها در سوراخ مثلاً یک ضبّ یعنی قورباغه یا سوسمار وارد بشود شما هم وارد می‌شوید. خب این هم

یا در لوامع صاحب قرانیه مجلسی اولی قدس سره هست:

«قَالَ النَّبِيُّ ص يَكُونُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ كُلِّ مَا كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ وَ حَذْوَ الْقَذَّةِ بِالْقَذَّةِ»

در من لايحضره الفقيه، باب فرض الصلاة:

«قَالَ النَّبِيُّ ص يَكُونُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ كُلِّ مَا كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ وَ حَذْوَ الْقَذَّةِ بِالْقَذَّةِ»

و این‌ها حالا بخشی از آن‌هایی است که من عرض کردم، این مکرر در کتب عامه هم از کتب عامه و جوامع عامه هم نقل شده.

سؤال: ??? بعضی از این روایاتی که شما می‌فرمایید گفته در امم سابقه؟؟؟

جواب: بله اشکالی ندارد استثناء در یک روایتی هم هست که این چنین است اما فلان امر نمی‌دانم در شما انجام می‌شود یا نمی‌شود. ممکن است یک چیزی استثناء بشود.

سؤال: ??? آن سوسمار... علی القاعده می‌خواهد بگوید شدنی نیست. اگر هم شده بودند شما هم می‌شدید. این لسان ...

جواب: حالا در مورد یکی اشکالی ندارد.

سؤال: همین یک روایت باشد کافی است دیگه. مرحوم حاجی نوری یکی از ادله مهمی که برای ??? همین روایات است که متأخرین گفتند این روایات ثابت نیست.

جواب: کدام روایات؟

سؤال: این روایاتی که حضرتعالی امروز خواندید.

جواب: نه این طور نمی‌توانیم بگوییم این روایت اصلش ثابت نیست. به حدی تواتر اجمالی دارد.

سؤال: مرحوم حاجی نوری توی آن کتابی که نوشته مفصل این روایات را...

جواب: خب بله حالا آن منافاتی ندارد ولی در مورد قرآن شریف نه. این اولاً، ثانیاً به نحو اختلاف قرائات و این‌ها شده یک مقداری. اختلاف قرائات که مسلم است در قرآن شریف. مالک و ملک و یطهرن و یطهرن و این‌ها را داریم. آن که مسلم هست نیست این که یک آیه آمده باشد اضافه شده باشد. یعنی به زیاده مسلم نیست.

سؤال: به نقیصه چطور؟

جواب: به زیاده قطعاً نیست چون واضح است که هیچ نیست. اما بالنقیصه هست یا نیست این را هم به حسب ظاهر ادله می‌شود گفت نیست اگرچه حالا بعضی‌ها هم مثل آقای آخوند مستبعد نشمردند که حالا به نقیصه ممکن است باشد اما نه این‌هایی که گفته شده است. این‌ها اضحوکه است. بعضی سور و بعضی آیاتی که بعضی‌ها گفتند این‌ها اصلاً متنش یک متنی است که معلوم است مال قرآن نیست و واضح است این. اما حالا از نظر قرائت چی؟ از نظر قرائت ثابت نیست همه هم ملتزم هستند، فقهاء هم ملتزم هستند.

سؤال:؟؟؟

جواب: بله این هم یک نحو چیزی هست.

سؤال:؟؟؟

جواب: این قابل استثناء یک مقدار هست، اشکالی ندارد.

سؤال: ما یک سنت امم سابقه داریم، یک سنت الله که...

جواب: حالا ان شاء الله این که این استدلال تمام هست یا تمام نیست برمی گردیم. فعلاً تقریب استدلال به این روایات بود، حالا جواب خواهیم داد ان شاء الله.

سؤال: مضمون روایات سنت امم سابقه است نه سنت الله فی امم السابقة.

جواب: نه هر چی جاری شده.

سؤال: نه سنت الله است.

جواب: ندارد سنت الله.

سؤال: نه، همین....

جواب: کل ما کان فی الامم السابقة.

سؤال: همین سنت امم سابقه.

جواب: سنت ندارد.

سؤال: سنت امم سابقه یعنی افعال آن‌ها.

جواب: سنت ندارد. بله یک روایتی که آقای عظیمی خواندند دیروز که آن سنت در آن بود ولی توی این مقداری که من نگاه کردم آن هم نبود، آن حالا از کجا ایشان ... ایشان هم از همین....

سؤال: افعال خدا است نه افعال....

جواب: از کجا بود آن؟

سؤال: تفسیر قمی بود.

سؤال: این کارهایی که آن‌ها کردند شما هم می‌کنید. این نمی‌شود که کارهایی که ما در حق آن‌ها کردیم برای شما هم بکنیم که.

جواب: حالا ببینیم. ممکن است حالا.

سؤال:؟؟؟؟ این که این استدلال تمام است یا تمام نیست، خود فهمیدن محتوای این روایت از بحث اصلی مان شاید کم اهمیت‌تر نباشد که آن روایت....

جواب: نرجع الیه ان شاء الله. حالا فعلاً می‌خواهیم تقریب استدلال را بیان کنیم برمی‌گردیم به این که آیا این‌ها اشکال دارد یا اشکال ندارد.

مطلب دوم که حالا این تکمیلی بود برای آن. مطلب دوم که قبلاً عرض نکردیم این بود که اگر ما از این آیه مبارکه سیره و رویه و منهج را بفهمیم که بگوییم این غالب در زبان عرب برای این هست خب ضمیمه می‌کنیم این را به آیات دیگر که در آن آیات شریفه فرموده قال عزوجل «سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (فتح/۲۳). اگر سنت و رویه الهیه بر این بوده که قبل از بیان احکام و ایصال احکام عقاب نفرماید، عذاب نفرماید در امم سابقه اگر این سنت خدا بوده، سیره خدا بوده، منهج الهیه بوده می‌فرماید «لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا». یا «لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر/۴۳) خب به این هم... که با این آیات هم به ضم این آیات به آن آیه مبارکه اگر استفاده سنت بکنیم و بگوییم این غالب دلالت بر سنت می‌کند و روش می‌کند، بر منهج می‌کند پس خدای متعال تبدیلی و تحویلی در سنتش وجود ندارد قهراً اگر در امم سابقه این چنین بوده است... امم سابقه که من الآدم علیه السلام هستند یا اممی که قبل الآدم بودند، قبل الآدم بودند... آن‌ها هم سنت خدای متعال این بوده «لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» یا «تبدیلًا». پس بنابراین از این هم؟؟؟؟ و دیگه حالا این جا دیگه اشکال این که کسی بگوید سندش تمام نیست و فلان ان شاء الله وجود ندارد.

خب این تکمیلی برای آن. اما حالا ببینیم این استدلال‌ها تمام هست یا تمام نیست؟

اما استدلال به ضم این روایات به آیه شریفه آن که محل اشکال است در ضم این روایات این است که بگوییم این‌ها معلوم نیست صدورش و این‌ها، ظاهراً این تمام نباشد به خاطر همین که گفتیم به خاطر کثرتش من عامه و الخاصة به اسناد مختلفه... حالا من چون امروز صبح دیدم دیگه فرصت این که سند عیون اخبار الرضا را بررسی کنم، چون مسند است. آن که در اخبار الرضا هست حتی مرسل نیست، مسند است. از خود صدوق تا امام علیه السلام به سند ذکر شده است. و یک وقتی هم عرض کردیم که خود عیون اخبار الرضا بعید نیست کسی قائل بشود به این که ایشان ملتزم بوده در این کتاب هم روایاتی که از افراد ضعیف هست نقل نکند. چون در یک روایت که فرد ضعیفی در آن هست بعد از پایان روایت عذرخواهی می‌کند می‌گوید علت این که من ذکر کردم با این که این آدم این جوری است به خاطر این است که این را به استادم محمد بن حسن بن ولید خواندم و ایشان رواه لی و انکار نکرد. از این آدم استفاده می‌کند که... و الا اگر دأبش این است که از هر کسی نقل کند ولو ضعیف باشد دیگه اعتذار نمی‌خواهد که. این اعتذار در آن روایت معروف که در باب تعادل و تراجیح داشتیم؛ روایت میثمی، این ممکن است از آن استظهار بشود که ایشان در این کتاب در عیون اخبار الرضا ملتزم است به این که از آدم‌های ضعیف نقل نکند.

حالا باز در عین حال سندش را ان شاءالله باید بررسی بکنیم ولی این مسنداً و مرسلأ افراد فراوانی این روایت را ذکر کردند و ادعای اطمینان اجمالی بلکه علم اجمالی به صدور اصل این روایت از پیامبر(ص) این بعید نیست.

ولی چیزی که هست این است که در این روایت می‌فرماید آن چه که در امم سابقه بوده در این امت هم خواهد بود، اما آن چه نبوده چی؟ و این جا این است که «ما کنا معذبین» بله اگر می‌فرمود ما عذاب می‌کردیم این جور عذاب، آن جور عذاب خب جای این بود که بگوییم در این امت هم هرچی آن جا بوده حالا انجام می‌دهد. اما این که چیزی نبوده در آن امت، در این امت هم نخواهد بود، این را که دلالت ندارد. و این جا این است؛ ما می‌گوییم عذاب نبوده حالا عذاب دنیوی یا برزخی یا مطلق. هر چی که

گفتیم. بنابراین ضم این روایات به آیه شریفه در این جا تمام نیست برای استدلال به خاطر این که مفادش این جهت هست.

سؤال: اگر بگوییم سنت در آن....

جواب: نبود. سنت‌های؟؟؟ آن چه که بوده است. نه آن چه که در امت بوده است. ببینید آن سنت خدای متعال است که نکرده است. این دارد می‌فرماید... این روایات می‌گوید آن چه که در واقع تحقق پیدا کرده. نه این که در اثر سنت الهی تحقق پیدا نکرده.

سؤال: وجود النفی است نفی وجود نیست که. پس امر وجودی است و لکن امر وجودی که معلق به نفی شده. امر وجودی که معلق به نفی شده که عدمی نیست. سنتی که این طور نبود نه این که اصلاً...

جواب: نه، دارد می‌گوید آن‌هایی که بوده در این امت هم خواهد بود.

سؤال: می‌گوید ما در امت ماضی سنتی داشتیم، این سنتی که در ماضی بود این طور نبود. ما این کار را نمی‌کردیم طبق آن سنت موجوده.

جواب: نه، می‌گوییم متن روایات این است که سیکون فی امتی کل ما کان فی الامم السابقة. «کان» بوده. خب آیا عذاب نکردن بوده؟

سؤال: این یک سنت موجود بوده که؟؟؟

جواب: عذاب نکردن که نبوده که. عدم که معنا ندارد بگوییم عدم بوده.

سؤال: وجود النفی است نه نفی الوجود.

سؤال:؟؟؟ عدم مضاف است.

جواب: عجب. عدم مضاف به قول امام رضوان الله علیه این‌ها شعر است. عدم مضاف وجود دارد یعنی چی.

سؤال:؟؟ سنت منفيه است.

جواب: عدم مضاف هم وجود ندارد. عدم اصلاً معنا ندارد وجود داشته باشد. عدم یعنی نیستی، حالا اضافه هم بکنی به امر وجودی معنا ندارد، بله وجود ذهنی دارد عدم، معفهومش هست. اما به حمل شایع عدم وجود ندارد، نه عدم مطلق نه عدم مضاف.

سؤال: عرفاً می‌گویند این سنت در امت سابقه بوده، این سنت که ما عذاب ...

جواب: نبوده. این که نبوده در امم سابقه.

سؤال: همین عذاب نکردن به عنوان یک سنت بوده.

جواب: سنت خدا بوده.

سؤال: به عنوان یک رویه بوده، کل ما؟؟؟

جواب: نه، رویه خدا بوده اما در امت که نبوده. آن می‌گوید چیزی که در امت بوده. یعنی از امت سر زده، امت در آن تحقق پیدا کرده، نه رویه خدای متعال بوده.

سؤال: الان شما فرمودید که این طور نیست، در جواب ایشان.

جواب: در جواب کی؟

سؤال: در جواب آقا سید فرمودید که این طور نیست. بعضی از روایات هست که سنن سابقه، اما در بعضی از روایات هست که هر آن چه که بوده... یکی از وجوهش نوع معامله؟؟؟

جواب: ما آن چه خواندیم همه‌اش این بود. من جواب آقای ... رد نکردم فرمایش ایشان را به طور کامل. گفتیم فعلاً ما در صدد چی هستیم؟ در صدد این هستیم که حالا تقریب بکنیم. حالا بعداً برمی‌گردیم که ببینیم استدلال تمام است یا تمام نیست.

سؤال: ??? متیقن نیست چون هر آن چه که قبلاً بوده یک وجهش هم نوع معامله پروردگار با این‌ها بوده دیگه که چه جور برخورد می‌کرده. این هم ...

جواب: نمی‌کرده، برخورد نمی‌کرده، نکرده، برخورد نفرموده.

سؤال: یک نوع تعاملی عرفاً الان مثلاً به یک گروهی بگویند ما به گروه قبلی...

جواب: الان شما مثلاً به این علما سور نمی‌دهید.

سؤال: اگر به عنوان یک سنت باشد یک فعل باشد.

جواب: ما می‌گوییم هر کاری ایشان کرده ما هم می‌کنیم. پس شما سور ندهید ما هم نمی‌دهیم.

سؤال: چون این خصلت را داشته.

سؤال: خود این رویه یک امر وجودی است.

جواب: این دلیل بر این نمی‌شود که کارهایی که نکردند را هم نمی‌کنیم. بگوییم هر کاری کردند می‌کنیم یعنی هر کاری از این‌ها تحقق پیدا کرده، نشأت گرفته... می‌گوییم آن چه در امام سابقه موجود شده است ...

سؤال: رویه اگر باشد.

در این امت هم موجود خواهد شد. اما آن چیزی که موجود نشده، آن چه که موجود نشده که آن‌ها عذاب بشوند قبل البیان این جا هم نمی‌شود.

سؤال: موجودات خارجی بحث از آن ??? می‌فرماید عدم خارجی چیزی نیست که بخواهد متعلق این روایت قرار بگیرد. این جا وجود وجود اعتباری است می‌فرماید اعتبار ما، جعل ما، سنت ما، سنجیه ما، حالا این اعتبار نفس الامرش به همین امر عدمی متعلق شده.

جواب: نه، فعلاً حالا ببینید برای این که ماضی باشد و سجیه و رویه ... علی ای حال
حالا فهم ما این هست دیگه. اختلاف امتی رحمه.

سؤال: یک آیه دیگه داشتیم «ما كانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ...»
(احزاب/۳۸) این هم یک دانه عدم مضاف است بعد می فرماید «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا
مِنْ قَبْلُ وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا» این هم می گوید حرج در چیز ما نیست. این هم
در حقیقت عدم مضاف است دیگه. می گوید حرج نیست در تشریح خداوند. خب این
هم یک جور عدم است. ایجاب که نیست این هم سنت است.

جواب: خب چه ربطی به بحث ما دارد.

سؤال: می گوید حرج نیست مثل این که عذاب نیست.

جواب: بله آن اشکال ندارد فلذا می گوییم ... حالا به این روایت گفتیم نمی شود استدلال
کرد. به ضم روایت لاینفع و اما به آیه چی که «لن تجد لسنة الله تحويلاً»

سؤال: عدم حرج یک امر وجودی است.

جواب: عدم حرج که وجودی نیست. حرج وجودی است. خودتان دارید می گوید عدم
حرج.

و اما ضم به آیه دیگر که «لن تجد لسنة الله تبديلاً أو تحويلاً» این بعید نیست بله. چون
اگر معنای آن آیه شریفه این باشد که این سنت ما است و این آیه هم دارد می گوید
سنت خدا تحویل بردار نیست. همین عذاب نکردن سنت ما است. این غیر از آن روایت
است. آن می گوید آن کل ما تحقق، چیزهایی که در آن امت محقق شده، نه چیزهایی
که محقق نشده در اثر سنت ما. اما این ضم آیه به آیه این لباأس به. اگر ما واقعاً از آن
آیه سنت را بفهمیم، رویه و منهج بفهمیم این را هم خدای متعال می فرماید سنت ما
تبدیل و تحویل در آن نیست. فقط اشکال آن وقت این است که ما این که معنای آیه
سنت باشد از کجا؟ این احتمال از کجا که آیه معنایش این باشد که سنت ما این بوده،

روش ما این بوده، این باید اثبات بشود که «ما کتا معذبین حتی نبعث رسولاً» ما این کار را نکردیم. اگر بگوییم که این چون ماضی استمراری را دلالت می‌کند به خاطر این که اخذ «کان» شده در آن، پس استمرار را می‌فهماند و استمرار یک عمل از یک فاعل ملازمه دارد با این که آن سنتش باشد. رویه‌اش باشد، نه یک چیزی اتفاقی باشد بدون این که سنت و رویه باشد. مثلاً یک کسی حالا هفتاد، هشتاد سالش هست، فرض کنید که نرفته پاکستان، نرفته افغانستان، نرفته آمریکا، سنتش نیست، نکرده، نشده. سنت این است که بر اثر یک اراده و سنجیه و رویه و یک حکمت و یک مصلحت آن را اتخاذ کرده، تصمیم گرفته که آن کار را بکند. حالا خدای متعال می‌فرماید «و ما کتا معذبین حتی نبعث رسولاً» آیا فقط صرف همین است که ما نکردیم بدون این که رویه و سنجیه و سنت باشد بر ما یا از این ماضی استمراری که نکردیم در طول دوران‌ها و زمان‌ها نسبت به اقوام مختلف نکردیم بعید نیست بگوییم عرفاً ملازمه دارد، این کار خدا هم این جور نیست که تصادفاً نکردیم. نه، این بیان از آن استفاده می‌شود که... بنابراین صغری هم استفاده‌اش بعید نیست، کبری هم که فرموده «لن تجد لسنن الله تبديلاً و تحویلاً» ضم این دو تا آیه مبارکه به هم براساس این که فعل ماضی هم باشد، و مال امم سابقه هم باشد با ضم به آیه مبارکه سنت این بعید نیست که استدلال تمام باشد اگرچه....

سؤال: اکثر کارهایی که نسبت داده می‌شود به این که نشده طرف توانایی آن کار را نداشته.

جواب: بله، ولی خدا که می‌فرماید «و ما کتا» دیگه نمی‌توانیم بگوییم توانایی نداشته یا صدفتاً نکردیم.

سؤال: نه دیگه، صدفتاً این جا معنا پیدا نمی‌کند.

جواب: همین، پس سنجیه می‌فهمیم از آن.

سؤال: سنجیه است.

جواب: رویه می فهمیم.

سؤال: ماضی استمراری آن جایی است که خبر «کان» فعل مضارع باشد. اگر اسم باشد معلوم نیست...

جواب: چرا آن هم همین جور است.

سؤال: استاد این جا می گویند اسناد؟؟؟ یا اسناد فعلی است می گویند ما عذبنا آن می شود یک مورد ولی وقتی اسناد؟؟؟ باشد دلالت بر همین استمرار و دلالت بر همین چیز هم دارد.

جواب: خوبه دیگه. پس شما مؤید هستید؟

سؤال: بله. بیانش می گویند اسناد؟؟؟

جواب: اشکال ندارد.

سؤال: آیه «لن تجد لسنن الله تحویلاً یا تبدیلاً» این جا خداوند متعال دارد به پیغمبر اکرم می فرماید که تو برای سنن خدا تبدیلی نمی یابی. حالا سنن اول الکلام است که منظور خداوند متعال سنتی است که با آن سنن عمل می کرده با امت پیغمبر که امت مرهونه باشد یعنی منظور خدا آن سنتی باشد که چون ...

جواب: این سنن اطلاق دارد. سنن خاصی نفرموده.

سؤال: نه، سنن خیلی وقتها مثلاً خداوند متعال در خود مرهونه سنتش بر رأفت و رحمتش بوده بیشتر تا آن نکال و نعمت خودش.

جواب: این تحویل و تبدیل ندارد.

سؤال: خب همین هست دیگه.

جواب: بله، ولی سنت این بوده که برای این امت. آن جا که برای امت «و ما کنا معذبین» آن جا ببینید می‌گوییم این سنت ما این بوده. شما اگر این طور بفرمایید بگویید سنت به خصوص آن امت‌ها این بوده است.

سؤال: همین را عرض می‌کنم دیگه. یعنی سنن الهی دو نوع است. ما این را علم اجمالی داریم که سنن الهی دو نوع است بعضی تبدیل قطعاً پیدا کرده به خاطر این که دایره مشمول این سنت فقط اسلاف ما بوده و الان ما را شامل نمی‌شود. وقتی این علم اجمالی را داریم، وقتی می‌گوید «لن تجد لسنة الله تحویلاً» تمسک به عام در شبهه است نمی‌دانیم برخورد خداوند عالم قبل از بعث رسل هم همان سنت‌ها لایتغیر از بدو عالم الی ختم عالم هست یا نه، از سنت‌هایی بوده که فقط مثلاً مشمول آن اقوام سابقه می‌شده. فلذا تمسک به عام در شبهه می‌شود. نمی‌دانیم این سنت الهی کدام سنت الهی است. این که ما الان می‌خواهیم از آن استنتاج بکنیم تمسک به عام به شبهه می‌شود به خاطر علم اجمالی که داریم. که قطع داریم سنت الهی بعضی وقت‌ها دایره‌اش ضیق هست و برای یک امت خاص است. و از بدو خلقت تا ختم عالم را شامل نمی‌شود.

سؤال: ؟؟؟؟ هر جفت این است که این سنت‌های امم قبلی بوده و شما ؟؟؟

سؤال: شما قطعاً هم می‌دانید سننی بوده که قطعاً تغییر پیدا کرده. این را هم می‌دانید. جواب: نه نمی‌دانیم این‌ها سنت الهی بوده.

سؤال: یعنی ما نمی‌دانیم که در باره مثلاً می‌گوییم خداوند عالم در مورد....

جواب: مثلاً خدا فرموده بر آن‌ها فلان چیز واجب است، سنت الهی نیست. یا حرام است، سنت الهی نیست. هرچه سنت باشد و اطلاق دارد. خدا هر چی سنت دارد این تحویل و تبدیل در آن نیست و این آیه هم که قیدی ندارد. البته حرف شما فرمایش خوبی است که بگوییم اگر یک جایی ثابت شد، مثل ضیق ؟؟؟ شد. برای یک امت خاصی یک

سنتی بود. این تبدیل ندارد یعنی برای آن امت عوض نمی‌شود اما معنایش این نیست که سرایت به امم دیگر می‌کند.

سؤال: یعنی اصلاً سنت ضیق به یک مجموعه خاصی است و لذا شمول این «لن تجد لسنن الله تحویلاً» کأنّ عامی است که اصلاً آبی از تخصیص است.

جواب: این درست، فرمودید. منتها این است که «ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً» از این اخباری که این جا دارد خدای متعال می‌کند که ما این کار را نکردیم و دارد این را گزارش می‌فرماید نمی‌خواهد یک چیزی همین جور داستانی از امم سابقه بفرماید. کأنّ می‌خواهد بگوید سنت ما این بوده. در همه امم، نه یکی دو تا. هر چی از این زمان به قبل حساب بکنید، کل امم سابقه و اگر امم‌هایی قبل الادم هم بودند هر چه بوده این است. خب هرچه بوده وقتی که این باشد این دلالت می‌کند بر این که یک سنتی از خدای متعال هست که آن استمرار داشته، یک سنت همگانی بوده «و لن تجد لسنن الله تبدیلاً» حالا به خدمت شما عرض شود که این هم یک راهی است برای این که ما بگوییم.

سؤال: نکره در سیاق نفی دلالت بر عموم می‌کند دیگه. این جا نکره در سیاق نفی داریم. رسولاً نکره است در سیاق نفی واقع شده است «ما کنا».

جواب: بله، مال زمان ماضی، اشکال در این بود و الا آن که بله.

سؤال: فرقی نمی‌کند زمان ماضی باشد یا مضارع باشد. نکره در سیاق نفی در هر چی باشد دلالت بر ...

جواب: می‌دانم اما نفی جنس در گذشته اگر بکند چه ربطی به آینده دارد؟ نفی جنس در گذشته دارد می‌کند. ما باید این نفی جنس در گذشته را به یک جوری برای زمان خودمان درست بکنیم.

سؤال: این که منسلخ از زمان گرفتیم.

جواب: خب بله حالا منسلخ گرفتیم آن حرف دیگری می شود. این ها را با هم قاطی نباید بکنیم. این ضم به این ها در صورتی است که منسلخ از زمان نکرديم. اما اگر انسلخ کردیم به این ها احتیاج نداشتیم. اگر انسلخ بود که احتیاجی به این ها نبود.

سؤال: خلف وعده امکانش هست اگر؟؟؟؟ به خلف وعید بشود عذابی؟؟

جواب: نفهمیدم چی می خواهید بفرمایید. چه ربطی دارد حالا به این ...

سؤال: چون خلف وعید امکانش هست عذابی را که خدا وعده داده می تواند تبدیلیش بکند و ایرادی هم ندارد.؟؟؟ وقتی امکان داشته باشد عدم استحقاق امت های بعدی را اثبات نمی کند که آقا پس دیگه استحقاق عذاب هم ندارند چون ما قبلی را بخشیدیم حالا شما را هم می بخشیم.

جواب: این فعلاً ربطی به این حرف های حالا ندارد. این مطالبی که الان دارید می گوید ربطی ندارد. این فعلاً دارد می گوید سیره نیست. حالا رفع استحقاق می کند یا رفع فعلیت عذاب است فعلاً در این وادی وارد نشدیم. هرچه این هست این سنت است، این سنت این جا تبدیل ندارد، تحویل ندارد.

خب این یک ... راجع به این استدلال که به این نحوه بعید نیست که عرض شود و استدلال تمام است.

و اما استدلال براساس این که ما بگوییم این جمله منسلخ عن الزمان هست «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً» می خواهد بفرماید که ما شأن مان این نیست یا ما نمی کنیم. این جور باید معنا کرد؛ ما عذاب نمی کنیم قبل از ایصال احکام، ما عذاب نمی کنیم، نه نکردیم که از گذشته باشد، ما نمی کنیم. محقق خوبی قدس سره و عده ای از اعظم این جور استظهار کردند از آیه شریفه که ما نمی کنیم و همین طور که دیروز خواندیم ایشان به آیاتی مثل «و ما کنا ظالمین»، «و ما کان الله لیذر المؤمنین» و امثال ذلک استشهاد کردند بر این که این قالب قالبی است که این مطلب از آن استفاده می شود. و لکن اشکالی که هست این است که درسته در آیاتی و در مواردی این چنین است

ولی نمی‌توان گفت این سیاق لایستعمل در زبان عرب و حتی فی عرف القرآن الا برای بیان این مطلب که این لایق به حال ما نیست، لایق به شأن ما نیست، مناسب با ما نیست. مثل این آیاتی که حالا عرض می‌کنم.

«وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» (انفال/۳۳)

این فرموده شده معنایش این است که یعنی شأن ما نیست که شما در بین مردم هستید عذاب بکنیم آن‌ها را این شأن ما نیست. یا نه، ما نمی‌کنیم احتراماً برای شما. نه این که شأن ما نیست. نه خلاف عدالت ما است، نه خلاف رحمت ما است، گناه کردند مردم.

سؤال: آقای خوبی این را توی آیاتی که شأن ما نیست آوردند.

جواب: خب اشکال است دیگه. اشکال این است که نه، این چه ...

یا «وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ» (انفال/۳۳).

خب استغفار که باعث نمی‌شود که صلاحیت عذاب... خب نمی‌بخشد، استغفار را قبول نمی‌کند. این لطف خدای متعال است که فرموده من استغفار را قبول می‌کنم.

سؤال: آیه می‌گوید شأنش نیست.

جواب: کجا گفته شأنش نیست. عقل می‌گوید شأنش است که استغفار هم بکنند شأن است. فلذا انسان با استغفار نمی‌تواند خیالش راحت باشد، اگر لولا آن روایاتی که استغفار می‌کند نمی‌تواند انسان خیالش راحت باشد، شاید نپذیرد خدای متعال استغفار را.

سؤال: ؟؟؟؟

جواب: نیست، می‌گوییم این جا چون عقل حاکم است که استغفار موجب نیست برای عدم شأنیت. کسی که گناه کرده بعد بگوید ببخشید این مستلزم این نیست و ملزم این نیست که شخصی که به او بی‌احترامی شده، هتک شده، نافرمانی او شده ببخشید. خب

حالا وقتی که این طور نیست پس بخواهد بفرماید «وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ» یک عنایت خاصی دارد که شأنش نیست و الا عذاب بکند شأنش هم هست.

سؤال: استاد در همین حد است

با رحمت و واسعۀ اش هم منافاتی ندارد همین طور که جهنمی ها را که دارد جهنم می برد منافات دارد. «لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (هود/۱۱۹) توی دعای کمیل چی فرموده؟ فرموده بله. ولی چه کار کنم خودت این جور می گفتی. خودت فرمودی من این کار را بکنم جهنم می برم دیگه. پس بنابراین ما بخواهیم بگوییم هر جا این سیاق به کار رفت دلالت بر عدم شأنیت می کند این دائر مدار آن مضمون هایی است که در هر جایی تعبیه شده «وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ» چون لولا این عبارتها نبود ظلم توی شأن خدای متعال نیست. خود ظلم یک چیزی است که آن هم کمک می کند وقتی «ما کُنَّا ظالِمین» می گوییم ما این جور از آن بفهمیم اما اگر یک چیزی باشد که توی خود آن ماده منفی از نظر عقلی و استدلالی چنین چیزی در آن نگفته مثل استغفار، مثل این که أنت فیهم. خب پیامبر باشد ولی پیامبر را شامل نشود. این ها گناه دارند می کنند خدای متعال همان طور که عذاب های دیگری که در روایات هست که ابتهانات. پیامبر؟؟؟ هست مبتلا می شوند می روند. در یک روایت شریفه ای هست که یک کسی که این ها دقت ها را به ما نشان می دهد که چقدر باید در کارهایمان دقت بکنیم یکی نفر از موالیان امیرالمؤمنین سلام الله علیه می خواست بنشینند مثلاً روی صندلی، اتفاقاً افتاد و پایش شکست، بعد حضرت سلام الله علیه به او فرمود که می دانی چرا این جور شدی به حسب آن نقل؟ برای این که من و قنبر یک جا نشسته بودیم..... ببخشید. برای این که قنبر که غلام حضرت بود جایی نشسته بود شما از رد شدید و کنار او یکی از خبیث ها نشسته بود. او خبر نداشت که این قنبر است و شیعه است و غلام من هست. تو از آن جا که رد شدی احترام به او کردی، او فهمید که این شیعه است و باعث آزار و اذیت قنبر شد. چون این بی دقتی را تو به خرج دادی که یک کاری کردی، یک احترام کردی ولی این احترام از قنبر باعث شد که معلوم بشود این شیعه و موالی

اهل بیت هست در جایی که ناسبی وجود داشت. این جزای آن عمل تو هست. ما یک دوستی داشتیم توی مدرسه فیضیه حجره داشت. ایشان پدرش یک زمینی به او هدیه کرده بود هنوز نساخته بود ازدواج کرده بود ولی هنوز خانواده‌اش را نیاورده بود، پدرش هم یک زمینی به او داده بود که خانه‌اش را برای خودش منزل درست کند اتفاقاً دستگیر شد و ساواک آمدند فیضیه یک عده را دستگیر کنند او را هم دستگیر کردند. این زندان بود تا انقلاب پیروز شد و او آزاد شد. بعد آن خانه را ساخت. این بنده خدا دوست ما سکنه کرد و صورتش اعوجاج در آن پیدا شد. من خدمت شیخ استاد نگفتم کی هست، گفتم یکی از دوستان ما این جور شده شما برای او دعا کنید. ایشان فرمود تقصیر خودش هست، ایشان خمس باید می‌داده نداده. خب یعنی این زمین باقی مانده، خمس آن به گردنش بوده نداده این جزای او بوده. خب با این که «أنت فیهم» آن زمان پیامبر بوده و این امت هم هست، این الان دارد این‌ها هم انجام می‌شود. خب عذاب دیگه هم بشود. ولی این یک تشریفی است به رسول خدا، یک احترامی است به رسول خدا، خدای متعال دارد می‌گذارد.

سؤال:؟؟؟

خب حالا پس آن بقیه‌اش هم اشکال ندارد. عقل این جا که نمی‌گوید اشکال دارد پس بنابراین این که ما بگوییم حتماً از این و این جمله در هر جا باشد از آن استفاده می‌شود که این لایق ما نیست، مناسب ما نیست، شأن ما نیست این ادعایی است که نمی‌شود اثباتش کرد بله جاهایی آن مطلب را می‌فهمیم، آن فهمیدن‌های در آن موارد به خاطر این است که مضامین منفیه در آن موارد خودش مضامینی است که قابلیت لایق به خدای متعال نیست مثل ظلم و امثال این‌ها. حالا این را هم باز یک مقداری در آن دقت بفرمایید، موارد دیگر تا اشکالات دیگه ان شاء الله و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۷۵ - ۱۳۹۵/۰۱/۲۱

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

حلول ماه مبارك رجب كه مشحون است از خيرات و بركات و يك فرصت بسيار استثنائى در عمر انسان محسوب مى شود تبريك عرض مى كنم و از خداى مسألت دارم كه همه ما را موفق به بهره بردارى شايسته از اين ماه مبارك به خصوص ادعيه وارده در اين ماه كه كنوزى از حقايق الهيه هست عنايت بفرمايد. حالا طبق نقلى هم امروز مصادف هست... بنابر اين كه اول ماه باشد با ولادت باسعادت مولايमान امام باقر سلام الله عليه كه اين صلوات را خدمت ايشان تقديم مى كنيم.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بَاقِرِ الْعِلْمِ وَ إِمَامِ الْهُدَى وَ قَائِدِ أَهْلِ التَّقْوَى وَ الْمُنتَجَبِ مِنْ عِبَادِكَ اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهُ عِلْمًا لِعِبَادِكَ وَ مَنَارًا لِبِلَادِكَ وَ مُسْتَوْدَعًا لِحِكْمَتِكَ وَ مُتَرَجِمًا لَوْحِيكَ وَ أَمْرًا بِطَاعَتِهِ وَ حَذْرًا عَنْ مَعْصِيَتِهِ فَصَلِّ عَلَيْهِ يَا رَبِّ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ ذُرِّيَّةِ أَنْبِيَائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ وَ رُسُلِكَ وَ أَمْنَائِكَ يَا رَبِّ الْعَالَمِينَ.

بحث در استدلال به آيه شريفه تعذيب بود، تقاريب استدلال بيان شد. چند مناقشه در استدلال به اين آيه شريفه وجود دارد كه اهمش را ان شاءالله متعرض مى شويم.

مناقشه اولى اين است كه اين آيه شريفه على اى حال آن چه را كه نفى مى فرمايد فعليت عذاب هست «و ما كنا معذبين» ما عذاب كننده نبوديم يا نيستيم.

در طبق تمام تقارير گذشته آن مدلول آيه نفى تعذيب است كه بالفعل عذابى وجود ندارد و نفى فعليت عذاب اعم از نفى استحقاق است. عذاب نبودن مرادف نيست و ملازم نيست با استحقاق نداشتن. هم از نظر عقلى اين چنين است كه ملازمه نيست، ممكن است كه استحقاق عقاب باشد پروردگار عالم ببخشد، عفو بفرمايد، مشمول شفاعت

بشود شخص و علاوه بر آن خارجاً هم در فقه مواردی داریم که فقهاء ملتزم هستند مثلاً به این مسأله که حرمت هست و عقاب نیست ولی استحقاقش چون حرمت است وجود دارد. مثلاً یکی از آن موارد مسأله زهار هست که نسبت داده شده به مجمع البیان؛ طبرسی قدس سره که قائل به این جهت هست که حرام ولی عقاب ندارد.

پس رفع عقوبت هست، نفی تعذیب هست در مورد زهار اما حرمت منتفی نیست بلکه تنجز هم دارد، استحقاق هم وجود دارد. یا در مورد تکفیر سیئات که اگر کسی از کبائر اجتناب کند «نکفر عنکم سیئاتکم» خب این معنایش این نیست که اگر کبائر را کسی انجام نمی‌دهد سیئات حرام نیست، سیئه دیگه نیست، سالبه به انتفاء موضوع است. نه، آن حرمتش سر جای خودش محفوظ است اما عقاب ندارد، نسبت به سیئات عقاب نمی‌کند. بنابراین رفع عقاب منافاتی با وجود حکم و استحقاق قهراً ندارد. یا در موارد نیت حرام قد یقال که نیت حرام عقاب ندارد ولی حرام هست و استحقاق هم در آن مورد وجود دارد. که در بحث تجرّی این بحث آن جا هم شده.

علی‌ایّ حال پس بنابراین هم عقلاً ملازمه نیست بین نفی فعلیت عقاب و نفی استحقاق و هم خارجاً در فقه مواردی داریم که ثابت است که عقاب نیست ولی استحقاق هست.

سؤال: این مبنایی که در حقیقت حکم؟؟؟ مثل محقق اصفهانی و بعضی از معاصرین و این‌ها اگر حکمی ضمانت اجرایی نداشته باشد می‌گویند حمل شایع....

جواب: حالا بله این‌ها در مقام جواب باید این‌ها را عرض کردم. حالا فعلاً اشکال است. این روی مبنای مشهور این فعلاً اشکال روی آن مبنا دارد طرح می‌شود که از سالف الایام از زمان میرزای قمی و لعل قبل از آن این اشکال بوده که استدلال به این آیه این مناقشه را دارد برای اثبات برائت.

و مقدمه سوم هم این است که خب استحقاق که نفی نشد مسأله برائت دیگه قابل اثبات نیست چون ما در باب برائت می‌خواهیم بگوییم استحقاق عقوبت نیست نه صرف این که امنیت از عقاب داریم. می‌خواهیم بگوییم استحقاق عقوبت نیست. حالا من این

جاها هم یک توضیحاتی عرض بکنم چون این‌ها بعداً باز محل کلام شاید واقع بشود و آن این است که بالاخره ما در مقابل تکالیف الهیه حکم عقل‌مان است که ما را وادار می‌کند، فطرت‌مان هست که وادار می‌کند به امثال و انجام تکالیف. عقل چرا ما را وادار می‌کند؟ یک زیربنای اساسی آن دفع ضرر هست. حالا دفع ضرر مقطوع یا محتمل. ضرر محتمل یا مقطوع فقط عقاب نیست که آزار جسمانی دارد، بلکه خود عرض و آبرو و این که انسان کسی بگوید که این آقا استحقاق دارد حالا او را بخشیدند. در مقابل خدای متعال، در مقابل بندگان و ملائکه و انبیاء و صدیقین و شهداء و ائمه علیهم السلام خب می‌گوید این آدم بی‌آبرویی است، یعنی وقتی کسی کاری انجام می‌دهد که استحقاق عقاب دارد ولو عقابش نمی‌کند آن طرف للتفضل، للعناية، للرحمة می‌گذرد اما این استحقاق عقوبت را دارد بنابراین آن ملاک حکم عقل بخشی از آن که تعذیب جانی و بدنی و این‌ها باشد از بین برود اما مسأله آبرو که ضرر است دیگه، نقص در عرض و مال و طُرف هست. خب نقص در عرض او وجود دارد.

ثانیاً وقتی استحقاق هست معنایش این است که این جا هتک حرمت مولی شده، بی‌احترامی به مولی شده، ولو این‌ها که او بخشیده و می‌بخشد ولی استحقاق اگر سر جای خودش باشد و ما هم بگوییم ملازمه نیست بین نفی تعذیب و نفی استحقاق، بگوییم نه، عقاب بالفعل نیست ولی استحقاقش وجود دارد. استحقاق وجود داشتن معنایش این است که هتک حرمت شده. جسارت به مولی شده، خروج از زیّ عبودیت و رفیت نسبت به مولی شده و این ملاک برای این است که انسان باید امثال کند، دنبال مطلب برود، بی‌اعتنایی نکند. حالا خیالت از این جهت راحت شد اما عقل این جا یا فطرت که می‌گفت امثال بکن که البته اگر این آیه نبود به آن جهت هم می‌گفت؛ می‌گفت اگر نکنی هم آبرویت رفته، هم هتک حرمت مولی کردی، هم از زیّ عبودیت خارج شدی، هم گرفتار عقاب ممکن است بشوی، آن بلاها و آن چیزهای جسمانی و فیزیکی به تو وارد بشود. حالا آن را گفتند نه، خب این‌ها که هست.

پس بنابراین ما در باب برائت نیاز داریم به این که استحقاق عقوبت در ظرف شک نباشد نه صرف این که عقاب نباشد.

سؤال: برای کسی که بخواهد آبرویش نرود فقط. درسته؟

جواب: بله؟

سؤال: برای کسی دنبال این مراتب بالا باشد که بخواهد....

جواب: بالا نیست. آبرو رفتن که مرتبه بالا... مردم حاضرند هزار تا چیز دهند که آبرویشان نرود. من توی همین مسأله انتخابات که بود بعضی افراد که می آمدند خب ناراحت بودند، می گفتند آبروی شان.... مثلاً آدم‌هایی بودند که آدم تعجب می کرد ولی گریه می کردند. یعنی این برای آن‌ها از هزار تا چیز بدتر بود. حالا گاهی خیال است، گاهی تخیل هست، نباید ولی آدم حس می کرد که آبرو در بین مردم گاهی از مال و منال و همه چیز یعنی اگر خسران مالی به او وارد بشود خیلی بهتر از این است که خسران آبرویی به او وارد بشود. خیلی وقت‌ها این جور است به خصوص مثلاً روحانی باشد، طلبه باشد بگویند بی دین است. خب طلبه بگویند پول ندارد شاید افتخار برای او باشد، زاهد است. اما بگویند بی دین است دیگه این نعوذ بالله....

سؤال: در دینش زاهد است.

خب پس بنابراین آبرو خیلی مهم است دیگه. ضرر است، دفع ضرر که عقل می گوید لاضرر، همه ضررها است؛ چه ضرر در نفس است، چه در طُرف است و چه در عرض است. این حالا فعلاً عرض شود که تقریبی است برای این آیه. پس بنابراین این آیه شریفه اگر بپذیریم دلالت آن را به وجوه متقدمه این نافع به حال اثبات برائتی که ما دنبالش هستیم نیست. این اشکال.

برای تخلص از این اشکال و جوهی از مطالب بیان شده که خب این مطالب خودش هم فی نفسه یک مطالب به درد بخوری است که حالا هم در جواب این مناقشه و هم خودش یک مطالبی است که....

جواب اول، جواب شیخ اعظم قدس سره هست. اگرچه شیخ اعظم مستقیماً این اشکال را طرح نفرموده و یک اشکال دیگری را طرح فرموده که ان شاءالله در تنبیهات شاید متعرض بشویم و آن تناقض بین کسانی است که از یک طرف به این آیه استدلال می‌کنند، از یک طرف قائل به قاعده ملازمه نیستند، این را مرحوم میرزای قمی قدس سره اشکال بر مرحوم وحید بهبهانی فرموده و در این وادی حالا شیخ خواستند جواب بدهند و بحث کنند.

اما فرمایشاتی که این جا فرموده به این مناسبت پاسخ از این اشکال هم هست.

حاصل فرمایش شیخ اعظم بالدقه فی کلامه این است که ما با اخباریون که در این بحث مباحثه داریم، ما برائتی هستیم آن‌ها مثلاً احتیاطی هستند این اخباریون دو مطلب از کلام‌شان یا از استدلال‌شان در مقام استفاده می‌شود؛

از استدلال‌ات آن‌ها استفاده می‌شود که آن‌ها احتیاط را که قائل هستند از باب این هست که به حسب روایات وارده در احتیاط مثل خبر تثلیث «أمرٌ بین رُشدٍ»، «أمرٌ بین غیٍّ»، «و امرٌ مشتبهُ بین ذلک» که حضرت فرمود این آخری را اجتناب بکنید فإنّ الوقوف عند الشبهات خیرٌ من الإقتحام فی الهلکات» قریب به این مضمون که در کافی شریف، در من لایحضره الفقیه، در کتاب الزهد حسین بن سعید اهوازی و غیر این‌ها این روایت بخش‌هایی از آن به خصوص این جمله اخیر آمده، این دلالت می‌کند بر این که در موارد شبهه احتمال عقوبت وجود دارد و الا اگر احتمال عقوبت وجود نداشت معنا نداشت که بگوید «خیرٌ من الإقتحام فی الهلکة» کأنّ این روایات از آن استفاده می‌شود به دلالت التزام که عقاب و عقوبت وجود دارد و اگر کسی در شبهات احتیاط نکند این اقتحام فی الهلکة هست، این ادخال فی الهلکة هست، ورود در هلکه هست.

این یک مطلب که از استدلال آن‌ها استفاده می‌شود یعنی روایاتی که به آن استدلال می‌کنند مقتضای آن این مسأله است؛ وجود عقاب یا حداقل احتمال العقاب. این مدلول التزامی استدلال آن‌ها هست.

و مطلب دوم که آن‌ها حالا از استدلال‌شان ممکن است استفاده نشود ولی تصریح دارند به آن، معترف هستند به آن، و آن این است که بین... لااقل فی المقام، نه حالا همه جا، فی المقام بین عدم فعلیت عذاب و عدم استحقاق ملازمه است. این را قبول دارند.

خب ما این دو حرف را از اخباریون که طرف بحث ما هستند سراغ داریم و به آن‌ها داریم مباحثه می‌کنیم. استدلال به این آیه، هم برای دفع حرف اول‌شان مفید است و هم برای دوم.

اما برای اول؛ به این که خب این آیه دارد می‌فرماید ما نکردیم، نمی‌کنیم، بنا به تقریب‌هایی که کردیم می‌گوید عقاب نیست. وقتی عقاب نیست چطور می‌توانیم به این ادله‌ای که شما تمسک می‌کنید که احتیاط اگر نکنی اقتحام در عقاب است، ورود در عقاب است، دخول در عقاب است. این جور در نمی‌آید، این دارد نفی می‌کند می‌گوید نیست، عقابی نیست. پس بنابراین... حالا این «پس» دیگه توی کلام شیخ نیست و لکن این پس را در منتقی فرمود. این اصل مطلب از کلام شیخ استفاده می‌شود، عبارت مرحوم شیخ، آدم دقت بکند در عبارت؛ که بنابراین حالا اگر این آیه شریفه از آن روایات اخص مطلق باشد خب تخصیص می‌زند که در این مورد عقاب نیست. در شبهات عقاب هست همه جا یا لااقل احتمالش در همه جا هست. آن جاهایی که این آیه می‌گیرید که مثلاً شبهات حکمیه‌ای باشد که اطراف علم اجمالی نباشد، قبل الفحص نباشد. خب آن آیه اخص مطلق می‌شود، تخصیص می‌زند آن روایات. اگر هم بگوییم اخص مطلق نیست این روایات مخالف با قرآن می‌شود. و وقتی مخالف با قرآن شد از حجیت می‌افتد، پس دیگه شما ای اخباری نمی‌توانی به این روایات استدلال بکنی به خاطر این آیه شریفه و اما به درد حرف دوم‌شان می‌خورد می‌گوید خب جدل است، جدل بالتی هی

احسن هست. می گوید آقا مگر خودت قبول نداری که اگر عقاب نبود استحقاق نیست
 خب این آیه دارد می گوید عقاب نیست. پس طبق مبنای خودت و آن چه که مقبول
 عندک هست باید برائتی بشوی چون این آیه دارد می گوید عقاب نیست شما هم قبول
 داری که هر جا عقاب... این جا فی المقام، نه هر جا، فی المقام قبول داری. پس این به
 درد می خورد استدلال به این آیه شریفه.

محقق خراسانی قدس سره در تعلیقه بر رسائل و در کفایه و هم چنین عده‌ای از اعظم
 دیگر مناقشه کردند به شیخ اعظم که این جواب نافع نیست که شما می دهید. چرا؟
 برای این که ما که در این جا فقط این نیست که بخواهیم خصم را جواب بدهیم و
 ساکتش کنیم. کار جدلی که نمی خواهیم انجام بدهیم. ما می خواهیم خودمان به عنوان
 اصولی قائل بشویم به براءت. جهت این نیست که جواب او را داده باشیم و این مسأله
 مسأله مهمی است که ما در اصول، در فقه به جنگ کسی که بنا نداریم برویم بخواهیم
 هی اشکال به این بکنیم، اشکال به آن بکنیم. این جا فقط می خواهیم مطلب را اثبات
 بکنیم، ببینم حق چیه دنبال کنیم. مرحوم شیخ استاد قدس سره فرمود یک وقت من
 در اصول، در کفایه گمان کنم فرمود. هی مناقشه کردم به مرحوم آقای آخوند، یک
 آقای طلبه‌ای آمد به من گفت شما آن عظمتی که آخوند پیش من داشت با این
 حرف‌های شما مثلاً... گفت من به خود لرزیدم که من بنای بر این ندارم که بخواهم
 کسی را... شأن کسی را پایین بیاورم،؟؟؟ در نظر کسی. خب باید جوری مطلب را...
 مرحوم آقای حائری قدس سره، یکی از امتیازات درس ایشان این بود که همیشه توجه
 به این مسائل داشت و هی لایزال اشکال که می کرد، کثیر الاشکال هم ایشان بود، خیلی
 جولان فکری داشت ولی هی می فرمود که ما می خواهیم ابانه حق بشود، نمی خواهیم
 ایراد و اشکال به کسی بگیریم. می خواهیم ابانه حق بشود، گاهی هم که از والد
 معظم‌شان مرحوم آقای آشیخ عبدالکریم حائری مطلب را نقل می فرمود، می فرمود ولو
 ایشان پدر و استاد ما هستند ولی چون الحق احق آن یتبع، از این جهت با عذرخواهی
 و فلان و این‌ها اشکال‌شان را ذکر می فرمودند. خلاصه هدف باید این باشد دیگه. حالا

ما در این جا در بحث برائت که فقط نمی خواهیم خصم را ساکت کنیم و توی مباحثه و مناظره بر او چیره بشویم به این که او را اسکات کرده باشیم، ما می خواهیم اثبات مطلب را بکنیم که واقعاً برائتی باید بشویم یا احتیاطی باید بشویم و این بیانی که شما می فرمایید این یک بیان جدلی است و به درد آن کار نمی خورد.

خب این فرمایش آقای آخوند قدس سره برای این است که ما عبارت شیخ اعظم را فقط من الصدر الی الختم ناظر به حرف دوم بدانیم که حرف دوم چی بود؟ این بود که خود اخباری ها ملتزم هستند در مقام به این که بین نفی عقاب و نفی استحقاق ملازمه است.

سؤال: شاهد این؟؟ چیه؟

جواب: شاهی نیاورده ایشان. مرحوم شیخ ادعا فرموده. حالا آن هم اشکال دومی است که فرمودند.

و اما نسبت به بخش اول؛ خب نه دیگه، این جدل نیست نسبت به بخش اول و عبارت مرحوم شیخ اعظم دو بخش دارد. عبارت شیخ رضوان الله علیه این هست:

«أنّ عدم الفعلية يكفي في هذا المقام؛ لأنّ الخصم يدعى أنّ في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب و الهلاك فعلاً من حيث لا يعلم...»
یعنی لایعلم آن مرتکب یا من حيث لا یعلم.

«كما هو مقتضى رواية التثليث و نحوها التي هي عمدة أدلتهم، و يعترف بعدم المقتضى للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية، فيكفي في عدم الاستحقاق نفى الفعلية...»

پس یک عبارت این بود که او می فرماید؛ اخباری، در ارتکاب شبهه وقوع در عقاب و هلاک است فعلاً من حيث لا یعلم كما هو مقتضى رواية التثليث و نحوها التي هي عمدة ادلتهم. یعنی ایشان هم می پذیرد که مقتضای دلیل آن ها این است.

و يعترف؛ حرف دومی هست. خب خیلی‌ها که توجه به کلام شیخ همین یعنی فقط حمل بر مطلب دوم در کلام شیخ اعظم و حال این که کلام ایشان منحل به دو مطلب هست در حقیقت و این صاحب منتقی نسبت به این شاید بتوانیم بگوییم بهتر... البته ایشان احتمال داده در کلام شیخ این توجیه را ولی نه، ظاهر کلام شیخ اعظم اصلاً همین هست که دو تا مطلب دارد می‌فرماید.

پس نسبت به مطلب اول بله این جدلی نمی‌شود اما نسبت به مطلب دوم جدل می‌شود. اشکال بعدی که عده‌ای از اعظام دارند، خود آقای آخوند دارد، غیر ایشان هم دارند این است که این نسبت دادن این مطلب به اخباری‌ها که شما می‌فرمایید آن‌ها قائل هستند به این که در موارد شبهه وقوع در هلاکت هست این مطلبی نیست که بشود آن را نسبت داد. می‌گویند در وقوع در هلاکت است که در کلام شما آمده. برای خاطر این که دیگه موارد شبهه که بالاتر از موارد قطع به حکم نیست، و قطع به معصیت نیست. آن مواردی که قطع به معصیت است انسان یقین ندارد که داخل جهنم می‌شود و عقوبت شاملش می‌شود چون ممکن است خدا ببخشد، ممکن است مشمول شفاعت بشود. آن جا هم احتمالش هست پس بنابراین که بخواهیم بگوییم اخباری‌ها می‌گویند در شبهات حکمیه حتماً وقوع در عقاب هست این تمام نیست. این اشکال هم اگر عبارت شیخ را همین جور معنا کنیم که حتماً وقوع در عقاب هست بله. اما اگر حالا یک تصحیحی بکنیم که لازمه این که می‌فرماید اقتحام در هلاکه هست یعنی پس احتمالش لاقلاً وجود دارد دیگه. چون به قول آقای آخوند قدس سره این روایاتی که می‌گوید عقاب دارد این‌ها، این‌ها معنایش این است که چون این اعمال مقتضی عقاب هست اخبار می‌کنند به این که عقاب دارد. کما این که آقای اصفهانی در موارد بیان خواص و آثار هم همین را فرموده. فرموده وقتی که مثلاً می‌گویند گل گاوزبان برای سرماخوردگی خوب است معنایش این نیست که علت تامه است، معنایش این است که مقتضی است. اگر شرائطش باشد، موانعی نباشد آره. آن جا هم که می‌گویند این عقاب دارد معنایش این است که این فعل مقتضی برای عقاب است نه این که حتماً

عقاب بعد آن هست. مقتضی است که اگر شرط موجود بشود، این توبه نکند، رحمت الهیه شامل نشود، عفو خدا شامل او نشود، شفاعت شامل او نشود، تکفیر سیئات بالحسنات شامل او نشود، این معنای این عبارات به خاطر این قرائن حافه فراوانی که وجود دارد چه در آن ناحیه، و چه در این ناحیه این هست. مثل شاید ثوابها هم همین جور باشد، کسی که نماز شب بخواند، فلان نافله شب بخواند، روزه ماه رجب را بگیرد چه ثوابهایی گفته شده یعنی این مقتضی است. به شرط این که کارهای دیگر خرابش نکند، مانع ایجاد نکند، شرایطش... اینها مقتضی است. خب انسان هم به همین رجاء و امید این که این طور می شود خب دنبال می کند کاری را که ان شاءالله شاملش بشود.

پس بنابراین ... حالا این اشکال خیلی اشکال... البته خب دقیق است، مطلب درست است اما می شود اشکال را تصحیح کرد با یک مقداری که بالاخره این روایات اقتضاء می کند که می فرماید اگر شما شبهه را انجام بدهید اقتحام در هلکه هست پس باید احتمال هلکه وجود داشته باشد. این چه جور، جور در می آید با این آیه ای که می فرماید نه، عذاب نمی کنیم. پس دیگه احتمال هلکه وجود ندارد.

این به خدمت شما عرض شود راه اول برای پاسخ به این اشکال...

سؤال: گفتید جواب اول بالاخره؟؟ که نفی؟؟؟ این حرف اخباریها است و جواب هم شد جدلی و اصل اشکال توی این بخش بود.

جواب: اصل اشکال کجا بود؟

سؤال:؟؟؟

جواب: نه دیگه این جواب داده نشد، از این ناحیه جواب داده نشد.

سؤال: پس جواب شیخ تمام نیست دیگه.

جواب: نیست بله. همان اشکال آقای آخوند درست است. و بعضی دیگر که فرمودند. بله، این جدلی است و اگر ملازمه نیست خب دلالت نمی‌کند.

جواب دومی که در مقام داده شده از حضرت امام قدس سره هست و بعض دیگر از اعظام، و آن این است که فرمودند آن چه که برای اصولی مهم است و ما دنبال آن هستیم تأمین از عقاب است می‌خواهد استحقاق باشد می‌خواهد نباشد. ما می‌خواهیم عقاب نباشد. این هم ثابت می‌شود به این آیه شریفه. مستشکل هم خودش قبول دارد دیگه، می‌گوید نفی عقاب از آیه استفاده می‌شود. خیلی خب، اما این که تو می‌گویی... این مقدمه که تو می‌گویی که اصولی و آن چه که نافع است در باب برائت، اثبات عدم استحقاق است نه. آن اگر بشود نور علی نور، که استحقاق هم نیست. اما اگر آن هم نشد یکفی برای امنیت و این آیه که خب این را دارد اثبات می‌کند. پس آن که مهم است این است. و انسان بعد از این که خدای متعال فرمود عقابی نیست و ترخیص داد دیگه خیالش راحت است و مشکلی ندارد. این فرمایش محقق امام قدس سره.

عبارت ایشان را هم چون که حالا ناقلین نقل کردند حالا.... این عبارتی که من این جا نوشتم ظاهراً از خود ایشان هست.

«إنَّ التَّوَقُّفَ الِاسْتِدْلَالَ عَلٰی مَا ذَكَرَ وَ كَوْنَهُ النِّزَاعَ فِی الْبِرَائَةِ إِنَّمَا هُوَ اسْتِحْقَاقُ الْعُقُوبَةِ لِأَفْعَالِهَا فَغَيْرُ مَسْلُومٍ فَإِنَّ نِزَاعَ الْأَصُولِ وَالْأَخْبَارِ إِنَّمَا هُوَ فِی لُزُومِ الْإِحْتِيَاطِ فِی الشَّبَهَاتِ وَ عَدَمِهِ وَ بَعْدَ ثَبُوتِ الْمُؤْمَنِ مِنْ قَبْلِ اللَّهِ لَا نَرَى بَعْثًا فِی ارْتِكَابِهَا وَ شَرِبَ التَّنْتِنَ الْمَشْتَبَهَ حَرَمَتَهُ إِذَا كَانَ ارْتِكَابَهُ مِمَّا لِعِقَابٍ فِيهِ وَلَوْ بِمُؤْمَنِ شَرْعِيٍّ وَ تَرْخِيصِ الْهَيْ لَيْسَ فِي ارْتِكَابِهِ مَحْذُورٌ عِنْدَ الْعَقْلِ وَ بِالْجَمَلَةِ رَفْعُ الْعُقُوبَةِ الْفَعْلِيَّةِ وَ حُصُولِ الْمُؤْمَنِ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ يَكْفِي الْقَائِلَ بِالْبِرَائَةِ فِي تَجْوِيزِ ارْتِكَابِ الشَّبَهَاتِ وَ إِنْ لَمْ يَثْبِتْ بِهَا الْإِبَاحَةَ وَ لِذَا يَسْتَدْلُونَ بِحَدِيثِ الرِّفْعِ وَ امْتَالِهِ لِلْبِرَائَةِ وَ لَوْ مَعَ التَّسْلِيمِ كَوْنِ مَفَادِهِ رَفْعَ الْمُؤَاخَذَةِ»

یک شاهی که ایشان می‌آورند این است که مگر اصولیون استدلال نمی‌کنند به حدیث رفع؟ در باب حدیث رفع اقوالی است ولی یک قول رایج و مهم که خود شیخ هم آن را

تقویت فرموده ظاهراً این است که «رُفِعَ ما لایعلمون» یعنی مؤاخذه آن که نمی‌دانی. حدیث رفع گفتند معنایش رفع مؤاخذه است، نه خود حکم. خب رفع مؤاخذه پس چطور اصولیون دارند به آن استدلال می‌کنند؟ و الا آن اشکال آن جا هم این است که خب رفع مؤاخذه می‌کند اما استحقاق شاید سر جایش باشد. پس این استدلال به روایات یا «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم» که گفتند موضوعٌ عنهم این جا هم یعنی عقاب و مؤاخذه‌اش موضوعٌ عنهم. این نشان می‌دهد که آن چه که مورد نظر اصولی هست همین است و همین کفایت می‌کند. این جا هم که پس بنابراین اشکال مندفع است در حقیقت. بله قبول می‌کنیم که نفی استحقاق نمی‌کند اعم است ولی ما آن را نمی‌خواهیم، همین کفایت می‌کند.

این فرمایش محقق امام قدس سره. البته یک عبارتی در این جا هست؛ «و ترخیص الی..... ولو بمؤمن شرعی و ترخیص الیهی» این ترخیص را باید تأویل کرد، توجیه کرد. ترخیص که خدای متعال نداده، فرموده عقاب نیست. یعنی اگر حرام کرده نمی‌گوید که مرخصی که خب بفرماید مرخص هستی.

سؤال: ترخیص ظاهری هست.

جواب: این که لازمه‌اش مثلاً. این که کأن.... و الا حرمت سر جایش باشد و استحقاق هم سر جایش باشد معنا ندارد ترخیص این جا.

سؤال: وقتی که نمی‌دانیم چیه وظیفه‌ای نداریم.

جواب: پس توجیه باید بکنیم و الا ترخیص الیهی اگر بگوییم استحقاق سر جایش هست پس یعنی حرمت هم سر جایش هست. حرمت سر جایش باشد ترخیص نیست همراهش.

خب محقق اصفهانی قدس سره این مطلب را ایشان هم دارند به عنوان إن قلت و لایقال طرح کردند. محقق اصفهانی جواب داده از این که ببینیم حالا جواب محقق اصفهانی.... ایشان می‌فرماید که اصولی در بحث اصول که مقدمه فریده برای فقه هست دنبال چیه؟

دنبال این است که قواعدی را تنقیح کند که منتهی می‌شود به یک حکم عملی اثباتاً و نفیاً که وجوب هست، حرمت هست، استحباب، کراهت، چی یا این‌ها نیست. قواعدی که منتهی می‌شود به این که یا یک حکم عملی را اثبات کند یا نفی کند و یا اگر اثبات و نفی نمی‌کند... که آن قواعد مثل این که قطعی است، مسلّم است، تعزیر و تنجیز را اثبات کند. آن که ما دنبال آن هستیم این است که بالاخره خدا این جا حکم دارد یا ندارد، اگر دارد این حکم منجز است یا منجز نیست. اما این که عقاب در آخرت می‌کند، نمی‌کند، عقاب هست، عقاب نیست این اصلاً اصولی دنبال این نیست، این به بحث اصول و فقه ربط ندارد. ما اصلاً توی فقه دنبال این نیستیم که عقاب هست، عقاب نیست. ما آن چیزی که توی فقه دنبال آن هستیم چیه؟ آن که در فقه دنبال آن هستیم این است که حکم هست یا نیست، منجز هست یا منجز نیست. ما دنبال این هستیم. اما حالا این در آخرت عقاب می‌شود، نمی‌شود، آن را کاری نداریم. فلذا با این که برای ما مسلّم است مثلاً ظهار در آخرت حکم ندارد بحث می‌کنیم که حرام است یا نیست. این مسأله فقهیه و هكذا بقیه مسائل.

پس آن چه که اصولی دنبال آن هست... چون اصول مقدمه فقه است، فقیه هم دنبال این است که حکم خدا این جا چیه و بعد از این که حکم خدا اثبات شد آیا حالا منجز است یا منجز نیست. یا اگر اثبات نشد آن حکم منجز هست یا منجز نیست. دنبال این است، ولو حکم ثابت نشود، محتمل است ولی حالا منجز هست اگر باشد یا نیست. آن که هست دنبال این است. بنابراین برای اصولی این مهم است. این که عقاب هست یا عقاب نیست برای اصولی مهم نیست.

فرموده:

«لا يقال فلان... لانا نقول: القواعد الاصولية التي هي مقدمة قريبه لعلم الفقه هي القواعد المنتهية إلى حكم عملي إثباتاً أو نفياً، أو منجزيته أو المعدورية عنه شرعاً. و أما أن العقاب يتحقق في الآخرة أو لا لوجود مانع، فهو أجنبي عن العلمين، (هم علم اصول، هم علم فقه) و لا معنى لأن يكون همّ المجتهد المدوّن للقواعد الاصولية ذلك».

این یک مطلب. مطلب دوم این است که:

«أنَّ المجتهد إنما يذهب إلى البراءة نظراً إلى أنه غير عاملٍ للحرام الفعلي، و غير فاعلٍ لما يستحق عليه الذم و العقاب، لا و لو كان فاعلاً للحرام الفعلي، و ما هو موجب للذم و العقاب»

ما که در بحث برائت می‌آییم می‌گوییم برائت می‌خواهیم بگوییم این... نمی‌خواهیم بگوییم ... بله ولو این فاعل حرام باشد، عاصی و آثم باشد، فقط می‌خواهیم ببینیم که این را عقاب می‌کنند یا عقاب نمی‌کنند. این جهت فقط هم و مورد اهتمام مان باشد. این نیست، این است که آیا این استحقاق عقوبت دارد یا ندارد، فاعل حرام است یا فاعل حرام نیست. این برای اصولی مهم است. خب این فرمایش ایشان توضیح بیشتر آن همان می‌شود که من در موقع تقریب اشکال عرض کردم که بالاخره... حالا این را هم این جا اضافه می‌کنیم به کلام ایشان همان‌ها را که بالاخره آن چه که عبد را وادار می‌کند بر امتثال، بر فرمانبرداری و دنبال احکام رفتن و اطاعت کردن چیه؟ حکم شرع که نیست، حکم خود خدای متعال که نیست و الا لدار أو تسلسل. این که صلّ خدا را ما اطاعت می‌کنیم نه به خاطر این است که خدا فرمود اطعنی و الا ننقل الکلام الی اطعنی او. آن اطعنی را چرا باید... یک اطعنی دیگه گفته. ننقل الکلام الی آن و هکذا، به جایی بند نمی‌شود.

سؤال: حاج آقا این که آبرویش توی ???

جواب: حالا کم کم، حالا ببینیم شما به آبروی تان خیلی اهمیت نمی‌دهید.

سؤال: نه خودش عقاب است می‌خواهم بگویم این خودش یک جور عقاب است.

جواب: نه این عقاب نیست. عقاب یعنی جهنم رفتن، یعنی مار و مور به جان انسان بیندازند یعنی از این چیزها.

خب این ... آن چه که وادار می‌کند انسان را، شخص را فطرتش هست که در فطرت گریزان از ضرر است. چه ضرر جسمانی، چه ضرر روحی و آبرویی که در همین دو تا خلاصه می‌شود دیگه. ضرر جسمانی حالا یا به این است که هلاک بشود یا به این است که اطرافش، چشمش، دستش، پایش، این‌ها از بین برود و یا ضرر معنوی و روحی. و ما یلحق بذلک مثل این که من یتعلق به بخوانند از بین بروند، فرزندانش، خاندانش، پدر و مادرش، اقوامش و امثال ذلک.

خب این وادار کننده است. بله آن چه که البته بعضی‌هایش در شدت تأثیر در هر تحریک و بعث با هم فرق می‌کنند. مثلاً جان از مال بیشتر شخص را وادار می‌کند و انگیزه می‌دهد و باز جان خودش با جان اطرافیانش همین طور است. ولی بالاخره همه این‌ها در این که تحریک می‌کنند، محرک هستند و آن پایه اساسی تحریک هستند فرق نمی‌کنند.

سؤال: حضرت استاد استحقاق اگر بعد از خود اثباتش خود شارع و مولی نفی نکند نسبت به فعلیت بخشی این استحقاق فرمایش شما صحیح است. در فطرت نسبت به این که احتمال این که بعد از این احتمال مولی فعلیت را نفی نکرده باعث است خود این احتمال. این محرک است. اما این استحقاق وقتی عقل اثبات کرد اما خب مولی بعد از این استحقاق گفت من هیچ گاه این استحقاق را به فعلیت مبدل نمی‌کنم....

جواب: استحقاق فعلی است. استحقاق خودش فعلی است. اثر استحقاق که عقاب باشد انجام نمی‌شود.

سؤال: حضرت استاد همین استحقاق را شارع و مولی

جواب: حالا ما می‌خواهیم سر همین استحقاق حرف بزنیم. این استحقاق یعنی چی؟ استحقاق داری یعنی چی؟ یعنی آن شخص هاتک است، بی‌حرمتی به مولی کرده است، بی‌احترامی به مولی کرده است و کفی برای آبروریزی فرد اگر حواسش باشد همین که بله تو هاتک مولی هستی، تو بی‌احترامی کننده به مولی هستی و امثال ذلک. ولو او

عقاب نمی‌کند دارد آقایی به خرج می‌دهد، بزرگواری به خرج می‌دهد، رأفت به خرج می‌دهد. عقاب نمی‌کند ولی کفی در این که انسان آبرویش برود و پیش خدا بشود... پیش خود مولی و پیش مردم و پیش وجدان‌ها همین که هاتک مولی است. استحقاق هست یعنی هاتک است. استحقاق هست معنایش این است که از زیّ عبودیت و رقیّت خارج شدی و کفی له.

سؤال: خب استاد در مورد خداوند متعال هتک به چه معنا است؟ ما هیچ گاه جمله بندگان هم اگر معصیت خدا را بکنند هتک به آن معنایی که ما داریم بین عبد و مولای دنیوی حساب می‌کنیم که مثلاً بزنم توی گوش مولی ...

جواب: اصلاً معصیت که اشکال عقلی دارد همین هتک است وجه آن. یا چیز دیگری است.

سؤال: ??? ما می‌گوییم خداوند متعال خودش یک قوانینی را جعل کرده...

جواب: آن منهتک نمی‌شود. اجلّ است ولی این در مقام هتک برمی‌آید. همین است که عقل می‌گوید قبیح است.

سؤال: ????

جواب: ببینید صرف نظر از این که کسی که واجبات را انجام نمی‌دهد، محرمات را انجام نمی‌دهد یکی این که بابا مصالح دارد از دست تو می‌رود یا واقع در مفاسد داری می‌شوی. این یکی است، این که حساب عقلی کردن است. اما چرا می‌گوید معصیت مولی قبیح است؟ نه چون مصالح را داری از دست می‌دهی، مفاسد را دامنگیر خودت می‌کنی. آن از باب این است که داری هتک مولی می‌کنی.

سؤال: حضرت استاد ما در ادعیه هیچ گاه نداریم که در مورد خدا بگوییم ما نسبت به تو ظلم کردیم چرا؟ چون هتک نسبت به خداوند متعال اصلاً بنده در مقامی نیست، توانایی هتک ندارد، اصلاً در مورد خدا این مباحث پیش نمی‌آید که ما در مورد خدا

بتوانیم هتکش کنیم. اصلاً ما کی هستیم که بخواهیم خدا را هتک بکنیم. ظلم به خدا معنا ندارد، ما ظلم به نفس می‌کنیم به بیان شما ممکن است خودمان را واقع در مفسده بکنیم....

جواب: پس چرا باید اطاعت خدا را کرد؟

سؤال: این عالمی است... خدواند متعال... ما باید به خاطر آن زیّ عبودیت مطیع باشیم اما اگر مطیع نبودیم ...

جواب: چرا باید باشیم، بد نیست مطیع نبودن؟

سؤال: مطیع نبودن بد هست.

جواب: چرا بد هست؟

سؤال: واسه این که مطیع نیستیم.

جواب: چرا مطیع نبودن بد است؟ به خاطر بی‌احترامی است؟ به خاطر هتک حرمت است؟

سؤال: استاد به معنای هتک که نیست....

جواب: حالا این ادعایی هم که شما می‌فرمایید... شما عبارات وارده در ادعیه از حضرت علی بن الحسین سید الشهداء علیهما السلام، امیرالمؤمنین علیه السلام، این‌ها را نگاه کنید آن وقت ببینید چی می‌گوید که... بله من هستم که هتک کردم، من هستم که چه کردم، من هستم که چه کردم. حالا آن‌ها با آن عظمت و مقامی که دارند. آن‌ها وقتی که آن جور حرف می‌زنند که حالا ما نمی‌فهمیم اصلاً آن اوج کلام آن‌ها را اما دیگه در مراتب پایین خودمان متوجه می‌شویم که یعنی چی. حالا ان شاء الله للكلام تتمات ان شاء الله فردا و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۷۶ - ۱۳۹۵/۰۱/۲۲

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقیة الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

در آستانه شهادت مولایمان امام هادی سلام الله علیه هستیم این شهادت جانگداز را خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه و حضرت معصومه علیها السلام و همه شیعیان و موالیان آن بزرگواران تسلیت عرض می کنیم و امیدواریم که خدای متعال همه ما را جزو شیعیان و موالیان راستین آن بزرگوار و آباء گرام و ابناء گرامش قرار دهد. این صلوات خاصه آن وجود مبارک را خدمت شان تقدیم می کنیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ وَصِيِّ الْأَوْصِيَاءِ وَإِمَامِ الْأَتْقِيَاءِ وَ خَلْفِ أُمَّةِ الدِّينِ وَ الْحُجَّةِ عَلَى الْخَلَائِقِ أَجْمَعِينَ اللَّهُمَّ كَمَا جَعَلْتَهُ نُورًا يَسْتَضِيءُ بِهِ الْمُؤْمِنُونَ فَبَشِّرْ بِالْجَزِيلِ مِنْ ثَوَابِكَ وَ أَنْذِرْ بِاللَّيْلِ مِنْ عِقَابِكَ وَ حَذِّرْ بِأَسْكَ وَ ذَكِّرْ بِأَيَّامِكَ وَ أَحِلِّ حَلَالِكَ وَ حَرِّمْ حَرَامَكَ وَ بَيِّنْ شَرَائِعَكَ وَ فَرَائِضَكَ وَ حَضِّ عَلَى عِبَادَتِكَ وَ أَمْرِ بِطَاعَتِكَ وَ نَهْيِ عَنْ مَعْصِيَتِكَ فَصَلِّ عَلَيْهِ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَوْلِيَائِكَ وَ ذُرِّيَّتِهِ أَنْبِيَائِكَ يَا إِلَهَ الْعَالَمِينَ.

بحث در مناقشاتی بود که به استدلال به آیه شریفه تعذیب ایراد شده است.

مناقشه مورد بحث این بود که آیه شریفه دلالت بر نفی تعذیب فعلی دارد. و این اعم است از نفی استحقاق و آن چه که نافع ما برای در اصول هست نفی استحقاق هست. این خلاصه اشکال بود.

از این اشکال دو جواب تا به حال نقل کردیم؛ جواب اول جواب شیخ اعظم بود که در حقیقت جواب شیخ اعظم منحل به دو جواب می شود و می توانیم بگوییم دو تا جواب بود. جواب اول این بود که ولو این دلالت بر نفی تعذیب می کند و اعم است از نفی

استحقاق اما می‌تواند ادله داله بر احتیاط را که اخباریون به آن تمسک کردند آن‌ها را ساقط کند و وقتی ساقط شدند راه برای برائت هموار می‌شود به بیانی که گذشت که البته این مسأله اصلش درست هست نسبت به بعض ادله احتیاط، نه نسبت به کل ادله احتیاط. این فایده‌اش این مقدار است که بخشی از ادله احتیاط را که از راه وجود عقاب می‌خواهد بگوید احتیاط کن آن‌ها را از بین می‌برد اما آن‌هایی که از راه وجود عقاب نیست، امر می‌کند.

و جواب دوم شیخ اعظم این بود که خب حالا درسته، اما طرف مقابل ما که اخباریون باشند خودشان قائل به ملازمه هستند که اگر نفی تعذیب شد نفی استحقاق هم هست. بنابراین جدلاً می‌شود. خب این هم مناقشه‌اش همان بود که گذشت که خب بله از راه جدل درسته اما نمی‌تواند استدلال باشد برای اصولی و مجتهد که می‌خواهد اثبات بکند برائت را بین خودش و خدای متعال.

جواب سوم این بود که امام فرمودند و آن این بود که نه، اصولی هم دنبال نفی استحقاق نیست حتماً بلکه کافی است برای اصولی این که نفی تعذیب فعلی هم بشود. خب آن اگر شد نور علی نور، نشد باز اصولی به مقصد خودش رسیده است چون اصولی دنبال این است که مأمّن از عقاب فراهم بکند و بگوید در موارد شکوک مأمّن وجود دارد. خب این آیه دارد نفی تعذیب می‌کند پس مأمّن از عقاب هست حالا ولو این که استحقاق هم باشد.

خب این فرمایش را محقق اصفهانی مناقشه فرمودند، ما هم توضیح دادیم و عرض کردیم که موافقت با این فرمایش ممکن نیست. چون اگر ما... حاصل حرف خلاصه‌اش این هست که اگر ما استحقاق را محفوظ قرار دادیم با نفی تعذیب، معنای وجود استحقاق این هست که یعنی حق مولویت مولی و حق اطاعت مولی الان برقرار است در ظرف شک. چون استحقاق هست. استحقاق همین طور بی‌منشأ که نمی‌شود پس باید حق مولویتش، حق اطاعتش و فرمانبرداری او حتی در ظرف شک برقرار باشد، موجود باشد و وقتی این موجود بود پس عبد اگر اطاعت نکند این هاتک مولی است و

خروج از زیّ عبودیت و رقیّت پیدا کرده و بی‌احترامی به مولی کرده است ولو او می‌گوید من عقاب نمی‌کنم. خب او روی لطفش عقاب نمی‌کند اما عبد باید خودش حفظ کند ولو مولی حالا دارد تفضل می‌کند عقاب نمی‌کند. پس بنابراین مثل این که مثلاً پدری است، مادری است غمض عین می‌کنند یعنی خشم‌شان را فرو می‌نشانند، اما بچه حق دارد آن‌ها را به حال غضب در بیاورد؟ خب می‌داند هر کار بکند آن‌ها سیلی نمی‌زنند، کتک نمی‌زنند ولی حق ندارد آن‌ها را به حال غضب بیاورد، نافرمانی بکند. حالا خدای متعال فرموده من عقاب نمی‌کنم ولی استحقاق سر جایش هست. خب استحقاق سر جایش هست یعنی تکلیف من سر جایش هست، حق اطاعت هم الان دارم و اگر تو هم اطاعت نکنی معنایش این است که بی‌احترامی به من کردی، معنای آن این است که از زیّ عبودیت و رقیّت خارج شدی و کفی بذلک... این به یک بیان.

و بیان آخر این است که یکی از مناشئ مهمه اطاعت در موارد قطع به تکلیف یا علمی به تکلیف در جایی که خلاصه تکلیف برای ما معلوم است بالعلم أو العلمی چیه؟ آن چیزی که وادار می‌کند عبد را بر اطاعت، آن عبارت است از دفع ضرر محتمل. ضرر اعم است از ضرر جسمانی یا ضرر عرضی. و در مواردی که استحقاق وجود داشته باشد اگر ضرر جسمانی هم نباشد چون خدای متعال فرموده عذاب نمی‌کنم اما ضرر عرضی هست و این شخص دارد به این وسیله عرض خودش را در مقابل خدای متعال، در مقابل انبیاء و اولیاء، در مقابل ملائکة الله، در مقابل وجدانش ضرر به او می‌شود یا می‌کند. بنابراین از این راه هم توجه بکنیم همین طور است. علاوه بر این که باز اگر به دلیل شکر منعم توجه کنید که در علم کلام گفته شده که پایه تحریک عباد است بر این که دنبال معارف بروند، خب شکر منعم به این است که تکالیف او را انجام بدهد. این تکلیف که سر جایش هست، تنجیز آن هم که سر جایش هست، فقط او گفته عقاب نمی‌کند اما همه چیزها سر جایش هست. خب شکر او اقتضاء می‌کند که این جا امتثال بکند و....

بنابراین به کل این وجوه گفته شده که سه وجه گفتیم اگر توجه نکنیم نمی‌توانیم بپذیریم که هم الاصولی و مقصد الاصولی فقط تأمین از عذاب است. این نیست باید استحقاق هم نفی بشود. و اگر پذیرفتیم که آیه، نفی استحقاق از آن استفاده نمی‌شود بنابراین لاینفع الاصولی در آن مقصد اصلی که دارد.

سؤال:؟؟؟ اما این جا احتمال استحقاق عقاب هست. موارد شبهه احتمال دارد که استحقاق عقاب باشد.

جواب: خب باشد کفی.

سؤال: وقتی که آن بیان دفع ضرر و آن بیان شکر منعم و آن بیان...

جواب: پس در امارات هم احتمال است شاید خلاف واقع باشد. امارات هم طریقیست هست دیگه.

سؤال:؟؟

جواب: باشد، ولی شاید درست نباشد.

سؤال:؟؟؟

جواب: آن جا هم لیس الا هذا. فقط در باب قطع است که می‌دانیم.

سؤال: آن جا علمی داریم اما این جا هیچی نداریم.

جواب: علم داشته باشیم اما علم که واقع را تغییر نمی‌دهد. احتمال فقط برای ما ایجاد می‌کند. علم داریم به این معناست که یعنی اگر باشد این اماره منجزش هست شاید هم نباشد پس منجز نیست.

سؤال:؟؟؟

جواب: نه، ولی استحقاق را می‌گوییم داریم اگر باشد.

سؤال: ما وقتی گفتیم عذاب نیست دیگه آن استحقاق عقاب آن باعثیت؟؟؟

جواب: دارد، هیچ فرقی نمی‌کند. یک ذره‌المثالی فرق نمی‌کند چه آن جا و چه این جا هیچ فرقی با هم دیگه نمی‌کنند. اگر ما برائتی نشویم هیچ فرقی نمی‌کند اماره موجود باشد مثل شبهات حکمیه قبل الفحص است.

سؤال: اماره یعنی همان عقاب نیست.

جواب: مثل شبهات حکمیه قبل الفحص است. چطور در شبهات حکمیه قبل الفحص اگر واقعی باشد منجز است و عبد دنبال باید بکند نمی‌تواند همین طور برائت جاری بکند بگوید ان شاء الله نیست. کسی که می‌گوید برائت بعدش اثبات نشده است یعنی مثل شبهات حکمیه قبل الفحص است. آن حالت با این حالت فرقی نمی‌کند. باید دلیل شرعی بیاید بگوید. حالا ما دنبال دلیل شرعی... یعنی فرض می‌کنیم می‌گوییم دلیل عقلی نداریم. می‌خواهیم دلیل شرعی پیدا کنیم از آیات و روایات می‌گوییم بله... خب این آیه آن چیزی که هدف اصلی ما است و فرق می‌گذارد بین قبل الفحص و بعد الفحص دلالت که نمی‌کند نمی‌گوید اگر باشد استحقاق نداری. آن قبل الفحص هم همین بود که اگر باشد تو استحقاق داری و برائتی ندارد. حالا ما افهمه خلاصه این است که بالوجدان و زمین به آسمان بیاید، آسمان به زمین بیاید آقای ترابی نمی‌توانند ما را برگرداندند از این چیزی که..

سؤال: استاد حاصل فرمایش حضرتعالی این شد که این استحقاق عقاب برای اثبات تکلیف و حرمت کافی است؟

جواب: نه، حرمت نفرمایید، اثبات نه.

سؤال: این استحقاق عقاب کی می‌تواند هتک را اگر این استحقاق را... یعنی استحقاق وقتی می‌تواند لازمه‌اش زیر پا نهادن حق مولویت و زیر پا گذاشتن شأن مولی و هتک مولی را لازم بیاورد که یک حکمی را خلاصه خدا جعل کرده باشد. و بنابر این استحقاق خداوند متعال حکمی جعل کرده. اگر این را می‌خواهیم بگوییم و در کنار آن خداوند

گفته باشد حالا من همه این احکامی که با استحقاق ثابت شده را با نفی تعذیب بگویم «ما کنا معذبین» اما من عذاب نمی‌کنم یک بحثی در کلام هست در ذیل آن مبحث که می‌گوید «هل یستوی الذین» آن‌هایی که فاسق هستند با آن‌هایی که مطیع هستند برابر نمی‌توانند باشند و بعد می‌گویند شبهه‌ای هست می‌گویند ممکن است انسان فاسق را خدا ببخشد این‌ها مطرح می‌کنند می‌گویند با حکمت جعل شریعت سازگار نیست که خدا شریعتی را جعل بکند اما بگوید من این شریعت را کسی زیر پا گذاشت عذابش نمی‌کنم. حاصل تقریر حضرتعالی این است که ما با استحقاق بیاییم ثابت بکنیم تکالیف را اما خداوند متعال بیاید بگوید ولی من عذاب نمی‌کنم، این با حکمت جعل شریعت اصلاً سازگار نیست که ما بگوییم ما با این استحقاق ثابت می‌کنیم و کفانا برای این که بیاییم حرمت خدا را نگه داریم اما خدا می‌گوید من عذاب نمی‌کنم. این را توی کلام می‌گویند با حکمت جعل شریعت اصلاً سازگار نیست.

جواب: بله ان شاءالله یأتی. ببینید ادله را باید هر کدام را سر جای خودش بحث کرد. فعلاً این نیست که نفی تعذیب با وجود حکم ناسازگار است. این راه آخری است که خواهد آمد و ما با استحقاق هم نمی‌خواهیم اثبات حکم بکنیم. قضیه شرطیه و تعلیقیه است یعنی اگر حکمی باشد و ما اطاعتش نکرده باشیم استحقاق داریم، استحقاق عقوبت داریم. نمی‌خواهیم ما با این ثابت بکنیم که حکمی وجود دارد. مثل شبهات حکمییه قبل الفحص، مثل مواردی که اماره ظنیه داریم. در مورد اماره ظنیه ما نمی‌گوییم که... علم پیدا نمی‌کنیم که در واقع چیزی هست. آن جا هم همین را می‌گوییم که حالا که اماره ظنیه وجود دارد، اماره معتبره وجود دارد اگر این اماره مطابق با واقع باشد پس آن واقع منجز است و استحقاق عقوبت داریم اگر مخالفت با آن واقع محتمل بکنیم.

سؤال: شما نسبت به تفویت مصلحت و

جواب: به این‌ها اصلاً... نه تفویت مصلحت الان کار داریم. ببینید این‌ها ان شاءالله خواهد آمد در اجوبه بعد. فعلاً همین است که این نفی استحقاق نمی‌کند، شما یک راهی پیدا کن که نفی... این آقا دارد جواب می‌دهد می‌گوید قبول دارم که نفی استحقاق نمی‌کند.

آن حرف‌ها این است که نه، می‌خواهد ملازمه ایجاد بکند. این آقا؛ مرحوم امام قدس سره می‌فرماید من قبول دارم نفی استحقاق نمی‌کند ولی می‌گوییم ما احتیاج نداریم به نفی استحقاق. کفایت می‌کند برای ما نفی مؤاخذة. این جا اشکال است، می‌گوییم اگر تحفظ می‌فرمایید بر استحقاق این لایکفینا. حالا یک راه‌هایی داریم که بگوییم نه، نفی تعذیب ملازمه با نفی استحقاق دارد. آن‌ها جواب‌های بعد هست، یک حرف‌های دیگری است.

سؤال:؟؟؟ حضرت امام می‌گوید نفی استحقاق به این دلیل کفایت نمی‌کند که اگر کفایت بکند لازم‌اش جعل است و

جواب: نه این حرف‌ها را نمی‌زند اما، اصلاً و ابداً این فرمایشات را نمی‌فرماید.

سؤال: قابلیت تحمل؟؟؟؟

جواب: نه، این‌ها حرف‌های امام نیست.

سؤال: چرا نشود؟

جواب: نمی‌فرماید این را. نه، ایشان این حرف‌ها را نمی‌زند. به کلمات‌شان مراجعه کنید. ایشان می‌فرماید که... نه این که اگر این جور باشد آن جور. نه، این حرف‌ها را ایشان نمی‌زند. ایشان می‌فرماید اشکال ندارد تکلیف واقعی باشد، آن تکلیف واقعی هم منجز باشد، استحقاق هم من داشته باشم، همه این‌ها باشد فقط مولی امنیت به من داده که تو عذاب نمی‌شوی. این کفایت می‌کند برای اصولی. ما در بحث براءت فقط دنبال همین هستیم که عقاب نداشته باشیم، نه این که استحقاق عقاب نداشته باشیم. ما فقط دنبال این هستیم.

عرض می‌کنیم نه، ما دنبال این فقط نیست که عقاب نداشته باشیم. همان طور که محقق اصفهانی فرمود... به بیانی که ایشان فرمود حالا یک خرده بیان ما با ایشان فرق

دارد ولی اصل مطلب تبعیت از محقق اصفهانی و بزرگانی دیگری است که این مطلب را می‌فرمایند.

این جواب سوم شد، بنابراین که جواب شیخ را دو تا بکنیم این جواب سوم می‌شود و الا این جواب دوم است.

و اما جواب چهارم:

جواب چهارم این است که نفی تعذیب... صرف نفی تعذیب است. ملازمه با نفی استحقاق ندارد اما آیه شریفه فقط نفی تعذیب که نمی‌کند که. که بگوید عذاب نمی‌کنم، عذاب نیست بلکه دلالت می‌کند بر این که من عذاب نمی‌کنم چون مخالف و منافی شأن من هست. همان حرفی که در موقع تقریب استدلال عده‌ای می‌گفتند که دلالت می‌کند این جمله، این سیاق، این شاکله که «و ما کنا». فرموده «لا نعذب» این جور که فرموده که، فقط عذاب نمی‌کنیم. فرموده «و ما کنا معذبین» که این جور عبارات فرمودند که در مقام نفی تناسب، شأنیت و امثال ذلک حکم می‌شود، لایق به حال ما نیست، شأن ما نیست.

خب وقتی از این جهت نمی‌کند. بنابراین نفی تعذیبی که منشأ آن عدم مناسبت با مقام و شأن و جهات و صفات الهیه باشد این قهراً با نفی استحقاق ملازمه دارد. چرا؟ چون اگر استحقاق باشد خلاف شأن نیست. «إن تعذبهم»... قریب به این مضمون یا عین این مضمون در نصوص هست «إن تعذبهم فإنهم عبادک و إن تغفرهم فإنک غفورٌ رحیم» هر دو مناسبت تو هست منتها آن بندگان تو هستند خطاب کردند «لک العتبی حتی ترضی» حضرت سجاد سلام الله علیه در ... «لک العتبی حتی ترضی».

اگر هم مغفرت کنی، بیامرزی خب تو غفور و رحیم هستی، این صفت مال تو است. منافاتی ندارد که خدای متعال بفرماید با شأن ما سازگار نیست.

پس چون صرف نفی تعذیب نیست در این آیه، نفی تعذیب خاص هست. نفی تعذیبی که در اثر این است که اثباتش یعنی عذاب کردنش با شأن ما، با مقام ما تناسب ندارد و لایق به ما نیست.

عده‌ای از بزرگان این جور تخلص کردند مثل محقق خویی، محقق ایروانی، محقق آقا ضیاء. شاید این‌ها این جور از این مشکله تخلص کردند گفتند تقریب استدلال صحیح این هست. دیگه اشکال وارد نیست. درسته نفی تعذیب دارد می‌کند اما شما به خصوصیت این نفی تعذیب هم توجه کنید آن که ملازمه ندارد صرف نفی تعذیب است اما نه نفی تعذیبی که با این خصوصیت دارد گفته می‌شود. این معنایش این است که باید استحقاق نباشد.

پس در حقیقت این جواب از دو بخش تشکیل می‌شود؛

یک، آیه شریفه دلالت بر نفی تعذیب خاص دارد می‌کند که نفی براساس عدم شأنیت و عدم تناسب است.

دو، این چنین نفی‌ای ملازمه با عدم استحقاق دارد. چون اگر استحقاق باشد عدم لیاقت نیست، عدم تناسب نیست.

این بیان دیگر.

در قبال این فرمایش و این راه حل بعضی ایرادات هست که باید بررسی کنیم.

ایراد اول همان است که در موقع تقاریب استدلال عرض کردیم که اصل دلالت آیه بر چنین مضمونی که دلالت کند بر این که این عدم تعذیب بر اساس عدم تناسب است، عدم لیاقت است. این شاهدهی نداریم.

سؤال: از خود قرآن می‌شود اقامه کرد.

جواب: برعکسش را هم می‌شود اقامه کرد.

سؤال:؟؟؟

جواب: حالا ببینیم. آن روز که گفتیم. حالا می‌خواهیم بحث کنیم ببینیم هست یا نیست.

خب بعض آیات مبارکات بود که آن جا استشهاد کردیم بر این مسأله...

سؤال: شما استشهاد کردید «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» (انفال/۳۳).

جواب: بله.

سؤال: «ما كنا ظالمين».

جواب: نه «ما كنا ظالمين» که آن شأن بود.

به خدمت شما عرض شود که مثل این آیه مبارکه مثلاً عرض کردیم «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» خب «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» یعنی لایق ما نیست که این کار بکنیم. خب آن‌ها گناهکار هستند چرا لایق آن نباشند؟ می‌گوید شأنی است خدا دارد، یک احترامی است به نبی‌اش دارد می‌گذارد که تا تو هستی «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ».

از این روشن‌تر «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» که این‌ها سوره مبارکه انفال آیه ۳۳ است. «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» خب کسانی که گناه کردند، معصیت کردند حالا استغفار دارند می‌کند این شأن خدای متعال نیست که آن‌ها را عذاب بکند؟ استحقاق ندارند؟ خب استحقاق که دارند، استغفار که موجب عدم استحقاق نمی‌شود. ببخشید... کسی گناه کرده، معصیت کرده حالا می‌آید می‌گوید ببخشید استحقاقش را از بین نمی‌برد که این تفضل خدای متعال است که این ببخشید را بپذیرد. یک جاهایی هم نمی‌پذیرد. جاهایی فرموده به پیامبرش هر چی استغفار هم بکنی برای این‌ها فایده ندارد. یک جاهایی فرموده اگر این‌ها سبعین مره هم استغفار کنند، خودشان یا پیامبر فایده‌ای ندارد.

پس بنابراین این جور نیست که ما بگوییم این شاکله که کان و این‌ها در آن هست و با کان نفی شده، این چنین خصوصیتی را حتماً باید دلالت بکند. بلکه گاهی به خاطر خصوصیات موجوده در مضمونی که دارد منفی می‌شود، آن منفی گاهی یک خصوصیتی دارد که آدم از آن می‌فهمد. مثل «ما کنا ظالمین» اصلاً ظلم برای خدا... این ماده منفی یک ماده‌ای است که تناسب با حق تعالی ندارد چون با عدالتش سازگار نیست.

سؤال: شاید دو؟؟؟ اولی به نحو شأن رحمت باشد.

جواب: نه. این هم نیست. با رحمت خدای متعال اگر عذاب بکند، این عذاب‌هایی که دارد خدای متعال «لَأْمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» این با رحمت خدا ناسازگار است؟

سؤال: خب این‌ها عذاب؟؟؟

جواب: نه، با رحمت خدا ناسازگار نیست این‌ها. این عذاب‌هایی که خدای متعال می‌فرماید. البته اگر همه را هم ببخشد... رحمت خدا البته به حدی است که بعضی از حالا ظرفاء یا اهل معنا یا چه این‌ها گفتند که ... یا آن روایت اگر درست باشد، سندش که ظاهراً سند معتبری نداشته باشد ولی از حضرت سجاد سلام الله علیه نقل شده که اگر شمر استغفار کند و توبه بکند بخشیده می‌شود. ولی اگر موفق بشود مثلاً.

سؤال: حاج آقا کسی برود جهنم یعنی خدا رحمتش کرده؟ کسی که برود جهنم که دیگه خدا رحمتش نکرده که.

جواب: جهنم هم به یک معنا چرا. به خاطر این که این جهنم‌ها را برای این درست کرده که اطاعت او را بکنیم. مقدمه این است نه برای تشریف خاطرش هست. بلکه این جهنم و اساس جهنم و این‌ها را هم گذاشته برای این است که ماها را حل بدهد به طرف به آن چه که مصالح ما هست منتها اگر بگوید جهنم می‌برم و بعد نبرد که خب

فایده ندارد. پس بنابراین یک واقعیتی باید باشد تا تخیل نباشد، تا توهم نباشد، یک وعده همین جوری نباشد و الا آن هم براساس رحمت است.

خب این مناقشه‌ای بود که قبلاً کردیم گفتیم براساس این ما نمی‌توانیم بگوییم حتماً این چنین است که باید شأنش نباشد. و شاهد علی ذلک علاوه بر این آیات این است که حالا اگر کسی می‌خواهد بگوید که ما؟؟ این کار را نکردیم، دأب‌مان این هست. نه این که شأن‌مان نیست. «وَمَا كُنْتُمْ تُتَّخَذُونَ الْمُضَلِّينَ عَضُدًا» (کهف/۵۱) یا کسی بگوید من هیچ وقت... ما کنت فی ایام تحصیلی با آدم‌های شل و ول هیچ وقت رفاقت نمی‌کردم. حالا نه این که شأن ما نبوده، نمی‌کردم. دوست نداشتم و الا بعضی‌ها هم هستند که نه.

سؤال: خصوص قالب را کار نداریم، شاکله جمله را که بگوییم استحقاق نمی‌شود؟؟؟ اما در مورد مقام بعضی آیات تصریح دارد که اگر انبیای الهی نیامده باشند مردم بر علیه خدا حجت دارند. «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء/۱۶۵) نشان می‌دهد که تا رسل نیایند بیان نکنند مردم حجت دارند بر خدا. اگر مردم حجت داشته باشند قبل آمدن رسل معنایش این است که قبل آمدن رسل استحقاق عقاب را مردم ندارند.

جواب: آن آیه دیگری است.

سؤال: عیب ندارد قرینه قرار می‌دهیم؟؟؟

جواب: آن هم یکی از ادله براءت است ولی چه ربطی به این دارد. ما اگر بودیم و این آیه نه آیات دیگر براءت که بر آن استدلال شده شما این جا بیاورید. آن سر جای خودش که اگر این جور بود بله. آن یک حرف دیگری است تازه آن هم ممکن است براءت هم نباشد اما

سؤال: اصل استحقاق داشتن و نداشتن را من مطرح می‌کنم. حالا آن آیه را مستقلاً هم می‌شود از آن استفاده کرد می‌تواند قرینه این آیه هم باشد. خود این آیه محل بحث

هم این طور نیست که حالا حضرتعالی می فرماید. آیه را ما نگاه کنیم با صیغه متکلم مع الغیر... شاکله را بنده نمی گویم. در خصوص مورد این طور بیان می کند که نیست این عذاب کننده. ما نیستیم عذاب کننده، حتی این که نبعث رسول.

جواب: ما نیستیم عذاب کننده چون لایق ما نیست....

سؤال: نه این که عذاب نمی کند. حاج آقا یک بار این است که می گوئیم...

جواب: یا نیستیم عذاب کننده. نه نیستیم عذاب کننده چون لایق ما نیست. چون شأن ما نیست.

سؤال: حاج آقا یک بار این است که بگوئیم ما فلان کار را نمی کنیم، یک بار می شود بگوئیم که ما فلان کاره نیستیم. آیه، بیانش با دومی سازگار است، نه این که ما فلان کار را نمی کنیم.

جواب: ما فلان کاره نیستیم از کجای آیه استفاده می شود؟

سؤال: «ما کنا معذبین»

جواب: معذب یعنی عذاب کننده. ما فلان کاره نیستیم که نیست.

سؤال: همین دیگه.

جواب: ما عذاب کننده نیستیم.

سؤال: ما عذاب کننده نیستیم، نه این که ما عذاب نمی کنیم.

جواب: ما عذاب کننده نیستیم بله. ما عذاب کننده نیستیم قبل از بیان احکام. درسته، اما حالا شأن ما نیست؟ نیستیم، این جور رویه اتخاذ کردیم که نیستیم. اما نه این که شأن ما نیست، لایق ما نیست. خب بله سجدیه و رویه اشکال ندارد. سجدیه و رویه مان را این قرار دادیم اما با این حتماً ملازمه با عدم استحقاق دارد؟

محقق حائری دام ظلّه ایشان از این مناقشه... متعرض این مناقشه شدند در ... یعنی یک جوابی خواستند بدهند. ایشان فرموده که فرق است بین این آیاتی که شما به آن استشهاد می‌کنید و نقض می‌خواهید بکنید و آیه مورد بحث. ما می‌گوییم بین عذاب دنیوی و عذاب اخروی تفاوت هست. اگر یک جایی عذاب دنیوی را نفی کنند حتی با همین شاکله، این دلالت نمی‌کند بر عدم استحقاق. اما عذاب اخروی اگر با این شاکله نفی شد این ملازمه با عدم استحقاق دارد. پس به آن آیات نمی‌شود نقض کرد.

توضیح مطلب:

این که فرموده «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» مال عذاب دنیوی است دیگه. یا «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِمُعَذِّبِهِمْ وَهُمْ يَسْتَعْفِرُونَ» مال عذاب دنیوی است. در حالی که این‌ها استغفار می‌کنند ما عذاب نمی‌کنیم، عذاب کننده ایشان نیستیم.

در عذاب‌های دنیوی هیچ... علاوه بر این که ممکن است استحقاق گاهی نباشد یک وجوه دیگری هم ممکن است منشأ بشود. اما در عذاب اخروی هیچ چیز دیگری جز این جهت نمی‌تواند منشأ باشد.

و به عبارتِ آخری ما مدعی هستیم که این جمله‌ها دلالت بر عدم شأنیت می‌کند. این مفروغ است، این مسلم است منتها در عذاب دنیوی عدم شأنیت مناشئ مختلف می‌تواند داشته باشد. گاهی عدم استحقاق می‌توانیم فرض کنیم منشأش هست، گاهی یک چیزهای دیگه. اما در آخرت نه هیچ چیزی جز عدم استحقاق نمی‌تواند منشأ باشد. فلذا عدم شأنیت، اگر این جمله راجع به عذاب اخروی گفته شد چون هیچ منشأی غیر از عدم استحقاق نمی‌شود برای آن فرض کرد پس لامحاله می‌فهمیم این عدم شأنیت ناشی از عدم استحقاق است. اما در عذاب‌های دنیوی اگر فرمود شأن ما نیست این جا نمی‌فهمیم که این عدم شأنیت حتماً ناشی از عدم استحقاق است. ممکن است از جهات دیگه باشد.

پس دلالت بر عدم شأنت می‌کند، این مسلم است اما عدم شأنت مطلقاً این جور نیست که عدم استحقاق از آن فهمیده بشود. عدم شأنت اگر نسبت به عذاب اخروی باشد عدم استحقاق از آن استفاده می‌شود که در آیه مورد بحث این چنینی است. اگر عدم شأنت مال دنیا باشد نه، منشأش لازم نیست عدم استحقاق بشود می‌تواند مناشئ دیگر باشد. مثلاً این جا که فرموده «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» فرموده وقتی تو در میان این مردم هستی ما عذاب کننده آنها نیستیم. شأن ما نیست که عذاب بکنیم. چرا؟ نه چون آنها استحقاق ندارند، چون این عذاب باعث می‌شود که تو هم گرفتار بشوی، تو را هم گرفتار بکند. تو هم از دنیا بروی و حال این که ما تو را فرستادیم برای هدایت مردم، فلذا در شأن ما نیست که ما این کار را بکنیم. چون کأنّ مثل یک نقض غرضی است، تو را برای هدایت آوردیم حالا بیاییم عذابی نازل بکنیم، اینها را عذاب کنیم. این جا پس بنابراین وقتی می‌فرماید که «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» این جا ما نفی استحقاق نمی‌فهمیم. چرا نمی‌فهمیم؟ چون عذاب عذاب دنیوی است مناشئ دیگر هم می‌تواند داشته باشد. منشأش چیه در این مورد؟ وجود پیامبر عظیم الشان هستند. «فَاللَّهُ تَعَالَىٰ يَخْبِرُ وَإِنَّ لِي مِنْ شَأْنِهِ أَنْزَالَ الْعَذَابَ الَّذِي هُوَ بِدَافِعِ هِدَايَةِ الْأَخْرِيِّينَ عَلَى الْأُمَّةِ مَعَ وَجُودِ الرَّسُولِ فِيهِمْ رَغْمَ اسْتِحْقَاقِ الْأُمَّةِ» چرا؟ «لَمَا فِيهِ مِنْ هَلَاكِ الرَّسُولِ مَعَهُمُ الْمُرْسَلِ لِهِدَايَةِ النَّاسِ»

سؤال:؟؟؟ خداوند متعال می‌تواند حضرت رسول را جدا کند از عذاب مثل قوم...

جواب: «و انت فيهم».

حالا بیان ایشان را عرض بکنیم ببینیم می‌تواند آن اشکال را ... این بیان ایشان در این مورد.

در مورد آن آیه «وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ» می‌فرماید که خب عذاب دنیا به چه داعی است. عذابی که خدا می‌فرماید نمی‌خواهد غیض دلش را و این عقده‌ای که خدا توی دلش هست این را با انتقام گرفتن و اینها تشفی پیدا بکند، اینها که

نیست. آن برای چیه؟ برای هدایت هست. خب وقتی دارند استغفار می کنند خودش هدایت هست دیگه. پس برای چی دیگه عذاب نازل می کند. می فرمایند:

«و ليس من شأنه أيضاً انزال العذاب في الدنيا و هم يستغفرون لأنّ العذاب في الدنيا يكون بدافع الهداية» به انگیزه هدایت هست «و الاستغفار هدايةً و اصولٌ للمقصود فلا معنا لإنزال العذاب»

پس بنابراین این آیات، این جمل که نقض می شود می گوید پس چرا این جاها دلالت بر عدم استحقاق نمی کند؟ ما هم قبول داریم دلالت بر عدم استحقاق نمی کند اما علتش این است که اینها عذاب دنیوی است این جا برای عدم شأنیت یک مناشی دیگری قابل تصور است. اما اگر فرمود ما عذاب اخروی نمی کنیم، شأن ما نیست عذاب اخروی بکنیم، چه منشأ دیگری دارد. آن جا که دیگه زمان هدایت تمام شده، آن جا پیامبر معهم نیست، پیامبر توی بهشت است اینها توی جهنم هستند. پس بنابراین آن جا چون منشأ دیگری نمی شود برای آن تصور کرد این و تخلصی است که ایشان از این اشکال کأنّ خواستند داشته باشند در حاشیه مباحث الاصول، تقریرات بحث شهید صدر قدس سره.

عرض می کنیم به این که اولاً اشکال فقط این نبود، ممکن است در مقام تقریر کسی بگوید این دلالت بر عدم استحقاق نمی کند. اشکال این بود که دلالت بر عدم شأنیت نمی کند. این شاکله، این جمله این جور نیست و شما دارید می فرمایید که چی... شما مفروض می گیرید عدم شأنیت را. این به چه دلیل است؟ بله گاهی در این مقام استعمال می شود، گاهی در آن مقام استعمال می شود اینها تابع قرائن و خصوصیات و این که منفی چی باشد و اینها است. پس این که شما این را مفروض می گیرید که یدل علی عدم الشانیه و عدم اللیاقه این تمام نیست.

دوم این که در قیام مگر منشأ فقط باید ... اگر عذاب نمی فرماید عدم استحقاق باشد. خب در قیامت هم رحمت واسعة الهی و امثال اینها وجود دارد، همان طور که در دنیا

وجود دارد خب آن‌ها هم می‌تواند باشد. تفضّل الهی، احترام به پیامبر در آخرت که این‌ها امت تو هستند. همین احترامی که توی دنیا گذاشته می‌شود «و انت فیهم» خب این احترام به پیامبر در قیامت هم که فلذا آن جا هم فرموده که «و لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» (ضحی/۵) که آن جا هست شفاعت است. این قدر خدای متعال به خاطر پیامبرش (ص) می‌بخشد که حضرت راضی می‌شوند. حضرت هم که متخلق به اخلاق الهی هست آن هم رحمتش رحمت واسعه فی ظلّ رحمة الواسعة الهیة است. یعنی به این زودی‌ها پیامبر راضی نمی‌شود.

سؤال: آیه مربوط به همه امت‌ها است.

جواب: خب بله اشکال ندارد، بعد امت موسی هم بله. خب خدا هم به برکت حضرت موسی، به احترام حضرت موسی می‌گوید این‌ها....

سؤال: ???

جواب: اشکالی ندارد. مگر راه دیگری ما نداریم. اگر خدای متعال بفرماید من به خاطر انبیاءم این کار را می‌کنم مگر اشکالی دارد. و شفاعت هست، چیزهای دیگه هست و امثال ذلک.

علاوه بر این که و انت فیهم بخواهیم بگوییم و انت فیهم، این جور است که چون اگر عذاب را نازل بکند تو هم در آن هستی آن را هم می‌گیری. خب همان طور که آن آقا فرمودند مگر خدای متعال نمی‌تواند عذاب نازل بکند و پیامبر را شامل نشود.

سؤال: ???

جواب: مگر همه را می‌خواهد نابود بکند. همه را که نمی‌خواهد نابود بکند، گناهکارها را نابود می‌کند. خب غیر گناهکارها را نابود نکند. دست خود خدای متعال است که عذاب که می‌فرستد می‌تواند حفظ بکند همان طور که حفظ کرده خیلی‌ها را. مگر حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه چه جور حفظ فرموده هزار و خرده‌ای سال است

و حالا چه می‌دانیم شاید ده هزار سال دیگر هم حفظ بفرماید و بعد اذن ظهور بدهد. خب آن می‌تواند حفظ بکند که. پس بنابراین این‌ها خیلی قانع کننده نیست برای این که ما جازم بشویم که این جمله دلالت بر عدم شأنت می‌کند. این اشکال اول که راجع به این است که اصل این مطلب.

حالا اشکال دوم که فقط اشاره می‌کنم و حالا دیگر...

اشکال دوم این است که ولو ما این را بپذیریم که بر شأنت دلالت می‌کند اما باز ملازمه را محل اشکال است که حالا ان شاء الله پس فردا یعنی سه‌شنبه.

پایان جلسه

جلسه ۷۷ - ۱۳۹۵/۰۱/۲۴

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقیة الله فى الارضين ارواحنا فداء و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در جواب سوم بود از مناقشه این که آیه شریفه تعذیب فقط دلالت بر نفی فعلیت عذاب دارد و نفی فعلیت عذاب ملازمه با نفی استحقاق ندارد و آن چه که مورد نظر اصولی است نفی استحقاق هست نه مجرد نفی فعلیت عذاب.

خب جواب سوم از این مناقشه این بود که چون این جمله دلالت می‌کند بر عدم شأنت که «ما کتّا معذبین» یعنی شأن ما نیست عذاب کننده باشیم قبل از ایصال احکام و این مفاد ملازمه دارد با عدم استحقاق چون اگر استحقاق باشد خلاف شأن نیست. پس این که می‌گویند شأن ما نیست قهراً دلالت می‌کند بر عدم استحقاق. خب این بعضی مناقشات داشتیم راجع به این که بیان شد.

مناقشه دوم:

مناقشه دوم این است که این منشأ عدم شأنیت یکی از امور ثلاثه است. ممکن است منشأ عدم شأنیت منافات این عمل یعنی تعذیب قبل ایصال الاحکام با عدل الهی باشد. چون با عدل خدا سازگار نیست و این ظلم هست قبل ایصال الاحکام عذاب کردن فلذا می‌فرماید شأن ما نیست.

احتمال دوم و منشأ دوم رحمت واسعة الهیه است که چون ما رحمان رحیم هستیم از این جهت با شأن ما سازگار نیست ولو این که خلاف عدل هم نباشد و ظلم نباشد.

و سوم این که عدم شأنیت در اثر این باشد که خودش جلّ و اعلیٰ خودش التزام به عفو و مغفرت در این صورت داده «کتب علی نفسه الرحمة» لازم نیست ولی کتب علی. این را اختیار فرموده. چون «کتب علی نفسه الرحمة» بعد از این کتابت و این التزام به نفس می‌گوید از شأن ما نیست که مخالفت با «ما کتبناه علی نفسنا» بکنیم.

احتمال چهارم هم البته هست که دیگه در مقابل این‌ها نیست بلکه مجموعه این‌ها باشد. هم مخالف با شأن ما نیست چون هم با عدالت سازگار نیست هم با رحمت واسعة ما سازگار نیست و هم کتبنا علی نفسنا.

خب از این سه احتمال اگر نفی تعذیب و نفی شأنیت براساس امر اول باشد که چون با عدالت ما سازگار نیست این بله دلالت بر نفی استحقاق می‌کند چون اگر استحقاق باشد منافات با عدالت ندارد پس این که می‌گوید در شأن ما نیست، با عدالت ما سازگار نیست این باید کاشف باشد از این که استحقاق نیست.

و اما بنابر دو و سه نه. رحمت واسعة منافات با استحقاق ندارد که مرحوم امام رضوان الله علیه در انوار الهدایة ایشان می‌فرمایند اگر براساس رحمت واسعة باشد دلالت نمی‌کند. اگر براساس عدالت باشد دلالت می‌کند اما براساس رحمت واسعة نه، دلالت ندارد. حالا من این جور از کلام ایشان به ذهنم آمده حالا مراجعه هم بفرمایید و اگر براساس امر سوم باشد که چون کتب علی نفسه. خب این هم دلالت بر عدم استحقاق نمی‌کند اتفاقاً با این که استحقاق بوده اما براساس رحمت «کتب علی نفسه الرحمة»

آن هم دلالت نمی‌کند. که این سومی هم بعض اجله معاصرین در کتاب المحکم‌شان دارند که اگر براساس این باشد این هم دلالت نمی‌کند و چون در این جا مبین نیست که این عدم شأنیت لوفرضناه و بگوییم بله... از اشکال اول رفع ید کنیم بگوییم جمله دلالت بر عدم شأنیت دارد اما معلوم نیست منشأ این عدم شأنیت چیه. منشأ عدم شأنیت منافات با عدالت است، منافات با رحمت و اسعه است، یا منافات با کتب علی نفسه الرحمة است. چون مشخص نیست پس قهراً دلالت نمی‌کند بر عدم استحقاق.

سؤال: حاج آقا این کتب اگر چیز باشد می‌توانیم بگوییم که استحقاق را از خودش سلب کرده. خود خدا از خودش استحقاق را سلب کرده به نحو عملی نه به نحو ظاهری.

جواب: یعنی چی؟

سؤال: یعنی آمده....

جواب: یعنی طبق استحقاق عمل نمی‌کند، نه استحقاق نیست.

سؤال: ???

جواب: ببینید ...

سؤال: چون اگر عمل کند دیگه به مکتوب خودش عمل نکرده.

جواب: خب پس از این جهت. پس استحقاق سر جای خودش هست.

سؤال: عملاً استحقاق را ...

جواب: عملاً نه. عملاً استحقاق سر جای خودش هست اگر انجام بدهد خلف وعده کرده، خلف آن چیزی که التزام به نفس داده، نه این که استحقاق ندارد آن عبد عاصی. عبد عاصی استحقاق دارد اما خدای متعال چون کتب علی نفسه الرحمة خب عذابش نمی‌کند، قطع داریم عذاب نمی‌فرماید بعد از این که فرموده. اما این به خاطر این است که آن عاصی استحقاق ندارد، آن مرتکب استحقاق ندارد، آن تارک استحقاق ندارد؟ نه.

سؤال: برگشت به خلاف عدل هست دیگه.

جواب: چی؟

سؤال: خلاف عدلش می‌شود دیگه چون خلف وعده می‌کند. خلف وعده هم که خلاف عدلش هست.

جواب: بله. ببینید این خلط نباید باشد. بله چون فرموده، خلف وعده خودش بخواهد بکند از جهت فعل خودش خلاف عدالت می‌شود نه از جهت این که او استحقاق ندارد. به او ظلم نفرموده اگر عقابش بفرماید. خودش کار قبیحی از حیث دیگری انجام داده که فرموده نمی‌کنم چرا داری انجام می‌دهی، اما نسبت به او باز ظلم نیست. نسبت به او یقع فی محله. این جا هم استحقاق یعنی وقوع فی محله نه این که یعنی حقی دارد که اگر به او ندادند حقش را ضایع کردند که ...

سؤال: آن هم استحقاق ندارد چون به امید این که خدا بر خودش این رحمت را نوشته آمده این عمل کرده...

جواب: نه، چون عقل او گفت که استحقاق سر جای خودش هست. بله می‌داند حتماً عقاب نمی‌کند ولی می‌داند استحقاقش سر جای خودش هست.

سؤال: اگر؟؟؟ رحمت باشد آن وقت به این وعده خودمان عمل نکنیم؟؟؟

جواب: چرا استحقاق را دارد چون فرض این است که ملازمه نبود. بنابراین می‌داند با این کار دارد اسائه ادب نمی‌کند نسبت به مولی، می‌داند دارد بی‌احترامی به مولی می‌کند اما می‌داند این مولی بنا گذاشته که عقاب نکند. حالا وقتی می‌داند او بنا گذاشته عقاب نکند که باعث نمی‌شود که آن اسائه ادب نباشد، آن استحقاق پیدا نکند. می‌گوید چرا من مستحق هستم اما آن بنا گذاشته که عقاب نفرماید.

سؤال: حاج آقا ممکن است که طرف مقابل برگردد بگوید که حتی نبعث رسولاً؟؟؟ قبل از ایصال احکام تعذیب کردن منافات با عقل دارد؟؟؟ قبل ایصال احکام مولی بیاید

عبدش را تعذیب کند بگوید تو چرا حکم من را اتیان نکردی، این ظلم است. این خلاف عدل الهی است. خلاف عدل مولی است و لذا دو امر بعدی، این که «کتب علی نفسه الرحمة» و این‌ها شاید ناظر به مراحل بعد هست حالا ما هستیم و آیه. اگر از آیه مفهومی استفاده کردیم که قبل ایصال احکام خدا عذاب نمی‌کند این به خاطر این که قبل ایصال احکام ... دلیلش را هم واقف است که قبل ایصال احکام؟؟؟ ظلم است، خلاف عدل است. این یک مطلب عقلایی است اصلاً. دلیلش با خودش هست.

جواب: بله، عرض می‌کنم به این که... حالا حرف‌هایی که می‌زنیم شاید از آن جواب شما هم استفاده بشود.

عرض می‌کنم به این که تارةً ما قائل به قاعده قبح عقاب بلبایان هستیم و تارةً نه، می‌گوییم قاعده قبح عقاب بلبایان لا اصل له بلکه حق الطاعه‌ای هستیم. اگر حق الطاعه‌ای باشیم در این موارد اصلاً احتمال اول وجود ندارد و اشکال دیگه تثبیت تثبیت می‌شود و این راه راه باطلی خواهد بود. چون اگر حق الطاعه‌ای شدیم خب استحقاق سر جایش هست، این وظیفه عبد بوده که با احتمال تکلیف باید انجام می‌داده احتمال تکلیف را. و بنابراین عذاب کردن قبل از ایصال احکام منافات با عدل الهی بنابر مسلک حق الطاعه ندارد. بنابراین اگر با شأن خدا نمی‌سازد حتماً باید علتش ثانی و ثالث باشد. و وقتی ثانی و ثالث شد گفتیم ثانی و ثالث اصلاً منافاتی با استحقاق ندارد. بنابراین کسی که مسلکش مسلک حق الطاعه هست می‌آید این جور اشکال می‌کند، نه به آن بیانی که گفتیم که مردد است پس بنابراین العالم لایدل علی الخاص بأحدی الدلالات الثلاث. نمی‌دانیم منشأ آن است یا آن است... پس مردد است بین اولی که دلالت بر عدم استحقاق می‌کند و دو و سه که دلالت نمی‌کند. نه، این اصلاً می‌گوید که نمی‌تواند منشأش امر اول که خلاف عدالت باشد. چرا؟ برای این که در صورت احتمال تکلیف عقل حاکم است به این که اطاعت لازم است، اتیان لازم است و ترک لازم است بنابراین استحقاق سر جایش هست. ولی اگر قائل شدیم به مسلک قاعده قبح عقاب بلبایان. اگر این را قائل شدیم خب بله این دیگه حتماً از این عدم شأنیت خواهد بود برای خدای

متعال. صرف نظر از مسأله رحمت و مسأله «کتب علی نفسه الرحمة» شأنش نیست چون قبیح است. آن وقت دیگه اگر این جواری گفتیم استدلال به آیه شریفه یقع فی محله. چون خدا دارد می فرماید شأن ما نیست، اگر از اشکال اول غمض عین کنیم و بپذیریم آیه بر اصل نفی شأنیت دلالت دارد. آن وقت استدلال به آیه شریفه تمام می شود منتها دیگه برای کسی که بخواهد غض نظر از حکم عقل بکند نمی تواند استدلال بکند. برای کسی که حکم عقل را قبول دارد این هم می گوید خب معاضد حکم عقل است یا ارشاد به همان حکم عقل است. دیگه قهراً نمی شود چون از همان داریم استفاده می کنیم. یعنی از همان مسأله عقلی و قبح عقاب بلا بیان داریم استفاده می کنیم برای دلالت آیه. بنابراین یک دلیل مجزا و در قبال دلیل عقلی که اگر بگوییم دلیل عقلی هم نبود ما از آیه می فهمیدیم برائت داریم دیگه نمی شود.

بله مؤکد حکم عقل می تواند باشد، ارشاد به آن حکم عقل می تواند باشد و بنابراین به حسب تفسیر بله می توانیم آیه را این طوری معنا بکنیم وقتی قائل به آن مبنا هستیم بگوییم معنای آیه شریفه این است.

سؤال: فرق آن مؤکد با ارشاد چیه؟

جواب: یعنی وقتی ارشاد می کنند ارشاد اثرش تأکید هم هست. این است که ما دلگرم تر می شویم به فهم خودمان. خب پس بنابراین به حسب بحث تفسیری بله چون آن قاعده... اگر آن قاعده را به عنوان عقلی یا عقلایی قبول کردیم آیه شریفه ...

و اما اگر در بحث اصولی نمی توانیم بگوییم در قبال دلیل عقل ما این دلیل شرعی را داریم. این را نمی توانیم بگوییم. یعنی مثلاً مرحوم شهید صدر که قائل به حق الطاعه هست او نمی تواند به واسطه این آیه اثبات بکند چی را؟ به حسب واقع اگرچه ایشان توجه به این اشکال نداشتند ولی به حسب واقع دیگه نمی تواند این استدلال را بکند چون مردد می شود قهراً بین این سه احتمالی که گفتیم.

سؤال:؟؟؟

یعنی مردد نمی‌شود در نظر ایشان بلکه مسلماً احتمال دو سه هست.

سؤال: ایشان قاعده قبح عقاب بلابیان عقلایی را قبول ندارد؟

جواب: چرا. یعنی نقل شده از ایشان که قاعده قبح عقاب بلابیان...

سؤال: با؟؟؟ تمام بشود دیگه. اگر عقلایی را قبول داشته باشد ...

جواب: خب آن عقلایی که خلاف چیز نمی‌شود. عقلایی عدم استحقاق نمی‌آورد، عقلایی است. باید شارع ردع نکرده باشد.

سؤال: ؟؟؟؟

جواب: استحقاق است در حقیقت. آن روز هم عرض کردم این عبارتی که برای قاعده می‌گویند عبارت نارسایی است. قبح عقاب بلابیان یعنی چون استحقاق ندارد، ظلم است نه این که فقط این جهتش. نه، ظلم است، این کار چون ظلم است. آن جا توضیح که داده می‌شود قاعده قبح عقاب بلابیان می‌گوید این ظلم است.

سؤال: استاد ببخشید آیه الان به در حق الطاعه‌ای می‌خورد دیگه.

جواب: نمی‌خورد.

سؤال: قبح عقاب بلابیان را که حکم عقلی‌اش را دارد، حق الطاعه‌ای باید بیاید توی دلیل نقلی به این آیه تمسک کند.

جواب: نمی‌تواند استدلال کند به این دلیل نقلی دیگه به همین اشکالی که گفتیم چون می‌گوید که... خدای متعال می‌فرماید شأن ما نیست. خب شأن شما نیست از باب عدالت نیست، چون اگر عقاب بکند خلاف عدالت نیست روی مسلک حق الطاعه پس از باب رحمت است یا از راه این است که التزام به نفس داده «کتب علی نفسه الرحمة» و گفتیم این دو تا نفی استحقاق را نمی‌کند.

سؤال: حاج آقا ببخشید چه اصراری دارید که حتماً نفی استحقاق یعنی حرف دیروز که فرمودید، پریروز، امام که فرمودند که همان نفی فعلیت که خدا نمی‌خواهد عقاب کند.

جواب: چون امام معصوم نبود حق اعتراض داشتیم و نپذیرفتیم. بله اگر امام معصوم فرموده بود خودمان را تخطئه می‌کردیم اما امام غیرمعصوم فرموده، مع کمال عظمته و دفته خب فرموده، ما عقل‌مان به این نمی‌رسد که بله اگر... به همان توضیحاتی که دادیم دیگه تکرار نکنیم آن‌ها را.

سؤال: ما با برائت... ما با اصول عملیه می‌خواهیم وقتی که تحیر پیدا کردیم یک چیزی را عمل کنیم که معذور باشیم شما باید این را هم از رفتاری که خداوند توی احکامی که داده باید به دست بیاورید. خدا خودش می‌آید می‌گوید حالا این عدم شأن چه رحمه باشد، چه عدلاً باشد خدا می‌گوید من این جا نمی‌خواهم عذاب کنم، نمی‌کنم یا با عدالتم سازگار نیست، یا با رحمتم سازگار نیست.

جواب: اگر مفادش این بود....

سؤال: هر کدامش هم باشد کفایت می‌کند.

جواب: نه کفایت نمی‌کند.

سؤال: چرا حاج آقا، خدا وقتی می‌گوید من عذاب نمی‌کنم، قانون می‌گذارد برای ما می‌گوید آقا من این جا عذاب نمی‌کنم.

جواب: قانون نگذاشته، گفته عذاب نمی‌کنم اما قانون گذاشته یعنی وجوب را سر جایش دارد.

سؤال: ما توی احکام بحث داریم که نمی‌دانیم الان مسأله چی هست.

جواب: بله نمی‌دانیم ولی احتمالش را می‌دهیم. احتمال می‌دهیم خدا این جا یک وجوبی داشته باشد.

سؤال: خب این احتمالش را خدا از بین برده با این آیه دیگه.

جواب: نه نه، از بین نبرده.

سؤال: چرا دیگه. می گوید من عذاب نمی کنم. به فرضی هم که باشد من عذاب نمی کنم.

جواب: آهان به فرضی که باشد یعنی به فرض.....

سؤال: من عذاب نمی کنم. خب این عدم فعلیت هم کفایت می کند برای اجرای براءت.

می گوید خدا این جور جاها رفتارش این است که من عذاب نمی کنم.

جواب: بله عذاب نمی کند. اما اسائه داریم...

سؤال: چه اصراری است که حتماً استحقاق باشد.

جواب: ببینید دیگه تکرار ماسبق می شود. حرف سر این بود که اگر استحقاق سر جایش

هست، معنای استحقاق سر جایش هست یعنی حق مولویت مولی محفوظ است. الان

حق طاعت دارد. ترخیص نداده فقط گفته عقاب نمی کنم. ترخیص در فعل نداده. این

غیر از آن براءتی است که می گوید «کل شیء لک حلال»، آن دارد ترخیص می دهد.

اما این جا ترخیص نداده فقط گفته عذاب نمی کنم. خب اگر شما می گوید گفته عذاب

نمی کنم استحقاق را نفی نمی کند یعنی چی؟ یعنی من تکلیفم اگر کرد، اگر تکلیفی

این جا باشد سر جایش محفوظ است. فعلیتش را دارد، تنجزش را دارد، من ترخیص

در آن نمی دهم، حق مولویت هم دارم، وقتی حق مولویت او دارد یعنی شما اگر انجام

بدهید و واقعاً تکلیف باشد اسائه به او کردی، هتک او کردی، بی احترامی به او کردی.

اگر هم به حالت احتمال بگذارد تجری داری می کنی چون لعل اینها باشد. پس بنابراین

وجود استحقاق معنای آن حق مولویت است، معنای آن این است که اگر باشد تنجز

دارد، معنایش این است که اسائه و بی احترامی و همه اینها وجود دارد فقط عقاب

نمی کند روی لطفی که دارد. خب انسان می گوید چی؟ انسان این جور نیست که

این جا عقل می گوید باید اطاعت بکنی. درسته عقاب نمی کند.

خب عقل ما این جوری می‌فهمد. حالا اگر شما بگویید بله امام فرموده و غیر امام هم فرمودند، عده‌ای از اعظم فرمودند که بله حالا ما فقط دنبال همین هستیم و این عامه ناس بیشتر دنبال همین هستند که عقاب نشوند. و بعضی‌ها هم که دیگه این جا خیلی قلم فرسایی کردند که این امیرالمؤمنین است که بله «لاخوفاً من عقابک و لاطمعاً فی جنتک» هست، دیگران که این جوری نیستند و این‌ها. نه، این مسأله این نیست که لاخوف... ماها آن مسأله امیرالمؤمنین این است که بالاتر از این حرف‌ها است چون «وجدتک اهلاً للعبادة» ما نمی‌گوییم؟؟؟ ولی می‌گوییم باید اسائه به مولی نداشته باشید.

سؤال: این دیگه علم اخلاق است، این علم فقه است.

جواب: بله.

سؤال: می‌گوییم مگر علم اخلاق است که اسائه به مولی مهم باشد، این علم فقه است.

جواب: این جا از آن جاهایی است که فقه پشتوانه‌اش همان علم اخلاق است یعنی چرا باید اطاعت بکنیم، خب فرموده باشد. گفته صلّ، بفرماید، چرا باید اطاعتش بکنیم. خب این همان حرف‌هایی است که آن جا می‌زنیم دیگه. یا دفع ضرر محتمل است، یا شکر منعم است، یا چیزهای دیگه و چیزهای دیگه ...

سؤال: حاج آقا الان ما با این اصول مثلاً براءت بخواهیم ثابت کنیم آن جایی که اصلاً ...

جواب: براءت ثابت نمی‌شود فقط امن از عقاب ثابت می‌شود. آن هم فایده‌ای... آن هم یک کمی به درد می‌خورد اما به درد آن مقصد ...

سؤال:؟؟ می‌دانیم خدا این کار را نمی‌کند ما حتماً می‌خواهیم با آن جور ثابت کنیم که خدا؟؟؟

جواب: دیگه تکرار است. من غیر از این که گفتم دیگه بلد نیستم. شما همین که می‌فرمایید همین است. من دارم می‌گویم وقتی می‌گویید استحقاق دارد یعنی چی؟ یعنی حق مولویت او محفوظ است.

سؤال: ولی خدا گفته نمی‌کنم.

جواب: عذاب نمی‌کنم، نه حق مولویت ندارم، نه این جسارت به من نیست، چون تکلیفم سر جایش هست، برنداشتم آن را، اجازه هم ندادم انجام بدهید، ترخیص ندادم، فقط گفتم عقاب نمی‌کنم. پس بنابراین ترخیص نداده، یعنی حلالاً نفرموده، ترخیص نداده این از یک طرف، تکلیف سر جایش محفوظ است، تنجز هم دارد، همه چیز دارد چون اگر نباشد استحقاق نیست. تنجز هست...

سؤال: تنجز نیست.

جواب: تنجز هست.

سؤال: به ما نرسیده که.

جواب: شما خلف فرض دارید صحبت می‌کنید. نرسیده باشد، حرف سر این است که تکلیفی که نرسیده و محتمل است اول کلام است که آیا استحقاق در آن جا هست یا نیست؟ به آیه می‌خواهیم بگوییم استحقاق ... به آیه چی می‌خواهیم بگوییم؟ آیه نمی‌گوید استحقاق نیست، آیه می‌گوید فعلیت عذاب نیست. همین را می‌گوید آیه، ولی استحقاق هست. بله اگر شما قاعده قبح عقاب بلابیانی بشوید استحقاق نیست. ولی مع الغض از قاعده داریم صحبت می‌کنیم، می‌خواهیم از خود آیه ببینیم می‌توانیم اثبات بکنیم یا نه.

خب این جواب چهارم. جواب چهارم از این مناقشه این است که فرمودند نفی تعذیب از طرف خدای متعال با حفظ تکلیف و جعل تکلیف مستلزم لغویت است. از یک طرف تکلیف می‌کنیم برای این که انجام بدهند، داعی بر تکلیف بعث و زجر است، انجام دادن

در واجبات است، ترک در محرمات است، از آن طرف آن عامل مهمی که مردم را وادار می‌کند به امتثال و انجام یا ترک که عذاب باشد اخبار می‌کنید نیست. اخبار به نفی تعذیب نه خود نفی تعذیب واقعی. نه، آن منافات ندارد که روز قیامت عذاب نکند بدون این که به ما گفته باشد. اما اخبار به نفی تعذیب از طرف خود مقنن معنایش لغویت جعل آن قانون است. مثل این که مجلس شورا مثلاً بگوید از چراغ قرمز نباید رد بشویم بعد بگوید اما اگر کسی رد شد هیچ مسؤولیتی، جریمه‌ای چیزی ندارد. خب این قانون لغو است، کی به آن عمل می‌کند.

آقای نائینی قدس سره فرموده نفی تعذیب ملازمه دارد با نفی حکم البته نفی حکم مقصود نفی‌ای است که سر از تعذیب در نیاورد. یعنی این که فعلیت نداشته باشد، یا ترخیصی در آن بالاخره داده باشد. همان جوری که ما جمع بین حکم واقعی و ظاهری می‌کنیم. خب و الا لغویت لازم می‌آید. پس بنابراین نفی تعذیب یدل بر عدم حکم. وقتی حکم نبود استحقاق هم نیست چون استحقاق مخالفت با حکم منجز است، با حکمی است که ترخیص در آن داده نشده باشد. پس مستقیماً ملازمه بین نفی تعذیب و نفی استحقاق نیست اما چون نفی تعذیب به خاطر لغویت یکشف عن عدم الحکم وقتی حکم نبود استحقاق سالبه به انتفاء موضوع می‌شود، موضوع ندارد استحقاق. این فرمایش محقق نائینی قدس سره.

خب بر این فرمایش وجوهی از مناقشاتی هست که خود محقق نائینی توجه داشته بعضی از این‌ها را طرح کرده و جواب داده.

یکی این که این منقوض است به آیه تکفیر که «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ» (نساء/۳۱) خب سیئات مگر امر ندارد، مگر نهی ندارد؟ از آن طرف خودش فرموده اگر از آن کبائر اجتناب بکنید من تکفیر می‌کنم، مجازات نمی‌کنم دیگه سیئات را. خب پس اخبار کرده از نفی تعذیب بر سیئات در صورت اجتناب از کبائر. خب یک کسی کبائر را انجام نمی‌دهد. کبائر هفت تا است، هفتاد است، هر چی علی

اختلاف الفتاوا. می گوید ما این‌ها را می‌گذاریم کنار، این‌ها را انجام نمی‌دهم دیگه هرچی خواستم صغائر را انجام می‌دهم.

خب این خودش محل کلام است تفسیراً کلاماً که این چه جور می‌شود جمع کرد. آقای نائینی این جوری جواب داده؛ فرموده این آیاتی که آیات تکفیر از سیئات است این‌ها مدلولش این است که اگر کسی فی تمام عمره اجتناب از کبائر نکند او نکفر عنه سیئاته. و این مطلب موجب جرأت و موجب لغویت نمی‌شود چون چه کسی می‌تواند از خودش اطمینان داشته باشد و احراز داشته باشد که تا آخر عمرش مرتکب کبیره نمی‌شود. هواهای نفسانی... کی می‌داند این نفس اماره به سوء است، ممکن است شصت سال، چهل سال آدم را برای این که خدعه بر انسان وارد کند هی چی نمی‌کند، آن آخرهای کار یک مرتبه یک گناهی نعوذ بالله چیزی را انسان که کبیره هم هست مرتکب بشود. پس چون انسان اطمینان و یقین پیدا نمی‌کند به آن چه که در این جا فرموده شده است این باعث لغویت نمی‌شود. هی انسان دلش می‌لرزد می‌گوید درسته این سیئه است من هم تا حالا اجتناب کبائر کردم بحمدالله ولی چه می‌دانم بعد از این می‌کنم یا نه. و شرط بخشش این، این است که بعداً تا آخر عمرم نکنم. از این اشکال ایشان این جوری جواب داده. این یک جواب.

این جواب را خب بزرگانی پسندیدند منم محقق داماد قدس سره این را پسندیده ولی یک جواب آخری هم ایشان اضافه فرموده و آن این است که ایشان فرموده اصلاً صغیره‌ها را نمی‌شناسیم. هیچ فقیهی نمی‌تواند قسم حضرت عباس بخورد که این صغیره است این کبیره است. بله حجت داریم ولی این باب باب حجت نیست. این یک امر واقعی است. بله حالا توی رساله عملیه به حسب یک ادله‌ای فتوا می‌دهند این‌هایی که مثلاً هفت تا است، هفتاد تا است، این‌ها کبائر هستند اما این‌ها که قطع‌آور نیست، این‌ها ادله ظنیه است، پس بنابراین طبق این ادله گفته می‌شود این‌ها کبائر هستند، این‌ها صغائر هستند. بله برای کارهای فقهی و این‌ها، برای آن جاها نافع است که مثلاً بگوییم یک بار انجام صغیره مثلاً باعث خروج از عدالت و ترتب احکام عادل نمی‌شود. اما آدم

به کدام بگوید صغیره. همان که دارد انجام می‌دهد به اعتبار این که صغیره است شاید کبیره باشد. و همان که ما الان می‌گوییم کبیره است شاید صغیره باشد. و این یک مسأله واقعی است برای روز قیامت بنابراین ما نمی‌توانیم. این هم یک جواب.

حالا این قلت که پس این گفتن چه فایده‌ای دارد؟ اگر این چنین است و ما نمی‌شناسیم، راه قطع و علم نداریم چه فایده‌ای دارد؟

ایشان فرموده فایده‌اش این است که وقتی کسی یک گناهی را انجام داد که حالا به نظرش کبیره است خب احتمال صغیره بودن هم می‌دهد، این جور نیست که ناامید بشود می‌گوید ان شاء الله شاید هم صغیره باشد. پس راه بر ما مسدود نشده. برای این که حالت امید در نفوس همیشه باشد خدای متعال را هم فرموده که به قیامت این طور هست، حالا شفاعت هست، چی هست... این که انسان یک وقت ناامید بالمره می‌شود دیگه این قدر یأس بر او چی می‌شود که دیگه حال هیچ عبادتی، هیچ کاری، هیچ چیزی را ندارد ولی اگر نه یک روزه‌های امیدی وجود داشته باشد این روزه‌های امید باعث می‌شود که انسان توانی پیدا نکند، پژمردگی بالمره پیدا نکند. این لعل برای این فرموده شده.

سؤال: حاج آقا توی کبائر هم چنین چیزی هست. یعنی قطعی هم کبیره باشد، انجام داده باشد نباید ناامید باشد.

جواب: بله درسته، یعنی این‌ها علل فراوانی خواسته خدای متعال برای امید درست کند. یکی شفاعت است، یکی آن جهت است، یکی هم همین است.

سؤال: با توبه یا بدون توبه؟

جواب: بله؟

سؤال: این گناهان صغیره‌ای که ...

جواب: بدون توبه. بله بدون توبه. اگر نگوییم که عدم توبه کبیره‌اش می‌کند و اصرار است. چون در اصرار بر صغیره که از کبائر است بحث هست که اصرار بر صغیره یعنی چی یعنی توبه از آن نکنی، یا نه، تکرار نکنی در انجام آن. بعضی‌ها گفتند نه. توبه نمی‌خواهد همین که تکرارش نکنی این صغیره است.

خب این فرمایش آقای داماد قدس سره در المحاضرات نقل کرده از ایشان.

سؤال: این فرمایش شما توبه توی آن بود.

جواب: نبود.

سؤال: ناامید نشود یک حالت پشیمانی است.

جواب: نه، ناامید از این که وارد بهشت بشود، مورد مغفرت الهی و ... ولی از این گناه توبه نمی‌کند. از این گناهی که کرده توبه نمی‌کند. یعنی ندم برای او پیش نمی‌آید. یک کسی یک کاری را مثلاً این قدر برای او جالب است و نفس راغب به آن هست که دست از آن برنمی‌دارد. مثل تریاکی، می‌گوید من نمی‌توانم. ولی امید به عفو دارد می‌گوید این گناه صغیره است مثلاً. بنابراین که

خب این فرمایش این دو علمین ببینیم می‌توانیم تصدیق کنیم.

اما فرمایش اخیر محقق داماد قدس سره، این که فرموده ما علم نداریم حالت الان ما را دارد حساب می‌کند. عصر غیبت است و ما سر و کارمان با روایات است و خبر واحد است و این‌ها. اما در شریعت اسلام، فی کل ازمانه و اطواره که نمی‌توانیم بگوییم علم نداریم و برای بندگان خدا علم حاصل نمی‌شود. خب ان شاءالله آن‌هایی که در اعصار ائمه علیهم السلام بودند مثل زراره، مثل این‌ها خب سلمان و این‌ها خب چی بوده؟ خب می‌روند از امام می‌پرسند می‌توانند یقین پیدا کنند. راه علم مفتوح است، فرض این است. ان شاءالله بعد از عصر حجت هم یعنی ظهور آن بزرگوار صلوات الله علیه هم

خب باز راه مفتوح می‌شود و می‌شود علم صد درصد پیدا کرد که صغائر چیه، کبائر چیه. این مال حال فعلی ما است، این که ملاک نیست برای رفع اشکال.

و اما این فرمایش آقای نائینی قدس سره که نقض را جواب دادند به این که مال مادام العمر است، مال تمام عمر است. آن هم به خدمت شما عرض شود که خیلی از نفوس هستند که اطمینان دارند که تا آخر ان شاء الله کبائر انجام نمی‌دهند. و این اطمینان حاصل است. مثلاً محاسبه عقلی کردن با اطمینان منافات ندارد. مثلاً همه ما الان اطمینان داریم که این جا نشستیم. خب یک احتمال عقلی هست که الان یک زلزله ده ریشتری بیاید همه را کن فیکن بکند ولی این احتمال به حدی زعیل است ولو عقلی برهانی بر علیه آن نداریم. یا انسان اتومبیل سوار می‌شود خب ممکن است آن وسطه سخته بکند یکپهو همه چیز ... خلبان ممکن است دو تا هم باشد یکپهو سخته بکنند هواپیما چی بشود. این‌ها اطمینان حاصل است. بله خود آن خلبان اگر می‌بیند تپش خاصی برای قلبش پیدا شده سوار نمی‌شود چون آن جا اطمینان ندارد. یا اگر یک زمانی گفتند یا شواهدی و قرائنی ولو ظنیه هست که بله یک چنین احتمالی است که یک چنین زلزله این چنانی خواهد آمد مردم دیگه توی خانه‌هایشان نمی‌خوابند، توی خیابان می‌آیند می‌خوابند. من یادم هست یک وقتی یک سال در بعضی شهرها مردم خیمه زده بودند توی حیاط زندگی می‌کردند چون احتمال آمدن زلزله یک احتمال معتمد بهی بود چون یک لرزه‌هایی وجود داشت احتمال می‌دادند چی باشد اصلاً توی ساختمان نمی‌رفتند. اگر هم یک کسی می‌خواست برود توی اتاق یک لباسی چیزی بردارد بدو بپر بیرون. این جور. پس اطمینان حاصل است برای خیلی‌ها که این صغائر و کبائر را انجام نمی‌دهم. اطمینان دارد که تا آخر عمرش مثل بعضی گناهان، مثلاً اطمینان دارد که تا آخر عمرش لواط نمی‌کند. زنا نمی‌کند. دعا کرده، یا قتل نفس محترمه نمی‌کند. ربا نمی‌خورد.

سؤال: ؟؟؟؟

جواب: مگر لغو بشود. پس آن جا هم لغو می‌شود. چون اطمینان دارد جرأت پیدا می‌شود. می‌گوید خدا فرموده دیگه، من هم که اطمینان دارم آن جاها را انجام نمی‌دهم، این هفت تا است، به خصوص اگر شما کبائر را بگویید هفت تا است.

بله روی آن قولی که می‌گوید همه کبائر و صغائر نسبی هستند. خب حالا طبق آن اصلاً معنای آیه چه جور می‌شود. چون ما صغیره‌ای داریم. هر گناهی دست روی آن بگذاری هم صغیره هم کبیره.

سؤال: حضرت استاد یک جواب دیگری غیر از این دو تا جواب محقق داماد و خود آقای نائینی که بهتر است. این جواب می‌شود به این مناقشه به وسیله آیه تکفیر داد که اصلاً آیه تکفیر می‌فرماید «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ...» یعنی عمل اجتناب از کبائر را که خودش عملی اختیاری است در خود شریعت به عنوان عامل تکفیر بعضی از گناهان دیگر قرار داده، این فرق می‌کند با این که ما بگوییم خدای متعال می‌فرماید من شریعتم را بستم من البدو الی الختم تمام. اما حالا من تعذیب نمی‌کنم به این شریعت «ما کنا معذبین»

جواب: این جا هم فرموده نمی‌کنم. فرموده اگر از آن هفت هشت تا اجتناب نکنید غیر آن‌ها را عذاب نمی‌کنم.

سؤال: حضرت استاد فرقی این است؛ یک وقت مجلس شورا می‌آید قانون را تصویب می‌کند بعد می‌گوید این قانون را من هیچ وقعی به آن نمی‌نهم هر کسی خواست زیر پا بگذارد، هر کسی خواست زیر پا نگذارد. این یک وقت است.

جواب: نه نگفته...

سؤال: یک لحظه عرض کنم حاج آقا. یک وقت هست مجلس شورا یک قانونی را وضع می‌کند اما برای این... برای این که مثلاً... مثل نمره منفی توی راهنمایی رانندگی می‌گوید هر کسی این کار را بکند نمره منفی دارد اما اگر شش ماه مثلاً آن کار را نکند که خود این نکردن عمل اختیاری مثل «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ» که در شریعت

خودش گنجانده شده، این را باعث تکفیر قرار می‌دهد. یعنی چی؟ یعنی این طور نیست که شریعت را لغو کرده باشد. جزیی از شریعت را اتفاقاً وضع کرده به عنوان عامل تکفیر، نه این که شریعت را وضع کرده بعداً گفته من تعذیب نمی‌کنم تا بگویید پس شریعت را آمدی پایمال کردی. مخالفت با حکمت شریعتی کردی. این جا هم می‌گوید «إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ...»؟؟؟

جواب: ببینید حرف این است که برای تارکین کبائر صغائر حرام هست یا نیست؟ حرام است. برای تارکین کبائر صغائر حرام است و حال این که بعد این که فرضاً این که تارک کبائر است خدا هم فرموده دیگه من عذاب نسبت به صغائر نمی‌کنم. این جا چه جور جمع می‌شود...

سؤال: ؟؟؟

جواب: برای این افراد....

سؤال: فرمودید اخبار نفی تعذیب.؟؟؟ خب این اخبار نفی تعذیب چطور با لغویت

جواب: لغویت حکم برای این آدم‌ها.

سؤال: عیبی ندارد استاد خود این انسان‌ها جزوی از عمل که باعث تکفیر آن صغائر انجام شده را انجام دادند. آن چیه؟ خودش اجتناب از کبائر است. این هیچ لغویتی ندارد در عالم عقلاء هم امثالش خیلی هم زیاد است اصلاً هم ربطی به حرف ما ندارد.

جواب: کو؟ یک دانه‌اش را بیاورید....

سؤال: همین که عرض کردم.

جواب: نه آقای عزیز آن که این جور نیست که شما می‌فرمایید. مثالی که شما می‌زنید مثل این می‌ماند که مجلس شورای اسلامی بگوید آقا از چراغ قرمز و این‌ها باید عبور نکنید. بعد قانون بگذارد بگوید کسانی که از فلان چهار راه مهم شهر اگر آن جا مراعات کردند بقیه جاها اگر مراعات نکردند نمی‌خواهد جریمه‌شان بکنی.

سؤال: نه، حضرت استاد الان...

جواب: گفته اگر اطراف حرم مراعات کردند حالا جاهای دیگه نکردند نمی خواهد جریمه بکنی. می گوید آقا پس برای آن جاها لغو است. این حرف شما مثل این می ماند.

سؤال: نه، حرف ما مثل این می ماند. برای مجرمین یک قانون حبسی را وضع می کنند ده سال، بیست سال. می گوید اگر خود شما این ده سال، بیست سال فعلیت دارد برای شما این حکم. این عملی که انجام دادی این حکمش فعلی است اما اگر فلان عمل را انجام بدهی باعث بخشودگی می شود. کدام یک از عقلاء می آید بگوید که این جا اخبار به نفی تعذیب با حکمت جعل شریعت ناسازگاری دارد. هیچ کس نمی گوید، چرا؟ چون می گوید خود این عملی که باعث تکفیر شده جزوی از شریعت است. این خیلی فرق می کند با آیه نفی تعذیب که خدا می گوید همه عذابها وجود دارد، همه احکام بسته شده همین جا من دوست دارم تعذیب بکنم.

جواب: ببینید یک ذره فرق می کند اما این فارق نیست. حالا چون وقتی که می گوید از این اجتناب کنید از این می بخشم، این خودش تأکید می کند بر این که و تشویق می کند که از کبائر اجتناب بکن. علاوه بر این که نهی دارد خودش، این هم تشویق می کند بابا؟؟؟ که از این جا راحت بشوی. این فایده را دارد اما این لغویت حکم را در این جا از بین نمی برد. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۷۸ - ۱۳۹۵/۰۱/۲۸

... نفی تعذیب و نفی استحقاق ملازمه قائل بشوند. به این بیان که نفی تعذیب با تحفظ بر حکم ناسازگار است چون نفی تعذیب باعث لغویت آن حکم خواهد شد. بنابراین هر جا نفی تعذیب می‌شود معنایش این است و لازمه‌اش این است که حکم در آن جا وجود ندارد البته عدم وجود حکم به آن معنای صحیحش که مستلزم تصویب نشود. یعنی فعلیت ندارد، به داعی انبعاث نیست و امثال ذلک و وقتی حکم نبود قهراً استحقاق او هم نخواهد بود، استحقاق عذاب بر او نیست چون سالبه به انتفاء موضوع است بنابراین نفی تعذیب یدل علی نفی الحکم و نفی الحکم یدل علی عدم الاستحقاق. این فرمایش آقای نائینی قدس سره.

بر این فرمایش وجوهی از ایرادات هست که بعضی را خود ایشان توجه داشتند و در مقام جواب برآمدند.

اشکال اول اشکال نقضی است که این فرمایش سازگار نیست با مواردی که در شریعت وجود دارد.

یک، آیه شریفه تکفیر عن السيئات در صورت اجتناب عن کبائر است.

«إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ» (نساء/۳۱)

خب خدای متعال فرموده تکفیر سیئات می‌کنیم و حال این که قطعی است که سیئات حرام است ولو برای کسانی که اجتناب از کبائر می‌کنند. خب این جا چطور لغویت لازم نمی‌آید، عفو و تکفیر. خب در آن موارد دیگر که این آیه هم دلالت می‌کند که قبل از بیان حکم ما عذاب نمی‌کنیم خب آن جا هم لغویت لازم نمی‌آید. قبل از بیان حکم یعنی قبل از ایصال آن عذاب نمی‌کنیم با این که حکم وجود دارد و وجود داشتن این حکم لغویتی ندارد کما این که آن جا ندارد.

این اشکال اول نقضی. از این اشکال نقضی دو تا جواب نقل کردیم که مناقشه شده.

جواب اول جواب خود ایشان بود که ظاهر آیه شریفه «إِنْ تَجْتَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ» چون جمع مضاف است دلالت بر تمام کبائر می‌کند بعد هم به حسب اطلاق دلالت می‌کند که اجتناب از تمام کبائر در دوران عمر و در تمام عمر این موجب عفو از انجام صغائر می‌شود و این موجب لغویت حکم و تجری مردم نمی‌شود، چرا؟ برای خاطر این که کی اطمینان دارد و یقین دارد که تا آخر عمرش هیچ کبائری را انجام نمی‌دهد بنابراین این فرمایش موجب تجری و لغویت حکم نمی‌شود.

از این جواب دادیم به این که خیلی‌ها اطمینان دارند بر این که انجام نمی‌دهند و مثل کارهای دیگر که آدم اطمینان دارد، اطمینان دارد الان این جا خراب نمی‌شود، زلزله نمی‌آید با این که احتمال نیشقولی مثلاً وجود دارد. اطمینان هست برای بسیاری از افراد ولو برای عده‌ای هم اطمینان البته نیست. حالا بعضی آقایان این را قبول نداشتند و گفتند کی اطمینان دارد و این‌ها. حالا این دیگه وابسته به نفوس است که اطمینان ... ما مدعی هستیم که خیلی‌ها می‌توانند اطمینان داشته باشند که تا آخر عمر انجام نخواهند داد عمداً.

جواب دیگر، جواب محقق داماد قدس سره بود که ایشان این جواب را پسندیدند یک جوابی اضافه کرده بودند و آن این بود که ما چون صغائر را نمی‌شناسیم، کبائر را هم نمی‌شناسیم درست، برای ما کبائر و صغائر فی الجمله معلوم است ولی نه بالجمله، بنابراین هر صغیره‌ای که ما می‌خواهیم انجام بدهیم احتمال می‌دهیم خودش کبیره باشد. و انجام آن شرط را از بین ببرد. شرط این که تکفیر از صغائر بشود این است که کبیره انجام ندهیم. هر صغیره‌ای تصور می‌کنی این صغیره است احتمال دارد واقعاً کبیره باشد چون این ادله و این‌ها که برای ما واضح نمی‌کند به طور کامل که وضع چه جوری است، این‌ها حجت است، واقعیت امر را که برای ما روشن نمی‌کند. این هم جواب دادیم به این که این در وضعیت فعلی ما این چینی است، در این زمان ما این چینی است که حالا عصر غیبت است و عصر عدم حضور ائمه علیهم السلام هست و روایات و این‌ها اوضاعش این چینی است اما در اسلام که بنا نیست این چینی باشد.

آن موقعی که صدر اسلام بوده، زمان پیامبر(ص) بوده، زمان ائمه خب راه بوده که بفهمند واقعاً صغائر کدام است، کبائر کدام است و ان شاءالله در ادامه هم بعد از ظهور حضرت سلام الله علیه آن جاها هم دیگه امر واضح شد که صغائر کدام است، کبائر کدام است.

جواب دیگری که از این مناقشه داده شده و خواستند بگویند این هست که علامه طباطبایی قدس سره در تفسیر المیزان فرموده است وزان این تکفیر وزان توبه است. چطور آیات توبه، روایات توبه موجب لغویت جعل احکام نمی‌شود. این هم وزانش همان وزان است.

توضیحی که ایشان می‌فرمایند این است که اگر کسی بخواهد صغیره‌ای را ترک کند از باب تهاون به صغیره و عدم اعتداد و اعتناء به صغیره، خود این می‌شود کبیره. چون انجام هر معصیتی از باب تهاون به آن. و استهزاء به آن و کوچک شمردن آن این خودش کبیره است و وقتی کبیره شد پس بنابراین تکفیر از آن نیست بلکه خودش شرط تکفیر صغائره مسلممه را هم از بین خواهد برد.

بنابراین این آیه می‌شود مال کجا؟ مال صغائری که انسان روی غلبه شهوت در یک جایی و امثال این‌ها بدون استهزاء، بدون این که کوچک بشمارد گاه گاهی بالاخره انسان ضعیف است خُلق الانسان ضعیفاً، این از یک طرف، از طرف دیگه نفس اماره‌ای دارد که خلاصه هر آن او را به منکرات و این‌ها دعوت می‌کند، تشجیع می‌کند از آن طرف هم از طرف دیگر شیطانی است که «لأغوينهم اجمعین» آن هم از آن طرف وجود دارد. جاذبه‌های گناه و امثال این‌ها هم وجود دارد. انسان در مقابل این تهاجمات برای انجام منکرات بالاخره ضعیف و ناتوان است، هر چه هم آدم خوبی باشد گاه‌گذار هم ممکن است یک خطایی از او سر بزند. این آیه این خطاها را دارد توجه می‌دهد که اگر شما از کبائر اجتناب بکنید ما این خطاهای صغیره‌ای که گه‌گذاری در اثر ضعفی که دارید و تهاجم امور باعث بر آن باعث می‌شود که انجام بدهید خدای نکرده بدون این که تهاون بر صغائر داشته باشید ما این‌ها را می‌بخشیم. مال این‌ها است و این هیچ

وقت باعث تشجیع نمی‌شود، باعث لغویت و امثال ذلك نمی‌شود. عبارت ایشان را هم بخوانم برای این که ... ایشان در ذیل آیه شریفه فرموده است که:

«لا ريب أن الآية في مقام الامتنان، و هي تفرع أسماع المؤمنين بعناية لطيفة إلهية أنهم...» آن لطیفه الهیه این هست که «أنهم إن اجتنبوا البعض من المعاصي كفر عنهم البعض الآخر، فليس إغراءً على ارتكاب المعاصي الصغار، فإن ذلك لا معنى له لأن الآية تدعو إلى ترك الكبائر بلا شك...» چون آیه که می‌فرماید اگر کبائر را ترک کنید ما صغائر را تکفیر می‌کنیم. پس آیه «تدعو الی ترک الكبائر بلاشک، و ارتکاب الصغیره من جهه أنها صغیره لا يعبأ بها و يتهاون في أمرها يعود مصداقاً من مصاديق الطغيان و الاستهانة بأمر الله سبحانه..» اگر کسی صغیره را به این داعی و به این شکل انجام بدهد این از مصادیق طغیان و استهانه به امر الله تبارک و تعالی است «و هذا من أكبر الكبائر» پس این جور ترک صغائر را نمی‌خواهد بفرماید. آن که خودش کبیره است «بل الآية تعد تكفير السيئات من جهه أنها سيئات لا يخلو الإنسان...» آیه سیئات را بما آنه سیئات را دارد مکفر قرار می‌دهد یعنی وسیله تکفیر خدای متعال قرار می‌دهد. از چه جهت؟ «من جهه أنها سيئات لا يخلو الإنسان المخلوق على الضعف المبني على الجهالة من ارتكابها بغلبة الجهل و الهوى عليه، فمساق هذه الآية مساق الآية الداعية إلى التوبة التي تعد غفران الذنوب كقوله تعالى - قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ * وَ أُنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ - الآية، فکما لا یصح أن یقال هناك: إن الآية تغری إلى المعصية بفتح باب التوبة و تطيب النفوس بذلك فكذا ههنا، بل أمثال هذه الخطابات إحياءً للقلوب الآيسة بالرجاء.»

به خدمت شما عرض شود که این بیانی هم که ایشان فرمودند آن مقدمه با ذی المقدمه خیلی با هم ارتباطش روشن نیست. خب می‌فرمایند این آیه آن که ابتدائاً می‌فرمایند این است که مسلّم انجام صغائر از باب تهاون و از باب کوچک گرفتن گناه این خودش من اکبر الكبائر است. قبول داریم. ولی اشکال که این نیست، بحث اغراء که این نیست.

بحث این است که او صغیره را صغیره نمی‌شمارد، تهاون ندارد، دارد اتکاء به عفو الهی می‌کند که خدا خودش فرموده، من نمی‌گویم این کوچک است. من تهاون به این ندارم، اتکائاً علی عفو و إخباره بعفو انجام می‌دهم. طغیان علی الله نمی‌خواهد بکند یعنی آن را کوچک بشمارد، آن را سبک بشمارد. این از این باب نیست که خب حالا این را دفع کردیم، نتیجه این می‌شود که پس مال آن جور جاها است خب یک حالت سومی هم باقی است. یعنی نفی این که مراد صغائر است که متهاونٌ علیها است نفی آن مستلزم این نیست که پس مراد از این صغائر صغائر است که گهگداری همین جوری یک مرتبه‌ای بدون این که آدم بالاخره یک غلبه هوایی، یک چیزی یک وقت پیش می‌آید از آن انجام می‌شود. لازمه نفی او این نیست که این فقط مراد باشد. لازمه نفی او این است که آن مراد نیست اما چی مراد است؟ هم این‌هایی که گاهی این جوری می‌شود، هم آن‌هایی که نه، اتکائاً علی عفو الله و إخباره بالعفو می‌گوید خودش فرموده عفو می‌کنم دیگه. بنابراین یک استدلالی، یک قرینه‌ای در این آیه ایشان اقامه فرموده بر این معنایی که می‌فرماید، بر این مراد. فقط آن قرینه‌ای که اقامه فرموده نفی او است. نفی اراده او که قبول داریم چون او خودش کبیره است. نفی اراده او اعم است از اراده خصوص این که ایشان می‌فرماید. هم با این جور درمی‌آید که خصوص این اراده بشود، هم اعم و باید گفت اعم است چون آیه اطلاق دارد. یک وعده‌ای دارد خدا می‌دهد، یک اخباری دارد خدا می‌دهد که من می‌بخشم. خب عباد اتکائاً بر این إخبار خدای متعال می‌آیند مرتکب صغائر می‌شوند بعد از این که کبائر را ترک می‌کنند می‌گویند خب کبائر چند تا است، هفت تا است، هفتاد تا است، هر چند تا هست. مقلد است، می‌رود توی رساله عملیه مجتهدش می‌بینید که کبائر را شمرده هفتاد تا است، این‌ها است می‌گوید خب من این‌ها را ترک می‌کنم. حالا یک دفعه می‌خواهم بروم یک عروسی فرض کنید می‌خواهم ریشم را بتراشم. چرا؟ می‌گوید درسته خدا عفو فرموده چون من آن کبائر را انجام نمی‌دهم. تهاون هم ندارم چون خودش اجازه داده اگر اجازه نداده بود هرگز نمی‌کردم. چون خودش... اجازه البته درست نیست. چون نمی‌خواهیم کشف

اجازه بکنیم. آن یک مطلب آخری است. نه، چون فرموده عقاب نمی‌کنم من خیالم راحت است که جهنم نمی‌روم به خاطر این.

سؤال: تهاون؟؟؟

جواب: تهاون نیست این. تهاون یعنی سبک شمردن و الا همان جایی که دارد طغیان انجام می‌دهد چه جووری است. آن جایی که ایشان دارد فرض می‌کند که تهاون نکرده. آن جا عدم تهاونش برای غلبه شهوت است، برای غلبه کذا است. این جا هم برای اخبار خود خدای متعال است.

چون خودت اخبار فرمودی که عقاب نمی‌کنی خب خیال من راحت است و الا من این را کوچک نمی‌شمارم چون تو نهی فرمودی.

خب پس این راه هم، این جواب هم مشکل است که ما بخواهیم قبول بکنیم این مسأله را.

سؤال: ببخشید توی مورد به مورد که فرموده؟؟؟؟ روی این حساب؟؟؟ اول باید تهاون نسبت به آن داشته باشد؟؟؟

جواب: نه تهاون نباید داشته باشد. تهاون ندارد می‌گوید هر معصیت خدا معصیت خدا است من این را کوچک نمی‌شمارم منتها خدا چون اجازه داده فرموده اگر آن هفت هشت تا را ترک کنی این را می‌بخشم. خب برای این دارم انجام می‌دهم. چه تهاونی دارد؟

سؤال: فرض این است که؟؟؟

جواب: تهاون ندارد. این اتکاء بر مغفرت الهی است، بر عفو الهی است که خودش اخبار فرموده چه تهاونی می‌کند؟ مثل همان جایی که خود ایشان تصدیق فرموده. کجا را ایشان تصدیق فرموده؟ آن جایی که للجهل است، این جهل یعنی جهالت، نادانی، نه نادانستن. «إِنِّي أَعْظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (هود/۴۶) روی جهالت است، روی غلبه

شهوت است. بالاخره غلبه شهوت باعث نمی‌شود که اختیارش از دستش برود. خب آن جا که تهاوناً نیست دیگه. آن جا را قبول دارد ایشان که آن جا تهاون نیست که گناه کبیره بشود. برای این که برای غلبه شهوت بوده، برای خاطر نفس اماره بوده، این‌ها بوده، نه به خاطر... آن جا را قبول دارد ایشان این جا تهاون نیست خب می‌گوییم آن جایی هم که برای اتکاء بر عفو الهی باشد خب آن هم تهاون نیست بلکه این اولی است به عدم تهاون تا آن یکی که شما قبول فرمودید تهاون نیست. نفی تهاون در این صورت اولی است از نفی تهاون در صورتی که به خاطر غلبه هوا است. در این جمله حالا در ادعیه‌ای هست حالا یادم نیست کدام، احتمال می‌دهم توی دعای ابوحمزه ثمالی باشد یا در دعای عرفه باشد که آن جا عرض می‌شود خدمت خدای متعال که خدایا اگر من گناهی کردم این نه به خاطر این است که استخفاف به مقام تو کنم. نه به خاطر این است که تو را عظیم نشمردم، نه به خاطر این... این‌ها نیست، من به خاطر غلبه شهوت.

سؤال: ???

بله به خاطر غلبه شهوت بوده، به خاطر کذا بوده، این‌ها بوده. یعنی همیشه این جور نیست که استخفافاً، حتی گناهان کبیره کسی ممکن است انجام بدهد. هر وقت گناه کبیره را انجام داد استخفافاً بالله تبارک و تعالی نیست. بلکه برای همین‌ها ممکن است باشد.

سؤال: ???

جواب: این‌ها توی ابوحمزه ثمالی است.

بله این مباحث این جا و مباحثی که در فقه داریم این مراجعه به این ادعیه خیلی این جاها کارساز است و روشن می‌کند ذهن انسان را، فرمایشات ائمه علیهم السلام.

سؤال: طبق فرمایش شما...

جواب: حالا قبل از حضرت تعالی اگر بخواهیم آن آقای شروع به اشکال کردند اگر رفع ید فرمودید خب اگر نه...

سؤال: ؟؟؟؟

جواب: نه، خب این اشکال که اشکالی است حالا چه اسمش را بگذارید اصولی، چه بگذارید تفسیری، چه بگذارید کلامی. این اشکال را دارند برطرف می کنند چون از این....

سؤال: ؟؟؟

جواب: نه ببینید در اصول از این مبحث استفاده شده. هر جوابی که دارد اگر جواب داده شد در اصول هم می توانیم استفاده کنیم. این یک امر واقعی است اصولی و کلامی و تفسیری ندارد. ایشان دارند آن اشکال... ما همین را داریم خدمت ایشان عرض می کنیم دیگه می گوییم این راه اغراء را حل نمی کند، این که شما دارید می فرمایید اغراء را حل می کند و می گویید اگر کسی بخواهد به خاطر این عفو این آیه باعث نمی شود اغراء را، چرا؟ می گوییم برای این حرفی که شما دارید می زنید. می گوییم این حرفی که شما دارید می زنید جلوی اغراء را نمی گیرد. این اشکالی که ما به خدمت ایشان عرض می کنیم این هست. شما بفرمایید.

سؤال: ؟؟؟ جلوی اغراء را نمی گیرد؟؟؟

جواب: یعنی به اخبار خود خدای متعال. استناداً به این.

سؤال: ایشان اصلاً این فرض را منتفی می دانند.

جواب: نمی تواند منتفی بداند ایشان، چطور منتفی می داند، به چه دلیل، به چه قرینه ای. قرینه ایشان این بود که یک قرینه بیشتر اقامه نفرمود. قرینه شان این بود که آن که خودش کبیره می شود اگر تهاوناً باشد و استهانهً باشد.

سؤال: ؟؟؟

جواب: می‌گوییم بله قبول داریم اما حالا آن مراد نباشد حتماً این که شما می‌فرمایید مراد است یا نه این هم می‌شود که مراد باشد که آقا برود طرف صغائر، چرا؟ نه للتهاون تا بشود کبائر بلکه ... نه این هم که گهگداری روی غلبه باشد، بلکه تصمیم جدی باشد بگوید خدای متعال فرموده اگر از این هفتاد تا یا هفت تا، یا هر چی که گفتند کبیره هست اجتناب بکنید من صغائر را رفع می‌کنم. آن عقلش می‌گوید خب عیب ندارد برو بکن.

سؤال: طبق تحلیل حضرتعالی آن وقت آیه با فرض اجتناب از کبائر ارتکاب؟؟؟

جواب: بدهد. حرف سر این است که چراغ سبز نشان داده، نقض همین است اصلاً که خدا در این جا چراغ سبز نشان داده. خب شما چه کار می‌کنید، باید یک کاری بکنید که چراغ سبز نباشد.

سؤال: ؟؟؟؟

جواب: چه فروزی فروض عقلی است؟

سؤال: خداوند با یک نکته چراغ سبز نشان داده که...

جواب: خب داده چه کار کنیم.

سؤال: این را قرآن برنمی‌تابد، روایات برنمی‌تابند.

جواب: عجب، یعنی این که فرموده «إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ» برنمی‌تابد. خب پس چیه معنای آن.

سؤال: ؟؟؟

جواب: نه، آن که نهی کرده. صحبت ... فرض این هست که نهی کرده صحبت این است که وقتی نهی می‌کند از آن طرف می‌فرماید من تکفیر کردم این چیه، این...

سؤال: ؟؟؟ مثل توبه می‌ماند. مثل آیات توبه است که می‌گوید اگر ..

جواب: آیات توبه هم ...

سؤال: ???

جواب: عجب است. وای وای. آیات...

سؤال: ??? ناامید نشویم خدا می بخشد.

جواب: نه، آیات توبه به خاطر این است که در آیات توبه ما اطمینان به توبه نداریم. چرا؟ برای این که حیات خودمان را نمی دانیم. نقض به آیات توبه وارد نیست. چون هیچ کس نمی داند که حین معصیت، حینی که دارد گناه می کند خب معنا ندارد که آن وقت توبه بکند. توبه باید تارک باشد، چه می دانی بعد از این زنده ای. در باب توبه ادله توبه نقض نیست چون ادله توبه کسی یقین ندارد. کی می خواهی توبه بکنی، در حین عمل که معنا ندارد توبه. بعدش می خواهی ... بعدش حیات داری؟ این غرور است که کسی بگوید بعدش من زنده هستم. اما این جا اجتناب از کبائر تا حالا کرده، ما مضی است بعد هم می داند اگر زنده باشد خواهد کرد.

سؤال: ????

جواب: خب آن حرف قبلی است، آن حرف قبلی می شود که اطمینان نداریم. ما گفتیم اطمینان می شود داشته باشیم. آدم هایی هستند اطمینان دارند، به حضرت عباس می دانند تا آخر عمرشان کبائر را انجام نخواهند داد.

سؤال: علامه این را قبول ندارد؟؟

جواب: از این راه جواب نداده ایشان. ایشان جواب دیگری دارد می دهد. آن جواب های افراد دیگری است، آن جواب ایشان نیست. این جوابی که ایشان دارند می دهند در تفسیر تسنیم چهار تا جواب داده ایشان، دو تا همین است که یکی را آقای نائینی فرموده، یکی همان است که آقای داماد فرموده. ایشان هم از تلامذه آقای داماد است آن جواب را هم پسندیده آورده. جواب آقای نائینی را هم پسندیدند و آوردند. این

جواب را هم آوردند که جواب سوم، یک جواب دیگری که مناقشات آنها همین است که داریم عرض می‌کنیم. پس بنابراین این‌ها را در قبال هم است نه با هم است.

سؤال:؟؟؟ خیلی اطمینان دارند که مثلاً تا یک هفته دیگه هستند.

جواب: کی اطمینان دارد. «و لا تعلم نفسٌ بأی ارضٍ تموت» چه زمانی، کی می‌داند، کی اطمینان دارد. هیچ کس اطمینان ندارد.

سؤال: در روایات چهار پنج تا عامل هست ؟؟؟ یا بحث ...

جواب: بله آنها را قبول داریم.

سؤال: یا؟؟؟ این‌ها هست که طرف از کجا می‌داند مأمن داشته باشد نسبت به نفسی که همواره اماره به سوء است چطور می‌تواند داشته باشد که این صغیره ولو این که صغیره است اما اگر نگاه به صغرش بشود تبدیل به کبیره می‌شود.

جواب: نگاه به صغرش می‌شود یعنی چی؟ یعنی تهاون. یعنی صغیره بشماری.

سؤال: نه، ؟؟؟؟

جواب: می‌دانم. پس صغیره نداریم. اگر این جور است پس صغیره نداریم. فرض این است که آیه شریفه دارد تقسیم می‌کند گناهان را به صغیره و کبیره.

سؤال: صغیره‌ای را که انسان بخواهد با اختیار ملتفتاً...

جواب: بله و الا گناه نیست که نبخشد. بفرماید نمی‌بخشم. اگر ملتفت نیست، غفلت دارد که گناه نکرده.

سؤال: چرا انسان گناه می‌کند دیگه.

جواب: نه نکرده دیگه.

سؤال:؟؟؟ ما اختیار را مطلقاً نفی نمی‌کنیم. می‌گوییم که انسان با التفات به این که عمل صغیره‌ای بخواهد این طور بیاید؟؟؟ با توجه به این روایات که حدود صغیره را محدود می‌کند و این‌ها را ماهیتاً از صغیره بودن خارج می‌کند این تناسب ندارد که بگوییم پس بنابراین جواب نشد از علامه. جایی که کسی می‌گوید آقا من می‌دانم که صغیره فقط مرتکب می‌شوم. تو نمی‌توانی شرایط صغیره را بدانی؟؟؟ قسم حضرت عباس بخوری که آقا جون؟؟؟ مرتکب می‌شوم و آن شرایط را تحفظ می‌کنم.

جواب: شرایطش چیه؟

سؤال: همین که؟؟؟ نگاه می‌کنید.

جواب: نمی‌کنم. بابا محاسبه می‌کنم می‌گویم خدا تو فرمودی این هفتاد تا را ترک کنی. من نمی‌گویم این صغیره است، من به هیچ... وقتی که آیه معنایش این شد هر بنده‌ای می‌تواند این محاسبه را بکند بگوید خدایا فرمودی کبائر، کبائر چند تا است. برای ما روشن فرمودند مبین قرآن، فرمودند این هفت تا است، یا این هفتاد تا است. خب خودت هم فرمودی اگر آن‌ها را ترک بکنی من از آن‌ها می‌بخشم. من همه این‌ها را ملاحظه می‌کنم. این محاسبه محاسبه عقلانی و درستی است اگر چنین چیزی ثابت بشود. علی‌ای حال این نقض به مورد آن جا است، این نقض جواب درست و حسابی ندارد تا حالا ما ببینیم نقض اگر ...

جواب مورد دومی که مورد نقض وارد شده عفو از نیت گناه است که روایاتی است که از نیت گناه خدای متعال عفو فرموده گفته خب این هم اگر بنا باشد لغویت لازم می‌آید خب جعل حرمت برای نیت گناه باید لغو باشد و حال این که مسلم است که جعل حرمت برای نیت گناه شده.

آقای نائینی قدس سره از این جواب می‌دهند می‌گویند می‌پذیریم. درسته، نیت گناه هم حرام است ولی این موجب لغویت آن نمی‌شود این عفو. چون می‌گوید یک خصوصیتی و ویژگی‌ای نیت دارد. نیت و عزم آن است که متعقب به عمل است. یعنی

شخص می‌خواهد عمل کند و الا آن نیت نیست. نیت خشک و خالی که مستعقب عمل نباشد، پشت سرش عمل نباشد معقول نیست، تحقق پیدا نمی‌کند در نفس انسان. من نیت قاطعانه دارم بر فلان کار و نمی‌خواهم آن کار را هم انجام بدهم، می‌شود؟ نیت قاطعانه دارم که فلان کار را انجام بدهم و آن کار را انجام نمی‌دهم. این نمی‌شود. بله انسان می‌تواند نیت قاطعانه داشته باشد یک موانع غیراختیاری یکهو بیاید جلوی او را بگیرد نشود. صد درصد مثلاً می‌خواهد از این اتاق برود بیرون می‌رود می‌بیند در بسته است. اما این که نیت داشته باشد و بنای او هم بر عدم عمل باشد این معقول نیست. بنابراین این روایاتی که می‌گویند ما نیت را می‌بخشیم آن نیتی است که مستعقب به عمل نباشد. این است که نیت قاطعانه داشته اتفاقاً یک مانعی آمد جلوی او را گرفت، یک جووری شد که نتوانست آن کار را انجام بدهد. روایت می‌گوید که خدای متعال دیگه این جا برای آن نیت خشک و خالی که به عمل نیانجامیده عقاب نمی‌کند. و این فرمایش خدای متعال هیچ وقت باعث نمی‌شود که کسی بیاید اتکای به این محاسبه بکند بگوید خدا از نیت که می‌گذرد ما می‌رویم نیت گناه می‌کنیم. نمی‌شود، معقول نیست این. نیت گناه می‌کنی بدون این که بخواهی عمل بکنی معقول نیست. با عمل است که خب عقاب دارد. نیتی هم که کسی بخواهد عمل نکند که معقول نیست پس هیچ اغراء نمی‌شود، وادار نمی‌کند، راه برای گناه در نیت مفتوح نمی‌شود با این عفو. پس بنابراین این جوابی است که مرحوم نائینی می‌فرمایند.

این جواب جواب متینی است علاوه بر این که ممکن است اصلاً در اصل مطلب مناقشه باشد که اصلاً ما دلیلی بر حرمت نیت حرام نداریم.

بله کراهت ممکن است داشته باشد چون ادله‌ای داریم که ظاهرش حرمت است، ادله‌ای داریم که می‌گویند اشکال ندارد، جمع بین این‌ها ممکن است حمل بر کراهت بشود، بحثش دیگه در بحث تجری مال فقه است این بحث در حقیقت. بنابراین اصل این نقض تمام نیست به خاطر این که مسلم نیست که نیت گناه حرام باشد.

سؤال: حاج آقا ببخشید این که؟؟؟ این دلیل بر عدم رخصت نمی‌شود. بگوییم اگر رخصت داده بود دیگه تعبیر سیئه غلط بود که بگوید من می‌بخشم.

جواب: یعنی چی؟

سؤال: یعنی همین که آمده تعبیر سیئه توی آیه آمده یعنی این که تعبیر سیئه توی آیه دلیل بر این است که آن گناه صورت گرفته که خدا می‌گوید این سیئه است بعد؟؟؟ به توبه می‌گوید من این را می‌بخشم. بعد رخصت بر ترک نداده که؟؟؟

جواب: من نفهمیدم واقعاً چی می‌فرمایید حضرتعالی. شما متوجه می‌شوید؟

سؤال: اگر ترخیص توی سیئه نبود.... جوابش این است که ترخیص نیست.

جواب: ترخیص که نیست. فقط گفته عقاب نمی‌کنم. چند بار گفتیم فعلاً ترخیص نیست. اگر مثل «کل شیء لک حلال» باشد آن ترخیص است، آن لباأس. حرف سر این است که ترخیص نداده فقط گفته عقاب نمی‌کنم.

سؤال:؟؟؟

جواب: حالا بعد تشریف بیاورید من فرمایش شما را الان متوجه نمی‌شوم درست چی می‌خواهید بگویید.

سؤال:؟؟؟ که در هنگام نیت کردن قصد عمل ندارد وقتی که بعد از آن که می‌خواهد در مرحله عمل...

جواب: پس قصد عمل دارد. عمل هم که می‌داند عقاب دارد. عمل هم که عقاب دارد پس تجرّی نمی‌شود. پس جرأت پیدا نمی‌کند.

سؤال:؟؟؟ هنگام عمل؟؟؟

جواب: دقت نکردید. پس ببینید نیت خالی از عمل برای کسی محقق نمی‌شود. می‌شود؟ برای کسی نیت پیدا می‌شود خالی از این که تصمیم بر عمل هم دارد؟ اصلاً

نیت عمل کردن است دیگه. نیت عمل کردن است. نیت عمل کردن پس بنابراین بدون عمل نمی‌شود. در نظر آن نیت کننده. بدون عمل نمی‌شود، عمل که می‌داند عقاب دارد پس بنابراین آیه کجا را دارد می‌فرماید؟ آیه آن جایی را می‌فرماید که کسی نیت کرده اما ناخودآگاه موفق به عمل نشده. آن جا می‌گوید من از آن نیت گذشتم، آن جور نیت‌ها هیچ وقت برای کسی نمی‌تواند چنین نیتی داشته باشد قبل از آن زمانی که دارد نیت می‌کند تا بگوییم جرأت پیدا شد، آن حرمت به درد نمی‌خورد.

سؤال: ؟؟؟؟ سیئات مفروض است که عمل خارجی را می‌گوید، نیت را نمی‌گوید.

جواب: عجب. عمل خارجی یعنی چی؟ این هم خارجی است دیگه.

سؤال: ؟؟؟

جواب: هر چی خدا حرام کرده می‌شود سیئه، چه عمل جوارحی چه جوانحی.

و اما

سؤال: خود حضرتعالی این را فرمودید.

جواب: معاذ الله که من چنین حرفی زده باشم.

سؤال: خودتان فرمودید که ؟؟؟ نیت ؟؟؟

جواب: نه این که سیئه اگر دانست. ادله نداریم، دلیل بر حرمت نداریم. اگر دلیل داشتیم می‌گفتیم سیئه است. مثل سوءظن، سوءظن به ناس حرام نیست؟ حرام است. خب سوء ظن کار و فعل قلب است دیگه.

سؤال: هر گناهی نیتش یک گناه است خود سیئه هم یک گناه است. ؟؟؟

جواب: بله اشکال ندارد، هر دو گناه است.

سؤال: خود عمل سوءظن عنوانش حرمت ادله داریم. اما این که بفرمایید به خاطر خود این آیه حالا دلیل هم نداریم حمل بکنیم بر این که....

جواب: آقای عزیز ما که نمی‌گوییم آیه. روایاتی که دلالت می‌کند بر حرمت نیت، روایات داله بر حرمت نیت پس نیت حرام را دارد حرام می‌کند. آن روایات هم که دارد می‌گوید روایات دیگری... از آیه گذشتیم دیگه. کاری به آیه نداریم. نقض دوم است. روایاتی هم می‌گوید خدای متعال از عقاب کردن بر نیت عفو فرموده. اشکال این است که از یک طرف می‌گوید نیت حرام است، پس جعل حرمت برای نیت کرده، از طرفی روایات دیگر می‌گوید شارع امر عفو کرده از عقاب بر نیت. اشکال این است که جمع بین این دو تا پس چه جور می‌شود؟ اگر این لغو است آن جا هم باید لغو باشد. دیگه از آیه آمدیم بیرون، نقض دوم است که جمع بین دو ادله در باب نیت، ادله‌ای می‌گوید نیت حرام است، ادله دیگر می‌گوید عقاب بر نیت حرام نمی‌شود، عقاب نمی‌کنم، عفو می‌کنم. اشکال این است که این جا چه طور لغویت لازم نمی‌آید. شما قائل هستید. آقای نائینی فرموده این جا اشکال ندارد قائل بشویم چون از این عفو در این جا چی لازم می‌آید. لغویت و جعل آن حرمت لازم نمی‌آید. چرا لغویت جعل آن حرمت نیت لازم نمی‌آید؟ چون نیت بدون این که پشت سرش عمل بیاید معقول نیست، تحقق در نفس پیدا نمی‌کند، انقداح در نفس پیدا نمی‌کند. بنابراین نیت، هر که می‌کند می‌داند عقاب خواهد شد چون عمل بعدش خواهد آمد. آن عفو مال کجاست که آن روایات دارد می‌گوید؟ آن روایات مال جایی است که نیت مجرد بشود، یعنی فقط نیت باشد و این آقا به طور ... تصمیم جدی داشته، عزم جدی داشته برود طرف گناه اتفاقاً موفق نشد بلا اختیاره، یا نه، تصمیمش عوض شد به توفیق من الله تصمیمش عوض شد. حالا یک نیتی داشته، خدای متعال می‌فرماید من از این نیتی که دیگه بعدش عمل نشد عفو می‌کنم. و این مشکلی ایجاد نمی‌کند.

سؤال:؟؟؟ نیت آن جزء آخر از اراده؟؟؟؟ من نیتم این است که

جواب: آن نیت نیست، آن عزم نیست اسمش. بنا دارم اگر شد یعنی حالا فعلاً بدم نمی‌آید. نیت همان است که به عمل متصل است.

سؤال: پس لغوی است دیگه؟

جواب: بله آن نیت، آن که استفاده می‌کنیم این است. نیت اصلاً یعنی آن یعنی قصد عمل.

سؤال: حاج آقا عنوان محرم رفته سر نیت گناه یا نرفته؟

جواب: بله؟

سؤال: اگر عنوان محرم رفته سر موضوع نیت واقعاً ادله‌ای هست بر این، ادله‌ای دلالت می‌کنند که نیت گناه محرم است. در یک طرف بیاید محرم کند، از یک طرف بیاید عفو کند حالا عفو را می‌شود از راه‌های دیگه توجیه کرد اما با این راه دیگه نمی‌شود...

جواب: چرا؟

سؤال: خب اگر واقعاً محرم است نیت گناه؟؟؟ آن که منتهی به عمل نشده می‌گذرند.

جواب: خدا فرموده باشد چه اشکالی دارد.

سؤال: خود نیت محرم است.

جواب: خب بله نیت محرم است.

سؤال: مگر این که ما از راه‌ها دیگر...

ولی خدا می‌فرماید عقاب نمی‌کنم بر آن. حرام هست، آن شخصی هم که این نیت را داشته فاعل حرام بوده ولی من بر این عقاب نمی‌کنم. مثل این که فرمود تکفیر از سیئات... از کبائر کسی اجتناب بکند تکفیر سیئات می‌شود این جا هم این جور بفرماید.

سؤال: آن وقت ما باید یک کبرای کلی بگوییم که بین فعل محرم و ??? خدا ملازمه‌ای نیست.

جواب: بله، قطعاً ملازمه نیست. استحقاقش ملازمه است. عقوبت که ملازمه نیست، می‌تواند عقاب نکند.

سؤال: اغراء به اعمالی که خود خداوند متعال عامل تکفیرش را ذکر کرده مثل «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون» چرا بگوییم قبیح است. اغراء به گناهی که عفوئی خدا برای آن قرار نداده و ???

جواب: نه این آقا می‌فرماید لغو هست دیگه. چرا؟ برای این که تکلیف برای عمل است. شما اگر بیایی از یک طرف تکلیف می‌کنی که عمل کند، وادارش می‌کنی از یک طرف راه مثل این که می‌گوییم آقا چرا در این جا داری آب وارد این حوض می‌کنی؟ می‌گویند می‌خواهم پر بشود. از آن طرف یک سوراخ برای آن درست کرده که تمام آب‌هایی که می‌آید می‌رود. از آن طرف می‌گویند آب می‌ریزم این جا که پر بشود، از آن طرف یک سوراخ درست کردی همه می‌روند بیرون. این چه ... حالا این جا هم همین طور است؛ چرا این جا تکلیف می‌کنی؟ می‌خواهم عمل کند. از آن طرف به او می‌گویند اگر عمل هم نکردی عیب ندارد.

سؤال: حضرت استاد دو حالت دارد؛ این تکلیف طبیعت عمل وقتی مورد تکلیف قرار می‌گیرد یک وقت هست که انسان می‌داند که من این عمل را به وسیله عامل مکفر اختیاری مثل اجتناب از کبائر می‌دانم که من این را می‌پوشانم. چه عیبی دارد شارع بگوید اگر تو می‌دانی که قطعاً اجتناب گناهان کبیره می‌کنی من می‌بخشم و اتفاقاً اغراء می‌کنم به این گناه، کی گناه است؟ وقتی که محقق الوقوع عذاب داشته باشد و من بگویم عذاب که گذاشتم حالا برو انجام بده این قبیح است. ببین قبیح این است که آدم عاقل بیاید یک عملی را بگوید من عذاب می‌کنم بعد هم بیاید بگوید که من می‌خواهم تو را از عذاب نجات بدهم اما به وسیله آن اغراء به آن گناه بکند اما اگر

مأمنی از این عذاب قرار بدهد و بگوید من قطعاً در این حالت تو را می‌بخشم چرا اغراء به این گناهی که قطعاً تکفیر برای آن قرار داده شده بگوییم قبیح است مگر عفو خدا قبیح است. خدا می‌گوید آقا جون من می‌بخشم. حالا عیبی ندارد من هم می‌خواهم همین کاری را که توی می‌گویی می‌بخشم انجام بدهم. اغراء به این هم اصلاً قبیح نیست. اغراء به آن قبیح است که محقق العذاب باشد که از طرفی می‌گوید من می‌خواهم توی را عذاب کنم از طرفی می‌گوید می‌خواهم تو را... از باب لطف بر من حکیم واجب است که تو را ... اموراتی را برای تو بفرستم که به سمت آن نزدیکی نشوی اما از طرفی اغراء بکند مخالف با لطف است، مخالف با حکمت است. اما اگر خود خدا می‌گوید اگر....

جواب: پس شما تمام مشکل را در عقاب می‌بینید. آن وقت اغراء مشکل است. اما فرض این است که حرام است. مفسد دارد، حرام است، مبعوض خدای متعال است، همه این‌ها هست. مبعوضش هست، حرام است. هی دارد می‌گوید نکند. این‌ها سر جایش محفوظ است.

سؤال: ???

اما از آن طرف بگوید عقابت نمی‌کنم. اشکال آقای نائینی است که بابا این لازم می‌آید پس این جعل این تکلیفی که دارد می‌کنی این لغو باشد. برای خاطر این که این برای چی بود؟ برای انجام بود. پس این تکلیف لغو می‌شود پس تکلیف نکن. دست بردار از تکلیف. حالا که تکلیف را سر جایش نگه داشتی می‌گویی دست از آن بر نمی‌دارم، هی می‌گویی نکن نکن نکن. از آن طرف می‌گویی بخشیدم.

سؤال: حاج آقا مرتکبین صغائر همه علم به اجتناب کبائر دارند که؟؟؟

جواب: بابا شما...

خیلی خب امروز می‌خواستیم این را تمام بکنیم ولی آقایان نمی‌گذارند و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۷۹ - ۱۳۹۵/۰۱/۲۹

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

نقض سوم بر فرمایش محقق نائینی که عفو با تکلیف موجب لغویت تکلیف خواهد بود عفو از عقاب موارد ظهار هست که فرمودند ظهار حرام است اما عقاب ندارد. از ادله شرعیه استفاده می شود که ظهار حرام هست اما عقاب ندارد. خب چطور آن جا لغویت لازم نمی آید خب در موارد دیگر هم لغویت باید لازم نیاید. اگر آن جاها لغو است پس این جا هم لغو است. اگر این جا لغو نیست پس آن جاها هم باید لغو نباشد.

محقق نائینی از این نقض جواب می دهند به این که این مطلب از نظر فقهی تمام نیست و در نظر ما ظهار عقاب دارد و اگر بخواهیم ملتزم به عدم عقاب بشویم ملتزم به عدم حرمت هم می شویم. بنابراین این مطلب مطلب تمامی نیست که شما می خواهید به ما نقض کنید، مطلب مسلمی نیست. حالا جای این بحث دیگه در فقه است. اگر ما جواب های دیگری نداشتیم ناچار بودیم این را تعقیب بکنیم؛ این نقض را که تمام هست یا تمام نیست. اما چون جواب های دیگر داریم و این هم بحث فقهی هست دیگه این را نکله الی الفقه.

جواب دیگر که از این مطلب داده شده از فرمایش محقق نائینی فرمایش محقق عراقی قدس سره در هامش فوائد الاصول و تعلیقه ایشان بر فوائد الاصول است.

ایشان فرموده خب این لغویت در صورتی لازم می آید که فایده ای برای جعل حکم تصور نشود. و اما اگر ما بتوانیم فائده تصور بکنیم خب دیگه لغویتی لازم نمی آید و کفی در فایده همین که شارع می خواهد موضوع برای غفوریت خودش درست کند و اظهار بکند مقام غفوریت خودش را. «یکفی فی صحه جعله احداث موضوع العفو و ابراز مقام الغفوریه».

خب اگر تکلیف نکرده بود از چی عفو بکند. چه جور اظهار کند، آشکار کند برای عبادش مقام غفوریت خودش را در این موارد. خب قهراً خود این که خدای متعال اظهار کند مقام غفوریتش را عفو بفرماید این مصلحت دارد، کار خوبی است، مردم را امیدوار می‌کند، انسان‌ها را امیدوار به خدای متعال می‌کند، انسان‌ها را... حب خدای متعال را در قلوب انسان‌ها قرار می‌دهد، انسان عبید احسان است؛ وقتی ببیند او می‌بخشد، او غفور است بیشتر او را دوست خواهد داشت. وقتی او را دوست داشت تقریب بیشتری پیدا می‌کند و هکذا مصالح این چینی.

پس بنابراین لغو نیست، خدا امر می‌فرماید، نهی می‌فرماید بعد هم می‌فرماید عقاب نمی‌کنم. شما می‌فرمایید لغویت لازم می‌آید عرض می‌کنیم نه لغویت لازم نمی‌آید، این حکم را جعل فرموده تا این که واجب بشود، انجام آن لازم بشود بعد ببخشد برای کسانی که انجام دارند می‌دهند تا این عفو تحقق پیدا بکند در آن موارد و اظهار مقام غفوریت و این‌ها بشود. پس کافی لذلک فائده این لغویتی که شما می‌فرمایید تمام نیست. خب پس بنابراین هم تکفیر سیئات به واسطه ترک کبائر لغو نیست، آن صغائر را حرام فرموده اما تکفیر فرموده با کبائر، لغو نیست می‌خواهد مقام عفو خودش را نشان بدهد، مقام غفوریت خودش را ابراز کند با این کار. لغویتی لازم نمی‌آید. در مواردی هم که ایصال حکم به عبد نشده آن موارد هم می‌فرماید ما عقاب نمی‌کنیم ولو تکلیف سر جای خودش هست، استحقاق هم هست، همه این‌ها سر جایش هست اما برای این که رحمت خودش را، مقام غفوریت خودش را، عفو خودش را نشان بدهد می‌گوید در این صورت هم عفو می‌کنیم و عقاب نمی‌کنیم. بنابراین مشکله لغویت لازم نمی‌آید.

إن قلت که این در جایی است که جعل این حکم تحقق پیدا بکند، حکم بما له من المعنی قابل تحقق باشد تا بعد بیاید و مقام عفو بر بیاید و اگر قصد انبعاث مولی نداشته باشد، قصد بعث نداشته باشد اصلاً صدق حکم نمی‌کند تا بعد بیاییم بگوییم این حکمی است دارای شرایط، حکم تحقق پیدا کرده حالا عفو دارد می‌کند. این اصل مطلب تمام

نیست، تحقق نمی‌پذیرد تا حل عفو بخواهیم از آن بکنیم. جواب این است که این خلط است دیگه. این فرض این است که آقای نائینی نمی‌فرماید حکم مقوماتش تحقق پیدا نمی‌کند. اشکال این است که این لغو است. خب این لغویت را به این نحو ما می‌توانیم حل بکنیم. خب پس از راه لغویت نمی‌شود حرفی زد، اگر باید حرفی زد از راه دیگری است که حالا در دلیل بعد و بعد خواهد گفته شد.

خب این هم جواب آقای آقا ضیاء قدس سره. خب با این هم می‌شود بساط لغویت را برچید.

جواب دیگر جوابی است که ...

سؤال: این جواب در صورت حق الطاعة است دیگه؟

جواب: بله؟

سؤال: توی آیه ما که قبل ایصال حکم است اصلاً استحقاق....

جواب: فرض مان این است که اگر ما بر برائت بخواهیم با این آیه ثابت بکنیم بنابر این که هیچ حکم عقلی حالا یا نداریم یا مع الغض از آن داریم صحبت می‌کنیم.

جواب بعدی این هست که... که جواب سوم می‌شود. جواب اول جواب نقضی بود، جواب دوم جواب حلی آقای آقا ضیاء بود، جواب سوم جواب حلی دیگری است و آن این است که فائده حکم تنها امتثال فقط نیست. حالا آقای آقا ضیاء فرمود مقام غفوریت و ابراز مقام غفوریت را می‌خواهد شارع بفرماید. ما عرض می‌کنیم که نه بعضی فوائد دیگر غیر از آن فایده کلامی و معرفتی هم وجود دارد در خود فقه و آن این است که وقتی شارع امر کرد و دستور داد ترک آن و عدم امتثال آن می‌شود گناه صغیره، می‌شود گناه. وقتی گناه شد اثرش در کجا ظاهر می‌شود؟ در باب عدالت و سایر احکامی که شرط در آن چیه؟ عدالت است. پس اگر شارع مثلاً در آن آیه شریفه می‌فرماید «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ» این تکفیر منافاتی با آن سیئات، با جعل

حرمت برای سیئات ندارد. لغویت لازم نمی‌آید در جعل حرمت برای سیئات، چرا؟ برای خاطر این که ترک صغائر هم برای تحقق عدالت لازم است. و آثار عدیده‌ای که بر عدالت در شرع بار هست. هم برای دیگران این آثار دارد که شارع می‌گوید آقا این سیئات انجام داده ولو کبائر را ترک می‌کند اما عادل نیست، پشت سر او نمی‌شود نماز خواند، جلوی او طلاق نمی‌شود داد، شهادتش مقبول نیست و هکذا و هکذا امور دیگری که عدالت در آن شرط است. برای خود کسی هم که خودش عادل نیست برای او هم احکامی است، این دیگه نمی‌تواند فتوا بدهد. بنابراین که ... فتوا برای دیگران. چون شرط افتاء این است که علم داشته باشد و شرایط دیگر را هم داشته باشد. افتاء برای او مثلاً حرام است و آن ممکن است گناه کبیره باشد.

سؤال: اگر اصرار بر صغیره داشته باشد که می‌گویند عدالت باقی نیست.

جواب: نه، این چنین نیست که شما... بله بعضی‌ها فرمودند حالا می‌خوانیم بعض عبارات را.

پس یکی از فوائد ... این جور نیست که تکفیر عن السيئات باجتناوب الكبائر لغو باشد. در مانحن فیه هم همین جور است. بله عقاب نمی‌فرماید اما کسی که اگر برائت شرعیه ثابت نشود می‌گوییم خب عقاب نمی‌شوی ای کسی که در شبهات حکمیه قبل الفحص این کار را کردی توی عقاب نمی‌شوی، عقاب نداری ولی تو داری چه کار می‌کنی؟ توی الان داری تجری می‌کنی چون ممکن است تکلیف واقعی در این جا باشد و بنابر این که تجری هم در این جا منافی با عدالت باشد باز بنابراین اثرش ظاهر می‌شود.

در تحریر الوسيله چند تا عبارت فقهاء را می‌خوانم. در تحریر الوسيله فرموده در تعریف عدالت، در باب صلوات؛

«هی حاله نفسانیة باعثه علی ملازمه التقوی مانعه عن ارتکاب الكبائر، بل و الصغائر علی الأوقی، فضلاً عن الإصرار علیها الذی عدّ من الكبائر، و عن ارتکاب أعمالٍ دالّه عرفاً علی

عدم مباله فاعلمها بالدين. و الأحوط اعتبار الاجتناب عن منافيات المروءة، و إن كان الأقوى عدم اعتباره.»

خب پس ایشان؛ مرحوم امام اجتناب عن الصغائر هم در تحقق عدالت لازم می آید.

در مسأله یک، بعد از این مسأله می فرماید:

«الإصرار الموجب لدخول الصغيرة في الكبائر هي المداومة و الملازمة على المعصية من دون تخلل التوبة و لا يبعد أن يكون من الإصرار العزم على العود إلى المعصية بعد ارتكابها و إن لم يعد إليها؛ خصوصاً إذا كان عزمه على العود حال ارتكاب المعصية الأولى. نعم الظاهر عدم تحققه بمجرد عدم التوبة بعد المعصية من دون العزم على العود إليها.»
 که این حالا یک اختلافی است که معنای اصرار چیه. این مسأله دوم ناظر به آن است. این عبارت مرحوم امام بود.

در منهاج الصالحین محقق خویی قدس سره در همان بحث اجتهاد و تقلید، چون ایشان بحث عدالت را آن جا بیان فرمودند، فرموده:

«العدالة المعتبرة في مرجع التقليد عبارة عن الاستقامة في جادة الشريعة المقدسة، و عدم الانحراف عنها يمينا و شمالاً، بأن لا يرتكب معصية بترك واجب، أو فعل حرام، من دون عذر شرعي، و لا فرق في المعاصي من هذه الجهة، بين الصغيرة، و الكبيرة...»

فرقی نیست. بعد در مسأله بعد که مسأله سی ام هست... این مسأله ۲۹ بود که خواندم. فرموده:

«ترتفع العدالة بمجرد وقوع المعصية، و تعود بالتوبة و الندم، و قد مرّ أنه لا يفرق في ذلك بين الصغيرة و الكبيرة.»

این فرمایش ایشان در مسأله ۲۹ و مسأله ۳۰ مورد امضای غیرواحدی از مراجع واقع شده که حی و میت شان از مراجع بزرگواری که منهاج الصالحین آقای خویی را تحشیه کردند یا فتاوی شان را ادخال در آن کردند عین همین عبارات را آن ها هم دارند.

شهید صدر در حواشی خودش بر منهاج الصالحین مرحوم آقای حکیم فرموده:

«الصحيح على المختار أنّ صدور المعصية الصغيرة يضر بالعدالة مطلقاً ما لم يتب».

بله مرحوم آقای حکیم ایشان از کسانی است که ایشان فرموده:

«إذا صدرت المعصية الصغيرة فإن التفت العاصي إلى وجوب التوبة و مع ذلك لم يتب كان عاصياً بترك التوبة و لم يكن عادلاً، و إن غفل عن ذلك فلم يندم لم يقدر صدور الصغيرة في بقاء العدالة و ترتيب أحكامها».

خب ایشان قائل است به این که قاذح نیست مگر این که توبه نکند. توبه نکردن... چون توبه کردن را واجب می‌داند و ترک توبه را از گناهان کبیره می‌داند کأنّ می‌گوید اگر توبه نکند به خاطر این از عدالت خارج می‌شود. بنابراین خدمت محقق نائینی عرض می‌شود این که شما می‌فرمایید اگر شارع عفو از عقاب بفرماید این لغویت لازم می‌آید این تمام نیست چون لغویت وقتی لازم می‌آید که آثاری نداشته باشد این جعل. وقتی آثار فقهیه دارد خب چه لغویتی لازم می‌آید. این جواب سوم بود.

جواب چهارم:

جواب چهارم برای عدم لغویت این است که این خطابات خطابات قانونیه است. می‌گوید ایها الناس مثلاً حلق لحيه نکنید. حلق لحيه هم از صغائر است، از کبائر نیست از صغائر است. حالا می‌گوید اما کسانی که از کبائر اجتناب نکنند اگر حلق لحيه نکنند و اصرار بر حلق لحيه نورزیدند که صغیره باشد خب می‌بخشیم. حالا یک بار این کار را کرد این می‌بخشیم او را. این لغویت جعل آن حکم لازم نمی‌آید. چرا؟ برای خاطر این که آن خطاب قانونی بوده، اطلاقش همه را گرفته حتی کسانی که اجتناب از کبائر می‌کنند ولی خب یک عده هم هستند اجتناب از کبائر نمی‌کنند دیگه. از بعضی کبائر حداقل، نسبت به آن‌ها که اشکالی نیست جعل حرمت چون عفو برای آن‌ها نیست. عفو برای یک عده خاصی است. خب شمول این خطاب نسبت به آن‌ها چون جعل مستقل که ندارد بگوییم آقا چرا داری جعل مستقل می‌کنی. یا ایها الناس، این جا اصلاً تقییدش

مؤونه زائده دارد. اطلاق که مؤونه زائده ندارد، اطلاق در اثر عدم قید است، کاری نمی کند که، خب شامل می شود.

بله، فرمایش آقای نائینی اگر بخواهیم اختصار بر این جواب بکنیم، جواب های دیگر را غمض عین بکنیم در جایی که خطاب به شخص خاصی بفرماید و به او بفرماید عفو می کنم خب می گویند چرا جعل می کنی، این جعل شما لغو است اما چون خطابات شرعیه معمولاً خطابات به نحو خطابات قانونیه هست و به شخص خاص، خطاب به مخاطب خاص نیست. بنابراین روی مسلک مثل مرحوم امام قدس سره از این راه هم می توانیم جواب بدهیم که اگر خطابات قانونیه را بپذیریم از این راه هم می توانیم جواب بدهیم. البته خطابات قانونیه را قبول داریم اما نه به سعه ای که امام می فرماید. خطابات قانونیه ایشان می فرماید حتی به عاجز، حتی به امثال ذلک هم لایس به. ما آن ها را اشکال داریم به خاطر نصوصی که در مقام بود یا به خاطر همان آیه ای که قبلاً خواندیم بنابر بعض تفاسیر آن که «لایکلف الله نفساً الا وسعها» یا «إلا ما آتاها» بنابراین که مفهومش این باشد آن که مقدر نیست خدا تکلیف نمی فرماید.

خب این هم به خدمت شما عرض شود جواب چهارم. آخرین جواب این هست که لغویت باز لازم نمی آید اگر از همه آن حرف های ماسبق هم غمض عین بکنیم. چرا؟ برای خاطر این که حکم عقل به لزوم امتثال باقی است.

سؤال: حاج آقا ببخشید این جواب مبتنی بر خطابات قانونیه هم نیست، با قید خطابات.

جواب: بله؟

سؤال: این جواب اخیر را با قید خطابات قانونیه می شود ارائه داد دیگه. جواب اخیری که فرمودید.

جواب: اخیر این که الان دارم می گویم؟

سؤال: نه آن که با خطابات قانونیه گفتید، با قید خطابات قانونیه هم می شود گفت.

جواب: چه جور بگوییم؟

سؤال: یک عده‌ای که کبائر را هم انجام می‌دهند بعد صغائر را هم که انجام می‌دهند جعل حکم نسبت به صغائر لغو نیست.

جواب: نه، برای آن‌ها لغو نیست. نه، اشکال در این است که نسبت به آن‌ها. آن‌ها که روشن است لغو است.

سؤال: همین دیگه لغو نیست. پس اصل لغویت؟؟؟ است. موردی بله، ممکن است ...

جواب: نه، اشکال آخه این بود؛ برای آن‌هایی که اجتناب از کبائر می‌کنند لغو است. مستشکل که از اول نگفت برای آن‌هایی که اجتناب از کبائر نمی‌کنند. آن که معلوم است لغو نیست. چون آن جا عفو نیست. آن جایی که عفو هست می‌گوید لغو است. جواب این است که این عفو از آن‌ها موجب لغویت آن قانون نمی‌شود چون آن قانون به نحو خطابات قانونیه است نه به نحو شخص.

سؤال: مطلقى باشد که از عدالت....

جواب: مطلق یعنی همان خطابات قانونیه.

خب این به خدمت شما عرض شود که... و اما جواب اخیر این است که خب اگر ما نفی استحقاق نکردیم، فقط گفتیم عدم العقاب است اما نفی استحقاق نمی‌شود. یعنی حق مولویت مولى باقى است، وجوب احترام مولى باقى است، اگر امثال نكنى هتك مولى مى‌شود باقى است. خب وقتى همه این‌ها بود عبد چه مى‌کند؟ عبد الزام به امثال دارد. بنابراین لغویتی لازم نمی‌آید با توجه به این حکم عقل. بله داعویت عقل کمتر می‌شود. باعثیت این جا کمتر می‌شود، کم‌رونق‌تر می‌شود چون در جایی که شارع عفو نفرماید هم حکم عقل است، هم دفع ضرر محتمل است، هم ترس از عقاب است. خب داعی و انگیزه انسان بر اجتناب و بر امثال آكد است. اما اگر او را برداشت آن جهت عقلی که باقی است بنابراین داعی هنوز وجود دارد و لغویتی لازم نمی‌آید، تأکد از بین

می‌رود نه بلافاصله می‌شود. بنابراین این راه که محقق نائینی خواستند ارائه بفرمایند که بین نفی فعلیت عقاب و نفی استحقاق ملازمه است چون نفی فعلیت عقاب موجب می‌شود به قانون لغویت از عدم التکلیف و وقتی تکلیف نبود پس استحقاق هم قهراً نخواهد بود، این راه تمام نیست.

جواب پنجمی که برای این مسأله یعنی برای اثبات ملازمه بین نفی فعلیت عقاب و نفی استحقاق فرموده شده، فرمایش شیخ استاد مرحوم آقای حائری قدس سره هست.

ایشان فرموده است که نفی عقاب موجب نقض غرض از تکلیف است. و نقض غرض مستحیل است. بنابراین هر جا مولی عفو کرد آن جا معلوم می‌شود تکلیف وجود ندارد و الا اگر تکلیف وجود داشته باشد از آن طرف هم عفو بکند این معنایش این است که این مولای شارع و مقنن نقض غرض از تقنینش را انجام داده و این لایعقل صدوره من الحکیم.

توضیح مطلب این است که غرض از تکالیف چیه؟ بعث و انبعاث عبد است. این غرض از تکالیف هست. تکلیف خود انبعاث نیست، انبعاث هم از مقومات تکلیف نیست، اما غرض از تکلیف چیه؟ غرض مولی از تکلیف انبعاث عبد است و انزجاری عبد است در نواهی، این هست. خب حالا اگر مولی کاری بکند که عبد لاینبعث به این که بیاید عفو بکند خب این نقض آن غرض تکلیف را کرده از آن طرف تکلیف می‌کنی برای انبعاث، از آن طرف می‌آیی کاری می‌کنی که این منبعث نشود. این نقض آن هست.

پس بنابراین اگر یک جا مولی گفت عقاب نیست معلوم می‌شود بعث هم نیست، تکلیف هم که داعی و غرض از آن انبعاث است نیست البته به همان معنایی باید بکنیم که سر از تصویب در نیاورد. بنابراین آیه شریفه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» دلالت می‌کند بر نفی استحقاق. چون نفی تعذیب می‌کند، نفی تعذیب ملازمه دارد با نفی تکلیف، نفی تکلیف هم ملازمه دارد با نفی استحقاق.

این فرمایش محقق حائری قدس سره.

جواب از فرمایش ایشان این هست که همان جواب پنجم و آخری که آن بیان قبل داشتیم این جا هم خدمت ایشان عرض می‌شود که با این کار مولی جلوی امکان انبعاث را نمی‌گیرد. تأکید انبعاث جلوی آن گرفته می‌شود نه اصلش. پس بنابراین نقض غرضی حاصل نمی‌شود. تکلیف عبارت است از جعل ما یمكن أن یكون باعثاً و غرض از آن هم انبعاث است. این غرض هم لایزال بعد از این که حکم به این است که استحقاق از بین نمی‌رود باقی است بنابراین از این راه هم که استاد قدس سره خواستند بفرمایند تمام نیست.

آخرین راهی که برای نفی ملازمه بیان شده و می‌شود بیان کرد و بیان شده. روی فرمایشات و مبانی محقق اصفهانی است.

محقق اصفهانی قدس سره قائل است به این که اصلاً جعل جعل عقاب و بودن عقاب از مقومات صدق حکم است چون حکم یعنی چیزی که باعث است، امکان باعثیت را دارد. این من ناحیه.

من ناحیه آخری؛ نعلم به این که غالب نفوس بدون عقاب این‌ها منبعت نمی‌شوند. پس بنابراین اگر شارع می‌خواهد خطاب بکند، حکم بر روی دوش غالب مردم بگذارد این نمی‌شود الا به این که عقاب کنار آن باشد. و الا آن چیزی را که بر دوش آن‌ها گذاشته باعث نیست. باعث که نبود حکم نیست، چون مقوم حکم باعثیت است.

بنابراین وقتی می‌آید می‌گوید من عفو کردم، بخشیدم، دارد رکن حکم را برمی‌دارد. رکن حکم که برداشته شد حکم نیست، حکم که نبود استحقاقش هم نیست. این هم بیان محقق اصفهانی یعنی نه بیانی که در این جا فرمودند. چیزی است که می‌شود علی اساس فرمایش ایشان و مبنای ایشان اظهار کرد در این جا ولی عین این مطلب را در کلام ایشان ندیدیم.

خب این اولاً مبتنی است بر صحت این مبنا که ما بگوییم حکم جعل ما یمكن أن یكون باعثاً و داعیاً هست و این نمی‌شود در نفوس عامه الا به جعل عقاب.

این اولاً در محل خودش محل اشکال است که حکم عبارت نیست از ما می‌کن آن یکون باعثاً و داعیاً. بله، تأثیر حکم آن را می‌خواهد اما نه نفس حکم. نفس حکم یعنی چی؟ یعنی انشاء و گذاشتن امری به عهده کسی، این حکم است. داعی از این کار چیه؟ بعث هست. اما خود حکم در آن اخذ شده باشد، متقوم به این باشد، این نیست. اگر این جوری باشد شما باید بفرمایید که حقیقت حکم در مورد خواص با سایر ناس حقیقت حکم تفاوت می‌کند. در مورد خواص که نه، بدون عقاب هم ینبعثون. آن جا مقومش نیست. در مورد غیر خواص مقومش هست پس بنابراین آن جا مقوم است، آن جا مقوم نیست؛ نتیجه این می‌شود که این دو تا، دو تا ماهیت مختلف باشند مثل انسان و بقر. انسان و بقر ولو در جنس حیوان شریک هستند اما آن فصلش یک چیز است، فصل آن یک چیز دیگه است یعنی مقوم آن یک چیز است، مقوم آن یک چیز دیگری است. همین که مقوم‌ها جدا شد از هم ماهیت‌ها فرق می‌کند.

سؤال: ایشان انبعث نوعی را ملاک می‌داند یا انبعث شخصی را؟

جواب: انبعث شخص را ملاک می‌داند دیگه. یعنی برای هر شخصی باید مایمکن آن یکون داعیاً باشد.

سؤال: ممکن دیگه حاج آقا.

جواب: می‌گوید نیست دیگه. ایشان می‌گوید در نفوس عامه نیست، امکانش نیست.

سؤال: ؟؟؟ ممکن است در مواردی این امکان به فعلیت نرسد.

جواب: نه دیگه، می‌گوید وقتی عقاب عفو می‌کنی هیچ وقت نمی‌رسد چون خودت عفو کردی.

سؤال: اصل این مسأله که ...

نه بتواند، حالا که عفو کردی دیگه نمی‌رسد.

سؤال: نه آن درست....

سؤال: در مورد خواص...

جواب: نه، در مورد خواص درست است چون امکان داعویت وجود دارد چون آن‌ها به عقاب کار ندارند. بله نفوسی که شکر منعم هم در آن‌ها مؤثر است....

سؤال: مقوم آن فرقی نمی‌کند با عقاب هم برای خواص امکان داعویت هست، حالا بالاترش هم هست اما عقاب؟؟ یعنی حکم آن‌ها با حکم بقیه یکی است.

جواب: نه،

سؤال:؟؟؟ می‌گویند ما می‌توانیم آن یکون داعیاً. حالا در داعی ممکن است در خواص یک چیزی باشد در عوام یک چیز دیگر باشد. همین که امکان داعویت بشود می‌شود حکم.

جواب: نه، طبق مبنای ایشان، ایشان می‌گویند مقوم حکم است. عقاب مقوم حکم است. چرا؟ به خاطر این جهت. می‌گوییم آن جا که مقوم نیست این جا شما مقوم می‌دانید، آن جا مقوم نمی‌دانید پس بنابراین ماهیت حکم باید در دو مورد فرق بکند چون «ما یتقوم بها»ی آن فرق می‌کند. پس جنس‌شان یکی است اما فصل‌هایشان دو تا است. وقتی فصل‌ها دو تا شد دو تا ماهیت می‌شود. مثل ماهیت انسان و ماهیت بقر. بنابراین اساس مطلب خودشان داریم عرض می‌کنیم.

خب این ... پس مبنا مبنای تمامی نیست و نمی‌توانیم روی این مبنا هم علاوه بر این که این مطلب هم که در نفوس معمولاً این چنین است این تأکید باز همان طور که آن جا گفتیم باز تأکید برداشته می‌شود، نه این که این باعث بشود حقیقت حکم نباشد. قبلاً گفتیم نفوس وقتی به این هم توجه بکنند که بالاخره حکم خدا هست، درسته خدا فرموده می‌بخشم اما این بی‌آبرویی می‌آورد، این جسارت به مولی است، این بی‌احترامی به مولی است، خب این‌ها هم ولو حالا تأثیرش در نفوس عامه کمتر از عقاب باشد اما در عین حال این جور نیست که امکان باعثیت را بالمره از بین ببرد.

خب این نتیجه بحث این شد که ما این اشکال را غیرقابل دفع می‌دانیم و تمام اجوبه‌ای که برای این اشکال گفته شد این اجوبه قانع کننده نبود. بنابراین می‌گوییم این آیه شریفه لمکان این که نفی فعلیت عقاب می‌کند و این اعم است از نفی استحقاق بنابراین این آیه شریفه استدلال به آن برای مقام تمام نیست.

بله، این را منکر نیستیم که اگر ما تفسیر بخواهیم عرض کنیم نه مسأله اصولی را، یعنی این آیه شریفه را به عنوان تفسیر و از آن طرف قاعده قبح عقاب بلا بیان را هم قبول داشته باشیم یعنی بگوییم عقول عقلاء و وجدان عقلاء حکم می‌کند که عقاب بدون بیان قبیح است. اگر این را مسبقاً ایمان به آن داشته باشیم بعید نیست آیه شریفه هم دارد ارشاد به همین مطلب می‌کند. «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» چون کار قبیحی است نمی‌کنیم. اما اگر فرض کردیم که این حکم عقلی را منکر هستیم و حق الطاعه‌ای هستیم، یا شک کردیم یا مع الغض از آن می‌خواهیم ببینیم از قرآن خودمان استفاده می‌توانیم بکنیم یک برائتی را، نه این اشکال سر جایش محفوظ است. چون آن جور تفسیر کردن با توجه به آن حکم عقل است مع عدم الغض است. اما اگر ما بخواهیم غض از حکم عقل بکنیم اشکال این که آیه نفی فعلیت می‌کند و این اعم است از نفی استحقاق بر سر جای خودش باقی است.

خب پس بنابراین این اشکال.... مرحوم اصفهانی قدس سره یک بیان دیگری دارند که تفصیل دارد آن بیان و حساب کردند استحقاق را بنابر این که حکم عقل باشد، یا حکم عقلایی باشد، یا حکم شرعی باشد و بر این محاسبه کردند مسأله را.

اما خب چون آن مطالبی که آن جا فرمودند یک مقداری حالا هم طولانی است و هم این که دیگه ما نیاز به آن نداریم غمض عین کردیم حالا آقایان مطالعه بفرمایند اگر سؤالی یک وقتی داشتند در خدمت‌شان هستیم. دیگه حالا آن را به خاطر این که کافی است احتمالاً این مقداری که بحث کردیم دیگه وارد آن نمی‌شویم.

اشکال دیگری که در استدلال به این آیه شریفه شده این است که گفتند خب این آیه برای مواردی خوب است و اخص از مدعا است... در حقیقت این جوری بیان کنیم. این آیه اخص از مدعا است. چون ما می‌خواهیم بگوییم در تمام موارد برائت است و هر جا چه به شرع و چه به عقل حکمی روشن شد آن جا دیگه جای برائت نیست. و حال این که آیه شریفه اگر مستند باشد این فقط برائت را در کجا اثبات می‌کند؟ می‌گوید... یعنی این آیه می‌فرماید عقل هم کفایت نمی‌کند حتی نبعث رسولاً؛ تا ما بیان بکنیم و ایصال بکنیم خودمان. اما اگر ما خودمان ایصال نکردیم، عقل شما می‌گوید آن جا را شامل می‌شود و می‌گوید آن جا عقاب نیست. پس نتیجه این آیه شریفه این است که مدرکات عقل عملی که شارع در آن جا حکمی ندارد آن حجت نیست.

سؤال: یعنی عذاب هست؟

جواب: نه، حتی نبعث رسولاً. آن جا که بحث رسول نکرده که، پس عقابی نیست.

بنابراین لازم نیست به مدرکات عقل عملی ما عمل بکنیم. اگر این آیه مستند ما بخواهد باشد و این معنا را که برائتیون دارند می‌گویند از آیه استفاده بشود نتیجه‌اش این خواهد بود که مدرکات عقل عملی که در مورد آن بیان شرعی نداشته باشیم از طرف خدای متعال آن جا عقابی نیست، چرا؟ چون فرموده «ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً» آن جا که بحث رسول نفرموده که، فقط مدرک عقل عملی است.

سؤال: منصرف از این حالت نیست آیه شریفه؟؟؟

جواب: ردع نمی‌کند ولی می‌گوید آن جا عقاب نیست. قهراً نتیجه آیه این می‌شود که آن جا عقاب نیست، چون فرموده عقاب نمی‌کنیم تا بعث رسول کنیم. خب اگر مدرک عقل عملی داریم که بعث رسول نکرده مثلاً فرض کنید اگر کسی قائل شد به این که ولایت فقیه دلیل لفظی ندارد، دلیل آن عقل است، از باب امور حسبیه است. خب این مدرک عقل عملی می‌شود. حالا کسی مخالفت با این بکند می‌گوید عقاب ندارد. آیا می‌شود به این ملتزم شد؟ این یک این قلت و اشکالی است که به

بعضی بزرگان در المبسوط جواب دادند از این مناقشه، حالا عبارت‌شان یک مقداری نامفهوم است حالا مراجعه می‌فرمایید ولی حاصل مطلب ایشان این هست که آیه مصبش جایی است که احتیاج به بیان دارد. یعنی می‌خواهد بفرماید آن جاهایی که به بیان احتیاج دارد و بدون بیان ما شما نمی‌فهمید تکلیف را، آن جاها تا تکلیف را نگوئیم عقاب نمی‌کنیم اما آن جاهایی که اصلاً احتیاج به گفتن ندارد چون عقل‌تان می‌فهمد، درک می‌کند، آن مورد نظر آیه شریفه نیست و به عبارتی باید بگوئیم انصراف از آن جا دارد. این مال جایی دارد صحبت می‌کند که نیاز به گفتن دارد که بدون گفتن حکم معلوم نیست. این جا را دارد می‌فرماید «ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً» تا بیان کنیم، ایصال کنیم. اما آن جایی که احتیاج ندارد لوضوحه عقلاً آن را شامل نمی‌شود. و حداقل این است که ظهور و اطلاقی که آن جا را هم شامل بشود برای محرز نیست. پس بنابراین اگر این جور جواب دادیم خب اشکال برطرف می‌شود.

سؤال: نتیجه حکم عقل چی می‌شود؟

جواب: نتیجه حکم عقل این می‌شود که باید امتثال کرد و اگر هم نکرد استحقاق عقوبت وجود دارد.

خب این جواب عرض می‌کنم ظاهر بیان ایشان؟؟؟ اگرچه عبارت کتاب عبارت نارسایی است ولی مطلب ایشان این هست و این هم بعید نیست که بگوئیم فهم عرفی از آیه شریفه این هست. نمی‌خواهد بگوید احکام عقلی، امور عقلی که می‌فهمید این‌ها عقاب ندارد، این‌ها مهم نیست. این را نمی‌خواهد بگوید، بلکه می‌خواهد بفرماید آن جایی که احتیاج به بیان دارد تا بیان نکند، آن جا که بیان هست.

خب این اشکال هم مندفع است یک مختصر دیگه باقی مانده که ان شاء الله وارد آیه بعد خواهیم شد و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۸۰ - ۱۳۹۵/۰۱/۳۰

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

ميلاد مبارک و مسعود مولايमान امام همام محمد بن على الجواد صلوات الله عليهما و على آباءهم الطاهرين و ابنائهم المعصومين را خدمت حضرت بقيه الله الاعظم ارواحنا فداه تبريك عرض مى كنم. و هم چنين خدمت فاطمه معصومه عليها السلام و همه شيعيان و مواليان آن بزرگواران و شما گراميان. و از درگاه خداى متعال مسألت داريم كه همه ما را جزء شيعيان و رهروان راستين آن بزرگواران مقرر فرمايد. اين صلوات خاصه آن وجود مبارک را خدمتشان تقديم مى كنيم.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عَلِمَ التَّقَى وَ نُورِ الْهُدَى وَ مَعْدِنِ الْهُدَى وَ فِرْعَ الْأَزْكَيَاءِ وَ خَلِيفَةِ الْأَوْصِيَاءِ وَ أَمِينِكَ عَلَى وَحْيِكَ اللَّهُمَّ فَكَمَا هَدَيْتَ بِهِ مِنْ الضَّلَالَةِ وَ اسْتَنْقَذْتَ بِهِ مِنَ الْجَهَالَةِ وَ أَرَشَدْتَ بِهِ مَنْ اهْتَدَى وَ زَكَّيْتَ بِهِ مَنْ تَزَكَّى فَصَلِّ عَلَيْهِ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَوْلِيَائِكَ وَ بَقِيَّةِ أَوْلِيَائِكَ إِنَّكَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

بحث در آيه مبارکه به اين جا رسيد که اشکال اخير که اعم بودن دلالت آيه از عدم استحقاق باشد مانع از استدلال هست. حالا دو اشکال ديگر هم چون آن هم تقريباً مهم است و در اذهان خلجان مى کند متعرض بشويم بعد وارد سه تنبيه در خصوص مقام بشويم.

اشکال ديگر اين هست که اين آيه شريفه دلالت مى کند بر وجود استحقاق، مثبت استحقاق است. چون در مقام امتنان است و مفادش اين است که ما منت گذاشتيم و معذب قبل از بيان نبوديم و نيستيم. امتنان به عدم تعذيب فرع بر اين است که استحقاق باشد و الا اگر استحقاقى نيست تعذيب قبيح است، معنا ندارد براى رفع آن

امتنان بگذارند بر عباد. پس از امتنانیت آیه استفاده می‌شود که استحقاق وجود دارد و وقتی استحقاق وجود داشت پس استدلال به آیه برخلاف مدعا صحیح است نه بر مدعا. یعنی بر قول اخباری باید به این آیه استدلال کرد که آیه دارد می‌فرماید استحقاق هست قبل از بیان هم اما ما منت گذاشتیم و عقاب نکردیم یا نمی‌کنیم. این اشکال.

خب این اشکال ظاهرش خیلی اشکال قوی‌ای است و می‌گوید این آیه باید در اعداد ادله احتیاط ذکر بشود نه در اعداد ادله براءت.

جواب از این اشکال این هست که بله اگر آیه ظهور داشت و دلالت داشت بر امتنانیت اما چه دلالتی در آیه بر امتنانیت هست؟ نه واژه منت به کار برده شده «لقد منّ الله علی المؤمنین» آن جا واژه منت به کار برده شده. نه یک خصوصیت دیگری که دال بر منت باشد مثلاً در حدیث رفع «رفع عن امتی» این که تخصیص می‌دهد امت را از بین امم، خب این معلوم می‌شود که یک ویژگی است، یک منتی است. اما این جا هیچ دالی بر منت نیست. بلکه خدای متعال دارد اخبار از یک امر واقعی می‌دهد که ما این روش‌مان نیست، یا نبوده یا نکردیم علی اختلاف تفسیرهایی که برای آیه شریفه بود. بنابراین همان طور که در بعض کلمات محقق اصفهانی هم هست که هیچ دالی بر منت در آن نیست، البته این اشکال را طرح نکردند ایشان ولی به مناسبت دیگه این حرف، حرف حق و درستی است که دالی بر منّی بودن آیه، منتی بودن آیه شریفه وجود ندارد. این یک اشکال که این اشکال در بعضی اذهان می‌آید و خب جوابش....

اشکال دوم از این دو اشکالی که امروز می‌خواهیم طرح کنیم اشکالی است که بعضی فضلاء فرمودند و آن این است که این آیه شریفه که نص در عدم تعذیب نیست که ما قطع پیدا کنیم بر این که خدای متعال چون سند قطعی است، دلالت هم قطعی است و نص است، قطع پیدا کنیم که خدای متعال عقاب نمی‌فرماید. این که نیست، درسته سند قطعی است و دلالت دلالت ظهور است، یک دلالت ظنیه هست ولو این حجت است ولی قطع‌آور نیست، احتمال خلافتش هم می‌رود. ممکن است در واقع این قصد نشده باشد یا بخشی از آن قصد نشده باشد و تطابق بین مراد استعمال و مراد جدی به

تمامه أو ببعضه حداقل نباشد. این ظهور بود حالا مثلاً محقق خوبی استظهار کرد که آیه معنایش این است که شأن ما نیست یا رویه ما نیست، ظهور است. یا ظهورش این است که ما در امم سابقه این کار را نکردیم بعد مثلاً به اولویت بگوییم و آن حرف‌هایی که بود. بالاخره همه این‌ها ظهور است و نص و صراحت نیست.

وقتی که ظهور شد و قطع نیامد بنابراین جلوی احتمال عقاب را نمی‌گیرد. وقتی جلوی احتمال نفسانی عقاب را نگرفت خب پس قاعده دفع ضرر محتمل حاکم است و کسی نمی‌تواند استناد به این آیه بکند و بگوید من خیالم از عقاب راحت است و قاعده دفع ضرر محتمل هم منتفی است. ولو این که این ظهور حجت باشد اما این حجت مدلولش که قطع‌آور نیست، ظن‌آور است مثل امارات دیگری که دلالت بر وجوب و حرمت و این‌ها می‌کنند ما قسم حضرت عباس که نمی‌توانیم بخوریم این واجب است یا حرام است، حجت داریم. ولی ممکن است مخالف واقع باشد، واقع این نباشد.

بله اگر آیه دلالت می‌فرمود بر این که خدای متعال ترخیص داده، اذن داده در ارتکاب. اگر این بود بله، چون خدای متعال اذن در ارتکاب داده و این ظهور هم حجت است، مثل روایتی می‌ماند که دلالت بکند بر «کل شیء لک حلال» آن وقت دیگه بعد قبیح بود چون خودش اذن در انجام داده. اذن در انجام بدهی و بعد بیایی عقاب بکنی این معقول نیست. اما اگر فقط مفادش نفی تعذیب باشد، اذن و ترخیص نباشد خب این احتمال عقاب را که دفع نمی‌کند که. وقتی دفع نکرد پس بنابراین آن قاعده عقلی که می‌گوید دفع ضرر محتمل لازم است سر جایش می‌آید.

بعد تشبیه می‌فرمایند مقام را به این که مقام مثل این است که خدای متعال فرموده «إِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ» (طه/۸۲) خب این ظاهرش این است که همه عاصین را ولو قاتل امام حسین علیه السلام را می‌گیرد. حالا اگر این قاتل لعن الله آمد توبه کرد و در روز قیامت خدای متعال عقابش کرد این قبیح نیست؟ خدا می‌فرماد من مرادم تو نبودی. این که ظاهر است، نه این ظاهر مراد من نبود. همه گناهکاران ولو قتله انبیاء و اولیاء نه، چطور آن جا اگر خدای متعال عقاب بفرماید و بگوید من مرادم نبوده اشکالی نیست،

وجداناً می فهمیم که قبیح نیست، ما نحن فيه هم چنین است. می گوید عقاب نمی کنم بعد معلوم بشود که مثلاً اگر کبائر باشد آن محتمل و مشکوک، نه عقاب می کند.

بنابراین استدلال به آیه شریفه ناتمام است و درست نیست. حالا من عبارت را هم بخوانم که همین که من می فهمم شما هم می فهمید تا بعد ببینیم درسته یا نه.

«أنّ غایته هو کون ظاهر الآیة هو الوعد بعدم العقاب الأخری علی ارتکاب المشکوکات و هذا لایوجب الجزم بعدم العقاب غایته قیام الحجّة علی عدم العقاب فیبقی موضوع وجوب دفع العقاب المحتمل»

با همان توضیحاتی که دادند که این نص نیست و ظهور است و

«نعم لو کان ظاهر الخطاب الترخیص فی ارتکاب المشکوکات و المفروض حجیة الظهور فیقبح بعد ذلك العقاب فالمقام یكون نظیر شمول عموم و أنّی قبل غفاراً لمن تاب لقاتل الحسین(ع) فإنّه لو تبین له یوم القیامة أنّه لم یکن مشمولاً لعموم الآیه حسب المراد الجدی فلیس عقابه أمراً قبیحاً»

این اشکال دیگری است که در مقام شده، خب این هم یک اشکال مهمی است.

عرض می کنم به این که ما تعقل نکردیم فرق بین ترخیص را و اخبار به عدم عقاب را. بعد از آن که فرض کردیم حجیت این ظهور را. یک وقت ما می گوییم ظواهر در غیر باب احکام حجت نیستند مثل فرمایش آقای آخوند قدس سره که فرموده خبر واحد در موضوعات صرفه که نه حکم است، نه موضوع حکم است. یک وقت خبر واحد می آید قائم می شود بر این که فلان چیز واجب است، حرام است، خب آن جا حجت است. یک وقت خبر واحد قائم می شود بر این که این عادل است. بنابراین که بگوییم خبر واحد در موضوعات حجت است و به ما ثابت می شود و نیاز به بیته نیست خب این موضوع احکام الهی است این هم اشکال ندارد، این هم ثابت نیست اما اگر چیزی نه موضوع حکم است، و نه خود حکم است. خبر واحد در باره آن دلیلی بر حجیت آن ما نداریم چون حجیت برای تعذیر و تنجیز است، آن ربطی ندارد. حالا یک ثقه ای بیاید بگوید

مثلاً ارتفاع کوه فرض کنید دماوند چقدر است. این نه موضوع حکم شرعی است و نه خود حکم شرعی است، حجت نیست. هکذا اخبار به خصوصیات قبر و قیامت و این‌ها. نه حکم شرعی است، نه موضوع حکم شرعی است. خب پس بنابراین خبر واحد در این ابواب حجت نیست. این جا هم بگوییم عقاب می‌کنم، نمی‌کنم این‌ها که حکم شرعی نیست، یا موضوع حکم شرعی نیست، حجت نیست. پس این ظهور... اگر نص بود خب یقین برای ما می‌آورد، یقین حجیتش ذاتی است. ولی این که عقاب می‌کنم، نمی‌کنم این‌ها که حکم شرعی نیست. موضوع حکم شرعی هم نیست. پس بنابراین اصلاً این ظواهر حجت نیست. یک وقت این را می‌گوییم کما قال به الآخوند قدس سره. یک وقت نه، تصریح می‌کنیم حجت است ولو حجت است ولی مستشکل این را مفروغ گرفته، مسلّم می‌گوید حجت است. خب حجت است یعنی چی؟ یعنی شارع اجازه می‌دهد استناد به آن بکنی. حجیت مساوق است با جواز استناد. خب وقتی که استناد می‌توانم به آن بکنم خدای متعال می‌فرمایند من عقاب نمی‌کنم، حجت هم کرده که استناد می‌توانی بکنی، بعد از آن طرف بیاید عقاب بکند و من مستنداً به این انجام بدهم که خودش گفت می‌توانی استناد بکنی و یقین دارم گفته می‌توانی چون باید قطع به حجیت داشته باشیم. چون همه ما بالعرض‌ها باید بما بالذات برگردد. ما یقین به حجیت باید پیدا بکنیم، ما الان یقین داریم اماره حجت است و الا نمی‌توانیم به اماره اتکاء کنیم. یقین باید داشته باشیم که قول مجتهد حجت است. بالاخره باید به یقین برسیم. خب حالا یقین داریم پس بنابراین که خدا این را حجت کرده. خب وقتی یقین داریم خدا حجت فرموده، همین ظاهر را، همین مظنه را، همین چیزی که یقین‌آور است، همین مضمونی که یقینی نیست گفته به این می‌توانی استناد بکنی. خب حالا که من استناد کردم، بعد قیامت بیاید بگوید عقاب می‌کنم این اغراء به جهل است، پس بنابراین قبحش در این جا هم قبیح است. پس تارۀ ما می‌گوییم این جور ظواهر حجت نیست اصلاً، تارۀ می‌گوییم که حجت است. اگر بگوییم حجت است لانتعقل که ترخیص بدهد یا این کار را بکند. در هر دو صورت قبیح است عقاب کردن.

و اما حالا آیا می‌توانیم بگوییم حجت نیست؟ این ظواهر حجت نیست. خب آن چه که گفته می‌شود حجت نیست تارۀ برای این است که گفته می‌شود که چیزی که ربطی به شارع بما هو شارع ندارد، نه موضوع احکامش است، نه خود حکمش هست. مظنه را در آن جا بیاید حجت بکند لغو است. داعی بر این کار نیست، کار لغوی است از شارع. و اگر دلیل عدم شمول حجیت ادله خبر واحد این باشد این در موارد عقاب بر احکام و تخلف احکام جاری نیست این حرف. چرا؟ چون آن یرتبط بالحکم. لغویت لازم نمی‌آید چون این چیزی است که ایجاد داعی می‌کند، انگیزه می‌کند، در حقیقت کمک‌کار تکالیف است و لغویتی از این لازم نمی‌آید. بله اگر به معنای تعذیر و تنجیز باز حجیت، خب دیگه خود عقاب منجز است معنا ندارد. می‌گویید تکلیف منجز است یعنی یستحق علیه العقاب، دیگه بر خود عقاب عقاب این دیگه معنا ندارد.

بنابراین لایبعد که گفته بشود کبرای حجیت امارات که یکی هم ظواهر هست، همه اموری که یرتبط بالشارع بما آنه شارع که هم حکم است، هم موضوع حکم است، هم عقاب بر آن یا عذر از آن و امثال ذلک حجت است.

سؤال: حجت به چه معنا می‌شود؟

جواب: یعنی طریقه. قابل استناد است یعنی می‌شود شما در رابطه با من شارع به این‌ها استناد کنید در موافقی که می‌گیری در مقابل من. موافقی که باید بگیری در مقابل من به عنوان این که تو عبدی و من مولی هستم، من مقنن هستم و تو باید این قوانین من را عمل بکنی، در موقف‌گیری تو در مقابل من، استناد به این‌ها می‌توانی بکنی در این که این حکم من هست یا حکم من نیست. این موضوع حکم من هست یا موضوع حکم من نیست. این عقاب می‌کنم این جا، کیفر می‌کنم این جا یا کیفر نمی‌کنم، در راستای همین قانون. پس بنابراین توی رابطه عبد و مولی بما آنه مولی و این عبد است، این باید امثال کند، فرمان ببرد، مولی می‌تواند بگوید این ظواهر و این امارات حجت است فقط قطع لازم نیست. امارات هم حجت است، ظواهر هم حجت است. و این عقلایی است و این طور نیست که لغو باشد و بگوییم اشکال دارد. بله چیزهایی که به

این ربط ندارد اصلاً خبر به این امور ربطی نداشته باشد خوب بله. مثلاً بگویند که چند هزار تا ملائکه خدا دارد. خوب حالا یک روایتی بیاید بگویند مثلاً خدا ده میلیارد ملائکه دارد حالا این یک امری است مال عالم کون است. یا بگویند که مثلاً حضرت نوح چند سالش بود، یا بگویند قوم فلان ما مثلاً فرض کنید چه کار کردیم آن‌ها را. خوب این‌ها چه ربطی به ما دارد، یعنی به این معنا که رابطه عبد و مولایی. یک واقعیتی است که دارد اخبار می‌کند، خبر واحد در آن جا یعنی حجت باشد. اگر هم امور اعتقادی باشد خبر واحد در آن جا معنا ندارد، چرا؟ چون با خبر واحد که نمی‌شود اعتقاد پیدا کرد. مگر بخواهی بگویند بنای تعبدی بگذارد مثل این که «اذا شککت بین الثالث و اربع فاین علی الاربعة» فاین علی الاربعة که نمی‌شود به این اعتقاد پیدا کنم چهار تا خواندم با این که شک دارم سه تا خواندم یا چهار تا. یعنی بنای عملی بگذار، مثل آدمی خودت را حساب بکن که چهار تا خوانده. آدمی که چهار تا خوانده چه کار می‌کند؟ تشهد می‌خواند، سلام می‌دهد و تمام. شما هم همین کار را بکن. اما نمی‌تواند بگویند به این اعتقاد پیدا بکن فلذا «لا اکراه» فی الدین هم معنای صحیح آن شاید همین باشد یعنی توی آن چیزهایی که عقیده‌ای هست که اصول اسلام است این‌ها اکراه در آن نمی‌شود. چون اکراه‌پذیر نیست این‌ها. و علاوه بر این می‌توانیم بگوییم که آن جور که تقریر می‌کردیم یک وقت تقریرها را قبول نداریم. ولی آن جوری که تقریر می‌کردیم بعضی از آن تقریرها ظهور نبود، یعنی احتمال خلاف آدم نمی‌دهد که معنای آیه دیگره چیه. یا این آیه معنا دارد یا ندارد؛ وقتی معنا دارد دیگره چه معنای دیگره می‌شود خدا اراده فرموده باشد غیر همین معنا. بله یک وقت می‌گویند صلّ احتمال می‌دهیم استحباب باشد آن هم چون که بعث است دیگره. ظاهرش این است که حالا تریخی نداده اما این جا که «ما کنّا معذبین حتی نبعث رسولاً» دیگره چه معنایی می‌تواند داشته باشد بالاخره یا می‌گویند شأن ما نیست، یا دارد می‌گویند ما قبلاً این کار را نکردیم. اگر این کار را قبلاً نکردیم گفتیم بالاولویة که این اولویت اولویت قطعیه است نه ظنیه. اولویت ظنیه که به درد نمی‌خورد. اگر هم نه، این دارد می‌گویند که شأن ما نیست، چی ما نیست و دلالت را هم قبول کردیم... آخه این اشکال بعد از قبول دلالت است. همه یک

جوری بود، این دلالت‌ها با آن مبادی که داشت، خصوصیات‌ی که داشت یک ظهورات نبود که ما به ادله حجیت ظهور بخواهیم تمسک بکنیم. بلکه جازم هستیم که مفاد این است. سند که قطعی است، دلالت را هم که جازم هستیم بعد از آن خصوصیات بنابراین جای طرح این اشکال آن وقت دیگه نیست. بنابراین سه تا جواب به این فرمایش کسی ممکن است بدهد بعضی‌هایش البته مبنایی است، بعضی‌هایش بنایی است.

خب این بحث تمام شد. بحث ما راجع به آیه شریفه ولو این که آیهه شریفه هنوز هم بحث دارد اگر بخواهی ادامه بدهی. خدا رحمت کند مرحوم آقای فانی، بعضی اساتید ما فرمود که ما در نجف لباس مشکوک شروع کردم، یک آقایی درس من می‌آمد خیلی خوش فهم بود دلم می‌خواست این باشد. آن اتفاقاً رفت سفری به ایران، ما هم هی لغتش دادیم تا او برگشت، شش ماه، چند ماه همین طور تا او برگشت. حالا این جا هم قابل این هست که حالا انسان بخواهد ادامه بدهد و حرف‌های مختلف که در این جا زده شده ولی دیگه کفایت می‌کند ان شاء الله.

خب این جا سه تا تنبیه وجود دارد که آن‌ها هم قابل اهمیت و توجه است؛

تنبیه اول این است که خب بعضی استناد فرمودند به این آیه شریفه برای رد قاعده ملازمه در جایی که از شرع کتاباً و سنتاً و بقیه منابعی که می‌شود برای اثبات حکم شرعی استفاده کرد چیزی نداریم. فقط درک عقل داشته باشیم. خب عده‌ای این جا قائل به ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع هستند که «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع» بعض بزرگان گفتند این قاعده باطل است به خاطر این آیه و آیات مشابه این آیه که فرموده ما تا بیان نقلی نداشته باشیم، پیامبر ما چیزی را نگفته باشد، نه ما عقاب نمی‌کنیم. خب این اطلاقش می‌گیرد ولو این که عقل شما گفته باشد. ولی پیامبر نفرموده. و عدم عقاب هم که ملازمه دارد با عدم تکلیف. و یا اگر ملازمه با عدم تکلیف هم نداشته باشد گفتیم همین کفایت می‌کند برای عدم امتثال. براءت گفتیم حالا این زبان آن‌ها است می‌گوییم، حرف ما نیست. داریم حرف آن‌ها را می‌پزیم. گفتیم

اصولی در صدد همین است که امنیت از عقاب داشته باشد بنابراین در مواردی که حکم عقلی را درک می‌کند عقل ما و باید و نبایدی را درک می‌کند ولی در شرع راجع به آن امری نیست، چیزی نیست در آن جا به حکم آن آیه یا باید بگوییم آن حکم در شرع نیست اگر ملازمه‌ای بین عدم عقاب و عدم وجود حکم را قائل شدیم. یا باید بگوییم نه، اثبات نمی‌شود نیست ولی یک بودن است که لااثر له چون امنیت از عقاب وجود دارد مهم نیست. فقیه لازم نیست حالا به آن فتوا بدهد و یا مردم به آن عمل کنند و ... چون امنیت از عقاب هست. پس قاعده ملازمه یک قاعده‌ای که إما باطله و إما غیر نافع. باید کنار گذاشت استناداً به این آیه و ما شابهها من الآیات که ان شاء الله در یکی از تنبیهات می‌گوییم آیات عدیده‌ای است که شبیه این آیه است.

خب این اشکال اشکال مهمی است بر قاعده ملازمه و خب خیلی چیزهایی است که ما فق دلیل‌مان دلیل عقلی است و داریم به آن ملتزم می‌شویم. این را باید... آیا این اشکال به این مطلب این را؟؟؟ استناداً به این درست است یا درست نیست.

خب این جا حالا علی ضوء مطالبی که قبلاً گفته شد خب جواب‌هایی از آن مطالب این جا قابل استفاده هست. یکی از جواب‌هایی که علی ضوء ما ذکرنا می‌شود این جا گفت در جواب این است که آیه شریفه نفی استحقاق نمی‌کند. گفتیم اعم است از نفی استحقاق. وقتی نفی استحقاق نکرد پس دلالت بر عدم حکم نمی‌کند. و این که بگویید بله ولی نافع نیست چون اهتمام اصولی به امنیت از عقاب است گفتیم نه، این هم مطلب درستی نیست. توی برائت هم گفتیم درست نیست. اگر حکم بود استحقاق بود یعنی بی‌احترامی مولی هست بنابراین این جور نیست که عقل بگوید نه راحت باش. بله آن داعویت کمتر می‌شود، کم رونق‌تر می‌شود تا آن جایی که آدم بداند عقاب هست. اما این جور نیست که عقل بگوید تو راحتی. حالا دیگه بی‌احترامی به مولی بکن. نمی‌گوید چنین حرفی را، نمی‌گوید بی‌احترامی مولی را بکن.

پس بنابراین از آن ... چون آن جا آن مطالب را گفتیم این جا هم..... حالا علاوه بر آن می‌توانیم این طور جواب بدهیم از این گفته که تارةً این قاعده ملازمه ملازمه شرعیه

است، ادعا هم می‌شود ملازمه شرعیه یعنی خود شارع همان طور که فرموده مثلاً «کل ما قصرت افطرت» بین قصر و افطار ملازمه قرار داده مثلاً. همان جور خودش فرموده باشد که بابا هر وقت عقل شما حکمی کرد بدانید آن جا من هم حکم می‌کنم. که این می‌شود ملازمه شرعیه بین مدرک عقلی و حکم شرعی. تارة این مدعا است؟؟ قاعده ملازمه. که مثلاً این را ما از کجا بخواهیم استفاده بکنیم؟ از روایاتی که وارد شده که عقل هم حجت باطنی است. آن هم رسول باطنی است و امثال ذلک. اما کسی بخواهد از آن‌ها استفاده چنین ملازمه‌ای بین حکم عقل و شرع بکند ملازمه شرعیه. اگر این باشد بله این آیه شریفه بنابر این که بین نفی تعذیب و نفی استحقاق هم ملازمه باشد می‌گوید نه شرعاً ملازمه نیست. و قهراً یا معارض می‌شود این با آن ادله، و یا این که آن‌ها اگر ادله قاطعه‌ای نباشند مخالف کتاب می‌شوند و از حجیت می‌افتند. پس در این صورت که ما مدعای مان قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع ملازمه شرعیه باشد این ردع جا دارد که کسی بگوید بنابر غض از جواب قبلی و آن حرف‌ها جا دارد که حالا... اما اگر ملازمه عقلی باشد یعنی عقل یحکم و یدرک که اگر یک جایی عقل حکمی داشت شرع باید داشته باشد. و قائلین به ملازمه حرف‌شان این است، نه ملازمه شرعی. می‌گوید عقل دو چیز را درک می‌کند؛ یک، درک می‌کند که این شیء حسن، دو، درک می‌کند حالا که حسن عقلی شد شرع هم باید بگوید. خب اگر این جوری شد و چه جور شما می‌توانید به آیه آن را رفع بکنید. چون کسی که چنین عقیده‌ای دارد او نمی‌تواند تصدیق کند این ظهور آیه شریفه را. می‌گوید حتماً باید... اگر هم این طور است باید تخصیص بخورد چون فرض این است، قاطع است که خدای متعال این جا حکم دارد. چطور می‌شود خدا بفرماید ندارم. قاطع به وجود حکم نمی‌تواند تصدیق کند این مفاد را. اطلاقی را عموماً به آن مورد. بنابراین رد قاعده ملازمه، می‌گوید آقا ما ملازمه را قبول نداریم. می‌گوید چرا؟ می‌گوید به خاطر این آیه. یک چنین حرفی غلط است، نمی‌شود گفت. چون یا قاعده ملازمه را تصور کردی، ادله‌اش را فهمیدی یا نه. خب اگر آن را تصور کردی، ادله‌اش را هم فهمیدی و ملازمه را هم عقلی گرفتی، نه ملازمه را شرعی گرفته باشی دیگه معنا ندارد بگوییم به

حکم این آیه ما رد می‌کنیم آن را. این نظیر همان حرف بعضی اخباریون هست که بعضی‌شان بلا توجه می‌گوید بله اگر عقل در مقابل نقل شد نقل را مقدم می‌داریم، به نقل باید عمل بکنیم. اگر عقل ظنی و این‌ها را می‌گویید آن که عقل نیست. اگر عقل قطعی را می‌گویید معنا ندارد بگویی نقل مخالف آن باشد به آن عمل می‌کنیم. نقل نمی‌شود مخالف حکم قطعی و جزمی عقل باشد.

پس بنابراین این زعم درست نیست و این رد که بعضی به آیه استدلال کردند و خواستند آن رد کنند درست نیست.

سؤال: اگر ظهور آیه را شأنی معنا کنیم، استظهار کنیم آبی از تخصیص نمی‌شود؟

جواب: بله؟

سؤال: اگر شأنی استظهار کنیم «ما کنا معذبین» را آن وقت این آبی از تخصیص خوردن به دلیل نمی‌شود وقتی می‌گوید شأن ما این نیست نمی‌تواند تخصیص بخورد. اصلاً آبی از تخصیص است.

جواب: باید تأویل کنیم چون قطع است دلیل بر آن. بالاخره نمی‌شود به این مراد باشد، قطع به عدم اراده این داریم.

سؤال: به چی تأویل کنیم؟ یک امری باید بکنیم که صحیح باشد.

جواب: جمع عرفی که نمی‌خواهیم بکنیم. می‌گوییم چون این ظاهر و این عموم خلاف آن قطع ما است، امر قطعی ما است پس مراد نیست. یعنی یقین به عدم اراده داریم ولو خلاف ظاهر عرفی است.

سؤال: اگر غیر شأنی استظهار کنیم جمع عرفی می‌شود، تخصیص می‌زند. اما اگر شأنی بکنید آبی از تخصیص شأن عرفی نمی‌توانید بکنید. محمل مراد جدی از آیه را چی می‌دانید؟ دایره مراد را کجا می‌دانید؟ به چی تأویل می‌زنید؟ باید یک محملی خلاصه... آیه چی می‌خواهد بگوید؟

جواب: می‌گوییم مراد خدای متعال نیست به این قرینه.

سؤال: پس اصلاً باید بگوییم شأنی نیست.

جواب: نه شأنی هم باشد. شأن ما نیست اما این در کجا است؟ به آن قرینه می‌فهمیم یعنی شأن ما در جایی که حکم معلوم نشده باشد یعنی به عبارۀ آخری این قرینه می‌شود که مقصود از بیان فقط بیان نقلی نیست مقصود از بعث رسول، کنایه از بیان نقلی نیست. بلکه مقصود از بعث رسول بیان الحکم و وصول الحکم است. حالا این وصول چه از ناحیه نبی رسیده باشد، چه از ناحیه قاعده ملازمه و راه‌های دیگر. می‌خواهد بگوید ما قبل از ایصال حکم‌مان عذاب کننده نیستیم. ایصال حکم ما حالا چه به پیامبر و نقلی باشد که این راه معمولی و متعارف را در اکثر احکام قریب به اتفاق احکام است. یا به غیر این باشد، به غیر بیان او باشد مثل این که به قاعده ملازمه فهمیدید، با عقل‌تان فهمیدید، حکم ما را بالاخره فهمیدید.

سؤال: استاد می‌شود تعبیرش کنیم؟؟؟ وقتی ما قاعده ملازمه را بگوییم عقل حکم می‌کند اصلاً مدلول آیه «ما کنا معذبین» در آن جاهایی می‌شود که... چون خدا می‌گوید ما عذاب نمی‌کنیم تا اتمام حجت به وسیله بعث رسل بکنیم و بعث رسل وقتی تمام می‌شود و لغو نیست که عقل آن جا حکم نکرده یعنی؟؟؟؟ «ما کنا معذبین» را اصلاً می‌گوییم در؟؟ شرعیه‌ای که عقل ورودی به آن مدلول‌ها نمی‌تواند داشته باشد و ورود ندارد فقط آن جا را اصلاً می‌گوید.

جواب: چرا؟ آخه آن آقا می‌گفت که خدا فرموده ما تا پیامبر نفرستیم عقاب نمی‌کنیم بر تکالیف. ولو عقل‌تان هم حکم کرده باشد. پیغمبر نفرستادیم برای آن، آن را پیغمبر نفرموده نمی‌کنیم.

سؤال: همین دیگه خدا می‌گوید با عقل‌تان می‌فهمید. وقتی می‌گوییم عقاب‌تان نمی‌کنم تا اتمام حجت به وسیله بعث رسل نکنم یعنی چه؟ یعنی؟؟؟ در دایره‌ای که عقل‌تان می‌فهمد؟؟؟

جواب: نه، ندارم. آخه مدلول آیه بنابر این است دیگه. آن جواب اول و دوم که رفع عدم استحقاق را نمی‌فهماند و این‌ها. حالا فرض کنیم می‌فهماند اصلاً من حکمی ندارم. می‌گوید من حکمی ندارم. چرا؟ ممکن است با این که حسن هم هست من حکمی ندارم. چرا؟ برای خاطر این که یک مانعی دارم ولو حسن است ولی من شخصاً یک مانعی دارم و مزاحمی در این جا وجود دارد نمی‌خواهم حکم بکنم. مثلاً من هم اگر بیایم حکم بکنم قوانین من دیگه سنگین می‌شود خیلی، نمی‌خواهم این حکم را بکنم. خیلی خب ولی جواب این است که اگر شما آمدید گفتید از آن طرف قاعده ملازمه راه، قائل شدید که قاعده ملازمه عقلی است، عقل همان طور که آن طرف لزوم را درک می‌کند ملازمه بین آن و حکم شرع را هم درک می‌کند و می‌گوید نمی‌شود نشود.

سؤال: این تصویب نیست؟

جواب: چرا تصویب باشد؟

سؤال: چون حاکم عقل است این جا.

جواب: مگر هر جا حاکم عقل شد تصویب می‌شود؟

سؤال: آخه دارد می‌گوید این حکم شرع است.

جواب: نه، ملازمه بین حکم عقل و شرع است. یعنی می‌گوید هر وقت عقل شما گفت که مثلاً ظلم قبیح است بفهم که شرع هم می‌گوید حرام. بفهم که او هم انشاء کرده حرمت را، جعل کرده، قانون گذرانده که حرام. پس بنابر این حکم می‌شود مال حکم شرع. کاشف آن عقل است به خاطر ملازمه‌ای که بین حکم شرع و عقل می‌بیند. بنابر این رد کردن این جا غلط است بلکه چون آن امر قطعی هست آیه تأویل می‌شود یا خلاف ظاهرش معنا باید بشود. نه به آیه آن رد بشود.

سؤال: استاد این روایاتی که می‌گوید عقل رسول باطنی است نمی‌شود بگوییم یک حکومت توسعه‌ای است در مورد خود آیه. یعنی می‌گوید که العقل انی رسول. برمی‌گردد به همانی که می‌گفتیم این جا رسول بیان عقلی را هم شامل می‌شود.

جواب: خب این که شد ملازمه شرعیه.

سؤال: ملازمه شرعیه را هم می‌خواهیم بگوییم تعارضی نیست، حکومتی است یعنی دارد می‌گوید که عقل هم رسول است یعنی اصلاً آن روایات دارد تفسیر می‌کند رسول را به توسعه.

جواب: نه حالا... اگر کسی بگوید عیب ندارد. عرض کردیم طبق آن حالا یک راهی دارد، طبق ملازمه شرعیه. اگر از آن روایات کسی استفاده بکند. ولی اگر کسی می‌گوید که... آقایان معمولاً نگفتند ملازمه شرعیه است. این همان چیزی بود که اقتراحی ما عرض کردیم ولی من ندیدم در کلام کسی ملازمه شرعیه قائل باشد به خاطر آن روایات. اما اگر که آقایان آن که در قاعده ملازمه می‌گویند ملازمه عقلیه است. این ملازمه عقلیه قطعیه قهراً هست اگر کسی قائل بشود. یک وقت کسی قائل نمی‌شود می‌گوید نه، عقل من چنین درکی نمی‌کند مثل مرحوم شهید صدر. می‌گوید عقل ما چنین درکی نمی‌کند که هر وقت عقل بطلاً چیزی می‌گوید شرع هم باید بگوید. یعنی شرع باید قانون جعل کند. شرع البته بما آنه عاقل قبول دارد، حکم عقل است اما قانون باید شرع جعل کند نه. چون ایشان می‌فرماید شاید اهتمام شارع در آن مورد به همان اندازه‌ای که عقل باعث می‌شود، بیشتر اهتمام ندارد. فلذا قانون جعل نمی‌کند. ما علم نداریم به اهتمام اکثر از آن.؟؟؟ یا یک کسی بیاید مثل آقای اصفهانی بفرماید که نه، چون تعدد داعی محال است اگر داعی عقلانی وقتی موجود است دیگه محال است خدا بیاید داعی شرعی درست بکند. این هم از عجایب کلمات ایشان است و به خاطر این فرموده قاعده ملازمه بین وجود حکم عقل و وجود حکم عقل نیست بلکه بین وجود حکم عقل و عدم وجود حکم شرع است. یعنی هر جا ما حکم عقلی داریم قطعاً حکم شرعی آن جا نداریم. قاعده ملازمه را قائل هستیم ولی بین وجود آن و عدم این. نه بین وجود آن و

وجود این. این هم از فرمایش محقق اصفهانی. اما اگر کسی قاعده ملازمه را قبول دارد به همان معنای متعارف و معمولش که بله این مدرک عقل عملی ما است که این لازم است و ضروری است و درک می کند بایدیت عقل قطعی مان درک می کند بایدیت انشاء شارع طبق همین. خب اگر این را گفتیم معنا ندارد بگوییم با آیه رد می کنیم.

بنابراین تمسک به آیه شریفه برای رد این تمام نیست. کما این که ... حالا این کما را بگذاریم برای... توضیح می خواهد و صلی الله علی محمد و آله طاهرین.

جلسه ۸۱ - ۱۳۹۵/۰۱/۳۱

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

تنبيه ثانی راجع به این مسأله هست که محقق قمی؛ میرزای قمی رضوان الله عليه در قوانین فرموده بعض اعاضم از یک طرف استدلال کردند به این آیه شریفه برای برائت و از طرف دیگر رد کردند استدلال به آیه را برای نفی قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع. یعنی گفتند کسانی که استناد به آیه کردند برای نفی ملازمه بین حکم عقل و شرع، این باطل است، این استدلال تمام نیست برای نفی ملازمه.

ایشان فرموده تعجب از این بعض اعاضم است که از آن طرف خودش استدلال فرموده به این آیه برای برائت و از آن طرف رد کرده کسانی را که به این آیه استدلال کردند برای نفی ملازمه. این تعجب است از این بعض اعاضم. و وجه تعجب لزوم تناقض مثلاً در نظر محقق قمی است بین این دو مطلب. چون لابد تقریر او این است که شما اگر استدلال می فرمایید به این آیه برای برائت پس معنایش این است که می فرمایید مدلول آیه نفی استحقاق است فلذا برائت ثابت است. از آن طرف رد می کنید کسی را که به این آیه استدلال می کند برای نفی ملازمه. خب او هم این جور می گوید، می گوید آقا این آیه می فرماید تا بیان نقلی نباشد، بعث رسل که بیان نقلی است نباشد ما عذاب نمی کنیم و عذاب نمی کنیم یعنی استحقاق نیست پس تکلیف نیست. پس بنابراین آیه دلالت می کند در جایی که بیان نقلی نیست ولو مدرک عقلی وجود داشته باشد ما عذاب نمی کنیم. عذاب نمی کنیم یعنی استحقاق نیست، تکلیف نیست. شما می توانی این را رد بکنی بگویی این حرف درست نیست، چرا؟ حالا یا حرف می زنید درست هست، وجه آن را می گوئید یا لابد می خواهید بگوئید آیه دلالت بر نفی استحقاق نمی کند. بنابراین آن حرف شما که استدلال می کنید به این آیه برای برائت معنایش این است که آیه نفی استحقاق می کند. این جا که این استدلال را رد می کنید معنایش

این است که نه، این آیه نفی استحقاق نمی‌کند ممکن است تکلیف باشد. پس این دو تا با هم تناقض دارد، ناسازگاری دارد. این فرمایش محقق قمی قدس سره.

این فرمایش... بعد شیخ اعظم در رسائل فرموده گاهی اشکال می‌شود به تناقض. نامی از مستشکل را نبردند که میرزای قمی است، آن بعض اعظم را هم گفتند فاضل تونی است که آن فرمایش را دارد.

حالا در این جا تارةً ما می‌خواهیم مثل بعض اعظم و اشخاص خاصی را به نحو قضیه خارجیه بررسی کنیم که این آقا تناقض گفته یا نه، بله ممکن است یک آقای تناقض بگوید به این بیان که آن جا آن جوری بگوید، این جا این جوری بگوید. و شاید تعجب میرزای قمی هم از آن بعض اعظم چون ما کلام او را ندیدیم به جا باشد. یعنی آن جا تصریح فرموده باشد در مقام استدلال به این که ظاهر آیه نفی استحقاق است و در این جا و در مقام رد کسانی که استدلال به آیه شریفه کردند برای نفی قاعده ملازمه فرموده باشد اعم است، این نفی استحقاق از آن استفاده نمی‌شود فقط نفی تعدیب استفاده می‌شود این اعم است.

خب اگر واقعاً آن جا این جوری فرموده باشد فاضل تونی، این جا هم این جوری فاضل تونی فرموده باشد و در هر دو جا هم برای اثبات مطلب واقعی بیان فرموده باشد خب تناقض در کلامش هست. اما این مهم نیست که حالا ما افراد را بخواهیم محاکمه کنیم ببینیم حالا تناقض فرمودند یا تناقض نفرمودند. آن مسأله مهم این است که آیا می‌شود بین این دو تا را جمع کرد و آن جا آدم استدلال کند و آن جا هم بگوید نه نمی‌شود به این آیه برای نفی قاعده ملازمه استدلال نمود. این دو تا را می‌شود با هم جمع کرد و آیا جمع بین این دو تا تناقض دارد یا تناقض ندارد. حالا صرف از قائل که در خصوص مقام می‌شود؟؟؟ گفت.

حق این است که مجرد استدلال این جا و نفی این جا مستلزم تناقض نیست لوجوه؛

وجه اول این است که ممکن است در مورد براءت استدلال جدلی باشد و در مورد نفی قاعده... رد استدلال به آیه شریفه برای نفی قاعده استدلال حقیقی باشد. که شیخ اعظم این جور خواسته جمع کند و بگوید اگر دیدید در کلمات این تناقض نیست. یعنی این گوینده قائل است که این آیه شریفه بیش از نفی تعذیب فعلی دلالت ندارد. چون بیش از نفی تعذیب فعلی دلالت ندرد پس از نمی‌توانیم از آن استفاده کنیم «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» باطل است. نه، آن جا فقط می‌گوید عقاب نیست اما یحکم به. فلذا آن جا رد می‌کند به حسب یک مطلب واقعی که معتقد است.

اما در براءت استدلال چطور می‌آید می‌کند با این که ما این جا نفی استحقاق می‌خواهیم؟ براساس ملتزمات طرف استدلال می‌کند می‌گوید ای اخباری تو خودت قبول داری که بین نفی تعذیب و نفی استحقاق ملازمه است. من براساس گفته خودت می‌گویم باید احتیاطی نشوی، باید براءتی بشوی. شما که چنین قائل هستی چرا می‌آیی احتیاطی می‌شوی، باید براءت بشوی. چون آیه نفی تعذیب را دلالت می‌کند شما هم که قائل هستید بین نفی تعذیب و نفی استحقاق ملازمه است. بنابراین این گوینده دیگر این جا مرتکب تناقض نشده چرا؟ چون جهت حرفش فرق می‌کند و در تناقض وحدت شرط است. آن جا از حیث واقع امر دارد محاسبه می‌کند می‌گوید نمی‌شود به این آیه استدلال کرد برای نفی قاعده ملازمه، به حسب واقع امر. این جا به این آیه برای براءت استدلال می‌کند برای ارقام و اسکات خصم از این حیث روی مبنای خودش. بنابراین تناقض نیست. بنابراین اگر ما دیدیم بزرگی آن جا آن جوری گفت، این جا این طوری گفت نباید بگوییم تو مرتکب تناقض شدی. بله اگر از یک بزرگی اطلاع داریم که آن جا به واقع، این جا هم به واقع... بله شاید فاضل تونی هم این جور باشد که میرزای قمی مثلاً فرموده بعض اعظم. اما مجرد این که آن جا استدلال شده، آن جا رد کرده استدلال کسانی را که به آیه تمسک کردند برای نفی قاعده ملازمه، به مجرد این نمی‌شود گفت شما مرتکب تناقض شدی. این یک وجه.

وجه دوم برای این که این مستلزم تناقض حتماً نیست این است که ممکن است این قائل قائل باشد به این که حتی نبعث رسولاً کنایه از مطلق بیان است. چه بیان نقلی و چه بیان عقلی. می‌گوید مطلق بیان مقصود است، کنایه از مطلق البیان است. بیان هم به معنای تبیین است نه بیان کردن. کنایه از تبیین حکم است حالا إما به بیان شارع و إما به فهم العقل و درک العقل.

خب وقتی که می‌گوید کنایه از این است که کما این که آقای نائینی حمل بر همین کرده. شیخ احتمال داده که کنایه از همین باشد. و بزرگانی هم فرمودند دیگه. بالاخره حالا این دو نفر را اسم بردیم، بزرگان دیگری هم هستند که استظهارشان این است.

خب اگر ما این جور استظهار کردیم هم می‌توانیم رد کنیم کسی را به این آیه استدلال می‌کند برای چی؟ برای نفی قاعده. می‌گوییم آقا این اثبات قاعده را دارد می‌کند نه نفی قاعده. چرا؟ برای این که عقاب نیست تا کی؟ تا بیان باشد اعم از این که بیان عقلی باشد یا شرعی باشد. پس معلوم می‌شود در آن جاهایی هم که بیان عقلی هست عقاب وجود دارد و شارع هم آن را قبول دارد فلذا می‌آید عقاب می‌کند. حالا توی این کلام من یک مسامحه مایی هست که لابد توجه دارید. حالا اثبات قاعده به آن شکل هم نمی‌کنیم مگر کسی بگوید بین عقاب و جعل حکم شارع هم ملازمه است ولی نفی هم نمی‌کند می‌گوید عقاب هست. اما از آن طرف به همین آیه استدلال به برائت هم می‌کند، چرا؟ برای این که خدا فرموده تا بیان نباشد؛ چه عقلی، چه نقلی اگر بیان نبود من عقاب نمی‌کنم. و این آقا، این مستدل کافی می‌داند یا نفی عقاب را فعلاً می‌گوید کافی است در بحث برائت یا بین نفی عقاب و نفی استحقاق هم ملازمه قائل است آن تفصیلاتی که داشتیم. پس جمع بین المقامین می‌کند. این جا به برائت استدلال می‌کند برای کجا؟ برای این که جایی که نه بیان عقلی باشد، نه نقلی باشد. می‌گوید آن جا برائت است. از آن طرف کسی که به این آیه استدلال می‌خواهد بکند برای این که قاعده ملازمه باطل است نه آن جایی که حکم عقل است شارع کار ندارد آن جا، عقاب نمی‌کند، این دلالت بر این که آیه حکمی جعل نکرده، می‌گوید نه، دلالت نمی‌کند بر

این که حکمی جعل نکرده بلکه دلالت می کند خدا عقاب می کند. حالا این عقاب می کند یا براساس این است که حکم خودش دارد یا براساس این است که حکم عقل را قبول دارد طبق حکم عقل عقاب می کند. پس نفی نمی کند که ما حکمی نداریم.

سؤال: اساساً می شود؟؟ از رسول باطنی.

جواب: بله؟

سؤال: با سیاق امتنانی آیه سازگاری دارد؟

جواب: نه، ما داریم امکان می گوئیم با این تناقض دارد.

سؤال: می خواهیم صحت و سقم این مبنا را با سیاق امتنانی و نبعث که نبعث رسولاً با این ...

جواب: بله، باز هم امتنان که هست. چون در آن مورد شارع می تواند جعل احتیاط بکند نسبت به احکام واقعیه ای که دارد و هنوز نرسیده می گوید آقا احتیاط کن. همین که جعل احتیاط نمی کند و می گوید عقاب نمی کنم این امتنان است. و در مورد حکم عقل هم باز اگر بگوئید عقاب...

سؤال: لسان آیه؟؟؟

جواب: نه، نیست. بر فرض می فرمایند اگر باشد و الا آیه که لسانش دیروز گفتیم دلیل بر امتنانیت آیه وجود ندارد.

سؤال: اگر؟؟؟ استحقاق باشد؟؟؟

جواب: بله؟

سؤال: اگر ملاک را استحقاق گرفتیم؟؟؟

جواب: نه، گفتیم تناقض آن آقا نگفته. چرا؟ اگر آن آقا از کسانی است که می گوید تعذیب کفایت می کند بر برائت مثل مرحوم امام خب آن جا آن حرف را می زند، این جا هم این را. یا که می گوید نفی تعذیب ملازمه دارد با نفی استحقاق پس نمی شود کسی که این کار را کرد متهمش کنیم به این که تناقض گویی کردی البته علی مسلکنا نمی شود چون ما نفی استحقاق می کنیم ولی حرف سر این است که نمی شود کسی که این جور گفت بگوییم توی تناقض داری می گویی. نه، ممکن است آن جا را بر آن اساس گفته و این جا را هم بر این اساس دارد می گوید و مبنایش این است. خب این هم یک راه.

راه سوم:

راه سوم این است که ممکن است این گوینده رادّ در آن جا و مستدل در این جا این جور باشد که حتی نبعث رسولاً در آیه شریفه را کنایه نمی گیرد از مطلق بیان. می گوید نه، معنایش همان بیان نقلی است چون دارد نبعث رسولاً؛ ما بفرستیم. و در احکام عقلیه که او فرستاده. بلکه او خلط کرده بما آنّه خالقّ اما دیگه ارسال رسل و اینها نکرده بما آنّه شارعّ و ظاهر نبعث رسولاً این است که ما فرستادیم. بعد هم کنایه از رسول است، رسول یعنی فرستاده، هم نبعث که متکلم و به خودش دارد نسبت می دهد بما آنّه شارعّ و هم این که کلمه رسول به کار برده. پس بنابراین ظاهرش این است که تا بعث رسول کنیم، بعث رسول هم کنایه است قهراً از نقلیات، دیگه عقلیات را نمی گیرد، خود واژه، خود جمله.

خب ولی در عین حال ممکن است چی بگوید؟ بگوید درست است آیه همین را دارد می گوید ولی این وزان آیه مثل آن جا است که می گوید «اصاب ثوبی دم رثافٍ» ما نمی گوییم اصاب ثوبی دم رثافٍ، ثوب یعنی همه چیز، ثوب یعنی ثوب. دم رثاف را هم معنا نمی کنیم یعنی هر عین نجسی. آن را هم می گوییم معنا... ولی می گوییم عرف این جا الغاء خصوصیت می کند می گوید مقصود چیه؟ مقصود اشیاء است یا البسه است، آن هم که دم رثاف گفته چون مورد ابتلایش این بوده اتفاقاً حالا، آمده حالا آن را نام

ببرد و الا مقصودش این است که اگر لباس مان نجس شد برای نماز چطور است. آن را به الغاء خصوصیت می‌فرماید. این جا هم می‌گوییم بله آیه شریفه داریم «حتی نبعث رسولاً» یعنی حتی این که بیان کنی. ولی عرف می‌گوید بیان است خود آن که ملاک نیست. ملاک این است که آن حکم روشن بشود آن جا هم که ما بیان بکنیم این طریق است به روشن شدن حکم. پس الغاء خصوصیت می‌کند عرف و از آیه چی می‌فهمد؟ قهراً از آیه مطلق البیان بعد از این الغاء خصوصیت می‌فهمد. و وقتی مطلق البیان فهمید باز می‌شود مثل قبلی، فقط با قبلی فرقی این است که از اول این کنایه از مطلق البیان بود، این نه، بعد از الغاء خصوصیت به آن وزان درآمد. خب باز تناقض نمی‌گوید این آقا. استدلال به برائت می‌کند می‌گوید خب آیه فرموده چی؟ در آن جا برائت... وقتی که بیانی نباشد، حکم برای شما روشن نشده باشد لا من ناحیتنا و را من ناحیه عقلکم به خاطر الغاء خصوصیت ما عقاب نمی‌کنیم. و ما هم کافی می‌دانیم در برائت همان عدم عقاب و امنیت از عقاب را یا ملازمه قائل هستیم بین عدم عقاب و عدم استحقاق.

و اما کسی که می‌آید به این آیه استدلال می‌کند برای نفی قاعده ملازم می‌گوییم این باطل است. چرا؟ برای این که در آن صورت هم می‌گوید عقاب هست، کجا دلالت می‌کند بر این که ملازمه نیست. لااقلش این است که ساکت است اگر مثبت نباشد، مثبت قاعده نباشد ساکت است از نفی قاعده است. پس چرا استدلال می‌کنید به این آیه برای نفی قاعده ملازمه. آن که دارد می‌گوید عقاب هست. در صورت بیان عقلی هم می‌گوید عقاب هست به الغاء خصوصیت. پس دلالت نمی‌کند بر عدم ملازمه. یا ساکت است یا ممکن است مثبت هم بگوییم هست، مثبت قاعده ملازمه. این که می‌گوییم مثبت است این خودش دیگه حالا من وارد بحث نمی‌شوم، شیخ یک اشاره‌ای دارد که عقاب بعضی گفتند ملازمه با خود حکم عقاب کننده دارد. اگر خودش حکم نکرده عقاب نمی‌تواند بکند، ذم باید بکند. بعضی‌ها گفتند جاهایی که عقلی محض است، شارع حکم نکرده، جهنم نمی‌تواند ببرد، عقاب نمی‌تواند بکند اما نکوهش می‌تواند بکند

مثل عقلاء. عقلاء اگر کسی کار خلاف عقل انجام داد حق نکوهش دارند اما حق سوزاندن ندارند. حالا این یک حرفی است در کلام و در بین اصولیون و اینها. این که می‌گویم دلالت می‌کند یا دلالت نمی‌کند، مثبت است ممکن است کسی بگوید که چی؟ می‌گوید ما عقاب می‌کنیم، عذاب می‌کنیم اگر بیان شده باشد، اگر واصل شده باشد. خب اگر این... آن وقت عقاب را هم بگوییم بدون جعل حکم نمی‌شود و الا جعل حکم؟؟؟ باید ذم فقط بکند، نکوهش بکند خب مثبت قاعده ... روی این مبنا مثبت قاعده ملازمه هم می‌شود. و آیه دلالت می‌کند بر ملازمه.

سؤال: عذاب هم با عقاب یکی است؟

جواب: بله، عذاب با عقاب یکی است.

خب شیخ در ذیل همین آیه شریفه اول که استدلال می‌کند همان در خط اول و دوم به این یک اشاره مایی کرده. به این مسأله. خب این هم یک راه.

راه دیگر، راه چهارم:

راه چهارم این است که ما قبول داریم که حتی نبعث رسولاً این کنایه از مطلق بیان نباشد. آن الغاء خصوصیت را هم بگوییم نمی‌دانیم این جا هم الغاء خصوصیت می‌کند، شبیه آن جا هست یا نه. این را هم تردید داشته باشیم ولی در عین حال تناقض نیست. چرا؟ برای خاطر این که ... برای آن نکته‌ای که آقایان در وصف فرمودند. آن نکته‌ای که در وصف گفتند در غایت هم هست. در وصف چه گفتند؟ گفتند اگر شارع یک وصفی را کلامش آورد، گوینده‌ای وصفی در کلامش آورد ولو آن وصف معتمد بر موصوف باشد. اما این وصف یک وصف غالبی است و احتمال می‌دهیم در اثر این که این یک وصف غالبی است به زبان می‌آید. مثل یک کسی که می‌گوید این آخوندهای عمامه به سر. مقصودش این نیست که حتماً عمامه به سر داشته باشند. اما چون معمول آخوند عمامه دارد، می‌گویند این آخوندهای عمامه به سر. مردم؟؟؟ حالا اگر از او بررسی یعنی فقط آنهایی که عمامه به سر هستند؟ آنهایی نیستند نه؟ می‌گوید نه این ... یا

«وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ» (نساء/۲۳) گفتند همین است. چون معمولاً ربیبه‌ها، کسی که زنی را می‌گیرد که بچه دارد خب قهراً بچه که از مادرش جدا نمی‌شود خب در دامن این زوج جدید خواهد بود می‌گوید «وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ» این جاها حتی اگر ما قائل باشیم به این که وصف مهموم دارد. چه به معنای مفهوم داشتن متعارفی که گفته شده در اصول و چه به آن معنای دیگری که محقق خویی قائل است که بالاخره وصف یک مفهومی دارد. هر کدام را بخواهید بگویید در جایی که وصف غالبی باشد؟؟؟ نه آن نه آن. اثبات عموم هم نمی‌شود و این مفهوم هم ندارد که نفی کند. حالا در این جا هم محقق عراقی این فرمایش را دارد. ایشان می‌فرماید که بیشتر بیانات احکام الهیه با همان بیان خود خدا است، با بیان شارع است. اگر باشد نوادری، جاهای تک و توکی است که شارع بیان فرموده باشد و به عقل آدم بخواهد بفهمد.

خب براساس این که معمول قوانین شریعت، احکام شریعت، دستورات شریعت با بیان نقلی و بیان شرعی هست از این جهت در غایت گفته شده حتی نبعث رسولاً. لعل برای این است، نه این که می‌خواهد بگوید تنها غایت این است. پس چون این جوری است آن آقایی که آمده به این آیه استدلال کرده و می‌گوید که ملازمه نیست می‌گوییم وقتی تو از این آیه می‌توانی بفهمی که ملازمه نیست که این «حتی نبعث رسولاً» حکم عقلی را هم شامل بشود و نفی کند عقاب را...

سؤال: حکم عقلی را شامل نشود تا نفی ملازمه بکند.

جواب: بله شامل نشود. درسته.

فقط بگوید تا بیان نقلی باشد. اگر نقلی نبود من عقاب نمی‌کنم ولو عقلی باشد و این مفهوم استفاده بشود. ولی وقتی این قید ورد مورد الغالب چنین مفهومی ندارد دیگه که حتی اگر عقلی هم باشد من عقاب می‌کنم. دیگه چنین مفهومی ندارد. پس بنابراین آن جا درست است چنین ردی بگوید آقا تو بی خود داری به این آیه استدلال می‌کنی برای رد. از آن طرف به برائت هم می‌تواند استدلال بکند. بالاخره آیه دلالت می‌کند آن

جا که خودش بیان ندارد برائت است. فی الجمله برای برائت درست است. یعنی آن جاهایی که خودش بیان ندارد جایی هم نیست که عقل درک کرده باشد آن جا را دلالت بر برائت می‌کند. اما جایی که حکم عقل است فقط، حالا برائت هست آن جا نه می‌شود بر برائت استدلال کرد، نه می‌شود بر رد قاعده ملازمه استدلال کرد.

بنابراین باید ما این را توجه کنیم که اگر پس بزرگی در کلامش آن جا آن جور گفت، آن جا آن جور گفت این تناقض نیست. مگر این که کلامش را در آن ببینیم و در آن جا هم ببینیم و ببینیم براساس اولاً جدل و فلان و این‌ها نیست و می‌خواهد واقعیت را و آن که حقیقت هست در هر دو مقام به دست بیاورد، آن وقت بگویند نفی استحقاق می‌کند، و در این جا رد بکند کسی که... نه، اگر نفی استحقاق دارد می‌کند خب بنابراین ملازمه را هم دارد نفی می‌کند.

این تنبیهی بود که در این باب وجود داشت که عرض کردیم که شیخ اعظم به آن فرموده و بزرگان به آن اعتنا فرمودند به این مطلب. خب مطلبی هم بود که شایسته بود و خوب بود.

سؤال:؟؟؟ نبعث رسولاً را به بیان حضرتعالی ورد مورد الغالب بگیریم؟؟؟ مفهوم نداشته باشد و خارج نکنند بیان عقلی را با دفع ضرر محتمل که بیان عقلی است اخباری می‌آید نقض می‌کند که، می‌گوید ما هم قبول داریم همین؟؟؟ که «ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً» آن حتی نبعث غایت است، مورد غالب باشد. توی مورد غالب پس قبول دارید که بیان عقلی را خارج نمی‌کند که لولا بیان عقلی. بلکه بیان عقلی را هم شامل می‌شود فلذا آن بیان؟؟؟ در محتمل را دارد.؟؟؟

جواب: نه نه. آن جاهایی که بیان عقلی نداریم.

سؤال: می‌گویند داریم دیگه. در موردی که احتمال می‌دهیم یک؟؟؟ نمی‌توانیم برائت آن جا... چون دفع ضرر محتمل است دیگه.

جواب: نه. مدرک عقلی نداریم. یعنی وجوبی، حرمتی، چیزی که عقل درک کرده باشد نداریم.

سؤال: دفع ضرر؟؟؟

جواب: حالا صبر کنید تا آن را جواب می‌دهیم. پس نسبت به این حرمت که احتمالش را می‌دهیم نقلی که نداریم مثل شرب تنن، نقلاً که چیزی نداریم. عقل هم که نمی‌گوید شرب تنن حرام است.

سؤال: می‌گوید احتمالش کفایت می‌کند.

جواب: حالا صبر کنید. عقل هم که نگفت حرام است. از عقل هم چیزی نداریم. اگر عقل می‌گفت حرام است خب حالا آیه می‌گفتیم آن جا را شامل نمی‌شود، سکوت در نسبت به او چون ورد مورد الغالب نمی‌دانیم نسبت به او چه تعرضی دارد. مثل این که در آیه «رَبَّائِبُكُمُ اللَّائِي» نسبت به آن ریبه که در دامن نیست می‌گوییم آیه ساکت است. نمی‌دانیم راجع به آن شارع چه حکمی دارد. ما نمی‌دانیم، از آیه که چیزی نمی‌فهمیم شاید ورد مورد الغالب که این گفته. پس شاید هم؟؟؟ باشد. مفهوم ندارد، سکوت است. این جا هم چون ورد مورد الغالب، پس نسبت به آن جایی که بیان نقلی نباشد سکوت است. اما نسبت به آن جاها که بیان عقلی وجود ندارد اصلاً، یقین داریم عقل این جا حکمی ندارد فقط منحصر به این است که شرع داشته باشد، شرع دارد امنیت به ما می‌دهد، می‌گوید من عقاب نمی‌کنم. بنابراین قاعده دفع ضرر محتمل نمی‌آید.

سؤال: الان مورد برائت...

جواب: نه دیگه برائت شرعیه حاکم است بر قاعده دفع ضرر محتمل. یعنی وارد است، موضوع را اصلاً از بین می‌برد.

سؤال: همین دیگه. یعنی شما الان مورد نزاع ما توی بحث برائت با اخباری‌ها آن جایی است که احتمال می‌دهند که این جا حرمتی وجود داشته باشد. این جا اگر بخواهیم به این تقریر آخر جواب بدهیم و این دو تا قول را با هم جمع بکنیم اشکال بالاتری آمدیم ابرو را درست کنیم چشم را کور می‌کنیم اصلاً دیگه با برائت نمی‌توانیم استدلال کنیم چون در همین مورد آقای اخباری می‌گوید پس قبول داری شما که حتی نبعث رسولاً غایتی نیست که مفهوم داشته باشد و سنخ تعذیب را استحقاقاً بردارد نسبت به آن جایی که بیان عقلی فقط داریم. این را وقتی

جواب: بیان عقلی بر نمی‌دارد.

سؤال: همین است دیگه. شما وقتی می‌گویید مفهوم ندارد یعنی سنخ عذاب را نسبت به جاهایی که فقط بیان عقلی داریم بر نمی‌دارد.

جواب: بیان عقلی چیه؟

سؤال: دفع ضرر محتمل است.

جواب: نه آن نیست بیان عقلی. بیان عقلی این است که عقل درک کند وجوب را، حرمت را، این هست. اما این قاعده دفع ضرر محتمل که بیان نیست، بلکه وجوب است این جا؟

سؤال: آره دیگه.

جواب: نه، می‌گوید اگر باشد. بیان بر حکم که نیست.

سؤال: آقا دفع ضرر محتمل بیان عقلی نیست؟

جواب: نه.

سؤال: پس چیه؟

جواب: حکم عقلی اما بیان بر وجوب نیست. بیان بر حرمت نیست. من شک در وجوب و حرمت دارم.

سؤال: بیان بر وجوب احتیاط است، وجوب احتراز است.

جواب: نه، من شک در وجوب و حرمت دارم. بیان بر احتیاط هم حتی نیست یعنی احتیاط شرعی. من شک در وجوب و حرمت دارم. این بیانی که می‌گوییم این است. نسبت به دفع ضرر محتمل ادله برائت شرعی وارد بر آن است، موضوع را منتفی می‌کند. کما این که ادله مثبت حکم وارد بر قاعده قبح عقاب بلا بیان است. همان طور که ادله مثبت حکم وارد بر قاعده قبح عقاب بلا بیان است، امارات وارد هستند بر قبح عقاب بلا بیان، از آن طرف نافی حکم و نافی عقاب هم وارد است بر قاعده دفع ضرر محتمل.

سؤال: اگر نافی عقاب باشد در صورتی که ما فقط دفع ضرر محتمل را داشته باشیم بله. اما این فرض وقتی است که این طور؟؟/ نکنیم. یعنی مفهوم داشته باشد تا؟؟ تعذیب را نسبت به آن جایی که دفع ضرر محتمل فقط داریم که مانحن فیه هم همین است را بردارد. شما خودتان دارید می‌فرمایید مفهوم ندارید، سنخ تعذیب و استحقاق را بر نمی‌دارد.

جواب: ولی منطوق بحمد الله دارد.

سؤال: پس احتمال دفع ضرر محتمل را نمی‌تواند وارد باشد.

جواب: ولی منطوق بحمدالله دارد. منطوقش چیه؟ منطوقش این است که من عقاب نمی‌کنم تا کی؟ تا بیان شرعی.

سؤال: حالا بیان عقلی بود چی؟

جواب: حالا بیان عقلی ساکت است، بیان عقلی که نداریم. آن بیان عقلی را اگر می‌فرمایید قاعده دفع ضرر محتمل است، آن که با آن منطوق مورد واقع می‌شود. اگر بیان وجوب و حرمت عقلی است آن را هم که نداریم.

خب این پایان این تنبیه. این تنبیه دوم بود.

تنبیه سوم که حالا آخرین تنبیهی است که ما می‌خواهیم عرض بکنیم این است که آیات فراوانی در کتاب مجید وجود دارد که شبیه است به همین آیه تعذیب در دلالت که قوم لم یعتادوا ذکرها. آن‌ها را ذکر نفرمودند و حال این که آن‌ها هم شبیه همین آیه است بلکه بعضی‌هایش احسن دلالتاً شاید از این آیه شریفه باشد. و بزرگانی هر کدام بعضی‌هایش را استدراک فرمودند مثل تنکانبی در ایضاح الفرائدش یا آشتیانی در بحر الفوائدش یا بعضی بزرگان معاصر در کتب‌شان. این‌ها هر کدام بعضی از این‌ها را استدراک کردند ما این مستدرکات را این جا جمع کردیم در این جزوه. حالا آن‌ها را فقط به عنوان این که توجه به آن باشد عرض می‌کنیم و یک مختصر مطلبی را و دیگه نکله الی اهله.

یکی از آن آیات شریفه این آیه شریفه سوره مبارکه قصص، آیه ۵۹؛

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم «وَمَا كَانَ رَبِّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ»

هم صدر آیه و هم ذیل آیه «وَمَا كَانَ رَبِّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا» دیگه احتیاج ندارد که مثل آن جا «حتی نبعث رسولاً» را بگوییم کنایه از چیه و آن حرف‌ها را بخواهیم بزنیم. خودش گفته «رسولاً یتلوا علیهم آیاتنا». از این جهت دلالت این آیه احسن است از آیه تعذیب چون یتلوا علیهم آیاتنا را تصریح فرموده. و البته این جا چون مهلك القرى هست عذاب عذاب دنیوی می‌شود. آن وقت آن تقریبی که آن جا داشتیم وقتی عذاب دنیوی را خدای متعال معلق فرموده است بر این که رسولی بیاید که یتلوا علیهم آیاتنا، پس به طریق اولی عذاب اخروی که اشد و اعظم هست آن هم چنین خواهد بود. اگر این تقریب را پذیرفتیم قهراً این آیه هم به همین تقریب دلالت می‌کند.

و بعد این جا هم چون «و ما کنا» نیست، صیغه ماضی نیست پس خیلی از آن اشکال‌هایی که سر صیغه ماضی هست و مال گذشته هست باز آن اشکال هم در این جا نیست، و آن محذور هم در این جا نیست.

سؤال: «ما کان» می‌گوید.

جواب: نه این بهتر از آن هست. «و ما کنا» چون می‌گوید نه این که نبود... حالا بله حالا این جهت را هم شما؟؟؟ ولی ذیلش «و ما کنا» هست.

این یک آیه. آیه دوم آیه شریفه سوره طه، آیه ۱۳۴؛

«وَلَوْ أَنَا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَىٰ»

اگر ما هلاک کنیم ایشان را به یک عذابی قبل از بعث رسل این‌ها می‌توانند به ما اشکال کنند. «لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَىٰ» این جور می‌گفتند. یعنی یک حرف حسابی داشتند. پس این آیه دلالت می‌کند بر این که این استدلال، این عذر، این یک عذر درستی است، عقلایی است که اگر ما قبل از ارسال رسل بخواهیم مردم را مؤاخذه کنیم، هلاک کنیم می‌گویند آقا چرا پیغمبر را نفرستادید به ما بگوید. اگر عقول یا سیره عقلایی بر این بود که بله نفرستد هم می‌تواند یا درست است، یا شایسته هست. خب اما این نشان می‌دهد که نه، عقلایی آن لااقل اگر عقلایی عقلی نباشد عقلایی می‌شود گفت که چرا نفرستادی، می‌فرستادی که ما بیچاره نشویم. خدای متعال هم می‌فرماید برای این که چنین عذری نباشد، چنین مسأله‌ای نباشد. پس تقریر دارد می‌شود در این آیه شریفه دارد تقریر می‌شود همان چیزی که یفهمه العقل یا اگر بگوییم یفهمه العقل نیست اما روبه عقلاییه هست، سیره عقلاییه هست، سببیه عقلاییه هست.

خب این هم تقریب استدلال. البته این‌ها اگر ما دیگه حالا همان دقت‌هایی که در آیه تعذیب شد و آن‌ها کل واحد از این آیات جای آن دقت‌ها و بررسی‌های مو شکافانه را

دارد دیگه. دیگه حالا چون آن جاها روشن شده این جاها را هم خود آقایان حتماً در مباحثات و نوشته‌هایشان این دقت‌ها را بفرمایند.

آیه دیگر، آیه سوره مائده، آیه ۱۹؛

«يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ»

بعد از این که مدتی ارسال رسل متوقف شده بود «فترة من الرسل» بود حالا پیامبر ما آمده است.

«أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ»

این «آن تقولوا» یعنی حذر آن تقولوا. پیامبرمان آمده برای پرهیز از این که شما بگویید نه بشیری آمد به طرف ما، نه نذیری آمد، نه مژده دهنده‌ای آمد، نه بیم دهنده‌ای آمد. هیچ کسی نیامد، ما برای این بیچاره شدیم، اگر آمده بودیم این جور نمی‌شدیم. «فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».

این هم به همان تقریب است که باز دارد تقریر می‌کند، می‌پذیرد کانه که اگر رسولی نیاید این مردم جای این هست که گفته بشود خب بشیری و نذیری نیامده، خب تقصیری ندارند اگر بیچاره شدند. خب پس این هم دلالت می‌کند بر این جهت.

آیه دیگر آیه ۱۲۹ سوره مبارکه بقره. حالا این آیه را هم بعضی ذکر فرمودند البته دلالتش مثل قبلی‌ها نیست.

«رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَ يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»

خب از خدای متعال درخواست می‌نماید که خدایا پیامبری مبعوث بفرما از خودشان که «يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَ يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيهِمْ» حالا این آیه خیلی.... ولو بعضی بزرگان گفتند این آیه هم دلالت دارد اما خیلی واضح نیست که حالا اگر نمی‌فرستاد هم طوری می‌شد. خب چون مسلم این فرستادن کمک است، راه هموارتر

کردن است دعا می کند خدایا این کار را بکن. و مشکلات کمتر می شود، چون اگر آدم بخواهد احتیاط بکند، هی حرجی است، قریب به حرج است، می گوید بفرست راه روشن باشد، وسائل شان روشن باشد.

آیه بعد سوره مبارکه نساء، آیه ۱۶۵؛

«رُسُلًا مَّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»

می فرماید رسلی که مبشر و منذرین هستند فرستادید چرا؟ «لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» تا مردم حجتی دیگه نداشته باشند بعد از آن. یعنی بله اگر رسل نبود حجت داشتند. می گویند آقا ما چه می دانستیم، چه خبری داشتیم که شما این چیز را واجب کردی آن چیز را حرام کردی. بنابراین این هم بعید نیست که به فهم عقلایی انسان به خصوص اگر ما قاعده قبح عقاب بلابیان را قبول کنیم همین به ذهن می آید. نه این که چون اگر نفرستاده آن ها غفلت پیدا می کردند، حجت داشتند که بگویند ما غافل بودیم. چون اگر حجت شان براساس غفلت باشد که اصلاً غافل محض بودیم، نه شاک بودیم احتمال می دادیم. خب انسان تا پیامبران نیابند، کتب الهیه نیابند اصلاً از خیلی از امور غفلت می کند که واجب باشد. البته احتمالش توی ذهنش نمی آید. مثلاً ما اگر خودمان حساب بکنیم اگر نیامد اصلاً احتمال توی ذهن مان می آید که سجده سهو یک جاهای واجب است اگر اصلاً توی شرع یک چنین چیزی وارد نشده بود. چه احتمال توی ذهن مان ما می آمد که سجده سهو واجب است در مواردی. یا اصلاً احتمالش توی ذهن مان می آمد که مثلاً یک مسح پا یک خط این جور مسح روی پا کشیدن این مصلحت ملزومه شاید داشته باشد. اصلاً توی ذهن مان نمی آمد. ممکن است این آیه اگر آن جور معنی کنیم که خدا می فرماید من رسول را فرستادم تا بعد شما نگویند اصلاً ما غفلت محض داشتیم احتمال نمی دادیم. احتمال توی ذهن مان منقذ نمی شد تا چنین استدلالی نتوانید بکنید که می توانستید بکنید اگر من نمی آورم. یا نه، برای این که در موارد شک هم حتی نیابید بگویند. استدلال متوقف بر این است که بگویند نه، حتی موارد شک را هم دارد می گیرد، موارد احتمال را هم دارد می گیرد.

خدا می فرماید من پیامبر فرستادم تا شما دیگه بعد عذر نداشته باشید، حجت بر من نداشته باشید. یعنی اگر نمی فرستادم حجت بر من داشتید حتی در این موارد. این مبنی بر این است. بخواهیم استدلال بکنیم مبنی بر این است که این جور استظهار بکنیم. خب حالا بقیه کلام هم حالا بعض آیات دیگر هم هست ان شاءالله بعد وارد....

جلسه ۸۲ - ۱۳۹۵/۰۲/۰۵

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

آيه مبارکه ديگري که به آن استدلال شده برای اثبات برائت آيه شريفه ۱۱۵ سوره مبارکه توبه هست:

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»

اين آيه از جهات مختلفی شبیه همان آيه مبارکه تعذيب هست. از نظر شاکله جمله که آن جا و ما کنا معذبين بود، اين جا هم همان شاکله را دارد. و از نظر اين که اين زمان منسلخ هست يا نه، اين آيه منسلخ از زمان هست يا نه، همان بحثها را دارد.

اما قبل از شروع در تقاريب استدلال تمهيد می‌کنيم مقدمه تفصيلی‌ای را و آن اين است که چون به حسب ظاهر بدوی آن چه که متبادر از آيه شريفه هست قد يزعم که قابل اراده نيست «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ» اگر معنای ظاهري آن اين باشد يعنی خدای متعال گمراه نمی‌کند قومی را بعد از آن که هدايت کرد آنها را، مگر اين که، تا اين که تبیین کند برای آنها کیفیت تقوا ورزیدن را يا چیزهایی که باید از آن پرهيز کنند. حالا «ما يتقون» را چه جور معنا کنیم که بعداً هم عرض می‌کنيم. بالاخره تا حرامها و واجبها را بيان نکند، خدای متعال گمراه نمی‌فرماید. يعنی اگر بيان فرمود بعد از آن ديگه ممکن است گمراه بفرماید. خب گمراه کردن از خدای متعال شايسته نيست، گمراه بکند کسی را. بنابراین چون اين مطلب در اذهان می‌آيد مفسرين و بزرگان در صدد معنایی برآمده‌اند، ارائه معنایی برآمده‌اند که هم با ظاهر سازگاری داشته باشد و هم اين مشكله عقلی را نداشته باشد. مجموعاً هفت راه حل بيان شده در مقام. حالا يا بيان شده يا می‌شود بيان کرد.

راه اول تصرف در ماده است یعنی این «لیضل»، «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا» که این جا... و بعد «یضل» که از غایت استفاده می‌شود. تصرف در ماده کردند، گفتند مقصود از ضلالت و اضلال گمراه کردن نیست بلکه مقصود خذلان است. خذلان حالا یکی معنای آن حداقل ترک نصرت است. ترک اعانت است، یعنی کمکش نمی‌کند. «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا» خدا این جور نیست که اعانت نکند، یاری نکند قومی را مگر بعد از این که ما یتقون را برای آن‌ها تبیین فرمود حالا اگر بعد از این که ما یتقون را تبیین فرمود این‌ها کفر ورزیدند و اطاعت نکردند و کفران ورزیدند، خدا دیگه آن موقع اعانت نمی‌کند، ترک می‌کند اعانت و نصرت را. پس برای تخلص از آن معنایی که عقلاً نمی‌شود به خدای متعال نسبت داد آمده‌اند گفتند در ماده تصرف می‌کنیم و معنای ماده را این می‌گیریم حالا إما به نحو مجاز در کلمه که ضلالت در خذلان استعمال بشود یا به نحو کنایه. و مستند این مطلب هم همان دلالت اقتضاء است که وقتی آن معنای اصلی از نظر ماده و هیأت قابل اسناد به خدای متعال نبود به دلالت اقتضاء صوتاً لکلامه تعالی از حرف باطل و خلاف واقع این قرینه می‌شود باید این جوری معنا کرد.

غیر واحدی از اعاضم آمده‌اند این ضلالت را به معنای خذلان گرفتند. حالا کسانی که به معنای خذلان گرفتند خودشان چهار طائفه هستند که ان شاءالله در مقام تقریر استدلال می‌گوییم. جامع این است که به معنای خذلان باشد. این یک نظریه.

راه دوم تصرف در ماده هست باز اما نه به معنای خذلان بلکه به معنای عذاب، تعذیب. همان «وَمَا كُنَّا مَعذِبِينَ» که در آن آیه تعذیب داشتیم این جا هم «لیضل» یعنی «لیعذب» خدای متعال عذاب نمی‌فرماید قومی را بعد از آن که هدایت‌شان کرد حتی «یبین لهم ما یتقون» که بله اگر ما یتقون را تبیین کرد و بعد آن‌ها اطاعت نکردند آن موقع عذاب می‌فرماید. این معنا را هم عده‌ای قائل هستند بعضی از بزرگان اصول و از قدمای مفسرین هم این نقل شده که این جور آیه شریفه را معنا کردند. مثلاً در تفسیر المیزان می‌فرماید... در آن بحث روایی:

«و فی الدر المنثور، عن ابن عباس: فی الآیة قال: نزلت حین أخذوا الغداء من المشرکین
یوم الأساری یعنی یوم بدر»

در جنگ بدر فداء گرفتند از مشرکین. حالا آیه شریفه در حقیقت این جورى دارد
می فرماید «قال لم یکن لکم أن تأخذوه حتی یؤذن لکم و لکن ما کان الله لیعذب قوماً
بذنب اذنبوه حتی یبین لهم ما یتقون» پس این «و ما کان الله لیضل» را این آیه در
این صدد نازل شده که اینها یک گناهی هستند، بدون اذن الهی، بدون این که فرموده
فدیه بگیرید اینها فدیه گرفته بودند آیه نازل شد که چرا این کار را کردید ولی در
عین حال خدای متعال می فرماید چون ما اعلام نکرده بودیم، نگفته بودیم و لکن ما
کان الله لیعذب قوماً بذنب اذنبوه حتی یبین لهم ما یتقون. «ما یتقون» را هم معنا
کرده «حتی ینهاهم قبل ذلک». خب ابن عباس ایشان این جورى تفسیری کرده و اگر
بگوئیم ایشان تفسیرش متخذ از رسول خدا(ص) هست نه اجتهاد خودش خب قهراً
این یک مؤید خیلی بالایی می شود و اگر مسلم باشد که اخذ کرده که خب متعین
می شود. پس باز تصرف در ماده می شود حالا إما به نحو مجاز و إما به نحو کنایه که
لیضل یعنی لیعذب. و باز مشکل برطرف می شود، وزان آیه همان وزان آیه تعذیب
می شود.

راه سوم تصرف در هیأت است. باب افعال گاهی به معنای نسبت دادن می آید کما این
که باب تفعیل هم همین جور است. «فسق زیداً أى نسبه الی الفسق» یعنی نسبت داد.
یا به معنای حکم کردن به این معنا بیاید. حالا این جا گفتند «لیضل» اگر معنا کنید
هیأت را که خدا ایجاد ضلالت و گمراهی می کند خب این با آن حکم عقلی سازگار
نیست، خدا ایجاد ضلالت برای کسی نمی کند، ایجاد گمراهی نمی کند. اما حکم به
ضلالت، نسبت دادن به ضلالت خب این که خلاف نیست، یک کسی خودش ضلالت پیدا
کرده حالا ینسبه الی ذلک، انسان. این که اشکال ندارد. پس «و ما کان الله لیضل قوماً»
یعنی خدای متعال حکم نمی فرماید به ضلالت قومی بعد «اذ هداهم حتی یبین لهم ما
یتقون» آن وقت خدا حکم می کند به ضلالت آنها، به گمراهی شان. گمراهی شان نه

این که خدا ایجاد گمراهی کرده. گمراهی که در اثر سوء اختیار خودشان برای خودشان تحقق بخشیده‌اند حالا خدای متعال هم می‌بیند این چنین است و او هم حکم می‌کند به این و یحکم بضلالتهم. پس یعنی «و ما کان الله لیحکم بضلاله قومٍ أو ینسب قوماً الی الضلال» و امثال این‌ها.

مرحوم صاحب مجمع البیان قدس سره آیه را همین جور معنا کرده در آن بخش المعنی فرموده:

«أی و ما کان الله لیحکم بضلاله قوم بعد ما حکم بهدایتهم»

پس این جور معنا کنیم. یا در بعضی عبارات آمدند به معنای تسجیل گرفتند یعنی این که آن را در ردیف فهرست ضالین قرار داده. خب این‌ها دیگه یک معنا است. نسبت بدهد، حکم بکند، در آن فهرست قرار بدهد. خدا کی هست که کسی را فهرست ضالین قرار می‌دهد، در قائمه ضالین می‌گنجانند؟ آن وقتی که یبیین لهم ما یتقون، آن وقت که قدرشناسی نکنند، اطاعت نکنند خدا این‌ها در آن زمره می‌نویسد. این‌ها ضلالت دارند نه این که من ضاله‌شان کردم. این‌ها ضلالتی است که خودشان به دست آوردند حالا خدا هم در آن قائمه ذکرشان می‌کند. این هم بعضی این جور معنا کردند، عده‌ای از بزرگان و شاید بتوانیم بگوییم شهید صدر قدس سره هم مال الی این معنا که همین جور معنا بکنیم.

چهارمین مطلب این است که گاهی باب افعال به معنای وجدان الشیء می‌آید. «اضلهم آی وجدهم ضالاً»، نه نسبهم، نه حکم علیهم بکذا. به این معنا می‌آید، توی المنجد نگاه کنید می‌گوید «اضل الشیء أو الرجل وجده ضالاً و منه اتی قومه فأضلهم» یعنی آمد پیش قومش فأضلهم، نه این که آمد و آن‌ها را اضلال کرد نه، آمد دید این‌ها ضال هستند. «فأضلهم آی وجدهم ضالین» حالا این جا هم این باشد. برای تخلص از آن اشکال عقلی همین معنا است. «و ما کان الله لیضل آی لیجد قوماً ضالین حتی یبیین لهم ما یتقون» خدا قومی را ضال نمی‌یابد، گمراه نمی‌یابد... معنای ماده را سر جای

خودش محفوظ قرار می‌دهیم. کما این که در آن احتمال سوم هم در ماده تصرف نکردیم، آن هم به معنای گمراهی بود. اما نسبت دادن به گمراهی بودن در سوم، این جا یافتن آن‌ها گمراه. پس فقط تصرف در هیأت دارد می‌شود. معنای ماده همان معنای گمراهی خودش هست. خب این هم یک ... اگر این طور باشد معنای آیه که تصرف در هیأت می‌شود یعنی آن معنای متعارف و متدوال باب افعال که به معنای ادخال و ایجاد است به آن معنای متعارفش این جا گرفته نمی‌شود. به آن معنای دیگر که گاهی یراد ذلک. به آن معنا گرفته می‌شود.

راه پنجم این هست که چیزی کأنّ در تقدیر است. گاهی اضلّ می‌گوییم اضلّه عن الطريق. اضله عن الطريق یعنی چی؟ یعنی سد کرد راهش از آن راه، نگذاشت بیاید توی این راه. اضله عن الطريق. این جا هم گفته شده است کما این که از بعضی مفسرین به عنوان قیل صاحب مجمع البیان نقل فرموده که:

قیل و ما كان الله ليعذب قوماً فيضلهم عن الثواب و الكرامة و طريق الجنة بعد اذ هداهم و دعاهم الى الايمان حتى يبين لهم ما يستحقون به الثواب و العقاب من الطاعة و المعصية».

پس اضلال به معنای گمراه کردن نیست. یعنی خدا کی راه بهشت کج می‌کند و نمی‌گذارد آن‌ها بروند بهشت؟ آن وقتی که معصیت کار باشند. این همان است که یعنی ما به بهشت نمی‌بریم. اضلّ، يضلّ این جا به معنای اضلال عن طريق الجنة، عن النيل الى الثواب و این‌ها است. پس کأنّ یک جار و مجروری این جا در تقدیر هست که به دلالت اقتضاء. پس نه در ماده تصرف می‌شود، نه در هیأت تصرف می‌کنیم.

ششم: این است که نه، ماده همان معنای خودش را دارد، ضلالت به معنای گمراهی است، هیأت هم به همان متعارفش است یعنی ایجاد ضلالت، ایجاد گمراهی. اما اسنادش به خدای متعال للابأس به. چون آن معنای قبل، آن طرق قبل برای این خاطر بود که خیال می‌شد این اسنادش به خدای متعال ناصواب است، خلاف عقل است. این می‌گوید

نه درسته. چرا؟ چون هر شی‌ای در عالم واقع می‌شود این مسبب الاسباب آن کیه؟ خدای متعال است. «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» رمی از زید سر زده اما این رمی که از زید سر زده و درست است که بگوییم «رمی زید» همین جا درست است بگوییم «و لکن الله رمی» چرا؟ چون مسبب الاسباب اوست و حالا یا به تعبیر مسبب الاسبابی بفرمایید یا به تعبیر فلسفی، فاعل ما منه الوجود خدای متعال است. بنده چه کار می‌کند؟ مقدمات اعدادی را فراهم می‌کند، خدای متعال در ظرفی که آن مقدمات اعدادی فراهم شد او است که ایجاد می‌کند، خلق می‌کند، لباس وجود می‌پوشاند به آن ماهیت. حالا به تعبیر مسامحی و الا ماهیت بعد الوجود انتزاع می‌شود نه این که چیزی است که لباس وجود می‌پوشاند به آن. الانسان موجود غلط است دیگه. الموجود انسان درست است.

خب این از این باب خدای متعال دارد می‌فرماید. «و ما کان لله لیضل» نه این که خدای متعال مستقیماً آمده گمراه کرده. او گمراه شده اما این گمراه شدن یک وجودی است، یک موجودی است. کی لباس وجود به این گمراهی پوشانده؟ مقدماتش را او فراهم کرده، آن عبد. اما بالاخره این کار را کی کرده. هر گناهی که در عالم انجام می‌شود یک موجودی است. این موجود با موجود حسن‌ها که فرق نمی‌کند، همین طور که آن وجودش من الله تبارک و تعالی است، وجود این هم من الله تبارک و تعالی است. پس از آن باب دارد می‌فرماید «و ما کان لله لیضل» اسناد به خدای متعال که داده می‌شود از باب این که او مسبب الاسباب است و فاعل ما منه الوجود است. بنابراین احتیاجی به آن تأویلات، دستکاری‌هایی که در ماسبق گفته شد در امور اربعه گفته شد نه، به همین معنا می‌گیریم. این هم احتمال ششم هست.

احتمال هفتم که آخرین احتمال است این است که نه، از باب مسبب الاسبابی هم لازم نیست بگوییم. اصلاً مستقیماً بدون دخالت عبد. ماده را حفظ می‌کنیم، هیأت را هم حفظ می‌کنیم. منتها اضلال ابتدایی معقول نیست از خدای متعال اما ضلال جزایی چرا. او چون گناه کرده دیگه خدا او را گمراه می‌کند، راه‌ها کج و معوج اما جزائاً لما فعل و

يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ. چون ظالم شدند ديگه يضلهم الله. می‌رود دنبال یک چیزی، مثلاً می‌رود دنبال این که حلال و حرامی را بفهمد، خدا اضلال می‌کند حلال را حرام بفهمد، حرام را حلال بفهمد. اما این کار برای چیه؟ جزائاً برای آن گناهی که کرده. همان طور که ما هدایت جزایی داریم، هدایت جزاء یک هدایتی داریم که خلق کل شیء و هدی. آن هدایت اولی است که خدای متعال این کار را کرده. ما یک هدایت ثانوی داریم هدی للمتقین که فرموده است «ذلک الکتاب لاریب فیہ هدی للمتقین» با این که هدایت برای همه است چرا گفته للمتقین؟ بعضی‌ها فرمودند این جا آن هدایت برای همگانی هدایت اولی است. اما هدی للمتقین یعنی اگر تقوا پیدا کردید یک هدایت جدید جزایی داری. به خاطر تقوا خدا یک هدایت‌های ویژه دارد به این‌ها می‌گویند هدایت‌های ثانوی جزایی. همین طور که در باب هدایت هدایت جزایی وجود دارد در باب اضلال هم بله، اضلال جزایی وجود دارد. اضلال ابتدایی آن خلاف عدالت است و لایصد من الله تبارک و تعالی. خدا هیچ کسی را خلق نمی‌کند و ابتدائاً گمراهش کند. اما اگر از آن هدایت‌ها استفاده نکرد آن جا گاهی این حق هست برای خدای متعال که اضلال بفرماید. پس بنابراین این همین است و احتمالاً علامه قدس سره در المیزان که فرموده این آیه تهدیدٌ برای کسانی که گناهکار می‌شوند. این تهدید دارد می‌کند که من اضلال می‌کنم اگر شما ما یتقون را مراعات نکردید من اضلال می‌کنم. این لعل براساس این باشد. تصریح نفرمودند ولی براساس این است چون این جوری معنا کردند؛ تهدیدٌ من الله.

سؤال: با معنای اختیار عبد ناسازگار نیست این معنا؟

جواب: نه، جزایی است دیگه. چون جزایی است. یعنی الجاء می‌کند در جزای آن عمل.

سؤال:؟؟؟

جواب: خب این‌ها مال جاهای خاص هست دیگه.

سؤال: حاج آقا شش و هفت قابل جمع نیست؟

جواب: نه در شش این است که باز خدا این کار را نمی کند مستقیماً.

سؤال: مستقیم الاسباب است دیگه.

جواب: عبد دارد انجام می دهد ولی عبد هر کاری ... شرب خمر هم که کسی می کند این شرب خمر امر وجودی است دیگه. خدا دارد ایجاد می کند. اما اختیار این متخلل است و این هم نسبت داده می شود. در این اخیر، نه او یک گناهی کرده، حالا کی شلاقش می زند؟ شلاق را که دیگه او ایجاد نکرده که. آن هفتمی مثل شلاق زدن خدا است، یا شلاق زدن حاکم است، یا عذاب کردن؛ زلزله بفرستد، چی بفرستد. ولی می فرماید این کار جزایی است یعنی بعد از این که تو من الضالین شدی و من الظالمین شدی یضل الله الظالمین. حالا دیگه من مستقیماً چه کار می کنم؟ تو را اضلال می کنم، یعنی گمراه می کنم. به غیر راه می اندازم. این بر اثر این جهت هست.

خب حالا اینها بحثهای کلامی آن دیگه فی محله. حالا آنها را ما دیگه اصول موضوعه این جا داریم فرض می کنیم، بحث کلامی آن را. فقط بحث تفسیری.

پس بنابراین حالا برای این هفت موقف در فهم آیه مبارکه وجود دارد بین العلماء که یکی از اینها است. حالا باید ببینیم که:

یک، این است که آیا علی کدام تقدیر محاسبه کنیم، تقریب استدلال می توانیم بکنیم؟ آیا همه اینها برای تقریب استدلال شایسته هست یا نه، صلاحیت دارد یا نه؟

و ثانیاً آیا کدام تقریب درست است هم براساس این که مستظهر از آیه شریفه کدام یک از این احتمالات است و هم آیا اشکالی و نقدی برای آن استدلال هست یا نیست.

عرض می کنم اما معنای اول، آن راه اول که این بود که تصرف در ماده بشود و ضلالت به معنای خذلان گرفته بشود.

خود کسانی که ضلالت را به معنای خذلان گرفتند، شیخ اعظم در رسائل به این معنا گرفته، آقای آخوند به این معنا گرفته در فرائد. چون در کفایه این آیه را ذکر نفرموده. در حاشیه فرائد به همین معنا گرفته. بسیاری از اعلام به همین معنا گرفتند؛ خذلان.

کسانی که به معنای خذلان گرفتند چهار نظریه در بین‌شان وجود دارد؛

یکی این که این خذلان یک امری است دون العذاب. یعنی کم‌لطفی، کمک نکردن. خدا کم‌لطفی نمی‌کند به کسی بعد از هداهم، مگر این که چه کار کند؟ حتی بین لهم ما یتقون، آن وقت اگر بین لهم ما یتقون و آن‌ها تقوا به خرج ندادند آن وقت خدا این کم‌لطفی را می‌کند راجع به آن‌ها. این یک معنا.

علی‌هذا که ما این جوری معنا کنیم، خذلان را به معنای کم‌لطفی و این‌ها بگیریم که امرٌ أخف من العذاب، ادون من العذاب. خب اگر این جور گرفتیم دلالت بر مدعا می‌تواند بکند آیه شریفه.

چه بگوییم این شاکله برای نفی شأنیت است چه نگوییم. خب اگر ظاهرش را بگیریم بگوییم «و ما کان الله» دارد اخبار می‌کند خدای متعال. خدای متعال می‌فرماید من این کم‌لطفی را نمی‌کنم تا مایتقون را تبیین کنم و الا تا آن کار را نکرده باشم کم‌لطفی نمی‌کنم. پس خدای متعال کم‌لطفی کردن خودش را معلق فرموده بر چی؟ بر بیان ما یتقون. خب این به اولویت دلالت می‌کند که عذاب... وقتی کم‌لطفی‌اش را معلق فرموده است بر این، عذابش را معلق نفرموده؟ پس به طریق اولی می‌فهمیم عذاب نخواهد کرد. بنابراین بالفحوی و الأولویة آیه بنابر این مسلک دلالت می‌کند که شیخ اعظم قدس سره در ابتدای کلامش ولو فرموده که این آیه ربطی ندارد به معنای خذلان است و این لایدل علی المطلوب اما در ذیل کلامش تصدیق فرموده که اگر به معنای خذلان بگیریم و خذلان هم یک امر ادون از عذاب باشد بالاولویة می‌تواند دلالت بکند. به مفهوم اولویت می‌تواند دلالت بکند.

و اگر به معنای شأن و این‌ها هم بگیریم که دیگه آکد می‌شود دلالت. یعنی «و ما کان الله» یعنی شأن خدای متعال نیست، رویه و سجه خدای متعال نیست، یا شأن خدای متعال نیست که کم لطفی کند قبل از آن. وقتی شأن نباشد کم لطفی قبل البیان، شأن هست که عذاب بکند قبل البیان؟ پس به طریق اولی فهمیده می‌شود این.

بنابراین علی هذا اگر خذلان را به این معنا بگیریم بله تقریب استدلال کأنه لابأس به.

سؤال:؟؟؟ اولویت که استحقاق نفی نشد.

جواب: بله آفرین.

حالا تقریب استدلال:

حالا آن اشکالی که در آیه تعذیب بود که نفی فعلیت عذاب، نفی استحقاق را دلالت نمی‌کند و اصولی دنبال این است که نفی استحقاق را اثبات کند در بحث برائت، نه مجرد این که عقاب نمی‌کند، کم لطفی نمی‌کند. دیگه داستان این مسأله همان داستانی است که آن جا گفته شد که آیا اولاً اصولی مقصدش اثبات فقط امنیت از عذاب است یا عدم استحقاق است؟ که دو قول بود، ما تقویت کردیم همان که عدم استحقاق است نه عدم عقاب.

دو، این که عده‌ای خواستند ملازمه درست کنند بین عدم فعلیت عذاب و عدم استحقاق به وجوه عدیده که آن‌ها را بررسی کردیم، تمام را مناقشه کردیم و گفتیم ملازمه نیست.

بله اگر این جا به معنای شأنیت بگیریم آن هم شأنیتی که یعنی مساوق با چی نیست؟ مساوق با عدالت نیست یعنی با عدالت ما سازگار نیست. این اگر باشد دلالت بر نفی استحقاق هم می‌کند. اما اگر نه، شأن ما نیست از باب این که کتبنا علی نفسنا الرحمة. خب این اتفاقاً شاید برعکس دلالت بکند. کتبنا، کتب علی نفسه الرحمة و الا... و این را اگر به خصوص در مقام ابراز یک منت باشد که البته گفتیم این هم دلیل ندارد در آیه

خب دیگه دلالت ... این حرف‌هایی که سابقاً زدیم دیگه این جا توجه می‌فرمایید و آن‌ها را باید این جا تطبیق بفرمایید.

قول دوم و نظریه دوم مال قائلین به خذلان این است که خذلان امری است اشدّ از عذاب. اصلاً عذاب نیست یک چیز اشدّ از عذاب است. خذلان به معنای طرد است. مطرود کردن نه این که فقط کم لطفی بکند. یعنی آن را طرد بکند همان جوری که خدای متعال شیطان را طرد کرد. طرد کردن و سد راه هدایت کردن. در این ماده، این. حالا تعبیرات آقای آخوند را در چیز عرض کنم که

«لأنّ إضلاله تعالی عبده، إنّما هو بخذلانه- و سدّ باب التّوفیق بالطّاعة و التّأیید بالعبادة علیه...»

راه توحید را بر او می‌بندد. راه تأیید به عبادت را به روی او می‌بندد.

«و إیکاله إلی نفسه»

او را به خودش واگذار می‌کند.

«و هذا لا یكون إلّا بعد انقطاع الصّلاح و الفلاح عنه بالمرّة»

وقتی دیگه هیچ راه صلاح و فلاحی ندارد، توی گمراهی محض قرار گرفته،

«و یستحقّ العقاب الدّائمی و الخلود الأبدي»

آن جا تعبیر به خذلان می‌شود. و شبیه این کلمات محقق سید محمد فشارکی دارد، بعضی دیگه دارند. اوثق را نگاه کنید، اوثق الوسائل را نگاه کنید، خذلان یک مرتبه خیلی بالایی است اصلاً از نوع عذاب نیست. عذاب یعنی جهنم بردن، سوزاندن، یعنی چه و امثال ذلک. این طرد از ساحت قدس الهی است، ایگال به خودش است، و عدم توفیق است، و عدم چیست.

خب اگر این را گفتیم آیا می‌توانیم استدلال بکنیم یا نه؟

این جا است که قد یقال نه. دو نظر هست که در این صورت می شود تقریب کرد؟ یک نظر این است که نه و اکثر بر این نظر هستند. چرا؟ برای این که خب آن مطلب بسیار بلند و رفیع و غلیظ، اگر خدای بفرماید من این را در صورتی می کنم که ببین لهم ما یتقون، خب این دلالت نمی کند که مراتب نازل، عقابها که از آن پایین تر هستند، کل عقابها، مطلق عقابها که از خذلان به معنا ادون هستند، این را هم خدای متعال نمی کند الا این که ببین لهم ما یتقون. خذلان را می فرماید من نمی کنم. خذلان دیگه آن چیزی است که راه فلاح و رستگاری را اصلاً ندارد، راه فلاح بر او مسدود می شود. اینها دیگه مثل مال فرعون و مثل مال بعضی دیگر که شما بهتر از من می شناسید و اینها هستند دیگه. اینها هستند که «لم یؤمن بالله طرفه عین» اینها هستند که خدای متعال خذلان می فرماید. این بعد از این است که ما یتقون را برای آنها روشن کرده اما عذاب چرا، ممکن است آن جوری نباشد. این نظر به رائج است که علی هذا المعنا که ما بیاییم خذلان را اشد از عذاب بگیریم لایدل.

اما مرحوم محقق عراقی قدس سره ظاهراً در نهاییه الافکارشان باشد. ولو به این معنا هم بگیریم در یک جا فرموده شاید از آن استفاده می شود که اگر به معنا گرفتیم نه. ولی در جای دیگر فرموده حالا به این معنا هم بگیریم می شود استدلال کرد. چرا؟ فرموده که... حالا با توضیحی که من اضافه می کنم به فرمایش ایشان که ببینید وقتی مغروس در اذهان است که عقاب بلا بیان درست نیست. این مغروس در اذهان است. حالا عقلی هم نباشد عقلایی هست. حالا عقلی هم نباشد عقلایی است. وقتی این مغروس در اذهان است، وقتی این آیه به این مخاطبینی که ارتکاز ذهنی دارند گفته می شود القاء می شود آن که اینها می فهمند این است که چرا خدا آن خذلان را حالا نمی کند. چون قبل از بیان خذلان کردن درست نیست. این علت که فهم می کند عرف که منشأ این مطلب است، این علت ناگفته معمم است. یعنی خدا این را دارد تثبیت می کند. این علت را تثبیت کأن دارد می کند که آره این که من نمی کنم به خاطر این هست دیگه. خب اگر به خاطر این است این هم که در آن جا هست.

پس از این آیه شریفه فهمیده می‌شود که خدای متعال این مرکوز در اذهان را دارد تصدیق می‌فرماید می‌گوید حرف درستی است و من هم بر این اساس است که آن خذلان را نمی‌کنم. درسته صحبت از خذلان دارد می‌کند و خذلان هم از عذاب اشد است اما فهم از عرف و این مخاطبینی که چنین ذهنی دارند و یک چنین مطلبی در ذهن‌شان مرکوز است برداشت‌شان این است که این کاری که خدا نمی‌کند براساس این است، به خاطر این جهت است. پس خدای متعال با این حرفش دارد آن حرف مرکوز در ذهن را تثبیت می‌کند، تقریر می‌کند، امضاء می‌کند. وقتی آن حرف به واسطه این امضاء شد العلة یعمم. خب پس بنابراین آن جا هم همین علت موجود است دیگه، آن جا هم عقاب بلبابان است.

به این شکل با توضیحی که عرض کردم کأن ایشان خواستند این مطلب را بفرمایند.

اولاً این بیان ایشان متوقف است بر این که ما مسبقاً فرض کنیم که چنین مطلبی در اذهان وجود دارد، و اگر کسی منکر این جهت شد، حق الطاعه‌ای شد گفت که قرائت عقلایی را هم قبول نداریم. بخواهم به آیه آن را... به این آیه شریفه آن را مصدق براءت قرار بدهیم و قانع کنیم به این که قول به براءت را بپذیرد؟؟؟ این فقط مال کسانی می‌شود که خودشان براءتی هستند از راه عقل یا از راه حکم عقلایی.

ثانیاً حالا این مرکوز در اذهان هم باشد از کجا که خدا که این مطلب را دارد می‌فرماید توی اذهان می‌آید که آره خدا به خاطر این جهت دارد می‌فرماید که به خاطر این جهت است. نه، ممکن است به خاطر این است که این مرتبه است که خدای متعال بشر را خلق کرده برای چی؟ برای یک غایتی، برای کمال. وقتی کسی برای یک هدفی انسان را خلق کرد مهما ممکن می‌خواهد او را به آن هدف برساند. چون اصلاً این را برای آن جهت خلق کرده. حالا خدای متعال می‌فرماید من سد راه وصول به کمال و توفیق و این‌ها را نمی‌کنم الا این که دیگه ... الا بعد از آن که ما یتقون را گفته باشیم. اگر ما یتقون را نگفتم، حالا آن‌ها احتیاط نکردند، چه نکردند این جور نیست که آن‌ها را به آن مقاصد عالیه و آن مقامات نرسانم.

بنابراین، این فرمایش محقق عراقی قدس سره یک احتمال است نه یک ظهور. و آن چه که حجت است چیه؟ ظهور است. صریح در مطلب ایشان که نیست. باید ظهور داشته باشد، ظهور هم محرز نیست که این جور باشد که ایشان می‌فرمایند. بنابراین علی این که ما به معنای خذلان بگیریم، خذلان هم اشد بگیریم از عذاب، استدلال عقیم است. و اما قول سوم و چهارم که سه این است که نه، خذلان همان عذاب است منتها مرتبه شدیدتر از عذاب. و چهارم این است که خذلان یک قسم عذاب است که در عرض بقیه عذاب‌ها است نه شدیدتر است و نه چیزی، در عرض بقیه است که ان شاء الله بنابر مسلک سه و چهار فردا توضیح می‌دهیم. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۸۳ - ۱۳۹۵/۰۲/۰۶

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در استدلال به آيه شريفه «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (توبه/۱۱۵) بود.

تمهيداً گفتيم چون ظاهر بدوى آيه مبارکه معنایی بود که اسنادش به خدای متعال با قواعد عقلی کأن موافق نیست از این جهت بزرگان معانی مختلفی برای آيه شريفه فرمودند که هفت معنا عرض شد. و بعد از آن هفت معنا وارد این شدیم که آیا اینها دلالت دارد یا دلالت ندارد.

ما این جا دو راه داریم؛ یکی این که ابتدائاً بحث کنیم کدام معنا تمام هست بعد آن معنا را محاسبه کنیم که دلالت دارد یا ندارد و راه دوم این است که همه معانی را محاسبه کنیم که دلالت دارد یا ندارد، بعد اگر استظهار کردیم یکی از آنها را که همان بود که دلالت می کند که فیها و نعم، و اگر استظهار نکردیم و مردد شد بین تمام آنهایی که دلالت دارد باز هم کفانا ولی اگر مردد شد بین ما یدل و ما لایدل آن وقت... فلذا این راه دوم را انتخاب کردیم.

خب معنای اول این بود که ضلالت را به معنای گمراهی بگیریم چون خدای متعال گمراه نمی کند کسی را، معقول نیست. پس بنابراین به معنای خذلان گرفته می شود و در حقیقت معنای حقیقت شريفه این است «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُخْذِلَ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ» بر این اساس گفتیم کسانی که به معنای خذلان گرفتند خودشان چهار طایفه هستند؛ خذلان گفتند امری است مغایر با عذاب اما اهون از عذاب. یعنی کم لطفی مثلاً به تعبیر فارسی. این را محاسبه کردیم گفتیم بنابراین که این معنا باشد دلالت تام است حالا لولا اشکال عام ولی دلالت می کند بر این که خدای متعال

می‌فرماید ما کم لطفی نمی‌کنیم قبل البیان. پس به طرق اولی دلالت می‌کند بر این که قبل البیان عذاب نخواهد کرد.

احتمال دوم این است که خذلان به معنای مغایر با عذاب هست ولی اشد من العذاب است، یک معنایی است اشد من العذاب که عبارت باشد از طرد و سد راه هدایت و این‌ها.

اگر به این معنا هم بگیریم گفتیم این دلالت نمی‌کند علی الاقوی برای خاطر این که خدای متعال این را قبل البیان، این امر شدید و قوی را وقتی قبل البیان می‌فرماید من انجام نمی‌دهم این دلالت نمی‌کند که آن عذابی که از این اخف است آن را هم انجام نمی‌دهد. و فرقی بین این نیست که ما این سیاق سیاق یک اخبار سازج و ساده بگیریم یا متضمن بر نفی شأنیت هم بگیریم. و مطلب مرحوم محقق عراقی را که حتی علی هذا التقدير خواستند تصحیح کنند دلالت را، ذکر کردیم و مناقشه شد.

و اما احتمال سوم:

احتمال سوم این هست که مقصود از خذلان یک نوع شدید از عقاب و عذاب باشد پس مغایر با عذاب نیست ولی یک مرتبه شدید از عذاب هست خذلان.

خب اگر این مقصود باشد آیا دلالت تمام هست یا تمام نیست؟ حق این است که علی هذا التقدير تارةً مراد از این خذلان خذلان دنیوی است. اگر خذلان دنیوی باشد به مفهوم اولویت و فحوا می‌توانیم عذاب اخروی را نفی کنیم. خدای متعال وقتی می‌فرماید این نوع عذاب دنیوی را ولو شدید است، این نوع عذاب شدید دنیوی را من قبل البیان انجام نمی‌دهم. خب این به طریق اولی دلالت می‌کند که عذاب اخروی اصلاً قبل البیان انجام نمی‌شود چون عذاب اخروی لایقاس به عذاب دنیوی ولو عذاب دنیوی اشد عذاب‌ها باشد آن عذاب با این قابل قیاس نیست. بنابراین نفی این دلالت بر نفی آن به طریق اولی می‌کند. حالا اگر از امم سابقه دارد نفی می‌کند به همان بیاناتی که در آیه تعذیب گفته شد. اگر نه منسلخ از زمان باشد و مال امم سابقه نباشد که خب نسبت به

همه دارد می‌فرماید این جهاتش که «ما کان» دارد زمان ماضی را دلالت می‌کند یا نمی‌کند از این جهات همان مطالبی را باید این جا پیاده کرد و تطبیق کرد که در آیه تعذیب گذشت دیگه. دیگه آن‌ها را تک تک وارد نمی‌شویم.

و اما اگر مقصود از این خذلان یک نوع عذاب اخروی شدید باشد و خدای متعال می‌فرماید قبل البیان ما چنین عذاب اخروی شدیدی نخواهیم داشت، خب این دلالت نمی‌کند بر این که عقاب دیگری که مراتب پایین‌تر باشد در آخرت نیست به خصوص اگر جمله جمله‌ای باشد که اخباری سازج باشد، شأنیت و این‌ها در آن نباشد. خب خدای متعال دارد اخبار می‌فرماید که ما قبل از بیان آن مرتبه شدید عذاب اخروی را نخواهیم داشت اما مراتب پایین‌تر از آن شدید را هم نخواهیم داشت، خب این دلالتی نمی‌کند، اولویتی در کار نیست، ممکن است باشد.

بله اگر این جمله سیاقش سیاق نفی شأنیت باشد که شأن ما نیست آن عذاب آن چنانی را. خب شأن ما نیست یعنی با مقام رحمت ما سازگار نیست، باز هم دلالت نمی‌کند. خب رحمت خدای متعال قبل البیان اجازه نمی‌دهد که آن عذاب الیم را، آن عذاب خیلی شدید را خدای متعال داشته باشد. اما عذاب‌ها پایین‌تر قبل البیان چرا نداشته باشد. با رحمت واسعه... چون خود عذاب کردن یک فلسفه‌ای دارد؛ برای تربیت است، برای این است که دعوت به انجام اعمال بشود، دعوت به خیر بشود. حالا آن شدید شدید می‌فرماید که با رحمت ما سازگار نیست اما پایین‌ترهایش هم با رحمت سازگار نیست بعد از این که ممکن است این پایین‌ترهایش برای این است که بالاخره ولو احتمال تکلیف دادید بنابراین که عقل حق الطاعه را قائل باشد یا قبح عقاب بلابیان را قائل نباشد برای این که انجام بدهند آن مرتبه‌های ضعیفه را نفی نمی‌کنند. ولی اگر نفی شأنیت به این باشد که با عدالت ما سازگار نیست، چون با عدالت ما سازگار نیست این کار را نمی‌کنیم. خب آیا عقل فرقی می‌گذارد با عدالت سازگار نبودن بین مرتبه شدید عقاب قبل البیان و مراتب نازل‌اش قبل البیان؟ دیگه در نظر عقل اگر بنا شد این با عدالت سازگاری نداشته باشد فرقی بین مراتب نیست، منتها آن مرتبه شدید

خیلی ناسازگار با عدالت خواهد بود، ظلم اشدی خواهد بود. مراتب ضعیف‌تر آن ظلم است اما به آن شدت نخواهد بود. بنابراین که مقصود از خذلان عذاب باشد، نوعی از عذاب باشد، مغایر با عذاب نباشد، نوعی از عذاب باشد، عذاب شدید، آن هم عذاب اخروی باشد اگر استظهار کنیم از آیه شریفه که در مقام بیان شأنیت فقط یک اخبار سازج و ساده نیست و آن هم براساس این که چون با عدالت ما سازگار نیست ممکن است بگوییم بله دلالت می‌کند. ولی کل ذلک همان طور که قبلاً گفتیم در آیه تعذیب ظهوری در این که حتماً به خاطر عدالت باشد ندارد. بنابراین نتیجه این می‌شود که در این جا بنابر این تقدیر که خذلان باشد و خذلان مقصود این باشد ما احراز دلالت آیه شریفه را نمی‌کنیم چون اگر بخواهیم دلالت را احراز کنیم باید بگوییم حتماً عذاب دنیوی است تا این دلالت اولویت درست بشود یا اگر عذاب اخروی است براساس نفی شأنیت، براساس عدالت باشد چون منافات با عدالت دارد و هیچ کدام از این دو تا امر احراز نیست و دلیل و قرینه‌ای ندارد. بنابراین علی هذا التقدير دلالت تمام نیست.

و اما احتمال چهارم:

احتمال چهارم این بود که مراد از خذلان یک نوع عذابی است که در عرض سایر عذاب‌ها است، شدتی ندارد مثل بقیه عذاب‌ها است. اسم یک نوع عذاب است. خب اگر این را گفتیم بعید نیست که بگوییم دلالت دارد لولا اشکال نفی استحقاق دلالت دارد چرا؟ برای این که عرفاً وقتی گفت ما این نوع عذاب را نمی‌کنیم این الغاء خصوصیت عرفیه می‌شود به حسب مرتکبات عرفی. عرف از این جمله دیگه چی می‌فهمد؟ این را می‌فهمد که طبیعی عقاب قبل البیان نخواهد بود ولو این که متکلم جلّ و علا یک نوع خاص را ذکر فرموده. اما وقتی این نوع خاص را ذکر فرموده است این در عرض بقیه انواع است. بنابراین وقتی این در عرض بقیه انواع بود عرف خصوصیتی برای آن نمی‌بیند. وقتی خصوصیت ندید از دو راه یا سه راه عام می‌فهمد یا می‌گوید خب درسته این را نام برده متکلم اما این که با بقیه عذاب‌ها فرقی نمی‌کند، این‌ها در عرض هم هستند، مثل هم هستند وقتی در عرض هم و مثل هم بودند این اگر قبل البیان نخواهد شد پس پیش

این متکلم، پیش این قانونگذار غیر این هم مثل این است. آن‌ها را هم قبل از این بیان نخواهد کرد. از راه قانون مساوات که در ذهن تجلی می‌کند می‌گوید این که با بقیه فرق نمی‌کند که. وقتی این متکلم در صورتی که بیان نداشته باشد این نوع عذاب را نخواهد کرد آن را هم نخواهد کرد، آن را هم نخواهد کرد.

سؤال: قیاس نیست؟

جواب: نه، این جا قطع به این است که این‌ها مثل هم هستند در نظر عرف. اطمینان داریم که این‌ها مثل هم هستند. این یک راه.

پس می‌فهمد که آن گوینده شبیه حکمی که برای این قسمی که ذکر کرده است ذکر کرده است برای اشباه و انظار این هم همین حکم را جعل کرده است. و یا این که می‌فهمد که حکم برای جامع بین این‌ها است حالا این فرد این جا ذکر شده ولی حکم مال جامع این‌ها است. یعنی می‌خواهد بگوید عذاب نداریم قبل البیان ولو این عذاب خاص را ذکر کرده که خذلان باشد.

و راه سوم که این دو راه شد خودش که یا می‌فهمد که برای دیگران، برای افراد دیگر، انواع دیگر هم مثل این حکم جعل کرده یا می‌فهمد برای جامع جعل کرده و حالا یک فرد جامع را در عبارتش آورده ذکر کرده. و یا این که نه، این جور قرائن ارتکازیه باعث می‌شود که فرض این است که این مطلب ارتکازی در ذهن متکلم هم هست، آن گوینده هم این ارتکاز را دارد حالا به جوری که در مقام ربوبی حالا دیگه از باب ضیق خناق این جوری می‌گوییم یعنی در نفوس علوی و ولوی و این که آن اگر خودش را فرض کند مثل یک انسانی.

خب خود کلام او ظهور دارد در این که این خصوصیت ندارد نه این عبد استدلالی می‌کند مثل آن بیان قبلی. نه خود کلامش ظهور در این دارد که این از باب مثال دارد می‌گوید. مثل این که وقتی سائل می‌آید خدمت امام عرض می‌کند که آقا مثلاً قبایم خونی شده نماز می‌توانم بخوانم یا نه؟ هیچ کس نمی‌فهمد که قبا... چون کلمه قبا

گفته پس پیراهن را شامل نمی‌شود چون کلمه قبا اسم این است، نه اسم پیراهن است. عبا را دیگه شامل نمی‌شود، زیرپوش را شامل نمی‌شود، سروالش را شامل نمی‌شود. نه، می‌فهمند که این عبا را روی مثال دارد می‌گوید. این جا هم وقتی می‌فرماید مثلاً ما کسی را زندان نمی‌کنیم قبل البیان. خب اگر گفت زندان نمی‌کنیم قبل البیان می‌فهمد این یعنی از باب مثال دارد می‌گوید، یعنی عقوبت نمی‌کنیم. حالا شلاق هم نمی‌زنیم قبل البیان، سرش را هم نمی‌تراشیم توی کوچه و خیابان بگردانیم قبل البیان. همه انواع مجازات‌ها و کیفرها این حالا زندانش را نام برده. پس بنابراین خود کلام ظهور پیدا می‌کند در این که این بیاناتی است که در موارد الغاء خصوصیت بیان فنی‌اش که الغاء خصوصیت چه جور دلیل می‌شود، بیان فنی آن یکی از این بیانات ثلثه هست که در موارد الغاء خصوصیت در فقه که الی ما شاء الله من الطهارة الی الدیات ما داریم بیان فنی آن همین است که عرض کردیم.

خب این جا هم اگر خدای متعال می‌فرماید که «ما کان الله لیضل أو بعد من اذ هداهم حتی یتبین لهم ما یتقون» اگر این اضلال به معنای خذلان باشد و خذلان هم یک نوع عذاب باشد که با بقیه عذاب‌ها هم عرض است و مساوی است به این بیاناتی که گفته شد الغاء خصوصیت عرفیه می‌شود.

هذا اگر این سیاق یک سیاق اخبار ساده باشد و اگر دلالت بر نفی شأنیت بکند که دیگه دلالتش آکد و اوضح می‌شود، با شأن ما سازگار نیست چنین عقابی کردن. خب این شأن چه با رحمت و اسعاهش باشد، چه با عدالتش باشد می‌گوید با رحمت ما نمی‌سازد که کسی را زندان کنیم قبل البیان مثلاً. خب آدم می‌فهمد پس زندان کردن وقتی شأن نیست، شلاق زدن شأن است؟ او را سرش را بتراشند و توی کوچه و خیابان بگردانند شأنش است، این وقتی نفی شأنیت می‌شود دیگه دلالت آکد و اوضح می‌شود. اگر با عدالت دیگه بشود نفی شأنیت بکنیم چون با عدالت ما سازگار نیست که دیگه دلالت باز از قبلی هم اوضح خواهد شد.

سؤال: استاد در این برداشت عرفی که فرمودید عرف؟؟؟ مراتب عالیه عذاب با مراتب مساوی. یعنی همین طور که عرف این جا این برداشت را می‌کند در فرض سوم هم عرف می‌گوید حالا چه مرتبه بالاتر عذاب باشد چه مرتبه پایین‌تر؟؟؟

جواب: نه این جور نیست. دیگه اعدام نمی‌کنند. اعدام نمی‌کنم می‌گوید خیلی خب حالا اعدام نمی‌کند قبل البیان اما آیا کتک هم نمی‌زند، زندان هم نمی‌کند؟ آن جا این طوری است. اگر گفتیم خذلان نوعاً من العذاب است ولی مرتبه عالیه از عذاب است اگر آن را نفی کرد قبل البیان و گفت که من مثل حالا؟؟؟ بخواهیم بکن گفت اعدام نمی‌کنم قبل البیان، حالا معنایش این است که چوب هم نمی‌زنم، زندان هم نمی‌کنم، دو روز زندان نمی‌کنم؟ این‌ها را دیگه دلالت نمی‌کند عرفاً. اما اگر چیزهای هم عرض را دارد می‌گوید، می‌گوید حبس نمی‌کنم. خب حبس و شلاق و این‌ها هم عرض هستند. بله به طریق اولی می‌فهمد که وقتی گفت این‌ها را انجام نمی‌دهم به طریق اولی آن عذاب شدید را هم می‌فهمیم اعدام هم نخواهد کرد. بنابراین سوم و چهارم با هم این تفاوت را دارد.

خب پس بنابراین تا این جا روشن شد که بنابر این که ما معنای اول را بگوییم که خذلان است این کدام ... و چهار وجه هم در این جا متصور است و بیان شده است، کدام دلالت دارد و کدام دلالت ندارد.

إنما الکلام در این است که ما الدلیل بر این که ما بگوییم خذلان است. و دلالت اقتضاء بر این که مقصود خذلان است این در صورتی که بقیه طرق مسدود باشد و معانی دیگه مسدود باشد. اگر معانی دیگه محتمل شد یا قرینه داشت خب بنابراین وجهی برای این که ما به معنای خذلان بگیریم نداریم. به خصوص تأیید می‌کند این که یعنی تبعید می‌کند اراده خذلان را فهم مثل ابن عباس که خب حالا نقل شده از ایشان اگر در همان ازمنه صدور این آیه است و در همان صدر اسلام ایشان باشد آمد معنا کرد به حسب نقلی که از ایشان هست که عذاب معنا کرد نه خذلان به معنای غیرعذاب معنا بکند این هم تبعید می‌کند که این مراد باشد. و مراد از آیه شریفه این باشد، مردم و

مسلمان‌ها این را می‌فهمیدند حالا ایشان مثلاً چیز دیگری فهمیده باشد. دلیل نیست البته، تبعید عرض کردیم فقط می‌کند.

پس این توضیح کلام و توضیح استدلال بود علی الاحتمال الاول.

و اما علی الاحتمال الثانی که احتمال ثانی این بود که مقصود از ضلالت عذاب باشد پس ما کان الله لیضل یعنی ما کان الله لیعدّب و چون اطلاق دارد یعنی هر نوع عذابی دیگه، یک عذاب خاص نیست. خدا عذاب نمی‌کند قبل البیان، قبل بیان ما یتقون.

خب اگر این شد قهراً دیگه تقریب دلالت این آیه همان تقاریبی خواهد بود که در آیه تعذیب گذشت به وجوه متعدده. چون عین آیه شریفه دارد می‌شود و همه حرف‌ها از نظر انسلاخ از زمان و عدم انسلاخ از زمان و از نظر شاکله جمله و همه و همه که آن جا بود این جا هم هست و در نهایت ما آن چا چی گفتیم؟ گفتیم در نهایت دلالت آیه شریفه بر ادعای اصولی که برائت است تمام نمی‌شود چون بالاخره نفی استحقاق از آن استفاده نمی‌شود. و همه بیاناتی که برای ملازمه بین نفی تعذیب و نفی استحقاق بود مناقشه شد پس این آیه شریفه هم بنا بر معنای ثانی بله نفی فعلیت عقاب از آن استفاده می‌شود اما نفی استحقاق از آن استفاده نمی‌شود به همان بیانات گذشته.

این اشکالی که علی التقرب الثانی ممکن است انجام بشود. منتها در این جا نسبت به این که در این آیه شریفه بگوییم نفی استحقاق نمی‌شود یک مناقشه‌ای است باتوجه به سبب نزول آیه شریفه.

«و قیل: ما نسخ بعض الشرائع و قد غاب اناس و هم یعلمون بالامر الاول اذ لم یعلموا بالامر الثانی مثل تحویل القبلة و غیر ذلک...»

بعضی از دستورات و قوانین نسخ شد و عده‌ای هم در هنگام نسخ نبودند که متوجه بشوند، آیه ناسخ که وارد شد پیامبر نسخ فرمود آن‌ها نبودند ولی آن‌ها حکم اولی را شنیده بودند و رفته بودند، محل خودشان بودند، شهرهای خودشان بودند مثل همین تحویل قبله از بیت المقدس به کعبه معظمه.

«و قد مات الأولون على الحكم الاول...»

آن وقت آن‌هایی که حتی بعد از نسخ طبق حکم اولی عمل می‌کردند این‌ها فوت شدند.

«سئل النبي (ص) عن ذلك...»

از پیامبر (ص) سؤال شد که پس آن‌ها چی می‌شوند، آن‌ها که خبردار نشدند همین جور تا آخر عمرشان نماز به بیت المقدس می‌خواندند مثلاً.

«فانزل الله الآية...»

خدا این آیه را نازل فرمود. خب این مورد چه موردی است؟ این مورد موردی است که شک در حکم نیست، آن‌ها حجت بر آن طرف دارند. حجت داشتند که شما باید به بیت المقدس نماز بخوانید پس آن‌ها حجت بر آن طرف داشتند، وقتی حجت بر آن کارشان داشتند که آن دلالت التزام هم دارد بر این که جای دیگه نماز نخوانید، به بیت المقدس بخوانید، به جای دیگه هم نخوانید. خب آن‌ها اسحقاق ندارند دیگه. این آیه اگر فقط بیاید بخواهد بگوید که این آیه در این مورد که می‌خواهد خیال‌ها را راحت کند باید معنایش جوری باشد که با این واقعیت سازگار باشد نه این که فقط بگوید این‌ها عذاب نمی‌شوند. این که این‌ها باید بالاتر از این گفته بشود که پس یا نفی عذاب باید مساوقت داشته باشد با نفی استحقاق یا در این مورد باید یک جور معنا بشود که نفی استحقاق را هم بفهماند.

«فأنزل الله الآية و بين أنه لا يعذب هؤلاء على التوجه الى القبلة الاولى حتى يسمعوا بالنسخ و لا يعلموا بالناسخ فحينئذ يعذبهم. (عن الكلبي)»

این شأن نزول از کلبی نقل شده که این بوده علت نزول این آیه شریفه.

یا این که خود مرحوم طبرسی می‌فرماید:

«قيل مات قوم من المسلمين على الإسلام قبل أن تنزل الفرائض فقال المسلمون يا رسول الله إخواننا الذين ماتوا قبل الفرائض ما منزلتهم فنزل و ما كانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا الْآيَةُ...»

که این‌ها سؤال‌شان این بود که هنوز اصلاً تشریح نشده بود فرائض، نازل نشده بود، خدا دستوری نداده بود. این‌ها چی می‌شود؟ خب آن موقع کی اصلاً توی ذهنش می‌آمد که نماز را به این شکلی، روزه به این شکلی، زکات به این شکلی، حق الطاعه‌ای همیشه آخه توی ذهن کسی نمی‌آید. پس بنابراین آن‌ها هم نسبت به این فرائض به این خصوصیات معلوم است اصلاً غفلت است و استحقاق عقاب نیست. بنابراین چه شأن نزول آن باشد، چه نزول این باشد، چه هر دو باشد و...

خب قد یجاب به این که این شأن نزول‌ها ثابت نیست که حالا حسن یک چیزی گفته یا کلبی یک چیزی گفته. اولاً از طبرسی تا آن‌ها ارسال است، سندی ذکر نکرده ایشان و ثانیاً سند مثبت هم داشته باشیم، معنعن درست هم داشته باشیم مگر قول آن‌ها حجت است. این جا یک نکته‌ای هست که باید به آن توجه بکنیم و آن این است که در این جور مواردی که نقل می‌شود که یک چنین جوّی بوده، یک چنین مطلبی بوده در این جا اصالة عدم القرینة و این که بگوییم اطلاق درست می‌شود معنا این چنین هست محل اشکال است همان طور که شهید صدر قدس سره در فقه بیان کردند، ایشان بیان فرمودند، مرحوم حاج آقا رضا هم شاید قبل از ایشان بیان فرمودند که ما چون انعقاد اطلاق یا انعقاد ظهور متوقف است بر این که چنین جوّ و چنین قرینه عامه‌ای وجود نداشته باشد. و ما وقتی احتمال وجودش را می‌دهیم که شاید چنین چیزی بوده و فقط یک احتمال مجرد نیست، یک احتمال نیشقولی که ساخته ما باشد که لعل این جور هست نیست آن جا بله عقلاء اعتنا نمی‌کنند اما اگر یک شواهد و قرائنی برای حجت نیست اما محتمل این احتمال را ایجاد می‌کند که بله چنین سؤالی بوده، چنین مطلبی بوده، خدای متعال این آیه را نازل فرموده در پاسخ این سؤال. ما در چنین مواردی نمی‌توانیم اطلاق بگیریم. منتها این حرف حرفی است که

باید خیلی به آن توجه داشته باشیم در آیات، در روایات. منتها در مانحن فیه این اثر نمی‌بخشد که ما حتماً دلالت را احراز کنیم. چون اگر این ثابت باشد باید جوری معنای آن باشد که نفی استحقاق هم بکند اما اگر ثابت نباشد، نه لازم نیست. پس چون احراز نمی‌کنیم این جا برای استدلال ما این نافع نیست که بگوییم استدلال را تمام می‌کند. و اما علی الثالث:

علی الثالث این بود که تصرف در هیأت باشد.

سؤال: استاد از یک جهت دیگه اشکال ایجاد می‌کند که توی این ??? همان جور که فرمودید ??? طرف احتمال تکلیف هم نمی‌دهد. شاید آیه برای این مقام است نه برای آن جایی که شک بدوی است و احتمال تکلیف می‌رود و آن جا بخواد برائت جاری بشود.

جواب: بله شأن نزول باعث نمی‌شود. درسته آن‌ها غفلت داشتند اما دیگه معنایش که نگفته «حتی یبین لهم» حتی یبین لهم هم حالت غفلت را می‌گیرد هم حالت اعم را می‌گیرد چون العبره بعموم الوارد لابلخصوصیه المورد. اما خروج مورد قبیح است بنابراین باعث نمی‌شود که معنا ضیق... العبره بعموم الوارد لابلخصوصیه المورد.

و اما ??? سوم این بود که آیه شریفه در ماده تصرف نمی‌کند. ضلالت به همان معنای گمراهی است. لایضل یا یضل یعنی خدا گمراه نمی‌کند. یعنی ضلالت و اضلال به معنای گمراهی است. ضلالت به معنای گمراهی است اما این باب افعال به معنای ایجاد الضلالة نیست به معنای ایجاد گمراهی نیست. این به معنای نسبت دادن است، و حکم نمودن است که باب افعال گاهی به این معنا می‌آید. «یضل» یعنی یحکم بضلالة یا ینسب الی الضلالة. پس «و ما کان الله لیضل» یعنی «و ما کان الله لیحکم بضلالة قوم بعد از هداهم حتی یبین لهم» یا «لاینسب الله تعالی قوماً بضلالة» مگر بعد از این که «تبیین لهم ما یتقون» نسبت نمی‌دهد، حکم نمی‌کند.

خب اگر به این جور بخواهیم بگوییم آیا دلالت می‌کند یا دلالت نمی‌کند. ظاهر این است که بنابر این دلالت دارد حالا چه سیاق را سیاق نفی شأنیت هم بگیریم چه نگیریم. چون ظاهر است که وقتی می‌گوید خدای متعال حکم به ضلالت قبل البیان نمی‌کند یا نسبت به ضلالت قبل البیان نمی‌فرماید این نیست که... ظاهرش این است که یعنی چون ضلالتی نیست. نه این که هست و حالا خدای متعال این حکم را نمی‌کند، این نسبت را نمی‌دهد. خب چرا ندهد، وقتی واقعیت دارد، مگر از کسی ترس دارد، مگر کسی با کسی رو دربایستی دارد. پس ظاهر عرفاً این است که وقتی خدا حکم نمی‌کند به ضلالت به خاطر این که ضلالتی نیست. به خاطر این که گمراهی نیست. نسبت که نمی‌دهد به خاطر این است نه به خاطر این که احترام بخواهد بکند یا رو دربایستی دارد یا... وجهی ندارد. خدای متعال که لایستحیی. پس بنابراین ظاهر عرفی حالا اگر نگوییم عقلی، ظاهر عرفی این است که وقتی می‌فرماید خدا نسبت نمی‌دهد به ضلالت قبل البیان یا حکم نمی‌فرماید به ضلالت قبل البیان برای این که ضلالتی نیست. برای این که گمراهی نیست وقتی گمراهی نبود پس قهراً این‌ها گمراه که نبودند پس در راه هستند. بنابراین اگر قبل البیان عمل نکردند، برائت جاری کردند این‌ها گمراه نیستند، این‌ها در راه هستند. و وقتی در راه بودند پس بنابراین برائت درست بود و گمراه نبودند بنابراین برائت درست است.

بنابراین دلالت آیه شریفه وقتی در راه بودند و گمراه نبودند قهراً استحقاق هم دیگه ندارند. نفی استحقاق هم می‌شود بنابراین دلالت آیه شریفه علی هذا دلالت خوبی است. بعضی در بعضی کلمات مثل بعضی تقاریر مرحوم شهید صدر از ضلالت علی هذا التقدير به معنای نسبت به عدم تدین و خروج از دیانت تعبیر کردند. یعنی خدا حکم نمی‌کند به خروج از دیانت قومی که هدایت‌شان کرده حتی یبیین لهم ما یتقون. حکم نمی‌کند به خروج عن الدیانه، عن التددین. این جور تعبیر کردند.

خب حالا اگر این جور هم تعبیر بکنیم که حالا خیلی وجه ندارد ما این جور تعبیر بکنیم چون توی لغت ضلالت این‌ها لوازمش است، یعنی منطبقات آن هست نه خود

معنا باشد. حالا اگر این جور هم تعبیر کردم که از شهید صدر نقل شده که خدا حکم به خروج عن الدیانة و عن التددین نمی‌فرماید خب دیگه باز هم دلالت خیلی روشن است. که خدای متعال حکم نمی‌کند به این که خارج از دیانت شده مادامی که تبیین نفرموده باشد ما یتقون را. پس خروج از دیانت نیست پس برائت ثابت می‌شود. خب باز پس همان بیان را هم اضافه می‌کنیم البته عرفاً این که حکم نمی‌کند به خروج از دیانت نه به خاطر رو در بایستی، چون خروج واقعی نیست از دیانت. بنابراین باز دلالت تمام می‌شود.

بنابراین اگر ما استظهار کنیم از آیه شریفه این معنای سوم را که مرحوم صاحب مجمع البیان قدس سره این جور استظهار فرموده از آیه شریفه منتها کلام در این است که این معنا معنای خوبی است انصافاً ولی باز معینی ندارد مگر این که آن معانی دیگر آن‌ها اشکال داشته باشد و تمام نباشد. الان ما معینی برای این نداریم ولی اگر این باشد دلالت خوبی است.

خب و إما الاحتمال الرابع که چون احتمال رابع دیگه فرقی با احتمال ثالث نمی‌کند. آن جا هم این است که لایجد الله ضالین، به معنای این بود دیگه. خب ضال نمی‌یابد افراد را بعد از هدایت کردن‌شان قبل البیان. خب ضال نمی‌یابد چون ضال نیستند. و این از یک جهت دلالتش بهتر از آن سوم می‌شود. چون آن جا می‌گفت خدا حکم نمی‌کند حالا یک کسی ممکن است آدم کج سلیقه‌ای باشد ولی حالا حکم نمی‌کند شاید باشد. اما نمی‌یابد که دیگه نمی‌شود. وقتی هست چه جور نمی‌یابد. دیگه این شبهه ولو آن جا هم دفع کردیم ولی دیگه این شبهه هم جای طرح ندارد که خدا این‌ها را ضال نمی‌یابد قبل البیان ولو عمل نکند. پس بنابراین روی احتمال چهارم هم دلالت بر برائت دلالة قویة. منتها باز این که این جا به معنای این باشد این معینی و قرینه معینه‌ای ندارد.

و اما الخامس و السادس ان شاء الله برای فردا و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۸۴ - ۱۳۹۵/۰۲/۰۷

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

خب رسيديم به احتمال پنجم كه احتمال پنجم اين بود كه يك مقدرى در آيه مباركه وجود دارد و آن مقدر عبارت است از عن الثواب و الكرامه و الطريق الجنه. يعنى «ما كان الله ليضل قوماً عن طريق الجنه و عن الثواب و عن الكرامه بعد اذ هدهم حتى يبين لهم ما يتقون» خب اگر اين باشد مفاد آيه شريفه دلالتش بر مدعا و برائت دلالت واضحه‌اى است چون مفاد اين است كه خداى متعال قبل از بيان احكام و ايصاف احكام طريق جنت را سد نمى كند ولو احتياط نكند. مقتضاي اطلاق اين است ديگه كه ولو احتياط نكند و وقعى به احتمال تكليف نهد خداى متعال سد باب جنت، باب كرامت، باب ثواب نمى فرمايد. و اين همان مستلزم برائت است منتها باز همان اشكالى كه در آيه تعذيب داشتيم على هذا التقدير اين جا هم مى آيد يعنى اين على هذا الوجه به درد كسانى مى خورد كه فقط امنيت عن العقاب را مى خواهند در باب برائت اما اگر عدم استحقاق را بخواهيم ملازمه ندارد. خب خداى روى كرامتش، روى فضلش طريق جنت را سد نمى فرمايد با اين استحقاق دارد. ديگه بالاتر از اين نيست كه مى گويد عقاب نمى كنم ولى ممكن است استحقاق عقاب باشد. اين جا هم مى فرمايد كه ثواب مى دهيم، راه جنت را ... يعنى ثوابهاى امور ديگه. و راه جنت را نمى بندم، راه كرامت را نمى بندم. بنا بر اين على هذا التقدير على مسلكى استدلال تمام است و على تقديرى كه حق همان تقدير است استدلال تمام نيست.

منتها اصل اين وجه كه ما بگوييم در آيه چيزى در تقدير هست اين معينى ندارد بلكه شايد خلاف اصالت الظهور باشد چون اصل اين است كه چيزى در تقدير نيست و همان طور معنا را بدون در تقدير گرفتن امرى مى توانيم معنا بكنيم و معنای صحيح دارد اين جا دلالت اقتضايى فراهم نمى شود تا دلالت بكنند بر يك محذوفى.

و اما احتمال ششم:

احتمال ششم این بود که نه، ضلال به معنای خودش باشد، به معنای گمراهی باشد و اسناد هم اسناد حقیقی باشد به معنای ایجاد باشد. «و ما کان الله لیضل» یعنی خدای متعال ایجاد گمراهی نمی‌فرماید برای قومی و قومی را گمراه نمی‌فرماید «بعد از هداهم حتی یبین لهم ما یتقون» و آن اشکال عقلی هم دفع می‌شود به این که این اسناد این گمراهی به خدای متعال از باب این است که همه امور، سرسلسله همه امور موجوده در عالم خدای متعال است. «هو خالق کل شیء» خدای متعال این طور فرموده و فرموده است که خودتان به هر چی شما عمل می‌کنید من آفریدم. «خلقکم و ما تعملون» ما تعملون را هم او خَلَقَ. از باب این جهت می‌فرماید و الا نه این که مستقیماً آن‌ها را گمراه کرده، نه، آن‌ها خودشان در اثر سوء اختیارشان، در اثر شهواتشان این‌ها ضلالت پیدا کردند ولی چون وجود این ضلالت بعد از این که آن‌ها مقدمات اعدادیه‌اش را فراهم کردند بالاخره لباس وجود پوشیدن آن‌ها به خدای متعال است از این جهت اسناد به خدا درست است مثل «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» پس بنابراین این جور می‌توانیم تصویر بکنیم، اسناد درست باشد.

خب حالا علی هذا التقدير دلالت درست است یا درست نیست؟ «و ما کان الله لیضل» خب این هم اگر این جور گفتیم دلالت تمام خواهد بود چون قهراً معنایش این است که ایجاد تسبیحی ندارد خدای متعال، ایجاد تسبیحی قبل از بیان ایجاد تسبیحی هم ندارد یعنی واقعیت امر قبل از بیان جوری نیست که بشود بگوییم خدای متعال ایجاد کرده است ولو به تسبیح ولو به این که سر سلسله علل است، نمی‌شود گفت. خب وقتی خدا ایجاد نکرده باشد بالتسبیب معلوم می‌شود نیست، واقعیت ندارد، اگر واقعیت داشته باشد که خب خدا ایجاد کرده آن را. پس «و ما کان الله» نفی اضلال از طرف خدای متعال حتی به این معنا این مساوق است با عدم وجود ضلالت برای عبد. وقتی ضلالت و گمراهی برای عبد نبود حتی اگر احتیاط نکند پس معلوم می‌شود که در این جا براءت هست، تکلیف نیست، استحقاق نیست. حتی استحقاق هم نیست چون اگر

استحقاق باشد باز ضلالت گفتیم هست از نظر دیدگاه عقل، گمراهی است از نظر دیدگاه عقل، چون بی‌احترامی به مولی است، خروج از زیّ عبودیت و رقیّت است. بنابراین علی هذا التقدير دلالت آیه شریفه بر مدعا یک دلالت واضح‌ای خواهد بود.

سؤال: ???

جواب: آن حالا حرف آخری است که بعداً ان شاء الله.

پس بنابراین دلالت می‌کند. پس اگر حالا فرض کنید در صورتی که ما ادله احتیاط هم نداشتیم پس دیگه از این آیه با این بیان خیال‌مان راحت می‌شود. حالا آیا این نسبتش با ادله احتیاط چی می‌شود آن ان شاء الله یأتی.

خب إنّما الکلام در این است که این معنای ششم تمام است، می‌شود این را گفت یا نه؟ بله به حسب مطلب عقلی درست است یعنی به این محاسبه که هر چی در عالم موجود می‌شود. اما قد یقال که این با ادبیات قرآن سازگار نیست. چون در قرآن شریف در آیه ۷۹ سوره مبارکه نساء حالا فرموده:

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم «ما أصابک من حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أصابک من سَيِّئَةٍ فَمِن نَفْسِكَ»

آن را به خدای متعال نسبت نمی‌دهد. «فمن نفسک» حسنات شما من الله است اما آن من نفسک است. خب این جا اگر بخواهیم بگوییم که خدای متعال اضلال عباد را یعنی همین گناهان‌شان، همین کجروی‌هایشان را به خودش دارد نسبت می‌دهد که «ما کان الله لیضل» و لکن یضل بعد از این که «بیین لهم ما یتقون» این با ادبیات کتاب ناسازگار است حالا البته در این مورد بحث فراوان است، بحث کلامی و عقلی. مرحوم علامه هم در ذیل این آیه چندین صفحه شاید مفصل وارد این بحث‌ها شدند و این بحث قرآنی و هم چنین بحث معرفتی بسیار مهمی است که حالا نکله الی موضعه.

سؤال: ??? آیه قبلش می‌گوید «کلّ من عندالله»

جواب: بله آن «کل من عند الله» با آن. ولی نسبت نمی‌دهد. بله اگر آن معنایش این باشد و الله العالم این جاها باید دست به عصا راه رفت. اگر معنایش این باشد توجه به آن امر عقلی است اما در مقام نسبت می‌گوید این از خودت است.

سؤال: این تعبیر «یضل الله» توی قرآن زیاد است.

جواب: بله آن جاها هم آن وقت به همین معنا است.

سؤال: این دو تا با هم قابل جمع است، تعارض است؟

جواب: تعارض نمی‌گوییم دارد، می‌گوییم ادبیاتش نیست. مثل این که ادبیات قرآن نیست، در ادبیات شرع این نیست که ما بگوییم یا واجب الوجود اغفر لنا. یا الله است، یا رب است، یا غفور است، یا رحمان است ولی یا واجب الوجود لذاته. این توی ادبیات نیست، ولو یک واقعیت است، یک حقیقتی است اما به این نحو که «أنت الواجب الوجود لذاتک» این ادبیات به کار نمی‌رود. نه این که خلاف عقل است، بلکه برهان می‌گوید این چینی است و این درست است. اما یک ادبیات رایج در قرآن نیست، رایج در ادعیه مأثوره نیست. یک جا ما ندیدیم تا حالا، یادم نمی‌آید که یک مورد حتی دیده باشیم فی الکتاب و السنه چه از پیامبر اکرم (ص) و چه از ائمه هدی علیهم السلام که واجب الوجود لذاته گفته شده باشد. پس بنابراین این منافات با این ندارد که مطلب درست است، حق است. آن وقت خود خدای متعال اگر این جا می‌فرمود از خودت است، آن نیست بعد بیاید به این لحاظ که آن مصدر وجود است به خودش نسبت بدهد با این ادبیات کأن سازگار نباشد. فلذا جزم به این معنا نمی‌شود پیدا کرد علاوه بر این که معینی هم ندارد. پس هم مبعّد دارد از جهت ادبیات کتاب و سنت. هم معین ندارد از جهت این که خب احتمالات دیگر هم که حالا بعد ذکر می‌کنیم این جا وجود دارد و ممکن است که به آن لحاظ باشد.

سؤال: استاد جمع این دو آیه توی تعبیر دعای کمیل هست که «اجریت علی حکماً اتبعت فیه هوی نفسی» اولاً استناد ایجاد تثبیتی را می‌گوید «اجریت لک» اما علت این

حکم اتباع نفس خودم است. این جا هم همین است می گوید «ما اصابک سیئه فمن نفسک» یعنی به خاطر تبعیت هوای نفسم بوده اما باز هم اجریت.

جواب: نه، آن اجریت یعنی گفتی صلّ، گفتی صم. نه این که در خارج غیبت کرده، دروغ گفته و گناه کرده یا ترک صلات کرده. آن «اجریت علیّ حکماً اتبعت فیه هوی نفسی» حکماً یعنی صلّ، صم. آن وقت اتبعت فیه راجع به آن حکم هوا نفسی که مخالفتش کردم.

سؤال: ??? محرومیت از ثواب...

جواب: نه، حالا این دیگه معنای ظاهرش است که همین است دیگه.

و اما معنای هفتم:

سؤال: پس «؟؟؟» آن هم همین طور است؟

جواب: حالا آن هم ...

سؤال: آخرش هم می گوید «لک الحمد علیّ؟؟؟»

جواب: بله، و یا «لک الحجّة» که شاید بهتر باشد. «و لا حجة لی فی ما جری»

خب این به خدمت شما... حالا ببینید این بحث های اولاً من اهلش نیستم، این ها فوق چیز ما است بعد هم حالا بحث فعلاً اصول است نه بحث های عرفان و کلام و علوم عقلی.

و اما معنای هفتم:

در معنای هفتم این است که بگوییم آقا ضلالت به معنای خودش است، اسناد هم اسناد حقیقی است نه به ملاحظه این که مصدر الوجود است و تسبیب است، نه، مباشری. و اشکال ندارد. چرا؟ برای این که آن که اشکال دارد و عقل نمی پذیرد آن در جایی است که اضلال و گمراه کردن ظلم باشد و ابتدایی باشد اما اضلال کیفی لابس. «و یضل الله الظالمین» هم همین است. این جا هم بله همین است. بعد از این که خدای متعال

امر فرمود و نهی فرمود و ارسال رسل فرمود و همه تشویقات را آورد و همه وعد و وعیدها را داد و همه جور اعانت کرد حالا این طغیان می‌کند، سرپیچی می‌کند، به حرف نمی‌رود خدا از این به بعد می‌فرماید که در بعض موارد بفرماید من چه کار می‌کنم؟ من دیگه گمراه می‌کنم. یعنی اگر از من پرسید مثلاً جاده تهران کجاست، جاده اصفهان را نشان او می‌دهم می‌گویم برو این ور. نمی‌گویم، دروغ هم نمی‌گویم می‌گویم برو این ور. این گمراه کردن است دیگه. درست نقطه مقابلش را، چرا؟ جزاءاً برای آن کاری که تو کردی. خب این اشکال ندارد، این هم یک نحو عقاب است، یا یک نحو کیفر دادن است. عقل این را منع نمی‌کند که از راه کیفر و پاداش و جزاء حالا پاداش عبارت درستی نبود در فارسی. و جزاء بیاید این کار را بکند. بنابراین ظاهر آیه را اخذ می‌کنیم. آن معنای تأویل را لازم ندارد. فقط این تأویلی که لازم دارد به تناسب حکم و موضوع و آن دلیل و آن قرینه عقلیه گفته می‌شود این اضلال اضلال کیفری و جزایی است نه اضلال ابتدایی.

خب اگر این را گفتیم که به نظر می‌آید اقوی الوجوه همین است چون هیچ تصرفی در آیه شریفه نمی‌شود، لازم نیست بکنیم، معنا هم معقول است، تناسب حکم و موضوع هم که روشن است اصلاً مقام مقامی است که می‌فرماید بعد از تبیین این کار را می‌کنیم خود این نشان می‌دهد یعنی جزاء است. بعد از تبیین احکام این کار را می‌کنیم خودش یعنی جزاء است. پس اصلاً در مقام جزاء دارد این را می‌فرماید و در مقام جزاء که مانع عقلی ندارد تا ما بخواهیم بگوییم نمی‌شود به ظاهر بدوی آن اخذ کرد، باید تأویل ببریم به احد الوجوه. پس به این ظاهر اخذ می‌کنیم. و وقتی این ظاهر شد دلالت دیگه ندارد. چرا؟ برای این که اگر خدای متعال این جزاء را که گمراه کردن باشد که یک کار شدیدی است، این عذاب شدیدی است، عقاب شدیدی است. حالا اگر عقاب هم نگوئیم هست بالاخره یک مطلب شدیدی است این را اگر معلق فرمود و مشروط فرمود به بیان و ایصال احکام این دلالت ندارد که مراتب نازل و امور نازل و کیفرهای نازل هم مقید است و مشروط است.

پس بنابراین بله گفته می‌شود که این جور، این کار اضلال که یک کار خیلی بالایی است خدا این را انجام نمی‌دهد مثل اعلام مثلاً می‌گوید آقا من اعلام نمی‌کنم الا؟؟؟ این شبیه آن است. می‌فرماید اضلال نمی‌کنم مگر این که بیان کنم ما یتقون را. اما اگر ما یتقون را بیان نکردم، استحقاق عقوبتی نیست؟ عقوبت‌های دیگه، پایین‌تر، چیزهای پایین‌تر وجود ندارد؟ این که نفی نمی‌کند.

سؤال: اضلال مراتب دارد دیگه، اطلاق دارد.

جواب: اضلال تمام آن گمراه کردن خیلی ... مراتب دارد ما قبول داریم ولی کل آن حتی آن مرتبه نازل‌اش یک چیز شدیدی است. خب این را فقط، خدا اضلال کیفر اضلال و به عبارۀ آخری کیفر اضلالی را دارد مقید می‌فرماید و تقید کیفر اضلالی بر بیان لایدل بر این که کیفرهای غیر اضلالی هم که قهراً آنها ادون هستند از کیفر اضلالی، آنها هم مقید باشد. بنابراین دلالت نمی‌کند بر عدم آن فضلاً از این که استحقاق را بخواهد نفی بکند در آن صورت‌های دیگر.

سؤال: استاد اضلال مباحثی که فرمودید جزایی هم باشد یعنی طرف یک خطایی مرتکب شد خدا دیگه بعد از آن مثلاً حق را برای او باطل جلوه می‌دهد، باطل را حق جلوه می‌دهد مثل کار شیطان و این با صفات دیگر خدا....

جواب: نه، دروغ نه، گفتم یک جوری نه که این دروغ است، دروغ نه ولی گمراهش می‌کند، گمراهش می‌کند به این که وقتی محاسبه می‌کند ذهنش، تخیلاتش، توهماتش این‌ها مثلاً موجب محاسباتش می‌شود و هی گمراه می‌شود، هی گمراه می‌شود.

سؤال:؟؟؟مباشرتاً؟؟؟

جواب: مباشرتاً یعنی ایجاد توهم در ذهن او بکند.

سؤال: این با صدق و؟؟؟

جواب: نه، منافات ندارد. اگر ذهنش را این جورى کرد آن جورى تخيل هى بکند، اشکالى ندارد، عقل نمى گويد اين عيب دارد اگر جزائاً باشد.

خب اين «کذلک زيناً فى قلوبهم الائم» زيناً فى قلوبهم الائم.

سؤال: ؟؟؟ به خاطر اين قرينه بايد بگويم؟؟؟

جواب: بله زيناً فى قلوبهم الائم.

سؤال: زين لهم الشيطان ؟؟؟

جواب: بله آن هم هست ولى «زيناً فى قلوبهم الائم» هم هست. اين جزائاً است.

سؤال: ؟؟؟ اضلال دنيوى است يا اخرى؟

جواب: اضلال دنيوى است.

سؤال: سبب عقاب اخروى مى شود ؟؟؟

جواب: قهراً اضلال دنيوى استعقب به قول بزرگان به خصوص مثل صاحب تسديد
الاصول دام ظله فرموده اضلال يستعقب العقاب الأبدى و الخلود فى النار. آن اضلال مال
دنيا است ديگه آخرت اضلال ندارد. ولى اضلال دنيا يستلزم آن عذاب اخروى را.

سؤال: يعنى عقاب اخروى اشد است؟

جواب: نه اين اضلال يکى از آثارش آن امر ادون هست. يعنى خود اين اشد از آن است
ولى يکى از چيزهايش اين است که آن يستعقب آن عقاب را هم.

سؤال: اصلاً خداوند توى عالم کار ؟؟؟ همه اش با اسباب و اين ها کار مى کند. ؟؟؟

جواب: يعنى جاهابى که معلوم است تخرىل اراده نشود. بينيد يک وقت قصر است...

سؤال: ؟؟

جواب: نه، آن منافاتی ندارد یک وقت قصر است یک وقت نه، تخیل اراده می‌شود. جاهایی که تخیل اراده می‌شود آن جا اسناد به تسبیح است. جایی که تخیل اراده اصلاً نمی‌شود مثلاً کسی را می‌کشد تا چی؟ چاقو باید بزند، یا تیر به او بزند دیگه این تیر و چاقو که اراده ندارد. این جا مباشر است. حالا این که مباشر گفته می‌شود یعنی در مقابل این جا است که تخیل اراده بشود. حالا خدای متعال هم می‌تواند... حالا این‌ها یک بحث‌هایی است که دیگه در محل خودش است که آیا بالاخره خدای متعال بلا واسطه می‌تواند... می‌شود نه می‌تواند. این غلط است این تعبیر. می‌شود چنین چیزی، قابل تحقق است که ممکنات یا نه آن‌هایی که عقول عشره درست کردند زیربنای فکری‌شان همین است که این‌ها نمی‌شود صادر بشود بلاواسطه، این تکثرات از خالق متعال، عقل اول فقط آن می‌شود بلاواسطه صادر بشود. عقل اول باید ... حالا این حرف‌هایی که دیگه و الله العالم.

به خدمت شما عرض شود که این جا نستدرک یک احتمال که جای آن این بود که در احتمال سوم ذکر می‌کردیم بعد برخورداریم که بعضی اجله فرموده‌اند و آن این است که بعضی آمده‌اند این اضلال به معنای ترک گرفتند. ضلالت به معنای ترک.

پس تصرف در چی کردند؟ تصرف در ماده می‌شود. تصرف در ماده یا این بود که به معنای خذلان بگیریم که اول بود. یا به معنای عذاب بگیریم که دوم بود. سوم به معنای ترک است یعنی «و ما کان الله لیضل» یعنی «لیترک قوماً بعد از هداهم حتی یبیین لهم ما یتقون» خدای متعال بعد از این که هدایت کرد قومی را به ایمان و خودش و پیامبرانش این جور نیست که دیگه رهای‌شان کند بگوید حالا که ما را که شناختید و دیگه تشریعاتی برای آن‌ها نداشته باشد، ما یتقون را برای آن‌ها بیان نکند، خدا رها نمی‌کند. پس مفاد آیه شریفه راجع به کار خود خدای متعال است که ما بعد از این که هدایت کردیم کار را تمام شده تلقی نمی‌کنیم. «و ما کان الله لیضل ای یترک قوماً بعد از هداهم بالایمان حتی... لایترکههم حتی یبیین لهم ما یتقون» راه و روش تقوا را هم برای آن‌ها هم تبیین می‌فرماید. راه و روش زندگی را برای‌شان تبیین بفرماید. فقط

این جور نیست که هدایت‌شان به ایمان بکند، به اصول عقاید بکند بعد دیگه رها بکند. پس آیه شریفه در مقام بیان این اصلاً ربطی به مسأله برائت و عدم برائت ندارد، ناظر به مقام مسؤولیت در مقابل احکام و این‌ها نیست، ناظر به کار خودش است که من این جور نیستم که بعد از هدایت مردم به ایمان به خودم آن‌ها را رها کنم. نه، بلکه تبیین می‌کنم برای آن‌ها ما یتقون را. این جور آیه شریفه... لعل معنای آیه این باشد و اگر این باشد که دیگه اصلاً ربطی به ...

خب این هم معنایی است و لکن خب «يُضَلُّ و يُضَلُّ» که به معنای یتراک نیست در لغت و در عرف عرب و بعد از این که معنای هفتم قابل اراده هست و با اصالة الحقيقة هم سازگار هست ما وجهی برای رفع ید از آن ظهوری که مقتضای اصالة الحقيقة هست نداریم بنابراین این فرمایش هم یک احتمالی است که اگر مشکل عقلی داشتیم و آن همه وجوه دیگه اشکال داشت خب این لابیاس به این که حالا بگوییم کنایه هست اضلال این جا از تراک. چون این تراک سبب می‌شود برای ضلالت و گمراهی از باب تسمیه سبب به اسم مسبب به این تراک اطلاق ضلال شده باشد چون تراک منشأ ضلالت می‌شود. بنابراین می‌گوییم تراک هم گفته شد ضلال و یضل.

سؤال: این معنا معنای چهارم است.

جواب: پس هشتم می‌شود دیگه.

پس بنابراین جای ذکر آن در... آقایان در تقاریرشان می‌توانند این را ... کما این که من خودم در این نوشته‌ام آوردم آن جا. پس بنابراین این می‌شود معنا هشتم. یعنی ما هشت معنا در این آیه شریفه ذکر کردیم، سه تا معنا در حقیقت تصرف در ماده بود و دو تا تصرف در هیأت بود. یکی تقدیر بود، دو تا دیگه هم عبارت بود از این که نه ضلالت به خود معنای خودش باشد، اسناد هم همان اسناد حقیقی باشد اما یکی براساس این که آن مصدر الوجود است و یکی دیگه بنابراین که نه، نه از باب مصدر

الوجودی بلکه از باب این که این اضلال کیفری است و اسنادش اشکال ندارد ولو بالتسبیب هم نباشد و بالمباشره بخواد باشد.

پس فتحصل مما ذکرنا که بنا بر آن چه که تقویت کردیم در مفاد آیه کریمه و استظهار می‌کنیم از آیه شریفه، آیه شریفه دلالت ندارد. این آیه شریفه بر براءت دلالت ندارد چون آن معنای هشتم استظهار کردیم گفتیم این ملازمه ندارد با اصالة البرائة.

اگر استظهار هم نکنیم لاقول معنای هشتم در کنار بقیه معانی یک معنای قابل قبولی است، یک احتمال قابل قبولی است. پس امر آیه شریفه مردد می‌شود بین مفادی که... بعض مفادهایی که یصح الاستدلال به و بعض مفادهایی که لایصح الاستدلال به.

سؤال: استاد این جا با اصالة الحقیقه یضل که به معنای ترک و یترک نیست نمی‌شود کشف مراد کرد؟

جواب: بله. اصلاً از همین ... اصالة الحقیقه یک چیز... اصالة الحقیقه یعنی همین اصلاً. یعنی مردم همان معنای حقیقی آن را می‌کنند.

سؤال: پس احتمال آخر که خلاف...

جواب: کدام احتمال آخر؟

سؤال: احتمال هشتم، یضل به معنای یترک...

جواب: بله دیگه عرض کردم.

سؤال: خب اگر این طور باشد این احتمال نمی‌تواند تنافی را استظهار پیدا کند.

جواب: تنافی نمی‌کند.

سؤال: به اجمال نمی‌کند چون اصالة الحقیقه را داریم. بالاجمال نمی‌کند که پس بفهمیم نمی‌شود استدلال کرد.

جواب: نه، آن که جواب دادیم. حالا اگر کسی تنزل دارد می‌کند.

سؤال: از چی تنزل می‌کند؟

جواب: تنزل می‌کنیم می‌گوییم استظهار نمی‌توانیم بکنیم. بالاخره آن‌ها هم شاید کنایه از این باشد. کما این که قائل به این قول شاید همین جور آن می‌گوید شاید همین جور آن می‌گوید لعل معنای آیه این باشد.

سؤال: نمی‌تواند بگوید.

جواب: خب نمی‌تواند بگوید درست است، اشکال اول مان همین بود. اشکال اول همین بود که این خلاف اصالة الحقیقه است که شما می‌فرمایید. به چه دلیل این را می‌فرمایید مبینی دارد، هیچی ندارد. اشکال عقلی هم که جواب دادیم پس این اشکالی ندارد که. حالا اگر شما می‌گویید خب نه ممکن است حالا این گفته زید کثیر الرماد یک جایی هم احتمال دارد واقعاً بخواهد بگوید سخاوت دارد، یک جا هم نه، می‌خواهد بگوید این خاکستر خانه‌اش خیلی است. آن وقت‌ها سابقاً یک چیزی درست می‌کردند من یادم رفته که از سیمان ... اسمش یادم رفته.

سؤال: ساروج.

جواب: بله ساروج که از سیمان اقوی است. خب یکی از موادی که استفاده می‌شد در ساختن ساروج خاکستر بود. حالا می‌گوید زید کثیر الرماد، شاید می‌خواهد بگوید از خانه او بگیری بیایید ساروج درست بکنید. حالا گفته زید کثیر الرماد، مردد شد کنایه است که سخاوت دارد یا این که نه، می‌خواهد بگوید خاکستر زیاد دارد بروید بیورید تا ساروج درست بکنیم برای این بنایی که داریم. حالا این آقا هم بفرماید که مثلاً ما نمی‌دانیم شاید آیه دارد کنایه می‌زند از این که می‌خواهد بگوید من ترک نمی‌کنم ... این ممکن است.

سؤال: می‌خواهم بگویم دافع این احتمال برای مستدل به برائت خود اصالة الاحتیاط است. یعنی می‌گوید که این احتمال را یعقبه اصالة الاحتیاط. و این اجمال....

جواب: اصالة الاحتیاط؟

سؤال: اصالة الحقیقه، عذر می‌خواهم. اصالت الحقیقه یتبع این احتمال را شما؟؟؟

جواب: بله ما اشکال مان بود به فرمایش ایشان. گفتیم این فرمایش شما مخالف اصالة الحقیقه هست بعد از آن که اصالة الحقیقه در این جا قرینه بر خلاف آن نداریم.

سؤال: خب پس نتیجه بگیرید دیگه.

جواب: گفتیم این حرف باطل است دیگه. حالا داریم تنزل می‌کنیم می‌گوییم اگر صرف نظر هم بکنیم از این حرف بالآخره این جا احتمالاتی است، استظهار حرف شما درست نیست، آن احتمال هم هست، چند تا احتمال است این جا هفت هشت تا احتمال وجود دارد پس مفاد آیه مردد می‌شود بین بعض ما یصح الاستدلال به، آن بعض هم چند تا است. و بعض ما لایصح که آن هم چند تا است و معینی برای آن نیست.

سؤال: بله ما هم همین را می‌خواهیم بگوییم. می‌خواهیم بگوییم مردد نمی‌شود ...

جواب: ما هم می‌گوییم مردد نیست.

سؤال: مردد نمی‌شود تا بگوییم این جا به اجمال؟؟ و نمی‌توان استدلال کرد. آقای که استدلال می‌کند می‌گوید اتفاقاً چون مخالف با اصالة الحقیقه هست اتفاقاً این احتمال مخلّ به استدلال نیست. نه تنها استظهار نمی‌توانیم قطعاً بکنیم چون اصلاً حقیقت نیست. بلکه اصالة الحقیقه به معنای اضلال دفع این احتمال را که به معنای ترک باشد. و لذا نگوید چون این صرف احتمال هست ایجاد تردید و اجمال می‌کند پس ما استدلال نمی‌توانیم بکنیم.

جواب: تنزل اشکال دارد؟

سؤال: در مقام نتیجه‌گیری که شما می‌خواهید نتیجه‌گیری بکنید بله.

جواب: نه. اول می‌گوییم آقا ... اول این جوری می‌گوییم، به قائل محترم عرض می‌کنیم که فرمایش شما تمام نیست چون مخالف اصالت الحقیقه هست و قرینه‌ای بر آن نیست. این تمام. بعد می‌گوییم حالا این فرمایش شما درست نیست تمام شد. و ما چی می‌گوییم؟ می‌گوییم آیه دلالت نمی‌کند به خاطر احتمال هشتم که گفتیم استظهار می‌کنیم احتمال هشتم را.

سؤال: هفتم.

جواب: هفتم در آن و ... وقتی این را آوردیم هشتم می‌شود دیگه. احتمال هشتم چون آن را بردیم سوم کردیم. و آن سوم ما می‌شود چهارم، این آخری می‌شود هشتم. حالا شما... بعد حالا جواب دیگری می‌دهیم، ما می‌گوییم توانایی تشخیص ظهور پیدا نکردیم. ما هستیم و هفت هشت تا احتمال. توانایی تشخیص ظهور اگر برای ما پیدا نشد می‌گوییم استدلال عقیم است. چرا؟ چون اگر این هشت تا همه‌اش شریک بود در این که دلالت دارد خب خوب بود. گفتیم علم اجمالی داریم بالاخره یکی از این‌ها است. ولی چون بعضی از این‌ها لایصح الاستدلال و بعضی یصح الاستدلال به، بنابراین مردد می‌شود. این هم تمام کلام در این آیه شریفه به این نحوی که عرض شد.

حالا این جا دو تا مطلب هست که ... خب در این چهار دقیقه اگر بشود دو تا اشکال را هم مطرح کنیم که دیگه برویم آیه بعد روز شنبه ان شاء الله آیه بعد را بحث کنیم.

اشکال اول این است که قد یقال ولو بپذیریم که آیه دلالت بر براءت می‌کند در صورتی که تبیین ما یتقون نشده باشد می‌گوید عقاب نیست، بعد از تبیین استحقاق عقاب هست. ولو از آن اشکالات قبلی صرف‌نظر کنیم و بپذیریم دلالت را اما گفته می‌شود که تمسک به آیه در شبهات حکمیة تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه است. چرا؟ چون مراد از حتی یبیین ما یتقون این است که یعنی به طرق عادی تبیین کنیم نه این که در گوش هر کسی بیاید بگوید. و الان ما در زمانی هستیم که خدای متعال این کار را

کرده. تبیین ما یتقون کرده. بنابراین اگر یک جا شبهه حکمیه داریم، نمی‌دانیم این جا تبیین شده یا نشده. اگر در واقع فرموده باشد ظالمین جلوی آن را گرفته باشند یا حوادث عالم؛ موریان خورده باشد آن حدیث‌ها را مثلاً، کتبی که در آن بوده این‌ها در اثر جهات مختلف از بین رفته باشد، فراموش شده باشد از ذهن روات که این را نقل کرده باشند یا نوشته باشند به یک وجهی از وجوه این حدیث‌هایش به دست ما نرسیده باشد. خب این جا یبیین بوده ما نمی‌توانیم بگوییم که پس اضلال نیست چون یبیین نیست.

پس بنابراین «حتی یبیین ما یتقون» یعنی آن را تبیین کند به همین روش عادی که دارد. و شاهد بر این که عدم وصول به دست ما و تک تک ما نفی نمی‌کند تبیین را این است که اگر ما به وجدان مان مراجعه کنیم غلط است مثلاً شارع مقدس بفرماید، یا امام صادق سلام الله علیه بفرماید ما برای مردم تبیین کردیم، ظالمین نگذاشتند به دست‌شان برسد. این عبارت غلط است؟ ولی این غلط است که بگویند ما ایصال به آن‌ها کردیم ظالمین نگذاشتند به دست‌شان برسد. این تناقض می‌شود. ما ایصال کردیم ظالمین نگذاشتند به دست‌شان برسد این تناقض است. ما برای آن‌ها تبیین کردیم ظالمین نگذاشتند به دست‌شان برسد این تناقض نیست. و می‌پذیرد ذهن انسان

سؤال: لهم می‌پذیرد.

جواب: بله. لهم دیگه، می‌گوید تبیین کردیم برای آن‌ها اما نگذاشتند به دست‌شان برسد. پس اگر بگوید ایصال کردیم به آن‌ها بعد بگوید اما ظالمین نگذاشتند به دست‌شان برسد این با هم تناقض دارد.

اما وجداناً می‌بینیم می‌شود گفت بینا لهم آن هم می‌گوید برای قوم، بیئت للشخص ممکن است تا ایصال نشود نتوانیم بگوییم بیئت الزید، اما للقوم، للملئ، برای این طائفه. خب این برای طائفه ما روشن کردیم به چیه؟ به این است که در آن جایی که باید قرار بدهیم وحی کردیم، نوشتیم، گفتیم، ولی ظالمین نگذاشتند. پس فرق است بین اوصلنا

الیهم، این با عدم وصول به آن‌ها که ظالمین نگذاشتند و حوادث نگذاشت به دست‌شان برسد با آن جور در نمی‌آید. ولی بینا لهم خصوصاً اگر آن مبین له یک شخص نباشد، قوم باشد، یک جمعیت باشد. من برای این مردم تبیین کردم نگذاشتند به دست‌شان برسد.

سؤال: ???

جواب: بله. حالا یا به بعضی‌شان هم شاید رسیده باشد.

سؤال: ???

جواب: به بعضی‌شان برسد قبول می‌کنید؟ حالا همین یک ذره را هم قبول بکنید کافی است. لعل این به بعضی رسیده. حالا به دست من رسیده. الان فقیه این زمان که شک می‌کند مثلاً فلان چیز واجب است یا واجب نیست دلیلی پیدا نمی‌کند لعل توی آن دویست سال به عده‌ای رسیده حالا روایتش الان به دست ما نرسیده.

سؤال: ???

پس بنابراین شبهه مصداقیه آیه شریفه می‌شود. «حتی یبین لهم ما یتقون» چون یبین لهم فرموده. باز این غیر از آیه تعذیب است که فرمود «حتی نبعث رسولاً» آن جا می‌گفتند کنایه از ایصال است. ولی اگر آن جا هم ما همین حرف را بزنیم بگوییم «نبعث رسولاً» کنایه از تبیین است مثل این جا این اشکال آن جا هم می‌آید.

خب این اصل اشکال. آیا ذابی از این اشکال هست یا نیست؟ شهید صدر قدس سره ... حالا ما خیلی هم پیاز داغش را اضافه کردیم برای این که یک خرده جا بیفتد، مرحوم شهید صدر فرموده ظاهر یبین لهم این است که یعنی یوصل الیهم. حالا دیگه این ادعایی است که ایشان می‌فرمایند که نه به معنای ایصال است. ایصال به آن‌ها است و لکن همان طور که عرض کردم خیلی برای ما واضح نیست که یبین لهم به دلیل همان امر ارتکازی که ایصال با آن سازگار نیست اما یبین لهم ارتکاز می‌پذیرد که بگوییم

بیتّ لهم ولی این ظالمین نگذاشتند به گوش‌شان برسد. چون این ارتکاز را ما می‌بینیم که لابلأس به و زیر بار آن می‌رود ارتکاز ما بنابراین مساوقت ندارد یبّین لهم با ایصال. بنابراین این اشکال هم اشکال قوی‌ای است در مقام.

یک اشکال دیگری هم هست که حالا دیگه چون وقت تمام شده ممکن است شنبه ذکر کنیم و بعد برویم آیه بعد. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۸۵ - ۱۳۹۵/۰۲/۱۱

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

آخرين مطلبى كه در مورد آيه اضلال «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ...» (توبه/۱۱۵) طرح مى شود مطلبى است كه هم به عنوان سؤال و هم به عنوان اشكال قابل طرح است.

به عنوان سؤال اين هست كه بين اين آيه شريفه بنابر اين كه دلالت بر برائت بنمايد و ادله احتياط چه نسبتى است؟ آيا اين مورد ادله احتياط هست يا معارض با ادله احتياط؟ و به عنوان اشكال هم به اين شكل مى توان طرح كرد كه اصولى در صدد اقامه دليل بر اثبات برائت است به جورى كه آن دليل بتواند رد كند ادله احتياط را و اين آيه اين چنين كارى بنابر فرض دلالت بر برائت نمى تواند انجام بدهد. حالا هر دو نحوه طرح، طرح درست و صحيحى است.

توضيح مطلب اين هست كه قد يقال كه اين آيه شريفه مى فرمايد:

«وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ»

اين «حتى يبين لهم ما يتقون» خب دو احتمال در آن هست يعنى «حتى يبين لهم ما يتقون عنه» كه اين «عنه» در اين جا محذوف است چون حذف ما يُعلم جايز است تا اين كه تبين كند، بيان كند چيزهايى كه بايد بپرهيزند از آن ها مثل محرمات كه بايد بپرهيزند از آن ها. و يا اين كه مقصود اين باشد «ما» به معنای «ما»ى موصوله باشد يا موصوفه يعنى چگونگى تقوا پيشه كردن. خداى متعال اضلال نمى فرمايد تا اين كه روشن كند ما يتقون را، يعنى چگونه بايد تقوا پيشه كنند.

علی ای حال چه به نحو اول باشد، چه به نحو دوم باشد مصداق این حکم است یعنی خدا اضلال نمی‌فرماید تا این که حکم‌هایی که باید از او پرهیز کرد آن‌ها را روشن کند. یا شیوه پرهیز کردن را یاد ما بدهد که شیوه پرهیز کردن عبارت است از امتثال احکام، اطاعت از احکام.

پس خلاصه آیه شریفه این را می‌فرماید که خدای متعال مادامی که احکام را روشن نکرده باشد عقاب نمی‌کند. یا مادامی که راه تقوا را روشن نکرده باشد عقاب نمی‌کند. خب ادله احتیاط دارد راه روشن می‌کند، می‌گوید هر جا شک داری شبهات حکمیه است احتیاط کن. پس عقاب بفرماید عقاب قبل از بیان ما یتقون، کیفیت تقوا نیست، بعد از بیان است، می‌گوید مگر من روشن نکردم، یادتان ندادم چگونه باید تقوا به خرج بدهید، پرهیزکاری به خرج بدهید، گفته بودم احتیاط بکنید در شبهات حکمیه. پس این آیه معارض با ادله احتیاط نیست، ادله احتیاط وارد است دارد راه را نشان می‌دهد، روشن می‌کند که این راه است. و یا اگر به معنای حکم معنا بکنیم خب اعم است حکم از حکم واقعی و حکم ظاهری. خدا اضلال نمی‌فرماید تا این که حکم را تبیین کند حالا چه حکم واقعی باشد، چه حکم ظاهری. و در موارد شبهات حکمیه ولو حکم واقعی را ما نمی‌دانیم و تبیین نشده ولی حکم ظاهری آن که تبیین شده به وسیله ادله احتیاط. بنابراین این آیه شریفه علی فرض دلالت بر برائت دلالت می‌کند بر برائت در صورتی که ادله احتیاط نباشد. اما با وجود ادله احتیاط دیگره... و ما با این آیه نمی‌توانیم اخباری را قانع کنیم یا مذهب او را ابطال کنیم، این با حرف او منافاتی این آیه شریفه ندارد. این اشکال.

برای رفع این اشکال و جواب از این اشکال وجوهی فرموده شده است که یکی یا دو تا را من عرض می‌کنم به خاطر این که یک نکاتی در آن هست و بقیه دیگره حالا به مطالعات آقایان می‌توانید پیدا کنید.

وجه اول وجهی است که از محقق شهید صدر قدس سره است، و لایخلو من تدقیق؛ احتیاج دارد به توضیح و بیان. ایشان در دوره مباحث الاصول این جور جواب دادند که این جواب مشتمل بر چند مقدمه است.

مقدمه اولی این است که این «ما یتقون» مراد از آن حکم نیست که این مستشکل می‌گفت که مقصود از «مایتقون» حکم است حالا حکم واقعی باشد یا ظاهری باشد. مراد از آن حکم نیست. چرا؟ برای خاطر این که حکم که چیزی نیست که از آن انسان اتقاء داشته باشد، ترسی داشته باشد. حکم بما هو وجوب و حرمت. خود حکم یک انشایی است، اتقاء از حکم معنا ندارد. پس مراد از «ما یتقون» حکم نمی‌شود باشد. بله عقاب معنا دارد، انسان از عقاب پرهیز می‌کند، می‌ترسد. ولی این جا عقاب هم نمی‌شود مقصود باشد چرا؟ چون خدای متعال این جا عقاب را مترتب فرموده، اضلال همان عقاب است دیگه، اضلال را که همان عقاب است این را مترتب فرموده بر بیان «مایتقون» پس عقاب و اضلال خدای متعال متأخر است از بیان «مایتقون» بیان «ما یتقون» خب آن ما یتقون چون متعلق بیان است پس متأخر است از خود بیان و باید قبل البیان ثبوت داشته باشد، وجود داشته باشد، تحقق داشته باشد تا حالا بیایند آن را بیان بکنند. بیان متعلق به یک مطلبی است که صرف نظر از بیان، لولا البیان خودش تحقق دارد در ظرف خودش حالا ما از آن اخبار می‌کنیم.

سؤال: عقاب واقعی منظور شما است یا تصور؟

جواب: حالا شما این وسط دیگه بناست دندان روی جگر بگذاری تا مطلب تمام بشود. پس بنابراین خب بیان مایتقون پس بنابراین بیان چون می‌خورد به مایتقون قهراً آن مایتقون باید چی باشد؟ باید متأخر از بیان باشد. ببخشید متقدم بر بیان باشد و بیان به آن تعلق بگیرد.

حالا اگر این دو تا مطلب را شما با هم جمع بکنید؛ عقاب متأخر از بیان است و آن چیزی که بیان بر آن تعلق می‌گیرد باید متقدم بر بیان باشد. پس بنابراین عقاب این

جا نمی‌تواند مراد از مایتقون باشد. به این برهان که از خود آیه استفاده کردیم دیگه. خدای متعال عقاب را فرموده بعد از بیان مایتقون است. پس عقاب متأخر از بیان مایتقون است. خب وقتی عقاب بعد از بیان مایتقون است آیا بیان که باید تعلق بگیرد به چیزی که قبل از خودش وجود دارد و ثبوت دارد. می‌شود مراد از آن بیان، بیان همین باشد که بعد از خودش هست؟ نه، این تازه بعد از بیان به وجود می‌آید. این بیان باید تعلق بگیرد به امری که کاری به خودش ندارد، صرف‌نظر از خودش موجود دارد حالا در هر؟؟؟ ولی صرف‌نظر از این موجود است. بیان و تبیین یعنی همین. چیزی که مولود خود بیان است که لایبِن بهذا البیان. بلکه امری است که لولا هذا البیان موجود است یا در زمان قبل یا در زمان بعد، یا در زمان حال لولا این بیان وجود دارد، تحقق دارد و ثبوت دارد در صقع خودش و این بیان حالا می‌آید پرده از روی آن برمی‌دارد. پس متعلق بیان و آن چیزی که به بیان روشن می‌شود ثبوت دارد قبل از بیان و در رتبه متقدم بر بیان هست.

خب پس بنابراین به این بیان تا حالا روشن شد که مراد از مایتقون، نه حکم می‌تواند باشد چون حکم مایتقون نیست به قرینه محمول که مایتقون است. و عقاب هم نیست نه به قرینه محمول چون از عقاب پرهیز می‌شود، اما به قرینه گفته شده که آیه می‌فرماید عقاب بعد البیان است و حال این که مایتقون باید قبل البیان باشد، متقدم بر بیان باشد. پس چون مایتقون باید قبل البیان خودش ثبوت داشته باشد نمی‌شود مراد عقاب باشد چون عقاب توی آیه فرموده شده که جای آن بعد البیان است. خب این دو تا نشد پس چیه؟ حکم که نشد، عقاب هم که نشد، پس مراد عبارت است از متعلقات احکام یعنی نماز واجب، روزه واجب، غیبت حرام، دروغ حرام، این‌ها. این‌ها یتقی منه. إن قلت که این‌ها قبل البیان چطور یتقی منه؟ آن‌ها هم لایتقی منه به خاطر این که عقابش بعد البیان است دیگه. الان این‌ها مشکوک است. می‌فرمایند درسته تنجز آن بعد از بیان است و عقابش هم بعد البیان است اما قبل البیان یحسن اتقاء منه،

چون ممکن است واقعیت داشته باشد. پس مراد از مایتقون متعلقات احکامی است که یحسن الاتقاء منه. یحسن نه یلزم. یلزم نیست چون هنوز تنجز پیدا نکرده.

پس خدای متعال می‌فرماید نماز واجب، روزه واجب، حج واجب و اکل میتة حرام، و دروغ حرام و چه و چه.. این‌ها قبل از این که ما بیان‌شان بکنیم ولو حسن اتقاء دارد اما ما عقاب نمی‌کنیم بر آن‌ها.

خب پس تا این جا به این نتیجه رسیدیم که ما یتقون یعنی متعلقات احکام. خب حالا یعنی متعلقات احکام واقعی یا ظاهری یا هر دو؟ ایشان می‌فرماید که مسلّم متعلقات احکام واقعیة مقصود است نه خصوص ظاهری و نه اعم. چرا؟ چون متعلقات احکام ظاهریه مادامی که علم پیدا نشود حتی حسن نیست که انسان از آن پرهیز کند. مثلاً آدم احتمال می‌دهد شاید... دلیلی وجود ندارد، شاید یک اصالة الاحتیاطی در مورد یک مطلبی باشد، شاید. ولی دلیلی نیست. این جا حسن نیست مگر این که ثابت بشود این جا احتیاط جعل می‌کند. چرا؟ برای خاطر این که احکام ظاهریه خودشان مصلحتی ندارند، ملاکی ندارند که یحسن، اما به خلاف احکام واقعیة که اگر احتمال احکام واقعیة را دادی، احتمال مصلحت ملزمه می‌دهی، احتمال مفسده ملزمه می‌دهی پس یحسن. آن‌ها یحسن. پس بنابراین نتیجه این می‌شود که آیه شریفه می‌فرماید تا ما متعلقات احکام واقعیة را تبیین نکرده باشیم عقاب نمی‌کنیم خب ادله احتیاط مگر می‌آید احکام واقعیة را برای ما تبیین می‌کند؟ نه، آن جا با این که احکام واقعیة تبیین نشده می‌گوید اگر نکنی عقاب داری. این مخالف با آیه است پس معارضه با آیه می‌کند.

آیه می‌فرماید ما تا مایتقون یعنی متعلقات احکام واقعیة را تبیین نکنیم عقاب نمی‌کنیم. ادله دارد می‌گوید چی؟ می‌گوید با این آن متعلقات تبیین نشده و همین طور تو مشکوک است برای تو که وجوب هست یا نیست، حرمت هست یا نیست، ولی اگر احتیاط نکنی عقاب می‌شوی. این دو تا مضمون با هم ناسازگار هستند، با هم تعارض دارند. پس بنابراین اگر سؤال طرح بشود که ما النسبة بین هذه الآية علی تقدیر الدلالة و ادلة الاحتیاط نقول نسبت‌شان نسبت چیه؟ تعارض است. و اگر به این شکل

گفته بشود، اشکال بشود که این آیه شریفه برای رد مسلک اخباری و اثبات برائت در مقابل اخباریون کافی نیست؟ جوابش این است که چرا کافی است. برای این که دلالت می کند و قرینه می شود بر این که آن اخبار را حمل بر استحباب باید کرد.

این فرمایشی است که این محقق بزرگوار در دوره قبل، قبل البحوث یعنی دوره مباحث ارائه فرموده ولی در بحوث نیست. حالا لعل عدول کردند از این یا حالا بالاخره دیگه خواستند موجزتر صحبت کنند این را دیگه حفظ کردند این بیان را.

سؤال: چه اشکالی دارد که خداوند عقاب حقیقی را مترتب کند بر بیان عقاب یعنی توی این آیه خداوند می فرماید من آن عقاب واقعی را که بعداً می خواهم بکنم آن عقاب واقعی را انجام نمی دهم تا زمانی که بیان عقاب نکرده باشم. این که مانعی ندارد که این بفرماید. بعد ایشان می گوید که مایتقون نمی شود که مورد عقاب باشد اشکالی ندارد. آن عقاب واقعی مترتب باشد بر بیان.

جواب: خب حالا این درست می کند، کاری که شما می فرمایید. این آقای چیز هم لابد همین را می خواستند بگویند. آقای علوی. نه اشکال به آقای صدر؟؟؟

سؤال: ببخشید یعنی می فرمایید....

جواب: ایشان فرمود که عقاب نمی شود مراد باشد، حکم هم که نمی شود مراد باشد، حالا شما می خواهید اشکال کنید بگویید چرا عقاب می شود مراد باشد.

سؤال: یعنی ادله احتیاط می شود وارد بر آیه؟

جواب: حالا، بعد نتیجه اش این است. حالا فعلاً توی مقدمه ثانیه که ایشان فرمودند مراد از مایتقون حکم نمی شود باشد چون حکم ما یتقی منه نیست. و عقاب هم نمی شود باشد. حالا شما می خواهید بفرماید عقاب می شود باشد.

سؤال: اگر عقاب بشود دیگه این لازمه ای که ایشان گرفتند دیگه نمی شود بگیری، چرا؟ چون ادله احتیاط هم درسته احتیاط ظاهری است ولی خودش ثمره اش عقاب را ثابت

می‌کند؟؟؟ این خودش یک بیانی به حساب می‌آید. باز دوباره وارد می‌شود ادله احتیاط بر این آیه. یعنی... چون ایشان مراد از این آیه را ادله واقعیه گرفتند، احتیاط چون اثبات ادله واقعیه نمی‌کند دیگه در تعارض می‌شود. اما اگر ما ادله واقعیه نگرفتمیم و عقاب معنا کردیم ادله احتیاط هم داخل در این می‌شود، بیان به حساب می‌آید دیگه تعارضی نیست، وارد می‌شود باز ادله احتیاط؟؟؟

خب به خدمت شما عرض شود که این فرمایش محل تأمل و اشکال هست. بیان اول اشکال همین است که در ذهن آقایان آمد و آن این است که این مغالطه‌ای است در بیان این بزرگوار. می‌گوییم عقاب که خب اشکالی ندارد، شما خودتان قبول دارید عقاب للباس به، می‌شود مراد باشد ولی این جا به این قرینه می‌خواهید بگویید عقاب نمی‌شود. اشکال این است که این جور بگوییم ما؛ خدای متعال این جور بفرماید، بفرماید من در قیامت عقاب نمی‌کنم الا این که توی دنیا قبلاً به شما گفته باشم آن روز عقاب خواهم کرد. این اشکال دارد؟ اگر این اشکال شما باشد این کلام باید... همین کلامی را که من الان گفتم باید بگویید غلط است، محال است. چون این که خدای متعال دارد بیان می‌کند که من در قیامت عقاب خواهم کرد... می‌خواهد بیان کند که عقاب می‌کنم این عقاب توقف دارد بر چی؟ این متأخر از بیان است چون دارد بیان عقاب می‌کند. از آن طرف خود عقاب متوقف بر چیه؟ بر بیان است. پس متأخر از بیان است. پس عقاب هم باید متأخر از بیان باشد، هم متقدم بر بیان باشد. از باب این که این عقاب را تعلیق بر بیان کرده متأخر از بیان است. از باب این که این عقاب متعلق بیان است پس باید متقدم بر بیان باشد، در رتبه قبل از بیان باشد. اشکال ایشان این است دیگه. خب این جا هم باید این جوری باشد.

پس تمام این آیات، تمام این چیزهایی که خدای متعال دارد می‌فرماید، یا هر جا فرموده، بفرماید من عقاب نمی‌کنم الا این که قبلاً گفته باشم که اگر فلان کار را کردید عقاب خواهم کرد. بنابراین این مغالطه از باب این آمده که تقدم و تأخر رتبی با تقدم و تأخر زمانی جابجا شده و خلط شده. آن عقابی که متوقف بر بیان است تأخر زمانی

دارد بر بیان. اما بیان عقاب آن تأخر زمانی ندارد از عقاب، تأخر رتبی دارد چون این متعلق به آن است. نه آن هم بر نفس العقاب، بر اخبار عن العقاب. تبیین می‌کند تصمیم خودش را و اراده خودش را بر این که عقاب خواهد کرد. هذا اولاً که شاید به خاطر همین وجه ایشان بعد دیگه در دوره بعد واقف به اشکال شده باشند و رفع ید از اشکال فرموده باشند. اما خب حسن است که در این جور موارد که مطلبی گفته شده و تقریر شده و نوشته شده بعد بفرمایند آن که در دوره سابقه گفتیم اشکالش این است که همان طور که آقای نائینی گاهی در تقریراتشان هست که در دوره سابقه این جوری گفتیم ولی حالا رفع ید می‌کنیم، اشکال می‌کنیم.

جهت دوم این است که خب ایشان فرمود که آن مایتنقی منه یا احکام این نمی‌شود از احکام لایتقی. عقاب هم که به این دلیل لایمکن. پس مقصود چیه؟ متعلقات احکام است. این جا سؤال این است که متعلقات احکام بما هی هی یتنقی منه، یا بما هی موضوعات للعقاب؟ بگویند نماز آدم چه ترسی دارد، از روزه آدم چه ترسی دارد؟

سؤال: اگر تقوا را ترس معنا کنیم. چون؟؟؟

جواب: تقوا را شما هر چی معنا کنید. شما الان تقوا را چی معنا می‌فرمایید؟

سؤال: رعایت حق الهی.

جواب: تقوا یعنی رعایت حق الهی؟ یتنقی منه. از خود نماز، خود روزه، خود ... همین طور که احکام لایتقی منه، احکام لایتقی منه و الا اگر رعایت حقوق هم باشد آن که احکام هم هست؛ رعایت وجوب و حرمت را بکن که ایشان می‌گویند به آن تعلق نمی‌گیرد.

پس وزان متعلقات احکام هم همین است، خودش من حیث هی هی لایتقی منه. اگر یتنقی منه از حیث چیه؟ این است که عقاب دارد یا حکم دارد یا چیزی این جوری باید بگوییم فیعود الاشکال. یعنی همان تأخیر و تقدیم اگر آن حرف درست باشد آن حرف این جا هم می‌آید.

سؤال: یعنی رعایت تقوا فقط به خاطر عقاب است؟

جواب: نه، گفتند تقوا یعنی چی؟ یعنی اخذ الوقایه. یعنی شما وقایه و چیزی که امنیت دهنده به شما است و حفظ کننده شما است آن را بردارید. خب شما را از چی حفظ می‌کند؟ یا معصیت و گناه یا از عقاب الهی.

بنابراین با این توضیحی هم عرض شد این کار را حل نمی‌کند که ایشان اگر قبول بفرماید که حکم تعلق نمی‌تواند بگیرد، ما یتقی منه حکم نمی‌تواند باشد، ما یتقی منه عقاب هم نمی‌تواند باشد. پس چیه؟ موضوعات احکام است. خب موضوعات احکام من حیث هی هی چیه یتقی منه. نه از آن ترسیده می‌شود، نه وقایه‌ای برای آن باید قرار بدهیم، نه حالا به قول ایشان برای اطاعت است.؟؟؟؟ متعلقات احکام من حیث هی. اما اگر متعلقات احکام من حیث این که حکم دارد خب شما که گفتید حکم چیز نمی‌شود. از حیث این که عقاب دارد، عقابش را هم که اشکال کردید. این دو تا را بگذارید کنار، لایتقی منه.

سؤال: مصلحت و مفسده محتمله ملتزمه باشد چی؟

جواب: بله مصلحت و مفسده ملتزمه هم از آن که... مصلحت و مفسده ملتزمه چرا، اما آن در رابطه با مولی نیست. اگر کسی نماز بخواند به خاطر مصلحتش نمازش باطل است. شراب یا چی نخورد به خاطر مفسده‌ای که دارد، اطاعت خدا نیست. خب مثل چیزهای دیگری که آدم به خاطر مفاسدش انجام نمی‌دهد.

سؤال: نماز بخواند برای این که تنهی عن الفحشاء و المنکر دارد باطل است نمازش؟

جواب: ممکن است بگوییم باطل است. بله. اگر برای این می‌خواند.

سؤال: خود خدا هم فرموده...

جواب: بله آن فلسفه حکم است. این که می‌گویند نیت قربت می‌خواهد فلذا در بحث نیت قربت گفتند این را. برای این که خدا فرموده، اما من می‌خوانم برای این که یک

فلسفه اجتماعی دارد. قد یقال که این باطل است، برای این که خدا دستور داده. البته خدا دستورش را عمل کردی، جزا می دهد، بهشت می دهد.

سؤال: این دو که منافات ندارد با هم.

جواب: مگر ما گفتیم منافات دارد. خب اگر فقط قصدش همین باشد نه امثال امر خدا باشد. فقط قصدش همین باشد که چون تنهی عن الفحشاء و المنکر است.

سؤال:؟؟؟ حسن احتیاط که در؟؟؟خدا نیست ولی بالاخره حسن این که انسان انجام ندهد هست. حالا خدا می فرماید؟؟؟ حالا در رابطه با خدا نیست ولی عقل حسن احتیاط را می گوید شما مراعات کن؟؟؟

جواب: عقل که نمی گوید احتیاط کن.

سؤال: حسن احتیاط.

جواب: نه حسن احتیاط نیست.

سؤال: اگر بگوییم ما مصلحت ملزمه ای... حسن آن را که دیگه بالاخره درک می کنیم.

جواب: حسن....

سؤال: احتیاطش را. اگر ما یک مصلحت ملزمه ای، یا مفسده ملزمه ای باشد احتمال بدهیم خب حسن احتیاط هم هست.

جواب: از چه حیث؟ از حیث این که خودم را می خواهم نجات بدهم نه از حیث وظیفه من نسبت به مولی.

سؤال:؟؟؟؟

جواب: آن بله، آن ربطی به مولی ندارد.

سؤال:؟؟؟؟

جواب: نه ما يتقى منه نيست.

سؤال: ???

جواب: حتى يبين لهم ما يتقون، يعنى ما يتقون در رابطه با مولى يا همين جور خودشان. حتى يبين لهم آن چيزى كه در باره مولى هست.

سؤال: چه باشد چه نباشد قبل از بيان چه در ??? بعد مولى كه مى آيد بيان مى كند آن وقت مى شود در رابطه با آن مولى مى شود. يعنى قبل از اين كه بيان بكنند حسن؟؟ دارد ممكن است از باب مصلحت نفسى باشد يعنى ??? وقتى مولى يبين حالا مى شود از باب اين كه مولى بيان كرده.

جواب: حتى يبين لهم ما يتقونه در رابطه با مولى. يعنى چيزى كه احتمال داده مى شود به خاطر مولى بيايد اما اين كه به خاطر مصلح و مفسدى كه خودش دارد ربطى به مولى ندارد اصلاً. سم است من را مى كشد، اين است؟ يا بگويم انصراف به آن دارد؟

سؤال: خب احتمال مى دهيم كه چون احكام تابع است احتمال مى دهيم كه يك حكمى هم باشد. چون احكام تابع مصلح و مفسد است احتمال ارتباط با مولى هم مى دهيم.

جواب: نه مصلح و مفسد ربطى به مولى ندارد. آن نفس الامرى است.

سؤال: احكام تابع مصلح و مفسد است.

جواب: بله، ولى مصلح و مفسدش ربطى به مولى ندارد.

سؤال: كارى به مولى نداريم بالاخره احكام مولى تابع مصلح و مفسد است فى الجملة. وقتى فى الجملة احكام تابع مصلح و مفسد است وقتى من يك مطلبى احتمال مى دهيم احتمال مى دهيم خودم حكم داشته باشم.

جواب: خيلى خب احتمال حكم خدا را مى دهى اما خدا....

سؤال: يحسن الاتقاء، خدا مى فرمايد نه من عقاب نمى كنم.

جواب: نه، خدا که دارد از آن امنیت به شما می دهد. از آن حکم محتمل دارد امنیت می دهد.

سؤال:؟؟؟ این جا حسن احتیاط بود چون ما احتمال می دهیم که حکمی باشد. چون؟؟؟؟

جواب: بله درسته.

سؤال:؟؟؟؟

جواب: بله، حکم که اتقاء ندارد. ایشان فرمودند. حالا این فرمایش ایشان.

یک احتمال و مطلب سومی هم که می خواهیم عرض بکنیم این است که آیا احتمالات همین سه تا است که دو تا را که زدیم سومی تعیین پیدا بکند؟ یعنی یا مراد از مایقتون حکم است، یا عقاب است، یا متعلقات احکام واقعیه است. نه خب ممکن است کسی بگوید، ممکن است مخالفت با احکام واقعیه باشد. «فلیحضر الذین یخالفون عن امره»....

سؤال: ما یتقون، یعنی «ما» به معنای مخالفت باشد؟

جواب: بله. مخالفت هایی که باید بپرهیزند از آن.

سؤال: نه، یبیین مخالفت را؟

جواب: مخالفت هایی که یتقون، باید بپرهیزند از آن.

سؤال: نه، مخالفت هایی که خدا بیان ؟؟؟

جواب: مخالفت هایی که باید بپرهیزند از آن.

سؤال: بیان می کند مخالفت ها را....

جواب: عجب. من هی معنا می کنم که شما ببینید معنا می دهد.

سؤال: نه، شما تسامحی دارید معنا می کنید.

جواب: نه، هيچ تسامحي معنا نمي كنم.

سؤال: تبیین نمی تواند باشد این؟؟؟؟ طرف یا موافقت می کند با آن یا مخالفت می کند. خدا هیچ وقت مخالفت را بیان نمی کند. خدا یا عقاب....

جواب: اگر خدا بفرماید این نماز نخواندن مخالفتی است که باید از آن بپرهیزی این عیب دارد؟

سؤال: ؟؟؟؟

جواب: نماز نخواندن مخالفتی است که باید از آن بپرهیزید. دروغ گفتن مخالفت با من است که باید از آن بپرهیزید. حالا چه اشکالی دارد؟ هیچ اشکالی ندارد.

سؤال: خداوند در مقام تشریح این طور تشریح نمی کند که بگوید یبیین این طور. خدا در عالم تشریح یا عقاب را می آید روی آن تعیین می کند، یا می آید متعلق را روی آن تبیین می کند یا حکم را بیان می کند.

جواب: یا می فرماید این مخالفت را.....

سؤال: این را هیچ وقت بیان نمی کند.

جواب: فلیحضر الذین یخالفون عن امره، مخالفت دارد می گوید.

سؤال: استاد این که تبیین احکام نیست.

جواب: اگر بگوید فلیتق الله من مخالفه امری ...

سؤال: این ها هیچ کدام؟؟؟ برای ما یبیین که به معنای...

جواب: چرا، می گوید تا این که مخالفت هایی را که باید اتقاء از آن کرد فهمانده باشد حالا یا به دلالت مطابقی یا التزامی فرموده باشد.

چیز دیگری که باز یتقی منه، نه عنوان معصیت است و مخالفت، نه حکم، نه عقاب بلکه استحقاق العقوبه. خود استحقاق عقوبت، این یتقی منه. پرهیز از آن می‌شود، این لکه ننگی است بر پیشانی انسان که بگویند استحقاق عقوبت داری. حالا عقوبت بکنند یا نکنند. خب خود استحقاق عقوبت هم مما استحقاق العقوبه. حالا این جا بگویند عقاب متوقف است، متأخر است از بیان. عقاب آیه فرموده این عقاب متأخر است از بیان. اگر متعلق بیان عبارت باشد از استحقاق عقوبت نه نفس عقوبت. استحقاق عقوبت، آن برهانی که ایشان فرمود دیگه پیاده نمی‌شود کرد.

سؤال: نظام شرع برای تبیین، نظام شرع را ما نگاه می‌کنیم خدا معمولاً بیّن استحقاق را ندارد و خدا بیّن مخالفت را ندارد، خدا یا بیّن احکام را، یا بیّن عقاب را، یا بیّن حکم را، آن چه که در عالم شریعت محقق می‌شود ما باید احتمال بدهیم نه آن چه که در نفس الامر مکن است خدا اگر؟؟؟ بیاورد این طور مایتقون را؟؟؟ کند؟؟؟ آن را ما باید احتمال بدهیم و آن هم معمولاً یا حکم است، یا عقاب است، یا متعلق حکم است. خدا یا می‌آید اول می‌گوید من موضوع نماز را بیان می‌کنم که واجب است نماز بخوانید، یا می‌آید حکم و جوبش را بیان می‌کند....

جواب: این حرف‌ها وقتی درسته که این‌ها از همین آیات پیدا شده، از همین‌ها درست شده ما هستیم و نصوص. این نصوص را این جوری معنا کردن چه اشکالی دارد. وقتی معنا کردی درست می‌شود.

سؤال:؟؟؟؟ استحقاق عقاب مدرک عقلی است، امرش به ید شارع نیست که بگوییم من بیان کنم یا نکنم. استحقاق عقوبت یک مدرک عقلی است.

جواب: عجب. آن‌هایی که می‌گویند قبح عقاب بلا بیان می‌گویند تا مدرک عقلی است در چه ظرفی؟ شارع پس وقتی می‌گوید واجب است با این وجوب به دلالت التزام می‌گوید یعنی اگر مخالفت کردی استحقاق عقوبت داری.

سؤال: یعنی عقل درک می‌کند. موضوع ساز می‌شود برای؟؟؟

جواب: دیگه آخه التزام دارد دیگه. چون بین آن و آن ملازمه عقلی است، لزوم بین بالمعنی الاخص است. این که اشکالی ندارد که، لزوم باید باشد تا دلالت التزام درست بشود. آن که قطعاً ادله بر آن دلالت می‌کند استحقاق عقوبت است نه عقوبت. عقوبت که معلوم نیست شاید خدا ببخشد. ولی استحقاق عقوبت را دلالت می‌کند. ادله محرّمات می‌گوید شما اگر انجام دادی مستحق عقاب هستی. ادله واجبات می‌گوید اگر انجام دادی مستحق عقاب هستی نه این که حتماً معاقبی. معاقب بودنش دست خدا است اما استحقاق عقوبت قهراً دلالت نمی‌کند. پس بنابراین می‌گوییم خدای متعال چی می‌فرماید؟ می‌فرماید من اضلال نمی‌کنم یعنی عقاب خارجی از من تحقق پیدا نمی‌کند تا استحقاق آن را، تا استحقاق عقاب را بیان کرده باشم. خیلی خب این عقاب خارجی خدا متأخر بر بیان است. و متعلق بیان متقدم بر عقاب هست، باید باشد. و این جا لبأس، لازم نیست هم عقاب متأخر باشد، هم متقدم باشد. بلکه آن که متعلق بیان است استحقاق العقاب است که این لبأس به. و آخرین مطلبی که خدمت این بزرگوار می‌توان عرض کرد این است که شما فرمودید که متعلقات احکام واقعیه فقط مقصود است نمی‌شود متعلقات احکام ظاهریه مقصود باشد. چون آن جا حسن نیست. چطور آن حسن نیست، اگر ما احتمال بدهیم که شارع یک جا اصالة الاحتیاط جعل کرده یک روایت ضعیفه‌ای است دلالت می‌کند بر اصالة الاحتیاط ولی نمی‌توانیم طبق آن فتوا بدهیم بگوییم اصالة الاحتیاط است چون ضعف سند دارد، این جا اشکال دارد، این جا حسن نیست احتیاط کردن؟ متعلقات احکام ظاهریه هم اشکالی ندارد چون به خاطر این که روی مسلک شما احکام ظاهریه بر تحفظ بر ملاکات احکام واقعیه است. همان طور که بر آن‌ها، بر خود احکام واقعیه حسن است، این‌ها هم به خاطر این که در راستای آن‌ها است. و اگر ما بگوییم احکام ظاهریه هم خودش مصالحی دارد علاوه بر تحفظ بر احکام واقعیه. خب باز هم به خاطر استیفاء آن مصالحی که خودش ممکن است داشته باشد لبأس به.

سؤال: جعلش مصلحت دارد یا مجعولش؟

جواب: نه همان مجعول ديگه. حالا مجعول يعني چي؟ حالا باز آن‌ها... يعني عمل کردن طبق آن مصلحت دارد، يعني متعلقش مصلحت دارد نه جعل، نه مجعول. يعني نه جعل الوجوب مصلحت دارد، نه خود وجوب که مجعول است. متعلقش مصلحت دارد که آن نماز خواندن و روزه گرفتن و احتیاط کردن باشد. خب این بحث ما راجع به این آیه مبارکه تمام شد ان شا الله فردا آیه بعد را مطرح می‌کنیم. آیه تهلکه به قول آقا ضیاء. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۸۶ - ۱۳۹۵/۰۲/۱۲

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

آيه مبارکه ديگري که به آن بعضاً استدلال شده برای اثبات برائت شرعيه آيه چهل و دوم سوره مبارکه انفال هست که بعضی اين آيه را به عنوان آيه تهلکه نامگذاری کردند.

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم «إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَ الرِّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَ لَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتِلَافْتُمْ فِي الْمِيْعَادِ وَ لَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنِنَهُ وَ يَحْيَى مَنْ حَى عَن بَيْنِنِهِ وَ إِنْ اللَّهُ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ» (۴۲)

خب قبل از ورود در تقريبات استدلال بعض نکات تفسيری آن را توجه کنيم که تمهيد باشد برای كيفيت استدلال و قضاوت در اين که آیا استدلال به اين آيه شريفه تمام است برای برائت يا نه.

در اين آيه شريفه خدای متعال ابتدائاً یک تصويری از چينش نيروهای اسلام و مشرکين و کاروان تجارتي که ابوسفیان و اينها داشتند ترسيم می فرمايد و وضعيت جغرافيايي که اينها در آن قرار گرفته بودند. عُدوة به معنای ناحيه است.

«إِذْ أَنْتُمْ» يعنی لعل اذکروا، به ياد بياوريد آن زمانی را که شما در یک ناحيه نزديک و پايين دستی بوديد «وَ هُمْ» يعنی مشرکون «بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى» قهراً آنها در یک جايجاهي قرار داشتند که تسلط بر شما داشتند، مشرف بر شما بودند، شما در تيررس آنها بوديد. «وَ الرِّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ» رکب يا جمع راکب است يا اسم جمع است. بعضی از ادباء ترجيح دادند اسم جمع باشد. حالا على أي حال اين مهم نيست. يعنی آن کاروان سواره اينها هم پايين دست شما قرار داشتند.

خب توی این وضعیت شما خیلی... عده و عده آن‌ها هم بسیار کم بوده؛ مسلمان‌ها و اصلاً برای جنگ نیامده بودند، آماده برای جنگ نشده بودند، این داستان جنگ بدر است.

مشرکون آن‌ها عده و عده داشتند از نظر جغرافیایی هم در یک مکانی قرار گرفته بودند که مسلط بودند بر پایین دستی‌های خودشان، از نظر نظامی و قواعد جنگ همه اولویت‌ها و ابزار فتح و پیروزی برای آن‌ها به حساب ظاهر محقق و مهیا بود. از آن طرف این کاروان تجاری ابوسفیان و این‌ها هم جوری بود که این مسلمین به آن‌ها کأنّ اشراف داشتند و این می‌توانست نظر آن‌ها را به مسائل تجارت و این که حالا چی آوردند و فلان جمع بکند و یک غفلی در مسلمین ایجاد بشود که آن مشرکین هم از این غفلت و توجه به این امور استفاده بکنند و هجوم بیاورند و همه را قلع و قمع بکنند. خب یکی از این راه‌ها همین است که انسان‌ها را سرگرم یک مسائلی بکنند بعد آن‌ها هم کار خودشان را انجام بدهند. همین که در زمان انقلاب هم بزرگان انقلاب و سخنرانان آن موقع می‌گفتند که این مسائل ورزشی و فوتبال و این‌ها یک طرح استعماری است برای کشورها که جوان‌ها را سرگرم دنبال توپ دویدن بکنند کار به جهات دیگه مملکت نداشته باشند آن‌ها هم به راحتی هر کاری دل‌شان می‌خواهد بکنند.

خب این وضعیتی بود که وجود داشت هم از نظر جهت جغرافیایی، هم از جهت این که عده و عده آن‌ها زیاد بود و مسلمان‌ها خیلی کم داشتند هم از جهت این که یک وضعیتی وجود داشت که از نظر روانی می‌شد فکر این‌ها مشغول یک امور دیگه بشود و اصلاً غافل از مسأله مشرکین و جنگ و این که این‌ها دشمن هستند و این‌ها الان آن جا هستند، یک چنین وضعیتی. خدای متعال در همین وضعیت بعد می‌فرماید که:

«وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ» اگر شما هم برای پیشرفت اسلام و پیروزی و این‌ها می‌آمدید با مشرکین خودتان برنامه جنگ و جدال می‌گذاشتید. این «لأختلقتم فی المیعاد» این‌ها موجب اختلاف شما می‌شد، آن‌ها قبول می‌کردند بعد زیرش می‌زدند،

یا شما از ترس عده‌ای از مسلمین از ترس این که ما شرایط برای مان فراهم نیست، الان نمی‌توانیم، خلاصه کار به انجام نمی‌رسید. برای خاطر این جهت خدای متعال یک تدبیر خودش انجام داده که بدون اراده شما و بدون این که شما می‌عادی با هم داشته باشید و در صدد جنگ باشید یک وضعیتی خدای متعال پیش آورد که ناچار این مقابله، این جنگ، این درگیری انجام بشود و علیرغم همه قوت‌هایی که آن‌ها داشتند و ضعف‌هایی که شما داشتید و مسائل روانی که برای شما وجود داشت که حواس‌تان به امور دیگر جلب بشود خدای متعال کاری پیش آورد که شما عده قلیل در این وضعیت خاص بر آن‌ها پیروز بشوید. حالا چرا خدا این کار را کرد؟ «لِیَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا» تا این که خدا به انجام برساند آن کاری که باید می‌شد، کار لازمی که باید می‌شد «امراً كان مفعولاً لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ» حالا این «لیهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ» این چیه؟ چند احتمال در این «لیهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ» است؛

یکی این که این «لیهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ» این بدل «لِیَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا» باشد. بدل تفسیری آن. خدا این کار را کرد، این موقعیت را پیش آورد بدون اراده شما و با این خصوصیات ویژه که گفته شد، چرا این کار را کرد؟ لیقضی الله امرأً كان مفعولاً «لیهْلِكَ» این به جای آن هست. برای این که هلاک بشود حالا هلاک بشود یعنی چی؟ حالا احتمالاتی هست که بعداً عرض می‌کنیم حالا یکی این است که یعنی عقوبت بشود، گناهکار بشود یا ضلالت پیدا بکند حالا هر چی که حالا بگوییم شش احتمال این جا هست. این جا خدای متعال این کار را کرده، این داستان را پیش آورد با این خصوصیات «لیهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ وَ يَخِيئُ مَنْ حَىَّ عَن بَيْنَةٍ» تا این که هلاک شوندگان و کسانی که هلاک می‌شوند این‌ها بعد البینه باشند، بعد از بیان باشند. و کسانی که هدایت پیدا می‌کنند و هلاک نمی‌شوند آن‌ها هم بعد البینه باشد. حالا فعلاً بالاجمال این جوری داریم این جا را معنا می‌کنیم.

پس یک احتمال این است که این «لیهْلِكَ» این بدل تفسیری «لِیَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا» است. اگر این جوری گفتیم یک نکته‌ای هم از آن استفاده می‌شود و آن این

است که این «لیه‌لک من ه‌لک عن بیّنه» چون بدل تفسیری آن هست مفسرَش چیه؟ «لیق‌ضی الله امرأً کان مفعولاً» امری است که باید انجام می‌شد. چرا باید انجام می‌شد؟ چون خدای متعال وعده داده بود در جای دیگر که فرموده که ... وعده داده خدای متعال که نصرت کند مؤمنین را، براساس آن وعده گذشته یا براساس این که این سیره خدای متعال هست که بالاخره حق را پیروز کند، یا براساس این که عدل الهی این را اقتضاء می‌کند که حق بر باطل بالاخره پیروز بشود. این یک امری است که باید می‌شد، واجب بود، لازم بود می‌شد. حالا بدل تفسیری این امری که واجب بود و لازم بود و باید می‌شد إما براساس عدل، إما براساس حکمت، إما براساس آن وعده‌ای که خدای متعال داده که «کان حق علینا نصر المؤمنین» و اراده ازلی که داشتیم مثلاً بر این مسأله، این همین بود. تفسیر آن امر لازم همین است. این توی مقام استدلال خیلی به درد می‌خورد این نکته توی مقام استدلال که این یک امر ... این باید این جور باشد که «لیه‌لک من ه‌لک عن بیّنه» خب این یک احتمال.

احتمال دوم این است که این «لیه‌لک من ه‌لک عن بیّنه» این لام متعلق به همین مفعولاً هست. «لیق‌ضی الله امرأً کان مفعولاً» امری که باید انجام می‌شد و محقق می‌گردید که آن امر مفعول چیه؟ این است که «لیه‌لک من ه‌لک» این هم یک احتمال است که بعضی‌ها دادند مثل آلوسی مثلاً چنین احتمالی را داده.

احتمال سوم این است که این لام «لیه‌لک» لام تعلیل برای لیق‌ضی است. پس نه بدل از آن است و نه متعلق به مفعولاً است بلکه تعلیلٌ بعد تعلیل. تعلیل التعلیل است. خب آن داستان را خدا برای چی پیش آورد، آن وضعیت را برای چی پیش آورد؟ و آن مقاتله نامتناجس را خدای برای چی پیش آورد با این که آن‌ها خیلی قدرتمند بودند شما خیلی ضعیف بودید، اسباب اغفال و توجه هم در آن جا وجود داشت، کاروان کذایی وجود داشت اما در عین حال خدا این جنگ را پیش آورد و شما را پیروز کرد. این برای این بود که «لیق‌ضی الله امرأً کان مفعولاً» خب چرا خدا قضی این امری که باید انجام می‌شد؟ دلیل این چی بود؟ چه انگیزه‌ای خدای متعال بر این داشت؟

انگیزه‌اش این بود که «لیهلک من هلک عن بیّنه» آن قضی انگیزه‌اش این بود که «لیهلک من هلک عن بیّنه» این بود که هر که هلاک می‌شود براساس بیّنه باشد و بیان باشد. و هر کی هم حیات پیدا می‌کند براساس آن باشد.

خب چطور این بیّنه می‌شد؟ به خاطر همین که معلوم بود این پیروزی فقط و فقط به اراده خدای متعال است چون اسباب ظاهری ندارد بلکه اسباب ظاهری خلاف این را اقتضاء می‌کرد، اقتضاء می‌کرد که مشرکین پیروز بشوند و مسلمین آن‌ها از بین بروند، مغلوب بشوند. خب پس خود این داستان که این جنگ پیش بیاید و شما با آن قَلت بر آن‌ها پیروز بشوید بدون این که هیچ اسباب عادی که ذهن‌های معمولی و الا چه اسباب عادی، چه غیر عادی همه من الله تبارک و تعالی است. اما ذهن‌های معمولی وقتی اسباب عادی باشد می‌گویند خب علتش این شد که ما پیروز شدیم. اما وقتی اسباب معمولی نباشد می‌گویند خدای متعال. مثل یک بیماری قرص و دوا و دکتر می‌رود و این‌ها خب می‌گوید چه جور خوب شدی می‌گوید فلان دارو را خوردم خوب شدم اما اگر بدون همه این‌ها دعا بکند خوب بشود می‌گوید خدای متعال باعث شد. با این که در هر دو جا آن که شفا داده خدای متعال است. ولی ذهن‌ها معمولی این چنینی است.

خب خدای متعال این حجت بالغه را، این بیان حقیقت را به فعل، به این کار محقق ساخت تا این که این ثمره را بدهد. «لیهلک من هلک عن بیّنه و یحیی من حیّ عن بیّنه».

خب اگر تعلیل هم باشد باز دلالت می‌کند بر این که این یک مسأله لابد منه و مسلّم است، چون تعلیل یک امر واجب نمی‌شود یک امر مستحب و این‌ها باشد. آن «لیقضی الله امرأ کان مفعولاً» علت «لیقضی الله کان امرأ مفعولاً» این است «لیهلک من هلک» پس معلوم می‌شود این هلاکت عن بیّنه و حیات عن بیّنه امر لازم واجب که اوجب لیقضی الله امرأ کان مفعولاً. پس چه این بدل باشد از کل آن، بدل تفسیر باشد این دلالت بر این مسأله می‌کند. چه تعلیل برای آن باشد دلالت بر این مسأله می‌کند که

این امر لابد منه است. چه این متعلق به مفعولاً باشد، آن امری که لازم و واجب است باشد که آن امر لازم و واجب چیه؟ همین است که «لیهلك من هلك» باز. بنابراین از این فراز استفاده می‌شود که «لیهلك من هلك عن بینة» یک امر واجب و لازمی است حالا إما براساس عدل الهی، إما براساس حکمت الهی، إما براساس وعده الهی.

خب حالا «لیهلك من هلك عن بینة و یحیی من حی عن بینة» خود این یعنی چی؟

بزرگان علما؛ مفسرین و غیرمفسرین به مقداری که ما اطلاع بر آن پیدا کردیم چون کلمات که خیلی هست ما همه را بررسی نکردیم ولی اصول آن به خصوص آن که مستدلین به آن توجه کردند در اصول «لیهلك» بعضی‌ها همان معنای ظاهری را گفتند دیگه. «لیهلك یعنی لیعیش» تا زندگی کنند... ببخشید «لیهلك» یعنی یموت، تا بمیرد و «یحیی» یعنی یعیش. لیموت من یموت حالا عن بینة. این «عن» در این جا گاهی گفتند به معنای بعد است چون در زبان عرب گاهی واژه «عن» به معنای بعد می‌آید. حتی در قرآن شریف هم بعضی موارد به این معنا گفتند استعمال شده.

و ممکن هم هست که حصر مضافی باشد یعنی «لیهلك لیموت من یموت عن مخالفة البینة و یحیی و یعیش من حی عن موافقة البینة» یا بعد بگیرید یا این باشد. خب وقتی که در زبان عرب به معنای بعد هست و این هم تناسب دارد و حذف مضاف هم نمی‌خواهد آن اولویت دارد. این یک احتمال.

احتمال دوم این است که مراد هلاکت قتل باشد. «لیهلك» یعنی «لیقتل» چون جنگ است دیگه. خدا می‌گوید این داستان را پیش آوردیم تا آن‌هایی که کشته می‌شوند این‌ها عن بینة کشته بشوند. آن‌هایی هم که حیات پیدا می‌کنند و کشته نمی‌شوند، حیات‌شان باقی می‌ماند، زندگی‌شان ادامه پیدا می‌کند آن‌ها هم عن بینة باشد. پس «لیهلك» هلاکت این جا به معنای قتل است. آن حیات هم به معنای همین تعیش و زندگی است. این را احتمله المحقق الخراسانی قدس سره در حاشیه وسائل. و این فرق می‌کند با آن قبلی. آن قتل است، ایشان هلاکت را به معنای قتل و کشته شدن گرفته

که در میدان کارزار و جنگ است. آن «لیموت» حالا چه در میدان جنگ چه همین جویری خودش بمیرد می‌خواهد آن... معنای قلبی این است که خدا می‌خواهد هر کی می‌میرد، از دنیا می‌رود با بیّنه باشد. حالا چه توی جنگ چه غیر جنگ، چه به کشتن چه به غیر کشتن. ولی این معنایی که ایشان می‌کند خصوص کشته شدن و آن مسأله جنگ هست.

احتمال سومی که داده شده است این است که مراد از هلاکت و هلاک، کفر باشد و از حیات، اسلام باشد که در حقیقت هلاک استعاره است از کفر و حیات هم استعاره است از اسلام. یعنی ما این کار را کردیم که این کاری که لازم است انجام بشود. آن کار لازم حالا چی بود؟ این بود که هر که کافر می‌شود از روی بیّنه باشد و بعد از بیان باشد و هر کسی مسلمان می‌شود و یا مسلمان می‌ماند آن هم از روی بیان و حجت باشد.

احتمال بعدی این هست که هلاکت به معنای ضلالت باشد، گمراهی و حیات هم به معنای هدایت باشد. پس مقصود این است که برای این که ضلالت و گمراهی پیدا کنند کسانی که ضلالت پیدا می‌کنند بعد البیان و هدایت پیدا کنند... کسانی که هدایت پیدا می‌کنند بعد از بیان که این در حقیقت می‌شود ارجاع داد به همان اسلام و کفری که مثلاً دیگران گفتند، مرحوم آشتیانی قدس سره احتمال اسلام و کفر دادند. فرمودند استعاره از اسلام و کفر باشد ولی بزرگانی هم مثل مرحوم علامه قدس سره در المیزان و بعضی از اصولیین این‌ها را به معنای هدایت و ضلالت گرفتند. که آن مصداقی از این می‌شود اسلام و کفر، مصداق هدایت و ضلالت می‌شود.

احتمال دیگری که وجود دارد که احتمال پنجم باشد، این است که مراد از هلاکت بالاستعاره عقوبت باشد. خود عقوبت، عقاب، عذاب. که کَانَ لِعِاقِبٍ مِنْ يِعَاقِبِ بَعْدَ الْبَيِّنَةِ. پس هلاکت به معنای عقوبت‌کشی و «لیحیی من حی» حیات هم به معنای ثواب بردن، جزای به ثواب بردن. که این‌ها در حقیقت آثار عقوبت، آثار معصیت است و ثواب هم آثار اطاعت و بندگی است.

احتمال اخیر که احتمال ششم هست این است که مقصود از یهلهک معصیت کردن باشد نه عقوبتی که بترتیب علی المعصیه که در احتمال پنجم گفته شد. تا این که کسانی که معصیت می‌کنند، نافرمانی خدا را می‌کنند بعد البیان باشد، و کسانی که یحیی یعنی اطاعت خدا را می‌کنند آن هم عن بیئه باشد. این احتمالات سته‌ای است که در این جا وجود دارد.

خب حالا بعد از این که تمهید مقدمه شد و سیمایی اجمالی از مباحث تفسیری آیه شریفه که خب این خودش مباحث طولانی و قابل دقت است و خود قرآن شریف من بارها عرض کردم که قرآن شریف کتاب آسانی نیست فهم آن و هم چنین قسمت‌های فراوانی از روایات اهل بیت علیهم السلام همین طور هست و طلبه‌ای که همراهش دنبال متون آسان و راحت است بعداً پای او توی گل گیر خواهد کرد. اگر کسی عادت نکرده باشد به این که متون مشکل مطلب در بیاورد و بفهمد، اگر این مهارت در او ایجاد نشده باشد بعداً در حدیث و کتاب و سنت هم می‌ماند و این بالاخره تراش ما است، ما که نمی‌توانیم کتاب و سنت را عوض بکنیم. باید طلبه در موقع دراستش حتماً با این مقداری از پیچیدگی عبارت و نحوه... چه جور از عبارت پیچیده مطلب استخراج کرد آشنا بشود و تمرین داشته باشد روی این مسأله. حالا توی مسائل بی‌خود لازم نیست، توی مسائل حالا این‌ها هم یک قدری مال مسائل آموزشی هست و مباحثی که در این جا باید روی آن دقت بشود و تحقیق بشود.

حالا بعد از این که این روشن شد تقریب استدلال به آیه شریفه این هست.

سؤال: حاج آقا احتمالات دیگری هم هست بنابراین که «عن بیئه» متعلق به هلهک دوم باشد نه «لیهلهک» «لیهلهک من هلهک عن بیئه» آن کسانی که هلاک شدند عن بیئه یعنی اسلام نیاورده «من حی عن بیئه» یعنی آن کسانی که اسلام را قبول کردند. کما این که توی آیات دیگر هم هست که مثلاً «یدعوکم لما یحییکم» یعنی اسلام محیی است. یا مثلاً «یخرج الحی من المیت و یخرج المیت من الحی»...

جواب: این چه احتمال جدیدی شد؟

سؤال: «یهلک» با «هَلک» معنای‌شان فرق می‌کند.

جواب: خب ما این که «لیهلک من هَلک عن بیّنۃ»

سؤال: خب هَلک به معنای کفر و هدایت باشد «لیهلک» یعنی ...

جواب: آهان «لیهلک» یعنی عقوبت بشود کسی که این جور شده. خب حالا این هم

احتمالی است ولی خلاف ظاهر سیاق است دیگه. «لیهلک من هَلک عن بیّنۃ»

سؤال: نه یهلک اولی به سیاق می‌خورد، دومی یعنی کافر.

جواب: عیب ندارد.

سؤال: یعنی خلاف سیاق هم نیست دیگه.

جواب: این هم احتمالی است.

خب حالا چه جور تقریب استدلال کردند کسانی که به این آیه شریفه برای اثبات براءت

تمسک جستند؟

خب آن‌ها فرمودند به این که طبق ... آیه شریفه می‌فرماید ما این کار را کردیم، این

وضعیت را پیش آوردیم که در این وضعیت غیرمتعارف مسلمان‌ها پیروز بشوند. این کار

را کردیم برای چی؟ «لیقضى الله امرأ کان مفعولاً» که آن امر مفعول یا آن مقضی، یا

دلیل آن قضا علی ای حال چی بود؟ این بود که «لیهلک من هَلک عن بیّنۃ» پس به

حکم این سیاق که یکی از این امور ثلاثه هست کشف می‌کنیم که این امری که در

«لیهلک من هَلک عن بیّنۃ و یحیی من حیّ عن بیّنۃ» ذکر شده است یک امری است

لازم، لابد منه که خدای متعال ... این امری است لابد منه که می‌خواهد این در خارج

محقق بشود. حالا به همان بیاناتی که در طول بیان تفسیری دیگه عرض کردیم که به

هر سه قسم این مسأله استفاده می‌شود.

پس از این سیاق می فهمیم که این «لیهلک من هلک عن بینة» امر لابد منه و امر مقضی و امر واجب و امر لازمی است از ناحیه خدای متعال.

حالا آن چه امری است؟ این است که اگر کسی عقوبت می شود، اگر کسی معصیت کار می شود، اگر کسی کافر می شود، اگر کسی کشته می شود، اگر کسی می میرد، اگر کسی به ضلالت می افتد، همه این ها بعد از بیان باشد، بعد البیان باشد، این امری است که خدای متعال آن را خواسته. قضا است یا علت قضا است یا امری که مفعول است و لابدمنه است و باید انجام بشود. این را خدای متعال خواست.

پس بنابراین وقتی خدای متعال این را خواست بنابراین در مواردی که بیانی بر حکم نیست، بیانی بر تکلیف نیست قهراً در آن موارد اگر بخواهد عقابی باشد، معصیتی باشد، ضلالتی باشد، کفری باشد و همه این ها برخلاف آن چیزی است که خدای متعال خواسته پس بنابراین یدل علی المدعا و این یک امر لازم و لابدمنه است. این خلاصه استدلالی است که شده و می شود کرد.

در قبال این استدلال وجوهی از مناقشات وجود دارد که باید آن ها را بررسی کنیم. یک مناقشه آقای آخوند تعلیلاً لفرمایش شیخ که فرموده در دلالت این تأمل ظاهر است تعلیلاً لفرمایش شیخ فرموده.

سؤال: حاج آقا یعنی بنابر تک تک این احتمالات می فرمایید بر مدعا ???

جواب: حالا این جور خواستند بگویند.

ایشان می فرماید که نه ممکن است این قضیه فی واقعه باشد. در خصوص وقعه بدر خدای متعال چنین کاری کرده، اراده ای فرموده اما در همه جا و در همه موارد معلوم نیست. قضیه فی واقعه و آن هم واقعه بدر است و خدا می فرماید من این کار را کردم تا این که این هایی که کشته می شوند عن بینة باشد. همین احتمال و آن هایی هم که زنده می مانند آن ها هم عن بینة باشد. توی این جریان من این کار را کردم برای خاطر این که.... این فرمایشی است که ایشان دارند.

از این فرمایش کآن تلمیذ محقق ایشان خواستند جواب بدهند نه با طرح اشکال و جواب، با اضافه کردن یک واژه و یک مطلب. مرحوم آقای ضیاء قدس سره در مقالاتشان ایشان این جوری فرموده:

«و منها آیه التهلکة الصادرة من خامس آل العباء فی مقام محاجته علیه السلام مع اعدائه یوم الطف»

از این که حضرت در مقام محاجّه با اعداءشان به این آیه تمسک کردند معلوم می‌شود این آیه مال واقعه خاصه نیست.

خب ما این جا نوشته بودیم که ما این را پیدا نکردیم که این در محاجّه حضرت سلام الله علیه ما پیدا نکردیم که حضرت در مقابل اعداءشان به این تمسک فرموده باشند. امروز هم یک کتابی هست کلمات الامام الحسین(ع)، این بخش‌های چیز را همه‌اش را یکی یکی نگاه کردم ببینم خب آن زمان حالا بیست سال پیش چقدر بوده و این‌ها، آن وقت پیدا نکردیم لعل در این مجموعه باشد. این مجموعه را هم هرچی تورق کردیم پیدا نشد. بعد به مقالات طبع جدید مراجعه کردم، چون موقعی که این‌ها را نوشتیم آن طبع قدیم بود. آن جا دیدم که آدرس از لهوف داد و نقل کرده که:

«لَمَّا سَارَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ ص مِنْ مَكَّةَ لِيَدْخُلَ الْمَدِينَةَ ... (که نمی‌دانیم این جا چی بوده) أَتَتْهُ أَفْوَاجٌ مِنْ مُؤْمِنِي الْجَنِّ فَقَالُوا لَهُ يَا مَوْلَانَا نَحْنُ شِيعَتُكَ وَأَنْصَارُكَ فَمَرْنَا بِمَا تَشَاءُ...»

این‌ها آمدند برای یاری حضرت و گفتند ما شیعیان شما هستیم، یاران شما هستیم امر بفرمایید به هر چی می‌خواهید امر بکنید ما انجام می‌دهیم.

«فَقَالَ لَهُمْ ع وَ نَحْنُ وَ اللَّهُ أَقْدَرُ عَلَيْهِمْ مِنْكُمْ...»

ما قدرتش را داریم، از شما هم قدرتمندتر هستیم، که شماها حالا اگر یک قدرت‌های خاصی هم دارید بله حالا از آن قدرت‌های خاص تان می‌خواهید استفاده کنید چون به

چشم مردم نمی‌آید، آن‌ها هم خبر ندارند، بریزید سر آن‌ها، آن‌ها را قلع و قمع بکنید. این یکی از قدرت‌های آن‌ها است دیگه که به چشم عادی ما نمی‌آید. فرمود ما قدرت بیشتری داریم. بله قدرت دارد امام حسین همان جا که ایستاده بگویید کونوا قرده خاسئن.

«وَلَكِنْ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ...»

ولی ما این راه را نمی‌رویم. این کار را بنا نداریم بکنیم چرا؟

«لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَةٍ...»

خب این جا اولاً این چیزی که حالا از لهوف نقل شده حضرت با اعداءشان نفرمودند. در محاجه با اعداء نیست که آقا ضیاء فرموده «فی مقام محاجته مع اعدائه» نه، این در مقام پاسخ احباء است که آن‌ها می‌خواستند بیایند کمک کنند. حضرت به آن‌ها جواب دادند منتها سر مطلب که ما می‌خواهیم آن‌ها «لیحیی من حیّ عن بینة و یهلکم من هلک عن بینة» خب ظاهر این است که حضرت سلام الله علیه مثلاً به این آیه استشهاد فرموده چون همان واژه‌ها را، همان جمله را این جا استخدام فرموده باشد.

پس بنابراین آقای آقا ضیاء کأنّ می‌خواهد جواب استاد بدهد که در حاشیه فرائد... می‌گوید این مربوط به وقعه بدر است و به همه جا نمی‌شود سرایت داد. ایشان می‌خواهد جواب بدهد نه، چون سیدالشهداء(ع) به این تمسک فرموده معلوم می‌شود اختصاص ندارد.

آیا این جواب تمام است یا جواب تمام نیست؟

خب اشکال اولی که روشن است این است که بالاخره این نقل، نقل لهوف است و یک نقل مرسلی است حالا ما کتاب لهوف را هم نداشتیم که ببینیم چه جوری نقل کرده یعنی الان در دسترس من نبود. مراجعه بفرمایید ببینید لهوف اصلاً چه جور نقل کرده، از یک راوی مجهولی نقل کرده، فلان.... بالاخره سند باید این داشته باشد یعنی حجیت

صدور آن باید درست بشود إما به این که سند معتبری داشته باشد و إما به این که ایشان اسناد جزمی داشته باشد و اخبار جزمی بفرماید. البته اگر ایشان اخبار جزمی بفرماید چون اصل آن اصلی است که کلام ایشان محتمل الحس و الحدس هست و این محتمل الحسیه آن نیشقولی نیست و مطلب هم مطلبی است که حساً می شود آن را دریافت کرد از این جهت حجت است علی الاقوی ولی الان برای ما روشن نیست.

اشکال دوم این است که معلوم نیست حضرت با آیه شریفه می خواهد استدلال کنند شاید اقتباس از آیه دارند می کنند. نه این که بخواهند بگویند این آیه مال همه جا هست. اقتباس از آیه شریفه دارد می شود. یعنی همان جور که در آن واقعه خدای متعال آن کار را کرده حالا ما هم در این جا همین واقعه خاصه، بنده هم در همین واقعه خاص کربلا بنای بر این دارم. اقتباساً، نه این که بخواهد بگوید آیه مال همه جاها هست و ما طبق آیه می خواهیم... نه. پس بنابراین از این نمی توانیم استفاده این جهت را بکنیم.

جواب دومی که از این فرمایش آقای آخوند می شود داد این است که اگر به آن مقدمه تفصیلیه توجه بکنیم، اگر این باشد که این «لیقضی الله امرأ کان مفعولاً» این کاری که باید می شد، لازم بود می شد. خب چرا لازم بود می شد؟ برای این که عدل این را اقتضاء می کند، برای این که حکمت بالغه این را اقتضاء می کند. برای این که ما قبلاً وعده نصرت داده بودیم «و کان حقاً علینا نصر المؤمنین» کدام هست؟ اگر استظهار می کنیم که براساس این است... این امر لازم و واجبی که باید انجام می شد براساس عدل است، براساس شأن ما است، براساس سیره متخذه ما است، خب اگر بر این اساس هم، اگر این جور باشد خب جواب آقای آخوند هم این است که خب وقتی در وقعه بدر خدا می فرماید براساس عدل ما، براساس آن سیره ای که با شأن ما موافق است، اگر این جوری هم استظهار بکنیم باز اختصاص ندارد چون چه فرقی می کند دیگه آن وقعه با جاهای دیگه، با موارد دیگر.

پس بنابراین... منتها حالا بعد ان شاء الله در ثنایای کلام روشن خواهد شد که ما می‌توانیم این را استظهار بکنیم یا نه. که این هم معلوم نیست چون ممکن است ليقضی الله امرأ کان مفعولاً براساس کتب علی نفسه باشد نه براساس این باشد که عدل این را اقتضاء می‌کند. نه براساس این باشد که عدل اقتضاء می‌کند یا براساس این باشد که رحمت و اسعاهش این را حتماً اقتضاء می‌کند. این معلوم نیست شاید خدای متعال روی لطف خاصی کتب علی نفسه الرحمة، براساس این باشد. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۸۷ - ۱۳/۰۲/۱۳۹۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

در آستانه شهادت مولایمان امام موسی بن جعفر سلام الله علیهما هستیم. این شهادت را خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداء و فرزند بزرگوارش حضرت معصومه علیها السلام و همه شیعیان و موالیان آن بزرگواران و شما گرامیان تسلیت عرض می‌کنیم و امیدواریم که همه ما جزء شیعیان و موالیان راستین آن امام بزرگوار و آباء و ابناء گرامش بوده باشیم. این صلوات خاصه آن بزرگوار را خدمت‌شان تقدیم می‌کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْأَمِينِ الْمُؤْتَمَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ الْبَرِّ الْوَفِيِّ الطَّاهِرِ الزَّكِيِّ النَّوْرِ الْمُنِيرِ الْمُجْتَهِدِ الْمُحْتَسِبِ الصَّابِرِ عَلَى الْأَذَى فِيكَ اللَّهُمَّ وَ كَمَا بَلَغَ عَنْ آبَائِهِ مَا اسْتَوْدِعَ مِنْ أَمْرِكَ وَ نَهْيِكَ وَ حَمَلَ عَلَى الْمَحَجَّةِ وَ كَابَدَ أَهْلَ الْغُرَّةِ وَالشَّدَّةِ فِيمَا كَانَ يَلْقَى مِنْ جُهَالِ قَوْمِهِ رَبِّ فَصَلِّ عَلَيْهِ أَفْضَلَ وَ أَكْمَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِمَّنْ أَطَاعَكَ وَ نَصَحَ لِعِبَادِكَ إِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

بحث در استدلال به آیه تهلكه بود. تقریب استدلال بیان شد و یکی از مناقشات در استدلال به آیه شریفه هم بیان شد.

اشکال دیگری که به استدلال به این آیه مبارکه هست برای اثبات برائت این هست که این آیه ناظر به اصول عقاید است نه فروع و فرعیه. اما آیه ظهور دارد در این که ناظر به آن است و یا لافل آن قدر متیقن است و احراز نظارت به فروع و احکام فقهیه نمی‌شود.

توضیح این مطلب این هست که خب همان طور که بیان شد این آیه مبارکه یک معجزه‌ای را دارد طرح می‌فرماید و توضیح می‌دهد که شما بالعدوه الدنيا بودید، آن‌ها بالعدوه القصوی بودید و الרכب افسل منکم بود، با همه این خصوصیات خدای متعال یک جنگی پیش آورد و شما با همه ضعف‌هایی که داشتید بر آن‌ها با همه قوت‌هایی که داشتند پیروز شدید و این کار را چرا کردیم؟ این برای این بود که «لیهلك من هلك» تا نهایتش دیگه، حالا خلاصه‌اش بعد از این که «لیقضی الله کان امراً مفعولاً لیهلك من هلك عن بینة و یحیی من حی عن بینة» این عمل را که انجام دادیم، این معجزه را که نشان دادیم برای خاطر این جهت بود.

خب این معجزه و این مطلب اولاً دلالتش دلالت عقلیه است. دلالت معجزه بر حقانیت یک امر بیان لفظی شرعی نیست بله مقدماتش را شارع مهیا می‌کند و محقق می‌کند، معجزه را او محقق می‌کند اما دلالت این معجزه بر حقانیت دلالت عقلیه. این دلالت دلالت عقلی است. خب این معجزه بر چی می‌خواهد دلالت بکند؟ مستقیماً که بر صحت فروع و فروع نمی‌تواند دلالت بکند، اولاً و بالذات آن چیزی را که می‌تواند دلالت بکند حقانیت اسلام و بطلان کفر است. بله وقتی حقانیت اسلام ثابت شد بالواسطه آن وقت دلالت می‌کند بر این که آن ما جاء به النبی هم حق است. ما جاء به الاسلام هم حق است من الفروع. بنابراین آن چه که طرح شده در این آیه و این «لیهلك» تعلیل برای آن هست عبارت است از معجزه‌ای که بالعقل می‌خواهد حقانیت اسلام را نشان بدهد و بطلان کفر را نشان بدهد. وقتی این طور شد پس بنابراین ظاهر این است که آیه ناظر به همین مطلبی است که به حسب این تعلیلی که شده ناظر به همین مطلبی است که تمهید مقدمه بر آن شد که عبارت است از حقانیت اسلام و بطلان کفر. آن وقت بر

این اساس هم خیلی قریب است که «لیه‌لک من ه‌لک» به معنای کنایه باشد. «لیه‌لک» به اصطلاح کفر و «یحیی» هم کنایه باشد از اسلام یا آن کنایه باشد از ضلالت، آن کنایه باشد از هدایت.

پس بنابراین با توجه به این خصوصیت ظهور کلام در باب عقاید است که آن جا، و در باب عقاید درست است. آن جا هر دو طرف مسأله باید با چی باشد؟ با استدلال باشد، با بی‌نه و یقین باشد، با دلیل عقلی روشن و واضح باشد. حالا اگر کسی در این جهت هم بگوید این مطلب موجب ظهور نمی‌شود در این که فقط ناظر است به مسأله عقاید لاقلاً این است که مانع از این است که ما یک ظهور اطلاقی را بفهمیم چون محفوف می‌شود بما یحتمل القرینیه. و بنابراین اطلاق فهمیده نمی‌شود که همه جا این مطلب لازم هست، استناد به بی‌نه لازم هست. این یک بیان.

بیان دومی که در این جا وجود دارد برای همین اشکال بیانی است که از کلمات محقق عراقی قدس سره در مقالات شاید استفاده می‌شود و آن این است که در این آیه شریفه فرموده «لیه‌لک من ه‌لک عن بی‌نه» خب محل استدلال قائلین به برائت و مستدلین به برائت به این آیه به همین فراز است دیگه «لیه‌لک من ه‌لک عن بی‌نه» ایشان می‌فرمایند که خب این ذیل هم دارد دیگه «و لیحیی من حیّ عن بی‌نه» این آیه دلالت می‌کند که هر دو طرف مسأله باید بعد البی‌نه باشد. خب این کجاست که هر دو طرف مسأله باید بعد البی‌نه باشد. در فروعات فقهیه که این جور نیست هر دو طرف مسأله عن بی‌نه باید باشد. حرمت باید عن بی‌نه باشد و لکن اگر کسی حرمت به دستش نرسید باید بی‌نه شرعیه داشته باشد بر این که ارتکاب بخواهد بکند؟ نه بی‌نه نمی‌خواهد. همان با عقلش که می‌گوید قبح عقاب بلابیان است می‌گوید ارتکاب بکن. پس این که هم برای این طرف می‌گوید بی‌نه، هم آن طرف می‌گوید بی‌نه این معلوم می‌شود ناظر به جایی است که طرفین مسأله بی‌نه می‌خواهد و الا در فروعات فقهیه بله قول به حرمت بی‌نه می‌خواهد، قول به وجوب بی‌نه می‌خواهد اما اگر این دو تا ثابت نشد دیگه بی‌نه‌ای نمی‌خواهد حکم بدیهی عقل است که برائت است. بی‌نه دیگه نمی‌خواهد.

سؤال: خودش بیّنه نیست دیگه.

جواب: بیّنه شرعیه نیست چون این می گوید بیّنه یعنی بیّنه شرعیه. آن جا دیگه بیّنه نمی خواهد.

پس از همین ذیل هم ما متوجه می شویم که «و یحیی من حیّ عن بیّنه» فرموده ناظر به آن جا است. بلکه اگر اقتصار شده بود بر این که «لیهلک من هلک عن بیّنه» خب ممکن بود حرف مستدل تمام باشد. ولی باتوجه به این، این دیگه حرف مستدل تمام نیست. حالا پس این ذیل یا ظهور درست می کند در این که ما می گوئیم، یا لاقلاً اگر ظهور درست نکند این مانع از احراز ظهور می شود.

در این جا این بیان محقق عراقی یک لایقال دارد، یک إن قلتی دارد که ایشان خودشان طرح کرده. فرموده مثلاً لایقال این من باب الازدواج است. در این مقالاتی که چاپ جدید هست مثل این که برای آن ها مستقرب بوده که من باب الازدواج این جا چه ربطی دارد. ازدواج را به همان معنایی که در ذهن ها می آید و این ها گرفتند. آن وقت این ازدواج را برداشتند احتجاج به جای آن گذاشتند و توی کروش هم گذاشتند که من باب الاحتجاج. این جا ازدواج یعنی چی این من باب الازدواج است. خب این غفلت شده از این که ازدواج یکی از صناعات بدیعیه است که کسانی که بدیع خواندند یکی از صناعات بدیعیه... هفت هشت تا صنعت بدیعیه هست یکی هم ازدواج است یا مزواجه یا ازدواج بعضی ها تعبیر به ازدواج کردند در کتب ادب، بعضی ها به مزواجه تعبیر کردند.

ازدواج این است که یعنی یک سخنی گفته شده یک سخن هم وزن آن هم گفته می شود ولو مراد جدی ممکن است آن نباشد. تجانس دو کلام، این جا هم گفتیم «لیهلک من هلک» خب حالا آن یکی هم گفته می شود نه این که حالا آن مراد جدی است. این یکی از صناعات ادبی است. شعرهای فارسی و عربی و کلمات کتاب و سنت هم فراوان آوردند در آن بحث. این ازدواج یعنی آن. حالا ایشان حرفش این است که بله این ذیل که گفته شده خیلی مهم نیست همان صدر مهم است. ایشان می فرماید

این... حالا به توضیح من و ممکن است یک اضافاتی هم در کلام من باشد این کلام خدا، آن هم قرآن را ما بیاییم حمل بر چنین چیزی بکنیم. این که بگوییم از باب این جهت گفته شده ولی مراد واقعی مثلاً نیست و حالا از این باب صناعت ادبی فقط گفته شده. علاوه بر این که ایشان می‌فرماید خیلی خب حالا این احتمال است که از باب ازدواج باشد قطعی که نیست، شاید هم نه. پس بنابراین ظهور را می‌گیرد، مستدل وقتی می‌خواهد استدلال کند باید احراز کند که آن صدر دارد دلالت می‌کند یعنی «لیهلک من هلك» با توجه به این جمله و ذو احتمالی بودن آن علی افضل تقدیر به حسب مماشاتاً للمستدل می‌شود چی. محتمل است ازدواج باشد پس مضر به استدلال نیست. محتمل هم هست ازدواج نباشد، مضر به استدلال هست. پس بنابراین از این راه ما به این آیه شریفه نمی‌توانیم.

و آخرین جوابی که ...

سؤال: این که حرمت از باب «لیحیی من حی» باشد این چه جوری تطبیق می‌شود. این خود صدر می‌گوید «لیهلک من هلك عن بینة» یعنی اگر بینة نباشد هلاکتی توی کار نیست. خود همین دارد می‌گوید پس اگر شک دارید که کاری حرام است یا نه چون بینة ندارید حرام نیست. این ذیل چه جوری ... شما تطبیق دادید عدم حرمت را بر صدر...

جواب: یعنی عصیان و معصیت و اطاعت یا رهایی از عقاب، هلاکت و رهایی از عقاب. وقتی «یهلک» شد هلاکت یعنی عقاب و عذاب، «یحیی» یعنی تخلص از آن، دامنگیر نشدن او. خب دامنگیر نشدنش دیگه آن وقت بینة می‌خواهد.

سؤال: اطاعت کردن نیاز به...

جواب: نه، آن در مقابله است یعنی دیگه به آن هلاکت نیفتی. نقطه مقابل به هلاکت افتادن است. هلاکت افتادن، کسانی که هلاکت پیدا کردند از بینة باشد، نقطه مقابلش که از آن تعبیر به حیات می‌کند، آن نقطه مقابل هم بینة می‌خواهد. خب اشکال این

است که نقطه مقابل که بیّنه نمی‌خواهد در باب فروعات. برائت عقلیه است. این حرف البته روی مسلک کسانی درست است که قائل به برائت عقلیه هستند نه مثل شهید صدر. شهید صدر چون قائل به حق الطاعه هست آن ور هم دلیل می‌خواهد، اما روی مسلک معروف و قاعده برائت عقلیه درسته آن ور بیّنه نمی‌خواهد، آن هم بیّنه شرعیه. چون بیّنه را می‌خواهیم بیّنه شرعیه معنا بکنیم دیگه تا این که استدلال به برائت شرعی بخواهیم بکنیم.

سؤال: استاد اتفاقاً اگر این طور معنا کنیم به درد شبهات حکمیه می‌خورد. این جا اتفاقاً می‌گوید که هلاک بشود، آن هلاک می‌شود از روی بیّنه یعنی می‌خواهد دامنگیر عقاب بشود باید بیّنه داشته باشد از آن طرف هم یحیی، یحیی به معنای رشد است دیگه. جواب: نه در مقابل آن است.

سؤال: در مقابل چیه؟

جواب: در مقابل هلاکت است. هلاکتش باید عن بیّنه باشد نقطه مقابل هلاک هم هرچی شما می‌خواهید تعبیر بکنید. نقطه مقابل. نقطه مقابل آن هم باید عن بیّنه باشد. بیّنه هم یعنی بیان شرعی.

سؤال: دقیقاً قرینه مقابله توی همین است. در مقابل هلاک رشد است و می‌گوید....

جواب: در مقابل هلاک رشد نیست. یعنی عدم الهلاک. آن‌ها لوازم است. عدم الهلاک است، هلاکت، عدم هلاکت.

سؤال: یحیی که پنج تا تقریر فرمودید عدم هلاکت بود؟ همه این‌ها؟؟؟

جواب: آن‌ها همه لوازم این است و الا معلوم است که این‌ها مقابله دارد می‌اندازد. هلاکت نقطه مقابلش... آن هلاکت بیّنه می‌خواهد، بیّنه شرعیه می‌خواهد، نقطه مقابلش هم که تعبیر به حیات می‌کنیم از آن، هلاکت که نبود قهراً حیات است، حالا یا هدایت است یا تعیّش است یا اسلام است یا هرچی.

سؤال: نقطه مقابل شی که فقط نقیض آن نیست. که هلاکت یعنی عدم هلاکت. نقطه مقابل هلاکت حیات است که ضد آن است. یعنی این جا شما حیات را به معنای عدم هلاکت بگیریید خلاف؟؟؟

جواب: آن نقطه مقابل ببینید آن‌ها همه لوازم این است. یعنی نبودن این. آن که توی ذهن انسان می‌آید این است یعنی آن که یا ضدان لاثالث لهما کأن... حالت سومی وجود ندارد یا هلاکت است یا عدم هلاکت است.

سؤال: اگر حیات را به معنای رشد بگیریم آن وقت نمی‌توانیم درست کنیم برائت را؟

جواب: رشد یعنی چی؟

سؤال: همین حالا عرض می‌کنم. یحیی یعنی اگر کسی هم می‌خواهد رشد به وسیله ارشادات الهی پیدا بکند هم باید از بینه باشد یعنی چی؟ یعنی اگر توی فقیه خواستی فتوایی بدهی و به آن عمل بکنی و حکم شریعت را هم بفهمی باید از روی بینه باشد. یعنی چی؟ یعنی برائت. برائت دقیقاً چی می‌گوید، می‌گوید من می‌خواهم ببینم یک

جواب: فتوا دادن مگر رشد است؟

سؤال: برائت یک جنبه معذرت دارد....

جواب: فتوا دادن مگر رشد است؟

سؤال:؟؟؟ هلک دقیقاً جنبه معذرت دارد.

جواب: مگر فتوا دادن.... این‌ها همان فروعات فقهیه است دیگه.

سؤال: بعد یحیی من حیّ جنبه منجزیت را می‌گوید. دقیقاً مسأله برائت است که می‌گوید تو می‌خواهی حجت داشته باشی فقط می‌توانی از روی علمی عمل بکنی یعنی چی؟

جواب: نه آن جا چون اسناد می‌خواهد بدهد حرمت دارد. اسناد حرمت دارد اما اگر نه، فقیه هم شک می‌کند باید بینة داشته باشد؟ خب برائت جاری می‌کند. آن جا فتوای به غیر علم، فتوای در مورد شک حرام است از این جهت است خب داخل در آن طرف می‌شود. همان هلاکت است آن جا چون اسناد به غیر علم حرام است، دروغ حرام است، اسناد به غیر علم هم حرام است. یعنی چیزی که انسان نمی‌داند خدا فرموده یا نه، اسناد بدهد حرام است. «اللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (یونس/۵۹). دروغ هم حرام است. اما یک جایی که فقیه حالا نمی‌داند، واقعاً نمی‌داند این فتوای برای او الان حرام است یا حلال است. خب آن هم مثل بقیه موضوعات برائت جاری می‌کند. اگر دلیلی بر حرمت نداشته باشد یعنی یک جایی باشد که اسناد کذا نباشد خب اگر شک کرد که برائت جاری می‌کند. مثل بقیه فروع.

به خدمت شما عرض شود که آخرین بیان... حالا این جا اشکالات فراوانی است ولی عمده اشکالات همین‌ها است که عرض می‌کنم و آخرین مطلب که شبیه همین مطالبی است که گفته شد ولی با تفاوتی از محقق همدانی قدس سره است. خیلی محقق همدانی فقیه خوش فهم و دقیقی است، این جاها هم که بحث‌های روایی و آیات می‌شود و این‌ها ایشان کلاماتش را نگاه کنید می‌درخشد نسبت به خیلی‌ها کلمات محقق همدانی در تألیفش. ایشان این جا فرموده که... یک جواب اجمالی کأنّ خواسته بدهد. فرموده این آیه را نمی‌شود برای برائت به آن استدلال کرد چون کیف و حال این که اگر این جور بود باید به ذیلش هم استدلال بکنیم، اگر به صدرش بخواهی استدلال بکنی برای برائت باید به ذیلش هم استدلال بکنی که بله ارتکاب هم در شبهات حکمیه نیاز به بینة شرعی دارد که شارع باید بگوید. و حال این که چنین چیزی نیست پس می‌فهمیم استدلال تمام نیست. این با بیانات قبل فرقی این است که آن جا وجه عدم تمامیت مبین بود برای ما، می‌گفتیم چرا تمام نیست. این بیان بالاجمال به ما می‌فهماند بیان تمام نیست حالا ولو لمّش را نفهمیم چرا. این جواب این است که اگر آن تمام بود باید این هم تمام باشد. این که واضح است آدم وجدانش می‌فهمد که تمام نیست، پس

می فهمد که آن هم تمام نیست. حالا چرا تمام نیست و الله العالم. این یک جواب اجمالی است.

خب چون وزان این دو جمله مثل هم است «لیهلک من هلک عن بیّنه و یحیی من حیّ عن بیّنه» آیا می شود به «یحیی من حیّ عن بیّنه» تمسک بکنیم و بگوییم ارتکاب در شبهات حکمیه آن هم باید از بیان شرعی باشد. این بیان محقق همدانی قدس سره برای این که ما بالاخره بدانیم این استدلال تمام نیست، تمام است باز با علی مسلک قاعده قبح عقاب بلابیانی ها. و الا مثل شهید صدر می گوید آره ارتکاب هم می خواهد چون حق الطاعة می گوید احتیاط کن. طبق آن مسلک این بیان ناتمام است چون بله همان طور که ارتکاب دلیل می خواهد و این طرفش هم عدم ارتکاب هم دلیل می خواهد چون حق الطاعة می گوید باید احتیاط بکنی پس بنابراین دو طرف مسأله دلیل شرعی می خواهد.

خب این بحث ما راجع به آیه مبارکه، استدلال به این آیه مبارکه تمام شد وارد آیه مبارکه بعد بشویم.

سؤال: ببخشید طبق حق الطاعة که براءت عقلایی کافی است بیّنه شرعی نیست.

جواب: چرا؟

سؤال: براءت عقلایی داریم.

جواب: چه قیمتی دارد براءت عقلاییه بما هی براءة العقلاییه مادامی که امضای شرعی نداشته باشد، می شود سیره عقلاییه.

خب آن حرف ایشان هم این است که براءت عقلاییه قائل است یعنی این، یعنی در سیره عقلا هست ردعی که نشد معلوم می شود امضاء شده و الا سیره عقلاییه بما هی سیره عقلاییه چه ارزشی دارد.

خب آیه شریفه بعد که به آن استدلال شده است آیه ۱۴۵ سوره مبارکه انعام هست:

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم « قُلْ لَا أُجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. »

خب تقریب استدلال به این آیه شریفه متعدد است مهم آن دو تقریب است؛

تقریب اول این است که یهود خرده می‌گرفتند بر پیامبر و مسلمین که چرا شما مثلاً از گوشت شتر استفاده می‌کنید چون در مسلک آن‌ها و مذهب آن‌ها گوشت شتر حرام است. یا بعضی از حیوانات دیگر، ذی ظفر آن‌ها استفاده نمی‌کردند خرده می‌گرفتند که شما چه جور آدم‌هایی هستید که شتر استفاده می‌کنید، از لحم شتر استفاده می‌کنید، از حیوانات ذی ظفر استفاده می‌کنید. این خرده‌گیری و اشکالی بود که یهود بر پیامبر عظیم الشان و مسلمین می‌گرفتند. خدای متعال در این آیه مبارکه طریقه جواب بر آن‌ها را تعلیم به پیامبر اکرم می‌فرماید، می‌فرمایند این جور جواب بده؛

«قُلْ لَا أُجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...»

من در آن چه به من وحی شده محرّمی بر طاعمی که می‌خواهد آن را بخورد و استفاده کند نمی‌یابم مگر این چند تا؛ میته باشد یا دم مسفوح باشد یا لحم خنزیر باشد یا حیوانی باشد که أحل لغیر الله به نام بت و غیر خدا خلاصه کشته شده، کشتند و ذبح کردند. فقط ما این‌ها را داریم می‌بینیم، غیر این‌ها را ما ندیدیم.

پس خدای متعال برای جواب این راه، می‌فرماید این جوری بگو که من ندیدم. نیافتم فی ما أوحی الیّ.

خب فرموده شده که این لسان، این نحوه‌ای که خدای متعال تعلیم می‌فرماید و بیان می‌فرماید این یدلّ بر این که استناد به عدم وجدان برای ارتکاب کار درستی است. خدا نفرمود بگو نیست در آن چه که به من وحی شده این و می‌توانست بفرماید «قل لیس فی ما أوحی الیّ» این را که نفرموده گفته «لاأجد» پس معلوم می‌شود همین که انسان نیابد این کفایت می‌کند و راه درستی است که خدای متعال تعلیم فرموده و

طبق آن مرتکبات عقلائیه هم هست که وقتی حرامی ندیدیم، نیافتیم قبح عقاب بلبابیان دارد و اشکال ندارد انجام بدهیم.

پس هم دلالت می‌کند بر این که این طریقه، این استناد برای انجام کافی است، درست است، حق است که بگویی نیافتیم، هم آن چه که مرتکز در اذهان عقلایی است با همین چیزها نمی‌شود، تأیید می‌شود و امضاء می‌شود و ارشاد به آن قرار می‌گیرد آیه شریفه.

یا یقال که این جا چون عدم وجدان پیامبر در ما یوحی الیه دلیل قطعی بر عدم است پس بنابراین اگر پیامبر عظیم الشان مرتکب می‌شود از باب قطع به عدم حرمت است نه از باب صرف عدم وجدان با احتمال این که شاید حرام باشد.

جواب این است که این درسته که نیافتن ایشان در مایوحی الیه دلیل بر عدم است و قطع هم ایجاد می‌شود اما صحبت در این است که در مقام احتجاج و جواب به آن‌ها حضرت از این استفاده نکردند که نیست، این جور نفرمودند نیست، خدا این جور نفرمود بگو نیست، فرمود بگو نیافتیم، معلوم می‌شود این هم درست است. همین که بگوید نیافتیم و ترکیز بر این عنوان می‌شود که نیافتیم و انتخاب این تعبیر به جای آن تعبیر با این که آن تعبیر هم خب لیس فی ما أوحی الی. این که با این که آن تعبیر را می‌شد بگویی آن تعبیر را نفرموده، این تعبیر را فرموده است این معلوم می‌شود بله این هم کفایت می‌کند برای مقام استدلال و یک فایده‌ای هم که بر آن مترتب است که بر آن مترتب نبود بر آن لسان این است که آن دیگه دلالت بر برائت نمی‌کرد. این طریقه را هم یاد مردم نمی‌داد، این علاوه بر این که آن فایده را دارد یک چیز اضافه‌ای هم دارد، یا فایده اضافه‌ای هم دارد که تعلیل می‌کند که وقتی شما هم نیافتید چیزی که نیافتید اشکالی ندارد.

سؤال: ؟؟؟؟

جواب: برای این که می‌گوید این جور جواب بده دیگه.

سؤال: توی پیغمبر نه...

جواب: یعنی این استدلال برای پیامبر درست است نیست به یهود اما دیگران؛ مسلمان‌ها نمی‌توانند چنین استدلالی بکنند. این استدلال اگر درست است از همه درست است.

سؤال: نه دیگه نسبت به عدم وجدان پیغمبر درست است.

جواب: نه، عدم وجدان پیامبر نه از باب این که چون من نیافتم نیست. این نیست و الا می‌گفت که لیس فی ما اوحی الیّ. لازم نیست بیاید لقمه را از پشت سر بگذارد. نیافتم پس نیست، خب از اول بگو نیست. این که بگوید نیافتم معلوم می‌شود خود این استدلال تمام است لازم نیست که نبودن را که بالوجدان داری می‌بینی از راه نیافتن... چون نیافتیم، گشتی و نیافتی نیست.

حالا این تقریب استدلال است، این یک تقریب استدلال حالا تا بعد ان شاءالله وارد ابحاثش می‌شویم، این ان قلت و قلت‌هایی که در این باب هست. این یک تقریر.

تقریر دیگر این است که خب در این جا پیامبر عظیم الشان که با یهود محاجه می‌فرماید یهود که پیامبر را ممن یوحی الیه نمی‌داند. به پیامبر او معترف نیست. پس بنابراین این چیه که حضرت می‌فرماید من نیافتم. کأنّ حضرت این جور می‌خواهند بفرمایند و خدای متعال این جور می‌خواهد تعلیل بفرماید که به این‌ها بگو بالاخره یا من را پیغمبر قبول دارید یا ندارید اگر من را پیغمبر قبول دارید که خب من می‌خورم یا چی، این‌ها معلوم می‌شود حرام نیست می‌دانم. اگر هم قبول ندارید که من پیامبر هستم خب من به ادعای خودم که پیامبر این مردم هستم ما نیافتیم. وقتی نیافتیم خب از این جهت است که گوشت شتر می‌خوریم، گوشت‌های دیگر را که شما اشکال می‌کنید می‌خوریم چون نیافتیم.

این تقریب دوم به این است که یعنی روش من این است. من که خودم را پیامبر می‌دانم روش‌ام این است، بر اساس این است که دارم این کار را می‌کنم. حالا می‌خواهد این روش عقلایی باشد، عقلاء هم قبول داشته باشند یا نداشته باشند. من به این کار ندارم،

من خودم را پیامبر می دانم و روش من این است که اگر فهمیدم یک چیزی حرام است خیلی خب، نفهمیدم مرتکب می شوم.

پس اگر این جور تقریب کردیم این نیاز ندارد به این که ما بگوییم این یک امر مرتکز عقلایی است. نه این دلالت می کند بر این که این روش پیامبر است. آن ها هم لازم نیست به پیامبر قبولش داشته باشند. جواب اشکال آن ها داده می شود، می گویند چرا این ها را می خورید؟ می گوید من پیامبرم و روش من هم این است که هر چی فهمیدم، وحی به من شده که حرام است، هر چی هم نشده برائت جاری می کنم، خودم را مرخص می دانم. خب وقتی این پیامبر این جوری شد ما هم که بحمدالله تابع این پیامبر هستیم خب می دانیم راه پیامبر این است دیگه.

پس چه آن جور، آن تقریب اول، چه این تقریب ثانی به این شکل گفته بشود پس بنابراین، این دلالت می کند بر این که این روش روش درستی است.

سؤال: استاد نیاز به این مقدمه در صورتی است که مخاطب را یهود بدانیم. لکن با توجه به آیه بعد ظاهراً مخاطب اصلاً مسلمین هستند. قل به مسلمین که لا اجد فی ما اوحی الیّ بعد هم آیه بعد می فرماید که....

جواب: ببینید حالا من ادعای احد نکنم ولی مفسرین این جا بین این هستند که یا می گویند مخاطب در این جا یعنی طرف محاجه. قل، بمن یقول الرسول (ص)؟ بالیهود؟ که معمولاً این جوری گفتند اصولیون و شاید مفسرین معمولاً این جوری گفتند. خیلی از مفسرین گفتند مخاطب نه مسلمین هستند، نه یهود هستند بلکه مشرکین هستند. که آن ها مشرکین هستند که به ادیان الهی اصلاً معتقد نبودند؛ آن ها. که یک خرافاتی داشتند برای خودشان از چیزهایی اجتناب می کردند حالا پیامبر می فرماید که توی دین ما که نیست، توی دین یهود هم که نیست شما برای چی اجتناب می کنید. هیچ پایه ای ندارد. این را هم بعضی ها گفتند که این جوری معنا کردند آیه شریفه را.

سؤال: اگر مورد خطاب مسلمین باشند بیشتر کمک نمی‌کند که پیامبر می‌گوید روش من این است؟؟؟

جواب: اگر باشد خوب است و لکن قبل... یعنی اگر به مسلمین هم باشد اشکالی ندارد ولی نسبت به مسلمین تناسب ندارد این جور حرف زدن. توقع از مسلمین نیست که بیاید بگوید لااجد. آن جا تبیین می‌کند که چی حرام است، چی حلال است. تناسب مخاطب اگر مسلمین باشند به مسلمین پیامبر بیاید بگوید لااجد.

سؤال: برای آن‌ها شبهه ایجاد شده ...

جواب: خب پیامبر رفع شبهه می‌فرماید، لااجد ندارد که.

اما یهود آن‌هایی که قبول ندارند یا سؤال می‌کنند چرا شما انجام نمی‌دهید و او را به پیامبری قبول ندارند، یهود حالا باشند با مشرکین باشند آن جا جایی هست که حالا مصحح و مبرر این جور جواب دادن است اما مسلمین آن جا معنا ندارد بیایند بگویند چرا. باید بپرسند حلال است یا حرام است حضرت می‌فرماید. دیگه لااجد... اگر مصرف می‌فرماید خود حضرت خب فعلش دلالت می‌کند که حلال است این دیگه سؤال ندارد که. بعد حضرت بفرماید لااجد.

بنابراین این باید کسانی باشند به این که معترف به پیامبری ایشان نیستند خب آن‌ها هم حالا می‌آیند اشکال می‌کنند، سؤال می‌کنند، هی ایراد وارد می‌کنند چرا شما مسلمان‌ها نمی‌خورید، چرا پیامبرتان نمی‌خورد یا می‌خورد. این جا این بود که چرا می‌خورد. حالا این جواب داده که ما نیافتیم. ما وقتی نیافتیم... یا همان تقریر اول ما نیافتیم. خب وقتی نیافتیم خودتان هم قبول دارید که برائت است، یا خدا وقتی تعلیم می‌کند که این جور جواب بده معلوم می‌شود این راه درستی است و این حرف درستی است.

سؤال: استاد این نیافتن نسبت به زمان پیغمبر، چه رویه باشد، چه شخص پیامبر باشد آیا قابل تطبیق به ما که نیافتن مان به خاطر اخفاء ظالمین؟؟؟ هست؟

جواب: بله. چون نفس نیافتن را دارد می فرماید. همین نیافتن، همین نفس نیافتن کفایت می کند.

جلسه ۸۸ - ۱۳۹۵/۰۲/۱۸

«إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيِّتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ» (انعام/۱۴۵) الی آخر الآیة.

بحث در استدلال به این آیه شریفه بود.

خب تقاریب متعددی برای این استدلال وجود دارد که در جلسه گذشته اشاره شد اما برای این که تدقیق بیشتری شده باشد تکرار می‌کنم با فوایدی که در آن هست.

تقریب اول از راه دلالت استبدال هست. به این توضیح که پیامبر عظیم الشان به حسب آن چه که من حالا عرض می‌کنم بعداً فرمایش بزرگان را عرض می‌کنم. در جواب ایراد و اعتراض یهود یا کفار مطلقاً به این که شما چرا بعضی از حیوانات را یا مصارفی را انجام می‌دهید و حال این که پیش آن‌ها این بود که آن‌ها محرّم است، این‌ها ناروا است مثل مثلاً شتر و غیره. این را خرده می‌گرفتند بر پیامبر اکرم و بر مسلمین. در پاسخ این خرده‌گیری و این منهای پیامبر و اصحاب و گروندگان به ایشان خدای متعال طریقه جواب آن‌ها را تعلیم فرموده به پیامبر عظیم الشان و فرموده بگو به آن‌ها که «ما أجد» یا «لا اجد فی ما أوحی الیّ» من در ما أوحی الیّ حرامی ندیدم جز این چند تا. این‌ها که شما بر ما خرده می‌گیرید جزء حرام‌ها نیست.

خب نیافتن پیامبر در ما أوحی الیه قطعاً ملازمه دارد با نبودن فی ما أوحی الیه. نمی‌شود چیزی باشد و ایشان نیافته باشد. ولو این چنین است و خدای متعال این جا می‌توانست این جور تعلیم بفرماید «قل لیس فی ما أوحی الیّ». با این که می‌شد بفرماید «لیس فی ما أوحی الیّ» در عین حال تعویض فرموده، استبدال فرموده این را به «لا اجد» این استبدال حتماً باید یک فلسفه‌ای داشته باشد، یک حکمتی داشته باشد، یک نکته‌ای داشته باشد. بلا وجه چرا آن را بر آن انتخاب کرد با این که آن خیلی هم به حسب ظاهر اولی بود که «لیس فی ما أوحی الیّ»، حرام نیست، در آن «ما أوحی الیّ» نیست. این حرمت نیست نه این که نیافتیم. این استبدال برای چیه؟ لابد یک نکته‌ای دارد. آن

نکته این است که تعلیم بکند که برای ارتکاب و ترخیص در انجام همین که نیایی در ما اوحی الیّ کفایت می‌کند، لازم نیست حتی بدانی که نیست، همین که نیایی.

پس تخصیص و استبدال این بیان، با این که آن بیان هم در مقام وجود دارد و آن را هم می‌شود گفت که لیس فی ما اوحی الیّ اما در عین حالی که این طریقه را خدای متعال تعلیم می‌فرماید برای این نکته هست.

حالا این نکته یا نکته ابداعی است که شرع دارد ابداع می‌فرماید که وقتی نیافتید کفایت می‌کند. خب اگر نکته ابداعی است که شرع دارد این را ابداع می‌کند، این طریقه را. خب کفانا، می‌شود یک برائت شرعیه‌ای که شارع دارد و اگر امضایی هم باشد که چون در سیره عقلاء هم همین است که وقتی نیافتند خودش را مأمون از عقاب و استحقاق عقاب می‌بینند. عقلاء این چنین هستند وقتی از مولی حکمی را نیافتند بعد الفحص خودشان را مأمون از عقاب می‌بینند. این تقریر همین طریقه عقلائیه می‌شود و امضاء همان طریقه عقلائیه می‌شود. پس علیّ ایّ حال از این آیه مبارکه استفاده می‌شود إما تأسیساً و إما امضائاً به این که همان عدم الوجدان برای انجام کفایت می‌کند و برای ترخیص و امنیت از عقاب و استحقاق عقاب. این یک تقریب.

تقریب ثانی این است که از قاعده ظهور عناوین در موضوعیت استفاده بشود. خب یک قاعده‌ای ما داریم که عناوین ظهور در موضوعیت دارند نه طریقت. هر عنوانی که حیّز خطاب واقع می‌شود ظاهرش این است که بما آنّه آنّه موضوع حکم است، نه بما آنّه ملازمّ لعنوان آخر او ملزومّ لعنوان آخر که آن عنوان آخر در حقیقت موضوع حکم باشد، آن عنوان ملازم یا ملزوم. و این به خاطر این که لازمه اوست ولو این که خودش موضوع واقعی و حقیقی نیست ذکر شد، این خلاف ظاهر است. ظاهر اخذ هر عنوانی در حیّز خطاب این است که آنّه موضوع. بله مگر آن عناوینی که برای آن‌ها ذاتاً طریقت وجود دارد و عناوین طریقی اصلاً هستند. آن‌ها ظهور در موضوعیت ندارد، موضوعیتش قرینه می‌خواهد. مثلاً می‌گوید «إذا علمت أنّ الإمام عادلّ يجوز الاقتداء به» خب آیا از این کلام فقهاً می‌فهمیم که شرط جواز اقتداء علم به عدالت است چون گفته «إذا علمت»

یا نه آن که شرط است عدالت واقعی است، علم از باب طریقت اخذ شده در کلام مولی. لذا جایی که انسان شک دارد می تواند رجائاً اقتداء کند بعد برود فحص کند. اگر فهمید عادل است به همان نماز اکتفاء می کند، اگر دید عادل نیست باید اعاده بکند. ولی اگر بگوییم شرط است پس بدون احراز اصلاً نمی توانی اقتداء بکنی ولو در واقع هم عادل باشد.

خب پس عناوین ظهور در موضوعیت دارند الا عناوینی که خودشان طریقی هستند مثل علم، مثل تبیین، مثل اطمینان، مثل ظن و امثال ذلک.

حالا در ما نحن فیه آن چه که در تلو خطاب واقع شده، در حیّز خطاب واقع شده فی ما علمه الله تعالی نبیه و صلی الله علیه و آله، این است که «قل لا اجد فی ما اوحی الیّ» نیافتم. این نیافتن این جا البته در مورد پیامبر ملازم است با نبودن ولی اگر این کنایه از او باشد و واقعاً ما یستدل به و ما یجاب به آن باشد پس ما یجاب به امر آخری است که نیست ولی چیز دیگری در خطاب، در حیّز خطاب آمده که ملازم آن باشد و این خلاف اصالة الموضوعیة هست در عناوین مأخوذه در خطاب. پس معلوم می شود خود این لا اجد موضوعیت دارد، نیافتن موضوعیت دارد، نه چون نیافتنی است که همراه با نبودن است و ملازمه آن است، و واقعاً استدلال به نبوده است اما حالا این در خطاب ذکر شده. خب این خلاف ظاهر است. پس بنابراین این هم طریقه ثانیه است که محقق آقا ضیاء قدس سره به این شکل در حقیقت خواستند تقریب بفرمایند با توضیحی که عرض شد.

طریقه سوم این هست که در مانحن فیه «لا اجد» ولو ملازمه دارد با عدم وجود، این را قبول داریم و صرف نظر از آن دو بیان قبل هم می کنیم، نه استبدال می گوییم دلالت دارد و نه قاعده ظهور عناوین در موضوعیت. اما عدم وجود در «ما اوحی الیه صلوات الله علیه» لا یدل علی عدم الوجود فی الواقع. آن که ملازمه دارد نیافتن ایشان فی ما اوحی الیه ملازمه دارد با نبودن فی ما اوحی الیه. نمی شود باشد و ایشان مطلع نباشد. اما ملازمه ندارد با این که این حکم در واقع هم نباشد، ممکن است باشد اما هنوز وحی

نشده. فلذا مسلک حق الطاعة می گوید چی؟ می گوید هر حکمی که خدا جعل کرده باشد ولو وحی نکرده باشد. اگر احتمال می دهیم خدا حکمی دارد ولو وحی نفرموده باید امتثال کنیم. بنابراین می فرماید توی «فی ما اوحی الی» نیست. پس من دلیل اثباتی ندارم، همین که دلیل اثباتی نداشتم کافی است برای این که مرخص باشیم و لازم نباشد احتیاط بکنیم. پس فرقی بین این دو تا نیست ولو این که حضرت بفرماید لیس فی ما اوحی الی، یا «لا اجد فی ما اوحی الی» بالاخره معنایش این است که «فی ما اوحی الی» نیست. اما نبودن در ما اوحی الی یا نیافتن من در «ما اوحی الی» این یعنی در مقام اثبات نیست. خب وقتی نبود کافی است برای من و احتیاجی ندارم به این که.... ولو این که احتمال واقعی را بدهیم که خدای متعال جعل کرده. پس باز این عبارت دلالت می کند بر برائت و این که وقتی توی مقام اثبات نبود این یکفی برای ترخیص و عدم احتیاط. این سه بیانی است که.... رؤوس سه بیانی است که در این جا می شود برای تقریب استدلال بیان کرد.

خب ما در این جا عرض کردیم که... استظهار کردیم که ظاهر مطلب این است که یهود یا کفار مطلقاً یا مشرکین که ظاهراً یهود باید باشد چون آیات بعد بیشتر این را اقتضاء شاید بکند. حالا علی ای حال این اعتراض می کردند به پیامبر عظیم الشان و مسلمانها که چرا شما از این چیزها اجتناب نمی کنید؟ آن وقت به این سه بیانی که گفتیم جواب داده شده. اما غیر واحدی از بزرگان اصول نه، فرضیه را این جور استظهار کردند که یهود افتراً علی الله اینها را بر خودشان حرام کرده بودند. پیامبر می خواهد به آنها اشکال کند نه این که آنها اشکال می کردند پیامبر می خواهد جواب بدهد. آن که ما استظهار کردیم این بود که اشکال کنندگان یهود و کفار هستند پیامبر می خواهد جواب بدهد خدای متعال کیفیت جواب را، راه جواب را تعلیم فرموده. ما این جوری عرض کردیم. اما از شیخ اعظم و بزرگان دیگر استفاده می شود که نه عکس هست؛ آنها افتراً علی الله اینها را حرام کرده بودند و اجتناب می کردند، پیامبر می خواهد اعتراض کند که چرا.

شیخ اعظم... حالا ببینید عبارتش را بخوانم.

بیان شیخ الاعظم: «و منها قوله تعالى مخاطباً لنبیّه ملقناً إياه طريق الردّ علی اليهود حیث حرّموا بعض ما رزقهم الله افتراءً علیه...»

آن‌ها بعض ما رزقهم الله را مثل شتر و چیزهایی که ظفر داشتند این‌ها را بر خودشان حرام کرده بودند افتراءً علی الله. خدای متعال مخاطباً لنبیّه ملقناً إياه الردّ علی اليهود فرمود «قُلْ لا أُجدُ فی ما أوحيَ إلیّ» تا آخر آیه.

«فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرّموه فی جملة المحرمات التي أوحي الله اليه و عدم وجدانه صلى الله عليه و آله و سلم ذلك فی ما اوحي اليّ و إن كان دليلاً قطعياً علی عدم الوجود الا أنّ فی التعبير بعدم الوجدان دلالةً علی كفاية عدم الوجدان فی ابطال الحكم.»

که همان... حالا ما این را استبدال گفتیم و توضیحش را این جور دادیم، به خصوص با بیانی که بعد محقق فشارکی فرمودند.

خب این استظهار و این جور بیان قابل مناقشه است به این که این چه ردّی بر یهود می‌شود؟ آن‌ها که قبول ندارند خب می‌گویند شما مدعی هستی که پیامبری و می‌گویی نشده، خب به ما چه. چه جور ابطال تشريعهم؟ آن وقتی درست است که بفرماید آن‌ها اشکال می‌کنند، ایشان بخواهد دفاع از خودش بکند بگوید بر ما چیزی حرام نشده، ما که مدعی هستیم دین شما نسخ شده و من جدید هستم در دین ما نیست، ندیدم، در دینم من وجدان نکردم. اما بخواهد ابطال بکند بگوید چرا شما افتراء بر خدا می‌بندید، چرا شما تحریم می‌کنید چیزی را که خدا حرام نکرده، به چه دلیل؟ به دلیل این که من نیافتم. خب این چه ربطی دارد. مگر این که این جور قائل بشویم که این که سمعت من بعض علماء نصارا. یک سفری که چندین سال پیش ما رفته بودیم لبنان رفتیم کلیسا، علمای آن‌ها آن جا بودند آن‌ها بعضی‌هایشان به ما می‌گفتند که ما پیامبر را هم قبول داریم، دین پیامبر هم حق است، ولی دین عیسی هم حق است. هر دو حق

است، هر دو دین الهی است و حق است، حالا ما بر آن دین هستیم. این از یک ناحیه. پس پیامبر هم حق است. حالا این اشکال بر آن‌ها بود که اگر قبول داری این حق است، این دارد می‌گوید آن نسخ شده. نمی‌شود هر دو را قائل شد که هم این حق است، هم آن حق است. اگر این حق است این دارد می‌گوید آن نسخ شده. حالا پس از یک طرف بگویند که چی؟ بگویند این دین حق است. از طرف دیگر قائل باشند به این که به پیامبر فقط وحی نشده آن چه مربوط به دین خودش است، کل ادیان بر پیامبر وحی شده اطلاع داشته باشد. و لذا پیامبر می‌داند به حضرت موسی چه وحی‌هایی شده، بر حضرت عیسی چه وحی‌هایی شده، بر نوح چه بوده، بر ابراهیم چه بوده، همه را می‌داند. از کجا می‌داند؟ خب وحی به او شده. اگر بفرماید «قل لا اجد فی ما اوحي الیّ» پس یعنی توی ادیان سابق هم نیست. چون هم آن تشریعاتی که مربوط به دین خودم هست به من وحی شده، هم آن چه که شرع علی‌الادیان السابقه این‌ها هم برای اطلاع من به من وحی شده، من اطلاع دارم. اگر این را مفروض ببینیم آن وقت بله درست است که حضرت احتجاجاً بفرماید که شما چرا تحریم می‌کنید این را و حال این که نه در دین من هست، نه در دین ادیان سابقه. خلاصه «فی ما اوحي الیّ» که آن «ما اوحي الیّ» همه تشریعات الهی است، هم آن چه مخصوص به دین اسلام است، هم آن چه وجود ندارد و نیافتم و نیست. برای چی این کار را می‌کنید.

خب و این خیلی بعید است که حالا اولاً بعضی از این افراد ما از آن‌ها شنیدیم که این را می‌گویند ولی گمان نکنم همه نصراً قائل به این مسلک باشند.

سؤال: حاج آقا پاپ می‌گفت. همین مطلب را پاپ در گفتگوی با؟؟؟ توی تلویزیون می‌گفت.

جواب: می‌گفت چی؟

سؤال: می‌گفت اسلام حق است، مسیحیت هم حق است، تشبیه هم می‌کرد مثل چای و قهوه، می‌گفت هر کدام خاصیت خاص خودش را دارد.

جواب: نه، ما می‌گوییم هر دو حق است. و باید ایمان هم داشته باشیم به حقانیت آن یعنی شاید جزء واجبات ما است دیگه، هم به پیامبران سابق باید ایمان داشته باشیم و هم به صحت ادیان‌شان و حقانیت ادیان‌شان. إنما الکلام در این است که باقی است یا نُسَخ.

سؤال: حاج آقا در آیه بعد خداوند می‌فرماید که «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ» یعنی این را خدا حرام کرده بوده بر یهودی‌ها.

جواب: حالا بعداً چیزی راجع به آن عرض می‌شود.

خب این جا به خدمت شما عرض شود که این اولاً که پس این که فرمایش شیخ اعظم که فرموده این برای جواب از آن‌ها است این لایستقیم الا به این فرضیه و اگر این فرضیه را قبول نکنیم و این را مفروض نگیریم این استظهار که ایشان فرموده و غیر واحدی از بزرگان همین طور که این رد بر یهود است، حضرت می‌گوید ردّ بر تحریم آن‌ها و افتراء آن‌ها علی الله دارد می‌فرماید. نه بر اشکال آن‌ها بر پیامبر و مسلمین.

و ثانیاً خب اگر این باشد این که دلالت بر براءت نمی‌کند که. دلالت می‌کند بر این که تشریح حرام است وقتی نمی‌دانی. خب اصولی هم که قائل به براءت است مگر می‌تواند بگوید حلال است. حلال واقعی. یا می‌تواند بگوید حرام است؟ نه. شما مرخص هستی اما نمی‌توانی بگویی حلال واقعی است یا حرام واقعی است، تشریح است. پس بنابراین برای همین که نیافتیم کافی است برای این که نتوانیم بگوییم حرام است. چون آن‌ها نمی‌گفتند حرام ظاهری است که. پس بنابراین ربطی به براءت پیدا نمی‌کند اگر این جور بگوییم.

فلذا است که عرض کردم این بیان مرحوم شیخ اعظم رضوان الله و بزرگانی که به همین منهج مثل محقق فشارکی، مثل محقق عراقی، مثل شهید صدر، همه این‌ها این جور. مثلاً شهید صدر هم فرموده:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَقَدْ نَبَّهَ (ص) كَيْفِيَّةَ الْمَحَاجَةِ مَعَ الْيَهُودِ فِي مَا يَرُونَهُ مُحَرَّمًا»

پس بنابراین آن چه که استظهار می‌شود این است که ما این جوری بگوییم. این تنبّه به این مطلب مرحوم محقق همدانی قدس سره ولی در عین حال یک بیانی ایشان دارد برای استدلال.

ایشان فرموده:

«أَنَّ الْآيَةَ وَرَدَتْ تَعْرِيفاً عَلَى مَنْ لَمْ يَعْتَرَفْ بِنُبُوتهِ وَ وَحْيِهِ(ص)»

تعریف است و اشکال به کسی که لم یعترف به نبوت حضرت و وحی شدن به حضرت.

«أَيَّ الْيَهُودِ حَيْثُ حَرَّمُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بَعْضَ مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَ مِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ كُونَ مَا حَرَّمَهُ مَعْلُومِ الْإِبَاحَةِ لَدَى النَّبِيِّ(ص) لَيَجِدُ فِي مَقَامِ الْمَحَاجَةِ وَ اسْكَاتِ الْيَهُودِ.»

یا معلوم است که به درد آن جا نمی‌خورد. لایجدی فی مقام المحاجّه و اسکات الیهود.

«وَ إِنَّمَا أُورِدَ عَلَيْهِمْ بِأَنَّ هَذَا الَّذِي حَرَّمْتُمُوهُ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مِمَّا لَيَعْلَمُ حَرَمَتَهُ فَالْتِزَامُكُمْ بِحَرَمَتِهِ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ»

پس مفاد آیه چیه؟ کأنّ کنایه از این است «لا اجد فی ما اوحی الیّ محرماً علی طاعمٍ یطعمه» می‌خواهد بگوید بیان حضرت این است، نه این که من نیافتم در ما اوحی الیّ. این ظاهر مراد نیست، هیچ معنا ندارد. می‌خواهد بگوید دلیلی بر این مسأله نیست. و شما چه دلیلی بر این مسأله دارید، پس چیزی که دلیل بر آن نیست دارید حرام می‌کنید و این افتراء بر خدا است و حرامّ. نه بر من وحی نشده پس نیست، یا چون بر من وحی نشده من انجام نمی‌دهم. نه.

«وَ إِنَّمَا أُورِدَ عَلَيْهِمْ بِأَنَّ هَذَا الَّذِي حَرَّمْتُمُوهُ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مِمَّا لَيَعْلَمُ حَرَمَتَهُ فَالْتِزَامُكُمْ بِحَرَمَتِهِ...»

بعد از این که مما لایعلم حرمته شد.

«فالتزامکم بحرمتہ افتراءً علی اللہ و التعبير عن هذا المعنا بما عبر مع أن اليهود يجحدون كونه مما يوحى اليه لعله تنبيه على أن هذا هو طريقه الذي يعرف به الاحكام الالهية و عدم تسليم الخصم له غير ظاهر في الاحتجاج كما لا يخفى»

خب شما اشكال اين مفاد كه بگويد اين معلوم نيست خب نمى شود بگويد «هذا مما لا يعلم»؟ چرا مى گويد «ليس فى ما اوحى الى»، «لا اجد فى ما اوحى الى» اين تعبير را به كار برده.

ايشان مى فرمايد اين كه اين تعبير را به كار برده و آن بيان را نفرموده؛ اين تعويض، اين براى اين است كه بفرمايد روشن من در دين خودم حالا شما قبول نداريد ولى روش من در دين خودم اين است كه اگر نيافتم مى گويم مرخص هستم. اين براى بيان اين است كه اين مطلب را بفهماند. و اين ديگه منافاتى با اين ندارد كه ما گفتيم طرف آن يهودى ها هستند و آن ها قبول ندارد پيامبرى ايشان را. خب قبول نداشته باشى من مى خواهم بگويم ديدن من اين است، حالا شما مى خواهى قبول كن، مى خواهى نكن. ديدن من اين است. و روش من اين است كه به اين شكل، اگر وحى شد مى فهمم حكم خدا است، وحى نشد، نبود توى ما اوحى الى مى گويم مرخص هستم. و اين هم كفايت مى كند براى استدلال. اين هم فرمايش محقق

خب اين محقق بزرگوار از اين جهت كه تنبه به اين كه ما افاده القوم، آن اشكال را دارد كه معنا ندارد محاجه با آن ها كه پيامبر را قبول ندارند، وحى به ايشان را قبول ندارند، آن بيان آن ها را تنبه به اين كه اين جور نمى شود گفت. اين قسمت قابل تقدير است. اما اين جا ديگه خيلى عجيب است كه «لا اجد فى ما اوحى الى محرماً على طاعم يطعمه» الى آخر اين كنايه از اين است كه يعنى اين يك امر معلومى نيست حتى براى شما، پس شما داريد افتراء به خدا مى بنديد. خب اين چه ... بين ما به الكنايه و الممكنى اليه بايد يك ارتباطى باشد. اين چه كنايه اى از آن است. اين كه معلوم نيست. خب آن ها مى گويند براى ما معلوم است، ما افتراء نمى بنديم. از كجا معلوم است. همان ذيل ممكن است همين باشد، آن آياتى كه بعد هست. پس بنا بر اين اين چه استظهارى كه

این بزرگوار می‌فرماید. فقط راه تخلص چیه؟ از این حرف‌ها و این مشکلات همان یک کلمه است که این اشکال بر یهود نیست این آیه، در مقام اشکال بر افتراء آن‌ها و مطلب آن‌ها نیست، در مقام اشکال آن‌ها بر مسلمین است. که آن‌ها می‌گویند شما چرا از این چیزها اجتناب نمی‌کنید، چرا گوشت شتر می‌خورید، چرا گوشت گاو می‌خورید، چرا این‌ها را ذبح می‌کنید و می‌خورید. آن‌ها اشکال می‌کنند و پیش آن‌ها مستغرب است اشکال می‌کنند. جواب این است که این‌ها فی ما... پیغمبر می‌فرماید «فی ما اوحی الی» جز آن چند تایی که نام می‌برند محرّمی ندیدم، مرخص است دیگه. حالا إما به این که خدای متعال ابداعاً این را فرموده، یا این که همان طریقه عرفیه یا قاعده عقلیه است من براساس آن کار می‌کنم.

سؤال: حاج آقا کنایه بودنش مشکلی ندارد مثل این که شما یک روایتی را ادعا بفرمایید که پیدا کردید بعد من مثلاً فرض کن که جستجو کرده باشم پیدا نکرده باشم. بعد کنایه بگویند ما که پیدا نکردیم یعنی شما هم که ادعا می‌فرمایید که پیدا کردم؟؟؟ نکردی.

جواب: توی ما اوحی الی نکردم آخه چه به این که... عجب.

سؤال: آن فرمایش شما ردّ حقیقت است. کنایه را اصلاً حالت طعنه هم دارد دیگه. می‌گویند ما که پیدا نکردیم یعنی شما دارید ادعا می‌کنید.

جواب: ببینید...

سؤال: یعنی شما دارید ادعا می‌کنید که پیدا نکردیم.

جواب: اجازه بده. یک وقت مثلاً یکی می‌گوید آقا یک چیزی توی همین اتاق این جا است. توی همین فضای این جا، توی همین سالن است. می‌گویند ما که پیدا نکردیم. اما اگر شما بگویید توی جیب ما که نیست. ما که جیب کسی را ادعا نداشتیم. حالا این جا آن‌ها می‌گویند که حرام است، پیغمبر می‌فرماید فی ما اوحی الی که آن‌ها قبول ندارند اصلاً پیغمبر باشد و ما اوحی الیه داشته باشد. می‌گویند توی آن‌ها ندیدم، کنایه

از این که دلیل ندارد پس شک باید بکنیم. خب این چه ربطی بین این و این که دلیل ندارد هست.

سؤال: ؟؟؟؟

جواب: آن درسته. اما این را این جورى نمى شود معنا کرد.

سؤال: یعنی توی جایی که خدا حرام کرده نیست. چون آن‌ها ادعایشان این بود که خدا حرام کرده. می‌گوید خب دلیل شما چیست.

جواب: نه، آقا چیزهایی که خدا حرام کرده در کجا؟ در دین من که اول کلام است، آن‌ها قبول ندارند، فی ما اوحی الیّ.

سؤال: ؟؟؟

جواب: فی ما اوحی الیّ معنا ندارد. فی ما اوحی الیّ می‌گوید خب یعنی چی.

سؤال: ؟؟؟ بشارت یهود به پیغمبر است؟؟؟ حضرت می‌گوید من همان هستم که در وحی به من هیچی را حرام نداشتند؟؟؟

جواب: این‌ها هیچ فایده‌ای ندارد برای احتجاج. من آن هستم ادعا است.

سؤال: ؟؟؟

جواب: نه، می‌گویند آن‌ها مؤید است. و خودش می‌تواند؟؟؟

خب پس بنابراین به نظر می‌آید باید آن طوری مفروض باشد که اشکال از ناحیه آن‌ها بوده جواب دارد داده می‌شود.

سؤال: استاد آیات قبلی تا یک صفحه قبل همه‌اش بحث مشرکین است. یک آیه بعد فقط یهود است که آن هم همان طور که می‌فرماید...

جواب: حالا شما بگویید مشرکین.

سؤال: نه مشرکین هم هم‌ه‌اش هجمه پیامبر است هیچ چیزی ندارد که دال بر این باشد که این‌ها....

جواب: ببینید عرض کردم بارها، این چنینش فعلی قرآن شریف این‌ها دلیل خیلی نیست بر این که قبل و بعد را محاسبه بکنیم. چون ما دلیل نداریم که به این شکل. شاید بین این آیه با آن آیه قبل و آیه بعد اصلاً شاید ده‌ها سال، ده سال، پانزده سال فاصله بین آن بوده. و این‌ها را نمی‌شود قرینه گرفت. و علاوه بر این که بعد از این که می‌بینیم معنا هم لایستقیم. یک معنای مستقیمی که قابل فهم باشد برای آن به ذهن نمی‌آید. و الله العالم فلذا است که

سؤال: در سوره انعام هم یک جا نازل شده، کل سوره با هم نازل شده. توی مکه یهود نبودند که حالا بیایند یهود اعتراض بکنند که بخواد پیامبر جواب‌شان را بدهد.

جواب: این‌ها همه محل کلام و صحبت است.

خب به خدمت شما عرض شود که بنابراین آن که فرمایش حاج آقا رضا یک تقریب بعید از ذهنی است که حالا اگر آن را هم شما محاسبه بکنید چهار تقریب مثلاً وجود دارد که خلاصه تقریب مرحوم همدانی این می‌شود که این عبارت در حقیقت کنایه است از آن مطلب و این که حضرت استبدال فرموده و صریحاً آن مطلب را فرموده، این مطلب را فرموده خواسته بفرماید منهج من این است، وقتی منهج حضرت این شد قهراً حجت است و درست است و تمام است.

پس چهار تقریب در مقام برای استدلال به این آیه شریفه هست.

اما حالا این تقاریب، این استدلال تمام است و می‌شود به آن اتکاء کرد برای اثبات برائت شرعیه ام لا؟ به مناقشات عدیده‌ای مناقشه شده در این استدلال که ان شاء الله جلسه بعد. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۸۹ - ۱۳۹۵/۰۲/۱۹

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

تقاريب استدلال به آيه شريفه «قُلْ لا اجدُ في ما اوحىَ اِلَيَّ...» بيان شد. كه گفتيم عمده تقاريب سه تقريب بود؛

حالا و جوهي از اشكالات بر اين تقاريب هست كه بايد مورد بررسي قرار بدهيم تا در نهايت بينيم استدلال به آيه شريفه براي اثبات براءت شرعيه ممكن هست يا نه.

اشكال اول راجع به تقريب اول است. در تقريب اول گفته مي‌شد كه استبدال خدای متعال عدم وجود را به عدم وجدان با اين كه هر دو اين جا بوده و خدای متعال مي‌توانست بفرمايد «قل ليس في ما اوحى الي محرمًا على طاعم يطعمه» با اين كه اين را مي‌شد گفت و اين موجود بوده، فرموده بگو «لا اجد» اين استبدال حتماً بايد يك نکته‌اي داشته باشد و نکته‌اش همين است كه مي‌خواهد تعليم بدهد كه در مقام عمل همين كه نيافتيد مرخص هستيد و مي‌توانيد به آن اتكاء كنيد و امنيت داشته باشيد از عقاب و اين‌ها.

خب اين بيان محل اشكال واقع مي‌شود به اين كه اين در صورتي تمام هست كه ما نکته ديگري براي اين استبدال نتوانيم تصور كنيم و امر منحصر در اين باشد كه مي‌خواهد افاده اين مطلب را بكند كه گفته شد. اما اگر نكات ديگري در كار باشد و احتمال بدهيم قهراً ديگه دلالت تمام نخواهد شد.

حالا آن نکته ديگر چيه؟ هر يك از بزرگان يك تعبيري دارند، يك مطلبي دارند در ابراز نکته، اگرچه به اين ادبياتي كه عرض كرديم توي بيانات آن‌ها نيست اما اصل مطلب و لبّ مطلب آن نكات در عبارات آن‌ها هست.

مرحوم آقای آخوند قدس سره فرموده ممکن است این تعبیر برای رعایت ادب باشد. وقتی انسان با یک کسی دارد مباحثه می‌کند، مناظره می‌کند او یک ادعایی دارد؛ یک وقت انسان می‌گوید نیست، یک وقت می‌گوید من ندیدم، من نیافتم با این که واقعاً هم مقصودش این است که نیست اما من نیافتم جای یک مطلب بالاخره توی آن باقی می‌ماند که لعل حق با شما باشد ولی من نیافتم، شاید من اشتباه می‌کنم. توی آدم‌های عادی این جور است دیگه. نیست یعنی بطاء حرف تو غلط است و وجود ندارد و حتماً تو داری اشتباه می‌کنی، اشتباه از من نیست از توست. اما اگر گفت من نیافتم، من ندیدم خب این من ندیدم و من نیافتم اگرچه ممکن است طرف از آن برداشت می‌کند یعنی می‌خواهد بگوید نیست اما در مقام اداء آن که جهل او را و این که من اشتباه نمی‌کنم، این را در زیر ستار قرار داده و علناً نگفته که تو داری اشتباه می‌کنی. پس یک احترامی برای طرف در این جور بیان وجود دارد و این باعث می‌شود که مجادله و مناظره بالتی هی احسن می‌شود. پس برای خاطر این ممکن است خدای متعال فرموده و الا استدلال همین است که نیست. و لکن به جای این که آن تعبیر را بکنند این تعبیر را کردند احتراماً للطرف. این یک احتمال، پس این هست.

احتمال دوم و بیان دوم، نکته دیگری که بعضی گفتند این است که برای لین در کلام است. حالا احترام یک مسأله است اما لینت «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّيْنَا لَعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشٰى» (طه/۴۴) برای این که قول لین این اثر روانی را دارد که عاطفه طرف را جلب می‌کند به اقرار و به انصاف بهتر او را وادار می‌کند. ممکن است این تعبیر برای خاطر این باشد که آقا نیست، وجود ندارد، شما بی خود می‌گویید. خب این خشونت در آن هست ولی اگر بگوید من نیافتم، من خبر... چیزی من نیافتم. این یک لینتی در آن هست که او را به فکر وامی‌دارد که شاید راست دارد می‌گوید من یک تأملی بکنم. بنابراین ممکن است لین در کلام مقصود باشد که این تعبیر را عوض کردند با این که «لیست بموجود» می‌شد بگویی. این را هم محقق آشتیانی قدس سره احتمال داده لعل این باشد.

جهت سومی که احتمال داده شده این است که این برای خاطر این است که این تعبیر اقرب است به اطاعت آن‌ها و پذیرش آن‌ها و قبول آن‌ها چون هیچ... هم واجد احترام است، هم واجد لینت است، هم عیب‌پوشی طرف مقابل است. این باعث می‌شود که طرف حس بکند آن شخص از روی دلسوزی دارد می‌گوید، از باب تفوق طلبی و سلطه بر او و منکوب کردن او نمی‌گوید. وقتی انسان حس کند که طرف مقابلش از روی دلسوزی است نه از روی بزرگی و آقای و سلطه می‌خواهد این حرف را بزند، آمریت نیست خب این جا خیلی نفوس تشویق به این می‌شوند که همراهی کنند، اطاعت بکنند و فرمانبرداری بکنند، این جا هم ممکن است که این جهت ملاحظه فرموده باشد خدای متعال برای این که به پیامبر این جور دستور داده.

پس قبول داریم که آن راه هم بود و می‌شد بگوید لیس فی ما اوحی، و این که به جای آن تعبیر این تعبیر را آوردند حتماً باید نکته داشته باشد اما این نکته مردد است بین ما ینفع للاستدلال و این امور ثلاثه‌ای که با آن لایصح الاستدلال. بنابراین احراز نمی‌توانیم بکنیم دلالت آیه شریفه را از این راه، از این تقریب، به واسطه این تقریب. این مطلبی است که مجموعاً از کلمات استفاده می‌شود.

قد یقال به این که این وجوه گفته شد خب درست است وجود دارد این‌ها، اما این وقتی حسن است که موجب اغراء به جهل ولو در عده‌ای نشود. اگر ما بناست تعبیری بکنیم که آن تعبیر به لحاظ این مخاطب درست است احترام می‌شود، به لحاظ این مخاطب لین در کلام است، به لحاظ این مخاطب باعث بشود که او اطاعت کند و زیر بار برود ولی باعث می‌شود عده فراوانی هم یک مطلب خلاف واقعی که مراد ما نیست برداشت بکنند و آن‌ها نکته را در آن امر ببینند و بگویند پس این آیه دلالت می‌کند بر براءت در موارد شبهات حکمیه.

بنابراین در این مورد استبدال به واسطه آن نکات حسن ندارد. چرا اگر براءت شرعیه مقصود اصلاً نباشد؟ به خاطر این که اغراء به جهل عده‌ای لازم می‌آید. بنابراین باید گفت این حتماً مقصود است بقیه هم مقصود است. چون این جا فوائد اربعه حالا بحث

است، یا بیشتر ممکن است کسی فکر کند فوائد و نکات بیشتری به ذهنش بیاید. هم برای این است که برائت... می‌خواهد این مطلب را بگوید که عدم الوجدان کفایت می‌کند. و هم برای این که احترام را هم حفظ کرده باشد، و هم برای این که لین در کلام هم باشد، و هم برای این که او را به اطاعت؟؟؟ چرا می‌گویید یکی از این چهار تا باید باشد تا آن وقت امر مردد بشود. خب یکی از این چهار تا این اشکال را دارد که این حسن جادلهم بالتی هی احسن که در تمام این امور ثلاثه جادلهم بالتی هی احسن مصداق آن هم می‌شود دیگه. خب این در جایی است که موجب یک عدم حسنی که اغراء به جهل باشد و عده‌ای آن جور خیال می‌کنند موجب نشود.

این قد یقال که پس بگوییم آقا همه این‌ها، قهراً این هم مقصود است، این هم وجهی است.

ممکن است در جواب این اشکال گفته بشود به این که این جاها اغراء به جهل لازم نمی‌آید. اغراء به جهل در جایی است که یا موجب بشود که گفته‌گوینده کل مخاطبین را به خلاف بیندازد یا اگر خطاب به شخص خاصی است؛ أنت، به یک شخص خاصی او به خطا بیفتد. اما اگر نه ملازمه‌ای بین این نیست ولی حالا یک نفری به سوء فهمش یک جایی اشتباه می‌کند، دیگران هم می‌آیند به او اشکال می‌کنند مثل یک استدلال کرده بقیه هم آمدند اشکال کردند گفتند آقا اشتباه می‌کنی برائت نمی‌کنی. این اغراء در مواردی در اثر سوء فهم آن کسی که اشتباه برداشت می‌کند این قبلی ندارد که با حسن آن‌ها بخواید تعارض بکند، تراحم بکند و بگوییم مانع می‌شود از این که آن‌ها مقصود باشند.

بنابراین حالا این مسأله اگر که قانع کننده بود که فیها و الا این شبهه در مقام هست اگرچه حالا این شبهه را ندیدیم مطرح کرده باشند. این راجع به استبدال اول.

و اما راجع به آن تقریب دوم که بیان محقق عراقی بود این هم نکته مهمی در آن هست، مسأله خودش مهم است که محقق عراقی فرمود از قاعده ظهور عناوین در

موضوعیت استفاده می‌کنیم که «قل لا اجد فی ما اوحی الی» ظاهر این است که خود این عنوان عدم وجدان موضوعیت دارد نه به خاطر ملازمات و ملزومات و لوازمش گفته می‌شود. آن‌ها موضوع حکم باشند. به جای این که خود موضوع را نام برده باشند لازمه‌اش را گفته باشند، ملازمش را گفته باشند، ملزومش را گفته باشند، این خلاف ظاهر است. ظاهر این است که خود موضوع را، خود آن عنوانی که موضوع است در کلام ذکر می‌شود و حکم بر آن بار می‌شود نه آن چه موضوع واقعی است گفته نشود، عنوان لازم و ملازم و این‌ها پیش گفته بشود. این خلاف ظاهر است.

پس چون قاعده این است که عناوین ظهور در موضوعیت دارند این جا «لا اجد» ظاهر این است که به عنوان خودش هست. نه چون این جا نیافتند دلیل بر نبودن است و موضوع واقعاً نبودن باشد، نه نیافتن. این بیان محقق عراقی قدس سره.

این بیان هم خود آن بزرگوار یک جوابی دارند و آن این است که این ظهور عناوین در موضوعیت براساس قاعده حکمت است. این قاعده از قاعده حکمت استفاده می‌شود. کما که این مسأله اطلاق هم از قاعده حکمت استفاده می‌شود. همان مقدمات حکمت که گفته می‌شود. ظهور عناوین در موضوعیت از قاعده حکمت است که اگر فلان چیز موضوعی است خب باید خودش را ذکر بکنی، این که باید اقتضاء بکند که خودش را بگویند نه چیز دیگری بیایید بگویند.

اما این کجا است؟ همان طور که در باب اطلاق و تقیید اگر گوینده یک قیدی آورد که این قید ورد مورد الغالب، یک قید غالبی است که معمولاً موقعی که می‌گویند این موضوع را، به زبان می‌آید. مثل مثالی که چند روز پیش‌ها می‌زدند می‌گوید این آخوندهای عمامه به سر. مردم می‌گویند این آخوندهای عمامه به سر. این احترازی نیست که از عمامه به سر باید قید احترازی باشد یعنی آن آخوندهایی که عمامه نگذاشتند را بخواهد خارج کند. احترازی نیست، این از باب این که غالب آخوندها عمامه دارند این هست. می‌گوید یک آدم‌هایی است مثلاً دو گوش، آن آدم‌های چی... این اوصافی که معمولاً برای انسان وجود دارد. این‌ها در این موارد مقدمات حکمت و

ظهور حال شخص منعقد نمی‌شود که این قید قید احترازی است. حالا در مانحن فیه هم وقتی فوائد دیگر غیر از این مسأله که آن‌ها مهم است، وجود داشته باشد این جا منافات با حکمت ندارد به این که آن موضوع اصلی را موضوع قرار ندهد، لازم و ملزومش را بیاید قرار بدهد. برای همان جلب احترام، برای احترام، برای لین، برای این که آن سببیت بهتری دارد برای فرمانبرداری و اطاعت او، همه این‌ها حکمی است که می‌تواند باعث بشود شخص به جای این که موضوع اصلی را موضوع قرار بدهد و در کلام بیاورد و تنطق به آن بکند این لازمه‌اش را بگوید.

بنابراین که عناوین ظهور در موضوعیت دارند منشأش چیه؟ حکمت است. این حکمت اگر یک جایی اقتضاء می‌کند که نه، خود آن موضوع را نگویی بهتر است بلکه لازمش را بگوییم، ملازمش را بگوییم. این جا دیگه ظهور در موضوعیت یا از بین می‌رود یا لااقل مشکوک می‌شود. و در آیه شریفه این چینی است. بنابراین ما باید این جهت را توجه کنیم خیلی از قواعد اصولی، مطالب اصولی که گفته می‌شود بعضی‌ها کالآیة المحکمۃ کأنّ تخصیصی نمی‌خورد تخصیصی نمی‌خورد، هر جا در فقه می‌خواهند همان را کلیشه‌ای تطبیق بکنند، نه، این قواعد خیلی این جور است ما باید علل آن را متوجه باشیم در کل مورد مورد در فقه ببینیم آن علت در این جا موجود است یا موجود نیست.

این اصالة الاحترازیة فی القيود همین جور است. بعضی‌ها همین را دست می‌گیرند اصالة الاحترازیة فی القيود. نه، این باید جا به جا ... اصالة الاحترازیة فی القيود آبشخور آن چیه؟ حکمت است. یک جا اگر حکمت این را اقتضاء نمی‌کند خب نمی‌شود گفت احترازیه. این هم همین جور است. ظهور عناوین در موضوعیت این هم آبشخورش حکمت است، حالا اگر یک جایی حکمی وجود داشته برای این که غیر موضوع واقعی را گوینده در کلام بیاورد مثل همین حکمش همین‌هایی باشد که گفتیم؛ مجادله بالتی هی احسن بشود، احترام طرف بشود و ... بنابراین این ظهور در موضوعیت پیدا نمی‌کند

یا اقل من این که یا ظهور در ... یعنی اطمینان به عدم پیدا می‌کنیم که حتماً این نیست و یا این که لااقل شک می‌کنیم پس بنابراین از این تقریب ثانی هم تمام نیست.

سؤال: این احتمال که همه‌اش باشد. هم برای برائت باشد هم این سه تا باشد؟؟؟

جواب: دلیل نداریم که حتماً این جوری باشد. بعد هم حالا ما نمی‌دانیم حالا آن جا دیگه حالا این که در آن مورد آن طرف آخه احترام به طرف جا به جا دارد گاهی نباید احترامش کرد. تا طرف کی باشد، اگر عناد دارد، کار خیلی چیز دارد می‌کند، دارد افتراء علی الله می‌بندد ما هم احترامش بکنیم. این فرق می‌کند مواردش، برای ما هم روشن نیست. بله گاهی هست که احترام است اما این جای آن بوده که قضیه حکمت بوده، این‌ها مردد است.

و اما آن تقریب سوم:

تقریب سوم این بود که بالاخره چه عدم الوجدان بگوییم از باب... این عدم الوجدان این جا یدل علی عدم الوجود. چه این که عدم الوجدان کنایه از عدم الوجود بخواید باشد. چه کنایه از عدم الوجود نباشد بلکه خودش موضوعیت داشته باشد، من نیافتم. علی ای حال این دلالت بر برائت می‌کند و آن حرفی که دیگران می‌زدند که اگر این عدم الوجدان کنایه از عدم الوجود باشد دلالت بر برائت نمی‌کند و اگر خودش موضوعیت داشته باشد بله دلالت بر برائت می‌کند، این هم غلط است. علی ای حال این دلالت بر برائت می‌کند. تقریب سوم این بود. چرا؟ چون عدم الوجدان مکنی الیه آن می‌شود عدم الوجود فی ما اوحی الیه، نه عدم الوجود فی اللوح الواقع. توی عبارات آقایان هم که نگاه می‌کنید همین هست دیگه هی می‌گویند که عدم وجدان پیامبر(ص) ملازمه دارد با چی؟ با عدم وجود فی ما اوحی الیه. نه در واقع کسی نگفته. خب ممکن است خدای متعال جعل فرموده باشد اما هنوز وحی نفرموده و ما اگر احتمال می‌دهیم خدا حکمی را جعل فرموده ولو وحی هم نفرموده باشد خب قاعده الطاعه می‌گوید که باید احتیاط بکنیم. برائتی‌ها البته قاعده قبح عقاب بلابیان‌ها می‌گویند لازم نیست. پس بنابراین

این آیه شریفه دلالت می‌کند که شما وقتی احتمال حکم واقعی می‌دهید و لکن در مقام اثبات دلیلی بر آن ندارید لازم نیست احتراز بکنید و می‌توانید مرتکب بشوید، دیگه احتیاط لازم نیست بکنید، مرخص هستید. چه این را موضوعیت برای آن قائل بشویم چه موضوعیت قائل نشویم و بگوییم که طریق است به این که نیست در ما اوحی الیه. این هم تقریب سوم.

خب حالا این تقریب البته توی کلمات نیست که بگوییم اشکالاتی به آن شده از طریق محققین. به این شکل تقریب در کلمات ندیدم. شاید هم آقایان مطالعاتشان اوسع باشد دیده باشند.

سؤال: اگر عدم وجود با آن ما اوحی الیّ چه فرقی با عدم الوجدان پیدا می‌کند.

جواب: بله؟

سؤال: با این تفسیری که شما فرمودید چه فرقی بین این عدم الوجدان با عدم الوجود ما اوحی الیه پیدا می‌شود؟

جواب: فرقی این است که من نیافتم، همین که من نیافتم پس بنابراین موضوعیت همین نیافتن کفایت می‌کند برای این که بگوییم مرخص است و احتیاط لازم نیست بکنیم. اما اگر نه، نیافتن طریق است به این که یعنی نیست فی ما اوحی الیّ، یعنی در حقیقت کأنّ فرموده لیس فی ما اوحی الیّ، نیست. خب حالا این مقرر... تقریب سوم می‌گوید که حالا چه آن جور معنا کنیم که «لا اجد» خود لا اجد معنایش باشد، چه نه، کنایه از این باشد که لیس و معنای آیه باشد که لیس فی ما اوحی الیّ. علی‌ای حال این علی کلا التقديرین نفی وجود واقعی را نمی‌کند. و وقتی نفی وجود واقعی را نکرد پس استدلال به براءت درست است. پیامبر اکرم(ص) در جواب اعتراض آن‌ها که چرا مصرف می‌کنید مثلاً گوشت و شتر و این‌ها، چرا شما مصرف می‌کنید می‌فرماید که چون در «ما اوحی الیّ» نیست یا نیافتم. از این جهت ما مصرف می‌کنیم. حالا ممکن است ... پس بنابراین معلوم می‌شود که احتمال وجود واقعی و تحریم واقعی مضر

نیست. مانع از ارتکاب نیست چون این دو عنوان که ملازمه ندارد با این که در واقع نیست. پس بنابراین می‌شود. این هم تقریب سوم.

قد یناقش در این تقریب سوم به این که اگر چیزی ... قد یناقش به این که عدم ایحاء ملازمه است با عدم وجود در واقع. چرا؟ چون حقیقت حکم عبارت است از اعتبار و ابراز کما ذهب الیه المحقق الخویی. اعتبار و ابراز. انشاء و جعل قانون و حکم این است که مقنن در ذهن خودش فعلی را بر عهده شخص می‌گذارد یا ترکش را مثلاً بر عهده شخص می‌گذارد یا انزجار از او را بر عهده شخص می‌گذارد ثم این را ابراز می‌کند. تا ابراز نکرده و نگفته حکم نیست. پس انشاء عبارت است از اعتبار و ابراز چه در مورد ایجاب، چه در مورد تحریم، چه در مورد سایر انشاءات. در بیع هم همین طور است. اعتبار می‌کند این کتاب را در مقابل آن ثمن باشد بعد می‌گوید بعثک بهذا. مجرد آن اعتبار فایده‌ای ندارد، مجرد گفتن بدون اعتبار فایده‌ای ندارد، این دو تا مجموعاً اعتبار و ابراز حقیقت انشاء را محقق می‌سازد.

خب خدای متعال ایحاء اگر نفرموده حتی بر پیامبرش پس ابراز نشده. بله اگر ایحاء بفرماید، وحی بفرماید به پیامبر، ابراز شده حالا ولو پیامبر به مردم نفرموده باشد. آن جا در آن صورت ارکان تحقق حکم متحقق شده اما اگر حتی وحی هم نشده باشد این ابراز هم که گفته می‌شود ابراز بمن له هست. و الا اگر کسی یک مولایی توی اتاق دربسته اعتبار کند بر ذمه مردم، همان جا هم بگوید که اوجبت، به هیچ کس هم نگوید، پیش خودش بگوید. یک زمزمه‌ای باش خود می‌کند یواشکی می‌گوید اوجبت. نه این ابراز بمن یطلب منه است، به آن باید ابراز کند. حالا به همه لازم نیست، به بعضی‌ها ولو ابراز بکند. خب بنابر این مسلک می‌گوید اصلاً حکم نیست. پس وقتی نیافت این ملازمه دارد با چی؟ با نبودن. پیامبر وقتی در ما اوحی الیه نیافت پس وحی نشده نمی‌شود وحی شده باشد و ایشان نیافته باشد که. بعد از این که نسیان هم در مورد ایشان، سهو و نسیان هم در مورد ایشان به حسب عقاید حقه درست نیست به خصوص در مورد ما يرجع الی الشریعۃ. حالا آن که محل حرف هست در امور شخصی

است. پیامبر مثلاً نماز می خواند سهو می کند یا نمی کند. نسیان دارد یا ندارد، کارهای شخصی. خب مسلک حق این است که آن جا هم ندارد. و لکن این حرف نظری است اگر کسی حالا آن جا قائل نباشد این جور نیست که از مذهب تشیع خارج شده باشد. یک مقامی از مقامات ائمه را واقف نشده باشد؟؟؟ اما آن که قولاً واحداً باید گفت که در احکام شریعت آن جا سهو و نسیان و اینها نیست، عصمت مطلقه است. پس معنا ندارد که حضرت آن هم توی بحث دینی بیاید بفرماید من سهو کردم، از راه سهو بگویند ندیدم، وجدان نکردم. یا نسیان کرده باشد، این ممکن نیست. پس بنابراین عدم وجدان آن بزرگوار معنایش عدم بودن آن در ما اوحی الیه هست. این که شد حکم نیست. این بنا بر مسلک مثل محقق خوبی قدس سره و قبل از ایشان مرحوم محقق نهایندی است در تشریح الاصول که ایشان تبعه اصل این مبنا مال محقق نهایندی در تشریح الاصول است.

سؤال: برائت نفی شد الان؟

جواب: آره دیگه حکمی نیست.

سؤال: ؟؟؟ در این واقعه هیچ حکمی در واقع وجود ندارد.

جواب: اشکال ندارد، خدا یک جا جعل نکرده.

سؤال: خب اشاعره هم همین را می گویند.

جواب: نه، آن چیزی که باطل است این است که خدا حکمش را عوض کند.

سؤال: ؟؟؟

جواب: یا این که مقید باشد به این که برخلاف آن چیزی گفته نشود. ولی خدای متعال یک جایی حکم نداشته باشد این تسویب و باطل نیست. مثل محقق اصفهانی که قائل است به این که هر جا حکم عقل است، حکم شرع نیست. نیست، جعل نکرده آن جا. این لبأس به، یا مثل محقق شهید صدر که می گویند بین حکم ... «ما حکم به العقل

حکم به الشرع» قبول ندارد. لزومی ندارد یعنی. ممکن است «حکم به العقل» باشد آن جا شارع لایحکم. چرا؟ چون بیش از آن مقداری که باعثیت دارد فهم عقل شارع اهمتامی ندارد و به همین بسنده می کند. این ها که اشکال ندارد.

خب پس بنابراین اگر وحی نشده باشد یعنی نیست. براءت نیست این.

سؤال:؟؟؟ گفت در لوح محفوظ نیست، نه این که در ما اوحی نیست. بعدش هم احکام؟؟؟

جواب: حالا من عبارت ها را یکی یکی بیاورم که ایشان گفته فی ما اوحی نیست. شما مراجعه بفرمایید، گفتند که در ما اوحی نیست.

سؤال: نه این بیانی که شما داشتید الان فرمودید؟؟؟

جواب: بله؟

سؤال: طبق همین استدلال می کردید که در لوح محفوظ نیست.

جواب: این اشکال به آن تقریب است. آن تقریب می گفت ما به تقریر سوم می خواهیم اثبات براءت بکنیم. می گوید نمی توانی اثبات براءت بکنی. چرا؟ چون در این صورت حضرت وقتی نمی یابد در ما... اگر حضرت بفرماید نیست یا نیافتم در ما اوحی الی... خب چه بفرماید در ما اوحی الی نیست، چه بفرماید نیافتم، هر دو بالاخره این است که در ما اوحی الیه نیست. وقتی در ما اوحی الیه نبود پس حکم در واقع نخواهد بود. عدم وجود در ما اوحی الی ملازمه دارد با عدم وجود در واقع. چرا؟ چون حکم عبارت است از اعتبار و ابراز. وقتی که در ما اوحی الیه نبود، پس ابراز نشده. ابراز که نشد حکم نیست. پس بنابراین ربطی به مسأله براءت این جا ندارد، حضرت دارد در حقیقت می فرماید این جا حکمی نیست چون به من وحی نشده. چون در وحی نیست، وقتی هم در وحی نبود حکم نیست، پس معنا ندارد که ما بخواهیم احتیاط بکنیم و آن حکم

را مراعات بکنیم به احتیاط و دنبال... نه حکمی نیست اصلاً این جا. یعنی بعبارۀ آخری قطع به عدم حرمت داریم.

سؤال: از نظر آقای خوبی احکام فی لوح محفوظ است و هنوز صادر نشده...

جواب: معنا ندارد، می‌گویند معنا ندارد فقط اعتبار و ابراز است. این معنا ندارد اعتبار و ابراز است.

سؤال: حاج آقا حتی اگر ما این مبنا را هم قبول نداشته باشیم ما قطعی است؟؟؟ که پیامبر برای نفی؟؟ به برائت تمسک نمی‌کرده پس وقتی پیامبر دارد از این لا اجد فی ما اوحی استفاده حلیت و این‌ها می‌کنند قطعاً یک مقدمه‌ای دارد که من می‌دانم توی لوح واقع هم نیست ولو این که؟؟

جواب: بله، یک وقت از پیامبر سؤال می‌کنند فلان چیز واجب است، حرام است، چیه. آن جا معنا ندارد حکم ظاهری جواب بدهد. اما یک وقت اشکال می‌کنند که چرا شما چنین کاری می‌کنی، خب این جا درست است که آدم بگوید که... مخصوصاً اگر آن حرفی باشد که آن آقا زد که می‌خواهد تعلیم بدهد. همین که نیافتید خب اشکال ندارد ما که نیافتیم. خب از نظر عمل اشکال ندارد.

سؤال:؟؟؟ گفتیم شاید به خاطر عدم و این حرف‌ها است. ولی این که پیامبر بخواهند بگویند چون نبوده و به انضمام برائت از آن چیزها.

جواب: آن حالا ببینید یک اشکال دیگری است. فعلاً توی آن فضا که پیامبر چطور به برائت؟؟؟ این هم یک اشکالی است که گفته شده این جا. حالا آن... ولی حالا آن جا هم... حالا یک جواب این است که پیامبر(ص)... حکم واقعی اگر مورد پرسش واقع شد بله آن جا حکم واقعی را باید جواب بدهد اما اگر نه، یک عملی دارد انجام می‌دهد خودش و مسلمین، اشکال به عمل... می‌گوید خب به ماها که وحی نشده، خب وقتی نشد عقل شما هم می‌گوید لازم نیست. قبح عقاب بلا بیان است پس چه اشکالی است که به ما می‌کنید. در این مقام است. در این مقام اشکال ندارد استناد به این.

خب پس بنابراین این اشکال. جواب این اشکال این است که خب اولاً این مبنایی است دیگه و این مبنا کما بین فی الاصول غیر مرضی عندنا که ما بگوییم اعتبار و ابراز است. این نیست، حقیقت انشاء اعتبار و ابراز نیست و لایتقوم بالابراز. که باید وحی بشود، ابراز بشود، نه. بلکه حقیقت انشاء حالا به چی هست این دیگه بحثش خیلی مفصل و در محل خودش هست که ایجاد معنا است در عالم اعتبار به واسطه ابزاری که قرار داده شده برای آن ایجاد حالا در هر جایی ابزار خاصی قرار داده شارع برای ... یا عقلای عرف قرار دادند. حق در آن باب این است که ایجاد از انشاء... ایجاد معنا است در عالم اعتبار. یک نوع خلق است. منتها یک وقت خلق تکوینی است، زید را می‌آفریند، عمرو را می‌آفریند، دنیا را می‌آفریند. یک وقت خلق اعتباری است که اسباب ویژه دارد. مثلاً خلق می‌کند زوجیت را، زوجیت یک امر اعتباری است این زوجیت بین زید و هند را با آن صیغه خاصه در عالم اعتبار که منشأ آثار هست آن را ایجاد می‌کند.

محقق اصفهانی البته می‌فرماید ایجاد است باللفظ. نه لفظ سبب است. یعنی خود این لفظ کأن می‌شود وجود آن معنا به آن توضیحی که حالا آن دارد، مبنای محقق اصفهانی قدس سره، که آن هم مطلب مرضی‌ای نیست. علی‌ای حال فرمایش محقق خویی که اعتبار و ابراز است این غیرمرضی فی محله، منتها این اشکال اشکال بنایی است. حالا و للكلام تتمه ان شاءالله فردا.

جلسه ۹۰ - ۱۳۹۵/۰۲/۲۰

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در صحت تقريب سوم بود که تقريب سوم اين بود که على آى حال اين آيه شريفه «قُلْ لَا أُجِدُّ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ...» تا آخر. يا دلالت مي کند و کنايه است از اين که وجود ندارد «و ليس في ما اوحى اليّ» و يا اين که دال بر اين است که من نيافتم در ما اوحى اليّ.

على اى حال چه نباشد در ما اوحى اليّ و چه نيافته باشد آن بزرگوار، اين دلالت مي کند چون ملازمه بين اين و عدم وجود تکليف در متن واقع نيست پس دلالت مي کند بر برائت در مواردی که ما احتمال مي دهيم تکليف واقعي وجود داشته باشد. و مثلاً اين تتمه را هم قبلاً عرض نکرديم و اگر بگوييم فصلی بين اين مورد و موارد ديگر نيست خب اين مورد به واسطه اين آيه اثبات مي شود که اگر احتمال تکليف واقعي داديم برائت است. اين جا که برائت بود جاهایی که علاوه بر اين که احتمال مي دهيم در واقع باشد احتمال مي دهيم وحی هم شده باشد. خب آن جا هم به قول عدم فصل، به عدم فقر مي گوييم آن جا هم برائت است.

خب بر اين استدلال وجوهی از مناقشات هست که بايد بررسی بشود؛

مناقشه اول اين بود که در جایی که وحی نشده باشد تکليف وجود ندارد و آن جا شبهات حکميه تکليفيه نيست. چرا؟ براي اين که وقتی وحی نشد ابراز نشده و وقتی ابراز نشد تکليف نيست، چون تکليف عبارت است از اعتبار و ابراز.

خب اين جواب را مناقشه کرديم از نظر مبنايي که اين طبق مبناي محقق نهاوندي و محقق خويي قدس سرهما مي شود گفت و اين مبنا مرضی نيست. به توضیحي که ديروز عرض شد.

سؤال: استاد ببخشید این جوابی که دیروز داده شد به این مبنا باز هم اصل اشکال را مندفع نمی‌کند.

جواب: حالا ببینیم، این جواب را فعلاً منتفی کرد تا جواب‌های دیگر و اشکال‌های دیگر. اشکال دوم این هست که الیوم این مفاد نافع برای ما و اصولی فعلی نیست و فقیه فعلی، بعد اکمال الدین. چون می‌فرماید که وقتی... این آیه شریفه مدلولش این می‌شود که وقتی فی ما اوحی الیه نبود برائت است. و الان ما چیزی نداریم که لم یوح، و هر چی بوده باشد وحی شده. پس این دلالت می‌کند بر برائت در جایی که می‌دانیم لم یوح، چون پیغمبر فرموده نیست در ما اوحی الی یا نیافتیم. که نیافتن ایشان هم این جهت را همراه دارد که ایشان اگر نیافت خب نیست.

بنابراین این دلالت می‌کند بر برائت در وقتی که در ما اوحی الیه نباشد. و الیوم که اکمال دین شده است و به حسب هم آیه شریفه «الیوم اکملت لکم دینکم» و هم به واسطه روایاتی که در فقه گفته می‌شود و صاحب وسائل هم آن‌ها را در آن تتمه وسائل جمع فرموده است «ما من شیء» این که خدای متعال راجع به آن حکم دارد. فرمود حتی ارش خدش، یک چیز کوچکی اگر کسی خدشه‌ای به کسی وارد کند یک کمی این هم حکمش در اسلام وارد شده. پس راجع به همه چیز وحی داریم و وقتی ما یک چیزی را شک می‌کنیم حکم آن چیه حتماً راجع به آن وحی داریم، پس ما لم یوح‌ای وجود نداری فی زماننا هذا، چون اکمال دین شده و به حسب آن ادله هم همه چیز راجع به آن وحی‌ای وجود دارد، حکمی وجود دارد و وحی شده. بنابراین باز این برائتی که این آیه اثبات می‌فرماید این دیگر بعد اکمال دین و بعد از زمان رسول خدا(ص) دیگر نیست. این مال آن زمانی است که هنوز وحی کامل نشده بوده آن موقع خب می‌فرماید اشکال ندارد.

اشکال سوم این است که حالا صرف‌نظر از آن اکمال دین و آن روایات هم بکنیم، تمسک به این دلیل در شبهه مصداقیه است. چون فی ما لم یوح برائت را اثبات می‌کند.

هر موردی که ما شک می‌کنیم به نحو شبهه حکمیه که این حلال است یا حرام است، واجب است یا واجب نیست، شک می‌کنیم این ما لم یوح است، یا نه ما اوحی فیه است. پس تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه دلیل می‌شود. این برائتی که این اثبات می‌کند لاینفعنا فی زماننا. مگر کسی بخواهد با استصحاب عدم وحی موضوع را احراز بکند. وجداناً که نمی‌توانیم احراز بکنیم با استصحاب بگوید یک وقتی راجع به این وحی نشده بود و این یک وقتی لم یوح بود، خب حالا هم این ما لم یوح باشد.

خب این هم ان شاء الله تفصیلش بعداً خواهد آمد در بحث استدلال به سنت که «کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی» که آن جا هم گفته می‌شود و اشکالش هم این بود که چه می‌دانیم شاید نهی وارد شده. آن جا با استصحاب عدم ورود نهی می‌خواهند کار را تمام بکنند تفصیلش آن جا خواهد آمد ولی حالا این جا عرض می‌کنیم به این که این جا ممکن است کسی بگوید که استصحاب عدم وحی در این موارد معارض است چون ما می‌دانیم، علم اجمالی داریم این شبهات حکمیه که در آن شک می‌کنیم در این‌ها بالاخره وحی وجود دارد. فی الجمله می‌دانیم وجود دارد مخصوصاً برای فقیهی که کل فقه را هم استنباط نکرده و معمولاً هم نکردند. انحلال برای او پیدا نمی‌شود، هنوز علم اجمالی او باقی است که بگوییم به اندازه معلوم بالاجمالش فهمیده وحی چیه و مازادش انحلال پیدا می‌کند. این فقیهی که حالا دارد تازه کتاب طهارت را استنباط می‌کند، حالا صلات و بخش‌هایی از این، بخش‌هایی از آن و الان من نمی‌دانم فقیهی وجود داشته باشد که کل فقه را مثلاً بر آن احاطه داشته باشد و استنباط کرده باشد تا علم اجمالی او انحلال پیدا کرده باشد. این‌ها شاید نوادری از فقهاء مثلاً شیخ جعفر کاشف الغطاء، کسی، حالا این‌ها گفته می‌شود این جوری مثلاً تسلط داشتند. یا مرحوم شیخنا الاستاد که ایشان هم ادعا می‌کرد اگر فقه... تمام کتب فقیهیه را بشورند من از اول می‌نویسم. خب این یک... نوادری این جوری هستند ولی ظاهراً در غیر آن‌ها حتی فقهای بزرگ نه این جوری نیست که تسلط بر فقه و همه جا یادشان باشد و استنباط

کرده باشند. خیلی جاها احتیاط واجب که می‌کنند معنایش این است که استنباط نکردند طبق؟؟ حکم‌های قبل الفحص است، احتیاط واجب می‌کنند.

پس بنابراین این هم اشکال بعدی است که بنا بر تقریر سوم هم این مشکله وجود دارد.

خب حالا اگر ما علاوه بر این که این تتمیمی هم که امروز اضافه کردیم که کسی بگوید خب در آن حوزه وقتی اثبات برائت شد به قول به عدم فصل در موارد دیگر هم می‌گوییم، این هم امر ثابتی نیست. اگر یعنی این جور باشد که واقعاً یک ملازمه واقعی در شرع ثابت باشد که اگر در آن جا برائت شرعیه بود در غیر آن هم برائت شرعیه هست. نه، اگر فقهاء برائت می‌گویند به خاطر اطلاق ادله‌ای است که دارند به آن تمسک می‌کنند. و اگر آن ادله را ما مناقشه کردیم نمی‌گویند. یک اجماع مسلمی نیست، یک حرف مسلمی در شرع وجود ندارد که ملازمه بین الامرین باشد. اگر این بود که بله یکی از مسلمتات شریعت این بود که اگر حکمی آن جا باشد فرقی با این جا نمی‌کند، فصلی بین حکم آن جا و این جا نیست، این بله نافع بود. اما ما چنین دلیلی نداریم بر این مسأله، بلکه بر خلافش هم داریم در خود ... خب اخباری‌ها در شبهات وجوبیه قائل به برائت هستند، در؟؟؟ این که ملازمه باشد وجود ندارد چنین چیزی، دلیل بر ملازمه ما نداریم. آن‌ها هم که در هر دو جا می‌گویند به خاطر این که می‌گویند دلیلش اطلاق دارد. از این جهت گفته می‌شود. اگر شما در آن دلیل مناقشه کردید دیگر حرف دیگری نیست.

و حرف اخیر که در این جا زده می‌شود، در اشکال به این، این است که خب.... که این حالا علی جمیع التقادیر است این اشکال اخیر که عرض می‌خواهیم بکنیم روی هر سه تقریر است.

این است که اگر فرض کنیم دلالت بر وجود برائت شرعیه می‌کند، فقط در بعض شبهات تحریمیه دارد دلالت می‌کند، نه در کل شبهات تحریمیه فضلاً عن الوجوبیه. چون فرمود «لا اجد فی ما اوحی الیّ محرماً علی طاعمٍ یطعمه» پس حرام اکل و شربی است، در

این جا دارد برائت شرعیه جاری می‌کند. بنابراین سایر محرمات که ربطی به اکل و شرب ندارد، به نحو شبهه حکمیه شک می‌کند فلان چیز حرام است یا حرام نیست. ربطی به اکل و شرب ندارد. آن را هم اثبات نمی‌کند. فضلاً از شبهات وجوبیه که شک می‌کند فلان چیز واجب است یا واجب نیست. و نمی‌شود شبهات وجوبیه را به شبهات تحریمیه برگرداند که بگوییم ترک آن حرام است. نه چیزی که فعلش واجب است ترک آن حرام نیست. مگر یک جایی دلیل خاص داشته باشیم و الا ترک آن ترک واجب است و از این جهت عقوبت دارد، نه ترک آن حرام است که شارع در واجبات دو تا قانون جعل کرده باشد؛ یک، فعل آن واجب، قانون دوم این است که ترک آن حرام است. کما این که ترک محرمات واجب نیست وجوباً شرعياً. آن وجوبش عقلی است، لابدیت عقلیه است اما اگر غیبت را حرام فرمود، ترک غیبت واجب نیست وجوباً شرعياً که دو تا قانون شارع داشته باشد. غیبت حرام است، ترک غیبت واجب است. نه آن وجوب به خاطر امتثال آن حرمت این ترک ترک وجوبش عقلی است، لابدیت عقلیه است. بنابراین شبهات وجوبیه به تحریمیه بر نمی‌گردد. کما این که شبهات تحریمیه به وجوبیه بر نمی‌گردد.

بنابراین استدلال به این آیه کریمه برای مدعا محل اشکال است.

خب این جا یک مطلبی بود که حقیقتش بود دیروز عرض می‌کردیم، فرمایشی است از محقق شهید صدر قدس سره که با این هم جواب آن بیان دوم هست که آقا ضیاء فرمود از راه چی می‌خواهیم استفاده بکنیم؟ از راه قاعده ظهور عناوین در موضوعیت. و هم چنین حالا این بیان ایشان ببینیم شاید جواب از آن طریقه اولی و طریقه ثالثه هم بشود؛ تقریب اول و سوم هم بشود. حاصل فرمایش ایشان با توضیحی که عرض می‌کنم این است که ما در این آیه مبارکه یقین داریم که این عنوان مأخوذ موضوعیت ندارد. لا اجد حتماً می‌دانیم خودش موضوعیت ندارد چون به تناسب حکم و موضوع نیافتن و معذور بودن و عذر داشتن این‌ها تناسبی با هم ندارند. عذر مال نیافتن نیست مال ندانستن و یا علم به عدم است. جهل و علم به عدم که یک تکلیفی را ندانیم یا

علم به عدم آن داشته باشیم. اما فقط نیافتن یک چیزی این نه، شما شبهات حکیمه قبل الفحص را نیافتی هنوز. آن که تناسب دارد نیافتن نیست. پس چون این آیه می‌خواهد بگوید تبعه‌ای نیست، عقابی نیست، عذابی نیست، چیزی نیست حتماً این موضوعیت ندارد این عدم وجدان. پس از باب طریقت ذکر شده. عدم وجدان می‌تواند کنایه و طریق باشد به یکی از دو امر. یکی عدم علم و جهل، و یکی علم به عدم. و یا به عبارت دیگر عدم وجدان مسبب است، ذکر مسبب شده و اراده سبب. سبب احد الامرین است، ما وقتی چیزی را نمی‌یابیم یا به خاطر این است که جاهل هستیم نمی‌دانیم، یا به خاطر این است که علم به عدم داریم. فلذا آن را نمی‌یابیم. ما الان شب را نمی‌یابیم چرا؟ چون علم به روز داریم. یا نمی‌یابیم که امروز دوم ماه است یا اول ماه است. ماه مبارک شعبان دوم است یا اول است، نمی‌یابیم اول و دوم بودن آن را. چرا؟ چون علم نداریم که رؤیت هلال بالاخره کی شده، دیشب شد یا پریشب شده. پس علم نداریم. عدم العلم باعث عدم الوجدان است. حالا ایشان می‌فرماید که غالباً البته عدم وجدان غالباً منشأش چیه؟ علم به عدم نیست، منشأش همان جهل و ندانستن است. غالباً در مردم عادی این چینی است. اما در مورد ما، در مورد خصوص پیامبر اکرم(ص) هست که می‌فرماید من نیافتم، در مورد این جا آیا کدام است؟ ندانستن ایشان است یا ندانستن ایشان است؟ این جا به تناسب مورد ظاهر این است که کنایه از دانستن نبودن است، نه جهل به این که هست یا نیست. پس بنابراین حضرت که می‌فرماید «لا اجد فی ما اوحی الی» یعنی می‌دانم که نیست. این کنایه از این است که می‌دانم که نیست نه این که نمی‌یابم به خاطر این که جاهل هستم، نمی‌دانم. نه نمی‌یابم چون می‌دانم که نیست. پس بنابراین این آیه شریفه براءت را در مورد شک اثبات نمی‌کند بلکه براءت را در جایی که می‌داند نیست و حالا این را هم من اضافه می‌کنم که در بعضی کلمات ایشان، در جاهای دیگر هم هست این حرف را ایشان در مباحث زدند دوره قبل. و این حرف را هم در بحوث دارند که دوره بعد است که به عنوان خودش یک اشکال که اصلاً پیامبر معنا ندارد حکم ظاهری بفرماید. پیامبر باید احکام واقعیه را بیان بفرماید. براساس احکام واقعیه فرمایش بفرماید. این احکام ظاهریه مال شک و

ندانستن که مال پیامبر نیست، مال ائمه نیست. بله می‌توانند بفرمایند اگر شما شک کردید حکم شما چیه، ولی خودشان احکام موضوعات را براساس حکم واقعی بیان می‌کنند نه براساس حکم ظاهری بخواهند بیان بکنند. خب این هم که ضمیمه بکنید خب بهتر می‌شود مسأله. حالا عبارت ایشان را هم.... می‌فرماید:

«و التحقيق في المقام: أنّ عدم الوجدان بما هو ليس موضوعاً للعدر كما هو واضح...»
عدم الوجدان موضوع برای عذر نیست.

«و إنّما العبرة في الحقيقة بما هو مسبّب عن عدم الوجدان، و هو عبارة عن أحد أمرين:
عدم العلم، و العلم بالعدم...»

آن چه که مسبب است از عدم وجدان که آدم وقتی نیافت این باعث می‌شود که یا...
عکس آن که من گفتم. نیافتن باعث می‌شود عدم العلم و العلم بالعدم.

«فإنّ عدم الوجدان قد يوجب عدم العلم، و قد يوجب العلم بالعدم، و الحكم بالعدر عند عدم الوجدان يكون في نفسه ظاهراً في البراءة عند الشكّ، لنكتة إنّ عدم الوجدان غالباً يوجب عدم العلم لا العلم بالعدم، لكن في خصوص ما نحن فيه يكون وضوح سببیه عدم الوجدان للعلم بالعدم لا لعدم العلم نكتةً مكتنفةً بالآية صالحةً للقرينية لكون المراد من الآية بيان معذرية عدم الوجدان باعتبار أدائه إلى العلم بالعدم، و بهذا ينهدم ذاك الظهور.»

که در مانحن فيه این تتمه آخرش را هم این جور ایشان بیان می‌فرمایند که در مورد پیامبر اکرم وقتی ایشان نیافت خب این نیافتن ایشان چون احاطه کامل دارد کاشف از چیه؟ علم به عدم است. این فرمایش ایشان.

عرض می‌کنم آن پایه این تحقیق محل مناقشه است که ایشان ابتدائاً چی فرمود؟
فرمود که تناسب حکم و موضوع اقتضای این جهت را می‌کند.

«أنّ عدم الوجدان بما هو ليس موضوعاً للعدر كما هو واضح.»

عدم الوجدان موضوع برای عذر نیست کما هو واضح. این مثل این مشاوره به شارع دادن است. ما دنبال برائت شرعیه هستیم. خب شارع اشکال دارد عدم الوجدان را موضوع عذر قرار بدهد. می گوید اگر نیافتی معذوری. این خلط بین برائت عقلی و برائت شرعی است. توی برائت عقلی موضوع عدم وجدان نیست، آن جا این است که علم نداری، جهل داری. بیان نداری. اما برائت شرعی چه اشکالی دارد شارع موضوعش را عدم الوجدان قرار بدهد. تناسب حکم و موضوع اقتضاء می کند که دست از موضوعیت برداریم، صریحاً خودش فرموده «قل لا اجد فی ما اوحی» نمی یابم، شما می گوید این تناسب ندارد با این که در این صورت جعل موضوع برای برائت و عدم الوجدان قرار بدهد. خب چرا تناسب ندارد؟ شارع خودش آمده عدم الوجدان را موضوع قرار داده. «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (مائده/۶) عدم الوجدان است، نه آب نیست، نیافتیم ولو هم باشد. حالا این جا هم می گوید وقتی نیافتی برائت جاری کن. خب چه اشکالی دارد شارع برائت شرعیه جعل بکند در این صورت.

سؤال: توی محاجه با یهود است حضرت توی این بیان. وقتی دارند با آن ها محاجه می کنند این باید ارشاد به همان بحث عقلی ???

جواب: نه لازم نیست.

سؤال: نمی توانند؟؟؟

جواب: اگر آن هست که اصلاً برائت شرعیه نمی شود. ما می خواهیم برائت شرعیه را با این اثبات بکنیم. پس برائت شرعیه اگر بخواهیم اثبات بکنیم این بیان که بگوییم تناسب با حکم و موضوع ندارد، این عذر نمی شود، نه. بلکه حتی عقلاً هم چنین اشکالی دارد. نیافتن تکلیف بعد الفحص موضوع برای امریت است.

سؤال: ؟؟؟؟

جواب: نه، تناسب حکم و موضوع را ایشان دارند می فرمایند. یعنی اگر هم بخواهیم بگوییم... عقلایی مثلاً بخواهیم بگوییم چه اشکالی دارد.

بنابراین آن چه که آن بزرگوار مقدمه و پایه فرمایشش قرار داده تمام نیست بل لعله لذلک ایشان در بحوث این را نیاورده. البته این که می‌گوییم در بحوث نیاورده من دیگه مراجعه جدید نداشتم به بحوث و مباحث. براساس این که حالا این پانزده سال، بیست سال پیش نوشته شده. نوشتیم آن موقع مراجعه کردیم، من آدرس مباحث را فقط دادم. این به خاطر این بوده که آن موقع در بحوث نبوده علی‌القاعده. اللهم این که حالا اشتباه کرده باشم.

سؤال: اصل تفکیک بین عدم وجدان نسبت به تکلیف، و عدم وجدان فی ما اوحی الیه و عدم علم یا علم به عدم ظاهراً در اصل آن تفکیک؟؟؟ محل مناقشه واقع شده. چون وقتی من می‌گوییم این تکلیف را نیافتیم این یا کنایه است، یا لازم است یا بالتزام بیان می‌کند که من علم به تکلیف ندارم،؟؟؟

جواب: چرا؟ چه ملزمی دارد.

سؤال: یافتن یافتن خارجی نیست. یافتن علمی است. می‌گوید من نمی‌یابم فی ما اوحی الی. یعنی آن‌هایی که جلوی چشم من هست حالا به علم حضوری به علم حصولی که ظاهر هم این جا؟؟؟ من آن که جلوی چشمم هست نمی‌یابم.

جواب: خب نمی‌یابیم. خیلی خب این نیافتن شما، ایشان می‌گوید سبب است برای یا علم به عدم یا عدم العلم و جهل که آن مسبب است. نیافتن، همین نیافتن ذهنی این نیافتن ذهنی که یعنی.... البته نیافتن ذهنی یعنی لازم هم نیست حتماً ذهنی محض باشد. تا این که چه جوری باشد اگر مکتوب می‌آورد حضرت جبرائیل برای حضرت چه جور می‌آورد ما این‌ها را نمی‌دانیم. شاید هم مکتوب می‌آورد چون «إقرأ بسم ربك الذی خلق» آن جا استظهار کردند بعضی که قرائت در وقتی صادق است که مکتوبی باشد، نوشته شده‌ای در یک جا باشد آن را بخوانند. و شاید به این شکل بوده مثلاً لوحی آورده می‌شده یا نه چه جوری بوده حالا بعضی‌ها آن جور استظهار کردند از «إقرأ بسم ربك الذی خلق» که این یک نوشته‌ای مثلاً بوده حالا در کجا آن هم محل حرف است.

علی ای حال ایشان می فرماید عدم الوجدان سبب است برای علم به عدم یا برای عدم العلم. و چون این سبب تناسب با عذر ندارد می فهمیم که این خودش موضوعیت ندارد بلکه به عنوان طریق به آن مسبب اخذ شده حالا إما طریق به علم به عدم، إما طریق به عدم العلم. و چون در مانحن فیه شخص رسول خدا ندیدن او و نیافتن او خیلی واضح است که موجب علم به عدم می شود، نه جهل او پس این جا هم کنایه از آن است. که حضرت می فرماید من علم به عدم دارم. از این جهت هست که....

خب این عرضم این است که نه، چرا این دست از موضوعیت این جا برداریم، چرا تناسب نداشته باشد. این براءت شرعی است، براءت الهی است، موضوعش را خدا عدم الوجدان قرار داده و لا بأس به.

سؤال: البته در بخشی از ایشان دفاع می کنم، در بخشی؟؟؟

جواب: پس شما؟؟؟؟ همه را می خواهید نگه بدارید.

سؤال: عرض می کنم که در مسائل علمی عدم الوجدان به معنای همان عدم علم یا علم به عدم است. از این دو تا خارج نیست. این بخش به نظر می رسد فرمایش ایشان درست است. یعنی عدم وجدان همان است. حضرتعالی می فرماید که...

جواب: همان است یعنی چی؟

سؤال: توی مسائل علمی عدم وجدان یا همان عدم علم است یا

جواب: نه همان نیست. یکی می گوید سبب و مسبب است.

سؤال: کار ندارم.

جواب: خود ایشان می گوید سبب و مسبب است. حالا شما می گوید همان است.

سؤال: نه، بنده گفتم یا بالکنایة یا بالالتزام.

جواب: خب حالا چرا حمل بر کنایه بکنیم، مگر خودش نمی‌شود. دلیلی که ایشان برای حمل بر کنایه آورده می‌گوییم تمام نیست. ایشان می‌گویند تناسب ندارد. خب عدم الوجدان چرا تناسب ندارد؟

سؤال: تناسب دارد منتها عدم وجدان به چه معنا؟ این که....

جواب: عدم وجدان است دیگه، معنای دیگه نمی‌خواهید بکنید.

سؤال:؟؟؟؟ لذا تناسب دارد. این فرمایش حضرتعالی درست است تناسب دارد منتها عدم وجدان همان عدم علم است، یا حالا در مورد پیامبر ممکن است علم به عدم باشد. عرض بنده همین بود. چون مسأله علمی مطرح است.

جواب: خیلی خب. حالا دیگه اختلاف امتی رحمت.

آیه دیگری که آخرین آیه‌ای است که می‌خواهیم تعرض بشویم و به آن استدلال شده آیه شریفه سوره مبارکه انعام آیه ۱۱۹ هست که محقق عراقی اسمش را گذاشته آیه تفصیل، چون کلمه فصل در آن هست.

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم «وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ...»

خدای متعال در این آیه شریفه توبیخ می‌فرماید کسانی را که از ذبیح‌هایی که به حسب شرعی تذکیه شده بودند و نام خدا هم در موقع تذکیه بر آن‌ها برده شده بود استفاده نمی‌کردند. حالا خدای متعال می‌فرماید چرا استفاده نمی‌کنید و حال این که «فصل لکم» خدای متعال به طور تفصیل برای شما بیان کرده ما حرم علیکم و این جزو آن‌ها نیست. وقتی ما ذکیتیم، آن که «ذکر اسم الله علیه» در اعداد ما فصل علیکم ذکر نشده، چرا اجتناب می‌کنید، چرا نمی‌خورید؟ توبیخ می‌فرماید.

خب پس این آیه مبارکه دلالت می‌کند بر این که در مواردی که ما علم به حرمت... ندیدیم چیزی در محرمات است و دلیلی بر این که این جزو محرمات است پیدا نکردیم

این جا لازم نیست اجتناب بکنیم بلکه اجتناب طبق این ؟؟؟ علیه است. توبیخ دارد می کند که چرا اجتناب می کنید. این استدلال به این کریمه برای این.

خب به این استدلال هم وجوهی از مناقشات هست که باید بررسی کنیم؛

وجه اول این است که این توبیخ بر اساس این است که بعد ما فصل علم پیدا می شود. چون «و قد فصل لکم ما حرّم علیکم» «ما» عموم وضعی دارد یا اطلاق دارد. معنایش این است که بعد از آن که خدای متعال همه چیزهایی را که حرام است برای شما تفصیلاً بیان کرده، خب بعد از این که همه چیزهایی که حرام است برای شما تفصیلاً بیان کرده و قهراً بعد از آن می دانید این جزو آن ها نیست و قهراً دیگه علم به حلیت آن هست، خب برای چی اجتناب می کنید. پس این متعرض جایی که ما شک داریم این حرام است یا حلال است آن جا را نمی گوید که. این دارد جایی را می گوید که علم حاصل شده است. شیخ اعظم این جور اشکال کردند به استدلال به این آیه شریفه و غیر ایشان هم این اشکال را کردند که مفاد آیه به قرینه این که این موصول عمومیت دارد این است که و حال این که فصل لکم جمیع ما حرّم علیکم این ها را... همه آن هایی که حرام است برای شما خدا تفصیلاً بیان فرموده دیگه چرا از... و توی آن ها ما ذکر اسم الله علیه نیست چرا از ما ذکر اسم الله علیه اجتناب می کنید؟ این جا که قطع به حلیت آن دیگه هست.

و عرض می کنم بؤید فرمایش شیخ اعظم را که این اشکال را... این که لسان توبیخ... اگر مورد مورد شک بود لسان توبیخ چه وجهی داشت. برای این که بالاخره احتیاط هم حسنّ عقلاً هم حسنّ شرعاً. توبیخ مال آن جایی است که شک نیست، یقین به حلیت داریم باز نخور. خب آن هایی که یقین داریم خدا حلال فرموده خب چه معنایی دارد که اجتناب بکنیم. إنّ الله کما یحبّ أن یؤخذ به عزائمہ یؤخذ برخصه. وقتی می دانیم مرخص است، حلال است معنا ندارد که آدم اجتناب بکند. مگر یک عنوانی روی آن بیاید که نه، با آن عنوان... بله مثلاً مثل فالوده که امیرالمؤمنین سلام الله علیه آوردند برای ایشان ایرانی ها، ایشان میل نفرمود. چرا؟ فرمود چون پیامبر نخوردند. این یک

وفاداری بود نه این که حرام است. قطعاً حلال است ولی این وفاداری به خاطر آن جهت عاطفی که ایشان با رسول خدا(ص) دارند که این لذت را پیامبر توی دنیا نچشیده من هم می خواهم نچشم. این به این علت. آن حالا یک امر آخری است به این عنوان است و الا حلال است.

حالا یک جایی اگر این عنوانها هم نبود خب چرا، این اشکال شیخ اعظم قدس سره. آیا این اشکال تمام است؟ ان شاء الله فردا این آیه تمام می شود و وارد سنت می شویم.

جلسه ۹۱ - ۱۳۹۵/۰۲/۲۱

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

ميلاد مبارك و مسعود مولايमान حسين بن على عليهما السلام خدمت حضرت بقيه الله الاعظم ارواحنا فداء و حضرت معصومه عليها السلام و همه شيعيان و مواليان آن بزرگواران تبريك عرض مى كنيم. و اميدواريم كه خداى متعال ما را از شيعيان و مواليان و وفاداران به آن امام همام مقرر فرمايد و در دنيا و آخرت دست ما را از دامان شان کوتاه نفرمايد. اين صلوات خاصه آن بزرگوار را خدمت شان تقديم مى كنيم كه البته اين صلوات يك مقدارى مفصل هست به خاطر كه ممزوج هست با صلوات بر برادر بزرگوارشان امام حسن مجتبي سلام الله عليهما. خب اين دو برادر سيدا شباب اهل الجنة، صلوات خاصه شان معاً وارد شده.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ عَبْدَيْكَ وَ وَلِيِّكَ وَ ابْنَيْ رَسُولِكَ وَ سِبْطِي الرَّحْمَةَ وَ سَيِّدِي شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَوْلَادِ النَّبِيِّينَ وَ الْمُرْسَلِينَ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْحَسَنِ بْنِ سَيِّدِ النَّبِيِّينَ وَ وَصِيِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ السَّلَامِ عَلَيْكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ السَّلَامِ عَلَيْكَ يَا ابْنَ سَيِّدِ الْوَصِيِّينَ أَشْهَدُ أَنَّكَ يَا ابْنَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَمِينُ اللَّهِ وَ ابْنُ أَمِينِهِ عِشْتَ مَظْلُومًا وَ مَضَيْتَ شَهِيدًا وَ أَشْهَدُ أَنَّكَ الْإِمَامُ الزَّكِيُّ الْهَادِي الْمَهْدِي اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِ وَ بَلِّغْ رُوحَهُ وَ جَسَدَهُ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ الْمَظْلُومِ الشَّهِيدِ قَتِيلِ الْكُفْرَةِ وَ طَرِيحِ الْفَجْرَةِ. السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا ابْنَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَشْهَدُ مَوْقِنًا أَنَّكَ أَمِينُ اللَّهِ وَ ابْنُ أَمِينِهِ قُتِلْتَ مَظْلُومًا وَ مَضَيْتَ شَهِيدًا وَ أَشْهَدُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى الطَّالِبُ بِثَارِكَ وَ مَنْجِزٌ مَا وَعَدَكَ مِنَ النَّصْرِ وَ التَّأْيِيدِ فِي هَلَاكِ عَدُوِّكَ وَ إِظْهَارِ دَعْوَتِكَ وَ أَشْهَدُ أَنَّكَ وَقَيْتَ بَعْدَهُ اللَّهُ وَ جَاهَدْتَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ عَبْدَتَ اللَّهُ مُخْلِصًا حَتَّى أَتَاكَ الْيَقِينُ لَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً قَتَلَتْكَ

وَ لَعْنِ اللَّهِ أُمَّةً خَذَلْتِكَ وَ لَعْنِ اللَّهِ أُمَّةً أَلْبَتُ عَلَيْكَ وَ أُبْرَأُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِمَّنْ أَكْذَبَكَ وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّكَ وَ اسْتَحَلَّ دَمَكَ بِأَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ لَعْنِ اللَّهِ قَاتِلَكَ وَ لَعْنِ اللَّهِ خَاذِلَكَ وَ لَعْنِ اللَّهِ مَنْ سَمِعَ وَاعَيْتَكَ فَلَمْ يُجِبَكَ وَ لَمْ يَنْصُرَكَ وَ لَعْنِ اللَّهِ مَنْ سَبَى نِسَاءَكَ أَنَا إِلَى اللَّهِ مِنْهُمْ بَرِيءٌ وَ مِمَّنْ وَالَاهُمْ وَ مَالَاهُمْ وَ أَعَانَهُمْ عَلَيْهِ أَشْهَدُ أَنْكَ وَ الْأُئِمَّةُ مِنْ وُلْدِكَ كَلِمَةُ التَّقْوَى وَ بَابُ الْهُدَى وَ الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى وَ الْحُجَّةُ عَلَى أَهْلِ الدُّنْيَا وَ أَشْهَدُ أَنِّي بِكُمْ مُؤْمِنٌ وَ بِمَنْزِلَتِكُمْ مُوقِنٌ وَ لَكُمْ تَابِعٌ بِذَاتِ نَفْسِي وَ شَرَائِعَ دِينِي وَ خَوَاتِيمَ عَمَلِي وَ مُنْقَلَبِي فِي دُنْيَايَ وَ آخِرَتِي.

خب ظاهراً درس بزرگان حوزه تعطیل بوده امروز. حالا که آمدیم دیدیم، اما تعطیل رسمی حوزه نبوده و ما هم چون حالا اطلاع نداشتیم که همه تعطیل فرمودند و با آن تعطیلات کثیری که داشتیم دیگه مبرر و مجوز برای این تخلف از مشی آقایان ان شاء الله وجود ندارد.

خب بحث در استدلال به آیه شریفه سوره مبارکه انعام، آیه ۱۱۹ سوره مبارکه انعام بود «وَ مَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ» که تقریب استدلال این بود که خدای متعال در این آیه مبارکه توبیخ می‌فرماید کسانی را که از ذبیحه‌هایی که ذکر اسم الله علیه اجتناب می‌کردند به این که ما نمی‌دانیم این‌ها حلال است یا حرام است مثلاً.

خدای متعال توبیخ می‌فرماید، می‌فرمایند در حالی که «فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ» دیگه چرا اجتناب می‌کنید. حتی اجتناب کردن به قول مرحوم شیخ این آکد است، دلالت این آیه تا آیه قبل. آن جا «قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ» بود که صحبت از حرمت بود. این جا صحبت از عدم استفاده خارجی است یعنی نه تنها چرا می‌گویید حرام است یا جایز نیست، چرا استفاده نمی‌کنید. «لَا تَأْكُلُوا» پس بنابراین این آیه مبارکه دلالت می‌کند در جایی که ما یک وجوبی را، وجوب احتمالی را لم نجد فی ما فصل، یا یک حرمت محتمله‌ای را لم نجد فی ما فصل. به آیات و روایات مراجعه کردیم دیدیم دلیلی بر حرمت این در آیات و روایات نیست. یا دلیل بر

وجوب آن در آیات و روایات نیست. خلاصه فی ما فصل که منابع فقه است مراجعه کردیم دیدیم نیست. همین که نبود دیگه اجتناب کردن از آن این مورد توبیخ آیه شریفه است که چرا اجتناب می‌کنید. این تقریب استدلال به آیه شریفه. شیخ اعظم قدس سره اشکال فرموده. گفتیم که اشکالات عدیده‌ای بر این استدلال هست که اولین اشکال اشکال شیخ اعظم قدس سره بود.

ایشان فرمود با توجه به این حال که در آیه شریفه ذکر شده «و قد فصل لکم ما حرم علیکم» و این که این «ما»ی لکم، «ما حرم علیکم» «ما»ی موصوله است و دلالت بر عموم می‌کند. پس مفاد آیه شریفه در حقیقت به این برمی‌گردد با توجه به این حال و خصوصیت این حال که «ما»یی در آن هست که دلالت بر عموم می‌کند. به این می‌گردد که بعد از آن که، در حالی که موجب علم به عدم حرمت و عدم وجوب برای شما حاصل است چرا دیگه اجتناب می‌کنید. چرا به این برمی‌گردد؟ به خاطر این که وقتی تمام حرام‌ها و تمام تکالیف تفصیلاً بیان شد خب در آن صورت دیگه انسان علم پیدا می‌کند که وقتی تمام آن بیان شد هرچی در آن ذکر نشده حلال است. بنابراین بین تفصیل «ما حرم علیکم» و علم به عدم حرمت چیزهایی که در بین آن‌ها نیست ملازمه است. بین این دو تا ملازمه است. وقتی ملازمه شد پس بنابراین توبیخ خدای متعال به این برمی‌گردد که بعد از این که شما سبب علم به عدم حرمت برای شما وجود دارد چرا اجتناب می‌کنید. این اجتناب‌ها دیگه اجتناب‌های دل‌بخوایی یا تشریعی و امثال ذلک است. و این‌ها توبیخ دارد. این اشکال شیخ اعظم.

محقق خراسانی قدس سره؛ آقای آخوند در تعلیقه بر فرائد پاسخ دادند از این اشکال و تقویت کردند دلالت آیه شریفه را به این که در آیه شریفه فقط آن که ذکر شده در حال این است که «و قد فصل لکم» تفصیل داده شده. تفصیل واقعی را دارد ذکر می‌کند. تفصیل همه حرام‌های واقعی بما آنه آنه لایوجب العلم. بلکه وقتی موجب علم می‌شود که طرف آگاهی داشته باشد به این که تمام حرام‌ها این جا ذکر شده و الا اگر خدای متعال به حسب واقع تمام حرام‌ها را ذکر فروده ولی نفرموده که این تمام حرام‌ها

است، نه. به حمل شایع صناعی تمام حرام‌ها را لیست کرده ولی نگفته این‌ها است و غیر این‌ها نیست. فقط تمام حرام‌ها را ذکر کرده. خب این سبب نمی‌شود که مخاطب و مطلع بر آن حرام‌ها علم پیدا کند که غیر این حرام نیست. پس بنابراین آن چه که در آیه شریفه در حال ذکر شده در آیه شریفه لایوجب العلم به این که غیر از آن‌ها حرام نیست تا فرمایش شیخ اعظم درست باشد. بلکه با علم به آن‌ها هم، یعنی علم به ذات آن‌ها، نه این که آن‌ها کل‌شان هستند. علم به ذات آن محرمات، ولو آن ذات هم همه هستند ولی مجرد علم به آن‌ها بدون علم به این که این‌ها تمام‌ها هستند این علم نمی‌آورد. وقتی علم نیاورد پس شک داریم. حالا خدای متعال در عین حال چی می‌فرماید؟ می‌فرماید بعد از این که ما حرام‌ها را گفتیم حالا شما نمی‌دانید که این حرام است یا حرام نیست برای چی اجتناب می‌کنید و این همان برائتی است که ما دنبالش هستیم. که وقتی ما یک چیزی را شک داریم یک عده از حلال‌ها را می‌دانیم بیان شده، واجبات را می‌دانیم بیان شده، یک چیزی را حالا شک می‌کنیم به نحو شبهه بدویه؛ حرام است، حلال است، واجب است، واجب نیست. خب خدای متعال آن جا می‌تواند به ما بفرماید خب من که گفتم حلال و حرام‌هایی را. این که جزء آن‌ها نیست برای چی اجتناب می‌کنید. اگر جزء آن‌ها بود خب بله، حال این که این جزء آن‌ها نیست، برای چی اجتناب می‌کنید، یا برای چی ارتکاب... خودتان را موظف به ارتکاب می‌دانید در شبهات وجوبیه. این از اشکال مرحوم آخوند به شیخ اعظم و دفاع از مستدلین.

سؤال: یعنی در مقابل تفصیل واقعی چه تفصیلی می‌توانست باشد؟

جواب: بله؟

سؤال: در واقع می‌گویند این تفصیل تفصیل واقعی است.

جواب: آره. یعنی واقع التفصیل است، نه بیان این که این محصور در این‌ها است. یعنی لیست حرام‌ها را خدا داده اما نفرموده که حرام‌ها غیر این‌ها نیست ولو این که غیر این

هم حرام نکرده چیزی را ولی آدم که نمی‌داند، تا خودش نگوید که حرام‌ها محصور در این است که آدم نمی‌فهمد. می‌گوید خب شاید این قسمت اعظمش هست گفته شده، شاید یکی دو تا چند تای دیگه مانده هنوز نفرموده.

این فرمایش آقای آخوند قدس سره.

عرض می‌کنم به این که این فرمایش آقای آخوند محل تأمل است و حق ظاهراً در این جا با شیخ اعظم قدس سره باشد. چون درسته در عبارت آیه مبارکه نیامده که این‌ها تنها است ولی ظاهراً این یک مقدمه مطویه واضحه دارد. یعنی «و قد فصل لکم» و شما از آن‌ها اطلاع پیدا کردید و می‌دانید دیگه غیر آن‌ها هم نیست. چرا می‌گوییم این جوروی؟ چون اگر غیر این باشد، ذکر این‌ها مستدرک است، بلافاصله است. این که بعضی‌ها را ذکر کردیم و حال این که بعضی را ذکر کردیم چرا، خب اگر ندانستند معذر است، مبرر است پیش شارع. حالا چه بعضی‌ها را ذکر کرده باشد چه نکرده باشد. این یک چیز غیرعرفی است که می‌خواهد بفرماید اگر من هیچی نگفته بودم حق داشتید، اگر هیچ حرامی را نگفته بودم. اما وقتی یک خرده از آن را گفتم دیگه نه، کأنّ برائت وقتی جاری می‌شود که یک خرده حرام‌ها، یک خرده واجب‌ها را اگر گفتند، شما اگر دیگه شک کردید که حالا این هم حرام است یا حرام نیست، واجب است یا واجب نیست در این صورت بله برائت دارید. اما اگر یک جا هنوز هیچی را نگفتیم، هیچ بیانی نشده آن جا ندارید. این یک امر خیلی غیرعرفی است اگر بخواهیم این حرف را بزنیم، این جور که آقای آخوند می‌فرماید معنا کنیم معنای آیه خب ماحصل آن این می‌شود که چرا نمی‌خورید و حال این که فصل لکم، با این که علم هم ندارید که این تمامش هست. خب این حال را برای چی ذکر کرده خدای متعال. خب باید این جوروی می‌فرمود که چرا نمی‌خورید و حال این که دلیلی بر حرمت ندارید. نه این که «و قد فصل» یک عده‌ای را برای شما ذکر کردیم. با این که علم به حرمت ندارید چرا نمی‌خورید، چرا اجتناب نمی‌کنید. این جور باید گفته می‌شد. پس این که فرموده «و قد فصل لکم» یعنی جوروی تفصیل داده شده که شما را آگاه می‌کند که غیر آن‌ها حرام نیست یا به

خاطر این که آن در مقام تحدید بوده، آن عبارتی که تفصیل در آن بوده که حالا محل کلام هست که آن مراد کجاست، کجا تفصیل داده خدای متعال. سوره مائده تفصیل داده، جای دیگه تفصیل داده. محل کلام است بین مفسرین. خب پس بنابراین به قرینه این که اگر مقصود مجرد همین باشد که چون تفصیل داده شده این باشد، این سر از یک امر بی ربط اگر نگوییم لغو در می آورد به دلالت اقتضاء عرفاً فهمیده می شود که مقصود این است که «و قد فصل لکم» و حال این که تفصیل داده شده برای شما.

و به عبارت دیگر، این بنابراین که تفصیل را به معنای شرح بگیریم. به معنای شرح دادن، تبیین کردن بگیریم. احتمال قوی دارد که «فصل» اصلاً به معنای... یک معنای «فصل» یعنی جدا کردن. بین چیزی و چیزی را وقتی که جدا کردند از هم می گویند فصل هذا عن هذا. توی کتب علمیه هم فصل فصل برای چی گفته می شود. وقتی مطالبی را از مطالب قبل بخواهند جدا کنند می گویند فصل. تجزیه است، جدا کردن است. آیه می فرماید و حال این که خدای متعال حرامها را جدا کرده برای شما یعنی توی یک عبارتی، توی یک جایی جدا کرده گفته اینها است حرامها، نه فقط یک فهرستی داده، تفصیل داده، تشریح کرده، توضیح داده. نه حرامها را از حلالها جدا کرده که شما می دانید اینها حرامها است، اینها حلالها است. وقتی خدای متعال حرامها را از حلالها جدا کرده، مرزبندی کرده بینشان. آنها را توی یک فصل ذکر کرده، آنها را توی یک فصل ذکر کرده برای شما خب برای چی دیگه می آید اجتناب می کنید؟ این همان است که بعضیها مثلاً توی ماه رمضان خدا فرموده مریض است روزه نگیرد، یا کذا است روزه نگیرد. می گوید به دلتم نمی چسبد. بعضیها هستند این جور هستند، روزه می گیرد، خب این روزه حرام است. این اطاعت خدا نیست، اطاعت خدا این است که گفته روزه بگیر بگیر، روزه نگیر نگیر. مرحوم شیخ استاد قدس سره می فرمود یک سالی آقای خوئی فرمود امسال من بالغ شدم. حالا آدم شصت هفتاد ساله، می گوید من امسال بالغ شدم. چطور؟ گفته بود چند سال بود روزه نمی توانستم بگیرم. بیماری یا هر چی بود. حالا امسال الحمدلله من روزه می گیرم. گفته بود من بالغ

شدم. خب وقتی یک مرجع تقلیدی، یک بزرگی این چنینی است می گوید خب خدا وقتی واجب نکرده یا حرام کرده خب برای چی.

حالا آدم‌های بعضی مواقع عادی، این‌ها هم، نه دل‌مان نمی‌آید. خب این اشکال اولی که از شیخ اعظم بود و ظاهراً این اشکال تمام باشد.

سؤال: استاد نمی‌شود این طور پاسخ داد که بگوییم دقیقاً آیه دارد؟؟؟ قبح عقاب بلابیان را دارد امضاء می‌کند. دقیقاً می‌گوید «ما لکم» چرا اجتناب می‌کنید در حالی که ما تفصیل دادیم یعنی اگر بیان باشد باید خودتان را متوجه آن بیان و خطاب و محکوم به آن بیان و خطاب دانید در حالی که اگر تفصیل و امر شایع صناعی به شما واصل نشده برای چی اجتناب می‌کنید. دقیقاً اتفاقاً دارد به او پیغام بلابیان و ملزم دانستن انسان‌ها به آن چه که بیان؟؟ شده را دارد نقل می‌کند. این که می‌فرمایید که چه جهتی دارد آیه شریفه،؟؟؟ بعد از علم این که همه محرمات به دست ما رسیده و ما متوجه آن خطابات شدیم و واصل شده که نیست. هر وقتی ما می‌توانیم قبح عقاب بلابیان را ولو این که هنوز علم به تمام شدن شریعت را هم نداریم استفاده کنیم. دقیقاً هم آیه دارد همین را می‌گوید. منطوقاً و مفهوماً دارد دقیقاً می‌گوید که چرا؟ تقبیح می‌کند که خودتان را ملتزم ندانید به آن چیزهایی که واصل به شما نشده و در مقابل آن چیزی که به شما واصل شده و تفصیل داده شده خودتان را محکوم به آن بدانید. یعنی تفصیل به معنای تبیین است. و تقبیح عدم تفصیل همان قبح عقاب بلابیان است که چرا خودتان را ملزم می‌دانید. دارد دقیقاً قاعده را دارد امضاء می‌کند.

جواب: ببینید، نمی‌فرماید شما با این که جهل دارید که. می‌فرماید در حالی که ... به قول شما آن معنای اول را بگوییم. در حالی که برای شما تشریح شده، تبیین شده همه چیزهایی که حرام است. در حالی که آن برای شما تشریح شده چرا اجتناب می‌کنید. خب این چه ارتباطی دارد تشریح آن‌ها اگر دلالت نمی‌کند. اگر دلالت نمی‌کند آن‌ها بر این که این حلال است یا حرام است چه دخالتی دارد ذکر آن.

سؤال: که بلا بیانِ واصل است.

جواب: گفتن آن نمی خواهد. باید همین را بفرماید که وقتی نمی دانید. اما این که آن‌ها را گفتیم چه دخالتی دارد در این جهت.

سؤال: همین جهت را بیان می کند. قاعده قبح عقاب بلا بیان در واقع بله

جواب: آن جهت جهل نیست، آن تفصیل که جعل نمی شود که.

سؤال: الان قاعده قبح عقاب بلا بیان چرا این طور نمی گویند قاعده را. چرا نمی گویند قبح عقاب نسبت به مجهولات. می گویند قبح عقاب بلا بیان. چون می خواهند جهت حکمت الله سبحانه و تعالی نسبت به تعذیب عباد را بیان کنند. این جا هم جهت جهل را می خواهد بگوید. خدا می خواهد بگو من که حکیم هستم نمی آیم شما را به چیزی ملتزم بکنم که هنوز بیان و تفصیل نکردم. درسته جهل برای قبح عقاب بلا بیان ملاک است اما توی خود قاعده می گویند بلا بیان نمی گویند قبح عقاب نسبت به مجهولات. چرا؟ چون جهت جهل که عدم تبیین و عدم بیان واصل هست آن را می خواهد بیان کند. این جا هم چرا نگفته؟؟؟ گفته قبح عقاب نسبت به عدم مفصلات؟ برای این که جهت جهل را بگوید. کما این که در قاعده قبح عقاب بلا بیان یک چنین حرفی می زند. دقیقاً تقریب می کند و مطابق می شود مفهوماً و منطوقاً به قبح عقاب بلا بیان.

جواب: خدمت شما عرض شود که این دارد ... مگر شما یک لازمه‌ای از آن بگیرید. بگویید و حال این که آن حرام‌ها برای شما بیان شده است پس این که بیان نشده، وقتی بیان نشده یا واقعاً نیست یا شما جاهل هستید. این حال بخواد کنایه از مطلب باشد. و حال این که حرام‌هایی برای شما بیان شده است چرا اجتناب می کنید و حال این که آن بیان شدن آن حرام‌ها دلالت می کند بر این که این جزء آن‌ها نیست و شاید حرام باشد، شاید هم حرام نباشد. پس بیانی ندارد. این همه سریشم باید به آن بچسبانید.

سؤال:؟؟؟ شهید صدر فرمودید، یک جا دیگه داشتیم «فصل لکم» را کنایه از حصول بیان می گرفتند.

جواب: نه آن درسته.

سؤال: به همان ؟؟؟ تخصیص اکثر می شود همین حرف را زد.

جواب: نه آن درسته. آن «ما آتاه» بود. یا «ما کتبا معذبین حتی نبعث رسولاً» بود که بعث رسول کنایه از ایصال بود.

سؤال: بین لهم...

جواب: اما «فصل لکم»

سؤال: این هم «فصل لکم»... اگر این کنایه؟؟؟

جواب: می دانم این «فصل لکم» که این ها بیان شده. او می گوید عذاب نمی کنم تا رسول بفرستم. یعنی بیانش بکنم.

سؤال:؟؟؟

جواب: تا آتاه بشود. این که آتاهای آن نشده، آتاهای یک چیز دیگه شده. اتیان چیزهای دیگه شده نه اتیان آن شده باشد.

اشکال دومی که شده است این است که خیلی خب دلالت آیه را قبول می کنیم ولی به درد ما نمی خورد فی ما زماننا. الان این به درد ما نمی خورد. استدلال به این آیه برای اثبات برائت برای ما. چرا؟ چون برای کسانی که به «ما فصل» علم پیدا کردند آن ها می گوید بعد از این که شما علم به «ما فصل» پیدا کردید چرا حالا اجتناب می کنید. یعنی کسانی که می دانند این مورد در «ما فصل» نیست ولی احتمال می دهند در واقع حرام باشد. به این ها می گوید چرا اجتناب می کنید. اما الان ما چه جور آدم هایی هستیم. آدم هایی هستیم که اصلاً نمی دانیم مورد در «ما فصل» وجود داشته یا نداشته. چون

در عصر ما این جور نیست که هر چه در شریعت بوده به دست ما رسیده باشد. آن‌هایی که هر چه در شریعت بوده به دست‌شان رسیده به آن‌ها دارد می‌فرماید که و حال این که «فصل لکم» و شما می‌بینید که این در آن نیست. حالا چرا اجتناب می‌کنید. با این که می‌دانید این در «ما فصل» نیست. حالا ولو آن جور معنا نکنیم که شیخ فرمود که می‌دانیم در «ما فصل» نیست، پس می‌دانید حلال است، نه همین که آخوند می‌فرماید. که احتمال می‌دهیم، فقط می‌دانیم در «ما فصل» نیست ولی احتمال می‌دهیم حرام باشد یا احتمال می‌دهیم واجب باشد. ولی می‌دانیم در «ما فصل» نیست. به آن‌ها دارد می‌فرماید. اما فی زماننا هذا ما خبر نداریم «فی ما فصل لنا» هست یا نیست چون ما فصل لنا همه‌اش به دست ما نرسیده. نمی‌دانیم همه ما فصل به دست ما رسیده یا نه. پس بنابراین ولو این که بپذیریم فرمایش آقای آخوند را و بگوییم دلالت بر برائت می‌کند اما در این حال در یک ظرف خاص و ویژه‌ای دارد می‌فرماید. آن ظرف ویژه الان برای ما مشخص نیست که هست یا نه. یعنی تمسک به آیه در شبهه مصداقیه‌اش می‌شود.

این هم اشکال دومی است که بعد از تنزل از آن قبلی این هم لابلأس به، این اشکال هم اشکال متینی است.

و اشکال سوم این هست که آیه در صدد توبیخ به تشریح است، نه نفس عدم انجام بلا تشریح. ما در برائت دنبال این هستیم... تشریح نمی‌کنیم، نه می‌گوییم حلال واقعی است، نه می‌گوییم حرام واقعی است، نه می‌گوییم واجب واقعی است، نه می‌گوییم نیست، این‌ها را هیچ کدام نمی‌گوییم. فقط می‌گوییم چی؟ می‌گوییم ما امنیت از عقاب یا استحقاق عقاب داریم. اما اگر کسی در ظرف شک بیاید بگوید حرام است، یا بگوید حرام نیست خب این تشریح است. این حرام است، این قول به غیر علم است. آیه شریفه این را دارد تحریم می‌فرماید، این براساس تشریح است. این را محقق فشارکی قدس سره، آقای آسید محمد فشارکی در آن رساله برائت‌شان این اشکال را کردند ولی خودشان بعد جواب دادند و حق هم با خود ایشان است که جواب دادند، که نه، کجای

آیه شریفه از باب تشریح دارد می‌فرماید. می‌گوید چرا نمی‌خورید؟ نفرموده «لِمَ تحرمون»، یا «تقولون» نه، به این عمل خارجی‌شان که اجتناب می‌کردند، اکل نمی‌کردند به این دارد اشکال می‌کند.

سؤال: برائت نخوردن گفت. برائت یک شیء‌ای که شبهه تحریمیه داریم اگر اجتناب بکنیم حسن احتیاط و حسن اجتناب را برمی‌دارد تقبیح می‌کند...

جواب: چی را؟

سؤال: برائت مفادش این نیست که حسن احتیاط...

جواب: نه، التزام به اجتناب داشتن.

سؤال: خب ایشان دارد تشریح می‌کند.

جواب: نه،؟؟؟

سؤال:؟؟؟

جواب: نه.

سؤال:؟؟؟

جواب: نه.

سؤال: قرینه‌اش این است که آقای فشارکی این حرف را زده. می‌گوید تقبیح می‌کند خدا چرا نمی‌خورید. ما در مورد برائت می‌گوییم آقا این عیب ندارد می‌گوییم جایز است بخورید اما اگر هم نخوردید تقبیح نمی‌کنند. این که دارد تقبیح می‌کند معلوم است که جهت تشریح را دارد می‌گوید.

جواب: فقط دارد می‌گوید چرا نمی‌خورید. تشریح این است که ادخال ما لیس من الدین را دین بکند به عنوان این که این حرام دینی است که این کار را نمی‌کند که.

سؤال: برائت حسن احتیاط را که بر نمی‌دارد که.

جواب: نه، ما نمی‌گوییم بر می‌دارد. مگر ما گفتیم بر می‌دارد. ما می‌گوییم در باب برائت تشریح نیست. آن در مقام... در باب برائت ما تشریح نمی‌کنیم چیزی را، فقط می‌گوییم معذوریم. اشکال این جور تقریب کرده آن جا. ولی این جا آیه براساس این نیست که چرا. براساس این است که این‌ها تشریح می‌کردند می‌گفتند این‌ها حرام است. ما ذکر اسم الله علیه حرام است فلذا نمی‌خوریم. بعد جواب می‌دهد که نه، فقط نمی‌خوردند نه این که می‌گفتند حرام است فلذا نمی‌خوریم تا تشریح باشد.

سؤال: به دلالت اقتضاء این‌ها به خاطر این که خودشان را مشرّع؟؟؟

جواب: نه.

سؤال: چون برائت حسن احتیاط را؟؟؟

جواب: نه، لعل می‌گفتند چون احتمال می‌دهیم در واقع حرام باشد.

سؤال: خب پس نباید خدا تقبیح کند. اگر آیه بخواهد مفاد برائت را بگوید آن‌ها صرف اجتناب، نه حرمت اکل را، صرف اجتناب را خدا می‌خواست نهی بکند از آن که مفاد برائت لازم می‌آید نباید خدا تقبیح بکند. چون در مورد برائت ما حسن احتیاط را هنوز محفوظ می‌دانیم برای خودمان پس باید به دلالت اقتضاء بگوییم....

جواب: نه، اولاً حسن احتیاط تعلیقی است. اگر یک جا شارع فرمود احتیاط نمی‌خواهم احتیاط آن جا حسن نیست. مثل باب طهارت و نجاست بعضی‌ها گفتند همین جور است. شارع نمی‌خواهد احتیاط را در آن جا. یا در مورد کثیر الشک، یا وسواس، خب آن می‌خواهد محتملات را انجام بدهد، شارع می‌گوید نکن، چرا؟ مزاحم است با یک امر مهمی. این که ما بگوییم احتیاط مطلقاً بلاقید حتی اگر شارع ... نه. این مال جایی است که شارع نفرماید نه.

سؤال: خب علم به تجویز نداشته باشیم عمومات حسن احتیاط که؟؟؟

جواب: عموماً حسن احتیاط هم همین طور است. در جایی است که حالا... حالا آیه شریفه دارد چه کار می‌کند؟ می‌فرماید با این که این جور شده، ما تفصیل برای شما دادیم دیگه جای احتیاط نیست. حسن ندارد این احتیاط. این احتیاط حسن نیست. برای این که فصل لکم.

و آخرین اشکالی که در استدلال به این آیه شریفه وجود دارد همان اشکالی است که در نهایت در آیه قبل گفته شد و آن این است که این مال بخشی از شبهات تحریمیه است. پس بنابراین کل شبهات تحریمیه را شامل نمی‌شود. فضلاً عن الشبهات الوجوبیه و همان طور که دیروز گفتیم وجوبیه را هم نمی‌توانیم به تحریمیه و تحریمیه را هم نمی‌توانیم به وجوبیه برگردانیم. بنابراین اگر هم اثبات بکند در یک جای خاص اثبات می‌کند و قول به عدم فصل هم لادلیل علیه. یعنی عدم الفصل لادلیل علیه. ما دلیل بر عدم فصل نداریم، جز این که همین اطلاقات و عموماً اگر داشته باشیم که محل کلام است، الان داریم به آن استدلال می‌کنیم، اثبات بکنیم. چیز خارج نداریم که بله یک قضیه شرطیه‌ای از خارج داشته باشیم که اگر براءت یک جا بود، همه جا براءت خواهد بود، این یک امر مسلمی است. حالا این ادله بیاییم ببینیم کجا براءت را اثبات می‌کند بعد ضم به آن بکنیم بگوییم همه جا براءت است. ما چنین چیزی نداریم. هر چی حدود و ثغور براءت است از همین ادله که الان محل کلام است و نقض و ابرام داریم می‌کنیم می‌خواهیم در بیاوریم چیزی مازاد بر این و خارج از این نداریم. این ادله را هم که نگاه می‌کنیم اگر تنها و تنها دلیل ما همین آیه شریفه بود مع الغض از اشکالاتش در یک محدوده خاص دارد براءت اثبات می‌کند، نه در همه جا.

پس بنابراین... مگر این که اللهم الا این جور بگوییم، بگوییم این توبیخ باید براساس یک چیزی باشد که یا باید امری باشد که مسبقاً شرع گفته یا چیزی باشد که عقل انسان بر آن حکم می‌کرده و الا اول مرّه توبیخ یعنی چی؟ اگر قبول کردیم آیه دلالت بر براءت می‌کند و از اشکالات صرف نظر کردیم پس خدای متعال برای عدم اجراء براءت در همین شبهه تحریمیه ویژه که مال اکل لحوم و این‌ها است دارد توبیخ می‌فرماید.

این توبیخ را که دارد می‌فرماید یا باید براساس این باشد که پس سابقاً در همین شبهه برائت شرعیه بوده به گوش این‌ها رسیده اعتنا نکردند، یا باید به این باشد که برائت حکم عقل است. و الان این‌ها دارند تخلف از آن می‌کنند. از همان که عقل‌شان می‌فهمیده. توبیخ در غیر این صورت معنا نمی‌دهد. و چون مفروض این است که ما دلیل دیگری مسبق نداریم فرض این است که این آیه شریفه می‌خواهیم بگوییم دلیل است بنابراین دلالت می‌کند بر این که این حکم عقلی و حکم عقلایی را شارع قبول دارد، دارد توبیخ می‌کند که چرا طبق آن حکم عقلی‌تان... تازه عقلی، نه عقلایی. چرا؟ و این تأیید آن را می‌کند. بنابراین اگر ما اشکالات دیگر را قبول نکنیم و قبول کنیم که این آیه شریفه دلالت دارد می‌کند بر برائت و بگوییم غض نظر داریم می‌کنیم از سایر ادله و فرض می‌کنیم که هیچ دلیلی جز این آیه وجود ندارد، این دارد برائت را اثبات می‌کند دیگه این اشکال اخیر جا ندارد اگر این فرض را کردیم. چون دیگه در آن صورت مبرری برای توبیخ نیست جز این که این مسأله مسأله عقلی باشد و خدای متعال می‌فرماید با این که عقل‌تان می‌گفت چرا خودتان را ملتزم به عدم استفاده کردید.

خب این بحث ما راجع به آیاتی که شیخ اعظم قدس سره به عنوان ادله برائت ذکر فرموده بود پایان یافت. تمامی آیاتی که ایشان مطرح فرموده بودند بحث کردیم بحمدالله و نتیجه این شد که اثبات برائت شرعیه علی ضوء آیات مبارکات ممکن نیست با اشکالاتی که هر آیه... استدلال به هر آیه شریفه‌ای داشت. خب پس دلیل کتابی و قرآنی بر برائت شرعیه نداریم. حالا آیا ببینیم دلیل در سنت و روایات وجود دارد یا نه، ان شاء الله از شنبه وارد استدلال به روایات می‌شویم. که اولین روایت هم همان طور که هم شیخ اعظم، هم آقای آخوند در کفایه فرمودند حدیث شریف رفع است. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۹۲ - ۱۳۹۵/۰۲/۲۵

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در استدلال به آیات مبارکات بود برای اثبات برائت پایان یافت و نتیجه این شد که آیات دلالت بر برائت شرعیه ندارد. دلیل دیگری که به آن استدلال شده برای اثبات برائت شرعیه روایات مبارکاتی است که در این زمینه وجود دارد.

خب اولین روایتی که شیخ اعظم مطرح فرمودند و تبعه محقق خراسانی در کفایه حدیث شریف رفع است.

خب ما این حدیث را مطالعه کرده بودیم که عرض کنیم بعد دیدیم خیلی طویل الذیل است این حدیث و اعلام به جهات مختلفش پرداختند. گفتیم که خب به جای حدیث رفع بعضی احادیث دیگر را که به این فرصت کوتاهی که حالا شاید مثلاً حالا فوقش ده جلسه دیگه باشد، احادیث دیگری را مطرح کنیم. احادیث دیگر را قبلاً نوشتیم. حدیث رفع یک چک نویسی دارم اما کامل نشده. امروز رفتیم مؤسسه برای این که منزل نبود. هر چه نگاه کردم دیدم آن‌ها هم مفصل است، حدیث اطلاق هم همین جور است و هکذا و هکذا... سه چهار تا حدیث دیگر را هم دیدم، دیدم آن‌ها هم خیلی تفصیلاً بحث شده از آن‌ها. البته آن اواخر شاید بعضی احادیثی باشد که دیگه الان دیر هم که شد برای همین بود که داشتم این‌ها را نگاه می‌کردم.

علی ای حال دیدم همه این‌ها هم باز طولانی هست فلذا گفتیم همان حدیث رفع را حالا آن مقداری که می‌رسیم کنیم بقیه‌اش برای سال آینده باشد و یا این که حالا فردا اگر اجازه بدهید حالا یک مقداری وارد حدیث رفع بشویم ولی ببینیم اگر احادیث کوتاهی باشد که در این ده جلسه بشود آن‌ها تمام بشود که این حدیث رفع هم ناقص نشود و هم این که ابحاثش به هم پیوسته هست سال دیگه نخواهیم تکرار بکنیم. حالا

امروز فی الجمله وارد حدیث رفع می‌شویم برای این که شمایی گفته بشود تا ببینیم فردا خدای متعال چی تقدیر می‌فرماید.

خب این حدیث شریف رفع در کافی شریف، در توحید صدوق، در خصال صدوق، در نوادر احمد بن محمد بن عیسی، این نوادری که فعلاً منسوب به ایشان هست و در دسترس هست، در اختصاص شیخ مفید و در دعائم الاسلام و فقه الرضا؛ فقه منسوب به حضرت رضا سلام الله علیه که گفتیم واقعاً مال شلمقانی ظاهراً هست، روایت شده. البته در بعضی این‌ها فرمودند شش تا، و در بعضی فرمودند نه تا. اما تمام این‌ها مشتمل بر موقف استدلال و محل استدلال که ما لایعلمون باشد هست.

حالا فعلاً حدیث را از خصال و توحید صدوق عرض می‌کنیم به علت این که در کافی شریفه مرفوعه هست و در نوادر احمد بن محمد بن عیسی هم مرسل است. و در اختصاص شیخ مفید هم مرسلأ نقل شده. مهم این است که در خصال و ... از حیث این که سند مسند باشد، در خصال هست و در توحید صدوق. بهترین جایی که همه این‌ها را جمع کرده است جامع احادیث شیعه در جهاد نفس، باب ۵۲، باب «ما رُفِعَ عَنْ امَّةِ النَّبِيِّ (ص)» چنین عنوانی را دادند و در کتب حدیث این عنوان مطرح شده. آن جا تمام این‌ها را تقریباً جمع فرموده. و یکی هم در مقدمه جامع احادیث شیعه در بحث آن بابتی که برای حکم در شبهات حکمیه باز فرمودند در آن جا هم ذکر شده منتها آن جا تمام این موارد نیامده. و این مورد را هم عرض بکنم شما تتبع بفرمایید که احتمال می‌دهم در تحف العقول هم این روایت شریفه نقل شده باشد اما جزم ندارم یک تفحص مختصری هم کردم پیدا نکردم ولی احتمال می‌دهم آن جا هم باشد حالا شما یک تفحصی بفرمایید. فعلاً من در این دفتر از این دو کتاب نقل می‌کنم آن‌ها را دیگه چون بنا داشتیم امروز حدیث رفع نخوانیم جامع الاحادیث را نیاوردم که حالا آن‌ها را هم متن‌هایش را بخوانم. حالا فعلاً متن خصال و توحید صدوق:

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ [در خصال] رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْهُ [در توحید صدوق]. قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى

عَنْ حَرِيْزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ [در خصال هست (صلی الله علیه و آله) بعد از اَبی عبدالله] ص قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص...»

ظاهراً این خطاب چاپی باشد، همان طور که در توحید هست «علیه السلام» است. چون مأنوس نیست و متداول نیست که نسبت به ائمه ولو صلی الله علیه است ولی متداول نیست این به کار بردن این دعا در مورد ائمه علیهم السلام. در مورد رسول خدا است.

«قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةَ الْخَطَا وَالنِّسْيَانُ وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ...»

در خصال این طور است. در توحید «ما لایطیقون» اول است، «ما لایعلمون» بعد هست.

«وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَعَةٍ. (مادامی که به زبان آورده نشود، لب بر آن گشوده نشود.)»

این ۹ مورد. خب قبل از تقریب استدلال به این حدیث شریف...

سؤال: در تحف هم هست.

جواب: چه صفحه‌ای است؟ پنجاه.

سؤال: بله، صفحه پنجاه.

جواب: این صفحه پنجاه ای تحفی که ما داشتیم نبود. من هم از همان نرم افزار دیده بودم که پنجاه بود و یک خرده این طرف و آن طرف را هم که نگاه کردم نبود. حالا در عین حال....

خب تمهیداً برای تقریب استدلال نیاز داریم به این که فقه الحدیث این حدیث شریف را از دو ناحیه بررسی کنیم؛ یکی از ناحیه این که در این حدیث شریف نسبت داده شده رفع به این امور تسعه و حال این که این برخلاف ما نراه وجداناً هست. چطور

فرموده «رُفِعَ عَنِّ امْتِي الْخَطَاءُ» و حال این که ما می‌بینیم هم خطاء در احکام وجود دارد، هم خطاء در موضوعات وجود دارد. انسان گاهی خطا می‌کند قبله را، گاهی خطا می‌کند در امور دیگر، این فراوان است که انسان در خارج خطا می‌کند. در تحصیل احکام هم خیلی وقت‌ها مجتهدین خطا می‌کنند و بعد می‌فهمند، تبدل رأی برای‌شان پیدا می‌شود می‌فهمند قبلاً خطا کردند. و به تبع آن‌ها مقلد هم گاهی خطا می‌کند در فهم فتوای مجتهدش، خیال می‌کند این فتوا است بعد... پس بنابراین هم در موضوعات، هم در احکام خطا وجداناً در خارج الی ماشاء الله وجود دارد. نسیان هم همین جور است. نسیان هم در احکام هست، هم در موضوعات. و «ما اکرهوا علیه» خب بسیاری از چیزها است که «ما اکرهوا علیه» یعنی افعالی که اکراه بر آن شده انسان. این فراوان است که اکراه می‌شود بر انجام یک کاری یا بر ترک یک کاری. «و ما اضطرروا الیه» هم همین جور است. اضطرار است فراوان است که برای انسان‌ها پیش می‌آید در امت پیامبر و غیر امت پیامبر، اصلاً بشر این چیزها در او فراوان است. و حسد، حسد رفع شده، یعنی توی امت پیامبر حسد وجود ندارد؟ این همه حسد وجود دارد، توی علماء و غیر علماء حسد وجود دارد. و نقل شده که علامه قدس سره؛ علامه حلی یک روزی شادمان دیدند ایشان را، عرض شد خدمت‌شان وجه شادمانی شما چیه؟ فرمود ۲۵ سال هست دارم با صفت حسد مبارزه می‌کنم که نفس را پاک کنم از صفت حسد، امروز می‌بینم موفق هستم و حسدی در درون خودم نیست. خب این حسدی که این قدر رفع آن مشکل است که شخصیت بزرگی مثل علامه که آدم نخواهد کلاه سر خودش بگذارد و واقعاً حسد نداشته باشد بعد از ریاضت‌های نفسانی ۲۵ ساله حالا می‌فرماید امروز می‌بینم. حسد در امت فراوان است و منشأ بسیاری از مشکلات بسیار همین حسد است. چه در امت پیامبر، چه در غیر امت پیامبر(ص).

و هم چنین بعد که فرموده «و الطیرة» خب این هم که هست، زیاد است. حالا هم توی مردم حالا هم فی زماننا هست. مثلاً یکی عطسه می‌کند دیگه می‌ایستد نمی‌رود. چرا؟ تفأل به بد می‌زند یا یک جغد می‌آید سر بام خانه می‌نشیند یا چی می‌نشیند، تفأل به

این می‌زند که کذا. و هکذا این طیره‌هایی که وجود دارد. و هم چنین تفکر در خلق و اشکالات این که آیا این‌ها مختار هستند، مختار نیستند، اگر این‌ها مخلوق هستند خدا خلق‌شان کرده و چیزهایی که من به زبان نمی‌خواهم بیاورم این‌ها هم وجود دارد، اشکالاتی که در این ناحیه هم هست. خب چطور فرموده این‌ها برداشته شد، این‌ها نیست.

بنابراین این حدیث اگر ما نتوانیم تصویر کنیم صحت رفع را به این امور و یک مضمونی باشد که لایتعقل و سند هم اگر تمام تمام باشد حدیث اصلاً قابل حجیت نیست. و نمی‌شود به آن استدلال کرد. پس بنابراین اولین گامی که ما باید برداریم در این حدیث شریف این است که ببینیم این قابل تصویر است این مسأله و این اسناد رفع به این امور تسعه چگونه می‌شود تعقل و تصور کرد.

مسأله دوم که باید در آن بحث بشود این است که مفاد رفع چیه؟ رفع معنایش چه معنایی است؟ آیا شامل دفع هم می‌شود، به معنای دفع است، یا نه به معنای ظاهری رفع است یا جامع بین رفع و دفع است، این هم یک مسأله مهمی است که باید مورد بحث قرار بگیرد، بزرگان و اعلام هم این را محل بحث قرار دادند و این حدیث اگر مسأله تمام بشود، فقه الحدیث آن ان شاء الله تمام بشود یکی از آن روایاتی است که ینفتح منه ابواب کثیره، چون فقط ما لایعلمون آن که خب حالا در شبهات حکمیه، شبهات موضوعیه برای ما نافع هست اگر تمام بشود استدلال به آن، و در فقرات دیگر آن در سرتاسر فقه موارد خطا، موارد نسیان، موارد اکراه، موارد اضطرار خب این حدیث شریف در همه آن‌ها قابل استفاده است در فقه. بنابراین یک حدیثی است که خیلی پرمفعت است در فقه من الطهارة الی الدیات سیال است و از این جهت هست که مرحوم شیخ اعظم هم برخلاف احادیث دیگر باز وارد مباحث دیگر آن هم که مربوط به بحث برائت نیست شدند و آخرش هم می‌فرمایند که «قد خرجنا عن وضع الرسالة در مورد این حدیث شریف به خاطر این که این مباحث دیگر هم در آن وجود دارد.

حالا ما هم و الله العالم که نسبت به آن مباحث دیگه موفق بشویم بپردازیم یا نه که آن‌ها خودش مباحث استطرادی است. اما بالاخره آن مقداری که مربوط به بحث اصول و مبحث براءت می‌شود که باید توجه به آن بکنیم.

خب اما بحث اول که این تصویر این اسناد رفع به این امور تسعه چگونه هست. مجموعاً سه مبنای اساسی برای تصویر این اسناد در کلمات بزرگان وجود دارد.

تصویر اول این است که به دلالت اقتضاء و صوتاً لکلام الحکیم عن الکذب و خلاف الواقع این جا می‌فهمیم که مرفوع در واقع یک امر آخری است که آن مقدر است و اگر اسناد به این امور شده است مجزاً اسناد به این‌ها شده یا اصلاً اسناد به این‌ها داده نشده و در واقع مسنداً الیه این‌ها چی هستند، یک امر مقدری است مثل «و اسئل القرية» چطور در «و اسئل القرية» معقول نیست که از قریه سؤال بشود. آن جا می‌گویند یعنی «و اسئل اهل القرية» این جا هم باید گفت چیزی در تقدیر است و مضافی مثلاً در تقدیر هست و آن قابل رفع... آن چیزی که قابل رفع است آن هست و در حقیقت آن مرفوع است. این مسلک شیخ اعظم قدس سره است و عده‌ای از بزرگان که می‌گویند امری در تقدیر است.

حالا همین قائلین به این راه اول خودشان دارای مسالکی هستند که خب حالا آن مقدر چیه؟ عده‌ای گفتند مقدر در این جا مؤاخذه است «رفع عن امتی مؤاخذه الخطاء، مؤاخذه النسیان» مؤاخذه بر خطاء، مؤاخذه بر نسیان، مؤاخذه بر ما استکرها علیه. اگر اکراه شدند بر یک امر حرامی و در اثر اکران انجام داده خدا مؤاخذه‌اش را برداشته نسبت به آن. یا اضطرار پیدا کرد به یک امر حرامی، یا به ترک یک واجبی، خدای متعال عقابش را برداشته. «رفع ما لایعلمون» هم همان طور. مؤاخذه بر انجام چیزی که حکم آن را نمی‌دانیم مثلاً برداشته شده. پس این یک مبنا است که مقدر در این جا عبارت است از مؤاخذه و مسؤولیت و التبعة. این‌ها عبارةً آخری یک مطلب است. این یک نظر.

نظر دوم ...

سؤال: مؤاخذه هم دنیوی هم اخروی؟

جواب: حالا قهراً شاید هر دو باشد، حالا آن هم یک بحثی است حالا مؤاخذه شد آیا حدودش هم برداشته شده، تعزیر آن هم برداشته شده و در قیامت عقابش هست یا نه؟ علی القاعده مقصودشان همه‌اش هست.

این یک نظر.

نظر دوم: این هست که جمیع الآثار. همه آثاری که هر یک از این‌ها دارند برداشته شده. پس مقصود آثار است. این هم یک نظر است که جمیع الآثار برداشته شده که البته این خودش احتیاج به توضیح دارد که بعداً. آثار چی؟ آثار خود خطا یا آثار آن کاری که خطائاً انجام شده؟ آثار نسیان یا آثار آن کاری که نسیاناً انجام شده؟ که قهراً باید گفت مقصود آثار خود خطاء نیست، این تناقض می‌شود، شارع بیاید روی خطاء حکمی جعل کرده باشد بعد بردارد. اگر روی خود خطاء شارع حکمی جعل کرده بعد بیاید بردارد آن معنا ندارد. یا روی خود نسیان حکمی جعل کرده باشد بعد بفرماید وقتی نسیان کردید من آن حکم را برداشتم. خب چرا جعل کردی؟ پس این مقصود چیه؟ آن آثاری است که مال آن منسی است، آن مخطئٌ فیه است. آن مخطئٌ فیه یک آثاری دارد. حالا شارع می‌گوید آن را اگر نسیاناً انجام دادی یا خطاء کردی آن را من، آن آثار را برداشتم. که حالا توضیحاتش بیشتر آن ان شاء الله در محل خودش ان شاء الله خواهد آمد. این هم قول دوم و نظر دومی که همه آثار بگوییم برداشته شده.

قول سوم این است که نه، مؤاخذه نیست، خصوص مؤاخذه. جمیع الآثار هم نیست، بلکه در هر موردی از این موارد اثر مناسب برداشته شده. یک جا مثلاً مؤاخذه است، یک جا حکم است، یک جا یک چیز دیگری است و هکذا. آن اثر مناسب برداشته شده. این هم نظر سوم است. که حالا ان شاء الله بعداً مقام دیگری که ما بعد باید بحث کنیم این است که خب حالا ما تصویرات ثبوتی را داریم می‌گوییم، این تصویرات ثبوتی، مقام

اثبات با کدام یکی از این‌ها هماهنگ هست و قابل استظهار هست این مقام بعد هست که خواهد آمد. بنابراین این نظر شیخ اعظم که آن‌ها می‌گویند ما با تقدیر کار را حل می‌کنیم. حالا إما به نحو اول و إما به نحو ثانی و إما به نحو سوم، با تقدیر.

راه دوم راهی است که محقق امام قدس سره پیمودند و آن این است که در این جا «رفع» نه، ما احتیاجی به تقدیر نداریم، تقدیر اصلاً خلاف ظاهر است و لادلیل علیه. دلالت اقتضاء هم آن را اقتضاء نمی‌کند چون وقتی دلالت اقتضاء بود که اگر آن نباشد دروغ باشد، خلاف واقع بشود. خب اگر راه دیگری وجود دارد دلالت اقتضاء را هم اقتضاء نمی‌کند، فرمایش شیخ برای این که تقدیری در کار بیاید. بلکه این جا روی ادعا است. همان که در باب مجازات گفته می‌شود. در باب مجازات استعمال لفظ در خارج از معنای موضوع له که نیست. وقتی می‌گویند «زیداً اسد» نه این که زید را در معنای شیر استعمال نکردند حالا آمدند در این آقا استعمال می‌کنند، این که اصلاً بهایی ندارد ولی لطفی در آن نیست، باب مجاز باب لطائف است، باب ذوق است و کلمه اسد را که از معنای اصلی خودش منسلخ کنی «الف، سین، دال» را در این آقا استعمال بکنی، این چه... بلکه لطف در آن جا است که شیر یعنی شیر حالا به این آقا می‌گویی شیر، چرا؟ چون ادعا می‌کنی که این هم شیر است.

سؤال: مسلک سکاکی؟

جواب: که می‌شود همان مسلک سکاکی.

آن که اصلاً مجاز درست این است. آن یکی دیگه اصلاً دروغ است و غلط است و به قول ایشان آن اصلاً... ما چنین مجازی آن جویری نداریم. چون هیچ لطفی در آن نیست، هیچ ذوقی در آن نیست، هیچ هنری در آن نیست. هنر این است که شخص به خاطر آن ذوق ادبی که دارد ادعا می‌کند که این هم همان است چون یکی از صفات او، که علائقی که در محلس گفته شد درون او می‌بیند ادعا می‌شود که این همان است.

حالا ایشان می‌فرماید در این رفع‌ها هم این موارد هم همین است. «رُفِعَ عَنِ امْتِي تَسْعَةً» نمی‌خواهد ... می‌گوید واقعاً برداشته شده. چیزی هم در تقدیر نیست. همین نسیان برداشته شده، همین خطاء برداشته شده، همین ما اکرهوا علیه برداشته شده، این‌ها برداشته شده پس رفع در معنای مجازی استعمال نشده، در معنای حقیقی خودش استعمال شده، اسناد هم به خود این‌ها داده شده، چیزی در تقدیر نیست اما مبرر آن، مجوز این اسناد چیه؟ ادعا است. خب ادعا می‌کند که این‌ها برداشته شده، شارع ادعا می‌کند که این‌ها برداشته شده. می‌گوید این‌ها برداشته شده ادعائاً. نه واقعاً که برداشته نشده ادعائاً برداشته شده. خب چرا این ادعا را می‌کند؟ ادعا یک مجوزی می‌خواهد، همین جوری که ما نمی‌توانیم بگوییم زیدُ اسدٌ، تا یک شجاعتی نداشته باشد، تا یک محور و بی‌باکی مثل شیر نداشته باشد، که نمی‌شود گفت اسدٌ. یک مبرر می‌خواهد. یک مبرری این جا وجود دارد. آن مبرر چیه؟ حالا یا باید بگویی جميع الأثار است، یا اثر مناسب است، بالاخره یکی از آن چیزها باید بگویی. پس ما جعله الشيخ قدس سره مقدراً، ایشان مثلاً جعله مبرراً. این در تقدیر نیست، هیچی در تقدیر نیست. اسم مسند به آن چه که رفع به آن نسبت داده شده همین‌ها هستند اما آن امور می‌شود چی؟ می‌شود مبرر ادعا. و این اسناد هم می‌شود درست. این هم نظر مبارک ایشان هست. البته با توضیحاتی که حالا بعد ان شاءالله بیشتر عرض می‌شود.

نظر سوم، نظر محقق نائینی و من تبعه است که ایشان فرموده است که نه، ادعا هم در کار نیست. تقدیر هم نیست. ظرف رفع یک ظرف دیگری است که در آن ظرف درست است. این رفع رفع تشریحی است به قول ایشان. حالا توضیح مطلب که این رفع تشریحی یعنی چی. ببینید در عرف و در جمل شرعیه وارد شده؛ «لا رهبانیه فی الاسلام» رهبانیت در اسلام نیست. می‌گوییم نماز در اسلام هست یا نیست؟ نماز هست، روزه هست، حج هست، این‌ها در اسلام هست. دزدی نیست، غیبت نیست، رهبانیت نیست، این‌ها هم نیست. این یعنی چی در اسلام این‌ها هست آن‌ها نیست، چه جور می‌گویی این‌ها هست آن‌ها نیست. در اسلام خب حکم این‌ها هست، خود نماز در اسلام است، نماز که توی

مسجد است، توی خانه است، توی... مردم نماز بخوانند. این که می‌گویی در اسلام نماز هست یعنی چی؟ در اسلام روزه هست یعنی چی؟ یا می‌گویی دزدی توی اسلام نیست، رهبانیت در اسلام نیست. این هست و نیست‌هایی که ما به مقام تشریح، حوزه تشریح، حوزه قانون نسبت می‌دهیم این خودش یک نسبت عقلایی، عرفی که ذوق عرف می‌پسندد، این استعمالات را هم دارد. مثلاً می‌گوییم توی فلان کشور، توی قوانین آن سربازی نیست. سربازی نیست یعنی چی؟ ولی توی قانون ایران سربازی هست. این استعمال را مردم می‌کنند یا نمی‌کنند؟ حرف آقای نائینی این است که «رفع عن امتی» شبیه همین استعمالات است. این که می‌گوید این‌ها نیست، این‌ها برداشته شده، شبیه همین است که می‌گویی سربازی مثلاً این جا هست، آن جا نیست. یا بوده، می‌گویی برداشته شده. سربازی برداشته شده. یک قانونی مثلاً توی مجلس باشد بعداً این نسخ کنند. می‌گویند سربازی برداشته شده. اگر قانون سربازی را مثلاً نسخ کنند می‌گویند سربازی برداشته شده با این که آن که برداشته شده چیه؟ قانون است، یا آن که گذاشته شده قانون است اما چون قانون سبب تحقق کأن آن شی است. همان طور که شیء با انجام خارجی فیزیکی انسان در خارج تحقق پیدا می‌کند کأن در نظر عرف با قانون هم که چون قانون الزام‌آور است تهیج می‌کند افراد را به انجام کأن این هم علت وجود است و نبودن قانون، برداشتن قانون علت عدم وجود و برداشته شدن آن معلولش هست. چون این چنینی است پس وقتی قانون می‌گذرانند کأن آن چیزهایی که قانون ایجاب کرده آن را، وجود دارد در آن حوزه، به نفس قانون کأن آن‌ها هم موجود شده. فلذا می‌گوییم توی اسلام نماز هست، نماز یعنی نماز خواندن. آن جا حذف مضاف نیست. در اسلام قانون نماز خواندن هست. دست شیخ اعظم بدهی آن جا هم می‌گوید وقتی می‌گوییم در اسلام نماز هست یعنی در اسلام وجوب نماز هست. یک مضافی در تقدیر است. دست امام بدهیم ایشان می‌فرماید چی؟ یک ادعا دارند می‌کنند، یک چیزی که نیست دارند ادعا می‌کنند هست. چون منشأش وجوب است. آقای نائینی می‌گویند هیچ کدام از این‌ها نیست. این یک ذوق ادبی و عرفی است که چون وقتی قانون... قانون هم چون علت وجود است پس کأن آن موجود است، پس آن موجود

است. وجوداً تشریحیاً نه وجوداً تکویناً. جایی که ایجاب هست، جایی که تحریم هست و جوب وجود تشریحی و عدم تشریح پیدا می‌کند. بنابراین به این لحاظ که خود قانون مثل اسباب وجود می‌ماند، یا اسباب عدم می‌ماند و با وجود سبب مسبب می‌شود در آن محیط تشریح از این جهت هم اثباتش درست است بگوییم وجود دارد در اسلام، نماز وجود دارد، هم درست است بگوییم در اسلام دزدی وجود ندارد.

سؤال: در اسلام قانون دزدی هم هست.

جواب: بله قانونش هست ولی این هم یک نحو گفتار است خودش که شارع در مقام بیان مقاصد خودش از هنرهای مختلف ادبی استفاده کرده. این یک نحو هنر ادبی است که در این روایات از آن استفاده شده و پس بنابراین رفع رفع چیه؟ تشریحی است.

این اصول این سه نظر، اصول مبانی‌ای است که بزرگان برای حل تصویر این که چگونه این جا رفع نسبت داده شده، و این جا همین طور که توضیح می‌دادیم شاید توی ذهن تان خطور کرده رفع اگر برداشته شدن هست باید باشد و بردارند، تا نیست چه جور می‌شود برداشت. خب آیا این‌ها می‌گویند برداشته شده مگر بوده که بخواد بردارد. یعنی تا یک زمانی بوده حالا می‌خواهد بردارد یا از اول نبوده. پس چطور گفته رفع. این هم پس تصویرش نیاز دارد به خود رفع چه جور می‌شود این جا تصویر کرد فلذا دو مقام است؛ یکی این رفع حالا به هر معنایی بگیری چه جور نسبت به این‌ها داده شده، که از این سه راه خواستند حل کنند، و بعد خود رفع حالا یعنی چی؟ این هم یک بحث دارد که ان شاء الله. حالا که شروع کردیم دیگه مثل این که ادامه بدهیم. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۹۳ - ۱۳۹۵/۰۲/۲۶

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

برای تصویر اسناد رفع به امور تسعه که به حسب ظاهر تمام نیست سه راه حل گفتیم در مجموع کلمات هست.

راه اول این است که بگوییم مرفوع در حقیقت این‌ها نیستند تا این که تمام نباشد و صحیح نباشد بلکه یک امر مقدری است. مثل مؤاخذه یا جمیع الآثار و یا این که اثر مناسب در هر یک از این‌ها. که مرحوم شیخ اعظم و عده‌ای از بزرگان این راه را استظهار فرمودند و بنابر این گذاشتند در حدیث شریف، بعد وارد این شدند که حالا کدام یک از این مقدرات درست است. مؤاخذه است، یا جمیع الآثار است یا اثر مناسب است.

راه دوم این بود که بگوییم این رفع ادعایی است نه رفع حقیقی یعنی این «ما استکروه علیه»، «ما اضطروا الیه» یا حسد یا بقیه ... خطاء، نسیان، فعل منسی، فعل خطایی یا خود خطا و نسیان این‌ها در خارج موجود است، شارع هم نمی‌گوید من این‌ها را واقعاً تکویناً برداشتم. اما ادعا می‌کند در اثر کارهایی که انجام داده و زمینه‌های عدم تحققش را در خارج فراهم کرده از این جهت یا عقاب نمی‌فرماید یا بالاخره به همان وجوهی که شیخ آن را در تقدیر می‌گرفتند به همان وجوه ادعا می‌کند که برداشتم. پس ادعا رفع می‌کند مثل وقتی می‌گوید «زیداً اسد» که ادعا می‌کند زید اسد است، این جا هم ادعا می‌کند که این‌ها برداشته شده و مرفوع است. این هم یک مسلکی است که مرحوم امام قدس سره این مسلک را انتخاب فرمودند و استظهار فرمودند.

سؤال: توی آن مسلک مجاز در اسناد هم می‌آید؟

جواب: نه دیگه.

سؤال: یا همان مجاز کلمه می‌شود.

جواب: هیچ کدام. مجاز در اسناد است. یعنی مجاز در هیچ کدام نیست. مقدر است چیزی، رُفَع مؤاخذه، خب واقعاً برداشته شده. رُفَع وجوبش، خب واقعاً برداشته شده. نه در کلمه رفع دیگه مجازی است، نه در اسنادش مجازی است. رفع در معنای خودش استعمال شده، اسناد هم اسناد بمن هو له است، بما هو له است. اسناد هم اسناد مجازی نیست و مرفوع‌ها هم در معنای خودش استعمال شده یعنی آن امور تسعه در معنای خودش استعمال شده. فقط یک چیزی در تقدیر گرفته شده و آن برداشته شده است واقعاً هم برداشته شده است، رفعش هم رفع واقعی و حقیقی است، فقط یک چیزی در تقدیر است، همین.

سؤال: ظاهر این است که نائب فاعل رُفَع آن‌ها است دیگه.

جواب: نه، تقدیر یعنی همین. یعنی آن است. نامش را نبردند چون حذف ما يعلم جایز. نامش را نبردند. مضاف را ذکر نکردند چون معلوم است ولی آن کَانَ گفتن، آن ناگفته کَانَ گفته شده. این تقدیر یعنی این. پس بنابراین متعلق رفع آن است، آن امور محذوفه هستند، آن امور مقدره هستند.

سؤال:؟؟؟ تصویر اول را دو جور بیان کردید؟؟؟

جواب: مجازاً گفتم؟

سؤال:؟؟؟؟ ایشان هم ظاهراً بر اساس همان شق اول؟؟

جواب: نه، اگر گفتم مجازاً حالا؟؟؟ لفظ است.

سؤال:؟؟؟

جواب: نه، گفتم، درسته، توی «و اسئل القرية» همین جور است. توی «و اسئل القرية» هم واقعاً آن‌هایی که می‌گویند، می‌گویند که اهل در تقدیر است. یعنی «و اسئل اهل القرية» واقعاً. چون معلوم بوده حذف شده و الا آن در تقدیر است. اما نه این که مجاز است.

این پس احتمال اول و دوم بیان شد.

احتمال سوم این است که این آیه رفع، رفع تشریحی است. رفع رفع تشریحی است پس نه احتیاج به تقدیر، نه ادعای در کار می‌شود. ادعا ما در این جا نداریم که بگوییم ادعا می‌کنیم رفعی محقق نشده، ادعا رفع می‌کنیم. نه، ادعای رفع هم نمی‌کنیم. بلکه رفع تشریحی. این حرف اصلش حالا آن قدری که حالا مشهور شده فعلاً از محقق نائینی قدس سره است و عده‌ای از تلامذه و تلامذه ایشان هم این مطلب را یعنی این عنوانی را که ایشان در این جا فرموده است در کلمات‌شان هست. یعنی محقق خوبی قدس سره ایشان هم فرموده رفع تشریحی است. محقق شهید صدر ایشان هم این را تقویت فرموده و در کلمات دیگر بزرگان بعد از آقای نائینی این کم و بیش وجود دارد. إنّما الکلام در این است که مقصود چیه از این رفع تشریحی. می‌گوید رفع رفع تشریحی.

خود محقق نائینی قدس سره در فوائد الاصول توضیحی که دادند این است که این رفع رفع تشریحی است یعنی شارع چیزی را انشاء می‌کند این جا. این رفع را دارد انشاء می‌کند. اخبار از امری نمی‌کند این جا، نمی‌خواهد بگوید در خارج اخبار کند که در خارج نیستند این‌ها تا شما بگویید این دروغ است، و دلالت اقتضاء اقتضاء می‌کند که یک چیزی در تقدیر باشد تا دروغ نشود. نه، حتی اخبار هم نمی‌کند که در عالم تشریح و قانون نیست. این را هم نمی‌کند. این جور تفسیر کردن کلام آقای نائینی هم که در بعضی از کلمات هست این را هم نفی می‌خواهد بکند. نه، اخبار از این که در عالم تشریح هم نیست، نیست.

ادعا هم نمی‌خواهد بکنی که من یک چیزی که ادعا می‌کنم یک رفعی در این جا محقق است، چون مثلاً اگر یک چیزی را نابود بکنیم بعد از این که هست، نابود بکنیم از بین ببریم می‌توانیم بگوییم رفع. شارع دارد این جا ادعا می‌کند که من همین واقعاً نابود نشده ولی ادعا دارم می‌کنم نابود شده چون احکامش را ندارد، آثارش بر آن بار نمی‌شود، ادعا دارم می‌کنم که نیست. نه این هم مقصودش نیست. مقصود این است که یک چیزی را دارد در عالم انشاء انشاء می‌کند. انشاء می‌کند چی را؟ همان رفع این

را. پس رفع انشائی مثل نفی انشایی است. مثل اثبات انشایی است. منتها در نفی مثلاً توی آن نخواستید که سابقاً بوده. یا توی آن نخواستید که مقتضی برای آن موجود بوده اما در رفع یا باید سابقه‌ای وجود داشته باشد یا لااقل برای این که رفع صادق باشد مقتضی آن باشد که بگوییم آن را برداشتند. آخه چیزی که نیست برداشتند چیه. باید یا واقعاً وجود داشته باشد حالا یا در این شریعت یا در شرایع سابقه یک جوری وجود داشت بگوییم برداشتند. یا مقتضی آن لااقل وجود داشته باشد که به وجود مقتضی کأن این مقتضا هم موجود است به یک نحو وجودی بگوییم آن را برداشتند. در نفی این چیزها را نمی‌خواهد ولی در رفع خب یک چنین عنایتی، یک چنین وجهی باید باشد اما در عین حال همان طور که نفی تشریحی داریم می‌گوییم حرام نیست، نفی حرمت می‌کند تشریحاً. انشاء می‌کند عدم الحرمة کما این که انشاء می‌کند حرمت را. اثبات می‌کند، اثباتاً انشائياً. یا بیع را وقتی انشاء می‌کنیم چه کار می‌کنیم؟ یک امر انشایی را در عالم محقق می‌کنیم. در ایقاعات چه کار می‌کنیم وقتی انشاء می‌کنیم یک امر ایقاعی را. حریت را یا طلاق را، یا براءت ذمه شخص را از دینی که دارد. این جا هم همین جور است، شارع دارد انشاء می‌کند رفع این امور تسعه را.

عبارت‌شان را من بخوانم که این چون خیلی کلمات را یعنی تشریحی را در کلمات یک جورهایی معنا کردند خود کلام آقای نائینی....

«و التحقيق أنه لاجبة الى التقدير (که شیخ فرموده) فإنّ التقدير إنّما يحتاج اليه لو توقف تصحيح الكلام عليه. کما اذا كان الكلام اخباراً عن امر خارجي و كان الرفع رفعاً تكييفياً.»

آن بله اگر این بود احتیاج بود.

«و اما اذا كان الرفع رفعاً تشریحياً فالکلام یصح بالتقدير اذ الرفع التشریحی کالنفی التشریحی لیس اخباراً عن امر واقع بل انشاءً لحکم یکون وجوده التشریحی بنفس الرفع عن نفی»

یک انشایی است که وجودش به همین نفس همین است که دارید شما انشاء می کنید با همین موجود است. وجودش به همین است.

«كقوله(ص) لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام و كقوله(ع) لاشك لكثیر الشك و نحو ذلك مما یكون متلوّ النفی امرأً ثابتاً فی الخارج»

خب شك در خارج که وجود دارد، ضرر که در خارج وجود دارد، آن جاها تقدیر باید بگیریم؟ لاضرر که دارد نفی می کند، البته این رفع نیست. یا لاشك لكثیر الشك که نفی است. در این جاها شك یعنی شك خارجی تکوینی می خواهد بگوید. اگر آن را بخواهد اخبار کند که در خارج شك نیست خب این دروغ است. باید یک چیزی در تقدیر بگیریم، بگوییم مثلاً حکمی برای این شك نیست. یا لا ضرر آن ضرر را یک مضاف در تقدیر بگیریم اگر آن مقصود باشد. اما اگر لاضرر معنایش اصلاً انشاء است، اخبار نیست لاضرر. یعنی با همین می خواهد بگوید این حکمها نیستند. کما این که انشاء گاهی به اثبات تعلق می گیرد می گوئیم حرام است، گاهی به نفی تعلق می گیرد انشاء، می گوئیم حرام نیست. این جا هم انشاء دارد می کند این مطلب را.

«و بالجمله ما ورد فی الاخبار مما سيق فی هذا المساق سواء كان بلسان الرفع أو الدفع أو النفی إنّما یكون فی مقام تشریع الاحکام و انشائها لا فی مقام الإخبار عن رفع المذكورات أو نفيها حتى یحتاج الی التقدير»

بعد فرمود:

«و سیأتی معنی الرفع التشريعی و نتیجتها و الغرض فی المقام مجرد بیان أنّ دلالة الاقتضاء لاتقتضی تقدیراً فی الکلام حتی یبحث عن ما هو المقدر»

تا این که شیخ حالا بیاید بگوید مؤاخذه در تقدیر است یا جمیع الآثار در تقدیر است، یا اثر مناسب. نه اصلاً نوبت به این حرفها نمی رسد.

خب بعد ایشان در ادامه می فرماید:

«لا أقول: إنَّ الرفع التشريعي تعلق بنفس المذكورات...»

خود این مذکورات در خارج است یعنی چی رفع تشریعی به این تعلق گرفته. این را نمی‌خواهد بگویند.

«فانَّ المذكورات فی الحدیث غیر «ما لا يعملون» لا تقبل الرفع التشريعی، لأنَّها من الأمور التكوینیة الخارجیة، بل رفع المذكورات تشریعاً إنّما یكون برفع آثارها الشرعیة- علی ما سیأتی بیانہ- و لكن ذلك لا ربط له بدلالة الاقتضاء و صون کلام الحکیم عن اللغوئیة و الکذب، بل ذلك لأجل أنّ رفع المذكورات فی عالم التشریع هو رفع ما یترتب علیها من الآثار و الأحکام الشرعیة، كما أنّ معنی «نفي الضرر» هو نفي الأحکام الضرریة، فتأمل جيّداً»

خب بعد ایشان که توضیح می‌دهند حالا می‌فرماید که معنای رفع تشریعی این امور همین است. اصلاً معنای رفع تشریعی این را برداشتم یعنی احکامش را. نمی‌خواهد چیزی در تقدیر بگیرد. اصلاً این کلام معنایش این است یعنی احکامش را بردارید. مثل لاضرر که یعنی به قول آقای آخوند که می‌گوید نفی حکم به لسان نفی موضوع است این هم می‌خواهد بگوید احکام ضرری نیست. احکام ضرر را بردارد. این جا هم نفی تشریعی یعنی این. پس انشاء است و معنایش این است. این معنایی است که خود آقای نائینی قدس سره فرموده. این یک تصویر از رفع تشریعی.

تصویر دوم از رفع تشریعی فرمایش محقق خویی است که خب من تلامذة المحقق النائینی و این اصل مطلب را ایشان از آقای نائینی گرفته، در اجود التقريرات هم تقریر فرموده از ایشان. اما ایشان تعبیرش این است در مصباح الاصول. فرمود:

«الرفع التشريعی عبارة عن عدم اعتبار الشارع شيئاً من مصادیق ما هو من مصادیقہ تکویناً، كما فی جملة من موارد الحكومة، كقوله عليه السلام: (لا ربا بين الوالد و الولد)...»

ایشان می‌گوید رفع تشریعی این است که یک چیزی مصداق یک امری است تکویناً مثل ربای بین ولد و والد این واقعاً مصداق ربا نیست. یا ربای بین زوج و زوجه.. اگر

زوج به زوجه مثلاً صد تومان قرض بدهد که صد و پنجاه برگرداند این ربا اسمش نیست؟ این مصداق مفهوم ربا نیست؟ تکویناً که هست. حالا شارع می‌آید می‌گوید من در عالم اعتبار این را مصداق آن نمی‌دانم. لازم هم نیست انشاء باشد، اخبار است. می‌گوید من در عالم اعتبار این را مصداق آن نمی‌دانم. پس شبیه حکومت نفی و تضییقی است.

سؤال: با مجاد ادعایی امام چه فرقی می‌کند؟

جواب: نه آن در رفع ایشان می‌گوید. ایشان در رفع می‌فرماید ادعا دارد می‌کند. ایشان این را نمی‌فرماید که در رفع دارد ادعا می‌کند. این دارد اخبار می‌کند از این که من در عالم اعتبار واقعاً در عالم اعتبار، نه ادعا است. واقعاً در عالم اعتبار این را مصداق آن می‌دانم. ادعا نمی‌خواهد بکند، واقعیت است. منتها در عالم اعتبار مصداق آن نمی‌داند.

سؤال: ادعا با اعتبار چه فرقی می‌کند؟

جواب: نه وقتی شما ظرف را اعتبار گرفتید رفع تان حقیقی است.

سؤال: امام هم وقتی می‌گوید این لاربا؟؟؟ می‌گوید که ادعائاً می‌گوید.

جواب: نه، این نکته‌اش را توجه کنید. ببینید اگر خارج را قرار بدهیم، خارج قرار بدهیم یک رفع واقعی داریم، توی عالم خارج این رفع می‌شود غیرواقعی و ادعایی. اما اگر عالم را عالم اعتبار قرار بدهیم در آن عالم واقعاً هست یا واقعاً نیست.

سؤال: حقیقتش می‌شود عین اعتبار.

جواب: حقیقتش می‌شود عین اعتبار و در عالم اعتبار هست یا نیست؟

سؤال: نیست.

جواب: نیستن آن واقعاً در عالم اعتبار موجود است. پس آن منفی در عالم اعتبار منفی حقیقی است نه ادعای. دیگه توی عالم اعتبار ادعا نیست.

سؤال: امام هم نمی گوید در عالم ادعا ادعا است. می گوید در عالم ادعا حقیقت است منتها ...

جواب: نه ایشان اصلاً توی عالم اعتبار نرفته. ایشان به لحاظ عالم خارج دارد می فرماید. امام به لحاظ عالم خارج می فرماید ادعا می کند که در خارج این نیست مثل این که آن جا ادعا می کند این شیر است. آن هم ادعا می کند در عالم خارج که خطا نیست، خطا توی خارج نیست اما ادعائاً. نسیان در خارج نیست اما ادعائاً. این فرمایش مرحوم امام است. این ها می گویند نه، ما نمی گوییم در خارج، ما می گوییم تو عالم اعتبار. توی عالم اعتبار در اعتبار ما بما آنی شارع، مقنن توی اعتبار من این شک نیست، این ضرر نیست، این نسیان نیست و هکذا. توی عالم اعتبار ما. خب توی عالم اعتبار دیگه ادعایی نمی خواهیم بکنم. واقعیت دارم می گویم. چون نکردم.

پس بنابراین رفع در رفع حقیقی دارد استعمال می شود، اسناد هم اسناد حقیقی است، فقط ظرف ظرف اعتبار است. توی آن ظرف دارم نفی می کنم، توی ظرف اعتبار دارم نفی می کنم، توی عالم اعتبار دارم نفی می کنم.

سؤال: پس فرق مرحوم آقای خویی با آقای نائینی چی شد؟

جواب: لازم نیست انشاء باشد. این اخبار هم می تواند باشد. بگوئید من اعتبار نکردم این را. در عالم اعتبار من این نیست.

سؤال: حکومت تضییقی است این.

جواب: شبیه حکومت تضییقی است. یعنی چرا می گوییم حکومت شبیه آن است؟ چون در حکومت باید چی باشد؟ باید یک محکومی باشد این به لحاظ آن دارد می گوید.

این هم یک تفسیر از محقق خویی قدس سره. شاید آقای نائینی هم مثلاً... چون معمولاً این بزرگانی که حالا صاحب افکار هستند از یک جا فکرشان شروع می شود یک وقت یک جوری می گویند هی کم کم این تقویت می شود، رنگ و روی آن عوض می شود تا

تکمیل بشود. ممکن ایشان آن اول مثلاً آن جوری بیان فرموده کم کم حالا هی تکمیل شده در نظر شریفشان، قلت و قلت روی آن شده. حالا آخر به آن رسیده باشند. چون آقای خویی حرف آقای نائینی را ذکر نمی‌کنند مناقشه کنند با این که دأب ایشان این است که اگر چیزی در همان مطلب از استادشان باشد که مناقشه دارند می‌گویند. شاید تلقی آخر ایشان این است که بالاخره مبنای آقای نائینی هم همین است. و این هم تفسیر دوم.

تفسیر سوم برای رفع تشریحی آن بود که دیروز گفتیم و آن این است که وجود اشیاء در عالم قانونگذاری وقتی قانونی برای وجود شیء ای باشد کأن آن شیء هم در عالم قانونگذاری و در عالم تشریح وجود پیدا می‌کند. وقتی قانون بر عدمش باشد، حرمت باشد، کأن نیست در عالم تشریح. مثلاً دیروز مثال می‌زدیم می‌گفتیم دزدی در اسلام نیست. نماز هست، روزه هست، حج هست، این‌ها در اسلام هست. خود این روزه گرفتن. روزه گرفتن، نه وجوب روزه. حج، خود این حج رفتن، نه وجوب حج. آیا در عبارات گفته نمی‌شود توی خود عبارات شارع، در خود عبارات مردم راجع به آن؟ می‌گویند بله اسلام در آن همه چیز هست؛ حج هست، روزه هست، نماز هست، زکات هست، خمس هست. ولی سرقت نیست، غصب نیست، غیبت نیست، کذب نیست، خیانت نیست، این‌ها هم نیست. آن‌ها را می‌گویند در اسلام هست، این‌ها را می‌گویند در اسلام نیست. این حکم به بودن آن‌ها و حکم به نبودن آن‌ها کأن به لحاظ این است که وقتی قانون برای وجودش داری... چون قانون ایجاب می‌کند که طبق آن عمل بشود و وقتی عمل شد آن‌ها محقق بشود. و چون آن محقق شده‌ها در اثر این قانون است پس کأن در خود فضای قانون و در محیط قانون این‌ها وجود پیدا کردند. و چون آن قانون گفته این‌ها حرام است نباید انجام بدهید، نهی کرده پس کأن... و قانون هم باعث می‌شود که وقتی جلوی یک چیزی را می‌گیرند، نهی می‌کنند آن چیز موجود نشود. پس کأن در وجود و فضای قانون و عالم قانون این‌ها نیستند. این «رُفَع» یعنی ما برداشتیم این‌ها را. به این معنا که می‌خواهد کأن کنایه بزند نتیجه را برداشتیم، این‌ها نیست، یعنی

قانونی که موجب وجودش بشود و آن جا موجب عدمش بشود وجود ندارد. در حقیقت آن وقت یعنی این لازم است. اما اگر نفی می‌کند می‌گوید آقا شما به صفحه قانون که نگاه کنید چنین وجودهایی را نمی‌بینید که لازمه‌اش البته این است که قانونش وجود دارد یا قانون عدمش وجود دارد اگر می‌گوید دزدی نمی‌بینید، سرقت نمی‌بینید، فلان نمی‌بینید. یا قانون وجودش وجود دارد اگر می‌گوید نماز می‌بینید، چه می‌بینید، چه می‌بینید. پس این هم به خدمت شما عرض شود معنای دیگر این است که یک وجودی ... خوب دقت می‌کنید فرقی با آن چی می‌شود؟ کأنّ قانون یستلزم وجوداً أو عدماً. قانون یستلزم وجوداً، قانون‌های اثباتی یستلزم وجود آن افعالی که این وجوب آمده روی آن، این استحباب آمده روی آن. و یستلزم عدماً، آن قانون‌های نفی‌ای، قانون‌های تحریمی یستلزم عدماً. چون این چنینی است به این ملاحظه حالا این مقنن وقتی نگاه می‌کند به نتیجه کارش که نتیجه کارش این است که توی فضای قانون و حیطة قانون آن‌ها باشند، آن‌ها نباشند. این جا درست است که بیاید بگوید که در دین من، در قانون من این‌ها هست و بگوید در دین من و قانون من آن‌ها نیست. یا بگوید رفع کردم آن‌ها را. حالا چرا استعمال کلمه رفع می‌کند؟ حالا یا به خاطر این که توی ادیان گذشته بعضی‌هایش بوده و به این لحاظ واژه رفع را استعمال می‌کند یا این که مقتضی برای وجود آن هست و حالا در اثر آن قانون‌های آن نیست کلمه رفع را استعمال کرده به جای کلمه نفی. این هم یک نحو توضیح و تفسیر است برای رفع تشریحی.

سؤال: به وجودات اعتباری‌شان هستند؟

جواب: نه اعتبار نمی‌کند. نه ببینید این‌ها یک تفاوت‌های ظریفی با هم دارند. یک وقت شما اعتبار می‌کنید که این نیست. یک وقت نه، این قانون را وقتی وضع می‌کنی این نتیجه وضع قانون این است که پس آن‌ها هم وجود دارند در عالم و نتیجه این قانون این است که آن‌ها نیستند. این اخبار از آن عدم است. انشاء نمی‌کند، چیزی را جدید اعتبار نمی‌کند وجود و عدمی. اخبار می‌کند از وجود و عدمی که لازمه قهری آن قانون‌های اثباتی یا آن قانون‌های نفی‌ای است.

سؤال: وجود و عدم حقیقی شان؟

جواب: بله. اما توی کجا؟ توی همان عالم قانون.

سؤال: وجود حقیقی صلات که توی قانون معنا ندارد بگوییم هست.

جواب: بله؟

سؤال: مثال زدید که صلات در دین هست، وجود حقیقی صلات که معنا ندارد بگوییم در دین هست، وجود اعتباری آن در دین هست.

جواب: نه، اعتبار دوباره نمی‌کند. ببینید وجود اعتباری یعنی می‌آید اعتبار می‌کند آن را. اعتبار نمی‌کند، کأنّ این وجود داشتن یک لازمه قهری خود به خودی برای قانون است. کأنّ این جوری است نمی‌رود اعتبار بکند. یعنی انشاء نمی‌کند چیزی را. اعتبار می‌کند یعنی انشاء می‌کند. این جا انشاء نمی‌کند. کأنّ این لازمه قهری آن است. مثل این که استقبال قبله لازمه‌اش استبدار نقطه مقابل است. خود به خود، دیگه اعتبار نمی‌خواهد بکنی.

سؤال: همین که می‌گویید کأنّ یعنی یک ادعایی است.

جواب: کأنّ یعنی کأنّ‌ای که ...

سؤال: ???

جواب: نه، این کأنّ این نیست که با اعتبار درست بشود. این کأنّ‌ای است که لازمه قهری عرفی خود قانون است. لازمه قهری عرفی خود قانون این است که پس این وجود دارد در اسلام، لارهبانیة فی الاسلام چون فرموده نکنید، انزوا پیدا نکنید، چه نکنید، این‌ها را هی گفته. می‌گوید پس لارهبانیة فی الاسلام. یعنی آن انزوا نداشته باشید، از جامعه دور نشوید، ترک ازدواج نکنید، ترک طعام و شراب متعارف نکنید، این‌ها. این‌ها را چون هی گفته نکنید، نکنید نکنید. حالا نتیجه‌اش این که چی، لازمه قهری عرفی آن این است که پس رهبانیت نیست دیگه. حالا اخبار می‌کند می‌گوید لارهبانیة فی

الاسلام. این چیزی را که نفی می کند اعتبار نمی کند نفی آن را. این چون مولود عرفی قهری آن قانونی است که وضع کرده بود.

خب این هم به خدمت شما یک نحو فرمایشی است که فرمودند. این تصویر خواستند بکنند با توضیحات و پیاز داغ‌هایش که بنده برای توضیحش عرض کردم. صاحب المباحث الاصولیه دام ظلّه ایشان این جور توضیح داده این رفع تشریحی را.

خب برداشت او از کلام استادش و آقای نائینی و مجموعاً کأنّ این جوری است. وقتی بافتنی شد یک مقدار این امور، خب بافته‌ها ممکن است یک خرده تفاوت پیدا بکند. مفاد یک حدیث و آیه که نیست که، حالا یک چیزی را دارند می‌سازند.

و اما آخرین تفسیر برای تشریحی فرمایش محقق شهید صدر است. ایشان به حسب آن چه که در بحوث است این جور توضیح داده که بما هو موجودٌ فی عالم التشریح موضوعاً للاحکام الشرعیة. شما یک وقت می‌گویید که... در آن قبلی‌ها ما می‌گفتیم مثلاً دروغ در اسلام نیست. حج در اسلام هست. خود حج را نگاه می‌کنیم، نه دیگه با وصفی، با خصوصیتی. این معنای اخیر بود. یا قبلی که آقای خوبی می‌فرمود، چی می‌فرمود؟ ادعا دارد می‌کند یک موجود است، ادعا می‌کند که این فرد آن نیست، این هم... اما ایشان چیز دیگری می‌گوید، می‌گوید نه. این بما أنّه موضوعٌ للحکم الشرعی دارد نفی می‌کند. با این صفت، با این خصوصیت. می‌گوید رهبانیت نیست یعنی رهبانیتی که موضوع حکم من باشد نیست. بله این رهبانیت‌هایی که در خارج است این رهبانیت‌هایی که موضوع حکم من باشد نیست. سرقت نیست یعنی چی؟ یعنی سرقتی که موضوع جواز حکم من است باشد در خارج نیست. هر چی در خارج است این سرقت‌ها موضوع حکم من نیست. وجوه جواز هر جا به تناسب خودش. پس اشکالی ندارد، نفی‌ای بشود که همین توی خارج هم نیست. لازم نیست بگوییم توی عالم اعتبار نیست. نه، در خارج نیست. اما این که در خارج است موضوع حکم شما است؟ بما أنّه لحکمی نیست. خودش هست. نه بما أنّه موضوعٌ للحکم الشرعی. یک وقت یک چیزی پیدا می‌شود در خارج چون واجب بوده بما أنّه موضوعٌ للوجوب محقق شده، بما أنّه موضوعٌ للاستحباب محقق شده،

اما یک وقت یک چیزی محقق می‌شود نه بما آنه موضوعاً لحکم الشرع. آن که دارد نفی می‌شود نفی تشریعی یعنی این در خارج نه در عالم اعتبار، نه به ادعا، نه واقعاً. بنابراین تفسیر دیگه نفی هم واقعی است دیگه، نه ادعا است نه هیچی. این که در خارج توی عالم خارج این‌ها بما آنه موضوعاً لحکمی محقق نشده، نیست. این هم تفسیری است که ایشان می‌فرمایند.

حالا شما نگاه می‌کنید می‌بینید که بالاخره هرچی، همه این‌ها؛ چه آن که می‌گوید تقدیر، که شیخ اعظم باشد. چه آن که می‌گوید تقدیر نیست و ادعا است مثل امام. چه آن که می‌گوید تشریعی است مثل آقای نائینی. به تفسیری که ظاهر فوائد الاصول است. چه آن که بگوید تشریعی است و مطلب آقای خوبی را می‌گوید. چه آن که می‌گوید تشریعی است و مطلب مباحث الاصولیه را می‌گوید. چه آن که می‌گوید تشریعی است و مطلب بحوث را می‌گوید علی ای حال معنایش این است که چیست این جا خلاصه‌اش؟ یعنی قهراً آن که منفی می‌شود یکی از این آثار است. حالا این را ما باید ببینیم کدام یکی از این آثار و چگونه خواهد شد.

خب این مقداری بود که ما می‌خواستیم این را توضیح بدهیم. حالا من مردد هستم حقیقتاً حالا شما ببینم که ما این بحث را ادامه بدهیم، این بحث نمی‌شود جمیع الاطرافش را ما در این فرصتی که داریم حقتش را اداء کنیم چون ابحاثش خیلی گسترده و وسیع است. و یا این که فقط یکی از آقایان دیروز پیشنهاد می‌کرد، آن هم پیشنهاد خوبی بود که ما بحث سندی آن را که بحث سندی این روایات هم اتفاقاً بحث مفصلی است که یک هفته‌ای طول می‌کشد و بحث سندی آن را، این را انجام بدهیم دیگه بحث‌های دلالی و این‌ها را بگذاریم برای سال آینده ان شاء الله. بحث سندی را فقط انجام بدهیم که در همین چند روز می‌شود تماشش کرد. و این بحث‌ها خیلی طولانی است و ما بخواهیم ببریم حرف‌ها این علی ما ینبغی نمی‌شود. بخواهیم ذکر بکنیم خب طولانی می‌شود. الان دو تا تفسیر، دو تا حرف دیگر هم باقی مانده که ... یعنی سه تا گفتیم ولی دو تا نظریه بعد می‌باشد که مجموعاً حالا پنج تا نظریه، آن‌ها را هم باید

بگوییم، توضیح بدهیم. بعد این‌ها را بگوییم کدام درست است، نقض و ابرام‌های آن چیست، این‌ها طولانی است بحث‌هایش. اگر آقایان اجازه بدهند ما از فردا سندش را بحث می‌کنیم. ولو این که ما در ردیفی که می‌خواستیم قرار بدهیم گفتیم که بله اشکالاتی شده و استدلال به این روایت، منها ضعف السند، منها چی، منها چی... آن جوری بگوییم. در موقع خودش بگوییم. اما به خاطر این ضیق وقتی که حالا توی آن پیدا شده. ان شاء الله اگر فردا اجازه بدهید ما سند را بحث بکنیم این مباحث را دیگه بگذاریم... این توضیحی بود برای آن سه تایی که گفتیم حالا این را نظره فی محله ان شاء الله تا بعداً دوباره برگردیم به آن. وصلى الله على محمد و آله.

جلسه ۹۴ - ۱۳۹۵/۰۲/۲۷

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بنا شد بحث در سند روايت مورد استدلال يعنى حديث رفع باشد. اين حديث شريف كه مشتمل بر محل استدلال يعنى ما لا يعلمون يا مساوق و معادل اين جمله باشد مجموعاً در ۹ منبع و مصدر از مصادر؟؟؟ اينها نقل شده. مصادر اولي.

۱. كافي شريف، ۲. توحيد صدوق، ۳. خصال صدوق، ۴. من لا يحضره الفقيه، ۵. فقه الرضا؛ فقه منسوب به حضرت رضا سلام الله عليه، ۶. نوادر؛ حالا نوادر احمد بن محمد بن عيسى يا كتاب حسين بن سعيد اهوازي، ۷. اختصاص، ۸. تحف العقول؛ كه تحف العقول صفحه ۳۵، حالا اين چاپ نجف كه ما داريم. ۹. دعائم الاسلام.

كه در جامع احاديث شيعه در باب ۵۲؛ باب ما رُفِعَ عن امه النبي(ص) همه اين موارد جز تحفالعقول نقل شده. تحفالعقول از قلم افتاده در جامع احاديث شيعه ظاهراً.

خب به حسب تاريخي اگر ما مي خواهيم اين منابع را توجه كنيم خب شايد فقه الرضا مقدم بر همه باشد. حالا اگر فقه الرضا مال حضرت رضا سلام الله عليه باشد كه روشن است و به طور اطمينان مال ايشان نيست، مال شلمقاني است و اين همان كتاب التكليف شلمقاني است. بنابراین باز از كتب زمان ائمه عليهم السلام مي شود. شلمقاني معاصر بوده با امام عسگري سلام الله عليه. و اگر هم مال والد صدوق باشد كه بعضي ها احتمال دادند كه خيلي بعيد است باز خب كتاب اقدمي است از بقيه شايد. يعنى ديگه اقدم نمي شود، آن وقت نوادر احمد بن محمد بن عيسى مقدم مي شود. و بعد هم نوادر احمد بن محمد بن عيسى، آن وقت بعدش كافي و توحيد صدوق و خصال و اينها. منتها چون آن كتابها، كتابهاي قطعي و مسلمي به آن شكل نيست از اين جهت ما از كافي شروع مي كنيم براي بحث.

خب یکی یکی این منابع را باید مورد بررسی قرار بدهیم و ببینیم آیا به حسب هر منبعی این روایت حجت هست یا حجت نیست. اگر در بعضی حجت شد خب کفانا دیگه.

اما کافی، کافی شریف....

سؤال:؟؟؟

جواب: این نوارد موجوده بآیدینا حالا ان شاء الله وقتی که به آن رسیدیم یک عرائضی می‌کنیم.

اما کافی شریف سندش این جور است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعُ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ الطَّيْرَةَ وَ الْوَسْوَسةَ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ يُظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ.»

که کلمه «رفع» هم ندارد. «وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي» که وقتی وضع با «عن» متعدی بشود همان معنای رفع را می‌دهد.

خب این جا حسین بن محمد این از مشایخ کلینی است که فراوان از او حدیث نقل کرده. به حسب بعضی آمارهایی که داده شده ۸۵۹ مورد کلینی از ایشان نقل حدیث کرده. ایشان همان «حسین بن محمد بن عامر» هست که این عنوان با عنوان «حسین بن محمد بن عمران بن ابی البکر الاشعری القمی» عنوان واحدی است. یعنی عامر اسم دیگرش عمران است فلذا گاهی گفته می‌شود حسین بن محمد بن عامر، گاهی گفته می‌شود حسین بن محمد بن عمران.

از ناحیه ایشان مشکلی در سند نیست چون و استفتح النجاشی قدس سره و وقع فی بعض اسناد تفسیر علی ابن ابراهیم و کامل الزیارات. حالا مهم همان توثیق نجاشی

است. آن دو تا را هم اگر کسی معتبر بداند خب تقیید می‌شود. بلکه روی مذهب کسی که می‌گوید ما بینه لازم داریم مثل صاحب معالم و صاحب مدارک خب بینه درست می‌شود.

بنابراین از ناحیه حسین بن محمد اشکالی نیست. اشکال در ناحیه راوی بعد و ارسالی است که در سند هست.

راوی بعد «محمد بن احمد بن النهدی» است. این محمد بن احمد بن النهدی که عنوان صحیحش این هست «محمد بن احمد بن خاقان النهدی ابو جعفر القلانی المعروف بحمدان» ایشان مطالبی که راجع به ایشان هست مختلف است فلذا اقوال بزرگان هم در باره ایشان مختلف شده. بعضی‌ها گفتند ثقة، بعضی‌ها گفتند ضعیف، بعضی‌ها هم گفتند متوقف^۱ فیه. ما متوقف در مورد ایشان هستیم. نجاشی قدس سره فرموده «کوفی^۲ مضطرب» این کلام نجاشی است «کوفی^۳ مضطرب». کشی می‌فرماید که: «قَالَ أَبُو عَمْرٍو: سَأَلْتُ أَبَا النَّضْرِ مُحَمَّدَ بْنَ مَسْعُودٍ، عَنْ جَمِيعِ هَؤُلَاءِ» یک عده‌ای را نام می‌برد تا این که می‌رسد به این، می‌گوید: «وَ أَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ: وَ هُوَ حَمْدَانُ الْقَلَانِسِيِّ كُوفِيٌّ فَفِيهِ ثِقَةٌ خَيْرٌ» چهار صفت محمد بن مسعود راجع به ایشان می‌گوید. «کوفی^۴ فقیه^۵ ثقة^۶ خیر^۷» که این عبارت ایشان هم دلالت بر وثاقت می‌کند، هم دلالت می‌کند بر این که فقیه است، هم دلالت می‌کند بر یک صفت بارزی در او که خیر است. حالا «خیر^۸» تشدید گذاشتند، ممکن است «خیر^۹» هم باشد.

«و قال ابن الغضائری محمد بن احمد بن خاقان النهدی ابو جعفر القلانی الملقب حمدان کوفی^{۱۰} ضعیف^{۱۱} یروی عن الضعفاء»

پس ابن غضائری تضعیف کرده گفته ضعیف^{۱۲}. یک چیز دیگری هم که دارد این که «یروی عن الضعفاء» این هم توی این جا یک مشکلی ایجاد کرده چون دارد «یرفعه» ما احتمال می‌دهیم آن‌هایی را هم که نام نبرده و مرسل گذاشته همان ضعفاء باشند. حالا اگر راجع به کسی می‌گفتند نه، این از ثقات نقل می‌کند یا لاقل حرفی در باره او

زده بودند که از ضعفاء نقل می‌کند بهتر بود. این گفتند از ضعفاء نقل می‌کند بنابراین آن‌هایی را که نام نبرده ممکن است از ضعفاء باشند.

سؤال: آن راوی اول را تضعیف نمی‌کنیم چون او هم ... بالاخره این تضعیف بشود پس آن هم روایت از ضعفاء کرده.

جواب: نه نقل از ضعیف که ضعف نمی‌آورد. کثرت نقل حالا ممکن است ولی گاهی از ضعیف نقل می‌کند که اشکالی ندارد که.

سؤال: پس یعنی چی این جا می‌گوید روایت از ضعفاء کرده؟

جواب: یعنی این دیدنش، رسمش این است. یعنی نه گاه گاهی. این جوری است.

سؤال:؟؟؟ قدماء ظاهراً.

جواب: چی را؟

سؤال: خود روایت عن الضعفاء را....

جواب: نه، عن الضعفاء کثیراً. نه یک جا، دو جا، گاهی. یا برای استشهاد و تأیید.

خب این هم عبارت ایشان.

مطلب دیگری که راجع به ایشان هست که بعداً خواهیم گفت مطلب دیگری است از کشی که ایشان هم ایشان را جزو اصحاب اجماع شمرده. از کشی نقل شده، ابن داوود از کشی نقل می‌کند که جزو اصحاب اجماع است. خب پس این جا هم ما توثیق داریم از نجاشی، و تضعیف داریم از ابن غضائری، یک کلمه مضطرب هم از نجاشی داریم.

خب علامه قدس سره به خاطر همین دو حرف فرموده که من توقف می‌کنم در این

آقا. علامه قدس سره در خلاصه، صفحه ۱۵۳، رقم ۷۳:

«قال الكشي: قال النضر إنه كوفي ثقةٌ خيرٌ» آن فقيه را ایشان نقل نکرده از کشی. «و قال النجاشي إنه مضطربٌ و قال و قال ابن الغضائري إنه كوفيٌ ضعيفٌ يروى عن الضعفاء و عندى توقفٌ فى روايته لقول هذابين الشيخين فيه» هذابين الشيخين يعنى نجاشي و ابن غضائري. چون نجاشي گفت مضطربٌ، ابن غضائري گفت ضعيفٌ، ایشان فرموده که من توقف می‌کنم در روايت ایشان لقول هذابين الشيخين فيه. اين جا فرموده توقف می‌کنم.

در خلاصه، صفحه ۱۸۹، رقم ۲۵ فرموده:

«روى روايةً فيه حمدان بن احمد بن القلانسي» که همين آقا باشد «قال و حمدان ضعيفٌ» آن جا صريحاً گفته ضعيفٌ. اين جا توقف، آن جا فرموده ضعيفٌ.

خب محقق خويى قدس سره فرموده است که ما نأخذ بتوثيق ابن مسعود که کشي نقل کرد. و ليعارضه، نه تضعيفش ابن غضائري و نه کلام نجاشي. اما تضعيف ابن غضائري، به خاطر اين که اين کتاب منسوب به ایشان ثابت نيست که اين کتاب همان کتاب است. اين مطلب ثابتي نيست و سندی ما به اين کتاب نداريم، خودمان که نداريم، کسی ديگر هم ندارد. حتى علامه که از اين کتاب نقل می‌کند سندی ندارد. ابن داود که نقل می‌کند سند ندارند اين‌ها. حتى علامه در اجازه کبيره‌اش به ابن زهره که کتاب‌های فراوان ادبی، فقهی، روايي، تفسيری و مختلف، اين‌ها را نام برده، سندهايش را به آن‌ها ذکر کرده اصلاً سندی برای خودش به رجال ابن غضائري ذکر نکرده. بنابراین ثابت نيست اين کتاب که موجود است و اين بزرگان هم از آن نقل می‌کنند از ابن غضائري باشد. به خصوص که بعضی نقل کردند، شايد شيخ طوسی هم نقل فرموده که اصلاً آن کتاب ابن غضائري از بين رفته و بعضی ورثه‌اش مثلاً چه کردند، يا از بين رفته. بنابراین تضعيفات ابن غضائري که در اين کتاب موجود است مثل توثیقاتی که می‌کند چون کتاب ثابت نيست لا اعتبار به و لا قيمه له. بنابراین از اين خيال مان راحت است.

و اما آن «مضطرب» که جناب نجاشی فرمود آن را هم ایشان جواب می‌دهد که «مضطرب» معنایش این نیست که قاطی می‌کند، اضطراب دارد حرف‌هایش، آدم نمی‌فهمد چی می‌خواهد بگوید. اگر این بود منافات با وثاقت داشت. مثلاً یک کسی حرف‌ها را که نقل می‌کند یک دفعه این جور نقل می‌کند، یک دفعه آن جور نقل می‌کند، خب این معلوم می‌شود ضبط درستی ندارد، گل و قاطی می‌کند، فراموش می‌کند، جابجا می‌کند. اگر مضطرب معنایش این باشد خب این منافات با وثاقت دارد. اما مضطرب ایشان می‌فرماید معنایش این است که نه، یعنی گاهی از ثقه نقل می‌کند، گاهی از غیر ثقه نقل می‌کند، یک روال واحدی ندارد. مضطرب فی الحدیث معنایش این است. «فإن الاضطراب فی الحدیث لاینافی وثاقه الراوی اذ الاضطراب بمعنا عدم الاستقامة فی نقل الحدیث» حالا عدم الاستقامة اگر فقط گفته بود. خب این عدم الاستقامة یعنی چی؟ یعنی گل و قاطی می‌کند؟ نه. «فكما أنه یروی عن الثقه یروی عن غیره» این معنای اضطراب و مضطرب یعنی این. «و هذا لاینافی الوثاقه» بنابراین این دو تا شهادت از ناحیه ابن غضائری و از ناحیه نجاشی این‌ها نمی‌توانند جلوی اخذ به آن شهادت ابن مسعود را بگیرند. و ابن مسعود که رجل ثقه عادل و شهادتش حجت است، از قدمای اصحاب هم هست، بنابراین اخذ به شهادت ایشان می‌کنیم و می‌گوییم محمد بن احمد نهدی ثقه. خب این فرمایش محقق خویی قدس سره.

این فرمایش از جهاتی محل حالا تأمل است باید بررسی بشود؛

یک، این که ایشان مسلم گرفتند توثیق نجاشی را که «ثقه».... ببخشید کشی را، یعنی کشی که نقل از ابن مسعود کرده.

این محل اشکال هست به این جهت که همان طور که عبارت ابن داود را... ابن داود این جور بود؛ ابن داود در رجالش در قسم اول که مال کسانی است که در ورد فیهم التوثیق، آن جا فرموده که.... در صفحه ۱۶۲:

«محمد بن احمد بن خاقان النهدي ابو جعفر القلانسى كس كوفى خير غض ضعيف فسيأى فالضعفاء»

که آن سیاتی هم صفحه ۲۴۳ هست که آن جا گفته «حمدان ابو جعفر غض ضعيف» این «غض» علامت غضائری است، «كس» مال كشی است.

خب شما می بینید عبارت كشی را که ایشان نقل می کند «ثقة» ندارد. «خير» دارد. «كوفى» که نه فقیه دارد نه ثقة دارد. فقیه را علامه نقل نکرد، ایشان هم فقیه را نقل نکرد، هم ثقة را. گفته «كوفى خير».

خب بنابراین ما نمی دانیم نسخ كشی مختلف می شود. این که بآیدینا است الان، ثقة دارد. آن که به يد علامه بوده، آن هم ثقة دارد به حسب نقل علامه. ولی آن که به دست ابن داود بوده این ندارد و ایشان نقل نکرده. پس این نشان می دهد که نسخ این اختلاف دارد و چون ما خودمان طریق معنعن نداریم به این كشی موجود. این كشی موجود اطمینان اجمالی به آن داریم چون تواتر اجمالی مثلاً دارد و امثال این. اما نه بكل لفظ لفظ و کلمه کلمه. فلذا است که وقتی اختلاف در نقل شد این چنین می شود.

خب إن قلت که «خير» یکفینا. جواب این است که این «خير» معنایش چیست. «خير» یعنی کارهای خیر می کند مثل امروز می گویند خيرین مدرسه ساز مثلاً. خير یعنی کارهای خیر انجام می دهد برای مردم، آبادانی هایی دارد، کارهایی دارد. خب اگر این باشد که هیچ دلالت بر وثاقت نمی کند. اگر «خير» باشد بله. آدم خیری است، یعنی از اخیار است. خير باشد ممکن است بگوئیم که یا دلالت بر وثاقت می کند یا مدح است. لااقل می شود حسن، روایتش می شود حسن. اما این معمولاً حالا نسخی که ما داریم تشدید گذاشتند «خير» حالا اینها چون ضبط آن جوری نبوده دیگه که حالا حتماً تشدید می گذاشتند، نمی گذاشتند، اینها خیلی در این نسخ قدیمه و اینها به خصوص اینها که مقابله ندارد و ما الان از یک قرائت و سماعی از آن سراغ نداریم. این قرائت و سماع خیلی مهم بوده، خیلی به درد می خورده که متأسفانه اینها مهجور شده و دیگه

متروک شده. برای همین چیزها بوده. یعنی یکی از فوئادش اینها بوده که چه جوری گفته آن، «خیر» گفته آن نویسنده یا «خیر» گفت آن جا. و هکذا بعضی جاهای دیگه که به حرکات معنا را عوض می کند، معنای کلمه را عوض می کند. بنابراین این مردد است؛ خیر است، یا خیر است؟ خیر باشد دلالت ندارد، خیر باشد ممکن است بگوییم دلالت بر وثاقت هم می کند چون یعنی من الاخيار است. نمی شود کسی من الاخيار باشد و عادل نباشد. اگر چه محل تأمل هم هست چون می شود گفت کسی عادل است ولی ثقه نیست. خب می شود من الاخيار باشد ثقه نباشد. چطور؟ چون وثاقت عبارت است از این که تعمد بر کذب ندارد، سهو و نسیان هم خارج از متداول نیست این می شود ثقه. اما اگر کسی اورع الناس است ولی یک ذره آلازیمر دارد. خب این عادل پشت سرش هم می شود نماز خواند، ولی لیس بثقه که خبرش را... چون چیه چون در اثر این فراموشی که دارد گل و قاطی می کند، آدم اطمینان ندارد که، اطمینان نوعی یعنی نیست که این حرف را دارد درست نقل می کند. و توی تجربه هم شاید شما برخورده باشید، افرادی هستند که واقعاً آدم های خوبی هستند، آدم در این که تعمد در کذب ندارند و امین است و خلاف آن چه که می داند نمی گوید، اما کثیر الاشتباه است، کثیر الخطاء است، به طور ناخودآگاه خودش هم نمی داند که دارد جابجا می گوید، خطا می کند. آن که می گوید ثقه معنایش این است که تعمد در کذب ندارد، ضابط هم هست. از ثقه عدالت در نمی آید ولی احتراز عن تعمد الکذب در می آید. خب من الاخيار است، من الابرار است، من العدل است. این در نمی آید این که وثاقت هم دارد. مگر این که ما به اصالة السلامة تمسک کنیم و ضمیمه کنیم. بگوییم خب این دارد شهادت می دهد تعمد در کذب ندارد، از آن طرف هم بنای عقلاء همین طور که در اشیاء بر سلامت است، مادامی که خلاف آن ثابت نشده در انسانها هم بنابر این است که سلامت حفظ دارد و سهو و نسیان و خطای او متعارف است که این منافات با وثاقت ندارد.

سؤال: ??? این اخیراً اولاً مصطلح شده..

جواب: نه، ممکن است خیر بیش از این نیست. یعنی صاحب خیر است. یعنی یبرز عنه الخیرات. توی لغت هم یعنی همین است. حالا بروید المنجد و این‌ها را نگاه کنید. خیر به این معنا نیست که حتماً من الاخيار است. خب یعنی یفعل الخیر، کارهای خیر انجام می‌دهد.

سؤال: رجال وقتی می‌نویسند به تناسب؟؟؟

جواب: هیچ به تناسب؟؟؟ این‌ها تعریفش را دارند می‌کنند.

سؤال:؟؟؟

جواب: نه، این‌ها را رجال نمی‌نوشتند. حرف‌هایی که راجع به افراد زده شده توی این جا نقل می‌کنند. آن جا از ابن مسعود سؤال کردند این چه جور است، این‌ها چه جور آدم‌هایی هستند گفت کوفی فقیه ثقة خیر.

سؤال:؟؟؟ خیر اهل انفاق بوده و این‌ها.

جواب: بله، یکی از صفاتش هست، برجستگی‌هایش هست. چون بعضی‌ها خبر حسن را حجت می‌دانند دیگه یعنی کسی که ممدوح است.

این اشکال اول است که وجود دارد. اللهم الا این که این جوری بگوییم در دفع این اشکال.

یک، این که بگوییم این جا از دوران امر بین زیاده و نقیصه است. خب نقل علامه و این کتب ما بایدینا که دارد. حالا البته این که می‌گوییم دارد هم این است که حالا همه را که ما ندیدیم. حالا این‌هایی که الان مثلاً بعضی‌هایش چاپ شده. خیلی وقت می‌خواهد این‌ها، مراجعه به این‌ها. یعنی فقه و رجال و این‌ها چون کارهای ریزه کاری دارد فرصت فراوانی می‌خواهد که آدم تک تک این نسخه‌ها را هم ببیند که مرحوم شیخنا الاستاد واقعاً این جوری بود به حسب یک نسخه از منتقی مثلاً نقل اجماع است، حالا منتقاهای

مختلف که نقل اجماع که می کند توی همه اش هست یا نه. یا این عبارت در همه اش هست یا نه.

خب بگوییم این جا هم از دوران امر بین زیاده و نقیصه است و اصل عدم زیاده است که بارها گفتیم اصل عدم زیاده است یعنی چی؟ یعنی اصل عدم زیاد کردن آن کسی است که زائد را دارد نقل می کند بلکه واقعاً بوده. چرا؟ برای همان مطلبی که معروف است و گفته می شود که انسان خیلی قلیلاً ما اتفاق می افتد که سهو کند و چیزی را اضافه کند. اما کثیراً ما اتفاق می افتد که چیزی را که شنیده و دیده یادش برود بگوید. پس در دوران امر بین زیاده و نقیصه آن که مظنون انسان بل مطمئن به من الانسان است این است که این زیاده نکرده. آن که نگفته یادش رفته نه این که گفته سهو کرده و از پیش خودش اضافه کرده. نه، این دارد درست می گوید. آن که نگفته یادش رفته. حالا این جا می شود گفت که ابن داود چشمش یکهو مثلاً ... آخه آن وقت استنساخ می کرده از آن جا برمی داشته بنویسد یا چشمش ندیده یا وقتی نگاه کرده خواسته بنویسد فراموش کرده، سهو کرده. اما علامه که دارد نقل می کند یا این نسخی که الان وجود دارد و ما می بینیم در آن هست این زیاده دارد و اصل این است که این جور نشده.

خب اگر کسی این قاعده را قبول داشته باشد این جا می تواند بگوید که بله وثاقت ثابت است و آن نسخه مقدم است. و لکن بارها تبعاً لمرحوم امام قدس سره عرض کردیم که این قاعده لا اصل لها. بله مظنون هست ولی ما دلیلی بر حجیت این نداریم. عقلاء هم این جوری نیست که در موارد احتجاجات بیایند این کار را بکنند. در موارد احتجاج هایشان بیایند در دوران امر بین زیاده و نقیصه اصل را بر عدم زیاده بگذارند. بله مگر یک خصوصیتی مکتنف باشد اطمینان برای آن ها پیدا بشود. اما مجرد این مطلب که آن ... آن نه. حالا مثلاً توی وقف نامه ها، توی وصیت نامه ها یک کسی می گوید روز فلان پهلوی پدرتان بودید، وصیت کرد گفت ثلث این جا را بدهید به فلان جا. آن هم همان را نقل می کند می بیند نبود ثلث. آن را نقل نمی کند. ولی یک وصیت را دارند

نقل می‌کنند من ساعهً واحدهً. ساعت هشت او می‌گوید ما آن جا بودیم، وصیتش این بود. آن هم می‌گوید وصیتش این بود. آن وصیت این است که ثلث را بدهید به فلان جا. آیا ورثه قبول می‌کنند. می‌گویند اصل این است که آن؟؟؟ معلوم نیست این آقا ثقة است. چون وقتی پای احتجاج پیش می‌آید، پای این بیاید که بخواهد ضرر بر عده‌ای وارد بشود و این‌ها این جاها ثابت نیست که عقلاء چنین کاری را انجام بدهند.

سؤال:؟؟؟

جواب: نه.

سؤال:؟؟؟

جواب: نه، یک وقت نفی می‌کند او. یعنی آن علتی را ذکر می‌کند که آن حواسش پرت شد آن موقع. یا یک چنین چیزی می‌گوید مثلاً. و الا صرف این نه. خب این مبنایی است دیگه. این دیگه جای بحث این قاعده هم... این قاعده مهمه‌ای است که جای بحثش در اصول است و متأسفانه توی اصول مطرح نشده لابلای کلمات گاهی از آن نام برده شده و بحث شده. امام در بعض من زاد فی صلاته؟؟؟ آن روایت در بحث خلل آن جا فرمودند که این قاعده درست نیست.

و اما این یک راه.

سؤال:؟؟؟

جواب: کدام را؟

سؤال: تضعیف‌هایی که شده.

جواب: حالا می‌گوییم حالا. حالا داریم بررسی می‌کنیم این مطالبی که گفتیم. الان داریم می‌گوییم چی؟ الان حرف این بود که این اصلاً محقق خویی می‌گوید یک ثقةً این جا داریم آن دو تا را هم که هلاک کردیم آن دو تا را، از بین بردیم. پس بنابراین ثقةً می‌ماند و نأخذ بها. و می‌گوییم ثقةً. حالا اشکال اول این است که ثقةً کو؟ ثبت العرش

ثم انقش. اصلاً کو ثقَّة؟ این ثقَّة که شما می‌خواهید اخذ کنید به آن و معارضش را جواب می‌دهید خود این ثقَّة کو؟ این ثقَّة از کشی است، کشی از ابن مسعود است، ابن داود این عبارت کشی را نقل کرده، ثقَّة توی آن نیست. علامه درست است و این نسخه‌ای که الان در دست ما است درست است این دارد. پس دوران امر بین زیاده و... این ثابت پس نیست. می‌ماند آن خیر یا آن خیر آن هم که آن حرف‌ها در آن بود. خیر شاید باشد.

پس ثابت نیست که این ثقَّة در باره این آقا گفته شده باشد. حالا می‌خواهیم تخلص از این اشکال کنیم.

راه اول برای تخلص این است که چی بگوییم؟ بگوییم دوران امر بین زیاده و نقیصه است. و اصل عدم زیاده است. از این راه بگوییم، این جوابش این بود که عرض کردیم که نه، این قاعده تمام نیست.

راه دوم این است که اطمینان به وجود پیدا کنیم از باب تراکم نقل در آن طرف و تفرد این داود در این طرف. خب این نسخ متعدده‌ای که الان بایدینا است می‌بینیم ثقَّة را دارد. کشی‌هایی که الان مختلف است، چاپ هند است، چاپ نجف اشرف است، چاپ تهران است که این‌ها هم با نسخه‌های مختلف مقابله شده. این‌ها که مثلاً دارد الان. کسانی هم که در طبقات دیگر مثل نقد الرجال تفرشی، مثل استرآبادی، مثل رجال‌هایی که مال قرن‌های قبل نوشته شده این‌ها هم از کشی که نقل می‌کنند کلمه ثقَّة را نقل می‌کنند. بنابراین آن چه که در این نسخ ما بایدینا خود این است و مثل علامه هم که طریق دارد و نقله دیگر هم که از کشی دارند نقل می‌کنند همه این‌ها ثقَّة را نقل کردند. ولی این طرف تفرد بعدم النقل جناب ابن داود. در این جور موردی که تراکم نقل بر نقل ثقَّة هست و یک نفر تفرد کرده این جا ادعای این که انسان اطمینان پیدا کند که این اشتباه کرده و این وجود دارد به خصوص با توجه به همان نکته‌ای که در آن قاعده گفته شد. آن نکته نکته... اصلش که درست است، خودش به تنهایی گفتیم کافی نیست. آن نکته که اضافه کردند و زیاده کردند خیلی مستبعد

است ولی نقیصه این چنین نیست وقتی که چاشنی آن مطلب این بشود که من له الطريق الی هذا الكتاب این ثقة را نقل کرده مثل علامه و غیر علامه هم.

دو، نسخ متوفره بایدینا که چاپ‌های مختلف است و با نسخ مختلف مقابله شده، دارد. نقله از این کتاب مثل کتب رجالی دیگر مال قرون قبلی و بزرگانی که آن‌ها هم به خصوص مثل تفرشی که خیلی دقیق است و اهمیت می‌دهد به صحت نسخه و این‌ها و ظاهراً ایشان است که می‌گوید پنج نسخه از رجال نجاشی پهلوی من بوده. یعنی حالا دقت داشته که حالا یک نسخه پیدا کند از روی آن نقل کند نبوده، این جور دقت می‌کردند و اعمال تدقیق کردند این مجموعه وقتی ثقة داشته باشد و ایشان متفرد در عدم باشد اطمینان حاصل می‌شود. بنابراین ما اعتماد علیه برای رفع این اشکال همین مسأله است که یک اعتماد شخصی اگر کسی برای او پیدا نشد هیچی، این اعتماد شخصی با توجه به این خصوصیات هست که این راجع به ایشان ثقة هست. پس اشکال اول که می‌گفت اصلاً ثقة ثابت نیست این حل شد. اما حالا ببینیم این تعارض با کلام نجاشی و با کلام ابن غضائری که آقای خویی آن جور جواب داد این تعارض به این نقل می‌شود جواب داد یا نه ان شاءالله فردا. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۹۵ - ۱۳۹۵/۰۲/۲۸

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در محمد بن احمد بن النهدى بود که در سند کافى واقع شده. اين شخص گفتيم یک توثيق دارد که ابن مسعود توثيق فرموده البته در کامل الزيارات هم موجود است. حالا آن يا دليل است يا مؤيد است. ولى در مقابل اين توثيق نجاشى فرموده؟؟ و ابن غضائرى نقل شده که فرموده ضعيفاً. آيا اين توثيق با آن دو مطلب معارضه مى کنند و در نتيجه مجهول الحال مى شود ايشان و يا اين که راهى براى اين اثبات توثيق ايشان وجود دارد؟

گفتيم ابتدائاً یک اشکال در خود مقتضى است که اصلاً توثيقى براى ايشان هست يا نيست. و گفتيم درست است اين نُسخ متداوله توثق در آن هست در کشى از ابن مسعود، اما نقل ابن داود در دو جا که در کتاب رجالش نقل کرده ثقۀ ندارد. و از اين جهت مردد مى شود نسخه کشى در اين که واجد ثقۀ هست يا اين که نيست، دو راه حل براى آن ذکر کرديم؛ راه حل اول اين بود که دوران امر بين زياده و نقيصه هست و بنابر اصله عدم الزياده اثبات مى شود که وثاقت وجود دارد. اين را اشکال کرديم کبروياً.

سؤال: حاج آقا ابن داود بار دوم ثقۀ را مى گويد.

جواب: نه.

و اما راه ديگر اين بود که بگويم اطمينان به وجود اين داريم به خاطر تفرد ابن داود در عدم ذکر و وجودش در نسخ موجوده و غير واحدى از ناقلين. اين جا البته ديروز يکى از دوستان... ما دور مورد که آدرس داديم از کتاب رجال ابن داود دو مورد را آدرس داديم ديروز؛ يکى صفحه ۱۶۲ بود که ايشان آن جا فرموده بود:

«محمد بن احمد بن خاقان النهدي ابو جعفر القلانسی کش کوفی خیر و غض ضعیف»
بعد فرمود: «و سیأتی فی الضعفاء.»

در ضعفاء هم در صفحه ۲۴۳ فرمود: «حمدان ابوجعفر غض ضعیف»

که آن جا هم ضعیف حرف همان ابن غضائری را نقل کرده بود. ولی یکی از دوستان
دیروز فرمودند که در جای دیگر دارد ثقۀ و آن صفحه ۲۶۸، رقم ۴۲۰ هست در همان
بخش ضعفاء. ۲۶۸ و ۲۶۹، آن جا هم می‌گوید که:

«محمد بن احمد بن خاقان النهدي و هو حمدان القلانسی جش مضطرب، کش فقیه
ثقه خیر»

منتها این «ثقه» را گذاشته توی گروه در این جا و این توی گروه گذاشتن یعنی
یک نسخه‌ای است. بنابراین سه جا ایشان نقل کرده، متعرض حال ایشان شده؛ یکی
در قسم اول که کسانی هستند که قسم اول هستند که در باره‌شان توثیق وارد شده،
یا مدحی در باره‌شان وارد شده. آن جا گفته. ولی همان جا هم گفته سیأتی در ضعفاء.
ضعفاء هم به خاطر همان ضعیف است.

خب آن چه که تناسب دارد با این که در ضعفاء بگوید، این است که همان ضعیف را
نقل کند دیگه، اما ثقۀ که دیگه تناسب با آن جا دارد و آن جا نقل کرده. حالا علی ای
حال این در گروه گذاشته ثقۀ، که این یعنی نسخه‌ای است این چنینی.

خب حالا این پس ثابت نیست که ایشان نقل کرده است. و لکن همین که یک جا، یک
نسخه‌ای از ابن داود دارد این هم تأیید می‌کند آن مطلبی را که گفتیم اطمینان به
وجود ثقۀ در کلام کشی هست. به خاطر این که حتی خود ابن داود هم علی یک
نسخه‌ای بالاخره از ابن داود در یک جایی خودش هم ممکن است بگوییم این ثقۀ را
دارد.

خب پس مقتضی تمام است یعنی ان شاءالله، یعنی بگوییم توثیقی برای ایشان هست و این توثیق هم مؤید می‌شود به همان کلمه خیر که ایشان دارد یا خیر که دارد. اگر چه در خیر اشکال کردیم و ثابت نیست برای ما که خیر است یا خیر است.

و اما آن دو تا جرحی که در باره ایشان هست؛

اما تضعیف ابن غضائری که گفته ضعیف، محقق خوبی اشکال کردند که خب این کتاب ثابت نیست انتسابش به ابن غضائری که علامه از آن نقل می‌کند یا ابن داود از آن نقل می‌کند. انتسابش ثابت نیست بنابراین این جرح ثابت نیست معارضه‌ای با توثیق نمی‌کند.

این مطلب محل اشکال هست فرمایش ایشان، به این که اخبار علامه و ابن داود و قبل از این دو بزرگوار استادشان مرحوم ابن طاووس در کتاب حل الاشکال که از ابن ابن غضائری نقل می‌کند.

خب این‌ها نقل‌شان محتمل الحس و الحدس است. به طور جزم دارند از این کتاب نقل می‌کنند و نقلی هم نیست که مجرد نقل باشد بلکه اعتماد می‌کنند بر آن به خاطر این که همان طور که دیروز خواندیم فرمود من در این شخص توقف می‌کنیم لقول هذین الشیخین. که یکی از شیخین کی بود؟ ابن غضائری بود، یکی هم ابن مسعود بود. پس بنابراین این هذین الشیخین دارد اعتماد می‌کند و معارضه می‌اندازد، موجب توقف آن می‌شود. و چون این‌ها همان طور که بارها گفتیم در عصری می‌زیسته‌اند که در آن اعصار هنوز قرائن و شواهد متوفر بوده ولو مثل زمان شیخ طوسی نبوده، یک خرده کم‌رنگ‌تر شده ولی هنوز خیلی از قرائن و شواهد وجود داشته در اعصار این‌ها که عرض کردم کتاب سعد السعود ابن طاووس که استاد این دو بزرگوار هست که الان هم هست، کتاب قطوری است. کتاب‌های زیادی خدمت ایشان بوده و ایشان گلچین کرده از هر کدام یک فرازی را نقل کردند و زمان‌های بعد از این بزرگواران و همان حوالی زمان این بزرگواران آن زمان‌هایی است که متوفر بوده هنوز قرائن و شواهد و خطوط

علما و امثال این‌ها هنوز وجود داشته. حالا یک مقداری از خطوط علما بحمدالله هنوز وجود دارد مثل خط شیخ طوسی الان وجود دارد و بعضی از خطوط قدمای اصحاب.

بنابراین خبرشان می‌شود محتمل الحس و الحدس. و این که طریقی ذکر نفرمودند این بزرگواران ما الان طریقی بر آن‌ها سراغ نداریم، ذکر نفرمودند، این دلیل بر عدم وجود طریقی بر آن‌ها نمی‌شود. شاید قرائن دیگری ممکن معنعن نباشد اما به قرائن و شواهد دیگر مثل خطوط علماء و امثال ذلک هست که آن‌ها هم حسی است البته. ولی نقل معنعن نیست. به خصوص ...

سؤال: فقط این عبارت را ثابت می‌کند، کتاب را که ثابت نمی‌کند.

جواب: کتاب را هم ثابت می‌کند. چون هر چی... ما این را می‌گوییم. این کتابی که الان موجود است عرض نمی‌کنیم. ما هر چی نقل می‌کنند ابن داود و علامه و ابن طاووس، آن‌ها را می‌گوییم معتبر است. و البته این کتابی هم الان چاپ شده که متأسفانه من توی ذهنم هست خریده بودم این کتاب را ولی امروز هرچی نگاه کردم نبود توی کتاب‌هایم. این اخیراً هم چاپ شده، این ظاهراً عین همین‌ها است که این جا ذکر شده، در این بزرگان ذکر کردند.

و مؤید این مطلب که این کتاب همان کتاب است و این نقل‌ها درست است این است که در موارد عدیده حدود ۲۰ مورد به حسب نقل نجاشی از ابن غضائری مطلب نقل می‌کند.

سؤال: بیست و یک بار.

جواب: یا بیست و یک بار.

مطلب نقل می‌کنند. که این دو تا رفیق بودند با هم دیگه. ابن غضائری و نجاشی این‌ها با هم دوست بودند، رفیق بودند و استاد واحد مثلاً داشتند. همه آن مطالبی که ایشان از او نقل می‌کند در همین کتاب موجود است. آن مطالبی که نجاشی در رجالش یا

فهرستش از ابن غضائری نقل می‌کند این مطالب همه‌اش در این کتاب موجود است. خب این از یک طرف ما می‌بینیم موجود است، بعضی‌ها اصلاً به همین بسنده می‌کنند می‌گویند این دلیل بر صحت کتاب است دیگه، این روش عقلایی همین است. مثلاً شما یک رساله‌ای را می‌خواهید ببینید مال آقای بروجردی هست یا نه، هفت هشت ده تا فتوای خاص ایشان را که مثلاً ایشان فقط این فتواها را داشته اگر یک رساله‌ای است که اسم ایشان را هم روی آن نوشته یا فقط نوشته حاج آقا حسین، شما نمی‌دانید این حاج آقا حسین بروجردی است، یا حاج آقا حسین قمی است. اگر دیدید آن هفت هشت ده تا فتوای خاص ایشان توی این کتاب است، جزم پیدا می‌کنید که این کتاب همان است دیگه. این جا هم وقتی که ما می‌بینیم که مطالبی که نجاشی از ابن غضائری نقل می‌کنند، همین کتابی که الان دست ما هست و همین کتابی که این بزرگان مثل ابن داود و علامه و ابن طاووس دارند از آن نقل می‌کنند وجود دارد خب آدم اگر آدم شکاک و وسواس نباشد اطمینان پیدا می‌کنیم همان است دیگه. حالا مضافاً به این، حالا ما این را دلیل قرار نمی‌دهیم ترساً ولی می‌گوییم که چیه؟ می‌گوییم با نقل آن‌ها، و جزم آن‌ها به نقل و اسناد آن‌ها این کتاب را، این سه نفر اسناد دارند می‌دهند و این شاهد هم در کنارش وجود دارد بنابراین این که ما بگوییم این کتاب و این نقل‌ها تمام نیست و از ابن غضائری نیست این‌ها تمام نیست.

سؤال: کل؟؟؟ ابن غضائری را در نجاشی نقل نکرده، بعضی‌هایش را نقل کرده.

جواب: می‌گوییم دیگه، ۲۱ مورد که نقل کرده وجود دارد این جا. اگر این کتاب ایشان نبود، مختلف بود یکهو تصادفاً اتفاقاً آن بیست و سه تا این جا بوده، آن‌ها یک احتمالات غیر عقلایی است. وقتی که بیست و یک مورد که مطلب نقل کرده در این کتاب موجود است، در نقل این‌ها از این کتاب موجود است.

سؤال: شاید یک قسمتی از آن کتاب نزد نجاشی بوده بقیه‌اش نبوده.

جواب: متفرق است. نه یک جا مثلاً ده صفحه اول باشد. مطالب متفرق است. یکی اول است، یکی وسطش هست، یکی آخرش هست، یک این طرف است. نه این که مثلاً بگوییم بله چند صفحه اولش همه اینها توی چند صفحه اولش هست. مطالب متفرقی که توی این کتاب موجود است، همه آنهایی که دارد ایشان نقل می‌کند.

پس این از راه محتمل الحس و الحدس بودن و متأیداً به این قرینه عرض می‌کنیم که ما حجت داریم بر این که این کتاب مال ابن غضائری است و استناد می‌توانیم بکنیم به آن برای مطالب ابن غضائری.

خب اگر این را گفتیم مسأله مشکل می‌شود دیگه. پس یک تضعیفی داریم از ابن غضائری دارد می‌گوید ضعیف. آیا راه دیگری داریم؟

خب این جا راههایی وجود دارد که در بحث ابن غضائری مطرح هست. یکی از آن مطالبی که گفته می‌شود راجع به ابن غضائری این است که ایشان آدم متعادلی در تضعیف نبوده. و قلّ شخصی که از تضعیف ایشان جان به در برده باشد. فلذا خیلی‌ها را، که خیلی کسان دیگه توصیف کردند ایشان آن‌ها را جرح می‌کند. یک آدم سخت‌گیر عجیبی... این طور نسبت می‌دهند، می‌گویند این جور آدمی بوده. مثل بعضی‌ها که مثلاً در اجتهاد بعضی‌ها خیلی سخت‌گیر هستند. که به این زودی اصلاً عقیده به کسی ندارند. می‌گویند... هی نفی اجتهاد می‌کند، نفی اجتهاد می‌کند. برخلاف بعضی‌ها که نه. مرحوم ابوی می‌فرمودند که امام در درس اصول با این که درس خیلی شلوغی بود من بچه بودم با ایشان می‌رفتم درس مسجد سلماسی، پر بود توی پله‌ها می‌نشستند. یک روزی فرمود من همه شما را، یا اکثر شما را مجتهد می‌دانم. ایشان می‌گفتند یک نشاطی در همه پیدا شد که آقا این طور گفت. خب حالا یک کسی هم می‌گوید نه، اصلاً توی حوزه قم یکی هم معلوم نیست پیدا بشود مجتهد. بعضی‌ها هم این جوری هستند دیگه. یکی از کسانی که تقریباً سخت‌گیر بود خود شیخنا الاستاد بود. بعضی مسلمات را می‌گفت این یک مسأله را هم نمی‌تواند استنباط بکند. خب سخت‌گیری بعضی‌ها این جور هستند دیگه. خب این جور آدمهایی که خیلی سخت‌گیر هستند

نفی این که... نفی اجتهاد برای انسان حجت نمی‌شود، عقلاء به این آدمی که خروج از اعتدال و تعارف دارد در تشخیص موضوعات یک سخت‌گیری‌ها ویژه دارد. می‌گویند ابن غضائری مثلاً این جوری بوده. فلذا خیلی از کسان را که حتی بعضی‌ها گفتند... احتمال دادند این کتاب موضوع عامه باشد که به اسم یک شیعه نوشتند تا این ضربه را بزنند به رجال شیعه، به علمای بزرگ شیعه فلذا از این جهت خدشه می‌کنند در این کتاب، می‌گویند از بس توی آن تضعیف هست راجع به افراد، حدس زدند آن‌ها که این مال یکی از مخالفین شیعه و اعداء شیعه است به نام یکی از بزرگان شیعه این کتاب را نوشته، اسم او را گذاشته روی آن، تا بگوید بین خودشان دارند این‌ها را تضعیف می‌کنند. خب این حرف درست نیست البته که بگوییم به همان قرائنی که گفتند. ولی این جور مطلبی راجع به ابن غضائری گفته می‌شود.

و لکن حق این است که این مطلب ثابت نیست بلکه خلافش لعل ثابت باشد و همین رجالی که در کلیات فی علم الرجال است که در حوزه خوانده می‌شود که آیت‌الله سبحانی نوشتند در بحث ابن غضائری ایشان این‌ها را هم مطرح کردند. و همین طور که ایشان آن جا جواب فرموده از این، اتفاقاً ما کسانی را می‌بینیم که قمیون تضعیف کردند و ایشان توثیق می‌کند. بله ایشان یک خرده معیارش ممکن است با دیگران فرق بکند، خب بین شیخ و نجاشی هم اختلاف است گاهی او توثیق می‌کند، او جرح می‌کند یا بالعکس. اما این جور نیست و گاهی یک شخصی یک خصوصیتی در نظرش هست در وثاقت، خب به خاطر این. این جوری نیست که بگوییم نه از اعتدال خارج است. نه، گاهی یک کسی یک اطلاعات بیشتری دارد. و در اثر این هست که مواردی حرف‌های دیگران را قبول ندارد، بعضی مشهورها را قبول ندارد. پس بنابراین این مطلب مطلب نیست که بتوانیم بگوییم به آن شاهد این که ما جاهایی را می‌بینیم که دیگران تضعیف کردند، ایشان همان‌ها را دارد تعدیل می‌کند. بسیاری از قمیون را تعدیل کردند که دیگران تضعیف کردند.

سؤال: حاج آقا خیلی جاها حرف‌های مشهور را قبول نمی‌کند یا حالا یک موارد کمی هست؟

جواب: نه، جاهای ...

سؤال: واقعاً اگر معتنابه باشد یا ???

جواب: نه خروج از متعارف این نیست که بگوییم خروج از متعارف است. و بگوییم یک آدم مثلاً غیر...

اشکال دیگری که کردند راجع به ایشان این است که ایشان حرف‌هایش اجتهادی است نه حسی. بنابراین نمی‌شود، حجت نیست برای دیگران مگر این که بخواهیم تقلید از ایشان بکنیم. و بگوییم تقلید در علم رجال اشکال ندارد. این خودش یک مسلکی است که بگوییم ما که الان دور افتاده از زمان آن رجالیون هستیم و جاهل هستیم نسبت به احوال روات و آن‌ها عالم هستند ما تقلید می‌کنیم، وقتی گفت ثقه ما تقلید می‌کنیم، گفت ضعیف تقلید می‌کنیم، بقیه کارهایش را اجتهاد می‌کنیم. می‌شود یک اجتهاد ممزوج از تقلید و اجتهاد. مثل الان توی دنیا هم همین جور است دیگه. یک پزشک در تشخیص این که مثلاً این اوره‌اش بالا است، فلان است به یک پزشکی که مال آزمایشگاه است اعتماد می‌کند آن می‌گوید بله. یا خیلی از دکترهایی که فوق تخصص هستند و چی هستند یک دکتر دیگری، معمول تری، او معاینات را می‌کند، نتایج را می‌نویسد این روی نتایج او تصمیم‌گیری می‌کند دیگه خودش نمی‌آید نبض را بگیرد، و فشار را بگیرد و چه بکند و بعد علائم و خصوصیات را خودش بیاید سؤال بکند و این‌ها نه. یک دکتر دیگه این‌ها را سؤال می‌کند، یک تشخیصی می‌دهد بعد گزارش می‌دهد این به آن اعتماد می‌کند. الان توی عالم این جوری نیست که متخصصین فنون مختلف در همه چیزهایی که نیاز دارند برای یک کار خودشان در همه آن‌ها اجتهاد بکنند. نه، بخش‌هایی را به دیگران اعتماد می‌کنند، آن‌ها را می‌گیرند بعد خودشان در آن قسمت دیگه اجتهاد می‌کنند. حالا ما هم همین جور است. می‌گوید این توی فقه و توی اصول

و توی تفریع فروع بر اصول خیلی ورزیده است، یک مقدماتی می‌خواهد، رجالش و این‌ها را فراهم می‌کند. لغتش را از آن می‌پرسد، رجالش را از این می‌پرسد بعد می‌گوید این حدیث براساس آن تقلید من معتبر است سندش، این الفاظ هم معنایش به خاطر قول آن لغویین این است، خودم هم نمی‌دانم، آن‌ها دارند می‌گویند این است. این‌ها را می‌گیرد بعد خودش محاسبه می‌کند، فتوا را استخراج می‌کند، و نظر شارع را استخراج می‌کند. خب این اشکالی ندارد. این محل کلام است این مطلب که آیا این جور اجتهادی درست است یا درست نیست. بعضی‌ها گفتند بالمره درست نیست، بعضی‌ها گفتند درست است بالمره یعنی حتی دیگران هم از این آدم می‌توانند تقلید بکنند و قول متوسط قول محقق خوبی است که فرموده که برای خودش خوب است اما دیگران از او تقلید نمی‌توانند بکنند. که این در عروه هست که آیا در اصول الفقه می‌شود تقلید کرد یا نه، در ذیل این مسأله این مسائل بیان شده.

خب اما اگر گفتیم که نه، ما تقلید نمی‌توانیم بکنیم یا نمی‌خواهیم تقلید بکنیم، یا تقلید از میت جایز مثلاً نیست. آن‌ها مال قرون سابقه هستند، تقلید جایز نباشد. گفتند اشکال ایشان این است که این حرف‌هایش حدسی است، اجتهادی است و شهادت حدسی و اجتهادی که حجت نیست در این جا. این هم نظریه خود آیت‌الله سبحانی دام‌ظله است که ایشان این جور اشکالی به ابن‌غضائری دارد که ایشان یک چنین آدمی است.

این هم خب کلام ایشان را که من دیدم حالا فعلاً زیاد هم فرصت نبود که من دقت کافی در کلام ایشان بکنم و لکن ما الفرق بینة و بین النجاشی؟ یک چند جایی شما دیدید اجتهاد کرد گفت نجاشی هم هست. ولی ظاهر حال این‌ها، این‌ها معاصر هستند و رفیق هستند، و هم شاگردی درس هستند و احتمال حسیت همان طور که در نجاشی هست در ایشان هم هست. همان طور که در شیخ طوسی هست. این‌ها قریب العصر هستند دیگه و حتی معاصر هستند. بنابراین فرقی از این جهت ما بین ایشان و آن نمی‌دانیم بله یک جاهایی استنباط کردند که این که شیخ طوسی هم یک جا... خود

محقق خوبی می‌فرماید در بعضی از جاها می‌فرماید که شیخ طوسی از فلان جا این مطلب را استنباط کرده است. خب این چند مورد انحلال پیدا می‌کند. این علم اجمالی ما انحلال پیدا می‌کند، بقیه موارد به ظهور حالش باقی می‌ماند. بنابراین هم که ما بخواهیم به خاطر این رد کنیم فرمایشات جناب ابن غضائری را مشکل است.

سؤال: اگر اجتهادی باشد که می‌دانیم مبانی آن غلط است مثلاً این‌ها غلوّ....

جواب: اصلاً ندانیم هم می‌گوییم به درد مثلاً نمی‌خورد. فکیف که بدانیم.

مطلب دیگری که آخرین مطلبی است که حالا من عرض می‌کنم این جا که این خودش احتیاج دارد یک مطالعه وسیعی بفرمایید در این تابستان و موقع‌های تعطیلی، وقت‌های خوبی است برای این جور کارها که خیلی این‌ها ریزه‌کاری دارد، مطالعات وسیعی می‌طلبد. که کلمات تتبع بشود، حرف‌ها زیر و رو بشود. و آن این است که من دیدم که پشت این جا نوشتیم که: «فائدةٌ يظهر من كلامه في مسعدة بن صدقة أن ذكره شخصاً في قسم الضعفاء لا يدل كونه غير متحرزٍ عن الكذب بل يمكن أن يكون لأجل مذهبه فراجع، صفحه ۱۸۸، رقم ۱۵۵۴، مسعدة بن صدقة؟؟؟ ابو محمد و قيل ابو بشر، قاف ميم و قال الكشي بَتْرَى و سيأتي في الضعفاء لذلك» یعنی به خاطر همین که کشی گفته بتری ما توی ضعفاء ذکرش می‌کنیم. پس ضعیف حتماً معنایش این نیست که طبق این رجال؟؟ که یعنی متحرز عن الكذب نیست. دروغگو است؟ نه ممکن است معنای ضعیف این باشد که یعنی عامی است، بتری است. بَتْرَى عبارت هستند از آن‌هایی که خلافت این... مثل عامه هستند اما یک حرفی می‌زنند؛ می‌گویند این‌ها با موافقت امیرالمؤمنین بوده و الا خلیفه بالاصالة امیرالمؤمنین است بعد از رسول خدا(ص)، بله این را قبول داریم، این حرف امامیه را قبول داریم ولی خود امیرالمؤمنین موافقت کردند که آن‌ها باشند. پس آن‌ها دیگه خلافت‌شان غاصبانه نیست. به این‌ها می‌گویند بتری. خب که به این‌ها بدتریون باید به آن‌ها گفت چون تهمت به امیرالمؤمنین می‌زنند، امیرالمؤمنین که این قدر ناله می‌کند از دست این‌ها آن وقت.

خب این حرفی که من می‌خواهم بزنم این است که اگر ما توثیق داریم... توثیق معنایش چیه؟ حتماً معنایش این است که این متحرز عن الکذب است، دروغ نمی‌گوید و الا توثیق معنا ندارد. و این که موثق است می‌شود اعتماد کرد به حرف او یعنی حافظه‌اش و این‌ها و سهل و نسیانش خارج از متعارف نیست. این آن حرف را می‌زند. این که می‌گوید ضعیف، العام لایدل علی الخاص. ممکن است مذهبش را اشکال دارد. ممکن است یک جهت دیگر را اشکال دارد و این مطلب خیلی مطلبی است که اگر پا بگیرد خیلی معضلات را حل می‌کند توی رجال. خیلی جاها ما توثیق داریم می‌گوییم یعارضه تضعیف کی. همه آن جاها مگر قرینه برخلاف باشد اگر این حرف را بزنیم که این تضعیف اعم است. پس تضعیف مضعّف، معارضه نمی‌کند با توثیق موثّق. کما این که حالا یک شاهدش همین بود که گفتیم در ابن داود می‌گوید من در ضعفا ذکرش کردم. ذلک، به خاطر همین که کشی گفته بتری من در ضعفاء ذکرش می‌کنم. حالا این یک بحثی مفصلی را می‌طلبد که شما دنبال کنید این بحث را که ضعیف... من در عبارت وحید بهبهانی، منقول از وحید بهبهانی در فوائد حائریه، ایشان را هم دیدم که فرموده است به این که ضعیف که رجالیون می‌گویند فقط وجهش این نیست که دروغ می‌گوید، ممکن است گاهی به خاطر مذهبش باشد، گاهی به خاطر این باشد که سلامت حفظ او کم هست ولو راستگو است. تعمد در کذب ندارد. چندین وجه ذکر می‌کند ایشان برای این که می‌گویند ضعیف... و شواهدی مثلاً می‌آورد که کجا و کجا... گفتند ضعیف و حال این که مثلاً از نظر راستگویی راستگو هست. به جهات دیگه گفته شده ضعیف. عنوان ضعیف را ایشان هم می‌فرماید توی رجال که گفته می‌شود معنایش این نیست.

خب اگر ما این را بگوییم پس بنابراین می‌توانیم از فرمایش ابن غضائری تخلص بجوییم، بگوییم ایشان تضعیف کرده، این تضعیفی است که لایدل علی این که ایشان ثقه نیست. اما آن که توثیق می‌کند می‌خواهد بگوید این ثقه هست. بنابراین با هم دیگه معارضه نمی‌کنند. بله اگر کسی بگوید کما قد قیل که ثقه، معنایش این است که امامی هم هست. مذهبش درست است. این با این که می‌گوید ضعیف جور در نمی‌آید اگر بخواهد

ضعیف از راه مذهبش باشد. مگر این که ضعیف این جا را هم بگوییم نه، باز به مذهب کار ندارد جهات دیگری را مثلاً در نظر دارد. ولی ثقة معنایش این نیست که امامی است چون بسیاری از فتحیون، چی و چی را گفتند ثقة. تصریح کردند ثقة و لکن مذهبش اشکال دارد. توی خود نجاشی نگاه کنید. بله در عده یک مطلبی شیخ طوسی دارد که آیت الله زنجانی حفظه الله و سلمه ایشان سابقاً اشکال می کردند که از این عبارت ایشان ممکن است استفاده کنیم که شیخ که می گوید فلان ثقة یعنی امامی هم هست. آن وقت این اساس این بود که یک اشکالی ایشان می کردند به این که این که شیخ فرموده این ثلاثه؛ بزندی و ابن ابی عمیر و صفوان لایروون و لایرسلون الا عن ثقة. خب یکی از اشکالات این است که این موارد نقض دارد. که از آدم های غیرثقه نقل کرده. ایشان فرمودند که روی این مبنا موارد نقض خیلی زیاد می شود. چون افرادی هم که در باره شان گفته شده است ثقة ولی فتحی هستند، ناووسی هستند، چه هستند که این ها نقل می کنند و این ها، مثلاً این ها مورد نقض واقع می شود روی حرف شیخ طوسی قدس سره.

حالا علی ای حال ممکن است در یک جایی، در یک کلامی، یک قرینه ای پیدا کنیم که آن آقا که دارد می گوید ثقة... ولی ثقة که علی المعمول در رجال شیخ، نجاشی و این ها گفته می شود این ها معنایش این نیست که امامی است.

سؤال: آن ثقة حتی اگر به خاطر مذهب هم باشد باید شرط لازمش ??? احتراز از کذب است. حالا ممکن است شرط کافی ندادند به علاوه مذهب را هم بدانند. فلذا اگر آن تضعیفات به مذهب بخورد....

جواب: یعنی یک مقداری با هم ناخوانی پیدا می کند. نه کلاً ناخوانی پیدا کند.

سؤال: پس فعلاً از جهت مذهب تعارض می کنند اما ثقة؟؟؟

جواب: بله، ناخوانی پیدا می‌کنند یعنی چون انحلال می‌شود. کأنّ وقتی می‌گوید ثقةً یعنی متحرزٌ عن الکذب، امامی... این‌ها انحلال می‌شود. خب نسبت به امامی می‌شود ولی نسبت به ثقةً باقی می‌ماند یعنی نسبت به متحرزٌ عن الکذب باقی می‌ماند.

بنابراین ما از اشکال تعارض با کلام ابن غضائری این جور می‌توانیم است تخلص بکنیم.

سؤال: ضعیف را هم که ما نمی‌دانیم به خاطر امامی است. شاید به خاطر این که...

جواب: نمی‌دانیم. همین که نمی‌دانیم پس حجت ...

سؤال: ???

جواب: همین دیگه، آن با این معارض نمی‌کند دیگه.

سؤال: یکی از آن‌ها است دیگه. یا امامی بودن را دارد زیر سؤال می‌برد یا وثاقت را دارد زیر سؤال می‌برد.

جواب: خب یک چیزی را به حساب می‌گویند که اثر شرعی برای ما ندارد. معارضه نمی‌کند. وثاقتش اثر شرعی ??? آن‌ها که برای ما اثری ندارد از این حیث. معارضه نمی‌کند.

سؤال: حاج آقا دلیل ضعیف نمی‌شود این باشد که ادامه کلامش ??? از این باب باشد.

جواب: نه یروی عن الضعفاء.

و اما مضطربٌ که نجاشی فرموده، از آن محقق خوبی چه جور تخلص جستند؟ ایشان فرمود این مضطربٌ معنایش چیه؟ معنایش این است که:

«فإنّ الاضطراب فی الحدیث لاینافی وثاقه الراوی اذ الاضطراب بمعنا عدم الاستقامه فی نقل الحدیث فکما أنّه یروی عن الثقه یروی عن غیره» این فرمایشی است که ایشان می‌فرمایند.

عرض می‌کنم به این که عبارت نجاشی این نیست که مضطربٌ فی الحدیث. می‌گوید مضطربٌ؛ خودش مضطرب است. نه مضطربٌ فی الحدیث. این اولاً.

ثانیاً مضطربٌ فی الحدیث اگر این جوری که ایشان معنا می‌کنند معنا کنیم یعنی گاهی از ثقه نقل می‌کند، گاهی هم غیر از ثقه نقل می‌کند. خیلی‌ها این جور هستند، پر است. پس راجع به چند تا گفتند مضطربٌ فی الحدیث. پر است کسانی که از ثقه نقل می‌کنند از غیر ثقه هم نقل می‌کنند. و الا همه این‌ها را بگویند مضطربٌ فی الحدیث. پس بعید است مضطربٌ فی الحدیث معنایش این باشد. علاوه بر این که این جا عرض کردیم مضطربٌ فی الحدیث هم نگفته، گفته مضطربٌ. مضطربٌ محتمل است که معنایش این باشد که یعنی یک مبنای مشخصی توی مباحث نداریم. گاهی این را می‌گوید، می‌گوید حجت است، گاهی می‌گوید حجت نیست. گاهی می‌گوید این جور، گاهی می‌گوید آن جور است.

سؤال: مبانی حدیثی او ضعیف است؟

جواب: آره مبانی حدیثی او ضعیف است. یا مبانی فقه و اصولی او ضعیف است. یعنی مستقر نیست گاهی این جور می‌گوید، گاهی آن جور می‌گوید، اضطراب دارد. اما دروغگو نیست. توثیقش می‌کند که نه دروغ نمی‌گوید، تا حدی امانتدار است اما خودش اضطراب دارد یعنی یک مبنای مشخصی ندارد. گاهی این جور می‌گوید، گاهی آن جور می‌گوید. کما این که در باره بعضی روایات در باره امامت‌شان هست که این‌ها مضطرب بودند، گاهی قائل می‌شدند، گاهی شک توی دل‌شان می‌آمد، گاهی این طور می‌گفتند، گاهی آن طور می‌گفتند. خب یک عصرهایی هم بود که واقعاً برای بعضی که خیلی قوی‌الاحتجاج نبودند واقعاً همه این‌ها که واقفی شدند یا کیسانی شدند یا فتحی شدند یا فلان شدند این‌ها عمده‌شان که مذهب ساختند، آن‌ها بله. ولی خیلی‌ها این‌ها نه. این‌ها گیر می‌کردند یعنی آن‌ها یک استدلال‌هایی می‌کردند که شبهه ایجاد می‌کرد توی اذهان، یک چیزهایی داشت، آدم‌هایی هم که آن جور قوت در استدلال نداشتند این‌ها گیر می‌افتادند. الان همین امروز هم همین جور است. خیلی از این آدم‌هایی که به این

چیزهای انحرافی این می‌شود این نیست که بد ذات و بدجنس و این‌ها باشند. این‌ها قوت ندارد یک استدلال‌هایی هم از آن‌ها می‌شنوند، یک مغالطاتی می‌شنوند، به مواقع خلل واقف نمی‌توانند بشوند، ذهن‌شان نمی‌رسد این‌ها توی چیز می‌افتند.

خب همین برای ما کفایت می‌کند که بالاخره مضطربٌ فی الحدیث یعنی چی؟ یعنی آن که آقای خویی می‌فرماید، یا آن که من عرض می‌کنم، یا یک احتمال دیگر. بالاخره توی مضطربٌ فی الحدیث نیفتاده به طوری که ما احراز بکنیم که یعنی ثقه نیست. این یک عنوانی است یا معنایش آن است یا مجمل است، مردد است که مراد از آن چیست. پس بنابراین با آن توثیق تعارض نمی‌کند. فتحصل مما ذکرنا که بناء بر وثاقت این جناب محمد بن احمد بن النهدی لایخلو من قوه.

خب بعد ایشان چی گفت؟ «رَفَعَهُ» سند را دیگه ذکر نکرده. «رفعه الی ابی عبدالله(ع)» یعنی یا سندش را گفته و این‌ها دیگه حال نداشتند بقیه‌اش را ذکر کنند. گفته خب سند را رساند به ابی‌عبدالله. «رفعه الی ابی عبدالله» یکی از توجیهاتش همین است. یعنی او گفت اما مثلاً حالا چند تا واسطه بود، حالا این‌ها دیگه می‌خواهند ملخص کنند کلام را، می‌گویند سند را رساند تا ابی‌عبدالله(ع)، ولی این‌ها برای ما ذکر نمی‌کنند. خب این می‌شود یک نوع ارسال دیگه. بالاخره مرفوعه یک نوع مرسله است که کلمه رَفَعَ در آن به کار برده شده از این جهت گفته می‌شود مرفوعه و الا همان مرسل است.

آیا ما برای این راه حلی داریم؟ فقط یک راه حل وجود دارد برای این که از این ارسال تخلص کنیم، غیر از آن راه حل عامی که حالا بعداً راجع به کافی ما عرض می‌کنیم. و آن این است که ابن داود در رجالش می‌گوید کشی ایشان را ... «کش هو من خاصة الخاصة» گفته این جناب محمد بن احمد بن خاقان النهدی من خاصة الخاصة، از آن خاص‌های خاص بود. یعنی جزو خواص ائمه علیهم السلام... خب یک عده خواص ائمه هستند. این از آن خاص خاص‌ها بود، دیگه خیلی ارتباط و خصوصیتش به امام(ع) ...

«جمعت الصحابة علی تصحیح ما یصح عنه و الاقرار له بالفقه فی آخرین»

خب پس بنابراین این جزو چه کسانی فرموده؟ ایشان نقل می‌کند که کشی ایشان را جزو اصحاب اجماع شمرده که اصحاب اجماع آن‌هایی هستند که اجمعت ... حالا این جا می‌گوید اجمعت الصحابة علی تصحیح ما یصح عنه.

بنابراین که ما اجمعت الاصابة یا صحابه‌ها حالا طبق این نقل، این جور معنا کنیم که عده‌ای این جور معنا می‌کنند مثل صاحب جواهر لعل که یعنی سند تا این‌ها اگر درست بود دیگه بقیه‌اش را نمی‌خواهد ببینی، اجماع داریم که این دیگه درست است. یا آن حدیثی که آن‌ها نقل می‌کنند درست است. خب عده‌ای از بزرگان نظرشان این است. مرحوم سیدنا الاستاد آقای فانی قدس سره، فانی اصفهانی هم نظرش همین بود. از معاصرین. یک کتاب رجال مختصری هم ایشان دارند آن جا همین مطلب را دارند که معنای این عبارت این است. فلذا یک راه حل... تا اگر رسید تا اصحاب اجماع سند تمام بود، و ثابت شد که این را اصحاب گفته این حرف را، دیگه به بعدش لازم نیست نگاه کنید. شمر بن ذی الجوشن هم باشد اشکال ندارد. چون اجماع داریم که این حرف درست است. خب این جا هم از این راه می‌توانیم این مطلب را درست کنیم.

خب این مطلب دو تا اشکال دارد؛

یکی این که معنای... همین کلمه را بگوییم. این مطلب در آن اجمعت الاصابة معنایش این نیست، این از نظر کبروی که خود این یکی از کارهای تابستان شما می‌تواند باشد، چون این‌ها کلیدهای فقه است. این‌ها خیلی به درد می‌خورد توی فقه.

دو، آقای خوبی این جا اشکال کردند گفتند خیلی عجیب است این چیزی که ابن داود نسبت به کشی داده. إن نسبة عبده من اصحاب الاجماع الی الکشی قریباً فإنّ الکشی لم یذکر احداً من اصحاب الاجماع من تأخر عن الرضا(ع). هیچ کسی جزء آن هیجده نفر که متأخر از حضرت رضا سلام الله علیه باشد ذکر نکرده. این‌ها که مال بعد هستند. بعد می‌گوید مضافاً الی ما فی کلمة الصحابة بدل الاصابة. آخه اجمعت الصحابة؟ صحابه یعنی چی، یعنی صحابه پیامبر؟ این را هم ایشان می‌فرماید خودش فیه شیء که صحابه

چیه که ایشان گفته. این هم از آن جاهایی است که این نسخه‌ای که ما داریم و
آدرس‌هایی هم که ایشان داده اصابه است دیگه، آن جا که صحابه نیست. ایشان
می‌فرمایند که اجمعت... حالا این را می‌خواهید فردا بگوییم... و صلی الله علی محمد و
آله.

جلسه ۹۶ - ۱۳۹۵/۰۳/۰۱

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقیة الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

ميلاد مسعود و مبارک مولایمان منجى عالم و اميد همه اميدواران حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه خدمت همه شيعيان و مواليان آن بزرگواران و فاطمه معصومه عليها السلام و شما گراميان تبریک عرض می کنم. حالا چون ديگه دير شده امروز اکتفاء می کنیم به تقدیم این صلوات خاصه آن بزرگوار خدمتشان.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى وَلِيِّكَ وَ ابْنِ أَوْلِيَاكَ الَّذِينَ فَرَضْتَ طَاعَتَهُمْ وَ أَوْجَبْتَ حَقَّهُمْ وَ أَذْهَبْتَ عَنْهُمْ الرَّجْسَ وَ طَهَّرْتَهُمْ تَطْهِيراً اللَّهُمَّ أَنْتَصِرْ بِهِ لِدِينِكَ وَ أَنْصِرْ بِهِ أَوْلِيَاءَكَ وَ أَوْلِيَاءَهُ وَ شِيعَتَهُ وَ أَنْصَارَهُ وَ اجْعَلْنَا مِنْهُمْ اللَّهُمَّ أَعِذْهُ مِنْ شَرِّ كُلِّ بَاغٍ وَ طَاغٍ وَ مِنْ شَرِّ جَمِيعِ خَلْقِكَ وَ احْفَظْهُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ وَ عَنِ يَمِينِهِ وَ عَنِ شِمَالِهِ وَ احْرُسْهُ وَ أَمْنَعَهُ أَنْ يُوصَلَ إِلَيْهِ بِسُوءٍ وَ احْفَظْ فِيهِ رَسُولَكَ وَ آلَ رَسُولِكَ وَ أَظْهِرْ بِهِ الْعَدْلَ وَ أَيِّدْهُ بِالنَّصْرِ وَ أَنْصِرْ نَاصِرِيهِ وَ اخْذُلْ خَاذِلِيهِ وَ أَقْصِمْ بِهِ جَبَابِرَةَ الْكُفْرَةِ وَ أَفْتُلْ بِهِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنَافِقِينَ وَ جَمِيعَ الْمُلْحِدِينَ حَيْثُ كَانُوا وَ أَيْنَ كَانُوا مِنْ مَشَارِقِ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبِهَا وَ بَرِّهَا وَ بَحْرِهَا وَ أَمْلَأْ بِهِ الْأَرْضَ عَدْلًا وَ أَظْهِرْ بِهِ دِينَ نَبِيِّكَ عَلَيْهِ وَ آلِهِ السَّلَامَ وَ اجْعَلْنِي اللَّهُمَّ مِنْ أَنْصَارِهِ وَ أَعْوَانِهِ وَ اتَّبَاعِهِ وَ شِيعَتِهِ وَ أَرِنِي فِي آلِ مُحَمَّدٍ مَا يَأْمُلُونَ وَ فِي عَدُوِّهِمْ مَا يَحْذَرُونَ إِلَهَ الْحَقِّ آمِينَ.

بحث در سند روایت به حسب نقل کافی بود که این سند مشتمل بر دو اشکال بود؛ یکی از ناحیه محمد بن احمد النهدی و یکی هم از ناحیه ارسال. چون ایشان گفته «رفعه الی عن ابی عبدالله(ع)»

اما از ناحیه محمد بن احمد النهدی، نتیجه این شد که می‌توان قائل به وثاقت این محمد شد به خاطر وجود توثیق و جواب از آن چه که گفته می‌شد معارض با این توثیق هست.

و اما از نظر ارسال. از نظر ارسال خب تنها راهی که وجود دارد این هست که جناب ابن داود در رجالش این محمد بن احمد النهدی را جزء اصحاب اجماع شمرده. اگر این صغری به شهادت ایشان از کشی ثابت بشود و این صغری ضم بشود به آن کبرایی که عده‌ای از اعظم قائل هستند که معنای آن عبارت «اجمعت الاصابة علی تصحیح ما یصح عن جماعة» این هست که یعنی حدیثی که از این‌ها نقل شده است ولو مع الواسطه اجماع دارند اصحاب بر این که آن احادیث صحیح است یعنی صادر شده از ائمه علیهم السلام برای بیان حکم واقعی. اگر آن جمله معنایش این باشد خب قهراً صدور این روایت مبارکه ثابت می‌شود ولو ایشان به نحو ارسال برای ما نقل کرده باشد. یا اگر هم به نحو مسند نقل می‌کرد و افرادی در آن بودند که ضعیف بودند یا مجهول الحال بودند این‌ها مضر نبود. سند وقتی تا اصحاب اجماع تمام شد و در اثر آن تمامیت اثبات شد صغری که این اصحاب اجماع این مطلب را از ائمه نقل کرده حالا ولو مع الواسطه. وقتی این ثابت شد دیگه آن روایت حجت می‌شود. تنها راه برای این که ما ارسال را حل بکنیم از نظر فنی این راه هست.

خب این راه یک اشکال کبروی دارد که آن عبارت معنایش این نیست و خود آن یک بحث طولانی البته دارد، از نظر یکی از قواعد رجالی همین بحث است و بحث بسیاری مهم و مفیدی هم هست. معمول محققین متأخر قائل هستند به این که آن عبارت فقط دارد دلالت می‌کند بر اجماع بر وثاقت این‌ها که هر حرفی این‌ها می‌زنند، این‌ها که نمی‌گویند امام صادق فرموده، این‌ها که نمی‌گویند ائمه علیهم السلام فرمودند، این‌ها می‌گویند فلانی گفت، اجماع همه هست بر این که این دروغ نمی‌گوید، این راست می‌گوید و ما به الامتیاز این چند نفر از دیگران این است که دیگران اجماعی در باره‌شان محقق نشده ولو توثیق دارند، ولكن این جوری نیست که همه توجه کرده باشند و

اجماع بر این مسأله باشد. اما این‌ها مورد اجماع اصحاب قرار گرفتند و همه شهادت دادند بر این که این‌ها حرفی که می‌زنند راست است. پس فقط وثاقت عال‌الدرجه این‌ها به واسطه این اجماع ثابت می‌شود، نه مازاد بر این.

خب این از نظر کبری. و اما نظر صغری محقق خویی قدس سره بعد از این که این کلام ابن داود را نقل می‌فرماید که این کلام ابن داود در صفحه ۸۴، رقم ۵۲۴، که آقای خویی ۵۱۴ نقل کردند. احتمال می‌دهم اشتباه چاپی باشد:

«حمدان ابن احمد» که لقب همان محمد بن احمد النهدی، حمدان بود دیگه.

«حمدان بن احمد کش هو من خاصة الخاصة اجمعت الاصابة على تصحيح ما يصح عنه و الاقرار له بالفقه في آخر»

در زمره دیگران همه اقرار کردند که این فقیه است. خب محقق خویی دو تا اشکال کأن به این مطلب دارند؛

اشکال اول‌شان این است که فرموده است:

«إن نسبة عدّه من اصحاب الاجماع الى الكشي غريبٌ فإنّ الكشي لم يذكر احداً من اصحاب الاجماع ممن تأخر عن الرضا(ع) مضافاً الى ما في كلمة الصحابة بدل الاصابة»

عرض می‌کنیم اما این اشکال اخیر... خب عبارت را خواندیم، آن که در این جا هست «الاصابة» هست نه «الصحابة» و ظاهراً بعید می‌دانم ایشان هم مدرک‌شان غیر از همین رجال ابن داود باشد چون آن نسخه اولی این است، یک نسخه‌ای هم البته در ایران چاپ شده، بعدها مرحوم محدث ارموی تحقیق کرده بودند که با رجال برقی با هم چاپ شده که حالا من فعلاً آن در اختیار نبودم که آن را نگاه کنم.

پس بنابراین این نسخه‌ای که فعلاً ما داریم «اجمعت الاصابة» هست نه «صحابه» اگر آن هم باشد این جا واضح است که این غلط چاپی و غلط سهوی است به خاطر این که این جمله اصلاً مشتهر است که «اجمعت الاصابة» عبارت کشی این جمله‌ای است

مشتهر. اگر هم باشد باید گفت نسخه چاپی که در دسترس ایشان بوده اشتباه دارد. و الا صحابه معنا ندارد، صحابه پیامبر اجماع کنند بر این که آدم‌هایی بعد، زمان‌های مثلاً دو قرن بعد، سه قرن بعد این‌ها کذا هستند.

و اما آن اشکال اولی که فرمودند که آن مهم است آن اشکال. این اشکال هم به نظر می‌آید اقرب از... ایشان فرمودند این حرف قریب است. ما عرض می‌کنیم اشکال ایشان اقرب است. چرا؟ برای خاطر این که چون کشی را بعد از عهد حضرت رضاع) ذکر نکرده پس این کاشف از این است که این هم درست نیست. مگر کشی ضامن این است که چه کسانی بر آن‌ها اجماع شده. آن چه کار به این کارها دارد. هر کسی در خارج اجماعی بر او محقق شده مال هر عصری می‌خواهد باشد، آن‌ها را ذکر می‌کند.

خب حالا بعد از عصر حضرت رضا سلام الله علیه نداریم کسی را که اجماع بر او شده باشد. الا این آقا. خب ایشان این آقا را هم ذکر کردند. این که دلیل نمی‌شود که ما بگوییم که چون کسی را ذکر نکرده، خب نبوده که ذکر نکرده. اجماع که زورکی یا این‌ها نیست. واقعیتی است که در خارج محقق بوده یا نبوده.

سؤال: استاد اشکال مرحوم خوبی این است که نسبت به کشی داده ابن داود؟

جواب: بله، این نسبت اشکال دارد، چرا؟ چون کسی را ذکر نکرده. خب این آقا می‌گوید چرا این آقا را ذکر کرده بود. در کشی که من دارم، نسخه‌ای که من دارم ایشان را ذکر کرده بود و من هم دارم آن را نقل می‌کنم که دیگران را ذکر نکردند، کسان دیگری را از بعد از حضرت رضا سلام الله علیه ذکر نکرده، این که دلیل نمی‌شود که پس این هم نیست. خب نه، کس دیگری غیر از این آقا نبوده که اجماع بر او محقق شده باشد یا کشی نقل کرده باشد. بنابراین تمام نیست این جور اشکال کردن.

اشکال صحیح این جا این است که این جور گفته بشود که تفرد ابن داود بر نقل این مطلب و خلو جمیع نسخ موجوده از معرفه رجال الکشی که الان دست ما هست و همه نقله از کشی غیر از ابن داود، هیچ کس، حتی علامه که این‌ها همشاگردی بودند، هر

دو شاگرد ابن طاووس بودند، مال یک عصر هستند، او هم حتی از کشی نقل نکرده. این مطلب که تفرد دارد ایشان و تمام نسخ موجود خود این اختیار معرفه رجال الکشی که خود کشی در دسترس ما نیست، آن مقداری که اسمش اختیار معرفه ... که مرحوم شیخ طوسی رضوان الله علیه اختیار فرموده، گلچین فرموده، آن الان به عنوان رجال کشی است دیگه. خود رجال کشی وجود ندارد الان.

خب ایشان کسی از این کتاب... الان این‌هایی که موجود است بایدینا که چاپ‌های مختلفی هم دارد، چاپ بمبئی هست، چاپ نجف اشرف هست، چاپ تهران هست که دانشگاه چاپ کرده، چاپ جامعه مدرسین هست، چاپ‌های مختلف. این‌ها... وقتی در این‌ها نبود، نقله از این کتاب هم رجالیون دیگه که از کشی مطلب نقل می‌کنند هیچ جا از این مطلب نقل نشده. این به انسان اطمینان می‌دهد به این که این جا یک اشتباهی رخ داده و شاید مثلاً نسخه ... این هم البته یک چیز غربی است که چطور ابن داود یک چیزی نبوده چه جور اشتباه برای ایشان رخ داده. آخه این هم یک اشتباه غربی است که نیست و ... این گاهی این جور اشتباهات به قول آیت‌الله زنجانی دام ظلّه که خیلی با نسخ خطی و این جور چیزها ایشان سر و کار داشتند و تحقیق داشتند، ایشان می‌فرماید تا کسی وارد این مطلب نشود خیلی از چیزها برای او غریب است، مستبعد است، ولی وقتی وارد می‌شود می‌بیند نه این جوری نیست. و آن این است که این کتب سابقین گاهی شخص کنار آن یک چیزی می‌نوشت به یک مناسبتی. مثلاً توی آن صفحه شاید اسم محمد بن احمد النهدی یا یک چیزی بوده این آقا کنارش نوشته. آن ناسخین خیلی از آن‌ها اهل فضل و علم و این‌ها نبودند، ناسخ فقط بودند، خطاط بودند. خب حالا چاپخانه است، سابق که چاپخانه نبود، خطاطی یک شغلی بود که کتاب‌ها را استنساخ می‌کردند برای فروش، یک درآمدی یعنی یک حرفه‌ای بود. در احوالات سید مرتضی ظاهرأ هست که ایشان یک وقف بزرگی داشت برای این که فقط عده‌ای بنشینند توی... یک جایی تهیه کرده بود ایشان مثلاً که این‌ها بنشینند استطباع

بکنند، نسخه برداری بکنند برای این که به این شکل کتب حفظ بشود، نسخه‌ها حفظ بشود.

خب این ناسخ وقتی توجه می‌کند خیال می‌کند این این جا افتاده، این که کنارش نوشته شده. و حال این که این یک یادداشت که مثلاً صاحب آن کتاب این کنار در حاشیه نوشته بوده. این آقا چون اهل این معانی نبوده و این‌ها خیال می‌کند این هم جزء است. این که در سابق این قرائت و سماع خیلی به آن اهمیت داده می‌شود. این که کلمه به کلمه خوانده بشود این‌ها برای خاطر همین بوده که از این جور خطاها، اشتباهات، این‌ها مصون بمانند و شکر الله مساعیهم که واقعاً خیلی با زحمت این کارها را این‌ها کردند. حتی در این اعصار اخیر، مثل عصر شیخ بهایی، عصر مرحوم مجلسی قدس سرهما که توی داستان‌ها دیدید که می‌گوید رفتم حجره شیخ بهایی دیدم با فلانی نشسته... اسم می‌برد یکی از فضلا را. دارد صحیفه سجادیه را مقابله می‌کند. مجلسی اول قدس سره آن خواب عجیبی که دیده که ارجاع شده به چی وقتی می‌آید توی شرح ایشان؛ روضه المتقین ظاهراً این داستان را مفصلاً ایشان بیان کردند. که وقتی رفتم آن جا دیدم شیخ با آن آقا نشستند و مقابله می‌کنند صحیفه سجادیه را.

خب بنابراین احتمال دارد که این جور شده بعد این نسخه اتفاقاً به دست مرحوم ابن داود قدس سره رسیده. این جور ممکن است جواب بدهد. منتها این جا یک مطلبی است یک مقداری احتیاج به بررسی فراوان‌تری دارد و آن این است که ما احتمال می‌دهیم خود نسخه کشی، نه اختیار معرفه الرجال، ممکن است خود نسخه کشی به دست ابن داود رسیده باشد. و آن وقت اگر این جور باشد از قلم شیخ طوسی قدس سره افتاده. ممکن است نوزده نفر بوده، چون چند جا ایشان ذکر کرده مجموعش می‌شود هیجده نفر، آن‌هایی که کشی ذکر کرده. ممکن است از قلم شیخ قدس سره افتاده باشد در هنگام نقل، چون اسم یک کسی را... خیلی برای خود ایشان پیش می‌آید دیگه وقتی که اسامی عده‌ای هست دارد استکتاب می‌کند آن هم به خصوص اگر عجله داشته باشد که شیخ طوسی قدس سره همین طور بوده دیگه. در اثر کثرت اشتغالات

علمی که ایشان داشته و این که خودش هم تازه باید استکتاب بکند. حالا این هم یک چیزی برای بزرگان قبل بوده یک کم. خودشان بنشینند استنساخ بکنند. حالا فقط مراجعه نبوده که چیزهای زیادی خود ایشان استنساخ کردند که در این مستطرفات السرائر هست دیگه یک فقط مال محمد بن علی بن محبوب که آقای خوبی می فرمایند این فقط حجت است. به خاطر این که ابن ادريس می گوید به خط شیخ طوسی پهلوی من هست، این مشیخه محمد بن ؟؟؟؟

خب به خدمت شما عرض شود که این احتمال وجود دارد که این احتیاج دارد به یک بررسی زیادی که آیا این چنین بوده یا نبوده. مثلاً من عرض می کنم خود ابن داود در موارد عدیده از این کتابش می فرماید رجال شیخ طوسی به خط یده پیش من هست. مثلاً من حالا دو سه صفحه این جا نوشتم؛ ۲۳۸، رقم ۱۲۰:

«الحسن بن راشد مولى بن العباس قال: [غض] ضعيف جداً. البرقي: كان وزير المهدي. (بعد می گوید): أقول: إني رأيتُه بخط الشيخ أبي جعفر في كتاب الرجال»

تا مطالب بعد. یا در صفحه ۱۹۱... این ها را همین جور برخورد کردم، کسی تتبع بکند موارد زیادی هست. سطر اول می فرماید که:

«معمر بن يحيى بن مسافر العجلي كوفي عربي صميم ثقة. أقول: الذي أعرفه معمر بن يحيى بن بسام، (نه المسافر) بالباء المفردة و السين المهملة المشددة، و كذا رأيتُه بخط الشيخ أبي جعفر رحمه الله.»

و هکذا موارد دیگه. این ها است که ما عرض می کنیم به این که در اعصار این ها احتمال حسیت یک احتمال نیشقولی نیست چون هنوز این آثار، این چیزها همین جور استمرار داشته، وجود داشته در اعصار این بزرگان.

یا صدوق مثلاً مطلبی را نقل می کند از برقی بعد می گوید به خط برقی که پیش من هست مثلاً این جوری است. به خط خود برقی. این ها فلذا است که این ها محتمل الحس و الحدس را قوی می کند.

سؤال:؟؟؟ بین ابن داود و شیخ؟؟؟

جواب: برای این که آقایان دیگه مرجع.... نُسخی که ما داریم که الان مال شیخ است. بزرگان دیگه هم که نقل می‌کنند از همین معرفهٔ اختیار... این نقل می‌کند.

سؤال: علامه؟؟؟

جواب: بله. این‌ها معمولاً از این نقل می‌کنند. خود کشی این را ندارد. این که می‌گوییم باید تتبع کرد این است که جایی از کلام ابن داود ممکن است باشد که آدم استفاده کند که خود کشی لعل به دست ایشان رسیده باشد. کما این که... حالا این نکته را هم باز باید بروید دقت بفرمایید. حالا از سابق من نقل می‌کنم. جزم قاطع ندارم ولی احتمال قوی می‌دهم که خود کشی این به دست ابن طاووس رسیده. ابن طاووس آن را آمده گلچین کرده یا یک جوری ترتیب داده که اسمش... بعد آن به دست صاحب معالم قدس سره رسیده که الان به نام التحریر الطاووسی الان وجود دارد که چندین چاپ هم دارد. که آن هم به درد فقهاء و بالآخره کسانی که به رجال احتیاج دارند می‌خورد چون آن هم یک منبع اصیلی است به خاطر این جهت که خود...

حالا آن را هم باید مقدمه‌اش و این‌ها را دید که اگر حالا در همان واقعاً به دست ابن طاووس رسیده باشد آن رجال کشی اصیل، آن غیر تهذیب شده و منقح شده و مختصر شده اگر به دست ابن طاووس رسیده که ابن طاووس هم که استاد ایشان هست، ابن داود است و ممکن است ایشان... و فرق ابن داود و علامه قدس سره این است که علامه یک آدم ذو فنون در علوم مختلف ایشان مطالعه داشته و قلم می‌زده که از عجائب عالم است دیگه علامه. در همه فنون آن هم کتاب‌های مهم، فقهش مهم است، اصولش مهم است، رجالش مهم است، کلامش مهم است، فلسفه‌اش مهم است. توی همه این‌ها ایشان کتاب‌های مهم نوشته و نگارش کرده و با آن تتبع. مثلاً تذکره‌اش، آن منتهی المطلبش، این‌ها خیلی آدم اگر چه شیخنا الاستاد قدس سره می‌فرمود قطعاً من از علامه بیشتر کار کردم. ولی خب آن عجیب است این اعجب می‌شود اگر این طور باشد

و ممکن است در اثر این دیگه حالا خیلی به خیلی چیزها خرد نشده باشد علامه از این جهت به دست ایشان نرسیده باشد ولی ابن داود چرا. چون فقط ما غیر از رجال از ابن داود و حالا در فقه یک منظومه فقهی از ابن داود هست که فقه را به نظم درآورده ایشان. علی‌ای حال این یک احتمالی است که احتیاج به بررسی دارد و لکن چون کبری بالاخره مناقشه دارد این راه به جایی نمی‌رسد این طریق.

فتحصل که علی المسک الرائج المعروف این روایت حجت نیست به خاطر لااقل ارسالش. و اما اگر آن مسلک دیگر را که قویانه که تمام روایات کافی مورد شهادت مرحوم کلینی قدس سره به صدور و صحت هست اخذ بکنیم قهراً این روایت شریفه از این راه حجت است. پس ما برای رفع ضعف سند این روایت دو راه داریم، یکی این راه که ببینیم این روایت در کافی است و لذا حجت است، راه دوم آن بود که به جایی نرسید. این سند روایت کافی.

و اما سند روایت خصال... سند روایت در خصال و توحید صدوق قدس سره. که ایشان می‌فرماید.... که حالا این نسخه‌ای که حالا می‌خوانم:

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (در خصال، یا «رَحِمَهُ اللَّهُ» در توحید) قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ص قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص رَفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةً...»

خب این سند غیر از «احمد بن محمد بن یحیی العطار که بلاواسطه مرحوم صدوق از آن نقل می‌کند مشکل سندی دیگه ندارد. همه کسانی که در آن هستند من ثقات هستند. إنما الکلام کل الکلام در این «احمد بن محمد بن یحیی العطار» است که این آقازاده که پدرش محمد به احمد العطار باشد همان شخصیت بزرگ رجال قم هست که دارای کتاب‌های مهم است و از بزرگان علمای شیعه است.

این آقازاده که احمد بن محمد بن یحیی العطار باشد متأسفانه علیرغم این بسیاری از اسناد از طریق ایشان هست و کتابهای پدر از طریق ایشان هست هیچ گونه توثیقی در کتب رجال ندارد. و براساس این بسیاری از بزرگان و منہم محقق خوبی در رأی اخیرش... این که اخیر می‌گوییم یعنی نسبت به اولی. چون مثلاً در مصباح الاصول نگاه کنید و این‌ها، ایشان آن جاها می‌فرماید که صحیحه تعبیر می‌کند از این جور؟؟ اما بعدها در فقه، در جاهای دیگر ایشان را همین احمد بن محمد بن یحیی می‌گویند توثیقی ندارد پس حدیث رفع که در آن تسعه هست و این محل استشهاد هم در آن هست، ایشان می‌گویند حجت نیست و الا مستند ایشان برای برائت حدیث رفع نیست. می‌گویند این حدیث حجت نیست فلذا دیگره «ما استکروهوا علیه، ما اضطرروا علیه» این‌ها چون در احادیث دیگره هست و آن‌ها ممکن است سندش تمام باشد از این جهت و الا این حدیث رفع که محل استشهاد در آن هست از نظر ایشان حجت نیست و هم چنین غیر واحدی از بزرگان آن‌ها هم همین اشکال را دارند و می‌گویند حجت نیست. برای تخلص از این اشکال که شیخ اعظم هم تعبیر به صحیح فرموده سند این روایت را. برای تخلص از این اشکال وجوهی و طرقی وجود دارد که این‌ها را باید مورد بررسی قرار بدهیم.

راه اول این است که ما این احمد را بیاییم درست کنیم حالش را. تا این که اگر درست بشود خوبی آن این است که اگر جای دیگره هم روایات دیگره هم احمد بن محمد بن یحیی العطار در آن بود خب آن‌ها هم از این ناحیه اشکال‌شان برطرف می‌شود.

راه‌های بعدی بعضی‌هایش این است که نه ما تحفظ می‌کنیم بر این که ایشان وثاقتش ثابت نشد ولی از راه‌های دیگره بخواهیم این روایت را تصحیح کنیم.

برای وثاقت جناب احمد وجوهی وجود دارد که این‌ها را حالا باید بررسی کنیم:

وجه اول تقیّد صدوق به ترضیه و ترحمه هست برای ایشان هر جا نامش را برده. هر جا نام او را می‌برد یا می‌گوید رضی الله عنه، یا می‌گوید رحمه الله. همین حدیث را دیدید همین جا که خواندیم در خصال، رضی الله عنه، در توحید رحمه الله.

عده‌ای از بزرگان قائل هستند به این که به خصوص ترضیه؛ رضی الله عنه، این دلالت می‌کند بر این که این یک شخصیت عادل برجسته مهمی است. امروز هم توی عرف ما رضی الله عنه به این زودی به هر کسی نمی‌گوییم. به خیلی‌ها می‌گوییم رحمه الله، غفرالله له. رضی الله عنه... خب آقای حائری قدس سره البته در درس اصول یادم هست فرمود یک روز، به من نگویید اعلی الله مقامه. وقتی من مُردم اعلی الله مقامه نگویید، بگویید غفرالله له، رحمه الله. خودشان هم توی یکی از نوشته‌هایشان هست که من مطلبی از والد نقل کردم مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری قدس سره. می‌خواستم بگویم که چی، بعد گفتم من چه می‌دانم پیش خدا. آدم یک حرف‌هایی همین طور بزند. بعد مثلاً گفتم تغمد الله برحمته. خدا او را در رحمت خودش ... حالا چه تعبیر فارسی بکنم. فرو کردن حالا خیلی خلاصه ایشان فرمود که بعد پدر ما خواب دیدند، ایشان نوشتند که خواب دیدند و از من ابراز خشنودی فرمود که این جور ریزه‌کاری‌ها، آدم همین جوری هی بعضی‌ها فلانی کأنّ از پیش خدا آمده که آدم چه می‌داند. ایشان؟؟؟ به من بگویید اعلی الله مقامه و نمی‌دانم مقامش عالی است عالی تر بفرماد. مگر ما پیش خدا هستیم، ما چه می‌دانیم، رحمه الله، غفرالله له. این مسأله‌ای است. اما آیا این ترضیه دلالت می‌کند یا نمی‌کند دیگه می‌ترسیم برخلاف؟؟؟ و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۹۷ - ۱۳۹۵/۰۳/۰۳

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در روایت حدیث رفع به سند خصال صدوق و توحید صدوق بود که گفتیم این سند فقط از ناحیه احمد بن محمد بن یحیی العطار که شیخ صدوق هست محل اشکال هست چون در کتب رجالیه توثیقی برای ایشان یافت نشده و الا بقیه من فی السند از ثقات هستند.

برای تخلص از این اشکال راه‌هایی وجود دارد که باید بررسی بشود.

راه اول اثبات وثاقت این آقازاده محترم یعنی همین احمد بن محمد بن یحیی العطار هست. برای اثبات وثاقت ایشان بیاناتی وجود دارد.

بیان اول این هست که مرحوم صدوق مکرراً از ایشان نقل حدیث کرده فراوان، چه در توحید، چه در خصال، چه در جاهای دیگر. و هر جا نام ایشان را برده مقید است به این که یا ترضیه داشته باشد، بفرماید «رضی الله عنه» یا ترجمه داشته باشد «رحمة الله علیه، رحمه الله» این جور. و این تقید به خصوص در ترضیه عرفاً دلالت می‌کند بر توثیق و این که این شخص نزد صدوق انسان موثق بوده، تعمد بر کذب نداشته، یک آدم کاذب را که هر وقت نامش را می‌برند نمی‌گویند رضوان الله علیه، رحمه الله علیه. و یا آدمی که مجهول است احتمال می‌دهند شاید دروغگو باشد، شاید جعل باشد، وضاع باشد. این آدم را هم معنا ندارد هر وقت نامش را می‌برند بگویند رضوان الله علیه، رضی الله عنه، رحمه الله علیه. خیلی آدم‌های حسابی که خود صدوق هم توثیق کرده، دیگران هم توثیق کردند ایشان هم تقیدی را ندارد حتی یک بار. زراره را هیچ جا ندیدیم ایشان بفرماید رضی الله عنه، محمد بن مسلم را هیچ جا ندیدیم بگوید رضی الله عنه، رحمه الله. یا ثقات دیگر، یا مشایخ خودش را. همه مشایخ را این جور

تقیّدی ایشان ندارد. بعضی از مشایخش را این جور تقیّد دارد و این کاشف است از وثاقت این استاد شیخ صدوق در نزد ایشان. پس بنابراین این ترضیه‌ها و ترجمه‌ها دلالت التزامیه دارد بر توثیق شیخ صدوق آن شخص را.

محقق خوبی قدس سره کلاً در مدخل معجم رجال الحدیث مناقشه فرمودند که ترجمه و ترضیه این دلالت بر وثاقت نمی‌کند به دلیل این که مثلاً امام صادق سلام الله علیه حسب نقل برای کل زوار امام حسین طلب رحمت کردند از خدای متعال. یا پیامبر اکرم مثلاً دارد «رحمه الله من سمع مقالتی» و به دیگران رسانده. حالا این همه کسانی که سمعوا مقاله رسول الله را نقل می‌کنند این‌ها ثقات نیستند، همه جور آدمی در آن‌ها هست، فساق هم هستند. بنابراین ترجمه و این که از خدا طلب رحمت بشود، طلب رضوان بشود این‌ها ملازمه ندارد با وثاقت تا بگوییم که ترضیه و ترجمه دلالت التزامیه بر وثاقت دارد.

خب جماعتی از تلامذه آن محقق بزرگوار هم تبعیت کردند و گفتند بله همین طور هست دلالت نمی‌کند. و لکن الانصاف همان طور که توضیح دادیم این است که بله مجرد یک بار ترجمه نه، چون ممکن است حقی به گردنش دارد، لااقل استادش است، حالا یک بار طلب رحمت کرده از خدای متعال. اما همان طور که عرض کردم اگر متقیّد باشد که هر جا نام می‌برد یا ترضیه یا ترجمه باید بگویند و حال این که می‌بینیم این جهت را اگر از جهت استادی و حق استادی و امثال ذلک باشد خب همه اساتیدش را باید این کار را بکنند و حال این که نکرده. پس معلوم می‌شود منشأ این نیست که اداءً لحق استادی او باشد که از او اخذ حدیث کرده، از او روایت کرده و الا این در همه اساتیدش مشترک است، باید در همه این کار را می‌کرد.

دو، حالا یک بار، دو بار، چند بار گفته دیگه. اما چرا هر بار نام می‌برد این کار را می‌کند؟ و چرا راجع به ثقات دیگر که آن‌ها هم بسیاری‌شان اهم هستند و افضل هستند از مثلاً این استاد در طریقی که وجود دارد و ایشان از آن‌ها نقل می‌کند مع الواسطه ولو مثل زراره، مثل محمد بن مسلم، مثل محمد بن ابی عمیر و بسیاری، جمیل بن دراج، و...

چرا این کار را نمی‌کند؟ این معلوم می‌شود یک ویژگی خاصی در ایشان دیده از وثاقت و امانت و خدمت به شریعت و این‌ها که دیگه هر وقت اسمش برده می‌شود به خاطر آن امتیاز و علی‌ای حال اگر در ایشان این استاد که ایشان کثیر الأخذ از اوست و کثیر الروایه از اوست و علی القاعده حالش برای مرحوم صدوق روشن است، اگر ایشان را غیر موثق می‌دانست، کاذب می‌دانست حتماً ترضیه و ترجمه این مقدار برای او نمی‌کرد.

سؤال:؟؟؟

و اگر مجهول می‌داند و خبر نداشت که خیلی بعید است کسی که این قدر از او اخذ حدیث کرده باشد برای او مجهول باشد. باز هم معنا ندارد، خب این قدر مجهول هست چرا برای آن‌ها ترضیه نمی‌کند.

سؤال: این که می‌فرمایید کسانی که با عظمت‌تر و؟؟ در دین بودند و ترجمه نشدند...

جواب: چون استادش نبودند و اخذ حدیث از آن‌ها نکرده.

سؤال: پس قضیه تعمد است. که پس معلوم است آن ترضیه و ترجمه ممکن است وجه دیگری غیر از عدالت و وثاقت پیش بیاید.

جواب: نه، ممکن است این را بالاتر از آن‌ها می‌دانسته. در زمان خودش اگر ناشر حدیث است. مثلاً ما الان وقتی می‌گوییم محقق حلی حالا خیلی چیز نداریم توی عصر خودمان ولی وقتی می‌گوییم آیت‌الله العظمی بروجردی می‌گوییم رحمه الله. چرا؟ چون در این عصر اخیر کسی که خیلی باعث شد حوزه نزج پیدا کند و رونق پیدا بکند و عالم‌گیر بشود این بزرگوار است ولو خیلی از بزرگان بودند و شاید از ایشان هم اعلم باشند از بعضی جهات هم بالاتر باشند.

سؤال: این یک احتمال است، احتمال دیگرش هم این است که خصوصیتی بوده که ...

جواب: مثلاً چه خصوصیتی بوده. آخه یک خصوصیتی نیشقولی نباید شما فرض کنید. بله حالا این جا یک مرتبه دنگش گرفته. یا دلش کشیده مثلاً، این‌ها عرفاً فلذا گفتیم

این‌ها ملازمه عقلیه ندارد. برهان عقلی ندارد ولی ملازمه عرفیه دارد. اگر از کسی ما بشنویم که هر وقت نامش را می‌برد می‌گوید رضوان الله علیه، رحمه الله علیه. مثلاً فرض کنید مرحوم امام رضوان الله هر وقت اسم یک کسی خاص را ده‌ها بار، صدها بار اسم او را برده و هی بگوید رضوان الله علیه، رحمه الله علیه. مقید باشد. خدا می‌فهمد این پهلوی او موثق است، دروغگو نمی‌شناسد او را، مجهول هم نیست پیش او. برای مجهول هم آدم هی رضوان الله علیه نمی‌گوید. این یک دلالت عرفیه است که انسان از تقیّد و تکرر، نه مرهً واحده یکی دو بار نامش را برده باشد، گفته باشد. عرفاً بعید نیست که دلالت بر وثاقت بکند کما این که عده‌ای از محققین هم این را قائل هستند.

حالا حداقل این است که این خودش یک مایه اعتمادی است که با بقیه اموری که بعداً می‌گوییم وقتی ضمیمه بشود ممکن است بگوییم که یوجب الاطمینان برای آن کسانی هم که حتی مثل آقا سخت‌شان که مجرد ترضیه و ترحمه را... چون شما عرفی نیستید ما همین طور عرفی و این‌ها هستیم.

سؤال: حاج آقا حرف این است که ممکن است این احتمال وجود دارد به خاطر رابطه استاد و شاگردی ممکن است مثلاً یک حق خاصی؟؟؟

جواب: چه؟؟؟ چرا اساتید دیگرش که ...

سؤال: آقا فرض کنید با همسرشان به مشکل برخوردند مشکلات زندگی‌اش را حل کرده. مثلاً جهات دیگه احتمال عقلایی وجود دارد که یک حقوق دیگری بر گردنش داشته باشد، مشکلی از او حل کرده، یک آسیبی ممکن است...

جواب: حالا عرض می‌کنم. بعد از این که عرفاً این چینی است اگر کسی او را ثقه نمی‌داند برای حق این که با همسرش دعوا داشتند حل کرده هی بگوید رضوان الله علیه اغراء به جهل است. چون داریم می‌گوییم می‌گوییم این جور تعبیرات عند العرف

....

سؤال: عرف وقتی به این حرف ما توجه می‌کند ...

جواب: به این احتمالات نیشقولی توجه نمی‌کند که این آقا چیزش بوده و ...

سؤال: آن‌هایی که کل زندگی‌شان نقل حدیث که نبوده، جهات دیگری هم؟؟؟؟ ممکن است به خاطر جهات دیگر...

جواب: توی سند وقتی ذکر می‌کند می‌آید هی می‌گوید رضوان الله علیه، آن جا نمی‌گوید ما دعوای خانوادگی داشتیم حل کرده. آن را هم یک بار می‌گویند. فلذا است که عرفاً این چنینی است. خب این آدم اگر ثقه نیست هی هر جا بگوید رضوان الله علیه با این که برداشت عرف در صورتی که هی بگویی رضوان الله علیه، به خصوص رضوان الله علیه، رضی الله عنه، این یک عنوان بلندی است، به سلمان فارسی می‌گویند رضی الله عنه، به آن بزرگان اولیاء می‌گویند رضی الله عنه، به امیرالمؤمنین عامه می‌گویند کرم الله وجهه یا امثال این‌ها. این یک تعبیری نیست که برای هر کسی به کار برود. بله «غفرالله له» این را می‌شود گفت برای این که غفر الله له یعنی از آن طرف توی آن خوابیده که گناهی هم کأنّ احتمالاً دارد. یک ناروایی هم دارد می‌گوید غفرالله له. اما رضوان الله علیه این یک مرتبه بالایی است و رضوان الله الاکبر این معلوم می‌شود آن جهاتش حل است حالا؟؟؟؟ بالاتر از او می‌خواهد. خب این ذوق عرفی و فهم عرفی لا برهان علیه.

دومین راه عبارت است از توثیق شهید ثانی قدس سره ایشان را. ایشان عده‌ای از احمدها را توثیق فرموده در همان درایه‌اش «الرعاية فی علم الدراية» که من این کتاب را داشتم حالا هر چی گشتم پیدا نکردم. التحریر الطاووسی هم داشتم حالا نیست. ایشان احمدهایی را توثیق فرموده من جمله این جناب احمد بن محمد بن یحیی العطار است.

خب محقق خوبی این توثیقات شهید ثانی را وقتی نمی‌نهد برای این که می‌گوید این‌ها از متأخرین هستند و براساس اجتهاد و حدس است فلذا می‌فرماید توثیقات متأخرین است به درد نمی‌خورد مگر معاصرین خودشان را، یا قریب العصرهای خودشان را توثیق

کنند، آن چرا. اما این‌ها بیابند روایت و محدثین زمان ائمه و قبیل زمان ائمه را بخواهند توثیق بکنند این فاصله زیاد است و دیگه کتب رجالیه هم مفروض این است که متعرضش نیستند این‌ها حدس زده و اجتهادشان و لذا حجت نیست.

حالا این جواب خواهیم داد از این مطلب به آن مطلب بعدی هم که عرض می‌کنیم.

مطلب سوم و راه سومی که وجود دارد این هست که شهید ثانی در رعایة فی علم الدراية که مرحوم صاحب وسائل هم در فائده سادسه یا سابعه از خاتمه وسائل این عبارت شهید ثانی را نقل می‌کند که شهید ثانی می‌فرماید که این مشایخ مشهور از عهد کلینی به این طرف الی زماننا هذا این‌ها لایحتاجون الی التوثیق. چرا؟ لما اشتهر من وثاقتهم و امانتهم. این‌ها اصلاً در حوزه‌های علمیه، پیش علماء طبقه بعد طبقه و جیلاً بعد جیل این‌ها مشهور به وثاقت و امانت و درستی هستند. و لذا نیاز ندارد که ما توثیق خاصی از یک جایی برای آن‌ها بخواهیم دست و پا کنیم و بگوییم چون نیست حجت نیست. نه بابا. این فرمایشی است که شهید ثانی قدس سره فرموده است.

خب این هم یک راهی است و چون این کبرایی که از شهید ثانی استفاده می‌شود. صغرای آن هم معلوم است دیگه چون این احمد بن محمد بن یحیی العطار تقریباً می‌شود گفت این باب بابایش هست یعنی محمد بن یحیی العطار که از اعظام محدثین و روایت شیعه هست و علمای بزرگ است معمول روایات ایشان از ناحیه همین فرزندش به دست طبقه بعد واصل شده و در طرق شیخ طوسی، در طرق صدوق، در طرق دیگران ایشان قرار گرفته.

خب آدمی که این چنینی است پس قهراً از معاریف است و ایشان از معاریف است به خاطر کثرت روایاتی که هست و در طرق متعدده به کتب واقع شده این آدمی است که شناخته شده است. بنابراین صغرای آن را بالوجدان احراز می‌کنیم بعد از مراجعه به طرق و مسانید و فهرستات و کبرای آن را هم شهید ثانی دارد شهادت می‌دهد به این که این‌ها همه وثاقت‌شان بین طبقات مختلف جیلاً بعد جیل و طبقه بعد طبقه اشتهار

داشتند، مشهور بودند بنابراین لایحتاجون الی التوثیق الخاص. این هم یک راهی است که با این راه هم ما می‌توانیم بسیاری از روات را و مشایخ را توثیق کنیم که اداءً لحق الاستاد دام ظلّه اولین بار ما این مطلب را از استاد معظم دام ظلّه شنیدیم که در یکی از روایات باب تعادل و تراجیح که ابو البرکات در آن بود از این راه ایشان را توثیق می‌کرد.

خب این راه هم همان اشکال محقق خوبی در این جا هم جاری است که خب شهادت ایشان مال اعصار متأخره است و این‌ها.

الجواب همان است که بارها تکرار کردیم و گفتیم که متأخرین متفاوت هستند بعضی از متأخرین هستند که این‌ها منقطع از حوزه‌های علمیه، از بیوت علم هستند. حالا توی به قول همان استادمان یک وقت... البته در قاروز آباد مثلاً کجا زندگی می‌کرده از همه جا؟؟؟ حالا این باید یک کسی را توثیق بکند این... اما یکی را می‌بینی نه مثل شهید ثانی است توی بیوت علم هستند، در محال علم هستند، مثل بعلبک و مثل حلّه و مثل کوفه و امثال این جاهایی که مشحون از علماء است طبقه بعد طبقه. و کتب علما، خطوط علما، حرفه‌های علما سینه به سینه. خب خیلی حرفه‌ها هست که نوشته نمی‌شود ولی سینه به سینه نقل می‌شود. حالا میرزا قمی رضوان الله علیه الان چند سال است فوت شده، سیصد سال تقریباً یا بیشتر است که فوت شده ایشان. توی قمی‌ها هنوز داستان‌های میرزای قمی تا همین اواخر حالا هم شاید باشد، محله میرزای قمی، خانه ایشان هم بود محل... نوه‌هایش هم هنوز هستند. همین اول باجک مسجد حاج محمدتقی این احفاد دختری میرزا هستند امام جماعت آن جا. خب این‌ها احوالات میرزا که چه جور بود، چه خصوصیتی ایشان داشت از نظر فلان هست، می‌دانند. سینه به سینه نقل شده. آن‌هایی که معاصر ایشان بودند برای بچه‌هایشان نقل کردند، آن‌ها برای بچه‌های بعد نقل کردند، آن‌ها برای بچه‌های بعد نقل می‌کنند که بله میرزا این جوری بود، این جوری بود، می‌ماند. چندین قرن می‌ماند. فکیف به جایی که احتیاج هست و به آن نیاز هست و علما هر روز می‌خواهد استدلال به حدیث بکنند، وثاقت

سند را می‌خواهند، اعتبار سند را می‌خواهند، هی در محافل علمی گفته می‌شود. الان ماها بدون مراجعه به کتب خیلی هستند به کتب تراجم مراجعه نکردند ولی عظمت شیخ طوسی، عظمت محقق صاحب شرایع، عظمت علامه صاحب قواعد، عظمت شیخ انصاری، عظمت صاحب جواهر با این که فاصله بین ما آن‌ها چند قرن است خیلی‌هایش. ما بدون مراجعه از کجا فهمیدیم، از حوزه‌های درسی. مشایخ درس می‌رفتند تعریف کرده از استادش شنیده، آن هم همین جور... تا... الان حرف‌های شیخ انصاری... با ما چقدر فاصله دارد شیخ انصاری؟ خب ما الان با دو واسطه می‌توانیم حرف‌های شیخ انصاری را... ما آقای آسید احمد خوانساری قدس سره را درک کردیم، آقای خوانساری شاگرد آخوند بود، آخوند شاگرد شیخ انصاری بود. شیخ انصاری شاگرد ملا احمد نراقی بود. خب ما الان می‌توانیم از همین واسطه خیلی حرف‌ها را بفهمیم. ملا احمد نراقی شاگرد کی بود؟ شاگرد بحر العلوم بود، بحر العلوم شاگرد کی بوده؟ شاگرد وحید بهبهانی بوده. این‌ها لازم نیست نوشته بشود همین جور کسانی که توی حوزه‌های علم باشند، توی جاهای این جوری باشند این حرف‌ها سینه به سینه رد و بدل می‌شود، گفته می‌شود. بنابراین مثل شهید ثانی که پسرش که صاحب معالم باشد، مقدمه منتقی الجمان را نگاه کنید می‌گوید تهذیب شیخ طوسی بخط یده پیش من هست. و آن جا نقل می‌کند که شیخ یک بار سند را نوشته باز بار دوم مراجعه کرده و خواسته بار دوم دقت بکند خیلی جاها در استنساخ که می‌کرده اول کلمه «عن» نوشته فلان عن فلان. بعد آمده دید این واو است، کلمه «عن» را سرش را به هم آورده شده واو. می‌گوید این‌ها در خط خود شیخ موجود است. بنابراین... یا همان طور که عرض کردم این التحریر الطاووسی مال صاحب معالم است دیگه که این مال آن‌ها بوده ایشان می‌گوید به دست ما رسیده توی؟؟؟

علی‌ای حالِ بنابراین احوالات این مشایخ که مورد نیاز بودند و مکرر بوده اسم آن‌ها، نام آن‌ها در اسناد و مورد مراجعه و احتیاج بوده است این‌ها در بین خاندانی و علمایی که این‌ها اولاً در محیط‌های علمی زندگی می‌کردند. دو، خودشان هم از بیوت علم

بودند که نسلأ در نسل ابا عن جد این‌ها بیوت علم بودند. این‌ها احتمال حسی دارد، محتمل الحس است جداً. اخبار آن‌ها جداً محتمل الحس و الحدس است. بله یک احتمالی هم هست. پس بنابراین مثل شهید ثانی این حرف را در هر متأخری عرض کردیم نمی‌شود زد ولی مثل شهید ثانی و این‌ها فی کمال الاعتبار می‌توانیم بگوییم هست به این معنا که مشمول آن بشود.

بنابراین این راه دوم و راه سوم خالی از قوت و صحت نیست.

راه چهار:

راه چهارم فرمایش شیخنا الاستاد مرحوم آقای تبریزی قدس سره هست که ایشان یک مطلبی را افاده فرمودند در جاهای مختلف. حالا آن موقعی که ما درس ایشان مشرف می‌شدیم من از ایشان نشنیدیم آن موقع‌ها، بعدها مثل این که ایشان فرمودند و در کتب علمیه‌شان البته دیدم. و آن این است که ایشان می‌فرماید اگر یک کسی از معاریف بود که اسمش سر زبان‌های محدثین و روات و رجالیون بود، یک آدم فراموش شده‌ای و مستور از اذهان نبود یک چنین آدمی اگر هیچ رجالی راجع به او غمضی و ضعفی و جرحی نداشته باشد این باعث می‌شود که آن شخص حسن ظاهر پیدا کند. و حسن ظاهر آیت عدالت است در شرع به حسب حالا روایت عبدالله بن اَبی یَعْفور که اگر یک کسی در یک جایی زندگی می‌کند و هیچ کس این جرحی از او نکرد بلکه حالا در آن روایت هست که همین که جرحی کسی نگفت عیبی از او کسی نگفت این آیت ثبوت عدالت و کذا و کذا که فرمودند.

خب پس به واسطه این حسن ظاهر... این حسن ظاهر است خودش دیگه که نامش بین طبقات مختلف جارحین و رجالیونی که این‌ها مقید هستند که اگر عیبی، کذبی، وضعی، چیزی از کسی سراغ دارند از این روات بگویند، وظیفه خودشان می‌دانند بگویند چون حفظ شریعت در این است و لذا یکی از مستثنیات غیبت هست دیگه. و الا این‌ها غیبت است که بگوییم فلانی دروغگو است، فلانی فلان است. عیوب او را بگوییم. اما این

جا چون امر اهمی بر آن بار است که حفظ شریعت است این مبرر این است که عیب او را بگوییم این جا. خب اینها در عین این که عیب را می دانستند، اگر هم نگفتند که این نمی شود. پس بنابراین این حسن ظاهر عدالت را ثابت می کند بالتعبد الشرعی. از آن طرف خب ما گفتیم عدالت تنها که به درد نمی خورد باید وثاقت داشته باشد یعنی علاوه بر این که تحرز عن الکذب دارد یک حفظ متعارفی داشته باشد، کثیر السهو نباشد، کثیر النسیان نباشد، و الا عادل شش آتسه هم باشد همان کثیر السهو و النسیان است، خب ثقه نیست. برای این که ناخود آگاه اشتباه می کند، حرفها را خراب نقل می کند، نادرست نقل می کند. آن هم به اصالة السلامة، دیگه این را توی کلام ایشان نیست و خب لابد مقصود ایشان است. این را هم به اصالة السلامة عرفی که هر انسانی مادامی که خلافش ثابت نشده باشد اصل این است که این آدم سلامت حافظه دارد و حافظه اش متعارف است و لذا کسانی که خواستگاری می رود نمی پرسد که آقا مثلاً این خانم یا از آن طرف بپرسند این حافظه اش چطوری است، این اصل این است که این حافظه ها درسته، این باید خلافش اثبات بشود، دیگه اینها یک عیوب... کسی اینها را بپرسد می گویند این آدم وسواسی است، این شکاک است. بپرسی آقا مثلاً چند درصد حرفهای او توی آن سهو و نسیان پیدا می شود یا حالا فلان و فلان می شود. این نیست که. اصالة السلامة هست.

خب پس بنابراین به ضمّ تعبد که این حسن ظاهر دارد، به اصالة السلامة همان که در ثقه می خواهیم اثبات می شود. این یک بیان است.

این بیان ایشان یک اشکالی به ذهن آمد وقتی ما مراجعه کردیم به صحیفه همان صحیحه عبدالله بن ابی یعفر، و آن این است که در خود سند عبدالله بن ابی یعفر یک فردی است که ایشان خود آن را هم به همین که من المعاریف است خواسته درست کند. و این قهراً می شود چی؟ می شود دور.

سؤال: کی استاد؟

جواب: حالا آن را یادم نیست الان. چون سابقاً مراجعه کردیم.

سؤال: ما فحص کردیم همه‌شان درست بودند این‌هایی که هستند.

جواب: درست بودند شاید از یک راه‌های دیگه‌ای. ایشان از این راه درست کرده ظاهراً.

حالا ایشان ظاهراً این طور که من دیدم از این راه درست کرده.

این را به بعضی از دوستانی که با ایشان خیلی محشور بودند عرض کردیم آن‌ها هم گفتند بله این اشکال هست ولی ایشان ظاهراً عوض کردند تقریرشان را و فرمودند ما اطمینان شخصی پیدا می‌کنیم. یک کسی از معاریف باشد و قدحی برای او وارد نشده باشد ما اطمینان پیدا می‌کنیم که این آدمی است که دروغگو نیست، یا اطمینان پیدا می‌کنیم به صلاح و سداد او. این احتمال دومی است که این بیان دومی است که از ایشان توی کتاب‌هایشان من ندیدم ولی بعضی از تلامذه معتمده ایشان این را نسبت می‌دادند که دیگه ایشان آن بیان را نمی‌فرمود.

حالا بعضی از محققین معاصر در قبسات اشکال کردند به این فرمایش مرحوم آقای تبریزی قدس سره به این که حرف در صورتی درست هست که واقعاً کلمات رجالیون به دست ما رسیده باشد و ما بسیاری از کتب رجال این‌ها الان مفقود است به دست ما نرسیده و لعل قدحی در آن‌ها باشد بنابراین صغرای این فرمایش ولو کبری را بپذیریم بگوییم آره اگر کسی با این که معروف است نامش و سمتش پیش رجالیون و نقاد خبر و نقاد اسانید واضح است و هیچ کس قدح نکرده باشد او را بله، آدم یا با آن بیان اول، این حسن ظاهر برای او هست، یا به بیان دوم اطمینان پیدا می‌شود. این وقتی است که واقعاً کتب رجالی، کتب آن‌ها به دست ما رسیده باشد. اما وقتی که بسیاری از کتب رجالی به دست ما نرسیده مثلاً خود همین غضائری سه تا کتاب رجالی داشته یکی به دست ماها رسیده حالا این هم علی کلام، دو تا کتاب او به دست ما نرسیده از کتب ایشان. خب ما چه می‌دانیم شاید توی آن قدح باشد. یا طبقات قبل از نجاشی و این‌ها از کتب رجالی که خود نجاشی نام می‌برد که این‌ها کتاب‌های مهمی در رجال داشتند

و امروز خبری از آن کتاب‌ها نیست خب لعل در آن‌ها قدح بوده. پس بنابراین براساس این مطلب صغرای این حرف. این اشکال اولی است که کردند که ما نمی‌توانیم.

ممکن است استاد از این سخن جواب بدهند به این بیان که همین‌هایی که به دست ما رسیده، حسن ظاهری که شرع تعبد کرده، این است که شما وقتی توی یک محله می‌روید، می‌پرسید از افراد، از همه که نمی‌پرسید که. آدم از چند نفر می‌رود می‌پرسد، بعضی‌هایشان شاید مسافرت رفتند، بعضی‌هایشان شاید الان دیگه از آن جا از آن محله رفتند و ما دسترسی به آن‌ها نداریم. آن که تعبد می‌گوید چی؟ می‌گوید اگر توی آن محله رفتی، همین‌هایی که حالا... از عده‌ای از این‌ها سؤال کردی دیدی کسی عیبی نمی‌گوید این ثبوت عدالت. این جا هم همین است. این رجالیونی که به دست ما رسیده که این رجالیونی هم که به دست ما رسیده خودشان می‌گویند اگر عبارات نجاشی را نگاه کرده باشید می‌فرماید من در این افراد ما قیل فیهم و فلان و این‌ها را می‌خواهم نقل کنم. نه فقط نظر خودش را می‌گوید. می‌گوید مطالبی که راجع به این‌ها گفته شده من المدح و فلان و این‌ها را ذکر می‌کند. پس این‌ها خودشان نه فقط کتب این‌هایی که به دست ما رسیده فقط آینه عقاید خودشان نیست بلکه آینه سایر کتب رجالیه هم که حالا خیلی‌هایش هم به دست ما رسیده هست.

خب وقتی در همین‌هایی که حالا به دست ما رسیده رفتیم و دیدیم مثل این که عده‌ای مثلاً با آن فلان آقا توی آن فلان محله زندگی می‌کردند عده‌ای‌شان مردند، عده‌ای‌شان مسافرت هستند، عده‌ای‌شان نقل مکان کردند از آن جا. خب باز هم حدیث این را دارد می‌گوید. دارد تعبد می‌کند دیگه. یک اماره‌ای است، اماره ظنی‌ای است شارع آن را حجت قرار داده. حالا در این جا هم... استاد این جوری می‌فرماید، آن بیان اول‌شان. بله بیان دوم که ما اطمینان پیدا می‌کنیم این من نفس الی نفس ممکن است مختلف بشود. و کسی بگوید نه آن کتب رجالیه خیلی بوده و من نمی‌دانم وضعیت چه جور بوده است آن ممکن است.

بعضی اشکالات دیگر هم فرموده شده بر این بیان استاد که حالا آن‌ها هم خیلی مهم نیست.

اشکال پنجم، یعنی راه پنجم برای توثیق این جناب:

راه پنجم برای توثیق ایشان این است که آنه مشارک مع غیره کثیراً فی الاسناد و لم یذکر اختلافه معهم. این هم یک قاعده‌ای است که بعضی از فضلاء تنبه به آن پیدا کردند و حرف خوبی هم هست، این است که اگر ما دیدیم یک نفری مع غیر خودش در اسناد فراوانی قرار گرفته، مشارک است با افراد دیگر در اسناد متعدد که حالا آن‌ها یا ثقات هستند یا غیرثقات هستند، به خصوص اگر افراد دیگه غیرثقه هستند. و هیچ جا نقل نشده که نقل این آقا با آن‌ها اختلاف داشته باشد. خب این اماره چیه؟ این است که آدم موثقی است. مثلاً اگر شما یک آدمی را به وثاقت می‌شناسید و یقین به وثاقت او دارید، خبرهایی از ناحیه او دست شما می‌رسد بعد یک نفری هم هست مجهول الحال است برای شما ولی گزارش‌های او هم به دست شما می‌رسید. هر گزارشی این مجهول الحال می‌دهد عین... مطابق النعل بالنعل همان است که آن ثقه دارد می‌دهد. یک بار، دو بار، سه بار، ده بار، صد بار، هزار بار دیدید مثل هم است. خب شما می‌فهمید ثقه است. آخه آدم وثاقت افراد را از کجا می‌فهمد مگر. راه عرفی فهم وثاقت افراد از کجاست؟ از همین است که معاشرتی که دارد، ده بار، صد بار خبر شنیده رفته دیده مطابق با واقع است، خلاف نگفته. مگر آدم وقتی می‌خواهد بگوید کسی موثق است کل اخبارش را باید برود تحقیق کند ببینید مطابق با واقع است؟ آدم چه جور می‌فهمد، چه جور شما مثلاً به دوستان خودتان، رفقای خودتان اطمینان دارید که این‌ها موثق هستند؟ از کجا اطمینان پیدا کردید؟ خب یک مواردی را مکرر دیدید، خدا ترسی او را دیدید، دیدید مواظب است، یا اگر یک چیزی را شک دارد نمی‌گوید یا اگر می‌خواهد بیان بکند با احتمال بیان می‌کند،؟؟؟ راه عقلایی فهمیدن همین است دیگه. حالا اگر ما کسی را دیدیم توی طرق نجاشی واقع شده می‌گوید حدثنی احمد بن محمد بن یحیی العطار و فلان، عطف می‌کند. یا نه، عطف نمی‌کند این طریق را می‌گوید ثم

می گوید فلان، دوباره طریق دیگه می گوید، دوباره طریق دیگه می گوید و اشاره نمی کند به اختلاف این ها در نقل با این که در جاهایی که اختلاف دارند اشاره می کند که این نسخ شان با هم اختلاف دارد. این خودش نشان دهنده این است که این شخص چطور است، این آدم موثقی است. و این راهی است که به واسطه آن خیلی از افرادی که توثیق خاصی ندارند ولی مشارک هستند در طرق با دیگران و هیچ اختلاف نقلی نشده این آیت وثاقت هست عرفاً، این اماره است، موجب اطمینان می شود و عرف به این اتکاف می کند و شارع هم از این ردع نفرموده. پس هم یوجب الاطمینان و شارع از اطمینان ردع نکرده. هم می شود این جوری تقریر کرد که خودش این اماره عرفیه که یعتمد علیه العرف و العقاء شارع از این طریق عقلایی برای تحصیل وثاقت و عدالت اشخاص ردع نفرموده بنابراین، این طریق طریق معتبری است و معتمدی است.

این هم راه بسیار خوبی است. منتها یک مطلب هست و آن این است که باید ما احراز کنیم که در آن طرق مشارکه آن شخص مثل نجاشی یا مثل شیخ طوسی یا مثل دیگران بله مقید بودند که حتی اختلافات را هم تذکر بدهند که اگر اختلاف در نقل هست همان طور که در بعضی جاها تذکر دادند تذکر بدهند. و مثلاً قهراً توی مشیخه همین جور است. مثلاً شیخ طوسی توی تهذیب، توی استبصار نقل می کند بعد در مشیخه می آید طرق خودش را ذکر می کند اگر واقعاً بین نقل این ها اختلاف بود خوب باید آن جا می فرمود بر این که ... و الا اگر نفرماید این خلاف وثاقت خود شیخ می شود، اغراء به جهل می شود اگر این ها با هم اختلاف در نقل دارند. یکی گفته لابس، یکی گفته فیه بآس. خوب این دو تا فتوا از توی آن در می آید. لابس یعنی اشکال ندارد، فیه بآس. خوب اگر این اختلاف این جوری دارند شیخ نباید بفرماید این ها نسخ شان با هم مختلف است؟ یا صدوق وقتی نقل می کند بعد توی مشیخه طرقتش را به آن ها ذکر می کند اگر این ها اختلاف دارند نباید بفرماید. حالا مثلاً بگو توی فهرست که حالا آن جا در مقام این خصوصیات نیست. بخواهد بگوید این ها حالا این کتابها را نقل کردند آن جا هم اتفاقاً گاهی بعضی جاها بگوید. البته آن جاها ممکن است بگوییم اختلاف های

خیلی اساسی فراوان زیاد را مثلاً مقید بوده است ولی آن جا حالا توی فهرست دنبال این نیست ولی توی مشیخه که نمی‌شود این جواری گفت، چون مشیخه سند حجیت آن روایات این کتاب است. پس بنابراین آن جا اگر این‌ها مشارک بودند و اختلافی نفرمود از همین انسان می‌فهمد پس این‌ها، این همه روایات این‌ها با هم دیگه نقل کردند و هیچ کدام با دیگری اختلاف ندارد این نشانه این است که این هم امانت را حفظ کرده، درست نقل می‌کند و این هم یک راهی است که ما در احمد بن محمد بن یحیی العطار این را می‌بینیم. بنابراین الی هنا پنج راه گفتیم برای وثاقت و هنا طرق آخر باز برای وثاقت ایشان که این‌ها را عرض می‌کنیم چون این احمد فقط توی این حدیث رفع نیست، خیلی جاها مبتلابه است این وثاقت ایشان از این جهت مهم است که اثبات بشود وثاقت این بزرگوار. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۹۸ - ۱۳۹۵/۰۳/۰۴

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در وجوه اثبات وثاقت احمد بن محمد بن يحيى العطار بود. پنج وجه ذكر شد تا به حال.

وجه ششم:

وجه ششم اين است كه مرحوم نجاشى قدس سره به مرحوم ابوالعباس احمد بن على بن نوح سيرافى كه از مشايخ ايشان و از بزرگان علمائى شيعه و از ثقات هست نامه‌اى نوشته و از ايشان درخواست كرده كه طرق خودش را به حسين به سعيد اهوازى بيان كند. ايشان هم در جواب نامه اين طور نوشتند:

«كتب إلى أبو العباس أحمد بن علي بن نوح السيرافي (ره) في جواب كتابي إليه، و الذي سألت تعريفه من الطرق إلى كتب الحسن بن سعيد الاهوازى (رض) فقد روى عنه أبو جعفر أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمى، و أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقى، و الحسين بن الحسن بن أبان، و أحمد بن محمد بن حسن بن السكن القرشى الوردعى، و أبو العباس أحمد بن محمد الدينورى...»

پنج نفر مى گوید نام برده اين پنج نفر را كه اين پنج نفر كُتب حسين بن سعيد اهوازى را روايت مى كنند.

بعد مى فرمايد:

«و أما ما عليه أصحابنا و المعولّ عليه ما رواه عنهما أحمد بن محمد بن عيسى.»

آن چه كه اصحاب ما بر او هستند و معولّ عليه هست آن است كه رواه عنهما يعنى از حسين بن سعيد و برادرش كه حسن بن سعيد اهوازى باشد چون اين دو تا متشارك

بودند در تألیف بسیاری از کتاب‌هایشان. این دو برادر با هم همکاری می‌کردند فلذا ضمیر عنهما آورده.

می‌فرماید که پنج نفر این کتاب‌ها را روایت می‌کنند که نام بردیم اما آن که اصحاب ما بر آن هستند و معولّ علیه است آن است که ما رواه عنهما احمد بن محمد بن عیسی، این مورد اعتماد اصحاب است و معولّ علیه هست. بعد می‌فرماید:

«أخبرنا الشيخ الفاضل أبو عبد الله الحسين بن علي بن سفیان البزوفری فیما كتب إلىّ فی شعبان سنة اثنتین و خمسين و ثلاثمائة قال: حدثنا أبوعلی الأشعری أحمد بن إدريس بن أحمد القمی قال: حدثنا أحمد بن محمد بن عیسی، عن الحسين بن سعید بكتبه الثلاثین کتاباً.»

این یک طریق. این طریق به کی است حالا؟ به همان احمد بن محمد بن عیسی که گفتیم آن معولّ علیه هست و اصحاب به او تکیه می‌کنند.

«و أخبرنا أبو علی أحمد بن محمد بن یحیی العطار القمی (همین آقایی که مورد بحث ما است) قال: حدثنا أبی و عبد الله بن جعفر الحمیری و سعد بن عبد الله جميعاً، عن أحمد بن محمد بن عیسی. و أما ما رواه أحمد بن محمد بن خالد البرقی...»

خب پنج تا نام برد دیگه، گفت آن که معولّ علیه است و اصحاب بر آن هستند، آن است که احمد بن محمد بن عیسی نقل می‌کند، بعد دو طریق به احمد بن محمد بن عیسی که راوی کتب حسین بن سعید اهوازی به برادرش هست نقل کرده. بعد یکی یکی آن پنج تا را نام می‌برد، آن چهار تای دیگه را و طرقتش را به نقل آن‌ها هم نقل می‌فرماید. «و اما ما رواه احمد بن محمد بن خالد البرقی فقد حدثنا ابو عبد الله محمد بن احمد بن صفوانی...» تا آخر.

«و اما الحسين بن حسن به أبان القمی» که آن هم یکی از آن افراد بود؛ فرد سوم بود «فقد حدثنا محمد بن احمد الصفوانی» تا فلان سندش را ذکر می‌کند.

«و اما احمد بن محمد بن الحسن بن السكن القرشی البردعی فقد حدثنا» باز طریق او را ذکر می‌کند.

«و اما ابوالعباس الدینوری» که آن آخرین فرد بود، طرق این را هم ذکر می‌کند، بعد «قال ابن نوح» یعنی همان ابن استادش که این نامه را برای او نوشته و از او تقاضا کرده بود.

«قال ابن نوح و هذا طریقٌ غریبٌ لم أحدٍ (یا لم أحد) له ثبتاً الا قوله رض فیجب أن تروی عن كل نسخة من هذا بما رواه صاحبها فقط و لا تحمل روايةً علی روايةً و لا نسخةً علی نسخةً لئلا يقع فيه اختلاف»

چون به حسب ... این هم نشان می‌دهد که این طرق هم به کلی نبوده، به نسخه بوده این جا. فلذا می‌گوید هیچ نسخه‌ای را بر نسخه دیگه حمل نکنید. هر نسخه‌ای را، همان صاحبی که آن نسخه را روایت کرده و همان طریقی که دارد بر همان اقتصار کنید تا این که اختلاف نسخ پیش نیاید. این هم توصیه‌ای است که در آخر ابن نوح در این نامه‌ای که برای نجاشی نوشته فرموده است.

سؤال: ؟؟؟؟

جواب: یعنی کسی دیگه را ندیدم که مثلاً از این طریق بتوانیم او را بگوییم.

سؤال: حاج آقا این اشاره بر این نیست که کلاً دأب‌شان هم این نبوده که به کلی باشد؟

جواب: نه همه جا این جوری نیست.

سؤال: یعنی این را به عنوان یک چیز استثنایی ذکر نمی‌کنند؟

جواب: حالا همین جا اتفاقاً شاید برعکس باشد. چون ایشان نامه نوشته بعد با نامه که نسخ که را نفرستاده. این حالا نسخ یا پهلویش بوده یا چی بوده می‌گوید من این‌ها را دارم و حالا خودت برو پیدا کن که کدام به کدام نسخه است. نامه نوشته آن هم جواب نامه را داده، کتاب که به او نداده، نسخه‌ای که به او نداده.

سؤال: پس این جاها هم تشریفات است.؟؟؟

جواب: نه، این یعنی گاهی دیگه نسخه‌ها مشخص کأنّ بوده، شاید از یک راهی برای آن‌ها مثلاً. ولی این که الان این نسخه داده باشد نبوده دیگه. نامه نوشته به من گفت تو جوابش را بده.

خب حالا تقریب استدلال به این مطلب این است که اصحاب به حسب فرمایش ابن نوح و خود ایشان می‌گویند آن که معولّ علیه هست روایت کیه؟ احمد بن محمد بن عیسی است. و آن وقت دو تا طریق برای آن ذکر می‌کنند. دو تا طریق برای همین که اصحاب یعولون علیه و خودش یعولّ علیه ذکر می‌کنند که یکی از آن طریق‌ها مشتمل بر کیه؟ احمد بن محمد بن یحیی العطار است. پس معلوم می‌شود احمد بن محمد بن یحیی العطار مورد تعویل اصحاب است، مورد تعویل خود ابن نوح که از اعظام و مشایخ بزرگ هست هست. و هذا يدل علی وثاقته. این تقریب استدلال به این نقل.

محقق خویی قدس سره در معجم رجال الحدیث ایشان دو تا اشکال می‌فرمایند به این استدلال؛

اشکال اول ایشان این است که خب باشد، اصحاب اعتماد کرده باشند. احمد بن نوح اعتماد کرده، اعتماد که دلالت بر وثاقت نمی‌کند. چرا؟ لما عرفت من أنّ اعتماد القدماء علی روایة شخصٍ لا يدل علی توثیقهم اياه و ذلك لما عرفت من بناء ذلك علی اصالة العدالة التي لانبنی علیها» ممکن است بر اساس اصالة العدالة است که هر کسی که مسلمان است و قدحی بر او سراغ نداریم بنا را بر عدالتش بگذاریم. این یک مسلک است، اصالة العدالة. و لعل اعتماد اصحاب بر این بوده که جرحی برای جناب احمد قائل نبودند، به آن‌ها نرسیده بوده، بنا را بر عدالت می‌گذارند و ما این حرف را قبول نداریم، اصالة العدالة دلیلی ندارد بر حجیت آن. این اصل لادلل علیها، بنابراین نمی‌شود اعتماد کرد. بله این روایت... فرض کنید این نقل دلالت می‌کند بر اعتماد اصحاب.

عرض می‌کنیم به این که این فرمایش از جهاتی محل تأمل است:

یکی این که اصحاب همه اصاله العداله‌ای هستند. این مسلک باطل، اصحاب و ابن نوح، حالا یک نفر ابن نوح ... حالا شما احتمال می‌دهید اصاله العداله باشد. ولی اصحاب همه اصاله العداله‌ای هستند. این اولاً.

ثانیاً اگر احتمال اصاله العداله در اصحاب هست توثیقات‌شان هم به درد نمی‌خورد، ممکن است براساس اصاله العداله توثیق گرفته. پس چرا ما توثیقات‌شان را می‌پذیریم.

ثالثاً ما ذکرنا در بحث حجیت روایات کافی آن جا عرض کردیم به این که سیره عقلاء بله المتشرعه این هست که اگر شخصی شهادتی می‌دهد، اخباری می‌کند به یک صغری و ما نمی‌دانیم در کبری با ما متحد است یا اختلاف دارد. مادامی که علم به اختلاف نداشته باشیم شهادت به صغری بلافحص از این که تو در کبری چه عقیده‌ای داری قبول می‌کنیم. مثلاً اگر کسی آمد گفت زید عادل، شهادت به عدالت داد، تا حالا لم یسمع که در محکمه‌ای از محاکم فقهاء، عدول یا در جاهای دیگر بگویند خب این می‌گوید عادل، عادل آن است که در جاده شریعت باشد در جاده شریعت بودن یا به این است که ملکه داشته باشد، خب اختلاف است دیگر که اولاً در عدالت ملکه لازم است یا همین که کونه فی جاده الشریعه. لایمین و شمالاً و لایساراً ولو این که حالا ملکه هم نداشته باشد. خب به زور خودش را می‌کشد. به عادتش در نیامده، ملکه نشده. خب همین کفایت می‌کند، خب یک عده‌ای مثل آقای خویی قدس سره و بزرگانی می‌گویند است. عدالت این است که در راه جاده شریعت حرکت می‌کند حالا ملکه داشته باشد یا نداشته باشد. خب یک عده ولی شاید مشهور می‌گویند باید ملکه داشته باشد. خب حالا کسی که می‌گوید زید عادل، به او بگو خب تو از کدام آدم‌ها هستی؟ ما اگر ملکه‌ای باشیم خب تو که الان می‌گویی این عادل... ملکه تو قائلی به این که عدالت ملکه می‌خواهد یا نه مجرد کونه فی جاده الشریعه کفایت می‌کند. خب لعل ما قائلیم به این که ملکه می‌خواهد و فرض هم این است که قائلیم مثلاً. لعل او که می‌گوید عادل چون ملکه قائل نیست. خب پس بنابراین فایده‌ای ندارید مگر این که فحص بکنیم و بگوییم آقا شما در مفهوم عدالت چی قائل هستید.

دو؛ شرایط عدالت خب آیا باید از خلاف مروت پرهیز کرد یا نکرد؟ اختلافی است من القدیم و من الجدید. معلوم است آقای فاضل قدس سره از معاصرین شرط می‌دانست که خلاف مروت هم نکند عادل است، ولو حرام نیست ولی خلاف مروت است. مثلاً یک آیت‌اللهی بیاید حرم و برگردد و این‌ها فرض کنید نه عمامه بگذارد، نه عبایش را کول کند، همین جوری بیاید و برگردد. خب همه که نگاه کنند می‌خندند. این مثلاً خلاف مروت است. حالا آن وقت‌ها مثال می‌زدند مثل این که عالم لباس جندی بپوشد که مرحوم امام هم می‌گفتند این‌ها از مثال‌هایی است که استکبار وارد کرده. چه عیب دارد لباس جندی بپوشد. حالا مقصود نبوده که لباس جندی توی جبهه بپوشد. مقصود این که مثلاً آقای بروجردی می‌خواهد بیاید درس یک لباس جندی بپوشد بیاید درس. خب برای چی لباس جندی پوشیده. البته آقای بروجردی قدس سره من یادم می‌آید بچه بودم با ابوی می‌رفتیم درس ایشان همین بالاسر، گاهی عمامه رسمی ایشان نمی‌گذاشت. یک دور این جوری می‌پیچید دور سرشان. همین یک دور پارچه مثلاً و از آقای آل طه شنیدم وقتی ایشان آمد قم که ما رفتیم استقبال ایشان عمامه‌شان لاجوردی اصلاً بود، نه سیاه بود، نه سفید بود به رسم همان بروجردی‌ها عمامه لاجوردی سر ایشان بود. همین یک دور ...

خب حالا سؤال کنیم الان که می‌گویید عادلٌ شاید این خلاف مروت را اشکال نمی‌کند و ما چه کار می‌کنیم؟ این یک.

دو؛ خب آن است که گناهان کبیره انجام ندهد و صغائر را هم اصرار بر آن نوزد. خب در کبائر اختلاف است. لعل یک چیزی را ما کبیره می‌دانیم او کبیره نمی‌داند خب یک بار هم انجام داده ولی اصرار بر آن نکرده براساس این دلیل می‌گوید عادل است. و امثله فراوان. حالا می‌گوید این نجس است. شهادت می‌دهد به این که این فرش نجس است، این ثوب نجس است. خب اولاً اعیان نجسه در آن اختلاف است. این که عین نجس نیست، به خاطر ملاقات نجس شده، خب با چی ملاقات کرده، شاید با یک چیزی ملاقات کرده ما نجس نمی‌دانیم. بعد در شرایط سرایت نجاست اختلاف است، واسطه

خورده، نخورده، چند تا واسطه بوده، بعد در آن رطوبت ساریه یا رطوبت مسریه که باید گفت ساریه یا مسریه که آن جا هم حرفی است بین اعلام خب تفاوت می کند ساریه یعنی چی؟ عده‌ای گفتند یعنی مثل آب باید باشد، عده‌ای گفتند نه. خب این‌ها هم اختلافی است. آیا معهود است در بین متشرعه خلفاً عن سلف که هر کی می آید شهادت می دهد او را سین جین کنند که کبریات شما چیه، صغریات شما چیه، فلان چیه. بله اگر بدانند اختلاف دارد و وزان باب قبول اخبارات و شهادات وزان باب حمل بر صحت است. در باب حمل بر صحت همین است. ما تا علم به اختلاف نداریم فعل شخص را امر بر صحت می کنیم. امام جماعت آمده عادلش می دانیم آمده ایستاده جلو. نمی دانیم حالا غسلی که کرده توی خانه یا تو حمام این ترتیب را مراعات کرده یا نکرده. باید برویم از او بپرسیم آقا شما که جنب شدی بعد چه جوری غسل کردی حالا می خواهیم نماز پشت سرت بخوانیم. کسی تا حالا این طوری رفته. بله اگر بدانیم اختلاف در فتوا دارد، فلذا می گویند مرحوم آقای خوبی که قائل نبود به ترتیب بین یمن و یسار اعلام کرد که من احتیاط می کنم. به فتوای خودم عمل نمی کنم. برای این که نماز جماعت می خواهد بخواند پشت سرش نماز نمی خوانند. ایشان فرمود نه من احتیاط می کنم. فتوایم این است ولی احتیاط عملی می کنم در این جا. فلذا بر همین اساس آن اشکال آقای خوبی را که بله درست است مرحوم کلینی فرموده این روایات صحیح است ولی ما نمی دانیم مبنای او چیه، شاید یک مبنایی دارد که ما قبول نداریم. آن جا جواب دادیم که ما خلاف ایشان را با مبنای خودمان سراغ نداریم، لعل مبنای ایشان هم در حجیت خبر مثل خود ما باشد.

سؤال: آن بیّنه بر عدالت و بیّنه بر نجاست خود این بیّنه دلیل شارع رفته روی این که باید به آن اخذ کنیم مادامی که فساد بیّنه به وسیله فساد مبنای شخص؟؟؟ خود بیّنه حجت است اما این جا که بیّنه نیست می گوید اعتماد کردم، اعتماد هم که روی حجیت شرعی نرفته. می خواهیم از اعتمادوا اصحاب کشف کنیم یک حجتی را به اسم توثیق و وثاقت. این کشف را آقای خوبی دارد اشکال می کند. اما

جواب: این‌ها اخبار عملی است که دارند می‌گویند که ...

سؤال: اخبار باشد...

جواب: توی نماز جماعت گفتند اگر یک عده‌ای که آدم‌های درستی هستند دارند اقتداء کردند این شهادت به این است که او عادل است.

خب این در رساله‌ها هست دیگه. اگر می‌بینی یک آقای هست که یک عده ایستادند که آن‌ها را اهل تقوا می‌دانی، اهل چپی می‌دانی اقتدا کردند این شهادت عملی آن‌ها است یعنی اخبار عملی آن‌ها است به این که این امام عادل است. کفی، حالا این جا اعتماد اصحاب به این طرقی که به احمد بن محمد بن عیسی است که ایشان کتب حسین بن سعید اهوازی را نقل می‌کند اعتماد دارند می‌کنند، طبق آن فتوا می‌دهند. خب وقتی اصحاب این چنین هستند، آن هم اصحابنا فرموده، نه اصحابی. جمع مضاف است، خب این ... و ما هم نمی‌دانیم... اشکال اول این بود که این همه اصالة العدالةی باشند. اشکال دوم این است که حالا ما نمی‌دانیم که این‌ها اصالة العدالةی هستند یا نیستند. پس بنابراین لازم نیست فحص بکنیم بله اگر می‌دانستیم که این‌ها اصالة العدالةی هستند آن وقت بله شهادت آن‌ها برای ما مقبول نبود.

سؤال: استاد یک سؤال دیگه، اصالة العدالة چه قدحی در وثاقت ...

جواب: نه اثبات نمی‌کند وثاقت را چون لایعلم است. می‌گوید همین که نمی‌دانی فاسق است یا نه، بگو عادل است.

سؤال: نه، می‌خواهم عرض کنم به این که اعتماد می‌کردند اصالة العدالة، عدالت شخص را اثبات می‌کند، وثاقت را نمی‌خواهد اثبات بکند که اعتماد بیاورد. اصحاب گفتند ما اعتماد کردیم، صد تا که؟؟؟

جواب: بله، همیشه این یادتان باشد که آن تتمه‌اش مفروض است یعنی اصالة السلامه در حفظ که هست، این که تحرز از کذب دارد یا با عدالت درست می‌شود. بخشی از

وثاقت اصل عقلایی دارد، اصالة السلامه در حفظ دارد، بخشی هم که تعمد در کذب ندارد و عمداً دروغ نمی گوید، خلاف واقع نمی گوید با عدالتش درست می شود.

سؤال:؟؟

جواب: نه بر نمی گردد به اول. اولاً این بود که همه نمی شود یعنی اطمینان داریم همه اصالة العدالةی نیستند.

سؤال: آخرش همان می شود.

جواب: نه آقای عزیز.

سؤال:؟؟؟ اما نکته اش همین است.؟؟؟

جواب: چرا نکته اش یکی است؟ نکته اش دو تا است. اولی این جوری می گوییم می گوییم سلمنا و آما که اگر شک هم کردیم فایده ای ندارد. حرف شما را می پذیریم ولی می گوییم اطمینان داریم که کل اصحاب اصالة العدالةی نیستند. پس وقتی اصحابنا بودند می دانیم عده ای از آنها اصالة العدالةی نیستند و آنها اعتمادوا. این جواب اول بود.

جواب دوم این است که خب احتمال می دهیم حالا دست برمی داریم از این که بگوییم اطمینان داریم عده ای شان اصالة العدالةی بودند. فوqش احتمال می دهیم همه شان اصالة العدالةی بودند مثل شما که احتمال دارید می دهید. آقای خوبی هم که یقین ندارند. می فرمایند محتمل است که اینها اصالة العدالةی باشند. می گوییم باشد احتمال لایضرننا. پس اولی می گوییم نه ما احتمال در همه نمی دهیم، اطمینان داریم عده ای... دومی می گوییم باشد احتمال می دهیم ولی این احتمال لایضرننا.

سؤال: چرا لایضرننا؟

جواب: به همین بیانی که گفتم دیگه. تکرار کنم دوباره این بیان را. به همین بیانی که گفتم.

سؤال: عرض بنده این است که لایضرنّا ممکن است این به خاطر این باشد که توی این جور موارد معمولاً کبری را بر همان نظریه رایج و شایع حمل می‌کنیم.

جواب: خب این نظریه‌اش رایج و شایع نیست؛ اصالة العدالة.

سؤال: خب همین دیگه پس برمی‌گردد به همان اول.

جواب: حالا شما برگردان. شما قائل به این هستید که توحیدتان خیلی قوی است.

و خود اصالة العدالة افراد نادری هستند که قائل به این مسلک هستند حتی علامه قدس سره که آقای خویی می‌فرماید علامه اصالة العدالة‌ای است و به خاطر اصالة العدالة‌ای بودن توثیقات ایشان را رد می‌کند خب یک جایی ایشان یک کلامی دارد که ایهام اصالة العدالة‌ای البته دارد علامه یک جا. اما شیخنا الاستاد دام ظلّه در همین بحث اصول ایشان ... ما چند بار هم از ایشان سؤال کردیم فرمودند می‌گویم. شاید چند جلسه بود که موارد زیادی از علامه ایشان آوردند که نه ایشان اصالة العدالة‌ای نیست و مسلکش اصالة العدالة نیست که ما با اصالة العدالة می‌توانیم اثبات عدالت اشخاص بکنیم. همین که مسلمانی ایشان برای ما روشن شد، فسق برای ما روشن نشد می‌گوییم عادل است. نه، قائل نیست علامه به این جهت. بلکه ایشان شاید می‌فرمودند که شیخ طوسی از یک جا استفاده می‌شود اصالة العدالة‌ای باشد که اگر این ثابت بشود آن وقت توثیقات شیخ طوسی برود زیر سؤال.

پس بنابراین این اشکال اول محقق خویی قدس سره هست که این طور ممکن است تخلص بجوییم از آن.

اشکال دومی که باز این بزرگوار فرمودند این است که «أنّ ذلك إنما يتم لو كان الطريق منحصرأ برواية احمد بن محمد بن يحيى لكنه ليس كذلك بل إنّ تلك الكتب المعوّل عليها قد ثبتت بطريق آخر صحيح و هو الطريق الأول الذي ينتهي الى احمد بن محمد بن عيسى و لعل ذكر طريق آخر أنّما هو لأجل التأييد»

توضیح مطلب ایشان این است که خب ابن نوح فرمود از آن پنج تا گفت آن که احمد بن محمد بن عیسی از حسین بن سعید نقل می‌کند آن معتبر است، آن معول علیه اصحاب است. بعد دو تا طریق ذکر کرد، این دو تا طریق که ذکر کرد آیا دلالت می‌کند هر دو این طریق‌ها ثقات هستند، ایشان می‌فرماید دلالت نمی‌کند. چرا؟ چون اگر تنها راه به احمد بن محمد بن عیسی تنها راه همان طریقی بود که احمد در آن هست بله گفتیم معول علیه مال احمد است، این احمد هم که راهی به آن نیست الا از این آقا. پس معلوم می‌شود این آقا چیه؟ پیش اصحاب ثقه است. اما وقتی... یک طریق صحیح دیگر هم هست که آن طریق اول باشد که احمد توی آن نیست. خب دیگه این اثبات نمی‌شود که طریق دوم هم صحیح است. نه، طریق هم ممکن است از باب چی ذکر شده، تأیید ذکر شده. بنابراین استدلال متوقف بر این هست اگر حالا ما آن اشکال اول صرف نظر بکنیم. ایشان می‌فرمایند به این که طریق منحصر بود به آن که احمد در آن بود. خب اگر این بود درست بود. برهانش هم این بود که اصحاب و خود ابن نوح دارند تعویل می‌کنند به نقل کی؟ به احمد از حسین بن سعید. و فرض این است که به احمد هم راهی ندارند جز از طریق احمد بن محمد بن یحیی العطار از کی؟ از احمد بن محمد بن عیسی. خب قهراً به این ملازمه ما می‌فهمیم که این احمد را هم ثقه می‌دانند، بعد از احمد را هم ثقه می‌دانند، تا برسد به احمد بن محمد بن عیسی. این احمد اول که می‌گوییم احمد بن محمد بن یحیی العطار است که مورد بحث ما هست. خب بله، ولی این جور که نیست، دو تا طریق ذکر کرده. این فرمایش ایشان است.

ممکن است کسی تخلص بجوید، این البته فرمایش قوی‌ای است که ایشان فرموده. ممکن است کسی تخلص بجوید... من این که عبارت را تا آخر خواندم برای همین جهت بود. یعنی این فایده در آن بود. ایشان خودشان در مقام نقد می‌گوید تمام کلام نجاشی را این جا نقل نفرموده بودم من تا آخر خواندم که آن نسخه را هم بگویم. ممکن است کسی بگوید که ظاهر کلام ابن نوح این است که طریق احمد بن محمد بن عیسی آن معتمد است چه نسخه‌ای که آن طریق اول نقل می‌کند، چه نسخه‌ای که طریق

دوم نقل می‌کند. و به عبارۀ آخری... این مطلب را دقت بفرمایید. این پنج نفری که ایشان ذکر می‌کند و می‌گوید آن که احمد نقل می‌کند معتمد است از ناحیه خود آن پنج تا است؟ نه. به چه دلیل؟ یعنی اشکالی در آن پنج تا، غیر از احمد آن چهار تای دیگه خودشان اشکال در آن‌ها هست که می‌فرماید فقط طریق احمد معتبر است. نه، چرا؟ برای این که یکی از آن‌ها کیه؟ احمد بن محمد بن خالد برقی است. که احمد بن محمد بن خالد برقی آن هم من ثقات اصحابنا مثل احمد بن محمد بن عیسی است.

سؤال: ایشان یروی عن الضعفاء دارد.

جواب: باشد، ولی خودش که ضعیف نیست.

سؤال: به خاطر این می‌گوید این را؟؟؟ به عمل نمی‌کند. می‌گوید؟؟؟ ولو ثقه است ولی نمی‌شود به حرف‌هایش کآن شاید ضبط ندارد مثلاً.

جواب: نه این جور نیست. خودش که این طور نیست که ضعف نداشته باشد. وثاقتش را همه قبول دارند. پس اشکال در خودش نیست اگر باشد در مروی عنها است. بعد هم احمد بن محمد بن خالد این جا از کی دارد نقل می‌کند، از حسین بن سعید نقل می‌کند، حسین بن سعید که ضعیف نیست. چون این پنج تا روایان مباشر حسین بن سعید هستند. پس وقتی احمد خودش آدم ثقهای هست این جا که دارد از ثقه نقل می‌کند پس اشکال در این نیست که این پنج تا در خودشان غیر از احمد اشکال هست. و هم چنین بعضی از آن بقیه دیگه، حالا آن‌ها را یکی یکی باید احوالاتشان را نگاه کرد حالا من فعلاً فرصت این نشد که احوالات همه آن‌ها را نگاه کنم ولی بعضی‌هایشان را که می‌شناختم از قبل خب می‌دانستم آن‌ها ثقات هستند. پس اشکال در ناحیه آن‌ها نیست. اگر اشکال هست به طرق به این‌ها است. در این جا طرق به این‌ها محل اشکال اصحاب بوده. و آن وقت می‌خواهد بگوید طرق آن‌ها درست نیست اما طرق به این آقا درست است چه نسخه‌ای که او نقل می‌کند، چه نسخه‌ای که این نقل می‌کند و الا اگر نسخه‌های این دو تا هم با هم دیگه تفاوت می‌کرد باید بگوید معولٌ علیه کیه؟ آن است

که احمد نقل می‌کند و راوی آن هم آن سند اول است نه سند دوم. پس بنابراین با توجه به این که آن که احمد نقل می‌کند خودش یک نسخه جدایی است. اتفاقاً احمد هم از سه جلیل القدر دارد نقل می‌کند دیگه. دیدید که احمد از حمیری و از یکی محمد بن یحیی العطار است که پدرش هست که از اعظم عبدالله بن جعفر حمیری بود، سعد بن عبدالله بود. خب از این سه تا نقل می‌کند ایشان، احمد. ایشان یک نسخی دارد برای خودش، آن‌ها هم نسخی دارند. اگر می‌خواست بگوید معتمد احمد باز هست اما نه مطلقاً، بلکه احمدی که آن طریق اول نقل می‌کند. خب چون در مقام این است که روشن بکند کدام معتمد است با این که در مقام این است که بگوید کدام معتمد اصحاب است و کدام معولّ علیه اصحاب است آمده از آن پنج تا یکی را آورده گفته این، آن‌ها نه. که این و آن‌ها نه به خاطر خودشان نیست، به خاطر طریق‌شان است. طریق‌های آن‌ها را نپسندیده. اگر طریق احمد را هم همراهش را، این دو تا را نمی‌پسندید باز باید معین می‌کرد می‌گفت آن که احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده و طریقتش هم این هست. از این که نفرموده و طریقتش هم این هست با این که در مقام این است که مشخص کند معولّ علیه کدام است این روشن می‌شود که به هر دو طریق تعویل دارد. چه نسخه‌ای که از آن راه به دست ما رسیده باشد، چه نسخه‌ای که از این راه به دست شما رسیده باشد.

بنابراین می‌توانیم بگوییم همان طوری که غیر آقای خویی، یعنی غیر که می‌خواهیم بگوییم نه همه، بعضی از بزرگان دیگر هم به این راه اعتماد کردند و توثیق احمد را از این راه خواستند اثبات بکنند لعل بیان تقریب آن این باشد که عرض کردیم. بنابراین این هم یک راهی است که به نظر ما راه معتمدی است برای اعتماد بر جناب احمد بن محمد بن یحیی العطار. این هم به خدمت شما عرض شود که... این دلیل چندم شد؟ دلیل ششم شد که یعتمد علیه.

دلیل هفتم بیانی است که سیدنا الاسناد آقای حائری دام ظلّه ایشان در هامش مباحث الاصول فرمودند. شبیه این هست اما از یک راه دیگری و یک بیان دیگری. حاصل بیان

ایشان این است که ایشان می‌فرمایند شما اگر به استبصار نگاه کنید عشرات من الروایات هست که شیخ به وسیله حسین بن عبیدالله عن احمد بن محمد بن یحیی العطار، عن محمد بن یحیی العطار (یعنی پدرش) تا امام نقل می‌کند. عشرات من الروایات. این مقدمه اولی.

مقدمه ثانیه این است که حتماً این روایات را شیخ از کتب حسین بن عبیدالله نگرفته، چرا؟ چون حسین بن عبیدالله اصلاً کتاب ندارد. و هم چنین مسلم از کتب احمد بن محمد بن یحیی العطار هم نگرفته چرا؟ چون احمد بن محمد بن یحیی العطار کتاب ندارد. این‌ها فقط راوی کتب دیگران بودند. خودشان؟؟ کتابی، تصنیفی در حدیث ندارند. پس قهراً شیخ ... انسان می‌فهمد طبعاً این روایات را از چه کتابی اتخاذ کرده؟ از کتاب محمد بن یحیی العطار. این هم مقدمه ثانیه.

مقدمه سوم: شیخ طریق معتبر به کتب محمد بن یحیی العطار دارد که محمد بن یعقوب کلینی هم در سند واقع شده و آن طریق معتبر است لائقش فیه. حالا ایشان بعد از این سه مقدمه ایشان نتیجه می‌گیرد اگر این احمد پیش شیخ غیر ثقه بود، درست نبود، چرا عشرات من الروایات از این طریق نادرست ذکر می‌کنید با این که طریق درست دارید. پس این نشان می‌دهد نه، این طریق هم مثل آن طریق پیش شیخ صحیح بوده و الا آیا وجه دارد که انسان یک حرفی را از یک آدم‌های ثقه شنیده و سند درست و حسابی دارد، یک سندی هم دارد که درست و حسابی نیست. حرف‌ها را بیاید فقط با یک سند غیردرست نقل بکند و آن سند درستی که دارد کنار بگذارد نامی از آن نبرد. آدم مثلاً فرض کنید از مرحوم امام، از یک مرجع تقلیدی و با یک سند معتبری یک شخص ثقه معتمدی فتاوی‌ای امام را برای ما نقل کرده یک آدمی هم که مجهول الحال است، یا اصلاً غیر ثقه می‌دانیم او را، او هم نقل کرده. هی بالای منبرها بیاییم حرف این را نقل کنیم، بگوییم بله این آقای فلان که غیر ثقه می‌دانیم او را یا مجهول الحال است پیش ما فتاوا را می‌نام این را ببریم نقل کنیم. نه نام آن ثقه را. پس بنابراین از این کشف می‌کنیم که پیش شیخ اعظم یعنی شیخنا الطوسی قدس سره این طریق

هم چی بوده، طریقی که احمد در آن هست معتبر است. این هم یک تنبه خوبی است که ایشان این جا پیدا کرده اما بعضی از فضلا اشکال کردند حالا دیگه وقت تمام شد که اشکال ایشان را بگوییم. بعد خود ما هم اشکال هایی داریم به فرمایش ایشان ان شاء الله شنبه و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۹۹ - ۱۳۹۵/۰۳/۰۸

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقیة الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در اثبات وثاقت احمد بن محمد بن يحيى العطار بود که تا به حال هفت وجه بیان شد. وجه هفتم فرمایش بعض اساتید دام ظلّه بود که در حاشیه مباحث الاصول ایشان مطرح فرمودند که حاصلش این بود که شیخ طوسی قدس سره در استبصار کثیراً در موارد عدیده از حسین بن عبیدالله روایاتی را نقل کرده یعنی مبدو به سند حسین بن عبیدالله غضائری است که او نقل می کند از احمد بن محمد بن يحيى العطار، او از پدرش تا بقیه سند.

ایشان می فرمایند به این که خب در این موارد عدیده که احمد و حسین بن عبیدالله واسطه واقع شدند بین شیخ طوسی و محمد بن يحيى العطار ما از این که حسین بن عبیدالله کتاب حدیث ندارد پس می فهمیم این حدیث از کتاب حسین بن عبیدالله برداشت نشده، منبع شیخ طوسی کتاب ایشان نیست. علاوه بر این که ... یک قرینه دیگری که ذکر می کنند این است که «اخباری» دارد. از کتاب وقتی برمی دارند «اخباری» نمی گویند. دوم این که باز مسلم از کتاب بعدی یعنی احمد از کتاب او هم برداشت نشده چون او هم کتاب ندارد. بنابراین مسلم انسان حدس اطمینانی می زند که این روایات عدیده و کثیره از کتاب محمد بن يحيى العطار هست. آن وقت وقتی از کتاب ایشان شد ما وقتی مراجعه می کنیم به احوالات محمد بن يحيى العطار می بینیم شیخ طوسی قدس سره سند تام و تمام که مناقشه ای در آن نیست به کتاب محمد بن يحيى العطار دارد. آن وقت ایشان می فرمایند که خب بعد از این که می بینیم شیخ طوسی سند معتبر تام به کتاب محمد بن يحيى العطار دارد اگر واقعاً این احمد را ثقه نمی دانست چرا صرف نظر از آن طریق تام و تمام کرده و به جای او مکرر در مکرر این سند را که خراب است و آدمی توی آن هست که مجهول است یا ثقه نیست یا ضعیف

است پیش ایشان، ذکر کرده. این یک وجه عقلایی ندارد. پس این نشان می‌دهد که احمد هم پیش شیخ طوسی ثقة بوده. نه مجهول بوده، نه ضعیف بوده، بلکه ثقة بود. و الا اگر مجهول بود یا غیرثقه بود پیش شیخ طوسی و ایشان سند معتبر تام به آن کتاب دارد چرا مطالبی که از آن کتاب نقل می‌کند به این سند غیرتام نقل می‌کند. این ترجیح این سند بر آن سند تام لایعقل؛ عقلانیت ندارد مگر این که این هم مثل آن صحیح باشد، تمام باشد. پس بنابراین از همین اقتضای شیخ طوسی بر این که این سند را ذکر می‌کند که در آن احمد واقع شده و آن سند تام را نام نمی‌برد. از همین کشف می‌کنیم که این احمد هم پیش شیخ طوسی ثقة است. و این شهادت عملی شیخ طوسی به وثاقت ایشان است.

خب شما ممکن است بگویید که بله ثقة هست ولی ممکن است این ثقة حدسی باشد در نظر شیخ طوسی، اجتهاد ایشان به این رسیده، نه یک شهادت حسی باشد. این را هم جواب می‌دهند به این که اولاً احمد این‌ها یا استاد هستند یا قریب العصر شیخ طوسی هستند و نیازی به حدس و این‌ها ندارد. راه حسی برای این‌ها متوفر است. علاوه بر این که اگر این جا اجتهادی است چرا باز آن سند را که آن سند که ایشان به کتب محمد بن یحیی العطار دارد، افرادی در آن هستند که حسی است آن‌ها. چرا آن را ترک کرده، باز آمده این را که اجتهادی است و به درد همه نمی‌خورد گفته؟ بنابراین انسان وثوق پیدا می‌کند که این احمد به طریق حسی وثاقتش برای شیخ طوسی ثابت بوده. این بیان حضرت استاد دام ظلّه در آن جا.

بعضی فضلاء معاصرین در این قبسات^۱ من علم الرجال که خب از نظر این که ایشان... نوشته‌های ایشان معمولاً صبورانه در بحث است قابل تمجید است که خیلی با صبر و حوصله ابحات را دنبال می‌کنند، تتبع خوب می‌کنند، حرف‌ها را بررسی می‌کنند، می‌رسند و این شیوه حسنی است. در این جا ایشان اشکال می‌کنند به این روش به چند اشکال:

اشکال اول ایشان این است که این وجه ضعیف است برای اطمینان پیدا کردن به وثاقت احمد بن محمد بن یحیی العطار.

یک؛ «من جهة أن من المؤكد أن كتاب محمد بن يحيى العطار لم يكن من مصادر الشيخ في التهذيبين»

این جا مستدل معظم چه کرد؟ گفت چون حسین بن عبیدالله کتاب ندارد. احمد بن محمد بن یحیی کتاب ندارد. آن که کتاب دارد باباش هست که محمد بن یحیی العطار است. پس ما حدس اطمینانی می‌زنیم که این روایات مأخوذ از کتاب محمد بن یحیی العطار است دیگه. این حرف را ایشان زده. این پایه اول کلام استاد بود بر این که می‌خواهند آن استفاده را نکنند. همین جا ایشان مناقشه می‌کند می‌گوید نه، اصلاً کتاب‌های محمد بن یحیی العطار از منابع تهذیب و استبصار نیست تا این که شما چنین حرفی بزنید.

«لم يكن من مصادر الشيخ في التهذيبين و إنما اخذ ما أورده فيهما مبتدئاً بإسمة من كتاب الكافي و لذلك كان طريقه اليه في المشيخة يمر بالكيني»

مشيخه را اگر نگاه کنید؛ مشيخه تهذيب و استبصار، سند خودش را به محمد بن يحيى العطار که می‌خواهد نقل کند «فلان به فلان عن محمد بن يعقوب عن چي» آن طور تا می‌رسد به محمد بن يحيى العطار.

«نعم ذكر بعده طريقاً آخر اليه و هو طريق المذكور في فهرس الاصحاح الي كتبه و هو من قبيل الاجازة الشرفية غير المقرونة بالقرائة أول المنواله و نحوهما»

بله می‌گویند بعدش هم یک سندی ذکر می‌کند که در فهرس اصحاب موجود است که آن چون در فهرس مختلف موجود است یک سند شرفی است یعنی فقط به خاطر اتصال و الا اتکاء به آن نیست، حجیت براساس آن نیست. این اشکال اولی است که فرمودند.

بعد برای اثبات این مطلب باز می‌فرمایند:

«لاینبغی الشک فی أنّ الروایات المشار الیهَا المروى بطرق حسین بن عبیدالله عن احمد بن محمد بن یحیی عن ابيه لیست مأخوذة من کتب محمد بن یحیی»

همین روایت که شما می‌گویید از کتاب‌های محمد بن یحیی است نه، این‌ها از کتاب‌های محمد بن یحیی نیست.

«بل إنّها کما يعرفه الممارس مأخوذة من کتابین آخرین کانا من مصادر الشیخ فی تألیف التهذیبین و هما کتاب محمد بن علی بن محبوب و کتاب نوادر الحکمة لمحمد بن احمد بن یحیی»

بعد در حاشیه یک توضیحی می‌دهند. می‌گویند ببینید شما این روایاتی که این جا در استبصار آن روایات فراوانی که در استبصار شروع می‌شود به «حسین بن عبیدالله عن احمد بن محمد بن یحیی عن محمد بن یحیی» شما اگر بروید توی تهذیب نگاه کنید می‌بینید مبدو به سند در آن محمد بن علی بن محبوب است. یا محمد بن محمد بن احمد بن یحیی العطار است نه محمد بن یحیی العطار. محمد بن احمد بن یحیی العطار صاحب نوادر الحکمة. آن جا مبدو به سند آن هست. این‌ها معلوم می‌شود از آن کتاب‌ها برداشت کرده ایشان.

خب این فرمایش ایشان. اشکال اولی که ایشان کردند. اشکال دومی دارند که حالا بعد مطرح می‌کنیم. حالا ببینیم این اشکال اول تمام است یا تمام نیست.

عرض می‌کنیم این که فرمودند این از مصادر... کتاب محمد بن یحیی العطار از مصادر شیخ طوسی در تهذیبین نیست بلکه هر جا نام محمد بن یحیی العطار است این را اخذه من الکافی، قرینه‌اش هم این است که در سند خودش به محمد بن یحیی العطار نام کی را برده؟ محمد بن یعقوب کلینی را. خب این از عجائب فرمایشات است چون اگر مرحوم کلینی در طریق ایشان به کتاب محمد بن یحیی العطار واقع شده باید چه کنیم. این قرینه است بر این که از کافی گرفته؟ این که قرینه نمی‌شود که ایشان از

کتاب کافی گرفته، منبعش کافی بوده. چون شیخ طوسی به کتاب‌های زیادی سند دارد، کلینی هم در اثناء است یعنی مشایخ شیخ طوسی به کلینی می‌رسند، کلینی از فلان، از آن صاحب کتاب. ولو آن روایت اصلاً در کافی هم ایشان ذکر نفرموده باشد. پس بنابراین این که کلینی در طریق واقع شده معنایش این نیست که منبع کیه؟ منبع کتاب کافی است. هذا اولاً.

من حالا وقت نکردم که این روایاتی را هم که مبدو به محمد بن یحیی العطار هست نگاه کنیم، یکی یکی ببینیم اصلاً توی کافی هست یا نیست. اگر نباشد که دیگه خیلی... یکی بررسی می‌خواهد که حالا من فرصت این را نکردم. شما آقایان این را بررسی بفرمایید. الان کاری هم ندارد با این ابزارها ولو این که من امروز چهار پنج ساعت وقت صرف کردم سر این امور ولی خب دیگه باز هم خیلی کار چون ریزه کاری این جا زیاد است. یک حرف و یک کلمه این جاها می‌خواهد بگوید گاهی باید یک ساعت مطالعه کند تا بتواند یک کلمه بگوید که این جوری هست یا این جوری نیست.

ثانیاً این کلام مثل اجتهاد در مقابل نص است چون شیخ طوسی قدس سره هم در استبصار و هم در تهذیب در مشیخه فرموده من اول بنای من این بود که کل سند را ذکر کنم بلکه در تهذیب بنا این بود که هم کل سند را ذکر کنم، هم روایات عامه را بیاورم در هر مسأله‌ای و بعد روایات خاصه را بیاورم در هر مسأله، بعد یک خرده که گذشت که اکثر کتاب طهارت را می‌فرماید این جوری نوشتم. بعد دیدم این خیلی حجیم می‌شود، تصمیم گرفتم روایات عامه را حذف کنم. که شما اگر نگاه کنید در تهذیب جلد اول توی بحث طهارت اول روایات عامه را ذکر می‌کند آن وقت بعد می‌رود روایات خاصه. حذف کرده، می‌گوید روایات عامه را گذاشتم کار، بنای من بر این شد که فقط روایات خاصه را بگویم. توی روایات خاصه هم دیدم اگر کل سند را بخواهم ذکر کنم باز حجیم می‌شود. بنا بر این که گذاشتم که از هر کتابی که از اصل آن یا مصنف آن حدیث را برمی‌دارم نام او را اول سند ذکر کنم و بعد سند خودم را تا آن صاحب کتاب توی مشیخه بیاورم که دیگه هی تکرار نشود. خب پس بنابراین هر جا

ایشان مبدو به محمد بن یحیی العطار است، طبق فرمایش خود شیخ طوسی یعنی من از کتابش اخذ کردم نه این که از کتاب‌های دیگران یعنی کتاب محمد بن محبوب، از کتاب او برداشته ولی اسم... خب اسم خود محمد بن محبوب را می‌برد طبق حرف خودش، چرا محمد بن یحیی را ببرد.

بله والد معظم ایشان دام ظلّه یک حرفی ایشان دارند که مثلاً می‌گویند این گفته شیخ ... توی بحث لاضررشان هست گمان می‌کنم. این فرمایش شیخ طوسی براساس یک حرف غالبی است نه دائمی. حالا آن قرائنی هم که ایشان آن جا اقامه کرده صد درصد تمام می‌شود یا تمام نمی‌شود آن هم حالا خودش بابی است حالا مراجعه بفرمایید من فقط سر نخ آن را عرض می‌کنم که ایشان مدعی چنین حرفی است. ولی خب صریحاً شیخ طوسی این را گفته حالا آن فرمایش هم شاید اجتهاد در مقابل نص باشد.

و اما این قرینه‌ای که ذکر فرمودند که شما آن جا نگاه بکنید این روایاتی که توی اول استبصار این‌ها را از حسین بن عبیدالله نقل می‌کند شما می‌بینید توی تهذیب مبدو به سند کیه؟ محمد بن علی بن محبوب است. پس این نشان می‌دهد که منبع کتاب محمد بن یحیی العطار نبوده، منبع کی بوده؟ کتاب محمد بن علی بن محبوب بوده.

سؤال: ???

جواب: مبدو به سند باشد چون نه این جا مبدو به سند هست نه آن جا. هر جا مبدو به سند باشد.

خب حالا دو سه تا آدرس ایشان برای این مطلب دادند که حالا یکی را ما بررسی کنیم. مثلاً صفحه ۳۸ استبصار...

سؤال: جلد چند؟

جواب: جلد ۱، صفحه ۳۸ استبصار البته به چاپ اسلامیّه.

به چاپ غفاری صفحه ۴۰. حدیث هفت باب، مسلسل آن هم ۱۰۲ است.

«الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ يَحْيَى (همین آقایی که محل کلام ما است) عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ ع قَالَ: كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ ع يَقُولُ إِذَا مَاتَ الْكَلْبُ فِي الْبَيْتِ نُزِحَتْ وَ قَالَ جَعْفَرُ ع إِذَا وَقَعَ فِيهَا ثُمَّ أُخْرِجَ مِنْهَا حَيًّا نُزِحَ مِنْهَا سَبْعُ دَلَاءٍ.»

این حدیثی است که این جا نقل شده. بعد ایشان می‌گویند که ... در تهذیب، صفحه ۲۳۷،... البته این آدرسی که ایشان این جا داده نیست.

سؤال: آخرهای صفحه ۲۳۷، حدیث ۱۸.

جواب: بله درسته.

«محمد بن علی بن محبوب...» ببینید آن جا سند می‌رسید البته کی بود؟ «الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ...» حالا این جا مبدو به سند این است:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ ع...» تا آخر.

ببینید این جا مبدو به سند کیه؟ «محمد بن علی بن محبوب» است. خود ایشان هم گفته هر جا مبدو به سند بود از کتاب او اخذ کردم. پس معلوم می‌شود ببینید منبع در همان جا هم که می‌گوید حسین بن عبیدالله، منبع کتاب حسین بن عبیدالله نیست، منبع کتاب احمد هم نیست چون کتاب ندارد. منبع محمد بن یحیی العطار هم نیست. منبع کیه؟ آن بعد از محمد بن یحیی العطار یعنی محمد بن علی بن محبوب است. به همین دلیل این جا آمده مبدو به سند او قرار گرفته. در تهذیب مبدو به سند محمد بن علی بن محبوب قرار گرفته. این فرمایش ایشان.

خب عرض می‌کنم همین مورد را حالا ما یک محاسبه‌ای بکنیم اولاً این بخش از تهذیب که اوائل تهذیب هست این جاها آن حرف مرحوم شیخ طوسی مال این جاها نیست که مبدو به سند صاحب کتاب باشد. این مال بعد است. کتاب طهارت... فلذا ببینید همین حدیث ۱۸ که ما گفتیم، حدیث بعدی که ۱۹ هست:

«أَخْبَرَنِي الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ وَفَضَّالَةَ».

حدیث ۲۱:

«وَ أَخْبَرَنِي الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى...»

یعنی همه سند را ذکر می‌کند. از شیخ مفید که استادش هست تا آخر. این جا مبدو به سند صاحب کتاب نیست. آن مال کتاب‌های بعد هست. پس این جاها این جور نیست که مبدو به سند کسی باشد که از کتاب او اخذ کرده و اتفاقاً این جا؛ این محمد بن علی بن محبوب که اول سند آورده به خاطر این است که این تعلیق است. تعلیق یعنی این که... در کافی که فراوان است، شیخ هم گاهی تعلیق دارد یعنی یک روایتی را قبلاً ذکر کرده مثلاً دو تا روایت قبل، سه تا روایت قبل سند را ذکر کرده بعد دیگه هی تعلیقاً بر همان سند بدون این که تکرار کند ما به الاشتراک سندهای بعد را با آن، تعلیقاً بر همان روایات را می‌گذارد. حالا این جا ما در روایت دهم این چنین داریم:

«أَخْبَرَنِي الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ (این احمد بن محمد بن یحیی العطار است) عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى وَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبِيدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ (این احمد بن محمد بن عیسی یا احمد بن محمد بن خالد برقی است) عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ حَدَّثَنِي... فُلَانٌ»

خب ببینید این جا چند تا سند دارد تا محمد بن علی بن محبوب؟ دو تا سند دارد. بعد براساس این دو تا سندی که این جا هست بعد می‌آید می‌گوید که:

«عن احمد بن محمد» یعنی آن جا گفتیم «بالاسناد المتقدم» یعنی همان. بعد همین طور... این‌ها بعدی‌هایی که ذکر می‌کند تا این که هیچ‌دم می‌آید «محمد بن علی بن محبوب» یعنی همان محمد بن علی بن محبوب که آن جا گفتیم با همین دو سندی که آن جا گفتیم. این تعلیق بر ماسبق است. پس این جا هم در حدیث ۱۸ محمد بن علی بن محبوب مبدو به سند نیست در واقع، چون تعلیق است. پس بنابراین دو تا مطلب عرض کردیم این جا. یکی این که این قسمت‌های از تهذیب و استبصار چون اوائل تهذیب و استبصار است و کتاب طهارت و اوائلش هست، آن فرمایشی که در مشیخه گفتیم شامل این جاها نمی‌شود که بگوییم مبدو به سند صاحب کتاب است. و ثانیاً این جا از باب چیه؟ از باب تعلیق است که در آن قبل اتفاقاً حسین بن عبیدالله اولش هست در یکی از سندهایش. بعدش هم احمد بن محمد بن یحیی العطار عن ابیه که محمد بن یحیی العطار باشد از همین آقای محمد بن علی بن محبوب. یک سند دیگر هم که داشت. بنابراین این هم قرینه نمی‌تواند بشود که ما بخواهیم از قرینه بگوییم که نه، کتاب محمد بن یحیی العطار نیست.

حالا علاوه بر این اشکال دومی که هست این جا این است که

سؤال: این که جای دیگه هم نقل شده؟؟؟

جواب: جلد ۱؟

سؤال: انتهای جلد ۱.

جواب: چه بابی؟

سؤال: باب المیاه و اقسامها.

جواب: بله هنوز کتاب طهارت است دیگه.

خب این که عرض کردیم و موارد عدیده. این را توجه بفرمایید که عرض کردیم که موارد عدیده مبدو به سند نه در این جا، جلد چهارم، جلد های دیگه، خود استبصار جلد چهارم مبدو به سند محمد بن یحیی است. دیگه طهارت که نیست، آن جا هم خود شیخ فرموده من چه کار می کنم؟ ابدأ به آن کسی که مطلب را از کتاب او گرفتم یا از اصل او گرفتم. من مواردی را حالا فقط در جلد چهار این جا نوشتم. صفحه ۳۵۲، حدیث ۳۱۵. صفحه ۳۷۲، حدیث ۳۶۶. صفحه ۳۱۷، حدیث ۲۱۰. صفحه ۲۸۱، حدیث ۹۵. حالا این ها فقط یک تورق کوتاه بوده که این مبدو به سند هست و طبق گفته شیخ باید از کتاب ایشان اخذ کرده باشد. پس این که ایشان می فرماید نه، منبع شیخ در تهذیبین کتاب محمد بن یحیی العطار نیست و از کافی گرفته، هر جا مبدو به سند این شخص باشد، این خلاف... اجتهاد در مقابل نص است که خودش این جور فرموده. اشکال دومی که هست این است که خب این اشکال اگر فرض کنیم وارد باشد، این اشکال اول، باعث نمی شود فرمایش استاد باطل باشد. کبری و استنتاجی که کرده. در تطبیق باید یک مقداری اصلاح بشود.

توضیح مطلب این است که خب حرف ایشان چی بود؟ حرف ایشان این بود که اگر شیخ یک طریق درست و حسابی به این اشکال دارد معنا ندارد بیاید اصرار بورزد و کثراً از این طریقی استفاده کند که احمد توی آن هست که این ثقه نیست یا مجهول است پیش او. حالا شما می فرمایید این جاها از کتاب پدرش که محمد است اخذ نکرده، شما می فرمایید از کتاب محمد بن علی بن محبوب اخذ کرده، صحبت این است که اگر سند شیخ به کتاب محمد بن علی بن محمد سند تام و تمام است باز چرا این کار را کرده، خب آن را باید ذکر می کرد. بنابراین اشکال وقتی می تواند ... حالا صرف نظر از جواب اول. وقتی می تواند اشکال باشد که نه سند شیخ طوسی به کتاب محمد بن علی بن محبوب تام نباشد، آن اشکال داشته باشد. اما اگر نه، آن تام است، خب اشکال یعود که بابا شیخ طوسی شما که سند تام دارید به کتاب محمد بن علی بن محبوب و می توانید روایت را به یک سند تام بگوییم چرا اصرار ورزیدید عشرات موارد آمدید به

یک سندی که احمد توی آن هست و این احمد معلوم نیست ثقه هست یا ثقه نیست یا می‌دانید ضعیف است این سند را ذکر کردید.

پس بنابراین این اشکال متوقف بر این است که ایشان بگویند که این جا نفرموده که آن سند شیخ به محمد بن علی بن محمد ناتمام باشد. پس بنابراین این را هم ممکن است بگوییم که نه این چنین نیست.

آن چه که حالا ما عرض می‌کنیم در مقابل این فرمایش استاد که یک مقداری دقت می‌خواهد البته باید یک مراجعه دیگر... حالا من موقع آمدن می‌خواستم نگاه کنم که دیگر فرصت نبود حالا الان می‌گویم شما نگاه کنید ببینید چه جوری است. آن این است که ولو کتاب محمد بن یحیی العطار از منابع شیخ طوسی باشد و ایشان به این کتاب سند معتبر داشته باشد اما این ملازمه ندارد با این که همه مرویات شیخ طوسی از کتاب ایشان باشد، در جایی که مبدو به سند نباشد. ممکن است از روایاتش باشد فلذا شما توی فهرست شیخ نگاه کنید مکرر در مکرر در افراد زیادی فرموده اخبرنا بجمع کتبه و روایاته. و یکی از چیزهایی که توجیه می‌شود که چطور مرحوم کلینی در سند بسیاری از روایات و طرق واقع شده ولی آن روایات و کتب توی کافی نیامده؟ یکی از جواب‌هایشان همین است که ایشان تصنیف دارد، روایات هم دارد. ممکن است آن روایات را بعد از تألیف کتاب به دستش رسیده، دیگر کتاب را به هم نزده، دیگر آن کتاب تألیف شده. یا این که نه، آن موازینی که ایشان برای درج حدیث در آن کتاب قائل بوده در آن‌ها نمی‌دیده مثلاً. یا نه جاهایی هم غفلت شده.

پس بنابراین جمع کتبه و روایاته. وقتی محمد بن یحیی العطار در مبدو به سند نباشد تا مشمول آن کلام شیخ طوسی بشود که من هر کسی را ابتداءً به السند از اصلش یا کتابش اخذ کردم وقتی در اثناء طریق و سند باشد مثل این جاها این دلیل نمی‌شود که از کتابش اخذ کرده. نه، ممکن است یک حدیثی که سینه به سینه‌ای فرموده، شفاهی فرموده، توی مجالس حدیث فرموده شاگردها هم آمدند سینه به سینه نقل کردند به دست شیخ طوسی هم رسیده. فقط باید این را دید که اگر شیخ طوسی در

احوال محمد بن یحیی العطار داشته باشد «اخیرنا بجمع کتبه و روایاته» و آن سند تام هم به تمام کتبش باشد، هم به همه روایاتش باشد و ما بگوییم آن کلام «و روایاته» که بحث تفصیلی آن ان شاء الله در تعویض سند خواهد آمد آن وقت این فرمایش استاد جا پیدا می‌کند. حالا شما نگاه کنید ببینید محمد بن یحیی العطار در فهرست عبارتش چیه.

سؤال: شما نسبت به ابتدای سند چی فرمودید؟

جواب: در ابتدای سند خود شیخ چون فرموده... آن هم آن قسمت‌های بعدی تهذیب هست. که من نام کسی را که اول سند می‌برم این مطلب را از کتابش اخذ کردم.

سؤال:؟؟؟

جواب: آن جاها عیب ندارد. اما اگر اول سند نیست مثل این جا. اول سند «حسین بن عبیدالله عن احمد بن محمد بن یحیی عن ابیه» این جا که اول سند نبود، این جا که شیخ ملتزم نشده که من از کتاب ایشان نقل می‌کنم، نه ممکن است این حرف‌های سینه به سینه‌اش بوده و شفاهی ایشان بوده.

سؤال: اصل کبری باز هم محفوظ است دیگه؟ اصل مطلب که اشکال وارد نمی‌شود حالا نسبت به این که از کتابش نقل می‌کند، سینه به سینه از او نقل می‌کند...

جواب: از کتابش... آن وقت نه، اگر این جور باشد، آن‌ها مال کتاب باشد این استدلال ناتمام می‌شود، چرا؟ برای این که شاید شیخ طوسی نسبت به این روایات چون در کتاب نبوده که، سینه به سینه بوده، راه دیگه نداشته. راهش همین احمد بوده و حسین به عبیدالله بوده که از احمد نقل کرده، آن هم از باباش.

سؤال: نسبت به روایت استدلال تمام می‌شود اما نسبت به حال احمد بن محمد بن یحیی العطار هنوز مطلب سر جای خودش هست.

جواب: نه. چون ببینید ما وثاقت احمد را از کجا خواستیم اثبات کنیم؟ از این که چون همین حدیث سند تمام دارد معنا ندارد شیخ طوسی بیاید او را رها کند، این سند ناتمام را ذکر کند. اما اگر از کتاب نباشد و آن سند هم فقط مال کتاب باشد خب دیگه این حرف نمی‌آید. خب شیخ طوسی برای این روایت سند دیگری نداشته تام لعل. ثابت نیست سند دیگر تامی داشته تا ما بگوییم چرا او را رها کردی این را گرفتی؟ می‌گوید خب غیر از این سند نداشتم.

سؤال: استبصار که آورده محمد بن یحیی العطار...

جواب: توی استبصار؟ نه فهرست.

سؤال: فهرست نیست.

جواب: مگر می‌شود نباشد. محمد بن یحیی العطار حتماً هست.

سؤال: ???

جواب: نه مراجعه کردم امروز ظاهراً.

سؤال: محمد بن یحیی خالی داریم که له کتاب یرویه عن یونس بن ابراهیم.

جواب: نیست توی این جا محمد بن یحیی العطار؟ خیلی بعید است.

سؤال: ???

جواب: حالا توی مشیخه که هست.

سؤال: مشیخه بله.

جواب: آن چی بود؟

سؤال: ???

جواب: خب مشیخه استبصار فایده ندارد آن مال کتاب است.

سؤال:؟؟؟

جواب: یعنی اسمش را اول بردند، آن هم از کتابش است. همان جاهایی است که مبدو به سند باشد. اما این جا که مبدو به سند نیست پس مشمول آن حرف شیخ طوسی نمی‌شود که از اصل و کتابش گرفتند. لعل این‌ها از چی باشد از روایات شفاهی ایشان باشد. وقتی از روایات شفاهی ایشان باشد ما نمی‌دانیم نسبت به این‌ها یک سند تامی داشته تا بگوییم... معنا ندارد شیخ آن را رها کند این را بگوید. پس معلوم می‌شود این هم مثل آن تام است. نه، شاید غیر این نداشته برای این روایت. پس بنابراین حالا آن اشکال فعلاً یک مقداری علی الحساب داریم می‌گوییم نه جزماً، چون باید یک بررسی درستی بشود که ببینیم به تمام کتبه و روایات دارد یا ندارد.

سؤال: این روایت توی آن کتاب نیامده.

جواب: ما علم نداریم، چون مبدو به سند که نیست ممکن است توی وسط است، بنابراین ممکن است توی آن کتاب نبوده از روایات شفاهی محمد بن احمد بن یحیی العطار بوده که پسرش نقل کرده برای حسین بن عبیدالله، حسین بن عبیدالله هم برای شیخ طوسی نقل کرده.

بنابراین این راهی که استاد دام ظلّه فرمودند که راه دقیقی هم هست فرمایش ایشان و تنبّه خوبی است مبتلا به این اشکال است منتها حالا این اشکال را عرض کردیم علی الحساب، باید دقت کرد که ببینیم که چه جوری است. این هم راه هفتم برای استفاده وثاقت احمد.

راه دیگر؛ راه هشتم... برای فردا و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۱۰۰ - ۱۳۹۵/۰۳/۰۹

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

قبل از شروع در وجوه ديگري كه براى اثبات وثاقت احمد بن محمد بن يحيى العطار گفته شده است اين مطلب كه بارها عرض مى كرديم كه زمان شهيدين و امثال اين بزرگان ازمنه‌اى است كه احتمال حسيت در نقل آنها متوفر است به خاطر اين كه بسيارى از كتب گذشتگان، خطوط آنها و قرائن و شواهد هنوز به طور كلى از بين نرفته بوده.

ديشب برخوردارم به اين كلامى كه در همين قبسات من علم الرجال هست كه باز يكي از شواهد اين مسأله است. در اين جا فرمودند:

«تجدد الاشارة الى أنه قد اطلعت اخيراً على مصورة نسخة من الجزء الاول من كتاب الاختيار»

يعنى اختيار معرفة الرجالى كه مال كشى است و شيخ طوسى آن را ملخص فرموده و مختارات خودش را از آن كتاب بيان فرموده.

«موجوده فى المكتبة الوطنية بتهران و هى مصححة بخط الشهيد الاول»

پس به خط شهيد اول توى رجال كشى فعلى موجود است.

«و قد ذكر فى آخرها بخطه الشريف ما يلى»

شهيد اول خودشان در آخر اين كتاب به خط شريفش اين جور فرموده:

«بلغت المقابلة بهذا الجزء من اوله الى آخره بنسخة الاصل بخط الشيخ السعيد أبى جعفر الطوسى رضى الله عنه»

پسر صاحب معالم که پسر شهید ثانی است که می گوید تهذیب شیخ طوسی به خط خودش پهلوی ما هست. و خب علی القاعده وقتی پسر شهید ثانی داشته باشد این از طریق پدر و اینها است. شهید اول هم دارد می گوید رجال کشی به خط شیخ طوسی پیش من هست، یعنی من از روی آن مقابله کردم.

بعد می فرماید:

«و کتب ایضاً بلغ مقابلاً و تصحیحاً بحسب الجهد و الطاقة الا ما ضاق عنه البصر و حصل عنه النظر بالنسخة المنقول منها و بیده الجانیة محمد بن مکی العاملی لطف الله به یا رب العالمین»

و امثال اینها فراوان است که کسی که تتبع بکند، اینها بوده در آن ازمنه بنابراین احتمال محتمل الحسیة و الحدسیه قوی می شود. حالا اشکال این است که ما باید یک جایی اینها را ثبت کنیم هر چی برمی خوریم که شاید مثلاً خیلی فراوان بشود. این استبعاد این که در ازمنه آنها مثلاً این جور نبوده که متوفر باشد احتمال حسیّت به واسطه آن قرائن و شواهد روشن می شود که این استبعاد تمام نیست.

وجوه دیگری که برای اثبات وثاقت جناب احمد ...

سؤال: ???

جواب: بله.

اشکال دومی که در آن کتاب و همین قبسات کردند این است که:

«هذا مضافاً الى أنّ المتتبع لطريقة الشيخ قدس سره في التهذيبين يعلم أنّه لم تكن له عنايةً بذكر طرقٍ صحيحةٍ الى مصادره التي اعتمدها في تأليفهما و لذلك يرى احياناً أنّه يقتصر في اوائل التهذيبين و حتى في المشيخه على ذكر طريقٍ الى بعض مصادره لا يخلو من خدش من أنّه يظهر بمراجعة الفهرست أنّه كان له طريقٌ آخر اليه خالٍ من الاشكال»

خب این بیان دوم به این مطلب اعتراض دارد و نقد دارد که شما فرمودید وقتی شیخ طوسی یک طریق معتبر و یک سند معتبر دارد معنا ندارد که بیاید سندی که در آن ضعیف وجود دارد و غیر معتبر است مکرر در مکرر با این سند ذکر بکند و آن سند تمام را ذکر نکند. پس این نشان می‌دهد که همین سند مذکور هم سند درستی است و صحیح است و پیش او این افرادی که در این سند مذکور هم هستند وثاقت دارند. و چون در این سند احمد بن محمد بن یحیی العطار هست می‌فهمیم پس احمد بن محمد بن یحیی العطار پیش شیخ ثقة بوده. این فرمایش.

ایشان اشکال می‌کنند، می‌فرمایند که نه، ما نمی‌دانیم علتش چیه ولی این عنایت نبود، شیخ با این که ما می‌بینیم خیلی جاها یک سند درست و تمامی در فهرست دارد که خال من الاشکال اما توی تهذیبین می‌آید روایت را با یک سند دیگری که توی آن اشکال هست نقل می‌کند و اصلاً اشاره به آن سند نمی‌کند بلکه در مشیخه که سند کتاب است و مشیخه هست می‌بینیم گاهی سندی در مشیخه ذکر می‌کند که لایخلو من اشکال و حال این که در فهرست سند بلاشکال دارد. بنابراین از این می‌فهمیم که حالا سر این مطلب چی بوده ما نمی‌فهمیم، نمی‌دانیم ولی این قرینه می‌شود بر این که آن تصور که این معنا ندارد، درست نیست که شیخ با این که سند تمام دارد بیاید یک چنین سندی را ذکر کند این نابجا است و ناروا است و تمام نیست. این فرمایش ایشان است.

خب عرض می‌کنیم به این که این که فرموده می‌شود که سندی دارد که می‌گوید لایخلو من خدشه، یعنی حتی از حیث شیخ؟ اگر این باشد که این را خود شیخ هم قبول خدشه دارد، خب بله این اشکالی هست که شما خودت قبول داری این سند خدشه دارد ولی در عین حال این را آمدی ذکر فرمودی و آن سند بلاخدش را ذکر نفرمودی. چرا، و از این می‌فهمیم دأب ایشان بر این نبوده ولی اگر ما خدشه داریم در سندی و الا شیخ خدشه نداشته، این اولاً.

سؤال: نیاز به بررسی دارد.

جواب: خب بله. حالا من این سرنخها را عرض می‌کنم، این کارهای رجالی خیلی وقت می‌خواهد. تک تک اینها بررسی می‌خواهد.

سؤال: شاید خود؟؟

جواب: نه، خب باید بفرماید. اگر این جور است باید بفرمایند با این که خودش این جور گفته و الا لایخلو من خدشه، از ناحیه کی؟ این سبک اشکال جواب می‌تواند داده بشود. بله باید اگر می‌خواهد بگوییم خودش مراجعه فرموده این سند ناتمام است، این لایخلو من خدش. خودش فرموده خدشه دارد، خودش اینها را تضعیف کرده، این باید این جوری باشد تا بتواند.

جهت دوم این است که یک وقت هست که یک روایت، دو روایت، یک جا، دو جا چنین چیزی شده، ممکن است روی غفلت بوده اما وقتی می‌گویند عشرات من الروایات، در اول استبصار عشرات من الروایات هست که ایشان از طریق احمد ذکر می‌کند با این که طریق درستی است. این تفاوت می‌کند با این که یک جا دو جا آدم ببیند یک اشکالی مثلاً، غفلی پدید آمده و این جور غفلت‌های گهگداری وجود دارد مثلاً یک افراد خیلی مهمی همین آقای خویی قدس سره در گمان می‌کنم ذیل احمد بن محمد بن حسین بن ولید باشد که خب احمد بن محمد بن حسن بن ولید خیلی شخصیت معروفی است، استاد شیخ مفید است و در طرق فراوانی که خود شیخ طوسی نقل می‌کند احمد قرار گرفته اما ایشان می‌فرماید «لاینقضی تعجبی» که چرا مرحوم شیخ طوسی اصلاً ایشان را عنوان نکرده هیچ جا. گاهی یک آدمی در؟؟؟ با این که این قدر واضح است و نامش را شیخ می‌برد، هی این جا، آن جا ... سندها به نام او هست، استاد شیخ مفید است که استاد شیخ طوسی است اما یک غفلی دارد. یا اگر در مشیخه صدوق نگاه کنید در من لایحضره الفقیه ظاهراً ایشان اسنادش را به محمد بن مسلم ذکر نمی‌کند. این همه روایات دارد، این آدم‌های غیرمعروف و دیگران سندهایش را ذکر کرده، این آدم معروف که کثیراً از او روایت نقل می‌کند غفلت شده. گاهی پیش می‌آید این و این نقض بر یک حرف نمی‌شود. اینها مال این است که انسان بالاخره

مع السهو و النسيان است و به خصوص برای کسی که کثیر الاشتغال به علوم مختلف است. این که مثلاً بعضی‌ها قائل هستند به این که نجاشی اضبط هست در رجال از شیخ و مقدم می‌دارند عند التعارض که حالا معلوم نیست این حرف درست باشد ولی آن‌ها حرف‌شان این است که شیخ ذو فنون است، اشتغالات فراوان دارد، فلذا خطای از او قهراً علی الطبع، علی القاعده بیشتر خواهد بود. به خلاف نجاشی که متخصص همین فن است و توی علوم دیگر از ایشان نه تألیفی هست نه چیزی. او متخصص رجال است. چون این چینی است پس بنابراین حواسش بیشتر جمع است و خطاهایش کمتر است چون فقط همین علم را دارد. شیخ نه، هم مرجعیت داشته، و مراجعات مردم و فلان و این‌ها که بوده، این همه تألیفات داشته، درس هم که می‌خواستند ... فقط تألیف که نبوده. درس و بحث و این‌ها هم داشته که آدمی که این همه افکار مختلف، حالا یک اشتباهاتی. این اشتباهات ایشان هم باید گفت جزو کرامات شیخ طوسی رضوان الله علیه است. با این همه اشتغالات حالا یک خطاهای این جوری هم خیلی مهم نیست، دیگه مال هر آدمی هست، متعارف است.

سؤال: استاد اصلاً همین عشرات که می‌فرمایید همه‌شان توی تهذیب با سند دیگری هم دارد.

جواب: نه همه‌اش این طور نیست. بعضی‌هایش سند دارد. حالا این‌هایی که ما مراجعه کردیم؟؟؟

سؤال: یعنی توی تهذیب هم اکتفا کرده به همین سند؟

جواب: الان این مال استبصار است.

سؤال: خب می‌گویم، چون توی تهذیب؟؟؟

جواب: نه، حالا شاید کسی مراجعه به استبصار نرود بکند. چه این جا، توی این کتاب جدا.

سؤال: اطمینان برای او پیش نمی‌آید حداقل چون مبنای این حرف اطمینان است که آدم مطمئن است که...

جواب: نه این کتاب. حالا این چه ربطی به آن کتاب دارد. حتماً باید بروی کتاب تهذیب را ببینی. این کتاب را شما داری با این سند نقل می‌کنی. این کتاب دارد با این سند نقل می‌کند.

سؤال: ???

جواب: یعنی این‌ها نسبت می‌دهند عشرات. من عده‌ای از آن را دیدم ولی حالا عشرات نرفتم بشمارم. ولی این‌ها که اشکال می‌کنند می‌گویند عشرات در موارد کثیره، بعضی گفتند موارد کثیره، بعضی گفتند عشرات.

خب حالا چند تا را دیدم البته یک مقداری مراجعه کردیم ولی حالا استقصاء نکردیم که ببینیم این چقدر هست. علی‌ای حال این هم یک مطلبی است که خود این مطلب کبرای کلی است. این دو تا ملاحظه در آن وجود دارد که احتیاج دارد آقایان روی این مسائل هم کار کنند ببینید که حالا چه جور هست.

خب اما وجوه دیگری که برای وثاقت این بزرگوار گفته شده است فرمایش شیخنا الاستاد آقای حائری قدس سره هست. ایشان می‌فرمایند که مرحوم صدوق قدس سره در من لایحضره الفقیه به طور جزم فرموده: «قَالَ النَّبِيُّ ص وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةَ أَشْيَاءَ» پس اسناد جزمی داده این فرمایش را به رسول خدا(ص). و شیخ صدوق در کتاب خصال و توحیدش خب همین سندی که مشتمل بر احمد هست ذکر فرموده.

اطمینان داریم به این که ایشان سند دیگری ندارد برای این روایت و الا در یک کتابی، یک جایی ذکر می‌فرمود. پس این اسناد جزمی به ضمیمه این که ایشان سند دیگری هم ظاهراً غیر از همین ندارد این نشان می‌دهد که این سند پیش مرحوم شیخ صدوق یک سند معتبری بوده که اسناد جزمی دارد می‌دهد. اگر سند انسان معتبر نباشد چه جور می‌تواند اسناد جزمی بدهد، حرام است، حق ندارد. «اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ

تَفْتَرُونَ» (یونس/۵۹) حالا ماه رمضان هم که نزدیک است خیلی باید آدم حواسش جمع باشد به خدا و به اسلام و به پیامبر و همین جور اسناد به غیر علم هم حرام است. پس باید باتوجه باشد که یا بگوید به حسب نقل، یا بگوید این جور گفتند یا سند را دیده باشد، حرف مسلّم بر او باشد، حجت بر او قائم باشد، اسناد بدهند. بنابراین شیخ صدوق قدس سره که آمده در من لایحضره الفقیه اسناد جزمی داده به رسول خدا(ص) و از آن طرف اطمینان هست که ایشان سند دیگری غیر از همان ما ذکره فی الخصال و التوحید ندارد، جمع بین این دو تا که آن جا اسناد جزمی دارد، سندی هم که ایشان دارد غیر این نیست، نشان می‌دهد که این سند پس پیش شیخ صدوق یک سندی بوده که یجوز برای آن بزرگوار و یبرر برای آن بزرگوار که اسناد جزمی بدهد و این تجویز و تبریر نمی‌شود جز این که افرادی که واقع در این سند هستند پیش ایشان این‌ها ثقة بودند. این هم بیانی است که مرحوم استاد در مبانی الاحکام‌شان که همین بحث‌های اصولی ایشان هست، جلد ۲، صفحه ۳۰۴ فرمودند.

«مع أنّ نقل الصدوق عن النبی(ص) بنحو الجزم یدلّ علی الجزم بصحّة الواسطه
فلااشکال من حیث السند»

خب این راهی است که ایشان فرموده.

حالا ما مقدمات این راه را می‌پذیریم. عرض می‌کنیم به این که همین جور است یعنی ایشان سندی غیر این ندارد که این حالا یک تأمل مایی در آن هست. چرا؟ چون آن که در خصال و توحید ایشان دارد «رُفِعَ عن امتی» است. این که این جا اسناد جزمی می‌دهد «وُضِعَ» است که این همان است که توی کافی است. در کافی دارد «وُضِعَ عن امتی تسعة» در خصال و توحید «رُفِعَ» اتفاقاً کسی ممکن است حالا این جا بگوید پس معلوم می‌شود همان که توی آن جا بوده خیلی معتبر نبوده، آن که توی کافی بوده که «وُضِعَ» هست برداشته آورده ایشان و اسناد جزمی داده. پس لعل ایشان اعتمادش به نقل کافی باشد که «وضع» گفته. اگر چه در کافی ارسال بود، حالا آن محمد بن احمد بن النهلی را درست کردیم. خب یک ارسالی در آن بود. حالا ممکن است ایشان مثلاً

این را اصحاب اجماع می‌دانسته و همان حرفی کشی؟؟؟ ابن داود. بالاخره یک جوری شاید آن پیش او درست بوده. خلاصه این یک حرفی است خودش که ایشان «وضع» نقل کرده نه «رفع» که در خصال و توحید هست، ممکن است بگوییم. حالا از این صرف‌نظر کنیم بگوییم نه، اطمینان داریم همین مستندش بوده. آیا این جزم در آن جا نشان می‌دهد که این سند، تمام من وقع فی السند پیش ایشان تمام بوده؟ یا نه این اعم است؟ چرا اعم است؟ برای این که ممکن است این کتب محمد بن یحیی العطار که بابای احمد باشد این‌ها مسلم بوده، این‌ها به خاطر این که ارسال نباشد و اهمیت نداشته برای آن‌ها که حالا این ثقة باشد یا ثقة نباشد. مثل این که امروز شما به این ۴۰ حدیث مرحوم امام از باب مثال عرض می‌کنم، نگاه کنید. ایشان سند خودش را تا کلینی ذکر می‌کند، تا شیخ طوسی ذکر می‌کند. همین چهل حدیثی که ذکر کرده سند خودش را تا آن جا ذکر کرده. مثلاً حدیثی آقای آشیخ عباس قمی از حاجی نوری تا می‌رسد به کلینی. کلینی هم سندش تا به پیامبر بعد هم تا خدای متعال. احادیث قدسیه تا خدای متعال. خب ایشان برای چی ذکر کرده، خب این حدیث که می‌داند توی کافی است، این به خاطر این که اسناد درست بشود نیست، به این‌ها می‌گویند سندهای چی؟ تشریفی. به خاطر این است که آدم در سلسله قرار بگیرد، یک شرافتی پیدا می‌کند. برای تمین و تبرک. البته این رسم خیلی رسم خوبی است، من عرض می‌کنم این را باید حتماً تحفظ بر آن کرد، چرا؟ برای این که این در کنار اسنادی که ما داریم همیشه در بین علما در کنار اسناد و کتب ما همیشه این طرق باشد که بله هیچ وقت نبوده که کسی بگوید از فلان تاریخ همیشه دارند این نقل‌ها حدیثی کی عن کی عن کی... همین طور ادامه پیدا کند تا حضرت ظهور بکنند ان شاء الله. و این کار نباید در حوزه‌ها تعطیل بشود. بعضی‌ها یک خرده کم‌لطفی می‌کنند می‌گویند ما چه احتیاجی داریم الان. بله از آن حیث احتیاج نداریم بر این اعتبار ولی از این حیث که همیشه نسل‌ها بگویند این نسل از نسل قبلی، نسل قبلی... همین جور تا ... که این در کنار آن نسخ و این‌ها خودش آیت بر این که؟؟؟ وجهی بیاید بگوید آقا از زمان صفویه این‌ها چی شده. مگر زمان صفویه چی شده، همین طور دارد نسل به نسل تا زمان

صفویه بعدش همین جور، بعدش همین جور هی دارد می‌رود جلو، این‌ها هم خطوطشان هست، هم کلماتشان هست، هم چی... این باید همین طور باقی باشد در کنار بقیه این تأیید می‌کند این استمرار و این حلقات را تا زمان معصومین علیهم السلام.

خب پس بنابراین فقط وجه این که ایشان حجت بر او تمام باشد این نیست که این سندها؟؟؟ این افرادی که در سند هستند. یک جور دیگری هم گاهی هست، گاهی هم یک قرائن و شواهد ممکن است ضمیمه بشود. و همان که شما دارید می‌گویید خب الان راه اسناد جزمی ایشان فقط وثاقت این افراد نیست با این که ممکن است این‌ها از همین باب‌های دیگری باشد که این‌ها برای شرفی هستند، شرفی ذکر شدند بعضی از این‌ها. آن کتاب مسلّم بوده پیش ایشان و امثال این‌ها و قرائن دیگر. بنابراین این فرمایش استاد هم قدس سره فقط برای تأیید خوب است. یعنی اگر ما ادله دیگری داشته باشیم این تأیید می‌تواند بکند اما نمی‌تواند مستند باشد بر این که ما وثاقت احمد را از این راه استکشاف کنیم پیش جناب صدوق قدس سره.

سؤال: استاد اشکال دیگه این نیست که آن محتمل الحس و الحدس موضوعش شهادت است...

جواب: نه ایشان از روی محتمل الحس و الحدس نمی‌گویند که.

سؤال: خب نزد او ثقه بوده....

جواب: ایشان از این راه می‌گویند. می‌گویند چون اسناد جزمی داده این اسناد جزمی نمی‌شود جز این که این سند معتبر باشد پیش او. و اعتبار این سند هم راهی ندارد جز این که این افراد من فی السند چی باشند؟ ثقه باشند. ما داریم اشکال می‌کنیم می‌گوییم درسته.

سؤال: اعتبار و وثاقت نزد شیخ به چه درد ما می‌خورد. چون شهادت می‌دهد فقط به شهادت باید...

جواب: بله، ولی از این راه داریم شهادت ایشان را کشف می‌کنیم.

سؤال: خب اگر این قدر پیچیده می‌خواهیم کشف کنیم شهادت دارد می‌دهد به اسناد آن به امام صادق. همین جا دارد....

جواب: نه، آن راه دیگری است، آن یک حرف دیگری است که شما بگویید اسناد به امام صادق می‌دهد آن محتمل الحس و الحدس است. این که نه. آن دارد می‌گوید نه، این آدم قریب العصر ایشان بوده، آن حرف‌ها نیست. احمد بن محمد قریب العصر ایشان هست. این شهادتش اشکالی ندارد. آن ثباتی که آن دارد این ندارد. پس بنابراین ایشان آدم قریب العصرش بوده شاید هم ملاقاتش کرده باشد اصلاً. بنابراین آن مشکل را هم ندارد. ایشان خواسته از این راه به دست بیاورد. می‌گوید چون اسناد جزمی داده، سندی هم که غیر این ندارد، راهی هم که غیر این سند ندارد پس معلوم می‌شود اسناد جزمی ایشان براساس این بوده که این سند را معتبر می‌دانسته. این سند هم نمی‌شود معتبر باشد الا به این که افرادی که در آن هستند معتبر باشند و ثقة باشند. یکی از آن افراد کیه؟ احمد است. پس باید این ثقة باشد تا این سند معتبر بشود تا ایشان حق اسناد جزمی پیدا بکند. ایشان استدلالش این هست.

خب جواب این است که اولاً آن اشکال اولی که حالا معلوم نیست مستند ایشان این باشد به خاطر این که «وضع» گفته نه «رفع». با این که آن جا هر دو کتاب «رفع» است. این از کافی لعل گرفته که «وضع» در آن هست.

اشکال دوم این است که این حرف در صورتی درست بود که حجیت این روایت متوقف باشد بر این که الا و لابد این آقا ثقة باشد و الا این راهش منحصر در این هم نیست. مثل همین‌هایی که عرض کردم که آن کتاب مسلم است، این‌ها را برای خاطر اتصال و عدم ارسال ذکر می‌کنند گاهی.

خب همین حرف که الان زدیم گاهی در فرمایش شیخ... اسناد این حرفی که الان زدیم جواب آن حرف هم هست که چرا شیخ طوسی عشرات من الروایات که این آقا در آن

هست نقل کرده؟؟؟ برای این که آن زمان‌ها برای این‌ها واضح بوده که این‌ها فقط اتصال هستند. یعنی همان حرفی که از آیت‌الله بروجردی قدس سره نقل می‌شود که ایشان فرموده اسانید شیخ طوسی در مشیخه لازم نیست بررسی بشود. این که باسناده عن فلان، این‌ها لازم نیست بررسی بشود، چرا؟ چون ایشان فرموده این کتب پیش این‌ها متواتر بوده، مسلم بوده، فقط این اسناد به خاطر این که ظاهرش ارسال نباشد می‌گفتند. آن کتاب‌ها کتاب‌های مسلمی بوده، از آن کتاب به بعد تا معصوم را باید ملاحظه کرد چه جوری است. از شیخ طوسی تا کتاب بررسی سند نمی‌خواهد. این را تلامذه مرحوم آقای بروجردی از ایشان نقل کردند منمهم مرحوم آقای تجلیل است در همان کتاب رجالی که ایشان نوشته که کتاب خوبی هم هست. جمع‌آوری خوبی کرده ایشان. آن جا ایشان نقل می‌کند که آقای بروجردی این جور می‌فرموده. کسان دیگری هم نقل کردند از ایشان.

خب البته آن فرمایش را محل اشکال است به خاطر این که جزم نداریم که کل ما ینقل عنه الشیخ این جور بوده. فی الجمله درست است. یعنی مثلاً اسناد ایشان، شیخ طوسی به کافی را لازم نیست ما بررسی بکنیم. کافی روشن است که این جور است. به من لایحضر لازم نیست. اما به هر کتاب شیخ صدوق ایشان تواتر داشته باشد و اتکاء به نقل این سند نکرده؟ این واضح نیست و خیلی از کتب دیگر اصحاب. خب این‌ها نسخه‌هایش لعل مختلف بوده، چه بوده، چرا این قدر اهتمام داشتند به این که قرائت و سماع کنند، اجازه بگیرند. این‌ها تواتر این جوری ندارد، ثابت نیست که همه این‌ها که ایشان ادعا می‌فرماید کل این‌ها متواتر بوده. بله اگر اطمینان داشتیم کل آن متواتر بوده نیاز نبوده درست است. حالا البته ایشان دیگه آن قرائن و شواهد را هم بیان نفرمودند. ادعایی که ایشان فرموده اگرچه خب آن ابوالبجده این مسائل رجال یکی از امتیازات بزرگ مرحوم آیت‌الله بروجردی همین تسلط خیلی قوی ایشان بوده به طبقات و رجال و امثال این‌ها بوده. و حالا ممکن است ایشان یک قرائن و شواهدی داشته باشد

ولی الان آن‌ها را که بیان نکرده، ما هم وقتی این‌ها را نگاه می‌کنیم هیچ قرائن و شواهدی نمی‌بینیم که برای ما جزم بیاید که کل این‌ها متواتر بوده.

سؤال: به هر حال شهادت می‌دهد این کتاب بر این شخص.

جواب: کی؟

سؤال: شیخ.

جواب: نه، بر حسب این. شهادت نمی‌دهد، می‌گوید بر حسب این.

سؤال: نگفته بر حسب این؟؟

جواب: نه، نام آن صاحب کتاب یعنی به حسب این سندی که هست.

سؤال:؟؟؟ نقل کلینی؟؟؟ که مرحوم صدوق اسناد جزمی داده؟

جواب: بله، اگر مثلاً عقیده‌اش این باشد که شهادت کلینی کفایت می‌کند.

سؤال:؟؟؟

جواب: بله. ما که الان می‌گوییم شهادت شیخ کلینی کفایت می‌کند روز ماه رمضان حق داریم بگوییم وقتی روایتی در کافی هست ...

سؤال: اسناد؟؟؟

جواب: بله. سند تمام باشد اسناد جزمی می‌دهیم دیگه. همه این فتاوا مال همین است دیگه. وقتی این روایت را معتبر می‌داند حالا چه موثقه، چه حسنه، چه صحیحه، خب اسناد جزمی می‌دهد دیگه.

سؤال:؟؟؟؟

جواب: چرا. می‌گوید حکم خدا است.

سؤال: ؟؟؟

جواب: نه، این ظن چون شارع طریق به واقع قرار داده دیگه. بعد از این که شارع طریق به واقع قرار داده شما می‌توانید استناد کنید. بله نمی‌توانی بگویی من علم دارم که حکم خدای متعال این است. این دروغ است. و لکن می‌توانید اسناد بدهید. بینه گفته زید عادل است بعد بیایید بگویید زید عادل، اشکالی ندارد.

سؤال: چون جزماً حجت دارم.

جواب: بله، آن جا هم جزماً حجت داریم. اگر ما جزم نداشته باشیم به آن حرف او که فایده ندارد که تمام این‌ها باید به علم برگردد. ما بالعرض باید به ما بالذات برگردد. هرچی می‌گوییم حجت است آخرش باید علم پیدا کنیم به این که بله.

راه دیگری که برای وثاقت احمد گفته شده فرمایش بعضی اساتید دام ظلّه هست. فرمودند که این هم یک قاعده مهمی است. فرمودند که خب حالا یک پیاز داغ‌هایی دارد که من با پیاز داغش هم نقل کنم عیب ندارد. که خلاصه در عامه که ممنوع شده بود کتابت و نوشتن احادیث و این‌ها. ولی در شیعه این جور نبود. فلذا شیعیان، موالیان اهل بیت خیلی تألیفات داشتند ولی بعداً که ورق برگشت و این منع بعد از هلاکت بعضی از مانعین و این‌ها از بین رفت آن‌ها چون سواد اعظم بودند و افرادشان خب زیاد هست خیلی حالا توی عالم هم الان همین جور است دیگه. آن‌ها سواد اعظم هستند در اسلام نسبت به شیعیان. این‌ها دیگه کُثر تألیفهم. این کثر تألیفهم تا زمان همین طور رسید تا زمان شیخ مفید طعنه می‌زدند علمای عامه به این که شما لا تألیف لکم، لاتصنیف لکم، شما چیزی ندارید، شیخ مفید قدس سره خیلی بر او سنگین بود که این امر خلاف واقع حالا موالیان اهل بیت سابق بر این‌ها در تألیف هستند، این قدر هم تألیف دارند اما در اثر این که امکانات آن جوری در اختیارشان نبوده، سواد اعظم آن طرف بوده و آن تبلیغات آن طرف بوده این کتب اصحاب امامیه به طریق مختلف این‌ها شناخته نشده و زمینه برای این که این جور تنقیص بشود و تحقیر بشود شیعه برای

آن‌ها فراهم شده، لا سلف لکم، لاتصنيف لکم، شما عالم ندارید، شما چی ندارد، این حرف‌ها را بزنند. شیخ مفید برای دفع این مسأله روی غیرت دینی و تعصب الهی خودش دستور داد به دو نفر از شاگردانش که شما؛ یکی شیخ طوسی و یکی هم نجاشی، که شما بیایید اثبات کنید که شیعه لاسلف له نیست، لا عالم له نیست، مصنفی ندارد، تألیفی ندارد، کتاب ندارد، این جوروی نیست. بیایید فهرست کتب علمای شیعه و مصنفین و مؤلفین شیعه را بنویسید. این دو بزرگوار امتثالاً لأمر شیخ مفید آمدند فهرست... رجال هم نخواستند بنویسند. اما تتفلأ حالات این‌ها را ذکر کردند.

حالا ایشان این جوروی؟؟؟ می‌فرمایند که خب آن‌ها انکار می‌کردند می‌گفتند لاسلف لکم. اگر شیخ طوسی، نجاشی، این مصنفین این آقایانی که می‌خواهند جواب بدهند بیایند بگویند فلانی کتاب داشته، فلانی کتاب داشته به اسنادی که اصلاً معلوم نیست درست است یا نه. خب می‌گویند خودتان ساختید، ادعا می‌کنند. وقتی این می‌تواند جواب عامه باشد، وقتی می‌شود این تحقیر و تنقیص از شیعه برداشته بشود که این ادعا مستند به چی باشد؟... به قول امروزی‌ها مستند باشد. یعنی دلیل درست داشته باشد، شیخ می‌فرماید... خب فهرست را نگاه کنید می‌فرماید له کتب، فلان، اخبرنا به جماعه عن کی عن کی... تا آن. دوباره اخبرنا کی کی ... یعنی با دلیل، مستند دارد. من همین جوروی نمی‌گویم او کتاب دارد. الان مثلاً امروز یک کسی دلش می‌خواهد برای شهرشان هی یک عالم‌هایی بسازد بگوید آیت‌الله العظمی فلان در شهر ما بوده، آیت‌الله العظمی ده تا کتاب داشته. این نمی‌شود. من خودم بعد از فوت مرحوم آقای خوبی قدس سره ما خوانسار بودیم آن موقع، ما یک دو سالی مدرسه خوانسار بودیم. ایشان که فوت شد ما آن جا بودیم یک آقای رفت آن جا حالا گمان می‌کنم فوت شده باشد ظاهراً آن آقا، خدا رحمتش کند. یک حرف‌هایی می‌زد که مثلاً آدم مغزش سوت می‌کشید یعنی کسی که در حوزه بود می‌دانست... حالا توی عوام... می‌گفت آقای خوبی شصت عنوان کتاب دارد هر کدامش سیصد جلد است مثلاً. خب یک چیزهای عجیب و غریبی. خب حالا مردم عوام نشستند چه می‌دانند. خیلی تعریف... مثلاً رجال دارد،

توی رجال سیصد جلد، فقه دارد سیصد جلد، اصول دارد سیصد دارد، تفسیر دارد،... یک حرف‌های این جوری مثلاً در منقبت ایشان و مناقب ایشان. پس باید مستند باشد. پس بنابراین سندها باید تمام باشد. ایشان از این استنتاج می‌کند که باید پس این سندهایی که نجاشی برای این کتب ذکر کرده باید تمام افرادی که در آن واقع شدند ثقات باشند. آن‌هایی که شیخ طوسی ذکر کرده چون به این هدف است باید ثقات باشند. فلذا است این طرق باید طرق ... و به واسطه این ایشان می‌گویند که... استنتاج می‌کنند و اگر این حرف تمامی باشد و ثابت بشود خب خیلی راهگشا است، خیلی افراد که در این صنعت‌ها واقع شدند، در این طرق واقع شدند وثاقت‌شان ثابت می‌شود. بعد حالا این‌ها توی روایات، توی اسناد روایات هستند، چی هستند.

سؤال: باید برعکسش هم گفته بشود، بگویند چون در مقابل عامه بوده و می‌خواستند تعداد کتاب‌ها را زیاد معرفی کنند خیلی گیر نمی‌دادند به این.

جواب: نه، آن استدلال را نگاه کنید. آن‌ها اگر استدلال تمام نباشد می‌گویند شما بی‌خود می‌گویید یعنی ننگ جدیدی اضافه می‌شود. بی‌خود می‌گویید. ببینید یکی از خصوصیات این است که این‌ها مستند باشد. الان شما تا حالا می‌گفتید متواتر است، زیاد است، فلان است. خب علامه امینی قدس سره یکی از چیزهای او همین است که آمد گفت نه شما می‌گویید ما بی‌خود می‌گوییم. این تتبعی که ایشان کرد و نشان داد که نه این‌ها توی کتب سلف همین جور در ازمنه مختلفه، امصار مختلفه، اعصار مختلفه همین جور می‌بینیم وجود دارد، این هم توی کتب ادب هست، هم توی کتب تواریخ هست، هم توی تفاسیر هست، همه جا وجود دارد. این برای این که حرف‌ها آن‌ها که همین جور شما یک چیزی ساختید می‌گویید. این را جواب بدهید. این فرمایشی است که فرموده شده.

خب این فرمایش محل اشکال هست از این جهت که درست است که باید متقن باشد ولی ائقان این نیست که کل اسناد درست باشد. اولاً خیلی کتاب‌ها طرق متعدده به آن هست. ثانیاً وقتی هزارها کتاب با هزارها سند گفته شد می‌گویند آقا بالاخره همه‌اش

که دروغ نیست، همین چند تا دروغ باشد، همه این که نمی شود دروغ باشد. باز هم کفی به این که حجت تمام بشود. مثل تواتر می ماند. تواتر تک تک افراد که موجب یقین برای انسان نمی شود که، فلذا شما می بینید همین بزرگواران همین آدم هایی که در سند واقع شدند، در همین سندها واقع شدند خودش توی رجالش کسی را تضعیف می کند. خب این اگر جوری بود چطور خود شیخ طوسی با این که خودش فهرست نوشته خودش را می آید تضعیف می کند؟ پس این شاهد بر این است که نمی خواستند بگویند به این شکل که این کتاب ثابت است چون این سندش حتماً درست است. بعد هم حالا ما توثیق می کنیم. ببینید اصلاً راه این نیست ما توثیق می کنیم. می گوید بی خود توثیق می کنی. شما برای این که یک چیزی را اثبات کنید این ها را توثیق کردید. اگر بخواهی بگویی باید بگویی که پس همه این افرادی که در سندها واقع شدند باید تسالم بر وثاقت شان عند العامه و الخاصه باشد. و الا پیش ما موثق باشند چه فایده دارد. ما توثیق شان بکنیم خب آن ها می گویند بی خود توثیق کردید. مثل این که همین امروز کسانی که عامه را توثیق می کنند و در روایات آن ها... روایاتی که آن ها دارند رجالش را توثیق می کنند، مگر ما ارزشی برای آن قائل هستیم در فقه یا در تحقیقات مان؟ ما به عامه بودن و غیر عامه بودن کاری نداریم، ما اگر ... افرادی مثل سکونی. اما کی توثیقش کرده؟ شیخ توثیقش کرده. بله ما می گوئیم عامه باشد اما برای ما اثبات بشود وثاقتش. کافر حربی وثاقتش اگر ثابت شد ما می پذیریم.

سؤال: ؟؟؟

جواب: برای جواب آن ها. توی خود اول این کتاب ها هم نگاه کنید نوشتند خود این آقایان که ما برای این جهت این کتاب ها را نوشتیم. می خواهد آن ها را قانع کند که حرف بی خودی شما دارید می زنید.

سؤال: آن ها چی را می خواهند قانع بشوند؟

جواب: قانع بشوند که سلف داشتیم، علماء داشتیم، تصنیف داریم.

سؤال: نه این که ما بخواهیم یک کسی را بیاوریم که آن‌ها؟؟؟ علیه باشند در؟؟؟

جواب: نه، بیان استاد را عرض می‌کنم که اگر این بیان ایشان درست باشد که این‌ها باید موثق باشند و الا برای آن‌ها که اثبات نمی‌شود تا جواب داده بشود. می‌گوییم موثق کی باشند، اگر از این راه بخواهیم برویم.

سؤال: پیش خود ما.

جواب: پیش ما، خب ما که مدعی هستیم. می‌گوییم بی‌خود موثق بوده این‌ها دروغ گفتند.

سؤال: حاج آقا از؟؟؟ الزام باید؟؟؟

جواب: این جا که جای قاعده الزام نیست.

سؤال:؟؟؟

جواب: نه، این جا که جای قاعده الزام نیست ما که داریم ادعا می‌کنیم. ببینید از راه فروعات فقهی که نیست یک واقعیت را می‌خواهند که واقعاً شما سلف دارید.

سؤال: مثلاً اگر ما بیایم همین اشکال را به عامه کنیم بگوییم مثلاً این شمای عامه سلف ندارید...

جواب: نه نمی‌توانیم بگوییم سلف ندارند، به حضرت عباس دارند. این همه کتاب دارند، این همه علمای مهم دارند. ما اصلاً نمی‌توانیم؟؟؟ ادبای مهم دارند، قراء مهم دارند. این‌ها واضح است که این‌ها هست.

سؤال: اگر ما بخواهیم چنین فضای؟؟؟ را بیندازیم. اگر است نمی‌گوییم توی قضیه خارجیه الان چنین شبهه‌ای وارد است یا وارد نیست. الان بخواهیم اشکال کنیم آن‌ها باید به ما جواب بدهند از بزرگانی که ما آن‌ها را ثقه می‌دانیم یا خودشان آن‌ها را قبول

داشتند. قطعاً اگر بخواهند جواب به ما بدهند همان که خودشان ما را قبول داشته باشند برای؟؟؟

جواب: حرف این است که ما می‌خواهیم اثبات کنیم که ما سلف داریم.

سؤال: ما قبولش داشته باشیم کافی است.

جواب: نه کافی نیست.

سؤال:؟؟؟

جواب: عقاید نیست این جا، یک واقعیتی است، یک افتخاری است. ما قبول داریم مثلاً شما قبول دارید می‌گویید ابن سینا مال ماست، می‌گویید مولوی مال ما... مثلاً خیام مال ما است. خب باید این را اثبات بکنیم یا نه آقا مال ماست.؟؟؟ این جا این چیه؟ ما به ادعای خودمان بیاییم بگوییم؟ نه، باید مستند بیاوریم، باید چیزی که مورد قبول آنها هم باشد. و الا می‌گویند خب بله شما می‌خواهید افتخارات برای خودتان بسازید. این که ... الان هم هست دیگه، الان هم کجا آمدند یک دو سه تا کشور نام می‌بردند که بعضی از این بزرگان ایرانی را دارند آن دارد می‌گوید آن جایی است، آن می‌گوید مال ما هست. حالا این‌ها که برای ما مهم نیست، اسلام اهم است اما این ما همین جور بیاییم ... ما ادعا می‌کنیم که؟؟؟ این جا این است. آنها می‌گویند آقا شما علماء نداشتید، شما فرهیختگان نداشتید، شما تصنیف و تألیف ندارید، یک قوم همین جور چیز... می‌خواهیم اثبات بکنیم به حرف خودمان برای آنها اثبات بکنیم؟ نه. باید مستند اقامه بکنیم. ایشان هم حرفش همین است. مستند اقامه کردن ایشان می‌گویند پس سند باید درست باشد. ما عرضم این است که سند پیش کی باید درست باشد؟ از راهی که سندها تک تک درست است نمی‌خواهد اثبات بکند. چون آن که فایده ندارد پیش ما درست باشد. یا باید سندها افرادی باشند که تسالم عندنا است، ما و آنها هر دو قبول داریم. یا فقط آنها قبول داشته باشند بگوید خودتان که قبول دارید. این که نیست، این افراد که این جوری نیستند. پس آن چه که این جا می‌خواهد انجام بشود

این است که یک تواتر اجمالی، یک تواتر معنوی، یک جمع قفیر نشان داده بشود و گفته بشود که خب این‌ها که نمی‌شود همه‌اش دروغ باشد، کذب باشد. خیلی از این‌ها هم افرادی هستند که از منهم هستند که توی این سندها واقع شدند و شاهد بر این که این نبوده این است که عرض کردم غیر واحدی از افرادی که در همین اسناد واقع شدند خود این بزرگان او را تضعیف کردند. حالا در یک جا در سند خودش تضعیف کرده. بنابراین از این راه نمی‌توانیم اثبات بکنیم وثاقت کسانی که در این طرق واقع شده‌اند. این هم یک راه دیگری بود. هنوز بقی راه‌های دیگر. چون این حال احمد مهم است ما هی دنبال می‌کنیم که این مسأله ... و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۱۰۱ - ۱۳۹۵/۰۳/۱۰

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

راه ديگرى که براى اثبات وثاقت احمد بن محمد بن يحيى العطار فرموده شده است اين هست که ايشان در طرق بعضى از افراد در مشيخه صدوق قرار گرفته. عبدالرحمن الحجاج و عبدالله بن ابي يعفور. و مرحوم علامه قدس سره در فائده ثامنیه از فوائد خلاصه الرجال خودش يا خلاصه الاقوال خودش آن طرق را صحيح دانسته. پس بنا بر اين اين دلالت مى کند بر اين که ايشان اين احمد را موثق مى دانسته که آن طريق را فرموده طريق صحيح است. آن طريق به عبدالرحمن بن الحجاج و عبدالله بن ابي يعفور را فرموده صحيح است. البته اين وقوف فقط در آن دو مورد نيست بلکه در جاهای ديگه هم ايشان قرار گرفته و علامه حکم به صحت فرموده، در طرق شيخ در تهذيب مثلاً به محمد بن حسن بن وليد ايشان قرار گرفته و شيخ آن طريق را هم تصحيح فرموده اما اين که بزرگان اين را نام بردند، آن را نام نبردند اين مبنى بر اين دقت هست که در مورد اين دو نفر طريق منحصر است به همين طريقي که نام احمد در آن هست. ولى طريق به محمد بن حسن بن وليد آن منحصر نيست ممکن است گفته اين طريق صحيح است به خاطر غير آن طريقي باشد که احمد در آن هست. فلذا است که اقتصار کردند در اين دو موردى که در مشيخه صدوق است و از آن ها نام نبردند. خب اين دقت شايسته اى است و فى محله است.

محقق خويى قدس سره اشکالى که به اين مى فرمايند همان اشکال معروف ايشان است که بارها هم عرض کرديم که ايشان مى فرمايند علامه من المتأخرين است و توثيقات ايشان حدسى است و بنا بر اين حجت نيست.

و اشکال دیگر این که ایشان اصالة العدالةای بوده و این مبنا پیش ما غیرمرضی است و نادرست است بنابراین احتمال می‌دهیم این توثیقش براساس این مبنای فاسد باشد، مقبول نیست فرمایش ایشان.

خب ما از این دو تا جواب دادیم بارها و عرض کردیم که این از آن متأخرینی نیست که بگوییم محتمل الحس و الحدس نیست کلامش و هم چنین آن مبنای این که ایشان اصالة العدالةای بوده این را هم جواب دادیم و گفتیم که این ثابت نیست که ایشان اصالة العدالةای باشد.

منتها مشکل دیگری که هست این جا باید دقت بکنیم در آن، این است که آیا تصحیح مساوق است با توثیق و ملازمه دارد با توثیق؟ خب ایشان که می‌فرماید این طرق صحیح است ممکن است در اثر این باشد که بعضی از این افراد که اوائل سند واقع شدند در بعضی از طرق این‌ها را جزو افرادی می‌داند که شرفاً ذکر شدند و الا این طریق طریقی است که مثلاً احتیاجی به این‌ها ندارد، به این دو نفر، به این یک نفر، از واضحات است. مثلاً جاهایی که این احمد بن محمد بن یحیی العطار از پدرش نقل می‌کند می‌گویند کتب پدر ایشان چون از اعظام و مشاهیر بوده از واضحات است کتاب‌های ایشان در آن زمان و بنابراین حالا واسطه شدن ایشان فقط به همین مقدار است که ارسالی درست نشود و الا در حجیت و اعتبار مثلاً دخالتی ندارد. و یا این که به قرائن و شواهد بفرماید که این تمام است این روایت و صدورش معلوم است، واضح است ولو این که حالا این شخص وثاقتش روشن نباشد، مجهول الحال باشد. گاهی قرائن و شواهد ضمیمه می‌شود و باعث می‌شود انسان اطمینان پیدا بکند به یک طریق ولو این که آن شخص هم وثاقتش ثابت نباشد یا حتی ثابت باشد عدم وثاقتش.

این یک شبهه‌ای است که وجود دارد حالا این عبارت فائده ثامنه را بخوانیم ببینیم آیا این شبهه جا دارد یا نه؟ از این فائده ثامنه استفاده می‌شود که ایشان براساس وثاقت طرق و افراد واقع در طرق دارد می‌فرماید.

سؤال: استاد این‌ها فرضی است یا کسی گفته؟

جواب: نه خلجان به ذهن کرده می‌خواهیم جواب بدهیم.

«اعلم أنّ الشيخ الطوسي رحمه الله ذكر احاديث كثيرة في كتاب التهذيب و الاستبصار عن رجالٍ لم يلق زمانهم. و إنّما روى عنهم بوسائط و حذفها في الكتابين (هم استبصار و هم تهذيب این سندها را حذف کرده) ثم ذكر في آخرهما طريقه الى كل رجلٍ ممن ذكره في الكتابين و كذلك فعل الشيخ ابو جعفر ابن بابويه (صدوق هم همین کار را کرده) و نحن نذكر في هذه الفائدة (که فایده ثامن باشد) على سبيل الاجمال صحة طرقهما الى كل واحدٍ واحدٍ ممن يوثق به أو يحسن حاله أو وثق و إن كان على مذهبٍ فاسد و لم يحضرنى حاله دون من تردّ روايته و يترك قوله»

خب ایشان این جا می‌فرماید که من بنا ندارم حالا در این فایده ثامن طریق شیخ را به همه افراد ذکر کنم که در آن جا نام‌شان را برده و روایت از آن‌ها نقل کرده. آن‌هایی که یرّد قوله و روایتی که ضعف‌شان معلوم است و مسلّم است من دیگه حکم این که طریق ایشان تا آن آدم کیه ذکر نمی‌کنم، چون چه فایده دارد حالا ثابت شد این آدم گفته، طریق آن آدم درسته، خب او خودش درست نیست پس قولی که از امام نقل می‌کند حجت نمی‌شود ولو این که بدانیم گفته و طریق تا او تمام باشد. فلذا برای خاطر این جهت که دیگه لافائده یترب علیه طریق به آن افراد را نمی‌گوییم اما طریق به چه افرادی را تصحیح می‌کنم و می‌گوییم صحیح است یا صحیح نیست؟ کسانی که یوثق به یا یحسن حاله یا این وثقت، دیگران توثیقش کردند و لم يحضرنى حاله؛ خودم اطلاعی از او ندارم ولی دیگران توثیق کردند. این‌ها را بله، طریقم را به این‌ها ذکر می‌کنم. «و إن كان فاسق الطريق ذكرا» اگر طریق به این افرادی که نام بردیم یعنی «یوثق به، یحسن حاله، وثق من قبل دیگران» اگر طریق به این‌ها هم فاسد است ذکر می‌کنم چون این جا فایده دارد. طریق صحیح باشد فایده دارد، طریق فاسد باشد فایده دارد، این‌ها را ذکر می‌کنم، مقید به این هستیم که این‌ها را ذکر کنیم.

خب بعد می فرماید:

«و إن كان فی الطریق....»

سؤال: طریق فاسد باشد چه فایده‌ای دارد؟

جواب: که شما اعتماد به روایتش نکنید، چون ثابت نیست او گفته دیگه.

«و إن كان فی الطریق من لا یحضرنا معرفةً حاله من جرحٍ أو تعدیلٍ ترکناه ایضاً...»

می فرماید اگر در طریق کسانی واقع بشوند که «لایحضرنا معرفةً حاله من جرحٍ أو تعدیلٍ» برای ما حال او که مجروح است یا ثقه و عادل است، این برای ما معلوم نشده باشد، آن طریق‌ها را هم دیگه ذکر نمی‌کنیم. «ترکناه ایضاً»

سؤال: یکی از شواهدی که اصالة العداله‌ای نیستند همین است دیگه، می‌گویند وقتی جرح و این به ما نرسیده ترکش می‌کنیم این جور نیست که اصالة العداله باشد.

جواب: خب این خودش یک شاهی است البته این حالا ممکن است آقای خوبی از این جواب بدهد که این خیلی دلالت ندارد برای این که این می‌شود مال کجا؟ این می‌شود مال آن جایی که توثیق دارد، جرح دارد، تعارض می‌کنند. این جا دیگه ایشان اصالة العداله‌ای است. اصالة العداله مال جایی است که هیچ جرح و تعدیلی راجع به او نرسیده باشد.

سؤال: ایشان می‌گوید «لایحضرنا جرح و لا تعدیل».

جواب: بلکه دیگه.

سؤال: نه که تعارضاً جرح....

جواب: نه نه، «من جرحٍ أو تعدیلٍ» یعنی...

سؤال: نه این که بگوییم هر دو هست یا این است یا آن، یعنی هیچ کدام نیست.

سؤال: مجرای اصالة البرائة این جا است دیگه.

سؤال: نه این که هر دو هم اصل تعارض است.

جواب: خب آن جا هم لم یصل الینا، وقتی تعارض می کند تساقط می کند کأنه لم یصل الینا.

حالا ولی خوب حرفی است یعنی ممکن است بگوییم خود این هم....

پس «و إن كان فی الطریق من لایحضرنا معرفةً حاله من جرحٍ أو تعدیلٍ جرحناه ایضاً. کل ذلك علی سبیل الإجمال إذ التفصیل موكولٌ إلی کتابنا الكبير...»

که ایشان یک کتاب کبیری در رجال داشته که متأسفانه از این کتاب لا اسم و لا خبر و لا هیچی. چی شده آن کتاب؟ علامه کتاب کبیر داشته در رجال که ارجاع به آن می دهد. این خلاصه الاقوال است که یک خلاصه ای از آن کتاب بزرگ هست. یکی از چیزهایی هم که ما تأیید می کردم با آن همین که علامه باز کلامش محتمل الحس و الحدس است، همین است که ایشان کتاب کبیر داشته، اطلاعات رجالی وسیعی داشته، کلمات بزرگان و این ها که متأسفانه آن کتاب چی شده حالا به دست متأخرین نرسیده.

کتاب دیگری هم که خیلی مهم است و ایشان داشته استقصاء الاعتبار است گمان کنم اسمش که خودش در احوالات خودش فرموده که من تمام روایات را جمع کردم در هر روایتی سنداً و دلالةً بحث کردم، هم از نظر سند، هم از نظر دلالت و هم از ما یستفاد از آن روایت و این خیلی باز یک سرمایه بزرگی است که حالا این هم باز چی شده که خود ایشان در قائمه و فهرست کتبش ذکر می فرماید.

پس ایشان قهراً با این کلامی که این جا فرمود کأنّ ظاهرش این است که اگر در طریق هم کسی باشد که من جرح و تعدیل او را نمی دانم، نمی دانم. پس بنابراین قهراً آن هایی که می گوید این طریق فاسد است حتماً مجهول الحال برای ایشان توی آن نبوده، حتماً آدم هایی بودند که ایشان آن ها را تضعیف می کند. آن جایی هم که می گوید

ضعیف است حتماً کسی است که موثق است. چون فرمود آن که حالش را هم نمی‌دانم آن‌ها را اصلاً مطرح نمی‌کنم. بنابراین اگر چه انسان وقتی این مطلب را می‌شنود که صحیح‌العلامه طریق به فلان شخص را، ممکن است آن شبهه‌ای که گفتیم در ذهنش بیاید که تصحیح اعم است از توثیق. ولی وقتی به کلامش در فائده ثامنیه مراجعه می‌کند که مبنای تصحیح او چیه، با توجه به کلامش در فائده ثامنیه به این که مبنای تصحیح این است که بشناسد رجالی را که در طریق واقع شدند. حالا اگر حکم به صحت می‌کند آن‌ها را وثاقت بشناسد، اگر حکم به ضعف می‌کند آن‌ها را به جرح و ضعف بشناسد. خب این دیگه بنابراین مبنای کار ایشان روشن می‌شود که این است.

بنابراین از همین عبارت ایشان در این جا یک مطلب دیگری هم به دستمان آمد و آن این است که هر کسی ایشان راجع به طریق به او حرفی زده که حالا صحیح است یا فاسد است معلوم می‌شود خود آن شخص ثقة است پیش علامه. چون گفت من فقط این جور آدم‌ها را طریق‌شان را روشن می‌کنم، حکم طریق‌شان را بیان می‌کنم. این هم یک قاعده‌ای است که این فائده ثامنیه به دست می‌آید.

سؤال: معلوم نیست پیش خود علامه ثقة باشد چون آخرش داشته «أو وثق»

جواب: «وثق» خیلی خب، توثیق شده.

سؤال: و لم یحضرنی حاله....

جواب: نه، یعنی خودم مستقیماً نمی‌دانم.

سؤال: من توثیق نمی‌کنم ولی..

جواب: نه نمی‌گویند نمی‌کنم. این در مقابل آن است که موثق است یعنی خودم وثوق دارم یا حسن حالش را می‌دانم، این این است که از دیگران است.

سؤال: بینه دارم ...

جواب: مثلاً دیگران گفتند.

پس بنابراین این شبهه هم می‌شود قابل دفع باشد، این هم باب مهم خودش چون ما خیلی جاها داریم که با همین راه وثاقت روایات اثبات می‌شود و حال این که علامه در طریقی واقع شده که علامه آن طریق تصحیح فرموده یا کسی است که راجع به طریق به او ایشان صحبت کرده، هر دوی این‌ها علامت این می‌شود که پس آن شخص موثق است.

خب این راه لایخلو من قوه و اعتبار، بنابراین ما از این راه هم می‌توانیم بگوییم احمد آدم موثقی است و یؤید به مؤید آن طرق قبلی هم می‌شود حالا اگر کسی مناقشه داشته باشد.

سؤال: حاج آقا حسن حال که در مقابل توثیقات..... بینه؟؟؟

جواب: حسن حال به معنای این است که تعریف دارد، تمجید دارد یعنی عبارت ثقة در باره‌اش گفته نشده ولی تعریف‌هایی گفته شده. مثل این که گفته شده فاضل دین و وجه من وجوه اصحابنا. از این جور عبارات.

سؤال: اعم از وثوق نیست؟

جواب: نه، این‌ها نه... چرا. عده‌ای فلذا خبر حسن را حجت نمی‌دانند.

سؤال:؟؟؟

جواب: خب ما اگر خبر حسن را حجت بدانیم. و الا خبر حسن را حجت ندانیم بله.

سؤال:؟؟؟

جواب: البته این جا یحسن حاله بعید نیست که یعنی حالش از نظر روایی دیگه، از نظر اخباری یعنی ولو توثیق صریح ندارد که گفته باشند ثقة عدل، از این جهت، نه حالا فضل دارد، علم دارد ولی خبرش در این باب معتبر نیست و معتمد نیست.

سؤال: یحسنه حاله فی مذهب نبود؟

جواب: نه نبود.

سؤال: فرمودید که علامه این کتب را داشته و رجالی بوده ولی به این می‌گویند که احتمالاً از روی حدس بوده این با هم سازگار نیست.

جواب: نمی‌دانم شما جلسات قبل تشریف داشتید یا نه، دیگه این را متعرض شدیم جواب دادیم.

سؤال: ببخشید جوابی که شما فرمودید، فرمودید در خانه علما بودند و یعنی آیا آقای خویی هم که خبر داشته که علامه این کتب را داشته، کتاب‌های دیگری داشته که به دست ایشان رسیده ولی جواب شما زیاد به نظر با؟؟؟ سازگار نیست.

جواب: این جور که شما می‌فرمایید که آقای خویی هم اطلاع داشتند و فرمودند، دیگه بخواهیم همه اشکال‌هایی که عرض می‌شود اصغر و اکابر گاهی اشکال می‌کنند و می‌گویند بعدی‌ها، این طرق بسته می‌شود. خب شما وقتی به شیخ اعظم هم اشکال می‌شود می‌گویید شما بالاتر از شیخ هستید؟ خب شیخ بلد بوده این‌ها را. خب یک جا غفلت ایجاد می‌شود دیگه. این راه را خدا باز کرده. ما عرض می‌کنیم آن چه که مهم است و عرض کردیم این بود که گفتیم علامه و ابن داود هر دو تلامذه کی هستند؟ ابن طاووس هستند، ابن طاووس دارای کتابخانه بسیار مهمی بوده که الان بعضی از مستشرقین کتاب قطوری نوشتند فقط اسمش کتابخانه سید بن طاووس است. و الان و شاهد علی ذلک این است که الان کتاب‌های ابن طاووس که در اختیار ما هست و وجود دارد، غیر واحدی از کتاب‌های ایشان از منابعی نقل می‌کند که الان آن منابع وجود ندارد و کتابی دارد به نام سعد السعود که کتاب قطور و بزرگی است در آن کتاب نام کتاب‌های فراوانی را ایشان می‌برد و از هر کدام از آن‌ها کتاب‌ها فرازی را به عنوان نمونه گلچین کرده و بیان فرموده. کسی که به آن کتاب هم مراجعه کند می‌بیند که آن کتابخانه کتابخانه غنی‌ای بوده و این دو نفر از تلامذه ایشان هستند، راه به آن کتابخانه داشتند و آن اعصار هم عرض کردیم اعصاری بوده که قرائت و سماع فراوان

بوده، هنوز مطالب مندرس نشده بوده، در اذهان علما و خاندان‌های علم و حوزه‌های علمیه و مراکز علمیه سینه به سینه، مجلس به مجلس، اساتید به تلامذه، تلامذه برای تلامذه و هکذا و هکذا این‌ها گفته می‌شده. هذا کافٍ در این که اختبارات جناب علامه در این باب احتمال حس متوفر پیدا کند، این عرض ما هست حالا وقتی کسی این‌ها را هم مطالعه کند و به شواهد و قرائنی که هی گوشه و کنار پیدا می‌شود، همین دیروز آوردیم عبارت جناب شهید اول را که ایشان می‌فرماید آن اختیار معرفة الرجال الشيخ بخط یده پیش من هست. شهید ثانی همین جور کتاب‌هایی که ایشان فرموده. پسر شهید ثانی که صاحب معالم باشد می‌گوید تهذیب شیخ بخطه پیش من هست. این کتب اصحاب این‌ها بحمدالله بوده. حتی آقای نائینی در صلات آقای نائینی هست که ما در اصفهان که بودیم ایشان سطح را ظاهراً اصفهان خواندند بعد منتقل به عراق شدند؛ نجف اشرف. ایشان می‌فرماید آن جا استفتایی از حضرت عسگری (ع) در باب صلات بود که وجود داشت، حضرت جواب دادند بخط یده سلام الله علیه استفتاء، خب این‌ها بوده و هست. و تا همین اواخر پدر شیخ بهایی قدس سره ایشان از مدینه العلم صدوق در کتاب خودش که اصول الأخبار است مثل این که، زیاد نقل می‌کند، مطلب نقل می‌کند، دیگران حتی، ابن طاووس در کمال الاسبوع و غیر این‌ها، فلاح السائل، این‌ها از کتاب مدینه العلم صدوق مثلاً نقل می‌کنند. این کتاب‌ها... آن روزگاران روزگاری بوده که بسیاری از این امور بوده اما چون چاپ در کار نبوده بسیاری از کتاب‌ها کم‌کم در اثر گذشت زمان ... و حالا این را هم یادم آمد آن روز عرض کرد که حل الاشکال التحریر الطاووسی مال صاحب معالم، بعد مراجعه کردم، پیدا کردم آن را توی کتابخانه که این حل الاشکال مرحوم ابن طاووس است که ایشان خلاصه کرده. ابن طاووس خود این اختیار معرفة الرجال و رجال‌های دیگر را آمده ترتیب داده و منظم کرده. بعد ایشان می‌گوید این کتاب به حدی دیگه فرسوده... به خط خود ایشان بود ولی به حدی فرسوده شده بود و جاهای از آن دیگه قابل خواندن نبود و امثال ذلک، من آدمم برای این که آن از بین نرود آن موارد چیز آن را جدا کردم و تحریر الطاووسی اسمش را گذاشتم. چون چاپ نبوده، نسخه‌ها هم گاهی منحصر به فرد بوده،

این هم در رفت و آمدها، موربانه، فلان و این‌ها که بوده خیلی از این‌ها از بین رفته اما در ازمنه خب.

بنابراین ما دیگه چی می‌خواهیم محتمل الحس و الحدس می‌خواهیم. فرقی بین زمان این‌ها خیلی با زمان شیخ طوسی نیست که آقای خوبی فرموده است شیخ طوسی محتمل الحدس و الحس است چون کتب رجالی زیادی زمان ایشان بوده و محتمل است که ایشان کابر عن کابر و ثقۀ عن ثقۀ نقل می‌کند. خب همین احتمال و همین مطلب و همین قرائن در مورد این بزرگان هم ... البته کم‌رنگ‌تر نه در حد آن‌ها، چون هرچی زمان می‌آید جلو این شواهد و قرائن ممکن است یک خرده کم بشود ولی جوری نشده... بله قبول داریم مثل شیخ بهایی، مثل مرحوم صاحب وسائل، مثل مرحوم علامه مجلسی قدس سرهم این‌ها به خاطر کلمات خودشان و این کتبی که به ما معرفی کردند که ما از این‌ها نقل می‌کنیم این‌ها همین‌ها است که الان دست ما هست و ما می‌دانیم این‌ها اضافه‌ای نداشتند بر آن کتبی که الان دست ما است. همین‌ها است که الان. هرچی مرحوم مجلسی داشته توی بحار است. هرچی صاحب وسائل داشته توی خاتمه و این‌ها گفته آن‌ها چی بودند. بنابراین آن‌ها را می‌دانیم، فلذا درست است، فرمایش ایشان در مورد این جور متأخرینی که ما منابع آن‌ها را هم می‌دانیم چیست و منابع آن‌ها لایزید علی منابعنا، آن‌ها بله چون دیگه وقتی توثیق و جرح بکنند می‌دانیم اجتهادی است، احتمال حس دیگه خیلی نیشقولی نیشقولی می‌شود که در مورد این ایشان یک چیزی داشته. اما در مثل علامه، شهید اول، شهید ثانی، طبقات متقدم این جوری نیست.

خب راه دیگری که برای توثیق جناب احمد گفته شده است فرمایش شیخنا الاستاد حائری قدس سره هست که خب این کبرای آن در کلام خیلی‌ها هست ایشان در مورد احمد در ذیل همین حدیث رفع مطرح فرمودند در مبانی الاحکام، جلد ۲، صفحه ۳۰۶. و آن این است که صدوق کثیراً از ایشان نقل می‌کند، از این احمد و این کثرت نقل صدوق قدس سره، آیت و نشانه این است که ایشان اعتماد بر احمد داشته و موثق

می دانسته احمد را و علاوه بر صدوق ایشان می فرمایند در طرق شیخ هم واقع شده و باز این هم دلالت می کند.

خب عرض می کنیم به که حالا کثرت نقل در کجا؟ اولاً یک صغری دارد این مطلب یک کبری دارد. یکی این که اولاً کثرت نقل ثابت بشود، دوم این که آیا کثرت نقل دال بر وثاقت هست یا وثاقت نیست.

کثرت نقل در کتب دیگر صدوق مثل مثلاً عیون اخبار الرضا، معانی الاخبار، خصال و توحید و امثال این کتاب‌هایی که مرحوم صدوق دارد، خب در آن جاها و امالی اش، ایشان آن جا ملتزم نیست که خیلی از افرادی که از ناصبی‌ها هم نقل می کنند. آن جا ملتزم نیست، آن جا می خواسته اخبار را جمع بکند در هر بابی. وزان صدوق در کتب دیگرش وزان مرحوم مجلسی در بحار الانوار است که این اخبار از ضیاع و اندراس و تفرق و این‌ها حفظ کنند، این‌ها را در ذیل ابوابی که به سلیقه خودشان این باب و باب‌های مختلف قرار دادند، این روایات در ذیل این باب... بعد وقتی ده تا، پانزده تا روایت در ذیل یک باب بود ولو بعضی‌هایش هم دارای هم افراد شناخته نشده باشند این‌ها یعضد بعضها بعضاً، مجموعاً می توانند عنوان باب را اثبات کنند به خاطر کثرت آن‌ها و تعاضد آن‌ها و تراکم آن‌ها.

بنابراین کثرت نقل اگر در آن کتاب‌ها هست که وقتی وزان ایشان وزان مرحوم مجلسی قدس سره باشد حالا اگر ما دیدیم مجلسی ده‌ها بار، صدها بار از یک فردی که نامش در اسناد مختلف هست مطلب نقل می کند این دلیل نمی شود بر این که ایشان اعتماد کرده چون ایشان هدفش از این کتاب این بود که این‌ها را ضیاع حفظ کند، این‌ها جمع بشود در یک جا و این فائده مهمه بر آن مترتب بشود که یعضد بعضه بعضه. این خیلی فایده مهمی است. خب ما خیلی از احوالات ائمه علیهم السلام و خصوصیات آن بزرگواران به خاطر همین ثابت می شود دیگه. آن قدر روایات مختلف وجود دارد که انسان از این‌ها می فهمد که این‌ها دروغ نیست همه‌اش، همه‌اش جعل نشده بنابراین انسان علم پیدا می کند که دارای آن صفات بودند. علم غیب‌شان مثلاً. این که قبل از

این که افراد حرف بزنند اطلاع از ضمائر آن‌ها پیدا می‌کردند، جواب می‌دادند. این قدر این داستان‌ها فراوان است در روایات و این‌ها که خیلی‌ها پیش هم ما افرادی را بعضی‌هایشان را نمی‌شناسیم که این‌ها کی هستند اما می‌دانیم نه یکی، نه دو تا، نه ده تا، نه صد تا، نه دویست تا، چقدر از هر امامی در مجالات مختلف، در قضایای مختلف، با خصوصیات مختلف افرادی که با هم اصلاً ارتباط نداشتند که بگوییم توطی بر کذب و جرح کردند. خب انسان از این علم پیدا می‌کند دیگه. و شکرالله مساعیهم که این‌ها را جمع کردند و الا اگر این‌ها نبود ما از کجا این‌ها را می‌دانستیم. پس بنابراین کثرت نقل دلالت نمی‌کند. بله اگر یک جایی کثراً نقل می‌کند از یک نفری و يعتمد عليه، و یفتی علی طبقه، آن ممکن است بگوییم، بله. و لکن آن هم همان جور که عرض کردیم قبلاً افتاء بر طبق روایاتی که ایشان حالا در من لایحضره الفقیه فرموده که من آن که فتوا می‌دهم طبق آن و احکم بصحته و حجت بین من و خدای متعال هست، این‌ها را در این کتاب ذکر می‌کنم، بله. فلذا خیلی‌ها هم به این اعتماد کردند اما در عین حال این تمام نیست. چون احکم بصحته و أفتی به و حجت بین من و خدای متعال است. این به این است که ایشان اطمینان به صدور داشته باشد ولو من غیر طریق التوثیق.

سؤال: ببخشید یکی از؟؟ دو تا دلیل می‌آورند که نظر علامه مجلسی این نبوده، تمام روایات در نظرش صحیح بوده، یکی این بوده که این‌ها شبهه تدلیس را نمی‌خواستند بر خودشان بار کنند....

جواب: مجلسی؟

سؤال: بله.

جواب: خلاف نص خود شیخ در کتابش است.

سؤال: بعد چهل پنجاه جا هم می‌گوید من این روایت را قبول ندارم اگر چه نقل می‌کنم. این دلیل نمی‌شود که جاهای دیگر هم قبول دارد ولی نگفته؟

جواب: نه نه. شما مقدمه مرحوم مجلسی را بر بحار مطالعه کنید می بینید این طور چیزی نیست بلکه عکس آن است.

خب این به خدمت شما عرض شود که ...

سؤال: این موارد پس محملش چیه که یک موقعها می فرماید که و لا اعتمد علیه کل الاعتماد.

جواب: خیلی خب حالا در یک ذیلی فرمایش؟؟

سؤال: یک جا نیست خیلی زیاد است.

جواب: باشد ولی اول مقدمه که فرموده....

سؤال: محمل اینها چیه؟

جواب: گاهی یک مضمون مثلاً چیزی دارد، ایشان می خواهد کسی یک وقت توهم نکند که مرحوم مجلسی حالا این جا. ...

سؤال: اتفاقاً مضمونش یک مضمون خاصی نیست.

جواب: حالا دیگه بیان فرموده. حالا بعضی وقتها، حالا نمی دانیم دیگه، حالا بعضی جاها این اظهار نظر را فرموده. ولی تصریح کرده خودش در آن مقدمه کتاب مطالعه بفرمایید که اینها مختلف است حالا ما خواستیم این جا جمع کنیم. یا صاحب وسائل هم همین جور است. صاحب وسائل هم این جوری نیست که همه اینها را درست بداند.

سؤال:؟؟؟ من خودم روایتی را به صحتش نرسیدم ولی استادم نقل کرده.

جواب: کی می گوید؟

سؤال: مرحوم صدوق.

جواب: عرض کردیم مرحوم صدوق یک جا توی عیون اخبار الرضا بعد از آن روایت میثمی که در تعادل و تراجیح هست فرموده که کانت استادنا محمد بن حسن و شیخنا محمد بن؟؟ سیئ الرأی» نسبت به این آدم ولی من که ذکر کردم برای این که کتاب در کتاب الرحمه بود بر ایشان خواندم و ایشان نفی نکرد و روایت کرد برای من. از این جهت این را... این را ما گفتیم لعل کسی همین را قرینه بگیرد که ایشان در خصوص کتاب عیون اخبار الرضا هم می‌خواسته روایاتی را ذکر بکند که سندش معتبری باشد و الا چرا حالا این اعتذار را می‌جوید. در خصوص عیون اخبار الرضا، ولی این باز احتیاج دارد به یک کار خیلی قوی‌ای در افرادی که در اسناد آن جا واقع شدند که این شبهه یعنی این ... نه شبهه بلکه این حسن مطلب که اگر این جور باشد باز یک راهی باز می‌شود. بله این را قبلاً عرض کرده بودیم فقط در مورد این کتاب و هم چنین راجع به کتاب مقنع ایشان که آن جا هم فرموده اسانید را حذف کردم چون آن جا هم فتوا است. اسانید را حذف کردم به خاطر این که کتاب ثقیل نشود ولی مثلاً این اسانید اسانید کذایی است. در خصوص این دو کتاب چون آن هم وزانش وزان من لایحضره الفقیه است.

و لکن عرض کردیم این که کسی فتوا بدهد و بگوید افتی به، احکم بصحته و امثال ذلک این‌ها دلیل نمی‌شود بر این که می‌خواهد بگوید این افرادی که در سند واقع شدند واقعاً موثق هستند به حیث که اگر جای دیگری بودند مورد اعتبار هست.

این کل جهاتی بود که با این جهات می‌خواهیم اثبات بشود وثاقت جناب احمد. خب بعضی از این‌ها تمام بود، بعضی‌هایش هم مناقشه داشت. فتحصل مما ذکرنا این که بحمدالله تبارک و تعالی ما قائلیم به این که جناب احمد موثق. احمد بن محمد بن یحیی العطار.

خب این راه اول که وثاقت ایشان اثبات بشود.

یک راه دیگه وجود دارد.... حالا طریق دیگر برای تخلص از اشکال این است که با قبول عدم ثبوت وثاقت احمد بخوایم این سند را تصحیح کنیم. برای این مطلب هم بعضی راه‌هایی؛ دو سه راه وجود دارد که بیان شده که باید متذکر بشویم و بررسی کنیم.

دو اشکال دیگر در این سند وجود دارد غیر از این سند... احمد. یک اشکال دیگر این است که همین صدرش این در بعضی از نقل‌ها که خود جامع احادیث شیعه هم همین جور است ظاهراً، به جای احمد بن محمد هست محمد بن احمد بن یحیی العطار. یا در توحید هست محمد بن احمد بن محمد. این جور است، نه این احمد. حالا آن کیه؟ اختلاف نسخه می‌شود آن حرف‌هایی که در فقه می‌زدیم که اگر اختلاف نسخه شد آن حرف‌ها هم این جا تکرار می‌شود و اعاده می‌شود. این یک اشکال.

اشکال اخیر دیگر این است که همه این‌ها را هم اگر حل کردیم، آخر روایت چیه؟ حریر بن عبدالله عن ابي عبدالله عليه السلام. کشی به سند معتبر از یونس بن عبدالرحمن نقل می‌کند که حریر جز یک روایت یا دو روایت بیش از این از امام صادق نقل نکرده. خب عشرات روایات هست که در آن هست که حریر از ابي عبدالله الصادق. این با شهادت آن چه جور جور درمی‌آید؟ آن شهادت موجب می‌شود که ما علم اجمالی یعنی حجت اجمالی پیدا کنیم پس خیلی از این جاها که عن الصادق (ع) هست باید چی باشد؟ باید ارسالی باشد، واسطه‌ای باشد. آن واسطه کی بوده؟ چون بیش از یکی دو تا روایت می‌گوید نقل نکرده از امام صادق. این هم یک مشکله‌ای است در روایات حریر عن الصادق (ع). آیا این چه راه حلی دارد یا ندارد این هم خودش بحث طویل که یقتضی و امعان نظر، اما بالاخره امروز ما می‌خواهیم... چون من فردا کار خیلی لازمی دارم و باید دیگه مطلبم تمام نمی‌شود، دیگه می‌ماند این بخش از مطلب حالا احمد وثاقتش اثبات شد بحمدالله. دیگه بقیه بحث‌های سندی می‌ماند برای ان شاء الله سال آینده اگر خدای متعال عمری و توفیقی عنایت بفرماید و فرصت دیگری در اختیار بگذارد. ان شاء الله که از این تابستان که در پیش هست برای حل همین مسائل علمی. ببینید گره‌های علمی فراوان است، اصحاب نظر باید... کسانی که واقعاً می‌خواهند ان شاء الله

این خدمت را به حوزه علمیه و مولایمان حضرت بقیه الله ارواحنا فداه داشته باشند که قوای علمی حوزه که رکن رکین حوزه قوای علمی آن هست در کنار تقوا و این‌ها. کارها فراوان است و مراجعات به انسان فراوان است و مسؤولیت‌ها مختلف. هر کسی هر جایی هم هست یک نواقصی را درک می‌کند، یک کمبودهایی را درک می‌کند، خب می‌خواهد آن را برطرف کند قهراً می‌آید سراغ همان کسانی که فضل دارند و توانایی‌های خوبی را دارند اما این را البته باید توجه بکنیم که این کار دارد ضربه شدید به حوزه علمیه می‌زند، خدای نکرده کثرت جمعیت و کمیّت که فایده ندارد. ما مجتهدان بزرگ، اصحاب نظر قوی در حوزه‌ها احتیاج داریم. بنابراین این حوائجی که زیاد در گوشه و کنار هست هی مراجعه می‌شود آن‌هایی که بین خودشان و خدای متعال می‌بینند که هم استعدادش را دارند، هم شرایطشان جوری هست که می‌توانند در این راه قدم بردارند من خواهش می‌کنم از آن‌ها که به تمام این چیزها جواب نفی بدهند و تمام وقتشان را با جدّ و جهد این‌ها صرف تقویت قوای علمی بکنند برای پانزده سال، بیست سال. بعد ان شاءالله وقتی که دیگه قدرتمند شدند و توانایی علمی پیدا کردند دیگه وارد معارک شدند دیگه ضربه به آن‌ها نمی‌زند و آن‌ها دیگه مفید خواهند بود ولی تا این ده بیست سال آدم، ببینید با همه کارهای علمی که وجود دارد، این همه ریزه‌کاری‌هایی که وجود دارد، این همه کار که باید کرد، هر جا دست می‌گذاری برای آدم‌هایی که متوجه هستند و سهل اندیش نیستند می‌بیند که چالش‌های فراوانی است که این‌ها را باید حل بکند و این‌ها تا وقت آدم صرف آن نکند، شب و روز و زمستان و تابستان و بهار و همه سالش را، جا به جایی نمی‌رسد، خیلی وسیع است کار. حالا این تازه برای همین امور سنتی ما هست فکیف به امور دیگری که الان بر دوش حوزه‌ها آمده که البته باید در این ناحیه قوی بشوند تا این که در آن جاها هم بتوانند آراء درست، و آرایبی که حجت باشد و قابل اعتماد باشد داشته باشند.

بنابراین مراجعات و... نواقص واقعاً زیاد است. این قبول است ولی ما باید فکر این جهت را هم بکنیم. من یادم هست که اوائل پیروزی انقلاب خب خیلی نیاز بود به و بعد از

شروع جنگ تحمیلی... به طلاب محترم و چی و این‌ها و هی فضلاء را، هی اهل تحقیق و تدقیق را به جاها مختلف دعوت می‌کردند. من آن وقت یک حرفی زدم به بعضی از افرادی که این کار را زیاد می‌کردند عرض کردم که این کار شما الان که این جور دارید هی نیروها را از حوزه تخلیه می‌کنید و می‌برید مثل این است که در دوران جنگ شما می‌روید به بیمارستان‌ها سر می‌زنید می‌بینید پرستار کم هست، این بیمار، آن بیمار. طول می‌کشد تا بیایند سراغ این چون تعداد بیمارها زیاد است، مجروحین زیاد هستند، پرستارها کم هستند. بروید در دانشکده پزشکی بگویید چه نشسته‌اید همه را تحریص کنید بیاورید پرستار کنید. خب آن موقع همه می‌گویند آفرین. اما این کار چی می‌شود، ده سال دیگه می‌زند دکتر نداریم. برای این که همه را پرستار کردید. خب این‌ها باید این ده سال را درس می‌خوانند تا می‌شدند پزشک، فوق تخصص، چی می‌شدند. شما همه این‌ها را رفتید کردید پرستار. حالا ما یک کاری بکنیم که همه حوزویان ما بشوند منبری، بشوند چی، بشوند چی... ولی آن صاحب نظرهای اصیل، آن‌هایی که باید جای علامه طباطبایی را پر کنند، جای امام را پر کنند، جای آن بزرگان سلفی که هی رفتند و ما جایگزین این جوری پیدا نکردیم. آن‌ها هم که همین جوری نشدند آن‌ها. آن‌ها هم شبانه روزی کار کردند. همین امامت امت قدس سره تابستان و زمستان نداشت که ایشان. این کتاب‌هایی که ایشان تألیف کردند نگاه کنید. تابستانش یا محلات یا همین ... ایشان توصیه می‌کرده آن موقع‌ها که قم خیلی گرم بوده و این وسائل نبوده که طلبه قم نماند چون مضعف است. و خودش هم می‌رفته یا ... خب ایشان اهل خمین بوده دیگه. همان جاها کمره یا خمین یا محلات، این جاها که ... همین چیزهایی که ... این تألیفاتی که دارد آخرهایش را ببینید نوشته که در فلان جا تمام شد، در فلان جا تمام شد، در همین فصول. از صبح می‌نشسته تا ظهر. توی احوالات ایشان هست که از صبح تا ظهر مشغول بوده، ظهر بیاید نماز و بعد دو مرتبه مشغول باشند یا مثلاً ایشان ازدواجش از تهران بوده، شمیران و آن جاها مثلاً آن جاها می‌رفته. کار می‌کرده دیگه بالاخره. و همین جوری نمی‌شود. آن وقت این تسلط باعث شد که یک سال ایشان در ترکیه وقتی که تبعید شدند این تحریرالوسیله ایشان گفتند برای من جواهر و حدائق

و وسائل بفرستید و با همین منابع در اثر آن تسلطی که ایشان داشت یک دوره فقه با این پرفرعی در تحریرالوسیله ایشان نوشتند. خب این‌ها الگوهای ما هستند ان شاءالله اقتداء کنیم به آن‌ها و موجب رضایتمندی حضرت بقیة الله ارواحنا فداه بشویم و چون بالاخره تابستان، این ماه‌های بعد از ماه رمضان، تابستان است و حالا رسم فعلی این است که حوزه‌ها تعطیل است اگرچه نجف اشرف سابقاً تابستان‌ها هم درس بود. ولی حالا این چینی هست. البته تعطیلات عرض کردم برای طلاب خیلی مغتنم است. کسی که می‌خواهد توی این جاها کار کند و وقت می‌خواهد از خدا می‌خواهد تعطیل باشد اما تعطیلی معنایش این نیست که کار نمی‌کند. ان شاءالله اول حالا ذی الحجة، دیگه اگر دیرتر باشد بعدش دوباره محرم است. اول ذی الحجة یا دوم ذی الحجة که چهاردهم شهریور می‌شود، چون یکشنبه هست و یوم الشروع هم هست ان شاءالله ما روز دوم ذی الحجة که چهاردهم شهریور می‌شود اگر خدای متعال عمر و توفیق عنایت بفرماید این جاها هم باز باشد و نگویند تعطیل است و درها بسته نباشد ان شاءالله بنا داریم درس را شروع کنیم و صلی الله علی محمد و آله.

پایان جلسه.

پایان درس خارج اصول سال تحصیلی ۹۵-۱۳۹۴

