

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در مورد فصل جدید، پیرامون امارات است. بعد از این که مرحوم اخوند از مباحث قطع فارغ شد، بحث امارات را مطرح کرده است.

مقصود از امارات در علم اصول عبارتند از طرق و چیزهایی که موجب ظن به واقع میشود و ظن حاصل از آنها منشا حجیت آنها شده است. اگر حجیت شرعیه است منشأش ان ظن نوعی است و اگر حجیت عقلائیه است، ان ظن نوعی سبب عمل عقلا شده است.

در مقابل شک که موضوع اصول عملیه است و بحث بعدی است. در اصول عملیه ممکن است که ظن هم بیاورد خیلی ها گفتند که استصحاب ظن اور است یقین به حدوث، منشا ظن به بقا است، و لکن حجیت استصحاب به ملاک ظن نیست. حالا اختلال نظام مثلا پیش میاید که عقلا عمل میکنند، فطرت آنها. یا از نظر شرعی از جهت اخبار استصحاب حجت است.

در اصول عملیه ممکن است ظن هم بیاورند ولی منشا حجیت آنها ظن نیست. ملاک عمل، ظن نیست در امارات ملاک عمل ظن است اماره بر واقع. اماره اصلا درش نهفته است، نشانه ان است ارائه دهنده ان است. منتها چون قطعی نیست به ان اماره میگویند، علامت است.

مقصود از امارات ان ارائه دهندگان واقعی که منشا حجیت آنها همین ارائه ناقص آنها است. این فصل در این موضوع بحث میکند که ایا مصداق دارد یا ندارد. مثلا یکی از مصادیق ان خبر ثقه هست یا نه. شهرت هست یا نه، ظواهر هست یا نه، الی آخر. از مصادیق این امارات در این فصل بحث میکنیم.

سوال:؟؟؟

جواب: اگر ان طور بشود میشود از امارات دیگه. اصلا بحث استصحاب از اماره است یا اصل عملی است همین است. ان هم معلوم نیست که قدما. ان روشن نیست. حالا به برکت فرمایش ایشان. هر کسی استصحاب

را از باب ظن معتبر میدانند میشود اماره. هر کسی میگوید هر چند ظن اور هم هست ولی ظن منشا اعتبارش نیست میشود از اصول عملیه.

میز امارات با اصول عملیه در همین است امارات، ان اماریتشان منشا اعتبارشان هست. اصول عملیه به اماریتشان نظر نشده است ممکن است اماره هم باشند ها! این اصطلاح است.

مرحوم اخوند قبل از بحث یک اموری را متعرض شده است. امر اول، آمده است ظن را، (این ظن از کجا آمده است، در شکم امارات ظن نهفته است) ظن را گفته است نسبت به حجیت لا اقتضا است. قطع اقتضای حجیت را دارد حالا اقتضا به معنای علیت تامه که بعضی میگفتند، یا اقتضا به همان معنایی که در مقابل علیت است بالاخره نیازی به جعل نداشت. قطع اقتضای حجیت دارد.

ظن لا اقتضا است. ظن چون کاشف ناقص است هم در شریعت و هم بین عقلا ظن را مقتضی حجیت نمیدانند شک اقتضای عدم دارد. بر عکس قطع. شک اقتضا دارد عدم حجیت را اصلا. به خاطر این که اگر خواسته باشد شک حجت باشد، هر طرفش ترجیح بلا مرجح است. ظن لا اقتضا است، چون ارائه اش ناقص است عند العقلا و عند الشریعه ظن بما هو ظن مساوی حجیت نیست مثل قطع نیست باید یک ضمیمه ای به ان بشود، به ضم او اعتبار پیدا کند. حالا ان ضمیمه جعل شارع باشد. شارع میاید میگوید. همین اعتبار شارع به ظن شما اضافه بشود میشود حجت. به ضمیمه جعل شارع میشود حجت. یا نه به طرو حالاتی. این طرو حالات اشاره به بحث انسداد دارد.

در انسداد دو مسلک وجود دارد. مسلک کشف که اگر مقدمات انسداد تمام شد ما کشف میکنیم که شارع ظن را اعتبار کرده است جعل کرده است. این میشود قسم قبلی که ضمیمه ان، جعل و اعتبار مولا است. مسلک دوم حکومت است حکومت یعنی شارع هیچ حکمی ندارد عقل است که میگوید اگر مقدمات انسداد تمام شد ظن حجت است. طرو حالات همین انسداد است، انسداد حالت است دیگه.

علم به تکالیفی داریم و کشف ان تکالیف راهش بسته است حالتی است، حالت انسداد. آن طرو حالات اقتضا میکند که عقل حکم بکند به حجیت ظن. ضمیمه ان همان طرو حالات است. مشابهش مثلا در ظن در موضوعات بعضی گفته اند. بعضی گفته اند ظن در موضوعات حجت است. ضمیمه اش همین که موضوع

است، چرا؟ گفتند که در موضوعات علم تحصیلش ممکن نیست یا سخت است یک انسداد صغیری. بعضی ها ظن را در موضوعات حجت میدانند از باب انسداد صغیر. این طرو حالت است دیگه.

انسداد چند قسم است انسداد کبیر و صغیر. اگر یادتان باشد در رسائل هم هست که میگوید قول لغوی حجت نیست مگر از باب انسداد صغیر. بعضی هم در موضوعات انسداد صغیری شدند خیلی هم حرف دوری نمیزنند. علم به موضوعات خیلی سخت است. گفته اند که ظن به موضوع، ظن پیدا کردی نجس است نجسٌ مثلاً. ظن پیدا کردی که عادل است عادلٌ. ظن در موضوعات منشاش طرو حالات است که اسمش را انسداد صغیر میگذارند.

مرحوم اخوند فرموده است ظن فی حد نفسه علی نحو الاطلاق، اقتضا ندارد مثل سخن گفتن. سخن گفتن اقتضا ندارد نه حسن و نه قبح را. اگر ضمیمه شد سخن حکیمانه، سخن صادقانه، میشود حسنٌ. اما اگر شد سخن لغو میشود قبیحٌ. کلام نسبت به حسن و قبح لا اقتضا است ظن هم لا اقتضا است باید یک چیزی به ان ضمیمه بشود. به ان ضمیمه است که ظن حجت میشود و الا حجیت ندارد.

مرحوم نائینی خورده گرفته است بر مرحوم اخوند. فرموده است در طرو حالات هم ظن حجت نمیشود. به جعل حجت میشود این را قبول کرده است جعل حجیت کرد ظن حجت میشود. واضح است. اما به طرو حالات گفته است که ظن حجت نمیشود. به چه بیانی؟

در باب انسداد علی الحکومه میگویند عقل حکم میکند به کفایت تبعیض در احتیاط به مراعات مظنونات. احتیاط تام ممکن نیست راه علم و علمی هم بسته است حکومتی ها میگویند عقل میگوید احتیاط فی الجمله مجزی است این حجیت نیست که. بنا بر حکومت ظن حجت نمیشود شما در مقام فراغ، احتیاط تام برای شما واجب نیست معذور هستی، احتیاط ناقص کفایت میکند. اسمش را میگذارند تبعیض در احتیاط. این جعل حجیت برا ظن نیست. حکومتی ها ظن را حجت قرار نمیدهند.

کشفی ها میگویند کشف میکنیم جعل حجیت را. ان درست است. بنابر حکومت که اخوند گفته است عند طرو حالات بنا بر حکومت ظن حجت میشود، نه ظن بنا بر انسداد اگر حکومتی شدیم ظن حجت نمیشود. فقط شما معذوری که مثلاً احتیاط تام را ترک کردی. شما اگر در مخالفت واقع افتادی معذوری. عقوبت نداری. اما ظن حجت است گفته است نه این را خورده گرفته است بر مرحوم اخوند.

ولکن این فرمایش، این اشکال ایشان بر مرحوم اخوند وارد نیست. حجیت دو تا تفسیر دارد یک تفسیرش در کلام شیخ و نائینی است. حجیت میگویند واسطه در اثبات، حد وسط، در قیاس قرار بگیرد این را میگویند حجیت. مثلاً خبر حجت است واسطه در اثبات قرار میگیرد میگوییم صلاة الجمعة مما قام علیه الخبر. صغری را ما پیدا میکنیم. کبرای اصولی میگوید کل ما قام علیه الخبر فهو ثابت. بعد میگوییم فهذا محقق. واسطه در اثبات است کبرای قیاسی است که ان قیاس ما را به ان واقع میرساند مثلاً.

خب ظن بنا بر حکومت معنا ندارد که ما را به واقع برساند معنا ندارد واسطه در اثبات باشد اصلاً واسطه در اثبات انسداد دارد. بنا بر حکومت ظن فقط مقام امتثال است مقام اجتزأ است. اما مقام اشتغال هیچ راهی به ان نداریم. نسبت به تکالیف ظن واسطه نیست واسطه‌ی عذر ما است از تکالیف نه واسطه‌ی اثبات تکلیف باشد. همین را در ذهنتان بسپارید. ظن انسدادی بنا بر حکومت فقط عذر درست کن است از مخالفت واقع. نه این که وصول به ثبوت واقع باشد. نه نقطه مقابل. عذر است از مخالف واقع. من را معذور میکند عقل. میگوید اگر خلاف واقع افتادی اشکالی ندارد. عقاب نداری. گفته است ظن بنا بر انسداد علی الحکومه حجیت برایش معنا ندارد بر مبنای خودش و شیخ انصاری درست است.

و اما مرحوم اخوند تفسیر دیگری دارد از حجیت. اخوند در باب استصحاب گفته است که حجیت یعنی ما یحتج به. ان معنای لغوی است. واسطه در اثبات نه، این در معنای حجیت نیفتاده است و گفته است این قابل جعل است به نحو استقلال. مثل ولایت که میتواند جعل کند حجیت را هم میتواند اعتبار کند. بر مبنای مرحوم اخوند ظن علی الحکومه حجت است. اگر مکلف به این ظن عمل نکرد و مخالفت واقع کرد مولا میتواند با او احتجاج کند. هر چند انسداد بود ولی تو ظن داشتی و عقل میگفت به این ظن عمل کن. قابل احتجاج مولا است. و اگر عبد عمل کرد و بر خلاف واقع افتاد میتواند علیه مولا احتجاج کند میگوید عقل من میگفت این ظن مجزی است این ظن کافی است یصح ان یحتج، احتجاج میکند به ان دیگه.

حاصل الکلام این که به ظن انسدادی علی الحکومه، این علی الحکومه یک داستانی دارد ها! چرا یک نظریه کشف و یک نظریه حکومت است. این اختلاف در مقدمات است که یکی به کشف میرسد و یکی به حکومت. ظن انسدادی علی الحکومه نمیشود بگوییم حجت است به معنا واسطه در اثبات حکم است که نائینی میگوید. تفسیر حجیت است به نظر نائینی به نظر شیخ انصاری اول رسائل نگاهش کنید. و اما این

که مرحوم اخوند فرموده است طرو حالات کما فی باب انسداد موجب میشود ظن حجب بشود یعنی ما یحتج به. حجت به نظر ما. یا همان معذریّت و منجزیت. انها هم از شکم این حجیت برمیآید. چندی قبل صحبت کردیم وبعد ها مفصل میآید. اخوند نمیگوید منجزیت و معذریّت جعل شده است اخوند میگوید حجیت جعل شده است وقتی که حجیت جعل شد مخالفتش استحقاق عقوبت دارد دیگه. یعنی منجز است. مرحوم اخوند حجیت را به معنای ما یحتج به میداند مثل ولایت و وکالت میداند. قابل جعل میداند. اصلا در روایت آمده است فقد جعلته حجةً علیکم. در روایت قضا همین است جعلته حجةً حجت برای شما قرار دادم یعنی به این میتوانید احتجاج کنید. حجت به این معنای لغوی یعنی معنای عرفی. ظن انسدادی علی الحکومه هم به این معنا حجت است.

خب بگذریم. ظن فی حد نفسه اقتضای حجیت ندارد حجیت باید به ضمیمه شیئی دیگری باشد مرحوم اخوند فرموده است بلا فرق فرقی هم در این نیست بین مقام اشتغال و مقام فراغ. همان طور که در مقام اشتغال ظن حجت نیست در مقام فراغ هم ظن حجت نیست. ایشان نسبت داده است گفته است این که بعضی از محققین شاید مثلاً هدایه المسترشدین محمد تقی باشد، معمولاً به او میگوید محقق. شاید هم آقای خوانساری باشد. گفته است بعضی از محققین گفته اند ظن در مقام فراغ حجت است گفته است این ها حرف نادرستی است. ظن حجیتش اعطائی است فی حد نفسه حجت نیست به ثبوت تکلیف یا به سقوط تکلیف قرار بگیرد.

بعد گفته است لعل این که بعضی ظن به فراغ را حجت دانسته اند به خاطر این که دفع ضرر محتمل را واجب نمیدانستند.

میدانید این که میگویند علم به فراغ لازم است معروف این است اشتغال یقینی یستلزم فراغ یقینی، گفتند چون اگر فراغ یقینی نباشد احتمال عقوبت میدهی و دفع ضرر محتمل واجب است. معروف همین است اشتغال یقینی یستلزم فراغ یقینی را دلیلش وجوب دفع ضرر محتمل است.

مرحوم اخوند فرموده است شاید این آقای محقق دفع ضرر محتمل را واجب نمیدانسته است لذا گفته است ظن در مقام فراغ حجت است. به نظرم یک فتامل هم دارد. بله فتامل.

ولی انصاف این است که نه. این که محققى باشد دفع ضرر محتمل به معنای عقوبت واجب نباشد خیلی بعید است. دفع ضرر محتمل واجب است این از مسلمات است جای گیر ندارد. مرحوم اخوند که میگوید لعل منشا این قول بعضی از محققین عدم وجوب دفع ضرر محتمل باشد نه این خیلی بعید است که دفع ضرر محتمل را واجب ندادند.

اولا خیلی بعید است ثانيا فراغ یقینی لازم است منحصر به قاعده وجوب دفع ضرر محتمل نیست ولو مشهور این را میگویند ولی منحصر به این نیست واجب است فراغ یقینی. چرا؟ یک دلیلش واجب است دفع ضرر محتمل. یک دلیلش استصحاب بقای تکلیف است. الان یک نمازی خوانده است شک دارد نمازش صحیح است یا نه. ظن دارد صحیح است ها، احتمال هم میدهد که باطل باشد. استصحاب بقا تکلیف میگوید دوباره انجام بدهد. استصحاب عدم اتیان به واجب. شک دارد واجب را اتیان کرده است یا نه استصحاب عدم اتیان واجب. فراغ یقینی لازم است به خاطر استصحاب عدم اتیان واجب. استصحاب بقا تکلیف.

و اگر اینها را قبول نکنید لوجوب تحصیل المومّن. یک بحثی است باز خودش. عقل میگوید مومّن باید داشته باشی. ایا این که میگوید باید مومّن داشته باشی این همان به خاطر وجوب دفع ضرر محتمل است یا نه این هم خودش یک حکم عقلی جدایی است. من باید در مقام تکالیف مولا، من در مواجهه با تکالیف مولا عقل میگوید باید در امان باشی. ایا باید در امان باشی به خاطر این که ضرر محتمل دفعش واجب است یا نه کاری به ضرر محتمل ندارد، مولایی داریم منعمی داریم ما باید مومّن کسب بکنیم یک حجتی داشته باشیم در مقابلش. باید یقین پیدا کنیم که امثال تکلیف کردیم.

حالا این میگویم خودش یک داستانی دارد در ذهنم این است که مرحوم اخوند اینطور گفته، اشکال به مرحوم اخوند میکنیم مرحوم اخوند نگاهش کنید در تعلیقه میگوید تحصیل مومّن لازم است و ربطی به دفع ضرر محتمل هم ندارد. اگر این جور هم گفته باشد باز اشکال واضح تر است بر اخوند.

حاصل الکلام این که مرحوم اخوند فرموده است بعضی از محققین ظن به فراغ را حجت میدانند ایا این نسبت درست است یا نادرست، این را تتبع کنید. بعید است کسی گفته باشد. نسبت میدهد به بعضی از محققین، این نسبت درست است یا نه، جای تامل دارد. و ثانيا اگر گفته باشد وجهش این باشد دفع ضرر محتمل واجب نیست این هم بعید است. اگر که بعضی از محققین گفته باشند ظن در مقام فراغ کفایت میکند، لعل (بعید است ها) ولی اگر گفته باشند لعل وجهش انسداد صغیر باشد.

این که ادم یقین پیدا کند به فراغ ذمه مقداری سخت است هر جور هم نماز بخوانیم باز هم یقین پیدا کنیم که امتثال کردیم نه، انسداد صغیری در مقام فراغ هست. در مقام اشتغال خب خود شارع آمده است عرضم به خدمت شما خبر ثقه را برای ما حجت قرار داده آنها را مشکلی نداریم ولی در مقام فراغ مثلا ان اقا میگوید ها، ما ابزاری نداریم شارع در مقام فراغ برای ما چیزی جعل نکرده است، از ان طرف هم یقین به فراغ پیدا کردن این سخت است راهش بسته است.

اونهایی که میخواهند یقین پیدا کنند، گفته بود میخواهم یک نمازی بخوانم که یقینا همه شرایط را داشته باشد، رفت در شط کوفه غسل کرد لباسهایش را شست که با لباس و بدن طاهر، زمین هم که زمین خدا و بایر، که دیگه هیچ شبهه ای نه در مکان و لباس و بدن باشد یک نماز صحیح واقعی بالیقین و القطع بخواند، میگویند همین که امد، یک عربی امد حالا سیدنا و شیخنا ان را بغل کرد و همان صورت خیسش را چند بوسه زد بعد شک کرد که این لبهانش پاک بود یا نجس بود.

خیلی سخت است که ادم خواسته باشد یک نمازی بخواند همه شرایط بالقطع و الیقین، حالا خوبیش این است که مثلا میگوییم نجاست شرط ذکر است، ما اینها را با حدیث لا تعداد درست میکنیم ما یقین نداریم که اینها صحیح هستند. یقین پیدا کنیم صحیح واقعی است نه صحیح بالحجه. نمازهای ما فوقش یقین پیدا کنیم صحیح است بالحجه. اما صحیح واقعی هستند ما نماز واقعی را خواندیم همان حج واقعی را آوردیم همان صوم واقعی را آوردیم به ذهن میزند که مثلا.

سوال:؟؟؟؟؟

جواب: درست است اینها ادعا است. درست است یعنی همه شرایط را مراعات کردیم؟

حالا مهم نیست اون که در ذهن ما است این یک چیز ساریه است انسداد صغیر ضمیمه بشود به ظن و ظن حجت بشود این موارد عدیده ای دارد یکی در موضوعات است و یکی در قول لغوی است. شاید این که بعض محققین گفته باشند شاید این هم از باب انسداد صغیر باشه که سبب میشود بگوییم ظن به فراغ کفایت میکند.

بنظرم این وجه هم نادرست است ها، ولی بهتر از...، دفع ضرر محتمل را واجب ندانند این خیلی بعید است. اخوند میگوید این که گفته است ظن به فراغ کافی است چون میگوید دفع ضرر محتمل واجب نیست،

بابا این گفتنی نیست. باز یک صورتی دارد هر چند این هم نادرست است که ما انسداد صغیر در باب فراغ حرف غلطی است. انسداد صغیر در باب موضوعات را هم خیلی ها انکار کردند گفتند حرف غلطی است. انسداد نیست. بعد از این که شارع مقدس بینه را حجت داده است خبر ثقه را حجت قرار داده است، بعد از این که خیلی از این شرایط را گفته است لا تعاد الصلاة. راه واقع بسته نیست. علمش بسته است علمیش بسته نیست. ما حجت داریم نماز میخوانیم حجت داریم که این نماز صحیح است فقط ظن نداریم. حجت داریم. اگر هم لباسمان نجس بوده است واقعا و نجس هست لا تعاد میگوید نماز صحیح است. اگر مثلا مکان غصبی است، نه چون غافل هستیم میگوید رفع، نسیان میگوید این نماز درست است. ما حجت داریم دیگه. در صوم اگر کاری کردیم شبهه داریم صوم ما واقعا صحیح است یا نه حجت داریم که لا یضر الصائم اذا اجتمع ثلاث خصال. روایت داریم. ما در مقام فراغ، اعمالمان را تصحیح میکنیم به حجج. حجج علمیه. علم نداریم ولی علمیه داریم. انسداد نیست در موضوعات هم انسداد یه خورده بعید است اونجا یک وجه مایی دارد. ولی در مقام فراغ انسداد در کار نیست. این فرمایش مرحوم اخوند که فرموده است ظن حجیت ندارد لا فی مقام الاشتغال و لا فی مقام الفراغ الا ان یقوم دلیل، حرف درستی است هذا هو الامر الاول در کلام مرحوم اخوند.

سوال:؟؟؟

جواب: نه، خوب بود شبهه ایشان میخواستم این را اضافه کنم.

این لا فرق که میگوید نمیخواهد که خود ظن، میگوید حجیت ندارد از اول که شروع کرده است میگوید که ظن حجیت ندارد علی نحو الاطلاق. بعد این که میگوید لا فرق بین مقام اشتغال و مقام فراغ، این معنایش این نیست که یعنی در مقام فراغ انها گفته اند اقتضا دارد، نه. در مقام فراغ این تتمه صدر کلامش است که میخواهد بگوید ظن حجیت ندارد لا فی مقام الاشتغال اقتضا ندارد و حجیت هم ندارد. این عبارت را یک بار دیگر نگاهش کنید همین طور است.

و اما امر ثانی در این است که خب ظن لا اقتضا است امکان دارد حجیت برای ان جعل بشود یا نه. همان داستان ابن قبه است. خودش لا اقتضا است میشود این لا اقتضا را برایش حجیت جعل کنیم یا نه نمیشود بلکه اقتضای عدم هم دارد. ملاحظه بفرمایید تتمه کلام فردا بحث خواهیم کرد.

۱۴۰۲/۲/۱۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در امر اول که مرحوم اخوند منعقد کرده بود تمام شد. ایشان در امر اول فرمود که ظن نسبت به حجیت لا اقتضا است باید به آن اعطا بشود خودش اقتضای حجیت ندارد. در تعلیلشان فرمود این واضح است ظن کاشف ناقص است واضح است که حجیت ندارد و عقلا به مجرد ظن عمل نمیکنند این از واضحات است وجهی ندارد که ظن حجت باشد، در فرضی که ما احتمال خلاف میدهیم گفته است وجهی ندارد که ظن حجت باشد.

همین طور هم هست. گمانه زنی حجیت ندارد حالا بعضی اثر بار میکنند به خاطر بعضی از اغراض دنیوی کاری نداریم ولی عند العقلاء، حالا به عنوان گمان مطرح کرده باشد اشکالی ندارد. مثلاً گمان میکنیم این کار را کرده باشد. ولی این که آثار را بار بکنند آثار آن مظنون را بار بکنند عقلاء.

سوال؟؟؟

جواب: اونها کم تقواها، یا بی عقل ها اینجور میگویند که از کجا گفتی شاید این جور باشد.

این است که مردم مجرد عمل به ظن را قدح میکنند.

سوال؟؟؟

جواب: اشتباه نکنید یک جایی مظنون میشوند احتیاط میکنند و تجسس میکنند ممکن است مواخذه اش بکنند ممکن است بازداشتش بکنند اونجا جاهای احتیاط است. نه، اگر جای احتیاط نباشد مظنون است که مثلاً این جور است حالا مظنون است که گران میشود جای احتیاط دارد میگوید بخریم. آن درست است. اما از آن طرف که مظنون است که ارزان بشود پس نخریم. نه، جای احتیاط نیست و اثر هم مترتب نمیکند.

یه وقت یک ادم معتبری خبر آورده است تازه خیلی میگویند اطمینان میاید حالا اگر اطمینان هم نیاید، به خبر معتبر عمل بکنند به شهرت عمل بکنند یک خصوصیتی در بین باشد عمل میکنند، ولی اگر

مجرد ظن است گمان دارند که این جور است حرکت کنند بر طبق گمانش این منتفی است. بر خلاف این که قاطع میبیند واقع را او حرکت میکند او مشکل ندارد. ظن چون واقع برایش روشن نیست محرکیت ندارد نه برای خودش و نه برای دیگران ترتیب اثر نمیدهند مگر یک مواردی که در باب احتیاط داخل بشود احتیاطا ان اثار را مترتب نکنند نه چون مظنون است گاهی اصلا شاید است احتمال است خود احتمال جای احتیاط دارد چه برسد به ظن.

این فرمایش مرحوم اخوند که فرموده است ظن اقتضای حجیت ندارد چون واضح است که جهت حجیت در آن نیست درست است. بعد هم به عنوان موید فرمود اصلا خلاقی هم نیست که ظن در مقام اشتغال اقتضای حجیت ندارد. بالاتفاق. ظن دارم که تکلیف این است رفع ما لا یعلمون، قبح عقاب بلا بیان جاری است. ظن در مقام اشتغال هیچ کس نگفته است تکلف اور است. نه میگویند باید حجت بر اشتغال داشته باشی. مجرد ظن به اشتغال مجرای قبح عقاب بلا بیان است.

و اما در مقام فراغ فرموده است و کذا در مقام فراغ. گر چه از بعضی از محققین ظاهر میشود که ظن در مقام فراغ اقتضای حجیت دارد چون ظن به فراغ داری این دیگه خودش نمیخواهد جعلی، نمیخواهد طرّو حالتی. ظن به لحاظ این که به فراغ تعلق گرفته است اقتضای حجیت دارد.

عرض کردیم که این نسبت معلوم نیست درست باشد بعضی از رفقا که تتبع کردند گفتند این بعض محققین مقصودش مرحوم اشیر محمد تقی صاحب هدایه المسترشدین نیست. به او میگویند بعض محققین در مباحث قبل هم گذشت. پیدا کردند در کلمات مرحوم اشیر محمد تقی که گفته است ما یقین به فراغ نیاز داریم لازم است یقین به فراغ. الاشتغال الیقینی یستلزم فراغ یقینی را.

مرحوم حاج شیخ اصفهانی گفته است بعض محققین مقصود محقق خوانساری است. کلامی از محقق خوانساری در باب استصحاب نقل میکند. میگوید ظاهر این کلام این است که در مقام فراغ ظن به فراغ حجت است که آن کلام این است کلام مرحوم محقق خوانساری که مرحوم محقق اصفهانی آورده است این است که اذا کان امر او نهی بفعل الی غایه معینه. به ما امر کرده جلوس الی الزوال را الی غایه معینه. فعند الشک خب این جلوس کرد شک دارد که زوال شده است یا نه. اگر زوال شده است تکلیف امتثال شده است زوال نشده است باید هنوز ادامه بدهد. فعند الشک فی حدوث تلك الغایه لو لم یتمثل التکلیف المذکور. اگر امتثال نکند و بلند شود برود لم یحصل الظن بالامتثال و الخروج عن العهده و ما لم یحصل الظن و تا ظن

هم پیدا نکند لم يحصل الامتثال. کأنّ مثلاً محقق خوانساری در مشارق الشموس، خب نگاه کنید انجا را کأنّ ایشان میفرماید فاذا حصل الظن حصل الامتثال. پس ظن به فراغ کفایت میکند.

ولکن این فرمایش محقق خوانساری هم دلالتی ندارد که ظن به فراغ کفایت میکند این هم دلالت ندارد. شاید مرحوم محقق خوانساری گفته است اقل مراتبش ظن به امتثال است شما اگر این را امتثال نکنید، غایت هنوز یقین نداری حاصل شده است ظن به امتثال هم پیدا نمیکنی. اما این که ظن به امتثال کافی است یا نه، نظرش این باشد که ظن به امتثال کافی باشد بعد از اشتغال یقینی، نه. شاید اقل مراتب را گفته است. اقل مراتب ظن به امتثال است، ظن به امتثال هم میگوید حاصل نمیشود تاچه برسد قطع به امتثال. حالا شما میتوانید این را در کلمات ایشان. من خیلی بعید میدانم یک شخص محقق این قاعده را منکر شده باشد الاشتغال الیقینی یستلزم الفراغ الیقینی را.

سوال:؟؟؟

جواب: استصحاب که بکند میگوید که هنوز امتثال حاصل نشده است. بر عکس است. استصحاب میگوید هنوز زوال نیامده است غایت نیامده است.

سوال:؟؟؟

جواب: اگر استصحاب بکند ظن به عدم امتثال پیدا میکند. استصحاب میگوید هنوز غایت محقق نشده است.

من در ذهنم این است که این که مقصود مرحوم اخوند کلام خوانساری باشد در باب استصحاب، این هم ما شک داریم. اصل این که محقق گفته باشد، اصل این نسبت را هم ما شک داریم که ایا محقق گفته است که اشتغال یقینی لا یستلزم فراغ یقینی را. این درست است در ناحیه اشتغال امر واضح تر است این قبول است. ظن به اشتغال داریم اشتغال که نمیاورد قبح بلا بیان داریم ولی ظن به فراغ به ان واضحی نیست، ممکن است کسی بگوید ظن به فراغ از باب انسداد کفایت میکند به ان واضحی نیست ولی عقل این جا هم میگوید اشتغال یقینی یستلزم فراغ یقینی را. اما این که کسی گفته باشد این را دنبال کنید. ثابت باشد یک کسی گفته باشد فرق است بین ظن به اشتغال لا یقتضی الحجیه. و بین ظن به فراغ یقتضی این هنوز ما قویا در ان تردید داریم. خب مهم نیست.

مرحوم اخوند فرمود که اینی که گفته ظن به فراغ کفایت میکند لعل وجهش این است که قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را قبول ندارد. اگر ما قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را قبول داشته باشیم میگوییم الاشتغال الیقینی یستلزم فراغ یقینی را، چون اگر یقین به فراغ پیدا نکنی احتمال عقوبت هست احتمال میدهی تکلیف منجز هنوز باشد احتمال عقوبت هست وجوب دفع عقاب محتمل میگوید یقین پیدا کن. یکی از ادله الاشتغال الیقینی یستلزم فراغ یقینی را یکی از ادله ان همین وجوب دفع ضرر محتمل است اخوند میگوید شاید این اقا این قاعده را قبول ندارد لذا یقین به فراغ میگوید لازم نیست ظن به فراغ کفایت میکند این فرمایش مرحوم اخوند است.

ولکن ما عرض کردیم که نه این اولاً خیلی بعید است کسی وجوب دفع ضرر محتمل را قبول نداشته باشد ضرر یعنی ضرر عقوبت ها، بحث در ضرر محتمل عقوبت است تکلیف است اشتغال یقینی است اگر من یقین به فراغ پیدا کنم دیگر احتمال عقوبت نمیدهم اگر یقین پیدا نکنم احتمال عقوبت میدهم. وقتی که احتمال عقوبت دادم واجب است دفع عقاب محتمل این جای شبهه ندارد. این که مرحوم اخوند وجه کفایت ظن را انکار این قاعده قرارداده است این بعید است جدا.

مضافاً به این که خب وجه منحصر به این نیست مرحوم آقای اخوند. ممکن است کسی بگوید دفع ضرر محتمل لازم نیست ولی باز فراغ یقینی لازم است. یک کلمه جا گذاشتیم: وجه این که فراغ یقینی لازم نیست چون ما این قاعده را قبول نداریم بعید است و مما یوید ذلک اگر ما منکر بشویم قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را ظن هم باید بگوییم لازم نیست. ظن به فراغ چرا دیگه. ظن به فراغ هم لازم نیست. چون شما ظن هم پیدا نکنید احتمال عقوبت است دفع عقاب محتمل لازم نیست. اگر بنا باشد ما این قاعده وجوب دفع عقاب محتمل را منکر بشویم ظن هم لازم نیست دیگر. پس نمیتواند مدرک ظن کفایت میکند، نمیتواند مدرکش انکار این قاعده باشد اولاً.

ثانیاً میگوییم که فراغ یقینی لازم است وجهش منحصر به این نیست که اگر این را کنار گذاشتیم دیگر یقین به فراغ لازم نباشد. اگر وجهش منحصر به این بود انکار این وجه انکار یقین است. ولی یقین به فراغ لازم است وجهش منحصر به این که نیست. یک وجهش این است یک وجهش هم این است استصحاب عدم اتیان به واجب میگوید هنوز بیاور. یک وجهش استصحاب بقای تکلیف است شک دارم ساقط شده است تکلیف یا نه استصحاب میگوید بیاورش. یک وجه دیگر که دیروز این را توضیح ندادیم بیانش نکردیم.

یک وجه دیگری که اشتغال یقینی یستلزم فراغ یقینی را یک وجهش هم این است که چون تکلیفی که ما داریم بیان بر آن تمام شده است اشتغال یقینی است استحقاق عقوبت یقینی است، خب عقل میگوید که تو که استحقاق عقوبت یقینی است از این استحقاق باید خارج بشوید. اگر من ظن به امثال دارم هنوز آن استحقاق را نفی نکردم. استحقاب عقوبت هست علی فرض این که ظن من خلاف واقع باشد. همین استحقاق عقوبت میگوید یقین پیدا کن. اشتغال یقینی چکار میکند؟ میگوید تو مستحق عقوبت هستی بر مخالفت واقع. اگر یقین پیدا بکنیم این استحقاق موضوع منتفی است مخالفت نیست. اما اگر یقین پیدا نکنم شک دارم احتمال میدهم ظن دارم استحقاق عقوبت علی فرض مخالفت به حال خودش باقی است.

سوال:؟؟؟

جواب: باشه دیگه. استحقاق است. عقل میگوید یک کاری بکن استحقاق پیدا نکنی. عقوبت به دست مولا است ممکن است ببخشد آن مهم نیست. استحقاق عقوبت را عقل میگوید منتفی کن.

سوال:؟؟؟؟

جواب: حالا عرض میکنم. عرض میکنم. مرحوم اسید محمد باقر هم همین بیان را میخواهد بیان کند. ایشان میگوید یا آن تکلیف منجز نیست مشتبّه است خب قبح عقاب بلا بیان میگوید تکلیفی نداری. نوبت به فراغ نمیرسد. اما اگر تکلیف منجز است موضوع بحث ما الاشتغال الیقینی. اگر اشتغال یقینی شد تکلیف منجز شد معنایش چیست؟ یعنی شما استحقاق عقوبت داری بر مخالفت این تکلیف. عقل میگوید این استحقاق را دور کن از خودت. این استحقاق را کی دور کردم؟ وقتی که یقین به فراغ پیدا بکنم. و الا هنوز استحقاق عقوبت من علی فرض مخالفت وجود دارد.

سوال:؟؟

جواب: نه این ربطی به ضرر محتمل ندارد. استحقاق علی تقدیر مخالفت.

البته وجوب دفع ضرر محتمل خودش یک وجهی است این که مرحوم اسید محمد باقر انکار میکند و میگوید اصلا این ربطی به فراغ یقینی ندارد نه آن هم یک وجهی است. کسی که ظن به فراغ پیدا کرده است احتمال عقوبت میدهد. نه استحقاق. استحقاق علی فرض المخالفه آن را کاری نداریم. نه احتمال است

که احتمال میدهد که این خلاف واقع باشد این ظنش و احتمال میدهد که خداوند هم عقوبتش بکند و عفو نکند. احتمال عقوبت است عقل میگوید این احتمال عقوبت را دفع کن.

ما قبول داریم یک وجه این است این که ایشان فرموده است وجوب دفع عقاب محتمل اجنبی از مساله قطع به فراغ یقینی. قطع به فراغ یقینی قبلش مقتضیش آمده است قضیه استحقاق. میگوییم اشکالی ندارد ان هم هست این هم باشد شاید اصلاً مشهور همین جور استدلال کرده اند گفته اند در مقام فراغ یقین لازم است چون دفع ضرر محتمل واجب است، ان وجه هم درست است و این وجه هم درست است.

این که مرحوم اخوند فرموده است ظن به فراغ نزد بعضی از محقق کفایت است چون واجب نیست وجهش این است چون واجب نمیداند دفع ضرر محتمل را میگوییم واجب ندانستن او اثری در کفایت ظن ندارد ممکن است ما واجب ندادیم ولی به احد وجوه ثلاثه دیگر بگوییم یقین به فراغ لازم است.

لعل مرحوم اخوند دابش همین فتامل است فتدبر است. اگر قرار باشد که فتامل و فتدبر اخوند اشاره به ضعف مطلب باشد این نمیشود. خیلی از کلماتش ضعیف میشود آنوقت. داب مرحوم اخوند امر به تاملش امر به دقت است. حالا احتمال هم هست که اینجا میگوید فتامل که نه شاید وجه کلام این اقا یک چیز دیگری بوده است ما نمیدانیم که همین جور هم هست ما در ذهنمان این است دیدیم مرحوم آقای مشکینی هم این را دارد.

اگر کسی ظن به فراغ را، کلیتاً ها، ظن اقتضا ندارد حجیت را باید یک چیزی ضمیمه بشود اگر محقق گفت ظن به فراغ کفایت میکند این نکته اش باید همان انسداد صغیر باشد که دیدم مرحوم آقای مشکینی هم بیان کرده است گفته است لعل کسانی که ظن به فراغ را گفتند کفایت میکند انسداد صغیر، مثل ظن در معانی لغت مثل ظن در موضوعات که بعضی گفته اند طرو حالات است داخل در ان کلام مرحوم اخوند است که گفت ظن حجیت ندارد مگر جعلی از شارع بیاید ان را حجت بکند و یا این که طرو حالتی رخ دهد که عقل حکم به حجیت بکند احد الامرین است الظن لا یقتضی الحجیه. حجیت اعطایی است، از خارج است که ان خارج یا از جعل شارع است و یا ادراک عقل است که ادراک عقل عند طرو حالاتی است مثل انسداد یا انسداد کبیر و یا صغیر.

سوال:؟؟؟

جواب: ما هم همین را گفتیم ما گفتیم اخروی جای بحث ندارد. اخروی را دفع نمیکند؟ نه دیگه بنا شد عقلا نسبت به وجوب دفع عقوبت اخروی شک ندارند در دنیوی محل بحث است. این را آقای خویی هم دارد.

الاشتغال یقینی یستلزم فراغ یقینی را بوجه اربعه این مساله تمام است هیچ وجهی برای کفایت ظن در مقام فراغ نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: نه دیگه، بنا شد، گفتیم دیگه یک بار دیگر هم بحث کردیم. مثلا در ظاهر میگویند حرام معفو عنه است ولی عقل باز میگوید مرتکب نشو. این که حق مولا باشد من حقم باشد عقوبت بشوم عقل این را میگوید.

سوال:؟؟؟؟

جواب: نظام عبد و مولا میگوید که یک کاری بکن که حقت این نباشد و لو این که (همینجور هم هست دیگه) بابا گناه نکن و لو این که بعد از گناه توبه میکنی. ما هر سال شب قدر توبه میکنیم ولی باز هم عقل میگوید این کار را نکن.

سوال:؟؟؟

جواب: بابا غالبا مردم یقین دارند ما یقین داریم که این کار را الان کردیم بعدش استغفار میکنیم و یقینا هم خداوند. ولی عبدی که استحقاق دارد و توبه میکند خیلی فرق میکند با کسی که از اول مرتکب نشده است.

سوال:؟؟؟

جواب: میگوید دفعش کن. فارغ شو. نه اون مال فراغ است اشتغال یقینی مال علم شما است حالا اشتغال یقینی پیدا شده است ما علم پیدا کردیم ما باید یقین به فراغ هم پیدا بکنم یا نه. این یقین به فراغ حکم عقل است.

سوال:؟؟

جواب: چرا من باید یقین به فراغ پیدا کنم. چون اگر یقین پیدا نکنیم احتمال عقوبت است.

سوال:؟؟؟

جواب: شاید ایشان این را میخواهد بگوید. این کلمه را اضافه کنم.

این مطالب بر مبنای غیر حق الطاعه است. اما اگر کسی این مسلک حق الطاعه را قبول کرد که الامر اوضح. کسی اگر حق الطاعه را قبول کرد نوبت به این بحثها نمیرسد حق الطاعه میگوید احتمال، احتمال تکلیف را بدهید باید ان را دفعش کنی تا چه برسد به اشتغال یقینی. این است که مرحوم اسید محمد باقر که حق الطاعه ای است میگوید بر مبنای ما پر واضح است در اشتغال یقینی نه، در اشتغال احتمالی. حالا رفع ما لا یعلمون به داد ما رسیده است یک بحث دیگری است. ما حکم عقلی را صحبت میکنیم حکم عقلی این است که قضاء لحق المولویه باید یقین پیدا کنم که چیزی بر گردن من نیست. اگر ظن دارم هنوز احتمال تکلیف میدهم حق الطاعه ای میگوید که یک کاری بکنید که احتمال از بین برود.

سوال:؟؟؟

جواب: بله.

نه این که ظن اقتضای حجیت دارد، احتمال اقتضای حجیت دارد تصریح کرده است. گذشته از این که ظن اقتضای حجیت دارد احتمال هم به واسطه حق الطاعه احتمال تکلیف هم منجز است تا چه برسد به ظن به تکلیف. این است که این حرفهایی که تا به حال صحبت میکردیم انها بر مبنای غیر از حق الطاعه است بر مبنای حق الطاعه نه، احتمال تکلیف هم اقتضای حجیت را دارد تا چه برسد به ظن به تکلیف.

سوال:؟؟؟

جواب: خب انها حق الطاعه ای.

سوال:؟؟؟؟

جواب: قدیمیها این کلام را ندارند. ان که اخوند گفته است پیدا نشده است معمولاً همین جور میگویند ظن در باب استصحاب ظن به غیر معتبر ملحق به شک است. خب بگذریم.

امر ثانی این است که آیا جعل حجیت، ظن لا اقتضا است باید برایش جعل بشود یا طرو حالات. آیا جعل حجیت برای ظن ممکن است یا ممکن نیست. یک بحثی است که به ذهن میزند بحث بیهوده ای است ولی خب چون شبهه ایجاد کردند این بحث را مطرح کردند و دنبال کردند آیا امکان دارد جعل حجیت برای ظن ام لا؟

مرحوم اخوند فرموده است که جعل حجیت برای ظن امکان دارد امکان دارد یعنی چی؟ امکان را تقسیم کردند به دو قسم. امکان ذاتی امکان وقوعی. امکان ذاتی یعنی ذاتش یک ذاتی است که اقتضای استحاله ندارد ماهیت انسان نسبت به وجود لا اقتضا است این ذاتش یک ذات ممکن است در مقابل ذات واجب الوجود که خود ذات اقتضا دارد. امکان ذاتی و استحاله ذاتی. شریک الباری ممتنع است ذاتا. خود این نه به لحاظ لوازمش نه به لحاظ آثارش، خود شریک داشتن محال است. اجتماع ضدین محال است نه بخاطر آثارش اجتماع ضدین خودش اقتضای استحاله را دارد میگویند به اجتماع نقیضین بر میگردد.

امکان وقوعی و استحاله وقوعی این است که ذات اقتضای هیچ چیزی را ندارد لا اقتضا است ولی اگر خواسته باشد این محمول برای آن موضوع محقق بشود فعلیت پیدا کند، تالی فاسد پیدا میکند به خاطر آن لوازم فاسده محال است تحقق این محمول برای آن موضوع. که باب ظن از این قسم است ظن فی حد نفسه لا اقتضا است نه اقتضا دارد حجیت را و نه اقتضای لا حجیت را.

و لکن بعضی گفتند که اگر ما ظن را حجت قرار بدهیم از جعل حجیت برای ظن یلزم تحریم حلال، یلزم تحلیل حرام، القا در مفسده اجتماع ضدین و طلب ضدین، همان هایی که ابن قبه گفته است و بعدی ها هم تکمیلش کرده اند. از جعل این ان لازم میاید این استحاله وقوعی دارد وقوعش محال است نه ذاتش. به ذهنش میزند اخوند میخواهد با آن عطف تفسیری آن را بیان کند. گفته است الثانی فی بیان امکان تعبد یعنی جعل حجیت تعبد بالظن و عدم لزوم محال. این عطف تفسیری است امکان را معنا کرده است به عدم لزوم محال. از تعبد به ظن لازم نمیاید یک محالی. میشود امکان وقوعی دارد یا استحاله وقوعی دارد. بحث در این است.

خب این پر واضح است که مقصود وقوعی است وقتی که ما هم مراجعه میکنیم به اقوال کسانی که میگویند محال است محاذیر وقوعی را بیان کردند. اولاً واضح است که استحاله ذاتی ندارد و ثانیاً محاذیر وقوعی را دیگران نقل کردند، لذا شکی نیست که بحث ما در مورد فی امکان تعبد بالظن وقوعاً هل یلزم من

التعبد بالظن تال فاسد ام لا. در این جا مرحوم اخوند در یک بحثی با شیخ انصاری وارد شده است. اگر ما شک کردیم یک چیزی محال است یا ممکن. حالا ذاتی یا وقوعی. آیا اصلی داریم یا نه؟

به ذهن میزند که مرحوم اخوند از کلام شیخ استظهار کرده است که شیخ میخواهد بگوید اصل در هر چیزی هو الامکان. تا دلیل بر استحاله نیاید. اصل این است که هر چیزی ممکن است الا این که دلیل بر استحاله بیاید بعد سه اشکال کرده است بر شیخ انصاری.

گفته است اولاً این جور اصلی ما نداریم کی گفته است هر چیزی مردد شد بین این که محال است یا ممکن است فهو ممکن. نه همان طور که استحاله وجه باید داشته باشد امکان هم باید وجه داشته باشد. امکان و استحاله دو حالت هستند هیچ سیره ای نداریم که سیره عقلا باشد یا عقل ادم باشد بگوید که اگر مردد شد یک چیزی ممکن است یا محال است فهو ممکن. چرا؟ امکان هم وجه میخواهد.

سوال:؟؟؟

جواب: اگر چیزی را شک کردید ممکن است یا محال. عقلا و عقل میگویند ممکن است، به چه بیانی ممکن است؟!

سوال:؟؟

جواب: اصل؟ این چه اصلی است.

این حرف مرحوم اخوند متین است. ثانیاً اگر کسی بگوید سیره عقلا بگوید هر چه را شک کنند ممکن است یا محال میگویند ان شالله ممکن است گفته است این سیره عقلا که ظنی است. ما الان بحث داریم که الان ممکن است ظن حجیت داشته باشد یا نه. در امکانش بحث میکنیم شما به سیره ای تمسک میکنید که خودش محل بحث است.

ثالثاً گفته است این که میگویید شک کنیم ممکن است یا محال است فهو ممکن این یک بحث بیهوده ای است. ما فلسفه که بحث نمیکنیم که بیاییم از حقائق اشیا بحث کنیم. ما اصول را بحث میکنیم که مبدا فقه است. اخوند فرموده است احد الامرین است یا ما دلیلی بر حجیت یک ظنی پیدا میکنیم یا نه. اگر دلیل بر حجیت پیدا کردی دلیل بر وقوع حجیت دلیل بر امکانش هم هست. ادل دلیل علی امکان شیئ

وقوعه. و اگر هم دلیل پیدا نکردید، شهرت دلیل بر حجیتش نداریم حالا حجیت برایش ممکن است یا نه، اصل این است که ممکن است اینها چه اثری دارد! اینها بحثهای بی خودی است. اصلا این بحث از ریشه غلط است ما بحث کنیم عند الشک فی الامکان و الاستحاله اصل هو الامکان او الاستحاله. این بحث غلط است.

ما باید این طور بحث کنیم عند الشک فی حجیته ما باید بحث کنیم که ببینیم دلیل دارد بر حجیت یا نه. اگر دلیل داشتیم بر حجیت همان دلیل دلیل بر امکانش هم هست. چون دلیل قطعی است اون که ظنی نیست. همیشه دلیل بر حجیت باید قطعی باشد اگر شما قطع پیدا کردی که این را شارع حجت قرار داده است پس معلوم میشود که ممکن است و اگر نه دلیل نداریم این بحث لغو است.

بعد اشاره میکند که بو علی سینا چه میگوید. بو علی سینا گفته است كلما قرع سمعک فذره فی بقعه الامکان ما یزدک عنه قاطع البرهان مثلا. این چه میگوید پس. بو علی سینا جزء مثلا عقول کذا و کذا است دیگه. او گفته است فذره فی بقعه الامکان. مرحوم اخوند گفته است مقصودش از فذره فی بقعه الامکان منظورش از امکان احتمال است. همینجور هم هست یک امر عقلائی است. هر چیزی که شنیدی و دلیلی بر ردش نداشتی بگو محتمل است. ردش نکن دیگه، راست گفته. کثیرا ما امکان را مردم میگویند به معنای احتمال است، امکان دارد که امروز باران بیاید. این امکان مردم نه امکان فلسفی در مقابل امتناع و ضرورت. منظور این است که محتمل است.

سوال:؟؟؟

جواب: بله احتمال بدهد. بگو شاید باشد شاید هم محال باشد.

کلام بو علی سینا ربطی به اصاله الامکان ندارد. کلام ابو علی سینا مربوط به مقام اثبات است نه مقام ثبوت. كلما قرع هر چه به گوشت خود بگو احتمال دارد همین جور باشد تا وقتی که برهان بر خلافش نیآوری.

حالا یک سوال در این جا پیش میاید که امکان در محل بحث به همین معنا باشد یعنی احتمال دارد. همین احتمالی که بو علی میگوید. محل بحث هم این باشد. الثانی فی تعبد بالظن یعنی احتمال دارد. اخوند تکمیل کرده است گفته است احتمال یک امر وجدانی است که جای بحث ندارد لذا نمیشود مراد از امکان

در محل بحث ما احتمال باشد، ولی بعضی گفته اند مراد از امکان همان احتمال است ملاحظه بفرمایید
تتمه کلام فردا ان شا الله بحث خواهیم کرد.

تاریخ ۱۴۰۲/۲/۱۲

جلسه ۱۱۷

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در اصاله الامکان بود. مرحوم اخوند به شیخ نسبت داد که شیخ عند الشک فی الاستحاله و
الامکان، گفته است اصل عقلائی امکان است. سه اشکال بر شیخ انصاری داشت.

اولا این اصل عقلائی نیست صغری را منکر شد گفت سیره عقلا بر این نیست که اگر شک کردند
یک چیزی محال است یا ممکن، بگویند ممکن است و اثار امکان را مترتب کنند. امکان هم وجه لازم دارد
مثل استحاله.

ثانیا اشکال کرد که بر فرض که سیره باشد این سیره قطعی که نیست سیره ظنی است وقتی که
ظنی بود اول کلام است که امکان دارد تعبد به ظن یا نه. نمیشود با سیره ظنیه امکان را که مظنون است
را ثابت کرد.

ثالثا هم فرمود که این اصل شما اثری ندارد یا ما دلیل بر وقوع تعبد به ظن داریم در مقام اثری
ندارد، فلسفه که بحث نمیکنیم اصاله الامکان که بحث میکنیم برای مقام است، در مقام اصاله الامکان اثری
ندارد چون یا ما دلیل بر وقوع داریم وقوع تعبد به ظن، همان دلیل وقوع دلیل بر امکان هم هست. ادل
دلیل علی امکان شیئی وقوعه. یا دلیل نداریم که نداریم حالا ممکن باشد یا محال. چه فرقی دارد. این است
که فرمود این وجهی ندارد.

مرحوم آقای خویی و قبلش مرحوم اغا ضیا کلام شیخ را یک جور دیگری معنا کردند و گفته اند که
این سه اشکال بر مرحوم شیخ وارد نیست. کأنّ مرحوم اخوند کلام شیخ را بد فهمیده است اخوند فکر کرده
است که شیخ میخواهد اصاله الامکان را در شیئی مشکوک الامکان و الاستحاله جاری بکند فی حد نفسه.
کل شیئی که شک شود فی امکانه و استحالتیه فهو ممکن، بعد سه اشکال کرده است در حالی که مقصود

شیخ این نیست. مربوط به فلسفه است مربوط به بحث از وجود و عوارض وجود است. فرمایش شیخ مربوط به شک در امکان و استحاله ما هو الظاهر من الدلیل است.

یک دلیلی داریم ظاهری دارد، این ظاهرش را نمیدانم ممکن است یا محال است. اگر ممکن است مراد است اگر محال است مراد نیست باید توجیهش بکنیم. این جا است که شیخ انصاری میگوید مثلاً ظاهری داریم تعبد کرده ما را به ظن. اعمل بظنک مثلاً. شک کردی این مودی ممکن است یا محال، عقلاً به این ظاهر عمل میکنند و آثار ممکن را بر این مودی مترتب میکنند. به مجرد این که شک میکنند این مودی محال است عمل به ظاهر را ترک نمیکند. عقلاً در عمل به ظاهر شرط نمیدانند احراز امکان را. نه شک هم که دارند محال است یا ممکن است به ظاهر عمل میکنند.

مفصلش را مرحوم خوبی بحث کرده است فرموده است این حرف هم درست است هر سه اشکال مرحوم اخوند وارد نیست. اگر یک کلامی از مولایی صادر شد و ظهوری دارد آن ظهور را شک داریم ممکن است یا محال است. ما اگر عمل به این ظهور نکنیم و بگوییم شاید محال باشد بعد معلوم بود که ممکن است عقوبت صحیح است حجت است این.

مولا گفته است اکرم جیرانی یکی از جیرانش شک دارم که این وجوب اکرامش امکان دارد یا نه، شاید وجوب اکرامش مفسده داشته باشد، محال است وجوب اکرامش محبوبیت آن محال است اراده مولا نسبت به آن محال است، من اگر ترک کنم عمل به اطلاق اکرم جیرانی را، بگویم شک داشتم که مصلحت دارد یا نه. احتمال میدادم مفسده داشته باشد، و مثلاً محال است که آن جار را شما اراده کرده باشی. عند العقل پذیرفته نیست. عقلاً به ظهورات عمل میکنند مادامی که احراز استحاله نشده باشد این قاعده است. عقلاً ظهور را حجت میدانند مادامی که احراز نکردند استحاله را، اگر احراز کردند که استحاله دارد میگویند محال است که مولا این را اراده کرده باشد و تاویل میبرند ولی تا احراز استحاله نکردند به ظهور عمل میکنند.

گفته است این حرف متینی است این که مرحوم اخوند گفت این جا سیره وجود ندارد، نه دارد. این که فرمود این سیره ظنیه است، نه سیره قطعیه است این که گفت این اصاله الامکان اثر ندارد اثرش، اگر ما اصاله الامکانی شدیم و گفتیم اصل امکان است در مودیات و ظهورات اثرش این است که عمل به آن لازم است دیگر.

هر سه اشکال مرحوم اخوند را گفته است که مندفع است. شما اگر اصاله الامکان را قبول کنید خب عمل به این ظاهر لازم است اما اگر گفتی عند الشک فی الامکان و الاستحاله ما اصاله الامکان نداریم عمل به ظهور لازم نیست. این جور فرمایش شیخ انصاری را توجیه کرده است و سه اشکال مرحوم اخوند را جواب داده است.

سوال:؟؟؟

جواب: همین را مفروغ عنه. پس عقلا اصاله الامکان دارند دیگه.

سوال:؟؟

جواب: جاری میشود دیگه. همین که میگوید مفروغ عنه است یعنی عمل میکنند.

این فرمایش مرحوم خویی در دفاع از شیخ انصاری. اما در ذهن ما این است که نه. ظاهر کلام شیخ همان است که اخوند فهمیده است. شیخ فرض ظهوری نکرده است اگر ظهوری داریم که مودایش شک داریم ممکن است یا محال اصل امکان است. اصل عقلائی امکان است یعنی طبق امکان عمل میکنند این اصل لفظ ندارد عملی است طبق امکان عمل میکنند. نه این خلاف ظاهر کلام شیخ انصاری است.

ظاهر کلام شیخ انصاری همان است که اخوند فهمیده است کلاما شکک انه ممکن او مستحیل فهو ممکن. چه ظاهر دلیل باشد یا نباشد. قاعده به دست ما داده است. منتها گفته است که (این منبه است) گفته است این که فهو ممکن است بعد از تفتیش و تامل و تعمق، دقت بکند اطراف مساله را بررسی کند وجهی براس استحاله پیدا نکرد فهو ممکن.

عبارت شیخ انصاری این است: میگوید وقتی که ما تعمق کردیم و تامل کردیم دلیلی بر استحاله پیدا نکردیم این عند العقل طریق به این است که فهو ممکن است. طریق به امکان شیئی چیست ما از کجا بفهمیم شیئی ممکن است یا نه. گفته است اگر وجهی برای استحاله نبود، دقت کردی همه وجوه را جواب دادی و دلیلی بر استحاله نداشتی همین عدم دلیل بعد از دقت، طریق عقلائی برای این است که ممکن است.

سوال:؟؟

جواب: اصله الامکان یعنی این. فهو ممکن یک قاعده داده است. کما تاملت و لم تجد فی عقلک دلیل علی استحالتہ فهو ممکن. یک قاعده به دست ما داده است.

پس فرمایش ایشان خلاف ظاهر فرمایش شیخ است اولاً. ثانیاً این که مراد ایشان شک در مودا است که آیا ممکن است یا محال است و عقلاً در شک در مودا عمل به امکان میکنند مثل مثال اکرم جیرانی، این فرمایش ناتمام است. این حرف درست است که اگر خطاب ظاهری داشت شک کردیم این ظاهر ممکن است یا محال است عقلاً به ظاهر عمل میکنند این حرف متین است. یک کسی بگوید که من احتمال میدادم که وجوب این جا غلط باشد محال باشد، مثلاً محال است که اراده کرده باشی. احتمال میدهم در مقابل ظهور پذیرفته نیست. میگوید اکرم جیرانی همه را گفتم. اطلاق دارد دیگه.

این که برای حجیت اطلاق ما نیازی نداریم که احراز بکنیم عدم استحاله را حرف متینی است. تمسک به اطلاق میکنیم تمسک به ظهورات میکنیم مادامی که احراز نکنیم استحاله را. احراز استحاله مانع میشود چون این طرف ظهور است مرجحی دارد گفتم همه را. اینجا عکس میشود چون همه را گفته است پس همه ممکن است از خود مطلق گفتن کشف میشود که اطلاق ممکن است اینها منبه هست ها.

در این که عقلاً به ظهورات عمل میکنند به مجرد این که احتمال استحاله را بدهند، گفته‌ی مولا را کنار نمیگذارند، میگوید تو چکاره هستی من خودم بلد بودم بگویم الاً فلانی. من بلد بودم که به نحو ظهور با تو صحبت نکنم. این حرف حرف متینی است. و لکن این در جایی است که حجیت ان ظهور پیش عقلاً محرز است، گیری ندارند در حجیت ان ظهور. این عقلاً به ان عمل میکنند حجیت این ظهور که یک امر ظنی است برای انها محرز است که مشکلی ندارد، اگر شک کردند در اینکه این مودی ممکن است یا نه اعتنا نمیکنند. ان حجیت ظهور چون محرز است به ان اعتنا نمیکنند.

ولی اگر همین عقلاً یک موردی پیدا شد (که بحث ما این جا است) که آیا حجیت این ظهور امکان دارد یا ندارد. مثل این که گفته است اعلم بظنک ظهورش این است که عمل به ظن واجب است عمل به ظن واجب است همین ظهور، فرضی است ها، اگر فرض کردید که عقلاً شک کردند که آیا این ظهور حجت است یا حجت نیست، این که گفته است اعلم بظنک این که گفته است الظن حجةً یا این ظهور حجت است، چون ممکن است مانعی ندارد، یا نه این ظهور تحلیل حرام است القا در مفسده است این حجیت

ندارد. اگر در یک جایی عقلا در حجیت ظهور گیر کردند که حجیت ان ظهور در ذهنشان احتمال تالی فاسد داشت این جا عقلا عمل میکنند، نه این قیاسش با محل کلام قیاس مع الفارق است.

سوال:؟؟؟

جواب: میخواهیم همین را بگوییم.

اکرم جیرانی گفته است واجب است اکرام جیران ظهور دارد ما در حجیت این ظهور گیری نداریم حجیت این ظهور هیچ مشکلی ندارد که، منتها این مودا این فلان جار این را معلوم نیست اراده کرده باشد.

سوال:؟؟؟

جواب: ببینید شما.

یک وقت ما ان توسعه مودی را گیر داریم به لحاظ ملاکات. اراده به ان تعلق گرفته است یا نه. یک وقت نه، فرق این مثال با آن مثال که ایشان میزند. اکرم جیرانی ظهور مطلق حجت باشد مشکلی نداریم، خود ظهور مطلق مشکل ندارد. ظهور مطلق یکی از ظهورات است و عقلا حجت میدانند در خصوص این مورد شاید این ملاک عکس داشته باشد و اینجا را اراده نکرده باشد. میگویند بابا این ظهور که دارد ظهور دلیل بر این است که اراده کرده است. ولی اگر گفت الظن حجة ما در این الظن حجه واقعا میتواند مولا اراده کند الظن حجة را؟ یا محال است این معنا را اراده کند تحلیل حرام و تحریم حرام است القا در مفسده است.

سوال:؟؟؟

جواب: نه حالا ان بیان بعدی است میخواهیم بگوییم قیاس این دو با هم.

این که اکرم جیرانی شک داریم که ایا اطلاق را اراده کرده است یا نه از جهت استحاله ای اطلاق. این جا اعتنا نمیکنند. میگویند مطلق گفت، مستحیل است دیگه چیه برو عمل کن. اما این که اصل این محمول برای موضوع قابلیت دارد یا نه، حجیت قابلیت دارد برای ظن یا ندارد، محال است. ظاهر این است که گفته است الظن حجة. ما شک داریم که ایا جعل حجیت برای ظن ممکن است یا محال است ایا عقلا هم در

جایی که در اصل امکانِ ما هو الظاهر من الدلیل ایا این جا هم عقلا میگویند که ظاهرش این است دیگه؟
همین؟ ظاهرش این است؟

سوال:؟؟؟

جواب: ببینید مفروغ عنه نباشد حجیت ظاهر. در ان اکرم جیرانی چون مفروغ عنه است حجیت ظاهر میگویند عمل کن. ولی اگر شک کردم (این فرضی است، چون اینکه ظن است اول کلام است که حجت باشد) این ظاهری که ظنی است ما شک داریم در حجیت ان، اونجایی که عمل میکنند چون در ارتکازشان این است که حجت هست، تمام است حجیتش، حالا اگر شک در اصل حجیت ان کردند چون ظن است شاید حجت نباشند.

سوال:؟؟؟

جواب: مرحوم آقای خویی به سیره تمسک میکنند راست هم میگوید چون در سیره حجیت ظهور مفروغ عنه است حالا اگر ما در اصل حجیت ظهور شک کردیم ایا عقلا در این جا باز به ظهور عمل میکنند یا نه بحث سر این است.

سوال:؟؟

جواب: نه این را که گفته است ظاهر است این ظاهر حجت است یا نه ما هنوز شک داریم. در جایی که ما در اصل ظهور شک داریم حجیتش مفروغ عنه نیست ایا عقلا هم میگویند چون گفته پس حجت است یا نه.

سوال:؟؟؟

جواب: نه اون را ما نمیگوییم. میگوییم در جایی که اصل حجیت ظهور مفروغ عنه است. ظهور ظنی است خب این جا به ظهور عمل میکنند و لو این که در مودای ان شک کنند که محال است چون اصل حجیت ظهور در ذهنشان منقح است. ولی در جایی که حجیت ان مفروغ نیست از باب این که ظنی است شاید حجیت نباشد ظهور اینجا هم عمل میکنند با شک در حجیت ظهور، نه این قیاس مرحوم خویی نه.

درست میگوید عمل عقلا در آن جا همین طور عمل میکنند ولی از باب این است که اصل حجیت آن را مفروغ عنه میدانند. ولی در جایی که اصل حجیت گیر داشته باشد معلوم نیست که باز هم عمل کنند.

لذا فرمایش ایشان اولاً خلاف ظاهر کلام شیخ است و ثانیاً حرف ناتمامی است.

ولکن مع ذلک فرمایش مرحوم اخوند هم درست نیست ما اشکالات مرحوم اخوند را میگوییم وارد نیست نه به بیان مرحوم آقای خویی. ما هم میگوییم اشکالات مرحوم اخوند بر شیخ انصاری وارد نیست زیرا آن چیزی که شیخ انصاری میگوید امر عقلائی است امر تمامی است. شیخ انصاری میگوید چیزی را که شک داریم ممکن است یا محال اگر ادله استحاله رد کردی تعمق کردی در عقولتان وجهی برای استحاله ندیدی فهو ممکن. حکم به امکان میکنیم. یک امر عقلائی است.

ما در همه ممکن ها که حکم میکنیم ممکن است به همین بیان است و الا ما از کجا کشف کنیم که هیچ وجهی برای استحاله نیست. همین که هیچ وجهی برای استحاله پیدا نمیکنیم بعد از تأمل و تدقیق حکم به امکان میکنیم. اصلاً راه اثبات امکان همین است. همین مرحوم اخوند هم که میگوید تعبد به ظن امکان دارد ناخود آگاه همین جور میگوید ادله ابن قبه که گفته است محال است رد میکند و نتیجه میگرد که ممکن است همین امر عقلائی است. اثبات امکان به عدم وجدان نه عدم وجود. عدم وجدان ما یدل علی استحالت بعد از تعمق و تأمل. یک امر عقلائی است اگر قطع نیابد لا اقلش اطمینان میآورد این را شما حساب بکنید چیزهایی که برای شما مسلم است میگویید انسان ممکن است. از کجا میگویید؟

سوال؟؟؟

جواب: بله. راست میگوید ایشان.

فرض کنید شیئی که واقع نشده است. عنقا ممکن است. از کجا میگویید ممکن است. میگوید ما تأمل کردیم وجهی برای استحاله پیدا نکردیم خب دیگه ممکن. هذا طریق عقلائی. یک راه عقلائی است برای حکم به امکان این راه عقلائیش همین است وجهی فی عقولنا برای استحاله پیدا نکنیم کشف میکنیم که فهو ممکن. اگر یقین پیدا نکنیم لا اقلش اطمینان پیدا میکنیم که فهو ممکن.

این که مرحوم اخوند فرموده است اولاً سیره ای نیست از کلام شیخ سیره فهمیده است دیگه، درست فهمیده است میگوییم نه سیره عقلا هست. ثانیاً میگویید این سیره امضا نشده است اصلاً امضا نمیخواهد

این سیره. امکان ربطی به شارع ندارد حکم شرعی نیست که تا بگویید یقین به امضا نداریم ظن داریم و ظن هم اول کلام است فما ظنک به. نه این اصلا امر شرعی نیست که امضای شارع نیاز داشته باشد این یک امر واقعی است این امر واقعی را شما اگر دقت کنید تامل و دقت کنید وجهی برای استحاله نبینید اطمینان نه، که یقین. لا اقلش اطمینان پیدا میکنید که فهو ممکن. تعبد به ظن را میبیند که ادله ان واهیه است همین که کنار میزنید و جواب میدهید نتیجه میگیرید فهو ممکن. این یک طریق عقلایی است. طریق عقلائی برای اثبات امکان در جایی که واقع نشده است، ادم دو سر محال است یا ممکن. وجهی برای استحاله نیست حکم به امکان میکنیم و لو این که هیچ واقع نشده است. این حرف خیلی متینی است. اصاله الامکان نه به این معنا که اذا شککت فهو ممکن، نه. بعد گفته است اذا لم نجد فی عقولنا بعد از تامل و تحقیق و رد توهّمات و اینها نتیجه میگیریم که فهو ممکن.

سوال:؟؟؟؟

جواب: اصل مثل استصحاب و اینها نیست که هر کجا شک کردیم فهو ممکن. نه اصل عقلائی. طریق عقلائی است و ان که طریق عقلائی است دفع ما یوجب الاستحاله است در حقیقت. وقتی که دفع کردی موهّمات استحاله را و وجهی برای استحاله پیدا نکردی کشف میکنیم کشف است فهو ممکن. یک واقعیتی را شما کشف میکنی.

این را من خیلی تکرارش میکنیم تا احساسش کنید. ما برای حکم به امکان شیئی همین راه را میرویم. هیچ کس هم نمیتواند بگوید از کجا این را کشف کردی شاید وجهی برای استحاله باشد و تو به ان نرسیدی. میگوییم ما همه را بررسی کردیم و وجهی برای استحاله پیدا نکردیم فهو ممکن. حرف شیخ درست است و اشکال اول و دوم مرحوم اخوند وارد نیست.

خب طریق عقلائی برای ممکن، چه فایده دارد. یا دلیل بر وقوع داریم یا نداریم. اشکال سوم اخوند میماند. از این اشکال سوم مرحوم اسید باقر دنبال کرده است و جواب داده است اولاً میگوییم که این اصاله الامکان به همین معنا، این مفید است یک جاهایی. در محل کلام مفید است. اگر دلیل بر حجیت یک امر قطعی الدلاله و السند بود حق با اخوند است. خب دلیل بر حجیت قطعی السند و الدلاله، قطع به وقوع پیدا میکنیم از قطع به وقوع قطع به امکان پیدا میکنیم. و لکن ادله حجیت امارات ظنیه، عمده اش سیره است.

عمده دلیل حجیت امارات سیره است ما در ظهورات ایه و دلیل نداریم که ظهورات حجت است از اهم امارات ظهورات است ایه و روایت ندارد.

در خبر ثقه داریم. در خبر ثقه ان هم گیرهایی که دارد روایات متواتره اجمالی اخوند ادعا کرده است ولی در خیلی از امارات، ید اماره است یا اصاله الصحه اگر اماره باشد ظاهر حال اگر اماره باشد اینها دلیل قطعی السند و الدلاله نداریم که، تا بگویی اقا از قطع به وقوعش قطع پیدا میکنم که ممکن است. نه فقط سیره است. وقتی که سیره شد این اصاله الامکان مفید است چه فایده ای دارد؟ دلیل ما بر حجیت ظهور سیره است ما هم شک داریم که ایا ظهور حجیتش ممکن است یا محال است. شک داریم که ایا ظهور حجیتش ممکن است یا محال است. دلیل ما هم سیره است.

این سیره وقتی اعتبار دارد که شارع ان را امضا کرده باشد اگر اصاله الامکانی نداشته باشیم عند الشک فی الامکان و الاستحاله قاعده ای نداشته باشیم شکمان همین طور بماند، ما نمیتوانیم امضای شارع را کشف کنیم شاید شارع که امضا نکرده است شاید دیده است که محال لازم میاید امضا نکرده. اگر اصاله الامکان نداشته باشیم امضای شارع امکان پذیر نیست امضا را از کجا به دست میاوریم؟ از ردع نکردن. خب شاید شارع که ردع نکرده است به خاطر استحاله ای است که در بین بوده است این سیره را امضا نکرده است پس ما کشف نمیکنیم امضای شارع را. از عدم ردع کشف نمیکنیم امضای شارع را.

این که میگوییم شک داریم استحاله و امکانش را با این که سیره هست، ان که سیره هست محال نیست سیره عمل بر طبق خبر ثقه است سیره عمل میکنند به ظهورات این که محال نیست، این که ان را حجت قرار بدهد با توجه به این که احکام واقعیه دارد، امضای شارع مشتبّه است که ممکن است یا محال. عمل مشتبّه نیست. عقلا عمل به ظهورات میکنند شارع میتواند این ظهور را حجت قرار بدهد یا نه، چون یک احکام واقعیه ای دارد مشکل است. ابن قبه همین را میگوید که چون احکام واقعیه دارد نمیتواند شارع امضا کند منجر به اجتماع مثلین طلب ضدین و اجتماع ضدین میشود، گیر در ناحیه شارع است نه عقلا. عقلا به ظهورات عمل میکنند آنها مشکلی ندارند که. این شارع است چون یک احکام واقعیه ای دارد. اگر شارع هم احکام واقعیه نداشت ان هم مشکل نداشت. موالی عرفیه احکام واقعیه ندارند میگوید مثل سیره عمل کن سیره حجت است مشکلی نداریم. این شارع در ناحیه شارع ما مشکل داریم که احکام واقعیه دارد

ایا میتواند این سیره را امضا بکند اگر ما اصله الامکان نداشتیم طریقی به امکان نداشتیم شک داشتیم که این امکان دارد شارع امضا کند یانه؟ کشف امضا ممکن نیست.

ولی اگر گفتیم نه اصل امکان است تعبد به ظن ما طریق داریم که ممکن است حجت داریم که جعل حجیت ممکن است، از ان طرف هم شارع ردع نکرده است پس کشف میکنیم امضای شارع را. بد حرفی نیست. این که اخوند فرموده است اصله الامکان اثر ندارد نه اثر دارد اصله الامکان گفت اثر ندارد یا دلیل بر وقوع داریم یا نداریم. میگوییم اقای اخوند گاهی اوقات دلیل بر وقوع متوقف بر همین اصله الامکان است اگر اصله الامکان داشته باشیم دلیل ما بر وقوع تمام است و الا دلیل ما خراب است. این است که این اشکال سوم مرحوم اخوند هم اشکال ناتمامی است.

اللهم مگر کسی از مرحوم اخوند دفاع بکند بگوید که درست است عمده در امارات سیره است عمده دلیل سیره است ولی خب دلیل غیر سیره هم قائم شده است دیگه. خود اخوند تمسک کرده است به اخبار برای حجیت خبر ثقه. گفته است تواتر اجمالی دارد. سند تمام است تواتر اجمالی دارد قطعی السند است ظهور هم نص است، ایونس بن عبد الرحمان ثقه آخذ عنه معالم دینی، قال نعم. این نص است اخوند میگوید این بحث اصله الامکان اثری ندارد چون ما یک جا هم دلیل بر وقوع دلیل لفظی پیدا بکنیم کافی است دیگه، برای این که تعبد به ظن ممکن است. مرحوم اخوند میگوید که یک مورد هم ما (که داریم این را)، اینها توجیه کلام مرحوم اخوند است بحث از این بکنیم که اصل امکان دارد یا نه اینها را رهایش کن. برو سراغ ادله اگر یک دلیل لفظی پیدا کنید بر وقوع، بحث تمام است که پیدا هم شده. بعد از این که دلیل لفظی قطعی السند و الدلاله بر وقوع پیدا شده است بحث از اصله الامکان لغو است. این جور مثلا توجیه کنیم کلام مرحوم اخوند را.

ولکن نه انصاف این است که مفید است همین مقدار کافی است برای این که دلیل سیره را تمام بکنیم اصله الامکان برای ما مفید است. همین مقدار بحث را از لغویت خارج میکند بحث از اصله الامکان لغو نیست این جواب اول از اشکال سوم مرحوم اخوند.

و ثانیاً یک جواب دیگری هم مرحوم اسید محمد باقر داده است که میگویند وقت تمام شد انشاءالله بعدش وارد بحث اصلی که محاذیر چیست، وارد میشویم.

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحيم.

بحث در تتمه کلام بود در اصله الامکان. مرحوم اخوند اشکال عمده اش این است که این اصله الامکان فایده ندارد. ثمری ندارد. چون اگر دلیل بر وقوع تعبد پیدا کردیم دلیل تمام بود خود همان دلیل بر وقوع دلیل بر امکان هم هست. و اگر دلیل پیدا نکردیم این بحث که اصل این است که امکان دارد یا محال است اثری ندارد. فلسفه که نمیخواهیم بحث بکنیم میخواهیم در علم اصول بحث کنیم.

مرحوم آقای خویی جواب داد که طبق تفسیر خودش فرمود نه اصله الامکان اثرش این است که پس عقلاء به ظاهر عمل میکنند اگر شک بکنند در امکان یا استحاله‌ی مدلول ان ظاهر. معنای اصله الامکان یعنی همین. اصل امکان است یعنی عقلا طبق ظهور عمل میکنند عند الشک. در مقابل کسی که منکر اصله الامکان است میگویند نه عمل نمیکنند. ثمر دارد دیگه. ولکن این بر تفسیر خود آقای خویی است تفسیر اغا ضیا.

اما اگر ما کلام شیخ را تفسیر کردیم به نحوی که اخوند فهمیده است اصل در جایی که شک کنیم ممکن است یا محال است اصل این است که ممکن است. اخوند میگوید این اصل ثمری ندارد. دلیل بر وقوع اگر پیدا کردیم چون قطعی است فهو دلیل علی امکان. دلیل پیدا نکردیم حالا اصل امکان باشد یا نباشد اثری ندارد. مرحوم اسید محمد باقر جواب داده است از مرحوم اخوند. گفته است که نه اصله الامکان اثر دارد بر همین تفسیر. اثرش انجایی است که ان دلیلی که پیدا کردیم بر وقوع، تمامیت ان دلیل توقف بر اصله الامکان داشته باشد. که همین جور هم هست عمده دلیل بر تعبد در امارات سیره است. شما خواسته باشید تمسک کنید به سیره و بگویید که شارع ما را تعبد به ظن کرده است، این توقف دارد بر اصله الامکان.

اگر ما اصله الامکان داشتیم میتوانیم احراز بکنیم امضای شارع را. گفتیم این که ممکن است تعبد به ظن. ردع نکرده است عدم ردع دلیل بر امضا است این درست است. اما اگر اصله الامکان را قبول نداشتیم در همین شک ماندیم که ممکن است یا محال است ما نمیتوانیم امضای شارع را کشف کنیم هر چند که

شارع ردع نکرده است ولی شاید اینکه ردع نکرده از باب این بوده که محال بوده و نیازی به ردع نداشته
دیگه. جای ردع نبوده است. این است که اصل امکان است یا نیست اثر دارد.

اصاله الامکان را قبول کنیم میتوانیم سیره را تمام کنیم میتوانیم امضای شارع را کشف کنیم ولی
اگر اصاله الامکان را قبول نکنیم ما در کشف امضا مشکل داریم دلیل بر حجیت ناتمام است. عمده اشکال
مرحوم اسید محمد باقر این است. یک جواب دومی هم داده است دیگر رهایش میکنیم چون بحث خیلی
مهم نیست.

ما تلاش کردیم که از مرحوم اخوند دفاع کنیم و بگوییم یک جایی دلیل بر وقوع داریم و توقف بر
اصاله الامکان هم ندارد. ما یک جا هم پیدا کنیم کافی است. یک مورد را پیدا کنیم که دلیل بر وقوع تمام
است و نیازی به اصاله الامکان ندارد، این بحث اصاله الامکان لغو خواهد شد. اون یک مورد کدام است؟ اونی
که خود اخوند هم فرموده است در باب حجیت سند.

ایشان در خبر واحد ادعا کرده است که ما اخبار متواتره داریم تواتر اجمالی که شارع خبر ثقه را حجت
قرار داده است تعبد به ظن کرده است در ناحیه صدور. این هم اضافه کنید مرحوم اخوند در باب تعادل و
تراجیح ادعا کرده است که ادله ای که ما را تعبد به صدور میکند همان ادله تعبد به ظهور هم میکند. اگر
فرمود به خبر ثقه عمل کن یعنی صدورش مشکلی ندارد ظهورش مشکل ندارد.

ما هم گفتیم بعید نیست ادله تعبد به خبر ثقه میگوید عمل کن و لو ظاهر باشد پس خود این تعبد
به ظهور هم هست. پس ما یک دلیلی داریم بر تعبد به صدور و ظهور، توقف هم بر اصاله الامکان ندارد تواتر
اجمالی است یقین داریم شارع این را گفته است همین خودش دلیل است بر این که تعبد به ظن چه در
ناحیه صدور چه در ناحیه ظهور ممکن است. یک مورد پیدا کنیم کافی است دیگه.

سوال:؟؟؟

جواب: نص در خبر واحد است بله. حالا اینها اشکالات است ولی اخوند این جور گفته است. گفته
است یقین داریم تواتر اجمالی است یقین داریم که شارع گفته است خبر ثقه حجت است و این دلالت هم
نص است. گفته است خبر ثقه حجة بما له من الظهور حجت است ظهورش هم حجت است. خبر زراره که

مثلا گفته است اقم صلاة الجمعة ظهور در وجوب داشت. ان روايات حجت خبر ثقه ميگويد اين خبر حجت است هم ظهورش هم سندش. ما گفتيم اين "بظهوره" حرف بدی نیست.

پس حرف اخوند ميدانیش درست است که اين بحث اثری ندارد. چون ما و لو در یک مورد دليل بر وقوع پیدا ميکنيم همان دليل بر امکان است، يا در هيچ جا دليل پیدا نميکنيم. ميدانیش ها! چون دليل بر وقوع پیدا کرده ايم اين بحث ثمر ندارد ما اين جور دفاع کرديم.

ولكن ديروز هم اشاره کرديم که اين ثمر را نفی نميکنند. خب به نظر شما تواتر اجمالی دارد دلالت دارد بحث از اصالة الامکان چون شما تواتر اجمالی را تمام کرده ايد ميگويد اثر ندارد اين بحث. حالا اگر تواتر اجمالی تمام نباشد چنانکه نزد بعضی تمام نيست در اين صورت ثمر دارد و همين کافی است برای عدم لغويت.

اضف الی ذلک که شما و ديگران به سيره تمسک کرده ايد خب سيره توقف دارد بر. و لو ما دليل هم داريم دليل نقلی هم داريم تماميت اين دليل که سيره است، توقف دارد بر اصالة الامکان. همين برای عدم لغويت کافی است اين که مرحوم اخوند بگويد يا کسی در مقام دفاع از اخوند بگويد چون یک مورد ما پیدا کرده ايم بر وقوع اين بحث لغو است نه لغو نيست. اولاً ممکن است ان مورد را کسی قبول نداشته باشد و ثانياً شما یک مورد بر وقوع پیدا کرديد به دليل تواتر. خب یک دليل ديگری مثل سيره اگر کسی تمام بکند که شما تمام کرديد، برای تماميت سيره اين بحث لغو نيست.

سوال:؟؟؟

جواب: نه چرا دور لازم بيايد.

سوال:؟؟؟

جواب: اصالة الامکان ديگر. اصالة الامکان بر حرف شيخ انصاری. طريقت ان را با سيره درست کرديم گفتيم اطمینان مياورد کسی تعقل و تامل بکند و وجهی برای استحالة پیدا نکند. ما اين را با حجيت سيره درست نکرديم با حصول اطمینان درست کرديم.

سوال:؟؟؟

جواب: استدلال به سیره را بر ادله امارات تمامیت این دلیل را، با اصاله الامکان درست میکنیم پس این اصاله الامکان بحثش اثر دارد و لو برای این که یک دلیل را تمام بکنیم اما این که شما بگویید ما نیاز نداریم چون دلیل دیگر برای وقوع داریم. برای خروج از لغویت و دلیل اضافه اصاله الامکان اثر دارد.

سوال:؟؟

جواب: شما این را قبول کنید که سیره توقف دارد بر اصاله الامکان و به سیره هم تمسک کردیم. تمسک به سیره هم توقف بر اصاله الامکان دارد.

سوال:؟؟؟؟

جواب: شک در امکان داریم ولی اثبات کردیم...

سوال:؟؟؟؟

جواب: یکی بگوید که با وقوعش در یک جا ثابت کردیم اصاله الامکان را!

سوال:؟؟؟

جواب: میگوییم با تواتر وقوع را ثابت کردیم امکان را ثابت کردیم بعد برویم سراغ سیره. حالا که ان امکان را ثابت کردیم حالا برویم سراغ سیره. اگر خود سیره اصل داشته باشد عقلائیش این است که ما خود سیره را مقدماتش را تمام بکنیم.

سوال:؟؟؟

جواب: نه مطلق ظن مهم نیست اگر محال باشد یک جا محقق نمیشود این درست است.

هذا تمام الکلام در اصاله الامکان که اصاله الامکان شیخ انصاری درست است.

سوال:؟؟؟؟

جواب: نه گفتیم سیره ای که این جا می‌گفتیم طریق عقلائی معنا کردیم خلف صحبت نکنید فرض این است که اصاله الامکان را قبول کردیم حالا اثر دارد یا نه. در اشکال سوم داریم بحث میکنیم که ما اصاله الامکان را قبول کردیم به تفسیر اخوند.

تحصل الی هنا که در این امر ثانی مرحوم اخوند فرمود بحث ما در امکان تعبد به ظن است مراد از امکان، امکان وقوعی است نه ذاتی و بعد گفت اگر شک کردیم در امکان اون وقت مطلق گفت، شک کردیم در امکان حالا ذاتی یا وقوعی اصل امکان است یا نه اخوند اصل را منکر شد و شیخ انصاری قائل شد.

بقی یک کلام مختصری در این امر و ان این است که بعضی ها گفتند مراد از امکانی که این جا بحث میکنیم احتمال است که اخرش کلام اخوند اشاره کرد. هل یمكن التعبد بظن. یعنی هل یحتمل. و گفتند کثیرا ما امکان اطلاق شده است و مراد احتمال است. اصلا اون اهل فلسفه هستند که امکان را در مقابل استحاله میاورند عموم مردم وقتی میگویند ممکن است یعنی احتمال دارد. امکان فلسفی در استعمالات نادر است در مدرسه است آنها. در عموم مردم غالبا همین جور است ممکن است گران بشود یعنی محتمل است گران بشود. ممکن است آورده باشد ان جنس را. همه ممکن است ممکن است یعنی محتمل است.

این هم گفتند هل یمكن التعبد بظن یعنی محتمل است تعبد به ظن. احتمالش هست یا احتمالش نیست. گفتند بحث در این است چرا؟ گفتند چون بحث در امکان معنا ندارد بحث کنیم ممکن است یا نه. ما هیچ یک وقت نمیتوانیم امکان شیء را ثابت کنیم. شما هر چه زور بزنی یک وجوهی را برای استحاله دفع میکنی باز هم اخرش نمیتوانی بگویی ممکن است. شاید باز هم هنوز محال باشد به یک وجهی که شما به ان نرسیدی. اصلا به امکان ما نمیتوانیم برسیم. به احتمال میتوانیم برسیم ولی امکان قابل درسترس نیست، تعبد به ظن ممکن است؟ نه ما نمیتوانیم بگوییم ممکن است هزار دلیل هم بیاوری باز شاید محال است به یک نکته ای که شما نرسیدی. شما میگویید ممکن است از جهت این که اجتماع ضدین یا طلب ضدین یا لازم نیاید ولی شاید هنوز مستحیل است به جهتی غیر از این جهات.

اثبات امکان، امکان ندارد لذا معنا ندارد که بگویید که بحث بکنیم ایا تعبد به ظن ممکن است یا نه، مباحث عنه باید یک چیزی باشد قابل اثبات. قابل اثبات نیست که. بر خلاف احتمال. ایا تعبد به ظن محتمل است یا نه؟ احتمال امر وجدانی است دیگه. شما ادله را نگاه میکنی که بر امتناع آوردند ادله ناتمام

است بعد میگویید محتمل است از عدم تمامیت ادله ی استحاله میرسی به احتمال. میگویید بله محتمل است.

سوال:؟؟؟

جواب: خب حالا قائل این جور میگوید.

ولکن در ذهن ما این است که نه این جور که سخت گرفته است ایشان که نمیشود ما به امکان، حکم به امکان برسیم، منهای وقوع ها! قبل از وقوع با قطع نظر از وقوع. ما نمیتوانیم ثابت کنیم این شیئی ممکن است، چرا ما میتوانیم حالا قطع پیدا نکنیم ما میتوانیم اطمینان پیدا کنیم که فلان شیئی ممکن است یا محال. همان طوری که در ادعا ها هست که میگوید این شیئی ممکن است میگوییم از کجا ممکن است میگوید وجهی برای استحاله پیدا نکردیم وجهی ندارد که محال باشد. همان که در توضیح کلام شیخ ادعا کردیم که حکم به امکان، امکان دارد. همین خودش الان میگوییم امکان دارد یکی از مواردی است که حکم به امکان میکنیم حکم به امکان امکان دارد.

سوال:؟؟؟

جواب: نه امکان دارد. این که اصلا واقع هم شده است ما خیلی از چیزها را میگوییم ممکن است.

ثانیا همان فرمایش مرحوم اخوند. ایشان اشکال کرد گفت مقصود از امکان احتمال نیست کسی فکر نکند مقصود از امکان احتمال است و بعد احتمال هم مطابق اصل است دیگه، بو علی سینا هم گفت فذره فی بقعه الامکان او احتمال. اخوند گفت احتمال مباحوث عنه نیست چون احتمال یک امر وجدانی است یکی ممکن است بگوید در وجدانم احتمال میدهم و یکی بگوید احتمال نمیدهم.

گفته است احتمال یک امر وجدانی است در این امر وجدانی یکی ممکن است وجدان بکند و یکی نکند. جای بحث ندارد همیشه ما باید در یک امر واقعی بحث کنیم که هست یا نیست، اما در امر وجدانی یکی احساس میکند و یکی نمیکند جای بحث ندارد. همیشه باید مباحوث عنه یک قضیه واقعیه باشد نه یک قضیه وجدانیه. همین جور است در وجدانیات ذوقی است. میپسندی یا نمیپسندی. خوشت میاید یا نمیاید. یکی قبول دارد و یکی ندارد. این مساله برهان ندارد. امر وجدانی یخترف به اختلاف وجدان ها. اون جای اثبات و نفی ندارد این امر واقعی است که هست یا نیست، کاشف بیاور.

اللهم مگر کسی بگوید بابا ما که میگوییم ایا تعبد به ظن محتمل است، صرف احتمال مرادمان نیست احتمال مطلق مرادمان نیست. احتمال مطلق امر وجدانی است اما احتمال بالقیاس بما قیل من الادله علی الاستحاله، به نظر به ان ادله ای که برای استحاله آوردند شما احتمال میدهی، یا نه ان ادله را تمام میبینی و احتمال نمیدهی. احتمال مطلق نیست احتمال با توجه به ادله است، ان ادله ای که بر استحاله آوردند تمام میدانی احتمال نمیدهی پس امکان را. احتمال نمیدهی. یا نه ان ادله را ناتمام میدانی احتمال میدهی تعبد را. که این وقت اگر احتمال دادی تعبد را اون وقت به ظواهر عمل میکنی. اما اگر احتمال ندادی تعبد را یقین پیدا کردی که تعبد تحقق پیدا نکرده است باید توجیه کنی ظواهر را. مگر که اون قائل بگوید مراد من از احتمال هل یحتمل التعبد بظن یعنی به لحاظ ادله مرادم این است نه احتمال مطلق که اخوند میگوید امر وجدانی است.

اگر اینرا بگوید میگوییم این اختلاف سیاق است لعب به الفاظ است در حقیقت شما میگویید ایا ان ادله بر استحاله تمام است که محال باشد نه احتمال دیگه. یا نه ان ادله ناتمام است (اینجا با شما جدا میشویم) تعبد به ظن محتمل است. ما میگوییم نه ان ادله ناتمام است پس تعبد به ظن ممکن است. شما هم در حقیقت در استحاله بحث میکنید ایا ادله ای را که برای استحاله آوردند تمام است این محال است یا نه ان ادله ناتمام است. منتها وقتی ناتمام شد ما میگوییم پس تعبد به ظن ممکن است شما میگویید تعبد به ظن محتمل است. ولی اساس در ان اساس با هم موافق هستیم هر دو بحث میکنیم که دلیل بر استحاله داریم یا نه.

ایا تعبد به ظن ممکن است یا نه لفظش را عوض میکنیم که شامل کلام این اقا هم بشود ایا تعبد به ظن ممکن است یا نه، عوضش میکنیم ایا تعبد به ظن محال است یا نه؟ دلیل بر استحاله داریم یا نه شما در حقیقت این جور میگویید.

بحث در این که تعبد به ظن محتمل است با توجه به ادله یا محتمل نیست بر میگردد به این که دلیل بر استحاله تمام است پس باز بحث برگشت به امکان و استحاله. دلیل امکان و استحاله نه این که بحث میکنیم در اصل احتمال. این که میگوییم لفظی است این است ها. در واقع شما هم در ادله استحاله بحث میکنید که محال هست یا نه که اگر محال نبود دلیل بر استحاله ناتمام است شما میگویید احتمال میدهم استحاله را احتمال میدهم امکانش ما میگوییم ادله ناتمام شد فهو ممکن. ولی هر دوی ما باید این

بحث را بکنیم همین جور هم بحث کردند دیگه. دلیل بر استحاله تمام است یا نه حالا شما اون جور لفظ یا این جور لفظی را بیاوری. فرقی ندارد.

هل التعبد بالظن ممکن؟ یعنی دلیلی بر استحاله نداریم ادله بر استحاله ناتمام است. التبعّد بالظن محتمل بالاضافه ای الادله یعنی ایا ادله بر استحاله تمام است یا نه، هر دو یک چیز میگوییم. هر دو در یک چیز باید بحث کنیم.

سوال؟؟؟

جواب: احتمال مطلق که معنا ندارد ایا شما احتمال میدهی معنا ندارد که احتمال میدهید، تعبد چه قیمتی دارد من احتمال بدهم. نه باید بحث بکنیم از ان ادله بر استحاله هر دو تایشان.

لبّ بحث این است که دلیل بر استحاله داریم یا نه. اگر میگوید هل يمكن التعبد بالظن ام لا ان هم مقصودش این است که دلیل بر استحاله دارید یا نه. منتها اون میگوید اگر دلیل بر استحاله ناتمام است میگوییم ممکن است شما میگویید اگر دلیل بر استحاله تمام نشد چون امکان را یقین نداری محتمل است لبّ بحث دلیل بر استحاله است که ما با شما شریک هستیم

سوال:؟؟؟

جواب: اون دیگه راه آقای خویی را میرود. میگوید محتمل است ظاهر را حمل میکنیم به نتیجه حرف شیخ نمیرسد.

بعد از این اموری که بحث کردیم مرحوم اخوند وارد شده است در همان وجوه استحاله. چرا تعبد به ظن محال باشد؟ امکانش چه گیری دارد؟ جهاتی که برای استحاله است دو قسم کرده است. یک قسم جهاتی است که تعبد به ظن را محال میکند از جهت این که یک تالی فاسدی دارد که ان تالی فاسد سبب میشود که محال بشود تعبد به ظن. استحاله.

دومی این است که ان تالی فاسدی را که تعبد به ظن دارد تعبد به ظن را محال نمیکند ولی کاشف از این است که تعبد به ظن واقع نشده است. ان لازم موجب بطلان است نه موجب استحاله. مثلا اگر از تعبد به ظن اجتماع ضدین لازم آمد خب این اجتماع ضدین یک لازمه ای است که تعبد به ظن را محال

میکند. محال است یک چیزی که لازمه آن اجتماع ضدين است در خارج محقق بشود و لو این که خودش اجتماع ضدين نیست بلکه لازمه آن اجتماع ضدين است.

آن قسم دیگر نه، بعضی گفتند مثلاً از تعبد به ظن لازم میاید تصویب غیر محال. تصویب دو قسم است یک قسم از تصویب محال است و یک قسمش خلاف اجماع است محال نیست. باطل است. یکی از محذور ها این است که از تعبد به ظن لازم میاید تصویب باطل نه تصویب محال. خب این تصویب باطل تعبد به ظن را محال که نمیکند. تصویب باطل کاشف از این است که تعبد به ظن واقع نشده است نه که محال است وقوعش. لذا بعضی ها در آن امکان وقوعی که اخوند میگفت گفتند نگوئیم امکان وقوعی بگوئیم امکان قیاسی. بالقیاس به او امکان دارد این محقق شده باشد یا نه. حالا بالقیاس به او امکان دارد محقق شده باشد از جهت این که محال است یا از جهت این که بالقیاس به او واقع نشده است یک معنای اوسعی. حالا این را کار نداریم اینها تعابیر است محاذیر دو قسم هستند حرف متینی است مرحوم اخوند میگوید و اما محاذیری که گفته شده است لازم میاید از تعبد به ظن. عبارتی دارد که محاذیری که مستحیل هستند یا باطل هستند "من المحال او الباطل". دو قسم است.

خب این یک تقسیم. یک تقسیم دیگری در این تقسیم هست که این محاذیر بعضی ها محذور هستند و لو اون جاعل حکیم نباشد. نمیشود صادر بشود. محذور هستند با قطع نظر از حکمت مولا. که میگویند عقل نظری. بعضی از این ها نه محذور هستند به لحاظ حکمت مولا. اجتماع ضدين محذور است حالا میخواهد جاعل حکیم باشد یا نه. بر خلاف القاء در مفسده تفویت مصلحت. القا در مفسده از حکیم قبیح است اما یکی حکیم نیست یکی را در مفسده بیچاره اش میکند. در مفسده میاندازد کارش قبیح است ولی واقع شدنی است. این هم دو قسم کرده است مرحوم اخوند، در دو مقام بحث کرده است. محاذیری که ان محاذیر محذور هستند علی نحو الاطلاق. محاذیری که محذور هستند من حیث ان الجاعل حکیم.

اما قسم اول محاذیر علی نحو الاطلاق را گفته اند اجتماع مثلین. اگر بنا باشد ما را تعبد به ظن بکند از تعبد به ظن لازم میاید اجتماع مثلین. کجا؟ در جایی که مظنون مطابق با واقع باشد. واقع نماز جمعه واجب است دوباره آمد گفت قول زراره که میگوید تجب صلاة الجمعة تعبد کرد ما را به این مظنون. تعبد به ظن تعبد به مظنون است دیگه. یک حکم واقعی داریم واجب است نماز جمعه یک حکم ظاهری داری

ادله تعبد به ظن میاورد حکم واقعی را خدا آورده است مثلاً اذا نودی للصلاة..... حکم ظاهری را هم که خبر زراره آورده است، اجتماع مثلین است، فیما اصاب.

و اما فیما اخطا اجتماع ضدین است. نماز جمعه فی علم الله واجب است زراره خبر آورد که حرام است. اجتماع وجوب و حرمت میشود اجتماع ضدین، هم در حکم و هم در مبادی حکم. واجب است طبق ان اراده دارم مبادی حکم. حرام است طبقش کراهت دارم. لازم میاید اجتماع اراده و کراهت اجتماع اراده و کراهت هم میشود اجتماع ضدین.

و اگر بگویی که اینها کسر و انکسار میکنند یکی از این ها مثلاً حکم ظاهری که مصلحت دارد یا مفسده دارد غلبه پیدا میکند بر مصلحت یا مفسده واقع یکی از انها زائل میشود اگر کسر و انکسار را قائل بشوید، قائل نشوید اجتماع ضدین است قائل بشوید تصویب است. همان که گفت باطل است. تصویب لازم میاید. این تصویب مجمع علیه است که باطل است.

و محذور دیگر طلب ضدین است. فرض بفرمایید که مسجد نجس شده است به من میگوید ازاله کن مسجد را در همان وقت هم خبر ثقه آمده است تعبد به ظن که نماز بخوان در یک لحظه طلب ضدین را از من طلب داشته باشد یکی واقعی و یکی ظاهری. طلب ضدین هم محال است این محاذیری است که از طلب به ظن لازم میاید.

این مشکله ای است که حالا در بعضی کلمات تحریم حلال یا تحلیل حرام لازم میاید انها هم در شکم این مطالب خوابیده دیگه. اینها را مرحوم اخوند منقح کرده است.

ولکن جواب دادند اصولیین از این مشکله جواب دادند به عده اجوبه. جواب اول جواب مرحوم اخوند است مرحوم اخوند میگوید ریشه همه این مشکلات این است که خیال کردی تعبد به ظن یک حکم میاورد. خیال کردی که تعبد به ظن یا خودش جعل حکم است یا مستتبع جعل حکم است. تعبد به ظن تعبد به مودی است احکام ظاهریه. یا نه تعبد به حجیت است حجیت مستلزم جعل حکم است. میگوید منشا این مفاسد و محاذیر این است که فکر کردید تعبد به ظن حکم آخری را میاورد یا مودایش این است یا لازمه اش.

در حالی که معنای تعبد به ظن جعل حکم نیست لازمه اش هم جعل حکم نیست. تعبد به ظن معنایش جعل حجیت است. مرحوم اخوند حجیت را میگوید از احکام وضعی است فقد جعلته حجة احکام وضعیه ای است که قابل جعل است بالاستقلال. کالولایه. مرحوم اخوند میگوید معنای تعبد به ظن یعنی گفته است الظن حجة. تعبد به ظن اینها الفاظ است ها، تعبد به ظن اشاره به مصادیق است اون اهل سنت هستند که تعبد به ظن تعبیر میکنند تعبد به ظن یعنی جعل خبر ثقة حجت است یعنی جعل شهره حجت است میگوید در همه این موارد مجعول حجیت است، حجیت غیر از وجوب و حرمت است خودش یک حکم وضعی است. مستتبع حکم شرعی هم نیست. همانا حجیت مستتبع حکم عقلی است وقتی که این را حجت قرار داد یتنجز الواقع. عقل میگوید پس استحقاق عقوبت داری. عقل میگوید اگر خلاف واقع بود پس معذور هستی.

مجعول لا حکم، حکم به این معنا یعنی حکم تکلیف. لا حکم تکلیفی و لا یستتبع حکم تکلیفی را و انما یستتبع تنجز را انما یستتبع تعذر را. میگوید همه این اشکالات مندفع شد. اجتماع مثلین کجا بوده است. خبر زراره حجت است منجز واقع است واقع وجوب نماز جمعه است به هم ربطی ندارند اجتماع مثلین نیست. حجیت صفت کاشف است وجوب حکم فعل است به هم ربطی ندارند. اجتماع ضدین طلب ضدین هیچ کدایم از این محاذیری که گفتند لازم نمیاید. اساسش این است ان المجعول فی باب الحجج هی الحجیه. حجیت مال قطع است ذاتا شارع مقدس گفته است خبر ثقة هم حجت است. حجیت ذاتیه را میدانید، امور اعتباریه یک امور ذاتیه تکوینی دارند. حجیت، غیر مجعول است در قطع ان را اعطا کرده است به همین ظنون خاصه. این است که هیچ کدام از این محاذیر لازم نمیاید. بیانی است که مرحوم اخوند فرموده است و معمولا بعدی ها این بیان را مناقشه کردند و گفتند این بیان ناتمام است در راس آنها مرحوم نائینی است که مناقشه کرده است در چندین موارد میگوید که حرف مرحوم اخوند حرف نادرستی است. تامل بفرمایید تتمه کلام.

تاریخ ۱۴۰۲/۲/۱۶

جلسه ۱۱۹

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در دفع محاذیری بود که ادعا شده بود از تعبد به ظن لازم میاید. این همان بحث معروف جمع بین حکم واقعی و ظاهری است که چطور ما جمع کنیم بین مفاد امارات، اصول عملیه با احکام واقعیه. محاذیر را گفت مرحوم اخوند و نظر خودش را هم بیان کردیم در جواب از محاذیر قسم اول. محاذیری که محذور هستند نه از جهت حکمت مولا، بلکه مولای حکیم هم نباشد این محاذیر مترتب میشوند. جواب مرحوم اخوند این بود که در موارد تعبد به ظن مجعول حجیت است. پس هیچ اجتماع مثلین و اجتماع ضدین طلب ضدینی لازم نمیاید همه ان محاذیر مندفع است.

مرحوم نائینی که معمولاً ناقد کلام مرحوم اخوند است و ناسخ فرمایشات مرحوم اخوند است تفسیر کرده است کلام اخوند را، به جای جعل حجیت گفته است جعل معذرت و منجزیت. و این هم معروف شده است که اخوند در باب حجج قائل است به جعل منجزیت و معذرت. ما هم از بعضی از اساتید قدیم، هم در مکتبوتاتشان و هم در مسموعات همین جور معنا میکردند که اخوند گفته است در تعبد به ظن منجزیت و معذرت جعل شده است دو حکم وضعی هستند. ارتباط به احکام واقعیه دارند ولی مثلین نیستند ضدین نیستند، این جور معنا کرده است.

بعد اشکال کرده است بر مرحوم اخوند که این حرف نادرست است. گفته است منجزیت و معذرت قابل جعل نیست مصباح الاصول هم این راه را رفته است معمولاً همین را در رد مرحوم اخوند گفته اند منجزیت و معذرت یعنی استحقاق و عدم استحقاق عقوبت که اینها دو حکم عقل هستند. موضوعشان بیان و لا بیان است اگر بیان داشتیم تنجز است استحقاق عقوبت است بیان نداشتیم استحقاق عقوبت محال است. مرحوم نائینی اشکال میکند به اخوند میگوید اگر بنا باشد مثلاً خبر ثقه بیان نباشد جعل علمیت نباشد اون را شارع بیان قرار نداده باشد تنجز محال است قبیح است عقاب بلا بیان. این که منجزیت را جعل کند معقول نیست. منجزیت موضوعش بیان است این تخصیص در حکم عقل است عقل میگوید اقا قبیح است عقاب بلا بیان شما تخصیص بزن الا در امارات که بیان نیست و عقوبت هست. این نمیشود.

جعل منجزیت (مهمش منجزیت است) معذرت حالا نیاز به جعل ندارد، جعل منجزیت بدون بیانیت و علمیت و محرزیت گفته است معقول نیست. لذا مرحوم نائینی رفته است سراغ جعل علمیت و تتمیم کشف. ریشه حرف نائینی از این جا شروع میشود. بقیه هم حرف مرحوم نائینی را قبول کردند و گفته اند حرف اخوند اشکال ثبوتی دارد جعل منجزیت معقول نیست، تخصیص در حکم عقل است.

و لکن در ذهن ما این است که نه اولاً مرحوم اخوند جعل منجزیت نمیگوید مرحوم اخوند جعل حجیت میگوید. اخوند میگوید حجیت مثل ولایت است این را در استصحاب گفته است ها، در استصحاب یک بحثی است که ایا احکام وضعیه مجعول هستند یا نه اخوند سه قسم کرده است که یک قسم ان این است که قابل جعل به استقلال هستند مثل حجیت و ولایت. گفته حجیت قابل جعل است، حجیت برای قطع ذاتی است القطع حجة یصح الاستدلال به ان از ناحیه مولا و عبد و شارع آمده است گفته است این هم حجت است. نه که نازل کرده باشد، اخوند تنزیل را قبول نکرده است نه، مستقیماً گفته است خبر ثقه حجت است.

از این معنا مرحوم اخوند چند جا حداقل دو جای کفایه تعبیر کرده است بما یوجب التنجز. وقتی گفت حجت است خب بیان تمام شد دیگه. قبیح است عقاب بلا بیان. این حکم عقل است. دو تا راه دارد برای اینکه موضوع این قاعده را از بین ببرد. یک راهش این است که بگوید خبر ثقه علم است راه نائینی. اخوند این راه را نپسندیده است. یک راهش این است که بگوید خبر ثقه حجت است. همین که گفت حجت است بیان است بیان در قبح عقاب بلا بیان (یک اشتباه این جا هست ها) بیان در قبح عقاب بلا بیان اون بیان در مولا در مقام بیان باشد نیست. اون بیانی که تاخیر بیان از وقت حاجت قبیح است اون نیست. قبیح است عقاب بلا بیان عقل که لفظ ندارد این حکم عقل است لفظ که ندارد، قبیح است عقاب است بلا بیان یعنی اگر مبرری و مجوزی برای عقوبت ندارد عقوبتش قبیح است ظلم است دیگه. این بیان یعنی مبرر و مصحح عقوبت عقلایا و عقلیا. همان طور که محرز جعل محرزیت و علمیت بیان است منتها ان بیان واقع است یعنی علم به واقع است اون همان بیان جاهای دیگر، کذلک جعل حجت بیان بر واقع است نه این که علم و طریق به واقع است بلکه یعنی یوجب تنجز واقع است یعنی مصحح عقوبت واقع است. عرض کردم مرحوم اخوند در چند جا این را بحث کرده است یکی این جا بحث کرده است و یکی در باب تعادل و تراجیح بحث کرده است و یکی در باب استصحاب بحث کرده است، ادعای ما این است میگوید مجعول در باب امارات حجیت است حجیت را معنا میکند ما یقتضی التنجز نه منجزیت تا بگویی جعل منجزیت معقول نیست. این اولاً.

ثانیا این که مرحوم نائینی ادعا میکند جعل منجزیت معقول نیست نه این هم درست نیست. این که شارع مقدس یک چیزی را قرار بدهد منجز. قرار بدهد مصحح عقوبت چه اشکالی دارد؟ باز همان ریشه اش

ان است. بیان نه که بیان واقع. بیان بر واقع. مصحح عقوبت بر واقع. پدری به فرزندش میگوید که از این راه بروی عذر نداری. لا عذر لك. عقوبت میکنم اشکالی ندارد. هیچ بیانی بر واقع نیاورده است مبینی بر واقع نیاورده است ولی همین گفتارش سبب میشود که عقوبت صحیح باشد.

اگر بگویند ثقه خبر آورد عذری نداری لا عذر فی التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا. تشکیک نکن. تشکیک عملی، درست است یا نیست، نه، لا عذر، قطع عذر درست میکند. تا گفت لا عذر این مصحح عقوبت و منجز واقع است. مربوط به شارع هم میشود شارع برای یک چیزهایی عقوبت و مثبت قرار داده است مولا یکی از شئونش همین است که عذر عبد را قطع کند یا عذر قرار بدهد میگوید از این راه رفتی معذوری این اشکالی ندارد. لبّش اخبار است اشکالی ندارد مهم نیست. مرحوم اخوند کلامش مبتنی نیست که مولویت به این معنا یک حکم وضعی مثلاً جعل شده باشد مهم این است که اونی که از شارع صادر میشود مماثل واقع نیست مضاد با واقع نیست حالا بگو حجیت را جعل کرده است یا عذر عبد را قطع کرده است در وقتی که خبر ثقه مثلاً قائم بشود. این هم یک راهی برای تعبد است. میخواهد مردم را تعبد بکند به این که به خبر ثقه عمل کنند میگوید عذری در صورت قیام خبر ثقه ندارد. این هم یک راهش هست. ما از قدیم نفهمیدیم چرا مولا نتواند دستش باز باشد یک چیزی را قاطع عذر قرار بدهد. چرا نتواند؟

سوال:؟؟؟

جواب: نه دیگه مصحح عقوبت. قبح عقاب بلا بیان میگوید اگر مجوزی نداشت قبیح است عقاب. خود همین میگوید بیان است

سوال:؟؟؟

جواب: نه از اول میگوید عذری ندارد. اصلاً میگوید خبر ثقه را من منجز واقع قرار دادم هر کسی مخالفت کند به خلاف واقع بیافتد میگوید من عقابش میکنم. چه اشکالی دارد.

این فرمایشات مرحوم نائینی تا اونجا که در ذهنم هست همه قبول کردند بر اخوند و راه مرحوم اخوند را قبول نکردند چون جعل منجزیت امکان پذیر نیست نه اولاً ما میگوییم مرحوم اخوند نمیگوید جعل منجزیت و ان یوجب التنجز و ثانیاً جعل منجزیت هم اشکالی ندارد.

سوال:؟؟؟؟

جواب: اصلا این قبح عقاب بلایان میرسیم در بحث حق الطاعه. اصلا از قضایایی است که قیاساتها معها. یک امر واضحی است. عقلا میگویند ظلم است. حالا میرسیم این را.

اون اشکالی که بر مرحوم اخوند وارد هست جعل حجیت و منجزیت، این است که یک لازمه ای دارد فرمایش مرحوم اخوند یک لازمه ای دارد که خودش هم به این لازمه ملتزم شده است ولی نمیشود ملتزم شد. و ان لازمه این است که اگر مجعول در باب امارات حجیت و منجزیت باشد لازمه اش این است که ما دیگه نتوانیم فتوا بدهیم به احکام شرعیه. غالب احکام شرعیه را از امارات به دست آوردیم. یقینیات که خیلی ها نیاز به فتوا ندارد نماز واجب است که تقلید ندارد غالب مسائلی که محل ابتلای مفتی است این است که محمولش مظنون است با امارات درست شده است. با اصل عملی درست شده است رساله های عملیه غالب مسائلیش با. و فتوا به احکام شرعیه میدهند میگویند واجب است این حرام است این. لازمه فرمایش مرحوم اخوند این است که ما نتوانیم فتوا بدهیم به مودیات امارات. چرا؟

چون افتای به غیر علم حرام است من افتی بغیر علم لعنه الملائکه این از مسلمات است. اونجایی که امارات قائم شده است ما علم به واقع که نداریم به واقع که نمیتوانیم فتوا بدهیم، علم به حکم ظاهری هم که وجود ندارد ایشان منکر حکم ظاهری است پس ما نمیتوانیم اگر خبر ثقه گفت نماز جمعه واجب است نمیتوانیم فتوا بدهیم که نماز جمعه واجب است! لازمه حرف اخوند این است که که باب افتای به مودیات امارات مسدود بشود. نائینی میگوید میتوانی فتوا بدهی چون تو را عالم به واقع قرار داده است اخوند میگوید نمیتوانی فتوا بدهی چون تو عالم به واقع که نیستی لا وجدانا و لا تعبدا حکم ظاهری هم که نداری دیگه. در بحث تعادل و تراجیح تصریح کرده است مرحوم اخوند گفته است مجتهد عالم به احکام شرعی نیست گفته است مجتهد عالم به قیام حجج بر احکام شرعیه است. مجتهد میدانند این جا وجوب نماز جمعه حجت بر ان قائم است. این را عالم است.

اون وقت اگر ما خواسته باشیم فتوا را توجیه کنیم باید این جور بگوییم، بگوییم مجتهد اگر گفت نماز جمعه واجب است یعنی حجت بر ان تمام است واجب عقلی است مثلا. نمیتواند بگوید واجب است شرعا. در تعادل و تراجیح تصریح کرده است ان المجتهد عالم به موارد قیام الحجه بمراد حکم شرعی اما به نفس خود شرعی علم ندارد و این یک چیز بعیدی است که مجتهد نتواند به حکم شرعی فتوا بدهد.

ان قلت: اگر کسی اشکال کند بگوید نه همین حجت بر حکم شرعی هم مجور افتا است. اخوند میگوید خبر ثقه حجت است همین مجوز است چرا؟ چون اون روایاتی که میگوید من افتی بغیر علم..... قطعاً مراد از علم خصوص علم وجودانی نیست مراد از آن علم اعم است. من افتی بغیر علم یعنی بغیر علم و لا حجة. قطعاً کسی فتوا بدهد طبق حجت لعن ملائکه را ندارد این واضح است خب این هم که حجت دارد دیگه. پس میتواند فتوا بدهد. ان قلت که مفتی مجتهدی که عالم است به مواقع قیام الحجج علی الواقع میتواند فتوا بدهد چرا؟ چون حجت بر واقع دارد وقتی حجت بر واقع داشت من افتی بغیر علم شاملش نمیشود.

ولکن این بیان ناتمام است. این یک مغالطه است. این که مراد از من افتی بغیر اعم است مثل رفع ما لا يعلمون که رفع شده چیزی که نمیدانید اعم است نمیدانید یا حجت ندارید. حجت داشته باشیم رفع ما لا يعلمون نماید دیگه واضح است. این درست است من افتی بغیر لعنه الملائکه یعنی من غیر حجة. این درست است این تفسیر جای شبهه ندارد ولکن بنا بر مسلک اخوند ما حجت داریم بر واقع. در حالی که اون روایت اون روایات میگوید فتوای شما باید عن حجة باشد باید حجت بر فتوا داشته باشیم. اخبار ما بدون حجت نباشد. افتا باید عن حجة باشد. ما بر مبنای مرحوم اخوند حجت بر واقع داریم نه حجت بر افتای به واقع. اخبار از واقع. نه ما نسبت به افتای به واقع حجتی نداریم.

سوال:؟؟؟

جواب: نه.

نکته من افتی بغیر علیم.... این است شما چیزی را که نمیدانی از خدا است نسبت به خدا میدهی افترا است. این اخبارت افترا است. این اخبارت لا علم است لا احراز است. بر مبنای جعل حجیت من واقع را باز هم احراز نکردم. من بگویم نماز جمعه واجب است حجت دارم بر واقع یعنی واقع منجز است یعنی اگر من خلاف بیافتم استحقاق عقوبت دارم اما اخبار از واقع نه من نسبت به اخبار از واقع جاهل هستم. این جا اون بیانی که میگفتند این جا هست درست است. من باید بیان (بیان، نه مصحح) در اخبار از واقع باید بیان بر واقع داشته باشم. حجت برواقع اخبار من را درست نمیکند. همین را تامل بکنید، اخبار از واقع که میدهید میگویید این نماز جمعه واجب است از کجا میگویید واجب است؟ مقداری که حجت دارید منجز است فقط. شما بگویید وجوب نماز جمعه منجز است این درست است.

سوال:؟؟؟

جواب: نه هست. نه دیگه. منجز است یعنی اگر مخالفت کردی استحقاق عقوبت دارید اما هست. فتوا اعلام هستی حکم واقعی است حجیت ان را منجز میکند این ها ربطی...

سوال:؟؟؟

جواب: لذا گفتیم اگر وقتی که میگوید نماز جمعه واجب است مقصودش این باشد که من حجت بر نماز جمعه دارم نماز جمعه منجز است نه که هست چه میدانم هست یا نه، نه علم وجدانی و نه علم تعبیدی دارم که هست. مقصود از نماز جمعه واجب است یعنی منجز است این اشکالی ندارد، درست است. منجز است یعنی من حجت دارم اما این که نماز جمعه ثابت است فتوا به وجوب نماز جمعه، من حجت ندارم. نه وجوب نماز جمعه واقعی را حجت دارم که بگویم هست، فتوا این هست ها! وجوب برای نماز جمعه هست این فتوا است، این وجوب برای این هست، برایش جعل شده است، واقعا که نمیدانم ظاهرا هم که شما منکر هستید، اونی که هست من به حکم شرعی علم ندارم من به حالت حکم شرعی علم دارد، به تنجزش علم دارم. این است که بگویم نماز جمعه منجز است اشکالی ندارد ولی خلاف معمول به است. اونی که در رساله ها مینویسند این است که نماز جمعه واجب است.

سوال:؟؟؟

جواب: بله نائینی میگوید واجب خدا همین است یا علم وجدانی و یا تعبیدی. خود شارع میگوید من تو را عالم قراردادم پس من میتوانم بگویم نماز جمعه واجب است. اینها را با هم قیاس کنید.

اشتباه نکنید. من افتی بغیر علم یعنی به غیر حجت. این درست است اما باید افتای من از روی حجت باشد من بگویم نماز جمعه واجب است این افتای من است این را حجت ندارم. حکم شرعی را حجت ندارم لا واقعا و لا ظاهرا. این که حکم شرعی منجز است این حالت حکم شرعی است. تنجز حالت حکم شرعی است اگر من فتوا به تنجز بدهم حجت دارم. این است که همان طور که مرحوم اخوند در تعادل و تراجیح فرموده است بر مسلک جعل حجیت مجتهدین عالم به احکام شرعیه نیستند عالم به مواقع کجا حجت دارد، مواقع قیام الحجه علی الحکم شرعی هستند، ادامه را نگفته است انجا، ما ادامه میدهیم پس اگر بخواهند فتوا بدهند به اون که علم دارند باید فتوا بدهند و ما علم به حجیت داریم و به این باید فتوا بدهند.

سوال:؟؟؟

جواب: اگر هست محذورها دوباره برمیگردد اصلا مرحوم اخوند که جعل حجیتی شده است که به این محذور نرسی که حکم شرعی هست، و الا اگر بگوییم حکم شرعی هست که محذور بر میگردد. اصلا تمام مقصود مرحوم اخوند این است که تمام حکم شرعی که در مفاد امارات هست آنها را نفی کند و الا دوباره محذور عود میکند حالا مطابقتا یا التزاما.

این فرمایش مرحوم اخوند ثبوتا مشکلی ندارد که مرحوم نائینی فرموده است ولی یک لازمه ای دارد که بعید است این لازمه را. اخوند هم رساله که نوشته است نوشته است که نماز جمعه واجب است، مقصودش اینست که واجب است نه این که عقلا حجت داری.

سوال:؟؟؟

جواب: بله و لو تعبدا.

خب این است که یا این است که حکم ظاهری هستند علم وجدانی هستند یا علم واقعی نائینی است که علم تعبدی است. یکی از دو تا باید باشد یا علم وجدانی یا علم تعبدی تا افتای شما بعلم باشد حالا این در فرمایش مرحوم نائینی میاید.

اصل این جواب اشکال ثبوتی ندارد ک مرحوم نائینی فرموده است معقول نیست حرف مرحوم اخوند. نه معقول است. ولی یک مشکل اثباتی دارد که بعید است ممکن است کسی بگوید ما دلیل محکمی در ردش نداریم. اینکه مجتهدین نمیتوانند به احکام شرعیه فتوا بدهند، جایی خراب نمیشود. اگر هم فتوا میدهند باید مقصودشان این باشد: نماز جمعه واجب است یعنی حجت بر ان قائم شده است. مثل خطبا که میگویند که فلان چیز واجب است یعنی علی ما فی الروایه. فلان قضیه اتفاق افتاده است یعنی علی ما فی التاریخ. علی ما نقل. باید یک چیزی ضمیمه بکند صاف نمیتواند بگوید نماز جمعه واجب است. خب این اصل جواب.

ثانیا اشکال شده است بر مرحوم اخوند که این جواب بر فرضی که درست باشد این جواب گوی مشکلات نیست و لو بعض، همه ی مشکلات را نمیتواند حل کند. بعضی از محاذیر هنوز به حال خودش باقی است اگر هم این حرف درست باشد غیر مجد. مفید نیست برای دفع همه محاذیر. دو تا بیان برای این

مرحله ذکر شده است. بیان اول این است که یکی از محاذیری که مرحوم اخوند در ادامه آورده است در ضمن آن محاذیر هم این محذور بود ولی شفاف نبود. یکی از آن محاذیر بسیار مهم این است که تعبد به امارات محال است چون لازمه اش اذن در مخالفت حکم واقعی است. واقعی فعلی. احکام واقعی فعلیت پیدا کرده است. اگر من را تعبد به ظن بکند ممکن است این ظن خلاف واقع باشد پس به من اذن داده است و لو علی سبیل الاحتمال. اذن در مخالفت حکم واقعی فعلی قبیح است. نمیشود اذن بدهد و لو علی سبیل الاحتمال ها! اگر یادتان باشد مرحوم اخوند میگفت اذن در مخالفت واقع احتمالا هم محال است نمیتوانی احتمال بدهید صدورش را مولا. این راکجا گفته است؟ در ادامه کلامش نعم ربما یشکل. بعد از این که حل کرده است مساله را گفته است نه یشکل، در قاعده حل. این راهی که ما گفتیم بعضی جاها ناتمام است مثل موارد قاعده حل. چون گفته است قاعده حل اذن در مخالفت حکم واقعی فعلی است. قاعده حل اذن است.

خب اشکال بر مرحوم اخوند این است خب امارات مرخصه هم اذن هستند چه فرقی میکند. حالا گفته باشد حجت است یا گفته است حلال است فرقی ندارد. روایات الزامیه اذن در مخالفت واقع نیست گفته است نماز جمعه واجب است خب واجب هم نباشد مشکلی ندارد اما روایات ترخیصیه این که گفتم "محاذیر فی الجمله"، روایات ترخیصیه با قاعده حل چه فرقی میکند اخوند در قاعده حل گیر کرده است گفته است اذن در مخالفت عملیه احتمالی است، خب روایات مرخصه هم همین است اماره گفته است نماز جمعه واجب نیست این اذن در مخالفت واقع فعلی است. حالا و لو این که به صورت حجت است گفته باشد. حجت بودن در روایات مرخصه این مشکله را دارد.

روایتی است نافیه است مثل قاعده حل شارع گفته است حجت است خب گفتم حجت است این اذن در مخالفت واقع است. این مشکله در کلام اخوند هست. که مرحوم اخوند خودش التفات دارد ها، که اخیانا از تعبد به ظن لازم میاید (نه، از تعبد شارع) لازم میاید اذن در مخالفت حکم واقعی فعلی. این را خودش التفات داشته است در نعم. ولی این را مختص به قاعده حل کرده است روایات مرخصه هم مثل قاعده حل است. این که ما در تعبد به ظن قائل بشویم به جعل حجیت، این طلب ضدین و اجتماع مثلیین اجتماع ضدین را حل میکند ولی این اذن در مخالفت حکم واقعی فعلی به حال خودش باقی میماند. عمده اشکال بر مرحوم اخوند همین است که این جعل حجیت همه محاذیر را دفع نمیکند.

خب این را میتوان دفاع کرد از مرحوم اخوند بگوییم مرحوم اخوند برای این جوابش برای این راهش یک متممی آورده است حالا آن متمم را در قاعده حل گفته است در قاعده حل رسیده است گفته است این اذن در مخالفت حکم واقعی است گفته است این جا قائل میشویم که حکم از فعلیت افتاده است. حکم از فعلیت در موارد قاعده حل که خلاف واقع است، گفته است اونجا میگوییم حکم فعلیت تامه ندارد. فعلیت من جمیع الجهات را ندارد. خب ما همان جواب را در روایات مرخصه میاوریم. درست است ظاهر کلام اخوند اشکال دارد ظاهر کلام اخوند این است که حجیت مشکله را حل میکند الا در قاعده حل. اشکال: حجیت، اشکال را همان طور که در قاعده حل حل نمیکند در روایات مرخصه هم حل نمیکند. اشکال را ملتفت بوده است و یک راه حلی هم آورده است به عنوان متمم ولی خوب بود که بگوید تعبد به ظن در هر جایی هم که ترخیصی است همین جور است.

سوال:؟؟؟

جواب: جواب داده است که گفته است اشتراک در احکام برای احکام انشائیة است.

حاصل الکلام این راه همه مشاکل و محاذیر پاسخ گو نیست، این درست است. ولكن خیلی نمیشود به اخوند خورده گرفت خب اخوند برای آن مشکله یک راه دیگری هم آورده است آن راه دیگرش را ضمیمه میکنیم ولی همین این باقی میماند که چرا این راه حل را در خصوص قاعده حل آورده است، ظن مرخص هم این مشکل را دارد.

سوال:؟؟؟

جواب: حالا میرسیم. راه متمم را هنوز واردش نشدیم.

این اشکال بر مرحوم اخوند که اقا این که شما گفتید یک محذور مهمی را از بین نمیبرد، میگوییم درست است اخوند هم التفات داشته است خب متمم آورده است دیگه. ولی از آن طرف هم این که متمم را در خصوص قاعده حل میآورد ببینید میشود آن را توسعه دارد آن نعم را، توسعه بدهیم در هر جایی که حلیت هست چه اماره باشد و چه قاعده حل. اگر بشود آن را توسعه بدهیم این اشکال هیچ اساس ندارد و الا یک خورده گیری بر اخوند هست.

بیان دوم بیان مرحوم اسید محمد باقر است که ایشان میگویند که جعل حجیت، قائل شدن، مشکل را حل نمیکند. یک بیانی دارد ایشان میگویند اگر حکم ظاهری مشکل را حل کرد این هم میکند و اگر حکم ظاهری حل نکرد این هم مثل حکم ظاهری است فرقی ندارد. حجیت مثل قول به حکم ظاهری است که مشهور حکم ظاهری هستند اگر اون حل کند این هم حل میکند والا تلاش شما تلاش بیهوده ای است.

درس خارج اصول

جلسه ۱۲۰

تاریخ ۱۴۰۲/۲/۱۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در طریق اول بود برای حل مشکلاتی که برای تعبد به ظن ادعا شده بود، طریق مرحوم اخوند. مرحوم اخوند فرمود که تعبد به ظن مستلزم اجتماع مثلین نیست مستلزم طلب ضدین نیست اجتماع ضدین نیست؛ چون مجعول در باب تعبد به ظن حجیت است. حکم وضعی است. خبر ثقه حجت است، هیچ مشکلی ندارد که مودایش که وجوب نماز جمعه است واقعا واجب باشد. این حجت است با آن وجوب مشکلی ندارد حجیت مال خبر است وجوب مال فعل است. خلاف واقع هم باشد باز هم مشکلی ندارد. نه اجتماع مثلین لازم میاید نه اجتماع ضدین لازم میاید نه طلب ضدین لازم میاید هیچ مشکلی گفته است ندارد.

عرض کردیم که مشکل این مبنا یکیش این است که لازمه اش این است که ما نتوانیم به مودیات امارات فتوا بدهیم طبق مودیات امارات نتوانیم فتوا بدهیم. این یک مشکل بود. که خب ممکن است کسی بگوید فتوا به مودیات نمیدهیم اگر در رساله مینویسیم نماز جمعه واجب است یعنی حجت بر وجوب داریم. در اول توضیح المسائل هم مینویسیم که آنچه در این رساله آمده است طبق حجج است و مجزی است.

عمده مشکل دوم است که جعل حجیت برای امارات یا برای اصول عملیه، اینها درست است که بعضی از محاذیر را جواب میدهد دفع میکند، اجتماع مثلینی نیست، ولی هنوز یک تالی فاسدی دارد اون تالی فاسد در مواردی که حکم واقعی الزامی باشد و مفاد حجت بر خلاف آن باشد حالا دیروز گفتیم ترخیصی، خصوصیت ندارد ترخیصی، نه حکم واقعی حرمت است مودای اماره وجوب است ادله حجیت ما را اذن میدهد در فعل حرام. اذن در مخالفت حکم فعلی این محال است نسبت به ذهنیات مرحوم اخوند میگوییم ها. این اشکال بر طبق افکار مرحوم اخوند است که میگوید اذن در مخالفت حکم فعلی محال است.

اما اگر کسی گفت نه، ممکن است حکم فعلی است فعلی تام مولا اراده دارد بر طبق ان. مولا کراهت دارد فعلش را در محرمات ولی باز هم میتواند اذن در مخالفت بدهد. در عرف هم میگوید بر خلاف میل به شما اجازه دادم. اشکالی ندارد. این اشکال دوم طبق ذهنیات و نظریات مرحوم اخوند است که میگوید اذن در مخالفت حکم واقعی فعلی محال است اگر کسی او را گفت ممکن است این هم مشکلش حل است. این اشکال بر مبنا و مرتکرات مرحوم اخوند است و الا این اشکال مجال ندارد این است که تا الان مسلک حجیت را میشود قائل شد برای دفع همه محاذیر.

سوال:؟؟؟

جواب: اراده و کراهت؟ حالا شاید در همین کلام مرحوم اسید محمد باقر باشد.

مرحوم اسید محمد باقر گفته است شما که میگویید جعل حجیت، البته به نائینی هم همین اشکال را دارد، میگویید جعل علمیت و جعل حکم وضعی شده است صیغت را عوض کردید. نمیگویید وجوب جعل شده است تا مثلین باشد یا حرمت جعل شده است تا ضدین باشد. میگویید حجیت جعل شده است این صیغت را عوض کردید این تعویض صیغت اثری ندارد. ما میگوییم این حکم وضعی را که مولا جعل کرده است این حکم وضعی به خاطر این است که تاثیر بگذارد در عمل مکلف. لغو نباید باشد. این که میگوید خبر ثقه حجت است این برای این است که موقف عملی مکلف را مشخص کند که چکار باید بکند. وقتی که پشتش تاثیر است در موقف عملی، پس این حکم وضعی پشتش یک مولویتی هست. حالا وجوب بگو نه. اراده ای هست، کراهتی هست. خب دوباره یعود همه ان محاذیر.

زراره گفته است نماز جمعه واجب است ولی در واقع حرام است حکم واقعی حرمت است طلب ترک است کراهت است شارع گفته است خبر زراره حجت است. درست است که نگفته است واجب است، گفته است حجت است ولی وقتی گفته است حجت است یعنی برو طبقش. خب این برو با ان نرو با هم تنافی دارند. عبارتش در این بحوث مقداری ناقص است. جعل حجیت مثل همه احکام وضعیه. شارع مقدس احکام وضعیه را جعل میکند اینها ماورائشان مولویت است اگر میگوید فلان چیز نجس است یعنی نخورش و الا حکم وضعی همین طور جعل کند لغو است. اینها باید تاثیر گذار باشد در موقف عملی مکلف. پشت این احکام وضعیه یک طلب مولوی است خب وقتی طلب مولوی بود هر چند صیغتش حجه است نه واجب، این اثری ندارد طلب مولوی نماز بخوان، با طلب مولوی واقعی که ترک کن اجتماع ضدین است.

وراء احكام وضعيه هميشه يك نکته مولوى است يك طلب مولوى است و الا لغو است. فيعود همان محاذير دوباره برميگردد. اين اختلاف صياغت است لبّ حجيت يعنى اردتُ عمل به اين را. در حالى كه واقع ميگويد كراهت دارد اجتماع اراده و كراهت لازم ميآيد. يا اينكه واقع هم اراده است كه اجتماع مثلين لازم ميآيد. تغيير صياغت مطلب را عوض نميكند لبّ اجتماع مثلين و اجتماع ضدين طلب ضدين هست لذا گفته است نه جعل علميت كه نائيني ميگويد مشكل را حل ميكند نه جعل حجيت.

ولكن در ذهن ما اين است كه جعل حجيت پشتش ورائش طلب باشد، نه، مثل مرحوم اخوند به اين جهات التفات داشته است ميگويد جعل كرده است حجيت را به غرض تنجز. مقتضى التنجز و التعذر. حكم وضعى بايد اثر داشته باشد اين درست است و الا لغو است اما اين كه ايشان ادعا دارد كه لبّ احكام وضعيه همه آنها ارادات و كراهات هستند، نه اين حرف نادرست است. در مثل حجيت ميگويم جعل كرده است حجيت را اين حجت است من بتوانم به ان احتجاج كنم نه اين كه ميخواهم، نه احتياط كن كي گفتم عمل به اين حجت بكن. اين بين من و تو حجت است. من هم ميتوانم احتجاج بكنم و تو هم هكذا. حالا حجت است گاهى اوقات ترخيصى است فقط از ناحيه او ميشود احتجاج كرد و اخري حجت است من ميتوانم احتجاج بكنم. مولا يك طلب بيشتر ندارد همان طلبهاى واقعى. ميخواهد ان طلبهاى واقعى را قابل احتجاج بکند بتواند احتجاج بکند بتواند عقابش را از قبح خارج بکند. دوباره طلب نميکند.

سوال:؟؟

جواب: نه ديگه چون حجت قرار دادند. حجت يعنى ما يحتج به يعنى ما يقتضى التنجز.

سوال:؟؟؟

جواب: نه ديگه. يعنى عقاب من صحيح است حجت يعنى اگر به مخالفت با واقع افتادى عقاب من صحيح است.

سوال:؟؟

جواب: نه اعتبار نميکند و طلب نميکند. موالى اين جور است يك بار ما طلبهايمان را گفتيم. دين را بيان كرديم حالا حجت بر دين قرار ميدهيم.

سوال:؟؟؟

جواب: برای این که از عقوبت مولا خارج بشود عقل میگوید حکم واقعی ممکن است باشد شارع هم که حجت دارد چون ان را حجت قرار داده است پس من دفع بکنم عقاب محتمل را. پس من جلوی احتجاج مولا را بگیرم.

ما در جاهایی که حجت پیدا میکنیم میگوییم این حجت بین من و شما است. طلب دوباره نداریم. طلبهای واقعی مطلوبات خداوند و شریعت هستند. جعل حجیت برای تثبیت آنها است نه این که دوباره طلب میکند آنها را بیاور. نه احتیاط کردی هم اشکالی ندارد اصلا بعضی از موارد جعل معذرت است. این که مرحوم اخوند میگوید مجعول در باب امارات ما یقتضی التنجز و التعذر یعنی حجیت، نه اونی که مجدد است. اصلا حرف اخوند همین است که با ادله اعتبار طلب جدیدی نیامده است مقتضی تنجز آمده است فقط.

در ذهنم این است که ایشان فرمایش مرحوم اخوند را درست نرسیده است اخوند جعل حجیت میگوید حجیت یقتضی التنجز و التعذر مشتمل بر طلب دیگری نیست. میخواهد به اصطلاح مطلب را تمام بکند متمم احکام شرعیه است احکام شرعیه جعل کرده است بعدا حججی بر آنها نصب کرده است حججی بر آنها نصب کرده است نه این که دوباره آنها را طلب کرده است جعل حجیت طلب جدید نیست تا ان مشاكل پیش بیاید. ما یک بار طلب کردیم یک بار تکالیف را گفتیم. حالا مثل این که یک کسی اوامری دارد نواهی دارد به فلانی گفته است ان اوامر را میگوید راه رسیدن تو به ان اوامر من قول فلانی است قول فلانی حجت است این برای وصول ان اوامر است نه اینکه طلب جدیدی داشته باشد جعل حجیت به غرض رسیدن به احکام است نه طلب جدیدی نسبت به متعلقات احکام تا ان مشاكل پیدا بشود. لذا این طریق مرحوم اخوند در مرحله دوم که ایا وافی به دفع محاذیر هست، میگوییم وافی هست به دفع محاذیر الا همان یک محذوری که ترخیص در مخالفت واقع باشد. همان گیر است اون هم روی ذهنیات مرحوم اخوند و الا راه مرحوم اخوند خورده گیری ان، همان فتوا نمیتوانیم بدهیم است و الا هیچ مشکلی ندارد.

هذا تمام الکلام در طریق اول برای حل مشکلات تعبد به ظن. اما طریق ثانی.

سوال:؟؟؟

جواب: اخوند هم همان حرفها را میآورد. نه مرحوم نائینی میگوید حکم فعلی باشد اذن بدهد در فعلی. میرسیم این را.

سوال؟؟؟

جواب: همین را میگویند نیست معنا ندارد میگوید جعل حجیت.

سوال:؟؟؟

جواب: نه اخوند میگوید ایشان این جور فهمیده است اخوند میگوید ایجاب و تحریمی نیست تا مشکل وجود داشته باشد ایشان میگوید پشت حجیت اراده و تحریم هست صیغت متفاوت است.

و اما طریق ثانی مرحوم اخوند فرموده است ما ممکن است بر مسلک مشهور هم مشکله را حل کنیم جعل حجیت مسلک ما است بارها مرحوم اخوند در کفایه گفته است که کما ان مقتضی ادله الاعتبار جعل الحجیه. این مسلک را مرحوم اخوند چند جا بیان کرده است فرموده است در طریق ثانی ممکن است که ما بر مسلک مشهور هم که قائل به حکم ظاهری هستیم بگوییم مشکل نداریم. خب آقای اخوند حکم ظاهری از کجا؟ ظاهر خطابات جعل حجیت است حکم ظاهری از کجا؟

گفته است به احد البیانین. یا بگوییم که جعل حجیت مستتبع جعل حکم ظاهری است جعل حجیت مستتبع است. مستتبع است به این معنا که وقتی این را حجت قرار داد، معنای کنائی دارد پس یعنی مودی را جعل کرده است پس نماز جمعه را که زراره گفته است واجب است واجب است. مستتبع است یعنی این. یعنی کنایه است. استتباع اثباتی. نه این که حجیت موضوع است انها احکام باشند. ایجاب و غیره احکام حجیت نیستند حجیت مثل ملکیت نیست که مستتبع احکام است از باب این که موضوع حکم است ملکیت مستتبع حرمت تصرف است نه حجیت از ان قبیل نیست مستتبع است یعنی مثلاً کنایه از ان است یا نه بالاتر بگوییم او (دو بیان دارد) معنای جعل حجیت یعنی جعل احکام از باب این که شیخ انصاری میگفت. میگفت احکام وضعیه چیزی نیستند غیر از احکام تکلیفیه. زوجیت چیزی نیست غیر از جواز استمتاع. منتزع از احکام تکلیفیه است. مرحوم شیخ انصاری منکر احکام وضعیه است، اعتبارات شرعیه بکن و نکن است میتوانی انجام بدهی یا نمیتوانی. اما صحیح است یا فاسد است زوج است ملک است اینها انتزاعات شما است لذا مرحوم اخوند گفته است او قیل قائل بشوند به این که حجیت چیزی نیست الا همان جعل

احکام. خبر زرارہ خبر ثقہ حجت است یعنی من ان وجوبی کہ مودای خبر زرارہ است جعل کردم. کہ میبینید زور میطلبد طبق این بیانات. حجت است، یعنی این. خوب بود مرحوم اخوند یک چیز دیگری ہم اضافه میکرد. یا بگوییم کہ از اول مفاد ادله اعتبار جعل، لسانش اعتبار حجیت نیست. اخوند مفروغ عنہ گرفته است کہ مدلول ادله اعتبار، حجیت است بعد گفته است حجیت مستتبع باشد یا عین باشد خب یک شق ثالثی ہم دارد از اول مفاد ادله اعتبار جعل مودی باشد. العمری و ابنہ ثقتان فما ادیا فعنی یودیان. این از ادله حجیت است این جعل مودی است فما ادیا هر چه ادا کردند گفتند نماز جمعه واجب است واقعا، فعنی یودیان من هم میگوییم واجب است.

سوال:؟؟؟

جواب: چرا دیگہ؟ نہ مبنای مشہور جعل حکم ظاہری است این جعل حکم ظاہری از کجا درامدہ است؟ اخوند میگوید یا از لازمہ جعل حجیت درامدہ است مستتبع است جعل حجیت جعل حکم ظاہری را. یا نہ لیست الحجیہ الا جعل حکم ظاہری. میگوییم اخوند یک شق ثالثی ہم دارد کہ اصلا مفاد ادله اعتبار جعل حجیت نباشد از اولش جعل مودی باشد. این ہم احتمال سوم.

سوال:؟؟؟

جواب: نہ میخواہد بر مبنای حکم ظاہری مسالہ را حل بکند بعد میگوید این حکم ظاہری از کجا آمدہ است. حجیت از کجا آمدہ است میگوییم از ادله جعل حجیت بہ وجود آمدہ است این کہ بحثی نداریم اما اگر گفتیم تعبد بہ ظن معنایش جعل حکم ظاہری است این سوال هست کہ جعل حکم ظاہری از کجا آمدہ است میگوید یا از باب استتباع و یا از باب عینیت ما میگوییم شق ثالثی هست از اول مجعول حکم ظاہری است و از اول جعل حجیت نیست.

خب مہم نیست. مرحوم اخوند فرمودہ است اگر ما از اول قائل بہ جعل حکم ظاہری بشویم کما نسب الی المشہور باز مشکلی نداریم. چرا؟ مشکل ما اجتماع مثلیں بود اجتماع ضدین بود طلب ضدین بود گفتہ است هیچ کدام از این مشاکل در حکم واقعی و ظاہری کہ جمع بشوند اتفاق نمیافتد. اگر زرارہ گفت نماز جمعه واجب است و واقعا واجب بود اجتماع مثلینی نیست. وجوب واقعی یک سنخ وجوب است. وجوبی است کہ ناشی شدہ است از مصلحت. وجوبی است کہ مبداش ارادہ مولا است. وجوب واقعی این است دیگہ.

اما وجوبی که ادله اعتبار آوردند وجوب ظاهری اون ناشی از ملاکات نیست اون برخاسته از اراده و کراهت نیست، یک وجوبی است به داعی تعذیر و تنجیز. حکم است ولی حکمی که متعلقش ملاک داشته باشد به متعلقش اراده و کراهت باشد نه. مثلین نیستند. حکم ظاهری تابع ملاک در نفسش هست لا فی متعلقه. در حکم ظاهری به متعلق اراده و کراهت تعلق نگرفته است چون ملاک ندارد که، متعلق حکم ظاهری ملاک ندارد. این است که نه اجتماع مثلین و نه اجتماع ضدین است و نه طلب ضدین است.

این جور فرموده است، فنی‌اش، گفته است بر مبنای مشهور هم ما مشکلی نداریم چون حکم واقعی حکم نفسی است. حکم ظاهری حکم طریقی است. حکم طریقی با حکم نفسی تماثل ندارند حکم طریقی با واقعی ضدان نیستند دو سنخ مختلف هستند این است که هیچ مشکلی پیدا نمیشود. وراء حکم ظاهری طلب نیست اگر وجوب برای نماز جمعه جعل میکند ظاهرا این به داعی این است که مثلا منجزش بکند تعذیر درست بکند این است که طلب ضدینی هم در کار نیست. این جور فرموده است بعد یک نعم دارد حالا قبل از نعمش، ایا این بیان تمام است یا نیست، اشکال کردند.

گفتند این بیان هم ناتمام است. این بیان مرحوم اخوند بر مسلک مشهور ناتمام است چرا؟ چون مرحوم اخوند میگوید که در احکام ظاهریه ملاک در متعلق نیست اراده به متعلق تعلق نگرفته است کراهت به متعلق تعلق نگرفته است، خب بی ملاک که نمیشود! گفته است ملاک در نفس جعل است. و این معقول نیست که ملاک در نفس جعل باشد.

یک بحثی است ایا احکام تابع ملاکات هستند یا نه. اشعری ها میگویند نه جزاف هم اشکالی ندارد امامیه میگویند که احکام تابع ملاکات هستند، مصالح و مفاسد. بحث دوم این است که احکام تابع ملاکات هستند یعنی ملاکات متعلقات یا ملاکات نفس جعل. اخوند در یک جای کفایه گفته است اقوی این است که احکام تابع ملاکات در نفس جعل هستند. احکام واقعی ها. میگوید احکام واقعی تابع ملاک در نفس جعل هستند این که وجوب را جعل کند برای دو رکعت نماز صبح این جعلش ملاک دارد جزاف نیست یک علتی دارد. نه این که دو رکعت نماز صبح ملاک دارد که اگر سه رکعت یا یک رکعت بود ملاک نداشت. نه. گفته است جعل احکام ملاک دارد. یک جا در کفایه گفته است و اما بناء علی تبعیة الاحکام للملاکات فی انفسها کما هوی اقوی یا کما لا یبعد الان من شک دارم. یک جا گفته است و بعضی برایشان سنگین شده است مگر میشود اخوند این را بگوید. یک جا گفته است دیگه.

بعد اشکال کرده اند که در احکام واقعیّه گفتند اگر احکام واقعیّه تابع ملاکات فی انفسها باشد یک تالی فاسد دارد لازمه اش این است که مولا جعل کرد و ملاک هم در جعل است ملاک هم حاصل شده است پس امتثال لازم نیست. این که گفته است نماز صبح واجب است این واجب کردنش ملاک دارد خوب ملاک هم به جعل حاصل شده است چرا امتثال کنیم؟ این جور اشکال کردند این را در ادامه بحث، بحث خواهیم کرد تمام این اشکال یا در ذهنم این است که مرحوم اشیر عبد الکریم که تایید کرده است که تبعیت احکام للمصالح فی انفسها بعید نیست حالا تتبع کنید.

حالا این اشکال در جای خودش. کی نسبت میدهد؟ آقای بروجردی هم شاید گفته است. حالا این به جای خودش. حالا صحبت در احکام ظاهریّه است که اخوند میگوید متعلق ملاک ندارد اگر زراره گفت نماز جمعه واجب است و شارع هم گفت واجب است ظاهرا، این وجوب ظاهری از ملاک در نماز جمعه نیست. نه نماز جمعه اگر واقعا حرام است آن مفسده دارد. حکم ظاهری هیچ ملاکی ندارد اگر گفتند این که شک داری نجس است یا طاهر، طاهر، هیچ ملاکی ندارد. اگر این نجس است مفسده دارد شربش دیگه. اگر هم پاک است که هیچ. احکام ظاهریّه ناشی از ملاکات در متعلقات نیستند و الا لازمه آن تصویب است اگر آن هم ملاک دارد حکم واقعی هم ملاک دارد تزامم میشود بین دو ملاک. این را گفته است فعلی است پس این ملاکش اقوی است پس آن ملاک حکم واقعی مغلوب است حکمش از فعلیت افتاد. نمیشود.

این را حتما احساس کنید وجدانش کنید. احکام ظاهریّه ناشی نشده اند از ملاکات در متعلقاتشان. متعلقاتشان ملاک برای این ندارد ملاک برای حکم واقعی دارند ولی برای این ندارند، از آن ملاک ناشی نشده است. پس ملاک در کجا است؟ ملاک در جعل است. انوقت این اشکال پیدا میشود اگر ملاک ایجاب در جعل ایجاب است پس امتثالش لازم نیست. میگوییم نه آن اشکال اگر در احکام واقعی درست باشد (اون محل بحث است ها) اگر آن درست باشد در احکام ظاهریّه هم آن اشکال نادرست است. در احکام ظاهریّه اگر ملاک در نفس حکم باشد اشکالی ندارد. در ترخیصیات که پر واضح است حکم ظاهری ترخیصی است میگوید واجب نیست حلال است همین گفتن حلال است، ملاک دارد ملاکش چیست؟ ملاکش این است مکلف احساس توسعه میکند احساس امتنان میکند هر چند که اگر نمیگفت باز قبح عقاب بلا بیان بود ولی با گفتن احساس راحتی بیشتری میکند.

حدیث رفع یا کل شیء لک حلال ... و لو قبح عقاب بلا بیان هم در موردش هست اگر اینها نبود برائت عقلی میگفت حلال است سعه داری ولی خب وقتی که شارع بگوید دغدغه کمتر میشود. شارع برای آن که ما راحت کند خودش گفت حلال است. همین گفتن حلال است ما راحت شدیم. متعلق ملاک ندارد جعل و ابرازش ملاک دارد. در الزامیات هم این جور است. اگر فرمود نماز جمعه ای که زراره خبر میدهد واجب است من هم میگویم واجب است این به داعی تنجز وجوب واقعی است. برای این که اگر واقعا نماز جمعه واجب باشد من بتوانم تو راقوبت بکنم. یک راهش این بوده است که بگوید حجت است یک راهش این بوده است که بگوید من هم میگویم واجب است. فما ادیا فعنی یودیان. هرچه آنها بگویند حرف من است به غرض این است که اگر مخالفت کردی در خلاف واقع افتادی مستحق عقوبت هستی.

یک بحثی است خودش. غرض از جعل احکام ظاهریه، غرض بیان توسعه است یا تضییق است که این توسعه و تضییق به نفس جعل حاصل میشود و لغویت هم در کار نیست. یا به عبارت دیگر غرض از جعل احکام ظاهریه بیان اهتمام به احکام واقعیه در بعضی از موارد و عدم اهتمام در بعض موارد دیگر. این که شارع مقدس احکام ظاهریه را جعل کرده است میخواست با این جعلش بفهماند من در بعضی از موارد اهتمام دارم در بعضی از موارد هم اهتمام ندارم. الناس فی سعة ما لا يعلمون.

احکام شرعیه کلا دو نوع هستند بعضی از آنها ملاکات خیلی مهمی دارند شارع به آنها اهتمام دارد. نه شریعت بلکه همه قوانین دنیا هر مقننی وقتی قوانین را جعل میکند دو قسم هستند بعضی خیلی مهم هستند به آنها اهتمام دارد و یک قسم این جور نیست. غرض از احکام شرعیه بیان اهتمام و عدم اهتمام است میخواست بیان بکند که من نسبت به بعضی احکامم اهتمام دارم ها! زراره خبر آورد عمل بکنید. نسبت به بعضی احکام هم اهتمام ندارم. حالا این غرض چیست میرسیم. مرحوم اسید محمد باقر باز یک جور دیگری بیان کرده است غرض گفته است تحفظ بر احکام واقعیه حالا داستان میاید.

و کیف کان احکام ظاهریه جعل شده باشند لأغراض مترتبة علی مجرد جعلها محذوری ندارد لذا این اشکال بر مرحوم اخوند وارد نیست. ما یک حکم واقعی داریم نفسی، تابع ملاک در متعلق یک حکم ظاهری داریم طریقی. طریقی هستند برای تحفظ. فردا این را باید بحث کنیم. طریقی نه طریقیته که در باب امارات میگویند. حکم طریقی است فردا مقداری توضیح خواهیم داد تابع ملاک فی نفسه است لا فی متعلقه فلا

یلزم اجتماع مثلین اجتماع ضدین و طلب ضدین. بعد یک نعم دارد که کار را مشکل کرده است و خودش هم مشکل است. تتمه کلام برای فردا ان شاء الله.

تاریخ ۱۴۰۲/۲/۱۸

جلسه ۱۲۱

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در طریق ثانی بود که مرحوم اخوند برای حل مشکلات تعبد به ظن بیان کرد. حاصلش این شد که اجتماع مثلین لازم نمیاید اجتماع ضدین لازم نمیاید طلب ضدین لازم نمیاید چون اون حکمی که مجعول شده است بر اثر تعبد به ظن، اون حکم طریقی است. در مقابل حکم واقعی که حکم نفسی است. حکم طریقی معنایش در این جا این است که حکمی است که للغیر است. متعلق خودش ملاک ندارد. این غیر از آن طریقیتی است که در امارات میگویند این امارات طریقیت دارند، اون طریق کاشفیت است این جا حکم طریقی یعنی حکمی است که متعلقش ملاک ندارد به خاطر تحفظ بر ملاکات اخر است ملاکات واقعیة. این هم کأن راهی برای تحفظ بر ملاکات واقعیة (نه کاشف) و احکام واقعیة است و وقتی که از ملاک برنخواست از اراده و کراهت برنخواست میشود اجتماع دوتا امر اعتباری. یکی امر اعتباری واقعی است یکی امر اعتباری ظاهری است. اعتباریات هم که با هم مشکلی ندارند که. مشکل برای واقعیات است. مثلین باید دو امر واقعی باشند. ضدین باید دو امر واقعی باشند.

برای نماز جمعه شارع مقدس اعتبار کرده است وجوب را. وجوب نفسی را. زرارہ گفت نماز جمعه حرام است اعتبار کرد حرمت را برای نماز جمعه را طبقاً لما اخبر به الزرارہ. طبقاً نه برای ذات فعل. با هم تنافی ندارند دو اعتبار است. تنافی یا در مبادی است یا در منتهی. اینجا هیچ گونه تنافی بین حکم ظاهری و واقعی نیست مثلیتی نیست لذا اشکالات مندفع است. خب این راه مرحوم اخوند راه تمامی است تنافی بین احکام ظاهریه که مودیات امارات هستند مودیات اصول عملیه هستند تنافی بین آنها و احکام واقعیة نیست واضح است.

لکن یک استثنا زده است مرحوم اخوند این استثنا مشکل دارد. فرموده است نعم در جایی که مفاد حکم ظاهری حلیت است جعل حلیت است یا امثال جعل حلیت است، جعل طهارت است، کل شیئی لک

حلال کل شیء لک طاهر حتی تعرف انه قدر. گفته است این جا مشکل دوباره به حال خودش باقی است. ایشان حکم به حلیت را ابراز اذن در مخالفت واقع میدانند این که میگوید حلال است خود این اذن دادی در مخالفت واقع. اذن دادی در مخالفت واقع که فعلی است، قبیح است. شارع نمیتواند و لو علی سبیل الاحتمال اذن بدهد در مخالفت حکم واقعی. اشکال را منحصر کرده است به مثل قاعده حل و طهارت یا استصحاب اگر جعل حکم مماثل باشد.

مرحوم اخوند در استصحاب دو حرف زده است تاره گفته است جعل حکم مماثل متیقن است اگر استصحاب کردی وجوب نماز جمعه را لا تنقض الیقین یعنی نماز جمعه واجب است خب میشود مثل قاعده حل. یک جا هم که گیر کرده است مشکل پیدا کرده است گفته است نه مفاد ادله استصحاب جعل الملازمه است بین حدوث متیقن و بقاء متیقن. اگر جعل ملازمه باشد نه اینجا دیگر جعل حکم مضر به حکم واقعی نیست.

حاصل الکلام مرحوم اخوند درجایی که مفاد دلیل ظنی ما جعل حلیت است گفته است که (و لو این طریقی است ها) ولی گفته است که باز هم مشکل است چون این حکم طریقی ابراز اذن است. اذن در مخالفت حکم واقعی فعلی ممکن نیست.

بعد آمده است یک جواب دیگری داده، جواب اختصاصی اخوند، یک جواب دیگری داده است که این جواب را در مواردی از کفایه تکرار کرده است. یک جوابی داده است در قاعده حل ولی این جواب را در نهایت برای همه موارد قرار داده است. کأنّ اخوند میگوید جواب دوم ناقص است، در قاعده حل تمام نیست پس باید یک جواب تام عامی پیدا بکنیم. این جواب سوم طریق ثالث، جوابی است که از اختراعات مرحوم اخوند است. ابداعات مرحوم اخوند است.

مرحوم اخوند ادعا دارد که هر کجا اماره ای یا اصل عملی فرقی نمیکند بر خلاف واقع قائم شد اونجا حکم واقعی از فعلیت ساقط میشود. ایشان قائل است که احکام واقعیه عند قیام الاماره او الاصل بر خلافشان فعلیت ندارد. خب فعلیت ندارد نه این که انشائی محض است. توضیح فرمایش مرحوم اخوند این است که، یکی از جاهای سخت کفایه همین جا است که اخوند چی میخواهد بگوید. رسیدن به حرف اخوند این جا مقداری نیاز به تامل دارد.

مرحوم اخوند برای حکم چهار مرتبه قائل است: یکی مرتبه اقتضا گفته مرتبه ملاکات. مرتبه ملاکات مرتبه اقتضای حکم است حکم وجود ندارد مقتضی آن موجود است اشکالی ندارد شما بگویید مرتبه حکم است. مرتبه حکم است یعنی به نحو شانی مثلا وجود دارد. حکم شانی است. مرتبه ملاکات را میگوید مرتبه اقتضای احکام. مرتبه دوم مرتبه انشا است مرحوم اخوند میگوید بعد از این که مرتبه ملاک تمام شد ملاک محقق بود شارع مقدس طبق ملاکات انشا میکند میبیند نماز جمعه ملاک دارد میگوید اذا نودی للصلاة.... مرتبه انشا. خب چه بسا حکم را انشا کرده است ولی به مرحله اجرا نرسیده است اجرایش را نمیخواهد.

ادعای مرحوم اخوند این است که بعضی از احکام انشا شده اند پیامبر آنها را یا خداوند آنها را انشا کرده است ولی آنها همان طور در حال انشا مانده اند نوبت به اجرا نرسیده است تا زمان حضور. در زمان حضور فعلی میشوند الان انشائی است. یا در اول شریعت بنا بر این که شریعت یک بار کلا نازل شده است حرام است شرب خمر همان اول نازل شد ولی انشائی بود و زمینه برای اجرایش نبود. آرام آرام مثلا فرمود اجتناب بکنید. خمر بخورد نماز نمیتوانید بخوانید. اولش نرم نرم بیان شد تا بعد فرمود شرب خمر حرام است هر کسی خمر برخورد باید حد اجرا بشود بر او. قبل از این که به مرحله اجرا برسد این ها در مرتبه انشا هستند.

سوال؟؟؟

جواب: در اوامر حقیقی داریم صحبت میکنیم اوامر امتحانیه اصلا امر نیستند به داعی بعث نیستند مثل اوامر تحکیمیه و تعجیزیه. نه اوامر حقیقی که در طریق حکم قرار میگیرند.

مرتبه سوم مرتبه فعلیت است. مرتبه فعلیت آن مرتبه ای است که انقذاح اراده و کراهت میشود اجرای آن را میخواهد. دیگه از امروز شرب خمر مبعوض است کراهت دارد نسبت به شرب خمر. حالا کراهت کجا است بعد دیده است که در مورد خدا معنا ندارد بگوییم کراهت حادث شده است گفته است کراهت در نفس نبوی و ولوی. تا الان چون زمینه نبود شرب خمر هم مبعوض پیامبر نبود ولی از روزی که اینها قابلیت برای نهی شدن پیدا کردند بغض حاصل شد، مرحله اجرا. مرحله اجرا آن روزی است که تصمیم میگیرد مقنن اجرا بشود. مرحله ای است که دیگه اراده میکند صدور فعل را. کراهت دارد صدور فعل را.

این است که مرحوم اخوند میگوید فعلیت احکام به فعلیت اراده و کراهت است اینهایی که میگوییم در تعلیقه رسائل همین طور بیان کرده است. مرحله فعلیت مرحله ای است که اراده و کراهت بر طبق آن متعلق است در انجا است که خدا پیامبر را امر به ابلاغ میکند همان مرحله اجرا است تا الان ابلاغ نمیشود همان مرحله انشا بود الان آن احکامی که تا در ظهور فعلی شده است بر ما ابلاغ نشده است بعد از ظهور فعلی میشوند ابلاغ میشوند ابلاغ خصیصه فعلی شدن است. این میشود مرتبه ی فعلیت و اجرا و ابلاغ حب و بغض و اراده و کراهت. همه این ها هست.

مرتبه چهارم مرتبه تنجز است بعد از این که مرحله اجرا رسید اراده و کراهت بر طبقش فعلی شد به هر کسی رسید به من وصل یتنجز. به هر که رسید مرتبه تنجز محقق میشود. مرحوم اخوند برای حکم چهار مرتبه قائل است مرحله اقتضا مرحله انشا مرتبه فعلیت مرتبه تنجز.

این را هم دیگه خورده نگیرید که حکم مرتبه دارد یعنی چه. مراتب یعنی ضعیف است قوی میشود قوی تر میشود معنای مراتب این است دیگه، مرتبه در لسان اصولیین است. به مراتب فلسفه اشتباه نگیرید. اخوند نمیخواهد بگوید که یک مرتبه اقتضا داریم بعد آن شدید میشود تبدیل به انشا میشود و هکذا. مرتبه این جوری که فلاسفه میگویند مقصود نیست ما نمیگوییم مرتبه میگوییم مرحله. نزد اخوند اینها یک واقعیاتی هستند. ملاکات، مرحله حکم است به نحو اقتضا یعنی مقتضی حکم را دارد درست است. انشا یعنی انشا کرده است فعلیت یعنی آمده اراده و کراهت بر طبقش پیدا کرده است تنجز یعنی به هر کسی واصل شده است تنجز پیدا کرده است اینها مراتب حکم نیست به معنای فلسفی که یک وجود دارد که ضعیف است و قوی میشود. نه در چهار مرحله ما میتوانیم این حکم را بیان کنیم. خب پس مرحله فعلیت شد مرتبه ای که اراده و کراهت بر طبق آن هست.

سوال:؟؟؟؟

جواب: اینها میگوییم دیگه الفاظ است مقصود واضح است.

مرحوم اخوند فرموده است که حکم فعلی اونی است که بر طبقش اراده و کراهت است بعد فرموده است که در جاهایی که اماره یا اصل بر خلاف واقع فرموده است که آن حکم از فعلیت ساقط میشود. یعنی حکم واقعی بر طبقش اراده و کراهت ندارد وقتی که بر طبقش اراده و کراهت نداشت تعبد به این حکم

ظاهری اشکالی ندارد شما گفتی تعبد به این حکم ظاهری این اذن در مخالفت واقع است میگوید راست میگویید اذن در مخالفت واقع است ولی اذن در مخالفت واقعی است که فعلیت ندارد ما الان مخالفت میکنیم با احکامی که در زمان حضور فعلی میشود، عیبی ندارد که. اذن در مخالفت حکمی که فعلیت ندارد اشکالی ندارد. چون اجتماع مثیلین لازم نمیاید چون اراده طبق آن نیست که تنافی پیدا کند. اذن با اراده و کراهت سازگاری ندارد حکم در ظرف قیام اماره‌ی خلاف واقع حکم فعلیت ندارد وقتی فعلیت نداشت اراده برطبق آن نیست کراهت نیست خب وقتی اراده و کراهت نیست اذن در مخالفت اشکالی ندارد. اگر اراده او را بکند باز هم اذن بدهد این محال است. هم اراده و هم اذن در مخالفت این نمیشود. وقتی که اراده ندارد مشکلی ندارد.

مرحوم اخوند مواجه میشود با بعضی از اشکالات آنها را در همان عبارتش جواب داده است. یک اشکال این است که خب شما میگویید حکم در ظرف جهل فعلیت ندارد. اگر حکم در ظرف جهل فعلیت ندارد ما علم هم پیدا کنیم علم به حکم انشائی میشود این که لزوم امتثال ندارد. شما الان علم پیدا بکن به احکام انشائیه که در زمان حضور فعلی میشود اثر ندارد. در حالی که بلا اشکال ما اگر علم پیدا بکنیم به احکام، احکامی که جاهل بودیم انشائی بودند علم پیدا کنیم بلا اشکال فعلی هستند.

این اشکال را جواب داده است گفته است این که ما میگوییم حکم واقعی در ظرف جهل فعلیت ندارد یعنی فعلیت تامه ندارد این که میگوییم احکام در ظرف جهل انشائی هستند نه انشائی محض مثل احکام ظهوریه. آنها انشائی محض هستند. نه مقصودمان از این که فعلیت ندارند یعنی فعلیت تامه ندارند. از هر جهت فعلیت آنها تمام است از جهت موضوع فعلیت تمام است از جهت قابلیت زمان و مکان فعلیت تمام است فقط از جهت جهل من فعلیت ندارد جهل من مانع از فعلیت است. خب تا جهل بر طرف شد میشود فعلی.

احکام در ظرف جهل انشائی محض نیستند فعلی از جمیع جهات هستند الا من جهة الجهل. به گونه ای که اگر جهل برطرف شود اراده بر طبق آن میاید. از جهت این که موضوع فعلی است زمینه فراهم است اراده مولا مشکلی ندارد مشکل جهل من است که تا مرتفع شد اراده فعلی میشود. مرحوم اخوند ادعا دارد که در جایی که شارع اذن میدهد حکم فعلیت ندارد ولی فعلیت تامه ندارد. یعنی من حیث جهل شما من اراده ندارم دیگه. چون جاهلی اراده ندارم. وقتی که میگوید از حیث جهلت اراده ندارم یعنی اگر جهلت بر

طرف شد من اراده دارم دیگه. لذا احکام در ظرف جهل انشائی محض نیستند بحیث لو علمت فعلی نشوند نه اونها فعلی هستند تام نیستند. همین که تام نبود با اذن جمع میشود دیگه همین که فعلی تام نبود میتواند اذن در مخالفتش بدهد این یک جهت اشکال است که مرحوم اخوند جواب میدهد.

جهت دوم اشکال این است که لازمه حرف شما این است که حکم فعلی تام مختص به عالمین باشد. این با قاعده اشتراک جور در نیاید. احکام مشترک بین عالم و جاهل است اجماع است ضرورت است. شیخ انصاری گفته است اخبار متواتره داریم که احکام مشترک بین عالم و جاهل است. شما الان میگوی حکم فعلی مختص به عالم است.

از این هم جواب داده است. فرموده است که دلیل بر اشتراک اجماع است. قدر متیقن اجماع حکم انشائی است. نه انشائی محض. اون که مشترک بین عالم و جاهل است عبارت است از حکم انشائی که از هر جهت فعلیت پیدا کرده است الا من جهة الجهل. اون مشترک بین عالم و جاهل است نه فعلی تام. حکم فعلی تام مختص به عالم باشد خلاف اجماع نیست. اجماع دلیل لبی است قدر متیقنش احکام انشائیه است انشائیه معنا کردیم انشائیه محضه نه. انشائیه ای که در شرف فعلیت است، بحیث لو علمت لصار فعلیا. این اشکال را هم جواب داده است و گفته است پس مشکلی ما نداریم که در مواردی که شارع جعل حلیت کرده است اذن داده است با جعل حلیتش ابراز کرده اذنش را در مخالفت واقع، این اذنش در مخالفت واقع اشکالی ندارد چون واقع در این جا فعلی تام نیست. اذن در مخالفتِ حکمی که فعلی تام نیست اشکالی ندارد.

بلکه بالاتر گفته است اصلا جمع بین حکم بین واقعی و ظاهری راهش همین است. حکم واقعی با حکم ظاهری هیچ تنافی ندارند مثلیت ندارند. اجتماع مثلین اگر هر دو فعلی بودند اجتماع مثلین محال است حکم واقعی فعلی نیست که. طلب ضدین در جایی که هر دو طلب فعلی باشد طلب ضدین محال است. این طلبش فعلی نیست که. این خودش یک راه مطلق است دیگه. یعنی اگر ما بگوییم دو راه قبل هم غلط است میگوی تعبد به ظن از ان لازم نمياید اجتماع مثلین و لا اجتماع ضدین و لا طلب ضدین لان الحكم الواقعی فی ظرف الجهل تعبد به ظن است و ما جاهلیم دیگه، فعلیت ندارد.

میمانند این مساله که مرحوم اخوند علم را شرط فعلیت قرار داده است. باز به همان اخوند دوباره مرتبه چهارم شرط تنجز است. بمن علم تنجز. این را چگونه حل بکنیم؟ علم را مرحوم اخوند طبق این بیان شرط فعلیت قرار داده است در حالی که در مرحله چهارم علم را شرط تنجز قرار داده است میگوییم اینها هم با

هم تنافی ندارند. علم هم شرط فعلیت و هم شرط تنجز باشد. با هم تنافی ندارند. اینها اختلاف رتبه دارند. علم پیدا کردی به وجوب نماز جمعه، چون علم به وجوب پیدا کردی وجوب فعلی شد فعلی تام شد و چون بعد از این که این فعلی تام شد به علم شما فعلی تام شد این علم به فعلی تام است پس منجز شد.

تکرارش میکنم مقداری ظریف است. علم به حکم واقعی مکمل فعلیت است در رتبه قبل، به علم یصیر حکم فعلیا تاما. وقتی به علم شد فعلیا تاما پس (این در رتبه بعد است) پس این علم به حکم فعلی تام هم هست، پس منجز میشود. حکمی منجز میشود که شما علم پیدا بکنید به فعلی تام. علم به حکم انشائی، فعلی ناقص اثر ندارد. علم به فعلی تام لزوم امتثال دارد. مخالفتش عقوبت دارد. به علم شما اون از نقص خارج میشود به خروجش از نقص منجز میشود.

سوال:؟؟؟

جواب: منتها در رتبه بعد. به این موضوع منجز علم به حکم فعلی تام است.

سوال:؟؟؟

جواب: اگر علم به حکمی که فعلیت ندارد ناقص است استحقاق عقوبت ندارد

سوال:؟؟؟

جواب: نکته چیست؟ چون به حصول علم، اون تام میشود اراده بر طبقش پیدا میشود و وقتی تام شد اراده بر طبقش پیدا شد منجز میشود.

حتما این را باید ضمیمه بکنید. به علم او تمامیت پیدا میکند. علم دو نقش و دو اثر دارد. علم او را از نقص خارج میکند میشود تام، معلوم را تام میکند به همین هم علم به تام تعلق میگیرد. علم شما هم او را تام میکند در یک زمان هم علم به تام در خارج محقق میشود. شما الان علم به حکم فعلی تام دارید چرا؟ چون به علم شما حکم فعلی تام شد. شما الان علم به حکم فعلی تام دارید و این علم منجز است چون به خود این علم تام شد. علم به تام منجز است این توقف ندارد که تمامیت ان قبل از علم باشد تمامیتش به علم هم باشد این علم منجز است. این علم هم او را تام میکند و هم منجز میکند

سوال:؟؟؟

جواب: یک علم است از آن طرف متمم تمامیت است و چون متمم تمامیت است منجز آن هست. یک علم هم متمم است هم منجز است. حرف مرحوم اخوند درست است که به علم یتنجز. مرتبه رابع گفت به علم تنجز پیدا میکند هیچ تنافی ندارد که به علم هم فعلیت پیدا بکند

سوال:؟؟؟

جواب: متعدد نیست یک علم است. نه به همان علم دو چیز محقق میشود در رتبه اول تمامیت و در رتبه دوم تنجز.

این است که این اشکال هم بر مرحوم اخوند وارد نیست که بعضی ها اشکال کردند بر مرحوم اخوند که شما علم را این جا شرط فعلیت میدانید تنافی دارد با این که علم را شرط تنجز میدانید. نه هیچ تنافی با هم ندارد هم شرط فعلیت است و هم شرط تنجز است هم شرط فعلیت تامه است و هم شرط تمامیت است.

و باز برای آن اشکالی که خود مرحوم اخوند دفع کرد آن را مقداری آسانش بکنیم، باز نظر مرحوم اخوند لازمه اش اختصاص احکام به عالمین نیست. درست است مرحوم اخوند گفت لازمه اش اختصاص احکام فعلیه است به عالمین و اشکالی ندارد، ولی لبّش اختصاص احکام به عالمین نیست. بر مبنای مرحوم اخوند حکم فعلیت ندارد برای کسی که اذن در مخالفت او به او رسیده است. بر مبنای مرحوم اخوند در شبهات قبل از فحص هنوز فحص نکردی احکام در حق شما فعلی تام است. بر مبنای مرحوم اخوند حکم واقعی مختص به عالم نیست همان فعلی تام ها! مشترک است بین عالم و جاهل. این که اخوند میگوید حکم از فعلیت ساقط میشود برای کسی است که وصل فحص کرد وصل به اصاله الحل. وصل به اذن شارع. میگوید هر کس به اذن شارع رسید حکم در حقش از فعلیت ساقط میشود. این اختصاص احکام به عالمین نیست.

اخواند میتواند این جور هم صحبت بکند درست است خودش قبول کرده است اختصاص احکام به عالمین، ولی میتواند آن را انکار بکند بگوید نه ما نگفتیم احکام مختص به عالمین است ما میگوییم آن که اذن به او رسیده است وصل به خلاف احکام. اونی که به خلاف حکم واقعی رسیده است حکم واقعی در

حقش فعلی نشده است. این غیر از آن است که حکم واقعی مختص به عالمین است در شبهات قبل فحص اخوند میگوید احکام در حق عالم و جاهل فعلی است. مشکل در "وصل الیه الاذن" است چطور میتواند اذنش را در فعلیت حکم واقعی ابراز کند؟ میگوید ابراز اذن با فعلیت حکم واقعی سازگاری ندارد. برای هر کسی که شارع ابراز کرد اذن در مخالفت را معلوم میشود در حق او حکم شارع فعلیت تامه ندارد. این غیر از اختصاص احکام به عالمین است. من وصل الیه الاذن. واصل نشد شما هنوز فحص نکرده اید در حق شما فعلی تام است مشکله در جایی است که اذن را ابراز کرده است. اگر شارع اذن را در حق کسی ابراز کرد با فعلیت تامه اش نمیسازد پس کشف میکنیم که در حق او فعلیت تامه ندارد این غیر از... درست است اگر علم پیدا کرد فعلی تام است نه چون علم پیدا کرده است. نکته اش در یابید. درست است این فعلی تام مال عالم است نه چون علم پیدا کرده است چون اذن به او نرسیده است چون اذن به او نرسیده است فعلی تام است نه چون علم پیدا کرده است لازمه کلام مرحوم اخوند اصلا تخصیص احکام به عالمین نیست.

این فرمایشی که مرحوم اخوند فرموده است با دفع اشکالاتی که در بین است ولی مرحوم نائینی که عرض کردیم معمولاً ناسخ فرمایشات مرحوم اخوند است همان که ادیان هر دینی نسخ میکند دین قبل را، در علما هم این گونه است هر محققى نسخ میکند حرفهای دیگران. مرحوم اخوند نسخ کرده است صاحب فصول را. صاحب فصول نسخ کرده است صاحب قوانین را. دنیا همین است دیگه. دنیا دنیا ناسخ و منسوخ است رافع مرفوع است.

مرحوم نائینی این را مطالعه کنید. مرحوم نائینی گفته است این که شما یک مرحله انشا قرار دادید یک مرحله فعلیت تفکیک کردی، این حرف باطلی است ما اصلاً دو مرحله نداریم یک مرحله انشا یک مرحله فعلیت. این تفکیک را مرحوم نائینی قبول ندارد تمام حرف اخوند مبتنی بر این تفکیک است اگر ما دو مرحله داشتیم درست میگفتید انشائی در حق من اذن له المولی. فعلی در حق من لم یاذن. ولی اصلاً ما دو مرحله نداریم. حکمی را که شارع جعل میکند انشا میکند همان فعلی را انشا میکند اگر گفتند لله علی الناس حج البيت من استطاع الیه سبیلاً یعنی در حق مستطیع وجوب را جعل کرده است وجوب در حق مستطیع وجوب فعلی است اصلاً ما غیر از وجوب فعلی عند تحقق موضوع چیز دیگری نداریم. یک وجوب انشائی داریم. انشاء داریم نه وجوب انشائی. لله علی الناس حج البيت انشا است انشا کرده است الان. چی را انشا کرده است وجوب علی فرض استطاعت را. وجوب علی فرض استطاعت فعلی است. ما دو وجوب نداریم

یک وجوب انشائی یک وجوب فعلی. این است که این تفکیکی را که مرحوم اخوند سبب حل مشکله قرار داده است گفته است نه این مثلا واقعیت ندارد. ملاحظه بفرمایید که اشکال نائینی بر اخوند وارد است یا نه.

تاریخ ۱۴۰۲/۲/۱۹

جلسه ۱۲۲

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در تتمه کلام مرحوم اخوند بود در نعم یشکل فرمود که حکم به حلّیت در مثل قاعده حل و لو حکم طریقی است ولی منافات دارد با حکم واقعی اگر خلاف حکم واقعی باشد. نمیشود حکم واقعی فعلی باشد و مع ذلک اذن در مخالفتش بدهد. معقول نیست. لذا در این گونه موارد مرحوم اخوند تتمیم کرد ان راه قبل را. شاید هر دو راه را. شاید این نعم به راه اول میخورد. تتمیم کرد و گفت که در این گونه موارد ما قائل میشویم به عدم فعلیت حکم واقعی، منتها به فعلیت تامه. فعلیت دارد انشاء محض نیست من سائر الجهات فعلیت دارد حکم. فقط از جهت علم فعلیت ندارد و به علم فعلیت تامه پیدا میکند و تنجز پیدا میکند که دیروز بیان کردیم اینها.

این کلمه را اضافه میکنیم دیروز هم تذکر دادیم حالا شفافتر. مرحوم اخوند در این نعم یشکل فقط در مواردی که حلّیت ظاهری جعل شده است و ان هم خلاف واقع است، فقط در آن خصوص میگوید. اما اگر استصحاب وجوب را ثابت میکند و در واقع وجوب هم داریم از نظر اخوند اشکالی ندارد وجوب ظاهری که طریقی است تنافی با وجوب واقعی فعلی تام ندارد مشکّلش عند المخالفه است. هر چند که از بعضی کلمات اخوند در این جا و جاهای دیگر استظهار شده است که اخوند میگوید احکام در ظرف جهل به نحو مطلق فعلیت تامه ندارند شاید در این جا در ردّ شیخ از کلمات اخوند به دست بیاید، ولی در این جا در این چند خط این مطلب استفاده نمیشود. فقط در خصوص جایی که شارع اذن داده است در مخالفت حکم واقعی. گفته است هر جا اذن در مخالفت واقعی داد ما کشف میکنیم که حکم واقعی فعلی نیست.

کل شیء لک حلال، مثلا گفت ارنب حلال است از دو حال خارج نیست یا واقعا حلال است این حلال واقعی با طریقی تنافی ندارند. یا واقعا حرام است که این جا گفته است تنافی دارد ولی کشف میکنیم که

حکم واقعی، فعلی تام نیست به خاطر این که اذن در مخالفت حکم واقعی فعلی معقول نیست. این حرف مرحوم اخوند است در این چند خط اول. تتیم کرده است. طریق قبل گفت حکم ظاهری طریقی است در نعم میگوید این حکم طریقی هم همه جا فایده ندارد حکم طریقی هم مشکل دارد حکم طریقی اذن در مخالفت واقع میشود گاهی اوقات. و لو ملاک ندارد اما از زاویه دیگری که اذن در مخالفت واقع مشکل دارد. این فرمایش مرحوم اخوند.

مرحوم نائینی فرموده است این حرف باطلی است این که ما یک حکم انشائی داشته باشیم یک حکم فعلی داشته باشیم دوتا مرتبه داشته باشد حکم، نه. تفکیک بین مرتبه انشا و فعلیت گفته است معنا ندارد.

مرحوم نائینی فعلیت حکم را به فعلیت موضوع میداند لله علی الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا در حق کسی که مستطیع شده است فعلیت پیدا کرده است. میگوید فعلیت حکم به فعلیت موضوع است. اگر کسی این را درست برسد که فعلیت حکم به فعلیت موضوع است یعنی چه، میفهمد ما یک حکم انشائی غیر از حکم فعلی نداریم. فعلیت حکم به فعلیت موضوع است یعنی چه؟ یعنی شارع گفته است وجوب در وقت استطاعت هست پس وجوبی که جعل کرده است عند الاستطاعة است. پس وجوب فعلی راجع کرده است اصلا ما یک وجوب غیر از وجوب فعلی وجوب دیگری نداریم حالا بگو انشائی یا بگو فعلی از بعضی جهات. اینها اختلاف صیاغت است. فعلیت حکم به فعلیت موضوع است یعنی مجعول شارع عند تحقق موضوع است. مجعوع شارع همان حکم فعلی است دیگر ما حکم انشائی نداریم. اونی که ما داریم انشاء الحكم است نه حکم انشائی.

این که مرحوم اخوند مثال زده است برای انفکاک احکام انشائیه از احکام فعلیه مثال زده است به احکامی که عند الظهور فعلی میشوند گفته است حکم انشائی داریم و حکم فعلی ندارد ان هم اشتباه است. الان این احکام که انشا شده است انشا الان است انشا شده است وجوب عند الظهور. عند الظهور موضوع است وجوب عند الظهور هم وجوب فعلی است. این که مرحوم اخوند دو مرتبه میکند یک مرتبه انشائی حالا نه انشائی محض، انشائی که فعلی از بعض جهات است میگوید این یک مرتبه است در حق من رخص فی مخالفه الواقع اینجوری است. اما در حق کسی که به واقع رسیده، حکم فعلی تام است، ما اصلا دو مرتبه نداریم.

این است که شنیدید جعل و مجعول واحد است مرحوم آقای خویی مختلف صحبت کرده است، بعضی اوقات گفته است جعل و مجعول یکی است و بعضی اوقات گفته است دو تا هست، جعل و مجعول یک چیز است. جعل و مجعول یک چیز است جعل کرده است وجوب عند الاستطاعه را. وجوب عند الاستطاعه همان مجعول هم هست این که جعل حکم انشائی باشد مجعول حکم فعلی باشد اینها از اوهام است. این نظر مرحوم نائینی است که تفکیک را قبول نکرده است گفته است در حق کسی که اذن دارد، یا باید بگویی که حکم دارد یا ندارد. این که بگویی حکم دارد به مرتبه این غلط است. یا باید بگویی که حکم دارد يعود المحذور چون ان حکم غیر از حکم فعلی چیزی نیست. یا باید بگویی حکم ندارد تصویب لازم میاید. خلو واقع از حکم لازم می اید. معنا ندارد در حق من جعل له الحلیه، در حق من رخص فی مخالفه الواقع معنا ندارد بگویی حکم دارد بمرتبه. یا باید هیچ حکمی نداشته باشد یا باید حکم فعلی داشته باشد. این جور جواب داده است از مرحوم اخوند.

این فرمایش مرحوم نائینی بر مبنای خودش است که میگوید فعلیت احکام به فعلیت موضوعات است درست میگوید. اگر ما فعلیت حکم را به فعلیت موضوعات قرار بدهیم معنایش اصلا همین است. یعنی فرض کرده وجود موضوع را در فرض وجود موضوع حکم را جعل کرده است پس مجعول همان حکم فعلی است حکم انشائی نداریم. اما مرحوم اخوند فعلیت حکم را به فعلیت موضوع نمیداند در تعلیق اش بهتر و مفصلتر بحث کرده است مرحوم اخوند فعلیت حکم را به تعلق اراده به فعلیت اراده میداند به فعلیت کراهت میداند. لذا میگوید یک حکمی داریم انشائی است الان حکم انشائی هست چون اراده بر طبقش نیست احکام عند الظهور این حکم را میگوید انشائی است. قانون را جعل کرده است قانون هست ولی ارادهی اجرایش را ندارد ولی قانون هست. قوانینی که جعل شده است اخوند حرفش این است میگوید این قانون هست این قانون حکم انشائی است این را در استصحاب تعلیقی هم میگوید. میگوید قانون الان هست ولی وقت اجرایش نرسیده است قانون به فعلیت نرسیده است لذا ما گفتیم عبارات مرحوم اخوند با خطابات قانونیه جور در میاید. اراده بر اجرایش نیست ولی قانون هست

سوال: لغو نیست؟

جواب: لغو نیست چون الان میخواهد همه را جعل کند بعد ارام ارام اجرایش میکنند.

سوال: خب قانونی که باشد ولی فعلیت نداشته باشد به چه درد میخورد!...

خب حالا این فرمایش مرحوم اخوند است که دو مرحله قائل شده است ما این طور بیان کردیم می‌گفتیم وقتی که اراده پیدا کرد ابلاغ میکند به پیامبر اینها در تعلیقه هست ابلاغ میکند به پیامبرش که تو به مردم ابلاغ کن اجرا بشود در ذهن مرحوم اخوند این است که مثلاً یک قانونی داریم یک زمان اجرای قانون. قانون الان هست جعل شده است من کان مستطیعاً یجب این قانون است و لو این که هیچ مستطیعی در عالم نباشد بعد که یک مناسبتی پیدا شد و قابلیت پیدا شد می‌گویند عمل به این قانون کن.

سوال؟؟

جواب: بله ولی لغو است این طور در خارج اتفاق نیافتاده است شارع یک قوانینی جعل نکرده است که هیچ وقت اجرا نمیشود حتی قوانین عند الظهور یک زمانی اجرا میشود الان اجرا نمیشود.

خب این بر مبنای مرحوم اخوند که می‌گوید دو مرحله یک مرحله حکم انشائی این قانون را می‌گوید یک حکمی است که انشا شده است من کان مستطیعاً علیه الحج. یک قانون است خود همین قانون انشا شد. وقت اجرای رسید قانون فعلیت پیدا میکند بر مسلک خطابات قانونیه فعلیت حکم به فعلیت موضوع نیست فعلیت حکم به فعلیت اراده اجرا است اون وقت قانون فعلی میشود. فعلی شد یعنی میخواهی اجرا بکنی. معنایش این است. بر فرمایش مرحوم نائینی پر واضح است که ما یک انشائی و یک حکم فعلی دو تا نداریم ولی بر مبنای مرحوم اخوند میشود دو تا را تصویر کرد.

این را اضافه کنید بر فرمایش مرحوم نائینی دو تا نداریم از باب این که موضوع را فرض وجود کرده است نائینی این طور معنا میکند. اگر انظار مبارکات باشد چندی قبل بحث کردیم که آیا در موضوع فرض وجود هست یا نه نائینی می‌گوید فرض وجود شده است گفته است اذا وجد مستطیع فعلیه الحج. اگر فرض وجود شده است پر واضح است که وجوب حج عند الاستطاعه است قبلش وجوب ندارد ما گفتیم فرض وجود دلیل ندارد. این از ابتکارات مرحوم نائینی است که ان الخطابات الشرعیه قضایا حقیقه. بعد معنا کرده است قضایا حقیقه اونی است که موضوع در آن فرض وجود شده است بعد نتیجه می‌گیرد که مجعول شارع همان حکم فعلی است.

ما گفتیم فرض وجود دلیل ندارد لله علی الناس حج البيت..... المستطیع یحج. به ذهنمان نیاید که اذا فرض مستطیع. ما این را انکار کردیم. وقتی می‌گوید خمر حرام است نه این که اذا وجود خمر. الان حرمت

ان بر من فعلی است. اصلاً میگوید ایجادش نکن. بین حرام است شرب خمر با حرام است صنع خمر فرقی نیست. نائینی میگوید در شرب خمر حرام است اذا وجود خمر. ما میگوییم این خطاب چه فرقی با حرام است صنع خمر. بعید است که معنای این دو خطاب با هم فرقی داشته باشند. ما این مطلب را از قدیم الایام میگفتیم بعد دیدیم که در کلمات مرحوم خویی هم پیدا شد در بحث فقهش مرحوم آقای خویی همین جور گفته بود. غالباً مرحوم خویی حرف مرحوم نائینی را گفته است یک جا در فقهش رسید که فرض وجود هم معلوم نیست.

حالا اگر فرض وجود نکنیم چطور است؟ سه مبنا در سه تفسیر داریم. تفسیر نائینی فرض وجود است اونجا مجعول همان حکم فعلی است. مبنای اخوند قانونی است قانون را میگوید جعل میشود ان هم انشا از مُنشا جدا است. حکم فعلی از حکم انشائی جداست. حالا تفسیر سوم که ما در ذهنمان هست و میگوییم فرض وجود در کار نیست المستطیع یحج باز ارتکاز بر همین است المستطیع یحج، یحج همان وجوب فعلی است که بر مستطیع مترتب شده است. مستطیع باید حج بکند این باید یعنی باید فعلی. منتها ان کسی که مستطیع است خطاب برای او داعویت دارد اون که مستطیع نیست خطاب برایش داعویت ندارد مجعول، حکم است حکم قوامش به فعلیت است اصلاً ان انشائی حکم نیست. ما ادعایمان این است المستطیع یحج. مستطیع حج میکند فرض وجود در ناحیه موضوع نشده است ولی المستطیع یحج این یحج فعلی است نه انشائی. فارسی ان این است مستطیع باید حج کند. این باید یعنی فعلی.

سوال:؟؟؟

جواب: فرض لازم نیست بکنیم.

سوال:؟؟؟

جواب: موضوع مستطیع است. چه کسی گفته است موضوع باید فرض وجود بشود. بحث سر این است. الخمر حرام به ذهن نمیاید اذا وجدت الخمر. مستطیع باید حج بکند این باید یعنی باید فعلی. باید فعلی برای مستطیع جعل کرده است.

سوال:؟؟؟

جواب: موضوع را تصور میکند المستطیع. بعد میگوید من برای مستطیع وجوب حج را قرار دادم.

سوال:؟؟؟

جواب: ما با ایشان از جهت عملی فرقی نداریم می‌خواهیم صحبت در معنای جمله است. ان صياغت معنایش چیست. ایشان می‌گویند حرام است خمر یعنی اذا وجد خمر. ما می‌بینیم بالارتکاز و بالوجدان خمر وجود ندارد ولی حرمت هست. این که ایشان مقید می‌کند حرمت را به فرض وجود، می‌گوییم خلاف ظاهر است. ولی ما این را قبول داریم که مطابق ارتکاز مجعول، حکم فعلی است اونی که از شارع صادر می‌شود باید فعلی است. باید مستطیع باید حج بکند. مرد باید نفقه بدهد زن باید تمکین بکند باید‌ها اشاره به همان احکام فعلیه هستند. مدعای مرحوم نائینی درست است مجعول شارع احکام فعلیه هستند ولی تقریبش، چون فرض وجود کرده است نه. ما فرض وجود از خطابات نمی‌فهمیم ما قبول داریم ان الخطابات الشرعیه قضایا حقیقیه این درست است. ولی مستطیع خارجی را که نمی‌گویند قانون می‌گویند مستطیع باید حج بکند. ان الخطابات الشرعیه قضایا حقیقیه این درست است اما این که قضایا حقیقیه یعنی فرض وجود می‌کند درست نیست. این درست می‌گویند جعل حکم فعلی است برای یک موضوعی. این خلاف ارتکاز است که موضوع را فرض وجود کرده است این تحلیل‌ات خلاف ارتکاز است یک قانون است گفته است المستطیع یحج، یحج حکم فعلی است ما حرف اخوند را خلاف ارتکاز میدانیم ولی فرض وجود موضوع هم کرده باشد هم خلاف ارتکاز است.

سوال:؟؟؟

جواب: مقداری مانده است.

مقصود این است که مرحوم نائینی که می‌گویند اونی که از شارع صادر می‌شود حکم فعلی است حرف متینی است. حکم صادر می‌شود انشائی که حکم نیست. اون باید فعلی همان که مجعول از شارع است صادر می‌شود اما اینکه تحلیل کرده است گفته است چون فرض وجود موضوع است نه فرض وجود موضوع را ما انکار داریم فرمایش نائینی قسمتیش موافق ارتکاز است مجعول حکم فعلی است این درست است قسمتیش که گفته است چون فرض وجود است فرض وجود موضوع است، نه ما این را خلاف ارتکاز میدانیم یک، نیاز هم به ان نداریم. می‌گویند باید مستطیع باید حج بکند مستطیع اصلاً تصریح می‌کند مستطیع حکم فعلیش حج است ظاهر خطابات همین است ظاهر خطابات فعلی است. وقتی می‌گویند اقیموا الصلاة یعنی وجوب فعلی دارد. کتب علیکن الصیام یعنی صوم وجوب فعلی دارد. حمل خطابات بر احکام انشائیه اینها خلاف...

اصلا احکام انشائیه ما نداریم. ما مجعولات احکام ما یعنی مجعولات شارع. معتبرات شارع. معتبرات شارع احکام هستند، احکام هستند یعنی فعلیه هستند.

خب این فرمایش مرحوم اخوند نادرست است اولاً خلاف ارتکاز است که ما یک حکم انشائی داشته باشیم یک حکم فعلی داشته باشیم. ثانیاً این که مرحوم ادعا میکند فعلیت احکام به فعلیت اراده و کراهت است بعد گیر کرده است گفته است اراده و کراهت در خدا که معنا ندارد گفته است به فعلیت در نفس نبوی و ولوی. خواسته باشیم عوامیش کنیم این است مثلاً شارع حرمت را برای خمر جعل کرده است ولی الان زمینه اش نیست الان پیامبر اکرم چون زمینه اش نیست بغض ندارد. کراهت ندارد. هنوز قابلیت اجرا پیدا نکرده است این قانون. اخوند این را میگوید. پیامبر یا امام. ادعای بعضی این است که بعضی از احکام در زمان امام فعلی شده است مساله خمس میگویند جعلش در زمان پیامبر است و فعلیت آن در زمان ائمه است. یا احکامی که در زمان حضور فعلی میشود. فعلیت آنها به این است که زمینه پیدا بشود، حجت وقت نسبت به آن حکم اراده یا کراهت پیدا کند. اخوند این را میگوید. فعلیت احکام شرعیه اساساً فعلیت احکام حکمی میخواهد فعلی بشود فعلیت آن به اراده و کراهت است منتها در خصوص احکام شرعیه اراده و کراهت در نفس نبوی و ولوی، ولی در بقیه، شاه و مقنن رئیس جمهوری حکمی جعل میکند وقتی اراده میکند حکمش. وقتی که اراده کرد مردم شراب نخورند حکم فعلی میشود.

این که مرحوم اخوند ادعا کرده است فعلیت احکام به اراده و کراهت است این هم دلیلی ندارد.

بعضی نقض کردند گفتند اباحه یکی از احکام شرعیه است در اباحه اراده و کراهت نیست اباحه هم فعلی است. سابقاً بعضی از اساتید ما نقض میکردند بر مرحوم اخوند در اباحه چی میگویید؟ الان این شیئی مباح بالفعل است اراده و کراهت هم نیست لا اقتضا است.

ولی میشود این را دفاع کرد از مرحوم اخوند که مرحوم اخوند طبق آن چه که در تعلیقه گفته است فعلیت احکام به فعلیت اراده و کراهت است یعنی نه همه جا متعلقات. مهم این است. فعلیت احکام به فعلیت اراده به اجرای آن است. وقتی که اراده کرد اجرائش را حالا منافات ندارد که در الزامیات به متعلق هم اراده و کراهت هم باشد ولی اونیه که مهم است اراده اجرا است. مرحوم اخوند میگوید فعلیت حکم به این است که اراده کرده است اجرا را. در مباحات هم اراده کرده اجرای حکم اباحه را. در بعضی از روایات داریم که اباحه هدیه خدا است نباید آن را ردش کنند. خدا هم میخواهد همین اباحه اجرا بشود یک چیزی

را مباح کرده است الان زمان اجرایش نرسیده است بعد که زمان اجرایش میرسد اراده میکند اجرای این قانون را.

میشود از مرحوم اخوند دفاع کرد گفتم علی ما فی التعلیقہ. درست است که در کفایه گفته است اراده به متعلق ولی میشود گفت که مرحوم اخوند اوسع از این را میگوید اراده به متعلق یا بگو اراده به اجرای حکم انشائی. در تعلیقہ ظاهرش این است که قانون، یک قانون انشائی داریم همین طور مقام انشا حکم انشائی است بعد اراده میکند اجرایش را. اون وقت به پیامبرش ابلاغ میکند به مردم بگو عمل کنند. میشود در اباحه هم از مرحوم اخوند دفاع کرد ولکن اصل ادعایش که احکام تابع اراده و کراهت هستند این دلیل ندارد. نه اجرایش نه متعلقات.

سوال:؟؟؟

جواب: نه دیگه. نسبت به متعلق لا اقتضا است نه اراده و نه کراهت نه حب و نه بغض دارد.

سوال:؟؟؟

جواب: یعنی مثلاً فعلیت حکم به فعلیت اراده و کراهت است در جایی که جای اراده کراهت داشته باشد و اگر نبود لا اقتضا بود به عدم اراده و کراهت، نه اینها مقداری پیچ دارد.

این که فعلیت احکام به فعلیت اراده و کراهت باشد وقتی حکم فعلی میشود که در نفس نبی اراده پیدا بشود کراهت پیدا بشود اینها هیچ وجهی ندارد اصلاً ممکن است پیامبر از همان اول کراهت داشته است شرب خمر را ولی نمیتوانسته بگوید. اینها را از کجا مرحوم اخوند ادعا کرده است اینها دلیل ندارد. درست است در آیات و روایات گاهی اوقات هست که خداوند دوست دارد محسنین را. ابراز حب به اشخاص کرده است اما این که قوام حکم به حب و بغض باشد دلالت ندارد. دوست دارد محسنین را یعنی پس تازه ان هم خدا است نه نفس ولوی و نبوی. خدا دوست دارد محسنین را درست است که میفهمیم دوستی خدا نسبت به محسنین چیست، دوست دارد محسنین را یعنی بعضی این طور گفته اند یعنی اثار دوستی را بار میکنند نه این که ان حبی که از صفات نفس است آنها را درست نمیفهمیم. هر چه اصلاً خداوند دوست دارد دوست نفسانی محسنین را این چه دلیلی است که پس گفته است احسان کن شوق اکید به احسان

دارد اراده کرده است. این ربطی به احکام ندارد. کار خیر را خدا دوست دارد اما حکمش وقتی است که اراده دارد تلازم ندارند.

این ادعای مرحوم اخوند که فعلیت احکام به فعلیت اراده و کراهت است ان هم در نفس نبوی و ولوی هیچ دلیلی ندارد. از کجا معلوم که مثلا پیامبر کراهت را بعدا پیدا کرد که بعضی احکام فعلی شد. شاید از همان اول کراهت دارد منتها زمینه عملش نیست از همان اول دوست دارد این کار بشود دوست دارد این ترک بشود ولی زمینه نیست به قول معروف دندان لای جیگر. اینها امور عقلائیه است در جامعه هم این طور است چه بسا روسای جامعه یک چیزی را دوست دارند انجام بشود یا ترک بشود ولی زمینه نیست که حکم بکنند حکمشان را به تاخیر میاندازند ولی اراده دارند و بغض دارند. میگویند دندان روی جیگرش گذاشت مانع از اراده و شوقش نیست. نه این که کسر و انکسار میکنند. این امور احساسیه است. واقعا الان اگر یک مساله ای در جامعه باید انجام بشود، شما فرض بفرمایید رئیس جامعه هستید، زمینه نیست بگویی باید. اراده نداری نسبت به آن فعل؟ یا اراده داری ولی غصه میخوری و ممکن است از غصه هم انسان بمیرد، ولی نمیتواند بگوید، چه کار میشود کرد!

سوال:؟؟؟

جواب: اراده به متعلق. دوست دارد متعلق را.

سوال:؟؟

جواب: بله ان هم این طور است. اصلا دوست دارد انبعاث انها را.

سوال:؟؟؟

جواب: اصلا اراده دارد انجام انها را ولی نمیتواند حکمش را جعل کند.

سوال:؟؟؟

جواب: اراده، مبادی حکم است. ان که شما میگویید اراده نکرده است یعنی جعل نکرده است ان که خود حکم است. در ناحیه اراده مبادی ناقص است یا زمینه نیست. این کلام مرحوم اخوند هیچ وجهی ندارد که ان الاحکام فعلیتها بفعلیه اراده و کراهت. اراده و کراهت ساختگی است و دلیل ندارد.

اما سومین حرفی که در رد مرحوم اخوند است. سلمنا که فعلیت احکام تابع اراده و کراهت است
اخوان گفت نمیتواند اذن در مخالفت بدهد. چرا نمیتواند؟

سوال؟؟؟

جواب: اون در فعل خودش است. ان را مرحوم اخوند گفته است انفکاک اراده از مراد ممکن است در
اراده تشریعی. ان را معنا کرده است گفته است یعنی اراده او در این حد است که اگر فعل خودش بود انجام
میداد معنای اراده تشریعی این است و الا اراده به فعل غیر که محال است.

حالا بالمناسبة بعضی هم این اشکال را بر مرحوم اخوند کرده اند که احکام تابع اراده و کراهت نیست
چون که اراده به فعل غیر معنا ندارد. حالا فکر کنید ببینید که میتوان ان را جواب داد یا نه تا فردا.

تاریخ ۱۴۰۲/۲/۲۰

جلسه ۱۲۳

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در مبنای مرحوم اخوند بود که فرمود فعلیت احکام به فعلیت اراده و کراهت است. مرحوم اخوند
روح حکم را همان اراده و کراهت میداند. از کسانی که مبنای مرحوم اخوند را خوب تشریح کردند مرحوم
آقا ضیا است. ایشان هم همینطور توضیح داده است که روح حکم از نظر مرحوم اخوند اراده و کراهت است
ولی چون در خدا اراده و کراهت را تصویر نکرده است گفته است نفس نبوی و ولوی.

ما عرض کردیم این دلیل ندارد بعضی ها گفتند که اصلا این معنا ندارد که احکام روحش یا تابع از
اراده و یا کراهت باشد اراده یعنی شوق اکید محرک عضلات. کراهت هم یعنی بغض اکیدی که سبب میشود
انسان امتناع بکند از ان شیئی. اراده و کراهت گفتند به فعل خود انسان تعلق میگیرد. من اراده کنم فعل
غیر را. پیامبر اراده کند فعل غیر را. معنا ندارد. حالا احکام تابع حب و بغض یک چیزی. ما فعل غیر را
دوست داشته باشیم اشکالی ندارد ولی اراده کنیم فعل غیر را معنا ندارد.

ولی در ذهن ما این است که این اشکال بر مرحوم اخوند وارد نیست مرحوم اخوند اراده و کراهت را
همان شوق و بغض اکید معنا میکند این درست است. ولی این جور فرموده است اراده گاهی شوق اکید به

فعل خود انسان تعلق میگیرد این محرک عضلات به نحو ان فعل است یا باز میدارد، تاثیر گذار است دیگه، فعل خارجی بر اثر یک امر خارجی در ذهن محقق میشود کناره گیری میکند از ان شیئی. و اما اگر به فعل غیر تعلق گرفت خودش معنا کرده است شوق اکید داریم به فعل غیر خیلی دوست داریم که این بچه ما درس بخواند، مثل این که خودمان دوست داریم فعل خودمان را. خیلی دوست داریم صدور فعل را از او.

منتها مرحوم اخوند فرموده وقتی که شوق اکید ما به فعل غیر تعلق گرفته است اونجا اراده محرک ما است به امر و نهی به جای عضلات. امر و نهی به جای عضلات است. یک وقت دست کسی را میگیرد و میکشاند و یک وقت میگوید این جور میگوید یعنی برو انجا. امر و نهی به جای عضلات است. اراده به فعل غیر تعلق نمیگیرد همان اراده و کراهت در فلسفه است. اونی که در اصول است این است که اراده و کراهت را به شوق و بغض اکید معنا میکنند و شوق و بغض اکید هم به فعل انسان و هم به فعل غیر تعلق میگیرد منتها به فعل خودش تعلق گرفت محرک انسان است تاثیر گذار در انسان است نحو عمل بالمباشره در حقیقت عمل بالمباشره، و نسبت به فعل غیر محرک انسان است به نحو عمل بالتسبیب. با امر کردن. اگر اخوند معنا کرد اراده یعنی شوق اکید محرک عضلات نحو عمل یعنی اعم از مباشرت و تسبیب. این اشکال به مرحوم اخوند وارد نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: آخرین مرحله اگر به فعل خود تعلق گرفته است انسان را به فعل خود تحریک میکند و اگر به فعل غیر است به امر و نهی کردن.

سوال:؟؟؟

جواب: باشه ولی این محرک این هست. ما را هم محرک کند معلوم نیست که به هدف برسیم.

سوال:؟؟؟

جواب: گاهی ما نحرک و لم يتحرك. این جور نیست که هر کسی به سمت فعل برود فعل را انجام میدهد. باید اراده خدا باشد هنوز خیلی اسباب دیگه. چه بسا اراده میکنی حرکت هم میکنی به فعل نمیرسی. محرک عضلات هست عضلات شما حرکت داد ولی مثلا فلج شد

سوال:؟؟؟

جواب: اصلا شوق اکید به شرب است. این محرک عضلات است نحو شرب. اصلا اب را در دهنم ریختم پایین نرفت. نتونستم ببلعم. خب اینها الفاظ است.

پس فرقی بین فعل غیر و فعل خود در این جهت نیست یکی محرک عضلات است نحو الفعل بالمباشرة و یکی محرک عضلات است نحو الفعل بالتسبیب. اراده تکوینیه است ها واقعیه.

این که مرحوم اخوند ادعا کرده است که احکام تابع ارادات و کراهات هستند این در انسان ها همین جور است غالبا این جور است که ما امر میکنیم یعنی ابراز میکنیم اراده ی خود را. اصلا مرحوم اخوند معنا میکند امر یعنی ابراز اراده. یادم نیست مرحوم اخوند هم همین را نسبت میدهد یا نه. مبنایش مبنای مرحوم اخوند است اصلا میگوید نماز بخوان یعنی من اراده دارم که نماز بخوانی. اصلا احکام لبّش (این بکن و نکن اینها صیغت است) لبّش انا ارید است انا اکره است. این دلیل ندارد درباره مردم این جور است امر و نهی میکنند چون اراده و کراهت دارند مرحوم اخوند دیده در میان مردم این جور است گفتم خدا هم این جور است بعد گیر کرده است که در خدا نمیشود گفته است نفس نبوی و ولوی.

حالا اگر در خود آمر و ناهی نمیشود از کجا میگوید نفس نبوی؟ در حق آمر و ناهی اراده و کراهت معنا ندارد اون وقت در نفس نبوی و ولوی از کجا؟ شاید این جا اوامر و نواهی خدا چون در حق خدا اراده و کراهتی معنا ندارد شاید اصلا اراده و کراهتی نباشد این که باز نفس نبوی و ولوی را گفته است دلیل میخواهد.

هذا تمام الکلام در اصل مبنا.

سوال:؟؟؟

جواب: نه دیده نمیشود خدا اراده کرده است مثلا این اراده. حدث است نمیشود. این اراده که در انسان ها است حدث است نمیشود در خدا.

سوال:؟؟؟

جواب: آنها را معنا کردند مرحوم اخوند میگوید یرید الله یعنی علم خدا. این بحث کلامی دارد. مرحوم اخوند میگوید اوامر و نواهی در مردم اراده و کراهت هستند در خدا هم فوقش هم همین است حالا این که میگویید ممکن نیست از کجا میگویید در نفس نبوی و ولوی از کجا. این حرف مثبتی ندارد.

این که مرحوم آغا ضیا میگوید حقیقت حکم ابراز اراده و کراهت است درست نیست حقیقت خدا همین ابراز طلب انشائی. پشتش اراده و کراهت است معلوم نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: در یک جایی صحبت کنید عقل ما بکشد.

سوال:؟؟؟

جواب: نمیدانیم چیست داستان. حالا اینها را رها کنید بحث اصولی

مرحله آخر اشکال عمده بر مرحوم اخوند. ما تا الان مبنا را اشکال کردیم که دلیل نداریم. حالا اگر مبنا را قبول کردیم عمده این اشکال بنائی است. مرحوم اخوند فرمود که اذن در مخالفت حکم فعلی قبیح است. حکم فعلی است یعنی مراد است، اذن در خلاف اراده اش گفت ممکن نیست بر مبنای خودش یک اشکالی را بزرگ کرد. پس هر کجا اذن داد شما میخواهید بگویید اذنش ممکن است چون که میشود که از اراده اش رفع ید کرده باشد تعبد به ظن تعبد به حکم ظاهری ممکن است از این راه که از اراده اش رفع ید کند.

سوال:؟؟؟

جواب: نه حالا اون اسهل از این است. اون درست است.

این فرمایش مرحوم اخوند اشکال بنائیش این است که نه چه اشکالی دارد که انسان اراده داشته باشد کراهت داشته باشد به فعلی اذن در مخالفتش هم بدهد. همان طور که اگر حکم فعلی داشته باشیم پشتش اراده و کراهت نباشد مبنای شما را نپذیریم اذن در مخالفتش اشکالی ندارد قاعده فراغ اذن در مخالفت است قاعده فراغ میگوید اگر هم نماز را نخواندی اشکال ندارد. اذن در مخالفت است دیگه. علی فرض این که نماز را نخواندی اشکالی ندارد این اذن در مخالفت است

سوال:؟؟؟

جواب: قاعده فراغ میگوید قبول کردم فقط

سوال:؟؟؟

جواب: حالا اونها دیگه صیغت بود دیگه. حالا الان صحبت میکنیم میگویم ممکن است نیازی به جعل بدل نداریم این مسلک اخوند و آقا ضیا بود میگفت باید جعل بدل بشود.

کما این که در مخالفت حکم میتواند اذن بدون این که رفع ید از حکمش بکند میتواند در مراد فعلی واقعیش اذن در مخالفت بدهد بدون این که رفع ید از اراده اش کند. میشود که مرادش هم باشد از مراد بودنش هم دست برنداشته است شوق و بغض اکید هنوز دارد و مع ذلک اذن در مخالفت بدهد.

قبول است گاهی اوقات منشا اذن در مخالفتش یک مصالحی است آن مصالح غلبه پیدا میکند شوق راعوض میکند این قبول است این درست است کسر و انکسار فی الجملة درست است ما یک چیزی را دوست نداریم ولی اذن میدهیم مصالح را بررسی میکنیم این پسر ما میخواهد این دختر را بگیرد به صلاحش نیست این مبعوض ما است عملش، بعد اطرافیان میگویند آن طرفش را هم حساب کن اگر این را برایش نگیریم این افسرده میشود آرام آرام ما از بغضمان کاسته میشود محبوبمان اصلا میشود، این درست است. کسر و انکسار فی الجملة هست قابل انکار نیست کثیری از موارد اذن در مخالفت از موارد کسر و انکسار است حق با مرحوم اخوند است اراده زائل شده است کراهت زائل شده است.

سوال:؟؟؟

جواب: حالا ببینید ما اراده خدا کنار بگذاریم اراده خودمان صحبت میکنیم. خودمان مولا هستیم صحبت میکنیم.

و اما گاهی اوقات نه بالوجدان این را درمیابیم، همان چنان مبعوض ما است شوق اکید به ترک داریم ولی اذن میدهیم، اذن اذن انشائی است پشتش لازم نیست حب و بغضی باشد. واقعا ناراحت است که چرا خانمش میرود خانه دوستش فلان باشگاه ولی بر اثر اصراری که زیاد میکند میگوید که برو در دلش میگوید

خدا لعنتت کند. بغض شدید به این فعل در عین حال اذن انشائی هم می‌دهد. لزوم ندارد لازم نیست این تکلم این ریشه حب و بغضی داشته باشد.

سوال:؟؟

جواب: بابا اذن صوری و واقعی ندارد الان خروج این زن از خانه حرام نیست اذن داده است دیگه.

این که ما گاهی اذن می‌دهیم در ارتکاب مبغوضمان بدون این که این مبغوض از مبغوضیت ساقط بشود اذن در ترک واجب می‌دهیم بدون این که واجب از محبوبیت ساقط بشود یک امر ارتکازی است در ذهن ما این است که یک امر واضحی است. این که مرحوم اخوند میگوید هر جا اذن انشائی می‌دهی باید او از فعلیت ساقط بشود و به آن اراده نداشته باشد این درست نیست به آن هم اراده داریم و اذن هم می‌دهیم. اذن دادن حرف است و آن را انشا می‌کنیم و دلمان هم نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: مکره نه بفرمایید مضطر هستیم. بعضی اوقات مکره و بعضی اوقات مضطر و بعضی اوقات بعضی جهات را بررسی می‌کنیم که اذن خوب است. تتبع بکنید در وجدانیاتتان، مواردی که اذن می‌دهیم بر خلاف خواسته‌ی باطنیمان، این مختلف است. قبول است گاهی اوقات فکر می‌کنیم یک حرفهایی عیال زد رفتیم در فکر، دست برداشتیم از آن مبغوضیت. اصلاً گاهی اوقات عیال ممکن است مبغوض شدید را محبوب شدید بکند ولی بعضی اوقات هم نه، حرف او لجاجت او است بدتر میکند بغض را بیشتر میکند، کمتر نمیکند.

اینها امر وجدانی است گاهی اوقات اصرار او فعل را پیش ما مبغوض تر میکند ولی بعد هم می‌گوییم برو. اصلاً برو گفتن‌ها ادائش متفاوت است. ادای آنها فرق میکند این که فرق میکند نحوه تکلم خودش کاشف از باطن انسان است که بعضی اوقات اون که می‌گوید باشه برو یک جور صحبت میکند یک دفعه می‌گوید برو دیگه یک جور دیگه صحبت میکند.

این اساس اشکال را ما نپذیرفتیم این که مرحوم اخوند فرمود نعم یشکل که بعضی احکام ظاهریه و لو طریقی هستند ها ملاک ندارند، گفت خودش قبول دارد ملاک ندارند، احکام طریقی هستند ولی می‌گوید نمیشود. هم مطلوبت باشد هم مرادت باشد هم اذن بدهد جمع نمیشود می‌گوییم چرا جمع نمیشود؟ مطلوب

شرع را به امر اعتباری هم قبول دارد اشکالش در اراده است. اذن بدهیم در مطلوب اعتباری اشکال ندارد. اذن در مطلوب تکوینی و نفسانی میگوید نمیشود میگوییم اشکالی ندارد. اشکالی ندارد شارع بگوید کل شیء لک حلال اذن بدهد در ارتکاب مبعوضش. مشهور میگوید شما که میدانید خمر است و میخوری این مبعوض مولا است ولی شما معذوری هستی. موارد جعل اذن در مخالفت حکم فعلی است هیچ لزومی ندارد که چون اذن داده است باید او فعلیت نداشته باشد نه هیچ لزومی ندارد.

تحصل که ما سه اشکال بر مرحوم اخوند بیان کردیم یک اشکال مبنایی است که از کجا میگویید احکام ناشی از ارادات و کراهات هستند یا بالاتر میگویید حقیقت حکم ابراز اراده و کراهت است. این از کجا؟ مبنا مبنای نادرستی است. یک اشکال از این جهت مبنا بود. بعضی گفتند نادرست است ما گفتیم اینها دلیل ندارد. یک حرفی بود که این مبنا نقض دارد ما گفتیم نه میشود نقض از این مبنا را هم جواب داد لذا مبنای مرحوم اخوند نه باطل نه منقوض، ولی دلیلی هم بر آن قائم نشده است که بتوانیم بپذیریم.

ما همین ظاهر خطابات. واقعیات از کجا خبر داریم اون که به دست ما رسیده است نماز واجب است چه میدانیم اون اراده ای که به فعل غیر است هست یا نه. در خدا است یا نه. در نفس نبوی چه میدانیم اون که به ما رسیده است نماز واجب است تکلیفی است که باید امتثالش بکنیم. یکی از این جهت بود که در ناحیه مبنا صحبت کردیم، و یکی هم در ناحیه بنا صحبت کردیم که بر فرضی هم که قبول بکنیم مبنا را این که مرحوم اخوند فرمود اذن در مخالفت حکم فعلی محال است گفتیم نه ممکن است. و این را اضافه کردیم گفتیم و اگر هم محال باشد وجهی برای اختصاص به قاعده حل ندارد که. شما باید بگویید هر حکم ظاهری که خلاف حکم واقعی الزامی است که اراده و کراهت باشد، الزامی هم نه، مرحوم اخوند اینها را باز نکرده است حالا نه، اراده دارد به نحو استحبابی، معنا دارد که اذن در مخالفت بدهد یا نه؟ چیزی نگفته است، قدر متیقن در کلام اخوند همان الزامیات است ممکن است بگوید در مستحبات خودش اذن داده است. در الزامیات. ما اضافه میکنیم در اراده و کراهت شدیده که الزامیات است.

مرحوم اخوند فقط گفت مشکل در اصالة الحل است، اگر حرف شما درست باشد در تمام مواردی که حکم ظاهری ما ترخیص در مخالفت باشد، حالا حدیث رفع باشد قاعده حل باشد استصحاب باشد امارات مرخصه باشد هر کجا تعبدش مصداق... لازم نیست بگوید اذنت. مرحوم اخوند اشکال را منحصر کرده است به اذن به حمل اولی. گفته است حلال است یعنی تو ماذون هستی این اذن به حمل اولی است. این که

مرحوم اخوند اشکال را منحصر کرده است به حلال^۱ که اذن به حمل اولی است وجهی ندارد این اشکال در تمام مواردی که تعبد شارع اذن در مخالفت واقع است حالا به حمل اولی گفته است انت ماذون یا به حمل شایع گفته است نماز جمعه واجب نیست. اینها مصداق اذن در مخالفت واقع است. تخصیصش به اذن به حمل اولی حرف ناتمامی است. اگر منافات باشد فرقی بین اذن به حمل اولی، بلکه در اذن به حمل اولی اشنع است. بگوید ماذون فی مخالفه الواقع این اشنع است ولی اگر بگوید لا یجب هذا به این شناعیت نیست ولی آن هم اذن در مخالفت است فرقی نمیکند.

در تعلیقه یک جمله ای میخواهد دفاع کند از این اشکال، ملتفت است بگوید نه این مختص به اصول عملیه است. این در امارات نیست گفته است فرق است بین امارات و اصول عملیه. در امارات اصلاً حکم ما صوری است. حتی اگر اماره بگوید ماذون، اماره گفته است انت ماذون فی شرب النبیذ گفته است این تنافی با واقع ندارد این صوری است اصلاً اذن نداده است واقعاً. صورتش صورت اذن است. ولی اگر گفت کل شیء لک حلال اصول عملیه این حقیقتاً اذن است. گفته است در امارات اذن صوری است. ولی در قاعده حل اذن حقیقی است.

این که مرحوم اخوند فرموده است که اذن در امارات صوری است در اصول عملیه حقیقی است این هم مفهوم نمیشود. اگر شما قائل به حکم ظاهری شدید که فرض کلام است هیچ فرقی بین امارات و اصول عملیه نیست امارات با خطابات عام گفته است گفته است حلال است ماذون^۲، با خطاب عام صدق العادل، در اصول عملیه به خطاب خاص گفته است کل شیء لک حلال هذا حلال گفته است فرق نمیکند این که مرحوم اخوند، کأن ملتفت به این اشکال بوده است و میخواست دفاع بکند، نه، بنا بر جعل حکم مماثل بنا بر این که به قول مرحوم اخوند حجیت مستتبع حکم ظاهری باشد احکام ظاهریه ای که به ادله اعتبار آمده است با صدق العادل آمده است هیچ فرقی با احکام ظاهریه که با کل شیء لک حلال آمده است ندارد. صورتش فرق میکند این میگوید حلال است او میگوید صدق. فرض این است که صدق یعنی حلال است. گفت لیست الحجیه الا جعل همین احکام. خبر گفته است حلال است نبیذ. صدق العادل هم معنایش این شد که حلال است.

سوال؟؟؟

جواب: بله دیگه. مرحوم اخوند میگوید ان که با اماره میخورد ان صدق العادلش با حرمت فعلی تام تنافی ندارد. میگوید حکم وضعی حکم طریقی و حکم نفسی ولی ان که گفته است حلال است تنافی دارد. اینها گفتنی نیست.

لذا تتمه اشکال این است که اشکال بنایی. این فرمایش شما از جهت بناء نادرست است اولاً و اگر هم درست باشد تخصیصش به مثل اصالة الحل نادرست است.

سوال:؟؟

جواب: چرا قبول داریم گفتیم اشنع است. اون به صورت صدق العادل. درست است گفته است صدق العادل یعنی حلال است و این گفته است هذا حلال است این اشنع است. خلف صحبت نکنید اگر کسی گفت مودای اماره جعل میشود صدق العادل یعنی هذا حلال چه فرقی به کل شیئی لک حلال میکند.

سوال:؟؟؟

جواب: جعل حجیت همین مشکل را هم داشت. اگر ان اشکال درست باشد در جعل حجیت هم هست چه به صورت اصل عملی باشد چه به صورت اماره باشد.

مرحوم حاج شیخ اصفهانی اشکال دیگری بر مرحوم اخوند کرده است برای این که خوب مبنای مرحوم اخوند منقح شود اشکال ندارد هنوز در ذهن بعضی مبنای مرحوم اخوند خوب جا نیافتده است. مرحوم حاج شیخ مثل نائینی اشکال کرده است منتها به یک بیان دیگری. مدعا یکی است مرحوم اصفهانی هم میگوید معنا ندارد یک حکم انشائی در یک مرتبه یک حکم فعلی در مرتبه دیگر. منتها به یک سوق و بیان دیگری. نه از راه موضوع مفروض الوجود است که مرحوم نائینی میگفت اینها این حرفها را قبول ندارند.

تشقیق کرده است مرحوم حاج شیخ اصفهانی. فرموده است که این حکم واقعی که شما میگویید در ظرف جهل میگویید که این حکم انشائی نیست حرف شیخ را قبول نداشتید فعلیت تامه ندارد فعلی است. این فعلی است مقصود چیست؟ فعلی است یعنی من جهات فعلی است فعلیت ناقصه، غیر تامه من جهة از جهت علم فعلیت ندارد گفته است خب اگر از یک جهت هم فعلیت نداشت انشائی است دیگه. چرا شما از انشائی بودن فرار میکنید. فعلیت یک شیئی توقف دارد که تمام جهات فعلیت ان محقق باشد در ناحیه وجود باید تمام شرایط و اجزا باشد تا وجود پیدا بکند بر خلاف عدم که به اندک انتفای ادنی اجزائش منتفی

میشود. ولی در ناحیه وجود باید تمام جهات محقق باشد. شما میگویید تمام جهات فعلیت محقق نیست یک جهت مانده است پس این حکم فعلی نیست دیگه. هم میگویید فعلی است هم میگویید یک جهت ان مانده است، نمیشود.

اگر میگویید فعلی است یعنی من جهات فعلی است دون جهة. این لبّش همان انشائی است. و اگر میگویید فعلی است یعنی فعلی از ناحیه مولا. یعنی مولا این حکم از ناحیه مولا، شوقِ مثلاً به فعل بغض از فعل در ناحیه مولا فعلیت پیدا کرده است شوق مولا از ناحیه از ناحیه مولا فعلیت پیدا کرده است فعلیت دیگه من جهة دون جهة نیست فعلی شده است بالفعل الان مولا شوق دارد میگوید خب این درست است بالفعل مولا شوق دارد. ولی این شوقی که الان دارد این شوق باعثیت نحو العمل را ندارد شوق از ناحیه مولا محرکیت ندارد نسبت به فعل عبد. مفروض کلام است که باعثیت ندارد گفته است ان اشکال شیخ بر شما وارد میشود پس من به این هم علم پیدا بکنم باید باعثیت، امتثالش واجب نباشد. مجرد شوق از ناحیه مولا فعلی شده است، یک مرتبه ای از شوق است. یک مرتبه ای از شوق مثل حکم انشائی است علم به ان اثری ندارد. در حالی که شما میگویید نه این حکم به گونه ای است که اگر علم پیدا کنی منجز میشود نه این جور فعلی اگر هم علم پیدا بکنیم منجز نمیشود. عمده اشکالش این است.

طبق آنچه ما فرمایش مرحوم اخوند را تقریب کردیم و دفاع کردیم که فکر میکنیم خوب بیان کردیم فرمایش مرحوم اخوند را، میگوییم مرحوم اخوند همان احتمال اولی که ایشان داده است را میگوید. نظر در تمام کلمات مرحوم اخوند کفایه، تعلیقه، به نظرم فوائد هم هست این طور به دست میاید از کلمات مرحوم اخوند که میگوید حکم واقعی در ظرف جهل فعلیت دارد من جهات فعلیت ندارد من جهة. که البته نتیجه ان حکم انشائی است راست میگوید مرحوم حاج شیخ اصفهانی. منتها مرحوم اخوند یک تعبیری دارد میگوید انشائی محض نیست. یک انشائی است که یک مراحلی را طی کرده است.

سوال:؟؟؟

جواب: نه. میگوید یک مراحلی را طی کرده است. موضوعش فعلی شدن، دخیل است و لو این که فعلی شدن حکم به فعلیت موضوع نیست ها، ولی دخیل در فعلیت است زمینه فراهم شده است قدرت دارد طرف، استطاعت دارد عقل دارد طرف. اینها همه دخیل در فعلیت حکم است میگه همه این جهات فعلیت محقق است غیر از یک جهتش و هو العلم به. اخوند هم میگوید این حکم فعلی نیست ولی تعبیر میکند

انشائی محض هم نیست. اون که علم به ان اثر ندارد علم به انشائی محض است. مثل احکامی که در زمان حضور فعلی میشوند الان انشائی محض هستند الان هیچ جهات فعلیتشان محقق نیست.

حرف مرحوم اخوند این است که حکم واقعی در ظرف جهل انشائی است حق با ایشان است ولی نه انشائی محض. انشائی است که بعضی از جهات فعلیتش تمام شده است یک جهت مانده است علم، خب به علم میشود فعلی تام و میشود منجز. پس این حرف اخوند درست است که لو علم لتنجز. حاج شیخ میگوید لو علم لتنجز غلط است چون اگر یک جهت فعلیت نداشت میشود انشائی. علم شما به حکم انشائی تعلق گرفت. این هم درست است. علم به حکم انشائی تعلق میگیرد ولی با تحقق علم فعلی میشود.

سوال:؟؟؟

جواب: بله

این یک نکته ای است که به ذهنم این است که مرحوم حاج شیخ التفات نکرده است. اخوند میگوید علم در ظرف جهل انشائی است ولی نه انشائی محض. این راهم قبول دارد که علم به حکم انشائی تعلق گرفته است فقط همین جا را میگوید با علم از انشائیت به فعلیت میرسد. مرحوم حاج شیخ همین این حلقه را کنار گذاشته است گفته است یک جهت فعلیتش ناتمام است فهو انشائی. فتعلق العلم به حکم انشائی فلم یجب امتثاله.

سوال:؟؟؟

جواب: مرکب صحبت نیست حکم که امر بسیطی است. به تعلق علم به حکم انشائی یخرج الحکم عن الانشائیه بفعلیت و بصیروته فعلیا یتنجز.

علم به انشائی تعلق میگیرد به تعلقش به حکم انشائی یصیر فعلیا. بصیرویتش فعلیا یصیر منجزا. پس این عبارت درست است حکم لیس بفعلی فی ظرف الجهل لو تعلق به العلم لتنجز. این حرف درست است.

تمام حرف مرحوم اخوند همین جمله است. به نظر اخوند خودش گفت اجماع داریم اجماع گفت احکام انشائیه. تصریح میکند این احکام انشائیه است. در اجماع این طور گفت که لا یقال ما اجماع به اشتراک داریم گفت اجماع به حکم انشائیه است و ما هم قبول داریم حکم انشائی هست بلا اشکال مرحوم

اخوند این احکام را انشائیة میداند چون یک جهت که تمام نشود انشائی است. علم هم به حکم انشائی تعلق گرفته است ولی به قدرت خدا یجب امتثاله.

تاریخ ۱۴۰۲/۲/۲۳

جلسه ۱۲۴

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث پیرامون وجه اختصاصی مرحوم اخوند بود که مرحوم اخوند فرمود حکم، حالا در فرض جهل یا در فرضی که اذن در مخالفت داده باشد، بعضی عبارات مرحوم اخوند در جاهای دیگر این است که حکم در ظرف جهل فعلی نیست. اینجا نه گفته است حکم در جایی که اذن در مخالفت بدهد فعلی نیست. این کلام مورد مناقشه قرار گرفته بود از ناحیه مرحوم نائینی که بحث کردیم و مورد مناقشه قرار گرفته است از ناحیه محقق اصفهانی.

ایشان هم فرمایش اخوند را نپذیرفته است. نه به بیان نائینی، به یک بیان آخری. ان بیان آخر لبّش این است که شما که تلاش میکنید سعی میکنید حکم را در ظرف جهل بگویید فعلی نیست با علم از انشائیت به فعلیت میرسد گفته است این نادرست است. مهم این دومی است ها. این که ادعا میکنید با علم حکم از انشائی بودن به فعلیت میرسد این حرف نادرستی است. چرا؟ چون اگر مقصودتان این است که یعنی حکم مراتبی دارد شدت و ضعف، قبل از علم یک مرتبه ای است که اسمش را میگذارید انشائی، بعد از علم ان شدت پیدا میکند مرتبه بالاتری میرود میشود فعلی.

این معنا که غلط است چون حکم امر اعتباری است شدت و ضعف مال امور تکوینی است همین چندی قبل هم بحث کردیم معنا ندارد حکم که امر اعتباری است این تکامل پیدا بکند شدت پیدا کند، ناشدید ان انشائی باشد، شدیدش فعلی باشد این که معنا ندارد، میماند به این که دو احتمال دیگر،

یک احتمال این است که شما بگویید نه حکم انشائی است قبل از علم ولی فعلی من سائر الجهات است الا جهت علم. این یک احتمال است. فرموده است این هم مشکل را حل نمیکند اگر بنا باشد حکم، فعلی من بعض الجهات نباشد و لو من جهة، میشود انشائی دوباره. چون فعلیت وقتی است که همه جهات تمام شده باشد همین که یک جهتش ناتمام باشد فلیس بفعلی. فعلی یعنی هست. بالاخره یا هست یا

نیست. اگر میگویید من بعض الجهات فعلیت ان ناتمام است یعنی انشائی است. خب اگر انشائی است علم به حکم انشائی نمیتواند ان را فعلی بکند.

و احتمال سوم، اگر مقصودتان فعلی است یعنی من ناحیه المولا فعلی شده است صدور پیدا کرده است از جهت فاعل از جهت مولا. ان شوقی که لازم است اینجا محقق است ولی به داعی باعثیت به داعی زاجریتش این جا محقق نیست. فرموده است اگر این جور باشد علم که تعلق میگیرد به چنین حکمی وجهی ندارد که ان را فعلی تام بکند. فعلی از جهت مولا معلوم شما هست، به علم که فعلی نمیشود.

حاصل الکلام اگر بگویید چه ان حکم انشائی است و هیچ فعلیتی ندارد علم به ان نمیتواند ان را فعلی کند اگر هم فعلی از جهت مولا است علم او نمیتواند فعلی تاملش کند. علم تاثیر گذار نیست علم به معلومش تعلق میگیرد معلوم را برای شما میآورد. معلوم شما در یک احتمال حکم انشائی است در یک احتمالی فعلی از جهت مولا است. چه انشائی و چه فعلی از جهت مولا علم نمیتواند ان را تاملش کند.

همان اشکالی که آقای اخوند! شما بر شیخ انصاری دارید شیخ انصاری گفته است حکم در ظرف جهل انشائی است شما اشکال کردید اگر انشائی است که علم به حکم انشائی وجوب اتباع ندارد. همان اشکال بر شما هم وارد است.

ولکن طبق ان احتمالی که ما از فرمایش مرحوم اخوند بیان کردیم و عرض کردیم از مجموع کلمات مرحوم اخوند به دست میآید این اشکال وارد نیست. روح اشکال حاج شیخ اصفهانی این است که علم نمیتواند تاثیر در فعلیت حکم داشته باشد نه او را از فعلی ناقص به تام بیاورد. نه او را از فعلیت من جهت المولا به فعلیت مطلق بیاورد. روح حرفش این است. طبق ان چیزی که ما بیان کردیم گفتیم میشود. میشود مولا مبادی اراده اش مبادی شوقش از سائر جهات تمام باشد از یک جهت، چون جاهل است چون اذن در مخالفت داده است از این جهت مبدا اراده اش ناتمام است. نمیتوانم اراده کنم چون جاهل است نه این که مشکل دیگری دارد. موضوع محقق است قابلیت و بالغ و عاقل هست حرف اخوند این است.

نتوانستیم بفهمیم چرا نشود که علم مکمل اراده جاعل باشد اراده او را به فعلیت برساند. اراده او حالت انتظارش فقط رفع جهل او است. از سائر جهات مشکلی ندارد مبادیش تمام است به مجرد این که ان علم پیدا کرد اراده‌ی او کامل میشود.

سوال:؟؟؟

جواب: نه اصلا قبلش اراده ندارد. چون جاهل است اراده ندارد فعلم فیرید.

نقطه کور این است. چرا نشود علم نشود متمم جهت فعلیت باشد.

سوال:؟؟؟

جواب: اون را کسی اشکال ندارد و اشکالی هم ندارد چون جاهل است فعلا اراده به فعلش ندارد اون حرف نائینی است که خلاف ارتکاز است ولی محال نیست.

خب این اشکال مرحوم حاج شیخ اصفهانی که اشکالش بر مرحوم اخوند ناتمام است.

خود مرحوم حاج شیخ طریق ثالثی برای حل مسئله جمع بین حکم ظاهری و واقعی دارد. مرحوم حاج شیخ اصفهانی فرموده است اصلا جمع بین حکم ظاهری و واقعی از اول هیچ مشکلی ندارد مرحوم حاج شیخ اصفهانی قائل است که فعلیت و تنجز در یک رتبه هستند تا علم پیدا نکند نه فعلی است و نه منجز. ایشان فعلیت را به علم میداند به بیان خودش. و ان بیان این است که میگوید حقیقت حکم عبارت است از انشاء بداعی جعل داعی امکانی. این که شارع واجب میکند یک چیزی را حقیقت این وجوب، اعتباری است که به این غرض است که ان ممکن ان یکون محرکا. غرض از جعل احکام جعل ما ممکن ان ممکن ان یکون داعیا است. واجب کرده است تا این که امکان محرکیت را در اختیار عبد بگذارد. محرکیت فعلیه نه ها، چون محرکیت فعلیه از غرض باشد خیلی اوقات حاصل نمیشود خیلی ها عاصی هستند متحرک نمیشوند. حقیقت حکم در مقابل انشائاتی که مثلا حکم به ان نمیگویند. انشایی که تهدید است، ان به داعی تهدید است میگوید بزن و میخواهد تهدید کند ان حکم نیست. انشا به داعی تعجیز. فاتوا بسورة انشا به داعی امتحان. اینها مصداق حکم نیستند چون نمیخواهد در نفس عبد داعی درست بکند نحو العمل.

حکم یعنی ما ممکن ان یکون داعیا نحو العمل او زاجرا عن العمل. حقیقت حکم این است: الاعتبار الذی اعتبر بداعی ان ممکن ان یکون محرکا او زاجرا. فرموده است در ظرف جهل امکان داعویت نیست کسی که جاهل به حکم است حکم امکان داعویت ندارد که. امکان داعویت فرع بر وصول است وقتی که به شما رسید حالا وصول لازم نیست وصول علمی ها. با ایجاب احتیاط هم اگر گفت واجب است احتیاط کنید خودش وصول حکم است وقتی حکم به شما رسید ممکن ان یکون داعیا. پس قوام حقیقت حکم به وصول

است. ما لم یصل لا یکون حکما. انشا هست وجوب جعل شده است ولی ان حکم نیست. قوام حکم به وصول است حالا به هر نحوی از وصول. حکم در ظرف جهل فعلیت ندارد. حکم انشائی است همان که شیخ انصاری گفت. وصول پیدا کرد تازه میشود ممکن ان یکون داعیا، تازه میشود حکم و فرمان، نه این که انشاء از مرتبه ای به مرتبه ای دیگر میرود که اخوند میگفت این حرفها نیست مراتب در کار نیست. حکم انشائی داریم شما علم به او پیدا میکنید تازه میشود حکم. تازه میشود منجز.

مرحوم حاج شیخ اصفهانی فرموده است مرتبه علم، هم مرتبه فعلیت حکم است هم مرتبه تنجز حکم است. قبلش حکم انشائی است. وقتی که علم نداری حکم انشائی است همه این اشکالات دفع شد. همه ان اشکالات دفع شد دیگه. اجتماع مثلثین در کار نیست چون حکم ظاهری فعلی است و واقعی انشائی است جاهل هستی. طلب ضدین نیست اون که جاهل هستی طلب ندارد اصلا. نه اجتماع مثلثین نه اجتماع ضدین نه طلب ضدین است. نه اذن در مخالفت واقع است. واقعی در کار نیست که اذن در مخالفت واقع باشد. واقع انشائی است و انشائی که حکم نیست. این اذن در مخالفت انشائی هست.

سوال:؟؟

جواب: نه یکی انشائی و یکی فعلی است.

مرحوم حاج شیخ اصفهانی فرموده اصلا ما در باب جمع بین حکم ظاهری و واقعی از ریشه مشکلی نداریم چون حقیقت حکم حقیقت وجوب، وجوبی که حکم است به این است که ممکن ان یکون داعیا. خب علی القاعده ان اشتراک احکام بین جاهل و عالم را به حرف اخوند درست میکند. البته اصل و ریشه ندارد ها، متکملین ادعا کردند که احکام مشترک بین عالم و جاهل است ما دلیلی ندارد بر این حرف. ولی اگر کسی ان را بزرگ کند و بگوید قاعده اشتراک را چه میگویید؟ میگوید اشتراک مال احکام انشائیه است که لیس بحکم اما انهایی که حقیقتا حکم هستند مختص به عالم هستند.

و لکن این فرمایش مرحوم حاج شیخ اصفهانی هم خلاف ارتکاز ما است. این که جاهل حکم فعلی نداشته باشد نه این خلاف ارتکاز است. فرق باشد بین عالم و جاهل در اصل احکام وجود احکام، حالا مرحوم اخوند میگفت یک حکم فعلی من سائر الجهات باز مقداری جلوتر آمده بود، نه اصلا میگوید فعلی معنا ندارد. گفته است این که ما بگوییم در حق جاهل هیچ حکمی نیست این که خمر را میخورد نمیداند خمر است

میگوییم هیچ حکمی ندارد حرمت فعلی در حقش نیست خلاف ارتکاز است. ما نیاز به اجماع متکلمین نداریم.

به ذهن میزند یعنی در قوانین عقلائی هم این جوری است قوانین عقلائی را وقتی که جعل میکنند نسبت به جهال معذور میدانند نه لا حکم. در قوانین عقلائیه که جعل میکنند قانون را عام جعل میکنند جاهل را معذور، جهل فقط عذر است عند العقلاء. خطابات هم الی ما شالله همه آنها مطلق هستند مختص به عالمین نیستند ارتکاز بر این است که احکام مشترک بین عالم و جاهل هستند.

اما این که ایشان فرموده است که غرض از حکم جعل ما یمکن ان یکون داعیا است میگوییم اشکالی ندارد غرض از تکلیف و حکم جعل ما یمکن ان یکون داعیا. خب در ظرف جهل هم این غرض هست. الان اگر حرمت شرب خمر در حق من جاهل باشد، جاهل متردد نه غافل ها، جهل بسیط، شک دارم، حکم شارع اثر دارد ممکن است میگوید حکم را برای شما نگه داشتیم جعل کردم برای ان که مشتبّه ان هم زاجر تو باشد و لو به نحو حسن و نه به نحو لازم.

سوال؟؟

جواب: بابا حسن احتیاط امر عقلائی است ما خیلی از اوقات از مشتهات اجتناب میکنیم به خاطر حسن احتیاط. غافل و ناسی و حکم ندارند ان را بحث نکنید. در جاهل بسیط میگوییم. خومان خیلی ها هستند که در شبهات اجتناب میکنند. روایت هم داریم من اجتنب عن الشبهات نجی. لم یقع فی الهلکات.

سوال؟؟؟

جواب: مهم این است که جعل لغو نباشد. میگوییم چرا حرمت را برای عالم و جاهل جعل کردید که ظاهر خطابات است میگوید به خاطر این که زاجر باشد. منتها در جهل گفتم اگر خلاف واقع افتادی عقوبت نمیکنم ولی زاجریت خود را دارد به نحو احتیاطی نه لزومی.

نکته این که ، حکم یک امر اعتباری است و نباید در ظرف جهل لغو باشد و در ظرف جهل لغویت ندارد و اثر ان احتیاط مکلف است. بر این حساب است درست هم هست مرحوم آقای خویی فرموده است اشتراک احکام بین عالم و جاهل دلیل ندارد الا روایات حسن احتیاط. بعید است روایات حسن احتیاط

میخواهد استحباب نفسی را برای اینکه اراده شما قوی بشود، بگوید. خلاف ظاهر است. ظاهر روایات مرغبه الی الاحتیاط برای تحفظ بر واقع است معلوم میشود که حکم در واقع هست.

هم خطابات مطلق هستند هم ارتکاز بر اشتراک است هم ادله حسن احتیاط داریم همه اینها سبب میشود که علم دخیل در تنجز است نه در فعلیت. همه اینها موجب میشوند که ما به این اطمینان برسیم که احکام در ظرف جهل فعلی هستند. بله ناسی و غافل شما بگو حکم ندارند هر چند که محل بحث هستند مرحوم آقای خویی میگوید در ناسی رفع نسیان رفعش واقعی است. اشکالی ندارد حالا. ما الان در مجتهد صحبت میکنیم خبری قائم شده است جاهل بسیط است میخواهد به ادله تعبد عمل کند میگوید ممکن است در این جا خلاف واقع باشد یا وفاق واقع باشد چکار کنم. مجتهد ملتفت به این احکام است میخواهد جمع بین حکم ظاهری و واقعی کند این راه مرحوم حاج شیخ اصفهانی که گفته است علم هیچ دخالتی در فعلیت ندارد، این در ذهن ما حرف ناتمام است.

راه چهارم راه مرحوم شیخ انصاری است

سوال:؟؟؟

جواب: غافل چرا رفع النسیان. غفلت یک نوع نسیان است. برای غافل میگوید حکم نیست یا خالی از غرض است.

راه چهارمی که هست راه شیخ انصاری است اینها شبیه هم هستند با یک اختلافاتی که در تقریریشان دارند همه آنها میخواستند یک بلایی بر سر حکم واقعی در بیاورد اخوند میگوید فعلیت تامه ندارد اون میگوید محال است فعلی باشد. مرحوم شیخ انصاری گفته است حکم واقعی در جایی که اماره داریم بر خلافش اونجا حکم انشائی است فهم مرحوم اخوند این است که شیخ که میگوید انشائی است یعنی انشائی محض. حکم در ظرف جهل انشائی است وقتی که انشائی بود تنافی با احکام ظاهریه ندارد اون انشائی است اینها فعلی هستند دو سنخ هستند نه مثیلین هستند و نه ضدین هستند.

سوال:؟؟؟؟

جواب: خود این عبارت ها مختلف هستند. بله ان هم همین طور. این را در جواب مرحوم اخوند

میرسیم

مرحوم اخوند دو تا اشکال کرده است بر حرف شیخ انصاری. یک اشکال این است که گفته است اگر احکام واقعیه در ظرف جهل فعلی نباشند انشائی باشند، لازمه اش این است که اگر اماره هم بر آنها قائم شد وجوب اتباع نداشته باشند. انشایی هستند دیگه. ما جاهل هستیم اماره قائم شده است بر وجوب نماز جمعه. مفاد اماره احکام انشائیه هستند علم به حکم انشائی گفته است اثر ندارد تا چه برسد به اماره بر حکم انشائی. اشکال اول مرحوم اخوند به شیخ انصاری این است که اگر احکام در ظرف جهل انشائی باشند علم به آنها اثر ندارد تا چه برسد وجوب اتباع امارات. تا چه برسد به اماره. پس به چه بیان شما اتباع امارات را شما واجب میکنید. به چه بیان میگویید ما باید طبق اماره عمل بکنیم. این اشکال اول بر مرحوم شیخ انصاری. یکی از جاهای پیچ دار کفایه همین قسمت بحث ما است.

ان قلت: حکم انشائی که شما میگویید وجوب اتباع ندارد اون حکم انشائی است که واصل نشده باشد اما اگر حکم انشائی وصول پیدا کرد و لو به ادای اماره، این فعلی میشود دیگه. بلا اشکال این واضح است که اگر حکم انشائی را ادّت الیه الاماره. بابا حکم انشائی که ادّت الیه الاماره واجب الاتباع است. حکم انشائی واقعی. اگر حکم انشائی مودای اماره شد وجوب اتباع دارد. اخوند گفته است لا يقال انشائی که ادّت الیه الاماره فعلی است پس اشکال شما بر شیخ وارد نیست امارات وجوب اتباع دارند چون وقتی که اماره بر حکم انشائی قائم شد، میشود حکم انشائی ما ادّت الیه الاماره، که در این صورت فعلی است دیگه معلوم است. مثل حکم انشائی که شما علم پیدا کنید.

گفته است لا يقال، فلانه يقال: جواب داده است گفته است درست است حکم انشائی که ادّت الیه الاماره وجوب اتباع دارد. ادله وجوب اتباع صدق العادل این مقدار را به ما میرساند که اگر حکم انشائی را ادّت الیه الاماره عمل کن. به مودیات عمل کن. این را قبول کرده است حکم انشائی که ادّت الیه الاماره فعلی است وجوب اتباع دارد منتها میگوید این صغری طبق نظر شیخ محقق نیست. حکم انشائی که ادّت الیه الاماره اینجا وجود ندارد محرز نیست. لا وجدانا و لا تعبدا. خبر زراره گفت نماز جمعه واجب است الان بالوجدان شما حکم انشائی دارید که ادّت الیه الاماره؟ نه شاید دروغ باشد. درست است اماره میگوید حکم انشائی این است وقتی گفت حکم انشائی این است، شد ادّت الیه الاماره ولی شما بالوجدان که نمیدانید شاید دروغ باشد. پس بالوجدان شما عند قیام الاماره حکم انشائی که ادّت الیه الاماره را احساسش نمیکنید.

سوال:؟؟؟

جواب: شاید دروغ باشد شاید زراره اشتباه کرده است. این واضح است. الان شما یقین دارید وجوب نماز جمعه حکم انشائی است که ادت الیه الاماره؟

بالوجدان شما احراز نکردید حکم انشائی که ادت الیه الاماره تا بگویید وجوب اتباع دارد. بالتعبد چی؟ کسی بگوید صدق العادل، گفته است ادله حجیت هم اثبات نمیکند این حکم انشائی است که ادت الیه الاماره. چرا؟ چون مفاد ادله اعتبار صدق العادل مفادش جعل مودی است ما بر مسلک مشهور صحبت میکنیم جعل مودی، حکم ظاهری. مودای اماره را تنزیل به منزله واقع کرده است. صدق العادل میگوید که این وجوب نماز جمعه ای را که زراره خبر میدهد که حکم انشائی است من هم میگویم حکم انشائی است. تنزیل به منزله واقع میکند. زراره از حکم انشائی خبر میدهد ادله اعتبار هم ان حکم انشائی را نازل به منزله حکم واقعی میکند میگوید که اقا این وجوب انشائی را که زراره خبر داده است این به منزله وجوب انشائی واقعی است. خب کجا گفت که این به منزله ما ادت الیه الاماره است؟ مودی را تنزیل به منزله واقع میکند نه این که مودی را تنزیل بکند به منزله واقعی که ادت الیه الاماره. نه ادت باقی مانده است. همین جا بزنگاه کلام مرحوم اخوند است.

اخواند میگوید ادله اعتبار مودی را تنزیل به منزله واقع میکند. مودی وجوب انشائی است تنزیل کرده است منزله واقع یعنی گفت ایا این وجوب انشائی را که زراره خبر داد واقعا همین وجوب انشائی هست. اما نگفت که این وجوب انشائی به منزله وجوب انشائی است که ادت الیه الاماره. موضوع فعلیت وجوبی است که ادت الیه الاماره. این فقط میگوید وجوب به منزله ان واجب است اما این وجوب انشائی وجوب انشائی است که ما ادت الیه الاماره، نه ادله اعتبار این را ثابت نمیکند.

اللهم مگر کسی بگوید که وقتی که تنزیل کرد این مودی را به منزله واقع گفت وجوب انشائی که زراره خبر داده است این به منزله وجوب انشائی واقعی است این لازمه اش این است که بگوید به منزله وجوب انشائی است که ادت الیه الاماره. ان را هم گفته است چرا؟ چون اگر این وجوب انشائی را تنزیل نکند به وجوب انشائی که ادت الیه الاماره، لغو است. زراره از وجوب انشائی خبر داده است ادله اعتبار هم میگوید وجوب انشائی دارید. خب وجوب انشائی اثری ندارد که.

به دلالت اقتضا، برای این که لغویت لازم نیاید دلیل اعتبار که گفت وجوب انشائی مودای اماره را نازل کردم به منزله وجوب انشائی واقعی معنایش این است وجوب انشائی واقعی که ادت الیه الاماره و مودای

اماره هم وجوب عمل دارد و الا لغویت لازم میاید. جواب داده است که نه لغویت هم لازم نمیاید چون وجوب انشائی هم لغو نیست شارع مقدس تنزیل کرده است مودای اماره را که حکم انشائی است به منزله حکم انشائی واقعی، لغو هم نیست. درست است که حکم انشائی لزوم امتثال ندارد مخالفتش عقوبت ندارد ولی موافقتش که مثبت دارد که. شما میتوانی اسناد بدهی به مولا که چون مولا فرموده من انجام میدهم.

تنزیل مودی که حکم انشائی است به منزله واقع انشائی لغو نیست. بگوید روات که از احکام انشائی خبر میدهند منم هم ان احکام انشائی را امضا میکنیم یک مرحله از انقیاد است شما به اینها عمل میکنید و ثواب میبری. لغویت ندارد.

لذا مرحوم اخوند ادعا دارد اولا قبول دارد که اگر مودای اماره تنزیل بشود به منزله واقعی که مودای اماره شده است میگوید لزوم اتباع دارد این را قبول کرده است ولی میگوید این نه وجدانا و نه تعبدا محرز است. پس شیخ انصاری اگر بگوید اماره در ظرف جهل انشائی است لازمه ان این است که امارات لزوم اتباع نداشته باشند

سوال:؟؟؟

جواب: اونها مبنای نائینی است. مبنای مشهور تنزیل المودی است جعل المودی است.

خب این اشکال اول مرحوم اخوند بر شیخ انصاری و ثانیاً.

سوال:؟؟؟

جواب: نه دیگه احکام انشائی را شما اطاعت کنید ثواب دارد دیگه. نه این گذشت مرحوم اخوند در بحث قطع هم یک جا گفت. هر چند که حکم نیست ولی بر موافقت ان ثواب مترتب است. همین که به خواسته خدا اعتنا کردی ثواب به شما میدهند ولو این که فعلی نشده باشد ولی کار خوبی است.

اشکال دوم را حتماً ملاحظه بفرمایید. اشکال اول مرحوم اخوند را خوب دقت کنید و احساس بکنید که در ذهن مرحوم اخوند چه بوده است.

تاریخ ۱۴۰۲/۲/۲۴

جلسه ۱۲۵

خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحيم.

بحث در تتمه کلام مرحوم اخوند بود. مرحوم اخوند فرمود برای حل مشکله اذن در مخالفت این کلمه را حتما تامل بفرمایید، بحث اخوند در این یُشکل است برای این که ما حل بکنیم مشکله اذن در مخالفت را، لازم نیست بگوییم حکم واقعی در ظرف جهل انشائی است. میتوانیم بالاتر را هم ادعا بکنیم. بگوییم اذن در مخالفت جمع میشود با فعلیت حکم واقعی ولی فعلیت لا من جمیع الجهات. بحث مرحوم اخوند در فرض اذن در مخالفت است.

اون چه را هم که ما از مرحوم حاج شیخ اصفهانی نقل کردیم در این رابطه بود به نحو مطلق نه. حل مطلق را اگر اسناد دادیم نادرست است. مرحوم حاج شیخ اصفهانی هم در این همین فرض مخالفت، آخر عبارتش هست، میگوید در حکمی که مخالف واقع است مشکل نداریم علی القاعده. بحث در حکمی است خلاف واقع. مشکله این جا است که عرض کردیم عمده مشکله این است.

ظاهرا و شاید هم بالاتر یقینا و اطمینانا مرحوم اخوند نظر دارد به شیخ انصاری. شیخ انصاری هم در اماره ای که خلاف واقع باشد مفاد اصلی که خلاف واقع باشد، مشکله را این جور حل کرده است گفته حکم واقع در ظرف جهل، چون وقتی که خلاف واقع است شما جاهل هستید، در ظرف جهل انشائی است. مرحوم اخوند میگوید این که بگوییم حکم واقعی در ظرف جهل انشائی است ما نیاز به این نداریم اولاً، با فعلیت هم مشکله حل میشود. ثانيا درست نیست این حرف. این که بگوییم در فرض جهل، حکم فعلیت ندارد انشائی است گفته است دو اشکال دارد.

یک اشکالش این است که اگر بگوییم حکم در ظرف جهل انشائی است لازمه ان این است که اماره اگر قائم شد بر این حکم، لزوم اتباع نداشته باشد چون علم به حکم انشائی اثر ندارد فضلا عن اماره بر حکم انشائی. اون وقت این همه امارات ما داریم که مفاد انها احکام انشائیه است هم ایشان و هم شیخ قبول دارند که مفاد خطابات احکام انشائیه است. باید بگوییم این امارات لزوم اتباع نداشته باشند. اماره بر حکم انشائی، حکم انشائی را ثابت میکند برای انقیاد و اسناد به مولا خوبی است ولی لزوم اتباع را درست نمیکند. و این گفتنی نیست. تا این جا صاف است مرحوم اخوند بعد یک اشکال میکند که گفتیم این اشکال پیچ دار است.

ان اشکال این است که آقای اخوند حکم انشائی میگوید لزوم اتباع ندارد، چرا؟ حکم انشائی اگر به آن علم پیدا بکنیم یا اماره ای بر آن قائم بشود لزوم اتباع دارد. این را مرحوم حاج شیخ در یک ان قلت و قلت دارد. الان شک کردم که در آن قلت میگوید یا بدون آن قلت میگوید. میگوید این احکام انشائیه را خداوند به پیامبر ابلاغ کرده است خطابات احکام انشائیه هستند بعد به پیامبر گفته است این احکام را برسان. وقتی که میرساند فعلی میشود. حکم انشائی را برساند فعلی میشود. اماره بر حکم انشائی هم فعلی میشود. پس این که شما میگویید لازمه این که حکم واقعی در ظرف جهل انشائی باشد عدم وجوب اتباع اماره است، این غلط است.

ظاهراً مرحوم اخوند این حرف شیخ را قبول کرده است که حکم انشائی که به مردم ابلاغ شد وجوب اتباع دارد. حکم انشائی را که اماره ادا کرد لزوم اتباع دارد این را مناقشه نمیکند ظاهراً قبول کرده است، حرف درستی هم هست. حکم انشائی را خدا انشا کرده است پیامبرش رسانده است لزوم اتباع دارد.

جواب میدهد که قبول داریم حکم انشائی واقعی که ادت الیه الاماره وجوب اتباع دارد ولیکن اشکالش این است که صغرایش محرز نیست کلاً قامت الاماره شک داریم که این حکم انشائی است ادت الیه الاماره یا نه. همین نتیجه را میگیرد لازمه این که احکام در مرتبه انشا بمانند لازمه آن این است که اماراتی که قائم شده اند وجوب اتباع نداشته باشند. چون میگوید قبول داریم حکم واقعی که انشائی است لو ادت الیه الاماره وجوب اتباع دارد چون فعلی میشود، ولی این محرز نمیشود با قیام اماره. جای پیچ دارد کلام اخوند این است:

اخواند میگوید اماره که قائم شد اماره میگوید حکم انشائی واقعی شما این است خبر زراره میگوید وجوب نماز جمعه انشائی دارید مفادش حکم انشائی واقعی است. شما که وجدانا یقین ندارید حکم انشائی را ادت الیه الاماره، شاید این کذب باشد شاید خلاف واقع باشد. وجدانا شما الان دارای یک حکم واقعی که ادت الیه الاماره نیستید. پس این حکم واقعی که ادت الیه الاماره که بشود فعلی باید تعبدی باشد میگوید تعبداً هم در این جا شما یک حکم انشائی که ادت الیه الاماره این صفت را داشته باشد ندارید. چرا؟ میگوید ما دو چیز بیشتر که نداریم یکی مفاد خود اماره داریم و یکی مفاد ادله حجیت. مفاد ادله میگوید حکم انشائی این است نمیگوید حکم انشائی که ادت. اصلاً معقول نیست خودش مودّی است، اماره مودّی است

خبر میدهد از واقع. میگوید واقع شما وجوب انشائی نماز جمعه است. پس خود اماره نمیگوید این حکم انشائی است که من ادایش کردم، این صفت را دارد. نه این معنا ندارد. میماند مفاد ادله حجیت.

مفاد ادله حجیت به نظر اینها و مشهور تنزیل المودی است یا جعل حکم مماثل است العمری و ابنه ثقتان فما ادیا فعنی یودیان، اینها یعنی غیر از اخوند. اخوند که گفت حجیت است. اخوند بر مسلک اینها صحبت میکند. گفت جعل مودی است یعنی العمری و مدلولشان این است که این وجوب نماز جمعه ای که زراره خبر داده است، ادی، من نازل کردم به منزله وجوب انشائی واقعی. بیش از این دیگه نیست. ادله تنزیل ادله اعتبار آنها مودی را جعل میکنند این صفت را نمیآورند باز که این مودی ادت الیه الاماره. آنها تنزیل نمیکند مودی را به منزله واقعی که ادی الیه الاماره. آنها تنزیل میکنند مودی را به منزله واقع. راست میگوید دیگه.

سوال:؟؟؟

جواب: خیلی ظریف است گمان ندارم به این زودی واضح بشود.

ادله اعتبار مودی را نازل منزله واقع میکند. میگوید اقا زراره که میگوید حکم انشائی شما وجوب نماز جمعه است تو هم شک داری درست میگوید یا نه. من میگویم نه وجوب نماز جمعه ای که زراره خبر داده است نازل کردم وجوب نماز جمعه ای که خبر داده است تنزیل کردم به وجوب نماز جمعه انشائی واقعی. مشکوک را که انشائی واقعی است تنزیل میکند به یقینی دیگه. نهایتش این است اما این که این وجوب انشائی ادت الیه الاماره وجدانا که این وجوب انشائی ادت الیه الاماره نیست، شارع گفته باشد این وجوب انشائی هم ادت الیه الاماره است میگوید نه این از عهده ادله حجیت بر نمیاید.

بله اگر تنزیل مودی به منزله واقع هیچ اثری نداشته باشد جز وجوب اتباع جز ترتیب اثار تنجز، اگر هیچ اثری نداشت، بله، ما به دلالت اقتضا برای خروج از لغویت کشف میکنیم همان طور که تنزیل کرده مودی را به منزله واقع، تنزیل هم کرده است مودی را به منزله واقعی که ادی الیه الاماره تا لغو نشود، تا بشود فعلی. و لکن گفته است که تنزیل مودی به منزله واقع بدون ان تنزیل دوم اثر دارد لغو نیست. مودی خبر زراره را تنزیل میکند به منزله واقع تا شما بتوانید به مولا اسناد بدهید و بگویید (مولا) گفته است. تا بتوانید و لو این که لزوم عمل ندارد مثل مستحبات، بگویید او گفته است. لغو نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: مودی، حکم انشائی است شک داریم واقعی است یا نه نازل کرده است به منزله واقعی.

سوال:؟؟؟

جواب: مودی وجوب انشائی واقعی است.

سوال:؟؟؟

جواب: نمیدانم من که متوجه نشدم. ببینید مودای خبر زراره وجوب انشائی نماز جمعه است شک داری واقعی است یا نه شارع گفته است این را من نازل کردم به منزله وجوب انشائی نماز جمعه واقعا. خب کجا تنزیل کرد مودی را به منزله واقعی که ادی الیه الاماره؟ این تنزیل صورت نگرفته است لذا فعلیت معنا ندارد. اخوند میگوید اگر حکم در ظرف جهل انشائی باشد با قیام اماره اون به فعلیت نمیتواند برسد. با قیام اماره نمیتواند حکم به فعلیت برسد بر خلاف مبنای ما. این اشکال بر مبنای ما وارد نبود. ما میگفتیم از اذنش در مخالفت کشف میکنیم که فعلیت ندارد خب هر جا اذن نداشت اماره گفت واجب است میگوییم حکم فعلی است.

سوال:؟؟؟

جواب: میگوییم این اشکال بر ما وارد نیست. ما گفتیم اقا حکم فعلیت تامه ندارد میگوییم از کجا گفتی. میگوید از این که اذن داده است معلوم میشود که فعلیت تامه ندارد اگر اماره قائم شد فعلیت تامه دارد میگوید بله دارد چون اذن نداده است شما که میگویید حکم در ظرف جهل انشائی است با اشکال مواجه میشوی پس اگر اماره هم قائل شد وجوب اتباع ندارد. ما میگوییم اگر اماره قائم شد وجوب اتباع دارد چون اذن ندارد.

این جور فرموده است مرحوم اخوند و اشکال کرده است بر شیخ انصاری. لا یقال اینها را دیگه میگوییم تا خوب واضح بشود لا یقال، البته واضح است این جوابش ولی برای توضیح بیشتر:

لا یقال که ما نیازی نداریم که باز تنزیل بکند مودای اماره را به منزله حکم واقعی که ادی الیه الاماره. نیاز به این نیست که. همین که مودی را تنزیل کرد به منزله حکم واقعی شد حکم ظاهری. همین که تنزیل

کرد مودی را به منزله حکم واقعی ما دارای حکم ظاهری شدیم و حکم ظاهری لزوم اتباع دارد ما چه نیازی بر ای لزوم اتباع به تنزیل دوم داریم.

فانه يقال مرحوم اخوند جواب داد گفت نه. تنزیل مودای اماره به منزله واقع وجوب اتباع نمیآورد. مودی را تنزیل کرد به منزله انشائی واقعی، انشائی واقعی خب اثرش وجوب اتباع نیست پس مجرد این که تنزیل کرد مودی را به منزله واقع وجوب اتباع نماید. چون شد حکم انشائی تنزیلی. حکم انشائی که وجوب اتباع ندارد. باید از انشائیت خارجش بکنید. پس ما به ان قید نیاز داریم که بشود حکم انشائی که ادت الیه الاماره. این اشکال واضح الدفع است.

اشکال دوم که شاید در ذهن بعضی از شماها هم باشد: کسی بگوید که برای فعلیت ما یک موضوع مرکب نیاز داریم. مودای اماره، واقع است، تبعدا. و یکی هم اداء الاماره. شمای اخوند میگویید حکمی که تنزیل شده باشد واقعی که ادی الیه الاماره فعلی است این را قبول کردیم. مودی تنزیل شده است یک جزء است بالتعبد. شارع مودای خبر زراره را گفت هو الواقع، ادی الیه الاماره که بالوجدان است. پس موضوع فعلیت محقق است. موضوع فعلیت حکمی که ادی الیه الاماره. حکمی به تعبد است مودی را تنزیل به واقع کرد است. وجب نماز جمعه. ادی الیه الاماره که بالوجدان است پس این حکم فعلی شد.

کسی این حرف را نگوید این اشکال را مرحوم اشیر اصفهانی جواب گفته است در حاشیه کفایه. جوابش هم واضح است این هم واضح است منتها نه به وضوح قبلی. اونی که فعلیت میآورد حکم واقعی که این صفت را پیدا کرده است این صفتش هست حکم واقعی که علم داریم یا این صفت را دارد، ادت الیه الاماره. اون فعلی است. به ضم وجدان به تعبد این موضوع اینجا محقق نیست چرا؟ اونی که تعبد محقق است تنزیل مودا است به منزله واقع. پس من دارای واقع تنزیلی شدم. با تعبد شارع من واجد واقع تنزیلی شدم. این واقع تنزیلی، اونی که موضوع فعلیت است واقعی که ادت الیه الاماره. من واقع تنزیلی فقط پیدا کردم. من با صدق العادل واقع تنزیلی پیدا کردم. اونی که موضوع فعلیت است واقعی که ادت الیه الاماره است. یعرف الاشیا باضدادها. اگر شارع میفرمود ان واقعی ای که زراره خبر داده است ان را تنزیل کردم به واقعی که ادت الیه الاماره، فعلی میشد. ولی اونی که تنزیل کرده است فقط واقع است. واقع را تنزیل کرده است به منزله، واقعی را که او خبر داده است تنزیل کرده است به منزله واقع حقیقی. نازل کرده است مودی

را به منزله واقع. اما این که مودی را تنزیل بکند به منزله واقعی که ادی الیه الاماره، این تنزیل صورت نگرفته است.

شما فوقش یک واقع تنزیلی دارید و یک ادای اماره. ادای اماره چی را ادا کرده است؟ واقع حقیقی را. یک مودای تنزیلی داری یک ادای اماره داری. ما چه نیاز داریم؟ ما نیاز داریم که این مودی را تنزیل بکند به منزله واقعی که ادی الیه الاماره. این تنزیل صورت نگرفته است. چی خارجا محقق شده است؟ یک واقع تنزیلی داریم یک ادای اماره داریم واقع حقیقی را. اما اینکه خبر داده است به منزله واقعی است که ادی الیه الاماره. نه این نه مفاد خود خبر است نه مفاد ادله حجیت است. نهایت ادله حجیت این است که من الان، من اصلا علم وجدانی دارم ها به یک واقع تنزیلی.

سوال:؟؟؟

جواب: نه اصلا واقع یک چیز دیگری است.

سوال:؟؟؟

جواب: اصلا اونی که برای فعلیت لازم است یک اعتبار است و اونی که موجود است یک چیز دیگری است اونی که برای فعلیت لازم است این است که تنزیل بکند مودای اماره را به منزله واقعی که ادی الیه الاماره.

سوال:؟؟؟

جواب: تنزیلیه است دیگه. اصلا صفت حکم است. گفتم این صفت حکم است. این حکم معلوم شد فعلی میشود. حکم ادت الیه الاماره شد، فعلی صفت حکم است. این صفت یا باید بالوجدان برای حکم باشد تا فعلی بشود و یا بالتعبد

سوال:؟؟؟

جواب: تقیید نه. بالاتر از تقیید است. این صفت حکم است این صفت اخوند میگوید این صفت یا باید بالوجدان دارا باشد که نیست الان اون که موجود است ادت الیه الاماره بالوجدان، حکم واقعی ادت الیه الاماره از کجا میگوییم شاید خلاف واقع باشد یا باید به تعبد باشد که نیست. چون ادله حجیت بزنگاهش

این جا است، ان مودی را تنزیل میکند حکم واقعی. صفتش مانده است نه این که تنزیل میکند به منزله حکم واقعی که مودای اماره شده است. ادله اعتبار فقط تنزیل میکند مودی را به منزله واقع. اما این که این حکم تنزیلی من مودای اماره است، نه از عهده ادله اعتبار برنمیاید. این پر واضح است.

نه کسی نگوید وجدانا محقق است ما این ور را تلاش میکنیم کسی نگوید این وجدانا محقق است میگوییم نه وجدانا محقق نیست اون که وجدانا محقق است این است که من علم دارم به یک واقع تنزیلی و این هم اثر ندارد اخوند میگوید اثر علم به واقع تنزیلی انشائی اسناد است وجوب اتباع ندارد. اونی که در خارج است بعد از تعبد من عالم به یک واقع تنزیلی هستم و ان که در خارج است یک اماره دارم که ان بر واقع حقیقی قائم شده است اما این که مودای این تنزیل شده به منزله واقعی که این صفت را دارد ادت الیه الاماره این شق ثالث است نه، این نه از خود اماره و نه از دلیل تعبدش به درست میاید.

لذا مرحوم اخوند فرموده است اگر حکم در ظرف جهل انشائی باشد لازمه ان این است که اماره هم که قائم شد وجوب اتباع نداشته باشد

ولکن عرض ما این است که این فرمایش مرحوم اخوند فرمایش ناتمامی است ما هم با ذهنیات شما موافق هستیم. مرحوم اخوند فکر کرده است که ادله اعتبار کارشان فقط تنزیل است البته معروف این است. میگویند مفاد ادله اعتبار تنزیل مودی منزله واقع است. فکر کرده است فقط تنزیل است گفته است این جا از تنزیل کاری ساخته نیست. تنزیل کرده است به منزله واقع خب شما الان یک حکم انشائی تنزیلی دارید که لزوم اتباع ندارد در حالی که در ادله حجیت و لو در بعضی از ادله حجیت، علاوه از تنزیل امر به اتباع هم داریم. العمری و ابنه ثقتان فما ادیا فعنی یودیان فاطعهما و اسمع لهما.

بر فرض که تنزیل خودش خاصیت وجوب اتباع را نداشته باشد خب در ادله اعتبار ما امر به اتباع هم داریم همان کافی است اولاً. شیخ ممکن است بگوید که حکم در ظرف جهل فعلیت ندارد حکم انشائی است و بگوید اماره اگر قائم شد وجوب اتباع دارد به ادله ای که ما را امر به اتباع کرده است.

ثانیا همین تنزیل هم کافی است آقای آخوند! برای لزوم اتباع. همین که مودی را تنزیل کرد به منزله واقع همین کافی است که فیجب الاتباع. چرا؟ چون قطعاً بالیقین و القطع میتوانیم ادعا کنیم که این تنزیل شارع به لحاظ اثار احکام انشائیه نیست این که شارع مقدس مودیات امارات را که احکام انشائیه هستند،

سلمنا هستیم، تنزیل کردند به منزله واقع نه برای این که شما را دارای حکم انشائی بکنند حکمی انشائی تعبدی، فقط برای انقیاد شما درست بشود، نه. اهنگ ادله حجیت این است که تنزیل میکند برای این که عمل بکنید. ولو این که نگفت است فاطعهما ... این ها را نگفته است اصلا اگر شارع گفت صدق العادل اگر شارع گفت لا عذر التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا، این معنایش این است که عمل بکنید.

تنزیل مودی، حکم انشائی است به منزله واقع ما را واجد حکم انشائی تنزیلی میکند به غرض این که او را از انشائی به فعلیت برساند. به غرض این که لزوم اتباع بیاورد. خصوصا اگر دلیل ما سیره عقلا باشد. سیره عقلا که تنزیل میکند مودی را به منزله واقع، سیره برای عمل است نه برای اسناد. برای این که ترتیب بدهیم اثار عملی مودی را نه اینکه فقط ما حکم انشائی پیدا بکنیم فقط برای انقیاد خوب باشد نه. این که مرحوم اخوند فرمود که از تنزیل مودی منزله واقع نمیتوانیم کشف بکنیم تنزیل ثانی را میگوییم نه میتوانیم کشف بکنیم. کالغو است. ما را دارای حکم انشائی بی خاصیت کرده است این که گفتنی نیست.

البته باز عمده جواب، جواب ثالث است. این که مرحوم شیخ و اخوند تصریح در کلماتشان که مفاد خطابات احکام انشائیه هستند ما میگوییم این حرف نادرست است. خطابات متکفل احکام فعلیه هستند. انشائیه چیه! اگر میگوید الله علی الناس حج البيت من استطاع الیه سبیلا. دارد وجوب فعلی را جعل میکند. اصلا مفاد خطابات احکام فعلیه هستند این مشکلات بر مبنای شیخ است که خطابات احکام انشائیه هستند بعد مرحوم اخوند اشکال کرده است که اگر احکام انشائیه هستند تعبد به ان ما را به فعلیت نمیرساند.

اصلا ما جواب اصیلی که در مقام داریم این است که مفاد خطابات احکام فعلیه هستند حالا شیخ انصاری امد گفت در ظرف جهل از فعلیت ساقط شده است خب مهم نیست. حالا قبول کردیم. در ظرف جهل رفع ما لا یعلمون گفته است فعلیت ندارد، مفاد خطابات، احکام فعلیه هستند هر چند که در ظرف جهل از فعلیت ساقط شده اند اماره بر خطابات وجوب اتباع دارند چون ادله حجیت تنزیل میکند مودی را که حکم فعلی است، حکم فعلی مشکوک است تنزیل میکند حکم فعلی یقینی. فیجب اتباعش. ما که گیر کردیم دنبال یک راهی هستیم برای وجوب اتباع برای دفاع از شیخ این بر مبنای این است که مفاد خطابات احکام انشائیه هستند اما اگر گفتیم مفاد خطابات احکام فعلیه هستند اصلا هیچ مشکلی نداریم. مفاد خطابات احکام فعلیه هستند حرف شیخ را هم قبول میکنیم میگوییم این احکام فعلیه در ظرف جهل از فعلیت ساقط میشود و اشکال مرحوم اخوند هم اصلا مجال ندارد. این ما يتعلق به اشکال اول مرحوم اخوند.

سوال:؟؟؟

جواب: نه اصلا ظاهر خطابات ان الخطابات متكفله للاحكام الفعلية.

مرحوم اخوند ثانيا بر شيخ اشكال کرده است گفته است که اگر بگوئيم که حکم واقعی در ظرف جهل انشائي است یک مشکل دوم دارید و ان مشکل این است که يقين که نداری انشائي است، احتمال میدهی که فعلی باشد. شما هر حکمی را در ظرف جهل حساب بکنید شاید این حکم از احکامی است که ادت الیه الاماره. فرض بفرمایید که قاعده حل میگوید نبیذ حلال است ارنب حلال است. احتمال میدهی که حرمت در این جا مودای اماره شده شما خبر ندارید. احتمالش که هست. تا گفתי احتمال هست پس احتمال تناقض هست.

کل شیئی لك حلال میگوید حلال است احتمال است که حرمت فعلی داشته باشم احتمال مناقضه هست در این جا. وقتی که احتمال مناقضه هست ما نمیتوانیم بگوئيم حلیت جعل شده است. احتمال مناقضه هست چطور میتوانی بگوئی حلیت جعل شده است. گفته است ثانيا. این اشكال بر مای اخوند وارد نیست. چرا؟ چون ما اخوند گفتیم هر کجا شارع اذن در مخالفت داد ما يقين داریم که انجا ما کشف میکنیم حکم شارع در انجا فعلیت ندارد. شما نمیتوانید از کل شیئی لك حلال بگوئید کشف میکنیم این حکم فعلیت ندارد نه شاید ادت الیه الاماره است. اساس کلام اخوند بر این بود که میگفت همین که اذنش به شما رسید نه اذن داد ها، اذنش به شما رسید در حق کسی که اذن به او رسیده است يقینا اراده ندارد. اما کل شیئی لك حلال اذن به ما رسیده است نمیتوانیم بگوئيم يقینا این ادت الیه الاماره نیست. از کجا میگوئی؟ این اشكال بر مرحوم شيخ وارد است ولی بر مرحوم اخوند وارد نیست. این است که ثانيا گفته است حکم در ظرف جهل انشائي است، این احتمال مناقضه را رفع نمیکند. احتمال مناقضه هم محال است. احتمال بدهیم این جا حکم مناقض داشته باشد نمیشود.

سوال:؟؟؟

جواب: بنا بر این شد شيخ میگوید که حکم واقعی که ادت الیه الاماره این فعلی است این جا هم این احتمال میدهیم.

و لکن انصاف این است که میشود از مرحوم شیخ هم دفاع کرد. بگوییم شیخ انصاری میگوید حکمی فعلی است که به او علم پیدا کنیم یا ادت الیه الاماره باشد. خب ما در هر کجا که کل شیئی لک حلال را جاری میکنیم فحص کردیم شبهه حکمیه است فحص کردیم دیگه، نه علم به واقع داریم و نه هم ادت الیه الاماره است. اصلا کل شیئی لک حلال در جایی ما جاری میکنیم که نه علم به واقع داریم شک داریم و فحص کردیم ادت الیه الاماره هم نیست.

سوال:؟؟

جواب: بابا بنا شد وقتی اصل عملی جاری بشود که فحص بکنید و یاس پیدا بکنید.

سوال:؟؟؟

جواب اطمینان است به این که ادت الیه الاماره نیست پس حکم ظاهری مشکلی ندارد. وقتی که اطمینان دارید پس میتوانید بگویید که کل شیئی لک حلال این جا هست. اطمینان طریق و حجت است و میشود از مرحوم شیخ دفاع کرد و بگوییم که شیخ انصاری هم میتواند کشف بکند که این مورد از مواردی است که لم یودّ الیه الاماره و مثلاً قاعده حل را جاری بکند.

هذا تمام الکلام در فرمایش مرحوم شیخ. بعد میرسیم در مورد راه عام، راه مرحوم شیرازی که جمع بین حکم ظاهری و واقعی که به یک نحو دیگری حلش کرده است ملاحظه بفرمایید تا فردا انشا الله.

تاریخ ۱۴۰۲/۲/۲۵

جلسه ۱۲۶

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در فرمایشات مرحوم اخوند تمام شد هم آنچه که در مورد مبنای خودش بود و هم آنچه که در رد کلام شیخ انصاری بود. مرحوم اخوند جواب اصلیش همان حجیت است که ادله اعتبار حجیت را جعل کردند. و بین جعل حجیت و احکام واقعیه هیچ تصادمی تماثلی نیست. در رد فرمایش شیخ هم فرمود که ما نمیتوانیم بگوییم حکم در ظرف جهل انشائی است. باید بگوییم فعلی از بعض جهات است دون بعض جهات.

عرض کردیم که هم مرحوم شیخ هم مرحوم اخوند مفاد خطابات را احکام انشائیه قرار دادند. الله علی الناس حج البيت من استطاع الیه سبیلا میگویند مفادش حکم انشائی وجوب حج است برای مستطیع. که ما قبلا عرض کردیم حکم انشائی مفهوم نمیشود. الله علی الناس حج البيت وجوب فعلی را برای مستطیع جعل کرده است که مرحوم نائینی هم فرمود منتها ما تقریبش را قبول نداشتیم ولی ادعایش درست بود. الان معروف همین است که خطابات متکفل احکام فعلیه هستند در نتیجه اگر این را گفتیم منتها در ظرف جهل فعلیت نداشته باشد شیخ انصاری بگوید در ظرف جهل فعلیت ندارد اشکال مرحوم اخوند دیگر وارد نیست. اماره اگر قائم شد لزوم اتباع دارد چون اماره بر حکم فعلی است. این اشکال مرحوم اخوند بر مبنای این است که مودیات احکام انشائیه هستند. این را بحث کردیم.

یک جمله و یک ادعایی دارد مرحوم اخوند در بیش از یک مورد کفایه تکرار کرده است گفته است ما یک احکام یک خطابات داریم که متکفل احکام انشائیه هستند و الان هیچ فعلیتی پیدا نکردند. فعلیتشان زمان ظهور است. یک ادعایی این جوری دارد مرحوم اخوند. ادعا دارد که ما یک سلسله احکامی داریم انشائیه یا اصلا به فعلیت نمیرسند یا این که در زمان حضور به فعلیت میرسند. اونی که اصلا به فعلیت نمیرسند میگوید اون احکام انشائیه ای که سکت الله عن ابلاغش. وجود دارد سکت از ابلاغش. میشود انشائی. انشائی در همان ورطه انشائیت میماند. هیچ وقت فعلی نمیشوند. حالا چرا جعل کرده است؟ حتما مرحوم اخوند میگوید چه میدانیم یک مصلحتی بوده که خبر نداریم. یک حکم انشائی که سکت از بیاننش.

سوال:؟؟؟

جواب: نه اخوند این جور میگوید.

سوال:؟؟؟

جواب: خب اون جواب ما است.

مرحوم اخوند میگوید یک سری احکام انشائیه الی الابد داریم یک عده احکام انشائیه هم داریم که تا زمان ظهور انشائی باقی میماند.

ولی در ذهن ما این است که این دو حرف ناتمام است. این که ما یک احکامی داشته باشیم انشائیه، که همان به انشائیتش میماند فایده اش هم جواز اسناد و استناد و انقیاد لزوم اتباع ندارند ولی خب یک

عده ای دوست دارند که عمل کنند. نه ما دلیلی نداریم که ما یک احکام انشائیة ای داریم که هیچ گاه فعلی نمیشود. و ان روایات سکت الله آنها هم دلالت ندارد که احکام انشائیة ای داریم خدا سکوت کرده است. بیانش نکرده است نه این دلالت ندارد. سکت الله عن اشیا لم یسکت عنها نسیانا و انما سکت تفضلا و امتنانا. سکت یعنی حکم جعل نکرده است با این هم میسازد. اقتضا داشته است ولی حکم جعل نکرده است. ما هیچ دلیلی نداریم که یک احکام انشائیة ای داریم که هیچ وقت فعلی نمیشود.

و اما این که فرموده است احکام انشائیة ای داریم که فعلا فعلی نمیشوند در زمان ظهور فعلی میشوند این هم ثابت نیست. ما داریم یک چیزهایی از خصوصیات زمان حضور است این قبول است، این مقتضای روایات است. یکیش قضای بحق از مختصات زمان ظهور است اما این که الان هم انشا شده است وجوب قضای بحق الان انشا شده است فعلیتش زمان حضور است این هم دلیل ندارد. این میسازد با این که از زمان حضور حضرت ظهور حضرت انشا بشود حکم جعل بشود. جعل حکم ودیعه گذاشته شده است نزد ولی خدا چنانچه در خمس این گونه میگویند ان زمان این احکام جعل میشود. یا نه اصلا حکم حکومتی باشد. ولائی. انجا حضرت حکم ولائی میکنند باید قضا به حق باشد نه قضا به قانون. الان ما موظف هستیم حکم کنیم قضاوت کنیم طبق قانون. قواعد. انما اقضی بینکم بالایمان و البینات. طبق میزان. ممکن است کسی به حقش برسد و ممکن است نرسد. ولی در ان زمان قضاوت به حق است شاید حکم ولائی باشد این که مرحوم اخوند مفرغ عنه گرفته است اینها یک سلسله احکامی هستند انشائیة، الان انشا شده اند ولی فعلیت ندارند طبقش اراده نیست، نه این هم ثابت نیست. خب بگذریم. اینها حواشی مطلب است بالمناسبه.

راه سومی که برای جمع بین حکم واقعی و ظاهری گفته شده است راهی است که مرحوم میرزای شیرازی فرموده است که در کفایه هم اشاره کرده است آورده است و ان این است که یکی از شرایط تناقض تضاد و تماثل وحدت رتبه است. یکی از وحداتی که لازم است در تضاد و تناقض و تماثل این است که از نظر رتبه این دو تا در یک رتبه باشند اگر در یک رتبه بودند و ضدان بودند اجتماع ضدان است. اگر ان در یک رتبه است این در یک رتبه است موضوعشان دو تا هستند دیگه. این جور فرمودند شرط تضاد تناقض تماثل این است که رتبه واحده باشد در حالی که حکم واقعی و حکم ظاهری در دو رتبه هستند. حکم واقعی برای ذوات جعل شده است الخمر حرام. الکذب حرام. در حالی که احکام ظاهریه چه مفاد امارات

باشد چه مفاد اصول عملیه، آنها جعل شدند برای مشکوک الحکم. اگر شک داری که خمر حرام است یا نه اگر شک داری نماز جمعه واجب است یا نه، کل شیء لک حلال، صدق العادل.

حالا یک صحبتی است که میگویند فرق بین امارات و اصول این است که در امارات موردشان شک است اصول موضوعشان شک است. در هر حال باید یک شکی باشد. اگر شما یقین به حکم واقعی دارید حجیت مجعوله معنا ندارد. اساسا در احکام ظاهریه یک شکی باید در واقع باشد تا جعل حکم ظاهری مجال داشته باشد. حالا شک، مورد حکم ظاهری باشد یا موضوع. آنها مهم نیست باید شک باشد.

پس حکم ظاهری متاخر است از شک در حکم واقعی تاخر الحکم عن موضوعه، هر حکمی از موضوعش متاخر است دیگه. و از آن طرف این قید موضوع، الخمر الذی الشرب التثنی الذی شک فی حرمته این خودش باز متاخر از حکم واقعی است. باید یک حکم واقعی باشد تا شک در حرمت آن داشته باشیم. تاخر کل شک عن مشکوکه. نتیجه پس حکم ظاهری متاخر است از حکم واقعی به دو رتبه. حکم ظاهری که حلیت است متاخر است از مشکوک الحرمه تاخر کل حکم عن موضوعه. مشکوک الحرمه متاخر است از خود حرمت تاخر کل متعلق از متعلقش. پس حکم ظاهری از متعلقش به دو رتبه متاخر است. در این صورت تضاد و تماثل معنا ندارد جایگاه حکم واقعی یک جا است و جایگاه حکم ظاهری یک جای دیگری است. اجتماع مثلینی نیست، تحلیل حرام و تحریم حلالی نیست و بقیه موانع و محاذیری که گفتند.

بعضی ها هم این اصطلاحات را کنار گذاشتند، عرفی صحبت کردند گفتند اقا حکم ظاهری با واقعی با هم جمع نمیشوند. به خاطر این که احکام واقعیه موضوعشان ذوات است احکام ظاهریه موضوعشان مشکوکات است بما هو مشکوک است. این یک موضوع است آن یک موضوع. صاف صحبت کردند، رتبه را کنار گذاشتند. مرحوم خوئی این تقریب را به شیخ نسبت میدهد که ناتمام است شیخ این جور نمیفرماید.

مرحوم اخوند از میرزای شیرازی جواب داده است. گفته است این راه درست نیست. قبول کرده است که حکم ظاهری متاخر از حکم واقعی است شیخ هم قبول کرده است در اول براءت. میگوید حکم ظاهری از نظر رتبه متاخر از حکم واقعی است به دو مرتبه. این را مرحوم اخوند قبول کرده است از میرزای شیرازی. ولی فرموده اونی که هست حکم ظاهری متاخر است رتبه اش، نمیرود در رتبه حکم واقعی. ولی حکم واقعی که میاید در رتبه حکم ظاهری. در حکم ظاهری ما یک ذواتی داریم دیگه.

در جایی که میگویید مشکوک الخمریه حلال است خود ذات هم هست دیگه. اون که گفته است الخمر حرام در این جا هست چون ذات این جا هست. مشکوک در رتبه ذات نمیرود ولی ذات در رتبه مشکوک میاید این جور جواب داده است و گفته است يعود المعذور.

بعضی تنظیر کرده اند به علت و معلول. معلول رتبه اش از علت متاخر است و در رتبه علت نمیتواند قرار بگیرد ولی علت میتواند در رتبه معلول قرار بگیرد. این جور هم تنظیر کردند. کأنّ رتبه ای که این جا میگوییم مثل رتبه‌ی به معنای شأن و مرتبه است که سافل در مرتبه عالی نیست ولی عالی میتواند بیاید مرتبه سافل با او همنشین بشود مثلاً. یکی بشود. این جور جواب داده از مرحوم میرزای شیرازی.

ولکن ظاهر این جواب واضح البطلان است. این که مرحوم اخوند فرموده است گر چه حکم ظاهری متاخر است از حکم واقعی. رتبه اش متاخر است و او رتبه اش متقدم است در نتیجه. ولی این نمیتواند به رتبه او برود، آن میتواند، نه اینها خلف است. اگر که حکم ظاهری رتبه اش متاخر است حکم واقعی متقدم است دیگه معنا ندارد حکم واقعی بیاید در رتبه حکم ظاهری و الا رتبه آنها یکی میشد دیگه. لازمه تاخر این تقدم او است معنای تقدم ان یعنی در رتبه این نیست و الا متقدم نیست. اینها متضایفان هستند. نمیشود که او در رتبه او بیاید و این همه رتبه این نشود اگر او بیاید در رتبه این پس این هم هم رتبه این میشود دیگه. این خلف است که هم متقدم است و هم هم رتبه این است. لذا ظاهر کلام مرحوم اخوند واضح البطلان است. در علت و معلول هم این گونه است اگر علت در رتبه معلول باشد معلوم میشود که دیگر متقدم نیست. (در حالیکه علت باید مقدم باشد)

این که مرحوم اخوند فرموده است درست است که حکم ظاهری در رتبه حکم واقعی هست ولی رتبه حکم واقعی در رتبه حکم ظاهری هست مرادشان از رتبه، رتبه فلسفی نیست. اشتباه ما این است که اصطلاحات اصول را با اصطلاحات فلسفه و منطق معنا کنیم. اصولیون میگویند ضد دو قسم است ضد عام و ضد خاص. ضد عام ترک، که امر عدمی است در حالی که عدم نقیض است. میگوییم بابا این نقیض شما است شما یک اصطلاح برای خودت داری. نقیضان و ضدان برای خودت درست کردی ما همه این ها را میگوییم ضد. در اصول یک اصطلاحاتی هست که معنایش غیر از اونی است که اهل فلسفه و اهل منطق میگویند.

این که مرحوم اخوند گفته است حکم واقعی در رتبه حکم ظاهری است یعنی اطلاقش میگیرد اون جایی که حکم ظاهری هم هست، این معنایش است. رتبه فلسفی مراد نیست. حکم ظاهری نمیتواند شامل بشود ذات را. چون موضوعش ضیق است مشکوک الحرمه حلال. این نمیتواند اطلاق داشته باشد بگوید ذات هم حلال است. نه این نمیشود. ضیق است. موضوع حکم ظاهری ضیق است. ذات را نمیگیرد. اما موضوع حکم واقعی وسیع است. خمر حرام است. سواء این که شما شک داشته باشی در خمریت ان یا شک نداشتی باشی. حرف مرحوم اخوند این است که درست است که خطاب ظاهری اطلاق ندارد اطلاقش مورد حکم واقعی را نمیگیرد. ولی خطاب واقعی اطلاق دارد. اطلاقش شامل میشود همان جایی را که خطاب ظاهری میگوید حلال است. همین جایی که خمر مشکوک را خطاب ظاهری میگوید حلال است الخمر حرام است میگوید همین حرام است این معنای این در ان رتبه است. رتبه یعنی جا. در جایی که این هست این هم هست. فیعود المحذور.

سوال:؟؟؟

جواب:وقتی گفت این ذاتی که. خمری که شک داری در خمریت ان حلال است. یک جا گفته است خمر حرام است این هم خمر هست. همین که شک داری خمر است یا نه، خمر هم هست. الخمر حرام شاملش میشود

سوال:؟؟

جواب: اصلا بحث مشکل اجتماع. همه جایش احتمالی است. یقینی که نیست. وقتی گفت الخمر حرام. شما شک داری علی فرض این که این خمر باشد حکم واقعی تنافی دارد. علی فرض خمر باشد اطلاق خطاب واقعی شاملش میشود حرام است ظاهری هم گفت حلال است اجتماع مثلین و ضدین و ... است مشکلات عود کرد.

رتبه ها در شریعت اثر ندارد این یک قاعده است. رتبه ها مال مسائل فلسفی است شرع رتبه را ملاحظه نکرده است که در چه رتبه ای است. شریعت موضوع را لحاظ کرده است و زمان را. گفته است خمر حرام است. اطلاق دارد. حتی در زمانی که شما شک در خمریت دارید. شریعت لحاظ کرده است موضوع را

و حالات را. اما این که شریعت ملاحظه کرده است رتبه ها اینها قطعی البطلان است در شریعت. با ملاحظه رتبه ها شارع نیامده است احکامش را درست کند.

سوال:؟؟؟

جواب: خب شک کرد محرکیت ندارد. احتیاط هم که صعب است. بحث همین است که شارع به جای احتیاط ترخیص داده است.

اون تقریب دوم هم به همین بیان مردود است دیگه. موضوع حکم ظاهری مشکوک است موضوع حکم واقعی ذات است ولی موضوع حکم واقعی اطلاق دارد ظرف شک را شامل میشود. مشکوک الخمریه را هم شامل میشود. این توجیه کلام مرحوم اخوند.

اضف الی ذلک این که معروف شده حکم ظاهری متاخر است از واقعی از جهت رتبه، اصل این هم غلط است. در شریعت رتبه اثری ندارد بحث طلبه ای میکنیم. این که گفتند حکم ظاهری متاخر از حکم واقعی است رتبتاً، نه کی گفته است. تقدم و تاخر رتبی ملاک میخواهد. علت و معلول اشکالی ندارد بگویید رتبه علت مقدم بر معلوم است به ملاک علیت. اما حکم ظاهری رتبه اش متاخر از حکم واقعی است نه. شاهدش این است که شما میگویید متاخر است یعنی حکم ظاهری متوقف بر شک است شک متوقف بر حکم ذات است. یعنی پس باید حکم ظاهری جایی باشد همیشه ان ذات باشد. این خلاف وجدان است. کل شیئی لک حلال ممکن است حرمت نباشد اینجا. کل شیئی لک حلال این را میگیرد. قوام کل شیئی لک حلال به این نیست که این واقعا حرمت داشته باشد. کل شیئی لک حلال میگوید هر چه شک داشتی حلال است یا حرام فهو حلال. حالا واقعا حرمت داشته باشد یا نه.

این که حکم ظاهری متوقف است بر موضوعش، موضوعش متوقف بر وجود حکم واقعی است، این خلاف وجدان است نکته اش این است درست است حکم ظاهری متاخر از مشکوک الحکم است تاخر کل حکم عن موضوعه. باید شک در حرمت داشته باشی تا بگوییم حلال است. این درست است. حکم ظاهری متاخر از شک است در این ما شکی نداریم. اما شک در حکم واقعی متاخر است از خود حکم واقعی در رتبه متاخره چرا؟ اصلا ممکن است حکم واقعی نباشد که شما شک داری!

سوال:؟؟؟

جواب: تاخر رتبه ملاک می‌خواهد باشد یا نباشد فرقی ندارد. ان شاهد اوردم برایش. نه. اصلا حرمت در واقع هست من شک دارم حرمت شک در حرمت متاخر از حرمت واقعیه است؟ به چه ملاکی

سوال:؟؟؟

جواب: ملاک می‌خواهد. اصلا تقدم و تاخر رتبی مال علت و معلول است فقط. حکم واقعی علت شک من نیست که متقدم بر شک من باشد.

سوال:؟؟؟

جواب: ان قضیه به شرط محمول است این که می‌گویی شک در حکم واقعی چون فرض کردی حکم واقعی بله مرکب توقف دارد بر اجزایش. این هم علیتی است. شک در حکم واقعی با فرض این که حکم واقعی باشد توقف دارد این درست است اما مجرد این که ما شک داریم در حکم واقعی باید یک حکم واقعی باشد نه. شک داریم حکم واقعی داریم یا نداریم ممکن است داشته باشیم و ممکن است نداشته باشیم

سوال:؟؟

جواب: اصلا این بدیهی است. من شک دارم حکم واقعی هست یا نه. یک طرف شک من این است که نباشد باز شک من توقف دارد بر هست؟

به نظرم این فرمایش را مرحوم حاج شیخ اصفهانی متنبه شده است در کلماتش از قدیم یادم هست. این که معروف است حکم ظاهری متاخر از حکم واقعی است حرف باطلی است. بله، حکم ظاهری متاخر است از شک در حکم واقعی درست است چون اون موضوع است موضوع به منزله علت است متاخر است از ان.

سوال:؟؟؟

جواب: وقتی که متوقف نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: یکی را که قبول داریم. ادامه قطع میشود. حکم ظاهری توقف بر شک در حکم واقعی دارد. شک در حکم واقعی اگر توقف داشت بر حکم واقعی پس ان متوقف...

سوال:؟؟؟

جواب: اصلا نسبت به حکم واقعی هیچ اختلاف رتبه ای نیست. حکم ظاهری متاخر از شک در حکم واقعی است. شک در حکم واقعی هم که متاخر نیست از حکم واقعی پس نتیجه نمیگیرید که حکم ظاهری متاخر از حکم واقعی است

ما شک داریم حلال است یا نه، شارع گفته است فیهو حلال، فیهو حلال متاخر از شک در حرمت است ولی فیهو حلال متاخر از خود حرمت نیست.

حاصل الکلام: فرمایش میرزای شیرازی اولاً نادرست است چون اختلاف رتبه ای نیست ثانیاً اختلاف رتبه باشد اختلاف رتبه اثر ندارد بعد از این که خطاب حکم واقعی اطلاق دارد. خطاب حکم واقعی میگوید من میگویم خمر حرام است در رتبه مشکوک الخمریه و لو مشکوک الخمریه از من متاخر است. اطلاق خطابات حکم واقعی میگوید خمر حرام است و لو در رتبه مشکوک الخمریه و لو ان هم از من متاخر است ولی من میگویم این هم حرام است، عیب ندارد. اختلاف رتبه هیچ اثری در شریعت ندارد شریعت به وحدت زمان و اختلاف زمان نظر دارد. در یک زمان در دو زمان و چون حکم واقعی و ظاهری اینجا در یک زمان هستند مشاكل پیدا میشوند. در یک زمان نمیتواند مولا بگوید بخور نخور. و لو این که بگوید بخور در رتبه متقدم نخور در رتبه متاخر. اینها گفتنی نیست. شریعت ربطی به رتبه ندارد. این را حتما احساس کنید. مساله رتبه ها من درآوردی است برای خودشان است که ربطی به شریعت ندارد مهم گفتار شارع است که این زمان را اطلاق دارد و شامل میشود یا نه. ان زمانی که گفت حلال است ایا در همان زمان و لو در رتبه متقدم گفته است حرام است یا نه.

سوال:؟؟؟

جواب: چون اختلاف رتبه است ضدین نمیشود به اصطلاح فلاسفه. ولی این نمیشود در دو رتبه ای که ده تا فاصله و واسطه با هم دارند. در یک زمان نمیتواند مولا (اجتماع ضدین یعنی این:) یعنی مولا در یک زمان نسبت به یک فعل نمیتواند بگوید انجام بده انجام نده. حالا در یک رتبه...

سوال:؟؟؟

جواب: اجتماع امر و نهی هم این گونه است.

به ذهنم این است که اردء وجوه جمع بین حکم ظاهری و واقعی همین جمع کردن به اختلاف رتبه است. این وجه هم وجه ناتمامی است.

مرحوم آغا ضیا آمده است یک تلاش جانکاهی کرده است برای همین اختلاف رتبه را درست بکند منتها به یک بیان فنی.

سوال:؟؟؟

جواب: نه در جوابش که میگوید حکم واقعی در این مرتبه است.

سوال:؟؟؟

جواب: توجیه است دیگه. توجیه کلام مرحوم اخوند است. اشکالی ندارد. در این مرتبه است یعنی در این جا وجود دارد. عرض کردم توجیه کلام مرحوم اخوند است

فرمایش مرحوم آغا ضیا را واقعش نمیخواستم متعرض بشوم چون یک فرمایشی است منسوجات خیال و بافیدنی است ولی چون یک نکاتی دارد و بعضا هم تکرار نکات سابق است گفتیم اشکالی ندارد متعرض بشویم. مرحوم آغا ضیا دو مقدمه برای توجیه کلام میرزا شیرازی مطرح کرده است گفته است ما با این اختلاف رتبه میتوانیم حل بکنیم مشاكل و محاذیر جمع بین حکم ظاهری و واقعی را.

مقدمه اول این است که متعلق احکام چیست؟ گفته است متعلق احکام حقایق اشیا بوجوده خارجی که نیست. نماز بوجوده خارجی که متعلق وجوب نیست. نماز به وجود خاریش مسقط وجوب است. خارج ظرف سقوط تکلیف است.

نه ظرف ثبوت تکلیف. این حرف متین است. حکم با وصف خارجیت معقول نیست و فرموده است که متعلق احکام مفاهیم این الفاظ هم نیست. اینجا وجود خارجی اینجا مفاهیم. نقطه مقابل. مفهوم نماز واجب است. وجود ذهنیش واجب است میگوید این هم نیست مفاهیم که ملاک ندارند که مفاهیم را واجب بکنند. معانی وجودات ذهنیه که ملاک ندارند که آنها را واجب بکنند. این هم حرف درستی گفته است. وجود ذهنی

نماز اصلاً قابل ایجاد نیست که امر بکند. وجود ذهنی در ذهن جاعل است که من اصلاً نمیتوانم ایجادش کنم. فرموده متعلق اشیاء چیست؟

الاشیاء لا بوجوداته الخارجیه و لا بوجوداته الذهنیه بلکه حد وسط بل بوجوداته الزعمیه. ذهنی خارج دیده شده. ذهنی صرف نه خارجی صرف نه، وجودات ذهنیه ای که رؤیت خارجیّه. میگوید ان شرب ماء را ان شرب ماء خارجی را میبینی. به سمتش میروی. امر میکنی. ان خارج دیده را. خارج را میبینی. خارج نیست ها! خارج را میبینی به سمتش حرکت میکنی.

سوال:؟؟؟

جواب: نه مرآت صحبت نیست اگر این باشد میگوید فانی در آنست.

این را نگاه کنید به خاطر این نکاتش این را امدیم بحث کردیم. تکرار حرفهای سابق هم هست منتها بعضی نشنیدند خوبه اینها را بشنوند.

تاریخ ۱۴۰۲/۲/۲۷

جلسه ۱۲۷

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در وجوه جمع بین حکم واقعی و ظاهری بود. وجه منسوب به مرحوم میرزای شیرازی را بیان کردیم. وجه ضعیفی بود حالا ایشان گفته است یا نگفته است الله اعلم. علی با نسب الیه ما بحث میکنیم. کأنّ مرحوم اغا ضیا این وجه را پسندیده است ولی میخواهد با یک تحلیلی ان را بیان کند، نه به مجرد این که شک در این جا اخذ شده است، در ان جا ذات. به ان نحو بسیطی که مرحوم اخوند نقل کرده است بیان کردیم نه، به یک بیان دقیقی و در این باره هم خیلی صحبت کرده است اگر نگاه کرده باشید مرحوم اسید محمد باقر چند صفحه از بیانات ایشان را آورده است شاید هم ما فرمایش ایشان را متعرض شدیم فرمایش مرحوم اسید محمد باقر بوده است. فکر کنم منشاش این است و الا اینها بهتر این است که بگذریم.

خب، مرحوم اغا ضیا دو مقدمه ذکر کرده است برای اثبات مدعایش. مدعایش این است که حکم واقعی و ظاهری با هم مشکل ندارند چون در دو رتبه هستند. خب یک اشکال واضحی است که حرمت

شرب خمر با حلیت شرب خمرِ مشکوک الحرمه اینها در یک رتبه هستند این که واضح است. آمده است تلاش کرده است که این حلیت را در رتبه بعد قرار بدهد با دو مقدمه.

مقدمه اولی این است که فرموده است متعلق احکام معنونات بوجوداته الخارجیه نیست. خارج ظرف سقوط تکلیف است. طلب حاصل است. گفتنی نیست و کذلک متعلق احکام عناوین نیست بما لها من المفاهیم الذهنیه. خود الفاظ که نه. معنا ندارند. نه، عناوین بما لها من المفاهیم الذهنیه. وجودات ذهنیه. این هم متعلق احکام نیست. اینها را در باب اجتماع امر و نهی هم مفصل بحث کردند.

اقیموا الصلاة وجوب بر معنای نماز نیامده است. عنوان نماز بما له من المفهوم. معنای ذهنی. معنای ذهنی موجود ذهنی که ملاک ندارد، مطلوب نیست. ذهنیات اثار ندارند. اگر هم برای بعضی اثر دارند، نه برای آن وجود ذهنی است، اگر میبینید که با تصوراتش عشق میکند و خوشحال است درست است این اثر هست ولی این اثر مال احداث آن تصورات است نه برای متصور. متصور که اثر ندارد در ذهن شما است. این که توانسته است در ذهنش ایجاد کند احساس قدرتی میکند و اینها، بافیدنی هایی که لذت دارد آن لذت برای متصور نیست، برای تصور متصور است. تخیل متخیل است. فرموده است متعلق احکام یک چیز بینا بین است. نه آن و نه این. متعلق احکام واقعیاتی، معنونات که خارج دیده شده است. وجود زعمی اسمش را گذاشته است از مخترعات اغا ضیا است. وجود زعمی افعال است. شرب ماء را میبیند خارجی میبیند نه که در خارج محقق است. به سمتش میرود. این یک مقدمه.

مقدمه ثانیه این است که عناوین اشیائی که وجود دارند وجود واحد دارند دو قسم هستند. عناوینی که در عرض هم هستند. خرما یک وجود بیشتر ندارد ولی دو عنوان دارد. التمر الرطب الاسود الحلو. هم سیاه است هم شیرین است دو عنوان عرضی. بعضی عناوین عرضیه هستند. پر واضح است. بعضی از عناوین طولیه هستند. مثل این که میگویید عنوان خمر و عنوان مشکوک الخمریه. در طول هم هستند. مشکوک الخمریه در طول خمر است. این عناوین طولی گفته است دو قسم هستند. خیلی توضیح داده و تطویل کرده است خدا رحمتش کند. این عناوین طولیه دو قسم هستند. گاهی طولیت عنوان، آن ذات را طولی نمیکند. معنون غیر طولی است. ادعا کرده است خمر و مشکوک الخمریه دو عنوان طولی هستند ولی خمر، خود خمر اختلاف رتبه پیدا نمیکند. همین خمر در رتبه مشکوک الخمریه هم هست که در جواب مرحوم اخوند گفتیم.

و آخری، از این جا ادعایش، بزنگاهش شروع میشود، این عنوانی طولیه سبب میشود که ان ذات هم طولی بشود. ذات محکی این عنوان با ذات محکی ان عنوان، دو ذاتها مثل دو عنوان ها در طول هم بشود. یک ادعای این جوری دارد. مثال زده است. مثلا ذات نماز معروض وجوب است. وجوب به ان تعلق گرفته است. این در رتبه تعلق وجوب است. همین ذات نماز که از مکلف صادر میشود، ان در رتبه معلول وجوب است. ذاتی که به خاطر امر محقق شده است ان در رتبه معلول وجوب است. یک ذات بیشتر نیست ولی در دو رتبه است. ذاتی که معروض وجوب است در رتبه متقدم است. ذاتی که معلول دعوت وجوب است در رتبه متاخر است. خب تا این جا قابل تحمل است.

ادعا کرده است که تمام اوصافی و شروطی که در خطاب اخذ میشود از این قسم هستند. اگر مولا فرمود الخمر اذا شرط آورد وصف اذا شککت فی حرمتها فهی حلال گفته است خمری که موضوع میشود، یا بگو شرب خمری که متعلق شده است برای حلیت، رتبه اش متاخر میشود از شرب خمری متعلق شده است برای حرمت. ادعای مرحوم آغا ضیا این است. حرمت آمده است روی شرب الخمر. شرب الخمر معروض حرمت است این رتبه اش متقدم است و اما حلیت آمده روی شرب الخمری که مشکوک است حرمتش، این شرب الخمر المشکوک حرمته، در طول ان شرب الخمر است خود عنوان در طول است، ادعای آغا ضیا این است که خود خمر هم در طول است. همان طور که عنوان در طول است، خمری که در شک شده در حرمتش، این در طول ذات خمر است.

گفته است همان طور که این عنوان در رتبه متاخر ان عنوان است، ذات هم تاخر رتبی پیدا کرده است. به چه بیان؟ به این بیان، فرموده است وقتی وصفی را اخذ میکنند که او متاخر است، معنایش این است که وجود وصف را دیده، (از مقدمه اولی استفاده کنید) وجود وصف را دیده است، دیدن وجود وصف نمیشود مگر با دیدن موصوف، پس در رتبه متاخر موصوف را دیده است. وقتی گفت شرب الخمر حرام است، شرب الخمر را دید خود خمر را دید، حکم را آورد بر ذات خمر، این شرب خمر رتبه اش متقدم است. وقتی گفت اگر شک کردی، میخواهد شک را ببینید، وجود زعمی، شک در حرمت شرب الخمر را میخواهد ببیند، ان حرمت را، خمر را در رتبه متاخر ببیند. چون این قائم به ان است به تبع ان را ببینند. وصف را میخواهد ببیند باید موصوف را ببیند دیگه. وصف بدون موصوف قابل رویت نیست. میگوید وصف را که ببیند در حال دیدن وصف، موصوف را هم در رتبه متاخر ببیند. اون وقت رتبه که شد متاخر، گفت حلال است. این

حلالی که بر شرب الخمر آورد حلال ظاهری، به وسیله ان شککت فی حرمته ان را دید این حلیت میشود در رتبه متاخر از حرمت. حرمت را برای شرب خمر دیده است در رتبه متقدم، حلیت را برای همان شرب خمر دیده است ولی در رتبه متاخر.

این است که گفته است فلا اجتماع فی مثلین فلا اجتماع الضدین و بقیه مشاکلی که در بین هست. تمام تلاش مرحوم محقق عراقی همین است. میگوید خمر و مشکوک الخمریه اینها در عرض هم هستند اما اگر گفت إن، به صورت صفت آورد صفت را به نحو مستقل دید، موصوف را در رتبه متاخر دیده است. شرب الخمر را در رتبه متقدم دیده است گفته حرام است، در رتبه متاخر دیده است گفته است حلال است با هم تنافی ندارند و ادعا کرده است تمام احکام ظاهریه از همین قسم هستند. در تمام احکام ظاهریه شک حیثیت تعلیلیه است. شک را مستقل دیده است به تبعش مشکوک را دیده است. رو این حساب در تمام احکام ظاهریه حلیت آمده است روی ان شیئی فی الرتبه المتاخره، حرمت آمده است روی ان فی الرتبه المتقدمه. این فرمایشی که ایشان خیلی تلاش کرده است اینها را درست کرده است.

سوال:؟؟؟

جواب: در رتبه متقدم. حالا اون اشکال ما است

ولکن، مرحوم اسید محمد باقر خیلی اشکال کرده است بر همه کلماتش. اینها همه تکلف و تاسف است. اولاً این که میگوید اون در رتبه متقدم است این در رتبه متاخر است پس محذوری نیست، گذشت که اختلاف رتبه هیچ اثری ندارد برای مشاکل. مهم زمان است. در یک زمان بگوید نخور در یک زمان بگوید میتوانی بخوری با هم تنافی دارند. و لو که گفته است بخور در ان رتبه، نباید بخوری در این رتبه. قطعاً شرعیات ربطی به رتبه ها ندارد و رتب در شرعیات هیچ اثری ندارد. یک اشکال عمده ای که بر طریق سابق بود همین بود که لا اثر لاختلاف الرتبه فی الشرعیات. در یک زمان نمیتواند دو تکلیف باشد حالا یکی در ان رتبه و یکی در این رتبه.

مضافاً ثانیاً که این اختلاف رتبه ای که مرحوم محقق عراقی درست کرده است واقعش نفهمیدیم. مرحوم محقق عراقی فرموده است اگر بگوید الخمر حرام، مشکوک الخمریه حرام، اینجا اختلاف رتبه نیست. خمر در رتبه در رتبه مشکوک الخمریه هم هست ولی اگر بگوید الخمر حرام، الخمر ان شککت فی خمریته

حلال، گفته است اختلاف رتبه میاید. به صورت قید بیاورد اختلاف رتبه ندارند، به صورت علت بیاورد حیثیت تعلیلیه بیاورد اختلاف رتبه دارند. هم قدیما و هم جدیدا فکر کردیم چطور این اختلاف رتبه درست کرده است. اختلاف رتبه باید ملاک داشته باشد اختلاف رتبه برای علت و معلول هستند. اینها که علت و معلول نیستند اغا ضیا. درست است وقتی که میخواهد وصف را ببیند باید موصوف را هم ببیند پس موصوف در رتبه متاخر است، نفهمیدیم این را. گفته است اگر به عنوان قید ببینید اختلاف رتبه نیست ها! اگر بگوید الخمر حرام است بعد بگوید مشکوک الخمریه حرام است اینجا اختلاف رتبه نیست عنوان ها اختلاف رتبه دارند معنونها ندارند ولی همین جا عوض کند بگوید الخمر حرام، الخمر ان شککت فی خمریته، حیثیت تعلیله حلال، ما که نتوانستیم بفهمیم فرق اینها چیست. در هیچ کدام از اینها اختلاف رتبه نیست.

ثالثا این که ایشان ادعا دارد در احکام ظاهریه شک وصف است حیثیت تعلیلیه است، نه قید، این هم نتوانستیم بفهمیم. نه، معروف و مشهور این است که احکام ظاهریه موضوعشان شک است و شک قید است. ظاهر خطابات هم همین است رفع ما لا یعلمون، ما لا یعلمون شک است دیگه، در موضوع اخذ شده. من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه، در موضوع اخذ شده است. چطور ایشان میفرماید. کل شیئی لک حلال حتی تعرف، میگویند غایت معنایش این است کل شیئی لم تعرف، قید میارود. این که ایشان ادعا کرده است در احکام ظاهریه وصف به نحو علت است او را مستقل دیده است نه در ضمن موضوع، این را هم نتوانستیم بفهمیم. لذا خدا رحمت کند بعضی از اساتید ما میگفتند اولاً و عاشرأ، خیلی حرفهای مرحوم اغا ضیا اشکال دارد بهتر این بود که اصلاً متعرض نمیشدیدیم و رهایش میکردیم.

سوال:؟؟؟

جواب: ترتب ربطی به اینها ندارد. دو فعل است در ترتب یک فعل است.

سوال:؟؟؟

جواب: انها را میرسیم یک جا. اینها نادرست است. در امارات هم شک در موضوع است همان طور که آقای خوبی فرموده است. فاسئلوا اهل الذکر برای فتوا است و اماره است ولی ان کنتم لا تعلمون در موضوع آمده است. میرسیم انها را. انها الفاظ است.

مرحوم نائینی یک تحقیق بهتری دارد. که فی الجمله این تحقیق را ما در بحث قطع متعرض شدیم و گفتیم تفصیلش خواهد آمد در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری. یک حرف جدیدی دارد. مرحوم نائینی هم مبدع بوده است. مبدعاتش روانتر از مبدعات، اولاً بیشتر است اغا ضیا دنباله رو است مناقشه میکند حرفهای نائینی را. مبدع کم دارد. ان کمش هم با سختی درست کرده است ولی مرحوم نائینی با ذهن عرفیش هم مبدعاتش زیاد است و هم مبدعاتش سخت نیست روان است معمولاً روان است. به خودش فشار نیاورده است. دو جور است ادم. یکی میخواهد یک اشکالی را درست بکند اون ممکن ان يقال میگوید میبافد یکی هم روان، میگوید بابا این گیر دارد، مشککش این است.

مرحوم نائینی فرموده است قطع چهار خصیصه دارد. یک خصیصه اش این است که صفت نفسانی است یک حالت نفسانی است. یک اثری هم دارد. این حالت نفسانی یک اثری هم دارد. آثار قطع چیست؟ این حالت نفسانی که من قطع دارم قاطع هستم آثارش چیست؟ آرامش میآورد. اضطراب را برطرف میکند. وقتی که یقین پیدا کرد راحت میشود. که در دعا ها هم دارد اللهم ارزقنی برد الیقین. یک طمانینه حاصل میشود یقین پیدا کند ادم. ان حالت دغدغه اش از بین میرود. ما یقین را این جور تعریف میکنیم یک حالتی است. یدرک و لا یوصف است نمیتوانیم درست بیانش کنیم. حالت یقین حالتی است که این خصوصیات را دارد. همان حالتی که در وقت یقین برای شما حاصل میشود، همان، در مقابلش شک و تردید است. ظن گمان است این آرامش را نمیآورد بعضاً اضطراب میآورد. اخرجنی من حراره الشک. در ادعیه دارد که ما را از حرارت، شک گاهی اوقات ادم را داغ میکند. حرارت دارد آرامش ندارد اضطراب میآورد. این یک خصوصیت یقین.

خصوصیت دوم یقین این است که ما وقتی یقین داریم از زاویه یقین متیقن را میبینیم. روشن، کشف تام. این از خصوصیات یقین است. کاشف تام است. هیچ تاری ندارد. روشن روشن است. وضوح دارد. این صفت یقین است. مختص باز به یقین است.

یک خصیصه سومی داریم این که انسان که یقین پیدا کند دنبالش حرکت میکند. حرکت مناشی اش احساسات انسان است ها! حالا یکی با تعبد حرکتش بدهیم نادر است. اون هم به تعبد است اون مخش یک احساسی است که حرکتش میدهد. همان تعبد هم یک فوایدی را تصور میکند یک مضاری بر ترکش تصور میکند یک محرک باطنی باید پیدا بشود برای انسان حتی در تعبدیات. حرکت بدون احساس، خواب است

نه، اختیاری. حرکت اختیاری بدون ان احساس این است که معنا میکنند حرکت اختیاری تصور تصدیق دفع چی شوق اکید، این درست است. بدون احساس حرکت امکان پذیر نیست. خصیصه قطع این است که خودش حرکت میدهد انسان را. لازم نیست که یک ضمیمه داشته باشد. باعثیت، زاجریت، کارایی دارد. نیاز به جعل جاعل ندارد. خودش کفایت میکند. خصیصه چهارم هم منجزیت و معذرت است.

سوال:؟؟؟

جواب: همان احساس است. همین احساس ادم را تحریک میکند

خصیصه چهارم هم، حالا این را امر عقلانی است یا عقلی است مهم نیست ولی این خصیصه برای قطع هست کسی که قاطع است مخالفت کند، عقوبتش به حق است هیچ کسی نمیخواهد بگوید این را. این هست. خصایص قطع همه انها هست. اعطایی نیست. اگر به قطع عمل کرد و خلاف واقع درآمد این هست. چهار خصیصه دارد قطع. فرموده است ان خصیصه اولش ان قابل اعطا نیست. ان حالت، یک حالت خاصه است که برودت میارود. شما هر کاری بکنید برودت برای غیر قطع حاصل نمیشود. ان اعطائی نیست. میدانید که بعضی چیزها تعبد بردار نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: تعبد همین دیگه.

اعطائی نیست. تعبد بردار نیست. همه چیزهای عالم این جور نیست که قابل تعبد باشد. یک چیزهایی هست که قابل تعبد نیست. من تعبدا میگویم خوردن تو خوردن من. مقبول واقع نمیشود. نمیشود خوردن تو باشد.

سوال:؟؟؟

جواب: همین اعتبار بردار نیست.

میشود بگوئیم احترام تو احترام من. بچه اش را فرستاده دست اقا را ببوس احترام کن. بوسیدن او بوسیدن من گیر دارد. ولی احترامش نه. درست است اعتباریات مماثل تکوینیات است ولی هر تکوینی

مماثل اعتباری داشته باشد، نه این جور نیست. مرحوم نائینی فرموده است که ان حالت نفسانی ان خصیصه اولیه قطع ان اعطایی نیست تعبدی نیست. ان مخصوص قطع است.

اما سه تای دیگر چرا. کاشفیت تامه خصیصه قطع است شارع مقدس میتواند هر جاعلی هر معتبری میتواند بگوید که من ظن تو را علم قرار دادم. اسمش را گفته است تتمیم کشف. من اعتبار کردم توی ظان را عالم. ظنت را اعتبار کردم علم در جهت کشف. گفته است اشکالی ندارد. گفته است این در امارات اتفاق افتاده است که شارع مقدس تتمیم کشف کرده است تعبد کرده است کاشفیت تامه را اعتبار کرده است برای امارات ظنیه. آقای خوبی این را قبول کرده است و تایید هم کرده گفته است شاهدش این است که ما فقها را در روایات گفته است علما. من عرف احکامنا. العارف باحکامنا. در روایات به ما گفته است العارف در حالی که مستند ما همین روایات است. عمده فقه با ادله ظنیه درست میشود در حالی که ما را گفتند علما. پس معلوم میشود امارات را علوم اعتبار کرده اند و ما را علما. احکام را معلومات. فرموده در امارات این اتفاق افتاده است.

خصیصه سوم هم قابل اعطا است. بگوید مثل قطع حرکت کن. مثل قاطع ها حرکت کن. تو را قاطع قرار نمیدهم مثل قاطع حرکت کن. گفته است اصول محرز از این قسم است. در اصول محرز ما را تعبد کرده است به قطع من حیث العمل. لا من حیث الواقع. تو قاطع هستی از جهت عملی. نه به واقع. فرق بین اصل محرز و اماره همین است. در امارات خصوصیت ثانیه قطع اعتبار شده است در اصول محرز خصوصیت ثالثه. اگر قطع داشتی چطور حرکت میکردی. مثل قاطع حرکت کن. انت قاطع حرکه عملا.

و اما خصیصه رابع فرموده است که شارع مقدس خصیصه رابع را داده است به اصول غیر محرز. برائت، رفع ما لا یعلمون. میگوید تو معذوریت داری. اگر قطع داشتی خلاف واقع بودی معذور بودی، رفع ما لا یعلمون، این به غرض معذوریت است. صفت چهارم را به اصول غیر محرز اعطا کرده است. چه نتیجه گرفته است؟

نتیجه گرفته است که پس ما در تعبد به ظن و جعل احکام ظاهریه مشکلی نداریم. اینهایی که ما گفتیم متمم احکام واقعیه هستند نه مماثل نه مضاد. احکام واقعیه حرمت را برای خمر جعل کرده است خبر ثقه را طریق به خمر قرار داده است طریق به حرمت قرار داده است تنافی ندارند نه تماثل و نه تماثل دارد. اصلا جمع بین حکم ظاهری و واقعی هیچ مشکلی ندارد. جعل طریقیه، تتمیم کشف، جعل علمیت

در مقام عمل، جعل معذريت منجزيت، اينها نه با احكام واقعيه تماثل دارند نه تضاد دارند هيچ مشكلي ندارند. تعبد به ظن يعني اين، جعل احكام ظاهريه يعني همين ها، اينها در واقع هيچ تصادمي ندارند. اين است كه مشكل را از اين باب حل كرده است.

بعد به يك مشكل كوچكي مواجه شده است و ان اين است كه گفته است خب در جايي كه حكم ظاهري خلاف واقع باشد همان مشكلي كه مرحوم اخوند داشت، انجا در ظرف شك، شك داري حلال است يا حرام است، شارع ميگويد حلال است، اين با ان حرمت جور در نميآيد. الان شارع همين را گفته است حرام است. دوباره شارع همين را گفته است حلال است. نگفته است معذر است گفته است حلال است. نگفته است منجز است گفته واجب است احتياط. در مواردی كه جعل حليت شده است گفته است ما مشكل داريم. در جايي كه ايجاب احتياط شده است گفته است ما مشكل داريم.

آمده است اين مشكل را حل كرده است گفته است اما در ايجاب احتياط سهل است. شارع واجب كرده است احتياط را در جايي كه شك داريم مال مردم است حلال است يا حرام است، واجب كرده است احتياط را، گفته است از دو حال خارج نيست يا واقعا حرام است خب همان ايجاب احتياط هم يعني همان حرام ديگه. احتياط كن يعني نخور ديگه. ايجاب احتياط همان حرام منتها صياغتش عوض شده است دو چيز نداريم. شارع گفته است اين مال حرام است خوردنش، در وقت شك گفته است احتياط كن نخور. نخور با همان يكي است. ايجاب احتياط در جايي كه موافق واقع است همان حكم واقعي است با يك لباس ديگري.

ايجاب با حكم واقعي عند المصادفه هيچ مشكلي ندارد. و عند المخالفه هم واجب كرده است احتياط را در واقع حلال بوده است خب اين ايجاب احتياط حكم صوري است. واقعيت ندارد اصلا. ايجاب احتياط واقعيتي ندارد با ان حليت واقعيه تصادم ندارد. موافق است عين است مشكلي ندارد مخالف است غير است صوري است ايجاب احتياط حكم نيست واقعيتي ندارد. اين در ايجاب احتياط.

در برائت يك حرف عجيبی گفته است. در برائت فرموده است كه در قاعده حل جاهايي كه حليت جعل شده است براي مشكوك فرموده است كه اين شك را ما دو جور ميتوانيم ببينيم. يك عبارتي آورده است كه بيانش هم سخت است يك چيزي بگوئيم كه لا اقل صورت داشته باشد. اينجا كه گير كرده است مثل اغا ضيا بافنده. تا الان روان بود از اين جا ديگه بافنده. چاره اي نداشته است آمده است يك چيزي گفته است ملاحظه كنيد تتمه كلام روز شنبه ان شاءالله

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحيم.

بحث در این فرع بود که لا یرجع لو نسی احدهما. اگر یکی از اذان و اقامه را فراموش کرد این جای رجوع ندارد. وجهش همین بود که در روایات نسی الاذان و الاقامه است. جای الغای خصوصیت هم نیست چون ممکن است اذان و اقامه با هم را فراموش کرده است مهم است دو مستحب موکد را ترک کرده است حضرت قطع صلات را اجازه داده است ولی اگر یکی را نسیان کند اجازه نمیدهد. احتمال خصوصیت قوی است جدا مثلاً.

ولکن صحبت شد که روایت حسین بن ابی العلاء فقط اقامه است و همچنین روایت علی بن یقطین فقط اقامه را حضرت فرموده است برگردد اقامه را بیاورد. بعد گفتیم معتبره ابی العلاء مشککش قبل از قرائت است اگر ما هم خواسته باشیم اقامه تنها را بگوییم باید بگوییم قبل از ان یقرا. آقای حکیم همین طور فتوا داده است. آقای حکیم در اذان و اقامه گفته است قبل از یرکع. حرف سید. در اقامه تنها گفته است قبل از یقرا. چون روایت علی بن یقطین را معرض عنه میدانند و عمل کرده است به روایت حسین بن ابی العلاء.

اما اگر ما گفتیم نه روایت علی بن یقطین که ان هم خصوص اقامه است اینها را خواندیم مقداری تکمیل میکنیم بحث را. روایت علی بن یقطین باب در روایت علی بن یقطین اینطور آمده: عَنْ الرَّجُلِ يَنْسَى أَنْ يُقِيمَ الصَّلَاةَ وَقَدْ افْتَتَحَ الصَّلَاةَ قَالَ إِنْ كَانَ قَدْ فَرَّغَ مِنْ صَلَاتِهِ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَرَّغَ مِنْ صَلَاتِهِ فَلْيُعِدْ. ما شبهه کردیم که اقامه شاید اعم باشد، حالا در کلام امام این شبهه هست ولی در کلام مردم عموم مردم یادش رفته است اقامه را بگوید مرادش هم اذان و اقامه باشد بعید است. این شبهه درست نیست. عرفیش هم این طور صحبت میکنند نسی الاذان و الاقامه. یا میگویند نسی الاقامه.

مشکل این روایت از نظر اعراض مشهور بود که گفتیم کسی طبقش فتوا نداده است. همین جور است مشهور بر طبقش فتوا نداند نه این که بر خلافش فتوا داده باشند ها. این قدر وسیع باشد قبل از یفرغ نسبت به اقامه میتواند برگردد فقط شیخ طوسی ان روایت را در تهذیب و استبصار آورده است در نهاییه که

کتاب فتوایی اوست چنین فتوایی نداده است و هکذا دیگران. متاخرین که بر خلاف فتوا دادند. انجا هم فتوایی این جوری پیدا نشده است لذا ما نمیتوانیم به مضمون این روایت این که مشهور که نزدیک به زمان ائمه بودند نزدیک به اصحاب ائمه بودند این جور حرفهایی نمیزدند ما جرات نداریم بگوییم رکوع خصوصیت ندارد قبل ان یفرغ اقامه ادامه دارد. خصوصا که بگوییم اذان واقامه را دو تا را فراموش کنیم قبل ان یرکع میتوانی برگردی اقامه به تنهایی، تا اخر میتوانی. برای دو تا قبل ان یرکع برای یکی این همه ادامه داشته باشد. اینها مویدات هستند. اینها ان طرف قضیه است که ما در عمل به اطلاق این روایت گیر کنیم.

ولکن اگر گفتیم نه ان طرف قضیه. گفتیم نه اعراض ثابت نیست بحث مستحبات بوده است خیلی از قدما مطرح نکردند اصلا. اصلا اصل اعراض محرز نیست شاید دیدند مستحبات است خیلی اهمیت ندادند بحث نکردند. یا گفتیم اعراض مضر نیست، خب ما به اطلاق این روایت عمل میکنیم میگوییم چه میدانیم ملاکات احکام دست ما نیست اذان را گفته است اقامه تنها را یادش رفته است تا اخر نماز مهلت دارد. برای ان که ان اذانش باطل نشود تا اخر نماز میتواند برگردد چون اگر برنگردد ان اذان هم از بین میرود دیگه یک تلاشی کرده است. ولی اگر اذان واقامه را فراموش کرد تا رکوع فقط مهلت دارد. نه اینها نمیشود منشا فتوا بشود. تعبد بر این استحسانات مقدم است. اگر گفتیم که اعراضی در کار نیست این اطلاق یا اعراض اثری ندارد به این اطلاق عمل میکنیم. تا اینجا بحث تقریبا بحث کرده بودیم.

ولکن یمكن ان یقال که این روایت اگر هم معرض عنه باشد نتوانیم به مدلولش عمل بکنیم به اطلاقش نمیتوانیم عمل کنیم این که فرموده است **وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَرَعٌ مِنْ صَلَاتِهِ فَلْيُعِدْ**، اگر فارق از نمازش نشده است برگردد یا اعاده کند اطلاقش را کسی فتوا نداده است اما قبل از رکوعش و لو در خصوص اقامه بعضی فتوا دادند معرض عنه نیست. ما اعراض را میگوییم موثر است دست ادم را شُل میکند در نوشت فتوا ولی به مقداری که کارایی دارد. به مقداری که در نفس ما موثر است. خب اطلاق را کسی نگفته است بعید است رهاش کنیم. ولی قبل ان یرکع را در خصوص اقامه جماعتی گفتند معرض عنه نیست. هم به روایت حسین بن ابی العلاء عمل میکنیم نسی الاذان و الاقامه قبل ان یقرا و هم به فی الجمله روایت علی بن یقطین را عمل میکنیم نسی الاقامه فقط را منتها قبل ان یرکع. میگوییم که لو نسی الاذان لو نسیهما او نسی خصوص الاقامه جاز قطع الصلاة و تدارکهما و تدارکها. هم میشود برای تدارک اذان واقامه برگردیم هم میتوانیم برای تدارک اقامه تنها برگردیم. عرض کردیم مساله خیلی اقوال زیادی در ان وجود دارد.

ویمکن ان یقال این را حالا شما دنبال کنید. ما در ذهنمان این است که اگر در یک بابی روایات خیلی مضطرب هستند خیلی مختلف هستند این کاشف از این است که این مساله الزامی نیست. در مستحبات روایات مختلفه زیاد داریم. معروف است دیگه اختلاف مراتب است روایات مختلف زیاد صادر شده است و تعارضی هم در کار نیست. در ذهن ما این است که در این باب هم روایات مختلفه ای داریم قبل ان یقرا قبل ان یرکع. یک روایت قرب الاسناد داریم که در باب ۳۳: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ مُشْكِلُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَسَنٍ أَنَّ قَا زَادَهُ ابْنُ جَعْفَرٍ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَخْطِئُ فِي أَذَانِهِ وَإِقَامَتِهِ فَذَكَرَ قَبْلَ أَنْ يَقُومَ فِي الصَّلَاةِ مَا حَالُهُ قَالَ إِنْ كَانَ أَخْطَأَ فِي أَذَانِهِ مَضَى عَلَى صَلَاتِهِ وَإِنْ كَانَ فِي إِقَامَتِهِ أَنْصَرَفَ فَأَعَادَهَا دِيگه اقامه را هم گفته است بعد یادش آمده است که در اذان خطا کرده است میگوید برو نماز دیگه اقامه را باطل نکن. این را کاریش نداریم فعلا. وَحْدَهَا وَإِنْ ذَكَرَ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْ رَكْعَةٍ أَوْ رَكْعَتَيْنِ إِنَّ مَهْمَ نِيَسْتِ يَكْ رَكْعَتٍ يَا دُو رَكْعَتٍ يَا سَهْ رَكْعَتٍ خَوَانَدَه اگر یادش آمد مَضَى عَلَى صَلَاتِهِ وَ أَجْزَأُهُ ذَلِكَ. بعد از یک رکعت یا دو رکعت یادش آمد دیگه ادامه بدهد. معلوم میشود اگر قبل از یک رکعت میتواند برگردد. با این که مورد چیست؟ سألته عن الرجل يخطئ في اذانه و اقامته فذكر..... فرمود در اذان هست مَضَى عَلَى صَلَاتِهِ اگر در اقامه هست بر میگردد. در اقامه اش خطایی کرده است یکی از موارد خطا همین خطا فی اقامته یادش رفته دیگه. این هم خطا فی اقامته. خطا فی اقامته نه این که مثلا بعضی از فصول را اشتباه گفته است اینها بعید است. ان خطا فی اقامته. بعد میگوید ان کان فی اقامته..... همه اقامه را اعاده میکند این به ذهن میزند همان نسیان را بیان میکند.

سوال:؟؟

جواب: اعادها اینها در روایات این جور است یعنی از سر نو میآورد. اگر یک لاله الا الله را نگفته است همان را میگوید.

سوال:؟؟؟؟

جواب: اعادها یعنی همه ان را اعاده میکند. نه مورد خطا را.

سوال:؟؟؟

جواب: بابا اگر در اقامه است.... تنها اقامه را اعاده کند اعادها وحدها. نه یک کلمه را.

سوال:؟؟؟

جواب: بله ان که معلوم است. جواب امام مهم است.

سوال:؟؟؟

جواب: جواب امام این است ان کان اخطا فی اذانه مضی علی صلاته. اما ان کان اخطا فی اقامته اذان را نمیخواهد اعاده کند همان اقامه را اعاده کند کافی است.

سوال:؟؟؟

جواب: بله مفهوم ذیلش. نه اقامه است. ان مضی است. و ان ذکر بعد الفراغ همین که گفتم انصرف. این همین انصرف است

خب این قدر متیقنش این است. کسی اگر سند روایت عبد الله بن حسن را درست کرد بعید نیست که این دلالت داشته باشد که اگر قبل از رکعت باشد خطای در اقامه نسیان در اقامه است و میتواند برگردد.

اون که در ذهن ما است این است که این اختلاف روایات در این باب به ذهن میزند یک امر لزومی ما نداریم در بین. اینها همه اش مستحبات است همان که آقای خویی فرموده است تا آخر نماز. تا هر جای نماز شما اذان و اقامه را یا اقامه تنها را. روایت علی بن یقطین میگوید تا آخر نماز وقت داری این روایت میگوید بعد از رکعه یا رکعتین وقت داری. یک روایت میگوید بعد از ترکع وقت داری. این اختلاف به ذهن میزند که ما یک امر لزومی در بین نداریم. یک اختیار وسیعی داریم. اذان و اقامه را هر جایی از نماز شما یادت رفت میتوانی برگردی. اقامه تنها را هم هر جای نماز یادت رفت میتوانی برگردی.

در اذان جرات نمیکنیم. کسی اگر در اذان چون اذان را فراموش بکند و برگردد باید اذان و اقامه با هم بگوید نمازش اکمل میشود اون را ما جرات نداریم بعضی ان را هم گفتند ها! ولی این مقدارش اذان و اقامه و اقامه تنها هر جای نماز یادتان بیاید همین که آقای خویی فرموده است. نه از باب روایت علی بن یقطین بلکه از باب این که اختلاف روایات کاشف از این است که ما امر لزومی در بین نداریم. شارع مقدس قطع صلات را حرام کرده است این جا ها اجازه داده است گفته است هر جای نماز مبرر داری میتوانی نماز را قطع کنی برگردی و تدارک کنی اذان و اقامه یا اقامه تنها را.

سوال:؟؟؟

جواب: اصلا ما به ان روایت عمل نمیکنیم. ما به یک چیز دیگه عمل میکنیم. ما میگوییم اختلاف روایات کاشف از این است. فقها هم کلامشان مختلف است به خاطر همین اختلاف روایات بوده است هر کدام یک قسمتی را بیان کرده اند. بعضی در تعمد هم قائل شدند عمدا هم میتوانی برگردی. مراتب به جای خودش. مراتب را چطور تحلیل بکنیم به جای خودش. اگر گفتیم قطع صلات حرام است مبعوض شارع است میگوییم اهنگ روایات این است که برای تدارک ثواب اذان واقامه یا اقامه تنها، اقامه تنها مهم است شارع از حرمت قطع رفع ید کرده است

سوال:؟؟؟

جواب: حرام است قطع فرقی ندارد. نکته رفع ید این است که شما یک ثواب از دست رفته را به دست بیاورید. حالا رکعت اول یا دوم یا سوم باشد.

اونی که آخرین الامر در ذهن ما افتاده است این است که اینها اختلاف روایات قرینه بر این است که امر لزومی در بین نیست. همه آنها مجوز قطع صلات هستند منتها یک روایت میگوید قبل ان ترکع. یکی میگوید قبل ان تقرا. یکی میگوید قبل ان تفرغ. یکی میگوید قبل رکعه و رکعتین. هر طایفه از روایات یک سازی میزند. اینها با استحباب جور در میاید

سوال:؟؟؟

جواب: اصلا ما نه اون را صحبت نمیکنیم. میگوییم قطع صلات حرام است از این حرام رفع ید کرده است برای تدارک عبادت بیشتر.

سوال:؟؟؟

جواب: میگوییم اختلاف روایات دلیل بر عدم لزوم است.

سوال:؟؟؟

جواب: اره دیگران مرحوم همدانی هم گفته است که استشمام میشود از روایت زید شحام و محمد بن مسلم این که برای اقامه تنها هم میشود چون که سائل از اذان واقامه سوال میکند جواب خصوص اقامه

است معلوم میشود اقامه مهم است. نه انها موید است. این که حضرت اقامه را میاورد به خاطر این است که مراد حضرت اعم است با اعم هم میسازد.

سوال:؟؟؟

جواب: نه دیگه. میگوید و ان کان دخل فی .. روایت مفصله است قرا و لم یقرا بود. خب بگذریم

مساله بعدی مرحوم سید فرموده است: أو نسی بعض فصولهما بل أو شرائطهما علی الأحوط. روایات یا اذان و اقامه داشت که ظاهر در همه ان است و یا اقامه تنها داشت که باز ظاهر در همه است روایت قرب الاسناد هم اخطا فی اذانه و اقامته هم اطلاق ندارد اخطا یعنی بعض کلمات را نگفته است نه. ان هم مجمل است قدر متیقنش یعنی همه ان. ما دلیلی نداریم. مگر نسی بعض فصولهما دلیل ندارد. مگر این که ما بعض فصولی را که ما یادمان رفته است سبب میشود که ان اذان و اقامه باطل بشود. یا اقامه تنها باطل بشود. ما همه را فراموش نکردیم ولی ان بعض سبب بطلان همه شده است.

صاحب جواهر گفته است این جا میتواند برگردد. به ذهن میزند این که نسی اذان و اقامه را برای تدارک اذان و اقامه است خب اذان و اقامه فاسد هم کالعدم است. صاحب جواهر فرموده است اگر بسبب این نسیان بعض فصول فساد پیدا میشود میتواند برگردد. این جمود بر لفظ است که نسی الاذان. نسی الاذان والاقامه یعنی نسی اذان و اقامه صحیح را. اذان و اقامه فاسد کالعدم است. بد حرفی نزده است. اگر بعض فصولی را که یادش رفته است فصولی است که موجب فساد میشود حالا از باب این که موالات به هم خورده است، گذشت دیگه فصول دو قسم بود بعضی قابل تدارک بود. جایی که قابل تدارک است نه اذان و اقامه را گفته است جایی که قابل تدارک نیست مثلا موالات به هم خورده است یا بعض فصول هم بود که. من الان ذهنم رفته است. بعضی از فصول هم بود که میبایستی اعاده بکند.

ظاهرا عبارت صاحب جواهر این است: «اللهم إلا أن يقال مع فرض النسيان الذي يكون بسببه الفساد يتجه التدارك، لما علم من الشارع من تنزيل الفاسد منزلة العدم في كل ما كان من هذا القبيل.» به نظرم این را میخواهد بگوید. حرف آقای صاحب جواهر را آقای خویی و دیگران اشکال میکنند و میگویند حرف ایشان درست نیست. ولی مثل این که صاحب جواهر میگوید بعضی از اون فصولی که ترک شده است سبب فساد اذان و اقامه شده است یا سبب فساد اقامه شده است.

خب حالا مهم نیست. اگر این نسیان منتهی به بطلان اذان واقامه یا اقامه تنها بشود جای اعاده دارد. سید فرموده است بل أو شرائطهما علی الأحوط همه فصول اذان واقامه را گفته است شرایط را فقط بعضی از شرایط را علی الاحوط. این جا فتوا ندارد علی الاحوط دارد. این جا این شبهه صاحب جواهر قوی است. ظاهر کلام سید این است که بدون آن شرط باطل بوده است. همین که الان در توضیح کلام صاحب جواهر گفتیم. بل او شرائطهما علی الاحوط. نه دیگه گفته است. اگر شرایط اذان واقامه یادش رفت، معنایش این است که اذان و اقامه ای که گفته است باطل است مرحوم سید گفته است این جا بعید نیست که ما. یعنی گیر کرده است اینجا گفته است علی الاحوط برنگردد. شبهه دارد که این جا شرایط را ندارد مثل این که خودش را ندارد.

سوال:؟؟؟

جواب: بله دیگه. مثلاً طهارت در اقامه.

مثل مرحوم آقای خویی قیام و طهارت را گفته است که قیام و طهارت یتجه ما فی الجواهر حرف جواهر را قبول کرده است آقای خویی فیما اذان کان المنسی بعض شرایط القیام کالقیام او الطهاره لما افاده. ما اشکالمان این است بر ایشان ها! لما افاده من ان الوجود الفاسد بمنزله العدم فیصدق فی مثله حقیقه انه لم یات بالاقامه مامور بها فتشمله نصوص الاعاده.

ما حرفمان این است که اصلاً صاحب جواهر حرفش همین است که به نحو مطلق نمیگوید فصول را میتواند برگردد فصولی که به سبب ترک آنها فساد عارض شده است این را شما دنبال کنید ایشان حرف صاحب جواهر را فی الجملة قبول میکند ما میگوییم حرف صاحب جواهر درست است هر کجا که نسیان حالا خصوصیت یا فصول سبب فساد اذان واقامه شد جای رجوع هست. مثلاً ایشان ممکن است بگویند در فصول صغری ندارد فوقش. ولی اصل حرف اللهم مرحوم صاحب جواهر حرف متینی است. قال فی الجواهر اللهم إلا أن یقال مع فرض النسیان الذی یکون بسببه الفساد یتجه التدارک، لما علم من الشارع من تنزیل الفساد منزلة العدم فی کل ما کان من هذا القبیل. من در ذهنم این است که آقای خویی این جور فهمیده است مع فرض النسیان الذی یکون یعنی همان فصل را که یادش رفته است به منزله فساد همان فصل است باز. این جور معنا کرده است. مع فرض النسیان الذی.... یتجه التدارک یعنی تدارک همان فصول نه همه.

سوال:؟؟؟؟

جواب: خب حالا این را یک تاملی بکنید

ما حرف صاحب جواهر را میگوییم درست است اگر در فصول هم مصداق پیدا کرد میتواند برگردد.

سوال:؟؟؟

جواب: بله یکی از همین معظم است. بعید نیست که معظم این طور باشد.

سوال:؟؟؟

جواب: بابا بعد گفته است اقول الظاهر التفصیل. تفصیل نمیخواهیم بگوییم. بعدش گفته است نعم
یتجه.... نه ممکن است منسی بعضی از فصول هم باشد.

سوال:؟؟؟

جواب: حرف صاحب جواهر حرف متینی است هر کجا نسیان منشا شد برای بطلان، اعم از این که
نسیان فصل باشد یا نسیان شرایط، عدول مجال دارد. حرفش درست است

سوال:؟؟؟

جواب: نه صحبت رجوع و اعاده خود اذان است.

سوال:؟؟؟

جواب: باید قبول بکند ولی این عبارت قبول نمیکند.

سید فرموده است مسألة: يجوز للمصلى فيما إذا جاز له ترك الإقامة تعمدا لاكتفاء بأحدهما لكن لو
بنى على ترك الأذان فأقام ثم بدا له فعله أعادها بعده.

این مطلب هم در نجاه العباد مرحوم صاحب جواهر آمده است ولی این فیما اذا جاز له ترك الإقامة
در کلام صاحب جواهر نیست نکته اش هم این است که مرحوم سید بعضی از موارد ترك اقامه را جایز
نمیدانست میگفت احوط این است که اقامه بگوید چون بعضی از موارد ترك اقامه را جایز نمیدانست پس
این که میگوید تعمدا لاكتفا بأحدهما باید قید بزند ولی کسانی که ترك اقامه را در همه جا جایز میداند

میگوید يجوز للمصلى تعمدا الاكتفا باحدهما. این ربطی به آن بحث نسیان ندارد و مساله جدایی است. میشود ادم یکی از اذان و اقامه را بیاورد. تعمدا اکتفا به یکی از آنها داشته باشد سید میفرماید بله ولی در جایی که جاز له ترک الاقامه و الا باید حتما اقامه را بگوید

خب این بحث سابق گذشت. این که مصلی میتواند به یکی از آنها اکتفا کند گذشت. به اقامه تنها میتواند اکتفا کند ولی اذان تنها دلیل نداشت. اکتفا به اذان تنها دلیل نداشت بنا بر این مثل مثلا مرحوم آقای خویی تعلیقه میزند مرانا لم نقف علی دلیل جواز اکتفا بالاذان وحده. داستانش قبلا گذشت.

فقط این قیدی که مرحوم سید آورده است میخواستیم توضیح دهیم. لکن لو بنی علی ترک الاذان فقام همان اقامه کفایت میکند اقامه مهم است همین را میخوانیم. اقامه را گفت بعد گفت اذان هم بگوییم. ثم بدا له بفعله اعاده بعده. چون ترتیب بین اذان و اقامه لازم است. اینها چیزی ندارد.

مسألة ۶: لو نام فی خلال أحدهما خسته بود از مسافرت آمده بود. شب قدر بیدار بود خوابش گرفت أو جن أو أغمى عليه أو سكر ثم أفاق خب اگر این جور شد جاز له البناء اشكال ندارد ادامه بدهد. یک چرتی زد چرتش کم بود ما لم تفت الموالاة جن ادواری بود. برای یک لحظه ای دیوانه میشود باز دوباره خوب میشود. فقط یک مساله هست مراعى لشروطية الطهارة فی الإقامة اگر خوابش در اقامه بود باید برود وضو بگیرد یا همان جا وضو بگیرد لکن الأحوط الإعادة فیها مطلقا نه احوط استحبابی است. احوط استحبابی این است که اگر طهارتش به هم خورد نقض شد اقامه را اعاده کند.

سوال:؟؟؟

جواب: یک داستانی دارد که داستان اکوان متخلله.

یک بحثی در کتاب صلات در آن بحث طهارت خواهد آمد که آیا اکوان متخلله طهارت شرط است یک بحث است. یک بحث این است که مثل اغما جنون اینها ناقض طهارت هستند یک بحث دیگری است که ما باید اینها را بحث کنیم فقط این را تامل نکنید بعضی آمدند گفتند این مساله ششم با مساله هشتم تنافی دارد در مساله هشتم مرحوم سید گفته است لو احدث فی اثنا الاقامة اعادها اینجا گفته است اگر خواب بود احتیاط مستحب اعاده است. اینها با هم تنافی دارند یا ندارد ملاحظه کنید انشاءالله.

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

بسم الله الرحمن الرحيم.

بحث در این بود که ادعای اجماع شده بود. ادعای تواتر اخبار شده بود. ادعای ضرورت شده بود، که احکام مشترک هستند بین عالم و جاهل. در ظرف جهل هم حکم ثابت است.

بحث در این بود که اینها ادعا است. اجماع، اجماع متکلمین است قیمتی ندارد. تواتر اخبار هم که شیخ انصاری فرموده اساسی ندارد. ضرورتی هم که ادعا شده ضرورتی در کار نیست. از واضحات فقه نیست. از بدیهیات فقه نیست. چه وجهی داریم وجه صحیحی برای این که حکم در ظرف جهل هم ثابت است؟

عرض کردیم که مرحوم آقای خویی و بعض دیگر به عده ای از اخبار تمسک کرده اند و از لابلای این اخبار کشف کرده اند که حکم در ظرف جهل موجود است. اون اخبار سه طایفه هستند. طایفه اولی اخباری که جهل را موضوع قرار داده است لایعلم را موضوع قرار داده است عدم معرفت را موضوع قرار داده است. مثل آن روایت صحیحہ ای الجہالتین اعذر؟ که در باب عده آمده است در رسائل همین روایت را نقل کرده است. یا مثل رفع ما لا يعلمون. ما لا يعلمون را. الناس فی سعه ما لا يعلمون. یا مثل کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام.

گفته اند که از این گونه روایات انسباق پیدا میکند که در ظرف جهل، لا یعلم، حکم هست تا معنا داشته باشد حکم را نمیدانی. حکم را جاهلی. باید حکم باشد تا این عناوین صدق بکند. اگر بنا باشد در ظرف جهل، حکم منتفی باشد ظرف جهل، یعلم عدم الحکم نه لا یعلم الحکم. در ظرف جهل اگر حکم منتفی باشد نباشد اینجا لا یعلم نیست جهل نیست علم به عدم است. این است که از این عناوین ما کشف میکنیم که در ظرف جهل حکم موجود است. این طایفه اولی از روایات.

جواب این است که نسبت به احکام اولیه دو تا مبنا است. یکی مبنای مشهور است میگویند اطلاق دارد اطلاقش ممکن است. یکی مبنای مرحوم نائینی است. مرحوم نائینی میگوید که جعل اولیه مهمل هستند. بنا بر مبنای نائینی این بیان واضح البطلان است چون مرحوم نائینی میگوید که در ظرف جهل یک حکم مهملی هست، یعنی در واقع یک حکم مهملی هست. شما اگر علم پیدا بکنی آن حکم در ظرف علم شامل شما میشود و اما اگر جهل داشته باشید به حکم رفع ما لا یعلمون، کل شیء لک حلال، اینها میشوند

متمم الجعل، ان حکم مهمل را که شما به ان جاهل هستيد ضيقش میکند. پس جهل متعلق دارد، حکم مهمل. منتهی وقتی جهل به این حکم مهمل خورد شارع مقدس فرموده است به حکم مهمل من که جهل پیدا کردی من متمم الجعل آورده ام رفع ما لا يعلمون. از تو نمیخواهم. میشود یک چیزی در واقع هست لا يعلم و جهل به ان تعلق گرفته است ولی بعد از تعلق جهل ان ضیق بشود. پس متعلق لا يعلم، جهل چیست؟ جعل اولی که مهمل است. حکمش چیست؟ حکمش رفع شدن است. میشود. به حکم مهمل اگر جهل پیدا کردی، خود این متمم الجعل است در فرض جهل من رفعش کردم.

اما بر مبنای کسانی که میگویند افعال محال است میگوییم اشکالی ندارد حکم اولی اطلاق دارد شارع مقدس حکم اولی را مطلق جعل کرده است. جعل اولی مطلق است شامل هم عالم و هم جاهل میشود ولی در حق جاهل خالی از غرض است. ناچاری است. برای این که بیان کند شارع مقدس که من خواسته ای ندارم در ظرف جهل، گفته است رفع ما لا يعلمون. جهل شما به حکم مطلق تعلق گرفته است. لا يعلم حکم مطلق را نمیدانی ولی گفته است هر وقت حکم من را ندانستی حکم من است ها! مطلق را جعل کردم. اگر صفت جهل به ان تعلق گرفت، رفعش کردم. اشکالی ندارد که جاعل یک جعل مطلق داشته باشد در ابتدا بعد با مقید ان را رفعش کند.

اونایی که میگویند حدیث رفعش در ما لا يعلمون رفعش واقعی است همین را میگوید. رفع نسبت به ما با اضطرار واقعی است بحث در مورد رفع ما لا يعلمون است. اگر کسی گفت به قرینه سیاق رفع ما لا يعلمون یعنی واقعا ان چیزی که گذاشته بودم برداشتم مشکلی ندارد. محذور عقلی لازم نمیاید. متعلق جهل شما حکم مطلق است. به حکم مطلق من که جهل پیدا کردی، البته بعد از فحص دیگه، در شبهات حکمیه مطلقا و شبهات موضوعیه اعتبار کردم عدمش را. اشکالی ندارد. هیچ محذور عقلی ندارد.

سوال:؟؟؟

جواب: عدم همان حکم را. همان حکمی که اطلاق ان را جعل کردم اطلاقش آنرا قیچی میکند.

این مطلب نسخ هم نیست ها. از اول ان اطلاق هم خالی از غرض بوده است و چاره ای نداشته است مطلق جعل کرده است بعد با یک اعتبار دیگری جعل اولش که مطلق است ضیقش کرده است. محذور عقلی ندارد.

ولكن انصاف این است که استظهار همانی است که مرحوم آقای خویی استظهار کرده. همانطور که دیگران استظهار کرده اند. این که مرحوم آقای خویی میگوید محال است، نه محال نیست. میشود واقعی باشد جهل به آن تعلق بگیرد و این جهل در نظر شارع معین آن واقع باشد. آن واقع را از اهمال خارج بکند بر مبنای نائینی و آن واقع را از اطلاق خارج بکند. این که ایشان میفرماید محال است، محال نیست.

ولی انصافش این است که رفع ما لا يعلمون آن چیزی که نمیدانی رفع کرده است مناسبت حکم و موضوع دیگر، به ذهن میزند که مسولیت را دارد رفع میکند. نه اصلش را. دیدن مقننین این جور است. حکم را هم برای عالم و هم برای جاهل جعل میکنند. منتها در جهل معذوریت را ابلاغ میکنند. نه این که در فرض جهل بیایند حکم را بردارند. این خلاف سیره عقلا است. جهل مناسبتش با این است که مسولیت نداشته باشی. این است که بعضی فرمودند رفع ما لا يعلمون رفع مواخذه، بعضی گفتند ایجاب احتیاط،

بعضی گفتند فعلیتش. اصل حکم را برداشته باشد شارع این خلاف ارتکاز است. به ذهن میزند که رفع ما لا يعلمون یک چیزی هست در واقع الان هم هست مسولیتش را برداشتم.

اینها استظهار است دیگر. ممکن است یکی بگوید رفع ما لا يعلمون خودش را برداشته است تضییق میآورد. ولی مناسب جهل این است که رفع مسولیت باشد نه رفع اصل. این حرف آقای خویی درست است مقدمه داخلیه داریم در رفع ما لا يعلمون، مناسبت حکم و موضوع که مسولیت رفع شده است نه اصل حکم. این طایفه اولی.

سوال:؟؟؟

جواب: آن هم همین است دیگر. اون هم لم يعرف است.

و اما طایفه ثانیه روایاتی است که در مورد وجوب تعلم رسیده است که باید تعلم بکنید. طلب العلم فریضه علی کل مسلم. لیتفقوها فی الدین. فاسئلوا اهل الذکر. گفت هلا عملت؟ گفت نمیدانستم. بعد فرمود هلا تعلمت چرا یاد نگرفتی. باز همان حرفها را در این جا مطرح کردند که تعلم بدون تحقق معقول نیست اگر چیزی محقق نیست تعلم هم ممکن نیست. پس از اخبار مرغبه الی التعلم کشف میشود که جاهل حکم دارد و الا اگر حکمی نداشت تعلم معقول نبود.

الجواب هو الجواب که نه ممکن است یک حکم مهملی باشد شارع میگوید ان مهمل را کشف بکن تا متمم الجعل که علم است محقق بشود و در حق شما حکم سرایت بکند.

سوال:؟؟؟

جواب: دیگه حالا شارع خودش گفته است.

سوال:؟؟؟

جواب: نه، گفته است تعلم کن احکام مهمل را. این که ایجاد موضوع واجب نیست این علی القاعده است و اما اگر خودش امد گفت اقا یک کاری بکن مستطیع بشوی اشکالی ندارد که. ایجاد موضوع ظاهر خطاب است که تحصیلش واجب نیست اما اگر بیانی امد گفت موضوع را تحصیل کن. اشکالی ندارد.

بر مجتهد حرام است تقلید کردن. واجب هم کرده است بعضی باید مجتهد بشوند. اشکالی ندارد. موضوع حرمت تقلید را ایجاد کنم اشکالی ندارد. نه این وجوب تعلم دلالت ندارد که در حق جاهل، توقف ندارد که در حق جاهل یک حکم فعلی واجد غرض باشد. وجوب تعلم میسازد که در واقع یک حکم مهملی باشد بگوید مهمل را یاد بگیر که مفصل بشود. وجوب تعلم میسازد با حکم مطلق که اطلاقش غرض ندارد، میگوید یک کاری بکن که عالم بشوی. تعلم کن. عالم بشوی اگر هم که تعلم کردی نرسیدی در حقت وجود نداشته باشد. بعد از تعلم ضیق بشود اشکالی ندارد.

همان جواب میاید همان دفاع هم میاید. انصافش این است که اگر مولایی به عبیدش گفت احکام را یاد بگیرید به ذهن میزند که احکام در حقشان مثل همان عالم ها است. احکام در حقشان به همان کیفیتی است که علما در حقشان هست. این که فرق بکند حکم این ها با حکم علما این خلاف ارتکاز است. احکام خصوصا اگر گفته است احکام تان را یاد بگیرید که در ان روایت عدة ایّ الجهالتین اعظم یا اهون میگوید جهالت ما حرمه علیه. حرام کرده است بر او. احکامتان را یاد بگیرید، لازم نیست بگوید احکامتان بلکه بگوید احکام را یاد بگیرید معنایش همین است یعنی احکامی که در حق شما مثل علما وجود دارد، منتهی شما نمیدانید و انها میدانند.

نه انصافش این است که اخبار وجوب تعلم را از ش، نه که محال است وجوب تعلم بدون حکم. ان استحاله را ما قبول نداریم ولی به ذهن میاید استظهار عرفی، احکام را تعلم کنید یعنی احکامی که در حق

شما فعلی است مثل علما. همان احکام را یاد بگیرید نه این که احکامی که مال آنها است با ما فرق بکند این خلاف ارتکاز است. خلاف ظاهر خطابات است.

طایفه ثالثه اخباری است که ما را ترغیب کرده است به احتیاط.

سوال:؟؟؟

جواب: نفسی چرا باشد؟ اولاً محل بحث است که وجوب تعلم طریقی است یا نفسی. بعضی میگویند وجوب تهیی دارند. حالا طریقی هم باشند. نه این که آنها فعلی هستند بلکه برای آن که آنها به فعلیت برسند.

اما طایفه سوم بحث است که آیا در اخبار ما خبری داریم که مفادش وجوب احتیاط باشد یا نه. عموم اصولیین منکر هستند میگویند ما دلیلی بر ایجاب احتیاط شرعاً نداریم. اگر هم یک خبری امد گفت که قف عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فی الهلکات، ارشاد به حکم عقل است. ما اصل احتیاط لزومی شرعی نداریم. ما سه اصل داریم. اصل برائت، تخییر هم به برائت برمیگردد و یکی هم استصحاب. اصل احتیاط شرعی ما نداریم فقط عقلی است در اطراف علم اجمالی.

ولکن نسبت به حسن احتیاط مرحوم اخوند در تنبیهاات برائت یک تنبیهی منعقد کرده است بعد از اینکه میگوید احتیاط واجب نیست اخباریین را رد کرده است در آن تنبیه میگوید لا ریب فی رجحان الاحتیاط و حسن الاحتیاط ما لم یختل بالنظام. همین جور است بعید نیست. و لو بعضاً یا کلاً مناقشه سندی دارد اخوک دینک فاحتط لدینک و امثال آنها روایاتی که مضمونش ترغیب به احتیاط است بعید نیست بگوییم که رجحان شرعی دارد. این محل کلام است ها! ما مناقشه کردیم ولی چون روایات زیاد است مثلاً ولی میشود بگوییم لا یبعد رجحان احتیاط.

اقای خویی فرموده است که این اخبار حسن احتیاط دلیل بر این است که حکم در حق جاهل اگر باشد حکم فعلی است چون اگر حکم نباشد در حق جاهل، احتیاط حسن است معنا ندارد. حسن احتیاط برای تحفظ بر واقع است اگر جاهل حکم ندارد احتیاط کن معنا ندارد. لذا فرموده است از اخبار حسن احتیاط کشف میکنیم که جاهل هم حکم دارد. این که فرموده است احتیاط حسن است برای تحفظ بر آن احکام واقعی است. پس اگر حکم واقعی است چرا واجب نکرده است میگوید تسهیلاً بر عباد. تسهیلاً علی العباد واجب نکرده است تحفظاً بر آن احکام واقعی مستحب کرده است. این جور ادعا کرده است. شاید

عمده دلیل اقای خویی بر وجود حکم در ظرف جهل وجود حکم فعلی در ظرف جهل همین اخبار احتیاط است.

در مقابل دو تا حرف است. هر دوش از مرحوم اخوند است. یک حرف این است که ادله حسن احتیاط شاید استصحابش نفسی باشد. لا لتحفظ علی الواقع با واقع چکار دارد. میگوید خوب است احتیاط بکنی عند الشبهة، نه این که عند الشبهة محتمل است حکم واقعی داشته باشد. نه، دستور است. یک دستور غیر لزومی است که وقتی شک داری احتیاط کن تا اراده ات قوی بشود. که در آن روایت هم دارد که من ترک الشبهات پس نسبت به محرّمات میشود اترک. فهو لما استبان له من الحرام اترک. مثلاً به این مضمون. این را هم مویدی آورده است در تعلیقه رسائل گفته است حسن احتیاط حسن نفسی است احتیاط کردن خودش ملاک دارد و ملاکش قوت اراده شماست. ربطی به واقع ندارد، در واقع هیچ حکمی هم در کار نباشد.

اضافه کنید که ممکن هم هست که بگوییم نه ادله حسن احتیاط نفسی نمیگوید حسنش نفسی نیست استصحابش نفسی نیست. استصحابش طریقی است. برای تحفظ واقع است اما تحفظ واقع، حکم واقعی، یا نه تحفظ واقع ملاکات واقعی. ممکن است ما بگوییم در حق جاهل حکم نیست ولی ملاکات که هست ملاکات که علم و جهل بردار نیست. این که گفته است احتیاط کنید و این که گفته است مشکوک الخمریه نخور برای این است که به آن مفسده محتمله نیافتی.

سوال:؟؟؟

جواب: نه دیگه حسن احتیاط است. حسن است هیچ احتمال اهمیتی ندارد برای تحفظ بر ملاکات نه تحفظ بر احکام.

پس ادله حسن احتیاط کاشف از ثبوت حکم نیست اعم است هم میسازد با این که حکم هست و هم میسازد که ملاک موجود است العام لا یثبت الخاص.

یک حرف دیگری هست که باز مبنای مرحوم اخوند است. ادله حسن احتیاط کاشف از این نیست که در حق جاهل یک حکم فعلی است شاید حکمی که در جاهل است حکم انشائی است. حکم انشائی هم استصحاب احتیاط دارد. مرحوم اخوند گفت سابقاً حکم انشائی درست است لزوم اتباع ندارد ولی حسن انقیاد

را دارد. شاید این که فرموده است خوب است احتیاط کنید تحفظا بر احکام انشائیه. پس باز ما نمیتوانیم کشف کنیم احکام فعلیه را در حق جاهل. این دو تا حرف در مورد اخبار احتیاط هست.

ولکن باز همان استظهار حرفی موافق مرحوم آقای خویی است. اخبار احتیاط که میگوید احتیاط کن، به ذهن میزند که صاحب شریعت که احکامی دارد میگوید اخوک دینک. دینت مثل برادرت هست. به خاطر این که دین تو است ایین تو است احتیاط کن به ذهن میزند که برای تحفظ بر دین است نه ملاکات است نه قوت اراده است نه احکام انشائیه است. دین احکام فعلیه است. کسی نگاه نکند اخبار احتیاط را، اگر دلالتش تمام باشد بر رجحان شرعی، نکته رجحان شرعی احتیاط مواظبت بر احکام شریعت است. کشف میکنیم که پس در حق جاهل احکام شریعت ثابت است. شارع دوست دارد که در ظرف جهل و شک هم ان احکامش امثال بشود. امثالش را لازم نکرده است تسهیلا علی العباد.

دین سخت نیست دین توسعه و سهل است دینی است که باید ماندگار باشد تا یوم القیامه. سخت باشد که مردم فرار میکنند. دین روان و ساده است اگر دیدید که یک جا سختی داشت بدانید دین نیست. ان الخوارج ضیقوا علی انفسهم لجهلهم. منشاش جهل است. البته خب چاره ای نداریم جهل داریم بعضا جاهل هستیم نمیتوانیم فتوا بدهیم میگوییم الاحوط وجوبا. نه زیادش ها. زیادش با مبنای شریعت سازگاری ندارد ما این را بحث خواهیم کرد. این احوط زیاد کردن در کلمات قدما نیست. این ارام ارام بعضی در خیلی از مسائل. اگر برایت خیلیها اشکال دارد و احتیاط دارد چکار داری فتوا میدی. بیا بشین درست را بخوان. درست بگو. گیر داری فتوا نده. بذار یک کسی بیاید که گیر ندارد گیرش کم است فرض کنید که تقوا هم ندارد، کار مردم را که راه میاندازد! شرع مقدس اگر میگوییم، اون هم گیر دارد ها ما ان را هم گیر داریم، اگر ثابت شود که شارع مقدس ترغیب کرده است نه الزام، ترغیب کرده است به احتیاط در حوزه دین، به ذهن میزند که پس در ظرف جهل احکام همچنان که در ظرف علم هست موجود هستند.

خب چی شد: استظهار نه دلیل عقل نه ضروت و نه اجماع، استظهار از سه طایفه از روایات ما را به این نتیجه میرساند که احکام مشترک بین عالم و جاهل هستند. نه اشتراک به حمل اولی نه ها!، مصداق اشتراک. سه طایفه از اخبار برای ما کشف میکند که حکم در ظرف جهل هم چنان است که در ظرف علم است. این که اخوند میگوید در ظرف جهل انشائی در ظرف علم فعلی، نه این ها خلاف ظاهر اخبار است. و

لعل مرحوم شیخ انصاری که گفته است اخبار متواتره دلالت دارند بر اشتراک احکام بین عالم و جاهل لعل مقصودش این اخبار است.

که یوید ذلک کلام صاحب حدائق شاید کلام صاحب حدائق را در یکی از مقدمات حدائق نگاه کرده است که در آن جا صاحب حدائق میگوید اخبار مستفیضه داریم بر این که در ظرف جهل حرمت هست. و لو به یک مناسبت دیگری بحث کرده است ها، ولی در آن جا ادعا کرده است که اخبار مستفیضه ای داریم وقتی که ادم آن اخبار را نگاه میکند اگر دلالت داشته باشند آنها متواتره هستند. ما اخبار وجوب تعلم را اضافه کردیم. اخبار حسن احتیاط البته بعضی از اخبار حسن احتیاط را ایشان هم آورده است مهم نیست حالا که چی آورده است. به ذهن میزند که مرحوم شیخ انصاری همان اخبار کثیره ای را که صاحب حدائق نقل کرده است بعد هم نگاه کرده است دیده زیاد هستند گفته است اخبار متواتره داریم بر اشتراک احکام بین عالم و جاهل، نه اشتراک به حمل اولی تا نائینی بگوید ما یک خبر بر اشتراک نداریم. نه اشتراک به حمل شایع. به این معنا که از آن اخبار معلوم میشود که در ظرف جهل حکم هست. یک قسمش که محرز است قسم دومش هم اخبار دلالت داشت، پس مقتضای اخبار این است که احکام مشترک بین عالم و جاهل است.

حاصل الکلام: فرمایش مرحوم اخوند که میگوید احکام مشترکه احکام انشائیه است خلاف ظاهر روایات است. کما این که بعضی شبهه کردند که احکام در ظرف جهل اصلاً نباشند، نه انشائی نه فعلی. رفع ما لا یعلمون رفع واقعی باشد. آن هم خلاف ما یستظهر من الروایات است. آن الاحکام مشترکه بین العالم و الجاهل ای الاحکام الفعلیه لا بالاجماع. اجماع یوید. لا بالضروره. ضرورت کجا بود ادعای ضرورت میکنند. بل بالاخبار المتواتره. حرف شیخ انصاری تمام است.

سوال:؟؟

جواب: گفتم تسهیلاً علی العباد.

سوال:؟؟؟

جواب: تا حالا روضه ها را برای چی میخواندیم. که نگویید رفع جعل را ضیق کرده است مناسبت حکم و موضوع میخواهد مسولیت را رفع کند نه اصلش را. عرفی نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: همه انها فعلی هستند. انشائی اصلا خیال است وهم است.

سوال:؟؟؟

جواب: نه اصلا انشائی وجود ندارد. گفتیم حرف نائینی درست بود اصلا. ما یک حکمی به نام حکم انشائی در مقابل فعلی نداریم. علاوه بر این احکام فعلیه دین هستند خود اخوند گفت احکام انشائیه لیس بامر و لا نهی ما اضافه میکنیم و لا بدین و لا دیانه. دین باعث و زاجر فعلی هستند نه چیزی که در طاقچه گذاشته است و از من نخواستہ است. خب بگذریم.

بقی کلام در فرمایش مرحوم نائینی. ما دفاعی که از مرحوم نائینی کردیم این بود که مرحوم نائینی ممکن است بگوید جعل اول مهمل است جعل ثانی مثل رفع ما لا یعلمون ادله مرخصه متمم الجعل هستند و اون جعل را ضیق میکند و ان اشکالاتی که شده بود دفع کردیم گفتیم و لکن لازم این بیان، این بیان را دارد مرحوم نائینی هم در این کلماتش گفته است جعل اولی مهمل است و هم گفته است ترخیصیات متمم الجعل هستند و لکن لازمه این بیان تخصیص احکام است به عالمین، و نائینی در بعض کلماتش در همین جا میگوید نه احکام مشترک بین عالم و جاهل هستند. میگوید ضرورت و اجماع متمم الجعل بر خلاف هستند. جعل اول مهمل هستند اما ان جعل اول اطلاق دارد هم شامل میشود عالمین را و هم جاهلین را به متمم الجعلی که ضرورت باشد به متمم الجعلی که اجماع باشد. خب اگر مشترک هستند محذور عود کرد دیگه. در جاهل هم حکم فعلی وجوب است هم حکم فعلی عدم وجوب است.

مرحوم نائینی مشکله را حل کرده است. نائینی تضیق را که لازمه بود قائل نیست. کلماتش مقداری مضطرب هست یک حرف بدیعی بوده است، یک جور صحبت نکرده است. ولی اونی که ما از لابلای کلمات نائینی درآوردیم این است. مرحوم نائینی میگوید در احکام ترخیصیه درست است که احکام ترخیصیه متمم جعل اول هستند ولی نه به معنایی که در قصد الامر گفتیم. در قصد الامر امر ثانی که میاید میگوید ان عمل را به قصد امر بیاور این متمم جعل اول است جعل اول مهمل است ان جعل اول ضیق میشود. جعل مولا توسط دو جعل، میشود واجب است نماز به قصد امر.

اما در این جا مقصودش از متمم الجعل ان معنا نیست. این که میگوید متمم الجعل به لحاظ جعل نیست به لحاظ اغراض از جعل است میخواست غرضش را از جعل تتمیم بکند تکمیل بکند آمده است اصول مرخصه را جعل کرده است. یا اصول مثبت را جعل کرده است. شارع مقدس یک احکامی را جعل کرده است به نام دین. بعد دیده است که اگر خواسته باشد غرضش از این احکام حاصل بشود به ان اغراض برسد دیده که دو جور است این اغراض. بعضی از آنها خیلی مهم بوده است. گفته است ایجاب احتیاط. جعل ایجاب احتیاط کرده است این هم متمم جعل است ولی نه به معنایی که ضیق کند و دیده که بعضی از اغراض ان طور اهمیتی ندارد در این جا براءت را جعل کرده است این جا یک غرض دیگری دارد به نام تسهیل، اصول مرخصه راجعل کرده است.

مرحوم نائینی میگوید هیچ تنافی بین احکام اولیه و اصول مرخصه نیست بعضی اوقات تعبیر کرده است اینها در دو رتبه هستند. مقصودش از دو رتبه نه رتبه فلسفی، دو رتبه یعنی همین اول آنها راجعل کرده است بعد از این که آنها را جعل کرده اینها را دیده است. دیده است که احکام ظاهریه بعد از جعل احکام واقعیه است به آنها نگاه کرده است اختلاف رتبه دارند به آنها نگاه کرده دیده که بعضی ها غرض در آنها مهم است ایجاب احتیاط را جعل کرده است. بعضی غرض در آنها غیر مهم است گفته است من امثالش را نمیخواهم.

نائینی میگوید لبّ اصول مرخصه جعل حلّیت نیست که با حرمت قابل جمع نباشد. لبّ اصول مرخصه رفع مسولیت است. این که تو مسولیت نداری نسبت به ان احکام واقعیه من. میگوید این تنافی با هم ندارند. اختلاف رتبه اینها اختلاف رتبه دارند اول آنها را جعل کرده است بعد نظر کرده به آنها، امثال بعضی را خواسته. مسولیت بعضی از آنها را از دوش ما برداشته است. میگوید کل شیئی لک حلال، رفع ما لا یعلمون یا استصحاب اینها مودیاتشان مثل قبح عقاب بلا بیان است. قبح عقاب بلا بیان میگوید مسولیت نداری. قبیح است عقوبت مولا. نه این که معذوریت را جعل کرده ها! میگوید جعل معذوریت محال است. گفته است حلال است. حلال است، آزادی، لبّش این است که مسولیت نداری. مسولیت آنها را نداری با آنها تنافی ندارد که.

حرف مرحوم نائینی بعد اللتیا و اللتی میگوید اصول مرخصه شانشان رفع مسولیت است رفع مسولیت با احکام واقعیه هیچ تنافی ندارند در حق جاهل حکم فعلی است مسولیتش را برداشته است. وقت تمام

شده است و این جمله باید تمام میشد. ملاحظه کنید کلماتش مضطرب است باز برمیگردیم یک راه دیگری هم هست. به ذهنش یک چیزهایی میآمده است و آنها را القا میکرده است مطلباً بعد مطلب همین طور القا میکرده است.

تاریخ ۱۴۰۲/۳/۱

جلسه ۱۳۰

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در تتمه فرمایشات مرحوم نائینی بود. مرحوم نائینی فرمود که عمده مشکله در اصول مرخصه هست که شبهه تنافی با حکم واقعی را دارد. حلی که ایشان فرمود بعد التیا والتی این شد این ترخیصی که از ناحیه شارع آمده است حالا به لسان جعل حلیت باشد به لسان رفع ما لا یعلمون باشد به لسان لا یجب باشد لا یحرم باشد هر لسانی، صیغت است. به هر صیغتی باشد لبّ اینها اون حکم شرعی حقیقی نیست. اینها فرق میکند با اون اباحه ای که یکی از احکام خمسه است و تضاد دارد با ان چهار حکم دیگر. اینها فرق میکند.

ظاهراً میگوید حلال است حالا که شک داری حلال است. میگوید یعنی مسولیت ندارید. یعنی گرفتاری ندارید. ان اباحه ای که اذن واقعی باشد، حکم واقعی باشد، نه ان در این جا نیست. لذا هیچ تنافی بین احکام واقعیه نائینی میگوید احکام واقعیه در ظرف جهل، هستند و فعلی هستند، هیچ تنافی بین حکم فعلی در ظرف جهل با ترخیص به هر صیغتی، حکم فعلی است واجب کردم بر تو ولی حالا چون ملاکش مهم نیست مخالفت هم کردی مشکلی ندارد. مسولیت نداری. در مقابل جایی که من اهتمام دارم به او گفتم مسولیت دارید احتیاط کنید. تنافی بین حکم واقعی و ظاهری نیست.

بعد اسم این را اختلاف رتبه گذاشته است یعنی یک احکام واقعیه ای را اول جعل کرده است آنها در یک جا هستند بعد آنها را نگاه کرده است دیده که، (اختلاف رتبه یعنی این:) دیده آنها مشکوک میشوند بعد از ان جعل دیده خب گاهی مشکوک میشوند، مشکوک شدن آنها را بعد از آنها دیده است بعد گفته است خب گاهی غرضش مهم بوده است گفته است واجب است احتیاط و گاهی اوقات غرضش مهم نبوده است گفته است مرخص هستی. اختلاف رتبه یعنی این. نه اختلاف رتبه فلسفی. اول آنها را جعل کرده است

بعد فرض شک کرده است دیده خب اگر شک کنید در انها باید چکار کنید. متحیر شدید چه کار باید بکنید. دو قسم کرده است در بعض اقسام تحیر گفته است احتیاط و در بعضی موارد گفته است رهایی. این فرمایش مرحوم نائینی است که بد حرفی نیست منتهی در طریق بعدی خواهیم گفت که حتی اگر بگوییم این اباحه ای را که جعل کردند مثل همان اباحه های یکی از احکام خمس است مشکل ندارد ولی تا الان راه حل خوبی است. ما مشکلی در جمع بین حکم ظاهری و واقعی نداریم چون با هم تنافی ندارند.

بقی الکلام در بحث ایجاب احتیاط که گفت. کلیش این طور گفت. درایجاب احتیاط یک حرفی فرمود که محل مناقشه قرار گرفته است و ان این است که فرمود که ایجاب احتیاط که ناشی میشود از اهمیت غرض، این در حقیقت همان حکم واقعی است اما با یک لباس دیگری. یک دفعه گفته است نماز جمعه واجب است یک دفعه دیده که شما شک داری نماز جمعه واجب است یا نه همان نماز جمعه را گفته است احتیاط کن. احتیاط کن یعنی بیاورش. واجب است یعنی بیاور، شک هم داری احتیاط کن یعنی بیاور. گفته است این ایجاب احتیاط تکرار همان وجوب واقعی است با لسان دیگری اگر در واقع وجوب باشد اگر هم وجوبی نیست شک داری که نماز جمعه واجب است یا نه وجوبی در واقع نیست گفته است این وجوبش صوری است. به صورت است که صورتاً گفته است واجب است و گر نه حقیقتاً وجوبی جعل نکرده است. این هم از حرفهای اختصاصی مرحوم نائینی است.

در ایجاب احتیاط یک داستانی است بین مرحوم اخوند و شیخ در بحث برائت میاید. شیخ انجا گفته است که ایجاب احتیاط نمیتواند حکم را از جهالت خارج بکند. اگر احتیاط را واجب کرد باز هم حکم واقعی مجهول است مجرای قبح عقاب بلا بیان است. اونجا مرحوم اخوند جواب داده است گفته است نه ایجاب احتیاط قبح عقاب بلا بیان را میبرد چون معنای قبیح است بلا بیان یعنی بلا مبرر. نه اینکه بیان یعنی واقع، بدون جهت و علت. خب ایجاب احتیاط خودش مبرر است.

مرحوم نائینی یک جور دیگری این مساله را حل کرده است مرحوم نائینی قبح عقاب بلا بیان را ان جور که اخوند معنا میکند ما معنا میکنیم ان جور معنا نکرد است. قبیح است عقاب بلا بیان یعنی بدون بیان بر واقع. منتهی گفته است ایجاب احتیاط خودش بیان واقع است. نائینی میگوید ایجاب احتیاط خودش بیان واقع است با یک لباس دیگری. مولا واقع را دو جور میتواند به ما برساند. به من بگوید نماز جمعه واجب است واقع را به من رساند. به من بگوید شک داری واجب است یا نه، احتیاط واجب است به من

رساند. ایصال واقع است. این یک داستانی دارد خواهد آمد. مرحوم نائینی ایجاب احتیاط ایصال الواقع میداند و میگوید از هین جهت وارد بر قبح عقاب بلا بیان است. چرا که ایجاب احتیاط بیان است.

دو اشکال بر مرحوم نائینی کردند. یک اشکال این است که آقای نائینی شما میگویید ایجاب احتیاط اگر مصادف با واقع باشد همان حکم واقعی است. اگر! وگرنه صوری است هیچ غرضی ندارد هیچ ملاکی ندارد. اشکال کردند بر نائینی که خب ما هر جا ایجاب احتیاطی برسیم ان ایجاب احتیاط شک داریم واقعی است یا صوری، رفع ما لا یعلمون میگوید این وجوب حقیقی ندارد. پس ایجاب احتیاط نمیتواند ایصال کند حکم واقعی را. ایجاب احتیاط نمیتواند منجز کند حکم واقعی را. هر کجا ایجاب احتیاط روایت آمد ما شک داریم صوری است یا حقیقی است، یعنی شک داری ایجاب داری یا نه. رفع ما لا یعلمون میگوید ایجاب نداری. شک داری که آیا این حقیقی است بیان بر واقع است، صوری است بیان نیست، قبح عقاب بلا بیان میگوید که بیان تمام نیست قبیح است عقاب بلا بیان. پس ایجاب احتیاط نمیتواند واقع را طبق تحلیل شما منجز بکند. اشکالی که در منتقی الاصول فرموده است.

ولکن به ذهن میاید که نه، ایجاب احتیاط واقع را منجز میکند. ایجاب احتیاط خودش الغای براءة است. میگوید شما که شک داری نرو سراغ قبح عقاب بلا بیان. نرو سراغ رفع ما لا یعلمون. احتیاط بکن. امر به احتیاط الغای براءة است.

سوال:؟؟؟

جواب: ان ایجاب احتیاط را گفته است. شما نمیدانید. اصلا غرض از ایجاب احتیاط چیست؟ بیان کرد. تحفظ بر اغراض واقعیه. من اگر میگویم در فرض شک احتیاط کن باز هم عقل میگوید بیان ناتمام است؟ من نمیدانم؟ چرا میدانم.

سوال:؟؟؟

جواب: میگویم عقل چه میگوید. خود صاحب مساله میگوید احتیاط کن که این احتیاط کن درست است در یک صورت صوری است ولی همین را میگوید احتیاط بکن.

همین که واجب کردم بر تو احتیاط را. در همه مواردی که شما احتیاط میکنید شاید واقع هیچ حکمی نباشد ولی باید شما احتیاط کنی. اصلا اساس ایجاب احتیاط تنجیز واقع است علی فرض وجودش.

اساس ایجاب احتیاط الغای قبح عقاب بلا بیان و رفع ما لا یعلمون است. مولایی که میگوید وقتی که شک داری احتیاط کن، اصلا تصریح میکند که ممکن است حکم واقعی در کار نباشد ولی من میگویم احتیاط کن. من میگویم مشتبه را با این که شاید واقعی نباشد تحفظ کن. امر به ایجاب احتیاط امر به تحفظ واقع است وقتی که امر به تحفظ واقع بود مجالی برای قبح عقاب بلا بیان نیست. مجالی برای رفع ما لا یعلمون نیست.

عرفی صحبت کنید. مولایی که میبیند اغراض دو قسم است بعضی مهم است دماء است فروج است مثلا میگوید نسبت به این تکالیفی که مربوط به دما و فروج میشود اگر شک کردی احتیاط کن این باز هم حکم رامنجز نمیکند؟ بابا من خودم گفتم احتیاط کن. درست است ایجاب احتیاط جعل منجزیت نیست یک اعتباری است غیر از جعل منجزیت. ولی بلا اشکال ایجاب احتیاط واقع را منجز میکند این که مرحوم شیخ انصاری گیر کرده است گفته است ایجاب احتیاط واقع را نمیتواند منجزش بکند حرف ناتمامی است. این یک اشکال و جوابش.

اشکال دوم این است که بابا ایجاب احتیاط معروف این است که مناسب با عنوان احتیاط هم این است. ایجاب احتیاط برای تحفظ بر واقع است. تحفظ بر واقع که اگر واقعی بود حفظ شود بعد شما میگویید ایجاب احتیاط منحصر است در جایی که واقعی باشد. غرض ایجاب احتیاط تحفظ بر واقع است یعنی اگر واقعی باشد شما ان را حفظ کرده باشید ان وقت شما میگویید ایجاب احتیاط اگر مطابق واقع بود حقیقت دارد اما اگر خلاف واقع بود حقیقت ندارد. نه، ایجاب احتیاط موافق واقع باشد، خلاف واقع باشد، حقیقت دارد.

سوال:؟؟؟؟

جواب: ببینید این جا صحبت کنید. اشکالی ندارد مستشکل میگوید اقا ایجاب احتیاط. در جایی که جهل مرکب است شک داری و جایی برای ایجاب احتیاط نیست. ایجاب احتیاط برای شک بسیط است. تردید دارد که این زنش هست یا نه، فروج است میگوید احتیاط کن. فرض است عنوان احتیاط در جایی است که جهل شما بسیط است شک داری تردد داری. قائل میگوید اقا ایجاب احتیاط برای تحفظ بر واقع است پس معنا ندارد که بگویید ایجاب احتیاط در جایی است که خود واقع هم باشد.

سوال:؟؟؟

جواب: چی میفرمایید. در علم تفصیلی! علم اجمالی که ایجاب احتیاطش عقلی است که ربطی به شارع ندارد. نه مثل مشهور میگویند مذاق شریعت این است که در دما و فروج احتیاطش واجب است. و لو در شبهه بدویه بحث علم اجمالی نیست.

مستشکل میگوید آقای نائینی این که گفتید ایجاب احتیاط در جایی است که مطابق با واقع است، این با اونی که میگویند ایجاب احتیاط برای تحفظ واقع است و واقعش هم همین است که ایجاب احتیاط برای تحفظ واقع است و این معنا ندارد که بگوییم ایجاب احتیاط برای جایی است که ما واقع داریم نه جایی هم واقع نیست ما ایجاب احتیاط داریم حقیقتا لا صورتا. حقیقتا. این اشکال دومی است که در ناحیه ایجاب احتیاط به مرحوم نائینی شده است.

ولکن این اشکال هم ناتمام است. مرحوم نائینی قبول دارد که در جایی هم که واقع نیست ایجاب احتیاط هست. مرحوم نائینی نمیگوید که ایجاب احتیاط در جایی است که واقعی باشد که همه جا میشود شبهه مصداقیه. نه، نائینی میگوید ایجاب احتیاط همان که دیگران میگویند برای تحفظ واقع است. واقعی باشد نباشد بر تو واجب است احتیاط. منتهی میگوید لبّش مثل همان که در مرخصه میگفت. میگفت لبّش این است که در جایی که واقع باشد ایجاب احتیاط همان ایجاب واقع است لباسش عوض شده است در جایی که واقعی نباشد ایجاب احتیاط صوری است، یعنی ملاک ندارد ولی هست ها! یعنی از من واقعا میخواهد این احتیاط را. صوری است نه خیالی است. در مقابل آن قسم اول که اگر واقعی باشد ایجاب احتیاط همان وجوب نماز است منتهی با یک لباس دیگری. دوتا لباس با دو تا لباس برای ما وجوب را بیان کرده است. یک لباس این است که گفته است نماز جمعه واجب است یک لباسش این است که گفته است نماز جمعه ای که شک داری واجب است یا نه واجب است. احتیاط یعنی واجب است. دوباره گفته است واجب است. اما در جایی که خلاف واقع است نائینی نمیگوید انجا ایجاب احتیاط نیست ایجاب احتیاط هست این که میگوید صوری است، صورتا صورتش صوری هست به این معنا که ملاک ندارد اما خواسته مولا هست. ایجاب احتیاط به غرض تحفظ بر واقع است اصلا معنا ندارد شارع بگوید واجب است احتیاط کنی در جایی که واقعی داری. بابا این ها که گفتنی نیست مرحوم نائینی اجل است شانش از این حرفها.

نه واجب است احتیاط مطلقا قد اوجبت لك الاحتیاط در جایی که شک داری واقعی دارید یا نه. چه در واقع واقعی باشد یا نباشد احتیاط واجب است. این که میگوید صوری است یعنی آن وجوب حقیقی نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: وجوب احتیاط واقعی نیست نه اعتباری. همین جور است وجوب احتیاط که لباس همان نماز است. میگویم اینها را با هم قیاس نکنید: واجب است نماز جمعه، واجب است نماز جمعه ای که شک داری واجب است یا نه به لسان ایجاب احتیاط، اینجا وجوب حقیقی است. یعنی همان وجوب واقعی است به لسان دیگری. اما اگر واقعی نبود، آن لباس وجوب واقعی که بود منتفی است نه اینکه اصل وجوب منتفی است. صوری به این معنا که این ملاک ندارد و لکن اعتبار شارع هست لازم الاتباع است. شما باید ایجاب احتیاط را تبعیت کنید عند الشک. منتهی اگر واقعا باشد این تبعیت مطلقا لازم است، منتهی اگر واقع باشد این همان وجوب واقعی است اگر نه واقعی نباشد وجوب است وجوب هست صوری است. وجوب صورتی هم وجوب اتباع دارد فرقی که نمیکند. این اشکال بر مرحوم نائینی وارد نیست.

ولکن این که مرحوم نائینی ادعا میکند ایجاب احتیاط دو قسم است یکی واقعی یکی صوری، در آن جایی که مطابق واقع است ایجاب احتیاط همان وجوب واقعی است با لسان دیگر، نه انصاف این است که این خلاف ارتکاز است. بیشتر همان به ذهن میاید که دیگران گفته اند وجوب احتیاط خودش یک وجوبی است منتهی اسمش وجوب طریقی است. ملاک در خود احتیاط نیست. نائینی میگوید در یک قسم ملاک در خود احتیاط است چون احتیاط یعنی نماز جمعه خواندن.

سوال:؟؟

جواب: نائینی میگوید وجوب احتیاط در موافق با واقع نفسی است میگوییم نه.

انصاف ارتکاز بر این است که واجب است احتیاط در هیچ کدام نفسی نیست. بهتر آن است که مرحوم اخوند گفت که ایجاب احتیاط ایجاب طریقی است ملاک ندارد احتیاط کردن ملاک ندارد. با ایجاب احتیاط میشود تحفظ بر واقع ولی تکرارم وجوب واقعی نیست. یک وجوب جدیدی است موضوع جدیدی دارد عنوان احتیاط. به غرض تحفظ بر واقع است. این که دو قسم باشد ما این را ارتکازمان احساس نمیکند آن وقت

اگر موافق با واقع بود یک نوع ایجاب است اگر مخالف باشد یک نوع دیگری است. ایجاب احتیاط همه اش یک نوع است. این دو نوع کردن حرف نادرستی است.

و برای این که ما حل بکنیم مشکله را ما نیازی نداریم که ایجاب احتیاط را عین واقع بکنیم. آقای نائینی ایجاب احتیاط غیر از ایجاب واقعی است ولی مشکلی واقع هم ندارد چون این ایجاب طریقی است و ان ایجاب نفسی است. این که شما تلاش کردید این ایجاب را در فرض اصابه واقعی بکنید فلا منافاء، واضحتر که هست فلا منافاء فلا تماثل در جایی که واقعی نیست صوری است فلا منافاء و لا تضاد. درست است ولی این که درست کردید خلاف ارتکاز ما است اولاً و نیازی به ان نداریم ثانیاً.

نه همه جا ایجاب احتیاطی یک چیزی باشند همه جا وجوب طریقی باشند وجوب طریقی با وجوب واقعی تنافی ندارد. این بهتر است از ان که مرحوم نائینی تلاش کرده است. انصاف این است که خیلی زحمت کشیده است اینها را فکر کرده و درست کرده است. هذا تمام الکلام فی طریقی که مرحوم نائینی آورد. در اخر هم برمیگردم فرقها را بیان میکنم و دسته بندی میکنم.

فقط یک کلمه این که مانده است و تذکرش خوب است در بحث اشتراک احکام بین عالم و جاهل. ما بقى الکلام در این کلمه ما هم قبول کردیم که احکام مشترک بین عالم و جاهل است منتهی نه به ضرورت و اجماع یا اخبار متواتره بر اشتراک، نه اینها را ما نتوانستیم باور کنیم ولی با یک استظهاراتی به این اطمینان رسیدیم که حکم در ظرف جهل فعلیت دارد. یک اشکالی در این جاهست و ان این است که اقا حکم در ظرف جهل فعلیت داشته باشد لغو است. حکم یک امر اعتباری است برای جاهل میگوید وجوب دارد باعثیت ندارد. حکم در ظرف جهل زاجریت ندارد اصلاً خودت هم میگویی رفع ما لا يعلمون. تاکید میکنی که عدم باعثیت ان عدم زاجریت ان. این چه اثری دارد لغو است.

از ما سبق معلوم شد که نه در یک قسمی از جهال که قسم عمده هستند، جاهلون مترددون. جاهلون مترددونی که حجیت بر خلاف ندارند غالب اوقات این است شرب تنن نمیدانم حلال است یا نه. نمیدانیم این مایع خمر است یا نه. بیشتر موارد جهل به صورت تردد است در این جا حکم ظاهری لغو نیست آقای خویی هم گفته است درست است اثرش حسن احتیاط. شارع مقدس حکم واقعی را این جا جعل کرده است برای ادم های حسابی که بخواهند احتیاط کنند احتیاط کنند. این مشکلی ندارد این را میشود حل کرد.

مشکله در جایی است که مورد از موارد احتیاط نیست احتیاط در آن مورد مجال ندارد. جاهل است احتیاط مجال ندارد مثل جاهل مرکب. یقین دارد نماز جمعه واجب است در حالی که نه واجب نماز ظهر است. خب این وجوب نماز ظهر در حق این قاطع چه اثری دارد؟ هیچ اثری ندارد. در جاهل مرکب جاهل مرکب جاهل است حکم فعلی درحقیق هیچ اثری ندارد لغو است پس بگوییم جاهل مرکب حکم ندارد منظور از اشتراک احکام بین عالم و جاهل یعنی جاهل بسیط فقط نه مرکب.

و یا مورد موردی است که مثلاً از عبادات است. شک دارد که این مشروع است یا مشروعیت ندارد اگر خواسته باشد به قصد مشروعیت بیاورد به قصد حکم واقعی بیاورد این مثلاً تشریع است نمیشود که به قصد امر بیاورد که معنا ندارد به قصد امر آوردن در این جا اصلاً خلاف است. این که امر را شارع در حقیق نکه بدارد این هیچ کارایی ندارد. خلاف است قصد امر بکند. نمیشود قصد امر بکند و موارد دیگری که در آن جزوه هم نوشتیم. ربما ثبوت حکم فعلی در ظرف جهل هیچ اثری ندارد پس نمیتوانیم بگوییم احکام مشترک بین عالم و جاهل علی نحو الاطلاق. باید بگوییم مشترک است بین عالم و جاهل ملتفت، متردد که امکان احتیاط ضابطه اش احکام مشترک در حق جاهل هم هست جاهلی که مجال برای احتیاط داشته باشد. ضابطه اش این است انجا که مجالی برای احتیاط نیست ثبوت حکم شارع لغو است. این اشکالی است که بر اشتراک احکام بالجمله شده است نه فی الجمله.

ولکن این را هم میشود جواب داد. یک بیانی مرحوم اسید محمد باقر دارد. نه در این جا، کلاً. و ان بیان این است که میگوید اطلاق خفیف الموهونه است. این که ما داستان لغویت اودریم در ناحیه اطلاق این اصلاً غلط است مطلق گذاشتن موهونه ندارد. تقیید موهونه دارد. مطلق میگذارد حالا این اطلاقش احیاناً هم اثر نداشته باشد. این امر عقلائی است. حکم را مطلق جعل کردن و لو احیاناً، زیاد نه ها! احیاناً این حکم اثری نداشته باشد. مطلق جعل کردن امر عقلائی است لزوم ندارد ملا لغتی بشود بگوید که این که گفتم واجب است مال انهایی که عالم هستند یا جاهل مرتدد هستند تا جاهل مرکب را خارج بکند. نه اینها طلبگی است. نه در حوزه جعل قانون میشود قانون را مطلق جعل کنند و این قدر ملا لغتی نباشند و لو این اطلاقش در یک جاهایی هیچ خاصیتی ندارد میگوید اشکالی ندارد این لغو نیست قبیح نیست. چون دو مساله است یکی اطلاق خفیف الموهونه است و یکی هم این که خواسته باشد ضیقش بکند عرفیت ندارد. میگویند بیکار است. اینها که الان جواب سوالها را میدهند تشقیق شقوق میکنند ما میگوییم این ادم ها بیکار هستند و

سلیقه ندارند. همین طور مطلق جعل کردند و لو نادرا هم اثر ندارد اشکالی ندارد این را مردم تقبیح نمیکنند. ما برای فرد نادر یک قیودی ذکر کنیم.

خب اشتراک احکام بین عالم و جاهل در هر حالی حتی غافل و حتی جاهل مرکب اطلاق خطابات میگیرد. وقتی که فرمود الغسل واجب. غسل الجنابه واجب. اطلاق دارد عالم و جاهل. جاهل بسیط و مرکب، مقتضای اطلاق خطابات همین است که خطابات مشترک بین عالم و جاهل هستند حتی جاهل هایی که مثل مشرکین هستند که هیچ احتمالی نمیدهند. بنا بر قول مشهور کفار هم مکلف بر اصول است اضافه بر اصول.

هذا تمام الکلام در طریق مرحوم نائینی که اگر ملاحظه کرده باشید میبینید که با مرحوم اخوند فرق میکند و خیلی طولانی کرده است نکات زیادی گفته است مرحوم اخوند فرمود جعل حجیت است و یکی هم حکم طریقی است تمام شد و رفت ولی میبینیم نه تک تک حکم ظاهری را بررسی کرده است و بیشتر در میدان تجلی کرده است.

راه دیگری که هست در ذهن ما این است که در کلمات آقای نائینی هست ولی مرحوم خویی میگوید این راه ما است مرحوم اسید محمد باقر میگوید این راه ما است. این راه اسهل الطرق است. اوضح الطرق و اصح الطرق. هیچ گیری ندارد. فارسیش این است که مولا بگوید واقعا واجب است ظاهرا جایز است ما تنافی نمیبینیم که. خودم گفتم ظاهرا دیگه. احکام واقعی با احکام ظاهریه اصلا با هم هیچ تنافی و تماثلی ندارند.

در عموم مردم هم در قضایای عرفیه هم این جوری است میگوید ظاهر این است واقع را خدا خبر دارد! هیچ تنافی بین ظاهر و واقع نیست به ظاهر عمل میکنند و واقع هم جای خودش هست و میگویند ما معذور هستیم اصلا ظاهرا این است و واقعا ان است تنافی ندارند در تنافی هشت وحدت شرط بدان. من گفتم واقعا این ظاهرا است. شاید منقح ترین کلام کلام مرحوم اسید محمد باقر است که متعرض میشویم از این جهت است که در آن نکاتی هست که در جاهای دیگر به درد میخورد.

مقدمه ای را بیان کرده است یا مقدماتی را بیان کرده است برای این که این امر عرفی واضح را تحلیل بکند. اصلا حکم واقعی و حکم ظاهری هیچ تنافی ندارد پر واضح است. تحلیلش باید بکنیم که چرا. آمده است تحلیل کرده است ایشان. خوب تحلیل کرده است مبسوطترین و واضحترین تحلیل که در کلمات

نائینی هم هست. در کلمات آقای خویی هم بیشتر پیدا میشود اما ایشان همه اینها جمع کرده است و همه را بیان کرده است که مقدمه ای را بیان کرده است ملاحظه کنید. نه چون در این بحث است بلکه به خاطر این که نکاتی دارد که جاهای دیگر هم به درد میخورد اصلا نکته این که سراغ کلام ایشان رفتیم این است که که نکات دیگری هم دارد.

تاریخ ۱۴۰۲/۳/۲

جلسه ۱۳۱

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحيم.

بحث در آخرین طریقی است که برای جمع بین حکم واقعی و ظاهری آورده اند. این طریق به نحو بسیطش این است که حکم واقعی و ظاهری با هم تنافی ندارند تماثل ندارند تضاد ندارند. چون احکام شرعیه امور اعتباریه هستند. امور انشائیه هستند. فرضیه هستند. حالا هر چی میخواهید معنا بکنید احکام شرعیه را، امور اعتباریه هستند. امور اعتباریه فی نفسها با هم تمناع ندارند. تضاد ندارند.

این که مرحوم اخوند در بحث اجتماع امر و نهی فرموده است ان الاحکام بانفسها متضاده این روی مبنای خودش هست که حقیقت حکم را اراده و کراهت میداند. امر واقعی میداند. اما نه، صحیح این است که احکام شرعیه امور اعتباریه هستند. طلب های انشائیه هستند یا ترخیص های انشائیه هستند که به بداعی تحریک و زجر یا به داعی ازادی، جعل شده اند. اگر که تنافی تصور بشود تماثلی فرض بشود، در مبادی این احکام است و یا در منتهی. فی انفسها هیچ مشکلی ندارند.

احکام واقعی و ظاهریه در مبادیشان که با هم تنافی ندارند. احکام واقعی ناشی شدند از مصالح و مفاسدی که در متعلقاتشان هست. شرب خمر حرام شده است چون مفسده دارد. نماز واجب شده است چون مصلحت دارد. در حالی که احکام ظاهریه ظاهری هستند. اینها بر خواسته از ملاکات واقعی نیستند. صوری هستند. حکم هستند باید امتثال بشوند ولی ظاهری هستند. برخواسته از ملاکات نیستند. پس اگر واقعا واجب شد حرام شد ظاهرا در مبدا با هم تنافی ندارند. وجوب از مصلحت برخواسته است حرمت از مفسده نخواسته است حرمت ظاهری از مفسده برخواسته است. این است که احکام واقعی در مبادیشان تضاد، تنافی باهم معنا دارد ولی احکام واقعی و ظاهریه، نه. درمبایشان با هم تصادم نیست.

و اما در منتهی مقام امتثال، احکام واقعیه اگر به ما برسند دو تا حکم واقعی به ما برسد یکی میگوید واجب است و یکی میگوید حرام است. این دو اعتبار با هم تنافی ندارند ولی این که واجب من را میگوید بیاور حرام میگوید بیاور این به لحاظ منتهی و مقام امتثال با هم جمع نمیشوند. به لحاظ داعویتشان نه ذاتشان. احکام به لحاظ منتهی ممکن است تضاد داشته باشند. داعویت های آنها با هم تنافی داشته باشد. ولكن در احکام واقعیه و ظاهریه این جهت هم منتفی است. چرا؟ چون در احکام واقعیه و ظاهریه در جایی که ما حکم ظاهری داریم اگر حکم واقعی همان باشد که هیچی. با هم تضاد و مشکلی ندارند. اون دعوت میکند و این هم دعوت میکند. دو داعی به فعل داریم. دو داعی که اشکالی ندارد. اگر مخالف هم باشند باز تنافی ندارند. چرا تنافی ندارند؟

سوال: اجتماع مثلین لازم نمیاید؟

جواب: نه دیگه اجتماع مثلین معنا ندارد. دو تا دعوت است. مثل این که دو نفر شما را دعوت کند به مجلس عزا. دو تا موضوع هستند مثلین معنا ندارد.

و اما اگر خلاف هم باشند باز تنافی ندارند چون حکم واقعی در ظرف جهل است حکم ظاهری بر خلاف است یعنی ظرف جهل است اگر ظرف علم بود که ما حکم ظاهری نداشتیم ظرف حکم ظاهری ظرف جهل به واقع است. وقتی شما جاهل به واقع هستی حکم واقعی داعویت ندارد. هست فعلیت دارد فاعلیت ندارد. داعویت و زاجریت ندارد خب وقتی ان واصل نشده است در ظرف جهل است فاعلیت ندارد، فاعلیت و زاجریت حکم ظاهری بلامنازع است. باز با هم تنافی ندارند. اگر حکم واقعی باشد علم داری فقط حکم واقعی داعوی است ظاهری نداری و اگر حکم ظاهری داری بر خلاف واقع است واقع داعویت ندارد زاجریت ندارد، هست ولی بی اثر است. حکم ظاهری باعثیت دارد زاجریت دارد باز تنافی در ناحیه فاعلیت هم نیست.

حاصل الکلام: در ناحیه فعلیت جای تنافی نیست. چون امر اعتباری هستند خفیف المونه است. در ناحیه شانیت ملاکات با هم تنافی ندارند در ناحیه فاعلیت مقام امتثال با هم تنافی ندارند. این وسطی دو تا را میگوید یکی واجب و یکی حرام. چون اعتباری هستند تنافی ندارند قبلش به یک بیان و بعدش هم به یک بیان دیگر تنافی ندارند این است که در کلمات مرحوم نائینی هم این حرفها هست.

به ذهن میزند که امر واضح است احکام واقعی با ظاهریه که در دو رتبه هستند یعنی ظاهری وقتی است که اون نباشد. اون اول است وقتی که اون خنثی میشود این میاید. بین احکام ظاهریه و واقعیه هیچ تنافی نیست. این از واضحات است. موالی قانونی دارند قوانینی دارند یک برنامه ای دارند میگویند اینها دین من و ایین من مذهب من این است. بعد هم به طرفدارهایش میگویند شما به حرف فلانی گوش کنید دین من را بیان میکنند گوش کنید. این چه تنافی است؟ یک قواعدی هم من دارم اگر ندانستید که دین من چیست ازاد هستید. با هم تنافی ندارند. یک امر واجدانی است اصلا جای این همه اشکال نیست. بحث را بردند در فن، گیردارش کردند بعد جوابهایی برای آن مطرح کردند. ما اصلا چکار داریم که مفاد ادله امارات و اصول عملیه چیست. هر چی هست. یک قانون گذاری مقداری قانون برای ما جعل کرد بعد گفت ایها الناس اگر میخواهید به دین من عمل کنید به حرف فلانی عمل کنید. میگویند خلاف و تناقض گفتی؟ یک امر عرفی و واقعی است.

تحلیل بسیطش همین است که نائینی فرموده است بازتر هم مرحوم آقای خویی فرموده است و دقیقتر هم باز مرحوم اسید محمد باقر که عرض کردم ایشان آمده است همین مطالب را میخواهد فنیش بکند. این مطالب عرفی و بسیط و عوامی را میخواهد فنی بکند که حتی بر آن مبنا که ما احکام را بگوییم ارادات مبرزه کراهات مبرزه هستند که ظاهر این است که ایشان همین را قبول دارد. لبّ حکم همان اراده مولا است. این واجب است، حرام است، اینها صیغت است. میخواهد بر این مبنا هم درست بکند بالاخره هم حب دارد و هم ندارد. چطور میشود. یک بیان مفصلی آورده است یک نکاتی دارد به خاطر آن نکات عرض کردیم بیان ایشان را متعرض میشویم. چند صفحه است ولی ما خلاصه میکنیم.

سوال:؟؟؟

جواب: نه، نگفتیم برای احتیاط کردن جعل شده است که. وجودش اثر دارد. اثرش این است که حسن احتیاط. حسن احتیاط که منافاتی ندارد با حکم الزامی که این میآورد. همه جا میگویند همین مجتهدین میگویند مثلا این مستحب است ولی شما شبهه دارید واجب است یا نه میگویند احتیاطا نیایرید. احتیاط مستحب.

سوال:؟؟؟

جواب: باید؟ نه. باید اعتباری هیچ تنافی با باید بر خلاف ندارد. این بایدها با هم هیچ تنافی ندارند. هم باید نماز بخوانی واقعی و باید نماز نخوانی ظاهری. دوتا باید ها با هم تنافی ندارند چون امر اعتباری هستند.

این کلمه ای که ایشان هم تذکر داده است خوب است. مرحوم اسید محمد کأن در ذهنش این بوده است که این راه نمیتواند حل کامل باشد. یکی از آن جهت که گاهی بر خلاف شوقش، شوقش به فعل است اماره را حجت کرده است میگوید حرام است این با آن چطور جور در میاید. گاهی شوقش به فعل است ترخیص داده است چطور جور در میاید. میخواهد یک بیانی بیاورد همان چیزهایی که در ذهن اخوند بود، بر مبنای اراده و کراهت اصلا عمده اش بر این مبنا هم میخواهد حل کند. سه مقدمه برای اثبات مدعایش ذکر کرده است.

مقدمه اولی این است که اغراض شارع مختلف است. بعضی از اغراض شارع اغراضی است که خیلی به آنها اهتمام دارد و بعضی هم هست که آن طور اهتمام نیست. این مختص به شریعت نیست. تمام قانونگذاران عالم که قانون جعل میکنند بعضی از آنها خیلی مهم هستند و حاضر نیستند که از آنها بگذرند و بعضی از آنها پایین دست هستند. در شریعت هم این گونه است. بعضی از آنها کبائر هستند که خیلی مهم هستند و بعضی صغائر، آن تجتنبوا کبائر الاثم که نص قرآن است. یک واجبات و حرام هایی داریم که خطابات آنها خیلی شدید است الصلاة عمود الدین یا نسبت به حرمت ربا فاذنوا بحرب من الله. خیلی شدید است که کشف میکند بغض و حب شدید را.

بعضی هم که نه خیلی در آن سطح نیست. لا تشرب النجس، نجس را نخور. انطور خطاب شدید اللحنی نیامده است. از این شدت لحن خطابات و عدم شدت، از این که جزای مختلفی که برای عصیان قرار داده است و عدم قرار دادن، از تعبیر به کبائر و صغائر و قرائن دیگر ما کشف میکنیم که اغراض مولا دو قسم هستند اغراضی است که به آنها اهتمام دارد و اغراضی است که برایش اهتمام ندارد.

اغراضی که به آنها اهتمام دارد، دنباله بحث، در نتیجه در ظرف شک هم برایش ایجاب احتیاط جعل میکند. ایجاب احتیاط لفظ است صیاغت است یعنی مثلا وجوب جعل میکند حرمت جعل میکند وجوب و حرمت ظاهری. اغراض مهمه در ظرف شک در نظر مولا چون مهم هستند باید تحصیل شود. برای این که آنها به زمین نماند در ظرف شک در ظرف جهل حکم اثباتی جعل میکند. ایشان فقط نمیخواهد ایجاب

احتیاط را درست بکند ها. وجوب ظاهری و حرمت ظاهری همه این ها را میخواهد درست بکند. اغراض مهمه این جور اقتضایی را دارد که در ظرفی که شما نمیدانید هم برای شما یک محرکی جعل بکند. مقدمه اولی این است میگوید این حقیقت جعل محرک، توسعه ی در محرکیت اون واقع است. واقعش تحصیل این غرض است در مثلا قتل مومن، که خیلی غرضش شدید است من قتل مومنا متعمدا فجزائه جهنم خالدا فیها. خیلی شدید است. این غرض واقعی که پشت ان اراده به عدم تحقق این فعل است چون مهم است، برای انهایی هم که به این اراده یقین پیدا نکردند علم پیدا نکردند برای انها هم مثبت جعل کرده است. حالا مثبتش گفته است مثلا خبر زراره اگر امد گفت قتل مومن حرام است یا مثبتش به این صیغت که اگر شک کردی در قتل احتیاط کن. اون مهم نیست. اینها صیغت است.

حکم ظاهری اثباتی لبّش توسعه در محرکیتِ اون حکم واقعی است. تفسیر میکند ایشان. تحلیل میکند احکام ظاهریه را. میگوید احکام ظاهریه ای که اثبات حکم میکنند جنبه ثبوتی دارند جنبه عهده ای دارند، انها متعلقانشان ملاک ندارد. حب و بغضی در کار نیست نسبت به متعلقانشان. حب و بغض و کراهت و اراده به همان واقع است فقط. همان که ملاک دارد و همان واقع است. شأن این احکام اثباتی توسعه محرکیتِ ان حکم واقعی است. ان حکم واقعی محرکیتش نسبت به متعلقش فقط هست. به قول مرحوم اخوند الامر یدعو الی ما یتعلق به. هر امر به متعلق خودش دعوت میکند مازادش نه. ولی اگر غرض جاعل غرض مهمی باشد میاید که مشتبه هم شد باز هم نمیدانی شاید حرام است یا نه، شاید مومن است یا نه، نکش. این میگوید این نکش یا احتیاط کن این محرکیت ان یا زاجریت ان واقع را توسعه داده است. ان حرام است زاجر از قتل مومن بود توسعه داده است گفته است اقا الان مشکوک المومن را نکن. پس ان لا تقتل المومن که زاجریت داشت از قتل مومن، الان توسعه داد زاجریتش را به کسی که مومن نیست. اما نسبت به ان که مومن نیست هیچ حب و بغضی ندارد تا بگویی کیف یجتمع با ان.

گفته است در امور تکوینی همین جور است. شما اراده داری اکرام زید را، میخواهی اکرامش کنی زید را. این اراده شما شوق شما تحریک میکند شما را به اکرام زید. حالا اگر زید مشتبه بین دو یا سه نفر شد. اگر مهم باشد اکرام زید شما چکار میکنید؟ شما هر سه نفر را اکرام میکنی. شما اگر هر سه نفر را اکرام کردی واقعیتش این است که ان اراده ی اکرام شما که محرک بود به اکرام زید فقط، الان محرک شد به سه نفر که ان دو نفر دیگر را اصلا حب و بغض نداری. مهمش این است. میخواهد بگوید انجایی که شما به

سمت غیر واقع میروی ان غیر واقع محبوب شما نیست. مراد و و مبعوض شما نیست. ان از توسعه در محرکیت مراد است نه خود مراد. فاعلیت مراد شما توسعه پیدا کرده است نه مراد شما. یک اراده بیشتر نداری اکرام زید. منتها عند الاشتباه سه نفر را اکرام میکنیم نه اینکه سه مراد پیدا کردی. نه. ان اراده شما فاعلیتش زیاد شده است، نه این که اراده زیاد شده باشد. مغز حرفش همین است. میگوید در احکام ظاهریه ان فاعلیت را شارع توسعه میدهد اما نسبت به خود فعل هیچ اراده ای ندارد هیچ کراهتی ندارد. این در مثبت.

در نافی عکسش هست. در نافی میاید محرکیت را ضیق میکند. در اصول یا احکام نافیه بهتر است بگوییم احکام نافیه، اصول خصوصیت ندارد، میاید ان محرکیت را ضیق میکند. باز اراده ضیق نمیشود. حالا باز عکس ان. اگر که اراده کرده است فرض بفرمایید نماز جمعه را، اراده نماز جمعه که همان وجوب نماز جمعه است این محرکیت دارد به نماز جمعه، اگر شما شک کردی این نماز جمعه واجب است یا نه، یک روایت گفت نماز جمعه واجب نیست و مولا گفت به این روایت عمل کن این معنایش این است که نه که اراده من به نماز جمعه در ان خلل پیدا شده است، نه باز هم من اراده دارم. پس چه چیزی اتفاق افتاده است؟ میگوید میتواندست ان نماز جمعه واجب است فاعلیت داشته باشد، میتوانستم من برای او در ظرف جهل فاعلیت قرار بدهم بگویم احتیاط کن، ولی ادم عکسش را انجام دادم فاعلیتش را از کار انداختم. مثبت توسعه فاعلیت است نافی تضییق فاعلیت است. فاعلیت را منحصر به ظرف علم کردند. جلوی فاعلیتش را در ظرف جهل گرفتیم.

ایشان میگوید در احکام ظاهریه اراده دیگری نیست حب دیگری نیست بغض دیگری نیست کراهت دیگری نیست که شما بگویید چطور با واقع جمع میشود. واقع ارادات و کراهات هستند، ظاهر موسعات هستند در محرکیت ان ارادات یا مضیقات هستند. شان احکام ظاهریه میگوید این است. این یک مقدمه.

مقدمه ثانیه گفته است که تزاحم سه قسم است. معروف این است که تزاحم دو قسم است تزاحم ملاکی و امتثالی. ایشان فرموده سه قسم. تزاحم ملاکی. ملاکات با هم تزاحم دارند هم مفسده و هم مصلحت دارد با هم تزاحم دارند و شارع باید ببیند که کدام اقوی هستند همان را مقدم بکند. اگر انظار مبارکات باشد مرحوم اخوند تزاحم را در بحث جلد اول در باب اجتماع امر و نهی، تزاحم را به همین تزاحم ملاکی معنا کرده بود. میگفت تزاحم ملاکی اقوی ملاکا مقدم میشود بر دیگری. که انجا اشکال میکردند که

تزام ملاکی حق است ولی ربطی به مکلف ندارد مربوط به مقام جعل و مولا است. این درست است که ما یک تزام داریم که تزام در باب ملاکات که کسر و انکسار میکنند که هر کدام اقوی است مقدم میشود و اگر اقوایی هم نبود جاعل تخییر جعل میکند. به ید ما نیست کشف هم نمی توانیم بکنیم ملاکات به دست ما نیست تزامش هم به دست ما نیست، کنار میگذاریم آنرا.

قسم دوم تزام امتثالی است که در زمان مرحوم نائینی خیلی شایع شده است مطرح شده است. اصلا شده است تزام یعنی در مقام امتثال. اصلا گفته است اخوند خیلی بی راهه رفته است که تزام را ملاکی معنا کرده است. اصلا تزام در مقام تعارض یعنی در مقام امتثال. دوتا حکم و دوتا فعل است انجا یک فعل بود، دو حکم و دو فعل و یک قدرت، در مقام امتثال ان تکلیف میگوید قدرت را صرف من کن و دیگری میگوید قدرت را صرف من کن. با هم تزام میکنند در داعویت به فعل در مقام امتثال. این جا بود که عقل میگفت اهم مقدم است. این جا به دست ما هست این را راست میگوید. این جا ربطی به جعل شارع ندارد. میگویند در باب تزام تصادم و تنافی در مقام جعل نیست بر خلاف تعارض که جعل را نمیدانیم چیست. این جا جعل را میدانیم چیست گفته است ازاله مسجد واجب است نماز واجب است. من قدرت ندارم اگر قدرت داشتم هر دو را بیاوریم هیچ مشکلی نبود. این را میگویند تزام امتثالی، این دو تا را دیگران هم گفتند.

ایشان ادعا دارد که یک قسم سومی از تزام داریم که این جا منطبق است. تزام حفظی. که نه در ملاک است، ملاکها اصلا با هم تزام ندارند. اصلا حکم واقعی ملاک دارد ظاهری ملاک ندارد. تزام در ملاکات ندارد احکام ظاهریه و واقعیه و الا تصویب لازم میاید که. و نه در مقام امتثال. ما میتوانیم احتیاط کنیم درست است که شما شک دارید نماز جمعه یا ظهر واجب است خبر صحیح امد گفت جمعه واجب است و ما احتیاطا ظهر را هم بخوانیم اشکال ندارد. جمع بین حکم ظاهری و واقعی در مقام امتثال که اشکالی ندارد کثیرا ما مجتهدین فتوا میدهند بعد میگوید احتیاط مستحب این است. این احتیاط مستحب برای واقع است فتوا برای ظاهر است. در مقام نه تزام ملاکی است و نه تزام امتثالی. ولی تزام هم هست احکام واقعیه با احکام ظاهریه تزامی دارند با هم. احکام واقعیه میگوید نماز جمعه واجب است حکم ظاهری میگوید نماز جمعه حرام است یک تزامی دارد، که اسم این را گذاشته است تزام حفظی.

تزام حفظی این است که مولا میبیند که باید ملاکات احکامش حفظ بشود میبیند یک ملاک دیگری هم هست اون هم نباشد بر زمین بماند میبیند دو ملاک است، ملاکها با هم تزام ندارند ها! دو ملاک را میخواهد یک کاری بکند که هر دو حفظ بشوند. مثلا میبیند شرب خمر ملاک دارد از آن طرف هم میبیند که شرب خمر مشکوک آزادیش ملاک دارد نه خودش. تزام ملاکی نیست. آزادی را در این جا برای او قرار بدهد این ملاک دارد. از طرفی شرب خمر خودش، خود متعلق ملاک دارد از طرفی میبیند آزادی در مشکوک ملاک دارد. هر دو ملاک قابل جمع نیست. نمیشود هم آزادی و هم شرب خمر ترک بشود. نمیشود. تزام است. هم آن حفظ بشود هم این حفظ بشود. به هر دو برسد، نه تزام است. در این تزام است که میاید بررسی میکند که حفظ کدام، نه ملاک کدام یک اهم است، حفظ کدام اهم است از حفظ دیگری. اینجا است که میبیند اگر آن غرض (که قسم اول است در مقدمه اول گذشت) غرضی است که به آن اهتمام است باید آن حاصل بشود حفظ آن خیلی برایش مهم است میاید حکم اثباتی جعل میکند.

سوال:؟؟؟

جواب: هنوز مانده است آن سومی است. الان مثال برای حفظی داریم میزنیم.

و از آن طرف هم میبیند که این مشکوک هم یک ملاکی دارد حلیتش یک ملاکی دارد. تاره میاید در مقام تحفظ بر آن ملاکاتش حفظ آن را مقدم میدارد اثبات جعل میکند و گاهی هم میبیند که نه حفظ این ملاک این طرف اقوی است بر این تحفظ میکند ترخیص جعل میکند.

خب یک مقدمه باقی میماند در الزامیات این حل است در ترخیصیات ملاک داشته باشند معنا ندارد، آمده است مقدمه سومی درست کرده است. گفته است اباحه دو قسم است گفته است اباحه لا اقتضایی که مرحوم اخوند هم در تعادل و تراجیح دارد همان احد الاحکام الخمسه. آن چهار تا اقتضا دارند. این لا اقتضا است. نه اقتضا حب و نه اقتضای بغض. یک اباحه هم داریم (اقتضایی) که در آن مصلحت وجود دارد و آن مصلحت اقتضا میکند جعل اباحه را. میشود اباحه اقتضایی. در متعلقش ملاک نیست لا اقتضا است از آن جهت، ولی جعل اباحه اقتضایی است.

با این مقدمه سوم هم اثباتی ها هم احکام ظاهری نفیی را مصلحت دار کرده است. گفته است تحفظ بر مصالح این طرف با تحفظ بر مصلحت واقع تزام میکنند. احکام ظاهریه که جعل شده است اثباتی هایش

برای تحفظ بر ملاکات واقع است چون آنها ملاکات مهمی اند و ترخیصی ها برای تحفظ بر ملاک خود حکم ترخیصی است. اینها را تحلیل کرده است. اراده و کراهتی نیست پس داستان چیست؟ میگوید احکام ظاهریه و واقعیه در گرداب یک تزاخم هستند. حلش هم به این است که شارع مقدس در قسمی آمده است تحفظ بر احکام واقعیه را، معنا کرد تحفظ بر حکم واقعی است یعنی به توسعه فاعلیت آنها. توسعه داده است فاعلیت آنها. در یک جاهایی هم آمده است فاعلیت آنها را تضییق کرده است. در احکام ظاهریه اثباتی توسعه داده است فاعلیت را و در احکام ظاهریه ترخیصیه آمده است تضییق کرده است فاعلیت را. هیچ اراده و کراهتی نسبت به متعلقات نیست. حقیقت احکام ظاهریه این تحلیلی است که ما کردیم. ان الاحکام الظاهریه قد جلعت لتحفظ علی اغراض المولا. برای تحفظ بر اغراضش. در اثباتی تحفظ بر اغراض واقع در نفیی تحفظ بر حریت. غرض از حریت برایش مهم بوده است. تحلیلی است که ایشان کرده است بیاناتش خالی از نکته نیست. بعضی ها خوششان نمیاید از تعرض کلمات ایشان، درست است بعضی از کلماتش خیلی دقیق و غیر عرفی است ولی بعضی ها مثل این مطلب یک تحلیلی است، نکته دارد ملاحظه بفرمایید تا فردا.

تاریخ ۱۴۰۲/۳/۳

جلسه ۱۳۲

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در طریقی بود که مرحوم اسید محمد باقر تلاش کرده بود و یک فکر مثلاً جدیدی را القا کرده بود. بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری در اصول محل زورامایی افکار است. هر کسی اهل فکری هست آمده است یک فکری کرده است اگر نگاه کرده باشید بیش از ده تفکر در این جا هست که این مشکله را حل کنند از جمله ایشان.

ایشان قائل شد که احکام ظاهریه هیچ تصادمی با احکام واقعیه ندارد. همه محاذیر را دفع میکند. نه اجتماع مثلین است نه اجتماع ضدین است نه طلب ضدین است نه تصویب است. نه نقض غرض است نه القا در مفسده است. اون قسمت دوم محاذیر هم که هنوز ما بحث نکردیم ایشان همه را با این بیانش دفع میکند. سه تا مقدمه ایشان ترتیب داد. مقدمه اول این بود که احکام ظاهریه تصادمی با احکام واقعیه ندارد فقط با محرکیت آنها تصادم دارد شارع مقدس که احکام ظاهریه را جعل کرده است رفع ید از احکام واقعیه

اش نکرده. احکام واقعی به فعلیت خودش باقی است تصویری در کار نیست کسر و انکساری در کار نیست. غایت آن که از جعل احکام ظاهریه لازم میاید تصرف در فاعلیت احکام واقعی است نه فعلیتشان. بعضی جاها با جعل احکام ظاهریه فاعلیت حکم واقعی را چون خیلی مهم بوده است فاعلیتشان را به غیر متعلق توسعه داده است و بعضی جاها که غرضش مهم نبوده است فاعلیت را تضییق کرده است. این مقدمه اولی بود.

مقدمه ثانیه اش این بود که، (اینها همان تحلیل ما وقع است) مقدمه ثانیه اش هم این بود که جاعل مواجه با یک تزاحمی هست در اغراضش که اسم این تزاحم را گذاشت تزاحم حفظی. تزاحم ملاکی نه، ملاکها با هم تزاحم ندارند چون احکام ظاهریه اصلا ملاک ندارند. تزاحم امتثالی هم نه. تزاحم امتثالی که در مقام امتثال قدرت واحده است این جا نه. یک حکم الزامی است یک حکم ترخیصی است با هم در مقام امتثال تزاحم ندارند قدرت دارم هر دو تا چون اباحه دو طرف دارد یک طرفش را میگیریم همان الزامی. مواجه با تزاحم امتثالی هم نیست. بلکه مواجه با تزاحم حفظی است. این را ما درست بیان نکردیم همان طور که بعضی رفقا گفتند دوباره مراجعه کردیم البته لبّ مطلب را بیان کردیم حالا نه به صیاحت ایشان.

ایشان ادعایش این است که جاعل مواجه است با یک تزاحم حفظی. میبیند دو سنخ ملاک دارد نمیتواند هر دو سنخ ملاک را بهش برسد. کاری به تزاحم ملاکی ندارد. دو موضوع هستند. تزاحم ملاکی یک موضوع است هم مصلحت و هم مفسده دارد با هم تزاحم میکنند کسر و انکسار ممکن است رخ دهد. نه تزاحم ملاکی نیست. دو تا موضوع هستند یکی آن چیزهایی که اغراض لزومیه دارد و یکی اغراض اباحیه دارد. همان طور که شارع غرضش این است که احکامی را بر عهده بگذارد بعضی از چیزهایی که مرادش هست مشتاق است مکلفین امتثال بکنند، کذلک یک غرض دیگری هم دارد و آن غرض این است که مکلفین را از جانب خودش از ناحیه خودش مطلق العنان قرار بدهد. اگر حکم الزامی مجهول شد هیچی هم نگفت ما مطلق العنان هستیم اگر قبح عقاب بلا بیان را قبول داشته باشیم مطلق العنان هستیم. ولی غرض شارع این است: من. مطلق العنان بودن از ناحیه من. از ناحیه قانون من. این غرض شارع است. که در اباحات اقتضائیه رخ میدهد که مقدمه سوم هم این است مباحات اقتضائیه.

دو تا غرض دارد یک غرض لزومی و یک غرض غیر لزومی به همین معنایی که گفتیم. میبیند که نمیتواند به هر دو غرض برسد میخواهد به غرض لزومی برسد (این شبیه میشود به امتثالی، مربوط به مقام

امثال میشود ولی امثالی نیست.) میخواهد به غرض لزومی برسد خب باید همه اش حکم الزامی جعل کند واجب، حرام، ایجاب احتیاط. این رسیدن به غرض لزومی است. خب اگر همه اش لزوم و ایجاب احتیاط جعل بکند به غرض اباحه و ترخیصی نرسیده است اگر همش ترخیص جعل بکند دوباره باز به غرض لزومی نرسیده است. تراحم حفظی. در مقابل حفظ دو نوع غرض تراحم است. نمیشود هم لزوم جعل کند هم اباحه. تناقض است. باید یکی را جعل کند. یکی از این دو تا غرض را انتخاب بکند.

آنوقت ایشان ادعایش این است که در این تراحم حفظی، نسبت به اغراض لزومیه که در مقدمه اولی گفتیم جانب وجوب را جانب الزام را عهده را انتخاب کرده است و نسبت به ان اغراضی که خیلی مهم نیست جانب حرمت را. پس این جور شد احکام ظاهریه، این سه مقدمه را دریابید، احکام ظاهریه تصرف در فاعلیت احکام واقعیه است. خب چگونه تصرف کرده است؟ مقدمه ثانیه بیان میکند. میگوید بعضی جاها که اغراض لزومی بوده است تصرف کرده است در فاعلیت به توسعه. در جایی که اغراض غیر لزومی بوده است چاره ای نداشته است مقدمه ثانیه میگوید چاره نداشته است باید این کارها را بکند خب ان ترخیصی ها که شما میگویید غرض دارد ترخیص که لا اقتضا است در مقدمه سوم گفته است نه ترخیص از ناحیه متعلقش لا اقتضا است ولی از ناحیه خودش مقتضی دارد که مرخص بکند مکلفین را. حریت را جعل بکند مقتضی دارد. اون هم صغرای این تراحم حفظی را درست کرده است.

و نتیجه گرفته است که احکام ظاهریه دو قسم هستند بعضی توسعه در فاعلیت احکام واقعیه هستند و بعضی تضییق در فاعلیت انها است و هیچ تنافی بین احکام ظاهریه و احکام واقعیه به فعلیتشان نیست. با فعلیت انها تنافی ندارند هم حکم واقعی فعلی باشد و هم فاعلیت نداشته باشد اشکالی ندارد. جلوی فاعلیتش را بگیرد به خاطر یک غرضی اشکالی ندارد. حکم واقعی فعلی است اراده دارد به متعلقش اشتیاق دارد حب دارد ولی جلوی فاعلیتش را به خاطر غرضی گرفته است. اشکالی ندارد. فرموده است اجتماع مثلین در کار نیست چون اینها مثل هم نیستند هر کدام از واقعی و ظاهری یک سنخ هستند. طلب ضدینی در کار نیست چون در جایی که حکم واقعی الزامی است حکم ظاهری ترخیصی است خب طلب ضدین نیست چون جلوی داعویت حکم واقعی را گرفته است اصلا اباحه با الزام که با هم تنافی ندارند، بلکه بالاتر. حکم واقعی وجوب است حکم ظاهری حرمت است میگوید با هم طلب ضدین نیست چون در وقتی که حکم ظاهری شد حرمت، جلوی فاعلیت حکم واقعی را گرفت. حکم واقعی که فاعلیت ندارد با حکم ظاهری که فاعلیت دارد

طلب ضدین نیستند. خنثی است. مثل باب ترتب. طلب ضدینی در کار نیست اجتماع ضدینی در کار نیست تصویب هم در کار نیست که حکم از فعلیت ساقط شود. نقض غرض هم نیست این اصلا مطابق غرض است. اهم را آمده است مقدم داشته است. اصلا غیر از این نقض غرض است. یک ملاک الزامی و یک ملاک ترخیصی دارد تراحم است اهم را مقدم داشتن که نقض غرض نیست. اصلا حکیمانه اش همین است. القا در مفسده نیست تفویت مصلحت نیست به خاطر این که یک غرض را فدای غرض دیگر کرده است. القای در مفسده نیست.

مرحوم اسید محمد باقر با این بیانش همه مشاکل را گفته است حل است و هیچ مشکله ای ما چه مشکله عقل نظری چه عقل عملی چه ملاکی و چه غیر ملاکی هیچ مشکله ای وجود ندارد. این فرمایشی که ایشان فرموده است با تصحیحی که امروز کردیم. مقداری بیانش مندمج است یک حرف جدیدی است نیاز به تلاش بیشتری داشت.

سوال:؟؟؟

جواب: مصادفت که اشکالی ندارد.

حالا این را نگفته است ایشان در فرض مصادفت فاعلیت ان را... ما جاهل بودیم به حکم واقعی وجوب نماز جمعه. زراره گفت نماز جمعه واجب است گفت عمل کن. مولا محرکیتش را درست کرده است اشکالی ندارد. در فرض مصادفت محرکیت یا زاجریت را درست کرده است مشکل در فرض مخالفت است. خب این فرمایش ایشان و تلاشی در این جا کرده است.

ولکن در ذهن ما این است که با این که تلاش خوبی کرده است و فکر کرده است با هم مرتبط و درست کرده است ولی در ذهن ما این است که این راه بعید است. این مطلب معلوم باشد طرقی که آورده میشود نیاز به دلیل ندارد ها! باید تالی فاسد نداشته باشد. چرا؟ چون ما یک ظهوراتی داریم که ما را تعبد کرده است به احکام ظاهریه. ادله اعتبار و قواعد اصول عملیه آمده است ظهور محفوظ است مشکل این است که میشود ما به این ظهور عمل بکنیم یا نه، باید یک راهی برای امکان این ما هو الظاهر درست کنیم. شیخ گفت راهش این است که بگوییم احکام واقعی انشائییه است. به ظهور میتوانی عمل کنی. ما در مقام دفع مانع هستیم. مقتضی موجود است ادله اعتبار ادله اصول عملیه مقتضی موجود است برای تعبد. بحث در

مانع است که ایا مانعی داریم از این عمل به این ظهور من اجتماع ضدین نقضین و محاذیر موانع این ظهور هستند. ما به یک بیانی بیاییم این مانع را دفع کنیم عمل به ظاهر متعین است.

شیخ انصاری گفت احکام واقعیه میگوییم در این موارد تخالف، انشائی هستند مانع را برطرف کرد. اخوند گفت انشائی نمیشود تالی فاسد درست کرد. اخوند امد گفت فعلی است من سائر الجهات الا من جهة. اون هم باز دیدیم که نه گیر دارد نمیشود ان را قبول کرد. حالا ایشان امده است میگوید که فعلی است من جمیع الجهات. فاعلتیش خنثی شده است. این حرف، امکان دارد که این جور باشد، ولی ایا مبعدی دارد؟ دلیل که ندارد اما مثل حرف مرحوم اخوند و شیخ مبعدی دارد یا نه؟

ما در ذهنمان این است که تحلیل ایشان خلاف ارتکاز است. این که شارع مقدس در گرداب تزاحم حفظی قرار گرفته باشد و برای خلاف شدن از این تزاحم حفظی امده باشد احکام ظاهریه الزامیه ترخیصیه جعل کرده باشد، میگوییم نه این ها خلاف ارتکاز است. ما برمیگردیم. ما اشکال ثبوتی نداریم مثل بعضی از طرق سابقه که اشکال ثبوتی داشت. ما اشکال استظهاری داریم. میگوییم این که ادله اعتبار امده است ما را تعبد کرده به بعضی امارات عقلائیه به ذهن میزند که منشا این تعبد به امارات واقعیه این است که میخواهد احکام واقعیه را ایصال بکند نه این که میخواهد محرکیت انها را تصرف بکند. سنخ این احکام ظاهریه با این سازگاری دارد سنخش سنخی است که از ایصال احکام واقعیه خبر میدهد. متفاهم عرفی این است میگوید به خبر ثقه عمل کن یا به ظاهر عمل کن اینها برای رسیدن به احکام واقعیه اش هست نه برای این که تصرف بکند در فاعلیت احکام واقعیه. میخواهد انها را ایصال بکند. ممکن است این که (اینها منبه هست): ممکن است این اماراتی که امده است بعضی از انها ترخیصی باشد در همان مواردی که به ذهن میزند جزء اغراض مهمه است، در همان اغراض مهمه خبر ترخیصی را حجت کرده است اینها با ان تحلیل ایشان مناسبت ندارد. امارات هم الزامی دارند هم ترخیصی دارند. ترخیصی ها هم در امور مهمه است هم در غیر امور مهمه است. اینها به ذهن میزند که داستان، داستان تقدیم اهم ملاکا در مقام حفظ، ان داستان نیست. یا اصول عملیه نگاه میکنیم.

اصول عملیه را برای ما نصب کرده است یک قواعدی برای ماحل کرده است ما به این قواعد که مراجعه میکنیم این قواعد از انها به دست نیاید که این قواعد میخواهد محرکیت را درست بکند یا محرکیت را ضیق بکند در جایی که غرض مهم است توسعه بدهد در جایی که غرض مهم نیست تضییق بکند. نه.

اصول عملیه ای که جعل کرده است در امور مهمه آمده است ترخیص گفته است بر عکس اونی که در تحلیل ایشان بود. در روایت مسعده هست که اونی که تحت شما هست لعلک اختک من الرضاعه بحث فروج است ولی گفته است کل شیء لک حلال. یا میاییم عکسش. در باب طهارت و نجاست بلا اشکال غرض لزومی مولا مهم نیست. اهنگ روایات همین است که همین که غیبت کرد مسلمان بگو پاک است. همین که ذوالید گفت پاک است بگو پاک است. همین که علم نداری بگو پاک است. این که همش بگو پاک است پاک است پاک است به ذهن میزند که در اینجا غرض مهمی نیست اصلا راه نشان میدهد که مثلا در بیابان اب نداشتی و ادرار کردی خب اب نداری ادرار به غیر اب پاک نمیشود که، خب بعد میاید ممکن است لباس خیس بشود و بگوید نجس شد. راه نشان داد گفت یک کم اب دهن بریز روی فلانت که اگر یک وقت دیدی شلوارت خیس است بگو ان اب دهان است این قدر تسهیل کرده است در باب طهارت و نجاست.

که ما بارها به وسواس ها همین ها را میگوییم. ان الخوارج ضيقوا علی انفسهم لجهلهم. ساده ترین مساله شریعت مساله طهارت و نجاست است که متاسفانه شیطان همین را بزرگ میکند غیبت به راحتی میکنند ولی در طهارت و نجاست خیلی دقت میکنند. حضرت مولانا صلی الله علیه و اله وسلم فرمود لا ابالی، لا ابالی یعنی لا ابالی هستم دیگه. "أ بول اصابنی ام ماء" مهم نیست که اب بود یا بول بود. ان زمانها از ناودان ها گاهی بول هم میامده است گفته است لا بالی مهم نیست. قطعاً اغراض در طهارت و نجاست اغراض غیر مهمه است.

خب در این اغراض غیر مهمه ما را گاهی تعبد کرده است به اصل مثبت. ما را تعبد به بینه کرده است اگر بینه گفت نجس است بگو نجس است. این که بگوییم این موارد توسعه محرکیت احکام واقعیه است به خاطر غرض مهم است غرض کجایش مهم است که توسعه بدهد محرکیت اغراض واقعیه را. اصلا در طهارت و نجاست غرضش خیلی کم است خیلی غرض خفیفی دارد. لذا سنخ حرف ما این است سنخ احکام ظاهریه به اماره عمل کن به اصل عملی عمل کن سنخش با ان تحلیل ایشان سازگاری ندارد. ما اشکال ثبوتی نداریم ممکن است ان هم. ولی سنخ ان احکام ظاهریه ی ما، با این تحلیل سازگاری ندارد. با چی سازگاری دارد؟

ما در ذهنمان این است ما میگوییم احکام ظاهریه سازگاریش به این است دو تا هدف را احکام ظاهریه دنبال میکند یک ایصال احکام واقعیه. طبیعیش این است هر کسی یک دینی میاورد یک آیینی

میاورد خب یک عده ان را میشنوند بقیه مع الواسطه میشنوند ایندگاه که ان را سماع نکردند طبیعیش این است یک اماراتی برای ان احکام واقعیه اش قرار بدهد. طبیعیش این است که در فکر وصول این احکام به انها هم باشد. حالا به اینها گفتی واصل شد آیندگان چی؟ این هم باید فکرش را کرده باشد. در ذهن ما این است که مقننین که میخواهند قانونشان همیشه باشد طبیعیش این است که قانون را جعل میکنند برای مشافهین بیان میکنند برای دیگران طریق قرار میدهند. چون علم خیلی سخت است خصوصا عوام علم به قوانینشان پیدا کنند خیلی سخت است. میایند امارات قرار میدهند سنخ امارات این جور است طبع قضیه هم این گونه است که امارات را برای ایصال الی الواقع که در ذهن نائینی بود گفت جعل علمیت اینها درست است. حالا انکار هم بکنیم انها صیاغت است. غرض از جعل امارات این است که انهایی که نمیدانند این احکام را، بدانند این احکام را. ایصال احکام است به انها.

خب بعد این مولا میبیند یک جاهایی اماره نیست شک پیدا میشود ان را چکار بکنیم؟ ما در ذهنمان این است که اصول عملیه را جعل کرده است برای رفع تحیر در جایی که مکلف نرسیده به ان دین. راه بسته شده است. دو سنخ احکام ظاهریه داریم یک سنخش برای ایصال ان احکام واقعیه یکی هم برای رفع تحیر که اصلا ممکن است ما اصلا ادعایمان این است که اصول عملیه همه انها ترخیصیه هستند. اصلا ما اصول عملیه الزامیه نداریم همه اصول عملیه ترخیصیه هستند ما استصحاب الزامی را منکر شدیم. اصلا اصول عملیه را شارع مقدس جعل کرده است برای رفع تحیر و ازادی بدون دغدغه. برای ان که دغدغه شما را.

جعل هم نمیکرد قبح عقاب بلا بیان بود ولی بر ما منت گذاشته است گفته است دغدغه نداشته باش. کل شیئی لک حلال تعرف انه حرام. چه شبهه حکمیه و چه موضوعیه رفع کرده است منت گذاشته است دغدغه ما را از بین بود. انصاف این است که اگر این ترخیصات ظاهریه نبود ان حق الطاعه گیر پیدا میکند شاید میگفتیم حق است. اصلا بعضی ها قائل شدند. یک صورتی هم دارد. خدا چون هست منعم هست شک در حکمش هم مثل علم به حکمش است. شبهه قوی است، ولی منت گذاشته است بر ما گفته است هیچ دغدغه ای نداشته باشد کل شیئی لک حلال یا طاهر و رفع ما لا یعلمون و امثال ذلک را برای ما جعل کرده است برای تحیر.

و بعبارة آخری ممکن است این جور تقریب کنیم: اصل جعل احکام شرعیه اصلا برای ایصال ملاکات نیست که ایشان خیلی ملاکات را بزرگ کرده است اصلا ملاکات نزد شارع مقدس مهم نیست. ما در ذهنمان این است که ملاکات مبررات هستند، همین که قدیمی ها میگفتند حکمت ها هستند علت نیستند. آنها مبررات هستند.

ما میگوییم ان الاحکام الشرعیه الطاف فی الاحکام العقلیه. عقل انسان میگوید منعم خودت را شکر کن. خب چطور شکر کنم؟ مثل اون نشود که گفت اگر خدا الاغی داشت میامد این علفها را میخورد اون جور شکری به چه درد میخورد. چطور شکر کنم؟ پیامبران آمدند راه شکر مصادیقی که با ان مصادیق شکر ایجاد میشود بندگی خدا ایجاد میشود آمدند آنها را بیان کردند. ما نمیگوییم که روح مساله بندگی خدا است، و نماز صوری است صورت است، میتوانی یک وقتی رهایش کنی. نه ان هم غلط است. به همین شکل. ان حرف صوفی ها است آنها حرفهای دور از دین و شریعت است که بعضی از آنها به یک مقامی میرسند که دیگه روح نماز در ما تجلی کرده است و نماز بی نماز. پیامبرش تا آخرین روز نماز خوانده است تو که بالاتر از پیامبر نیستی. به همین شکلی که پیامبر به ما رسانده است با حفظ همین شکل، این شکل ها مهم هستند نه که مغز مهم است نه این شکل ها هم مهم است. نماز را گفته است عمود دین است نه که ملاک قوی تری دارد نه ما این ها باورمان نشده است. نماز عمود دین است چون مظهر کامل بندگی است. این خم و راست شدن حالا برای ما عادت شده است ها! یک کسی از خارج ببیند کسی خودش را به زمین میاندازد خیلی مهم است ما غافل هستیم کمال بندگی است. اون وقت که نماز تشریع شد ان کسانی که نخوت و تکبر داشتند بعضی حاضر نشدند حالا مثلا رکوعش را حذف کنید خم نشویم از خم شدن ابا داشتند. یک بزرگی بخواهد خم بشود سخت است. ما عادتمان شده است و الا خیلی یعنی با اعلی مراتب خضوع در نماز است اعلی مراتب خشوع در نماز است خودش را بر زمین بندازد. بهترین جای بدن را که پیشانی است بر خاک بگذارد خیلی مهم است. نه که چون ملاکش مصلحتش.

اصلا ممکن است منکر بشویم به قول مرحوم اخوند احکام تابع مصالح و مفاسد فی انفسها هستند، مصالح و مفاسد آنها بهانه هستند مبرر هستند و گر نه اساس دین نه اساس دین، اساس خلقت، و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون برای ابراز بندگی است. مخلوق خدا است فرقی بین خنزیر با یک گوسفند چاق نیست هر دو مخلوق خدا است. معلوم نیست که اون گوشتش ضرر انطور داشته باشد معلوم نیست. ولی

میگوید چون من گفتم نخور. اصلا خمر میگوید منافع للناس دارد من میگویم نخور. این که احکام تابع مضار و منافع هستند این ها حرفهای نادرستی است فوقش حالا منافع و مفسد، آن هم نه به نحو علیت بلکه به نحو مبرریت، اصل غرض، حتی در توصیلات هم مامیگوییم این که گفته است جهزوا موتاکم چون من میگویم تجهیز کنید منتها غرض لزومی نیست و اگر بدون این که چون که خدا گفته است و برای دوری از بوی تعفن دفن میکنی یا مردم چیزی نگویند یا امثال ذلک موضوع منتفی میشود امر ساقط میشود، ولی غرض همین است.

غرض در همه اوامر و نواهی واجب و مستحب حتی مباح غرض این است که اصلا غرض از دین غرض از انزال کتب ارسال رسل غرض این است که انسان ها را که نکره هستند به خدایی که اعرف المعارف است اضافه بدهند تا از این اضافه کسب معرفت بکنند. هر چه اضافه قوی تر اون بهره اش بیشتر. کار پیامبران این است مهم این است.

خب ما میگوییم غرض دین واقعی این است اغراض خیلی چی نیست برجستگی ندارد از نظر شارع که حتما به این غرض برسند. غرض این است که تو بگویی خدا. این غرض است. اینها را آمده است یک احکامی را جعل کرده است تا برای این غرض محقق بشود. ان الاحکام الشرعیه الطاف، لطف هستند. یعنی کمک میکند الطاف فی الاحکام العقلیه کمک میکند که ما حکم عقل را به ثبوت برسیم که میگفت منعمت را شکر و بندگی کن. چطور بندگی بکنم؟ پیامبر میگوید این جور بندگی کن. این است که یک احکام واقعیه... (احکام واقعیه همان دینی که اول ابلاغ شد میشود احکام واقعیه).

خب ایندگان آنها هم نیاز دارند شما هم دین را برای آنها هم گفتید ما میخواهیم با این دین بندگی بکنیم چطور بندگی بکنیم ما سماع نکردیم باز آمده است برای همین ایصال وسائل ارتباط بین رب و مربوب وسیله ارتباط برای این که وسیله را پیدا بکنی آمده است یک سلسله قواعد و ضوابطی گذاشته است و چون ما شک داریم دین است یا نه گفتیم ظاهرا دین است.

سوال:؟؟؟

جواب: اصلا احکام ظاهریه، نه ما هنوز یک کم صبر کنید.

ما میگوییم احکام ظاهریه شانسان این است که ان وسایل ارتباطی را به ما برسانند. هیچ تنافی بین این احکام ظاهریه با ان احکام واقعیه نیست. چون شان اینها ایصال انها است. اینها مکمل انها هستند نه مصادم انها. برای این که به انها برسد اینها را جعل کرده است حالا بعضی از جاها هم نرسیدیم خب نرسیدیم مشکلی دارد؟ این در داستان بعد مطرح میشود که تفویت مصلحت القا در مفسده باشد ان شالله فردا بحث میکنیم محاذیر قسم ثانی را. تامل بکنید ببینید تحلیل ما خوب است یا نه این هم به درد نمیخورد.

تاریخ ۱۴۰۲/۳/۶

جلسه ۱۳۳

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در محاذیر قسم اول گذشت. کلام در محاذیر قسم دوم است که توهم شده است از تعبد به ظن لازم میاید خلاف حکمت حکیم. این که ادعا شده است توهم شده است، به دو تقریب.

یک تقریب این است که جعل حکم ظاهری که ربما مخالف با واقع است نقض غرض از حکم واقعی است. فرض این است حکم واقعی در ظرف جهل موجود است. مولا نسبت به او غرض دارد. اگر تعبد بکند ما را به خلاف ان، این نقض غرضش هست.

تقریب دوم این است که از تعبد به ظن لازم میاید در فرض مخالفتش با واقع الزامی، تفویت مصلحت. واقع واجب است مصلحت دارد ظاهر میگوید حلال است تفویت مصلحت است. یا القا در مفسده. واقع میگوید حرام است ظاهر میگوید حلال است این القا در مفسده است. تفویت مصلحت القا در مفسده بر مولای حکیم قبیح است. این است که به این دو تقریب گفته اند که تعبد به احکام ظاهریه در حکیم محال است.

ولکن محاذیر دیگه جوابش پر واضح است. اینها محاذیر اسهلی هستند نسبت به محاذیر قسم اول. و اما نقض غرض این علی المبنا یک صورتی دارد. علی بعض المبانی صورت ندارد. بر بعض مبانی یک صورتی دارد. بر مبنای مثل مرحوم حاج شیخ اصفهانی که میگفت حکم واقعی در ظرف جهل غرض ندارد. غرضش جعل ما یمکن ان یکون داعیا است. میگفت یمکن نیست اصلا. لذا فعلیت را مرحوم حاج شیخ اصفهانی به علم میدانست. خب بنا بر این مبنا پر واضح است که نقض غرضی نیست.

بر مبنای شیخ و اخوند هه نقض غرض نیست. انها قائل بودند که در ظرف جهل حکم واقعی انشائی است. غرض از حکم انشائی همان که اخوند فرمود بتوانی اسناد بکنی و استناد دهی. نقض غرضی باز لازم نمیاید. همانا توهّم نقض غرض بر مبنای مثل مرحوم نائینی است که میفرمود در ظرف جهل حکم فعلی است. فعلی تام. اگر فعلی تام است اماره بر خلاف است نقض غرض است.

جواب بر این توهّم هم این است که این جا هم نقض غرض نیست. غرض از حکم محرکیت است، زاجریت است عند الوصول و حسن احتیاط است عند الجهل. غرض عند الجهل همین حسن احتیاط است اصلا. نقض غرض نیست. این است که حکم ظاهری خلاف واقع نقض غرض از حکم نیست.

اگر هم یک جایی این غرض احتیاط محقق نشد مثل انجایی که حکم واقعی حرمت است حکم ظاهری وجوب است این جا حسن احتیاط معنا ندارد. این را قبلا گفتیم که اطلاق خفیف الموهونه است اشکالی ندارد. لازم نیست همه جا حکم میروود غرض داشته باشد. حالا یک مواردی بسیار نادری هم غرض نداشت اشکالی ندارد این عرفیت دارد در مقابل جایی که تضییق بکند یک قیود پیچ داری را که غالب مردم نمیفهمند. نقض غرض لازم نمیاید الا نادرا و لا باس به.

مضافا جواب ثانی: اصلا سلمنا. از جعل حکم ظاهری در صورتی که مخالف واقع باشد نقض غرض لازم میاید. خب نقض غرض که قبحش ذاتی نیست. چه بسا انسان ها اغراضی را نقض میکنند فدای اغراض مهمتری. نقض غرض چه بسا امر عقلائی است. باید ما غرضمان، "این" غرضمان را این جا به زمین بگذاریم برای غرض اهمی. ما میگوییم تعبد به ظن لازم میاید از ان نقض غرض ولی خب از ان طرف هم با این تعبد مولا به امثال احکامش میرسد. با این تعبد ظاهری مکلفین را از سرگردانی و حیرت خارج میکند. اینها غرض مهمتری هستند از ان غرض حکم واقعی. همان طور که شیئی را که مشتاق بود شوقا اکیدا، اذن در مخالفت میداد به خاطر یک غرضی. اینجا هم این طوری است. نقض غرض قبحش ذاتی نیست یک امر عقلائی است. فی حد نفسه نقض غرض قبیح است این درست است اما اگر غرض اهمی در کار بود غرضی را فدای غرض دیگر کردن، همان دفع افسد به فاسد، اهم مهم را مقدم داشتن، اینها همه از مصادیق همین نقض غرض است و لا باس به.

پس تعبد به ظن اولاً از ان نقض غرض لازم نمیاید. خصوصا علی بعض المبانی اصلا لازم نمیاید. و اگر هم ثانیاً لازم بیاید قبح ندارد. خب این واضح است.

و اما محذور دوم تفویت مصلحت و القا در مفسده. این که احکام تابع مصالح و مفاسد هستند این مشهور بین امامیه است البته مخالف هم دارد مثل مرحوم اخوند در یک جایی از کفایه میگوید اقوی این است که، یا بعید نیست که احکام تابع مصالح فی انفسها باشد. نه مصالح و مفاسد در متعلقات. ما اگر گفتیم احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلقات نیست باز این شبهه معنا ندارد دیگه. از تعبد به ظن لازم نمیاید، تفویت مصلحتی در کار نیست. مفسده ای در کار نیست.

و اگر گفتیم نه احکام تابع مصالح و مفاسد هستند مثلا علل الشرایع الان همین حرفها را میزند مصالح واجبات و مستحبات را میگوید مفاسد محرمات و مکروهات را میگوید که ما میگوییم انها مبررات هستند، اگر قبول کردیم این مصالح و مفاسد ان قدر مهم نیست. این قدر اهمیت ندارد که حتما باید شارع ملاحظه انها را بکند. یک لطفی از شارع مقدس که ما را به مصالح برساند ما را از مفاسد دور کند حالا یک جایی هم اگر این کار را نکرد لطف نکرده است. چیز لازمی بر شارع مقدس نیست.

این که بزرگش کردند که تفویت مصالح قبیح است القا در مفسده قبیح است بعد شیخ انصاری از راه ناچاری پناه ببرد به مصلحت سلوکیه، نه ما اگر اصل مصالح و مفاسد را هم قبول کنیم این گونه نیست که مشکل ساز باشد. یک جایی تاثیر گذار باشد نه این طور نیست. اولاً.

ثانیا سلمنا فرمایش مرحوم اخوند. سلمنا که از تعبد به ظن لازم میاید تفویت مصالح القا در مفاسد و این هم قبیح است فی حد نفسه. ولکن مرحوم اخوند فرموده است این هم قبحش ذاتی که نیست. چه بسا انسان مصلحتی را تفویت میکند برای مصلحت اقوایی. جواب ثانی این است که قبول کنیم تفویت مصالح قبیح است القا در مفاسد قبیح است میگوییم این قبحش ذاتی که نیست، فی حد نفسه بله. مولا بیاید ما را به مفسده بندازد این قبیح است. ممکن است یک مصلحت اقوایی در کار باشد. تعبد به ظن میگوید من مصلحت اقوی دارم. تعبد به ظن صادر شده است. چند بار این را تکرار کردیم. ظهور ادله اعتبار، ادله اصول عملیه نه ظهور بلکه نص انها در این است که ما را به ظن تعبد کردند. میخواهیم بنیم ممکن است یا ممکن نیست. شما میگوید محال است چون تفویت است میگوییم مصلحت به ظن مصلحت اقوایی داشته است ما را به ان متعبد کرده است. میشود این ظهور ممکن باشد. ادعای استحاله را بزنید کافی است. کل ظهور که امکان داشته باشد ان ظهور مراد جدی باشد به یک بیانی به یک وجهی به یک تقریبی، فهو حجه.

ما میگوییم تعبد به ظن مصلحت اقوی داشته است حالا در این که تعبد به ظن مصلحت اقوی یا مساوی داشته است که القا در مفسده را توجیه میکند، به چه بیانی؟ همین طور که نمیشود بگوییم. باید بیان بیاوریم. دو تا بیان است برای این که ان تفویت مصلحت و القا در مفسده تصحیح میشود.

یک بیان این است که ممکن است در واقع این جور باشد اگر شارع تعبد به ظن نکند مردم باید سراغ علم بروند. این سراغ علم رفتن هم خودش مصالحی را تفویت میکند به مفاسدی ادم را میاندازد. خرج یکی از مفاسد است. اگر قرار بود ما ادله و قواعد را نداشته باشیم بیچاره میشدیم اصلا.

این است که اونهایی که حجیت را قبول ندارند افتتاح را قبول ندارند اخرش به ظن عمل کردند. چاره ای نیست. این که اینها حجت نباشند یکی از دو راه است یا باید تحصیل علم بکنیم تحصیل علم خرجی است برای همگان. تحصیل علم برای همگان باعث میشود که از یک واجباتی باز دارد و به یک محرماتی بیندازد و اصلا دین معطل میشد. درست مردم به دین عمل نمیکردند فرار میکردند. این است که خب شارع مقدس آمده است برای این که دینش خراب تر نشود آمده است تعبد به ظن کرده است احکام ظاهریه جعل کرده است این فسادش کمتر است دیگه.

حتی در فرض افتتاح علم هم این جور است. در فرض افتتاح علم هم سخت است که تحصیل علم به همه احکام، مردم فرار میکنند. بنا باشد ما به همه چیز علم پیدا بکنیم نه این امکان پذیر نیست. این است که به خاطر یک مصلحت اهمی به خاطر ترک مفسده اهمی شارع مقدس آمده است ما را تعبد به ظن کرده است و گفته است به ظنت اکتفا کن. علم را خواسته باشیم برویم مفاسد داریم علم نرویم چه میشود ان وقت؟ اگر امارات را کنار بگذاریم، تحصیل علم این مشاغل را دارد مقابلش به ظن خودمان عمل کنید ظن مطلق. ظن مطلق افحش از ظن خاص است. ظن مطلق ناچاری است کاشفیتش خیلی کمتر از ظن خاص است این است که غیر از این دو تا را هم حساب کنیم، هر مقننی اگر دوران امر باشد بین ظن خاص و ظن مطلق اگر عقل درستی داشته باشد ظن خاص را انتخاب میکند ظن مطلق هرج مرج میاورد اون میگوید من ظن دارم حکم این است و دیگری میگوید این است.

این است که تفویت مصلحت و القا در مفسده اگر لازم بیاید و اگر قبیح باشد، دو مرحله دارد. اگر لازم بیاید ممکن است بگویید احکام تابع مصالح و مفاسد نیست ممکن است اصلا تفویت لازم نیاید. اگر قبیح هم باشد ممکن است شما بگویید قبیح نیست لطف شارع است حالا اگر شارع دینی را نمیآورد تفضل

نکرده است واجب نیست که دین بیاورد یک لطفی در حق بشر کرده است دینی نمیآورد چی میشد؟ تفویت مصلحت بود؟ القا در مفسده بود؟ نه. تفضل محقق نشده بود. مثل این که در طول تاریخ بوده است پیامبری لاقل در میان قومی و اقوامی. این جور نیست که در همه اقوام و همه ازمان خداوند پیامبری فرستاده باشد تا تفویت مصلحت و القا در مفسده نباشد.

سوال:؟؟؟

جواب: گفتم همه اقوام. در یک قوم یک پیامبری بوده است بقیه اقوام نرسیده به آنها.

اگر قبول کردیم که تفویت مصلحت لازم میاید و قبول کردیم این قبیح است جواب سوم حرف اخوند قبحش ذاتی نیست تعبد به ظن مساعد اعتبار هم این است. تعبد به ظن ممکن باشد کافی باشد. ممکن است مصلحت اقوایی داشته باشد همین ممکن است کافی است. مضاف بر این که از ممکن هم بالاتر، احساس میکنیم که مصلحت بیشتری دارد. این یک راه هست.

راه دیگر این است که اصلا تفویت مصلحت و القا در مفسده نشده است. یا اگر شده است جبران شده است. نشده را سببیتی ها میگویند. میدانید که در امارات و در کل احکام ظاهریه دو تا نظر هست. نظر سببیت و نظر طریقت. سببیتی ها میگویند قیام اماره سبب است عنوان ثانوی، برای حدوث مصلحت در متعلقش. اگر اماره قائم شد که نماز ظهر واجب است اگر هم واجب نباشد این قیام اماره سبب میشود که نماز ظهر مصلحت پیدا بکند. این جور مثلا گفتند. سببیتی ها. عمده عامه سببیتی هستند. خواستند کل مجتهد مصیب را درست کنند و همین طور آمدند حرفهای غیر معقول زدند.

اشعری ها بدتر از معتزلی ها. اساسا معتزلی ها باز به فلاسفه ی ما نزدیکتر هستند عقلشان بهتر کار میکند تا اشعریها. اشعریها بیشتر به اخباریهای ما نزدیکتر هستند. آنها خیلی عاقل نیستند. اشعریها میگویند واقع خالی از حکم هستند. قیام اماره سبب میشود که همین الان حکم جعل بشود اگر مجتهدی ظنش به این رسید که نماز جمعه واجب شده است، واجب میشود. اگر از خدا بپرسیم که چه چیزی واجب است میگوید ان چه که مجتهد به ان ظن پیدا کرده است.

سوال:؟؟؟

جواب: واقع خالی از حکم است. آنچه که مجتهد ظن به پیدا میکند واقعا حکم است. ما هم میگوییم ظن مجتهد ولی ظاهرا حکم است ولی انها میگویند واقعا

سببیت اشعری که قیام اماره سبب است برای حدوث حکم و واقع هم خالی از حکم است. این سببیت اشعری است که معقول نیست. خیلی حرف پرتی است. چون اگر واقعی در کار نیست مجتهد به چه چیزی ظن پیدا میکند؟ ظن به چیزی فرع بر وجودش است. معتزلی ها میگویند هر واقعه ای حکم دارد منتهی وقتی قیام اماره میشود قیام اماره سبب میشود مصلحت جدیدی پیدا شود حکم جدیدی و ینقلب حکم واقعی به مودای اماره در فرض مخالفت. انها قائل به این تغییر هستند. میگویند حکم به عنوان اولی است. نماز جمعه واجب است به عنوان اولی. ولی الان که خبر امد گفت نماز جمعه حرام است به عنوان ثانوی حرام است به عنوان مما قامت علیه الاماره حرام است.

مثل مثلا اخبار من بلغی که مشهور ما میگویند. مشهور میگویند که این عمل واقعا استحباب ندارد ولی بلغه ثواب به عنوان بلغه ثواب میشود مستحب. مستحب واقعا. اخبار من بلغ حکم ظاهری نیست. مشهور قائل هستند به این که (مشهور یعنی نُسب) میگویند استحباب واقعی به عنوان ثانوی. این فعل به عنوان بلغه عن النبی ثواب محبوب لله تبارک و تعالی.

خب این به ان شناعت سببیت اشعری نیست ولی خب این هم غلط است. این تبدل واقع هم خلاف عقل است. واقعا این مجتهد ان قدر ارزش دارد ظنش که واقع را به یک واقع دیگری مبدل کند؟! نه اینها احتمالش نیست. خصوصا ان ادله را آوردیم که احکام مشترک بین عالم و جاهل هستند. حالا مرحوم اخوند میگفت به قیام اماره فعلیت تامه پیدا نمیکند. موثر میدانست. یا حاج شیخ میگفت ولی نه این که ان عوض بشود. تعویض و تبدل را کسی از شیعه نمیپذیرد و گفتنی نیست. امروز این مجتهد یک ظن پیدا میکند به یک حکمی واقع عوض میشود و فردا یک مجتهد دیگر به یک حکم دیگری ظن پیدا میکند یک حکم دیگری درست میشود. نه.

احکام واقعیه احکامی که شارع جعل کرده است دست خوش تغییر بشود به اراء و ظنون مجتهدین این قطعی البطلان است.

سوال:؟؟؟

جواب: شما اگر نزد شما قامت و شما حجت تشخیص دادی و شما ظهور را استکشاف کردی نه مجرد؟؟؟

این مطالب اصلا ارزش طرح ندارد. مرحوم شیخ انصاری چون که نفس زکیه ای داشته است خیلی به فضل خداوند امیدوار بوده، نفس لطیفه ای داشته است آمده است گفته است شارع مقدس که ما را تعبد به امارات میکند کنارش یک تفضل هم هست. با آن تفضل آمده است مشکله تفویت مصلحت و القا در مفسده را حل کرده است. اسمش را گذاشته است مصلحت سلکویه. بعضی هم گفته اند سببیت امامیه. یک نوع سببیت. منتهی سببیت درست. سببیت امامیه. مرحوم شیخ انصاری فرموده است که درست است که تفویت مصلحت و القا در مفسده شده است اینها درست است ولی جابر دارد چون جابر دارد قبح ندارد.

جابرش چیست؟ جابرش این است که گفته است خداوند تبارک و تعالی بر سلوک شما اماره را، این که اتباع میکنید اماره را، بر این اتباع شما اجر میدهد. این اجر تدارک میکند اون فائت را. به مقداری که فوت شده است. مرحوم شیخ انصاری حتما عبارتش را نگاه کنید. یک مبنایی است که تقریب این معنا که چه میگوید در ذهن ما این است که نکته دارد. عجله هم نکنید. خوب نگاه کنید صدر و ذیل کلام ایشان را.

شیخ انصاری نمیگوید قیام اماره بر حکمی سبب میشود که متعلق آن حکم ملاک دار شود نه. این سببیت معتزلی و اشعری است. قیام اماره هیچ تاثیری ندارد. قیام بکند اماره شما اتباع نکنید. به چیزی نمیرسید. اتباع شما اماره را این مهم است. سلوک شما اماره را سبب میشود که تدارک بکند اون را که از شما فوت شده است به مقداری که فوت شده است. مثلاً شما به خبر زراره عمل کردید اول وقت نماز ظهر خواندی در وسط وقت فهمیدی که خبر زراره اشتباه بوده است ما باید نماز جمعه میخواندیم. در این جا فضیلت اول وقت فوت شده است اصلاً عمل که فوت نشده است. حالا عکسش را بگویید. زارره گفته است نماز جمعه واجب است شما خواندید وسط وقت معلوم شد که نماز ظهر واجب است. اصل عمل ملاکش فوت نشده است خب الان نماز ظهر میخوانی، نماز ظهر خواندی مصلحت اصل عمل را به شما میدهند اول وقت که نخواندی فوت شده است آن را تدارک میکند. چون شما، نکته ای که در ذهن شیخ انصاری است. شما که از دست دادی فضیلت اول وقت را چون او گفته بود چون مولا گفته بود اتباع پس باید جبران کند دیگه. اینها دلیل نمیخواهد. چون فوت به گفته اوست پس باید او جبران کند. خبر زراره گفت نماز جمعه واجب است شما تبعیت کردی خواندی بعد از وقت فهمیدید که نماز ظهر واجب است خب ملاک اصل فعل

فوت نشده است الان نماز ظهر بخوان. اونی که فوت شده است مصلحت وقت است چرا فوت شد مصلحت وقت چون به حرف مولا گوش کردم. گفت به خبر زراره عمل کن. منشاش گفتار مولا است پس تدارک میکند. مصلحت سلوکیه مقدار مصلحتی که بر اثر سلوک و متابعت امر مولا از دست رفته است تدارک میشود. قیام اماره سببیت برای حدوث ملاک ندارد هرگز. اتباع شما هم مجرد اتباع ملاک ندارد اصلا. چون اتباع کردی امر مولا را. چون او گفته بود رفتیم، چون او گفته بود به خبر زراره عمل کن ما عمل کردیم. بر اثر اتباع ما یک ملاکی فوت شد. خب باید آمر تدارک کند چون مستند به اوست. فضل و کرم آمر هم همین را اقتضا میکند. شیخ انصاری در اخبار من بلغ هم همینرا همین گفته است يعطی ذلک الاجر تفضلا. گفته است تفضلی است.

سوال:؟؟؟

جواب: در حرام افتاده است یک مفسده ای مرتکب شدیم باید جبرانش کند. جبران کل شیء به حسب خودش.

ما به مفسده شرب خمر افتادیم در اثر این که به خبر زراره عمل کردیم باید عقاب که قطعا نمیکند و اصلا صحبت عقاب نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: بله باید به ما بدهد. ببین بر اثر تبعیت از او چه از دست داده ام، باید جبران کند. به چه گرفتار شدم، باید حلش کند. چون او گفت. بلغه ثواب همین جور است. من بلغه ثواب فعمله رجاء ذلک الثواب. برای ان ثواب. اگر برای ان ثواب انجام دادی شیخ میگوید تفضلا ان ثواب را به تو میدهند. در این جا هم میگوید به خبر زراره عمل کرده است چون حجت است نه این که از پیش خودش رمل استراب کرد. از باب این که خبر زراره ماموریه است که در این صورت اگر تبعیت کردی و چیزی از شما فوت شد شاید در ذهن مرحوم شیخ انصاری عدالت شارع بوده است. ما میگوییم تفضل. عدالت این جور اقتضا میکند که ما فات را جبران کند. اگر تا روز قیامت نفهمیدی که اشتباه بوده است کل ثواب را باید تدارک بکند چون انجا همه فوت شده اند.

آنچه که فوت شده است بر اثر اتباع اماره به امر او عدالت فضل الهی اقتضا میکند که جبران بکند. پس تعبد به احکام ظاهریه مشکلی ندارد شما گفتید تفویت مصلحت است خب جبران میکند. القا در مفسده است خب جبرانانش میکند پس لا باس به تعبد به حکم ظاهری. این جور فرموده است مرحوم شیخ انصاری البته رسائل دو نسخه دارد نسخه بدل هم دارد همیشه حرفهای ابداعی اولش یک ناصافی هایی دارد یک اضطراب هایی دارد. در بعضی از نسخه ها است که مصلحت در امر به اتباع است نه خود اتباع. اون باز مساله را پیچ دارتر میکند از یک جهت صافتر میکند کما سیظهر. این فرمایش شیخ انصاری.

ایا این فرمایش شیخ انصاری مشکل ثبوتی دارد یا نه؟ مرحوم آقای خویی فرموده است که این فرمایش شیخ انصاری به یک نوعی مستلزم تصویب است. به یک نحوی مستلزم این است که حکم عالم و جاهل فرق کند. ما گفتیم عالم و جاهل فرق نمیکند ان الاحکام مشترکه بین العالم و الجاهل. هر نوع اختلاف بین عالم و جاهل لازمه اش تصویب است. لازمه اش اختصاص به یک گروه است. ایشان فرموده است لازمه ی مصلحت سلوکیه یک نوعی از تصویب است. ملاحظه بفرمایید کلام ایشان را در ذهن ما این است که حرف شیخ انصاری خوب بیان نشده است. فرمایش شیخ انصاری هیچ ربطی به تصویب ندارد که مرحوم خویی فرموده است. تتمه کلام ان شالله فردا.

تاریخ ۱۴۰۲/۳/۷

جلسه ۱۳۴

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث پیرامون مصلحت سلوکیه بود که ظاهرا از مبدعات شیخ انصاری است. اگر چه ممکن هست که سابقین هم گفته باشند ظاهر بعضی از عبارات این است که جماعتی این را گفته اند. حالا این را شما تتبع بکنید مهم هم نیست. ولی معروف این است که مصلحت سلوکیه از نظریات مرحوم شیخ انصاری است، برای این که حل بکند مشکله تفویت ملاک، القای در مفسده را در تعبد به احکام ظاهریه، قائل شده است به مصلحت سلوکیه.

در مصلحت سلوکیه مرحوم شیخ انصاری اصرار دارد که تصویب نیست. تصویت منحصر به این است که ما بگوییم در مودّی ملاک پیدا میشود. قیام اماره سبب حدوث ملاک است در مودی. شیخ انصاری اصرار

دارد که ما منکر این هستیم که قیام اماره سبب باشد برای حدوث مصلحت در مودی. این را اصرار دارد که سببیت را نمیگوییم تصویب را نمیگوییم. برای خلاص شدن از این معضله در بعضی از نسخه ها، شاید بعضی از کلمات اولیه شیخ این بوده است که میفرموده مصلحت در سلوک اماره است. اتباع اماره است. نه قیام اماره هیچ اثری ندارد. اماره قائم شد و شما بر طبق اماره عمل نکردی، اماره اصلاً به دست شما نرسید، اینجا هیچ مصلحتی تدرک نمیشود. اگر شما سلوک کردی اماره را عمل کردی به اماره مستنداً به حجیتش از ناحیه شارع، حالا حجیت هر چه معنایش باشد جعل مودی حکم مماثل اینها مهم نیست. بالاخره ما امر به اتباع داریم. و اسمع لهما و باید عمل بکنید. اگر کسی به این "باید" عمل کرد و ملاکی از او فوت شد به مقدار ما فات تدارک میشود.

این حرف شیخ انصاری است در بعضی از نسخه های رسائل که گفته است مصلحت در سلوک است. مثل این که ابتدا مرحوم شیخ انصاری میفرموده است مصلحت در سلوک است بعد بعضی از اشکالات شده است عوضش کرده است گفته است ما میگوییم مصلحت در نفس امر به اتباع است نه سلوک، امر به سلوک. خلاصه میخواست فاصله بگیرد که در مودی مصلحت نیست. یک زمانی میگفته است سلوک اشکالاتی شده است همان طور که مرحوم نائینی اشکالات را مطرح کرده است. خود نائینی میگوید ما جواب میدهیم ولی شاید شیخ جوابی نداشته است و عوض کرده است و گفته است مصلحت در امر به سلوک است پس سببیتی و تصویبی در کار نیست. این فرمایش شیخ انصاری که دوباره برمیگردیم.

خب خیلی ها فرمایش شیخ را تقریب و بیان کردند اشکالاتش را دفع کردند شاید بهترین فرمایشات مرحوم نائینی است و چند تا آن قلت، قلت آورده است و اشکالات را دفع کرده است بعد از مرحوم نائینی مرحوم آقای خویی در دوره اولش قبول کرده است و گفته است ما دلیلی بر ردش کرده است مثلاً. ولی دوره های بعدش گفته است ما قبلاً قبول داشتیم ولی در مصباح الاصول اشکال کرده است. گفته است نه این مسلک هم منتهی به تصویب میشود.

ایشان طبق نسخه سلوک صحبت کرده است مرحوم اخوند در حاشیه طبق نسخه امر معنا کرده است. حالا طبق نسخه سلوک فرموده است سلوک اماره غیر از عمل بر طبق اماره نیست. اگر اماره بگوید نماز جمعه واجب است سلوکش به همین است که ما نماز جمعه بخوانیم. سلوک، تطبیق عمل، اتباع، همین کلمات شیخ انصاری که اصرار داشته عناوین زیادی استخدام کرده است تا حرفش را اثبات کند. ایشان

میگوید همه اینها غیر از عمل بر طبق مودی چیزی نیست که. و شما میگویید که عمل بر طبق مودی اگر جای تدارک نداشته باشد یا نه جای تدارک دارد ولی شما خبر دار نشدی تا قیامت، بنا بر این دو تقدیر تمام مصلحت را جبران میکند.

فعلی که تدارک ندارد شک داشته است که این خمر است یا نه شارع فرموده است به بینة عمل کن که میگوید اب است. دیگه تدارک ندارد خورد و تمام شد به مفسده افتاد. یا نه نماز جمعه را خواند دیگه تا آخر عمر هم نفهمید شما میگویید در این دو تقریر تمام مصلحت تدارک میشود. تدارک میشود یعنی در این دو تقدیر عمل شما تطبیق شما اتباع شما واجد تمام مصلحت است. اگر عمل شما واجب تمام مصلحت است فلا محاله باید حکم در حق من قامت عنده الاماره باید حکم واقعی تخییری باشد. ان که عمل باشد به وجوب نماز ظهر تعیینی است اما ان که خبر زرارہ برایش قائم شده است علی تقدیر این که نفهمد در حق این باید بگوییم وجوب تخییری جعل شده است. چرا؟ چون هم ان واقع ملاک دارد حکم واقعی به حال خودش باقی است، شما خودتان میگویید این را که واقع تغییر نمیکند. و هم سلوک اماره که نماز جمعه خواندن است که ملاک دارد و ترجیح بلا مرجح که قبیح است فلا محاله باید در حق جاهلی که قابل تدارک نیست فعلش، یا اگر قابل تدارک است التفات تا قیامت پیدا نمیکند، باید حکم واقعی که تعیینی است باید تخییری باشد و این هم یک نوع تصویب است دیگه.

تصویت یعنی حکم عالم و جاهل فرق بکند صواب باشد عملش. میشود واجب تخییری که این شخص یک عدل را آورده است واقع را آورده است اصلا حکم ظاهری نیست. یک عدل واجب تخییری را آورده است که هو الواقع. این میشود تصویب. تصویب تنها این نیست که اصل حکم فرق بکند. برای عالم حرمت باشد برای جاهل اباحه. این یک نوع تصویب است یک نوعش هم این است که کیفیت حکم فرق بکند برای عالم وجوب تعیینی است و برای جاهل وجوب تخییری است. همین که میگوید واجب تخییری یعنی ان که آورده است واقع است صواب است همین تصویب است دیگه.

سوال:؟؟؟

جواب: اینها بر مبنای فعلیت حکم به فعلیت موضوع است صحبت میکنیم.

سوال:؟؟؟؟

جواب: چرا دیگه. در جایی که خلاف واقع است صحبت میکنیم ها. واقع نماز وجوب ظهر است که در حق عالم تعیینی دارد خبر زراره گفته است نماز جمعه واجب است و به نظر شما آقای شیخ ملاک دارد در این صورت هر دو ملاک دارند بلا اشکال اگر این جاهل گفت من نماز ظهر خودم را میخوانم نمازش صحیح است پس در حق این جاهل باید وجوب تخییری باشد واقعا. ببینید تصویب را احساس بکنید. یعنی کسی که الان نماز جمعه را میآورد ملاک دارد واقعا و واجب است واقعا، منتهی وجوب تخییری. همین خودش تصویب است دیگه. همین طور فرموده است و گفته است کلام شیخ هم سببیت است آخرش منتهی میشود به تصویب و قابل قبول نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: در مقدمه عرض کردم، ایشان میگویند سلوک، تطبیق و اتباع لیس الا همان نمازت. ایشان این طور ادعا دارد.

ولکن همان طور که مرحوم نائینی دارد تعجب است مرحوم نائینی اینها را خوب بیان کرده است چطور شده است که ایشان (مرحوم خویی) غافل شده است از فرمایشات مرحوم نائینی. همان طور که مرحوم نائینی قبلش بیان کرده است و بعدش هم مثل اسید محمد باقر بیان کرده اند این فرمایش ناتمام است. سلوک و اتباع اماره غیر از فعلی است که مودای اماره است. اینها منبهاست هستند. شیخ انصاری میگوید اگر اماره به این نرسیده باشد هیچ تدارکی در کار نیست. یا رسیده است به او ولی این عمل نکرد میگوید هیچ. تدارکی در کار نیست. عمل بر طبق اماره یک عنوانی دارد عنوان ثانوی. عمل بر طبق آن است. اگر فعل مکلف این عنوان را پیدا کرد. این مصداق العمل طبق اماره شد این از این حیث که عمل طبق الاماره نه فقط عمل باشد این ملاک دارد.

سوال:؟؟؟

جواب: نه عنوان ثانوی. عنوانین خیلی مهم هستند اگر عناوین نباشد خیلی از چیزها خراب میشود.

نظیر اخبار من بلغ. شما اگر عمل کنید به یک روایتی طبق یک روایتی عمل کنی ولی خبر نداری اصلا عمل شما مودای یک خبر ضعیفی است ثواب به تو نمیدهند. من بلغه ثواب فعل رجاء ذلک الثواب. باید این عملت یک عنوان ثانوی پیدا کند بشود مصداق العملی الذی بلغ علیه ثواب و اتی بر رجاء ذلک الثواب.

تا ان ثواب را به تو بدهند. مال ذات عمل نیست عنوان ثانوی است. شیخ انصاری یک حرفش خوب است خیلی فرمایشان فرموده است یک حرف جدیدی بوده است، لذا متعدد بیاناتی میآورده است برای جا انداختنش.

یک حرف این است که نه اتباع اماره و سلوک اماره غیر از عملی است که مودای اماره است. نماز جمعه هیچ ملاکی ندارد. این که من عمل میکنم بر طبقش، عمل من طبق ان این عنوان را پیدا بکند ثواب دارد در این صورت تصویبی لازم نمیاید. آقای خویی قبول دارد که اگر چیز دیگری باشد تصویب لازم نمیاید ولی میگوید یک چیزی دیگری نیست ولی یک حرف این است که یک چیز دیگری هست. ما یک عملی داریم که یک فعلی است متعلق حکم مودای اماره نماز جمعه. نماز جمعه اون معتزلی ها میگفتند قیام اماره سبب میشود که نماز جمعه ملاک پیدا شود، نه. شیخ میگوید عمل شما بر طبقش سبب میشود نه قیام اماره که هیچ خاصیتی ندارد. اگر به طبق اماره عمل کنی خدا به شما ثواب میدهد. چه مقدار؟ هر مقداری که فوت شده است. این عمل به طبق اماره یک شیئی آخری است غیر از مودای اماره است. این که از من صادر میشود این نماز جمعه بما هو نماز جمعه که متعلق حکم است، هیچ ملاک ندارد. این که من اقدام کردم در مقام امتثال است در صدد امتثالش برامدم شارع مقدس فرموده است که حالا که در صدد امتثال برآمدی به تو ثواب میدهم. یک عنوان انقیادی مثل انقیاد است.

یک حرف این است که اصلا معنا ندارد دیگه وجوب تخییری. اینها در طول هم هستند. باید یک واجبی باشد در طولش اماره قائم بشود بعد عمل بر طبق اماره‌ی خلاف واقع موضوع تدارک باشد.

یک حرف دومی اخرهای کلام شیخ است که ان در ذهن ما این است که ان دقیق تر است. اصلا ما قبول میکنیم که سلوک اماره غیر از عمل چیز دیگری نیست تطبیق همان عمل است. سلمنا فرمایش آقای خویی را بگوییم. مرحوم شیخ انصاری که میگوید سلوک اماره موجب تدارک میشود منشا تدارک سلوک نیست. تطبیق نیست لباً. منشا تدارک تفویت مولا است. مولا به این که به من امر کرد طبق این عمل کن، نگفت برو علم به واقع پیدا کن به واقع بررسی و واقع را بیاوری. خصوصا زمان انفتاح علم. این که به من گفت طبق حرف زراره عمل کن، خود این امر مولا تفویت ملاک واقع است. چون تفویت کرده است مقتضای عدالت یا مقتضای فضل، ما در ذهنمان این است که شیخ بیشتر تفضلی است در اخبار من بلغ هم تفضلی است که اصلا میدانید در ثواب و جزا بعضی ها میگویند همه جا تفضل است. چون از امرش لازم میاید

تفویت پس باید جبران بکند. اصلاً سرّ جبران این عمل من نیست تا اقای خوئی بفرماید عمل لیس الا آن. نه. سرّ جبران این است که تفویت مستند شده است. او سبب تفویت شد پس باید او جبران بکند.

عبارتی دارد شیخ انصاری در آخر این کلماتش میگوید امر باتباع الالزام منه فوت الملاک پس باید جبران کند دیگه. مصلحت سلوکیه درست است که اسمش سلوکیه است. سلوک اماره ولی نه لبّش تفویت مولا است بر اثر امری که به اتباع کرده است. من الان محروم شدم از نماز ظهر چرا محروم شدم؟ چون شما گفتی به خبر زراره عمل کن. پس تدارک کن دیگه.

سوال:؟؟؟

جواب: نه امر او.

شاید اون که نسخه را عوض کرده است گفته است ملاک در امر است شاید مقصود این است، یعنی ان ریشه تدارک امر او است. امر او سبب شد که ملاک از دست من برود پس باید جبران کند. حرف شیخ انصاری این است این بیان بهتر از ان بیان است. میگویم همین طور بیان میآورده است برای این که این مساله را تثبیت کند چندین بیان آورده است این بیان اخرش در ذهن من این است که خیلی بیان واضحی است و هیچ اشکالی بر ان وارد نیست. مرحوم اسید محمد باقر هم درست این را بیان نکرده است که به شیخ اشکال وارد میکند. نه، شارع مقدس امر به اتباع کرده است امرش سبب تفویت است پس باید جبران کند. چه مقداری جبران کند؟ مقداری که امر او تفویت کرده است گاهی اول وقت را تفویت میکند به مقدار اول وقت گاهی کل وقت و گاهی کل ملاک. هر مقداری که امر او سبب شد که تفویت بکند باید جبران کند.

این است که اشکال کاملاً مندفع میشود اشکال این بود که اقا امر به اتباع امارات، احکام ظاهریه سبب تفویت ملاکات میشود اشکال این بود شیخ میگوید خدا جبران میکند وقتی که جبران کرد مشکل حل است با جبران. قبول کرده است که امر مغوت است میگوید خب جابر دارد. این فرمایش مرحوم شیخ. این مشابهنش را هم داریم. المفتی ضامن. گفتم من کفاره لازم است یا نه. فتوا داد که کفاره بر تو لازم است گوسفند را کشت بعد رساله را باز کرد و دید که اینجا کفاره نداشته است. این جا مفتی ضامن است تو امر به کفاره کردی. حالا این محل بحث است که این روایت سند دارد یا نه. ولی شبیه این بحث است.

سوال:؟؟؟

جواب: نه دیگه باید امر او. من وقتی امر او تفویت میکند که من عمل بکنم و الا امر او مفوت نشده است. امری که پشتش عمل است مفوت است.

سوال:؟؟؟

جواب: هیچ خاصیتی این عمل ندارد. هیچ ملاکی ندارد این عمل.

سوال:؟؟؟

جواب: او خسارت بر من وارد کرد باید خسارت را جبران کند

سوال:؟؟؟

جواب: امر او در وقتی که من دنبالش بروم. عرفی هم هست، همین مثالی که من گفتم کفاره بده و شخص هیچ دنبالش نرفت. چه چیزی میخواهد تدارک کند.

سوال:؟؟؟

جواب: اینها دیگه الفاظ است لبّش این است.

آخر کلام مرحوم شیخ این است خداوند اکرم الاکرمین است ما در ذهمان هست که شیخ تفضلی است و لو این که تصریح نکرده باشد. نمیشود ما را امر بکند تفویت بکند مصالح را از فضل دور است. خب جبران میکند.

سوال:؟؟؟

جواب: اصلا این متعلق هیچ ملاکی ندارد این خلاف واقع است. من چرا از دست دادم نماز ظهر را؟ چون تو گفתי به حرف زراره گوش کن.

سوال:؟؟

جواب: سلوک من هم به چه درد میخورد؟ ما گفتیم سلوک یعنی عمل. این عمل بی خاصیت است. ولی از دست من گرفت مولا واقع را، من را از واقع محروم کرد. چون که محروم کرده است فضلش این جور اقتضا میکند که تدارک بکند. اصلاً جواب راحتی داده است ان اقا گفت لازم میاید از عمل به امارات و احکام ظاهریه تفویت ملاکات واقعیه. شیخ میگوید راست میگویى که تفویت لازم میاید ولی جبران میکند و حل است دیگه.

این فرمایش مرحوم شیخ ولی در ذهنمان این است که مرحوم خویى اولش درست رسیده است بعد که عدول کرده است نادرست است عدولش.

اما این که ایشان فرمود که تصویب لازم میاید در کیفیت حکم. نسبت به عالمین وجوب تعیینی، نسبت به جاهلین. علی تقدیرین ها! و الا اگر جاهل بود قابل تدارک بود در وقت فهمید اشتباه بوده است نه آقای خویى میگوید وجوب تعیینی است خارج از وقت هم فهمید وجوب تعیینی است. نه علی تقدیری که تدارک ندارد یا این که تدارک دارد این التفات پیدا نکرده است. علی تقدیرین در حق این جاهل وجوب تخییری، بعد گفت که این هم تصویب است اجماع بر بطلانش داریم روایت بر بطلانش داریم. عرض ما این است که اون بحث سابق میگفتیم لا یبعد نه این که خیلی بزرگ نیست مساله خیلی واضح نیست این جا به درد میخورد.

میگوییم ایه و روایت نداریم که هر تصویبی باطل است شما که ضرورت و اجماع قبول نداری تازه انها را هم قبول داشته باشی انها دلیل لبی هستند و قدر متیقن ان این است که تصویبی باطل است که اصلش تغییر کند. عمده دلیل شما بر بطلان تصویب اخبار حسن احتیاط بود اخبار وجوب تعلم بود اخبار مثل حدیث رفع بود رفع ما لا یعلمون. انها بیش از این که یک چیزی باید در واقع باشد بیش از این ثابت نمیکند. ان دلیل شما بر تصویب قاصر است. انها میگویند بابا باید یک چیزی باشد تا رفع. خب در حق این اقا هست دیگه. وجوب نماز ظهر در حق این اقا هست رفع ما لا یعلمون در اینجا جا دارد ادله وجوب تعلم اینجا جا دارد. و لو عند قیام اماره میاید از تعیینیت میافتد ولی دلیل شما بیش از اصل وجود را ثابت نمیکند. ادله شما میگوید باید واقع خالی از حکم نباشد تا تعلم ان معنا داشته باشد. خب در حق این جاهل میگوییم خالی از حکم نیست منتهی تعیینی نیست حرف ما این است که دلیل شما که تصویب باطل است، ان انقدر کشش ندارد که تصویب در کیفیت را هم بگوید باطل است. این را رویش فکر کنید.

جواب: نه تنزل است ديگه. بر فرض اين كه لازم بيايد تغيير واقع از وجوب تعييني به وجوب تخيري. سلمنا. كي گفته است اين باطل است.

خب اين فرمايش مرحوم خويي اولاً و ثانياً ناتمام است و اما اصل فرمايش شيخ عرض ما اين است كه فرمايش شيخ ناشي شده است از قداست شيخ. فني نيست. اين كه شارع مقدس امر کرده است به اتباع بايد جبران بکند، نه، فضل خدا نزد شيخ خيلي مهم بوده است گفته است ديگه جبران ميکند ولي فنيا ما دليلي بر جبران نداريم شارع مقدس امر کرده است به اتباع ديده است كه خب ان طرفش هم (همان جواب قبلي ديگه) اگر امر به اتباع نکند ان هم يك مشاكلي دارد. مردم بخواهند به احتياط عمل کنند يك مشكل دارند به ظن عمل کنند يك مشكل دارد. اين طرف هم مشكل دارد اين طرف هم القاي در مفسده است ولي وقتي كه ان طرف هم مشكله دارد اشكالي ندارد اين تصويب. اگر هيچ نکته اي در ان طرف نبود هيچ خصوصيتي در ان طرف نبود ان طرف تمام ملاكات را ما استيفا ميكرديم بدون هيچ مشكله اي استيفا ميكرديم، امر کند به اتباع اين تفويت ملاک است. اين درست است. اما اگر ان طرف هم يك مشاكلي هست بين اين دو تا آن هم مشاكل دارد اين هم مشاكل دارد، خب ديده است كه يا اين ها مساوي هستند يا اين نه مشكلش کمتر است از ان است بعضي همين طور ادعا کردند. امر به اتباع مشكلش کمتر از اينست كه مردم دنبال عمل بروند. دنبال عمل رفتن خيلي مشكله دارد عسر و حرج است دنبال علم رفتن خطا زياد دارد اصلاً. همين ها عموم مردم علم بخواهند پيدا کنند خيلي از علومشان خطا است. هر كس دنبال علم برود كه به علم نميرسد كه. مشكلات دارد. محقق نميشود علم.

به ذهن ميزند كه عقلايش همين است هر شرعي هر قانون گذاري قوانيني را در معرض بگذارد عقلايش اين است كه نصب طرق براي اين قوانين بکند. ميگويد بايد قوانين من را عن علم بياوري در ذهن ما اين كه نه اين مشاكلش زيادتر است. نه طبيعيتش اين است كه براي رسيدن به احكامش يك طريقي قرار ميدهد.

اين است كه ميگويم جناب شيخ انصاري اين كه فرموده ايد شارع بايد تدارك بکند نه اين بايد دليل ندارد. يا نه، خبر ميدهي كه تدارك خواهد كرد، اين هم دليل ندارد. نه بايد تداركش ثابت است نه خبر از تداركش ثابت است شايد ما كه به امارات عمل ميكنيم بعضي از ملاكات فوت ميشود بلا تدارك. در بعضي

از مفاسد میافتیم بلا تدارک و از آن طرف هم مبررش این است که راه دیگر مشکلاتش بیشتر است. اضعاف ذلک اینها منبهاات خلاف جناب شیخ است. حالا میگوییم دلیل نداریم. میگوییم نه مساعد اعتبار است که تدارکی در کار نباشد. عمده دلیل بر حکم ظاهری، عمده‌ی حکم ظاهری ما امارت هستند مودیات و امارات هستند. عمده دلیل بر حجیت امارات سیره عقلا است در سیره عقلا ما چنین احساسی نداریم که اگر عبیدشان تحت اوامرشان به امارات عمل کرد و خلاف واقع افتاد جبران در کار است. شار

ع مقدس همین که عقلا حرکت میکنند همین طور که راه میروند همین را امضا کرده است شارع مقدس. اونی که در میدان واقع شده است این است: عقلا به امارات عمل میکنند حجت میدانند شارع مقدس هم آمده است، اگر بگوییم امضا لازم است، شارع مقدس هم آمده است این سیره را امضا کرده است این تدارک از کجا آمده است؟

سوال:؟؟؟

جواب: انها ارشاد هستند گفتم عمده، تا شما اشکال نکنید.

عمده لیل حجیت امارات سیره عقلا است چه ظواهر و چه سند و چه جاهای دیگری سیره عقلا شارع مقدس ان را امضا کرده است به ذهن میزند که اونی که در خارج اتفاق افتاده است یک سیره عقلاییه است و یک امضا. هیچ احساس تدارکی نمیکنیم. خیلی بعید است که در عقلا تدارک نیست بعید است شارع مقدس هم همان طور که عقلا انجام میدهند را امضا کرده است.

سوال:؟؟؟

جواب: بعد چه سبب میشود خب اون وقت باید تدارک کند. اون اصلا شاید بدتر میکند و بهتر نمیکند. به عبید برمیگردد چه لزومی.

خب این است که فرمایش شیخ انصاری خلاف ارتکاز است اولاً دلیل ندارد و ثانیاً خلاف ارتکاز است گر چه از جهتی که منتهی به تصویب میشود اشکال وارد نیست. ان شالله فردا بحث میکنیم در مقام اثبات. البته اینها را جمع بندی میکنیم تا الان بحث ثبوتی میکردیم آیا تعبد به ظن ممکن است یا محال است. فردا بحث میکنیم که در مقام اثبات اصل چه میگوید، تعبد محقق شده است یا نه. تتمه کلام فردا.

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحيم.

بحث در وجوه جمع بین حکم واقعی و ظاهری تمام شد. کلمه ای که باقی مانده است تصحیحش بکنیم این است که ما نسبت دادیم به مرحوم آقای خویی که ایشان فرمود سلوک اماره غیر از عملی که متعلق ان اماره است چیزی نیست. سلوک شیئی آخری نیست. سلوک طبق اماره قائمه بر وجوب نماز جمعه سلوکش نماز جمعه خواندن است. نمیدانم کجا این را گفته است ایشان. نگاه کنید چون در بحث اجزا هم این مسائل مطرح است. در این جا که مصباح الاصول است این جور نفرموده است. در این جا فرموده است لازمه ی کلام شیخ تخییر است بین اون فعلی که وجوب واقعی دارد تخییر بین نماز ظهر که واجب است واقعا و این اطلاع ندارد و بین سلوک اماره ای که قائم شده است بر نماز جمعه. ظاهر عبارتش این است که این سلوک این جا غیر از خود نماز جمعه است. فرموده است که لازمه کلام شیخ تبدل وجوب تعیینی هست که در واقع هست در حق عالم، به وجوب تخییری بین مثلا نماز ظهر و سلوک خبر قائم بر نماز جمعه. بالاخره ان وجوب تعیینی ظهر که بر عالم است به هم خورد. مهم این است. حالا تخییر بین سلوک و یا خود نماز جمعه اون مهم نیست. مهم این است که ان وجوب تعیینی که مال نماز ظهر است در حق عالمین هست ان در حق جاهلین تعیینی نباشد تخییری باشد. حالا تخییرش بین خود فعل یا سلوک. ظاهر عبارت مصباح بعضی رفقا گفتند در تقریرات آقای خلخالی هم تصریح کرده است که سلوک غیر از خود فعل است اشکالی ندارد. ایشان فرمود لازمه کلام شیخ تخییر است بین اون فعلی که وجوب واقعی دارد در حق عالم و بین سلوک اماره مخالف با واقع و این وجوب تخییری یک نوع تصویب است. که ما عرض کردیم نه، لازمه کلام شیخ این نیست. ما اگر هم قبول بکنیم که شیخ میگوید سلوک مصلحت دارد که بعضی عباراتش موهم همین است سلوک مصلحت دارد یک عنوان ثانوی. خب لازمه این که سلوک مصلحت داشته باشد وجوب تخییری نیست همین که آقای خویی ظاهر کلام مصباح است که سلوک مصلحت دارد خب اگر سلوک مصلحت دارد لازمه اش وجوب تخییری نیست درست گفته است مرحوم اسید محمد باقر صدر. وجوب تخییری در دو فعلی است که در عرض هم وجوب داشته باشند مثل خصال کفارات، اینجا وجوب ها در طول هم هستند. اول وجوب را برای نماز ظهر جعل کرده است بعد دیده این اماره ای که میخواهد بیاید

اگر موافق با واقع باشد که جعل ثانی ندارد بعد دیده که اماره بر خلاف این قائم شده است، قوام این جعل ثانی سلوک اماره خلاف واقع است پس واقع اول فرض شد در طولش، سلوک اماره خلاف واقع مصلحت دارد علی تقدیر این که قابل تدارک نباشد علی تقدیر این که کشف خلاف نشود، مصلحت دارد وجوب دارد. خب این در طول ان است. واجب تخییری باید در عرض هم باشد. این است که فرمایش ایشان که فرموده است سلوک اگر مصلحت داشته باشد لازمه اش وجوب تخییری است گفتیم نه اولاً.

ثانیا تکمیل بکنیم بحث دیروز، ثانیاً شیخ انصاری که ظاهر بعض عباراتش این است که به سلوک اجر میدهند. نه که سلوک مصلحت دارد. نه اگر سلوک کردی چون فوت شده است به شما تفضلاً تدارک میکند. تدارک میکند مصلحت مافات. تدارک میکند اون مفسده ای که در ان افتاده ای. تدارک میکند یعنی چه؟ خود این هم گیر دارد. نماز ظهر مصلحت داشت یک مصلحتی داشت مثلاً یک کمالی برای انسان میآورد. یک ترقی برای نفس انسان مثلاً ایجاد میکرد. میگویند مصالح و مفاسد غیر از مضار و منافع است. مضار و منافع دنیوی است مصالح و مفاسد معنوی است عقوبت و ثبوت اخروی است. ما عقوبت و ثبوت را بحث نداریم قطعاً عقاب ندارد جاهل است. بلکه بحث مصالح و مفاسد است. تدارک میکند مثلاً شما نماز ظهر میخواندی یک رتبه ای پیدا میکردی حالا سلوک اماره کردی و نماز جمعه خواندی همان کمال را به شما میدهد. بینه امد گفت این اب است. شما اگر اجتناب از شراب میکردی به یک کمالی میرسیدی، الان که شراب را بخوری عن جهل، اون کمال را نمیرسی. شارع مقدس فرموده است که من به خاطر سلوک تو جبران میکنم. جبران میکنم مافات را. مرحوم شیخ انصاری نمیگوید سلوک اصلاً مصلحت دارد به وسیله سلوک به شما اعطا میکنند بعضی از عبارات شیخ هم این را میگوید. اصلاً سلوک مصلحت دار نمیشود تا مصلحت دار بشود تا تخییر میشود. نه به خاطر سلوکت من جبران میکنم. نکته اش هم این است که در بعض عبارات دیگرش گفته است لبّش این است که شارع مقدس با این امرش تفویت کرده است چون تفویت کرد است ان ملاک را به سبب سلوک باید به من جبران کند. چرا به سلوکت جبران میکنم؟ چون خودت تفویت کردی. خودت گفتی از این راه میتوانی بروی و ما هم رفتیم به خلاف افتادیم. اصلاً سلوک مصلحت دارد نه. به سلوک جبران میکند.

سوال:؟؟؟

جواب: حالا نگاه کنید. گفتم رای جدیدی بوده است و عبارات مضطرب بوده است. یک گیرهایی بوده و میخواستند حلش کند که به تصویب نرسد. تمام هدف شیخ این است که بگوید هم مصلحت به شما میدهند و هم تصویب نمیشود.

در بعضی از نسخه ها که مرحوم اخوند ان را داشته است گفته است مصلحت در امر شارع است سلوک هیچی. خودش یک داستانی دارد که مصلحت در نفس امر معنا دارد یا نه. ولی این را شیخ انصاری در بعض نسخه ها گفته است که مصلحت در امر است و اصلا شبهه تصویب ندارد حالا درست است یا نادرست یک حرف دیگری است. شیخ انصاری هدفش تلاشش این بوده است به تصویب مبتلا نشود تدارک را بگوید. آقای خویی این همان تصویب است. نه، در ذهن ما این است که مرحوم نائینی بهتر فهمیده است حرف شیخ را. آقای خویی اولش هم درست فهمیده است در دراسات گفته است حرف متینی است.

به سلوک تدارک میکند کسی توهم نکند که لازمه اش این است که پس سلوک اماره عبادی بشود. اگر عبادی سر زد صدق میکند به سلوک. و حال این که این وجهی ندارد. ما عمل میکنیم به امارات، مودیات آنها دو قسم است بعضی تعبدی است که باید به قصد قربت بیاوریم. خیلی هایش توصلی است پس انجا ثواب به ما نمیدهند؟ نه، این حرف نادرست است که معنای به سلوک اماره به شما جزا میدهد اعطا میکند تدارک میکند ما شئت فعبّر. معنایش این نیست که اگر قربی بیاوری. ما به حجج به روایات عمل میکنیم ولی در بعضی از موارد فعلمان قربی است و بعضی نیست. سلوک یعنی به روایت عمل کنی. به روایت عمل کردن اعم از این است که. سلوک یعنی به این روایاتی من گفتم عمل کنی. اگر مولا گفت به خبر ثقه عمل کنی من اجر به تو میدهم این ملازمه ندارد که باید قربی باشد. من به حرف مولا گوش میدهم و به خبر ثقه عمل میکنم ولی مودایش را قصد قربت نمیکند. ریاء للناس انجام میدهم. خبر زراره گفته است دفن کن میت را. چون شریعت گفته است دفن کن میت را ما هم میکنیم. الان مردم حرف شریعت را گوش میکنند ولی خیلی از آنها نه به خاطر خدا بلکه به خاطر این که بوی ان اذیت نکند. این که مرحوم شیخ میگوید سلوک مهم این است که این امر شارع سبب وقوع من شده باشد. او منشا شده است ولی این که، خدا چون گفته است نماز بخوان من میخوانم ولی امر خدا نبود که ما نمیامدیم مسجد. امر خدا ما را به نماز کشاند ولی نماز را برای غیر خدا میخوانیم. این مجرد محرکیت امر صدور عمل را قربی نمیکند. مردم به شریعت عمل میکنند نه برای خدا. اشکالی ندارد به شریعت عمل میکنند اما ملازمه ندارد که قربه الی الله

سوال:؟؟؟

جواب: حالا اون یک داستان دیگری دارد. میگوید احکام وضعیه منتزع از احکام تکلیفیه است. منکر احکام وضعیه است.

مقصود این که سلوک اماره را اجر میدهد یعنی این که شما این راه را رفتی امر شارع تاثیر گذار باشد که این را رفتی. تاثیر گذار باشد اما شما این را قربی آورده باشی ملازمه ندارد لذا شیخ انصاری نمیگوید که به امارات اگر به قصد قربت عمل کنید اجر می‌دهیم. نه. همین که موثر باشد حرف من و لو این که به خاطر من نیاوری. میشود گاهی حرف او موثر باشد ولی به خاطر او هم عمل را نیاوردیم. شریک قرار دادیم یا نه عمده شخص اخری بود. ولی اگر اون هم نمیگفت ما حرکت نمیکردیم. مجرد این که موثر باشد شریعت این ملازمه ندارد که فعل ما قربی صادر شده باشد. همین را فکر نکنید.

این تمام کلام در فرمایش شیخ انصاری. داستان مصلحت سلوکیه. مصلحت سلوکیه مشکل ثبوتی ندارد مشکل تصویب ندارد ولی مشکل اثباتی دارد. اینها را نمیتوانیم باور کنیم. محتمل هست. ولی دلیل ندارد. شاید خداوند بر اثر سلوک اماره جبران بکند. شاید. این هم معلوم شد که مرحوم شیخ که میگفت به مقدار ما فات چون این مقدار را مولا سبب شده است. این در کلام شیخ انصاری هست به مقدار ما فات جبران میکند.

سوال:؟؟؟

جواب: هیچ خبر ندارد عملی کرده است مطابق اماره است جای جبران ندارد که.

هذا تمام الکلام در جمع بین احکام واقعیه و ظاهریه. تحصیل یک خلاصه بندی بکنیم بحث جدید را شروع بکنیم.

سوال:؟؟؟؟

جواب: اصلا تخییر معقول نیست نه که اصطلاح.

سوال:؟؟؟

جواب: نه دیگه در طولش هست تخییر نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: حکم ظاهری است پس یک بار دیگر توضیح بدهم

شیخ انصاری میگوید حکم واقعی تعیینی است و مشترک بین عالم و جاهل است منتهی در ظرف جهل یک وجوب دیگری جعل شده است حالا وجوب جعل شده است یا حجیت جعل شده است اصلا مجعول هر چه هست. امر به اتباع کرده است. در فرض شک امر به اتباع کرده است اگر شما عمل بکنی یک تدارکی دارد.

سوال: فقط نماز جمعه ملاک دار شد؟

جواب: نه سلوک به مقدار مافاتش سلوکش ملاک دار است. وجوبش ظاهری است عند الشک است.

سوال:؟؟؟

جواب: مثل ملاک ظهر است ولی عند الشک است. میشود ظاهری. قوام حکم ظاهری به این است که. یادم رفت این را. یعنی در ذهنم به نحو مجمل بود. قوام حکم ظاهری به این است که عند الشک باشد شیخ انصاری میگوید وقتی که در واقع شک داری عمل به این اماره بکن.

سوال:؟؟؟؟

جواب: اشکالی ندارد. تصویب نیست. مگر ایه و روایتی داریم که حکم ظاهری نباید ملاک داشته باشد؟!

سوال:؟؟؟

جواب: تصویب این نیست. تصویب اختصاص احکام واقعیه است

سوال: تصویب نیست تخییر هست

جواب: در مقام عمل مخیر است ولی دو حکم جعل نشده است. یک حکم تعیینی جعل شده است که شیخ انصاری میگوید الان انشائی است یک حکم فعلی ظاهری است که همین مودای اماره است.

خب بگذریم. تحصیل که محاذیر جمع بین حکم واقعی و ظاهری دو قسم شد. قسم اولش آنها بود که ربطی به حکمت مولا نداشت. فی حد نفسه محال بود. اجتماع مثلین عرضم به خدمت شما طلب ضدین اجتماع ضدین و امثال ذلک. در این ها برای حلش چند طریق نقل شد. یک طریق از مرحوم اخوند شروع کردیم. مرحوم اخوند گفت ما مشکلی نداریم چون مجعول در احکام ظاهریه حجیت است. حجیت مماثل با احکام واقعیه نیست و طلب ضدین با جعل حجیت معنا ندارد تا آخر کفایه هم با همین مبنا پیش میرود میگویند ما هو المختار ن جعل الحجیه. یک حکم وضعی به نام حجیت جعل شده است. تقریب به ذهن هم گفتیم. یک وقت ادمی میگویند فقد جعلته حجیه. یک بار خبر میگویند فقد جعلته حجه. که در تفسیر این راه اختلاف بود که مرحوم نائینی تفسیر به منجزیت و معذرت کرد و بعد اشکال کرد و ما گفتیم نه تفسیرش این نیست و اشکال ایشان وارد نیست. راه دوم این بود که حجیت جعل نشده است. اخوند گفت. همین مودیات جعل شده است. اگر مودیات جعل شده است باز گفتند که تنافی بین حکم ظاهری و حکم واقعی نیست چون این احکام ظاهریه احکام طریقیه هستند. بین احکام طریقیه و احکام واقعیه نه تماثل است نه تضاد است هیچ مشکلی ندارد. مرحوم نائینی امد یک راه سومی رفت گفت که مجعول نه حجیت، گفت حجیت به ان معنایی که کرده بود گفت محال است. جعل حکم مماثل را هم نپذیرفت. امد یک ادعای سومی کرد. گفت در امارات جعل علمیت است به لحاظ واقع. در اصول محرزه جعل احراز در مقام عمل است. در اصول غیر محرزه هم امر به اتباع است امر به عمل است گفت این در رتبه متاخر از واقع است و با ان واقع هیچ تصادمی تماثلی ندارد این هم راه سومی که مرحوم نائینی رفت. راه چهارم هم اختلاف رتبه بود که منسوب بود به میرزای شیرازی که مرحوم نائینی این نسبت را انکار کرده بود اخوند گفت اختلاف رتبه ای نیست. هر چند که ظاهری در رتبه واقعی نیست ولی ظاهری در رتبه واقعی هست. مرحوم اغا ضیا تلاش کرد که ان واقعی را که اخوند میگفت در رتبه ظاهری هست نه محال است که از ان رتبه بیاید. میگفت اختلاف رتبه در عناوین موجب میشود اختلاف رتبه معنون ها را. که اشکال اساسی همین شد که نه اختلاف رتبه هیچ فایده ای ندارد در شرعیات. مضاف بر این که ان حرف اختلاف رتبه درست نمیکند، اختلاف رتبه اثری ندارد اختلاف رتبه مال معقول است نه مال شریعت که عرض کردیم کلام متینی است این فرمایش مرحوم خویی و دیگران که اختلاف رتبه کارایی در شریعت ندارد. این هم راه چهارم. راه پنجم هم این بود که اصلا ما بین حکم واقعی و ظاهری اصلا ما مشکله ای نداریم. این که بزرگش کردند که ما مشکله داریم. حالا هر چی میخواهی معنا کن. مجعول در ادله امارات هر چه باشد مجعول در اصول محرزه

هر چه باشد اصلا کار نداشتیم که مجعول چیست. اینها رتبه مختلف باشند نباشند. راه پنجم میگوید بین حکم واقعی و ظاهری اختلافی نیست. حکم را خودش نگاه کنی امر اعتباری است تماثل تضاد معنا ندارد. مبداءش را نگاه کنی واقعی و ظاهری با هم مشکلی ندارند. منتهی نگاه کنید مشکلی ندارند. میدانیش همین است که یک حکم و یک مبدا و یک منتهی داریم حالا هر چه میخواهی تفسیر بکن. اصلا مهم نیست این که مثلا نائینی فکر کند حل مشکل به این است که این جور بگوییم. یا اخوند فکر بکند که حل مشکل به این است که ما بیاییم بگوییم حجیت مجعول است. راه پنجم میگوید مجعول هر چه که میخواهد باشد. یک راه روان تری را رفته است که در مصباح الاصول همین راه را رفته است که گفتیم در کلمات نائینی هم ریشه اش هست. واقعا حرام است و ظاهرا حلال است. عرف احساس تنافی نمیکند تحلیلش هم همین است. عرض کردیم مرحوم اسید محمد باقر آمد همین راه را یک تحلیل دیگری کرد. همین راه را رفته است یک تحلیل جدیدی کرد. گفت بین حکم واقعی و ظاهری تنافی نیست. این را داخل کرد در تراحم حفظی. گفت در تراحم حفظی گاهی شارع ان را مقدم میکند هر کدام اهم است گاهی واقع را مقدم کرده است الزام آورده است و گاهی ظاهر را مقدم کرده است ترخیص آورده است. این تحلیل مرحوم اسید محمد باقر یک تحلیل است او هم بند نکرد که مجعول هر چه میخواهد باشد. مهم نیست. تحلیل کرد حکم واقعی و ظاهری ریشه اش این که حکم ظاهری شارع مقدس آمده است جعل کرده است منشاء مواجهه شارع مقدس است به یک تراحم حفظی. با تراحم حفظی آمد اینها را. او هم میگوید واقعی و ظاهری با هم تنافی ندارد تحلیلش این است که این داخل تراحم حفظی است. ما گفتیم ما این تحلیل را نتوانستیم بپذیریم. ما گفتیم واقعی و ظاهری راست میگویند هیچ تنافی ندارند لا فی انفسها و لا فی مبادی ها و لا فی منتهی اما این که مولا مواجه شده است به یک تراحم حفظی بعد اهم را مقدم داشته است نه این با سنخ ادله حجیت سازگاری ندارد. سنخ ادله حجیت عمده اش امارات است میخواهد بگوید که برساند احکامش را. سنخ اصول مرخصه تسهیل بر عباد است. شارع مقدس، هر مقنی، منتهی شارع مقدس چون وسعت رحمته سبقت رحمته غضبه نبی رحمت است شریعت سهله و سمحه دارد دیده است این دین را ما برای اینها میگوییم بعدیها چطور دسترسی به این دینی پیدا کنند؟ آمد امارات را حجت قرار داد برای دسترسی به این دین. بعد دید که یک جاهایی اماره ای نیست دیگه. شک دارم انجا هم گفت ترخیص. ما در ذهمان این است که همه اصول عملیه ترخیصیه هستند به غرض این است که تسهیل بر عباد بکنند که یک حجتی داشته باشند. یک دست مایه ای داشته باشند برای ارتکابشان. لیهلک من هلک عن بینة و یحیی من حی عن بینة.

ما این جور تحلیل کردیم اینها اصلا ضرورتی ندارد در بحث ما. اینها اضافات است. این که حکم واقعی و ظاهری با هم تنافی ندارند عمده اش همانی است که عرض کردیم. فی انفسها که اعتباریات هستند مبادیشان با هم تصادم ندارند منتهی با هم تصادم ندارد. همین که مصباح الاصول فرموده است حرف تمامی است منتهی آقای صدر یک جور تحلیل کرده است ما یک جور. این محاذیر ربطی به حکمت مولا ندارد.

اما دو محذوری که مربوط به حکمت مولا بود یکی قضیه نقض غرض، واقع موجود است احکام مشترک بین عالم و جاهل است حکم ظاهری بر خلاف باشد نقض غرض است و یکی هم تفویت نقض غرض به مولا برمیگردد و یکی هم تفویت ملاکات که به عبد بر میگردد. نقض غرض را جواب دادیم که نه نقض غرضی لازم نمیاید اولاً داستان حسن احتیاط را گفتیم. هنوز غرض موجود است. و ثانياً گفتیم نقض غرض هم لازم بیاید قبضش که ذاتی نیست چه بسا انسانها اغراضی را نبض میکنند برای رسیدن به اغراض بالاتری. اشکالی ندارد. شارع مقدس دیده که غرضش این جا غرض دارد غرضش به زمین میماند ولی مصلحت تسهیل غرض بالاتری است. و اما تفویت ملاک هم عرض کردیم که تفویت ملاک اولاً بر مبنای این است که احکام تابع مصالح و مفاسد است لا فی انفسها. ثانياً گفتیم تفویت ملاک اصلاً بر خدا قبحی ندارد. این لطف خدا است که ما را به ملاکات برساند. تفویت هم کرد خدا است خالق ما است اگر هم ما را محروم بکند این مضمون ادعیه هم هست محروم هم بکند ما طلبی از خدا نداریم که. خب لزومی ندارد که ما را به اغراضش برساند. اصلاً پیامبری نفرستاد به خاطر نفرستادن پیامبری ملاکاتی فوت شد اشکالی ندارد. حالا پیامبر نفرستاد یا بگویند به قول ثقه عمل کنید.

سوال:؟؟

جواب: غالباً که راست است. گاهی اوقات اون طور میشود. نه اشکالی ندارد این مقدار

ثالثاً هم عرض کردیم اگر کسی بگوید این مستند به خدا است و تفویتش قبیح است همان جواب مرحوم اخوند که ممکن است به خاطر یک مصلحت اقوای همین فرمایش مرحوم اخوند بعید هم نیست مساعد اعتبار است. امر ظاهری احکام ظاهریه از عمل به آنها لازم میاید فوت بعض از مصالح مساعد اعتبار همین است لازم میاید بلا شک لازم میاید فوت بعض مصالح ولی مقابلش هم اینها را اعتبار نمیکند باز یک مصالح دیگری فوت میشد. این دو تا به ذهن میزند که اون مهم است. شرع حکم واقعی را دست برداشته است گفته است که سواک چون مشقت است. ملاک دارد دست برداشته است. مصلحت تسهیل را بر ملاک

واقعی مقدم داشته است. یا طلاق مفسده دارد ابغض الاشیا است ولی حلالش کرده است یک چیزهایی دیگه ای سکت الله عن اشیا. نه این به خاطر بعض مصالح اقوی این بیشتر به ذهن اقرب به ذهن است. به خاطر مصالح اقوایی امر به اتباع امارات به عمل بر طبق اصول به احکام ظاهریه. بگو احکام ظاهریه را جعل کرده است از جعلش لازم میاید تفویت ملاکاتی ولی از عمل به آنها تحصیل ملاکاتی لازم میاید. به ذهن میاید که انسدادی ها خیلی مشکل دارند. مگر لایبالی باشد انسان. این که اینها را حجت قرار داده است احکام ظاهریه را جعل کرده است کار مومنین حل شده است این را میشود از بعض روایات هم استفاده کرد که با ادله حجیت با روایاتی که داریم اینها سبب میشود که باقی بماند مومنین به سختی نیافتند و امثال ذلک. مساعد اعتبار این است و اگر کسی قبول نکرد دیگه باید برود سراغ مصلحت سلوکیه ای که شیخ انصاری میگوید. این بعد از ان است. اگر این را قبول کردید دیگه نوبت به مصلحت سلوکیه نمیرسد. ولی اگر گفت نه نمیشود خصوصا زمان انفتاح باب علم امام در دسترس است باز هم حکم ظاهری جعل کند این تفویت است. مفسده ان بیشتر است. اگر به این باور رسیدید دیگه باید حرف شیخ را قبول کنید چون تفویت قبیح است باید جبران کند تا از قبح خارج بشود. هذا تمام الکلام در جمع بین حکم ظاهری و واقعی.

امر ثانی تمام شد امر ثالث بحث اثباتی است. ما الان بحث ثبوتی میکردیم آیا ممکن است یا نه. بحث اثباتی مقتضای اصل. مقتضای اصل چیست آیا تعبد محقق شده است یا اصل میگوید تعبد محقق نشده است. مرحوم شیخ انصاری فرموده است الاصل فیما شک فی حجیته عدم الحجیه. مقتضای اصل هر جا شک کردی که آیا حجیت انجا هست یا نه اصل میگوید نیست. اصل اولیه بر عدم تحقق همان ما هو الممكن است. تا به حال میگفتیم ممکن است. تحقق ام لا. اصل میگوید محقق نشده است. مگر این که دلیل خاص بیاید. شما ادله حجیت خبر واحد را اگر تمام کردی این اصل را تخصیص میزنید. اونی که تا به حال بحث میکردیم ممکن است یا نه. گفتیم ممکن است هل وقع ام لا. اصل اولی میگوید واقع نشده است. مرحوم اخوند یک عبارتی دارد میگوید الشک فی الحجیه مساوق للعلم بعدم الحجیه. از کلمات قصار مرحوم اخوند است. اصل را این جور تقریب میکند. میگوید لان الشک فی الحجیه مساوق للعلم. این اصل استصحاب نیست. قاعده. قاعده یقینی. میگوید الشک فی الحجیه مساوق با علم به عدم حجیت است. نه اصل عملی. اصل عملی که علم نمیآورد. قاعده. ملاحظه بفرمایید کلام مرحوم اخوند را ببینیم که درست یا نه.

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

بسم الله الرحمن الرحيم.

بعد از فراغ از امکان تعبد به ظن به جعل حکم ظاهری کلام واقع شده است در مقام اثبات که آیا این تعبد به ظن واقع شده است در شریعت یا واقع نشده است؟

متعارف است که در هر بحثی اول مقتضای قاعده را بحث میکنند تا این که عند الشک مرجع ما باشد. هر کجا گیر کردیم دلیل پیدا نکردیم بر مطلوب، رجوع کنیم به آن قاعده. این امر متعارفی است. در امر ثالث بحث در این قاعده است مقتضای قاعده در تعبد به ظن چیست؟ قاعده هم همان طور که در مصباح الاصول فرموده است خصوص اصل عملی نیست یکی از ادله آن هم اصل عملی هست سیاتی. ولی قاعده معنای عامی است در بعضی از فروض قطعیه است. اصل عملیه قطع نمیآورد. این قاعده اعم است. قاعده یعنی عموم. یک عامی داریم مرجع ما. حالا آن عام مقتضای دلیل اجتهادی باشد یا مقتضای دلیل فقهاتی باشد.

مرحوم اخوند فرموده است که مقتضای قاعده در مشکوک الحجیه عدم الحجیه است قطعاً. اگر شک کردیم یک مثلاً خبر حسن، خبر راوی که مدح دارد، این محل کلام است راوی را در حقش گفته اند مثلاً خیر. آیا خبر این حجت است یا نه؟ خبر ثقه حجت است اما خبر این هم حجت است؟ خیر مثلاً چه ربطی به راستگویی او دارد. اگر شک کردیم خبری که راوی این صفتی را دارد خیر یا من اهل الخیر و امثال ذلک مرحوم اخوند فرموده است وقتی شک داری حجیت دارد یعنی بالفعل حجت است یا نه. همین که شک کنی بالفعل حجت است یا نه این مساوق با این است که یقیناً حجت نیست. چرا؟

چون اثر حجیت این جا هم گفته است اثر، آثار حجیت منجزیت است و معذریّت. حجت به اونی میگویند که اگر خلاف واقع افتادم عذر باشد. اگر وفاق واقع بود مولا بتواند احتجاج بکند، تنجز. حجت فعلیه اثرش معذریّت و منجزیت است. اونی که شک دارم همین شک داری که حجت است یا نه، قطعاً معذر نیست. قطعاً منجز نیست. شما نمیتوانی تشبث کنی به چیزی که شک داشتی حجت است یا نه. قطعاً نمیتوانی تشبث کنی. اگر در مخالف واقع افتادی نمیتوانی بگویی به خاطر خبر این اقا که شک دارم حجت

است یا نه، نه. قطعا معذور نیستی. کما این که ان طرفش هم چون شک داری مولا نمیتواند عقاب بکند قبیح است عقابش.

مشکوک الحجیه شک داری در حجیتش، مساوق این است که قطعا حجت نیست چون حجیت فعلیه لازمه قطعیش هست. چیزی که حجت است بالفعل قطعا معذر است. قطعا منجز است. پس وقتی که شک داری قطعا معذر نیست قطعا منجز نیست پس قطعا حجت نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: نه بر مخالفتِ این نمیتواند. یک مبرر دیگری میخواهد.

مرحوم اخوند فرموده است شک داری در حجیت، یعنی شک داری در حجیت فعلیه اش. هر چه که شک داری که بالفعل حجت است یا نه اون قطعا حجت نیست. نمیتوانی اثار حجیت را بار بکنید. خب چطور میشود مشکوک است حجیتش، مقطوع است عدمش؟ این را توجیه کردند. مشکوک است حجیتش یعنی مشکوک است انشا حجیتش. شک داری حجیت را برایش انشا کرده است یا نه، متیقن حجیت فعلیت ندارد. شک در انشا حجیت، موضوع است برای قطع به عدم حجیت فعلیه.

نکته اش واضح است. در حجیت فعلیه علم لازم است معقول نیست حجت بالفعل باشد و شما علم هم نداشته باشید. علم به نحو موضوعی اخذ شده است. اذا علمت به انشا حجیت فهو حجة بالفعل. لذا اگر شک داشتی در انشا حجیت پس علم به انشا منتفی است وجدانا. حجیت منتفی است وجدانا. الشک فی الحجیه یعنی الشک فی انشای الحجیه مساوق للعلم بعدم الحجیه الفعلیه.

اخوان طبق مبنای خودش حرف زده است. اخوند میگوید حجیت فعلیه شرطش علم به انشا است. قبلا گذشت میشود علم به مرتبه ای از حکم موضوع حکم به مرتبه دیگری باشد. علم به انشا، مرتبه انشا، موضوع است برای فعلیت. همین که علم به انشا منتفی شد، فعلیت قطعا منتفی میشود. از باب ارتفاع حکم به ارتفاع موضوعش. اخوند این ادعا را دارد. یکی از مواردی که علم اخذ شده است در حکم به نحوی که خودش قائل است، یکی از مواردی که علم اخذ شده است در حکم، باب حجیت است. علم به حجیت انشائیه اخذ شده است در حجیت فعلیه. همین را باید شما باورتان بیاید. حجیت فعلیه، متوقف بر علم است. علم نداری معنا ندارد بالفعل حجت باشد. علم نداری احتجاج قطعا معنا ندارد. العلم بالانشا موضوع للحجیه

الفعليه. پس وقتی شک داری انشا شده است یا نه، علم به انشا منتفی است فعلیت هم قطعاً منتفی است. این است که الشک فی الحجیه الانشائیه ملازم للعلم بعدم الحجیه الفعليه. این یک بیان است.

یک بیان هم میشود این طور بگوییم. نیازی به این مقدمه نباشد که علم به انشا موضوع است برای فعلیت، نه، حجیت فعلیه نیاز به علم دارد این را نمیشود انکار کرد. اگر یقین نداری که هذا حجه بالفعل یقین اثر ندارد. الشک فی الحجیه الفعليه، این دفعه مشکوک را حجیت فعلیه قرار میدهیم. یعنی بدوا اگر شک کردی که این حجت است بالفعل، با تامل علم پیدا میکنی که حجیت فعلیه ندارد. الشک فی الحجیه الفعليه این در ابتدا است که ما شک میکنیم این وجدانی است، میگوید با یک تاملی میفهمی که یقین پیدا میکنی که حجیت فعلیه ندارد. این تقریب با این جمله بهتر سازگاری دارد. الشک فی الحجیه الفعليه مساوق همان است مع العلم بعدم الحجیه الفعليه.

سوال:؟؟؟

جواب: شک داری معاقبی یا نه قطعاً معاقب نیستی. این جور میشود. اون شک بدوی است این نهایی است. دو تا تقریب برای کلام اخوند ما میگوییم. الشک فی الحجیه الانشائیه ملازم، مساوق خوب نیست ملازم للعلم بعدم الحجیه الفعليه. از بابی که حجیت فعلیه موضوعش علم به حجیت انشائیه است. طبق مبنای اخوند که میگفت علم به مرتبه ای میشود ماخوذ شود در مرتبه دیگر. یا نه بگوییم الشک فی الحجیه الفعليه بدو مساوق للعلم بعدم الحجیه الفعليه. نیاز به آن مقدمه نداریم. شما به کدام اشکال دارید؟ دو بیان است برای این که شک در حجیت مساوق با علم به عدم حجیت است. این دو تا بیان را کجایش گیر دارید؟

سوال:؟؟

جواب: همین را، باید محرز باشد همین را. میشود ما شک کنیم در حجیت فعلیه یا نه. میشود بدوا.

سوال:؟؟؟

جواب: این کلام که ان الشک فی الحجیه یساوق العلم بعدم الحجیه دو تقریب دارد. یک تقریب مبنایی است و یک تقریب مبنایی نیست. شما دو تقریب را گیر دارید یا جای دیگری گیر دارید که واقعش نمیفهمم که چه اشکالی دارید. خب بگذریم معذور هستیم رفع ما لا یعلمون.

مرحوم شیخ انصاری یک بیان دیگری دارد. جلوتر رفته است. گفته است ما از ادله میتوانیم اثبات کنیم که اصلاً انشا هم نشده است. مقتضای ادله این است که اگر شک کردی در این که حجیت برای این خبر انشا شده است یا نه میگوییم انشا نشده است با فعلیت کار ندارد. شک داریم که شارع برای خبر حسن به همان معنایی که گفتم حجیت جعل کرده است یا نه مقتضای ادله این است که جعل نکرده است. این فقهی تر است. فنی تر است.

فرموده است که ما با ادله ای اثبات میکنیم عدم جعل حجیت را برای مشکوک الحجیه از جمله عمده اش هم شاید همین باشد آیات و روایاتی که نهی میکنند از عمل به ظن. نهی میکنند از عمل به بغیر علم. لا تقف ما لیس لك به علم. لا تقف، وقوف نکن. یعنی آن به درد نمیخورد. تبعیت نکن از چیزی که علم نداری. ان الظن لا یغنی من الحق شیئا. الان ظن داری که این حجت است یا نه، ان الظن الغا کرده است گفته است بگو جعل حجیت نشده است. خب این که الان میگوید لا تقف ما لیس به علم یا ان الظن لا یغنی من الحق شیئا این میخواهد بگوید حرام است عمل به اینها، حرمت تکلیفی که ربطی به بحث ما ندارد یا نه اینها ارشاد به عدم حجیت است؟

ادعای شیخ این است حرمتی که میگوید حرمت وضعی است. اصل عدم حجیت را میخواهد درست بکند. میگوید ظاهر از این آیات و روایات ارشاد است ارشاد به عدم حجیت و الا عمل به ظن چه مفسده ای دارد؟ حرمت ندارد که. این که اجتزأ بکند آن را حجت قرار بدهد مشکل دارد و الا مجرد عمل به ظنش عمل میکند اشکالی ندارد. عمل به ظن مفسده ندارد حرمت تکلیفی ندارد خصوصاً ان الظن لا یغنی من الحق شیئا اصلاً میگوید که به درد نمیخورد. یک کم بالاتر از لا تقف است. لا یغنی شما را به واقعیت نمیرساند حجیت ندارد. ظاهر آیات و روایات ناهیه از عمل به ظن ارشاد به عدم حجیت ظن است. فالاصل شرعاً فمقتضی الاصل شرعاً اونی که اخوند میگفت عقلی بود. مقتضی الاصل شرعاً عدم الحجیه لما شک. شک که میگوییم مقصود فقط شک نیست ظن هم این طور است. این استدلال مرحوم شیخ انصاری.

بر این استدلال مرحوم نائینی اشکال کرده است. گفته است ما از این آیات و روایات نمیتوانیم بفهمیم که مشکوک الحجیه لیس بحجه. چرا؟ فرموده است تمسک به آیات و روایات در مشکوک الحجیه این تمسک به عام است در شبهه مصداقیه. شما هر جا شک داری این خبر این اماره حجت است یا نه، شک داری که علم است یا نه، چون اگر حجت بود علم بود. شارع آن را علم قرار داده بود. پس مشکوک الحجیه مشکوک

العلمیه است. وقتی که مشکوک العلمیه بود شما نمیتوانی به لا تقف ما لیس لک به علم تمسک بکنی. شک داریم که لیس به علم باشد شاید علم باشد. مرحوم نائینی فرموده است تمسک به آیات و روایاتی که ناهی از عمل به غیر علم است تمسک نادرست است چون این تمسک به عام است در شبهه مصداقیه خود عام است، که هیچ کس اجازه نداده است. حالا تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص را بعضی اجازه دادند اما اگر تمسک کنیم به اکرم العلما برای کسی که شک داریم عالم است یا نه احدی نگفته است.

این است که مرحوم نائینی فرموده است به آیات و روایاتی که ناهی از عمل به بغیر علم است نمیشود اصل عدم حجیت را درست بکنیم. نمیشود در مشکوک الحجیه در امارات در امارات ایشان اشکال کرده است نمیتوانیم تمسک بکنیم.

در مصباح الاصول جواب داده است از مرحوم نائینی. نقضا و حلا. جواب نقضی داده است گفته است اگر در امارات مشکوکه نمیتوانم تمسک بکنیم در مواردی هم که مورد اصل عملی است نمیتوانیم به این آیات تمسک کنیم. شک داریم که آیا این جا از موارد استصحاب هست یا نه، شما نمیتوانید تمسک بکنی شاید شارع مقدس این را به حکم علم قرار داده است لا تقف ما لیس لک به علم شبهه مصداقیه است در اصول عملیه، لا اقلش در اصول عملیه محرزه حالا. چون در اصول عملیه محرزه هم شارع ما را تعبد به علم کرده است منتهی در مقام عمل. نقض کرده است بر مرحوم نائینی که شما پس در مواردی که مورد اصل عملی است انجا هم نمیتوانید تمسک بکنید به این آیات و روایت چون انجا هم شبهه مصداقیه است شبهه مصداقیه علم است دیگه. حالا در امارات گفته است علم است از این جهت شبهه مصداقیه است در اصول عملیه گفته است عمل کن حتی تعرف. خب غایتش هست. خب شاید اینجا از موارد عرفان است شاید یک اماره ای.

اصول محرزه هم لازم نیست، این تکمله ما نادرست بود. نه، اصول غیر محرزه. شما در اصول محرزه میخواهید تمسک بکنید به کل شیئی لک حلال حتی تعرف انه حرام از کجا میگویید این حتی تعرف است شاید در این مورد یک اماره است و ما خبر نداریم و اماره نرسیده است.

سوال:؟؟؟

جواب: اجازه بدهید تصحیح بکنیم.

نقض این است که محل کلام یک اماره ای است شک داریم حجت است یا نه، نائینی میگوید شک داریم علم است یا نه پس به لا تقف نمیشود تمسک کنیم. مورد نقض این است تصحیحش بکنیم. مورد نقض این است که یک موردی است مجرای استصحاب است مجرای قاعده حل است. گفته است طبق بیان شما انجا ما نمیتوانیم تمسک کنید به کل شیئی نمیتوانیم تمسک کنیم که شرب تنن حلال است. چون غایت دارد حتی تعرف شاید این جا از موارد تعرف است شاید یک اماره ای داشته است به ما نرسیده است شما هم که اماره را علم میدانید.

در استصحابش مثل همان جا باز. شما استصحاب میکنید حالت سابقه را. شک داری دیگه. شاید در این مورد یک اماره ای باشد که ان اماره علم باشد علم اماره ای مقدم بر، (درست است استصحاب هم علم است) علم استصحابی است. نقض کرده است گفته است به اصول عملیه ما نباید تمسک بکنیم. انجا هم علم، انجا عدم علم اخذ شده است اینجا علم اخذ شده است فرقی این است. این جا موضوع علم است لا تقف ما لیس به علم. انجا غایت است عدمش اخذ شده است فرقی نمیکند. بالاخره همان طور که این جا شبهه مصداقیه است شاید این اماره علم باشد به ان الظن نمیتوانیم تمسک کنیم انجا هم شاید اماره ای در کار باشد عرفان است غایت محقق است پس به کل شیئی لک حلال نمیتوانیم تمسک کنیم. این جور نقض کرده است.

و اما حلش فرموده است یک قاعده ای بیان کرده است. و ان قاعده این است که همیشه در اصل حاکم و محکوم ما باید به محکوم عمل کنیم مگر حاکم واصل شده باشد. شرط سقوط محکوم از حجیت، وصول حاکم است نه وجود حاکم. حرف متینی است. این را مرحوم اسید محمد باقر یک جایی یادم هست خوب بحث کرده است. الان در ذهنم نیست. وصول حاکم مانع از عمل به محکوم است نه وجود حاکم.

امارات اگر خواسته باشند مقدم بشوند بر ان الظن لا یغنی من الحق شیئا بنا باشد مقدم باشند بر لا تقف ما لیس لک به علم، به لحاظ اینست که اینها علم هستند. ادله حجیت این را علم قرار داده است این حاکم بر ان الظن است. وجه این که ما به ادله حجیت عمل میکنیم مقدمشان میداریم بر این عمومات بر این مطلقات، وجهش حکومت است. خبر ثقه که حجت شد این مقدم است بر ان الظن لا یغنی من الحق شیئا. چرا؟ چون ادله حجیت خبر ثقه را علم قرار داده است این حاکم بر ان الظن است. این حاکم بر لا تقف ما لیس لک به علم است. وجهش حکومت است دیگه. وجه تقدم ادله حجیت بر آیات و روایات ناهیه

وجهش حکومت ادله حجیت است بر انها. شرط حکومت وصول است. اگر دلیل حاکم واصل شد نباید به دلیل محکوم عمل بکنیم. این را حتما تاملش بکنید. احساسش بکنید همین جور است.

اگر مولا فرمود اکرم العلما بعد گفت الزاهد الجاهل عالم. این میشود حاکم. حاکم بر اکرم العلما است. این الزاهد الجاهل عالم که حاکم است به دست من نرسید. من علما را اکرام کردم جاهل زاهد را اکرام نکردم. عقلا میگویند معذور هستی. گفته بود اکرم العلما. معذور هستی.

یا در ضیقش: فرموده است اکرم العلما بعد فرموده العالم الفاسق لیس بعالم. عالم فاسق عالم نیست. اگر این العالم فاسق به ما نرسید ما همه علما را اکرام کردیم معذور هستیم. سیره عقلا اینجور است، در حاکم پر واضح است. حاکم یک ادعا است، واقعیت نیست. ان ادعا باید به من برسد تا اثر داشته باشد. اگر ادعای مولا به من نرسیده باشد من معذور هستم. اکرم العلما گفته است العالم الفاسق لیس بعالم. تضییق کرده است. یا گفته است الزاهد الجاهل عالم. توسعه داده است. فرقی نمیکند. حاکم یضیق و یوسع. در هر دو باید واصل شده باشند. تا واصل نشدند من مکلف به ان عموم یا ان اطلاق هستم.

اگر عکسش را هم انجام بدهم. گفته است اکرم العلما. العالم الفاسق لیس بعالم. خطاب حاکم به من نرسید. من هم فاسق ها را اکرام نکردم. گفتم خوشم نیاید اکرام نکردم. مولا میتواند عقوبت کند میگوید من به تو گفتم اکرم العلما. اگر بگوید حالا من خبر دار شدم که گفتم العالم الفاسق لیس بعالم، حرفش مقبول نیست. میگویند نه ان وقت که مشغول اکرام بودی که تو نمیدانستی به چه مجوزی ترک کردی؟ میتواند مواخذه اش بکند. این مساله را باید حل کنید که در دلیل حاکم وصول شرط است ما لم یصل الحاکم، محکوم حجت است.

حالا مخصص چیست اون یک داستانی دیگری دارد ما در مخصص هم این طور میگوییم. حالا محل بحث حاکم و محکوم است. ان الظن لا یغنی من الحق شیئا شک داریم خبر حسن را گفته است علم است تا بشود حاکم یا نگفته است نشود حاکم. شک در حاکم داریم. سیره عقلا بر همین است که مادامی که دلیل حاکم وصول پیدا نکرده است دلیل محکوم به حجیت خودش باقی است. جواب مرحوم نائینی این است شیخ انصاری میگوید ان الظن لا یغنی من الحق شیئا این شامل میشود خبر حسن را که شک داری حجت است یا نه. چرا؟ چون علمیت خبر حسن به من واصل نشده است. دلیل حاکم به من واصل نشده است.

هر کجا دلیل حاکم واصل نشد دلیل محکوم به حجیتش باقی است. یشرط فی سقول حجیه المحکوم وصول الحاکم لا وجود الحاکم. به وجود حاکم نه عبد و نه مولا نمیتوانند احتجاج بکنند این ها امور عقلائیه است ایه و روایتی که نداریم بگوید تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز نیست اینها را باید موردی حساب بکنیم. نه تمسک به عام در شبهه مصداقیه حاکم جایز است.

سوال:؟؟؟

جواب: حالا وارد بحث تخصیص نمیشویم ولی سیره بر این است.

سوال:؟؟؟

جواب: میشود ان. بحث احتجاج است واقع را کاری نداریم. میشود مولا الان احتجاج بکند به ان الظن.... من را عقاب کند و بگوید چرا به خبر حسن عمل کردی و خلاف واقع افتادی.

سوال:؟؟؟

جواب: نه دیگه. ما حرف نائینی را در عام مخصّص هم قبول بکنیم، در حاکم پر واضح است.

سوال:؟؟؟

جواب: لبّش تخصیص است ولی صیاحتش ادعا است. ان را بحث نکرده است مرحوم نائینی مثل تخصیص رانده است. نه. حکومت زور است، حکم و ادعا است. ادعای مولا اگر نرسیده است چطور من بیایم ترتیب اثر بدهم. اون رسیده است ها! ان الظن به من رسیده است این را میگیرد ادعایش نرسیده است که هذا علم. باز هم گیر بکنیم میتوانم بگویم شاید ادعا کرده بودی یا نه؟

به ذهن میزند که فرمایش مرحوم آقای خویی عرفی تر است. مرحوم نائینی که گفته است نمیشود تمسک کنیم به اطلاعات و عمومات نه، به ذهن میاید که روان است شک داری حجت است یا نه ان الظن.... ذهن شیخ انصاری روان است اینجا.

بله نقضی که مرحوم خویی به نائینی کرده است ان را میشود جواب داد. ممکن است مرحوم آقای نائینی بفرماید که ما در اماراتی که شک داریم حجت است یا نه نمیتوانیم تمسک بکنیم به ان الظن لا یغنی من الحق شیئا شاید ان علم باشد در واقع. علم ادعائی، ولی مع ذلک در اصول عملیه بگوید ما میتوانیم

تمسک کنیم. میگوید اگر شک داری حلال است یا حرام است فهو لک حلال حتی تعرف، اصلا حتی این که اماره ای باشد. بالاتر از این نیست که. نائینی میگوید که (دفاع از نائینی)، میگوید ان حتی اماره ای باشد یعنی حتی اماره ای به شما برسد. در ان جا وصول شرط است چرا؟ چون اگر وصول شرط نباشد این جعلش لغو است. همه جا من شک دارم اینجا شاید اماره ای بر خلاف باشد. میخواهد مشکله شک من را حل کن. اگر بنا باشد غایت عرفان واقعی باشد اماره واقعی باشد من از تحیر خارج نمیشوم. گفته است که آقای فارسیش این است: شک داری حلال است یا حرام، حلال است تا وقتی که اماره ای در واقع باشد. اگر بگویی حتی اماره ای در واقع باشد این کارایی ندارد خطابش. لغو است.

این است که نائینی به حکم این لغویت میتواند بگوید انجا حتی تعرف یعنی وصول اماره است. به ذهنم تعرف اصلا خود ماده عرفان هم همین را میرساند کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام یعنی عرفان الان برایت محقق شده باشد. اماره واقعی عرفان واقعی هست ولی الان عرفان من نیست. حتی تعرف عرفان من نیست. نه نقض مرحوم آقای خویی نادرست است. فرق است بین حتی تعرف که انجا هست با اینجا که میگوید لا تقف ما لیس لک به علم ان الظن لا یعنی من الحق شئیا. انجا میخواهد رفع تحیر بکند میخواهد مشکل را رفع بکند معنا ندارد که اماره واقعیه مانع از اباحه باشد نه انجا باید اماره واصله باشد. که به ذهن میزند که حتی تعرف یعنی از تحیر خارج بشوی. خروج من از تحیر وقتی است که به من برسد. غایت انجا وصول است اما در این جا خود اماره علم است. گفته است هر چه علم نیست تبعیت نکن. شک دارم این خبر حسن علم است یا نه.

سوال:؟؟؟

جواب: اشکالی ندارد. نه که علم پیدا بکنی. نه خوب حرفی است.

اگر میگفت علم پیدا بکنی مثل انجا درست است. الان اگر اماره را علم قرار داده باشد برای تو علم قرار دادیم نه که تو علم پیدا کردی. الان برای من شارع علم قرار داده است اماره را. برای تو، نه این که تو علم پیدا کنی. اگر اماره را علم قرار داده باشد من خبر ندارد الان لی علم نه انا عالم.

خب حالا اینها منبهاات هستند اصل قضیه این است که اصول عملیه برای این است که شبهه را رفع بکند. اگر بنا باشد حتی تعرف را عرفان واقعی معنا بکنیم این ها لغو میشود.

مضافاً که مرحوم نائینی اصاله عدم وجود الاماره را قبول دارد برای اصل عملی. شک داری در این زمینه اماره هست یا نه اصل میگوید اماره وجود ندارد اما در خبر ثقه علم قرار داده است یا نه اصل عدم جعل علمیت را قبول ندارد. این هم مهم است. نائینی میتواند در اصول عملیه پناه ببرد به اصل عملی بگوید اصل این است که در این جا اماره نیست. اما در محل کلام ما اصل عملی را منکر شده است. گفته است نمیتوانی بگویی اصل عدم جعل علمیت است. بر مبنای خودش فرق است بین باب امارات و باب اصول عملیه.

این را هم تامل بکنید این که فرق است یک بیانی است در آینده ان شاء الله مطرح خواهیم کرد. بعضی از رفقا اهل مشهد شده اند میخواهند بروند زیارت. از طرفی میگویند سه روز این طرف تعطیل و آن طرف هم تعطیلی دارد یک روز وسطش مثلاً خاصیتی ندارد. بد حرفی هم نمیزنند و لو بین التعطیلین دلیلی ندارد که باید تعطیل باشد ولی یک مبرری برایش پیدا شده است که مانع زیارت آنها هم نشویم. میخواهند بروند زیارت با دلی ارام بروند زیارت. از همه آنها التماس دعا داریم. ان شاء الله یک هفته دیگری اگر توفیقی و علمی بود خدمت شما خواهیم رسید. فردا هم که تعطیل هست.

تاریخ ۱۴۰۲/۳/۱۶

جلسه ۱۳۷

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در این بود که مقتضای قاعده عند الشک فی الحجیه و عدم الحجیه چیست؟ ظاهراً تسالم است. گفتند به ادله اربعه که یکی از آنها اجماع است که عند الشک فی الحجیه مقتضای قاعده عدم حجیت است. حجیت باید احرار بشود تا حجت بشود.

استدلال شده بود بر این قاعده به آیات و روایاتی که ناهیه هستند عن اتباع الظن. عن اتباع غیر العلم. لا تقف ما لیس لك به علم، به اینها هم استدلال شده است از آیات و روایات که دلالت دارد بر منع حجیت مشکوک الحجیه. به این تقریب که مشکوک الحجیه هم که علم نیست، لا تقف ما لیس لك به علم. مشکوک الحجیه ظن است ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً.

اشکال شد بر این استدلال از جانب مرحوم نائینی، مرحوم نائینی که مسلکش در باب حجیت، جعل علمیت است اشکال کرد گفت که این تمسک به عام است در شبهه مصداقیه. نسبت به امارات و نسبت به اصول محرزه مثلاً. اگر اماره ای را شک کردیم حجت است یا نه شک کردیم که شارع علم قرار داده است یا نه نمیتوانیم به ان الظن و لا تقف ما لیس لک به علم تمسک کنیم شاید علم باشد.

جوابی که داده شد این بود که دلیل حجیت که اماره را مثلاً علم قرار میدهد این حاکم بر ان الظن است. بر لا تقف ما لیس لک به علم، و در حکومت پر واضح است تا حاکم واصل نشود محکوم به حجیت خودش باقی است. اینها امور عقلائیه هستند ظهورات هستند. اگر مولا گفت اکرم العالم شک کردیم که زاهد را ایا عالم قرار داده است یا نه، ما نمیتوانیم زاهد را هم اکرام کنیم بگوییم وجوب اکرام دارد. حاکم یک نوع اعتبار و ادعا است و مادامی که نرسد عام حجت است. این جوابی است که اسید محمد باقر داده است و گفتیم در باب تعادل و تراجیح مفصل بحث کرده است که شرط تقدم حاکم بر محکوم وصول حاکم است.

مرحوم آقای خویی، پیدا نکردیم که به نحو مطلق یا عام میگوید این را شما تتبع کنید. مرحوم آقای خویی در خصوص حجیت این ادعا را کرده است. مرحوم آقای خویی فرموده است که حجیت، جعل علمیت، این از چیزهایی است که وصول پیدا نکند کلاً شیئی است. معنا ندارد حجیت واقعیه در حق من حجت باشد. معنا ندارد خبر ثقه ای که به من نرسیده است برای من علم باشد. علم باید به من برسد تا علم باشد و لو تعبدی. شرط این که شیئی بالفعل بشود علم و حجت شرطش وصول است.

این هم حرف متینی است ما اگر در مطلق حاکم هم قبول نکنیم که شرطش وصول است در خصوص حجیت اینطور است. الشک فی الحجیه یساقط القطع بعدم الحجیه. همان که اخوند هم داشت. میگفت حجیت اثرش منجزیت و معذرت است و بدون وصول معنا ندارد که منجزیت و معذرت داشته باشد. این که ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً، اگر خبر حسنه به ما برسد و شک کنیم که حجیت دارد یا نه ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً و فرمایش استادش را قبول نکرده است ظاهر فرمایشش این است که در خصوص حجیت قبول نکرده است لا معنی للحجیه الواقیه ما لم یصل. از اول ضیق است جعل حجیت برای کسی که به او خطاب برسد.

خب هذا تمام الکلام بر مسلک مرحوم نائینی به این تفسیر که نائینی میگفت علمیت جعل شده است. تتمیم کشف جعل شده است. یک احتمال دیگری در کلام نائینی بود که مرحوم اشیر حسین حلی گفته

نائینی این جور هم میگفته است مختلف صحبت میکرد است. مرحوم نائینی گفته است وقتی شیئی اعتبار شد همین که اعتبار کرد گفت به قول عمری عمل کند خود همین باعث میشود که ظن شما به آن خبر، تبدیل به علم بشود. علم عادی عرفی اطمینان.

که گفتیم فی الجمله درست است. امر به اتباع درجه ظن را بالا میبرد. فرق است بین این که مولا بگوید به حرف فلانی گوش کن به حرفی که از من میزند گوش کن و بین این که نگوید. درجه ظنش فرق میکند. حالا اگر تتمیم کشف را این جور معنا کردیم که جواب از نائینی پر واضح است چون تا وقتی که خبر ثقه حجت است تا به من نرسیده است که درجه ظن من را بالاتر نمیبرد. اون که دیگه پر واضح است که باید به من وصول پیدا کند تا درجه ظن من را بالا ببرد. ما دامی که لم یصل است علم تکوینی نیست بالوجدان. این ظن است این لا علم است لا تقف ما لیس لک شاملش میشود. بر این تفسیر مثلا مساله واضح تر است.

خب هذا تمام الکلام بر مبنای نائینی. ما میتوانیم به آن اظن و لا تقف... در مشکوک العلمیه تمسک کنیم. اما بر مبنای دیگر که جعل حجیت یا جعل حکم مماثل که به مشهور نسبت داده شده است چطور؟ آن هم همین جور است حرف اخوند همین است. مرحوم اخوند میگوید مجعول در باب امارات حجیت است بعد به این جا میرسد به اطلاق ان الظن تمسک میکنند. این شک در تخصیص است شبهه حکمیه است نمیدانم گفته است الا الظن خبر حسن فانه حجة. یا نه تخصیص نزده است. شک در تخصیص زائد است همیشه شک در تخصیص زائد مدفوع است مرجع اطلاق است مرجع عموم است. ان الظن اخوند این جور میگوید ان الظن اگر اطلاق داشته باشد ها! حالا اخوند یک جایی اشکال کرده است و گفته است اعتقادات است اصلا. حالا اگر اطلاق داشته باشد لا تقف اطلاق داشته باشد هم اصول و هم فروع را شامل بشود. اخوند میگوید لا تقف... شک دارم در تخصیصش به خبر حسن که آیا این خارج شده است از او، شارع این را حجیت قرار داده است خارجش کرده است یا نه، شک در تخصیص زائد است که مرجع عام است.

و هکذا بر مسلک حکم مماثل. آیا بر طبق خبر حسن حکم مماثل جعل شده است که ان الظن و لا تقف ... تخصیص زده شده است. کأنّ مرحوم نائینی میگفته است بر مبنای دیگران به اطلاق و عموم اینها میشود تمسک کرد بر مبنای ما گیر دارد که شبهه مصداقیه میشود اما بر مبنای دیگران شک در تخصیص زائد است که مرجعش عموم عام است.

الی الان تمسک به عمومات، مطلقاتی که منع میکند از تبعیت غیر علم و لو بعضی از اینها مختص به اصول باشد ولی بعضی از آنها انصافش این است که اطلاق دارد. بعضی از روایات و آیات اگر هم در آیات گیر بکنیم باز روایات ما را منع کرده است از عمل به غیر علم چه در فروع من افتی بغیر علم لعنته الملائکه حالا فتوی یا عمل فرقی ندارد. لا ریب در بعضی از روایات که اطلاق دارد و شامل فروع هم میشود آنها مرجع ما هستند در این قاعده اصل عدم حجیت است للعمومات و اطلاقات. این اشکال اول بود.

اشکال ثانی شده است بر این استدلال گفته اند، مرحوم آقای خویی اشکال کرده است فرموده است ما به این اطلاقات عمل کنیم نمیشود اینها مرجع ما باشند مرجعیت عمومات و اطلاقات را انکار کرده است. چون اینها ارشاد به حکم عقل است در خطابات ارشادیه معنا ندارد عموم و اطلاق مرجع باشد، ارشاد میکند به آن که عقل میفهمد، عقل هم که جایی شک نمیکند. اینها ارشاد به این است که ان الظن ... عقل تو میفهمد که ظن نمیتواند موّمن باشد نمیتواند راه گشا باشد چون احتمال خلاف میدهی. ایه قرآن هم ارشاد به همین حکم عقل است. عقل میگوید به غیر علم اعتماد نکن. عمل به جهل قبیح است عقلا. لاتقف ما لیس..... این هم ارشاد به حکم عقل است که ان السمع و البصر و الفواد کل اولئک کان عنه مسولا اینها مثلا تعلیل هم میآورد و ارشاد به حکم عقل است. ما دنبال این هستیم که شارع مشکوک الحجیه را حجت قرار نداده است. بلکه بالاتر مشکوک الحجیه را شارع گفته است حجت نیست. مثل قیاس که به نحو خاص گفته حجت نیست مشکوک الحجیه را گفته حجت نیست. شارع گفته است حجت نیست. ما دنبال این هستیم. آیات شریفه که حکم شرعی را بیان نمیکند تا مرجع ما باشد عند الشک.

این اشکال مبتنی بر یک مبنایی است که بعضا ایشان ادعا کرده است خلافتش را، آن مبنا این است که هر خطابی در زمینه حکم عقل وارد شد فهو ارشاد. هر خطابی در زمینه ای که عقل هم میفهمد اگر خطاب در زمینه ای که عقل میفهمد وارد شد فهو ارشاد الی ما حکم به العقل. کار به سلسله علل و معالیل ندارد که نائینی میگفت سلسله معالیل. ایشان میگوید هر جا عقل. عقل میگوید وارد شبهه نشو. شارع هم گفته است وارد شبهه نشو. الوقوف عن الشبهات خیر من اقتحام فی الهلکات. عقل گفته است ضرر را دفع کن اگر شارع گفت ضرر نزن ارشاد به حکم عقل است. نگاهش بکنید شاید در تقریرات اخیر اش عدول کرده باشد ولی در بعضی از جاها این ادعا را کرده است. هر خطابی وارد شود در حوزه ای که عقل ادراک دارد اون خطاب ارشاد به آن مدرک عقل است نه که مولوی باشد. این جور ادعایی را کرده است. صغرایش

هم اینجا محقق است عقل میگوید به ظن اعتماد نکن. احتمال خلافت هست. لا علم است. عقل این را درک میکند.

لکن در ذهن ما این است که اصل این است که آنچه از مولا صادر میشود حکم مولوی است. حتی در زمینه ای که عقل هم ادراک دارد به شرط این که اعمال مولویت ممکن باشد. حالا اطیعوا الله ممکن است شما بگویید امکان اعمال مولویت ندارد آنجا چاره ای نیست ارشاد است. مثلاً میگوید نماز بخوان. اطیعوا الله. بعد بگوییم اطیعوا الله مولوی است باز دوباره اطیعوا الله. همان تسلسلی که میگفتند. اصل در خطابات این است که از مولا که صادر میشود بما هو مولا بما هو ولیّ، خطابات مولوی را خطابات شارع را مردم حمل میکنند بر تکالیفش نه بر تذکراتش. ارشاداتش. ارشادات قرینه بر خلاف میخواهد.

ما در ذهنمان این است که شارع فرمود ظلم نکنید این مولوی است و لو این که عقل میفهمد ظلم قبیح است. لا تظلمون و لا تُظلمون اگر ایه شریفه دلالت بر حرمت ظلم داشته باشد میگوییم ظلم را حرام کرده است شارع. نه این که ارشاد کرده باشد. ما در ذهنمان این است که نه، ظاهر خطابات مولا این است که اعمال مولویت میکند و تکلیف میکند حتی در زمینه حکم عقل. وجهش چیست؟

ایشان ادعا دارد که اگر عقل بفهمد، اعمال مولویت لغو است. عقل میفهمد دیگه دوباره شارع بیاید اعمال مولویت بکند تازه آن که اعمال مولویت میکند هم اگر خواسته باشیم او را هم تاثیرگذار باشد باز باید پای عقل را بیاوریم. عقل میگوید مخالفت مولا قبیح است. قبیح قبلش هم بود. ایشان ادعا دارد که خطابات که در زمینه مدرکات عقل وارد شده اند آن خطابات ارشادی هستند. چون اعمال مولویت لغو است به همین بیان. چون شما میخواهی آن خطاب را اگر مولوی بکنی باز باید حکم عقل را بیاوری و الا خطاب شارع منهای حکم عقل محرکیت ندارد. حرف ایشان این است. کلماتش مضطرب است ولی یک جا یا چند جا این ادعا را کرده است.

ولکن در ذهن ما این است که لغو نیست. حکم عقل محرکیتش ضعیف است. اعمال مولویت که میکند، نه آن محرکیتش اقوی است. خیلی از انسانها با این که عقلشان درک میکند ها ولی از حکم عقل مرتدع نمیشوند. عقل میگوید بابا از چراغ خطر گذشتن زشت است احتمال خطر است اگر همین حکم عقل باشد خیلی موثر نیست. ولی همینها را بگوییم شریعت هم گفته است حرام است. الان خیلی از قوانین قوانین عقلاییه است ولی کثیری از مومنین چون آنها را شرعی نمیدانند مرتدع نمیشوند پای شرع میاید،

مرتدع میشوند. بارها از ما سوال میکنند که حکم شرعی ان چیست؟ ارتداع از عقل کجا بود؟ اگر قرار بود که مردم از عقلشان مرتدع بشوند که این قدر نیاز به انزال رسل و ارسال کتب نبود. نه، ادراک عقل برای تحرک انسانها کفایت نمیکند. شرع که ضمیمه بشود انجا است که کثیری از مردم مرتدع میشوند چون شارع گفته است. میگوید شارع عقاب را میگوید اون خیلی مهمتر است عقل میگوید خب حالا میمیری.

سوال:؟؟؟

جواب: ما در مستقلات عقلیه هم صحبت میکنیم آقای خویی میگوید در مستقلات عقلیه حکم شرعیه معنا ندارد. ایشان میگوید ما حکم به العقل حکم به الشرع، نه، برعکس، ما حکم به العقل لم یحکم به الشرع. ایشان ملازمه را عکس کرده است. ما میگوییم نه میشود ما نمیگوییم حتما ما حکم به العقل حکم به الشرع، میشود در زمینه حکم عقل شرع مقدس حکم داشته باشد تعبد داشته باشد چون خیلی از انسان ها به گفته عقلشان مرتدع نمیشوند. این همه انسان ها خلاف عقل حرکت میکنند ولی به حکم شرع مرتدع میشوند.

مضافا که یک خاصیت اسناد و استناد هم دارد. حکم عقل باشد نمیتوانند مستندش بکنند به مولا. ولی اگر شارع بگوید ظلم حرام است اون هدف نبوت هدف انزال کتب ارسال رسل همین است که ارتباط پیدا بشود بین خالق و مخلوق با این احکام. من میگویم ظلم حرام است تا تو در مقام امتثال بگویی ترک میکنم چون تو گفتی نه عقلم گفت. عقل را رها کن. مهم چون تو گفتی است. خب این به جای خودش این یک جای دیگه بحث کردیم چند دفعه شاید یک جای دیگری بحثش کنیم که خطابات در زمینه حکم عقل ارشادی باشند، درست نیست مولوی هستند.

ولکن این که ما میگوییم خطاب در این جا مولوی است به این معنا نیست که یعنی حرام کرده است عمل به ظن را به حرمت تکلیفی. نه، ظاهر بعض از کلمات شیخ انصاری است که حرام است عمل به ظن. همان طور که شرب خمر حرام است عمل به ظن حرام است. عمل به ظن یک مفسده داشته باشد که باعث حرمتش شده باشد این بعید است. اینها ارتکازات است دیگه. چون عمل جاهلانه است عمل مفسده داشته باشد. نه، مصالح و مفاسد مربوط به واقع است. عمل کرده است به غیر علم اگر شرب خمر محقق شده است همان مفسده شرب خمر است و اگر شرب اب محقق شده است مفسده ای محقق نشده است و لو به غیر علم است. این که داریم کسی قضاوت کند و قضاوتش مطابق با واقع باشد مطابق قانون نباشد اهل نار است ان نص است و مختص به باب قضا است.

خب این که حرام است عمل به ظن یعنی اگر شما ظن پیدا کردی که این اب است خوردی بعد شراب بود، دو تا چوب بزنند یکی شراب خوردی یکی عمل به ظن کردی، نه. این خلاف ارتکاز است. عمل به ظن اساساً امر به عنوانی مراتبه نهی از عناوین مراتبه ظهور در نفیست ندارند. اگر میگویند به علمت عمل کند نه عمل به علم مصلحت دارد بلکه معلوم مصلحت دارد. اگر میگویند عمل به جهل نکن نه این که مفسده دارد نه، به مفسده واقع میافتی.

همین جور است ما ظاهر کلام شیخ را توجیه میکنیم. شیخ دو تا حرف دارد حرام است اسناد و استناد که ان حرام است و تکلیفی محض است و فردا بحث میکنیم. این که عمل به ظن حرام است معنایش حرمت تکلیفی نیست و ارشاد به حکم شرع هم نیست بلکه حرمت وضعیه است. ما که میگوییم ان الظن ... لا تقف... مولوی است، مدلولش را حرمت تکلیفی قرار نمیدهیم، مدلولش را عدم حجیت اینها قرار میدهیم. شارع اعمال مولویت کرده است و گفته است من ظن را حجت قرار ندادم.

و لو این به یک معنا ارشاد است نه ارشاد به حکم عقل، ما در خطابات شرعیه دو نوع ارشاد داریم یک ارشاد به حکم است که آقای خویی ادعا میکند لا تظلمون یعنی ارشاد به حکم عقل. یک ارشاد به احکام شرعیه است. شنیدید که میگویند لا صلاة الا بطهور ارشاد به شرطیت طهارت است که یک امر مولوی است. ما میگوییم اینها لا تقف ما لیس... ارشاد هستند (ما میگوییم یعنی عیبی ندارد اینطور بگوییم) اما نه ارشادی که خلاف منصب مولا است. ارشاد به احکام خودش. ما میگوییم یعنی اشکالی ندارد که این جوری گفته بشود. اشکالی ندارد که مولا خبر بدهد که من ظن را حجت قرار ندادم. این مناسبت به شان مولا است. هر خبری خلاف شان مولا و اصاله المولویه نیست. خبر به حکم عقل، که من هیچی ندارم و خودم نمیگویم این خلاف مقام مولا است ولی اگر ارشاد به جزئیت و شرطیت و حجیت، العمری و ابنه ثقتان... فاطعهما، این اطعهما وجوب اطاعت مولوی نیست بلکه ارشاد به حجیت است.

سوال:؟؟؟

جواب: چرا نگفته است؟ ارشاد به جعل حجیت.

سوال:؟؟؟

جواب: خب در صلاة الا بطهور چی میگوید که ارشاد به شرطیت است؟ این را نفرمایید. ارشاد به حجیت و عدم حجیت شرطیت و جزئیت مناسب مقام مولا است.

سوال:؟؟؟

جواب: مگر در جایی که اعمال مولویت میسر نیست. مثل در اطیعوا الله، ما در اطیعوا الرسول میگوییم اعمال مولویت کرده است نسبت به اطیعوا الله ما گیر داریم و الا اگر خداوند اطیعوا الرسول را نمیگفت تنفیذ امر پیامبر نمیشد. خب این ها مولوی هستند.

حاصل الکلام این است که این آیات ناهیه روایات مانعه از عمل به ظن از عمل به غیر علم درست است ارشاد هستند، سوقشان هم این است ان الظن لا یغنی... منتهی نه ارشاد به حکم عقل که اقای خویی فرموده است تا مرجع ما عند الشک نباشد نه. ارشاد به عدم جعل حجیت است. در قیاس الغا حجیت کرده است بالخصوص در مطلق ظنون به عموم این کار را کرده است. وقتی که به عموم الغا حجیت میکند در موارد مشکوک میگوید ان الظن لا یغنی.

ذهن عرفی ما پر واضح میبیند که من میتوانم. اینها همه فن و اصطلاحات بود. اگر شک کردم که خبر حسن با این که ظن آورده است حجت قرار داده است یا نه، میتوانم بگویم لا تقف.... ان الظن ... شامل این شده است. شمون لا تقف... ان الظن.... نسبت به مشکوک الحجیه در ذهن ما پر واضح است هر کسی شک کند شبهه در مقابل بدهت است.

و یمكن ان یقال، یک چیزی را ما ادعا کردیم و در حجیت خبر واحد میاید. سلمنا که ان الظن... لا تقف... ارشاد به حکم عقل است. ارشاد کرده است به حکم عقل. این ارشادش ارزش دارد. ان حکم عقل را تثبیت کرده است. این که ایشان میگوید این مرجعیت ندارد، چرا مرجعیت نداشته باشد؟ ما یک جاهایی واقعا شک میکنیم عقل همه جا که دستش نمیرسد که، یک جاهایی شک میکند که آیا این را شارع مقدس حجت قرار داده است یا نه، شارع مقدس حجت قرار داده است یا نه. اگر شک کرد حالا این نتوانست خودش نتوانست حکم بکند میگوید من نمیتوانم حکم بکنم که این عذر هست یا نه، اگر یک جا شک کرد چه اشکالی دارد بگوییم که چون شارع به نحو مطلق گفته است ان الظن لا یغنی من الحق شیئا پس حکم عقلی هم عام است. از ارشاد شارع از عموم ارشادش کشف بکنیم حکم عقل را. حکم عقل همیشه که واضح

نیست نزد ما. ایا عقل به نحو مطلق میگوید بالخصوص میگوید ان درجه از ظن این درجه را میگوید چه میدانیم. اگر شک کردیم که عقل این را گفته است این را مرحوم اخوند در مشابهاش گفته است از این که مطلق ارشاد کرده است پس معلوم میشود که حکم عقل هم مطلق است. شما اگر شک کردی که حکم عقل مطلق است یا نه از خطاب ارشادی شارع که مطلق گفته است ان الظن لا میفهمیم که حکم عقل هم مطلق است.

سوال:؟؟؟

جواب: اینها شعار است ولی در مقام عمل میگوید عقل من قد نمیدهد. حکم نمیکند اما حکم عدم هم بکند؟ نمیدانم.

سوال:؟؟؟

جواب: درست است. در مقام خصوصیتی دارد که شک حکم به عدم است شارع از اطلاق کلامش هم فهمیدیم که عقل هم اطلاق دارد چه اشکالی ندارد. خطاب ارشادی مرجع ما است از باب این که... یک راهش این است که شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است و یک راهش این است که خود شارع گفت ظن به درد نمیخورد و اطلاق داشت. ارشاد شارع خاصیت دارد دیگه. ببینید ما هر کاری بکنیم اون حکم عقل ان اطمینان را ایجاد نمیکند.

سوال:؟؟؟

جواب: نه همین را میخواهیم بگوییم. از اثبات کشف میکنیم ثبوت را. شک هم داشتم این را بیان بکنیم یا نه.

ما میگوییم خطابات ارشادیه مفید هستند. این که در ذهن آقای خویی این است که خطاب ارشادی شد بذار کنار برویم ببینیم عقل چه میگوید، نه، ما میگوییم اگر خطابات ارشادی اطلاق داشت میفهمیم که حکم عقل هم اطلاق دارد کار راحت میشود. در قبح عقاب بلا بیان هم این را گفتیم که قبح عقاب بلا بیان هست و رفع ما لا یعلمون هم ارشاد. اشکالی ندارد. چون در زمینه حکم عقل است رفع ما لا یعلمون بر مبنای مرحوم خویی. ولی در بعض موارد یک دغدغه ای وجود داشته باشد اموال ناس است درست است که

عقل میگوید قبیح است ولی یک مواردی دغدغه داری. رفع ما لا یعلمون میگوید همه جا میگوید. چه اشکالی دارد که رفع بگوید عقلت میگوید همه جا میگوید

سوال؟؟؟

جواب: ارشاد همین است. اگر یک جایی مرشد الیه ناصافی داشت از خطاب ارشادی شارع که مطلق است آن ناصافی را میتوانیم حلش کنیم. شبیه اونیه که مرحوم اخوند میگفت اصاله العموم رفع خطاب میکند از خطاب شارع که مخصص مجمل بود منتهی اینجا از خطاب شارع، اینجا رفع ابهام میکنیم از حکم عقل. این است که کشف میکنیم حکم عقل همان دغدغه ما برطرف میشود لذا میتوانیم بگوییم خطابات هر چند ارشاد به حکم عقل است ولی میتوانند مرجعیت عند الشک داشته باشد. شارع میگوید چرا شک میکنی عقلت که میگوید تو هم بگو.

خب حالا دیگه ملاحظه بفرمایید بعد وارد میشویم بحث استناد و اسناد که نزاعی است بین مرحوم اخوند یک طرف و شیخ و نائینی یک طرف. که اخوند وجه شیخ را قبول نکرده است نائینی تثبیت کرده است.

تاریخ ۱۴۰۲/۳/۱۷

جلسه ۱۳۸

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در وجه ثانی که برای قاعده اصل عدم حجیت ظن مرحوم شیخ انصاری استدلال کرده است و آن وجه ثانی این است که فرموده است که اثر حجیت جواز اسناد و استناد است. اسناد بدهیم به مولا که چنین فرموده است استناد بکنیم در مقام عمل. یکی مقام فتوی و یکی مقام عمل. این از آثار حجیت هر شیئی است. نتیجه اگر ما در موردی اسناد و استنادمان غیر جایز شد کشف میکنیم پس آن چیز حجیت ندارد.

بر این مقدمه فرموده است مثل ایه شریفه قل ۱ الله اذن لكم ام على الله تفترون این ایه شریفه فرموده است چیزی را که نمیدانید خدا اذن داده است یا نه افترا است. حرام است. اسناد و استنادش افترا است.

چیزی را که شک داریم اسناد و استنادش افترا است و چون لازمه حجیت جواز اسناد و استناد است پس از حرمت اسناد و استناد کشف میکنیم عدم حجیت را. مرحوم شیخ انصاری فرموده است اصل عدم حجیت است به برکت ایه یا آیاتی که روایت یا روایتی که منع میکند از اسناد و استناد چیزی که نمیدانید. این فرمایش شیخ انصاری.

بلکه در ذیل کلامش هم مرحوم شیخ انصاری آیات ناهیه از عمل به غیر علم را مثل لا تقف ما لیس لك به علم، آنها را هم میگوید که بعید نیست لا تقف ما لیس لك به علم یعنی اسناد نده استناد نکن. به غیر علمت عمل نکن نه، لا تقف... اینها را هم حمل میکند بر حرمت اسناد و استناد. این که در مصباح الاصول فرموده است ما هم به تبع ایشان عرض کردیم که شیخ انصاری استدلال کرده است به آیات و روایات ناهیه از عمل به غیر علم، یکیش همین لا تقف ما لیس لك به علم است، نه، این نسبت نادرست است.

البته در خصوص اون که به این لسان است ان الظن لا یغنی من الحق شیئا اونجا گفته است که دلالت دارد بر منع حجیت بلا استناد و اسناد. شیخ فقط در وجه اول، تصحیحش میکنیم: شیخ در وجه اول استدلال کرده است به مثل ان الظن لا یغنی من الحق شیئا که میگوید ربطی به اسناد و استناد ندارد ان الظن لا یغنی من الحق شیئا میخواهد بگوید ظن شما را به حقیقت نمیرساند در جایی که ظن شما خلاف اصول عملیه است عمل نکنید. به اصول عملیه عمل کنید مثلا. شیخ انصاری در رسائل به ان الظن تمسک میکند بر حرمت عمل به ظن. حرمت وضعی ها! و استدلال میکند بر حرمت اسناد و استناد، این تکلیفی، به قل الله اذن لكم، صدر کلامش و به مثل لا تقف... ذیل کلامش. بعد از دقت و تأمل در کلمات شیخ صدرا و ذیلا ما به این نتیجه رسیدم.

لذا وجه اول را این جور قرار میدهیم. تصحیح میکنیم. وجه اول آیات و روایتی که منع کرده است از عمل به غیر علم مثل ان الظن لا یغنی من الحق شیئا به نظر شیخ. و لا تقف ما لیس لك به علم به نظر دیگران. این که شیخ انصاری فرموده است لا تقف ما لیس لك به علم این هم اسناد را میگوید استناد را میگوید، نه، لا تقف... عمل را میگوید. اسناد و استناد فقط ایه افترا است. این که شیخ انصاری جدا کرده است لا تقف ما لیس لك به علم را از ان الظن لا یغنی ... نه درست نیست. خب مهم نیست و کیف کان.

این فرمایش مرحوم شیخ انصاری که فرموده است مثل ایه افترا دلالت دارد بر حرمت اسناد و استناد ما لم یعلم و این کشف میکند از حجیت ما لم یعلم این محل مناقشه قرار گرفته است از جانب مرحوم

آخوند. مرحوم آخوند ادعایش این است که لازمه حجیت اسناد و استناد نیست. لازمه حجیت همان معذرت و منجزیت است، که گفت از آثار. این هم باز تذکرش لازم است. آخوند در این جا گفت که معذرت و منجزیت از آثار حجیت است این هم موید همان تفسیر ما است که سابق تفسیر میکردیم میگفیم آخوند میگوید حجیت مجعول است نه منجزیت و معذرت. این جا هم همین را میگوید منجزیت و معذرت از آثار حجیت است اما اسناد و استناد گفته است از آثارش نیست. گفته است که بین جواز اسناد و استناد با حجیت عموم خصوص من وجه است. اثر تساوی نیاز دارد. حجیت از آثارش معذرت و منجزیت است همه جا است. اما از آثار حجیت جواز الاسناد و الاستناد باشد نه. نسبت بین حجیت و جواز الاسناد و الاستناد نسبتشان عموم و خصوص من وجه است.

هیچ وقت ما نمیتوانیم به آنجا که نسبت عموم و خصوص من وجه است به لازم تمسک کنیم. لازم اعم است. العام لا یثبت الخاص. بین انسان و ماشی عموم و خصوص من وجه است شما نمیتوانی به ماشی تمسک کنی برای اثبات انسان. در تمسک، لازم است که تساوی باشد اینجا من وجه است. از کجا میگوی من وجه است؟ میگوید شاهدش این است ظن انسدادی بنا بر حکومت حجت است ظن انسدادی بنا بر حکومت حجت است ولی اسناد و استناد هم نمیتوانی بدهی. باب علم منسد است باب علمی منسد است. شما راهی با واقع نداری. عقل میگوید که ظنت حجت است. ما نمیتوانیم اسناد بدهیم به شارع.

علی الکشف چرا. در این صورت شارع ان را حجیت قرار داده است وقتی خودش حجت قرار داده است میتوانیم اسناد و استناد داشته باشیم ولی بنا بر حکومت اصلا نمیشود. ما میگفتیم بنا بر کشف هم نمیتوانیم اسناد و استناد داشته باشیم چرا که ما میتوانیم بگوییم شارع حجت بر این دارد ولی نمیتوانیم بگوییم حکم خدا این است. ما در کشف هم گیر کردیم. حالا حکومتش واضح تر است. فرموده است که حجت هست اسناد و استناد نیست. ممکن هم هست یک جایی حجت نباشد ولی بگوید میتوانی به من اسناد بدهی. با این که حجت نیست میتوانی به من اسناد بدهی. جواز اسناد و استناد باشد و حجیت نباشد. عموم و خصوص من وجه شد دیگه.

سوال؟؟؟

جواب: برای انفکاک همین امکان کافی است، من وجه بودن.

سوال:؟؟؟

جواب: خب حالا اين فرمايشی که مرحوم اخوند فرمود.

سوال:؟؟؟؟؟

جواب: نه ديگه شما نمیتوانی. اخوند میگوید وقتی من وجه است شما نمیتوانی از یکی دیگری را کشف کنی. از حرمت اسناد و استناد کشف کنی حجت نیست. نه ممکن است حجت باشد ولی اسناد و استناد هم جایز نباشد.

سوال:؟؟؟

جواب: الان ماده افتراق را درست کردیم. حجت هست اسناد و استناد نیست. ظن انسدادی علی الحکومه. جواز اسناد و استناد باشد ولی حجت نباشد. فرضی. شارع اجازه داده باشد که اسناد و استناد هست ولی حجت نیست. شق ثالث امارات است که هم حجیت و هم اسناد و استناد هست.

مرحوم نائینی از شیخ انصاری دفاع کرده است و گفته است حرف اخوند درست نیست و مرحوم خویی تکمیل کرده است مطلب را. نائینی آمده است اصرار کرده است لازمه حجیت جواز اسناد و استناد است این لازمه اش هست. قابل انفکاک نیست. مرحوم آقای خویی آمده گفته است که لازمه حجیت معذريت و منجزیت نیست. اخوند دو تا حرف دارد. اخوند میگوید لازمه حجیت معذريت و منجزیت است لا جواز الاسناد و الاستناد. نائینی گفته است لازمه حجیت جواز الاسناد و الاستناد است. آقای خویی گفته است لازمه حجیت منجزیت و معذريت نیست. تکمیلش کرده است.

اما فرمایش مرحوم نائینی. مرحوم نائینی فرموده است که معنای حجیت اماره معنایش این است که ان واسطه در اثبات است اثبات حکم. حجت است یعنی در طریق استنباط قرار میگیرد. خب اگر در طریق استنباط قرار میگیرد واسطه اثبات حکم است پس من میتوانم حکم را اسناد بدهم با وجود حجت. اصلا معنای شیئی حجت شد، معنایش این است. خبر ثقة حجت است یعنی واسطه اثبات حکم شارع است. میگوییم هذا مما قام علیه الخبر الثقة و کل ما قام علیه خبر الثقة فهو ثابت. فهو متحقق فی الخارج. فهذا متحقق فی الخارج. فرموده که اصلا کلام شیخ که فرموده است لازمه حجیت جواز اسناد و استناد است

حرف متینی است. چون حجیت یعنی واسطه در اثبات دیگه. وقتی واسطه در اثبات ان را اثبات کرد پس میتوانی ان را نسبت بدهی.

اما این که شما ی اخوند میگوئید ظن علی الحکومه حجت است و مع ذلک اسناد و استناد جایز نیست، گفته است نه ظن علی الحکومه حجت نیست اصلا. ظن علی الحکومه حجت بر حکم شرعی نیست. ظن علی الحکومه حکم عقل است عقل ادراک میکند که شما در مقام امثال به ظنت عمل کردی دیگه معذور هستی. امثال ظنی کفایت میکند. حجت بر چیزی نیست که. حکم عقل است. ظن علی الکشف حجت بر حکم شارع است اما ظن علی الحکومه حجت بر حکم شارع نیست. ادراک عقل است در مقام امثال. لبش این است که تو مستحق عقوبت نیستی به حکم عقل اگر اجزا بکنی اکتفا بکنی به امثال ظنی. حجیت انجا منتفی است.

ان طرفش هم که این را ما اضافه کردیم این که شما فرمودی میشود یک چیزی حجت نباشد شارع بگوید اسناد بده به من استناد بده به من، اینها امکان عقلی دارد و الا این هم معنای محصلی ندارد. شارع بگوید این خبر ثقه حجیت نیست ولی حالا مفادش را به من اسناد بده. اینها گفتنی نیست. هم حجت نباشد هم من بتوانم اسناد بدهم. حالا این که نمیدانی حجت هم نیست این افترا را به من بزن. اگر نگوید افترا است، بعد خودش افترا را تجویز بکند. اینها گفتنی نیست. این فرمایش مرحوم آقای نائینی در دفاع از شیخ انصاری و رد مرحوم نائینی.

ولکن خب مرحوم اخوند میتواند از مرحوم نائینی جواب بدهد این که شما میگوئید حجت یعنی واسطه در اثبات، حجت یعنی اونی که مثبت است نه این اول کلام است. حجت خودش یک مجعول شرعی است. فرمایش نائینی بر مبنای خودش است که جعل علمیت به اینها میگویند اما اگر ما گفتیم مجعول در باب امارات حجیت است اصلا شارع گفته است خبر ثقه حجت است. چطور قاضی را گفته است حجت است خبر ثقه را هم گفته است حجت است. واسطه در اثبات اول کلام است که معنای حجت این است. این بر میگردد به اختلاف در این که مجعول در حجیت چیست.

این که مرحوم نائینی ادعا میکند حجت واسطه در اثبات حکم شرعی است این اول کلام است. نه حجت یعنی ما یحتج به و لو این که مثبت نباشد. بنا بر این حساب است که مرحوم اخوند ظن انسدادی علی الحکومه را میگوید حجت است. درست است ما یحتج به است میتواند احتجاج بکند منتها حجت عقلی

نه شرعی. این اختلاف در مجعول شارع است که آیا مثبتیت محرزیت علمیت و امثال ذلک را جعل کرده است یا حتی حکم مماثل را جعل کرده است حکم مماثل را جعل کرد خب خودش جعل کرده است میتوانیم اسناد بدهیم دیگه. وجوب را جعل کرده است وقتی که جعل کرد میتوانیم اسناد بدهیم. بر مبنای جعل حکم مماثل اسناد و استناد تمام است بر مبنای علمیت تمام است اما بر مبنای جعل حجیت این اول کلام است. میشود از مرحوم اخوند این جور دفاع کرد.

اما تکمیل این کلام فرمایش مرحوم خویی که فرموده است منجزیت و معذرت اینها از اثار اماره نیست. از اثار ظن خاصی که ما داریم بحث میکنیم نیست. از اثار چیست؟ ایشان فرموده است که منجزیت را فرموده است عمده اش همین منجزیت است. فرموده است تنجز اصلا به یکی از این سه امر ثابت شده است. ظن منجز نیست. اماره منجز نیست. تنجز یا به خاطر ان علم اجمالی کبیر است ما علم داریم که در شریعت احکام الزامیه دارد. این احکام را بر گردن ما منجز میکند. علم اجمالی کبیر میگویند و یا نه علم اجمالی صغیر در بعض موارد مثل علم اجمالی صغیر دارد یا واجب است قصر یا واجب است تمام. این علم اجمالی منجز است. و یا نه منجز احتمال قبل از فحص است. شک داری نماز جمعه واجب است یا نه. فحص نکردی شاید واجب باشد. این احتمال قبل از فحص است. احتمال قبل از فحص هم منجز است.

گفته است یا صاحب الکفایه تنجز مال این ها است. اینها منجز کردند واقع را. دیگه اماره، حجیت اماره از اثارش تنجز واقع باشد نه. این که شما میگویید از اثار اماره تنجز واقع است معذوریت عن الواقع است نه این هم حرف ناتمامی است. این جور فرموده است.

ولکن در ذهن ما این است که نه این فرمایش ناتمام است. یک بحثی است در علم اجمالی، ان بحث این است که اگر ما یک منجز عامی داشتیم در بعض از اطرافش یک حجت خاصه ای قائم شد آیا ان حجت خاصه میتواند تنجز بیاورد یا این که ان علم تنجز آورده است المتنجز لا یتنجز ثانیاً. کدام یک از این دو؟ شما علم اجمالی دارید یکی از این دو ظرف نجس است خب باید از هر دو اجتناب بکنید. اگر یک اماره ای آمد گفت که این نجس است، نه اینکه آن نجس این است. آیا این اماره میتواند منجز باشد یا نه دیگه ان علم اجمالی که منجزش کرد، المنجز لا یتنجز ثانیاً. کدام یک از اینها؟

انجا ما بحث کردیم عرض کردیم که نه این جا تنجز در جهت بقا اماره خاصه مستند است. اگر این موارد امارات زیاد شدند احتمال بدهیم که اون معلوم بالاجمال الکبیر احتمال بدهیم همه ان در این ها

هست این امارات کثیره که منجزات خاصه هستند موجب انحلال ان علم کبیر خواهند شد. در ذهن ما این است که سیره عقلا بر همین است. اگر که شارع مقدس بینه را حجت کرد و در این مثال بینه امد گفت این نجس است شما این را خوردید شارع میتواند به بینه تمسک کند. به علم اجمالی تازه ما میگوییم عرفیت ندارد. حالا به علم اجمالی هم بتواند بگوید تو که میدانستی یکی از اینها نجس است چرا خوردی، میتواند هم بگوید تو که بینه داشتی چرا خوردی؟ به ذهن میزند که در سیره عقلا تشبث به منجز خاص است. حالا اگر هم کسی قبول نکرد تشبث به ان ادله خاص صحیح است و لو به ان هم صحیح باشد. این که مرحوم آقای خویی آمده است منجزیت را از امارات گرفته است و کلام اخوند را رد کرده است گفته است از آثار حجیت امارات تنجز واقع نیست تنجز واقع به یک چیز دیگری هست، نه. ما در ذهنمان این است که و لو این که حدوثا تنجز به علم بوده است ولی از جهت بقا تنجز به امارات خاصه است که ربما این امارات خاصه ان علم را منحل میکند. داستانی دارد خودش. باید احتمال انطباق بدهیم. احتمال انطباق معلوم بالاجمال کبیر بر موارد حجج که صغیر هستند.

حاصل کلام این شد که دو مبنا در مقام وجود دارد یک مبنا اثر این است که از آثار منجزیت و معذرت است. یک مبنا مرحوم شیخ انصاری است میگوید از آثار حجیت جواز الاسناد و الاستناد است. اخوند میگوید که چون که منجزیت و معذرت عند الجهل نیست فلیس بحجة. شیخ میگوید چون اسناد و استناد نیست حجیت ندارد هر دو به لازمه تمسک میکنند. اخوند میگوید حجیت لازمه اش معذرت و منجزیت است این از آثارش هست و چون مشکوک الحجیه این اثر را ندارد پس حجیت ندارد. شیخ میگوید نه. از آثار حجیت جواز اسناد و استناد است و چون عند الشک اسناد و استناد ندارید جایز نیست تشریع است حرام است فلیس بحجة. دو تا مبنا است. با این حرفها که مرحوم نائینی و آقای خویی فرموده است نه مبنا جواب اخوند داده نمیشود.

ولکن انصاف این است که مطابق ارتکاز کلام شیخ انصاری کلام شیخ انصاری است حجت باشد لازمه حجت جواز استناد و اسناد است این را نمیشود انکار کرد. شرعا حجت باشد ها! ما در حجیت شریعه بحث میکنیم. عقل یک دلیل اخری است. شرعا حجت باشد به ذهن میزند که کلام شیخ انصاری مطابق ارتکاز است ما همین مقدار در رد مرحوم اخوند داریم. محکم نیست. اقرب به ذهن این است که از لوازم حجت، حجت قرار دادی، وقتی که میگویید فلان چیز حجت است میتوانی به من استناد بدهی دیگه.

سوال:؟؟؟

جواب: الان ارتکازتان چیست؟ گفته است العمری و ابنه ثقات فما ادیا فعنی یودیان... ما چکار داریم که مجعول چیست واقعا نمیفهمیم که مدلولش را استناد بدهیم؟ اینها بافیدنی های اخوند است. متفاهم عرفی این هست که میتوانیم اسناد و استناد هست یا نه؟

به ذهن میزنند که متفاهم عرفی از ادله حجیت جواز اسناد و استناد است. کلام شیخ و نائینی به فهم عفر ف نزدیک تر است. شما بگو اصلا از این کشف میکنیم که حجیت جعل نشده است. اشکالی ندارد. جعل علمیت شده است، جعل حکم مماثل جعل شده است وجوب اتباع جعل شده است. هر چی باشد مهم نیست ولی ظاهر ادله اعتبار تجویز اسناد و استناد است این را نمیتوانیم انکار کنیم. هذا اولاً.

ثانیا این که مرحوم اخوند فرموده است که بین جواز اسناد و استناد با حجیت، عموم و خصوص من وجه است. میگوییم خب قبول کردیم. ما میگوییم لازم اش است مساوی است حالا سلمنا که عموم خصوص من وجه است. در عموم و خصوص من وجه وجود یکی دلیل بر دیگری نمیشود این درست است. العام لا یثبت الخاص. این که ثابت شد ماشی است دلیل نمیشود که انسان هم هست. این درست است ولی نکته ای که مورد غفلت مرحوم اخوند قرار گرفته است این است که در مقام ادعا نفی ان لازم اعم است. عدم جواز اسناد و استناد است. بر فرض که کلام مرحوم اخوند درست باشد ما از جواز اسناد و استناد نمیتوانیم کشف حجیت بکنیم چون نسبتشان من وجه است. اگر یک جا گفت اسناد و استناد جایز است کشف نمیکنیم که حجت هم هست. چون بین آنها عموم و خصوص من وجه است این راست است. اما از نفی عام کشف نفی خاص میکنیم.

اگر گفت ماشی وجود ندارد کشف میکنیم که نه حیوان و نه انسان وجود ندارند. ماشی با انسان نسبتشان من وجه است، ماشی باشد انسان نباشد، حیوان. من وجه نشد در انجا. فرض بفرمایید که انسان و ابیض من وجه هستند. انسان باشد ابیض نباشد ابیض باشد انسان نباشد و مجمع که انسان ابیض است. حالا اگر نفی کردیم ما ابیض را نفی کردیم. اگر نفی من وجه یک طرف من وجه نفی راست میگویید نفی کل ان نیست ولی نفی حصه ای از ان هست. حالا ببینید به درد میخورد یا نه.

اگر بنا باشد بین حجیت و جواز الاسناد و الاستناد عموم و خصوص من وجه است، از جواز کشف نمیکنیم حجیت را. اما اگر گفت اسناد جایز نیست اسناد و استناد جایز نیست، این مقدار را کشف میکنیم که یک قسم از حجیت در این جا منتفی است. ان قسمی که جواز استناد و اسناد دارد. راست میگویید به نحو مطلقش حجیت عقلیه است دیگه. مطلقاً که مرحوم اخوند درست کرد این بود دیگه گفت اقا حجیت باب اسناد حجیت عقلیه هست اسناد و استناد نیست. ان را اضافه کرد دیگه بر مطلب. میگوییم خب حالا حجیت عقلیه را انکار و نفی نکند اما عدم جواز اسناد و استناد، ان قسم اخر را که حجیت شرعیه است که نفی میکند. ان حجت عقلیه است که جواز اسناد و استناد ندارد ما نمیتوانیم از عدم جواز اسناد و استناد کشف بکنیم عدم حجیت عقلیه را ولی ما میتوانیم عدم حجیت شرعیه. حجیت شرعیه که اسناد و استناد دارد. ما دنبال این هستیم که شارع حجت قرار داده است یا نه. بحث عقلی نیست. ما از عدم جواز استناد و اسناد کشف عدم حجیت عقلی و شرعی را کشف نمیکنیم ولی کشف میکنیم عدم حجیت شرعیه را. و همین برای ما کافی است.

سوال:؟؟؟

جواب: این را مرحوم اخوند هم قبول دارد مطلق حجیت را قبول ندارد که مطلق حجیت اثرش جواز استناد و اسناد است. میگوید ممکن است حجیت عقلی باشد اسناد و استناد جایز نباشد. میگوییم راست است قبول کردیم. حجیت شرعیه لازمه اش اسناد و استناد است اخوند این را قبول دارد که. مطلق را قبول ندارد. گفتنی نیست که شارع حجت قرار داده است باز هم نتوانیم استناد و اسناد بدهیم. معنا ندارد. ان طرفش را مرحوم اخوند قبول کرده است که ممکن است حجت نباشد و بگوید جواز اسناد و استناد. شارع اگر چیزی را حجت قرار داد میتوانیم اسناد و استناد قرار دهیم و لو این که جواز استناد و اسناد لازمه‌ی مطلق حجیت نیست ولی لازمه حجیت شرعیه که هست.

سوال:؟؟؟

جواب: اخوند گفت اقا نسبت من وجه است ممکن است حجت باشد اسناد و استناد نباشد گفتیم حجت باشد یعنی چی؟ یعنی عقلاً حجت باشد نتوانیم اسناد و استناد بدهید.

سوال:؟؟؟

جواب: اره همین. بحث در حجیت شرعیه است. ما این را قبول کردیم عدم جواز استناد و اسناد هر چند که کاشف از عدم حجیت مطلق نیست. حرف اخوند را قبول کردیم ولی کاشف از عدم حجیت حصه که هست و همین مد نظر است الان. ما دنبال همین هستیم که میشود از ایه قرآن کشف کنیم عدم حجیت شرعیه را یا نه، شیخ گفته است میتوانی. شارع گفته است نمیتوانی اسناد و استناد بدهی پس من حجیت را قرار ندادم.

سوال:؟؟؟

جواب: چرا شارع حجت قرار نداده است ولی میتواند من را به حجت عقلیه من را عقاب کند. استحقاق عقوبت به حجیت اعم است.

سوال:؟؟؟؟

جواب: حکم عقل همین است دیگه.

خب حالا این را فکر کنید. این فرمایش مرحوم اخوند هم ثانیا ناتمام است بعد میرسیم اشکال دوم بر کلام شیخ. شیخ که به این ایه استدلال کرده است، ایا استدلالش تمام است یا نه، به این بیان مرحوم اخوند رد نشد. اشکال ثانی بر این استدلال مرحوم شیخ مطرح شده است که روز شنبه ان شالله.

تاریخ ۱۴۰۲/۳/۲۰

جلسه ۱۳۹

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحيم.

بحث در فرمایش شیخ انصاری در رابطه با ایه افترا تمام شد. حاصل اشکال مرحوم اخوند این بود که بین حرمت استناد و اسناد با عدم حجیت، عموم و خصوص من وجه است. مرحوم نائینی و مصباح الاصول گفتند نه نسبتشان تساوی است با این اختلاف که مرحوم خویی هم بیان زائدی آورد، گفت منجزیت و معذرت آنها هم از اثار حجیت نیستند تکمیل کرد حرف نائینی را.

و ما عرض کردیم که این اشکال مبنایی است و در نهایت ما جواب بنایی از اخوند دادیم. گفتیم اشکالی ندارد نسبت بین حجیت و جواز اسناد و استناد یا عدم حجیت و عدم جواز، فرقی ندارد، نسبت من

وجه باشد، سلمنا، ممکن است حجیت باشد و جواز اسناد و استناد نباشد. ممکن است جواز اسناد و استناد باشد و حجیت نباشد و یکی هم هر دو باشند. من وجه است ما قبول کردیم فرمایش مرحوم اخوند را، و لکن عرض کردیم حاصل این شد که عدم جواز اسناد و استناد، این ملازمه دارد با عدم حجیت شرعیه. این حرف شیخ درست است. عدم جواز اسناد و استناد، حرمت اسناد و استناد این ملازمه دارد با عدم حجیت شرعیه. فقط شرعیه. اگر شارع گفت به من اسناد ندهید افترا است، پس معلوم میشود حجت قرار نداده است دیگه. واضح است. اون پیچی که مرحوم اخوند داده است مفهوم نمیشود.

درست است حالا بین جواز اسناد و استناد با خود حجیت من وجه باشد فرمایش شما درست است. عرفی ان، صاحب مساله میگوید به من اسناد نده پس معلوم میشود که حجیت ندارد واضح است. حالا حجیت را میخواهی هر طور معنا کن، واسطه در اثبات، جعل حکم مماثل، مهم نیست آنها.

سوال:؟؟؟

جواب: ما با اون کار نداریم. معذور هستی معنایش ان نیست که حجت است. ما کاری با ان نداریم. الان در ایه افترا میگوید حرام است اسناد. وقتی که صاحب مساله میگوید حرام است نسبت به من دهی. معنایش این است که حجت نیست. لازمه اش این است که معذور نیستی.

سوال:؟؟

جواب: اصلا ما کاری با ان نداریم. حرف شیخ این است از حرمت اسناد و استناد کشف میکنیم که شارع ان را حجت قرار نداده است.

سوال:؟؟

جواب: اگر اسناد و استناد حرام است اگر خودش میگوید نمیتوانید به من استناد بدهید پس شارع ان را حجت قرار نداده است. نه که حجت قرار نداده است نفی حجیت کرده است بالاتر. عبارت نارسا بود. این که میگوید دو زبان دارد. یک وقت میگوید من این را حجت قرار ندادم یک وقت میگوید اسناد و استناد نده. هر دو الفا میکند حجیت را. پس از جهت عقل منجزیت و معذرت ندارد.

سوال:؟؟

جواب: حجیت را الغا کرده است. معذور هم نیستیم. وقتی که الغا میکند حجیت را معذوریت هم نمیاید دیگه.

سوال:؟؟؟

جواب: نه. ظن علی الانسدادی را. اگر ظن علی الانسدادی را هم این ایه را گرفت معنایش این است که من حجیت ان را الغا کرده است. باید ما یک بیان دیگری بیاییم جلو. ان الظن را بگیریم ایه افترا را بگیریم. و الا ان هم مشکل دارد.

سوال:؟؟؟

جواب: بله بین حجیت و جواز استناد من وجه است ولی وقتی میگوید نسبت نده الغا حجیت است. مثل قیاس است یک وقت میگوید حجت نیست و یک وقت میگوید به من اسناد نده این را. یعنی حجت نیست.

این اشکال بنایی است بر مرحوم اخوند. ایه افترا از این جهت مشکل ندارد که مرحوم اخوند فرموده است. اگر تمسک به ایه افترا مشکلی داشته باشد از این جهت است. اشکال ثانی: قل ۛالله اذن لکم، اذن لکم یعنی واقعا. ام علی الله تفترون ۛدلش میشود جایی که من واقعا اذن ندادم افترا است. خود افترا هم معنای عرفی و لغوی همین است. جایی که اذن نداده است افترا است. اون اشکال مرحوم نائینی در ان آیات ناهیه و روایات ناهیه مشابه اش این جا میاید. ما الان شک داریم که ایا خبر حسن حجت است یا نه، یعنی شک داریم اذن در اسناد داده است یا منع کرده است. شاید واقعا اذن داده باشد پس افترا نیست. قل ۛ الله اذن لکم ام علی الله تفترون. هم اذن لکم واقعی است هم افترا از جهت لغت و عرف جایی است که واقعا نگفته باشد تا افترا صدق کند. مشکوک الحجیه معلوم نیست که اذن است یا افترا است. ما نمیتوانیم به این ایه شریفه استدلال بکنیم بر محل کلام چون شبهه مصداقیه ایه شریفه است. شاید اذن داده است.

مگر کسی بگوید که همین جور هم بعضی گفته اند. کسی بگوید ظاهر ایه شریفه این است که همین که اذن نداد اذن به شما نرسید اون افترا است. قل ۛالله اذن لکم ام علی الله تفترون، اذن داده به شما وصول است یعنی اذنش به شما واصل شده است یا اذن داده است یعنی به شما واصل شده است عدل دیگر ان اگر واصل نشده است افترا است. بعضی این استظهار را کرده اند که خداوند میخواهد بفرماید هر چه را که اذنش

نرسیده است فهو افتراء. قل ءالله اذن لكم اذن داده به شما خودش وصول است در ان وصول نهفته است. ام اذن نداده به شما یعنی واصل نشده است تفترون است. بعضی این ادعا را کردند که این مجرد عدم وصول اذن سبب میشود که افترا باشد شرعا. هر چند عرفا و لغتا معلوم نیست. شارع عدم وصول اذن را افترا قرار داده است.

ولكن به ذهن میاید که نه سخت است این استظهار، قل ءالله اذن لكن ام على الله تفترون افترا یک معنای خلاف عرف و لغت داشته باشد بخواهد شارع بگوید هر چه اذن من واصل نشد افترا است نه این هم صاف نیست ما نمیتوانیم. محتمل هست ولی باید ظاهر باشد تا بتوانیم استدلال بکنیم. ظهور ایه شریفه در این است، نه.

سوال:؟؟؟؟

جواب: استصحاب میرسیم هنوز نرسیدیم. میخواهیم با خود ایه شریفه حرمت اسنادو استناد در مشکوک اثبات کنیم.

بعضی ها امدند گفتند به کمک روایات، نه ظاهر بعضی روایات همین است که هر چه را علم نداری ان کذب است. هر کسی که اسناد بدهد بلا علم ان کاذب است. کذب افترا در اصطلاح ایات و روایات یک معنای اوسعی است. لغت میگوید افترا یعنی نسبت بدهی و واقعا نباشد. کذب ان را بگویی که واقعا نباشد. ولی در شریعت اوسع است. هر چه را که ندانی نسبت بدهی این افترا است. کذب است. و لو مطابق با واقع هم باشد. به چه بیانی؟ به ان روایاتی که منع میکند از اسناد ولد زنا به کفار. شخصی امد گفت اینها زنا زاده هستند در مورد کفار گفت که زنا زاده هستند.

حضرت فرمود که نه این که تو میگویی زنا زاده هستند کذب است. گفت ایسر ما یکون ان یکون کذبا. کمترین حرف تو این است که این کذب است. شاید زنا زاده بودند دیگه. اطلاق دارد دیگه. حضرت کلامی این اقا را گفته است کذب است و لو این که انها هم اونی را که گفت ولد الزنا واقعا ولد زنا باشد. همین را که نمیدانی کذب است. بعضی ادعا کردند کذب در لسان شریعت اوسع است از معنای لغوی. هر چه را ندانی. و لو مطابق با واقع باشد. استشهاد کردند به همین روایت. ایسر ما یکون ان یکون کذبا. این طور در ذهنم هست عبارت یکون این یکون مقداری بعید است ولی در ذهنم این است. چیه ان عبارتش

نوشته؟ ان یكون قد كذب. این جور ادعایی را بعضی دارند که کذب در لسان شریعت افترا در لسان شریعت یک معنای اوسعی است و ان عبارت است از هر چه که نمیدانی نه که نیست. نمیدانی. و لو هست. به همین روایات هم به حرمت اسناد و استناد هم تسمک کردند اصلا.

ولکن در ذهن ما این است که نه، این که حضرت فرمود قول تو کذب است قولش خلاف واقع است چون لکل قوم نکاح. روایت داریم. ما نمیتوانیم بگوییم کفار اولاد زنا هستند. لکل قوم نکاح. اصاله الصحه هم که میگوید حمل بر صحت کن بگو اینها عقد خواندند زنا نبوده است. اصل عدم زنا است. کسی کفار را بگوید اولاد زنا حرفش دروغ است چون لکل قوم نکاح. این مطابق همان عرف و قول لغوی است. خلاف واقع است حرفش و لو ظاهرا. کذب قول خلاف واقع است حالا واقعا او ظاهرا. فرقی نمیکند. این دلالت ندارد که در شریعت کل قول لم يعلم صدقه او کذبه فهو کذب. نه. ظاهر خطابات این است که اگر کذب را بگوید حرام است همان قول خلاف واقع مراد است همان معنای عرفیش. یک معنای خلاف عرف قرینه میخواهد ما قرینه ای نداریم از افترا در آیات و روایت از کذب در آیات و روایات بگوییم یک معنای اوسعی داشته است. خلاف فهم عرف قرینه میخواهد دلیل ندارد. در شریعت هم کذب حرام است یعنی قول خلاف واقع.

سوال؟؟؟

جواب: این درست هم هست. کاش این را میگفتیم قبل از شما.

این هم درست است هر چه را بشوند کافی است چون انهایی که میشود بعضی از انها خلاف واقع است دیگه، برای کاذب شدن همین مقدار کافی است که هر چه را میشنود نقل میکند خب بعضی از اینها دروغ است نه اینکه هر حرفش خلاف واقع است. نه ما این دلیل نداریم.

ولکن ما برای حرمت اسناد و استناد دلیل اوسع داریم. ما نیازی به آیات و روایات افترا نداریم. ما نیازی به آیات و روایات کذب نداریم. ما یک عنوان اخری داریم که لم يعلم را میگیرد و ان این است که در شریعت حرام شده است اسناد به خدا و پیامبر و اوصیا حرام شده است اسناد ما لم يعلم. این خوب است. کاش شیخ انصاری این گونه آیات را میآورد.

ایه شریفه که دارد حرام است که نسبت بدهید به خداوند آنچه را که نمیدانید کذب و افترا نه. ایه شریفه تقولون علی ما لا تعلمون. قبلش منع کرده است. موضوع حرمت اسناد و استناد اوسع است از کذب

و افترا. هر چه را نمیدانی. در حرمت تشریع هم این را بحث میکنند. هر چه را نمیدانی به خدا نسبت بدهی ان حرام است حالا میخواهد کذب صدق بکند یا نه. افترا صدق بکند یا نه. اسناد ما لم یعلم به خداوند حرام است. من افتی بغیر علم هم این را میگوید. من افتی بغیر علم لعنته الملائکه و لو مطابق با واقع باشد همین که افتا و اسناد به خدا میدهد بدون علم ملائکه او را لعن میکنند. این درست است.

حاصل الکلام: عنوان کذب و افترا در لسان شریعت هر چند که به همان معنای لغوی است شامل نمیشود ما لم یعلم را، معنایش مالا یوافق است و لکن یک عنوان ثالثی داریم، ما لم یعلم، که در شریعت اسناد ما لم یعلم به خدا، ان مقدار به خدا و پیامبر و اینها را داریم ها، به بشر ثابت نیست. اسناد ما لم یعلم این طبق روایات طبق ایه شریفه حرام است و لو مطابق با واقع باشد. اما اگر نه نمیدانیم فلانی این حرف را گفته است اسناد به او میدهیم نه. اگر خلاف واقع است کذب است و حرام و اگر نه واقعا گفته است راست درامد دیگه. گمانه زنی ها حرام نیستند مطلقا. اگر خلاف واقع باشد کذب است افترا است. اما اگر یک گمانه زنی میکند اتفاقا هم درست درامد دلیل بر حرمت نداریم.

سوال:؟؟؟

جواب: خلاف اصل؟ خلاف اصل حکم ظاهری است. حکم ظاهری است بعد معلوم میشود این اصل خلاف بوده است بعد معلوم شد که راست بوده است اتفاقا این اصل حکم ظاهری است واقع را که تغییر نمیدهد. نه این درست است.

سوال:؟؟؟

جواب: همین که الکی دیگه. انما حرم ربی الفواحش دنباله صدر ایه است و ان تقولوا ما لا تعلمون. همان طور کبر مقتا ان تقولوا ما لا تفعلون این هم کبر مقتا ان تقولوا ما لا تعلمون فرقی ندارد. مساعد اعتبار هم هست. یک بزرگی به خداوند یک چیزی نسبت میدهد. تشریع است. تشریع لازم نیست که خلاف واقع باشد. تشریع اوسع است. اسناد ما لم یعلم فهو حرام.

سوال:؟؟؟

جواب: نه بخوانید همین ایه ان تقولوا صدرش را بخوانید. (؟؟؟؟؟؟؟؟) خیلی خوب دیگه.

سوال:؟؟؟

جواب: قاعده را تطبیق کرده است این که میگویید چیزی را که نمیدانید قاعده را تطبیق کرده است.

سوال:؟؟؟

جواب: نه دروغ لازم نیست اعم است عنوانش اوسع از دروغ گفتن است. در این شک نکنید ایه داریم که منع کرده است ما را از قول بغیر علم.

مرحوم شیخ انصاری استدلال کرده است. این تمام شد. از ایه افترا گذشتیم که به جای آن ایه منع از قول بلا علم قرار دادیم. استدلال شیخ انصاری تمام است. از روایاتی که مرحوم شیخ انصاری استدلال کرده است آن روایتی که در حق قضات است. قضات را چهار قسم کرده است که سه قسم از آنها در جهنم هستند و یک قسم اهل نجات هستند. یکی از آن سه قسمی که اهل نار است این است که قاضی بالحق حق را به حق دار رسانده است ولی و هو لا یعلم. نمیداند که حق است. قاضی هایی که علم قضا را ندارند همه قضاوتهای آنها که خلاف حق نیست بالاخره بعضی از آنها مطابق با حق در میایند ولی باز هم اهل جهنم هستند رجل قضی بالحق و هو لا یعلم. آن که قضی بالباطل و هو یعلم آن که قدر متیقن است. نه این قضی بالحق و هو لا یعلم. شیخ انصاری گفته است این هم دلالت دارد بر حرمت اسناد و استناد. چرا این اقا میرود به جهنم؟ قضاوتش که به حق بوده است. فلا بد این که منشا جهنم رفتنش اسناد و استناد است. به آنها گفته است به حکم خدا. خدا گفته است این زمین مال تو باشد. چون به خدا اسناد داده است به جهنم میرود. و الا اصل قضاوتش به حق است. این هم استدلال کرده است بر حرمت اسناد و استناد بعد گفته است پس هر جا نمیدانیم حجیت ندارد.

ولکن این هم جای مناقشه دارد. این که قاضی که قضی بالحق و هو لا یعلم به جهنم میرود چون اسناد و استناد داده است، نه این هم خلاف متفاهم عرفی است. قضات اسناد و استناد نمیدهند. بر عکس است. قاضی ها میگویند انا احکم من حکم میکنم. مفتی بله. فتوا اسناد و استناد است ولی در قضاوت اسناد و استناد نادر است ممکن است یک قاضی بگوید به حکم خدا، حکم خدا این است. نادر هستند آنها.

سوال:؟؟؟

جواب: نه بیان حکم نمیکند. تطبیق میکند کبریات را و خودش انشا حکم میکند. میگوید من حکم میکنم شما بدهکار و آن طلبکار. کی به خدا اسناد و استناد داد؟ غالب در قضات عدم اسناد و استناد است.

شوخی این است که قاضی به خدا چکار دارد که بیاید حکم خدا را بگوید. میگوید طبق فهم من این است که شما بدهکار هستی باید پردازی.

سوال؟؟؟

جواب: ما هر چه در احکام قضا میخوانیم همین است طبق ماده فلان اصلاً چیزی که صحبت نیست اسناد به خدا است.

سوال:؟؟؟

جواب: اسناد نمیدهد. اسناد یک عملیه است. اسناد نمیدهد که خدا این طور گفته است.

سوال:؟؟؟

جواب: پس چرا میرود به جهنم؟ جهنم و بهشت دست خدا است خداوند فرموده است چون میخواهد قضاوت از روی قانونی باشد که بدانی، علم در قضاوت در نظر شریعت خیلی مهم است. بدانی قضاوت طبق میزان است گفته است قضاوتی که نمیدانی حرام است و لو مطابق با واقع باشد. مثل فتوای بغیر علم را گفته است حرام است و لو مطابق با واقع باشد. در شریعت این مهم است که قاضی باید بداند این حکم طبق قانون است باید این را بداند. همین جوری قضاوت نکند. قضاوت بکنی و انت لا تعلم این قضاوت بما لا تعلم حرام است. قضاوت حرام است ها! نه اسناد استناد. خود این قضاوت حرام است و بخاطر این فعل حرام به جهنم میرود

سوال:؟؟؟

جواب: همین دیگه. اون ذیلش برای جایی است که خلاف حق داشت.

این که قضاوت عن جهل قضاوت جاهلیت را منع کرده است قضاوت عن لا علم را منع کرده است شاید حکمتش همین است قضاوت عن لا علم در معرض وقوع در خلاف است شاید حکمتش این است. انها حکمت است. شارع سه نوع قضاوت را حرام کرده است ربطی به اسناد و استناد ندارد.

سوال:؟؟؟

جواب: چون اون طاغوت است. اون یک نکته دیگری دارد. طاغوت قسم اول میشوند. کسانی هستند که يعلم

که باطل است و حکم میکنند به خلاف حق. طاغوت. یا نه طاغوت از باب این که چون خودش طاغوت است شارع امضا نکرده است.

میدانید قضاوت یک حکم تکلیفی و یک حکم وضعی دارد قضاوت لا علم تکلیفا هم حرام است. غیر از این که نافذ نیست قضاوت غیر مجتهد تکلیفا حرام است چون اون کسی میشود قضی و هو لا یعلم. فقها فرمودند محل بحث است ها. شاید مشهور همین است قضی و هو یعلم میگویند مجتهد باید باشد. لا یعلم میگویند غیر مجتهد است. قضاوت غیر مجتهد علاوه بر این که نافذ نیست ما یاخذه فهو سحت یاخذ یعنی متنازعین ها! علاوه بر این که قضاوتش نافذ نیست حرام هم هست. این ربطی به اسناد و استناد ندارد.

سوال:؟؟؟

جواب: چرا دیگه. یعلم است. بنا شد امارات علم باشد. کسی که مجتهد است بهش عالم بگویند. حالا نائینی میگفت عالم به حکم اخوند میگفت عالم به حجت. یعلم است. حالا یعلم چی را؟ شما میگوید حکم را نمیداند ولی حجت را که میداند همین کافی است. نه این هم ربطی به بحث ندارد.

هذا تمام الکلام در آیات و روایاتی که به آنها استدلال شده است و اّضح که مرحوم شیخ انصاری در استدلالش یک پیچی داد. اول حرمت اسناد و استناد بعدا امد گفت فلیس بحجه.

ولکن بعضی نه به آیات ناهیه عمل به ظن استدلال کردند بدون پیچ. شبهه مصداقیه را هم جواب دادند. ما هم درذهنمان همین است. آیات و روایات ناهیه از عمل به ظن و عمل بغیر علم شامل مشکوک الحجیه را میگیرد نیاز به این پیچ شیخ انصاری ندارد تا این که این پیچش پیچ داشته باشد ما نیاز به این پیچ نداریم.

فتحصل که برای عدم حجیت مشکوک الحجیه ما اصلا نیازی به آیات و روایات نداریم. مرحوم اخوند ظاهرا مرحوم اخوند آیات ناهیه را گیر داشته است در بعض مواضع کفایه گفته است آیات ناهیه از عمل به ظن اولاً آنها مختص به اصول عقاید هستند یک گیری دارد به آنها استدلال نکرده است. آمده است به آیاتی که منع از اسناد و استناد کرده است مرحوم شیخ به آنها استدلال کرده است و مرحوم اخوند از آنها جواب داده است. در حقیقت مرحوم اخوند میگوید مشکوک الحجیه لیس بحجّه این نیازی به ایه و روایت ندارد. مشکوک الحجیه لیس بحجّه. چون حجیت یعنی منجزیت و معذریّت. "یعنی" یعنی اثر و لبّش. خب واضح

است که مشکوک الحجیه منجزیت و معذرت ندارد. نزد او صاف بوده است الشک فی الحجیه يساق العلم بعدم الحجیه. جای بحث نداشته است. آیات ناهیه را یک مشکل داشته و آیات منع از اسناد و استناد را یک مشکل دیگری داشته است.

ما گفتیم فرمایش مرحوم اخوند درست است الشک فی الحجیه يساق العلم بعدم الحجیه، این حرف حرف متینی است و لکن بعید نیست که اطلاق آیات ناهیه هم بگیرد. اطلاق آیاتی هم که منع از قول بغیر علم آنها هم بگیرد. دوتا طایفه از آیات و روایت هم موید همین جهت هستند و لو نیازی نداریم راست میگوید اخوند. نیازی نیست. ولی اینها هم دلالت دارند.

هذا تمام الكلام حول ادله اجتهاديه بر قاعده المشكوك الحجیه ليس بحجة، بعضی به اصل عملی هم تمسک کردند. گفتند مشکوک الحجیه ليس بحجة بخاطر استصحاب. اول شریعت که حجت نشده بود هیچی. شک دارم بعدها خبر حسن حجت شد یا نه، استصحاب عدم حجیت جاری کردند. کلام مفصلی است حول استصحاب عدم حجیت. باز شیخ انصاری و نائینی در یک طرف میگویند لا مجال. اخوند میگوید که نه له مجال. مثل همین بحث قبلی که شیخ و نائینی یک طرف و اخوند یک طرف، این جاهم اینجوری. شیخ و نائینی میگویند لا مجال مرحوم اخوند میگوید له مجال. مطالعه بفرمایید تتمه کلام فردا.

تاریخ ۱۴۰۲/۳/۲۱

جلسه ۱۴۰

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در قاعده الشک فی الحجیه يساق العلم بعدم الحجیه بود. بحث آیات و روایت تمام شد. بعضی ها استدلال کردند به اجماع، اجماع داریم که مشکوک الحجیه ليس بحجة.

خب این اجماع هم قیمتی ندارد. بر فرض این که این اجماع هم محقق باشد چون یک مساله عقلی است اینها به حکم عقلشان بیان کردند یا بعض آیات و روایات استدلال کردند چنانچه در کلمات بعضی آمده است. اطمینان است که اینها به همین وجوهی که محل بحث است استدلال کردند، این اجماع تبعدی نیست. خیلی بعید است که از اصحاب ائمه منتقل شده باشد به ان صدر اول و اینها تلقی کرده باشند از امام

معصوم، خیلی بعید است. اصلاً سنخ این بحث مشکوک الحجیه لیس بحجّه کلام معصوم باشد خیلی بعید است.

سوال:؟؟؟

جواب: اشکالی ندارد آنها چون امر عقلی است.

خب این است که ما به اجماع تمسک نمیکنیم. یک وقت میگویید ام واضحی است و عقل حکم میکند یک مساله است اما اجماع به عنوان یک دلیل آخری نه درست نیست.

استدلال شده است به اصل عملی. قاعده الشک فی الحجیه يساق العلم بعدم الحجیه یا المشکوک حجیته لیس بحجّه، هم به دلیل اجتهادی و هم به دلیل فقهاتی استدلال شده است خصوص اصل عملی نیست. اصل عدم حجیت است یعنی قاعده عدم حجیت است حالا با دلیل اجتهادی که گذشت یا اصل عملی. الان کلام در اصل عملی است. مقتضای اصل عملی چیست؟

مرحوم شیخ انصاری نقل کرده است در ابتدا که مقتضای اصل عملی عدم حجیت است. یک زمانی شریعت شارع بود انشاء نکرده بود حجیت را، اینها تدریجا انشا شدند. شک دارم که ایا حجیت را برای خبر حسن جعل کرده است یا نه استصحاب میکنیم عدم جعل حجیت را. بلکه میتوانیم بگوییم که استصحاب عدم حجیت فعلیه هم مجال دارد. یک زمانی که خبر حسن نبود حجیت فعلیه هم نبود منتهی استصحاب عدم ازلی. خبر حسن محقق شد شک دارم که ایا حجیت فعلیه دارد یا نه استصحاب میکنم استصحاب عدم حجیت فعلیه را. بنا بر این که استصحاب در اعدام ازلی جاری بشود که نیازی نداریم در این جا. همان عدم جعل شارع، عدم جعل حجیت مثل عدم ایجاب است. شارع فلان چیز را حرام یا واجب کرده است یا نه یکی از ادله برائت استصحاب عدم جعل وجوب است. جعل یک امر حادثی است استصحاب میگوید جعل صورت نگرفته است.

ولکن شیخ انصاری بر این استصحاب اشکال کرده و فرموده است این استصحاب مجال ندارد. اثر حجیت از نظر شیخ انصاری جواز الاسناد و الاستناد است بر خلاف مرحوم اخوند که گفت اثرش منجزیت و معذریّت است. مرحوم شیخ انصاری فرموده است که اگر این جواز الاسناد و الاستناد اثر حجیت واقعیّه بود خب استصحاب میکردی عدم حجیت واقعیّه را برای نفی این اثر. مثل استصحاب بقای وضو برای جواز

دخول در صلات. اثر وضوی واقعی جواز دخول در نماز است شک دارد وضو باقی است یا نه استصحاب میکند بقا وضو را فیجوز الدخول فی الصلاة. همیشه در استصحاب اثر برای واقع است. شک داریم که واقع هست یا نه، حالا یا استصحاب بقای واقع یا استصحاب عدم بقای واقع.

در محل کلام جواز استناد یا عدم جواز استناد حرمت استناد اینها اثر واقع نیست اینها اثر شک در واقع است. تعبیر بهترش: عدم العلم به واقع. همین که نمیدانی واقع را میشود افترا. حرام است اسناد. وقتی اثر شک است استصحاب اثر واقع را نفی میکند نه اثر شک را. میگوید محل کلام نظیر شک در فراغ است. شما اگر شک کردید در فراغ ذمه ات اثر شک در فراغ وجوب احتیاط است، اینجا جای احتیاط نیست. استصحاب بکنی عدم اتیان به واجب را. واجب احتیاط اثر واقع نیست استصحاب عدم اتیان به واجب ان اثرش وجوب احتیاط نیست. وجوب احتیاط اثرش شک در فراغ است ان هم که حاصل است این است که گفته است لا مجال برای استصحاب. استصحاب در جایی مجال دارد که اثر مال واقع است. شما حالا استصحاب میکنی بقای واقع را برای ترتب ان اثر یا استصحاب میکنی عدم ان واقع را برای نفی ان اثر. اما اگر اثر برای شک بود استصحاب مجال ندارد. این جور مرحوم شیخ انصاری فرموده است.

مرحوم اخوند فرموده است نه این فرمایش شما درست نیست استصحاب عدم حجیت مجال دارد. دو تا بیان دارد مرحوم اخوند. یک بیانش در کفایه است و یک بیانش در تعلیقه است.

در کفایه فرموده است این که شما میگویید اثر مال واقع باید باشد این در جایی است که ما استصحاب را در خود واقع بخواهیم جاری بکنیم. اما اگر نه مستصحاب ما خودش نفس اثر است نوبت به این حرفها نمیرسد دیگه. و محل کلام از این قبیل است. محل کلام مستصحاب ما نفس اثر است حجیت اثر شرعی است مجعول شارع است. استصحاب عدم تعبد استصحاب عدم اثر است این دیگه لازم نیست که خودش باز یک اثری داشته باشد خودش نفس الاثر است. این فرق میکند با ان مثال شما. در باب شک در فراغ اثر مال شک است. وجوب احتیاط اثر شک است. اونجا عدم الاتیان میخواهید جاری بکنید معنا ندارد چون عدم اتیان موضوع است باید اثر داشته باشد میگوییم اثر ندارد اثر مال شک است اما در این جا استصحاب عدم حجیت است. مستصحاب نفس عدم اثر است. ما نیاز به اثر دیگر نداریم دیگه. یجب فی المستصحاب ان یکون اثرا شرعیا او ذا اثر شرعی. این جا خود مستصحاب اثر شرعی است. این را در کفایه فرموده است. فرموده

پس استصحاب عدم حجیت جاری است این که شیخ انصاری گفته است این جا اثر شک است حرف نادرستی است. این بیان کفایه.

در تعلیقه ترقی کرده است گفته است نه حالا فرض کنید حجیت از موضوعات خارجیه است. نفس اثر نیست. موضوع اثر است موضوع است برای جواز الاسناد و حرمت استناد. خب ما استصحاب میکنیم عدم حجیت را برای اثبات حرمت اسناد و استناد. گفته است این مشکلی ندارد. درست است که حرمت اسناد و استناد اثر شک هست خب اثر این هم هست. هم اثر شک است و هم اثر این است. همان طور که از آثار شک در حجیت حرمت استناد و اسناد اثر عدم حجیت به طریق اولی حرمت اسناد و استناد است. و فرموده است ان استصحاب حاکم بر این است. این میگوید چون نمیدانی حرام است تشریع است حکم عقلی است. اون میگوید تو میدانی حجیت ندارد. اون حاکم بر این است. این است که فرمایش شیخ انصاری را نپذیرفته است گفته است استصحاب عدم حجیت در این جا مجال دارد به دو بیان.

مرحوم نائینی مدافع شیخ شده است و گفته است حق با شیخ است که لا مجال برای استصحاب عدم حجیت و از مرحوم اخوند جواب داده است. جواب از مرحوم اخوند این است که مرحوم اخوند فرمود که این حرفها فرمایش کفایه اش در جایی که مستصحب خودش اثر شرعی نباشد. نائینی جواب داده است گفته است مستصحب اثر شرعی هم باشد فایده ندارد. استصحاب اصل عملی است باید رفع تحیر بکند باید یک ثمر عملی داشته باشد وقتی که حرمت استناد و اسناد اثر شک است استصحاب عدم حجیت اثر عملی ندارد و لو عدم حجیت هم خودش اثر شرعی است. ما ایه و روایتی نداریم که هر کجا مستصحب اثر شرعی بود اینجا جای استصحاب هست. نه، استصحاب علاوه بر این که باید مستصحبش اثر شرعی باشد یا ذا اثر شرعی باشد علاوه بر این باید در عمل شما هم اثر داشته باشد. باید یک تحیری را رفع بکند. ما تحیر نداریم. شک داریم خبر حسن حجت است یا نه یقین داریم حرام است اسنادش حرام است استناد در مقام عمل. ما شک نداریم که استصحاب جاری بکنیم که. تحیر نداریم که.

هدف از اصول عملیه رفع تحیر است. اخراج مکلف است از تحیری که دارد. در مقام عمل مشکلی نداشته باشد. مبتلی به چه کنم چه کنم نباشد. این جا ابتلا ندارد که. این که شما میگویید مستصحب اثر شرعی است پس دیگه لازم نیست اثر دیگه ای داشته باشد میگوییم نه باید یک اثر عملی داشته باشد. این رد مرحوم اخوند.

و در تایید شیخ گفته است حرف شیخ درست است. استصحاب عدم حجیت تکمیل کرده است حرف شیخ را استصحاب عدم حجیت تحصیل حاصل است. بلکه اردء از تحصیل حاصل است و لغو است. سه تا حرف زده است مرحوم نائینی. استصحاب عدم حجیت تحصیل حاصل است بل اردء است و هو لغو. اما تحصیل حاصل است شما استصحاب میکنید عدم حجیت را برای چی؟ اینها بر مبنای شیخ است دیگه. برای این که بگویید حرام است استناد در مقام عمل و اسناد به خدا. خب این که حاصل بود. با قطع نظر از استصحاب شک داشتنی در حجیت، الشک فی الحجیه یساق العلم بعدم الحجیه. با قطع نظر از استصحاب این اثر حاصل بود. پس این اجرای استصحاب تحصیل حاصل است.

اما این که اردء از تحصیل حاصل است، این حرفها مختصات نائینی است هیچ کس ندارد این حرفها را. اما این که اردء است به خاطر این که اونی که حاصل بود حرمت اسناد و استناد بود علی سبیل القطع واقعا. مشکوک الحجیه حرام است اسنادش حرام است استنادش علی نحو الجزم و واقعا. واقعا حرام است افترا است. قول بلا علم است. واقعا حرام است. اون وقت استصحاب چی میخواهد بگوید. استصحاب عدم حجیت میگوید حجیت ندارد ظاهرا فحرام ظاهرا اسناده. حرمت ظاهری میخواهد بیاورد این اردء از حرمت واقعی است. اون که حاصل است حرمت اسناد و استناد واقعا است و قطعاً. هم واقعی و هم قطعی است. اونی که استصحاب میآورد با حفظ شک است و ظاهری. اردء از ان است دیگه. این است که گفته است لا مجال برای استصحاب. و گفته است که لغو هم هست استصحاب عدم حجیت لغو است معلوم است شد لغویتش. وقتی به نحو قطعی میدانی حالا تحصیل حاصل را هم بگذارید کنار، وقتی که بنحو قطعی میدانی حرام است اسناد و استناد پس لغو است استصحاب. وقتی که لغو است مجال ندارد.

این فرمایش مرحوم نائینی که سه ادعا است تحصیل حاصل، اردء، لغو. از هر سه تای اینها جواب گفته شده است. اما تحصیل حاصل در مصباح الاصول جواب داده است که این تحصیل حاصل نیست استصحاب تحصیل غیر حاصل است. چرا؟ چون اونی که حاصل بود این است که این حجیت فعلیه ندارد. شک فی الحجیه ایشان این جور معنا کرد الشک فی الحجیه الانشائیه یساق العلم بعدم الحجیه الفعلیه. شما شک دارید هنوز که حجیت انشائیه هست یا نه. شک شما به حال خودش باقی است ولی یقین داری که حجیت فعلیه ندارد این درست است. در حالی که استصحاب میگوید که استصحاب را در جعل جاری میکنیم. استصحاب عدم جعل حجیت. این حاصل نبود. ما شک داشتیم که حجیت جعل شده است یا نه،

علم داشتیم بالفعل حجت نیست اما باز هم شک داریم که انشا و جعل شده است یا نه استصحاب میگوید جعل نشده است پس اونی که استصحاب میآورد حاصل نبوده است اونی که حاصل بوده است عدم حجیت فعلیه است که استصحاب نمیخواهد و ما استصحاب را در آن جاری نمیکنیم. تقریب اول استصحاب. استصحاب عدم انشا حجیت. این جور جواب داده است از مرحوم نائینی. اگر تحصیل حاصل نبود اردء هم معنا ندارد اصلا تحصیل حاصل نیست تا بگوییم اردء است.

ولکن در ذهن ما این است که مرحوم نائینی که میگوید تحصیل حاصل است به لحاظ اثر آن استصحاب است. نگاهش کنید در ذهنم این است که صریح کلامش هست. نائینی میگوید الان شما شک دارید حجیت دارد یا نه یقین داری که حرام است اسناد و استنادش. این به لحاظ این اثر دارد صحبت میکند. میگوید اگر میخواهی استصحاب کنی عدم جعل حجیت برای اثبات این اثر میشود تحصیل حاصل. تحصیل حاصل نائینی به لحاظ اثر است نه به لحاظ خود مستصحب. این که نائینی میفهمد که استصحاب عدم جعل حجیت فرق میکند با عدم حجت فعلیه. نه این اشکال این جواب، جواب نائینی نیست به لحاظ اثر است ما باید به لحاظ اثر جواب بدهیم که. اصلا مهم در نظر نائینی آن اثر است مستصحب مهم نیست. اصلا میگوید اساس اصل عملی آن اثر است به لحاظ آن اثر است تعبد میکند به لحاظ اثرش. وقتی که اثر حاصل است اصلا تعبد استصحابی لبّش به لحاظ اثر است. درست است میگوید لا تنقض الیقین بالشک میگوید بگو وضو دارم. وضو دارم صیغت است لبّش یعنی فیجوز الدخول در صلات. نائینی هم به لحاظ آن اثر میگوید تحصیل حاصل است. جواب مصباح الاصول کافی نیست.

ولکن فرمایش مرحوم نائینی را هم نمیشود قبول کرد. این که مرحوم نائینی میگوید این تحصیل حاصل است درست نیست. حرمت اسناد و استناد متعدد است. دو تا هستند. یک حرمت اسناد و استناد مال مشکوک الحجیه. یک موضوع است. ما شک فی حجیه حرم اسناد و استناد، موضوع ما شک است. لم یعلم است. یک حرمت اسناد و استناد داریم مال اونی که علم داریم به عدم حجیت. دو موضوع هستند. استصحاب به شما میگوید محرز است علم است علم به عدم حجیت است. علم به عدم حجیت یک حرمت اسناد و استناد میآورد مشکوک الحجیه حرام است استناد و اسنادش یک حرمت دیگری میآورد، دو موضوع است. وقتی که دو موضوع هستند دو حکم هم میشود.

فرقی نمیکند که از اول بگوییم دو حرمت جعل شده است یک حرمت جعل شده است برای ما شک فی حجیته یک حرمت جعل شده است برای ما علم بعدم حجیته. دو تا جعل داریم که پر واضح است. در ذهنم این است که مرحوم اسید محمد باقر تفصیل میدهد که دو تا حرمت داریم یا یک حرمت. ما میگوییم فرقی نمیکند دو تا حرمت جعل شده باشد یا جامع، یک حرمت برای ما لم یعلم جعل شده است. اونی که علم نداری. ما این جور گفتیم. گفتیم موضوع اونی است که علم نداری. اون که علم نداری حرام است افترا است حرام است اسنادو استنادش. سواء این که علم به عدم حجتش داری یا ان علم را نداری. همه اینها لا یعلمون هستند. حجیت ان را نمیدانی. اعم از این که بدانی عدم حجیتش را یا ندانی.

خود نائینی به ما یاد داده است که در محرمات حکم انحلالی است. به عدد موضوعات حکم منحل میشود. انحلالی است. و لو من یک جعل بیشتر ندارم ولی این جعل منحل میشود به عدد موضوعاتش. اونی که فقط شک داری یک حرمت دارد اونی که میدانی خدا نگفته است ان هم یک حرمت دارد. چون دو حرمت است پس تحصیل حاصل نیست. چون دو تا حرمت است پس تحصیل حاصل نیست. اونی را که شک آورده است یک حرمت است به عنوان مشکوک الحجیه. اون حرمتی را که استصحاب آورده است به عنوان معلوم عدم حجیتش. پس تحصیل حاصل نیست. دو حرمت است. اگر استصحاب همان حرمت را آورده بود حق با شما بود. استصحاب یک حرمت اخیری میآورد موضوعش با موضوع ان فرق میکند. این است که تحصیل حاصل لازم نمیآید.

این حرف مرحوم اخوند زنده میشود در تعلیقه، که ان استصحاب یک حرمت دیگری میآورد که ان مقدم بر این مشکوک الحجیه. این گفت اگر شک داری حجت است یا نه حرام است افترا. استصحاب میگوید شک نداری. تو عالم هستی که حجیت ندارد پس حرام است از این جهت. فارسیش این است: اون میگوید اگر شک داری که خدا جعل کرده است یا نکرده است حرام است استنادش. استصحاب بالاتر میگوید استصحاب میگوید تو شک نداری که جعل کرده است خداوند جعل نکرده است حجیت را پس حرام است اسنادو استنادش چون جعل نکرده است. شک را از بین میبرد دیگه.

سوال:؟؟؟

جواب: نه اقای خویی ان حاصل را خود مستصحب قرار داده بود. میگفت اونی که حجیت فعلیه و جعلیه.

سوال:؟؟؟

جواب: نه ما اثر را میگوییم حرمت اسنادو استناد را میگوییم. دو تا حرمت اسنادو استناد است حرمت اسناد واستناد برای شیئی بما هو مشکوک الحجیه حرمت اسنادو استناد برای شیئی بما این که عدم حجیت ان معلوم است. اون هم حرام است استناد و اسنادش. استصحاب این را درست میکند که موضوع ان را از بین میبرد.

سوال:؟؟؟

جواب: انها لغویت است میرسیم.

سوال:؟؟؟

جواب: نه. آقای خویی میفرمود اونی که به استصحاب حاصل است عدم جعل انشائی است. اونی که موجود است عدم حجیت فعلیه است. پس استصحاب حاصل را تحصیل نکرد. اون رفت مستصحاب ما امیدیم در اثر مستصحاب. ادعای ما این است که مد نظر مرحوم نائینی بلکه اصلا مد نظر اصل عملی اثر است.

سوال:؟؟؟

جواب: حالا جواب میدهیم به نائینی که اثر دو تا است. اثر دو تا است.

این که تحصیل حاصل است این نظر خیلی بدوی است که تحصیل حاصل است. استصحاب عدم حجیت به لحاظ حرمت اسنادو استناد تحصیل حاصل نیست. اما این که فرموده اردء از تحصیل حاص است این هم باز نادرست است. لو تنزلنا و سلمنا که تحصیل حاصل است دیگه اردء نیست چرا؟ چون که استصحاب درست است که عدم حجیت را ظاهرا اثبات میکند. این درست است. و لکن حرمت استناد و اسناد را واقعا اثبات میکند نه ظاهرا. این در بحث قطع موضوعی گذشت. در جایی که علم به نحو موضوعی اخذ شده، ان اثر مترتب اثر واقعی است نه ظاهری. شما شک داری که حجت است یا نه اثر واقعیش حرمت اسناد باشد که نائینی میگوید. اون وقت بالاتر استصحاب میگوید علم است اون وقت اثرش ظاهری باشد. شک دارید شما میگویید وقتی شک دارم حجت است یا نه این حرام است استناد و اسنادش. مع الشک افترا است. خب با استصحاب به طریق اولی افترا است دیگه. استصحاب هم میاید بدترش میکند میگوید نه که شک دارید. چرا اون افترا بود چون شک داری شاید حجت قرار نداده است استصحاب میگوید اصلا حجیت

قرار نداده است. این بالاتر از این ان است. نکته ی ظریفی دارد. شک داری حجت است یا نه چرا حرام است استناد و اسنادش؟ چون شاید حجت نباشد. احتمال عدم حجیت. استصحاب میگوید اصلا حجیت ندارد بالاتر از احتمال. تعبد میکند ما را به اینکه حجیت ندارد. اگر من شک دارم که حجت است یا نه بگویم اسناد بدهم افترا بستم به مولا. ولی اگر اصل عملی بگویم حجت نیست باز من اسناد بدهم افترا نبسته باشم این گفتنی نیست. به طریق اولی این افترا است.

سوال:؟؟؟

جواب: اجتهادی نیست. مرحوم شیخ انصاری گفت شک داری حجت است یا نه اسنادش افترا است حالا استصحاب آمده است میگوید حجت نیست این به طریق اولی افترا است دیگه. اگر اون حرام است واقعا این هم به طریق اولی حرام است واقعا. این که مرحوم نائینی میگوید این اردء از تحصیل حاصل است نه. اگر هم تحصیل حاصل باشد اردء نیست.

اینها خیلی مهم نیست در کلمات مرحوم نائینی ان تحصیل حاصل و اردء که از اختصاصات مرحوم نائینی است در ذهن ما واضح البطلان است. مهم قضیه لغویت است که نائینی گفت استصحاب نه تحصیل حاصل نیست. استصحاب یک چیز دیگری میاورد اردء هم نیست. نائینی میگوید این لغو است. وقتی مجرد شک، حرف شیخ انصاری دیگه، مجرد شک در حجیت مساوق است با علم به عدم حجیت استصحاب دیگه لغو است اثری ندارد.

مرحوم آقای خویی جواب داده است از تالی فاسد لغویت. از محذور لغویت. جواب دادند نقضا و حلا. اما نقضا فرموده است اگر بنا باشد استصحاب عدم جعل حجیت لغو باشد باید نهی از قیاس هم لغو باشد. چرا؟ خب قیاس هم یکی از مشکوک الحجیه است. قیاس مشکوک الحجیه است مشکوک الحجیه مساوق است با علم به عدم حجت پس باید بگوییم نهی از قیاس هم لغو است این گفتنی نیست خود نائینی هم قبول کرد که گفت آیات ناهیه به درد نمیخورد باید از خصوصش نهی کند مثل نهی از قیاس. این اشکال نقضی.

ولکن در ذهن ما این است که نه اشکال نقضی بر مرحوم نائینی وارد نیست. قیاس یک امر متعارفی است یک امر عقلائی است که مردم قیاس میکنند. چون یک امر عقلائی است این مشکوک الحجیه یساوق

عدم حجیت این جا گیر پیدا میکند نه شبهه دارد. امر عقلائی است خیلی ها به خلاف میافتند. بابا ان اَبان بن تغلب با ان جلالت قیاس کرد.

سوال:؟؟؟

جواب: همین جور است قیام فرق میکند با خبر حسن که شک داریم حجت است یا نه. با قول منجم که شک داریم حجت است یا نه فرق میکند یک امر عقلائی است شارع مقدس ردع کرده است به انحاء عدیده ای. لغویت نیست از بابی که.

مشکوک الحجیه يساق العلم بعدم الحجیه در جایی لغو است که مخاطبین و عقلاء همین قاعده را جاری بکنند. در قیاس که قاعده را جاری نمیکند عکسش را جاری میکنند قیاس میگویند حق است دیگه.

سوال:؟؟؟

جواب: نه نهی از قیاس لغو نیست چون عقلا این قاعده را اینجا جاری نمیکند. در قیاس نه اینکه ردع کرده است از حجیت، تاکید هم کرده است هیچ لغویتی ما احساس نمیکنیم

این که مرحوم نائینی میگوید مشکوک الحجیه لیس بحجۀ فلا مجال برای تعبد شارع در جایی که این ملازمه در اذهان باشد که مشکوک الحجیه يساق، خب در قیاس صغری نداشته است شارع آمده است ردع کرده است.

خوب بود نقض میکردند به مواردی که این جور سیره ای در ان نبود. مثلاً قوم منجم حجت است ای نه. مشکوک است. سیره عقلا هم نیست. ردع مبرر ندارد. آقای نائینی شما میگویید مشکوک الحجیه يساق العلم بعدم الحجیه تعبد شارع لغو است باید بگویید لغو است اگر شارع بگوید لا اعتبار بقول المنجم، در حالی که این طور نیست. این که شارع مقدس همین ممکن است شما در این صغری باز اشکال کنید. کسی بگوید منجم چون متخصص است عقلا به قولش عمل میکنند جای نهی دارد.

سوال:؟؟؟

جواب: ان را که مرحوم نائینی گیر داد گفت این هم شبهه مصداقیه است. نمیتواند نهی از مشکوک الحجیه کند.

این مساله که شارع نتواند از مشکوک الحجیه ردع بکند منع بکند از مشکوک الحجیه لغو است خلاف وجدان است خلاف ارتکاز است. مشکوک الحجیه شک دارید خبر حسن حجت است یا نه شارع بگوید این حجت نیست. ما لغویتی احساس نمیکنیم. نکته اش چیست که لغویت احساس نمیکنیم ملاحظه فرمایید کلام تتمه دارد ببینیم اصلاً نقض بر مرحوم نائینی تمام است یا نه. غیر از این نقض دیگری مرحوم خویی هم دارد

تاریخ ۱۴۰۲/۳/۲۲

جلسه ۱۴۱

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در تتمه‌ی کلام مرحوم نائینی بود. عمده فرمایش مرحوم نائینی این بود که چون با شک در حجیت حرام است اسناد و استناد، نیازی به استصحاب عدم حجیت نیست. استصحاب لغو است بلا اثر است. بر این فرمایش مرحوم نائینی اشکالاتی شده است نقضا و حلا. نقض اول اون بود که در مصباح الاصول است که نقض کرده بود به نهی از قیاس که ما دفاع کردیم گفتیم قیاس یک خصوصیتی دارد. نهی لغو نیست. با این که قیاس هم شک در حجیتش داریم حرام است اسناد و استناد. ولی چون مورد سیره عقلاً بوده است محل ابتلا بوده است ان زمانها قیاس میکردند.

سوال؟؟؟

جواب: مثلاً شک در حجیتش داریم مساوق با علم به عدم حجیتش هم هست ولی نهی به خاطر نکته ای بوده است که رایج بوده است از لغویت خارج میشود.

گفتیم بهتر این است که مثلاً نقض بکنیم به نهی از حجیت منع از حجیت اماره ای که این جور صفتی را نداشته باشد مثل مثلاً نهی از عمل به قول منجم. بگوید قول منجم حجیت ندارد. خب این هم لغو است. چون شک در حجیت مساوق با علم به عدم حجیت است.

سوال:؟؟؟

جواب: نه منجم خیلی شدت نداشته است. یک عده ای سر و کار داشتند با منجمین. عمل نمیکردند. عمل به ان شایع نبوده است.

مرحوم نائینی در دوره اخیره اش که میدانید اجود التقریرات دوره اخیره درس مرحوم نائینی است آخرش هم مقرر گفته است که این دوره اخیره است و گفته است که گم من مورد که استاد عدول کرده است احدث است، احدث همیشه ملاک است رای اخر است نظر اخر است. در دوره اخیره التفات پیدا کرده است به این اشکال. گفته است کسی به ما اشکال نکند که پس نهی از عمل به اماره خاصه هم لغو است. گفته است کسی به ما اشکال نکند. استصحاب عدم حجیت لغو است ولی نهی برسد که از قول منجم که حجت نیست گفته لغو نیست. گفته اماره با استصحاب فرق میکند.

در اماره شک موضوع نیست میگویند شک مورد است حالا یک جایی بحث خواهیم کرد. این از کلمات قصار مرحوم نائینی است میگوید در اماره شک موضوع نیست مورد است. بر خلاف اصول عملیه من کان علی یقین فشک، رفع ما لا یعلمون، شک موضوع است. به این ملاحظه، این است که تعبد به اماره الغای شک است. مورد را الغا میکند میگوید شک نکن قول منجم حجت نیست اما در استصحاب ابقای شک است موضوعش را نمیتواند از بین ببرد که. میگوید شک داری حجت است یا نه استصحاب میگوید حجت نیست نائینی میگوید خب من شک داشتیم یقین داشتیم حجت نیست استصحاب میخواهیم چکار کنیم. اماره یک چیز اضافه تری میآورد ما را عالم به عدم حجیت میکند گفته است لغو نیست.

چطور شده است مرحوم خویی خودش دوره اخیره را نوشته است ولی غفلت کرده است. نائینی التفات دارد میگوید نقض نکنی به ما، قیاس که اصلاً معنا ندارد نقض به ان. پایین تر از ان، نقض به منع حجیت اماره به ما نکنی. توسط اماره ها! خبر حسن را نمیدانیم حجت است یانه، اگر مولا بگوید حجت نیست این لغو نیست. اماره قائم شده باشد من تو را عالم به عدم حجیت قرار دادم شک من را از بین برد جای ان قاعده نیست. ولی اگر بگوید شک داری حجت است یا نه استصحاب کن. میگوییم این استصحاب چه فایده ای دارد من شک دارم حجت نیست دیگه. نه انصافش این است که فرق میکند استصحاب بر عدم حجیت و اماره بر عدم حجیت. اماره بر عدم حجیت لغو نیست. یعنی اگر بنا بود یکی از این ها لغو باشد اون استصحاب باید لغو باشد نه اماره. این اماره را جواب داده است لذا ما به اماره میگوییم نقض وارد نیست.

نقض سومی که یا نقض دومی، نقض اول به امارات، نقض دوم به موارد قبح عقاب بلا بیان.

سوال:؟؟؟

جواب: اضافه میآورد از آن قاعده. آن قاعده میگوید چون شک داری اسناد نده. دلیل نفی حجیت اماره میگوید شک نداری. من تو را عالم قرار دادم به عدم حجیت.

مرحوم خوئی نقض دومی کرده است به موارد قبح عقاب بلا بیان. مثل این جا قاعده ای داریم شک در حجیت ملازم با عدم حجیت، یک قاعده دیگری داریم قبیح است عقاب بلا بیان. آن هم قاعده عقلی این هم قاعده عقلی. خوب اگر بنا باشد با این قاعده محل کلام ما، استصحاب لغو باشد باید با قاعده قبح عقاب بلا بیان هم استصحاب لغو باشد. برائت هم باید لغو باشد. شک داریم فلان چیز واجب است یا نه، برائت میگوید واجب نیست لغو است رفع ما لا یعلمون. این لا بیان است پس یقین داریم که عقاب ندارد عین محل کلام. رفع ما لا یعلمون هم میگوید برداشتم یعنی به خاطر عدم عقاب میگوید دیگه. رفع به غرض نفی عقاب است لذا اصلاً بعضی گفته اند مرفوع موخذاست. مهم نیست که مواخذه چیست. ولی هدف نهایی رفع عقوبت است پس باید وجود قبح عقاب بلا بیان برای شرعی لغو باشد باید استصحاب عدم وجوب هم لغو باشد در صورت شک در وجوب. اثری ندارد.

بالا تر اماره بر عدم وجوب. اماره آمده است گفته است فلان شیء حلال است. اماره داریم بر حلیت فرض کنید عصیر عنبی، حلال است. باید بگوییم این هم حلال است به غایت این است که بگوید ازادی. خوب این ازادی را عقل آورد باید لغو باشد. این هم نقض آخری که در مصباح الاصول آورد با اضافاتی که ما اضافه میکنیم.

ولکن به ذهن ما این است که این نقوض هم بر مرحوم نائینی وارد نیست. با این که قبیح است عقاب بلا بیان رفع ما لا یعلمون لغو نیست. نه که لغو نیست، امتنان است بالاتر است. منت گذاشته است خداوند. ما در ذهنمان این است که اگر رفع ما لا یعلمون و امثال آن کل شیء لک حلال اینها نبود معلوم نیست علماً قبح عقاب بلا بیان را تصدیق میکردند گیر میکردند. بعضی حق الطاعه شدند. حق الطاعه ها قبح عقاب بلا بیان را قبول ندارند. برائتی ها هم اگر برائت شرعی نبود معلوم نبود که قبح عقاب بلا بیان را جرات میکردند.

عقل میگوید قبیح است عقاب بلا بیان وقتی که شبهه داری، نه این را ممکن است نه که ممکن است، قطعاً نسبت به احکام شرعیه دغدغه هست شاید نسبت به مولای حقیقی، شک مبرر برای عقوبت باشد. حق الطاعه ها همین را میگویند همین شاید دغدغه دارند. رفع ما لا یعلمون آمده است منت گذاشته بر ما، ما را از حیرت خارج کرده است لغو نیست.

اونجایی که استصحاب میاید، ان هم حکم ظاهری است لغو نیست خروج از حیرت است انجایی که اماره میاید بالاتر است نائینی میگوید اماره میاید ما را عالم به واقع قرار میدهد این یک چیز بالاتری است میتوانیم به مولا اسناد بدهیم. مضاف بر رفع دغدغه اسنادمان را درست میکند. قبح عقاب بلا بیان اسناد را درست نمیکند فقط میگوید عقاب نداری اما اینکه شارع این را گفته است یا نه، دلالت ندارد. این نقوضی که مرحوم خویی، در ذهنم هست که اسید محمد باقر بعض از این نقوض را پذیرفته است، درست نیست.

مهم جواب حلی است. این که مرحوم نائینی ادعا کرده که مع الشک فی الحجیه فلیس بحجّه، دیگه نیاز به استصحاب نداریم چون شک داری دیگه حجت نیست استصحاب فایده ندارد، این را باید جواب داد. مرحوم نائینی در دوره اخیره اش پذیرفته است که ما دو تا حرمت داریم اصلاً. میشود، ممکن است ما دو تا حرمت اسناد داشته باشیم. در بعض کلامتش یک حرمت اسناد بیشتر نداریم و ان هم شک. موضوعش مشکوک الحجیه است. لم یعلم. بعد گفته است تعبد به استصحاب تحصیل حاصل است یک حرمت بیشتر نیست ان هم الان هست، گفته است لغو است.

در دوره اخیره اش گفته است نه میشود گفت دوتا حرمت داریم. از تحصیل حاصل خارجش کرده است. اونی که حجت نیست واقعا، ان حرام است اسناد و استنادش و اونی که هم که شک داریم حجت است یا نه حرام است اسناد و استنادش. دو تا حرمت است هر کدام به یک ملاکی. تنظیر کرده است گفته است مثل این که تصرف در مال غیر است حرام است به ملاک ظلم. مال غیر واقعی. تصرف در مشکوک الرضا مال غیر است انجا تصرف در مال غیر بدون رضا حرام است واقعا. حرمت برای واقع است. تصرف در مال غیر بدون رضایتش هیچ علم و شک دخالتی ندارد. حرام است واقعا. تصرف در مشکوک الرضا، این مال غیر هست شک داریم راضی است یا نه گفته است اشکال ندارد این هم یک حرمت دیگری داشته باشد. با این که شک داریم ظلم است یا نه به یک ملاک دیگری خواسته است تجنّب کنی از مال مردم احتیاط بکنی مال مردم مهم است به خاطر ان گفته است حرام است تصرف در مال غیر مع الشک. واقع حرمت دارد

مشکوک هم یک حرمت دیگری دارد هر کدام به یک ملاک. گفته است اشکالی ندارد و تحصیل حاصل نیست.

در جایی که شک داری راضی است یا نه اگر استصحاب بکنی عدم رضایت را ان حرمت واقعیه را ثابت میکنی ظاهراً. اگر استصحاب نکنی حرمت مشکوک را داری بدون استصحاب. بدون استصحاب حرمتی را داری که موضوعش مشکوک الرضا است با استصحاب حرمتی را داری که موضوعش عدم رضایت است. حرمت واقعیه در مرحله ظاهر. گفته است میشود حرمت اسناد و استناد دو تا داشته باشیم گفته است این معقول است. همه آن حرفها که تحصیل حاصل است فرو میریزد. استصحاب عدم حجیت ثابت میکند حرمت اسناد و استنادی را که مال واقع است. مشکوک الحجیه حرام است حرمتی را میگوید که مال مشکوک الحجیه است. این را در دوره اخیره اش گفته معقول است از تحصیل حاصل خارجش کرده است مساله را.

ولی باز هم میگوید لغو است. باز هم میگوید استصحاب عدم حجیت لغو است. این که مرحوم اخوند استصحاب کرد عدم حجیت را گفت استصحاب عدم حجیت جاری میشود چون حجیت خودش مجعول شرعی است نیازی به اثر نداریم گفته است نه این حرف نادرست است. این که مرحوم اخوند در تعلیقه، تعلیقه را هم جواب داده است. در تعلیقه فرمود استصحاب عدم حجیت میکنیم این حاکم بر مشکوک الحجیه است گفته است نه. حکومت هم مجال ندارد.

لبّ حرف نائینی همین یک کلمه است میگوید تا شک کردی فلیس بحجّه قطعاً. استصحاب برای چی؟ به مجرد شک شد افترا. شک محرم الاسناد و الاستناد. استصحاب برای چی میخواهیم؟ میگوید حکومت بر فرض جریان است. تحصیل حاصل نیست اشکالی ندارد. حکومت بر فرض جریان است ادعای نائینی این است میگوید هر حکمی که به طور قطع (فرض کلام است) در فرض شک ثابت است در ان جا نوبت به استصحاب نمیرسد. چون به مجرد شک شما عالم میشوی که حرام است اسناد و استناد. استصحاب برای اینست اثر مشکوک را درست کند شما که شک نداری. تمام حرف نائینی از اول کلامش تا آخرش هم در دوره فوائد هم در دوره اجود همین است میگوید مشکوک بودن ملازمه دارد با مقطوع عدم الحجیه. فلا مجال برای استصحاب عدم حجیت. و لو عدم حجیت یک حرمت دیگری دارد خب به چه درد میخورد حرمتش ثابت شده است و لو حرمت دیگری دارد ها! تحصیل حاصل نیست میگوید اثری ندارد. اصل عملی باید اثر داشته باشد آقای اخوند. مجرد این که اصل عملی مستصحبش اثر شرعی است. نه بالاتر ان اثر شرعی

یک اثر شرعی دیگری هم دارد فایده ندارد باید در عمل برای شما تاثیر گذار باشد. استصحاب میگوید در عمل تاثیر گذار نیست تا شک کردی حجت است یا نه یقین پیدا میکنید که حجت ندارد.

سوال:؟؟؟

جواب: لغو است این اثر محقق است قبلش.

سوال:؟؟؟

جواب: حرمت دوم است ولی این حرمت که استصحاب میآورد در عمل من تاثیر ندارد چون یک حرمت دیگری هست.

سوال:؟؟؟

جواب: مشکوک الحجیه افترا است. مشکوک الحجیه افترا است حرام است اسناد و استنادش. یقین هم پیدا کردی. ظواهر نیست قاعده عقلیه است. یقینی است. بعد استصحاب میخواهد یک حرمت دیگری بیاورد برای عدم حجت واقعیه. چه اثری در عمل من دارد؟

سوال:؟؟؟

جواب: نه حرمت دیگری هست در دوره اخیر قبول کرده است ولی آوردن آن حرمت دیگر چه اثری در عمل شما دارد. وقتی که شما یقین داری حرام است دوباره استصحاب میگوید حرام است.

سوال:؟؟؟

جواب: این حرف نائینی حرف متینی است. اساس اصل عملی برای. ما که میگوییم اساس تسهیل است. اساس اصل عملی برای این است که تحیر شما را در مقام عمل رفع کند. شما هیچ تحیری نداشتید.

سوال:؟؟؟

جواب: اون که به ید شارع است. شارع گفته است چیزی که حجت نیست واقعا آن هم حرام است اسناد و استنادش. شما اگر علم پیدا کنی که حجت نیست این حرمت کارایی دارد. اما در ظرف شک اگر بیاید شما را تعبد بکند به این حرمت دومی کارایی ندارد.

خب. اصل عقلی قطعی حرمتش ثابت شده ان وقت به اصل عملی بخواهد تاکید کند که... همین است که گفت اردء از تحصیل حاصل است. اصل عملی انها ناچاری است وقتی که ما یقین داریم اصل عملی چه کارایی دارد.

سوال؟؟؟

جواب: اصلا حرف اخوند این بود میگفت که این خودش مجعول شارع است لازم نیست دیگه اثری داشته باشد. نائینی گفته است باشه مجعول شارع است فایده ندارد، نه بالاتر اثر هم دارد باز هم فایده ندارد. مهم در اینکه اصل عملی بهش میگویند اینست که عمل را تغییر میدهد وقتی من یقین دارم حرام است اسناد و استناد اصل عملی چه فایده ای دارد؟ اصل عملی مال فرض شک است شک دارم نمیدانم چکار بکنم. من شک ندارم یقین دارد که نمیتوانم اسناد و استناد بدهم.

سوال:؟؟؟

جواب: اونها بر مبنای دیگری است حرف نائینی را داریم صحبت میکنیم.

این فرمایش مرحوم نائینی درست است که اصل عملی باید در عمل. تنها نکته ای و اشکالی که بر مرحوم نائینی وارد است این است که دعوا این است که با وجود این استصحاب ان قاعده مجال ندارد. اگر استصحاب جاری میشد و قاعده هم در کنارش بود حرف شما درست است اگر قاعده و استصحاب در عرض هم بودند ما میگوییم حق با شما است با وجود قاعده استصحاب خاصیت ندارد. و لکن دعوا این است که ان قاعده تعلیقی است حکم عقل است. اون قاعده میگوید اگر شک داری در حجیت چیزی و عدم حجیت چیزی معلق بر شک است اگر شک داری افترا است اسناد نده، این معلق بر این است که اگر شک داری، یک خطابی از شارع آمده است میگوید چرا شک داری؟ شک نداری که استصحاب داری. استصحاب تعبد به علم است خود نائینی به ما یاد داد که استصحاب تعبد به علم است منتهی در مقام عمل.

سوال:؟؟؟

جواب: نه حرف نائینی دور از عرف نیست. ذهنیات عرفیه شما ردش را نمیپذیرد حق با شما میدهیم. ولی فن میگوید ان قاعده موضوعش شک است اگر شک کردی در حجیت چیزی افترا است صاحب مساله میگوید تو شک نداری. تو عالم هستی که این حجیت ندارد کجایش لغو است این؟ موضوع را از بین میبرد.

ما حرفی را میزنیم که نائینی در خود امارات گفت. در امارت در دوره اخیر اش گفته میتواند بگوید اماره ای حجت نیست. این اشکالی ندارد این را گفته است اشکالی ندارد. خبر حسن حجت نیست. من را عالم قرار بده به عدم حجیت. گفته است این لغو نیست چون این موضوع ان قاعده شک را میبرد میگوییم آقای نائینی استصحاب هم موضوع را از بین میبرد. چه فرق است شما هم در باب استصحاب گفته اید هم در باب امارات گفته اید هر دو تعبد به علم است منتهی یکی در مقام واقع یکی در مقام عمل. وقتی تعبد به علم است من را اعتبار کرده است عالم. گفته است فانک علی یقین من وضو، تو یقین به وضو داری تعبد. وقتی من را تعبد کرده است به علم خب نوبت به قاعده شک نمیرسد.

حرف نائینی درست است اینها را از هم جدا نکنید ها، حرف اخوند نادرست است که میگوید نه مجعول شارع باشد کافی است. میگوییم نه باید اثر عملی داشته باشد این حق با نائینی است حرف نائینی برای ما پر واضح است. مجرد این که مستصحاب حکم شرعی است ایه و روایت که نداریم اگر مستصحاب حکم شرعی بود جاری است و لو این که اثر عملی ندارد. حرف اخوند فقهی نیست. اما در مقام که اثر ندارد این موقوف بر این است که، کبری درست است تطبیق نائینی نادرست است این که نائینی میگوید در مقام استصحاب عدم حجیت اثر عملی ندارد چون ان قاعده هست میگوییم اگر ان قاعده در عرض این بود حق با شما است ولی اگر با آمدن استصحاب ان قاعده میروود موضوع ندارد، اثر عملی دارد دیگه.

سوال:؟؟؟

جواب: میدانم حجت نیست یعنی شارع گفته است حجت نیست. ما دو فرد داریم. اعم که نیست. اعم به این معنا که دو تا مصداق دارد قبول است.

سوال:؟؟؟

جواب: اون که الان گیر است مشکوک الحجیه است مشکوک الحجیه جای استصحاب عدم حجیت دارد یا نه؟ مشکوک الحجیه اینجا دارد حرف میزنند که میگوید چون شک داری، نه علم به عدم دارم، چون شک داری پس افترا است حرام است اسنادش. نائینی میگوید وقتی شک دارم میگوید حرام است استصحاب دوباره بگوید حرام است لغو است.

سوال:؟؟؟

جواب: با استصحاب گیر دارد شک است. حرف نائینی را گوش کنید. ما اگر یقین داریم حجت نیست این قاعده نیست که دیگه. اون که درگیر است مد نظر نائینی است محل بحث است اون فرد مشکوک محل بحث است که جای استصحاب داشته باشد. یقین داشته باشم حجت نیست که جای استصحاب نیست. گیر داریم در جایی که فرض شک است. نائینی میگوید وقتی شک داری حرام است قطعاً. استصحاب چه فایده ای دارد؟ میگوییم اقا این میگوید اگر شک داری. استصحاب میگوید شک نکن.

سوال:؟؟؟

جواب: درست میگوید ایشان. مرحوم نائینی میگوید موضوع قاعده ما شک است موضوع اصل عملی هم شک است اشتباه نائینی همین جا است که میگوید این استصحاب شک را نمیبرد میگوییم وجدانا شک را نمیبرد ولی تعبدا شک را که میبرد. مثل اماره. شما در اماره قبول میکنی اگر گفت حجت نیست قبول میکنی ولی در استصحاب اگر گفت حجت نیست. ما نمیگوییم وجدانا ان را از بین میبرد بلکه ادعاء. ورود است. حکومت هم نیست. حکومت حاکمی در موضوع معنا ندارد. میگوید اگر شک داری شکش اعم است شک داری اعم از شک وجدانی یا اون که میگوید شک داری شکی است که بماند شارع ان را به ادعا نفی نکند. شکی که معلق است، بماند، شارع ردعش نکند. اگر شارع گفت شک نداری عقل میگوید من حرفی ندارم. خود شارع میگوید شک نداری باز من بگویم چون شک داری حرام است. خودش میگوید شک نداری خودش هم میگوید حرام است تمام شد.

بزنگاه کلام مرحوم نائینی اساس کلام مرحوم نائینی همین است میگوید شک داری پس علم داری به عدم. به حرمت. استصحاب معنا ندارد. جوابش همین است که مرحوم آقای خویی فرموده است به شرطی که ان شک بماند معنا ندارد ولی اگر یک خطابی از اول میگوید تو شک نداری کجا باز عقل میگوید به حکم مشکوک عمل کن. نه دیگه. ان آمده است شک را الغا کرده است.

یک کلمه دیگه باقی مانده است. اینها همه بر این مسلک بود که از اثار حجیت، عبارت است از جواز الاستناد، عدم حجیت، حرمت استناد. راهی که شیخ رفت. این حرفهای ما طبق روش شیخ است. دو تا حرف دیگر هم هست اینجا.

یکی فرمایش و مسلک مرحوم اخوند. مرحوم اخوند میگوید نه از آثار حجیت معذرت و منجزیت است نه جواز الاسناد و الاستناد ان را منکر شد. بنا بر این مسلک چطور صحبت کنیم؟ میگوییم الکلام هو الکلام بر مسلک شیخ. دوباره حرفهای نائینی زنده میشود. میگوید شک داری که حجت است یا نه پس یقین داری منجز و معذر نیست. عبارات و صیانت عوض میشود. اخوند هم خودش قبول کرد این را. گفت شک در حجیت یساق همان صاحب مساله که میگفت لازمه حجیت منجزیت و معذرت است خودش گفت که شک در حجیت یساق العلم به عدم حجیت. واقعا هم این طور است. خبر حسن را اگر شک داریم که حجت است یا نه اگر ترخیصی است قطعا معذر نیست اگر الزامی است قطعا منجز نیست. چون قبح عقاب بلا بیان داریم. خبر حسن را اگر شک داریم حجت است یا نه، ترخیصی باشد قطعا معذر نیست یعنی شما طبق عمل کنی بعد معلوم بود خلاف واقع افتادی عذر نیست نمیتوانی به مولا بگویی خبر حسن داشتم. میگوید خبر حسن مگر حجت بود! همان طور اگر خبر حسن الزامی باشد شک داری حجت بود یا نه خدا نمیتواند بر شما احتجاج کند چون مکلف میگوید شک داشتم حجت است یا نه قبیح است عقاب بلا بیان.

این حرف اخوند درست است باز. الشک فی الحجیه یلازم به قطع به عدم حجیت فعلیه. فعلیه یعنی اثر دار. اگر حرفهای نائینی درست باشد باز هم استصحاب لغو است. به مجرد شک یقین پیدا میکنی که لیس بمعذر و لا منجز. استصحاب عدم حجیت چه فایده ای دارد؟ اثری ندارد. همان طور که استصحاب عدم حجیت برای اثبات حرمت اسناد و استناد اثر نداشت استصحاب عدم حجیت هم برای نفی معذرت و منجزیت اثر ندارد. الکلام هو الکلام بر مبنای شیخ انصاری.

و یک حرف هم از مرحوم نائینی است. مرحوم نائینی تکمیل کرده است کلام شیخ را. گفته است از آثار حجیت یکیش همین جواز اسناد و استناد است که بحث کردیم گفتیم استصحاب لغو است و یکی از آثار حجیت واسطه بر اثبات حکم شرعی است. نائینی این طور میگوید. میگوید وقتی حجت قرار داد یعنی علم قرار داد این واسطه در اثبات حکم شرعی میشود. باز دوباره میگوید وقتی شک داری این را علم قرار داده است قطعا وسط قرار نمیگیرد. مشکوک العلمیه قطعا واسطه در اثبات قرار نمیگیرد. فلا مجال برای استصحاب عدم حجیت. سه تا اثر شد جواز اسناد و استناد، معذرت منجزیت، واسطه در اثبات. تکمیلش کرده است مرحوم نائینی. البته دو تایش را گفته است ما تکمیلش کردیم هر سه را بیان کردیم. اگر لغو باشد علی جمیع المبانی لغو است و اگر لغو نباشد بر جمیع مبانی لغو نیست.

بهذا يتم الكلام در مقتضای قاعده عند الشك فی الحجیه. ان شاء الله فردا وارد بحث ما وقع التعبد میشود که ایا واقع شده است تعبد به ظن یا نه؟ یکی ظواهر است قدر متیقنش ظواهر را بحث خواهیم کرد حالا دیگه بعد از ظواهر به اول مطلب برسیم شاید بگوییم انجا تمام میشود شما را به خدای بزرگ میسپاریم.

جلسه ۱۴۰۲/۳/۲۳

جلسه ۱۴۲

درس خارج اصول

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

بسم الله الرحمن الرحیم.

بحث در مشکوک الحجیه لیس بحجّه، اصل اولی و قاعده اولیه تمام شد. نتیجه این شد که هم به ادله اجتهادیه و هم به دلیل فقهائیه استصحاب عدم حجیت و هم به حکم عقل، به ادله ثلاثه که در مقام بود این قاعده تمام شد.

آن اجماع، معمولاً ادله اربعه ای که در کلمات ادعا میکنند هیچ وقت اربعه محقق نمیشود چون آن اجماع محتمل المدرك میشود، میشود ادله ثلاثه. به ادله اجتهادیه مثل ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً، لا تقف ما لیس لك به علم، که مرحوم اخوند این استدلال را قبول نداشت اصلاً آن را نیاورد چون اینها را مربوط به اصول اعتقادی میدانند. مرحوم شیخ انصاری فی الجمله به اینها استدلال کرد مرحوم نائینی از باب شبهه مصداقیه نپذیرفت.

سه تا نظر بود در آیات ناهیه و روایات ناهیه از عمل به غیر علم که گذشت. نسبت به آیات حرمت افترا یا حرمت ما لم یعلم مرحوم شیخ انصاری به آنها استدلال کرد مرحوم اخوند نپذیرفت و مرحوم نائینی از شیخ انصاری دفاع کرد و گفت استدلال به روایات و آیاتی که منع میکند از اسناد و استناد، گفت این استدلال تمام است، ملازمه ای که شیخ انصاری گفته است آن ملازمه تمام است دیگه آن شبهه مصداقیه این جا نماید چون ما از حرمت استناد میرویم به عدم حجیت. اختلافی بود بین مرحوم اخوند و شیخ که نائینی طرف شیخ را گرفت و ما هم گفتیم حرف شیخ درست است منتهی با یک تاملاتی که بحث کردیم مرحوم آقای خویی نپذیرفت گفت اینها ارشاد هستند از باب ارشاد اینها را قبول نکرد. همچنین در بحث قبلی هم مرحوم خویی ارشاد دانست گفت نمیشود.

اما از نظر دلیل فقهی استصحاب بود که شیخ انصاری استصحاب را قبول نکرد. گفت این استصحاب لغو است مجال ندارد مرحوم اخوند قبول کرد و باز مرحوم نائینی طرف شیخ را گرفت گفت نه لا مجال برای این استصحاب. این استصحاب لغو است. ادله حرمت اسناد را گفت لغو نیست ها، حرام است استناد یک تکلیف است لغو نیست از ادله حرمت افترا گفت میرسیم به ادله حجیت ولی استصحاب را گفت استصحاب عدم حجیت لغو است تحصیل حاصل است اردء از تحصیل حاصل است لغو است که عرض کریم در دوره اخیر فرموده است تحصیل حاصل نیست اردء از ان نیست ولی به لغویت اصرار دارد همان طور که شیخ انصاری میگوید لغو است ایشان هم میگوید لغو است.

ما عرض کردیم فرمایش اخوند درست است استصحاب عدم حجیت مصباح الاصول هم گفت تمام است وفاقا لصاحب الکفایه ما هم گفتیم همین طور است مشکلی ندارد. این که در ذهن مبارک مرحوم شیخ انصاری بوده است مرحوم نائینی بوده است که به مجرد شک ما یقین پیدا میکنیم عقل میگوید حجت نیست قطعا اخوند هم این را گفت. گفت الشک فی الحجیه یساقو القطع بعدم الحجیه ما گفتیم که اینها موجب لغویت تعبد شارع نمیشود. بله عقل میگوید الشک فی الحجیه بعد میگوید که پس چون شک داری حجت نیست ولی اینها تعلیقی است اساسا احکام عقلیه حالا عموم هم نگوییم غالبا، احکام عقلیه در حوزه تشریع تعلیقی است اگر خود شارع نگوید من میگویم پس عذر نیست حجت نیست.

سوال:؟؟؟

جواب: در وفاقش هم این جور است.

عرض کردیم که بر مبنای نائینی یا مبنای کسانی که میگویند استصحاب اماره است مثلا آقای خویی میگوید استصحاب اماره است، اماره ای ها یا اصل محرزى ها، مجالى برای حکم عقل باقى نمیماند. عقل میگوید اگر شک داری در جعل حجیت این ضیق است شک داری و این شک را صاحب مساله زائل نکرده است این شک همچنان باقى است. شک حادث شده است و باقى است این مساوق عدم حجیت فعلیه است. استصحاب آمده است میگوید تو شک نداری. باز هم عقل بگوید از جهتی که شک داری، (ان موافقی که در ذهن ایشان هست) باز هم عقل بگوید از جهتی که شک داری حجت نیست نه دیگه. عقل میگوید خود صاحب مساله میگوید حجت نیست. من چه بگویم دیگه!

سوال: استصحاب ظاهری است.

جواب: گذشت اینها. محمول علی ای حال واقعی است. موضوع را داریم بحث میکنیم. موضوع که ظاهری و واقعی معنا ندارد.

میگوید اگر شک داری که حجت است یا نه شک داری که حجت را صاحب مساله را جعل کرده است یا نه حجت فعلیه ندارد. صاحب مساله امد گفت تو شک نداری من حجت قرار ندادم باز هم عقل میگوید چون شک داری؟ بابا صاحب مساله میگوید من تو را عالم قرار دادم. عقل میگوید حتی شارع اگر تو را عالم قرار داد من میگویم اگر شک داری، نه دیگه. عقل میگوید حجت نیست نه از باب این که شک داری بلکه بالاتر چون صاحب مساله تو را عالم به عدم جعل قرار داده است موضوع را عوض کرده است.

احساس بکنید طولیتی که مرحوم خویی مرحوم اسید محمد باقر صدر ادعا کردند حرف متینی است. من میگویم چون شک داری هر جا شک داری من میگویم حجت نیست قطعاً. حالا صاحب مساله میگوید شک نداری من تو را عالم قرار دادم، اینجا باز عقل میگوید چون شک داری؟ نه دیگه عقل میگوید از باب این که صاحب مساله تو را عالم قرار داده است میگویم. بر مبنای مرحوم نائینی که استصحاب رافع شک است معنا ندارد با وجود حکم شارع باز عقل از باب شک بگوید. نه.

کلام مرحوم نائینی اگر وجهی داشته باشد بر مبنای کسانی است که استصحاب را تعبد به علم میدانند که ظاهر کلمات خود مرحوم نائینی هم این جا همین است بر این مبنا مشی کرده است گفته است استصحاب ابقا شک است شک هنوز باقی است شک را لا تنقض الیقین بالشک الغا نکرده است این جا یک وجهی دارد که نائینی بگوید شک هست لازمه اش قطع به عدم حجت است معنا ندارد با حفظ شک شارع باز بگوید حجت نیست. لغو است. با حفظ شک اینجا صورت دارد که اصلاً تقریب نائینی همین است در دوره اخیره اش میگوید شک را که از بین نمیبرد این مثل اماره نیست نائینی قبول کرده است که اگر اماره بود نوبت به قاعده عقلی نمیرسد.

اشکال ما این بود که شما استصحاب را مثل اماره میدانید، حالا از ان مبنا گذشتیم جدلی صحبت کند مرحوم نائینی. میگوید شما که استصحاب را جعل علمیت میدانید شک را از بین نمیبرد شک محفوظ است عقل میگوید حجت نیست شارع هم آمده است با حفظ شک گفته است حجت نیست این لغو است.

و لکن در ذهن ما این است که حتی بر این مبنا هم که استصحاب جعل علمیت نیست باز لغویتی در کار نیست. بیان عرفیش این است عقل میگوید اگر شک داری جعل حجیت را من میگویم حجت نیست از باب شک داری حجت نیست. حالا اگر خود صاحب مساله امد در همین جا که شک داریم با حفظ شک گفت من ظاهرا جعل حجیت نکردم. شک داری وجدانا در جعل حجیت در استصحاب در جعل است ها! شک داری در جعل حجیت من صاحب مساله میگویم جعل نکردم، باز هم عقل میگوید از باب شک حجت نیست یا از باب این که خود صاحب مساله میگوید من جعل نکردم؟ شک را الغا نکرده است این جا ایا باز هم عقل میگوید چون شک داری حجت نیست یا نه چون صاحب مساله گفته است که من جعل نکردم دیگه. گفته ی عقل تعلیقی است میگوید چون ما نمیدانیم این را جعل حجیت کرده است یا نه لا ظاهرا و لا واقعا. در حکم عقل این جوری است لا ظاهرا و لا واقعا چون نمیدانی جعل حجیت کرده است فلیس بحجه. حالا صاحب مساله میگوید من جعل حجیت نکردم ظاهرا باز هم عقل میگوید چون شک داری یا عقل میگوید چون صاحب مساله خودش گفت من جعل نکردم.

سوال:؟؟؟

جواب: میخواهیم ببینم عقل در این جا حکم دارد یا نه اگر با گفته شارع عقل حکم نداشته باشد استصحاب لغو نیست با گفته شارع صاحب مساله میگوید من جعل نکردم ظاهرا که ان موضوع است برای عدم حجیت فعلیه قطعاً. محمول در هر دو قطعی است. باز هم عقل در اینجا میگوید، نکته اش را دریابید، چون شک در جعل داری معذور نیستی، این جور میگوید؟ یا میگوید خود صاحب مساله میگوید جعل نکردم پس معذور نیستی.

سوال:؟؟؟؟

جواب: خب شک در جعل است. اون یک مرتبه دانیه است. عقل میگوید چون شک داری جعل کرده است یا نه عذر نیست ایا در زمینه ای که صاحب مساله گفته است من جعل نکردم باز هم عقل میگوید یا نه میگوید خود صاحب مساله گفته است حجت نیست من چه بگویم دیگه.

سوال:؟؟؟؟؟

جواب: همان ظاهری. ظاهری که خیالی نیست حکم شرعی است. صاحب مساله حرف زده است گفته است من برای شما جعل نکردم حجیت را. عقل الان میگوید معذور نیستی به چه مستند میکند ایا مستند میکند به این که چون خود صاحب مساله گفت من این را حجت قرار ندادم پس معلوم است که معذور نیستی دیگه، یا نه میگوید شک داری پس معذور نیستی. طولیت معنایش این است. میگوید عقل با وجود تصرف شارع حکم ندارد حکم عقل در رتبه متاخر از تصرف شارع است اگر شارع هیچ تصرفی نکرده بود نوبت به عقل میرسد که حرف بزند بگوید اینجا مولا صحبتی نکرده است شک داری حجت است یا نه معذور نیست ولی در جایی که مولا صحبت کرده است معنا ندارد دوباره عقل دوباره فرمانروایی بکند و بگوید این برای تو حجت نیست چون شک داری. صاحب مساله گفته است حجت نیست شک نداریم.

کلام عقل حکم عقل معلق است، حرف این است حکم عقل معلق است بر عدم دخالت شارع عدم تصرف شارع. همیشه احکام عقلیه این طوری است وقتی که نوبت در حوزه دین ها! در حوزه دین وقتی نوبت به حکمرانی عقل میرسد که ید ما از شرع کوتاه باشد اگر ید ما از شرع کوتاه بود انسداد است، عقل میگوید خب برویم سراغ عقل ببینیم چه میگوید. اگر در جایی که شارع حرف دارد عقل حرفی ندارد حکم عقل معلق است تحیر است شک داری که جعل ها! شک در جعل داری که ایا حجیت را جعل کرده است یا نه اینجا عذر نداری ای مکلف. منجز بر تو نیست ای مکلف. اگر صاحب مساله همین جا گفت نه من اصلا این را حجت قرار ندادم وقتی که صاحب مساله در حوزه خودش میزند نوبت به عقل نمیرسد. تعجب از شما است.

خب این ما يتعلق به قاعده الشک فی الحجیه يساق العلم بعدم الحجیه که ما همه ادله را قبول کردیم هم ادله ناهیه از عمل به غیر علم، هم ادله حرمت افترا با ان تبدیلی که کردیم و هم استصحاب و هم حکم عقل. هم حکم عقل فقط ما ان اجماع را گفتیم. گفتیم در هیچ جای فقه اتفاق نمیافتد استدلال به ادله اربعه. اگر سه دلیل یکی از اینها تمام شد اجماعش خراب میشود. اصلا ادله اربعه به عنوان اربعه نمیتواند هیچ جا باشد. ما از این جهت مناقشه کردیم و الا اگر ادله ناتمام است می گفتیم اجماع تسالم است مشکوک الحجیه اصلا گفتنی نیست کسی بگوید شک در حجیت دارم پس عذر است این گفتنی نیست تسالم است قطعی است.

سوال:؟؟؟

جواب: ما میگوییم جای اعمال مولویت مولا بود، اعمال مولویت اگر کرد حکم عقل مجال ندارد اما اگر یک جایی اعمال مولویت از اول نکرد خب ارشاد به حکم عقل است.

خب این یک مقدار تامل نیاز دارد، کلمات بزرگان است که من توضیح دادم.